



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

معهد الترجمة

ترجمة المصطلح الصوفي في ضوء الاستشراق الجديد، دراسة تحليلية وصفية لكتاب
"الصوفية والسريالية" "sufismo y surrealismo" تأليف "علي أحمد سعيد أسبير"
(أدونيس)، ترجمة: خوسيه ميغيل بويرطا فيلتيث " José Miguel puerta
"vilchez

**The Translation of the Sufi term in the light of the new
Orientalism, an analytical and descriptive study of the book
"Sufism and Surrealism" written by Ali Ahmed Saeed Asper
(Adonis), translated by José Miguel puerta vilchez**

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الترجمة

تخصص: عربي - إسباني - عربي

إشراف:

- أ.د/ نفيسة موفق

إعداد الطالب:

- حري العيد عبد الصمد

أعضاء لجنة المناقشة

الصفة	مؤسسة الانتساب	العضو
رئيساً	جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله	أ.د. صليحة بن عيسى
مقرراً	جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله	أ.د. نفيسة موفق
عضواً	جامعة وهران 1 أحمد بن بلة	أ.د. شوشة زاوي
عضواً	جامعة وهران 1 أحمد بن بلة	أ.د. وسام تهامي
عضواً	جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله	أ.د. وحيد بن بوعزيز
عضواً	جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله	أ.د. كريمة آيت مزيان

السنة الجامعية: 2023/2022



Ministry of Higher Education and
Scientific Research

University of Algiers 2 Abou Elkacem Saad Allah

Institute of Translation



**The Translation of the Sufi term in the light of the
new Orientalism, an analytical and descriptive
study of the book “Sufism and Surrealism” written
by Ali Ahmed Saeed Asper (Adonis), translated by
"Josè Miguel puerta vilchez**

A thesis submitted to obtain a doctorate degree in translation

Speciality: Arabic - Spanish - Arabic

by:

Horri eleid abdessamed

Supervisor:
Prof.Nafissa Moufek

Examining Board Members

Members	Institution of affiliation	Status
Prof. Saliha ben Aissa	University of Algiers 2 Abou elkacem Saad Allah	President
Prof. Nafissa Moufek	University of Algiers 2 Abou elkacem Saad Allah	Supervisor
Prof. Choucha Zewawi	University of Oran 1 Ahmed ben Bella	Member
Prof. Wissem Touhami	University of Oran 1 Ahmed ben Bella	Member
Prof. Wahid Ben Bouaziz	University of Algiers 2 Abou elkacem Saad Allah	Member
Prof. Karima Ait Meziane	University of Algiers 2 Abou elkacem Saad Allah	Member

Academic Year : 2022/2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى الوالدة الكريمة، سندي طيلة حياتي ومسيرتي، والوالد الكريم على دعمه وحضوره في الأوقات الصعبة، إلى أهلي وعشيرتي، إلى عائلتي التي هي مصدر فخري واعتزازي، إلى كل من علمني حرفاً أو همس لي بفكرة تنفعني، إلى رفيقي الدرب والعمر، هناء آمال هامل ومهدي فرحات جزاهم الله عني كل خير، وإلى احباب ما كنت لأصير في هذا الموقف لولاهم، إلى عمر أمرندي ومصطفى عجرية ومحمد عمرانى ويوسف بن عمار دون أن أنسى أن أهدي هذا العمل إلى صديقة كان مجرد حضورها سند لشخصي ليلى قارة عشيرة، كما أهدي هذا العمل إلى ياسين محمد بلقندوز وإيمان أمينة محمودي، صديقان كان لهما فضل كبير في مسيرتي الأكاديمية إلى غاية مناقشتي لهذا العمل، فلكما منى أطيب تحية.

شكر وعرّفان

أتوجه بخالص عبارات الشكر والعرّفان إلى كل من ساهم في هذا البحث من قريب أو بعيد، وفي المقام الأول أشكر أستاذتي ومشرفتي الدكتورة نفيسة موفق على أيوبية صبرها وكرم معاملتها ودقة ارشادها وتوجيهها وحسن ملاحظتها ونقدها، كما أشكر كل اساتذتي، كل باسمه منذ أن وطئت قدمي المدرسة وإلى يومنا هذا، فلولاهم لما كان الحلم حقيقة، والشكر موصول غير منقطع إلى أولئك الذين عوضوا لي نقصا أثناء تحضيرتي لهذه الاطروحة، وأخص بالذكر صديقتي العزيزة هناء آمال هامل وأخي مهدي فرحات الذي مازال معي وأنا اخط في هذه الحروف، كما أشكر أعضاء اللجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا العمل، فالشكر لهم مخصوص كونهم أصحاب الكلمة الأخيرة في اخراج هذا البحث إلى النور بصفة رسمية.

الملخص:

تقوم دراستنا هذه على أبعاد متعددة داخل ميدان الترجمة، تنطلق من دوائر واسعة لتنتهي في دوائر ضيقة، أساسها الاستشراق الجديد عموماً ونظرته إلى التراث الصوفي وترجمته خاصة في سياق ما بعد الحداثة، ولذلك نتناول أطروحتنا دراسة ترجمة المصطلح الصوفي في ضوء الاستشراق الجديد، دراسة تركز على التحليل المعرفي للمصطلح وأبعاده المفهومية ضمن سياقنا المعاصر وكيفية نقلها إلى اللغة الإسبانية بحيث أنها تحتل موقعاً مركزياً من خلال إستراتيجيات وتقنيات تسمح بنقل كل العلاقات النصية واللسانية للمصطلح الأصلي، ضمن ما تقتضيه أدوات الاستقبال في النظام المستقبلي.

وبناء عليه حاولنا أن نقسم بحثنا هذا إلى ثلاثة محاور رئيسية: أولها الاستشراق الجديد من حيث أننا سنخصص له فصلاً نتناول فيه مدخل يفصل في بؤادر ظهوره ومعالمه الأساسية، على أننا سنلج بعد ذلك في العنوان الموالي إلى تعريف ودراسة الاستشراق الجديد في الغرب عموماً من خلال تناول خصائصه، مستوياته، مدارسه وأعلامه ومناهجه، على أن نتحرك بعد ذلك في مجال أضيق من خلال تناول الاستشراق الإسباني تحديداً، فمن خلال هذا العنوان سنتطرق إلى ضبط المفاهيم إن كان استشراقاً أو استعراباً وما هي مميزات كل واحد على حدة، ثم نقف على أهم مدارسه بين المحافظين والليبراليين ثم نناقش علاقته بالترجمة والتصوّف دون أن ننسى بطبيعة الحال أهم أعلامه ومساهماتهم في دراسة التراث العربي الإسلامي.

وأما الدائنة الثانية التي سنتحرك فيها فستكون متمحّزة للخطاب الصوفي وذلك في الفصل الثاني، إذ سنركز على تعريفه لغة واصطلاحاً لكن ضمن منهجية مغايرة تركز على تسليط الضوء على وجهات نظر مختلفة كالتصوّف خلقاً والتصوّف مذهباً والتصوّف علماء، على أن ننقل بعد ذلك إلى جوهر البحث الذي سنحاول فيه دراسة التطور المعرفي للخطاب الصوفي وما يترتب عليه من انزياحات دلالية ومفهومية للمصطلح غالباً ما يكون مردّها

إلى عوامل تاريخية وكذلك إلى تقاطعات معرفية بين الإسلام وحضارات أخرى، ولا جرم أنّ الأساس الذي يعكس كلّ هذه التحوّلات المعرفية في الخطاب الصوفي هو اللغة، إذ سنناقش باستفاضة كلّ المميّزات المتعلقة باللغة الرمزية والشعرية للتصوّف وكيفية توليدها للمصطلح والرمز، اللذان يعدّان العقبة الرئيسية أمام المترجم خاصة من الناحية المفهومية والمعرفية.

وأما مربط الفرس في هذا البحث سيكون في الفصل الثالث، الذي سيتناول نظرية النظم المتعددة خاصّة في بعدها الترجمي، إذ سنتحدث عن تعريف هذه النظرية بكلّ تفاصيلها انطلاقاً من النظم الثقافية التي تشكّل النصوص الأدبية وغيرها ومروراً بموقع الترجمة داخل النظام الثقافي الأصلي أو المستقبل وامتداداتها من حيث أنّها تكون محافظة أو مجدّدة مركزية أو في المحيط وانتهاءً عند المعايير الأساسية التي يتمّ من خلالها إعادة إنتاج الخطاب أو النظام الأصلي في نظام مستقبل قد يحافظ على مركزية أو هامشية النظام الأصل.

وأما في الفصل الرابع فسنخصّصه لدراسة النماذج التي صنّفناها إلى ثلاثة محاور رئيسية في كتاب الصوفية السريالية لأدونيس، أوّل محور يتعلّق بالبعد المعرفي للمصطلح الصوفي والثاني بالخيال وأما الثالث فسيكون لمفهوم الحب، هذه التصنيفات سنحاول تحليلها وتفسيرها ضمن مرجعية النظرية المحددة تركز على النظم المتعددة، إذ سنباشر تحليل النظم المعرفية ننطلق فيها من تحليل المصطلح في بعده اللغوي ومرجعيتته الإسلامية من القرآن والسنة وكذلك بعده الصوفي ضمن كلّ ما يحمل هذا الأخير من مستويات معرفية ممكنة وذلك بغرض دراسة الانزياحات المفهومية والمعرفية، على أن نربط المصطلح ببعبه الصوفي والسريالي كي ندرس أهم تحوّل أراه أدونيس أن يتجسّد في مفهوم المصطلح الصوفي ضمن رؤية ما بعد حدثية، ثمّ نعرّج بعد ذلك إلى تحليل وتفسير ترجمي يتناول ما مدى تطابق مصطلح المترجم مع الأبعاد المفهومية والمعرفية والرمزية للمصطلح الأصلي ثمّ نخضعه إلى معايير الترجمة كي يتسنى لنا دراسة موقعه في النظام الثقافي المستبد قبل

إن كان مركزياً أو في المحيط، إن كان مجدداً أو محافظاً وخاصة إذا كان يتطابق مع هدف الاستعراب الإسباني الجديد الذي يروم تقديم الخطاب الصوفي كبديل يحتوي على مواطن للتثاقف ويعوّض السرديات الإسلامية الكبرى.

ثم نخلص في نهاية البحث إلى نتائج تكون بمثابة قد تكون بمثابة قواعد مرجعية في كيفية نقل المصطلحات الصوفية أو الخطاب الصوفي عموماً إلى موقع مركزي في النظام المستقبل.

قائمة المحتويات

1 مقدمة
12 1 الفصل الأول : الاستشراق الجديد
 تمهيد الفصل
15 1.1مدخل إلى الاستشراق الجديد
15 1.1.1 بوادر الظهور
17 1.1.2 مؤتمر باريس
20 1.1.3 الاستشراق إدوارد سعيد
23 1.2 الاستشراق الغربي الجديد
36 1.2.1 مستويات الاستشراق الجديد
36 1.2.1.1 المنهج العلمي
37 1.2.1.2 مستوى النظريات المستبطنة أو المعلنة
38 1.2.3 أبرز مناهج الاستشراق الجديد في الغرب
39 1.2.3.1 تعريف المذهب الانثروبولوجي
39 1.2.3.1.1 تعريف الانثروبولوجيا لغة
41 1.2.3.1.2 تعريف الانثروبولوجيا اصطلاحا
42 1.2.3.1.3 الاستشراق الجديد والمنهاج الانثروبولوجي
45 1.2.3.1.4 الأنثروبولوجيا والإسلام

47	1.2.3.2 المنهج الفيلولوجي
49	1.2.3.2.1 الفيلولوجيا والاستشراق الجديد
50	1.2.3.2.2 الفيلولوجيا والإسلام
54	1.2.3.2.3 فروع المنهاج الفيلولوجي
56	1.2.4 أعلام ومدارس الاستشراق الجديد
55	1.2.4.1 المدرسة الأنجلوساكسونية
64	1.2.4.2 المدرسة الألمانية
65	1.2.4.2.1 الإتجاه الأول الموسوعيون التراثيون
66	1.2.4.2.2 الاتجاه الثاني الاستشراقيون التراثيون المتخصصون
66	1.2.4.2.3 الاتجاه الثالث مستقبل الاستشراق الألماني
67	1.2.4.3 المدرسة الفرنكوفونية
70	1.3 الاستشراق الإسباني الجديد
71	1.3.1 ضبط المفاهيم استشراق أو استعراب؟
77	1.3.2 الاستعراب الإسباني الجديد بين المحافظين والليبراليين
87	1.3.3 الاستعراب الإسباني الجديد
89	1.3.3.1 الغطاء السياسي
93	1.3.3.2 التخصص في الاستعراب الإسباني
96	1.3.3.3 تيارات الاستعراب الإسباني
101	1.3.3.4 أهم أعلام ومؤسسات الاستعراب الإسباني الجديد
101	1.3.3.4.1 مؤسسات الاستعراب الإسباني الجديد
108	1.3.3.4.2 أعلام الاستعراب الإسباني الجديد

108.....	1.3.4 حركة الترجمة في الاستعراب الإسباني الجديد
116.....	1.3.5 التصوف وعلاقته بإسبانيا
.....	خلاصة الفصل:
130.....	2. الفصل الثاني: الخطاب الصوفي
.....	تمهيد الفصل
129.....	2.1 مدخل إلى التصوف
130.....	2.1.1 التصوف لغة
133.....	2.1.2 التصوف اصطلاحا
134.....	2.1.2.1 التصوف كعلم
136.....	2.1.2.2 التصوف كخلق
137.....	2.1.2.3 التصوف كمذهب
142.....	2.2 التطور المعرفي للخطاب الصوفي
144.....	2.2.1 طور الزهد
150.....	2.2.2 طور المحبة
160.....	2.2.3 طور الاتحاد والحلول
163.....	2.2.4 طور وحدة الوجود
167.....	2.3 الفلسفة والتصوف: الأصول المعرفية
173.....	2.4 التصوف والعلمانية: منظور أدونيس
183.....	2.5 لغة المصطلح الصوفي: إشكالات الإستعمال
188.....	2.6 المصطلح الصوفي
.....	خلاصة الفصل

198.....	3 الفصل الثالث نظرية النظم المتعددة
.....	تمهيد الفصل
200.....	3.1 مدخل إلى نظرية النظم المتعددة
211.....	3.2 نظرية النظم المتعددة
216.....	3.2.1 موقع الترجمة في نظرية النظم المتعددة
226.....	3.2.2 الترجمة في النظم المتعددة: أسس ومعايير
228.....	3.2.2.1 مبدئي الملاءمة (الترجمة الكافية) والمقبولية
234.....	3.2.3 الترجمة والسجل الأدبي
238.....	3.2.4 معايير الترجمة في النظم المتعددة
238.....	3.2.4.1 المعايير الأولية
239.....	3.2.4.2 المعايير التمهيدية
241.....	3.2.4.3 المعايير العملية
244.....	3.2.5 مفهوم التكافؤ في النظم المتعددة
246.....	3.2.6 قوانين عامة للترجمة في النظم المتعددة
.....	خلاصة الفصل
249.....	4. الفصل الرابع: دراسة تطبيقية للمدونة
250.....	4.1 التعريف بعناصر المدونة
251.....	4.1.1 التعريف بالكاتب
256.....	4.1.2 التعريف بالمترجم
260.....	4.2 دراسة تطبيقية للمدونة

260.....	4.2.1 منهجية تحليل النماذج
261.....	4.3 النموذج الأول: "الفناء" Extinción Fana
275.....	4.4 النموذج الثاني: "محو" Anulación
287.....	4.5 النموذج الثالث: "رؤيا" Visión Onírica
300.....	4.6 النموذج الرابع: "البرزخ" Estadio Intermedio
312.....	4.7 النموذج الخامس: "الغيب" Lo Oculto
323.....	4.8 النموذج السادس: "الحضرة" Presencia
335.....	4.9 النموذج السابع: "السكر" Embriaguez
346.....	4.10 النموذج الثامن: "الهيام" Vagar- Haiam
357.....	4.11 النموذج التاسع: "الوجد" éxtasis
.....	خلاصة الفصل
371.....	خاتمة
385.....	مراجع

مقدمة

أصبح من نافلة القول، الإقرار بذلك التصور الصلب لمعادلة الأنا والآخر، القائمة على الاختلاف المعرفي والثقافي والحضاري، اختلاف ما فتى يبرز ويختفي بتغير السياقات الحضارية، فبين مد وجزر تداول الشرق والغرب مواقع المركز والهامش عبر التاريخ ومازال السجال قائما بقيام مفهوم الأنا والآخر. ولكن وبالرغم من كل هذا مازالت الترجمة آلة فكرية تقرب الأقصى وتدني الآخر إلى فهم الأنا، خاصة في سياق ما بعد الحداثة في ظل وفرة المعلومة وتعدد الآراء، بل ومازالت الترجمة شريان الحياة بالنسبة للحركة الاستشراقية الجديدة التي تعد امتدادا للاستشراق الكلاسيكي ولكن في حلة جديدة، قوامها النزوع نحو تفكيك الإنتاج الحضاري العربي الإسلامي إلى ميادين وفروع متعددة تشكل اختصاصات دقيقة بالنسبة للمستشرق الذي ينطلق إلى فهمها من خلال تطبيق مناهج ما بعد حداثية جديدة. مأربه في ذلك رصد ما جد في تراث الآخر وفهمه فهما يستجيب لأناه التي ينطلق منها حضاريا، ولا يكون ذلك إلا من خلال الترجمة، ليست كوسيط فكري محايد ينقل المفاهيم والتصورات دون التأثير فيها، وإنما كآلة فكرية تعيد إنتاج المفاهيم والتصورات طبقا للسياق ما بعد الحداثي. ومنه بات من اللزوم فهم هذه العملية المعقدة التي أنيطت بالترجمة خاصة ضمن ما توفره لنا المناهج الجديدة من آليات في فهم وتفسير العملية الترجمانية، التي لم تصبح محصورة في تلك النظرة التقليدية للترجمة على أنها عملية ترمازية، ينقل فيها المترجم الحرف بالحرف والكلمة بالكلمة والسطر بالسطر أو على أنها عملية تقريب لثقافة الأصل إلى ثقافة الهدف أو ثقافة الهدف إلى ثقافة الأصل، بل أصبحت العملية الترجمانية نشاطا

يتفاعل بديناميكية كبيرة داخل النص وخارجه منتجا لتصورات جديدة، وبالتالي لواقع جديد يروم الاستعراب الإسباني الجديد لتكريسه من أجل أن يحتل موقعا مركزيا داخل النظام الثقافي الإسباني خصوصا والغربي عموما، وهذا ما التمسناه من خلال ملاحظتنا لذلك الاهتمام الحثيث بترجمة الخطاب الصوفي.

إن توجه الاستعراب الإسباني الجديد إلى دراسة وترجمة الخطاب الصوفي أضحي ظاهرة يصعب تجاهلها، فالناظر إلى الإنتاج المعرفي للحركة الاستعرابية الجديدة سيلاحظ ذلك الاهتمام الكبير بالخطاب الصوفي الإسلامي عموما والفلسفي خاصة، ودل على ذلك الدراسات الاستعرابية الحديثة، فقد عمل الكثير من المستعربين الإسبان أمثال خوسي ميغيل بويرتا فيلتشيث وبابلو بينييتو Pablo Beneito وأنتونيو باتشيكو Antonio Pacheco وفيرناندو مورا Fernando Mora وغيرهم كثر، كما أسسوا مجلات في دراسة وترجمة الخطاب الصوفي مثل الكبريت الأحمر (Azufre rojo) والمجلات الصادرة عن جمعية محي الدين ابن عربي (MIA Latina) وغيرها، فضلا عن ترجمة كتب عديدة لأعلام التصوف كمحي الدين ابن عربي وأشعار الحلاج وتأليف كتب تختص بنفس المجال، حرصا منهم على الخطاب الصوفي، وذلك لما يوفره من مواطن للتثاقف بين الحضارات بسبب كل تلك التقاطعات المعرفية التي يحملها في طياته، فلطالما كان الخطاب الصوفي الفلسفي حاضنة معرفية لكل تلك التصورات البشرية لعلاقة الانسان بالإنسان وبالطبيعة وبالكون وبالمفاهيم المطلقة، أساسها يقوم على رابط معنوي هو المحبة، مما جعله خطابا

واسع الأفق يجد فيه الجميع ضالته، فيستجيب له طبقا لخلفيته المعرفية. ولعل من أهم الأسباب التي جعلت هذا الخطاب كوني النظرة هو ذلك الاتساع الدلالي الذي تفيض دلالاته عن كل عبارة أو علامة خطية، فلا تشير إليه إلا رمزا، فإذا كان الأصل في كل خطاب معرفي هو استعمال العلامة بما يفيد المفهوم، فإن الخطاب الصوفي الفلسفي غالبا ما يفجر العلامة ويمزق المعنى كي تتسلل تجربته الروحية بمقدار إلى لغته الشعرية التي أتقلتها التجربة بمعان لا تفهم إلا بالإشارة على حد قول الحلاج "من لم يفهم اشارتنا لن يفهم عبارتنا"، فكل هذه الأفكار قد تلقفها الاستعراب الإسباني الجديد مرة أخرى لإعادة انتاجها طبقا لتصور جديد تفرضه ما بعد الحداثة، وهو تيار فكري أصبح يرى بضرورة توحيد الناتج الفكري الإنساني في شتى مستوياته، العلمية والمعرفية والثقافية، متجاوزا للتكتلات الثقافية الصلبة وباحثا فيها عن نقاط توافق، يتم من خلالها الربط المعرفي والثقافي بين كل المجتمعات الإنسانية، وانطلاقا من هذا الجانب الأبرز في الفكر ما بعد الحداثي، يصبح بذلك الخطاب الصوفي الفلسفي ينزح شيئا فشيئا نحو موقع مركزي في النظام الثقافي المستقبل بعدما كان نظاما هامشيا إلى حد ما في التراث العربي الإسلامي الذي غالبا ما احتفظ بالمذاهب الأربعة كمركز للمرجعية الشرعية الإسلامية.

ولا جرم أنه يوجد في المجال البحثي كثير ممن سبقونا، فقد تناولت دراسات عديدة ترجمة المصطلح الصوفي ولكن ضمن إطار معين كالحب مثلا، أو التركيز على جانب معين كرمزية المصطلح مثلا، أو دراسة لترجمة المصطلح الصوفي لكن في سياق تاريخي،

غير أننا حاولنا أن نربط ترجمة المصطلح الصوفي ليس بمفهوم أو جانب معين، وإنما كنظام معرفي يستهدفه الاستشراق الجديد ببلوغ واقع وتصورات جديدة، تعيد انتاج هذا الخطاب في موقع مركزي غرض توظيفه، ليكون بديلا سرديا يتيح إمكانية التثاقف.

فانطلاقا من هذا التصور الذي نروم من خلاله دراسة التحولات المعرفية للمصطلح الصوفي من نظام هامشي إلى حد ما إلى نظام مركزي في الثقافة الإسبانية والغربية عموما، وذلك من خلال أهم آلية ألا وهي الترجمة، وهذا ما دفعنا إلى عنونة أطروحتنا هذه: ترجمة المصطلح الصوفي في ضوء الاستشراق الجديد، دراسة تحليلية وصفية من خلال كتاب "الصوفية والسريالية" "Sufismo y surrealismo" تأليف علي أحمد سعيد إسبر أدونيس، ترجمة خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيث José Miguel Puerta Vilchez نموذجا.

وقد نعلم أن هذا الموضوع قد يشكل لنا تحديا منهجيا وبنويا من حيث الطرح، كون التحرك في دوائر كبيرة مثل الاستشراق والتصوف والترجمة يفرض اطلاعا موسوعيا لإنشاء الروابط المنهجية والعلمية الجامعة لهذه الميادين الثلاث، فالصعوبة كل الصعوبة تكمن في اتساع مجالات الحركة الاستشراقية ودراساتها والتعقيد الذي يميز الخطاب الصوفي فضلا عن تعدد وجهات النظر بالنسبة للترجمة لكن الحاصل عندنا هو تقييد الحركة الاستشراقية بتركيزنا على الاستعراب الإسباني الجديد كعينة نموذجية تدرس وتترجم الخطاب الصوفي ذي البعد الفلسفي خصوصا، كل ذلك ضمن تصور دقيق ينطلق من آليات وصفية وتفسيرية تركز على نظرية النظم المتعددة، وذلك من أجل تخطي الصعوبات اللغوية

والمفهومية والثقافية التي تعتري ترجمة المصطلح الصوفي في سياقنا المعاصر، ومنه فإن رؤيتنا لهذا البحث تنطلق من دراسة الحركة الاستعرابية الإسبانية الجديدة وأهدافها وتمر بكيفية نظرتها أو تعاطيها للتصور الفلسفي عموماً، وانتهاءً إلى توصيف وتحليل المعايير التي تعتمد عليها في إعادة إنتاج المصطلح الصوفي كي يحتل موقعا مركزيا في النظام الثقافي الإسباني المستقبلي.

وعلى هذا الأساس، سنحاول صياغة إشكالية للبحث تستجيب إلى رؤيتنا البحثية: هل تمكن المترجم من خلال قراراته أن يعيد إنتاج المصطلح الصوفي رمزيا ومعرفيا في النظام الثقافي المستقبلي؟

وفي سعينا للإجابة عن هذه الإشكالية، ارتأينا أن نطرح بعض الفرضيات كإجابات مسبقة نتوقعها على أن يجرى تأكيدها أو تفنيدها في هذا البحث: نفترض أن الانزلاقات الدلالية التي شهدتها المصطلح الصوفي عبر التاريخ قد تؤثر على عملية الفهم وبالتالي الترجمة.

نرى أن الآلة التأويلية للمترجم قد تتأثر بالخلفيات المعرفية للنظام الثقافي الإسباني، ما يؤثر أيضا على القرارات الترجمية.

من الممكن أيضا أن يلجأ المترجم إلى مكافئات مختلفة للمصطلح الواحد كي يحتوي الاتساع الدلالي الحاصل فيه.

قد تعكس خيارات المترجم مستويات معرفية مختلفة للمصطلح الصوفي إذا ما كانت هذه الخيارات تتمتع بديناميكية كبيرة في إعادة إنتاج المصطلح. نتوقع من خلال دراسة قرارات المترجم أنها قد كرست موقعا مركزيا للخطاب الصوفي في النظام المستقبل.

نفترض أن الأفكار الما بعد الحدائية كانت عنصرا بنيويا في الآلة التأويلية للمستعرب الإسباني (المترجم) في إعادة إنتاجه للمصطلحات الصوفية. وأخيرا نتوقع أن المعايير الترجمية لنظرية النظم المتعددة قد تفسر لنا التحول البنيوي للخطاب الصوفي من المحيط إلى المركز.

لا يستوي أي بحث إن لم يكن خطه المنهجي واضحا، ولذلك نرى أنه من الضرورة توضيح أدواتنا المنهجية على كل المستويات.

فمن الناحية التوثيقية سنعتمد في هذا البحث على مناهج جمعية علم النفس الأمريكية في نسختها السابعة، لما توفره لنا من سهولة في ضبط شكل البحث وتدقيق في المراجع والمصادر المستعملة بحيث يتم توثيق كل المعلومات والأفكار الواردة في هذا البحث توثيقا لا يخل بالأمانة العلمية.

كما سنعتمد في الجانب النظري على المنهاج الاستقرائي الذي ينطلق من العام إلى الخاص، وذلك بدراسة الحركة الاستشراقية عموما والاستعراب الإسباني خصوصا والخطاب الصوفي عموما والفلسفي خصوصا إلى غاية الانتهاء إلى نظرية النظم المتعددة

في الترجمة وهي النقطة المركزية في بحثنا، كما سنعمد في الجانب التطبيقي لبحثنا على منهجي التحليلي والوصفي، الأول من أجل تحليل العناصر المركبة للخطاب الصوفي ودراسة تحولاتها الدلالية ضمن مرجعيات معرفية مختلفة، وأما التوصيف فسيكون متمحضا لدراسة الجانب الترجمي المتمثل في الدراسة الدلالية للمكافئات التي اختارها المترجم وإخضاعها إلى المعايير التي ستدلنا على ذلك التحول من المحيط إلى المركز.

تأسيسا على ما سبق، ظهر لنا البحث في كيفية تعامل الحركة الاستعرابية الإسبانية الجديدة مع المصطلح الصوفي الفلسفي الذي يحمل في مفاهيمه نظما متعددة لم تضق بها العلامة بسبب طابعها الرمزي، وهدفنا في ذلك أولا فهم المسار التأويلي الممكن لبلوغ النظام المستهدف والمطابق لسياق الما بعد الحداثي، وثانيا تفسير الاستراتيجية المتبعة من أجل استحداث بنية اصطلاحية تخدم مركزية الخطاب الصوفي في نظام المتلقي الإسباني، وثالثا، محاولة استنباط قواعد ترجمية تكرر هذه العملية في ترجمتنا للخطاب الصوفي، كي يحتل موقعا مركزيا في نظام المتلقي الإسباني، وأما رابعا وأخيرا، فإننا نهدف من خلال هذه الدراسة إلى استكشاف قواعد ومنهجيات جديدة تدرس آليات اشتغال الترجمة في نقل النصوص ذات المستويات المعرفية والنظم المختلفة، كي تشكل مركزا في ثقافة المتلقي.

جرت العادة في كل البحوث أن يفصح الدارس عن دوافعه في اختيار الموضوع شخصية كانت أو موضوعية، فأما من الناحية الشخصية قد وقع اختيارنا على هذا الموضوع بسبب البيئة الصوفية التي ترعرعنا فيها وبسبب انجذابنا الكبير نحو الفكر الفلسفي لهذا

المجال، كونه يشكل تراثا كبيرا في حضارتنا المحسوبة ثقافيا على الشرق، وأما من الناحية الموضوعية، فإننا نتحمس كثيرا لفهم التحولات الفكرية الجوهرية الطارئة على عالمنا وفهم آليات التحول لكثير من التصورات كانت بالأمس القريب قابعة في المحيط، ولعل من أهم الآليات التي تمكننا من فهم هذا التحول هي الترجمة التي تعد السبب الرئيسي في اقتحامنا لهذا المجال، فدورها الحضاري مازال قائما ومهما في فهم كل التحولات الفكرية.

وكل هذه الأسباب جعلت رؤيتنا البحثية واضحة وجلية مما سيدفعنا إلى تجسيدها في خطة بحث نتحرك من خلالها من أجل بلوغ أهدافنا النهائية. وعليه، كانت خطة بحثنا منقسمة إلى شقين: الأول نظري تتخلله ثلاث فصول تتركز فيها المحاول الرئيسية لبحثنا، الاستشراق والتصوف والترجمة، وأما الشق الثاني، فسيكون تطبيقيا نحاول من خلاله تحليل وتوصيف كل النماذج المختارة من المدونة على أن يسبق هذان الشقان بمقدمة تحتوي كل النقاط الأساسية للبحث، كما يتبعان بخاتمة نسردها فيها كل نتائجنا.

فأما الفصل الأول الذي عنوانه ب "الاستشراق الجديد" فإننا سنستهله بالإرهاصات الأولى لبروز الاستشراق الجديد عموما انطلاقا من مؤتمر باريس وانتهاء بكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد، ثم سننتقل إلى تعريف الاستشراق الجديد تعريفا يركز إلى أهم الدراسات الحديثة، ثم سننتقل إلى أهم المناهج التي يعتمد عليها وتفرعاتها كما سنتحدث على أهم آلياته وتياراته وأعلامه ومدارسه في الدول المهمة في الغرب مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإسبانيا والولايات المتحدة الأمريكية كأهم مركز يقود هذه الحركة، فنكون بذلك قد

أرسينا المشهد العام للاستشراق الجديد، ثم سنتحرك مضيقين المجال بالتطرق إلى الاستعراب الإسباني الجديد فنستهله بتعريف مفصل يليه ضبط للمصطلح وتمييز بين الاستعراب والاستشراق، ثم سنفصل بين مدرستين مختلفتين فيه، الأولى محافظة والثانية ليبرالية كي نتمكن من خلالهما من فهم أهداف كل حركة ونظرتها للتراث العربي الإسلامي، ثم سنتكلم على الغطاء السياسي الذي يرافقه وأهم تخصصاته، على أننا سنتناول بعد ذلك أهم أعلامه ومؤسساته أيضا ثم سندلف إلى علاقته بالترجمة لكي ندرس اختياره للنصوص واستراتيجيته وأهدافه من الترجمة، على أن ننتهي إلى اهتمامه بالخطاب الصوفي ومكانة هذا الأخير في التراث الإسباني فنسدل بذلك الستار على آخر عناوين الفصل الأول لكي ننتقل إلى الفصل الثاني ونحاول فهم طبيعة الخطاب الصوفي، فنستهل هذا الفصل بتعريف للتصوف يمس أولا الاشتقاق اللغوي لمصطلح التصوف ثم يفصل ثانيا مصحح التصوف كمذهب وكعلم وكخلق، على أننا سننتقل بعد ذلك إلى دراسة المرجعية المعرفية والانزلاقات الدلالية للتصوف انطلاقا من مرجعيته الأولى من القرآن والسنة ودلالاته في الزهد، ثم ننتقل إلى تقاطعه مع عقائد أخرى كالمسيحية متجسدة في دلالة المحبة، ثم سنسجل أول انعطاف معرفي حقيقي لمصطلح التصوف المتمثل في مفهومي الاتحاد والحلول المستمدان من مرجعية مسيحية وفلسفية ضاربة في القدم، ثم سنقف على أكبر التحولات المعرفية في الخطاب الصوفي المتمثلة في مفهوم وحدة الوجود، القاعدة الرئيسية التي سيستمد منها التصوف بعده الفلسفي، على أن ننتهي في هذا الجانب إلى تلك القطيعة المعرفية للتصوف

من حركة دينية إلى نظرة كونية لا يشكل فيها الدون عنصرا دنيويا، وهذا ما يتطابق مع الفكر الما بعد حدائي الذي يضع الجانب الروحي للدين في مركز الاهتمام بعيدا عن كل التشكلات والأنماط الثقافية المختلفة للديانات، هذا ما سيقودنا إلى الحديث عن مدى توفر هذه الفكرة في الخطاب الصوفي بالتطرق إلى لغته التي تركز على الرمز والإشارة والمصطلحات ذات الاتساع الدلالي، وهي كلها مصطلحات ستكون حاضرة في البناء النهائي للفصل الثاني، ولكي تتم رؤية بحثنا، فإننا سنخصص الفصل الثالث لنظرية النظم المتعددة، بحيث سنستهل الفصل بمدخل لنظرية النظم المتعددة كمقاربة ثقافية تهتم بالأدب وترجمته في المجتمعات المتعددة الثقافة، ثم سنتناول موقع الترجمة داخل هذه النظرية إذا كانت تحتل موقعا في المحيط أو في المركز وكيف تكون نظاما محافظا ومجددا بالنسبة للنص الهدف، ثم سنتطرق لمبدأ الملاءمة الذي يعكس القواعد والأنماط التعبيرية للنظام الأصلي حين دخوله إلى النظام الهدف ومبدأ المقبولية الذي يراعي القواعد والأنماط التعبيرية للنص الهدف، على أننا سننتقل إلى الأسس والمعايير التي تضعها نظرية النظم المتعددة في توصيف الترجمة وهي المعايير التمهيدية والأولية والعملية، ثم سنناقش مفهوم التكافؤ ودرجاته من وجهة نظر نظرية النظم المتعددة إلى أن ننتهي إلى القواعد والقوانين العامة التي خلصت لها هذه النظرية.

وأما الشق التطبيقي فإننا سندلف إليه معرفين لعناصر المدونة أي لكتاب "الصوفية والسريرية" ومؤلفه أدونيس ثم مترجمه المستعرب الإسباني خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيث،

ثم سنعرض منهجية التحليل التي ستمر بعدة مراحل أولها تحليل المرجعية المعرفية للمصطلح الصوفي وستتضمن النقاط الآتية: تحليل الاشتقاق اللغوي ثم الوقوف على الأصول المعرفية للمصطلح ضمن مرجعيته الإسلامية، المتمثلة في القرآن والسنة ومرجعياته الصوفية، المتمثلة في التصوف السني ثم التصوف الفلسفي من وجهة نظر الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ثم تبين التحول المعرفي في سياق ما بعد الحداثة عند أدونيس، وربطه لمفهوم المصطلح ربطا معرفيا بحركة السريالية، وأما المرحلة الثانية، فسنستهلها بتوصيف للاستراتيجية المتبعة في ترجمة المصطلح ثم تحليل دلالي نحدد من خلاله الخيارات المتاحة ومدى استجابتها للبعد الرمزي والمعرفي للمصطلح على أن نخضع هذه الخيارات الترجمية لمعايير الترجمة المنبثقة عن نظرية النظم المتعددة من أجل الوقوف على مدى تكريس المترجم من خلال قراره للمصطلح الصوفي في موقع مركزي أو في المحيط كي تتضح لنا الصورة ونستخلص النتيجة. وفي نهاية البحث سنقدم خاتمة نسردها نتائج البحث ونجيب عن الإشكالية ونتحقق من فرضياتنا ومدى صوابها على أن نسدل الستار لهذه الخاتمة بتوصيات تؤسس لما بعد هذا البحث.

الفصلا الأول:

الاستشراق الجديد

تمهيد الفصل:

يعد هذا الفصل بمثابة الإطار العام الذي سنحاول التحرك داخله من أجل فهم التوجهات العامة والخاصة للحركة الترجمية الاستعرابية الإسبانية التي تعد جزءا لا يتجزأ من الحركة الاستشراقية الغربية عموما، فطالما أسهمت كثيرا في دراسة وترجمة التراث العربي الإسلامي، وجدير بنا أن نسلط الضوء على هذه التيارات والحركات خاصة ما جد منها في الاستشراق الجديد كي نبلغ مشروعها الترجمي.

إذ سنستهل هذا الفصل بمدخل للاستشراق الجديد من حيث اطاره الزمني وأسباب ظهوره التي سيكون منها المباشر وغير المباشر، ثم سنفصل في الاستشراق الغربي الجديد عموما من حيث مناهجه كالأنثروبولوجيا والفيلولوجيا وغيرهما ومدى اسهام هذه المناهج في تفسير وتأويل التراث العربي الإسلامي، كما سنتطرق إلى أهم مدارس هذا الاستشراق وأعلامه، مركزين على أبرزها كالمدرسة الانجلوساكسونية والفرنكفونية والألمانية فضلا عن المدرسة الإسبانية التي ستحظى بالقسم الاوفر في هذا الفصل بحكم التخصص، إذا سنتناول الاستشراق الإسباني الجديد بتحديد مفاهيمه إن كان استشرقا أم استعرابا وتبيين الفرق بينهما ثم التطرق إلى أهم مميزات هذا الاستعراب وطابعه الذي أضى أكثر تخصصا، آخذين في الحسبان الغطاء السياسي الذي يحظى به والذي يحدد أهدافه أيضا تخضع إلى منطلقاته الأيديولوجية، وفي هذا الصدد سنفرق بين الاستعراب الإسباني المحافظ والاستعراب

الليبيرالي، ثم سنذكر أهم أعلام ومراكز هذا الاستعراب في العقود الماضية ونربط كل ذلك بالترجمة والمشاريع القائمة فيها إلى أن ننتهي إلى علاقة هذه الحركة الفكرية والترجمية بالتصوف والتركيز عليه.

1.1مدخل إلى الاستشراق الجديد:

كان ومازال الاستشراق كحركة فكرية وعلمية تثير كثيرا من الجدل بالنسبة للمجتمعات الشرقية، فتارة تكون هذه الحركة مصدر تنوير، تهتم بكل التراث الشرقي دراسة وتحليلا وتصنيفا، وتارة أخرى تكون مصدر ظلام بالنسبة للشرق، كونها أداء في يد القوى الغربية تستعملها في السيطرة على الشعوب الشرقية واستنزاف ثروتها المادية لصالحها.

1.1.1 بواذر الظهور:

تصرّم القرن العشرون مسفراً عن زخم لا متناه من الأحداث الجسام التي ألفت بظلالها على المشهد العالمي، فطرأت كثير من التحولات على كل الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بمعناها الواسع، بيد أن أبرز التحولات تمحضت في المشهد السياسي والجيوستراتيجي، بتراجع القوى الاستعمارية التقليدية إلى مواطنها في الغرب، بعد حروب ضروس أنهكت قواها المادية واللامادية، فضلا عن وعي قومي ساهم في تأسيس حركات مقاومة استأصلت الحضور العسكري لتلك القوى الاستعمارية وحررت بلدانها من تلك القبضة التي دامت زهاء قرن ونيف.

وما فتئت هذه البلدان تنفك عن محتليها حتى عادت بواذر السيطرة والهيمنة في ثوب جديد جعل من المناهج الفكرية الاجتماعية والاقتصادية الحديثة مطية يركبها الغرب إلى

ذلك الشرق، فسرعان ما حنّ لصحرائه وثرواتها ومقدساتها التي لطالما توغل في دراستها والتحقيق فيها، تارة لتشويه صورتها وتتميطها على حسب ما يتوافق ونظرته الحضارية لها، وتارة أخرى للبحث فيها واستخراج الدرر العلمية والنهل من فكرها ذي البعد الحضاري كونها مهذا للحضارة، وهذا ما اصطلح عليه بالاستشراق إلى غاية 1973، يوم إذ أسقط هذا الاصطلاح رسميا خلال المؤتمر الدولي للاستشراق في طبعته التاسعة والعشرين بباريس والتي جمعت ثلّة من المستشرقين الكبار .

2.1.1 مؤتمر باريس 1973:

نشرت مجلة لوفان اللاهوتية حول مؤتمر باريس تقريرا يجزم بموت الاستشراق:

Le XXIX^e congrès des orientalistes fut le lieu de certains affrontements idéologiques. Dans son édition des 22-23 Juillet, le Monde écrivait :
« L'orientalisme est mort. Il sera désormais remplacé par les études asiatiques ou par les sciences humaines asiatiques qui englobent des civilisations allant de la méditerranée orientale au pacifique. Tel sera sans doute le principal résultat du vingt-neuvième congrès des orientalistes qui s'est tenu à Paris du 16 au 21 Juillet. Il ne s'agit pas seulement là d'une question de terminologie mais de la fin d'une époque. » (J.Ries, 1974, p253)

لقد كان مؤتمر الإستشراق التاسع والعشرون محط بعض التصادمات الفكرية فقد كتبت

جريدة "لوموند" الفرنسية في طبعتها ليومي 22 و 23 جويلية:

"لقد قضى الإستشراق، ومنذ اليوم ستعوضه الدراسات الآسيوية أو العلوم الإنسانية الآسيوية التي تشمل حضارات تمتد من شرق المتوسط حتى المحيط الهادي. وهذا بكل تأكيد ليس إلا النتاج الأساسي لمؤتمر الإستشراق التاسع والعشرين المنعقد بباريس من السادس عشر حتى الواحد والعشرين من جويلية. وليس الأمر هاهنا متعلقاً بمسألة مصطلحية فقط بل يتعلق الأمر بانقضاء حقبة". (ترجمتنا).

إن موت تسمية أو مصطلح الاستشراق المنبثق من العقلية الغربية المركزية كما تقول نفس المجلة:

« La notion d'orientalisme est une notion européenne. Elle est l'expression d'une conception européocentriste de l'histoire des civilisations. Le mot lui-même est ambigu. Il perd son sens pour les asiatiques qui s'occupent de leurs propres cultures. » (J.Ries, 1974 ,p 254)

"إن مفهوم الاستشراق مفهوم أوروبي. وهو التعبير عن تصور ذي محور مرجعي أوروبي لتاريخ الحضارات. وكلمة "الاستشراق" في حد ذاتها مبهمة، إذ تفقد معناها لدى الآسيويين حين يعبرون عن ثقافتهم الخاصة". (ترجمتنا).

فالغرب لا يرى في الشرق إلاّ آخراً مطوقاً بخرافاته وعاداته وتقاليده في رقعة جغرافية ينبغي فصلها فكرياً وحضارياً عن الغرب المركزي الذي يمتلك كل أدوات الفكر وأسباب التطور" فالاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى "الشرق" وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) الغرب". (سعيد، 2006، ص45)

علاوة على أن "البشر هم الذين صنعوا ويصنعون "المحليات" و"المناطق" والقطاعات الجغرافية من أمثال "الشرق" و"الغرب" فكل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كيانا تاريخيا". (سعيد،2006،ص48)

فسنة التدافع تقتضي دائما الصراع أحيانا والتفاهم أو التمازج أحيانا أخرى بين هذه الجماعات التي تتمايز فيما بينها بعوامل قد تكون عرقية أو لسانية أو دينية إلخ.

وأما قدر الشرق والغرب الذي جعلهما متاخمين لبعضهما البعض، أجم الصراع في كثير من الأحيان بالرغم من أن الغرب هو امتداد للشرق وفي الوقت نفسه انقطاع فكري عنه، "فليس الشرق وحسب مجاورا لأوروبا، بل إنه أيضا موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو يمثل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين". (سعيد،2006،ص43)

فبالرغم من موت التسمية كما أشرنا، غير أن مفهوم المصطلح بقي متواريا وراء تسمية أخرى أجمع عليها المستشرقون في المؤتمر نفسه وهي الدراسات الآسيوية أو العلوم الإنسانية الآسيوية.

وإن تغير الاسم فإنّ المسمى كان لايزال متصلا معرفيا وفكريا بالاستشراق الكلاسيكي، إلى غاية سنة 1978 حينما أصاب إدوارد سعيد عالم الأنثروبولوجيا والأدب المقارن، بكتابه الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، الاستشراق نفسه بطعنة نجلاء أماطت اللثام منهجيا

عن حقيقته وأبعاده الحضارية والفكرية التي كانت تصبو إلى سيطرة إمبريالية تخضع كل ما هو دون الغرب.

3.1.1 الاستشراق إدوارد سعيد:

يقول إدوارد سعيد (2006، ص49)، "العلاقة بين الشرق والغرب علاقة قوة، وسيطرة، ودرجات متفاوتة من الهيمنة المركبة".

ولم تتسنى هذه الهيمنة للغرب إلا عبر دراسة الشرق عموما والعالم الإسلامي تحديدا وخاصة بعد سيطرة المسلمين وانتشارهم على ربوع العالم القديم امتدادا من المحيط إلى الخليج، سيطرة دفعت بالغرب إلى دراسة هذا الامتداد الذي لم يُلقى له بالٌ في بدايته، فأخذوا يدرسون جوهر هذا الشرق وهو الكتاب المقدس للمسلمين القرآن الذي يعدّ نقطة انطلاق الصراع.

ويذكر "محمد أركون" (2009، ص83) في هذا الصدد: "تعتبر المدونات الوصفية للعقائيات المتنافسة التي ظهرت أثناء التسلسل التاريخي الخطي المستقيم النازل من القرآن وحتى يومنا هذا. هذه هي طريقة المنهجية التاريخية القديمة أو منهجية الاستشراق الكلاسيكي".

علاوة على الكثير من المناهج الأخرى كان قد طورها الاستشراق الكلاسيكي لفهم الشرق والبحث عن مواطن الضعف فيه، لكي يأتيه منها ويطوعها لصالحه بما أن سلسلة

الحروب الصليبية لم تزد الشرق إلا قوة وإيماناً بقضيته، وهذا ما أدى بالغرب إلى التغيير من استراتيجياته متبنياً لمؤسسة فكرية تفهم الشرق بالقلم قبل أن تسيطر عليه بالسيف، إذ يقول إدوارد سعيد (2006، ص 45-46) في هذا السياق في تحليله لفكرة الاستشراق: "تحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق_ والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريبه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوباً غربياً للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه."

بل بفضل استطلاع الغرب أن يقتحم الشرق كمحتلّ ناهب لخبراته المادية والفكرية لبناء مشروعه الحضاري على أنقاض الحضارة الإسلامية، وتسيّد العالم وذلك ما اتضح جلياً حينما مارس قوته وسلطته من داخل الأراضي الشرقية_وهي مرحلة ثانية كانت قد سبقتها مرحلة للنقد الذاتي في عصر النهضة_والاستشراق يعبر عن هذا الجانب ويمثله ثقافياً، بل وفكرياً، باعتبار الاستشراق أسلوباً "للخطاب" أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات ومفردات وبحوث علمية، وصور، ومذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية." (سعيد، 2006، ص 44)

حتى إذا جاءت الحرب العالمية الثانية وأعدت رسم الخريطة السياسية العالمية أصيبت تلك القوى الاستعمارية التقليدية بتضعف أدى إلى تراجع المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية،

لتحل محلّها أو تستمر في نهجها المدرسة الأمريكية التي تعدّ أهمّ مرفأ للاستشراق الجديد، ويقول إدوارد سعيد (2006،ص47) في السياق نفسه: "منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمریکا هي التي تسيطر على الشرق وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم".

فمن هنا تظهر البوادر الأولى للاستشراق الجديد وإن اتصل منهجيا ومعرفيا بالقديم فلازال يتبلور ويتطور بما جدّ من مناهج فكرية واجتماعية واقتصادية أعطت لهذا الوليد الجديد من رحم الاستشراق القديم، صبغة أكثر حداثة وتخصّصية تتواكب وطبيعة النظام العالمي الجديد فلم يكن مؤتمر باريس حينئذ سوى تحصيل حاصل لما مضى، وتأسيس جديد لما يلي وأما كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد الذي أسس لمرحلة فاصلة بين الاستشراق الكلاسيكي الذي رسم صورة الشرق لعقود طويلة وبين الاستشراق الجديد الذي تلقّف تلك الصورة لإعادة صياغتها وفق ما يقتضيه العصر الراهن.

وعليه سنحاول فيما يلي أن نجمل العوامل الأساسية التي أدت إلى ظهور ما يسمى بالاستشراق الجديد وذلك من وجهة نظرنا.

أولاً: تراجع بأس القوى الاستعمارية التقليدية وبهوت مناهجها الاستشراقية التي كانت تعتمد على الحضور الاستعماري داخل الشرق.

ثانيا: الحراك النخبوي والشعبي المدعوم بحركات المقاومة والتي استردت شيئا من المبادرة بعد ما كانت قد فقدت زمام أمرها تماما ما أدى إلى الغرب لإحداث ردة فعل جديدة ومغايرة عبر السيطرة دون الحضور العسكري أو حضور في أدنى مستوياته.

ثالثا: ظهور قوة امبريالية جديدة متمثلة في الولايات المتحدة الامريكية بمناهج فلسفية وفكرية حديثة تقوم على الحرية والترويج لها بما يخدم منفعة الفرد وذلك عبر مناهج استشراقية جديدة للسيطرة على العالم.

رابعا: ظهور أصوات فكرية جديدة قوّضت دور الاستشراق الكلاسيكي أمثال إدوارد سعيد، روجي غارودي Roger Garoudi، نعوم تشومسكي Noam Chomsky وغيرهم... إذ كان لهم دور كبير في وضع الأسس النظرية في فهم الاستشراق الكلاسيكي في ظل ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية.

خامسا:تغير موازين القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية إقليميا وعالميا مما أدى إلى استحداث مناهج استشراقية أكثر تخصصا.

سادسا وأخيرا تنامي دور التكنولوجيا الحديثة ووسائلها في إلغاء المسافات والترويج للأفكار بصفة سريعة وفعالة مما جعلها ذراعا قويا للمناهج الاستشراقية الجديدة. وفيما يلي سندلف للتعريف والوقوف على ماهية الاستشراق الجديد.

2.1 الاستشراق الغربي الجديد:

إن مبتدأ الشرق وإرثه وما يليه من خبر الغرب وتحامله، لا جدل، مازال يلقي بظلاله إلى يوم الناس هذا، فحاضره متصل بغائبه واليوم انعكاس لأمسه وتمهيد لغده، فما الذي جدّ في الاستشراق؟

إن مفهوم الاستشراق الجديد بعيدا عن كل تعريفاته اللغوية، مفهوم لايزال في طور البناء والتبلور فلم تتضح معالمه وأركانه كلها، لكن لازال العلماء والمؤرخون يكتبون في أمره بغزارة وذلك بغية تبيان الملامح الأساسية في تصوّره.

فإذا ما سلمنا فرضا أن الاستشراق أصبحت له صورة جديدة لم يعهدها في سابقه، فينبغي أن نتساءل عن الاستشراق في حد ذاته عموما، كي نقيد الخاص منه والمحدث.

نجد في أبسط تعريف للاستشراق أنه: " يعني الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغته وأدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته" (زقزوق، 1997، ص 18)

واخترنا هذا التعريف كونه يتماهى وطبيعة بحثنا هذا الذي يدرس الاستشراق الجديد في رؤيته إلى العالم الإسلامي فقط، وفي حقيقة الأمر الاستشراق هو أوسع وأعمّ من ذلك فهو يدرس الشرق مجملا أدناه وأوسطه وأقصاه، فيبحث في لغاته وتنوعها ومجتمعاته وتراكيبها وفي دياناته وتعددتها.

إذن، الاستشراق هو تناول الغربي للشرق للبحث والدراسة ويقول إدوارد سعيد (2006،ص44) من باب تضييق دوائر هذا المفهوم:

" أعني بمصطلح الاستشراق عدة أمور يعتمد بعضها على بعض، وتبدو في رأيي مترابطة. وأما أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق فهو أنه مبحث أكاديمي بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدماً في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل." ومنه فإن الاستشراق عموماً هو مسلك أكاديمي انتهجه الغربيون من أجل معرفة الشرق وبناء وتتميط صورة عنه تُقصي التفاصيل وتحتفظ هذه الصورة ببنية كلية حول الشرق، يتحرك الغرب ضمنها ومن خلالها ليسطر على الشرق ويستولي على كل ما هو ذو قيمة فيه، فتعارض الفعل مع المفهوم والتسمية أفقد هذا المصطلح مصداقيته وأصبح مرتبطاً بالهيمنة والسيطرة ودسّ السموم ما جعل الصورة التي تنتبع في الذهن حين سماع مصطلح الاستشراق صورة سلبية لا تعبر حقيقة عن مادته اللغوية والمفهومية التي سبقت له في بادئ الأمر:

"ومن الصحيح أن الاستشراق مصطلح لم يعد يتمتع بالحظوة القديمة فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية، أو مصطلح دراسات المناطق لسببين، السبب الأول هو أنه يتسم بقدر أكبر مما ينبغي من الغموض والتعميم والثاني هو أن من ضلال معانيه الإيحاء بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به..."(سعيد 2006، ص44)

يقول إدوارد سعيد في هذا التحليل على فقدان مصطلح الاستشراق لمصداقيته قد أصاب أمرين جوهريين في ذلك:

أولاً: ضبابية التسمية فالاستشراق هو طلب الشرق عموماً ولكن على أرض الواقع كانت أغلب دراسته منصبية حول المسلمين وإرثهم وهذا ما دلت عليه السياسات الاستعمارية التقليدية التي تربعت على كثير من بلاد الإسلام فالاستشراق إذن، بمفهومه المطلق هو جزئي وبمفهومه الإسلامي هو مطلق.

وأما السبب الثاني الذي أعاز إليه إدوارد سعيد بهوت التسمية: فهو تلك العقلية المركزية الغربية التي تتعامل مع محيطها لا على أساس رقعة جغرافية توازيها فكراً وحضارة وأصالة، بل على أنها محيط قابع على هامش الحضارة ينبغي إنقاذه من خرافاته الدينية وجلب

الحضارة إليه وفق النموذج الغربي. وباختصار يقول Peter A. Lorge

“... The very appearance of the word ‘oriental’ as a serious geographic or cultural term triggers alarm bells for any American academic” (Lorge, 2008, p69)

"... إن مجرد ظهور لكلمة "شرقي" كمصطلح جغرافي أو ثقافي هام يجعل ناقوس الخطر يدق لدى أي أكاديمي أمريكي" (ترجمتنا).

فهذا هو التصور الذي غلب على الاستشراق عموماً إلى غاية تراجع القوى الاستعمارية التقليدية فأنت بعدها مرحلة جديدة تجدد بها الاستشراق والفكر الغربي نظراً لاستشعاره قوة الشرق والتي إن خفتت في مرحلة معينة فلا زالت مكانها قادرة على الانبعاث من جديد، ويصف إدوارد سعيد (2008، ص 443) هذا التحول:

"تعرض الاستشراق الكلاسيكي لتفريغ واختراق تدريجي، أفضى لتحوله إلى حقول علمية مجاورة، إما نزوع ألسني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكل من أشكال التكيك، أو تحوله إلى تخصص دقيق في علم الاجتماع، -وهذه أشد صور التحول شيوعاً" وما ساهم في هذا التحول مجموعة من العوامل لخصها أوليفيه مونس Olivier

Mousse (2011، ص 05) والتي مهّدت لظهور الاستشراق بحلة جديدة:

"الأول: التراث الذي خلفته عدد من افتراضات الاستشراق {التقليدي} والثاني: استمرار لمكتسبات علم تاريخ لا يزال ينظر إلى المجال الإسلامي بعين النقص. أما الثالث فهو: مناخ فكري جديد لمرحلة ما بعد الحرب الباردة يتميز بالجوء إلى ماهويات ثقافية لأجل

تفسير الأحداث التي تمس بشكل خاص المجتمعات العربية والإسلامية مع بداية سنوات التسعينات".

وعليه فإن هذه العوامل المتمثلة في جوانب علمية تاريخية وسياسية منذ عصر الاستشراق الكلاسيكي أثرت في بناء الاستشراق الجديد الذي غير في نظرتنا إلى الشرق ليس على أساس بنية واحدة بل مجموعات مختلفة ومتنوعة ينبغي التعامل مع كل واحدة منها على حدة.

فجدد تعريفا من المنظور الغربي للاستشراق الجديد مفاده:

"مذهب ثقافوي جديد يقوم على تجديد وإعادة تأهيل الأطروحات الإستشراقية الكلاسيكية، ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية، ومتطلبات الدفاع عن قيم الحداثة والديموقراطية، (في سياق يتميز بأدلجة متنامية للعلاقات بين الشرق الأوسط والدول الغربية، تعمل على تشجيع العودة إلى قراءة ماهوية للمجال الإسلامي)". (مووس، 2011، ص05)

وبالتالي يستطيع الغرب والشرق إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي بمناهج فكرية معاصرة تتيح أقلمة النصوص التراثية بما يتوافق مع المرحلة التاريخية الجديدة. وأما المنظور الشرقي فلا يكاد يبتعد كثيرا في رؤيته عن ذلك الذي يناظره في الغرب فيقول: "الاستشراق

الجديد... علم إنساني اجتماعي، يطبق مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية في دراسة

الشعوب، والثقافات" (حسن،2000، ص57)

فبالرغم من عمومية هذا التعريف إلا أنه قد شمل نقطة أساسية في الاستشراق الجديد

وهي تطبيقه للمناهج الفكرية الحديثة. غير أن المبروك المنصوري يثير في كتابه الدراسات

الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية، نقطة أخرى في الاستشراق الجديد

تمثلت في القطيعة الإبستمولوجية والأيدولوجية مع الاستشراق الكلاسيكي على عكس ما

قاله أوليفيه مووس (أنظر الصفحة التي قبل) بحيث:

"تأسس الاستشراق الجديد على وجه العموم على جملة من المراجعات التي (تعكس

رفض المثل القديمة للهيمنة، وادعاءاتها الكونية، والاعتراف باستحقاقات التعدد

والاختلاف)".(المنصوري،2010)

مما جعل الاستشراق الجديد يختلف عن الاستشراق الكلاسيكي في بعض النقاط

الجوهرية التي أصبحت تعتمد أكثر على المناهج الحديثة وأكثر تخصصا بنزعة تبدو أقرب

إلى العقلانية منها إلى التطرف والتزمّت:

"يحرص الباحثون على تجاوز الاتجاهات التقليدية، والتفاعل مع التحديثات الجديدة

لها مثل: إدخال تطبيقات جديدة في ميدان دراسة وتحليل الفكر والروح الدينية، كأبحاث

الظاهراتية أو الفينومينولوجية عند واردنبرغ، وكذلك سيميولوجيا الخطاب الديني عند

توشيهيكو ايزوتسو، ومحمد أركون، وغيرها من مختلف تطبيقات المناهج

البنوية". (رونسون، 2005، ص87)

وبهذا يكون الاستشراق قد استفاد بالفكر السائد في مرحلة الحداثة وما بعد الحداثة وطور من نفسه ليصبح أكثر تخصصا بينما كان المستشرق الكلاسيكي يكتفي بتعلمه للغة شرقية ثم يغوص في ثقافتها وعلومها فيكتب بنفس المستوى في الفقه واللغة والشعر وفي العلوم القرآنية وغيرها من العلوم كونه يرى الشرق نسيجاً واحداً متداخلاً، فحتى إذا مالت كتاباته إلى الموسوعية دخل عليها شيء من الضبابية وعدم الدقة كونه تغيب عنه كثير من التفاصيل.

ولكن "على مستوى موضعة الشرق، فهناك رأي بات منتشراً في أوساط الاستشراق الجديد ينطلق من نفي التعاطي مع الشرق بوصفه كتلة مصمتة واحدة، -كما هو تصور الاستشراقي الكلاسيكي- وإنما هو شعوب، وثقافات، وبلدان مختلفة ذات عدد كبير ومتنوع، وبعضها يمتلك خصائص مشتركة، أو عابرة". (رونسون، 2005، ص72)

وبالفعل فقد نجد في البلد الواحد لغات متعددة ولهجات وطوائف مختلفة كمثل لبنان بطوائفه المختلفة والعراق بشيعته وسنته وكرده وعربه وكذلك دول المغرب العربي التي تشهد تنوعاً في لغاتها ولهجاتها بين الأمازيغية والعربية ويبقى أكبر نموذج على التنوع في الشرق

هو الهند بلغات وديانات لا حصر لها، علاوة عن التيارات الفكرية المختلفة المتواجدة في الشرق من العلمانية المتطرفة إلى الدول المتدينة والمتطرفة أحيانا.

ومن باب توسيع هذا المفهوم أي مفهوم الاستشراق الجديد أضحي أكثر تخصصا بحكم التنوع الذي يميز الشرق مقارنة بسابقه الكلاسيكي: ليصبح الحقل الاستشراقي الجديد بعمومه جناحا من العلوم الاجتماعية والإنسانية كما يقول جاك بيرك وهو أحد المستشرقين الجدد. " (الشيخ،1999،ص81)

فهذه المناهج المتخصصة تبحث في دقائق الظواهر وتفسرها لتستخلص منها ضوابط وقوانين تنبني عليها تصورات وتصبح فيما بعد خططا وبرامجا تجسد عبر آليات مختلفة في التحكم في الشرق،" وبعبارة أخرى فإن الاستشراق أصبح نتيجة، أو هدفا لمجموعة مناهج علمية مختلفة." (الشيخ،1999،ص32)

بل: "حتى مؤتمرات المستشرقين، والتي تنعقد كل 3 سنوات أخذت تميل لعقد مؤتمرات ضيقة أكثر تخصصا بشؤون العالم العربي والإسلامي، والهندي والإسلامي، والهندي والصيني." (غابرييلي،2014، ص22)

وهذا ما أتاح الفرصة لبروز كم هائل من المستشرقين من شتى التخصصات بل ومن سائر بقاع المعمورة.

لكن بالمقابل هذا التنوع والتخصص لم يزد الاستشراق الكلاسيكي إلا قوة، بل الاستشراق الجديد لم يحدث ابدا القطيعة الابستمولوجية والفكرية مع الاستشراق الكلاسيكي بل هو استمرار له بقوالب منهجية أخرى: "يحصّر مفهوم الاستشراق الجديد على التيار الاستشراقي الذي يعمل على إعادة انتاج مضامين الاستشراق الكلاسيكي في قوالب سوسيولوجية، وأنثروبولوجية معاصرة". (الوهيبي، 2013، ص95)

ويرى أوليفيه مووس (2011، ص7) عطفًا على ما سبق أن هذا ينبني على أربعة افتراضات تتمثل في:

• **المجال الإسلامي كل متجانس:**

إذ يقوم على "تحديد مزدوج لعالم عربي إسلامي ينظر إليه ككيان متجانس ولمحددات ثقافية، يفترض أنها تقدم معلومات عن الفعل الجماعي للمسلمين". (مووس 2011، ص7) فنلاحظ في هذا الافتراض أنه يكرّس ما دأب عليه الاستشراق الكلاسيكي من رؤية للعالم الإسلامي والعربي على أنهما بنية واحدة ومتوحدة تُدرس في كلّها وكلكلها، أي أن الاستشراق الجديد بالرغم من أنه سلك التخصص في مناهجه غير أنه لازال يفترض أن العالم الإسلامي والعربي كيان واحد.

• الإسلام يشكل استثناء:

يرى الاستشراق في هذه الفرضية، أن الإسلام قاصر على أن يتماهى ويتمشى مع الحداثة وأن السبب في تخلف المسلمين هو هويتهم المنبثقة من دينهم وثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم بحيث لا يمكن لهم هذا الدين بأن يخلقوا تصورا إبداعيا في إعادة انتاج الحياة وقد يعود هذا الاستثناء للإسلام لتلك النظرة التي يتبناها الاستشراق الجديد، فلا يضع في نفس السلة الشرق الأوسط والأدنى أو الشرق الإسلامي مع الشرق الأقصى أو الشرق الوثنى والكونفوسيسيوسي والبوذي.

• جمود العالم الإسلامي:

"وهذا الافتراض يقوم على تصوير المجال الإسلامي بوصفه كتلة مصمتة، وساكنة يتشكل الفرد فيه عبر الثقافة والدين، المؤطرين بقوة عبر الأعراف الاجتماعية، ويخالف النمط الغربي الديناميكي الحديث والذي يشكل معقلا للتححرر ويوفر مساحات للإنجاز الفردي." (مووس، 2011، ص7)

فمنذ انقطاع الدين عن الشؤون الاجتماعية في الغرب خاصة بُعيد الثورة الفرنسية، أصبحت الحرية مطلقة وغير مقيدة لا فكريا ولا جسديا وهذا ما لم يره الغرب في صورة العالم الإسلامي فصار يصوره ببنية واحدة منغلقة لا مجال للفرد فيها من حرية.

• العنف الإسلامي هو نتاج ثقافي:

" مصطلح الإسلام السياسي، أو الإسلام كمرادف لأيدولوجية شمولية، بحيث تكون مبادئها هي خصائص عملية مباشرة تفسر اللجوء إلى العنف ويرتبط مخيال الإرهاب الإسلامي بشكل وثيق بتعريف العقلية العربية، وهو ما يفسر استخدام الإرهاب كنتيجة للتأخر الثقافي، ولخصائص محددة لثقافة عربية إسلامية". (مووس، 2011، ص7)

انطلاقاً من هذا فإن مفهوم العنف عند الغرب ليس مرتبطاً بردود فعل طبيعية جزاء ممارسات قمعية كولونيالية ناهزت القرنين من الزمن، بل العنف متوطن في فكر الإسلام ولا وجود لهذا الأخير إلا به، بل العنف يسري في دماء وجينات الانسان العربي ولذلك حكم عليه بالتخلف وبأنه يبني وجوده على أشلاء الآخر، فهذه النظرة وان اتصفت بالتطرف الواضح والجلي بيد أنها قطعة أساسية في الاستشراق لم يحد عنها ولم ينفىها الاستشراق الجديد خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

فبالرغم من كل التحولات التي طرأت على الشرق من ثورات تحررية ونهضات اقتصادية خاصة في الشرق الآسيوي، علاوة عن قوى سياسية عظيمة كالهند وباكستان والصين، كل هذا أكد أن الشرق قوة لا يستهان بها في شتى المجالات غير أنه:

نهاية الحرب الباردة، والتي حضرت لاستقبال أطروحة صراع او صدام الحضارات وأعدت تصنيف أعداء الحضارة الغربية، ليقف الإسلام على رأس القائمة، ومع تصاعد

وتيرة العداء والعنف ضد الغرب والولايات المتحدة، ولعوامل أخرى، أصبحت الأجواء مهيأة لبلورة صيغة متشددة للأطروحة الاستشراقية الجديدة، والتي عاودت استلهاج التراث الاستشراقي التقليدي القديم بعد فشل المناهج الجديدة في التنبؤ بصعود الصحة وبروز الحركة الإسلامية، وتعطل الفاعل السياسي الغربي لا سيما الأمريكي لإيجاد غطاء أكاديمي وإعلامي يوفر له المشروعية الثقافية بخصوص تدخلاته المستمرة في الشرق الأوسط. (الوهيبي، 2013، ص85)

وهكذا يكون الاستشراق الجديد قد انتقد من أساسه وهي علة وجوده إذ لا يتصور للحضارة الغربية التي دأبت على ممارسة الاستعمار والهيمنة سنين طوال أن تنقطع عن هذا الدور التاريخي الذي لعبته بُعيد انهيار الحضارة الإسلامية، فنتبنى في أواخر القرن العشرين والواحد والعشرين استشراقا جديدا يقرب وجهات النظر بين قطبين متنافرين إلا فيما نذر، فالطابع العلمي والأكاديمي الذي اكتساه الاستشراق الجديد في صفة تخصصات دقيقة ومناهج علمية محكمة، يرى الكثيرون أنه ليس سوى آلية جديدة يُريد بها وعبرها الغرب أن يعيد ما قد فقده في بداية وأواسط القرن العشرين.

1.2.1 مستويات الاستشراق الجديد:

وفي تعريفنا لهذا الاستشراق الجديد نجده كذلك ينقسم إلى مستويين:

1.1.2.1 المنهج العلمي

بعد أن كان تأهيل المستشرق يتمحور حول التهيئة اللغوية (الفيلولوجية) بإتقان لغة شرقية، بحيث يستطيع التعامل المباشر مع المصادر في تلك اللغة، أصبح الراغب في دراسة الشرق والإسلام لا يهتم كثيرا بأمر اللغة وإنما ينخرط في دراسة متخصصة، لعلم الاقتصاد، أو علم الاجتماع، أو الأنثروبولوجيا، أو العلوم السياسية، أو غيرها من العلوم الإنسانية ويطبق مناهجها المختصة، وأدواتها التفسيرية، والتحليلية، على موضوع البحث(الوهيبي،2013، ص88)

فهذه السمة الأساسية في الاستشراق الجديد أعطت أكثر ديناميكية ودقة للموضوعات المتناولة للبحث، فمراكز الاستشراق الجديد حينما تدرس التحولات الاقتصادية في بلد معين، فيبنى على تقاريرها المفصلة استراتيجيات ومناهج سياسية تدخل بموجبها المؤسسات الاقتصادية الغربية كفاعل رئيسي في ذاك البلد وتستطيع بذلك أن تسيطر وتهيمن على الحياة الاقتصادية بموجب كل التقارير التي تُقدّم لها من مراكز الاستشراق والتي سنتناولها ضمن مبحث آخر يندرج ضمن آليات الاستشراق الجديد.

2.1.2.1 مستوى النظريات المستبطنة أو المعلنة

"استمد الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين من عناصر العلمانية في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر الميلادي، وهذه العناصر هي التوسع في مفهوم (الشرق) جغرافيا، والذي أصبح الهند والصين، واليابان، ويضم البوذية والزرادشتية. وكذلك تدعيم القدرة على التعامل تاريخيا مع الثقافات غير الأوروبية، وغير اليهودية والمسيحية، وعدم اختزال هذه الموضوعات في السياسة الكنسية، نتيجة لتراجع موقع وتأثير الكنيسة نفسها." (الوهيبي، 2013، ص90-91)

فانفصال الدين عن الدولة أو الطبقة الحاكمة عن رجال الكنيسة جعل الغرب يرى الشرق بمنظور آخر، فأصبح أكثر تسامحا باحثا عن نقاط الالتقاء والتفاهم أكثر من الصدام والصراع كونه أيقن التنوع الفكري والديني والحضاري لكثير من شعوب الشرق إلا الإسلام فبالنسبة له فهو استثناء، بل يعد آخرًا تقلّ سبل التفاهم معه بسبب بنيته الفكرية والعقلية المنغلقة والمحصنة وراء تراث يراه الغرب في أحسن الأحوال متطرفا.

على عكس الشعوب الشرقية لآسيا أقصى الشرق التي كان يُرى لها بنفس نسق الإسلام كبنية واحدة، غير أن: "استبدلت فكرة (الآخر) بوصفه جوهرًا ثابتًا بفكرة ترى الشرق بوصفه كتلة مركبة من الظواهر الفكرية والثقافية المتنوعة، وتمت تعرية الممارسات المؤصلة

للمركزية الغربية والمجوهرة للشرق، وتوجه الغربيون إلى فهم أشمل للتعاليم والتقاليد الآسيوية بوصفها كامنة في تقاليد متطورة، ذات حيوية تاريخية خاصة". (المنصوري، 2014، ص 28) وعليه فإن المستوى الأول تمثل في ذلك التحول المنهجي الذي أصبح أكثر تخصصاً وأكثر دقة وأما المستوى الثاني فهو تطبيق تلك المناهج بمستويات متفاوتة بين الشرق الأدنى والاقصى أي بين الإسلام وغيره.

3.2.1 أبرز مناهج الاستشراق الجديد في الغرب:

ألفينا فيما سبق ذكره نقاطاً جوهرية يتوكأ عليها الاستشراق الجديد لعل من أبرزها هي تلك المناهج التي يسلكها من أجل بناء تصوراته عن الشرق مفسراً ومعللاً عبرها شتى مناحي الحياة الاجتماعية والظواهر الفكرية والعقائدية، إذ ينطلق الفكر الغربي المركزي من هذه التصورات ليؤسس خلفية معرفية يتم من خلالها تأويل وفهم النصوص التراثية الحديثة منها والقديمة؛ فتم ترجمتها إلى لغاته حسب النسق التصوري الذي حددته لها تلك المناهج المُفسرة لها في بادئ الأمر والتي وإن تعددت مشاربها وأنواعها غير أنها انقسمت إلى منهجين رئيسيين: علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) تتدبّله مناهج علم فقه اللغة (فيلولوجيا). كونها تهتمّ بجانب معيّن في دراسة التراث الشرقي ولكنها تصبّ في وعاء واحد هو فهم الشرق والتمكّن فيه.

وقبل الدّلف إلى مفهومية هذين المنهجين الرئيسيين فلا بأس أن نقف على ما يُقصد بالمنهاج اصطلاحاً، فهو: " الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيم على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة" (بدوي، 1977، ص5)

إذن فهو المسلك الذي يتّخذه المستشرق الجديد في تفسير الظواهر وتأسيس القواعد واستخلاص النتائج من أجل بناء تصور ومفاهيم معينة في مجال تخصصي معين حول الشرق عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً.

1.3.2.1 تعريف المنهج الانثروبولوجي:

يعد المنهاج الأنثروبولوجي من أهم مناهج الاستشراق ذيوعا واستعمالا لشموليته وتعلقه الشديد بالفهم الإنساني في كله وكلّله ودقيق اهتماماته وعظيم معرفته فما هي الانثروبولوجيا؟

1.1.3.2.1 تعريف الانثروبولوجيا لغة:

نجد في قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية أن:

Antropología

Del lat.cient. antropología, yeste der. del gr. ἀνθρωπολόγος anthrōpológos 'que habla del ser humano'.

f. Estudio de la realidad humana.(RAE,2019)

• علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)

من الكلمة اللاتينية "أنثروبولوجيا" وهذه الأخيرة مشتقة من اليونانية أنثروبولوجس

التي معناها " ما يبحث في الكائن البشري"

كلمة مؤنثة. دراسة الواقع البشري (ترجمتنا).

ونجد في قاموس المعاني:

• أنثروبولوجيا:

• علم الإنسان، علم يبحث في أصل الجنس البشري وتاريخ تطوره وأعرافه وعاداته

ومعتقداته وعلاقاته وتوزيعه الجغرافي، وفي السلالات البشرية وخصائصها ومميزاتها.

(المعاني،2019)

فمدار المصطلح لغة بين التعريف الأول والثاني لا يكاد يختلف فالكلمة ذات

الأصل الإغريقي حسب قاموس الاكاديمية الملكية يقصد بشره الأول Anthropos

الإنسان، وأما شطره الثاني Logos يقصد به العلم،فهو مصطلح ذو تركيب بسيط تمثل

في علم الانسان، وأما التعريف الثاني في قاموس جامع المعاني فيميل إلى تسليط الضوء

على مفهوميته أي تلك الدراسة التي تهتم بعرق الانسان وعقائده وتوسعه الجغرافي وغيره.

2.1.3.2.1 تعريف الانثروبولوجيا اصطلاحا:

إن مفهوم مصطلح علم الأناسة جملة من المعارف تتناول بالدرس أصل الانسان ومنتهاه بكل تجلياته، فنجد في أبسط تعريف لهذا العلم أن:

"الانثروبولوجيا/علم الأناسة هي دراسة الانسان بشكل عام، وهي تنقسم إلى الانثروبولوجيا الطبيعية، والانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهذه الأخيرة تهتم بالجماعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية التي تستحق تفسيراً من خلال العوامل الثقافية." (أوجيه وأولان، 2004، ص8-10)

الأنثروبولوجيا كمنهاج علمي يفسر كثيراً من ظواهر الانسان الشرقي واختلافاته الجوهرية والعرضية عن الآخر الذي هو الغرب بموجب الجغرافيا وكذلك الفكر. بالرغم من أنه غائر في القدم بيد أنه شهد تغيرات وتجديدا في مناهجه يعزوها علماء لطبيعة تطور الانسان عبر الزمن، لقد:

شهدت الأنثروبولوجيا كعلم تحولا وتطورا كبيرا في المناهج، والنظريات، وطرائق البحث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح أسلوب الدراسة الحقلية نقطة انطلاق لعملية نقدية جديدة وكان النقد في أغلبه موجها إلى الطريقة التقليدية في البحث الميداني، هذه الأخيرة كان مسموحا فيها أحيانا للباحث بدراسة الوقائع الأنثروبولوجية بصورة تغلب عليها رؤيته الخاصة، التي لا تخلو من التأثير بقيمه ومعتقداته ولغته واتجاهاته على

رؤية الأهالي ذاتهم وهذا أسلوب من شأنه إنتاج المؤلفات الضخمة دون أن يؤدي إلى

تعميق الفهم. (إبراهيم، 1992، ص79)

وبلغ هذا المنهاج من الأهمية ما جعله في قلب الاستشراق الجديد، فمبدأ الاختلاف

والمغايرة بين الشرق والغرب جعله حقلا خصبا تبحث فيه الانثروبولوجيا برصد أوجه

الاختلاف والتشابه بين العالمين.

3.1.3.2.1 الاستشراق الجديد والمنهاج الانثروبولوجي:

لا جرم أن المنهاج الانثروبولوجي رافق الاستشراق عموما منذ بداياته ولكنه أضحي

أكثر تعلقا به فيما بعد الحرب العالمية الثانية فسلكه الغرب منهجا لإعادة صياغة

تصوراته وفق ما يقتضيه العصر والنظام العالمي الجديد:

ويذكر بوطقطوقة (2002، ص192) عن أحمد أبوزيد: أن الأنثروبولوجيا في

الخارج -ويقصد العالم الغربي- تغيرت تغيرا جذريا، وهي تركز على موضوعات

الساعة، فالأنثروبولوجيا هي منهج يطبق على الكثير من مشكلات البحث، لم يكن

يتعرض لها الأنثروبولوجيون السابقون).

