

الدراسات الصوفية عند المستشرقين

اللغة كإشكال إبستمولوجي

اسم و لقب المؤلف¹: خيرة بن عيسى

1- العنوان المهني، kheira.benaissa@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2025/06/29؛ تاريخ القبول: 2025/08/20

Sufi Studies Among Orientalists: Language as an Epistemological Problem

A. Benaissa Kheira

Abstract: Sufi studies among Orientalists raise profound epistemological questions about language not only as a tool of communication, but also as a structure producing knowledge since language is viewed as a loaded domain encompassing cultural and historical elements, as well as a symbolic system that reshapes meaning within a cognitive structure that affects conditions of understanding and interpretation.

In this context, translation becomes an epistemic practice that transcends the level of linguistic transferring into an epistemological determinant within the new language. Thus, the question about language in Orientalist studies becomes fundamentally epistemological which leads to various issues concerning the limits of possible knowledge: How was language for the Orientalist both a means of understanding the Sufi text and an epistemological barrier? Does language function as a conveyor of the text, or does it participate in the reproduction of meaning given its interpretive tools and differing cultural and semantic contexts?

Keywords: Sufi studies ; Orientalism ; language ; epistemology ; translation.

الملخص:

تَطرح الدّراسات الصّوفيّة عند المستشرقين تساؤلات معرفيّة عميقة حول اللّغة، لا في كونها أداة تواصل بل كفاعل إبستيمولوجيّ باعتبارها مجالاً منقلًا بالثقافيّ والتّاريخيّ ونسقا رمزيًا يعيد تشكيل المعنى ضمن بنية معرفيّة تؤثر في شروط الفهم والتّأويل.

وفي هذا السّياق تتحوّل التّرجمة إلى ممارسة معرفيّة تتجاوز مستوى التّقل اللّغويّ إلى محدّد معرفيّ داخل اللّغة الجديدة، ويصبح السّؤال حول اللّغة في الدّراسات الاستشراقية سؤالاً إبستيمولوجيًا في جوهره، ما يفضي إلى إشكاليات متعدّدة حول حدود المعرفة الممكنة حين تكون اللّغة أداة للفهم وعقبة له في آن واحد، أو بعبارة أوضح كيف أنّ اللّغة كانت بالنّسبة للمستشرق وسيلة لفهم للنّصّ الصّوفيّ وعائقاً إبستيمولوجيًا؟ وهل تمارس اللّغة دور التّناقل للنّصّ أم أنّها تشارك في إعادة إنتاج المعنى لما تحمله من أدوات تأويليّة وسياقات ثقافيّة ودلاليّة مختلفة؟.

الكلمات المفتاحية: الدّراسات الصّوفيّة ؛ الاستشراق ؛ اللّغة ؛
الإبستيمولوجيا ؛ التّرجمة.

مقدمة:

أثمر الاشتغال على التّصوّف الإسلاميّ دراسات ضخمة وهائلة وذات قيمة معرفيّة مُميّزة، عبّرت عن مدى أهمّيّته وأثره في الفكر الإنسانيّ، وعن تجاوزه مستوى التّجربة الدّوقيّة إلى بُنية رمزيّة قابلة للفهم والتّحليل والتّأويل، ورغم

أنّ التّصوّف الإسلاميّ وُلد من رحم الثّقافة الإسلاميّة وعرف تناولا غزيرا تنوّع بين التّأسيس حيناً، والتّنظير حيناً آخر كتجربة ذوقية عمليّة ومجال للتّفكير والتّأمّل؛ فإنّه ورغم ذلك حضي باهتمام بالغ فشهد تلقياً ودراسة وتأويلاً لنصوصه وفهماً جديداً وثيراً، نضج خارج الحاضرة الإسلاميّة حيث أصبح مشروطاً بمحدّدات ثقافيّة وفكريّة غربيّة، وأصبح مجالاً معرفيّاً خصبا ومغريا وجديرا بالاهتمام عند الغرب الذي استنهّته علوم الشّرق وآدابه، فهم إلى دراستها وشيّد ما يعرف بالاستشراق أو الدّراسات الصّوفيّة عند المستشرقين.

وتضمّ هذه الدّراسات مُجمل البحوث التي قام بها المستشرقون في كونهم علماء وباحثين من الغرب على نصوص التّصوّف الإسلاميّ، تنوّعت بين التّرجمة والتّحقيق والتّعليق والمقارنة، والبحث في الأصول التاريخيّة للتّصوّف، بمرجعيّة معرفيّة ومنهجية غربيّة، ولا شكّ في أنّ هذا الجُهد الهائل الذي أسهم في نقل نصوص التّصوّف إلى لغات متعدّدة عبر التّرجمة؛ لا شكّ في أنّه أسهم في بلورة تصوّر تأويليّ جديد للتّجربة الصّوفيّة الإسلاميّة ضمن شروط لغة الآخر ومفاهيمه ومناهجه، تلك اللّغة التي تشكّلت ضمن محدّدات ثقافيّة وسياسيّة ودينيّة مختلفة، فأضحى التّصوّف الإسلاميّ بالنّسبة للمستشرقين بحثاً خصبا يمكن قراءته من خارج مكوّناته الإسلاميّة، يتقاطع فيه الفهم بالتّأويل ويختلط فيه المعرفيّ بالسّياسي.

ولأنّ الفهم والتّأويل لا يمنحان اليقين بل يفتحان المعنى على التّعدّد والاحتمال؛ فإنّ التّقاطع بينهما يكمن في أنّ الفهم مهما بلغ من مستويات التّقّدّم، فإنّه يبقى عاجزا عن فهم الظّاهرة الصّوفيّة التي تتحدّد معالمها

بالكشف والمعينة، فيكون الفهم وصفياً للظاهرة، وأما التأويل ولأنه يُنتج ضمن محدّدات غربيّة مفاهيميّة وفكريّة؛ فإنّه سيعيد إنتاج الظاهرة الصّوفيّة ضمن تلك المحدّدات والأطر الغربيّة.

ومن ناحية الاختلاط بين المعرفيّ والسّياسيّ، واعتباراً من أنّ المعرفة ترتبط بالواقع المشدود برهانات السلطة، فإنّ الغرب لم تأتِ قراءته للتصوّف من فراغ معرفيّ، بل كانت مشروطة بعوامل سياسيّة تمّاهى فيها الفهم مع منطق الهيمنة، وهنا يبرز الإشكال الإبستمولوجي الذي لا يطرح مدى صحّة المعرفة فقط؛ بل يبحث في شروط إمكانها ومصدرها ومعايير صدقها، ويتضاعف السّؤال الإبستمولوجيّ عندما تصبح اللّغة أداة لإنتاج الآخر.

ومن هنا تبرز اللّغة، لا على أنّها أداة تواصل فقط؛ بل كفاعل إبستمولوجي انطلاقاً من كونها مجالاً مثقلاً بالثقافيّ والتّاريخيّ، ونسقا رمزياً يُعيد تشكيل المعنى ضمن بنية معرفيّة تؤثر في شروط الفهم والتّأويل،

وفي هذا السّياق تتحوّل التّرجمة إلى ممارسة تتجاوز مستوى النّقل اللّغويّ، إلى مُحدّد معرفيّ داخل اللّغة الجديدة، ويصبح السّؤال حول اللّغة في الدّراسات الاستشراقيّة سؤالاً إبستمولوجيّاً في جوهره، ما يُفضي إلى إشكالات متعدّدة حول إمكانيّة دراسة النّصّ الصّوفيّ بكلّ ما يحمله من كثافة دلاليّة وإشارات مخفيّة دون الوقوع في اختزال معرفيّ أو تأويل تجاوزي، أمام هذا الطّرح الذي يجعل من الاستشراق قاب قوسين أو أدنى من الاستهجان والاستنكار، خاصّة إذا تعلّق الأمر بخطاب ذوقيّ ذو أبعاد

روحية ومرجعية إسلامية، نتساءل: ما حدود المعرفة الممكنة حين تكون اللغة أداة للفهم وعقبة له، أو بعبارة أوضح كيف أنّ اللغة كانت بالنسبة للمستشرق أداة أساسية لفهم للنص الصوفي وعائقا إبستمولوجيا له في الآن نفسه؟ وهل تمارس اللغة دور الناقل للنص؟ أم أنّها تشارك في إعادة إنتاج المعنى، لما تحمله من أدوات تأويلية وسياقات ثقافية ودلالية مختلفة؟ وفي الأخير هل قراءة التصوف من خارج أفقه الثقافي والروحي يجردّه من أصالته وعمقه الرمزي؟ أم أنّه يسهم في إدخاله إلى دوائر الحوار والبحث الفلسفي والفكري والثقافي العالمي، كشرط من شروط كونيته؟

1. الاستشراق: قراءة في حدود المفهوم

إنّ أيّ محاولة لتحديد مفهوم الاستشراق ستكون من دون شكّ بالغة التعقيد والصعوبة، لأنّه من المفاهيم التي تطرح إشكاليات فكرية ومعرفية وحتى تاريخية كبرى، تستدعي الإلمام بالظاهرة الاستشراقية في حدّ ذاتها، و في تمثّلاتها ومستوياتها وآثارها، هذا إضافة إلى أنّ المصطلح له من الحمولة الدلالية والمفاهيمية ما يدفعنا إلى التفكير في مفاهيم أخرى تنتهي إلى نسيجه ومتولّدة عنه، ومن جملة ما يكتسب أهميّة خاصّة في هذا السياق مصطلح المستشرق، ومصطلح الشرق.

