

استراتيجيات ترجمة المصطلحات الصوفية من العربية إلى الفرنسية بين رهانات التكيف وإكراهات اللغة.

Strategies for translating Sufi terms from Arabic into French between adaptations challenges and language constraints

سعيد شيبان*

جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية-الجزائر، said.chibane@univ-bejaia.dz
الحبيب عمي

جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية-الجزائر، lahbib.ammii@univ-bejaia.dz

تاريخ النشر:	تاريخ القبول:	تاريخ الإرسال:
2022-06-01	2021-10-06	2021-08-15

ملخص: تروم هذه الأوراق البحثية تقصّي إشكالات ترجمة المصطلحات الصوفية من اللغة العربية إلى الفرنسية علماً أنّ هذه المصطلحات الصوفية يصعب حصرها في منظومة محدّدة ومنتهية سلفاً. ومن هذا المنطلق يتعيّن على المترجم تكيف وتطوير المصطلحات ذات الطابع الصوفي والمناقبي في اللغة الهدف قصد تسويق مصطلحات مترجمة أقرب إلى الأفهام، تحاشياً لأيّ شطط ترجمي يصعب من الاحتواء المفهومي لهذه المصطلحات.

كلمات مفتاحية: ترجمة، مصطلحات صوفية؛ مناقبي؛ اللغة الهدف؛ إكراهات لغوية.

Abstract: This study tries to highlight the problem of the translation of Sufi terms from Arabic into French, this kind of translation is generally confronted with linguistic, cultural and religious constraints. Sufi terms are generally inspired by an overly subtle essence to define them in an established and univocal etymology. This is how the translator is invited to modulate the terms and expressions of a religious and hagiographic nature in the target language.

Keywords: translation; Sufi terms; hagiographic; target language; linguistic constraints .

* المؤلف المرسل

1. المقدمة: يُعدّ الفعل التّرجمي لوحةً فُسيفسائية من النّصوص الّتي تتحاور وتتفاعل وتتلاقح في إطار تفاعليّ لاسيما إذا ارتبطت المسألة بترجمة المصطلح ونقله من اللّغة المصدر إلى اللّغة الهدف، وما يترتّب عنه من إحداث تغيرات بنائية وصوتية ودلالية وسياقية (تداولية). وتبقى هذه العمليّة رهينة إمكانيات المترجم والآليات الّتي سيتبناها في نقل المصطلح، علماً أنّ المقولات اللّغوية تتباين من لغة إلى أخرى.

تأسيساً على هذا التّسييج حق لنا التساؤل، إلى أي مدى يتعيّن على المترجم إيجاد المعادلات الممكنة الّتي تتيح المحافظة على الطّاقة الإبلاغية للمصطلح المترجم؟ وكيف بإمكانه ممارسة التّأويل الثقافيّ الّذي يحتمّ عليه إدراك الخصوصية الثقافيّة الّتي تحتوي النّص أو المصطلح المراد ترجمته؟

وهكذا تبدو ترجمة المصطلح مشدودة إلى ما هو لغويّ، وقد تتجاوز حدّ اللّغة إلى ما وراء الكلام المنضوي أساساً في البديل الموضوعي الّذي يتبلور فيه النّص المترجم في المجال التواصلي.

2. في تعريف التّرجمة: جاء في لسان العرب أنّ جذر لفظة رجم، التّرجمان بفتح الراء والتّرجمان بضم النّاء؛ أي المفسر، وقد ترجمه وترجم عنه، وهو من المثل الذي لم يذكره سيبويه. أما التّرجمان فقد حكيت فيه تّرجمان بضم أوله ومثاله فُعلان، كعُترفان ودُحسمان، وكذلك الّتي فيمن فتحها أصيلة. ويقال قد ترجم كلامه، إذ فسر بلسان آخر. ومنه التّرجمان والجمع التراجم، مثل زعفران زعافر، وصحصحان صحاصح⁽¹⁾.

وجاء في صحاح الجوهري، ترجم الكلام، إذ بيّنه وأوضحه، ويقال ترجم كلامه، إذ فسر بلسان غيره. وترجم كلام غيره، نقله إلى لغة أخرى. ومنه التّرجمان⁽²⁾.

أما الفعل ترجم، فلم يكن له مسوغ في اللّسان الفرنسيّ قبل القرن السّادس عشر؛ إذ يُعزى أصله إلى الفعل اللّاتيني (translus) إذ كان المترجم في اللّسان اللّاتيني يُدعى (interpretes). وفي اللّسان الإنجليزي (interpréter)، ويقصد بذلك الشّخص

المخول بتفسير النصوص التي يستعصي فهمها. ويعرف عند الإيطاليين (drogmano)، وهو اسم مشتق من العربية (ترجمان). وفي عام 1977 أطلق هاريس (Harris) على علم الترجمة مصطلح (translatologie)، ثم لحقه فاسكيز (Vasquez) بمصطلح (traductologie) لكي تماثلها من الناحية الصّرفية، وأردفها باللاحقة (logie) لإضفاء الصبغة العلمية على المصطلح⁽³⁾.