ففيما مضى كان الانثروبولوجيون الغربيون يدرسون الانسان الشرقي ككتلة واحدة

غير قابلة للتتوع لكن سرعان ما أدركوا انثروبولوجيا أن أعراق وعقائد الانسان الشرقي

تختلف وتتنوع من منطقة جغرافية لأخرى وإن كانت تحسب جميعها على الشرق

ومنه:"ولدت الأنثروبولوجيا من مراقبة الغربيين للممارسات والعقائد والأعراف التي تمتاز بانتظامها، والتي تختلف بعمق عن ممارساتهم وعقائدهم وأعرافهم." (معجم العلوم الإنسانية، 2010،ص586)

وعليه درست الأنثروبولوجيا المجتمع الشرقي في:" أنظمة القرابة والزواج، أحوال الحكم والسلطات، العقائد السحرية، الشعائر والطقوس الدينية."(الوهيبي، 2013، ص101)

فكل هذا تناوله المستشرقون بالبحث في أصوله واستخلاص النتائج من مآلاته، مما وقر للغرب مادة علمية ترجمت في قرارات مُكّن له من خلالها أن يبسط يده على كثير من أراضي الشرق بفضل هذه المناهج المتّبعة عبر الزمن والتي شهد فيها المنهاج الانثروبولوجي أربع مراحل.

مرحلة سيطرة المستشرقين التقليديين: ساد في هذه المرحلة التحليل النابع من الانطباعات الشخصية والتصورات التاريخية التي غابت إلى حد ما عند الأنثروبولوجيين المعاصرين بحكم صرامة المنهج الأنثروبولوجي الجديد من حيث الدقة والموضوعية. (الوهيبي، 2013، ص101)

مرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين، أو ما يمكن أن يعرف بالأنثروبولوجيين الهواة: تميزت هذه المرحلة بالحضور الاستعماري المكثف في أقطار العالم الشرقي

بحيث كان الاستشراق لا يقتصر على العلماء فحسب بل يمتد ليطال موظفين إداريين في دوائر السلطة الاستعمارية، فكل تقاريراتهم وانطباعاتهم وترجماتهم تؤخذ بعين الاعتبار وإن غاب عنها شيء من الدقة. (الوهيبي، 2013، ص101)

مرحلة سيطرة علماء الانثروبولوجيا المحترفين من أصحاب التوجهات النظرية: تميزت هذه المرحلة باستحداث القوانين والقواعد النظرية المفسرة للظواهر الإنسانية، إذ أن كثيرا من الأبحاث كانت تنجز بدقة وموضوعية ساهمت في كثير من الأحيان في تنقيح وإخراج كما لا بأس به من التراث الإنساني الشرقي خاصة عبر الترجمة. (الوهيبي، 2013، ص102)

مرحلة الانثروبولوجيين المحليين: كانت هذه المرحلة مميزة جدا لسببين رئيسيين، أولهما الاحتكاك المباشر لمعشر الانثروبولوجيين الجدد من المجتمعات الشرقية ولم يختصر أولئك الانثروبولوجيون على الغربيين منهم فحسب، بل كان منهم من أصله وتكوينه شرقيا، قدم أبحاثا فاعتمدها الغرب في إعادة تصوراته للآخر، وأما ثانيا هي الدقة في الطرح واستخلاص النتائج بسبب التوجه التخصصي المدبب الذي فصل كثيرا من الشوائب عن المناهج العلمية الحديثة. (الوهيبي، 2013، ص102)

وكانت الترجمة في كل هذه المراحل عنصرا محوريا في فهم الانسان انطلاقا من أعراقه وعقائده وصولا إلى ابداعه وفنه، فلم يستغنى أبدا المستشرقون الجدد عن الترجمة في دراساتهم الانثروبولوجية.

4.1.3.2.1 الأنثروبولوجيا والإسلام:

إن المنهاج الانثروبولوجي مكّن للمستشرقين الجدد في كثير من مواطن البحث المتعلقة بالإسلام، من حيث بنيته العقائدية وتشريعاته ومدى تحققها في الواقع الاجتماعي، علاوة على تنوعاته من سلفية وصوفية وإخوانية وغيرها.

إذ ساهمت نظرة الاستشراق الجديد _ في تفكيك الشرق واعتباره جزئيات مختلفة ومتنوعة_، في بعث المنهاج الانثروبولوجي من جديد وجعله أكثر تخصصا ودقة في النتائج، ولعل من اهم الانثروبولوجيين الذين كتبوا في تنوعات الإسلام نذكر: إرنست غلنر Ernest Gellner الذي تطرق للتيار السلفي في الجزائر في كتابه المترجم بعنوان: المجتمع المسلم حيث كان يرى أن: "الجوهر الأصلي للإسلام أنه دين نصي أخروي، يتميز بنزوع شديد. وهذه الطهورية يخفف من حدتها وحرفتها التقليد الأكثر شيوعا للسنة في صورة توازن بين الأعراف المدنية، والسلطة والعلماء." (الوهبي، 2013، ص104)

فالبرغم من أن الأصولية السلفية في الجزائر تعرضت لسياقات تاريخية معينة قد لا تعكس بالضرورة التوجه العام للإسلام في دوره الحضاري داخل الحضارات الإسلامية غير

ان الانثروبولوجي إرنست غلنر كرس في طرحه هذا النظرة التقليدية للغرب صوب الشرق متأثراً بالفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم David Hume حيث كان يرى هذا الأخير أن: "الدين في المجتمع يتأرجح بين فكرة التوحيد (وحدة الوجود) والتعددية، وتبعاً له يرى غلنر أن هذه الصورة من أقوى الاستعارات التي يمكن من خلالها فهم حركة التدين في المجتمع الإسلامي تاريخياً، وأن مما تميزت به الحركة التاريخية للمجتمعات الإسلامية في العصر الحديث تحرك البندول في اتجاه طرف الإسلام الأصولي/ النصي". (الوهيبي، 2013، ص106).

فيوعز هذا التطرف للإسلام بحيث لازم الخطاب الإسلامي الذي رأسه القرآن، متبوعاً بنصوص الحديث والسنة، انتهاء إلى ما يكتب حولهما من فقه وتفسير؛ فكلما دخلت المجتمعات الإسلامية أزمات فكرية واجتماعية نزع علماءها إلى النصوص التراثية لكي تعيد صياغة التوجه العام للمجتمع الإسلامي وللإسلام خاصة، وبالمقابل نجد نظرة أكثر اعتدالاً تقرّ بأطروحات الاستشراق الجديد في نظرتة للشرق لتعدديته وتلوناته العقائدية والطائفية إذ يرى كليفورد غيلتز clifford geertz أن:

"المجتمع الإسلامي مثل سائر المجتمعات شديد الحركة والتغير. أما البنى والثوابت البادية فهي رموز تبقى عناوينها، وتتغير معانيها، وتتقطع أو تتضاءل علاقاتها بالواقع في الأزمات، فيظهر التشدد بسبب توتر المقدس". (الوهيبي، 2013، ص107)

وبهذا يدحض غيلتز أطروحة إرنست المتجمدة والصلبة حول الإسلام، بحيث يقر الأول أن الإسلام متحرك ومتحول ضمن السياقات التاريخية المختلفة ومفاهيمه أكثر مرونة وتواكبا مع العصور وما التشدد فيه إلا إنغلاق عن الذات في حالة الأزمات الكبرى التي تعصف به وبهاتين الاطروحتين نكون سلطنا الضوء ولو بصفة مقتضبة على طرفي النقيض في الدراسات الانثروبولوجية المتعلقة بالإسلام والتي مست جميع فئات وتيارات المجتمع الإسلامي.

2.3.2.1 المنهج الفيلولوجي:

إن حضور المنهاج الفيلولوجي في الاستشراق الجديد مازال متصلا بماضيه والذي إن غاب جزئيا فأثاره بقيت متجلية في مناهج جديدة تدرس الشرق بلغاته التي ينطق ويكتب بها، بل أصبح المنهاج الفيلولوجي أكثر تخصصا ودقة مستفيدا من المناهج اللسانية الحديثة التي قلصت دوائر الخطأ فيه عبر التفرع والتخصص وقبل الدلوف لتعريف المنهاج الفيلولوجي من حيث علاقته بالاستشراق فلا بد أن نقف على هذا المصطلح وما ورد فيه من تعريف لغوي.

نجد في قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية تعريفا مفاده أن:

filología

Del lat. Philologiā, y este del gr. φιλολογία philología.

1. f. Ciencia que estudia las culturas tal como se manifiestan en su lengua y en su literatura, principalmente a través de los textos escritos.
2. f. Técnica que se aplica a los textos para reconstruirlos, fijarlos e interpretarlos.(RAE,2019)

من الكلمة اللاتينية فيلولوجيا وهذه الأخيرة من اليونانية "فيلولوجيا"

1. كلمة مؤنثة. العلم الذي يدرس الثقافات كما تتجلى عبر لغاتها وآدابها وخاصة

عبر النصوص المكتوبة.

2. كلمة مؤنثة. التقنية التي تطبق على النصوص لإعادة بنائها وتعيينها وتأويلها.

3. كلمة مؤنثة. مرادفة للسانيات. (ترجمتنا).

ونجد في قاموس جامع المعاني:

(فيلولوجيا) : اسم

علم الفيلولوجيا (العلوم اللغوية) علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها.

فمدار المصطلح لغة ينقسم إلى شطرين الأول φιλολογία والتي تعني الحب.

و λογία التي تعني العلم والخطاب واللغة. (المعاني،2019)

وأما مفهوم هذا التركيب للمصطلح فيحيل إلى ذلك العلم الذي يتناول فقه اللغة وما

يكتب من خلالها للدرس والبحث.

1.2.3.2.1 الفيلولوجيا والاستشراق الجديد:

إن المنهاج الفيلولوجي المطور ساهم في قراءة النصوص التراثية الإسلامية القديمة والجديدة على نحو ما كان عليه في باكورة استحداثه حينما كان يتناول نصوص العهد القديم والجديد، حيث: "قدم العديد من المستشرقين الجدد أطروحات تنتمي إلى حقول علم اللغة المقارن (الفيلولوجيا)، والتي تدرس النص القرآني، وتاريخ الإسلام المبكر_ كما يسمونه_، أو تاريخ الحقبة التي نشأ فيها الإسلام، وظروف تلك الحقبة وتداعياتها." (الوهيبي، 2013، ص112)

إذ تعددت دراساته بين التفسير والتأويل والتحليل والنقد خاصة بغرض الترجمة تسهم في إثراء البناء التصوري حول الشرق الإسلامي ويعد هذا المنهاج من الناحية العملية ناجعا كونه يتعامل مع تراث موثق يؤرخ للتطور الفكري والمعرفي للمجتمعات الإسلامية عبر الزمن وفي فترات زمنية معينة.

"يتميز هذا الاتجاه البحثي بنقده الجذري للدراسات التاريخية والفيلولوجية في الاستشراق التقليدي، والتنديد باعتمادها على المصادر العربية، وكذلك محاولته توظيف بعض المعطيات الأركيولوجية في مشروعه لإعادة بناء تاريخ النص القرآني وسائر وقائع الإسلام المبكر." (الوهيبي، 2013، ص112)

وبذلك يعطي نفسا وبعدا جديدا في قراءة النص الإسلامي وإعادة بناء مفاهيمه من أجل تأسيس ليس استشراق جديد فحسب وإنما اسلام جديد بنظرة غربية يروج له عبر آليات الاستشراق الجديد_ الذي سنفرد لها مبحثا آخرأ يلي هذا الذي نحن بصدده_ ونجد من أهم الدراسات الفيلولوجية المعاصرة مايلي:

2.2.3.2.1 الفيلولوجيا والإسلام:

نجد من أبرز الفيلولوجيين الذين تناولوا النص القرآني سالكين فيه مسلك البحث والتقصي عبر مناهج الفيلولوجيا الألمانية فونتر ليلنف في كتابه الموسوم ب "القرآن الأصل UR Kuran و UR text حيث يرى أن كل: "الدراسات النقدية الأدبية الجديدة، ويعني أن النص الأدبي يتكون من جملة من النصوص المترجمة والمتعاقبة التي تشترك فيها كل البشرية، ومن ثم فإن كل النصوص الأدبية مهما كان نوعها، أو جنسها، أو لغتها إنما نشأت عن ((نص أصل)) لا واقعا فعليا. " (الوهيبي، 2013، ص113)

ويكون بهذا الفيلولوجي الألماني قد قطع حبل الوحي عن القرآن إذ من وجهة نظر هذا الطرح لا يعدو أن يكون إلا امتدادا لما سبق وليس هو من الأصالة في شيء إلا فيما شكلته السياقات الثقافية والاجتماعية العربية أثناء تكون هذا النص القرآني بحيث: "استعار فونتر ليلنف هذا المفهوم وبدل أن يستعمله بوصفه تصورا نظريا ذهب يبحث

فعليا عن النص القرآني الأصل وقام بعمل تجميع للنص الأصلي للقرآن" (الوهيبي،

2013، ص113)

بحيث خُص بعد تطبيق المنهاج الفيلولوجي الانتقائي إلى أن:

"القرآن ليس سوى تركيب عربي لجملة من النصوص اليهودية والمسيحية، وأن ما

يزيد عن ثلث القرآن _قصار السور تحديدا_ نظرا إلى طابعها الشعري، وأسلوبها الغنائي

الديني ليست سوى مقاطع من أناشيد كنسية مسيحية كان يرددتها الكهان في

صلواتهم.(الوهيبي، 2013، ص113)"

وذهب هذا المذهب مدرسة أنجلوسكسونية سميت بالمراجعين أو المنقحين الجدد

سنأتي بذكرها في سياق المدارس الإستشراقية الجديدة.

وهذا التحليل الفيلولوجي هو مركز التصورات الاستشراقية الجديدة فأبطال القدسية

التي تحيط بالنص القرآني وإعازها إلى مجرد تراكم نصي تترتب عليه مفاهيم جديدة

لإسلام هو مزيج لديانات أخرى وأحيانا أساطير وخرافات قيدت الفكر الإسلامي لقرون

عديدة بل أصبح هذا التصور جادا حتى في ترجمة معاني القرآن إذ أصبحت كثير من

مصطلحاته تميل في ترجمتها إلى أقلمة تبرز فيها مفاهيم مسيحية ويهودية تجعل من

القرآن تناصا يستمد محتواه إما تصريحاً أو تلميحا أو تضمينا أو توظيفا من كل تلك

الديانات وغيرها، وعليه فإن المنهاج الفيلولوجي يعيد كتابة التراث الإسلامي بنسق وفهم غربي مركزي.

ويبقى من أهم الفيلولوجيين الذين كرسوا لمفهوم لا أصلية القرآن، المستشرق جون وانسبرو john wansbrough في كتابه دراسات قرآنية اعتبر وانسبرو أن القرآن خليط من المقاطع التي تواصل تأليفها وجمعها فترة تاريخية طويلة، وأنه لا يوجد دليل على أنه قد ظهر أصلاً قبل سنة 59هـ حين تم بناء مسجد الصخرة بالقدس، وقد احتوى المسجد على نقوش يختلف رسمها نوعاً ما عن النصوص القرآنية التي عرفت في القرون اللاحقة". (الوهيبي، 2013، ص114-115)

ليس من القرآن أو فيه ما هو أصل مسلم به، بل نصوص كتبت في فترات تاريخية متقطعة وجمعت بعد ذلك في مصحف نسب افتراء إلى وحي سماوي والدليل في ذلك حسب وانسبرو أنّ هذا القرآن لم يتخذ شكله النهائي إلا بعد ما مات رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم وإذ "رجح وانسبرو أنّ الشكل النهائي للقرآن الكريم لم يتحقق إلا في القرن التاسع الميلادي، والخلاصة عنده أنّ القرآن نص بشري، لم يظهر إلا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تدخل كثير من المسلمين في صياغته وإضافة بعض المقاطع له". (الوهيبي، 2013، ص115)

ويعد هذا المستشرق الجديد من أكثر المستشرقين ميولا لدحض العقيدة الإسلامية عبر مناهج فيلولوجية تصدر في كتب وتقارير دورية وامتد فكره ومدرسته التي تعرف بالمراجعين الجدد مع تلميذه باتريسيا كوك Patricia Crone ومايكل كوك Michael Cook.

أما المذهب الراديكالي في هذا الطرح أتم فصوله المستشرق الجديد الفرنسي ميشيل أورسل michel orcel في كتابه نشأة الإسلام بحيث نسف كل الأركان الأساسية للإسلام معتمدا في ذلك على التنقيح والتحقيق في النصوص التراثية التي وضعها كلها موضع الريب والشك وجزم بعدم تحققها بافتقادها للقرائن والشواهد التاريخية.

وبالتالي يكون الاستشراق الجديد قد وجد ضالته في مناهج الفيلولوجية الحديثة في التشكيك ودحض وأحيانا إنكار الكثير من الحقائق التاريخية المتعلقة بالإسلام وتراثه المكتوب إذ قوّض هذا الاستشراق مبادئ نشوء الإسلام وتسلسله عبر التاريخ نافيا بذلك دوره الحضاري كقطعة أساسية في المشهد الإنساني فأصبحت بذلك ترجمة نصوصه الحديث منها والتقديم ترجمة تكرر هامشية الفكر الإسلامي بانية منها تصورا يكون في معظمه خاطئا ليضعه الغرب كجوهر ومركز للإسلام بكل تياراته إلا فيما ندر من محاولات استشراقية جديدة تعكس شيئا من حقيقة الإسلام الحضاري المستنير.

3.2.3.2.1 فروع المنهاج الفيلولوجي:

وإذا ما عدنا إلى تطور المنهاج الفيلولوجي فإننا نجده قد تفرّع بدوره إلى كثير من المناهج الحديثة وأكثرها تخصصاً ودقة، فلم يعد المستشرقون الجدد يعتمدون على نظام تأويلي يعود لبدايات عصر النهضة في أوروبا بل أصبحوا يعتمدون على مناهج لسانية حديثة سلبية المنهاج الفيلولوجي أو سلبية الفكر الفلسفي الحدائي الغربي، فمن بين هذه المناهج نذكر مايلي:

مقاربات اللسانيات الحديثة:مثل اللسانيات التداولية التي أسسها شارل ساندرز بيرس وطورها فيما بعد ثلّة من العلماء مثل جون أوستن في نظرية أفعال الكلام، علاوة عن المدرسة الوظيفية والشكلانية الروسية الخ

المقاربات الفلسفية: يبقى من أبرز المناهج الفلسفية التي تعتمد على اللغة كوسيط مباشر في تأويل النصوص التراثية وغيرها "التفكيكية لجاك ديريدا" "فيقوم التفكيك الديردي على تحرير وتفجير طاقة الدال والعلامة الخطية، بتخصيب مستمر للمدلول من خلال الانفتاح على النص كفضاء للممكن، وليس كبنية مغلّة تخضع لرغبة ما ينوي قوله كاتب النص. (معرف، 2009)

وقد وظفت المدرسة الفرنكوفونية هذا المنهاج مع الحفاظ على أي منهاج إذ أن التفكيكية لا تعترف بالمناهج كونها تقيد العملية التفكيكية، وكان من أبرز من اعتمد

على هذا المنهج من المنظور الفيلولوجي هو محمد أركون. كما نجد منهاجا فلسفيا آخر كثر الاعتماد عليه أوساط المستشرقين وخاصة الألمان منهم، ألا وهو المنهج الهرمينوطيقي.

المقاربات الأدبية: تتعدد المقاربات الأدبية التي زامنت ما اصطلح عليه بالحدائثة وما بعد الحدائثة، نذكر من أبرزها نظرية التلقي لآيس وأوزر Ace Wawzer"فالذي يقيم النص هو القارئ المستوعب له والذي يعني أن القارئ شريك للمؤلف في تشكل المعنى، وهو شريك المشروع لأن النص لم يكتب إلا من أجله". (حسن محمد، 2002، ص6).

وكذلك نظرية النظم المتعددة لإيفن زوهار Itamar Even-Zohar وتوري "وهي تعني مجموعة غير متجانسة ومرتابة، من المنظومات التي تؤثر في بعضها بشكل ديناميكي ضمن منظومة شاملة متعددة المعاني". (غيدير، 2015، ص 143)

لقد ساهمت هذه الأخيرة في إعادة قراءة الأدب العربي والوقوف على النظم المتداخلة فيه والتي تكونت بعد الإسلام إذ حاول طه حسين في كتابه الأدب الجاهلي أن يحاكي هذه النظرية كاشفا أنّ الشعر الجاهلي منه ما كتب في مراحل متأخرة أي بعد هور الإسلام مستدلاً بالنظم المعرفية التي كان يحتويها هذا الشعر علاوة عن تقويضه لمفهوم التواتر وهو الحجر الأساس في نقل التراث الجاهلي أو الإسلامي في بدايته.

1.2.4 أعلام ومدارس الاستشراق الجديد:

إنّه لمن المبكر التحدث على مدارس إستشراقية جديدة، كون هذه الحركة الفكرية سلبية الاستشراق الكلاسيكي لم يحدد الباحثون أركانها وامتداداتها المعرفية، غير أننا نستطيع من خلال ما ينشره المستشرقون الجدد تقفي آثار هذه المدارس والتي وجدناها من خلال البحث والقراءة لم تسجل الطبيعة الابستمولوجية مع أصلها الأول والمتمثل في الاستشراق بل أصبحت أكثر تطرفاً منه في نظر البعض إذ عادت إلى المربع الأول للاستشراق مفككة بذلك كل النسق المعرفية التي بناها الاستشراق الكلاسيكي عبر قرون طويلة.

وارتأينا أن نقسم هذه المدارس إلى أربع أساسية حسب الإنتماء الجغرافي واللغوي تصدرهن المدرسة الانجلوساكسونية كونها أكثر غزارة في انتاج المعرفة على أن نتطرق للمدرسة الفرانكوفونية والجرمانية بصفة مقتضبة تاركين المدرسة الإسبانية بتفصيلاتها الى مبحث آخر يختص بالاستعراب الإسباني.

1.4.2.1 المدرسة الأنجلوساكسونية:

لطالما كانت المدرسة الأنجلوساكسونية من أكثر المدارس الاستشراقية غزارة في الانتاج لأسباب تاريخية مختلفة أبرزها وأهمها تبقى أسباب استعمارية نظرا لهيمنة الإمبراطورية البريطانية على الأغلبية الساحقة من الشرق، مما خولها التحدث وبإسهاب عن كل ما يتعلق بالشرق وخاصة الشرق الإسلامي منه، غير أنه بعد الحرب العالمية الثانية

ورثت الولايات المتحدة الأمريكية ذلك الإرث الأنجلوساكسوني لتصدر مشهد الاستشراق الجديد بجانب بريطانيا وكل الباحثين الناطقين باللغة الانجليزية، وقد تقسمت هذه المدرسة إلى فرعين أساسيين بزغ نجم الأول في مطلع السبعينات مع الباحث الأمريكي جون وانسبراون الذي أعاد قراءة التراث الإسلامي وخاصة القرآن من وجهة نظر أركيولوجية مادية.

‘As long ago as 1977, John Wansbrough of the School of Oriental and African Studies in London wrote that subjecting the Koran to "analysis by the instruments and techniques of biblical criticism is virtually unknown.”(Stille,2002)

إذا عدنا إلى سنة 1977 سنجد أن "جون وانزبرو" عضو مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية في لندن قد كتب بأنه لم يُمكن من معرفة طريقة ما لإخضاع القرآن لـ: "التحليل باستخدام نفس أدوات وتقنيات نقد الكتاب المقدس". (ترجمتنا).

وكان هذا الباحث في كتابه "الدراسات القرآنية" قد ذهب لدراسة القرآن تفكيكياً، فحاول من خلال هذه المناهج أن يقوّض مركز القرآن الكريم ليتسنى له بعد ذلك إعادة بعض المراجع القرآنية إلى مصادرها اليهودية عبر مسار تناصي على حد زعمه.

وهذا ما أطلق العنان لفكرة التنقيح والمراجعة للتراث الاسلامي التي انبنت عليه بعد فترة وجيزة "مدرسة المنقحون أو المراجعون الجدد".

‘‘Since the 1970s, a revisionist school of thought deploying critical literary analysis has challenged established interpretations of early Islamic history, while insights arising from the social science.’’ (Commins, 2019)

قامت مدرسة فكر للمراجعين، منذ العقد السابع من القرن الماضي، بتطبيق تحليل لاديبونقديبيعيد النظر

في التأولات القائمة للتاريخ الإسلامي، ضمن ما جدمنا المناهج لاجتماع. (ترجمتنا)

وكانت هذه المدرسة قد اعتمدت على منهاج تاريخي بنظرة أركيولوجية وتفكيكية

ووضعت موضع تساؤل كل ما كان من المسلمات عند المسلمين انطلاقا من زمان وبعثة

الرسول صلى الله عليه وسلم وانتهاء إلى الأصول المعرفية للقرآن الكريم وقد قادا

الباحثين مايكل كوك **Michael Cook** وباتريشيا كرون **Patricia Crone** عبر مناهج متعددة

اثنولوجية واثنوبولوجية علاوة عن مناهج لسانية الدراسات الإسلامية من خلال

كتابهما Hagarism الهاجريون.

In 1977 two other scholars from the School for Oriental and African Studies at London University -- Patricia Crone (a professor of history at the Institute for Advanced Study in Princeton) and Michael Cook (a professor of Near Eastern history at Princeton University) -- suggested a radically new approach in their book "Hagarism: The Making of the Islamic World." ((Stille,2002)

قام في سنة 1977 عالمان آخران من مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية في جامعة

لندن "بتريشا كرون" (أستاذة تعليم عالي في التاريخ بمعهد الدراسات المتقدمة في برنستون)

و"مايكل كوك" (أستاذ تعليم عالي في تاريخ الشرق الأدنى بجامعة برنستون) باقتراح مقارنة

جديدة تماما في مؤلفهما "الهاجرية: خلق العالم الإسلامي". (ترجمتنا).

تطرقا من خلال ما سبق إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم ينتمي عرقيا إلى عائلة ابراهيمية خسيصة النسب جراء زواج سيدنا ابراهيم عليه السلام مع جارية مصرية سوداء (السيدة هاجر) ومن هنا أتت تسمية الكتاب الهاجريون كما وجها الاتهام للرسول صلى الله عليه وسلم بإنشاء ديانة جديدة اعتمادا على المصادر اليهودية والمسيحية، معتمدين في كل ادعاءاتهم على جملة واسعة من المخطوطات والمصادر الإسلامية وغير الإسلامية خاصة:

Muhammad was perceived not as the founder of a new religion but as a preacher in the Old Testament tradition, hailing the coming of a Messiah. Many of the early documents refer to the followers of Muhammad as "hagarenes," and the "tribe of Ishmael," in other words as descendants of Hagar, the servant girl that the Jewish patriarch Abraham used to father his son Ishmael. (Cook, Crone,1980)

لم يكن ينظر إلى محمد كمبتدع لدين جديد بل كمبشر في شريعة العهد القديم مناديا بمجيء المسيح. وقد وصفت العديد من الوثائق القديمة الأولى أتباع محمد بـ: "الهاجريين" و"قوم اسماعيل" بعبارة أخرى كنسل هاجر الأمة التي اتخذها النبي إبراهيم لانجاب ابنه اسماعيل. (ترجمتنا).

وبالتالي تكون هذه المدرسة قد أعادت لذاكرة المسلمين ذلك المربع الأول للاستشراق الغربي المتطرف المركزي الباحث في سبل الصدام أكثر من سبل التفاهم ونحيل في هذا الصدد إلى كتاب الإسلام المبكر، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد باتريسيا كرون ومايكل كوك.

وأما الفرع الثاني فكان افرازا لأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 وتبقى المصادر شحيحة جدا في هذه الحركة الاستشراقية ما بعد 11سبتمبر كونها معاصرة لزماننا هذا ولم تتضح معالمها الحقيقية إلا للبعض أفكارها التي تركز عليها وهي دراسة الإسلام السياسي وحركته داخل المجتمعات الإسلامية التي يعد برنارد لويس المستشرق المخضرم من أهم أعلام هذه الحركة بل يعدّ شيخ المستشرقين الجدد بكتاباتة الغزيرة والتي استمرت زهاء 80 سنة من الإنتاج، تناول فيها هذا المستشرق الكثير من الميادين في الحركة الإسلامية من الناحية السياسية والفكرية منذ ثورات استقلال إلى غاية ما بعد أحداث 11 سبتمبر يبقى من أهم مؤلفاته.

Islam and the west 1993, que s'est il passé l'islam, l'occident et la modernité 2002, The crisis of Islam2003.

الإسلام والغرب 1993، ماذا حدث؟ الإسلام، الغرب والحداثة 2002، أزمة الإسلام 2003 . (ترجمتنا).

حاول برنارد لويس من خلال أطروحاته إعادة قراءة المشهد الإسلامي في سياقحدثي وما بعد حدثي. كما تجدر الإشارة إلى مستشرقين جدد آخرين برز نجمهم بأطروحاتهم الراديكالية أمثال ساموويل هانغتينغتون بكتابه صراع الحضارات أو فرانسيس فوكوياما أو دانييل بيل وغيرهم الذين لا يتسع مقامنا هذا لذكرهم جميعا كما تجدر الإشارة في الأخير ليس كل الاستشراق الجديد الأنجلوسكسوني ينطوي على نوايا سيئة في دراسة العالم

الإسلامي بل هناك من الأبحاث ما استطاعت إعادة بعث التراث الإسلامي عبر تحقيق المخطوطات ومجابهة أطاريح المستشرقين الجدد.

المركز : [Faculty of Oriental Studies](#)

University of Oxford

Oxford has a distinctive collegiate structure. Students and academics benefit from belonging both to the University, a large, internationally-renowned institution, and to a college or hall, a small, interdisciplinary academic community.

البلد: بريطانيا

الإصدارات:

Christian Martyrs under Islam

[Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī, Hikmat al-ishrāq: Die Philosophie der Erleuchtung](#) (introduction, commentary, and German translation), Berlin 2011 (469 pp.)

[The Qur'an: A Historical-Critical Introduction](#), Edinburgh 2017 (242 pp).

SOASالمركز:

About SOAS University of London

SOAS University of London is the leading Higher Education institution in Europe specialising in the study of Asia, Africa and the Near and Middle East.

البلد: بريطانيا

الإصدارات:

[The Bulletin of the School of Oriental and African Studies](#); the [China Quarterly](#); and [The Journal of African Law](#).

المركز: (كارنيغي) للسلام الدولي

(Carnegie Endowment for International Peace)

" منظمة خاصة غير ربحية، تأسست عام 1528 هـ / 1910 م، ومقرها الرئيسي (واشنطن)

العاصمة . تصنف نفسها بأنها

مركز الأبحاث العالمية الأولى، تسعى لتعزيز التعاون بين الدول، وتروج الالتزام بالولايات المتحدة الفاعل على الساحة

الدولية. " (المديفر، 2012، ص6)

الإصدارات:

1. المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة، نشر عام 1428 هـ / 2007 م.

(Women in Islamist Movements: Toward an Islamist Model of Women's Activism).

2. الإسلاميون في السياسة: فاعليات المشاركة، نشر عام 1429 هـ / 2008 م.

(Islamists in Politics: The Dynamics of Participation).

3. السلفية والصوفية في مصر، نشر عام 1452 هـ / 2011 م.

(Salafis and Sufis in Egypt).

<http://arabic.carnegieendowment.org/abo>

المركز: جامعة شيكاغو The University of Chicago

جامعة أهلية، أنشئت عام 1507 هـ / 1890 م، في مدينة (شيكاغو)، بولاية (إلينوي)، في الولايات المتحدة

الأمريكية، ومنا المراكز والمعاهد التابعة للجامعة: مركز دراسات الأديان القديمة

ومركز دراسات الشرق الأوسط ومركز الدراسات الدولية ومعهد الدراسات الشرقية. (المديفر، 2012، ص24)

ونجد نت إصدارات الجامعة:

1. لغة السياسة للإسلام، نشرعام 1408 هـ / 1988 م.

(The political language of Islam).

2. الثقافة الإسلامية :تغيير جوانب الحياة الإسلامية المعاصرة، نشرعام 1425 هـ /

2002م.

(The culture of Islam: changing aspects of contemporary Muslim life).

3. الإسلام والتعليم :الخرافات والحقائق، نشرعام 1428 هـ / 2007 م.

(Islam and education: myths and truths).

موقع الجامعة: <http://www.uchicago.edu/about/history.shtml>

2.4.2.1 المدرسة الألمانية:

قد لا يختلف اثنان على أهمية الاستشراق الألماني المنبثقة أساسا من السمعة الطيبة التي اكتسبها في أوساط المجامع البحثية في العالم الإسلامي والشرقي عموما، فقد كان هذا الاستشراق من أكثر الحركات البحثية والفكرية حيادا وموضوعية أعزها جمهور العلماء لسببين رئيسيين الأول: العقلية الألمانية المتمردة على الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تعد رأس الحربة الموجهة والمواجهة للعالم الإسلامي وأما السبب الثاني فهو انكفاء ألمانيا على نفسها دون تقمص الشخصية الإستعمارية إلا فيما ندر أو فيما شهدته الحركة النازية من

توسع في أواسط القرن الماضي، كما لا نستطيع تجاهل الدقة العلمية والمنهجية التي اتسم

بها الاستشراق الألماني خلال عقود طويلة:

"والمدرسة الألمانية تتميز بالجدية والصرامة والدقة وعمق البحث وسعة المعرفة وساهم

المستشرقون الألمان بجهد كبير في خدمة التراث العربي الإسلامي، وآثارهم العلمية واضحة

الدلالة على تميز المدرسة الاستشراقية بالتزام المناهج العلمية." (النبهان، 2012، ص32)

وكان الاستشراق الألماني قد حقق وترجم وشرح ونشر كمًا هائلًا من المخطوطات

العربية التي كانت آيلة إلى الزوال والإندثار وكان هذا الاستشراق قد اعتمد في ذلك على

المنهاج الفيلولوجي لما يتيح هذا الأخير من تعامل مباشر مع التراث الفكري العربي وقد

تقسمت المدرسة الاستشراقية الألمانية منذ بدايتها إلى يومنا هذا إلى ثلاث اتجاهات.

(زناتي، 2013)

1.2.4.2.1 الإتجاه الأول: الموسوعيون التراثيون:

تميّز هذا الاتجاه بالاهتمام بالتراث الإسلامي ككتلة واحدة فكتب في الشعر واللغة

والفقه والعلوم القرآنية وشتى العلوم الأخرى بغزارة ودقة جعلت هذا التراث يبرز مرة أخرى

من تحت أنقاضه، وتسيّد المشهد الاستشراقي في هذا الاتجاه شيخ المستشرقين الألمان كارل

بروكلمان Carl brokelman وأوغوست فيشر August Fischer وويلتمان نولكه وهارتمان.

2.2.4.2.1الاتجاه الثاني: الاستشراقيون التراثيون المتخصصون

وعلى عكس الاتجاه الأول الذي كان كلاسيكيا أكثر فقد مال الاتجاه الثاني إلى أطروحات الحدائثة وأصبح أكثر عصرنة ولم يشذ عن القاعدة العامة للاستشراق الجديد فقد أضحى هذا الاستشراق أكثر تخصصا كما حافظ على موروته القديم لكن أعاد قراءته بمناهج فيلولوجية حديثة ولعل أبرز هيئة تمثل هذا التيار الاستشراقي الجديد هي DMG Deutsche Morgenländische Gesellschaft, الجمعية الشرقية الألمانية وينبغي علينا أن نشير هنا إلى أن هذه الجمعية قد رافقت الاستشراق الألماني منذ تأسيسها في 02 أكتوبر 1845 على يد هاينريخ فلايشر .

3.2.4.2.1الاتجاه الثالث: مستقبل الاستشراق الألماني

ويتميّز هذا الاتجاه بتحول خطير في الاستشراق الألماني إذ انخرطت فرقه البحثية في تكوين قراءة جديدة للتراث والعالم الإسلامي في كل زواياه الاجتماعية والثقافية والسياسية المعاصرة والقديمة وذلك عبر الاعتماد على مصادر إستشراقية أخرى كالأنجلوسكسونية والفرنكوفونية وغيرهما مما قد يشكل انعطافا خطيرا في الدراسات الإستشراقية الألمانية التي قد تندمج في أطاريح تطرفية بدأت تظهر في الإعلام الألماني عبر المستشرق الألماني كونسيلمان councilman والذي مازال يعد استثناء داخل المنظومة الإستشراقية الألمانية وأما أهم أعلام مدرسة هذا الاتجاه فذلك هم أعضاء DMG وتجدر الإشارة هنا أن الاستشراق الجديد الألماني اصبح يميل إلى الفرق البحثية أكثر من تلك النظرة التقليدية والمتمثلة في

علماء جامعون ينفردون بالمشهد الإستشراقي فقد حل بدلهم المؤسسات والمراكز والجمعيات البحثية. (زناتي، 2013)

3.4.2.1 المدرسة الفرنكوفونية:

تستمد المدرسة الفرنسية والفرنكوفونية عموماً قوّة دراساتها الاستشراقية من إرثها الإستعاري القوي، فقد أمدتها دوائرها الاستعمارية الحاضرة في إفريقيا وبعض الأماكن في آسيا بسيل جارف من المعلومات والوثائق التي تلقّتها المستشرقون الفرنسيون ووظفوها أيديولوجياً لخدمة الإمبراطورية الاستعمارية؛ فقد كان الاستشراق الفرنكوفوني شمولياً في التعاطي مع كل قضايا الشرق.

غير أن أفول نجم الامبراطورية الفرنسية الذي أدى بها إلى تقهقرها نحو بزّها الرئيسي دفع بهذه المدرسة الإستشراقية إلى تبنيّ مناهج واستراتيجيات أخرى تحاول من خلالها رآب التصدّع الذي أحدثه الشرخ الاستعماري زهاء قرنين من الزمن:

« ...Dès les années 1950, travailler à une politique arabe qui réconcilierait la France et le monde arabe au-delà des déchirements des indépendances ».
(Laurens, 2004, p103)

منذ خمسينات القرن الماضي، عملت على سياسة عربية تصالحفرانسواوالعالم العربي بعيداً عن الكالشرخا

لحاصلجراء الاستقلال. (ترجمتنا)

لتتخرط الحركة الاستشراقية فيما بعد في السياق الاستشراقي الجديد وأضحت أكثر تخصصا ودقة وأقل عدوانية.

L'orientalisme se maintient avant tout en raison de la spécificité de sa formation. L'acquisition de connaissances en langue et civilisation orientales, accompagnée de l'acquisition d'un savoir disciplinaire(Laurens, 2004, p49)

استطاع الاستشراق ان يحافظ على استمراره بسبب التكوين الذي

اكتسب، من خلال إتقان اللغات الشرقية وحضراتها، برفقة إمام معرفي ادمج الآلات التخصص.

(ترجمتنا)

وعليه فإن كل المدارس الإستشراقية قد تجاوزت تلك النظرة التقليدية المتمثلة في شخص المستشرق كونه مركزا لهذه الحركات، مما جعله يتحدث ويكتب في كل الميادين كاللغة والفقه، والأدب وغيرها من العلوم الأخرى بمجرد تعلم لغة شرقية وهذا ما تخلى عنه الاستشراق الجديد إذ أصبحت الفرق البحثية تأخذ على عاتقها تخصصا معيناً لكي تفصل فيه تفصيلاً دقيقاً مثل دراسة طريقة واحدة من طرق الصوفية أو تياراً معيناً من الإسلام السياسي أو التطور الإقتصادي في ميدان من الميادين في دولة عربية أو إسلامية معينة إلخ.

La spécificité de l'orientalisme français d'aujourd'hui tient à une moindre distinction entre l'intérieur, et l'extérieur, avec l'acceptation d'un pluralisme culturel lié aux cultures d'origine, accompagné du rejet vigoureux de toute forme de communautarisme... La situation d'aujourd'hui se rattache donc à

une tradition pluriséculaire où l'orientalisme français trouve sa spécificité dans le besoin de savoir, l'ancrage dans l'appareil d'État (Laurens, 2004, p103)

إن خصوصية الاستشراق الفرنسي اليوم تعود إلى قدر أدنى من التمييز بين الداخل والخارج مع تقبل التعددية الثقافية المرتبطة بالثقافات الأصلية والمصحوبة برفض شديد لكل شكل من أشكال الطائفية... إذا فالوضع اليوم مرتبط بتقليد دام لقرون عديدة وجد فيها الاستشراق الفرنسي خصوصيته في الحاجة إلى المعرفة من جهة والحاجة إلى التجذر في جهاز الدولة. (ترجمتنا)

ومازال الإستشراق الفرنكوفوني إلى يومنا هذا مرتبطا بالدوائر السياسية الفرنسية ومسهما في بناء السياسات الخارجية للدبلوماسية الفرنسية، كما كان يقول شيخ المستشرقين الفرنسيين لويس ماسينيون الذي علاوة عن دوره السياسي، اهتم بالتراث الصوفي الإسلامي فكان أول من جمع وحقق وترجم ونشر ديوان الحلاج كما اهتم بالصوفي الأندلسي ابن سبعين علاوة عن دراسات أخرى لكن يبقى من أهم المستشرقين الجدد جاك بيرك ابن مدينة فرنده-تيارت-الجزائر- فقد كان عالم اجتماع استطاع دراسة العالم العربي في كثير من التفاصيل واهتم بالترجمة اهتماما كبيرا فترجم القرآن الكريم 1990 إلى اللغة الفرنسية ونشر الكثير من الأعمال في الجانب السوسولوجي، ونذكر أيضا من بين المستشرقين الجدد ماكسيم رودينسون الذي اهتم بالجانب التاريخي من الإسلام وخاصة عندما نشر عمله "محمد" الذي تناول فيه حياة الرسول صلى الله عليه وسلم للقراءة والتحليل.

وعليه فإن المدرسة الاستشراقية الجديدة الفرنسية أضحت أكثر تخصصا ودقة معتمدة في ذلك على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة التي يبقى من أبرزها التفكيكية لجاك ديريدا والتي تبناها الكثير من المستشرقين الجدد في دراساتهم عن التراث الإسلامي.

3.1 الاستشراق الإسباني الجديد:

إنه من الإجحاف الأكاديمي والبحثي التعاطي مع الدراسات الغربية للعالم الإسلامي بنظرة أحادية إختزالية تقول بأن الإستشراق مشوّهٌ للحقائق ومعاد للعرب والمسلمين بالمطلق، أو القول بأن الاستشراق متعاطف مع التراث العربي والإسلامي وممجّد له بالمطلق، والأصل عند التعاطي مع هذه المواضيع الحساسة هو الالتزام بالموضوعية كلما كان ذلك ممكنا فإنه من الضرورة التمييز بين استشراقات متعددة الأستشراق الأنجلوسكسوني الذي قد يميل إلى الطرح الأول بحكم سياساته التوسعية والامبراطورية في الشرق وكذلك الاستشراق الفرنسي إلى الأطروحة الأولى بما أنه يحمل فكرا توسعيا استعماريا علاوة عن فكر كاثوليكي مسيحي يرى في الإسلام خطرا دائما؛ كان قاب قوسين أو أدنى من أن يفتتح أو يحتلّ فرنسا وهذا لا يعني أن الاستشراق الفرنسي والأنجلوسكسوني معادٍ للتراث الإسلامي بالمطلق بل فيه من خدم موروثات من الحضارة العربية الإسلامية وأعاد بعثها من جديد عبر تحقيق مخطوطات وتأليف موسوعات علمية وقواميس أثرت اللغة العربية.

وقد نجد الاستشراق الألماني قد يميل إلى الطرح الثاني بسبب عدم تنبيهه لسياسة استعمارية توسعية مثل تلك التي شهدتها إنجلترا وفرنسا علاوة على أن المسيحية في ألمانيا لأسباب تاريخية ليست على اتساق تام مع الكنيسة الكاثوليكية التي كانت أكثر احتكاكا بالعالم الإسلامي وبالتالي أكثر عداوة له. ومن هذا المنطلق أين يتموقع الاستشراق الإسباني من كل هذا؟ وهل هو يدرس الآخر انطلاقا من نزعة أوروبية مسيحية؟ أو يدرس الأنا انطلاقا من ذلك التواجد العربي الإسلامي الذي دام زهاء الثمانية قرون في صلب البنية الإسبانية.

1.3.1 ضبط المفاهيم استشراق أو استعراب؟

إن ضبط المصطلح يقصر المسافات على الباحث حين التعاطي مع مفاهيم حساسة من شأنها أن تقوض حيادية الباحث التي تبقى شديدة النسبية، فبالرغم من أن مصطلح الإستشراق قد شهد نهايته الرسمية في مؤتمر باريس 1973 غير أن نهايته الفعلية لم تكن بعد في الأوساط الأكاديمية وخاصة الشرقية منها، فمازالت هذه الأخيرة تربط الاستشراق بدلالات إستعمارية تسعى للتشويه والسيطرة على هذا الشرق الذي لم يرتق بعد بمستوى نظيره الغربي. لكن يبقى من الإجحاف العلمي وضع كل الاستشراق في سلة واحدة لأن الظروف التي تحيط بكل مدرسة استشراقية قد تختلف من بلد غربي لآخر ولذلك قد نستثني المدرسة الاستعرابية الإسبانية من الاستشراق الغربي عموما وذلك لعدة اعتبارات، يبقى من

أبرزها التقاطع الحضاري بين شبه الجزيرة الإيبيرية والعالم العربي الإسلامي، تقاطع دام زهاء ثمانية قرون أثرت فيه الحضارة العربية الإسلامية على التراث الإسباني في شتى مناحيه من الأساليب البسيطة للزراعة إلى غاية أرقى المفاهيم الإنسانية وهو الفن؛ مما يجعل الكثير من الباحثين الإسبان يرسمون حدًا بين الاستشراق والاستعراب فمنهم من يرفض الأول وكثير منهم من يتبنى الثاني ومنهم أيضا من يساوي بين المصطلحين، وكل حسب توجهه الأيديولوجي، غير أن غالبية الباحثين في المجال الحضاري العربي الإسلامي يميلون إلى مصطلح الإستعراب تلافيا للدلالات السيئة التي يحملها مصطلح الإستشراق وإيمانًا منهم بالحضارة الاندلسية التي انكبوا على دراستها خاصة منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، علاوة عن أسباب أخرى جغرافية تأتي بمثلها فيمايلي.

يرى خاسينتو بوش فيلا أنه لا فرق واضح بين مصطلحي الاستشراق والاستعراب

“Jacinto Bosch Vilá en su escrito “El orientalismo español” asegura que no hay una distinción trascendente entre la disciplina orientalista y el arabismo, para él, ambas se refieren a lo mismo Jacinto Bosch Vila.” (Guerrero, 2015, p59)

يشدد المستشرق الإسباني على عدم وجود تمييز ذي أهمية بين التخصص الإستشراقي

والاستعراب (دراسة اللغة والأدب العربي) فبالنسبة للاستشراق الإسباني كل منهما يحيل إلى

الأخر. (ترجمتنا).

إذ يدعو كلا المصطلحين إلى مفهوم واحد وهو دراسة الآخر أي دراسة كل ما يخرج عن الأنا المسيحية والأوروبية الغربية عموما ويتعلق بالشرق جغرافيا واصطلاحيا، وهذا ما ينبني عليه تصوّر بأن كل ما أنتجه الأندلس ليس إلا أداة ثقافية للآخر ساعدتها الظروف التاريخية والسياسية على أن تدخل إلى عمق شبه الجزيرة الإيبيرية.

بينما يرى برنابيه لوبيث غارثيا:

“Por otra parte, Bernabé López García en su estudio “Arabismo y orientalismo: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo” deja clara su postura cuando distingue las cualidades del arabismo español de cara al orientalismo europeo que siempre se mostró más general y sobresaliente de sus propias fronteras culturales, políticas y geográfica” (Montserrat Guerrero, 2015, p59)

من جهة أخرى يوضح "برنابيه لوبث غارثيا" في دراسته "الاستعراب والاستشراق. تحليل وتشخيص (تمحيص عميق واستخلاص) لمجموعة فريدة ومتفردة" موقفه بصفة جلية حينما يميز بين صفات الاستعراب الإسباني مقارنة بالاستشراق الأوروبي الذي طالما كان أكثر عمومية ومتعددا حدوده الثقافية والسياسية والجغرافية). (ترجمتنا).

يفرّق برنابي غارثيا بين الاستشراق والاستعراب، موعزا الأول إلى تلك العقلية المركزية الأوروبية التي تُدرج الشرق في خانة الآخر الذي لا يتطابق مع قيمها الدينية والسياسية والثقافية، بينما يرى الاستعراب الإسباني أنه يدرس جزء من الأنا ذلك الجزء الذي تلاقحت فيه الحضارة العربية الإسلامية للعنصر الإسباني مما وُلد تفاعلا ثقافيا لازالت أصدائه تدوي

في الشخصية الإسبانية إلى يومنا هذا، علاوة عن القرب الجغرافي المشترك بين شبه الجزيرة الإيبيرية والعالم الإسلامي العربي من جانبه الغربي.

وذهب مذهب برنابي كل من Víctor Morales و Eduardo Manzano Moreno

Lezcano إذ يقول الأول:

“sólo existen dos términos diferentes, a saber, arabismo español y orientalismo europeo” (Lopez Garcia ,1990)

هناك فقط مصطلحان مختلفان وهما الاستعراب الإسباني والاستشراق الأوروبي

(يصب "فكتور مزالس لثكانو" اهتمامه على شرح الخاصية المحلية للاستعراب

الإسباني على خلاف الاستشراق "البيأمي" لباقي أوروبا. (ترجمتا).

وبالتالي يفرق تفريقا جازما بين الدراسات العربية الإسبانية والدراسات الأوروبية للشرق

عموما، فمن وجهة نظرنا تحمل هذه التفرقة، دلالات تاريخية وعلمية عميقة تتمثل أساسا

في الموقف من الحضارة العربية الإسلامية، فبالنسبة للاستشراق الأوروبي هي مجرد قطعة

من الشرق بمفهومه العام وأما من وجهة نظر إسبانية، فالحضارة العربية الإسلامية لديها

شخصية حضارية مستقلة ينبغي دراستها ضمن إطارها التاريخي والثقافي الخاص وإن كان

المبعث الاول لهذه الحضارة هو الشرق، بينما يرى فيكتور موراليس أن:

"Víctor Morales Lezcano se enfoca en explicar el carácter local del arabismo español frente al orientalismo “internacionalista” del resto de Europa " (Lopez Garcia,1990),

فيكتور مورال ليسكانو يوجّه جهده لشرح الطابع المحلي للاستعراب الإسباني مقارنة بالطابع الدولي لباقي الاستشراق الأوروبي. (ترجمتنا).

وبالتالي يكون قد لخص الفرق الجوهرى بين الاستشراق وهو كل ما تعلق بالغرب عموما من دراسات للشرق على أساس انه الآخر وبين الاستعراب الإسباني ذي الطبيعة المحلية والذي يسعى لدراسة التراث الأندلسي الذي ساهم إسهما عظيمًا في تطور الحضارة العربية الإسلامية، بل ونُسب إلى إسبانيا علماء غيروا مجرى الإنسانية بكتبهم ومصنفاتهم التنويرية أمثال ابن خلدون وابن رشد وابن عربي وغيرهم.

La idea que vertebraba sus investigaciones respondía sobre todo, a una necesidad básica: la de demostrar al resto de la clase académica el imperativo del estudio de al-Ándalus por su importancia [...] para la formación de España como nación y para la cultura occidental y la reivindicación de un Islam andalusí 'diferente'-por ser más occidental- del Islam de Oriente.(Montserrat Guerrero, 2015, p132)

إن الفكرة التي شكلت العمود الفقري لأبحاثه جاءت استجابة بصورة خاصة لحاجة أساسية: البرهنة لباقي الطبقة الأكاديمية على لزوم دراسة الأندلس لأهميتها... في تشكل إسبانيا كأمة وفي الثقافة الغربية وفي تبني إسلام أندلسي "مختلف" - لكونه أكثر غربية - عن إسلام الشرق. (ترجمتنا).

وبالتالي نستثني الاستعراب الإسباني من الاستشراق الغربي عموما في نقطة جوهرية ألا وهي أن الأول يدرس جزءا من هويته التي تشكل شخصيته الوطنية بشتى أبعادها

التاريخية والثقافية، بينما الثاني يدرس العالم الإسلامي والعربي على أساس أنه جزء من ذلك الكل الشرقي الذي ينبغي إخضاعه إلى القيم الغربية وخاصة في الاستشراق الجديد، بل بالنسبة للمستعربين الإسبان.

كما تجدر الإشارة إلى أن الاستعراب الإسباني منكبًا على موروته المحلي فإنه لم يهمل أبدا الامتداد الثقافي والمعرفي لهذا التراث في الوطن العربي والاسلامي عموما وبالتالي لطالما كان الاستعراب الإسباني مترجما للتراث الاسلامي العربي كونه همزة وصل بين العالمين، عالمين تجسّدا في ثنائية كغرناطة وكاستييا أو إشبيلية وأراغون أو في منارة مثل قرطبة التي بإمكانها أن تكون مركزا حقيقيا للتعايش وحوار الحضارات.

2.3.1 الاستعراب الإسباني الجديد بين المحافظين والليبراليين:

إن المنتبّع للحركة الاستعرابية الإسبانية منذ نشوئها وإلى يومنا هذا يجد نفسه أمام حتمية التعامل مع محطات مختلفة، شهدت المحطة الأولى استعرابا يبحث في التراث الاسلامي وهو متعايش مع المسلمين في قلب الأندلس، ثم محطة ثانية اتّسم فيها الاستعراب بنزعة محافظة تنبثق من انتصارات سياسية وعسكرية ساحقة قادها الملوك المسيحيون الذين سجلوا القطيعة الحضارية بين اسبانيا المسيحية واسبانيا المسلمة مما جعل الاستعراب الإسباني في ذلك الوقت يدرس التراث العربي الاسلامي على أساس الآخر، العدو الذي ينبغي قطع دابره ثقافيا وعسكريا من شبه الجزيرة الايبيرية، واستمرت هذه المحطة الاستعرابية

إلى حدود القرن التاسع عشر الذي شهد تحولات عالمية كبرى، لم تستثنى منها إسبانيا. شهدت هذه المحطة التاريخية استعراباً منشطاً بين تقليد أصرّ على تكريس مفاهيم ضدية ندية تحاول عبر أبحاث ودراسات تكريس النظرة السوداوية للحضارة الإسلامية انطلاقاً من مركزية مسيحية أوروبية. وبين تجديد متأثر بالتحولات الفكرية في السياق العالمي والمحلي دفعت به لتبني نزعة تحررية أو ليبرالية أعاد من خلالها تكوين الماضي الثقافي الإسباني بعيداً عن العقلية الإقصائية والمعارضة الراديكالية، مقتنعاً بأن الماضي التاريخي المتنوع لإسبانيا هو الذي يشكل هويتها الاستثنائية المنفردة مقارنة بنظيرتها ذات النسق الصلب في الشمال.

وكانت لهذه الأفكار مظلة كبرى تمثلت في العصر الرومنسي.

El romanticismo a un nivel internacional propició que a España se le relacionara con el folclore arabesco de al-Ándalus. La visión impregnada por la fantasía y la atracción por aquello que resultaba exótico fue una condicionante bajo la cual la opinión extranjera interpretó a la cultura hispana del siglo XIX, más aún, los intelectuales arabistas lejos de oponerse a tal perspectiva se inspiraron y trabajaron sobre escritos que claramente reflejaron cierta idealización a propósito de lo que fue el pasado andalusí. (Montserrat Guerrero, 2015, p75)

إن الرومنطيقية بعالميتها قد شجعت على ربط إسبانيا بالفلكلور العربي للأندلس. إن النظرة المشبعة بالخيال والميل لكل ما هو غريب وأجنبي كانت من المكيفات التي تحكمت

في نظرة الأجنب (غير الإسبان) وتأويلهم للثقافة الإسبانية للقرن التاسع عشر، بل وأكثر من ذلك لم يقف المثقفون المستعربون ضد هذا المنظور بل استوحوا منه وعملوا على مؤلفات عكست بوضوح سعيهم عن قصدٍ لإظهار الماضي الأندلسي في صبغة المثالية. (ترجمتنا).

فبالرغم منالمنظرة الرومنسية للموروث الشرقي العربي المتسم بالغرابة، مقارنة بالموروث الغربي المسيحي غير أن الحركة الليبيرالية الإسبانية، استلهمت أفكارها التحررية من الرومنسية وبنّت على أساسها فيما بعد منظومة سياسية وثقافية معارضة للتيار التقليدي المحافظ.

En primera instancia el liberalismo se manifestó como una ideología flexible que tenía claras intenciones de reestructurar ciertas ideas y costumbres sociales en pro de modernizar a la sociedad española (Montserrat Guerrero, 2015, p73)

بالدرجة الأولى ظهرت الليبيرالية كفكر مرّن كانت غاياته الجلية إعادة بناء بعض الأفكار والعادات الاجتماعية لعصرنة المجتمع الإسباني. (ترجمتنا).

فقدرة التيار الليبيرالي الإسباني على استيعاب الاختلافات الثقافية والدينية مكّنته من النظر للماضي التاريخي الإسباني بعين تبحث عن ما هو إيجابي ومثمر لإعادة زرعه في الموروث الثقافي والهوياتي الإسباني، مما غير ولو جزئياً مفهوم الوطنية إذ أصبحت لا

تعتمد على نظرة أحادية اختزالية تتمثل في الديانة المسيحية والثقافة الرومانية وإنما تجمع

كل التنوعات الثقافية التي نزلت تاريخيا من شبه الجزيرة الايبيرية

‘la política liberal comprendía que ahí se había dado una interacción social que había traído como consecuencia un intercambio ideológico, artístico y cultural que, sin duda, había influido en la formación de la identidad de la población peninsular.’(Montserrat Guerrero, 2015, p67)

لقد فهم السياسيون التقدميون أنه كان قد حدث تفاعل اجتماعي كانت قد نتجت عنه

تغيرات فكرية وفنية وثقافية أثرت بكل تأكيد في تشكيل هوية شعب شبه الجزيرة الإيبيرية.
(ترجمتنا).

في خضم هذا أدى الاستعراب الليبيرالي دورا طلائعيا في إنقاذ التراث العربي الاسلامي

وإعادة بعثه من جديد كي يسجل منعرجا ثقافيا مهما مازال يلقي بظلاله إلى يومنا هذا

Los pioneros del arabismo, esto es, Pascual de Gayangos y José Antonio Conde, iniciaron un rescate de fuentes árabes con la finalidad de justificar que la presencia árabe-islámica y bereber-musulmana en el territorio hispano había legado diversos elementos que con el paso del tiempo se habían convertido en piezas compositivas de la propia cultura hispana. (Montserrat Guerrero, 2015, p72)

شرع رواد الاستعراب أي "بسكوال دي غيانغوس" و"خوسيه أنطونيو كونده" بإنقاذ

مصادر عربية بهدف تليل أن الوجود العربي والبربري الاسلاميين في شبه الجزيرة الإيبيرية

قد خلف إرثا من عناصر متنوعة تحولت بمرور الزمن إلى قطع مركبة للهوية الثقافية الإسبانية الخاصة. (ترجمتنا).

وهذا ما أدى إلى حركة بحثية مكثفة أعادت إلى الحياة نصوصا تراثية من شتى الميادين التي كانت في غياهب النسيان، كالأدب والفلسفة ونصوص التراث الصوفي وغيرها، كما شهدت الترجمة حركة نشطة مع الاستعراب الليبيرالي كل هذا شكّل اندفاقا ثقافيا جديدا أثرى الهوية الإسبانية وأعاد إلى الذاكرة التاريخية تعايش الثقافات الثلاث في الأندلس، الذي جعله المستعربون الليبيراليون خلفية حضارية لمشهدهم البحثي

“Los arabistas pudieron asegurar que la convivencia había permitido el intercambio de ideas, costumbres y creencias; no de forma negativa sino, antes bien, de manera enriquecedora”. (Montserrat Guerrero, 2015, p74)

استطاع المستعربون تأكيد أن التعايش كان قد سمح بالتبادل الفكري والعاداتي والمعتدي وليس بطريقة سلبية بل بالأحرى بصورة إثرائية. (ترجمتنا).

ولكن بالمقابل، كان رد الاستعراب المحافظ الإسباني أكثر انغلاقا من الناحية الثقافية والهوياتية فلم يتح الفرصة للثقافة العربية الاسلامية كي تدخل بصلب النظرة الوطنية لعموم الاسبان، اقتناعا منه بأنها على الطرف النقيض لايدولوجيته وعقيدته لاسباب متعددة، يبقى من اهمها الدين المسيحي والذي اذا ما تساهلت الكنيسة الكاثوليكية في تعاملها مع الاسلام، فإنها ستفقد جزءا معتبرا من مريديها كما فقدته في كثير من البلاد الاسلامية حاليا علاوة

على أن المد الاسلامي قد جعل الثقافة الرومانية تنقلص وتتراجع إلى معقلها الأوروبي والذي يبقى من أهمه شبه الجزيرة الايبيرية التي كافتحت التمدد الاسلامي كفاحا بطوليا من وجهة نظر الاستعراب المحافظ.

La visión negativa y la actitud de rechazo de todo lo árabe que había predominado en la historiografía cristiana había conducido a resaltar la barbarie y crueldad del invasor islámico, a señalar el odio que inspiraba este pueblo al cristiano y, a su vez, a mostrar la heroicidad ejemplificadora de los mártires del cristianismo.(Montserrat Guerrero, 2015, p67)

إن النظرة السلبية والموقف الراض لكل ما هو عربي الذين كانا قد طغيا على كتابة التاريخ المسيحي قد أديا من جهة إلى التشديد على "همجية وقسوة الغازي المسلم" وإلى ابراز الكره الذي ولدته الساكنة المسلمة لدى النصارى، ومن جهة أخرى إلى إظهار البطولة المثالية لشهداء النصرانية. (ترجمتا).

وعليه فإن الاستعراب المحافظ الإسباني بحث وترجم المواطن السوداوية للحضارة العربية الاسلامية بل وركز عليها لتشكّل الصورة النمطية والنموذج الذي ينبغي ترسيخه في الذهن الغربي عموما والإسباني خصوصا وبالتالي يشكل مناعة ضد أي جسم غريب يحاول هدم الحضارة اللاتينية الجرمانية المسيحية .

‘El arabismo conservador en ese sentido peleó por demostrar que la invasión árabe-bereber fue un episodio histórico sobrevalorado que en realidad no había sido trascendente para la formación del “ser español” y que, por lo

tanto, era necesario explicarlo en sus verdaderos alcances..” (Montserrat Guerrero, 2015, p71)

إن المستعربين المحافظين من جهتهم قد كافحوا لإثبات أن الغزو العربي البربري كان مجرد محطة تاريخية بُولِعَ في قيمتها والتي في الحقيقة لم تكن ذات أهمية لتشكيل "الذات الإسبانية" والتي بالتالي كان يتوجب تفسيرها في إطار مداها الحقيقي دون مبالغة. (ترجمتنا).
ومنه فإن الاستعراب المحافظ حاول دائماً في كتاباته وترجماته أن يستثني العنصر العربي البربري الإسلامي واليهودي إلى حد ما من العبقرية الإسبانية، بل ونسب أغلبية التفوق الأندلسي إلى العنصر الإسباني حقا ولم يكن العرب المسلمون إلا قادة سياسيين وعسكريين ينهبون الثروة الإسبانية.

“Los discursos conservadores, por lo tanto, se centraron en estudiar y divulgar la dinámica de la cultura mozárabe. En ellos se afirmaba que si al-Ándalus había sido una etapa de esplendor para la Península, se debía a que los invasores, caracterizados por ser “bárbaros, incultos y salvajes”, habían corrido con la suerte de mezclarse con los cristianos-godos.”(Montserrat Guerrero, 2015, p77)

وبالتالي فإن الخطابات المحافظة قد ركزت على دراسة ونشر مسار الثقافة المستعربية (ثقافة نصارى الأندلس الذين حافظوا على لغتهم الرومية "المستعربي"). ففي هذه الخطابات قد شدد على فكرة أنه إذا كانت الأندلس قد مثلت محطة إشعاع لشبه الجزيرة الإيبيرية فذلك

عائد فقط إلى كون أن الغزاة المتميزين بكونهم "همجا وجهلة ومتوحشين" قد صادفهم الحظ باختلاطهم بالنصارى القوط. (ترجمتنا).

وأما في القرن العشرين فقد بلغ التنافر بين المحافظين والليبراليين مداه الأقصى فكل تشبث بنظرته حول التراث العربي الاسلامي ومكانته في الهوية الثقافية الإسباني.

"فذهب أمريكو كاسترو إلى أن العرب والمسلمين هم العنصر الأساسي في تمييز الإسبان عن باقي شعوب أوروبا، بفضل امتزاجهم مع الإسبان دما وعرقا ومزاجا وعقلية وثقافة، فهم العنصر الثالث في درجة الأهمية لتكوين الشعب الإسباني بعد الإيباريين في الناحية العرقية والرومان من الناحية الحضارية. وخالفه في ذلك سانثيث ألبورنوس أطروحته أن الإسبان هم أسبان... رفضوا الحضارة العربية الإسلامية وذلك الرفض هو الذي رسم الهوية الإسبانية وثقافة الإسبان فيما بعد" (بن شنب، 2015، ص158).

ونجدخوان غويتيسولو في كتابه في الاستشراق الإسباني قد فصل تفصيلا في نظرة المستعربين الإسبان في نظرة التراث العربي الإسلامي والتي تقسمت إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية الأولى.

المستعربون الليبراليون الذين كانوا يرون في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس مصدرا للتنوع الثقافي ساهم في بناء الهوية الإسبانية، بل فترة تاريخية أثرت الموروث

الإسباني على كل الأصعدة وهذا ما ذهب إليه أمثال كونده وونغوس الذين تعاطفوا مع
المأساة الموريسكية.

وأما التيار الثاني فقد تمثل في المحافظين المدافعين على الثقافة اللاتينية والجرمانية
والذين كانوا يعتبرون فترة العرب والمسلمين في الأندلس فترة عابرة أو زلّة تاريخية سرعان
ما صححها العرق الأوروبي معيدا بذلك الأمور إلى نصابها عبر فرض نظام أحادي الدين
والثقافة عجل بطرد اليهود والعرب المسلمين من الأندلس أمثال مينيديث بلايو Menedez
Palayo ودونوسو Donoso وأورتيجا إي غاسات Ortega y Gasset .

حيث يقول مينيديث بلايو: "إنني لا أتردد عن اعتباره تحقّقا لقانون تاريخي حتمي، بل
إنني لشديداً للأسف لكونه قد تأخّر إلى هذا الحد (...). إنه لمن الجنون أن يتصوّر المرء أن
مجابها ت لا رحمة فيها ولا شفقة وصراعات دامية وطويلة بين عرقين مختلفين، يمكن أن
تنتهي بغير الإبادة والطرْد. دائماً ما ينتهي العرق الأضعف إلى الاندحار، فتتنصر الأمة
الأقوى والأصلب." (غويتيسولو، 1981، ص 155).

ويرى دونوسو في هذا الصدد أن: "حضارة المسلمين البائسة لم تكن أكثر من بربرية"
(غويتيسولو، 1981، ص 155).

أما بالنسبة لأورتيغا إي غاسيت، عندما كان في صدد وصفه للحياة الثقافية الإسلامية أنها: "جافة وعقيمة لفرط ما هي خاضعة لهيمنة القرآن والصحراء" ويضيف قائلاً أن العرب: "لم يشكلوا أبداً عنصراً أساسياً في هويتنا القومية." (غويتيسولو، 1981، ص 155).

وينتقد خوان غويتيسولو هذا التوجه نقداً لاذعاً إذ يرى أن الحضارة العربية والإسلامية في الأندلس جزء لا يتجزأ من تاريخ إسبانيا وعليها أن تتبناها كتبنيها للموروث اللاتيني والجرماني.

وأما التيار الثالث فهو من الحافظين المسيحيين الذين كانوا أكثر راديكالية وتركز طرحهم في أن التراث الإسلامي العربي واليهودي كانا مطباً آخر من تطور إسبانيا والتحاقها بركب الدول الأوروبية الأخرى، بل لم يكن كل هذا التراث وخاصة في جانبه الإيجابي سوى صناعة من العقل الإسباني فمن غير المعقول بالنسبة لهم أن النظام الإسلامي المغلق بإمكانه أن يشيّد حضارته وذهب في هذا الطرح كل من: سيمونيت وخوليان ريبيرا وسانجيت ألبورنو.

فقد قال سيمونيت أن: "ليس العرب هم من أدخلوا الحضارة إلى بلادنا، بل على العكس تماماً، إن الإشعاع الذي انبثق من إسبانيا العربية طوال قرون، كان في جانبه الأساسي نابعاً من العنصر الإسباني اللاتيني الذي نفخ في العرب المواهب الخاصة بالعرق المحلي، الإسباني...الإسلام الكابح الكبير لكل تقدم" (غويتيسولو، 1981، ص 108).

أما سانجيت ألبورنوث فقد كان "يعتبر أن استعادة اسبانيا من المسلمين كانت في الواقع مهمة أوعز بها الله إلى الملوك الكاثوليكيين حتى ينقذوها من الفساد والتحلل اللذين ينجمان بطبيعة الحال عن الإحتكاك بالكفرة." (غويتيسولو، 1981 ص 158).

3.3.1 الاستعراب الإسباني الجديد:

إن الباحث في درس الاستعراب الإسباني المعاصر يجد نفسه أمام حتمية التعامل مع حركة فكرية لم تتضح بعد معالمها كما أنها لم تسوفي بعد بناء أركانها، وذلك راجع لقلّة المؤرخين الذين اهتموا بهذه الحركة العلمية إلا في حالات نادرة هنا وهناك، فكان علينا أن نجتهد من أجل بناء تصور منطقي يساعد في فهم الحركة الترجمية انطلاقا من حاضنتها الكبرى وهو الاستعراب الإسباني الجديد.

إن متقّي الأثر وراء الاستعراب الإسباني الجديد سيجد بوادر ظهوره وتبلوره مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية التي كانت حدثا غير ما بعده في كل مناحي الحياة، مما جعل الاستعراب الإسباني يستجيب لهذه التحولات العالمية الكبرى فأضحى يجدد مناهجه ومؤسساته ونظريته للعالم العربي الاسلامي بغية الالتحاق بالركب والتموقع فقد:

"عاد التزام الحكومة الاسبانية برعاية الاستعراب وأنشأت بقرار في السابع من يوليو عام 1944 أقسام فقه اللغات الساميةالعبرية والعربية في المقام الأول(في جامعات مدريد وغرناطة وبرشلونة اعترافا بأهميتها القصوى، الأثر البالغ الذي تركه في ثقافتنا وتاريخنا النفوذ الشرقي". (بن شنب، 2015، ص 157).

أدت زراعة هذه البذور الأولى إلى بزوغ نجم الاستعراب الجديد في بداية الستينات على أن يشتدّ عودُه في بداية السبعينات فاصبحت له خصائص ومميزات عديدة تفرّقه عن الاستعراب التقليدي وإن كان الخيط المعرفي بين الاستعرابين لم ينقطع بعد، فمازال الاستعراب الجديد يحافظ على إرث أسلافه من حيث التوجهات الليبرالية والمحافظة وإن كان ظهورها أقل حدة أيديولوجية.

وبقي الاستعراب الإسباني الجديد منذ السبعينات يمشي على إيقاع ثابت من حيث الدراسات والنشر إلى غاية أحداث 11 سبتمبر 2001 وأحداث 11 مارس 2004 تاريخان أحدثا وقعا كبيرا في الاستشراق الغربي عموما والاستعراب الإسباني خصوصا، فكان التعامل مع التراث العربي الاسلامي والحركات السياسية أكثر كثافة من أجل فهم ما سمّي بالإرهاب الإسلامي.

ألفينا في قراءتنا حول الاستعراب الإسباني الجديد خصائص متعددة أردنا تلخيصها في ثلاث محاور أساسية، تلخص ولو جزئيا قوام الاستعراب الإسباني الجديد؛أولا من حيث

الغطاء السياسي الذي وقرته إسبانيا الرسمية للمستعربين وثانيا من حيث التخصص إذ أصبح الاستعراب الإسباني الجديد بحكم الطفرة العلمية الهائلة في نهاية القرن العشرين أكثر تخصصا، وثالثا من حيث الاتجاهات البحثية التي حافظت على انقسامها إلى تيارين رئيسيين.

1.3.3.1 الغطاء السياسي:

إنه من البديهي القول أن للاستعراب الإسباني غطاء سياسيا غير أنه ما جدّ في هذه الحالة مقارنة بالاستعراب الإسباني التقليدي هو توفير أمرين أساسيين: التوجّه والتمويل، فقد وفرت إسبانيا الرسمية ميزانيات ضخمة من أجل تمويل مشاريع بحثية للاستعراب الإسباني الجديد وذلك لينتقل من الطابع الفردي الذي كان يجعل من المستعرب مركزا للأبحاث العربية والإسلامية، إلى الطابع المؤسسي الذي يتحرك ضمن خطط ومشاريع تخدم المنظومة ككل ولذلك سارعت الخارجية الإسبانية في خمسينات القرن المنصرم إلى تأسيس هيئة للشؤون العربية والإسلامية سميت بالمعهد الإسباني-العربي للثقافة ويقول المؤرخ بارنابيلوبيث غارثيا (1990، ص12) :

En este recuento no puede olvidarse el papel desempeñado por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura (65) en el terreno de la difusión editorial y del fomento de cierta investigación sobre temas árabo-islámicos. Creado en 1954 por acuerdo de la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores en el marco de una política filoárabe del franquismo, desempeñó una

labor subsidiaria en la gestión de las becas a estudiantes árabes y comenzó una actividad de edición impulsada por su inicial director Emilio García Gómez.

وفي هذا التعداد لا يمكن نسيان الدور الذي لعبه المعهد الثقافي الإسباني العربي (65) في مجال النشر الطباعي وتشجيع بحوث معينة ذات مواضيع عربية اسلامية. فبإنشائه سنة 1954 باتفاق أعضاء مجلس العلاقات الثقافية لوزارة الشؤون الخارجية في إطار السياسة الديكتاتورية الفرانكية المنحازة للعرب قام هذا المعهد بجهود إغانية بتسيير المنح المقدمة للطلبة العرب وشرع في نشاط طباعي شجعه مديره الأول "إميليو غارثيا غومث". (ترجمتنا).

كانت هذه المؤسسة حجر الزاوية الذي وضعته الحكومة الإسبانية من أجل بناء هيكل استعرابي جديد تجلّت فيه خطط جديدة لم يعهدها الاستعراب القديم كإنشاء الفرق البحثية واستقطاب عقول عربية متميزة للاهتمام بكل الشأن العربي الإسلامي الحديث، ولقد تم بعد ذلك تطوير هذه المؤسسة الاستعرابية الجديدة لتتماشى مع تحديات معاصرة كانت قد برزت بعد استقلال الأقطار العربية الذي تولد عن استقلالها حركات سياسية وثقافية وأدبية مهمة تلقفتها هذه المؤسسة الاستعرابية وغيرها إما دراسة أو ترجمة

Esta actividad languideció hasta 1963 en que un grupo de colaboradores del Instituto reemprendió la labor de traducciones de autores contemporáneos (67), coincidiendo con la restructuración del Instituto, convertido en Organismo Autónomo dependiente de Exteriores el 14 de julio de 1962 (Lopez Garcia, 1990,p12)

وقد وهن هذا النشاط وفترت همته حتى جاءت سنة 1963 حين قامت مجموعة متعاونين من المعهد بالشروع مجدداً في النشاط الترجمي لمؤلفين معاصرين (67) وقد صادف هذا إعادة هيكلة المعهد والذي تحول إلى هيئة ذاتية التسيير تابعة لوزارة الشؤون الخارجية في 14 جويلية 1962. (ترجمتنا).

وقد وفرت هذه المؤسسة الاستعرابية النموذجية وغيرها جيشا من الأكاديميين كانوا يتحركون ضمن توجهات وضعتها السياسة الخارجية الإسبانية لدراسة التراث العربي الاسلامي المعاصر والتقديم وتوفير كل المعلومات حول الشؤون السياسية الاجتماعية والإقتصادية في الدول العربية والاسلامية حديثة الاستقلال والشاهد فيما ذكرنا أن قيادة المستعربين الأكاديميين أوعزت إلى مستعربين دبلوماسيين مما يثبت احتضان اسبانيا الرسمية للمؤسسات الاستعرابية الجديدة

Francisco Utray Sardá (1974-1982), Jesús Riosalido Gambotti (1982-1987), Mariano Alonso Burón (1988-1991), Miguel Angel Moratinos (1991-1994), Antonio López (1994-1996) y Senén Florensa (1996-...). Diplomáticos de carrera, cubrieron unas etapas claves, ligadas a la transición política española (Lopez Garcia, 1990,p13)

فرنشكو أتراي صرذا (1974-1982)، خسوس ريوصليدو غمبوتي (1982-1987)، مريانو ألونسو بورون (1988-1991)، ميغال آنخل موراتينس (1991-1994)، أنطونيو لوبث (1994-1996)، ثم سينان فلورينسا (1996-...). كونهم من

السلك الدبلوماسي فقد قاموا بتسيير مراحل أساسية مرتبطة بالمرحلة الانتقالية الإسبانية.
(ترجمتنا).

وهذا ما يؤكد مرة أخرى الغطاء السياسي الذي رافق الاستعراب الإسباني الجديد والذي كان أكثر دقة وتخطيطا إذ نقل الاستعراب الإسباني من الطابع الفردي إلى الطابع المؤسسي ومن العمومية في الطرح إلى التخصص والذي جعل القيادة من السلك الدبلوماسي تحضر الخطط والاستراتيجيات البحثية للمستعربين الأكاديميين وهذا ما أفرز كتيبة مهمة من المستعربين الجدد المختصين في الترجمة وميادين أخرى، وفي نفس السياق يتحدث برنابي غارثيا لوبيث (1990،ص13) عن القانون المنظم والمجدد للمؤسسات الاستعرابية:

“En la Ley 5/74 (70) por la que se estructura el organismo se dice expresamente: "La coyuntura política actual, en lo que se refiere a las relaciones de España con el mundo árabe, hace necesario proceder a la reorganización y revitalización del Instituto". Entre sus fines se destaca "la revalorización y fomento de los vínculos culturales hispano-árabes”

تتهيكّل الهيئة بموجب القانون 74/5 (70) ويرد فيه جليا ما يلي: " إن الوضع السياسي الحالي فيما يتعلق بعلاقات إسبانيا مع العالم العربي يستوجب القيام بإعادة تنظيم المعهد وتقويته من جديد". ومن بين أهدافه تبرز " تشمين الروابط الثقافية الإسبانية العربية وتطويرها". (ترجمتنا).