تعلّق صعوبة تحديد مصطلح الاستشراق كذلك، عندما نتعامل معه كظاهرة عرفت تحولات وتطوّرات هامة ليس زمنيا فقط؛ بل حتى إبستمولوجيا، ساهمت في تشكيل وعي نقديّ يسائل ويفكّك المعرفة في حدّ ذاتها، خاصّة عندما أصبح يُنظر إليه؛ أي الاستشراق ليس على أنّه العلم

بالشرق بل على أنه أداة فهم الغرب وكشف أدواته وغاياته نحو الشرق كأسلوب هيمنة، وهو ما كشف عن بعد أيديولوجي للاستشراق كان متواريا خلف قناع المعرفة والعلم، لتصبح الأيديولوجيا ذاتها أداة من أدوات المعرفة، ويكفي هنا أن نشير إلى موقف إدوارد سعيد من الاستشراق.

أفضى هذا البعد الأيديولوجي الذي طال الاستشراق إلى تعالي أصوات المفكرين والباحثين من الغرب والشرق بين مؤيد وناقد، أو بين من ألبسه لباس العلم والتعايش والتلاقح الثقافي والمعرفي، وبين من ألبسه لباس الهيمنة والسلطة، ونزع عنه الصفة العلمية والأكاديمية تماما، فأفضى الاستشراق خطابا مزدوجا يطرح بحثا في سياقاته التاريخية وفي أسسه الإبستمولوجية.

وفي محاولة منا لتقديم لمحة مفهومية عن الاستشراق سنشير بإيجاز إلى التعريف اللغوي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتعريف الاصطلاحي، ثم نعرض على مفهومه عند بعض الدارسين والمهتمين به، بهدف الخروج بتعريف لا نقول أنه جامع مانع؛ بل بتصور يقربنا من المصطلح ويسمح لنا بالانتقال إلى مضمون البحث.

يعرف الاستشراق في الاشتقاق اللغوي على أنه: "مصدر من الفعل السداسي: استشرق، أصله "ش ر ق" والألف والسين والتاء إذا سبقت الفعل الثلاثي أفادت الطلب، وعلى هذا فاستشرق أي طلب الشرق" (غاليم، 2018، صفحة 35)، و كلمة استشرق لا نجد لها مقابلا في معاجم اللغة العربية، فهي كلمة جديدة تم تداولها وتوظيفها للدلالة على البحوث التي

قام بها الغرب على علوم وآداب الشّرق، وسَمّي المشتغل بذلك مستشرقاً ومنه إنّ: "لفظة (استشراق) مُولّدة استعملها المحدثون من ترجمة كلمة Orientalism، وعلى هذا الأساس شاعت هي ومشتقاتها في الأوساط العلميّة في الغرب والشّرق سواء بسواء" (أسمايوفتش، 1998، صفحة 31).

يتقاطع هذا التعريف اللّغويّ مع التعريف الاصطلاحيّ لأنّه يفيد في كثير من الأحيان المعنى الأساسيّ في الاستشراق، إذ يُعرف هذا الأخير اصطلاحاً بأنّه: "تعبير يدلّ على الاتّجاه نحو الشّرق ويُطلق على كلّ من يبحث في أمور الشّرقين وثقافتهم وتاريخهم، ويقصد به ذلك التّيّار الفكريّ الذي يتمثّل في إجراء الدّراسات المختلفة في الشّرق الإسلاميّ، والتي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته" (الجهني، 1418هـ، صفحة 697).

يُعرّف المستشرق الألمانيّ رودّي بارت (Rudi Parte ولد عام 1901) في كتابه "الدّراسات العربيّة الإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه" الاستشراق بقوله: "كلمة استشراق مشتقة من كلمة شرق، وكلمة شرق يعني مشرق الشّمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشّرق أو علم العالم الشّرقيّ" (بارت، 2011، صفحة 17).

ارتبط مفهوم الاستشراق في أوّل الأمر ببعد جماليّ رومنسّيّ ساد أوروبّا في القرن التّاسع عشر، فكان الشّرق مركز انبهار وولع وفضاء حيّاً للإبداع، انفلت الغرب عبره من قوالب الفنّ الرّتيبة والمألوفة نحو عالم مليء بالحكمة والألوان والخيال، فهو "حركة فنّيّة ظهرت بالتّحديد في الأدب والرّسم، انطلقت في الغرب في القرن التّاسع عشر، فقد تجلّى هذا الانجذاب إلى

الشرق وإمكاناته الفنيّة من خلال الرسائل الفارسيّة في كتاب مونتسكيو Montésquieu، الذي تمّ نشره عام 1721، والذي عكس ذلك العالم الذي كان مجهولاً آنذاك" (Kruse, 2012).

وعلى هذا يكون تعريف المُستشرق بأنّه: "الأوروبيّ المعنيّ بحضارة الشرق العربيّ و تشعّباته وصوره المختلفة، في العصور الوسطى المُحدّدة بظهور الإسلام، في مطلع القرن السّابع الميلاديّ إلى وقتنا الحاضر" (الأعسم، 1987، صفحة 16).

"لكنّ ما حدث بعد الحرب العالميّة الثّانيّة وبانحسار الاستعمار عن أقطار الشرق العربيّ، وبسبب هذا التّنوّع الرّهيب في أنشطة دوائر المستشرقين التي امتدّت إلى كلّ تراث آسيا وإفريقيا: أصبح لزاماً على الاستشراق أن يعيد النّظر في تحديد هويّته مجدّداً، وهنا ظهر المستعربون Arabists فهؤلاء هم المفديون بالدراسات العربيّة، وليس من ضرورات عملهم معرفة كلّ ما يتّصل بالشرق" (الأعسم، 1987، صفحة 23)

يبقى أن نسأل من هو الشرق الذي اهتمّ به الغرب؟ سؤال يثير بعض الجدل فيما إذا كان الشرق الذي اعتنى به الغرب مجرّد موقع على الخريطة، وهذا وارد وقد أثاره الكثير من الباحثين والدارسين، لتحديد الشرق جغرافياً ففي؛" عام 1890 عرف فيفيان دوسان -مارتان الشرق بأنّه القسم الجغرافيّة التي تُطلق أحيانا على آسيا بأكملها...وفي بعض الأحيان بمعنى أكثر تحديدا تطلق خاصّة على بعض البلدان بما في ذلك مصر التي تحيط بالبحر الأبيض المتوسط، وبهذا المعنى الأخير هو مرادف للشرق

الأدنى وما يندرج تحت اسم الشرق الأقصى، ويقصد به اليوم الهند الصينية واليابان" (Van der Hoeven, 2012).

