الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد / تلمسان
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الموضوع:

أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في النقد الأدبي الحديث والمعاصر

إعداد الطالبة:
نصيرة صوالح

إشراف الأستاذ الدكتور:
مختار يزين الدين

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د/ رضوان النجار	جامعة تلمسان	رئيساً
أ.د/ مختاري زين الدين	جامعة تلمسان	مشرفاً ومقرراً
أ.د/ محمد عباس	جامعة تلمسان	عضواً مناقشاً
أ.د/ بوخاتم مولاي علي	جامعة سيدي بلعباس	عضواً مناقشاً
د/ بوزيان أحمد	جامعة تيارت	عضواً مناقشاً
د/ تاج محمد	جامعة تيارت	عضواً مناقشا

السنة الجامعية: 1432 هـ/ 1433 هـ - 2011 م/ 2012 م

Resumé

Dans ce présent travail, qui s'inscrit dans la ligne de l'analyse du discours, nous allons décrire le processus de la signification dans le discours mystique à partir de son archéologie, nous partons du postulat selon lequel le discours mystique est un genre discursif ayant ses propre caractéristiques stylistiques et rhétoriques qui l'intègrent dans la littérature et lui réalisent une situation de communication cette dernière permet en voie de conséquence, de transmettre le sens mystique au destinataire et cela à travers les mécanismes de la lecture ouverte et l'interprétation possible qui est devenue l'approche la plus adéquate pour ce genre d'écriture.

Mots-clés : Système cognitif, l'esthétique de la réception, l'horizon d'attente, le langage (signe, énonciation, symbole, sheth) l'interprétation, l'imaginaire.

Summary:

In the present work, which falls in line with discourse analysis, we will describe the process of meaning in the mystical discourse from its archeology, we start from the assumption that the mystical discourse is a discourse genre with its own stylistic and rhetorical features that integrate it in the literature and it perform a communicative situation allows it consequently transmit the mystical meaning to the recipient and that through the mechanisms of open reading and interpretation possible which has become the most appropriate approach for this kind of writing.

Keywords: Cognitive system, the aesthetics of reception, the horizon of expectations, the language (a sign, saying, symbol, sheth) interpretation and imagination..

ملخص:

تحاول هذه الرسالة أن تكشف عن كيفية اشتغال المعنى في الخطاب الصوفي، من خلال البحث في حفرياته على صعيد التشكيل، بوصف الخطاب الصوفي عيّنة لغوية لها سماتها الأسلوبية والبلاغية التي تضمن انتماءها إلى منظومة الأدب، وتحقق لها الوضعية التواصلية التي تسمح بمرور المعنى الصوفي إلى المتلقي، وذلك من خلال آليات القراءة المنفتحة والتأويل الممكن الذي بات أنسب المناهج لمقاربة هذا النوع من الكتابة.

الكلمات المفتاحية:

النظام المعرفي، التلقي، أفق الانتظار، اللغة (إشارة، عبارة، رمز، شطح)، التأويل، الخيال

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

أدري أن تهجئة العرفان
توقف المرء على تخوم الوجع
ولأني أهوى الوقوف في مهب الأوجاع
أنا الحبلى باعترافات الجميل
أرفع هذا المولود المرتجف
إلى:
والديّ الكريمين
زوجي الحبيب
وصغيري وليد نجم الدين
أطال الله في عمر الجميع.

كلمة شكر

أتقدم بجزيل شكري وامتناني إلى كل من أسهم ولو بالنزر القليل
في خروج هذه الرسالة إلى النور واكتمال معمارها
بهذا الشكل
كما ارفع أسمى آيات الامتنان إلى
أعضاء لجنة المناقشة الذين تجشموا عناء
السفر والقراءة والتقييم والنقد
عزاؤهم في ذلك خدمة العلم
جزاهم الله عنا خير الجزاء

مقـــدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله حمد من يرشد، بالوقوف على بابه ولا يشرد، وأصلي وأسلم على النبي ّ العربي محمد صلى الله عليه وسلم وبعد:

حدث أن توافرت لي متعة البحث في الخطاب الصوفي، كما حدث أن استشعرت مشقة ذلك البحث وصعوبته، كونالكتابة الصوفية اقتراباً من مدارات المجهول وسقوطاً وشيكاً في حبائل معانيها المحجوبة ما أسهم في هندسة المشقة، أمّ ا ما صنع متعة البحث فهو استنطاق المقول الصوفي الذي يحيل على فضاء مفعم بالمعاني الروحية السامية، حيث يهرب الإنسان من بشاعة واقعه اليومي، ومن تخر ّ ق ذاته وشتات فكره، إلى تلك العوالم الطاهرة أين تحتفل الروح بنشوة العودة إلى الأصل.

ومن خلال مغامرتي في اقتحام عالم التصوف، تراءت لي جملة من الإشكالات التي رافقت هذا التوجّ ه الروحي، حاولت الإجابة منها عن سؤال التلقي وذلك في رسالة الماجستير التي وسمتها بـ"إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، المواقف للأمير عبد القادر أنموذجاً "، أين عرضت لبعض أوجه تلك الأزمة التواصلية التي عانى منها التصوف حدّ المصادرة والإلغاء، وحاولت -بما وفره لي النموذج الإجرائي المختار من قرائن وشواهد -أن أوضّ ح مواطن التعايش بين آفاق الانتظار لطرفي الرسالة (متلقي/صوفي)، وذلك عبر محطات عدة أوجزتها في اللغة (عبارة، إشارة، رمز) وفي التناص والتأويل والخيال... وكان أن حققت انتصارين للخطاب الصوفي: جعلت أولهما إثبات الهوية الأدبية لذلك الخطاب، وثانيهما مدّ جسور التواصل بين الصوفي والمتلقي.

لكن: ناقشت الرسالة وفي نفسي شيء من الكتابة الصوفية، وسؤالات عدة تصنع في مجملها إشكالات هامة تؤطر هذا النوع من المعرفة، فإذا بالهوية هويات وبالمتلقي أنواع وبالمرجعيات أضرب وصنوف، فما كان مني إلا التفكير الجدّ ي في مواصلة البحث في الخطاب الصوفي وإشكالاته رغبة فيالاقتراب من كنه هذه العيّ نة الأدبية المتفردة، التي أطاحت بأغلب

المعايير التي سنّتها منظومة الكتابة الأدبية الرسمية، على مستوى نظامها المفارق الذي يتجاوز كل الأدوات العقلية والمنطقية القائمة على الاستدلال والنظر الفكري، التي اعتادت المعارف الدينية والفلسفية الارتكاز عليها.

ومن ثمّ فقد جاء هذا الجهد المتواضع كيما يقترب من تخوم الكتابة الصوفية ويترصّد كيفية اشتغال معناها،استناداً إلى المناخ الخاص الذي نشأت فيه تلك الكتابة،التي تعدّ فعلاً لاحقاً على تجربة روحية متميّزة تبحث لها عن كينونة لغوية تثبت وجودها كمعرفة وكواقعة جمالية، والبحث هذا إذ يتغيّا ترصّد المعنى فلأنه يبحث في تمظهراته اللغوية التي أثمرها فعل الكتابة، ومن ثمّ فهو يجسّد محاولة تسهم –بمعية جملة من المحاولات السابقة واللاحقة- في سحب الخطاب الصوفي من دائرة الاختلاف إلى مدار الألفة، ليصبح خطاباًللمر كز، للصدارة، للأولية، أين تتناسل الدلالات كلما تنامى الاشتغال على الدال الصوفي المتمنع، وأين يستحيل التعامل مع اللانهائي (المعنى الصوفي)تعاملاً لانهائياً (التأويل)يجعل من الكتابة الصوفية محرضاً على البحث، مستفزاً لكل آليات النقد، ولكل جهود الباحث هذا لذي يبقيه الخطاب الصوفي متأهباً على اللوّام لانتظار الجديد الصّادم... لانتظار المدهش.

ولعلّ الهيأة اللغوية الصادمة التي قدم بها الخطاب الصوفي نفسه إلى حقل الكتابة، قد جعلت الموقف القرائي متشدداً في ما يشبه حالة الاستنفار أمام هذا الطارئ الدلالي، الذي يطيحبكل توقّعيوّبخ كل انتظار مألوف في ظل الاختراقات الهائلة التي قوّضت أركان اللغة، كونها لم تعتد على الوظيفة الجديدة التي أسندها إليها الصوفي، والتي تتجاوز المهمة التواصلية المؤطرة بالدائرة الاجتماعية، والمكتفية من اللغة بما تقدمه من علاقات تضمن سيرورة النشاط اليومي الاعتيادي، حيث أعادها إلى طبيعتها الأولى المرتبطة بالوجود ككل، فأسند إليها مهمة الكشف عن اللانهاية، مخلفا بذلك **تساؤلاً** مفاده: كيف تمكن الصوفي من تدجين اللغة بسحبها من دائرتها الاجتماعية ووظيفتها التواصلية إلى مداره الوجودي المطلق وسعيه الكشفي المتجدد؟

هذا على الصعيد الكتابي، أما معرفياً فقد نشأ التصوف في جو مشحون بالمعارك الكلامية والقضايا الفلسفية التي يناقض بعضها بعضاً ، ما أسفر عن عجز فادح في الأدوات المعرفية المعتمدة من عقل ونظر وحواس، فظهر المشروع الصوفي كخطاب معرفي بديل يتجاوز ذلك العجز ليقدم الذوق على النظر العقلي كأداة جديدة للتحصيل المعرفي،الذي يتغيّا الوصول إلى الحقيقة المطلقة القابعة خلف مظاهر هذا الكون، وذلك بالانطلاق الحر في فضاء اللانهاية بعد أن يتحرر الصوفي من متعلقاته المادية التي تربطه بعالم المقاييس والكمية وتحول دون ارتقائه.

وقد فتح الصوفي –بهذه الأداة المعرفية الجديدة- أبواب التأويل على مصراعيها، ذلك أنّ الذوق هو خاصية ذاتية مغايرة لا يحددها التشابه، وإنما كلّ يعبر بما وقع له كما يقول الصوفية، ومن ثمّ فإنّ الاتفاق على المعنى في المنجز الصوفي المكتوب ينعدم إلا في ظل تلك الإحالات التي تتعرى فيها اللغة لتكشف عن طاقاتها الاستثنائية المستثمرة في حقل التجربة، ومن ثم وجب **التساؤل** مرة ثانية: إلى أي مدى وفق الصوفي في نقلته الابستيمولوجية التي وسعت من مفهوم التأويل، وارتقت به من المجال المعرفي المؤسساتي إلى مجال أنطولوجي لانهائي؟ ثم هل نجح المنهج التأويلي في مقاربة الخطاب الصوفي والكشف عن كيفية اشتغال معناه؟

وكما يبدو من عنوان هذا البحث **"أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية"** فإنّ الجهد يتركّز في بنية الخطاب الصوفي بوصفه عيّنة أدبية صِرف بعيداً عن كلّ خلفيات قد تنحرف بالبحث عن مساره، ذلك أن لهلمة فنية جمالية تزيل الحُجب والأقنعة التي احتمى خلفها المعنى الصوفي، كما تسعى إلى قراءة الظاهرة الصوفية بوصفها حدثاً استثنائياً في حقل الكتابة العربية، تعيد التصوف إلى واجهة الإبداع الفني المتميّز وتثبت له الشرعية الأدبية التي سُلبها ردهاً من الزمن في ظلتلك القراءات التعسفية المبيّتةالتي تكرّس الإلغاء والمصادرة أكثر من تحريها الموضوعية في الطّرح.

على أن البحث لا يخلو من بعض الإشارات الطفيفة إلى الجوانب المعرفية في تلك الكتابة ما يدنيه من وصيد البحوث الفلسفية بوصف المعرفة مبحثاً فلسفياً صرفاً ، لكن سرعان ما

تتجدد الصلة بالأدب كلما تعلّق الأمر بالشكل الخطابي الذي أطّر تلك المعرفة، ومنحها كينونة كتابية لا تصحّ نسبتها إلا للحقل الأدبي.

على أنّ الإشارة إلى البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية لا تخدم جهة بعينها ولا واجهة خلفية مقصودة، وإنما منهجية البحث تتطلب ذلك، إذ لا يمكن –بأية حال من الأحوال- أن نقرأ الخطاب الصوفي بمعزل عن بنية نظامه المعرفي الذي نشأ استناداً إليه، وإلا أُلحقت هذه القراءة بجملة المواقف التعسفية، ثم لا تكتمل الحلقة إلا بالتطرق إلى موقف الفقهاء من تلك المعرفة لما بين التصوّف والفقه من تداخل خاصة فيما يتعلق بالاشتغال على النّص القرآنيتفسيراً وتأويلاً وما عدا هذين الفصلين فالباقي كلّه يصب في قالب الأدبية والإبداع.

يسعى البحث -إذن-إلى تصيّد المعنى في الكتابة الصوفية، وذلك بمحاولة الاشتغال على لغة الخطاب، لفك شفراتها والاقتراب من بُناها العميقة التي تشكل مخزونها الدلالي المتواري خلف الظاهر اللغوي المتاح، وذلك بمنهجية لمكيتمل معمارها إلا بعد قراءات معمّقة، وجولات طويلة في فضاء التصوف الفسيح ما جعل معالم الطريق تتضح في خطة تفرعت إلى ثلاثة أبواب وخاتمة.

أما الباب الأول والموسوم بـ "**جدل التحصيل والتوصيل في الكتابة الصوفية**" فقد تضافرت فصوله الثلاثة لترسم المشهد التواصلي الذي رافق المشروع الصوفي،بدءاً بفعل التحصيل أي تلقي الصوفي معرفته الذوقية عن طريق الكشف بعد مسيرة طُهر أصيل بغية الارتقاء، متجاوزاً كل الأدوات المعرفية الحسية ومصادراً لنشاط الأجهزة الإدراكية الأخرى بتعطيل كلّ مقولاتها وإلغاء نتائجها التي لا تعبر عن مطالب الصوفي ولا تجيب عن سؤالاته.

تعد مقولة **المعرفة**واحدة من أهم مرتكزات الفكر الصوفي، فيها أسّس الصوفي لمفاهيم جديدة تعيد صياغة نظام العلاقات مع الله أولاً ومع الآخر والكون ثانياً ذلك أن طريقه المعرفي يتغيّا الاقتراب أكثر من تخوم الحقيقة المطلقة التي ينشدها العارف، وهو في مسيرته تلك يصغي إلى قلبه كأداة بديلة للتحصيل المعرفي ما يمنح الصبغة الذاتية لمشروعه ككل.

وقد أثمر هذا المعين الذاتي نتاجاً كتابياً مختلفاً يبحث له عن **متلقٍّ** مفارق يجيد أبجدية الحوار السائغ، ويتقن آليات التأويل الممكن، وإلا سيقع في خلل الفهم، فقد شكلت المغامرة الصوفية بمكوناتها المعرفية المختلفة جدلاً حاداً أفضى إلى جملة من الثنائيات المتعارضة كان على رأسها ثنائية (الحقيقة والشريعة)، حيث ظهر الصراع المحتدم بين الفقهاء والصوفية على واجهة المواقف القرائية التي حكمت على ظاهر النص الصوفي دون النحت في حضرياته ضماناً لأمنها وسلامتها، فقد فعلت سيوف الشريعة فعلتها في حق الكثير من الصوفية تحريضاً من المتلقي الفقيه.

هذا على مستوى التلقي السلبي، أمّا القراءات المعزولة عن سياقها المرجعي الموجه، فقد أرجعت الكتابة الصوفية إلى مبررات تشفع لها خصوصية التجربة الراغبة في الكينونة والوجود والتحقق، أيّا كانت صفات تلك الأفعال، أكتابةً أم معرفةً أم فكراًومن ثمّ فالحقّ القرائي للنص الصوفي مشروع مشروعية الحق الكتابي سواء بسواء، فأن تكتب معناه أن يقرأ لك، خاصة وأن الكتابة الصوفية في كتابة للحب، للوجد، للفناء، ولنا في **الحلاج** ما يكفي ويزيد لتحرير فصل هو الثالث في هذا الباب.

أمّا الباب الثاني والموسوم بـ **"الفتح الصوفي وحدود اللغة"** فقد صاغت إشكاليَه فصولُه الثلاثة التي تشتغل على **لغة** الخطاب الصوفي وتسائل جهازه الاصطلاحي، حيث جهد الصوفي في مراودته اللغة كيما يقبض على الهارب من معانيه، وهو جهد يقف على تخوم المغامرة ويركب موج الخطر لما فيه من غزو لذاكرة اللغة ومن انتهاك لمستودعها الدلالي، ومن تهديد لأُلفتها، لصالح لغة جديدة تولد من رحم التجربة وتتدثر بدثارها، بعد أن رفعت اللغة العادية رايتها أمام الامتداد الوارف لظلال المعنى، فكلّما أصرتّ اللغة على الانسحاب، أصرّ الصوفي على استدعائها، يقيناً منه بوجود طاقات كامنة فيها، إنه يراهن على المخبوء فيها ليسحبه إلى مداره المختلف الذي لا تسعه العبارة.

ولعل **الرّمز** واحد من الطاقات الاحتياطية التي تزخر بها اللغة، وقد تفطّن الصوفي إلى هذا المخزون الدلالي الثرّ ، ووظّفه استناداً إلى نشاطه النفسي والفكري حيث أفرغه من مرجعه المعهود

ليشحنه بآخر جديد، فاتسعت مساحة الاحتمال والإيحاء في اللغة الرمزية، ولم تصبح المرجعية ذاتها التي في فلكها تدور محددات الصورة الرمزية التي يتراءى في ثناياها طيف المرموز إليه، إنها ابتكار جديد يتلائمو البحث الرؤيوي الذي تشتغل عليه التجربة الصوفية.

على أنّ مسيرة العثور على المعادل اللغوي لتلك التجربة لم تخل من مطبات وقع فيها الصوفي لما افض وجده وتملّكه العشق فصدرت عنه عبارات مستغربة أحدثت زلزالاً عنيفاً على مستوى اللغة، حيث نطق بكلام صادم خطير أثار لبساً كبيراً وضاعف من تعقيد المساحة التقنية للاصطلاع الصوفي، وقد عُرف هذا النوع من الكلام المستغرب بالشّطح الذي يكرّس قيمة المفارقة والدهش التي تقوم عليها المنظومة المعرفية الصوفية، كمفتتح شهيّة التقصّي أمام أدوات القراءة التأويلية بوعي أكثرحداثةً وأكثر انفتاحاً .

إن المتطلع على الفكر الصوفي، ينكشف له الباطن —بشكل مثير ولافت- كرافد مركزي ينبني —على أساس منه- المشروع الصوفي بكل امتداداته يلطعوالوجودية، وفي ضوئه تفسّر كلّ المقولات الصوفية، ومن ثمّ باتت مقولة التخطّي هي المفتاح الذي يفك أسر المعنى، وذلك بفعل تأويلي يتجاوز الظاهر، وقد جاء الباب الثالث الموسوم بـ **"سؤال التأويل في الخطاب الصوفي"** ليسائل الخطاب الصوفي، من خلال فصوله الثلاثة المتظافرة كيما تستجمع شذرات المعنى الصوفي.

إنّ لبّ **العملية التأويلية** يكمن في الاشتغال المتميز على مساحات الخواء الممتدة على جسد النص، وذلك باستنطاق فضاء المسكوت عنه، فقد انكشف الخطاب الصوفي في هيئة رمزية ليثير في القارئ إرادة التجربة الباعثة على الفضول والإغراء، لما في لغتها من مساحات شاغرة الدلالة تنشئ توتراً إدراكياً يسهم في انفتاح النص على جملة من المغامرات التأويلية، شرط ألاّ تخرج تلك الجهود عن مساحة المحتمل أو فضاء الإيحاء الذي يدور في فلكه المعنى.

ولمّا كان المعنى سليلَ عالم المعقولات التي لا أعيان لها في الوجود، فإنّ الصوفي يسعى إلى تنزيله إلى عالم المحسوسات، وذلك بتوظيف الوسائط البرزخية التي تعمل على إحداث تلك النقلة من اللطف على الكثافة، ومن ثم فإن فصل **الخيال** في هذا الباب هو من الضرورة

بمكان، فقد شغلتقضية الخيال حيّزاً واسعاً في الفكر الصوفي عامة والفكر الأكبري على وجه الخصوص، ففي ضوء الخيال فسّر ابن عربي جلّ مشكلاته المعرفية لما فيه من قدرة على العبور من الكثيف إلى اللطيف والعكس، وقبوله المحال، واحتضانه المتناقضات، والخيال من هذا المنطلق رافد تأويلي ثرّ ، بوصفه المعبر إلى الحقيقة وتبرز فاعلية النشاط التأويلي في فضاء الرؤيا التي تدخل ضمن الخيال المنفصل.

ولأنّ المشروع الصوفي يقوم على فعل التأويل الذي رافق العارف في مساره المعرفي فقد احتلت **الحروف** مكانة هامة في الفكر الصوفي، لما تكتسبه من دلالات رمزية عديدة، لم تكتف الصوفية بالبحث عنها بل كان يطمح إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بينها، حيث ماثل بين مراتب الوجود وبين الحروف وبين الأسماء الإلهية، في نشاط لا يخلو من تعقيد وغموض.

استناداً إلى هذه الخطة -إذن- تمّ التعامل مع النص الصوفي بغية تتبع كيفية تشكل معناه، انطلاقاً من النص ذاته، رغم الظهور الاضطراري لتأثير السياقات المرجعية التي تسهم —من حين لآخر- في توضيح الرؤية، وقد أثمر هذا الجهد عن جملة من النتائج تضمنتها خاتمة البحث.

ولعل من أبرز المشكلات التي أفرزتها الكتابة الصوفية هي إشكالية **المنهج**، إذ كيف يتم التعامل المنهجي مع نص نصفه بالانفتاح، مادام المنهج يخضع لمقولات، بعينها قد تستجيب لها الظاهرة المدروسة وقد لا تستجيب؟ فالخاصية الإيحائية التي تتميز بها نصوص تنتمي إلى فضاء التخييل ستجعل المنهج أيّ منهج -قاصراً أمام تأبي النص عن التحيّز والثبات في ظل تعددية القراءة وتباين طرق المعالجة، فالهيأة المتوترة التي ظهر عليها الخطاب الصوفي، قد جعلت مهمة إخضاعه لمنهج معينّ من الصعوبة بمكان، لما في ذلك من إجحاف في حق النص كواقعة جمالية ترفض التعسّف أداةً للقراءة.

ثم إن المنهج في حقل التصوّف -أشبه ما يكون بالحكم غيابياً على المعنى الذي كلّما اقتربنا منه ابتعد، ومن ثم فالقبض عليه ضرب من الفشل، والحكم —حينئذ- سيسقط في صالح

النص المنفتح الذي لا تطو ّعه صرامة المناهج، التي تحولت من أدوات إجرائية للقراءة والبحث عن المعنى إلى س ُلط قبلية تتشابه أمامها النصوص وتنتفي الخصوصية.

لذلك فقد ثمّ التعامل –في هذا البحث-مع إشكالات الكتابة الصوفية تعاملاً يقترب أكثر من مقولات المناهج النسقية الحداثية التي تتناول النص من داخله لا من خارجه، فقد جاء التركيز على لغة الخطاب وكيفية تشكّلها انطلاقاً من بنية جهازها الدّلالي، ومن ثمّ فأنجع منهج -قدّم نفسه هنا- هو المنهج التأويلي الذي يعمل على مقاربة النص في محاولة لتتبع معناه من خلال آليات الصوفية من إشارة ورمز وشطح تثير في القارئ شهية التأويل.

فالبحث يسعى إلى رصد حركية المعنى الصوفي، من خلال ممكناته الدلالية التي أسفر عنها الاشتغال المتميز على لغة الكتابة، وهذا الترقب المستمر للمعنى لا ينشط إلا بفعل تأويلي دؤوب يبحث في حفريات النسيج الخطابي، التي تجسد فيها المعنى الصوفي من خلال التنقيب عن امتدادات الدلالة الناجم عن انزياح اللغة وعدولها عن تركيباتها المألوفة،ولعلّ هذا ما حذا بالبحث أن يركن إلى مجلوبات الحداثة من مناهج تخدم النص من داخله،استناداً إلى ب ُناه العميقة المترسبة في قاعه.

وكما لا يخفى على كل ذي بال، فإنّ موضوع الكتابة الصوفية وإشكالاتها قد شكّل مادة نقدية هامة وفتح آفاقاً جديدة في مستويات التناول والمعالجة ومقاربة الخطابات وتحليلها، ذلك أنّ الكتابة الصوفية راهنت على المغايرة والاختلاف وأسّست مفهوماً جديداً للتلقي وعمّقت من مسالة التأويل، كما بحثت في موضوع المعرفة على اختلاف وجهات نظر المتصوفة، ما جعلها حقلاً فسيحاً لتعدد القراءات تأكيداً على قابلية الخطاب الصوفي لأكثر من قراءة وانفتاحه على أكثر من مستوى للتلقي.

ومن ثمّ فقد أخذت الكتابة الصوفية حظّاً وفيراً من الدراسات، هذا ما وفّر للبحث مادة علمية غزيرة، صعب التحكم في توظيفها، فتظافرت في صنع فهرسها جملة من المصادر والمراجع والتي تراوحت بين التراثية: كالمؤلفات الصوفية الشهيرة مثل: اللمع للطوسي، والرسالة للقشيري، والتعرف للكلاباذي، والفتوحات لابن عربي، والحكم لابن عطاء الله السكندري، والمواقف

للنفري، والإنسان الكامل للجيلي... وغيرها كثير، إضافة إلى المعاجم الصوفية القديمة والحديثة: كاصطلاح الصوفية لابن عربي، وكتاب اصطلاحات الصوفية ورشح الزلال للقاشاني، وقاموس عبد المنعم الحفنيحديثاً .

أما الدراسات النقدية الحديثة فقد شكلت مؤلفات منصف عبد الحق، ويوسف سامي اليوسف، ومحمد شوقي الزين، وأدونيس، وسعاد الحكيم، وخالد بلقاسم ومحمد لطفي اليوسفي أهم روافد هذا البحث حيث تناولت الكتابة الصوفية بكل أبعادها، ما أنار لي معالم الطريق فكان أن استشعرت متعة البحث جنباً إلى جنب مع مشقته، لما توفر في تلك الأقلام النقدية من مكنة تعبيرية قلّ لها النظير، تحاكي جمالية النص الصوفي المشتغَل عليه.

على أنّ تلك الوفرة في المصادر والمراجع قد صعّبت مهمة التنسيق بينها، فوقعت في حيرة من أمري أيها أعتمد وأيها أترك، لولا الرجوع –في كل مرة- إلى مبدأ الأولوية حسب أهمية المرجع ومدى خدمته للبحث حتى لا ينفلت من حدود الخطة المعتمدة ويخرج عن السيطرة، فكان أن اعتمدت على أقرب تلك المراجع إلى موضوع البحث فاستثمرت أهمها واستغنيت عن الكثير.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الكتابة الصوفية –على كثرة الاشتغال عليها- لا تزال تبعث على البحث، كون الخطاب الصوفي هو خطاب التجدد على الدوام، وخطاب الانفتاح، وكلّ محاولة للوصول إلى مقصديته هي ضرب من الفشل، ومن ثمّ فقد جاء هذا البحث كمحاولة متواضعة تنضاف إلى جملة المقاربات التي تناولت التصوف بالدراسة والتحليل، لتسهم –ولو بالنزر القليل-في تقليص المسافة بين الخطاب الصوفي ومنظومة القراءة، حتى وإن لم يرقَ البحث إلى ذلك فحسبه أنه مغامرة لا تخلو من خطر، دفعتني إلى اقتحام مجاهيل التصوف ولا زاد لي سوى وَقْدٌ يحذوني إلى اكتشاف الجمال، وشوقٌ لرفع الحجب عن جانب جليل من تراثنا الإسلامي الزاخر.

وبعد:

فلا أجد –والحال ذه- إلا أن أتقدم بأسمى آيات الاعتراف والامتنان للأستاذ الفاضل الدكتور: **مختاري زين الدين**، الذي كر مني بإشرافه على هذا البحث المتواضع، وأحيي فيه صبره وتحمله إصراراً منه على أن ينكشف هذا الجهد في أفضل ما يكون، ما ينم عن خبرة علمية واسعة وحس ّ نقدي رفيع، وأخلاق متسامية علّمتني أبجديات السلوك العلمي الذي يفترض فيه التواضع والاحترام والحرص و التفانيفله مني جزيل الشكر والامتنان، والله َ أسأل أن يجزيه عني خير الجزاء.

كما أرفع اعترافي العميق بجميل الدكتور: **أحمد بوزيان** الذي كان له الفضل الكبير في توفير أغلب المصادر والمراجع التي لولاها ما اكتمل معمار هذا البحث،فكان يستعير مني كُتبه ويعيدها كرماً منه وتفضلاً وحرصاً على خروج هذا البحث إلى النور في شكل يرضيه ويستحق كرمه، فأتمنى أن يقع في نفسه موقع الاستحسان والقبول.

أسأل الله تعالى التوفيق إلى ما يحبه ويرضاه، وله الحمد من قبل ومن بعد.

وكتبت نصيرة صوالح

بتاريـــــخ: 24 جمادى الأولى 1433 هـ

الموافق لـ: 16 أفريل 2012 م

بزمالة الأمير عبد القادر –تيارت-

الباب الأول:
جدل التحصيل والتوصيل في الكتابة الصوفية

الفصل الأول:
تجليات البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية

الفصل الثاني:
المسار الصوفي وتجربة التواصل

الفصل الثالث:
إرجاء المعنى ودراما الانتظار

الفصل الأول:
تجليات البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية

الفصل الأول: تجليات البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية

إنّ افتتان الإنسان بالمتعالي، وولعَه بالمفارق واللانهائي ورغبتَه في الاستجابة لنداء الأعماق الذي يدعوه إلى العودة إلى الأصل، قد عزّز فيه الشعور بالسّمو والقّاء، وحرّك بداخله نزعة الحنين إلى المطلق، وفي المقابل فإنّ شعوراً هذه صفاته قد أضرمت جذوتَه هشاشةُ الواقع المعيش الذي لم يحالفه التوفيق في الإصغاء إلى صوت الروح هذا الذي هزّ أركان الكون وحطّم أدواته ومقولاته وإمكاناته المحدودة أمام صدق النداء وجلالة المطلب وقداسة المرتجى.

إنّ محنة الإنسان صعّدها ذلك اللاتجانس القائم بين المقدّس فيه والمدنّس، بين روحه التي تريد وجسده الذي لا يستطيع، ونمّاها ذلك الصراع المحتدم بين "النازع الأصلي الذي ينبجس ويتدفق من داخل الرّوح التوّاقة إلى العلو ابتغاء الالتقاء بالماهية والاندراج فيها داخل برهةٍ عليا تجاوِزُ الوعيَ الطبيعي أو المنطقي"[1] وبين قسرية الارتباط بالعالم السفلي المتّسم بالزوال والتغيّر، والعاجز عن استيعاب هذا الإنسان المثقل بهمّه الميتافيزيقي.

هذا التناقض أسفر عن شعور بالاغتراب عزّزه حنين الروح إلى موطنها الأصلي، فالعالم الأرضي ما هو إلاّ منفى وجد الإنسان نفسه ملقى فيه، ولعلّ عبءً كهذا لا يحمله إلاّ كاهل كائن متفوقٍ روحياً كائنٌ يعي تماماً غاية وجوده الأولى، ويجيد الإصغاء إلى صوت أعماقه، ويدرك حجم معاناته، إنه الصوفي الذي أتقن صياغة مطلبه والمجسد في محاولة التخلص من ثقل المادة "ابتغاء تقطير الروح والإبقاء على سماتها الأثيرية الشفافة، بحيث تصبح مرآة صقيلة تصلح لاستقبال الأنوار العلوية"[2].

وللوصول إلى أثيرية الروح وشفافيتها، يجد الصوفي نفسه في مواجهة عالم الحس بكل ما يميّزه من ظلم وفراغ ونقص يعمل على تجاوزه والثورة عليه، وهو بجهده هذا إنما "يعارض مبدأ الظلم

1 - يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د.ط،1997، ص: 11.
2 - المرجع نفسه، ص: 39.

المتفشي في العالم بمبدأ العدل القائم في نفسه"[1]، هذه الثورة الميتافيزية تؤهل الصوفي للعبور من عالم الحس إلى عالم المعرفة.

إن الصراع الوجودي والرغبة الجامحة في الخروج من عالم المادة إلى عالم الروح قصد الالتحام بالأصل والجوهر القصي، هو لبنة المشروع المعرفي عند الصوفي، ذلك أنّ موضوع المعرفة الصوفية هو الموقف من مشكلة الوجود، هذه التي عجزت بقية المعارف عن التوصل إلى حل حاسم لها لصعوبة المبحث وقصور أدوات البحث ومحدودية الوسائل التي تقف على أعتاب القضايا الكبرى المرتبطة بالوجود ومعرفة الله، التي هي الغاية الأولى من خلق هذا العالم لقوله وتعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[2].

يسعى الصوفي في مسيرته المعرفية تلك إلى البحث عن الحقيقة المطلقة المحجوبة خلف أستار العقل والحواس، إنه "يبحث في ما وراء الأفق عن الحق ليفنى فيه ويصبح وإياه واحدا، ليمتلك الحقيقة التي تجلب له السعادة، وهو في محاولته المعرفية.. لا يتبع الطرائق التجريبية.. وإنما يعتمد على الإلهام والكشف"[3]، فاختلاف قنوات المعرفة عند الصوفية هو الذي صنع المفارقة وكسر النمط المألوف والمتاح وراح يترقب القاصي القابع في المجهول متجاوزا كل مقولات العقل، ذلك أن المعرفة الصوفية "تقلب مبدأ الاستدلال العقلي الذي يقوم على الاستدلال بالكون على المكوّن من خلال الاتصال الصوفي المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة"[4].

1 - عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1980، ص: 222.

2 - القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية: 56.

3 - علي القاسم: كشف المحجوب في الرواية الصوفية العربية، قراءة في رواية كشف المحجوب لفريد الأنصاري، مجلة عمان، الأردن، ع 95، 2003، ص: 46.

4 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ،1992م ، ص: 137.

لقد وقف الصوفية من العقل موقف رفض وإقصاء لخصوصيةتجربتهم واختلافها، لأنّ "العقل عاجز، ولا يدل إلا على عاجز مثله"[1] كما يقول النوري، ومجال بحثه محدود بينما مجال الصوفي اللامحدود ومبتغاه اللانهاية، ومنشوده المطلق، وهذه مفاهيم تفوق مساحة النشاط العقلي وتتعداها، وتبحث لها عن أداة أخرى توصل الصوفي إلى أصقاع النور، ففي هذا الوجود "ما لا نعرفه، ما لا يمكن أن نعرفه عقليا أو منطقيا، وإنما نتواصل معه، ونتوحّد به"[2]، بعيدا عن مقاييس المنطق ومقولات العقل، لأنّ "العقل ضعيف، وتصرفه مختصر"[3]، وتوظيفه في غير مجاله يوشك أن يوقع صاحبه في الزلل.

إن الإقرار بعجز العقل عن البث في قضية الوجود هو واحد من مبادئ التصوف القائمة على الذوق والإلهام والتلقي القلبي للمعرفة الكشفية لأن العقل "يقدم لنا مئة دليل منطقي يحملنا على الإيمان ومائة حجة تحرضنا على الإلحاد، أما الذي أشرق النور السماوي داخل نفسه مرة، فإنه يصبح من أتباعه إلى الأبد"[4]فبهذا النور يتحقق اليقين، وتحدث النشوة، ويتوّج جهد الصوفي بالتوفيق في تقليص المسافة بين الروح ومصدرها، بين الأنا والمطلق. لكن التساؤل القائم هو: من مِنَ البشر ذاك المؤهل لاستقبال النور؟ وكم من العناء والجهد لاستحقاق تلك الأهلية؟

إن الصوفي إذ يقر بمحدودية النشاط العقلي، فإنما يوقّع المغايرة لمشروعه المعرفي صانعا بذلك أداة مختلفة لمضمون مفعم بالاختلاف. وهو بجهده هذا يعمل على تفعيل أداته البديلة المتمثلة في جملة من الاصطلاحات(الذوق، الفيض، القلب، الروح، السرّ ...البصيرة)فإذا كانت وسيلة العالِم هي العقل فإن وسيلة العارف هي القلب المؤهل لتلقي العلم اللّدني، العلم الذي "يقوم على تفريغ قلوبنا من النظر الفكري للجلوس مع الحق، والتهيّؤ لقبول ما يرد علينا، إنه علم الاتصال بالله عبر

1 - أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي: اللّمع في تاريخ التصوف الاسلامي، ضبطه وصححه: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2001، ص: 38.

2 - أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط01، 1982، ص: 56.

3 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: المضنون به على غير أهله، ضبطه وقدم له: رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، سورية، ط01، 1996، ص: 123.

4 - سمير الحاج شاهين: لحظة الأبدية، دراسة الزمن في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1980، ص: 313 .

القلب، الذي يمتنع الوصول إليه عبر العقل"[1]، ولن يتم هذا الاتصال إلاّ بعد مسيرة مضنية أطلق عليها الصوفي اسم الطريق أو السفر أو المعراج الروحي.

هذه المدارج التي يرتقيها الصوفي متراوحا بين الحال والمقام هي التي تسوّر رغبته الجامحة في الوصول إلى معرفة الله، مستنطقا باطنه، مصغيا إلى صوت أعماقه مستلهما من ذاته أدوات ممعنة في التجريد، ضاربا مقولات العقل والمنطق عرض الحائط، ولأن الصوفي في رحلته تلك إنما يخرج من دائرة القيود والحدود إلى مدار اللانهاية والمطلق واقفا في مهبلأبعاد والمفاهيم، فإنه بذلك يتزيا بدثار الأثير ويتحرر من ثقل المادة ليسبح في فضاء الحيرة علّه يصل إلى عتبة اليقين، هذا الذي وقفت أمامه بقية المعارف (أدوات وطرقا) عاجزة.

إن معرفة هذه صفاتها لا يمكن أن تحيط بها قوالب العقل ولا مقولات الحواس، ذلك أنها معرفة تقصي ثنائية الذات والموضوع حيث تتقلص المسافة بينهما حتى يذوب أحدهما في الآخر، إنها "قوة إلهية تلغي الثنائية وقد منحها الله تعالى لكل البشر لكي يعرفوه لكن بدرجات تتفاوت بحسب استعدادهم"[2]، وهي مرحلة لا يصلها إلا من صفت روحه وسمت، ومن تخلت نفسه وتحلّت، عبر مسيرة مضنية شاقة أسماها الصوفية الطريقَ القائم أساسا "على مجاهدة النفس وتصفيتها، التي هي أعظم حجاب يحول دون الكشف"[3].

ولاختراق هذا الحجاب على الصوفي أن يقطّر نفسه من كلّ ما يشوبها ويربطها بعالم الحس والمادة من كدر وزيف وخداع، وذلك بقهرها وردعها وتطهيرها حتى تستحق أهلية استقبال أنوار المعرفة الإلهية، المطلب جليل ومن ثم فالوصول إليه ليس من السهولة بمكان، ما جعل المشروع المعرفي عند الصوفية مشروعا مغايرا اكتسب خصوصيته من طبيعة موضوعه واختلاف أدواته.

1 - عصام محفوظ: مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفارابي، بيروت، ط 01، 2003، ص: 70.

2 - هيفرو محمد علي ديركي: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، تقديم: عبد الكريم اليافي، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د ط، 2006، ص: 128.

3 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص: 156.

إن استعداد الصوفي روحيا يتطلب المرور بمحطات عرفانية يهتدي إلى سبيله الصحيح في الوصول إلى معرفة الله متى ما و ُ فّق في اجتيازها، ذلك أن النفس بحكم اتصالها بالمادة قد تكدرت صفحتها ومن ثمّ وجب العمل على جلائها وصقلها بوصفها مرآة ستنعكس فيها صورة المعرفة الحقة.

إن إشكالية المعرفة في المشروع الصوفي قد صعدتها طبيعة الموضوع الذي يبحث في الإلهيات، واختلاف الأداة للوصول إلى ذلك المطلب، لأن هذا النوع من العلم "هو علم إلهامي، لدني، موهوب، لا يكتسبه الإنسان بالتعلم من الكتب أو من الناس، بل يستفيده من (جلوسه بين يدي الله)" [1] ومثل هذا العلم لا يؤكده سند عقلي أو منطقي ومن ثم فهو ليس متاحا إلا لأهله ممن اختصهم الله سبحانه بعلمه، يقول الجنيد: "أنّ العلم الذي أتكلّم به من عندي لفني َ ، ولكنه من حقّ بدا وإلى الحق يعود"[2]، لذلك ينكره أهل الفكر يقول ابن عربي: "إنما كان الناس ينكرون على أهل الله تعالى علومهم لأنها جاءت أصحابها من طريق غريبة غير مألوفة وهي "طريق الكشف" وأكثر علوم الناس إنما جاءت من طريق الفكر، فلذلك كانوا ينكرون على كل من جاءهم من غير هذا الطريق"[3].

يسعى الصوفي جاهدا لإيجاد البديل عن متاحة الإنساني والخلقي والنفسي، حتى يسعد ببشرى الارتقاء إلى المقام الإلهي والعرفاني والروحي للظفر بوسام المعرفة، إنه يعمل على تهيئة ذاته لاستقبال الأنوار العلوية المشرقة، ولن يقع النور إلا على الصفاء والجلاء والشفافية، إنه تحرر من قيود الزمان والمكان ورغبة في التحليق في سياحة روحية للوصول إلى حقيقة العالم القابعة خلف أستار المادة والحواس.

---

1 - الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة، دراسة جمع وتحقيق: سعاد الحكيم ، دار الشروق، مصر، ط2، 2005، ص: 35.

2 - المصدر نفسه، ص: 173.

3 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، قدم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 01، د.ت، ج 01، ص: 309.

هذا السفر أو المعراج الروحي الذي ينقل الصوفي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، لن يتم إلا بعد مجاهدة واستعداد ثم انتظار وترقب عن شغف للمعارف الكشفية التي تُلقى على قلب الصوفي مباشرة دون وسائط، إنه مشروع فدائي يستخدم فيه الصوفي كل الوسائل الزهدية سهرا وصمتا وجوعا وذكرا في سبيل الوصول إلى المراد.

إن ذاتية التجربة الصوفية قد جعلت من مشروع الاتفاق في هذا البحث مشروعا فاشلا لأن الطريق الصوفي يختلف من عارف إلى آخر لأنه لا قانون يحكم منظومة العرفان القائمة أساسا على الذوق والتجربة الفردية، ومن ثمّ فلا يمكن –بأية حال من الأحوال- أن نرسم أمام السالك طريقا واضحة المعالم فلكل مريد شيخ، ولكل شيخ طريقة يقول ابن خلدون: "إن الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق أجمعين... والأحوال والمواجد والواردات والمواهب والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص"[1]، هذاالاختلاف هو الذي شيّد الغموض في البحث الصوفي وصنع مغايرته.

إن إصرار الصوفي على الاستجابة لنداء أعماقه قد جعله يرسم لذاته مسارا معرفيا مفارقا، يعمل –من أجله- على إرساء معالم جسر ينقله من عالم الشهادة الذي يحيط بجثمانه الظاهر، إلى عالم الغيب الذي يحتضن روحه ويكلفه وجدانيا. ولعل مقام التوبة هو حجر الأساس في ذلك الجسر، والتوبة في الاصطلاح الصوفي تعني"أن تتوب من كلّ شيء سوى الله تعالى"[2]؛ أو هي كما قال إبراهيم الدقاق:"التوبة أن تكون لله وجها بلا قفا كما كنت له قفا بلا وجه"[3].

إن التائب - في المفهوم الصوفي هو الذي وُفق في تجاوز ظاهره الجسماني ومفارقة روحه الحيواني، وتبرئه من عالمه المادي،وعمله جاهدا على استثمار منابع اللطف فيه بعيدا عن عالم

1 - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره وعلق عليه: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، د. ت ص: 67.

2 - الطوسي: اللمع، ص: 42.

3 - أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993، ص: 109

المقاييس والكمية وهذا هو عين التصوّف إنه الدّخول في كل خلق سَني والخروج من كل خلق دَني"[1] أو كما قال أبو محمد الجريري.

التوبة إذن هي انقلاب روحي جذري، وتحول معرفي من دائرة المدارك الحسية الضيقة إلى مدار المعارف الإلهامية الرحب، إنها هدم لما هو كائن رغبة في بناء ما ينبغي أن يكون، موت جسدي عن العالم الأرضي، وميلاد روحي جديد على وقع نداءات الأعماق، نهاية مسيرة دنيوية أثبتت لاجدواها، ورهان مع البدايات الجديدة التي أعلنت عن ميلاد إنسان متفوّق روحيا، أجاد الإصغاء إلى الصوت المنقذ من الضلال، إنسان حمل على عاتقه عبء اختصار المسافة بين الثابت والمتحول، بين المقيد والمطلق بين عالم المادة وعالم الروح.

إنّ مسألة العبور هي شروط من شروط حصول المعرفة، ذلك أنّ الصوفي إذا وفق في اجتياز عالم التغيّر والزوال إلى عالم الوجود الإلهي المتعالي والمطلق، فقد فتح بذلك أبواب الأنوار وتهيأ لتلقي العلم اللدني المباشر الذي ينفتح في سرّ القلب من غير سبب مألوف من خارج"[2]، أي بدون واسطة عقلية أو حسية، إنه العلم الذي ينعكس على قلب الصوفي الصافي والنقي من نوازع النفس وشوائبها كالمرآة، فكلما كانت المرآة مجلوّة صقيلة كانت المعارف المنعكسة عليها أكثر إشراقا ووضوحا ويقينا، وفي هذا الربط بين (القلب والمرآة) دليل على تجاوز الصوفي لكل الوسائط نظرا واستدلالا حسّا.

هذا الإلقاء الرباني المباشر يفتح قلب الصوفي على معارف لم يكن يدركها من قبل، لأنه يتجاوز الظاهر المتاح من هذا العالم ويبحث في بواطنه الخفية اللامرئية كون المعرفة الحقة قابعة خلف أشكال الظواهر ورسومها، وما هذا الكون سوى حجاب يخفي وجه الحقيقة المطلقة، و يحول دون الوصول إلى أجوبة مقنعة عن سؤالات الوجود التي تصنع حيرة الصوفي لأنّ "البراهين العقلية الوجودية لا تكفي هذا الإنسان لتحقيق السعادة التي تتمثل في معانقة المطلق والاتحاد به"[3]، ومن

1 - الطوسي: اللمع، ص: 26.

2 - ابن خلدون: شفاء السائل، ص: 85.

3 - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط،2002، ص: 179.

ثم تبقى النتائج التي توصل إليها النشاط العقلي مجرد حوافز مثيرة تلمح لمعرفة أكبر وتشير إلى خبايا أسمى.

تبدأ المعرفة الإلهامية عندما ينتهي البحث العقلي ويتوقف معلنا عجزه، متيحا المجال لقناة بديلة تجيد التحاور مع المطلق المفتوح على الممكنات المتجددة على الدوام ما يمنح العارف حركة معرفية مستمرة لا تعرف الاستقرار،هي ضرب من استدعاء القاصي البعيد القابع في أعماق الذات البشرية، الدافع إلى هذا النشاط المعرفي الدؤوب هو شوق النفس لمعرفة المجهول والسعي من أجل الوصول إلى كشف المحجوب، والرغبة الجامحة في معرفة أسرار هذا الوجود اللامحدودة "فظواهر العالم اللامتناهية التي هي المجالي اللامتناهية للألوهية تثير في النفس الخواطر وتشوّق النفس إلى معرفة ما تكنّه في أعماقها فيخرج الله ما هو مكنون في نفس العارف، ويعرفه ما لم يكن يعلم"[1]، ولن يحدث هذا الإلقاء الرباني إلا لمن نوّر الله قلب بصيرته"[2]، عبر مسيرة روحية يمر من خلالها بألوان من الأحوال والمقامات التي هي في الأصل محطات لتطهير ذاته يختبر فيها مدى صدق مطلبه الرامي إلى تحقيق السعادة.

إنّ السعادة التي ينشدها الصوفي هي وجه آخر لمسعاه المعرفي القائم على سياسة النبذ والإقصاء لكل ما يحجب روحه عن موطنها الأصل، مؤسسا بذلك عتبة يقيم عليها مشروعه الذي يحدد فيه علاقته الجديدة بالوجود وبالحقيقة الإلهية، فبعد أن كانت الذات العارفة تعيش على وهم مفاده امتلاك مطلق للمعرفة وللحقيقة استنادا إلى ما يوفره العقل من قرائن وأدلة، وقفت تلك الذات مذهولة أمام انفتاح هائل لممكنات هذا الوجود اللامتناهية والتي تطيح بكل معرفة محدودة ومن ثمَّ بات الشعور بتملك اليقين المعرفي ضربا من الوهم ألغاه الامتداد الكوني للحقيقة الذي يتجاوز إمكانات النشاط المحدود للعقل والحواس.

لقد أدرك الصوفي معايشةً عمقَ التناقض القائم بين نشدانه المعرفة اليقينية للحقيقة الإلهية، وبين استحالة الوصول إلى تلك المعرفة –وإن ادّعاها- ومن ثمّ فإن جهوده المعرفية لن تعرف

1 - هيفرو محمد علي ديركي: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، ص:150.

2 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 02، ص:253,

استقرارا ولا راحة، إنها انبهار متجدد أمام هذا الكون المفعم بالخبايا والأسرار، لذلك اعتمد الصوفي القلب أداة للمعرفة، يقول ابن عربي: "لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى، إلاّ القلب فإنه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال"[1].

هذه المسيرة المعرفية المضنية المحفوفة بالخطر هي التي أدخلت البحث الصوفي دائرة الاتهام، كون الناتج المعرفي لتلك المسيرة يحطّم كلّ ما بنته المعارف العقلية والحسية السابقة، لأنّ مجهولية المطلوبة واستحالة الوصول ترهق الفكر وتشلّ كلّ محاولة لفهم الظاهرة الصوفية فهما منطقيا، فإذا كان جهد المفكر ينتهي به إلى اليقين فالراحة، فإن جهد الصوفي حيرة على الدوام، وبحثه حركة متواصلة لا تعرف الثبات، ومعارفه متجددة ومتعددة بتجدد وتعدد التجليات الإلهية، يقول أبو يزيد البسطامي –في إحدى شطحاته-: "لا يزال العارف يعرف، والمعارف تُعرَف، حتى يهلك العارف في المعارف، فيتكلم العارف عن المعارف، ويبقى العارف بلا معارف"[2].

إنّ انبهام المحطة أمام مسيرة الصوفي الروحية، دليل على امتداد المجال الذي يمارس فيه الصوفي نشاطه المعرفي، ذلك أن القول بإمكانية الوصول هو ضرب من المحال، لما فيه من تحديد للاّمحدود، وتقيد للمطلق، يقول أبو الحسين النووي: "كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له، أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة، أم كيف يكون مكيّفا من كيف الكيف، أم كيف يكون محيّثا من حيث الحيث..."[3]، وفي هذا تأكيد على عجز الصوفي ومن ثم إمكاناته المعرفية عن الوصول إلى المطلب المنشود.

ولا شك أنّ الصوفي يعي تماما هذه الاستحالة ويعيش هذا التناقض القائم بين إمكاناته المعرفية المحدودة، وبين المظاهر الكونية اللامتناهية للحقيقة المطلقة التي ينشدها، ومع ذلك يواصل مسيرتَه وعند كل تجلٍّ يُفتضح قصور أداته، رغم محاولاته لاقتناص التجليات أملا في بلوغ المقصود، يقول ابن عربي: "لم يخيّل في أوّل تجلّ أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وأنه ليس وراء ذلك شيء

1 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 363.

2 - أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط01، 2004، ص: 59.

3 - الطوسي: اللّمع، ص: 36.

يطلب سوى دوام ذلك، فيقوم له تجلّ آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول (...) ثم تتوالى عليه نهاية التجليات باختلاف أحكامها فيه، فيعلم عند ذلك أنّ الأمر ما له نهاية يوقف عندها (...) فيزيد حيرة"[1].

مدار اللانهاية –إذن- هو عالم الصوفي الذي يسبح فيه، هناك حيث تتجاذبه العتبات فلا محطة لا وصول، وإنما سفر دائم، وحيرة مستمرة، وركة دؤوب، ودهشٌ في كل مرة أمام حقيقة جديدة تتكشّف وتتوارى حسب حالة الصوفي النفسية التي يصنعها حاله ومقامه.

هذا التجدد والتلون والانفتاح اللانهائي لممكنات الوجود هو الذي أهل القلب لأن يكون الأداة السامية الكفيلة بتحقيق المعرفة التي يستمد الصوفي مادتها من صميم تجربته التي تعانق المطلق، فقدرة القلب على التقلب قد جعلته يتلاءم مع تقلب التجليات الإلهية ويقبل تنوعها، وذلك ما يعجز عنه العقل لأنه مقيّد ومحصور لا يقبل التضاد والمعرفة الناتجة عنه هي معرفة محدودة تقوم على الاستدلال المنطقي الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج كما هي الحال عند الفلاسفة والمتكلمين، أما المعرفة الصوفية فتقوم على الكشف الذي يعد منهجا ذوقيا اتخذه العارف أداة لحصيل معرفته بعد أن فتح الله قلبَه لتلقيها بعيدا عن الأدلة المنطقية والحجج العقلية وبمنأى عن التعلم والاكتساب، فالصوفية "انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبرؤ من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له"[2].

إنّ موضوع المعرفة الصوفية هو ذات الله تعالى وصفاته، وهو موضوع يفوق إمكانات العقل البشري ويتجاوزها لأنّ مجاله محدود فيما يتعلق بموضوعة الإلهيات، فهو يستدل على المكوّن "الله تعالى" بالكون، وهو استدلال خاطئ إذ كيف يمكن البرهان بالمحدود الضيّق المتناهي المقيّد على ما لا تحده الحدود ولا تحيط به القيود، ومن ثمّ فإنّ طاقات العقل محصورة في حدود الإمكان

1 - محي الدين بن عربي:الفتوحات المكيّة، ج01، ص: 342.

2 - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، تقديم د. بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص:

ولا تتجاوز مساحات الموجود لأنّ العقل يحول حول الكون، فإذا نظر إلى المكوّن ذاب"[1]، وفي كلّ مرّة يحاول فيها العقل إدراك ذات الله إلا ويقع في الزلل ويؤكد عجزه في كلّ محاوله يقول الحلاج:

مَن رامَ عَقلي لِما أستَرشِدا أسهو حُفي حيرَةٍ يَلهو

قَلبشَ بِالتَدليسِ رأسُهُ يَوقِفُ في حَيرَتِهِ هَل هو[2]

يستمد الصوفي معرفته -إذن- مما يمليه عليه قلبه المهيأ -سلفا- لاستقبال النور الذي يقذفه الله تعالى فيه، وعلى هدي هذا النور يستبين الصوفي طريقه إلى الله، ومن ثمّ فإنّ الوصول إلى معرفة الله لا يكون إلا بالله، يقول الحلاج:

لا يُستَدَلُّ عَلى الباري بِصَنعَتِهِ رَأَيتُهُ جَلَّ يَنبي عَن أَزلنِ

كَذا الدَليلُ لِمَن إِيّاهُ يَطلُبهُ من شاهد الحَقّ فيتزيَل فُرقانِ[3].

وهذا الدليل محجوب عمن كان اشتغاله بالسّوى هو الغالب عليه، لأنّ التجرد هو شرط الطريق، إنّه الإعراض عن الغير الذي يدخل في زمرته كلّ ما يحيط بالإنسان من الموجودات فضلا عن الإعراض عن ذاته، والتجرد فعل تدريجي يحصّله الصوفي من انتقاله بين الأحوال وارتقائه عبر المقامات لما فيه من صعوبة لذلك أطلق عليه مصطلح "المجاهدة"يقول النفرّي: "وقال لي: اذهب عنك وجد السّوى، وما من السّوى بالمجاهدة"[4].

إنّ توالي التجليات واختلافها ولانهائيتها قد جعل فعل تلقيها يختلف من صوفي لآخر، وما التنوع في المفاهيم للظاهرة الصوفية الواحدة كالسكر والصحو، والسحق والمحق والمعرفة وكلّ ما

---

1 - الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوّف، ص: 69.

2 - أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج ويليه كتاب الطواسين، صنعه وأصلحه: كامل مصطفى الشيبي، منشورات الجمل، ألمانيا، د ط، د ت، ص: 96.

3 - المصدر نفسه، ص: 82.

4 - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2000م، ص: 225

يدور في فلك العرفان، إلا دليل على ذاتية الأداة التي يشتغل بها الصوفي على موضوعة معرفته، وعلى خصوصية الحال التي يصدر عنها، فقد سئل الجنيد عن المعرفة وعن العارف فأجاب: "لون الماء لون الإناء"[1]وجاء قول آخر للبسطامي مفسرّا له حين سُئل عن صفة العارف، فقال: "لون الماء لون إنائه إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض، وإن صببته في إناء أسوء خلته أسود، وكذلك الأصفر والأحمر، وغير ذلك بتداوله الأحوال، وولي الأحوال وليّه"[2]، ولعل هذا التلون قد أسهم – بشكل أو بآخر- في الحكم على إقصاء المعرفة الصوفية من دائرة المعارف الرسمية بوصفها ناجمة عن تجربة مضطربة لا تقوم على أساس ثابت، وما في ذلك من تناقض يطيح- جملة وتفصيلا- بمقولات العقل التي يستند إليها أرباب النص من الفقهاء والمتكلمين.

ولعل توتر المعرفة الصوفية ناجم عن طبيعة التجربة التي لا يستقر فيها الصوفي على حال، ومن ثم فإنّ خط سيره في اقتناصه المعرفة ليس موحدا توجهه السندات العقلية والصارمة، ذلك أن تجربته "لا تسير في خط مستقيم متواصل، بل تنتقل بالحياة الصوفية عبر وثبات متقطعة من مقام إلى آخر، إن وعيها بذاتها هي متكسّر يستنطق ذاته باستمرار ويكشف عن توتراته الداخلية"[3]، هذا التوتر ينم عن آنية المعرفة عند الصوفية الذي يخضع إلى تأثير الأحوال، فهم "ابن وقته"[4]، لذلك فإن الحصيلة المعرفية تختلف من صوفي إلى آخر، كما تختلف من حال إلى حال عند الصوفي الواحد كونها لا تستند إلى معطيات عقلية أو أدوات استدلال منطقي تتحكم مقدماته في طبيعة نتائجه، وإنما هي مواهب ألقاها الله تعالى في قلب الصوفي منّة منه.

إنّ الإقرار بلانهائية الموجودات قد جعل النشاط الذوقي عند الصوفي أكثر خصوبة وأكثر غزارة،لأنّ فاعليّة الجهاز المعرفي للعارف (القلب) تخضع لطبيعة التجليات تلالّة عليه، ما جعل

1 - الكلاباذي التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص: 156.

2 - الطوسي: اللمع، ص: 35.

3 - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007م، ص: 32.

4 - الكلاباذي التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص: 156.

الناتج المعرفي يتجدد ويستثمر بتجدد واستمرار المؤثرات، وفي كلّ تنزّل يزداد الصوفي يقينا بلا جدوى القوى العقلية وعجزها عن الإحاطة بعالم لا منته من الممكنات المتلاحقة ومن ثمّ فإنّ القراءة العقلانية للوجود إلى قراءة معطّلة، تستوجب البحث عن البديل المعرفي الذي بإمكانه تجاوز الظواهر إلى ما تخفيه من البواطن التي تفوق قدرة الاستيعاب العقلية وفيها تقبع الحقيقة التي ينشدها الصوفي.

ولعل الطابع الفردي الذي تختص به المعرفة الصوفية، قد أثمر وفرة من التجارب الروحية لا مكان فيها للتماثل أو المشابهة، إذ لا قانون يضبط حركة الذات العارفة، إنها تخضع لنوع التجلي الذي تستقبله وفق استعدادها وتهيُّئها، ومن ثمّ فقد تعددت الطرق بتعدد أنفاس الخلائق، كما عبر عن ذلك ابن خلدون ومن قبله ابن عربي، وما دام هذا التعدد والاختلاف لا يؤثر في الغاية الأولى التي يسعى إليها الصوفي وهي "معرفة الله" فهذا يُعدّ إثراءً للحقل الصوفي: تجربة ودلالة، فهذا حظّه من التجربة، ذوق، وذاك شرب والآخر سكر والأخير شطح، .. وهكذا، وبهذا التنوع أثبتت التجربة الصوفية وجودها وأسفرت عن نظام معرفي مفارق لا يحدّده التشابه، ولا تقوم بنيته على المقايسة.

لقد شيّد الصوفي معمار معرفته على أساس ذوقي صرف، بعد أن وقف على سلبية العقل في معالجته قضايا وجودية كبرى ترتبط بجملة من العلاقات مع الله ومع الذخر ومع الذات، صحيح أن العقل بأدلته النظرية القائمة على الاستدلال بالأثر على المؤثر قد أقرّ بوجود الله ووجدانيته، لكن أهل العرفان "وجدوا أنّ هناك معرفة أكثر شمولية وأكثر يقينية هي المعرفة الناجمة عن معرفة النفس"[1]، فالعودة إلى النفس وما استودع الله فيها من أسرار ومعارف هو أساس الطريق إلى معرفة الله فـ"من عرف نفسه فقد عرف ربّه"[2] ومن ثمّ فالباطن هو مصدر المعرفة الصوفية دون إلغاء الظاهر أو إقصائه وإنما اختراقه للغوص —من خلاله- إلى الأعماق حيث الحقيقة في أسمى معانيها.

1 - هيفر محمد علي ديركي: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، ص: 147.

2 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 295.

الذات -إذن- هي مصدر المعرفة عند الصوفية، وهذا ما منحها صفة الاختلاف، إذ لا يمكن تفسير الظاهرة الصوفية إلا انطلاقا من أدوات نظامها المعرفي القائم على الكشف، وكل قراءة خارج هذا الإطار هي إجحاف في حق الكتابة وإهدار لخصوصيتها، إلا يمكن أن تحُاكم الأذواق محاكمة عقلية، لأنّ العقل لا يتّسع للطائف والتجليات لاحتمال وقوعه في الخطأ يقول ابن عربي: "إنّ العقلاء من أهل النظر يتخيلون أنهم علماء بما أعطائهم النظر والحس والعقل وهم في مقام التقليد لهم، وما من قوة إلا ولها غلط قد علموه ومع هذا غالطوا أنفسهم وفرّقوا بين ما يغلط فيه الحس والعقل والفكر وبين ما لا يغلط فيه، وما يدريهم لعل الذي جعلوه غلطا يكون صحيحا، ولا مزيل لهذا الداء إلا من يكون علمه بكل معلوم بالله لا بغيره"[1]، ومن ثم فإن العارف هو الذي نور الله بصيرته وفتح قلبه بهداه، فاستدل –بذاته النور- على المصدر، أما العقل وغيره من أدوات المعرفة النظرية، فقد ثبت عجزهم في مجال المعرفة الذوقية التي تطيح بكل نتائج النشاط الفكري للمعارف الأخرى.

وقد قسّم الصوفية المعرفة إلى ثلاثة مستويات وهي المعروفة في اصطلاحهم: بعلم اليقين، وعين اليقين، وحقّ اليقين، فالأول "ما أعطاه الدليل"[2]، أي هو العلم القائم على النظر والاستدلال وهو الذي ينتجه العقل أما الثاني فهو "ما أعطته المشاهدة والكشف"[3]، وهو درجة دنيا في المعرفة الصوفية يمر بها العارف أثناء ترقّيهأما حقّ اليقين "فهو ما حصل من العلم بما أريد له ذلك المشهود"[4]، وهو أرقى الدرجات التي يصل إليها العارف وهي المقصودة بمقام جمع الذي عرّفه ابن عربي بكونه "الاستهلاك بالكلية في الله"[5]، وفي هذا التقسيم دليلعلى أنّ الصوفي يمر في مسيرته المعرفية بالمحطة العقلية التي لن يناصبها العداء إلا بعد أن وقف على عجزها وقصورها عن البت في القضايا الوجودية الكبرى، ومن ثمّ فموقفه من العقل لا يصدر "عن نقص في تحصيل

1 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 294.

2 - محي الدين بن عربي: إصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط01، 1948م، ص: 07.

3 - المصدر نفسه، ص: 07.

4 - المصدر نفسه، ص: 07.

5 - المصدر نفسه، ص: 06.

الثقافة العقلية، ولا عن ضعف في معرفة أساليب التفكير المنهجي المنطقي"[1]، وإنما عن تجربة روحية ذاتية أداتها القلب، وصلوا من خلالها إلى قصور الجهاز العقلي عن إيجاد الحل الحاسم لمشكلات الوجود.

إن اختلاف التجارب يسفر عن اختلاف في أدوات التحصيل –لا محالة- ومادامت التجربة الصوفية قد أثبتت انفلاتها من قيود المنطق و استعصائها ع القراءة العقلية التي تأخذ بالجاهز المعياري الموجود سلفا فقد سعى أصحابها إلى استحداث بديل معرفي يساير تلك التجربة التي لا يمكن –بأي حال من الأحوال- أن تقرأ خارج نظامها المعرفي الخاص الذي يؤطرها ويوجه مسارها القرائي المغاير القائم على تجاوز الظاهر والانفصال من كل ّ قواعده التي تتحكم مقدماتها في طبيعة نتائجها على سبيل الاستدلال الذي لا يقبل التناقض، ولأنّ المجال الصوفي يبحث في موضوعة اللطائف الإلهية والتجليات، فقد تكسرت نصال المنطق أمام رحابة ذلك المجال الذي يتجاوز حدود الإمكان ويبحث في المطلق الغيبي فيما تبقى طاقات العقل تحوم في مساحة محدودة مقيدة.

وقد أجمع الصوفية على أن القلب هو الأداة الأمثل للمعرفة الذوقية التي يسعى فيها الصوفي إلى معرفة الله تعالى، وقد استندوا في ذلك إلى أدلة من القرآن الكريم لتقوية آرائهم في المعرفة وتأكيدا على فاعلية القلب كمركز للإدراك الذوقي وتحصيل "حق اليقين" الذي يسعون إلى الوصول إليه، فالله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [2]، أي "بل على قلوب أقفالها، فهي مطبقة لا يخلص إليها شيء من معانيه"[3]؛ وذلك لانشغالها بالسّوى كما يصطلح عليه لصوفية، ومن ثم فإنّ فعل تدبّر القرآن منوط بالقلب إذا خلا وصفا وتطهّر وتهيّأ لاستقبال نور الله، ولن يكون إلا لمن جاهد يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [4]، فعلى قدر التجرد يكون الإلقاء الإلهي.

---

1 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص: 139.

2 - القرآن الكريم: سورة محمد، آية: 24.

3 - أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث، لبنان، ط01 د.ت، ج04، ص: 1924.

4 - القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية: 69.

ويمكن تمييز مناهج ثلاثة لإدراك المعرفة أحدهما كسبي، وهو كلّ ما يتعلق بالمعارف النظرية التي تعتمد على الأدوات المنطقية لإدراكها كالعقل والحواس، وهي معارف يكتسبها المرء عن طريق التعلم والتلقين والتدريس والتقليد، ومجالها محدود يقوم على الاستدلال المنطقي وميدان هذا المنهج: الفلسفة والعلم، وثانيهما منهج يعتمد على الدليل الشرعي من الكتاب والسنة وهو الذي يتبعه عامة المسلمين وهو ما يعرف بـ "منهج النقل" وثالث هذه المناهج هو الذي يسلكه الصوفي في تلقي معرفته، إنه الذوق الذي يحتكم إليه العارف في مسيرته الصوفية وإليه يعود في إصدار أحكامه، والذي لا يمكن فهم التجربة العرفانية إلا في ضوئه ولا يمكن محاكمة النص الصوفي إلا استنادا إليه، ومن ثمّ فإنّ قراءة خارج هذا الإطار الذوقي للمعرفة الصوفية هي إدانة للمشروع الصوفي حملة وتفصيلا، لما في تلك القراءة من تباين وتناقض بين الأداة وطبيعة التجربة، إذ لا يمكن أن يقرأ نص تلك التجربة من حجبه العقل على إدراك معانيه وفهم أسراره.

إن بنية النظام المعرفي الصوفي تستدعي متبقيا يجيد صياغة حوار مناسب مع خطاب تلك المعرفة حتى يتحقق التواصل، ذلك أن التعامل الصادر الذي فرضته القراءة العقلية مع البحث الصوفي قد أهدر شرعيته، خدمة للمرجعية المعيارية التي تقوم عليها تلك القراءة والقائمة علة جملة من القوانين على مستوى الكتابة والإبداع والتلقي من جهة، وعلى مستوى الدين والفكر من جهة أخرى، ومن ثمّ فإنّ الدعوة إلى الاختلاف مشروعة بشرط عدم المساس بحرمة المشروع الصوفي وبكينونة النص الناتج عنه، ما يعني أن المحاكمة العقلية للتصوف هي إطاحة مقصودة بالمضامين العرفانية التي لا حظ فيها للمنطق ومقولاته، فهو اختلاف عقيم لا ينتج نصّ قراءة يحترم بنية الخطاب الصوفي أو النظام الذي يقوم عليه معرفيا.

إنّ التعامل مع التجربة الصوفية يستوجب الإحاطة بظروفها المعرفية التي صنعت حيثياتها، ذلك أن المطلب السامي الوحيد الذي ينشده الصوفي هو معرفة الله التي وقف عاجزا عن الوصول إليها ارتباطه بعالم الكثافة والحجب، ما يدل على وجود عالم أكبر مما تمنحه لنا الأدلة والحجج العقليةوقد عاين أبو حامد الغزالي هذا العجز عن حسّ وتجربة وهو المعروف بباعه الطويل في الفلسفية، حيث اهتدى أخيرا إلى المنهج الأنسب للمعرفة والقائم على الكشف، وهو "منهج لا

علاقة له بالأقيسة المنطقية والأدلة العقلية، بل هو نور يقذفه الله تعالى في القلب، لا سبيل إلى تحصيله بالسماع والعلم، بل بالذوق والسلوك"[1] إنه فيض إلهي يمنحه الله تعالى لمن تهيّأ له.

الكشف إذن هو الذي يمدّ همة الصوفي، وفي هذا مصادرة لنشاط الأجهزة الإدراكية الأخرى، وتعطيل لكل مقولاتها وإلغاء لنتائجها التي لا تعبر عن مطالب الصوفي ولا تجيب عن سؤالاته، لما فيها من تناقض ينفي اليقينية التي إليها يطمح، ومن ثمّ فالبحث عن البدائل جهد لابد من منه للوصول إلى الحقيقة المطلقة التي لا يدركها عقل ولا يحيط بها منهج، وهذا هو مسعى الصوفية التي تأبى المنهجية الصارمة وتجنح إلى التجوال الحرّ في ممالك المعنى التزاما منها بمبدأ الحركة المتوترة والحرة في آن واحد، وذلك إيمانا منها بأن الحقيقة حرة ومتوترة هي الأخرى"[2]، ما جعل إدراكها مستحيلا أمام حدود التفكير المنطقي العاجز.

إنّ الطاقة الكشفية عند الصوفي هي نتاج فتح رباني ألقاه الله على ذات تهيّأت "وأصبحت جديرة بتلقي مخاطبة الحق الأعلى بقوله: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" بعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحسّ لترى ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر، ولا إلى فعل الأسباب في مسبباتها لتتدبر، ولا إلى الفلسفة لتهتدي، ولا إلى العلم لتسترشد، وإنما هي تنغمس في بحار الأنوار وتنغم في لجج الإبهام"[3]، فيضا من اله عز وجل وإذنا منه للمحجوب أو ينكشف، وللمستور أن ينجلي، وللغائب أن يحضر، بعد أن تجاوز الصوفي كل الحوائل التي تقف بينه وبين بواطن الأشياء، وتمكن من تفعيل حاسته الباطنة التي سينبني مشروعه الروحي استنادا إلى ما سينتج عنها من علم لدني، ومعرفة ذوقية يكونكم" التوفيق الإلهي فيها أعظم من كمّ الجهد

1 - أحمد عبد المهين: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط، 2000، ص: 145.

2 - يوسف سامي اليوسف: مقدمة النفري، ص: 74.

3 - طلعت غنام: أضواء على التصوف، دراسة موضوعية، تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 21.

الذاتي والاعتماد على النفس"[1]، ذلك أن فعل التزكية لا يتم إلا بعد قبول رباني، إذ ليس كل مريد وصل.

إنّ الطبيعة الإلهامية للمعرفة الصوفية، قد ميّزت بين أنواع من العارفين بحسب درجة استعدادهم، حيث فرّق أهل العرفان بين مراتب المعرفة وهي التي يصطلحون عليها بالمكاشفة والتجلي والمشاهدة، فالمكاشفةسرّ وجودي أودعه الله تعالى في كل تجلّ من تجلياته، فإذا انغلق الشهود بأعيان التجليات، تعلق الكشف بأسرار أودعت فيها وأورثالفهم تحقيقها، فإنّ المراد في الحقيقة فهم ما تجلى الحق لأجله، فالشهود طريق إلى العلم المحقق، والكشف غاية ذلك الطريق، فهو حصول العلم المحقق في النفس"[2]، وهناك من يجعل الكشف أرقى مراتب المعرفة، أما التجلي فهو "ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب"[3]، وهو أدنى مرتبة في المعرفة الذوقية لأنه يحصل للمريدين، أما المشاهدة فقد عرفّها الجنيد بقوله: "أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق"[4]ومعناها رؤية الحق في الأشياء كما عرّفها الكاشاني[5]، ذلك أن المشاهدة الحسية البصرية مستحيلة، ومن ثمّ كانت المكاشفة أتم من المشاهدة رغم تقاربها في المعنى، وقد فصل ناجي حسين جودة[6] في الفروق بين هذه المصطلحات وبين معرّفيها، دون أن يصل إلى تمييز أتمها لتعذّر ذلك نظراً للتفاوت والاختلاف بين أصحاب المصنفات الصوفية.

---

1 - مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية في تجربة العارف الروحانية، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط01، 2003م، ص: 31.

2 - عبد الرزاق الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط، 1995م، ص: 103.

3 - عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط01، 1992م، ص: 173.

4 - السهروردي: عوارف المعارف، ص: 528.

5 – ينظر: المصدر السابق، ص: 104.

6 - ينظر: ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، ص: 163 وما يليها.

الفصل الثاني:
المسار الصوفي وتجربة التواصل

الفصل الثاني: المسار الصوفي وتجربة التواصل

يطمح المشروع الصوفي -على الصعيدين الفكري والخطابي- إلى إثبات وجوده كظاهرة نصية لها من الشروط ما يمنحها مشروعية التواصل وفق ما تقتضيه الرسالة الأدبية القائمة على الثالوث التبليغي من باث ونص ومتلق.

ولما كان الخطاب الصوفي —من زاويته التشكيلية-قد ضمّن مشروعية نصيته بوصفه كائنا لغويا استوفى كل شروطه التعبيرية والتبليغية، راح يبحث عن سند آخر يضمن بقاءه ضمن الثقافة الرسمية، ويشيد معمار خلوده كظاهرة بارزة في التاريخ الأدبي بعد أن عثر -عبر مسيرة مضنية شاقة في البحث عن هويته الضائعة- على جينات أدبية تؤكد انتسابه إلى منظومة الأدب الرسمي بكل امتياز لما توفر فيه من مؤهلات فنية وجمالية راقية وجدت ما يماثلها في مؤسسة الإبداع عبر تاريخها المجيد.

هذه الهوية الأدبية التي حظي بها الخطاب الصوفي أهلته للدخول ضمن رهان التواصل الذي سعى إلى كسبه من خلال ما يحتويه من إغراءات لغوية تستميل ذوق المتلقي وتصدم وعيه في آن، وبين الميل والصدمة تراوح الخطاب الصوفي و جسّد صراعه من أجل البقاء قرائيا ليثبت جدارته على مستوى الكتابة والإنشاء فبعد أن عاش على هامش التلقي يطالب الآن بمركزيته في ظل إنجازات التأويلية وما جاءت على النصوص المستحيلة والتي يعد الخطاب الصوفي واحدا منها.

هذا الصراع نمّته أكثر خطورة البحث الصوفي واختلاف معرفته الواقفة على تخوم المغامرة، معرفة لم يتعوّد المتلقي على استضافتها ضمن آفاق انتظاره المعهودة والآمنة، لما فيها من مقولات تهدد أمن تلك الآفاق وتعصف باستقرارها و هدوئها، ذلك أن النص الأدبي- عبر مسيرته التواصلية- قد وفق في توفير الراحة القرائية لمتلقيه وذلك بتحليقه ضمن مدارات الاستجابة المتاحة محققا نوعا من الألفة بين القطبين (باث، متلقي) لما يتوفر عليه من حمولة جمالية وفكرية تستجيب لتطلعات المتلقي الذوقية والمعرفية، في حين عمل الخطاب الصوفي على سحب الذات القارئة من ألفتها إلى اختلافه.

لقد فرض الخطاب الصوفي —من خلال استيراتيجية الاختلاف التي اعتمدها- سياسة قرائية جديدة يهدف من خلالها إلى إعادة بناء العلاقة بين النص والقارئ، هذا المشروع اصطدم بأنواع كثيرة من الذوات القارئة المشمولة بوفرة من آفاق الترقّب والانتظار، ما أدخل الخطاب الصوفي في مأزق تواصلي وضعه قاب قوسين أو أدنى من الخطر، خطر صنعه ذلك التناقض الصارخ بين موضوع البحث الصوفي وبين أداته، وصعدته أكثر طبيعة للتلقي ومستواه، تلقٍّعو ّد على توظيف جهازه العقلي والمنطقي لمقاربة الظواهر ومحاولة فهمها لإدراجها ضمن منظومة القراءة الممكنة أو المتاخمة للإمكان، فكيف التعامل مع ظاهرة نصفها بالقرائية وقد حملتفي طيّاتها ركاما من التناقض والغموض والانغلاق والتعتم هندس استحالتها على جميع الأصعدة تجربةً ولغةً وقراءةً ؟

يبحث الخطاب الصوفي -إذن- عن ممكناته القرائية المفقودة، وبحثه هذا لا يخلو من مصاعب، إذ ليس من السهل أو نوجه ذائقة المتلقي وقدرات استيعابه و أن نحورها من النقيض إلى النقيض في صالح نص نصفه بالمحظوظ أمام جمهور أسهمت في تهيئته قرائيا جملة من الأسباب كان على رأسها مشروع الحداثة وما حمل في ثناياه من تسهيلات تحتضن البحث الصوفي وتضمن له تعايشا سلميا مع بقية الأنواع الأدبية بعد أن عاش تحت إقامة قرائية جبرية لا تتعدى المحرّ بين أو أهل الاختصاص في أحسن الأحوال.

فمن حسن حظ الصوفي أن جادت عليه التأويلية بممكنات قرائية تنقله من دائرة الانغلاق والحظر إلى المدار الانفتاح فيظل تناسل الدلالات وتعددها، فلو لا خصوبة الأبجدية لدفع الخطاب الصوفي ثمن عقمها غاليا قد يكون حياته على مستوى التلقي والذيوع.

إن كرم الدلالة قد أنقذ الخطاب الصوفي من شحّ قرائي كاد أن يقصيه من مؤسسة الكتابة الأدبية الرسمية خاصة وأنه خطاب قد عانى من مشكلة النسب ردها من الزمن إلى أن تفوقت فيه الإمكانات اللغوية فضمنت له أبوة أدبية أكسبته شرعية أن يكون خطابا كامل الأهلية.

