الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان -
كلية الآداب واللغات
قسم الترجمة
شعبة الترجمة

تخصص: عربي-إنجليزي-عربي

مذكرة تخرج مكملة لنيل شهادة الماستر الموسومة بـــ:

ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية
- ديوان أبي مدين شعيب أنموذجا -

إعداد الطالبة
مولاي البودخيلي فاطمة الزهراء

تحت إشـراف:
أ.د. فايزة نبيلة مهتاري

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الجامعة	الصفة
أ.د أمين بلمكي	جامعة تلمسان	رئيسا
أد. فايزة نبيلة مهتاري	جامعة تلمسان	مشرفا و مقررا
أ.د نادية بولقدام	جامعة تلمسان	مناقشا

العام الجامعي: 2023 – 2024 م

إ هـــــــد ا ء

إلى سندي بعد ربي وأبي

رفيق دربي القريب من القلب

زوجي

أهدي ثمرة جهدي وتعبي

إلى من رأت نجاحها في نجاحي

أطال الله في عمرها

أمي

إلى من كان في قلبه يرعاني

وعلى درب العلم ربّاني

رُوح "أبي" الغالي

وأمّي الثانية المرحومة حماتي

إلى قرّة عيني أولادي

إلى إخوتي وأخواتي

إلى كل من ساندني في دراستي

أهدي شكري وامتناني.

شكـر وعرفــان

"اللهمّ لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك"

أخيرا وبعدما وصل هذا العمل إلى نهايته، لِزَامٌ عليّ أن أتقدّم بجزيل الشّكر وخالص العرفان بالجميل، إلى أستاذتي المشرفة الدكتورة "فايزة نبيلة مهتاري"، التي لم تبخلنا بنصائحها وتوجيهاتها القيمة، أسلوبها المميّز في تأطيرها لنا وحلمها علينا، كان له الأثر الأكبر على إتمام هذا العمل العلمي، في أجواء هادئة وبمعنويات عالية.

الشكر موصول أيضا إلى كلّ أساتذة قسم الترجمة، على تفانيهم بأعلى مستوى من البذل والعطاء، في إفادة وإعداد الطلبة وتكوينهم.

كما لا يسعني كذلك سوى تقديم الشكر، لأعضاء لجنة المناقشة الكرام، على تفضّلهم بقبول مناقشة هاته المذكرة.

مقدمة

مقدمة

ينفرد الخطاب الصوفي بلغة أدبيّة خاصّة، يغلب عليها من البلاغة والشعرية ما يرقى به عن الخطابات الأخرى، عبر الإبحار في مسلك غموض تغوص فيه مصطلحات أُنْتُقِيَت بأسلوب تشفيري، لترسو بنا في مرفأ خطاب جمالي هو عصارة عمل فنّي، يجمع بين حدّي تجربة صوفيّة بممارسات وجدانية ذوقية، تنغمسُ في بُنيتها العميقة ذاتية الصوفي، أثناء السفر في رحلة باطنية، بحثا عن السّمو في التقرّب من الذّات الإلهية، وحدٍّ لا يرتوي فيه المؤلّف من التعبير بملكة حروف العبارة لضيقها، فتُختزلُ الإشارة في مصطلحات يُعبّر في دلالاتها عن مضمون ما فاض به وجدانه. ومن هذا المنعرج سيقت التجربة الصوفية إلى لغة خاصّة بها تستوعبها، بميل إلى الكتمان والغموض والإضمار أكثر منها إلى التصريح والوضوح والإظهار، فكانت فُسحتهم في التعبير من خلال كنايات، استعارات، وغيرها من الأضرب الأدبيّة، لتُلامس بذلك الجمالية الرّمزية لمضامين مصطلحاتهم، فلا ينفكّ يَطّلعُ على كُنهها إلاّ الصوفية أمثالهم.

فالجدير بالذّكر أنّ اللّغة الصوفية كان لها أن تصمد أمام مرمى التصدّي لها كلغة أدبيّة وليس فقط دينيّة، وما أفضى به هذا التجاهل من شحّ في دراسة جوانبها اللّغويّة والدّلالية، مرَدُّه صناعةٌ بمرجعيات دينيّة عقائديّة وخلفيات سياسيّة في حقبة زمنيّة معروفة آنذاك، لِتُعاود هاته اللّغة الظّهور من جديد في الآونة الأخيرة متّحدية ترجمات أرادت أن تغترف من مكنوناتها، بمحروف لغة لاتينية تعيش أوجّها حاليا على نطاق واسع، وكأنّ

اللّغة العربيّة تأبى إلاّ أن تُجدّد عهدها بهويّتها الأدبية المحضة وأصالتها الجمالية في ثوب مصطلحات صوفية، تكاد توازي عمق ذلك المدلول الإعجازي، الذي عهدناها عليه في آي ومعاني القرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشّريفة. في تجربة فريدة تعنى بترجمة إحدى أقدم المخطوطات العربية إلى الإنجليزيّة، لأحد أشهر أعلام التصوّف في بلاد المغرب الكبير والأندلس، هو أبو مدين شعيب بن حسن الأنصاري الأندلسي التلمساني، فقيه متصوّف وشاعر أندلسي له ديوان شعري بعنوان "طريق أبي مدين"، كانت ترجمته لأوّل مرّة إلى الإنجليزية بمثابة تحدّ كبير للباحث والناقد الأمريكي فانسينت كورنيل، مستتبّا للدراسات الترجميّة التي سبقته في الميدان، وعلى إثر ذلك التحقت اللّغة الصوفية بركب الدّراسات الترجميّة، لتحوز على نصيب من الدّراسات والتّرجمة في الولايات المتّحدة الأمريكية، وتتخطّى بذلك الحيّز الذي أضحى يقيد اللّغة العربية كلغة متخصّصة وفقط، لتسبح في مجال أفسح عبر ترجمة يروم فيها فانسينت كورنيل إلى استحضار تلك الشحنة الدّلالية الأقرب لما يتلاءم وتضمين الخطاب الصوفي في ديوان أبي مدين، عند الانتقال بالمصطلحات الصوفية والسفر بها إلى لغة وثقافة مغايرة، راميًا قدر الإمكان إلى تحقيق معادلة إيجابية بين البنية السّطحية بالمحمول المسحي والبنية التحتية بالمحمول العميق الضمني. استمالنا الجانب النثري من الديوان أين استجمعنا بحثنا حول ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية، معتمدين في ذلك على ديوان أبي مدين كأنموذج لنا، ومن هنا تَرَآى لنا أن نتوقف عند الإشكالية التالية: إلى أي مدى يمكن للترجمة أن تحافظ على

البعد الجمالي الذي يضيفه الإضمار في المصطلحات الصوفية عند الانتقال بها من ثقافة ولغة إلى ثقافة ولغة أخرى؟ ولأنّ بحثنا جاء في محاولة لتقصّي حيثيات ترجمة المصطلح الصوفي، واستكناه أبعاد ترجمة المضمر فيه من العربية إلى الإنجليزية، كان لنا أن نعرّج بأجوبة على التساؤلات التالية:

- ✓ما هو مدلول مصطلح التصوّف وكيف نشأ وتطوّر؟
- ✓أين تكمن الإشكالية في ترجمة المصطلحات الصوفيّة؟
- ✓ما مفهوم المضمر، ما هي أنواعه، وآلياته وما علاقته بالمصطلح الصوفي؟
- ✓ما الإرهاصات في مراعاة المبنى والمعنى عند ترجمة المضمر في المصطلح الصوفي؟

على فرض أنّ إشكالية الإفصاح عن المضمر في المصطلحات الصوفيّة تُعتبر بمثابة تحدّ كبير يواجه المترجم، فقد يلجأ إلى التّضمين وتجنّب التّصريح به إمّا احتراما لثقافة اللّغة المتن، ما قد ينتُج عنه لا محالة تكييف مع الشحنة الدلالية لهاته الألفاظ وعدم التصرّف فيها، إمّا حفاظا على تلك الجمالية التي تُميّز الخطاب الصّوفي في نبرته وإيقاعه شعريا كان أم نثريا.

حُبّي للتصوّف نبع من ترعرعي في بيئة صوفية، ما شوّقني دائما بإلحاح للتعرّف أكثر على هذا الفضاء الرّحب وسبر أغواره، فآثرت في نفسي أن أسلّط الضوء على بعض الدّراسات التي من شأنها أن تكشف الحجب عن التصوّف، وتَرْصُد حقيقة أصوله القديمة المرتبطة بالإسلام، التي قلّما أفْصَحت عنها الدّراسات في هذا المجال وحاول تشويه صورتها المُسْتشرقون، وعليه كانت وجهتي إلى شخصية صوفيّة أُحبّذُها، بارزة في تلمسان

والعالم الإسلامي ككل، هو أبو مدين شعيب بن حسن الأنصاري، الذي خلّف وراءه دواوين شعرية تعتبر بوثقة من الأحكام والمواعظ، من شأنها أن تعرّف بحقيقة الدين الإسلامي وعُمقه، وتُساهم في بناء وترقية مجتمعات وإصلاح وتربية أجيال. أضيف إلى هاته الحيثيات مُيولي وإخلاصي للغة العربية والأدبية على وجه الخصوص، ما ولّد في نفسي فكرة البحث في حقيقة ترجمة إحدى مخطوطات أبي مدين، خاصّة وأنّ من ترجمها أجنبي عن اللّغة الأم، ومع ذلك فهو متقن لها وعلى دراية بالتصوّف إجمالا كما أنّه باحث في المجال، ما دفعنا الفضول إلى الوقوف على ترجمته ودراستها، سعيا منا في معرفة ما إذا استطاع تبليغ رسالة أبي مدين في خطابه الصّوفي، متقصّين في ذلك جوانب هاته الترجمة بخلفياتها وأبعادها، ومدى تأثيرها على المستوى الدّلالي الضمني لمعاني ألفاظ أبو مدين، على اعتبار أنّ لغة المتصوّفة في الغالب هي لغة عربيّة كلاسيكية قمّة في البلاغة، وعليه فهي لغة مكثفة تعتليها مصطلحات وألفاظ مُضمرة مُوغلة في الترميز، فما كان علينا إلاّ العمل على المضمر في محاولة لفك لغز ذلك الغموض الذي يكتنفها، والكشف عن ملامح الجمال الأدبي الذي يؤدّيه الإضمار فيها، بهدف استكناه أبعاد وأثر ترجمته على الوظيفة التي يؤدّيها في اللّغة الأم، خصوصا وأنّ ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية تُعدّ من الإشكالات التي يصعب الفصل فيها.

عادة ما تقتضي الحاجة في هكذا نمط من الدراسة والبحث اعتماد منهج معيّن، ما أفضى بنا حتما إلى منهج تاريخي يعرض نشأة التصوف ومراحل تطوّره عبر الأزمنة

للبحث في حقائق متعلقة بمن سبق من المتصوفة، بما في ذلك التطرّق للسيرة الذاتية للمؤلف والبحث في علاقته بالتصوّف، و منهج وصفي للتعريف بمختلف المفاهيم النظرية للتصوّف، هذا فيما يخص الشق النظري من البحث، علاوة على ذلك استقر بنا الشق التطبيقي على منهج استقرائي، استطلعنا من خلاله لجملة من الآراء التي خَلصنا إليها بعد تحليل ونقد بعض المصطلحات المترجمة من ديوان أبي مدين.

ومن هذا المنعطف آثرنا تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول، فصلين نظريين فصل تطبيقي وخاتمة أسفرت عن نتائج الدراسة. الفصل النظري الأوّل جاء بعنوان مفهوم التصوّف أصوله و نشأته، تمّ تقسيم هذا الفصل بدوره إلى مبحثين، مبحث قدّمنا فيه لمحة تاريخية عن التصوّف، كثرت فيه المفاهيم والتعاريف النظرية للتصوف بدلالاته المختلفة، ومبحث تضمن نبذة عن السيرة الذاتية لصاحب المخطوطة. أما بخصوص الفصل النظري الثاني عُنوِن بالمصطلح الصوفي بين الإضمار والإظهار، تحدّثنا في المبحث الأوّل فيه عن المصطلح الصوفي وأسباب الغموض والإضمار فيه، مرورا بتعريف المضمر بأنواعه وآلياته، وصولا إلى مبحث ثان تطرّقنا فيه إلى معالجة إشكالية تعذّر ترجمة المضمر في المصطلحات الصّوفية، مع بعض الحلول المقترحة من طرف الدارسين والباحثين في المجال. فيما يلي من الشق التطبيقي صُدّر بتوطئة موجزة لمدوّنة بحثنا، وهي عبارة عن بعض المصطلحات الصوفية المترجمة من ديوان أبي مدين "باب بداية المريد" و "باب المشايخ"، حاولنا الإشارة إلى بعض الحالات المستعصية أثناء نقل

المضمر في هاته المصطلحات الصوفية من العربية إلى الإنجليزية، بالتحليل، النقد، والاستقراء، مستعينين في ذلك بما تُدلي به الدّراسات السابقة، وبعض القواميس والمعاجم، وأكثر من ذلك الاستدلال بآيات من الذكر العظيم، والأحاديث النبوية الشريفة.

بالحديث عن الدراسات السابقة كان لنا أن نشُدّ الرّحال إلى بعض المصادر التي تعتبر من أمّهات الكتب في مجال التصوّف، بحكم أنّ الموضوع قديم قِدَم التصوّف وتناوله علماء لغويون منذ قرون مضت، إلى جانب بعض المراجع في الترجمة الأدبية، فقد كانت هاته المصادر والمراجع منهلا أفدنا منه الكثير، إلاّ أنّ هاته المادة العلمية المتوفّرة تناولت الموضوع بطرق متفاوتة من حيث الطرح تختلف عن موضوع تخصصنا، فكان بمثابة تحد لنا الاستمرار في هذا التخصص، وبالرّغم من أنه موضوع قديم إلاّ أنّه مستحدث على الساحة الترجمية، ما أفضى بنا بطبيعة الحال إلى إجراء قراءات في بعض الدّراسات الحديثة، التي رغم نُدرتها احتوت المضمر في الخطاب الصوفي بكثير من الاهتمام والمتابعة، فلم يمنعنا ذلك من الاستفادة منها أيضا وبشكل كبير، على وجه الخصوص الدراسة التي قام بها حمزة حمادة حول جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب– أطروحة ماجستير في الأدب العربي، وكذا جملة من المقالات أبرزها مقال "سعيد شيبان" حول "استراتيجيات ترجمة المصطلحات الصوفية من العربية إلى الفرنسية بين رهانات التكييف وإكراهات اللغة"، دون أن ننسى أيضا جهود "سوهيلة بن عتسو" في مقالها المعنون بـ:"الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق"، فهاته الدراسات

والأبحاث استقينا منها الكثير في كيفية التعاطي مع موضوع بحثنا. وبعد تظافر هذه الجهود خضنا مغامرة البحث في مجال ترجمة الأدب الصوفي، بما يعتريه من صعوبات من شأنها أن تواجه أي باحث أو مترجم في المجال، زد عليه أنّ العمل على نقد ترجمة فانسينت كورنيل لبعض المصطلحات الواردة في ديوان أبي مدين للفصل في معانيها النهائية، وما إذا كانت هي الدلالات الضمنية المفترضة التي كان يصبو إليها المؤلف من خلال إضماره لها، ليس بالأمر الهيّن أو السهل الممكن، خصوصا وأنّ المترجم ناقد وباحث متمكّن في المجال، وعليه فترجمة المضمر في حدّ ذاته أمر شاق فما بالك بترجمة المضمر في المصطلح الصوفي، الأمر الذي تطلّب منّا البحث العميق والتقصي بدقّة فيما أوردته الدّراسات السابقة، على أمل إدراك ولو جزء معتبر ممّا يمكن أن يصبوا إليه المتصوّفة في لغتهم، عسى وعلّ الاقتراب قدر الإمكان من الشكل الأمثل الذي يليق بفك لغز الإضمار، وبالتّالي إمكانية تحصيل ترجمة تكاد تكون أبلغ للمعنى الضمني المراد من الترجمة السابقة.

الحمد لله أوّلا وأخيرا على اكتمال هذا البحث وبلوغه النهاية، نأمل أنّنا ساهمنا ولو بالقليل في إثراء الصرح العلمي، يكون الفضل الأكبر في ذلك والشكر الأجزل للأستاذة الدكتورة المشرفة "فايزة نبيلة مهتاري" التي لم نلق منها إلاّ كلّ دعم وتشجيع.

الطالبة: مولاي البودخيلي فاطمة الزهراء

تلمسان في: 22/ 04/ 2024

الفصل الأول:

مفهوم التصوّف أصوله و نشأته

I.المبحث الأول: مفاهيم حول التصوف ودلالاته

1. مفاهيم حول التصوف

1.1. حسب الإيديولوجية التاريخية

2.1. حسب الإيديولوجية اللغوية

3.1. حسب الإيديولوجية العقائدية

2. دلالات مصطلح التصوّف

II.المبحث الثاني: أبو مدين وتجربته مع التصوف

1. نبذة عن السيرة الذاتية

1.1. مولده

2.1. نشأته

2. تجربته مع التصوف

3. مؤلفاته

I. المبحث الأول: مفاهيم حول التصوف ودلالاته

تمهيد:

اهتم المؤرّخون والعلماء العرب والمسلمون القُدامى كالقشيري الكلاباذي والهجويري بدراسة التصوّف، وألّف فيه فلاسفة كالغزالي ابن خلدون وابن سينا، ممّا أضفى على هاته الدّراسات طابعا فلسفيا ابستيمولوجيا وحتى نفسيا واجتماعيا، انتهى به الأمر بوصفه حركة دينية بنزعة عقائدية فلسفيّة، تشاطر المستشرقون في صَبْرِ الآراء حول مفهومه و أصوله الغير إسلامية، بافتقارهم إلى إثباتات تجادل في دقّة صحّتها الفقهاء وعلماء الكلام بالأدلة والحجج، رامين في ذلك إلى مردّ التصوّف لأصوله الإسلامية في عهد الرسول ﷺ جملة وتفصيلا، وإلى العوامل التي ساهمت في تطوّره عبر الأزمنة والعصور، سنحاول فيما سيلي من دراستنا التطرق لمفهوم التصوف محاولين رسم مسار نشأته وعوامل تطوّره.

1. مفاهيم حول التصوّف:

1.1. حسب الإيديولوجية التاريخية:

تباينت آراء الباحثين في علم التصوّف ولم تتفق على فترة زمنية معيّنة تحدّد بدقّة تاريخ نشأته، فهناك من الدّراسات ما تعرّفه على أنّه وجه جديد ظهر به الإسلام في بدايات القرن الثاني للهجرة مفاده أنّ: «التصوّف نزعة فلسفية فكرية وإنسانية بالدّرجة

الأولى تعاقب ظهورها في مختلف الحضارات والديانات بصورة مختلفة»[1]. في إشارة إلى أنّ من الدارسين من ربطه بأصول غير إسلامية كالمسيحية والفارسية والفلسفة اليونانية، على حدّ تعبير صالح العبّاسي: «فمن الباحثين من أخذ يبحث عن هذه العوامل في التصوّف الهندي، بينما زعم آخرون أنّ التصوّف الإسلامي هو نتاج فارسي خالص، في حين حاول البعض أن يفسّر الظواهر الصوفية الاسلاميّة في ضوء طقوس المسيحية وحدها، بينما اتجه غيرهم إلى الأفلاطونية الحديثة فنسبوا إليها كل الآراء الصوفية الدقيقة التي ظهرت على الساحة الفكرية»[2]. في حين يرفض علماء الإسلام آراء المستشرقين في زعمهم أنّ أصل التصوّف هو الرهبنة البوذية والكهانة النّصرانية والشّعوذة الهنديّة وأصول الديانة الفارسية التي ظهرت بخراسان. إذن هاته المزاعم حسب العلماء والمسلمين مردّها إلى منحى تاريخي لغوي وعقائدي، عقائدي بالدرجة الأولى في تشابه طريقة التعبّد والتأمّل بين الصوفيين والبوذيين على وجه الخصوص والدّيانات الأخرى على وجه العموم، بالنسبة للصعيد اللغوي سنتطرّق إليه فيما يلي:

2.1. حسب الإيديولوجية اللّغوية:

يراهن المستشرقون على المشابهة الصوتية بين كلمة "صوفي" والكلمة اليونانية "سوفيا" وكذلك بين كلمة "تصوّف" و"ثيوسوفيا" كما جاء على لسان محمد عبد المنعم

[1]– سوهيلة بن عتسو، الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق، مخبر التأويل وتحليل الخطاب، جامعة عبد الرحمان بجاية، المجلد 2، العدد 2، أكتوبر 2021، ص 65.

[2]– صالح بن شيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوّف وأثره في الذكر الإنساني، 2002، ص 35.

الخفاجي: «يرى المستشرقون أنّ كلمة صوفي مأخوذة من "صوفيا" اليونانية بمعنى الحكمة وعندما فلسفت العرب عبادتهم حرّفوا الكلمة وأطلقوها على رجال التعبّد والفلسفة الرّوحية، أو مأخوذة من "ثيوسوفيا" بمعنى الإشراق أو محب الحكمة الإلهية»[1] بمعنى أنّ الكلمتين صُوفي وتصوّف أُخذتا في أصلهما من الكلمتين اليونانيتين "سُوفيا" و"ثْيُوسُوفيا" بتحويل "س" إلى "ص" للدّلالة على المتصوّفة، إلاّ أنّه ثبت خطأ هذا الزّعم بالبراهين التي قدمها نولدكة وأيده في ذلك نيكلسون وماسينيون، حيث يتفقون على أنّ (س) اليونانية نُقِلت إلى العربية كما هي سينًا، لا صَادًا، كما أنّه لا يوجد في اللّغة الآرامية كلمة تُعدّ واسطة لانتقال سوفيا إلى الصوفي[2]. وإثر هذا الاختلاف توضّح لنا الفرق الشّاسع بين اللّفظتين في أصل اشتقاقهما، بمعنى أنّ اللّفظة اليونانية ليس لها أصل ولا تربطها أيّة علاقة اشتقاق مع لفظة التصوّف في اللّغة العربية. زد على ذلك ما اهتدى إليه الهجويري في قوله: «إنّ اشتقاق هذا الاسم لا يصحّ من مقتضى اللّغة في أيّ معنى لأنّ هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتقّ منه»[3] أي أنّه لا يمكن للفظة التصوّف أن تشتق من كلمة أخرى، لأنّ المعنى لن يكتمل من حيث اللّغة إلاّ إذا نُسب اشتقاقه للصوف.

---

[1]– أبو القاسم عبد الكريم هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تر أحمد عناية، محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2005، ج2، ص126. نقلا عن محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار الغريب للطباعة، القاهرة، 1938، ص 23– 24.

[2]– ينظر، قاسم غني، تاريخ التصوّف في الإسلام، تر صادق نشأت، دار نينوي، دمشق، ط1، 2017، ص67–68.

[3]– الهجويري، كشف المحجوب لأرباب القلوب في التصوف، تر أسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 230.

وأرجح الأقوال وأقربها إلى العقل انطلاقا من مذهب القائلين بأن الصوفي نسبة إلى الصوف، و المتصوف إلى من تصوّف بلبس الصوف[1]. ما يُراد به من مذهب القائلين هو أهل التصوّف الذين يرمزون للتصوّف بلبس الصوف، بمعيّة رؤية أبو نصر السراج (اللمع: 1960) في أنّ:«لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء»[2]، في دلالة أخرى للبس الصوف يرى الزهاد أنّه رخيص ومتين وبالتالي لن يتطلّب لبسه تغييره مرارا، تواضُعا منهم وتجنّبا للتّفاخر بملذّات الملبس المسكن المأكل والمشرب: « حيث يرى الزّهاد أنّ الملبس في الصوف ما يحقق أهدافهم التي تتّصل بالتقشف والشظف والخشونة فهو متين، رخيص، خشن لا يحتاج الإنسان معه في الشتاء إلى غيره ولا يحتاج إلى تغييره كثيرا ذلك أنّه لا يبلى بسرعة »[3]. لما رُوِيَ في الأثر عن سيدنا عيسى عليه السلام أنّه: «كان يلبس الصُوف تواضعًا وبُعدا عن الرّياء وزُهدا في الدنيا»[4] حتى أنّه في صورة جمالية بشحنة دلالية أكثر عمقا، ما تضمّنه معنى التصوّف بحسب رأي محمد رشاد دهمش في نافذة على التصوف(07:1998)، في قول عمر بن الخطّاب رضي الله عنه في سيّد الخلق ﷺ: «ولبستُ الصّوفَ ورَكِبتُ الحمار وأردفت

[1]– ينظر لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، تر وتح إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط1، 1984ص 57–62.

[2]– أبي النصر السراج الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد، 1960، ص39.

[3]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 22.

[4]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 21.

خلفك وكان أهل الصُّفَة رضوان الله عليهم يرتدون لباس الصوف»[1]. في حين أجمع آخرون في شرحهم وتعريفهم لمفهوم التصوف على أنه من الصُفّة التي كان يجتمع عليها المُتَنَسِّكُون في عهد النّبي ﷺ، وهو: اسم اطلق على بعض فقراء المسلمين في صدر الإسلام، كانوا ممّن لا بيوت لهم، فكانوا يأوون إلى صُفَّة بناها الرسول ﷺ خارج المسجد بالمدينة»[2]. في تشبيه للصوفية الذين يلجؤون إلى العزلة والزهد بالفقراء الذين لم يكن لهم بيت ولا سكن، فلجأوا إلى الصفّة التي بناها لهم الرسول ﷺ خلف المسجد النبوي الشريف، وكأنّه التّأويل في مصطلح الفقير أو الفقراء المتداول حاليا في السياق الصوفي.

في حين توجه جمع آخر من الآراء يؤيّدهم في القول العلاّمة نيكولسن في أنّ جذور هاته الكلمة تعود إلى اشتقاقها من: « الصفاء وأن الصوفي هو أحد خاصة الله الذين طهر الله قلوبهم من كدورات هذه الدنيا. ويذهب بعضهم إلى اشتقاقها من الصفّ واحد الصفوف بمعنى أن الصوفي من حيث حياته الروحية في الصف الأوّل لاتصاله بالله»[3].

3.1. حسب الإيديولوجية العقائدية:

علاوة على ذلك يؤيّد الكلاباذي في "التعرف لمذهب أهل التصوف" (127:1969) آراء العلماء التي تنسب التصوّف للصوف والصفّة بقوله: «وأمّا من نسبهم إلى الصفّة

[1]– محمد رشاد عبد العزيز دهمش، نافذة على التصوف الإسلامي، القاهرة، طبعة، 1، 1998، ص07.

[2]– نيكولسون رينولد ألين، في التصوف الإسلامي تاريخه، تر أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف و النشر، القاهرة، ط1، 1947، ص66.

[3]– نيكولسون رينولد ألين، المرجع نفسه، ص66.

والصوف فإنّما عبّر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنّهم قوم قد تركوا الدّنيا فخرجوا عن الأوطان وهجروا الإخوان وساحوا في البلاد وأجاعوا الأكباد»[1].

نستسيق من هذا التعريف أنّ الكلاباذي يربط بين حال المتصوفة الباطني، الذي يعبّرون عنه من منظورهم بمظهرهم الخارجي في لبسهم الصوفيّ، للتعبير والدّلالة على خروجهم من متاع الدنيا رغبة منهم وتطلّعا للآخرة.

يضيف الكلاباذي في نفس المرجع في تأويله لمعنى المتصوّفة ما يلي: «فلخروجهم من الأوطان سمو غرباء ولكثرة أسفارهم سمو سياحين وأهل الشام سموهم جوعيّة ولتخلّيهم عن الأملاك سمّوا فقراء ومن لبسهم وزيّهم سمّوا صوفية، والصوف لباس الأنبياء والأولياء»[2] ما يرجّح الرؤية التي تعود بالتصوف إلى ما قبل المائتين من الهجرة على حدّ تعبير ماري شميل بأنّ: «محمّد على رأس رجال الصّوفية، وقد أصبح عروجه إلى الحضرة الإلاهية مسطّرا نصّا في سورة الإسراء، وتأويلا في نظر الصوفية – في سورة النجم مثالا يُحتذى في صعود الصوفي بروحه إلى جانب الذات الإلاهية»[3]. في محاكاة الصوفية لإسراء رسول الله ومعراجه للحضرة الإلاهية، بالاقتداء به جاهدين في أن تطفو على وجدانيتهم مع الله أسمى درجات الصفاء والطهر.

[1]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 23.

[2]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 23.

[3]– عبد الرحمن قاسم، أصالة الخطاب الصوفي الإسلامي، مجلة الخطاب الصوفي، ع 6، جامعة الجزائر 2، ص63. نقلا عن سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 166.