ومن الناحية المصطلحية دلت الترجمة على نقل الأفكار والأقوال من لغة إلى أخرى مع حرص المترجم على روح النص المنقول. ويعرفها الباحث لادميرال (J.H. Ladmiral) بأنها «حالة من التقارب الألسني، وبمعنى أعم تدل الترجمة على شكل من الوساطة التلاسية تتيح نقل المعلومة بين المتخاطبين في لغات متباينة»⁽⁴⁾.

ويعرفها ويلس (Wills) في مؤلفه "علم الترجمة، الإشكالات، المنهج" قائلاً: «الترجمة أسلوب يؤدي انطلاقاً من نص اللغة المتن المكتوب إلى نص في اللغة المستهدفة على أكبر قدر من التكافؤ. وهو يتطلب من المترجم الاستيعاب التام للنواحي التركيبية والدالية والأسلوبية والبراغماتية النصية للنص الأصلي»⁽⁵⁾.

أما الباحثة صفاء خلوصي، فهي لا تتوانى في تصنيف الترجمة ضمن الفنون الجميلة، فنقول: «الترجمة فن جميل يعنى بنقل ألفاظ ومعان وأساليب من لغة إلى أخرى بحيث أن المتكلم باللغة المنقول إليها يتبين النصوص بوضوح ويشعر بها بقوة كما يتبينها ويشعر بها المتكلم باللغة الأصلية»⁽⁶⁾.

3- **طبيعة المصطلح الصّوفي:** يقوم المصطلح الصّوفي على مفاهيم ودلالات خاصة جعلته يتميز عن غيره من المصطلحات التي تتداول في الحقول المعرفية الأخرى، ومن هذا المنطلق سعى الخطاب الصّوفي إلى إلغاء اللغة المعيارية المألوفة لكونها غير قادرة على استيعاب التجربة الكونية والوجودية، ومن ثمّ دأب المتصوّفة على ابتداع لغة ومصطلحات قصدوا بها الكشف عن المعاني المختلجة في أنفسهم. ويؤكد ابن خلدون

هذا التّوجه قائلاً: «ثمّ لهم مع ذلك آداباً مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم.. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»⁽⁷⁾.

فالصّوفيّ في مقاربتة لعالم الغيب بعالم الشّهادة، يقع تحت وطأة سعة الرّؤيا وضيق العبارة، فتعجز اللّغة والتّعبير عن النّمطية المعهودة التماساً للجمال الرّباني في الأداء والرّوعة.

إنّ الصّوفي يتكئ في كتاباته على معرفته الدّوقية والقلبية، وهي ميزة لا تتأتّى إلّا للعارف الذي جاهد نفسه وهذبها للرّقي في مختلف الرّافرف بواسطة الحدس «فالقلب المعرفي الذي مارسه الصوفي على المعرفة التقليدية، ومفارقته للرؤية البيانية جعل من الكتابة لديه تعيد ترتيب أوضاعها التعبيرية، وتبحث بالتالي عن لغة تستجيب لطبيعة هذا القلب، وتحمل ثقله الذي لم تعد لغة التداول قادرة على حمله»⁽⁸⁾.

وهكذا فإنّ ما يتوصّل إليه الصّوفي من أحوال ومقامات (situations et stations mystique) لا يمكن إدراكه بالعقل المجرد؛ فالتأمّل الوجودي للأشياء يقتضي منه استكناه الحقائق العميقة وإدراكها متجاوزاً الإدراك الحسيّ والآلي، فيشحن اللّغة بالطّاقة الرّوحية ويعيد النّظر في تراتبية الدّوال والمدلولات، ممّا يجعله يتخلّص من سلطة التّواضع اللّغوي ونظام المعقول.

كان على المصطلح الصّوفي أن يحترف العبور كمبدأ إجرائي لتحقيق الانسجام بين الظّاهر والباطن وبين المقدّس والمدنّس، فلجأ المتصوّفة إلى توظيف مصطلحات خاصة منوطة بالترميز والإيحاء والتّلميح والإشارة، وهذه المسوّغات كفيلة بأن تغنيهم عن الشّرح والتّفسير ما دامت اللّغة الصّوفية لا تقرّ على دلالة ثابتة؛ ولذلك حاولت التّجربة الصّوفية إرساء «آليات قرآنية جريئة سيّجتها الميتافيزيقا دون أن تحدّ من إمكانها

التأويلي، وترسي للإبداع مفهوماً جديداً لا يجعل من الديني عائقاً بل مجالاً خصباً لبناء التصورات»⁽⁹⁾.