فليس ضروريا -إذن- أن نتهم المتلقي بالسبلة أمام خطاب خيّب توقعه وكسر انتظاره بدعوى الجمالية والفتنة، خطاب شوّش أفكار القارئ وتلاعب بأذواقه من خلال مسيرة لا تخلو من

عناء وتعب، لأنّ احتضانه للخطاب الصوفي لم يكن بما توفر للقارئ من آليات قراءة أو آفاق انتظار معهودة بل إنّ استضافته قد كلّفت المتلقي ثمنا قرائيا باهضا.

لقد شيّد المتلقي مساحات جديدة في ذائقته تسمح له بالتواصل مع طوارئ المنجز الصوفي ومفاجأته من خلال تحطيم الجاهز اللغوي الظاهر ومحاولة بناء منتظر معنوي خفي، يحترم البحث الصوفي ومشروعه المعرفي ويحقق للمتلقي رضى ً قرائيا إذا خانته المتعة، وتوازنا معرفيا إذا جانبه التوفيق في الوصول إلى الجمال الفني.

إنّ مؤهلات الخطاب الصوفي -إبداعيا- كقد سمحت بإنشاء مساحات جديدة للترقب والانتظار، ولئن وفق ذلك الخطاب في إثبات جدارته أدبيا بعد أن أرضى غرور المتلقي وأشبع فضوله، إلا أنه مازال يعاني الإقصاء والتهميش معرفيا لغياب الدليل المنطقي والسند العقلي الذي يؤكد صدق مقولاته وجدوى بحثه،خاصة بعد أن اصطدم بنوع آخر من التلقي عُرف بالصرامة والتشدّد مثّله الفقهاء من جهة والحكام من جهة أخرى.

لقد شكّل الخطاب الصوفي ومشروعه المعرفي المغاير أزمة تواصلية حادة خاصة على مستوى المضمون، فإذا كان المتلقي الأدبي قد تفاجأ أمام انهيال هذا الكم الوفير من الجمال اللغوي الصادم، والذي أحدث زلزالا عنيفا على مستوى التقبل والاستجابة تغيرت بعده خارطة القراءة واتسعت جغرافية التلقي وامتدت حدود التأويل، هذا الانزياح اللغوي الذي جعل القارئ على أهبة الاستعداد لكل طارئ جمالي قد يباغته به الخطاب الصوفي مهيّئا المساحات لاستقبال كل جديد، فإذا كان هذا موقف المتلقي الأدبي للخطاب الصوفي من جانبه التشكيلي، فكيف سيكون موقف المتلقي الموجّه إيديولوجيا للخطاب نفسه من زاويته الموضوعية؟

لقد وفق الخطاب الصوفي في تحقيق الصبغة التواصلية التي راهن عليها، لكن هذا التوفيق قد حالفه جماليا أي بمعزل عن مكوناته المعرفية، ذلك أن النتاج اللغوي الذي أثمرته الكتابة الصوفية قد وجد طريقه إلى أذواق المتلقين دون فهومهم، أي أنّ التفوق الفني في تلك الكتابة قد حجب المقاصد الحقيقيلها، ومن ثمّ فإنّ التواصل الذي حققته يمكن أن نصفه بالعاطفي لما تحتويه من آليات للاستمالة وشد انتباه القارئ من خلال محاورة جهاز التأثر فيه (القلب)، لكن إخضاع

الخطاب الصوفي للقراءة المنطقية القائمة على سندات عقلية والتي حمل لواءها كل المهتمين بالشريعة من فقهاء ومكلمين ومحدثين ومفسرين سيوقعه في أزمة تواصل عسيرة.

إنّ المتتبع للمسار التواصلي للخطاب الصوفي سيجد الصراع المحتدم بين الفقهاء والصوفية على الواجهة، لما بين الفرقين من تناقض واصطدام، فرغم أن مادة البحث واحدة عندهما إلا أن طريقة الاشتغال عليها مختلفة و"الاختلاف حول الحقيقة الواحدة لا يعني تناقضها في نفسها، وإنما يعني اختلاف مسالك القاصدين إليها"[1]، فإذا كان الفقيه يدعو إلى الشريعة فإن الصوفي يبحث عن الحقيقة، و بين داع إلى شرع الله وداع إلى الله اختلفت الطرق والمنشود واحد.

شكلت المغامرة الصوفية بمكوناتها المعرفية المختلفة جدلا حادا أفضى إلى جملة من الثنائيات المتعارضة، كان على رأسها ثنائية (الحقيقة والشريعة) أو (الباطن والظاهر)، والتي انبنى على أساسها المشروع الصوفي الذي ينادي بتجاوز الظاهر وتخطيه، باعتباره حاجزا أمام كل انطلاق حر لاقتناص بوارق الحقيقة المحجوبة خلف أستار المادة.

إنّ أولى المرتكزات التي أقام عليها الصوفي مساره هي تقديس الجانب الإلهي في الإنسان الذي يشكل جوهره الأصيل، ذلك أن الإنسان في مفهومه هو مزيج من المادة والروح، إنه قبضة من تراب ونفخة من روح، ومتى ما استطاع أن يتجاوز ظاهره الترابي الذي يربطه -قسرا- بكل ما هو أرضي وضيع، حينئذ ستشرق أعماقه، ويضاء باطنه، ويفلت من قيود المادة ليشع جوهره ومن ثم يطلق العنان لذاته كي تتكلم، التصوف -إذن- هو صوت الباطن الذي لا تجيد الإصغاء إليه إلا أذن الباطن (القلب)، وكل قراءة أخرى لهذا المعنى هي إخلال بأصله وخدش لقدسيته.

إن مقولة الباطن هي أساس الفكر الصوفي الذي يسعى إلى الوصول إلى حقيقة الأمور، فخلف كلّ مظاهر الكون هناك أسرار خفية هي الأصل والجوهروحريّ بالصوفي أن يكشف تلك الأسرار أو أن يقاربها وحسبه ذلك، ومادام قد تجاوز ظاهره الجسماني من أجل تفعيل باطنه الروحي فليس غريبا أن ينشد الباطنُ الباطنَ أينما كان وحيثما وجد.

---

[1] - عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000، ص: 88.

هذه النقلة المعرفية المتميزة قد أسفرت عن مفهوم جديد للحياة وللدين، وعن نظرة مختلفة للإنسان و للكون ككل، وعن موقف مفارق إزاء المعارف المألوفة والتي تراوحت بين العقل والنقل والحدس والحواس، لقد أخضع الصوفي كل شيء لذوقه ولقلبه، حيث حطّم كل القواعد وتجاوز كل الأطر ما أخل ّ بمنظومة المفاهيم السائدة(، ولغة ً ، وفكر ً ا، ومعرفة ً)، خاصة وأنه أعلن عن تأويل صوفي جديد للنص الديني: قرآنا وحديثا، وهذا التأويل "يزلزل الظاهر النصي مما يؤدي إلى زلزلة الفكر القائم عليه فقها وشرعا وفي زلزلة هذا الفكر ما يزلزل السلطة التي تستند إليه"[1]، وفي هذا تمهيد لزلزال قرائي سيطيح بحلقات التواصل التي يسعى الصوفي إلى ربطها ليضمن السلامة لبحثه والبراءة لنشاطه المعرفي.

إنّ اشتغال الصوفي على الخطاب القرآني قد فتح أمامه جبهة للصراع، حيث نظر الفقهاء إلى جهده نظرة عداء واحتراز كونه يمس الدين من زاويته الشرعية "فلو رهم كسدنة للشريعة يجعلهم يسارعون إلى الإنكار على الصوفية"[2]، وهذا الوجه القرائي المتعنت يسفر عن موقف احتكاري يفضح تسلط الفقهاء بدعوى حماية الدين من شوائب الابتداع، ومن ثم فإنّ أي محاولة لتأويل النصوص الدينية —فيها تجاوز لجهود الفقيه- هي ضرب من الزندقة والكفر والمروق، القضية - إذن- أكبر من مجرد اختلاف في أدوات المعرفة، وإنما هي تأسيس لانقلاب قرائي هدفه عزل البحث الصوفي وإقصاؤه، وقد راح ضحية هذا الانقلاب العديد من مشاهير الصوفية.

إن استنطاق الباطن ومحاولة القبض على الهارب من معانيه هو جهد جريء يحتاج إلى سندات تثبت سلامته وبراءته وسط محيط دلالي مشحون بالرقابة والحذر، ذلك أنّ الفقيه هو متلق رقيب يتصيد الفرص للإيقاع بالمعنى الصوفي من خلال تأويلاته التي لا تخلو من عنف في الممارسة، دو ن الإحاطة بظروف الكتابة الصوفية وأجوائها المفارقة، ومن ثم فالقراءة الفقهية لتلك الكتابة لا تخلو من إصرار وترصد للإيقاع بها في حبائل السلطة بكل أنواعها دينية كانت أم لغوية أم فكرية،

[1] - أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 172.

[2] - عبد السلام الغرميني: الصوفي والآخر، ص: 94.

ما دعا الصوفي إلى شن حملة لتبريء ساحته الدلالية، وذلك بالتأكيد على خصوصية معرفته من جهة وعلى شرعية تلك المعرفة من جهة أخرى.

راهن الخطاب الصوفي –في مسيرته الدلالة- على الاختلاف، ليؤسس بذلك نموذجا معرفيا مفارقا يكسر النظام المألوف للظواهر على مستويات عدة: مستوى المضمون ومستوى التشكيل ومستوى الاستجابة،فقد أكدّ الصوفية على خصوصية علمهم حيث أضافوا إليه صفة اللدني والذوقي والكشفي ليميّزوه عن غيره من العلوم، وقد أقروا وجود هذا العلم، استنادا إلى قوله تعالى: ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾ [1]، هذا العلم غير خاضع لأدوات المعرفة المتداولة عند الفلاسفة والمناطقة والفقهاء وغيرهم، إنه هبة إلهية يلقيها الله عز وجلّ على قلب عبده المؤمن المهيّأ سلفا لهذا الإلقاء الرباني.

إن عملية التحصيل التي –عن طريقها- انقدح قلب الصوفي بنور الحقيقية الإلهية، هي فعل مباشر يتجاوز الوسائطبكل أنواعها ذلك العلم المحصّل عليه هوناتج إلهامي سمّاه الصوفية "علما لدنيًّا" حاصلا بمحض فضل الله وكرمه بغير واسطة عبارة.

قال بعضهم:

تعلّمنا بلا حرف وصوت قرأناه بلا سهو وفوت

"يعني بطريق الفيض الإلهي، والإلهام الرباني، لا بطريق التعليم اللفظي، والتدريس القولي"[2].

إن النتاج المعرفي الذي أفرزه البحث الصوفي هو نتاج ذوقي "لا يؤخذ من الأوراق، وإنما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقيل والقال، وإنما يؤخذ من خدمة الرجال وصحبة أهل الكمال"[3]، وهذا التناول الجديد للحقيقة الدينية غريب على الفقهاء الذين يؤمنون بالنصوص كأدلة شرعية على الأحكام والمعاملات والعبادات، إنهم يمثلون الوجه الظاهر للدين والذي أسموه:

---

[1] - القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية: 65.

[2] - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط12، 2001م، ص: 359.

[3] - ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1996م، ص: 28.

شريعة، بينما أداة الصوفي قلبه، وطريقة ذوقه، ومن ثمّ "لا تمكن محاكمة النص الصوفي عقليا، فهو وليد تجربة لا محل فيها للعقل وأحكامه"[1]، ذلك أنه تعامل مع النص الديني معاملة باطنية تجاوز فيها الظاهر الشرعي -مع الإقرار به-وبحث عن روح الدين وسمّى حصاده المعرفي: حقيقة، ومن ثم فهو "يتكلم بلسان الباطن الذي هو في الحقيقة لسان مذهبه، ويترك الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام، فهو يقابل دائما بين العقل والذوق: العقل الذي هو لسان الظاهر، والذوق الذي هو لسان الباطن"[2].

لا تشكل ثنائية (الظاهر والباطن) تعارضا ولا تضادا، إنها تدل على التلازم والترابط إذ لكل شيء ظاهر وباطن، للخطاب الصوفي ظاهر وباطن، وللشريعة ظاهر وباطن، وللحديث ظاهر وباطن، وللقرآن الكريم ظاهر وباطن والفرق بينهما "كالفرق بين الثلج والماء: فالثلج ظاهر والماء باطن، والثلج غير الماء في باطنه، وعين الماء في حقيقته"[3] ومن ثمّ فإنّ الدين –في المفهوم الصوفي- ليس مجرد الوقوف على رسوم الشريعة التي تنعكس على الجوارح في شكل حركات وسكنات أو على الأحكام في شكل أوامر ونواهٍ ، وإنما هو –إضافة إلى ذلك- ممارسة روحية وتفرغ قلبي، وهذا هو صميم الدين، وهو الجانب الأصيل فيه لأن الهيكل الجسماني في الإنسان فانٍ والجوهر الروحاني باقٍ ، فالأول تمثله الشريعة والثاني تقابله الحقيقة، يقول ابن عربي: "الشريعة تنقطع والحقيقة لها الدوام فإنها باقية بالبقاء الإلهي، والشريعة باقية بالإبقاء الإلهي، والإبقاء يرتفع، والبقاء لا يرتفع"[4].

إن هيمنة التيار الروحي في الكتابة الصوفية هو الذي منحها مبرراتها التعبيرية والتفكيرية والخطابية في انتظار المبررات القرائية، التي عجز الفقيه عن الوصول إليها ذلك أنه وقف على ظاهر تلك الكتابة ممارسا نوعا من العنف القرائي الذي يسفر عن نية إقصائية لها، فأكثر ما يهدد النص

---

[1] - أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط03، 2000م، ص: 70.

[2] - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02، 1980م، ص: 14.

[3] - أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، ص: 343.

[4] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ص: 345.

الصوفي من الفقيه "هو تجنبه التواضع وعناده على البقاء كما هو أمام ما يقرأ"[1]، في محاولة لتأليب جمهور المتلقين ضده، رغم أنّ فعل التلقي في الخطاب الصوفي هو فعل مغاير قائم على تجاوز الظاهر والبحث عن المتباعد الدلالي، لأنّ الظاهر يحتاج إلى اختراق داخلي ينزع كلّ الأغطية التي تغلف الواقع وتخفيه وتتستر عليه، فالباطن هو الحقيقة والكشف عنه يقدم لنا الدليل القاطع أن الحقائق ببواطنها لا بظواهرها"[2]ومن ثمّ فإنّ التلازم المشروط بين فعل الكتابة وفعل القراءة فقد أهميته في ظل انكفاء المعرفة الدينية (الممثلة في الفقهاء) على ذاتها.

إنّ إصرار السلطة الدينية على موقفها الإلغائي تجاه الخطاب الصوفي قد أفرز وضعا قرائيا موجّها ومنحازا أسس لقطيعة معرفية مع كل ما يهدد أفق انتظارها المعهود، ما أسهم في تجاهل النتاج الصوفي وتغييبه لأنه أطاح بجهاز الاستقبال الذي سعى الفقهاء إلى حمايته حفاظا على الدين –كما يزعمون-،ذلك أنّ الصوفية مالوا إلى فهم القرآن فهما يخالف ما اعتاده العامة من الناس لما فيه من تجاوز لظاهر الشريعة وجنوح إلى التأويل الباطني لها، هذا الفهم الجديد للدين استمده الصوفية من سياحتهم في الأجواء النورانية ونهلهم من منابع الحقيقة دون واسطة بعد أن تهيّأوا لاستقبال المقول الإلهي.

هذه المصادر الجديدة للمعرفة الصوفية هي التي أوقفت الخطاب الصوفي على تخوم المصادرة والإقصاء، لما فيها من إغماض وتعتيم شوّش على الفقهاء وعطّل أدوات المعرفة عندهم، ما أوقع الصوفي في مأزق قرائي خطر ذلك أن أهل الرسوم قد شككوا في تلك المصادر ونسبوها إلى فلسفات أجنبية كفكرة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وفلسفة الإشراق، أو ببعض المقولات الشطحية* التي يقف متلقيها على ظاهرها الصادم.

---

[1] - موريس بلانشو: أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بن عبد العالي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2004، ص: 51.

[2] - أحمد علي زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 01، 2004، ص: 138.

* - سيأتي تفصيل هذا في فصل لاحق.

إنّ الإنكار على الصوفية هو موقف مؤسس إذا أخضعنا أقوالهم لمحاكمة عقلية تطالب بالأدلة والبراهين، خاصة إذا تعلق الأمر بالمباحث الميتافيزيقية التي كثيرا ما يتعامل معها الفقهاء بنوع من الاحتراز والحذر، خوفا من الوقوع في الزلل لخطورة تلك المباحث كونها تتجاوز حدود النشاط العقلي لتقع في دائرة المحظور لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾[1]، هذا التأسيس لمشروعية الإنكار لا يظفر به إلا المؤهل لهذا الفعل ممن رجح عقله وكمل دينه، وحسن خلقه، وإنما يُنكر على الصوفي إذا جاء مقوله مخالفا للشريعة وللسنة أما إذا وافقهما فهو من العلم الجائز يقول الشيخ عبد الكريم الجيلي: "اعلم، وفقك الله تعالى: أن الحقائق هي أصول الشرائع، وأن الشرائع هي أصول المطالب لمعرفة الحقائق، فلابد لمن يقصد معرفة علمنا هذا، إما تعلّما كسبيا، أو بطلبه من طريق الإلهام، بشروطه: أن يقيس العلوم الواردة إليه على الأصول المشروعة التي قد ثبتت بالكتاب والسنة والجماعة، فما وجده من تلك العلوم موافقا للشريعة اعتقده وتحلّى به، وما وجده مخالفا توقّف عن استعماله، إلى أن يفتح الله تعالى بما يؤيده من الشريعة، فيستعمله حينئذ"[2].

إنّ الوقوف على أعتاب النص الصوفي دون الغوص في أعماقه هو الذي قطع أعناق الصوفية بسيوف الشريعة، ثم إنّ الدسائس التي أُقحمت في مؤلفاتهم وما فيها من عقائد زائغة هي التي رمتهم بالكفر والزندقة، فهذا الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي قد شنّ الفقهاء ضدّه حملة شعواء تدعو إلى تكفيره ومصادرة مؤلفاته خاصة كتابة "فصوص الحكم" الذي أثار حفيظة السلطة الدينية حيث قال فيه الإمام شمس الدين الذهبي: "فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر"[3]، كما عيب على الصوفية كلامهم في المعرفة بوصفها الفناء عن النفس وبقاؤها بالله، ففي هذا دعوة إلى العزلة والهروب من الواقع ما يخالف دعوة الدين إلى العلم والعمل، والاندماج في

[1] - القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: 101.

[2] - عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي: المناظر الإلهية، ويليه شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2004م، ص: 15.

[3] - ينظر: مقدمة الفتوحات المكية، بقلم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ص: 06.

المجتمع قصد إصلاحه يقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[1].

تستند علنية الموقف الفقهي من النهج الصوفي إلى أقوال وأفعال بعض الصوفية الغلاة ممّن أبطلوا الظواهر الشرعية ورفعوا عن أنفسهم التكليف لادعائهم الوصول إلى حضرة الحقيقة لأنّ الشريعة في نظره "جاءت لتخاطب المحجوبين فقط، فهي شغلهم الشاغل، ويكفي الخاصة ما هم فيه من مقام"[2]، فقد أجاز بعض الصوفية لأنفسهم المحرمات من ترك الفرائض وارتكاب المعاصي، وفي هذا انتهاك صريح لحرمة الدين ينم عن مصدر مريب لأفكار هؤلاء، فقد تنوعت مصادر تصوفهم واختلفت منابعه ما أسفر عن وفرة في الاتجاهات فبين متأثر بالفلسفة اليونانية وبالديانة الهندية وبالأفكار الفارسية والعقائد القديمة، وبين متمسك بالشريعة السمحى تراوحت مذاهب الصوفية واختلفت فيهم الآراء بين الاستيعاب والمصادرة.

فهذا ابن الفارض -سلطان العاشقين- كان شاعرا فاضت نفسه بصنوف من الأذواق والمواجيد، فتدفقت لغته سيلا من المعاني الروحية السابحة في فضاء العرفان، قد رسم لنفسه معالم مذهبه الصوفي القائم على الحب، قد عرف عنه شغفه بالسماع والرقص كمعنيين على التواجد، ولا ريب فإن لهذا الشغف صداه في أوساط الفقهاء، فقد أنكر ابن تيمية على الشاعر ولعه بهذه الوسائط لإحداث الوجد، وعدّها بدعة من البدع الدخيلة على الدين والتي لم يجد لها أثرا عند الصحابة ولا أهل الصفة ولا التابعين[3]. إضافة إلى قول الشاعر بوحدة الوجود على طريقة ابن عربي، وعفيف الدين التلمساني، والحلاج وابن سبعين ... فهذه الفكرة-في نظر ابن تيمية- هي وليدة مذهب الاتحاد والحلول الذي لا أصل له في الكتاب والسنة.

---

[1] - القرآن الكريم، سورة القصص، الآية: 77.

[2] - محمد السيد الجلنيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب السنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ط، 1990م، ص: 138.

[3] - ينظر: محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط02، د.ت، ص: 117 وما يليها.

كما نعى الفقهاء على مذهب الحلاج –ومأساته في تاريخ التصوف مشهورة*- اتهموه بالكفر والزندقة، حتى أن الجنيد قال عنه ذات مرة: "ستحدث في الإسلام ثغرة لا يسدها إلاّ رأسك"[1]، ذلك أن الحلاج لم يتبع مبدأ التقية في مذهبه بل انتهج سبيل الإفشاء في وسط قرائي ملغم، فجرّه لبوح والإعلان فكانت المحاكمة وكان الإعدام وقد كانت مقولاته في الاتحاد والحلول سببا في مقتله من ذلك قولته الشهيرة: "أنا الحق".

ومن الصوفية الذين أثاروا حفيظة الفقهاء أبو يزيد البسطامي القائل بفكرة الفناء التي يخرج فيها العبد من ذاتيته ويفنى عنها فلا يشعر بنفسه، ولا بمن حوله، فلا يشهد إلا حقيقة واحدة هي الله، يقول البسطامي: "للخلق أحوال، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيّبت آثاره بآثار غيره"[2]، ويقول في إحدى شطحاته: "كنت أطوف حول البيت وأطلبه، فلمّا وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي"[3]، ومقولة الفناء هذه تسقط عن الفاني التكاليف الشرعية لأنه غائب عن ذاته وفي هذا مساس بالدين لا يقبله عاقل.

إذن: تؤسس تلك الآراء -في مجملها- لمشهد قرائي يطيح بمستقبل الخطاب الصوفي الذي جاء مخالفا لمعايير الذوق الرسمي –على مستوى الكتابة والقراءة- لأنّ صرامة لتلك المعايير قد ألغت كلّ ممكنات ذلك الخطاب وآليات انفتاحه، في ظل انتشار نظام أيديولوجي معينّ يتحكم في شروط التأليف والتلقي على حد سواء، نظام "لا يكتفي فقط بتأويل النصوص أو تفسيرها بحيث تخدم مصالحه الخاصة، بل ويعمل أيضا على إقصاء كلّ الأسئلة بالنسبة إليه، إذ تزعزعه في

* - سيأتي تفصيل مأساته في فصل لاحق.

[1] - سمير السعيدي: كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوؤهما الدم، السيرة الكاملة، الطواسين، المحاكمة، منشورات دار الفتاة، دمشق، ط01، 2002، ص: 30.

[2] - أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري:الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1998، ص: 434.

[3] - أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ص: 51.

استقراره، وتهدده في سيطرته"[1]، في حين كان من الأجدر تطويع ذلك النظام من أجل تحقيق التواصل مع الخطاب الصوفي.

إن إصرار السلطة الدينية على موقفها القرائيالسلبي المقصود هو موقف لا يخلو من تعسّف وقهر، خاصة إذا تعلق الأمر بالرفض غر المؤسس واللامشروطلذلك أن الإنكار لا يُقبل إلا ممّن أدرك حقائق القوم وأحاط بكنه مقولاتهم وتجاوز ظاهرها اللفظي المتاح بحثا عن باطنها المعنوي الخفي، فالذي يُطالب إنسانا بإماطة اللثام عن حقيقة تكشّفت بمنطق الوجدان والرؤية القلبية يلزمه أن يكون لديه نفس ذلك المنطق وعين تلك وإلية، وأن يعيش التجربة ويتذوّق حلاوة الحال كيما يحكم على أصحاب الأحوال حكمه الصائب فيهم... أهل التجارب وعشاق الأرواح"[2]، ومن ثمّ يقيم جسرا تواصليا متينا بينه وبين النص المقروء، وهذا ما فشل الفقهاء في إرسائه.

لقد سعى الصوفية -جاهدين- إلى تصحيح الفكرة الخاطئة التي عملت السلطة الدينية على ترسيخها في أذهان العامة في خطوة جريئة للتودد إلى ذهن المتلقي وكسب تجاوبه، ليظفروا بسند تواصلي يضمن الخلود لخطابهم المختلف، فأسندوا علمهم اللدني إلى أدلة شرعية من الكتاب والسنة، ولم يتركوا مقاما إلا أكدوا فيه براءة بحثهم، ويحكي تاريخهم أنّ أغلبهم لم يستغن عن العلم الضروري الذي لا يحُصّل إلا بالنقل وهو علم الفقه والحديث، على أنهم أضافوا إليه فهما جديدا حصّلوه عن طريق الكشف لا عن طريق الكسب، يقول ابن عربي عن فتوحاته: "فوالله ما كتبت منه حرفا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني..."[3]، هذا التحصيل المفارق قد أثمر نمطا كتابيا مختلفا يحتاج -منطقيا- إلى جهاز استقبال خاص.

ولعل ما يثبت احتفاء الصوفي بالقارئ هو كثرة المؤلفات الشارحة التي أعاد فيها صياغة ما أغمض، وتفصيل ما أجمل، وتوضيح ما ألغز، كما فعل ابن عربي في مؤلفه "ذخائر الأعلاق"الذي كان قراءة باطنية لديوان "ترجمان الأشواق"، يقول في مقدمة الشرح: "ولم أزل فيما نظمته في هذا

---

[1] - عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشور ات الاختلاف، بيروت، الجزائر. ط01، 2007، ص: 260.

[2] - مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، ص: 42.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج03، ص: 442.

الجزء على الإيحاء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى...والله يعصِم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية..."[1]، إنها محاولة لتوجيه المتلقي وضمّه إلى مساحة الانتظار الأكبرية كي لا يحيد عن المعنى المراد، أو أن ينسب صاحبه إلى ضرب من الفساد وهو منه بريء.

ثم إن وفرة المعاجم الصوفية والمصنّفات قد وسّعت نطاق الذيوع والانتشار، وأسهمت في بناء أفق ترقب جديد وإرساء مرجع مختلف ينضاف إلى بنية الجهاز القرائي عند المتلقي، وما هذه الجهود إلا تأكيد على أن الكتابة الصوفية هي ممارسة واعية تتغيّا الوصول إلى قارئها المفقود الذي غيّبه اختفاء المرجع وأرجأه غموض المعنى، ولعل مساعي الصوفية في محاولة اختزال المسافة بين الكتابة والقراءة هي تبرير مشروع يؤكد إمكانية التواصل ويراهن على فاعلية خطابهم.

إن رغبة التجربة الصوفية في أن تكون، في أن توجد، في أن تتحقق أياً كانت صفات تلك الأفعال، أكينونة كتابية، أم وجودا معرفيا، أم تحققا فكريا، لن تتجسد إلا إذا زامنتها ممارسة قرائية تكون في مستوى تطلع تلك التجربة، ذلك أن التصوف هو حكاية ألم واغتراب وسفر على الدوام بحثا عن الوطن الأم في ما يشبه النستالجيا التي يحكيها شوق الروح الصوفية الجزئية إلى الروح الإلهية الكلية، إنها حكاية العنف، اللااستقرار، الحركة الدؤوب، التوتر والقلق فيها يتخبط الصوفي من حال إلى حال في محاولة للقبض على الهارب من الفيوضات.

هذا المشهد الدامي العنيف تسعى الكتابة إلى مقاربته ومتاخمة مجاهيله فتصبح هي الأخرى كتابة للعنف، وللتوتر، كتابة صادرة عن ذات مغايرة فارقت عناصر تكوينها الأربعة: التراب، والنار، والهواء والماء[2]، ذات فنيت عن نفسها وغابت هويتها وارتقت في مدارج السالكين وقطعت

---

[1] - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواشيه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط01، 2000، ص: 09.

[2] - ينظر: محي الدين بن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى من مجموع رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط، دت، وينظر أيضا الدراسة القيّمة للناقد خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2000، فصل (تجربة الكتابة وكتابة التجربة) فيه شرح مفصل مستفيض.

بحور المعرفة وشفّت وخفّت وصفت إلى أن تهيّأت للتلقي الإلهي المباشر، إذا كانت هذه هي وضعيتها للكتابة، فهل من المنطقي أن تَقرأ نتاجَها ذاتٌ عادية مشمولة بأبعاد معروفة وآفاق مألوفة، ذات وضعت شروطا ومعايير للكتابة وللقراءة تقصي التجربة الصوفية جملة وتفصيلا؟!.

إنّ خصوصية التجربة الصوفية وحميمتها تستدعي مقابلا كتابيا مشابها يحكي غموض تلك التجربة، وذاتيتها ويحافظ على أسرارها وإن كان ضحايا البوح قد دفعوا ضريبة إفشائهم السّر-، ومن ثمّ فإنها تبحث عن قارئ من جنس المؤلف، وإن لم يكن فمن دائرة المتذوقين حتى تضمن لنفسها كينونة خطابية يعزّزها حسن الاستقبال وكرم القراءة، ولن يتم ذلك إلا بفتح "مسالك للتوسيع والامال والاختلاف بعيدا عن الضيق الذي قعّد له الفقهاء وحوّلوا به الثقافة إلى قيود ورسوم"[1]، إنها دعوة إلى إرساء معالم آفاق انتظار جديدة تسمح للكتابة الصوفية بأن تتعايش ضمنها وأن تتواصل مع غيرها من خلالها.

ولئن كانت مسيرة الصوفي في البحث عن قارئه المتميز قدأسفرت عن دائرة استجابة ضيّقة حصرت المجرّبين وأهل الاختصاص، فإن مساعيه لتوسيع تلك الدائرة لم تتوقف، فقد دخل الخطاب الصوفي مرحلة الخطر بعد أن أضحى الخاسر الأكبر في مواجهة شكّلي طرفاها: العنف (عنف في الكتابة وعنف في القراءة) ثمّ بات من الضروري أن يهيّء لمرحلة قرائية هادئة ومتأنية، فإن كانت الكتابة الصوفية كتابة استعجالية فرضتها سطوة الحال الذي لا يدوم مع صاحبه طويلا فإن لم يقتنص بوارقه فقد ضيّعه، فإنّ الفعل القرائي غير محصور بزمن معيّن بل هو حركة مستمرة وتخصيب دائم للدلالات، إنه نشاط متأن يأخذ فيه القارئ كامل وقته في التعامل مع النصوص وتقليبها على كلّ أوجهها الممكنة والمحتملة وحتى المستحيلة التي تنتهك آفاق انتظاره المعهودة وتكسر ترقبه في محاولة لتطويع تلك الآفاق وتوسيعها لاحتضان المعنى الصوفي الصادم.

ولعلّ الهيئة الصادمة التي اقتحم بها الخطاب الصوفي مؤسسة الثقافة الرسمية، ومنظومة الدين الشرعي، هي التي جنت عليه وتركته على هامش القراءة، وعلى هامش المعرفة والفكر والدين فعلى الصوفي أن يبحث له عن مركز، عن صدارة، عن أولية في كلّ تلك المجالات ولن يحتل هذه المكانة

[1] - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص: 31.

إلا إذا أجاد المتلقي محاورته واستنطاقه، ولن يجيد إذ الآخر من مرجعياته الرافضة وأسس لأخرى أكثر حداثة وأكثر انفتاحا.

من أجل هذا الهدف التواصلي ركز الصوفي على خصوصية أداة معرفته، وفي كل مقام يضيف إليها صفة من الصفات التي تعزز تلك الخصوصية كـ(القلبية، الإلهامية، الإلهية، الكشفية، الذوقية، اللدنية) حتى يوصل إلى القارئ فكرة تميز تلك المعرفة، وحتى لا يقرأها بغير أداتها يقول ابن عربي "من قرأ القلب بالعقل، فلا معرفة له بالحقائق" ومن ثم فإن الصوفي يوجه عناية المتلقي إلى ضرورة وعي هذه الميزة التي على أساسها سينبني مشروع التواصل الذي يسعى إليه، ومادامت تجربته السامية قد دخلت مملكة الكتابة واتخذت لها وجودا عينيا فلا شك أنها تتوقع استقبالا يليق بذلك السمو.

إن الاهتمام بوضعية المؤلف تشكل نصف عملية التواصل، وقد أولاها النقاد عناية فائقة لأن الاقتراب من طقس الكتابة ومتاخمة أجوائها الحميمية يوقف القارئ على المشاق التي كابدها الصوفي في معركته مع ذاته أولا (كتجربة) ومع الآخر في محاولة لوصف تلك الذات (ككتابة)، ويهيئه الدخول إلى تلك المغامرة بوعي أكثر إيجابية متنصلا من كل محموله الأيديولوجي السابق حتى يضمن البراءة لفعله القرائي الذي نقدم فيه الحياد.

فليس غريبا -إذن- أن يواجه الفقيه هذا الركام المعرفي المفارق ما دام قد فعَّل مخزونه الديني (الشرعي) في مساءلة الخطاب الصوفي غاضاً الطرف عن الجانب المنسي في ذلك الخطاب، هذه النظرة الأحادية الموجهة -رغم عورها- هو استثمرها الفقيه في محلها لكان جهده منصفاً، فالكتابة الصوفية ليست دينا خالصا ولا أدبا خالصا ولا فلسفة خالصة بل هي مزيج متناغم من هذه وذينك، ومن ثم فقارئها يجب أن يلم من كل علم بطرف حتى يظفر بأهلية الاستقبال، لأن المباحث الصوفية ذات طبيعة متحولة متغيرة متجددة على الدوام إنها "سعي وراء مجهول يتجدد في مجهوله، هذا التجدد المستمر في المعنى يجعل التجربة الصوفية في الوجود وفي التأويل ترسيخا لتغير دائم، لا يقر بشيء، لأنه يشطب على النهائي"[1] وهذه اللانهائية ليس في مقدور أي قارئ أن

[1] - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عن ابن عربي، ص: 85.

يحيط بها إذا لم يشرق فيه ما أشرق في الصوفي، وفي هذا دعوة إلى الإحاطة بوضعية وبظروف اللحظة الكتابية، إذا كانت نيّة القارئ خالصة تجّاه الخطاب الصوفي.

إنّ تحرّي الموضوعية في التعامل مع أيّ خطاب هي أمر من الصعوبة بمكان، ولكن المحاولة مطلوبة حتى لا تسقط حقوق النصوص من جهة وحتى نؤسّس لجهد نقدي راق من جهة أخرى، ذلك أن الأحكام الذاتية التي تحكمها إيديولوجيات معيّنة هي إطاحة مقصودة بمشروع الكتابة ولعل المسيرة التواصلية الدامية التي قطعها الصوفي في صراع من أجل البحث عن حقّه في القراءة لدليل قاطع على انتصار تلك الأيديولوجيات، فالفقيه ينطلق في تعامله مع الصوفي من مركزه كممثل شرعي للدين، وهو من أجل الحفاظ على ذلك المركز يطيح بكل ما من شأنه تهديد أمنه وسلامته، وقد جاءت الكتابة الصوفية لتهز تلك الأركان- أو كما فهمها الفقيه- لأنّ القراءة السليمة للفحوى الصوفي ستسفر عن سماحة هذا العلم وعن معرفته المسالمة رغم عنف الكتابة إلاّ أن المرمى جليل وفاتن.

لكن أهل الرسوم (كما يسمّيهم ابن عربي) قد اشتغلوا على الظاهر العنيف لتلك الكتابة وقد وظّفوا مخزونهم المعرفي السابق في التعامل، رغم أن المهمّة القرائية تستدعي التجرّد من القَبْل والتأهب للبَعد الذي سينشأ، فالقارئ "لا يستطيع أن يفرض مقولاته الذاتية على أشياء العالم الماثلة في العمل الأدبي، بل عليه أن يتركها تكشف له بنفسها عن وجودها الحقيقي والمستقل عن مفاهيمه القبلية، إن فهم الوجود كما يتجلى من خلال النص يجب أن يتأسّس .. على الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النّص"[1]، أي أنّ يدخلا في عملية استنطاق متبادل فيها يتكلّم الاثنان.

إذا كانت هذه هي شروط التلقي المفضي إلى التواصل، فما هو نصيب الخطاب الصوفي منها؟ لقد طبّق الفقيه نصف العملية فأتاح لنفسه المجال واسعا كي يتكلّم وبالمقابل أخرس الخطاب المقروء، لقد جهر بصوته وأخفت صوت النص، فأصغى الجمهور سلطةً وعامّةً إلى الجهور منهما، هذا القهر القرائي الذي مورس في حق الخطاب الصوفي، قد أسهم في تغييب جزء لا

[1] - عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص: 114.

يستهان به من ذلك الإرث، وراح ضحيته كمٌّ وافر من المعارف والشخصيات، لقد وقف في وجه الكتابة الصوفية ولم يسمح لها بأن تكون.

ومن هذا المنطلق راح الصوفية يتصدّون الفرص ولم يتركوا مناسبة إلاّ وأكّدوا فيها براءة بحثهم وسلامته من الشوائب، فإذا كان الفقيه قد فعّل حمولته المعرفية السابقة (والتي تشكّل هنا الشريعة) في تعامله مع الخطاب الصوفي، فقد ردّ عليه الصوفي بما يخدم تلك الحمولة ويتناسب معها، فالفقيه رفض المشروع الصوفي لأنه لا يستند إلى أدلة شرعية من الكتاب والسنّة، لكن الصوفي أكّد أن علمه اللدني لم يتحصّل له إلا بعد أن تمكن من العلم الضروري (النقلي) قولا وفعلا.

لقد أسند الصوفية أداة معرفتهم (القلب) إلى دليل شرعي من القرآن الكريم أورده ابن عربي في فتوحاته كمحاولة لتثبيت المعرفة الصوفية في تفسيره للآية الكريمة: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1]، حيث يقول: "إنّ في ذلك: يشير إلى العلم بالله من حيث المشاهدة، لذكرى لمن كان له قلب: ولم يقل غير ذلك، فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائما فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها ...فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال لمن كان له قلب فإنّ كلّ إنسان له عقل، وما كل إنسان يعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلبا"[2]، وقد أسهب ابن عربي في تفسيره لهذه الآية تأكيدا على فاعلية القلب كونه مستودع الأسرار ومحلّ الإلقاء الإلهي الذي يسعى الصوفي –جاهدا- إلى إثبات شرعيته.

إن الصوفي في محاولته التدليل على علمه إنما يفعل ذلك لتقريبه من الآخر الذي يعمل على التواصل معه من خلال سحبه إلى دائرة الانتظار، وهو في رهانه هذا يفتح المجال واسعا لإمكانات خطابه القرائية الخفية خلف متاحة الظاهر، يقول ابن عربي:

كلما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما

منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما

---

[1] - القرآن الكريم، سورة ق، الآية: 37.

[2] - محي الدين بن عربي:الفتوحات المكيّة، ج02، ص: 363.

لفــؤادي أو فــؤاد مــن لـه مثل مالي من شـروط العلما

صفــة قـــــدسية عـــلوية أعـلمت أن لـحقي قِ دَ ما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلــب الباطن حتى تعلما [1].

إنه إعلان عن ميلاد نمط قرائي جديد يتجاوز فيه المتلقي ظاهر النصوص، ويتغلغل إلى أعماقها هناك حيث يقبع المعنى الصوفي، وتأسيس لأفق انتظار بديل يحتضن المقول العرفاني و يتسع ليشمل هذا النمط الجديد من المعارف.

إن الخطاب الصوفي بحمولاته المعرفية واللغوية والجمالية المفارقة قد أطاح بجملة من المعايير التي ألفها القارئ، لأنّ تلك الحمولات لم تكرّس التقاليد الفنية والجمالية المعروفة، ومن ثمّ فقد قضت على التلقي المريح الذي يعقب عملية تعايش الآفاق (آفاق النص وآفاق التلقي)، فهذا التصادم قد يقيم حاجزا أمام تحقيق التواصل ويتسبب في تغييب النصوص وإلغائها كونها لا تخدم الانتظار المألوف.

في فترة التصادم هذه عانى الخطاب الصوفي من التهميش بعد أن أغلقت في وجهه كل المنافذ إلى ذائقة المتلقي، ذلك أن كتابته تحيل إلى مرجع وجودي غريب عن المراجع السائدة، ما أدخل المتلقي في مرحلة ذهول قرائي عطّل مسيرة التواصل، الأمر الذي دفع بالصوفي إلى اتهام الفقيه بضيق أفقه وقصور فهمه وبأنّ تلقيه انتخابي انتقائي، فما خدم مرجعيته فهو من الجائز وما خالفها فقد آذنه بالحرب، يقول ابن عربي: "أكثر أهل النظر الفكري من الفلاسفة وأصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به أولياء الله مما يتحققون به من المواجيد والأسرار التي شاهدوها ووجدوها فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به وما لم يوافق نظره وعلمهم ردّوه وأنكروه"[2].

إنّ الصوفي يعي تماما وضعية التلقي التي نشأ فيها، يقينا منه بأنّ نتاجه المعرفي نتاج مفارق صادم يزعزع معايير الثقافة بكل مؤسساتها الفكرية واللغوية والقرائية، ووعيه ذاك ينم عن خصوصية

---

[1] - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق، ص: 10.

[2] - محي الدين بن عربي: كتاب الفناء ضمن رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د ط، د ت، ص: 07.

في التجربة تقتضي خصوصية في الكتابة وأخرى في القراءة، حتى تتحقق معادلة الاستجابة لكن الخطاب الصوفي كسر كل الأسس وتجاوز كل ّ القواعد والأطر التي سو ّرت عملية التلقي، ذلك أنه فشل في توفير مساحة أو فضاء يلتقي فيه النص والقارئ من أجل الشروع في التواصل لأنه انسلخ عن السياقات الاجتماعية والأدبية التي تشكّل -وغيرها- مرجعية المتلقي وأوجد لنفسه سياقا جديدا مفتوحا على وفرة من الدلالات المفاجئة التي لا وجود لها في أفق المتلقي المنكفئ على ذاته.

ولعل ما يبعث على انفتاح الخطاب الصوفي هو قابليته للتأويل وتعدد القراءة، ذلك أنه نطاق خصب تتعايش فيه الدلالات المتناقضة التي تعطل النشاط العقلي القائم على مبدأ عدم التناقض، فأولى مقولات التصو ّف هي الثنائيات المتعارضة التي لا يخلو منها أي مبحث من مباحثه من بينها: الظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة، العقل والقلب، النّاسوت واللاهوت، الروح والجسد، البقاء والفناء، القبض والبسط، النشر والطي، الخفاء والتجلي، العبارة والإشارة، التخلي والتحلي... ومن ثمّ فالتعامل الصوفي الجديد مع هذه المفاهيم هو الذي صاغ الموقف المعارض الذي عبر عنه المتلقي المصدوم ببقائه على هامش القراءة.

هذا المفهوم البرزخي للتصوف قد أوقف المتلقي على أعراف الاستجابة بين نعيم الظاهر الذي يبعث على الراحة والهدوء، وجحيم الباطن الذي يفضي إلى العنف والقهر كقول الحلاج:

يا نَسيمَ الريحِ قولي للرَشا لَمْ يَزِدني الوِردُ إلاّ عَطَشا

لي حَبيبٌ طُبُّهُ الرَشا إنْ يَشَأ يَمشي عَلى خَدّي مَشى

روحُهُ روحي وَرُوحي روحُهُ إنْ يَشَأْ شِئتُ وَإنْ شِئتُ يَشا [1].

إنه شعر يتدفق رقّة ولطافة لتهيّؤ الذات القارئة التي يُهيّؤُ لها أنها قد وجدت فيه فضاءً للتحاور مع الشاعر ومن ثمّ تحقيق التواصل مع خطابه الظاهر، لكن الدلالة الخفية لهذه الأبيات

[1] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخطّ واللون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، د.ط، د.ت، ص: 106، وقد أورد سمير السعيدي هذه الأبيات مع تغيير في الأول منها في كتابه: كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوؤهما الدم، ص: 70، حيث جاء بهذه الصياغة:

نسماللويح قولي لِلرَشا لَم يَزِدني الوِردُ إلاّ عَطشا

تومئ إلى خطر محدق يدعو إلى الاحتراز منه إناكتُشف، خاصة وأنّ الحلاج ممن تلاحقه تهمة الحلول والاتحاد التي ينسبها إليه الفقهاء وغيرهم من ممثلي السلطة في ذاك العصر، وفي البيت الثالث إشارة إلى ذلك المفهوم الحلولي الذي ينتقل فيه المحب إلى ملكوت المحبوب المطلق الذي لا حدّ له ولا بداية ولا نهاية، وإذ ينتقل المحب إلى هذا الملكوت المطلق يصبح في المطلق والمطلق فيه، يرد ماءه فلا يمتلئ منه ولا ينفذ الماء وإنما يبقى وقد عاد المحب والمحبوب والحبّ واحدا"[1]، وفي هذا المعنى تعزيز لفكرة الاتحاد التي أفرزها سبيل البوح المفضي إلى إفشاء السرّ في لحظات من الوجد المستفاض الذي يفوق طاقة التعبير لذلك يقع صاحبه في الزلل.

كما قد يقع المتلقي في جحيم الظاهر الصوفي فيرفضه دون مقدمات لما فيه من انتهاك لحرمة انتظاره المشمول معرفيا ولغويا وفكريا ودينيا، ويصدر أحكامه وفقا لمعرفه القبلية، ويؤسس موقفه على تلك الدعائم السابقة فيكون الإلغاء والإقصاء وتكون المصادرة على حساب المعنى الباطني الخفي الذي يتوارى خلف الظاهر المتاح يقول الحلاج[2]:

يا سِرَّ سِرٍّ يَدِقُّ حَتّى يَجِلَّ عن وَصفِ كُلِّ شَيءِ
وَ ظاهِرًا باطِنًا تَبَدّى مِن كُلِّ شَيءٍ لِكُلِّ شَيءِ
يا حُجَّةَ الكُلِّ لَستَ غَيري فَلا عِتابي إِذًا لِيَ
إِن اِعتِذاري إِلَيكَ جَلَّهُ وَ عُظمُ ذَنبٍ وَ فَرطُ غَيِّ

إن الاشتغال على ظاهر هذه الأبيات هو تشويه للمعنى المراد، فالحلاج هنا يؤكّد على فاعلية الثنائية (ظاهر وباطن) من خلال تجلي الباطن الله جلّ وعلا) في الموجودات من زاوية دلالة الصنعة على الصانع، ذلك أنّ لكل وجود موجِد وكل وجود فانٍ ولا بقاء إلا لله الموجِد ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3] ومن ثمّ فإنّ "الموضوع لا وجود له في نفسه بنفسه، بل بغيره، وإن غيره هو الموجود فكانت الإشارة أنّك أنت الموجود الحقيقي، ولا وجود لي، وإنّ فعلك هو الجاري علي

[1] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخطّ واللون، ص: 106.

[2] - سمير السعيدي: كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوؤهما الدم، ص: 178.

[3] - القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية: 26.

قهراً، وجبرا، و لا فعل باعتذاري، إذ فرط عي وغي ّ ، إذن أثبت لنفسي النية وأجعل لها المشيئة، وهذا محض الدين واليقين، فيترتب عليه أنّك لست غيري، إذ ليس في الوجود غيرك"[1].

إن التعامل مع الخطاب الصوفي هو فعل يختلف عن تناول بقية الخطابات، ذلك أنه خطاب مفارق يجيد لعبة الخفاء والظهور لما يتوفر فيه من طاقات دلالية تفوق مساحة الاستيعاب عند القارئ، ومن ثمّ فأفضل طريقة لتفكيكه هي "قراءته قراءة تأملية مفتوحة الدلالات، لأنّ التبسيط إذلال غير مشروع للنص، وتحليل قد يوصم أناقة الأصل بالترهّل"[2]، ومادام المعنى الصوفي هو مجال للكثافة الدلالية فإنه لا مجال لتصيّده إلا بتوفير بدائل قرائية تستدعي الجانب المقصي والمنفي في ذلك المعنى وتبعد المتوفر الدلالي السائد، هذا التبادل في الأدوار بين الإقصاء والاستدعاء هو الذي سيكشف عن الفاعلية التواصلية التي يتمتع بها الخطاب الصوفي.

لكنّ الإصرار على التلقي السلبي والقراءة المنحازة هو إصرار مؤقت خاضع للتزامن بين الكتابة والقراءة كفعلين أفرزتهما وضعية تاريخية معيّنة، إنّ الرفض الذي قوبل به البحث الصوفي هو موقف واكب حركة الإنجاز الصوفي المكتوب أي واكب تجربة الكتابة لذلك كان أكثر صرامة، لأنّ المتلقي لم يمنح نفسه فرصة التحاور مع النص ومحاولة عقد علاقات بينهما لتكون القراءة أكثر حيادا وأكثر إيجابية، بل جعل قراءته "سلطة على الكتابة ذاتها وإرغاما لها على الجواب عن أسئلته المسبقة التي لا تنبع من داخل الكتابة بل من واقع غريب عنها هو واقع القارئ بالذات، لا يسع الكتابة المبدعة إلا أن تصمت أمام قارئ ليس له ذاكرة، قارئ يريد إقصاءها"[3]، لأنها لا تغذي سياقاته الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تشمله وتشاركه في آدائه القرائي.

هذا الاستعجال في الحكم على المعنى الصوفي قد أصابه بفعل اختناق دلالي، لأن الإكراه القرائي الممارس عليه قد كتم على أنفاسه الدلالية، ولم يترك له فرصة الدفاع عن نفسه كما لم يمنحه مساحة يثبت فيها كينونته على مستوى المعرفة واللغة والدين، لأنّ إشكالية المعرفة مفتاحها

[1] - هذا الشرح لأبي العلاء المعري أورده سمير السعيدي في كتابه السابق، ص ص: 178 – 179.

[2] - سمير السعيدي: كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوؤهما الدم، ص: 114.

[3] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2007، ص: 254.

استحداث أداة معرفية جديدة (القلب)،وإشكالية اللغة حلها خصوصية التجربة المعبرَّ عنها، أما إشكالية الدين فسبيلها إلى العلاج هو الفهم أو التأويل الباطني الجديد للنص الديني الذي أفرزته تلك الأداة المختلفة.ومن ثمّ فإنّ هذه المفاتيح هي التي ستمنح القارئ إمكانية الإطلاع على مغاليق التجربة الصوفية، لأنّ الوقوف على عتباتها والاكتفاء بما ظهر منها على مستوى الكتابة لن يحقق الكفاية القرائية التي تستوجب الإحاطة بكل ممكنات النص السطحية والعميقة.

الفصل الثالث:
إرجاء المعنى ودراما الانتظار

الفصل الثالث: إرجاء المعنى ودراما الانتظار

تبحث الكتابة الصوفية –ولطبيعتها التواصلية-عن قارئها المتميّز الذي يجيد تطويع أفق توقعه وتهيئته لاستقبال الجديد والطارئ،محاولاً توفير جو مناسب يدمج الأفقين دون تنافر، حيث يعمل المتلقي على بذل جهده ليفهم تجربة الصوفي الروحية أولاً ثم ليعمل على المشاركة في التجربة ثانياً ليتمكن أخيراً من التواصل مع الرسالة الصوفية، التي -ولكثافتها-غيرّت مسار التلقي وأخذت في البحث الدائب عن متلق جديد ينسجم وخصوصيتها، ويتعايش مع أفق انتظارها، متجاوزاً مرجعيته السابقة، متنازلاً عن حسّه الإيديولوجي حتى يحدث التفاعل بين أفق وأفق المتلقي.

إنّ اشتمال الخطاب الصوفي على وفرة من عناصر الدهشة والصدمة قد جعل وضعه أمام المتلقي معقّداً يفرض قطيعة بين القطبين، ويوسع المسافة بينهما، لأنّ المتصوفة أنفسهم لم يستطيعوا "كمتلقين لخطابهم أن يقربوا المسافة الفاصلة بين الانتظار الموجود سلفا والأفق الجديد الذي تحمله النصوص الصوفي، وذلك نظرا للمسافة التي تفصل الوضع التخيلي للمتصوف باعتباره باثاً والمتلقي المشمول إيديولوجياً وفنياًبوضع تخيّلي وأفق مغايرين"[1]، وهذا التباعد بين الآفاق ولّد أزمة في التواصل فرضت على الخطاب الصوفي البقاء في دائرة النصوص المستحيلة التي لم تجد متلقياًممكناً ، يخرجها من جو التكتم والاستسرار فبقيت منغلقة على نفسها.

ويعد الحسين بن منصور الحلاج من المتصوفة الذين أطاحوا بمنظومة التواصل المألوفة التي تقتضي تعايشاً بين الانتظارين، حيث اختار البوح منطقاً له في حين كان يتطلب المحيط التواصلي آنذاك نصوصاً تراعي سلامة المتلقي وأمنه، خاصة وأن النتاج البوحي للحلاّج هو نتاج صادم تقوم بنيته على الدهش والفُجاءة، ما يجعل المتلقي يعيد النظر في مخزون أفقه الذي تطفو الأيديولوجيا فيه على السطح ما ينبئ بأنها الأكثر تأثيرا في توجيه ذائقته التي ستخدم حتما الواقع الثقافي السائد، ومن ثمّ سنحاول في هذا الفصل أن نركز الجهد في الخطاب الحلاجي بوصفه خطابا

[1] - آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2002م، ص: 28.

إشكالياًّغير ّ وجهة التلقي من النقيض إلى النقيض، كما كان له الأثر الجلي في تحديد مستقبل الكتابة الصوفية حيث شكلمنعرجاً حاسماً في تاريخ العرفان.

عرفت وضعية التلقي استقراراً عاماً فيما يتعلق بالنصوص المفصول في أدبيتها والتي تنتمي إلى منظومة الأدب الرسمي، فكان المتلقي يستند في تذوقه إلى مرجعيته الشعرية والبلاغية التي صنعتها ووجهتها معايير النقد المتعارف عليها قبل ظهور الخطاب الصوفي، فبقي المشهد التواصلي رتيباً هادئاً يحتكم إلى التراث النقدي والبلاغي الذي لم يكن للخطاب الصوفي حظاً فيه، لما عرف ظهوره من أزمات وإشكاليا أبقته على هامش الدراسة والنقد حتى عهود متأخرة.

ولعل الداعي إلى موقعة الخطاب الصوفي على الهامش هو مضمونه الذي يبحث في علاقة الإنسان بربه، والقائمة على مقولة المحبة، وما في ذلك المضمون من آليات تستفز المتلقي كونها تطيح بمرجعيته المعهودة وتهدد أمنه واستقراره على صعيد القراءة، وقد أحدثت نصوص الحلاج زلزالاً عنيفاًعلى مستوى التلقي، كما أحدثت ثغرة كبيرة بين التصو ّف والأدب وبين التصوف والدين، ذلك أنّ الحلاج –على غرار باقي المتصوفة- قد نفى الغائية التي يتميز بها المضمون الأدبي، والذي تقوم جودته على مدى الفائدة التي يقدمها للمتلقي، وهذا ما نجده في خطابات الحي لجي بثّ ها الصوفي تفاصيل تجربته العشقية، والتي تجاوز فيها "قوانين الخطاب المتداولة، والتي أهمها الإفادة، فحب الله هو صورة أخلاق السعادة والبحث عن الخير، لذلك تبدو الفائدة القاعدة الطبيعية فيه، ترتبط عند الناس بجنة موعودة"[1]، لكن الصوفي تسامى في حبه لله تعالىحيث نز ّه عن كل ّ غرض نفعي، مجر ّإياه من كل ّ غاية، وجعله لله وحده لا طمعاً ولا خوفاً .

هذا المفهوم الجديد الذي صبغ العلاقةبين العبد وربّ ه، هو الذي أفرز موقفاً قرائياًّمعادياً، لأنّ المتعارف عليه فيالمحبّ ة أن تكون لغاية ما يسعى إليها المحب، هي الراحة التي يتركها المحبوب في ذات المحب، فيما لم تطلب المحبة عند الصوفي إلاّ ذاتها، يقول الحلاج:

[1] - آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص ص: 26- 27.

أريدك لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب

فكلّ مآربي قد نلت منك سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[1]

هذه الرؤية الجديدة للحب التي كسرت نمط العلاقة العشقية المألوفة، والتي يطلب فيها الحلاج التقرّب والحب لله تعالى رغبة في العقاب، قد شوّشت فكرة التلقي المنتظم وأطاحت بالتوقع المنتظر، صانعة بذلك مرجعاً مغايراً لم يسبق للمتلقي توظيفه في قراءة النصوص ما جعل الموقف أكثر إرباكا وتوترا، فمثل هذا البوح يستفز المرجعية لقرائية تخدش سلامتها، لأنّ طلب العقاب هو نيّة مقصودة لارتكاب المعصية لأنّ الله تعالى لا يعاقب إلا المذنب، والحلاج يريد التلذذ بالعذاب ولن يذوقه إلا إذا أذنب ومن ثمّ فالقراءة التي تحتكم إلى المرجعية الدينية ستدين هذا التصريح بوصفه دعوة إلى إسقاط التكاليف الشرعية وفي هذا انتهاك صريح لحرمة الدين.

إنّ النص الحلاجي –من هذا الموقع– لم يتمكن من التحرّز من التهمة، بل إنّ أغلب النشاط الكتابي عند الحلاج لا يخرج عن دائرة الإدانة، ذلك أنه يتاخم –في كل بوح- حدود الشبهة التي ساعدت الظروف السياسية على تثبيتها وتأكيدها، فالمطلّع على سيرة الحلاج سيجد ذلك التعقيد في حياة الرجل وفي مذهبه الصوفي إنّ سلوكا أو نظرية ما يجعل نصوصه من جنس حياته لا تخرج عن ذلك الغموض، لكن ما يهمنا في هذا البحث هو التركيز على النص كفعل كتابي صرف متنصّلا عن كل مرجع قد يوجّه مسار الجهد الذي يبحث في بنية الخطاب لا في ظروف نشأته.

لقد اتخذت الكتابة عند الحلاج طبيعة إعترافية جريئة، تجاوز فيها وضعية التلقي السائدة ما فتح المجال واسعا أمام حملة نقد لاذعة أمعنت في رفض تلك الكتابة وتهميشها لخطورة البوح، هذا الذي يناقض أصول التجربة الصوفية القائمة على الكتمان والسرّ، ذلك أنّ الصوفي يخفي معرفته اللدنية التي تحصّلها بعد رياضات ومجاهدات ومسيرة طهر شاقة حتى عن قواه الأخرى التي لا يمكنها إدراك هذه اللطائف المتنزلة من طريق القلب، أي أنه يخفي علم قلبه عن عقله وفكره ونظره، فكيف يبوح به إلى السّوى والأغيار؟ لكن الحلاج باح بسرّه لغير أهله وذلك لغلبة سطوة الحب عليه حتى أنّه لم يجد مناصا من البوح بعد أن ضاق به الأمر يقول:

[1] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 108.

الحب مادام مكتـــوما على خطر وغـــاية الأمـــن أن تدنو من الحذر

وأطيب الحب ّ ما نم ّ الحديث به كالنار لا تأت فعاً وهي في الحجر[1]

فالمحب لله هو إنسان تجر ّد قلبه من الس ّوى وانقطع عن عالم المواد، وارتقى في درجات المعرفة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بمقام المحبة، هذه التي عد ّها الصوفي عماد التصو ّف وهي رد ّ فعل لشعور العارف بالاغتراب إزاء عالم كثيف أرهق روحه بشوائبه وكدره، وتعويض عن الفراغ الذي يدور فيه العالم، لأ ّ الروح بحكم انتمائها إلى عالم المعاني فهي تمت إلى الألوهية بصلة، ومن ثم ّ فالحنين إلى المصدر الإلهي هو الذي حر ّك في قلب العارف حب ّه لله، والحب —من هذا المنطلق- هو "امتلاء كينونة الإنسان بهاجس الألوهية وشواهدها التي تملأ الفراغ الوجداني الذي يولد بفعل الإحساس بالاغتراب القديم والخالد"[2]، والحب —من المنظور الصوفي-قد اتخذ مفهوماً وجدانياً فس ّر الصوفي —في ضوئه-علاقته بخالقه أولاً ثم بالكون والآخر ثانياً، متجاوزاً كل الحدود والقيود والتصنيفات التي تفر ّق بين الأديان والحضارات والبشر يقول الحلاج:

تفكرت في الأديان جد ّ محقق فـــألفيتـــها أصلا له شعب جما

فـلا تطلـــبن للمرء ديـــنا، فإنه يـــصد عـن الأصل الوثيق وإنما

يطـــالبه أصـــل يعب ّـــر عـــنده جميع المعالي والمعاني فيفهما[3]

من هذا المنطلق الإنساني راح الحلاج يرسم مسار توجهه الروحي وفق ما يمليه عليه ذوقه غير مبال فيما إذوافق هذا التوج ّه شروط التلقي أم خالفها، مطيحا —من جهة أخرى- بقواعد وقوانين التصوف والتي يعد مبدأ التكت ّم والس ّرية من أهمها، لما في هذا العلم من الأسرار التي لا يؤتمن على حفظها من لا علاقة له بالتصو ّف وأهله يقول الحلاج في هذا المقام:

من لم يصن سر ّ مولاه وسيده لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

---

[1] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 50.

[2] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 68.

[3] - المصدر السابق، ص: 77.

وعاقبوه على ما كان من زلل وأبدلوه مكان الأنس إيحاشا

وجانبوه فلم يصلح لقربهم لما رأوه على الأسرار نباشا

من اطلعوه على سّفنمّ به فذاك مثلي بين الناس قد طاشا[1]

لقد اختار الحلاج منطق البوح، ولم يؤمن بضرورة الكتمان، ما جعل باب النبذ والإقصاء ينفتح أمامه على مصراعيه، حتى أن كبار شيوخ الصوفية قد حذّروه من عاقبة مقولاته الجريئة، فهذا الجنيد البغدادي –سيد الطائفة– اضطرّ إلى طرده من مجلسه العلمي والحكم عليه فيما بعد على أنه خارج عن طريق القوم، وهو القائل فيه: "ستحدث في الإسلام ثغرة، لا يسدها إلا رأسك"[2]، وفي هذا دليل على أن الحلاج قد هزّ جهاز استقبال ثقيل شمل حتى المتلقي الصوفي، ما صعّب مهمة التواصل التي يفترض أن تتم بين النّص الحلاجي والمتلقي.

يعد الحلاج ظاهرة إشكالية في تاريخ التصوّف، لما صنعته نصوصه من معارك نقدية طاحنة تراوحت بين الحماس والتأييد المبالغ فيهما، وبين العداء والبغض والتكفير به وبأفكاره، كل يستند في قوله إلى سلطة معينة، فأمّا الرافض فقد استند إلى تأويل السلطة الدينية التي أقرّت بضرورة قتله بتهمة الكفر والزندقة والمروق عن الدين، وأما المؤيّد فقد استند إلى بعض الكرامات التي تناقلتها ألسنة من عرفوه، وهي كلها مواقف معاصرة لحياة الرجل ومواكبة لأحداث عصره.

إلى أن بعض المتصوفة قد شهد للحلاج بصدق التجربة وصلاح النيّة كتلميذه الشبلي والسهروردي المقتول وفريد الدين العطار والشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وأبي الحسن الششتري وجلال الدين الرومي وغيرهم... [3]، ولم يجمل عليه سوى أنه باح بالسرّ لغير أهله، بيد أنهم ردوا هذا البوح إلى شدة الحب وفرط العشق، حيث ذاق هؤلاء من ذات الكأس التي أسكرت الحلاج، يقول السهروردي المقتول:

واحسرتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضّاح

---

[1] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 61.

[2] - سمير السعيدي: كتاب الحلاج، ص: 30.

[3] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، ص: 71.

بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

وإذا هم كتموا تحدّث عنهم عند الوشاة المدمع السفّاح

ويقول محي الدين بن عربي:

فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يُقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدّت له شمس الحقيقة بالتداني

فقال أنا هو الحق الذي لا يغيّر ذاته مرُّ الزمان[1]

ولعل ما أسهم في تعقيد موقف الحلاج أمام متلقيه، هو عدم تكافؤ صارخ قد تبدّى للعيان بين البوح كمنطق اختاره للتخفيف من وطأة وجده، وبين اللغة –كمطب آخر- تصدّعت أركانها أمام المعنى الصوفي الذي لم يجد له معادلاً لغوياً مناسبا ينقل حرارة اللحظة العشقية التي دفعت بالحلاج إلى انتهاك قانون الستر، من كونها انفعالاً شعورياً عنيفاً إلى تجليها كظاهرة كتابية تثبت صحة التجربة وصدقها.

وقد أدت هذه النقلة الجريئة من مدار التجربة إلى دائرة التأليف والكتابة إلى إحداث شرخ عميق بين اللغة والمتلقي، بين النص والتأويل، بين الخطاب وإشكالية انتمائه إلى زمن ومكان معيّنين، خاصة وأن الحلاج يمثل حالة طارئة في تاريخ التصوّف، لما شاب حياته من غموض ولما أحيط به من أساطير وخرافات أطّرت نصوصه ككل بنوع من التعقيد واللّبس، إن على صعيد الشكل أو المضمون، ومن ثمّ بات من الضرورة إعادة قراءة تراث هذا الرجل بعيداً عن كلّ إكراه تاريخي موجّه، أو مرجع إيديولوجي معيّن ، بل بآفاق أكثر اتساعاً وجدلية دون رادع أو حاجز موروث.

لقد حاول بعض الدارسين أن ينقلوا نصوص الحلاج من أسوار التاريخ والماضي، إلى الحاضر متجاوزين الإشكالات القديمة التي صنعت محنة النص الذي ظلّ حبيس السلطة بكل أنواعها (دينية، سياسية، تاريخية) دون أن يغفلوا ما للتراكم المعرفي من أثر في تجلية المعنى، ذلك أن قراءة

[1] - محي الدين بن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص:

النص الصوفي بعيداً عن بنية نظامه المعرفي التي أفرزتها متعذّرة إلا في ظل الإلمام التام بكل الظروف الفكرية التي نشأت في حضنها الظاهرة الصوفية، وفي جهد هؤلاء محاولة لإعطاء النص فرصة أخرى للتمظهر الدلالي في وسط قرائي آمن بعيداً عن كلّ ضغوط، وانطلاقاً من واجهات خلفية جديدة منفتحة، واعية ولها قابلية التفاعل مع النص بمرونة تسهم في جعله يتكلم بحرية أكثر.

الطواسين ومعضلة إرجاء المعنى:

ويعدّ كتاب "الطواسين"واحداً من مؤلفات الحلاج التي فرض عليها حظر القراءة مع العنف، فهو من الأوراق الممنوع تداولها والتكلم فيما تحويه في الماضي، لما في أسلوبها من الغموض والتعقيد بدءا بعنوان الكتاب الذي يعدّ إشكالية قائمة بذاتها، خاصة وأنّ الحلاج لم يترك تأويلات لهذا الكتاب، وقد تعددت التأويلات، فهناك من يقول بأنّ: "طس كلمة منحوتة من كلمتي (طه) و(ياسين) الواردتين في مفتتح سورتين من القرآن، وأنهما من الأسماء التي تخصّ الذات المحمّدية، أو هي منحوتة من (طور سنين) ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ﴾[1]، أو الطاء من وادي طوى ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[2]، والسين من (ياسين)من التطاوس والطاووسية، و الحلاج خرج إلى القتل وهو يتبختر"[3].

ولا يمكن الوقوف على معنى (طس)ون التعرّف على موضوع الكتاب الذي يعالج مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج، وضع فيها جملة آرائه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيري لافت للنظر، حيث أنه لا يدرج ضمن الواردات الإلهية أو التلقي العرفاني، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره، إضافة لذلك يحتوي الكتاب على رسوم غريبة منها تجويدية جداً ومنها كالطلاسم وعددها لأحد عشر رسماً وزّعها في ستة طواسين[4] .

---

[1] - القرآن الكريم، سورة التين، الآيتان: 01- 02.

[2] - القرآن الكريم، سورة طه، الآية: 12.

[3] - الحسين بن منصور الحلاج: الطواسين، إعداد رضوان السح، تقديم: عبد القادر الحصني، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2010، ص: 42.

[4] - ينظر: المصدر نفسه.

وقد عالج الحلاج في هذه المدونة أكبر المسائل التي يرتكز عليها المشروع الصوفي كقضية التوحيد، ومعرفة الحقيقة، ومعضلة الأمر والمشيئة، فالكتاب يُعد بشكل عام نظرية صوفية من خلالها يمكن تلمس معالم فكر الحلاج وتصوفه، كما أن المستوى اللغوي في "الطواسين" تمظهر على ثلاثة أشكال تحيل إلى ثلاثة أصناف من المتلقين:

1.مستوى موجّه إلى العامة: قابل للفهم المباشر ولا يحتاج إلى إطار مرجعي تأويلي لفهمها، يتسم بالأسلوب التعبيري القريب للعواطف، يقول الحلاج في "طس السراج": "سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السرج وساد، قمر تجلّي من بين الأقمار، كوكب برجه في فلك الأسرار، سماه الحقأمّ "ياً" لجمع أمته و"حرمياً" لعظم نعمته، ومكّي "ناً" لتمكينه عند قربته.

شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره، واظهر بدره، طلع بدره من غمامة اليمامة وأشرقت شمسه من ناحية تهامة، وأضاء سراجه من معدن الكرامة..."[1].

في هذا المقتطف من "طس السراج" وصف الحلاج النبي صلى الله عليه وسلم بأسلوب يخاطب فيه موطن التأثر عند المتلقي يحرّك فيه عواطف الإيمان دون أن يعمد ليحقق تواصلاً لم يعهده طيلة مسيرته الصوفية المضنية.

2. مستوى موجه لتلامذته ومريديه، وهو غير مباشر، قابل للفهم من خلال التأويل، أي بعد إرجاعه إلى المعنى المتضمن في الإشارة الصوفية، وهو من قبيل التواطؤ والاتفاق، لا يفهمه إلا من عاش تجربة روحية تدنيه من وصيد الفكر الحلاجي القائم -عموما- على ميزة الغموض والتعقيد، فالالتباس هو جزء من نصّه، يقول في "طس الفهم": "أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، الإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ وحقّ الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق.

الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى الكمال.

[1] - المصدر نفسه، ص: 201.

ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة .....

لا تصح هذه المعاني للمتواني، ولا الفاني، ولا الجاني، ولا لمن يطلب المعاني، كأني كأني، وكأني هو، أو هو أني، لا يروعني إن كنت أني..." [1].

في هذا المقتطف يتبدى الحضور الواضح للمصطلح الصوفي كالحقيقة، حقيقة الحقيقة، حقّ الحقيقة، وهي مراتب الارتقاء في سلم المعرفة عند أرباب العرفان و قد قسمها ابن عربي –استنادا إلى النص القرآني- إلى: علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، وهذه المصطلحات لا يصل إلى معانيها إلا أهل الاختصاص، ومن ثمّ فالخطاب موجّه إلى فئة معيّنة من المتلقين، إنه خطاب نخبوي يستقطب الخاصة من الجمهور، وهنا بدأت دائرة التواصل تضيق كلما تدرّج الحلاج في خطابه من الوضوح إلى الغموض إلى التعقيد.

3 مستوى متفرّد مميّز حيث اللغة غير مفهومة، وبأسلوب لم يُعرف من قبل عند المتصوفة المعاصرين للحلاج، فهو ملغز غير قابل للفهم ولا للتأويل، ولم يترك لتلك اللغة تفسيراً أو شرحاً يهتدي المتلقي -من خلالهما- إلى المعنى المشتت في ثنايا الخطاب، ولا توجد آلية معينة تسعف على قراءته فبقي النص مغلقا، باطل المفعول، يقول الحلاج في "بستان المعرفة" "...[كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه]، كأنها كأنها كأنه كأنه، كأنها، [كأنه كأنه كأنها كأنها، بنيانها[أركانها، وأركانها بنيانها، أصحابها أصحابها، بنيانها بها، لها بها لا هي هو، ولا هو هي، ولا هو إلا هي، ولا هي إلا هو، لا هي إلا هي ولا هو إلا هو"[2].

تعد العبارة الصوفية من هذا النوع ممتنعة التأويل، فالمتلقي لا يعرف ماذا يقصد الحلاج من "كأنها"، ولا يعرف ماذا يقصد من "كأنه" وليس هناك قرينة في نصه على "كأنها" و"كأنه"، رغم أنّ اللفظ عربي إلا أنّ السياق المضطرب جعل المعنى مبهما، وكل محاولة لممارسة أيّ نوع من التأويل على مثل هذه النصوص هي ضرب من الاحتيال على المعنى، وإرغام النص على قول ما لا

[1] - الحلاج: الطواسين، ص ص: 205- 206.

[2] - الحلاج: الطواسين، ص: 239.

يحتمل، ففي الكتابة الصوفية ما يؤول وما لا يؤّل، والثاني يُقرأ ضمن الفضاء العام للنص أو يترك بمعزل عن القراءة ليدخل مدار الاستحالة.

ولعل تلك المستويات السابقة الذكر تنطبق على النصوص الصوفية عامة، لأنها إما أن تكون مفهومة لا تحتاج الرجوع إلى معاني المصطلحات ككتابات الغزالي مثلا، وإما أن تكون بحاجة لفك المصطلحات كما نجد ذلك في خطابات النفري وابن عربي، ويأتي الشكل الثالث غير قابل للفهم ولا للتأويل وليس له معنى كبعض كتابات الحلاج وأهمها "الطواسين".

يبدو الحلاج في طواسينه أكثر إقناعا وتقنّعا، وقد عهدنا جرأته الاعترافية في بعض شطحاته والتي دفع حياته ثمنا لها، فهو لم يخف يوما من أية سلطة كانت أدينية أم سياسية أم ثقافية، حتى أن بوحه هو الذي أبلغه حتفه، بيد أنه في كتابه هذا قد سلك سبيل التعمية والإغماض فبدا خائفا، عليه مسحة فلسفة عقلانية غاب فيها الشاعر المشحون بالعواطف والانفعالات والأخيلة، أليس هو القائل في "العشق موت وحياة":

والله لو حلف العشاق أنهم موتى من الحب أو قتلى لما حنثوا

قوم إذا هجروا من بعدما وصلوا ماتوا، وإن عاد وصل بعده بعثوا

ترى المحبين صرعى في ديارهم كفتية الكهف: لا يدرون كم لبثوا[1].

وهو القائل في "دعاء لعشاق الحق":

لبيك، لبيك، يا سري ونجوائي لبيك، لبيك، يا قصدي ومعنائي

أدعوك، بل أنت تدعوني إليك فهل ناديت إياك أم ناديت إيائي

يا عين عين وجودي يا مدى هممي يا جملتي وتباعيضي وأجزائي[2]

[1] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 40.

[2] - المصدر نفسه، ص: 27.

بعد هذا الاستغراق التام في العشق الإلهي، أيقن الحلاج أن خلاصه هو العودة إلى أصل الوجود، فقد تاقت روحه إلى السفر خارج حدود الزمان والمكان "وقد بات فعلا لا يفرق في بحر هذه الكلية المتوحدة بين النعمة والبلوى بالمفهوم العميق لهذه المفردات، بين المحظور والمسموح، بين الكفر والإيمان، بين الـ"تحت" والـ"الفوق" بين الـ "أين" وألـ ""كان" والـ"كيف"...وغيرها"[1]، لذلك يبدو في طواسينه أكثر تعقيدا و ترميزا كأنه لا يملك نيّة التواصل مع أيّ كان، بعد أن عاش على هامش الحياة في عالم خاص بعيدا عن أحكام الفقه والسياسة، وعن شروط التلقي وقواعد الذوق الصارمة التي لم تتحرر بعد من رقابة النّظم البلاغية.

هذا على الصعيد الدلالي أما أسلوبياً ، فقارئ "الطواسين" سيقع على أساليب عدة متداخلة، تنمّ عن تنوع روافد الفكر الصوفي عند الحلاج، فقد جمع بين الأسلوب الفكري الفلسفي، وبين الأسلوب الأدبي الفني، وبين الأسلوب الرمزي الذي تجسد في مجموع الرسوم والطلاسم والألغاز والأشكال الهندسية التي تحتاج إلى تأويل خاص كيما نصل إلى معانيها.

1. الأسلوب الفكري الفلسفي:

وظّف الحلاج هذا الأسلوب، في بعض طواسينه معتمدا على أدوات التفكير المنطقي من عقل، ونظر واستدلال، وهو يوقن بعجز هذه الآليات عن قراءة الظاهرة الصوفية وتفسيرها يقول:

مـن رامـه العقل مسترشدا أسـرحـه في حيـرة يلـهو

قد شاب بالتدليس أسراره يقـول في حـيرته: هل هو[2]

ولكنه حين اعتمد العقل والمنطق فلأنه أراد أن يبرهن على عجزهما، فكأنه يقول لأهل النظر: هأنا ذا أوظف أدواتكم في استنباط المعرفة، والوصول إلى الحقيقة، وها أنا ذا أتوسّل بما تتوسلون به من بناء فكري متفلسف للكلام، وها أناذا أثبت لكم أنّ كل ما يمكن أن يقال، في مثل هذه الوسيلة، إنما هو قاصر، ولا يفي بالغرض، ومن ثمّ فالبحث عن البدائل جهد لابد منه،لأنّ المعرفة

[1] - سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج، ص: 95.

[2] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 96.

الصوفية تفوق طاقات العقل وتتجاوز حدوده، يقول في "بستان المعرفة": "...للفهم طول وعرض، وللطاعات سنن وفرض، والخلق كلهم في السماء والأرض، وليس للمعرفة طول ولا عرض ولا تسكن في السموات والأرض ولا تستقر في الظواهر والبواطن مثل السنن والفرض، ومن قال "عرفته بالحقيقة" فقد جعل وجوده أعظممن وجود المعروف، لأنّ من عرف شيئا على الحقيقة، فقد صار أقوى من معروفه حين عرفه"[1].

هكذا يُقر الحلاج فشل الأسلوب الفكري الفلسفي، وقصور أداته التي لا تصلح لنقل الصوفي إلى أصقاع المعرفة الحقيقية، لذلك لجأ إلى اعتماد أسلوب آخر وبأداة أخرى تقترب من التجربة لتقتنص أجمل ما فيها.

2. الأسلوب الأدبي الفني:

في غمرة الانفجار الوجداني الذي أفرزته تجربة الحب في حياة الحلاج، وقف على معضلة اللغة، ليشق طريقة باحثا عن البديل الذي يحرّره من هذا المأزق حيث أيقن أنّ التعامل المألوف مع اللغة بما اعتادت أن توفره من مداليل قديمة هو ضرب من الفشل، والجدير به يُنفجّر تلك اللغة ويخلّصها من أساليب الصياغة اللغوية الشائعة في عصره، يسعى إلى استبدال اللفظ الذي اهترئ من كثرة التداول، بلفظ آخر يحرّره من مرجعيته الدلالية السابقة ويطوّعه للتلاؤم مع السياق الروحي الجديد، وقد استطاع في كتابه "الطواسين" أن ينحتلنفسه قاموساً خاصاًّمن خلال تعامله المتميّز مع مفردات اللغة، علّه يجد الفسحة الأوسع لقول ما يريد أن يقوله، وقد مزج بين الجنسين "الشعر النثري" مدوّنته تلك، كما استعان بوفرة من الأنماط التعبيرية يمكن حصرها في:

أ. الشعر:

وظّف الحلاج بعض الأبيات والمقطوعات الشعرية في "طواسينه" لا على سبيل إيراد الشاهد فحسب، وإنما جاء بها منسجمة مع السياق العام لنصه، تعزيزا لما يريده النص في كليته، تصنع في

[1] - الحلاج: الطواسين، ص ص: 237-238.