ولذلك تجسدت نظرة اسبانيا الرسمية في مؤسساتها الاستعرابية الجديدة، التي منحت دفعة نوعية وكمية للدراسات العربية الإسلامية سواء في الأندلس وهو الموضوع الرئيسي او في العالم العربي الإسلامي باقطاره الجديدة.

2.3.3.1 التخصّص في الاستعراب الاسباني:

إننا لا نستثني في هذه النقطة البحثية الاستعراب الإسباني الجديد من السياق الغربي الجديد كونهما توجهها على الطابع التخصصي الدقيق وذلك بفضل الطفرة العلمية التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية فقد اضحى العالم زاخرا بالأفكار المجددة كمناهج العلوم الانسانية والتقنيات التكنولوجية الحديثة التي ساعدت في تنظيم الرؤية البحثية وكذلك الدقة واختصار الوقت كما اننا نستثني الاستعراب الإسباني الجديد من الاستعراب الإسباني القديم الذي كان يركز على شخص المستعرب الذي كان بدوره يتعلم لغة عربية كسلاح وحيد يلج به إلى كل التراث العربي الإسلامي فيكتب عن السياسة والاقتصاد ككتابته عن الفقه واللغة والأدب وهذا ما اندثر كثيرا منه في الاستعراب الإسباني الجديد.

نلاحظ التخصص الذي يمتاز به الاستعراب الإسباني الجديد من وجهة نظرنا في ثلاث ميادين رئيسية: أولا في مراكزه كالمعاهد والجامعات التي أصبح دورها أكبر من تعليم اللغة العربية وقواعدها بل أصبحت فرقها البحثية تبحث في جزئيات دقيقة في التراث العربي الاسلامي فنجد في جامعة مورسيا على سبيل المثال مشروعا بحثيا يقوده الباحث بابلو

بينيتو، يركز على قراءة وترجمة التراث الصوفي لابن عربي حصرًا، كما يتأسس مؤسسة تعرف ب: *mias latina* (جمعية محي الدين ابن عربي)، تهتم بالشأن الصوفي خاصة عند ابن عربي والأمثلة حول مراكز الاستعراب الإسباني الجديد ذات الطابع التخصصي كثيرة. ثانياً، من حيث الإصدارات والمنشورات البحثية فإن الاستعراب الإسباني الجديد أصبح ينشر بحوثاً أكثر تخصصاً ودقة سواء في اللغة أو الأدب أو العلوم الإسلامية أو ميادين أخرى سياسية وفكرية واجتماعية فمجلة أوراق على سبيل المثال نموذج يجسد فكرة التخصص وذلك لمن يراجع إصداراتها خاصة في العشرية الأخيرة.

“Ha publicado siete entregas, dos de ellas dedicadas a temas monográficos como "Europa y Mundo Árabe en la política mediterránea" (83) y "Africanismo y orientalismo en España" (Lopez Garcia, 1990,p15)

وقد طبع سبعة أعداد، اثنين منها مخصصين لرسائل هما: "أوروبا والعالم العربي في

السياسة المتوسطية" (83) و"الدراسات الأفريقية والاستشراق في إسبانيا". (ترجمتنا).

كما تنشر مجلة الكبريت الأحمر *el azufre rojo* بحوثاً تختص بالتصوف حصرًا

وخاصة عند محي الدين ابن عربي، بل يعد الخلفية المعرفية التي استعملها أدونيس في

كتابه الصوفية والسريرية وهو مدار بحثنا، والأمثلة كثيرة في هذا المجال.

ثالثاً، يمكن استشفاف الطابع التخصصي في الإستعراب الإسباني الجديد من خلال

دور النشر وإن كانت هذه الأخيرة لا تتمتع بشعبية كبيرة في الأوساط البحثية الإسبانية

عموما غير أنها تشكل أهمية كبيرة ضمن الحركة الاستعرابية الإسبانية الجديدة ويقول برنابي لوبيث غارثيا (1990، ص 28) في هذا الصدد:

Libros Hiperión, que se ha especializado en la reedición de los clásicos hispanos sobre sufismo y religiosidad musulmana (152), de la Editorial CantArabia que dirige Carmen Ruiz-Bravo y que publica traducciones de autores árabes contemporáneos y, más recientemente, de las Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, en sus colecciones de Poesía, Letras, Sociedades y Cuentos, en la que se han publicado obras de Adonis, Fatima Mernissi, Abdelhak Serhane, Mahmud Darvish.

مطبعة "ليبرس هييريون" التي تخصصت في إعادة طبع المؤلفات الكلاسيكية الإسبانية حول الصوفية والتدين الاسلامي" (152) لدار النشر "كانتأرابيا" التي تديرها "كارمن رويث برابو" والتي تنشر ترجمات لكتاب عرب معاصرين، وقد طبعت مؤخرا لـ"مطابع الشرق والمتوسط" دواوين شعرية وأعمالا أدبية واجتماعية ومجموعات قصصية كانت منها أعمالاً لـأدونيس وفاطمة مرنيسي وعبد الحق سرحان ومحمود درويش. (ترجمتا).

كما تجدر كذلك الإشارة إلى دار النشر الصوفية Editorial sufi المختصة في ترجمة ونشر الكتب ذات الشأن الصوفي علما أن التصوف والمهتمين بالشأن الصوفي أصبحوا يحتلون مراتب ريادية في الاستعراب الإسباني الجديد وهو توجه لا تختص به إسبانيا فحسب بل كل الاستشراق الغربي عموما.

3.3.3.1 تيارات الاستعراب الاسباني:

إذا كان التياران المحافظ والليبرالي قد شكلا الأطروحة والأطروحة المضادة فإن الاستعراب الإسباني الجديد هو خلاصة كل تلك التجاذبات التي أصبحت بدورها مثل الجدلية الهيجيلية أطروحة أخرى ينبثق منها تياران أساسيان.

يعكف التيار الأول على دراسة الأندلس حصرا وذلك لإعادة بعثه من جديد والتسويق له كفترة تاريخية متميزة التقى فيها الشرق بالغرب، لكننا نسجل تحفظا على وجهة النظر هذه كون ليس كل من يدرس التراث الأندلسي يرى فيه تألقا للعرب والمسلمين واليهود بل مازالت وجهات النظر تختلف بين السلبية والايجابية في التعاطي مع هذا التراث وكل له دوافعه وحججه في ذلك، ويقول نيقولاس روزنبورت:

ففي السنوات الأخيرة كثرت البحوث لدى الاستعراب الإسباني حول المخطوطات العربية الأندلسية لكنها تتسم بتجديد النزعة المعادية للإسلام التي كانت ميزة الاستعراب المقاوم في المطلع الأول للاستشراق، وبترك التقدير الموضوعي الذي كان صفة جوهرية في الاستعراب التاريخي. وذلك قاسم مشترك مع الدراسات الاستعرابية لحاضر البلدان العربية والإسلامية التي تتميز كثيرا بالانحياز الى الحضارة الغربية مقصية الإسلام وظواهره الحضارية ماضيا وحاضرا. (بن شنب، 2015، ص159)

بيد أننا نسلم بأن ليس كل ما في الاستعراب الإسباني الجديد يتبنى هذه النظرة فكثير من المستعربون الجدد أنصفوا ومازالو ينصفون التراث العربي الإسلامي، بل كل تركيزنا على طبيعة هذا التيار الاستعرابي الإسباني الجديد الذي كانت جلّ دراسته متمحّضة للماضي الأندلسي علاوة على الامتداد الثقافي والجغرافي للأندلس وهي دول المغرب العربي الكبير، التي أصابت حظها من هذا التيار الاستعرابي.

ومنذ ثلاثين سنة مضت فإن الاستعراب الإسباني توجه إلى واقع البلدان العربية، وعلى وجه الخصوص المشرقية منها التي تعتبر قلب الوطن العربي، تاركا الدول المغاربية للمواضيع التراثية الأندلسية في غالب الأحيان (بن شنب، 2015، ص159)

وعليه فإن الاستعراب الإسباني الجديد في تياره الأول اضحى أكثر دقة وتخصصا في إعادة بعث التراث الأندلسي من جديد كل من وجهة نظره سواء من يعتقد بأن التراث العربي الإسلامي جزء لا يتجزأ من الهوية الإسبانية أو من كان يعتقد أن هذا التراث ليس إلا وليد زلّة تاريخية وقعت فيها شبه الجزيرة الايبيرية في بعدها الروماني والمسيحي.

وأما التيار الثاني في الاستعراب الإسباني الجديد تكون أكثر ميولاته إلى الاستشراق الغربي المعاصر إذ خلق هذا الأخير سياقاً معرفياً التحقت به أغلبية المراكز البحثية الأوروبية ضمن استراتيجية شبه موحدة مما جعل التيار الثاني للاستعراب الإسباني الجديد

لا يشكل الاستثناء الباهر في هذه الحلقة، فكثير من المراكز الاستعرابية الإسبانية المختصة

في العالم الشرقي عموما أصبحت تستمد تصوراتها من مصادر ومراجع غربية.

تستهدف تلك الأعمال والأنشطة اختيار عناصر وظواهر الحضارة العربية التي تناسب

تقريب الشعوب العربية إلى المفهوم الغربي للثقافة والحضارة وتعين على نشر أفكار الغرب

السياسية والاجتماعية والعقائدية (الإلحادية منها والمسيحية) بين أفراد ومؤسسات الدول

العربية والإسلامية. (بن شنب، 2015، ص159)

هذا ما جعل هذا التيار يشكل امتدادا جزئيا لما عرف تاريخيا بالاستعراب المحافظ أو

بعبارة أخرى هم المستعربون المحافظون الجدد الذي يميل أغلبهم إلى التيار الثاني وإن كان

منهم جزء معتبر في التيار الأول.

وتركزت أبحاث التيار الثاني المهتم بالشرق عموما من وجهة نظرنا المبنية على تتبع

مسار مجلة الأوراق خاصة في الفترة الممتدة من 2007 إلى 2017 على مواضيع عديدة

من أبرزها التحولات الاجتماعية والسياسية في الاقطار العربية خاصة بعد ما يسمى بالربيع

العربي، دراسة التيارات الحديثة للإسلام السياسي، دراسة الحركات الفكرية والأدب المعاصر

في الادب العربي والإسلامي، دراسات تتمحور حول الإقتصاد والسياسية والإجتماع في

دول مثل تركيا وإيران وماليزيا وغيرها من الدول الإسلامية شريطة أن يتناول البحث جزئية

معينة.

والمتتبع لمسار النشر المجلة الاستعرابية الاولى في إسبانيا أوراق فنجد توازنا دقيقا

بين الدراسات الأندلسية خصوصا والدراسات الشرقية عموما وهذا ما سنبينه في الجدول

الآتي:

<http://www.awraq.es/archivo/archivo.aspx>

العنوان	السنة	العدد
Los divergentes caminos de la reforma en el islam	2010	01
Los países del Golfo. ¿Una nueva vanguardia árabe?	2010	02
Repensar al-Andalus: presencias y ausencias tras 1300 años	2011	03
Turquía y los árabes	2011	04
Espanoles en el Norte de África: demografía y Protectorado	2012	06 و 05
Reflexiones sobre Qurtuba en el siglo XXI	2013	07
Sunnies y chifes: lecturas políticas de una dicotomía religiosa	2013	08
Islam hoy	2014	09

Traducir la ciudadanía	2014	10
El arte andalusí y mudéjar en su proyección internacional: legado y modernidad	2015	11
Oriente cristiano y mundo árabe	2015	12
Iraq en la encrucijada	2016	13
Finanzas islámicas en los procesos de transición árabes	2016	14
Una década de transformaciones en el mundo árabe	2017	15
Los estudios sobre el mundo árabe contemporáneo en España. Presente y futuro	2017	16

4.3.3.1 أهم مؤسسات وأعلام الاستعراب الإسباني الجديد:

ينشط الاستعراب الإسباني الجديد في حركة تحتوي على منظومات متعددة تتلخص

مبدئيًا في كل تلك المؤسسات التي تشرف على الأبحاث وتقوم بنشرها من أجل أهداف

محددة، فضلاً عن أعلام هم الخلايا الأساسية في تنشيط هذه المؤسسات، ودورهم ضمن المنظومة الاستعرابية، دور مهم كونهم هم من يعيد صياغة الكثير من التراث العربي الإسلامي.

1.4.3.3.1 مؤسسات الاستعراب الإسباني الجديد:

نجد من أهم مراكز الاستعراب الإسباني جامعة كمبلوتنسي دي مدريد التي كان لها دور طلائعي في الحركة الاستعرابية الإسبانية بل ومازالت تقدم كمًا هائلًا من الباحثين الإسبان والعرب وغيرهم للقيام بدراسات حول الاندلس والعالم العربي والإسلامي كما توفر مقاعد بيداغوجية في كل الاطوار لتعلم اللغة العربية بشتى فروعها.

• كل هذا ضمن كلية فقه اللغة التي يتفرع منها قسم اللسانيات والدراسات العربية والعبرية وآسيا الشرقية الذي يديره Francisco Javier Fernández Vallina ويصدر هذا القسم مجلة أناكال المختصة في الدراسات العربية والإسلامية التابعة لفرع الدراسات العربية والإسلامية.

• نذكر من أهم إصدارات المجلة حول التصوف وترجماته في الثلاث سنوات الأخيرة:

• 2018

•Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales: simbología y espacios compartidos entre el sufismo andalusí y la mística del Carmelo

•Carlos Conde Solares

• Entre la hagiografía y la historiografía. Un análisis de la figura y la doctrina de shaykh Aḥmad Tijāni

• Antonio De Diego González

2019 •

Al-Mahdī: el mesías islámico en la obra de ibn ‘arabī

Ahmed Shafik

البنك الإسلامي وترجمة مصطلحاته إلى الإسبانية:

Ignacio Fernando Gutiérrez de Terán Gómez-Benita

2020 •

Ontogénesis en Iqbāl y Goethe: morir para llegar a ser

Guillermo Aguirre Martínez

Traducción comentada de un acta notarial de celebración de matrimonio civil del español al árabe

Beatriz Soto Aranda, Rabab Kabbour

القصور الزجاجية، الساحات الداخلية والأشجار التعبُّدية: الرمزية والمجالات المشتركة

بين الصوفية الأندلسية وزهد الكرمل.

كارلُس كونده صولارس.

بين سير القديسين وكتابة التاريخ. تحليل شخصية وعقيدة الشيخ أحمد التيجاني.

أنطونيو دي ديبغو غنثالث.

المهدي: المسيح المنتظر الإسلامي في أعمال ابن العربي.

أحمد شفيق.

البنك الاسلامي وترجمة مصطلحاته إلى الإسبانية.

إغناثيو فرناندو غُتِيرِث دي تيران غومُنْبِنِيَا.

تطور الفرد لدى إقبال وغوتيه : نموت حتى يمكن أن نكون.

غُليِرْمُو أَغْيِرِه مرتينث.

ترجمة بتعليق لعقد توثيقي لزواج مدني من الإسبانية الى العربية.

"بِيْتْرِيْث صُوْطُو أَرَانْدَا" ورياب قَبَّور. (ترجمتنا).

تعد جامعة غرناطة من أكبر المراكز الاستعرابية في إسبانيا إذ تشهد تعددا وثراء في

التخصصات العربية والإسلامية مما يجعلها من المراكز الاستعرابية المرجعية الأكثر غزارة

في الإنتاج العلمي، وكثيرة هي الأقسام التي تهتم بالشأن العربي والإسلامي يبقى من أهمها

قسم الدراسات السامية الذي يديرهJUAN ANTONIO MACÍAS AMORETTI.

ويحتوي هذا القسم على فرق بحثية تحمل على عاتقها مهمة دراسة التراث الأندلسي

والتراث العربي الإسلامي القديم والمعاصر، نذكر من بينها فرقة.

Ciudades Andaluzas bajo el Islam مدن أندلسية تحت الإسلام، تترأسها الباحثة

المستعرية María Dolores Rodríguez Gómez؛ وأما الفرقة الثانية Didáctica de la

.Lengua Árabe y su Cultura: Alteridad e Integración (DILACAI)

تعليمية اللغة العربية وثقافتها: الغيرية والادماج، يرأسها الباحث المستعرب.

Estudios Árabes فهي الفرقة الثالثة، وأما الفرقة الثالثة، فهي Estudios Árabes

Contemporáneos الدراسات العربية المعاصرة التي يترأسها Carmelo Pérez Beltrán

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الفرق البحثية تعمل ضمن مشاريع بصفة دورية

مستمرة، تنشر أحدث الدراسات حول العالم العربي.

كما توجد أقسام أخرى تهتم أيضا بالدراسات الأندلسية والعربية والإسلامية مثل قسم

تاريخ الفن الذي يخصص فرقا بحثية كثيرة تقوم بدراسات معمقة حول تاريخ الفن في الأندلس

مثل الموسيقى والعمران والرسم الخ.

علاوة على أننا نجد قسما بالغ الأهمية وذا نشاطات مفصلية تحافظ على دينامية

الاستعراب الإسباني وهو قسم الترجمة الذي يديره E. Macarena Pradas Macías إذ يحتوي

هذا القسم على فرقة بحثية غزيرة الإنتاج.

Aspectos lingüísticos y sociológicos del multiculturalismo e integración social en Andalucía.

الجوانب اللغوية والسوسولوجية للتنوع الثقافي والإدماج الثقافي في الأندلس برئاسة

.Moulay Lahssan Baya Essayahi

يعد البيت العربي الواجهة الحقيقية والممثل الرسمي الذي يجمع معشر المستعربين

الإسبان الجدد شهدت هذه المؤسسة الاستعرابية تحولات عديدة واكبت فيها كل مراحل

الاستعراب الإسباني الجديد غير أننا نركز على انطلاقتها الفعلية في القرن الواحد والعشرين

وتحديدا سنة تأسيسها في 2006، إذ مازالت تنشر منذ هذا التاريخ وإلى يومنا هذا عددا كبيرا من الابحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي كما أنها تتشط في مجالات متعددة مرافقة للأبحاث مثل الفن بشتى أنواعه ونشاطات ثقافية أخرى وعلى رأسها المدير

العام للبيت العربي بيدرو مارتينيث أبيال Pedro Martínez-Avial

تعد مؤسسة البيت العربي مركزا يحظى بدعم حكومي من أعلى هرم السلطة وإلى

قاعدته:

Casa Árabe es una entidad de derecho público de carácter interadministrativo, adscrita a la Administración General del Estado, con personalidad jurídica propia, plena capacidad de obrar y dotada de un patrimonio propio. El consorcio está integrado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación (MAEC), la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), la Junta de Andalucía, la Comunidad de Madrid, el Ayuntamiento de Madrid y el Ayuntamiento de Córdoba.

"البيت العربي" هي كيان عمومي بيإداري ملحق بالإدارة العامة للدولة، ذي شخصية

قانونية خاصة. يتكون المجمع من وزارة الشؤون الخارجية والتعاون (مائك) والوكالة الإسبانية

للتعاون الأممي للتطوير (أنثيد)، مجلس الحكم الذاتي لآندلثيا، جماعة الحكم الذاتي لمدريد،

بلدية مدريد وبلدية قرطبة. (ترجمتنا)

كما تتمتع هذه المؤسسة الاستعرابية بمقرين أحدهما بالعاصمة الإسبانية مدريد والثاني

يقع في مدينة قرطبة بمقاطعة الأندلس، إذ يزاول البيت العربي جل نشاطاته في هذين

المقرين، نشاطات تركز مجملها حول مواضيع من قبيل أبحاث لغوية وأدبية وثقافية وفنية في الأندلس في الدول العربية والاسلامية وابحث في العلوم الإسلامية كما يصدر عن هذه المؤسسة الاستعرابية أبحاث سوسيوسياسية تدرس التحولات التي يشهدها العالم العربي والإسلامي وأبحاث سوسيواقتصادية تدرس إمكانيات التعاون الإقتصادي وفرص الإستثمار في العالم العربي والإسلامي ويقسم البيت العربي هذه النشاطات إلى ثلاث محاور أساسية هي التكوين والإقتصاد، الحكم، الثقافة والوسائط الجديدة.

يقوم البيت العربي بإصدارات متعددة من مجلات وكتب وتقارير ونشریات أخرى يبقى من أهمها مجلة أوراق النصف سنوية التي يزاول بها Javier Rosón Lorente مهمة رئيس التحرير.

تستقطب حصة الأسد من الأبحاث التي تدور حول الأندلس والعالم العربي والإسلامي كما سبق وأن ذكرنا في تيارات الاستعراب الإسباني الجديد.

ونجد من مراكز الاستعراب الإسباني الجديد جمعية مياس لاتينا والتي تعرّف نفسها على أنها جمعية علمانية تختص بدراسة التراث الروحي للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي والذي يعدّ قمة التصوف الإسلامي

MIAS-Latina es una asociación laica, aconfesional e independiente, que tiene como objeto el estudio multidisciplinar de la figura y el legado del místico andalusí, nacido en Murcia, Muhyiddin Ibn Arabi. Para ello se constituye en 2011, con sede en el Centro Cultural Puertas de Castilla, como asociación

independiente hermanada con la Muhyiddin Ibn Arabi Society de Oxford y su filial en Estados Unidos.

مياس-لاتينا مؤسسة علمانية لادينية مستقلة هدفها الدراسة متعددة التخصص لشخصية وإرث المتصوف الأندلسي ابن مرسية محي الدين بن عربي، حيث تأسست لهذا الغرض في 2011 ومقرها الاجتماعي في المركز الثقافي "بويرتس دي كستيليا" أبواب قشتالة كجمعية مستقلة مُتَوَأمة مع جمعية أكسفورد "محي الدين بن عربي سوسايتي" وملحقها في الولايات المتحدة الأمريكية. (ترجمتنا).

يراس هذه المؤسسة الاستعرابية المستعرب الإسباني Pablo Beneito Arias كما يساعده في النشاطات الاستعرابية ثلة من أهم المستعربين الإسبان الجدد على رأسهم José Antonio Pacheco و José Miguel Puerta Vílchez ويبقى من أهم إصدارات هذه الجمعية مجلة الكبريت الأحمر المختصة في دراسات حول التراث الصوفي للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ويرأس تحرير هذه المجلة Pablo Beneito Arias كما تجدر الإشارة إلى أن الجمعية تهتم بالتراث الفلسفي وخاصة في جانبه الهرمينوطيقي في المجموعة النثرية.

COLECCIÓN DRAGOMÁN إن المراكز الاستعرابية الإسبانية الجديدة كثيرة ومتنوعة وتغطي شتى الميادين الاستعرابية وعدم ذكرها جميعا ليس من باب الاختزال وإنما بسبب طبيعة البحث التي تركز على الاستعراب كحاضنة لترجمة الخطاب الصوفي القديم

والمعاصر وهذا لا ينفي وجود مراكز استعرابية متألفة في مجالات أخرى مثل جامعة برشلونة وأليكانتي وإشبيلية وقرطبة ومدرسة الدراسات العربية وغيرها.

2.4.3.3.1 أعلام الاستعراب الاسباني الجديد

إنه لمن العسير على الباحث في الاستعراب الإسباني الجديد أن يحدد جملة من الباحثين في الاستعراب الإسباني الجديد كون هذه الحركة البحثية لا تركز على الطابع الفردي وإنما تركز على المنظومة البحثية والمؤسسة، لكن جرت العادة أن يتألق بعض الأعلام عن غيرهم لكثرة أبحاثهم ونشاطاتهم مما يجعلهم يتصدرون المشهد مقارنة بآخرين يعملون ضمن نفس المنظومة وفي ذكرنا لبعض الأعلام سنعتمد أولاً على معيار الآباء المؤسسين وهم كل من:

Emilio garcia Gomez و Pedro Martinez Montavez.

وثانيا أهم الباحثين في ميدان الاستعراب والتصوف:

Bernabé lopez Garcia و José miguel puerta vilchez.

José Antonio Antón Pacheco و Pablo beneito.

يعد إيميليو غارسيا غوميز من الجيل المخضرم الذي شهد التحولات الكبرى في الاستعراب الإسباني بل يعد من الآباء المؤسسين لهذه الحركة الاستعرابية فعلاوة عن مهمته الدبلوماسية كان إيميليو غارسيا غوميز المولود سنة 1905 في مدريد، قد زاول نشاطا بحثيا وترجميا هائلا مما رشحه أن يكون من شيوخ الاستعراب الإسباني للقرن العشرين.

نذكر من أهم كتبه سنة 1975.

Las jarchas romances de la serie árabe en su marco: edición en caracteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andaluzas.

Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia, la Colección Gayangos 1975.

El mejor Ben Quzmán en 40 zéjeles 1981.

الخرجات الرومنطقية في سلسلة الأشعار العربية: طبع الخرجات بالأحرف اللاتينية

النسخة الإسبانية بالنقل النسخي الايقاعي ودراسة 43 موشح أندلسي.

المخطوطات العربية للأكاديمية الملكية التاريخية، مجموعة غايانغوس 1975.

أحسن أشعار بن عثمان في 40 زجل 1981. (ترجمتنا).

ترجم كتاب طوق الحمامة لابن حزم القرطبي, "El collar de la paloma" في 1953

من تقديم Ortega y Gasset.

كما ترجم أيضا لطفه حسين " الأيام " Los dias ولتوفيق الحكيم كتابه يوميات نائب

في الأرياف Diario de un fiscal rural.

شغل مناصب عديدة منها أستاذ في اللغة العربية وآدابها في جامعة غرناطة إلى غاية

1935 وفي نفس المرحلة أصبح أول مدير على مدرسة الدراسات العربية بغرناطة أيضا،

ثم انتقل في نفس السنة إلى جامعة مدريد مستخلفا لأستاذه ميغيل أسين بالاثيوس كما أنه

ترأس المعهد الذي يحمل اسمه إضافة إلى مجلة الأبحاث الأدبية حول اللغة الغربية الأندلس،

كما أنه شغل منصب سفير لإسبانيا في بغداد، وبيروت، وأنقرة، ما بين 1958 و1969 توفي سنة 1995.

4.3.1 حركة الترجمة في الاستعراب الإسباني الجديد:

لطالما أنتجت المنظومة الاستعرابية الإسبانية منذ تواجدها وإلى يومنا هذا كمًا هائلًا من الترجمات ساهم في التراكم المعرفي للتراث العربي والإسلامي وبعيدا عن السرد التاريخي لهذه الحركة الترجمية المرافقة للاستعراب الإسباني لا بأس أن نركز على جانبها المعاصر الذي شهد تغيرات واكبت التحولات الكبرى التي عرفها الاستعراب الإسباني في ثوبه الجديد والتي سبق وأن تطرقنا لها في بحثنا هذا.

لا تكاد تخرج الحركة الترجمية الإسبانية الجديدة عن السياق الثقافي والعلمي والمنهجي الذي رسمه الاستعراب الإسباني الجديد لنفسه، فإذا كان التقليد يركز سابقا على الفرد لانجاز ترجمات متعددة في ميادين مختلفة، فإن الترجمة في سياقها الجديد أضحت أكثر تخصصا شأنها شأن الدراسات العربية في الاستعراب الإسباني الجديد.

la traducción del árabe en España durante las últimas tres décadas también se ha diversificado, abriéndose a nuevos géneros (literatura contemporánea, traducción técnica, jurídica, científica, etc.), al tiempo que ha experimentado un proceso de especialización cada vez más importante. (Gil-Bardají,2016, p17)

لقد تنوعت الترجمة من العربية في اسبانيا خلال العقود الثلاث الأخيرة منفتحة على أنواع جديدة (الأدب المعاصر، الترجمة التقنية، القانونية، العلمية الخ) وفي نفس الوقت خضعت لمسار تخصصي ذي أهمية متزايدة. (ترجمتنا).

كما أنها أصبحت تميل للطابع المؤسساتي وذلك لعدة عوامل يبقى من أهمها تحديد الغاية من الترجمة وسرعة الأداء وهذا ما يسمح لتأريخ جديد للحركة الترجمة في الاستعراب الإسباني الجديد.

إن المنتبع لحركة الترجمة عبر العصور يجدها تزدهر وتلعب دورها الحضاري إذا ما توفّر لها شرطان أساسيان الأول هو غطاء سياسي ومالي يدعم ويضع الهدف للمترجمين وثانيا مؤسسة تحتوي هذا النشاط وتنظمه والأمثلة في هذا المجال كثيرة ابتداء من مدرسة طليطلة للمترجمين ووصولاً إلى بيت الحكمة في بيت العباسيين ومدرسة الألسن في مصر وانتهاء إلى كل المؤسسات الترجمة الموجودة على الساحة العربية والإسبانية، وانطلاقاً من هذا فإن المنظومة الاستعرابية الإسبانية الجديدة تعتمد على مؤسسات كثيرة للقيام بالنشاط الترجمة اللازم لإثراء الاستعراب الإسباني وتنقسم هذه المؤسسات الترجمة من وجهة نظرنا إلى الشقين: الأول هو المراكز والجامعات التي تتكفل بشق التكوين مثل جامعة كومبلوتنسي دي مدريد وغرناطة واليكانتية وإشبيلية ومورثيا، فكل هذه الجامعات تحتوي على أقسام لتدريس الترجمة والترجمة الفورية كما تحتوي على أقسام متخصصة في تدريس اللغة العربية.

La oferta de estudios de árabe en muchos de los centros de formación de traductores de España ha empezado a romper los estrechos lazos que hasta ese momento habían unido arabismo y traducción. (Gil-Bardají,2016, p17).

إن عروض الدراسات بالعربية في العديد من مراكز تكوين المترجمين بإسبانيا قد بدأت في كسر الروابط الوثيقة التي جمعت بين الاستعراب والترجمة إلى غاية ذلك الحين. (ترجمتنا).

فمن الناحية البيداغوجية والعلمية توفر هذه المراكز الاستعرابية كمّا لا بأس به من المترجمين الذي يظهر انتاجهم في الشق الثاني وهو: دور النشر التي تتبنى أعمالهم، وقد وقع اختيارنا على دور النشر كونها الأثر المادي الأكثر بروزا لتتبع الحركة الاستعرابية. إن الطابع التخصصي لا يغيب على دور النشر هذه، فمنها من تخصص في الأدب المعاصر مثل دار نشر إيبيريون Hiperion المتخصصة في الأدب والتي تعاقدت مع المستعربة الإسبانية والمترجمة Maria Luisa Prieto التي أعطت نفسا جديدا للاستعراب الإسباني حينما نقلت إلى اللغة الإسبانية قصائد من أعمال الشعارين الكبارين العربيين محمود درويش ونزار قباني.

كما نجد في مجال تخصصي آخر دار النشر صوفي Editorial sufi التي أسست سنة 1989 خصيصا لنشر ترجمات وأبحاث حول التراث الصوفي حصرا، القديم منه والجديد وذلك بتوفير فرقة من المترجمين تتبع المؤسسة الطبعية، وقد أسهمت فرقة المترجمين

بكم هائل من الترجمات لأعلام الصوفية في القديم والحديث وفي الشرق والغرب نذكر من

بينها ترجمة كتاب فصوص الحكم لابن عربي سنة 2014 Los engarces de la sabiduria

وكتاب كيمياء السعادة لأبو حامد الغزالي la alquimia de la felicidad سنة 2002

وكتاب سر الأسرار في التصوف لعبد القادر الجيلاني El secreto de los secretos سنة

2014. وغيرها من ترجمات لكتب الصوفية.

وعلاوة على ما ذكرناه فإننا نجد كذلك دار نشر أخرى تختص بترجمة الأدب والفكر

المعاصر وهي دار النشر Oriente y del mediterraneo التي ترجمت ونشرت أهم أعمال

الشاعر والفيلسوف أدونيس من أبرزها كتاب البارحة اليوم الآن El ayer, el lugar, el ahora

من ترجمة ARBÓS, Federico في جزئيه الأول (2005) والثاني (2018).

وترجمة كتاب الصوفية والسريالية Sufismo y surrealismo سنة 2008 الذي قام

بترجمته المستعرب الإسباني خوسيه ميغيل بويرتا بيلتشيث José Miguel Puerta Vilchez

ويعد هذا الكتاب مدار بحثنا.

وعليه فإن أبرز المميزات في الحركة الترجمية المواكبة للاستعراب الإسباني الجديد

تمثلت في كونها أصبحت أكثر تخصصا مما يجعل انتاجها غزيرا في كل الميادين البحثية

كما أنها اكتست طابعا مؤسساتيا يحدد لها الأهداف من الترجمة التي تبني عليها استراتيجيتها

حين الترجمة وتوفر لها الغطاء المادي كما تعمل على تنظيم أعمالها. كما تجدر الإشارة ها هنا أن الترجمة في الاستعراب الإسباني الجديد تستهدف مواضيع معينة كالأدب والفلسفة والفكر السياسي المعاصر والتصوف والحركات الدينية وغيرها من المواضيع الإنسانية على أن تترك المواضيع ذات التخصص الدقيق لوكالات ترجمة محترفة.

Sólo algunos de los campos de especialidad de la traducción del árabe al español empiezan a escapar del coto del arabismo, como la traducción jurídica, la traducción para organizaciones internacionales, la traducción técnica o la traducción en los Servicios Públicos. (Gil-Bardají,2016, p18).

لقد شرعت فقط بعض المجالات في الترجمة المتخصصة من العربية الى الإسبانية في التحرر من حظيرة الاستعراب على غرار الترجمة القانونية والترجمة للمنظمات الدولية والترجمة التقنية والترجمة للمصالح العمومية. (ترجمتنا).

وهذا ما جعل الاستعراب الإسباني الجديد يركز على مواضيع تمت بصلة إلى التراث العربي والإسلامي والأندلسي لبناء تراكم معرفي تستفيد منه الأجيال القادمة من الاستعراب الإسباني كما استفاد الجيل الحالي من أسلافه الذين تركوا تراثا استعرابيا معتبرا، يشكل قاعدة بيانات باللغة الإسبانية هذا ما يقودنا إلى ملاحظة بالغة الأهمية حين تتبع الحركة الترجمة للاستعراب المعاصر، إذ وفر الرصيد التراكمي للاستعراب الإسباني القديم والحديث مادة علمية اتخذها المستعربون الجدد كمراجع ومستندات قوية لاقتحام مناطق بحثية جديدة

كانت في الظل وسلط عليها الباحثون الجدد الضوء بمناهج أكثر دقة وتخصصا، بل وامتدّ اعتمادهم في دراسة العالم العربي والإسلامي إلى المنتج العلمي الاستشراقي عموما المتواجد في مراكز غربية.

“este relativo distanciamiento entre arabismo y traducción del árabe ha sido el hecho de que la traducción haya pasado de ser una herramienta casi de uso exclusivo para los arabistas a un campo de especialización independiente, tanto desde el punto de vista académico como profesional.” (Gil-Bardají,2016, p18).

هذا التباعد النسبي بين الترجمة من العربية والاستعراب كان نتيجة لاستفراد المستعربين بالترجمة وهذا ما جعلها تمر من أداة حصرية الاستخدام تقريبا على المستعربين إلى مجال تخصص مستقل سواء من وجهة نظر أكاديمية أو مهنية. (ترجمتنا).

وبالتالي فإن الاستعراب الإسباني الجديد أصبح يستعمل الترجمة كآلية من آلياته المتعددة على عكس ما كان قديما لما كانت الترجمة تعد أبرز وسيلة يتسلح بها المستعرب من أجل البحث وفهم التراث العربي الإسلامي، لكن تبقى من وجهة نظرنا الترجمة هي السبيل الأبرز لخلق مواطن للتثاقف بين الشرق والغرب وإذا ما استعملت هذه الترجمة في نقل النصوص الصوفية المعقدة وتبسيطها للقارئ الإسباني فقد تزيد دوائر التثاقف اتساعا حتى تشمل مفهوم الانسان الكامل.

5.3.1 التصوف وعلاقته بإسبانيا:

يجد الناظر والمتأمل لسياق الحضاري العالمي ما بعد الحرب العالمية الثانية أن العالم يشهد تحولات كبرى في كل نظمه العلمية والفكرية والثقافية، مما يؤشر إلى ولادة عصر إنساني جديد يمتاز بالتعقد النظمي الذي تبلور في الفلسفة الغربية المادية وكانت أهم إفرازاته ما يسمى بالعولمة؛ عولمة ألغت المفهوم المادي للمسافة وجعلت الوتيرة العلمية تتطور كمتتالية هندسية في إنتاج المعرفة والتكنولوجيا.

غير أن هذا التطور المادي الرهيب الذي يقوده الغرب كمركز لإنتاج الحضارة أضحى يصطدم بأسئلة وجودية تعيد إنتاج فرضيات جديدة لعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالكون، ثم النتيجة الحتمية وهي علاقة الإنسان بالمعنى أو بالميتافيزيقا أو علاقة الجسد بالروح. وهذا ما جعل المنظومة المعرفية الغربية تبحث في حنين الشرق على أجوبة وجودية كان معظمها متمحّضا في معتقدات روحانية وغنوصية ومن بينها التصوف الإسلامي الذي وإن كان يعد هامشا في الدولة الإسلامية قديما، غير أنه أصبح اليوم مركزا وبديلا بنيويا ذا نظم متكاملة يطرحه الغرب كفكرة ملحة لإيجاد مواطن للتثاقف بينه وبين الشرق بل وأصبح يبحث فيه ويترجم أكبر مصنفاته ويسوّق لنظراته الكونية المبنية على نسق فلسفية ترى المطلق في كل الوجود وليست الموجودات إلا تجلي من تجليات المطلق ضمن رابطة معنوية رأس سنانها الحب. فيزول بذلك أصل الخلاف ليحل

محله منطقة رمادية سيزيد توسعها بتوسع هذا المشروع الحضاري القائم على التصوف والذي سيكون بمثابة عولمة روحية.

ونجد اهتمام الاستشراق الغربي عموما بالتصوف متوغلا في القدم إذ نقل جونفيل Gonveil في أواخر القرن الثالث عشر نصوص رابعة العدوية إلى اللغة الفرنسية كما كتب أول بحث حول التصوف وبنية الحب فيه عند رابعة العدوية سنة 1040 ونشر فاريسيوس سنة 1638 أول عمل صوفي باللغة العربية لقصيدة ابن الفارض. علاوة على أن المستشرقين الغربيين عموما قد اهتموا بترجمة التراث الصوفي مثل ترجمة فيتزجيرالد Fetzegerald لرباعية الخيام إضافة إلى منطق الطير للعطار. (طاهير، د.ت، ص120).

ولعل من الصدف التاريخية كانت ومازالت إسبانيا ذلك البرزخ أو ذلك العالم الوسيط بين الشرق والغرب، فقد وفرت المرحلة الأندلسية متصوفة أنتجوا رصيда معرفيا هائلا شكل هيكلا لهذه النظرة الكونية، مثل أبو البقاء الرندي (1204-1285) الذي ملأ الدنيا بشعره الصوفي أو ابن سبعين (1217-1271) الذي كان يعرف بلغته الرمزية المكتوبة في رسائله المتعددة مثل الرسالة الرضوانية.

وأما أعظم شخصية صوفية في الأندلس فهو الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الذي بلغ معه التصوف قمته، بل كان محطة لخصت ما قبلها وأسست لما بعدها حيث أصبح اليوم مرجعا أساسيا لا غناء عنه لأصحاب الفكر الكوني مما جعله في مركز

الدراسات الاستعرابية الإسبانية الحديثة، فالفضاء الواسع للغة الرمزية لابن عربي وفّرت مادة معرفية ينطلق منها طرفا النقيض لتأسيس أطروحتين تصبان في خانة واحدة وهي التماهي مع الوجود والمُطلق، فابن عربي إذن هو امتداد روحي للشرق في الغرب وهو برزخ بين عالم الشهادة وعالم الغيب وبالتالي فهو نعم ولا.

ترى أمينة غونثاليث التصوف كخلفية للكثير من العلوم العربية والإسلامية إذ تقول:

Esta tradición, la sufí, ha sido, igualmente, fuente de inspiración para el pensamiento y la indagación especulativa, y cuya contribución al desarrollo de las lenguas, las literaturas y las artes islámicas en sus múltiples facetas y manifestaciones ha sido fundamental. Ha sido, por tanto, vehículo de transmisión de una enseñanza tan estética como espiritual (González Costa,2009).

وقد كان هذا التقليد أي الصوفية مصدرا للإلهام الفكري والبحث التأملي وكان إسهامه أساسيا في تطوير اللغات والآداب والفنون الإسلامية بأوجهها ومظاهرها المتعددة. وبهذا فقد كان وسيلة نقل للتعاليم الجمالية والروحية. (ترجمتنا).

فقد ساهم الجانب الروحاني من التصوف على خلق لغة إشارية ورمزية تفتح أبواب التأويل على مصرعيها فيجد كل مُريد ضالته في التصوف بغض النظر عن خلفيته الثقافية، فهو الحاضنة الكبرى التي يتلاشى فيها التناقض والخلاف مما يجعل الخطاب الصوفي خاصة عند ابن عربي موطننا من مواطن ثقافة التفاهم على حد تعبير المستعرب الإسباني

الجديد بابلو بينييتو Pablo Beneito في مقاله Ibn Arabí y la cultura del entendimiento

ابن عربي وثقافة التفاهم في العدد الأول من مجلة دفاتر الأبحاث المسرحية سنة 2010وعليه فإن خطاب ابن عربي المستوحى من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، أعطى قراءة أخرى ضمن تأويل باطني للنص المقدس وفتح بلغته الرمزية دلالات جديدة تعيد للقرآن الكريم نظرتة الكونية بل وتعيد النظر في علاقة العابد والمعبود بحيث يصبح الوجود كله وجودا حضوريا لذات المعبود، فينتقي بذلك خلاف الاختلاف ويكرّس مفهوم توحد الاختلاف مما يجعل الموجودات جزئيات في ذات كلية تتصل بها روحيا ضمن مستويات مختلفة وهذا ما يجعل ثقافة التفاهم ممكنة جدا.

ويقول بابلو بينييتو في نفس السياق في مقال له معنون بـ:

La doctrina del amor en Ibn Al-Arabi.

عقيدة الحب عند ابن عربي أن:

“La finalidad de los escritos de Ibn cArabi es orientar, guiar hacia una Realidad vivencial, conocida por develación, que a la par integra y aniquila las operaciones racionales.”(BENEiTO, 2001,P61-77)

كانت أهداف كتابات ابن عربي تتمثل في التوجيه والارشاد الى حقيقة الحياة التي

بيّنها الوحي الإلهي وقد كانت كتاباته تشمل العمليات العقلية وتلغيها في آن واحد. (ترجمتا).

وبالتالي تكون التجربة الصوفية لا تخضع للواقع الوضعي والمنهجي الذي يقوم على إبراز التقابلات وتبيين الفوارق، غير أن تجربة ابن عربي تقوم على تصور كلي، مما جعله مبحثا بالغ الأهمية في الاستشراق عموما والاستعراب الإسباني.

“En conclusión, ami parecer sólo puede decirse que Ibn cArabi sea un filósofo si el término se entiende en un sentido estrictamente etimológico. Si así lo entendemos estamos ante un sublime dragomán que es tanto filósofo (ba/cím) como filólogo y ante una originalísima gramatosofla que ha dado lugar a una genial logovisión de la existencia. .”(Beneito, 2001,P61-77)

في خلاصة القول أرى أنه لا يمكن اعتبار ابن عربي فيلسوفا إلا إذا أُخذت لفظة فيلسوف على محمل المعنى الاشتقاقي الأصلي "محب الحكمة". فإذا فهمناها على هذا النحو فإننا من جهةٍ أمام ترجمان سامٍ سواء بكونه فيلسوفا أو فقيها لغويا، ومن جهةٍ أخرى أمام حكمة خطابية فريدة ولَّدت نظرةً كلامية (طريقة وصف كلامي) فذّة للوجود. (ترجمتا). وعليه فإن القارئ في لغة ابن عربي شديدة الرمزية، يجد من خلال بنيتها الاصطلاحية تجربة صوفية تفتح للمتلقى آفاقا غير محدودة في تصوّر علاقة الإنسان بالمطلق مما يترتب عليه إعادة تصوّر جديد لعلاقة الإنسان بالطبيعة والإنسان بالإنسان هذا وقد برع كثيرا المستعرب الإسباني بابلو بينينيتو في قراءة وترجمة كثير من النصوص للشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في سياق بحثه بل وقاد مؤسسة بحثية مختصة في التراث الصوفي الأكبري حملت اسم الشيخ.

MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY LATINA التي تصدر عنها مجلة

أصبحت رائدة في الدراسات الاستعرابية حول التصوف وهي مجلة الكبريت الأحمر El .azufre rojo

التي نشرت أبحاث لكثير من المستعربين من أمثال José Miguel peurta Vilchez,

.Manuela ceballos, José Antonio Anton Pacheco, Fernando Mora zahonero
وأما أحد أهم من اهتم بالتراث الصوفي الروحاني من وجهة نظر هرمينوطيقية فهو
أنطونيو باتشيكو antonio pacheco.

والذي حاول من خلال مقاله المعنون بابن عربي وسويدنبورغ: اقتراحات لفلسفة مجازية
أن يسلط الضوء على القراءات الفيلولوجية للكتابين المقدسين القرآن والإنجيل والاستجابة
الروحانية التي استخلصها كل من ابن عربي وسويدنبورغ بالرغم من اختلافاتهم الظاهرية
إذ ينتمي الأول إلى العالم الشرقي الإسلامي روحيا وفكريا وينتمي الثاني إلى العالم الغربي
المسيحي روحيا وفكريا، غير أن كليهما استطاعا أن يستجيبا بلغة رمزية، تعيد تصور العالم
وفق نسق روحاني فيقول على سبيل المثال أنطونيو باتشيكو حين تحليله لمفهوم الأسماء
الحسنى عند ابن عربي أن الدال المتعدد لا يمثل إلا حقيقة واحدة وهي حقيقة الموجودات،
فإذا كان الدال هو الرحمان فمدلوله هو المرحومون.

“Los nombres divinos no son solo atributos o modos metafísicos, son denominaciones personales que se revelan a personas, y como tales

denominaciones revelan una identidad propia o mejor una suprema identidad
“(Pacheco,2020, p311)

ليست أسماء الله الحسنى مجرد صفات أو أنماط فَوْطَبِيعِيَّة بل هي تسميات شخصية
توحى إلى أشخاص، وبما أن هذه الأسماء تكشف هوية خاصة أو بالأحرى كينونة سامية
... (ترجمتنا).

وعليه فإن الكثرة ليست إلا واحدا يعبر عنه بالمجاز إذ لا سبيل لمعرفة إن لم يكن
ضمن فلسفة مجازية، ومنه فسواء كانت التجربة الروحية لابن عربي أو لسويندربغ فإن
المصدر هو واحد، مصدر متعال يتخذ من الوحي سبيلا لبلوغ قلوب المرئدين، فلا يظهر هذا
الوحي إلا في لغة رمزية تحاكي تلك النظرة الكلية للمتصوفين وهذه هي الاستجابة
الهرمينوطيقية التي نخلص إليها من خلال ما يقوله أنطونيو باتشيكو(2020، ص312):

“El mismo carácter místico de Swedenborg e ibn arabi coadyuva al
desarrollo de la hermenéutica a través de la experiencia espiritual del libro, es
decir la experiencia espiritual de libro equivalente a la comprensión de sus
sentidos, vividura mística en este contexto de filosofía de la determinación,
realiza fusión de horizontes, desarrolla los significados latentes y consolida así
la la misma subjetividad del sujeto. “

إن نفس الطبع التصوفي لـ"سبيدينبورغ" وابن عربي يشارك في تطوير التأويل اللاهوتي
عبر التجربة الروحية للكتاب أي أن تجريب الكتاب روحيا يكافئ فهم معانيه والمعاشة

الوجدانية في إطار هذا السياق الفلسفي التعييني ويقوم بدمج الآفاق ويطور المعاني الكامنة وبهذا يقوي ذاتية الشخص في حد ذاتها. (ترجمتنا).

ومنه نستنتج أن المستعرب الإسباني المتميز قد حاول أن يفسّر هرمينوطيقا علاقة المتصوف بمصدر وحيه عبر مسار تأويلي يتجلى في تجربة روحانية شخصية، فيكون بذلك قد وظّف منهاجا من مناهج الاستعراب الجديد في قراءة التراث العربي الإسلامي بل في كسر الحدود الوهمية بين الشرق والغرب في سياق روحاني.

“De hecho creemos que las exegesis bíblica y coránica en general producen la constitución misma de la hermenéutica.” (Pacheco, 2002, 313).

وفي الواقع نعتقد أن تفسير الكتاب المقدس وتفسير القرآن يشكلان عموما علم التأويل اللاهوتي. (ترجمتنا).

وعليه فإن المستعرب الإسباني أنطونيو باتشيكو قد أعاد طرح تصور جديد مستخلص من مسار تفسيري هرمينوطيقي للتأويل القرآني عند ابن عربي وهذا ما يسهم في بناء الدرس الصوفي عند المستعربين الجدد الإسبان.

وأما المستعرب الجديد فرناندو مورا ثاونيرو Fernando Mora Zahonero في مقال

له بعنوان «Con todo su ser»: el gran Šayḥ como prototipo de “españolidad”

بكل كيانه الشيخ الأكبر نموذج للشخصية الإسبانية.

فإنه قد أشار في بداية المقال لأهمية المستعربين الإسبان في إعادة بعث تراث الشيخ الأكبر والتصوف عموماً في مطلع القرن العشرين بعد قطيعة علمية مؤدلجة دامت زهاء ثلاثة قرون والتي وضع لها حدا ميغيل أسين بالاثيوس حينما أعاد الاعتبار للتراث الصوفي لابن عربي وجعله في محور اهتمام الاستعراب الإسباني، ما مهد الطريق لكثير من النخبة الإسبانية لعشرينيات القرن الماضي أن تتخذ من هذا التراث الصوفي مصدراً للمعرفة الكونية والإلهام الروحي.

“Varios fueron los intelectuales y artistas españoles que durante las primeras décadas del pasado siglo xx se sintieron maravillados por la presencia, hasta entonces ignorada, en la historia de nuestro país de un sabio, místico y autor prolífico de la altura y capacidad creativa del murciano Ibn ‘Arabī. Si bien es innegable que debemos este descubrimiento fundamental, tras siglos de forzado olvido, a la infatigable tarea de traducción y exegesis del eminente arabista aragonés Miguel Asín Palacios.” (Zahonero, El Azufre Rojo V, 2018, p15)

كثير هم المثقفون والفنانون الإسبان الذين كانوا خلال العشريات الأولى من القرن العشرين قد شعروا بالانبهار من وجود عالم في تاريخ بلادنا -بقي وجوده مجهولاً حتى ذلك الحين- متصوّف و مؤلف غزير الإنتاج بحجم وقدرة إبداع المرسي ابن عربي. ولو أنه لا يمكن إنكار أن الفضل في هذا الاكتشاف الجوهري بعد قرون من النسيان القسري يعود إلى

النشاط الترجمي والتفسيري المُضني والدؤوب للمستعرب الأراغوني ميغال أسين بالاثيس.
(ترجمتنا).

وكان ميغيل أسين بالاثيس بأبحاثه وترجماته قد وقر للنخبة العلمية سواء في إسبانيا أو خارجها مادة وقاعدة صلبة يمكن البناء عليها كل حسب توجهه بل هناك من جعل أبحاثه وترجماته من المصادر الرئيسية في بناء الهوية الإسبانية سواء من اعتبر التراث العربي الاسلامي الأندلسي جزءا لا يتجزء من الشخصية الثقافية والهوياتية الإسبانية أو سواء من عارض هذا الطرح مثل الخصومة العلمية المتمكنة بين المستعربين الإسبانين أميريكو وألبورنووث.

Más en concreto, sus estudios sirvieron de inspiración a dos destacados historiadores, como Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, para teorizar sobre la forja del misterioso carácter hispano y alimentar de paso la enconada y proverbial polémica que ambos mantuvieron en sus libros a propósito de la mayor o menor relevancia del factor islámico en la lengua y costumbres de este país.” (Zahonero, El Azufre Rojo V, 2018, p15)

بتحديد أكثر، قد كانت دراساته مصدر إلهام لمؤرخين بارزين هما "كلاوديو سانتشيث ألبورنووث" و"أميريكو كاسترو" في التنظير حول تكوّن الشخصية الإسبانية المحيرة وفي نفس الوقت في تغذية الجدل الضروس الشهير الذي أداراه بينهما في كُتُبهما حول الأهمية الكبرى أو الضئيلة للعامل الاسلامي في تكون لغة وعادات هذه الشخصية الإسبانية. (ترجمتنا).

فقد عرض فرناندو مورا في سياق بحثه لأطروحتي المستعربين الإسبانين حول مدى أسبنة الشيخ الأكبر ابن عربي، واللذان اتفقا على هويته الإسبانية بالرغم من أن تلك الفترة الزمنية لم تشهد بعد كيانا سياسيا إسبانيا، فالبرغم من أن أميريكو والبرنوث لم يكونا أبدا على نفس الخط الأيديولوجي بسبب ليبرالية الأول والطابع المحافظ للثاني غير أنهما اتفقا مع أسين بالاثيوس في طرحه حول الهوية الإسبانية لابن عربي وما جعل هذا التفاهم ممكنا هو دون شك الخطاب الاكبري والذي كما سبق لنا ذكره أنه يوفّر بلغته الرمزية فضاءا واسعا يجمع فيه التشتت والتناقض وكأن لغته هي نظير تعبيرتي لقلبه الذي جمع فيه كل الحقائق التي تبلغه إلى المطلق، فلا غرابة إذا ما أجمع النقيضان الأيديولوجيان على هوية الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي.

Más allá de la polémica personal entre Albornoz y Castro referente a esta obra concreta, la españolidad de Ibn ‘Arabī es, siguiendo siempre la estela de las traducciones y comentarios seminales de Asín Palacios –quien también lo califica sin ambages de “español”–(Mora zahonero, 2017, p21)

وبعيدا عن الجدل الشخصي بين ألبرنوث وكاسترو المتعلق بهذا العمل تحديدا فإن إسبانية ابن عربي إذا استمررنا في اقتفاء الترجمات والتعليقات الخصبة والمثيرة التي قام بها أسين بالاثيوس والذي وصف ابن عربي بـ"الإسباني" دون لف أو دوران - (ترجمتا).
وعليه فإن الشيخ الأكبر كان محل إجماع بين عموم المستعربين الإسبان وإن كان موطنه كما قال فرناندو مورا هو القرآن.

“La patria última de Ibn ‘Arabī es el Corán (Mora zahonero, 2017, p10)”

نستخلص من هذه النماذج التي ذكرناها من المستعربين الإسبان الجدد أن الخطاب الصوفي وخاصة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي أصبح خلفية معرفية وموجّها حضاريا ينبغي البحث فيه وترجمة كل ما يتعلق به من أجل بناء تصوّر جديد للإنسانية ولذلك اهتم الاستعراب الإسباني الجديد اهتماما بالغا بالخطاب الصوفي خاصة ذلك الخطاب الذي ينسب لابن عربي أو الذي يجعل لابن عربي خلفية معرفية للجمع بين الشرق والغرب.

خلاصة الفصل:

توصلنا في نهاية هذا الفصل إلى أن الاستشراق أصبح له ما قبله وما بعده في سبعينيات القرن الماضي، فقد أصبح أكثر تخصصا بعدما كان يدرس الشرق في كله وكلكله، وأصبح يعتمد على المناهج الحداثية وما بعد الحداثية بعدما كان ينطلق من ذاتية مركزية في دراسة وبحث التراث الشرقي، وكانت معرفة اللغة هي الأداة الأبرز للكتابة في السياسة والمجتمع والثقافة على حد سواء، كما أصبح هذا الاستشراق الجديد يعتمد على مراكز البحث المنتشرة في العالم بدل الاعتماد على المؤسسات التابعة للدوائر الاستعمارية، كما أصبح يتعامل مع الشرق ليس ككل صلب كما كانت العادة في الاستشراق الكلاسيكي بل كجزئيات ينبغي التعامل معها على حسب خصوصياتها داخل سياقها الثقافي والإنساني عموما.

واستنتجنا أيضا أن الاستعراب الإسباني له بعض الخصوصيات تميزه عن الاستشراق الغربي، وذلك بسبب الالتقاء الحضاري بين الشرق والغرب في الأندلس، مما ولد عند هذا الاستعراب وعيا خاصا يختلف نوعا ما عن الاستشراق الغربي، وإن كان الاستعراب الإسباني خطأ استشراقيا مرتبطا بالتوجهات الغربية، غير أننا لاحظنا أنه يوجد خط آخر ينكب على دراسة وترجمة التراث الأندلسي العربي الإسلامي، معتبرا إياه جزءا لا يتجزأ من الهوية الإسبانية، على عكس الخط الاستشراقي الإسباني الآخر الذي يعتبر أن الأندلس زلة تاريخية وإنما ينبغي التعامل مع تراثها بمنطلق الأنا والآخر، وهذا ما يترتب عنه تباين في المشاريع البحثية والترجمية، وأما ما تعلق بالتصوف فإننا وجدنا هذه الحركة قد جذبت انتباه كل هذه المدارس الاستشراقية دونما استثناء، ليس في سياقنا المعاصر فحسب وإنما على امتداد التاريخ، بل أصبح الاهتمام متضاعفا بعدما وجد هذا الاستشراق في الخطاب الصوفي موطننا ثقافيا يستطيع من خلاله إعادة تشكيل المفاهيم الدينية والروحية الصلبة التي كانت عائقا وجدارا بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وعلى هذا الأساس ازدهرت الحركة الترجمية في هذا السياق وأضحت المنصة الحقيقية لإطلاق الخطاب الصوفي كبديل حقيقي للسرديات الدينية الكبرى في مركزية العالم الغربي على أن ينتشر بعد ذلك في المحيط في حركة ديناميكية تنطلق من الشرق وتعود إليه.

الفصل الثاني: الخطاب الصوفي

تمهيد:

نروم من خلال هذا الفصل تتبع البنية المفهومية والمعرفية للخطاب الصوفي اقتناعاً منا أنها اللبنة الأساسية لدى كل مترجم من أجل بلوغ التأويل المناسب وتحديد مفهومية المصطلح الصوفي، كون هذا الأخير قد يقول معنى في ظاهره ولا يقصده في باطنه، وقد يستعمل علامة رمزية لا يريد معناها المركزي بل معناها الهامشي أو المطلق وقد نجد في المصطلح الواحد المعنى ونقيضه، كل ذلك على حسب تجربة المتصوف ومدرسته وقدرته في التوظيف الرمزي للعلامات كون دلالتها المركزية كثيراً تضيق عن مطلق المعنى ولذلك كان تتبع البنية المعرفية والمفهومية لهذا بد لا غنى عنه، مما ألح علينا في بحثنا أن نتناول مفهوم التصوف لغة واصطلاحاً كمدخل للتطور المعرفي لهذا الخطاب الذي سنقف فيه على محطة الزهد كخلفية معرفية أولية للخطاب الصوفي، ثم سننتقل إلى طور المحبة الذي غير الكثير من المفاهيم الصوفية بسبب تقاطعاته المعرفية مع نظم أخرى مثل المسيحية، ثم سنتناول مفاهيم تميل أكثر إلى الفلسفة الصوفية ذات الأبعاد المعرفية والمفهومية المتاخمة لمفاهيم وحضارات أخرى وهي تتركز أساساً في مفاهيم أخرى كالاتحاد والحلول ووحدة الوجود التي مهدت وبلورت لما يسمى بالتصوف الفلسفي، وهو تيار تلقفه كثير من المشتغلين بحقل الفكر والفلسفة، ولعل من أبرزهم أدونيس الذي ربط التصوف بمفاهيم توظيف الميتافيزيقا من أجل إعادة تصور التجربة الإنسانية والطبيعية من خلال اللغة كوسيط يتأثر بالفكر ويؤثر فيه، وهذا ما دفعنا لتناول اللغة الصوفية في هذا الفصل من حيث طبيعتها

ورمزيتها وارتباطها بالشعر وتوليدها للمصطلح، ويكون هذا الأخير هو جوهر البناء الحجاجي لهذا الفصل، فسنركز عليه من حيث توليده وخصائصه وبنيته المفهومية.

1.2 مدخل إلى التصوف:

ما كان لأهل التصوف والمشتغلين به، أن يجتمعوا على تعريف جامع مانع له والعلّة في ذلك تعدد مشاربه وخلفياته المعرفية والفكرية والروحانية، فقد يسلك العارف من المتصوّف طريقاً غير ذلك الذي سلكه غيره في تجربة روحية وعرفانية تعجز اللغة عن احتوائها وينقبض اللسان في إدراك تفاصيلها، فما تتال اللغة من هذه التجربة إلا رموزاً وإشارات ولطائف تقرب الأقصى باللفظ الموجز وتستدرك ما لم يقل بكلام ملغز، ولعل العودة إلى جذور لفظ التصوّف لغة يُجلي ما بهذا الأخير من غموض وقلق في العبارة وإن كان مداره اللغوي لم يستقر على أصل إتيولوجي واحد فمن اللغويين من ربط التصوف بأقوام شاطروه الممارسة والطقوس نفسها، فتطابق المفهوم ولو جزئياً ومنهم من ردّ التصوف لاشتقاقه اللغوي أي من مادته "صوف"، ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك وربط التصوف بحركات فلسفية وفكرية من غير أقوال المسلمين والراجح في الفئات الثلاثة هي الفئة الثانية بما سنبينه فيما يلي.

1.1.2 التصوف لغة:

أولاً ارتباط التصوف لغة بأقوام كانت لهم الممارسة أو الطقوس نفسها أو ما شابهها عند أهل التصوف فيقول "علي بن السيد الوصيفي" (2002، ص37) : "قيل: نسبة إلى الصف الأول وقيل نسبة إلى أهل الصفة وقيل نسبة إلى قبيلة من العرب في الجاهلية" الوصيفي"

وأما أهل الصف الأول فهم أولئك الذين يسارعون في التحلي بالخلق الحميدة، ويسابقون غيرهم في الخير وذاك وجه من أوجه المتصوفة فمن حيث المعنى فلا تعارض مع أهل التصوف. وأما أهل الصفة فهم قوم فقراء عاشوا بالمسجد النبوي بالمدينة يعرفون بكثرة تعبدهم وقلة زادهم وهو وجه من المعاني يشتركون فيه مع المتصوفة وأما ثالث الأقوام فهم قبائل عاشت في وقت الجاهلية:

وفي هذا السياق ذكر ابن الجوزي عبد الغني بن سعيد الحافظ، قال: سألت وليد بن القاسم: إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية، قال عبد الغني: فهؤلاء المعروفون بصوفة، ولد الغوث بن مرة". (ابن الجوزي، 2007، ص. 156)

وقد يضعف الاحتمال الثالث من حيث أن هؤلاء الأقوام كانوا على جاهلية في دينهم وإن تطابق شيء من طقوسهم وممارستهم مع المتصوفة.

فكل الاحتمالات اللغوية التي أوردناها هي صحيحة على وجه المعنى ولكن لا يستوي اشتقاقها نسبة للمتصوفة والصوفية؛ فأما أهل الصف الأول فالانتساب لهم يكون على وزن صفيين، وأما أهل الصفة يكون الانتساب لهم على وزن صفيين وأما الفرقة الثالثة فيكون الانتساب لهم على وزن صوفيين.

جاء في لسان العرب: أن صوفة أبو حي بن مضر وهو الغوث بن مرين أد بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاج، أي يفيضون بهم. ابن سيده. وصوفة حي من تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منى، فيكون أول من يدفع. يقال في الحج: أجزى صوفة، فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة، وهي الإفاضة). (ابن منظور، 2003، ص 479)

غير أن مفهوم التصوف أبعد مما يكون عن قوم وثنين ويقول الوصيفي في نفس السياق: "وهذا كله غير صحيح" (الوصيفي، 2002، ص 36) لما سنبينه تالياً. يقرب الاحتمال الثاني في الاشتقاق اللغوي في التصوف إلى:

• صَوِّفَ يَصَوِّفُ، تصويفاً، فهو مُصَوِّفٌ، والمفعول مُصَوِّفٌ

• صَوِّفَ الخُرُوفُ : ظَهَرَ عَلَيْهِ الصُّوفُ

• صَوِّفَ الحَيَوَانَ : كَثُرَ صُوفُهُ

• صَوِّفَ النَّبَاتُ أَوْ الكَرْمُ : ظَهَرَ عَلَيْهِ مَا يُشْبَهُ الصُّوفَ

• صَوِّفَ الرَّجُلُ : جَعَلَهُ مِنَ الصُّوفِيَّةِ (معجم المعاني)

وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل التصوف لتطابق الظاهر مع الباطن وهو الزهد في
الملبس إذ كانت الصوف أرخصها ثمنا وأكثرها دلالة على التقلل في الدنيا ونبذ الشهوات
فيها، علاوة على أنها الأقرب على الاشتقاق اللغوي: " التصوف: أليق لغة، وأظهر نسبة،
لأن لباس الصوف حكم ظاهر على الظاهر، ونسبتهم إلى غيره بأمر باطن، والحكم بالظاهر
أوفق وأقرب يقال: تصوّف إذا لبس الصوف. كما يقال: تقمّص إذا لبس القميص، وبالنسبة
إليه صوفي. (بن عجيبة، 1937، ص.37)

ويكاد يجمع أهل التصوف على هذا المعنى لمدى مطابقته لجوهر التصوف زهدا
وورعا وكذلك اشتقاقا من حيث اللغة.

وأما الفئة الثالثة، التي ربطت التصوف بالفلسفة والحكمة كون أحد أوجه معانيه هو
التفكر في الطبيعة والسنن الكونية من أجل معرفة الخالق على نحو ما يكون عليه الفلاسفة:
ترجع إلى كلمة "سوفيا" اليونانية ومعناها: الحكمة، ورجح ذلك من رأى أن تلك الكلمة ليس
لها اشتقاق ولا قياس من حيث العربية. (الوصيفي، 2002، ص36)

وقد لا يتعارض هذا التعريف الأخير مع معاني التصوف، إذ تحت هذه الأخيرة على
التأمل في أسرار الكون وخبائاه، بل تعبر عنها بلغة رمزية واصطلاحات معينة تدل على
مدى معرفتهم بالكون وبخالقه.

2.1.2 التصوف اصطلاحاً:

إنّه لمن الصعوبة ما كان على الباحث في درس التصوف أن يحيط بتعريف جامع مانع لمفهوم التصوف وما يترتب عليه من ممارسة وأفكار، كون سلوك طريق المعرفة عند المتصوفة لا يستقرّ على حال ولا على مقام واحد، فكل له تجربته وذوقه العرفاني الذي ما فتى يتغير بتغير حال المتصوف ومقامه ويوعز ابن خلدون تعدد تعاريف التصوف لعاملين؛ يقول في الأول: "فكل واحد منهم عبر عما وجد وينطق بحسب مقامه" (ابن خلدون، 1996، ص45)

والشاهد فيما قال ابن خلدون أنه لا طريق واحد يجتمع عليه أهل التصوف سالكين فيه طريق الزهد والمحبة من أجل معرفة الخالق وأما العامل الثاني فيرده ابن خلدون لتوسع الدولة الإسلامية وتغير أحوالها وتلاقحها مع ثقافات وحضارات لم تكن لتشكل جزءاً من هويتها مما أدى بالمتصوفة لأخذ شيء من ثقافتهم وزهد وطقوس المسلمين الذين انضموا للدولة الإسلامية إما بالفتح وإما بالدخول في الإسلام طوعاً، كالفرس وأهل الأندلس "والذي نلاحظه عادة في التطور الذي نتج عن عوامل خارجية متزايدة أن يكون تدريجياً وتاريخياً". (الطنجي، 1958، ص.88)

فمنذ نشأة التصوف كظاهرة اعتمدت على الزهد والتورع والتقلل في بدايتها راحت تتطور عبر الزمن لتتلاقح مع أفكار وتصورات من خارج بلاد الإسلام مما أعطاهم زخماً

وتنوعاً أثرى التجربة الصوفية وعقد من تعريفها إذ يقول أحمد زروق الفاسي (2005، ص.04) أن: أنها بلغت الألفين تعريفاً".

فكيف يمكن للباحث أن يضبط تعريفاً جامعاً مانعاً لمفهوم كان تعريفه على ألفي وجه، فما من سبيل سوى تتبع جوهر التصوف والوقوف على تعريف يتماشى وطبيعة بحثنا ولذلك ارتأينا أن نقسم التعريف الاصطلاحي على ثلاثة أوجه يكاد يجمع عليها جمهور المتصوفة: أولاً التصوف كعلم له قواعده ينتبعا المرید لبلوغ الغاية وكشفها ومشاهدة الحقيقة، ثانياً التصوف كخلق يتحلى به العابد والمرید فيطرح عن نفسه مذمومها ويتحلى بأرفعها، مستلهما ذلك من جوهر الدين.

وثالثاً التصوف كمذهب يتمذهب به العابد والمرید، فيسلك طريق أئمة في تجربة روحانية قد تتفق أو تختلف مع المذاهب الأخرى في الإسلام.

1.2.1.2 التصوف كعلم:

ذهب كثير من علماء التصوف وأقطابه لتسيير التصوف علماً له مبادئه وقواعده ومصطلحاته، بل ولغة خاصة به وبمريديه؛ فلا يسلك فيه هذا الأخير طريق المعرفة إلا بالمعرفة ولا يخوض فيه غيره إلا عبر مصطلحاته وخطابه النابع من تجارب المتصوفة ويقول بن عجيبة (1937، ص25): "التصوف هو سيد العلوم ورئيسها، وأبواب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان الذي هو مقام الشهود والعيان، كما أن علم الكلام تفسير لمقام الإيمان، وعلم الفقه تفسير لمقام الإسلام، وقد اشتمل حديث جبريل عليه

السلام على تفسير الجميع فإذا تقرر أنه أفضل العلوم، تبين أن الاشتغال به أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى لكونه سببا للمعرفة الخاصة التي هي معرفة العيان."

فيقرّ بن عجيبة بهذا أن التصوف علم لا ينضوي في اهتماماته أفعال وأقوال الدين فحسب بل أحواله أي مقام الإحسان الذي هو أرفع من القول والفعل، فيشتغل المتصوف في كيفية معرفة الحق والطريق إليه وجوهر الحياة وسنن الكون والقصد دائما للكشف والمشاهدة، فعلم التصوف له نظرة كونية لا تقتصر على الفعل والقول بل تمتد لمقام الحال لمعرفة الحق يقول الكلاباذي (1992، ص63): "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحل تلك المقامات."

وعليه فإن التعلم ركن ينبغي على المرید ألا يحيد عنه ببلوغ الغاية والمحجة وكل هذا عبر طريق مفعم بذوق عرفاني نابع من داخل المتصوفين أو من الأنا، فالمتصوفة يجدون في الإنسان أكبر تجل للحق وهذا ما يؤكد عليه بن عجيبة إذ يقول: إن علم الأذواق لا يؤخذ من الأوراق وإياك وطلب الدليل من الخارج فتفتقد إلى المعارج واطلب الحق من ذاتك ولذاتك فتجد الحق أقرب إليك من ذاتك" أدونيس (2006، ص45).

ونخلص بهذا أن التصوف علم يتقنى طريق الحق لمعرفة الحق وكشف السر ومشاهدة الحق فينعكس كل هذا المسار في خطاباتهم بلغة خاصة ومصطلحات ورموز تشير للتجربة الصوفية.

2.2.1.2 التصوف كخلق:

إذا ما سلمنا بأن هناك طائفة من المتصوفة تجنح لتعريف التصوف كعلم يعرف به طريق المعرفة، لكشف الأسرار وبلوغ مقام المشاهدة؛ فلا جرم أن توحي ذلك الطريق لا يكون إلا بالخلق، فبه عرف المتصوفة وعبره عبروا لمعرفة الحق، فكان لهم في الزهد والتورع وفعل الخير ومسالمة الناس والصدق منفذا لمعرفة طريق الحق إذ يقول ابن القيم: اجتمعت كلمة الناطقين بهذا العلم على أن التصوف هو الخلق". (عرفان عبد الحميد، 1993، ص136)

وقد لا يفيد المتصوفة العلم بأركان التصوف وقواعده إن لم يتحلوا بخلق وأدب مع العباد ورب العباد فكما ذكر عرفان عبد الحميد (1993، ص136) عن الحسين النوري: "ليس التصوف رسماً ولا علماً ولكنه خلق". فالخلق يرفع صاحبه إلى مصاف الأتقياء ويجعل منه عبداً ومُرِيداً فاهماً لجوهر الإسلام وكذلك يحث عليه التصوف في أدبياته قبل أن تمتزج بالفلسفة وأفكار أخرى، فذاك ما عرف به معشر المتصوفة في القرون الأولى فكانوا يسلكون طريق الزهد والتورع. "وذلك بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول. (عرفان عبد الحميد عن الغزالي، 1993، ص141)

وعليه فإن التصوف هو التحلي بصفات الكمال وإقرار بالأقوال والأفعال لبلوغ مقام الإحسان ومكاشفة الأحوال ولا يتأتى ذلك إلا عبر الأدب فكما يقول أبو حفص الحداد: "التصوف تمام الأدب" (عبد الحميد، 1993، ص136)

فالعالم وإن كان دالاً على طريق الحق، والتمذهب وإن كان طريقاً سطره أئمة التصوف للمُريدين والعاكبين من أجل بلوغ الحق، لكن التخلق بالخلق الحميدة هي الصفة الجامعة والمعيار الحقيقي لمدى تصوف المتصوف إذ يقول الكتاني: "التصوف خلق فمن زاد عليك خلقاً فقد زاد عليك في التصوف (عبد الحميد، 1993، ص136) ومنه كانت لغة المتصوفة في بدايتها تدور حول الخلق والأدب مما جعلها عبر التراكم تحدث مناهجا ومذاهبا وطرقا ينخرط ضمنها المتصوف لبلوغ الغاية ومنتهى التصوف أي معرفة الحق.

3.2.1.2 التصوف كمذهب:

بعد ما كان التصوف في بدايته خلقاً وصفات كمال يتحلى بها المُريد والعاكب أمسى فيما بعد مذهباً يسلكه المتصوفة، وذلك راجع لتجارب أئمتهم الكبار الذين أثروا درس التصوف مما أدى إلى تراكم معرفي أنتج لغة خاصة بالتصوف وطريقة على المرید أن يتتبع خطاها لبلوغ الغاية فإن "التصوف في نظر أهله، طريقة مخصوصة في السلوك، تشتمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة ينشدها السالك ويستهدفها في رياضته" (عبد الحميد، 1993، ص141) على غرار المذاهب التي نشأت في الإسلام والتي كانت تعتمد سلوكاً معيناً في فهم الدين كالنقل في المدرسة المالكية والعقل في المدرسة الحنفية، راح التصوف ينشئ مذاهبه المتفرعة على أسس متعددة منها الزهد والنقل في الدنيا، ومنها المبالغة في العبادات ومنها التأمل في أسرار الكون ولطائفه من أجل بلوغ الغاية بل منها ما امتزج بالفلسفة ليعيد النظر في علاقة العاكب بالمعبود، مما جعل لكل فرقة طريقاً معرفياً

تسلكه ناشدة غايتها ومتطلعة لبلوغ الحق "وهكذا صار التصوف - بهذا الاعتبار - مذهباً في الوجود، ومنهجاً في المعرفة وصار النظر إليه من جهة تحديده - إن أمكن - من خلال مناهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقلوا التصوف من مضمون: العبادة والزهد إلى أنظار فلسفية ومذاهب في: طبيعة الوجود وأسباب المعرفة ومنابعها وطرائق تحصيلها." (عبد الحميد، 1993، ص.140)

مما زاد في أقسام المعرفة، الأمر الذي أثرى لغة وخطاب التصوف وضاعف طريقه ومذاهبه وكثرة السالكين فيه، كل على حسب إيمانه ومقامه التصوف معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة يدعو نفسه سالكا (عبد الحميد، 1993، ص.140)

لكن وإن تعددت مذاهب المتصوفة وطرقهم تبقى الغاية واحدة وهي مشاهدة الحق: "التصوف صفاء ومشاهدة." (عبد الحميد، 1993، ص.140) فالصفاء يدل على بداية الطريق والمشاهدة تدل على نهايته وبلوغ الغاية.

فبين التصوف أن يكون علماً أو خلقاً أو مذهباً؛ كلها نقاط أساسية تحضر في الخطاب الصوفي بدرجات متفاوتة حسب تجربة العابد أو المرید وأحواله فمنهم من جعله طريقة ومذهباً يتقنى فيه خطى إيمانه ومنهم من جعله علماً يدرس قواعده ويطبق مفاهيمه ومنهم من ناء بنفسه عن كل هذا وجعله خلقاً يتخلق به كي يبلغ غايته في معرفة الحق "التصوف: علم يعرف به السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها

بأنواع الفضائل، أو غيبية الخلق في شهود الحق أو مع الرجوع إلى الأثر، فأوله علم،
ووسطه عمل، وآخره موهبة". (بن عجيبة، 1937، ص.25)

وبذلك يكون بن عجيبة قد لخص المفاهيم الثلاث للتصوف اصطلاحاً مما يتيح لنا
ضبط مصطلحاته فيما بعد على هذه المحاور كي نقف على ترجمتها وكيفية نقلها إلى قارئ
لا يشاطرنا الثقافة نفسها، مما يحدث لبساً في فهم مفاهيم المصطلح وفقاً لمرجعيتها التي
تنبثق إما من الإسلام كالكتاب والسنة وإما من أفكار فلسفية أخرى امتزجت بالإسلام.