يمتخ المتصوّفة تعابيرهم ومصطلحاتهم من معين تجاربهم الذاتية التي يستحيل أن تتطابق أو تكرر التجربة ذاتها عند الصّوفي الواحد. تأسيساً على هذا التّسييج، أريد للتّعابير والمصطلحات الصّوفية الانتقال من الوجود إلى حقيقة الوجود للسموّ (sublimation) بالروح البشرية إلى الحضرة التي يدرك بها الأشياء إدراكاً ذوقياً. وكان على الرحلة الصّوفية أن تجسّد تلك المذاقات* التي تكشف عن وجدان متعطّش صوب وجود أكمل وحقيقي، لا يدرك إلا بالهجرة إلى الله عبر عبور الأحوال والمقامات للوصول إلى اليقين.

إنّ رحلة الصّوفي تتمركز حول معرفة السرّ الرّبانيّ الذي يجعله يخلّق في عالم المطلق، فينقطع عن برائن المادة، ويفتقر إلى الله فتفيض عليه البوادة والمواهب الإلهية. وغنيّ عن البيان أنّ التّعابير والمصطلحات التي تصدح بمواجيد المتصوّفة، تختلف عن الدّلالات الظّاهرية المألوفة، ولذلك أضحت مصطلحاتهم ذات دلالة إشارية، تستكنّه الباطن والمستوى الأعرق الذي يتقصّى مستوى اللّغة الإلهية المرتبطة بأحوال الدّوق والوجدان.

ومن هذا المنطلق تكشف المصطلحات الصّوفية عن «ماهية الألفاظ وقيمتها الفنية وقدراتها التعبيرية في الوفاء بحق المعنى في النفس والواقع، ومن ذلك مصطلحات السّكر والشهوة والحب.. وهي كلها ألفاظ تختلف تماماً في بعدها الإبلاغي عما هو شائع في غير التصوف»⁽¹⁰⁾.

يتخيّر المتصوّفة ألفاظاً وتعابير ذات وقع بلاغيّ خاصّ تختزل التجربة الصّوفية في كلّ أبعادها مثل وحدة الوجود ووحدة الشهود، والبقاء والفناء، والصّحو والسّكر، والطّيّ والتّشور، والنّور والظلام. فمصطلح النّور عند المتصوّفة يدلّ على

«نور الأنوار (الحق تعالى)، وأنّ النور هو الوارد الإلهي الذي يطرد العالم الفاني باعتباره الظلمة من القلب، فلا يبقى فيه غير نوره تعالى»⁽¹¹⁾. فالنور في العرفان الصوفي ارتبط بمجموعة من العناصر التي تشكّل الفضاءات الحاملة (les espaces de contemplation) التي يتغيّاها الصوفي في رحلته الروحية، في حين أنّ الظلام والغيم والغسق، مصطلحات ارتبطت بأقنعة الحياة اليومية التي يملكها المتصوّف الذين لا يهتمهم التباين بين معانيها المعجمية بقدر ما يركّزون على إحيائها النفسية والشعورية، ممّا يجعلهم ينخرطون في تجربة المطلق من خلال تحطيم الدلالة الثابتة للغة، لينقلوا فرضيات الخطاب إلى موضع المسألة ولامحدودية التأويل.

لقد نحت المصطلحات الصوفية منحى رمزياً غامضاً، متجاوزة الأفق المعرفي للغة التواصلية، فسعى المتصوّف إلى ابتداء لغة خاصة تغطي عليها سمات الرّمز والإشارة والتلويح، ومن ثمّ سمّى الطوسي المعرفة الصوفية بـ(علم الفتوح)، معتبراً إيّاها العلوم التي لا تحدّ ولا تنتهي لكونها «إشارات وبوادر وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء.. وهو علم الفتوح يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه ومستنطقات خطابه ما شاء كيف شاء»⁽¹²⁾.

إنّ الخطاب الصوفي في أساسه خطاب رمزيّ يكتنفه الغموض الذي يلازم شفرة اللغة الوجودية، ممّا يوجب متقبلين ذوي صفات محددة ينفذون من خلال القراءة والتأويل إلى الأعماق، قصد إدراك كنه اللّطائف والإشارات.

تأسيساً على ما سبق، بدت عبارات واصطلاحات المتصوّف مُزوّرة عن سنن التّخاطب العادي ومعياريته، فاهتموا بالغموض والترميز والإغراب إلى درجة أن أُباحت دماؤهم، وتمّ التّشكيك في إيمانهم، فاصطدم خطابهم بإشكالية التّلقّي بسبب تباين أفق الانتظار بين الباث الصوفي والمتلقّي.

ومن هذا المنطلق بدا التعبير الرمزي والانزياح الدلالي للعبارات من أنجع الأشكال التعبيرية للروح بالأسرار الإلهية والمواجيد لفظاً وسلوكاً، لأنهما يحملان خصوصيات التجربة في بعدها اللاشعوري، بيد أنها تحمل المتصوّف إلى ارتياد حالات نفسية غير عادية كالغناء والسُكْر، وحينئذ ينطق بلسان الحق وليس بلسانه، وفي هذه الحالة « لا يملك الصوفي إلا أن ينطق بما يعرف دون أن يحس، فهو يهذي، ويرمز، ويشطح في أفكاره وكلماته بعيداً، فالصوفية شطح من الظاهر إلى الباطن ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن التعدد إلى الوحدة»⁽¹³⁾.