جملتها المعنى المراد في علاقتها بما قبلها وما بعدها، يقول في "طاسين الأزل والالتباس" في معرض حديثه عن إشكالية "الذكر" بين موسى عليه السلام وإبليس:

"...فقال موسى: "الآن تذكره؟"، قال: "يا موسى، الذكر لا يذكر، أنا مذكور، وهو مذكور"".

ذكـره ذكري وذكري ذكره هـل يكون الذاكران إلا معا؟

خدمتي الآن أصفى، و وقتي أخلى، وذكري أحلى، لأني كنت أخدمه في القدم لحظّي، والآن أخدمه لحظّه..." [1].

ورغم الحضور المقتضب للأسلوب الشعري في "الطواسين"إلا أنّ الأبيات المتناثرة في هذا المتن كانت ملتحمة تماما بالمعنى العام للنص.

ب. التصوير الفني النثري:

إنّ مهمة نقل المعاني من عالم التجريد إلى عالم الحس هي مهمة لا تخلو من صعوبة وخطر، ذلك أنّ العثور على المقابل الحسي لتلك المعاني يكاد يوقع صاحبه في الزلل، خاصة وأنّ المباحث الصوفية تشتغل على أمور ذوقية تحصل لأصحابها من طريق الكشف المتحرر من رقابة الجهاز المنطقي، ما يجعل تجسيد الناتج الكشفي مهمة صعبة، لا سبيل إلى تحقيقها إلا استنادا إلى أسلوب فني قوامه المجاز والإشارة، يقول في "طاسين الفهم": "...الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى الكمال.

ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، و الوصول إليه حق الحقيقة. لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر..." [2].

---

[1] - الحلاج: الطواسين، ص: 221.

[2] - الحلاج: الطواسين، ص: 205.

اللافت للنظر في هذا النص هو الحضور الباذخ للسجع "فهو أبرز لون فني في الطواسين، وكأن إحدى غايات الحلاج الفنية، هي الانتصاف للسجع الذي ظلم كثيرا ووصف بالهلهلة وإبراز جمالياته"[1]، إضافة إلى المحسنات البديعية الأخرى التي طغت على نصوص الطواسين من جناس وطباق كسرت رتابة النثر وصمته لتحوّله على موسيقى ترافق أفكار الحلاج الصوفية كي تمرّرها إلى المتلقي بأسلوب مستصاغ حتى لا يُصدم بعنف القراءة وإلغاء النص والحكم عليه بالاستحالة والانغلاق.

ج. الأسلوب القصصي وتقنيات السرد الحكائي:

يقدّم الحلاج بهذا الأسلوب أفكاره متوسّلا بعناصر القصة رغبة في الاقتراب من فضاء التلقي الذي لا ينكر مثل هذا النمط الفني، فهو يتودد إلى ذائقة القارئ من خلال تقديم شكل خطابي مألوف ليكسب تجاوبه، ومن ثم يمرر معانيه الصوفية بطريقة تضمن سلامة النص وأمنه، يقول في "طس النقطة": "رأيت طيرا من طيور الصوفية، وعليه جناحان، وانكر شاني حين بقي على الطيران فسألني عن الصفاء، فقلت له: اقطع جناحيك بمقراض الفناء، وإلا فلا تبغني، فقال: بجناحي أطير إلى إلفي ! فقلت له: ويحك ! "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"، فوقع حينئذ في بحر الفهم وغرق""[2].

كما يخلص الحلاج في آخر كتابه "الطواسين" وتحديدً في خاتمة "بستان المعرفة" إلى نهاية تشبه في بنائها نهايات الحكايات الشعبية، وكأنه يعلن هزيمته، ويرفع راية استسلامه، فكل ما عاناه في مسيرته المعرفية لم يكن إلا رؤية هي زاوية ذاتية قد لا تتحقق إلا من وجهة نظر الحلاج فقط فكراً وذوقاً وتجربةً ومعاناة، أما أصداء هذه التجربة في حقل القراءة والتلقي فهي مختلفة حدّ التناقض والتضاد، لأنّ مسألة الاتفاق حول الظاهرة الصوفية مسألة متعذرة فطبيعة التجربة وخصوصيتها تستدعي ذلك التناقض لأنّ الحيرة —وهي محطة التوتر والاضطراب واللااستقرار- هي

[1] - وضحى يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2006، ص: 173.

[2] - الحلاج: الطواسين، ص: 213.

أبرز سمات التجربة العرفانية، ومن ثمّ فليس هناك محددات معلومة تؤطرها، فالطريق الصوفي هو متعدد تعدد أنفاس الخلائق.

لقد أيقن الحلاج في خاتمة "بستان المعرفة" أنّ الوصول إلى الحقيقة موكول إلى الخاصة من الناس الذين فتح الله قلوبهم ونوّر بصائرهم يقول: "بقيت القصة مع القصاص، والمعرفة مع الخواص، واللغة مع الأشخاص، والنطق مع أهل الوسواس، والفكرة مع أهل الإيناس، والغفلة مع أهل الاستيحاش، والحق حق والخلق خلق، ولا باس"[1].

د. الأسلوب المسرحي:

وهو أسلوب ظهر أوضح ما ظهر في (طاسين الأزل والالتباس)، حيث أحال به الحلاج تفكيره إلى مسرح بشخوص وحوار، كسر فيه وحدة الزمان ووحدة المكان:

- **فالشخوص هم:** موسى عليه السلام، الحلاج، فرعون، إبليس، في حضرة الله تبارك وتعالى.
- **والزمان:** ثلاثة أزمنة:
  - الأزل (زمن سابق): حين رفض السجود لآدم
  - التجلي لموسى عليه السلام (زمن سابق): حيث نار الطور.
  - محنة الحلاج (زمن حاضر)، ولكنه مفتوح بسبب من تداخل الحلاج مع شخصيتي فرعون وإبليس.
- **والمكان:** ثلاثة أمكنة:
  - المكان الأعلى إبان خلق آدم عليه السلام.
  - الوادي المقدس طوى.
  - السجن الذي يمكث فيه الحلاج، أو مكان صلبه.

[1] - المصدر نفسه، ص: 239.

يقول في "طس الأزل والإلتباس": "التقى موسى عليه السلام وإبليس على عقبة الطور، فقال له: "يا إبليس ما منعك من السجود؟"، فقال: منعني الدعوى بمعبود واحد، ولو سجدت لآدم لكنت مثلك، فإنك نوديت مرة واحدة "أنظر إلى الجبل" فنظرت، ونوديت ألف مرة: أسجد، أسجد، فما سجدت لدعواي بمعناي".

فقال له: "تركت الأمر"، قال: "كان ذلك ابتلاء لا أمرا".

فقال له:لا"جرم، قد غير ّ صورتك"، قال: "يا موسى ذا وذا تلبيس، والحال لا معول عليه، لأنه يحول، لكن المعرفةيحة، كما كانت ما تغير ّ ت، وإن كان الشخص قد تغير ّ "[1].

3. التعبير بالرموز والطلاسم:

عبر الحلاج عن رؤيته في الطواسين بالرمز والطلسم ، فوظّف النقطة والحرف والرقم والخط والشكل الهندسي كرموز، كما عبر بها مجتمعة فنتج عن ذلك طلسمات مركبة من تلك الرموز على حدى.

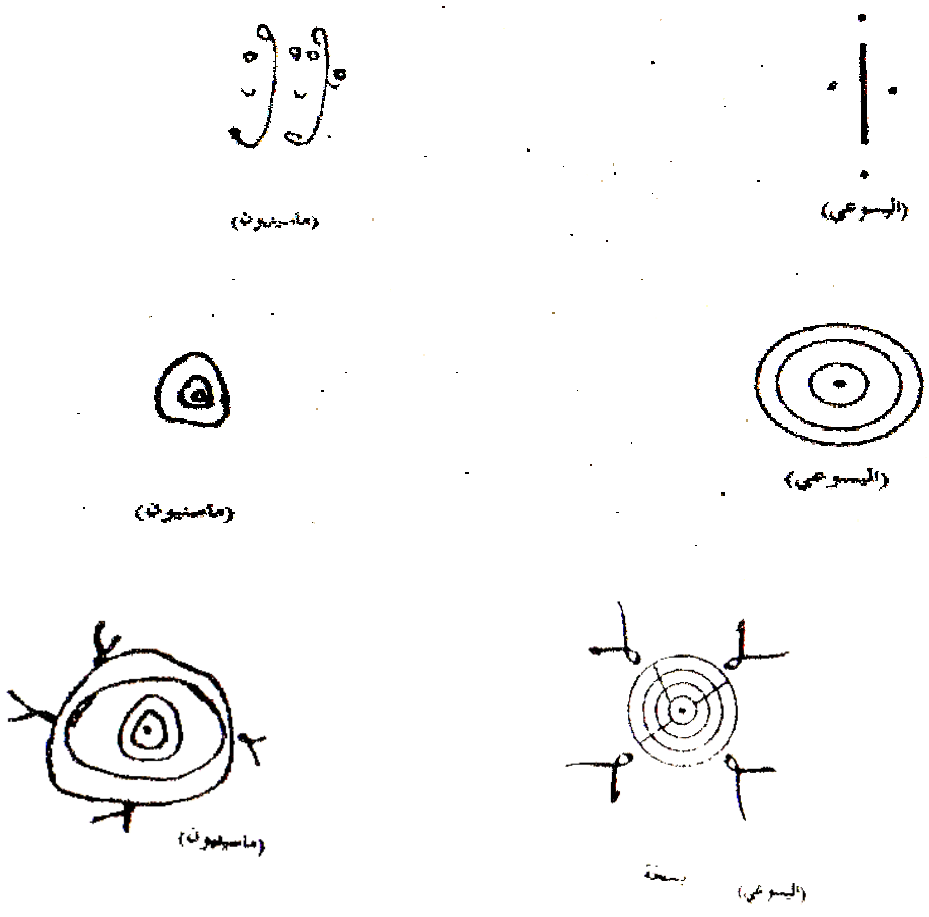
أ. **النقطة:** لقد جعل المتصوفة للنقطة فلسفة خاصة قائمة بذاتها، وأكسبوها معان روحية انطلاقا من التوجه الروحي العام الذي صبغ تجربتهم العرفانية الرامية إلى معرفة الحقيقة الرابضة خلف مظاهر الكون، فقد عدّ ها عبد الكريم الجيلي حقيقة حقائق الحروف كلها وهي تقابل الذات الإلهية من وجه، وتقابل حقيقة الإنسان من وجه آخر، يقول الجيلي: «النقطة هي حقيقة حقائق الحروف، كما أنّ الذات حقيقة حقائق الوجود، فنسبتها إلى الحروف لنسبة الذات الإلهية إلى الصفات، فكما أنّ الذات تتجلى بالصفات والأسماء بما تقتضيه حقائقها فتظهر في صفة المنعم بالنقم وفي صفة المنتقم بالنقمة، كذلك النقطة تظهر في كل ّ حرف بما يقتضيه حكم الحرف، وإنما تعلم ذلك إذا علمت أنّ الحرف جميعه إنما هو نقطة بإزاء قطة، فهو مركب من النقطة، فليس الحرف إلا مجموع نقط، بهذا الاعتبار كانت نسبة الحرف من النقطة كنسبة الجسم من الجوهر

[1] - الحلاج: الطواسين، ص: 221.

المطرد، فلولا الجوهر لما ظهر الجسم، ولولا النقطة لما ظهر الحرف، ولولا الذات لما ظهرت الصفات»[1].

هذا المعنى الصوفي العميق للنقطة قد انطلق منه الحلاج في اشتغاله عليها كرمز يطمح من خلاله إلى التحقق بوصف الإنسان الكامل، وحتى نقف على المعنى المراد من كتاب "الطواسين" لابد من العودة إلى المفاهيم الصوفية التي تناولت هذه الرموز والبحث في دلالاتها السيميائية التي اكتسبتها من التوظيف الإشاري للغة في الخطابات العرفانية.

وهذه أبرز الأشكال التي وظّف فيها الحلاج رمز النقطة في طواسينه:



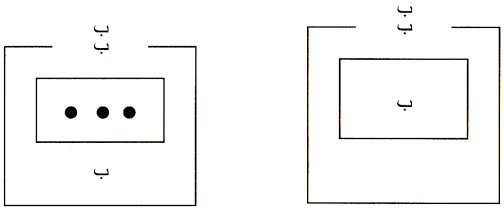
[1] - عبد الكريم الجيلي: كتاب النقطة ضمن الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تحقيق وتعليق: بدوي طه علام، دار الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 31.

ب. الحرف:

اكتشف الصوفية المعنى الخفي الكامن وراء حرف اللغة، فأنتجوا علما قائما بذاته أسموه "علم الحرف"فقد أقروا أن الحروف أمم مثلنا، لها مراتب وأقسام وعوالم* «لذلك فإنهم كانوا يحاولون أن يبلغوا من درجات الفهم أعمقها، كي يفسروا الكلمة الإلهية تفسيرا صحيحا»[1]، بالعودة إلى طبيعة الحرف المكونة لها.

وقد أراد الحلاج في "طواسينه"أن يخوض غمار الحروف، التي تعدّ المادة الأولية الخام في اللغة، بدءا من عنوان الكتاب الذي اختاره له حرفين من الحروف التي وردت في فواتح تسع وعشرين سورة في القرآن الكريم، مستفيدا في ذلك من دلالة الصوتية العميقة الناشئة ممن جمع حرفي الطاء والسين اللذين وردا في مفتتح سورة النمل، حيث اكتشف الدارسون بعد استنطاق رموز "طس"وذلك من خلال البحث في رمزية الحروف وفي ما يقابلها من الأعداد، أنّ الناتج قد أسفر عن العدد ثلاث وتسعين الذي يمثّل عدد آيات سورة النمل، ما يدل أنّ "طس" قد قصد الحلاج لها تلك السورة.

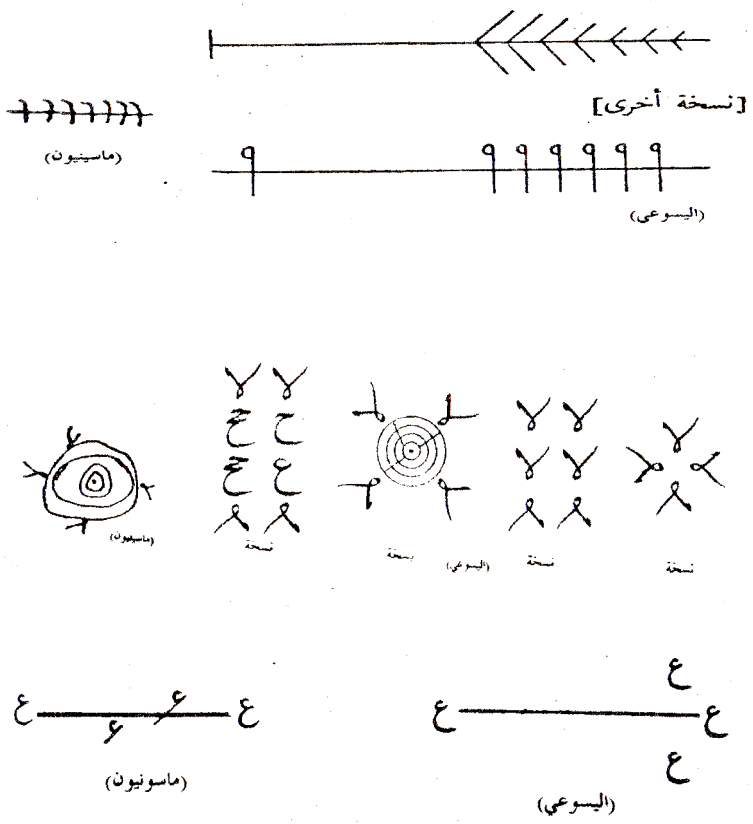
وقد استمر البحث ومحاولة قراءة "الطواسين" وفك طلاسمه من خلال الوقوف على أسرا علم الحروف، فمن بين الرموز التي وظّفها الحلاج في الأشكال المبثوثة في كتابه نجد: الباء، السين، الألف، اللام ألف، الحاء وهي المبيّنة في الطلاسم أدناه:



عن (م ـ ف) عن (ن)

* - ينظر: الفصل الأخير من هذه الرسالة "سيميائية الحرف عند الصوفية".

1 - آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، ط01، 2006م، ص: 470.



كانت هذه بعض الأمثلة التي أوردها الحلاج في طواسينه، والتي تنمّ عن فلسفة روحية عميقة، أسفر عنها الاشتغال المتميّز على الحروف وما ترمز إليه، ولعل الهاجس الأعمق وراء هذا اللّون من الفلسفة يكمن في إشكالية العلاقة بين الإنسان وربّه والتي تعدّ أهم مرتكزات المشروع الصوفي الذي يؤسّس لبناء مفهوم جديد لطبيعة تلك العلاقة، وقد حاول الحلاج فضّ تلك الإشكالية بمعاناته العنيفة روحيا وجسديا وكتابيا حيث عبرّ عن ذلك بنصوص وجدانية فنّية إبداعية، ضاقت وسائل تعبيرها عنه، حتى أفضت به إلى التعبير الرمزي الملغز، فاتحا بذلك المجال واسعا أمام مسيرة طويلة من المعاناة مع اللغة، حمل لواءها زمرة من الصوفيين بعده.

لقد حفلت المغامرة الحلاجية بألوان شتى من القهر والمعاناة، فكما دفع جسده ثمن بوحه، مازالت نصوصه –إلى يومنا هذا- تدفع ضريبة ذلك البوح، فالحلاج لم يجد حرجا في التعبير عن وجده موغلا في عشقه وحيرته وغرامه بوحدانية الخالق، التي لا يمكن أن تصل الأذهان إلى وصفها إلا بالاستغراق التام والذكر والتضرّع والفناء، فأولى المحطات التي على الصوفي أن يقف عندها هي فكرة الصفاء.

ولعلها الفكرة التي أرسى عليها التصوّف عقائده، ومنها استفنى مفهومه القائم على تزكية الروح بغية تأهيلها لاستقبال النور العرفاني من خلال تجربة استبطان داخلية تستهدف الذات كيما تخلّصها من كثافة المادة لتدنيها من مملكة السمو، وقد تمكّن الحلاج من صياغة تجربته تلك بمنأى عن كلّ ما توفرّ من الأدوات على الصعيد المعرفي بعد أن تأكّد عجزها عن تقليص المسافة بين الأنا والمطلق، صانعا لذاته –ومن ذاته- جسرا جديدا يخرج عبره عن دائرة الإمكان.

تعد تجربة الحلاج المتفردة مع اللغة، تجربة تأسيسية أسفرت عن منظومة اصطلاح صوفية لم يسبق لها مثيل، ذلك أنه تجاوز شروط التلقي في عصره ولم يلق بالا لتهديدات السلطة (دينا أو سياسة) بخلاف من عاصره من المتصوفة الذين كانوا يراعون العامة والفقهاء والحكام، فيكتفون بالإشارات المقتضبة الموجزة الخالية من أيّة محاولة لنحت لفظ صوفي جديد متفرّد، ومن ثمّ لم يكن أمام الحلاج سبيل للاستعانة بم سبقه، وما يعاصره من التراث اللغوي الصوفي، ومن ناحية أخرى لم يكن بإمكانه أن يسكت أمام طوارق الأحوال فصار عليه أن يؤسس تراثا لغويا صوفيا، وأن يجد له مخرا يتجاوز به أزمة اللغة التي تحول دون التعبير عن حقيقة الحال الذي يعانيه، بعبارة أخرى، كان على الحلاج أن يجرّب ! خاصة وأنه القائل:

لِلعِلمِ أَهلونَ لِتَلقيبُ وَ لِلعُلومِ وَ أَهليها تَجليبُ
عِلمانِ مَطبوعٌ وَ مُكتَسَبُ وَ البَحرُ بِحرانِ مَركوبٌ وَ مَرهوبُ
هَرُ يَومانِ المَذمومٌ وَ مُمتَدَحٌ اِثنانِ مَمنوحٌ وَ مَسلوبُ
سمَع بِقَلبِكَ ما يَأتيكَ عَن ثِقَةٍ وَ اِنظُر بِفَهمِكَ فَالتَمييزُ مَوهوبُ
إِنّي اِمرُؤٌ قَبلي طَودٍ بِلا قَدَمٍ رَلَقٌ مَعَلى غَيري مَصاعيبُ (1)

إن أول ما يصطدم به الصوفي -في محاولته الظفر بمعناه- هو صعوبة العثور على المعادل اللغوي، وقد لاحظنا كيف أن الكينونة الكتابية هي إحدى مرتكزات المشروع الصوفي الذي يسعى إلى تحقيق شرعيته والتي لا سبيل إليها إلا الكتابة كدليل مادي، والكتابة مأزق آخر هرب منه

[1] - الحلاج: ديوان الحلاج، ص ص: 31 – 32.

الصوفي ولجأ إليه بعد مسيرة معاناة انتهت بأن نحت لنفسه ومن نفسه لغة خاصة به تصطبغ بأحوال تجربته، حيث اعتمد الإشارة كمنفذ بفك به عقدته التعبيرية التي مافتئ يشكو منها كلما استبد به البوح وضاق عليه الداخل، وبذلك فقد حافظ على نوعية نصه بوصفه نص مكاشفات وإلهام وفيض وواردات وهذه المحددات تسفر عن وعود لغوية مفارقة راهن الصوفي على استحداثها وفرضها مثلما فرض تجربته.

لقد استطاع الصوفي أن يحتل مكانة كتابية معتبرة بفضل اشتغاله المتميز على اللغة وممكناتها، فرغم خطورة المشروع الصوفي إلا أنه تمكن من إعطائه الصيغة التعبيرية الملائمة وقد أظهر الصوفي قدرة هائلة على التخفي، ومارس نوعا من التقية الكتابية للحفاظ على أسراره، وفي هذا مغامرة لا مثيل لها جمعت البوح والكتمان في آن وترك الصوفي مسألة التمييز بينهما لجهد القارئ.

إن الارتباط الوثيق بين التجربة العرفانية المبنية أساسا على جملة من المرتكزات المعرفية والفكرية المفارقة وبين تجربة الكتابة قد جعل الصوفي يجهد في البحث عن التراكيب اللغوية التي تناظر نشاطه النفسي والفكري، ذلك أن اللغة في عرفه هي تجليات للنفس والفكر، ومن ثمّ فهي مطالبة بالقيام بوظيفة جديدة ترقى إلى مستوى تطلعاته الروحية التي تتجاوز الظاهر الذي عماده المتواضع ّل كثيرا على الباطن بوصفه أس ّ التجربة عنده، وقد اشتغل على الجهاز الرمزي في اللغة واستثمره لأن الرمز هو السبيل الوحيد للتعبير عما لا يمكن إدراكه أو وصفه إلاّ عن طريق المداراة والس ّتر.

ولم ّا كانت المعرفة الصوفية تقوم على سندات لدنية ذوقية لا تحتكم إلى دليل عقلي، أو منطقي فقد عسُر العثور على المعادل اللغوي لما أفرزته تلك المعرفة من كشوفات وفيوضات تفوق مستوى الإدراك الطبيعي وتتجاوزه، ومن ثمّ فقد لجأ الصوفي إلى الرمز لما يتوفر فيه من طاقات تعبيرية تخترق صعوبة التجربة وتجيد صياغتها وفق نمط كتابي جديد يغوص في أعماق اللغة ويستكنه جوهرها الكامن ويعيد تفعيل مخزونها الاحتياطي، بعد أن باتت ممكناتها المعهودة غير قادرة على توفير الكينونة الكتابية اللازمة من أجل حضانة المشروع الصوفي.

الباب الثاني:
الفتح الصوفي وحدود اللغة

الفصل الأول:
المعادل اللغوي لخطاب الاختلاف
الفصل الثاني:
إشتغال الرمز في النص الصوفي
الفصل الثالث:
النشاط التأويلي في النص الشطحي

الفصل الأول:
المعادل اللغوي لخطاب الاختلاف

الفصل الأول: المعادل اللغوي لخطاب الاختلاف

تستدعي كل ّ كتابة جديدة قراءة خاصة لكي يصبح معها الحوار سائغاً والتأويل ممكناً ، والتجربة الصوفية بوصفها ضرباً من الكتابة الجديدة فهي تبحث عن قارئها الخاص الذي يجيد معها أبجدية الحوار السائغ ويتقن آليات التأويل الممكن، وإلى حين العثور على ذلك القارئ، على تلك التجربة أن تبرر كينونتها الكتابية، وأن تحكي مسيرة انتقالها من المستوى الوجودي الذي مجاله اللامنطوق واللاكتابة، إلى مستوى تشكلها كنمط خطابي متفرد صنع مغايرتها، عليها أن تصف عروجها من مدائن الصمت والإنصات والإذعان إلى مملكة الكتابة التي توجتها نصّ ا إبداعيا راهن على صيرورته واستمراريته من خلال ممكناته الفنية التي صنعت اختلافه بامتياز.

تقوم التجربة الصوفية إذن على سفر ينتقل فيه الصوفي صوب الأقاصي سالكاً في ذلك سبلاً متشبعة ارتقاء من مقام إلى مقام وارتحالاً من حال إلى حال، ابتغاء إفراغ القلب وتصفيته استعداداً للتلقي الإلهي من مصدر المعرفة المطلقة، وهو في سفر ه ذاك لا يستند إلى خارطة معينة أو إلى دليل بذاته، وإنما هو سعي وراء المجهول حيث لا محطة ولا وصول، ومن ثمّ فهو اكتشاف مستمر متجدد، يتجاوز المعلوم والمألوف والنهائي ليدخل في سجال مع المطلق اللامحدود، الذي لا يقف عند عتبة ولا يسفر عن نتيجة و إنما هو انبهار على الدوام يأسر الصوفي ويدفعه إلى المزيد من الجهد لمواصلة الطريق.

تلك معا لم تقارب التجربة الصوفية دون أن تصل إلى حميميتها، وتقف على أعتابها دون الكشف عن كامل أسرارها، ذلك أنها تجربة ذاتية قوامها الذوق وهذا لا يخضع لمعايير ولا لقوالب تموضعها أو تقدر على توصيفها،ومن ثمّ بات من الاستحالة بمكان أن يجد صاحب تلك التجربة المعادل اللغويالمناسب لكل ما يعانيه ويعايشه لأنّ حصيلته المعرفية هي ناتج جهد مضن في استنطاق المطلق والإصغاء لمقولات اللاتناهي، إنها ترجمة للوجود من زاوية نظر صوفية لا تخضع للمنطق ولا تقيم للعقل وزنا، لذلك فهي تطالب بقالب من جنس تلك المعرفة، ومن أجل هذا المطلب بدأت مسيرة المعاناة بين الصوفي واللغة، بين المطلق والأنا، بين الصمت والتعبير.

خلف هذه المفاهيم -إذن- يقف سؤال اللغة ويكبر، في محاولة للاستجابة لمطلب الصوفي الذي يهادن الكلمة ليأخذ منها أكثر مما تقول، ويراودها لتبوح بصمته ولترفع عنه غبن الكتمان الذي أوقفه في برزخ بين استحالتين: استحالة الصمت بعد أن تعاظم فيه شغف القول وضاق خاطره بما حمل، واستحالة التعبير بعد أن ناصبته اللغة العداء وانكفأت على ذاتها في أجلى مظهر من مظاهر العجز والقصور.

إنّ موقع التجربة العرفانية كاستحالة قد جعلها تبحث عن مساحة ضمن دائرة الإمكان من أجل أن تثبت كينونتها كواقعة كتابية شأنها شأن بقية الأشكال الخطابية في الثقافة الرسمية، ذلك أنّ اتسامها بالبعد اللانهائي قد صنّفها ضمن قائمة الممنوع من القراءة بعد أن كان متمنعا عن الكتابة، ومن ثمّ فقد أحدثت تلك التجربة صدعا على مستوى التعبير تتبعه لاحقا جملة من الصدوع على مستوى الفكر والمعرفة والقراءة. ولعلنا نرجع أسباب الصدع التعبيري إلى طبيعة التجربة التي بدأت أحداثها على مسرح اللانهاية هذا الذي لا يحده تاريخ ولا جغرافيا، و تجربة هذه أوصافها تستدعي لغة بذات الأوصاف، ولما انعدمت تلك اللغة، راح الصوفي يطالب بأخرى "فيها بعد اللانهاية في مجال التعبير الذي يستجيب لبعد اللانهائية في مجال المعرفة"[1]، محاولا إخضاع المتاح اللغوي لتجربة الذاتية، وذلك بإعادة ترتيب اللغة وفق ما يقتضيه ذوقه.

إنّ انتقال التجربة الصوفية من الخفاء إلى التجلي، من المعاناة إلى المعاينة، من الصمت إلى اللغة، هو انتقال موجع ذهبت ضحيته التجربة والكتابة معا، فلا الأولى أقنعت الثانية، ولا الثانية اقتنعت بالأولى في موقف تبادلا فيه التهم بين الغموض (تجربة) والعجز (لغة) فكان الناتج خطابا مغايرا أطاح بكل الأطر والمقاييس التعبيرية، إنه الخطاب الإشاري الذي يتخذ موقعا برزخيا بين التجربة واللغة، بين المعنى والعبارة خطاب يختزل الصراع المحتدم بين الرغبة في التعبير واستحالة الصمت، وبين الرغبة في السكوت واستحالة البوح.

من هذا الموقع إذن اتخذ الخطاب العرفاني لنفسه تأشيرة الدخول إلى مدار الإمكان معرفياً وفكرياً وكتابياً وقرائياً ، بعد أن تجاوز الصوفي الوظيفة الاجتماعية للغة كوسيلة تواصل وسحبها من

[1] - أدونيس: الشعرية العربية، ص: 77.

مفهومها المؤسساتي كنسق من العلامات ليجعلها "لغة الكينونة التي تناديه وتستدعيه وتأمره بالإنصات لها"[1]، لغة مرنة تطاوعه لتطال آفاقه وأعماقه منفتحة على إمكانات دلالية هائلة تتاخم مدار الإشراق الذي حوله يحوم الصوفي وفي مداه يحلق، لغة تتحرر من عقال المنطق لتقتنص لوامع الحقيقة وبوارق المعرفة التي انعكست على مرآة قلبه الصقيلة، لغة قلبية تلمح ولا تصرح، تشير ولا تعين ّ و"ما تنقله ليس فيها بل هو فيليختبئ وراءها، فكأنها بشكل مفارق تعبر ّ عما لا تقدر أن تعبر عنه"[2]، إنها طاقة جديدة قد بعثها الصوفي في اللغة تهيؤها لاستحضار الغائب البعيد المختبئ خلف أستار الرؤيا، حيث "تستلّه لحظة استردادها ماهيتها، من رحاب الغياب وتقيمه بيننا في منطقة الحضور إنها الطاقة التي تمكن الحضور من بناء ذاته، حيث تمكنه من اجتياح مناطق الغياب فيكتسح منها ما به يوسع مداره"[3]،إنها القناة التي يعبر ُ من خلالها الصوفي ويثبت بها حضوره الكتابي الذي يعبر ّ عن غيابه قبل أن يتجسد لغويا.

لقد اكتسبت اللغة على لسان الصوفي أبعادا جديدا هي من وحي التجربة، حيث سحبها من ألفتها الاجتماعية إلى مداره الأنطولوجي المطلق،ممّ لها مهمّ ة نقل معرفته القلبية ومكاسبه الوهبية، بعد أن كانت تشتغل في مساحة المتعارف المحسوس، إن الخاصية الوجودية لتجربة العرفان قد جعلت اللغة تذعن لتلك الخاصية بما توافر فيها من مرونة وقدرة على احتمال أكثر من دلالة في محاولة لتحقيق التوازن بين المعنى الصوفي وما يعادله على مستوى التعبير، فما دام الصوفي قد فاض وجده واشتدت عليه وطأة التجليات واستشعر خطر الصمت فليس عليه إلا الاستنجاد بقالب يخففه ويبعث فيه روح القول بعد أن أجاد فنّ الإصغاء في مرحلة تكوّ نه المعرفي حيث كان يتلقى علمه عن طريق الإنصات لصوت الحقيقة الذي يناديه، ولم يكن ليعبأ بتدوين ما يتلقّاه لذلك جاءت لغته لاحقة للحظة الإلقاء تلك، ولم تكن مزامنة لها.

---

[1] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 27.

[2] - أدونيس: الشعرية العربية، ص: 65.

[3] - محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، د ط، 1992، ص: 378.

إنّ تجربة الإنصات عند الصوفي قد أكسبت الكتابة معنى مفارقا يتجاوز مفهومها في التراث النقدي، ذلك أن التجربة الصوفية تحكي علاقة الإنسان بذاته، وبالله جل وعلا، وتقوم على فعل الإذعان للمقول الإلهي الذي يتنزّل على قلب العارف مباشرة وبدون أيّ نوع من الوسائط، ومن ثمّ فهي تجربة وجودية خالصة تخُضع كل شيء للذوق، وبهذه التوصيفات أرادت الكتابة أن تكون، لتماثل ذلك الركام المعرفي وتقاربه وتكتسب صفاته، لقد أخرجها الصوفي من ذاتها ولو أنها بصافته وجعلها استجابة لأمر إلهي، إنها "سماع لكلام الله، يغدو فيها القلم حجابا وعجزا، وتتراجع فيها الذات إلى موقع الإنصات لصوت صادر عن خارجها تتلقاه في لحظة الفناء عن السيو وعن الذات"[1]، إنها كتابة وجودية لتجربة هي من صميم الوجود.

تبحث التجربة الصوفية —من موقعها كإنصات- عن مقابلها الكتابي الذي يستجيب لنداءات الذات المنصتة الراغبة في أن تُنقال بوجه أو بآخر، لتضمن كينونة حاضرة تستدعي الغائب الصامت، لذلك جاء مسعى الصوفي من أجل استحداث لغة تطابق وجده وتصنع حضوره وتتحد بذاته الطاهرة وتقترب "من وظيفتها الحقيقية المتمثلة في التقاط الحقيقة وقولها بإخلاص إلهي، ليتخلى الإنسان بعدها عن تخريب اللغة عبر تشويهها واستخدامها بأشكال مزيّفة وبهذا التخلي وحسب، يتّحد الإنسان "المحقق" بكلمته"[2]فمادام التصوّف هو دعوة إلى العودة إلى الأصل الطاهر، فلا شك هي دعوة عامة تشمل اللغة التي عادت —من خلال هذه التجربة- إلى ماهيتها الأولى التي تمتح من ذلك الطهر الأصيل.

لقد أحدث الصوفيّة هعنيفة قوّضت أركان اللغة التي أقامتها الثقافة الرسمية وسنّت قوانينها وفقا لما ألفته الذائقة العربية وما أقرّته سلطة الإبداع عبر مسيرة الكتابة في أدب العرب. لقد تجاوز محمولها الدلالي المألوف وشحنها بآخر مفارق يتخطّى النمط ويخالف القواعد والأُطر، ليدخل في متاهات التجربة الصوفية بلطافتها وغموضها وتناقضها وذاتيتها وتجريدها، لقد أخذ الصوفي من اللغة بدايتها البدائية البكر مفرَغة من كل حمولة سابقة وشكّلها وفقا لما يقتضيه حاله، ولما يمليه

[1] - خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2000، ص: 112.

[2] - أبو يزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، ص: 14، من مقدمة المحقق.

عليه مقامه، فكانت لغة للرؤيا، للحلم، للسفر، لغة في مواجهة اللانهاية وفي صدام مع المطلق وفي صراع مع العوالم الغامضة التي تمور في ذات الصوفي وتسكنه.

هذا التشكل الجديد للغة قد أوقع الصوفي في مأزق محتمل بعد أن وقف على عجزها وقصورها أمام لا نهائية عالمه الذي يريد مقاربته من خلال تلك اللغة، خاصة وأنه يعيش حالات من الوجد تفوق طاقة الكلمة وتتجاوز قدرة الحرف، حالات تستعصي على الفهم ويقف العقل أمامها عاجزا، يقول ابن عربي: "سمعت كلاماً لا داخلاً ولا خارجاً "[1]، بأية لغة سيترجم ذلك الكلام الذي سمعه وقد أخذ موقعاً برزخياً بين الداخل والخارج، بين الذات والمطلق، بين اللغة والمعنى؟، لاشك ستقف اللغة حرجة أمام هذا الموقف الصوفي الحميم اللطيف، لأنها لم تعتد قول هذا النوع من المعنى والذي يشوبه الغموض وتكتنفه الغرابة، فالصمت في هذا المقام أبلغ مادامت اللغة قد تعطّلت وعظُم أمامها المقام فاختارت الخرس بعد أن أخفقت في التعبير.

إن لطافة البحث الصوفي وشفافية عالمه الأصيل الذي يتسع ويمتد لمساحات سامية من النور تبعث في الذات العارفة نشوة العودة إلى الأصل، قد تفوقت على كل المتاحات التعبيرية بعد أن فتضحت أمامها اللغة وتعرّت لتسفر عن عجزها ومحدوديتها أمام انفتاح التجربة ولا نهائية مجالها، ما أسهم في تصعيد معاناة الصوفي وتعاظم ألمه بعد أن وقف بين سندان الصمت ومطرقة البوح، ذلك أن اللغة –كمقام للبوح- قد ألحقت الكثير من التشويه بالمعنى الصوفي كما قطعت -بسيوفها- ربقا الكثير من الصوفية، على رأسهم الحسين بن منصور الحلاج الذي باح بسرّه وكشف الحجاب عن وجده، وأنطق صمتها انتهك أعراف الطريقة التي تدعو إلى السّتر والكتمان، يقول ابن عربي: "هذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد والتلف فيه قريب، فإنّ من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه ربما قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فلهذا نستره ونكتمه"[2].

[1] - محي الدين بن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، من رسائل ابن العربي، ص:

[2] - محي الدين بن عربي: كتاب الفناء من مجموع رسائل ابن العربي، ص: 03.

ذلك العلو المعرفي هو أسمى من أن تطاله لغة أرضية وضعت للمتعارف وأكثره من المحسوس، إنه مجال للامنطوق الذي تخفق معه العبارة وينفلت من شرعية القول التي يسعى الصوفي على إثباتها ليتحرر من ربقة الصمت الذي لازمه طيلة مسيرة الروحية، دون أن يعبأ بخطورة ما إليه يسعى، ذلك أن مهادنة اللغة وإجبارها على الامتداد والتروحن والعروج لمشارفة ذلك العلو هي مشروع فاشل يؤسس للبحث عن البديل لانّ طاقات اللغة –في هذا المجال- محدودة، وإمكاناتها التعبيرية متناهية، فيما يشتغل الصوفي على المطلق ويمتح من اللانهاية ويسير صوب المجهول ويعانق الغيب، وهي بهذا معان تعجز اللغة عن حملها بل تمعن في حجبها إذ تروم كشفها، وتكرّس غموضها إذ تتغيا توضيحها.

إن الصوفي في رهانه مع البدائل إنما يعمل على إباحة معناه الخفي وسحبه من دائرة الكتمان إلى مدار القول والعبارة، رغبة في منحه حضورا كتابيا تكسبه اللغة ديمومة واستمرارا وحركية لا متناهية، تعكس نشاطا قرائيا دؤوبا يسفر عن خصوبة ذلك المعنى، فأن يكتب الصوفي معناه أن ينتقل من الغياب إلى الحضور، من الإنصات إلى الكلام، معناه أن ينشر ما تلقّاه إلى الآخر حتى تكتمل مهمته الرسولية التي قوامها إصلاح المملكة الإنسانية ولن يتم ذلك إلا إذا اتخذت الرسالة شكلا خطابيا معيّنا يسوّر العلاقة بين الباث والمتلقي تواصلا أو انقطاعا، اتصالا أو انفصالا.

لقد أعاد الصوفي ترتيب اللغة وأكسبها بعدا وجوديا يستجيب لمعانيه، ويستوعب شغفه بالسمو، فزل تعد تشكل أمامه عقبة تحول بينه وبين إدراكه ذلك السمو بل على العكس إنها تضعه في حضرة وجود مدهش "بقربه وبعده، بعلوه ومحايثته، بانكشافه واحتجابه، فاللغة وإن لم تبلغ وصيد الكمال في التعبير عنه يكفيها أن تشهد عليه بوصفها الكينونة المتجلية في الحضور الدائم، الظاهرة في الزمان والمكان، والمنبثقة خارجها في آن واحد"[1]، إنه تعامل جديد مع اللغة يرفعها من أرضيتها ليسمو بها إلى المتعالي، وقدرة على تطويعها واللعب بها وجعلها تنصاع للمعنى الصوفي الجموح بعد أن أُعيد تشكيلها وتفصيلها وفق ما يقتضيه قوام ذلك المعنى وحجمه.

[1] - عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ط01، 1978م، ص: 65.

إنّ علاقة اللغة بالصوفي هي علاقة ذات طرفين متناقضين يصنعان مفارقة يتأسس من خلالها مفهوم جديد للتشكيل، فلئن عانى الصوفي من محنة اللغة في عدم استيعابها ذلك المدد المتجدد من الدلالات المتدفقة، إلا أنه عبر عتلك المحنة باللغة ذاتها التي صنعت معاناته، ومن ثمّ فقد عبر ّت اللغة عن عجزها بنفسها فارتقت -بذلك-إلى مصاف الإبداع بامتياز، ويعد النّفري واحدا من لذاين طو ّعوا اللغة لتجربتهم وجعلوها تذعن لرؤاهم الواسعة الممعنة في الغرابة والغموض، إنه يتمتع بقدرة على تشكيلهقل" ّ أن يتمتع بمثلها أي كاتب عربي آخر فهو شديد القدرة على التعبير حتى لكأنه قد سحر الألفاظ فصارت تأتيه طوعا لا كرها"[1]، وهو —وإن امتلك ناصيتها- إلا أنه أمعن في مناصبتها العداء صانعا بذلك مفارقة ذات طرفين نقيضين، وكأن النفري يثبت مكنته اللغوية ليراهن على العجز والقصور يقول في أحد مواقفه: "وقال لي: كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة، وقال لي: العبارة ستر، فكيف ما ندبت إليه"[2]، هذا التناسب العكسي بين احتمالات الرؤيا الصوفية المفتحة وبين ممكنات العبارة اللغوية الضيقة يجعل الصوفي يتأرجح بين استحالتين ويهيؤه للبحث عن بديل برزخي يجتمع فيه الضدّان "الرؤيا والعبارة".

والنفري -في موقفه هذا- يؤسس لبنية لغوية مختلفة تدنيه من وصيد الرؤيا، ذلك أن التعبير عن اتساعها يوقف القارئ أمام ذلك الامتداد واللاتناهي ومن ثم فالنفري يقلص المسافة بين الأنا والمطلق —من حيث يدري أو لا يدري-لأنّ التأكيد على الاستحالة هو وجه آخر يقربها من دائرة الإمكان والتحقق ما دام وعيها وفهمها متاح، إنه تثوير للفعل القرائي الذي يستفزه الغامض ويستهويه المجهول، ونص ّ تتصيّده القراءة من كل ّ حدب وصوب هو نص تفو ّقت فيه اللغة —حتى وإن عبر ّت عن عجزها- والنص النفري قد انتصرت فيه العبارة ما أهّله لكسب رهان المقروئية.

إن اللعب باللغة هو واحد من مرتكزات التشكيل الصوفي لأنها نتاج ذات ملعوب بها سلفا، فالصوفي حين اختار الوقوف في مهب الأحوال والمقامات إنما كر ّس مبدأ إلغاء الذات وتجاوز العقل ليدخل في طور الماوراء متراوحا بين مدٍّ الوجد وجزره، تتلاعب به الواردات قبضا وبسطا، صحوا

[1] - يوسف سامي اليوسفي: مقدمة للنفري، ص: 57.

[2] - المرجع نفسه، ص: 57.

وسُكرا، نشرا وطيًّا، نطقا وصمتا، ما انعكس على مردوده اللغوي، حيث أصحت اللغة من جنس المعنى وانتقلت من مفهومها التواصلي المعتاد إلى مستوى الذات الكاتبة أي انصهر القول في المقول، وأصبحت لغة مقبوضة ومبسوطة، صاحية وسكرى، منشورة ومطوية، ناطقة وصامتة، وهذا ما كان يسعى الصوفي إلى تحقيقه حفاظا على قداسة معناه فبدل أن ينزل إليها رفعها إليه، وسحبها من دائرة انغلاقها إلى مدار انفتاحه، وفي هذا العروج اللغوي تأكيد على مؤهلات اللغة المتاخمة للعلو، للسمو وللطافة، وبرهان على قدرتها الخلاقة في مقاربة مدارات الإشراق التي ينهل منها الصوفي معارفه ويعزّز بها أذواقه.

ولئن راهن الصوفي على عجزها إلا أنه لم يستنجد بسواها، على الأقل في حدود القول الممكن أيما يُنقال" ذلك أن المدارج التي يرتقيها الصوفي تختلف من عارف إلى آخر بحسب الاستعداد والتهيّؤ، وقد فرّق النفري بين مقامات ثلاثة في مواقفه: المعرفة، الرؤيا، الوقفة وقد صنّف الواقف في دائرة الصمت أي "ما لا ينقال"، والذي لا سبيل إليه بعبارة لا يمكن الوصول إليه لأنه لم يتخذ له كينونة لغوية تُثبته وتصلح كمادة للدراسة والنقد، وإنما ما يهمنا —في هذا المقام- هو التعبير عن ذلك الصمت باللغة، يقول النفري: "وقال لي: إذا كلّمتك بعبارة لم تأت منك الحكومة (الفهم) العبارة ترددك منك إليك بما عبرّت وعما عبرّت"[1]، في هذه الوقفة إشارة إلى انشغال العارف بالعبارة —كصيغة لغوية- وبآثار تلك الصيغة التي تصرفه -أحيانا-عن المعنى ومن ثمّ لا يحدث فهم السليم لمعنى تلك العبارة، لذلك يدعو هذا التنزّل إلى الصمت، فضلا عما تحويه العبارة من المجازات والاستعارات التي قد تحدث ضررا بالمعنى المراد، من حيث انفتاحها على أكثر من احتمال دلالي، فيما لا يقبل الواقف الشك لأن منزلته هي اليقين والذي مجاله الصمت.

لقد أحدث الصوفي زلزالاً عنيفاً مستوى اللغة، حيث جعل منها كائنا حيّا يتلوّن بألوان الأحوال والمقامات، ويستجيب لنداءات الأعماق ولوعود الآفاق، لقد أكسبها قدرة هائلة على الجمع بين المتناقضات بعد أن تهيّأت للغوص والتحليق في مهمة جليلة تربط الأرضي بالسماوي، الأنا بالمطلق، الذات بالآخر، والصوفي —في جهده هذا- قد أقام لنفسه لغته الخاصة التي لا يدرك

[1] - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 412.

معناها إلا هو متجاوزا بذلك لغة المنطق التي أصبحت قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الذوقية، التي لا يدركها إلا الصوفي في أحوال وجده، فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز، ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بها إيماءً إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلاّ من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم"[1].

لقد استعاض الصوفي باللغة الإشارية التي اصطنعها لمعانيه، بعد أن وقف على عجز العبارة على الإحاطة بها، لأنّ الإشارة تعوّض اللغة التعبيرية وتنوب عنها أو لتملأ فراغا ما تتركه لغة العلامة"[2]، ذلك أن اللغة –المعترف بها اجتماعيا- هي لغة القرب والمحاذاة، معانيها محتملة واردة تتاخم الانتظار المعهود، وتكرس المرجعية الكائنة سلفا ولا تهدد أمن المتلقي بمحموله الأيديولوجي القبلي، إنها تقلّص المسافة بينها وبين المعنى، فيما لغة الإشارة –المتواطأ عليها صوفيا- هي لغة البعد التي تنادي الخفي من المعاني، والقاصي من اللطائف المتوارية خلف أستار اللانهاية، إنها لغة الماوراء التي تمتح من المجهول متجاوزة كل ممكنات المتلقي القرائية ومطيحة بآفاقه القديمة، تدعوه إلى التيه في دهاليز المعنى، وتخلط أوراقه بين الظاهر منها والباطن فيهاوتنقله من عقال الدلالة الموجّهة و"تفكّ عن كونها ذات دلالة واحدة لتصبح عبارة عن مستقر تتلاقى فيه الدلالات، إنها تهجر سجن البعد الواحد وتقف في مهب الأبعاد"[3]، منفتحة على آفاق جديدة تمهد لمسار قرائي مغاير.

إنّ استنجاد الصوفية بالإشارة قد عزّزته الرغبة الملحة في ستر علمهم وإخفائه، فهو حتى لا يلتقطه من لا علم له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق –كما يعبر عن ذلك ابن عربي- حيث اصطلحوا على ألفاظ فيما بينهم ونقلوها من دائرة استعمالها المألوف والمرتقب، إلى مدار وجودي ممتد، يقول القشيري في هذا المقام: "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها

---

[1] - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ص: 19 من مقدمة المعلّق أبو العلا عفيفي.

[2] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط01، 2002، هامش ص: 93.

[3] - محمد لطفي اليوسفي: لحظة المكاشفة الشعرية (إطلالة على مدار الرعب)، دار سراس للنشر، تونس، د.ط، 1998م، ص: 190.

الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على ما باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرُّف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1]، ومن ثم فالإشارة هي لغة الستر والكتمان التي لجأ إليها الصوفية بعد أن عدموا هذه الصفة في اللغة المباشرة.

قد لجأ الصوفي إلى الإشارة بعد أن وقف على أزمة اللغة الاجتماعية، والتي تتحكم فيها جملة من القوانين والأطر، والتي تصدر –في أغلب الأحيان- عن سلطة معينة وتتدخل فيها –عمدا أو عن غير عمد- إيديولوجيات مختلفة، فيما يرتكز البحث الصوفي على مقولة التجاوز والإطاحة بكل القوانين والقيود على اختلاف أنواعها هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهو يجسّد حقّه المشروع في القول بعد أن عدِمه في تلك اللغة راح يبحث عن بدائل تعبيرية تكرّس ذلك الحق وتلبي حاجته الملحة إلى الكتابة ومن ثم، فالإشارة –كلغة بديلة قد سايرت ذلك النَّهم الكتابي لدى الصوفي بعد أن تصدّعت أمامه اللغة وتعطّلت طاقاتها، لأنّ مجال اللطف التي منه تمتح هو أكبر من أن تحويه عبارة أو أن تكشف عنه لعجزها، يقول ابن الفارض[2]:

وثَمَّ لُوَيحٌ تَم لي كَشْفُ سِرِّهِ بصَحوٍ مُفيقٍ سِرْوايَ تغَطَّت

وعَنِّيَ بالتَّلويحِ يَفْهَمُ ذائقٌ غَنِيٌّ عن التصريحِ لِلُتعَنِّت

بها لم يُبِحْ من لم يبح دمَهُ وفي الْـ ـإشَقِ مَعنًى لِلعِبَقْ حَدَّت

تبدأ الإشارة -إذن-متى ما كفّت العبارة عن القول، فعندما تصمت العبارة يتكلم الصوفي تلميحا وتلويحا وإيماء، ذلك أن "العرفان...يقع في فضاء اللامنطوق"[3]، أي أنه يكتسح مساحة الصمت، وقد حاول الصوفي –الذي كتم الصمت على أنفاسه أو كاد- أن ينتقل إلى مدارات القول والتكوُّن لغويا، فعمل على تفعيل نشاطه الإشاري البديل الذي يتخذ موقعا برزخيا بين

[1] - القشيري:الرسالة القشيرية، ص: 89.

[2] - ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 83.

[3] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 91.

الصمت والنطق ليقارب لما للّطف الذي لا تطاله العبارة، لرقّته ولبُعده، فالبعيد يُشار إليه والقريب يُتكلّم معه حتى يحصل الفهم، وقد فصّل ابن عربي في مفهوم اللّطيفة بقوله: "كلّ إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال، فهي تُعلم ولا تنقال، ولا تأخذها الحدود وإن كانت محدودة في نفس الأمر"[1]، وإنما يُشار إلى مقام اللّطف لعلّوه وبعده، وهذه مجالات تفوق ممكنات اللغة المحدودة.

إنّ التحليق في مدار اللّطافة هو فعل ارتقاء من عالم الشهادة إلى عالم الغيب وهذا يحتاج إلى مطيّة هي حاملة تنقل الصوفي إلى تلك الأصقاع، ولعل الجسر الإشاري الذي شيّده وأقام دعائمه قد استحق أهلية ربط المعلوم باللامعلوم، الكثيف باللطيف، الذات بالمطلق، فالإشارة هي "صوت الحقيقة، لأنها تكشف عمّا لا يرغب في كشفه، وأنّ الذي يعرف فكّ غموضها مثل ذلك يرفع الأحجار من أجل الكشف عمّا تحتها"[2]، لأنها تلمِّح ولا تصرّح ومن ثمّ فهي لا تمكن من ذاتها إلا من امتلك القدرة على فك شفراتها وإعادة قراءتها من جديد لأنها "تشير إلى الشيء وتعبره دون أن تقوله، تعشقه وتتقلب معه دون أن تتغيّا فهمه، إنها لغة الاحتمالات والظلال، وهذا ما هيأها لأن تكون لغة برزخية يعجز العقل عن ولوجها"[3]، كونها تكسر مقولاته وتتخطى حدوده بقدرتها على الجمع بين المتناقضات وعلى متاخمة عوالم الإشراق التي تكتسي مساحات الذات الصوفية وعلى تجاوز أطوار المنطق التي تحدد نشاط العقل، بأن تسفر عن إمكانات تعبيرية هائلة يمتزج فيها الصمت بالكلام، وما يترك بياضات على جسد النص المكتوب والتي تفتح المجال واسعا أمام القراءة من أجل ملء تلك الفراغات ومحاولة للملمة أشلاء المعنى الصوفي التي تطايرت هنا وهناك.

الإشارة –بهذا المفهوم- حجاب يخفي وراءه عمقا سحيقا للذات، علوًّا شاهقا لها في آن، ما يرهق القارئ الذي اضطربت حركته صعودا ونزولا يتتبع بصمات المعنى الخفي وينخرط في مسالكه الوعرة التي تاهت في سراديب اللغة، إنها -الإشارة- منطق مفارق يحكي الغموض والغرابة، ويتاخم

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 492.

[2] - محمد الرغيني: محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدر البيضاء، ط01، 1987م، ص: 39.

[3] - خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، ص: 97.

الأقاصي ليدنيها في محاولة للفكاك من سجن الصمت من جهة، والعجز من جهة أخرى، العجز الذي اتسمت به العبارة أمام هول الموقف، يقول النفري في موقف بين يدنيه: "قال لي: إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى"[1]، هذا الموقع الذي يسكنه الوجد هو خلف المعنى والعبارة، لقد اتخذ مكانا قصيا ليس في وسع اللغة أن تصل إليه أو أن تخترقه، إلا إذا انفتحت وامتدت ليصيبها لمح من ذلك الوجد أو لفح منه، وهذا ما تعد به الإشارة التي هي عماد القول عند الصوفي.

لقد استطاعت الإشارة –بكثافتها الدلالية– أن تقوّض أركان اللغة بأن دمّرت جهازها الدلالي واخترقت نظامها العلاماتي، مشيدة على أنقاض ذلك حمولة جديدة ومساحات شاسعة قد يجد –في امتدادها- المعنى الصوفي معادلة اللغوي المفقود، لقد أحدثت فيها فجوات لا حصر لها تتيح لذلك المعنى أن يتمظهر كيفما شاء وأن يلعب بالقارئ وبفهمه وفق ما تمنحه الإشارة من احتمالات وممكنات، دون أن تحدده أو أن تصرّح به، مختزلة بذلك زمنا طويلا من الصراع الصوفي -اللغوي- الذي دفع إلى البحث عن البدائل لرأب الصدع الذي أحدثه ذلك الصراع، ولتقليص المسافة بين القائل ومقوله بين الصوفي و كلمته، لتحصل نشوة اللقاء، وينطلق المعنى في احتفالية بتحقيقه لكينونته الكتابية ولتمظهره اللغوي ولانفتاحه على احتمالات القراءة والتأويل.

لقد مهّد الصوفي أرضية خصبة لميلاد لغة جديدة، يرتبها وفق إيقاعات ذاته الواقفة على تخوم اللانهاية، والمتلونة بأحوالها ومقاماتها المفارقة والتي تسفر عن جملة من المعاني الصادمة التي لم تتعوّد اللغة على قولها، ومن ثمّ راح الصوفي يصطنع لهذه المعاني لغة تمتد لتحويها وتنقلها من التجريد إلى التشكيل، وتعيد تنظيم العلاقة بينها وبين المعنى، كما أعاد الصوفي صياغة علاقته بما ومن حوله، فلمّا كانت وجهته هي الحقيقة المطلقة ومهمّته هي الإرتقاء والتعالي فقد أخضع ذاته لجملة من الرياضات والمجاهدات كيما يحقق ذلك السمو، كما راقب حواسّه وسعى إلى إفراغها مما يوجّه الحس العام، بغية الارتقاء إلى رؤية ما لا يرى، وسماع ما لا يقال، وتذوق المعاني، واستكناه الوشائج

[1] - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 418.

الصامتة بين متلكر ّس في العادة أنه تضاد"[1]، ليدخله إلى دائرة التآلف والتضايف، وهذا ما حملته اللغة الصوفية على كاهلها في أجلى مظهر للإطاحة بلغة المنطق.

إن الاقتراب -لغوياً- من تخوم التجربة الصوفية، هو خطوة تأسيسية لمشروع لغة مفارقة تكتسب شرعيتها من طبيعة تلك التجربة، إنه إعادة بناء لها وفق الخارطة الدلالية الجديدة التي رسمها البطل الصوفي بخلاصته المعرفية عبر مسيرته الحبلى بالرهانات، فكل ّ تجربة تبحث عم ّ ا يناسبها على صعيد التشكيل لتحقق وجودها الكتابي على مسرح النصوص المفصول في هويتها، لكن التوفيق في العثور على المعادل اللغو ي لتجربة العرفان هو مهمة محفوفة بخطر قرائي لا تحمد عقباه، لما في ذلك من اختراق لمنظومة الكتابة العربية التي تعد معيارا على أساسه تظهر الكتابات الجديدة أو تختفي، خاصة وأنّ الكتابة الصوفية قد كر ّست مبدأ التجاوز بدء ً ا بالذات ووصولا إلى ما لا نهاية له، ومن ثمّ فهي تجدد مستمر قي لا يستقر على حال فكيف على قال؟! هذا الاضطراب الذي شاب التجربة الصوفية لا تحكيه إلا لغة مضطربة هي الأخرى، حتى تضمن للمعنى وجودا حقيقيا يحافظ على حرارته العرفانية وعلى وهجه النوراني.

لعل ّ مهمة الحفاظ على المعنى الصوفي تفوق ممكنات اللغة، لأنّ المحدود لا قدرة له على مواجهة المطلق، والمعلوم لا يوصل إلى المجهول، والعاجز لا طاقة له على السفر صوب الأقاصي، ومن ثمّ فقد كانت حيلة الصوفي هي الإشارة إلى معناه تلويحا، كلحظة راحة برزخية تنقذه من قصور العبارة من جهة، وتخلّصه من ربقة الصمت من جهة أخرى، يقول ابن الفارض[2]:

أشَر ْتُ بما تُعطي العِبَارَةُ والذي تَغَطَّى فَقَدْ أضحَتْهُ بلَطِيفَة

فطبيعة المعاني الصوفية هي خارج أسوار القول، تسكن اللانهاية التي لا يقدر العقل على استيعابها، فكيف بلغة هي سليلة ذلك العاجز الذي اختصر نشاطها في مجاله المحدود المغلق؟، وما دامت مقاربة المطلق الذي يشتغل الصوفي في مساحات نوره الفيّاض- هي ضرب من المستحيل، فلابد -إذن- من البحث عن المكافئ اللغوي الذي يُشرف على محاورة ذلك المطلق، ولأنّ القول

---

[1] - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عن ابن عربي، ص: 121.

[2] - ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 92.

منته ، والقائل كذلك، فسيظل التعبير عن تلك المعاني تعبيرا إشاريا، وحسب الصوفي ذلك بديلا، يقول ابن عربي[1]:

إذا عزّت عن الشرح المعاني فتلك لطائف الرحمن فينا

يشار بها إلينا من بعيد فنحيا من إشارتها سنينا

إن التعبير الإشاري هو الملاذ الوحيد الذي يلجأ إليه الصوفي لوصف أذواقه ومواجيده، لأنه لأقدر على صوت السرّ العرفاني الذي يغار عليه الصوفي ممن لا تجربة لهم، والأنسب لمقاربة نصّ شوقي يحكي علاقة الوجد بين العبد وربّه، ويروي تجربة ارتقاء متميّزة هي عروج من الأرضي إلى السماوي، وما من لغة تستطيع أن تصل إلى تلك الأصقاع البعيدة إلى الإشارة التي بوسعها اختزال المسافة الفاصلة بين المطلق في امتداده، والأنا في نسبيتها، من أجل تحقيق لحظة التماهي التي يعيشها الوالي بين ذاته العارفة وبين الوجود إنها تجربة إمحّاء يحاول أن يمارسها في أحضان نصّ إشاري أقامه لنفسه كيما يعبرّ —من خلاله- عن نفسه.

تستدعي تجربة الفناء —إذن- لغة تجيد فعل الفناء هي الأخرى لتحافظ على هوية المعنى الصوفي ولتنقله بكلّ يفاعه حقل يضمن له البقاء والدوام ولتصون سرّه، لقد كرّس الصوفي —في رحلته العرفانية- مبدأ العزلة والاغتراب فجاءت معانيه هي الأخرى عاكسة لذلك التكريس، لقد اختار هامش الحياة وهامش المعنى وهامش اللغة، إنه يمجّد "الهامش" في محاولة لدحر المركزية من أجل التواصل لا الاختلاف، وقد وفّق في نقلته تلك فأوجد نصّا مفارقا لا يحدّده التشابه، إنّه نصٌّ يحمل هويته في ذاته ولا يحتاج إلى مقارنة، لذلك فإنّ الصوفي قد قام بجهد تأسيس لا يستهان به — درى أم لم يدرِ -لقد أسّس قواعد تجربة جديدة، ومعالم معرفة ذوقية، ونموذج كتابة وجودية، ومشروع لغة فوقية تتجاوز كلّ المعايير والأطر.

ولأنّ تجربة الصوفي هي تجربة للعلو، للسموّ ، وللارتقاء والعروج، فقد جاءت لغتها متاخمة لتلك العوالم إنها تخاطب الناس من علٍ ، فمنهم من كانت عليه رذاذا أيقظ بداخله نداءات الحنين

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 492.

إلى الطهر الأصيل، ومنهم من نزلت عليه كالصاعقة فأطاحت بكل محمولاته الجاهزة معرفةً وكتابةً وذوقًا وإبداعاً ، لذلك فقد انتهج الصوفي سبيل الستر والتعتيم حفاظا على خصوصية معناه، واعتمد لغة الإشارة التي تستدعي متلقيا فائقا حذقا يحملها على وجهها الحسن، وقد أفرد ابن عربي بابا خاصا في معرفة الإشارات ليبرهن —من جديد- على خصوصية التجربة الصوفية يقول: "ا رأى أهل الله أنه قد اعتبر (أي النبي عليه الصلاة والسلام) الإشارة استعملوها فيما بينهم ولكنهم بيّنوا معناها ومحلّها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم"[1]وما هذا إلا لسمو المعنى الصوفي الذي لا يفهمه إلا مجرّب أو متذوّق.

لقد قسّم الصوفي اللغة إلى ظاهر وباطن، فالظاهر هورة للباطن هو الإشارة، ولما كان اشتغاله -أبدا- على الباطن، فقد فعَّل هذا الشق في اللغة وتجاوز كلّ ما في مقدور الظاهر أن يمنحه من معنى —مع احتمال وروده- إلى ما خفي من الدلالة الباطنية التي هي أسُّ التجربة العرفانية وقوامها موجّها الذات القارئة إلى العمق الدلالي لتخترق حجاب الظاهر من أجل استنطاق الباطن "لا لترى فقط الخراب الذي يسكنه وفيض المعنى الذي ينقصه وإنما لتقرأ شظايا العلامات المشتتة في أرضيته وطبقات الدوال المترسبة في قاعه"[2]، لتصل إلى عتبات المسكوت عنه في اللغة الصوفية، لأنّ اللامنطوق فيها هو المراد وإنما استُبعد لدواعٍ أمنية أو لحاجات إبداعية.

إنّ الرهان على الباطن هو من مجلوبات المشروع الصوفي، الذي يسعى إلى تفعيل ذلك الباطن بوصفه الأصل في كلّ شيء، ومن ثمّ فقد دعا الصوفي إلى ضرورة تجاوز الظاهر والتنقيب في حفريات اللغة للوقوف على أصل المعنى القصي، لأنّ التجربة الباطنية لا تحكيها إلا لغة الباطن إذ لكل مقام مقال، ومقلم الصوفي هو اللطائف التي لا تدركها العبارة وإذا قيلت خفيت لأنّ "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلاّ من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات"[3]، إنه مقام ذوقي ليس من

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 353.

[2] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 100.

[3] - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 2003، ص: 639.

مهمات اللغة الوصول إليه إلا إذا تنازلت عن حمولتها الدلالية ذات التوجه المؤسساتي، وتهيّأت لأن تشحن بأخرى تمتح من المجال الصوفي المتمنع القائم على إملاءات الوجدان وأصداء القلب المترع بعشقه الإلهي.

لقد كابد الصوفي محنة اللغة أمام سيولات المعنى التي جرفت كلّ احتمالات القول الممكن، وأتت على طاقات العبارة، مخلّفة نوعا من الخواء اللغوي الذي عانى منه الصوفي، قبل أن يكتشف منبع الإشارة التي أغدقت عليه بدفق دلالي أنقذه من القحط المفضي إلى الموات، لأنّ الكينونة اللغوية وحدها من تضمن الحياة والخلود للنص، ومادام المعنى الصوفي قد أثبت لغويا "فهناك دوما إمكانية معرفية في قراءته نقديا بمعزل عن كلّ إكراه دوغمائي أو اتجاه إيديولوجي"[1] إذ لا يمكننا التعرف على منجزات البحث الصوفي إلا عبر قناة اللغة فوحدها القادرة –بعجزها- أن تقيم لنا جسرا يوصلنا إلى أصقاع تلك التجربة وينقلها من الغياب إلى الحضور، من العدم إلى الوجود، في مواجهة الآخر الذي يمثل -هنا القارئ بكل محمولاته، وحدها اللغة من تروّض جموح المعنى الصوفي وتهادنه وتسيّجه بإطار النّصية حتى يظفر بها كهوية تسحبه من الهيولى التي كان ينتمي إليها، بعجزها كانت الأقدر، وبضيقها كانت الأوسع بشُحّها كانت الأكرم، اللغة –في رحاب العرفان شرّ لابد منه.

إنّ مراودة اللغة هي واحدة من المهمات التي نهض الصوفي على القيام بها في سبيل القبض على الهارب من معانيه، وهي مهمة تقف على تخوم المغامرة وتركب موج الخطر لما فيها من غزو لذاكرة اللغة ومن انتهاك لمستودعها الدلالي، ومن تهديد لألفتها لصالح لغة جديدة تولد من رحِم التجربة وتتدثّر بدثارها، بعد أن رفعت اللغة العادية رايتها أمام الامتداد الوارف لظلال المعنى، الذي هو خلاصة علوم ذوقية لدنية لا يسبر غورها إلا عارف أو مهتم بالعرفان، فهي "إنباء عن وجدان، وإحالة إلى عرفان، وذوق تحقق بصدق الحال، ولم يفِ باستيفاء كنهه صريح المقال، لأنها مواهب ربانية، ومنائح حقائية، استنزلها صفاء السرائر، وخلوص الضمائر، فاستعصت بكنهها على

[1] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 90.

الإشارة، وطفحت على العبارة"[1]، إنها معاينة تفضي إلى معاناة كونها نابعة من مقام للدهشة والذهول، تقف أمامه اللغة منبهرة وخجلى أمام عريها وانفضاح عبارتها التي فقدت أهليتها في ضيافة العرفان.

وفيما تصر اللغة على الانسحاب يصر الصوفي على استدعائها، يقينا منه بوجود طاقات كامنة فيها، إنه يراهن على المخبوء فيها ليسحبه إلى مداره ويؤمّنه على أسراره، إنه يشق في إمكاناتها الخفية التي تختزلها الإشارة المؤهّلة لاحتضان اللطافة التي بشفافيتها جعلت اللغة تعجز عن التقاطها أو الإحاطة بها لأثيريتها ودقتها فهي محجوبة عن الأفهام، تُتذوّق ولا تنقال، لذلك يشير إليها الصوفي ولا يعبرّ عنها لأنّ الحروف تحجب ولا تكشف، وتضلّل ولا تدلّل، وتشوّه ولا توضّح، وهي أدوات التباس أكثر منها أدوات تحديد"[2]، لذلك فإن الصوفي يستثمر الموعود الدلالي ويتجاوز المتاح في اللغة وينصت إلى همسها الخافت ويكشف الحجاب عن شقّها المنسي والمغيّب فيه من روحه وتبعث فيه نبض الحياة، إنه يصرّ على الإصغاء إلى باطن اللغة ومثلما وُفّق في اجتيازه لكل متعلقات الظاهر التي تربطه بالأرض، وتمكّن من تقطير روحه وتصفيتها من كلّ الكدورات التي تشوب أصلها النقي، فكذلك يحاول مع اللغة أن يأخذ الشفيف منها وينقلها إلى حضرته الطاهرة وأن يستنطق المتباعد فيها، لأنّ اللغة يقطنها دوما آخر، خارج وناءٍ وبعيد، وفي جوفها يقبع الغياب"[3].

لقد تحولت اللغة على يد الصوفي إلى كائن في وسعها أن تتلوّن بأحواله وأن تلطف الكثيف، وأن تكثف اللطيف، وأن تجعل المحال ممكنا، إنها تبدو "كما لو أنها آتية من عالم آخر مختلف عن هذا العالم المادي الذي لا يصلح لكي يكون نسخة عن العلو"[4]، إنها سليلة عالم الصوفي وتجربته المتفردة القائمة على فكرة الموت عن الظاهر بكل تجلياته المعرفية والفكرية واللغوية، فكما تجاوز

---

[1] - عبد القادر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط01، 1983م، ص: 10.

[2] - مصطفى محمود: الروح والجسد –الأعمال الكاملة-، دار العودة، بيروت، ط01، 1982م، ص: 05.

[3] - الزواوي بغورة: منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات، ع 32، السنة 08، يناير 2001، ، ص: 80.

[4] - يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص: 149.

الصوفي المعرفة العقلية فقد تجاوز –تبعا لذلك- أدوات تلك المعرفة ومقولاتها ونتائجها المحدودة، ومن ثمّ لغتها الواصفة لمخلفات ذلك الظاهر.

يحاول الصوفي -في تعامله مع اللغة- أن يسقط عليها ذاته وأن يجعلها تتكلم عن تداع لتنقل -بصدق- مناخ التجربة القائمة على الكشف المفضي إلى انهيال الواردات فيضا أو إملاء ودون سابق انتظار،نإ يجعل اللغة متأهّبة على الدوام لالتقاء ما ينزل على قلب الصوفي، هذا الترقب الذي أضيف إلى مهمات اللغة قد هيّأها للانفتاح والامتداد تحسبا لكل طارئ دلالي قد تسفر عنه تجربة الصوفي، وفي هذا استعراض مذهل لممكنات اللغة في هذا المجال، ما أهّلها لأن تكون سفيرة كونية تعمل على عقد مصالحة بين المعنى وما يعادله تعبيريا وهذا هو هدف الصوفي الذي يسعى إلى "اكتشاف" لغة كونيةتعبّر عن المطابقة بين اللامنتهي (المعنى) والمنتهي (الصورة)، وهذه لغة تتكلم دون وساطة العقل، إنها لغة تخطف القارئ –تنقله إلى اللامنتهي، فكما "يسكر" الصوفي، تسكر لغته، إنه يخلق للغة نشوتها الخاصة في أفق نشوته"[1]وقد وُفّق في مسعاه بأن أسبغ عليها أحواله ومقاماته، ولا أدل على توفيقه من إضافة صفة "الصوفية"إلى اللغة كلّما تعلّق الأمر بالحديث عن الأدب الصوفي.

إنّ الإصرار على اكتشاف المقابل اللغوي لتجربة العرفان، هو جهد يسعى إلى ضمان الشرعية الكتابية لتلك التجربة التي لا يمكن –بأية حال من الأحوال- فهمها خارج إطار اللغة ذلك أنّ الوجود "لا ينفك عن كينونته اللغوية ولا يمكن إدراكه إلا في هذه المساحة الرمزية والدلالية بوصفها عالما مفتوحا أو أفقا ممتدا"[2]لأنّ الهيئة اللغوية التي تكتسبها أيّة تجربة هي المساحة الوحيدة المعلومة الأبعاد التي يمكن الاشتغال قرائيا ضمن حدودها، والتي تسهل التحاور مع بنياتها ومن ثمّ التواصل معها، لأنّ منطقة "المعنى"كلّ تجربة هي منطقة محرّمة ومجهولة وهلامية تفتقد إلى الشكل الذي يرفع الحجاب عنها وينقلها من غيابها إلىحضور،ومن ثمّ فإنّ حتمية القول

[1] - أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 159.

[2] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 24.

سترفع الكلفة بين المعنى والقارئ والاعتراف الكتابي بالمعنى سيثبت وجوده ضمن منظومة الخطابات والنصوص التي تسوّر ذلك الهلامي وتنقله إلى مساحة المعلوم.

هذا التلازم المشروط بين اللفظ والمعنى هو خلاصة جدل فلسفي طويل، انقسم فيها النقاد بين منتصر للفظ ومتحيّز للمعنى، إلى أن فصل في الأمر بضرورة المشاكلة بينهما إذ لا اعتبار لأحدهما دون الآخر، يقول الشيخ زروق الفاسي: "يعتبر اللفظ بمعناه، ويؤخذ المعنى من اللفظ، فكل طالب اعتنى باللفظ أكثر من المعنى، فإنه تحصيل المعاني، وكل طالب أهمل اللفظ كان المعنى بعيدا عنه، ومن اقتصرعلى فهم ما يؤديه اللفظ من غير تعمّق ولا تتبع كان أقرب لإفادته واستفادته، فإن أضاف لفهم المعنى أجزاء اللفظ في حقيقته بأصوله اهتدى للتحقيق إذ العلوم إن لم تكن منك ومنها، كنت بعيدا عنها، فمنك بلا منها فساد وضلال، ومنها بلا منك مجازفة وتقليد، ومنها ومنك توفق وتحقيق..."[1].

إنها دعوة إلى ضرورة الجمع بين اللفظ والمعنى حتى تحدث الفائدة، وإلى ضرورة التجاور مع الناتج عن اتحاد الطرفين من أجل تحقيق التواصل المفضي إلى نشوة قرائية طاغية، لكن ما حدث مع الصوفية يشذ عن هذه القاعدة، حيث عانى من اتساع الرؤيا وضيق العبارة ذلك أن المجال الذي يشتغل عليه هو من الامتداد واللانهائية ما تقصر أمامه اللغة لجلالة معناه ومن ثم فقلنا احترز صوفي من الوقوع في الزلل كلما تعلّق الأمر بالتعبير عن المواجد والمواهب والفيوضات.

لا مهرب للصوفي من اللغة إلا إليها لأنها القناة الوحيدة الممكنة لمقاربة مدار العرفان، وكل عزوف عنها هو إلغاء للمعنى لأنّ "مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازم كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلزم ضبط المعاني في النفس، ثمّ ضبط اللسان في الإبانة عنها ... وربما كفر وبدع وفسق [محقق] لقصور عبارته عن توصيل نقصده بوجه سليم عن الشبه، وأكثر ما وقع هذا الفن للصوفية حتى كثر الإنكار عليهم أحياء وأمواتا..."[2]؛ لأنّ الشبهة اللغوية هي التي أوقعت العارف في

[1] - أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي البرنسي: قواعد التصوّف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2003م، قاعدة 63، ص: 52.

[2] - زروق الفاسي: قواعد التصوّف، قاعدة 200، ص: 124.

قفص الاتهام لأنه لم يحظ بكفاية تعبيرية في وسعها أن تقارب أفقه الدلالي الذي ينهل من منابع المطلق ويحلّق في فضاءات اللانهاية.

هذا الموقع البرزخي الذي وجد الصوفي نفسه فيه متأرجحاً بين البوح والكتمان، بين الإفشاء والستر، بين الكشف والإخفاء بحيث إنه لم يكتم وفي الوقت ذاته لم يبح، لم يتستر ولم يعترف، لم يخفِ ولم يكشف هذا الموقع قد أكسب معناه قوة أكثر لما فيه من غموض واضح ومن وضوح بقي فيه الستر الصوفي مصونا في تراوحه بين الإخفاء والإظهار، فلا هو خفيَ ولا هو ظهر، وإنما تكمن جمالية السر في الرغبة في كشفه من زاوية خفائه، والرغبة في كتمه من زاوية ظهوره من أجل تفعيله والإبقاء على حركيته لأنّ الإظهار التام للستر قتل له، وإخفاؤه كلية قتل له أيضا"[1]، لذلك فقد استطاع الصوفي أن يحتفظ بحرارة أسواره رغم إصراره على فعل القول الذي يحتمل معنى الإفشاء والإذاعة والإبانة ورفع الحجب، إلا أنّ الصوفي -وبأعجوبة تمكّن من إسناد مهمة الستر إلى فعل هو في الأصل موضوع للبوح، وهذا ما أوقع المتلقي في ما يشبه الدُّوار القرائي أمام لغة تبدي المعنى وتخفيه، تدنيه وتقصيه، تبوح بالستر ولا تفشيه.

لقد اكتسبت اللغة —على لسان الصوفي- طاقة تعبيرية سحرية تدل على قدرتها على الامتداد وفق ما تعبر عنه، وهذه المرونة فيها هي التي ساعدت الصوفي على التعامل معها وتشكيلها استنادا إلى ما يقع في خاطره من إملاءات وفيوض وإنّ الخاصية التحولية في اللغة قي عوضت ذلك العجز الذي رافقها طيلة محنة التعبير عن المعاني القادمة من عوالم اللامنطوق والخارجة عن أطوار القول ومثمّ فإن مرونتها قد طاوعت الصوفي بأنّ أزاحها عن توظيفها المعتاد وأفرغها من محتواها المتعارف وشحنها بطاقة دلالية جديدة في أبهى مظهر من مظاهر المهادنة والمصالحة بعد مرحلة أدارت فيها له بالظهر وأشاحت فيها عنه بالوجه.

وهذا ما كان يسعى إليه الصوفي وهو الاستعاضة عن ذلك القصور من خلال البحث في حفريات اللغة والإصغاء لمنطوقها الداخلي أو لأصداء ذلك المنطوق —على الأقل- من أجل احتواء تجربته التي تحتاج إلى سند لغوي لإثبات ذاتها، ذلك أنّ اللغة "هي فضاء التواصل والحوار غير

[1] - خالد بلقاسم الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص: 124.

المكتمل بين الحاضر والماضي، وبين الذات والآخر وفق إيقاع المنطوق الداخلي أو اللفظي الجواني"[1]، بعد أن أضحى الظاهر اللغوي أداة تضليل وشبهة أكثر منه أداة تحاور.