إلا أن التحديد الجغرافي ربما كان في المرتبة الثانية في علاقة المستشرقين بالشرق، خاصة إذا نظرنا إليها من ناحية أن الشرق هو مركز اهتمام معرفي من قبل الغرب، لأن ذلك المستشرق كان ينظر بعين الإعجاب والاندهاش، وكان يطمح إلى اكتشاف ذلك العالم الحافل بالفنون والعلوم والخيال، فلم يكن كيانا جغرافيا ثابتا بقدر ما كان موضوعا للفهم والمعرفة والتدقيق، "إن الشرق إذا كان دائما مجاورا للغرب، فقد عرف القرن التاسع عشر مجموعة من الظروف أدت إلى استيعابه تدريجيا من طرف الغرب، وقد أصبح الشرق خزانًا مستمرًا لخيال الفنانين الذين يجدون فيه ما ليس موجودا هنا (يقصد في الغرب)...الشرق ليس أبدا موضوعا للتمثيل، بل هو مجموعة من المفاهيم المصاحبة للصّور، إنه بمثابة عرض" (Van der Hoeven, 2012).

يبقى هذا الفهم للشرق والاستشراق صالحا إذا وضعنا البعد الايديولوجي جانبا، لأن الاستشراق عرف منعطفا نقديا وإن كان يبدو أنه يضيف تعريفا جديدا وإثراء مفاهيميا له؛ فإنه بالمقابل يقوّض بنيته الداخلية بل ويحدّد مفهوم آخر للشرق، إذ يتناوله بمنهج نقدي وفق وسائل بحث متعددة، ونقصد هنا بالتحديد رؤية ادوارد سعيد (1935/2003)، في كتابه "الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق"، حيث يقول: "حاولت في جميع مراحل عملي الحفاظ على الوعي النقدي بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني" (ادوارد، 2023، صفحة 60)، ونحن نريد في هذا الصدد أن نستلهم بعض العناصر

من هذه القراءة لاستكشاف الحدود المفاهيمية التي يمكن أن يتحملها مصطلح الاستشراق، خاصة وأنّ ادوارد سعيد يطرح البعد الإيديولوجي للاستشراق وعلاقته بالإسلام والحضارة العربية.

أما التعريف العام للاستشراق عند "ادوارد سعيد" فهو لا يختلف عن التعريفات الاصطلاحية المشهورة، إذ يضع في مستهل كتابه السالف الذكر تعريفاً، يرى أنّه الأيسريقول فيه: هو "مبحث أكاديمي، بل إنّ هذا المفهوم لا يزال مستخدماً في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كلّ من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذا وصف لهذا العمل" (ادوارد، 2023، صفحة 34).

إلا أنّ "ادوارد سعيد" ورغم أنّه يعترف بالتّماسك بين الاستشراق والمؤسسات التي كانت بمثابة عنصر قوّة ودافع استمرار وهو ما أكسبه حضوراً نظرياً وعلمياً حقيقيين وأعطاه السّمة الأكاديمية؛ فإنّه بالمقابل يصفه بكونه عنصر هيمنة وتسلّط، وهو في هذا يؤسّس لموقفه النقديّ ليضعنا أمام معنيّين جديدين للاستشراق بنبرة نقدية، يقول في الأوّل: "الاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التّمييز الوجوديّ والمعرفيّ بين ما يسمّى الشرق وبينما يسمّى (في معظم الأحيان) الغرب" (ادوارد، 2023، صفحة 35)، أمّا المعنى الثّاني وهو الذي يُحدّد العلاقة بين الشرق والغرب، لا على الامتداد الجغرافي؛ بل في كونه مركز توتر ثقافيّ وحضاري بالنّسبة للغرب،

وأسلوب هيمنة، أو كما يقول: "بصفته أسلوباً غريباً للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه" (ادوارد، 2023، صفحة 35)

يكشف هذا القول كذلك أنّ الشرق لا يفهم جغرافياً بقدر ما هو مركز تأثير لما يحتويه من تنوع في الثقافة والفكر، ومن البعد الروحي وحتى أنماط العيش والفنّ والمعمار والأدب وغيرها، "كمركز توتر ثقافي وحضاري" (ادوارد، 2023، صفحة 35)،

إنّ مصطلح الاستشراق ورغم كلّ التعريفات السابقة يظلّ رهين التباس معرفي، تتقاطع فيه جوانب مختلفة سياسية ومعرفية وثقافية، ما يجعله متعدد الدلالات تابعا للسياق الذي يتناوله، ومن ثمة لا يمكن حصره في تعريف محدّد ونهائي.

لا يمكن بالمقابل حصر الإشكاليات الكبرى التي طرحها ويطرحها الاستشراق إلى يومنا هذا، فهي تتوزّع بين حقول معرفية مختلفة، وترتبط بمفاهيم الهيمنة والسلطة كما أشرنا أعلاه، وتثير علاقة الذات بالآخر بأوجه متعدّدة، وتفتح على قضايا التأويل والترجمة وغيرها من الأسئلة الكبرى، لكن ما يهمنّا في هذا السياق هو إشكالية اللغة في دراسات المستشرقين للتصوّف الإسلاميّ، والتي أثارت إشكالات عميقة تتحدّد من خلالها معالم فهم الآخر وأساليب استيعابه، وتظهر كحقل إبستمولوجي يطرح سؤال الفهم وحدود الترجمة.

2. الدراسات الصوفية عند المستشرقين:

إنَّ الحديث عن الدِّراسات الصَّوفيَّة يندرج ضمن الاهتمام العامِّ للمستشرقين بالدِّراسات الشَّرقيَّة الإسلاميَّة، وهي تُعبِّر عن الاشتغال الواسع الَّذي لا يمكن الحديث عنه بشكل مختصر لأنَّه يضمُّ دراسات ضخمة ومتعدِّدة، منها ما قُدِّم على شكل ترجمات لأهمِّها كتب التَّصوِّف، ومنها ما جاء على شكل تعليقات وتحقيقات ودراسات معجميَّة حول مصطلحاته، وأخرى تأريخ لسير المتصوِّفة وحياتهم، ويمكن أن نضمَّ إليها مؤتمرات المستشرقين ودورياتهم الكبرى، وكتبهم التَّذكاريَّة، وما أعدَّوه من فهارس للمخطوطات الصَّوفيَّة المهمَّة، وهي كلُّها دراسات تراكمت عبر زمن طويل، ولا يزال المستشرقون إلى يومنا هذا يقدِّمون الدِّراسات الهامَّة حول التَّصوِّف الإسلامي، كلَّت لأهميَّتها بمقاربات جديدة والتي يتمُّ تصنيفها ضمن دراسات ما بعد الاستشراق تشغل على النَّصِّ الصَّوْفِيَّ بأدوات منهجيَّة تأويليَّة ومقارنة وتفكيكيَّة كذلك، يمكن أن نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى الدِّراسة الَّتِي قام بها الباحث والكاظم البريطاني "إيان أَلْموند Ian Almond (ولد 1996)" في محاولة منه لإقامة تمفصُّلٍ معرفيٍّ بين حقلين مختلفين بعنوان "التَّصوِّف والتَّفكيك دراسة مقارنة بين ديريدا وابن عربي" Deconstruction: Comparative Study of Derrida Sufisme and Arabi.

وإذا ما حاولنا أن نقدِّم لمحة تاريخيَّة عن بداية الدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة من قبل المستشرقين؛ فإنَّها حسب "رودي بارت": "ترجع إلى القرن الثَّاني عشر، ففي عام 1143 تمَّت ترجمة القرآن الكريم إلى اللُّغة اللاتينيَّة ... وفي القرن الثَّاني عشر أيضا نشأ أوَّل قاموس لاتيني عربي، وفي القرن الرَّابع

عشر بذل رايموندوس لالويس مجهودات كبيرة لإنشاء كراسي لتدريس اللّغة العربيّة" (بارت، 2011، صفحة 14).