ومن جهة أخرى، يمكن إيجاد مسوغات أخرى لبلاغة الغموض في التعبيرات والمصطلحات الصوفية باضطلاع المتصوّفة ابتداءً وظيفية أخرى غير وظيفتها الإبلابية والتواصلية، وهي إنتاج المعرفة التي تتأبى عن الحد والوصف والقيد لكونها غير مرتبطة بمدركات العقل الإنساني المحدود؛ ومن هذه الزاوية شكّلت المعرفة وما يرتبط بها من أسرار ربانية لبّ الأبحاث التي خاضت فيها الثقافات الهرمسية بما فيها الإسلامية، ممّا أضفى على التعبيرات والمصطلحات طابع الانفتاح على أفق تأويلي واسع وغير منته.

4- واقع ترجمة المصطلح الصوفي: إنّ المشكل الأساس في عملية الترجمة بين لغتين، هي محاولة تسويغ ألفاظ مطابقة في اللغة الهدف، على الرغم من تباين الخلفيات الاجتماعية والثقافية. وما دامت الترجمة ضرباً من النصوص الجامعة التي تلقي فيها النصوص وتتلاقح الثقافات، سنصطدم لا محالة بإشكالية اللغة وإكراهاتها؛ إذ يتعيّن على المترجم الاهتمام باللغة لكونها الوسيط الكلّي الذي يحدث فيه الفهم والتأويل. فإذا كانت الترجمة منصّبة على إنتاج نصّ ثانٍ مماثل للنصّ الأوّل أو يختلف عن الثّاني في بعض جزئياته، يجتهد المترجم في إيجاد المعادلات الممكنة بين اللغة المنبع واللغة الهدف، بيد أنّ الفعل الترجمي يضطلع بالمحافظة على الطّاقة الإبلابية للمصطلح

المترجم، فأحياناً يجد المترجم نفسه أمام مصطلحات تقتضي منه تكييفها في النظام الصّرفي واللّساني للغة التي يترجم إليها، مع ممارسة التأويل الثقافي الذي يفرض عليه» شرح مقولة الكلمات المتعذّر ترجمتها، وعقلية الثقافة التي ينتمي إليها النص المراد ترجمته»⁽¹⁴⁾.

إنّ ترجمة المصطلحات الصّوفية من العربيّة إلى الفرنسيّة ليس بالأمر السّهل ولا الهين، بيد أنّ المصطلح الصّوفي مشدود إلى سياقات ثقافية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة العربيّة الإسلاميّة، ممّا يحول دون إيفاء المصطلحات المترجمة حقّها من الدّراسة، بما يضمن لها الفعالية اللّغوية (l'efficacité langagière). ويمكن أن نلخّص أهمّ العقبات التي تعترض مترجم المصطلحات الصّوفية في النّقاط التّالية:

4-1- غياب المصطلحات الصّوفية المستمدّة من (أصول إسلامية) في الثقافة الفرنسيّة

يحتاج الصّوفي إلى تصوّر مفهوميّ عقائديّ يستقي منه معالمه المفهومية والتّصوّرية. وعادة ما تتسم بميسم أنطولوجي تجريديّ، ولذلك ارتكزت جهود بعض المترجمين على ترجمة المفاهيم والتّسميات، دون الخوض في الدّلالات والمرجعيات، ممّا ترتّب عنه تسويغ مصطلحات مترجمة متشظية عن المفهوم الأصلي في المعنى والأداء، ممّا يشكّل عائقاً إبستمولوجياً أمام المتلقّي في اللّغة الهدف. ومن أمثلة ذلك مصطلح "الذّكر" الذي هو ركن أساس يسلكه السّالك (le cheminant) في الطّريق إلى الحقّ (الله)، إذ «لا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر»⁽¹⁵⁾.

إنّ الذّكر من الأسباب التي توصل إلى محبة الله، فقد أورد الشّعراي أنّ الذّكر «سيف المريدين، به يقاتلون أعداءهم من الجن والإنس، وبه يدفعون الآفات التي تطرقهم»⁽¹⁶⁾. وعادة ما يتضرّع المتصوّفة بالتّقرب إلى الحقّ بالدّعاء استجابة لأمره،

واقْتداء بسُنَّته، متَّبِعاً طَريقَةَ شيخه في مَجال تَحقيق المَحَبَّة والقَرب من الله، ودَفَع الضَّرر، ومَعَ ذلك وَجدنا تَضارباً في تَرجمة مِصطلح الذِّكْر إلى اللُّغة الفَرنسيَّة؛ إذ تَرجمه عبد الحميد صالِح حَمدان بـ Remémoration؛ إذ يَقول:

« cette forme de remémoration est un des solides piliers de la voie vers l'union à dieu »⁽¹⁷⁾.