هذه الشحنة الدلالية الجديدة التي اتسعت لها اللغة، قد أخرجت الصوفي عن صمته وسحبته من هامشيته، بعد أن منحته ذاتها وأباحت له حرية التصرّف فيها، حيث عمل على تنظيفها من مرجعياتها القديمة بأنّ هدّم أعرافها وأطاح بجهازها الدلالي الذي يسعى إلى "تخريبه لإعادة بنائه نقيا من كل استعمال سابق"[2]، إنه عودة بالأشياء إلى بدائيتها، إلى بكارتها، فمثلما عاد الصوفي بنفسه إلى أصله النقي فكذلك يعمل على إعادة اللغة إلى نقاوتها الأولى قبل الاستعمال، ليبدأ معها رحلة التعبير العرفاني، اللغة مع الصوفي تبدأ أولى مراحل القول، إنها تهجئة للمعنى الجديد وكأنها تتعلّم لأولّ مرة في محاولة لبناء أفق دلالي مفارق تستمد معالمه من تجربة الصوفي المفارقة، إنّ الصوفي في عملية هدم مستمر للأشكال الخطابية المتاحة التي أثبتت عجزها أمام معاناته وأسهمت في إقصائه وإلغائه في محاولة لقتل المعنى، في حين يقيم لذاته –ومن ذاته- لغة تناسبه وتحتويه، وتنقله من العري المفضي إلى الموات، إلى مساحة التدثّر اللغوي للحفاظ على حرارة المعنى وحميميته.

لم يقتنع الصوفي بإمدادات اللغة الجاهزة لذلك راح بطالبها بالمخبوء فيها، منصتا إلى أعماقها التي تعدّالكثير، يقينا منه بأنّ خلف هذا الظاهر المزيّف يقبع الباطن وتسكن الحقيقة، حقيقة اللغة التي تعترف بقدرتها على احتواء الذات الصوفية ولملمة شتاتها، والحدّ من غربتها واغترابها، لقد أحدث زلزالاً عنيفاًفي اللغة، فجّر –من خلالها- ذلك الزيف الذي ألحقته بها الأعراف الكتابية السائدة بتقيّد"عصا الطاعة على النّظم الصارم الواحدي والتوجّه المحتبس المحدّد"[3]، مقيما –على أنقاضهمسرحا تعبيريا جديدا يتغيّا تأطير تجربته التي تكرّس ثقافة الهامش –كما سبق- ذلك أنها تفضي إلى حملة دلالية هائلة، وإلى خصوبة معنوية هي من قبيل الحدسي والمغيّب عن مساحة المألوف، وليس من مهمّات الصوفي الركون إلى التغييب، والضياع في متاهات النسيان، إنه يسعى

[1] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 60.

[2] - موريس بلانشو: أسئلة الكتابة، ص: 41.

[3] - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط01، 1999م، ص: 32.

إلى الظهور عيانا لتتصدر تجربته واجهة الكتابة، ولتتمركز ضمن دائرة الخطابات المفصول في هويتها، واثقا كل الثقة- في إمكاناته اللغوية وفي قدراته على التعبير.

لقد شكّلت التجربة اللغوية عند الصوفي نقل دلالية متميّزة، أكّدت على مقدرة هائلة على التحكم في زمام التعبير أمام سيولات المعنى الدافقة وأمام لا نهائية الحركة في التجربة الصوفية، ذلك أن البحث الصوفي هو شطب على النهايات، إنه ولادة مستمرة للدلالات لا يخضع لقراءة يعينها، بل هو انفتاح وامتداد لا حدَّ له، هذا إذا نظرنا إلى التجربة جملة لا تفصيلا، فكيف لو تناولنا - بالدرس- لغة كل صوفي على حدى، الأمر لا يخلو من مخاطر، إذ لكل صوفي تجربة ولكل تجربة لغة، بل قد تتغير اللغة في التجربة الواحدة، ولنا في النموذج الأكبري خير دليل.

لقد استحالت اللغة -على لسان ابن عربي- رافدا من روافد اللانهاية، بعد أن تهيّأت لموجهة المطلق فإمّا أن تنصر فيه وإمّا أن تختزله، لقد "راض اللغة على الجري في شعاب مجهولة، وانطلق يتحدث عن فروض غيبية جلاها قلمه في معارض شائقة فأصبحت وكأنها من الحديث المأنوس"[1]، لأنه تمكن من تطويعها وللاستجابة لتلك الفروض، مؤسسا- بذلك -لمشروع كتابة قلّ لها النظير.

إنّ التجوال في مساحات اللغة الأكبرية هو استكشاف مذهل ينم عن مكنة تعبيرية هائلة ناتجة عن ترويض مستمر للغة، ومعاشرة دائمة لها في فعل إصرار متعمد قصده ابن عربي رغبة منه في تصيّد شاردة أو واردة تلوح له في أفق تجربته، وما كثرة مؤلفاته وضخامتها إلا دليل قاطع على تلك الرغبة، مطيحا بكل مقولات العجز والقصور التي ألحقت باللغة،لقد حوّل مسار الكتابة إلى وجهة ميتافيزيقية لم تعهدها وأضاف إليها مفهومات جديدة استقاها من صميم تجربته حيث انصهرت في عالمه الوجودي وأضحت هي الأخرى مسرحا للممارسة الصوفية حين ألبسها ابن عربي لبوس العرفان، خاصة وأن الكتابة عنده لا تكون إلا بإذن إلهي أي بعد إنصاته لصوت المطلق

[1] - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ج01 و02، د.ط، د.ت، ص: 151.

الذي قد يصدر عن الأعماق كنطق مردد لآيات القرآن ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [1].

إنّ مفهوم الكتابة –عند ابن عربي- قائم على علاقة جديدة مع اللغة تحررها من الوظيفة الاجتماعية التي يسيرّها العقل وتعيدها إلى وظيفتها الجهرية المجسّدة في "الغوص في أعماق الذات والوجود، والكشف عن أبعادها، ويمتلئ هذا التفجر بالإشراقات المفاجئة والتوترات والمتضادة، المتعانقة"[2].

لقد استطاع ابن عربي أن يعيش نشوة لغوية تضاهي في جماليتها تلك النشوة التي كان يستشعرها على مستوى الروح، لذلك فقد تماهت في ذاته التجربة واللغة، وهذا ما جعل المشروع الصوفي الأكبري مشروعا واضحا له اللغة من ممكنات دون قهر من الطرفين، فلم يكن جهده محصورا في فتوحاته المكية كأضخم إرث صوفي عرفه التاريخ، وإنما كانت فتوحاته معرفية، وفكرية ودينية، وفلسفية، ولغوية أيضا وهي الأهم في مقامنا هذا.

علوأكثر ما يميّز لغة ابن عربي هو قدرتها على التلوّن وفق ما يطرأ على القائل من أحوال ومقامات، ولمحة عجلى على مؤلّفة "الفتوحات" ستسفر عن مستويات متعددة للغة تراوحت بين السردية، والمعجمية، والشرح، والشعرية [3]، في استعراض شائق يكشف المؤلف –من خلاله- عن مكنة تعبيريةلا مثيل لها تفنّد الزعم القائل بمحدودية اللغة وضيقها، لقد يمكن من العروج بها في سموات تجربته دون أن يسجل أيَّ إخفاق يذكر، فاللغة التي أهملها النفّري هي نفسها التي ركبها ابن عربي في إسرائه إلى مقام الأسرى.

إنه يحكي رحلة العارف الخيالية والتي يقف القارئ إزاءها مذهولا لانهيال الدلالات الجديدة الصادمة عليه من ذلك "مناجاة قاب قوسين، مناجاة أو أدنى، مناجاة اللوح الأعلى، مناجاة الرياح وصلصلة الجرس وريش الجناح، حضرة أوحى، مناجاة الإذن، مناجاة التشريف والتنزيه والتعريف

---

1 - القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية: 53.

2 - أدونيس: الشعرية العربية، ص: 66.

3 - ينظر تفصيل هذا في كتاب: خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، فصل: بناء الخطاب لدى ابن عربي، ص: 161. وما يليها.

والتنبيه، مناجاة التقديس، مناجاة المنة، مناجاة التعليم، مناجاة أسرار مبادئ السور، مناجاة جوامع الكلم، مناجاة السمسمة، مناجاة الدرة البيضاء، مناجاة إشارات أنفاس النور وهي تمحيض متفرقات الأسرار..."[1]، إنه سيل دافق من المعاني الماورائية التي لم يعتد القارئ استقبالها، كما لم يسبق له ارتياد عوالمها، ومع ذلك فقد رفع ابن عربي اللغة إلى سماء الكتابة، ثم أعادها إلى أرض القراءة، في فعل عروجي ألبسها لبوس الماوراء فكانت في مستوى التجربة.

ولو نظرنا إلى الجانب التركيبي في اللغة الأكبرية لوجدنا عددا لا حصر له من المصطلحات التي وضعها لتقابل كل حالة من حالات الوجد والفيض والكشف والشهود، إذ لكل حالة ما يعادلها لغويا، وقد أفردت الباحثة سعاد الحكيم كتابا عن مولد لغة ابن عربي عرضت فيه إلى المعجم الصوفي عنده وإلى جهوده اللغوية في هذا المجال، شارحة كيفية اشتغال اللفظ في المدونة الأكبرية، معددة تمظهرات البناء اللغوي في خطابه كـ "التسمية، تحولات اللفظ المفرد، الإضافات، النسبة، الوصف"[2] خالصة في الأخير إلى صدارة للغة ابن عربي التي احتلتها ضمن منظومة الكتابة الصوفية بلا منازع، ذلك أنّه "نقل اللغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغة وجودية، وحقق فتحا لغويا حين حوّل اللفظ المفرد من دلالته على الذات إلى دلالته على معنى يقوم في الذات، ثم استعار هذا المعنى، و بالتركيب و الإضافة كانت تتفلّق معه أسماء جلية لمسمّيات جديدة"[3]، ومن ثمّ فقد كلّل جهد ابن عربي —على مستوى التأليف- بنجاح لا نظير له، قعَّد لكتابة صوفية نموذجية ستكون منطلق كل كتابة بعده، هذا عن تجليات اللغة في الجواء الأكبرية أوردناه على سبيل المثال لا الحصر، من أجل تتبع مسيرة اللغة الصوفية التي راح ضحيتها قامات فارغة لأقطاب صنعوا تاريخ العرفان ومجده، بعد أن اصطدموا بعقبة التلقي الذي لم تنفتح آفاقه على مثل ما جاءت به التجربة الصوفية، تلق مسرف في إيديولوجيته التي تسورها أعراف بعينها على جميع الأصعدة: معرفة، وفكراً، ودیناً ، وكتابة.

---

[1] - ينظر: محي الدين بن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى.

[2] - ينظر: سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر، ط01، 1991.

[3] - المرجع نفسه، ص: 91.

وبعد تلك القرابين التي قدمت على مذبح اللغة، تمكن الصوفية المتأخرون من تأسيس نموذج كتابي أصيل يستمد شرعيته من شرعية التجربة القائمة على فكرة التجاوز، فلا تعبر عن هذه الفكرة إلا لغة تجيد فعل الارتقاء، وقد رأينا كيف استطاعت اللغة أن تبرهن على أهليتها للقيام بتلك المهمة على أكمل وجه، وقد ساعدها في ذلك قدرتها على التناسل والتوالد الدلالي الخِصب كما أن فاعلية الجهاز الرمزي فيها قد جعلها منفتحة على وفرة من القراءات والتآويل، وسنحاول في الفصل اللاحق أن نقف على كيفية اشتغال الرمز في الكتابة الصوفية، لتكون معالم على طريق التواصل بين الأنا والآخر.

الفصل الثاني:
إشتغال الرمز في النص الصوفي

الفصل الثاني: اشتغال الرمز في النص الصوفي

تتأسس التجربة الصوفية على خاصية الاختلاف التي جعلت منها نصاً مفارقاً بات عنصر الالتباس جزءً منه، إنها تجربة ذات تبحث لوجودها عن معنى يدنيها من وصيد الحقيقة، تجربة باطنية تتغيّا الكشف عن المحجوب، والسفر صوت المجهول يقيناً من أن الوجود الحقيقي يقبع خلف أستار هذا العالم، ومن ثم فإن الرهان يبدأ من فكرة التجاوز، ومتى ما جسدتها الذات فقد استحقت أهلية السفر بحثا عن المعنى: وأن تتجاوز معناه أن تعمل على تكريس الجديد المستدام على الأصعدة كافة: وفكراً ولغةً ، ومادام المطلوب هو المعنى فالمتجاوَز حتماً هو اللغة.

إنّ مسألة انتقال الصوفي من حيّز التجربة إلى حيّز التأليف، أو من الوجود الحقيقي إلى الوجود الرمزي، هي مسيرة عسيرة أسهمت اللغة بالقسط الأوفر في عُسرها، ذلك أنها لا تمثل مقابلاً مكافئاً للتجربة إلا إذا أفرغها الصوفي من مرجعياتها السابقة حتى يتجنب اصطداماً عنيفاً قد يطيح بمشروعه جملة وتفصيلا، وقد تمكن-بعد مِران ومراودة-من أن يطوّع اللغة وذلك باستثمار ممكناتها الخفية التي تسفر عن دفق دلالي هائل وفرته صفة المرونة التي تتسم بها، حيث نقلها من وظيفتها كأداة تواصل وارتقى بها إلى فضاء الكشف الذي فيه يحوم وفي مداه يحلّق، فنتج عن هذه النقلة اللغوية مداليل جديدة صادمة تخدش وعي المتلقي الذي اعتاد النمطية والألفة طيلة مساره القرائي الآمن، وتطيح بنظام العادة الكتابية الذي سنته منظومة الإبداع العربي.

ترمي الكتابة الصوفية –إذن- إلى تثوير اللغة وتفجيرها من خلال إعادة توظيفها لا على الصيغة المعتادة فحسب إنما لتبعث فيها روحا جديدة تلائم طبيعة التجربة القائمة أساسا على مقولة الكشف الخاضع للذوق الذاتي، وقد اشتغل الصوفي على بعض أساليب الكتابة العربية بأن أفرغها من مرجعيتها الكائنة وهيّأها لمشروع مرجعية جديدة في طور الإنجاز فاتحا بذلك –على نفسه- جبهة قرائية معارضة ستدينه إن ظاهرا أو باطنا حفاظا على أعرافها المؤدلجة، ومن الأساليب التي تعوّل عليها كثيرا الكتابة الصوفية يظهر الرمز كواحد من آليات الستر التي احتاط بها الصوفي واتخذها واجهة مألوفة يخفي خلفها معرفته اللدنية التي تستعصي عن التعبير.

يعدّ الرمز الأداة الأمثل لتوصيف التجربة الصوفية التي تبحث عن لغتها المفقودة، ولأن المعنى في تلك التجربة يدخل في مدار اللّطف الذي لا تسعه العبارة، فهو مما لا يعرف إلاّ ذوقاً، فقد سعى الصوفي إلى مقاربته رمزاً حتى يضمن لذلك المعنى قراءتين، الأولى ظاهرية مستبعدة، والثانية باطنية وهي المقصودة وكأنها "تأخوذ باستبعاد الدلالة الوضعية للفظ، معني ّ باكتساب اللفظ معنى جديدا صادرا عن استغراق الروح في تأمّل الباطن، وهناك تكون اللغة إشارات يغذيها الوجدان الصوفي بالمعاني الجديدة، ورموزا تستوعب الظاهر وتغوص عميقا في الباطن"[1] ولعلّ هذه الخاصية الثنائية للرمز هي التي حافظت على جوهر المشروع الصوفي القائم على فعل السّتر والمواراة، على الرغم من المأزق الذي وجد فيه المتلقي نفسه وهو إشكالية المرجع في الرمز الصوفي ما فتح المجال واسعا أمام وفرة من القراءات التعسفية الذي ألحقت بالخطاب الصوفي أضراراً على مستوى الرسالة الروحية التي يسعى إلى تمريرها والتي تهدف إلى تزكية الذات الإنسانية وتطهيرها.

إنّ مسألة اختفاء المرجع في الرمز الصوفي قد تبدو عقبة أمام مسيرة التواصل بين الصوفي والقارئ، لما تتطلبه من جهد ووقت كيما يعثر على المرجع المقصود، لكنها في الوقت ذاته تفتح المجال واسعا أمام الحرية في اختيار المرجع لأنها تعفي "المتلقي من استحضار المرجع المحدّد وتترك له خيار استحضار أو تقديم مرجع خاص به"[2]، فالرمز عند الصوفي لا يريد أن يبوح بالمعنى حتى لا يقتل النص (قرائيا) لأنّ التصريح هو إهدار لحميمية المعنى الذي يسعى الصوفي إلى الاحتفاظ بها حتى يضمن الحضور الأبدي للفحوى العرفاني، ومن ثم فقد وظّف الرمز لأنه يُسهم في دينامية المعنى ويبعث في القارئ شهية التقصي واستدعاء الغائب فلن يقنع بقراءة واحدة للنص بل يتبعها بأخرى، ذلك أننا "في القراءة الأولى للنص نفهم من العبارات المعنى الذي يؤديه إلينا ارتباطنا السابق بالكلمات، ولكننا إذا أخذنا نشكّ في هذا الارتباط السابق، بدأنا نتلمس معنى آخر نراه

---

[1] - رحمن غركان: علم المعنى:الذات، التجربة، القراءة، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط01، 2008م، ص ص: 281 – 282.

[2] - عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط02، 1996م، ص: 118.

وثيق الارتباط ببناء النص"[1]، ذلك الشك هو إطاحة بالمرجع الجاهز وتأسيس لمشروع مرجع جديد.

ولعل الداعي إلى انتهاج سبيل الرمز هو غيرة الصوفي على معانيه من جهة، وخوفه من مطبات التلقي السلبي الذي يمس شرف المعنى من جهة أخرى، يقول زروق الفاسي: "داعية الرمز قلّة الصبر عن التمييز، لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهدا له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى في قليل من اللفظ لتحصيله وملاحظته وإلقائه في النفوس أو الغيرة عليه أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه"[2].

لذلك لجأ الصوفي إلى الرمز بوصفه برزخا بين البوح والصمت، إنه منزلة وسطى باستطاعته أن يعبر ّ بها عن معانيه دون أن يمس بسلامة جهاز التلقي عند القارئ ذلك أن الرمز مفتوح على وفرة من القراءات ما يمنح الصوفي حصانة لغوية تكفي لأن يمر ّ ر رسالته الروحية بأقل الخسائر.

إنّ لغة الرمز هي البديل اللغوي الأنسب لتمثيل التجربة الصوفية ومحاولة توصيفها، ذلك أنها تجيد فعل التجاوز والتخطي وذات مقدرة هائلة على القفز فوق معطيات العقل وحدوده لأنها تحتضن المتناقضات وتطيح بوظيفة الصورة المجازية القائمة على التشبيه، إنها "جسر يربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، وبما أنّ الغاية هي الكشف عن هذا المجهول، فإنّ الصورة تحديدا إنما هي ابتكار محض وهي بالتالي ليست تشبيهية تولد من المقايسة أو المقارنة وإنما تولد من التقريب والجمع بين عالمين متباعدين"[3]، وهذا المفهوم الجديد نابع من جوهر التجربة الصوفية التي تقوم على ما يمليه القلب والوجدان الذي استطاع الصوفي —من خلالهما- الوصول إلى أصقاع خارجة عن طور العقل، حيث تمكّن من الوصول -بذوقه-إلى معانٍ وصور لا وجود لها إلا في

---

[1] - مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط02، 1981، ص: 160.

[2] - زروق الفاسي: قواعد التصوف، ص: 124.

[3] - أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 120.

ذهنه ومخيّلته وباطنه، وهذه المعاني لا يمكن أن تحويها قوالب اللغة المعيارية الجاهزة، كما لا تستطيع أن تظفر بها أدوات تلك اللغة ومصادرها.

لقد اتسعت مساحة الإيحاء والاحتمال في اللغة الرمزية عند الصوفية ولم تصبح المرجعية ذاتها التي في فلكها تدور محدّدات الصورة الرمزية التي يتراءى في ثناياها شبح المرموز إليه، إنها ابتكار جديد يلائم البحث الرئيوي الذي تشتغل عليه التجربة الصوفية، لقد صار الرمز "الوسيلة الوحيدة للرؤيا المركبة التي تصل ما بين الماضي والحاضر والمستقبل، وتوائم ما بين الإقليمي والقومي والإنساني وتمزج ما بين الخاص والعام في جدل المعاني المتعددة والدلالات المركبة"[1]، إنّه تعامل لغوي جديد يتحرك وفق إيقاعات الروح التواقة إلى التعالي والتسامي في محاولة لمحاكاة ذلك التوق ومتاخمة تلك الأصقاع ما أكسب الرّمز معنى مغايرا مختلفا حيث أصبح يشكّل "موقفا جماليا معينا، ويرمز إلى موقف وجودي معين، أو موقف حضاري معين، وبذلك تختفي الدلالة على، أو التعبير عن ليحل محلها الموقف المعادل للموقف أي الموقف الجمالي المعادل للموقف التاريخي"[2].

تسعى التجربة الصوفية-إذن-بوصفها تجربة باطن، إلى البحث عن معادلها اللغوي الذي يحاكي حميمية تلك التجربة وخصوصيتها "التي يصعب وصفها والكشف عن تفاصيلها بأساليب معتادة، ذلك أنها تتكئ على التعبير غير المباشر الذي يشير... إلى ما بعده أي إلى ذلك البعد الخفي الذي تعانيه الضمائر والقلوب، فتغدو مأخوذة بحالات الوجد التي لا يمكن التعبير عنها إلا بالإشارة التي توحي وتلوّح عن بعد إلى ما يعتمل في ذات الصوفي من معاناة تقصر العبارة عن إيضاحها وتضيق عن استيعابها وعن الوفاء بحقّها"[3]، ذلك أنها تمتح من اللطف الذي تقف اللغة قاصرا لأنها أمام "حالات مكثفة ذات شحنة عالية يصعب رصدها وتتعذر ترجمتها"[4]، رغم أن

---

[1] - عبد العزيز المقالح: الشعر بين الرؤيا والتشكيل، دار طلاس، دمشق، ط02، 1983م، ص: 100.

[2] - محمد أحمد العزب: وظيفة الرمز والأسطورة وغيرهما في الشعر الحديث، مجلة الفيصل، المملكة العربية السعودية، ع 83، س 07، 1984م، ص: 54.

[3] - وفيق سليطين:الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحّد، دار الرأي للنشر والتوزيع، دمشق، دط، 2007م، ص ص: 93 – 94.

[4] - وفيق سليطين:الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحّد، ص: 102.

الصوفي يريد أن يمنح تجربته الروحية هيكلا بنائية مُقنعة، ويكسبها حضورا حسّيا سيطيح حتما بمنظومة الأشكال الخطابية المألوفة.

ولعل ظاهرة الرمز في الكتابة الصوفية قد رافقت التجربة منذ ظهورها لسببين: أولهما: الغيرة على المعاني الصوفية من أن تقع في غير أهلها فيساء فهمها، وثانيها: قصور اللغة وعجزها عن احتواء تلك المعاني ومنحها اللّبوس التعبيري الملائم كونها معان تتجاوز حدود العقل والمنطق فهي سليلة القلب ومقولاته، ومن ثم بات التعبير عنها محالا إلا إذا خرجت اللغة –هي الأخرى- عن أطوارها الدلالية المعهودة وذلك بتفعيل مخزونها الإشاري الخفي و استدعاء المتباعد المعنوي عله يظفر بأهلية احتضان العرفان، لأنّ العبارة في حضرة اللّطف متعذّرة، يقول أبو علي الروذباري –رحمه الله-: "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"[1]، ويقول ابن الفارض[2]:

ورٌ وتَمْلِي أُكَشفُ سِتْرِها بصَحوٍ مُفيقٍ عن سوايَ تغَطَّت

وعَنِّيَ بالتَّلويحِ يَفْهَمُ ذائقٌ غَنِيٌّ عن التصريحِ للمُتعَنِّت

بها لم يبِحْ من لم يبح دمَهُ وفي الْرَةِ إشعَنًى ما العِبارَةُ حَدَّت

إنّ لجوء الصوفي إلى الرمز هو خطوة مبرّرة، الدافع إليها هو طبيعة التجربة التي تقوم أساسا على السفر بحثا عن المجهول الخفي المتراوح بين الآفاق والأعماق، يقول الله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[3]، ومن أجل الوصول إلى تلك الآيات سيقطع الصوفي حتماً - مسيرة مضنية شاقة هي صراع مرير مع الذات، مع الآخر ومع اللغة أيضا، هذا التغيير الذي فرضه على صعيد علاقاته سواء على مستوى الداخل أو الخارج هو الذي حتّم عليه تعاملا جديدا مع آليات التعبير، رغبة منه في تبليغ رسالته الروحية القائمة على فعل التزكية، ولا يمكن أن يفهم أسلوب الكتابة الصوفية إلاّ من

---

[1] - الطوسي: اللّمع، ص: 289.

[2] - ابن الفارض: الديوان، ص: 83.

[3] - القرآن الكريم: سورة فصلت، الآية: 53.

ذاق مذاق القوم وحذق أبجديتهم يقول الطوسي في تعريف الرمز هو: "معنى باطن تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله قال القنّاد:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله"[1].

وقد استثمر الصوفي الرمز في كتاباته شكلا ومضمونا، حيث جمعت التجربة الصوفية بين نوعين من الرمزية: **رمزية أسلوبية:** اشتغلت على ظاهر النص وشكله جسدتها كلّ أنواع الكتابة البيانية المعروفة في بلاغة العرب من تشابيه واستعارات وأخيلة وبديع جعلت من الخطاب الصوفي عيّنة بلاغية بامتياز، و**رمزية موضوعية:** تناول فيها الصوفي رموز المرأة والخمرة والطبيعة والحروف والمواضع إشارة إلى موضوع تجربته القائمة على الحب الإلهي، وامتطى تلك الرموز كبدائل للتعبير عن مواجده على أنه لم يوظّفها كقوالب جاهزة وإنما أفرغها من مرجعياتها السابقة القائمة على الحسية وعلى قيمة المجاورة أو المقايسة وشحنها بما يمليه عليه ذوقه ووجدانه مطيحا بكل احتمالات القراءة المتوقعة التي لا معرفة لها –في أغلب الأحيان- بظروف الكتابة ولا بوضعية المؤلّف أثناءها ما يلحق أضرار بليغة بخصوصية المعنى الصوفي التي يجب أن يراعيها المتلقي حتى يقترب من لحظة الكتابة.

ولعل موجة القراءات التي جعلت المعنى بين مدّ الفهم وجزره، هي مما أفرزته طبيعة الرمز الصوفي الذي احتضن ذلك المعنى، كما أنّ المرجعيات والخلفيات الإيديولوجية التي صاغت الموقف القرائي من الجهاز الرمزي الصوفي قد فعلت فعلها في توجيه الموقف من المشروع المعرفي الذي تتبنّاه تجربة العرفان، سلبا كان أم إيجابا، ذلك أنّ احتمال المعنى الظاهر للرمز وارد في النص الصوفي خاصة إذا كان القارئ خارج دائرة "النخبة" التي يخاطبها الصوفي والتي تمثلها مجموعتان أصحاب التجربة من جهة، وأهل الاختصاص من جهة أخرى، ومن ثمّ بات التيقن من مصدر القراءة مهمًّا للحفاظ على قداسة السرّ الصوفي وصونه.

إنّ حرص الصوفي على إضفاء الصبغة الكتابية على تجربته قد جعله يتفطّن إلى حيلة العزف على الوتر الحسّاس في القارئ، وذلك بمخاطبة موطن التأثر فيه (القلب) بأساليب رقيقة عذبة ألفها

[1] - الطوسي: اللّمع، ص: 289.

وأنس بها، وبما أن قوام التجربة الصوفية هو الحب ّ الإلهي فقد استثمر الصوفي كل ألوان التعبير الغزلي التي حفل بها ديوان العرب من هجر ووصل وسهر وجفا وقرب وبعد وشوق وضنى إلخ، وحم ّلها كل ّ ما يلقاه من مواجيد تعبيرا منه عن علاقته بخالقه، ومن ثم ّ فقد ظهر النموذج الأنثوي بوضوح في كتابات الصوفية، حيث جعلوا منه أولى الدرجات في سلم الارتقاء للوصول إلى المحبوب الأعلى، لذلك وجب التركيز على كيفية توظيف ذلك النموذج في المتون الصوفية وكيف تعاملوا مع المرأة في أشعارهم.

أولا: الرّمز الأنثوي في الخطاب الصوفي:

لاشك أنّ السائح في فضاءات المتن الصوفي، سيجد ظلال الأنثى وارفة مديدة على مساحات شاسعة منه، وسينكشف له –بصورة مثيرة- حضورها المذهل في حقل الكتابة الصوفية، ولا عجب، فقد عو ّل الصوفي كثيرا على الأنثى بوصفها رمزا من رموز الجمال المطلق وحين يبثها وجده فإنما هو في الحقيقة يعبر ّ عم ّا ترمز إليه من الجمال، لذلك سنجد انهيالا دفّاقا لأغلب مصطلحات المعجم الغزلي في نصوص الصوفية يتخذونها "قوالب لهم جاهزة للدلالة بها على أحوالهم الصوفية في حبهم الإلهي، لما بين الحبين من شبه كبير، حتى زعم أغلب الصوفية أنّ الحب الإنساني إن هو إلا حب صوري أرضي لحب حقيقي سماوي"[1]، ذلك أن الصوفي في توظيفه تلك الأساليب لا يقصد معناها الظاهر إنما يريد معنا خاصا به وبالعارفين، فيلجأ إلى ذكر ألفاظ النسيب في الغزل ليجذب السامع ويستولي على لُبّه وعاطفته وبذلك يمر ّر معانيه من أقصر طريق، وقد اهتدى جل ّ الصوفية إلى هذه الرموز، يقول الحلاج:

إذا دَهَمَكَ خُيولُ البِعاد ... وَدَنا إلَيكَ اليَاسُ بِقَطعِ الرَجا

فَخُذ في شَمالِكَ تُرسَ الخُضوع ... وَشُدَّ إلَيكَ حَبيسَ يفِ البُكا

وَنَفسُكَ نَفسُكَ كُن خائِفاً ... عَلى حَذَرٍ كَمينِ الجَفا

---

[1] -مختار حبّار: سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية، مجلة تجليات الحداثة، وهران، ع02، 1993م، ص: 50.

فَإِنا جَكَ الهَجرُ في ظُلَةٍ فَسِر في شَعاعِ نورِ الصَفا

وَقُل لِلحَبيبِ تَرى ذِلَّتي فَجُد لي بِعَفوِكَ قَبلَ اللَقا

وَفَلِلحُبِّ لا تَنثَني راجِعاً عَنِ الحُبِّ إِلاّ بِقَضِ المُنى[1]

يظهر المعجم الغزلي بوضوح في هذه المقطوعة "البعاد، الإياس، الرجا، البكا، الجفا، الهجر، الصفا، اللقا، الحب، الحبيب، المنى"وقد أوردها الحلاج هنا ليعبّر عن فكرة الموت بـ "خيول البعاد" التي سيمتطي صهوتها كلّ امرئ، وما دام الأمر كذلك فالاستعداد مطلوب "قبل اللقا" وذلك بالتجرد من كل شواغل الدنيا التي تحجب المرء عن خالقه، ولعلّ الرمز هنا قد خفّف من وطأة الموضوع على النفوس، ذلك أن فكرة الموت تثير في النفس الشعور بدنوّ الأجل ومن ثم الانقطاع التام عن كلّ ملذات الحياة، وما في ذلك من ندم وحسرة، لكن التفكير في القضية من زاوية الحبّ "والتهيّؤ للقاء المحبوب قد جعل التهويل أقل.

هذا التلويح بالرمز الأنثوي الذي تمكن من الجمع بين الحسالمجرّد، قد حوّل التصوّر الذهني للموت بوصفه أمرا مفزعا، إلى مُدرك حسّي يوحي بجمال العلاقة التي تربط المحب بالمحبوب، ويغدو الترحال إلى الضفّة الأخرى هو إعلان لميلاد جديد، للقاء جديد مستدام مع المحبوب.

لقد بنى الصوفي مشروعه -كاملا على قيمة الحبّ وسعى إلى بلوغ مقامه، وقد عبرّ عن هذه القيمة استنادا إلى ما توفر في لغة الغزليين من أساليب فرمز إلى الحقيقة الإلهية بمحبوبات العشاق من هند وسعاد ولبنى وليلى، يقول ابن الفارض:

وصرّح باطْلاقِ الجَمالِ ولا تَقُل بتَقْييدِهِ مَلامَةُ زُخْرُفِ زِينَة

فكُلُّ مليحٍ حُسنُهُ من جَمالها مُعلوٌ لِمُجْسَلِّ كَمليحِة

بها قَيسُ لُبْنى هامَ بل كلّ عاشق كَمجنون لَيلى أو كُثَيِّرِ عَزَّة

وتَظْهَرُ للعُشّاقِ في كُلِّ مَظْهَرٍ من اللَّبْسِ في أشْكالِ حُسنٍ بديعة

[1] - الحلاج:ديوان الحلاج ويليه كتاب الطواسين، ص: 24.

فـفـيّقـمـلُـبـْـنـَـىرىأخـْـثـَـيـْـنـَـة وآوِنـَقـًـتـُـدْعـَـىبـعـَـزّةَ عـَـــزّتِ [1]

فكل جميل إنما يستعير جماله وملاحته من الجمال المطلق لمحبوبة الصوفي، فابن الفارض يعلن أنّ كلّ العشاق في هيامهم بمحبوباتهم إنما هاموا لمحبوبته هو التي تجلت بجمالها وحسنها في مظاهر هؤلاء المعشوقات اللائي يمثلن رموزا للذات الإلهية، ومن ثمّ فقد وجد الصوفي بُغيته في رمز المرأة حيث وصف حبّه الإلهي من خلال عاطفته التي سمت وارتقت، ولم يجد سبيلا للتعبير عن ذلك العلوّ في تنزله وتجلياته غير نموذج الأنثى يقول ابن عربي:

كـلّمـا أذكـره مـن طـلل أو ربـوع أو مـغـان كـلّما

أو بدور في خـدور أفلت أو شـموس أو نبـات أنجما

أو نسـاء كـاعبـات نـهـد طالعات كـشموس أو دمـا

كلـما أذكـره مـما جرى ذكـره أو مـثله أن تفهما

منـه أسـرار وأنـوار جـلت أو علت جاء بها رب السما

لفـؤادي أو فؤاد مـن لـه مـثل مالي من شروط العلما

صفـة قـدسيـة عـلـويـة أعـلمت أنّ لـصدقي قِـدما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب البـاطن حتى تعلما[2]

إنّ جمال المرأة هو تجلّ من تجليات الله تعالى، ومظهر من مظاهر عظمته، ووفقا لهذا المفهوم فقد شكلت المرأة تركيبة جمالية متناغمة اتحد فيها الروحي والمادي في صور متناسقة هي أروع مثال للجمال، وقد اتخذها الصوفي عتبة للارتقاء ومعبرا يُقله إلى مراتب المطلق اللامتناهي والمقدس، وقد أشار ابن عربي في شرحه لديوانه "ترجمان الأشواق" إلى هذه الغاية من رمز المرأة فكلّ اسم أذكره

[1] - ابن الفارض: الديوان، ص ص: 69 -70.

[2] - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص: 10.

في هذا الجزء فعنها أكني ّ ، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية..." [1].

ولعل ّ الداعي إلى احتمال المعنيين في قراءة الرمز الأنثوي في خطاب التصو ّف، هو التشابه بين التجربتين حد ّ الاختلاط والتمازج لدرجة يصعب معها التصنيف إذا لم يُذكر القائل، خاصة وأن ّ الصوفي ينهل من ذات المعين الذي ورده العشاق العذريون يقول ابن الفارض في إحدى مقاماته العشقية:

مَن لي بإتلاف روحي في هوَى رَشَإٍ حُلْوِ الشمائلِ بالأرواحِ مُتَمَزِجِ

مَن ملتَ فيه غراماً رعاتَقِياً ما بينَ أهلِ الهَوَى في أرفعِ الدَرَجِ

مُحَجَّبٌ لم يَرَى في زِيِّ طُرَّتِهِ أغَنُّ غُضَّتُهُ الغَرّا عن السُّرُجِ

وإن ضَلَلْتُ لَيَلٍ من ذوائبِهِ أهدى لعيني الهدى صُبحٌ من البَلَجِ

وإن تنَلَّسَ لي قِسْكُ مُعْترفاً لعرفي طِيبِهِ نَشْرِ أرَجي[2]

لقد استقى ابن الفارض جل ّ عباراته من مأنوس الشعر الغزلي ورقيقه، متكئا على تجارب سابقيه من الشعراء، فهذا الحضور الكرنفالي لمفردات المعجم الغزلي قد حجب الرؤيا عن القارئ، وأخلط عليه الأمور، حيث انصهر الجزء في الكل ّ ، وغاب المادي في الروحي، لما في هذه الأبيات من مشاعر الشوق والحنين والتعلّق والافتتان والتي تعد المقولات الكبرى التي انبنى على أساسها هذا المشهد العشقي الراقي الذي يلح فيه الشاعر على ثنائية (النور والظلمة) من خلال مقابلته بين (ضللت، الهدى)، (ليل، صبح)، (ذوائب، بلج) وهي تحيل إلى ثنائية (الخير والشر) التي مثلتها المرأة لقدرتها على الجمع بين المتناقضات في جمالها.

---

[1] - المصدر نفسه، ص: 09.

[2] - ابن الفارض: الديوان، ص: 145.

إنّ ولع الصوفي بالمرأة هو اعتراف ضمني بحنينه إلى الرحم الكونية الأولى، لما في المرأة من دلالة على الأمومة والاحتضان والخصب والولادة، ولعلّ فكرة الاغتراب التي كرّسها الخطاب الصوفي ما هي إلاّ نتيجة ذلك الحنين، والرغبة الجامحة في العودة إلى الأصل، وما شوق الصوفي إلى الأنثى وتحرّقه للقائها وسعيه الدائب من أجل وصالها إلاّ شوق إلى نبعه الروحي الأوّل، إلى أصله الإلهي الذي يهفو للعودة إليه، فالحب عند الصوفي يخفي "رغبة شديدة في الأنوثة المطلقة التي تتخلل الوجود بأكمله، وقد حاول العاشق الصوفي أن يرقى بهذه الرغبة من مستوى الرغبة العادية التي تريد الاستهلاك الفوري لموضوعها وتحقيق إشباعها كاملا، إلى مستوى الرغبة الكونية التي تلاحق السر الأنثوي المطلق في شموليته"[1]، إنّه ارتقاء بالنموذج الأنثوي من الابتذال والرقابة إلى فضاء روحاني مقدّس.

ومن ثمّ فقد استند الصوفي في حبه الإلهي إلى مقولات الحب الإنساني، بوصفه أولى تجارب الحب التي يعرف معها المحب معاني العشق وتباريحها، وآلام الفراق وعذاباته ذلك أنّ "المحبين في العوالم الروحية كانوا في بدايتهم محبين في الأودية الحسية، والهيام بالجمال الإلهي لا يقع إلا بعد الهيام الحسّي"[2]، لذلك استثمر الصوفي قوالب الحب الأرضي الموجودة سلفا وأعدّها لاحتواء تجربته الجديدة في الحب، ولعلّ الحضور الأنثوي الباذخ في التجربة الصوفية لدليل على المنطلقات الإنسانية للحب الروحي.

يقول ابن عربي واصفا ابنة الشيخ مكين الدين: "وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه بنت ذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحَاضِرَ والمُحاضِر، وتحُير المناظر، تسمى بالنّظام، وتلقب بعين الشمس وإليها، من العابدات العالمات السابحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلامين، ساحرة الطرف، عراقية الظرف..." [3]، فرغم هذاالوصف الذي ينمّ عن ذوق صوفي رفيع في التعامل مع المرأة حيث وقف على جمالها الذي انصهر فيه الروح والجسد، وانسجم

---

[1] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 169.

[2] - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص: 248.

[3] - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص: 08.

فيه المطلق والمقيّد، إلا أنّ الغرض والمراد هو السرّ القابع خلف ذاك الجمال، ومن ثمّ فالنظّام نقطة عبور فاتنة إلى عالم أكثر فتنة، ورمز يحيل إلى تجلي المجردات في صور حسية.

إنّ مخاطبة القارئ بالمأنوس من الكلام، والذي جرت عليه عادة التخاطب هو ما يحسب للكتابة الصوفية من مزايا، ذلك أنّ الاشتغال على المرأة كرمز هو تكريس لخطاب الغزل الذي ألفته النفوس وركنت إليه في الشعرية العربية، وللصوفي الحرية في أن يحمّل رمزه ذاك ما طاق من المعاني وما لم يطق، ولعل التركيز على الجمال الأنثوي هو همُّ الصوفي بوصفه عتبة إلى الجمال المطلق الذي يدعوه بإلحاح إلى الاقتراب بشوق أكبر حتى وإن كان الثمن هو "المهج" يقول ابن الفارض:

أهْفُو إلى كلّ قَلْبٍ بالغرام لهُ شغْلٌ وكُلِّ لسانٍ بالهوى لَهِجِ
وكُلِّ سَمعٍ عن الإحصاء مَمَّ وكُلِّ فجٍ إلى الإغفاء لم يَعُجِ
لأنّكَ جَلْبٌ بِه الآمالُ جامدةٌ ولا غرامٌ به الأشواقُ لم تَهِجِ
عذّب بما شئتَ البُعد عنك تجدْ أوفى محبّ بمطلوبٍ مُبْتَهِجِ
وخُذْ بقيّة أبقَيتَ من رمَقٍ لا خيرَ في الحبّ إن أبقى على المُهجِ [1]

إنها الغاية التي إليها يصبو الصوفي، فالحب في مفهومه هو نكران الذات ولا أدل على نكرانها من تقديمها فداء للمحبوب، ولعل ذهاب الحب بالمهج هو الراحة التي يطلبها الصوفي كيما يعود إلى أصله ويلتحم بكلّه، يقول الحلاج:

لِناسِ حجٌّ ولي حجٌّ إلى سَكَني تُهدي الأَضاحي وأُهدي مُهجَتي ودَمي [2]

ومن ثمّ ففكرة الحب عند الصوفي هي نزوع إلى التسامي لدرجة الأثيرية التي تغيب معها مقاييس الكمية وكثافتها، وتتعطل أمامها مقولات العقل وقوانينه، حيث يتجاوز المحب كلّ حاجز يحول بينه وبين اتصاله بمحبوبه، وقد تمكن مجنون ليلى -الذي اتخذه الصوفية رمزا للتعبير عن حبهم

[1] - ابن الفارض: الديوان، ص ص: 144 – 145.
[2] - الحلاج: الديوان، ص: 134.

الإلهي- من الوصول إلى هذا المعنى "حين جاءته ليلى من خارج فقال لها:إليك عني لئلا تحجبه كثافة المحسوس منها عن لطف هذه المشاهدة الخيالية، فإنها في خياله ألطف منها في عينه وأجمل، وهذا ألطف المحبة وصاحب هذا النعت لا يزال منعما لا يشكو الفراق"[1]، لأنه تعلّق بالجوهر الباقي وتجاوز المظهر الفاني، وهذا ما يدعو إليه الحب الصوفي حتى وإن وصف المرأة أو تحدث عن حسنها وجمالها، فما ذلك إلا إشارة ورمز إلى ما هو أسمى وأرقى.

لقد تجاوز الصوفي المدلول المحتمل لرمزه لعدم مكافئته الفعلية لطاقاته الشعورية التي يعبر بها عن عالمه المثالي الذي لا وجود لما يشبهه على أرض الواقع، لقد انزاح برمزه عن مرجعيته المألوفة وشحنه بدلالات جديدة تفتح المجال واسعا أمام الخيال الخصب من أجل الوصول إلى المعنى، وتمنح القارئ شهية التقصي والبحث خلف ما يعطيه ظاهر الرمز، فالصوفي حين يستحضر رمز المرأة في كتاباته فإنما يعمد بذلك إلى توسيع دلالتها الضيقة المحصورة في مقدار ما تمنحه من لذة مادية ومتعة نفعية، ليرفعها إلى مدارات السمو ويجعلها رمزا للكون ككل، يقول ابن عربي: "المكان إذا لم يؤنث لا يعوّل عليه"[2]وفي هذا دعوة إلى العودة إلى الأنوثة بوصفها أصل كلّ شيء إنها رمز للرّحم الكونية كما عبر عن ذلك أدونيس.

إنّ مقولة الحنين التي كرّسها الحب الصوفي هي من شعور العارف بالاغتراب الروحي، الذي يسعى إلى التحرر منه من خلال عودة روحه إلى أصلها، ذلك أنّ الروح هي: "أسبق موجودات الله جميعا عاشت وتحركت وأضحى لها فيها، وجود، من قبل أن يخلق العالم، وهي غريبة في منفاها، تحن دائما للعودة إلى مسكنها العلوي بعيدا عن سجن الجسد"[3]، وهذا ما ألهب في الصوفي نيران الشوق التي أجّجها وعيه"بالانفصام وتوقه إلى ردم هوته التي تخترق ذلك الوعي"[4]، فهو في مسيرته

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 332.

[2] - محي الدين بن عربي:رسالة لا يعوّل عليه، من مجموع رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د ط، دت، ص: 12.

[3] - عادل كامل الألوسي:الحب والتصوّف عند العرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط01، 1999م، ص: 21.

[4] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص: 105.

الروحية يسعى إلى تقليص المسافة بين المتناقضات التي تدور حولها بيتخذ النسبي ّ والمقي ّد والدنيوي قنوات توصله بالمطلق اللامتناهي والمقدس، ولن يتمكن من رأب هذه الصدوع على مستوى الذات إلا بالحب الذي غايته الاتصال بمبدأ الحياة والخلود، فإن كل حب ّ لا يتعشق المبدأ الحيوي الخالد في المحبوب لن يكون حتما حب ّا حقيقيا، وهذا يعني أن كل ّ حب لا يوقظ في الإنسان الحنين إلى الأصل الإلهي والخلود ليس حب ّا، وإنما هو مجرد رغبة قاصرة. إن ّ الرغبة الحقيقية في كل حب هي الرغبة في مطلق الجمال الإلهي"[1]، وهذا ما أراده الصوفي حين استلهم رمز المرأة في شعره يقول المرسي أبو العباس:

أعندك من ليلى حديث محر ّر بإيراده يحي الرميم وينشر

فعهدي بها العهد القديم وإنني على كل حال في هواها مقصر

وقد منها الطيف قدما يزورني ولم ّا يزر ما باله يتعذ ّر

فهل بخلت حتى بطيف خيالها ّ حتى لا يصح ّ التصو ّر

ومن وجه ليلى طلعة الشمس تستضي وفي الشمس أبصار الورى تتحي ّر

وما احتجبت إلا ّ برفع حجابها ومن عجب أن الظهور تست ّر[2]

تتجلى أطياف الرمز الأنثوي في هذه الأبيات كإشارة إلى الإلهي، حيث لجأ الشاعر إلى التمظهرات الحسية للجمال كمعبر ينفذ من خلاله إلى المطلق اللامتناهي، من أجل أن يقيم توازنا بين شعوره وتعبيره ليتمكن من ربط علاقة بين الأرضي والسماوي تطيح بمقولة المحايثة وكر ّس مبدأ المغايرة والاختلاف، ذلك أن ّ الرمز لا يطابق مرجعيته المرموز إليها، كما أن ّ اسم"ليلى" لا يعني تلك المرأة المحبوبة ذات الأبعاد الحسية المألوفة، وإنما هي مطي ّة تعين الشاعر على الارتقاء لتصي ّد معانيه

---

[1] - المرجع نفسه، ص: 99.

[2] - ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن، قد ّم له وعلّق عليه: خالد عبد الرحمن العك، دار البشائر، دمشق، ط01، 1992م، ص: 88.

بما توفر له من أدوات لغوية، حيث يمضي "إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدّته في تصوير عالمه الجديد"[1]، مادام العثور على المعادل اللغوي المجانس للتجربة مستحيلا.

إنّ الحديث بلسان الشوق والهجر والحرمان هو من قبيل التوظيف الرمزي لا غير، فالصوفي لابد له أن يعبرّ ، أن يقول، أن يتداعى ويخفف عن نفسه وطأة ما انكشف له، وحاجته إلى القول مُلحّة من أجل تجسيد هذا الحب الإلهي العارم، رغم أنّ فعل القول هو فعل لاحق على التجربة التي لو زامنها لوصلنا غير قليل من الدهش والصدمة والمفاجآت، فالصوفي لم يجد أمامه سوى ما توفر من الصور الحسّية للتعبير عن تجربته الحافلة بالأذواق والمواجيد التي لا يمكن موضعتها في قوالب لغوية مطابقة وإنما تبقى تجربته في الكتابة هي مجرّد مقاربة تقف على تخوم المعنى ولا تصل إليه، وتشارف عتباته دون النفاذ إلى عمقه وسرّه وجوهره المكنون، ومن ثمّ فالوقوف على المعنى الصوفي هو تجاوز لمعطيات ظاهره اللغوي ومطاردة مستدامة للهارب من الإشارات والتلويحات والظلال والأخيلة.

لقد اكتسب الرمز -على لسان الصوفية- هوية جديدة استمدها من طبيعة التجربة التي تبحث عن مقابلها اللغوي الذي يجيد نقلها واستلهامها، لأنها تجربة ذوق تتحرى التحرر من كلّ القواعد والأطر، تتجاوز كلّ المرجعيات، وحركة المعنى فيها لا تخضع لعلاقات منطقية بل تستند إلى حركة الذات العارفة التي تحلّق في الجواء العليا، ومن ثمّ فإنّ الدلالة في هذا النمط من الكتابة لا تتكشف مباشرة، وإنما تحتاج إلى كشف يتصيّد العمق لأنه ليس مقصودا لذاته، بل المقصود هو الخفي من المعاني الذوقية التي تتنزل على قلب العارف من طريق الإملاء الإلهي، والذي لا يمكن التعبير عنه إلا إشارة.

ولم يقتصر الصوفي في استناده إلى الشعرية العربية، على المعجم الغزلي فحسب، بل كان اشتغاله على الموروث الشعري ينم عن مكنة جمالية فائقة، استثمرت كل الطاقات الإبداعية فيه، فناجى الطبيعة على طريقة الرومانسيين بوصفها حاضنة للتجليات الإلهية فحاول استنطاقها والتوصل من خلالها إلى مصدر العلو، وذلك بتتبع مظاهر الجمال الطبيعي باعتبارها تعيينات

[1] - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص: 249.

وفيوضات مادية تحيل إلى الجمال الإلهي المطلق الذي يسري في كل شيء، فكان أن أخذ من الطبيعة أغلب الرموز التي تحيل إلى الجمال كالطيور والغزلان والنوق والظباء والعيس إضافة إلى الأماكن البدوية التي تحيل إلى الأصالة والطهر والصفاء وأشار بها إلى عالمه الروحي وحاول أن يعبر بهذه الصور الحسية عن مفاهيمه المجردة وحقائقه العلوية، يقول ابن الفارض:

يا لحاظُهُ رشاً فيه حلا تبديلُهُ حالي الذي بذّا

زالَتْ بوَلْهَ زالغُ لوجْهه مُتَلفّتاً وبهِ ياذاً لاذا

رئمَ الفَلا فمُنَقّبٌ لِلَيلِكَ كُحِلَتْ بهم لا تُغْضِها استِئْخاذا[1]

لقد رمز للحضرة الإلهية "بالرشا" التي خضعت لها الذات الإنسانية المرموز إليها بالغزالة والغزال، وفي هذا إشارة إلى الجمال الإلهي عبر قناة حسية مرئية هي ملخص ما يستند إليه العاشقون في التعبير عن تباريح حبهم، وفي وصف حسن محبوباتهم، وقد صاغ ابن عربي صوره من مظاهر الطبيعة معبرا عن تنزلاته الروحية بما توفر له من معجم الجمال الإنساني يقول:

أَلا يا حمامَ الأَراكِ قَليلاً فَما زادَ كَيْنُ الإِلاّ هَديرا

يُنيبُ لِلْغُوايَذودُ الرَقادَ يُضاعِفُ أَشْقانا وَ الزَّفيرا

يَحومُ الحِمامُ لِنَوحِ الحَمامِ فَيَسأَلُ مِنْهُ البُقاءَ يَسيرا

عَسى خَفَّةٌ مِن صَباحاجِرٍ تَسوقُ إِلَينا سَحاباً سَطيرا

رتُوّي بِها أَنفُساً ظَمِئَتْ ما فَزادَ حُبُّكَ إِلاّ نُفورا

فَيا راعِيَ النَجمِ كُن لي وَنَبيلسَماهُ رَ البَرقِ كُن لي سَميرا

لَيَراقِدَ اللَيلِ هُنَّئَتَهُ فَقُل لِلمَمات عَمرَتَ القُبورا[2]

تعددت مظاهر الطبيعة في هذه المقطوعة الأكبرية حيث وظف "الحمام، السحاب، النجم، البرق، الليل" وهو يخاطب واردات التقديس والرضى، كما شرح ذلك في "ذخائر الأعلاق" حيث يقول: ترقّى علي يا وارد التقديس فإن المحل الضعيف يضعف عن أن ينال الطهارة إلا

[1] - ابن الفارض: الديوان، ص: 27.

[2] - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص: 54 – 55.

بالاستدراج"[1]، وقوله: فما زادك البين إلاّ هديرا يقول: أيّ"ها الوارد لما لم يكن لك وجود عيني إلا بي وفي وأنا مشغول عنك بما قيدت به من عالم الظلمة والطبع، فلذلك صرت تصيح من أجل الفراق لذهاب عينك"[2].

وعلى شاكلة هذا الشرح الروحاني لترجمان الأشواق الذي حفل بحضور المعجم الغزلي راح ابن عربي يصرّح في "ذخائره" بما كان تلميحا في الديوان، بعدما احتجبت الرؤيا عن القارئ في النص الأول الذي تطغى عليه القراءة الظاهرية لاختفاء القرائن الدالة على المرموز إليه، جاء النّص الثاني شارحا بائحا بما تكتّم عليه "الترجمان" من أسرار هي من صميم التجربة الصوفية القائمة على الذوق والكشف الذي لا تعبرّ عنه إلا لغة تجيد فعل التكتم والاستسرار هي الأخرى.

هذه اللغة الرمزية في ديوان "ترجمان الأشواق" كادت تقضي على المشروع الأكبري جملة وتفصيلا، لأنّ احتمالات ورود المعنى الظاهر كانت طاغية، كون ابن عربي قد ذكر تلك المرأة المعروفة بـ "نظام" في مقدمة ديوانه ووصفها بما يمكن للمحب أن يصف محبوبته، وهذا ما استشكل فهمه وتأويله من زاوية عرفانية تكفل البراءة لنوايا ابن عربي ومقاصده، خاصة وأنّ التصوف هو مشروع مستهدف فكرا ومعرفة، ولغة، ولعل هذا الديوان قد وفّر الحجّة لمن يكيد لناظمه، لولا أنه قد ألّف "ذخائر الأعلاق" ليرفع اللبس، ويزيل الشبهة عنه.

ومن ثمّ فقد استثمر الصوفي كلّ طاقاته التعبيرية في وصف حبه الإلهي مستندا إلى المخيال العربي الذي يحفل بوفير الصور والرموز، وكما شغل الحضور الأنثوي المساحة الكبرى في الكتابة الصوفية، فقد ظهر رمز الخمرة هو الآخر بكل حقوله الدلالية من"سكر، صحو، ريّ، دن، كأس، ساق، مجالس، ندماء، إناء..." حيث وظّفه الصوفي للتعبير عن صفة الفناء في المحبوب ولأنها حضورها في الشعر الصوفي لافت للانتباه وجب أن نُفرد لها مساحة خاصة.

---

[1] - المصدر نفسه، ص: 53.

[2] - المصدر نفسه، ص: 53.

ثانيا: الرمز الخمري عند الصوفية:

استلهم شعراء الصوفية التراث الشعري الخمري بصوره وأخيلته وأساليبه حيث تجاوزوا ظاهر الخمر وتوغلوا في حقيقة السُّكر ومزجوه بالذوق الصوفي بأن بثّوا مواجيدهم حتى صار وصفا لحياتهم الروحية وإشارة إلى حبهم الإلهي، وقد استندوا إلى مسميات الخمر الحقيقية ومتعلقاتها كالسكر والشّرب والريّ والصحو ليعبروا من خلالها عن ثمرات التجلي وعمّا انقدح في أرواحهم من لوامع الحقيقة، وكان أن أنشدوا قائلين:

عجبت لمن يقول ذكرت إلفي وهل أنسى فأذكر ما نسيت

أموت إذا ذكرتك ثم أحيا ولولا حسن ظني ما حيت

فأحيا بالمنى وأموت شوقا فكم أحيا عليك وكم أموت

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويت[1]

لما كان النص الصوفي نصا لا يحدّده التشابه بما هو تكريس للاختلاف والمغايرة، فقد تجاوز في اشتغاله على الرمز الخمري الظاهر الدلالي الذي سنّه ميراث السابقين في الشعر، وانحاز به عن موضعه المألوف بأن أفرغه من محتواه القديم الذي يحيل إلى الإباحية والمجون، وشحنه بمدلول نقيض يسمو بهذا الرمز إلى تلك الروحانية التي تنمو التجربة في كنفها، حيث عبر الصوفي من خلال هذه القناة اللغوية المادية عن غيابه وفنائه في الذات الإلهية لما بين الفعلين من تشابه هو مقدار ما يحصل من النشوة للسكران وللصوفي المحب على السواء.

وقد نقل الصوفي الخمرة ومتعلقاتها من حيّزها الدلالي المادي وجعلها من جملة اصطلاح القوم، فالسكر -عندهم-هوّ دهش يلحق سرّ المحب عند مشاهدة جمال المحبوب "فجأة" فيذهل الحس ويلم بالباطن فرح وهزة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة، ويصيب السّر الدهش والوله

[1] - القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 354.

لتحيرّ النظر في شهود جمال الحق"[1]، فالصوفي يسكر بتأثير قوة الواردات المتنزلة على قلبه المنتشي بكأس المحبّة يقول ابن الفارض:

سقتني حميّا الحبّ راحة كأسي محيّا من عن الحسن جلّت
فأوهمت صحبي أنّ شربهم به بسرّ سري في شائي بنظرة
وبالحان غنيت عن قدحي ومن شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حان سكري حان شكري لفتية همّ ليلهم توالهوى مع شهرتي[2]

امتزج في حسّ الشاعر سكران أحدهما ظاهر والآخر خفي، الأول بكأس الخمرة المادية و الثاني بكأس الحب، الأوّل وهمي "أوهمت صحبي"، والثاني حقيقي "انتشائي بنظرة" فكأن ابن الفارض يقتفي آثار العارفين في التكتّم والاستسرار، حيث أوقع أصحابه في الوهم لما ظهر عليه من آثار السُّكر فيما هو منتش بخمرة المحبّة الإلهية فسرى أثر تلك الخمرة في عروقه وشعر بنشوتها، وما يلاحظ في هذه الأبيات هو الحضور الباذخ للمعجم الخمري "سقتني، حمّيا، كأسي، شرب، شرابهم، انتشائي، قدحي، شمولي، نشوتي، حان، سكري" وكلّها تشير إلى أحوال شريفة يعيشها الصوفي في تجربة الارتقاء الروحي، وهي مقرونة بحبّه الإلهي الذي ملك عليه كيانه، فانهال ذوقه الراقي بمثل هذه التداعيات التي تدنيه من مملكة الإبداع.

وقد تجلت موهبة ابن الفارض الفنية وقدرته على صياغة الرمز الشعري من الخمر المادية في قصيدته "شربنا على ذكر الحبيب" وهي "مبنية على اصطلاح الصوفية، يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويريدون ما أفاض الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق والمحبّة له تعالى، ويريدون بالحبيب ذات الخالق جلّ وعلا، لأنّه تعالى أحبّ أن يُعرف فخلق، والخلق منه ناشئ عن المحبّة، فهو الحبيب والمحبوب"[3] ومن ثمّ فقد أجاد ابن الفارض توظيف الخمرة المادية وفق إيقاعات

---

[1] - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 795.

[2] - ابن الفارض: الديوان، ص: 46.

[3] - ابن الفارض: الديوان، هامش ص: 140.

رو حه المنجدة بحب الذات الإلهية، فضايف –بشكل باهر- بين تجربته الروحية وبين م ُكنته الفنية والشعرية، كاسرا بذلك أنظمة اللغة الاعتيادية، وبانيا على أنقاضها لغة جديدة طافحة بالتلويح الصوفي والإشارية المغرقة الملائمة لعرض المواجيد والأذواق والانجذابات يقول:

شَرِبْنَا بِالْمُدامَةِ سكرِ نَا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ

لها البدرُ كأسٌ وهي شمسٌ يُديرُها هلالٌ يوكو إذا مُزِجَتْ نَجم

ولولا شذاها اهتديتُ لحانِها ولولا سَناها لمتّها للوَهْمُ

ولم يُبْقِ منها الدّهْرُ غيرَ حُشاشَةٍ أكَخَفاها في صُدور النُّهى كتْم[1]

تجاوز ابن الفارض بخمرته الأزلية حدود جغرافيته وقيود تاريخه ليعبر ّ عن تجربة لا يموضعها مكان ولا يؤر ّخ لها زمان، فسكرت روحه بخمرة المحب ّة الإلهية من قبل أن تسكن جسده "من قبل أن يخلق الكرم"، وانتشى بحلاوة اللّقاء الروحي قبل ظهور الممكنات وفي هذا المعنى كسر لحجاب الحس ّيات، وتجرد تام من تبعات المادة، وتحليق حر ّ في فضاء الأرواح، وانعتاق كلّي من سجن الأشباح، فالخمرة عند سلطان العاشقين تدثرت بدثار التجربة، حيث غدت رمزا للفناء في المحبوب بوصفه الأصل المنشود والنعيم المفقود الذي تهفو روح الصوفي إلى الالتحام به والعودة إلى أحضانه.

وقد أقام الشاعر حياته الروحية على أساس من تلك المحبة الأزلية التي رمز إليها بالشمس التي تشرق بنورها كل ّ البواطن وتستجيب لألقها الأرو اح، كما رمز بالبدر إلى الإنسان الكامل الذي يستمد نوره من شعاع تلك المحب ّة، وكنى ّ عن المقام الأعلى بالكأس، وأورد الهلال والنجم بوصفهما أجزاء نورانية تصدر عن النور الأسمى، ولأن ّ تلك المحب ّة هي كتلة من نور فقد اهتدى الشاعر إليها بسنى بروقها التي تخطف الأبصار"ولولا سناها ما يصو ّرها الوهم".

وقد استعان ابن الفارض في خمريته بكل ّ ما يمت ّ إلى هذا العالم من ألفاظ ومصطلحات من ذلك: الشرب، المدامة، السكر، الكرم، الكأس، يديرها، مزجت، شذى، الحان، من أجل التعبير

[1] - ابن الفارض: الديوان، ص: 140.

عن تجربته الروحية التي لا يمكن العبور إليها إلاّ عبر قناة التأويل الذي يقصي الظاهر المحسوس، ويتجاوز المعنى المهدور على أعتاب النص، ليغوص في غيابات الدلالة للوصول إلى قاع المعنى المتواري خلف غمامات الرمز والإشارة.

وقد استثمر الصوفي الصورة الخمرية بكل مراحلها، ابتداءً بالذوق، ثم الشُّرب، ثم السكر، ثمّ الرِّي فالصحو أخيرا، والذوق"نورٌ عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرّقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره"[1]، وقد ورد ذكر الذوق في القرآن الكريم إما دلالة على الهناء كقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾[2]، أو دلالة على البلاء كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾[3]، فالذوق -في عرف الصوفية- هو مصدر معرفتهم، ومن ذاق عندهم فقد عرف، ولن يتم لهم ذوق المعاني إلاّ بعد صفاء الروح وطُهرها ونقائها وترقيها عبر مدارج العرفان، والذوق والشرب والرّي مراتب "فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الرّي صاح"[4]وقد اتخذ الصوفية هذه الألفاظ بعد أن أفرغوها من محتواها الحسّي وشحنوها بما شعّ في قلوبهم من نور المحبّة الإلهية.

فهذا ابن الفارض يتخذ لخمرته أوصافا وخصائص تعلو على كلّ وصف مادي متبذل، إنها خمرة الحقيقة التي شغفت قلوب الصوفية وأسكرت أرواحهم، وقد جعلها الشاعر قادرة على كلّ شيء يقول:

فإنْ ذُكِرَ الحَيّ أصبحَ أهلُهُ ... نَشاوى ولا عارٌ عليهم ولا إثم

ومِنْ شَرْبِها في الدَّنِّ تصاعدتْ ... ولم يَبْقَ منها في الحقيقة إلاّ اسمُ

وإن خَطَرَتْ يوماً على خاطرِ امرئٍ ... أقامتْ الأفراحُ وارتحلَ الهمّ

---

[1] - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 756.

[2] - القرآن الكريم، سورة هود، الآية: 10.

[3] - القرآن الكريم، سورة القمر، الآية: 48.

[4] - القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 108.

ولو نَظَرَ نَدْمَانُ خَتمَ إنائِهِ لأسكَرَ هُمْ من دونها ذلكَ الختم

ولو نَضحوا من بعضِ قبرٍ مَيّتٍ لعادتْ اليه الرّوحُ وانتَعَشَ الجسم

ولو طَرَحُوا في فَيءِ خَطِّ كَرْمِها عليلاً وقد أشفى لَفَقَهُ السّقم

ولو قَرّبُوا من قُعلَتَيها مُشَوّى وتنطِقُ من ذِكْرَى مذاقتِها البُكْم

ولو عَبِقَتْ في الشرق أنفاسُ طِيبِها وفي الغربِ مزكومٌ لعادَ له الشَّمُّ

ولو جُليتْ سِرّاً على أكمهٍ غدا بَصيراً ومَلووقٍ بها تَسمَعُ الصّم

ولو أنّ رَكْباً يَمّموا قُبلَةَ أرْضِها لمَا ضرّهُ السّمّ

ولو رَسَمَ الرّاقي حُروفَ اسمِها على مُصابٍ جُنّ أبرَأهُ الرسم

وفوْقَ لِواءِ الجيشِ لو رُقِمَ اسمُها لأنْ تحتَ اللّوا ذلك الرّقْم[1]

النص على طوله قد زخر بميزات عجائبية لتلك الخمرة الأزلية التي أسكرت ابن الفارض فوحدها من يسكر أهل الحي بذكرها، ويفرح المهموم إن خطرت بباله، ويسكر الندمان من ختمها، ويبعث الميت من قبره إذ رُشّ بها، ويُشفى العليل إذا تفيّأ بظل كرمها، ويمشي القعيد وينطق الأبكم، ويشتم المزكوم طيبها، ويهتدي لامسها بالليل، ويبصر الأعمى، ويسمع الأصم، ويبرأ الملسوع...إنها –لا ريب- الذات الإلهية التي هام بحبها الصوفي والتي تقول للشيء: كن فيكون، والملاحظ في هذه الميزات أنها تظهر –لا بشرب تلك الخمرة بل بمجرد ذكرها أو النّظر إليها أو اشتمام عبقها أو الاقتراب من حانها- وفي هذا الدليل القاطع أنّ الوصول إلى الذات الإلهية والاتحاد بها محُال وإنما الآثار تنبئ عن الخالق، والموجودات آيات تبعث في الذات الشوق العارم لمعرفة السرّ القابع خلف هذا النظام البديع.

[1] - ابن الفارض: الديوان، ص ص: 140-140.

لقد استطاع ابن الفارض أن يكسر كلّ احتمال من شأنه أن يقرأ هذا الرّمز قراءة ظاهرية، حتى وإن استرفد صوره الخمرية من المخزون الشعري التقليدي، إلا أنّ المرجع منبهم، وهذا ما يصنع جمالية الصدمة في تلقي الرمز عند الصوفية، لقد تمكن من تفجير اللغة بأن جعلها تقول ما لم تتعود قوله –كما أشار إلى ذلك أدونيس- صحيح أن الألفاظ هي مما ألفته النفس واعتاده الذوق العام، إلا أننا نشتم عبق تلك الأجواء النورانية التي تحلق فيها ذات الشاعر خلف أستار الرمز، ما يسهم في تفعيل القدرة التخييلية لدى المتلقي، ومن ثم يفتح المجال واسعا أمام تدفق الدلالات.

إنّ الخمرة-في عرف الصوفي-قد سمت لتتبوّأ أرفع الدرجات إذ لا يربطها بالخمرة المادية إلا الاسم، رغم أنه قد وُفّق في اختيار الديكور العام وتوفير الأجواء المناسبة التي يتم فيها فعل الشُّرب والسّكر، إلاّ أنّ الغاية تختلف، حيث أنه خلق مرجعا جديداستقاه من صميم تجربته، فبثّ بذلك حياة جديدة في صورته الرمزية التي اكتسبت نصّه الجمالية المستقاة -أصلا- من عالم كلّه جمال وحيرة ودهش، فتجاوز التوظيف المبتذل للرّمز لأنّ مهمته تجاوز الإبداع الفني لتقترب أكثر من مقولة التداعي قصد التخفيف من وطأة التنزلات الروحانية التي لا سبيل إلى رصدها والاحتفاظ بحرارتها وعنفوانها إلا الرّمز والذي "يصبح جثّة مقتولة إذا أراده الشاعر الفاشل حلية جمالية أو وضعية بلاغية يجمّل بها سياقه الشعري، أما إذا تعامل الشاعر مع الرّمز كبناء جمالي كامل يجسّد موقفا من الواقع وحضارة التاريخ يمنح الرّمز بهذا التعامل الفاهم قدرة أن يصير، وأن يحرّك الأشياء في اتجاه الصيرورة بلا جمود"[1].

وقد استثمر ابن الفارض –باحترافية لا مثيل لها- الرّمز الخمري في شعره، وأبان عن مكنة شعرية فائقة أجاد فيها اللّعب بالكلمات، فجاء شعره طافحا بمعاني الحب الإلهي الراقية التي لا تصفها عبارة ولا تحيط بها إشارة، يقول في وصف خمرته:

يقولونَ لي صِفْهَا فأنتَ بوَصفِهَاأَجَلْ عِندي بأوصافها عِلم

صفاءٌ ولا ماءٌ ولُطْفٌ ولا هَوًا ونورٌ ولا نورٌ وروحٌ ولا جِسْمٌ

[1] - محمد أحمد العزب: وظيفة الرمز والأسطورة وغيرها في الشعر الحديث، ص: 55.

تَقَدَّمَ كُلَّ الكائناتِ حديثُهاديقاً ولا شكلٌ هناك ولا رَسم

صورة الرمز هنا منبهمة، فكيف بصورة المرموز إليه، إنها خمرة مجرّدة منزّهة عن كلّ دنس وابتذال، مقامها اللّطف والنور والروح والصفاء، وكلها سليل عالم العرفان الذي في مداه يحلّق الصوفي، إنما المحبة الإلهية الأزلية والوجودة قبل أن تنتقل الأرواح من عالم الأمر إلى عالم الحسّ ، هناك حيث لا شكل ولا رسمُ .

هذا التجريد في الوصف، قد غيّب صورة المرجع المفترض، لأنّ المعاني الصوفية هي مواهب قلبية، وإملاءات ربانية، لا سبيل إلى موضعتها في قوالب حسيّة، لما في ذلك من إهدار للطافة التجربة وذاتيتها، لذلك فقد اصطبغت اللغة بحالات الوجد الصوفي وانتقلت من مهمة التواصل إلى مهمة الكشف المتواصل، يقول ابن الفارض:

ولُطْفُ الأواني في الحقيقة تابعٌ لِلُطْفِ المعاني والمَعاني بها تَنْمُو[1]

إن العجز عن التعبير هو الذي ألجأ الصوفي إلى الرمز، لأنّ طبيعة عالمه الروحاني تتأبى عن الوصف كونها تنهل من مدارات اللّطف الذي يلوح في الأفق ولا تسعه العبارة كما عبرّ عن ذلك الصوفية- يقول نيكلسون مبررا لجوء الصوفي إلى الرمز "والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول، الذي ينكشف في رؤيا جذيبة، فلمّا يحتاج إلى الادعاء بأنّه ليس في الطوق تبيانه، دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس، وهذه الصور والأمثال، مع أنها ليست خالصة الصدق، تكشف عن معان وتوحي بصورة أعمق مما يبدو على ظاهرها"[2] ومن ثمّ بات تجاوز الظاهر اللفظي للمنجز الصوفي المكتوب ضروريا للوصول إلى مملكة المعنى.

تستجيب لغة الصوفي -إذن- إلى نداءات العمق التي تدعوه إلى التفكير مجدّدا في سير علاقاته الثلاثية الأبعاد: علاقته مع الله جلّ وعلا، مع نفسه، ومع الآخرين والكون ككلّ ، وفي هذا السياق، ستتفرع -حتما- انقلابات أخرى وشروخ وتصدّعات ناجمة عن ذلك الزلزال الروحي

---

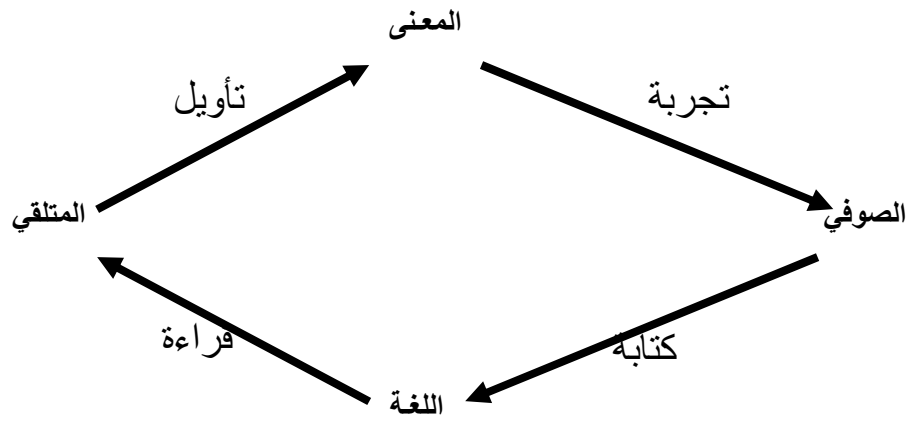
[1] - ابن الفارض: الديوان، ص: 142.

[2] - رينولد ألن نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط02، 2002م، ص: 102.

لعنيف الذي أربك الصوفي وقلب موازينه، ولعلّ اللغة ليست بمنأى عن هذا الاضطراب الذي ميّز تجربة العارف، حيث خرجت عن صمّها وسكونها المرعب لتحاكي حركية الذات العارفة وتواكب كل طوارئها وتتلوّن بأحوالها وتتدرّج ارتقاءً عبر مقاماتها.

إنّ قدرة الصوفي على صياغة تجربته بذات اللغة التي فُرضت عليه، هي مغامرة لا تخلو من خطر، لأنّ التوفيق بين الظاهر والباطن، بين المحدود واللامحدود بين الحسّي والمجرّد، ليس سهلا، لولا مرونة اللغة التي جعلتها تنزاح لتتلائم مع ما تعبر عنه من تجربة، وما في ذلك الانزياح من إطاحة بقوانين القراءةالتلقي التي تفترض مساحة تلتقي فيها الآفاق ليحدث التواصل، ومن ثمّ فإنّ النص الصوفي نصٌّ نخبوي يبحث له عن متلقٍّ من جنسه يستجيب لنداءات المسكوت عنه القابع خلف ظاهره اللفظي حتى وإن لم يعش تجربة الصوفي فيكفي أن يتوفر فيه الذوق.

والملاحظ في هذه العلاقة الجدلية بين الصوفي والمتلقي، هو وحدة الهدف في الأخير، إذ كلاهما يهتم بالمعنى، الأول أراد أن يمنح المعنى الصوفي هيّأة كتابية ليشرعنه وليثبت له كينونة لغوية تضمن لوجوده ومنحه سند العبور من التجريد "كفكرة" إلى التشكيل "كلغة" رغم صعوبة المرور، وتعنُّت العبارة، والثانييتصيّد المعنى بشكل مقلوب، فيه يعري اللغة ويبحث خلفها عن المعنى الذي صاغه الصوفي وجهد من أجل أن يموضعه في قوالب حسيّة من رموز واستعارات وأخيلة وصور، وفي هذا تقارب حميم بين تجربة الكتابة وتجربة القراءة اللتين تدور أحداثهما على مسرح اللغة، فالمعنى - إذن- منه ينطلق الصوفي وإليه يعود المتلقي بهذا الشكل:



لكن السؤال الملحّ هنا؛ هل استطاعت اللغة أن تحتفظ بحرارة المعنى وعنفوانه وحركيته ولطافته وسموّه وتعاليه بالقدر الذي يكفل للمتلقي طريقا واضح المعالم وُجهة ذلك المعنى؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى: هل في مقدور المتلقي –بما أُتيح له من خبرة وتجربة واطلاع- أن يستبين سبيله إلى المعنى اهتداءً ببروق تلك اللغة ورموزها وإشاراتها؟ ثمّ أولا وقبل كلّ شيء هل وُفّق الصوفي في العثور على ما يناسب معانيه من تعابير؟ ومن يتحمل مسؤولية الاحتفاظ بشرف المعنى: هل الصوفي الواقع تحت تأثير الذهول والدهش والغائب عن نفسه وعن العالم؟ أم اللغة التي وجدت نفسها تقول ما لم تتعوّد قوله؟ أم المتلقي المصدوم أمام مفاجآت كتابية ستقلب آفاق انتظاره رأسا على عقب؟

إنّ مهمة تصيّد المعنى في الكتابة الصوفية تتعدى المتاح من أدوات التشكيل كما تتجاوز قوانين التلقي المألوفة، إنها مشروع هدم مستمر للأشكال وإطاحة بك النظم القرائية السائدة، وإعادة بناء لها من جديد على إيقاع تجربة روحية متفرّدة ترغب في الظهور والانتقال من الهامش إلى المركز، وما جهود المتصوفة في العثور على المعادل اللغوي لتجاربهم الذاتية الخاصة إلاّ رغبة خالصة في التعبير والبوح بالقدر الذي تسمح به اللغة التي استثمروا كلّ طاقاتها الاحتياطية من أجل التأكيد -كتابياً- على صدق تجربتهم وطُهرها، فوظّفوا جهازها الرمزي على النحو الذي أوردناه في هذا الفصل.

الفصل الثالث:
النشاط التأويلي في النص الشطحي

الفصل الثالث: النشاط التأويلي في النص الشطحي

لقد حاول المتصوفة مقاربة الشطح، باعتباره لغة خارج اللغة، مقاربة المحدود بالمطلق، وتفقد اللغة بعض خصائصها التواضعية، وقد خصص له المتصوفة حيزا في نظامهم المعرفي فقاربوه من حيث هو نظام خارج منطق العقل، ضمن شروط نظامهم المعرفي، وتكاد كل تعاريف المتصوفة تتطابق في مفهومه، وتحديده فعرفه الطوسي فقال: "معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته"[1] ، ثم يضيف توصيفا آخر فيقول: "والشطح كلام بترجمة اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه متلبسا ومحفوظا"[2].

وهكذا شاع تعريف السراج الطوسي، وصار يحتذى فيما بعد، فجاءت التعاريف تنويعا له، وعلى شاكلته ومنواله. ولما كان الشطح مرتبطا بالدعوى من حيث "إضافة النفس إليها ما ليس لها. قال سهيل بن عبد الله: أغلظ حجاب بين العبد والله الدعوى"[3] وهكذا تصير اللغة إلى دعوى ومن ثم إلى حجاب واستشهد الطوسي بهذا البيت:

لما ادّ عيت الحب قالت كذبتني فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا[4]

فالشطح إذا حجاب، و ادعاء، ولهذا يصفه المتصوفة بأنه رعونة فيها دعوى، ولذلك نجدهم يتعوذون منه بحيث "كان بعضهم إذا سأله إنسان مسألة فيها دعوى: يقول: أعوذ بالله من شطح اللسان"[5] ولهذا فإن الشطح لا يكون من الكمّ ل المحققين، إلا نادرا، يقول ابن عربي بأن الشطح: "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة من أن توجد من المحقيين"[6]، ويستعير الكاشاني التعريف نفسه من شيخه ابن عربي فيقول: "الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة

---

[1]- الطوسي: اللمع، ص:321.

[2]- المصدر نفسه، ص: 296.