يضيف "رودي بارت" أنّه لا يمكن تحديد البداية الحقيقيّة التي بدأت فيها الدّراسات الاستشراقية للعلوم الإسلاميّة عند الشّرق، وأنّ القول بمنتصف القرن 19 فيقصد به اتّسام تلك الدّراسات "الصّفة العلميّة بالمعنى الحديث، ظهرت في هذا الوقت (أي القرن 19) أكثر من ذي قبل، ولكنّ النّيّة المتّجهة إلى فهم الموضوعات فهما موضوعيًا كانت موجودة قبل ذلك بكثير" (بارت، 2011، صفحة 23)

كانت بداية الاهتمام بالنّصوص الصّوفيّة متمركزة حول الأدب الشّرقّي، حيث تَرَجَمَ الغرب بعض الأشعار الفارسيّة التي سحرهم نضّمها، وبهرتهم معانيها العميقة، إذ "أنّ الوصول إلى الفكر الصّوفيّ كان من دون شكّ قد تمّ إلى حدّ كبير من خلال دراسة الأدب الشّرقّي، خلال القرن التّاسع عشر تمّ ترجمة أعمال ذات شهرة كبيرة كان أهمّها بندامه Pan nameh (1870/1819) ومنطق الطّير 1863 لفريد الدّين العطار...والديوان والمثنوي لجلال الدّين الرّوميّ، وقد أنجزت هذه الأعمال بداية على يد المستشرقين" (Palleja de Bustinza, 1996, pp. 98-99)

اتسع نشاط المستشرقين فيما بعد، ليشمل التّراث الصّوفيّ الشّرقّي بشكل متدرّج تحت ما سمحت به الإمكانيّات المعرفيّة من قلة كتب التّصوّف في المكتبات، وعدم القدرة على الوصول إلى تلك النّصوص، فكانت العمليّة في البداية محدودة وذيّقة وتفتقد للدّقّة والعمق من ذلك ما يذكره "رينولد

نيكولسن" في كتابه في التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه، حيث يقول: "وأول مؤلّف في التّصوّف ظهر في أوروبا هو كتاب ثولك (F.R.D.Tholuck) الذي عنوانه: *Sufismus Sive Theologia Persice Pantheistica*، وليس لهذا الكتاب اليوم إلا قيمة تاريخيّة إذ قيس بالبحوث العلميّة الإضافيّة التي ظهرت في موضوعاته في العصر الحديث" (رينولد، 1947، صفحة هـ)

تطرح الدّراسات الصّوفيّة هي أخرى إشكاليّة كبيرة تمحورت حول طبيعة تناول الغرب للشرق بين مُشيدٍ ومُنقِدٍ، إذ اعتبرها البعض ذات أهميّة بالغة، وبمثابة مساهمة وافرة على الحضارة الإسلاميّة، من حيث الدّراسات الهامّة التي كتبها المستشرقون، والمخطوطات الهائلة التي تمّ تحقيقها، هذا إضافة إلى النّصوص المترجمة، والدّراسات التي صنّفوها، في مقابل هذا، هناك من اعتبر الاستشراق مشروعا أيديولوجيّا، وشكلا من أشكال التّسلّط المعرفي، وأنه ركز بشكل كبير على إثبات الأصول غير الإسلاميّة للتّصوّف.

وبفضل الدّراسات الاستشراقيّة الجديدة التي اتّجهت نحو الموضوعيّة والدّقّة العلميّة، واعتمدت على المنهج العلمي، والتي يؤرّخ لها منذ نهاية القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين، أصبح يُتداول اليوم في الأوساط العلميّة والفكريّة مصطلح الاستشراق على نحو إيجابي، بفضل بعض الجهود التي بذلها بعض المستشرقين، نذكر هنا المستشرق الفرنسي "لويس ماسينيون (1883/1962) Louis Massignon"، الذي بحث في أصول التّصوّف الإسلاميّ وأرجعه إلى مصادره الأولى، مستنتجا أنّ مصطلحاته كانت مستمدّة من القرآن الكريم وعلوم المسلمين ومن مبادئ اللّغة العربيّة، ففي "محاولته حول أصول مصطلح التّصوّف الإسلاميّ الصّادر عام 1922

قام لويس ماسينيون بأول محاولة لتحقيق التّصوّص وكانت نتيجة هذا العمل الحاسم التأسيس بجدية لمنهج التّصوّف في ظلّ تجربة تأمل القرآن والأحاديث النبوية، وهو ما أظهر أنّ التأثيرات الأجنبية تظلّ في نهاية المطاف عناصر هامشية مقارنة بالجوهر المركزي للحياة الصوفية، وتعتبر الدراسة التي قام بها لوي ماسينيون علامة فارقة في تاريخ الاستشراق، لأنّه فتح الطّريق نحو تحليل اللغة والتفسير الصوفيّ" (Palleja de Bustinza, 1996, p. 101)

3. اللغة الصوفية بين إشكالات الفهم والترجمة:

تُعبر الدراسات الصوفية التي قام بها المستشرقون عن علاقة نشأت في الأساس بين حضارتين عريقتين، وهي علاقة يصعب اختزالها أو اختصارها في كلمة لقاء أو اتصال، لأنها مثلت تفاعلا مشحونا بالتاريخي والرمزي والمعرفي، في مظاهر من الانبهار والتدوّق والحوار الحضاري والتأثير المتبادل حيناً، والتملك المعرفي والاستحواذ الثقافي حيناً آخر.

وقد كانت اللغة أول مظهر من مظاهر تلك العلاقة التفاعلية بين الشرق والغرب، "أن أكون مستشرقاً يعني قبل كلّ شيء أن أكون عالماً بلغات الشرق" (Stolzenberg, 2015, p. 409)، وهذه أشهر الأوصاف التي نعت بها المستشرق على الإطلاق.

لقد مثّلت اللغة بالنسبة للمستشرق الجسر الآمن نحو تملك النصّ وفهم إشاراته، بل الوسيلة الأساسية لمحاورة منطق الرّمزي وتلمس أسرارهِ المعرفية والباطنية، ومن هنا كانت الترجمة كسبيل لذلك بمثابة لحظة توتر وارتباك حقيقيين بين الأنا والآخر، بين الفهم والتأويل، لتتحول إلى تحدّي أو

رهان معرفي ومنهجيّ كذلك، كان على المستشرق تجاوزه في رحلة بحث عن المعنى وراء كلمات قل ما يقال عنها أنّها إشارات، وفي محاولة للإمساك بجوهر النّصّ دون اختزال ودون إسراف في المعنى، فاللّغة الصّوفيّة هي من أكبر الإشكاليّات الّتي يضعنا أمامها كل بحث في الدّراسات الصّوفيّة عند المستشرقين، فهل كانت قراءة المستشرق للنّصّ الصّوفيّ قراءة تراعي إمكاناته الدّلاليّة وتوتّراته الرّمزيّة؟ وهل استطاع أن يمسك بنسيجه الخفيّ من حيث المبنى والمعنى حيث لا يستقرّ اللفظ إلّا ليشفّ عن باطن لا يقال؟

1.3. اللّغة الصّوفيّة: انغلاق النّصّ وانفلات المعنى

تُطرح اللّغة الصّوفيّة كإشكاليّة معرفيّة عميقة ومعقّدة كونها تتميز بنظام دلاليّ فريد، وبتجربة باطنيّة وجوديّة تتأرجح بين الدّات والمطلق مُتمنّعة عن الفهم والنّقل، ومُنفّحة على التّأويل، تخترق قواعد اللّغة وقوانينها دون أن تُفقد جمالها وسحرها، وهي لغة عبّر بها الصّوفيّة عن مُخلجاتهم وأحوالهم أفضت إلى صعوبة في الفهم وغموض المعنى.

وقد لجأ الصّوفيّة إلى لغة الإشارة امتثالاً لمنطق السّتر حيناً، وضيق اللّغة حيناً آخر، فكتبوا عبارات ونصوص مكنونة مستورة بقيت محفوظة، معلوم سرّها بينهم، كي لا تشيع عند العامّة من النّاس فتضيع، أو تُستنكر: "وهذه الطّائفة مُستعملوا ألفاظ فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مُستهمّة على الأجنبيّ غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها" (القشيري، 2023، صفحة 38)

وعندما ضاقت عليهم العبارة أمام اتساع الرؤية، فإنهم استأنسوا بالرمز والإشارة، وليس أدلّ على ذلك من شطحات الصوفية التي يزلّ فيها اللسان، ويُخترق فيها القول، وترتحل فيها الكلمات من الألفاظ المألوفة إلى أخرى غريبة ومستهمّة، ينطق بها العاشق عندما تضيق عليه عبارات اللغة العادية، وعندما يعجز عن الكتمان: "... فإذا قوى وجده ولم يُطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، شطح ذلك على لسانه فُيترجم عنها بعبارة مُستغرِبة مُشكّلة على فُهوم سامعها، إلّا من كان من أهلها" (الطوسي، 1960، صفحة 454).