أما المِستشرق إبْرِيك جوفروا (E.Geoffroy) فَقد تَرجمه بـ "L'invocation" ليردِّفه بِمجموعة المِصطلحات المُتقاربة في التَّصور المُفهومي فيقول:

«le terme arabe (dhikr) signifie à la fois souvenir, rappel, invocation, mention appliqué au domaine religieux. Il résume tout le propos de la pratique spirituelle en islam »⁽¹⁸⁾.

ويُميِّز جوفروا (Geoffroy) بَين الذِّكْر الصُّوفي في الثَّقافة الإسلاميَّة، والذي يَرمِز إلى الإيْمان والطَّريقَة والقُدسين، في حين أَنَّهُ لا يَشبُه تماماً طَقوس الصَّلَاة على المِسيح في الكَنائس الرُّوسِيَّة، وعادات النُومبَاشو اليابانيَّة، أو اليابايوفا الهنديَّة، والتي تَصبو إلى الحُلُول في شَخْص المِسيح، أو بَراهما، أو بوذا⁽¹⁹⁾.

ونَعتقد أَن ما يَسرِي على كَلِمَة (ذَكر) قد يَنطَبِق على مِصطلحات أُخرى تُرجمَت إلى اللُّغة الفَرنسيَّة بِمعزَل عن سياقاتها الاتِّصاليَّة مَعَ التَّجربة الصُّوفيَّة في الثَّقافة العربيَّة الإسلاميَّة؛ مِثل مِصطلح الحَقِيقَة المَحْمَديَّة (la réalité Mohamédienne)، والخَمرة الصُّوفيَّة (vin mystique)، والشَّطْح (propos et locutions extatiques).

4-2- خصوصية المِصطلح الصُّوفي في المدلول والتَّجربة: ارتَبطت المِصطلحات الصُّوفيَّة بِطَبيعة النَّصُوف المُرتَبط أساساً بِالمُعاشاة الوجودانيَّة والحَسيَّة. فالِمْصطلح الصُّوفي مُرتَبَن بالمَواضعات الَّتِي حَدَّدَها المِتصوِّفَة أَنفُسَهم؛ فالِمْعَرفة الصُّوفيَّة لا يَمُكِن البرهنة عَلَیْها أو شَرحها من خَارج التَّجربة، وبِالتَّالِي لا يَمُكِن فَهْمُها خَارج قَواعد نِظامِها المُعَرفي. فَإِذا أَخَذنا مِصطلح "الحَب الإلهي"، أو "الحَب الصُوفي" (amour divin)،

وجدناه في العرفان الصوفي كأهم حلقة واصله بين ما هو إنساني وما هو ربّاني؛ فمنذ القدم تبنّى المتصوّفة أسلوب الغزل المأثور في الشعر العربيّ كمعادل رمزي لتلك الحالات الشعورية الإنسانية التي تتناوبهم في مواجهتهم، متّخذين من جوهر الأنثى رمزاً للحب الإلهي. إنّه حب يتغيّا المعاني الإلهية والفيوضات الربّانية؛ فهو حب يتجاوز حبّ الظاهر للاتّصال بحبّ الظاهر في المظاهر. وقد صرّح ابن عربي بأنّ الله يتجلّى لكلّ محبّ تحت حجاب المحبوبة «فهو الله في كل محبوب لعين كل محب.. وكذلك ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد.. والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا غزلاً إلاّ فيه تعالى من خلف حجاب الصور»⁽²⁰⁾.

تأسيساً على هذا الطّرح، أخرجت الكتابات الصّوفية الإسلامية ذات المرأة من التّصور الجنسي الشّبقي الضيق إلى أعلى درجات السّمو والزّوحانية؛ فعلاقتها بالزّجل تتجاوز النّطاق الإيروسي، إلى علاقة معرفة وكشف عبر التّجليات الجمالية للذّات الإلهية. ويؤكّد جوفروا على ميسم الحب الإلهي عند ابن الفارض (1181 - 1234)، وابن عربي (1165 - 1240) قائلاً:

«l'auteur utilise le symbolisme de l'amour courtoise tout en visant l'amour divin, l'expérience humaine de l'amour est fondamentalement partie liée à l'amour mystique»⁽²¹⁾.