تُعقّب ميشيل على قولها بتأويل ما تُأكّد على أنّه جاء في الأثر: «وقد جاء في الأثر أنّ الحكمة المحمّدية انتقلت من بعد النّبي إلى ابن عمّه وزوج ابنته ورابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب وقد نُسب إلى آخرين من أهل بيته وأصحابه أنّهم كانوا موهوبين في الكشف الصوفي»[1].

بدليل أن أوثّق المصادر الصوفية تثبت أنّ أوّل من أُطلق عليه اسم الصوفي هو أبو هاشم الكرفي، المتوفى سنة 150هـ أصله عربي من الكوفة، رُوِيَ عنه أنّه تأثّر بأخلاق الرسول، فكان يقتدي به وبأصحابه وبالتّابعين في زُهدهم في الدّنيا وإقبالهم على الآخرة، على حد تعبير محمد مصطفى حلمي في وصفه له بأنّه: «كان عربيا من الكوفة قضى معظم حياته في الشام وتأثر في حياته بما كان يؤثره النّبي ﷺ والصحابة الكرام في بساطة في العيش وإعراض عن زخاريف الدنيا وغرورها، كما تأثر بما ورد في القرآن الكريم عن المعصية والحساب والعقاب وما أُعدّ للمتّقين من ثواب وللكافرين من عذاب»[2].

ومن هذا المنطلق تأثّر بهم من جاء بعدهم، فاتّبعوا خطاهم وساروا على نهجهم معتمدين على القرآن والسنة، فذاع صيت التصوّف في ربوع العالم الإسلامي والعالم ككلّ، بفعل الامتزاج الثقافي والحضاري بين شعوب العالم، مخلّفا نتاجا جديدا في مفاهيم هاته الحركة الصوفية، التي استمرت إلى غاية القرن السابع والثامن الهجري، فتشبّعت

[1]– عبد الرحمن قاسم، المرجع نفسه، ص 63. نقلا عن سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 166.

[2]– محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، المصرية للتأليف و النشر، 1970، ص85.

التعاريف حول مفهوم التصوّف إلى رؤى مختلفة، بمرجعيات تاريخية تطرّقنا لها مسبقا، وفلسفية استنباطية.

بيد أنّ التّحديات لازالت تواجه لحدّ الآن تحديد لفظة صوف وصوفية التي تشعبت حولها التعاريف، سنحاول اختيار الأكثر شمولية منها والأقرب تضمينا للتصوّف، من منحى فلسفي استنباطي للعلماء والدارسين للمجال.

2. دلالات مصطلح التصوّف:

تعددت تعاريف التصوف على محمل أنّها ترتبط بالأوضاع المتباينة للحياة الروحية، وتجتمع في أنها الطريق الذي يوصل إلى الله سبحانه وتعالى، استنادا إلى التعاريف الموالية المأخوذة من أقوال الأئمة الصوفية، في تعريف قدّمه الكرفي للتصوّف قائلا: «التصوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس بما في أيدي الخلائق»[1]، كناية على التسليم للخالق والاستغناء عن الاستعانة بالعباد وبالأسباب. في تعبير آخر لأخلاق المتصوف: « وسئل "سمنون" رحمه الله عن التصوف، فقال: أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء»[2]. كناية عن الزهد في الدنيا وعدم التعلق بما يسيطر ويتحكم في نفس العبد: «معنى ذلك أن ينفض الصوفي يده من الدنيا فلا يقبل عليها ولا يفكّر فيها ولا يشغل باله بها فلا يهتم بشيء أو يستغرق في شيء أو ينجرف إلى شيء إلاّ إلى الله جلّ جلاله ولا ينبغي أن يكون عبدا

[1]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 29.

[2]– أبي النصر السراج الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد، دط، 1960، ص45.

لمال أو لسلطان أو ما شابه ذلك»[1]. ولعلّ من التعاريف التي لفتت انتباهنا وانحزنا في تمييزها عن باقي التعاريف، وذلك لشموليتها في وصف مبادئ التصوّف، ما رُوي عن رويم في كتاب "عوارف المعارف" للسهرودي (ص54)، تحقيق عبد الحليم محمود، يبين في تعريفه أنّ التصوف مبني على ثلاث خصال: «التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل والايثار وترك التعرض والاختيار»[2]، ما يروم إليه رُويم في تصوّر شامل للتصوّف هو تلخيصه باجتماع ثلاث صفات تجب في التصوّف:

- **أوّلا:** الثبات على الزهد، فلا ينزاح لبريق الدنيا الزّائف على حدّ قول صالح العباسي: «أي أنّ الصّوفي عليه دائما أن يتمسّك بالزهد في الدنيا وما فيها من شهوات حسّية ومتع مؤقتة زائفة حتى لا يغتر بها ولا ينجذب لبريقها الزائف ولعلّ تركيز هذا التعريف على الزهد لأنه يشكّل الأساس الأول الذي ينطلق منه الصوفي في مقاماته وأحواله وعليه أن يبدأ منه الصوفي وهو يصعد سلّم التصوّف»[3].

- **ثانيا:** أمّا الثبات على الافتقار فهو الحاجة الدّائمة إلى الله سبحانه، بحسب تعبير محمد الكليند "من قضايا التصوف"(40:1990):«ويشير هذا التعريف ثانيا إلى التمسك بالافتقار، والمقصود هنا أن يظلّ المرء متمسكا مرتبطا بالله مشغولا به، ذاكرا له شاكرا نعمه»[4].

---

[1]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 30.

[2]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص30.

[3]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 30–31.

[4]– صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 31.

• **ثالثا:** فيما يخص التحقق بالبذل والايثار، هو أن يبذل المتصوّف كلّ ما يملك من مال وجاه فيتحقق التصوّف بأن تكون الغاية منه بلوغ رضى الله، في إشارة من صالح بن شيخ العباسي إلى أن:« الصوفي عليه أن يتقرب إلى الله تعالى بكلّ ما يملك من مال وجاه وأن يضحي بكلّ شيء من أجل الله، وكيف لا والمحبوب أغلى من كل غال وأعظم من كل عظيم وأقرب من كل قريب، إنّ كلّ شيء يكون حقيرا عند الصوفي مهما غلا ثمنه، أو ارتفعت قيمته أو تضاعف سعره وذلك إذا قيس بالذّات الإلاهية››[1].

• **رابعا:** إلغاء إرادة العبد بتسليم الجوارح والنفس لإرادة الله، وفي ذلك دلالة على التسليم لقضاء الله وقدره، كما جاء على لسان العربي أبو هلال في مدخل إلى التصوف الإسلامي، (1944: 32-33): «فإذا تعرّض الصوفي لشيء أو أراد شيئا فعليه أن يعلم أنّ الله تعالى هو الذي أراد ذلك وإذا أصيب بشيء، فإنّه بمشيئة الله تعالى»[2].

نعرّج في شرحنا لمفهوم التصوّف إلى جانب آخر تطرّق إليه العلماء، وهو أنّ التصوّف تخلّق بأخلاق الله والرسول، بالاستناد إلى ما أورده أبو الحسن النوري في تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار أنّه: «لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما لحصل بالتعلّم ولكنه تخلّقٌ بأخلاق الله ولن تستطيع أن تُقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم»[3]، كما علّق عليه الجنيد في " اللّمع " (ص 45) بأنّه: «أخلاق كريمة ظهرت في

[1]- صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 31.

[2]- صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 31.

[3]- صالح بن شيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 32.

زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام»[1]. اتفقت أغلب الآراء بالإجماع على أنّ أسس التصوّف تتّسم في صورتها بأسمى الأخلاق، ذلك ما نوه به عبد الحليم محمود في"أبحاث في التصوف"(ص180-181): «ومن الطبيعي أيضا أن تكون الأخلاق الكريمة شعار الصوفي فيما بين الأساس والثمرة، فهي إذن ملازمة للتصوف وللصوفي ملازمة خاصة لا تتخلى عنه ولا يتخلى عنها ولكن ليس معنى ذلك أنّها هي التصوّف»[2]، في تنبيه إلى أنّ الاخلاق الحميدة ليست بالضرورة تصوّفا وأنّ الزهد والورع ليس معيارا دائما للتصوّف[3].

من خلال ما سبق من التعريفات نخلص إلى أنّه لا يمكن الوقوف على تعريف موحد للتصوّف، يتفق عليه كلّ العلماء في كلّ زمان يقول محمد زكي ابراهيم:« أما الاختلاف في تعريف التصوف، فهو راجع إلى منازل الرجال في معارج السلوك، فكل منهم ترجم إحساسه في مقامه وهو لا يعارض أبدا مقام سواه، فإن الحقيقة واحدة، وهي كالبستان الجامع، كلّ سالك و تلتقي عند رتبة من التزكي و التقوى»[4]، بمعنى أنّ كلّ تعريف يعبّر عن جانب أو جوانب متعدّدة من التصوّف، مع خصائص تميّز صاحبها من خلال تجربته الروحية واتجاهه الغالب عليه.

فالأجدر بنا إذن نقول أنّ التصوّف الإسلامي يعتبر جزءا أساسيا في تراثنا العربي الإسلامي، أي أنّه تبوّأ مكانة هامّة في الفكر العربي الإسلامي، لما حاز عليه من اهتمام

[1]- أبي النصر السراج الطوسي، المرجع السابق، ص45.

[2]- صالح بن الشيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 33.

[3]- ينظر صالح بن الشيخ العباسي، المرجع السابق نفسه، ص 33.

[4]- محمد زكي أبراهيم، أبجدية التصوف الإسلامي، مؤسسة أحياء التراث الصوفي، ط5، 1963، ص14.

قديم بقدم من تناوله من المؤرّخين والعلماء العرب والمسلمون، كالكلاباذي، القشيري، الجنيد وغيرهم ... وتجادل فيه فقهاء وعلماء الكلام، وإن كان البعض يرى بأنّ التصوّف ظهر خلال القرن الثاني الهجري باعتبار أنّ المصطلح مستحدث بعد عهد الرسول ﷺ، في المقابل يرى أعلام التصوّف أنّ المصطلح ليس معيارا في حدّ ذاته، وإنّما في جوهره المنبثقة أصوله من روح الإسلام، والذي دلّت عليه الأخلاق الحميدة للحبيب المصطفى وصحابته الأبرار رضوان الله عليهم، الذين كانوا نماذج يقتدى بهم في الزهد والورع، ومن تبعهم ممّن تأسّى نور النّبوة المطهرة.

II. المبحث الثاني: أبو مدين وتجربته مع التصوف

تمهيد:

عاش العالم العربي والإسلامي في القرون الثلاثة الأولى فترة من الترف ، أقبل فيها النّاس على الدنيا وحرصوا على زخارفها، فدعت الحاجة إلى حركة دينية للعناية بأمور الدّين، واشتدّت هاته الحاجة عندما ظهرت الفرق الإسلامية، وادّعى كلّ منهم أنّه على الحق الأبلج وأنّ فيهم العبّاد والزهّاد، فظهرت هذه التسمية لينفرد بها الحريصون على تعاليم دينهم، المعرضون عن الدّنيا وزينتها، لتُصنّف هاته العوامل ضمن أبرز المؤثّرات في تأسيس حركة التصوّف الإسلامي، وانتشاره في ربوع العالم الإسلامي قاطبة، في شكل حركة زُهديّة أو ثورة روحيّة ضدّ طغيان المادّيات وملذّات الدّنيا، مع تغيّرات في بعض المفاهيم هي نتاج للامتزاج الثقافي والحضاري، فقدّر لهاته الحركة أن تنتشر وتزدهر، وصار لها أقطاب ومريدون، لتتطوّر إلى أن تمّ التأصيل للتصوّف كعلم قائم بذاته. فيما يلي من البحث سنحاول تسليط الضوء على عَلَمٍ من أعلام هاته الحركة الصوفية في شمال إفريقيا والأندلس وتجربته مع التصوف.

1. نبذة عن السيرة الذاتية للمؤلف:

1.1. مولده:

هو القطب والغوث أبو مدين شعيب بن حسين الأنصاري الإشبيلي الأندلسي التلمساني، من أبرز مشايخ وأعلام الحركة الصوفية في شمال إفريقيا والأندلس، حسب ما

روي عنه: «الشيخ الفقيه المحقق الواصل القطب شيخ مشايخ الإسلام في عصره، إمام العبّاد والزّهاد وخاصة الخلصاء من فضلاء العبّاد من ناحية إشبيلية ومن حصين»[1]. تعلّم بفاس ثم حجّ، وعند أوبته استوطن بجاية، توفي قرب تلمسان، اختلف المؤرخون في تاريخ مولده فذهب البعض إلى أنّ عام ولادته كان سنة (510هـ- 1116م) وقيل سنة (514هـ- 1112م) والأرجح أنّه ولد سنة (509هـ- 1115م) استنادا إلى "محمد بن حمدون البناني": «توفي سيدي أبي مدين شعيب بن الحسين الأندلسي في سنة أربع وتسعين وخمسمائة، عن نحو خمس وثمانين سنة ...»[2]. دُفن بقرية العباد في تلمسان وبُني له ضريح هناك مشهورٌ مُزار.

2.1. نشأته:

نشأ أبو مدين يتيما، حسب ما رُوي عنه: «كان والده الذي تُوفي في عهد مبكّرة من حياة شيخنا صاحب غنم ولم تكن الغنم من الكثرة بحيث تسمح باستئجار راع لها، وكان شعيب أصغر إخوته، فكلّفوه بأن يقوم على رعيها، وكانت هذه الأغنام تكلّفه جهدا أو تشقُّ عليه»[3]، إلاّ أنّه كان يتماطل في رعيها ويتمنّع أحيانا، لأنّ نفسه لطالما كانت تتوق إلى العلم والعبادة، فقد عُرف عنه أنّه كان منذ صغره فتى كثير التأمّل، يبحث في أسرار هذا الكون ويميل إلى التّدين، ممّا رُوِيَ عنه أنّه قال متحدّثا عن نفسه: «كلّما رأيت من

[1]- أبو العبّاس بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية، تح: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 2، 1981، ص 56.

[2]- العربي بن مصطفى الشوار، ديوان أبو مدين شعيب، مطبعة الترقي، دمشق، ط 1، 1938، ص01.

[3]- عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، د تط، ص 81.

يصلّي أو من يقرأ، أعجبني ودَنَوْتُ منه وأجد في نفسي غمًّا لأنّني لا أحفظ شيئا من القرآن ولا أعرف كيف أصلّي فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلّم القراءة والصّلاة، ففررت فلحقني أخي وبيده حربة فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنّك، فرجعت وأقمت قليلا»[1]. بيد أنّ نفسه لطالما كانت تهفو إلى مبتغاها، وذلك لشغفه بالعلم والمعرفة فلم تدم إقامته طويلا وعزم على الفرار مجدّدا، حيث قال: «فأسرَّيْتُ ليلة وأخذت في طريق آخر فأدركني أخي بعد طلوع الفجر، فسلّ سيفه عليّ وقال لي: والله لأقتُلَنَّك وأستريح منك! فعلاني بسيفه ليضربني –فتلقّيته بعود كان بيدي فانكسر سيفه وتطاير قطعا، فلمّا رأى ذلك قال لي: يا أخي اذهب حيث شئت»[2]. ومن هذا المشهد الغريب بدأت رحلة الشيخ أبي مدين في طلب العلم، بإرادة قويّة وعزيمة يطالها التطلّع لمعرفة الخبايا والأسرار الرّبانية في هذا الكون، مواجها تحدّيات طغت على الفترة التي عايشها الشيخ.

2. تجربته مع التصوّف:

بدأت رحلة أبو مدين قاصدا بلاد المغرب، أين التقى رجلا يروي أبي مدين أنّه خاطبه قائلا: «أراك تزُوم شيئا، فأرجع إلى الحاضرة فإنّ الله لا يُعْبَدُ إلاّ بالعلم، فرجعت إلى "إشبيلية" ثم ذهبت إلى "شريس" ومن شريس إلى الجزيرة الخضراء، فجُزْتُ البحر إلى

[1]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوّف إلى رجال التصوّف، تح: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1997، ص 320.

[2]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المرجع نفسه، ص 320.

سبتة»[1]. ثمّ توجّه بعدها إلى فاس يقول: «فقيل لي: إن رأيت أن تتفرّغ لدينك فعليك بمدينة "فاس" فتوجهت إليها ولَزِمْتُ جامعها، وتعلّمت الوضوء والصّلاة»[2].

يروي أبي مدين أنّه كان يجالس الفقهاء، ولم يكن يثْبُتُ من أقوالهم شيء في قلبه أو عقله، إلى أن التقى بالشيخ أبو الحسن ابن حرزهم الذي تأثّر به أبي مدين كثيرا وتعلّق به يقول: «وكنت أجلسُ إلى حِلَقِ الفقهاء والمذكّرين فلا أثْبُتُ على شيء من كلامهم، إلى أن جلستُ إلى شيخ ثَبُتَ كلامه في قلبي فسألت من هو؟ فقيل لي "أبو الحسن ابن حرزهم" فأخبرته أنّي لا أحفظ إلاّ ما سمعته من خاصّتِه، فقال لي: هؤلاء يتكلّمون بأطراف ألسنتهم فلا يجوز كلامهم الآذان، وقصدتُ الله بكلامي فيخْرُج من القلب ويدخل القلب»[3]. فلازمه أبو مدين وتردّد على مجلسه وكان ممّا قرأه وأخذ عنه: "الرعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبي، ثمّ تردّد على مجلس فقيه فاس وعالمها أبي الحسن بن غالب القرشي وأخذ عنه كتاب السنن في الحديث "للإمام أبي عيسى الترمذي" حسب قوله: «رعاية المحاسبي على أبي الحسن ابن حرزهم، وكتاب السنن لأبي عيسى الترمذي، على أبي الحسن ابن غالب»[4]. وعندما أحسّ أبي مدين أنّه ارتوى من علم الظاهر، تاقت نفسه إلى علم الباطن، فكانت وجهته إلى أبي عبد الله الدّقاق، الذي كان يتردّد من فاس إلى سجلماسة

[1]– عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص 81.

[2]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المرجع السابق، ص 320.

[3]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المرجع السابق نفسه، ص 320.

[4]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المرجع السابق نفسه، ص 322.

وأتى حسن السلاوي، فأخذ عنهما التصوّف بوصفه علما نظريا، فأخذ التصوّف عن أبي عبد الله الدقاق، وأبي الحسن السلاوي[1].

أمّا التصوّف بوصفه سلوكا عمليا، فقد مارسه أبو مدين على يد الشيخ أبي يعزى يلنور ميمون التلمساني الأصل، الذي كان يعدّ مصباح القرويين من فاس وحكيت عنه أعاجيب الأخبار في الكرم والكرامات لخّصها أبو مدين في قوله: «طالعت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زمننا هذا فما رأيت أعجب من أبي يعزى، وطالعت كتب التّذكير فما رأيت كالإحياء للغزالي»[2]. استأذن أبو مدين شيخه أبي يعزى في السفر لأداء فريضة الحجّ فأذن له حيث رُوِيَ أنّ رحلته إلى المشرق كان لها أثر كبير في مسيرته الصوفية. «فأخذ عن أعلام العلماء واستفاد من الزهاد والأولياء وتعرّف في عرفة بالشيخ "سيدي عبد القادر الجيلاني" فقرأ عليه في الحرم الشريف كثيرا من الأحاديث، وألبسه خرقة صوفية وأودعه كثيرا من أسراره وحلاه بملابس أنواره فكان أبو مدين يفتخر بصحبته ويَعُدُّهُ أفضل مشايخه الأكابر»[3].

وبعد هاته الرحلة الطويلة إلى المشرق أكثر من عقدين من الزمن رجع أبو مدين إلى ديار المغرب العربي فيكون بذلك أوّل من نقل الطريقة القادرية إلى بلاد المغرب، أين استقرّ به المقام في بجاية التي كان يأثرها على كثير من المدن، «وكان يفضّلها على

[1]– ينظر أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي المرجع السابق نفسه، ص322.

[2]– أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، المرجع السابق نفسه المرجع، ص321.

[3]– العربي بن مصطفى الشوار، المرجع السابق، ص 8.

كثير من المدن ويقول فيها إنّها معينة على طلب الحلال»[1]. فاستقرّ به المقام في بجاية وسطع نجمه فيها وأصبح يُعدّ أحد أعلام مشايخها وعلمائها: «واستمرّ به المقام في بجاية وكانت حاله تزداد سموّ ورفعة، ويرد عليه طلاّب العلم من كلّ حدب وصوب، وعُدَّ من جملة علمائها وكبار فقهائها وأئمتها، مهيبا معظّما مكرّما مشهودا له بالخير، وكان أهل زمانه عموما وسكان بجاية خصوصا يعتقدون أنّ كل من قرأ عليه ساد ونبغ في العلوم، وانساق إليه العلم والجاه والنعمة والثراء وكان الآباء يوجّهون أبنائهم لحضور مجلسه والاقتباس من معارفه وأسراره، فظهر –رحمه الله تعالى– فضله على كثير من الناس»[2]،

جاهد أبو مدين جهادا مضنيا إلى جانب صلاح الدين الأيوبي في فلسطين، محرّرا بيت المقدس أين قُطعت يده هناك، ثم قفل راجعا إلى بجاية أين أطال المقام فيها حيث يُروى أنّه قطن فيها ما يزيد عن 60 عاما، ويكون بذلك قد جمع بين العلم وجهاد النفس والروح فارتقى إلى أعلى المقامات: «وإذا كانت بوادر النبوغ العلمي والصوفي قد ظهرت على أبي مدين في فاس، فإنّ مناقب الشهرة وألقابها، التي طبقت الآفاق مثل "شيخ المشايخ" والجامع بين "الحقيقة والشريعة"، وصاحب "مقام التوكّل" ومُخرج "الألف شيخ" و"علم العلماء" و"الحافظ" و"المُفتي" وصاحب "الكرامات والخوارق" و"القطب الغوث"، قد

[1]– محمد الطاهر علاوي، العالم الرباني سيدي أبومدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2004 ، ص22.

[2]– محمد الطاهر علاوي، المرجع نفسه، ص 22.

نالها في أغلبها وهو في بجاية التي أحبّها»[1]. كما لُقّب بشيخ المشايخ وإمام العبّاد والزّهاد لأنه تتلمذ على يده كبار المشايخ أبرزهم: محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي، محمد بن حمّاد الصنهاجي القلعي، والشيخ الفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الأنصاري حيث قيل تخرّج على يديه: «ألف تلميذ وظهرت لكلّ واحد منهم كرامة وبركة كما وصل إلى تربية اثنا عشر ألف مريد، واستفاد من علمه وزهده جلّة من كبار العلماء العارفين»[2]. ولما ذاع صيته في بلاد المغرب واتسعت شهرته في الآفاق: «وشى به بعض علماء الظاهر عند يعقوب المنصور، وقال إنّه يخاف منه على دولتكم، فإنّ له شبها بالإمام المهدي، وأتباعه كثيرون في كلّ بلد، فوقع في قلبه وأهمّه شأنه فبعث إليه في القدوم عليه ليختبره»[3]. فيما روي عنه عند وصوله تلمسان، أنه اشتد مرضه فنزلوا به قرب واد يسر، وعندما وافته المنية حمل إلى العباد ودفن فيها، وقيل أن جنازته كانت مشهدا عظيما.

3. مؤلّفاته:

توفي أبو مدين مخلّفا وراءه ما لا يزيد عن ستّة مؤلّفات، وأخرى لا تزال مخطوطة: «حسب علمنا لا تتعدّى ستّة مؤلّفات وأكثرها لا يزال مخطوطا وهي: "أُنس الوحيد ونُزهة المريد في علم التوحيد"، –وهو من أهمّ مؤلّفاته– "مفاتيح الغيب لإزالة الرّيب وستر

[1]– مختار حبّار، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل)، من منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2002، ص 13.

[2]– محمد الطاهر علاوي، المرجع السابق ص 22.

[3]– ابن قنفد أبو العباس القسنطيني، أنس الفقير وعزّ الحقير، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1995، ص 102/ 103.

العيب"، "تحفة الأريب ونُزهة اللّبيب"، "عقيدة أبي مدين"، "حكم أبي مدين"، "رسالة أبي مدين"، وقد تكون هناك مؤلفات أخرى لا تزال مخطوطة هنا أو هناك»[1].إحدى هاته المخطوطات، ديوان شعري بعنوان "طريق أبي مدين" ارتأينا أن يكون مدوّنة بحثنا. فمؤلّفاته تعدّ قليلة بالقياس مع مشواره الذي كان حافلا بالنشاط على الصّعيد العلمي والديني، والسبب في ذلك يُرجّح محمد الطاهر علاّوي أنّ: «الشيخ قد أمضى شطرا طويلا من حياته في مجال الدّعوة والإرشاد كما تصدّر إلى إعداد وتأهيل أجيال من الطلبة والمريدين، هذا ما عاق اتّجاهه إلى التّأليف»[2]. سبب آخر لقلّة مؤلفاته راجع إلى أنّه عايش تحدّيات كثيرة في مسيرته الصّوفية، خصوصا وأنّه عاصر الدّولة الموحدّية التي كانت متعصّبة لمسائل علم الظّاهر وعلم الكلام، فكان أبو مدين متحفظا في تدريس أسرار علم الباطن: «وممّا كان يدرّس لهم: كتاب المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى للإمام الغزالي، الذي ذكر أنّه بثّ فيه بعض "أسرار المكاشفة" ولقد كان أبو مدين متحفظا أثناء تدريسه للمقصد الأسني إذ كان يأمر طلاّبه أن لا يقيّدوا عنه شيئا ممّا يقوله في هذا الكتاب لأنّ عيون الدولة الموحّدية المتعصّبة لمسائل علم الظّاهر كالفقه وعلم الكلام، كانت تراقبه وتتوجّس منه خفية من شهرته وكثرة طلابه وأصحابه وعموم أتباعه الذين أصبحوا يشكلون قوة لها خطرها على الدّولة القائمة على مذهب مخالف»[3].

[1]– محمد الطاهر علاوي، المرجع السابق، ص 29.

[2]– محمد الطاهر علاوي، المرجع السابق نفسه، ص 28.

[3]– مختار حبّار، المرجع السابق، ص 14.

نخلص إلى أنّ حياة أبو مدين كانت حافلة بالعلم والعبادة والورع إلى آخر يوم في حياته، كما روى عنه الكثير من تلامذته، لا تختزلها بضعة من المؤلّفات التي خلّفها، وغيره كثيرون ممّن يُستعصى على الدّارس وصف حياتهم، ويَعلو عليهم التعبير عن تجاربهم الرّوحية، التي لا تحدّدها كلمة من الكلمات أو لفظ من الألفاظ، فاختاروا لأحوالهم وأمورهم الذوقية الوجدانية مصطلحات لا تنهض بسهولة لغة من اللّغات في ترجمتها، وفي هذا الصّدد سنحاول من خلال الفصل الثاني من هذا البحث التطرّق لأهمّ الإرهاصات في ترجمة المصطلحات الصوفية، مع إبراز أهمّ الآليات المعتمدة في الترجمة الأدبية.

الفصل الثاني:

الإرهاصات في ترجمة المصطلحات الصوفية

I. المبحث الأول: إشكالية التعدّد اللامتناهي لمعاني الألفاظ

1. أسباب الغموض في المصطلحات الصوفية
2. إشكالات ترجمة المصطلحات الصوفية
3. واقع ترجمة المصطلحات الصوفية

II.المبحث الثاني: المصطلح الصوفي بين الإضمار والإظهار

1. تعريف الإضمار
2. ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية
3. ترجمة المضمر بالتصريف

I. المبحث الأول: إشكالية التعدد اللامتناهي لمعاني الألفاظ

تمهيد:

لقد بذل الصوفية مجهودات جبّارة في التعبير عن أفكارهم الفلسفية العميقة وتجاربهم الرّوحية بلغة سامقة، أصبحت ترقى لمصافّ الأدبيات العالميّة، ويتجلّى ذلك من خلال الأبحاث التي تناولتها بالدّراسات والتّرجمات، سواءً إلى نفس اللّغة الأم أو إلى لغات أجنبيّة، في محاولة لتفكيك شيفرتها اللّغوية، التي تميّزها مصطلحات مبهمة محفوفة بالإضمار في مكنونها، تحت لواء التستّر والإخفاء تارة، أو لأغراض جمالية تارة أخرى. سنخُطّ صفحات هذا المبحث بالحديث عن دواعي هاته الجمالية في اللّغة الصوفية، وما تحمله في ثناياها من معاني مبطّنة ودلالات مضمرة، مدعّمين دراستنا بآراء ما توصّل إليه المنظرون في مجال الترجمة الأدبية عامّة، والدّارسون للمصطلحات الصّوفية خاصّة.