2.2 التطور المعرفي للخطاب الصوفي:

إنّ السياقات المعرفية التي يفرضها الخطاب الصوفي على مفهومية مصطلحاته هي
العائق الأكبر في الشق الأول من المسار الترجمي وهو الفهم، إذ لا يستطيع المترجم تبليغ
المسائل المعرفية التي يحملها المصطلح إن لم يضبط مرجعيته الإبتيمولوجية التي انطلق
منها، وبما أن الخطاب الصوفي قد شهد عبر العصور تطوراً في بنيته الفكرية والخطابية
التي أضحت تولد مصطلحات معقدة من ناحية البنية التصورية ومتاخمة ؛ بل ومتقاطعة
مع نسق فكرية ودينية أخرى علاوة على نوقها المعرفي وارتباطها بمقام المتصوف وأحواله،
كل ذلك أصبح يشكل ناتجاً معرفياً جديداً عابراً للحضارات يتجلى في خطابات سردية
وشعرية وكذلك ذات طبيعة بحثية كما هو الحال لكتاب الصوفية والسريالية لأدونيس، " لقد
أخذ الخطاب الصوفي يحتل موقعه داخل المنظومة المعرفية بشكل قوي وفاعل. ولا شك
أن ذلك يعود إلى ثراء هذا الخطاب، وقدرته على تخطي الحدود المكانية والفواصل الزمانية،

والتموقع في الفضاءات الثقافية المناسبة، والتعبير عن الحالات الفكرية والوجدانية والجمالية والفلسفية. بل إن التصوف يكاد، في راهنه الحالي يتحدى النصوص الكبرى في الثقافات البشرية، أعني النصوص الأدبية والفلسفية والدينية ويحاول أن يقوم بديلا عنها. (بلعلى، 2010، ص.09)

وكل هذا التنوع ما كان ليخدم المترجم لتأدية مهامه التي تكمن في تبليغ حقيقة الخطاب ومفهومية المصطلح بعيدا عن التأويل المضاعف والشوائب المعرفية التي تكتنف الخطاب الصوفي ولذلك، بات من اللزوم التحقق من الأصول المعرفية للخطاب الصوفي من أجل تحديد مفاهيمه الإصطلاحية بغية تضييق دوائر الخطأ وتوسيع دائرة الصواب في إحداث الأثر المكافئ نفسه "مما لا شك فيه أن الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات، هو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية، مما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الإنسجام وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام، ولئن كان هناك نزوع نحو التفرّد، فلا يتجلى إلا من خلال الترتيب البنيوي للوسائل اللغوية المختلفة في علاقتها بالتجربة الصوفية" (بلعلى، 2010، ص.21)

إذ تنبني هذه الأخيرة على تصور العارف لقضايا الزهد والشريعة والأخلاق كما تنبني كذلك على نظرتة الكونية وكل ما تحمله من أسرار لمعرفة الله، ثم تصاغ كل هذه التصورات في بنية لغوية تشكل النص والخطاب مع مراعاة خصوصيات كل منهما؛ وبناء على ما سبق حريُّ بنا أن نتساءل عن مرجعية الخطاب الصوفي التي وإن انتسبت للإسلام، فإن

تطورها عبر الزمن اتخذ أبعادا معرفية أخرى، من الزهد والمحبة وفقا للكتاب والسنة إلى غاية وحدة الوجود وفقا للفتوحات المكية وفصوص الحكمة لابن عربي، الذي سجل قطيعة معرفية أعادت توجيه الخطاب الصوفي إلى منحى فكري آخر قد لا يبتعد عن الكتاب والسنة من حيث الظاهر لكنه يتناغم فلسفات ودوائر معرفية أخرى من حيث الباطن مما يجعله النقطة العليا التي يلتقي فيها الشرق والغرب والامتكا الذي يبحث فيه الجميع عن مواطن التثاقف بين الأنا والآخر والحقيقة المطلقة، فهل للمصطلح الصوفي مرجعية واحدة؟

1.2.2 طور الزهد:

إذا ما سلمنا فرضا أن الزهد هو أول طريق المعرفة الذي سلكه المتصوفة في بداياته، مستلهمين ذلك من الكتاب والسنة، فلا جرم أن في القرآن ما يحث على ذلك:

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَمًا يَصْهَرُونَ 33 وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَمًا يَتَّكِنُونَ 34 وَزُخْرُفًا 35 وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ 35﴾ (سورة الزخرف. الآية: 33-35).

فظاهر القول في الآية، يجعل ما عند الله في الآخرة خير من متاع الدنيا بالكفر، وكذلك ما نجده عند المتصوفة إذ كثير منهم يطرح متاع الدنيا جانبا اتقاء للفتنة، فيزهد في كل ما هو دنيوي مبتغيا كل ما هو أخروي ويقول الله تعالى في سورة الشورى:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ

نصيب﴾ (سورة الشورى، الآية: 20)

وتدل هذه الآية كذلك على أن متاع الدنيا ليس إلا متاعاً زائداً والأحرى بالعباد أن يرجوا ما عند الله فهو خير وأبقى. وكثيرة هي الآيات التي تجري مجرى هذا السياق اتخذها المتصوفة في بداياتهم قاعدة مستنبطة من نصوص صريحة في القرآن، وكان هذا الميول للزهد في بدايته راجع لكثرة الفتن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتداء توسع الدولة الإسلامية: إذ تبقى أهم الأسباب في ظهور حركة الزهد هي: "الحروب الأهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبنو أمية والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية." (الوائلي، 2015، ص 176)

سياقات اجتماعية دفعت بطيف من المسلمين للنأي بأنفسهم عن متاع الدنيا مخافة الفتن واقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ويقول ماسينيون Masignon في السياق نفسه: "إن الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطيئته" (عبد الحميد، 1974، ص 45)

وذلك ما دفع بالزهاد أو المتصوفة الأوائل للرجوع إلى الأصل وهو القرآن لاتقاء الفتن. مما شكل تراكماً معرفياً تجلى في خطابات الصوفية بعد ذلك "فزهاد المسلمين وصوفيتهم الأولون قد تواصلوا بالرياضات والمجاهدات وكان قدوتهم في هذا النبي والصحابة. بمعنى أن حركة الزهد طيلة القرنين الهجريين الأول والثاني كانت مؤثراته وليدة البيئة التي نشأ فيها وأهم مؤثراته الفكرية، كان القرآن." (الوائلي، 2015، ص 176)

ولعل، من أهم ما ورد في الأثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في الزهد والمحبة وبذل الجهد في الطاعة:

عن عائشة رضي الله عنها- قالت: ما شبع آل محمد من خبز الشعير يومين متتابعين حتى قبض. وفي رواية: ما شبع آل محمد منذ قدم المدينة من طعام البر ثلاث ليال تباعاً. وعن عروة عن عائشة أنها كانت تقول: والله يا ابن أختي: إن كنا لننظر إلى الهلال، ثم الهلال، ثم الهلال، ثلاثة أهلة في شهرين، وما أوقد في أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم نار. قلت: يا خالة: فما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء. (الألباني، 2008، 123)

وعن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة رضي الله عنه:- أنه مر بقوم بين أيديهم شاة مصلية، فدعوه فأبى أن يأكل، وقال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يشبع من خبز الشعير" (صحيح البخاري، 2018، 5414).

وكان هذا الزهد في أغلبه ليس مبعثه الفقر أو الحاجة، بل كان تقلا من عرض الدنيا أملا في سعة الآخرة؛ فالرسول صلى الله عليه وسلم وإن مرت به مراحل شدة غير أنه كان في سعة من عيشه مما تدل عليه الآية الكريمة في سورة الأنفال:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة الأنفال، الآية: 41)

بحيث كانت الغنائم بعد غزوات المسلمين، مصدرا للدخل للرسول صلى الله عليه وسلم وفقراء المدينة وذوي الحاجة. ونجد كذلك من الأثر ما يدل على الزهد في الدنيا بالرغم من سعة العيش.

عن موسى بن أنس، عن أبيه، قال: "ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام شيئاً إلا أعطاه، قال: فجاءه رجلٌ فأعطاه غنماً بين جبلين، فرجع إلى قومه فقال: يا قوم أسلموا، فإنَّ محمداً يعطي عطاءً لا يخشى الفاقة." (صحيح مسلم، 1955، 2312) فيدل هذا الأثر على زهد الرسول صلى الله عليه وسلم كون الأصل في البخل هو خشية الفقر والزاهد لا يخشى الفقر، بل يميل إليه تقيلاً وإعراضاً عن الدنيا. ولعل أهم ما نجده في القرآن الكريم كناية على أن زهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان طرحة لمتاع الدنيا وفتنها هي سورة الضحى:

﴿وَالضُّحَىٰ 1 وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ 2 مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ 3 وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ 4 وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ 5 أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ 6 وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ 7 وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ 8 فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ 9 وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ 10 وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ 11﴾ (سورة الضحى، الآية: 1-11)

(11)

فالشاهد من هذه السورة على أن زهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان عن غنى وليس عن فقر هي في قوله تعالى "ووجدك عائلاً فأغنى".

أي أغناك كي تعول نفسك وأهلك والشواهد هي كثيرة كالزهد في الكتاب والسنة التي كان المتصوفة في بداياتهم يعملون بها ويطبّقونها.

ينبني على مفهوم الزهد منظومة تربوية وروحية متكاملة تجعل من الكتاب والسنة إطاراً لها يتحرك ضمنه الزاهد ليضع أول خطواته نحو طريق المعرفة، فطرح لذات الحياة وزينتها ورجاء الآخرة ونعيمها، قاعدة لم يحد عنها الصوفي في صدر الإسلام، مستلهما ذلك من آيات قرآنية سنبينها في العنصر الموالي ومقتديا بسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن خلفه من الصحابة الكبار الذين كانوا (كما وصفوا رهبانا بالليل فرسانا بالنهار) (جلال، 1984، ص27)

وترتب عن هذه المنظومة بنية فكرية وسلوكيات إنسانية عبر رياضات روحية وأشعار صوفية تجلت في مصطلحات يغمرها الزهد والورع والتقلّب في ملذات الحياة ويقول أبو العتاهية في هذا الصدد:

كفأك بدار الموت دار فناء	لعمرك، ما الدنيا بدار بقاء،
يرى عاشق الدنيا بجهد بلاء	فلا تعشق الدنيا، أخي، فإنما
وراحتها ممزوجة بعناء	حلاوتها ممزوجة بمرارة،
فإنك من طين، خلقت، وماء	فلا تمش يوما في ثياب مخيلة

وانبنى في التراث الاسلامي من شعر المتصوفة في الزهد تراكم أدى إلى خوف من المادة والنزوع أكثر إلى كل ما هو معنوي فأصبح التراث الإسلامي بمراحله المتأخرة يميل إلى انتاج المعرفة بعيدا عن العلوم الدنيوية على علاقة الإنسان بالغيب وليس على علاقة الإنسان بالطبيعة وهي أبرز تجليات الزهد عموما ويقول حسن البصري: أفضل العمل الفكرة والورع، فمن كانت حياته كذلك نجا، وإلا فليحتسب حياته. (ابن الجوزي، ص. 53)

قد يلخص الحسن البصري من خلال هذه المقولة الفكر الزهدي الذي كان قائما في القرون الأولى والذي انبنى عليه فيما بعد منظومة تربوية وروحية سلكها الصوفيون من أجل معرفة طريق الحق.

وأما في معجم الصوفية للقاشاني فإنه:

الزهد: عند الصوفية هو إسقاط الرغبة في الشيء بالكلية. وقال غيرهم: الزهد إمساك النفس عن اشتغالها بملاذ البدن وقواها إلا بحسب ضرورة تامة.

2.2.2 طور المحبة:

وعلاوة عن الزهد، السمة الأساسية التي يتحلى بها المتصوف في بداية طريقه. فقد كانت المحبة كذلك جوهرها ينطلق منه الصوفي لعبادة الله ومعرفة الحق وكان المرجع دائما هو القرآن فيقول الله سبحانه وتعالى:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة

آل عمران، الآية: 31)

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (سورة البقرة، الآية:165)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة المائدة، الآية:54)

فكل الآيات السالفة الذكر تحت على المحبة كخلق ينبغي على العابد التحلي به لبلوغ مرضاة الله بل هي الرابط الوجداني الذي تقوم على أساسه علاقة العابد بالمعبود وهي الممهد الحقيقي لما يأتي من بعد من فكر صوفي يعيد صياغة تصور المتصوف للخلق والخالق:

"إن المحبة عند الصوفية هي طريق لا متناهية، إذ أن حب العارف لا يرتوي، وغاية الحب هي الفناء في المحبوب، لأن الحب لا يكون حقيقيا إلا إذا تحرر العاشق من العلائق المادية، فهو يؤدي بالنتيجة إلى الفناء". (الوائل، 2015، ص.180)

وهذا ما جعل الخطاب الصوفي في طور المحبة يبني بنية معرفية جديدة تتمحور جل مصطلحاتها وألفاظها وتعابيرها على كيفية التعبير عن تجربة حبية بين العابد والمعبود وأن كانت هذه اللغة كثيرا ما تقصر ألفاظها على النيل من فيض المحبة وجموح العشق الإلهي دائما في إطار الكتاب والسنة.

وأما شواهد المحبة من الأثر فيقول صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إن الله تعالى قال: مَنْ عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيءٍ أحب إلي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه))؛ صحيح البخاري.

يعتمد الكثير من المتصوفة على هذا الحديث القدسي في بذل الجهد أثناء سلوكهم الطريق من أجل بلوغ مقام الولاية والظفر بمحبة الله كي يكون لهم نصيراً في كل شيء، بل ورد في السرديات الكبرى للمتصوفة حديث الولي كأكبر مرجع معرفي ومنطلق ديني يحدد سلوك المتصوف وكذلك ألفاظه ومصطلحاته حين التقرب إلى الحق عبر طريق المحبة، فكما نلاحظ من خلال الحديث القدسي أن بذل الجهد في الطاعة والإصرار على ذلك يقرب العابد من الله ومازال كذلك حتى يكون هذا العابد ولياً لله، ومن ناحية أخرى يسعى المتصوفة كذلك لإتمام غاية المحبة ليس مع الخالق فحسب وإنما مع خلقه فيعتمدون في مرجعياتهم الأساسية أيضاً على محبة الخالق وما خلق والشاهد في ذلك اعتماد المتصوفة على حديث أبي حمزة أنس بن مالك رضي الله عنه خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)). رواه البخاري ومسلم.

فلا تقتصر المحبة على علاقة العابد بالمعبود وإن كانت هي الغاية الأساسية ولكن هي محبة شاملة مدركة للحق وما خلق، بل جعل الله غيابها من غياب الإيمان فاقتران الإيمان بالله بالمحبة يؤدي إلى تقاطع العلاقة العمودية الإيمانية بين العابد والمعبود بالعلاقة الأفقية التي تتمثل في محبة المؤمنين فيما بينهم ؛ وعليه فإن السمتين الأساسيتين التي اتصف بها المتصوفة من زهد ومحبة أثرها بارز في النصوص الصريحة والواضحة في الكتاب والسنة مما جعلهما مصدرا للإلهام الصوفي ومرجعا أساسيا في لغة ومصطلحات خطاب المتصوفة الذي شهد تطورا عبر الزمن لما أصبحت دولة الإسلام تتأخم حضارات أخرى قامت بينهما سبل للتواصل.

بالرغم من ان الخطاب الصوفي في مرحلته الاولى تميز بالرتابة التي تقوم على الزهد بعيدا عن كل التقاطعات الفلسفية والدينية الاخرى غير انه مع بداية القرن الثاني الهجري وتوسع الدولة الاسلامية الى حضارات اخرى ذات مخزون تاريخي وبنى معرفية مختلفة تسربت الى البنية الفكرية للاسلام عن قصد او عن غيره ففيها ما تطابق مع روحه وفيها ما تعارض، وتلقت الصوفية هذه المعارف واحتوتها لتشكل بذلك منعرجا معرفيا حاد بها شيئا فشيئا عن سرديتها الاولى.

واتخذت المرجعية المعرفية للخطاب الصوفي بذلك مسارات جديدة نوعا ما انتهت بتشكيل مدارس اسست لخطاب ومصطلح صوفي يجعل من القران والسنة اطارا مرجعيا له

لكن بنزعة تاويلية مضاعفة احدثت انتقالا ملحوظا في الخطاب الصوفي بالمقارنة مع

خطاب الزهد الكلاسيكي والفرق في اصل الاول والثاني يكمن في الغاية والفكرة

1 الفرق في الغاية ،،، الزاهد يترك الدنيا طمعا في الآخرة اما المتصوف فيهدف الى

الاتصال بالله في هذه الدنيا.

2 الفرق في الفكرة ،،، الزاهد يرهب خوف الله وبطشه والصوفي يطمئن الى رحمته

ولطفه وكرمه (الوائلي، 2015، ص178-179)

وتجلت هذه التحولات الاولى في مدارس انتجت رصيذا اصطلاحيا ومعرفيا مؤسسا

لما يليه وتنقسم حسب عبد المحسن الحسيني إلى ثلاث مدارس:

1 مدرسة المدينة والبصرة.

2 مدرسة الكوفة والاهواز.

3 مدرسة خرسان ومصر.

كانت مدرسة المدينة والبصرة أكثر ميولا واقتربا من القران والسنة بحكم انها العاصمة

الاولى للإسلام ووارثة المد الروحي والمعرفي المتأصل فيها من خلال طبقات من العلماء

الذين اشتغلوا على التمسك بالكتاب والسنة واخذ الدين عن منابعه الصافية التي تعود للنبي

عليه الصلاة والسلام وكبار الصحابة رضوان الله عليهم وتميزوا في ذلك بالزهد والتسك

الشديدين.

وأما البصرة كانت تشترك مع المدينة في المرجعية المعرفية الإسلامية غير انها افتزقت معها فيما تعلق بموقفها من السلطة الحاكمة فالزهاد الاوائل في البصرة قد حاولوا بناء نظام اسلامي كامل على ضوء الكتاب والسنة ولكن من غير اصطدام مع السلطة ولعل من ابرز التحولات المعرفية التي شهدتها التصوف عموما وخطابه خصوصا هي تحديد طبيعة العلاقة بين العابد والمعبود والرابط الجامع بينهما الذي تلخص في هذه المرحلة في مفهوم الحب ما ترتب عنه لغة جديدة تعتمد على مصطلحات تعيد بناء التصور المفاهيمي لعلاقة العابد بالمعبود.

ومن أبرز من يضرب بهم المثل في موضوع المحبة صوفيا هي رابعة العدوية التي كانت تجربتها متفردة عن غيرها، وإن سلك فيما بعد كثير من العارفين مسلكها في محبة الذات الإلهية من أجلها ولأجلها بعيدا عن الرجاء والخوف في الجنة والنار؛ فكانت أشعارها حافلة بالمصطلحات التي تدل على المحبة والعشق الإلهي كقولها: (الحفني، 1996، ص147)

أتحرقني بالنار يا غاية المنى فأين رجائي منك أين مخافتني؟

فتصور "رابعة العدوية" لعلاقة العابد بالمعبود لم تتبني على الثلاثية الإسلامية الواردة في الأثر من الكتاب والسنة وهي خوف المؤمن من عذاب الله متقيا لصفات جلاله وراجيا لعفوه ونعيمه أي جنته في الآخرة، كل هذا ضمن محبة تقربه من الله التي اكتفت بها رابعة العدوية كشرط وحيد وحقيقة مطلقة لمعرفة الحق فتقول أيضا: (الحفني، 1996، ص18)

أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
 فأما هو الذي حب الهوى فذكر شغلت به عن سواكا
 وأما الذي أنت أهل له فكشفك الحجب حتى أراكا
 فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فنستدل من المصطلحات التي نكرت في الأبيات الشعرية أن مفاهيمها تحمل في ظاهرها مرجعية إسلامية، فالبنية الإيمانية في هذه الحالة تقوم على الحب بين العابد والمعبود في مقام تتجلي فيه حقيقة الحق ولا تكون هذه الرابطة مقترنة بأي عنصر بل متمحضة للذات الإلهية وإن كانت هذه الأبيات في كثير من الأحيان تنسب إلى الطاهر أبو فشة وليس لرابعة العدوية فمن حيث معناها ومصطلحاتها لا تتعارض مع جوهر التصوف عند رابعة. (الحفني، 1996، ص142)

راحتي يا إخوتي في خلوتي وحببيي دائماً في حضرتي
 لم أجد عن هواه عوضاً وهواه في البرايا محنتي

وفي إطار تقفي اثر التطور المعرفي لمفهوم المحبة فلا مناص أن نتطرق للمراحل الأساسية التي شكلت مفهوم المحبة عند رابعة إذ أنها تعد أساسية في بناء وتطور المصطلح الصوفي وابتعاده شيئاً فشيئاً عن مرجعيته الأولى وقد قسم ابراهيم محمد تركي الحياة الروحية لرابعة لأربع مراحل في الحب الإلهي.

تميزت المرحلة الاولى بكثرة العبادات والاستغفار ولوم النفس على ركونها للراحة ويتجلى ذلك في خطابها عبر مصطلحات تعبر عن هذه المرحلة كقولها استغفر الله من قلة صدقي في قولي استغفر الله

وكانت تنشد في هذه المرحلة أيضا:

وزادي قليل ما أراه مبلغى أألزاد ابكى أم لطول مسافتي

ونلاحظ في هذه المرحلة ان المصطلح الصوفي يتأرجح بين الخوف والرجاء عاكسا بذلك قلق البدايات وتردد المتصوف في اول خطوات العرفان مما يجعل الاصول المعرفية للمصطلح تنزع اكثر للحفاظ والالتزام بالقران والسنة وذلك في ظاهر القول وبناتقال رابعة إلى المرحلة الثانية من حياتها الروحية والتي بدأت فيها أول إرهاصات الحب الإلهي انتقل المصطلح في خطابها إلى طور جديد يؤصل لمرجعية معرفية متقدمة خف فيها الرجاء والخوف تدريجيا ليحل محلها الانس بالمحبوب حيث كانت تنشد في هذه المرحلة:

يا سروري ومنيتي وعمادي وأنيسي وعدتي ومرادي
أنت روح الفؤاد أنت رجائي أنت لي مؤنس وشوقك زادي
أنت لولاك يا حياتي وانسي ما تشنت في فسيح البلاد

ونستشف من خلال هذه الابيات ميول خطاب رابعة إلى ذوق عرفاني تسلك من خلاله طريق المحبة ليبدأ التأصيل الفعلي لهذا المفهوم عبر مصطلحات تجلت في المراحل التي تليها.

سجلت المرحلة الثالثة قطيعة معرفية مع ما سبقها إذ تجلت المحبة خالصة غير مشوبة برجاء أو خوف مما جعل البنية الاصطلاحية تكاد تخلو من دلالات هذه الثنائية التي تقوم عليها علاقة العابد بالمعبود في الخطاب الإسلامي إذ كانت تقول في هذه المرحلة وهي مقام الرضا اللهم اذا كنت أعبدك خوف النار فاحرقني بها أو طمعا في الجنة فحرمها علي واذا كنت لا أعبدك إلا من اجلك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك.

وأصبحت هذه المصطلحات والرمزية مصدر إلهام لكثير من مريدي الصوفية ما شكل بعد ذلك عبر التراكم خطاب المحبة الذي يجعل من الله منتهى الغايات واما اخر المراحل عند رابعة العدوية فقد بلغت فيه مقام الفناء في المحبوب اذ لم يبق من عالم الشهود متمثلا إلا ربّ الوجود وغاب كل محسوس لتحل ذات الحق في قلب ووجدان المحب إلهي اغرقني في حبك حتى لا يشغلني أحد عنك إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب لحبيبه وهذا مقامي بين يديك (جلال، 1990، ص83).

يقول الامام الغزالي المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا في الدرجات فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد.

يلخص الغزالي بهذا بداية ونهاية المحبة عند رابعة ومن يليها أو من سلك طريقها من العارفين فيما بعد كالحلاج وابن عربي وغيرهم.

ولقد وقع اختيارنا على "رابعة العدوية" ليس من باب الحصر وإنما من باب أنها النموذج الأبرز والمرجعي في خطاب المحبة إذ نجد أيضا من بين من سلكوا طريق المحبة لمعرفة الحق ابن الفارض الذي كثيرا ما حضر مصطلح الحبّ في أشعاره وأقواله المستوحاة من أحواله ومن تجربته الصوفية، فيقول مثلا في ديوانه (ابن الفارض، 2005، ص7):

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا به من قبل أن يخلق الكرم

ويقول أيضا:

ودعت، قبل الهوى، روعي لما نظرت عيناى من حسن ذاك المنظر البهج
لله أجفان عين، فيك ساهرة، شوقا إليك وقلب بالغرام شج

(ابن الفارض، 2005، ص5)

وبغض النظر عن المصطلحات الأخرى التي تدخل في هذه الأشعار فإن المكونات الأساسية لشعر ابن الفارض يقوم على مفاهيم تجعل من المحبة أساسا لسلوك الطريق، ودائما ما تحضر المرجعية الإسلامية كمنطلق أساسي عند ابن الفارض في تكوين تجربته الروحية وفيما يلي نسرد بعض مصطلحات المحبة وما يراد بها صوفيا عند القاشاني المحبة هي: تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والمنع، أي في بذل النفس للمحبوب ومنع

القلب من التعرض إلى ما سواه، وإنما يكون ذلك بإفراد المحب بمحبوبه بالتوجه والإعراض عما عداه.

ويذكر فروعا لها متفاوتة الدلالة فيما بينها مثل:

فكل هذه المصطلحات كانت حاضرة في الخطاب الصوفي إما أشعارا وإما نثرا مكونة لمجال معرفي جديد يعيد فيه المتصوف نظرتهم لمفهوم العبودية كما يعيد فيه رسم كون جديد، يتغير فيه منظور المرید للخلائق كنتيجة حتمية تعكس نظرتهم للخالق، فيمد بوجوده محبة إلى كل ما دل على أثر الحق، ففيها يتجلى وبها يُعرف أو يفنى الصوفي عن سوى الشهود كي لا يبقى منه إلا من أحب.

3.2.2 تطور الاتحاد والحلول:

إن التحول الأبرز الذي عرفه الخطاب الصوفي كان بعد القرن الثالث، حينما أصبحت السرديات الكبرى في التراث الإسلامي تشهد تحولات كبيرة؛ بسبب التراكمات الترجمية التي لقحت الفكر الإسلامي بفلسفات أخرى من اليونان وبلاد فارس وغيرها. واكب الفكر الصوفي هذه الموجة، خاصة مع أبو منصور الحلاج وكل ما أثاره من جدل بسبب أشعاره التي كان يدل ظاهر القول فيها على فكرة الاتحاد والحلول، فكرتان ترجعان للتراث المسيحي والفلسفي الغربي " وتعتبر المعرفة المتعالية من المسلمات التي أخذتها الغنوصية وهذه المعرفة وسيلة السالك ليبلغ المراد ويصل مرحلة الكمال متحدا بالإله " (عطية، 2015، ص. 66)

وقد تقاطعت مصطلحات وأشعار الحلاج معرفيا بهذه الفلسفات الغربية والمسيحية بلغة رمزية تجمع ما بين الفكر الإسلامي وأفكار أخرى توحد النسق الفكري للخطاب الصوفي ليصبح أكثر كونية، وكان يقول الحلاج "من لم يقف على اشارتنا لم ترشده عبارتنا" (السعدي، 1992، ص47)

ومنه فإن المصطلح الصوفي في هذه المرحلة التاريخية اتسم بالرمزية وأصبح أكثر تعقيدا وتداخلا فصار يشتكي من قلق في العبارة، التي لم تتسع لمعانيه وهذا ما دفع بالكثير إلى تأويل المصطلح الصوفي سواء في القرن الثالث أو في يوم الناس هذا على وجهين أولهما ظاهري والثاني باطني "إن لأقوال الحلاج وأشعاره دلالتين ومعنيين وتفسيرين الاول ظاهري رسمي شكلاي وهو ما ينظر اليه بعض الفقهاء على انه يقف في حيز الممنوع والمحظور والمحرم والثاني باطني متطور متعمق شمولي وهو ما يخاطب الأفكار والأعماق واتساع الرؤى والذهنية القابلة للتغير والتطور". (السعدي، 1992، ص48)

وذلك ما جعل المصطلح الصوفي يشهد تحولا معرفيا، يكاد يقطع صلته بكل ما سبق. ففكرة اتحاد روح العبد بالذات الإلهية لم ترد بصفة مباشرة وتصريحية في القرآن الكريم وكذلك فكرة الحلول إلا من إشارات أولها بعض المتصوفة وألبسوها في لغة رمزية مثل حديث الولي الذي سبق وأن ذكرناه وكذلك قوله تعالى في سورة ق الآية 16:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوْسُ بِهٖ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ اِلَيْهٖ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِۙ﴾

وتدل قرينة أقرب بدلالاتها الوضعية ومعناها الظاهر على ذلك القرب الشديد لله بعبده أي ما يفهم صوفيا على أنه حلول ذات اللاهوت بذات الناسوت. وبالمقابل اتحاد ذات الناسوت بذات اللاهوت فكرة تشبع بها المصطلح الصوفي في هذه المرحلة التاريخية كحقيقة ذات أبعاد مختلفة تزهد في كل ما هو مادي وبما فيها البدن لتتماهى مع الذات الإلهية وتغنى فيها ومن أجلها: " ومقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق الصوفية ادراكا وذوقا وان المعرفة فناء ينويه العبد بذهاب الصفات البشرية عنه والالتقاء بصفات الله نفسه لان الله هو الذي يرفع عن العارف حجاب الغيرية والأثنية حيث يصبح العارف عين المعروف" (الشمري، 2015، ص.46)

إذن اتحاد الروح بذات الله كقول الحلاج في ديوانه:

لبيك لبيك يا قصدي ومعنائي	لبيك لبيك يا سري ونجوائي
ناديت اياك ام ناديت اياي	ادعوك بل انت تدعوني اليك فهل

وحلول الذات الالهية في الذات الإنسانية كقوله كذلك:

مكانك من قلبي هو القلب كله	فليس لخلق في مكانك موضع
وحطتك روحي بين جلدي واضلعي	فكيف تراني إن فقدتك اصنع

ومنه فإن ما في ظاهر قول الحلاج كلام يُحيل على اتحاد وحلول وأما ما في باطنه فهو كلام يبحث عن جوهر الإنسان والكون والله علاقات زاد تبلورها وتشكلها ضمن الخطاب الصوفي للقرون الموالية، بل كانت الإرهاصات الأولى لما سمي بعد ذلك وحدة الوجود.

4.2.2 تطور وحدة الوجود:

إن التطور المعرفي للمصطلح والخطاب الصوفي كان قد اعتراه كثير من الجدل خاصة في القرن السادس، بعدما اشتدت الرمزية في لغته وأضحت بنيته العميقة أكثر توسعاً، وذلك مع أشهر المتصوفة عبر القرون ألا وهو "محي الدين ابن عربي"، الذي سجل عبر مؤلفاته وخاصة الفتوحات المكية، طريقاً عرفانياً جديداً مهّد لتحولات كبرى للخطاب الصوفي، ولكن دائماً ضمن إطار مرجعي واحد وهو القرآن والسنة فعلى حد قوله: يقول الشيخ الأكبر: فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو حضرة القرآن وخزائنه، أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمنح ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالاً من نفسه (مفتاح، 2019، ص. 36)

فكل ما أتى من مصطلحات ابن عربي كان الأصل فيها استجابته في تأويله للقرآن بل كان هذا الأخير هو الدفة التي توجه الألفاظ الرمزية والمعاني الباطنية لخطاب ابن عربي، ومنه بنى تصوره لعلاقة الحق بالخلق ولعلاقة العابد بالمعبود وكل ما يترتب عليهما من فهم لطبيعة الوجود "فالله سبحانه وتعالى هو الوجود الحقيقي المطلق الكلي الأزلي الواحد وأما الكثرة الظاهرة في الوجود فهي كثرة مردها الواحد" (شهود، 2015، ص. 59)

فكل ما في الوجود له أصله الواحد، والواحد تجلي في كل ما أوجد فدل على وجوده"لذا كان الكون في سر العارف كتاب رموز، مستودع إشارات، مسرح دلائل، مجلى آيات، مرآى شواهد تشير جميعها إلى الحق المحبوب بديع السماوات والأرض، إذ هو الظاهر والباطن، الجلي والخفي، المرئي واللامرئي، فهو لا مرئي بالوهم لكنه متحقق الوجود بالتحقيق في أنية الأشياء والاسماء إذ هو عين كل أنية (أي كل الإنيات قائمة به إذا لا وجود لها إلاّ به) وذات كل هوية، وجوهر كل التعينات وماهية كل الموجودات" (الحراق، 2016، ص36)

وعليه فإن ما في الكون إلاّ الله فالله حق في ذاته وخلق من حيث صفاته وهذه الصفات نفسها عين الذات (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها) (شهيدي، 2015، ص128)

فقد بني على أساس هذا التصوف عند الكثير من الباحثين مفهوم وحدة الوجود الذي يلخصه في أن الوجود هو واحد وكل الموجودات هي ذلك الواحد، وهذا ما انعكس على المصطلح الصوفي عند ابن عربي الذي كان يعبر على هذه الحقيقة بذوق عرفاني حينما يبلغ أعلى مقامات الكشف فينجلي له من مستودع الأسرار القرآن والوجود ما يقرر حقيقة المعبود فتستقر المعاني في قلبه وتحصل الاستجابة فما يكون لزوم ذلك إلا مصطلحات تعبر عن تلك الحقيقة، حقيقة يتقاطع فيها ابن عربي معرفيا مع مشارب أخرى قد بلغت نفس الهدف سالكة طرقا أخرى كالفلسفة وغيرها.

يرد البراهمانيون كل شيء إلى الله ويعتقدون أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة" (شهير، 2015، ص.129).

وأما الرواقيون "يقولون أن الله والعالم موجود واحد وأن العالم لا ينفصل عن الله (شهير، 2015، ص.129).

وأما "فلاسفة الافلاطونية الجديدة فيقولون أن الله واحد وأن العالم يفيض عنه كفيض النور عن الشمس وأن الموجودات مراتب مختلفة إلا أنها لا تؤلف مع الله إلا موجودا واحدا" (شهير، 2015، ص.129)

تتقاطع كل هذه الفلسفات التي ذكرنا بصفات متفاوتة مع مستويات مختلفة مع خطاب ابن عربي، فالحقيقة واحدة ولكن طرق التعبير عنها قد تكون متعددة وذلك راجع لمدى استجابة المؤول لما أول، استجابة تنعكس في مصطلحات ومعاني على المترجم أن يقف أولا وقفه المؤول الفاهم لها، وثانيا أن تستجيب ترجمته لفهمه الصحيح الذي يتوافق مع فهم مؤلف النص الأول، وهو التحدي الأكبر في المصطلحات الصوفية والتي وإن سلّمنا بأصلها القرآني غير أنه فيها من الدليلات وظلال المعنى ما يحيل إلى معارف أخرى تجمع الفهم البشري للكون، فعلى حد قول برلكايب أن العالم هو الكلام الذي ينطق به الروح اللامتاهي المطلق إلى الأرواح المتناهية المقيدة. (مفتاح، 2018، ص.145)

وعليه فإن الوجود عند ابن عربي وكثيرا ممن وافقه هذا الطرح هو دوال تدل على مدلول واحد مطلق عبّر عليه بلغة رمزية انعكس فيها تأويله للقرآن والسنة عبر مستويات دلالية مختلفة.

إن المتلقي لخطاب الشيخ الأكبر ابن عربي سيجد نفسه أمام آيات حجاجية وبنى اصطلاحية ومفاهيم رمزية شديدة التداخل من حيث تواليها، ضمن نسق معرفي يبرز فيه مركز مشبع بخلفية إسلامية، يشد من عضدها توكؤه على آيات قرآنية وأحاديث نبوية وهامش تقبع فيه ظلال المعاني تتقاطع مع جوهر الفكر الإنساني في كونيته لتعبر على حقيقة مطلقة تنوب فيها كل الاختلافات وتلتقي فيه الأضداد، ما يجعل الوجود كله على نسق واحد في عمق المصطلح أو الرمز الصوفي عند ابن عربي، ما أعطى لكثير من المتصوفة والشعراء والمفكرين الدينيين واللاذنيين على حد سواء مصدر إلهام ومنبع تفكر لتجسيد تأملاتهم حول الحق والخلق وما بينهما، ومبعثهم في ذلك مكاشفة الحقيقة المطلقة على الأقل في وجه من أوجهها المتعددة اللامتناهية. ولعل من أبرز هؤلاء القوم هو أدونيس الذي حاول أن يجمع بين الأضداد ويوحد الرؤى في كتابه "الصوفية والسريالية" والذي يثير فيه الجدل انطلاقا من عنوانه الذي يجمع ما بين نظامين فكريين على طرفي النقيض، الأول ديني والثاني لاديني، الأول إلهامه روحاني والثاني إلهامه وجودي ولكن يقودهما أدونيس إلى الالتقاء في حقيقة مطلقة واحدة عرفت بوحده الوجود صوفيا وبالنقطة العليا سرياليا، وعليه فالناظر في شأن التصوف ولطائفه يراه قد تدرج من طور إلى طور كتدرجه

في مقاماته وأحواله، فمن الزهد وترك لذات الحياة لعبادة الحق إلى محبة الحق دون سواه ثم الارتقاء لتكون هذه المحبة فناء في المحبوب واتحادا لروح العابد بالمعبود ثم محبة كان فيها الخلق والحق واحدا تجلت فيه كثرته أو كثير ليس فيه إلا واحد، واحد هو الحقيقة المطلقة وهو الأزل والأبد وليس من سبيل للتعبير عنه إلا التلغيز في الكلام والترميز في العبارة وإطلاق العنان للدلالة مكسرة لكل قيود العلامات الخطية، ما يوفر مصدر كتابة إن شئت سميتها الهاما يذوب فيه كل ما يبدو اختلافا ويتآلف فيه كل ما يبدو تنافرا، ما يبرز فيه مصطلحات ورموز تؤول بتأويل كل تلك الكثرة لكنها تنتهي إلى الواحد.

3.2 الفلسفة والتصوف: الأصول المعرفية

يبدو من الترف الفكري أحيانا استنتاج بعض الزوايا المعرفية في الخطاب الصوفي، لا لشيء سوى لأن اللغة ومهما كانت شديدة الرمزية غير أنه ينبغي للمتلقي الوقوف عند حد ما، حد قد يبدو وهميا أو باهتا بسبب الاتساع الدلالي للخطاب الصوفي فكما لاحظنا من خلال تطور هذا الأخير عبر الأزمنة من مجرد حركة دينية اجتماعية تقتبس من القرآن والسنة ما يدل على التقلل والزهد، إلى عقيدة تسعى وراء معرفة الحق سالكة طريق المحبة التي غالبا ما كان مردها للاسلام قرآنا وسنة أو كانت تميل أحيانا بعض ميل لذلك التقاطع المعرفي مع العقيدة المسيحية، بل ارتقت هذه العقيدة لتتأخم أفكارا غنوصية وفلسفية قديمة من مشارق الأرض ومغاربها كفكرة الإتحاد والحلول عند الحلاج أو وحدة الوجود عند ابن عربي، مما جعل الخط المعرفي للخطاب الصوفي يقيم روابط وجسورا بين ما بلغ من

حقيقة بعد كشفه للحجب وما تسلم من حقيقة قبل طيه لطريق المحبة طيا. وهذا ما ترتب عنه دلالات فلسفية تقبع أحيانا في عمق البنية الاصطلاحية للخطاب الصوفي وتطفو أحيانا أخرى على سطحها بلغة رمزية وإشارية يصطاد بها المتصوف شيئا من فيض المعرفة التي تعد الإمتداد الإبستمولوجي لأسئلة وحيرة المتصوف الأنتولوجية وهما محوران فلسفيان بامتياز.

إن البعد الأنتولوجي الذي يبحث في كنه الموجودات فلسفيا بين العوالم المادية واللامادية نجده في جوهر النشاط الفكري الصوفي، فلا جرم أن المتصوف في طريقه للبحث عن الحق لطالما تساءل عن علاقة الحق بالخلق نزولا وعلاقة العبد بالمعبود صعودا، إذ تدل هذه الدلالة الوضعية نزولا عن البعد الأنتولوجي الذي يبحث في كيفية وجود الله وعلاقته بما أوجد، إذ كل ما أوجد ليس سوى امتداد لوجوده، وهذا ما يراه المتصوف بعين قلبه ويقع في قلب رؤيته، فإن: "الرؤيا هي الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائق بوصفها أداة (التخييل)، التي تقوم عليه بنية الوجود من أعلاه إلى أدناه، وإذا كانت الحيرة هي الصفة المعرفية التي تعكس الحقيقة، حقيقة العالم الذي يمكن أن تنظر إليه فتراه خلقا، ويمكن أن تراه في نفس الوقت حقا" (ابن عربي، 2002، ص.154)

فالدراج في أوساط التصوف وخاصة ما بعد الحلاج وابن عربي كانت فكرة تقوم على التوحيد الأنتولوجي بين الجوهر وما يبدو عارضا أو ما يعرف اصطلاحا بوحدة الوجود التي نجد لها أصلا في الفلسفة الأفلاطونية المحدثه. "إن التصوف يقتبس ولم يؤخذ إلا من

المنابع الصافية، والمصادر الظاهرة وعلى رأسها الأفلاطونية المحدثة، التي نشرها أفلوطين الإسكندري وفلسفته في الإلهيات تدور على وحدة الوجود، وهذا عين ما كان يؤمن به الشيخ الأكبر ابن عربي وغيره" (ظهير، 2003، ص.114)

فبالرغم من أن الشيخ الأكبر بنى خطابه على مرجعية إسلامية، غير أن امتزاج هذه الأخيرة بسياقاته المعرفية الذاتية النابعة من تجربته ومكاشفته للحجب، انعكست بلغة رمزية تحيل إلى مستويات متعددة من المعرفة تتلقاها العامة ملغزة دالة على معرفة الشيخ بالحق ضمن إطار إسلامي بحث بينما تتلقاها الخاصة وخاصة الخاصة في باطنها أو في بنيتها العميقة دالة على معرفة الشيخ بالحق والوجود وبعبارة العابد بالمعبود صعوداً أو (اتحاداً)، وهي معرفة ذوقية نجد لها موطناً فلسفياً عند أفلوطين الذي يقول في ما أورده الغزالي: "وقد وجدت مرات عديدة أن ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت نفسي كنت حينئذ أحياء، وأظفر باتحاد مع الله" (الغزالي، د ت، ص 150).

فالشاهد من كلام أفلوطين هي تلك الفكرة التي كرسها الخطاب الصوفي في علاقة العابد بالمعبود صعوداً والتي يترتب عنها تجربة عرفانية يسعى من خلالها المتصوف لارتقاء المقامات إلى غاية بلوغ الكشف، وبالتالي الفناء عن سوى الوجود، فيصبح الوجود كلا واحداً، سواء إن كان السالك صوفياً أو فيلسوفاً فالحقيقة المعبر عنها واحدة وإن تعددت طرقها. وهذا ما يسلم به كثير من المتصوفة على غرار: أبي يزيد البسطامي الحلاج، الحكيم الترمذي، أبي حامد الغزالي، شهاب الدين السهروردي المقتول -مؤسس المذهب الإشراقي-

ابن الفارض، ابن عربي، ابن سبعين، جلال الدين الرومي، عبد الرحمن الجيلي، عبد الرحمن الجامي وغيرهم الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة وبمفهوم الإتحاد والحلول ووحدة الوجود. وبما أن الخطاب الصوفي النابع من تجربة العارف وجد في الكون ملهما ومتلقيا له في الآن نفسه، فقد لا يكون من الغرابة في شيء تقاطعه مع فلسفات أخرى في مشارق الأرض ومغاربها، فقد أدى امتداد الدولة الإسلامية إلى ربوع غير تلك التي كانت منطلقها، إلى اعتناق غير العرب لدين الإسلام وتبنيه، بل إخضاعه أحيانا عن قصد أو عن غير قصد لسياقاتهم المعرفية الأولى (Conocimientos preislamicos) التي وجدوا فيها استجابات معرفية في تأويلهم للخطاب القرآني، مما جعل روافد الفلسفات الآسيوية القديمة تتسرب إلى نهر المعرفة الإسلامية، فقام بذلك تصالح بين الفلسفة والدين أو بين العوالم التي تبدو ظاهريا متنافرة. ويقول محمد أبو الفيض المنوفي -شيخ الطريقة الفيضية المعاصرة-: "أكثر الصوفية الأعاجم خلطوا بين الفلسفة الفارسية القديمة، أو الهندية، وما قبسوه من اليونانية والأفلاطونية الحديثة، وبين تصوفهم الخاص، وقد تأثر أمثال أولئك ببراهمة الهند والفرس في أزيائهم، وطقوسهم، واعتنقوا قدرا من أفكارهم". (المنوفي، د ت، ص266) فالحاصل من ذلك هو محو الإختلاف الفكري وإبراز الإئتلاف الروحي في نسق إن شئت سميته فلسفة وإن شئت سميته تصوفا والمآل في هذا وذاك واحد.

ولم تشذ مغارب المعمورة عن هذه القاعدة فقد تفيأ كثير من فلاسفة الغرب ظلال التصوف ووجدوا فيه وصلا لماضيهم الإغريقي وارتباطا بأصلهم الشرقي وامتدادا لفلسفتهم

الحديثة، ويقتبس وولتر ستيس Walter Steiss من دائرة المعارف البريطانية تعريف أبراهام وولف Abraham Wolf: " وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. فالكون ليس خلقا متميزا عن الله...فالله هو الكون والكون هو الله... " (ستيس، 1999، ص.258).

نلاحظ من خلال هذا التعريف أنه يستجيب تماما لمفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي، وقد يقول قائل لا بد للتعريف أن يستجيب لنظرة ابن عربي كون هذا الأخير كان في زمان متقدم عن كل هذه التعريفات الغربية، ويبطل هذا القول لسببين: أولا من حيث أن هذا المفهوم لديه أصله المعرفي في الفلسفات الغربية القديمة، وثانيا، أنه جزء من العقيدة المسيحية الغربية التثليثية إذ يعد " مذهب وحدة الوجود بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل، وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع في كتابات التصوف المسيحي، يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم وهو الذات الفردية للمتصوف عندما تصل إلى حالة الإتحاد" (ستيس، 1999، ص.258). ومنه فإن التصوف ضمن إطاره الفلسفي كان حركة كونية تذوب فيها كل الأديان وتلتقي فيها كل الروافد، كيف لا وهي تنظر لكل الاختلاف الكوني على أنه تجليات للواحد، ولم يقتصر هذا الطرح على معشر الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين، بل سبق وقد مرق بعض اليهوديين عن سبيلهم لاعتناق مفهوم وحدة الوجود ولعل من أبرزهم أحد أهم فلاسفة القرن السابع عشر باروخ سبينوزا Baruch Spinoza: "لقد استخدم اسبينوزا، بالتأكيد، اللغة التي يبدو أنها تتضمن

ذلك، فقد اعتاد أن يتحدث عن الله أو الطبيعة، كأنهما مترادفان، وحديثه عن الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة". وبالتالي نرى أن الفيلسوف الهولندي قد انتهج في فلسفته نمطا تفكيريا محاكيا لأبرز مفهوم صوفي هو وحدة الوجود الذي أثار كثيرا من الجدل المعرفي بين عموم المفكرين في الديانات السماوية الثلاث وغيرها من المعتقدات والفلسفات.

وبعيدا عن كل تلك الجدليات التي أثارها بعض فلاسفة المذهب الحسي حول عدم منطقية فكرة وحدة الوجود، إذ لا يستوي عقلا أو منطقا الجمع بين المتناقضات، فكيف للمسبب أن يكون هو النتيجة أو أن يكون الحق هو الخلق، أو بمعنى أدق، كيف يكون الخالق مخلوقا، فهذا يتعارض رأسا مع أدنى مستويات المنطق الصوري وهو قانون الهوية أو قانون الغيرية على نحو ما ورد في درس المنطق الأرسطي، فقد يكون بذلك الفكر الصوفي من الناحية الفلسفية قد ضرب ألة المنطق في الفهم البشري، فالتناقض فصل وليس وصل على عكس ما يزعمه المتصوفة، وذلك بجمعهم بين المتناقضات والأضداد وبل في أحيان كثيرة بين الأنداد في عقل وقلب يفوق الإدراك المتواضع عليه بين البشر منذ أزمنة غابرة، ودل على ذلك لغة التصوف -التي سنعالج موضوعها في محور لاحق-. غير أن الفيلسوف الألماني جورج هيجل Georg Hegel حاول تكريس مفهوم هوية الأضداد متوخيا في ذلك منهجا عقليا، ولطالما انتقدته المدرسة الفلسفية الإنجليزية في شقها الحسي، بيد أنه أدركها ووضعها في مصطلحات واضحة". بل ويمكننا استشفاف ذلك من جدليته المشهورة

والتي لخصها في الأطروحة والأطروحة المضادة اللتان يترتبان عنهما الجامعة (Tesis -
Antitesis - Sintesis) .

فإذا كانت الأطروحة هي الحق، والأطروحة المضادة هي الخلق، فبمنطق استنباطي
سنصل إلى نتيجة وفق تصور هيجل أن الجامعة هي وحدة الوجود، فهذا هو أبسط تصور
بإمكاننا أن نسوقه في سياق هذا البحث.

4.2 التصوف والعلمانية: منظور أدونيس

ظهر لنا من خلال بحثنا واطلاعنا على الحركة الاستعرابية والاستشراقية أن الخطاب
الصوفي أضحى يزحف شيئاً فشيئاً إلى مركز الاهتمام العالمي ليشكل عنصراً بنيوياً داخل
المنظومة العالمية الجديدة التي كانت نتيجة للتحويلات الجوهرية والانعطافات الحادة في
تكوين التصور الاجتماعي والسياسي والثقافي العالمي خاصة بعد الحرب العالمية الثانية
التي خلفت صراعات أيديولوجية وفكرية حلت محل الصراعات الحربية والاستراتيجية للموقع
والظفر بريادة العالم.

وهذا ما دفع بالدول التي تسطير على القرار العالمي - خاصة بعد سقوط الاتحاد
السوفييتي - إلى إعادة بناء العالم وفق تصور أحادي تصب فيه كل الأشكال والأطراف من
أجل اتخاذ كيان موحد على الأقل من الناحية الاقتصادية والسياسية، وما كان ليحصل ذلك
لولا التطور التكنولوجي والعلمي الهائل الذي غير سلوك البشرية وأنماط تفكيرها تغييراً جذرياً،
غير أنّ الدين كان ومازال العقبة الرئيسية في صهر فكر البشرية في قالب واحد، فقد

تستطيع الأمم المهيمنة أن تفرض أنماطا اجتماعية واقتصادية وثقافية موحدة، لكن قد يبدو من الصعوبة بما كان فرض اعتقاد معين لعلاقة الإنسان بالكون أو لعلاقة الانسان بالخالق، ولقد أصبح هذا الجدل قائما عند أبرز مراكز البحث العلمي العالمية، ومما يذكر في هذه التحولات المطابقة لسياقنا هذا هو ما ذكره رويث فيغيروا. Ruiz Figueroa. (2002, p.100)

‘‘las tres tendencias de la transición:

- 1- Sola entidad -unidad global-
- 2- Desarrollo tecnológico
- 3- Reorientación espiritual y sicológica ‘‘

ثلاث نزعات رئيسية للمرحلة الانتقالية:

1. هيئة واحدة، وحدة شاملة.
2. التطور التكنولوجي.
3. إعادة توجيه روحي ونفسي. (ترجمتنا)

إذن فالتوجه نحو مؤسسة كونية تلعب فيها التكنولوجيات الحديثة دورا رائدا في ترسيخ مبادئ الليبرالية والعلمانية والديمقراطية في الوعي البشري، حقيقة لا تكتمل إلا بتحويلات جوهرية كذلك في الدين الذي مازال مرجعية أساسية في نظرة الشعوب إلى العالم وإلى الآخر والذي مازال يثير جدلا واسعا واختلافات عميقة بين الحاكم والمحكوم من جهة وبين الأنا والآخر من جهة أخرى، ولذلك كانت المحاولات حثيثة وجادة في إيجاد دين يوحد البشرية، ليس من حيث تجلياته وتطبيقاته وإنما من حيث نظرتة إلى الكون والعالم

‘‘Resulta extremadamente difícil conceptuar este nuevo fenómeno religioso tan amorfo y difuso, no institucionalizado a la manera de las iglesias y sectas tradicionales, sino estructurado más bien como una red de movimientos, y sin un sistema de creencias comunes. Se incluyen ideas y prácticas, a veces con una base científica y otras que dan la impresión de ser totalmente irracionales, o bien se mezclan cosas que parecen contradictorias, como lo sagrado y lo profano, lo nacional y lo internacional, la religión y la empresa, grandes movimientos sociales y un individualismo extremo. Sus preocupaciones van de la salud personal a la ecología, de la espiritualidad al éxito, de la felicidad individual a la armonía universal.’’ (Casanova, 2007, p.1)

‘‘إنه لمن العسير جدا أن نعطي لهذه الحركة الدينية الجديدة قالباً مفهوماً؛ إذ لا شكل لها وتتسم بالضبابية فضلاً على أنها غير مؤسساتية على شاكلة الكنيسة، أو طائفة تقليدية، ولكن بالأحرى مهيكلاً كشبكة من الحركات دون نظام عقائدي مشترك يحتوي على أفكار، وممارسات أحياناً ذات مرجعية علمية، وأحياناً أخرى يعطينا الانطباع أنه أمر غير عقلانياً البتة، أو يمزج فيها أحياناً بين أمور تبدو متناقضة مثل المقدس، أو الدنيوي الوطني، أو الدولي الدين، أو الشركة حركة اجتماعية واسعة، أو نزعة فردانية متطرفة تنزع نحو الاشتغال بالصحة الذاتية والبيئة الروحانية، ومن الروحانيات إلى السعادة الناجحة الفردية، وأخيراً إلى التناغم الكوني.’’ (ترجمتنا)

ومنه، فإن هذا التوجه الديني الذي مازال في طور التبلور، لا بد له من أن يحقق معالم أساسية تبلغ الغاية النهائية، فهو قائم على اتخاذ الدين على أنه حالة خاصة فردية لا ينبغي لها التشكل في إطار جماعي يخلق مؤسسة تنافس أو تضاهي المؤسسات الرسمية

القائمة بشؤون الناس، كما ينبغي له أن تتوحد أجزاءه في نسق روحاني كلي هدفه التماهي مع الكون بالرغم من الاختلافات العقدية والتباينات الثقافية، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بفصل الدولة عن الدين من أجل أن يحصر هذا الأخير في طقوس ومظاهر شخصية وكي لا يثير صراعات متعددة بسبب اختلاف تأويل النصوص المقدسة وتعدد المذاهب والأطراف الدينية.

"una laicidad bien entendida reivindica un espacio público libre para el concurso respetuoso y dialogante de las ideologías, pensamientos y creencias"
(Del riesgo, 2010, p 88)

"يعتبر فيرانديز دي الرييسغو أنه عندما تكون العلمانية مفهومة جيدا ستؤسس إلى فضاء عام حر من أجل التفاعل الحواريا المحترم بينا الأيديولوجيات والافكار والمعتقدات". (ترجمتنا)
وعودا على بدئ، جاء الاهتمام ببعض مستويات من الخطاب الصوفي (خاصة الفلسفي) كبديل يوفر للحركة العلمانية مبادئ ومفاهيم تركز أهم قواعدها وهو عدم إقحام الدين في النشاطات السياسية والاقتصادية، بل وأحيانا الثقافية للدولة كي يصبح الفضاء العام موطنا للتناقص وتلاقي الحضارات بعيدا عن الصراعات الإيديولوجية والدينية الضيقة، وفي هذا الصدد نجد:

le soufi considère avant tout l'islam et sa pratique comme relevant du domaine de la foi intérieure, il ne souscrit pas à une politisation de la religion.
(Khiari, 2015 p.42-43)

"يعتبر الصوفي قبل كل شيء أن الإسلام وشعائره أمر مستقى من فضاء الايمان

الداخلي، ولا يرتبط بتسييس الدين". (ترجمتنا)

وعلى هذا الأساس كان الاهتمام بقراءة وترجمة الخطاب الصوفي وخاصة الفلسفي

منه كونه يحقق ويتلاقى معرفيا مع أهم مبادئ العلمانية كالتركيز على الفرد علمانيا وما

يقابلها من تجربة روحية خاصة بالمتصوف، وكذلك عدم تفعيل الدين في النشاط السياسي،

فالمتصوف غالبا ما يناهز بنفسه عن صراعات الحكم بل ويقدم مفهومي الولاء والبراء كقاعدة

أساسية في سلوك طريق المعرفة فيطبع بذلك شيخه الذي بدوره غالبا ما يكون مطيعا

للمؤسسة الحاكمة.

Les soufis n'instrumentalisent pas l'islam, ne cherchent pas à pervertir son message à des fins politiques, pas plus qu'ils ne cherchent à imposer une voie plutôt qu'une autre pour dialoguer avec Dieu. (Khiari, 2015, p.15)

"لا يستعمل الصوفية الإسلام كأداة، ولا يبحثون عن تحريف رسائله لأهداف سياسية بل

يبحثون في حقيقة الامر على فرض طريقة أخرى؛ للتجاوز مع اللها أكثر من أي شيء آخر".

(ترجمتنا)

فالأصل في هذه الفكرة هو أن التصوف يطرح جانبا كل ما هو مادي أو كل ما هو

محل صراع دائم من خلال مفهوم الزهد، ويسعى في طريقه إلى الحق، إلى الخلاص الروحي

السماوي بل يرى أن كل الخلق تجلي للحق، وكيف يعقل أن يعترض من رأى الحق في كل

الخلق، على جزء من هذا الخلق، ولذلك كان التسليم والتتحي جانبا عن طريق السياسة وما

ينجر عنها من اختلاف وصراع مبدأ للمتصوف تلقفه العلماني من أجل أن يبثه ثقافيا في المجتمع، فيصبح بذلك هذا الأخير فضاء للتسامح والتثاقف.

le soufi ne cherche pas à se retirer du monde ; au contraire, l'ancrage, la participation active aux affaires de la cité, à la vie séculière en font un acteur appelé à mettre sa quête spirituelle au service d'autrui. (Khiari, 2015 , p.12)

"لا يبحث المتصوف على الانسحاب من العالم، على العكس من ذلك التواطؤ، والمشاركة الفعلية في مشاغل المدينة، والحياة العلمانية بل يقومون بدور يدفعهم الى توظيف بحثهم الروحي في خدمة الآخر". (ترجمتنا)

فكثيرا ما نجد المتصوفة يسهمون بأعمال خيرية وتطوعية قائمة على مبدأ المحبة والتقرب للحق من خلال خدمة الخلق، وهذا ما تدعو إليه غالبا أصوات كثيرة من العلمانية متمثلا في مبدأ المواطنة، إذ تعد كذلك نقطة التقاء بين الصوفية والعلمانية.

Les cheminants soufis ont appris à articuler la citoyenneté – et ses exigences en termes de droits et de devoirs (Khiari, 2015, p.23)

"لقد تعلمت الطرق الصوفية أن تمارس المواطنة، وكل متطلباتها في مفهوم الحقوق، والواجبات". (ترجمتنا)

والعلمانية هي كذلك، لأن المعيار الوحيد للدولة في السياق العلماني هو القانون فهو المرجعية لتحديد الحقوق والواجبات من أجل تكريس مفهوم المواطنة، فلا بأس إن كان التنوع كبيرا في المجتمع شريطة أن لا تتدخل كل طائفة بمحتواها الثقافي ومرجعيتها العقائدية في بسط نظام معين على الأطراف الأخرى " فالإرجاء مارس دورا مهما في التخلي عن الجدل

العقيم حول تحديد الكافر والمؤمن، ووجه الناس إلى الاهتمام بقضايا الحياة وشؤونها اليومية، وبأنه أعطى الإيمان الذي هو (عقد بالقلب) بعدا أخلاقيا، فهو من شأن القلب وحده، لا من شأن الآخر أيا كان. ولا يهم بعد هذا العقد أن يكفر صاحبه سواء كان مولى أو عربيا، عابد أو ثان أو نصرانيا أو يهوديا". (أدونيس، 2006، ص 244)

وعليه يمكننا القول: أن الخطاب الصوفي في بعض مستوياته المعرفية وفر لكثير من العلمانيين خاصة العرب أرضية مناسبة في ردم الهوة بين الحاكم والمحكوم أو بين السلطة والشعب بل أجرى تصالحا بين السياسة والثقافة.

ولعلّ من أبرز من تبني هذا الفكر هو الشاعر السوري أدونيس الذي حاول من خلال مشروعه الفكري أن يؤسس لمنظور ثقافي جديد يكسر كل التجسيدات الثقافية والتاريخية المتركمة عبر العصور في العالم الإسلامي القائمة على أمجاد دينية تقليدية وذلك بإحلال التجربة الصوفية كنظرة كونية للطبيعة والإنسان والفن، فعلى حد قوله ينبغي: "تهديم البنى الثقافية-الاجتماعية التي يرثها المجتمع العربي وتسوده على مستوى الأنظمة والمؤسسات: مستوى العائلة والمدرسة والتربية والجامعة والتشريع والقيم والعادات والأخلاق، فهذه البنى لا تزال، على الأغلب، استمرارا تكراريا نمطيا للبنى الماضية". (أدونيس، 2006، ص 307)

والمتصفح لوقائع التاريخ لا يجد تلك البنى الثقافية قائمة إلا على الدين بمفهومه التقليدي الذي يشكل بالنسبة لأدونيس عقبة في التطور وازدهار المجتمع العربي الإسلامي وقد لا يكون كافيا سحبه من كل المؤسسات الرسمية وغير الرسمية من أجل استحداث

مشهد ثقافي جديد، بل ينبغي أن يزحف الخطاب الصوفي لتعويضه كونه يتمرد على التقليد فيه ويعيد صياغة المفاهيم الكبرى للدين كعلاقة العابد بالمعبود: "لم يعد الإنسان عبد الله ولا خاضعا له، أي لم تعد هذه العلاقة علاقة عبد بسيد، ولم تعد هذه العلاقة علاقة مخلوق بخالق. ولم تعد علاقة ابن بأب، ولم يعد الله يجيء من الماضي، بل من المستقبل. هكذا أصبح الله والإنسان كيانا واحدا بمظهرين: الله عند الإنسان، الإنسان عرق والله زهرة العرق. وهما ينموان معا أمام وجه الشمس". (أدونيس، 2006، ص.173)

فهذه عين وحدة الوجود صوفيا، فكثرة الخلق ليست إلا واحدا مطلقا وليس الإنسان إلا تجل للحق، فإذا كان الكل هو الأنا والأنا هو الكل، يمحي حينئذ الاختلاف العقدي ويحل محله انصهار في الإنسان الكامل أو إن شئت قلت يصبح ائتلافا في نسق بشري كوني واحد، على عكس المفهوم التقليدي للدين الذي يركز على الجماعة بدل الفرد، بل يكون مغلقا على نفسه، ما يولد صراعات وعنفا، بل يوقف حركة التجديد وهذا ما يبرر أدونيس به موقفه، إذ يقول في سياق مماثل في لقاء صحفي مع جريدة الباييس.

No puede haber una revolución árabe sin una separación total y radical entre la religión y la cultura, la sociedad y la política.

"لا يمكن أن تقوم ثورة عربية دون الفصل التام والجذري بين الدين، والثقافة، وبين

المجتمع، والسياسة". (ترجمتا)

فلا يكتفي أدونيس بفصل الدين عن الدولة، بل ينبغي فصله عن الثقافة وهذا من أكثر مظاهر التطرف في العلمانية، إذ لا يقوم الدين بذلك إلا مقام الرمز في المجتمع فيصبح

مجرد تصوير لطقوس وكرنفالية لا تصيب من عقول الناس إلا جانب المتعتوأما تنظيم السلوكيات والأفكار المنتجة فهذا يترك للقانون والعلم حصرا بدل أن تشكل شريعة الله إلى خلقه جزءا منه، وبذلك يعترض أدونيس على فكرة تلك القوى الفوقية المطلقة التي تنظم سلوك الإنسان بالأمر والنهي، ويرى أن الانسان هو مركز الاهتمام وما بداخله كفيل بأن يحل محل كل قوة خارجية مؤيدا قوله بالتراث الصوفي الفلسفي الذي يرى أن الانسان ليس إلا تجلي من تجليات الله، ولذلك هو فيض من روح الله:

“Para el monoteísmo Dios es una fuerza que dirige el mundo desde el exterior, para el misticismo es inmanente, forma parte del mundo. Dios es el mundo”.

"بالنسبة للتوحيد الإلهو قوة تدير العالم من الخارج، وأما بالنسبة للتصوف فهو ملازم

للذات، وجزء من العالم. الإلهو العالم". (ترجمتا)

ولكي نجمع أطراف المعادلة فإننا ألفينا أن الحركة العلمانية أصبحت تهتم اهتماما كبيرا ببعض المستويات من الخطاب الصوفي الفلسفي لما تتيحه لها من مواطن تركز مبادئ العلمانية، وهذا ما دفع بكثير من الباحثين إلى الكتابة في الخطاب الصوفي وترجمته ونشره كي يشكل مرجعية عقائدية تجمع بين المتناقضات والأضداد وتخفف من وطأة صراع الحضارات القائمة على الفهم المغلق للدين التقليدي مما يحدد لنا نحن معشر المترجمين الهدف المتوخى من ترجمة الخطاب الصوفي ومصطلحاته التي تعد مفاتيحا للولوج إليه، كل تلك النظم المتعددة داخل الخطاب الصوفي ليس إلا أطيافا من المعاني يجد كل ناظر

فيها ما يطابق سياقه ومرجعياته، فحتى أدونيس استطاع أن يجمع بين التصوف كحركة دينية تتوخى الخلاص السماوي بالسريالية كحركة الحادية لا ترمي لنفس الغرض، ومنه كانت مصطلحات التصوف متعانقة بمفاهيم السريالية من أجل تحقيق وحدة الوجود صوفيا أو النقطة العليا سرياليا.

5.2 لغة المصطلح الصوفي: إشكالات الإستعمال

ينقبض اللسان عند المتصوف وينبسط وبين المدين يأتي لذكر الأمر ونقيضه، وما مرد ذلك إلا لتجربة روحية يدركها الوجد بعين القلب فتفيض المحبة عن كل كلم، ولا تتال اللغة منها إلا رمزا أو إشارة بوأ الخطاب الصوفي أن يكون أكثر السرديات الكبرى تعقيدا وتلغيزا لغير العارف به والمدرّك لحقائقه. فإذا كان التواضع في اللغة يضيء شيئا من المنطقية على اعتباطية علاقة الدال بالمدلول بالنسبة لمستخدميها في المقام والحال، فإن مقام وحال المتصوف يفرض على اللغة آليات خطابية جديدة تكسر التواضع وتؤسس لعلاقة اعتباطية جديدة وتعيد رسم الكون في ظل مقتضيات التجربة الصوفية.

إن السالك لطريق المعرفة في تجربة روحية يتمخض عنها فكر ذاتي جعل من الكون متلقيا له، تقف اللغة عاجزة عن لعب دور الوسيط الجامع بين السالك والمتلقي وإن شئت قلت بين السالك والكون، و" لقد ألح المتصوفة على أن لهم تصورا خاصا للغة والعالم والإنسان. باعتبار أن كل ذلك رؤيا ذاتية. وهو ما يجعل الغموض من سمة التركيب الصوفي. وبذلك يكون هوة بين المصطلح من حيث هو دال وما يشير إليه مدلوله، ليشكل

دلالات الغيبة، السكر، الفناء ومهيمنات المدونة الصوفية وبؤرة النص". (بوزيان،

2018، ص.125)

والمتمأل في شتى تجليات الخطاب الصوفي يجد نفسه أمام لغة تتميز بقلق العبارة وكثرة الإشارة، مما يولد غموضاً مرده إنزال ما لا يقال إلى مقام ما يقال، ما يشكل فجوة دلالية يحل فيها الرمز مكرها كآلية تعبيرية بديلة تقرب الأقصى باللفظ الموجز وتقض على المعنى بالكلام الملغز. "فتكون لغته غير متجانسة، محدثة فجوة معرفية بينها وبين ما تم التعارف عليه، فيتأسس وفق ذلك جمالية مفارقة تندس في بنية الخطاب الصوفي حيث التكثيف والتوتر اللغوي" (بوزيان، 2018، ص.123) وهذا ما يقودنا إلى القول أن لغة التصوف تكسر المعيارية القائمة وتسقط الأعراف السائدة من حيث طبيعة المرسل الساعي وراء تجربة ذاتية تعددت أبعادها لحد التناقض، ومن حيث البناء النصي في جانبه الحجاجي والجمالي اللذان يحاولان دائماً القبض على دلالة ومعاني فوق لغوية "وكان اللغة في التصوف قيد يشوه التجربة، فتحيل دوال اللغة إلى مدلولات باهتة تنزل من مستوى الذوق العرفاني وذلك ما جعل المتصوفة يكسرون قواعد اللغة والاصطلاح بفعل ثقل التجربة واتساع المعرفة التي فجرت بنى اللغة بحيث توحدت الأضداد وأصبحت الأجزاء كلا ذو ذوق عرفاني" (بوزيان، 2018، ص.125). وهذا ما يدفعنا إلى وضع الأصبع على جوهر هذا التضاد والتقابل اللغوي الذي أعازه الكثير من الدارسين إلى حيرة المتصوف، بين الشهادة والغيب والحق والخلق والشريعة والحقيقة، والكل حسبهم واحد مطلق تعددت مسالكه الظاهرة،

لتتوحد في باطن مشترك استحال دالا يدل على مدلول مطلق، "ولهذا فالصوفي حين يعبر عن هذه الحيرة لا يجد مناصا من اتخاذ مقابل لغوي لها، وهو التعارض والتضاد الذي يشكل بنية الخطاب الصوفي، حيث يماهي بين الأشياء، ويقيم جدلا بين هوياتها وهو ما يبدو تعارضا على مستوى الشكل والظاهر. والظاهر عند الصوفية لاغ لا اعتبار له، في حين هذا التعارض، بما هو تآلف فيما وراء ذلك، يعد رأس المعرفة وبه يتم اقتناص اللطائف" (بوزيان، 2018، ص.129)

وفي مثل ذلك يقول الجيلي ذوقا وحالا:

عدل هو الظلم مدت قواصمه ينجو	"جهل هو العلم، حرب هو السلم
ويغرقني أبغي احكامه	يبكيني ويطرمني، يصحو ويسكرني
عين اذا تبعها من ملاطمه	ضدان قد اجتمعا فيه وامتنعا

(إبراهيم الجيلي، 1997، ص 28)

والشاهد في هذه الأبيات هو ذلك النسق اللغوي الذي جمع بين ما ينبغي له أن يكون متنافرا في دلالاته بكل ما ينبغي له أن يخل بالتماسك النصي بالنسبة لقارئ عادي لا تدرك استجابته للنص الصوفي ذوقه العرفاني، مما يولد حيرة ثانية بعد حيرة المتصوفة، بل وحيرة ثالثة حين ترجمة هكذا أنواع من النصوص. فإذا كان للمتصوف نظرة خاصة للحق والخلق يسكبها في قالب لغوي تعددت أدواته اللسانية وأنماطه التعبيرية إلى حد التناقض، ما ولد انزياحات لغوية وانزلاقات اصطلاحية، لا يدل ظاهر القول فيها عن باطنه، فإن المترجم

كمتلق أول ومؤلف ثان للنص نفسه، سيجد نفسه أمام حتمية محاكاة هذه الأساليب التعبيرية الخارقة لمعيارية اللغة وإعادة صياغتها في لغة أخرى تختلف مناحي بناها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية عن اللغة الأصل، مما يترتب عليه جملة من المشاكل الترجمية، تنطلق من مستوى الفهم والاستجابة وتمر بمستوى انتقاء الخيارات واستحداث المكافئات الممكنة وتنتهي إلى مستوى الإفهام في اللغة الهدف ضمن حدود الخط المعرفي الجامع بين المتصوف وقارئ الترجمة.

وبناء على ما سبق، فقد شكلت اللغة الشعرية حيزا واسعا في لغة المتصوفة، إذ أضحت الآلية الأكثر تعبيرية في المقامات والأحوال ومختلجات الصوفية، بحيث مكنتهم من القبض على شيء من تلك المعاني الروحية وبسطها ضمن بنية خطابية تفرد بها المتصوفة عن غيرهم من الحركات المذهبية:

El arte poético participa innegablemente de la sabiduría divina que asigna a cada cosa un lugar determinado. Queda por circunstancia su función en cuanto modo específico del lenguaje. (Addas, 2016, p.152)

"لا جرم أن الفنالشعري يشارك في الحكمة الإلهية والتي تربط كل شيء بمكان معين،

كل على حسب ظروفه أو وظيفته أو ما تعلق بنمط خاص باللغة". (ترجمتنا)

ومنه فإن اللغة الشعرية أو القصيدة تستحيل وجودا رمزيا موازيا لأكوان المتصوف وأحواله أو إن شئت قلت، ظلا باهتا لتجربته الروحانية التي حركها الخيال، فقصرت عنها

العبرة البسيطة واحتواها الرمز نسبيا، وما كان للرمز أن يجد ضالته إلا في نسق شاعري،
نظما كان أم نثرا.

... La poesía procede de la percepción sutil (Suur), ella tiene pues por objeto aquello que es de orden sintético (Igmál), y no aquello que es de orden distintivo (Mufassal). Más aun, afirma asimismo a propósito de este versículo:ello resulta de que la poesía es el lugar de la síntesis (Igmál), de los símbolos (Rumuz), y los enigmas (Algaz) (Addas, 2016, p.155)

ولذلك كان الشعر مطية كل صوفي للتعبير عن تجربته الروحية المثقلة بالمعرفة

التي تجاوزت حد الإدراك والمنطق البسيط المتواضع عليه بين الناس

El autor de las Futuhat nos quiere decir que la poesía es el medio privilegiado para viajar por ese mundo Imaginal de donde ella misma se origina(Addas, 2016, p.157)

"يتأتى الشعر من الإدراك الرقيق، ويهدف الى كل ما كان له علاقة بالنظام المرتب،

وليس ذلك النظام المفصل بل أبعد من ذلك؛ تؤكد هذه الآية أن الشعر هو مكان جمع

الأطاريح والرموز والألغاز".

"إن كاتب الفتوحات يريد أن يقول لنا أن الشعر هو الوسيط المفضل؛ لكي يسافر في

هذا العالم التخيلي الذي هو مصدر الشعر أصلا". (ترجمتنا)

فالشعر بالنسبة للمتصوف هو الآلة التي يصنع من خلالها ما لا يقال، كونه يتيح له

تركيب أحاسيس ومعارف فوق بعضها بعض، ما كان ليقدر أن يجمعها في عالم الشهود

أو عالم الحقيقة، فلا يجد المتصوف إلا تلك اللغة الشعرية المحملة بالرموز والتراكيب المعقدة والمصطلحة كي يبلغ شيئاً من تجربته الروحية.

6.2 المصطلح الصوفي:

إن ضرورة التواصل بين البشر دائماً ما كانت تستدعي إلى محور الاهتمام اللغة ليس لكونها العامل المميز للإنسان في العملية التواصلية فحسب، بل لكونها المنظم والموجه الأبرز للتفكير، فقد يبدو بديها القول أن الفكر غالباً ما تجسد في أثر مادي لغوي، ولكن الرغبة الشديدة للإنسان في تنظيم حياته وفكره جعلته يطور وباستمرار المسار الذهني الذي يصنف ويقسم وينظم الأشياء والظواهر، مما جعل اللغة تواكب هذا المسار الذهني في عملية معقدة متداخلة بينهما أحدثت لنا بنى اصطلاحية تكون بمثابة الأثر المادي للفكرة المجردة " فالصور العقلية هي مقومات أساسية في تكوين العقل وأنها عنصر من عناصر التفكير لتكوين المفاهيم والمدرجات تدخل في التفكير المجرد وفي الاستدلال المنطقي لتشكل المعنى العام " (غيلوس، 2020، ص.97)

فمن الناحية الأنطولوجية المصطلح الصوفي قد لا يشذ عن هذه القاعدة إلا ربما في جزئيات بسيطة سنبينها لاحقاً، لكنه يتوكأ أساساً على مجموع السجلات اللغوية القائمة في اللغة العربية والتي جرى استعمالها في سياقات مختلفة يبقى أبرزها واعلاها مستوى المنهلة من القرآن الكريم " يشكل المحتوى الملموس لعمل الفكر البشري، وخصوصاً إعادة بناء الإدراكات السابقة واللاحقة، قصد إقامة اتصال بين التصور والصور الذهنية، ويعمل أحدهما

على تكرارها في ظل غياب أي نشاط حسي من خلال التفاعل الإيجابي والمحيط فيحتفظ
الذهن بآثار دائمة أو عابرة، حيث تدخل هذه الصور في نسقية مركبة وفق معياري المماثلة
والتباين أثناء عملية الإستحضار" (غيلوس، 2020، ص.97).

ولذلك تلقف المتصوفة الخطاب القرآني والسنة النبوية كمحفزات ذهنية وروحية من
أجل استحداث فضاء إيماني وروحي يشكل امتدادا للأصل الديني، فكانت أغلب
مصطلحاتهم تشير بطريقة أو بأخرى إلى ذلك المستوى القرآني والنبوي، بل وتشارك معه
في الحقل الدلالي نفسه وذلك طبقاً للتصور والعلاقات الذهنية التي "تقوم على علاقة الارتباط
بين مجموعة من الكلمات في حقل واحد" (مونان، 1981، ص127) هذا من ناحية، أما
من ناحية أخرى، فإن المصطلح الصوفي مرتبط ارتباطاً شديداً بالمتصوف في حد ذاته
وتجربته الروحية ونظرته للكون، فقد يتمخض عن هذه التجربة الروحية شطحات تمتزج فيها
معارف شتى تتنوع بين مكتسبات اجتماعية وثقافية ودينية، فضلاً عن الحال والمقام الروحي
المستلهم لذلك الفيض الذي لا مناص من أن يسلك مسارا ذهنيا لينطبع بمصطلح في الواقع
طبقاً للتصور والتمثيل الذهني "هو ليس إلا جزءاً من العمليات النفسية أو الذهنية التي تقوم
عليها القدرة اللغوية الباطنية لدى المتكلم، وتحاول الوقوف على القواعد المستبطنة في الذهن
والمنظمة للمعارف" (غاليم، 1999، ص47).

ومنه يمكننا القول أن تشكيل المصطلح الصوفي يتخذ مسارا ذهنيا وفقاً للقاعدة العامة
وكذلك مسارا روحياً وفقاً للاستثناء الذي يميزه عن سائر آليات التوليد الاصطلاحي في

المجالات التخصصية الأخرى "فهو ليس إلا جزءا من العمليات النفسية أو الذهنية التي تقوم عليها القدرة اللغوية الباطنية لدى المتكلم، وتحاول الوقوف على القواعد المستبطنة في ذهن والمنظمة للمعارف" (غيلوس، 2020، ص99)، فيكون بذلك قد استحدث المتصوف زاوية أخرى في البناء الاصطلاحي مردها أساسا لتكوينه المعرفي الخاص بتجربته الروحية ومجموع المعارف المحصل عليها أثناء حياة المتصوف، فقد يسهم كل ما يتلقاه المتصوف من الطبيعة والمجتمع والدين والتراث بل والكون عموما، في بناء الشخصية الصوفية التي ما تفتئ تحرك كل هذه العناصر أثناء تجربتها من أجل بلوغ غاية الطريق (الحق)، فلما يعود إلى ما نصطلح عليه أنه واقع بالنسبة لنا يخلف المتصوف أثرا بمصطلحاته التي تعود لآنيته أو ان شئت قلت ذاتيته " يكون الإنسان صورة في ذهنه للأشياء، تقوم على مجموعة من الأنساق التصويرية التي تمتزج فيها التجربة بالمعرفة بالتنظيم والترتيب للأنساق التصويرية" (لايكوف وجونسون، 2009، ص3-4).

وبعبارة أخرى، قدرة المتصوف الذهنية واستعداده الروحي هما من يشكلان قدرة تعبيرية في توليد المصطلح " ندرك الأشياء حسب بنيتنا الذهنية وقدرتنا على استيعابها وتفاعلنا معها، وليس على حقيقتها الواقعية" وكمثل ذلك نجده في المصطلح الصوفي فقد نلاحظ الأمر ونقيضه في قصيدة واحدة وقد نرى من ظاهر القول ما لا يدل على باطنه، وقد نفهم من المصطلح الواحد ما يدل على الشيء ونقيضه وما بينهما من أطياف وألوان من المعاني، والكل راجع لتلك الرمزية الشديدة والتجربة المعقدة والتداخل المستمر المكون للمصطلح

الصوفي والصادر عن المتصوف في الحد ذاته الخاضع لعدة أبعاد وفق تصنيف عطية

محمد:

"- أبعاد إدراكية: على تصوراتنا للأشياء عن طريق جهازنا الحسي.