وهكذا يبدو الحب الإلهي وكأنّه حركة كونية سارية في ذات العارف، فهو دين الصّوفي، يتجاوز الانفعال الشعوري الضيق لأن «كونية الجمال الإلهي انعكست على مفهوم الحب ذاته، فهو ليس انفعالاً عاطفياً أو شبقياً، وإنّما حركة وجودية تسري في كلّ الكائنات التي يتمّ كلّ شيء فيها عن التّزوع الأصلي النوراني أو الحق أو الرحم»⁽²²⁾. فالحب في المدلول الصّوفي هو حب بلا علّة، تكون فيه الأشياء بالله والله، فالحبّ الإلهي - وإن بدا مرادفاً لكلمة (amour divin) في اللّغة الهدف - إلاّ أنّ التّوزيع السّيافي والثّقافي للمصطلحين ليس متطابقاً بسبب غياب فكرة الحبّ الإلهي القائمة بين

السَّالِك ورثه في الثقافة الفرنسية. فالترجمة التقريبية لا تقي دائماً بالغرض لنقل مدلول مصطلح ومرجعياته في اللغة المصدر. لأنَّ عزل المصطلحات الصّوفية عن سياقها الدّيني سيؤدي حتماً إلى أن «نعثر له على مفهوم آخر نادراً ما نجده يتواتر في الطروحات العربية» (23).

3-4- التّطابق الظّاهري لبعض المصطلحات: تبدو بعض المصطلحات الصّوفية متطابقة مع نظائرها في اللغة الهدف، إلّا أنّ هذا التّطابق أشبه ما يكون بالصدّيات المزيّفات على- حدّ تعبير الباحث حسن بن سعيد غزالة-**. فمصطلح "الفناء" في النّصوف الإسلامي يقابله في اللغة الفرنسية عدّة مصطلحات؛ إذ وظّف الباحث عبد الحميد حمدان عدة مصطلحات مقابلة للفناء مثل: extinction, cessation, Effacement (24).

أمّا الباحث محمد العدلوني الإدريسي، فيترجمها بـ l'évanescence و l'annihilation (25). في حين ترجمه جوفروا بالفناء في الله (extinction en dieu) (26).

فالمتصوّفة عبّروا عن حال الفناء بنفس التّكويحات التي ألّفناها عند المتصوّفة الأوائل، فراحوا يعلنون عن فناء ذواتهم، لينشدوا عالماً آخر، هو عالم الجمال المطلق والخير المطلق. يقول القُشَيْرِي: «وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه، وعن الخلق أجمعين، غير محسن بنفسه وبالخلق» (27).

فالفناء يختلف باختلاف درجة السّالّكين؛ فإذا فني السّالّك عن ذميم الخلق بقيت له الكمالات الخلقية، فيذوب وينحل في حضرة الغيب، ولذلك وجدنا معظم الصّوفية على اختلاف درجاتهم يقرّون بضرورة الفناء عن الذنوب والنّقائص من خلال المجاهدة والرياضة، فتتخلّص النّفس ممّا جبلت عليه من آثام وعيوب.

يتعيّن على السّالك في حال الفناء الإقلاع عن الرّذائل والتّعلّق بالفضائل والانخراط في منظومة التخلّي والتّحلّي، فيتمهّد الطّريق أمامه إلى العلم اللدّني، فهو فناء في العرفان لا في الأعيان، فيفنى السّالك في الحق تعالى ويبقى، بحيث لا يبقى من وجوده إلّا بشهوده.

وإذا أمعنا النّظر في مدلول المصطلحات الفرنسية المقابلة لمصطلح الفناء، نلاحظ بأنّها تشي بدلالات الرّوال والاضمحلال عن الوجود والتّعطيل الماديّ والمعنويّ. فالشّروح الّتي قدّمها عبد الحميد حمدان في مؤلفه (مصطلحات التصوف) عربي- فرنسي، منافية لحقيقة الفناء في العرفان الصّوفي الإسلامي، حين صرح بأن الفاني يفنى عن كل الأحوال، فينفصل عن عالمي الحقيقة والوجود، قائلاً:

«...qu'elles le font s'éteindre à toute chose, à son propre entendement, à son âme, à son extinction même des choses, à son extinction de l'extinction»⁽²⁸⁾.

إنّ هذه المطارحات تُقرّ بفناء السّالك (le cheminant) عن عالمي الوجود والحقيقة، فيضمحل ويندثر دون ربط أيّ صلة بقاء مع الله؛ وهذا ما يتعارض تماماً مع مفهوم الفناء كمدلول في العرفان الصوفي الإسلامي. فهو حال دال على الحيرة الّتي تنتاب السّالك في حركته وعلاقته بعالمَي الوجود والحقيقة؛ لأنّ الدّخول في الحضرة الإلهية (présence divine) يقتضي الخروج من الجسد الممثّل في الصّفات، فيتحدّ بالحقّ جلّ وعلا، ويظلّ في اتّصال وبقاء مع الله، وهي أعلى مراتب الفناء. ويؤكد ابن عربي على أن الفناء حالة ذوقية غير مشروطة بالموت والاضمحلال بيد أن السالكون «يتفاوتون في الفناء والبقاء، فبعضهم فني عن شهوته، يعني ما يشتهي في الدنيا، فإذا فنيت شهوته، بقيت فيه نيته وإخلاصه في عبوديته، ومن فني عن أخلاقه الذميمة كالحسد والكبر والبغض وغير ذلك، بقي في الفتوة والصدق»⁽²⁹⁾.