1. أسباب الغموض في المصطلحات الصوفية:

حسب ما ذكرنا آنفا، التستر والإخفاء هو إحدى الأسباب والمعيقات التي يستند إليها بعض العلماء والدّارسون للتصوف، لتبرير خصوصية المصطلحات الصوفية، التي جعلت من الخطاب الصوفي مميّزا بجمالية بليغة يعتليها الغموض والإبهام، بمرجعية مفادها أنّ العقبات التي واجهت المتصوّفة وخوفهم من الحكّام والسّلاطين، على ضوء ما حدث للحلّاج، وقف حائلا أمام الإقرار بأسرار العلم الباطن، فكانت وجهتهم إلى لغة تأسرها رموزٌ مشفّرة لا يفكُّ سرّها إلاّ الصوفية أمثالهم، تأكّد ذلك سوهيلة بن عتسو في دراستها

حول التصوّف: «إنّ الغرض من هاته اللّغة المبهمة والغامضة هو اتقاء سطوة العامّة وتفادي إكراهات السّلطة»[1]. في المقابل يرى القشيري أنّ المعاني المضمرة في مصطلحات الصوفيين وتعابيرهم هي: «تسهيل على أهل تلك الصّنعة، في الوقوف على معانيهم لأنفسهم، أو الإخفاء والتستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مُبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها»[2].

ضف إلى ذلك يقول ابن عربي، حسب ما أورده درويش الجندي في "الرمزية في الأدب العربي"، (ص35): «اعلم أن أهل الله، لم يصنعوا الإشارة التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم، فإنّهم يعلمون الحق الصّريح في ذلك، وإنّما وضعوها منعا للدّخيل، حتى لا يُعرف ما هم فيه، شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه فينكره على أهل الله فيعاقب»[3]، زد على ذلك هناك من يرى أنّه يوجد أيضا دوافع جمالية للموضوع: «هذا ما يجعلنا نطمئن، ونذهب مع تلك الآراء القليلة جدا، التي ترى أنّ الرّمز الصّوفي خاصّة، يلعب دورا جماليا فنّيا، في النصّ الصوفي ناهيك عن الدّلالات الباطنية التي يؤدّيها»[4]. يستدلّ حمزة حمادة بإحدى تلك الآراء لحسين جمعة في قوله: «فلو رجع أيّ منّا إلى شعر

---

[1]– سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 171.

[2]–عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1998، ص 40. نقلا عن حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 78.

[3]– محمد يعيش، شعرية الخطاب الخمري، الرمز الصوفي عند ابن الفارض نموذجا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس فاس، سلسلة (رسائل أطروحات)، رقم2003/1، ص 137. نقلا عن حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 78.

[4]– حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 81.

رابعة العدوية، ثم إلى أدب الزّهد، في أواخر القرن الهجري الأول، ومن ثمّ القرن الثاني لاتّضح أنّ التصوّف، أخذ يشقّ طريقه بقوّة إلى لغة الشعر، ويُكسبها جمالا ساحرا بكثرة الرّموز والكنايات والإشارات والمفارقات والألغاز»[1].

فإذن ما تميّز به الخطاب الصوفي من دلالات ضمنية ومعان مبهمة، هو أكبر من أن يحصر ضمن حيّز الهروب أو الخوف من السّلطة المهيمنة، حسب ما تشير إليه الدّراسات، على حدّ تعبير الدكتور زكي مبارك: «لو دوّن المؤلّفون كل ما اصطلح عليه الصوفية كان من ذلك شيء كبير»[2]. ومن هذا المضمار سنعرّج فيما يلي على مدى تأثير هاته الاعتبارات على دلالات المصطلحات الصوفية، وكيف طرحت إشكالات في ترجمة المعاني الضمنية المضمرة، مواصلين الدراسة حول ما يخصّ المصطلح والمصطلحات الصوفية خاصّة.

1.1. تعريف المصطلح:

يعتبر المصطلح بمثابة الركيزة الأساسية التي يستند عليها الدّارسون، لتحليل العلوم المختلفة والتعرّف على أسرارها وخباياها: «إنّ المصطلح رمز لغوي له دلالة محدّدة في

[1]– حسين جمعة، جمالية التصوف مفهوما ولغة، مجلة الموقف الأدبي، عدد 364، مج31،2001 اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص 15. نقلا عن حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 81.

[2]– زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، صيدا ج 1، ص 197. نقلا عن حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 79.

حقل معيّن من حقول المعرفة، ولا يمكن لأيّ حقل من الحقول أن يخلو منه»[1] ، باعتبار أنّه لا يمكن تدارك أيّ علم من العلوم إلاّ بعبور ألفاظه الاصطلاحية، التي غالبا ما تربطها علاقة بأصلها اللّغوي: «تتفق عليه مجموعة من العلماء في ذلك الحقل ليُضيف أو ليُشير إلى ظاهرة من الظواهر ولابدّ لهذا الرّمز اللّغوي الذي يُستخدم بشكل اصطلاحي من وجود علاقة تربط بين أصله اللّغوي ووضعه الاصطلاحي الجديد الذي يخرج به على دلالة جديدة غير دلالته اللّغوية الأصلية»[2].

ونظرا لهاته الأهمّية تجتمع جميع الحقول المعرفية على كمّ هائل من المصطلحات، وُفّرت لترجمتها إلى مختلف لغات العالم معاجم متخصّصة، تشرف عليها مجامع لغوية لاعتمادها: «ونظرا للأهمية التي يكتسبها المصطلح وُضعت معاجم متخصّصة في كلّ حقل من الحقول على غرار معجم العلوم الاجتماعية ومعجم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، ومعجم العلوم الفيزيائية ... وسخّرت مجامع لغوية عديدة قصد ترجمة هذه المصطلحات إلى مختلف لغات العالم»[3]، نفس الشيء بالنسبة لعلماء الصوفية الذين حذوا نفس المنهج ووضعوا مصطلحات خاصّة بهم تميّزهم عن غيرهم.

---

[1]– بوطيبة جلول، المعجم اللّغوي للمصطلحات الصوفية في السياق الشعري الصوفي من خلال قصيدة "الشوق" لشعيب أبي مدين الغوث التلمساني – دراسة تحليلية، سياقات اللغة والدراسات البينية، ع 1، مج 4، أبريل 2019/ ص 156.

[2]– رولا سلطان كوافحة، تطوّر المصطلحات النقدية والبلاغية في الأدب المملوكي –ابن الأثير نموذجا– ، دار الكندي، عمان، ط1، 2003، ص 51. نقلا عن بوطيبة جلول، المرجع نفسه، 156.

[3]– رولا سلطان كوافحة، المرجع نفسه، ص 51. نقلا عن بوطيبة جلول، المرجع نفسه، 156.

2.1. المصطلح الصوفي:

انكبّ الصوفية على إيجاد مصطلحات في قمّة البلاغة، حتى تُلائم شخصياتهم وتترجم حياتهم وعلاقتهم الرّوحية بالله سبحانه وتعالى: «مفردات يستخدمها الصوفية للتّعبير عن تجاربهم الرّوحية في التقرّب إلى الله تعالى»[1]. فهي ألفاظ تروم في معانيها كما شرحنا آنفا –في شرح مدلول التصوّف– إلى رغبة المتصوّفة في التّنزه عن ما يشغلهم من الخلائق، ويُعيق تواصلهم المباشر بالله سبحانه وتعالى وعبادته حقّ عبادة: «تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ والوساطات فتكون العلاقة فيها مباشرة بين المتصوّف وربّه»[2]. كما أنّها كلماتهم السرّية للعبور إلى عالمهم الرّوحي، القائم على مدى حرارة مشاعرهم وعمق صدقها في التعبير عن المخلوق للخالق: «فالصّوفي في تجربته يعبّر بالمحسوس عن الأمحسوس، فهو يخوض في عالم يصعب وصفه والتعبير عنه بلغة عادية، بل يستوجب لغة تتماشى مع هذا العالم الذي (يشاهده)، وحال النشوة التي يعيشها المجال الذي عبّر خلاله الصوفي عن حال الوجد والحزن والقبض والبسط

[1]– محمد الكسنزاني الحسيني، موسوعة الكسنزاني "فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان"، ط 1، سوريا، 2005، ص 40. نقلا عن رابح محوي، المصطلح الصوفي ودلالته في قصيدة آداب الطريق لأبي مدين الغوث، مجلة إشكالات في اللّغة والأدب، عدد 01، 2020، مج 09، ص 461.

[2]– جميل حمداوي، المصطلح الصوفي www.jamilhamdaoui.net. نقلا عن رابح محوي، المرجع نفسه، ص 461.

إلى أن يصل إلى مراده»[1]. ما يؤكّده امبرتو إيكو عن صعوبة التعبير بحروف الكلمات عن الآمحسوس: «يمكن أن نشاهد وأن نتصوّر فضاءً ما تصوّرا جيّدا، ولكن هذا لا يعني أنّنا نعرف كيف نعبّر عن تلك الصورة بواسطة الكلمات»[2]، وعليه جاءت المصطلحات الصوفية في شكل إشارات ورموز موحية، يحاول من خلالها الصوفية التخفيف من عبء ما يحمله وجدانهم من فيض مشاعر وخواطر: «ومن تمّ تصبح مصطلحات التصوّف علامات سيميولوجية أو إشارات رمزيّة دالّية وموحية، لا يفهمها إلاّ السالكون والمريدون والأقطاب والشيوخ والدّارسون»[3].

2. إشكالات ترجمة المصطلحات الصوفية:

1.2. إشكالية التعدّد اللاّمتناهي للمعنى:

1.1.2. حسب العاطفة:

ما تنوط به الدّراسات لا يمكن على إثره تحديد وترجمة مضمون المصطلحات الصوفية، إلاّ بالولوج في المكنونات التي يستهدفها الكاتب في تمرير رسالته أثناء التعبير عن تجربته الصّوفية: «تلك المصطلحات التي تهدف إلى توجيه وإرشاد الصوفي أثناء تجوّله الوجداني والانتقال إلى العالم اللاّشعوري وتمكّنه من تأدية طقوسه على أكمل وجه.

[1]– حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، المرجع السابق، ص 61.

[2]– امبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، نوفمبر 2012، ص 245.

[3]– جميل حمداوي، المرجع السابق. نقلا عن: رابح محوي، المرجع السابق، ص 161.

كما أنّه لا يمكن إدراكها واستيعابها إلاّ عن طريق الذّوق والقلب بوصفها ألفاظا صوريّة لا غير»[1]. وبما أنّ المصطلحات الصوفيّة ترتبط ارتباطا وثيقا أو بالأحرى مصدرها العاطفة، ففهم هذه المصطلحات وترجمتها يقوم على دراسة وفهم هاته العوامل العاطفية، يُشير إلى ذلك بالي (1951) في قوله: «... دراسة العوامل العاطفية في اللّغة، هذه العوامل العاطفية التي تأتي كإضافات اختيارية لمعنى سبق تحديده»[2]. (بالرجوع إلى هاو ص 06).

2.1.2.حسب المعنى الظاهر والباطن:

ناهيك عن أنّ المصطلحات الصوفية لها معنى ظاهري يسبق المعنى الضمني المضاف إليه: «فالمصطلح الصوفي يتجاوز المعنى الظاهري الأول للكلمة إلى المعنى الكنائي أو الإنزياحي لها، فكلمة "الخمرة" التي تعني "السّكر" أو "الخبث" أو "الرّجس"، عندما تصبح مصطلحا صوفيا تتعدّى دلالتها التي تردُ في الخطاب الديني الفقهي، لتحمل دلالة إيحائية رمزيّة تُحيل إلى الصفاء والانتشاء الرباني والعشق الإلاهي»[3].

3.1.2. حسب تعدد السياقات:

إذن تتمايز المصطلحات الصوفية بتميّز أصحابها، حالها حال أيّ لغة تختلف حسب ظروف استعمالها: «ويُقرُّ بالي (1951، ص 19) بوجود فجوة يصعب تجاوزها

[1]– بوطيبة جلول، المرجع السابق، ص 157.

[2]– إنعام بيوض، الترجمة الأدبية مشاكل وحلول، دار الفارابي، بيروت– لبنان، ط 1، 2003، ص 36.

[3]– رابح محوي، المرجع السابق، ص 461.

بين استعمال لغة من طرف فرد ما في الظروف العامّة المشتركة المفروضة على مجموعة لسانية كاملة، وبين استعمالها من طرف شاعر أو روائي أو خطيب»[1]، عدا ذلك فإنّ التجربة الصوفية يُعبّر عنها باستعمال مصطلحات إمّا يشاركه في فهمها إلاّ المتصوّفة أمثاله: «هذا لا يعني أنّ المصطلح الصّوفي مفهوم عُرفي يُدركه أبناء العلم أو الحقل أو المذهب الواحد حتى يرتقي إلى مفهوم مصطلح»[2]، أو بمصطلحات تتباين مدلولاتها من متصوّف لآخر: «ناهيك عن المصطلح الصّوفي لا يعبّر عن المعنى المتداول أو ما يسمى بالمدلول اللّغوي العام، بل إنّه يحمل دلالات مختلفة حتى بين الصّوفية فيما بينهم»[3]، هذا التباين بين المتصوّفة يكون حسب حال ومقام كلّ واحد فيهم: «نحن نقصد أنّه يختلف من مريد سالك إلى آخر حسب حظوظه ومقامه ومنزلته خاصّة إذا علمنا أنّ تنوّع دلالة المصطلح واختلافه وتغيّره إنّما تكون حسب السّياق»[4].

يستند امبرتو إيكو إلى رأي (Violi 1997) في الإجابة على إشكالية السياق وأثره على تعدّد معاني الألفاظ: «نُوقش في علم الدلالة، ولا يزال النّقاش مُستفيضا ما إذا كان الخاصّيات التي يُعبّر عنها لفظ ما جوهرية، تشخيصيّة أوعرضية، ومن دون التّعرض من جديد لهذا النقاش المستفيض ... Violi 1997 أشار إلى أنّ الفوارق تتوقّف دائما على

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 35.

[2]– بوطيبة جلول، المرجع السابق، ص 157.

[3]– بوطيبة جلول، المرجع السابق نفسه، ص 157.

[4]– بوطيبة جلول، المرجع السابق نفسه، ص 157.

السّياق»[1]. وبالتالي تعدّد المضامين المضمرة للمصطلحات الصوفيّة بسبب تعدّد السّياق، المقام والحال تؤدّي إلى تعدّد التأويلات: «تحمل إشارات على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين»[2]، ممّا يؤدّي بدوره إلى تعدّد التأويلات في فهم هاته المضامين: «تفتح أمام المتلقي التأويل اللاّنهائي في سبيل الكشف عن الأسرار المكتومة والقبض على المعاني المُرْجَأَةِ»[3] ما ينتج عنه صعوبة في تأويل هاته المصطلحات وترجمتها: «يجد قارئ الخطاب الصّوفي نفسه مُكبّلا بعبء الدّلالة اللاّمتناهية التي تبقى في حالة سكون وسكون إلاّ بعد اتخاذ القارئ القراءة العميقة عن طريق تأويل الظاهر اللّفظي، ويكون دائما في حالة عدم إدراك للمعنى الحقيقي»[4]. ما يفرض على المترجم واقع الترجمة بالتأويل بأساليب شتى، على القدر الذي يمكن أن يستوفي به التأويلات المحتملة للمعاني المتعددة.

2.2. إشكالية الترجمة بالتأويل:

1.2.2. التأويل بالشرح:

تعدّد التأويلات كما سبق وأن أشرنا في المصطلحات الصوفية بتعدّد المقام والحال، يقف حائلا عند الأخذ بالأسباب في ترجمة المصطلحات الصوفية حسب السياق، لأنّ

[1]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 175.

[2]– عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط 1، 2010، ص 11. نقلا عن سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 171.

[3]– سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 171.

[4]– سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق نفسه، ص 172.

سياقها متعدّد بتعدّد واختلاف أحوال المتصوفة ومقاماتهم ما يجعل تأويلها أمرا مستعصيا: «التّأويل يعني الرّهان على معنى النّص، هذا المعنى –الذي يمكن للمترجم أن يقرّر طبيعته– ليس محجوبا في بعض العوالم العليا، كما أنّه ليس جليّا بصفة مقيّدة في التفسير الخطي، إنّه لا يعدو أن يكون نتيجة جملة من الاستدلالات يُمكن أن يُشاطرها قُرّاء آخرون أم لا»[1]. ما يدفع بالمترجم أحيانا إلى شرح أو تفسير المصطلحات المستعصية: «إنّ أكثر المترجمين، ميراسا قد يقف عاجزا أمام بعض المصطلحات والتعابير التي لا يجد لها مقابلا مطابقا أو مكافئا، فيُضطرّ إمّا إلى إهمالها في حالة العجز المطلق أو الدّوران حول معناها أو شرحها بملاحظة على هامش الترجمة، والتي يعتبرها البعض دلالة ضعف ويسميها البعض الآخر "خزيُ المترجم La hante du traducteur"»[2]. في المقابل يحسم امبرتو إيكو الأمر وينفي أن يكون الشرح ترجمة: «وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشرح، الذي لا يمكن اعتباره ترجمة»[3]. فبحسب رأيه لا يبرّر الشرح مضمون التعبير ويبقيه غامضا، كما أنّه لا يحدث التأثير نفسه الموجود في النص الأصل.

2.2.2.التأويل بالتفسير:

ينأى أيضا امبرتو إيكو بالترجمة عن التفسير، شارحا أنّ الغموض في النصوص القديمة يتأتى من اختصارها وجرأتها في التعبير، وانعدام وسائط تربطها مع ما قبلها أو

[1]– امبرتو إيكو، المرجع السابق، ص 192.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 53.

[3]– امبرتو إيكو، المرجع السابق، ص 301.

مع ما بعدها من النصوص: «لا يمكن ولا يجب أن تكون الترجمة تفسيرا... فالغموض الذي يلفّ أحيانا نصوص القدامى وبالخصوص في الأغممنون، يتأتّى من الاختصار والجرأة التي مع ازدراء تام للرّوابط الوسيطة، تنتظم بها الأفكار، والصّور والعواطف، والذّكريات، والأحاسيس كما انبثقت من أعماق مشاعر النّفس»[1]. فبحسب رأيه التناص الموجود بين هاته النصوص القديمة وما جاء قبلها أو ما بعدها من النصوص من شأنه أن يسهم في تأويلها وفهم حيثياتها.

3.2.2. التأويل حسب التناص:

ومن ثمّ إذا أردنا إسقاط النظرية السابقة على النصوص الصوفية، فإننا سنربطها حتما بالقرآن والسنة وتأويلها على هذا الأساس، بحكم الوساطة التي تربطها بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، كما أوردنا مسبقا فيما جاء على لسان الدارسين وعلماء التصوف، الذين يروا أن التصوف إسلامي منبعه القرآن والسنة ومنه استمد الصوفية إلهامهم: «فالصّوفية يستمدّون إلهامهم من القرآن الكريم ففيه إشارات واضحة إلى الزهد والانصراف عن الملذات الدنيوية»[2]، بدليل ما جاء على لسان الحق تعالى: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ

[1] - PALLOTTI GABRIELLE, Relativita linguistic e tradduzione. In Franci e Neggard, eds 1999.p 138.

نقلا عن: امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 216.

[2]– عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي (مفهومه– نشأته وتطوّره، مصادره)، ع 4، 10 جويلية 2019، ص 202.

ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾[1]. أمّا بالنسبة للسيرة النبوية: "فالصوفية مستمدة أيضا من الأحاديث النبوية الشريفة، لقوله صلى الله عليه وسلم: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك»[2]. وعليه فالعديد من المصطلحات يمكن تأويلها بالرجوع لما جاء في القرآن والسنة، لأنها ألفاظ في الأصل مأخوذة من القرآن، تداولها الصوفية في سياقات عدّة كرموز أو دلالات باطنية، للتعبير عن ما يأجج عواطفهم ويجول في خاطرهم اتجاه الحبّ العذري: «فمصطلح النور عند المتصوّفة يدلّ على "نور الأنوار (الحق تعالى)، وأنّ النور هو الوارد الإلاهي الذي يطرد العالم الفاني باعتباره الظلمة من القلب، فلا يبقى فيه غير نوره تعالى»[3]. نفهم من هذا المثال أنّ الصوفية يستعملون مصطلح النور عندما يريدون التعبير عن تذكّر الله واستحضاره في قلوبهم تجنّبا للمعاصي والملذّات الدنيوية، فيه دلالة على أنّ هاته العملية هي استشعار لله بأحاسيسهم ووجدانهم، وكأنهم يضيئون وينيرون قلوبهم وذواتهم بأنوار الله، يمكن الاستدلال بالآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[4] ومن هاته المصطلحات التي وردت في القرآن الكريم استنبطو دلالات ألفاظهم، وولّدوا منها مصطلحات صوفية مركّبة: «ونظرا للتشبّع الديني، استنبطت الصوفية مصطلحات عدّة

[1]– سورة طه الآية 112.

[2]– صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، رقم الحديث 50. نقلا عن عفاف مصباح بلق، المرجع السابق، ص 202.

[3]– سعيد شيبان، استراتيجيات ترجمة المصطلحات الصوفية من العربية إلى الفرنسية بين رهانات التكييف وإكراهات اللّغة، مجلة الخطاب، ع 17، جوان 2022، مج 17، ص 440.

[4]– سورة النور، الآية 35.

من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فابن عربي اعتمد على مركّبات لغوية مستوحاة من القرآن الكريم في توليد المصطلح الصوفي، فاستعمل الدال المفردة تارة، وحوّل الدال المفرد إلى دوال مركّبة تارة أخرى»[1]. حيث تم اشتقاق وتوزيع المصطلحات المستوحاة من القرآن كما يلي: «فمن كلمة أهل ولد: أهل العلائق والعوائق وأهل الحضور والمراقبة وأهل التصريف وأهل المراتب والمقامات ... ومن كلمة ظهور ولد: ظهور سر خلق العالم، ظهور سر التوكّل، كما تم توليد مصطلحات عن طريق المركّب النعتي: المقام الأكمل، النور الأعلى، الروح المجسّد، الكشف المحقّق ... واتّبع أدباء الصوفية النهج نفسه»[2].

3.2. إشكالية اختلاف الثقافات:

باعتبار أنّ النصوص القديمة هي نصوص غامضة على حدّ تعبير امبرتو إيكو، فما سيزيل الغموض عن المصطلحات المستعصية في هكذا نصوص، هو في الغالب البحث في إيديولوجية الكاتب وثقافته: «وإن نحن تقمّصنا الشاعر، وفترته والشخصيات الممثلة، فإنّ الغموض ينقشع شيئا فشيئا ويأخذ مكانه وضوح آخر»[3]. هي إذن إشكالية الترجمة حسب الثقافة يشير إليها امبرتو إيكو، من خلال البحث في عناصر ثقافية تتعلّق بخلفيات الكاتب الثقافية، كخطوة لتجاوز ما يصبوا إليه الكاتب في مضمون لغته، إلاّ أنّه

[1]– بوطيبة جلول، المرجع السابق، ص 157.

[2]– ينظر، بوطيبة جلول، المرجع السابق نفسه، ص 158.

[3] –PALLOTTI GABRIELLE, Relativita linguistic e tradduzione. In Franci e Neggard, eds 1999.p 138.

نقلا عن امبرتو إيكو، المرجع السابق، ص 216.

يشترط موازاة الثقافة مع الوظيفة التي ستتبناها الترجمة في ثقافة اللّغة الهدف، حيث يُدلي بما يلي: «ولكن من وجهة النظر هذه تصبح الترجمة مسألة داخلية في تاريخ تلك الثقافة، فكلّ المسائل اللّغوية والثقافية التي يطرحها الأصل تصبح عديمة الأهمية»[1]. في إشارة إلى الاهتمام بالترجمة حسب وظيفة الثقافة الهدف تماشيا مع وظيفة ثقافة اللّغة الأصل، حتى لا تُهْمَل المسائل اللّغوية والثقافية لوظيفة اللّغة الأصل أيضا، فما هي هاته العناصر اللّغوية التي يلمّح إليها امبرتو إيكو في دراسته؟ وما هي أهميتها وأثرها على الترجمة؟

1.3.2. وظيفة ثقافة اللّغة:

يعتبر الدارسون أنّ وظيفة النص الأصل، هي أساس تحديد أسلوب الترجمة في وظيفة النص الهدف: «تحديد وظيفة النصّ ونوعيته يساعد المترجم على تحديد منهج الترجمة أو الأسلوب الذي سيتبعه، كما تعينه على اختيار النسق الأمثل في التعبير اللّساني، مثلا اختيار المفردات وطريقة الصياغة والأسلوب، ومستوى اللّغة، إلخ»[2]. ولقياس هاته النظرية على الوظيفة التي يمكن أن تبوء بها المصطلحات في اللّغة الصوفية، باعتبارها لغة أدبية شعرية كانت أم نثرية، سيقودنا الحديث إلى الهدف أو الغاية التي يُضمرها المتصوّفة في مصطلحاتهم، وبما أنّ التأويلات لهاته الألفاظ تختلف باختلاف السياقات والمقامات وإن كانت المصطلحات هي نفسها المشتركة بين المتصوّفة، فالوظيفة أو الهدف من النصّ الأصل لا يمكن أن يعرف بسهولة إلاّ بعد

[1]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 214.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 34.

استقراءات مبطّنة لمقام وحال كل متصوّف على حدى، الأمر الذي يجزم بصعوبته الدارسون: «كما تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الهدف لا يكون محدّدا منذ البداية وأن هدف النص المترجم لا يتّفق بالضرورة مع هدف النصّ المصدر، كما أنّ من الممكن أن يكون هناك أهداف مختلفة داخل نصّ واحد أو أجزاء منفردة من النصّ، ونتيجة لذلك أضحى من غير الممكن وجود ترجمة وحيدة للنصّ، لكن بدلا من ذلك أمكن إيجاد ترجمات مختلفة باختلاف الهدف المحدّد لها»[1]. يظهر هذا جليّا من خلال الأمثلة الآتية: شيخ، وليّ، قطب، غوث، صوفي، فكلّ لفظة لها دلالة مرتبطة بسياق معيّن يرتبط بدوره بمقام معيّن، كما يمكن أن نجد عدّة دلالات للفظة واحدة ترتبط أيضا بعدّة سياقات.

ومن هذا المنبر تطرح إشكالية تعذّر ترجمة المصطلحات الصوفية، ولاسيما تعذّر على مستوى الخطاب أو النص الصوفي الذي يتركّب من هاته المصطلحات المستعصية، والتي يمكن أن تواجه المترجم لا محالة صعوبة في تحديد وظيفتها، وبالتالي تحديد الوظيفة التي سيترجم إليها قارئ النص الهدف: «يَبْرُزُ تعذّر الترجمة اللّساني عندما تنعدم إمكانية تعويض عُنصر معجمي أو تراكيبي في اللّغة المتن يأخذ من اللّغة المستهدفة الأمر الذي يعزى إلى وجود غموض بشكل سمة بارزة من الناحية الوظيفية للغة»[2]. فإشكالية غياب المصطلحات الصوفية المستمدة من أصول إسلامية في الثقافة الهدف تطرح نفسها مرارا، على غرار لفظة الذِّكر الذي تشكل ترجمته إلى ثقافات أخرى عائقا

[1]– ليزا روث، نظرية الهدف لهانس فارمير وكاتارينا رايس، تر مؤنس مفتاح، تباين، العدد 7/6، 2014، ص 87.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 55.

على مستوى المفهوم الأصلي والأداء: «ويميّز جوفروا (Geoffroy) بين الذِّكر الصوفي في الثقافة الإسلامية، والذي يرمز إلى الإيمان والطّريقة والقُدُسَيْن، في حين أنّه لا يُشبه تماما طقوس الصّلاة على المسيح في الكنائس الرّوسية، وعادات النُّومْبَاشُو اليابانيّة، أو اليَابَايُوقَا الهندية، والتي تصبو إلى الحلول في شخص المسيح، أو بْرَاهْمَا أوبُوذَا»[1].