هذا ويذكر السراج الطوسي أنّ علوم الصوفية غامضة صعبة، وزادتها لغة الإشارة والرمز صعوبة أكثر، وللإحاطة بمقاصد الصوفية في علومهم يستدعي ذلك الدراية بمفاتيح لغتهم وإشاراتهم، وإلا وقع الزلل والخطأ وفُهمت على غير حقيقتها، هذا ويضيف السراج الطوسي أنّ الذي يسمع الخبر ليس كالذي يقول القول فالمتصوّف له حاله فيقول ما يقول، وهو غير السامع الذي لم يعرف ذلك الحال ولم يستشعر النور الإلهي، فلا شكّ في أنّه سيخطئ في فهم المقصود من القول، فهو يقول: " فالتعنّت والجسارة بالطعن والوقيعه من العلماء في من تكون جوارحه مضبوطة، مُقيّدة بالعلم والأدب بحكاية أو بكلام لا يُحيط به الفهم والوقت: زلّة من العالم وهفوة من الحكيم، وخطأ بيّن من العاقل؛ لأنّه ربّما تصحّف على الحكيم لأنّ الحكمة ربّما تجري ويخضرها من لا يقف على معانيها، ولا يلحق فهمه مقاصد المتكلّم بها، فعند ذلك تجري على الألسنة بضدّ معناها، فيلحق الحكيم عند ذلك نقص عند من لا يقف على مراميها ويُشكّل عليه

معانيه، ولم يُشرف على مكانه ولا يسأل على بيانه، لأن الغامض من العلوم لا يُدرك إلا بالغامض من الفهم، والتّصحيح الذي يقع في الحكمة يقع من وجهين: فوجه منها تصحيح الحروف وذلك أيسره، والوجه الثاني تصحيح المعنى وهو أن يتكلّم الحكيم بكلمة من حيث وقته وحاله، فلا يكون للمستمع لذلك الحال والوقت فيُصَحِّفُ معناه، فيُعَبِّرُ عنها من حيث ما يليق بحاله ووقته ومقامه ووجدته فيغلط في ذلك ويهلك" (الطوسي، 1960، صفحة 475).

إنّ هذا القول يكشف كيف أنّ النّصّ الصّوّفيّ يطرح إشكاليّة المعرفة من حيث مدى صدقها وحدودها ومعاييرها، وهذه هي الأسئلة الإبستمولوجيّة الكبرى، فالسّراج الطّوسيّ يبيّن طبيعة النّصّ الصّوّفيّ ويحدّد شروط فهمه، فالنص يتفرد ببنية لغويّة خاصّة، وقد يصيب أقوال الصوفية الطّعن وسوء الفهم عند نقلها أو محاولة فهمها وهو ما يستدعي ضرورة العلم بعلوم الصّوّفيّة، ورموزهم وإشاراتهم ومعانيهم، لكي لا يقع الغلط في مقاصدهم، وهو ما يؤدي إلى المأزق المعرفيّ الذي تُحتِمُه لغة النّصّ.

ولمّا كانت اللّغة تجربة وجوديّة غير منفصلة عن الدّات المنتجة لها؛ فإنّ هذه الدّات هي الأخرى فريدة من نوعها مشحونة بالحبّ، ذاتٌ عاشقة مُتَشَوِّقة، تنزع إلى الخلوة و الأُنس، دينها المحبّة متطلّعة إلى المعرفة المطلقة... إلى الله.

بُنيّة الدّات الصّوّفيّة في حال المكاشفة والمشاهدة معقّدة، وربّما يمكن القول أنّ مجال العقل فيها ضيق، أو غائب، حالاتها السُّكْر، النّشوّ،

الصَّعْقُ، الغِيَابُ....": فسكروا سكرًا رُفِعَ دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق" وقال الآخر "سبحاني ما أعظم شأنِي" وقال آخر "ما في الجُبَّةِ إلَّا الله" (الغزالي، 1986، صفحة 139)

كما أن الصَّوْفِيَّ يَتَأَوَّلُ التَّجْرِبَةَ، هي عبارة تتضمن فكرة أن النَّصَّ الصَّوْفِيَّ ليس نصًّا خامًا، بل هو نصٌّ تمَّ إنتاجه، وإن كانت كلُّ النصوص تحتكم إلى منطق الإنتاج؛ إلَّا أن النَّصَّ الصَّوْفِيَّ هو في الأصل خلاصة تأويل لتجربة باطنية، ومن ثمة قبل الحديث عن إشكالية تأويل النَّصِّ الصَّوْفِيَّ، يكون هذا الأخير تأويلًا لتجربة أو بالأحرى النَّصَّ يَتَأَوَّلُ التَّجْرِبَةَ، فالذَّات التي تعيش التجربة وتفصح عنها عبر اللغة، هي في حال تأويل للتجربة تنطق بلسان حالها.

إنَّ الخطاب الصَّوْفِيَّ المتجلِّي في النَّصِّ هو في الأصل خلاصة تأويلات وجودية وروحية، لحالة ذوقية عرفانية، ذلك أن شطحات المتصوفة وأشعارهم هي تأويل لخلجات النفس وأشواقها، وليس هناك أدلَّ على هذا المعنى ممَّا يقوله المتصوفة ذاتهم في الفناء مثلاً، فهذه حالة يعيشها المتصوف "ينصهر فيها النَّاسوت في اللاهوت" على حدِّ تعبير الحلاج، فيُعَبِّرُ عنها تأويلاً، بالفناء أو الاتحاد أو الحلول.

إنَّ القول بأنَّ ما يقوله الصَّوْفِيَّ هو تأويل لما يشاهده ويعاينه في مقاماته وتدرجاته يجعل النَّصَّ الصَّوْفِيَّ ناقلاً ومنتجاً؛ ناقلاً عبر تأويل التجربة، ومنتجاً لنصٍّ يسرد أو يحكي "الحال الصَّوْفِيَّ"، على أن عملية التأويل زادت النَّصَّ صعوبة وغموضاً ربَّما: لغموض التجربة ذاتها في حال حدوثها، أو ربَّما

لعدم قدرة المؤول لها على تأويلها، ولكنها في النهاية تُنتج نصًا مؤولًا للتجربة الدوقية.

إن الخلاصة النهائية لأي تأويل للحال الصوفي تجتمع في القول: اتصال، كشف، مشاهدة، معاينة في علاقة بالمطلق، الحق، الله، المعشوق... وهذه كلها تجعل النص مليئا بالفراغات التي تستدعي ملأها حتى يفهم النص أو بالأحرى يؤدي وظيفته في التبليغ والتواصل كونه نصًا.

ونستدل في هذا المقام بالعودة إلى نصوص الصوفية ذاتها وذكر طريقتهم في تأويل تجاربهم الدوقية وكيف أن كل تأويل لها زاد النص غموضا وصعوبة، نتطرق هنا إلى مفاهيم الاتحاد والحلول ووحدانية الوجود، وإن كانت لهذه الأخيرة أبعاد فلسفية، فهي في الأصل تأويلات لحالات شهودية دوقية قال بها متصوفة كثير.

نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر الحلاج (244هـ/309هـ)، في تأويله لحاله وما يعاينه من عالم الحق والشهود، إذ قال أقوالا فيها ادعاء للاتحاد والحلول ومن ذلك قوله:

مَرَجْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمَزْجُ الْخَمْرُ بِالمَاءِ الزَّلَالِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ

وبغض النظر عن مواقف الاستنكار والالتهام التي وجهت إلى الحلاج، نتوقف عند طريقة الوصف وطبيعة تأويل الذي يتجه نحو المطلق ونحو المرحلة التي يغيب فيها عن الخلق، فيفنى عن ذاته فلا يرى سوى الله، وما

إشاراتِهِ إلّا تأويل لحاله، فالمتصوّف: "وقت يطرأ عليه الفناء والاستغراق حتّى يخرج بذلك عن دائرة حسّه وشهوده، ويخرج عن جميع مداركه ووجوده لكن ذلك يكون تارة في ذات الحقّ سبحانه وتعالى فيتدلّى له من قدس اللاهوت من بعض أسرارهِ قَيْضًا يقضي منه أن يَشْهَد ذاته عين ذات الحقّ لمَحِقْهِ فيها واستهلاكه فيها" (حمدي، 2000، الصفحات 70-71).