[3]- المصدر نفسه، ص: 301.

[4]- المصدر نفسه، ص: 301.

[5]- المصدر نفسه ، ص: 296.

[6]- محي الدين بن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص: 3.

ودعوى وهو من زلات المحققين، فإن دعوى حق يفصح به العارف من غير إذن إلهي بطريق يشير بالنباهة... وهي نادرة أن توجد من المحققين إلا أن يكون مقيدا بما يدل على عدم ما يشعر بمخالطة الطبيعة"[1].

والشطح – إذن – هو ما يصدر عن الصوفي لحظة فنائه وسكره، ووجده، فيكون غائبا عن الوجود، وبذلك يكون كلام الشطح غير معقول، ولا مقبول، فيصدم المتلقي، وإن كان لا يؤاخذ على ما صدر منه لحظة غيابه عن العقل، ولذلك عدوه من الزلات، ومن ثمة فهو مرفوض عقلا، مثلما قال أبو زيد البسطامي: "أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو"[2] أو قوله: "من أبو زيد؟، من يعرف أبا زيد؟ أبو زيد يطلب أبا زيد منذ أربعين سنة فما وجده. ومن أبو زيد؟ يا ليتني رأيت أبا زيد"[3].

ولقد حاول السراج الطوسي مقاربة الشطح بمثال مادي حتى يكون معادلا موضوعيا ليجد قبولا في الذهن، لما يقع فيه مفهوم الشطح متأرجحا بين سعة الوجدان وضيق الدلالة. فقال:" ألا ترى الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض عن حافتيه؟ يقال شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد: إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه، يترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها؛ إلا من كان من أهليها، ويكون متبحرا في علمها، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحا "[4] وهي محاولة عقلنة المفاهيم، أو على الأقل تقريبها إلى العقل -من خلال مثال مادي والتخريج اللغوي- ومن ثمة إلى الفهم. بإيجاد مبرر منطقي، ليكون الشطح مقبولا من رافضيه، والمتحاملين عليه" وهي محاولة مادية مباشرة تصور لنا عدم تحمل المريد لهجوم أنوار الحقائق فيردد لسان المشطوح كلاما لا يدركه السامع

[1]- عبد الرزاق الكاشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، ص: 54.

[2]- أبو زيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ص: 47.

[3]- المصدر نفسه، ص: 55.

[4]- الطوسي: اللمع، ص:321، 322.

بفهم أنه ينطوي على مفارقات خطيرة باستثناء الصوفية من مدرسة السكر أصحاب القدرة على اكتشاف و تعميق المعنى الحقيقي لها[1].

لقد أجمع المتصوفة من أهل الصحو على أن الشطح لا يقع من أهل التحقيق، إلا فيما ندر في حين قرر أهل السكر، أن الشطح لا يكون إلا من الكمل الواصلين. وفي ذلك يقول الجنيد- وهو سيد الطائفة- أن أحوال "الشطح ليست هي من أحوال المتمكنين، وهي منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والإرادات"[2] وإذا كان الشطح واردا من أهل الكمال والتحقيق، فانه يكون بشكل نادر، وهو ما يقرره الطوسي بعد مراجعات، وفحص أقوال الشاطحين، حيث يقول:"وقد رجعت إلى معنى الشطح وتفسير الشطحات، و أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح؛ لأنهم متمكنون في معانيهم. إنما وقع في الشطح من كان في البداية، وكان مراد للوصول إلى الكمال والغاية. فتكون بدايته نهاية الإرادات، وهي في معناه بداية الغايات والكمال والنهاية" [3].

و لذلك كثيرا ما تقترن ظاهرة الشطح بالغموض عند المتلقي العادي، أو تبدو ظاهريا أشبه بالجنون، من حيث هو كلام لا رابطة بين أجزائه، فيكون أقرب إلى النهاية والتخليط والهلوسة، باعتبار أن لغة "الحلم والرؤيا والشطح والجنون، إنما هي في التجربة الشعرية الصوفية وسائل- لغات أخرى تتبطنها اللغة"[4].

ذلك أن لغة الشطح تسترفد نظامها مما هو خارج العقل، فيبدو الكلام أقرب إلى منطق الجنون منه إلى منطق العقل. ولهذا وجد الشطح رفضا، من لدن الطاعنين باعتباره كلمات غريبة أشكل معناه على من ليس بمتصوف، ولهذا أولاها المتصوفة بالاهتمام شرحا وتفسيرا وتأويلا، حتى تجد قبولا عقليا[5] فلقد حاول الطوسي مبكرا حل الإشكال وفك غموضه، ومقاربته عقليا. فقد

---

[1]- الطوسي: اللمع، مقدمة المحقق، ص:15.

[2]- المصدر نفسه، ص:344.

[3]- المصدر نفسه، ص:325.

[4]- أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص:161.

[5]- عبد الوهاب الشعراني: شطحات صوفية المسمى بـ (الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح)، ضمن كتاب: المجموعة الصوفية الكاملة لأبي زيد البسطامي، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، ص:121.

خصص أبوابا لأساطين الذوق، وأرباب العرفان، وخص أبا زيد البسطامي بباب منفرد لرسوخ قدمه في الذوق والتمكين. كما خص غيره مجتمعين في باب، كأبي بكر الشبلي، وأبي الحسن النوري، وأبي حمزة الصوفي وغيرهم. فقد حاول تفكيك ما استغلق وأستشكل من كلامهم، وما ألغز وما غمض على العقول، وإيجاد مبررات –التأويل- لصدور الشطح من السكران والواجد.

لقد أنكر المتصوفة المتمكنون والكمّل من أهل التحقيق، صدور الشطح بل عدوه دعوى توجب الزجر والتأديب ولهذا " كان الجنيد رضي الله عنه لا يتكلم قط في علم التوحيد إلا في قعر بيته بعد أن يغلق أبو اب داره ويأخذ مفاتيحها تحت وركه. ويقول: أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى وخاصته ويرمونهم بالزندقة والكفر"[1].

لقد اجتهد المتصوفة في فك رموز الخطاب الشطحي و عدوه من كلام العشاق، لحظة إنخطاف العقل، ولهذا كان العقل في الخطاب الصوفي ونظام بنيته عاطلا ومعطلا، مكانته من الذوق كمكانة النبي ρ من جبريل عليه السلام، مثلوا بذلك بقصة الإسراء والمعراج، حيث وقف جبريل عند سدرة المنتهى،و جاز النبي ρ فرأى من آيات ربه ما رأى، و لذلك شبهوا "العقل مثل جبريل يقول: يا أحمد...! لو أنني خطوت خطو ة أخرى فسوف، أحترق، فدعني هنا وتقدم وحدك. إن هذا حدي يا سلطان الروح"[2] ولهذا فإن كلام الروح لا يفهمه العقل من حيث هما طرفي نقيض.

ولقد فصل الغزالي منطق الشطح دون تطرف أو مبالغة، فرأى أنه "كلمات غير مفهومة لها ظو اهر زائفة وفيها عبارات هائلة، وليس ورائها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله، لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر، و إما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارات تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة، ولا فائدة لهذا الجنس من

[1]- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ط، د.ت، ج1، ص:20.

[2]- جلال الدين الرومي: مثنوي، ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفافي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط01، 1966، ص:174.

الكلام، إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه"[1].

لقد طرح الغزالي إشكالية الشطح في جذورها المعرفية العرفانية وما تثيره من جدل بين الرفض والقبول، بين التسليم بها، ومناقشتها، ولهذا حمل الغزالي منتقدا أصحاب الدعاوى والمحسوبين على التصوف، ثم وجدناه - وهو المتفلسف المتضلع في العلوم العقلية- يدافع عن شطحات البسطامي والحلاج، من حيث أن لغة الشطح هي لغة الحال، فيشرح شطحاتهما، أو غيرهما من أصحاب السكر القائلين بوحدة الوجود، الذين لم يروا في الوجود غير الله. حيث انتفت الكثرة عندهم "واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله تعالى، ولا لذكر أنفسهم أيضا"[2].

ولذلك أمحّت ذات العارف وفنيت في الله تعالى فصار موجودا بالله، فانيا عن نفسه، غائبا عن وجوده، ويحقق الصوفي يقينيا – لحظتئذ – أن وجوده لا اعتبار له إلا بالله، ولهذا فإن أهل السكر لم "يبق عندهم إلا الله تعالى، فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق" وقال الأخر: "سبحاني ما أعظم شأني" وقال الأخر:"ما في الجبة إلا الله" وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى، فلخف عنهم سكرهُم ورُدوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة "الاتحاد: بل يشبه الاتحاد"[3] واستشهد بقول الحلاج (ت – 309هـ)

أنا من أهوى من أهوى أنا نحــن روحان حللنا بــدنا[4]

يلاحظ أن محاولة الغزالي في الدفاع عن الحلاج والتماس العذر له بقراءة شطحه قراءة ذوقية، لا عقلية، إذ أن هناك تنافرا بين منطق الذوق ومنطق العقل، والخطاب الصوفي يتجلى فيما

---

[1]- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص: 36.

[2]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، ضبط وتقديم: رياض مصطفى العبد لله، دار الحكمة، دمشق، ط01، 1417هـ/1996م، ص: 72.

[3]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، ص ص: 73، 74.

[4]- الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 158.

وراء مركزية المعنى ولهذا ينبني تأويل الشطح على الذوق وحده لإيجاد تخريجات حتى لا تتصادم وظاهر الشرع، باعتبار أن الشطح يتعارض وفهم الفقهاء والظاهريين الذين وقفوا مستنكرين أشد الإنكار على الصوفية، لما رأوه من الوقوع في المحظور، وما تحمله تلك الكلمات من شناعة في ظاهر دلالتها فكان الحكم عليهم بالكفر والزندقة، والمروق عن الدين.

إنما يبدو شطحا لغير الصوفي لا يكون كذلك للصوفي إلا من منظور العقل، ولغة المعيار، وإنما هو لغة الحب والعشق والفناء والشهود ولأنه يتعدى مقاربة الحقيقة بلغة الحقيقة ذاتها وهو ما يجعل "موقف الغزالي من الشطح يتسم بنوع من الدفاع الذي لا ينكر تلك الأحوال ولا ينكر من ثم دلالات تلك العبارات الشطحية، بل يرى أنها عبارات يجب أن تطوى ولا تنشر"[1] بحيث يحظر على غير المتصوف "وهو مفهوم يجعل العرفان الصوفي شأنا من شؤون الخاصة لا يجب البوح به للعامة"[2].

وبذلك يتأرجح الخطاب الصوفي بين الصحو والسكر، وبين البوح والصمت، وحتى وإن حاول أن يعبر عن أحواله ومواجده فهو "لا يعبر إلا لمحا و لا ينطق إلا إيمائا"[3].

لقد اشترط المتصوفة الصمت وعدم البوح، لأن العقل لا يقبل لغة القلب، فهناك تصادم، وصراع وتنافر، واحتدام بين منطقين، وذلك ما حاول المتصوفة توضيحه بالشرح، والتحليل، والتعليل وضرب الأمثلة وتقريب الفهم في مقاربة لغة الشطح، بلغة العقل وبالشاهد والقصص، ومن ذلك ما يرويه ابن عربي أن "خطافا راود خطافته – كان يحبها في قبة سليمان عليه السلام – وكان سليمان عليه السلام في القبة فسمعه وهو يقول لها "قد بلغ مني حبك أن لو قلت لي أن أهدم هذه القبة على سليمان لفعلت، فاستدعاه سليمان عليه السلام، وقال له: ما هذا الذي سمعته منك؟ فقال: سليمان لا تعجل علي ّ إن للمحب لسانا لا يتكلم به إلاّ المحبون وأنا أحب هذه الأنثى فقلتُ ما سمعتَ . والعشاق ما عليهم من سبيل، فإنهم يتكلمون بلسان المحبة، لا بلسان

---

[1]- نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط01، 2000، ص: 29.

[2]- المرجع نفسه، ص: 31.

[3]- سامي مكارم: الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، ص:97.

العلم والعقل فضحك سليمان، ورحمه ولم يعاقبه"[1] وفي رواية قال سليمان عليه السلام: ما حملك على ما قلت؟ فقال: يا نبي الله، إن العشاق لا يؤاخذون بأقوالهم فقال صدقت"[2].

إنها قصة تواطأ المتصوفة على روايتها والاستشهاد بها للتدليل على قصور العقل ولغة المعيار وانفتاح الرؤيا والقلب سواء كانت هذه القصة واقعية أم رمزية، فإنها تكشف عن بنية النظام المعرفي الذي يقوم على القلب ولغة الحب والشطح حيث: لا يؤاخذ به المحب فإن ذلك حكم المحب، والحب مزيل للعقل، وما يؤاخذ الله إلاّ العقلاء لا المحبين، فإنهم في أسره"[3].

فهو يعطي مبررا لجعل ظاهرة الجنون أقرب للغة الشطح، وهو ما جعل المتصوفة يستشهدون بالمجانين ويجعلون مجنون ليلى أنموذج المحب المتفاني، وأصَّل المتصوفة لذلك مستشهدين يقول النبي ρ "لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه مجنون"[4].

بذلك وجد مفهوم الجنون مسوغا ايجابيا بعد ما كان سلبيا فقد عدّ المتصوفة الجنون أعلى درجة يصل إليها الصوفي[5]، حين تتماهى الأشياء بعضها في بعض، ويغيب فيها منطق المفارقة، والتمايز، وتغيب الحدود والفواصل، وتتغير الدلالات من الثبات إلى التحول الدلالي، ولهذا يبدو الشطح نوعا من الجنون، وهو ما يجد مسوغا عند علماء الظاهر والفقهاء لجعل الخطاب الصوفي مفارقا للشرع وبالتالي مرادفا للجنون، وبذلك لا يلائم الشطحَ إلاّ الصمتُ .

ثم إن في الحديث الذي يرويه أبو هريرة عن النبي ρ لدليلا على الحظر على من ليس لهم ذوق، مخافة قراءة المحظور قراءة عقلية مفارقة فيكون التكفير ثم القتل، حيث يقول "حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من العلم، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع

---

[1] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص:353.

[2] - القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 357.

[3] - المصدر السابق، ص:353.

[4] - الطوسي: اللمع، ص: 294.

[5] - محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، دراسات مقارنة في الحب العذري العربي والفارسي، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، دط، 1980ص:10.

هذا البلعوم"[1] بما يوجب الحظر والصمت والسكوت، وكما يُروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول في قوله تعالى: ﴿اللّهُ الّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنّ يَتَنَزّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنّ﴾ [2]. حيث كان يقول:"لو ذكرت تفسيره لرجمتموني، وفي رواية لقلتم إني كافر"[3] وفي رواية أخرى كان يقول عن القرآن الكريم:"لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم"[4].

وبذلك سارت الشريعة في مخاطبة الناس على قدر عقولهم وبما يفهمون، فإذا كان هؤلاء هم أعلام الصحابة، وما لا قوه من عنت اللغة، وهم الثقاة المصدقُون، إلاّ أنهم أحجموا عن الكلام. مخافة أن يفسر تفسيرا ظاهريا، فتكون العاقبة وخيمة، إما بالقتل أو الاتهام، وهم صحابة رسول اللهρ. لهذا سكتوا وأحجموا مخافة البوح (الشطح)، وهو ما حدث للحلاج والسهروردي.

إن أزمة اللغة هي الإشكالية الكبرى، التي عليها مدار الخطاب الصوفي، بما تمثله الأزمة التعبيرية التي تقف حجر عثرة أمام تدفق اللطائف وانثيالها على قلب المتصوف. فلم يستوعبها العقل بآلياته، ومنهجه وصرامته وثباته وسكونه، وبذلك تحول الشطح من الدلالة العرفانية إلى دلالة أخرى تقابله وتقصيه حيث صار مرادفا للجنون، بل صار الجنون معادلا موضوعيا لما يعانيه الصوفي من حالات السكر والفناء والوجد التي يعسر قبضها باللغة العادية.

لقد تحول مفهوم الجنون في المدونة الصوفية إلى مرادف لحالة الفناء للتخلص من قبضة العقل ورقابته، مثلما يقول المجنون كلاما ولا يؤاخذ عليه؛ كذلك صاحب الحال يشطح بكلام ولا يؤاخذ عليه لحظة فنائه. وعلى هذا لم يكن "الجنون بهذا المعنى عيبا بل كان فضيلة"[5].

---

[1] - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري:صحيح البخاري لحاشية السندي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج01، ص:34، 35.

[2] - القرآن الكريم، سورة الطلاق، الآية:12.

[3] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:3، ص: 249.

[4] - محيي الدين بن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق خالد الشبل أبو سليمان، مكتبة عالم الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ط:1، 1997، ص: 20.

[5] - محمد غنيمي هلال: ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، ص: 204.

لقد جرد المتصوفة الجنون من الدلالة السلبية، وأعطوه دلالة جديدة تتقاطع ومفهوم الشطح باعتباره خروجا عن العقل والمنطق، بل إنهم كانوا "يفهمون من الجنون معاني خاصة بهم، بعضها مأخوذة من أصل لغوي، فمن معاني الجنون في اللغة الاستار، والصوفي مستتر عن الخلق. نافر منهم، مشغول عنهم بتأمله في جمال الكون تقربا من الله...ولكن أقرب المعاني لما يريد الصوفية هو أن الجنون عندهم طغيان الشعور على العقل، بسبب قوة العاطفة في القلب، ذلك أن المتصوفة يعتمدون في التقرب من الله على القلب، لا على العقل، وتعتريهم هذه الحال نتيجة المحبة بمعناها الصوفي"[1].

فالجنون ظاهرة خبط، وتخليط من منظور العقل والمنطق. أما الجنون بمفهومه الصوفي، فهو حالة وجْدٍ تعتري الصوفي، فيسكر، فيفنى عن وجوده فينطق بما لا يقبله العقل، فيكون شاطحا، وبالتالي مرفوضا عقلا مقبولا باطنا، وعليه "فالجنون الصوفي أثر من أثار الوجد الذي يتوالد من المحبة بمعناها عندهم، وهو بهذا مرادف للوله"[2].

وفي تلك اللحظة يحدث الانخطاف والدهشة فيغيب الصوفي عن الإحساس والعقل. فتتلاشى "الأنا"الصوفية عن الوجود، وتفنى عن عالم السِّوى، فيصدر عنه ما لا يقبله العقل، فيكون معذورا عما يصدر عنه" فلا تكليف ما دام في تلك الحال تغيبه عن إحساسه"[3] ولهذا عذر سليمان عليه السلام الخطاف على الرغم مما قال، وبالعذر نفسه تظاهر الشبلي-حين شطح-فقُبل عذره.

ولقد تواطأ المتصوفة على أن لحظة الشطح يغُضّ عنها لا هل الأحوال والمواجيد الصحيحة. كما حصل مع الرجل الذي أضاع راحلته في الصحراء، وعليها طعامه وشرابه ومتاعه وعندما وجدها أصابه حال سرور فأخطأ من شدة فرحه فقال: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك" فهذا

[1] - المرجع نفسه، ص ص: 10، 11

[2] - المرجع نفسه، ص: 11.

[3] - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:4، ص: 235.

فرح براحلته فكيف بالذي يفرح بالله وهذه العبارة وغيرها مما يصدر عن الذي خرجت عنه بغير صحو يؤاخذ لها كل من رددها، أو أيدها عقلا، ممن لم يكن في مثل ذلك الحال"[1].

فالعقل إذن لا يحاكم الخطاب الصوفي في مثل هذه اللحظات، لأنه يكون في "حال" غيبوبة، ولأنه يكون بمعزل عن الوجود والمنطق والمواضعة اللغوية، ولهذا فإنه من العسف محاكمة خطاب القلب والروح بمعيار المنطق والعقل، وبذلك يلح المتصوفة في مصنفاتهم أنه لا يجوز لمن هو في حال "الصحو" أن يقتدي بأهل الشطح. لأن أهل الشطح مسلبو الإرادة فتفقد اللغة – عندئذ – نظامها التواضعي وارتباطها القواعدي فتختل العلاقة بين المسند والمسند إليه من جهة وتختل العلاقة بين الدال والمدلول من جهة ثانية، وبذلك تغيب شفرة الخطاب.

وبناءً على ذلك فإنه لا يتم قراءة الخطاب الصوفي - خصوصا الشطح منه – إلا في ضوء نظامه المعرفي الذي أنتجه. لذا فإن الشطح من المنظور المعرفي "قوة انفجار تحطم أشكال الفكر المألوفة والأشكال المألوفة في التعبير والكتابة...(فهو) نوع من خرق المنطق ومقاييسه"[2] وهو ما أوجد في الجنون معادلا موضوعيا فراح المتصوفة يفسرون به ظاهره الشطح، وخاصة تحولت قصة مجنون ليلى إلى مرجعية يبررون بها بلوغ الوجد، وهو ما دفع الجنيد – وهو صاحب صحو – إلى قراءة شطح أبي زيد – وهو صاحب سكر – في ضوء مقولات الجنون بإيجاد معادل موضوعي للحال التي كان عليها أبو زيد من خلال المشابهة بينه وبين حال قيس وهي قراءة في ضوء المتداول من الموروث الذي يجد قبولا في ذهن المتلقي. فرأى الجنيد "أن حال أبي زيد كحال مجنون ليلى، فإن حبه لليلى، قد تملكه، فلم يعد معه يرى في الأشياء والمخلوقات، وحتى نفسه إلا أنها ليلى فلما سألوه من أنت؟ فقال: ليلى"[3].

ولم يكن الجنون إلا حالة يعطل فيها العقل فيتحرر الصوفي من الرقابة والمواضعة والمنطق وضغط اللغة بما يمكنه من أن يمارس البوح دون رقيب مثلما كان قيس معذورا في عشقه غير مؤاخذ

---

[1] - يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مطبعة نضر، دمشق، د.ط، 2001، ج:2– ص:433.

[2] - أدونيس :الصوفية والسور ياليه، ص: 143.

[3] - الطوسي: اللمع، ص ص: 329، 330.

بما يقول كذلك فإن الصوفي وجد في قيس تحررا من الفقهاء والمتربصين و "هو الطابع الجنوني الذي أسقط على شخصية قيس كل ذلك يبدو بذرة أولية بما استنبتته الصوفية بعد ذلك في تربة التجربة العرفانية من أحوال الوجد والفناء والاتحاد والذهول والاستغراق والجنون"[1] وهي من الأذواق التي لم يتعودها المتلقي على أنها معارف لدنية فأتخذها المتصوفة معادلا لما يبررها في التراث.

وهكذا خلّص المتصوفة الجنون من طابعه السلبي، وقلبوا المفاهيم السائدة واقتحموا "المحظور" فأعطو للجنون طابعه الأنطولوجي وألحوا على "أن نكف عن اعتبار الجنون عيبا، أو اعتبار الجنون عاهة اجتماعية"[2] وهي نظرة سابقة اخترقت "المحرم والمحظور" حيث أعطت للجنون معناه الفلسفي[3].

لقد تدرج الخطاب الصوفي في نمو خافت على الهامش لا يناوش أو يشاكس لا يصادم الفقهاء. بل لقد حاول الخطاب الصوفي أن يقارب اللطائف لمقولات الفقهاء، حيث كانت شطحاتهم لا تخرج للفقهاء أو العامة وإنما كانوا يفضلون الصمت والكتمان، إلى أن جاء الحلاج (ت 309هـ) وفجر تلك الأزمة في تاريخ التصوف، ولذلك فهو النقطة الفارقة بين الصمت والبوح وقدّم روحه فداء للبوح، فكان موته بالكلمة التي في حديها: الموت والحياة.

لقد تحول موت الحلاج إلى تعلَة يبرر بها الفقهاء محاكمة الخطاب الصوفي في ضوء قراءة مفارقة، تعزله عن نظام بنيته التي أفرزته. فكانت قراءة الباطن بالظاهر، القلب بالعقل، وبالتالي تكون قراءة مناوئة تتعسف التأويل أو تأخذ الكلام على ظاهره، تعزل الخطاب عن سياقه فكانت معاناة الحلاج ومأساته بالتالي تحولت مقولاته (شطحه)علة على كل من شطح فيما بعد.

لقد بدأت إشكالية اللغة الصوفية – بعد موت الحلاج – حيث تشعبت المعارف الصوفية ودقت، وتوسع فيها العارفون، فلطفت المعاني وتشابكت وتماهى بعضها في بعض ولم يعد ثمة فاصل

---

[1]- عاطف جودة نصر: النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط:1، 1996، ص ص: 132، 133.

[2]- ممدوح عدوان: دفاعا عن الجنون، وزاره الثقافة، دار البعث، سوريا، د.ط، 2004 ، ص: 14.

[3]- ينظر: المرجع السابق، ص: 133.

يفصلها، فاستشكل الأمر على المتلقي غير الصوفي. وبذلك لم تعد اللغة العادية (المعيارية) بقادرة على تصوير تلك اللطائف والمعارف، لدقتها وخفائها.

ولم يعد البوح ممكنا ضمن بنية نظام يأخذ المعاني على ظواهرها فتأرجح الصوفي بين الصمت والبوح، وهو ما عمق ذلك الإشكال التعبيري حتى ولّد إشكالا مركبا، وهو ما حدا بكثير من المتخصصين في التصوف، إلى محاولة إيجاد تبرير موضوعي، يجد قبولا عند المتلقي، حيث تفطن المتصوفة في وقت مبكر إلى حل إشكال الشطح إسعافا للمتلقي وهو ما جسده "السراج الطوسي" في كتابه اللمع. حيث حاول قراءة الإشكال الشطحي، وفك غموضه، وتأويله بما يتوافق وظاهر الشرع. مما صدر من المتصوفة، وقد ذهب إلى قراءة الشطح في ضوء بنية النظام المعرفي الصوفي، فرأى أن تلك العبارات الشطحية ظاهرها مستشنع، وباطنها صحيح مستقيم وركز على شطحات أبي زيد البسطامي، مؤسس مدرسة الشطح، وباعتباره أكثر المتصوفة شطحا وجرأة، فصار شيخ الشاطحين الكمل، وأفرد له خمسة "5" أبواب حتى لا يطعن فيه الطاعنون، وهو من هو في رسوخ قدمه.

إن الخطاب الشطحي يصدم المتلقي، لأنه يفارق ما تعود عليه من نمط، وذائقة. إذ يؤسس بنية جديدة لم تعهد في طريقه بناء اللغة. إذ يقيم المتصوفة تجانسا بين عناصر اللغة التي ليس بينها تجانس أصلا، ولهذا تكون الصدمة والانخطاف وتشويش الذهن الناتج عن تشويش بنية النظام المعهود كقول أحدهم للشبلي:"يا أبا بكر أخذني منى وغيبني عني، وردني إلي كما أنا بلا أنا"[1] هذا التركيب لم تألفه اللغة العربية، وبالتالي فهو جديد في بنيتها، فصار الانفصال عن الأنّية والعودة منها دونها إلى الله.

إن الخطاب الصوفي يسعى إلى إلغاء اللغة المعهودة، لأنها غير قادرة على حمل المعاني الروحية لذلك يحاول الصوفي أن يعبر ضمن ما تعارف عليه الناس، وفي الآن ذاته يخرق هذا النظام المعهود، وهي معادلة على طرفي نقيض، لذلك تبدو هذه اللغة مستبهمة منغلقة، على من لا يعرف بنية نظام هذا الخطاب، إذ تواطأ الصوفية على استعمال ألفاظ "فيما بنيهم قصدوا بها الكشف عن

[1] - الطوسي: اللمع، ص: 308.

معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمه على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[1].

وكثيرا ما تعجز اللغة، بل حتى لغة الرمز هي الأخرى تعجز لحظة المكاشفة والمشاهدة والتجلي، فلا يجد الصوفي مناصا غير الصمت يلوذ به، للتعبير عن لحظة السحق والمحق، فيبهت أمام جلال الجمال. ومع ذلك ليس له من محيد عن التعبير، عن المواجيد واللطائف التي تعتمل فيتذوقها، ويكابدها ولا يعاينها، حينما يكون الصمت في حد ذاته دافعا إلى قول ما لا ينقال. فيكون عندئذ ما لا ينقال حافزا لأن يتأطر ضمن ما ينقال، فلا يجد الصوفي إلا الشطح حيث يتعطل التواضع اللغوي، ونظام المعقول.

إن الخطاب الصوفي -من حيث فنيته- ليس على درجة واحدة، ذلك أنه ينقسم إلى قسمين كما لاحظ كمال أبو ديب[2]: قسم المكابدات والمواجيد والأذواق والأحوال تظهر فيه الكتابة على درجة عالية من الإبداع والجمال الفني والانزياح من خلال لغة الشطح والشعر. وقسم ثان عبارة عن شروح وتفسيرات وتأويلات، وهو خطاب يحاول فيه الصوفي إقناع متلقيه، من خلال لغة الظاهر والمعقول لما لقيه أثناء تلبسه بالحال، وهو ما يفعله كثير من المتصوفة، سواء شرح أقواله وأقوال غيره. مثلما قام به ابن عربي من شرح ديوانه ترجمان الأشواق، وحين استغلق على المتلقي، فعقبه بكتاب شارح سمّاه ذخائر الأعلاق، أو كطلب ابن عربي من ابن الفارض شرح " تائيته الكبرى"[3] أو كما هي عليه كتب اللمع والرسالة القشيرية وغيرهما.

يطرح الخطاب الصوفي إشكالية اللغة التي يتعاطاها المتصوفة إبداعا أو شرحا. وبذلك يطرح في المقابل لها إشكالية تأويلية، مما يجعل الباحث في حرج معرفي، خاصة إذا كان بعيدا عن التصوف ولغته، ومناخه وذوقه، ونظام بنيته. إذ اقتصر تأويل الخطاب الصوفي على الصوفية أنفسهم، بحثا

[1] - القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 89.

[2] - كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 01، 1987، ص: 103.

[3] - ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي:الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 230.

عن المبررات الشرعية المسوغة لمقولاتهم. باعتبار أن لغة المتصوفة لغة مشفرة، تحمل مفارقة، تجد رفضا من المتلقي، باعتبارها لغة أخرى تفقد المواضعة بين الدال والمدلول، فيغيب بذلك المعنى.

لذلك فالمتصوفة وحدهم من يملك فك لغز هذه اللغة، وقراءتها قراءة تأويله، من منظور بنية النظام المعرفي الذي يولّد هذا الانفجار الدلالي، ومن خلال نشوة الانخطاف، وبذلك تتشكل ملامح الشعرية الصوفية باعتبارها انزياحا غير مقصود لذاته.

لقد ألحّ المتصوفة في مضان كتبهم أن علومهم من علم الأذواق، وجعلوها مما يحظر تداوله ومما لا "سبيل إلى الخوض فيه، وقد حذر القوم رضي الله عنهم من ايداعه الكتب، والكلام في شيء منه، إلاّ ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلا ولا يكشفون لغيرهم شيئا من معانيه، علما بقصور الأفهام على احتماله"[1].

ولذلك أصرّ المتصوفة على أن علومهم للخاصة لا للعامة، لأصحاب القلوب لا لأصحاب العقول، لأنها من علوم الأذواق، تؤخذ مشافهة لا تسعها العبارة. ولهذا قالوا عن التصوف " لا ينال بقراءة الأوراق، بل بصحبة أهل الأذواق"[2].

لكن المتصوفة يجدون أنفسهم مضطرين للبوح تحت وطأة قهر التجلي، وهنا يجب التفريق بين تعبيرين في التراث الصوفي:

1- تعبير يكون فيه الصوفي تحت تأثير السكر، فيكون فانيا عن وجوده وعن نفسه وعن فنائه. فيكون واقعا تحت السحق والمحق. غائبا عما سوى الله، فتصدر عنه كلمات قهرا، ويكون لحظتئذ داخل التجربة.

2- تعبير يكون فيه الصوفي، صاحيا واعيا ، حاضرا بحيث يكون خارج التجربة. فيحاول أن يكشف عنها بلغة العقل بعيدا عن الشطح.بل يحاول أن يعقلن الشطح بالتأويل، وردّه إلى المعقول، ولهذا فإن التعبير الأول (السكر، الشطح) أصدق، والتعبير الثاني (الصحو) أعقل.

[1] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 48.

[2] - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 27.

ولهذا فإن الصوفي في التعبير الأول لا يراعي تراتبية المعقول ولا مواضعات اللغة، ولهذا سمي الكلام "شطحا بمعنى أن حال الغيبة والسكر استولت عليه، حتى تكلم بما ليس له الكلام. كما نقل عن أبي يزيد في قوله: سبحاني ما أعظم شأني. وقوله جزت بحرا وقف الأنبياء بساحله. وقول رابعة: لو وضعت خماري ما بقي بها أحد"[1]

فالشطح إذن كلام يصدم المنطق والعقل، وظاهر الشرع ويخرج عن طبيعة التواصل الاعتيادي، ويخرق نظام اللغة المعهود، ولهذا فهو مرفوض حتى من جهة المتصوفة، وإن كان صحيحا باطنه إلاّ أنه خاطئ في ظاهره. فما دام يصدم الأفهام فإنه من المحظورات التي يشدد عليها المتصوفة، حيث عدّوا الكلام الشطحي رعونة، ودعوى من غير الكمّل، أما من الكمّل المحققين فيجب تأويله، وصرف المعنى عن ظاهره. حيث يؤول كثير من المتصوفة مقولة أبي زيد الخطيرة بأنه يشكو "بهذا الكلام ضعفه وعجزه عن اللحاق بالأنبياء عليهم السلام، ومراده أن الأنبياء خاضوا بحر التوحيد، ووقفوا على الجانب الآخر على ساحل الفرق يدعون الخلق إلى الخوض . أي فلو كنت كاملا لوقفت حيث وقفوا"[2]. فظاهر المقولة شنيع، وباطنها اعتراف بالضعف والعجز والدونية، وفي المقابل هو إكبار وإجلال لمقام الأنبياء عليهم السلام، وعدم اللحاق بهم. وقد يكون معنى قول أبي زيد أن " آخر نهايات الصديقين، أول درجة الأنبياء"[3] وعليه فإن ظاهر العبارة يناقض باطنها، ولذلك يلح المتصوفة على عدم الأخذ بالظاهر.

فالكلام الشطحي لا يؤخذ على ظاهره ولذلك كان مذموما في ذاته، إلاّ إذا صدر-قهرا- من الكمّل المحققين، ولهذا أعلن المتصوفة في مدوّناتهم"أن الخوض في مثل هذا الفن من الأفعال المحظورة من وجوه"[4] ثلاثة كما يرى ابن خلدون:

1- إن التعبير عن اللطائف بلغة موضوعية قارة غير ممكن، لأن اللطائف مجردة، ليس لها معادل موضوعي، لذلك فهي متعذرة، ليس لها معادل لغوي من الألفاظ يعكسها؛ أو على الأقل يقاربها

[1]- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

[2]- ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص: 203.

[3]- عبد القاهر بن عبد الله السهروردي: عوارف المعارف، ص: 538.

[4] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

"لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت معان متعارفة من محسوس أو متخيل أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح، فلا تواضع إلاّ للمعروف المتعاهد"[1] وأغلبه من المادي العياني المحسوس أما ما خفي من اللطائف فلا يوجد له معادل موضوعي، وبالتالي ينتفي معادله اللغوي.

2- إذا كان الأنبياء عليهم السلام، هم أهل عصمة ومكنة وكمال و مشاهدة ومكاشفة، ومع ذلك يصدر عنهم شطح "وهم قادرون على التعبير عن ذلك، بإمداد من الله إياهم بنوره، ومع ذلك لم ينقل ذلك. وقد سئل صلى الله عليه وسلم عن الروح- فقال: قال **قُلِ الرُّوحُ مِنْ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاّ قَلِيلا**﴾ [*]"[2]. إذا كان النبي ρ سكت، وأوكل الأمر إلى الله، فحري بمن هم دونه أن يكونوا أكثر حذرا، وأقل كلاما ولذلك يجب الصمت والسكوت في مثل هذا المحظور.

3- يبرر ابن خلدون حظر الشطح، بأن علم اللطائف علم لدني للخواص دون العوام، ولهذا فإن القاعدة الشرعية تقرر "إن كل ما لا يهم المكلف في معاشه، ولا في دينه هو مأمور بتركه"[3] وفي الحديث الذي رواه أبو هريرة سند لذلك، وهو ما جعل ابن خلدون يلتمس للشاطح عذرا من حيث غلبة الحال عليه، فيرى "إن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى نطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله، واقتداؤه حمل على القصد الجميل، ومن هذا وشأنه، وإن العبارة عن هذه المواجيد صعبة لفقدان الوضع لها"[4].

وهو ما دفع أبا العباس بن سريج وهو من قضاه الشافعية وفقهائها "وكان مطلعا على أراء المتصوفة متفهما لمعانيها (أن) عارض طلب ابن داود وأبى إدانة الحلاج، وكان إذا سئل عنه يقول :

---

[1] - المصدر نفسه، ص: 49.

[*] - القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية: 17.

[2] - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

[3] - المصدر نفسه، ص: 50.

[4] - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1981، ص: 881.

هذا رجل خفي عني حاله وما أقول فيه شيئ"[1] مما يدل على أن كلام الصوفية من متشابه القول، يحتمل التأويل والقراءات المتعددة بل يحمل المعنى وضده، ولا أحد يدعي فيه فصل الخطاب، وهو ما "يعني أن أقوال الصوفية وعقائدهم في نظر ابن سريج لا تدخل ضمن المحاكم الشرعية"[2].

ولذلك يجمع المتصوفة على أن الصحو أفضل من الشطح، إلا أن بعض المتصوفة –على كمالهم و تحققهم –غلب شطحهم على صحوهم فباحوا، ولم يكتموا فكان القتل وفي ذلك يقول السهرور دي:

واحسرتا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضّاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البحين تُباح

وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع سلاّ فاح[3]

فالشطح في عرف أهل الصحو لا يصدر عن الكمل من الصوفية ولا من المتحققين الواصلين، وإنما يكون من الذين يصيبهم الزهو والفخر بما وصلوا إليه، ولهذا يصفه المتصوفة بأنه "رعونة" لما يحويه من تأويل وحمل على الخطر حيث يكون الصوفي غائبا عن الجميع، وعن نفسه، فتمحي ذاته، وتتلطف فتخف وتشف من الكثافة حتى تتلاشى إنيته، فيحدث له وجد عنيف، يغمر كيانه، وتتعطل معه لغته بل تصير حاجزا عاطلا في ذاته ومعطلا لغيره فتصدر – لحظتئذ – كلمات من غير ما وعي منه رغما عنه، وبذلك فإن الشطح الصوفي – بعد استقراء مظاهره – يتميز بما يلي:

1- إن الشطح لا يحدث إلا بوجد قوي فيغيب الصوفي بسكره عن ذاته، وعما يحيط به، فيفنى عن الوجود وعن ذاته وعن فنائه.

2- الشطح غياب عن الخلق، وحضور بالحق، فهو غياب وحضور في الآن ذاته.

---

[1] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، ص: 39.

[2] - المرجع نفسه، ص: 40.

[3] - سامي مكارم: الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، ص: 71.

3- الشطح كثيرا ما يقترن برعونة، ودعوى فيكون مقرونا بفخر وزهو ومن ههنا فهو مدموم.

4- إن الشطح لا يكون مع الكمّل المتحققين إلا فيما ندر.

5- الشطح ظاهره كفر، وباطنة حق و إيمان.

6- قد ينكر الشاطح ما نطق به لحظة الشطح، بعد حضور العقل.

7- لا يقرأ الخطاب الشطحي على ظاهره بل يجب فيه التأويل.

8- يجمع المتصوفة على أن الصحو أفضل وأتم من السكر والشطح.

ولذلك كان الشطح مطية يركبها الظاهريون والفقهاء، للحكم على المتصوفة بالكفر والزندقة، بل إن المتصوفة أنفسهم لا يجدون مبررا لقراءة الشطح بالعقل، اللهم إلا في ضوء المناخ العام الصوفي، ولهذا كان الحلاج مدركا لهذا المعنى العميق، إذ العواطف و المشاعر كالحب والعشق والفناء أو الكشف، تنأى عن العقل. وفي هذا ما يرويه عبد الودود بن سعيد عبد الغني عن الحلاج أنه "دخل جامع المنصور، وقال: أيها الناس اسمعوا مني واحدة، فاجتمع عليه خلق كثير، فمنهم محب، ومنهم منكر، فقال: اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي، فاقتلوني، فبكى بعض القوم، فتقدمت من بين الجماعة، وقلت: يا شيخ كيف نقتل رجلا يصلي ويصوم ويقرأ القرآن. فقال: يا شيخ المعنى الذي به تحقن به الدماء خارج عن الصلاة والصوم، وقراءة القرآن، فاقتلوني تؤجروا و أستريح فبكى القوم وذهب"[1].

لقد أكد الحلاج على الفارق في نظام المعرفة الصوفية، وغيره من النظام الذي يعتمد العقل والظاهر؛ وبذلك يظهر تناقض المعرفتين من خلال تناقض آليات القراءة، وعلى ذلك فإن قراءة الخطاب الصوفي بمنظومة العقل والمنطق تكون اعتسافية، فيها من الظلم والجور ما يدين التصوف ويقصيه، من حيث هو خطاب ذوقي ولذلك كان الحلاج يدرك تصادم النظامين المعرفيين، بحيث

[1]- أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج، ص: 57.

لا يمكن قراءة القلب بالعقل، ولا الذوق بالمنطق، وهو ما جعل الحلاج يطلق نظام الإشارة فقال: "من لم يقف على إشاراتنا لم ترشده عباراتنا"[1].

إن الإشكالية التي تعترض طريق التصوف، وتشكل عقبه كؤودة هي محاولة ترجمة اللطائف التي لا يمكنها أن تنكشف باللغة، لأنها مما لا ينقال بطبيعته، حيث يتأبى عن القول، وامتناعها في ذاتها أن تتجسد في القول، إذ تتلخص التجربة الصوفية في حرارتها وتفردها وخصوصيتها، لا تسعها اللغة، ولا أشكال التعبير، ولذلك فكل تجربة صوفية هي وليدة آنها تبقى محافظة على بكارتها وحرارتها، ولهذا فإن اللغة الصوفية هي تأسيس للغة جديدة متفردة، تحاول استهلاك اللطائف، واللطائف بطبيعتها تتفلت من القيد اللغوي، وبذلك فهي عرف الصوفيين: "كل إشارة دقيقة المعنى تقوم في الفهم لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال، فهي تعلم ولا تنقال لا تأخذها الحدود، وإن كانت محدودة في نفس الأمر أن يعبر عنه، وهذا قول أهل الفهم: إن الأمور منها ما يحد ومنها ما لا يحد، أي تتعذر العبارة عن إيضاح حقيقته"[2].

ولهذا فإن إمكانية التعبير عن اللطائف من حيث هي مجردات لا يمكن الكشف عنها باللغة المعيارية التي وضعت أصلا للمحسوس، والمتعارف عليه في الواقع المتعين، وعلى هذا فإن الصوفي يسعى إلى إعادة هيكلة اللغة، وشحنها بطاقة جديدة حتى تكون صالحة لقول ما لا ينقال، أو على الأقل مقاربة ما لا ينقال. وخاصة إذا كان الفهم الظاهري والحرفي بالمرصاد، ويتربص بالمتصوفة. ولهذا فإن أنسب ما يلائم الخطاب الصوفي هو الإلماح والإشارة، والعبارة الموجزة المقتضبة، والمركزة المكثفة، حتى تجد قبولا ظاهريا، بحيث تعز عن الشرح والتفصيل أو التحليل أو التعليل وفي ذلك يقول ابن عربي:

إذا عزّت عن الشرح المعاني فتلك لطائف الرحمن فينا

يشار بها إلينا من بعيد فنحيا من إشارتها سنينا

---

[1]- المرجع نفسه، ص: 57.

[2]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج:2، ص: 492.

وإن الله يمنحها قلوبا يهيّمها الهوى حينا فحينا[1]

فاللطائف بهذا المعنى الصوفي مما لا يقال بل تعز عن القول، من حيث هي "إشارة تلوح في الفهم، وتلمع في الذهن، ولا تسعها العبارة لدقة معناها"[2]. وبذلك فإن اللغة العادية في معياريتها لا تفي بالغرض. ومن ثم فإن الصوفي يتأرجح بين قطبين: سعة الرؤيا وضيق اللغة والدلالة. ولا مناص له من اختراق نظام اللغة وقواعد المعيار، مما يصدم العرف، فيكون الشطح. فاللغة مادة الصوفي، لكنها عدوه الأكبر، بها يعبر، وبها يحاكَم، وبها يكشف، وبها يدان. فتكون الألفاظ بالنسبة للطائف مثل "الأشواك المحيطة بالكرم. فقطف الكرم لا تسلم منه يد إلا وأوخزها وأدماها الشوك، فكذلك هي اللطائف والمعاني، لا يمكن إدراكها وقطفها ما لم تصف الألفاظ من ذلك، فيقع الصوفي في المحظور ويدركه الشطح، ويكون العقاب"[3].

فإشكالية اللغة الصوفية تتمحور في كونها لا محيد لها عن اللغة الحسية، من حيث هي أداة تواصل مع الآخر، صوفيا كان أم ظاهريا، فالأول يتأول، والثاني يأخذ بحرفية ظاهرها. إذ لا سبيل إلا بها باعتبارها الوسيلة الوحيدة المتاحة للتعبير عن الحقائق العليا من اللطائف والأذواق. ولا يمكن للصوفي الذي يعاين، ويعايش ويذوق ويكاشف ويشاهد إلا أن يبوح تصريحا أو تلميحا. باعتباره باثا، ولكن بلغة أخرى تجد قبولا عند الآخر الرافض، ولم يكن من بد أن تتكرس تلك اللغة الشطحية أو المشفرة وتكتسب مشروعية إلا بتقديم فداء وتضحية تمثل في مقتل الحلاج ومن بعده السهروردي، لهما فكان مقتلهما، يمثل قمة أزمة اللغة واشكاليتها ومن ذلك اصطنع المتصوفة قاموسا ولغة خاصة تتجاوز اللغة المعيارية، لتؤسس لغة جديدة بمعان ومعايير جديدة.

لقد أسس الطرح الصوفي –إبداعيا- لما يسمى التجريب بالخروج عن النمط اللغوي المعروف لكن ضمن ما تعارف عليه المتواضعون من القوالب التعبيرية –كالشعر- حتى يقيم الصوفي الحد الأدنى من التواصل، وفي الوقت نفسه يمكّن الصوفي من الخروج عن المعايير العرفية، وهي إشكالية

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 492.

[2]- الطوسي: اللمع، ص: 316.

[3]- جلال الدين الرومي: مثنوى، ج01، ص: 235.

تجعل الصوفي يؤسس لغة أخرى من اللغة نفسها يرفضها نظام المعرفة المغاير وهو ما فجر الاختلاف بين الصوفية والفقهاء.

لقد احتدم الصراع بينهما نتيجة اختلاف الإدراك والتصور ثم اللغة وبالتالي الحكم، إذ اعتمد المتصوفة على القلب، اعتمد في الجانب الآخر الفقهاء على الظاهر والعقل، فكان التصادم والاختلاف "في الفكر والمنهج والعاطفة، وبدأ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة في النصف الثاني من القرن الثالث، حين سِيق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد، ذو النون المصري، والحلاج والنورى وما تبع ذلك من اضطهادات في مصر والشام والعراق، وانتهت بمأساة الحلاج"[1].

لقد كان الفقهاء يظاهرون العداء للصوفية ويهاجمونهم من منطلق اختلاف وتباين المناهج ووجهات النظر، وبلغ هذا المقت للصوفية ذروته في محنة الصوفية المعروفة بمحنة غلام الخليل حيث شهد على سبعين صوفيا بأنهم زنادقة يجتمعون على الحرام، وفيهم كبار الصوفية وسادتها كالجنيد فحوكموا وأدينوا[2] وكل ذلك ناتج عن اختلاف التصور واختلاف اللغة، ويرجع ذلك إلى طبيعة اللغة الصوفية ذاتها والذي يعود إلى:

1- " إن اللغة عاجزة عن احتواء الذوق الصوفي.

2- إن لازمة اللغة الصوفية هي الايماء والتعقيد"[3].

إن المعارف الصوفية ليست معان قارة ساكنة بخلاف المعارف العقلية "التي يفهمها كل الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال، أو استفسار بل يفهمها العقل بطبيعته، ويتعامل معها كأنها منه"[4]. بينما المعاني والأذواق واللطائف الصوفية، فهي معارف الإشكال والقلق، يكتنفها

---

[1]- أحمد علي حسن: التصوف جدلية وانتماء، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 1990، ص: 328.

[2]- الطوسي: اللمع، ص ص:350، 351.

[3]- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ضمن موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط:1، 2006م، 1427هـ، ج:1، ص: 84.

[4]- حسن حنفي: تراث وتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 5،2002م، ص: 111.

الغموض. وبذلك فهي من التشابه وهي مما لا ينقال، فيكتسي كل نظام معرفي لغته الخاصة، التي تعكس بنيته الفكرية والمعرفية، مثلما هو الحال في "مصطلحات الصوفية: الحال والمقام، الوجد والفقد، البعد والقرب، الغيبة والحضور، الصحو والسكو الكشف والمشاهدة، الحلول والاتحاد، كلها تعبر أيضا عن مضمون آخر وبناء وجداني آخر"[1] ليس له وجود في المتعين المحسوس. ولذلك سعى المتصوفة إلى تأسيس لغة أخرى يقاربون هذه الأذواق واللطائف.

إن اللغة بهذا التصور ليست مجرد ألفاظ تقابلها معان مستقرة ثابتة ثباتا آليا، معزولا عن الانفعال والتفاعل، وإن تصورا كهذا يقتل اللغة، ويحيلها إلى ألفاظ بوار، ومعان جامدة تستنفذ حرارتها، وتستهلك طاقتها. ولهذا فإن اللغة ستظل خاما عبر التحول الدلالي، تنسلخ منها لغات جديدة، بما يستوجبه الطارئ الحضاري، والتجديد المعرفي، ولهذا فإن تأسيس العلوم يتم بتأسيس لغته، وإن معاينة التراث العربي الإسلامي واستقرائه تدفعنا إلى التسليم بأن "اكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم، لطالما تأسس العلم بتأسيس لغته أولا بل إن تطور العلوم وانفراج أزمتها يحدث باكتشاف اللفظ أو المفهوم، ومن ثم يصبح الجديد عن طريق اللغة هو بداية للعلم الجديد"[2].

فلا شك أن الخطاب الصوفي لم ينشأ عن فراغ، ولا هو وليد صدفة بل أملته ظروف وملابسات تاريخية من حيث هو ركام معرفي من التجارب الروحية والذوق والعرفان. ولا شك أيضا أن المدونة الصوفية قد تكرست وصارت عرفا بين الصوفيين من خلال الممارسات التي أفرزت ذلك التواطؤ –ضمنيا أو علنيا- على بنية معرفية، تستهجن المعيارية، والقولبة، والنأي عن التقليد مما يوحي أن الخطاب الصوفي خط لنفسه خطا مغايرا في منهجه ولغته، وطريقة تبليغه، تفارق التصور المعهود، وهو ما حدا به إلى عملية التجريب في اللغة باللغة، وهي عملية تطرح السبق في التمرد على المعيارية إلا أنها لم تكن مقصودة لذاتها أو للجمال الفني.

---

[1]- حسن حنفي: تراث وتجديد، ص: 112.

[2]- المرجع نفسه، ص: 109.

الباب الثالث:
سؤال التأويل في الخطاب الصوفي

الفصل الأول:
الفيض الصوفي وإمكانات القراءة
الفصل الثاني:
البرزخ/ شعرية التضاد
الفصل الثالث:
سيميائية الحرف عند الصوفية

الفصل الأول:
الفيض الصوفي وإمكانات القراءة

الفصل الأول: الفيء الصوفي وإمكانات القراءة

بشكل مثير ولافت، ينكشف الباطن في حقل التجربة الصوفية كرافد مركزي ينبني –على أساس منه- رالمتالصوفي بكل امتداداته المعرفية والوجودية، وفي ضوئه تفسّر كلّ المغامرات التي رافقت العارف إن على صعيد التجربة أو على صعيد الكتابة أو على صعيد القراءة، فالباطن هو الخلفية التي تُقرأ –انطلاقا منها- الظاهرة الصوفية بكل أبعادها يدور في فلك الباطن الذي تحوم حوله اللغة وليس في مقدورها الوصول إليه.

يحتل الباطن موقعا قصيّا في الذات، وقد ركب الصوفي الأهوال بغية الوصول إلى تلك الأصقاع عبر مسيرة طهر مضنية تتغيا انتشال الروح من عالم المادة والكثافة، وذلك وفق منهج عملي سلكه الصوفي في شكل مجاهدات ورياضيات تؤهله للارتقاء في مدارج الأحوال والمقامات للوصول إلى مرتبة القبول، كما أنّ المعنى –وهو سليل الباطن- يقبع بعيدا خلف ما تتيحه إمكانات اللغة، ذلك أنّ اللغة لا تدل "على عالمنا هذا ولا تشير إليه إلا بطريقة غير مباشرة والذين يفهمون دلالتها بوصفها دلالة على هذا العالم لا يفهمون في الواقع إلا الدلالة الظاهرة ولا يتجاوزون إطار القشر الظاهري للمعنى"[1]، فالاتصال باللب هو المهمة التي سيحملها القارئ على عاتقه.

إنّ جدلية التجربة والكتابة في الحقل الصوفي قد جعلت المهمة صعبة أمام الراغب في اكتشاف أسرار ذلك الحقل؛ بوصف التجربة الصوفية تجربة ذات انفصمت وشائج اتصالها بعالم الأقيسة والمعايير، ما ينبئ عن انفصام آخر جسّدته الكتابة التي خرجت هي الأخرى عن نظام التأليف المعتادة، وخرقت قوانين المنظومة الإبداعية الرسمية لتطيح بمقولة الأشكال الخطابية التي لم يكن الصوفي معنيا بها بقدر عنايته برصد بعض الأذواق والمواجيد التي تمكنت منه ولم يستطع معها الصمت رغبة منه في تمرير رسالته السامية الداعية إلى إصلاح المملكة الإنسانية، لكن السؤال المُلِح أمام هذا الموقف الجدلي هو: هل وفّق الصوفي في العثور على المعادل الكتابي لتجربة روحية مفارقة تطمح إلى متاخمة المطلق اللانهائي.

---

[1] - نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة، إرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط04، 2000م، ص: 200.

لعل التوفيق ذاك مرهون بقدرة القارئ على اختراق الغشاء اللغوي والنسيج الخطابي الذي يتمظهر في التصوف كفكرة مفارقة تتجاوز الإطار الاجتماعي الذي تدور فيه مهمة اللغة المختصرة في التواصل والاتصال، لتقفر -متعالية- صوب المطلق أين تكتسب اللغة مهمة جديدة هي الكشف المستمر للعالم ولأشكاله الوجودية، فالقارئ وحده من يستطيع أن ينتبه إلى هذه النقلة الأنطولوجية للغة، وذلك عن طريق الجهود التأويلية التي يتجاوز-بها- الحدود الجغرافية التي رسمتها اللغة للمعنى الصوفي المتحرر من دوائر الأنا والأين والكيف والمتى.

إنّ القراءة التأويلية تجعل من الخطاب أيّ خطاب- ثروة لا متناهية من الدلالات "فهي تخترق حجاب الخطاب لا ترى الخراب الذي يسكنه وفيض المعنى الذي ينقصه، وإنما لتقرأ شظايا العلامات المشتتة في أرضيته وطبقات الدوال المترسبة في قاعة"[1]، ذلك أن المعنى في الخطاب الصوفي يحتل المرتبة العليا وفي نزوله إلى قوالب اللغة يفقد شيئا من ذلك العلوّ ما يجعل ثنائية الظاهر والباطن تتبادل دور الفعالية استنادا إلى نوع القراءة وإلى مستوى المرجعية التي تنتمي إليها، ما ينبئ بقابلية الخطاب الصوفي للانفتاح مادام قد حرّك أنواع من الأدوات القرائية التي تشتغل على النسيج اللغوي لذلك الخطاب، ولعلّ خاصية الاستسرار والتكتّم التي انتهجتها لغة الخطاب في الكتابة الصوفية قد جعلت آلة القراءة تنشط بشكل مثير في سبيل اختراق الحاجز الرمزي الذي أقامه الصوفي صونا لأسراره وتقيّة من سوء الاستقبال.

إنّ الكينونة اللغوية التي تمظهر بها المشروع الصوفي قد جعلت منه مادة قابلة للإدراك والتواصل فمادام التصوف قد أثبت في شكل كتابي بغض النظر عن تصنيفه فثمة-حتما- قابلية لقراءته أيّا كان نوع تلك القراءة، خاصة وان الصوفي قد سلك سبيل الرمز في تجربته الكتابية ما يدل على اختلال موضوعه الذي ترتبط فيه تجربة الصوفي بالمحلّ المباين للمحسوس، أي القلب الذي لا يخضع في نشاطه إلى سلطة العقل أو الحواس، ومادام الناتج المعرفي لهذا النشاط الذوقي هو سليل عالم المعاني التي لا أعيان لها في الوجود، فليس للصوفي من منقذ سوى التعبير الحسّي عن اللامحسوس ما جعل نصوصه تنفتح على أكثر من تأويل كونها نصوص رمزية و"معنى النص الرمزي

[1] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 100.

بيس حكرا على مبدعه الأصلي لكن المخاطب الفعلي أو المتلقين المحتملين هم الذين يجعلون المعنى ممكنا"[1] هذه الإمكانية الدلالية قد فعّلها النشاط التأويلي الدؤوب من جمهور القرّاء.

يبحث القارئ -إذن- خلال جهده التأويلي عن مقصدية الصوفي التي ضمّنها نصّه المرموز ذاك، متجاوزا المعطى اللفظي وما يحمله من دلالات ابتدائية، باحثا فيما خلفها "حيث ينبثق المعنى بوصفه انحرافا وتوسطا وغموضا متعدد الأشكال"[2]، هذه الخاصية الموشورية التي اكتسبهاالدال الصوفي قد أخلطت الأمور على القارئ الذي تعددت سُبله للوصول إلى المعنى العرفاني المتمنّع، وهذا ما يوفر الصفة الأدبية للخطاب الصوفي بوصفه نسيجا لغويا قائما على أكثر من مستوى تعبيري واحد، فيه ينتقل القارئ من الظاهر الذي يعدّ أوّل عقد يربطه بالنص، وهو النّي سينقله إلى الضفّة الأخرى من المعنى.

إن الاشتغال المتميّز على اللغة في الخطاب الصوفي، قد جعل التعامل مع تلك اللغة مشروطا بفعل إحاطة شاملة بظروف التأليف للاقتراب من لحظة الكتابة المتاخمة لبرهة الاستجابة لنداءات المطلق التي عاشها العارف، ومن ثمّ فعل القرّاءمقرونا بحسّ متعال يربط التجربتين "الكتابة والقراءة" كيما يتحقق التفاعل ذلك أن الكتابة الصوفية —بخاصيتها الرمزية- هي كتابة تستقطب النّخبة وتتأبى عن أذهان من هم خارج التجربة الروحية، لذلك فإنّ استنطاق الهامش الدلالي للغة الصوفية هو كلمة السرّ التي تنفتح -أمامها- أسوار مملكة المعنى.

ولئن كانت حركة الصوفي المعرفية تنطلق من الظاهر —دون إلغائه- إلى الباطن وذلك بجمعها في جدل برزخيّ ، فغنه —في حركته تلك- يسعى إلى التعبير عن معرفته بلغة يوظّف ظاهرها للدلالة على باطنه، وهو بجهده هذا يبقى في رهان مستمر على الباطن، وحينما يكتشف عن "معان ما كانت باطنة عن وعيه، فهي تتحوّل بفعل ذلك إلى ظاهر يحيل بدوره على معاني أخرى باطنة،

[1] - ريتشارد كيرني: دوائر الهيرمنيوطيقا عن بول ريكور، ترجمة: سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 2009م، ص: 45.

[2] -المر جع نفسه، ص: 29.

وهكذا...كما لو كان الأمر يتعلّق بدوائر متراصّة"[1]يتحول فيها كلّ باطن إلى ظاهر والعكس في حركة لانهائية تعكس تماما حركة الوجود وحركة الذات العارفة التي لا تعرف استقرارا ولا ثباتا.

لقد ارتبط التأويل-من هذا المنطلق- بتجربة الصوفي الذي يسعى إلى تفسير مظاهر الوجود وتأويلها في إطار جهده المعرفي الرامي إلى الانطلاق صوب الحقيقة المطلقة، فقد ارتبط مفهوم التأويل –في العرفان الصوفي- بمجال وجودي يتجاوز المفهوم البسيط الذي تنتقل فيه من الظاهر إلى الباطن فهو "ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية، إنّه إرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه وضعية الدليل (نص لغوي/العالم)، إنّه محاولة لملء فراغ ما، بالضبط فراغ الفهم والمعرفة"[2]فالمؤوّل لا يكتفي بما يوفّره الدال لغويا كان أو وجوديا، بل يبحث دائما في الوجه المحتمل القابع في الأعماق، دون إغفال مدى تأثير الواجهة الخلفية في توجيه الدلالة.

غنّ ضرورة الإطلاع على الظروف الابستيمولوجية التي نشأ في حضنها الخطاب الصوفي هي ضرورة ملحّة لضمان جهد تأويلي آمن لا يدعي السلطة علىالنص تحت أيّ تأثير، لانّ الاقتراب من تلك الظروف هو المقياس الذي يحدّد موقع القراءة التأويلية من الخطأ أو الإصابة في فهم الظاهرة، ولعلّ المواقف السلبية التي تنطلق من الخلفيات المذهبية والصراعات المحتدمة بينها هي قراءات تخدم توجهاتها وتفرض مرجعياتها أكثر من خدمتها للنّص، والخطاب الصوفي هو من الخطابات التي أُهدرت أمام انكشاف النوايا القرائية المبيّنة التي كان الحكم فيها مسبقا عليه فكان نصيبه منها الإلغاء والمصادرة.

تدعو الهياة الصادمة التي ظهر بها الخطاب الصوفي إلى إعمال جهد ذهني استثنائي يخفّف من وطأة تلك الصدمة، وقد وجد القارئ في العملة التأويلية البديل الذي يفتح المجال واسعا أمام انهيال الدلالات المحتملة التي تفرزها تلك العملية حتى يحدث التواصل والذيينعدم إلا في ظلّ تلك الإحالات التي تعري اللغة من طابعها الرمزي أولا ثم تجعل المعنى في سياقه العام ثانيا، ويؤدي

[1] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص.ص: 23 – 24.

[2] - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، أنموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، ط01، 1988م. ص: 103.

انكشاف هذه الأوضاع إلى معرفة القيمة الحقيقية لنص يندرج في إطار نصوص التخيل"[1]، التي لا يمكن الوصول إلى معانيها إلا بتأويلها والاشتغال على دلالاتها الباطنية.

فالقراءة التأويلية هي ربط النص "المثبت لغويا"بكل الإحالات الممكنة، ومكن ثمّ فالنّص لا يعدو أن يكون محرّضا ومستفزا يثير في القارئ شهوة التقصّي وتتبع الدلالة، إنه عتبة ينطلق منها إلى فضاءات المعنى المتوارية خلف حجب اللغة، الباعث على هذا الانطلاق هو ردة فعل طبيعية تجاه الشكل المتوتر اقلق الذي ظهر به الخطاب الصوفي ما جعل فعل الاستجابة يتعذّر إلا بنشاط ذهني أعمق يتجاوز قلق الشكل ليقف أمام قلق المعنى ولن يتأتى ذلك إلا إذا أحاط القارئ بشروط التجربة الصوفية التي تقرّ به من المعنى.

غنّ إمكانات التعبير في الخطاب الصوفي هي إمكانات محدودة مختصرة مركّزة موجزة لا تقول كلّ ما يشعر به الصوفي، بل إنها تشير وتومئ القارئ أن يعينّ ويصرّح، وهذا الفضاء المسكوت عنه يغري بالمغامرة التأويلية ويثير في القارئ الرغبة في ملء ذلك الفضاء وفي استنطاق ذلك الصمت فما لا يقوله لنا النص أو مالا يوضّحه يشكل بنية إبداعية للممكنات التي تقوم عليها حرية التأويل"[2]، وقد انكشف الخطاب الصوفي على هيئته الرمزية تلك كي يثير في القارئ إرادة التجربة الباعثة على الفضول والإغراء، لما في لغتها من مساحات شاغرة الدلالة تنشئ توترا إدراكيا يهدف —من خلاله- القارئ إلى المشاركة في التأليف على النحو الذي تمليه عليه مشارب بل للقارئ حقه في ذلك مادام قد أثبت في هيأة لغوية وخرج من دائرة التأليف إلى مدار القراءة والتأويل.

إنّ لب العملية التأويلية يكمن في الاشتغال المتميّز على مساحات الخواء الممتدة على جسد النّص، وذلك باستنطاق الجهاز الرمزي الذي يتحكّم في سيرورة المعنى الصوفي من خلال تجاوز الظاهر المجازي الذي تتيحه اللغة للعامة، فالقراءة —من هذا المنظور-تبحث "عن مجاز المقروء وعن

---

[1] - ناظم عودة خضر:الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، ط01، 1997م، ص: 153.

[2] - فرناند هاليين وفيجن شوبر ومشيل أوتان: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط01، 1998، ص: 44.

حقيقته الاستعارية أي عن عبوره واجتيازه لتضاريس المكتوب، وعليه تصبح حقيقة كل مقروء ممكن عبارة عن مجاز واستعارة، لا تدل على هويّته وإنما تشير إلى أثره"[1]، فالتركيز يجب أن يكون في الشفرة التي تصوغها آليات التصوير من مجاز واستعارة وخيال ورمز، لما خلفها من ظلال وإيحاءات فعل تجاوزي يطيح بالمعطى الظاهر، ويشتغل على العناصر المستبعدة التي يلمّح إليها النّص.

ولعل الشكل الخطابي الذي تمظهرت فيه التجربة الصوفية، قد قلّص المسافة بين النص والفن والتّصوّف، ما جعل إمكانية تمرير المشروع المعرفي الذي أثمرته تلك التجربة واردة، لتوفّر المُكنة التعبيرية الخاصة التي امتاز بها الصوفي، فقد استطاع أن يفجّر اللغة من خلال توظيفه الاستثنائي لطاقاتها الاحتياطية، وتعدّ الكتابة النظرية -فنيا- أروع استثناء يطيح بسنن الكتابة المذعنة لقوانين المؤسسة الإبداعية التي حنّطت معايير التأليف في دائرة ضيّقة تخنق الانفاس الفنية التي يفترض فيها التحرر بحكم رافدها الذاتي "التجربة الروحية"، لفقد أوجد نصا صوفيا مفارقا صادر هيمنة الطرائق الكتابية الخاضعة لسلطة المعيار، وفرض نفسه كنموذج مفارق يؤسّس لجهد قرائي جديد ينفتح على عوالم كتابية جديدة.

لقد انتقل النص النّفري من سلطة الموروث شكلا ومضمونا، حيث اختفى كلّ أثر للمرجع فيه سواء على صعيد اللغة التي جعلها تقول ما لم تتعوّد قوله "لكانه سحر الألفاظ فصارت تأتيه طوعا لا كرها" حيث كان يتكلم بمنطق الرائي، و"الرؤيا لا تحتاج إلى لغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق"[2]، أو على صعيد المضمون الذي ينبهم فيه المرجع حيث تتعذّر اللقيا بين القارئ والنّص، فتصبح القراءة خاضعة لما استجد من طوارئ الكتابة دون أدنى صلة بالواجهة الخلفية التي تتحكم في مسار القراءة وفي هذا "قطيعة كاملة مع الموروث في مختلف أشكاله وتجلياته، وبهذه القطيعة يجدد -النفري- الطاقة الإبداعية العربية، ويجدّد اللغة الشعرية في آن، إنه يكتب التاريخ برؤيا القلب، ونشوة اللغة، يرفع الكتابة الشعرية إلى مستوى لم تعرفه قبله، في أبهى وأغرب ما تتيحه

[1] - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص: 101.

[2] - يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص: 57.

اللغة"[1]، ما يجعل الوضع القرائي إزاء هذا المشهد التعبيري المختلف وضعا حرجا لا تفك أزمته إلا الجهود التأويلية.

إنّ نزعة التسامي والعلو التي يتميّز بها النّفري –على كل صوفي- قد جعلته يتسامى باللغة على نحو متميّز، ما جعل نصوصه توغّل "في التجريد والعلو إلى حدّ جعلها غريبة عن الذهن الحديث الجانح إلى العزوف عن المتعاليات"[2]، وفي هذا تعميق للهوة بين القراءة والنّص، هذا الذي فقد محدّداته النوعية وتجاوز ثنائية الشعر والنثر، فخرج عن إطار التصنيف، وفي هذا تمنُّع صريح عن القراءة التي يُفترض فيها تحديد الجنس الأدبي حتى يتم الاشتغال عليه تأويليا، فقد قدّم النفّري نمطا كتابيا يتّخذ بعدا ماورائيا للكلمة، وتتحوّل اللغة على يديه إلى هوة ملأى بالغرابة والعجب والهدم، بالمعنى المبدع الرائي الواقف بين تراب التجربة الجوانية، وسماء التطلّع الفريد"[3]، وفي هذا تأسيس لمشروع فني مفارق يعيد بناء مرجعيته على أساس صوفي يقرّ به أكثر من ظروف التأليف ومن تخوم التجربة.

ولعل الشرح القيّم الذي وضعه الصوفي الشهير عفيف الدين التلمساني على مواقف النّفري قد حدّد نوع القراءة في مقدورها التواصل مع النّص الصوفي والإحاطة بظروفه المعرفية التي نشأ فيها، فقد كانت تلك القراءة الشارحة كشفا لحجب الكتابة النّفرية التي لا يتمكن من فك شفراتها إلا من كان شريكا في التجربة أو مضطلعا بالفكر الصوفي وعوامل نشأته وتاريخه وروافده، لأنّ القارئ العادي سيدخل معركته مع النّص أعزلا تماما ومجرّدا من كل خلفياته السابقة ومن النّص بكفاءته اللغوية والقارئ بكفاءته التأويلية.

إنّ الكتابة النفرية هي كتابة التباس توقع القارئ في ما يشبه التهويم الذي لا يستفيق منه ما لم يستند في قراءته إلى وسائط تدنية من مملكة المعنى إذ يستحيل على القارئ العادي أن يتصل وسيطا ينقل المعنى من مدار الاستحالة والتمنع إلى دائرة القبول والاستجابة، لانّ الكتابة عند

---

[1] - أدونيس: الشعرية العربية، ص: 66.

[2] - المرجع السابق، ص: 05.

[3] - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 22 من مقدمة المحقق، جمال المرزوقي.

النفري تخرج عن إطار اللغة الضّيق لتتاخم ما لا ينقال وتدخل بذلك سديم المعنى، وهي "إذ تتحرر في المحتوى لا تستطيع الانعتاق في الشكل، فالكتابة محكومة بالتناقض الداخلي قطعا، كتابة ما يقال الأسيرة للحرف واللغة، هي في رأي النفري فجّ إبليس" ومكيدة العبارة الضيقة، وكتابة ما لا يقال هي الكتابة المتعلية عن اللغة التي يصبح فيها الوجود نفسه ضربا من القول المضمر، الذي يبشّر بما لا يتناهى"[1]، فكيف –والحال ذه– يتمكّن القارئ من فك هذا اللغز النفري المحيّر ؟

لقد اصطدم الصوفي -في مسيرة الروحية- بعقبة الكتابة، او قل العثور على لغة تخرج من حدودها المغلقة التي تسوّرها العادة لترتقي كيما تشارف اللانهاية وتنفتح على عالم المطلق، وفي هذا معضلة وجودية عويصة الناتج عنها هو كائن، كتابي مختلف يفتقر إلى المعنى على الرغم من حضوره كنسيج خطابي متحيّز هذا التمظهر الكتابي وإن كان قابلا للمعالجة المنهجية انطلاقا من كونه نصّا يخضع للدراسة اللغوية، إلا أنّ الوقوف على معناه هو من الصعوبة بمكان ما جعله قابلا للانفتاح ذلك "أن المعنى النهائي والأصلي الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه "مرجأ" دائما وإلى مالا نهاية، لانّ النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، ومادام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإنّ كلّ القراءات والتأويلات مشروعة، وكلها مناسبة للنّص"[2]، ما يمنح العضوية الكاملة للقارئ في شركة الإبداع وإنتاج المعنى.

ولعلّ خاصية الانفتاح تلك قد جعلت من نصّ النّفري عيّنة قرائية ثرية ذات ظلال ممتدة وإيحاءات لا نهائية تنمّ عن ذات تواقة إلى المطلق، فرغم حدّية اللغة وتناهيها إلا أنّ النّفري جعلها تقول ما يُنقال، صحيح أنه من مرتادي فضاءات الصمت إلا أنّ المفارقة تكمن في التعبير عن الصمت بما نصفه عدوّا للصمت وهو النطق أو اللغة، وهذا ما وقّعه النّفري في كتابته يقول في "موقف مالا ينقال"وقال لي لا تسمع فيّ من الحرف ولا تأخذ خبري عن الحرف، ولا تأخذ خبري

[1] - محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري: الأعمال الكاملة، راجعها وقدم لها: سعيد الغانمي، ص: 17 من مقدمة الكتاب.

[2] - عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص: 59.

عن الحرف، وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني، وقال لي: أنا جاعل الحرف والمخبر عنه"[1].

إنّ شكل هذا الموقف يحدّد نوعيته وموقعه من الكتابة الأدبية، إنه نصّ مبيت بالعبارة، إلاّ أن المحتوى يندّ عن القول، فالنّفري يدعو إلى تجاوز اللغة باللغة ذاتها وفي هذا تشويش على القارئ المشمول بخلفية معرفية تفترض السلامة لمشروعه القرائي الذي تحكمه قوانين المنظومة الأدبية الرسمية.

تستدعي النصوص الصوفية جهدا تأويليا يتجاوز المعنى الظاهر الذي تتيحه اللغة ذلك انها نصوص تطيح بالدوال اللغوية لتغوص في باطن المدلولات الروحية لتلك الدوال، فاللغة في حقل العرفان تصبح مدارا لآفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو مغيّب فيها، وبدون عشق حقيقي لنّص لا يمكن أن تتوفر أرضية مناسبة للقراءة"[2].

ولعل قيمة الدهشة التي ينبني عليها الخطاب الصوفي، هي التي تصوغ علاقة العشق تلك بين القارئ والعارف، لأن الاقتراب من تخوم التجربة الصوفية هو مفتاح القراءة، ومعروف عن التجربة أنها فعل تجرد مستدام ينأى فيها الصوفي عن كل معطى حسي يحول دون ارتقائه، لكن معضلته تكمن في عجزه عن العثور عن المعادل اللغوي لتلك التجربة فوقع في مأزق التعبير، ولا بد أن يلحق التشويه بالمعنى الصوفي بمجرد أن يسكن قوالب اللغة لذلك فقد لجأ القارئ إلى التأويل الذي يشتغل على مجال المحتمل و يفعل الجهاز الدلالي الاحتياطي في اللغة ما جعل النص الصوفي نصا منفتحا.

وكما انفرد النفري بطريقه الخاصة في الكتابة والتي جعلت منه "أفضل محاولة بذلتها اللغة العربية كي تجعل النص الصوفي النثري نصا أدبيا يصلح أن يكون برسم الذائقة والمتعة الفنية، وذلك بفضل ما زوده به الكاتب من بصائر وأخيلة اختراقية شديدة القدرة على البلوغ إلى النائيات"[3] ، فقد تمكن ابن عربي أيضا من أن يرسم لنفسه مسارا كتابيا خاصا، وذلك بفضل اشتغاله المتميز والمتشعب على مفهوم الكتابة التي اتخذت توجها وجوديا ومعرفيا، "فاللغة في تجربة ابن عربي

[1] - النفري: الأعمال الكاملة، ص: 113.

[2] - عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، الدار البيضاء، بيروت، ط02، 1996م، ص: 143.

[3] - يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، ص ص: 06، 07.

متشابكة مع تصوراته الوجودية و المعرفية فيما هي منطلق تأويلي استراتيجي لديه"[1] ، ما جعلها تراهن على الكونية بما وفرته من إمكانات دلالية وبما فتحته من آفاق قرائية وكتابية تعيد النظر في وظيفة اللغة التي انحصرت في التواصل الاجتماعي في حدود ما تفرضه المؤسسة الاجتماعية ونظرتها الضيقة، وترقى إلى بها إلى مستوى الكشف الذي لا تقرأ النصوص الصوفية إلا في فضائه.

إن الكتابة الأكبرية – بميزتها الوجودية – قد اكتسبت صفة لتمنع والتعقيد لأنها تقوم على أساس معرفي مفارق، وتنطلق من خلفية وجودية متشابكة ما جعل الغرض من هذه التعمية مزدوجا، فهي – أي الكتابة – من جهة تستجيب لذلك الألق الذي يشمل التجربة وتقترب من حميميتها، ما جعلها تتدثر بلبوس عرفاني متميز ينسجم مع الرافد الأنطولوجي الذي يستقي منه الصوفي معرفته، وهي من جهة أخرى تحافظ على مبدأ "التقية" الذي اعتمده الصوفي غيرة على معانيه من أن تقع في غير أهلها.

فقد تمكن ابن عربي من أن يخترق معايير الكتابة المألوفة، بتعامله الخاص مع اللغة التي راضها " على الجري في شعاب مجهولة وانطلق يتحدث عن فروض غيبية جلاها قلمه في معارض شائقة فأصبحت وكأنها من الحديث المأنوس"[2] ، حيث استجابت للوظيفة الجديدة التي أوكلها الصوفي إليها، وانسجمت مع المهمة الكشفية التي أصبحت تقوم بها على أتم وجه وكأنها معتادة على ذلك.

هذه الوظيفة الجديدة التي أسندت إلى اللغة قد جعلت التعامل مع المعنى ارتكازا إلى ما تمنحه تلك اللغة من دلالات، هو من الصعوبة بمكان ما لم يكن القارئ على اطلاع و دراية بالخلفية التي نشأ فيها المعنى واللغة في الوقت ذاته، لذلك فإن التأويل جهد لا بد منه للوصول إلى الدلالة العرفانية التي تتجاوز الظاهر اللفظي للخطاب، وتبحث في جانبه الاحتمالي، فالتأويل من هذا المنطلق " لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته وإنما كخطاب مبهم وغامض او كخطاب عائق يعرقل عملية التواصل ويعمل على تعقيدها، وبذلك كان كل تأويل يحو ّ ل خطاب المتكلم إلى

[1] - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص ص: 114، 115.

[2] - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص: 151.

إشكال لكي يسائله ويستنطقه"[1]، ما يمنح القارئ شرعية المشاركة في إنتاج المعنى، هذا الذي لم يُهدر على أعتاب اللغة بقدر ما أسهمت تلك اللغة في حجبه وتمنعه وإرجائه، فجهد القارئ فعل لابد منه لأنّ المعنى "ليس معطى في النّص، بل يتجلى من خلال التشكيل الدلالي الذي يبنيه القارئ بنفسه"[2]، ما يعني أن الدلالات تتشكل من خلال التصورات التي ترسمها اللغة في ذهن القارئ وهذا يجعل مساحة الانفتاح ممتدة لتشمل عددا لا متناه من الدلالات المشكلة في أذهان القُرّاء.