4.2. تعذّر الترجمة:

يعتبرها جورج مونان (1963: 266) حالات شاذة، لا تنطبق عليها قواعد وأصول الترجمة المعتمدة في السياقات المألوفة: «إنّ نظرية تعذّر الترجمة مبنيّة برمّتها على الاستثناءات»[2]، بمعنى أنّه لا ينفي تماما وجود ما يعرف بتعذّر الترجمة، كما أنّه لا يعمّم هذا الاحتمال من باب إخفاق الترجمة، يشاركه في وجهة نظره Wills (1982: 49)، الذي يعتقد بدوره أنّ تراجع الترجمة من عدمها منوط بمدى استعداد المترجم لاستغلال العناصر اللّسانية لوظيفة النص الأصل على أكمل وجه: «في حال إخفاق الترجمة من الناحية النوعية مقارنة مع الأصل، لا يكون مردّه ذلك بالضرورة إلى افتقار اللّغة المستهدفة للخصائص التراكيبيّة والمعجميّة التي تحويها اللّغة الأصل بل إلى قابليّة المترجم في تحليل النصّ وتطوير وتوظيف وسائل التعبير المتوفّرة للمجموعة اللّسانية التي

[1] –Eric Geoffroy, le soufisme, voie intérieure de l’islam, librairie Fayard, France, 2003, page 250.

نقلا عن: سعيد شيبان، المرجع السابق، ص 443.

[2] – إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 58.

ينتمي إليها»[1]، نفس الشيء ينطبق على ما أقرّ به غوفيرت (1971 في ويلس، 1982، ص 49) في أنّ: «تجربة التّرجمة تظهر أنّ تعذّر الترجمة هو غالبا ما لم تتم ترجمته بصفة صحيحة بعد»[2].

3. واقع ترجمة المصطلحات الصوفية:

1.3. وفاء الترجمة حسب التكافؤ:

يبني ويلس (1982، ص 112) أسس الترجمة ومدى وفاءها على معايير يحدّدها كما يلي: «أسلوب يؤدّي، انطلاقا من نصّ اللّغة المتن المكتوب، إلى نصّ في اللّغة المستهدفة على أكبر قدر من التكافؤ، وهو يتطلّب من المترجم الاستيعاب التّام للنواحي التراكيبية والدلالية والأسلوبية والبراغماتية النّصية للنصّ الأصلي»[3]. فبحسب هاته المعطيات يكون وفاء الترجمة بتوزيع أكبر قدر من التكافؤ، بدرجات متساوية على مختلف النواحي اللّغوية للنصّ، إلاّ أنّ امبرتو لا يشترط التكافؤ كمبدأ أساس في الترجمة الوفيّة، ويعتبرها مبالغة وغطرسة في انتقاء المكافئات على حساب المعنى، وبالتّالي تؤدّي بالترجمة إلى الخيانة وليس الوفاء: «وهو ما حاولت أن أقوله إلى حدّ الآن، إذ أنّ "وفاء" الترجمة المصرّح به ليس معيارا يضمن الترجمة الوحيدة المقبولة وبالتّالي يجب أن نعيد النّظر حتى في الغطرسة أو العجرفة الفِلّوسيّة التي يُنظر بها أحيانا إلى الترجمات على

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 58.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 59.

[3]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 32.

أنّها جميلة ولكنّها خائنة»[1]. ويستدل بقوله من خلال أمثلة يوضّح فيها أنّ مدلول لفظة الوفاء ليس له علاقة بالصواب، مبرهنا على ذلك بمرادفات الوفاء بالاستعانة بالمعجم: «إذا استوضحتم أيّ معجم لوجدتم أنّ بين مترادفات الوفاء (Fedetta) لا وجود لكلمة صواب (Esttegga)، إنّما هناك أمانة (Letta') وصدق (Onesta') واحترام (Sispetto) وإخلاص (Pieta')»[2].

2.3. وفاء الترجمة حسب المضمون:

ومن هذا المنعرج نصيب الأسد من الاهتمام سيحوزه المضمون العميق للنصّ: «الوفاء هو بالأحرى أن نعتقد أنّ الترجمة هي دائما ممكنة إذا أوّلنا النصّ المصدر بتواطؤ متحمّس، هي التعهّد بتحديد ما يبدو لنا المعنى العميق للنص، والقدرة على التفاوض في كلّ لحظة بشأن الحلّ الذي يبدو لنا أسلم»[3] لتكون الغاية بذلك تجنّب الأخطاء الفادحة للترجمة التي تهتمّ بالمبنى على حساب المعنى: «وغاية الرّبح في الترجمة الأدبية هي أن لا تكون الخسارة فادحة»[4].

هذا ما يتوجب في ترجمة المصطلحات الصوفية، بمعنى أن تتعدّى المفاهيم والتسميات لاستكناه الدلالات والمرجعيات: «يحتاج الصّوفي إلى تصور مفهومي عقائدي يستقي منه معالمه المفهوميّة والتصوّريّة، وعادة ما تتّسم بميسم أنطولوجي تجريدي، ولذلك

[1]– امبرتو إيكو، المرجع السابق، ص 453.

[2]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 453.

[3]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 453.

[4]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 39.

ارتكزت جهود بعض المترجمين على ترجمة المفاهيم والتسميات، دون الخوض في الدّلالات والمرجعيات، ممّا يترتّب عنه توسيع مصطلحات مترجمة متشظّية عن المفهوم الأصلي في المعنى والأداء، ممّا يشكّل عائقا ابستيمولوجيا أمام المتلقي في اللّغة الهدف»[1]. وعليه تقف مجمل الدّراسات في صف جوهر المضمون على حساب الجوهر اللّغوي: «في حالات إعادة الصياغة، إذا أمكننا التعرّف على جوهر المضمون فإنّنا نتسامح كثيرا فيما يخصّ الجوهر اللّغوي لأنّ الثقل المادي للجوهر اللّغوي ليس مفيدا»[2].

3.3. مفهوم إعادة الصياغة:

يُعرّفها امبرتو إيكو على أنّها استحضار المعنى بلغة مغايرة: «إعادة الصياغة (Reformulation) في اللّسانيات وتحليل الخطاب هي علاقة جملة محاكية، وتتمثّل في استعادة معطًى باستعمال تعبير لغوي مختلف عن التعبير المستعمل للإحالة السابقة»[3]. الإحالة هو المعنى الذي فهمناه من الألفاظ المستعملة والذي سبقت الإشارة إليه: «إحالة (reference): بالمفهوم الضيّق يعرّفها إيكو باعتبارها فعلا لغويّا يُشير، في حالة فهمنا لمدلول الألفاظ المستعملة إلى افراد أو على مقامات في عالم ما (يمكن أن يكون العالم

[1]– سعيد شيبان، المرجع السابق، ص 442.

[2]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 324.

[3]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 456.

الذي نعيش فيه ولكنه يمكن أن يكون أيضا موصوفا في قصّة) فنقول أنّه في ذلك المقام الزّمني المكاني تحدث أشياء معيّنة أو تتكوّن حالات معيّنة»[1].

II. المبحث الثاني: المصطلح الصوفي بين الإضمار والإظهار

تمهيد:

تحتمل المصطلحات الصوفية كما سبق وأن أشرنا التأويل اللّامتناهي بتعدّد معانيها ودلالاتها، ما يجعل الخطاب الصوفي خطابا مضمرا يسُوقُ في ثناياه معنًى مسكوتًا عنه في أعماق النّفس الصّوفية، فما معنى الإضمار؟ وما علاقته بالمصطلحات الصوفية؟

1. تعريف الإضمار:

ظهر مصطلح الإضمار حسب الدراسات في القرن الثاني والثالث الهجري: «يُعدّ مصطلح الإضمار في اللّغة والبلاغة والأدب بشكل عام في المصطلحات التي اهتمّ بها الدّرس النّحوي منذ حوالي القرن الثاني إلى أواخر القرن الثالث هجري»[2] بالاستناد إلى ما

[1]– امبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 455.

[2]– حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، "Expresso"، ع 1، 2020، ص 60.

قاله محمد القوزي:«فقد ظهر مصطلح الإضمار عند أبي عمرو بن العلاء»[1]. فالإضمار من الضمير وهو: «السرّ داخل الخاطر، والضّمير: الشيء الذي تُضمره في قلبك، وأضمرت الشيء، أخفيته وهو مضمر ضمار»[2]. طرح "غريس" 1957 الفرق بين الكلام البيّن والمضمر كما يلي: «يُقصد من التكلّم من الكلام البيّن: أن نتحدّث عن أمر ما (To tell something)، في حين يُراد من التحدّث بشكل مُضمر: أن نوحي لأحد الأشخاص بالتّفكير في أمر ما (to get someone to think something)»[3].

1.1. أنواع الإضمار:

للإضمار نوعين: «أحدهما يتعلق بجانب الإعراب والآخر يتعلّق بجانب المعاني»[4]، وهذا الأخير ما أولاه البلاغيون الاهتمام الأكبر لما له من أثر على تأدية المعنى: «يُؤدّي الإضمار من جهة المعاني دورا بلاغيا في الكلام ... فإضمار الحروف أو المسند إليه يعطي الجملة قوّة وجمالا، إذ القارئ يتطلّع دائما للجزء المسكوت عنه في الكلام وهذا

[1]– عوض محمد القوزي، المصطلح النحوي نشأته وتطوّره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط 1، 1983، ص 218. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع نفسه، ص 60.

[2]– أحمد مطلوب، معجم المصطلح النحوي نشأته وتطوّره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، شركة الطباعة العربية السعودية، ط 1، 1981، ص 57.

[3] –Herbert Paul Grice," Meaning" the philosophical Review, 1957, p 380. .

نقلا عن كاترن كيربيات أوركيوني، المضمر، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008، ص 40.

[4]– عوض محمد القوزي، المرجع السابق، ص 218. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 60.

المسكوت عنه هو الذي يسعى القارئ إلى إعمال عقله من أجل معرفته»[1]. ما نخرج به كمفهوم من هاته التعريفات، هو أنّ الإضمار ما نروم لقوله بلفظٍ أو تعبير غير مباشر لا يُظهر المعنى الضمني المسكوت عنه، فقد عرّفته الدّراسات على أنّه ما يُقصد من القول، إذ أنّ "Ducrot" توصّل إلى أنّ القصد من القول تتعدّد دلالاته، فالدّلالة الأولى "للقصد من القول" على حدّ تعبيره هي: «أن نقصد ما تنطوي عليه الجملة المعنيّة ج من معنى»[2]. فيقصد بذلك ما يُفترض أن نفهمه من المضمون، ويرى بأنّ الدّلالة الثانية للقصد من القول: «أن ننوي عمدًا»[3]، ما يعني هنا المعنى الضمني المتعمّد، أي ما تعمّد الكاتب أو المتحدّث قوله بأسلوب مُبطّن، ولم تكن في نيّته التّصريح به ويبقى مُضمرا ضمنيا.

ومن هذا الباب نُميّز بين ما هو افتراضي يُمكن استظهاره، على فرض أن يكون هو المعنى المقصود، وما بقي عن قصد غامضًا وضمنيا لأنّ الكاتب تعمّد في الأصل اخفاءه وعدم التّصريح به، وعليه: «نُصنّف في خانة الافتراضات كلّ المعلومات التي وإن لم تكن مقرّرة جهرا (أي تلك التي لا تُشكّل مبدئيًّا موضوع الخطاب الكلامي الحقيقي

[1]– حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششتري، المرجع السابق، ص 59.

[2]– كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق، ص 41.

[3]– كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق، ص 41.

الواجب نقله) إلاّ أنّها تُنتجُ تلقائيًا من صياغة القول التي تكون مدوّنة فيه بشكل جوهري»[1].

تقرّ الدّراسات بوجود عناصر لغويّة تسهم في استطلاع المعنى الافتراضي للنصّ في شكل وحدات معجميّة، نحويّة، أسلوبية أو دلالية، فحسب أوريكيوني يُقسّم الافتراض إلى خمسة أنواع: الافتراضات المعجمية- النحوية- المرتبطة بالمعلومة- التداولية التواصلية- الدلالية[2]. إلى جانب الإضمار الافتراضي بأنواعه يميّز الدّارسون أيضا نمطين من المضمّنات وهما الإلماح والتلميح: «تُشير إليهما اللّغة العامّة بمصطلحي "إلماح" (insinuation) و"تلميح" (allusion) ... الإلماح الذي نحدّده عموما باعتباره مضمّنا ميّالا إلى الأذى»[3]، يدلّ في معناه على أنّ القصد منه الإساءة بطريقة غير مباشرة، أمّا فيما يخصّ التّلميح فهو ينقسم بدوره إلى أنواع حسب ظروف استعمالاته: «فيستعمل هذا المصطلح على ما يبدو في ظروف تكون، على تنوّعها، محدودة نسبيا»[4]. في بعض الحالات يستعمل التلميح: «حين نجد مُضْمَنًا ذا محتوى فاحش أو ماجن»[5]، فقد يتجنّب المتحدّث في هاته الأثناء التعبير بكلمات لربّما تخدش الحياء، فيلجأ إلى التلميح إلى المعنى المراد، وأحيانا أخرى يكون المعنى متعارف بين المتحدّث والمتلقّي،

[1]- كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق نفسه، ص 48.

[2]- ينظر، كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق نفسه، ص 71.

[3]- كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق، ص 81.

[4]- كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق نفسه، ص 86.

[5]- كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق نفسه، ص 86.

فيلجأ المتحدّث إلى التلميح لأنّه مدرك أنّ المتلقي إمّا سيفهمه أو أنّه على اطّلاع بالأمر: «نتحدث كذلك عن التلميح فيما يتعلق بأقوال تُشير بشكل مُضمر إلى حدث أو عدّة أحداث ينفرد في معرفتها محرّكو التّبادل الكلامي وحدهم أو أنّهم يعرفونها بوجه الخصوص، ممّا يولّد بينهم نوعا من التّواطؤ»[1]، فقد تطرّقنا إلى هذه النقطة مسبقا عندما تحدّثنا عن اللّغة الصّوفية، وكيف أنّ المتصوّفة يختارون ألفاظا مضمرة لا يفهمها إلاّ المتصوّفة أمثالهم، ما نحن بصدد الحديث عنه هنا هو أنّ هاته المصطلحات المُضمرة يكون لها في الغالب معنى افتراضي، وأحيانا أخرى معنى ضمني يُلمّحون له بالرّمز أو الإشارة: «فالرّمز معنى باطني مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله»[2]، إضافة إلى التلميح لأسباب بلاغية: «ناهيك عن نمط من التلميح يختلف اختلافا ملموسا عن غيره من الأنماط ألا وهو تلميح البلاغة الكلاسيكية، أي الإحالة التناصيّة»[3]، ومنه يمكن أن يُفهم التلميح من خلال الاتساق والانسجام مع ما يسبق أو ما يلي من النّصوص: «يحتمل أيّ نص كان جانبا كبيرا من التناص، بمعنى أنّه لا يتشكّل من الألفاظ الواردة فيه فحسب، بل يتجاوز ما يشمل نصوصا أخرى مختلفة سابقة أو متزامنة»[4].

---

[1]– كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق نفسه، ص 86.

[2]– آمنة بلعلي، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص 81. نقلا عن سوهيلة بن عتسو، المرجع السابق، ص 176.

[3] –Pierre Fontanier, Les Figures du discours Paris, Flammarion, 1988, pp 125- 126 .

نقلا عن: كاترين كيربيات أوركيوني، المرجع السابق، ص 87.

[4]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، التأويل سبيلا إلى الترجمة، تر فايزة القاسمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009، ص 13.

2.1. أسباب اللّجوء إلى الإضمار:

تطرّقنا مسبقا إلى أسباب غُموض المصطلحات الصوفية، وما جعلها مُضمرة تحتمل تأويلات عدّة، زد على ذلك هناك أسباب أخرى عامّة للإضمار، يرجّحها الدّارسون إلى ما يُعرف بـ: الاقتصاد اللّغوي، عدم إحاطة المتكلم/ الكاتب بإيديولوجيات المتلقي، عدم إفشاء أسرار تجنبا لطابوهات ثقافية، سياسية أو دينية، وحتى لأسباب جمالية[1].

2. ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية:

في حال ما إذا توجّهنا إلى الحديث عن الإضمار وترجمته في المصطلحات الصوفية، سيقودنا الحديث عن ترجمة الإخفاء والكتمان الذي يلمّح له المتصوّفة برموز وإشارات، يعجز عن فهمها غير الصوفية منهم، فاعتمادهم هاته: «الطّبيعة المزدوجة للأسلوب تجعلهم يُرضون العامّة الذين يقنعون بظاهر الألفاظ والخاصّة الذين يلتمسون الإشارة ويستخرجون اللّباب الذي يحتاج إلى نفاذ بصيرة وانقداح فهم ... والذّائق عند الصّوفية يفهم ما إليه يومِؤون، ولذا فهو يستغني بالإشارة عن الإفشاء»[2]. لأنّ الصوفي احتاج إلى لغة غير مألوفة، تُعبّر عن أحاسيس ومواجيد غير عادية لا يفهمها أو يشعر

[1]– ينظر، جفال سفيان– توهامي وسام، المسكوت عنه في الترجمة السمعية البصرية، الممارسات اللّغوية، مج 10، ع 2، ديسمبر 2019، ص 2016.

[2]– عاطف جودة نصر، شعر ابن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، مكتبة سعيد رأفت، د. ط، 1993، ص 125. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 60.

بها عامّة الناس، من منطلق أنّ تجربة الصّوفي لا تُرى إلاّ أنّ حواسها: «هي الذّوق والقلب وبالتّالي نجد أنّ أسلوبه في التّعبير منذ البداية رمزي وغامض، يشكو من عجز لغة النّاس في عالمهم الظاهر والعقلي، من استيعاب رؤيته وأحاسيسه، فيلعب بكل إمكانيات هذه اللّغة خالقا الرّمز واللّغز للتّعبير ... فمشكلة المتصوّفة الحقيقية هي اكتشاف أداة التعبير المناسبة»[1]. وبما أنّنا تناولنا بالدّراسة عملا نثريا يقترب من الشعر لما تتّسم به الكتابات في اللّغة الصوفية من تناغم بين الكلمات والعبارات، يتّضح ذلك جليّا في المثال التالي الذي اقتطفناه من ديوان أبي مدين باب "بداية المريد": «والجوع مطيّة العابدين وطريق الصّالحين ومنهاج العارفين ومفتاح المهتدين ونهاية الواصلين إلى أعلى العلّيين»[2]، سنحاول الإجابة عن إشكالية ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية، على أساس أنها تندرج تحت راية لغة تُشبه لغة الشّعر، ومن هذا المنطلق كان لبعض المنظرين رأي في الموضوع، حيث يؤكّد مونان (ص26) "les belles infidelles" مايلي: «فمن الصّعب ترجمة الرّسائل الخفيّة للأسلوب والفصاحة والشّعر»[3] فكيف السبيل إذن إلى ترجمة مثل هاته الفصاحة في هكذا لغة؟

1.2. ترجمة الأسلوب:

[1]– سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، دار المعارف، مصر، ط 1، 1992، ص 312. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 61.

[2] - Abu Madyan, The Way of Abu Madyan, Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shuayb ibn al-Husayn al-Ansari. VINCENT J. CORNELL, The Islamic Texts Society, UK ? 1ST edition, 1996, p 59.

[3]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 40.

يرى رجاء عيد (1979، ص14) الأسلوب أنّه المرآة الشخصية التي تعكس إيديولوجية الكاتب بمختلف أبعادها فهو: «سمة شخصية لصاحبه، ولكلّ منهج في البناء اللّغوي، وهو يختلف على حساب الموقف والسياق والعاطفة ولا جدال بأنّ لكلّ عصر سماته الأسلوبية الخاصّة، تبعا للنمط الفكري والجوّ الثقافي والظروف الاجتماعية، بل والطّبائع النفسية، وقد يكون للبيئة نفسها أثر في تمايز الأداء الفنّي ...»[1]. وبما أنّ الأسلوب مرتبط بإيديولوجية الكاتب، فلابدّ أن يكون مُعطى فيزيقي يكشف مدى عمق وأحاسيس وتصوّرات الكاتب عبر كتاباته وأقواله، Barthes (1953) يُدلي بأنّ الأسلوب هو: «مُعْطى فيزيقي ملتصق بذاتية الكاتب وبصميميته السرّية، إنّه لغة الأحشاء، الدّفِقة الغزيرة المنبثقة من ميتولوجيا (الأنا) ومن أحلامها وعُقَدِها وذكرياتها. لذلك فإنّ الأسلوب هو ما يكشف روعة الكاتب وطقوسيته، إنّه سجنه وعزلته العنصر الذي لا يحدُّه التعقّل ولا الاختيار الواعي»[2]. وبما أنّ المصطلحات الصوفية جاء بها المتصوّفة لتعبّر في مضمونها عن ما تُضمر به عواطفهم الجيّاشة في الحبّ الإلاهي، فترجمة الأسلوب هي مرحلة أساسية بحُكم أنّها تسهم في نقل الصورة الأصلية للكاتب بخلفياته المختلفة، لأنّ تجربة الصوفي حسب عبد الرزاق الكاشاني (1992): «طريق عاطفي ينتهي بتفلسف

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 35.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 34.

نظري بين الأسلوب والتصوير والرّمز الذي يستوعب العاطفة، وبين ضرورة الأسلوب المباشر والمجرّد الذي يستوعب الفكر النظري»[1].

2.2. ترجمة الوظيفة الجمالية:

تطرّقنا مسبقا لترجمة النّصوص الأدبية حسب الهدف أو الوظيفة التي تؤدّيها، وكيف أنّ الوظيفة في النص الأصل يجب أن تُستحضر في النص الهدف، فهناك من الدارسين من يهتمّ أكثر بالوظيفة الجمالية للنصوص، على اعتبار أنّها تحقّق الفارق في الترجمة وعدم الخروج بها عن معياريتها: «وقد تشمل النصوص الأدبية عدّة وظائف أهمّها الوظيفة التّعبيرية والوظيفة الجمالية لكونها أحد أسس الكتابة الأدبية، وأحيانا تكون لها وظيفة تَبْلِيغِيّة إذ ولابد أن يكون للكاتب فكرة ما يودّ تبليغها لِقُرَّاءِه»[2]. ولإيصال وتبليغ رسالته يتلاعب الكاتب بكلماته مُحدثا إبداعًا وجمالا، يروم من خلاله إلى تقوية حججه والتّأثير في الطرف الآخر، حسب بالي (1951: 19) «فللأديب استعمال إرادي وواع للغة، عَدَا عن كونه يستعمل اللّغة عن قصد جمالي بحت، فهو يحاول خلق الجمال بالكلمات كما يفعل الرّسام بالألوان والموسيقي بالأصوات والنغمات»[3]. فالمترجم في النصوص الصوفية عليه أن يعي المسؤولية التي ستقع على عاتقه، لأنّه مطالب أوّلا باستيعاب التّجربة الصوفية وما تحمله في ثناياها من أسرار ومكنونات، فقد ألمعْنا إليها

[1]– حمزة حمادة، المرجع السابق، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 61.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 34.

[3]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 34.

في سالف حديثنا على أنّها: «تجربة بحث عن الأسرار الإلاهية في الكون، أسرار الحياة والموت والنفس والرّوح، والعقل والقلب، وهي تجربة مختلفة من صوفي إلى آخر، لأنّها علاقة بين الذات الفردية للصوفي، والذات الكلية للمطلق، تجربة انعتاق من الأعراف وتجاوز للحدود، يختبر فيها الصوفي الانفصال عن عالم الأرض والإنسان والاتّصال بالسّماء»[1]. وبالتّالي سيتعامل مع نصوص تطغى فيها عناصر التّعبير الإيحائية التي تُعبّر عن الخيال، حيث يقول بيتر نيومارك (1982: 6) ما يلي: «فالفرق في الترجمة هو إعطاء أهمية أكبر للإيحاءات والعواطف في الأدب الخيالي، وعلى المترجم أيضا أن يُنصّب نفسه حكما على الكتابة، إذ عليه أن يُقرّر ليس فقط النوعية الأدبية لنصّ ما بل جدّيته الأخلاقية أيضا»[2]. سيواجه المترجم على إثر ذلك صعوبة في توزيع الوحدات المترجمة في اللّغة الهدف بحسب توزيعها في اللّغة المتن وهذا ما يتطلّب إبداعا من المترجم، وفي هذا السّياق De Bean grande (23: 1980) يعلّق قائلا: «أمّا المترجم الأدبي فإنّه يتعامل مع نصوص تطغى فيها عناصر التّعبير الإيحائية (Connotative) وذات الصّيغ الاتّحادية (Syntagmatic) التي غالبا ما تتوزّع توزيعا مختلفا في سياقات اللّغة المتن واللّغة المستهدفة، وتتطلّب من المترجم أن يعيد تشكيل الفحوى والتعبير

[1]– وضحى يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي، حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ص 106. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 62.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 42.

بطريقة فنّية خلاّقة»[1]. وأهمّية وجودة الترجمة تكمن في مدى التوفيق في إعادة صياغة المكافئ المناسب في المكان الأنسب، كما جاء على لسان نايْدا وتاير (1969، ص 12): «الترجمة هي عبارة عن إعادة تشكيل المكافئ الطبيعي الأقرب لرسالة اللّغة المتن في لغة المتلقي للترجمة، أوّلا من ناحية المعنى وثانيا من ناحية الأسلوب»[2].

3.2. ترجمة المجاز:

عبّر المتصوّفة عن الإيحاءات في اللّغة الصوفية بطُرقٍ عدّة يأتي على رأسها المجاز، كما يقول أمبرتو إيكو: «لغة رمزية/ مجازية، ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميّز بالتخييل والتمثيل والتشبيه، لذا فهي عيّنة بلاغية خصبة»[3]. كون المجاز يمكن الإشارة من خلاله إلى صور مختلفة وتأويلات عدّة في اللّغة: «فالمجاز المرسل يتجسّد في اللّغة كون المدلول لا يظهر سوى جزء من المفهوم الذي يُشير إليه، وأهميته كبيرة في الترجمة، لأنّ اللّغات تختار صورًا مختلفة للمجاز المرسل للإشارة إلى الشيء ذاته»[4]. ومن هذا الباب تطرح إشكالية ترجمة الظاهر والمضمر، في أي خطاب يحمل في ثناياه معنى ضمنيا مجازيا: «وعليه نفهم بصورة أفضل لماذا لا نترجم المدلولات بصفتها مدلولات، إنّما نترجم المعنى الذي تُتيح التعبير عنه ومن هنا يبرز مفهوم الظاهر

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 42.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 37.

[3]– أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، تر أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 21. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششتري، المرجع السابق ص 63.

[4]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 11.

والمضمر في الخطاب، ففي الخطاب لا يُظهر المُتكلّم سوى جزء من مقصده، والمضمر منه يطابق المعرفة المفترض أن يتقاسمها مع محاوريه وبالتّالي المكمّلات المعرفية المتوفرة لديهم»[1]. بالإضافة إلى أنّ المعنى المُضمر في اللّغة المتن ليس بالضرورة هو المعنى المضمر للتعبير أو اللّفظة التي تُقابله في اللّغة الهدف: «والجدير ذكره أنّ ما تُضمره لغة ما لا يتناسب بالضرورة مع ما تُضمره لغة أخرى»[2]. ما يطرح إشكالية المثاقفة عند الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، ما لاحظناه في ترجمة فانسينت كورنيل لبعض المصطلحات من ديوان أبي مدين بما يقابلها في اللّغة الهدف، حيث ترجم لفظة العامل الواردة في سياقها الصوفي والتي تدل على الشيخ المتصوف المواظب على الطاعة والعبادة، كما أنّ اللّفظة تدلّ أيضا على مقام من المقامات بين المتصوفة، ترجمها بما يقابلها في ثقافة الديانات الأخرى "practising what he teaches" لأنّ مصطلح "practising christian" يرمز عادة في الديانات الأخرى خاصة المسيحية إلى المسيحي المتدين الذي يُواظب على صلواته وطقوسه الدينية.

بالإضافة إلى المجاز المرسل لجأ المتصوفة أيضا إلى الاستعارات في لغتهم: «فإنّ المتصوفة استخدموا في لغتهم استعاراتهم إشارات ودلالات، تختلف عن استعارات ودلالات الأدب، الفلسفة، السياسة، إلخ وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 11.

[2]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 11.