- أبعاد حركية: قائمة على طبيعة التفاعلات الحركية للأشياء.

- أبعاد وظيفية: قائمة على تصورنا لوظائف الأشياء.

- أبعاد غرضية: قائمة على الإستعمالات التي تصلح لها بالنسبة إلينا في أوضاع

معينة." (أحمد، 2014، ص39-40).

كما أننا نضيف بعدا خامسا وهو بعد الإلهام، إذ نحاول أن نربط في هذا البعد الجانب الروحي والنفسي للمتصوف بالجانب الذهني، فغالبا ما يمثل هذا البعد الدفعة المحركة للتصورات الصوفية القائمة على المحبة التي تعد شعورا داخليا حاضرا في نفس المتصوف، وهذا ما يؤسس لبنية تصويرية خاصة بالمتصوف يرى بها الأشياء ليس بالعين المجردة وإنما بعين القلب، القلب الذي يرمز للمحبة، أي أن المحبة كشعور داخلي هو منفذ للإدراك وبناء للتصورات والمعاني حول كل ما يدور في فلك الحق والخلق ويعادل فيه المعنى التصوري، وهو تلك العملية الدينامية التي تشتغل فيها الوحدات اللغوية كحادثات لمجموعة من العمليات التصويرية وتجديد المعارف الخلفية، وينتج عن هذه الرؤيا شيئا منفصلا يمكنه أن يرزم بواسطة اللغة، فبناء المعنى يسحب من المعارف الموسوعية، التي تبني من خلال سيرورة مباشرة تنجز على أساس التواتر دون إدراك واع" (غيلوس، 2020، ص.104)، وعليه فإن

مفاهيم ومعاني المصطلح الصوفي هي التي تدل على حال ومقام وتجربة المتصوف، وبعبارة تقنية يمكننا القول أن البنية الدلالية هي التي تدل على البنية التصويرية على حد قول غيلوس عن لانفاكر (Langeker 2020، ص.104) "البنية الدلالية والبنية التصويرية تتألفان من صورتين تمثيليتين، بوجود بنية دلالية تسهل الوصول إلى بعض مظاهر البنية التصويرية"

ولكن حين عودتنا إلى المصطلح بصفة عامة، فإن أول ما يتبادر لذهن الباحث حين قراءة كلمة "مصطلح" هي تلك اللفظة التي تدل على مفهوم معين في مجال تخصصي معين اتفق عليه أهل الاختصاص، غير أن المصطلح الصوفي وإن حافظ على كل هذه الخاصيات، فإنه قد أضاف لها طابعا رمزيا زاد من الغموض بدل الوضوح الذي يكتسي المصطلحات في مجالات أخرى، فإذا كان المصطلح عموما يدل على مفهوم تترتب عليه معلومات محددة، فإن المصطلح الصوفي يدل على تجربة مترامية الأطراف لا يدرك جوهرها إلا بالرمز، وإذا كان المصطلح عموما لفظة اتفق عليها أهل الاختصاص، فإن المصطلح الصوفي لفظة صادرة عن تجربة الصوفي في حد ذاته فأساسها ليس العموم وإنما الذاتية، وإذا كانت المصطلحات عموما مفاتيح لفهم النصوص المتخصصة، فإن المصطلحات الصوفية قد تكون أحيانا مغاليق للتجربة الروحية لا يحسن فتحها إلا من رآها بعين القلب. "تتضمن اللغة الصوفية المصطلح الصوفي والشطح والرمز والحرف والحكمة والتفسير ولكن التعقيد هو سمتها لطبيعتها الذوقية" (بن بريكة، 2007، ص.71).

ومنه فإن تأويل المصطلح الصوفي كان وما زال يخضع لمدى معرفة المؤول بتجربة المتصوف أولاً، ومدى استعداده المعرفي والذوقي لتلقي المصطلح الصوفي ثانياً، فليس في ظاهر المصطلح الصوفي ما يدل على بنيته العميقة، كما أنك لا تجد في بنيته العميقة ما يدل على عموم التجربة الروحية، وخاصة عند المتصوفة الكبار كابن عربي وغيره.

La interpretación extremadamente compleja, incluso sofisticada en el sentido noble del término, que el Sayh da a sus propios versos no dejan de desconcertar a cualquiera que emprenda su lectura y demuestran hasta qué punto el lenguaje poético asume en él un carácter hermético(Addas, 2016, p158)

"التأويل متشكل جداً بل معقد بالمعنى الحرفي للكلمة، والسائح يعطي ضبابية لقارئه من شأنها أن تحقق في مدى بلوغ اللغة الشعرية ذات الطابع الهرميطيقي". (ترجمتنا)

وإن كان الخطاب الأكبر على سبيل المثال لا الحصر يستمد درره من القرآن الكريم كمرجعية معرفية تزود المصطلح الصوفي بمفاهيم تبني تصورات عن الوجود وطبيعته، غير أن خطاب الشيخ الأكبر ومصطلحاته مازالت تشكل في قراءتها الباطنية جدلاً واسعاً بين المتخصصين في مدى مطابقتها للقرآن الكريم معرفياً، بل قد وجد فيها كثيرون مواطن تتداخل فيها الفلسفات القديمة والديانات الشرقية بالقرآن الكريم في نسق رمزي يجد الجميع فيه ضالتهم كما سبق وأن أشرنا في سياق هذا البحث، وذلك ما ولد أحياناً تناقضاً ظاهرياً في المصطلح الصوفي.

"إن المتصوفة يغيرون المفاهيم المتعارف عليها فيعكسون المعهود العقلي بواسطة الرؤيا القلبية التي تحيل التناقض إلى ألفة والمتضاد إلى متجانس، وكل ذلك حاصل بفعل شراب المحبة الذي يفعل فعله في الصوفي، فتغيب حواسه المادية، وتصحو آلة القلب، فيكون الشراب داعيا إلى الصحو، بعدما كان داعيا إلى المحو، وبذلك تتم المكاشفة والمشاهدة، فيكون الغياب عن المحسوس والأغيار والسوى داعيا إلى الحضور مع الحضرة الإلهية" (بوزيان، 2018، ص121)

وعليه فإن البنية المنطقية لا تكون فيها النتيجة أو الخلاصة امتدادا للأسباب في سلسلة برهانية عقلية وإنما تخرج آلة اللغة عن معهودها لتقبض على مفاهيم غيبية روحية ما ورائية لا تشبه الأكوان والرؤية فيها أكوان ورؤية الظاهر على الأقل من الناحية العقلية المنطقية الدارجة والمنتشرة بين عموم الناس، فقد يشكل مصطلح الأنا عند المتلقي العادي تعبيرا عن ذات تشغل حيزا محدودا في زمان ومكان معين، غير أن هذا الضمير كأداة لسانية ينزلق من دلالاته الذاتية المعيارية إلى أن يكون عند الحلاج مصطلحا يعبر عن ذات مطلقة لا تقيد بزمان ولا بمكان، بل هي كل في وجود واحد.

"وهكذا يلح المتصوفة على رفع الأنية باعتبارها تقف حاجزا أمام الوحدة فحضور الأنا مقابل الأنت، دليل الكثرة والانفصال، وهو ما يشعر الصوفي بنقل الأنا باعتبارها عقبة دون تحقيق التماهي والوحدة ولهذا تصير:

أنا = أنت ... أنا = أنا ... توحد. (بوزيان، 2018، ص123)

يقول الحلاج:

"أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

(الحلاج، 2002، ص 158)

فيغير هذا الانزلاق الدلالي من رؤية العالم والطبيعة والوجود، بحيث يجمع في خانة واحدة كل الوجود بتناقضاته وتآلفه ومتغيراته، بل وتصبح هذه الخانة الجامعة لكل ذلك هي الوجود الحقيقي للمتصوف فيتم بذلك القصد من المصطلح الصوفي "وهذا يمنح المصطلح الصوفي اللغة بنية لم يسبق أن ألفها التركيب، فيكسبها طابعا إنزاحيا متجددا وتظل معه الدلالة بكرة، متوترة مفارقة للنول اللغوي المعهود، حيث يكتسي المصطلح شعريته من دلالة التقرير إلى دلالة التحول والتفجير، حتى تتكيف مع مقتضى الحال الجديدة، فيمنحها ذلك نفحة إيحائية، وسمة شعرية جديدة، للتعبير عن العالم اللامرئي بلغة مغايرة". (بوزيان، 2018، ص 126)

والحاصل من كل ما سلف ذكره أن المترجم يجد نفسه أمام لفظة تعبر عن موزاييك دلالية تبعث الحيرة في المترجم أي لون ينبغي إبرازه وبلغة دقيقة أي ظل من ظلال المعاني ينبغي تقديمه لقارئ الترجمة، فإذا كان للمترجم الأدبي خيار بين التوطين والتغريب ومترجم النصوص العلمية خيار أساسي يتمثل في الترجمة الحرفية، فإن مترجم النص الصوفي لا مناص له من أن ينقل كل ذلك الزخم الدلالي دون تغليب جانب عن جانب، ففي حالة

تغيبه بجانب معين من ذلك الإتساع الدلالي، يكون بذلك قد أسقط التجربة الروحية وحدد للقارئ مستوى دلاليا معينا ما كان المتصوف ليقصده في مصطلحه، وبالتالي فإن عملية التفاوض مع الخيارات المتاحة لا تكون على أساس اختيار المكافئ اللغوي أو السياقي، وإنما ينبغي لها أن تنتقي علامة خطية توازن بين البنية المعرفية للمصطلح الصوفي ورمزية العبارة، مراعية في ذلك المجال التداولي للغة الهدف كي تحدث الإستجابة.

خلاصة الفصل:

نستنتج من خلال قراءتنا وتحريرونا لهذا الفصل أن الخطاب الصوفي من حيث منظومته المعرفية وبنيته المفهومية قد تعرض إلى كثير من الانزياحات الدلالية في حقب تاريخية مختلفة، مما أدى إلى تطوير مفهوميته من مجرد حركة تتخذ من الزهد طريقا لبلوغ مرضاة الله إلى منظومة فكرية تجعل من المحبة الإلهية وسيلة ليس لبلوغ مرضاة الله وحسب وإنما لمعرفة الحق، وأدت هذه المعرفة إلى الاستفادة من تجارب إنسانية أخرى في معظمها فلسفية تبحث عن معرفة الإنسان بالغييب مما يشكل تصورا حول علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالطبيعة والإنسان بالمطلق، وترتب عن كل هذا لغة خاصة تعبر عن ثقل التجربة برموز ومصطلحات كثيرا ما تحمل على غير ظاهر قولها، وهو التحدي الأبرز بالنسبة للمترجم، إذ قد لا تكفيه استراتيجيات مباشرة أو غير مباشرة من أجل إعادة إنتاج البنية المفهومية للخطاب الصوفي وفق القواعد التعبيرية لهذا الأخير، بل ينبغي على المترجم أن يكون أكثر ديناميكية في تعامله بسبب الاتساع الدلالي والرمزية الشديدة للمصطلح الصوفي.

الفصل الثالث:

نظرية النظم المتعددة

تمهيد:

سيحتوي هذا الفصل على أبرز المفاهيم النظرية التي سنتحرك من خلالها منهجياً من أجل تحليل النماذج ووصفها، وقد وقع اختيارنا على نظرية النظم المتعددة كون الخطاب الصوفي يحتوي على عدة نظم معرفية، وكذلك الحركة الاستشراقية، وبما أن هذه الأخيرة تنتمي إلى ثقافة مهيمنة تهدف إلى دراسة وترجمة الثقافات الشرقية المهيمن عليها فإننا رأينا أن نظرية النظم المتعددة تتناول هذه المفاهيم بدقة، ولذلك سنحاول في مستهل هذا الفصل أن نتطرق إلى الخطوط العامة لهذه النظرية من خلال مدخل نبين فيه أسسها وتصوراتها حول النظم الثقافية وتكوينها للنصوص ثم سنفصل في تبني هذه النظرية للترجمة من حيث دورها في تحويل مواقع النظم من المحيط إلى المركز والعكس، كما سنتحدث عن أسس الترجمة في هذا الفصل واستراتيجياتها بين الملاءمة والمقبولية والسجلات الأدبية التي توافقها، كما سنتناول معايير الترجمة لجدعون توري التمهيدية في وصف الاستراتيجية الترجمة والأولية في تحديد السياسة الترجمة والعملية التي تحدد المعايير اللسانية والنصية والاطارية للنص، كما سنتطرق لمفهوم التكافؤ وفقاً لمنظور النظم المتعددة على أن نخلص في الأخير لقواعد وقوانين عامة وصلت لها هذه النظرية.

1.3 مدخل إلى نظرية النظم المتعددة:

لطالما وفّرت المجتمعات المتعددة الثقافات مادة علمية جيدة، يدرس من خلالها الباحث سلوكيات الإنسان وأنماطه التفكيرية والتعبيرية وتطوره الفردي والجماعي، وما أسطورة سقوط برج بابل إلا قرينة أخرى تدلّ على حاجة الباحثين لهذا التعدد والتنوع والاختلافات العربية والجهوية من أجل فهم الإنسان، فمن وجهة نظر منهجية غالبا ما يحتاج الباحث إلى مقابلة الأضداد والتمايز من أجل رصد أوجه التشابه والاختلاف وبالتالي تحديد الماهيات والوظائف والعمل على الاستفادة منها في حدود ما يُجيب عنه البحث العلمي لهذه الظاهرة أو تلك.

ولعل من أكثر الدراسات التي أصبحت تشغل حيزا واسعا في حقول البحث العلمي في زمننا المعاصر هي تلك الدراسات التي تتخذ من التنوع أو التعدد الثقافي مادة بحثية لها، فاحتواء مجتمع واحد في رقعة جغرافية متّصلة بثقافات متعدّدة ظاهرة في حدّ ذاتها لأن السائد في الوعي العام، غالبا ما يُقرّ بنظام ثقافي واحد لمنطقة جغرافية متّصلة، بيد أن هذه الفكرة قد تم دحضها غير ذي مرّة في دراسات سوسولوجية وأنثروبولوجية وإتولوجية، بل وكذلك نفسية؛ فإن كان كل إنسان لديه بصمته الخاصة في التفكير والتعبير عن المُفكّر فحري أن يكون ذلك واقع كذلك في الجماعات المكوّنة للمجتمع فالضرورة ها هنا تقتضي دراسات النسق المتعددة (لغويا وثقافيا واجتماعيا) من أجل التوصل إلى غاية كبرى وهي التواصل، فالتواصل بشتى أنواعه هو الحجر الأساس لأي تطوّر بشري إذ هو الضامن

الأبرز لتنتقل التجارب الإنسانية المشكّلة للتراكم وبالتالي للتطور المعرفي والثقافي والاجتماعي.

ولعل من أهم الباحثين الذين تلقفوا هذه الفكرة في مجتمعاتهم هو إيتامر إيفين زوهار
Itamar Even Zohar.

"يعد الباحث الإسرائيلي إيفان زوهار Itamar Even Zohar الأستاذ بجامعة تل أبيب،
رائد نظرية الأنساق المتعددة Polysistem Theory، (ورائد نظرية السجلات
الثقافية repertoire the theory of cultural، إلى جانب جدعون توري Gideon
Toury وشيلي ياهالوم Shelly Yahalom وزوهار شافيت Zohar Shavit... ومن أعضاء هذه
المدرسة في الخارج جاب لامبير Lambert في بلجيكا، وآني بريسي Annie Bresset في كندا،
وجيمس هولمز James Holmes في هولندا". (حمداوي، 2020، ص113)

والملاحظة الأساسية التي تشكل القاسم المشترك بين هؤلاء الباحثين هي أن أغلبهم
كانت منطلقاتهم من مجتمعاتهم التي يميّزها التعدد الثقافي واللساني أي: نظم متعددة تتداخل
وتتشكّل من أجل أن تكون كُلا وهي الفكرة الجوهرية التي بنى من خلالها إيفين زوهار
نظريته المسماة بالنظم المتعددة polisistema:

"وقد اشتغل إيتامر إيفان زوهار، في إطار مدرسة تل أبيب، على نظرية الأنساق
المتعددة في مختلف مؤلفاته وأعماله ودراساته القيمة، ما بين 1969 و1970م. وقد وظف
هذه النظرية على أساس أنها أداة إجرائية لتصنيف النصوص وكتب الأدب. وتعنى أيضا

بمجموعة من الحقول، مثل: حقل الأدب، وحقل اللسانيات، وحقل الثقافة، وحقل الترجمة". (حمداوي، 2020، ص114)

وبما أنّ الأدب هو الحاضنة الفكرية والفنية التي تجمع كل تلك النظم في عمل واحد فإن إيفين زوهار قد اعتمد عليه كمدوّنة تتيح له السند التطبيقي لدراسة كل تجليات تلك النظم فقد نجد في الرواية الواحدة أو القصيدة نُظماً متعددة تنطلق من الشكل الفني بإيقاعاته الداخلية والخارجية وأنماطه التعبيرية العاكسة للأفكار الدينية والفلسفية والسياسية؛ بل قد نجد نُظماً أخرى كالاقتصادية والعلمية. والكل يتفاعل مع الآخر في حدود ما يتيح الكاتب من هوامش تزيد وتنقص حسب التفاعل الدينامي.

“ ... l’a appliqué à l’étude de la littérature considérée comme un système de système, l’objectif étant d’analyser et de décrire le fonctionnement et l’évolution des systèmes littéraires en prenant comme exemple la littérature traduite en hébreu ” (Guidère, 2010, P28)

"... وطبقها على الدراسة الادبية التي تعتبر كنظام النظام حيث أنّ الهدف هو تحليل ووصف كيفية تطور النظم الادبية بالأخذ على سبيل المثال الادب المترجم الى العبرية" (ترجمتنا).

فالنظام الأدبي هو عبارة عن نظام مصغّر *microsistema* للنظام الواسع *macrosistema* والذي يحتوي على كل الأنساق الاجتماعية والثقافية والسياسية والمعرفية،

التي بدورها تكون داخل العمل الأدبي كمحركات رئيسية للمشهد والعواطف والأنماط التفكيرية والتعبيرية.

إن ظهور نظرية النظم المتعددة في سبعينات القرن الماضي في سياق ما بعد الحداثة، الذي أحدث ثورات علمية كبيرة في شتى المجالات وخاصة في مجال العلوم الإنسانية، فقد انبثقت نظريات أعادت تشكيل القراءات التقليدية للغة والفكر والأدب والسوسيولوجيا وغيرها من العلوم، بل وكانت نظرية الأنساق المتعددة إفرازا منطقيا لهذا التداخل النظمي بين العلوم، فقد تأثرت هذه النظرية بكثير من مصادر المعرفة سواء من الناحية اللسانية أو من الناحية الفلسفية أو من الناحية الأدبية.

"وقد ظهرت نظرية الأنساق المتعددة في 1970م، في أحضان فلسفة ما بعد الحداثة. وقد انطلقت من أعمال الشكلايين الروس من جهة أولى، وتصورات البنيويين الفرنسيين من جهة ثانية، ومن النقد السوسيولوجي للأدب من جهة ثالثة". (حمداوي، 2020، ص114)

كما تقوم هذه النظرية على: "البنيوية التطورية، أو البنيوية التكوينية، أو الوظيفية الديناميكية". (حمداوي، 2020، ص114)

فالملاحظ هنا أن نظرية الأنساق المتعددة بكونها جمعت أنساقاً متعددة من دروس اللغة والأدب كالأسلوبية بشتى تجلياتها واللسانيات البنيوية، فضلا عما جدّ في درس اللسانيات الحديثة كالوظيفية والتداولية وغيرهما؛ غير أن المصدر الأساسي الذي اعتمدت عليه نظرية الأنساق المتعددة كان مدرسة الشكلايين الروس

Le formalisme russe est une école scientifique active entre 1914 et 1930, réunissant des écrivains, des linguistes et des théoriciens de la littérature qui soulignaient l'importance de la forme et sa supériorité sur l'image et le symbole dans la parole poétique. (Dmitrienko,2015, p33)

"الشكلانية الروسية هي مدرسة علمية نشطت بين 1914 و 1930 وضمت كل من كتاب، لسانيون ومنظرون في الأدب الذين سلطوا الضوء على أهمية الشكل وهيمنته على الصورة والرمز في الشعر". (ترجمتنا).

فقد كان التركيز على الشكل في هذه المدرسة جوهر العملية البحثية، لما يوفّره من وظائف جديدة للغة وأنماط تعبيرية مستحدثة ودراسات للإمكانيات التشاكل والتعلق النصي، وكل هذا يوحى بنظم شكلية تتحرك وتتفاعل ضمن سياق معين كي تحقق غاية جمالية ودلالية.

‘ Les formalistes ont mené de nombreuses analyses de poèmes, afin d'établir la correspondance entre la dimension sémantique ou symbolique de l'œuvre poétique et sa structure sonore. Leur succès dans certains cas a pu leur faire proclamer que l'Art poétique n'est que technique ‘.

(Dmitrienko,2015, P33)

"قام الشكلانيون بعدة دراسات شعرية لخلق تطابق بين البعد الدلالي أو الرمزي للشعر وهيكله الصوتي. أدى نجاحهم في بعض الحالات الى القول ان الفن الشعري بامتياز". (ترجمتنا).

وبالتالي تكون العناصر الظاهرة في الشكل الأدبي بشتى مستوياتها وأنساقها وتفاعلاتها هي المقيّد والضابط للمستوى الدلالي والرمزي من العمل الأدبي- وإن كانت كثير من نظريات ما بعد الحداثة تدحض هذه الفكرة- فقد استوحى إيفين زوهار كل هذه الأفكار من الشكلايين الروس، لكنه أسس لمفهوم جديد وهو النظم المتعددة ويذكر دمتريانكو على لسان زوهار:

Even-Zohar l'explique, «sign-governed human patterns of communication (such as culture, language, literature, society.

“A heterogeneous, open structure. It is, therefore, very rarely a uni-system but is, necessarily, a polysystem – a multiple system, a system of various systems which intersect with each other and partly overlap, using concurrently different options, yet functioning as one structured whole, whose members are interdependent.” (Even-Zohar, 1990,P 06-26)

يشرح إيفين زوهار قائلاً: "تتحكم الإشارة في أنماط التواصل الإنساني كالثقافة واللغة

والأدب والمجتمع.

هيكل متغاير ذو مجال مفتوح، إذا نادرا ما يكون نظام واحد بل يجب أن يكون متعدد النظم، نظام متكون من مختلف الأنظمة التي تتداخل فيما بينها حد التجانس الجزئي، حيث تعمل على حدٍ سواء ولكن في الوقت نفسه مشكلةً هيكلًا واحدًا متكاملًا". (ترجمتتا).

وعلى هذا الأساس تشكلت نظرية النظم المتعددة في إطار ما يسمى بالدراسات الترجمية translation studies والتي كانت ينطوي تحت لوائها مدرستان هما مدرسة أمستردام التي أسسها جيمس هولمز ومدرسة تل أبيب التي يمثلها إيفان زوهار وجدعون توري وكلتا

المدرستين تشاركنا في الخطوط العريضة للدراسات الترجمية حيث تقول: راکوفا Rakova في هذا السياق:

D'autres points communs des chercheurs des deux écoles sont par exemple les suivants : Ils conçoivent la littérature comme un système complexe et dynamique Ils mettent l'accent sur la méthode descriptive et objective. Ils s'intéressent avant tout à la traduction littéraire (ce qui les différencie des théoriciens allemands du skopos). Ils s'orientent vers le texte cible. Ils ont une vision fonctionnelle et systémique de la traduction : ils étudient notamment la place qu'occupent les traductions au sein d'une littérature nationale donnée et les rapports mutuels existants entre les littératures nationales. Ils s'intéressent aux normes et aux limitations qui régissent la production et la réception des traductions. Ils s'intéressent aux relations entre la traduction et d'autres types de production textuelle. Ils sont conscients du caractère évolutif, historique des traductions, et prennent en considération des forces sociales telles que le pouvoir ou l'idéologie, et leur influence sur les textes traduits. (Rakova,2014,pp 197-198)

"أوجه تشابه أخرى بين المدرستين: يرون الادب كنظام معقد وديناميكي يشددون على الطريقة الوصفية والموضوعية. حيث يهتمون أساسا بالترجمة الأدبية (وهذا ما يفرقهم عن المنظرون الألمان الذين يؤيدون نظرية الهدف)، فقد يتوجه هؤلاء نحو النص الهدف ولديهم وجهة نظر تنظيمية ووظيفية للترجمة. كما يدرسون العمليات الترجمية لأدب وطن ما وأوجه التشابه الموجودة بين الاعمال الأدبية لهذا الوطن، يهتمون كذلك بمقاييس وشروط القيام والقبول بالترجمات ويهتمون كذلك بالعلاقات بين الترجمة والمنشآت الكتابية الأخرى. هم

على دراية فيما يخص الطابع التطوري والتاريخي للترجمة ويأخذون بعين الاعتبار القوى الاجتماعية كالسلطة والفكر وأثرهم على النص المترجم". (ترجمتنا).
 ومنه فإن كلتا المدرستين اهتمتا بالدراسات الوصفية للترجمة وذلك بالاعتماد على مناهج البحث الوصفية لما تتيحه هذه الأخيرة من رصد لوظائف اللغة داخل النظام الأدبي، كما يوفر آليات لدراسة الترجمة كنظام خاص يحتل مواقع متعددة في النظام العام، للغة الهدف.

كما ساهمت هذه الدراسات في وصف مواقع النظم السياسية والاجتماعية والثقافية والديناميكية التي تتيح التفاعل المستمر بين هذه النظم، فقد أعطت مدرسة تل أبيب تفسيراً وصفياً لأغلب الظواهر الأدبية والترجمية التي تنطلق أو تدخل إلى مجتمع متعدد الثقافات "ومن هنا، فنظرية الأنساق المتعددة، باعتبارها مقاربة وظيفية معاصرة، تدرس الظواهر المركبة والمتنوعة والمعقدة والمتشعبة، بالتركيز على العلاقات الموجودة بين العناصر والأنساق السيميائية المتنوعة، بتصنيفها، وتسجيلها، ووصفها، وتفسيرها". (حمداوي، 2020، ص115)

فإذا كان النظام السيميائي بصفة عامة يركّز على العلامة كعنصر بنيوي يحيل بعضه على بعض من أجل توليد المعاني والدلالات والرموز، فكل علامة تقوم بوظيفة سيميائية تحيل من خلالها إلى مجموعة من الدلالات التي ترتبط وظيفياً ببعضها البعض؛ فهذا هو النموذج المصغر للنظم بصفة عامة، إذ تحيل هي كذلك على بعضها بعض وتكمل بعضها

بعضاً في منظومة مركبة لا تنطلق من اللغة لكي تنتهي في اللغة وإنما تنطلق من اللغة لتعود إلى سياقات أخرى غير لغوية بالضرورة. ثم تنتهي إلى نظرة شاملة تتمثل في النظام العام حيث:

"تتميز الوظيفية بدراسة الأنساق المتعددة في علاقاتها الدينامية والدياكرونية، بربط العناصر بالوظيفة والسياق الخارجي، والاهتمام بالتبدلات والتغيرات والتحولات الداخلية والخارجية للنسق". (حمداوي، 2020، ص 115)

فالحاصل من هذا أن نظرية النظم المتعددة، متعددة في أبعادها هي كذلك فمن ناحية تدرس العلامة ضمن نظامها اللغوي ومن ناحية ثانية تدرسها ضمن سياقها المعرفي ومن ناحية ثالثة تدرسها ضمن سياقاتها المتغيرة داخليا وخارجيا ومن ناحية رابعة تستحضر البعد الدياكروني والسانكروني لهذه النظم، فإذا أردنا أن نفتح قوسا فإننا نجد أن المصطلح الصوفي في هذه الحالة يتوزع على كل هذه الأبعاد كونه يتميز أولاً بوظيفة رمزية أدبية وثانياً بمستويات معرفية متعددة وإن شئت قلت بنظم معرفية متعددة، فإذا كان الإسلام هو مرجعيته الأولى فهذا لم ينفي عليه أبداً تأثيره بثقافات وعقائد أخرى، تقاطعت معه معرفياً في كثير من أوجه التصور، ولم يكن هذا التقاطع إلا تقاطعاً تاريخياً Diacrónico ساهمت فيه نظم أخرى كالسياسة والدين وغيرهما من العوامل التي جعلت من المصطلح الصوفي، مصطلحاً متعدد الأنظم ومتطوراً تاريخياً وحينما نغلق القوس فإننا نجد إتماماً إيفين زوهار يقول أن:

[...] it must be admitted that both synchrony and diachrony are historical, but the exclusive identification of the latter with history is untenable. As a result, synchrony cannot and should not be equated with statics, since at any given moment, more than one diachronic set is operating on the synchronic axis. Therefore, on the one hand a system consists of both synchrony and diachrony; on the other, each of these separately is obviously also a system. (Even-Zohar, 1990, P11)

"حقيقةً أن الدراستين السانكرونية والدياكرونية قديمتين ولكن لا يمكن تعيينهما تاريخياً. ومنه السانكرونية لا يمكنها ان تكون متساوية مع السكون حيث في مدة زمنية ما العديد من الدياكرونيات تتماشى في مجال سانكروني واحد. إذا من جهة يتكون النظام من السانكرونية والدياكرونية ومن جهة اخرى كلتاهما تكونان بمفردهما نظاماً". (ترجمتنا)

إنّ التشكلات الآنية للنظام تخضع بالضرورة إلى كل تلك التفاعلات الديناميكية بين عناصره ضمن إطار محدد تتوافق فيه السياقات الداخلية والخارجية، لتشكل نظاماً يعدّ امتداداً لنظام يشابهه أو يعادله تاريخياً وهذا قد يفسّر كثير من الوظائف اللغوية والأدبية والترجمية كون دراسة النظم في زمن معيّن تفصح عن وظائفها ضمن السياق الذي حدّد لها ولا يتم فهمها وتفسيرها إلا إذا ارتبطت بامتدادها التاريخي ما يسفر عن موقعها سواء في المركز أو المحيط وتطورها سواء صعوداً أو نزولاً كما يبيّن دورها المعرفي والحضاري في مجتمعها كما يبرز هيمنتها الثقافية والاجتماعية في مجتمعها.

"وتستعين نظرية الأنساق المتعددة بالمقاربة التاريخية. ويعني هذا أن المقاربة تدرس آليات الأدب ومكوناته البنيوية من الداخل، وفق مقارنة سياقية وظيفية تعتمد على السياق الخارجي والمرجعي والتاريخي. وتتحول الأنساق الساكنة أو الثابتة إلى أنساق متحركة ومتحولة ومتغيرة ومتطورة تاريخياً: يتحول السانكروني إلى دياكروني". (حمداوي، 2020، ص117).

وبالتالي تصبح النصوص الأدبية ديابوراما من النظم تتوالى المشاهد فيها لتشكّل كلاً وبلغة أدق فإذا كان النص الأدبي إفرازا سنكرونيا فإن امتداداته والنصوص التي تسبقه وتليه إفرازا تاريخيا يفسّر بعضه بعضا وظيفيا في حركة دينامية متسلسلة غير منقطعة تتفاعل فيها كل النظم المتعددة.

"تتبنى نظرية الأنساق المتعددة أو المتنوعة على الجمع بين ماهو سانكروني ودياكروني. وأكثر من هذا ليست العناصر البنيوية مستقلة، بل هي متداخلة مع العناصر الأخرى. وهي ليست ثابتة، بل تخضع لعلاقات التبدل، والتحويل، والتغير". (حمداوي، 2020، ص116)

وتذكر راکوفا في هذا الصدد على لسان إيفين زوهار أن:

Mon approche se basait sur l'hypothèse de travail pour laquelle il serait plus convenable [...] de considérer tous les types de textes, littéraires ou semilittéraires, comme un ensemble de systèmes. (Rakova, 2014, p201)

"تركزت مقاربتني على فرضية العمل حيث من الجدير اعتبار كل أنواع النصوص الأدبية والشبه أدبية كمجموعة انظمة." (ترجمتنا).

وعليه فإن نظرية النظم المتعددة تشمل أغلبية جوانب النص بالوصف والتفسير فضلا عن الدراسة الآلية لتلك النظم وتفاعلاتها وديناميكياتها في تغيير مواقعها والضوابط في ذلك إلى آخره مما سنناقشه فيما يلي.

2.3 نظرية النظم المتعددة:

إن الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها نظرية النظم المتعددة تنطلق من أن الثقافة بمفهومها الواسع هي النظام الذي يشمل داخله نظما كثيرة ومتعددة متباينة ومختلفة في طبيعتها، متكاملة ومتممة لبعضها البعض من حيث وظيفتها في شبكة تعالقية يحاول كل عنصر فيها أن يتفاعل مع محيطه في حدود ما يتيح هذا الأخير من إمكانيات للتفاعل من أجل إبراز حقيقة معينة، وبما أن الأدب كان ومازال أحد أهم النظم التي تتجلى فيها كل العناصر الثقافية، فإن نظرية النظم المتعددة قد ركزت عليه كثيرا في بنائها التصوري وخاصة في ترجمته.

"considero la literatura traducida no solo como un sistema integrante de cualquier polisistema literario, sino como uno de los más activos en su seno."
(Even-Zohar, 1999, p224)

"أعتبر الأدب المترجم ليس فقط كنظام مشكل لنسق أدبية متعددة، ولكن أعتبرها كأحد

أهم النظم الفاعلة في ساحتها." (ترجمتنا)

فترجمة الأدب تشكل عنصرا هيكليا في النظم المتعددة، بل تبين للباحث مدى تفاعل الثقافات فيما بينها والآليات التي على أساسها يتم ذلك التفاعل ومنه فكانت نظرية النظم المتعددة في سياقها الحدائي وما بعد الحدائي مفسرة لكثير من الظواهر الترجمية والأدبية والثقافية، بفضل نظرتها إلى كل تلك النظم المتعددة التي تتميز بعدم تجانس نسقها Heterogeneidad وبنائها الهرمي *estratificación* علاوة على ديناميكياتها *Dinamismo* "المفهوم من مصطلح النظام المتعدد، أنه تركيب موحد أو نظام غير متجانس العناصر وذو بناء هرمي يتكون من عدة نظم تتفاعل فيما بينها فيؤدي تفاعلها إلى توليد حركة تطور دينامية دائبة داخل النظام المتعدد كله". (عنان، 2003، ص200).

إذا كان البناء الهرمي *estratificación* هو حجر الزاوية الذي تقوم عليه نظرية النظم المتعددة، فإنه يستدعي كل تلك العناصر أو النظم الفرعية المشكلة للنظام العام والتي تتميز بعدم تجانسها بسبب الاختلافات الطارئة عليها والتي تميز كل عنصر عن الآخر، فمن غير المعقول أن نتحدث عن بناء هرمي إذا كانت كل عناصره متجانسة على خط واحد، فما يميز الأدب هو ذلك الزخم الكبير من النظم غير المتجانسة التي تتصارع فيما بينها من أجل أن تشكل وحدة موضوعية.

Les strates dans ce contexte sont représentées par des sous-systèmes qui constituent le polysystème. Ces strates s'opposent dans la lutte pour la place centrale dans le grand système. Le stratum « vainqueur » devient la dominante culturelle, tandis que les strates « vaincues » sont poussées à la périphérie. (Dmitrienko, 2015,P37)

"يُمثل للطبقات في هذا السياق بالنظم الفرعية المكونة للنظام. حيث تتصارع على المكانة المركزية في النظام الكبير والأقوى تصبح السائدة الثقافية بينما الأخريات تهمش".
(ترجمتنا)

وبناءً عليه، فإن هذه النظم الفرعية تتفاعل فيما بينها وتتصارع من أجل أن تشكل مركزاً ومحيطاً لأي نظام ثقافي وما يميّز هذا التفاعل هو الديناميكية الحاصلة بين هذه العناصر، إذ يسعى كل نظام فرعي إلى التكامل من وجه واحدة أو عدة وجوه مع النظام الفرعي الذي يحيط به وهكذا في حركة مستمرة تتفاعل النظم فيما بينها منتجة نسقاً عاماً يتميز بالديناميكية.

"وهكذا فإن حركة الدينامية ذات أهمية حيوية في النظام المتعدد، فهي تعني أن العلاقات بين النظم التجديدية والنظم المحافظة في تغير مستمر وتتنافس فيما بينها"
(عناي، 2003، ص 201)

ومنه فإن النظم المتعددة تتميز بعدم تجانس البناء الهرمي والديناميكية التي تضبطه في تفاعل العناصر بينها من أجل أن تحتل موقعا في المركز أو المحيط Central/periferia أو كنظم محافظة وأخرى تجديدية conservadora/innovadora أو أولية وثانوية Primaria/secundaria.

وسنتطرق لكل هذه المصطلحات في العنصر الموالي (1.2.3 موقع الترجمة في نظرية النظم المتعددة).

وعلى هذا الأساس تقوم دراسة نظرية النظم المتعددة على ثلاث ركائز: "أولها هي إتاحة دراسة الأدب نفسه إلى جانب القوى الاجتماعية والتاريخية والثقافية، وثانيها أن إيفين زوهار يبتعد عن دراسة نصوص مفردة بمعزل عن بعضها البعض ويقرب من دراسة الترجمة في إطار النظامين الثقافي والأدبي اللذين تتحقق وظيفتهما فيهما وثالثتهما هي أن تعريفها للتبادل والكفاية بريء من وضع القواعد." (عناني، 2003، ص 205).

ومنه يمكننا القول أن نظرية النظم المتعددة ركزت على الترجمة كنشاط يتجلى من خلاله ذلك التفاعل الثقافي المستمر الذي يشكل النظم المتعددة والذي درسه إيفين زوهار بمنهج علمي وصفي يمر على ثلاثة مراحل:

"تتضمن وصف العمل المترجم والدور الواسع النطاق للنظام الثقافي الاجتماعي: أما المرحلة الأولى فهي وضع النص في إطار نظام الثقافة المستهدفة والنظر إلى دلالاته وقبوله، والمرحلة الثانية هي مقارنة النص المصدر بالنص المستهدف لتحديد التغييرات. ورصد العلاقات بين ثنائيات مختارة من أجزاء النصين، ومحاولة إصدار أحكام عامة على مفهوم الترجمة الذي يقوم عليه العمل، وأما المرحلة الأخيرة فهي استنباط ما يستفاد من ذلك للاهتمام به في الترجمة في المستقبل، وأهم ما في هذه المقترحات هو تكرار المرحلتين الأولى والثانية لشتى الأنواع الأدبية والمؤلفين والفترات التاريخية وما إلى ذلك وصولاً إلى رصد المسار العام وهو ما ترمي إليه الدراسات الوصفية." (عناني، 2003، ص 228-

(229).

دائماً ضمن التركيز على ثقافة التلقي كحاضنة لهذه النظم المتعددة على حسب ما يراه إيفين زوهار، فلطالما ساهمت الترجمة من المنظور التاريخي في إثراء ثقافة التلقي سواءً من الناحية العلمية وذلك بنقل معارف وتقنيات تضمنتها مصنفات علمية للغة المصدر، أو من الناحية الأدبية وذلك بنقل عناصر ثقافية ووجهات نظر وأنماط تعبيرية وتقنيات أدبية وأجناس أدبية من اللغة المصدر إلى ثقافة التلقي أو كذلك من الناحية الفكرية والفلسفية، فأساس قيام أي حضارة كان يسبقه ويرافقه حركة ترجمة تقوم بدور تلقيح الحضارة الناشئة بتجارب وأفكار سابقة لحضارة أخرى سبقتها في التميز، فما كان من الحضارة المستقبلية إلا تُلَفِّ ذلك بواسطة الترجمة من أجل إدراجه ضمن بنيتها التكوينية التي تتيح لها القيام كحضارة وثقافة جديدة، ومنه فكان التركيز في النظم المتعددة على الترجمة لما تتيحه وظيفياً لدراسة كل هذه التغيرات ولما تلعبه من دور حضاري في تكريس مفهوم التفاعل الثقافي والتواصل.

1.2.3 موقع الترجمة في نظرية النظم المتعددة:

جرت العادة في درس الترجمة أن تُترك مسألة الاستراتيجية المتبّعة في ترجمة نص معين إلى المترجم، كونه محور العملية الترجمية والمقرّر الأول لمسار النص سواءً بأن يكون قريباً من الأصل، فيسمى بذلك المترجم مصدرياً، أو أن يكون قريباً من الهدف فيكون هدفيّاً، وغالباً ما كان هذا التموقع يخضع إلى تأويل المترجم وقراره، غير أنه طفت على

السطح نظريات تعيد ضبط اختيار الاستراتيجية لعوامل أخرى، فنظرية الهدف ترى أن الغاية المتوخاة من الترجمة هي التي تحدد استراتيجيتها، بينما يلعب مفهوم موقع الترجمة دوراً حاسماً في تحديد الاستراتيجية المتبعة لنقل أي نص كان بالنسبة لنظرية النظم المتعددة.

إن البناء الهرمي للنظم المتعددة والديناميكية الحاصلة داخل هذه النظم تقتضي بما لا يدعو مجالاً للشك حركة دؤوب بين هذه النظم تتغير من خلالها مواقعها على حسب المتطلبات السياقية سواءً تاريخية كانت أو آنية، ولا تستثنى الترجمة كنظام فرعي من هذه الحركة الديناميكية، فهي بدورها تتغير من موقعها حسب عدة عوامل لعل من أبرزها المسار الذي تتخذه الترجمة من الانطلاق إلى الوصول، أو بعبارة أدق من ثقافة مهيمنة *culturadominante* وثقافة مهيمَن عليها *cultura dominada* أو العكس. فكل هذا يقتضي بالضرورة تغييراً في المواقع وبالتالي تغييراً في استراتيجية الترجمة.

"إن موقع الأدب المترجم في النظام المتعددة يتحكم في استراتيجية الترجمة" (عنانى،

2003، ص 202).

وعليه، كيف يكون ذلك التغيير في الموقع؟

يستعين إيفن زوهار بمفاهيم هندسية لكي يُقرب إلى قارئه مفهوم موقع الترجمة، فكما سبق وأن ذكرنا أن النظم المتعددة تقوم على بناء هرمي تتحرك فيه تلك النظم بديناميكية مستمرة من أجل أن تحتل موقعا معيناً داخل النظام العام، فقد يجنح بعضها إلى أن يكون

على محيط العملية الأدبية؛ بينما قد تزحف نظم أخرى كي تحتل موقعا مركزيا. وكذلك الترجمة قد تحتل موقعا في محيط النظام المستقبل أو في مركزه.

« Que la literatura traducida sea central o periférica y que su posición aparezca conectada con repertorios innovadores (primarios) o conservadores (secundarios), dependerá de la ordenación específica del polisistema en cuestión”(Even zohar, 1999, P224)

"أن يكون الأدب المترجم مركزيا، أو في المحيط، أو أن يكون موقعه يظهر متصلا بسجل أولي مجدد، أو محافظ، كل ذلك يعتمد على ترتيب خاص بالنظم المتعددة التي هي محل تساؤل". (ترجمتنا)

وذلك وفق معايير وشروط (انظر 2.2.3 الترجمة في النظم المتعددة: أسس ومعايير)، لكن قبل ذلك ينبغي لنا أن ننطلق من مسلمة أو على الأقل من حقيقة مفادها أن ترجمة الأدب بالنسبة لإيفن وزهار هي ثانوية أي في المحيط حيث يقول في هذا الصدد: "إن هذا الموقع الثانوي هو الموقع الطبيعي للأدب المترجمة". (عناي، 2003، ص202).

بما أن الأمر الطبيعي أن تنتج كل ثقافة أدبها، يحتل مركز اهتمام كونه نابع من تصوراتها وعقائدها وثقافتها بصفة عامة. ولذلك غالبا ما تدخل ترجمة الأدب كنظام فرعي يقع في محيط النظام المستقبل أو كنظام ثانوي على حد تعبير إيفن زوهار sistema secundario

Afirmar que la literatura traducida puede mantener una posición periférica significa que constituye un sistema periférico dentro del polisistema y que por tanto suele emplear modelos secundarios. En tal circunstancia, no influye sobre

los procesos más importantes y es construida de acorde a las normas ya establecidas de forma convencional según el modelo dominante en la literatura receptora. (Even zohar, 1999,P228)

"إن التأكيد على أن الأدب المترجم يحتمل امكانية محافظته على موقع في المحيط، هذا معناه أنه يشكل نظام هامشي في النظم المتعددة وعليه فإنه سيستعمل غالبا نماذج ثانوية، وفي هذا الصدد لا تأثر على أهم المسارات التي تقوم على اتفاقات تستجيب إلى المعايير الموضوعية من قبل بطريقة توافقية طبقا للنموذج المهيمن في الأدب المستقبل".
(ترجمتنا)

وبالتالي يمكننا القول بأن الترجمة في هذه الحالة ستخضع للنظام المستقبل المهيمن اي المركزي في بناء التصويرية وأنماطه وأساليبه التعبيرية في كل مستوياتها اللغوية وغير اللغوية فيصبح بذلك أي تغريب في الترجمة مرفوضا من النظام المستقبل كونه قد حدد لنفسه معايير وشروطا أدبية وتعبيرية تشكل مركز عملياته الادبية وأي جسم غريب يدخل على هذا النظام فسوف يحيله مباشرة إلى أن يكون ثانويا أو هامشيا أو بعبارة أدق قابعا في محيط ذي طبيعة محافظة conservadora لا تجرؤ على منافسة النظم المركزية للثقافة المهيمنة، وهو مفهوم آخر يدرجه إيفن زوهار للتعبير عن تلك النظم التي ليس لها طبيعة تجديدية وبالتالي لا تستطيع أن تحتل موقعا مركزيا، بل تتلخص وظيفتها بأن تحافظ على القواعد القائمة.

« La notion du conservatisme contient implicitement la simplification, schématisation et stéréotypie des processus. [...] Lorsque la position plus élevée

est maintenue par un genre littéraire dont la nature est innovatrice, nous trouverons les genres conservateurs descendre progressivement l'échelle des stratifications ». (Rakova, 2014,P 202)

"يضم الفكر المحافظ ضمناً التبسيط والتمثيل ونمط العمليات {...} لما يبقي النوع الأدبي التطوري الوضعية في الأعلى نلاحظ تنازل للأشكال المحافظة تدريجياً من سلم الطبقات". (ترجمتنا)

وعلى هذا الأساس يُحدد الموقع الطبيعي للترجمة في أن تكون ثانوية حينما يتعلق الأمر بثقافة مهيمنة ذات نظام أدبي مركزي نابع منها تجديدي لديه القدرة على التأثير في متلقيه الأصلي وغيره. ولكن بالمقابل تستطيع الترجمة أن تحتل موقعا مركزيا أولياً مجدداً في النظام المستقبل.

“Decir que la literatura traducida ocupa una posición central en el polisistema literario significa que participa activamente en la configuración del centro del polisistema. tal caso forma parte integrante de las fuerzas innovadoras y como tal es posible considerarla entre los acontecimientos más importantes en la historia literaria mientras éstos tienen lugar.” (Even Zohar, 1999, p225)

"إن القول بأن الأدب المترجم يحتل مكاناً مركزياً في النظم المتعددة، هذا معناه أنه يشارك بطريقة فعلية في إعادة ضبط مركز النظم المتعددة، وهذه الحالة تشكل جزءاً بنيوياً للقوى المجددة، ولذلك يمكننا اعتبارها أحد أهم الأحداث الأدبية في تاريخ الأدب". (ترجمتنا)

فكثيرا ما لعبت الترجمة هذا الدور في إثراء نظم التلقي بأفكار وأساليب وأنماط تعبيرية وأجناس أدبية جديدة، مما جعلها في مركز النظام المتلقي بل ونظاما فرعيا مجددا استطاع أن يحتل مركزا أوليا في بلورة وتطوير العملية الأدبية للنظام المستقبل.

“Puesto que las actividades traductorales, cuando alcanzan una posición central, participan en el proceso de creación de modelos nuevos -es decir, primarios-, la principal tarea del traductor no consistirá solamente en buscar modelos ya preestablecidos en su repertorio local sobre los que configurar los textos fuente. Muy al contrario, en esos casos está preparado para transgredir las convenciones locales.” (Even zohar, 1999, p230)

"عندما يحتل النشاط الترجمي موقعا مركزيا فانه يشارك في مسار ينشئ من خلاله نماذج جديدة أي بمعنى (أولية). لا يتمثل العمل الرئيسي للمترجم في البحث عن نماذج جاهزة في سجله المحلي الذي يتم من خلاله إعادة ضبط النصوص الأصلية، بل في هذه الحالات، يكون المترجم على استعداد أن يعيد إنتاج ما اصطلح عليه في شكله المحلي فقط." (ترجمتنا)

وبالتالي تستطيع الترجمة أن تحتل موقعا مركزيا يتيح لها هذه الوظيفة التجديدية ومن بين العوامل التي نجدها بنيوية في تمكين الترجمة من أن تحتل موقعا مركزيا أو أوليا هو انطلاقها من ثقافة مهيمنة مركزية إلى ثقافة مهيم عليها هامشية، فقد لا تستطيع هذه الأخيرة أن تحيل الأدب المترجم من الثقافة المهيمنة إلى المحيط كونه يأتي محملا بنظم مجددة تستطيع بحكم مركزيتها وهيمنتها أن تدخل في النظام المستقبل وأن تحتل فيه موقعا

مركزيا بحكم ان متلقي هذه الثقافة المهيمنة يجد فيها نظاما مجدّدة تكسر أفق توقّعه وتستطيع أن تأسس له حوارا هرمينوطيقيا حول من خلاله ملء الفراغات.

no se puede considerar la traducción como un fenómeno de naturaleza y límites definidos de una vez por todas, sino como una actividad que depende de las relaciones establecidas dentro de un determinado sistema cultural (Even zohar, 1999, P 231)

"لا نستطيع اعتبار الترجمة كظاهرة من الطبيعة، أو ذات حدود مرسمة بشكل نهائي، ولكن يمكننا اعتبارها كمنشأ يعتمد على علاقات قد تم الاتفاق عليها داخل نظام ثقافي معين". (ترجمتا)

ويحدد إيفن زوهار ثلاث حالات تستطيع الترجمة من خلالها أن تحتل موقعا مركزيا حيث يقول:

Me parece que se pueden distinguir tres casos que constituyen en realidad manifestaciones diferentes de la misma ley: cuando un polisistema no ha cristalizado todavía, es decir, cuando una literatura es «joven», está en proceso de construcción; cuando una literatura es «periférica» (dentro de un amplio grupo de literaturas interrelacionadas), o «débil», o ambas cosas; y cuando existen puntos de inflexión, crisis o vacíos literarios en una literatura. (Even zohar, 1999, P 225)

"أعتقد أننا يمكننا أن نميز بين ثلاث حالات تشكلن حقيقة وتجليات مختلفة لنفس القانون وذلك عندما تكون النظم المتعددة لم تتبلور بعد، أو بعبارة أخرى عندما يكون هذا الأدب قابعا في المحيط في خضم مجموعة واسعة من الأشكال الأدبية الأخرى المرتبطة

ببعضها البعض، أو عندما يكون ضعيفا، أو كلتا الحالتين معا، أو عندما توجد نقاط انحدار،

أو أزمة، أو فرغات أدبية في النظام الأدبي". (ترجمتنا)

وبالنسبة للحالة الأولى يكون الأدب الناشئ لم يتبلور بعد بل هو في حالة تكوّن ونموّ وتصحيح مستمر للأخطاء مما يتيح لترجمة الأدب أن تتافسه في البناء الهرمي وأن تسبقه لأن تكون في موقع المركز، بينما يكون هو في المحيط أو ثانويا لكن دائما بإمكانية التعلّم والاستفادة من الترجمة.

وأما الحالة الثانية فقد يعاني الأدب المحلي من ضعف في التأثير بسبب محافظته على قوامه الذي أصبح لا يستجيب لتطلعات قارئه مما يدفع به لأن يكون محافظا ثانويا في النظام الأدبي وهذا ما يدفع بالترجمة إلى أن تزحف إلى مواقع عليا مركزية، تعوّض بها ذلك الأدب الضعيف أو الهامشي أحيانا.

وأما الحالة الثالثة فهي عندما يعاني الأدب من أزمت متعددة تسبب قطيعة بين ما هو قائم وبين ما كان تاريخيا فينشأ الفراغ الأدبي وسرعان ما تتقدم الترجمة من أجل أن تعوّضه فتحتل مركزا أوليا.

وليس هذا فحسب فقد تستطيع الترجمة أن تحتل موقعا مركزيا حتى بالنسبة لنظام أدبي مركزي في بلده والشواهد على ذلك كثيرة فبالرغم من أن النظام الأدبي الإسباني مركزي في مجموعته الناطقة بالإسبانية غير أن دخول الأدب الإنجليزي المترجم عليه لم يدفع بهذا

الأخير إلى أن يقبع في المحيط، فطبيعته المركزية والتجديدية في نظامه الأنجلوسكسوني دفعت به بأن يلتحق بموقع مركزي حتى بالنسبة لتلك النظم الأدبية المركزية في ثقافتها.

La dinámica del polisistema crea puntos de inflexión, esto es, momentos históricos en los que los modelos establecidos ya no son aceptados por las generaciones más jóvenes. En tales momentos, incluso en las literaturas centrales, es posible que la literatura traducida asuma una posición central. (Even zohar, 1999, p 227)

"من شأن ديناميكية النظم المتعددة أن تنشأ نقاط انحدار، وهي لحظات تاريخية التي يتم من خلالها رفض الأنماط السائدة وذلك بسبب ذلك الجيل الجديد، وفيلحظات كمثل هذه

أيضا يمكن للترجمة الأدبية أن تحتل موقعا مركزيا في الأدب المركزي". (ترجمتنا)

وعليه فإن الديناميكية الشديدة التي تتمتع بها نظرية النظم المتعددة تجعل من لعبة تغيير المواقع بين النظم أمراً شديداً النسبية غير أنه مضبوط دائماً بقواعد عامة تحدّد ما ينبغي أن يكون في المركز وما ينبغي أن يكون في المحيط بل حتى الترجمة كنظام هرمي داخل النظام العام بين المركز والمحيط فقد نجد حتى داخل العمل الأدبي المترجم الواحد عناصر تحتل موقعا مركزيا أوليا وأخرى موقعا في المحيط ثانويا وكما اسلفنا الذكر أن هذا الأمر خاضع للديناميكية المستمرة التي تضبط مواقع النظم المتعددة في البناء الهرمي.

. La hipótesis según la cual la literatura traducida puede conformar un sistema central o periférico no implica que tenga que ser siempre o lo uno o lo otro. Como sistema, la literatura traducida está en sí misma estratificada y, desde el punto de vista del análisis polisistémico, las relaciones que tienen lugar

dentro del sistema se observan con frecuencia desde la posición preeminente del estrato central. (Even Zohar, 1999, p228)

"إنّ الفرضية التي من خلالها قد تستطيع الترجمة الأدبية أن تشكل نظام مركزي أو هامشي، لا تقتضي وجود هذا الأوّل أو الثاني دائماً؛ بل إنّ الأدب المترجم في حدّ ذاته هو مصنّف من وجهة نظر التحليل النظم المتعددة. فكلّ العلاقات التي لديها مكان داخل النظام، يمكن ملاحظتها باستمرار من خلال الموقع الأوّلي للتصنيف المركزي". (ترجمتنا) وبناءً عليه، فإنّ موقع الترجمة إن كان مركزياً أو في المحيط مجددة أو محافظة، أولية أو ثانوية، فقد تحدده عدة عوامل يبقى من أبرزها:

أولاً: إذا كانت الترجمة تنطلق من ثقافة مهيمنة أو نظام ثقافي مركزي إلى ثقافة مهيمن عليها أو ذات نظام أدبي ثانوي سواءً بأدب ناشئ أو أدب ضعيف أو أدب يعيش أزمة فلا مناص من أن تحتل الترجمة ها هنا، موقعا مركزياً.

ثانياً: قد تحافظ على موقعها المركزي كذلك حتى حينما يتعلق الأمر بنظام ادبي مركزي في لغة أخرى لا تجد حرجاً في استقبال نظام أدبي أجنبي والذي يكون مركزياً في ثقافته الأصلية.

ثالثاً: تحتل الترجمة موقعا في المحيط محافظاً أو ثانوياً حينما يكون انطلاقها من نظم متعددة ضعيفة ثقافياً -ليس بالضرورة من المنظور التاريخي- إلى نظم متعددة قوية ثقافياً فقد ترفض هذه الأخيرة دخول العنصر الأجنبي إلا ضمن معاييرها المركزية الخاصة

مما يحيل الترجمة إلى عنصر محافظ يحتل مراكز دنيا في البناء الهرمي وبالتالي هامشية وثانوية.

2.2.3 الترجمة في النظم المتعددة: أسس ومعايير

تقوم نظرية النظم المتعددة على عدة مبادئ نظرية كنا قد تناولنا إطارها العام المؤسس في بداية هذا الفصل، وأما ما سنتطرق إليه سوف يكون متمحضا للمبادئ الإجرائية لنظرية النظم المتعددة في سياق الدراسات الوصفية، إذ حدد الباحثان الإسرائيليان إيمار إيفين زوهار وجدعون توري جملة من المبادئ والمعايير والقوانين التي تنظم العملية الترجمية من وجهة نظر النظم المتعددة ويرى جدعون توري أن هذه القوانين تكتسي أهمية كبيرة لقدرتها على تحديد وتنظيم النشاط الترجمي في ظل التغيرات الثقافية المستمرة الحاصلة.

In terms of their potency, socio-cultural constraints have been described along a scale anchored between two extremes: general, relatively absolute rules on the other hand, and pure idiosyncrasies on the other. Between these two poles lies a vast middle-ground occupied by intersubjective factors commonly designated norms. The norms themselves form a graded continuum along the scale: some are stronger, and hence more rule-like, others are weaker, and hence almost idiosyncratic. (Toury, 1995, p61)

وُصِفَت القيود السوسيوثقافية من حيث فعاليتها على طول مقياس مثبت بين طرفين: قواعد عامة، مطلقة نسبياً من جهة، وحالات شاذة من ناحية أخرى. بين هذين القطبين توجد منطقة وسطى شاسعة تحتلها عوامل مشتركة بين الذاتي والشائع. وتدرج بصفة

متواصلة هذه المعايير على طول المقياس: بعضها أقوى، وبالتالي أكثر شبهاً بالقواعد، والبعض الآخر أضعف، وبالتالي فهي حالة شاذة". (ترجمتنا)

ومنه فإن المعايير والقوانين التي تضبط النشاط الترجمي غالباً ما تكون ديناميكية تخضع بالأساس لديناميكية النظم المتعددة المستقبلية للعمل الأجنبي، فهي التي تحدد ما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن لا يكون وفي نفس السياق يقول عناني:

"وأما تعريف المعايير عند "توري" فهو ترجمة قيم أو أفكار عامة يشترك فيها مجتمع من المجتمعات أي فيما يتعلق بما هو صواب أو خطأ، أو ما هو كاف أو قاصر إلى تعليمات الأداء المناسبة لكل حالة والتي لا تسري إلا في هذه الحالة" (2003، ص 228-

(229)

فقد تستقبل نظم متعددة ذات ثقافة مهيمن عليها أو أدب ضعيف، أدباً أجنبياً ينتمي إلى ثقافة مهيمنة بكل ما يحتويه من أنماط وأساليب تعبيرية وسجل ثقافي وأفكار مجددة دون أن تجد حرجاً في أن تستقبله كما كان عليه حاله في لغته الأصل فيحتل بذلك موقعا مركزيا في النظام المستقبل، بينما لو اتخذ الأدب الضعيف نفس الاتجاه العام للترجمة عبر نقل حرفي لا نزل موقعه إلى المحيط في نظام الأدب أو الثقافة المهيمنة، ومنه فإن مسألة المعايير التي تضبط انتقال النصوص بين الثقافتين أو بين النظامين لا بد أن تخضع لهذه المعادلة كي يتبين موقعها في النظام المستقبل

"ومعنى الاتجاه العام للترجمة هو ما يسميه الباحثون بالمسلك الخاص بالترجمة translation behaviour وهو يتكون في الواقع من عدة اتجاهات تحددتها القرارات التي يتخذها المترجم وفقا لمعايير اجتماعية أو أعراف ثقافية معينة، ولو دون وعي كامل بها وعلى الدارس إذن أن يستتبط تلك المعايير NORMS التي حددت مسلك الترجمة ووضع الافتراضات التي يمكن اختبار مدى صحتها في الدراسات الوصفية بعد ذلك." (عنانى 2003، ص 228-229)

فالحاصل من هذا الكلام أن قرارات المترجم المبنية على تصور اجتماعي وثقافي هي التي تدفع إلى السطح خيارات معينة عن أخرى يستتبط منها المعيار الذي يحدد مسار الترجمة، وفي هذا السياق تفرق نظرية النظم المتعددة بين مبدئين: مبدأ الملاءمة adecuación، ومبدأ المقبولية acceptabilité .

1.2.2.3 مبدأ الملاءمة (الترجمة الكافية) والمقبولية:

في خضم التباين الحاصل بين المصدرين والهدفين من حيث تحديد الاستراتيجية والمعايير في نقل النصوص، فبينما تميل الفئة الأولى إلى الترجمة الحرفية بشتى تجلياتها وتميل الفئة الثانية إلى الترجمة الحرة قصد تقريب قارئ الترجمة من النص الأصلي في الحالة الأولى، وتقريب النص الأصلي من قارئ الترجمة في الحالة الثانية، فإن نظرية النظم المتعددة تحدد معايير أخرى لمعادلة التوطين والتغريب، وذلك بمفهوم الملاءمة والمقبولية،

فإذا كان النص ينطلق من ثقافة مهيمنة فغالبا ما لا يجد المترجم عناءً في إيجاد المكافئات المقابلة في النظام المستقبل، كون النظام الذي ينطلق منه هو نظام مركزي مهيمن يسعى دائما للانتشار وإلى إحداث نظم تجديدية innovadoras مما يمكن الترجمة في موقع مركزي.

las posibilidades de que la traducción resulte próxima al original en función de su adecuación (en otras palabras, que reproduzca las relaciones textuales que predominan en el original) son mayores que en otras situaciones. Por supuesto, desde el punto de vista de la literatura receptora las normas de traducción adoptadas pueden parecer durante algún tiempo demasiado ajenas o revolucionarias; (Even Zohar, 1999, p230)

إنّ تحقق إمكانية أن تكون الترجمة قريبة إلى الأصل في كثير من الأحيان هي سامحة من خلال الترجمة الكافية، أو بعبارة أخرى إعادة إنتاج العلاقات النصية المهيمنة في النصّ الأصلي، ومن جهة نظر الأدب المستقبل قد تكون هذه المعايير الترجمية المعتمدة ثورية أحياناً وغريبة جداً عن النصّ المستقبل أحياناً أخرى". (ترجمتنا)

وبعبارة أخرى فإن مفهوم الملاءمة هو ما يشبه استراتيجية النقل الحرفي الذي يتخذه المترجم كقرار له نابع من الظروف السوسيوثقافية المحيطة بالنص الأصلي، التي وقّرت له نصا ذا ثقافة مهيمنة يحتل موقعا مركزيا وبالتالي نقله بحرفية لا يؤثر على قوته التأثيرية، بل سينتج في النظام المستقبل أنماطا وأساليب تعبيرية ونظم تجديدية.

« La soumission du texte traduit aux normes du texte source permet de dire qu'une traduction est adéquate par rapport au texte source » (Rakova, 2014, p208)

"يمكن القول أنّ الترجمة تلائم النص الأصلي عند خضوعها لمعايير النص الأصلي".
(ترجمتنا).

ولكن بالمقابل عندما يخضع النص الأصلي إلى معايير وقواعد النظام المستقبل،
فتحظى هنا الترجمة بمقبولية معينة *acceptabilidad*.

« Tandis que la soumission aux normes de la culture cible détermine son acceptabilité ». (Rakova, 2014, p208)

"بينما مبدء مقبوليتها مرتبط بخضوعها للمعايير الثقافية الخاصة بالجمهور المتلقي".
(ترجمتنا).

فمن خلال ملاحظتنا لتطور هذه النظرية نستشف أن مقبولية الترجمة غالبا ما تتعلق
بتلك النصوص التي تنطلق من نظام أصلي ثقافته ضعيفة مهيمن عليها أو هامشية إلى
نظم ثقافتها مهيمنة مما يدفع بالمترجم إلى نشاط ترجمي مكثف يحاول من خلاله انتقاء
خيارات ترجمية تحظى بمقبولية في النظام المستقبل، فكون الثقافة الضعيفة أو الأدب
الضعيف هامشيا لا يسمح له بالتموقع في النظام المركزي إلا إذا خضع إلى معايير هذا
الأخير وقواعده وقوانينه كي يحظى بشيء كالمقبولية أما مسألة اعتلائه لموقع مركزي أو
في المحيط فهذا ما يحققه مبدأ التكريس الترجمي *canonicidad* الذي بدوره يأخذ في
الحسبان الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية للنص المترجم.

cuando la literatura traducida ocupa una posición periférica se comporta por supuesto de forma completamente diferente. Aquí, el principal esfuerzo del traductor consiste en encontrar para el texto extranjero los mejores modelos

secundarios preestablecidos, y a menudo el resultado termina siendo una traducción no adecuada o -yo preferiría decir-, una mayor discrepancia entre la equivalencia obtenida y la adecuación postulada. (Even Zohar, 1999, P 231)

عندما يحتلّ الأدب المترجم موقع في المحيط، فإنّ سلوكه بطبيعة الحال سيكون مختلفاً، وما يقوم به المترجم ها هنا من جهد أساسي يتمثّل في إيجاد للنصّ المترجم أحسن النماذج الثانوية الجاهزة سلفاً، وفي غالب الأحيان تنتهي النتائج إلى أن تكون ترجمة كافية، أو ما أفصّل أن أسميه التباين الكبير بين التكافؤ الحاصل والملائمة المقترحة". (ترجمتنا). وبالتالي يحاول المترجم أن يحافظ على أكبر درجة من المقبولية المتمثلة في انتقاء خيارات للنظم القائمة في النظام المستقبل.

تجدد الإشارة أن جدعون توري يرى أن أغلب المترجمين يميلون نحو الترجمة المقبولة أكثر من الترجمة الملائمة.

Toury constate que les traducteurs ne se préoccupent pas d'adhérer aux normes du système original (traduction adéquate), mais d'adhérer aux normes qui régissent le système culturel cible (traduction acceptable). (Rakova, 2014, p208)

"يلاحظ توري أنّ المترجمين لا يبالون باتباع معايير النظام الأصلي (الترجمة الملائمة) بل باتباع المعايير الناتجة للنظام الثقافي الخاص بالجمهور المتلقي (ترجمة مقبولة)". (ترجمتنا)

ويبقى ذلك راجع من وجهة نظرنا إلى عدة عوامل نلخصها في ثلاثة رئيسية:

أولها رغبة المترجم الدائمة في جعل النص الأصلي ميسراً لقارئ الترجمة وثانياً لتفادي الغرابة التي قد تتفّر قارئ الترجمة عن النص الأصلي وثالثاً لاستجابة المترجم بتأويله الخاص للنص الأصلي فلا مناص من أن تظهر البصمة التأويلية في الترجمة للمترجم كونه متلقي النص الأصلي والمعبر عنه في لغة أخرى.

فيما أن هذا الجدل أصبح من وجهة نظر النظم المتعددة يتلاشى شيئاً فشيئاً كون الظروف السوسيوثقافية المحيطة بالنص هي التي توفر للمترجم مصوغات نظرية وإجرائية تدفع به لاتخاذ قرارات معينة إما أن تكون لصالح الترجمة الملائمة في حالة انتقال النص من ثقافة مهيمنة وأدب مركزي أو لصالح الترجمة المقبولة وذلك غالباً ما يكون في حالة انطلاق النص الأصلي من ثقافة مهيمين عليها أو أدب هامشي.

وبمصطلحات أخرى يستعملها جدعون توري Interference et normalisation التداخل والملاءمة، يفرّق جدعون توري بين التداخل Interference والملاءمة normalisation وهو عندما يحافظ النص الأصلي على نظمه في النص الهدف.

« Toury définit l'interférence comme le transfert d'éléments appartenant au texte source vers le texte cible, ce qui peut être un transfert positif ou un transfert négatif. L'interférence dépend des conditions socioculturelles dans lesquelles la traduction est réalisée et consommée. » (Rakova, 2014, p209)

"حسب توري التداخل هو نقل عناصر النص الأصلي إلى نص الهدف، قد يكون هذا النقل إيجابي أو سلبي. التداخل مرتبط بالشروط السوسيوثقافية التي تقام لها الترجمة".
(ترجمتنا)

ويكون ذلك حين الانتقال من ثقافة عليا إلى ثقافة دنيا أو من المركز إلى المحيط بينما يستعمل مفهوم normalisation حينما يخضع النص الأصلي إلى قواعد وقوانين النص المستقبل.

« Lorsque le traducteur veut se conformer au modèle cible, la tendance sera la normalisation et la perte de variation dans le style »(Rakova, 2014, p209)

"لما يريد المترجم التماشي مع شكل اللغة الهدف، سيكون نزوعه نحو التوحيد ومنه محو التنوع الأسلوبي". (ترجمتنا)

وفي هذه الحالة غالبا ما يكون انتقال النص الأصلي من ثقافة دنيا أو من ثقافة عليا أو من المحيط إلى المركز.

3.2.3 الترجمة والسجل الأدبي:

إنه ليس من الصدفة المحضة أن تنتقل نصوص معينة إلى نظم استقبال معينة، فقد يكون التقاطع التاريخي أو الثقافي أو الاجتماعي المشترك محققا لأن تتبادل بعض الثقافات وبعض النظم من خلال الترجمة تجارب أدبية وعلمية وفكرية بحكم الالتقاء في مرحلة من مراحل التاريخ، فقد لا يبدو عبثيا أن يحتل الأدب الفرنسي في الدول المغاربية والإفريقية

موقعا مركزيا سواءً بالترجمة أو بالتعامل المباشر، كما لا يبدو عبثيا أيضا أن يحتل الأدب والفكر الإنجليزي موقعا مركزيا في كثير من الثقافات الآسيوية والشرق-إفريقية، وأن يترجم التراث الصوفي إلى الثقافة الإسبانية فهذا أيضا ليس بالغريب تماما فكثيرا من علماء الصوفية جعلوا من الأندلس موطننا لهم سواءً بالنشأة أو بالتوجه إليه ففضية أن النصوص تهاجر من خلال الترجمة إلى ثقافات معينة فيها قدر كبير من التواضع القبلي، كما أننا نسلم بأنه لا مناص من أن تؤثر هذه النصوص على نظم الاستقبال، في شتى مستوياتها اللغوية وغير اللغوية، وهذا ما تقرّ به نظرية النظم المتعددة إذ يقول إيفين زوهار.

Mi tesis es que las obras traducidas si se relacionan entre ellas al menos de dos maneras: por el modo en que los textos de origen son seleccionados por la literatura receptora, pues nunca hay una ausencia total de relación entre los principios de selección y los co-sistemas locales de la literatura receptora...; y por el modo en que adoptan normas, hábitos y criterios específicos -en resumen, por su utilización del repertorio literario-, que resulta de sus relaciones con otros co-sistemas locales. Dichas relaciones no se limitan al nivel lingüístico, sino que aparecen también en cualquier otro nivel de selección (1999, P224)

"تتمثل أطروحتي في أنّ الأعمال المترجمة مرتبطة فيما بينها على الأقلّ في طريقتين،

وذلك طبقاً لما يختاره الأدب المستقبل من نصوص أصلية...، وفي هذه الحالة لا يوجد أبداً

غياب تام للعلاقات بين مبادئ الاختيار والنظم المحلية للأدب المستقبل". (ترجمتنا).

ومنه فإن النصوص المترجمة حينما تحتل موقعها -المركزي غالبا- في النظام المستقبل فإنها تنشئ قواعد وقوانين جديدة أو بمصطلحات نظرية النظم المتعددة: سجلاً أدبيا جديداً.

« La notion de « répertoire » regroupe les lois, les normes ou même les travaux étalons¹⁹⁵ qui réglementent la production et l'utilisation de produits littéraires¹⁹⁶. » (Dimtrienko, 2015, P 74)

"يجمع مصطلح "قائمة" القوانين، المعايير وحتى المقاييس 195 التي تنظم إنتاج واستعمال المنشئات الأدبية 196". (ترجمتنا)

فتنشأ بذلك أساليب كتابة وأنماط تعبيرية ومصطلحات جديدة ومجدّدة في نفس الوقت، مما قد يثري نظام التلقي وتستحيل هذه السجلات الجديدة قواعد وقوانين تضبط مفهوم الكتابة وكذلك تتبني عليها تصورات جديدة، فمن باب الإسقاط النظري حينما تترجم النصوص الصوفية إلى نظام تلقي آخر غالبا ما يكون غربيا بحكم التقاطعات المعرفية، فإن البنية الاصطلاحية للخطاب الصوفي وطبيعة لغتها الرمزية تصبح عنصرا بنيويا يتم من خلاله بناء تصورات فلسفية وفكرية في نظرة الإنسان لمفهوم الحق والخلق أو الجزء والكل أو الإنسان والكون، ولا يكون هذا إلا بتلك القدرة التي تكتسبها الترجمة في استحداث سجلات جديدة في نظام التلقي.

“Así se incluyen posiblemente no solo nuevos modelos de realidad que sustituyan a los antiguos y a otros bien asentados ya no operativos, sino también

toda otra serie de rasgos, como un lenguaje (poético) nuevo o nuevos modelos y técnicas compositivas.” (Even Zohar, 1999, P 225)

"ومن خلال هذه الطريقة لا تحتوي فقط على نماذج جديدة للحقيقة تعوّض تلك النماذج القديمة قد تمّ الاصطلاح عليها سلفاً، وليست عملية ولكن كذلك أيّ مجموعة من الملامح مثل اللّغة الشعرية الجديدة أو نماذج جديدة وتقنيات مركبة". (ترجمتنا).

غير أن هذه السجلات الأدبية التي تنطلق من الترجمة قد تواجه عقبة في التفاعل مع النظام المستقبل إذا كان هذا النظام يحتوي على أدب ذي موقع مركزي لأن مركزية أدبه قد ترفض القواعد والقوانين التي تنقلها الترجمة من نظام أدبي ضعيف، بينما تؤثر هذه السجلات بصفة مباشرة على النظام المستقبل إذا ما كان أدبه ضعيف أو موقعه في المحيط، فيستفيد هذا الأخير من سجلات أدبية تنظم نشاط الكتابة فيه.

“Para las literaturas periféricas la literatura traducida no constituye solo un importante canal que les permite incorporar un repertorio «de moda», sino también un medio para reajustar y proporcionar nuevas alternativas.” (Even Zohar, 1999, P 227)

"بالنسبة للأدب الهامشي لا يشكّل الأدب المترجم قناة مهمة تسمح بإدماج سجلّ أدبيّ معاصر فقط ولكن أيضاً تشكّل وسيطاً لإعادة ضبط وتدعيم بدائل جديدة" (ترجمتنا)

وبالتالي تؤثر الترجمة في النظام المستقبل بدرجات متفاوتة تعود بالأساس لمدى مركزية أو هامشية النظم الأدبية المستقبلية غير أن، الأكيد في هذا الصدد أن الترجمة تنقل سجلات أدبية جديدة وتجديدية في النظام المستقبل.

“En el momento en que emergen nuevos modelos literarios, la traducción suele convertirse en uno de los instrumentos de elaboración del nuevo repertorio. A través de obras extranjeras se introducen en la literatura local ciertos rasgos (tanto principios como elementos) antes inexistentes.” (Even Zohar, 1999, P225)

"حينما يبرز إلى السطح نماذج أدبية جديدة تصبح الترجمة هاهنا أحد الوسائل التي تجسّد السجلّ الأدبي الجديد من خلال الأعمال الأجنبية يتمّ إدماجها في الأدب المحليّ وذلك بتطبيق بعض الملامح والمبادئ وعناصر لم تكن متواجدة من قبل". (ترجمتا) وعليه فإنّ السجلات الأدبية هي نتاج للنشاط الترجمي الذي يتّخذ من خلاله المترجم قرارات عن قصد أو عن غير قصد في استحداث نظم جديدة.

4.2.3 معايير الترجمة في النظم المتعددة:

يعمل "جدعون توري" في إطار دراساته الوصفية للترجمة على معايير أساسية تضبط المسار الترجمي انطلاقاً من تبني الاستراتيجية المتبعة في الترجمة ومروراً بضوابط اختيار النصوص وانتهاءً إلى الضوابط الإجرائية في ترجمة النصوص. يدعو "جدعون توري" في المرحلة الأولى إلى تحديد الاستراتيجية المتبعة في الترجمة إما بتبني قواعد وقوانين النص الأصلي وإظهارها في النص الهدف، وإما بتبني قواعد وقوانين النص المستقبل والإحتكام إليها أثناء نقل النص الأصلي، ويعود هذا بالأساس إلى النظام الثقافي الذي ينطلق منه المترجم، فإذا كان مهيمنا وذا موقع مركزي فلا يتكبّد المترجم عناء

البحث عن قوانين وقواعد في النظام المستقبل، فالنص الأصلي بثقافته المهيمنة لكفيل بأن يفرض نظامه على الهدف، بينما إذا ما كانت ثقافة الانطلاق ذات موقع في المحيط، فإنها غالبا ما تحتاج إلى التكيف مع النظام المستقبل وهذا ما يسميه جدعون توري بالمعايير الأولية. (عناني، 2003، ص229- 230)

1.4.2.3 المعايير الأولية:

تشير INITIAL Norms (المعايير الأولية) إلى الاختيارات العامة التي يعمد إليها المترجم في الترجمة، فإما أنه يقبل معايير الثقافة أو اللغة المصدر فيخرج ترجمة كافية Adequate أو يقبل معايير الثقافة أو اللغة المستهدفة فيخرج ترجمة مقبولة acceptable .
والفيصل هنا يعود لما أشرنا إليه سابقا وهو موقع النظام الأصلي بين المركز والمحيط.

2.4.2.3 المعايير التمهيدية:

وأما المرحلة الثانية normas preliminarias (المعايير التمهيدية) فيحدد لها جدعون توري قواعد تتعلق بالأساس بسياسات الترجمة والنصوص المختارة فيها في زمن معين ودرجة المباشرة في الترجمة أي مدى تحقيقها للتكافؤ المرغوب ويقول في هذا السياق.