وقد وفّر ابن عربي في كتابته مساحات شديدة الامتداد، ليمنح القارئ حريّة التحرّك في نصه وفق ما تمليه الواجهة الخلفية لكلّ فعل قرائي يستهدف المخزون الدلالي الذي يتوارى المعنى في ثناياه، والملاحظ في نصوص ابن عربي أنه يستثمر -أحيانا- الدلالة المعجمية لتشاركه في تشييد المعنى المراد، ولعلّ ثنائية القلب والعقل التي يرتكز عليها المشروع الصوفي قد انطلق ابن عربي من الدلالة المعجمية في تحديد مفهومها حيث بنى "معنى القلب في تعارضه مع العقل فهو اعتمادا على الدال، فالقلب من التقلّب، وبذلك يتسنّى له التقاط التجلي في تبدّله، بخلاف العقل فهو عقال"[3].

وقد اعتمد ابن عربي على الدلالات المتولدة من الدوال بوصفها أصواتا في مواضع عدة من كتاباته خاصة في "فصوص الحكم"، وقد أفراد الناقد خالد بلقاسم في كتابه"الكتابة والتصوّف عند ابن عربي" فصلا كاملا عن "التأثيل الصوفي لمصطلح الكتابة"* فيه عرض إلى مفهوم اللغة انطلاقا من المناخ الوجودي الذي نشأت فيه التجربة الصوفية كما فصّل في ثنائية الدال والمدلول بوصفهما منطلقان لفعل الكتابة، إضافة إلى ما تسفر عنه لفظة كتابة من دلالات معجمية كالضم والجمع ولعبة التبديد.

---

[1] - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص ص: 118، 119.

[2] - عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص: 212.

[3] - خالد بلقاسم"الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص: 117.

* - ينظر: المرجع نفسه، ص: 113 وما يليها.

هذا التوظيف الجديد للغة قد جعل القارئ يبذل جهدا مضاعفا حيث يعود بالألفاظ إلى أصولها المعجمية كأصوات، ثمّ ينطلق بعد ذلك في البحث عن المعاني البعيدة التي تنقله من المعجم رأسا إلى الوجود وما هذا إلا دليل واضح على رغبة الصوفي الجامحة في ارتياد عوالم العلو والتسامي فوق كل ما هو أرضي، فها هو ذا يعلو باللغة ليهيّئها للتماهي مع التجربة لا للتعبير عنها فحسب، ما يمنحها طاقة دلالية هائلة تفترض نشاطا تأويليا مستداما يفجّر تلك الطاقة.

إنّ المؤوّل في علاقته بالنص الصوفي لا يقنع بالمعطى المباشر الذي تتمظهر فيه الدلالة الأوّلية للخطاب، ذلك أنّ التأويل ليس تعاملا مع اللغة فقط، وإنما هو فعل مركّب تتدخل فيه الأبعاد الأيديولوجية والسياسية والإطار الثقافي والاجتماعي، والجانب النفسي والمعرفي، هذه التي تشارك القارئ في إنتاج الدلالة فضلا عمّا تجود اللغة من ظلال وإيحاءات وإحالات، ما يجعل فعل التأويل نشاطا لا يخلو من الذاتية إذ لكل قارئ أبعاد تشيّد واجهته الخلفية تسهم في استنطاق المسكوت عنه الذي يتوارى طيّ العبارات، وبهذا يدخل النص مدار اللانهاية .

بفضل الممارسات القرائية لمختلفة التي تسعى لمقاربته وفق ما تمليه آفاق القراءة ذلك أنّ "التأويل ليس احتواء لخطاب المتكلم، وإنما هو محاولة للاقتراب منه: إنه نوع من المقاربة"[1]، التي لا تدّعي الإحاطة الشاملة بمقصدية الصوفي، بقدر ما توسّع حقل الاحتمال الذي لا يخدم - بالضرورة-المعنى الحقيقي للنص، بل ربما يبتعد عنه أكثر بتأثير من الخلفية المتشبّعة التي تصدر عنها القراءة.

يبدأ التأويل -إذن- حين يغيب الفهم، أي حين يتعطّل التواصل بين القارئ وبين التمظهر اللغوي للنّص، ولعل الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي بامتياز لأنه لا يرمي إلى إحداث فهم ما بقدر ما يسعى إلى التعمية ومن ثمّ فغنّ المقاربة التأويلية هي أنجع منهج لتفسير الظاهرة الصوفية، حيث يدّعي كلّ قارئ أنه قد وصل إلى المعنى المقصود من النص، فالقراءة —من هذا المنطلق- هي جملة إدعاءات مفترضة ما لم تسور بحدود معرفية يدور في مجالها النشاط التأويلي حتى لا يخرج المعنى عن إطاره المقصود، إذ لا يمكن أن نقرأ الخطاب الصوفي بمنأى عن نظامه المعرفي وإلا كانت تلك

[1] - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 122.

القراءة تعسّفية تنم عن نيّة إقصائي مبيّتة، صحيح أنّ التأويل ينشط في دائرة الاحتمال، لكن الاحتمال ذاته محدود بالوضع المعرفي الذي نشأت فيه الظاهرة الصوفية، ومن ثمّ فإنّ التأويل يتعذّر ما لم يكن المؤوّل محيطا بظروف التأليف ووضعية المؤلف، وما لم يقترب من المحيط المعرفي للمتكلم.

ثمة شروط لا تقوم العملية التأويلية إلا بها وإلا انتقلت تلك العملية من الرغبة في المعرفة إلى ادّعاء السلطة، ولعل مساحة الاحتمال أي حدوده هي الشّرط الأساس في ممارسة التأويل، والخروج عن تلك المساحة هو ابتعاد عن النّص أو هو تعسّف في أسوأ الأحوال يحمّل لغة الخطاب ما لا تحتمل ولعل المواقف القرائية المتباينة من الخطاب الصوفي تتحدّد فاعليتها بمدى استغلال فضاء المحتمل، فكلما كان التأويل نشطا في ذلك الفضاء كلما كان الغرض المعرفي والداعي القرائي الفاعل أوضح، وكلّما ابتعد عن التوقّع برزت الغاية السلطوية على السطح بشكل التأويل بذلك انحرافا عن الهدف ومن ثمّ إهدارا متعمدا لمقصدية المؤلف.

تشكل الواجهة الخلفية -إذن- الحكّ الأساس لكلّ فعل تأويلي، ذلك أن المؤوّل لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يتنصّل من أثر المرجعية في توجيه قراءته، ومن ثمّ فليس هناك سلطة واحدة تدعى امتلاكها للمعنى وإنما هناك سُلط متعددة تصدر كلّ منها عن نمط تفكير معيّن يسيرّ فعل التحاور مع النّص ويتحكم في نتائج ذلك الحوار، وهي –في كل الأحوال- نتائج إفتراضية تخدم السياق المرجعي للقارئ أكثر من خدمتها لسياق النّص، فهناك مثلا من بنقص من قيمة الخطاب الصوفي المعرفية والفنية فيقزمه استنادا إلى المناخ المرجعي الذي نشأ فيه ذلك الموقف القرائي، وهناك من يقدّس الخطاب ويعملقه انطلاقا أيضا من خلفية تثمّن المشروع الصوفي تجربة ولغة ومعرفة.

إن تنوع واختلاف وتعدد المواقف القرائية تجاه الخطاب الصوفي صادر عن قابلية ذلك الخطاب للانفتاح والتمظهر في أكثر من صورة دلالية واحدة، يعني أن الحمولة الإيحائية في لغة الصوفي قد جعلت المسالك إلى المعنى المقصود محجوبة ومرجأة ما جعل النشاط التأويلي يشتد لاحتدام الإمكانات الدلالية الهائلة المتوارية خلف الشكل اللغوي الذي احتضن الظاهرة، ولعل في

الكتاب الشارح الذي ألّفه ابن عربي على ديوانه "ترجمان الأشواق" ما يدل على انفتاح النص على المغنين الظاهر والباطن معا "ففي المرة الأولى كان ابن عربي يستجيب إلى الألق الذي يلوح في أفق النفس، وأما في الثانية فكان ينثر هذا الموقف ليتحصّن بهامش لا يحصّنه من غارات المغيرين الذين وضعوا أيديهم على جد القصيدة لا نبضها"[1].

وهذا يعني أن المعنى كان بعيدا في الديوان يعجز القارئ أن يصل إليه في ظلّ سيطرة المعنى الظاهر الذي فرض نفسه لغياب المرجع الذي يحمي المعني ويوجّه الدلالة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالقارئ لم يجد بدّا من تفعيل سياقه المرجعي الذي يقرأ خطاب الحب على أنه غزل صرف خاصة وان مقدمة الديوان تحكي ظروف نظمه والتي تخدم المعنى الظاهر أكثر مما توحي إلى المعنى الباطن.

يسهم انبهام المرجع في الرمز الصوفي لفي تعميق الهوة بين القارئ والنّص لانّ الحوار لن يكون سائقا والتأويل لن يكون ممكنا إلا إذا استطاع القارئ أن يربط بين عناصر النص الظاهرة على السطح علاقات متبادلة تحيله إلى ما خفي من المعنى لانّ "الدال- طقسا أو لغة- يولّد المدلول الذي يصبح بدوره دالا، وإذا توقف الدال الجديد بدوره، على أن يصبح مدلولا انكسر الجدل وتوقفت الحركة في صالح النص المغلق"[2]، فالقراءة الظاهرية لنص يعد الالتباس جزءا منه هي قراءة تعسفية لا تراعي الجانب الأساس في ذلك النّص، وهو قابليته للانفتاح والنص الصوفي-بوصفه نصا إشكاليا- يستبعد الاشتغال على ظاهره والاكتفاء بما طفا على السطح من دلالة هي أبعد ما يكون عن المقصود، وإنما هو نصّ تحريضي استفزازي يشير ولا يوضّح، يوحي ولا يصرّح، ومن ثمّ فالجهد القرائي يجب أن يتركّز حول هامش اللغة، أي باطنها ويتجاوز الظاهر المتاح.

يقوم الخطاب الصوفي -إذن- بوصفه خطابا أدبيا- على مستويين: "أحدهما ظاهر مرئي والآخر متخفّ ينتظر من يخرجه من تخفيه ويزيل عنه القناع، إنّ جهد المتلقي الحقيقي هو الكشف

[1] - عبد الله الغذامي: الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط01، 1991م، ص: 131.

[2] - عبد الله الغذامي: الكتابة ضد الكتابة، ص: 121.

وإزالة الأقنعة"[1]، فعلى القارئ أن يكون يتجاوز ظاهر النص ويفعّل المخزون الدلالي المتواري خلف ذلك الظاهر بشرط أن يكون نشاطه التأويلي ذاك يدور في حقل الإيحاء أو مساحة المحتمل، حتى لا تخرج القراءة عن هدفها الأصلي وهو الوصول إلى المعنى أو مقاربته.

ولعل الاقتراب من تخوم المعنى الصوفي لن يتم إلا في ظلّ الإحاطة الكاملة بظروف نشأة وظهور الظاهرة الصوفية ككل، لأنّ التفاعل بين القارئ والمعنى لن يتم إلا إذا تمكن ذلك القارئ من تشييد أفق انتظار جديد يستجيب لمقصدية الصوفي ويتحرّك معها في اتجاه واحد، وإلاّ فلن يتم التواصل أمام الهيأة الصادمة التي قدّم بها الخطاب الصوفي نفسه إلى منظومة الكتابة والإبداع المؤطرة بمعايير معينة توجه الذوق وتتحكم في مساره، ما جعل انضمامه غلى تلك المنظومة يكلّفه ثمنا قرائيا باهضا سقط-في إثره- عدد من الصوفية ووفرة من النصوص وقطعت أعناقهم بسيوف التلقي السلبي والقراءة التعسّفية.

وقد كان الاشتغال المختلف على النص القرآني من أهم مبرّرات الإقصاء والإلغاء للخطاب الصوفي، حيث وظّف الصوفي أداته التي حصل بها معرفته "القلب" في تفسير القرآن استنادا إلى ثنائية الظاهر والباطن التي تعدّ القانون المؤطّر والمحدّد لمفهوم المعرفة وأركانها وللعارفين ومناهجهم وأحوالهم"[2]والتي تنطوي تحتها جلّ الثنائيات الفرعية كالشريعة والحقيقة، والعقل والقلب والتي تعكس التقابل بين الظاهر الحسي والباطن الروحي.

وتعدّ الآيات القرآنية المتضمنة لثنائية الظاهر والباطن المستند الشرعي الذي أقام عليه الصوفي تفسيره، فسّر السلّمي قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3]، بقوله: إنّ العلم ظاهر وباطن وهو علم الشريعة الذي يدلّ ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام ... وأما الأعمال الباطنة فأعمال

[1] - محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، ص: 214.

[2] - مختار الفجاري: حفريات في التأويل الإسلامي،دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2008، ص: 445.

[3] - القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية: 20.

القلوب، وهي المقامات والأحوال"[1] ما يدل على أفضلية الباطن على الظاهر الذي يعد معبرًا يجتازه الصوفي للنفاذ إلى بواطن الأشياء، والباطن –في المباحث الصوفية– هو أسّ المشروع المعرفي، والذي استثره العارف في تأويله للنص القرآني مؤكدا فاعلية ذلك النص وقابليته لاحتمال عدة قراءات.

إنّ مقولة الباطن التي ارتكز عليها البناء الصوفي، قد أسهمت في تفعيل حدّة الجدل خاصة فيما يتعلق بتأويل القرآن، حيث شكل التقابل بين الظاهر والباطن بؤرة توتّر جعلت العلاقة بين الفقيه والصوفي مضطربة، أسفرت عن أزمة تواصلية حادة بينهما لانّ الفقيه يستنبط أحكام الشريعة استنادا إلى النّص، فيما ينطلق الصوفي من ذوقه من تأثير الكشوفات والفتوحات الربانية التي تمت له عن طريق استعدادات روحية.

وقد رأى الصوفي أنه لا أحد أقدر منه على فهم القرآن الكريم والوقوف على معانيه وأسراره الباطنية، فهو وحده "القادر على تأويل الشريعة، لأنّه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي في المقامات والأحوال المختلفة"[2] لانّ رحلة الصوفي الروحية تستدعي من السالك التجرّد من كل الشّوائب المادية التي تربطه بعالم الشهادة، والتخلي عن مغريات عالم الحس، ليمكنه- بعد ذلك- الارتقاء إلى العالم الروحي الأمثل، عالم المعرفة الإلهية الحقة، ذلك العالم الذي يشعر فيه الصوفي بالقرب أكثر من الجِواء الربانية، حيث تُلقى إليه الواردات الإلهية مباشرة، ويستقبل المقول الإلهي بدون واسطة.

ومن هذا المنطلق نصّب الصوفي نفسه بأنه الأقدر على فهم الشريعة وتأويلها دون أن يتعارض مع فهم أهل الظاهر وتأويلهم، وهذا الفهم التأويلي خاص بالعارفين والراسخين في العلم فقط، أمّا العامة من الناس فيكتفون بالإيمان فقط دون تأويل ومن ثم فقد انتقل بالإنسان "من

[1] - الطوسي: اللّمع، ص: 43.

[2] - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 04، 1998، ص: 38.

مستوى المعرفة العامة (الخطابية) إلى مستوى المعرفة العلمية الخاصة التي تضع العارف وجها لوجه أمام الحقيقة في نقائها وصفائها"[1] بعد أن تهيّأت له السبل للارتقاء إلى تلك الأصقاع.

ويرى ابن عربي بأن التأويل عبارة عما يؤوّل إليه ذلك الحديث [حديث المتكلم] الذي حدث عنده في خياله [السامع]" [2]، وما يؤول إليه الشيء أو المعنى، هو ما يستشفه السامع أو المتلقي من النص باعتبار دلالة ذلك الشيء، أي أنّ التأويل هو علاقة بين النص والمتلقي، حيث يوظّف هذا الأخير خبراته المعرفية ومخزونه الفكري لأجل مقاربة وفهم النص، وما يتبادر إلى ذهنه من معان تكون قريبة ومشتركة مع المعنى الظاهر، والتي تؤسّس لما يسميه بالمعنى الباطن.

وسبب ذلك العروج العمودي من الظاهر إلى الباطن هو كون النّفوس البشرية "مجبولة على حبّ وإدراك الغيبيات، واستخراج الكنوز، وحلّ الرموز، وفتح المغاليق، والبحث عن خلفيات الأمور ودقائق الحكم"[3]، وسبب التأويل في كثير من الأحيان هو وجود تناقض واضح أو تعارض في التعابير القرآنية (الآيات المتشابهات)، فهو استجابة طبيعية ومعرفية محتومة يواجه بها الكائن البشري توتّره وقلقه الداخلي جرّاء غياب الفهم أو قلّته.

ولمّا كانت أحوال الصوفية متغيرّة ومقاماتهم مختلفة، فقد جاءت قراءاتهم لآيات القرآن الكريم هي الأخرى متغيرّة ومتعدّدة بتعدد وتغيير أحوالهم ودرجاتهم ومقدار تهيئهم الروحي لاستقبال الواردات الإلهية "وإذا كان الصوفي، يتنوع باطنه.. ع الآيات، فإنّ القرآن نفسه يتنوّع بتنوّع القارئين، بل يتنوّع معنى النص بتنوّع أحوال القارئ الواحد"[4] دون أن يمسّ ذلك التنوع ملفوظ القرآن الكريم، بل يقتصر على معانيه لان القرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقة لكنه نسبي فيما يتعلّق بمفهومه.

إنّ تعدّد القراءات في النّص الديني الذي فرضتها شساعة مساحات الاحتمال في ذلك النص، وقصور العقل البشري عن الإحاطة بكل معانيه هو نتيجة إعجاز وتفوّق وعظمة المنطوق

[1] - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص:105.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج03، ص: 454.

[3] - المصدر نفسه، ص: 152.

[4] - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 291.

الإلهي، الذي أفحم البلاغة وأهلها وأعجز دونه آليات التأويل وجهود أصحابه، فقد ذهب سهل بن عبد الله التستري إلى أنه "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان (ظاهر وباطن وحدّ ومطلع) فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، والحدّ : حلالها، وحرامها، والمطلع: إشراق القلب على المراد بها فقها من الله هزّ وجل"[1]، إنّه دليل على عمق النص الديني وكثرة معانيه، التي تغري بالتأويل وتقتضي جهدا إقرائيا كبيرا لمحاولة استيفاء مراميه ومقاصده، وهذا ما جعل الصوفية على تحقيقها من خلال فهمهم الجديد للقرآن الذي وقفوا أمامه موقفا تأويليا حيث تجاوزوا ظاهره وبحثوا في باطنه الخفي، أي أنهم جعلوا النّص القرآني نصّا صوفيا"[2]بانّ عبرّ وا عن فهمهم له باصطلاحات صوفية تخدم أذواقهم.

لقد تناول الصوفي النص الديني تناولا عرفانيا ذوقيا، وتجاوز كلّ القراءات الظاهرة التي اشتغلت عليه وبتناوله هذا النّص القرآني "خلق منه فضاء يتّسع لفضاء تجربته كاشفا عبر ذلك عن حركية هذا النّص وغناه الداخلي"[3]، وقابليته للتأويل على أكثر من وجه، وما ذاك إلاّ "لاتّساع علم الحق-تعالى... فتقول في هذه الآية- مع قلّة حروفها- من الإعجاز، ما لا يعبرّ عنه بحقيقة أو مجاز، فهي بحر زاخر ما له أوّل ولا آخر"[4]مما يعني تعدّد المفهومات في النّص القرآني يتعدد القراءات، فتفسير الفقيه يختلف عن تأويل الصوفي وكلاهما يختلف عن فهم العامي رغم أنّ المقروء واحد، وقد أخبر علي بن أبي طالب-رضي الله عنه- عن نفسه: "أنّه لو تكلّم في الفاتحة من القرآن لحمل سبعين وقرا "هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن""[5].

إنّ الصراع القائم بين أهل الباطن وأهل الظاهر مردّه اختلاف منطلقات التأويل من جهة وخصوصية النص الديني من جهة أخرى، لأنّ كثرة القراءات وتعدد المعاني للنص الواحد ما هي إلا

---

[1] - عبد الحكيم راضي: نظرية اللغة في النقد العربي، ص: 414.

[2] - مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، ص: 166.

[3] - أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 172.

[4] - الأمير عبد القادر الجزائري المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، ج03، 1967م، ص: 27.

[5] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيّة، ج01، ص: 271.

دليل على قابلية ذلك النّص لوجود عدّة وانفتاحه على أكثر من احتمال رغم أن عباراته اللغوية تبدو ثابتة، لكن التناول الكشفي للنصوص الدينية يهزّ ذلك الثبات حيث تنفجر الشفرة اللغوية لتحمل إلى أكثر من دلالة، فالتأويل من هذا المنطلق"ليس فعلا آليا: لابد أنّ هناك شيئا في النص أو خارجه يشير إلى أنّ المعنى الفوري غير كاف"[1]، إنما هو مجرد نقطة انطلاق لفعل مساءلة مستدامة تستنطق المسكوت عنه في النص، وتستدعي المعنى المتواري خلف ظاهره.

وقد فرّق الديوان بين مصطلحي" التفسير والتأويل، فالأول مجاله الظاهر، والثاني يختص بالباطن، الأول نشاط يقوم به الفقيه اشتغالا على النص الديني واستنادا إلى ما يعطيه منطوقه من المعاني والأحكام، أداته في ذلك إما عقله أو حدود النص، أما الثاني فهو قراءة استنطاقية تستهدف المناطق العميقة في النصوص وتشتغل على ما يشير إليه النص من المعاني التي لا يمكن الوصول إليها بأدوات الفقيه المحدودة، بل بما انكشف للصوفي من رموز وإشارات.

على أنّ هنري كوربان (H Corbin)قد ميّز بين ثلاثة أنماط من التفسير الإسلامي، وأعطى كل نمط مصطلحا معينا "التفسير ومداره العلوم الفقهية والتأويل ومداره الكليات الفلسفية والتفهيم ومداره الإلهامات الصوفية"[2]؛ محاولا بهذا التقسيم التقريب بين الفلسفة والتصوف اللذين كثيرا ما اجتمعا في ذات الشخص كالغزالي وابن سينا والفارابي والتوحيدي، رغم الاختلاف في أدوات الاشتغال غلا أنّ هؤلاء قد تمكنوا من تحقيق الألفة بين العقل والقلب.

ورغم أنّ الصراع كان محتدما بين أهل الظاهر وأهل الباطن، إلا أنه كان في صالح النص المفتوح الذي يعد بأكثر من معنى، ففي كلّ مرة كان مؤيّدو الخطاب الصوفي يقترحون البدائل الدلالية للظاهر المعنوي الذي كان منطلق الحكم عند السلطة الدينية، وذلك من خلال مجلوبات التأويلية التي قدّمها النقد المعاصر كأداة لمقاربة النصوص المستحيلة، وفّرت الكثير من الحلول لإعادة التصوّف إلى واجهة الثقافة الرسمية بوعي أكثر حداثةً وأكثر انفتاحاً .

1 - tzvetan todorov: symbolisme et interprétation, Edtion du Seuil, Paris, 1978, p92.

2 - H. Corbin : Histoire de la philosophie islamique, Edition Gallimard, Paris, 1999, p : 32

الفصل الثاني:
البـــرزخ/ شعـــرية التضـــاد

الفصل الثاني: البرزخ/شعرية التضاد

أثبتت التجربة الصوفية كاختلاف رحابة الفضاء العرفاني وتأبيه عن التشكيل، وقصور كل الجهود -دونه- عن الوصول إلى كهنه والكشف عن أسراره، ذلك أن المعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية لا تتأتى إلا للمختارين من أهل العلم والعرفان، الملأى قلوبهم بالشوق و الحنين إلى الجناب الإلهي الأعظم، الذي لا يمكن الوصول إلى معرفته إلا بالتجرد والإخلاص كيما يحدث لهم الكشف.

إنّ ذاتية التجربة الصوفية التي صنع الذوق مفارقتها قد أسفرت عن جملة من الأدوات المعرفية التي تتجاوز النقل الشرعي والعقل الفلسفي، حيث رسم الصوفي مسار تجربته الخاص الذي سيسلكه بحثا عن الحقيقة ورغبة في الوصول إليها، دون أن يستند إلى تلقين أو مُدارسة، فصنع بذلك تميّزه واختلافه، حيث استثمر كل القوى الاحتياطية في الإنسان وفعّلها في مجال معرفته هذا الذي تجاوز كل المعطيات المعرفية السابقة وعطّل كل الأدوات العقليوالحسية معوّلا على الكشف وحده لشقّ طريقه بغية تصيد الحقيقة.

وقد امتازت التجربة الصوفية فكراً ولغةً وممارسةً بالتجاوز والتخطي وهدم كلّ أنظمة المعرفة والكتابة التي سنّتها منظومة الفكر والإبداع، حيث تفرد الصوفي بخطّ سير خاص به إن على المستوى المعرفي أو علىمستوى التمثّل الإنشائي والتمظهر الخطابي، حيث اعتمد على القلب كأداة بديلة استعاض بها عن عجز العقل ومقولاته في الوصول إلى الحقيقة التي ينشدها وهي معرفة الله، ولما في القلب من قدرة على التحوّل والتبدل وفق طبيعة التجليات المتنزلة عليه، أما كتابيا فقد عمل على تفجير اللغة واستثمار طاقاتها الباطنية من أجل التعبير عن تجربته الباطنية كما استعان بالخيال كرافد آخر من روافده المعرفية التي بنى نظامه على أساسها.

ولما كان الكشف الصوفي مجالا واسعا للمتناقضات كي تتضايف، وللمتنافرات كي تلتقي وفق ما يلميه الذوق،فقد عوّل الصوفي كثيرا على الخيال بوصفه الحضرة الجامعة للتضاد، ذلك أنه "نشاط مكثف يجمع بين المرئي (الشكل الوجودي) واللامرئي (المعاني الإلهية المتجلية فيه)، بين

الوجودي والرمزي، بين المباشر وغير المباشر، بين الظاهر والباطن، بين الحق والخلق، بين النهائي واللانهائي"[1]، هذه المنزلة الوسطية بين المتعارضات هي ما يصطلح عليه بالبرزخ، وقد استعاره الصوفي من القرآن الكريم ليثبت ككل مرة شرعية معرفته، وقد وظّفه بمعناه الذي يدل على حياة البرزخ التي يحياها الإنسان بعد الموت وهي حياة وسطى بين الدنيا والآخر ومن ثم فهو منزلة بين المنزلتين، يقول الله تعالى: ﴿ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾ [2] ج البحر.

ويعدّ ابن عربي أوّل من انتقل بالخيال من مفهومه الضيق الذي حدّدته الفلسفة ومقولاتها والأدب وتصويراته، إلى مفهوم انطولوجي أوسع وأعمق، ارتبط بالوجود ككل وفي ضوئه يمكن تفسير المشروع المعرفي الأكبري بأكمله، حيث أولاه عناية فائقة وعدّه أسّ القضية الوجودية بمفاهيمها المعقدة التي تاه في غياهبها الفلاسفة ووقف على أعتابها الفقهاء، واعتبره أداة لتفسير سلوكه المعرفي القائم على الكشف، ومن ثم سنركز على المجهود الأكبري المبذول في نظرية الخيال بوصف ابن عربي أبرز من مارس إعادة توصيف الخيال انطلاقا من خلفية وجودية ومعرفية مغايرة تستمد خصوصيتها من طبيعة التجربة القائمة على قيمة الاختلاف والتفرّد.

لقد ركّز ابن عربي على مفهوم الخيال واستند إليه في قراءة القضايا الوجودية لما في الخيال من قدرة على التركيب أهّلته لأن يحتل منزلة وسطى بين المحسوس والمعقول، دون أن يفقد أحد الطرفين خصوصيته إنه "واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يبرح من موطنه"[3]، وقد وسع ابن عربي مفهوم الخيال بأن جعله الأصل في الوجود وهو العماء، أو ما أطلق عليه اسم "الخيال المطلق" الذي هوأوّل ظرف قبل كينونة الحق"[4]، وقد اكتسب خاصيته البرزخية من كونه وسيطا بين المعاني والأجسام، يقول ابن عربي "إنّ هذا العماء هو عين البرزخ بين المعاني التي لا

---

[1] - منصف عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفية، الحب -الإنصات- الحكاية، ص: 293.

[2] - القر آن الكريم، سورة الرحمن، الآية: 19 – 20.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 305.

[4] - المصدر نفسه، ص: 305.

أعيان لها في الوجود وبين الأجسام النورية والطبيعية كالعلم والحركة، هذا في النفوس، وهذه في الأجسام فتتجسد في حضرة الخيال"[1].

كما أقرّ ابن عربي وجود المنزلة الوسطى بين كل ضدّين دون استثناء، وفي هذا تعدد للبرازخ بتعدد الثنائيات، فبين عالم الغيب الذي هو عالم الملكوت أو عالم المعاني أو عالم العقل كما يسميه ابن عربي وبين عالم الشهادة الذي هو عالم الملك أو عالم الحس، برزخ هو عالم الخيال أو "عالم الجبروت كما يصطلح عليه أهل التصوّف، وفي هذا الناتج البرزخي يحتفظ كلّ نقيض بأصله فالمعنى يبقى على تجريده، والحس يبقى على حسيته، يقول ابن عربي "وعالم البرزخ هذا تنزل المعاني فيه في الصور والقوالب الحسية، فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسية، وليست من عالم الشهادة لأنها معاني مجرّدة، وظهورها بتلك الصور، أمر عارض عرض للمدرك لها، لا للمعنى في نفسه"[2].

ولعل تفسير الرؤى هو خير مثال لتجسد المعاني في الصور الحسيّة، كصورة العلم في اللبن، والدين في صورة القيد، والإسلام في صورة العمد.

وقد قسّم ابن عربي الحقيقة الكونية إلى ثلاث مراتب: "علوية وهي المعقولات وهي مرتبة للمعاني المجردة عن المواد التي من شأنها أن تدرك بالعقول، وسفلية وهي المحسوسات، من شانها أن تدرك بالحواس، وبرزخية ومن شأنها أن تدرك بالعقل والحواس، وهي المتخيلات، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة"[3]، إذ لا يمكن إدراك المعاني إلا إذا ألبسناها لبوسا حسيا ينزل بتلك المعاني من عالم المجردات إلى عالم الحس كيما نتمكن من فهمها، هذا الانتقال من عالم إلى عالم نقيض هو من وظائف الخيال الذي يجسّد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا وذلك لأنّ حضرته تعطي ذلك"[4].

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 307.

[2] - محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكاتب العربي، دمشق، ط 02، 1993، ص: 11.

[3] - المرجع نفسه، ص: 09

[4] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 373.

ومن ثمّ فإنّ الخيال هو مجموع صور حسية، يمكن إدراك كل منها على حدى لكن الناتج عنها مجتمعة هو ناتج خيالي، بغض النظر عن تآلف تلك الصور أو اختلافها، ذلك أن الخيال حضرة تقبل التضاد، فالخيال —من هذا المنطلق- يقوم إلا على معطى حسّي لأنّ الحسّ يرفع ما يدركه إلى الخيال، وهكذا تمتلئ خزانته بالمحسوسات، والقوة المصوّرة تأخذ مادتها من المحسوسات، وهي التي تركب الصور وتكون صورا غريبة مجهولة من أجزاء أليفة معلومة"[1] ولعلّ هذا ما يسميه هنري كوربان بالخيال الخلاّق أو المبدع، الذي يمكن إدراكه من وجه كما لا يمكن إدراكه من وجه آخر، فإذا نظرنا إلى مكونات الصورة الخيالية، وجدناها مجموع صور حسيّة قابلة للإدراك كجزئيات، لكنها غير مدركة إذا حكمنا عليها مركبة، وهذا ما نلمسه في الأعمال الفنية الإبداعية كالرسم و الشعر مثلا.

إنّ القدرة على التركيب التي يتميّز بها الخيال الخلاّق قد جعلت الطريق إلى اللانهائي ممكنة في ظل ما يوفره ذلك التركيب من ممكنات متجددة ودائمة يتجاوز من خلالها -الصوفي- الواقع ومقولاته، ومن ثم فالخيال —بهذا المفهوم- قد دعّم المشروع المعرفي الذي يسعى الصوفي إلى تمريره وفق معطيات تجربته الروحية القائمة على الذوق، والتي تبحث عن مصوّغ لها على صعيد المعرفة، ولعل الخيال قد وفرّ تلك القناة التي يطمح الصوفي إلى العبور —من خلالها- إلى عالم الحق المطلق.

ولمّا كان العالم كلّه خيالاً كما يقرّ بذلك ابن عربي- فقد تعامل الصوفي مع هذا العالم الخيالي بأداة من جنس الموضوع حتى يتيسر له فهمه ومن ثم التفاعل معه كيفما اتفق، ولعل هذه الرؤية الجديدة للعالم من زاوية نظر صوفية قد أسفرت عن كمّ معرفي لا يستهان به أسس لنظام قائم بذاته يعيد صياغة هذا العالم بطريقة كشفية لا وزن فيها للنظر العقلي أو الاستدلال المنطقي، بل إنّ الاشتغال على آليات ذوقية جديدة هو من أولى مهمات البحث الصوفي الذي يسعى إلى تفعيل القوى الهامشية في الإنسان والتي قلّما ينظر إليها بكبير اهتمام خاصة إذا تعلّق الأمر بقضايا وجودية كبري وبمشكلات معرفية معقّدة.

[1] - أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص: 81.

عوال ّ الداعي إلى اعتماد الخيال كأداة معرفية صوفية، هو احتماله للمحال الذي لا يقبله عقل ولا يقر به منطق، أي قدرته على تفسير ما يراه العقل مستحيلا من ذلك "تجلّي الحق للنائم في حال نومه ويعرف أنه الحق ولايشك ..فإنّ الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصور، و قد ظهر في هذه الحضرة فقد قبل المحال الوجود، الوجود في هذه الحضرة"[1]كما فصّل ابن عربي في صور المحالات التي يقبلها الخيال كرؤية الجسم في مكانين مثلما يكون الإنسان نائما في بيته ويرى نفسه على صورته المعهودة في مكان آخر وعلى هيئة أخرى تخالف حاله التي هو عليها، أو رؤية المقتول في سبيل الله ميتا في المعركة وهو حي يرزق لكونه شهيداً وهذه يدركها المرء بإيمانه.

كما اهتم ابن عربي بالأجسام الصقيلة والمرايا التي تنعكس فيها صور الأجسام، بحيث تكون مدركة من جهة، وغير مدركة من جهة أخرى كون تلك المرايا تختلف أحجامها فإن كانت صغيرة فإن الصور المنعكسة فيها تكون بمثل حجم المرآة حتى وإن كان المرئي أكبر، ومن ثم فصور المرايا هي صور مزيفة خيالية وإن اقتربت من الحقيقة إلى حدّ المطابقة، فالخيال قد اكتسب خاصية المرآة البرزخية كواسطة بين الأشياء وصورها، حيث تنعكس صور تلك الأشياء على المرايا لكنها مدركة من وجه وغير مدركة من وجه آخر، حسب نوعية المرآة مقعّرة كانت أو محدّبة او مستوية، هذه المنزلة بين إدراك الصورة وعدم إدراكها في آن هي منزلة الخيال البرزخية.

وقد اتسعت رمزية الأجسام الصقيلة وانعكاس الصور عليها بدخولها مجال العرفان الرحب، حيث اعتبر ابن عربي العالم الأكبر والعالم الأصغر (الإنسان) مرايا متقابلة، ذلك أن الإنسان تنعكس فيه صورة العالم الأكبر بما حوى من عناصر وحقائق، والعالم بدوره مرآة تتجلى فيها الصفات والأسماء، يقول ابن عربي:

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفــه يظهــر المــضمـر

وتزعــم أنــك جــرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر[2]

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 307.

[2] - جواد المرابطالتصوّف والأمير عبد القادر الجزائري الحسني، دار اليقظة العربية، دمشق، د.ط، 1996م، ص: 15.

إنّ العلاقة القائمة بين الصورة الأصلية والصورة المنعكسة هي علاقة تقابل يُقصى من خلالها الجسم الصقيل الذي لا يمكن أن يدركه الرائي لذاته، لما في تلك المحاولة من تقييد للمرآة، والصقيل –كما يقول ابن عربي-لا يُقيد، مثل الهواء الذي لا تدركه الأبصار، والماء الذي يستحيل إدراك شفافيته وصفائه، ومن ثمّ فإنّ الرائي يركّز في صورته المنعكسة في المرآة، وهي موجودة ومعدومة، ومنفية ومثبتة "ما يؤذن بأن للخيال بنية ديالكتيكية تضم المتقابلات وتدمجها في نسيج واحد"[1]، ما أكسبه الخاصية البرزخية التي توسّع فيها ابن عربي بأن جعلها رمزاً عرفانياً يبني-على أساس منها- نظامه المعرفي.

هذه الوسطية بين المتقابلات قد جعلت من الخيال الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة التي تتحقق فيها المعاني، فهذه لا يمكن أن تجد لها أعيانا إلا إذا عبرت تلك الحضرة لما في خزانتها من صور المحسوس يقول ابن عربي:"الحسّ طرف أدنى والمعنى طرف أعلى وألطف والخيال بينهما فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلابد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحسّ ، والخيال من حقيقته أن يصور كلّ ما حصل عنده في صورة المحسوس لابد من ذلك"[2] ومن ثمّ فالخيال لا غنى له عن الحسّ إذ لا يقوم إلا به.

وعلى الرغم من سعته وقدرته على تصوير المعاني التي لا عين لها في الوجود إلا أنّه لا يصوّرها إلا استنادا إلى ما في خزانته من الصور الحسية، فالخيال عند الصوفي "لم يتخلص من الحسية التي تعد سمة هامة فيه، فكل عملية تخييلية لابد لها من صور حسية تقدم المعاني أو تمثلها"[3]، ولعل هذا ما جعل الخيال يتسم بالضيق لأنه لا يدرك أي شيء من غير صورة حسية، إذا لا يمكنه أن يجرد المعاني عن المحسوسات.

وقد وضّح ابن عربي جدلية الضيق والاتساع التي تتمتع بها حضرة الخيال فهو ضيق واسع "أما ما فيه (أي الخيال) من الضيق، فإنه ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية

---

[1] - عاطف جودة نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لبنان، القاهرة، د.ط، 1984م، ص: 107.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 307.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 370.

والمعنوية، والنسب والإضافة، وجلال الله وذاته، إلا بالصورة، ولو رام الخيال أن يدرك شيئا من غير صورة، لم تعط حقيقته ذلك لأنه عين الوهم لا غيره، فمن هنا، هو ضيّق في غاية الضيق، فإنه لا يجرّد المعاني عن المواد أصلا ولهذا كان الحس أقرب شيء إليه، فإنه من الحس أخذ صوره وفي الصور الحسية يجلي المعاني فهذا من ضيقه"[1]، أي أنّ دينامية الخيال لا تتأتى إلا في دائرة المحسوس التي إليها تنزل المعقولات لتتجسد.

أما ما فيه من الاتساع فقدرته على تصوير المحالات التي لا يقبلها العقل، ولا يمكنه الإقرار بها بأدلته المنطقية المتوفرة، بل إن مقولاته وقوانينه تقف عاجزة عن الحكم على منجزات القوة التخييلية التي تتمتع بها النفس، يقول ابن عربي "ما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال بل لا يظهر فيها على التحقق إلا وجود المحال"[2]، وهذا التأبي عن الفهم العقلي هو واحد من خصائص التجربة الصوفية، وحصادها المعرفي الناتج عن فعل الكشف الذي أقام عليه الصوفي مشروعه الروحي ككل، فالخيال-بهذه الخاصية- قد خدم المسعى المعرفي الذي يطمع العارف إلى الوصول إليه، والقائم على مقولة الاختلاف والمغايرة فكراً وممارسةً ولغةً .

فعلى الصعيد اللغوي، رأينا –في محطة سابقة- كيف كانت معاناة الصوفي مع اللغة في مواجهة ذلك الركام الهائل من التجليات التي تتنزل على قلب العارف، والتي تبحث لها عن مشروعيةقولية تثبت كينونتها كنص له خلفياته الفكرية والوجودية والنفسية التي تؤطره وتوجّه مساره، ورأينا -أيضا- كيف لجأ الصوفي إلى الوسيط البرزخي –على صعيد اللغة-الذي أوقفه بين استحالة الصمت واستحالة التعبير، فمكث على أعراف اللغة بين الصمت والعبارة وأسس لنفسه معادلاً إشارياً يتخذ له موقعاً وسطياً ينقذه من مأزقي "الكتمان والبوح"، ومن ثم فلجوء الصوفي إلى الحلول البرزخية قد رافقه طيلة مسيرته الروحية التي يبحث لها عن مصوغات بديلة تطيح بكل ما أفرزته منظومة العقل من تنظيرات.

---

[1] - محمد المسعودي: اشتعال الذات، سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط01، 2007، ص: 61.

[2] - محمود محمود الغراب: الخيال: عالم البرزخ والمثال، ص: 26.

ولعل القول بخيالية الكون هو واحد من الأسباب المطيحة بمنجزات العقل على الصعيد المعرفي، وإن هذا إلا من المكانة التي أكسبها الصوفي للطاقة الخيالية التي تستند إلى وظائف كونية ونفسية غاية في التعقيد بوصفها وسيطا بين الثنائيات الكبرى في هذا الوجود، كالحق والخلق، والمعقولات والمحسوسات، والعماء والأجسام النورية والطبيعية ... فقد شغلت "قضية الخيال"حيّزا واسعا في الفكر الصوفي عامة، والفكر الأكبري على وجه الخصوص، ففي ضوء الخيال فسّر ابن عربي جلّ مشكلاته المعرفية لما فيه من قدرة على العبور من الكثيف إلى اللطيف والعكس، وقبوله المحال، واحتضانه المتنافضات.

إنّ فكرة العبور -تلك- قد عمل الصوفي على تكريسها وفق سلوك عملي، سعى من خلاله إلى تقطير روحه من شوائب المادة لتتأهل للانتقال من كثافة الجسم إلى لطافة الأثير، في رحلة نكوصية تعود فيها الروح إلى أصلها، أي إلى منطقة الخيال المطلق، وتعد "الرؤيا" واحدة من الفعاليات التي مكّن الرائي من اجتياز عالم الكثافة إلى التحليق الحرّ في أجواء اللطف، إنها "ضربة تزيح كل حاجز، أو هي نظرة تخترق الواقع إلى ما وراءه"[1]، يتجاوز فيها الرائي أطوار العقل والمنطق، وقد أفرد ابن عربي باباً خاصاً للرؤيا في فتوحاته وبينّ علاقتها بالوحي والخيال.

فقد ميز ابن عربي بين حالتين للإدارك: حالة النوم، وحالة اليقظة، "فكل شيء تبصره في اليقظة يسمى رؤية، وكل ما تبصره في النوم يسمى رؤيا مقصوراً "[2]، وتظهر فاعلية الخيال في حال النوم، ذلك أنّ الإنسان —ساعة نومه- يدرك ما حصله الخيال من المحسوسات في حال اليقظة، أي إنه لا يحدث له الإدراك بمنأى عن المعطى الحسي الذي يصنع -بواسطته- الخيال بدائله التي تتجسد بها المعاني إن نوماً أو يقظةً "فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلابد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس"[3]، ومن ثم فقد اكتسب خاصية الإكسير الذي رمز به ابن عربي إلى الخيال، والذي يعدّ مركباً كيماوياً "يبدل أعيان الأشياء بحيث تتحول بمثاقيله إلى ذهب يخطف

---

[1] - أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط05، 1982م، ص: 167.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 370.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 370.

بريقه الأبصار"[1]وقد أسقط هذا المعنى على مفهوم الخيال الذي يحوّل -بدوره- المجرد إلى مجسّد بعد أن يدخله في قوالب الصور.

أما عن النشاط الرؤياوي الذي اكتسب حركيته من قوة الخيال، فقد جعله ابن عربي مبدأ الوحي الذي لا يكون إلاّ في حال النوم يقول "وإنما بدئ الوحي بالرؤيا دون الحس لأنّ المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس"[2]، والوحي معنى فهو من عالم المعقولات وليس في وسعه النزول إلى عالم المحسوسات إلا إذاجتاز حضرة الخيال التي فيها يتم فعل التحوّل، فالخيال يعني كلّ" امتداد برزخي أو رمزي يجمع بين المباشرة واللامباشرة ويحوّل فضاء الرؤية والمعرفة إلى كثافة رمزية لانهائية"[3]، ومن ثمّ فالوحي هو بنية برزخية رمزية تتموقع بين المعقول والمحسوس ، لا يتأتى إلابيلاالأنالمشرّعين إذ أوّل ما بدئ به الوحي الرؤيا الصادقة.

النوم –إذن- هو فسحة خيالية فيها يتحرر الرائي من رقابة العقل، حتى يظفر برؤية ما لم يتمكن من رؤيته في حال اليقظة، ففي النوم تنشط المخيلة وتزداد فعاليتها، وتصبح الأحلام والرؤى حرّة الحركة والتصرّف فيما يتاح لها من صور ومعان سواء وردت عليها من الخارج أو من الداخل أثناء اليقظة والسبب في ذلك هو سكون الحواس وانحلال سلطان القوة المفكرة"[4]، ما يفسح المجال واسعاً للربط بين ما يستحيل جمعه، كالمتناقضات التي يرفضها العقل فيما يضايف بينها الحلم حيث تتماهى وتأتلف، رغم أنّ جميع عناصر الحلم هي مما أدركه الحس إلا أنّه يعيد تركيبها من جديد وفق ما تقتضيه الرؤيا، والعقل –أمام هذا الناتج الرؤياوي- يقف مذهولا فهو من جهة يدرك عناصر الحلم مفترقة، ولكنه لا يدركها مجتمعة ذلك أنّ خزانة الخيال عند الرائي ملأى بالصور الحسية المتناقضة القديمة والجديدة، وهي هناك لا تخضع لتراتبية المنطق كما أُدركت في الواقع وإنما هي خارج أطوار العقل ومن ثم فإنّ النائم المتحرر من الرقابة تنهال عليه صور المحسوسات دون ترتيب واردٌ جداً في مساحة الحلم.

---

[1] - عاطف جودة نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، ص: 104.

[2] - المصدر السابق، ص: 370.

[3] - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 276.

[4] - ألف كمال الروبي: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص: 35.

وقد ميّز ابن عربي بين نوعين من الخيال: خيال منفصل وخيال متصل، فالمنفصل "هو حضرة البرزخ الجامعة الشاملة، حضرة التضاهي الخيالي، وعالم الحقائق والامتزاج، فيها يتجلى الحق في الصور، أيّما كانت الصور، وفيها تظهر الروحانيات من الملائكة والجان في التشكّل في الصور، مثل تمثل جبريل لمريم في صورة البشر، وتمثل الملائكة لإبراهيم عليه السلام في صورة الضيوف، وفيه تتنزل المعاني في الصور والقوالب الحسية، وفيه يتوحن البشر في الصور"[1]، وهو الخيال المطلق الذي يتوسط الوجود المطلق والعدم المطلق، ويشمل العالمين معاً بأن يجمعها ويفصلهما في آن بحيث يكون له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم، وتدخل في هذا النوع من الخيال تلك الصور المنعكسة على الأجسام الصقيلة –كما سبقت الإشارة- كما تدخل كلّ المرئيات سواء تلك التي أدركتها عين الخيال، وكلتا الطاقتين "الحسية والخيالية" موجودة في العين الباصرة.

ويعد الخيال المنفصل أوسع الحضرات لأنّه يقبل كلّ المكنات المتعيّنة والتي لا أعيان لها، أي إنه يجمع بين المعاني والمواد، بين العدم والوجود إنه " الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود ولا معدوم، فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتا وإن نسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له"[2] ومن ثمّ فالصور الخيالية الناتجة هي مزيج من المتناقضات فهي مرئية ولا مرئية، حقيقية ولا حقيقية، مثبتة ولا مثبتة في الوقت ذاته وهذا التماهي لا تدركه إلا عين الخيال.

أما النوع الثاني فهو الخيال المتّصل أو المقيّد، وهو تلك الطاقة الخيالية التي يتميّز بها الإنسان والتي تحوي كل المحالات العقلية، فيها تجتمع الأضداد وتتركب الصور، ويكثّف اللطيف ويلطف الكثيف، إنه البرزخ بين المعاني والمحسوسات، إذا نزلت إليها المعاني كثفتها وإذا صعدت إليها الأجسام لطّفتها، وهذا ما يظهر في الرُؤى والأحلام كصورة العلم في اللين، وصورة الدين في القيد، وصورة الإسلام في العمد، أو تلك التي يراها المسحور ويدركها ببصره في حين لا يراها من معه، أو تلك التي يراها العارف أثناء الظلام في حين لا يراها من معه.

[1] - محمود محمود الغراب: عالم البرزخ والمثال، ص ص: 55 – 56.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 02، ص: 307

وللخيال المتصل نوعان: نوع يوجد عن تخيل، وهو ما يجده الإنسان في نفسه من مثل ما أحسّ به (كالمسحور مثلا)، أو مابتكره في مخيّلته من صور غريبة هي في الأصل مجموعة صور محسوسة لم يدركها الحس من حيث مجموعها، لكن جميع آحاد المجموع لابد أن يكون محسوسا"[1]، ومن ذلك الصور الخارقة التي لا وجود لها على أرض الواقع والتي نجدها أحيانا في أعمال الرسامين التي تتميز بخصوبة بالخيال كصورة "السنتور" في لوحات جبران خليل جبران، ... ونوع لا يوجد عن تخيّل كالأحلام التي يراها النائم ويدركها فيما لا يصل إلى إدراكها من معه من الأيقاظ.

أما علاقة الخيال المنفصل بالخيال المتصل، فإذا الأوّل أشمل من الثاني، بحيث يحتويه كون المتصل يتعلق باليقظة والمنام وبهذا يدخل حضرة المنفصل، والفرق بينهما "أن المتصل يذهب بذهاب المتخيّل، والمنفصل حضرة ذاتية للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل"[2]، فالخيال المتصل يرتبط بوجود "المتخيل" أي الإنسان فهو -بذلك- ذوخاصية إنسانية مقيّدة، أما المنفصل فيتميّز بخاصية وجودية مطلقة ترتبط بنشأة الخلق، إلاّ أنّ النوعان يشتركان في المزية البرزخية التي تقبل كلّ أوجه المنافاة والتضاد وتحوي عالم المحال الذي لا يتجسّد إلا في هذه الحضرة.

تعدّ القوة المخيلة من بين أهم الثلاث اللواتي يتميز بهن الإنسان بعد قوة الفكر وقوة الحواس، فهي الجامعة بينهما، وهذا العالم الخيالي تدخله العوام أثناء النوم أما الخواص فيدخلونه بما فتح الله عليهم من الأنوار المعرفية، ويعدّ الإنسان أحق خلق الله بهذه القوة وذلك لأهليته البرزخية التي تربطه بعالم الغيب من جهة روحه الإلهية، كما تربطه بعالم الشهادة من جهة جسده الترابي يقول ابن عربي: "فتصور الإنسان في عالم الغيب في حضرة الخيال أقرب وأولى ولاسيما وهو في نشأته له في عالم الغيب دخول، بروحه الذي هو باطنه، وله في عالم الشهادة دخول، بجسمه الذي هو ظاهره"[3]ومن ثمّ فقدرته على التروحن أقوى من قدرة الروحاني على التجسد، ذلك أن الإنسان

[1] - محي الدين بن عربي:الفتوحات المكّية، ج 02، ص: 307.

[2] - المصدر نفسه، ج02، ص: 307.

[3] - محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 57.

له بالغيب علاقة، إنها روحه، فيما لا علاقة للروحاني بعالم الشهادة فإذا تروحن الإنسان عُرف في عالم الأرواح –كما يقول ابن عربي- أم الروحاني فلا يعرف في عالم الأشباح مثل صورة الملك جبريل في هيئة البشر، التي لم يعرفها الصحابة إلا بعد أن عرّفهم بها النبي عليه الصلاة والسلام.

هذه شذرات عن فاعلية الخيال على الصعيد المعرفي، أما على الصعيد الكتابي فقد لجأ الصوفي إلى الخيال بوصفه المركبة الأنسب التي تمكنه من العبور إلى عالم الحقيقة المطلقة التي ينشدها، فالصوفي –على غرار الشاعر- إنسان فقد الثقة في الواقع فراح يبحث عن الخلاص خلفه متجاوزا كل ما يمت إلى ذلك الواقع بصلة ولعل سلوكه العملي الذي طبقه هو تجسيد لفكرة التجاوز التي تبنّاها وعمل على تنفيذها من خلال جملة من الرياضيات والمجاهدات التي أهّلته لاستقبال الواردات الإلهية على قلبه المجلوّ النقي عن طريق الإلقاء الرباني المباشر.

وإذا كانت عملية استقبال المعنى الصوفي على هذا القدر من الصعوبة، إذ ليس من السهل أن يرتقي الصوفي من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام إلا إذا استوفى كل مرتبة حقّها لينال من المعرفة ما يسعى إليه، فقد عانى الصوفي من إشكالية العثور على المقابل اللغوي لذلك المعنى الجموح الذي يُعلم ولا ينقال، لأنه آت من طريق الذوق الذي يطيح بكل القواعد والأطر التي أوجدتها ثقافة المعيار المتحكمة في توجيه الذوق العام وفق ما تقتضيه شروط الكتابة والتأليف، ومن ثمّ فقد استشكل الأمر على الصوفي فيما يتعلق بالتشكيل، وذلك أنّ معانيه هي من التجريد واللطافة بحيث لا يمكنها التقولب والتموضع في إطار خطابي مألوف إلا على سبيل التلميح والإيحاء، كون المباشرة في هذا المقام لا تفي بالغرض على الإطلاق.

ولما كان هذا هو حظّ الصوفي من التعبير فقد لجأ إلى الخيال كمنفذ يمكّنه من قول ما لم تستطع لغة السلطة أن تقوله في ظل النظريات والقواعد التي خنقت البلاغة وجعلتها تكرّر نفسها في كلّ مرّة، حيث انتقل الصوفي –بواسطة الخيال- "من حضارة اللفظ إلى حضارة المعنى"[1]، واتخذ لنفسه أعرافا بينها كنموذج مختلف على صعيد المعرفة، فقد تجاوز الصوفي الصيغة المنطقية والعقلية التي تتحكم في الواقع وتسيّره، وأعلن لنفسه منهجا خاصا به قوامه الذوق والكشف اللذين

[1] - وضحى يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، ص: 66.

سينطلق منهما إلى مهمته التي يهدف –من خلالها- إلى إصلاح المملكة الإنسانية، كما تجاوز المعايير الكتابية الضّيقة التي لم تعد مؤهلة لترجمة المعاني الصوفية المتحررة من ربقة المنطق ومقولاته والقادمة من عوالم اللطف الفسيحة.

لقد استطاع الصوفي -بخياله-أن يؤسس عالمه المعرفي الخاص، كما استطاع أن يصنع نصّه الفني المتميّز، فالخيال "يحكم العالم الذي يشكّله، ويحكم النص الأدبي الذي يصفه"[1]؛ ذلك أن كلا العالمين –المعرفي والكتابي- لا يعترف بأدنى دور للعقل استنادا إلى الخلفية التي تؤسسهما معا والتي تقوم على أساس وجودي، ومن ثمّ فالاهتمام بالخيال كركيزة معرفية وفنّية هو " توجه استراتيجي يتغيا الانفصال عن نمط كتابي كان ينتصر للعقل ويعوّل عليه وهذا التوجه تحكمه خلفية معرفية أرست دور الرؤى والمنامات والتجارب في إنتاج معرفة حيّة بالوجود"[2]، فالناتج الأدبي عند الصوفي هو سليل تجربة روحية وحراك معرفي مختلف.

وتظهر فاعلية الخيال في الكتابة الصوفية في محاولة الصوفي التعبير عن معانيه المتأبية عن التشكيل، والتي لا معادل لغوي لها إلا إذا عبرت حضرة الخيال هناك حيث الصور الحسية مخزونة في انتظار المعاني التي ستلبسها، وقد وجد الصوفي في "الإشارة" هذه الخاصية البرزخية التي أوقفته بين الصمت والعبارة حيث اتسمت كتابته بوفرة من الصور الفنية كالتشابيه والاستعارات والمجازات التي تفتقر إلى المرجع المعلوم وهذا ما يميزها عن باقي الكتابات الأدبية، بأن أفرغها من علاقاتها السابقة وشحنها بأخرى جديدة من صميم تجربته والتي تخدم مشروعه المعرفي الذي يسعى إلى تمريره.

فالخيال -إذن- هو أهم رافد للمعرفة الصوفية القائمة على الكشف، كما أنه ملهم الكتابة عند الصوفي ففي حضرته تسمو اللغة وتتعالى لتكشف عن طاقاتها الاستثنائية وتتلبس بالأثير، كيما تستحق التعبير عن ذات متحررة من كلّ أنماط القيود، فبالخيال وحده "يتم إطلاق سراح النفس أو

---

[1] - المرجع نفسه، ص: 61,

[2] - خالد بلقاسم الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص ص: 155 – 156.

يتم تحريرها من الحتمي والمنطقي والمحدود"[1]، لتحرر على إثرها اللغة من عقال البعد الواحد، وتدخل مدار المحتمل والمحال منفتحة بذلك على عالم التجربة الصوفية بكل لطافته وشفافيته، ومن ثم فالدور المنوط باللغة –في هذا المجال- هو دور جديد لم تألفه، ذلك أنّ نظام الكتابة العربية لم يتعود على توظيفها خارج النمط الذي سته منظومة البيان المعقّد والمستهلك.

لقد أطاح الخيال عند الصوفية بجملة من المفاهيم التي تستند إليها المرجعية البيانية عند العرب، بأن أعاد تأسيس كتابة جديدة مختلفة ترتكز على أساس معرفي وجودي يتجاوز كل المعطيات العقلية والمنطقية التي حكمت نظام الفكر وجعلته يتأرجح بين مطرقة العقل وسندان النقل، لقد استطاع الخيال أن "يخلخل نظام الأشياء المنطقي ويعيد هندسة الوعي بطريقة جد مختلفة عن الطريقة التي يتبعها الذهن أو العقل المتذهن"[2]، ذلك أنه اقتحم مجال المستحيل الذي لا صورة له في الواقع وتمكن من نمذجته وتجسيده، ومن ثمّ "فالعملية الخيالية الأصلية تتمثل في نمذجة التمثيل أي الوقائع اللامادية والروحانية في الصورة الخارجية أو المحسوسة"[3]، وهي –بهذه الخاصية- تدعو إلى فعل تأويلي يتجاوز تلك الصور المادية ليعود إلى أصل الظاهرة من جديد.

يرتبط الخيال -إذن- بالتأويل، وهو ارتباط تحمي فمادام الخيال قد عمّ وجه هذا الكون – من المنظور الصوفي- فثمّة سعي دائب من أجل الوصول إلى الحقيقة التي تقبع خلف هذا الكون ومظاهره، أي خلف هذا الخيال الذي تسبح في حضرته الموجودات المتجددة والمستمرة "فالأنّ العالم خيال وتجل فهو يتشكل من مظاهر وصور حسّية تستدعي التأويل والتجاوز"[4]، وإذا نحن مارسنا ذلك الفعل التأويلي فنحن نرغب في الوصول إلى حقيقة الكون المحجوبة خلف أستار التجليات، ولا يمكننا ذلك إلا إذا رحلنا من عالم الخيال إلى عالم الحقّ، وهذا ما قرّره النبي صلى الله عليه

---

[1] - يوسف سامي اليوسف: القيمة والمعيار مساهمة في نظرية الشعر، دار كنعان للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2000م، ص: 35.

[2] - المرجع نفسه، ص: 80.

[3] - هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط02، 2008م، ص: 263.

[4] - المرجع نفسه، ص: 263.

وسلم في حديثه: **"الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"**، وعلى هذا النوم الدنيوي بنى ابن عربي نظريته في الخيال والتي مؤداها أنّ الكون كلّه خيال في خيال.

لقد اتسعت دائرة الخيال في الفكر الصوفي، حيث تجاوز ابن عربي المفاهيم الفلسفية والنفسية والفنية للخيال، وجعله ركيزة أساسية بنى عليها نظامه المعرفي ذا المرجعية الوجودية، بوصف ابن عربي رائد نظرية "وحدة الوجود" التي شكّلت نقطة جدل في الفكر الأكبري، فللوصول إلى الفهم الصحيح لذلك الفكر وجب النظر المتعمق في كيفية تناول ابن عربي للخيال وتوظيفه، لتفسير تجربته الصوفية باعتبارها تجربة معرفية بالدرجة الأولى يسعى الصوفي —من خلالها- إلى معرفة الله فهذه المعرفة هي أساس الجهد الصوفي ككل.

إنّ معرفة الله تعالى لا تتأتى بالنظر العقلي، أو الاستدلال المنطقي الذي يعيد الأسباب إلى مسبّباتها، وإن كانت هذه الأدوات ناجعة في حقلها إلاّ أنها تنتهي بالعجز والقصور والنقص، ذلك أنها أدوات محدودة ولا يمكن —بأية حال من الأحوال- الاحتكام إليها في معرفة المطلق اللامتناهي، لأنّ الله سبحانه وتعالى يجلّ "أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة، وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقيه عند هذا إلا من عالم الخيال، وهي الأنوار المتجسّدة الدالة على معان وراءها، فإنّ الخيال ينزّل المعاني العقلية في القوالب الحسّية"[1] فلهذا الضرب من المعرفة أداة خاصة هي القلب الطاهر المهيّأ لاستقبال النور الإلهي الذي يفتح الله تعالى به قلوب العارفين ويلهيهم من لدنه معرفة وعلما، والعقل —أمام هذا- يبقى عاجزا يدور في مجال مغلق.

لقد وجد الصوفي في الخيال الأداة الأمثل والمجال الأرحب الذي بإمكانه أن يعبر عن تجربته التي عانى فيها الأمرّين: التحصيل والتوصيل معا، حيث قطع طريقا محفوفا بالمزالق في سبيل تطهر نفسه من الأدران والشوائب كيما تصفو وتظفر بأهلية استقبال العرفان، وترقى من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام إلى أن بلغ درجة القبول والإلقاء الإلهي، بعد ذلك واصل مسيرة عنائه في

[1] - محي الدين بن عربي: رسالة إلى الإمام الرازي من مجموع رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج01، ط01، 161هـ، ص ص: 02 – 03.

البحث عن المعادل اللغوي الذي من شأنه أن يقيم جسرا بين التجربة والآخر، دون أن يلحق أدنى ضرر، بالمعنى او بالمتلقي على حدّ السواء، وقد وجد في الخيال هذا البديل التبليغي.

لقد أخذ الخيال عند الصوفية مفهوماً عرفانياً ارتبط بالكون، وبالخلق، وبجميع مظاهر الموجودات في هذا العالم، ذلك أن الصوفي اعتبر العالم مجرّد خيال وأنّ كلّ ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم، خيال فلابد من تأويله"[1]، يقول ابن عربي:

إنّمـــا الكون خـيال وهو حق في الحقيقة

والــذي يفــهم هذا حاز أســرار الــطريقة [2].

وأنّ حقيقة الإنسان تظهر بعد يقظته الكبرى (موته)أنّ كلّ ما نراه في الحياة الدنيا هو من قبيل الخيال سواء كان ذلك المرئي في النوم أو اليقظة فالكل خيال، يقول الأمير عبد القادر: "إنّ الناس يظنون أنهم في حالة النوم في خيال وعدم، وفي حالة اليقظة في وجود حق، وما يدريهم أنهم في الحالتين في خيال لا حقيقة له"[3]، وإنما الفرق في أنّ حالةالنوم هي خيال متّصل، وحالة اليقظة هي خيال منفصل وكلا الخيالين آيل إلى زوال "فلا يبقى في الدنيا والآخرة وما بينهما، ولا صورة ولا أرواح ولا نفوس ولا أشخاص...ولا شيء مما سوى ذاته -تعالى- على حالة واحدة، بل يتبدل من صورة إلى صورة دائما أبدا وليس الخيال إلافهوذاكان وجوداً حقيقياً ما تغيرّ ولا تبدّل، لأنّ الحقائق لا تتبدل، فما في الوجود الحقيقي الذي لا يتغيرّ ولا يتبدّل إلا ذاته تعالى"[4].

والصوفي إنما رحلته –في الأصل- ارتقاء من "حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة"[5]، ذلك أنّ عالم الشهادة ما هو إلا خيال حقيقته متوارية في عالم الغيب، ولن يستطيع الإنسان الوصول إليها

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج04، ص ص: 418ر – 419.

[2] - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تقديم: أنطوان موصلي، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990م، ص: 130.

[3] - الأمير عبد القادر: المواقف، ج01، ص: 74.

[4] - المصدر نفسه، ج02، ص ص: 635، 636.

[5] - رضوان محمد سعيد الكرديالشاغوري، شاعر التصوّف في القرن العشرين، سوريا، ط01، 2002م، ص: 217.

إلا بعد موته، ساعتها يظفر بأهلية مشاهدة الحقائق التي لم يستطع الوقوف عليها وهو نائم في الحياة الدنيا إلا وهي مجسدة في صور مادية.

تلك الرحلة الخيالية هي معراج الصوفي الذي ينتقل فيه من المحسوس إلى اللامحسوس بغية الوصول إلى المعرفة، التي تستدعي جملة من الرياضيات والمجاهدات والارتقاء المستمر في الأحوال والمقامات كيما يصفو باطنه ويتلاشى ظاهره عبر مراحل رحلته تلك، حيث كلما صعد أكثر إلى الأعلى ضعفت أسباب اتصاله بالواقع المادي، وتلطّفت كثافته عبر الفاعلية الإكسيرية للخيال الذي تتحوّل في حضرته المعاني إلى مواد والعكس، كما تتعطل أمامه أدوات العقل ومقولاته وإجراءاته التي تشكل أستارا كثيفة تحول دون الانطلاق الحرّ في ممالك الحقيقة، حيث ينتفي التعارض، وتتماهى الأضداد وتتجلى للصوفي المعارف اللدنية مباشرة وبدون وسائط تدريسية أو تلقينية، وهذا ما يعجز العقل عن الوصول إليه.

في المعرفة الصوفية تتمركز الهوامش التي لم يمكن لها حظ من الاهتمام في الحقل النظري، وكما اختار الصوفي هامش الحياة بعد أن مارس على نفسه كلّ أساليب الزهد التقشفية معرضا عن كل ما يربطه بعالم المقاييس والكمية، فقد اختار أيضا الخيال كأداة استثنائية لم تحظ بكبير عناية في الوسط الفلسفي والنفسي والأدبي على حدّ السواء، حيث أقام –على أساس منها- مشروعه المعرفي بأكمله وسحبها من هامشيتها التي حصرت وظيفتها في اللاشعور الذي ينشط في لحظات النوم أو في بعض الأعمال الفنية الإبداعية، وجعله -الخيال- يحتل الصدارة في التفكير الصوفي وفي نظام المعرفة الذي أفرزه بأن عمّم نشاطه ووسّع صلاحيته وربطه –رأسا- بمساعيه الوجودية والمعرفية التي يروم تحقيقها.

وهذا التمركز للنشاط الخيالي في العرفان الصوفي قد أزاح كل ما أفرزته منظومة العقل من ينقوانضوابط تكبح نشاط القوى الأخرى في الإنسان، ولعلّ ما يميّز الخيال عن العقل هو أنّ الخيال لا يمكن الحكم عليه بالخطأ أو الفساد، يقول ابن عربي "والخيال لا يكون فاسدا قط، فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي فإنّ هذا القائل يخطّئ الحس في بعض مدركاته، وإدراكه صحيح، والحكم لغيره لا إليه فالحاكم أخطأ لا الحس، كذلك الخيال أدرك بنوره ما أدرك،

وماله حكم، وإنما الحكم لغيره وهو العقل، فلا ينسب إليه الخطأ، فما ثمّ خيال فاسد قط، بل هو صحيح كلّه، فالخيال كلّه حق ما فيه شيء من الباطل"[1]، أما العقل فيخطئ ويصيب فيقيّد ويحدّ لذلك كان نشاطه ضئيلا في المجال الصوفي المفتوح على الاحتمالات والمحالات في الوقت نفسه وهذا مالا يقبله، كما أنّ العقل يقوم على الرضى والتسليم فيما تقوم المعرفة الصوفية على الحيرة والدّهش.

إنّ الخيال في الفكر الصوفي هو نشاط حركي لا يعرف ثباتا ولاستقرارا بل يتلوّن بتلون الأحوال والمقامات، إنّه أداة من جنس الموضوع، يخضع لطبيعة التجربة القائمة على الذوق المحض المتحرر من كل أنواع القيود والضوابط، لأنّ التجربة تقوم على الذاتية، والذوات تختلف وتتمايز، ومن ثمّ فإنّ كل محاولة لتوصيفها هي مجرّد مقاربات يقتضيها المنهج العلمي لدراسة الظواهر من أجل تقديم المادة الصوفية المعقدة والمتشعّبة في قالب يسير تسهل معالجته، رغم أنّ تلك المقاربات تمارس بشكل تعسفي يفرض المنهج على تجربة تطيح بكل ما له علاقة بالعقل وإفرازاته والمنهج واحد منها.

ولعل الحركية والتغيّر والتبدّل التي يتميّز بها الخيال قد أسعفت الصوفي في فعله الارتقائي ونقلته من جمود العقل وصرامته إلى انفتاح القلب ومرونته، ومن ضيق الرؤية ومحدوديتها، إلى اتساع الرؤيا وانطلاقها، من يقينية العلم إلى روحانية العرفان، لذلك فقد عوّل عليه الصوفي كثيرا لما وفّر له من ساع اتّسمح بتعايش كلّ أنواع التضاد والمنافاة، فالخيال بهذه الخاصية البرزخية قد حوّل كلّ المعاني إلى مواد محسوسة، بل صوّر المحال الذي لا يقبل الصور وهذا ما أهّله لاحتضان التجربة الصوفية وتقديمها كما هي محافظا على حرارتها وحميميتها وعنفوانها.

وهكذا فالخيال –عند الصوفية- هو واحد من مرتكزات المعرفة لما يمتز به من قدرة على التغير والتبدل وفق إيقاع الوجود الذي يتسم بالحركة الدؤوب والتوتر المستمر، إنه "أداة معرفية من جنس الموضوع الذي يتغيّا إدراكه، إنّ وجودا مبنيا على التجلي والتجدد المستمر، لا يتأتى فهمه إلا

[1] - محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 34.

بالخيال"[1]، وقد وجد فيه ابن عربي الحل الأنسب لمشكلات الوجود التي شغلت الحيز الأكبر من فكره، حيث فسّر –في ضوئه- عديد القضايا المعرفية، انطلاقا من خلفيات متنوعة تمازج فيها الدين والفلسفة والتصوف والأدب، ما منح الخيال مفهوما واسعا يتجاوز كل التنظيرات النفسية نيوةالظلتي تحصره في الإبداع وهو مجال ضيّق مقارنة بالتّعمّق والتشعب الذي أسفر عنه التناول الصوفي للخيال.

لقد أسند ابن عربي للخيال عدة وظائف لخصها الباحث خالد بلقاسم* في جملة من النقاط، وهي وظائف تخدم-كلها- المنطلق المعرفي الذي على أساسه بنى ابن عربي مفهومه للكون وللحقيقة الوجودية، من ذلك:

1. إظهار المحال عن طريق الصورة، فالخاصية البرزخية للخيال قد جعلت كل المعاني قابلة للتجسيد حتى تلك التي تدخل في دائرة المستحيل، كإمكانية رؤية الله تعالى –بعين الرؤيا- في صورة مثال، وثمّة فرق شاسع بين المثال والمثل، فالمثال "في حق الله تعالى جائز والمثل باطل، فإنّ المثال هو ما يوضح الشيء، والمثل ما يشابه الشيء"[2] وقد اتسع الخيال على حدّ تصوير المستحيل وإظهاره وهذا لا يتم إلا في حضرته.

2. التمكين من رؤية الشيء في مكانين: كالنائم في بيته يرى نفسه في مكان آخر وعلى هيئة أخرى، فهو في بيته وفي ذلك المكان في وقت واحد، إنه هنا وهناك في الآن ذاته.

3. إدراك الشيء في ضديته، أي قبول التضاد في العين الواحدة: فتموقع الخياليين المتناقضين قد جعله يتسم بقوتهما معا، فالخيال –كما يقول ابن عربي-: "لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت"[3]، أي أنه بصيغة الإثبات: معدوم وموجود، ومجهول ومعلوم، ومثبت ومنفي، ولعل المثال الذي أورده الأمير عبد القادر في مواقفه يوضّح بجلاء هذه الخاصية البرزخية للخيال يقول إذا" أخذت عودا مثلا على طرفه جمرة وحرّكته طولا بسرعة ترى خطا من نار، وإذا

---

[1] - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص: 149.

* - ينظر: المرجع نفسه، ص ص: 149، 150.

[2] - أبو حامد الغزالي: المضنون به على غير أهله، ص: 51.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 380.

حر ّكته دائرة ترى دائرة من نار لا تشك فيما أدركه بصرك، فإذا راجعت عقلك حكمت الأمر على خلاف ما أدركه بصرك، فلا وجود إذا لخط النار ودائرة النار إلا في خيالك"[1] ومن ثمّ فذلك الخط وتلك الدائرة موجودان من ناحية أنهما أدركا من جانب، ومعدومات من ناحية أنهما لم يدركا من نجد، وهذا التصو ّر قد وفّره الخيال لقدرته على المزج بين النقيضين.

4. قبول ماله صورة وتصوير ما ليس له صورة: ذلك أن خزانة الخيال ملأى بالصور الحسية ومن ثمّ فهو يقبل ماله صورة أي ّ أنه يأخذ مادته من الواقع المحسوس، وعندما تنزل إليه المعاني فإنّه يُلبسها ما يلائمها من تلك الصور، فهو يجس ّد ما ليس له صورة، كالعلم في صورة اللين، والإسلام في صورة العمد...أو صورة الملك جبريل في شخص دحية، يقول ابن الفارض بهذا الشأن:

وهذه حي َةٌ وافى الأمينَّا بصوفي تبَسمِ و َح ْي النّبوءة

ل ْ ليأجبريلُ حقي َةُ إذ بدا لِم ُه ْدي الهُدى في هي ْئَة ٍ بَشَري َّة

وفي ع ِلمِه عن حاضريه مزيَّةٌ اهيّة بملم َر ْئي ّ من غيرِ و ِْية [2].

5. تلطيف الكثيف وتكثيف اللطيف: يقول ابن عربي: "اعلم أنّ الأرواح لها اللطافة، فإذا تجس ّدت وظهرت بصورة الأجسام كثفت في عين الناظر إليها، والأجسام لها الكثافة شفافها وغير شفافها، إذا تحو ّلت في الصور في عين الرائي أو احتجبت مع الحضور فقد تروحنت أي صار لها حكم الأرواح في الاستتار"[3]، والتكثيف هو انتقال المعاني إلى المواد، وأما التلطيف فيمكن أن يلحظ في آثار الحب حين يرتقي المحب ّ بمحبوبه ويتجاوز فيه الظاهر الحسي طالبا باطنه، أي يلغي الأشباح طلبا للأرواح و"هو الذي اشتغل به قيس المجنون عن ليلى حين جاءته من خارج فقال لها: إليك عني: لئلا تحجبه كثافة المحسوس منها عن لطف هذه المشاهدة الخيالية فإنها في خياله ألطف منها في عينه وأجمل وهذا ألطف المحبة"[4].

---

[1] - الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ص: 1240.

[2] - ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 73.

[3] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 462.

[4] - المصدر نفسه، ص: 332.

لقد سما قيس بليلى من قبيل الأمثلة لهذا النموذج الأنثوي مضيفا إليها حسنا فوق الحسن الموجب للحبّ ، فإذا كان الجمال الحسّي هو من دوافع الحبّ فكيف إذا ارتقى ذلك الجمال وتلطف وصعد إلى عالم المعاني بواسطة الخيال؟ سيكون –بالتأكيد- أدعى إلى التعلّق أكثر، وهذا لا يوفّره إلا الخيال بخاصيته الإكسيرية.

6تقديم الحقائق كما تُقدّم الصور في المرآة بتصور ابن عربي للعبتها، وقد رأينا –فيما سبق- كيف فسّر فعالية الخيال في الأجسام الصقيلة والأسطح العاكسة، حيث جعل العالم مرآة للحق فيها تنعكس صور التجليات الإلهية، ومن هذا الأساس الأنطولوجي بنى ابن عربي نظريته في الخيال، فالمرآة –في نظره- هي وسيط برزخي بين الصورة والأصل يتجاوز فيها ذلك التوظيف اليومي المبتذل الذي مهمته عكس الصور الماثلة أمامها لا غير، أما الاشتغال الأكبري على المرآة فقد أكسبها مفهوما جديدا ينطلق من الخلفية الوجودية والمعرفية التي يقوم على أساس منها فكر ابن عربي جملة وتفصيلا، حيث جعل المرآة حضرة خيالية بين العالم والحق، بل أكثر من ذلك جعل العالم كلّه خيال في خيال ولا حق إلا الله تعالى.

هذه بعض الوظائف التي أسندها ابن عربي إلى الخيال والتي تشكل –في مجملها- نظرية متكاملة في علم البرزخ كما يسميه، وذلك لوسطيته بين الضدين، والبرزخ هو "الأمر الحائل بين شيئين فيحجز بينهما ويجمع بينهما، ثم يطلق ويراد به العالم المشهود بين عالم المعاني والصور وعالم الأرواح والأجسام"[1]، وقد أسقط هذا المفهوم على الخيال لاحتماله ذلك من جهة، ولأنّ ابن عربي يستند في كل تنظيراته على كتاب الله عزّ وجل، والذي يستقي منه كل علومه من جهة أخرى.

فالبرزخ هو اصطلاح قرآني استعاره الصوفي للتعبير عن طاقات الخيال المتحكمة في حركية الوجود بوصفه صورة للحق وتجلياته، فما من متقابلين إلا بينهما برزخ، وقد وظّفه العارفون على

[1] - عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تح ودراسة: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج01، 1996م، ص: 278.

هذا الأساس فهو "الأعراف في ذوق أهل الكمال من جهة أنه النسبة إلى كل مقامين، فهو البرزخ الجامع بينهما"[1].

وقد أولاه ابن عربي أهمية بالغة، بل جعله أس ّ العملية المعرفية عند الصوفية، فمن "لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة"[2]لما في هذا العلم من التعقيد والتّشعّب، فهو لا يتأتى إلا بفتح من الله تعالى بعد جلاء للقلب وتزكية للنفس وصفاء للروح، وقد وجد فيه الصوفي الملاذ المناسب للتعبير عن مواجده التي وقف العقل بأدواته المنطقية عاجزا عن الاستجابة لنداءات الأعماق التي تدعو إلى التحرر من أغلال المادة والسياحة في عالم الروح الر ّحب، فالخيال قد فتح –أمام الصوفي- آفاقا وقف العقل على أعتابها، لما فيه من حدود وقيود تقر ّ بعجزه.

ولعل ّ الإقرار بالعجز عن معرفة الله التي ينشدها الصوفي "ليس انتقاصاً من قيمة العقل...وإنما هو على العكس من ذلك اكتمال لهذا العقل وتحديد ممتاز لقيمته، وإنّ هذه القيمة تتبلور من غير شك في وعي العقل لحدوده وأو ّلها عجزه عن الإحاطة بموضوع الله، إنّ هذا الوعي هو ذروة الكمال العقلي"[3]ذلك أنّ المجال الذي تنشط فيه قوة العقل هو مجال محدود يُدرك بالأدلة المنطقية والبراهين القاطعة التي تخدم قوانين العقل ولا تتجاوزها، ومن ثمّ فالتوقّف –من هذا المنظور- ليس عجزاً من العقل وإنما هو إعلان عن انتهاء مهامه لترك المجال لقوى أخرى كي تنشط.