إنّ هذا الانزياح الدلاليّ، والتّوسّل المُستمرّ بالإشارات، والإفصاح المُهمّ عن التّجربة الباطنيّة عبّرَ القول الصّوفيّ؛ جعل النّصّ عَصِيًّا على الفهم، وكشف عن صعوبة التّفسير والتّفكيك والتّأويل كذلك، وذلك عندما تم ضيافته ضمن حقل دلاليّ آخر ووفق أدوات منهجيّة مختلفة، وهذا ما خلق مأزقا معرفيا بين النصّ والمتلقي، وهنا تظهر الفجوة الإبستمولوجيّة بوضوح.

2.3 الفجوة الإبستمولوجيّة وسؤال الفهم:

كتب المستشرق الألمانيّ رودري بارث في كتابه "الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة" عن اللّغة الشّرقيّة، واعتبرها من أهمّ العقبات الّتي اعترضت المستشرقين في دراساتهم، بل كانت بمثابة عائق معرفيّ تطلّب جهودا كبيرة في محاولة لفهم العلوم الإسلاميّة في سياقها الأصليّ، وقد كان ذلك منطلقا لظهور تيّار استشراقيّ أكثر عمقا واستمراريّة يشغل على اللّغة متجاوزا حدود القراءة السّطحيّة، إلى محاولة تفكيك البنية الرّمزيّة والمعرفيّة الكامنة في النّصّ، وهذا يكشف عن زاوية مهمّة تحدّد طبيعة تعاظم المستشرقين مع النّصوص الصّوفيّة، حيث يقول: "إذ

ينبغي على طالب هذه اللغات أن يحاول أن يشق طريقه إلى التعرف على العالم الفكري الذي تجسّم في التعبير الأدبي لهذه اللغات وخاصة اللغة العربية، والذي أصبح هذا التعبير الأدبي سجلاً لها" (بارت، 2011، الصفحات 13-14)

لم يكن تعلّم اللغة كافياً لفهم الشرق وكشف تجليات النصّ ورمزياته بالنسبة للمستشرق، الذي أدرك أنّه لا يمكن الولوج إلى النصّ إلّا في كونه حقلاً لغوياً ومعرفياً متكاملًا، لا ينفصل عن تجربته الوجودية والروحية، فالنصّ هو ذاكرة تحمل في طياتها رؤية للعالم، وهو ما جعل اللغة تطرح مشكلة الفهم، إذ في كل محاولة نقل من لغة إلى أخرى أو من سياق إلى آخر كان الأمر يتطلب تأملاً عميقاً لا يرتبط بوضع مقابل للكلمات؛ بل يستوجب فهماً للخلفيات التاريخية والثقافية لها، فاللغة الصوفية مشبعة بالرموز والإشارات ومثقلة بالمرجعيات كما بينّا، والأكثر من ذلك تعدّد معاني الألفاظ باختلاف الزمان والمكان والثقافة، "فالمشكلات اللغوية التي تتعلّق بتحويل الخطاب تتطلب من البداية تأملاً في الدلالات التي لها حمولة ثقافية وتاريخية مهمة، إنّ تعدّد معاني الألفاظ مثل تصوّف، باطنية، عرفان...، إلى آخره يطرح عائقاً أمام الفهم انطلاقاً من طبيعة السياقات التاريخية والجغرافية التي تحدّدها" (Sedaghat, 2015, p. 18).

أفضى هذا التعقيد إلى تعميق صعوبة الفهم، لأنّه خلق عائقاً إبستمولوجياً أمام المستشرقين، فعندما يتمّ الاشتغال على النصّ الصوفيّ داخل اللغة الأوروبية ترجمة أو تحليلاً أو تأريخاً، فالأمر هنا بمثابة عقبة حقيقية في ظلّ صعوبة الحصول على مقابلات دلالية بين المصطلحات

الصَّوْفِيَّة، أو بالأحرى انعدام مقابلات للمصطلحات الصَّوْفِيَّة، لاسيَّما وأنَّ هذه الأخيرة يشوبها الغموض وتحتمل تعدّد المعنى في مقابل اللغة الأوروبية اللغة العقلية التحليلية، وهنا يكمن العائق الإبستمولوجي في لحظة تمايز أنماط إنتاج المعنى وتداول المعرفة، وفي ظلّ غياب التكافؤ بين الحقول الدلالية التي تحكمها شبكة خاصّة من المعاني لها مرجعيّتها وأطرها، أو تحكمها بنى من الرّؤى الوجودية والمعرفية، إنّ "المصطلحات في لغتها الأصلية قد تكون لها دلالات متعدّدة و هذا وارد في كلّ لغة، لكنّ الصّعوبة تتحدّد أكثر عندما يتمّ نقل الكلمات من لغة إلى أخرى، إذ عند معالجة المصطلحات في لغة أوروبية، نحن في مواجهة صعوبات إبستمولوجية معقّدة، ترتبط بغياب التّداخل بين الحقول الدلالية للمصطلحات التي تشير إلى تلك الدلالات، وذلك يتعلّق بالاختلافات بين الحقائق التاريخية المرتبطة بالنّظم الثقافيّة الغربيّة والشرقيّة، وهي نتيجة مُترتبة عن التّباين بين الدلالة الصّريحة، وفي بعض الأحيان الدلالات الضمنيّة بين المعاني المشتركة بين اللّغات الأوروبية والفارسيّة، (أو العربيّة التي تشترك معها ضمن مجموعة كاملة من المصطلحات الفلسفيّة والدينيّة الصّوفيّة)" (Sedaghat, 2015, p. 36)

يطرح هذا العائق إشكالية جديدة في علاقة الاستشراق باللّغة الشرقيّة الصّوفيّة، وهي إشكالية التّأويل، فالمستشرق في ظلّ العائق الإبستمولوجي سيقف موقف المؤوّل، لأنّه يواجه في لقائه مع النّصّ صعوبات لغويّة، ومرجعيّة معرفيّة وثقافيّة ثقيلة، فينتج رؤية جديدة وتصورًا جديدًا يكون مصقولًا بمكوّناته اللّغويّة والثّقافيّة، وحينها يتحوّل عمل المستشرق إلى

مُمارس لسلطة تأويلية؛ لأنه يعيد تشكيل النّسق المعرفي للنّص، "إنّ نقل الرّسالة اللّغويّة في كليّتها (شكلها ومضمونها) يقتضي أولاً الفهم، ثمّ نزع الطّابع اللّفظي، وبعد ذلك إعادة الإنتاج ضمن نظام جديد من العلامات اللّغويّة" (Stolzenberg, 2015, p. 425).

يرتبط مصطلح التّأويل الذي يفيد معنى الإنتاج بشكل مباشر بالترجمة، هذه الأخيرة التي ستربطنا بالنّص الصّوفيّ من جهة، واللّغة المستضيفة للنّص من قبل المستشرقين من جهة أخرى، وتطرح مستوى المعرفة وحدودها ومعاييرها كفعل يتمّ على النّص، وهو يجعلها ممارسة معرفيّة على النّص.

3.3 إبستمولوجيا الترجمة:

لقد تمثّلت الترجمة التي قام بها المستشرقون على النّص الصّوفيّ كفعل إبستمولوجي، فهي لم تتعامل مع النّص لغويّاً فقط إذ لم تكتفي بالنّقل؛ بل تجسّدت كممارسة معرفيّة تُنتج المعنى وتُعيد تشكيله، وفق شبكة مفاهيميّة مختلفة، وربّما الأسئلة التي تطرح نفسها في الحديث عن إبستمولوجيا الترجمة الاستشراقية، هي: ماذا أنتجت تلك الترجمة؟ بأيّ أدوات تمّ ترجمة النّص الصّوفيّ؟ ويتصدّر كلّ هذه الأسئلة، هل الترجمة التي قام بها المستشرق على النّص الصّوفيّ استطاعت فعلاً أن تُلامس معانيه انطلاقاً كونه تجربة باطنية مستعصية على الفهم؟

لقد كانت الترجمة بمثابة عبور لغويّ من حقل دلاليّ إلى آخر، ينطوي كل واحد منهما على شبكة من التّمثّلات، ففي كل محاولة لنقل المعنى كان

المستشرق ينتج فهما عن النصّ، وعلى ذلك كانت تلعب اللغة دورا مزدوجا، فهي تمنح المترجم إمكانية الولوج إلى النصّ، وفي الآن نفسه كانت عائقا ابستمولوجيا يحول دون فهم النصّ.