“Preliminary norms have to do with two main sets of considerations which are often interconnected: those regarding the existence and actual nature of a definite translation policy and those related to the directness of translation“(Toury, 1995, P65)

"تتعلق القواعد الأولية بمجموعتين رئيسيتين من الاعتبارات التي غالبًا ما تكون متداخلة: تلك المتعلقة بالوجود والطبيعة الفعلية للسياسة الترجمية وتلك المتعلقة بالمباشرة في الترجمة". (ترجمتنا)

فأما الشق الأول من هذه المعايير فهو مرتبط ارتباطًا مباشرًا باستهداف نصوص معينة في زمن معين، غالبًا ما يستهدفها المترجم كونها تمثل دلالة ثقافية أو رمزية في النظام المستقبل فيكون بذلك قد قدم لقارئ الترجمة ما ينبغي أن يدخل في مركز اهتمامه إما لأسباب ثقافية أو معرفية.

Translation policy refers to those factors that govern the choice of text types, or even of individuals texts, to be imported through translation into a particular culture/language at a particular point in time. Such a policy will be said to exist inasmuch as the choice is found to be non-random. Different policies may of course apply to different subgroups, in terms of either text types (e.g literary vs non literary) or human agents and groups thereof (e.g different publishing houses), and the interface between the two often offers very fertile grounds of policy hunting. (Toury, 1995, P65)

"سياسة الترجمة هي تلك العوامل التي توجه لاختيار نوع النص، أو حتى النصوص المنفردة، التي سيتم نقلها من خلال الترجمة إلى ثقافة/ لغة معينة في وقت معين. سيبقى تطبيق هذه السياسة مهما بقي اختيار النوع غير عشوائي. قد تتطبق سياسات مختلفة على مجموعات فرعية مختلفة، من حيث أنواع النص (مثل الأدبية مقابل غير الأدبية) أو عوامل

بشرية ومجموعات منهم (مثل دور النشر المختلفة)، وغالبًا ما توفر الواجهة بين الاثنین أسسًا للسياسات". (ترجمتنا)

وأما الشق الثاني من هذه المعايير فهو يحدد درجة المباشرة الترجمة أي يجعل للنص المترجم مرجعية أخرى لمقارنته بالنص الأصلي.

"وفي دراساته هذه طوّر توري منهجية في تحليل الترجمة الأدبية وتقييمها تقوم على المقارنة مع الأصل مستندا في ذلك على دراساته الترجمة التحليلية التقييمية التي أجراها على عدد من الروايات الأوروبية المترجمة إلى العبرية مع إلزامية اللجوء إلى عنصر ثالث في المقارنة يسميه tertium comparationis أي الموازن الثالث أو القسم الثالث يمثل الترجمة الوافية/ الكافية adequate translation التي تقاس من خلالها تحولات الترجمة". (رباج وبوتشاشة، 2018، ص37)

غير أن الكثير من المنظرين تحفظوا على هذه المنهجية بما أن ظروف إنتاج الخطاب هي خاصة بكل خطاب وقد لا يمكنك الموازن الثالث إحداث الاستجابة التأويلية بسبب ظروف إنتاجه الخاصة.

3.4.2.3 المعايير العملية:

وفي المرحلة الثالثة Normas operacionales تظهر الخيارات الترجمة للمترجم ففي هذه المرحلة، تكون المعايير أكثر دقة في اختيار المكافئ المناسب طبقا للاستراتيجية المتبعة ويقول جدعون توري عن هذه المعايير.

Operational norms, in turn, maybe conceived of as directing the decisions made during the act of translation itself. They affect the matrix of the text- i.e the modes of distributing linguistic material in it- as well as the textual make-up and verbal formulation as such. They thus govern- directly or indirectly, the relationships as well that would obtain between the target and source texts; i.e, what is more likely to remain invariant under transformation and what will change. (Toury, 1995, P 65)

"قد تعتبر المعايير التطبيقية قرارات ترجمية متخذة أثناء الفعل الترجمي حيث أنّها تؤثر على النص -أي أنماط توزيع المادة اللغوية فيه- وكذلك التركيب النصي والصياغة اللفظية. وبالتالي فهي تحكم - بشكل مباشر أو غير مباشر في العلاقات التي يمكن أن تحصل بين النص الهدف والنص المصدر؛ على سبيل المثال، ما الذي قد يظل ثابتاً عند النقل وما الذي سيتغير". (ترجمتنا)

وتنقسم هذه المرحلة بدورها إلى شقين، يتناول جدعون توري فيها أولاً المعايير الإطارية *normas matriciales* التي يهتم المترجم فيها بشكل النص ونظامه وبعبارة أدق بإطاره العام فقد يحذف ويضيف مكافئات نزولاً عند الإكراهات التي يفرضها عليه النص المستقبل من أجل ضبط إطاره العام.

So called matricial norms may govern the very existence of target language material intended as a substitute for the corresponding source-language material (and hence the degree of fullness of translation) its location in the text (or the form of actual distribution) as well as the text segmentation. The extent to which omissions, additions, changes of location and manipulation

of segmentation are referred to in the translated texts(or around them). (Toury, 1995, P66)

"قد يكون لما يسمى بالمعايير الاجرائية السلطة في التحكم في الادوات اللغوية للغة الهدف المقصودة كبديل للأدوات اللغوية للغة المصدر المقابلة (ومن ثم درجة اكتمال الترجمة) وموقعها في النص (أو شكل التوزيع الفعلي) وكذلك تجزئة النص ومقدار الحذف والإضافات وتغييرات الموقع والتلاعب بالتجزئة في النصوص المترجمة (أو حولها)". (ترجمتنا)

ومنه فإن كل التحولات الحاصلة بسبب التعامل الديناميكي مع النص الهدف تقضي إلى شكل معين يتبناه المترجم بعد احتواء كل تلك التغييرات.

وأما في الشق الثاني من هذه المعايير فهي متمحّضة في الخيارات النصية واللسانية التي تعكس استجابة المترجم للنص الأصلي textual linguistic norms المعايير النصية اللغوية.

Textual linguistic norms, in turn govern the selection of material to formulate the target text in, or replace the original textual and linguistic material with. Textual –linguistic norms may either be general, and hence apply to translation qua translation, or particular, in which case they would pertain to particular text type and/or mode of translation only. Some of them may be identical to the norms governing non- translational text production, but such and identity should never be taken for granted. (Toury, 1995, P66)

"تتحكم بدورها القواعد اللغوية النصية، في ادواتصياغة النص الهدف، أو استبدال الادوات النصية واللغوية الأصلية. قد تكون المعايير اللغوية والنصية عامة، ومن ثم تنطبق على الترجمة كترجمة، أو خاصة، وفي هذه الحالة تتعلق بنوع نص معين و/أو أسلوب ترجمي فقط وقد يكون بعضها متطابقاً مع المعايير التي تتحكم في إنتاج النص الغير مترجم، ولكن لا ينبغي أبداً اعتبارها هي والهوية أمراً مفروغاً منه". (ترجمتنا)

وبالتالي يستهدف المترجم خيارات لغوية ونصية معينة تتمتع بالديناميكية على حسب نوع النص المترجم شريطة أن تستجيب هذه الخيارات لقواعد وقوانين النظام الأصلي في حدودما يتيح النظام المستقبل من إمكانيات للتكافؤ اللغوي والنصي.

5.2.3 مفهوم التكافؤ في النظم المتعددة:

جرت العادة في درس الترجمة أن يُنظر لمفهوم التكافؤ ضمن قطبين أساسيين: أولاً التكافؤ الذي يحقق الحرفية أي أنه يركّز على العملية الترامزية اللغوية التي يسعى من خلالها المترجم إلى استحداث مقابلات ترجمية تعكس المعنى الحرفي أو الجانب الشكلي للنص الأصل، وثانياً التكافؤ الذي يُحقّق المعنى التداولي أو السياقي إذ يلجأ المترجم ها هنا إلى أساليب غير مباشرة من أجل نقل المعنى المراد حين تعذّر الترجمة من خلال النقل الحرفي، غير أن الدراسات الوصفية للنظم المتعددة، خرجت شيئاً فشيئاً من هذه الثنائية الصارمة لتركّز على كيفية تحقيق التكافؤ المفترض.

(عناي، 2003، ص230 231)

"وأما دراسة التعادل في الترجمة translation equivalence وهو ما يطمح إليه الدارس الذي يطبق هذه المعايير جميعاً، فإنها لا تهدف إلى الحكم على تعادل المعنى بالمفهوم القديم بين النصين، بل هو مفهوم وظيفي علائقي functional-relational بمعنى أنه يقوم على افتراض التعادل بين النص المصدر والنص المستهدف، ولذلك الافتراض أهميته البالغة لأنه لا يجعل الدارس يركز على ما هو صواب أو خطأ في النقل بمعنى موازنة تعبير بتعبير لبحث درجة التعادل بينهما، بل إنه يركز على كيفية تحقيق التعادل المفترض".

ولذلك نجد أن مفهوم التكافؤ في النظم المتعددة يبحث في كل تلك التوازنات التي ينبغي أن تظهر في النص المترجم والتي ينبغي أن تعكس جملة النظم المشكّلة لهذا الأخير وذلك من خلال إبراز وظائف النظم الأصلية والمحافظة دائماً على تلك العلائق الديناميكية التي تجمع النظم فيما بينها، ومنه فإن البحث عن مكافئات مباشرة أو غير مباشرة ليس هو مركز الاهتمام بالنسبة للمترجم، ولكن ينصبّ اهتمامه على درجة التكافؤ التي تُحقّق التعادل المفترض بين النظامين.

« Pour Toury, il n'a pas de sens de se demander si les deux textes, original et traduit, sont équivalents, mais plutôt quel type et degré d'équivalence traductive il y a entre eux. » (Rakova, 2014, P208)

"حسب توري لا مجال للتساؤل حول تكافؤ النصين (الهدف والأصلي) فالاصح هو

طرح السؤال التالي: ما هو نوع وما هي درجة التكافؤ الترجمي". (ترجمتنا)

وهذا ما يخوّل للمترجم إبراز وظيفة النص الأصلي، فضلا عن العلائق الديناميكية التي تتمتع بها نظمه وخاصة في النصوص التي تتميز بالتداخل المعرفي مثل النصوص الصوفية والأدبية وغيرها.

6.2.3 قوانين عامة للترجمة في النظم المتعددة:

يخلص توري في نهاية دراساته الوصفية للترجمة، إلى قانونين محتملين Probables Ieyes والتي تشمل كل المبادئ والمعايير والقواعد التي تضبط المسار الترجمي من وجهة نظر النظم المتعددة.

فالقانون الأول هو قانون التوحيد المتنامي law of growing standardization

"كثيرا ما تتعرض العلاقات النصية القائمة في الأصل للتعديل في أثناء الترجمة، بل أحيانا ما يتجاهلها المترجمون تجاهلا تاما، مفضلين عليها اختيارات معتادة، وهي الاختيارات القائمة في ذخيرة اللغة المستهدفة." (عناي، 2003، ص 233)

وبالتالي ينصبّ اهتمام المترجم على السجل الأدبي لنظام التلقي، فيحاول من خلاله اختيار مكافئات تعبر عن الأنماط التعبيرية والقواعد اللغوية للغة التلقي.

وبالتالي، تكون للترجمة وظيفة قوامها إبراز مقبولية النص إذ:

"وهو يعني بذلك تغيير الأنساق القائمة في النص المصدر أثناء الترجمة وانتقاء خيارات لغوية أكثر شيوعا في اللغة المستهدفة، وقد يؤدي ذلك إلى الميل إلى التوحيد العام

في لغة النص المترجم وغياب التنوع الأسلوبي فيه، أو على الأقل تطويعه للغة المستهدفة بأبنيتها وتعبيراتها الخاصة، ويشيع ذلك عندما تشغل الترجمة موقعا ضعيفا أو هامشيا في النظام الأدبي لأمة ما وفقا لنظرية تعدد النظم" (عناي، 2003، ص 233)

فقد ترفض الثقافة المهيمنة ذات الموقع المركزي، كثيرا من الأساليب التعبيرية التي تكون ضعيفة أو خارجة عن فلكها، ما يدفع بالمترجم أن ينقل الأدب الهامشي إلى الأدب المركزي وفقا لإملاءات اللغوية وغير اللغوية لهذا الأخير.

أما القانون الثاني، فغالبا ما يتحقق عندما ينتقل النص من ثقافة مهيمنة ثرية إلى ثقافة مهيم عليها، ويسمى بقانون التداخل law of interference.

"ومعناه المحاكاة الدقيقة، عمدا أو دون عمد للأنساق اللفظية والتركيبية للغة المصدر، في النصوص المترجمة. وقد يكون التدخل أو التداخل سلبيا، حين يكون.

فالنظام الأصلي ها هنا، مهيم واسع الانتشار ومركزي تخوله هذه المميزات إلى أن يفرض نفسه على النظام المستقبل، وذلك لطبيعته التجديدية وهذا ما يدفع بالمترجم إلى أن يستعمل أساليب لغوية وتعبيرية ومصطلحات وعبارات من النص الأصلي في النص المترجم دون تكبد عناء البحث عن المقبولة.

خلاصة الفصل:

كونا بعد قراءتنا وتحليلنا لهذا الفصل نظرة شاملة حول نظرية النظم المتعددة، وعلى أنها منهجية تتوافق تماما مع ترجمة المصطلح الصوفي مع ضوء الاستشراق الجديد، إذ كان تركيزنا على حركة استشراقية تنتمي إلى ثقافة مهيمنة مركزية وتذهب إلى نظام ثقافي ذي موقع في المحيط من أجل استهداف نظام ثقافي صوفي لتأويله وترجمته ونقله من نظام ثقافي يقبع في المحيط إلى نظام ثقافي مركزي، وهذا ما التمسناه في المناهج الوصفية لنظرية النظم المتعددة من خلال مفاهيم كالمحيط والمركز، والنظام المحافظ والنظام التجديدي والسجلات الأدبية فضلا عن الاستراتيجيات الترجمية كالترجمة الكافية والترجمة المقبولية ومبدأ الملاءمة، علاوة عن المعايير التي تصف وتفسر المسار الترجمي التي تتحرك فيه النظم الثقافية بمختلف لغاتها، ومنه فإن هذا الفصل يعد المرجعية الأساسية في دراسة إشكاليتنا التي تركز على نقل المصطلح الصوفي من المحيط إلى المركز.

الفصل الرابع:

دراسة تطبيقية للمدونة

تمهيد:

سنتطرق في هذا الفصل في شقه الأول إلى التعريف بالمدونة وكاتبها ومترجمها كما سنعرض خططنا في تحليل النماذج والتي ستمر بمراحل متعددة نلخصها في محطتين أساسيتين وهما تحليل النظم المعرفية للمصطلح الصوفي ثم وصف ترجمته وتحليلها على أن نقسم هذه النماذج إلى ثلاثة تصنيفات يكون فيها النموذج الأول والثاني والثالث مخصصا لمصطلحات تعبر عن المعرفة الصوفية، ويكون الرابع والخامس والسادس متمحضا للمصطلحات المتعلقة بالخيال الصوفي، وأما السابع والثامن والتاسع فسنخصصهم لتلك المصطلحات التي تعبر عن مفهوم الحب أو المحبة الصوفية، على أن نذيل كل ذلك بخلاصة نعرض فيها كل نتائج الفصل.

1.4. التعريف بعناصر المدونة:

يبحث أدونيس في هذا الكتاب قضايا العلاقة بين التجربة الصوفية والتجربة السورالية، خصوصاً فيما يتصل برؤية العالم في مستوييه الظاهر والباطن (الواعي واللاواعي)، وبالكتابة، ولغة الكتابة. هكذا يعرض لمفهوم النقطة العليا، حيث وحدة الوجود وزوال التناقضات، ومفهومات الخيال، والحب، الشطح أو الكتابة اللاإرادية، إضافة إلى الجمالية وأبعادها.

ولكي يضيء مختلف الجوانب المعرفية والكتابية في هاتين التجريبتين، مؤكداً على خصوصية كل منهما وعلى كونيتهما في آن، يضيف أدونيس ملحقاتاً بأربعة أبحاث تكمل هذه الدراسة، يتناول فيها تباعاً: غرابة الرؤية والكتابة، الرؤية والصورة، الإبداع والشكل، رامبو-مشرقاً، صوفياً.

وفي هذا كله، يعيد أدونيس قراءة الصوفية والسوريالية، بشكل جديد، في ضوء جديد وأفق جديد.

وبذلك يجمع أدونيس بين المتناقضين في الظاهر، حركة الحادية وحركة دينية، الأصل فيهما التنافر والتضاد الفكري والمعرفي، غير أن كاتبنا يصل في جوهر بحثه إلى أن الحركتين ليستا سوى طريقتين مختلفتين في رؤية الحقيقة، حقيقة إنسانية بالنسبة للسوريالية، وإلهية بالنسبة للتصوف، فما هو النقطة العليا سوريليا يوازيه وحدة الوجود صوفياً، مبرهنا عليه من خلال رؤية الحركتين للمعرفة والخيال والحب، مبتغياً بذلك الوصول إلى توحيد التجربة الإنسانية في نظرة ونسق كوني.

1.1.4 التعريف بالكاتب:

يعتبر الكاتب السوري الأصل علي أحمد سعيد اسبر الملقب بأدونيس من أهم الشعراء والكتاب العرب الذين اشتغلوا بحقل الفلسفة في العقود الأخيرة، ولد ابن مدينة جبلة في سنة

1930 وتلقى في بدايته تعليماً تقليدياً في قريته والذي كان محاطاً فيها بكثير من المظاهر الصوفية، إذ تعلم القرآن والأدب كعادة أهل الكتاتيب قبل أن يلتحق بالمدرسة النظامية.

أ- مسيرته العلمية:

تلقى أدونيس في طفولته تعليماً تقليدياً كان أساسه تعلم القرآن كونه ينتمي إلى عائلة علوية محافظة فضلاً عن تعلم أشعار العرب واخبارهم، غير أن الشاب الصغير كان على موعد مع القدر وعمره لا يتجاوز الأربعة عشر سنة حينما ألقى إحدى قصائده أمام الرئيس السوري شكري القوتلي، ساعده هذا الأخير على الالتحاق بمدرسة فرنسية علمانية ليكمل دراسته سنة 1944 بمدينة طرطوس، ثم تحصل على منحة حكومية بجامعة دمشق بحث نال فيها بكالوريوس في القانون والفلسفة سنة 1954، ولم تتوقف مسيرة أدونيس عند هذا الحد بل زاول دراسته العليا أثناء تواجده ببلدان كصحفي وكاتب، فتحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1973 بجامعة القديس يوسف، وتخلل كل هذه المسيرة أنشطة سياسية بانتمائه للحزب السوري القومي الاجتماعي ذي التوجهات العلمانية، علاوة عن اشتغاله بمجال الصحافة كجريدة لسان الحال البيروتية ومجلة شعر.

قاد أدونيس ثورة حدائثية في النصف الثاني من القرن العشرين،

حيث كان لها تأثير كبير

على الشعر العربي كما نرى من تهبشعرتيأسا ليو تفي العالم الناطق بالإنجليزية.

ويعتبر البعض أن أدونيس من أكثر الشعراء العرب إثارة للجدل.

فمنذ أغاني مهيار الدمشقي، استطا أدونيس بلورة منه جديد في الشعر العربي يقوم على توظيف اللغة على نحو يفصل بين الدين والثقافة، من أجل تأسيس مجتمع يؤمن بقيم الحرية وعدم التقيد بأي أفكار من شأنها أن تقوض تطوره وانفتاحه على الآخر، وهذا ما جعله مصدر جدل دائم في أوساط الثقافة العربية والإسلامية.

وقد عرف أدونيس كذلك بمواقفه المثيرة للجدل من التراث الإسلامي، فغالبا ما كان يقدم نفسه على أساس أنه علماني، لا يفصل بين الدين والدولة فقط بل أحيانا نجده يفصل بين الدين والثقافة، من أجل تأسيس مجتمع يؤمن بقيم الحرية وعدم التقيد بأي أفكار من شأنها أن تقوض تطوره وانفتاحه على الآخر، وهذا ما جعله مصدر جدل دائم في أوساط الثقافة العربية والإسلامية.

يعد أدونيس كذلك من أكثر الكتاب غزارة في الإنتاج، ليس في الأدب والشعر فقط، إنما كذلك في البحث والفكر، فنجد من أهم أعماله:

أ- مؤلفات أدونيس في الشعر:

- مفرد بصيغة الجمع.
- أوراق في الريح.
- أغاني مهيار الدمشقي.
- وقت بين الرماد والورد.
- تاريخ يتمزق في جسد امرأة.

- التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل.
- أول الجسد آخر البحر.
- شهوة تتقدم في خرائط المادة.
- احتفاء بالأشياء الغامضة الواضحة.
- هذا هو اسمي.

ج-دراسات أدونيس:

- الثابت والمتحول.
- كلام البدايات.
- الصوفية والسوريالية.
- مقدمة للشعر العربي.
- الشعرية العربية.
- سياسة الشعر.
- زمن الشعر.
- كونشيرتو القدس.
- النص القرآني وآفاق الكتابة.
- ها أنت أيها الوقت.

د- مؤلفات مختارات لأدونيس:

- مختارات من شعر يوسف الخال.
- مختارات من شعر السياب.
- مختارات من شعر شوقي.
- مختارات من الكواكبي.
- مختارات من محمد عبده.
- مختارات من محمد رشيد رضا.
- مختارات من شعر الزهاوي.
- مختارات من الإمام محمد بن عبد الوهاب.
- مختارات من شعر الرصافي.
- ديوان الشعر العربي.

ه-ترجمات أدونيس:

- حكاية فاسكو.
- مسحر جورج شحادة.
- السيد بوبل.
- البنفسج.

- الأرض الملتهبة.
- كتاب التحولات.
- مسرح راسين.
- مهاجر بريسبان.
- فيدر ومأساة طيبة أو الشقيقان العدوان.

2.1.4 التعريف بالمترجم:

يعد خوسي ميغيل بويرتا بيلتشيث أحد أهم أعلام الاستعراب الإسباني الجديد، فقد قدم ابن مدينة غرناطة للدراسات العربية والإسلامية الكثير من الإنتاج العلمي تنوع بين التأليف والترجمة، كما اشتغل بحقول متعددة كدراسة قصر الحمراء في شتى جوانبه التاريخية والسياسية والأدبية والهندسية وغيرها، كما اهتم كثيرا بحقل الأدب وترجمته فضلا عن اشتغاله في مجال التصوف ضمن سياقه المعاصر، ويعود هذا التنوع إلى اطلاعه الواسع بالوثائق التاريخية والاندرلسية التي غالبا ما كان مشرفا عليها كمختص في علم المكتبات والأرشيف والتوثيق، ولبويرتا سيرة علمية مهمة نلخصها في ما يلي:

- تحصل على شهادة الليسانس سنة 1981 من قسم تاريخ الفن بجامعة غرناطة.
- تحصل أيضا على شهادة الماستر في علم المكتبات والوثائق العربية سنة 1992 من جامعة غرناطة.

- نال شهادة الدكتوراه في تخصص لغة عربية وآدابها (فيلولوجيا) سنة 1995 من جامعة غرناطة.

- اشتغل كمترجم في قسم اللغة العربية في وكالة الانباء بغرناطة سنة 1995.
- اشتغل أيضا كمشرف في المكتبة البلدية بدوركال بغرناطة بين 1987 و2000.
- اشتغل كأستاذ متعاون في قسم تاريخ الفن بجامعة غرناطة بين 1999 و2005.
- اشتغل كأستاذ مرسوم في قسم تاريخ الفن بجامعة غرناطة منذ 2015 إلى يومنا

هذا.

- اشتغل كدليل سياحي من الدرجة الأولى مرافقا لشخصيات بقصر الحمراء.
- عمل كأستاذ زائر في كثير من الجامعات العالمية، طوكيو اليابان، وبوينوس آيرس الأرجنتين ونيويورك الولايات المتحدة الأمريكية وأبو ظبي الامارات العربية المتحدة وغيرها.

أ-أعماله:

• مؤلفاته:

1. Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada , Granada, Diputación Provincial, 1990.
2. Leer la Alhambra. Guía visual del monumento a través de sus inscripciones, Granada, Patronato de la Alhambra-Edilux, 2010 (reeds., 2011 y 2015: en 6 idiomas).
3. La poética del agua en el islam / The poetic of water in Islam, Gijón, Trea, 2011.

4. El sentido artístico de Qurtuba / The Artistic Sense of Qurtuba, Granada-Madrid, Edilux-Casa Árabe, 2015.

• دراسات فردية وجماعية منشورة في مجلات متخصصة:

1. “Al-Buniya al-tubawiya li-qusur al-Hamra” (La estructura utópica de la Alhambra) intr. de Muta` Safadi, Beirut, al-‘Arab wa-l-fikr al-‘alami, 19-20 (1992), pp. 4-63.

2. "La cultura y la creación artística [en el reino nazarí]", en AA.VV., Historia del Reino de Granada, v. I, Granada, Universidad de Granada, 2000, pp. 349-413.

3. “Yusuf en el universo imaginario de Ibn `Arabi”, Revista Española de Filosofía Medieval, nº 11 (2004), pp. 197-211.

4. “El humanismo filosófico árabe: Iraq y al-Andalus”, en AA.VV., Iraq y al-Andalus. Oriente en el Occidente islámico, ed. por Salvador Peña Martín, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2009, pp. 145-203.

5. “Speaking Architecture: Poetry and Aesthetics in the Alhambra Palace”, en Calligraphy and Architecture in the Muslim World, ed. by M. Gharipour and Irvin Cemil Schick, Edinburgh, 2013).

6. “La construcción poética de la Alhambra”, Revista de poética medieval, 27 (2013), pp. 263-285.

7. “La Alhambra como lugar paradisíaco en el imaginario árabe”, Boletín de Arte-UMA, Málaga, Universidad de Málaga, 2017, pp. 38-45.

• ترجماته من العربية إلى الإسبانية:

1. Ghada Sammán, Beirut 75 (novela), con estudio introductorio titulado “Ghada Sammán: el lúcido viaje a los abismos”, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999.

2. Ghada Sammán, La luna cuadrada (relatos fantásticos), Granada, La Vela-Comares, 2007.
3. Estaciones para las tristezas de Saba, poemas de Ahmad Awadi e ilustraciones de Amna al-Nasiri, Madrid, Casa Árabe, 2008.
4. Adonis, Sufismo y surrealismo, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

• جوائز:

- Huésped de Honor de la Ciudad de Buenos Aires. Nombrado por la Comisión de Cultura de la Legislatura de Buenos Aires (sesión del 25 de mayo de 2017).
- Finalista del Sheikh Zayed Book Award del año 2014 con el libro Leer la Alhambra. Guía del monumento a través de sus inscripciones.
- IV Premio Andaluz de Traducción 2008, concedido por el Pacto Andaluz por el Libro de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, por la traducción del libro de relatos fantásticos La luna cuadrada de Ghada Sammán.
- Medalla de ensayo concedida por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en Granada, año 2002, por mi libro Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética clásica árabe clásica (Madrid, Akal, 1997).

2.4 دراسة تطبيقية للمدونة:

سنتناول في هذا الشق نماذجاً مستقاة من ترجمة كتاب الصوفية والسورالية لأدونيس،

بحيث أننا سنخضع هذه النماذج لمنهجية وخطوات محددة.

1.2.4 منهجية تحليل النماذج:

سيقوم تحليلنا لهذه النماذج على عدة مراحل نستهلها أولاً بتحليل النظم المعرفية للمصطلح، وفيها سنعود للجزر اللغوي للمصطلح من أجل تحديد كل معانيه الممكنة، ثم نضعه في مرجعيته الإسلامية بين القرآن والسنة كيف نستشف تكوينه الاصطلاحي الممكن كون التصوف يعتمد على القرآن والسنة كمرجعية معرفية، ثم سندرس التغيرات والانزياحات الدلالية لهذا المصطلح ضمن إطاره الصوفي السني وامتداداته المعرفية في نظم معرفية أو فلسفية أخرى كانت تشكل أساس التطور في الخطاب الصوفي على أن ننتهي في هذه المرحلة إلى دراسة ذلك الانزياح الدلالي الكبير والذي جاء في سياق كتاب الصوفية والسورالية، أراد أدونيس من أجل أن يربط معرفياً بين هتين الحركتين، دائماً في سياق ما بعد حداشي.

وأما ما تعلق بالمرحلة الموالية من التحليل فسوف تكون خاصة بالترجمة، إذ سنبدأ بوصف الاستراتيجية المتبعة في ترجمة النموذج ثم دراسة دلالية ومفهومية لمدى تطابق المصطلح المترجم بالمصطلح الأصلي في جانبه المعرفي والرمزي، وهو تحليل يقودنا إلى إخضاع المصطلح المترجم إلى معايير الترجمة عند جدعون توري من أجل الوقوف على مسائل متعددة أولها الموقع الذي يحتله المصطلح المترجم في النظام المستقبلي إن كان مركزياً أو في المحيط وما هي الاستراتيجية التي مكنته من احتلال ذلك الموقع، وهل كان محافظاً

أو مجددا للقوانين والقواعد التعبيرية للنظام الأصلي أو الهدف، وما مدى درجة المباشرة في الترجمة فضلا عن التحقق من شكل ومضمون المنتج الترجمي ضمن معاييره الاطارية، كلها مراحل تفسر الهدف النهائي من البحث وهو كيفية تلقي الاستشراق الجديد للخطاب الصوفي من اجل إعادة انتاجه في موقعي مركزي في نظامه الثقافي المستقبل.

3.4 النموذج الأول: "الفناء" Extinción fana'

الترجمة	الأصل
<p>“No se conoce verdaderamente la existencia más que superando ese yo, es decir, cuando la consciencia del mismo es anulada. Tal anulación es lo que los sufíes denominan «extinción» (fana’).” P51</p>	<p>"فلا يُدرك الوجود حقا إلا بتجاوز هذه الأنا، حيث يزول الوعي بها. زوال هذا الوعي هو ما تسميه الصوفية ب ((الفناء))</p> <p>ص 41</p>

• تحليل النظم المعرفية:

يعتبر مصطلح الفناء عنصرا بنيويا في المنظومة الروحية الصوفية، فهو قصد القصد

ومنتهى الحد في طريق معرفة الحق؛ إذ غاية كل متصوّف هي الفناء عن السوى.

ومن ذلك كانت ترجمة هذا المصطلح ترجمة صحيحة بمثابة الدليل القاطع عن مدى دقة التأويل وحسن اختيار البديل ولتقفي أثر ذلك فإننا سنحاول تقييد تحليلنا بمناهج ومراحل تستجيب إلى المفاهيم النظرية سالفه الذكر في معرض هذا البحث، ولترسيخ الفهم لا بدّ من العودة إلى الأصل اللغوي لهذا المصطلح كي نتلقّف امتداداته المعرفية بعد ذلك التي تشكّل مفهوميته فأصل مصطلح فناء فيما ورد في معاجم اللغة العربية أنه من مادة ف.ن.ي

"فنى، يفنى، فناءً (ف ن ي) ر. فني

الفناء: الكثرة

الفن ء: الجماعة

الفناء: -مص. فني وفنى . الزوال . الهلاك.

الفناء: الشجرة الكثيرة (الأفنان) أي الأغصان.

الفناء: الساحة أمام البيت جمع أفنية وفني. " (معجم الرائد، 1992، ص 608-609)

والحاصل من هذا أن المدار اللغوي لكلمة فناء تفرقت معانيه بين معنيين أساسيين:

أولهما انتهاء الشيء وزواله أو هلاكه وثانيهما هو الكثرة ما يجعل لهذه اللفظة تعدداً في

المعاني لا يضبط دلالتها إلا ما قيّد بسياق.

إن كلمة الفناء شهدت استعمالات متعددة في النظام والتراث الإسلامي، ولذلك تعددت معانيها على حسب ما سيق لها من كلام فنجدها على سبيل المثال في القرآن الكريم قد وردت في سورة الرحمن، بمعناها الحرفي أي الزوال والهلاك في قوله تعالى:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (سورة الرحمن، الآية: 26-27)

أي كل ما كان أصله خلقاً أي وُجد، فإن مآله في نهاية الأمر هو الزوال على الأقل من الناحية المادية وأن الباقي الوحيد والأوحد هو من خلق هذا الوجود، وعليه فإن سياق الآية كان يدل على المعنى الحرفي للفناء أي الزوال أو الهلاك أو انتهاء الشيء، بينما وردت كلمة الفناء كذلك في سياق السنة النبوية فيذكر مما صحَّ عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال:

عن أبي موسى -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «فَنَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ». فقيل: يا رسول الله، هذا الطَّعْنُ قد عَرَفْنَا، فما الطَّاعُونَ؟ قال: «وَحَزُّ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ، وَفِي كُلِّ شُهَدَاءٍ [صحيح]. - [رواه أحمد.]

فالشاهد من هذا الحديث هو كلمة الفناء التي وردت في معناها الحرفي أي أنها مازالت متصلة بالزوال والهلاك، ما جعلها تلتقي في وجه المعنى مع القرآن وإن كانت تفترق عنه فسياق الكلام، والحاصل منهما هو الزوال والهلاك.

ولم تتعد هذه الدلالة في سياقها الصوفي السني، إذ ظلت ملاصقة لمعناها الحرفي فالمتصوفة السنة الأوائل وغيرهم كثر، جعلوا لمصطلح الفناء مفهوما مفاده زوال الصفات المذمومة أي كل صفة عكّرت صفو النفس والروح والطريق إلى الحق كالكذب والخداع والحسد والنفاق والبخل وغيرها. فإن غابت هذه الصفات في المتصوف بقيت صفات أخرى هي محمودة تطهر النفس والروح وهي رحلٌ يمتطيه المتصوف في طريقه لمعرفة الحق.

"إن الفناء مصطلح صوفي يعبر عن إحدى الحالات التي تعتري السالك أو العارفي مسيرته السلوكية والمعرفية وهو ظاهرة روحية وسيكولوجية وهو إحدى الكرامات التي يمنّ الله بها على من يشاء من العارفين وعادة ما تصحب أطوار العرفان الصوفي في أشكاله المختلفة من مجاهدات ورياضة وتأمل عالم روحي من أجل تطهير النفس وتزكية الروح بالفضائل والفناء يقابله البقاء، إذ الفناء هو سقوط الأوصاف المذمومة أما البقاء هو قيام الأوصاف المحمودة به". (القشيري، 1989، ص133)

وعليه فإن مصطلح الفناء صوفيا فيما تعلق بالشق السني فإنه لم يحد عن معناه الحرفي الذي سير له اصطلاحا من زوال الصفات المذمومة ومما ورد كذلك في تعريف مصطلح الفناء صوفيا هو ما جمعه "الكيالي" عن "القاشاني" (2011، صص 250-253).

إذ عرف مصطلح الفناء وقسمه على مراتب كما يلي:

- "الفناء: هو الزوال والاضمحلال، كما أن البقاء ضده، والطائفة يجعلون الفناء على مراتب."

- "الفناء عن الشهوة: هو سقوط الأوصاف المذمومة، التي ما دامت النفس متصفة بها، فهي النفس، الأمانة، أي بالسوء."

- "فناء الراغب: هو الذي يفنى عن شهوته بجوارحه، ويزيد مع ذلك فيها بقلبه لتحقيقه بالاستقامة على أحكام الطريقة"

- "الفاني برغبته: هو الذي ترك لذة شهوته بجوارحه، ثم رغب عنها بقلبه أيضا."

- "فناء المتحقق بالحق: هو المشتغل بالحق عن الخلق، ومثل هذا لا يعد راغبا عن شيء على شيء، لأن الحق لا يسع معه سواء."

- "فناء أهل الوجد: هو فناء من فني بالحق كما عرفته، لكنه سمي فناؤه، بفناء الوجد، لكون الوجد هو سبب فناؤه."

- "فناء صاحب الوجود: هو أيضا فناء من فني بالحق، وهو ما عرفته إلا أنه خص ههنا بهذا الاسم لكونه ممن يجد نفسه وغيره من الخلق، لكنه لا يرى لهم وجودا، إنما يرى الوجود الحق لله وحده."

- "فناء رؤية العبد لفعله: لقيامه بالله على ذلك، ثم يرتقي منه إلى فناء رؤيته لذاته لقيام الله عليها."

- "فناء الفناء: هو الفناء عن شهود هذا الفناء وقد يراد بفناء الفناء البقاء الثاني، لأنه هو المقام الذي يعد الفناء".

- "فناء الوجود في الوجود: ويقال فناء الشهود في الشهود ويقال اتصال الوجود ومعناه فناء اسم الموجود في الوجود الحق، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل".

فمن خلال هذا التعريف المفصل لمصطلح الفناء نلاحظ أن القاشاني تدرّج في تعريف مفهوم الفناء فكانت أولى المراتب لأولئك الذين ثبت تصوفهم على المعنى الحرفي لكلمة الفناء وبالتالي معناه عند المتصوفة السنة كالفناء عن الشهوة وفناء الراغب والفاني برغبته.

بينما كان ما يلي من مراتب الفناء يسجّل انزياحا معرفيا نحو ما اصطلح عليه بالتصوف الفلسفي الذي انتزع كلمة الفناء من معناها الحرفي الذي كان متأصلا في التصوف السني ليسير معناها إلى سياق آخر امتزج فيها المستوى المعرفي بين دلالات تنوعت مشاربها من نظم متعددة كالمسيحية والفلسفية، فصارت المراتب المتبقية تدور حول فناء ليس بزوال الصفات المذمومة وإنما بغياب العارف عن الخلق وحضوره عند الحق، فلا وجود سوى وجود الحق إما بالاتحاد أي اتحاد ذات العارف بذات المعروف أو حلول ذات المعروف بذات العارف، وهذا ما كان نهج الحلاج (2002، ص 127) ومن يليه

عجبت	منك	ومني	يمانية	التمني
أدنيّتي	منك	حتى	ظننت	أنك أني

وغبّت في الوجد حتى أفنيتني بك عنّي"

والشاهد من هذا البيت هو ذلك الفناء الذي يتبعه اتحاد وحلول كما عرفه القاشاني في مرتبتي فناء المتحقق بالحق وفناء أهل الوجد.

كما نلاحظ فيما يلي من المراتب انزياحا آخر في المستوى المعرفي لمصطلح الفناء

صوفيا،

فلم يعد فناء بالاتحاد والحلول فقط وإنما فناء يرى الحق والخلق متصلا أي مطلقا واحدا فليست مظاهر الخلق إلا تجليا من تجليات الحق والفناء عنها هو فناء مدمج، كان الشيخ الأكبر ابن عربي (د.ت، ص111) أهم من تكلم فيه إذ يقول:

"فلا تنتظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه

فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإننا لديه"

ومنه فإن المتصوّف ينفصل عن التجليات ليندمج فيها روحيا على أنها كل مطلق. وليكتمل الفهم فإن مصطلح الفناء قد شهد انزياحا آخر في سياق كتاب الصوفية والسريالية، انزياحا كان أساسه التركيز على لا دينية المصطلح، فلم يعد فناء عن الصفات المذمومة سنيا ولم يعد فناء عن سوى الوجود للاتصال بالحق بل حاول أدونيس أن يمد أنفاقا معرفية تجمع الانخراط وهو أقصى درجات الفناء، بالفنان السريالي الذي دائما يسعى لهذه الحالة كي يصل لأقصى درجات التعبير الجمالي، أي الوصول لأقصى درجات الحرية

في الفن وذلك من خلال محو الروابط العقلية والمنطقية التي تجمع العالم بالأشياء وتعويضها بذهول وهذيان يدفع بالفنان السريالي إلى إنشاء تصورات فنية خارجة عن المؤلف فتتحقق بذلك الغاية الجمالية، وهذا ما يؤكد عليه أدونيس في سياق حديثه عن الفناء وربطه بفناء مواز له في السريالية، فلا يحتفظ بذلك من المصطلح الأصلي إلا بجزئية واحدة وهي الخروج من عالم الموجودات والدخول في عالم الوجود المطلق بغض النظر إن كان هذا الوجود المطلق إلها أو جمالا، فالحقيقة في نهاية المطاف ليست إلا واحدة بالرغم من تعدد طرقها، وعليه فإن الخيارات الترجمية ستكون معقدة في ابراز المستوى المرغوب من المستويات التي سبق تحليلها كما أن الاستراتيجية المتبعة في ترجمة هذا المصطلح هي الفيصل الذي يبيئ في أي اختيار يناسب سياق النص في ظل تعدد وتداخل نظم النص الأصلي.

• التحليل الترجمي:

نستهل تحليلنا لمصطلح "الفناء" بتوصيف الاستراتيجية التي اتبعها المترجم في نقل هذا المصطلح، إذ نلاحظ أولا أن المترجم قد مزج بين استراتيجية مباشرة وأخرى غير مباشرة، تمثلت الأولى في اقتراض لمصطلح "الفناء" من خلال تحويل المتتالية الصوتية العربية إلى متتالية صوتية أخرى بحروف لاتينية (al fana)، وأما الاستراتيجية الثانية فتمثلت في ترجمة نفس المصطلح بتقنية التطبيع (extinción)، وذلك من خلال استبدال الجزء بالكل، أي

استهداف جزئية معينة من الدلالات الممكنة التي يتيحها مصطلح "الفناء"، وهي كما أسلفنا في الذكر تخضع في الأساس إلى المرجعية المعرفية التي توجه دلالتها إلى مستوى معين، قرآنياً أو سنياً أو فلسفياً.

أما في هذه الحالة، فإننا نلاحظ ثانياً أن المترجم قد ركز على جزئية دلالية واحدة، تعكس المستوى المعرفي لسياق النص، فكلمة *extinción* طبقاً لقاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية (RAE, 2021) هي:

Acción efecto de extinguir o extinguirse
أي أن دلالتها المركزية تتلخص في معنى الانطفاء أو الزوال وهي معان نجدها كذلك في قاموس فيديريكو دي كورينتي (Federico de Corriente 1973, p560) ثنائي اللغة:

extinción: extinguir(se)

extinguirse:

انطفأ، طفىء، زال، زوال، خمد، خمد، انتهى، انقطع، انقضى

ومنه فإن دلالة المكافئ الإسباني طبقاً للمرجعية المعجمية تتلخص في الانطفاء والزوال، وهي معان نجدها تستجيب إلى المستوى المعجمي لكلمة الفناء كما أنها تستجيب للمرجعية المعرفية الإسلامية لمصطلح الفناء وهي زوال الصفات المذمومة، غير أن هذا المكافئ الإسباني يشهد خسارة جزئية في المعنى حينما يتعلق الأمر بالمرجعية المعرفية الفلسفية الصوفية لمصطلح الفناء، فبالرغم من أنه يحيل إلى موضوع الزوال، غير أن كلمة

(extinción) لا تترك انطبعا بفناء يقصد به الفناء عن سوى الوجود والشهود والاتحاد

بالمطلق:

‘Desaparición, el esclavo ve su imperfección cuando Dios se sitúa encima de ella.’ (González, 1992, p90)

أي أنه فناء معنوي ينتقل المتصوف فيه من عالم للموجودات إلى عالم يتجلى فيه

الله كوجود مطلق تلغى فيه ذات العارف:

" anulación del propio yo (suf')" (Hernàn Cortes, 1996,p 864)

بينما مصطلح (extinción) يدل على زوال مادي دون احياءات دينية وهذا ما تطابق

مع السياق المعرفي الذي ورد فيه المصطلح، فأدونيس ربط بين الفناء كظاهرة صوفية يراد

منها إلغاء الجانب العقلي والمادي للمتصوف من أجل الحضور بروحه في حضرة الحق

وبين التصور السريالي لنفس الظاهرة مع الفرق في الهدف أو في المقصد وهو بلوغ أقصى

درجات التعبير الجمالي، فاستعار بذلك من التصوف طريقته في الفناء وترك غايته النهائية

مسقطا ذلك على تصور سريالي، فيكون بذلك قد حافظ على الفناء شكلا لا روحا، أو بعبارة

أدق جمع ما بين الصوفية والسريالية في جوهر طريق المعرفة بالرغم من اختلاف الغايات

التي بدورها ستلتي مرة أخرى بالنسبة لأدونيس في التماهي مع الوجود والتعبير عنه.

وأما من الناحية الرمزية، فمحافظة المترجم على الدلالة الذاتية لمصطلح extinción قد

قوضت المعنى الايحائي للمصطلح الصوفي "الفناء"، إذ كان استعمال هذا المكافئ يصب

في معنى الزوال طبقا لسياق استعماله داخل المنظومة المعرفية لكتاب الصوفية والسريالية، مما جعله مقيدا عن ذلك المعنى الايحائي الواسع لمصطلح "الفناء".

وأما بالنسبة للنقل الصوتي لكلمة "الفناء" بحروف لاتينية فقط ساهم هذا المؤشر اللغوي في استحداث تصور معرفي محدد لمصطلح "الفناء" طبقا للسياق الصوفي السريالي، فبالرغم من أن النقل الصوتي يحيل إلى الأصل العربي الإسلامي للمصطلح غير أن اقترانه بكلمة (extinción) يجعل قارئ الترجمة يربط ذهنيا دلالة (al fana) بدلالة المكافئ الإسباني كونهما قرينتان لغويتان في سياق واحد فيكون بذلك المترجم قد بث مفهوم (extinción) في المقابل الصوفي لمصطلح (al fana).

وتأسيسا على ما سبق، وانطلاقا من المعايير الأولية (normas iniciales) نلاحظ أن المترجم جمع بين استراتيجيتين مختلفتين في نقل مصطلح "الفناء"، حاول من خلال الأولى أن يجعل للمصطلح الأصلي مقبولية (acceptabilidad) وذلك بتطويعه لمصطلح الفناء بـ (extinción) وهو مكافئ يأخذ بعين الاعتبار أمرين أساسيين: الأول هو تطابقه مع السياق المعرفي لنظام النص الأصلي أي: بالمحافظة على مفهوم الزوال صوفيا والذي يتفق مع التصور السريالي، وثانيا، بتقريب المصطلح الأصلي إلى قارئ الترجمة وفقا للنظام التعبيري والقواعد اللغوية لهذا الأخير.

وأما من خلال الاستراتيجية الثانية فقد حاول المترجم أن يحيل إلى الأصل العربي الإسلامي للمصطلح، أي تكون الترجمة خاضعة لقواعد النظام الأصلي، أو بعبارة أدق تكون ملائم له (adecuación)، فيحصل بذلك ما يسمى بالمعيارية (canonicidad) أي أن النظام المستقبل، يستقبل النظام الأصلي وفق ما يقتضيه هذا الأخير من قواعد وقوانين تحدد النمط التعبيري.

والحاصل من هذا التآرجح بين الاستراتيجيتين، أي بين النظام الأصلي والنظام الهدف هو مرجع الخطاب الصوفي عموماً، والفلسفي والفني خصوصاً، فبالعودة إلى النظام الثقافي الإسلامي، نجد أن النظام الصوفي مازال قابلاً في المحيط بالرغم من زحفه شيئاً فشيئاً نحو المركز، خاصة في سياق ما بعد الحداثة، فمن ناحية ينبغي على المترجم أن يبحث على شيء من المقبولية للمصطلح الأصلي في نظام الاستقبال، كي يتسنى لقارئ الترجمة التماهي مع مفهومية المصطلح ضمن السياق الذي أراده له أدونيس. ومن ناحية ثانية حاول المترجم من خلال الترجمة الكافية (adecuación) أن ينشئ نظاماً مجدداً في اللغة الهدف يحقق به أمرين أساسيين، الأول تكريس مصطلح الفناء في اللغة الهدف طبقاً للتصور الأدونيسي، وليس للتصور الصوفي الإسلامي المحافظ، وهذا ما يترتب عنه الأمر الثاني وهو مواكبة النظام السردي الجديد الذي يوفره الخطاب الصوفي كخطاب يزحف نحو موقع مركزي في سياق ما بعد حداثي، والشاهد في ذلك مزج المترجم بين استراتيجية غير مباشرة

تحقق الجانب المعرفي لسياق النص طبقاً للقواعد التي تضبط النظام المستقبل فتحظى بذلك الترجمة بالمقبولية، واستعمال كذلك استراتيجية مباشرة تعكس قواعد وقوانين النظام الأصلي يفعل من خلالها قارئ الترجمة آليات التأويل من خلال ربطها بسياقها اللغوي فتحيله مرة أخرى إلى نفس المفهوم الذي حققه مصطلح (extinción).

وأما ما تعلق بالمعايير التمهيدية (normas preliminares) فإننا نوعز استهداف هذا النص بالذات إلى السياق الثقافي والمعرفي العام الذي يعيشه العالم في العقود الأخيرة وهو ما يسمى بنزعة ما بعد الحداثة التي أنتجت الكثير من المفكرين المهتمين بالخطاب الصوفي، الفلسفي خاصة كخطاب كوني تذوب داخله الفوارق الثقافية والعقائدية في مواطن كثيرة من شأنها أن تحقق ما يسمى بالتثاقف وحوار الحضارات. وعلى هذا الأساس عمدت الحركة الترجمية الاستعرابية إلى نقل هذه النصوص والاهتمام بها وفقاً لما بيناه في الفصل الأول (4.3.1 حركة الترجمة في الاستعراب الإسباني الجديد) ، ولذلك كان ينبغي على المترجم أن يختار المكافئات الترجمية المناسبة لهذا الطرح، وهو الحاصل من ترجمة مصطلح "الفناء"، فلم تتوقف درجة المباشرة في الترجمة عند مستوى واحد بل تأرجحت بين الاقتراض الصوتي للمصطلح والتطويع، وهما مكافئان يصبان في هدف واحد وهو معيارية (canonicidad) هذا المصطلح في النظام المستقبل كي يصبح مجدداً ذا موقع مركزي في الثقافة المستقبلية.

وبناء عليه، نصل إلى المعايير النهائية وهي المعايير العملية (normas operacionales) التي تجلى فيها قرار المترجم باختيار مكافئين لمصطلح واحد توزع بين أدوات لسانية خاضعة للنص الأصلي (al fana) وأدوات لسانية خاضعة للنص الهدف (extinción) تحددان ما يسمى بالمعايير الإطارية (normas matriciales) أي توازن الشكل مع المضمون في سياق واحد وهذا ما التمسناه من خلال الترجمة، فقد استجابت لمضمون النص من حيث احتوائها المستوى المعرفي للمصطلح الصوفي طبقا للتصور الأدونيسي وليس طبقا للتصور الصوفي الفلسفي، كما استجابت لشكل النص جزئيا ذياالبنية الحاجية والطبيعة البحثية وذلك من خلال ارداد المكافئ الصوتي كإضافة تزيد من تحديد مفهوم المصطلح وتبينه بالرغم من اسقاط الجانب الرمزي للمصطلح.

نصل في نهاية هذا النموذج إلى قراءة مفادها: أن المترجما لإسباني خوسي ميغيل بويرتا بيلشيث أراد من خلال ترجمته لمصطلح الفناء أن يبلغ عبر قراراته الترجمية التصور المعرفي الأدونيسي للمصطلح المازج بين الصوفية والسريالية، وهذا ما يتوافق مع الحركة الفكرية البعد حدائية التي يسعى فيها الاستعراب إلى إعادة تشكيل التصورات الإسلامية وفقا لنظرتة الحضارية.

4.4 النموذج الثاني: "محو Anulación"

الأصل	الترجمة
-------	---------

<p>“Dicho conocimiento es una « anulación » del conocedor en el conocido.” (p52)</p>	<p>"وهذه المعرفة ((محو)) للعارف في المعروف." (ص41)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------

• تحليل النظم المعرفية:

جاء مصطلح "محو" في سياق حديث الكاتب عن الجانب المعرفي للمتصوّفة، بحيث أنه فصّل في الطريق التي يسلكها المتصوف من أجل معرفة الحق، ولا جرم أن هذا الطريق تختلجه مقامات وأحوال ينتقل العارف من خلالها من مرحلة إلى أخرى ولعلّ من أهمّ هذه المراحل هي المحو الذي يشكّل منعطفًا حاسمًا للمتصوّف قبل بلوغ مرحلة المشاهدة وطبقًا لمنهجيتنا التي اتبعناها في الجانب التطبيقي سنحاول فهم هذا المصطلح في عدة مستويات معرفية، نستهلّها بالمستوى المعجمي كي نقف على المعاني الممكنة والاتساع الدلالي لهذه اللفظة فقد ورد في قاموس المحيط كلمة محو من المادة اللغوية م - ح - ي.

"محاه يمحوه ويمحاه: أذهب أثره، فمحا هو وامحى، كادّعى، وامتحى قليلة. والمحو: السواد في القمر. والمحوّة: القطرة تمحي الجذب، والماحي: النبي صلى الله عليه وسلم، يمحو الله به الكفر." (القاموس المحيط، 2005، ص 1333)

وبناءً على هذا التعريف اللغوي نلاحظ أن مدار كلمة المحو في اللغة العربية ذات دلالات متعدّدة وواسعة، غير أن جوهرها يتلخّص في دلالتها المركزية والتي تدور حول

إزالة الشيء أو إلغائه أي جعل شيء غير موجود بعدما كان كذلك، أو إخفائه عن مركز الاهتمام وبعبارة أدق إزالة أثر الشيء من أساسه، أو إلغائه دون نفي وجوده تماما.

وبانتقالنا إلى المستوى الثاني وهو المرجعية القرآنية للخطاب الصوفي، فإننا نجد كلمة

المحو قد ترددت في القرآن الكريم عدة مرات، وفي كل مرة كانت تكتسي دلالة معينة إما

بإزالة الشيء دون إلغاء أصله تماما كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ ۚ فَمَحَوْنَا آيَةَ

اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ

فَصَلَّنَاهُ تَفْصِيلًا﴾. (سورة الإسراء، الآية: 12)

إذ يدلّ المعنى الحرفي لهذه الآية على الدلالة الذاتية لكلمة المحو، فالمقصود منها

هو إلغاء خاصية الإبصار في الليل وليس إزالة الليل في حد ذاته فما يترتب على المحو

هو إزالة جزئية معينة دون إزالة الكل في حد ذاته فالليل مازال قائما كقيامه النهار غير أن

الفرق بين الآيتين هو فقدان خاصية الإبصار بالنسبة للأولى والمحافظة عليها بالنسبة

للثانية وبالتالي لم تخرج كلمة المحو عن دلالتها المركزية، وإما بإزالة الشيء وأصله كقوله

تعالى:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۚ فَإِنْ يَشِئِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۚ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ

بِكَلِمَاتِهِ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (سورة الشورى، الآية: 24)

فالشاهد من هذه الآية أن دلالة المحو دلالة ذاتية بإزالة أثر الشيء تماما وهذا ما تجسّد في محو الباطل وإثبات الحق فمحو الباطل ها هنا إلغاء كلي له دون المحافظة على أي جزء من أجزائه وفقا لما دلّت عليه هذه الآية، ومنه فيمكننا القول أن معنى كلمة المحو في القرآن الكريم غالبا ما جاءت مطابقة لدلالاتها الذاتية أو للمستوى المعجمي للكلمة إما بإزالة أثر الشيء تماما أو إزالته جزئيا.

كما أننا نجد هذه الدلالة المركزية لم تتخذ طابعا إيحائيا في الأحاديث النبوية التي تعدّ مصدرا من مصادر الإلهام للمتصوّف إذ يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:
 ((كُلُّ خَطْوَةٍ يَخْطُوهَا أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ يُكْتَبُ لَهُ بِهَا حَسَنَةٌ وَيُمْحَى عَنْهَا بِهَا سَيِّئَةٌ)). (البخاري، 2018، ص 4521)

أي أنه محو بإزالة الشيء كليا دون ترك لأصله، فمع كل خطوة يخطوها المسلم نحو تأدية شعيرة الصلاة فإن الله يُسْقَطُ عنه سَيِّئَةٌ ليبدلها بحسنة تؤكد زوال الشيء من أصله ومنه فإن دلالة المحو في الحديث النبوي كذلك لم تخرج عن معناها المركزي في حدود ما وجدناه من أحاديث تحمل في طياتها كلمة المحو، والتي ينبغي الإشارة إلى أن أغلبها كان حول محو السيئات وتثبيت الحسنات في أي شعيرة من شعائر الإسلام.

وكمثل ذلك كان المتصوّفة السنة، فأغلب محوهم كان حول محو الصفات الذميمة التي يترتّب عنها إثم وسيئات، ومحو الرغبة المادية في الحياة التي قد تشغلهم عن ذكر الله

وتأدية شعائر الإسلام. فالمحو بالنسبة لهم لم يكن إلا محواً متطابقاً مع المستوى المعجمي والقرآني والسني للمصطلح.

ويقول القاشاني في هذا الصدد شارحاً لمصطلح المحو صوفياً:

"المحو: هو رفع أوصاف العادة، ويقابله الإثبات الذي هو إقامة أحكام العادة.

محو أرباب الظواهر: هو أن تمحو عن نفسك ما قد اعتدته من الخصال الذميمة، ثم

تستعويض عنها بالخصال الحميدة.

محو أرباب السرائر: هو إزالة العلل والآفات". (2011، ص 282-283)

إذ نلاحظ من خلال هذه التعريفات الثلاث التي ذكرها القاشاني أنها تميل لما اصطلح

عليه بالتصوّف السنّي والذي يعبرّ من خلال هذا المصطلح عن إلغاء كلّ الصفات الذميمة

والسعي للصفات الحميدة، مفاهيم تتغيّر عندما يتّخذ المصلح الصوفي مستوى معرفي آخر

لا يُراد به إلغاء الصفات الذميمة فحسب، وإنما محو لذات العارف من تثبيت من أجل

تثبيت ذات المعروف وهذا ما يتبيّن في التعريفات التالية التي ساقها القاشاني (2011،

ص 283-284) لمصطلح المحو:

محو الجمع: هي عبارة عن فناء الكثرة في الوحدة.

المحو الحقيقي: هو رؤية الأشياء بعين أحدية الجمع الماحية للأغيار والغيرية.

محو العبودية: هو المحو بشرط العبودية.

محو وجود عين العبد: ويسمى محو أهل الخصوص، وتقديره إنه لما كان من مقتضى

ذوق أهل الكمال أن الأعيان الثابتة ما ظهرت في الوجود.

محو أهل الخصوص: هو محو وجود العبد كما عرفت منها، وكما عرفت أيضا في

إثبات أهل الخصوص، من أن المحو المنسوب إليهم هو محو كل ما سوى الحق، لإثباتهم

الحق وحده.

محو التثنت: هو محو الغير في العين، والغيرية في الهوية فإن الكثرة هي المشتتة

لشمل الوحدة.

محو المحو: هو البقاء بعد الفناء.

فالحاصل من هذه التعريفات وتنوعها هو مايلي:

إلغاء كل تلك الكثرة من أجل تثبيت الوحدة إذ يحاول المتصوف في هذا المقام أن

يزيل كل تجليات الحق وبعبارة أدق كل عالم الموجودات المادية التي تحجب عنه رؤية

الحق فيتم من خلال هذا المحو رقي إلى عالم ليس فيه سوى الحقيقة المطلقة فيصل بذلك

المتصوف إلى معرفة الحق وبلوغ مقام المشاهدة من خلال المحو والكشف والمكاشفة، إذ

يقول "الحلاج" (2002، ص131) في هذا الصدد:

سُكُوتٌ ثُمَّ صَمْتُ ثُمَّ حَرَسْتُ	وَعِلْمٌ ثُمَّ وَجِدْتُ ثُمَّ رَمَسْتُ
وَطِينٌ ثُمَّ نَارٌ ثُمَّ نَوَّرْتُ	وَبَرْدٌ ثُمَّ ظِلٌّ ثُمَّ شَمَسْتُ
وَحَزَنٌ ثُمَّ سَهْلٌ ثُمَّ قَفَرْتُ	وَنَهْرٌ ثُمَّ بَحْرٌ ثُمَّ يَبَسْتُ

وَسَكَّرَ ثُمَّ بَسَطَ ثُمَّ شَوَّقَ
وَقَبِضَ ثُمَّ بَسَطَ ثُمَّ مَحَوُ
عِبَارَاتٍ لِأَقْوَامٍ تَسَاوَتْ
وَأَصْوَاتٍ وَرَاءَ الْبَابِ لَكِنْ
وَأَخْرُ مَا يَوُولُ إِلَيْهِ عَبْدٌ
لِأَنَّ الْخَلْقَ خُدَامُ الْأَمَانِيِّ
وَقُرْبٌ ثُمَّ وَصَلَ ثُمَّ أُنْسُ
وَفَرَّقٌ ثُمَّ جَمَعَ ثُمَّ طَمَسُ
لَدَيْهِمْ هَذِهِ الدُّنْيَا وَفَلَسُ
عِبَارَاتُ الْوَرَى فِي الْقُرْبِ هَمْسُ
إِذَا بَلَغَ الْمَدَى حَظُّهُ وَنَفْسُ
وَحَقُّ الْحَقِّ فِي التَّقْدِيسِ قُدْسُ

كما يقول "ابن عربي":

البدرُ في المحو لا يُجَارَى
صحَّ له النورُ بعد محو
سرائرٍ سرِّها ثلاث
في المحو صحَّت له فأثنتُ
وفي تناهيه لا يحد
ثم إليه يعود بعدُ
ربُّ ملكٍ والله فردُ
عليه لما أتاه يعدو.

(موقع الديوان، 2021)

فالعالم بالنسبة للمتصوف عالمان، عالم به الموجودات ظاهرة وعالم آخر به الوجود مطلق باطن، لا يتم كشفه إلا بمحو العالم الأول وهذا ما أسقطه أدونيس على السورالية فما كان بالنسبة للمتصوفة محو لعالم الموجودات وإثبات لعالم الوجود المطلق أقرنه أدونيس بمفهوم الواقع والحلم في السريالية مستشهد في ذلك بريتون إذ يقول: "ويؤسس بريتون للعلاقة بين الحلم والفكر الأصلي القائم في أعماق الإنسان. ففي الحلم تمحي القوانين المنطقية

والعقلانية. الحلم يسلم الإنسان إلى كون خاص، كون الصور الداخلية وإلى المد اللاشعوري." (أدونيس، 2010، ص47)

فالواقع أو الوعي ليس إلا عائقاً معرفياً يمنع السوريالي من مشاهدة الحقيقة المطلقة كحقيقة الحلم وعليه فإنه بدوره يحو عالم الواقع أو الوعي أو اليقظة ليعيش تجربة الحلم على أنها حقيقة مطلقة تتجلى من خلالها أكثر درجات الحرية للفنان وهذا ما يعطيه كذلك فضاء واسعاً للتعبير وقول ما لم يُقلّ كلما هو الحال في الحلم، وبعبارة صوفية محو عالم الظاهر وإثبات عالم الباطن الذي هو أكثر مخيالية وحرية في معرفة الحق، فسبيل السورالية وسبيل الصوفية ليس إلا طريقان من أجل التماهي مع المطلق بغض النظر عن غاية الأول في الحرية والتعبير وغاية الثاني في معرفة الحق والتماهي معه ما يدفع بنا للقول إلى أن مصطلح المحو قد شهد أرضية معرفية مشتركة بين الصوفية والسورالية أرادها أدونيس كجامعة تمحو الاختلافات الظاهرية وتثبت الحقيقة الباطنية.

• التحليل الترجمي:

إن أول ما يسترعي انتباهنا في ترجمة مصطلح المحو هو الاستراتيجية التي اعتمد عليها المترجم، في نقل هذا المصطلح إذ نلاحظ أن المترجم قد اعتمد على استراتيجية مباشرة حرفية، في نقل مصطلح المحو كون المكافئ الإسباني *anulación* يعدّ من المقابلات

المباشرة لكلمة محو وذلك طبقا للدلالة المعجمية التي نجدها في قاموس الاكاديمية الملكية الإسبانية.

Anulación

1. f. Acción y efecto de anular o anularse.

anular² de nulo

1. tr. Dejar sin efecto una norma, un acto o un contrato.

2. tr. Suspender algo previamente anunciado o proyectado.

(RAE,2021)

ومنه فإن الدلالة الذاتية *anulación* تتوافق تماما مع الدلالة الذاتية المعجمية لكلمة

المحو والتي تدور حول إزالة الشيء إما جزئيا وإما كلياً وهذا ما تؤكد عليه أيضا من

خلال قاموس ثنائي اللغة لخوليو كورتيس Julio Cortes :

"محا (محو), borrar, exterminar (algo), borrar, anular (algo), borrar

". *anulación, exterminio* (cortes, 1996, p1059-1060)

ومنه فإن ترجمة مصطلح المحو كانت مطابقة للمستوى المعجمي والمستوى

المعرفي القرآني والحديث النبوي فضلا عن المستوى المعرفي للتصوف السني إذ كل

هذه المستويات كانت تقصد الدلالة الذاتية لكلمة المحو وهي ما تطابق مع المكافئ

الإسباني *anulación*، كما نلاحظ أن المكافئ الإسباني يستجيب كذلك للمستوى المعرفي

الفلسفي للمصطلح الصوفي فإذا ما سلمنا بأن مصطلح المحو يدل مفهومه من الناحية

الصوفية الفلسفية على إلغاء عالم الموجودات للتماهي وإثبات عالم الوجود المطلق فإننا نجد هذا المعنى كذلك موجودا في المكافئ الإسباني خاصة عندما يقرب بالسياق الحجاجي والمعرفي للمصطلح، فالمقصود دائما بالرغم من تعدد المستويات هو إزالة أثر ما من أجل بلوغ حقيقة معينة وهذا ما دلّ عليه دليل الاستعمال الاصطلاحي للشيخ ابن عربي الذي يعدّ مرجعية أساسية بالنسبة لأدونيس:

“Mahw “borrar” la disipación de las características individuales se llama así a la eliminación del defecto” (Carmona, 1992 , p91)

فبالرغم من أن هذا الدليل يستعمل مرادفا آخر لكلمة anulación وهو borrar فبالرغم من أن الحقيقة في نهاية المطاف هي واحدة، تكمن في محو ذات العارف في ذات المعروف بل نجد كذلك أن مصطلح anulación هو الأكثر تعبيراً عن المستوى المعرفي للتصور الأدونيسي إذ يستطيع قارئ الترجمة أن ينشئ روابط فكرية بين ما يعبر عنه المصطلح من الناحية الصوفية وما يعدّ امتدادا له من الناحية السورالية، فمن الناحية السورالية أيضا المحو هو إلغاء للعالم الواقع أو الوعي وإثبات لعالم الحلم كونه أكثر حرية في التعبير الجمالي للفنان وعليه يمكننا القول أن المكافئ الإسباني anulación استجاب لكل المستويات المعرفية للمصطلح الصوفي المحو سواء من الناحية المعجمية أو القرآنية أو السنية أو الصوفية السنية أو التصوف الفلسفي أو التصور الأدونيسي الذي يجمع بين

الصوفية والسوريالية من الناحية المنهجية والعلّة في ذلك أن كل هذه المستويات تشترك في الدلالة الذاتية للمصطلح بالرغم من اختلافها في التصورات المعرفية.

كما أن المكافئ الإسباني قد حافظ على وظيفته الرمزية لسببين رئيسيين:

السبب الأول: يكمن في أن الاستعمال الأساسي لمصطلح المحو أو *anulación*

كان متمحّضاً لدلالته المركزية وهي إزالة أثر الشيء وأما السبب الثاني فإن الكفيل بإعطاء الدلالة الرمزية للمصطلح ليس المصطلح في حد ذاته وإنما السياق المحيط به والذي يشكّل التصور المعرفي له، فيكون المصطلح ذا دلالة رمزية إذا ما اقترن بالمستوى المعرفي للتصوف الفلسفي والتصور الأدونيسي ويكون غير ذلك إذا ما اقترن بالقرآن والسنة والتصوف السني، كون هذه الأخيرة تستعمل كلمة المحو في معناها الحرفي المباشر على عكس الأولى التي تستعمل مصطلح المحو بصفة رمزية، فمن غير المعقول أن تمحى ذات العارف أو يمحي الوعي والجانب الواقعي للإنسان بالمعنى الصريح المباشر للكلام؛ وعليه فإن السياق المعرفي هو الذي يعطي الرمزية للمصطلح سواء باللغة العربية أو الإسبانية.

وانطلاقاً من المعايير الأولية يمكننا القول بأن المترجم قد اعتمد على استراتيجية مباشرة تحقق الترجمة الكافية *adecuación* وهذه الترجمة الكافية تستجيب لكل المستويات المعرفية لمصطلح المحو انطلاقاً من الجانب المعجمي وانتهاء عند التصور الأدونيسي

للمصطلح كما أن المكافئ الإسباني يستجيب لقواعد وقوانين النظام الأصلي، أولاً من حيث صياغة المصطلح، فقد ورد لكلمة واحدة في اللغة الإسبانية كما كان الحال في اللغة العربية ولم يحتج المترجم إلى إضافة تعوض أي خسارة في المفهوم وثانياً من حيث النمط التعبيري، فالمكافئ الإسباني قد جمع بين الوظيفة الدلالية للمصطلح وكذلك الوظيفة الرمزية وثالثاً من حيث المستوى المعرفي فقد عبر المصطلح عن كل المستويات السالف ذكرها تاركاً للقارئ دوره في ملء الفراغات وتحقيق الإسقاط المعرفي مع السورالية.

فطبقاً للمعايير التمهيدية نلاحظ أن درجة التكافؤ في الترجمة كانت مباشرة، لأن المصطلح حافظ على بنيته الدلالية المركزية بالرغم من تعدد المستويات المعرفية، ولذلك كان اختيار المكافئ الإسباني *anulación* متطابقاً مع السياسة العامة لترجمة هذا النص، فاختيار مكافئ يؤدي ترجمة كافية *adecuación* من شأنه أن يكرس قواعد النظام الأصلي في النظام المستقبل وهذا ما يترتب عنه تجديد في النظام الهدف يخدم تحرك الخطاب الصوفي نحو مركز الاهتمام في النظام المستقبل فيتم بذلك ما يسمى بالملاءمة *canonicidad*.

وأما بالنسبة للمعايير العملية *normas operacionales* فإن اختيار المكافئ الإسباني *anulación* دل على قرار المترجم ذي الطبيعة التجديدية فحدد من خلال ذلك

المعايير الإطارية لشكل النص ومضمونه، فلا جرم أن مصطلح *anulación* قد تطابق مع السياق العام لكتاب الصوفية والسورالية، فمتلقي الترجمة يستطيع من خلال مصطلح *anulación* في كلمة مفتاحية أن يحدّد طبيعة الرابط المعرفي الذي يجمع بين الصوفية والسورالية وذلك من خلال كل المعايير اللسانية والنصية التي اعتمد عليها المترجم في تقريب النظام المستقبل من النظام الأصلي عاكسا بذلك المستوى المعرفي للمصطلح الصوفي عموما والتصور الأدونيسي خصوصا. فتصبح بذلك هذه الترجمة مجدّدة كونها تعكس تماما كل المستويات المعرفية للنظام الأصلي.

نستنتج في نهاية هذا النموذج أن الاعتماد على ترجمة كافية يكون حلا ناجعا بالنسبة للمترجم خاصة حينما يكون المصطلح محافظا على دلالاته البنيوية المركزية فهذا من شأنه أن يعطي خيارات ترجمية تتميز بدرجة تكافؤ مباشرة تتجسد في معايير لسانية ونصية مجدّدة يضبط من خلالها المعايير الإطارية للنص فتتحرك الترجمة نحو موقع مركزي.

5.4 النموذج الثالث: "رؤيا onírica" visión

الترجمة	الأصل
la persona supone, al despertarse, que tuvo una visión real...	"فيتوهم الإنسان عند اليقظة أنه كان رؤية في الحقيقة..."

<p>Me contentaré con señalar que la visión onírica es para al-Quxairi un conocimiento iluminista independiente de la razón. (P75-76</p>	<p>أكتفي بالإشارة إلى أن الرؤيا هي بحسبه معرفة إشراقية في معزل عن العقل." (ص62)</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------

• تحليل النظم المعرفية:

وقع اختيارنا مرة أخرى على مصطلح صوفي بنيوي داخل منظومته، أي بمعنى أنه مصطلح يشكّل أحد أهمّ معالم التصور الصوفي بين الحقيقة والخيال، والذي اعتمد عليه أدونيس من أجل مدّ جسور معرفية مع السورالية وبالتالي مطابقة فكره الداعي مرارا وتكرارا إلى إعادة النظر في مفهوم التدينّ وكان هذا المصطلح الصوفي متمثلاً في "الرؤيا"، وبما أن تسليط الضوء على الأبعاد المعرفية أمر بالغ الأهمية من أجل تحديد الدلالات الممكنة لهذا المصطلح قبل ترجمته، كون هذه الأخيرة ليست إلا نتاجا لسلسلة من التأويلات التي ينبغي تجسيدها في مكافئ يقول الشيء نفسه تقريبا ولكي يكتمل الفهم لا بأس أن نعود للجذر اللغوي لكلمة الرؤيا قبل التوغّل في الامتدادات المعرفية للمصطلح، فكلمة الرؤيا من مادة ر-أ-ى.

"والرؤيا ما رأيته في منامك ج:رؤبالرؤيا: ما رأيته في منامك ج: رؤى، كهذبوتراءوا:

رأى بعضهم بعضا".(القاموس المحيط، 2005، ص1285)

فالجذر اللغوي يدلّ على كل ما يُدرّكه اللاوعي من مشاهد تتصوّر وتتجسّد في العقل أثناء مرحلة النوم، وقد استعارت هذه المادة اللغوية من حاسة الإبصار، إذ يرى النائم في نومه ما تبدو حقيقته كحقيقة واقع اليقظة.

"رؤية: النظر بالعين وبالقلب، ورأيته رؤية ورأيا وراء ورأية ورئيانا وارتأيته واسترأيته" (القاموس المحيط، 2005، ص1285)

فالرؤية في مدارها اللغوي هي مادة من مواد الإبصار، الذي قد يكون مادياً أي نظر العين على كل ما تقع عليه من أشكال وألوان وأضواء، وقد يكون معنوياً أي كل ما يرسمه الرائي في خياله ومنامه، مما يترتب عن كل هذا معاني لا حصر لها يحدّد سياق استعمالها دلالتها المقصودة منها كالرأي بمعنى وجهة النظر أو المرآة بمعنى صفيحة الزجاج التي تعكس صوراً معينة.

ولقد وردت هذه الكلمة بثتى صيغها الصرفية في التراث العربي والإسلامي وعلى رأسه مرجعيته الأولى ألا وهي القرآن، فقد نجد أنّ مادة ر-أ-ي كثيرة الاستعمال في القرآن الكريم، غير أننا سنركّز على ما يتطابق مع مجالنا البحثي والمرجعية القرآنية للتصوّف ألا وهو مصطلح "الرؤيا" إذ يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ

مُبِينٌ﴾ (سورة يوسف، الآية: 5)

فالحاصل من هذه الآية حرفيا هو الرؤيا بمعنى ما يُرى في المنام وهذا ما أكد عليه الطبري في تفسيره إذ يقول: "ورأى يوسف في المنام كأن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رآهم له ساجدين، فحدث بها أباه فقال) :يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا". (الطبري، 2010، ص514)

وهذا ما نجده أيضا في الآية الكريمة:

﴿قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾. (سورة الصافات، الآية: 105)

فالرؤية مما يفهم حرفيا من هذه الآية هي ما أتى في منام سيدنا ابراهيم عليه السلام، بأمره بذبح ابنه سيدنا اسماعيل عليه السلام وهذا ما تطابق مع تفسير الطبري: ويعني بقوله: وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا". (الطبري، 2010، ص721)

ويقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾. (سورة الإسراء، الآية: 60)

كما أننا نجد كذلك في نفس السياق رؤيا أراها الله للرسول صلى الله عليه وسلم ليس في المنام وإنما حاضرة كآية من آياته، فتحرّكت الدلالة بذلك من إطار عالم اللاوعي إلى عالم الحقيقة والشهود مما ترتب عنه تصوّر جديد، اعتمد عليه المتصوّفة في طريق معرفة الحق.

"وفي البخاري والترمذي عن ابن عباس في قوله - تعالى - : وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس قال : هي رؤيا عين أريها النبي - صلى الله عليه وسلم - ليلة أسري به إلى بيت المقدس". (البخاري، 2018، ص415)

وعليه فإن مصطلح الرؤيا من منظور قرآني غالبا ما كان يدور على تلك الإشارات الإلاهية التي يبعث بها وحيا لرسله من خلال المنام وهذه الإشارات كانت لهم سندا معرفيا ومعجزة إلاهية لمعرفة الحق، بل كانت أحد السبل التي يتواصل بها الأنبياء مع من كلفهم بحمل رسالته، بل وتجلت هذه الرؤيا في أقصى تعابيرها مع الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أراه الله معجزاته عينا، وهذا ما يسعى إليه المتصوّف ولو بدرجة أقلّ لكي يبلغ مقام الكشف أو الحقيقة والشريعة لذلك اعتمدوا على هذا المصطلح القرآني في تفسير تجاربهم الروحية مما أعطاهم مرجعية في الفهم والتأويل تنطلق من القرآن أساسا وتمرّ على السنّة النبوية كنموذج للإنسان الكامل بالنسبة للمتصوّف -وهذا ما سنراه في المرحلة الموالية- وتنتهي بتجربتهم الروحية وإعادة صياغتهم للمصطلح نفسه.

وفي مستوى معرفي آخر نرى أن مصطلح الرؤيا قد ورد كذلك في نظام السنة النبوية الذي بدوره يعدّ كذلك مرجعية معرفية أساسية للخطاب الصوفي، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أما بعد، فإن الله تعالى جعل الرؤيا وحيه إلى أوليائه والمسلمين من عباده، وجعلها جزءا من أجزاء النبوة". (حديث صحيح)

وهذا هو مربط الفرس بالنسبة للمتصوف، فرياضة القلب والسعي الحثيث نحو معرفة الحق يتلقى المتصوف إشارات إلهية في منامه وكذلك في يقظته، وبالتالي تكون رؤياه كرامة واستقاءً له مثل اصطفاء الله في أنبيائه وعباده المخلصين، مما يكون لهم تصوّراً بأن هذه الرؤى التي يرونها هي إشارات لهم أنهم على طريق الحق وإنهم على اتصال دائم بالله ولذلك استعاروا هذا المصطلح من القرآن والسنة وما الحديث الذي ذكرنا إلا نموذجاً واحداً من عدّة نماذج تصبّ في نفس السياق.

وأما ما تعلقّ بالنظام الصوفي فقد وجدنا ارتباكاً شديداً في المصطلح من حيث صياغته أحيانا بالتاء المربوطة وأحيانا بألف المد "الرؤية/الرؤيا" فإذا كان المصطلحان يلتقيان من حيث دلالتهما المركزية فإنهما يفترقان من حيث دلالاتهما السياقية، فإذا كان الأول يدلّ على الرؤية الحسيّة غالباً فإن الثاني يدلّ على رؤية في ظرف خاص ألا وهو المنام وكليهما قد اعتمد عليهما المتصوّفة في صياغة مصطلحات لتجربتهم.

يقول القاشاني في شرحه لمصطلح الرؤية في أول مستوى:

"الرؤية: هي المشاهدة بالبصر لا بالبصيرة" (القاشاني، 2011، ص146)

وهذا التصور يكون أقرباً للتصوف السنّي أي رؤية الله عينا في الآخرة انطلاقاً من

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ (سورة القيامة، الآية 22)

وفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم لترون ربكم". (القاشاني،

2011، ص146)

فالشاهد من هذه الآية والحديث أنهما مرجعيتان معرفيتان تبنيان مفهوم مصطلح رؤية

لدى التصوف السني الذي يسعى في تجربته الروحية إلى منتهى غايته ومقصده وهو رؤية وجه الله في الآخرة.