إنّ اختلاف التجارب يستدعي -حتماً - اختلاف الأدوات، ومادامت التجربة الصوفية هي تجربة كشف لا تتأتى إلا بتجاوز المعطيات الجاهزة معرفياً، فهي تعمل على استحداث بديل يشاكل الموضوع، وقد وفّر الخيال هذا البديل بامتياز حيث استرفد الصوفي مخزونه من الصور وبثه لطائفة ومواجده وتنزلاته فأنتج -بذلك-كماً معرفياً ثراً يكر ّس الاختلاف والمغايرة، فالتشابه لا يحد ّده بتاتاً، لأنّ الناتج العرفاني هو ناتج صادم يطيح بنظام الألفة والتقليد والعادة خارقاً -بذلك-

---

[1] - المصدر نفسه، ص: 278.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج02، ص: 308.

[3] - الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، قد له وحقّق نصوصه: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1971م، ص: 170، من مقدمة المحقق.

بنية التوقع المعتاد والانتظار المفترض، صانعاً -لذاته- طقساً قرائياً خاصاً أو قل نخبوياً حاذقاً، لأنّ الخطاب الصوفي لا يرضخ إلا لاثنين لمجرّب أو لصاحب اختصاص.

لقد تمكّن المشروع الصوفي بوصفة عيّنة معرفية خاصة- من أنّ يعيد رسم خارطة القراءة من جديد وفق ما يتضمنه من مرجعيات وجودية تختلف عن المباحث الفلسفية والفكرية السابقة، ليؤسّس لنظرية معرفية ذوقية قائمة بذاتها، تستمد دعائمها من مشروعية الموضوع الذي يعمد فيه الصوفي إلى فعل تزكية النّفس كيما يهيّئها لاستقبال المعرفة الحقيقية التي تتنزل على القلب المجلوّ النقيّ .

وبهذا التأسيس المعرفي يكون قد نظّر —شاء أم أبى- لجملة من المفاهيم الجديدة للغة والتلقي والتأويل والخيال، مطيحاً —من وراء ذلك- بكل القواعد الصارمة التي أنتجتها مؤسسة الثقافة الرسمية عند العرب، والتي ضيّقت الخناق على أنفاس الإبداع، الذي بات رهين المعيارية والثبات، فجاءت الكتابة الصوفية لتفتح المجال واسعاً أمام وفرة الرهانات المعرفية والفكرية واللغوية والتي يبدو موضوع الكسب فيها قاب قوسين أو أدنى.

الفصل الثالث:
سيميائية الحرف عند الصوفية

الفصل الثالث: سيميائية الحرف عند الصوفية

يعد مبحث الحرف عند المتصوفة أهم بوابة تفضي إلى الوجود بأسراره ومراتبه، فالسياق الوجودي هو الملمح الواضح في التوجه الفكري لديهم، بحكم غايتهم الرامية إلى إيجاد الحلول لمشكلات العالم الكبرى، فلم يدخلوا علماً إلا قرؤوه في ضوء تلك الخلفية الوجودية التي ينطلقون منها، وقد أسفر اشتغالهم -الذي يلفه غير قليل من الالتباس والتعقيد- على حروف اللغة العربية عن علم قائم بذاته لا يفهمه إلا أرباب الكشف ممن سمت أذواقهم وتجردت قلوبهم.

فقد أخذت الحروف -على أيديهم- دلالات تلفها الغرابة والغموض لما ظهر فيها من علاقات جديدة متشابكة، طمحوا من خلالها إلى "اكتشاف أسرار الوجود والخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين القول الإلهي المتمثل في الفعل كن وبين الفعل الإلهي المتمثل في أعيان الممكنات وربطوا بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى"[1]، ما جعل الخوض في هذا المضمار مغامرة لا تخلو من خطر وذلك لدقة هذا البحث وتشعب أطرافه.

ويعد ابن عربي من أبرز المشتغلين في هذا الحقل فقد أفرد باباً كاملاً في فتوحاته عن معرفة مراتب الحروف والحركات[2]، كما تحدث عن دلالاتها في بعض رسائله ككتاب الباء وكتاب الياء وكتاب الألف وهو كتاب الأحدية وكتاب الميم والواو والنون، حيث أثبت للحرف وجوداً قائماً بذاته، بخلاف ما هو متعارف عليه في نظام المعرفة العادية، حيث الحرف لا قيمة له بمعزل عن السياق فهو يكتسب قيمته داخل بنية الكلمة التي يقوم عليها نظام التأليف عن طريق الجمل، فيما أسقط ابن عربي مفاهيمه الوجودية والمعرفية على الحرف فأضحى رمزاً يحيل إلى أسرار الوجود وأسرار الخلق.

---

[1] - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 397.

[2] - ينظر: محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 94.

يصف ابن عربي الحروف بأنهم "أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، وعالم الحروف أفصح العالم لساناً وأوضحه بياناً "[1]، ولا يستطيع أحد ممن استهلكته المعارف العقلية أن يدنو من هذا العلم فهو حكرٌ على أهل الكشف ممن انقدحت قلوبهم بنور الله، فانكشف أمامهم طريق المعرفة الحقة، وقد جعل العلم بالحروف في مقدمة العلوم اللغوية الأخرى، ذلك أن الحرف مفرد و الكلام مركب، ولا سبيل إلى فهم المركب إلا بالمرور على المفرد يقول: "ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالأسماء كتقدم المفرد على المركب ولا يعرف ما ينتجه المركب إلا بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركبت عنه"[2].

وقد قسم ابن عربي الحروف بحسب أقسام العالم المعروف كعالم الجبروت وعالم الملكوت والعالم الوسط وعالم الملك و الشهادة، وضم إلى كل عالم ما يناسبه من الحروف بالشكل التالي:

"1- عالم العظمة وهو: الهاء والهمزة ويوازيان النفس الكلية والعقل الأول، ولهما من الأسماء الإلهية الباعث والبديع.

2- عالم الملكوت وهو: العين والحاء والغين والخاء، وتوازي الطبيعة الكلية والهباء والجسم والشكل، ولها من الأسماء الإلهية: الباطن والظاهر والآخر والحكيم.

3- عالم الوسط أو عالم الجبروت وهو: القاف والكاف والجيم والشين والياء والضاد واللام والنون والراء والدال والتاء والزاي والسين والصاد والضاد والثاء والذال. ولها مراتب الوجود من العرش إلى الملك.

4- العالم الذي يشبه العالم منا الذين لا يتصفون بالدخول فينا وبالخروج عنا وهو: الألف والباء والواو وتوازي عالم الجن والإنس وله مرتبة المراتب وهي أقصى مرتبة في الوجود"[3].

كما جعل للحروف مقامات:

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 101.

[2] - محي الدين بن عربي: كتاب الميم والواو والنون، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج01، د.ط، د.ت، ص: 03.

[3] - ينظر: المصدر السابق، ج01، ص:101، وينظر:محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص: 176.

1- مقام العامة: وفيه الجيم والضاد والخاء والدال والغين والشين.

2- مقام الخاصة: وفيه حروف أوائل السور وهي: الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون.

3- مقام خاصة الخاصة: وفيه الألف والياء والباء والسين والطاء والقاف والتاء والواو والصاد والحاء والنون واللام والغين.

4- مقام خلاصة خاصة الخاصة: وفيه الباء.

5- مقام صفاء خلاصة خاصة الخاصة: وفيه النون والميم والباء والراء والدال والزاي والألف والطاء والياء والواو والهاء والظاء والتاء واللام والفاء والسين.

والسر في تكرار بعض الحروف في أكثر من مقام هو الامتزاج الحاصل بين عوالم الحروف الأربعة السابقة الذكر وهي: عالم العظمة وعالم الملكوت وعالم الوسط أو الجبروت.

كما جعل للحروف أجناسا وهي أربعة:

1- جنس مفرد وهو: الألف والكاف واللام والميم والهاء والنون والواو.

2- جنس ثنائي مثل الذال والدال .

3- جنس ثلاثي مثل الجيم والحاء والخاء.

4- جنس رباعي وهو الباء والتاء والثاء والياء في وسط الكلمة والنون.

وقد ذكر ابن عربي أن للحرف من وجه آخر ثلاث مراتب تعطينا ثلاثة أنواع من الحروف هي:

أ- الحروف الفكرية (=الخيالية)

ب- الحروف اللفظية (= النفسية)

ج- الحروف الرقمية (= البيانية)

وهذه الأخيرة على درجتين :

1- درجة الوضع المفرد : وهي المعروفة بالألفبائية : أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ،ع،غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ، و،ي.

2- درجة الوضع المزدوج : وهي المعروفة بالأبجدية : أبجد، هوز، حطي، كلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، ضظغ.

ومن الوضع المفرد الحرفُ المركَّبُ (لا =لام ألف)، فيبقى ثمانية وعشرون حرفا على عدد المنازل، لكل حرف منها خاصية، بل إن بعضها أكثر خاصية من بعض، فمنها ماله الاتصال القَبْلي، وليس له الاتصالُ البَعْدي كالدال والذال والراء والزاي والواو والألف، وغيرها من الحروف التي لها الاتصالات، ومنها المتشاكلُ الذي لا يُشبه الفَلَك كرأس الميم والواو، ومنها الذي يشبه الفلك المنظور كالنون .

فكل صنف من الحروف له فضائلُ وأمور تختص به، فالحرف يُشبه الحرفَ من وجوه كثيرة، فتارة يُشبهه من جهة الصورة كالباء، والتاء، والثاء، والجيم، والحاء، والخاء، والدال، والذال، والراء، والزاي، إذا عُريت من دليلها الذي هو النقطوتارة يُشبِهه من جهة أعداد بسائطه كالعَين والغين، والسين، والشين، وكالألف والزاي واللام، وكالنّون والصّاد والضّاد، وملبقي من حروف يُشبه بعضها بعضاً في هذه الحقيقة.

إذا أُخِذُوا من هذه الحروف يَنُوبُ كل واحد عن صاحبه في العمل، فينوبالسينُ عن لعينُ الشين الغين، لأن الحرف قد يكون في العمل مُعطيًا معنىً وتفسيرًا، ومن ثمة يُنظَر إلى ه فيشبهبسائط الذي يُعطي ضده، فيكون بَدَلَه ويحَل محله، كالهاء والواو مثلا، فإن بسائطهما واحدة بالعدد، وأفلاكهما كذلك فيكون في الشكل حرفبُاردالُّواووالهَوْر دُ يُعطي البُطءَ في الأشياء، والعَجَلة السرعة فيها، فتأخذ الهاء بَدَلَه الذي هو حرف حَارٌّ، أو الطاء أو الميم أو الفاء أو الذال"[1].

وكيف ما كان فإن الحرف ؛ سواء من جهة شكله أو جهة أعداد بسائطه؛ له أسرار في جميع مراتبه منها :أن يكون آخره كأوله، مثل الميم والواو والنون . فالواو هو أول عدد تام، إذ له من العدد ستة، وأجزاؤه مثله، وهي النصفُ (=ثلاثة) والثُّلث (=اثنان)والسُّدسُ (=واحد)، فإذا جمُعَت كانت مثل الكل.فالواو عن أصحاب الحروف يُعطي ما تُعطيه الستة من العدد عن العدديين، فحرف الواو مولَّدٌ عن حرفين هما: الباء والجيم، والباء لها رتبة العقل الأول لأنه الموجود الثاني في

[1] - محي الدين بن عربي : كتاب الميم والواو والنون، ص ص :56،57

الرتبة الثالثة من الوجود، والجيمُ أول مقامات الفردانية، فإذا ضربتَ الباء في الجيم كان الخارجُ الواوُ ، فهي والهاء إذن عَينُ الهُوية التي يُقال لها الهُوِّيَّة، فصورة نُطقِ الواو هكذا (وٌ) تُعطي ذلك، فالواو الأولى هوية، والهاء مُدرَجة فيها اندراجَ الخمسة في الستة فأغنت عنها، والواو الأخرى واو الكون .

فهُوية الكون هي من هوية الحروف، وهوية الحروف هي من هوية النفَس الرحماني، وما يظهر من الاختلاف ليس إلا تنويعاً لهذه الهوية الشاملة إذا نظرنا إليها من ناحية الأفلاك والعناصر والطبائع والمولدات والأرواح والنَّفَس ، فالكون هو هذه المنظومة المتنوعة بجميع تلويناتها، يُظهرها الحرفُ وتَظهرُ فيه وكأنها هو، أو كأنه هي.

الحروف الأربعة والعناصر الأربعة :

إن اسم الله مُكَون من أربعة أحرف (= ألف، لام، لام، هاء) وكذلك اسم محمد، واسم عيسى، واسم موسى، واسم داود، من أربعة أحرف، فالكون من أربعة عناصر مُرتبة من خفيف إلى كثيف: أولا، ثم الهواء، ثم الماء، ثم التراب، وتجمعها حروف (نفالنا). نسبتُها واحدٌ ، فللهواء اثنان، والماءُ نسبته ثلاثة، والتراب نسبته أربعة. وهذا مؤشر دالٌّ على أن الأربعة هي أُسُّ الكونِ والنُّبوةِ والعلومِ ، وأن دائرةَ هذه كلها هي الدَّالُ .

عدد الحروف ...عدد المنازل:

وزيادة على هذا فإن عدد الحروف الهجائية هو نفسه عددُ المنازل في الأبراج الفلكية، أي 28 حرفًا بثمانية وعشرين منزلاً . وقد خص ابن عربي كل حرف من حروف الهجاء بقصيدة خاصة، تتكون من عشرة أبيات، يبدأ كل بيت من أبياتها بذلك الحرف وينتهي به. فعن **الألف** يقول : (البسيط)

أُنظُرْ إِلَى الْخَلْقِ مَنْزُولٍ أَسْمَاء وَكَوْنُهُ عَيْنَ كُلِّيٍّ عَأَجْزَاءِ

وعن **الباء** :(الخفيف)

بِالَّذِي قُلْتُ إِنَّيُعُ مَلِبِي مِنْ غَزَالٍ وَمَنْطِقٍ وَجَلَابِ

وعن **التَّاء**: (الطويل)

وَتَلَيْتُ عُنْهَا طَلَحَتْ مَلَتِ يَاقَيْتَ مَعْبَرِيَا هَلْ تَوَلَّتِ

وعن الثاء : (الطويل)

ثَلَاثُ أَسْمَاءٍ تَكَنَّ بَيْنَهَا عَلَتَرَمَاهُ الْعَيْنُ كُمْ ثَلَّثُ

وعن الجيم : (الطويل)

جَمِيلٌ لَاَيَهْجُوَلِيٌّ لَوَدَلَاحُ لَهُ فِيهِ صَاحِبُ الْفِكْرِ وَالْحُجَجْ

وعن الحاء :(السريع)

حَمَلْتُ الْإِسْلَامَ لِلْأَرْوَاحَا بِاللَّامِ لَا بِالْقَلْبِ وَالْأَشْبَاحَا

وعن الخاء : (الطويل)

خَبِيرٌ بِأَبْنَاءِ الْعَلِيمُ بِمَا أَخْفَى عَلَيَّ فَهْرِيغَ الْمُلَتَّنْ كَرَمِ السَّخِّ

وعن الدال : (الطويل)

دَنَا دَوَتَمَلَّى عَبْدٍ وَرَبُّهُ فَلَمَّا الْتَأَجَيْنَا غَلَيْرَ وَاحِدِ

وعن الذال : (الكامل)

اذَلَّ وُجُودَكَ لَا تَنَكُّ ذَاعِزَّقٍ حَتَّى تَصِيرَ بِشَكْلَتِيكَ جُذَاذَا

وعن الراء: (الطويل)

رَأَيْتُ وُجُودَ الدَّوْرِيعُطِي دُلُولَئِرْ وَعْطِي وَدُّجُودُ فِيلِهِ الدَّوَائِرْ

وعن الزاي :(الرمل)

زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي لَاتَلَقْ إِنَّنِي لِلشَّلْلَنِي فِي شَهْرِنَازْ

وعن السين :(الطويل)

سَأَحْرِفُ عَنْوَقْهِ عَنِالْحَجِّ أَعْرَضُوا فَهَلُمُ لِلْأَفْيُدْوِنَ بِالْخُرْسِ

وعن الشين : (الطويل)

شَهِدْتُ الَّذِي قَدْ مَهَّدَ الْأَرْضَ لِيرِفُشَا شُهُودَ إِمَامٍ حَكَمَ الْعَرْشَا

وعن الصاد : (الرمل)

اهَنِي مَنْ كَانَ فِكْرِي صَلَدَهُ الَهُ وَاللَّهِ عَلْمُ مِنْ مَحِيصْ

وعن **الضاد** : (مجزوء الخفيف)

ضـــلقَ صَـلْـوِي لِـمَـا أَتَـى لِـوُجُـودِي بِـهِ ٱلْقـــضا

وعن **الطاء** : (الكامل)

طَبَتْ طَاعِمُ مَنْقِّوُحقَدْرَهُ لَيمفَضُكَمِءَٱلْوُجُودِ وَمَاسَطَا

وعن **الظاء** : (الوافر)

ظَـلاَمُ للُّيْـلِـمُعْتَـبَـرُ لِعَبْدٍعِ ـنْـلَـهُ يَـقَـظَهْ

وعن **العين** : (الطويل)

لِـمْتُعبِـمَـافِي لْبُغَيْـمِنْ كُـِّـكَائِنٍ وَمَـلْـلَاوَفَمَـاقُدْرَكَ ٱلسَّمْعُ

وعن **الغين** : (الطويل)

غـيُّعَـٱلأَوْكَلْنَّاتِ وَٱلَّذِي لُـنِـمَسَلَاِلْأَمْسَلَيْـسَ يُـبْـلَغُ

وعن **الفاء** : (الطويل)

رَرْفُ إِلَىمُوَسِّيَكَوَلَمْ يَكُنْ فِـلِوِي عَنْـوَخْفِـنَاعَِةُمُصْطَفَى

وعن **القاف** : (الطويل)

رَأَقُكِتَبَـٱلْحَلْتِّقِّمُفْهِمًا مِفْلَأَيِهُودَشْسِوَى أَلْسُنِٱلْخَلْقِ

وعن **الكاف** : (الطويل)

كَبِرْتُبِمُلْكِٱلْمُلْكَانِمِنْمُلْكِي لُخِّرَهُمِنْغَيْـيْنَـوَلَاإِفْكِ

وعن **اللام** : (البسيط)

للَّـمَـدَرُّجِالِـمَـالَهُـمْدُوَلَهُووَنَهُمْـيَافُقِيِـلدَّهْرِمِنْدُوَلِ

وعن **الميم** :(الطويل)

وَلِـدِيمَادُـلطَّالبِينوَلِأُيِٱلنُّهَىوَحَـلُهُـلِيـوَعِلْمُهُـمعِلْمِي

وعن **النون** : (الطويل)

هَلنِـيوِدَادِيأَنْبُثَّسَـرَـلِئِرِيإِلَىأَحَـدٍغَيْـرِيفَتُّـبِكِتْمَـانِي

وعن **الهاء**: (البسيط)

هِيَّةُ لْحُ قِّأَسَ ارِي و َ أَعْطَفَلَئِيْ ِ َ فِي ْلْكَو ْ نِ هِ وَ ْجسُودى ْللَّه ِ

وعن **الواو** : (الطويل)

و َ د ِ دْ تُ بِأَنِّي مَا هَوَيْتُ كَمَا علَوْ اْ لَيْهِ و َ أَنِّي مَ لدَ وَيْتُ كهَنو ْ اْ

وعن **اللام ألف** :(الكامل)

لاَ تَتَّخِ نْ غَيْ ْلإِلهْ لَوَ كِيلاَ و َ لْتَخَّذْ نَحْ ْلإِ ْلَسَ بِيلاَ

وعن **الياء** : (الطويل)

يُ لَبِّيلنَ لمَ ْلحرَقُّ مَكَانَ دَ اعِ يَا ج َ لمَّا لمَ لِيْ علُو أَجاْلْمُ نَادِ يَا[1]

الحروف اللفظية والرقمية والفكرية:

يقسِّم العارفون الصوفيون الحروف إلى ثلاثة أقسام :

أ- **الحروف اللفظية** : (النفسية) يوجد منها عالم الأرواح، ولا ظهور لها في عالم الحس ومعنى هذا أن كل حرف تُلفِّظُ لبق،منه م َ لَكٌ يُسبِّح الله تخلإِنْ تُلفِّظ بحرف من الخير خُ لِ قَلَملك رحمة ،وإن تُلفِّظ بحرف من الشر خُ لق منه ملك عذاب، وكان من جملة ملائكة العذاب، وإن تاب المتلفظ بذلك الحرف انقلب الملاك إلى ملاك رحمة . فلينظر الإنسان إلى لسانه، وإلى أين يؤدي به،ولينظر إلى الحرف على أنه جسرُ شقائه أو سعادته،فاللسان أرضٌ والحرف زرعها.

ب- **الحروف الرقمية** : (الحيَانية) منها عالمُ الحِس، أي عالمُ الشهادة الذي تدركه العقول والأبصار، وتتلاقح فيه الفهوم والأفكار.

ج- **الحروف الفكرية**:(الخيالية) منها عالم الخيال ،أي موجُود عن حُكم التخيل . وهو تخيلان:

[1] - محي الدين بن عربي: ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416هـ/1996م، ص: 205 إلى 291، حيث يبلغ مجموع الأبيات التي كرَّسها ابن عربي للحروف وأسرارها ومعانيها الخفية 2902 بيتا، تُعتَبر بحق ديوان الحروف، أو ديوان أبجدية الوجود.

تخيل عامة الناس، ويندرج أغلبه في التمني لأنه من النادر أن يوجد منه شيء.

- تخيل العارفين، ويتحقق في الحين، لأن لهم تصرفًا في الحروف وبالحروف كلها لفظية كانت أو رقمية أو فكرية.

وإلى جانب هذا التقسيم للحروف هناك تقسيمات أخرى لها، تتغيا غايات مخالفة كتقسيمها إلى نورانية وظلمانية، وإلى سعيدة ونحسة.

الحروف النورانية والظلمانية :

فالنورانية هي ثلاثة عشر حرفا : ط،ر،ق،س،م ،ع،ا،ل،ن،ص،ي،ح،هـ، يتم التصرف بها في الروحانيات والعقول والأنفس والخواطر والأحاسيس والهواجس والخيالات والأفكار، وكل شيء عقلي .

وضدها الحروف الظلمانية، وهي أربعة عشر حرفا :

ب،ت،ث،ج،ح،خ،د،ذ،ز،ش،ض،ظ، غ،ف،و، يتم التصرف بها في الماديات ؛ لأنها نارية وترابية ومائية وهوائية؛ كالأجسام والنباتات والحيوان وكل شيء حسي، وعن هذا التقسيم يقول الشيخ علي ابن سينا :" إن المخلوقات انقسمت إلى قسمين عُلوي روحاني وسُفلي جسماني . فالعلوي لطيف ومضيء والسفلي كثيف ومُظلم، والعلوي معقول، والسفلي محسوس فالعُلوي مطلوب ومرغوب، والسفلي طالب راغب، ومن هنا كانت الحروف النورانية عُلوية والمظلمة سُفلية، وكل هذا ليتمكن العالم الإنساني من القبض على الزمامين، ويجمع الأمرين"[1]

الحروف السعيدة والنحسة والممتزجة :

كما تنقسم الحروف إلى الحروف سعدٍ ونحسٍ وامتزاج، فالسعيدة هي الأحرف المهملة، أي التي ليست عليها نقط، وهي ثلاثة عشر حرفا هي: ا،د،هـ،و،ح،ط،ك،ل،م،س، ع،ص ،ر،وتنقسم إلى الطبائع الأربع :

1 . النارية :وأحرفُها هي : ا، هـ، ط ،م

[1] - ابن سينا : نقلاً عن: أحمد البوني: الكشف في علم الحرف، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، ط1، 1425هـ/2004 م، ص ص : 32،33

2 . الهوائية : وفيها حرفان : ك، س

3 . المائية : وأحرفها هي : د، ح، ل، ع

4 . الترابية : وفيها حرفان : و، ص

والنحسة هي الأحرف المنقوطة مَثْنى وثُلاث، وعددها خمسة أحرف هي : ت، ث، ش، ق، ي وتنقسم إلى الطبائع الثلاث:

1 . الهوائية : وفيها حرفان

2 . النارية : وفيها حرف واحد

3 . الترابية : وفيها حرفان

ولم تدخل فيها الطبيعة المائية، الأحرف المائية كلها سعدٌ وخير محَْضٌ .

أما الممتزجة فهي الأحرف المنقوطة بنقطة واحدة، وعددها عشرة أحرف هي : ب، ج، خ، ذ، ز، ض، ظ، غ، ف، ن

وتنقسم إلى الطبائع الأربع :

1 . النارية :وفيها حرفان : ف ،ذ

2 . الهوائية : وفيها ثلاثة أحرف : ج، ز،ظ

3 . الترابية: وفيها ثلاثة أحرف :ب، ض،ن

4 . المائية : وفيها حرفان : خ.غ

فما القوة التي تكتسبها الحروف في كل تقسيم من هذه التقسيمات ؟وفي كل طبيعة من هذه الطبائع وما أسرارُ مفاعيلها في الوجود ؟

طبائع الحروف وأسرارها:

الحروف أمة الأمم لا تموت، لها أرواحٌ دائمة الفيض والهبوط أبد الآباد، من العالم الأعلى على أشكال الحروف الموجودة في العالم الأدنى. وهذه الأرواح أبدية الفيض، دائمة الهبوط على الدوام، قائمة مقامها الذي خُلقت فيه، تلزم ما لزمته الأفلاك ملازمة لفيض الأرواح على أشكالها، ومتماهية مع طبائعها لأنَّ جهاتِ فَيَضَانِ الأرواحِ قد اختلفت، واعتدلت إلى أربع

جهات،اختُصت كل جهة بقسم دون الآخرفقُسِّمت أربعةَقسْام؛ كل قسم سبعة أحرفٍ له طبعُ وروحُ .

القسم الأول أحرفه : ا،هـ، ط، م، ف،ش،ذ، تهبط عليها أرواح نارية , **والقسم الثاني أحرفه** :ب،و،ي ،ن،ص،ت،ض، تهبط عليها أرواح يابسة . والقسم **الثالث أحرفه** :ج،ز،ك،س،ق،ث،ظ، تهبط عليها أرواح رطبة . **والقسم الرابع أحرفه** :د،ح،ل،ع،ر،خ،غ تهبط عليها أرواح مائية، ومن هذا الهبوط أتت طبائع الحروف التي هي كالعقاقير، وككل الأشياء، لها خواص بانفرادها، ولها خواص بتركيبها من حيث الألفاظ.

فالحق قد جعل النطقَ في الإنسان على أتمِّ الوجوهوذلك بأن جعل له ثمانية وعشرين مَقطَعا للنفَسِيُظهر في كل مَقطَع حرفا مُعينا مختلفا عن الآخر في الطبيعة والسر. فالعين واحدة من حيث النفَسُ ، وكثيرة من حيث المقاطعُ [1]وأما النطقُ إلا سريانٌ في الوجود بكُلية الذاتيَعرفُ هذا علماءُ الحرف الذين أدمنوا سِرَّه، وتوصَّلوالمبلا يُتَوصَّل بغيره من العلوم المتداولة في العالم، فقوةُ الحرف من قوة عددِه وشكلِه وطبعِه.

قوة الحروف :

وللعمل بالحروف شرائط يلتزم بها من اشتغل بهذا العلم،وذلك لأجل استخراج أسرارِ الخليقة وسرائرِ الطبيعةورفعِ حُجب المجهولات،والاطلاعِ على مكنون خبايا القلوب

فالحرف قوة وسُلطة، وهاتان آتيتان من قوة عدده في أبعاده الكبرى والصغرىودرجتِه فيها. إذ درجتُه تلك هي قوته في الجسمانيات، أما قوته في الروحانيات فتنتج عن ضربه في مثله. هذا في الحروف غير المنقوطةأما المنقوطة فهي مراتب لمعانٍ أخرى .

وكل شكل من أشكال الحروف له شكلٌ في العالم العُلوي، منه المتحرك والساكنوالعُلوي والسفلي، مما يعني أن قوى الحروف على ثلاثة أقسام :

[1] - عصام محفوظ : مع الشيخ الأكبر ابن عربي، ص :119.

الأول : يُعتبر أقلّها قوةً ، وقوته تظهر بعد كتابتها،حيث تكون هذه الكتابة لعالمٍ روحاني مخصوص بذلك الحرف المرسوم، ومتى خرج ذلك الحرف بقوة نفسانيةوجمع همَّة كانت قوى الحروف مؤثرة في عالم الأجسام.

الثاني : وتكون قوة الحروف فيهُمثَّلة في الهيئة الفكرية التي تَصدُر عن تصريف الروحانيات لهافهي قوة في الروحانيات العُلويات، وقوة شكلية في الجسمانيات السفليات.

الثالث : وفيه تكون قوة الحروف جامعةً الباطن أي القوة النفسانية المكوِّنة لها فتكونُ قبل النطق بها صورةً في النفس،وبعدَ النطقِ بها صورة في الشكل وقوة في، النطق.

هذا عن قوتها؛ أما عن طبائعها المنسوبة إليها فهي الحرارة واليبوسة، والحرارة والرطوبة، والبرودة واليُبوسة، والبرودة والرطوبة . فالحرارة جامعة للهواء والنار وهما (ا هـ ط م ف ش ذ ج ز ك س ق ث ظ)، والبرودة جامعة للهواء والماء (ب و ي ن ص ت ض د ح ل ع ر خ غ)، واليبوسة جامعة للنار والتراب(ا هـ ط م ف ش ذ ث و ي ن ص ت ض) .

لقد أورد ابن خلدون هذه الأقسام و الطبائع المسندة إلى الحروف انطلاقا من العناصر الأربعة المكونة للعالم من ماء وتراب ونار وهواء، يقول في مقدمته:" فهذه نسبة حروف الطبائع، وتداخل أجزاء بعضها في بعض،وقد الخالم فيها سُفليات وعُلويات بأسباب الأُمَّهات الأُوَّلِ ، أعني الطبائع الأربع المنفردة"[1]، ومن هذا التداخل تستمد الحروف خواصها.

خواص الحروف :

منها أن كل حرف له مَقطعٌ خاصٌّ في النفَس الإنساني، لا يتماثل مع أخيه، ومنها أن كل حرف كذلك له منزلة في منازل الأبراج، وله قوة عددية ونسبة من العناصر الأربع. الشيء الذي أَهلَّ كل حرف ليتضمَّن سِرَّ خاصًّ،وجعل المشتغلين بالحُروف يتصرفون فيه بسِرٍّ .

فما هو هذا السر؟ وإلى ماذا يرجع ؟

[1] - عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، د ط، د ت، ص: 970.

لقد انقسم المهتمون بسر التصرف الذي في الحروف إلى طائفتين: طائفة تُرجع هذا السر إلى المزاج الذي لِكُلِّ حرف، وطائفة تُرجعه للنسبة العددية لكل حرف.

أ. الطائفة القائلة بالمزاج: تُقسِّم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما العناصر، وتخصُّ كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فِعلاً وانفعالا بذلك الصنف، حيث تُنَوِّعُ هذه الطائفة الحروف بقانون صناعيٍّ تُسميه التكسيرَ إلى نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوع العناصر فالألِفُ وللباء للهواء، والجيمُ للماء، والدال للتراب، ثم تُعَيِّنُ لعنصر النار سبعةَ حروف ؛ هي: ا، هـ، ط، م، ف، س، ذ، ولعنصر الهواء سبعة حروف كذلك هي: ب، و، ي، ن، ض، ت، ظ، ولعنصر الماء أيضا سبعة حروف هي: ج، ز، ك، ص، ق، ث، غ، ولعنصر التراب هو الآخر سبعة حروف: د، ح، ل، ع، خ، ش، م، معتبرةً أن الحروف النارية هي لدفعِ الأمراض الباردة ولمُضاعَفَةِ قوة الحرارة حيث تُطلب مضاعفتُها، وأن الحروف المائية هي أيضا لدفع الأمراض الحارة من حمَّياتٍ وغيرها[1]

ب. الطائفة القائلة بالنسبة العددية: تُعلِّلُ سِرَّ التصرف الذي في الحروف إلى نسبتها العددية، حيث ترى أن حروف (الجُمَّل) أعدادها المتعارَفة وضعًا وطبعًا، إذ بينها من أجل تناسبِ الأعداد تناسبٌ في نفسها كذلك كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين في كل مرتبة، فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئات، وكما بين الدال والميم والتاء لدلالتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة الضِّعف[2].

فالتصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة منها وتأثرُ الكون بذلك يُعتبر أمرًا ثابتا ومشهودًا ومتواترا . ولكنه ليس واحدا لدى الطائفتين، فهو عند المشتغلين بالطلسم – وما الطِّلَّسْمُ إلا مقلوبه- أقوى روحانية من جوهر القهر، ولذلك يقول واضع الكيمياء جَسَدٌ في

[1] - ينظر: ابن خلدون : المقدمة، ص: 937.

[2] - ينظر: المصدر نفسه، ص: 938.

جسد ٍ وموضوعُ الطِّلسم روحٌ في جسد، لأنه يربط الطبائعَ العُلوية بالطبائع السفليةوالطبائعُ السُّفلية جسد، والطبائع العُلوية روحانية"([1]) .

والتصرفُ في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس والهمة البشريتين، وذلك لأن النفس الإنسانية محُيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات،تصرفُ أصحاب الطلسمات فإنما هو كامنٌ في استنزالِ ك ووبطانيقاالأفلاك أو بالنسَبِ العددية للحصول على نوعِ مزاج يَفعلُ فعلَ الخميرةِ فيما حصل فيه.

أما أصحاب الأسماء –كما يسميهم ابن خلدون- فقد حصل لهم ذلك العلم (أسرار الحروف) " بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي و الامداد الرباني فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها"([2]) .

وهذا هو سببُ حدوثِ علم أسرار الحروف ؛ الذي هو من تفاريع السيمياء؛ لا يُوقَفُ على موضوعه ولا تحُاط بالعدد مسائلُه،لكنه في المحصِّلة يبقى ثمرةتصرُّفِ النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحُسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الكون"[(3)].

نقطة الوجود وحروفه :

إن مولودالحِ والنفس والفعل مستودَعَة كلها في النون بشطريها :الأسفلِ الظاهر والأعلى المحجوب، فهي كلية الإنسان الظاهرة والباطنة،لهذا ظهرت النقطة وعَلَتْ ، باعتبارها نقطة الوجود، فهي عينُ تُطِلُّ من النون على معبودها[(4)]، فالأهمية التي لها في الباء ليست هي الأهمية التي لها في النون .ففي النون الرقمية – التي هي شطر الفلك -"من العجائب ما لا يَقدر على سماعها إلا من شد عليه مِئْزَرَ التسليم"[(5)].

---

[1] - ينظر: المصدر نفسه، ص: 939.

[2] - ابن خلدون : المقدمة، ص: 939.

[3] - المصدر نفسه، ص ص: 936، 937.

[4] - عصام محفوظ: مع الشيخ الأكبر، ص: 108.

[5] - المرجع نفسه، ص: 108.

ومن هذه العجائب أن الإنسان الذي هو آخر مرتبة في مراتب الوجود هو أرقى الموجودات وأعلاها في شطري الفَلَك، من حيث كونه مجَلًى لكل حقائق الوجود ودرجاته، ومجلًى للحقيقة الإلهية كذلك فهو وإن كان "آخر" الموجودات فإنه يُعدُّ أَوَّلَ " ها بالقصد الإلهي ولذا يَصدق عليه وصفُ " الأول والآخر "[1] ووصف " الظاهر والباطن "الذي يستمده من حقيقة كونِ الأسماء الإلهية توحدَت على إيجاده[2]، فكانت أوجه التشابه بينه وبين الله،ومن ثمة كان له جانبان باعتباره كلمة الله :

ظاهرٌ يجَمعُ كل مراتب الوجود من أدناها إلى أعلاها .

باطنٌ هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهية فيمستوى برزخ البرازخِ [3]، ومن هنا يصح القولُ بأن الإنسان عالمٌ صغير، وأن العالم إنسان كبير ، وتصحُّ كذلك رؤية الشاعر القائل :

كَ جِرْمُ أَصَغْرَغْيُمٌ أَنَّ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

وبهذا الاعتبار يكون الإنسان والعالم مُتَّحِدَين لظاهرة الأُلُوهَة ، فالإنسان يمثلها من حيث جمعيتُها كما تتمثل في الاسم الإلهي " اللهالذي خلق آدمُ علة صورته، فقد ورد في الحديث " أن الله خلق آدم على صورته"[4] والعالم يمُثلها من حيث كثرةُ الأسماء والصفات،فهو من حيث كثرته لا يمكن الإحاطة به كما أن الأسماء الإلهية في كثرتها لا يمكن الإحاطة بها و لا حصرها . ويبقى الإنسان وحده هو الذي يمكن الإحاطة به نظرًا وإدراكًا لأنه " عالم صغير" تجلى فيه " العالم الأكبر" إذن في قوة إنسان حصره في الإدراك لِكِبرَه وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراكُ من حيث صورته وتشريحه وبما يحَمله من القوى الروحانية .

فرتَّب الله فيه جميع ما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها وارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يَشِذَّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص: 334.

[2] - المصدر نفسه، ج2، ص:864.

[3] - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص:231.

[4] - البخاري : صحيح البخاري، باب الاستئذان، حديث رقم 1.

الله ؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية كذلك الإنسان بغُرَجرمُه ؛ فإنه يتضمن جميع المعاني"[1] ومن هذه الوجهة كان روحَ العالم الذي بدونه لا يكون العالم مُوازيا لحقائق الألوهة فهو مُوازٍ للألوهة أو على صورة الله " فالعالم بالإنسان على صورة الحق"[2] والإنسان دون العالم على صورة الحق وَ العالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق .

ولهذا كان الإنسان برزخا جامعا بين الله والعالم،وكانت أفضليتُه على جميع الموجودات كما تُوضح ذلك هذه المُعادلة الوجودية :

الله // الإنسان // العالم

فباطنه // الله، وظاهره // العالم

العالمُ بدون الإنسان لا يعدو أن يكون جسدًا بلا روح أما إذا أُضيف إليه الإنسان فإنه سيصير جسدًا له معنى " فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء"[3] وعلى العموم فإن الإنسان والعالم صور ومرايا لحقيقة واحدة،وأيًّا كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل . وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وإن جمَعَ في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية[4] فعلاقةُ الإنسان بالله وبالعالم علاقة عِشقية ترمز لها أُنْطُولُوجيًّا علاقةُ الألف باللام في كلمة (لا).

فالألف له من الأسماء اسمُ الله وله من الصفات القَيُّومية ومُقامُ الجَمع، وله المراتبُ كلها وله مجموعُ الحروف ومراتبها لأنه يسري في مخارجها كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد وسريان التجلي الإلهي في الكون، فهو قيوم الحروف، يتعلق به كل شيء، ولا يتعلق هو بشيء، يُظهِر الحروف ولا تُظهِره في اسمَه في جميع المراتب، حيث يكون الاسم هناك للباء والجيم والحاء،وجميعِ الحروف والمعنى َ له هو فالألف يُعطي الذات ولذا كان دَالاًّ على الله فاسمُ الله سَرَى في الأسماء كلها على اختلافها كذلك الألفُ سرى في الحروف على تَبايُن ألفاظها: عبْاً ،

---

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 02، ص: 124.

[2] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج03، ص:343

[3] - المصدر نفسه، ج03، ص: 390

[4] - المصدر نفسه، ج03، ص: 343

تاءٌ ، حاء ،دال كاف، لام، واو، ياء الخ. وهو لمّا اصطحب اللامَ في كلمة (لِب) كُلَّ واحد منهما مَيْلٌ وحركة عشق اللامُ هو الأعشق الصدق العشق يُوَرِّث الوصال إلى المعشوق، وهكذا كان عشقُ اللام للألفِ ، وعشقُ الإنسان لله[1].

وإذا كان الألفُ لوجود بهذه المرتبة العَلِيَّة فإن الباء لها مرتبة الإيجاد والإظهار، إذ بها ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود، وقد قيل للشبلي: أنت الشبلي؟ قال: أنا النقطة التي تحت الباء، وكان الشيخ أبو مدين يقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت الباء عليه مكتوبة فالباء مصاحبة للموجودات في حضرة الحق في الوجود: (بي)، وبهذه الكلمة قام كل شيء وظهر، ووقع الفرق بين الباء والألف الواصلة، فالألف تعطي الذات والباء تعطي الصفات.

ولذلك كانت الباء أحق من الألف بسبب النقطة التي تحتها وهي الموجودات، وبسبب كونها تُمثل مقامَ العقل الذي هو ثاني مرتبة في الوجود، ولهذا كانت في المرتبة الثانية من الحروف وكانت النقطةُ تحتها هي الأعيانَ ، ولأجل هذا قال العارفون بالقرآن الفاتحة في البَسْمَلة والبَسملةَ في الباء، والباءَ في النقطة مُندرجةٌ ومُدمجة، فهي أمُّ الكتاب، وجميع الكتب الكامنة فيها.

فجميع الأشياء المتعددة ظهرت من الباء ؛ التي لها جملةُ وجوهٍ كلُّها تُعطي معنى البقاء، ولها أسماء منها القلمُ ، والعدلُ والعقلُ وأُحسنُ أسمائها الباءُ من طريق ظهورِ الأشياء بها، لأنها واحدٌ ، ولا يَصدر عنه إلا واحدٌ ، فهي ألفٌ على الحقيقة وَحْدَانيٌّ من جهة ذاتها هي باءٌ من جهة أنها ظهرت في المرتبة الثانية من الوجود لهذا سُمِّيتْ باءً ولمّا كانت في المرتبة الثانية والواحدُ لا يقال فيه عدد، والباء اثنان من جهة المرتبة فهي عدد، والأشياء عدد فصار العددُ في العدد وهو الباء وبقيَ الواحد الأحد في أحاميقه سرًا ومُنزها .

و يجدر هنا أن نذكر البَاء سُميت باءً قُلِبَ الهاءُ همزةً رمزًا، وهو في كلام العرب كثيرٌ . والباء في اللغة هو النكاح كذلك البَاهُ . فالباء على الحقيقة هي النكاح، وهي بلا هاء، وإنما جاءت الهاء في آخرها إشارة لأهل الإشارات، حيث أن الهاء هو الباء ،والباء هو الهاء، فقالوا: الباه كأنهم قالوا: هُوَ ، أي هو الكلّ الوجودُ المحدَثُ نتيجةً كان لا بُدَّ من أصلين،

[1] - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص: 64.

فتوجَّه الحق على هذه الباء، وهو الموجود الثاني فامتد فأَلْهَمَ الكونَ ﴿ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾ [1] فامتد العالمُ من الباء عند مقابلة الحق امتدادَ الظل من الجسم عند مقابلة الشمس ،فكما خرج الظل على صورة الممتَدِّ منه، خرج الكون كذلك على صورة الباء . ولهذا قال العارف ما رأيت شيئا إلا رأيتُ الباء عليه مكتوبة، فهو قد رأى صورة الباء في كل شيء تَكَوَّنَ عنها، لأن كل شيء هو ظلها، فهي سارية في الأشياء[2]،ومَرِدُ فيها افتتاحُ الحق تعالى كتابه بها حيث قال ﴿بسم الله﴾، فبدأ بالباء، وهكذا بدأ بها في كل سورةفلما أراد أن يُنزل سورة التوبة بغير بسملة ابتدأ فيه بالباء فقال: ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ ﴾ فبدأ بالباء دون غيرها من الحروف، لأنها أول موجود .

والمقصود بكون الباء هي أول موجود هو الذي يُشير إليه ابن الفارض بقوله:

وَلَوْ كُنْتَ مِنْ نُقْطَةِ الْبَاءِ خَفْضَ تَرَفُّعْتَ إِلَى مَا لَهُ الْبَاءُ بِي تَتَبَاهَى
بِحَيْثُ تَرَى أَنَّ الَّذِي أَعْدَدْتُهُ غَيْرُ عِدَّتِي

يعني أنه في مقام تميُّزك التي هي نقطة الباء والتي بها تميَّز العبدُ عن الرب حركة خفضٍ بحيث إنك لو تميزت عن ربي بغناه وفقري لَرُفِعْتَ برؤيتك من هذا الخفض إلى مقام في العلو ولا يُنال لأحد بحيلة،وعليه فإن إشارة الشبلي بكونه النقطة تحت الباء إنما هو دلالةُ على التميز، فكما أن النقطة تدل على الباء وتميزها من التاء والثاء، فإن "أتدل على السبب الذي عنه وُجدَت، ومنه وُلدت، وبه ظَهرتوبه بَطَنَت .

فروحانية الاستعانةبالباء تتمثل في كون وجود الكون موقوفًا عليهاوقد جُعلت النقطة تحتها دليلا لكونها تلتبس صورتهُا بصورةفيظَنهخيل الكونُ أنه قام بنفسه ولا يَعرف أنه ظِلٌّ ، فإذا اندرج ظِل الباء في الباء تَبينَ له بكونه لم يندرج في النقطة أن ثمة أمرًا زائدا عليه، وهو الباء الذي دلت عليه النقطةُ جعلت من أسفل لأن صدور الكون من الباء إنما يَظهَر في السُّفل من مقام الباء،فتكون النقطةُ بينَاءالوبين الكونِ هي عينُ التوحيد؛ الذي هو حقيقة الوجود .

---

[1] - القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية: 45.

[2] - محي الدين بن عربي : رسالة الباء، ضمن(مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية)، تحقيق وتقديم : سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص ص :131 ،132

وقد فصل ابن عربي في دلالة الحروف بأن أفرد لها مساحة في باب مراتب الحروف في الجزء الأول من فتوحاته، حيث تناولها حرفا حرفا و تحدث عن مخارجها وأعدادها وبسائطها وعوالمها وأفلاكها وأزمنتها وطبقاتها ومراتبها وظهور سلطانها وعناصرها وأسماء الذات التي تناسبها، وأسماء الصفات.

ولتوضيح هذه الدلالات المتشعبة للحروف عند ابن عربي نورد هذا الجدو ل:

الحرف	دلالاتـــــه
الألف	مقامه: الجمع، له من الأسماء: اسم الله، له من الصفات: القيومية، له من أسماء الأفعال: المبدئ والباعث والواسع والحافظ والخالق والبارئ والمصور والوهاب والرزاق والفتاح والباسط والمعز و المعيد والرافع والمحيي والوالي والجامع والمغني والنافع، له من أسماء الذات: الله والرب والظاهر والواحد والأول والآخر والصمد والغني والرقيب والمتين والحق، وله من الحروف اللفظية: الهمزة واللام والفاء، له من البسائط: الزاي والميم والهاء والفاء واللام والهمزة، له من المراتب: كلها، ظاهر سلطانه في النبات.
الهمزة	عالمه: عالم الشهادة والملكوت، مخرجه: أقصى الحلق، ليس له مرتبة في العدد، بسائطه: الفاء والميم والزاي والألف والياء، فلكه: الرابع، دورة فلكه: تسع آلاف سنة، له من المراتب: الرابعة والسادسة والسابعة، ظهور سلطانه في الجن والنبات و الجماد، له من الأسماء ما للألف والواو والياء، له من أسماء الصفات: القهار والقاهر والمقتدر والقوي والقادر، طبعه:الحرارة واليبوسة، عنصره: النار.
الهاء	عالمه: الملكوت، مخرجه: اقصى الحلق، له من الأعداد: الخمسة، بسائطه: الألف والهمزة واللام والهاء والميم والزاي، فلكه: الرابع، دورة فلكه: تسع آلاف سنة، طبقاته: الخاصة و خاصة الخاصة، مرتبته: السادسة، ظهور سلطانه: في النبات، طبعه: البرودة واليبوسة والحرارة والرطوبة، عنصره: التراب، له من الأسماء: الله والاول والآخر والماجد والمؤمن والمهيمن والمتكبر والمتين والأحد والملك، وله من اسماء الصفات: المقتدر والمحصي، وله من أسماء الأفعال: اللطيف والفتاح والمبدئ والمجيب والمقيت والمصور والمذل والمعز والمعيد والمحيي والمميت والمنتقم والمقسط والمغني

	والمانع.
العين	عالمه: الشهادة والملكوت، مخرجه: وسط الحلق، بسائطه: الياء والنون والألف والهمزة والواو، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقاته: الخاصة وخاصة والخاصة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: الحرارة والرطوبة، له من الأسماء الذاتية: الغني والأول والآخر، وله من أسماء الصفات: القوي والمحصي والحي، وله من أسماء الأفعال: النصير والنافع والواسع والوهاب والوالي.
الحاء	عالمه: الملكوت، مخرجه: وسط الحلق، له من الأعداد: الثمانية، بسائطه: الألف والهمزة واللام والهاء والفاء والميم والزاي، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: البرودة والرطوبة، له من الأسماء الذاتية: الله والأول والآخر والملك والمؤمن والمهيمن والمتكبر والمجيد والمتين والمتعالي والعزيز، له من أسماء الصفات: المقتدر والمحصي، وله من أسماء الأفعال: اللطيف والفتاح والمبدئ والمجيب والمقيت والمصور والمذل والمعز والمعيد والمحي والمميت والمنتقم والمقسط والمغني والمانع.
الغين	عالمه: الشهادة والملكوت، مخرجه: الحلق أدنى ما يكون منه إلى الفم، له من الأعداد: التسعمائة، بسائطه: الياء والنون والألف والهمزة والواو، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقته: العامة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه في البهائم، طبعه: البرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء الذاتية: الغني والعلي والله والأول والآخر والواحد، وله من أسماء الصفات: الحي والمحصي والقوي، وله من أسماء الأفعال:النصير والو اقي والواسع والوالي والوكيل.
الخاء	عالمه: الغيب والملكوت، مخرجه: الحلق مما يلي الفم، له من الأعداد: التسعمائة، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقته: العامة، مرتبته: السابعة ، ظهور سلطانه في الجماد ، عنصره: الهواء، له من أسماء الذات والصفات والأفعال كل ما كان في أوله: زاي

	أو ميم أو هاء أو فاء أو لام أو همزة
القاف	عالمه: الشهادة والجبروت، مخرجه: أقصى اللسان وما فوقه من الحنك، له من الأعداد: المائة، بسائطه: الالف والفاء والهمزة واللام، فلكه: الثاني ، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: الرابعة، ظهور سلطانه: في الجن، عنصره: الماء والنار، له من الأسماء كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه.
الكاف	عالمه: الغيب و الجبروت، مخرجه: مخرج القاف، له من الأعداد: العشرون، بسائطه: الألف والفاء والهمزة واللام، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: الرابعة، ظهور سلطانه: في الجن، طبعه: الحرارة واليبوسة، عنصره: النار، له من الأسماء كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه.
الضاد	عالمه: الشهادة والجبروت، مخرجه: أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس، له من الأعداد: التسعون، بسائطه: الألف والدال والهمزة واللام والفاء، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقته: العامة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: البرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه.
الجيم	عالمه: الشهادة والجبروت، مخرجه: وسط اللسان بينه وبين الحنك، له من الأعداد: الثلاثة، بسائطه: الياء والميم والالف والهمزة، فلكه: الثاني، دورة فلكه: إحدى عشرة ألف سنة، طبقته: العامة، مرتبته: الرابعة، ظهور سلطانه: في الجن، طبعه: البرودة والحرارة واليبوسة، عنصره: التراب، له من الأسماء كما تقدم.
الشين	عالمه: الغيب والجبروت الأوسط، مخرجه: مخرج الجيم، له من الأعداد: الألف، بسائطه: الياء والنون والألف والهمزة والواو، فلكه: الثاني، دورة فلكه: كما تقدم، طبقته: العامة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: البرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء كما تقدم.

الياء	عالمه: الشهادة والجبروت، مخرجه: مخرج الشين، له من الأعداد: العشرة والواحد، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الثاني، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، عنصره: النار، له من الأسماء كما تقدم.
اللام	عالمه: الشهادة والجبروت، مخرجه: من حافة اللسان أدناها إلى منتهى طرفه، له من الأعداد: الثلاثون والثلاثة، بسائطه: الألف والميم والهمزة والفاء والياء، فلكه: الثاني ، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: الحرارة والبرودة واليبوسة، عنصره:النار، له من الأسماء كما تقدم
الراء	عالمه: شهادة والجبروت، مخر جه: من ظهر اللسان وفوق الثنايا، له من الأعداد: المائتان والاثنان، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الثاني ، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: السابعة ، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: الحرارة واليبوسة، عنصره:النار، له من الأسماء كما تقدم.
النون	عالمه: الملك والجبروت، مخرجه: من حافة اللسان وفوق الثنايا، له من الأعداد: الخمسون والخمسة، بسائطه: الواو والألف، فلكه: الثاني، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: الثانية، ظهور سلطانه: في الحضرة الإلهية، طبعه: البرودة واليبوسة، عنصره: النار، له من الأسماء كما تقدم.
الطاء	عالمه: الملك والجبروت، مخرجه: من طرف اللسان وأصول الثنايا، له من الأعداد: التسعة، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الثاني، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: البرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء كما تقدم.
الدال	عالمه: الملك والجبروت، مخرجه: مخرج الطاء، له من الأعداد: الأربعة، بسائطه:

	الألف واللام والهمزة والفاء والميم، فلكه: الأول، دورة فلكه: اثنتا عشرة ألف سنة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: البرودة واليبوسة، عنصره: التراب، له من الأسماء كما تقدم.
التاء	عالمه: الغيب والجبروت، مخرجه: مخرج الدال والطاء، له من الأعداد: الأربعمائة بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي ، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: خاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: البرودة واليبوسة، عنصره: التراب، له من الأسماء كما تقدم.
الصاد	عالمه: الغيب والجبروت، مخرجه: مما بين طرفي اللسان وفويق الثنايا السفلى ، له من الأعداد: الستون، بسائطه: الألف والدال والهمزة واللام والفاء، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: الحرارة والرطوبة، عنصره: الهواء، له من الأسماء كما تقدم.
الزاي	عالمه: الشهادة والجبروت والقهر، مخرجه: مخرج الصاد والسين، له من الأعداد: السبعة، بسائطه: الألف والياء والهمزة واللام والفاء، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقته: خلاصة خاصة الخاصة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: الحرارة واليبوسة، عنصره: النار، له من الأسماء كما تقدم.
السين	عالمه: الغيب الجبروت واللطف، مخرجه: مخرج الزاي والصاد، له من الأعداد: الثلاثمائة والثلاثة، بسائطه: الياء والنون والألف والهمزة والواو، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة وخاصة الخاصة وخلاصة خاصة الخاصة و صفاء خلاصة خاصة الخاصة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: اليبوسة والحرارة، عنصره: النار، له من الأسماء كما تقدم.
الظاء	عالمه: الشهادة والجبروت والقهر، مخرجه: مما بين طرفي اللسان وأطراف الثنايا، له من الأعداد: الثمانية والثمانمائة، بسائطه: الألف واللام والهمزة والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقته: خلاصة خاصة الخاصة،

	مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: الحرارة والبرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء كما تقدم.
الذال	عالمه: الشهادة والجبروت والقهر، مخرجه: مخرج الظاء، له من الأعداد: السبعمائة والسبعة، بسائطه: الألف واللام والهمزة والميم، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: العامة، مرتبته: الخامسة، ظهور سلطانه: في البهائم، طبعه: الحرارة والرطوبة، عنصره: الهواء، له من الأسماء كما تقدم.
الثاء	عالمه: الغيب والجبروت واللطف، مخرجه: مخرج الظاء والذال، له من الأعداد: الخمسة والخمسمائة، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: خلاصة خاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: البرودة واليبوسة، عنصره: التراب، له من الأسماء كما تقدم.
الفاء	عالمه: الشهادة والجبروت والغيب واللطف، مخرجه: من باطن الشفة السفلى وأطراف الثنايا العليا، له من الأعداد: الثمانون والثمانية، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقته: خلاصة خاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: الحرارة و البرودة والرطوبة، عنصره: الماء، له من الأسماء كما تقدم.
الباء	عالمه: الملك والشهادة والقهر، مخرجه: من الشفتين، له من الأعداد: الإثنان، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: صفاء الخلاصة وخاصة الخاصة، مرتبته: السابعة، ظهور سلطانه: في الجماد، طبعه: الحرارة واليبوسة، عنصره: النار، له من الأسماء كما تقدم.
الميم	عالمه: الملك والشهادة والقهر، مخرجه: مخرج الباء، له من الأعداد: الأربعة والأربعون، بسائطه: الياء والألف والهمزة، فلكه: الأول ، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: الخاصة والخلاصة وصفاء الخلاصة، مرتبته: الثالثة، ظهور سلطانه: في

	الإنسان، طبعه: البرودة واليبوسة، عنصره: التراب، له من الأسماء كما تقدم.
الواو	عالمه: الملك والشهادة والقهر، مخرجه: من الشفتين، له من الأعداد: الستة، بسائطه: الألف والهمزة واللام والفاء، فلكه: الأول، دورة فلكه: كما تقدم، طبقاته: خاصة الخاصة والخلاصة، مرتبته: الرابعة، ظهور سلطانه في الجن، طبعه: الحرارة والرطوبة، عنصره: الهواء، له من الأسماء كما تقدم.

كل هذه جملة أسرار وإشارات قد أسفر عنها الاشتغال الوجودي المتميّز على حروف المعجم العربي، وقد كشف عن الارتباط الوثيق بين حركة الكون وبين تلك الأسرار التي يتضمنها الحرف.

خـــاتمة

خـــــاتمة:

بعد هذه الجولة الطويلة والعسيرة في الفضاء الصوفي الفسيح، أتاح لنا البحث في "أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية" الوقوف على جملة من النتائج نوجزها في ما يلي:

- إن الطابع الفردي الذي تختص به المعرفة الصوفية، قد أثمر وفرة من التجارب الروحية لا مكان فيها للتماثل أو المشابهة، إذ لا قانون يضبط حركة الذات العارفة، إنها تخضع لنوع التجلي الذي تستقبله وفق استعدادها وتهيُّئها، ومن ثمّ فقد تعددت الطرق بتعدد أنفاس الخلائق كما عبر عن ذلك ابن خلدون ومن قبله ابن عربي، وما دام هذا التعدد والاختلاف لا يؤثر في الغاية الأولى التي يسعى إليها الصوفي وهي "معرفة الله" فهذا يُعدّ إثراءً للحقل الصوفي: تجربة ودلالة، فهذا حظّه من التجربة، ذوق، وذاك شرب والآخر سكر والأخير شطح، .. وهكذا، وبهذا التنوع أثبتت التجربة الصوفية وجودها وأسفرت عن نظام معرفي مفارق لايحدّده التشابه، ولا تقوم بنيته على المقايسة.

- لقد شيّد الصوفي معمار معرفته على أساس ذوقي صرف، بعد أن وقف على سلبية العقل في معالجته قضايا وجودية كبرى ترتبط بجملة من العلاقات مع الله ومع الآخر ومع الذات، صحيح أن العقل بأدلته النظرية القائمة على الاستدلال بالأثر لمؤثر قد أقرّ بوجود الله ووحدانيته، ومن ثمّ فالباطن هو مصدر المعرفة الصوفية دون إلغاء الظاهر أو إقصائه وإنما اختراقه للغوص —من خلاله- إلى الأعماق حيث الحقيقة في أسمى معانيها.

- أدى اشتغال الصوفي على الخطاب القرآني إلى فتح جبهة للصراع أمامه، حيث نظر الفقهاء إلى جهده نظرة عداء واحتراز كونه يمس الدين من زاويته الشرعية، وهذا الوجه القرائي المتعنت يسفر عن موقف احتكاري يفضح تسلط الفقهاء بدعوى حماية الدين من شوائب الابتداع، ومن ثم فإنّ أية محاولة لتأويل النصوص الدينية —فيها تجاوز لجهود الفقيه- هي ضرب من الزندقة والكفر والمروق، القضية -إذن- أكبر من مجرد اختلاف في أدوات المعرفة، وإنما هي تأسيس لانقلاب قرائي هدفه عزل البحث الصوفي وإقصاؤه، وقد راح ضحية هذا الانقلاب العديد من مشاهير الصوفية.

- إن استنطاق الباطن ومحاولة القبض على الهارب من معانيه هو جهد جريء يحتاج إلى سندات تثبت سلامته وبراءته وسط محيط دلالي مشحون بالرقابة والحذر، ذلك أنّ الفقيه هو متلق رقيب يتصيد الفرص للإيقاع بالمعنى الصوفي من خلال تأويلاته التي لا تخلو من عنف في الممارسة، دون الإحاطة بظروف الكتابة الصوفية وأجوائها المفارقة، ومن ثم فالقراءة الفقهية لتلك الكتابة لا تخلو من إصرار وترصد للإيقاع بها في حبائل السلطة بكل أنواعها دينية كانت أم لغوية أم فكرية، ما دعا الصوفي إلى شن حملة لتبرير ساحته الدلالية، وذلك بالتأكيد على خصوصية معرفته من جهة وعلى شرعية تلك المعرفة من جهة أخرى.

- ويعد الحسين بن منصور الحلاج من المتصوفة الذين أطاحوا بمنظومة التواصل المألوفة التي تقتضي تعايشاً بين الانتظارين، حيث اختار البوح منطقاً له في حين كان يتطلب المحيط التواصلي آنذاك نصوصاً تراعي سلامة المتلقي وأمنه، خاصة وأن النتاج البوحي للحلاّج هو نتاج صادم تقوم بنيته على الدهش والفُجاءة، ما يجعل المتلقي يعيد النظر في مخزون أفقه الذي تطفو الأيديولوجيا فيه على السطح ما ينبئ بأنها الأكثر تأثيرا في توجيه ذائقته التي ستخدم حتما الواقع الثقافي السائد، ومن ثمّ سنحاول في هذا الفصل أن نركز الجهد في الخطاب الحلاجي بوصفه خطابا إشكاليًّا يغيّر وجهة التلقي من النقيض إلى النقيض، كما كان له الأثر الجلي في تحديد مستقبل الكتابة الصوفية حيث شكل منعرجاً حاسماً في تاريخ العرفان.

- تستدعي تجربة الفناء لغة تجيد فعل الفناء هي الأخرى لتحافظ على هوية المعنى الصوفي ولتنقله بكل ما يحمله من حقل يضمن له البقاء والدوام ولتصون سرّه، لقد كرّس الصوفي –في رحلته العرفانية- مبدأ العزلة والاغتراب فجاءت معانيه هي الأخرى عاكسة لذلك التكريس، لقد اختار هامش الحياة وهامش المعنى وهامش اللغة، إنه يمجّد "الهامش" في محاولة لدحر المركزية من أجل التميّز والاختلاف، وقد وفّق في نقلته تلك فأوجد نصّا مفارقا لا يحدّه التشابه، إنّه نصٌّ يحمل هويته في ذاته ولا يحتاج إلى مقارنة، لذلك فإنّ الصوفي قد قام بجهد تأسيسي لا يستهان به –حرى أم لم يدرِ- لقد أسّس قواعد تجربة جديدة، ومعالم معرفة ذوقية، ونموذج كتابة وجودية، ومشروع لغة فوقية تتجاوز كل المعايير والأطر.

- لم يقتنع الصوفي بإمدادات اللغة الجاهزة لذلك راح يطالبها بالمخبوء فيها، منصتا إلى أعماقها التي تعبالكثير، يقينا منه بأنّ خلف هذا الظاهر المزيّف يقبع الباطن وتسكن الحقيقة، حقيقة اللغة التي تعترف بقدرتها على احتواء الذات الصوفية وملمة شتاتها، والحدّ من غربتها واغترابها، لقد أحدث زلزالا عنيفا في اللغة، فجّر —من خلالها- ذلك الزيف الذي ألحقته بها الأعراف الكتابية السائدة، مقيما —على أنقاضه- صرحاً تعبيرياً جديداً يتغيّا تأطير تجربته التي تكرّس ثقافة الهامش —كما سبق- ذلك أنها تفضي إلى حملة دلالية هائلة، وإلى خصوبة معنوية هي من قبيل المنسي والمغيّب عن مساحة المألوف، وليس من مهمّات الصوفي الركون إلى التغييب، والضياع في متاهات النسيان، إنه يسعى إلى الظهور عياناً لتتصدر تجربته واجهة الكتابة، ولتتمركز ضمن دائرة الخطابات المفصول في هويتها، واثقاً كلّ الثقة- في إمكاناته اللغوية وفي قدراته على التعبير.

- إن العجز عن التعبير هو الذي ألجأ الصوفي إلى الرمز، لأنّ طبيعة عالمه الروحاني تتأبى عن الوصف كونها تنهل من مدارات اللّطف الذي يلوح في الأفق ولا تسعه العبارة كما عبرّ عن ذلك الصوفية-ومن ثمّ بات تجاوز الظاهر اللفظي للمنجز الصوفي المكتوب ضروريا للوصول إلى مملكة المعنى.

- تستجيب لغة الصوفي -إذن-إلى نداءات العمق التي تدعوه إلى التفكير مجدّدا في سير علاقاته الثلاثية الأبعاد: علاقته مع الله جلّ وعلا، مع نفسه، ومع الآخرين والكون ككلّ، وفي هذا السياق، ستتفرع -حتما- انقلابات أخرى وشروخ وتصدّعات ناجمة عن ذلك الزلزال الروحي العنيف الذي أربك الصوفي وقلب موازينه، ولعلّ اللغة ليست بمنأى عن هذا الاضطراب الذي ميّز تجربة العارف، حيث خرجت عن صمتها وسكونها المرعب لتحاكي حركية الذات العارفة وتواكب كل طوارئها وتتلوّن بأحوالها وتتدرّج ارتقاءً عبر مقاماتها.

- إن الخطاب الشطحي يصدم المتلقي، لأنه يفارق ما تعود عليه من نمط، وذائقة. إذ يؤسس بنية جديدة لم تعهد في طريقه بناء اللغة. إذ يقيم المتصوفة تجانسا بين عناصر اللغة التي ليس بينها تجانس أصلا، ولهذا تكون الصدمة والانخطاف وتشويش الذهن الناتج عن تشويش بنية

النظام المعهود، فكثيرا ما تعجز اللغة، بل حتى لغة الرمز هي الأخرى تعجز لحظة المكاشفة والمشاهدة والتجلي، فلا يجد الصوفي مناصا غير الصمت يلوذ به، للتعبير عن لحظة السحق والمحق، فيبهت أمام جلال الجمال. ومع ذلك ليس له من محيد عن التعبير، عن المواجيد واللطائف التي تعتمل فيتذوقها، ويكابدها ولا يعاينها، حينما يكون الصمت في حد ذاته دافعا إلى قول ما لا ينقال. فيكون عندئذ ما لا ينقال حافزا لأن يتأطر ضمن ما ينقال، فلا يجد الصوفي إلا الشطح حيث يتعطل التواضع اللغوي، ونظام المعقول.

- إنّ المؤوّل في علاقته بالنص الصوفي لا يقنع بالمعطى المباشر الذي تتمظهر فيه الدلالة الأوّلية للخطاب، ذلك أنّ التأويل ليس تعاملا مع اللغة فقط، وإنما هو فعل مركّب تتدخل فيه الأبعاد الأيديولوجية والسياسية والإطار الثقافي والاجتماعي، والجانب النفسي والمعرفي، هذه التي تشارك القارئ في إنتاج الدلالة فضلا عمّا تجود اللغة من ظلال وإيحاءات وإحالات، ما يجعل فعل التأويل نشاطا لا يخلو من الذاتية إذ لكل قارئ أبعاد تشيّد واجهته الخلفية تسهم في استنطاق المسكوت عنه الذي يتوارى طيّ العبارات، وبهذا يدخل النص مدار اللانهاية ".

- بفضل الممارسات القرائية لمختلفة التي تسعى لمقاربته وفق ما تمليه آفاق القراءة ذلك أنّ التأويل يجرّد مقاربة تدّعي الإحاطة الشاملة بمقصدية الصوفي، بقدر ما توسّع حقل الاحتمال الذي لا يخدم -بالضرورة- المعنى الحقيقي للنص، بل ربما يبتعد عنه أكثر بتأثير من الخلفية المتشبّعة التي تصدر عنها القراءة.

- يبدأ التأويل -إذن- حين يغيب الفهم، أي حين يتعطّل التواصل بين القارئ وبين التمظهر اللغوي للنّص، ولعل الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي بامتياز لأنه لا يرمي إلى إحداث فهم ما بقدر ما يسعى إلى التعمية ومن ثمّ فإنّ المقاربة التأويلية هي أنجع منهج لتفسير الظاهرة الصوفية حيث يدّعي كلّ قارئ أنه قد وصل إلى المعنى المقصود من النص، فالقراءة -من هذا المنطلق - هي جملة إدعاءات مفترضة ما لم تسور بحدود معرفية يدور في مجالها النشاط التأويلي حتى لا يخرج المعنى عن إطاره المقصود، إذ لا يمكن أن نقرأ الخطاب الصوفي بمنأى عن نظامه الإبلاغي وإلا كانت تلك القراءة تعسّفية تنم عن نيّة إقصائي مبيّتة، صحيح أنّ التأويل ينشط في دائرة الاحتمال، لكن الاحتمال ذاته محدود بالوضع المعرفي الذي نشأت فيه الظاهرة الصوفية،

ومن ثمّ فإنّ التأويل يتعذّر ما لم يكن المؤوّل محيطا بظروف التأليف ووضعية المؤلف، وما لم يقترب من المحيط المعرفي للمتكلم.

- يعلن عربي أوّل من انتقل بالخيال من مفهومه الضيق الذي حدّدته الفلسفة ومقولاتها والأدب وتصويراته، إلى مفهوم انطولوجي أوسع وأعمق، ارتبط بالوجود ككل وفي ضوئه يمكن تفسير المشروع المعرفي الأكبري بأكمله، حيث أولاه عنايته وعدّه أسّ القضية الوجودية بمفاهيمها المعقدة التي تاه في غياهبها الفلاسفة ومن ثم سنركز على المجهود الأكبري المبذول في نظرية الخيال بوصف ابن عربي أبرز من مارس إعادة توصيف الخيال انطلاقا من خلفية وجودية ومعرفية مغايرة تستمد خصوصيتها من طبيعة التجربة القائمة على قيمة الاختلاف والتفرّد.

- وهكذا فالخيال –عند الصوفية- هو واحد من مرتكزات المعرفة لما يمتز به من قدرة على التغير والتبدل وفق إيقاع الوجود الذي يتسم بالحركة الدؤوب والتوتر المستمر، وقد وجد فيه ابن عرقبي الحل الأنسب لمشكلات الوجود التي شغلت الحيز الأكبرمن ففكرة، حيث فسّر –في ضوئه- عديد القضايا المعرفية، انطلاقا من خلفيات ممنوعة تمازج فيها الدين والفلسفة والتصوف والأدب، ما منح الخيال مفهوما واسعا يتجاوز كل التنظيرات النفسية والفنية التي تحصره في الإبداع وهو مجال ضيّق المقارنة بالتّعمّق والتشعب الذي أسفر عنه التناول الصوفي للخيال.

- يعد مبحث الحرف عند المتصوفة أهم بوابة تفضي إلى الوجود بأسراره ومراتبه، فالسياق الوجودي هو الملمح الواضح في التوجه الفكري لديهم، بحكم غايتهم الرامية إلى إيجاد الحلول لمشكلات العالم الكبرى، فلم يدخلوا علماً إلا قرؤوه في ضوء تلك الخلفية الوجودية التي ينطلقون منها، وقد أسفر اشتغالهم -الذي يلفه غير قليل من الالتباس والتعقيد- على حروف اللغة العربية عن علم قائم بذاته لا يفهمه إلا أرباب الكشف ممن سمت أذواقهم وتجردت قلوبهم.

- لقد تمكّن المشروع الصوفي بوصفة عيّنة معرفية خاصة-من أنّ يعيد رسم خارطة القراءة من جديد وفق ما يتضمنه من مرجعيات وجودية تختلف عن المباحث الفلسفية والفكرية السبقة، ليؤسّس لنظرية معرفية ذوقية قائمة بذاتها، تستمد دعائمها من مشروعية الموضوع الذي يعمد فيه الصوفي إلى فعل تركية النّفس كيما يهيّئها لاستقبال المعرفة الحقيقية التي تتنزل على القلب المجلوّ النقيّ ، وبهذا التأسيس المعرفي يكون قد نظّر –شاء أم أبى- لجملة من المفاهيم الجديد للغة

والتلقي والتأويل والخيال، مطيحا –من وراء ذلك- بكل القواعد الصارمة التي أنتجها مؤسسته الثقافة الرسمية عند العرب، والتي ضيّقت الخناق على أنفاس الإبداع، الذي بات رهين المعيارية والثبات، فجاءت الكتابة الصوفية لتفتح المجال واسعا أمام وفرة الرهانات المعرفية والفكرية واللغوية والتي يبدو موضوع الكسب فيها قاب قوسين أو أدنى.

ولله الحمد من قبل ومن بعد .

فهرس الآيات القرآنية

السور	الآيـة	رقمها	الصفحة
المائدة	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ)	101	31
هود	(وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ)	10	116
الإسراء	(وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا)	17	139
الكهف	(فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)	65	27
طه	(إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى)	12	52
الفرقان	(أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا)	45	211
القصص	(وَابْتَغِ فِيمَا آَتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآَخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)	77	31
العنكبوت	(وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ	69	17

	الْمُحْسِنِينَ)		
لقمان	(وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)	20	163
فصلت	(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)	53	99 91
محمد	(أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)	24	17
ق	(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)	37	38
الذاريات	(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)	56	04
القمر	(يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ)	48	116
الرحمن	(فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ)	19 20	170
	(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)	26	42
الطلاق	(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا)	12	130
التين	(وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ)	1 2	51

فهرس المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

أوّلاً: المصادر:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق ابن الأزرق.

1. **البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري لحاشية السندي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج01.
2. **البسطامي**، أبو يزيد: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط01، 2004.
3. **البوني**، أحمد: الكشف في علم الحرف، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت ط1425،1 هـ/2004 م.
4. **التلمساني**، عفيف الدين: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2000م.
5. **الجزائري**، الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، ج03، 1967م.
6. **الجنيد** البغدادي: الأعمال الكاملة، دراسة جمع وتحقيق: سعاد الحكيم، دار الشروق، مصر، ط2، 2005.
7. **الجيلي**، عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم: المناظر الإلهية، ويليه شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2004م.
8. كتاب النقطة ضمن الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تحقيق وتعليق: بدوي طه علام، دار الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت،
9. **الحلاج**، الحسين بن منصور: ديوان الحلاج ويليه كتاب الطواسين، منشورات الجمل، ألمانيا، د ط، د ت.
10. الطواسين، إعداد رضوان السح، تقديم: عبد القادر الحصني، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2010.
11. **ابن خلدون**، عبد الرحمن: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، د ط، د ت.

12. شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره وعلق عليه: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، د. ت.

13. **الرومي**، جلال الدين: مثنوي، ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفافي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط01، 1966.

14. **زروق الفاسي البرنسي**، أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسىقواعد التصوّف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2003م.

15. **السكندري**، ابن عطاء الله:لطائف المنن، قدّم له وعلّق عليه: خالد عبد الرحمن العك، دار البشائر، دمشق، ط01، 1992م.

16. **السهروردي**، عبد القادر بن عبد الله: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط01، 1983م.

17. **الشعراني**، عبد الوهاب: شطحات صوفية المسمى بـ (الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح)، ضمن كتاب: المجموعة الصوفية الكاملة لأبي زيد البسطامي، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس.

18. الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ط، د.ت، ج1.

19. **الطوسي**، أبو نصر عبد الله بن علي السراج: اللّمع في تاريخ التصوف الاسلامي، ضبطه وصححه: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2001.

20. **ابن عجيبة**: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1996م.

21. **ابن عربي**، محي الدين: إصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط01، 1948م.

22. ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن بسج، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1416هـ/1996م.

23. ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواشيه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، ط01، 2000.

24. رسالة إلى الإمام الرازي من مجموع رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج01، ط01، 161هـ.

25. رسالة الباء، ضمن(مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية)، تحقيق وتقديم : سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005م.

26. رسالة لا يعوّل عليه، من مجموع رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د ط، دت.

27. عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق خالد الشبل أبو سليمان، مكتبة عالم الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، ط:1، 1997.

28. الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، قدم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 01، د.ت، الأجزاء الأربعة.

29. فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02، 1980م

30. فصوص الحكم، تقديم: أنطوان موصلي، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990م.

31. كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى من مجموع رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د.ط، د.ت.

32. كتاب الفناء ضمن رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، د ط، د.ت.

33. كتاب ليلم والواو والنون، حققه وضبطه وقدّم له : عبد الرحيم مارديني، دار المحبة ببيروت، ودار آية بدمشق، ط1، 2002.

34. **الغزالي**، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، تقديم د. بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي، بيروت، د.ط، د.ت.

35. مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، ضبط وتقديم: رياض مصطفى العبد لله، دار الحكمة، دمشق، ط01، 1417هـ/1996م.

36. المضنون به على غير أهله، ضبطه وقدم له: رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، دمشق، سورية، ط01، 1996.

37. **ابن الفارض**،: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.

38. **القشيري**، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 1998.

39. **الكاشاني**، عبد الرزاق: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ط، 1995م.

40. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تح ودراسة: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج01، 1996م.

41. معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط01، 1992م.

42. **ابن كثير القرشي الدمشقي**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، دار الكتاب الحديث، لبنان، ط01 د.ت، ج04.

43. **الكلاباذي**، أبو بكر محمد بن إسحاق: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

44. **المحاسبي**، الحارث بن أسد:العقل وفهم القرآن، قد له وحقّق نصوصه: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1971م.

45. **محمود**، مصطفى: الروح والجسد –الأعمال الكاملة-، دار العودة، بيروت، ط01، 1982م.

46. **النفري**، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: الأعمال الكاملة، راجعها وقدم لها: سعيد الغانمي.

ثانياً: المراجع العربية:

47. **إبراهيم**، مجدي محمد: التجربة الصوفية، بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية في تجربة العارف الروحانية، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط01، 2003م.

48. **أدونيس**، علي أحمد سعيد: الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط05، 1982م.

49. الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط03، 2000م.

50. الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط01، 1982.

51. **الألوسي**، عادل كامل: الحب والتصوّف عند العرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط01، 1999م.

52. **بدوي**، عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1980.

53. **بلعلى**، آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2002م.

54. **بلقاسم**، خالد: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2000.

55. الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2000.

56. **الجلنيد**، محمد السيد: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب السنة، مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ط، 1990م.

57. **جودة**، ناجي حسين: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ،1992م.

58. **حسن**، أحمد علي: التصوف جدلية وانتماء، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 1990.

59. **الحكيم**، سعاد: ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، دندرة للطباعة والنشر، ط01، 1991.

60. **حلمي**، محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط02، د.ت.

61. **حنفي**، حسن: تراث وتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 5، 2002م

62. **خضر**، ناظم عودة: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 1997م.

63. **خفاجي**، محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د.ط، د.ت.

64. **أبو ديب**، كمال: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط 01، 1987.

65. **ديركي**، هيفرو محمد علي: المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي، تقديم: عبد الكريم اليافي، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د ط، 2006.

66. **الرغيني**، محمد: محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدر البيضاء، ط01، 1987م.

67. **الروبي**، ألفت كمال: نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين...

68. **زهرة**، أحمد علي: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط 01، 2004.

69. **أبو زيد**، نصر حامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، ط01، 2000.

70. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 04، 1998،

71. النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط04، 2000م.

72. هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط،2002.

73. **الزين**، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط01، 2002.

74. **السعيدي**، سمير: كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوؤهما الدم، السيرة الكاملة، الطواسين، المحاكمة، منشورات دار الفتاة، دمشق، ط01، 2002.

75. **سليطين**، وفيق: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحّد، دار الرأي للنشر والتوزيع، دمشق، دط، 2007م.

76. **شاهين**، سمير الحاج: لحظة الأبدية، دراسة الزمن في أدب القرن العشرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1980.

77. **شرفي**، عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر. ط01، 2007.

78. **عبد الحق**، منصف: أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007م.

79. الكتابة والتجربة الصوفية أنموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، ط01، 1988م.