يتضمّن مفهوم الترجمة هنا معنى النقل والتأويل وحتى الشرح والتفسير والتعليق كما سنبين، فأهمّ النصوص الصوفية التي خضعت للترجمة ارتبطت بتلك المحاولات، "إذ كان لزاما على المستشرقين في البداية تعلّم لغات الشرق على رأسها اللغة العربية، ومن ثمة أنتج نشاط الترجمة دراسات مهمّة في التصوّف، ومن بين الألقاب التي يُلقب بها المستشرقون، أو أُحِقّت بهم فيما بعد هي المستعربون وهؤلاء هم: "معنيّون فقط بالعربية دون غيرها" (الأعسم، 1987، صفحة 23).

إنّ الترجمة التي قام بها المستشرقون على كتب التصوّف كانت من بين الأدوات أو المناهج الأساسية التي اعتمدها لفهم التصوّف ونقل نصوصه إلى لغات عديدة، جعلوها متاحة للغرب ومنطلقا لدراسات كثيرة قام بها المستشرقون أنفسهم، وإن كانت البداية قد تمّت عن طريق ترجمة مجموعة من الأشعار، فإنّ الأمر اتّسع فيما بعد ليشمل التراث الصوفيّ الشرقيّ بشكل متدرّج، تحت ما سمحت به الإمكانيّات المعرفيّة من قلة كتب التصوّف في المكتبات، وعدم القدرة على الوصول إلى تلك النصوص، فكانت العمليّة في البداية محدودة وضيقّة وتفتقد للدقّة والعمق لكنّها تطوّرت في بعد وعرفت نضجا في المناهج وطريقة التناول.

ولأنّ اللغة كانت من بين الصّعوبات التي اعترضت المستشرقين في البداية، فقد كان لزاماً عليهم تعلّمها وخاصّة العربيّة والتّعرّف على قواعدها ومبادئها، وقد استغرق ذلك زمناً طويلاً ليتجاوز المستشرقون هذه العقبة، ويمكن أن نشير هنا إلى المدرسة الاستشراقية في فرنسا التي كان لها دور كبير في تطوّر حركة الإستشراق، يؤرّخ لها منذ القرن الثامن عشر، فكان اهتمام الفرنسيين من البداية بالترجمة، فهمّوا إلى تعلّمها وإنشاء المدارس، وتعليم اللّغات الشّرقية خاصّة العربيّة بغرض تكوين هيئة للترجمة.

ألّف الفرنسيّون في هذا المجال كتباً مهمّة لتعليم اللغة العربيّة وقواعد الترجمة، نذكر من بينهم رجيس بلاشير Régis Blanchère (1900/1973)، الذي يعتبر نموذجاً كلاسيكياً للاستشراق، حيث كانت الترجمة أداة مركزيّة لفهم الشّرق، نذكر له كتابين مهمّين، الأوّل بعنوان Grammaire de L'arabe Classique

وكتاب آخر بعنوان "قواعد نشر النّصوص وترجمتها Règles pour Editions et Traductions de texte arabe، يتناول بلاشير في هذا الكتاب الأخير مسألة الترجمة وأهمّيّتها، ويحدّد قواعدها وأسسها التي لا تقف عند حدود الشّرح أو الترجمة الحرفيّة كلمة بكلمة، أو كما يقول: "لا ينبغي أن تكون (أي الترجمة) شرحاً ساذجاً للنّص ولا ترجمة حرفيّة له" (Blachère, 1953, p. 24).

أدرك المستشرق الفرنسيّ بلاشير أنّ الترجمة تتجاوز مستوى النّقل من لغة إلى لغة أخرى، وأنّها فعل معرفيّ له شروطه وآليّاته، خاصّة إذا تمّت على

نصوص أدبية أو شعرية تعتمد على بنية رمزية واستعارية كثيفة بتعبيرات مجازية، وهذا يقاس على النصّ الصوفي بدوره، ومنه يؤسس بلاشير فعل الترجمة على ضرورة معرفة الآخر المترجم له، والإلمام بمكوناته الثقافية التي لها النصيب الوافر في طبيعة كتاباته الإبداعية، وليس هذا فقط؛ بل لا بدّ أن يكون المترجم "نبها ذا فراسة وصاحب موهبة حتى يتمكن من ترجمة النصّ، ولهذا لم يربط بلاشير الترجمة الأدبية بثقافة المترجم فحسب؛ بل جعل من شروط الترجمة أيضا امتلاك الحدس والموهبة" (الخمليشي، 2010، صفحة 15)

نلحُ من النصّ دعوة من بلاشير إلى ضرورة فعل التأويل خلال الترجمة، وضرورة التركيز على الإلمام بالآخر المنتج للنصّ الأدبيّ أو الشعريّ، كمحدد معرفي لمعاني النصّ ودلالاته، وأنّ ذلك يعدّ شرطا من شروط الترجمة، كما يُنبّه إلى صفات المترجم الذي يجب أن يكون "نبها" ذا "فراسة"، ما يعني أنّ الترجمة قد تستعصي على المترجم لكثافة النصّ، وتعدّد إحياءاته، ما يستوجب مُختصّين في اللغة الشرقية مُلمّين بقواعدها ومدلولاتها، وقد يشير إلى أنّ الترجمة كانت لا تكتفي بنقل النصّ فقط؛ بل كانت تفهم الآخر ضمن أفق التمثيل الغربيّ في أي محاولة لفهمه عبر الترجمة.

إن هذه الإشارة إلى بلاشير هي بمثابة نموذج مختصر يعبر عن أسس الترجمة وقواعدها، وكيف نظر لها المستشرق في خلال اشتغاله على النصوص، وهي تكشف من دون شكّ كيف أنّها تحوّلت إلى أداة للمعرفة

¹ -حورية الخمرشي ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند ريجيس بلاشير ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 2010 .

وأسلوب للفهم، إلا أننا نريد أن نشير في هذا الباب كذلك إلى رؤية نقدية للاستشراق عموماً ترى في الترجمة فعلاً غربياً إبستمولوجياً في أحد معانيها وهو موقف "إدوارد سعيد".

يرى هذا المفكر أنّ مهمة المستشرق هي التعريف بالشرق، وقد كان ذلك عن طريق الاهتمام بعلوم الشرق والتعريف بحضارتهم وثقافتهم، متناولين في ذلك جميع الجوانب التي يميّز بها الشرقيون، وتعريف الغرب بها، وقد كانت الترجمة من الأساليب الرئيسية في هذه المهمة، ومن الطرق التي تمّ اعتمادها لتقديم فهم واضح عن الشرق للغرب الذي كان أعجمياً في كلّ عناصره عن الشرقيّ، والترجمة عند إدوارد سعيد كانت فعلاً تأويلياً كونها تُقدّم فهماً للنصّ الأصليّ عبر نصوص جديدة، يقول: "كان المستشرق خبيراً مثل "سامي ورنان" وظيفته في المجتمع أن يفسّر الشرق ويترجمه لأبناء قومه، وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق بصورة أساسية تأويله، فإذا وقف المستشرق الباحث أمام حضارة أو منجزة ثقافية نائية لا تكاد تفهم قلص الإبهام عن طريق الترجمة، والتّصوير المتعاطف والإدراك الدّاخليّ للشّيء الذي يصعب الوصول إليه " (ادوارد، 2023، صفحة 231).

يُحلّل ادوارد سعيد البنية المعرفية التي من خلالها تمّ إنتاج الآخر(الشرق)، ولا شك أنّ قوله السابق يتضمّن عناصراً أساسية تكشف عن الفعل المعرفي الذي تَقَمَّصَتْهُ الترجمة، وذلك عندما وظّف مصطلحات مهمة، اعتبرها بمثابة أدوات إبستمولوجية اعتمدها المستشرق لمعرفة الشرق، منها التفسير، التأويل، الفهم، التّصوير المتعاطف، الإدراك

الدّاخلي، مشيرا في خلال ذلك إلى غرابة الشّرق وغموضه، لينتهي بأنّ الشّرق كان مستعصيا على الفهم.