خاصّا فيه مفردات وجمل متميّزة فتُصبح لكلّ مفردة دلالة ولكلّ جملة حجّة»[1]. ففي حال وجود استعارة أو شيء من هذا القبيل، ينصح أمبرتو إيكو بإيجاد المقابل المكافئ للاستعارة وتجنب التأويل أو إعادة الصياغة، حتى لو توفّرت الإمكانية لذلك: «كان من الضروري إظهار أنّ القول بأنّ كلّ تأويل هو ترجمة وأنّ التّمادي في الفكرة إلى حدودها القصوى سيحملنا بالفعل إلى تصديق اللاّمعقول، إلاّ إذا اعتبرنا مثلما أقول أنّ الترجمة في هذه الحالات هي استعارة، شيء من قبيل، تقريبا، كما لو»[2]. ولكن في المقابل لماذا يُصرّ أمبرتو إيكو على ترجمة الاستعارة في اللّغة المتن باستعارة تقابلها في اللّغة الهدف، حتّى لو توفّرت إمكانيات أخرى كالتّأويل أو إعادة الصياغة. يتساءل امبرتو إيكو: «لكن لماذا استعمال الاستعارة، التي هي مشروعة في ظروف تعليمية، بينما تتوفّر على مصطلح تقني مثل التأويل (والصنف التابع له الذي هو إعادة الصياغة) يعبّر بصفة جيّدة عن ذلك»[3]. ليجيب على ذلك بأنّه يعتبر الصياغة وإعادة التّأويل ترجمة زائفة وغير حقيقية: «لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ هذه الترجمات الزّائفة لا تُحدث في القارئ التأثير نفسه الذي يُحدثه النصّ الأصلي»[4].

[1]– أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، المرجع السابق، ص 21. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 63.

[2]– أمبرتو إيكو، المرجع السابق ص 302– 303.

[3]– أمبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 303.

[4]– أمبرتو إيكو، المرجع السابق نفسه، ص 303.

ماريان لودورير وداينيكا سيليسكوفيتش يفسران الأمر على أنّه يتعلّق بالأمانة في ترجمة نية القول والمقصد، كون أنّنا لا نعلم نوايا الكاتب لأنّ لغته مبهمة وغير مباشرة، والضرورة تقتضي أن نترجمها كما جاءت في صورتها الإيحائية، وفق نظرية المعنى: «فإنّ نيّة القول غالبا ما تتجاوز المقصد الموضّح في الخطاب، ولابدّ للمترجمين والتّراجمة من الوقوف عليها ليكوّنوا صورة دقيقة عن الحالة التّواصلية التي يتطرّقون إليها، إلاّ أنّه ليس من الضروري توضيحها، فالأمانة للكاتب/ المحرّر تكمن في نقل مقصده الموضّح في النصّ أو في الخطاب، بمعنى إفهام المضمر والظاهر بينهما الواردين في النص الأصلي، وليس المطلوب تأويل نيّة الكاتب، فهي ليست واضحة أحيانا وقد تستدعي تكهّنات عديدة»[1].

نعود للقول بأنّ ترجمة اللّغة الصوفية من أصعب ما يمكن أن يواجه المترجم في مشوار الترجمي، وذلك لأنّها لغة ليست متعدّدة التأويلات وحسب، بل ومتجدّدة بتجدّد الحاجة دائما إلى التّعبير عن مقامات تختلف من متصوّف لآخر، تزامنا مع تغيّر أحوالهم التي يكونون عليها، كما صدر عن الكاتب إسحاق بن رهب، «التجربة الصوفية حيّة ومتجدّدة دائما، ولا يمكن في حياة الصوفي أن تكون لتجربته صورة واحدة، فهي خلق جديد بحسب المقامات والأحوال، ومن ثمّ فهي في حاجة دائما إلى لغة جديدة»[2]، وبذلك

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 12.

[2]– محمد يعيش، المرجع السابق، ص 138. نقلا عن حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششتري، المرجع السابق، ص 63.

تكون تجربة استثنائية إلاّ لمن بلغها بقلبه ومكاشفاته، على حدّ قول الكالاباذي: «ومشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تُعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلاّ من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات ...»[1]، فماذا سيكون مصير المترجم إذا تعذّر عليه في هاته الحالة أن يفهم تلك الأحوال والمقامات، يتساءل لادميرال عن حالات سابقة تتعذّر فيها الترجمة، «إذن ما العمل إذا افتُرض أنّه في كل لغة يوجد حيّز ولو دقيق –أو حتى وهمي– من تعذّر الترجمة، وهذا الحيّز الذي لا يستطيع أي مترجم مهما كانت درجة تمكّنه من أن يخرقه والذي لا يُشكّل جزءًا ثانويًا من العمل الأدبي أو الشعري بل جوهره، وعصارة أفكار الشاعر التي لن ترى النور في بعدها الشعري واللّغوي بالذّات»[2]، حينئذ يكون التصرّف هو الملاذ الوحيد.

3. ترجمة المضمر بالتّصريف:

بحسب الباحثين يمكن اللّجوء إلى التصرف باعتباره حلاّ وسطا عند تعذّر الترجمة في بعض الحالات: «على غرار أسلوب التكافؤ فإنّ أسلوب التصرّف يكتسي أهمّية خاصّة عند الحديث عن إشكالية تعذّر الترجمة، لكن اللّجوء إلى هذا الأسلوب ينجرّ عامّة عن حالة قُصوى من حالات هذا التعذّر سواء كانت مصطلحية أم ثقافيّة حضارية ويتجلّى ذلك على الخصوص في ترجمة روائع المؤلفات الأدبية التي يكرّس فيها هذا الأسلوب

[1]– حسن علي عكاش، حول مفهوم مصطلح الإشارة ودلالته عند الصوفية، مجلة السائل، د ع، د ط، د ت، ص 9. نقلا عن: حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 63.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 120.

مفهوم الإبداع في الترجمة»[1]. إذن فالتصرّف في هاته الحالة سيتطلّب مجهودا مضاعفا من طرف المترجم ليبلغ حدّا أقصى من الإبداع، حتى يعوّض أقصى حدّ من التعذّر في الترجمة، فلادميرال مقتنع تماما بأنّ أسلوب التصرّف في حالته العادية، لن يبلغ الحدّ الأقصى من الترجمة بل مجرّد «الحدّ التشاؤمي التقريبي لتعذّر الترجمة، حيث ينعدم وجود الواقع المشار إليه في الرّسالة الأصلية في ثقافة اللّغة المستهدفة»[2]. حيث يقدّم بعض الأدلة عن تعذّر الترجمة في بعض الألفاظ العربية بل استحالتها، بحكم تعدّد المرادفات لمفردة واحدة. يقول لادميرال في هذا الشأن: «فكيف نترجم حوالي الثمانين اسما للنّاقة أو الجَمَل والصفات التي تتبعها الموجودة في اللّغة العربيّة وما يعادلها من صفات الأسد والأنواع المتعدّدة للتمور إلى لغات أخرى لا تعرف الجمل أو تسمع بوجود الأسد ولم يذق متكلميها طعم التمر، إن لم نقل أنّهم لم يروه في حياتهم؟»[3]. نفس حالة التعذر هنا تنطبق على ترجمة بعض المصطلحات الصوفية، التي هي في الأصل معناها واحد ولكن لها عدّة مرادفات، فكما يوجد سبب ربما لغوي لتعدّد مرادفات لفظة الناقة، حتما يوجد سبب ما لتعدّد مرادفات بعض المصطلحات الصوفية التي هي في الأصل تشترك في معنى واحد على الأقل، مثال: التلميذ، المريد، الفقير، السالك، المتفقر، المجذوب، فهي تدل على معنى ظاهري مشترك وإن اختلفت في المعنى الباطني، يدلّ على المتصوّف الذي يدرس

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق، نفسه ص 124.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 119.

[3]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 119.

.

ويتعلم أصول التصوّف على يد شيخه، كما سنوضح ذلك في الجانب التطبيقي من بحثنا. فعدم ترجمة المترادفات في هاته الحالة حسب الاختلاف المبطن في معانيها سيشكّل إخفاقا على مستوى العمل الأدبي: «فاختلاف الصّور الشعرية بين المجموعات الثقافية المختلفة قد تجعل الترجمة المباشرة تمرّ بجانب العمل الأدبي دون أن تتلمّسه، أو أن تجعل مستهلكي هذا العمل باللّغة المستهدفة لا يتحسّسونه ولا يتذوّقون زخمه، ومباهجه لأنّ العمل الشعري والأدبي عموما هو متعة قبل أن يكون هادفا أو ثوريا أو ملتزما أو مرآة لثقافات وسلوكات الشعوب، إلى آخر ذلك من الصفات التي يحلو للنقاد إطلاقها والمترجم حين يفوته إحداث تلك المتعة فقد فاته الكثير»[1]. يُقرّ بذلك مونان في تعريفه التالي الذي يرصد من خلاله الموقف الترجمي الحقيقي، لما يتوجّب أن يكون عليه أقصى حدّ من الإبداع بالتصرّف في الترجمة، أي ما يمكن أن يسمّى بالتصرّف الخلاّق: «وهذا أمر يَفْتَرض وجود عناصر الإبداع في النص الأصلي وإعادة إحداثها بشكل مغاير تماما من الناحية الكيفية كمكافئ إلى أبعد الحدود من الناحية النوعية. كما يتطلب من المترجم إلماما مُحكما بكل ما يحيط باللّغتين المتن والمستهدفة من إشارات ثقافية، اجتماعية، حضارية، ومؤشرات سياسية- اقتصادية وإيحائية اجتماعية- لسانية ونفسية لسانية

[1]- إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 120.

بالإضافة إلى متابعته عن كثب للتطوّرات التي تطرأ على اللّغتين في معايشتها لأحداث وتجارب الناطقين بهما»[1].

ومن هذا المنعرج يجب على القارئ الأخذ بعين الاعتبار مختلف المؤشرات التي يتعايش معها الناطقون بكلتا اللّغتين، والتي من شأنها أن تحدث تطوّرا وتقدّما مستمرًا على مدار الخطاب، فيحتاج المتكلم دائما إلى استكشاف لغة جديدة تتماشى وهذه الاستمرارية: «والحال هذه فإنّ هذه المفاهيم التي تبني المعنى ينبغي أن يفهمها قارئ الكتاب المترجم مثلما فهمها قارئ الكتاب الأصلي. وهكذا ترى أنّ المعنى، بعيدا أن يكون جامدا ومُعطى موضوعيا، إنّما هو عبارة عن عملية في تقدّم دائم تُبنى على مدار الخطاب»[2]. أقرب مثال لذلك هو أنّ كيف المصطلح الصوفي يتغيّر ويتطوّر بتغيّر مقامات المتصوفة وأحوالهم، كما يتّضح في المثال التالي: الصوفي، المتصوف، الوليّ، القطب، الغوث، ... إلخ، تختلف ترجمتها حسب دلالة كل مقام من هاته المقامات.

فإذن ترجمة اللّغة تختلف عن ترجمة الكلام الذي يحتمل معاني ودلالات لا يمكن ترجمتها على الصعيد المعجمي: «نستنتج إذا أنّه لخطأ جسيم أن نخلط بين اللّغة والكلام في إطار حديثنا عن الترجمة ... فاللّغة تنسب دلالة للكلمات، ولكن الكلام يعنيها بمفاهيم لا يمكن تصوّرها على الصعيد المعجمي وحده»[3]. نلمس مثالا حيّا عن ذلك في ترجمة

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق نفسه، ص 124.

[2]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 33.

[3]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 33..

فانسينت كورنيل لبعض المصطلحات من خلال القواميس كــ: المريد: Aspirant، فجاءت الترجمة بالمعنى الظاهري الافتراضي للفظة، وليس بالمعنى الضمني لسياقها الصوفي. إضافة إلى مصطلحات صوفية أخرى سنتطرق إليها في الجانب التطبيقي من هذا البحث.

تعتبر هذه النقطة التي أشرنا إليها ضمن المكمّلات المعرفية التي يسعى الدّارسون إلى التّركيز عليها، بحكم أنّها تساعد على إيناع المعنى الضمني الغامض، وبالتّالي افتراض ما يفكّر به الكاتب شيئا فشيئا: «فيما تُراعي الترجمة الجديرة بهذا الاسم المكمّلات المعرفية إلى جانب الألفاظ الأصلية وليس لها بالنتيجة إلاّ أن تقع على مستوى الكلام. والكلام هنا ليس بمعنى (Parole) الذي أتى به سوسور (Saussure) إنّما الخطاب (Discours) وبواسطته يعبّر المتكلّم عن مقصد ما. والتعبير عن المقصد يُفترض ضمنا إيناع الفكر غير اللّفظي بكل تجلّياته، لِيُسْبَكَ شيئا فشيئا ويتم إخراجه على شكل دلائل ألسنية يُدرك المتكلّم معها أثر خطابه في المستمعين»[1].

1.3.التصريف بالترجمة الشارحة:

على الجانب الآخر هناك من لا يزال يقرّ بوجود تعذّر في الترجمة، في حالات استثنائية لأسباب غير لسانية تتوفّر في اللّغة المتن، يقابلها انعدام المشابه في اللّغة الهدف، حسب هلال (1986: 98- 99): «فإنّ التصوّف يشكّل بُعدا تحويليا يرتكز

[1]- ماريان لودورير- دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 9.

على تفهّم المعايير الخارجة للوسيط اللّساني الذي تستعين به الرّسالة للتعريف بنفسها. ويتعلّق الأمر غالبا بمؤشرات إلى وقائع حضارية أو ثقافية تكتفي اللّغة المتن بذكرها وليس لها مشابه مطلق في اللّغة المستهدفة وفي مثل هذه الحالة وبالإضافة إلى الترجمة الشارحة التي تستدعي التضحية ببعض سمات النصّ التي يُشكّل ذكرها غموضا في الرّسالة، تقترح الأسلوبية المقارنة للغات مصطلح التصرّف الذي يتمثّل في البحث عن مكافئ في الوضعية قادر من الناحية النّوعية على إحداث الإشارات الثقافية والتأثيرات النفسية نفسها على قارئ الترجمة، تماما كما هو الحال بالنسبة إلى قارئ النص الأصلي»[1]. التفسير يختلف معناه عند العرب، ما يجعله مختلفا عن الشرح الذي قدّمته هلال في تعريفها، فبحسب ما صرّح به محمود غرب فالتفسير يشمل الفهم والاستيعاب من أجل التأويل: «فالتّفسير عند العرب هو تفسير المعنى المباشر، أي شرح الكلمة الغامضة من أجل التوضيح، وفي إطار نظرية المعنى، يعني هذا المصطلح الفهم والاستيعاب للمعنى المباشر»[2].

نفس الشيء بالنسبة للغة الصوفية التي تهدف إلى دفع القارئ إلى التمعّن في المعنى الباطني، بهدف الوصول إلى فحواه: «فالصوفي يريد من تلك اللّغة الموغلة في الإغراب أن تجعل القارئ يتوقف ويمعن النظر في معناها الباطني، ولو أنّ ذلك المعني

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 124.

[2]– ماريان لودورير– دانيكا سيليسكوفيتش، المرجع السابق ، ص 8.

من الصعوبة بما كان أن يتوصل القارئ إلى فحواه، وهذا ما اصطلح عليه الصوفية –كما سبقت الإشارة– بنظرية المعنى الباطني الذي تستره الألفاظ وتحجبه الكلمات»[1].

وعلى صعيد آخر ترى هلال صعوبة إدخال التصرّف، وذلك مردّه إلى أنّ التشابه بين الوحدات اللّغوية لا يكون إلاّ بين لغتين من ثقافة واحدة: «وفي موضع آخر تلاحظ هلال أنّه ليس من اليسير دوما إدخال التصرّف في النصّ، خاصّة التصرّف الذي يفترض فيني(1968) بالحكم على التشابه الشامل لوضعيتين لا يمكن لأي منها أن يتواجد إلا في ثقافة واحدة والحلّ في هذه الحالة بالنسبة إلى هلال هو أنّه على المترجم إمّا يختار ملحوظة المترجم في أسفل الصفحة أو أن يضحّي بالمعالم التبليغيّة التي تشكّل عقبة أثناء عملية النقل»[2]. نخلص إلى أنّ ما من لغة تتشابه مع لغة أخرى من حيث المستوى النحوي، المعجمي، الدلالي وغيره من السمات النصّية، ما يقودنا إلى الحديث أنّ الترجمة الحرفية تكاد تكون صعبة في نقل المعنى: «وعليه أصبح من السهل أن نقرّ بعدم تطابق لغة ما مع لغة أخرى في أسمائها وأفعالها وصروفها وتآليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها، كما جاء عند ابن حيّان التوحيدي، فالترجمة لا تُعنى بنقل خواصّ كلّ لغة إنّما تُعنى بنقل المعنى لأنّ الترجمة مستحيلة باسم هذا المبدأ»[3].

[1]– حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري، المرجع السابق، ص 62.

[2]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 37.

[3]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 13.

2.3. التصرف حسب المعنى:

تتفق أغلب الدراسات على أنّ المعنى هو ما يُستحضر خارج استعماله في الكلام: «ما ندعوه معنى ليس ما تشير إليه الدراسات الدّلالية أو المعجمية التي تعرّف الحدود التصوريّة للكلمات أو لِلبُنى النّحوية، ذلك المعنى الذي سندعوه هنا "الدلالة اللغوية" يقابل معنى الكلمات خارج استعمالها في الكلام»[1]. تنوّه فايزة القاسمي بضرورة ترجمة هاته الكلمات في سياقها، للفائدة التي يعود بها التناص في فهم مدلولاتها، من خلال ما سبقها وما يليها من الكلمات ثمّ: «يرى أنّها إذا ما قرأت في سياقها اكتسبت كلّ كلمة مددا معزُوًّا للكلمات التي سبقتها»[2]، هذا ما يفسّر وجود ترجمة للإضمار بالتضمين أو الافتراض: «وكما أنّه ليس للألفاظ المقتطعة إلاّ دلالات افتراضية، فليس للجمل المعزولة عن سياقها إلاّ معان افتراضية أيضا –لو أخذنا من جدار اللّغة كلمات بشكل عشوائي، وفحصناها الواحدة تلو الأخرى، لتوصّلنا إلى رصد عدد من الدّلالات لكلّ منها، لأنّ تعدّد المعاني من طبيعة الكلمات، فهي ليست مجرّد عناوين أو أسماء تطلق على الأشياء أو مفاهيم فريدة، إنّها تغطّي مجموعات كاملة من الدلالات، ويمكننا التسلي بتجميع كلمات ندّعي أنّ لها معنى واحد»[3]. حال بعض المصطلحات الصوفية المشحونة بمعان ضمنية، ما يساعد في فك شيفرتها هو ترجمتها في سياقها، والسياق هنا يقصد به عدم تجاوز ذلك

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 32.

[2]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 33

[3]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 32.

التناص بين ما سبق وما يلي من النصوص، لعدم كسر أو تخريب شبكات الدوال المتجاورة فيما بينها، فكل لفظة في السياق الصوفي يتشارك في تأويل معناها الضمني وبلوغه، اللفظة التي تسبقها أو تليها مثال عن ذلك: من جاع زهد، ومن زهد وصل، ومن وصل بلغ، فالمعنى الضمني المراد من البلوغ يتجلّى من المعنى المراد من الوصول، ثم قبله المعنى المراد من الزهد، ثم من الجوع وهكذا دواليك، على الرغم من أنها ألفاظ في الظاهر يمكن افتراض معناها، إلا أن ارتباطها ببعضها في سياقها الصوفي يحافظ على التناص في تركيبتها النّحوية والضّمنية، كما أنّ عكس ذلك يسوقنا إلى تعدّد المعاني وصعوبة التأويل: «وعليه فإنّ تعدّد المعاني والغموض يميّزان كلّ تركيب لفظي خارج السياق ويزولان عندما توضع الجملة في مجرى الخطاب. إنّ نية الإبداع التي يُبنى الكلام على أساسها هي وحدها التي تحرّر الكلمات من تعدّد المعاني والجمل من غموضها وتشحنها بمعنى ما»[1]. من هذا المضمار تستبعد فايزة القاسم استحالة الترجمة، مادامت اللّغات تتوفّر على قدر مشترك من الدلالات فيما بين الكلمات: «ولذا لا يصحّ أن نعتبر ضعف المترجم في اللّغة التي يترجم منها أو التي يترجم إليها حجّة للإقرار باستحالة الترجمة في بعض الأحيان، ولاسيما عندما يتعلّق الأمر بنقل دلالات الكلمات وحدود معانيها بين لغة وأخرى. ونحن نعلم أنّ هناك قدرا مشتركا لدلالة الكلمات في كلّ بيئة يتم

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص32.

على أساسه التعامل بالكامل وعلى مستواه يكون التفاهم بين الأفراد»[1]. إذن فالصعوبة أثناء الترجمة ترجع إلى كيفية الإشارة إلى الفكرة: «أعتقد أنّني أستطيع أن أبيّن أنّ أسباب هذه الصعوبة لا تكمن في مستوى تداخل الكلمات بل في مستوى النظم الشكلي لوحدات المعنى والسمات التي تختارها مختلف اللغات للإشارة إلى الفكرة ذاتها بطريقة مختلفة»[2].

3.3. التصرّف بالاقتراض:

يحاول جول بول فيني وداربلنى (1968) أن يبيّن أنّ ترجمة معنى لا يفهمه المترجم، ليس بنفس الأهمية والضرورة التي يكون عليها نقل المعنى في صورته الأصلية في اللّغة الأم إلى اللّغة الهدف: «لا تكمن مشكلة (الترجمة) بصفة عامة في البحث عن معنى يجهله (المترجم) بل في التوصل إلى وسيلة لنقل هذا المعنى في لغته الأم». أين يؤيد جورج مونان فيني وداربلني في إحدى هاته المحطات، التي تعنى بالاحتفاظ بالمصطلح في صورته الأصلية، والتي يَتَبَنّيَانِها باعتماد تقنية الاقتراض. إلاّ أنّه يوافقهما بتحفظ، لأنّ له موقف صريح في هذا الصدد (1976: 80): «ينوّه مونان بمؤلف فيني وداربلني (1958) ويُشير خاصّة إلى كلّ ما أحدثاه من تدرّج في عمليات الترجمة ابتداء من الاقتراض الذي يصفه بأنّه "لا يترجم" (Qui ne traduit pas)»[3]. فبالرغم من أنّ مونان يعتبر أنّ الاقتراض لا يترجم إلاّ أنّه يجده ضرورة حتمية في بعض الحالات

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 13.

[2]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 70.

[3]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 70.

الاستثنائية(1976: 18): «لكنه ضروري نظرا لوجود بعض الصعوبات في الترجمة التي لا يفرضها مجرّد الانتقال من لغة إلى لغة أخرى بل الانتقال من حضارة إلى حضارة فعندما تكون إحدى الوقائع غير اللّسانية لحضارة ما غير موجودة في حضارة اللّغة التي نترجم إليها هذه الوقائع، فليس من الغريب أن تشكّل المصطلحات الناقصة الدّالة عليها مثل: دولار، روبل، يار إلخ شاهدا على وجود هذه المشكل وعلى حله المتمثل في اقتراض هذه المصطلحات بكل بساطة»[1].

ما يفسّر ترجمة فانسينت كورنيل للعديد من المصطلحات الصوفية، باستعمال تقنية الاقتراض كـ: القطِب الغوِت، الشيخ، بداية المريد، العليّين، التي إما تعذر عليه إيجاد مكافئات لها في اللّغة الإنجليزية، أو ربما للاحتفاظ بنفس تلك الشحنة الدّالة عليها في اللّغة الأم، للإبقاء على الجمالية التي يضفيها الإضمار بذلك الأسلوب الغامض في التعبير بكلمات مبهمة، تفتح المجال للغوص في أعماق الصوفي أفكاره أحاسيسه وإيديولوجياته المختلفة على الصعيد الخاص، وخوض غمار تجربة البحث في عالم التصوف على الصعيد العام.

نخلص إلى أنّ العقبات أثناء الترجمة في مثل هاته الحالات المستعصية وعلى العموم، يمكن أن تزول من خلال الممارسة: «تجيب دانيكا سيليسكوفيتش في هذا الصدد

[1]– إنعام بيوض، المرجع السابق، ص 71.

أنّ الممارسة تبرهن على أنّ التواصل بين البشر يتمّ على الرّغم من عقبة اللّغات إذ أنّ موضوع التواصل يكمن خارج اللّغة»[1].

زد عليه البحث التوثيقي حول النصّ قبل ترجمته، لفهم الثقافة المنقولة وإزاحة الغموض عنها وفكّ شيفرة مصطلحاتها بطريقة صحيحة، وليس بتجاوزها أو إهمال جزء من معالمها اللّغوية أو الثقافية، كما أنّ البحث في النص المترجم من شأنه أن يضفي إثراء وغِنًى يرتقي بالترجمة إلى سُلّم الجودة والإنتاجية: «فالنصّ مرتبط بالضرورة بواقع ما ورد في زمان ومكان مُعيّنين، حاول الكاتب نقله إلينا، وهو الأمر الذي يعزّز أهمية الدّخول إلى النصّ عبر التّأويل واستدعاء العوامل غير اللّغوية لحصر معناه ولولاه لأصبحت الترجمة تمرينا عقيما يمكن اختزاله في عملية ببغائية نقيض الخلق والابتكار»[2].

ومن هذا المنبر يبقى البحث التوثيقي كما أشاد به الدارسون، الحل الأنسب والسبيل الذي يدلّنا على المكمّلات الغير اللّغوية المستقاة من خارج اللّغة، التي من شأنها أن تُسهم وبقدر عال من التخفيف من حدّة الغموض في المصطلحات المستعصية كالمصطلحات الصوفية، التي تتطلّب خبرة واسعة وفهم عميق وبحث لابدّ منه في المجال، خاصّة إذا كان المترجم أجنبي عن اللّغة الأم، أو ليس على دراية بالثقافة الصوفية.

الإبقاء على الغرائبية في المصطلح الأصل هو ما تنادي به بعض المدارس الترجمية لدعاة الحرفية أو الغرائبية، وذلك لما له من دور في الاحتفاظ بالشحنة الدلالية

[1]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق، ص 12.

[2]– ماريان لودورير– دانيكاسيليسكوفيتش، المرجع السابق نفسه، ص 14.

والثقافية للمصطلح، ضف إليه الجانب الجمالي في الموضوع، خاصة إذا تعلق الأمر بالدراسات الأدبية. يتماشى الوضع مع الحالات التي يمكن فيها استطلاع المعنى، إذا كان النص الأصلي مفهوما قابل للترجمة، فلاضير من الإبقاء على غرائبية المصطلح فيه، ولكن فيما يخص المصطلحات الصوفية فبالإضافة إلى جماليتها و غرائبيتها فهي مشفرة، لا نستطيع الجزم بمعانيها في بعض السياقات، إلاّ إذا فككنا شيفرتها حتّى يتسنّى للجمهور المستقبل أن يفهمها.

الفصل الثالث:

الدراسة التطبيقية

1. التعريف بالمدونة
2. الدراسة التطبيقية

1.التعريف بالمدوّنة:

توطئة:

حَظِيَ الشعر الصّوفي العربي الذي أبدعته الصوفيّة المغاربة بنصيب من الترجمة والدراسة في الولايات المتحدة، والمدونة التي بين أيدينا هي أبرز مثال على ذلك، فهي في الأصل مخطوطة لديوان أبي مدين شعيب بن حسن الأنصاري الإشبيلي، أحد أبرز الشخصيات الصوفية في إسبانيا وشمال إفريقيا خلال القرن السادس هجري، الثاني عشر ميلادي.

ترجم المخطوط إلى الإنجليزية لأوّل مرّة الباحث الأمريكي "فانسينت كورنيل":«شغل منصب أستاذ للتاريخ ومدير مركز الملك فهد للدراسات الإسلامية سنة 2000 في جامعة "أركنساس"؛ التي غادرها سنة 2006 ليصبح أستاذا للتاريخ في جامعة "إيموري" في أتلانتا»[1]. (ترجمتنا)

من تخصّصاته التصوّف والفلسفة الإسلامية، نشر العديد من المقالات عن الفكر الإسلامي وتاريخ شمال إفريقيا، ألقى محاضرات على نطاق واسع في أمريكا، أوروبا وشمال إفريقيا وجنوب شرق آسيا حول الصوفية، وهو يقوم حاليا بإكمال دراسة طويلة

[1]– ينظر
https://its.org.uk/catalogue/the-way-of-abu-madyan-paperback/
يوم 23-05-2024 الساعة 16:35
«Vincent J. Cornell is Professor of Middle East and Islamic Studies and MESAS Chair at Emory University, Atlanta,USA».

حول المغرب العربي، وقد بدأ بمجموعة من الحركات الإصلاحية الإسلامية في أندونيسيا وماليزيا.