غير أن مصطلح الرؤية لا يتوقف عند هذا المستوى المفهومي فحسب، وإنما يتطور

ليشمل تصورات فلسفية صوفية أخرى لخصها القاشاني في مصطلحي رؤية المجمل في

المفصل والمفصل في المجمل، فالمقصود ها هنا ليس تلك الرؤية الحسية التي وردت في

المصطلح السابق وإنما رؤية تنزع نحو عالم الخيال، كون المتصوّف ها هنا يرى كل تلك

التعينات الموجودة أجزاءً تعبّر عن حقيقة كلية واحدة مطلقة وهي "الحق"، وأما الحق فهو

وحدة واحدة تجلّت في كل الموجودات أو الكثرة، إذن هذا المستوى من مصطلح الرؤية يعبر

عن التقاطع المعرفي بين الفلسفة والتصوف فيما اصطلح عليه بوحدة الوجود.

ومنه تجلّت مفاهيم أخرى لمصطلح الرؤية تعتمد على هذا المستوى المعرفي كروية

وجه الله في الأشياء:

"وهو المشار إليه بآية: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ

عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة، الآية 115)

وتدلّ هذه الآية من ناحية على المستوى المفهومي لمصطلح الرؤية، بمعنى ما يشاهده المتصوّف من ارتباط معنوي وروحي للأشياء بمسببها، كما تدلّ من ناحية أخرى على أن هذه الفكرة كانت نتاجاً لتأويل المتصوّف للقرآن كمرجعية معرفية، وغيرها من المصطلحات التي ارتبطت بالرؤية ليست كنظر حسي فحسب وإنما كتصوّر دلالي يجمع بين ما يبدو على أنه متناقض أي بين عالم الواقع وعالم الخيال والحدّ بينهما بالنسبة للمتصوف في مصطلح الرؤية غير موجود، بل التداخل بين هذين العالمين هو الذي يميّز مفهومية المصطلح كالتداخل بين عالم الواقع والخيال في المنام، فالرؤية بالتاء المربوطة أو الرؤيا بألف المد وجهان لعملة واحدة من ناحية المفهومية ولا يفصل بينهما إلا سياق الاستعمال إذ نجد أنّ ابن عربي يقول في هذا الصدد: فانظر أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي المبشرات، فحازت المبشرات الأولية، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح، لأن فلق الصبح انفلق عن الليل كما انفلق صاحب هذه المبشرة عن النوم." (2011، ص80)

ولذلك كانت الرؤيا في المنام عند المتصوفة رؤيةً أي حقيقة فالخيال هو الواقع والواقع

هو الخيال فيقول "ابن عربي" (2011، ص628) في الفتوحات المكية:

خاطبني الحق في منامي	ولم يكن ذاك من كلامي
وقتا أناديك في عبادي	وقتا أناجيك في مقامي

وبعبارة أخرى فعملية التخيل ها هنا هي التي تنتج دافعا صوفيا كون النظر هو من عين القلب قبل أن يكون من عين البصر وهذا هو الخيط الذي التقطه أدونيس في تحول معرفي من أجل ربط التصوف بالسوريالية بهذا المصطلح فقد حاول أن يجد أرضية مشتركة تجمع الحركتين في مصطلح الرؤيا، فالمتصوّف يسعى من خلال رؤياه إلى تلك المعرفة الإشرافية للحق والنابعة من بصيرة قلبه لتستقرّ في بصر عينه، كحقيقة تتجلى فيها ذات المعروف لذات العارف وهو نفس المسار الذي يطويه السوريالي طيًا من خلال استرداد الحلم إلى الحقيقة أو تحويل عالم الخيال واسع الأفق إلى واقع فني.

"نرى كذلك أن الحلم في التجريبتين الصوفية والسوريالية ليس تماما خارج الواقع أو غريبا عنه. الحلم والواقع هما على العكس بالنسبة إليهما وجهان لحقيقة واحدة. إنها جسم واحد لمرئي - لا مرئي. ونرى أيضا الكتابة في التجريبتين هي تجربة الوصل بين المرئي - اللامرئي". (أدونيس، 2010، ص 63)

وعليه فإن الواقع هو حاجز لمعرفة الوجود والرؤيا عالم واسع من أجل معرفة ذات الوجود.

• التحليل الترجمي:

انطلاقا من تحليلنا لكل المستويات المعرفية للمصطلح وتغيراتها بين مستويات عدّة انتهاءً عند التصوّر الأدونيسي فلا يسعنا إلا الوقوف على ترجمتها إلى أي مستوى استجابة

هذه الأخيرة وما موقعها من الترجمة. نلاحظ أن المترجم قد اعتمد في نقله لمصطلح رؤيا على مكافئ تمثل في مصطلح مركب تركيبيا بسيطا وهو *visión onírica* بحيث كانت الاستراتيجية المعتمدة هنا عبارة عن مزج بين استراتيجية مباشرة وأخرى غير مباشرة، تمثلت الأولى في نقل دلالة رؤيا بمعناها المعجمي *visión*.

visión

Del lat. visio, -ōnis.

1. f. Acción y efecto de ver. (RAE,2021)

بينما تمثلت الثانية في إضافة تزييد من تحديد مفهومية المصطلح وهي كلمة *onírica*

onírico, ca

Del gr. ὄνειρος óneiros 'ensueño' e -íco.

1. adj. Perteneciente o relativo a los sueños. (RAE,2021)

وبجمعنا للكلمتين معاً، نخلص لمعنى رؤية منامية.

فبالرغم من أن المترجم كان لديه خيار مختصر وهو ترجمة مصطلح رؤيا بمقابل

حرفي طبقا لما وجدناه في قاموس ثنائي اللغة لكورتيس (cortes, 1996, p397):

رؤيا pl رؤى sueño, visión

الرؤيا (nuevo testamento) Apocalipsis

رؤيا إلهية revelación divina

غير أنه فضل أن يعتمد على مصطلح مركب كي يحتوي المصطلح الأصلي في

جانبه المفهومي، فلو ترجم مصطلح رؤية بكلمة *sueño* أو *visión* لوحدها لأسقط جانب

الحقيقة في الأول كون كلمة *visión* لا تدل إلا على كلمة خيال، ولا أسقط جانب الخيال في الثاني كون أن كلمة *visión* لوحدها تشير إلى الجانب الحسي فقط، ولكن بجمعه لكلمة *visión* التي تدل على النظر الحسي وكلمة *onírica* التي تدل على جانب الخيال فقد، جمع بذلك بين المتناقضين في مصطلح واحد مركب على غرار ما يوجد في مصطلح رؤيا الذي هو بدوره يجمع بين المتناقضين في السياق الصوفي بالرغم من أن رؤيا وردت في المعجم الصوفي ثنائي اللغة على أنها *visión* فقط.

“ Ru’ya : *visión contemplación con el ojo físico, no con la mirada interior, en cualquier circunstancia*” (Carmona, 1992, p120)

والتي نلاحظ من خلالها أنها تستجيب للمستوى المعرفي الأول فقط الخاص بالتصوّف السنّي الذي يرى أن الرؤية هي رؤية حسية في الآخرة بينما المكافئ في الترجمة لم يركّز على هذا الجانب فقط بل حدّد نوع الرؤية بإضافته لكلمة *onírica*، فكان بذلك المكافئ الإسباني *visión onírica* يستجيب للمستوى المعرفي الفلسفي الصوفي كون الرؤية فيه رؤية تجمع ما بين الواقع والخيال كما استجاب للمستوى المعرفي للتصور الأدوني، كونه يركّز كذلك على المفهوم الذي يجمع بين الواقع والخيال وبالتالي نلاحظ الأثر الذي خلفه تأويل المترجم أنه أثر يشمل مفهومية مصطلح رؤيا بصفة كلية طبقا للتصوّر الأدوني.

وأما من الناحية الرمزية فإن مصطلح الرؤيا انزاح بدلالاته من الدلالة الذاتية المركزة على النظر الحسي إلى الدلالة الإيحائية التي انتحت منحى آخر في التعبير وهي تلك

الرؤية التي يرى من خلالها المتصوف عالم الخيال الذي يعد واقعا بالنسبة له وهذا ما يتطابق مع التصور الصوفي الفلسفي، كما يتطابق مع التصور السوربالي الذي أراده أدونيس مرتباً بالتصوف وهو رؤية إشراقية يرى من خلالها الفنان السوربالي أنماطاً جديدة من الجمال والمعنى ولذلك كان المكافئ الإسباني يحافظ على شيء من الرمزية حينما أضاف كلمة *lunática* لمصطلح *visión* فأنشأ بذلك دلالة إيحائية أن الرؤية ليست مقيدة بالنظر الحسي وإنما بالجانب الخيالي للتصور الفكري الصوفي وعليه كان المكافئ الإسباني مطابقاً لوظيفتين أساسيتين للمصطلح الصوفي، الأولى تمثلت في الاتساع الدلالي من خلال إضفاء الجانب الرمزي للمصطلح والثانية تمثلت في الاستجابة للمستوى المعرفي للنص الأصلي سواءً من حيث الجانب التصوري الفلسفي أو من حيث التصور الأدونيسي الذي يجمع بين الصوفية والسوربالية.

وانطلاقاً من المعايير الأولية، يمكننا القول بأن المترجم قد اعتمد في هذا النموذج على المزج بين استراتيجيتين باستعماله أولاً لترجمة كافية *adecuación* في نقل جوهر المصطلح الأصلي وهو الرؤية *visión*، فكان بذلك قد نقل قواعد وقوانين التعبيرية للنظام الأصلي إلى النظام الهدف، وبما أن هذه الترجمة الكافية كانت قاصرة على تأدية المفهوم الكامل، لمصطلح رؤياً طبقاً للتصور الفلسفي الصوفي والأدونيسي، فضلاً عن أصولها على تأدية الوظيفة الرمزية فقد فضل المترجم أن يعتمد على المقبولية في الترجمة كذلك

acceptabilidad كي ينقل البعدين اللذين غابا في مكافئ visión لوحده، وذلك بالاعتماد على كلمة sonórica إضافة تتلاءم مع قواعد وقوانين النظام المستقبل فتعطي للمصطلح المترجم ما فقده من مفهوم ورمزية في مصطلح visión لوحده؛ مما يدفع بنا للقول أن استراتيجية المزج بين الكفاية والمقبولية ساعدت المترجم في إرساء المعايير التمهيدية وذلك بانتقاء الخيارات المناسبة لمفهومية المصطلح ورمزيته.

وهذا ما يدفع بنا للقول أن المعايير التمهيدية التي تركّز على درجة المباشرة في الترجمة، فإن هذه الأخيرة كان التكافؤ فيها يميل أكثر شيء إلى الديناميكية في التعبير، فالاعتماد على المقابل الحرفي فقط يؤدي إلى خسارة في مفهومية ورمز المصطلح ولذلك كان انتقاء اختيار ترجمي آخر مكمل، والمتمثل في كلمة sonórica قد عزز من الفهم الصحيح لموضوع المصطلح، كما حافظ على رمزيته والدليل في ذلك هو اختيار مؤشر لغوي آخر يعطي للمصطلح المكافئ الإسباني أكثر ديناميكية في النظام المستقبل، فيتم بذلك الغرض وهو جعل المصطلح الصوفي أكثر معيارية canonicidad في النظام المستقبل.

وانتهاءً عند المعايير العملية، يمكننا القول أن المترجم باعتماده على مكافئ ترجمي ديناميكي يتتوع بين الكفاية والمقبولية قد ضبط المعايير الإطارية normas matriciales وذلك من خلال الإضافة التي ضبطت مفهومية ورمز المصطلح الأصلي والتي تطابقت مع المعايير النصية اللسانية في كونها قد أعادت صياغة الجانب اللساني والنصي بما يتوافق

مع قواعد وقوانين النظام الأصلي من خلال الترجمة الكافية وقواعد وقوانين النظام المستقبل من خلال المقبولية، فتوصل بذلك المترجم إلى ترجمة تجديدية تدفع بهذه المصطلحات المفتاحية في النظام الصوفي في أن تحتلّ موقعا مركزيا في النظام المستقبل وتنشئ من خلال هذا التجديد تصوّرا جديدا للمصطلح الصوفي يتطابق مع الفهم الغربي ونظرتة للعالم. وفي خلاصة هذا النموذج يمكننا القول أن المترجما لإسباني خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيث قد أفصح من خلال هذا النموذج على حلول ترجمية تحقّق معادلة نقل قواعد وقوانين النظام الأصلي إلى النظام المستقبل وفقا لما يُتيحه هذا الأخير من إمكانيات تعبيرية وذلك من خلال آلة تأويلية تستجيب للمستوى المعرفي للنظام الأصلي ضمن سياقاتها الخاصة أي سياقات الفكر الغربي الذي أصبح يسعى من خلال الخطاب الصوفي إلى إعادة صياغة التصورات المعرفية والفكرية والحضارية للشرق الإسلامي.

6.4 النموذج الرابع: البرزخ/Barzaj/Estadio intermedio

الأصل	الترجمة
-------	---------

<p>“Entre lo conocido y lo desconocido existe un estadio intermedio al que Ibn Arabí denomina barzaj. Lo contingente, por ejemplo, es un estadio intermedio entre la existencia y la nada. El Ser Humano Perfecto, otro ejemplo, es un estadio intermedio entre la Verdad [Dios] y la Creación: cuando aparece con los nombres divinos es Verdad y cuando aparece con lo contingente es Creación. Dicho de otro modo, el barzaj es el espacio de la mutación, o sea, el espacio de las imágenes y de las manifestaciones.” (p90)</p>	<p>"بين المعلوم والمجهول، فاصل يسميه ابن عربي البرزخ. الممكن، مثلا برزخ بين الوجود والعدم. والإنسان الكامل، مثلا آخر، برزخ بين الحق والخلق: يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ويظهر بالإمكان فيكون خلقا. البرزخ بتعبير آخر هو مكان التحول أي مكان الصور والتجليات". (ص75)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

• تحليل النظم المعرفية:

نجد في نموذجنا هذا مصطلحا يعبر عن تلك الآلة الفكرية والذهنية التي لا تستقر إلا لتتخذ شكلا آخر مرة أخرى وهو الخيال، موطن التقى فيه كل من يبحث عن تفسير آخر أو قراءة أخرى أو حقيقة أخرى، غير تلك التي تستقر في الظاهر تجسدا أو في العقل قوانين وتصورات، فالخيال للمتصوفة والسوريالية مقصد جمع وساوى بين الشيء وضده وبين الظاهر والباطن بل ألغى آلة المنطق العقلي في فهم العالم والكون والإنسان واستبدالها بآلة التخيل والتمثيل للولوج حيث لا يلج المنطق والعقل ولعل من أبرز المصطلحات التي تعبر

عن هذا التصوّر التخيلي والمصطلح الذي استعمله أدونيس في معرض كلامه عن الخيال، وهو البرزخ" ومن باب تقريب الأقصى من خلال العودة إلى الجذر اللغوي فإننا نجد "فيروز ابادي" (2005، ص 249) يقول في قاموس المحيط:

"البرزخ: منفذ الماء، ومجره، وهو الإردبة، وبالوعدة من الخزف.

البرزخ: الحاجز بين الشيئين، ومن وقت الموت إلى القيامة، ومن مات دخله. وبرزخ

الإيمان: ما بين أوله وآخره، أو ما بين الشك واليقين".

فمداره اللفظي لغة يدلّ على تصوّر المفهوم اصطلاحاً، إذ أن اللغة أكّدت على أن

البرزخ هو مرحلة ما بين البينين، فلا هي البين الأول إقراراً ولا هي البين الثاني إثباتاً بل

متاخمة وتداخل لشيئين الأصل فيهما الاختلاف والفرع فيهما الالتقاء على الأطراف؛ وهذا

ما لا تغادر دلالاته في القرآن الكريم كمرجعية للخطاب الصوفي السني منه خاصة وقد ورد

في قوله تعالى: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ 19 بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (سورة الرحمن، الآية: 19-20)

فالشاهد من هذه الآية كما يدلّ عليها مستواها الحرفي هو ذلك البرزخ أو ذلك الفاصل

الذي يجمع بين بحرين لا يبغي فيه الأول على الثاني ولا الثاني فيه على الأول؛ وهذا ما

أكّده الآية 53 من سورة الفرقان:

﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا

مَخْجُورًا﴾.

ونجد كذلك كلمة البرزخ قد وردت في سياق آخر يميل أكثر إلى الجانب المعنوي

الغيبى في قوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (سورة المؤمنون، الآية 100).

فدلالة البرزخ في هذه الآية تدور حول تلك المرحلة التي تفصل أو إن شئت قلت تجمع بين مرحلة الموت وإعادة البعث ومنه تفسير الطبري الذي لا يبتعد عن هذا المعنى في قوله عن:

"مجاهد، قولهم وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قال: ما بين الموت إلى البعث". (الطبري، 2010، 162)

إذن هي مرحلة بين الحياة والموت أو فاصل بينهما أو حاجز بينهما، فدلالة القرآن الكريم كمرجعية للخطاب الصوفي لم تبتعد كثيرا عن الجذر اللغوي للكلمة ومعانيه. وأما ما تعلق بمفهوم هذا المصطلح من الناحية الصوفية فإننا نجد أن "القاشاني" قد جمع كل أطيافه ودلالاته الممكنة:

"البرزخ: هو الأمر الحائل بين شيئين فيحجز بينهما ويجمع بينهما، ثم يطلق ويراد به العالم المشهود بين عالم المعاني والصور، وعالم الأرواح والأجسام، وعالم الدنيا والآخرة". (2011، ص 53)

ومنه فإن مصطلح البرزخ صوفياً يدلّ على ذلك العالم يجمع ما بين المادة والمعنى، الجسم والروح أو عالم الموجودات وعالم الوجود المطلق، وعليه فإنه من الناحية الصوفية هناك طرف أول يتمثل في المادة أو الشهود أو الموجودات وطرف آخر يتمثل في الروح أو في المطلق، يلتقيان في برزخ يمثل حقيقة جديدة هي الأصل في التصوّر الصوفي كما يدلّ مصطلح البرزخ صوفياً كذلك على تلك المرحلة الوسيطة بين المقام والمقال وهي مرحلة بالغة الأهمية في سلك طريق معرفة الحق كونها تنير بصيرة المتصوّف إلى حقيقة جديدة تتحدّ مع القديمة وهكذا دواليك إلى بلوغ مرتبة الحقيقة التي يتجلى فيها البرزخ الأول:

البرزخ الأول. ويسمى البرزخ الأكبر، والبرزخ الأعظم وهو الأصل لجميع البرازخ والساوي فيها، فالمراد بذلك كله الوحدة وهي البرزخية الأولى، سمّيت بذلك لانتشاء الأحدية والواحدية عنها، فصارت مميزة لأحدهما عن الآخر، فسميت برزخاً لهما، لذلك ولأجل اشتقاقهما عنها، تسمى بالجمعية الأولى، لكونها جامعة بينهما، ورافعة بينهما عن البينوية، وموحدة إياهما بل كل منهما هو عين الآخر بحكم اقتضاء الباطن الحقيقي. (القاشاني،

2011، ص 53)

فالبرزخ هنا هو مرحلة تجمع ما بين الأحدية والواحدية فإذا كانت الأولى طرف ينفي التعينات عن الحق، فالثانية طرف يثبت الأسماء على الحق واتصاله بها، فالأول مطلق والثاني معيّن وبين المطلق والمعيّن برزخ يُثبت الحقيقة الكبرى، حقيقة الوحدة.

"وإنما كانت الوحدة هي باطن جميع الحقائق الإلهية والكونية وأصلا لانتشاء الجميع عنها لكون حقيقة الوحدة سابقا على جميع الحقائق وساريا بكليتها في جميع الحقائق، بحيث تكون في الإلهية منها إلهية، وفي الكونية كونية أيضا، ولهذا صارت الوحدة هي المسماة بالتعيين الأول." (القاشاني، 2011، ص 53-54)

فيكون بذلك القاشاني قد جمع تعريفا مانعا جامعا لمفهوم مصطلح البرزخ وإن كانت له أطراف أخرى يليق بها بحثنا كونها تعبر عن مستويات معرفية أخرى لا تتدرج ضمن السياق الصوفي السوربالي والتداخل المعرفي الفاصل بينهما.

وأما بالنسبة للمتصوفة من حيث الممارسة فقد عبّروا عن هذا المصطلح بأشعارهم ونثرهم ومن ذلك ما اقتبسهُ محمود الغراب (1993، ص 7) من عند ابن عربي أن:

فالبرزخ ما قابل الطرفين بذاته، وأبدى لذي عينين من عجائب آياته ما يدل على قوته، ويستدل به على كرمه وفتوته، فهو القلب الحوّل، والذي في كل صورة يتحوّل، عولت عليه الأكابر حين جهلته الأصاغر، فله المضاء في الحكم، وله القدم الراسخة في الكيف والكم، يعرف العارفون حاله بين مقاليد الأمور، وإليه مسانيد الغرور، له النسب الشريف والمنصب الكياني المنيف، تطف في كثافته وتكثف في لطافته، يجرحه العقل ببرهانه ويعدله الشرع بقوة سلطانه، يحكم في كل موجود، ويدلّ على صحة حكمه بما يعطيه الشهود ويعترف به الجاهل بقدره والعالم، ولا يقدر على رد حكمه حاكم.

وفي سياق متّصل يقول "الغراب" (1993، ص5) عن "ابن عربي" قال:

"عجبت لموجود حوى كل صورة
ومن عالم أدنى ومن عالم علا
من الملائم العلوي والجن والبشر
ومن حيوان كان أو نبت أو حجر."

وبجمعه لكل هذه الأطراف برزخيا، يؤكّد ابن عربي على تلك الوحدة المطلقة بين الأحادية والوحدانية ملثما سبق وذكرنا فيما سبق.

إذا كان البرزخ لغة وقرآنا هو الحاجز أو الفاصل أو ما يتوسط بين البينين وصوفيا هو تلك المرحلة التي تجمع بين الموجودات والوجود المطلق أو بين المقام والمقام وهي مرحلة أساسها الخيال الذي يصور الحقيقة المطلقة، فإن أدونيس قد تلقّف هذا التصوّر لبيته فكريا وجماليا فيما يقابله من السورالية مستشهدا بـ"نرفال":

"وهذه كلها وسائل للسيطرة على الجسد أو لترويضه، كما هو الشأن عند الصوفية من أجل إزالة الحجاب الحاجز بين عالم الذات والعالم الحقيقي. وتكمن أهمية الخيال خصوصا بالنسبة إلى الصوفية والسورالية في كونه ليس استيهاما، وإنما في أنه كائن لكنه مجهول، وهو إذن قابل لأن يصبح واقعا، فالمخيلة الانسانية لم تبتكر شيئا في هذا العالم أو في غيره ليس حقيقيا كما يعبر نرفال. (2010، ص87)

ومنه فإن مفهوم المصطلح قد وجد من خلال استراتيجية أدونيس جسورا معرفية بين التصور الصوفي والتصور السورالي للمفهوم نفسه من ما يستوجب استراتيجية ترجمية تعكس هذا الترابط المعرفي بين الحركتين.

• التحليل الترجمي:

نلاحظ من خلال هذا النموذج أن المترجم قد اعتمد على المزج بين استراتيجيتين مختلفتين بين المباشر وغير المباشر وكان هذا دأبه في ترجمة الكثير من المصطلحات تمثلت الأولى في تقنية الاقتراض، وذلك من خلال إعادة كتابة المتتالية الصوتية لمصطلح برزخ بمتتالية صوتية يقابلها في اللغة الإسبانية barzajz وأما الثانية فقد لجأ فيها المترجم إلى التطويع وذلك من خلال محوه للمصطلح الأصلي بمعناه المعجمي كالفصل والحاجز مغيرا وجهة نظره في ترجمة مفهومه بمكافئ يبرز جانبا آخر للمصطلح وهو estado intermedio وهو مصطلح مركب تركيبا بسيطا من كلمتين، estado (مرحلة، مساحة) و intermedio (وسيط، بيني) فقطبقا لقاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية.

estadio

Del lat. stadĭum, y este del gr. στάδιον stádion.

1. m. Recinto con grandes dimensiones con graderías para los espectadores, destinado a competiciones deportivas.

2. m. Período o fase de un proceso. Las negociaciones están en un estadio o muy inicial. La enfermedad se encuentra en un estadio avanzado

intermedio, dia

<https://dle.rae.es/intermedio>

Del lat. intermedius.

1. adj. Que está entre los extremos de lugar, tiempo, calidad, tamaño, etc.
2. m. Espacio que hay de un tiempo a otro o de una acción a otra.
3. m. Espacio de tiempo durante el cual queda interrumpida una representación desde que termina una de sus partes hasta que empieza la siguiente.

(RAE,2022)

فمن خلال هذا التقديم المعجمي نلاحظ أن دلالة المكافئ الإسباني تعكس بدقة المستوى المعرفي اللغوي والقرآني للمصطلح الصوفي، كون كلمة البرزخ في معناها الأول تحيل إلى فاصل بين طرفين،

participación, divisoria, intersticio, barrera, istmo (geog), برزخ pl

estadio intermedio entre la muerte y la resurrección (isl)

وفي معناها القرآني لا تكاد تخرج عن هذه الدلالة الرمزية فهي المنطقة الوسيطة بين البحرين، أو الحياة وإعادة البعث.

وأما دلالتها الفلسفية الصوفية الروحية طبقاً لما أوردناه عند القاشاني وابن عربي، فإن

المكافئ الإسباني estadio intermedio يعبر بدقة على المفهوم نفسه.

“Al barzah (el istmo): el universo observado entre los mundos de entidades sin forma ma’ani y el mundo de los cuerpos.” (González, 1992,p117)

وبالتالي فإن المكافئ الإسباني من الناحية الدلالية أو المفهومية قد حقق تكافئاً كلياً

مقارنة بكلّ المستويات المعرفية التي سبق لنا وذكرناها انطلاقاً من المستوى اللغوي ومروراً

بالمستوى القرآني وانتهاءً عند المستوى الفلسفي والصوفي والأدوني؛ فهذا الأخير من الناحية المفهومية قد استعار مصطلح البرزخ كي يعبر على تلك المنطقة الخيالية الفاصلة رمزيا وسورياليا بين عالم المنطق والعقل وعالم الخيال والتخيل كما هو بالنسبة للمعرفة الصوفية الفصل بين عالم الشهود وعالم مطلق الوجود، فكان بذلك المكافئ الإسباني رابطاً معرفياً بين كل هذه التصورات الصوفية السوريالية بحيث يستطيع المتلقي الإسباني أن يتلقف دلالة المصطلح صوفياً على إسقاط سوريالي.

غير أننا نلاحظ أن المترجم بسبب إكراهات نقل مفهوم المصطلح بدقة قد تنازل جزئياً عن وظيفته الرمزية فإن كان المكافئ estadio intermedio يعكس مفهوم المصطلح بدقة، فهو من الناحية الرمزية لا يندرج ضمن ثواني المعاني التي لا يُحمل ظاهرها على باطنها، وإنما يصرح المصطلح الإسباني تصريحاً بالمفهوم نفترض أن المترجم قيده بتلك المتتالية الإسبانية كي يُحيل إلى المصطلح الأصلي الذي يحمل رمزية دلّ عليها استعمال كلمة البرزخ كمعبر عن تلك المرحلة الوسيطة، إذ كان بالإمكان للمترجم أن يعتمد على مصطلح يحقق دقة المفهوم ورمزية المصطلح وهو المصطلح الذي ورد في دليل المصطلحات الصوفية لابن عربي (istmo).

istmo

Del lat. isthmus, y este del gr. ἰσθμός isthmós.

1. m. Geogr. Lengua de tierra que une dos continentes o una península con un continente. Istmo de Corinto. (RAE,2022)

فهذا المكافئ الذي وجدناه في القاموس المذكور أعلاه يحقق من ناحية المستوى المعرفي للمصطلح الصوفي وعلاقته بالسورالية ومن ناحية أخرى المستوى الرمزي كون الظاهر فيه يدل على مساحة جغرافية كما دلّ البرزخ على مقاييس هندسية، هذا الظاهر سيلمّح كما تلمّح الصوفية على باطن يحمل في طياته تلك المرحلة الفاصلة بين عالمين. وانطلاقاً من المعايير الأولية، فإن المزج بين استراتيجيتين في ترجمة نفس المصطلح يحيلنا أولاً إلى المقبولية التي أرادها المترجم من خلال تطويع مصطلح البرزخ على حسب قواعد وقوانين النظام المستقبل، فيكون بذلك المترجم قد قدّم بالثقافة المستقبلية مفهوماً يتطابق مع نظمها التعبيرية دون الإخلال بمفهومية المصطلح في النص الأصلي كما أردف هذا المكافئ بترجمة كافية *adecuación* في مواطن عديدة كي يُحيل المتلقي الإسباني إلى قواعد وقوانين التعبيرية للنظام الأصلي فيتم من خلال هذا التدرّج بين المقبولية والكفاية في الترجمة بناء التصوّر المفهومي للمصطلح، بناءً تجديدياً *renovador* يخلق نظاماً تعبيرياً جديداً في اللغة الإسبانية يُسهم في معيارية الخطاب الصوفي *canonicidad* وترسيخه في النظام المستقبل كي يُحقّق التراكم المعرفي والانتشار بعد ذلك.

وهذا ما استقصيناه من المعايير التمهيدية *normas preliminares*، إذ بمجرد التركيز على نقل المصطلحات الصوفية استراتيجيتين مختلفتين تحقّق المعيارية *canonicidad* فإن هذا يدلّ على السياسة الترجمية التي تتوخى دفع الخطاب الصوفي إلى موقع مركزي في

النظام المستقبل وذلك من خلال التنوع في درجة المباشر في الترجمة بين خيارات متعددة تُحيط بكلّ جوانب المصطلح الصوفي سواءً من حيث نقل مستوياته المعرفية والمفهومية بدقة كما كان هو الحال بالنسبة للمكافئ غير المباشر *estadio intermedio* أو بدرجة تكافؤ مباشر كما كان هو الحال بالنسبة للاقتراض الصوتي فكلا الدرجتين في التكافؤ تعكسان المصطلح الصوفي وحقيقته التعبيرية في كل جوانبها الوظيفية والرمزية.

وأما ما تعلّق بالمعايير العملية *normas operacionales* فإن قرارات المترجم قد تجسّدت في اختيار أدوات لسانية ونصّية متنوّعة تحقّق الوظيفة التواصلية التبليغية للترجمة، فمن ناحية تطويع المصطلح لنقل المفهوم بدقّة، ومن ناحية أخرى اقتراض لترسيخ هذا المفهوم ضمن قواعده وقوانينه الأصلية في النظام المستقبل كي تتحقق المعايير الإطارية شكلا ومضمونا، فقد لاحظنا أن المترجم اكتفى بترجمة مقبولة لنقل المستوى المعرفي للمصطلح بدقّة ثم استرسل في الترجمة الكافية من خلال الاقتراض لكي يرسّخ مصطلح البرزخ في ذهن المتلقي الإسباني ما سيقوده إلى تبني المصطلح العربي وفقا لقواعده التعبيرية الأصلية.

نستخلص من هذا النموذج أن المستعرب الإسباني خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيث مازال يتوخى الدقّة في نقل المصطلح الصوفي ضمن أبعاده المعرفية المتّفق عليها في السياق من خلال المزج بين المقبولية والكفاية في الترجمة تحقيقا بدرجات تكافؤ متفاوتة

تعكس مفهومية رمزية المصطلح كي يتخذ سبيلا معياريا داخل النظام المستقبل من أجل احتلال موقع مركزي يسمح له بتأسيس كتابات جديدة حول الخطاب الصوفي والاهتمام به في سياق ما بعد حدثي.

7.4 النموذج الخامس: الغيب Lo oculto

الترجمة	الأصل
<p>Al superarse la razón y la lógica con la acción de la imaginación, del sueño y del delirio, se supera también la realidad y se va más allá de la misma, o, según el léxico sufí, se llega a lo oculto, donde se hallan el misterio, la verdad y el significado. De ahí que el sueño no sea para los surrealistas la huida de un mundo insatisfactorio para el individuo, sino un impulso que lo mueve a superar las dificultades y los obstáculos. El surrealismo es una exploración del más profundo interior de la persona, a la vez que una exploración del mundo</p>	<p>"إذ يتم تجاوز العقل والمنطق بفعل الخيال والحلم والهذيان، يتم تجاوز الواقع والوصول إلى ما وراء الواقع، أو الغيب بلغة صوفية، حيث السر والحقيقة والمعنى، هكذا ليس الحلم بالنسبة إلى السوراليين، هربا من عالم لا يرضي الفرد، وإنما هو دافع يحثه على تجاوز الصعوبات والعوائق. السورالية اكتشاف للأعماق الداخلية الذاتية</p>

<p>exterior, no para conocerlo tal como es, sino para volver a crearlo.</p>	<p>وهي كذلك اكتشاف للعالم الخارجي، لا لكي تعرفه كما هو، بل لكي تعيد خلقه.</p>
-----------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------

• تحليل النظم المعرفية:

وقع اختيارنا على مصطلح "الغيب" في سياق الكلام عن الخيال عند الصوفية والسورالية، وذلك لما يمثله هذا المصطلح من تصورات معرفية حاول من خلالها أدونيس أن يجد تقاطعا بين التصوف والسورالية، من حيث فهم العالم الغائب وما يرمز إليه بالنسبة للحركتين، وفي ذلك سعى المترجم أن يجد مكافئا يفهم من خلاله الغيب صوفيا ويمتد هذا الفهم معرفيا للسورالية، وفي إطار تحليل النظم المعرفية لا بأس أن نقف على معنى المصطلح لغويا، فقد ورد في معجم المحيط أن:

. غَيْبٌ: الشُّكُّ، الجمع: غِيَابٌ وَغُيُوبٌ، وكلُّ ما غابَ عنكَ، وما اطمأنَّ من الأرض، والشَّحْمُ، والغَيْبَةُ، كالغِيَابِ، والغَيْبُوبَةُ والغُيُوبِ والغُيُوبَةُ والمَغَابِ والمَغِيبِ والتَّغْيِيبِ. وغابَ الشيءُ في الشيءِ يَغيبُ غِيبَةً، وَغُيُوبَةً وَغِيَاباً وَغِيَاباً وَغَيْبَةً.

فمن خلال هذا التعريف اللغوي، نرى أن كلمة غيب تحيل في مجملها إلى وضعية دلالية مفادها اختفاء الشيء أو الأمر بحيث لا يدركه الحس ماديا أو تلك الحقيقة التي تم تغطيتها عن الإدراك كيفما كان نوع الإدراك هذا.

وأما في النظام الدلالي القرآني فقد ألفينا مصطلح "الغيب" دائما ضمن مرجعيته اللغوية بالرغم من تعدد الأوزان والمواطن التي ذكر فيها، فعلى سبيل المثال، نجد في الآية الكريمة ما يدل على معنى الغيب معجميا في قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية:

.(03)

والشاهد من هذه الآية أن كلمة الغيب كانت دلالتها متمحضة في ذلك العالم الذي لا تدركه الحواس وإنما يؤمن به المؤمنون تصديقا لوحي الله الذي أنزله على الرسول صلى الله عليه وسلم:

قال أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، في قوله: (يؤمنون بالغيب) قال: يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وجنته وناره ولقائه، ويؤمنون بالحياة بعد الموت وبالبعث، فهذا غيب كله.

والأصل في ما ذكر أنه لا يدرك حسيا وإنما يقع في قلب المؤمن تصديقا لما أخبره الله رسوله وحيا، والغيب هو عكس الشهادة، فإذا كانت الشهادة هو ما حضر للناس واستطاعوا إدراكه، فالغيب هو ما خفي عنهم ولم يستطيعوا إدراكه، وقد لا يتوقف على أمور أخروية فحسب، بل قد يمتد إلى أمور لم يحن زمانها أو لم يعلم مكانها:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ

مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة لقمان، الآية: 34)

ومنه فإن الدلالة القرآنية لمصطلح الغيب لا تبتعد كثيرا عن الجذر اللغوي للكلمة

والمقصود بها هي تلك العوالم التي لا يدركها الحس أو تغيب عن العقل.

وأما ما تعلق بمرجعية هذا المصطلح من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن

دلالاته تحافظ على نفس المسار من حيث المعنى، فنجد في قوله صلى الله عليه وسلم عن

ابن عمر:

«مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله تعالى: لا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله، ولا

يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا تعلم نفس بأي أرض تموت

إلا الله، ولا يعلم متى ينزل الغيث إلا الله».

فانطلاقا من هذا الحديث يمكننا القول أن دلالة مصطلح "الغيب" مازالت مقترنة

بجزئية معينة ألا وهي عدم علم الشيء أو إدراكه بل هي حقيقة موجودة في علم الحق

حصرا، ولا يدركها الخلق إلا بمقدار ما أراد الحق لهم أن يدركوها: "قد تقرر أن الله تعالى

أحاط علمه بالغيب والشهادة، والظواهر والبواطن، وقد يطلع الله عباده على كثير من الأمور

الغيبية". (<http://www.quran7m.com>)

وبالتالي يكون الغيب كمصطلح هو عدم علم حقيقة ما أو إدراكها حسيا إلا بإذن من

الحق على أن لا يمس هذا الإذن خمسة أمور تمت الإشارة إليها في الحديث السابق:

وهذه [الأمور] الخمسة، من الأمور التي طوى علمها عن جميع المخلوقات، فلا يعلمها

نبي مرسل، ولا ملك مقرب، فضلا عن غيرهما". (<http://www.quran7m.com>)

ولذلك كان تتبع المسار الدلالي لمصطلح "الغيب" مهما جدا للوقوف على التغيرات

المعرفية التي ستطرأ عليه في التصوف وعند أدونيس، وهذا ما سنراه في ما يلي:

وفي إطار تحليلنا للنظم المعرفية وتطور دلالة المصطلح في سياقات مختلفة، فلقد

وجدنا أن مصطلح "الغيب" صوفيا قد حافظ على خيط رفيع في دلالاته مع النظم التي

سبق ذكرها، فما زال معناه مرتبطا جزئيا بعدم إدراك حقيقة ما أو بعبارة أدق اختفاؤها عن

الإدراك، ومن ذلك ما وجدناه في تعريف المصطلح عند الكيالي عن القاشاني (2011،

ص236) إذ يقول أولا أن: "الغيب: كل ما ستره الحق عن الخلق".

أي تلك الحقائق الغيبية المذكورة في القرآن والحديث ولا يعرف وجودها إلا بالوحي،

وهذا المنحى ينتحيه أهل التصوف السني، وأما ثانيا فيقول في تعريف المصطلح نفسه

أن: "غيب الهوية: هو إطلاق الحق باعتبار اللاتعيين".

وفي هذا النوع من الغيب يحجب الله ذاته عن كل إدراك أو معرفة فلا يبقى منها إلا

ما تخيله العارف، ويمتد ذلك للغيب المطلق: "الغيب المطلق: هو غيب الهوية".

وهو، هو كل ما غير هو، أي الذات الإلهية المقدسة التي حجبت عن الخلق، وفي هذا الصدد يقول "ابن عربي":

"هو الغيب الذاتي الذي لا يصح شهوده، فليس هو ظاهراً ولا مظهراً، وهو المطلوب الذي أوضحه اللسن، ويقول: الهو: كناية عن الأحدية، ولهذا قيل في النسب الإلهي:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فهي الذات المطلقة التي لا تدركها الوجوه بأبصارها ولا العقول

بأفكارها". (<https://aboabdo.ahlamontada.com>)

وعليه، فإن مفهوم مصطلح الغيب حافظ على مسار دلالي واحد من الجذر اللغوي مروراً بالقرآن والسنة وانتهاءً عند التصوف إلا في بعض الاستثناءات التي تقاطع فيها الخطاب الصوفي معرفياً بمعتقدات أخرى، فعبرت عن حقيقة الغيب كستر في ظاهره وحضور الهو في الأنا في الباطن، وهو مذهب الحلاج الذي يقول:

"قد تحققتك فيسري فناجك لساني.

فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني.

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عياني.

فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني". (الحلاج، 2002، ص64)

فمن هذا المنظور سيكون الغيب غيباً وستراً حتى يستطيع المتصوف أن يكتشف ذاته، فيكشف له بذلك السر الإلهي، وهذا ما تلقفه أدونيس وربطه معرفياً بالسوريالية التي تلج

إلى الحقيقة الأخرى أو ما وراء الواقع من خلال سبر غور الأنا وفهمها، كي يلج الفنان أو

السوريالي إلى ما وراء الواقع، ويستشهد أدونيس على هذه الفكرة بما يقوله بريتون:

"إن لوضعنا في الكون خاصية تتجاوز المنطق، ولا تفهم هذه الخاصية إلا بطريقة

الفكر التماثلي، التي نراها في نظرية المطابقات، ويصف هذه النظرية بأنها قاعدة الخفائية

Occultisme، التي ينتمي بحسبها كل شيء إلى مجموعة مفردة، وله مع كل عنصر آخر

من هذه المجموعة علاقات ضرورية". (أدونيس، 2010، ص90)

ومنه فإن مصطلح "الغيب" صوفيا أصبح المختفي سورياليا، والمختفي سورياليا من

الممكن له أن مكشوفاً إذا استطاع الفنان أن يبلغ أبعد حد من الحرية في سبر غور أناه.

• التحليل الترجمي:

دلّ تحليل النظم المعرفية لمصطلح "الغيب" بكل تطوراتها على أن هذا المصطلح لم

يشهد تحولات دلالية كبيرة، فقد حافظ على معناه المعجمي في كثير من المرجعيات المعرفية

للخطاب الصوفي، غير أن الاستثناء الأبرز في التحول الدلالي لهذا المصطلح كان عند

التصور الصوفي للحلاج وبعد ذلك عند أدونيس من خلال الربط المعرفي للمصطلح

الصوفي بالسوريالية، وأما ترجمة هذا المصطلح، نلاحظ أن المترجم قد اعتمد على مكافئ

مباشر تمثل في مصطلح (Lo oculto) الذي وجدنا من معانيه طبقاً لقاموس الأكاديمية

الملكية الإسبانية أنه:

oculto, ta

Del lat. occultus.

.1adj. Escondido, ignorado, que no se da a conocer ni se deja ver ni sentir.

de oculto

.1loc. adv. de incógnito.

.2loc. adv. Sin ser visto.

en oculto

.1loc. adv. En secreto, sin publicidad.

ciencias ocultas

mano oculta (RAE,2022) (<https://dle.rae.es/oculto>)

فالملاحظ من هذا التعريف المعجمي للمكافئ الإسباني (lo oculto) أن معناه يحوم حول الإختفاء، الإنحجاب، الستر... إلى غير ذلك من هذه المعاني التي نجدها حاضرة في المصطلح الأصلي لكن بدرجات متفاوتة، مما يدفعنا إلى تحديد المعنى الأدق والأقرب إلى النظم المعرفية التي سبق لنا ذكرها، فإذا سلمنا فرضاً بأن كلمة "الغيب" في دلالتها المركزية تعني عدم إدراك حقيقة ما إدراكاً حسياً أو عقلياً، فإن هذا المعنى قد يكون حاضراً في كثير من المكافئات الإسبانية المباشرة المحتملة مثل: غيب.

Escondido, invisible, ausencia, estado de ocultacion de la esencia divina
(Cortés,1996)

فقد تحيلنا كل هذه المكافئات المحتملة إلى خاصيات متنوعة للمصطلح، نحدد أهم خاصيتين منها اللتين تستجيبان إلى المستويات المعرفية للمصطلح الصوفي والنص الأصلي والمتمثلتين في كلمة (ausencia) أولاً.

ausencia

Del lat. absentia.

1. f. Acción y efecto de ausentarse o de estar ausente.
2. f. Tiempo en que alguien está ausente.
3. f. Falta o privación de algo. (Rae,2022) (<https://dle.rae.es/ausencia>)

ونرى أن هذا المكافئ هو الأقرب إلى النظام المعرفي الصوفي لسببين رئيسيين: الأول من حيث المعنى الذي يحيل إليه هذا المكافئ (ausente) فهو يتطابق تطابقاً كلياً مع المرجعية اللغوية والقرآنية والسنية والصوفية للمصطلح كونه يعبر عن غياب حقيقة ما عن الغياب الحسي والعقلي، فضلاً عن أنه يعكس من الناحية الرمزية ذلك الإيحاء الذي يميز الخطاب الصوفي، ودل على كلامنا هذا كثرة استعمال هذا المكافئ في الترجمات الإسبانية للتصوف، هذا ما يقره دليل ترجمة المصطلحات الصوفية لابن عربي:

Gayb "ausencia"

"El corazón esta ausente del conocimiento de lo que està ocurriendo en situaciones humanas, por la preocupación que los sentidos tienen con lo que les està influyendo" (p90)

وأما المكافئ الثاني (oculto,ocultación) فنرى أنه كذلك يعبر بدقة على كل المستويات المعرفية للمصطلح الصوفي بما فيها ما جاء في كتاب الصوفية والسورالية،

ونعلل ذلك في ثلاثة أسباب: أولاً لأن هذا المكافئ يعبر عن معنى الغياب، أي غياب تلك الحقيقة عن الإدراك الحسي والعقلي، أو بعبارة أدق، اختفاؤها عنه، وأما ثانياً فإنه يستجيب للجانب الرمزي للمصطلح الصوفي، إذ يحيل هذا المكافئ إلى الغموض أو تلك الحيرة التي يعيشها المتصوف دائماً وهي حيرة تضطرم بذلك السر الإلهي المختفي ووافق كورتيس على هذا المعنى حينما أدرجه كمكافئ محتمل لمصطلح الغيب *ocultación de la esencia divina* (Cortés,)، وأما السبب الثالث فإن هذا المكافئ يتطابق تطابقاً كلياً مع السياق المعرفي الأدونيسي، الذي يبيث مفاهيم الصوفية معرفياً في المفاهيم السورالية، فقد وجد المترجم مكافئاً يجمع بينهما في نفس السياق، فما كان الغيب صوفياً هو الخفائية (*ocultismo*) سورالياً، وإن كان غيب التصوف هو اختفاء ذات الحق عن الخلق، بيد أن الخفائية السورالية هي نزعة تسبر غور تلك الأنا البعيدة للإنسان أو ما كان وراء الواقع، فحقيقة الصوفية هي إلهية مخفية وحقيقة السورالية هي الأنا العميقة المخفية ما وراء الواقع، وبذلك يكون أدونيس قد جمع بين الحقيقتين في نسق واحد تلقفه المترجم واستطاع أن يجعل له مكافئاً مباشراً يعبر عن تلك الحقيقتين فيسجل به تحولاً معرفياً آخر للمصطلح الصوفي.

وفي إطار نظرية النظم المتعددة، فإن المكافئ الإسباني (*lo oculto*) قد استجاب للمعايير الأولية (*normas iniciales*) وذلك بالاعتماد على استراتيجيات مباشرة تنقل مفهوم

مصطلح الغيب وفقا للقواعد والقوانين التعبيرية للنظام الأصلي وذلك بتوخي دقة المفهوم الذي يعبر على تلك الحقيقة الغائبة، وإبراز الجانب الرمزي للمصطلح الذي دلت عليه كلمة (lo oculto)، فضلا عن احتواء هذا المكافئ لتلك التحولات الدلالية والروابط المعرفية بين الصوفية والسوريالية، وبالتالي كانت الترجمة الكافية (adecuación) حلا ناجعا في احتواء المصطلح الأصلي بكل تحولاته، والتي توافقت كذلك مع النظام الثقافي الإسباني المستقبلي كون هذا الأخير يقبل أيضا المصطلح الصوفي الذي يتقاطع معه معرفيا في الجانب السوريالي.

وأما من حيث المعايير التمهيدية (normas preliminares)، فإننا نلاحظ أن درجة المباشرة في الترجمة كانت في مستوى حرفي مباشر، متمثلا في الترجمة الكافية (adecuación) التي نقلت المصطلح بقواعده وقوانينه في النظام الأصلي إلى النظام المستقبلي، فتم بذلك تكريس معيارية المصطلح (canonicidad)، فقد تحول مصطلح "الغيب" (lo oculto) إلى موقع مركز في النظام المستقبلي، أولا بسبب أنه حافظ على القواعد والقوانين التعبيرية للخطاب الصوفي، وثانيا كونه تطابق معرفيا مع السوريالية وهي حركة تحتل موقعا مركزيا في ثقافة النظام المستقبلي.

وأما من حيث المعايير العملية (normas operacionales) فإننا نلاحظ أن المترجم قد بحث من خلال قراراته على اتساق من حيث البنية الحجاجية للنص وانسجام معرفي

ودلالي وذلك من خلال انتقاء أدوات لسانية ونصية تعمل على الربط المعرفي بين الصوفية والسوريالية، وهذا ما يحقق المعايير الإطارية (normas matriciales) التي توازن بين شكل ومضمون النص، وبالتالي يستطيع المصطلح الصوفي بحريته السوريالية الجديدة أن يحتل موقعا مركزيا في نظام الثقافة الإسبانية المستقبلية.

8.4 النموذج السادس: الحاضرة - Presencia

الترجمة	الأصل
Según Ibn Arabí, entre la imaginación y lo absoluto no hay intermedio, ni tampoco lo hay entre la imaginación y la percepción sensible. La imaginación misma es el punto de encuentro: a ella descende lo absoluto y hasta ella se eleva lo sensible. Es la presencia en la que se manifiesta al ser humano lo absoluto (Dios), es decir, la presencia de la corporización.	"وليس بين الخيال والمطلق واسطة، كما يرى ابن عربي كذلك ليس بينه وبين المحسوس واسطة. إنه نقطة لقاء: إليه يهبط المطلق، وإليه يصعد المحسوس. إنه الحاضرة التي يتجلى فيها المطلق (الله) للإنسان، أو هو حاضرة التجسد".

• تحليل النظم المعرفية:

يذكر الكاتب في سياق شرحه للخيال مصطلحا صوفيا كثير التردد، بل هو عنصر بنيوي في النظام المعرفي الصوفي، إذ يتجلى فيه أحد أقصى مظاهر الخيال كون المتصوف

يعيش من خلاله حالة روحية شديدة التعقيد، وذلك بسبب امتزاج عالم الشهود بعالم المطلق، فيتأرجح الصوفي بينهما انطلاقاً من عالم الحس وانتهاءً إلى عالم المطلق، وذلك من خلال مسار خيالي معقد يحضر فيه الحق في عالم الخلق، فيتجلى للمتصوف ولذلك سمي "حضره"، وتطبيقاً لنفس المنهجية أردنا تتبع هذا المصطلح انطلاقاً من جذره اللغوي لنشهد تحولاته المعرفية والدلالية إلى غاية ترجمته.

يقول "فيروز الابدادي" في معنى المادة اللغوية (ح.ض.ر):

"حَضَرَ وَحَضِرَ حُضُورًا وَحَضَارَةً: ضِدُّ غَابَ، كَاخْتَضَرَ وَتَحَضَّرَ، وَيُعَدَّى،

يُقَالُ: حَضَرَهُ، وَتَحَضَّرَهُ، وَأَحْضَرَ الشَّيْءَ، وَأَحْضَرَهُ إِيَّاهُ، وَكَانَ بِحَضْرَتِهِ، مُثَلَّثَةً، وَحَضْرَهُ،

وَحَضْرَتِهِ". (...)

يحيلنا هذا التعريف اللغوي إلى معنى مطلق مفاده وجود الشيء في زمان ومكان معين ماديا كان أو معنويا وعكسه هو الغياب، فمن وجهة نظر لغوية بحتة تحيل كلمة "الحضرة" عن وجود كيان ما بغض النظر عن ماهيته، وهذا ما توافق في جله مع المعنى القرآني للمادة اللغوية نفسها:

يقول ربنا تعالى في سورة البقرة: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمُوتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا

تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالِلَّهِ أَبَائِكَ إِِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ

مُسْلِمُونَ﴾ (الآية: 133)

يوافق هذا المعنى الحرفي للآية، المعنى اللغوي للكلمة أو بعبارة أدق الدلالة المركزية

لها، فحضور الموت وإن كان شيئاً معنوياً يدل على وجوده في زمان ومكان معين:

"يقول تعالى محتجاً على المشركين من العرب أبناء إسماعيل، وعلى الكفار من بني إسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق

قبن إبراهيم عليهما السلام بأن يعقوب لما حضرته الوفاة وصّبني به عبادة الله وحده لا شريك له". (ابن

كثير، 2009، ص 213)

ومن ذلك فإن الدلالة القرآنية لكلمة "حضر" لم تغادر معناها المركزي المعجمي، أي

تواجد الشيء معنوياً كان أو حسياً في زمان ومكان معين، ودلت على ذلك آيات كثيرة في

القرآن الكريم، نذكر من بينها على سبيل التبيان لا الحصر:

قال تعالى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ

حِينَاتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (سورة

الأعراف، الآية: 163)

وقال أيضاً: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا

وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (سورة آل عمران، الآية: 30)

فبالرغم من تعدد الأوزان الصرفية ومواضع الاستعمال لكلمة "حضر" قرآنياً، غير

أنها لم تتعد عن معناها المركزي كون استعمالها غالباً ما كان يتركز في ذلك المفهوم الذي

يدل على تواجد الشيء معنوياً أو حسياً في زمان أو مكان معين، وهذا ما توافق مع تفسير

"الطبري" (2010، ص 171) للآية الأولى: "قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره:
 وأسأل، يا محمد، هؤلاء اليهود، وهم مجاوروك، عن أمر
 القرية التي كانت حاضرة البحر"، يقول:
 كانت حاضرة البحر، أي بقر بالبحر وعلشاطئه".

وعليه فإن الدلالة القرآنية قد تطابقت مع المعنى المعجمي لكلمة "حضر" مع مراعاة
 الأوزان الصرفية التي قد تغير أو تعدل من بعض دلالة الكلمة لكنها لا تؤثر على جوهرها،
 فجوهرها ثابت لا يغادر معناه ذلك الذي ذكرنا في عرضنا للمستوى المعجمي للمصطلح.
 وقد حافظت هذه الكلمة (حضر) كذلك على معناها المركزي في سياق استعمالها في
 الأثر والسنة، فبعد مراجعتنا لكثير من الأحاديث وجدنا أن معنى الحضور هو المعنى ذاته
 الذي ارتبط بالمعجم والدلالات القرآنية، أي التواجد أو عكس الغياب ومن ذلك قوله صلى
 الله عليه وسلم:

"وَقْتُ صَلَاةِ الظُّهْرِ مَالِمْ حُضْرَ العَصْرِ، وَوَقْتُ صَلَاةِ العَصْرِ مَالِمْ تَصَفَّرَ الشَّمْسُ، وَوَقْتُ صَلَاةِ المَغْرِبِ مَالِمْ يَسُ
 قُتُّنُورُ الشَّقَقِ، وَوَقْتُ صَلَاةِ العِشَاءِ النِّصْفُ اللَّيْلِ، وَوَقْتُ صَلَاةِ الفَجْرِ مَالِمْ يَطْلُعُ قرْنُ الشَّمْسِ" رواه أحمد، ومُ
 سلم، والنسائي، وأبو داود.

فالشاهد من هذا الحديث هو حضور أو تواجد أو دخول ممارسة دينية ذات شق
 معنوي في اتصالها مع الله وترتب الأجر عنها، وشق مادي وهو استعمال حركات معينة
 في زمان محدد وفي مكان قد يكون كذلك، فالمراد من هذا الشرح هو تبين دخول الأمر أو

الشيء أو تواجده المعنوي أو المادي في زمان ومكان معين وهذا ما تدل عليه كلمة "حضر" بكل أوزانها الصرفية، والتي اشتقت منها بعد ذلك مصطلحات عديدة كالحضيرة والحاضرة، والحضرة صوفيا.

يشهد مصطلحنا هذا أول تحول دلالي حينما يتخذ بنية معرفية معينة داخل السياق الصوفي، فقد جرت العادة في الأدبيات الصوفية أن تتحدث كثيرا عن الحضرة، قاصدة بها أشكالا وألوانا من الاتصال الروحي، جمعها القاشاني في شرحه لمصطلحات هذه الجماعة. فيقول مثلا "حضرة الهوية: هي باطن مفاتيح الغيب." (الكيالي عن القاشاني، 2011، ص109).

ويكون المتصوف في هذه الحالة مركزا على مصطلح "هو"، أي أن اتصاله مازال مع ضمير الغائب، فيحضر في قلبه ووجدانه "هو"، وهذا ما ارتبط كثيرا بالتصوف السني، أي أن لا حضور للحق إلا في القلب والوجدان بصفة الغائب "هو".

ويقول القاشاني أيضا دائما في إطار التطور المعرفي لهذا المصطلح داخل المنظومة الصوفية: "حضرة أحدية الجمع: هي التعيين الأول، فباعتبار أحديته يسمى حضرة وباعتبار واحديته كان جمعا." (الكيالي عن القاشاني، 2011، ص109)

يحلينا هذا التعريف إلى تطور معرفي تجاوز مفهوم الحضور المعنوي الوجداني ليمتد إلى التعيين؛ أي أن حضور ذات الحق تكون عينا في ذات الخلق، وهذا ما يكرس مفهوم

الإتحاد عن الحلاج وغيره، والذي يقول فيه القاشاني باعتبار أحديته يسمى حضرة ومن ذلك حضرت ذات الأحد في ذات الجمع، ولما حضرت ذات الجمع في ذات الأحد سميت "وحدة"، وكل هذه التصورات تقودنا إلى مفهوم الإتحاد والحلول صوفيا وهي فلسفة تتقاطع في كثير من الأحيان مع تصورات عقائدية وفلسفية غير إسلامية.

ولا يكاد مصطلح "الحضرة" يتوقف عند هذا المستوى المعرفي، بل أتى من بعد ذلك من تلقفه، ليسير معناه إلى تصور معرفي جديد يقوم على إشارات فلسفية إلى وحدة الوجود، وهذا ما استنبطناه من تعريف القاشاني حينما يقول: "حضرة الجمع والوجود: هي التعيين الأول أيضا، سمي بذلك لأنه هو اعتبار الذات من حيث وحدتها، وإحاطتها، وجمعها للأسماء والحقائق، لكونها حقيقة البرزخية الجامعة بين الأحدية والواحدية، وبين المبدأ والمنتهى والبطون والظهور، فكانت هي حضرة الجمع والوجود." (الكيالي عن القاشاني، 2011، ص 109)

أي أن ذات الحق، ذات تحضر في كل ذات، ليس حضورا محدثا أو حضورا بعد انفصال، بل حضور مطلق متصل لا مركزية فيه، وهي حالة من أحوال المتصوفة حينما يبلغ فيها الخيال أقصاه ومنتهاه فتصبح كل العوالم برزخا، الظاهر باطن والباطن ظاهر والواحد كثرة والكثرة واحد... إلخ، وما يؤيد هذا الكلام هو قول "ابن عربي": "ما في الوجود إلا الحضرة الإلهية، وهى ذاتها وصفاتها وأفعالها". (ابن عربي، 2011، 1911).

فكل ما في الشهود ليس إلا تجل من تجليات الحق، ومنه فإن مصطلح "الحضرة" قد شهد تطورا معرفيا انطلاقا من مستواه المعجمي والقرآني مرورا بالتصورات الروحية والفلسفية عند المتصوفة وانتهاء عند مدار استعماله عند أدونيس، فهذا الأخير قد وظف مصطلح الحضرة في سياق الصوفي السوربالي حين كلامه عن الخيال، وما فتئ كل مرة ربط التصورات الصوفية بتصورات سوربالية، فمن خلال بحثنا قد وجدنا أيضا أن السوربالية تتبنى المفهوم نفسه تقريبا في أدبياتها، بل وتسميه بنفس المسمى (La presencia الحضور)

“ La imaginación de la que provienen tomará conciencia de sí, capaz de crear en la realidad, haciéndose visible, haciéndose presente. De este modo, este texto comprende el tránsito surrealista de la imaginación a la corporeidad, de la irrealidad a la presencia de sus imágenes” (Llopis, 2015, p225)

فإذا كانت الحضرة صوفيا هي حضور للذات الإلهية في عالم المتصوف حقيقة أو خيالا، فإن المفهوم نفسه ينطبق على المتصوف، إنه يستدعي من خياله عوالم مطلقة يجسدها في واقعه، كما يستدعي المتصوف النفحات الإلهية من خياله لتحضر في ما يبدو أنه واقعه، ومن ذلك كان هذا التداخل والتقاطع المعرفي مرجعية ومادة مفهومية يستند إليها المترجم حين نقله لمصطلح "الحضرة" وذلك بما سنبينه في ما يلي.

• التحليل الترجمي:

بعد عرضنا لمستويات معرفية لمصطلح "الحضرة" سنقف على ترجمة هذا المصطلح إلى اللغة الإسبانية بحيث يستجيب لكل تلك المستويات المعرفية أو لأهمها، فأول ما

لاحظناه في ترجمة هذا المصطلح أن المترجم قد لجأ إلى استراتيجية مباشرة في نقله، بحيث أن المكافئ كان حرفياً متمثلاً في مصطلح "Presencia"، دلت على حرفيته عودتنا إلى المستوى المعجمي لهذا المصطلح في اللغة الإسبانية فقد عرف قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية كلمة "Presencia" على أنها:

'Presencia

.1f. Asistencia personal, o estado de la persona que se halla delante de otra u otras o en el mismo sitio que ellas.

.2f. Talle, figura y disposición del cuerpo. (RAE,2021)

إذ نلاحظ من خلال هذا التعريف تطابقاً تاماً على المستوى المعجمي، فالمقصود سواء باللغة العربية أو باللغة الإسبانية هو ذلك التواجد لشيء ما أو حقيقة ما ضمن نطاق زمني أو مكاني معين، ومنه فإننا نلاحظ أن كلمة "Presencia" تستجيب استجابة كلية من الناحية الدلالية لكلمة "الحضرة"، دل على ذلك أيضاً قاموس ثنائي اللغة لفيدريكو كوربينتي (1970، ص939):

Presencia : حضور، حضرة، محضر "

وعليه، فإن الاستجابة للنظام اللغوي لكلمة "الحضور" كانت بتكافؤ كلي لم يشهد أي خسارة في المعنى، وأما ما تعلق بالجانب المعرفي للمصطلح فإن المكافئ الإسباني "Presencia" قد استجاب بدرجة كبيرة من التكافؤ إلى مصطلح "الحضرة"، كونه يعبر عن نفس المفهوم وهي حضور الذات الإلهية عند المتصوف حقيقة كانت أم خيالياً،

والشاهد في ذلك الاعتماد على هذا المصطلح عند كثير من القواميس والمعاجم التي تهتم بالشأن الصوفي واللغوي عموماً، فنقلاً عن ألفونسو كارمونا (1992، ص 90) في شرحه لمصطلحات ابن عربي، حيث أعطى لكلمة "الحضرة" *Presencia* نفس التعريف:

‘Hudur (presencia)

La presencia del corazón junto a la Verdad en el momento de su ausencia (de todo a lo demás)” (p90)

فمن خلال هذا التعريف نلاحظ أن مصطلح ”*Presencia*” قد احتوى البنية المعرفية كاملة لمصطلح ”الحضرة” وذلك من خلال المحافظة أولاً على الجانب المعجمي والقرآني للمصطلح وهما –مستويان بالغا الأهمية في تكوين مفهومية المصطلح الصوفي- وثانياً من خلال المحافظة على البنية المعرفية للمصطلح والتي تقاطعت أيضاً مع ثقافة النظام المستقبل في جانبين: الأول مختص بالنظام العقدي المسيحي، وهذا ما وجدناه في إحدى تعاريف قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية:

‘Presencia de Dios

.1f. Consideración de estar delante del Señor.” (RAE, 2021)”

وأما الجانب الثاني هو تقاطع المكافئ الإسباني مع ثقافة المستقبل في البعد السوريالي مصطلح سبق وأن تطرقنا إليه في سياق تحليلنا لهذا النموذج، فمفهوم ”*la presencia*” سورياليا يقترب كثيراً من مفهوم ”الحضرة” صوفياً مع اختلاف في الهدف، الأول مظاهر

في الخيال تحضر في الواقع، والثاني ذات إلهية تحضر في الواقع، ومنه فإن ترجمة مصطلح الحضرة "Presencia" لم يعكس النظم اللغوية والقرآنية والصوفية فحسب وإنما عكس السياق الصوفي السورياتي الذي أراده له أدونيس، وذلك بانتقاء خيار ترجمي يتقاطع مع النظامين المعرفيين المختلفين في الهدف والمتطابقين في الوسيلة.

وكي يتضح تصورنا يمكننا القول أيضا بعبارة أخرى أن المترجم قد انتقى خيارا ترجميا يستجيب لكل النظم المعرفية للمصطلح الأصلي، سواء من حيث اللغة أو القرآن كمرجعية صوفية أو التصوف في حد ذاته أو التوظيف المعرفي والدلالي الأدونيسي لنفس المصطلح وذلك كون المكافئ الإسباني "Presencia" ليس مجرد كلمة ذات معنى مطلق في النظام المستقبل، بل هو مصطلح أيضا يعبر عن النظام العقائدي المسيحي وكذلك السورياتي، فكان الاعتماد عليه مناسباً لكل تلك السياقات التي ذكرنا، فضلا عن أنه يحافظ على الوظيفة الرمزية للمصطلح الصوفي الذي غالبا ما يحمل معناه أو مفهومه على غير ظاهر قوله كما هو الشأن بالنسبة لمصطلح "Presencia".

وإذا ما عدنا إلى المعايير الأولية (Normas iniciales) فإننا نجد المترجم قد اعتمد أساسا على الترجمة الكافية (Adecuación) في نقله لمصطلح "الحضرة" بالمكافئ (Presencia)، وطبقا لهذه المعايير فإننا نجد أن الترجمة قد حافظت على قواعد وقوانين النظام الأصلي ليس من حيث البعد المعجمي والقرآني والصوفي فحسب ولكن هذه الترجمة

الكافية قد نقلت أيضا البعد المعرفي الأدونيسي أي طبقا لتصور هذا الأخير، وذلك بسبب أن المكافئ الإسباني (Presencia) يوفر للمترجم مادة مفهومية تتقاطع معرفيا مع النظام الأصلي في كل مستوياته، ومردها في ذلك تمتع هذا المصطلح ببنية مفهومية في النظام الثقافي المستقبل، خاصة في المسيحية والسوريالية، وبما أن هذا التقاطع المعرفي بين التصور الأدونيسي لمصطلح "الحضرة" والتصور السوريالي لمصطلح (Presencia) هو قائم سواء في النص الأصلي او في النص الهدف، أتاح للمترجم أن ينقل هذا المصطلح إلى موقع مركزي (Posición central) في النظام المستقبل، سواء لنقل قواعد وقوانين المصطلح وفقا لنظامه الأصلي أو استجابته للبنية المفهومية الخاصة بالنظام الثقافي المستقبل عموما، فتحقق من خلال الكفاية ملاءمة (Canonicidad)، كي يحتل المصطلح موقعا مركزيا في النص المترجم.

وأما ما توافق مع المعايير التمهيدية (Normas preliminares) فإننا نجد أن درجة المباشرة في الترجمة قد بلغت أقصى حدودها وذلك كون الخيار الترجمي (La presencia) قد عبر على كل المستويات المعرفية لمصطلح "الحضرة" لغوية كانت أو قرآنية أو صوفية أو أدونيسية وفقا لسياقه، وبذلك كان القرار الترجمي مستجيبا لسياسة المترجم ومطابقا لنظرة الكاتب، بالرغم من أن المترجم كانت له خيارات متعددة مثل (Unión) أو (Asistencia) غير انه فضل المصطلح الذي فيه أكبر درجة من المباشرة في الترجمة، فعكس بذلك كل

المستويات المعرفية التي من شأن النظام المستقبل أن يحتملها دون خسارات في المفهوم أو في الرمزية.

وتجلى كل ما ذكرناه سالفًا في المعايير العملية (Normas operacionales) إذ استجاب مصطلح (La presencia) للجانب الرمزي والمعرفي لمصطلح "الحضرة"، وقد ضبط ذلك بتكرار نفس الأدوات اللسانية والنصية بالرغم من تعدد السياقات مما ضبط المعايير الإطارية (Normas matriciales) باتساق نصي يستعمل دائمًا فيه نفس المكافئ (Presencia) إزاء ترجمة مصطلح "الحضرة"، وهذا ما ضبط أيضًا انسجام النص الذي تعانق فيه المصطلح الصوفي "الحضرة" مع السورالية في بناء تصور الخيال عند أدونيس وعبر عليه المترجم بمصطلح (Presencia) الذي يجمع النظامين في مصطلح واحد لا تشوبه تعقيدات تأويلية وهكذا تلعب الترجمة دورًا تجديدياً (Renovador) من خلال انتقاء مصطلح يعبر عن القواعد والقوانين التأويلية للنظام الأصلي وكذلك باستجابة مفهومية في النظام الثقافي المستقبل، علاوة على اختيار مكافئ (Presencia) أصلاً يحمل دلالات ومفاهيم في نظامه الثقافي، وكل ما فعله المترجم هو إضافة دلالات ومفاهيم صوفية له، فيكون بذلك المتلقي حين استقباله لمصطلح (Presencia) قد كون صورة مفهومية تتطرق من نظامه الثقافي وتنتهي في النظام الثقافي الأصلي بإضافة التصور الصوفي فيكتمل بذلك القصد وتلعب الترجمة دورًا تجديدياً.

9.4 النموذج السابع: السكر Embriaguez

الترجمة	الأصل
<p>El licor del amor es, en otro sentido, el amor de Dios hacia nosotros para que lo amemos. Si lo amamos, sabremos, bebiendo el licor de su amor hacia nosotros, que su amor hacia sí mismo es su mismo amor hacia nosotros. Él nos embriaga con ese licor, por lo que no podemos saber que lo amamos, aunque sentimos que lo amamos. Esta es la manifestación cognoscitiva. Quien ama nunca conoce, y quien conoce nunca ama. El amor de Dios hacia nosotros nos emborracha de amor hacia Él. Mas nuestro amor hacia él no nos emborracha de su amor hacia nosotros. Esto es lo que distingue al amante del conocedor y al amor del conocimiento. Así, el licor de su amor hacia nosotros es conocer que nuestro amor hacia Él proviene de su amor hacia nosotros. Él nos oculta nuestro amor hacia Él. Y es que el sufí es</p>	<p>"وشراب الحب، هو بمعنى آخر، حب الله لنا لكي نحبه، فإذا أحببناه، عرفنا بشرينا شراب حبه لنا، أن حبه لنفسه هو عين حبه لنا. وبهذا الشراب يسكرنا، فلا نعود نعرف بأننا نحبه مع أننا نحس بأننا نحبه. وهذا هو التجلي المعرفي. فالمحب لا يكون عارفا أبداً والعارف لا يكون محباً أبداً. فحبه لنا يسكرنا عن حبنا له. لكن حبنا له لا يسكرنا عن حبه لنا. وهذا ما يميز المحب من العارف، والمحبة من المعرفة. هكذا يكون شراب حبه لنا هو العلم بأن حبنا له هو من حبه لنا. فهو يغيبنا عن حبنا له. فالصوفي محب لا محب، وهو ما يعبر عنه بالسكر، ذلك بأن السكران لا يعقل.</p>

<p>amante, no amado, lo que viene expresado por la idea de embriaguez, puesto que el ebrio no entiende.</p>	
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

• تحليل النظم المعرفية:

لا جرم أن الحب هو أقوى رابط روحي يجمع المتصوف بالحق، فمنذ أن دخل هذا المشترك المعنوي في طريق المتصوف إلا وقد أضاف الكثير من السلوكيات والمفاهيم والطقوس إلى البنية المعرفية للتصوف، ما أدى بهذه الأخيرة إلى إفراز مصطلحات تعبر عن حالات الحب ومراتبه وأنواعه وتجلياته ولعل من أهمها حالة السكر، وهي حالة يشرب فيها المحب رمزياً من شراب المحبوب، فيفقد وعيه عن سوى الشهود، ولا يحضر في خياله إلا مطلق الوجود، وقد يبدو هذا المصطلح غريباً عن التراث الإسلامي التقليدي، بل يندرج ضمن المحرم، غير أن اللغة الصوفية بسمتها الرمزية تلققت هذا المصطلح لتعبر به عن حالة من حالات المحبة الإلهية، وكي يتبين لنا الرمز من الأصل فكان علينا أن نعود إلى الجذر اللغوي لكلمة "سكر":

"سَكَّرَ"

هو في حالة سكر لا يعلم ما يقول، وهذا ما أيده ابن كثير في تفسيره للآية ذاتها:

"ينهتعالعبادهاالمؤمنينعنفعلاصلاةفيحالاالسكر،الذيلايدريمعهاالمصليمايقول". (<https://ww>

w.quran-for-all.com)

ومنه فإن كلمة "السكر" في سياقها القرآني تدل على تلك الحالة الذهنية والنفسية التي

تغيب عن واقعها، وأيد هذا المعنى كثير من الآيات نذكر منها أيضا:

﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية: 72)

ومرة أخرى تدل كلمة "السكر" قرآنيا على تلك الحالة التي يغيب فيها إدراك الإنسان

عن واقعه وفي نفس الصدد يفسر ابن كثير (2009، ص1050) هذه الآية قائلا: "وقوله

(لَعَمْرُكَ) يقولتعالنبيهمحمدصلباللهعليهوسلم: وحياتكيامحمد،إنقومكمنقريش

(لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ) يقول: لفيضلالتهموجهلهميترددون".

أي أنهم قد ذهلوا عن الواقع الذي ينبغي أن يكون واتبعوا واقعا آخر تمثل في الكفر

والظلمات وبعبارة أخرى أي أنهم سكروا.

وأما من حيث الأثر فقد ورد في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم أحاديث تدل على

المرجعية اللغوية والقرآنية لكلمة "السكر"، منها ما ورد في صحيح مسلم في قوله عنعبد

اللهبنعمر -رضياللهعنهما-: «كُلُّمُسْكِرٍخَمْرٌ،وَكُلُّخَمْرٍحَرَامٌ»

فلاحظ من خلال هذا الحديث معنى ظاهريا وجليا أن العلة في تحريم الخمر هو السكر، والسكر في بنيته القرآنية والسنية والمعرفية عموما هو حالة يغيب فيها السكران عن واقعه الفعلي، ومنه يمكننا القول أن مصطلح "السكر" في مرجعيته اللغوية والقرآنية والسنية يحمل نفس المعنى والدلالة والمفهوم، وهذا ما استعارته اللغة الصوفية رمزيا لتحقيق به واقعا معرفيا آخر.

لقد جرت العادة في اللغة الصوفية أن تمزق المعنى وتجمع بين المتناقضين وأن تستعير كلاما لا يدل ظاهره على باطنه وذلك لشدة ثقل التجربة ومحدودية اللغة على التعبير عنها، وما مصطلح "السكر" إلا نتيجة لما ذكرنا، فسكر المتصوف ليس بفعل الخمر أو ما قاربها مما يغيب العقل، بل هو بفعل شراب الحب، فكما ارتوى منه المتصوف، غاب عن واقع الخلق وحضر في حضرة الحق، فإذا كان السكر لغويا وقرآنيا هو الفرار من الواقع الحقيقي الفعلي إلى واقع آخر للذة، فإن السكر صوفيا هو أيضا الغياب عن واقع الصحو لبلوغ واقع روحاني يكون بالنسبة للصوفية هو الواقع الحقيقي، ويقول القاشاني في مصطلح السكر:

" السُّكْرُ : هو غيبة بوارد قوي، والمراد بالغبية: عدما لإحساس.

فمن غاب بوارد قوسمّي سكرانا، وذلك أنا العبد إذا كوشف بنعت الجمال الذي عرفته فيا بتجليا لأفعال حصلها لسكر وطرب الروح، وهما القلب، فإذا عاد منسكره سمّي صاحيا، والصحو مختصبا هلال سماع، فإن السكران

لا يسمعون ولا يفهم، كما أن السكر حال صاحب الرؤية عندما ينقهر تحت سلطنة الجمال". (الكيا يعن القاشاني، 2011، ص 163)

وبهذا نلاحظ تغيرا دلاليا لكلمة السكر، فالمراد بها صوفيا ليس الذهول عن الواقع الحقيقي وإنما الغياب عن سوى الشهود والحضور في عالم مطلق الوجود، وأما ما يسهم في هذا الانتقال بين العالمين هو شراب الحب الإلهي: "إنه سكر عقلي، والسكر العقلي سكر العارفين الذين يتوحدون منهنشوة عارمة تفيض بها نفوسهم، وقد امتلأت بجا لله تحت غدت قريبة منه كالقرب." (السعدي، 2019)

ومن الشعر الصوفي ما وافق هذا الطرح الدلالي والمعرفي على سبيل المثال في ديوان ابن الفارض (2005، ص 16):

"سقتني حميا الحب راحة مقلتي	وكأسي محيا من عن الحسن جلت
فأوهمت صحبي أن شرب شرابهم	به سر سري في انتشائي بنظرة
وبالحق استغنيت عن قدحي، ومن	شمائلها، لا من شمولي نشوتي
ففي حان سكري، حان شكري لفتية	بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي
ولما انقضى صحوي، تقاضيت وصلها	ولم يغشني في بسطها، قبض خشيتي"

تدلنا هذه الكتابة الصوفية على البنية الدلالية والمعرفية التي يتخذها مصطلح "السكر" في عرف المتصوف، فهي حالة ارتقت لمقام يغيب فيه المتصوف عن سوى الشهود ليضطرب

وينعم باتصال مع حضرة الحق، وهذا ما يعقد من عملية تأويل المصطلح عند المترجمين، وأما ما يزيده تعقيدا هو ارتباط هذا المصطلح بالبنية المعرفية السورالية.

لقد ورد مصطلح "السكر" في سياق استعرض فيه أدونيس مفهوم الحب عند المتصوفة وما ينبغي أن يكافئه عند السورياليين، فاعتمد على جملة من المصطلحات تحيل إلى الحقيقة الصوفية لمفهوم الحب ثم تمتد لتنشئ روابط معرفية مع السورالية، وهذا ما تجلى في مصطلح السكر الذي وجدناه يتقاطع معرفيا مع السورالية في جزئية معينة تمثلت في أن حالة السكر عند السورياليين هي حالة تعبير لا إرادي، وهذا يندرج ضمن ما يسمى بالكتابة اللاإرادية، فذلك الذهول عن الواقع الفعلي يقود السورالي إلى تجاوز الأنا الواعية، وبالتالي يدخل في عالم آخر كالحلم لا تقيده الضوابط المنطقية للواقع، فينطلق بحرية للتعبير عن ما لا يقال وما لا يرى:

'Vivíamos en un estado de euforia, Casi en la embriaguez de descubrimiento' (Breton,1952)

وعليه فإن مصطلح "السكر" صوفيا قد انزاح عن دلالاته المعجمية والقرآنية ومن السنة واتخذ دلالة رمزية لحالة المتصوف ثم زاد أدونيس من تغييره وانزياحه الدلالي ليتقاطع معرفيا مع السورالية، وهذا ما تلقفه المترجم لإعادة صياغته بما يتوافق مع النظام المستقبل.