تعتقيا على هذه المنواليات، يعوّل على المترجم إدراك هذه التماثلات (homologies) التي تفرض عليه تكييف وتحويل المصطلحات في اللّغة الهدف. فحين يُنادم المفاهيم الصوفية في بُعدها الدّيني والعقائدي، وجب عليه الإحاطة بالملابسات السّياقية والمعرفية والعلمية الّتي عرفت بها في ثقافتها الأصلية، لأنّ الفعل التّرجمي في أساسه نقل وتحويل (transfert) «وهو ما سيسمح بتأكيد الفكرة التي مفادها أنّ الكوني والخصوصي يقتضيان بعضهما بعضا ويمنح للترجمة مشروعيتها داخل مختلف الثقافات»⁽³⁰⁾.

5- خاتمة: إنّ مترجم المصطلحات الصّوفية لا يترجم كلمات أو جملاً معزولة عن سياقاتها ومناخاتها النّقافية، بيد أنّ الفعل التّرجمي يهتمّ بنقل جوهر النّص من لسان إلى آخر قصد تحقيق الإبلاغ في أدقّ معانيه. وعموماً يمكن إجمال النّتائج الّتي أفضى إليها البحث في النّقاط التّالية:

- لا يمكن ترجمة المصطلحات الصّوفية بدقّة متناهية إذا اكتفينا بالمدلول اللّغويّ العامّ للمصطلح. فالمصطلح الصوفي يتوالد عن تجربة غير مشروطة بحدود الزمان والمكان، فيصدر عن لحظات وعي يصطلح عليها عند العارفين بالصّحو (lucidité mystique)، وبعضها الآخر يكون وليد لحظات انخطافية تحت واد السّكر (vin mystique)، فيتبعها الشّطح والفناء.

- يتعيّن على مترجم المصطلحات الصّوفية عدم الاكتفاء بالمدلول اللّغويّ لألفاظها؛ فهي عبارات مُوغلة في الرّمزية المتضمنة للمعاني الرّوحية واللّطائف المتعالية على التّجربة العادية، فكان من الطّبيعي إذن، أن تتفّلت وتخرج عن دائرة فهم من تعوزهم القراءة النّاقبة لمصطلحات التّصوّف، وجهازه المفاهيمي.

- ترتبط ترجمة المصطلحات الصّوفية بفهم بنية نظامها المعرفي وآليات تواصلها، باعتبارها مصطلحات رؤياوية ذوقية منوطة بالحدس، وأيّ قراءة أو ترجمة لها خارج

هذه الآليات سيصطدم بتسويغات خارجة عن المعادلات التخيلية لأحوال وعوالم المتصوفة.

- ينبغي على مترجم المصطلحات الصوفية تكييف ونقل المعاني الدوقية، لتؤدي في اللغة الهدف حالة وجدانية ذات صلة بالتجربة وسياقاتها الثقافية، وإن لم تكن مطابقة لها مطابقة تامة.

6- قائمة المراجع

- ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت، لبنان، 2003).

- ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، (بيروت، لبنان، 2008).

- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، ط2، دار لكتب العلمين (بيروت، لبنان، 2005).

- آمة بلعلی، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ط1، اتحاد الكتاب العرب (دمشق، سوريا، 2001).

- إنعام بيوض، الترجمة الأدبية، مشاكل وحلول، دار الفارابي (الجزائر، 2003).

- الجوهري، الصحاح، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، لبنان، د ت).

- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع (القاهرة، مصر، 1987).

- حسين بن سعيد غزالة، ترجمة المصطلحات الإسلامية: مشاكل وحلول. (<http://islamhouse.com>).

- خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ط1، دار توبقال (الدار البيضاء، المغرب، 2000).

- روبير لازور، في مفهوم الترجمة، ترجمة عبد الرحيم حزل، (<http://hekmah.org>).

- السراج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تح: عماد زكي البارودي، مكتبة التوفيقية (القاهرة، مصر د ت).
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، دار دندرة للنشر (بيروت، لبنان، 1981).
- السعيد بوطاجين، الترجمة والمصطلح، دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر 2009).
- صفاء خلوصي، فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة، ط1، دار الرشيد للنشر، (العراق، 1982).
- صلاح بوسريف، حداثة الكتابة في الشعر العربي المعاصر، دار إفريقيا للنشر (الدار البيضاء، المغرب، 2012).
- عبد الحليم بن عيسى، البعد الدلالي والتبليغي للمصطلح الصوفي، مصطلح اليقين أنموذجاً، مجلة الفكر المتوسطي، جامعة تلمسان، العدد السابع، سبتمبر 2013.
- عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحك طه عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، ج1، ط1، مكتبة المعارف (بيروت، لبنان، 1993).
- عز الدين الخطابي، أوليات الترجمة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر ومسؤولية المترجم، مجلة العربية والترجمة، العدد 10، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، صيف 2012.
- القشيري، الرسالة القيشيرية.
- محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ط1، دار الثقافة (الدار البيضاء، المغرب، 2002).
- محمد شوقي الزين، الترجمة الهيرمينوطيقا، الاستطيقا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت، لبنان، 2018).

- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي، ط1، اتحاد الكتاب العرب (دمشق، سوريا، 2007).

المراجع باللغة الأجنبية:

- Salah Hamdan, Glossaire du soufisme, librairie Madbouly, le Caire, Egypte, 1999.
- Eric Geoffroy, le soufisme, voie intérieure de l’islam, librairie Fayard, France, 2003.
- Jean Henry Ladmiral, théorème pour la traduction, Paris, Payote, 1979.

الهوامش والإحالات.

-
- ¹ – ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، (بيروت، لبنان، 2008)، ص 76.
- ² – الجوهري، الصحاح، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، لبنان، دت)، ص 1566.
- ³ – روبير لازور، في مفهوم الترجمة، ترجمة عبد الرحيم حزل، تاريخ التصفح 2021/01/21، (http :hekma.org).
- ⁴ – Jean Henry Ladmiral, théorème pour la traduction, Paris, Payote, 1979, page 11.
- ⁵ – إنعام بيوض، الترجمة الأدبية، مشاكل وحلول، دار الفارابي (الجزائر، 2003)، ص32.
- ⁶ – صفاء خلوصي، فن الترجمة في ضوء الدراسات المقارنة، ط1، دار الرشيد للنشر، (العراق، 1982)، ص192.
- ⁷ – ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت، لبنان، 2003)، ص463.
- ⁸ – صلاح بوسريف، حادثة الكتابة في الشعر العربي المعاصر، دار إفريقيا للنشر (الدار البيضاء، المغرب، 2012)، ص57.

- ⁹ - خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ط1، دار توبقال (الدار البيضاء، المغرب، 2000)، ص 112.
- *شاع عند أهل التصوف أنهم أهل تذوق بامتياز، وآثر عنهم أنه من ذاق عرف، ومن عرف اغترف.
- ¹⁰ - عبد الحليم بن عيسى، البعد الدلالي والتبليغي للمصطلح الصوفي، مصطلح اليقين أنموذجاً، مجلة الفكر المتوسطي، جامعة تلمسان، العدد السابع، سبتمبر 2013، ص 249.
- ¹¹ - حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع (القاهرة، مصر، 1987)، ص 276.
- ¹² - السراج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تح: عماد زكي البارودي، مكتبة التوفيقية (القاهرة، مصر د ت)، ص 178.
- ¹³ - وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي، ط1، اتحاد الكتاب العرب (دمشق، سوريا، 2007، ص 126 - 127).
- ¹⁴ - محمد شوقي الزين، الترجمة الهيرمينوطيقا، الاستطيقا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت، لبنان، 2018).
- ¹⁵ - أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، ط2، دار لكتب العلمين (بيروت، لبنان، 2005)، ص 89.
- ¹⁶ - عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحك طه عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، ج1، ط1، مكتبة المعارف (بيروت، لبنان، 1993)، ص 35.

¹⁷-A. Salah Hamdan, Glossaire du soufisme, librairie Madbouly, le Caire, Egypte, 1999, page 18.

¹⁸ - Eric Geoffroy, le soufisme, voie intérieure de l'islam, librairie Fayard, France, 2003, page 248.

¹⁹ - Ibid, page 250.

²⁰ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، دار دندرة للنشر (بيروت، لبنان، 1981)، ص305.

²¹ - Eric Geoffroy, le soufisme, page 145.

²² - آمة بلعلی، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ط1، اتحاد الكتاب العرب (دمشق، سوريا، 2001)، ص68.

²³ - السعيد بوطاجين، الترجمة والمصطلح، دراسة في إشكالية ترجمة المصطلح النقدي الجديد، ط1، منشورات الاختلاف (الجزائر 2009)، ص116.

**ينظر: حسين بن سعيد غزالة، ترجمة المصطلحات الإسلامية: مشاكل وحلول. <http://islamhouse.com> تاريخ زيارة الموقع: 24 جانفي 2021.

²⁴ - A. Salah Hamdan, Glossaire du soufisme, page 27. 28

²⁵ - محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، ط1، دار الثقافة (الدار البيضاء، المغرب، 2002)، ص166.

²⁶ - E. Geoffroy, le soufisme, page 31.

²⁷ - القشيري، الرسالة القشيرية، ص 149.

²⁸ - A. Salah Hamdan, Glossaire du soufisme, page 28

²⁹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص202.

³⁰ - عز الدين الخطابي، أوليات الترجمة في الفكر السياسي الحديث والمعاصر ومسؤولية المترجم، مجلة العربية والترجمة، العدد 10، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، صيف 2012، ص33.