باعتباره مسلما تقليديا وناقدا على حدّ وصفه لنفسه، فقد استنكر كورنيل ما أسماه بالسّطحية في الممارسات الإسلامية الحديثة أو المعاصرة، التي لا تعكس تقاليد الدين الإسلامي من وجهة نظره، لذا يشير إلى وجوب القياس على المضمون الباطني العميق للدين الإسلامي الحنيف. فهو بذلك ينحاز إلى التصوّف، ويؤيّد ترجمة وشرح تعاليم الدين الأسلامي من منظور صوفي، فهو يكيل ثقل الدين الإسلامي برؤية صوفية، ويرجّح السبب فيما آلت إليه السّطحية في التعاملات الإسلامية، إلى التفسير السطحي أو الظاهري للإسلام دون الغوص في أعماق وباطن هذا الدين.

كتبه متوفّرة في أكثر من 2200 مكتبة من بينها هذا الكتاب الذي ترجم فيه الأعمال المنسوبة لأبي مدين، بعد أن جمع ونسخ المخطوطات الموجودة في إسطنبول ومراكش، وترجمها بتعاون وجهود العديد من الأفراد في العديد من البلدان كما أورد في مقدمته التي تضمنها الكتاب المترجم: « أتقدم بالشكر إلى من ساعدني في العثور على المخطوطات العربية لأعمال الشيخ أبي مدين و جمعها و نسخها... من بينهم الدكتور آلان جودلاس، من جامعة جورجيا الذي اختزل الوقت في الوصول إلى عدد من نسخ المخطوطات في اسطنبول ، بل وساهم أيضا في تحديد مصادر الأحاديث "الضعيفة" ،

وأيضا مصطفى ناجي الرباطي بالمغرب الذي أهداني بسخاء المخطوطة الثانية لبداية المريد.»[1]

يشتمل الكتاب على نصوص عربية تقابلها نصوص مترجمة إلى الإنجليزية، فهي أوّل طبعة علمية باللّغة الأصلية لأعمال أبي مدين[2]، (ترجمتنا). حيث أنّ:«الطبعات العربية السابقة من قصائد أبي مدين وأقواله المأثورة، لم تظهر إلاّ في شكل أدب تعبّدي غير نقدي، وجميع النّصوص الواردة في هذا الكتاب تقريبا مأخوذة من نسخ نصّية توجد في شمال إفريقيا وأوروبا» [3].(ترجمتنا)

جمعت هاته النسخ في ديوان عمل على ترجمته ونشره فانسينت كورنيل تحت عنوان "The Way of Abu Madyan" "طريق أبي مدين"

.«تتضمّن مقدمة هذا الكتاب سيرة ذاتيّة لأبي مدين بناء على ماجاء على لسانه وماجاء في ديوانه... كما أن الملاحق تحتوي على نصوص وترجمات لكتابين منسوبين

1-Abu Madyan Shuayb, op. cit, p ix
«I must also extend my appreciation to those who assisted me in finding, collecting, and copying the Arabic manuscripts of Shaykh Abu Madyan's works.These include Dr. Alan Godlas, of the University of Georgia, who not only spent considerable time trying to gain access to a number of manuscript copies in Istanbul but also provided great assistance in locating sources of 'weak ' hadith, as well as Mr. Mustafa an-Naji of Rabat, Morocco, who generously provided me with a second manuscript of Bidayat el Murid».
[2]- https://its.org.uk/catalogue/the-way-of-abu-madyan-paperback/
يوم 23-05-2024 الساعة 16:00
«The Arabic text accompanying the english translation also represents the first scholarly edition of these works in the original language».
[3]- https://www.google.com
يوم 23-05-2024 الساعة 16:00
« Previous Arabic Editions of Abu Madyan's poems and aphorisms had appeared only in the form of uncritical devotional literature. Nearly all of the texts contained in this book were taken from manuscripts copies found in North Africa and Europe.»

إلى شيوخ أبي مدين، وهما: "أبو يعزي يلانور" (ت 572/ 1177) وعلى بن حرزهم" (ت 559/ 1162) .[1]

فهو مقسّم إلى عدّة أبواب شملت أعمالا شعرية، أمثال ورسائل فقهيّة تندرج في إطار التصوّف».والعيّنة التي تناولنا دراستها كانت عبارة عن مصطلحات صوفية مأخوذة من باب "بداية المريد"، وباب "في خدمة المشايخ".

«كما أن النص العربي الموازي الذي أعدّته شركة "Decotype" بأمستردام يعتبر بمثابة ظهور شكل جديد لتنضيد الخطّ بتقنية النسخ الكلاسيكي، يجمع بين أحدث تقنيات الكمبيوتر، مع الحفاظ على الرسومات الخطّية التقليدية في المخطوطات الإسلامية القديمة.» [2](ترجمتنا). صورة غلاف الكتاب أُخذت من داخل مسجد أبي مدين بتلمسان بإذن من مجموعة كلود فيليب أورانج فرنسا. في الكتاب ما يقارب 190 صفحة، نشر من طرف جمعية النصوص الإسلامية (ITS) بالمملكة المتحدة، يعتبر من الأعمال الرائدة لفانسينت كورنيل.

---

[1]-https://www.google.com
يوم 23-05-2024 الساعة 30: 21
«The introduction to this work contains a biography of Abu Madyan based on hi own words, as well as a critical and historical discussion of the ‘way’, tariqa, of this important spiritual master in the content of western Maghribi Sufism. The appendices contain texts and translations of two works attributed to Abu Madyan’s own shaykhs, Abu Ya za Yalnnur(d. 572/ 1177) and ‘Ali ibn Hirzihim(d.599/1162). »

[2] -https://its.org.uk/catalogue/the-way-of-abu-madyan-paperback
يوم 23-05-2024 الساعة 15:30
« The Arabic parallel text, set by Deco Type, Amsterdam, marks the debut of a new form of calligraphic typesetting in the classical Nashk style, combining state-of-the-art computer technology with unique faithfulness to the great calligraphic tradition of the Islamic world».

2. الدراسة التطبيقية:

➢ **مثال 1:**

النصّ الأصل	النصّ المترجم
• بداية المُريد • المريد	• Bidayat el Mourid. • Basic principles of the Sufi Path • Aspirant.

➢ **تحليل الترجمة:**

نستهل دراستنا عن المضمر في المصطلحات الصوفية بدراسة وصفية تحليلية استقرائية للعنوان "بداية المريد"، أوّل ما لوحظ في ترجمة فانسينت كورنيل للعنوان أنّه كان هناك ترجمتين الأولى ترجمة حرفية من خلال المبنى والمعنى، وعندما نقول المعنى هذا لا يعني أنّه احترم أو حافظ على المعنى الضمني المراد في سياق النصّ الأصل أو الثقافة الأصل ولكنه نقل المصطلحات في سياقها المتداول العام. بالنسبة للترجمة الثانية للعنوان كانت عبارة عن عنوان فرعي أو شرح للعنوان الأوّل، ونحن اعتبرناها شرحا للعنوان وليس ترجمة لأنّها لا تنطوي على مكافئات، فكان الغرض تعريف وشرح فحوى الكتاب. إذن فالترجمة الأولى حرفية لازالت تطرح إشكالية ما المقصود بالبداية وما المقصود بالمريد، نُقلت العبارة كما هي للحفاظ على المصطلح الصوفي في سياقه الضمني، ويترآى لنا جليّا أنّ المترجم اعتمد تقنية من تقنيات الترجمة المباشرة وهي الاقتراض، حيث اقترض المصطلحات من الثقافة الأصل وأبقى عليها كما هي في النص الهدف، فيمكن أن نقول أنّه حافظ على المبنى مع غموض في المعنى، غريب عن الثقافة الهدف من حيث اللّغة والمضمون، وذلك إمّا بهدف الإبقاء على جمالية وبلاغة المصطلح

الصوفي بموروثه الثقافي وبالتالي الثقافة الأصل، أو ربما للحفاظ على وقع الإيقاع في تركيبة العنوان.

بالعودة إلى الترجمة الثانية للعنوان، في نظري اعتمد الكاتب نظرية الهدف حينما ترجم وشرح الهدف والمقصود من العنوان الذي هو بداية المريد، من خلال مضمون الكتاب الذي يتحدّث عموما عن أساسيات الطريق الصوفي للمريدين، وبالتالي لم يترجم العنوان ولكن شرحه حسب ما جاء به مضمون الكتاب، وذلك للتسهيل على القارئ فهم العنوان، لأنّه مدرك أنّ الترجمة الأولى للعنوان لم تفي بالغرض بالرّغم من أنّ المترجم حاول من خلال اقتراضه للمصطلحات الصوفية أن يجعل ترجمته على قدر عال من استيعاب الشحنة الدلالية لهاته المصطلحات، إلاّ أنّ المعنى الضمني لم يُكشف في اقتراض العنوان، فكانت وجهته إلى إضمار تصريحي صرّح فيه بالمعنى الضمني المضمر الذي يراد من وراء العنوان، من خلال اقتراحه لعنوان فرعي فسّر فيه المقصود من "بداية المريد".

ولكن حتّى إذا ما أردنا أن نصنّفها ضمن خانة الترجمة التّأويلية من حيث المبنى والمعنى، فسنقول أنّ المترجم ترجم "بداية" بـ: "Basic principles" ربّما تقترب نوعا ما من المعنى، ولكن ترجمة "المريد" بعيدة كلّ البعد عن "The Sufi Path" لأنّ ترجمة العبارة التالية بالإنجليزية تعني طريق الصوفية أو النهج الذي يسير عليه الصوفية في معتقداتهم، بينما تختلف ترجمة المريد باختلاف الدرجة، الرتبة والسياق، فهناك من يترجمه: التلميذ، المتعلم، العابد، المتعبّد، الفقير، المتفقر، الصوفي، المتصوف وغيره من المصطلحات.

وهذا ما نلمسه في ترجمة المريد بـ: aspirant ضمن سياق آخر: «أوّل ما يجب على المريد محبة شيخ عالم عامل تقي عالم بعلم الظاهر والباطن»[1].

«The primary requirement for the aspirant is companion ship with a practising spiritual master[2]».

فجاءت ترجمة المريد بـــ: Aspirant ومعناه الطامح، حسب المنجد طامح إلى، جمع طامحون، طموح: رغبة شديدة في المجد، في نيل العلى، في كل ما يعلي اجتماعيا أو فكريا، حب الرفعة. طموح: جمع طموحون: ذو طموح، راغب بحرارة في النجاح أو في تجاوز ماهو عادي و مألوف»[3]. ومعناه تمنّى الشيء، رغب فيه وأحبّه، وفي هذا المنحى نستشف أيضا ترجمة حرفية في السياق العام المتداول للمصطلح بالرّغم من أنّ مصطلح المريد في النص الأصل جاء في سياق اصطلاحي صوفي، وهذا ما لم نلمسه في ترجمة فانسينت كورنيل، فاكتفى بإضمار افتراضي يُسْتَقرأ من قراءة أوّلية. بينما ورد مفهوم المريد في المورد الثلاثي بمعنى يقترب من السياق الصوفي للمصطلح و هو كالآتي مريد: تابع، نصير، مؤيد,adherent, follower, disciple, partisan[4].

والمريد كمصطلح في الصوفية عُرف بـ: التلميذ المحبّ لشيخه والمستسلم له استنادا إلى ما سبق ذكره من خلال التعريفات وهنا يتجلّى الإضمار الضمني لمصطلح المريد

1 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 54.

2 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 55.

[3]– المنجد، في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص918.

[4]– روحي البعلبكي، المورد الثلاثي، قاموس ثلاثي اللغات، عربي إنكليزي، فرنسي، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص1587.

وبتعدّد سياقات هذا المصطلح تعدّدت دلالته فهناك من يعرفه أيضا بالفقير، المتفقر، السالك وغيره من الدلالات في تعريف اصطلاحي قدّمه عبد الله السكندراني في شرحه لقصيدة: "ما لذّه العيش إلاّ صحبة الفقرا" لأبي مدين شعيب قائلا: «والفقراء جمع فقير والفقير هو المتجرّد عن الخلائق، المُعرض عن العوائق لم يبق له قبلة ولا مقصد إلاّ الله تعالى وقد أعرض عن كلّ شيء سواء وتحقق بحقيقة لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله»[1].

إذن ما نستخلصه من كلا التّرجمتين أنّ فانسينت كورنيل لجأ إلى تقنية الاقتراض في الترجمة الأولى لمصطلح المريد، أبقت على الإضمار بمدلول ضمني جيء به في سياق صوفي دلّنا عليه ارتباطه بالمعنى الضمني المضمر، المدرج تحت راية السياق الثقافي الصوفي لمصطلح الطريق، ليُعرج بعد ذلك إلى ترجمة المريد من خلال السياق الذي أُدرج فيه وأُريد به معنى ضمني آخر يقصد به رتبة معينة من التصوف.

- **مثال 2:**

النص الأصل	النص المترجم
• مَنْ جَاعَ وَصَلَ	• He who is hungry arrives

- **تحليل الترجمة:**

يُلاحظ من خلال هاته العبارة استخدام الشيخ أبي مدين لفعلين هما "جَاعَ ووَصَلَ"، هي عبارة مركبة من كلمتين بغرض الوصول إلى معنى إجمالي يحمل في طيّاته معنًى

[1]– أحمد بن عطاء الله السكندراني، عنوان التوفيق في آداب الطريق، واحة آل البيت لإحياء التراث والعلوم، فلسطين،2012، ص03.

ضمني، وهو الامتناع عن الأكل والشرب بهدف التقرّب من الله سبحانه وتعالى، وكل فعل على حدى بحدّ ذاته يؤدّي غرضا دلاليا في السياق الثقافي الصوفي لهذا المصطلح.

من المتعارف عليه في كلّ الديانات أنّ الامتناع عن الأكل والشرب هو الصّوم وهو ركن من أركان الإسلام الخمس المرفوضة على المسلمين، السؤال المطروح هنا: لماذا لم يستعمل الشيخ أبي مدين مصطلح الصّوم عوض الجوع، فالصوم من الناحية الدينية له دلالة أخرى لا تقتصر فقط على الانقطاع عن الأكل والشرب وإنّما تشمل الصوم عن المحرّمات والمعاصي وكلّ ما يشوب هاته الشعيرة الدينية. وبالتالي لم يَغِب عن ذهن الشيخ أبي مدين والعلماء الصوفيون بصفة عامّة إدراج عبارات أخرى كالامتناع، الابتعاد، تجنب الملذّات والشهوات والتي تندرج أيضا في السياق العام لمصطلح الصوم.

وبذلك كان للمترجم جانب في طرح هذا التساؤل عندما اكتفى بترجمة حرفية للجوع وهي "hunger"، حيث يظهر جلّيا أنّه أدرك الغاية من اعتماد مصطلح الجوع ليُراد به معنى آخر ضمني على وجه الخصوص، ممّا ألزم على المترجم الإبقاء على المعنى الضمني للمضمّر، تفاديا للوقوع في إخلالات تمسّ بأنظميات أدائه الترجمي، وبالتالي الانحراف عن المدلول الضمني للمصطلح الصوفي المدرج بين الأسطر لأبي مدين وللعلماء الصّوفيين بصفة عامّة. فقد كان أبي مدين يحث طلاب العلم على تجويع أنفسهم في سبيل تطهير النفس والتقرّب من الله، لما للصوم من أجر وثواب مُسْتَدِلاً بقوله سبحانه وتعالى لموسى ابن عمران« الصوم لي وأنا أُجزيَ به»[1]. وقوله صلّى الله عليه وسلّم:

1 ـ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 61.

«دعوة الصائم مستجابة»[1]. فيستنبط أبي مدين تعريف الجوع من خلال هاته الاستدلالات قائلا: «فهذا دليل على فضل الجوع فعوّدوا أنفسكم به فإنّه أصل العبادة»[2]. فهو يدعوا إلى تعويد النفس على الصوم وبالتالي المواظبة عليه ويقتدي في ذلك بصوم سيدنا داوود عليه السلام قائلا: «وكان داوود عليه السلام يصوم يوما ويفطر يوما وهو أفضل الصيام لمن دام عليه»[3].

ما يمكن استنتاجه من خلال هاته الاستدلالات أنّ الإجابة على التساؤل المطروح سابقا، يَكْمُن في تحديد الفرق بين الجوع في معناه الضمني وهو إضمار افتراضي يتبادر لذهن أيّ قارئ من خلال القراءات الأوّلية السطحية، ومصطلح التجويع الذي يحمل في معناه إضمار ضمني يتجلّى من خلال القراءات المتعدّدة لهذا المصطلح في سياقاته الدلالية الصوفية.

بالرّجوع إلى المعنى السابق لدلالات هذا المصطلح نخلص إلى أنّ الجوع إجباريًّا هوما فرضه الله علينا، وأن نجوّع أنفسنا بإرادتنا ورغبتنا حسب أبي مدين هو المعنى الضمني المدرج في السياق الصوفي، في نفس الوقت هو لم يطلب من المريدين أن يحرموا أنفسهم من نعم الله عليهم بالحرمان والهروب من متاع الدنيا، بل بالصبر أمام التّحديات والمغريات الدّنيوية بالتصدّي لها أخلاقيا وروحيا بتنزيه باطن النفس عن ما هو ظاهر حولهم، وفي هذا الصدد يدرك المريد المعنى الحقيقي للتصوف، عندما يملك فرص

1 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 61.

2 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 61.

3 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 57.

الحياة الرّغدة بمتاعها ومغرياتها، ويكون محاطا من كل جانب بالملذّات والشهوات الدّنيوية، إلاّ أنّه ينسلخ روحيا ومعنويا من الاستمتاع بما يغريه في السعي وراء الدّنيا ويُلهيه عن مهمّته التي خُلق من أجلها ألا وهي عبادة الله.

فالتّمنع بعدم وجود الأسباب ليس بنفس الدّرجة والثواب الذي يكون عليه التمنّع بوجود الأسباب ومعناه أنّ الزهد بوجود المغريات لا يقلّ ثوابا عن الزهد بعدم وجود المغريات، حله حال الصوم بعدم وجود القوت اليومي ليس كالصّوم بوجود كل ما تشتهيه النفس. يمكن أن نستند في هذا السياق بقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةًۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1] ما نروم إليه من خلال هاته الآية وإن اختلف السياق هو الاستدلال بأنّ الثواب دائما من الله يكون أعظم عند بالتمنّع بوجود المغريات.

فإذن ما يهدف إليه أبي مدين في تعبيره هو إضمار ضمني لم يُصرّح به المترجم، واكتفى بنقل المضمر بترجمة حرفية، لمعرفته المسبقة بالفرق الموجود بين الصوم كفريضة على المسلمين، والجوع بمعناه العام باعتباره مسلما من أصل أمريكي، وكأنّه حاك في نفسه أن يحيد عن الرّمزية الجمالية في أسلوب أبي مدين، أو ربّما أيضا للحفاظ على الإيقاع الذي يتركه انسجام المصطلحات الصوفية فيما بينها، للخروج بتعابير بلاغية تحاكي الأمثال والحكم في بلاغتها وجمالية وقعها على نفسية المتلقّي. وهذا إن دلّ إنّما

[1]– سورة النساء، الآية 95.

يدلّ على أنّ المترجم استصعب عليه الأمر في تكييف المعنى الضمني للعبارة الأصل، بإيجاد مكافئ يليق بالمعنى الضمني لمصطلح الجوع من وجهة نظر الصوفيين، بحكم أنّه متمكّن من اللّغة الهدف فهي لغته الام، إلى جانب تمكّنه من اللّغة العربية، بالنظر إلى الدراسات التي قام بها حول الدّين الإسلامي إجمالا، وميوله الصوفي خاصّة.

إذن الجوع بوجود الملذّات مدلوله الزهد في تعريف اقتبسه أبي مدين عن إبراهيم بن أدهم عندما سُئل عن الوصول إلى الله فقال: «فمن جاعَ زَهَدَ ومَنْ زَهَدَ وَصَل ومنْ وَصَل بَلَغَ»[1]. وسئل الفضيل بن عياض: «بماذا وصلت إلى هذا المقام الكريم؟ فقال: بالجوع والزهد والتواضع وترك حظوظ النفس والدّوام على الوصال»[2]. فالجوع من هذا المدلول هو الزهد والزهد هو الوصال والوصال هو الاستدامة في التقرب من الله.

نستطلع هذه النتيجة ممّا خلصَ إليه أبي مدين في استقراءاته لأقوال العلماء الصوفيون السابقون مخاطبا الصوفيين قائلا: «يا أهل الإرادة عليكم بالجوع والوصال والخلوة والذكر وبه تصلون إلى مطلوبكم»[3]. نريد من خلال هاته الآية وإن اختلف المعنى أن نستدل بها ونثبت أنّ الثواب دائما يكون أكبر عند التمنّع بوجود الأسباب.

1 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 59.

2 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 61.

3 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 57.

➢ **مثال 3:**

النصّ الأصل	النصّ المترجم
• من بَلَغَ سَكَنَ	• He who arrives remains

➢ **تحليل الترجمة:**

استنادا إلى ما ذكره أبي مدين واستدلالاته بأقوال العلماء والصوفيين، فالجوع هو الزهد في كلّ ما يمكن أن يحرّك شهوة النفس، وبالزهد يصل المريد إلى ما يريد، والوصول هو وصال مستدام بالله سبحانه وتعالى، وبالوصال يكون قد بلغ مُرادَه في التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وعند بلوغ هاته المنزلة في القرب من الله يسكُن العابد أو المتعبّد، أو العارف بالله من المنظور الصوفي نظرا لبلوغه درجة عالية من الزهد والتقرب من الله سبحانه وتعالى، فما المراد بمصطلح سَكَنَ؟

حسب المنجد: سَكَنَ: السكون: ضدّ الحركة. سَكَنَ الشّيءُ يَسْكُنُ سُكُونًا إذا ذهبت حركته، وكلّ ما هدَأَ فقد سَكَنَ كالرّيح والحرّ والبرد ونحو ذلك وسَكَنَ الرَّجلُ سَكَتَ قال الله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ﴾ والسَّكَنُ والمَسْكَنُ والمَسْكِنُ: المَنْزِلُ والبَيْتُ والسِّكْنُ هم أهل الدّار. وتَسَكَّنَ الرَّجُلُ من السَّكِينَة. وتَرَكْتُهُم على سَكِنَاتِهِم أيّ على استقامتهم وحُسْنِ حالِهم[1].

ومن هنا يستقي الصّوفية معنى السّكن من السّكينة والاستقرار الذي ينبعث في نفس المتعبّد الصّوفي، الذي يصل إلى ذروة التعبّد والتقرّب من الله سبحانه وتعالى، فيَسْكُن إلى

[1]– المنجد في اللغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 683.

الله في تعبير مجازي صُوفي يُراد به الاستقرار، الانضباط والاستقامة في أحسن حال، وكأنّه وعد من العبد الصالح إلى مولاه بعدم التراجع بعد بلوغ درجة العارفين بالله، وفيه من المعنى أيضا ما يدلّ على عدم الأنس بغير الله، فلا يجتمع حبّ آخر في قلبه غير حبّ الله لقوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٖ مِّن قَلۡبَيۡنِ فِي جَوۡفِهِۦ﴾[1]. ما يلفت الانتباه في هذا المصطلح هو التعبير عن المعنى المضمر، بأسلوب الكناية، وهي إحدى أضرب التضمين وكأنّ العلماء الصوفيون يصفون المكانة التي يبلغها المتعبّد بالسكن أو المنزل الذي يأوي إليه الإنسان بعد طول تعب، هي سنّة كونيّة أن يتعب الإنسان ويشقى لبناء مسكن يأوي إليه يكون ملكية دائمة له يشعر فيه بالطمأنينة والأمان، حاله حال المتصوّف الذي يبني عبادته على مدارج السالكين، للارتقاء من مقام إلى مقام، ليصل إلى رتبة ومنزلة تجعله قريبا من الله تعالى، وبصفة دائمة لن يحيد بعدها أبدا، وكأنّ الشيخ أبي مدين يشبّه المنزلة والرّتبة التي يصل إليها المتعبّد بعد مشوار طويل من التعبّد يشبّهها بالسكن والمنزل الذي يسكن فيه الإنسان بصفة دائمة ولا يستغني عنه.

بالرّجوع إلى ترجمة فانسينت كورنيل لمصطلح سَكَنَ، نجد أنّها لم تكشف الستار على الإضمار الضّمني للمعنى المراد في النص الأصل، remains تعني "يبقى"، وهي بعيدة نوعا ما عن المدلول الصّحيح في السّياق العام، وحتى في السّياق الصّوفي لا تلبي المعنى المراد في النص الأصل لمصطلح سكن، وهو أن يستقرّ المتعبّد في أحسن حال، ولا يتراجع عن المكانة والدرجة التي بلغها بالاجتهاد في الطاعات، وتنزيه النفس عن

[1]- سورة الأحزاب، الآية 4.

الملذات والمعاصي. هذا فيما يخصّ كلّ مفردة على حدى، إلاّ أنّ ترجمة العبارة في اللّغة والثقافة الهدف أبقت على غرائبية اللّغة والثقافة الأصل، مرورا بترجمة حرفية استصغنا على إثرها إحدى أهمّ الإرهاصات في مراعاة المبنى على حساب المعنى عند ترجمة المصطلحات الصوفية من اللّغة الأصل إلى اللّغة الهدف، فعدم تجاوز غرائبية المصطلح الصوفي أثناء ترجمة المضمر لازالت تقف عائقا أمام المترجمين، في محاولة منهم لتركيب المبنى مع تجاوز المعنى كنوع من الحفاظ على الإيقاع تجنبا لتكسير الصورة الجمالية في أوجه الكتابات الغير عادية ولكن التكلف في المجانسة بين الأصل والهدف غالبا ما يتلف التراص بين البنية السطحية بالمحمول المسحي و البنية العميقة بالمحمول الدلالي الضمني.

- **مثال 4:**

النص الأصل	النص المترجم
• إياكم أن تبيعوا أنواركم • تشعشعت الأنوار والأسرار	• Be ware of (wastefully) expanding your spiritual abilities. • When illumination and inner secrets shine forth.

- **تحليل الترجمة:**

ما نستشفّه في ترجمة فانسينت كورنيل لمصطلح الأنوار، أنّه ينطوي على معنيين مختلفين، والاختلاف واضح باختلاف سياقات المصطلح، ففي الجملة الأولى تحذير من استغلال التصوّف من منحًى سلبي ولأغراض دنيوية اقتداء بالحديث القدسي في قوله صلى الله عليه وسلّم: «لا تلبسوا الصوف إلاّ وقلوبكم نقية، فإنه من لبس الصوف على

بخل وغش لعنه الله وغضب عليه»[1]. أما ترجمة فانسينت كورنيل في رؤيته لمضمون بيع الأنوار، فجاءت الترجمة تميل نوعًا ما إلى سلبية مضمون العبارة الاصطلاحية بما أنّها تحذّر من بيع الأنوار، وهنا تتوضّح جليّا تقنية التطويع في ترجمة السلب بالسلب إيّاكم ← Be ware of. حيث تمكن المترجم من التصريح بالمعنى الضمني الذي جاء في النص الأصل، في إشارة مفادها التحذير في النص الأصل يقابله التنبيه في اللّغة الهدف والمغزى منه توبيخ المريد بطريقة غير مباشرة في حال ما إذا انحرف عن الطريق وتجرّد من أخلاق المتصوّف ومبادئه السامية وأصبحت الغاية تخالف هدف المتعبّد، السالك طريق الزهد والعمل الصالح، ويستند في ذلك بقوله صلى الله عليه وسلّم: ‹‹ويا لابس الصوف مريدا يوم القيامة قيل ولم يا رسول الله؟ قال أظهروا القول وتركو العمل››[2].

فترجمة فانسينت كورنيل تعني حذاري من إهدار أو بيع طاقاتكم الروحية في إشارة من أبي مدين إلا أن المريد عندما يحيد عن الطريق الصواب يفقد هاته النورانية في علاقته مه الله ويكون مآله الضياع والفناء في جسد بدون روح وكأن طاقته النورانية مع الله تفقد بريقها فتتحوّل إلى مجرّد طاقة روحانية لا فائدة منها، في تعبير منه على سلبية المعنى الضمني لمصطلح روحاني، الذي غالبا ما يندرج في سياقات سلبية بما جيئ على لسانه: «كشفوا قناع الحياء، مزقوا جلباب الشوق، ادّعوا الاتصال ويدعون المكاشفة والفراسة»[3]. ويقيس على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلّم: «سيأتي في آخر الزمان قوم

1 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 101.

2 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 101

3 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 85.