• التحليل الترجمي:

يتضح لنا في هذا التحليل الترجمي في هذا النموذج أن المترجم قد اعتمد على مكافئ مباشر إلى حد ما في نقل مصطلح "السكر"، وذلك بالاعتماد على مصطلح 'Embriaguez' والتي يتطابق معناها المركزي في المعجم مع كلمة السكر لغويا ففي قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية نجد:

'embriaguez.

1. f. Turbación pasajera de las potencias, exceso con que se ha bebido vino olicor.

2. f. Estado producido por una intoxicación de gas, benzol, etc.

3. f. Enajenamiento del ánimo. (RAE 2001)''

<https://www.rae.es/drae2001/embriaguez>

فمن خلال هذا التعريف نرى أن المكافئ الإسباني يعبر عن تلك الحالة التي يكون فيها المرء غائبا عن الواقع وهو ما يتطابق مع المستوى المعجمي والقرآني والصوفي للمصطلح، وكما نلاحظ هو مكافئ مباشر يعكس معنى كلمة "سكر" بدقة، وهذا ما نجده أيضا في المعجم الثنائي اللغوي لكورتيس Cortés (1996، ص 517):

"سكر: Embriaguez"

فمن خلال هذا التحليل الدلالي للترجمة نصل إلى أن مصطلح 'Embriaguez' قد عكس كل المستويات المعرفية لمصطلح "السكر" كما حافظ على البعد الرمزي لنفس المصطلح، وهذا ما استشعرناه من خلال المكافئ الإسباني، فليس القصد منه هي حالة

السكر في حد ذاتها وإنما ذلك التحول الحاصل للمتصوف بعد شربه لشراب المحبة الإلهية، وهذا ما ينسحب على السورالية ولكن بشكل آخر لا يبحث عن الحقيقة الإلهية وإنما عن الحقيقة الإنسانية، فمصطلح 'Embriaguez' يعبر عن الحقيقتين، كل على حساب خلفيته المعرفية وتأويله، فبالرغم من وجود مكافئات أخرى لمصطلح "السكر" ككلمة 'Emborrachar' :

Emborrachar

De en- y borracho.

1. tr. Causar embriaguez.

2. tr. Atontar, perturbar o adormecer a una persona o a un animal. U. t. c.

prnl. (Rae,2021) (<https://dle.rae.es/emborrachar>)

والتي استعملها المترجم استعمالاً وظيفياً حينما تحدث أدونيس عن التجربة وليس عن المصطلح، غير أن المترجم فضل المكافئ 'Embriaguez' حينما تعلق الأمر بمصطلح "السكر" وليس تجربة السكر بحد ذاتها، وذلك بسبب أن كلمة 'Embiaguez' تعكس كل الجوانب المعرفية للمصطلح الأصلي وكذلك وظيفته الرمزية فضلاً على أنها كلمة تدخل في البنية الاصطلاحية للسورالية أيضاً، وبالتالي يتحقق ذلك التحول من المحيط إلى المركز.

وطبقاً للمعايير الأولية (Normas iniciales) اعتمد المترجم على استراتيجية مباشرة

تمثلت في الترجمة الكافية (Adecuacion) من أجل نقل المصطلح الأصلي (السكر) وفقاً

للقواعد والقوانين التعبيرية التي تضبطه في نظامه الأصلي إلى نظام مستقبل يوفر نفس القواعد والقوانين التعبيرية تقريبا بسبب تقاطع الصوفية والسورالية، أو بعبارات أدق صياغة المصطلح الصوفي في نظامه الأصلي معرفيا ورمزيا استجاب إلى قواعد وقوانين النظام المستقبل كون ثقافة هذا الأخير تحمل مصطلحات سورالية ذات بنية مفهومية تدل على الشيء نفسه تقريبا باختلاف الهدف، فهدف الصوفي هو (الحقيقة الإلهية وهدف السورالي هو الحقيقة الإنسانية)، غير أن مصطلح 'Embriaguez' سيجمع الحقيقتين معا في النظام المستقبل وهذا ما يدفع بالمصطلح الصوفي إلى أن يحتل موقعا مركزيا في النظام الثقافي المستقبل، وبالتالي عند المتلقي الإسباني، فيتحقق بذلك ما سماه جدعون توري بالمعيارية (Canonicidad) أي أن الترجمة تنقل المصطلح الصوفي من موقع في المحيط في النظام الثقافي الأصلي -كون "السكر" غالبا ما تكون له دلالات محرمة في الإسلام إلا عند المتصوفة وهم الاستثناء في ذلك- إلى موقع مركزي في النظام المستقبل يتماهى والرؤية الثقافية المهيمنة (Cultura dominante) لهذا الأخير، كون الخمر ارتبط بدم المسيح كما ارتبط بالسورياليين من حيث أنه ينقل الفنان إلى أقصى حالات التعبير، ليس معنويا فقط بل كذلك ماديا، وبذلك كان المكافئ الإسباني 'Embriaguez' خيارا ترجميا ذا بعدين معرفيين ودلاليين يعبر عن الصوفية وعن السورالية في سياق واحد، وهذا ما يدفعه إلى موقع مركزي في النظام المستقبل.

ويتجلى هذا في المعايير التمهيدية (Normas Preliminares) بالتركيز على هذه المصطلحات بحيث تتطابق جزئياً أو كلياً مع المنظور السوربالي اثناء الترجمة، وذلك بالاعتماد على أعلى درجة مباشرة في الترجمة وهي الترجمة الكافية (Adecuacion)، أي المحافظة على القوانين والقواعد التعبيرية للمصطلح الأصلي في النظام المستقبل كي يستفيد هذا الأخير من تجديد (Renovacion) يناسب نظره لما بعد حداثية والتمثلة في ردم الخلافات الدينية والبحث عن تجربة روحية تعيد تصور علاقة الانسان بالميتافيزيقا على هذا الأساس كانت الترجمة باسراتيجية مباشرة متوافقة مع هذا الطرح التجديدي (Renovador).

وأما من ناحية المعايير العملية (Normas operacionales) فإن المترجم لم يعتمد على نفس الأدوات اللسانية والنصية في ترجمة مصطلح "سكر" في كامل سياق الكتاب، أي أنه لم يحافظ على توحيد المصطلحات باختيار 'Embriaguez' كمكافئ دائم لمصطلح "السكر"، وذلك لسبب واحد، وهو أن أدونيس شرح ظاهرة السكر كتجربة ثم أتى بالمصطلح، مما استوجب أدوات لسانية ونصية تضبط المعايير الإطارية (Normas matriciales)، ليستقيم الشكل والمضمون وبالتالي الاتساق والانسجام، فاعتمد على الفعل 'Emborrachar'، لشرح تجربة السكر صوفياً ثم سجل المصطلح بمكافئ 'Embriaguez' وهو مكافئ كما سبق وان شرحنا، يعكس كل المستويات المعرفية والرمزية لمصطلح "السكر"

علاوة على أنه يربط معرفيا كل هذا بالسوريالية، فتتحقق بذلك الغاية من النص وهي دمج حقيقتين مختلفتين ومتناقضتين في نسق واحد يخدم الفكر الما بعد حدثي، على عكس مصطلح 'Emborracharse' الذي كان يعكس حالة المتصوف أثناء التجربة فقط، بينما 'Embriaguez' كمصطلح يعكس مفهوم السكر في الصوفية والسوريالية، أي الاعتماد على بنية مفهومة موجودة في النظام الثقافي الهدف وتزويدها بمفاهيم ودلالات أخرى تعبر عن الصوفية والسوريالية فيحصل التجديد بذلك.

10.4 النموذج الثامن: الهيام Vagar-Haiam

الترجمة	الأصل
Puesto que la teofanía en las formas va acompañada de cambio, sus irrupciones suscitan en el amante diferentes estados, tales como la expresividad sentimental (bazz), el éxtasis (wachd), la tristeza (huzn), la angustia (karab), la embriaguez (sukr) y la emoción (yawà), así como la pasión (xawq), la perdición (garam) y el vagar (haiam) por amor, el amor ardiente (kalaf), el llanto (buka'), el languidecimiento (dhubul), el desánimo (inkisar), la	لما كان التجلي الإلهي في الصور يصحبه التحول، فإن سطوات التجلي تبعث في المحب أحوالا مختلفة، كمثل البث، والوجد، والحزن، والكرب، والسكر، والجوى. وكمثل الشوق، والغرام، والهيام، والكلف، والبكاء، والذبول، والانكسار، والاصطلام واللوعة.

aniquilación (istilam) y la ansiedad (la'wa).	
-----------------------------------------------	--

• تحليل النظم المعرفية:

إن للمتصوف أحوالا ومقامات ذكرناها غير ذي مرة ولا يخلو الحب منها كذلك، فليس كل الحب حبا واحدا بل تختلف أنواعه ومراتبه ومقاماته، باختلاف أحوال المتصوف وتجربته، فحب المرید ليس كحب القطب، وبين الأول والثاني درجات ومسافات يتلون فيها الحب بقدر الكشف، ويقدر سلوك الطريق، وهذا ما ترتب عنه منظومة معرفية ودلالية في حب المتصوفة، فصاروا يجعلون لكل مقام من الحب نوعا ولكل حالة مرتبة، ولعل من أهم هذه الأحوال والمقامات هي "الهيام" الذي يفقد فيه المتصوف كل ما تبقى من العقل ويغوص في رغبة مطلقة للحبيب، فما "الهيام" لغة؟

يقول فيروز ابادي في شرحه لمادة ه.أ.م:

هَامِيهِمُ هَيْمًا وَهَيْمَانًا: أَحَبَّامْرَأَةً.

الهِيمُ: الإِبَالُ الْعَطَاشُ.

الهِيَامُ: الْعُشَّاقُ الْمَوْسُوسُونَ.

هَيَامٌ: مَا لَا يَتَمَكَّنُ الرَّمْلَ، فَهِيَ يَنْهَارُ بُدًّا، أَوْ هُوَ مَنْ لَزِمَ مَا كَانَتْ رَابِدًا دَقَائِيًا بَسًّا،

هَيْمَانٌ: عَطْشَانٌ.

الهِيَامُ: كَالْجُنُونِ مِنَ الْعَشْقِ (1991).

تقودنا كل هذه المعاني إلى حقيقة دلالية جوهرية مفادها أن "الهيام" هو ذلك الحب والشروود أو الانهيار بسبب هشاشة معنوية أو مادية، وإن كانت هذه الكلمة متعددة المعاني ولها استعمالات عديدة فقد تستعمل في الحب على أنها أحد أقصى مظاهر الشغف بالحبيب وقد تستعمل للتعبير عن هشاشة الشيء أو عدم تماسكه، كما تستعمل للتعبير عن الشروود والضياع وقلة الحيلة كما هو الشأن في دلالتها القرآنية.

وأما إذا ما ولجنا إلى سياق استعمال كلمة "الهيام" من الناحية القرآنية، فإننا نرى أن دلالتها تركزت في معنى الضياع والشروود والهشاشة وذلك لقوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ مَّيْمُونٌ﴾ (الآية: 225).

فإذا ما حملنا الآية على ظاهرها فإننا نلاحظ أن معنى "يهيمون" يتركز في أن الشعراء يتكلمون في كل شيء وعن كل شيء حقا أو باطلا، وبهذا يثبت معنى الضياع ضياع أكدت عليه التفاسير القرآنية وخاصة عند ابن كثير (2009، ص1388): "قالعينا بيطلحة، عابنعباس: فيكللغويخوضونوقالالضحاكعنا بنعباس: فيكلفنمنا الكلاموكذاقال المجاهد وغيره

وقال الحسن البصري: قد -والله- رأينا أوديتهما التبيهييمون فيها، مرة في شمة فلان،

ومرة في مدحة فلان.

وقال قتادة: الشاعر يمدح قوما بباطل، ويذم قوما بباطل."

يترتب عن هذا التصور القرآني لدلالة الجذر اللغوي "هام" تلك الدلالة التي تضبط معرفيا هذا المصطلح، على أنه لم يغادر معناه المركزي أو مرجعيته اللغوية وبالتالي لا نشهد فيه أي نوع من الانزياح الدلالي على عكس ما وجدناه في الأثر وهو معنى آخر في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

وأما "الهيام" أو "الهيمان" عند المتصوفة فهو حالة حب ومقام ارتقاء إلى الحق ويقول

القاشاني في هذا:

«الهيمان:

هو المنزل الثامن من منازل لقسما لأحوال التي تعرف تقيابا لألفبائها هي المنازل التي يستفيد عند نزولها التحول من التقي داتبا لأوصاف المانعة لها عن الترقى في حضرات القرب.

وإنما سمي هذا المنزل بالهيمان لأن جملنا لا لالسيار فيهم نقوة الوجد التي تحمل معنا لانهما كفيال مسير المطلوبه، فإن المراد بالهيمان تحقيقا لذهابنا الغيبة، وذلك أثر الوجد الذي تعرفه، بحيث لا يستطيع العبد أن يتما س كفيها.

« (الكيا ليعنا لقاشاني، 2011، ص342)

وبهذا يكون المتصوف هاهنا قد بلغ من الحب أقصاه، فشتته هذا الأخير وجعله يهيم

-بمعناه الحرفي- في طريق معرفة الحق، أو بعبارة أدق بمعرفة الغيب أو كشف السر:

"هيما نالمريد:

غيبت هفيوجد هعندما يلحظ خسة قدر هوسفا كمنزلته، وتفاهة قيمته، فإذا لاحظ خسة قدر هيا زاء عزة مطلوبه هيمه ذلك".

وعليه فإن "الهيما" هو شغف كبير بالمحبوب بعد معرفة قدره، وهي عاطفة تستغرق العارف كله فيغيب عن عالم الشهود غيابا يغيب به في الوجد: "هيما نالواصل: ذهابت ماسكر سمله غرقه في بحر الأزل". وبالتالي تحقق كل معاني الهيما لغوية كانت أو قرآنية، فالهيما صوفيا هو تشتت وضياح لشدة الحب وغرق في الوجد حتى يكشف الغيب وتعرف الحقيقة.

ومن أشعار الصوفية في الهيام من ثبت شعره وجهل قائله نجد:

" فالقلب فيك هيا مهُو غرامهُ والنطق لا ينفك عن ذكراكا"

فهذا هو حال المتصوفة مع الحب يتدرجون في مقاماته ويعبرون عن أحواله والهدف من ذلك بلوغ معرفة الحق، طريق كذلك يسلكه السوريالي لكن لأهداف أخرى.

وأما الانزياح الدلالي والتغير المعرفي الأكبر لهذا المصطلح نشده حينما يربط أدونيس هذه المفاهيم الصوفية ربطا معرفيا بالسوريالية، ولا يكون هذا الربط غير محقق ففي السوريالية ما يستجيب لذلك معرفيا، فبنية الحب عندهم لا تخلو من ذلك التصور الذي يرى في الشجن والرغبة والمرأة والعشق والهيام محركات تلهم خيال المبدع كي يصل لأعلى

درجات التعبير الجمالي، وقد ربط أدونيس المصطلح الصوفي الذي يبحث عن أقصى درجات المحبة في معرفة الحق بالتصور السورياتي الذي يسلك نفس الطريق ولكنه ينتهي إلى غاية أخرى جمالية فنية:

"الحب، في السورياتية، هو أولاً مبدأ فعالية: يتيح تحرير الاستيهامات، والقضاء على الشعور بالإثم في ما يتصل بالتعبير عن الرغبة. وفي الإيروسية يكشف الإنسان عن استيهاماته، ويكتشف نفسه بواسطة الهيجان الشهوي. غير أن الإيروسية لا تستنفد الشغف والهيام: فالحب هو أيضاً وسيلة لبلوغ المثال، وتجاوز الحدود الزمنية. إنه كذلك الكشف عن الذات". (أدونيس، 2007، ص 109)

• التحليل الترجمي:

اتضح لنا بعد تحليل النظم المعرفية للمصطلح الصوفي أن "الهيام" في اللغة هو حب وضياح وتشتت وفي القرآن ضياح ولكن في التصوف هو ضياح لشدة الحب والرغبة في لقاء المحبوب، وهو معنى تظل إلى السورياتية مع فارق الغاية، وأما ترجمة هذا المصطلح فقد اعتمد المترجم على مكافئات متعددة، يعبر كل منها عن سياقه، فقد وجدنا في حالة من الحالات أن المترجم قد مزج بين استراتيجية مباشرة وأخرى غير مباشرة في نقله لمصطلح "الهيام"، إذ اعتمد على الاقتراض الصوتي بالحرف اللاتيني كمكافئ أول (Haïam)، وذلك

من أجل إحالة القارئ على المصطلح الأصلي بينما اعتمد ثانياً على استراتيجية غير مباشرة تمثلت في مصطلح مركب تركيباً معقداً وتكون من (Vagar por amor):

Vagar

vagar

Del lat. vacāre.

1. intr. Tener tiempo y lugar suficiente o necesario para hacer algo.
- 2.intr. Estar ocioso .
3. intr. Andar por varias partes sin determinación a sitio o lugar, o sin especial detención en ninguno.
4. intr. Andar por un sitio sin hallar camino o lo que se busca.(Rae, 2001)

Amor

Del lat. amor, -ōris.

1. m. Sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser. (Rae,2021)

يحولنا قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية إلى معاني الكلمات المكونة للمصطلح

باللغة الإسبانية، فكلية Vagar تحولنا إلى معنى:

Vagar (verbo): هام، هيم، هيمن (على وجهه) / شرد، شرد، شرد، شراد

(Corriente, 1970 ,p1171)

وأما كلمة Amor كما هو معلوم الحب، وأما الرابط Por الذي جمع بين Vagar

وAmor، فقد جعل المصطلح من حيث مفهومه يكتمل طبقاً للتصور الصوفي، فإذا ما

اعدنا هذا التركيب إلى اللغة العربية نجد أن المترجم قد قال ما معناه "الهيام في الحب"، ونرى أن المترجم قد اعتمد على كل هذه الإضافات لسببين: أولاً، لعدم وجود مكافئ مباشر لمصطلح "الهيام" كأعلى درجة من درجات الحب في اللغة الإسبانية، وأما السبب الثاني فهو رغبة المترجم في احتواء كل المراجع المعرفية لمصطلح "الهيام"، وهذا ما حققه من خلال الاعتماد على مصطلح مركب يعكس جانب الحب من خلال كلمة Amor كما يعكس درجة الحب من خلال كلمة Vagar، ويقيد كل هذا بإحالة رمزية إلى المصطلح الأصلي من خلال اقتراضه وكتابه صوتياً بحروف لاتينية، فيسجل بذلك المترجم الشق الرمزي للمصطلح الأصلي، ويسترسل بالمكافئ الثاني المكون من ثلاث كلمات الشق المعرفي لنفس المصطلح، فيكون بذلك قد جمع بين الإحالة الرمزية والمفهومية المعرفية، ولكننا لاحظنا أن نفس المصطلح حينما ذكر في سياقه السورياتي ترجم بمكافئ آخر (Locura amorosa) أي بمعنى جنون الحب وهو مكافئ يتوافق مع الخط المعرفي للسورياتية، كون هذه الأخيرة لطالما جعلت من الجنون أو حالات غياب العقل تربة خصبة من أجل تجاوز الواقع الفعلي وبلوغ الأنا العميقة وبالتالي الإبداع، ولذلك نلاحظ أن المترجم كان يغير من المكافئات على حسب سياق ورودها، بالرغم من أنها مصطلحات الأصل فيها هو الثبوت، ولكن سواء بالنسبة للمكافئ الأول أو المكافئ الثاني لم يخرجنا عن الخط المعرفي الصوفي وكذلك السورياتي بكل المرجعيات الممكنة للمصطلح:

ham (هيم)/ هيمان (هيم): error, vagar, enamorarse (de algn) ; estar locamente enamorado (de algn) ; perder la cabeza (por algo) . (كورتيس، 1996، ص1221)

وكما نلاحظ في قاموس ثنائي اللغة لكورتيس أن كل المكافئات التي أتى بها المترجم هي ممكنة دلاليا، أي لا تتنافى مع المرجعية اللغوية لمصطلح "الهيام"، لكن من الناحية المعرفية أراد المترجم توخي الدقة باستعماله لمصطلح مركب يعكس كل الجوانب المعرفية للمصطلح الأصلي.

فانطلاقا من المعايير الأولية (Normas iniciales)، نلاحظ أن المترجم واصل في نهجه بالجمع بين استراتيجيتين ترجميتين: الأولى مباشرة من خلال الترجمة الكافية (Adecuación) وتجسدت في اقتراضه للمصطلح الأصلي بأصواته الأصلية أي أن المترجم نقل قواعد وقوانين النظام الأصلي إلى النظام الهدف من أجل تحقيق الملاءمة (Canonicidad)، أي الدفع بالمصطلح إلى أن يكون في موقع مركزي يستقبله المتلقي الإسباني ضمن القواعد والقوانين التعبيرية للنظام الأصلي، ثم يحيل المترجم المتلقي الإسباني من خلال المقبولية (Aceptabilidad) إلى الجانب المعرفي للمصطلح والذي تجسد في مكافئ غير مباشر تمثل في مصطلح مركب، ومنه، فإن الترجمة الكافية 'Haiam' (Adecuacion) أحالت إلى القواعد والقوانين التعبيرية للمصطلح الأصلي والترجمة المقبولية 'Vagar por amor' (Aceptabilidad) أحالت إلى الجانب المعرفي والمفهومي لنفس

المصطلح، وهذا ما يدفعه إلى أن يحتل موقعا مركزيا في النظام الثقافي المستقبل، وأما من حيث المعايير التمهيدية (Normas preliminarias)، فإن درجة المباشرة في الترجمة قد تنوعت بين المباشرة وغير المباشرة، هذه الأخيرة من أجل المحافظة على النظام المعرفي الذي يجمع ما بين الصوفية والسوريالية، بينما كانت الأولى عاكسة للجانب الرمزي والإحالة إلى النظام الأصلي، مما استحدث تجديدا (Renovación) في النظام المستقبل، فقد يفهم القارئ المتلقي عبارة 'Vagar por amor' كونها تستجيب للنظام التعبيري الخاص به، غير أن التجديد (Renovación) كان في ربط هذا المكافئ من خلال الترجمة الكافية (الإقتراض) بالنظام التعبيري الأصلي 'Haïam'. وبذلك اندمج المكافئان ليعبرا عن حقيقة واحدة وهي التصور الصوفي السوريالي لمصطلح "الهيام"، وعلى ما لاحظناه في المعايير العملية (Normas Operacionales)، إذ كان اختيار الأدوات اللسانية والنصية متنوعا بتنوع التطور المعرفي لمصطلح "الهيام" داخل النص من الصوفية إلى السوريالية، فقد استعملت أدوات لسانية ونصية تميل إلى النظام المعرفي الصوفي بكل مرجعياته 'Vagar por amor' وأحيانا أخرى قد استعملت أدوات لسانية ونصية تميل إلى النظام المعرفي السوريالي 'Locura'، أما الإقتراض 'Haïam' فكان محيلا إلى القواعد والقوانين التعبيرية للنظام الأصلي، فتمت بذلك الموازنة بين شكل النص ومضمونه من أجل ضبط المعايير الإطارية (Normas matriciales)، وإن كنا نلاحظ أيضا أن عدم توحيد المصطلح قد يؤثر على

انسجامه وبالتالي قد يخل بالمعايير الإطارية، لكن قد يسقط مبدأ توحيد المصطلح إذا ما علمنا أن التطور المعرفي داخل النص والإنزياحات الدلالية التي أحدثها أدونيس أجبرت المترجم على إحداث ديناميكية كبيرة في مسار إعادة إنتاج النص وهو مبدأ يلح عليه جدعون توري في ترجمة أي نصوص تأتي من ثقافة غير مهيمنة إلى ثقافة مهيمنة.

11.4 النموذج التاسع: الوجد - éxtasis

الترجمة	الأصل
La audición se inclina naturalmente hacia el movimiento, la agitación y el traslado, porque quien oye la expresión «Sé», se traslada y se	"ولهذا كان السماع مجبولاً على الحركة، والاضطراب، والنقلة، لأن السامع عند ما سمع قول: كن، انتقلوا تحركمنا لعدم إلحاح الوجود، فتكون. وفي هذا أصلاً للحركة عند أهلال السماع، وأصل الوجد هم. والوجد يفيد صاحب علم بما ليس عنده، مما تشرّف به نفسه وتكتمل. وكل سماعاً لا يكون عنده وجد، ويكون عن هذا الوجد وجود، فليس سماعاً. اذ لولا القول، لما علم مراد المرید، ولولا السمع ما وصلنا إلى التحصيل ما قيل لنا".

<p>mueve del no ser al ser, y es creado. Este es el origen del movimiento y del éxtasis que experimenta n quienes practican la audición sufí(sama‘) 6. El éxtasis comunica a quien lo siente algo de lo que carece y eleva y completa su alma. Aquella audición que no genere</p>	
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

<p>éxtasis, ni de este éxtasis se genere existencia, no es verdadera audición. Si no existiera la palabra no se conocería la voluntad de quien la tiene, como de no haber oído no alcanzaríam os a saber lo que se nos dice.</p>	
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

• تحليل النظم المعرفية:

إن للمحبة فيما ذكرنا، أحوالا ومقامات عند الصوفية تتغير بتغير التجربة وتتبدل بتبدل الوصل، فهذه الأحوال والمقامات تعبر عن بنية معرفية شكلت عصب التصوف وجوهر تجربته الروحية، فقد ترتب عن كل حال من الأحوال منظومة اصطلاحية ومعرفية نجد من أهمها أيضا مصطلح "الوجد"، فهو حالة من الحب الشديد الذي يرافقه اضطراب ولوعة جراء السماع ولكي نصل للدلالة المركزية لكلمة "الوجد" كان علينا العودة إلى جذرها اللغوي، فقد وجدنا عند فيروز ابادي:

"وَجَدَ"

وَجَدَ الْمَطْلُوبَ وَوَجِدَ، يَجِدُ هُوَ يَجِدُهُ، وَلَا تَنْظِرْ لَهَا: أَدْرَكَهُ،....

وَجَدَ بِهِ وَوَجِدًا: فَيَا الْحَبِيقَةَ، وَكَذَا فَيَا الْحُزْنَ، لَكِنِّي كَسْرُ مَاضِيهِ.

وَجَدٌ: الْغِنَى، كَالْوَجْدِ وَالْوُجْدِ، وَمَنْقَعُ الْمَاءِ، الْجَمْعُ: وَجَادٌ. " (...)

نلاحظ أن كلمة وجد في مدارها اللغوي، كلمة متعددة المعاني، فاستعمالاتها كثيرة، والضابط فيها هو سياقها، غير أننا نحدد أول معانيها بالإدراك، فوجود الشيء هو إدراكه، أو بعبارة أخرى، الوجد هو الإحاطة بشيء جهل كنهه، وتتمتع هذه الكلمة بشتى صياغاتها الصرفية باستعمال واسع في اللغة العربية، وبما أن القرآن هو المرجعية الأولى في هذا الصدد، فلا بأس أن نقف على معنى الوجد قرانياً.

نلاحظ أن المادة اللغوية لكلمة "و.ج.د" قد وردت في القرآن الكريم على عدة صيغ صرفية كان في أغلبها فعلية متسقة ومنسجمة مع معناها الحرفي أو دلالتها المركزية مثل قوله تعالى:

﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (سورة آل عمران، الآية: 37)

فما يستنبط من معنى الآية حرفيا هو أن سيدنا زكرياء حينما دخل عند أمنا مريم أدرك عندها رزقا بالمعنى الحرفي وليس مجازا وهذا ما توافق معه أهل التفسير، وإناختلفوا في طبيعة الرزق إن كان علما أو ثمرا:

"...يعني وجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف..."

"...و.ع.ن.ج.ه.د (وجد عندها رزقا) أي: علما، أو قال: صحفها علم"

الشاهد من هذه الآية تلك الدلالة المركزية للمادة اللغوية "و.ج.د" التي لم تتزح عن معناها الحرفي الأول، وكان هذا هو الحال بالنسبة لأغلب الآيات التي حملت هذه المادة اللغوية، وعليه فإن الخط الدلالي لكلمة "وجد" لم ينحرف ولم ينزاح من اللغة إلى القرآن. وأما من حيث الأثر في السنة فبعد مسح للمعلومات في هذا السياق، وجدنا أن كلمة "وجد" لم ترد بصيغتها الصرفية هذه وإنما غالبا ما كانت بصيغة الفعل وفقا لدلالاتها المركزية

المعجمية، أي ككلمة ضمن أي بنية اصطلاحية بل كلمة ضمن السجل اللغوي العام مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «ثَلَاثُمَنْ كُنْفِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللَّهُرَّ سَوْلُهُمْ حَبَابًا وَإِيَهُمْ سَوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهَا إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يُعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقَدَّ فَنِّي النَّارِ» رواه البخاري.

ومنه فإن المرجعية اللغوية القرآنية والسنية لمصطلح "وجد" لا تكاد تغادر دلالتها المركزية المتمثلة في إدراك الشيء، وبما أن الكلمة متعددة المعاني، فإن المتصوفة قد استفادوا من هذا الاتساع الدلالي من أجل استعارة منطقة معينة من المعنى متمثلة في الحب إلى بنيتهم الاصطلاحية.

إن اتساع معاني كلمة "وجد" منح للغة الصوفية مرونة في التعبير عن حالة من حالات الحب عند المتصوفة ويقول "القاشاني" في كلمة "الوجد":

"الوجد: الوجد هو المنزل السادس من المنازل العشرة التي يشتغل عليها قسما لأحوال، وهو لهيب يتأجج من شهود عارض مقلق، وذلك عندما يجد السر أثر الأمل والقهر العارض من العطش والقلق، وقد عرفت بما بحيث يكاد أن يغيبه. ولهذا قالوا بأن الوجد ما يصادف القلب من أحوال المفنية له عن الشهود. وقالوا: الوجد ثمرة الواردات التي هي ثمرة الأوراد، فمن زاد نواظرها زاد تمنالها لظائفه، ومن لاورد له بظاهره، فلا وج دلها في باطنه، وليس له وجد ان في سرئه.» (2011، ص344).

ومنه فإن الوجد عند الصوفية حالة من الحب القلق المتوجس المتشوق الذي يسعى بلهفة إلى معرفة المحبوب، وما هذه الלהفة إلا ألم يلم بالمتصوف وفي هذا يقول ابن عربي:

"فَتَلْقِيُونُ لِقِيمَانًا لِقِيمَانًا لَهْوِي وَمِنْ شِدَّةِ الْبَلْوِي وَمِنْ أَلَمِ الْوَجْدِ"

فلطالما ارتبط الوجد عند المتصوفة بالذهول والألم كونه منتصف طريق الحب، فهو ليس ذلك الحب المشبع للرغبة والتلذذ وإنما حب فيه من الحيرة والقلق ما يحرك شجون المتصوف ووجده:

"هُنَا كَمَنْ قَدِ شَفَّهُ الْوَجْدُ يَشْتَفِي بِمَا شَاءَ هُمِنْ نِسْوَةِ عَطْرَاتٍ"

فالشاهد من هذا البيت أن ابن عربي قارن رمزيا بذلك المحب المتألم المريض الذي لا يشفى إلا بقاء فعلي بمحبوبه، واستعملت المرأة هنا رمزا لطلالما استعمله ابن عربي للدلالة على التجلي الإلهي في الحسن والجمال، ومن ذلك نرى أن الوجد كمصطلح صوفي قد انحاز دلاليا عن معنى إدراك الشيء ليتخذ مفهوما آخر وهو الحب بألم.

وأما في السياق الأدونيسي الصوفي السورياتي فقد كان مصطلح "الوجد" قد أتى في إطار كلام أدونيس عن الحب الصوفي وربطه معرفيا بما يقابله سورياتيا، فمن خلال قراءتنا لهذا المصطلح ضمن كل نظمه المعرفية، نلاحظ أن أدونيس قد حافظ على الدلالة الصوفية للمصطلح التي تقاطعت معرفيا مع ما يقابل ذلك الانخطاف السورياتي، او بعبارة أخرى

تلك الحالة التي يبلغ فيها الفنان قمة النشوة والتي يترتب عنها إبداع فني وجمالي في كل أصناف الفن، وفي هذا السياق يقول سالفادور دالي:

‘El éxtasis es por excelencia el estado mental crítico que el inverosímil pensamiento actual, histérico, moderno, surrealista y fenomenal aspira a volver continuo’

فمن خلال هذا التعريف نلاحظ أن مصطلح "الوجد" أو 'éxtasis' قد اجتمعا في حالة ذهنية مؤلمة تدعو إلى النشوة سوريليا وإلى الحب صوفيا وافتراقا في أن الوجد الصوفي يقود إلى المعرفة الإلهية بينما تقودنا 'éxtasis' إلى حالة ذهنية يخرج من خلال اضطرابها إبداع فني.

• التحليل الترجمي:

بعد تحليلنا للنظم المعرفية وتبييننا للخط الدلالي لمصطلح "الوجد"، نلاحظ أن المترجم قد اعتمد في نقله لهذا المصطلح على مكافئ مباشر من حيث الاستعمال التداولي للكلمتين، تمثل في مصطلح 'éxtasis' والذي وجدنا معناه المركزي في قاموس الأكاديمية الملكية الإسبانية:

‘Éxtasis

Tb. éxtasi en aceps. 1 y 2, desus.

Del lat. tardío ex[s]tāsis, y este del gr. ἔκστασις ékstasis.

1. m. Estado placentero de exaltación emocional y admirativa.

Contemplaba en éxtasis aquel cuadro.

2. m. Rel. Estado del alma caracterizado por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor, y por la suspensión de los sentidos.' (Rae, 2021)

يحيلنا المعنى الأول لهذه الكلمة في اللغة الإسبانية إلى تلك النشوة أو الطرب الذي يعتري الإنسان أثناء تأمله لشيء يحرك عواطفه، وهو معنى حاضر جزئياً في مصطلح الوجد صوفياً، وأما المعنى الثاني فإنه يحيلنا على حالة الحب تلك التي تملؤ قلب المتصوف مسلماً كان أو مسيحياً في حالة الاتحاد مع الله، وهو كذلك معنى حاضر كلياً في مصطلح الوجد، ومنه فإن المكافئ الإسباني 'éxtasis' يستجيب معرفياً للمصطلح الصوفي "الوجد"، كونه يعبر عن حالة الحب التي تملؤ قلب المتصوف، ويؤيد هذا الكلام من الناحية الدلالية والمعرفية ما ورد في قاموس (كورتيس) (1996، ص1229) في شرحه لكلمة "الوجد":

"وجد: Emoción fuerte، ardor، pasión، éxtasis (suf)"

ومنه فإن المكافئ الإسباني وإن لم يستجب للمستوى اللغوي والقرآني لكلمة "الوجد"، غير أنه يحتوي كلياً الجانب المعرفي أو المفهومي لمصطلح "الوجد" في بعده الصوفي، ومما يؤيد هذا الكلام أيضاً هو وجدناه في معجم مصطلحات التصوف عند ابن عربي:

«Wagd : « emoción, amor, éxtasis »

Estados que están ocultos al corazón, y que repentinamente se muestran a su percepción' (Carmona González, 1992, p88)

وبالتالي يكون هذا الخيار الترجمي عاكساً للجانب المعرفي الصوفي لمصطلح "الوجد"

كما يعبر أيضاً على ذلك البعد السوريالي الذي أراده أدونيس أن يكون حاضراً في سياق

كلامه عن الحب كون مصطلح 'éxtasis' يشكل جزءا مهما من البنية الاصطلاحية السوربالية، فيكون بذلك المترجم قد جمع بين المفهوم الصوفي لمصطلح "الوجد" وامتداده الإيحائي في المنظومة المعرفية السوربالية، فضلا على أنه يحافظ على الجانب الرمزي للمصطلح الذي يتيح إمكانية الاتساع الدلالي، فمصطلح 'éxtasis' يعبر على خاصيات متعددة كلها حاضرة صوفيا وسورباليا في الوجد:

'éxtasis' نشوة، طرب، جذب، انجذاب، وجد، غيبوبة: (Corriente, 1970, p559)

وتحقيقا لما سبق، يمكننا القول أن المكافئ الإسباني 'éxtasis' يستجيب إلى السياق المعرفي الصوفي والأدونيستي المرتبط بالسوربالية، كما يعكس الجانب الرمزي للمصطلح، وذلك لثلاثة أسباب رئيسية: أولا، كون المكافئ الإسباني معتمدا لدى الأدبيات الترجمانية في التراث الإسباني كمقابل لمصطلح "الوجد"، ثانيا، كونه كذلك مصطلحا معتمدا في البنية المعرفية السوربالية، ثالثا، كونه مصطلحا يتمتع بالاتساع الدلالي من الناحية اللغوية، وهذا ما يعكس الجانب الرمزي للنص الأصلي.

وطبقا للمعايير الأولية (Normas iniciales) نلاحظ أن المترجم قد اعتمد على ترجمة كافية (Adecuación) وذلك لنقله لمصطلح "الوجد" وفقا للتصورات المعرفية الصوفية التي تشكلت ضمن قواعد وقوانين النظام الأصلي، والتي نقلها المترجم إلى النظام المستقبل وفق نفس التصور والقواعد والقوانين، وبما أن التقاطع المعرفي هو سمة أساسية في الخطاب

الصوفي، فإن مفهوم الوجد قد وجد استجابة معرفية في النظام المستقبل حينما تقاطع مع مفهوم النشوة سوريليا، وبالتالي تمر مسألة التلقي عند القارئ الإسباني حين قراءته لمصطلح 'éxtasis' بالتصور السوريلي أولا ثم تنشأ الروابط المعرفية مع الصوفية ثانيا، فيتحقق بذلك الهدف من النص وهو تلك النظرة الكونية التي تدوب فيها كل الخلافات، وكنتيجة لهذا يتحرك الخطاب الصوفي إلى موقع مركزي في النظام الثقافي المستقبل، أي يصبح عنصرا بنيويا (Elemento estructural) في الثقافة المهيمنة (Cultura dominante).

كما وجدنا في المعايير التمهيدية (Normas Preliminares) أن درجة المباشرة في الترجمة لم تكن مباشرة في أعلى مستوياتها، كون المكافئ المباشر لكلمة "الوجد" من الناحية اللغوية هو كلمة (Encontrar)، ومن الناحية الدلالية هو (Amor intenso) غير أن المترجم لجأ إلى مستوى آخر من المباشرة في الترجمة لكي يستهدف خاصيتين أساسيتين من العلامة اللغوية "الوجد"، وهما النشوة والحب. النشوة من حيث التصور السوريلي والحب من حيث التصور الصوفي، وهما خاصيتان اجتمعتا في المكافئ الإسباني 'éxtasis' كما بيناه أعلاه، بالرغم من أن هذا المكافئ قد شهد خسارة جزئية في مفهوم مصطلح "الوجد" وهو ذلك الألم أو القلق الذي يتبع الحب. وعليه فإن درجة المباشرة في الترجمة لم تكن كلية وإنما اضطر المترجم للتنازل عن خاصية في علامة الوجد من اجل تحقيق خاصيتين أخريين تتوافقان مع السياق الصوفي السوريلي للنظام الأصلي.

وهذا ما تجلى في المعايير العملية (Normas operacionales)، إذ اعتمد المترجم على أدوات لسانية ونصية تحقق الجانب المضموني المتمثل في النشوة والحب من خلال كلمة 'éxtasis'، وبالتالي يحافظ على انسجام النص من حيث الجانب المعرفي، كما حاول المترجم أن يستعمل دائما نفس المكافئ حين ترداد مصطلح "الوجد" والانخطاف أيضا توخيا لتحقيق الاتساق الشكلي كي تضبط المعايير الإطارية (Normas matriciales)، فاعتماده على مكافئ واحد سواء لمصطلح "الوجد" أو "الانخطاف" أو "النشوة" سوريليا، سيحيل القارئ مباشرة إلى تلك الروابط المعرفية التي أراد أدونيس أن ينشئها بين الصوفية والسوريلية، وبالتالي تلعب ها هنا الترجمة دورا تجديديا (Renovador) كونها تؤسس لمصطلحات جديدة يتداخل فيها مفهومان متناقضان.

خلاصة الفصل:

بعد تحليلنا للفصل التطبيقي الذي تضمن تسع نماذج توزعت بين ثلاثة محاور رئيسية في التصوف وهي المعرفة والخيال والحب، فقد توصلنا إلى أن ترجمة المصطلح الصوفي تعتمد بالأساس على فهم بنيته المعرفية، انطلاقاً من جذره اللغوي، ومروراً بمرجعياته القرآنية والسنية وانتهاءً عند بنيته المفهومية الصوفية، والتي تتغير بتغير مدارس وتياراته بل وكذلك بتغير تجربة المتصوف في حد ذاته، فبالرغم من الاتساع الدلالي والرمزية الشديدة التي يحتوي عليها هذا الخطاب غير أنه قابل للترجمة، خاصة حينما يدرك المترجم الانزياحات الدلالية والمفهومية التي تميز هذا الخطاب، وهذا ما استقصيناه في الجانب التطبيقي.

إذ توصلنا إلى أن تحديد سياق استعمال المصطلح في نظامه الأصلي هو أساس اختيار المكافئ الأدق وذلك بعد المرور بمسارات تأويلية معقدة، فقد وجدنا أن المترجم كان يحاول أن ينقل المصطلح الصوفي من موقع في المحيط في نظام ثقافته الأصل إلى موقع مركزي في النظام الثقافي المستقبل، وذلك بالاعتماد على استراتيجيات مختلفة امتزجت بين المباشرة وغير المباشرة، تتخللها درجات متعددة من التكافؤ، تبحث دائماً على إعادة إنتاج البعد الرمزي والمعرفي للمصطلح الصوفي، وفق قواعده وقوانينه التعبيرية في نظامه الأصلي، وانطلاقاً من ذلك، كان اختيار الكتاب في حد ذاته تكريساً للخطاب الصوفي موقع مركزي، كون الفكر الأدونيسي مازال فكرياً لا ينسجم مع البنية المركزية للنظام الثقافي العربي

الإسلامي، فهو غالبا ما ينزع إلى أفكار ما بعد حداثة تفصل الدين عن الثقافة بل تعتمد فقط على ما كان منها ذا بعد جمالي تعبيرى بالأساس مثل الخطاب الصوفي، فالدين الإسلامي بمذاهبه الأربعة السنية مازال يحتل موقعا مركزيا في العالم الإسلامي بينما يعد الخطاب الصوفي الفلسفي خاصة استثناء في هذا النظام، ويكون أكثر استثنائية وتطرفا حينما يرتبط بمفاهيم حداثة أو ما بعد حداثة كما هو بالنسبة للسوريالية، وعليه فإن ترجمة هذا الكتاب هي أول خطوة نحو تكريس المصطلح الصوفي في موقع مركزي في النظام الثقافي الغربي.

فقد جاءت اختيارات المترجم بالاعتماد على سجل لغوي ينتمي إلى النظام الثقافي الهدف أحد أهم الاستراتيجيات لتقديم هذا المصطلح إلى المتلقي الإسباني في حلة تجديدية، فقد وجدنا أن المترجم يذهب أحيانا إلى مخزونه الثقافي كي ينتقي مصطلحا يتقاطع معرفيا مع المصطلح الصوفي، ثم يضيف له دلالات ومفاهيم هذا الأخير كي يعبر عن ذلك الالتقاء بين النظامين الأصل والهدف، وهي استراتيجية تمكن المصطلح الصوفي من إيجاد موقع مركزي في السجل اللغوي للنظام المستقبل ولكن في حلة جديدة تضبط معرفيا بين متناقضين كالتصوف والسوريالية.

كما توصلنا إلى أن المترجم قد ذلل من بعض الصعوبات الترجمية المتعلقة بتصورات صوفية بالأساس وذلك بالجمع بين استراتيجيتين، الأولى مباشرة عبر تقنية الاقتراض

الصوتي من أجل تقديم المصطلح الصوفي وفق قوانينه وقواعده التعبيرية في نظامه الأصلي، والثانية استراتيجية غير مباشرة يبحث من خلالها المترجم عن تقديم مفهوم المصطلح أو بنيته المعرفية فيربط بذلك المتلقي بين المتتالية الصوفية والمكافئ غير المباشر فيكون صورة مفهومية قد حددها له المترجم في المصطلح الصوفي، وغالبا ما تكون هذه الصورة المفهومية خادمة لسياق الكتاب الصوفي السورياتي، فيحدث بذلك التجديد والتكريس في موقع مركزي.

كما وجدنا أن المترجم أحيانا لا يلتزم بتوحيد المصطلح وذلك للتعبير عن سياقات معرفية مختلفة بعضها متربط بالصوفية وبعضها الآخر مرتبط بالسورياتية وبذلك كان يوظف في مصطلحات متعددة تخدم التوجه العام للدلالة داخل النص.

وبالتالي كان الانتقال من النظام الأصلي إلى النظام الهدف غالبا ما يتسم بديناميكية شديدة في الترجمة هدفها الأساسي هو تبليغ البنية المعرفية للخطاب الصوفي التي تقاطعت مع البنية المعرفية للتصور السورياتي في شتى المستويات الرمزية أو المفهومية، وهذا ما التمسناه في دراستنا في قرارات المترجم طبقا للمعايير التمهيدية والأولية والعملية وكذلك طبقا لتحليلنا للنظام المعرفي للمصطلح الصوفي، وعليه يمكننا القول أن النتيجة النهائية تمثلت في أن المستعرب الإسباني خوسي ميغيل بويرتا بيلتشيث قد وازن بين النظامين بالاعتماد على خلفيته الثقافية وفهمه للنظام المعرفي الأصلي.

خاتمة

خاتمة:

ختاماً، ولإسدال الستار عن هذا البحث لا يسعنا في نهاية المطاف إلا أن نعرض أهم ما توصلنا إليه من نتائج وخلصات، فقد أخذنا هذا البحث إلى استكشاف عوالم جديدة ما كنا لنعرفها لولا أن خضنا في الموضوع، أساسها أن العملية الترجمة لم تعد تسعى سعياً حثيثاً وراء إيجاد التقابلات والتناظرات والتكافؤات فحسب، إنما هي عملية معقدة تتقاطع وتتناظر وتتداخل فيها مسارات متعددة قبل ترجمة النص وبعده، وما اختيار المكافئ إلا نتيجة نهائية لهذه المسارات، بل تمتد إلى أبعد من ذلك، فلطالما كان للترجمة دور حضاري في بناء التراكم المعرفي والثقافي بين الشعوب، مما أثرت التجربة الإنسانية ولذلك بات من المهم دراسة الترجمة ليس في بعدها النظري والإجرائي فحسب وإنما كذلك في بعدها الحضاري وكيفية مساهمتها في فهم الآخر والاستفادة من تجربته، فكرة أخذتنا إلى دراسة الترجمة ليس في مفهومها الضيق القائم على عملية ترمزية أو نقل المعنى من لغة إلى أخرى وإنما كمنشأ إنساني يمارس ضمن نظم متعددة تتقاطع فيما بينها كي تشكل واقعا فكرياً أو معرفياً أو ثقافياً جديداً، ومن هذا المنطلق كان بحثنا قد مر بمحطات رئيسية سواء في الجانب النظري أو التطبيقي شكلت المحاور الرئيسية للموضوع، والتي كانت في ما رأيتم قد توزعت في الجانب النظري إلى ثلاثة فصول هي: الاستشراق الجديد والخطاب

الصوفي ونظرية النظم المتعددة، وقد ترتب عن تحليلنا للمفاهيم النظرية معالم وأفكار تأسيسية أصبحت تقود دفعة البحث.

بعد دراستنا للحركة الاستشراقية الجديدة التي أصبحت تقدم للغرب منتوجا بحثيا وترجميا أعاد في كثير من الأحيان بناء التصورات الغربية حول الشرق عموما والعالم العربي الإسلامي خصوصا.

فمن بين أهم ما توصلنا إليه هو أن ظهور الاستشراق الجديد لم يكن إلا كنتيجة حتمية لكل تلك التحولات الكبرى للقرن العشرين والتي مست كل النسق الحضارية سياسيا بتشكل قوى جديدة خلفت القوى الاستعمارية التقليدية التي استطاعت الحركات التحريرية تقويض انتشارها، وأما علميا فقد شهد العالم انفجارا تكنولوجيا كبيرا فجر ثورة معلومات أصبحت تزرع الكثير من الحقائق الصلبة التي كانت بالأمس مسلمات يتحرك من خلالها السلوك البشري، وأما ثقافيا فقد انعطف العالم انعطافا حادا بعد الحرب العالمية الثانية، فأصبح يتبنى أنماطا ثقافية وفكرية جديدة، وهكذا دواليك بالنسبة للنسق الحضارية الأخرى، وهذا ما جعل الاستشراق الكلاسيكي يصطدم بواقع جديد لا يستطيع في غالب الأحيان أن يقدم إجابات مفسرة له، فكان مؤتمر باريس عام 1973 حول الدراسات الآسيوية والشرق أوسطية، الحدث الذي أحدث قطيعة معرفية بين ماضي الاستشراق وحاضره، فضلا عن كل الانتقادات التي طالت العقلية السلطوية للاستشراق الكلاسيكي والتي كان على رأسها كتاب

الاستشراق لإدوارد سعيد الذي فكك فيه أهداف الاستشراق الكلاسيكي الاستعماري ذو العقلية السلطوية على حد تعبير الكاتب، فقد أدى هذا السياق التاريخي الزاخم بالأحداث الكبرى إلى تغيرات بنوية في قلب الاستشراق، فقد أصبح أكثر ديناميكية وذلك بالاعتماد على مناهج حديثة وما بعد حديثة كالأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والسوسيولوجيا التي تفسر كثيرا من التفكير والسلوكيات الإنسانية في الشرق، علاوة عن مناهج فيلولوجية حديثة مثل التفكيكية والتداولية ونظرية التلقي والنظم المتعددة وغيرها كمناهج تفسر وتؤول السرديات الكبرى والنصوص العربية الإسلامية عوض الاعتماد على المستشرق كشخصية مركزية في البحث تخضع كل بحوثه أساسا إلى استجابته التأويلية فحسب وذلك في تفسير التراث العربي الإسلامي القديم.

وهذا ما دفع بالاستشراق الجديد إلى أن يكون أكثر تخصصا ودقة في التعاطي مع قضايا الشرق فبعدهما شكل الغرب صورة نمطية بأن الشرق كل واحد ينبغي التعامل معه على هذا الأساس، نسف الاستشراق الجديد هذه الفكرة وجعل لكل مجال جيشا من الباحثين المتخصصين يتوزعون على مراكز جامعية مختلفة متفاوتة في الطرح، فالمدرسة الأنجلوساكسونية ليست كالجرمانية أو كالفرنكوفونية، فكل له اهتماماته ومصالحه التي قد تختلف في العموم لكنها تلتقي في الجوهر وهو معرفة الشرق.

ومن أجل معرفة الشرق رأينا أن الدراسات الاستشراقية لا تصطف كلها وراء زاوية نظر واحدة، فالاستعراب الإسباني على سبيل المثال له تعامل خاص مع العالم العربي الإسلامي، فمنه ما هو استشراق يتطابق في كثير من المواضع مع الاستشراق الغربي عموماً ومنه ما هو استعراب يهتم بدراسة وترجمة التراث الأندلسي ويرى فيه جزءاً من الحضارة الإسبانية على عكس تيار استشراقي إسباني آخر يدافع عن الأطروحة المضادة ويرى أن التراث العربي الإسلامي في الأندلس ليس إلا هفوة تاريخية واستعماراً أجنبياً وهذا هو الفرق الجوهرى بين ما اصطلح عليه بالمستشرقين المحافظين والليبراليين، إذ تسعى الفرقة الثانية إلى إعادة بعث التراث الأندلسي كتراث مؤثر كثيراً في الهوية الإسبانية وذلك من خلال ترجمته وتفسيره ودراسة أثره وإمكانية أن يكون جسراً بين الغرب والشرق.

ومن أجل نفس الهدف، فقد برز لنا أن هذا الاستعراب الإسباني وغيره من أنواع الاستشراق، أصبح يرى في الخطاب الصوفي موطناً لذلك التفاهم الحضاري والتفاعل الثقافي بسبب نظريته الكونية القائمة على المحبة وهو تصور يتقاطع في كثير من النقاط المعرفية والروحية مع الحضارة الغربية المسيحية ولذلك كانت الترجمة في هذه المعادلة الحجر الأساس الذي يتوكأ عليه الاستشراق الجديد في إطلاق مشروعه هذا.

وما كان ليتسنى لنا أن نفهم هذا المشروع الذي يركز على الخطاب الصوفي إلا بفهم هذا الأخير من حيث نشأته وتكوينه ومرجعياته المعرفية وتطوراته عبر الزمن فضلا عن دوره في سياقنا المعاصر، كي يصبح نصا تستهدفه الترجمة الاستشراقية بصفة ملحوظة. إنَّ السبب الرئيسي الذي جعل من الخطاب الصوفي هدفا للمستشرقين من أجل ترجمته ودراسته، هو ديناميكية هذا الخطاب وقدرته الواسعة على احتواء كل الأفكار وتذويب كثير من الاختلافات ودل على ذلك تطوره المعرفي الذي حصل باتساع العالم الإسلامي وانفتاحه على حضارات جديدة أتت إلى الإسلام بإرثها الثقافي فوجدت في التصوف حاضنة روحية وفكرية تحتوي وتتقاطع معرفيا مع الجميع ضمن مرجعية إسلامية انطلقت من الزهد ثم المحبة ومرت بالاتحاد والحلول وانتهت عند وحدة الوجود كفضاء رحب يسع الجميع، فكرة استمالت الاستشراق الجديد من أجل خلق تفاعل ثقافي تذوب فيه كل الاختلافات العقائدية الصلبة التي كانت في وقت ليس بالبعيد مركزا ووقودا للصدام الحضاري.

وما كان ليكون هذا، أي فكرة احتواء الجميع من خلال وحدة الوجود لولا تلك اللغة الصوفية واسعة الدلالة وشديدة الرمزية بسبب ثقل التجربة والتي مكنت من التعبير عن هذه الأخيرة وفق منطق الإشارة، لا التصريح بالعبارة، وهذا ما اعطى للخطاب الصوفي مرونة معرفية ولغوية تستجيب إلى كثير من زوايا النظر التي يقر ظاهرها بالتناقض والاختلاف، ومنه وجدنا أن مفاتيح ترجمة الخطاب الصوفي تكمن في المحافظة على رمزية لغته وخاصة

مصطلحاته التي أحيانا قد تجمع بين الشيء ونقيضه وهي إشكالية ترجمة متناهية في الصعوبة والتعقد.

إن كل تلك النظم المعرفية التي ينطوي عليها الخطاب الصوفي، بكل مرجعيتها اللغوية والدينية والفلسفية تشكل عقبة حقيقية في طريق المترجم الذي يهدف إلى إيجاد المكافئ أو المقابل الذي يعبر عن كل تلك النظم، خاصة عندما يتعلق الأمر بنقل نصوص من ثقافة غير مهيمنة إلى ثقافة مهيمنة، من نص يقبع في محيط ثقافته إلى نص يريد احتلال موقع مركزي في ثقافة الآخر، كل هذه المفاهيم عبرت عليها نظرية النظم المتعددة.

والتي وجدناها ضمن طرحها الثقافي تركز على كل تلك النظم التي تشكل المشهد الثقافي، لكن تصنف كل نظام على حدة من حيث موقعه ووظيفته وعلاقته مع النظم الأخرى وكيفية تفاعله معها ضمن رؤية ديناميكية، وهذا ما استجاب للخطاب الصوفي كنظام ثقافي إسلامي وظيفته التعبير عن التجربة الروحية، وهو ذو قدرة كبيرة على التفاعل مع النظم الأخرى إسلامية كانت أو غير إسلامية بالرغم من احتلاله لموقع في محيط الثقافة الإسلامية.

وفي هذا الصدد، توصلنا إلى أن الطبيعة الوصفية والتفسيرية لنظرية النظم المتعددة قد تسهم في تحديد طبيعة النظم المشكلة للخطاب الصوفي وموقعه في نظامه الثقافي الأصلي وكيفية ترجمته إلى نظام ثقافي مغاير مهيمن، يرى من الخطاب الصوفي خطابا

مجددا ينبغي أن يحتل موقعا مركزيا، بل يبحث ويستعمل استراتيجيات مختلفة من أجل تكريسه في المركز، استراتيجيات مثل الترجمة الكافية والترجمة المقبولة والاعتماد على سجلات لغوية من شأنها أن تجدد البنية المعرفية لهذا الخطاب في النظام المستقبلي، ذلك من خلال البحث الحثيث عن التقاطعات والتعبير عن الآخر من خلال الأنا.

وهذا ما لاحظناه أثناء تحليلنا لنماذج البحث والتي توصلنا من خلالها إلى نتائج

متعددة:

وجدنا أن المشروع الترجمي الإستراتيجي لا يمر بمراحل وإنما بمسارات، كون أن المراحل ظرفية ولها حد معين بينما المسار يحتوي نشاطا مستمرا من بداية العملية الترجمية إلى نهايتها، ويكون على رأس هذه المسارات أولا المشروع الترجمي الذي يتضمن الخطوط العريضة لما ينبغي ترجمته وفقا لحاجيات النظام المستقبلي على أن يتبع هذا المشروع ثانيا سياسة ترجمية يحدد من خلالها أنواع الخطابات المستهدفة للترجمة ودراسة مواقعها في النظام الأصلي إن كانت في المحيط أو في المركز، ثم العمل على تحديد الهدف منها وأي موقع ينبغي أن تحتله في النظام المستقبلي وهذا ما يترتب عليه استراتيجية ترجمية تحقق الهدف من ترجمة هذا الخطاب أو ذلك، وثالثا إدراج كل هذا ضمن نظام مؤسستي يوزع الأدوار بين المترجمين وفقا لاختصاصاتهم اللغوية والمعرفية.

وأما من الجانب التقني لا تخلو الترجمة من مسارات أخرى كمسار الفهم الذي يقتضي قدرات لغوية وغير لغوية واسعة تمكن المترجم من بناء عملية تأويلية تستجيب استجابة موضوعية لخلفياته المعرفية والثقافية ما يمكنه من انشاء روابط معرفية يستطيع من خلالها تجسيد البنية الدلالية للنظام الأصلي في النظام المستقبل وفق ما يفرضه هذا الأخير من شروط في التلقي، على أن ينطلق مسار آخر بعد ذلك يشتغل فيه المترجم على المنطقة البرزخية بين النظامين الأصلي والمستقبل، محاولاً فرز الخيارات الترجمة الممكنة ثم التفاوض معها تفاوضاً يقصي ما لا يستجيب للمشروع الترجمي ولا يوازن بين النظام الأصلي والنظام المستقبل من حيث مستوياته اللغوية والمعرفية، وأما المسار الموالي والأخير فهو ما بعد الترجمة، وهو نقدها ودراسة أثرها وامتداداتها في الوسط الذي تنتشر فيه وبالتالي تكون هذه المسارات قد شملت ما أسميناه ما قبل وما بعد الترجمة.

تقودنا دراستنا التطبيقية إلى نتيجة مفادها أن الاعتماد على ديناميكية كبيرة في الترجمة لمزج الاستراتيجيات المختلفة التي تنقل القواعد والقوانين التعبيرية للنظام الأصلي بحيث أنها تجدد القواعد والقوانين التعبيرية والسجلات اللغوية للنظام المستقبل من خلال الترجمة الكافية أو استراتيجية المقبولة حينما يوفر النظام المستقبل مادة مفهومية بإمكان المترجم أن يعتمد عليها حينما يرى فيها تقاطعاً معرفياً يجمع بين النظامين في الخصائص الجوهرية للعلامة أو للمصطلح وهذا ما يفضي إلى دفع هذا الأخير إلى أن يحتل موقعا مركزيا في النظام

المستقبل وبالتالي يحقق هدف الاستعراب الإسباني بجعل الخطاب الصوفي بديلا مناسباً للسرديات الإسلامية الكبرى فيعاد بذلك انتاج تصور غربي جديد للقضايا الدينية المهمة في الإسلام، تصورا يستجيب لخلفياته الثقافية التي تتقاطع مع التصوف.

كما توصلنا إلى أن تحليل المستويات المعرفية المختلفة للمصطلح الصوفي ضمن منهجية تقوم على دراسة التغيرات والانزياحات الدلالية يمكننا من الوصف الدقيق لمدى استجابة المكافئ الترجمي لمستوى أو مستويات متعددة للمصطلح الصوفي وبالتالي يستطيع الباحث والمترجم على حد سواء أن يصف أو أن يختار المكافئ المناسب وفقا للمعايير التي حددتها نظرية النظم المتعددة.

وأما النتيجة الأخيرة التي تم التحقق منها من خلال كل البحث فهي تتمثل في أن الاستشراف أو الاستعراب الإسباني يتوجه نحو الخطاب الصوفي ضمن تحرك جديد يهدف إلى تحويل التصوف من خلال الترجمة إلى موقع مركزي في النظام الغربي المستقبل من أجل أن يكون بديلا تذوب فيه كل الخلافات العقائدية والفكرية الصلبة من أجل تحقيق تفاعل ثقافي يقود إلى عولمة روحية.

وبعد سردنا لكل هذه النتائج لا يسعنا إلا أن نتأكد من صحة فرضياتنا من عدمها والتي سنجيب عنها تاليا في ما يلي:

لقد تأكدت لنا الفرضية الأولى التي تقول: "نفترض أن الانزلاقات الدلالية التي شهدها المصطلح الصوفي عبر التاريخ قد تؤثر على عملية الفهم وبالتالي الترجمة." وذلك لأن هذه الانزلاقات الدلالية للمصطلح الصوفي قد تشكل حيرة وضبابية للمترجم بسبب أن مفهوم المصطلح الصوفي يتغير من زمان إلى زمان ومن مدرسة إلى مدرسة وإن لم ينتبه المترجم بهذا فقد يقع في خطأ في الفهم وبالتالي في الترجمة كنتيجة حتمية لعالم الاستيعاب الدلالي.

كما نؤكد الفرضية الثانية التي تقول: " نرى أن الآلة التأويلية للمترجم قد تتأثر بالخلفيات المعرفية للنظام الثقافي الإسباني، ما يؤثر أيضا على القرارات الترجمة." إذ تعد الخلفية الثقافية والمعرفية للمترجم بمثابة قاعدة بيانات رئيسية يتم من خلالها مقارنة المعطيات والوصول إلى تكوين فكرة معينة حول المصطلح الصوفي ثم تجسد في مكافئ لا يخلو من تأثيرات للخلفية الثقافية والمعرفية للمترجم.

ولقد تأكدت لنا كذلك الفرضية الثالثة القائلة: " من الممكن أيضا أن يلجأ المترجم إلى مكافئات مختلفة للمصطلح الواحد كي يحتوي الاتساع الدلالي الحاصل فيه." وهذا ما لاحظناه بالنسبة للمترجم إذ ترجم المصطلح الصوفي الواحد بمكافئات مختلفة كي يحتوي الجانب الرمزي والمعرفي له.

وأما الفرضية الرابعة التي تقول: "قد تعكس خيارات المترجم مستويات معرفية مختلفة للمصطلح الصوفي إذا ما كانت هذه الخيارات تتمتع بديناميكية كبيرة في إعادة إنتاج المصطلح."

نؤكد على صحتها لأننا وجدنا من خلال تحليل النماذج أن إبراز المستوى المعرفي القائم على تماهي التصوف مع السريالية في سياق ما بعد حدثي، ما كان ليكون ممكناً لولا تلك الديناميكية في الترجمة والتي تمثلت في مزج الاستراتيجيات في ترجمة المصطلح الواحد واللجوء إلى الشروحات في الهوامش حينما يقتضي الأمر ذلك.

كما نؤكد على صحة الفرضية الخامسة التي تقول: "نتوقع من خلال دراسة قرارات المترجم أنها قد كرست موقعا مركزيا للخطاب الصوفي في النظام المستقبلي." ودل على ذلك مجموع النماذج التي تم اختيارها، إذ وجدنا أن المترجم غالبا ما يكرس المصطلح الصوفي في موقع مركزي في النظام المستقبلي، والشاهد في ذلك هو اعتماده على الترجمة الكافية (Adecuación) في أغلب الأحيان.

وأما الفرضية السادسة: "نفترض أن الأفكار الما بعد الحداثية كانت عنصرا بنويا في الآلة التأويلية للمستعرب الإسباني (المترجم) في إعادة إنتاجه للمصطلحات الصوفية." لقد تأكدت لنا في جزئية معينة ونفيت في جزئيات أخرى، وأما ما تأكد منها فإنه متعلق باختيارالكاتب في حد ذاته الذي يعبر على أفكار ما بعد حداثية بامتياز، وأما ما نفي منها

فهو متعلق بسلوكيات المترجم داخل النص والتي نلاحظ من خلالها أنه يسعى سعياً حثيثاً وراء تبليغ الرسالة تبليغاً كاملاً.

وأما آخر الفرضيات التي تقول: "نتوقع أن المعايير الترجمية لنظرية النظم المتعددة قد تفسر لنا التحول البنيوي للخطاب الصوفي من المحيط إلى المركز." فإننا نؤكد لها كوننا التمسنا من خلال تطبيق هذه المعايير ذلك التحول الحاصل من المحيط إلى المركز، متقنين لأثر هذا التحول من خلال وصف وتتبع كل المسارات التي مرت بها الترجمة.

ولم يبق لنا إلا الإجابة على إشكالية بحثنا والتي تمت صياغتها على النحو الآتي:
"إلى أي مدى حقق المترجم من خلال قراراته إعادة إنتاج المصطلح الصوفي في موقع مركزي في النظام المستقبل؟"

فإننا نجزم في إجابتنا عن هذه الإشكالية أن المترجم بلغ أبعد الحدود في تحويله للمصطلح الصوفي إلى موقع مركزي في النظام المستقبل، أولاً بسبب انتقائه لكتاب "الصوفية والسريالية» وكون هذا الأخير يتطابق مع السياق الثقافي الغربي، وثانياً بسبب اعتماده على مزج الاستراتيجيات في المصطلح الواحد ما يخوله تقديم المصطلح الصوفي لقارئه في الترجمة، تقديماً متجدداً ومتناغماً مع نظامه الثقافي دون أيما تهميش للقواعد والقوانين التعبيرية للمصطلح الصوفي في نظامه الأصلي، وأما السبب الثالث فهي قدرة

المترجم على اخراج نص متسق ومنسجم يبرز المستوى المعرفي للنظام الأصلي في غالب الأحيان، وذلك طبقاً للأنماط التعبيرية والثقافية للنظام المستقبل.

وبعد انتهائنا من كل النقاط الأساسية في الخاتمة لا يسعنا في الأخير إلا بفتح الأفق لهذا نوع من المواضيع البحثية في الترجمة التي تبرز بين تخصصات متعددة ما اوجنا إلى فهمها فهما دقيقاً نعيد من خلاله بعث الدور الحضاري للترجمة على نحو ما يفعل الاستشراق الجديد الإسباني وغيره، ولذلك بات من الضروري التوصية بإنشاء مؤسسات للترجمة تحمل مشاريع ترجمية تسهم في التراكم المعرفي والعلمي لنظامنا اللغوي والثقافي، كما نوصي بإنشاء مخبر لترجمة ودراسة الخطاب الصوفي ضمن واقعنا وسياقاتنا الفكرية المعاصرة، كما نوصي بدراسة الحركة الترجمة للاستعراب الجديد والاستفادة من نجاحاتها وتنظيمها واسهاماتها في كل النسق الحضارية.

مراجع

المراجع باللغة العربية:

- إبراهيم، فتحية محمد، وآخرون، (1992). مدخل لدراسة الأنثروبولوجيا المعرفية، دارالمريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ابن الفارض، (2005). ديوان ابن الفارض، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (1996). المقدمة، الكتاب اللبناني، بيروت لبنان.
- ابن عربي، محي الدين، (2003). فصوص الحكم. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- ابن عربي، محي الدين، (2011). الفتوحات المكية، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- ابن كثير، الحافظ إسماعيل. (2009). تفسير القرآن العظيم. (ط1)، دار ابن حزم، بيروت لبنان.
- ابن منظور، محمد جمال الدين، (2003). لسان العرب. (ط3)، صادر للنشر، بيروت، لبنان.
- أوجيه، مارك-أولايين، جان بول، (2004). الأنثروبولوجيا. ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان.
- ادونيس، علي احمد سعيد، (2006). الصوفية والسريالية، الساقى للطباعة والنشر
- أركون، محمد، (2009). نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط01، دار الطليعة، بيروت.

- الألباني، محمد ناصر الدين، (2008). مختصر الشمائل المحمدية. المكتبة الإسلامية مكتبة المعارف، بيروت لبنان.
- بدوي، عبد الرحمن، (1977). مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت.
- بن بريكة، محمد، (2009). المدخل الى التصوف الاسلامي، دار الحكمة، الجزائر.
- بن شنب، محمد (2015)، الدكتور محمد بن شنب والاستشراق، سلسلة محاضرات الملتقى الدولي محمد بن شنب والاستشراق المنظم بولاية المدية، منشورات مديرية الثقافة لولاية المدية، شيكو للطباعة والنشر.
- بن محمد، بن عربي، (2002). رسائل ابن عربي، الانتشار العربي، لبنان .
- بوتشاشة، جمال. رباح، عبد الرحمن، (2020). نظرية النظم المتعددة: زوهار وتوري في ميزان دراسات الترجمة. دفاتر الترجمة، المجلد 23 ، العدد 1، ص 35-54، الجزائر.
- بوزيان، احمد، (2018). مجلة انساق المجلد الثاني، العدد 1، ص 115-132، جامعة قطر.
- بوطقطوقة، مبروك، (2000). بدايات الأنثروبولوجيا العربية، مجلة العلوم الاجتماعية، مج28، ع1، الكويت.

- الجوزي، علي بن محمد، (2007). تلبيس ابليس، الفكر للطباعة والنشر، بيزرت لبنان.
- الجيلي، عبد الكريم بن ابراهيم، (1997). الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والاولائل، الكتب العلمية، لبنان.
- حسن، محمد خليفة، (2000)، أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر، نشر الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام، الطبعة الأولى.
- الحفني، عبد المنعم، (1996). رابعة العدوية امامة العاشقين والمحزونين، الرشاد، القاهرة مصر.
- الحلاج، حسين ابن منصور، (2002). ديوان الحلاج، الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- الحمداوي، جميل، (2020). التداولية وتحليل الخطاب، الألوكة، الدار البيضاء المغرب.
- دورتيه، جان فرونسوا. (2010). معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كتورة، نشر دارالمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- دي كورينتي، فيديريكو، (1973). قاموس جديد إسباني-عربي. المعهد الثقافي الإسباني العربي، مدريد اسبانيا.
- زقروق، محمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري.

- زناتي، أنور محمود، (2013). مدارس الاستشراق، المدرسة الألمانية، موقع شبكة الألوكة.
- سعيد، إدوارد، (2006). ترجمة د. محمد عناني، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ط1، مكتبة طريق العلم، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر.
- سعيد، إدوارد، (2008). السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قفيلي حجازي، دار الآداب، بيروت لبنان.
- شرف، محمد جلال، (1990). التصوف الاسلامي ونظرياته، العلوم، بيروت لبنان.
- الشمري، حسين عبيد، (2015). رفعت أسوادي، الجامعة الاسلامية.
- الشيخ، أحمد، (1999). حوار الاستشراق من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، المركز العربي للدراسات الغربية، بيروت لبنان.
- ابن كثير، الحافظ اسماعيل (2018). صحيح البخاري، بيروت، لبنان.
- طاهير، محمد أمين، التصوف الإسلامي عند الغرب أنا ماري شيميل أنموذجا مجلة الموروث، المجلد7، العدد 2.
- الطبري، محمد بن جرير، (2010). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الرسالة، بيروت لبنان.
- الطنجي، محمد بن تاويت، (1958). شفاء السائل، اسطنبول .

- عبد الحميد فتاح، عرفان، (1993). نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل لبنان.
- عجيب، أحمد بن محمد، (1937). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر .
- عناني، محمد، (2003). الترجمة الأدبية بين النظرية والتطبيق، لونجمان، القاهرة مصر.
- غويتيسولو، خوان، (1981). في الاستشراق الإسباني ترجمة كاظم جهاد مكتبة بغداد المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار السنة.
- الفاسي، أحمد زروق، (2005). قواعد التصوف، (ط2)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- فرانثيسكو، غابرييلي، (2014). المؤرخون العرب للحروب الصليبية، ترجمة نبيل رضا المهائني، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الفيروزابدي، محمد بن يعقوب، (2005). القاموس المحيط. (ط8)، الرسالة، بيروت، لبنان.
- القرآن الكريم برواية ورش.

- الكلابادي، محمد أبو بكر، (1992). التعرف لمذهب اهل التصوف، الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- الكيالي، عاصم ابراهيم،(2011). القاموس الصوفي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق الكاشاني. (ط1)، كتاب ناشرون، بيروت لبنان.
- مسعود، جبران،(1992).معجم الرائد.(ط7)،دار العلم للملايين، بيروت لبنان.
- مفتاح، عبد الباقي، (2009). ختم القران، الكتب العلمية، القاهرة مصر.
- مكسيم روندسون (2005)، جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، نشر دار التنوير، الطبعة الثانية.
- المنصوري، المبروك الشيباني، (2010). الدراسات الدينية المعاصرة من المركزية الغربية إلى النسبية الثقافية. المتوسطة للنشر، أريانة تونس.
- المنصوري، المبروك الشيباني، (2014). صناعة الآخر المسلم في الفكر الغربي المعاصر من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان.
- المنوفي، محمود أبو الفيض، (د ت). مدخل إلى التصوف الإسلامي. الدار القومية، القاهرة مصر.

- موس، أوليفيه، (2010). تيار الاستشراق الجديد والإسلام من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي، ترجمة عومرية سلطاني، نشر مكتبة الإسكندرية، الطبعة الأولى، مصر.
- النبهان، محمد فاروق، (2012)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، المدرسة الإسلامية للعلوم والثقافة.
- الواصل، عامر بن عبد العزيز، (2015). التصوف ابحاث ودراسات، دار الأمان، الرباط المغرب.
- الوصيفي، علي بن السيد، (2002). موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة. الايمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية مصر.
- الوهبي، عبد الله عبد الرحمن، (2013). حول الاستشراق الجديد مقدمات أولية، مجلة البيان، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Alexander stille, (2002). Scholars are quietly offering new theories of the Koran.

-
- Alfonso Carmona González, (1992). Guía espiritual: plegaria de la salvación lo imprescindible terminología sufí. Editora Regional, Murcia España.
 - Amina González Costa, (2009).El sufismo en Al Andalus,Almuzara; 1er edición.
 - Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,(2001), vol 18, p 63.
 - Anna Gil-Bardají, (2016). La traducción del árabe en España: panorámica histórica.
 - Bariza Khiari, (2015). Spiritualité et citoyenneté. Fondation pour l'innovation politique, Paris France.
 - Bernabé Lopez Garcia, (1990). Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo, Awraq: Estudios sobre el mundo árabe.
 - Carles Méndez Llopis, (2015). El surrealismo y la presencia imaginada. (V6), Colección la fuente. Puebla México.
 - José Casanova, (2007). consibe la privatizacion de la religion.
 - Claude Addas, (2016). El lenguaje poético y su razon de ser segun Ibn Arabi ;el azufre rojo .
 - David Commins (2019),Islam in Middle East and North Africa
 - Diccionario de la Real Academia Española (2021) <https://dle.rae.es/>
 - Fernando Mora Zahonero (2017), con todo su ser: el gran shayj como prototipo de españolidad. Azufre rojo 13-22
 - Gideon Toury, (1995). Descriptive translation studies and beyond. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia.
 - Gleb Dmitrienko, (2015). Vers une science de la traduction? Contextes idéologiques, politiques et institutionnels du développement de la Théorie Linguistique de la Traduction en Russie soviétique (1922-1991).

Mémoire présenté à la Faculté arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en traduction option recherche, Université de Montréal, Montréal Canada.

- Henry Laurens (2004), un parcours historique
- Isis Monserrat Guerrero (2015), Uso y aportaciones de la disciplina arabista a la construcción del nacionalismo español durante el siglo XIX., Universidad Autonoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Mexico.
- Itamar, Even-Zohar. (2000) «The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem.
- Itmar Even-Zohar, (1990). Polysystem studies. Poetics today International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication, Volume 11, number 1
- Julio Cortés, (1996). Diccionario de árabe culto moderno árabe-español. (ed1), Gredos, Madrid España.
- Pablo Beneito, (2001). La doctrina del amor en Ibn Arabi. Comentario del nombre divino Universidad de Sevilla, 18: 61-77
págs. 25-28
- Patricia Crone ,Michael Cook (1980), Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge University Press.
- Peter A. Lorge, (2008). The Asian Military Revolution: From Gunpowder to the Bomb. (ed1), Cambridge University Press.
- Ries Julien. Le XXIXe Congrès International des Orientalistes, Paris (16-22 juillet 1973). In: Revue théologique de Louvain, 5^e année, fasc. 2, 1974. pp. 252-255. www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1974_num_5_2_1322

- Ruiz Figueroa ;(2002). manuel la espiritualidad NEW AGE Y EL SUFISMO ; el colegio de mexico . Mexico.
- Zuzana Rakova, (2014). Les théories de la traduction, Masarykova univerzita, Brno.

مواقع الأترنت:

1. http://hистarte.ugr.es/pages/grupos_investigacion
2. http://www.editorialsufi.com/edito/PAGE_Editorial_Sufi_Autores_Detalle_s/~CgAAKdXwa5hc25nZkJs25JGwA?A10&A8=1
3. https://aman.cervantes.es/es/biblioteca_espanol/emilio_gg/emilio_garcia_gomez.htm
4. <https://books.openedition.org/ifpo/206?lang=f>© Presses de l’Ifpo
5. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3838347>
6. <https://funci.org/el-sufismo-en-al-andalus/>
7. <https://ibnarabisociety.es>
8. <https://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=101&lang=>
9. <https://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=25&lang=>
10. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/issue/view/3592>
11. <https://tradinter.ugr.es/investigacion/grupos>
12. <https://www.alukah.net/sharia/0/49273/>
13. <https://www.casaarabe.es/p/quienes-somos>
14. <https://www.casaarabe.es/p/quienes-somos>

-
15. <https://www.goodreads.com/quotes/8045467-the-very-appearance-of-the-word-oriental-as-a>
 16. <https://www.hiperion.com/tienda/poesia-hiperion/menos-rosas/>
 17. <https://www.nytimes.com/2002/03/02/arts/scholars-are-quietly-offering-new-theories-of-the-koran.html>
 18. <https://www.orienteymediterraneo.com/traductores>
 19. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0050.xml>
 20. https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1953_num_55_3_3373_t1_0388_0000_2
 21. <https://www.ucm.es/lahva/o/directorio/?eid=3193>