ومن ثمة يكشف ادوارد سعيد أنّ التّرجمة لم تكن أداة لفهم الشّرق فقط، بل كانت بمثابة ممارسة إبستمولوجيّة تتحرّك وفق محدّدات وضعها المستشرق، وفرضتها الطّبيعة الخاصّة الّتي تُميّزُ الشّرق، ذ من ناحية، والرّغبة في التّمكّن والتّسلّط المعرفيّ الّذي كان يتّمكّلُ الغرب من الدّاخل من جهة ثانية، وتُنَبِّئُ عبارة ادوارد سعيد "إدراكا داخليّا" وعن رغبة في تمثيل الشّرق داخل إمكانات الدّات الغربيّة، ومن ثمة لم تكن التّرجمة فكّا للغموض بقدر ما كانت صناعة شرق أكثر غموضا حسب "ادوارد سعيد".

خاتمة :

إن علاقة الغرب بالشّرق لم تكن مكتملة في نشأتها الأولى، ففي البداية كان هناك انبهار بالفنون والشّعر والأدب، فترجمت بعض النّصوص الشّعريّة الفارسيّة، ثمّ تحوّلت تلك العلاقة إلى علاقة فضول لاكتشاف تراث الشّرق، ثمّ علاقة ترجمة عمّت الدراسات الإسلاميّة، وتلتها في الأخير علاقة دراسة وبحث وتحقيق وغيرها، وفي خلال ذلك ظهرت دراسات مهمّة حول التّصوّف الإسلاميّ، وتصدّرت إشكاليّة المرجعيّة والأصول قائمة الدّراسات الاستشراقيّة، ولعلّ الاستشراق كان يتجه تدريجيا خلال ذلك نحو النّضج، وهي المرحلة الّتي تميّزت فيها الدّراسات بالموضوعيّة والتّزمت بالمنهجيّة العلميّة، وفيها تجاوز المستشرقون إشكاليّة اللّغة إلى حدّ ما، مقارنة بالمراحل السّابقة الّتي كانت فيها اللّغة من العوائق والصّعوبات

الأساسيّة التي اعترضتهم في محاولة فهم ودراسة علوم وآداب الشّرق، وهذا بغضّ النّظر عن الاعتبارات التي ترى في الاستشراق ظاهرة سلبية.

لم تكن ترجمة النّصوص الصّوفيّة مجرد لقاء مع النّصّ وكفى، بل كانت حاملة لثنائيات يصعب ربطها مع بعضها البعض، فهي ولأتمّها تتحمّل معنى التّأويل كانت في الدّراسات الصّوفيّة التي أنجزها المستشرقون بمثابة تأويل مزدوج؛ تأويل النّصّ من جهة، وتأويل التجربة من جهة ثانية، وليس هناك أصعب من لغة النّصّ الصّوفيّ، ولا أعمق من التجربة الصّوفيّة، خاصّة وأنّ المستشرق كان حينها في بداية تطلّعه ومُطالَعَتِهِ لتلك النّصوص وتلك التجربة، إذ كانت تستحوذ عليه النّظرة العقلانيّة وكان محمّلاً بالروح التنويريّة الأوروبيّة، لكنّه كان متفوّقا منهجيّا مدعوما بمؤسّسات بحثيّة وأكاديميّة، ومنهرا بالشّرق متدوّقا للتّجربة الصّوفيّة وشغوبا بتعلم لغات الشّرق على رأسها اللّغة العربيّة.

من هنا تنبثق ثنائيّة أخرى في أنّ التّرجمة كانت بمثابة لقاء الغرب مع الشّرق، وصدام بينهما في الآن نفسه، لقاء في أنّها مثّلت تفاعلا معرفيّاً لم يتمّ من خلاله ترجمة الكلمات ووضع مقابل لها؛ بقدر ما كان محاولة لوضع تصوّر عن الآخر، ومن ثمة لم يعتمد الغرب على التّرجمة كوسيلة وأداة بل ما تعامل معها على أنّها أداة إنتاج المعرفة وفهم الآخر، وربّما مثّلت التّرجمة لحظة صدام عندما عمد المستشرق إلى ترجمة النّصّ الصّوفيّ وفق مكوّناته الثّقافيّة والمعرفيّة، يضاف إلى ذلك طبيعته المضبوطة بالنّسق والمنهج في طريقة تعامله مع النّصّ الصّوفيّ عبر التّرجمة، كل ذلك في مقابل خصوصيّات النّصّ الصّوفيّ المحمّل بالرمزيّة والإيماءات الغارقة في المعنى،

فقد كان ذلك بمثابة صدام منطق العقل والتحليل والاستدلال الغربي، بمنطق الإشارة والرمز، الذي يشكل بنية الخطاب الصوفي الشرقي، وهي مأزق إبستمولوجي في فهم الغرب للشرق.

لقد كان هذا البحث بمثابة مدخل فقط للولوج إلى موضوع الاستشراق والدراسات الصوفية، وهو يستحق دراسات مستفيضة بمقاربات فلسفية أعمق، لا تقتصر على اللغة كإشكال إبستمولوجي فقط، بل تفكك البنى المعرفية وتستأنف التفكير في إمكان تأويل الآخر دون الوقوع في الاختزال أو الاستلاب، ليتجول الإشكال إلى سؤال انطولوجي إبستمولوجي يرتبط بالإنسان والمعرفة بين الشرق والغرب.

المراجع:

أبو القاسم القشيري. (2023). الرسالة القشيرية (الإصدار الأولي). القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

أبو حامد الغزالي. (1986). مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار (الإصدار الثالثة). عالم الكتب.

أحمد أسمايلوفتش. (1998). فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي.

إسلام عبد الله غالم. (2018, 12 31). مناهج دراسة التراث عند المستشرقين، المنهج الانثروبولوجي، المنهج التاريخي، المنهج الوصفي نموذجاً". الرواق (04).

السراج الطوسي. (1960). الألمع. دار الكتب الحديثة.

أيمن حمدي. (2000). قاموس المصطلحات الصوفية مع شرح اصطلاحات أهل التصوف من كلام خاتم الأولياء. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

حورية الخمليشي. (2010). ترجمة النص العربي القديم وتأويله عند ريجيس بلاشير (الإصدار الطبعة الأولى). الدار العربية للعلوم ناشرون.

رودي بارت. (2011). الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نولكه. (مصطفى ماهر، المترجمون) القاهرة: المركز القومي للترجمة.

سعيد ادوارد. (2023). الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق. (محمد عناني، المترجمون) المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي.

عبد الأمير الأعسم. (1987). الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر. مجلة الاستشراق العراقية (الأول).

مانع بن حماد الجهني. (1418هـ). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (المجلد المجلد الثاني). ط3 دار الندوة العالمية.

نيكلسون رينولد. (1947). في التصوف الإسلامي وتاريخه. (أبو العلاء عفيقي، المترجمون) القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

Blachère, R. (1953). Règles pour éditions et traductions de textes arabes. Paris: Les Belles Lettres.

Kruse, C. (2012, 6 20). L'Orientalisme au XIXème siècle. Consulté le 6 14, 2025, sur Site:les clés du Moyen-Orient: <https://www.lescledumoyenorient.com/L-Orientalisme-au-XIXeme-siecle.html>

Palleja de Bustinza, V. (1996). Le soufisme : les débuts de son étude en Occident. In : Horizons Maghrébins. La Walaya. Etudes sur le soufisme d'Ibn 'Arabî. (Persée, Éd.) Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire (N°30), pp. 97-107.

Sedaghat, A. (2015, 12 15). Le soufisme de Roumi reçu et perçu dans les mondes anglophone et francophone :étude des traductions anglaises et françaises. Littératures. 1 . (https://theses.hal.science/tel-01579400v1, Éd.) Paris, Université Sorbonne.

Stolzenberg, D. (2015). Les « langues orientales » et les racines de l'orientalisme académique : une enquête préliminaire. (P. U. de, Éd.) Dix-septième siècle , 3 (268), p. France.

Van der Hoeven, R. (2012, 10 15). *Peut-on définir l'Orient ?*. Consulté le 06 16, 2025, sur Revue et encyclopédie multimédia des arts, Koregos: <https://koregos.org/fr/roland-van-der-hoeven-peut-on-definir-l-orient/>

للإحالة على هذا المقال:

□ خيرة بن عيسى، (2025)، « الدراسات الصوفية عند المستشرقين

اللغة كإشكال إبستمولوجي ». المواقف، المجلد: ، العدد: ، الشهر السنة، ص. ص.