يعرفون بثيابهم ينسبون الى العبادة فهم عند الله بمنزلة المنافقين وقلوبهم خربت كالبيت الخالي يتعجب إبليس منهم مما يرى من طوعهم له»[1]. آلية الإضمار هنا هي كناية على أنّ الأنوار لا تباع ولا تشترى، وإهدارها فيما لا يُرضي الله مع من هم دونهم صلاحا وثباتًا على طريق الحقّ والهداية، بمثابة من يبيع شيئا ثمينا يتمثّل في بيع المبادئ والأخلاق الصوفية مقابل ثمن دنيوي ومادي في تلميح إلى أنّ من يسلك طريق ونهج العارفين بالله، هدفه أسمى وثمنه أخروي لا يقاس بمعيار دنيوي، في قوله: «لا يصح للفقير الفقر حتى يخرج عن الأملاك كلّها»[2].

كيف يمكن أن ينجرف المريد عن ما يريد في مسلكه الصوفي؟ يحدث ذلك حسب الجنيد بمخالطة ومعاشرة الصّحبة غير الصالحة لغير أبناء الجنس والمراد بغير أبناء الجنس، التخلي عن مصاحبة المتعبدين الصادقين وتضييع الوقت مع غير الصالحين، لقوله: ‹‹إياكم أن تبيعو أنواركم، تفرقو أو تمزجو بمخالطة غير أبناء الجنس، فتعودوا إلى وسم متوسم بعلم. لإن غاب عنكم فيسلبكم الخواطر أو ظلمة الأسرار أو طرد الحق، هذه وصيتي لكم››[3]، كما يستدل في ذلك الشيخ أبي مدين بقول رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «يُحشر المرءُ على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل»[4] يضيف الشيخ أبي مدين في قصيدته "آداب الطريق" ما يلي:

1 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 101.

2 _ Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 65.

3 _Abu Madyan Shuayb, Op. cit, p 67.

[4]– أحمد بن عطاء الله السكندراني، المرجع السابق، ص2.

ما لذه العيش إلاّ صحبة الفقراء هم السادات والسلاطين والأمراء[1]

مقارنة بترجمة مضمون مصطلح الأنوار في العبارة الثانية جاء خلافا لمضمون ترجمته في العبارة الأولى، فالسياق الثاني لمصطلح الأنوار جاء بمفهوم إيجابي، فترجمة فانسينت كورنيل بـ: "Illumination" أعطى بعدا إيجابيا لارتباط مصطلح الأنوار بمصطلح آخر وهو تشعشعت، وكل ما يتشعشع يرمز إلى شيء جميل إذن ما سيتبادر إلى أذهاننا لأوّل وهلة عند استقرائنا للعبارة الاصطلاحية سيكون بمثابة إضمار افتراضي يُستنبط بسهولة على أساس المعنى الإيجابي لمصطلح الأنوار، يفتح المجال لافتراض كل ما هو إيجابي.

- **مثال 5:**

النصّ الأصل	النصّ المترجم
• باب في خدمة المشايخ	• Section service to spiritual masters
• تظهر ولاية الشيخ الولي الصالح في إجابة دعائه وقلّة مَؤُنَتِه وزُهده في الدّنيا.	• The santity of the shaykh the virtuous saint is manifested in the answering of his supplications (to god), the scarcity of his possessions, his asceticism toward the material world.
• من خدم شيخا عالما عاملا متوكّلا.	• One who serves a shaykh who is knowledgeable practises (what he teaches) and trusts in god.

- **التحليل:**

يتّضح لنا جليّا المغزى من المقارنة بين الأمثلة المذكورة أعلاه في ترجمة لفظة الشيخ بمدلولها الذي تعوّدنا عليه في السياق العام كما جاء في المنجد أحادي اللّغة:

[1]– أحمد بن عطاء الله السكندراني، المرجع السابق، ص3.

«شيخ: شاخَ: شيْخًا وشَيَخًا وشَيْخُوخَةً وشُيُوخَةً: أسنّ، أو تقدّمَ في السنّ، كَبَرَ في السنّ // قَضَى وقتا طويلا في حالةٍ أو مركزٍ ما: "شَاخَ في المهنة"، شائخٌ طاعن في السنّ، عَجُوز. شايخ: تبدو عليه أعراض الشيخوخة. شَيْخٌ: ج شيوخ ومشايخ: متقدّم بالسنّ وظهر عليه الشيب. عند المسلمين: رجل دين // لقب رئاسي في بعض بلدان الخليج // رئيس طائفة درزية // "شيخ قرية": عمدتها // "مشايخ اللّغة والأدب": كبارها. "مجلس شيوخ"»[1].

وكمصطلح صوفي يحمل في ثناياه شحنة دلالية، تعبّر عن مكنون ثقافي للفظة، وقف عندها الشيخ أبي مدين من خلال تضمينها وربطها بمفاهيم اصطلاحية أخرى تعدّدت سياقاتها، مبرزا المستويات والرتب التي يمكن أن يدل عليها المعنى الضمني لمصطلح "شيخ"، فنجد في المثال الأوّل أنّ المترجم تطرّق إلى شرح مصطلح "مشايخ" بـ" spiritual masters" وهو عنوان لجزء من الديوان، فلم يكن هناك سياق محدّد للفظة مشايخ، لهذا السبب اضطر المترجم إلى ترجمة الإضمار الضمني المتداول في السياق الصوفي، بإضمار تصريحي كان الغرض منه التعميم، عند الحديث عن المشايخ الصوفيين دون معرفة أو ذكر رتبهم، ونعني بذلك مقامات العلماء الصوفيين من منظور صوفي، سنتطرّق إليه من خلال مقاربة بين ترجمات مختلفة لمصطلح شيخ، حسب الأمثلة الآتي ذكرناها مع الأدلة. لاسيما وأنّ مصطلح الشيخ تعدّدت سياقاته، إلاّ أنّه تفرّعت عنه معاني ضمنية أخرى، توضّحت جليّا من خلال المفاهيم والمصطلحات الصوفية، التي ارتبطت بها لفظة الشيخ في الجملة، ألا وهي "ولاية الشيخ الولي الصالح"،

[1]– المنجد في اللّغة العربية المعاصرة ، المرجع السابق، ص 807.

بمعنى أنّ الشيخ في هذا السياق يحمل رتبة الولي، الصالح، وبتدارك المعنى الضمني "للولي" فهو يرتبط بـ"الولاية" التي تظهر علاماتها على الشيخ من خلال استجابة الدعاء والزهد في الدنيا، بحسب رأي الشيخ أبي مدين. نستدلّ في ذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[1].

فجاءت ترجمة فانسينت كورنيل للولاية بـ: "sancity"، الولي: "saint"، الصالح: "virtuous"، بينما اكتفى بالاقتراض في ترجمته للشيخ باعتبار أنّ الإضمار الضمني للفظة الشيخ في المثال الثاني توضّح من خلال سياقها في الجملة. بالرّجوع إلى القاموس ثنائي اللّغة virtuous: قوي، فعّال، فاضل، مستقيم (أخلاقيا)، طاهر، عفيف[2]، sancity: قداسة، طهارة، ورع، حرمة، قدسيّة، شيء مقدّس[3]. فالمترجم هنا اقترب من المعنى على المستوى اللّفظي في اقتنائه للمكافئات استحضارا للجمالية التي تخدم سياق المصطلح في صورته الأصل، وتصريحا بالمضمر.

نواصل دائما مع معنى ضمني آخر لمصطلح الشيخ يرمي من خلاله الشيخ أبي مدين إلى رتبة أو مقام آخر، قدّمه في ثوب العالم العامل المتوكل. حسب المنجد: عالم بـ: ج عالمون: له معرفة بـ، مطّلع على، بالغة إليه مداركه: «كان عالما بما حدث»، «عالمون بالأخبار» // متصف بالعلم، واسع المعرفة والثقافة، متضلّع في العلوم ... في

[1]– سورة يونس، الآية 62.

[2]– منير البعلبكي، المورد، قاموس إنكليزي عربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط41، 2007، ص 1033.

[3]– منير البعلبكي، المرجع نفسه، ص 810.

الدين الإسلامي: فقيه[1]. في حين ترجم فانسينت كورنيل العالم بـ: knowledgeable وهو من يملك معرفة واسعة، جاء في تعريف المحيط كما يلي: knowledgeable: عليم، عارف، دَارٍ/ مطّلع[2]. وفي المورد: knowledgeable: حسن الاطلاع، ذكي، لبيب[3]. فاستعان المترجم بالقواميس في ترجمة لفظة العالم التي جاءت في سياق صوفي.

فمعنى العالم في القواميس يشوبه بعض الغموض، وإن كان نسبي في ماهية المعرفة التي ينطوي عليها المصطلح في سياقه الصوفي، بيد أنّ الشيخ أبي مدين رمز إلى هاته المعرفة بالزهد قائلا: «من خدم شيخا عارفا زاهدا فلا يخرجه الله من الدنيا حتى يرى منزله في الجنة»[4].فالعالم في هذا السياق يرمز إلى العارف بالله الزاهد عن أمور الدنيا وهي درجة أو مقام يبلغه المتصوّف بالعبادة والتقرب من الله. فالمترجم هنا نقل لنا المضمر الافتراضي دون إيصال المعنى الضمني المراد للفظة الأصل بنوع من التلميح إلى دلالة العارف بالله.

نتوقّف عند صورة أخرى يرسمها لنا الشيخ أبي مدين لمصطلح الشيخ ألا وهي "العامل" ترجمها فانسينت كورنيل بـ: "practises what he teaches"، في العادة يُستعمل مصطلح "practising christian" في الديانة المسيحية للتعبير عن المسيحي الذي يمارس طقوسه الدينية بانتظام، فنستطيع أن نقول أن المترجم هنا تفطّن أنّ مفهوم العامل في

[1]– المنجد في اللّغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 1012.

[2]– قاموس أكسفورد المحيط إنجليزي–عربي، أكاديميا إنترناشيونال، بيرت، لبنان، 2007، ص 585.

[3]– منير البعلبكي، المرجع، السابق، ص 506.

[4] –Abu madyan, Op. cit, p 103.

السياق ذو مدلول غير عادي، فأراد أن يتقفى أثر الكاتب في النصّ الأصل محاولا البحث عن الصورة الدلالية الأقرب لتضمين المصطلح في النص الهدف، استقرّ على تكييف أتبعه بشرح ما المقصود من "practise" ليكون إضمارا تصريحيا، مكمّلا المعنى الضّمني من خلال شرح مختصر لمعنى الشيخ العامل، الذي جاء على لسان أبي مدين الذي يستدل فيه بقوله صلى الله عليه وسلّم: «مَنْ خَدَمَ رَجُلاً عَالِمًا عَامِلاً فكأَنَّمَا خَدَمَ نَبِيًّا»[1].

نعرّج في دراستنا إلى ترجمة لفظة "المتوكل" بـ: "trusts in god" حسب البعلبكي: توكّل على الله: trusts in god[2]. فالفارق من حيث المعنى وإن كان نسبيّا يقيس وزنا من الاختلاف، لأنّ التوكّل يحمل في طيّاته الثقة، والثقة تقودنا إلى التوكّل على الله، لكن ليس كلّ من يثق في الله يتوكّل عليه، فالغاية هنا من التوكل أشمل وأوسع من مجرّد الثقة، فهي تقاس بنوع من التسليم إلى الله، والاعتماد عليه في كلّ ما يتعلّق بأمور حياة الشخص، بمجمل تفاصيلها، حيث أردف أبي مدين قائلا: «وبالتوكّل الصادق الصحيح وسقوط أسباب الدنيا، وقطع العلائق، فإن كان على هذه الصفات فهو الشيخ الذي يُخدم»[3]، اقتداء بقوله صلّى الله عليه وسلّم: «لو أنكم تتوكّلون على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطّير تغدو خماصا وتروح بطانا»[4].

---

[1] -Abu madyan, Op. cit, p 103.

[2]- منير البعليكي، المرجع السابق، ص 95..

[3] -Abu madyan, Op. cit, p 103.

[4] -Abu madyan, Op. cit, p 103.

نلمس أيضا جانب نفسي وعقائدي في الموضوع يرتبط بمدى قوّة الإيمان في التصديق بالله والتوكّل عليه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1]. وهنا يكمن السرّ في ابتعاد المصطلحات الصّوفية أحيانا عن دلالاتها اللّغوية العامّة الافتراضية، لتصبح ذات محمول ضمني صوفي تتفرّع عنه معان ضمنية مضمرة، مترتبة عن الحالة النفسية والعقائدية للمتصوّف. إذن ترجمة الشيخ كمصطلح صوفي استوقفتنا عبر عدّة محطّات كانت في مجملها تفي بالغرض عند تواجد المكافئ الضمني الذي يوصل المعنى ولو بالتّقريب، فيبقى مقام الشيخ لا يدركه العيان، وإنّما مرتبط بحاله وزهده قلّما يدركه من حوله، وهذا لغز يفكّ الإرهاصات عن ترجمة المعاني الضمنية في المصطلحات الصوفية كـ: الشيخ، العامل، الولي، الفقير... وغيرها من المصطلحات التي تناولناها وما هي إلاّ عيّنة فتحت المجال أمام دراستها، لنخرج ببعض الإجابات حول ماهية الإشكالات التي تقف عندها ترجمة المعاني الضمنية في المصطلحات الصوفية، مع الاستدلال ببعض الآليات لفكّ شفرة الإضمار الغالب على السياق المعجمي والدلالي لهاته المصطلحات.

[1]– سورة آل عمران، الآية 159.

خاتمة

أفضت الدراسة عمّا سكتت عنه رمزية خطابات المتصوّفة، بالكشف عن الإضمار فيها بأسبابه وخصوصياته، تعدّدت أسباب إضمار المتصوّفة لألفاظهم وتضمينها حسب المواقف التي يتعرّضون لها، سواءً على الصعيد السياسي خوفا من السلطة الحاكمة في حقبة زمنية معيّنة، التي كانت ترصد تحرّكات المتصوّفة، وتعاقب كلّ من يتعارض مع سياستها، أو لا يتفق مع علماء بلاطها، على الصعيد الفكري أو العقائدي بُغية النأي عن تكفير النّاس لهم، فلا يبرح يفهمهم إلاّ من يتّفق معهم، على الصّعيد النفسي ألفاظهم المشفرة هي بمثابة مفتاح ينقلهم إلى عالمهم الرّوحي، الذي يكشفون فيه عن أسرارهم الباطنية في محبّتهم الخالصة لله سبحانه وتعالى، أمّا على الصعيد الأدبي فقد كان التّوجه اللغوي في مصطلحاتهم متعمّدا ومقصودا، لجلب الانتباه للغتهم البليغة بأسلوبها المبهم، ما يولّد فضولا للبحث في معانيها، وبالتالي تترسّخ القيم الصّوفية في نفوس الأجيال الصّاعدة.

يتجلّى الإضمار عموما في معنى افتراضي، بمدلول ظاهري متداول عادة في اللغة، أي ما يُفترض أن يفهم من القراءة الأوّلية السطحية، وهو المعنى الذي يمكن الوصول إليه بسهولة في القواميس والمعاجم، إلاّ أنّه في الأصل يتخفّى في ثناياه مدلول ضمني بأسلوب غامض ومُبهم، يُعبّر عنه من خلال ترميزه بمعنى غير مباشر ومشفّر.

فكّ لغز الإضمار يكون بالإفصاح أو التصريح بالمعنى الخفيّ المستتر بين الأسطر، أو بتضمينه والإبقاء عليه متخفيا، وتارة أخرى بالتّلميح له فقط عن طريق

المجاز كالكنايات والاستعارات وغيرها، وهنا تكمن الإشكالية في ترجمة المضمر، ما يعني الأسباب التي تقف حائلا أمام الإفصاح عن المعنى الضمني أو الإبقاء عليه مُضمرا، فما توصّلنا إليه بعد دراستنا التحليلية النقدية لمدوّنة بحثنا، يكشف لنا النّقاب عن هاته الإرهاصات في ترجمة المضمر، من خلال تعاطينا مع المصطلحات الصوفية وترجمتها إلى اللّغة الإنجليزية، خلُصنا فيها إلى ما يلي:

✍ تتفق أغلب الدراسات الترجمية على مبدأ الأمانة في الترجمة والحفاظ على الأصل، من مُنطلق أنّ المصطلح في اللّغة الأصل يمكن أن يكون له من الشحنة الدلالية، ما قد لا تكون بالضرورة هي نفسها في المصطلح الذي يقابله في اللغة الهدف لاعتبارات عدّة، مفادها أنّ تعذّر الترجمة أحيانا راجع لانعدام المكافئ الأقرب دلاليا وضمنيا للمعنى المراد في اللغة الأصل أو لاختلاف الثقافات، وبالتالي المكافئ في النص الهدف لن يفي بالغرض، لأنه لا يحمل نفس المدلول الثقافي للنصّ الأصل، فتكون الترجمة حسب السياق هي ملاذ المترجم.

✍ إلاّ أنّ الترجمة حسب السياق لا تكفي وحدها في المصطلحات الصوفية، لأنّ السياق الصوفي يختلف ويتعدّد باختلاف وتعدّد مقامات وأحوال المتصوّفة، ما يستوجب البحث بعمق في مضمون المصطلحات الصوفية، حسب المقام والحال الذي يختلف من صوفي لآخر.

✍ فإذن هي لغة متجدّدة تحمل التجديد والتغيير بتغيّر المقام والحال، وعليه فهي لغة تحتمل التعدّد والتأويل اللاّمتناهي لمعانيها ومضامينها، وبالتالي فترجمة المضمر فيها تحتمل دائما الكثير من الإضافات والتعديلات، فكلّما غُصنا أكثر في ترجمتها كلّما اكتشفنا معاني أكثر تضمينا وعُمقا، وبذلك تبقى مسألة الاقتراب من المعنى الضمني المُضمر فيها نسبية لا يمكن الفصل في معانيها بدقّة متناهية.

✍ تعذّر الترجمة في المصطلحات الصّوفية ناتج أيضا في بعض الأحيان عن عدم الفهم والإدراك للمعنى الحقيقي المضمر، وليس لانعدام المكافئ وذلك راجع لعدم خبرة المترجم في مجال التصوّف، أولعدم الرجوع إلى للقرآن الكريم على الأغلب، لأنّ جلّ عبارات المتصوفة وألفاظهم مقتبسة ومنتقاة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، إلاّ أنّها أُعيد تركيبها وصياغتها بإضافة مصطلحات أخرى إليها كأسماء أو أفعال، لتوظيفها في سياقات صوفية معيّنة، للدّلالة على معان مُضمرة يروم إليها المتصوّفة في تعابيرهم وخطاباتهم، ما يوجب على المترجم الرّجوع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة لتسهيل عملية الترجمة بنسبة كبيرة.

✍ تعذّر الترجمة دفع بالمترجم أحيانا إلى اللّجوء إلى القواميس والمعاجم في بعض المصطلحات كالمريد، فكانت النتيجة أنّه قدّم مكافئا في سياق عام كـــ: "الطامح" إلاّ أنّ المريد في سياقها الصوفي جاء ليدلّ على من: يَردُ، الوِرد، من المورد، أي يشرب من الشرب والسقاية لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّة مِّنَ ٱلنَّاسِ

يَسقُونَ﴾،جاءت في سياقها الصوفي كناية على من يسير على خطى الصوفية ودربهم، لينهج نهجهم ويستقي من علومهم وأسرارهم. وأحيانا أخرى استمد بعض المعاني من قواميس الترجمة الشفوية، مثال الواثق بالله فكانت الترجمة حرفية، لذلك نعتبر أنّ الرّجوع إلى القرآن والسنّة مورد أساس يختزل الجهود في ترجمة لغة المتصوفة.

✍ ألفاظ الصوفية رمزية ومضمرة لا يفهمها إلاّ الصوفية أمثالهم، هذا لا يعني أنّ لغتهم تكون دائما في غالبيتها مشتركة فيما بينهم، فتغيّر المقام والحال من صوفي لآخر كفيل بصنع الفارق وجعل مصطلحاتهم تختلف حتى فيما بينهم، ما يُوجب على المترجم أن يكون دارسا للمجال حتى يتفقّه للفوارق بين المتصوّفة.

✍ قد تتعدّد أحيانا الألفاظ ولكن تشترك في معنى واحد يتفق عليه المتصوّفة، فالترجمة تكون هنا حسب المعنى المشترك وليس حسب الألفاظ المتعددة، لأنّ معانيها لها مدلول واحد مشترك يعمّم على جميع الألفاظ. في مواضع أخرى قد يكون العكس، فقد تتعدّد معاني اللفظة الواحدة وتأويلاتها ، على ضوء ما استقرأناه في بعض المصطلحات التي تناولنا ترجمتها بالدراسة والتحليل في الجانب التطبيقي، ما قد ينتج عنه عدّة تأويلات وترجمات للفظة واحدة حسب معانيها المتعدّدة، أبرز مثال عن ذلك مصطلح الشيخ.

✍ تناولنا في مدونة بحثنا الجانب النثري من الديوان، إلاّ أنّنا استشعرنا أنّه أيضا تُميّزه مصطلحات وعبارات تتسم بإيقاع ورنين يشبه لغة الشعر، كما أنّها في مدلولها الضمني عبارة عن مواعظ وحكم، هذا ما يفسّر الصّعوبة في ترجمة معانيها، دون

المساس بذلك التراص بالانسجام بين البنية التحتية بالمحمول الضمني والبنية السطحية بالمحمول المسحي.

✍ ذلك الرنين والإيقاع في المصطلحات الصوفية يُضفي جمالية على المعنى والمبنى، لأنّه يشوّق القارئ لفهم المعنى المراد وراء اختيار هاته الكلمات بتسلسلها المقصود، الذي في حقيقة الأمر يقف وراءه بُعد تناصّي، ما يضع المترجم أمام واقع احترام ذلك الإيقاع الجمالي، ووقعه على الأذن مقابل البعد الدّلالي، ما يُجيب على إشكالية الاحتفاظ بالمعنى الضّمني للمُضمر أحيانا، عندما يتوجّب على المترجم استحضار مكافئات على نفس وتيرة تلك النبرة بجماليتها وغموضها، فإذا تعذّر عليه استحضار المكافئ الذي يليق بهاته المهمة، يلجأ إلى التضمين عن طريق الاقتراض أو التكييف حفاظا على الشحنة الدلالية والجمالية للمصطلح الصوفي.

✍ بلوغ المعنى الضمني لمصطلحات أبي مدين في ترجمة فانسينت كورنيل، شكّلت عائقا في بعض السياقات التي حاول فيها استحضار المضمر، بالموازاة مع ذلك التسلسل والانسجام للدوال المتجاورة فيما بينها، حين تصرّف في الترجمة ولجأ إلى الشّرح والتّفسير، لمحنا ذلك في عنوان "بداية المريد" أين قام بشرح العنوان ثم تفسيره بتقديم عنوان فرعي يليه.

✍ تمتاز لغة المتصوفة في طابعها بالبلاغة والتعجيز، بيد أنّنا نجد أحيانا تعابير بسيطة في معناها الظاهر، لكن معناها الضّمني المُراد من طرف المؤلّف أو الكاتب في

السياق الصوفي جدّ عميق، لمسنا ذلك في بعض المصطلحات كالجوع، البلوغ، الوصول التي ترجمها فانسينت كورنيل في سياقها العادي، إلاّ أنّ المراد منها معان أكثر عُمقا وتضمينا، وعليه يمكن القول أنّه كلّما كان المصطلح الصوفي بسيطا في معناه الظاهر الافتراضي، كلّما كان أكثر إضمارا وأبلغ ضمنيا لتنطبق عليه مقولة السّهل الممتنع.

✍ مهما اختلفت لغة المتصوفة وأضمرت وتعدّدت معانيها، إلاّ أنّها ترمز في عمومها إلى الزّهد، الورع والعشق الإلاهي، ففهم الهدف من التصوّف أي وظيفة النص الصوفي، من شأنه أن يُسهم وبدرجة كبيرة في الاقتراب أكثر من فهم وترجمة معاني ألفاظ المتصوفة ومصطلحاتهم.

✍ المصطلحات الصوفية غنيّة في معانيها ومضامينها، لأنها تشتمل على مصطلحات أخرى تتفرّع عن المصطلح الواحد مثال: الفقير يتفرّع عنه مصطلح السالك، المجذوب، ... إلخ، يمكن أن تكون هاته الفكرة مدخلا لدراسة مفصّلة وموسّعة، تخوض أكثر في تحليل واستقراء المعاني المضمرة في الخطاب الصوفي، وتترك المجال مفتوحا لدراسات مقبلة.

✍ نأتي إلى ختام هذا البحث على أمل أن نكون قد استوفيناه حقّه من الدّراسة وسلّطنا الضوء على أهمّ النقاط فيه، نحمد الله ونشكره على التوفيق وسداد الخطى راجين منه أن يكون عملنا هذا صالحا لوجهه تعالى، وذخرا لنا وأفقا مفتوحا لكل من سيأتي بعدنا ليكمّل ما بدأناه ويستحضر ما غفلنا عنه.

مكتبة البحث

مكتبة البحث

القرآن الكريم.

أ. الكتب العربية:

1. أحمد بن عطاء الله السكندراني، عنوان التوفيق في آداب الطريق، واحة آل البيت لإحياء التراث والعلوم، فلسطين، 2012.
2. إنعام بيوض، الترجمة الأدبية مشاكل وحلول، دار الفارابي، بيروت– لبنان، ط 1، 2003.
3. صالح بن شيخ العباسي، الإمام الغزالي ومنهجه في التصوّف وأثره في الفكر الإنساني، بحث لنيل درجة الدكتوراه، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دسوق، 2002.
4. أبو العبّاس بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية، تح: رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 2، 1981.
5. عبد الحليم محمود، أبو مدين الغوث، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، دت.
6. العربي بن مصطفى الشوار، ديوان أبو مدين شعيب، مطبعة الترقي، دمشق، ط 1، 1938.
7. محمد رشاد عبد العزيز دهمش، نافذة على التصوف الإسلامي، القاهرة، طبعة 1، 1998.
8. محمد زكي أبراهيم، أبجدية التصوف الإسلامي، مؤسسة أحياء التراث الصوفي، ط5، 1963.
9. محمد الطاهر علاوي، العالم الرباني سيدي أبومدين شعيب، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2004.
10. محمد عبد المنعم الخفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار الغريب للطباعة، القاهرة، 1938.

11. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، المصرية للتأليف و النشر، القاهرة، 1970.

12. مختار حبّار، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل)، من منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2002.

13. أبي النصر السراج الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر و مكتبة المثنى ببغداد، د.ط، 1960.

14. نيكولسون رينولد ألين، في التصوف الإسلامي تاريخه، تر أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف و النشر، القاهرة، ط1، 1947.

15. أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوّف إلى رجال التصوّف، تح: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1997.

ب. الكتب المترجمة:

1. Abu Madyan Shuayb ibn al-Husayn Al- Ansari, The Way of Abu Madyan, translated by Vincent J. Cornell, the ISLAMIC TEXTS SOCIETY. Great Britain, 1996.

2. امبرتو إيكو، أن نقول الشيء نفسه تقريبا، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط 1، نوفمبر 2012.

3. قاسم غني، تاريخ التصوّف في الإسلام، تر صادق نشأت، دار نينوي، دمشق، ط1، 2017.

4. كاترين كيربيات أوركيوني، المضمر، ترجمة ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008.

5. لويس ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، تر وتح إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط1، 1984.

6. ماريان لودورير– دانيكا سيليسكوفيتش، التأويل سبيلا إلى الترجمة، تر فايزة القاسمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2009.

7. الهجويري، كشف المحجوب لأرباب القلوب في التصوف، تر أسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.

ت. المجلات والدوريات:

1. بوطيبة جلول، المعجم اللّغوي للمصطلحات الصوفية في السياق الشعري الصوفي من خلال قصيدة "الشوق" لشعيب أبي مدين الغوث التلمساني – دراسة تحليلية، سياقات اللغة والدراسات البينية، ع 1، مج 4، أبريل 2019.

2. جفال سفيان– توهامي وسام، المسكوت عنه في الترجمة السمعية البصرية، الممارسات اللّغوية، مج 10، ع 2، ديسمبر 2019.

3. حمزة حمادة، شعرية الإضمار في الخطاب الصوفي عند ابن الفارض والششري "Expresso"، ع 1، 2020.

4. سعيد شيبان، استراتيجيات ترجمة المصطلحات الصوفية من العربية إلى الفرنسية بين رهانات التكييف وإكراهات اللّغة، مجلة الخطاب، ع 17، جوان 2022، مج 17.

5. سوهيلة بن عتسو، الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق، مخبر التأويل وتحليل الخطاب، جامعة عبد الرحمان بجاية، المجلد 2، العدد 2، أكتوبر 2021.

6. رابح محوي، المصطلح الصوفي ودلالته في قصيدة آداب الطريق لأبي مدين الغوث، مجلة إشكالات في اللّغة والأدب، عدد 01، 2020، مج 09.

7. عفاف مصباح بلق، التصوف الإسلامي (مفهومه– نشأته وتطوّره، مصادره)، ع 4، 10 جويلية 2019.

8. ليزا روث، نظرية الهدف لهانس فارمير وكاتارينا رايس، تر: مؤنس مفتاح، تباين، العدد 7/6، 2014.

ث. الرسائل الجامعية والمذكرات:

1. حمزة حمادة، جمالية الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، ماجستير تخصص أدب جزائري قديم، قسم اللّغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.

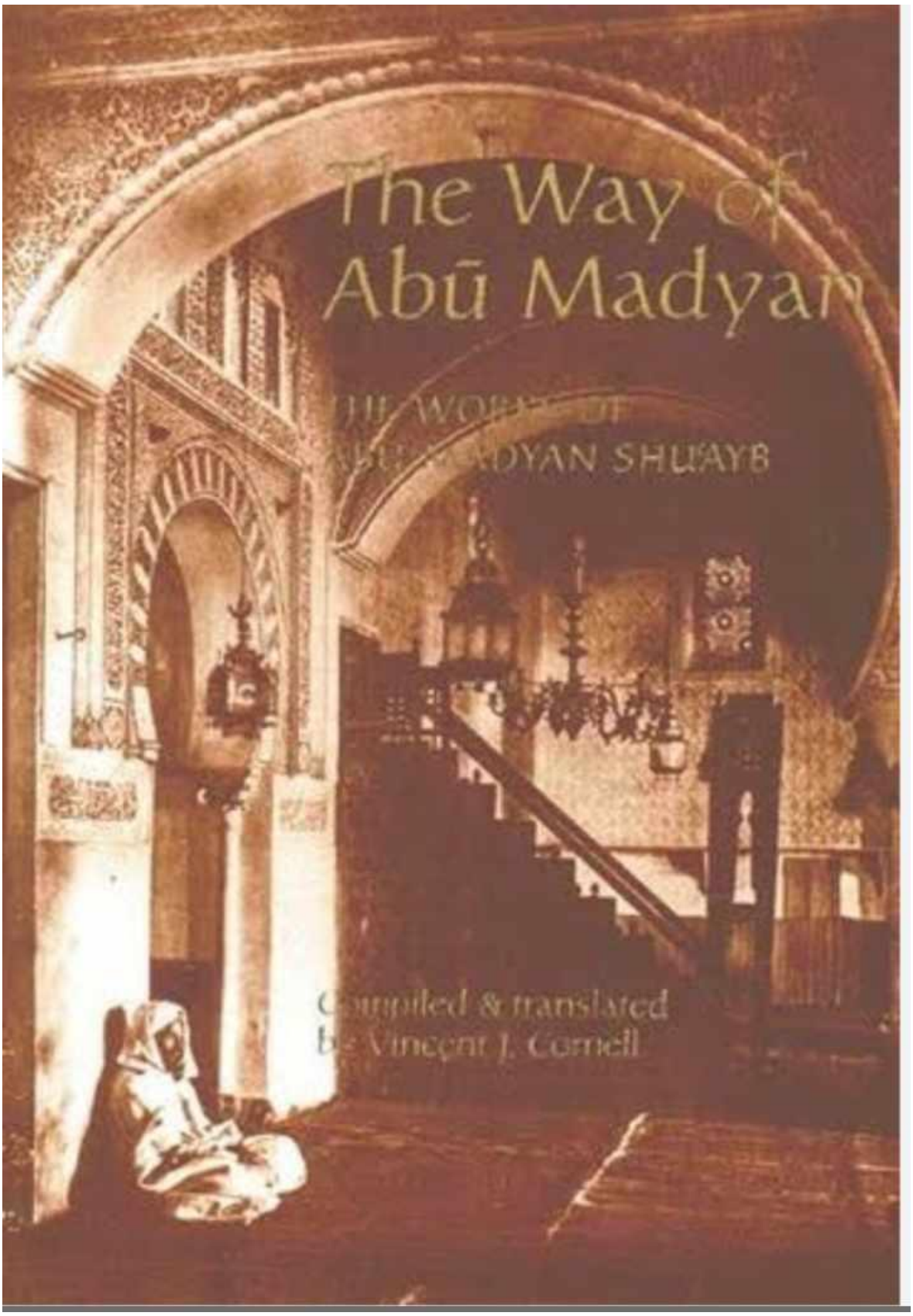
ج. المعاجم والقواميس:

1. أحمد مطلوب، معجم المصطلح النحوي نشأته وتطوّره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، شركة الطباعة العربية السعودية، ط 1، 1981.
2. قاموس أكسفورد المحيط إنجليزي–عربي، أكاديميا إنترناشيونال، بيرت، لبنان، 2007.
3. روحي البعلبكي، المورد الثلاثي، قاموس ثلاثي اللغات، عربي، انكليزي، فرنسي، دار العالم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص 1587.
4. المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
5. منير البعلبكي، المورد، قاموس إنكليزي عربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط41، 2007.

ح. المواقع الإلكترونية:

- https://its.org.uk/catalogue/the-way-of-abu-madyan-paperback/
- https://www.google.com

الملحق


The Way of
Abū Madyan
THE WORKS OF
ABU'L-MADYAN SHU'AYB
Compiled & translated
by Vincent J. Cornell

THIS BOOK presents several 'firsts': it is the first English translation of works attributed to Abū Madyan, a seminal figure of Sufism in Muslim Spain and North Africa. The Arabic text accompanying the English translation also represents the first scholarly edition of these works in the original language. Previous Arabic editions of Abū Madyan's poems and aphorisms had appeared only in the form of uncritical devotional literature. Nearly all of the texts contained in this book were taken from manuscript copies found in North Africa and Europe.

The variety of Abū Madyan's *oeuvre*, which includes doctrinal treatises, aphorisms, and poetical works in the ode, *qasīda*, style, provides a unique opportunity for students of Arabic and Sufism, as well as the interested layman, to experience several of the most important genres of religious writing in the Islamic Middle Period. The Arabic texts contained in *The Way of Abū Madyan* have been extensively vocalised in order to aid the student in learning their morphology and syntax. The work as a whole is well-suited for use as a reader for advanced to superior-level classes in the Arabic language. In addition, notes have been provided in the English translation, which detail manuscript variants, as well as discussions of technical terms taken from other Sufi works assigned to his disciples by Abū Madyan himself.

The Introduction to this work contains a biography of Abū Madyan based on his own words, as well as a critical and historical discussion of the 'way', *ṭarīqa*, of this important spiritual master in the context of western Maghribi Sufism. The Appendices contain texts and translations of two works attributed to Abū Madyan's own shaykhs, Abū Yaʿzā Yalannūr (d.572/1177) and ʿAlī ibn Ḥirzihim (d.559/1162). Finally, the Arabic parallel text, set by DecoType, Amsterdam, marks the debut of a new form of calligraphic typesetting in the classic 'Naskh' style, setting an altogether new standard by combining state-of-the-art computer technology with unique faithfulness to the great calligraphic tradition of the Islamic world.

ABOUT THE AUTHOR

Abū Madyan Shuʿayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī, 1115/16—1198, poet, teacher and Sufi mystic, was born in the town of Cantillana near Seville in Muslim Spain and is buried at al-ʿUbbād outside of the city of Tlemçen in western Algeria. After spending many years of his life learning from the most famous Sufis of Morocco, he settled in the Algerian city of Bijaya, where he spread his particular brand of orthodox mysticism to Sufi adepts and the general public alike. Called 'Shaykh of Shaykhs' and 'the Nurturer', *al-Ghawth*, by his contemporaries, Abū Madyan was the most influential Sufi of the formative period of mysticism in North Africa and had a profound influence on the eventual Qādirī and Shādhilī Sufi traditions.

ABOUT THE EDITOR/TRANSLATOR

Vincent J. Cornell is Andrew W. Mellon Assistant Professor of Religion at Duke University, Durham, North Carolina. He specialises in Islamic Studies & Sufism and has published numerous articles on Islamic thought and the history of North Africa. He has lectured widely in Europe, America, North Africa and Southeast Asia. He is presently completing a long-term study of sainthood, Sufism and social discourse in the western Maghrib and has begun a study of Islamic reform movements and organisations in Indonesia and Malaysia.

COVER PHOTOGRAPH: Interior of the mosque
of Abū Madyan, Tlemçen, *c.* 1870.
Courtesy of Collection Claude Philip, Orange,

ISBN 9780946621354
US $42.95
CAN $60.95

III

BIDĀYAT AL-MURĪD[1]

(Basic Principles of the Sufi Path)

He said (may God be pleased with him): The primary requirement for the aspirant is companionship with a practicing spiritual master who is knowledgeable, fears God, is conversant with both the exoteric and the esoteric sciences, and is aware of the Transcendent Truth and Reality. [This shaykh] must be one who follows [the Sunna], is not heterodox in his religious practices, is patient with his student, who takes personal charge of [his student's] spiritual upbringing, is indulgent with his mistakes, and does not charge him with the responsibility of making invocations unless he knows that [his student] will be constant in their recitation. [The aspirant to the Sufi way] finds a sweetness in his heart because of [his shaykh] and takes pleasure in him through his words, for [the shaykh] makes his [student's] heart his vocation and behaves with him according to the words of the Messenger of God (may God bless and preserve him): 'The work most loved by God is that done regularly, even if it be infrequently.'[2]

It is necessary for the shaykh to teach his student the requirements of prayer and the ways of performing them as well as what [variations] are allowed and forbidden while performing them.

1. This edited translation was made primarily from MS 731Q (folios 328–335) of the Bibliothèque Générale, Rabat, Morocco. Cross-checking of the text was done with the aid of a partially complete

بداية المريد

قال ﷺ : أوّلُ ما يجبُ على المُريدِ صُحبَةُ شيخٍ عالِمٍ عامِلٍ تقيٍّ عالِمٍ بعِلمِ الظّاهِرِ والباطِنِ وعالِمٍ بالحَقِّ والحقيقةِ. ويكونُ مُتّبِعاً غيرَ مُبتَدِعٍ صَبوراً على تلميذِهِ مُربّياً لهُ ومُتغافِلاً عن زلّاتِهِ ولا يُكلّفُهُ مِن الأوْرادِ إلّا ما يَعْلَمُ أنّهُ يُدومُ عليه ويَجِدُ به حلاوةً في قلبِهِ ويَتلذّذُ به لقولِهِ ويُحرّنُ قلبَهُ ويسلُكُ به لقولِ رسولِ اللهِ ﷺ : «أحبُّ الأعمالِ إلى اللهِ أدْوَمُها وإنْ قلّتْ».

ويجبُ على الشّيخِ أنْ يُعلّمَ تلميذَهُ فرائضَ الصّلاةِ وسُنَنَها وما يجوزُ منها وما لا يجوزُ

BIDĀYAT AL-MURĪD

He who is hungry arrives and he who is satiated is cut off. He who remembers God [is moved] to meditate, while he who forgets is himself forgotten. This is because hunger comprises ten qualities: the purification of the lower soul from lusts and doubts; remembrance; meditation; the shedding of blameworthy attributes and the acquisition of those that are praiseworthy; the emulation of spiritual masters who have gone before, as well as of the Companions of the Prophet and those who succeeded them among the first generations of the pious; preoccupation with suppressing the lower soul; and preventing [the lower soul] from following its lusts.

Have you not observed [the case of] Adam (may peace be upon him)? Iblīs could not prevail over him except by means of his lust.

Thus, hunger is the vehicle of the worshippers, the way of the pious, the method of the gnostics, the key of those who are guided, and the goal of those who have arrived at the highest [level] of *'Illiyyīn*.[7] Said Shaykh Abū Madyan (may God have mercy upon him): 'I have examined the writings of the Prophets, the pious, the Companions [of the Prophet and their] Successors, and the scholars of past generations; yet I have not found anything that causes attainment to God Most High without [the addition of] hunger. [This is because] one who is hungry becomes humble, one who is humble begs, and the one who begs attains. So hold fast to hunger, my brother, and practice it constantly, for by means of it you will attain what you desire and will arrive at that for which you hope.'

Ibrāhīm ibn Adham[8] (may God be pleased with him) was asked about union with God Most High, and said: 'Hunger and asceticism are one. He who is hungry abstains and he who abstains arrives; he who arrives attains (and he who attains remains).'

مَنْ جاعَ وَصَلَ ومَنْ شَبِعَ انْقَطَعَ ومَنْ ذَكَرَ تَفَكَّرَ ومَنْ غَفَلَ غُفِلَ عَنْهُ. لأنَّ في الجوعِ عَشَرَةَ خِصالٍ: طَهارَةُ النَّفسِ عن الشَّهَواتِ والشُّبُهاتِ والذِّكْرُ والتَّفكُّرُ والانْفِصالُ عن الصِّفاتِ المَذْمُومَةِ إلى الصِّفاتِ المَحْمُودةِ والاقْتِداءُ بالمَشايخِ المُتَقَدِّمِينَ والصَّحابَةِ والتّابِعِينَ مِن أهْلِ السَّلَفِ الصّالِحِ والاشْتِغالُ بمُجاهَدَةِ النَّفسِ وامْتِناعُها عَنِ الشَّهَواتِ.

ألا تَنظُرُ إلى آدَمَ عليه السَّلام، ما انْتَصَرَ عليه إبْلِيسُ إلّا بسَبَبِ شَهْوَتِهِ.

والجوعُ مَطِيَّةُ العابِدِينَ وطَرِيقُ الصّالِحِينَ ومِنْهاجُ العارِفِينَ ومِفْتاحُ المُهْتَدِينَ ونِهايَةُ الواصِلِينَ إلى أعْلَى العِلِّيِّينَ.

قالَ الشَّيخُ أبو مَدْيَنَ رحمه الله: «نَظَرْتُ في كُتُبِ الأنْبِياءِ والصّالِحِينَ والصَّحابَةِ والتّابِعِينَ والعُلَماءِ الماضِيِّينَ مِنَ المُتَقَدِّمِينَ فما وَجَدْتُ شَيْئاً يُتَوَصَّلُ بِهِ إلى اللهِ تعالى إلّا بالجُوعِ. فَمَنْ جاعَ تَواضَعَ ومَنْ تَواضَعَ تَضَرَّعَ ومَنْ تَضَرَّعَ بَلَغَ. فَعَلَيْكَ يا أخِي بالجُوعِ والدَّوامِ عليه فبِهِ تَنالُ ما تُرِيدُ وبِهِ تَصِلُ إلى ما تَتَأَمَّلُ».

وقد سُئِلَ إبْراهِيمُ بْنُ أدْهَمَ ﷺ عن الوُصُولِ إلى اللهِ تعالى فقال: «الجوعُ والزُّهْدُ واحِدٌ. فَمَنْ جاعَ زَهَدَ ومَنْ زَهَدَ وَصَلَ ومَنْ وَصَلَ بَلَغَ [ومَنْ بَلَغَ سَكَنَ]».

← صفحة: 55

← صفحة: 59

وتصحيحُ ذلك حكاهُ إبنُ شاهِ [الكرماني] عن (شاهِ) ابنِ شُجاع الكرماني مع كبرِ سنِّه وعَمَلُه كان يقومُ بخدمةِ أصحابِه ويقول: «نظرتُ في جميعِ الأعمالِ ولم أجدْ فيها شيئاً آجرَ من خدمةِ امرءٍ مُسلِم».

وقال الجُنيدُ رحمه الله: «إيّاكُم أن تبيعُوا أنوارَكُم، تفرّقُوا وتمزجُوا بمخالطةِ غيرِ أبناءِ الجنسِ فتعودُوا إلى وسمٍ متوسّمٍ بعلم. لإنْ غابَ عنكُم فيسلبُكم الخواطرَ أو ظُلمةَ الأسرارِ أو طردَ الحق. هذه وصيّتي لكم».

وقال أبو منصورِ بنُ الحلّاج [حُسين بن منصور الحلّاج]: «مَن أرادَ الوُصولَ جاعَ في الدُّنيا وزهدَ فيها وتورّعَ وصاحبَ شيخاً زاهداً وَرِعاً ليس عليه من الدُّنيا شيءٌ ولو كان وزنَ ذرّةٍ وتكونُ له رغبةٌ في الله. فهذا هو الشّيخُ المُفيدُ إلى قدُوةِ الله تعالى».

وقيل لقضيب البان: «بماذا يصلُ المُريدُ إلى ما يُريدُه»؟ وقال: «إذا جاعَ بطنُه وأخلصَ قلبُه وحقّقَ نيّتَه ووفّقَ مع الرّضى والتّسليم».

BIDĀYAT AL-MURĪD

Confirmation of [the above attitude] can be found in what Ibn Shāh [al-Kirmānī] related about [Shāh] ibn Shujāʿ al-Kirmānī.[20] Despite his age and vocation, he used to serve his companions and said 'I have looked into all types of spiritual discipline, but I have not found among them anything more meritorious than [the act] of serving a Muslim man.'

Al-Junayd (may God have mercy upon him) said: 'Beware of [wastefully] expending your spiritual abilities by dispersing and diluting them in association with those not of your type, for you will be characterized by [their] knowledge. In this way [your insight] will be lost to you, your inspiration will be stolen from you, and the suppression of innate spirituality and rejection of the Truth will lead you astray. This is my counsel to you.'

Abū Manṣūr ibn al-Ḥallāj [al-Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj][21] said: 'He who wishes to attain [to God] practices hunger and scrupulousness and renounces the material world. He makes himself the companion of an ascetic and scrupulous shaykh, [who is] desirous of God and who has not the slightest trace of the material world upon him. This [alone] is the beneficial spiritual master, who exemplifies [the Way of] God the Almighty.'

It was asked of Qaḍīb al-Bān: 'How does the aspirant attain his desire?' 'When he makes his stomach hungry,' he replied, 'and makes his heart sincere, affirms his intention, and makes himself accord with Divine pleasure and total submission.'

Shaykh [Abū Madyan] said: 'It is obligatory for one who is aware to fear God [both] in sickness and in health.'

← صفحة:67

إنْ أكلُوا أكلُوا سُحتاً وإنْ ناموا ناموا إلى الصّباح. لا بالمجاهدةِ يُعرَفونَ ولا بالعلمِ يَعملونَ سارحينَ بينَ فلانٍ وفلانة. كشفُوا قناعَ الحياءِ ومزّقُوا جلبابَ الشّوق. ادّعُوا الإتّصالَ (و) يدّعونَ المُكاشفةَ والفراسةَ وقالوا «سبقتْ لنا من اللهِ الحُسنى ولنا إرادة».

فمنهم طائفةٌ زعمُوا أنّهم يعلمونَ الباطنَ وقالوا «إذا انجلتِ الذّنوبُ وتجلّتِ الغُيوبُ وذهبتِ الأغيارُ وتشعشعتِ الأنوارُ والأسرارُ وانسلختِ الظُّلمةُ وذهبتِ المحسوساتُ فتظهرُ عند ذلك علاماتٌ بيّناتٌ. فنحنُ يومئذٍ نرى بعينِ الكشفِ ونتجلّى في حالِ الوصفِ. ونأكلُ من طعامِ الكونِ شاربينَ مُشاهدينَ لما غابَ من أمورِ الغيبِ».

they sleep until morning. They are not known for their mortification, and they do not act upon their knowledge. [Instead], they wander freely among men and women. They strip away the taste for modesty and rend the garment of desire. They claim arrival [at the Essence] by attributing paranormal knowledge and clairvoyance [to themselves] and say: "The best result has already been ordained for us by God, for we desire the best outcome from God".

'Among them is [another] faction who imagine that they understand inner realities, saying: "When sins are put aside, when the unseen is made manifest, when all else disappears, when illuminations and inner secrets shine forth, when darkness is stripped away, and when tangible things disappear—at that [moment] clear portents will appear. On that day we shall see with the Eye of Unveiling and will manifest ourselves in the state of forms. We shall eat from the foods of the universe, drinking in and witnessing the hidden affairs of the unseen".'

36. By taking this position Shaykh Abū Madyan stands firmly against the practices of many folkloric Sufi orders in the Maghrib, both in his day and in the present. Today one can see in Morocco such groups as the ʿIsāwa, Ḥamādsha, and Jilāla, who frequently hold popular sessions of *ḥaḍra*, especially on the Prophet Muḥammad's birthday, in which large numbers of people, both men and women, take part in trance-induced dances and public displays of ecstatic behavior. Such unrestrained expressions of emotionalism by untrained amateurs (*muḥibbīn*) are implicitly criticized by the shaykh in this passage.

37. Qur'ān, XXVI (*ash-Shuʿarā'*), 218–19.

38. In the an-Nājī copy: '. . . by turning toward inner secrets.'

84

85

← صفحة85

BIDĀYAT AL-MURĪD

SECTION ON SERVICE TO SPIRITUAL MASTERS

Shaykh Abū Madyan (may God have mercy on him) said: 'Service is obligatory toward one whose sanctity is manifest. The sanctity of the shaykh, the virtuous saint, is manifested in the answering of his supplications [to God], the scarcity of his possessions, his asceticism toward the material world, and his placing of complete trust in God (and the practice of true and correct trust, the abandonment of means [of livelihood] in the material world, and the cutting off of worldly attachments).[57] If these attributes apply to [a particular individual], then he is the shaykh whom one must serve.'

[Shaykh Abū Madyan] said (may God have mercy on him): '(One who serves a shaykh who is knowledgeable, practices [what he teaches], and trusts in God will be gathered with the virtuous on the Day of Judgment.) But one who serves a shaykh who is not ascetic, knowledgeable, or scrupulous, who lives by material means and amasses [the goods of] the material world, jealously guards them, and loves the service of [the world's] children, will be gathered on the Day of Judgment with Pharaoh, Hāmān, and Qārūn in the deepest level of the Fire.'

The Shaykh also said (may God have mercy on him): 'When one serves a shaykh who is a gnostic and an ascetic, God will not take him from the world until he has seen his abode in Heaven.'

He [also] said: 'When one serves a shaykh who amasses [the goods of] the material world, jealously guards them, and does not spend them for the sake of God, God forbids the scent of Heaven from [reaching] him. For when one jealously guards [material things], his heart dies from the amount of his

بابٌ في خِدْمَةِ المَشايخ

قال الشَّيخ أَبُو مَدْيَنَ رحمه الله: مَن ظَهَرَتْ وِلايَتُهُ وَجَبَتْ خِدْمَتُهُ. وتَظْهَرُ وِلايَةُ الشَّيخِ الوَلِيِّ الصَّالِحِ في إجابَةِ دُعائِهِ وقِلَّةِ مُؤْنَتِهِ وزُهْدِهِ في الدُّنيا وتَوَكُّلِهِ على اللهِ [وبالتَّوَكُّلِ الصَّادِقِ الصَّحيحِ وسُقُوطِ أَسْبابِ الدُّنيا وقَطْعِ العَلائِقِ. فإنْ كان على هذه الصِّفاتِ فهو الشَّيخُ الَّذي يُخْدَمُ].

وقال رحمه الله: مَن خَدَمَ شيخًا عالِمًا عامِلاً مُتَوَكِّلاً حُشِرَ يومَ القِيامَةِ مع الأَبْرارِ. فإنَّ مَن خَدَمَ شيخًا غيرَ زاهِدٍ ولا عالِمٍ ولا وارِعٍ وهو مُتَسَبِّبٌ جامِعُ الدُّنيا حَرِيصٌ عليها مُحِبًّا في خِدْمَةِ أَبنائِها حُشِرَ يومَ القيامةِ مع فِرْعَوْنَ وهامانَ وقارُونَ في الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِن النَّارِ.

وقال الشَّيخ (أيضًا) رحمه الله: مَن خَدَمَ شَيْخًا عارِفًا زاهِدًا فلا يُخْرِجُهُ اللهُ مِن الدُّنيا حَتَّى يَرَى مَنْزِلَه في الجَنَّةِ.

وقال: مَن خدم شيخًا جامِعًا لِلدُّنيا حريصًا عليها ولَمْ يُنْفِقْها في اللهِ حَرَّمَهُ اللهُ مِن

← صفحة 103

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة
الإهداء	
الشكر والعرفان	
مقدمة	
الفصل الأول: مفهوم التصوف أصوله ونشأته	
I. المبحث الأول: مفاهيم حول التصوف ودلالاته	2
1. مفاهيم حول التصوف	2
1.1. حسب الإيديولوجية التاريخية	2
2.1. حسب الإيديولوجية اللغوية	3
3.1. حسب الإيديولوجية العقائدية	6
2. دلالات مصطلح التصوّف	9
II.المبحث الثاني: أبو مدين وتجربته مع التصوف	14
1. نبذة عن السيرة الذاتية	14
1.1. مولده	14
2.1. نشأته	15
2. تجربته مع التصوف	16
3. مؤلفاته	20
الفصل الثاني: الإرهاصات في ترجمة المصطلحات الصوفية	
I. المبحث الأول: إشكالية التعدّد اللامتناهي لمعاني الألفاظ	24
1. أسباب الغموض في المصطلحات الصوفية	24
1.1. تعريف المصطلح	26
2.1. المصطلح الصوفي	28
2. إشكالات ترجمة المصطلحات الصوفية	29
1.2. إشكالية التعدّد اللاّمتناهي للمعنى	29
2.2. إشكالية الترجمة بالتأويل	32

3.2. إشكالية اختلاف الثقافات	36
4.2. تعذّر الترجمة	39
3. واقع ترجمة المصطلحات الصوفية	40
1.3. وفاء الترجمة حسب التكافؤ	40
2.3. وفاء الترجمة حسب المضمون	41
3.3. مفهوم إعادة الصياغة	42
II.المبحث الثاني: المصطلح الصوفي بين الإضمار والإظهار	43
1. تعريف الإضمار	43
1.1. أنواع الإضمار	44
2.1. أسباب اللجوء إلى الإضمار	47
2. ترجمة المضمر في المصطلحات الصوفية	48
1.2. ترجمة الأسلوب	49
2.2. ترجمة الوظيفة الجمالية	50
3.2. ترجمة المجاز	52
3. ترجمة المضمر بالتصريف	56
1.3. التصريف بالترجمة الشارحة	60
2.3. التصرّف حسب المعنى	63
3.3. التصرف بالاقتراض	65
الفصل الثالث: الدراسة التطبيقية	
1. التعريف بالمدوّنة	70
2. الدراسة التطبيقية	74
خاتمة	94
مكتبة البحث	101
الملحق	106
فهرس المحتويات	112

ملخص:

نبغ المتصوفة قديما في التعبير عن مهجهم و ملكاتهم الذوقية بلغة سامقة، أصبحت ترقى لمصاف الأدبيات العالمية، و اصطلحوا في ذلك على تعابير مضمرة استقطبت فضول الباحثين الغرب لدراستها وترجمتها بغية استكناه خباياها و تقصي ما يضمره المتصوفة في مكنوناتهم. حاولنا من خلال هذا البحث تسليط الضوء على بعض المصطلحات الصوفية المشفرة في ديوان أبي مدين و ماتحتمله من تأويلات متعددة، في إشارة لأهم الإرهاصات في مراعاة مضامينها المبطنة بأسلوبها الجمالي و البنيوي عند ترجمتها من العربية إلى الإنجليزية، مع اقتراح المقاربة الأفضل لتجاوز هاته التحديات.

الكلمات المفتاحية: أبو مدين، التصوف، الترجمة، المصطلح الصوفي، المضمر.

Summary:

Sufis expressed wisely their spiritual experiences, in a sublime and international literature, using implicit terms thus, western researchers were interested to translate them in order to discover their connotations, and what the sufis sought in their inner being. Through this research paper we've tried to shed light on some of encrypted sufi terms, quoted from the poetry collection of The Way of Abu Madyan and, the multiple interpretations they may bear, pointing out the most obstacles when translating their encoded meaning from Arabic to English, in parallel with their aesthetic and structural style. Accordingly proposing the best approach to overcome these challenges.

Key words: Abu Madyan, the sufism, the translation, the Sufi terms, the implicit.

Résumé :

Les sufis s'efforçait d'exprimer leurs expériences spirituelles, dans un langage sublime et internationale, en utilisant des termes implicites , ce qui attirait la curiosité des chercheurs occidentaux a les traduire afin de découvrir leurs connotations, et ce que recèlent les soufis dans leur être intérieur. Atravers cette recherche nous avons abordés certains termes soufis cryptés, cités dans le recueil de poésie d'Abou Madyan, et les multiples interprétations qui peuvent porter, en soulignant les obstacles dans la prise en compte de leurs contenus encodés, par rapport à leur style poétique et structurel, lors de leur traduction de l'Arabe vers l'Anglais, ainsi la meilleure approche pour surmonter ces défis.

Mots clés : Abu Madyan, le soufisme, la traduction, les termes soufis, l'implicite.