80. **عبد المهين**، أحمد: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط، 2000.

81. **عدوان**، ممدوح: دفاعا عن الجنون، وزاره الثقافة، دار البعث، سوريا، د.ط، 2004

82. **عيسى**، عبد القادر: حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط12، 2001م.

83. **الغذامي**، عبد الله: الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط01، 1991م.

84. **الغراب**، محمود محمود: الخيال عالم البرزخ ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الكاتب العربي، دمشق، ط 02، 1993.

85. **غركان**، رحمن: علم المعنى: الذات، التجربة، القراءة، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط01، 2008م.

86. **الغرميني**، عبد السلام: الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000.

87. **غنام**، طلعت: أضواء على التصوف، دراسة موضوعية، تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، د.ت.

88. **الفجاري**، مختار: حفريات في التأويل الإسلامي، دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 2008.

89. **الكردي**، رضوان محمد سعيد: الشاغوري، شعر التصوّف في القرن العشرين، سوريا، ط01، 2002م.

90. **مبارك**، زكي: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ج01 و02، د.ط، د.ت.

91. **مجموعة من المؤلفين**: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط02، 1996م.

92. **محفوظ**، عصام: مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفارابي، بيروت، ط 01، 2003.

93. **المرابط**، جواد:التصوّف والأمير عبد القادر الجزائري الحسني، دار اليقظة العربية، دمشق، د.ط، 1996م.

94. **المسعودي**، محمد: اشتعال الذات، سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط01، 2007.

95. **المقالح**، عبد العزيز: الشعر بين الرؤيا والتشكيل، دار طلاس، دمشق، ط02، 1983م.

96. **مكارم**، سامي: الحلاج في ما وراء المعنى والخطّ واللون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، د.ط، د.ت،

97. **ناصف**، مصطفى: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، ط02، 1981.

98. **نصر**، عاطف جودة: الخيال، مفهوماته ووظائفه، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لبنان، القاهرة، د.ط، 1984م.

99. الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ط01، 1978م.

100. النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط:1، 1996.

101. **هلال**، محمد غنيمي: ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، دراسات مقارنة في الحب العذري العربي والفارسي، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، دط،1980.

102. **اليوسف**، يوسف سامي: القيمة والمعيار مساهمة في نظرية الشعر، دار كنعان للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2000م.

103. مقدمة للنفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د.ط،1997.

104. **اليوسفي**، محمد لطفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب، د ط، 1992.

105. لحظة المكاشفة الشعرية (إطلالة على مدار الرعب)، دار سراس للنشر، تونس، د.ط، 1998م.

106. **يونس**، وضحى: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2003.

ثالثاً: المراجع المترجمة:

107. **بلانشو**، موريس: أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بن عبد العالي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط01، 2004.

108. **شيمل**، آنا ماري:الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، ط01، 2006م.

109. **كوربان**، هنري: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجمل، ألمانية، ط02، 2008م.

110. **كيرني**، ريتشارد: دوائر الهيرمنيوطيقا عن بول ريكور، ترجمة: سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 2009م.

111. **مجموعة من المؤلفين**: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط01، 1998.

112. **نيكلسون**، رينولد ألن: الصوفية في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط02، 2002م.

رابعاً: الموسوعات:

113. بن بريكة، محمد: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ضمن موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، ط:1، 2006م، 1427هـ، ج:1.

114. الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 2003.

115. العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط01، 1999م.

116. محمد، يوسف خطار: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، مطبعة نضر، دمشق، د.ط، 2001، ج:2.

خامساً: الدوريات:

117. مجلة **آفاق الثقافة والتراث**، الإمارات، ع 32، السنة 08، يناير 2001: "منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة": الزواوي بغورة.

118. مجلة **تجليات الحداثة**، وهران، ع02، 1993: "سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية": مختار حبّار.

119. مجلة **عمان**، الأردن، ع 95، 2003: "كشف المحجوب في الرواية الصوفية العربية، قراءة في رواية كشف المحجوب لفريد الأنصاري": علي القاسم.

120. مجلة **الفيصل**، المملكة العربية السعودية، ع 83، س 07، 1984: "وظيفة الرمز والأسطورة وغيرهما في الشعر الحديث": محمد أحمد العزب.

سادساً: المراجع الأجنبية:

121. H. **Corbin**: Histoire de la philosophie islamique, Editio Gallimard, Paris, 1999

122. tzvetan **todorov**: symbolisme et interprétation, Edtion du Seuil, Paris, 1978.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة .....أ

الباب الأول: جدل التحصيل والتوصيل في الكتابة الصوفية 03

الفصل الأول: تجليات البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية..... 03

الفصل الثاني: المسار الصوفي وتجربة التواصل 22

الفصل الثالث: إرجاء المعنى ودراما الانتظار..... 45

الباب الثاني: الفتح الصوفي وحدود اللغة..... 67

الفصل الأول: المعادل اللغوي لخطاب الاختلاف..... 69

الفصل الثاني: اشتغال الرمز في النص الصوفي ..... .95

الفصل الثالث: النشاط التأويلي في النص الشطحي 123

الباب الثالث: سؤال التأويل في الخطاب الصوف 146

الفصل الأول: الفيض الصوفي وإمكاناتالقراءة. 148

الفصل الثاني: البرزخ/ شعرية التضاد. 169

الفصل الثالث: سيميائية الحرف عند الصوفية. 194

خاتمة. 220

فهرس الآيات القرآنية. 227

فهرس المصادر والمراجع.....231

فهرس الموضوعات 243

الملخصات

ملخص رسالة الدكتوراه الموسومة بـ

أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية

إعداد الطالبة:

نصيرة صوالح

السنة الجامعية 1433-2012

أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية

إعداد الطالبة:

نصيرة صوالح

السنة الجامعية 1433-2012

ملخص:

تسعى هذه الرسالة إلى الاقتراب من تخوم الكتابة الصوفية ويترصّد كيفية اشتغال معناها، استناداً إلى المناخ الخاص الذيتشأت فيه تلك الكتابة، والتي تعدّ فعلاً لاحقاً على تجربة روحية متميّزة تبحث لها عن كينونة لغوية تثبت وجودها كمعرفة وكواقعة جمالية، والبحث هذا إذ يتغيّا ترصّد المعنى فلأنه يبحث في تمظهراته اللغوية التي أثمرها فعل الكتابة، ومن ثمّ فهو يجسّد محاولة تسهم –بمعية جملة من المحاولات السابقة واللاحقة- في سحب الخطاب الصوفي من دائرة الاختلاف إلى مدار الألفة، ليصبح خطاباً للمركز، للصدارة، للأولية، أين تتناسل الدلالات كلما تنامى الاشتغال على الدال الصوفي المتمنع، وأين يستحيل التعامل مع اللانهائي (المعنى الصوفي) تعاملاً لانهائياً (التأويل) يجعل من الكتابة الصوفية محرضاً على البحث، مستفزاً لكل آليات النقد، ولكل جهود الباحث هذا الذي يبقيه الخطاب الصوفي متأهباً على الدّوام لانتظار الجديد الصّادم... لانتظار المدهش.

ولعلّ الهيأة اللغوية الصادمة التي قدم بها الخطاب الصوفي نفسه إلى حقل الكتابة، قد جعلت الموقف القرائي متشدداً في ما يشبه حالة الاستنفار أمام هذا الطارئ الدلالي، الذي يطيح بكل توقّع ويخيّب كل انتظار مألوف في ظل الاختراقات الهائلة التي قوّضت أركان اللغة، كونها لم تعتد على الوظيفة الجديدة التي أسندها إليها الصوفي، والتي تتجاوز المهمة التواصلية المؤطرة بالدائرة الاجتماعية، والمكتفية من اللغة بما تقدمه من علاقات تضمن سيرورة النشاط اليومي الاعتيادي، حيث أعادها إلى طبيعتها الأولى المرتبطة بالوجود ككل، فأسند إليها مهمة الكشف عن اللانهاية، مخلفا بذلك **تساؤلاً** مفاده: كيف تمكن الصوفي من تدجين اللغة بسحبها من دائرتها الاجتماعية ووظيفتها التواصلية إلى مداره الوجودي المطلق وسعيه الكشفي المتجدد؟

هذا على الصعيد الكتابي، أما معرفياً فقد نشأ التصوف في جو مشحون بالمعارك الكلامية والقضايا الفلسفية التي يناقض بعضها بعضاً، ما أسفر عن عجز فادح في الأدوات المعرفية المعتمدة من عقل ونظر وحواس، فظهر المشروع الصوفي كخطاب معرفي بديل يتجاوز ذلك العجز ليقدم الذوق على النظر العقلي كأداة جديدة للتحصيل المعرفي، الذي يتغيّا الوصول إلى الحقيقة المطلقة

القابعة خلف مظاهر هذا الكون، وذلك بالانطلاق الحر في فضاء اللانهاية بعد أن يتحرر الصوفي من متعلقاته المادية التي تربطه بعالم المقاييس والكمية وتحول دون ارتقائه.

وقد فتح الصوفي –بهذه الأداة المعرفية الجديدة- أبواب التأويل على مصراعيها، ذلك أنّ الذوق هو خاصية ذاتية مغايرة لا يحددها التشابه، وإنما كلّ يعبر بما وقع له كما يقول الصوفية، ومن ثمّ فإنّ الاتفاق على المعنى في المنجز الصوفي المكتوب ينعدم إلا في ظل تلك الإحالات التي تتعرى فيها اللغة لتكشف عن طاقاتها الاستثنائية المستثمرة في حقل التجربة، ومن ثم وجب **التساؤل** مرة ثانية: إلى أي مدى وفق الصوفي في نقلته الابستيمولوجية التي وسعت من مفهوم التأويل، وارتقت به من المجال المعرفي المؤسساتي إلى مجال أنطولوجي لانهائي؟ ثم هل نجح المنهج التأويلي في مقاربة الخطاب الصوفي والكشف عن كيفية اشتغال معناه؟

وكما يبدو من عنوان هذا البحث "**أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية**" فإنّ الجهد يتركّز في بنية الخطاب الصوفي بوصفه عيّنة أدبية صِرف، بعيداً عن كلّ خلفيات قد تنحرف بالبحث عن مساره، ذلك أن المهمة فنية جمالية تزيل الحُجب والأقنعة التي احتمى خلفها المعنى الصوفي، كما تسعى إلى قراءة الظاهرة الصوفية بوصفها حدثاً استثنائياً في حقل الكتابة العربية، تعيد التصوف إلى واجهة الإبداع الفني المتميّز وتثبت له الشرعية الأدبية التي سُلبها ردهاً من الزمن في ظل تلك القراءات التعسفية المبيّتة التي تكرّس الإلغاء والمصادرة أكثر من تحريها الموضوعية في الطّرح.

على أن البحث لا يخلو من بعض الإشارات الطفيفة إلى الجوانب المعرفية في تلك الكتابة ما يدنيه من وصيد البحوث الفلسفية بوصف المعرفة مبحثاً فلسفياً صرفاً، لكن سرعان ما تتجدد الصلة بالأدب كلما تعلّق الأمر بالشكل الخطابي الذي أطّر تلك المعرفة، ومنحها كينونة كتابية لا تصحّ نسبتها إلا للحقل الأدبي.

على أنّ الإشارة إلى البناء المعرفي في الظاهرة الصوفية لا تخدم جهة بعينها ولا واجهة خلفية مقصودة، وإنما منهجية البحث تتطلب ذلك، إذ لا يمكن –بأية حال من الأحوال- أن نقرأ الخطاب الصوفي بمعزل عن بنية نظامه المعرفي الذي نشأ استناداً إليه، وإلا أُلحقت هذه القراءة بجملة المواقف التعسفية، ثم لا تكتمل الحلقة إلا بالتطرق إلى موقف الفقهاء من تلك المعرفة لما بين

التصو ّف والفقه من تداخل خاصة فيما يتعلق بالاشتغال على النّص القرآني تفسيراً وتأويلاً وما عدا هذين الفصلين فالباقي كلّه يصب في قالب الأدبية والإبداع.

يسعى البحث -إذن- إلى تصيّ د المعنى في الكتابة الصوفية، وذلك بمحاولة الاشتغال على لغة الخطاب، لفك شفراتها والاقتراب من بُ ناها العميقة التي تشكل مخزونها الدلالي المتواري خلف الظاهر اللغوي المتاح، وذلك بمنهجية لم يكتمل معمارها إلا بعد قراءات معمّ قة، وجولات طويلة في فضاء التصوف الفسيح ما جعل معالم الطريق تتضح في خطة تفرعت إلى ثلاثة أبواب وخاتمة.

أما الباب الأول والموسوم بـ "**جدل التحصيل والتوصيل في الكتابة الصوفية**" فقد تضافرت فصوله الثلاثة لترسم المشهد التواصلي الذي رافق المشروع الصوفي، بدءاً بفعل التحصيل أي تلقي الصوفي معرفته الذوقية عن طريق الكشف بعد مسيرة طُهر أصيل بغية الارتقاء، متجاوزاً كل الأدوات المعرفية الحسية ومصادراً لنشاط الأجهزة الإدراكية الأخرى بتعطيل كلّ مقولاتها وإلغاء نتائجها التي لا تعبر عن مطالب الصوفي ولا تجيب عن سؤالاته.

تعد مقولة **المعرفة** واحدة من أهم مرتكزات الفكر الصوفي، فيها أسّس الصوفي لمفاهيم جديدة تعيد صياغة نظام العلاقات مع الله أو ّلاً ومع الآخر والكون ثانياً ذلك أن طريقه المعرفي يتغيّ ا الاقتراب أكثر من تخوم الحقيقة المطلقة التي ينشدها العارف، وهو في مسيرته تلك يصغي إلى قلبه كأداة بديلة للتحصيل المعرفي ما يمنح الصبغة الذاتية لمشروعه ككل.

وقد أثمر هذا المعين الذاتي نتاجاً كتابياً مختلفاً يبحث له عن **متلقٍّ** مفارق يجيد أبجدية الحوار السائغ، ويتقن آليات التأويل الممكن، وإلا سيقع في خلل الفهم، فقد شكلت المغامرة الصوفية بمكوناتها المعرفية المختلفة جدلاً حاداً أفضى إلى جملة من الثنائيات المتعارضة كان على رأسها ثنائية (الحقيقة والشريعة)، حيث ظهر الصراع المحتدم بين الفقهاء والصوفية على واجهة المواقف القرائية التي حكمت على ظاهر النص الصوفي دون النحت في حضرياته ضماناً لأمنها وسلامتها، فقد فعلت سيوف الشريعة فعلتها في حق الكثير من الصوفية تحريضاً من المتلقي الفقيه.

هذا على مستوى التلقي السلبي، أمّ ا القراءات المعزولة عن سياقها المرجعي الموجه، فقد أرجعت الكتابة الصوفية إلى مبررات تشفع لها خصوصية التجربة الراغبة في الكينونة والوجود والتحقق، أيّ ا كانت صفات تلك الأفعال، أكتابةً معرفةً أم فكراً، ومن ثمّ فالحقّ القرائي للنص

الصوفي مشروع مشروعية الحق الكتابي سواء بسواء، فأن تكتب معناه أن يقرأ لك، خاصة وأن الكتابة الصوفية في كتابة للحب، للوجد، للفناء، ولنا في **الحلاج** ما يكفي ويزيد لتحرير فصل هو الثالث في هذا الباب.

أمّا الباب الثاني والموسوم بـ **"الفتح الصوفي وحدود اللغة"**فقد صاغت إشكاليتَه فصولُه الثلاثة التي تشتغل على **لغة** الخطاب الصوفي وتسائل جهازه الاصطلاحي، حيث جهد الصوفي في مراودته اللغة كيما يقبض على الهارب من معانيه، وهو جهد يقف على تخوم المغامرة ويركب موج الخطر لما فيه من غزو لذاكرة اللغة ومن انتهاك لمستودعها الدلالي، ومن تهديد لأُلفتها، لصالح لغة جديدة تولد من رحم التجربة وتتدثر بدثارها، بعد أن رفعت اللغة العادية رايتها أمام الامتداد الوارف لظلال المعنى، فكلّما أصرّت اللغة على الانسحاب، أصرّ الصوفي على استدعائها، يقيناً منه بوجود طاقات كامنة فيها، إنه يراهن على المخبوء فيها ليسحبه إلى مداره المختلف الذي لا تسعه العبارة.

ولعل **الرّمز** واحد من الطاقات الاحتياطية التي تزخر بها اللغة، وقد تفطّن الصوفي إلى هذا المخزون الدلالي الثرّ ، ووظّفه استناداً إلى نشاطه النفسي والفكري حيث أفرغه من مرجعه المعهود ليشحنه بآخر جديد، فاتسعت مساحة الاحتمال والإيحاء في اللغة الرمزية، ولم تصبح المرجعية ذاتها التي في فلكها تدور محددات الصورة الرمزية التي يتراءى في ثناياها طيف المرموز إليه، إنها ابتكار جديد يتلائم والبحث الرؤيوي الذي تشتغل عليه التجربة الصوفية.

على أنّ مسيرة العثور على المعادل اللغوي لتلك التجربة لم تخل من مطبات وقع فيها الصوفي لما فاض وجده وتملّكه العشق فصدرت عنه عبارات مستغربة أحدثت زلزالاً عنيفاً على مستوى اللغة، حيث نطق بكلام صادم خطير أثار لبساً كبيراً وضاعف من تعقيد المساحة التقنية للاصطلاح الصوفي، وقد عُرف هذا النوع من الكلام المستغرب بـ**الشّطح** الذي يكرّس قيمة المفارقة والدهش التي تقوم عليها المنظومة المعرفية الصوفية، كما يفتح شهيّة التقصّي أمام أدوات القراءة التأويلية بوعي أكثر حداثةً وأكثر انفتاحاً .

إن المتطلع على الفكر الصوفي، ينكشف له الباطن –بشكل مثير ولافت- كرافد مركزي ينبني –على أساس ملمشروع الصوفي بكل امتدادته المعرفية والوجودية، وفي ضوئه تفسّر كلّ المقولات

الصوفية، ومن ثمّ باتت مقولة التخطّي هي المفتاح الذي يفك أسر المعنى، وذلك بفعل تأويلي يتجاوز الظاهر، وقد جاء الباب الثالث الموسوم بـ **"سؤال التأويل في الخطاب الصوفي"** ليسائل الخطاب الصوفي، من خلال فصوله الثلاثة المتظافرة كيما تستجمع شذرات المعنى الصوفي.

إنّ لب ّ **العملية التأويلية** يكمن في الاشتغال المتميز على مساحات الخواء الممتدة على جسد النص، وذلك باستنطاق فضاء المسكوت عنه، فقد انكشف الخطاب الصوفي في هيئة رمزية ليثير في القارئ إرادة التجربة الباعثة على الفضول والإغراء، لما في لغتها من مساحات شاغرة الدلالة تنشئ توتراً إدراكياً يسهم في انفتاح النص على جملة من المغامرات التأويلية، شرط ألاّ تخرج تلك الجهود عن مساحة المحتمل أو فضاء الإيحاء الذي يدور في فلكه المعنى.

ولم ّ ا كان المعنى سليل َ عالم المعقولات التي لا أعيان لها في الوجود، فإنّ الصوفي يسعى إلى تنزيله إلى عالم المحسوسات، وذلك بتوظيف الوسائط البرزخية التي تعمل على إحداث تلك النقلة من اللطف على الكثافة، ومن ثم فإن فصل **الخيال** في هذا الباب هو من الضرورة بمكان، فقد شغلت قضية الخيال حيّزاً واسعاً في الفكر الصوفي عامة والفكر الأكبري على وجه الخصوص، ففي ضوء الخيال فسّر ابن عربي جل ّ مشكلاته المعرفية لما فيه من قدرة على العبور من الكثيف إلى اللطيف والعكس، وقبوله المحال، واحتضانه المقطعات، والخيال من هذا المنطلق رافد تأويلي ثر ّ ، بوصفه المعبر إلى الحقيقة وتبرز فاعلية النشاط التأويلي في فضاء الرؤيا التي تدخل ضمن الخيال المنفصل.

ولأنّ المشروع الصوفي يقوم على فعل التأويل الذي رافق العارف في مساره المعرفي فقد احتلت **الحروف** مكانة هامة في الفكر الصوفي، لما تكتسبه من دلالات رمزية عديدة، لم تكتف الصوفية بالبحث عنها بل كان يطمح إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بينها، حيث ماثل بين مراتب الوجود وبين الحروف وبين الأسماء الإلهية، في نشاط لا يخلو من تعقيد وغموض.

استناداً إلى هذه الخطة -إذن- تمّ التعامل مع النص الصوفي بغية تتبع كيفية تشكل معناه، انطلاقاً من النص ذاته، رغم الظهور الاضطراري لتأثير السياقات المرجعية التي تسهم –من حين لآخر- في توضيح الرؤية، وقد أثمر هذا الجهد عن جملة من النتائج تضمنتها خاتمة البحث.

إن الطابع الفردي الذي تختص به المعرفة الصوفية، قد أثمر وفرة من التجارب الروحية لا مكان فيها للتماثل أو المشابهة، إذ لا قانون يضبط حركة الذات العارفة، إنها تخضع لنوع التجلي الذي تلهمتوفق استعدادها وتهيُّئها، ومن ثمّ فقد تعددت الطرق بتعدد أنفاس الخلائق، كما عبرّ عن ذلك ابن خلدون ومن قبله ابن عربي، وما دام هذا التعدد والاختلاف لا يؤثر في الغاية الأولى التي يسعى إليها الصوفي وهي "معرفة" فهذا يُعدّ إثراءً للحقل الصوفي: تجربة ودلالة، فهذا حظّه من التجربة، ذوق، وذاك شرب والآخر سكر والأخير شطح، .. وهكذا، وبهذا التنوع أثبتت التجربة الصوفية وجودها وأسفرت عن نظام معرفي مفارق لا يحدّده التشابه، ولا تقوم بنيته على المقايسة.

لقد شيّد الصوفي معمار معرفته على أساس ذوقي صرف، بعد أن وقف على سلبية العقل في معالجته قضايا وجودية كبرى ترتبط بجملة من العلاقات مع الله ومع الآخر ومع الذات، صحيح أن العقل بأدلته النظرية القائمة على الاستدلال بالأثر على المؤثر قد أقرّ بوجود الله ووحدانيته، ومن ثمّ فالباطن هو مصدر المعرفة الصوفية دون إلغاء الظاهر أو إقصائه وإنما اختراقه للغوص —من خلاله- إلى الأعماق حيث الحقيقة في أسمى معانيها.

أدى اشتغال الصوفي على الخطاب القرآني إلى فتح جبهة للصراع أمامه، حيث نظر الفقهاء إلى جهده نظرة عداء واحتراز كونه يمس الدين من زاويته الشرعية، وهذا الوجه القرائي المتعنت يسفر عن موقف احتكاري يفضح تسلط الفقهاء بدعوى حماية الدين من شوائب الابتداع، ومن ثم فإنّ أية محاولة لتأويل النصوص الدينية —فيها تجاوز لجهود الفقيه- هي ضرب من الزندقة والكفر والمروق، القضية -إذن- أكبر من مجرد اختلاف في أدوات المعرفة، وإنما هي تأسيس لانقلاب قرائي هدفه عزل البحث الصوفي وإقصاؤه، وقد راح ضحية هذا الانقلاب العديد من مشاهير الصوفية.

إن استنطاق الباطن ومحاولة القبض على الهارب من معانيه هو جهد جريء يحتاج إلى سندات تثبت سلامته وبراءته وسط محيط دلالي مشحون بالرقابة والحذر، ذلك أنّ الفقيه هو متلق رقيب يتصيد الفرص للإيقاع بالمعنى الصوفي من خلال تأويلاته التي لا تخلو من عنف في الممارسة، دون الإحاطة بظروف الكتابة الصوفية وأجوائها المفارقة، ومن ثم فالقراءة الفقهية لتلك الكتابة لا تخلو من إصرار وترصد للإيقاع بها في حبائل السلطة بكل أنواعها دينية كانت أم لغوية أم فكرية، ما دعا

الصوفي إلى شن حملة لتبريء ساحته الدلالية، وذلك بالتأكيد على خصوصية معرفته من جهة وعلى شرعية تلك المعرفة من جهة أخرى.

ويعد الحسين بن منصور الحلاج من المتصوفة الذين أطاحوا بمنظومة التواصل المألوفة التي تقتضي تعايشاً بين الانتظارين، حيث اختار البوح منطقاً له في حين كان يتطلب المحيط التواصلي آنذاك نصوصاً تراعي سلامة المتلقي وأمنه، خاصة وأن النتاج البوحي للحلاّج هو نتاج صادم تقوم بنيته على الدهش والفُجاءة، ما يجعل المتلقي يعيد النظر في مخزون أفقه الذي تطفو الأيديولوجيا فيه على السطح ما ينبئ بأنها الأكثر تأثيرا في توجيه ذائقته التي ستخدم حتما الواقع الثقافي السائد، ومن ثمّ سنحاول في هذا الفصل أن نركز الجهد في الخطاب الحلاجي بوصفه خطابا إشكالياً غيرّ وجهة التلقي من النقيض إلى النقيض، كما كان له الأثر الجلي في تحديد مستقبل الكتابة الصوفية حيث شكل منعرجاً حاسماً في تاريخ العرفان.

تستدعي تجربة الفناء لغة تجيد فعل الفناء هي الأخرى لتحافظ على هوية المعنى الصوفي ولتنقله بكلّ يفاعه إلى حقل يضمن له البقاء والدوام ولتصون سرّه، لقد كرّس الصوفي —في رحلته العرفانية- مبدأ العزلة والاغتراب فجاءت معانيه هي الأخرى عاكسة لذلك التكريس، لقد اختار هامش الحياة وهامش المعنى وهامش اللغة، إنه يمجّد "الهامش" في محاولة لدحر المركزية من أجل التميّز والاختلاف، وقد وفّق في نقلته تلك فأوجد نصّا مفارقا لا يحدّده التشابه، إنّه نصٌّ يحمل هويته في ذاته ولا يحتاج إلى مقارنة، لذلك فإنّ الصوفي قد قام بجهد تأسيسي لا يستهان به —درى أم لم يدرِ- لقد أسّس قواعد تجربة جديدة، ومعالم معرفة ذوقية، ونموذج كتابة وجودية، ومشروع لغة فوقية تتجاوز كلّ المعايير والأطر.

لم يقتنع الصوفي بإمدادات اللغة الجاهزة لذلك راح يطالبها بالمخبوء فيها، منصتا إلى أعماقها التي تعد بالكثير، يقينا منه بأنّ خلف هذا الظاهر المزيّف يقبع الباطن وتسكن الحقيقة، حقيقة اللغة التي تعترف بقدرتها على احتواء الذات الصوفية ولملمة شتاتها، والحدّ من غربتها واغترابها، لقد أحدث زلزالا عنيفا في اللغة، فجّر —من خلالها- ذلك الزيف الذي ألحقته بها الأعراف الكتابية السائدة، مقيما —على أنقاضها- صرحاً تعبيرياً جديداً يتغيّا تأطير تجربته التي تكرّس ثقافة الهامش — كما سبق- ذلك أنها تفضي إلى حملة دلالية هائلة، وإلى خصوبة معنوية هي من قبيل المنسي

والمغيّب عن مساحة المألوف، وليس من مهمّات الصوفي الركون إلى التغييب، والضياع في متاهات النسيان، إنه يسعى إلى الظهور عياناً لتتصدر تجربته واجهة الكتابة، ولتتمركز ضمن دائرة الخطابات المفصول في هويتها، واثقاً كلّ الثقة- في إمكاناته اللغوية وفي قدراته على التعبير.

إن العجز عن التعبير هو الذي ألجأ الصوفي إلى الرمز، لأنّ طبيعة عالمه الروحاني تتأبى عن الوصف كونها تنهل من مدارات اللّطف الذي يلوح في الأفق ولا تسعه العبارة كما عبرّ عن ذلك الصوفية-ومن ثمّ بات تجاوز الظاهر اللفظي للمنجز الصوفي المكتوب ضروريا للوصول إلى مملكة المعنى.

تستجيب لغة الصوفي -إذن-إلى نداءات العمق التي تدعوه إلى التفكير مجدّدا في سير علاقاته الثلاثية الأبعاد؛علاقته مع الله جلّ وعلا، مع نفسه، ومع الآخرين والكون ككلّ ، وفي هذا السياق، ستتفرع -حتما- انقلابات أخرى وشروخ وتصدّعات ناجمة عن ذلك الزلزال الروحي العنيف الذي أربك الصوفي وقلب موازينه، ولعلّ اللغة ليست بمنأى عن هذا الاضطراب الذي ميّز تجربة العارف، حيث خرجت عن صمّها وسكونها المرعب لتحاكي حركية الذات العارفة وتواكب كل طوارئها وتتلوّن بأحوالها وتتدرّج ارتقاءً عبر مقاماتها.

إن الخطاب الشطحي يصدم المتلقي، لأنه يفارق ما تعود عليه من نمط، وذائقة. إذ يؤسس بنية جديدة لم تعهد في طريقه بناء اللغة. إذ يقيم المتصوفة تجانسا بين عناصر اللغة التي ليس بينها تجانس أصلا، ولهذا تكون الصدمة والانخطاف وتشويش الذهن الناتج عن تشويش بنية النظام المعهود، فكثيرا ما تعجز اللغة، بل حتى لغة الرمز هي الأخرى تعجز لحظة المكاشفة والمشاهدة والتجلي، فلا يجد الصوفي مناصا غير الصمت يلوذ به، للتعبير عن لحظة السحق والمحق، فيبهت أمام جلال الجمال. ومع ذلك ليس له من محيد عن التعبير، عن المواجيد واللطائف التي تعتمل فيتذوقها، ويكابدها ولا يعاينها، حينما يكون الصمت في حد ذاته دافعا إلى قول ما لا ينقال. فيكون عندئذ ما لا ينقال حافزا لأن يتأطر ضمن ما ينقال، فلا يجد الصوفي إلا الشطح حيث يتعطل التواضع اللغوي، ونظام المعقول.

إنّ المؤوّل في علاقته بالنص الصوفي لا يقنع بالمعطى المباشر الذي تتمظهر فيه الدلالة الأوّلية للخطاب، ذلك أنّ التأويل ليس تعاملا مع اللغة فقط، وإنما هو فعل مركّب تتدخل فيه الأبعاد

الأيديولوجية والسياسية والإطار الثقافي والاجتماعي، والجانب النفسي والمعرفي، هذه التي تشارك القارئ في إنتاج الدلالة فضلا عمّا تجود اللغة من ظلال وإيحاءات وإحالات، ما يجعل فعل التأويل نشاطا لا يخلو من الذاتية إذ لكل قارئ أبعاد تشيّد واجهته الخلفية تسهم في استنطاق المسكوت عنه الذي يتوارى طيّ العبارات، وبهذا يدخل النص مدار اللانهاية ".

بفضل الممارسات القرائية لمختلفة التي تسعى لمقاربته وفق ما تمليه آفاق القراءة ذلك أنّ التأويل مجرد مقاربة لا تدّعي الإحاطة الشاملة بمقصدية الصوفي، بقدر ما توسّع حقل الاحتمال الذي لا يخدم -بالضرورة- المعنى الحقيقي للنص، بل ربما يبتعد عنه أكثر بتأثير من الخلفية المتشبّعة التي تصدر عنها القراءة.

يبدأ التأويل -إذن- حين يغيب الفهم، أي حين يتعطّل التواصل بين القارئ وبين التمظهر اللغوي للنّص، ولعل الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي بامتياز لأنه لا يرمي إلى إحداث فهم ما بقدر ما يسعى إلى التعمية ومن ثمّ فإنّ المقاربة التأويلية هي أنجع منهج لتفسير الظاهرة الصوفية، حيث يدّعي كلّ قارئ أنه قد وصل إلى المعنى المقصود من النص، فالقراءة—من هذا المنطلق - هي جملة إدعاءات مفترضة ما لم تسور بحدود معرفية يدور في مجالها النشاط التأويلي حتى لا يخرج المعنى عن إطاره المقصود، إذ لا يمكن أن نقرأ الخطاب الصوفي بمنأى عن نظامه المعرفي وإلا كانت تلك القراءة تعسّفية عن نيّة إقصائي مبيّتة، صحيح أنّ التأويل ينشط في دائرة الاحتمال، لكن الاحتمال ذاته محدود بالوضع المعرفي الذي نشأت فيه الظاهرة الصوفية، ومن ثمّ فإنّ التأويل يتعذّر ما لم يكن المؤوّل محيطا بظروف التأليف ووضعية المؤلف، وما لم يقترب من المحيط المعرفي للمتكلم.

يعدّ ابن عربي أوّل من انتقل بالخيال من مفهومه الضيق الذي حدّدته الفلسفة ومقولاتها والأدب وتصويراته، إلى مفهوم انطولوجي أوسع و أعمق، ارتبط بالوجود ككل وفي ضوئه يمكن تفسير المشروع الفكري الأكبري بأكمله، حيث أولاه عناية فائقة وعدّه أسّ القضية الوجودية بمفاهيمها المعقدة التي تاه في غياهبها الفلاسفة ومن ثم سنركز على المجهود الأكبري المبذول في نظرية الخيال بوصف ابن عربي أبرز من مارس إعادة توصيف الخيال انطلاقا من خلفية وجودية ومعرفية مغايرة تستمد خصوصيتها من طبيعة التجربة القائمة على قيمة الاختلاف والتفرّد.

وهكذا فالخيال –عند الصوفية- هو واحد من مرتكزات المعرفة لما يمتز به من قدرة على التغير والتبدل وفق إيقاع الوجود الذي يتسم بالحركة الدؤوب والتوتر المستمر، وقد وجد فيه ابن عرقبي الحل الأنسب لمشكلات الوجود التي شغلت الحيز الأكبر من ففكرة، حيث فسّر –في ضوئه- عديد القضايا المعرفية، انطلاقا من خلفيات ممنوعة تمازج فيها الدين والفلسفة والتصوف والأدب، ما منح الخيال مفهوما واسعا يتجاوز كل التنظيرات النفسية والفنية التي تحصره في الإبداع وهو مجال ضيّق المقارنة بالتّعمّق والتشعب الذي أسفر عنه التناول الصوفي للخيال.

يعد مبحث الحرف عند المتصوفة أهم بوابة تفضي إلى الوجود بأسراره ومراتبه، فالسياق الوجودي هو الملمح الواضح في التوجه الفكري لديهم، بحكم غايتهم الرامية إلى إيجاد الحلول لمشكلات العالم الكبرى، فلم يدخلوا علماً إلا قرؤوه في ضوء تلك الخلفية الوجودية التي ينطلقون منها، وقد أسفر اشتغالهم -الذي يلفه غير قليل من الالتباس والتعقيد- على حروف اللغة العربية عن علم قائم بذاته لا يفهمه إلا أرباب الكشف ممن سمت أذواقهم وتجردت قلوبهم.

لقد تمكّن المشروع الصوفي بوصفة عيّنة معرفية خاصة-من أنّ يعيد رسم خارطة القراءة من جديد وفق ما يتضمنه من مرجعيات وجودية تختلف عن المباحث الفلسفية والفكرية السابقة، ليؤسّس لنظرية معرفية ذوقية قائمة بذاتها، تستمد دعائمها من مشروعية الموضوع الذي يعمد فيه الصوفي إلى تجلية النّفس كيما يهيّئها لاستقبال المعرفة الحقيقية التي تتنزل على القلب المجلوّ النقيّ ، وبهذا التأسيس المعرفي يكون قد نظّر –شاء أم أبى- لجملة من المفاهيم الجديد للغة والتلقي والتأويل والخيال، مطيحا –من وراء ذلك- بكل القواعد الصارمة التي أنتجها مؤسسته الثقافة الرسمية عند العرب، والتي ضيّقت الخناق على أنفاس الإبداع، الذي بات رهين المعيارية والثبات، فجاءت الكتابة الصوفية لتفتح المجال واسعا أمام وفرة الرهانات المعرفية والفكرية واللغوية والتي يبدو موضوع الكسب فيها قاب قوسين أو أدنى.

ولعل من أبرز المشكلات التي أفرزتها الكتابة الصوفية هي إشكالية **المنهج**، إذ كيف يتم التعامل المنهجي مع نص نصفه بالانفتاح، مادام المنهج يخضع لمقولات، بعينها قد تستجيب لها الظاهرة المدروسة وقد لا تستجيب؟ فالخاصية الإيحائية التي تتميز بها نصوص تنتمي إلى فضاء التخييل ستجعل المنهج أيّ منهج قاصراً أمام تأبي النص عن التحيّز والثبات في ظل تعددية القراءة وتباين طرق المعالجة، فالهيأة المتوترة التي ظهر عليها الخطاب الصوفي، قد جعلت مهمة

إخضاعه لمنهج معين ّ من الصعوبة بمكان، لما في ذلك من إجحاف في حق النص كواقعة جمالية ترفض التعس ّف أداةً للقراءة.

ثم إن المنهج في حقل التصو ّف- أشبه ما يكون بالحكم غيابياً على المعنى الذي كلّما اقتربنا منه ابتعد، ومن ثم فالقبض عليه ضرب من الفشل، والحكم —حينئذ- سيسقط في صالح النص المنفتح الذي لا تطو ّعه صرامة المناهج، التي تحولت من أدوات إجرائية للقراءة والبحث عن المعنى إلى س ُلط قبلية تتشابه أمامها النصوص وتنتفي الخصوصية.

لذلك فقد ثمّ التعامل —في هذا البحث- مع إشكالات الكتابة الصوفية تعاملاً يقترب أكثر من مقولات المناهج النسقية الحداثية التي تتناول النص من داخله لا من خارجه، فقد جاء التركيز على لغة الخطاب وكيفية تشكّلها انطلاقاً من بنية جهازها الدّلالي، ومن ثمّ فأنجع منهج -قدّم نفسه هنا- هو المنهج التأويلي الذي يعمل على مقاربة النص في محاولة لتتبع معناه من خلال آليات الصوفية من إشارة ورمز وشطح تثير في القارئ شهية التأويل.

فالبحث يسعى إلى رصد حركية المعنى الصوفي، من خلال ممكناته الدلالية التي أسفر عنها الاشتغال المتميز على لغة الكتابة، وهذا الترقب المستمر للمعنى لا ينشط إلا بفعل تأويلي دؤوب يبحث في حفريات النسيج الخطابي، التي تجسد فيها المعنى الصوفي من خلال التنقيب عن امتدادات الدلالة الناجم عن انزياح اللغة وعدولها عن تركيباتها المألوفة،ولعل ّ هذا ما حذا بالبحث أن يركن إلى مجلوبات الحداثة من مناهج تخدم النص من داخله استناداً إلى ب ُناه العميقة المترسبة في قاعه.

Summary of doctoral dissertation tagged

Questions meaning in the mystical writing

The preparation of the student:

Nacira Soualah

University year 1433-2012

I N T R O D U C T I O N :

Happened that were available to me pleasure Search discourse mystic, as that felt discomfort research and difficult, the fact that writing mystical closeness of the orbits of the unknown and fallen to close in the traps of meanings blocked what contributed to the engineering hardship, but what made fun research is questioning Almcol mystic who shall transmit the space full of lofty spiritual meanings, where escape from the ugliness of human reality daily, and breach of the same idea and the diaspora, to those worlds where the pure ecstasy of celebrating the spirit back to the original.

Through my adventure in the break into the world of mysticism, Perceived me a number of problems that have accompanied this trend spiritual, tried to answer such a question receiving, in the Master's thesis, which calls it "the problem of receiving the letter the mystic, the positions of the Emir Abdelkader model", where offered to some of the that crisis communication suffered by the mysticism extent of confiscation and cancellation, and tried to - what he provided to me form the procedural choice of evidence and evidence - to explain citizen coexistence between prospects wait for the parties to the message (the recipient / Sophie), through several stations outlined in the language (a phrase, reference, code) and in the intertextuality and interpretation and imagination ... And that was achieved two victories of the mystic speech: first, made the identification of that literary discourse, and secondly, to build bridges of communication between the mystic and the receiver.

But: I discussed the letter and in myself something to write Sufism, and Saalat several makes on the whole problematic important frame of this type of knowledge, if the identity of the identities and recipient types and reference, hit-and ill, what was me, but seriously consider in continuing research in the speech and mystic Achkalath desire to get closer to But this unique literary sample, which toppled most of the criteria enacted by the system of official literary writing, at the level of its junctions, which exceeds all the tools of logic and reasoning-based reasoning and consider the intellectual, which used religious and philosophical knowledge bearing on them.

And then came this modest effort so close to the edge of writing mystical and lurks how the functioning of its meaning, based on the climate on which I grew up in the writing, which is actually later on the spiritual experience distinct looking at her for being

a linguistic prove its existence as knowledge and Koaqah aesthetic, and this search as Itagaa monitor the effect is because looking at Tmzarath linguistic Othmrha act of writing, and therefore embodies an attempt to contribute - together with a number of attempts before and after - to withdraw the letter mystic from the Department of difference to over familiarity, for a letter to the center, to the forefront, for the primary, where the breed signs whenever grown to engage the signifier mystic Almtmana, and where it is impossible to deal with the Infinite (meaning mystic) discourse of infinite (interpretation) makes writing Sufi instigator of research, provocative all mechanisms criticism, and every effort researcher is this that keep the speech Sufi alert always to wait for the new shocking .. . To wait for the spectacular.

Perhaps the body was the language shock that made the discourse mystic himself to the field of writing, has made the position reading militants in something like a state of alert in front of this emergency semantic, which toppled all the expectation and disappoint all waiting familiar in light of penetrations huge undermined the pillars of the language, it did not invoke the new function assigned to it by the mystic, and in excess of the important communicative framed the department of social and sustaining of the language as provided from relationships to ensure the process of daily activity routine, where he took it back to normal the first associated with the presence as a whole, he assigned the task of detection of infinity, leaving this question that how enables the mystic language of the domestication of withdrawing it from its circle of social and communicative function of the orbit and the absolute existential quest Scout the renewed?

This level of written, and the cognitive grew mysticism in an atmosphere fraught with battles of words and philosophical issues which contradict each other, resulting in the inability of fatal cognitive tools adopted from the mind and looked, and senses, appeared to project Sufi discourse knowledge alternative than the deficit to give taste to consider mental as a new tool for the collection of knowledge, which Itagaa access to absolute truth lurking behind the manifestations of this universe, and therefore free to take off in the space of infinity to be free after the mystic of his belongings that links the physical world of standards and the quantity and prevent his accession.

The open mystic - this tool of new knowledge - the doors of interpretation wide open, so that the taste is a property of self-different not determined by the similarity, but each

expresses what happened to him he says the Sufi, and then the agreement on the meaning of the completed mystic written absent only in those referrals where the language undresses to reveal the extraordinary energies invested in the field experiment, and then must ask again: to what extent reported in accordance with the mystic Alabstimologih that have expanded the concept of interpretation, and elevated by the institutional knowledge of the field to the field of ontological infinite? Then you succeeded hermeneutical approach in handling the mystic discourse and reveal how the functioning of its meaning?

As it seems from the title of this research, "questions the meaning of writing Sufi," the effort is concentrated in the structure of discourse mystic as a sample of literary exchange, away from all backgrounds may deviate search for the path, so that the task artistic aesthetic remove the blocking and masks that took cover behind it meaning mystic, as trying to read the mystical phenomenon as an exceptional event in the field of Arabic writing, re-mysticism to the forefront of artistic creativity and demonstrate his outstanding literary legitimacy by being despoiled of its response time in the light of these readings arbitrary embedded devoted cancellation and forfeiture of more objectivity in the investigation of the offering.

That the search is not without some indication of edits to the cognitive aspects in the writing what arises from the fishing research philosophy as knowledge Mbgesa philosophically pure, but soon revived relevant literature when it comes in the form rhetoric frameworks that knowledge, and give them being written is not correct rate of only the literary field.

That the reference to the construction of knowledge in the phenomenon, Sufism does not serve the destination-specific and interface background of deliberate, but the research methodology requires it, can not be - any way - to read the speech mystic isolation from the structure of its knowledge that has arisen based on it, and only attached to this reading, inter arbitrary positions, and then not complete loop only by addressing the position of the scholars that knowledge of the inter-mysticism and fiqh of overlap especially with regard to the Qur'anic text Balachtgal explanation and interpretation of these two chapters and otherwise hurt the whole rest is in the form of literary creativity.

Research seeks - permission - to hunt meaning to write Sufism, and try to engage in the language of the speech, lift the blades and get close to built the deep that

make up its stockpile semantic Almtuare behind the apparent linguistic available, and that methodology is not complete architecture only after the readings in depth, and tours long in the space of mysticism spacious Landmark made clear in the plan branched into three sections and a conclusion.

The first section and marked as "controversial collection and delivery in writing Sufi" has combined three chapters to draw a scene communicative, who accompanied the project mystic, starting by the collection of any receipt of mystic knowledge of taste by detecting After a Cleanse genuine in order to improve, exceeding all the tools of knowledge sensory and confiscated to Activity other cognitive devices disable all Mcoladtha and the abolition of the results that do not reflect the demands of the mystic does not answer Saalath.

Is the argument of knowledge and one of the most important pillars of Sufi thought, the foundations of the mystic to new concepts, reshaping the system of relations with God first and with the other and the universe secondly that the way knowledge Itagaa closer to the edge of the absolute truth that was sought by Arif, who is in his career that listens to his heart as an alternative for the collection of cognitive self-giving nature of his project as a whole.

Has resulted in this particular self-product of writing a different looking to him for a receiver junctions fluent in an alphabet of dialogue they must accept, and mastered the mechanisms of interpretation is possible, but falling in faulty understanding, it has formed a venture woolen its components different cognitive intense debate led to a number of diodes conflicting was led by two (the truth and law), where the back of the conflict raging between the scholars and Sufis on the front reading positions, which ruled on the Sufi text without apparent sculpture Houdryate in order to ensure the security and safety, she did swords against the law I did a lot of Sufi scholar incitement of the receiver.

This level of receiving passive, and the readings are isolated from the context of reference-oriented, have attributed the writing mystical justification accompanied her privacy experience interested in Being and existence and verification, whatever the qualities of those acts, Oktabh or knowledge or thought, and then right reading of the text Sufi project legitimacy written right alike, the means that you read to you, especially since the writing of Sufism in writing for love, for if any, of the courtyard, and we Hallaj

in more than enough for the Liberation of separation is the third in this section.

The second section and marked with "opening the mystic and the limits of language" was formulated Achkalath three chapters that operate on the language of discourse mystic and questioned his computer terminology, where the effort Sufi Mraodth language so that the capture of a fugitive from its meaning, an effort that stands on the edge of adventure and riding waves danger for the of invasion to the memory of language is a violation of its repository semantic, and a threat to the formed by, in favor of a new language born out of experience and wearing Bdtharha, having raised the ordinary language flag in front of the extension Allwarv to shades of meaning, the more insisted the language on the withdrawal, he insisted mystic to being called, certainly from the existence of potential underlying it, that he is betting on something hidden where withdrawn to its orbit which is not nine different phrase.

Perhaps the symbol of one of the capabilities of the backup that abound in the language, has noticed the mystic to this stock Semantic Walther, and Ozvh based on his psychological and intellectual terms emptied of attributed typically to Ichhanh a new one, to widen the area of probability and to suggest in symbolic language, and did not become a reference the same in its orbit determinants of spin is that within them the discretion spectrum antitype, it is creating a new suit and Research Visionary, which operate upon the mystical experience.

That the march to find the equivalent language of that experience was not without bumps occurred where the mystic to burst and his grandfather and owned by the love Vsdrt his words surprising caused cataclysmic at the level of language, where the pronunciation of words shocking seriously provoked confusion large and compounded by the complexity of space technology for Astalaa mystic, has been known This kind of talk surprising Bctah which enshrines the value of irony and Aldhish underlying cognitive system Sufi, also opens the appetite before the Investigation Tools consciously interpretive reading of a more modern and more open.

The eager to Sufi thought, revealed his subconscious - dramatically and impressively - tributary centrally based - on the basis of it - the project mystic all deployments cognitive, existential, and in the light of which explain all statements Sufism, and then became the argument Skip is the key that lifting the families of sense, and that by explanatory than the surface, the door came the third is marked by a "question

of interpretation in Sufi discourse" of Sufi discourse held accountable, through the three chapters in order to gather nuggets Almtzafarh mystic meaning.

The essence of the process is interpretive is to engage outstanding on the space vacuum along the body of the text, and that Bastntaq space silent, were exposed discourse mystic in the form of symbolism to arouse in the reader will experience provoking curiosity and temptation, because the language of space vacant significance creates tension cognitive contribute in the text on the opening up of a number of interpretive adventures, provided it does not come out of those efforts from the area or space is likely to suggest that revolves in its orbit effect.

Since the meaning descendant of world Almacolat that are not objects to exist, the mystic seeks to be downloaded to the world of Mahsusat, and employing media isthmic that bring about the transformation of kindness on the density, and then the separation of fiction in this section is necessary to, has occupied the issue of imagination ample space in Sufi thought in general and thought Alokipri In particular, in the light of imagination interpreted Ibn Arabi most problems of knowledge, because it is able to cross from thick to Latif and vice versa, and acceptance of stores, and embrace contradictions, and imagination in this sense tributary explanatory impact As the crossing to the fact highlights the effectiveness and activity in the space of interpretive vision that within the fiction separate.

Because the project mystic based on the act of interpretation, which was accompanied by Arif in the path of knowledge has occupied the letters an important place in Sufi thought, as gained by the symbolic many, not only mystical look for them, but he aspires to discover the secrets of existence and the secrets of creation through the hopes interconnections between them, corresponded with the presence of ranks and between the characters and the names of God, in the activity is not without complexity and ambiguity.

Based on this plan - then - been dealing with the text Sufi order to trace how a meaning, from the text itself, though appearing forced to the impact of contexts reference that contribute to - from time to time - to clarify the vision, has resulted in this effort for a number of results included in the Conclusion Find.

Perhaps the most prominent of the problems created by writing the Sufi approach is problematic, as how to deal systematically with the text of the half-open, as long as the curriculum is subject to the arguments, may respond to a particular phenomenon studied

may not respond? Valkhasih suggestive that characterize the texts belong to the space of imagination will make the curriculum - the curriculum - a minor front refuses text from bias and stability in the multi-read and contrast methods of treatment, Valhaoh tense afternoon by the speech mystic, has made the task subjected to the method of a certain very difficult, because that results in prejudice to the right of the text rejects the arbitrariness Koaqah aesthetic tool for reading.

Moreover, the curriculum - in the field of mysticism - like a judgment in absentia on the meaning which the closer it moved away, and then Valqd upon a variety of failure, and judgment - then - will fall in favor of the text open which is not volunteering rigorous curriculum, which became an instrument of procedural reading and the search for meaning to shed tribal texts are similar to them and no longer private.

So it has then to deal - in this research - with problematic writing Sufi discourse closer to the categories of Curriculum systemic modernist dealing with text from within not from outside, came to focus on the language of discourse and how it formed the basis of the structure of apparatus semantic, and then Vondja approach - provided same here - is a hermeneutical approach that works to approach the text in an attempt to trace the meaning of Sufism through the mechanisms of signal and the symbol of Chatah raise in the reader's appetite interpretation.

The search seeks to monitor the dynamics of meaning mystic, through Memknath Tagged resulting from engaging outstanding on the writing language, and this anticipation continuous meaning not activated only by the explanatory diligent looking at excavation fabric rhetoric, which embodies the meaning of the mystic through exploration extensions significance resulting from the Language shift, reversing the usual fittings. Perhaps this is what did the research to be reckoned Mjlobac modernization of curricula to serve the text from the inside it was built on the basis of the deep sediment in the hall.

As is obvious to all meaningful, the subject of writing Sufi and Achkaladtha has been a material monetary important and open up new horizons in the levels of handling, treatment and approach to speeches and analysis, so that writing the Sufi may bet on the contrary, and the difference and established a new concept of receiving and deepened the question of interpretation, as discussed in subject knowledge on the different viewpoints of the Sufis, making it the spacious fields of the multiplicity of readings confirm the

ability of Sufi discourse for more than a reading and open to more than one level of the receiving.

And then it took to write mystical luck and plenty of studies, this is what provided the research material science heavy, difficult to control employment, Vtzafart in making its index number of sources and references, which ranged between heritage: Kalmalvat mysticism such as the famous: Lamah of Tusi, and the letter of the Qhiri, and to identify the Klabave , and the conquests of Ibn Arabi, and judgment to the son of God of Alexandria bid, and attitudes for Winfrey, and man full of jelly ... And many others, in addition to dictionaries, mysticism, ancient and modern: an umbrella for the Sufi Ibn Arabi, The Book of Sufi terminology and was nominated for albumin Kashani Dictionary, Abdel-Moneim Hefny recently.

The critical studies of modern has formed a literature fair Abdul Haq, Yousuf Sami Al-Youssef, and Mohamed Shawky Zein, and Adonis, and Suad al-Hakim, Khaled Belkacem, Mohammed Lutfi Tangerine most important tributaries of this research which dealt with writing mysticism in all its dimensions, what enlightened me Landmark was that felt fun Search Along with every incidence, because in those pens provide cash machine graphical Tell her the match, mimic the beauty of the text employed by the mystic.

That such abundance in the sources and references have made it difficult the task of coordination, it fell in confused you count and which ones leave, not for the back - every time - on the principle of priority according to the importance of the reference and the extent of his service to the search so as not to get out of the limits of the approved plan and get out of control, that was adopted at the earliest references to the subject of research, investing and dispense the most important for a lot.

What is worth pointing out is that the writing Sufism - on the many engage in it - is still a matter of research, the fact that the speech Sufi is a letter of renewal all the time, and the address of openness, and every attempt to reach Mqsidith are a variety of failure, and then came this research work a modest be added to inter approaches that dealt with mysticism study and analysis, to contribute - even little, - to reduce the distance between the rhetoric and mystic system of reading, even if they did not like the search to that credited that adventure is not without risk, led me to break into the unknowns of mysticism and increased my only taste Ihdhuna to the discovery of beauty, and longing

for the unblocking of the great rich Islamic heritage.

And after:

I do not see - and as such - but to extend our highest recognition and gratitude to Professor Fadil: Dr. Mokhtari Zainuddin, who Krmena Bahrafh on this research humble, and I salute the patience and bear determined it to be discovered and this effort at best, indicative of the scientific expertise broad sense of high monetary, and transcendent morality taught ABCs of behavior that is supposed scientific humility, respect, diligence and dedication, he has my sincere thanks and gratitude, and ask God to grant him my best reward.As the highest confession of deep Bjamil Dr. Ahmed Bouziane, who was his great merit in providing most of the sources and references that would not otherwise have completed architecture of this research, was borrows me his books and return them generous of it and a favor, and in order to get out of this research to light in the form of pleases and deserves his generosity, I wish that is located in the same site approval and acceptance.

I ask God Almighty to reconcile what he loves and which pleases Him, His is the praise of before and after.

C O N C L U S I O N

After this long and difficult tour in the mystic spacious space, allowed us to search on "questions in writing mystical meaning" to stand on a set of results summarized in the following:

• The individual character which the competence of the knowledge of Sufism, has produced an abundance of spiritual experiences is not the place where the similarity or similar as there is no law controlling the movement of self-Enlightened, it is subject to the type of manifestation, which receive him according to the readiness and readies itself, and then were several ways in multiple breath of creatures, He also expressed by Ibn Khaldun and before Ibn Arabi, and as long as this diversity and difference does not affect the first target sought by the mystic is "knowing" God, this is the enrichment of the field mystic: the experience and significance, this moment of experience, taste, and that drinking and other Sugar and last Chatah, .. Thus, this diversity of mystical experience proved its existence and resulted in the knowledge system junctions is not determined by the similarity, and the structure of the enzyme.

• We have built a mystic architecture of knowledge on the basis of taste Exchange, after the cessation of the negative mind in dealing with existential issues major linked to a set of relationships with God and with others and with oneself, it is true that the mind its evidence theory based on the inferred impact on the influential had acknowledged the existence of God and Oneness, and then Valebatn is the source of mystical knowledge, without the apparent cancellation or remove him, but impenetrable to dive - from which - to the depths where the truth in the highest sense.

• The operation of the mystic to the Qur'anic discourse to open the front of the conflict in front of him, during which the scholars to his best look hostility and precaution as it affects the religion of the angle of legitimacy, and this face reading intransigent result in a position of monopoly exposes the shed scholars claiming to protect religion from any element of innovation, and therefore any attempt to interpret the religious texts - which exceeded the efforts of al-Faqih - the hit of heresy and blasphemy and clarifier, the case - then - more than just a difference in the tools of knowledge, but rather the establishment of a coup my readers aim to isolate Search mystic and eliminated, has fallen victim to this coup, many of the famous Sufi.

• The questioning subcontractors and try to capture the fugitive of the Meanings of effort is a bold needs to bond to prove its safety and innocence amid surroundings indicative fraught with control and caution, so that the jurist is the recipient Sergeant prey opportunities for the rhythm sense mystic through interpretations that are not free of violence, in practice, without briefing the conditions of writing Sufi and airspace irony, and then reading jurisprudence of that writing is not without its insistence monitors the rhythm in the traps of power all kinds of religious or linguistic or intellectual, called mystic to launch a campaign to come clean his name tags, and certainly the privacy of his knowledge on the one hand and on the legitimacy of that knowledge of the other.

• The Al-Hussein bin Mansoor Hallaj of Sufis who toppled system to communicate familiar, which requires co-existence between Alantzarin, which chose to reveal logic to him while it requires ocean communicative then provisions take into account the safety of the recipient and security, especially since the output Albouha of Hallaj is the result of a traumatic the structure of the Aldhish and accidental , making the receiver re-examine the inventory horizon which float ideology which on the surface, expecting these as the most

influential in guiding Maigueth that will serve inevitably the cultural mainstream, and then we will try in this chapter to focus effort in the letter Allaja as speech problematic is the point of receipt of contrast to the contrary, also had a clear impact in determining the future of writing in the form of Sufi crucial turning point in the history of Sufism.

• require the experience of the courtyard language are able to do the yard is also to keep the identity of the meaning of the mystic and transmit all Evall to the field to ensure his survival and always and protect his secret, I have devoted a mystic - in his Theological - the principle of isolation and alienation came meanings are also reflective of that dedication, we have chosen the sidelines of life The margin of the meaning and the margins of language, that he glorifies "the margin" in an attempt to defeat Central for excellence and difference, and according to the quoted those Vojd text Mvariqa not determined by the similarity, it is the text of a condition in itself does not need to compare, so the mystic has hard constituent is not significant - but does not know or have knowledge -, has established the rules of a new experience, and know the parameters of taste, and the model of writing and existential, and the draft language of superiority over all standards and frameworks.

• not convinced of the mystic supplies the language ready for that claimed the demanding Balmkhbu it, attentively to the depths that are much, certainly than that behind this apparent fake lies subcontractors and live the truth, the truth of the language that recognizes the ability to contain the self-Sufi and heal Stadtha, and reduce alienation and Aghtrabha, we have latest earthquake violent in language, the dawn - of which - the fallacy that caused by the norms written ruling, a resident - on its ruins - a monument expressive new Itagaa framing experience that perpetuate the culture of the margin - as previously - that it is conducive to the campaign tag is enormous, and the fertility of the moral are such as forgotten and concealed from the area of the familiar, and not of the tasks the mystic to rely on the absence, and loss in the maze of oblivion, he sought to appear visually to the top of his experience and interface type, and centered within the circle of letters separated in identity and confident - all confidence - in the potential of language in its capabilities the expression.

• The inability to express is that GA mystic to the icon, because the nature of his world spiritual Taatiby the description as it draws on the orbits of kindness on the horizon or nine words - as expressed by the mystical - and then it is beyond the apparent verbal of the finished mystic written necessary to gain access to Kingdom of meaning.

• respond to the language of the mystic - then - to the calls of depth that invites him to think again in the course of its relations with three-dimensional: his relationship with God Almighty, with himself and with others and the universe as a whole, and in this context, creating derived business - inevitably - coups other cracks and fissures caused by the spiritual earthquake violent and confused the mystic heart of the scales, and perhaps the language is not immune to the turmoil that has characterized the experience of Arif, where brand them out of terrible tranquility and to simulate the dynamics of self-Enlightened and keep pace with all the colored Toariha and straightforward because the range upgrade via Mqamatha.

• The speech shocked Ctahi receiver, because it dies back what it style, and taste. It establishes a new structure has not pledged to build on the way the language. It assesses the Sufis homogeneous between the elements of the language that is not including the homogeneity of the already, but this is shock and Alankhtaf and confusion of mind resulting from the interference structure of the system typically, they often fail to language, and even the language of the symbol are also unable to instant disclosure,

viewing, Transfiguration, do not find the mystic choice but is silent refuge it, to express the moment of crushing and who is right, in front of Jalal Phippht beauty. However it is not inevitable for the expression of, for Almwaged and subtleties that Vidhugaha brewing, and endured no Ieanha, when the silence in itself a motive to say what does not Aanagal. What then shall be no incentive because Aanagal Atatr within what Aanagal, but do not find the mystic ecstasy, where linguistic hang humility, and the system is reasonable.

• The interpreter in relation to the text Sufi does not convince Palmaty direct Taatmzar the significance of the initial letter, so that the interpretation is not a discourse with the language only, but it is a composite act interfere with the dimensions of the ideological, political and cultural context, social, and psychological aspect and knowledge, this involved the reader in the production of significance as well as the largesse of the language of the shadows and suggestions and referrals, making the act of interpretation activity is not free of subjectivity, as the dimensions of each reader commends faced questioning the background contribute to the silent killer who has been keeping Collapse phrases, and thus enter the text throughout infinity. "

• thanks to the practices of literacy for different, which seeks to approach according to the dictates of prospects reading so that interpretation just approach does not claim to take the overall Bmqsidih mystic, as far as the expansion of the field of probability, which does not serve - necessarily - the true meaning of the text, and perhaps even away from him over the impact of the background steeped in the issued by the reading.

• Begins to interpretation - then - when the miss understanding, that is when it crashes communication between the reader and the Altmzar language of the text, and perhaps the letter mystic is a letter problematic par excellence because it is not intended to bring about understanding what the extent that seeks to blind and then the approach is interpretive is the most effective approach to explain the phenomenon Sufism, where he claims that every reader has reached the intended meaning of the text, reading - in this sense - is the total claims unless Tzur supposed limits of knowledge in its field of activity going on hermeneutical so as not to come out from under which the intended meaning, it can not read the speech Sufi immune to its knowledge, but was the reading of arbitrary reflect the intention of the exclusionary premeditated, it is true that the interpretation is active in the circle of possibility, but the probability itself is limited to the situation of knowledge that originated the phenomenon, Sufism, and then the interpretation can not be unless the interpreter ocean conditions of authorship and the status of the author, and what did not come close to the ocean of knowledge of the speaker.

• The son of an Arab first moved imagination of his concept of a narrow set of philosophy and Mcoladtha, literature, and his illustrations, to the concept of ontological wider and deeper, has been associated to exist as a whole and in light of which can be explained by the project of cognitive Alokipri whole, as given by careful attention to his promise as the case existential Bmvahemha complex lost in Gaahpha philosophers, and then we will focus on the effort exerted Alokipri in the theory of imagination as Ibn Arabi most of March re-characterization of imagination from the background and a different existential and epistemological specificity derives from the nature of the experiment based on the value of difference and uniqueness.

• Thus imagination - when Sufism - is one of the pillars of the knowledge of what notable for its ability to change and changing according to the rhythm of existence which is characterized by movement diligent and persistent tension, has been found where I Araqbi the most appropriate solution to the problems of existence that had occupied the

space most of the idea, as explained - in light - many issues of knowledge, from the backgrounds are forbidden blending of the religion, philosophy, mysticism and literature, giving the imagination a broad concept beyond all Altnzirat psychological and technical monopoly in creativity, a narrow range comparison as deeply as the bifurcation resulting from the handling of the mystic to the imagination.

• The Study of the character when Sufis main gate leading to the presence of secrets and its ranks, context is existential is a feature evident in the mindset they have, by virtue of their goal to find solutions to the problems of the world's great, did enter the note, but they've read in the light of that background existential jumping, and it has resulted in being distracted - shrouded in quite a few of the confusion and complexity - the Arabic language characters for a science in itself does not understand it, but employers who detected marked tastes and stripped of their hearts.

• The project was able mystic - as sample of knowledge in particular - that redraws the map to read again, according to the promise of references and existential different from detective philosophical and intellectual past, to establish the theory of cognitive taste a stand-alone, derived pillars of legitimacy of the topic you baptizing the mystic to do Turkish self so Ahaiha to receive the true knowledge that will descend on the heart Alcilo pure, and thus incorporation of knowledge have been considered - willy nilly - a series of concepts new to the language of the receipt and interpretation, imagination, sweeping away - from behind it - with all the strict rules produced by his organization official culture of the Arabs , which tightened the noose on the breath of creativity, which now depends on the standard and consistency, Sufis came to write opens the door wide open for the abundance of bets cognitive and intellectual, linguistic, and that seems to gain the subject around the corner

المقـــالات

كتابات معاصرة

61

فنون وعلوم

مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية

الأستاذة نصيرة صوالح
جامعة ابن خلدون تيارت

كتابات معاصرة

فنون وعلوم

مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية

61 العدد الحادي والستون/ المجلد السادس عشر (أيلول- تشرين الأول 2006)

مجلس الإدارة:

يحيى الحكيم
أنيس الخيّاط
يونس يونس
الياس لحّود

من أسرة المجلة:

د. نبيل أيّوب — ادوار الخرّاط — د. غالب غانم
د. يُمنى العيد — محمّد علي شمس الدين — د. عبدالسلام المسدّي
عزّالدين المناصرة — د. عزّالدين عناية — د. عليّ سالم
عبدالله الغذامي — د. سامي أدهم — د. ميشال زكريّا
د. أسعد خيرالله — د. أسعد ذياب — مصطفى الكيلاني
د. أحمد يوسف — طاهر رياض — فيصل أكرم

المدير العام: يحيى الحكيم
مدير الإدارة: سعد أبي صابر
الخطوط: سمير الحدّاد

صاحبها ورئيس التحرير المسؤول
الياس لحّود

توجّه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير:
بيروت/ شوران
ص.ب: ١٣٦١٠١
هاتف: ٣١٢٧٣٣

السعر □ لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل. □ سوريا ١٠٠ ل.س □ العراق ٣ دنانير □ الأردن ديناران ونصف □ السعودية: ١٥ ريالاً
□ الكويت ديناران □ الامارات ٢٠ درهما □ البحرين ٣ دنانير □ قطر ٢٠ ريالاً □ عُمان ٣ ريالات □ مصر ١٠ جنيهات □ الجزائر ٢٥ ديناراً □ المغرب ٤٠ درهماً □ صنعاء ٢٥ ريالاً □ تونس ٣,٥ دنانير □ السودان ٣٠ جنيهاً
□ ليبيا ديناران ونصف □ موريتانيا ٢٥٠ أوقية □ المانيا ١٢ ماركاً □ فرنسا ٢٥ فرنكاً □ بريطانيا ٣ جنيهات
□ ايطاليا ٦٠٠٠ ليرة □ تركيا ١٠٠٠٠ ليرة □ السويد ٢٥ كورونا □ هولندا ١٢ فلورنات □ النمسا ٥٠ شلناً
□ قبرص ٣ باوندات □ كندا ٧ دولارات □ الولايات المتحدة ٦ دولارات
* الاشتراك السنوي: ١٠٠ دولار للمؤسسات بما فيه أجور البريد الجوي

الإخراج والالكترونيات: شركة حوار للصحافة والنشر ش.م.م
ص.ب ٦٥٩٦-١١٣ بيروت - لبنان - تلفون+ فاكس ٩/٩٤٥٢٥٧
التوزيع: الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف
تلفون + فاكس: ٢٧٧٠٠٧ - ٠١/٢٧٧٠٨٨
الاشتراكات والإعلانات: يتم الاتصال بشأنها مباشرة مع رئاسة التحرير

KITABAT MOUASIRA
ARTS & SCIENCES
N° 61,VOL 16 (sep -october 2006)
Beyrouth - Schouran. B.P.136101
Téléfax: Beyrouth - 823458
Tél:(961)1 312733 - 834045/6

المحتويات

كتابات معاصرة 61

دمار الحرب ولغتها:الكتابة بالكاميرا / لا «موت» يعلو على موت المعركة.....الياس لحود 4

□ ملف/ مجتمع الاستهلاك العربي(«صورة» المرئي والمونتاجي)

الشاشة والصورة العنيفة/مجتمع استهلاك المرئي العالمي..... ماري الياس 6

شعريّةُ المنهج المونتاجي/علم الشعريّات..... عز الدين مناصرة 14

الاتصال الاقناعي/ فن الخطابة..... محمد برقان 22

الشعرية من وجهة نظر لسانية/ تابع بمتبوع أم بمستهلك؟..... عصام شرتح 31

□ ملف/ فلسفة النصّ (المتن والبحث عن الواحدي)

فلسفة النص / «الواحد-ي»: البحث عن الواحد المعاصر..... سامي أدهم 35

الفلسفة الحديثة (مفهوم الإرادة: شوبنهاور، نيتشه)..... ابراهيم مراد 43

ما بعد الحداثة (المصطلح وتاريخية المفهوم) .....عبد الوهاب شعلان 52

أسطورة سيزيف حديثة: فلسفة العبث (كامو وتجريد المعتقدات) .....مصطفى شويرف 55

اختصار إشكالية اللفظ والمعنى /المواضعة والتأويل (من الجاحظ إلى... علي حرب).....عغيف بربوش 61

ما بعد الأطياف العائدة (نموذج مشاهد معاصرة في الماركسية لعلي سالم).....فؤاد خليل 63

□ ملف/ السوسيوثقافي (الفردانية ومنهج الميتولوجيا)

جيلبير دوران ومنهج الميتولوجيا/ السوسيوثقافي: نظرية "الأنهار" والحوض الدلالي ...سليم الشريطي 65

الفردانية (سوسيولوجيا ريمون بودون) ..... زهير بن جنات 69

معهد البراغماتية (في استعمال الأمثال) .....حمو بو شخار 74

الظاهرة الديمغرافية في الثقافة العربية (التجربة التونسية نموذجاً)..... الأخضر النصيري 77

□ ملف/ الكتابة بالحواس الصوفية

صوفية الشاعر المعاصر.....أحمد بو زيان 82

X سؤال التلقي في الكتابة الصوفية.....نصيرة صوالح 88

شعرية الكتابة بالحواس/ «سهل الغرباء» لصلاح بوجاه.....الحبيب المبروك 93

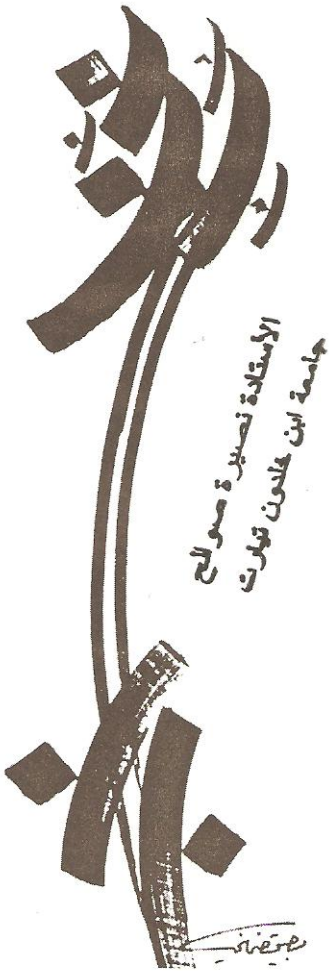
أطياف المعنى/الأختام والسديم لسليم بركات.....محمد بو عزة 100

الاشتغال السيميولوجي بالألوان (البرزخ والسكين لعبد الله حمادي)..... نادية خاوة 105

مظاهر الإبداع في الشعر الرثائي/ الذاكرة والزمن.....الحبيب العوّادي 109

سؤال التلقي في الكتابة الصوفية

في مناخ من السّناء الرُّوحي تنمو اللّحظة الصُّوفية ويتجلّى جمالها قولاً وفعلاً وحالاً، حيث يسمو العالم المادّي بكثافته ويعلو ليلامس شفافَ العالم تضيء عتمته وتكشف أسراره الخبيئة. فيها يستعيد الإنسان نشوته الأولى التي يثيرها قرب روحه من مصدرها الأول، المعذّبة بحنينها الدّائم إليه وذلك لحؤول الجسد بينهما، حيث يربطها قسراً بالأرض، وتهفو هي إلى الماوراء وتسمو إلى العودة على بدئها. إنها محنة الانفصال وعقدة الانشطار بين الذات والحقيقة صعّدها أكثر ظمأ الروح إلى الاتصال بنبعها ولن يتحقق ربّها إلا بالإضراب عن عالم المادة والتّحليق أعلى في فضاءات الإشراق حيث أطياف الحقيقة تقيم احتفالها الأكبر بانتصار الروح. نحو تلك الأصقاع النُّوريّة، يسافر الصُّوفي عبر معراجه الرُّوحي مخلّفاً ثقل الحياة الدُّنيا وراءه، زاده الإخلاص والحبّ والصّبر والخوف والرّجاء، ومنشوده الحقّ الواجب الوجود، ومرماه اكتشاف ما لا ينتهي، ليجسد برحلته العرفانية برزخيته بين الحضور والغياب، والمتناهي والمطلق، ولينصب نفسه ترجماناً ينقل المقول الإلهي - بإيعاز من ذوقه - إلى الآخر، الذي تبدأ معه معاناة الصوفي. وبين المصادرة والاستيعاب يتراوح الخطاب ويتماوج بين مدّ الفهم وجزره، مقيماً معالم أزمة تواصل يعمقها تضارب آفاق الانتظار: أفق مهيّأ سلفاً، وآخر لم ينجز بعد. حيث يقوم الصُّوفي بإرجاء المعنى - عامداً أو عن غير عمد - ليسهم بالقسط الأوفر في تشييد دراما الانتظار التي يعيشها المتلقي في صراع مع المعنى الصُّوفي الجموح. مع دراسة الجزائرية نصيرة صوالح.



تبحث الكتابة الصوفية – لطبيعتها التواصلية – عن قارئها المتميز الذي يجيد تطويع أفق توقعه وتهيئته لاستقبال الجديد والطارئ محاولاً توفير جو مناسب يدمج الأفقين دون تنافر حيث يعمل المتلقي على بذل جهده ليفهم تجربة الصوفي الروحية أولاً ثم ليعمل على المشاركة فيها ثانياً ليتمكن أخيراً من التواصل مع الرسالة الصوفية التي لكثافتها غيّرت مسار المتلقي، وأخذت في البحث الدائب عن متلق جديد ينسجم وخصوصيتها ويتعايش مع أفق انتظارها متجاوزاً مرجعيته السابقة متنازلاً عن حسه الإيديولوجي حتى يحدث التفاعل بين أفق النص وأفق المتلقي وبالتالي تتحرر الرسالة الصوفية من عقدة الإبهام ويحدث التواصل. ترى هل وفقت الكتابة الصوفية إلى قارئها؟

إن اشتمال الخطاب الصوفي على وفرة من عناصر الدهشة والصدمة قد جعل وضعه أمام المتلقي معقداً يفرض قطيعة بين القطبين، ويوسّع المسافة بينهما، لأن المتصوّفة أنفسهم لم يستطيعوا «كمتلقّين لخطابهم أن يقربوا المسافة الفاصلة بين الانتظار الموجود سلفا والأفق الجديد الذي تحمله النصوص الصوفية نظراً للمسافة التي تفصل الوضع التخيّلي للمتصوف باعتباره باثاً والمتلقي المشمول إيديولوجياً وفنياً بوضع تخيّلي وأفق مغايرين» [1]، وهذا التباعد بين الآفاق ولد أزمة في التواصل فرضت على الخطاب الصوفي البقاء في دائرة النصوص المستحيلة التي لم تجد متلقياً ممكناً يخرجها من جو التكتم والاستسرار فبقيت منغلقة على نفسها . هذا التكتم قد دعا إليه ابن عربي أهل التصوّف قائلاً: « لا راحة مع الخلق فارجع إلى الحق، فهو أولى بك، إن عاشرتهم على ما هم عليه بعدت عن الحق، وإن عاشرتهم على ما أنت عليه قتلوك فالسّتر أولى وأيسره أن تكون كائناً باثناً»[2].

وحاجة الخطاب الصُّوفي إلى متلقٍّ متفوّق هي حاجة مؤسَّسة لأنّه لا يمكن إغفال جهد المتلقي وإسهامه في إخراج النصوص إلى النور، وذلك بالبحث في البنى العميقة المركّبة للنص ومحاولة إنتاج نص آخر على نصّ المؤلّف لأنّ «النّص المتشكل هو على وجه من الوجوه مزدوج يرافقه ضمنياً نص أخر يفترضه الأوّل، ولكن القارئ وحده هو الّذي يستطيع إظهاره[3] ووحده من يوقّع سند التّواصل لضمان استمراريّة النّص حيث «القارئ قبل كل شيء ذاتٌ تتلقّى وتؤسّس الذّاتية التي

بواسطتها يفصح النّص عن ظهوره وحضوره»[4]. ولن يتمّ ذلك إلا إذا كان القارئ على دراية سابقة بمجال النّص وبمنطلقات المؤلف إذ كلما كانت المنطلقات المشتركة كثيرة أو موحدة كانت فرصة التفاهم أكثر وفعالية الخطاب اعمق[5].

وقد عمل المتصوفة على تمهيد الطريق إلى المتلقّي بالتودّد إلى ذائقته «والتّحاور معه عن طريق جملة من الاستعمالات اللغوية والإرشادات الفكرية التي تصدم المتلقي لجدّتها وطرافتها»[6]، ولكنها تعمل في الأخير على كسبه وهذا ما نلمسه في موافق الأمير عبد القادر الذي يعتني كل العناية بالمتلقي حيث لا يفوت فرصة لتوضيح ما يراه ملتبساً أو مستعصياً على الفهم فقد عمل جاهداً على «استئذان ذهن المتلقي أو عاطفته، وتمهيد السبيل إلى ما عسى أن يكون عنده من استعداد لمشاركة في الفهم»[7]، من أجل الكشف عن المحجوب في الخطاب الصّوفي، والتعرّف على أفكار الصّوفية وملامسة تلك الأجواء الشّفافة واستدعاء المقصي من المعاني اللّطيفة والتقرّب أكثر من وعي المؤلف. يقول جورج بوليه واصفاً ذلك الوعي أنه «مفتوح لي، يرحّب بي، يتركني أنظر عميقاً داخله.. يسمح لي.. أن أفكر فيما يفكر، وأن أشعر بما يشعر»[8].

ولا شكّ أنّ الخطاب الصّوفي هو نصّ مفتوح أو على الأقل يملك آليات انفتاحه حتّى وإن تضمّن بداخله عناصر الانغلاق من غموض وإبهام وستر. إلا أن تلك العناصر هي التي تسترعي اهتمام المتلقي وتثير الرغبة في الكشف لأنّ «المغمض هو قوام الرّغبة بالمعرفة»[9] وتختلف طريقة فكّ ذلك الغموض من قارئ لآخر. هذا الاختلاف هو الذي يفرز تعدّداً في القراءات ومن ثم وفرة من القرّاء وإنتاجاً لامتناهياً للدّلالات. فكل قارئ للنصّ «يجسّد في حقيقته أحد المعاني الممكنة للنّص المقروء، ويمثّل القرّاء بعددهم المتناهي تشظيات للدّلالة وتفجّرات لها في كل اتجاه»[10].

والخطاب الصوفيّ لا يخلو من هذه الوفرة في الدّلالات الّتي لن يفجّرها إلاّ القارئ الفائق، لأنّ طبيعة العلم الّذي يتحصّله الصوفيّ هي طبيعة إلهامية خارجة عن طور العقول فقد «يصرّح العارف بما يطير به الجمهور إنكاراً وتضيق حواصلهم عن ملتقطة فتحتاج إلى بيان يخرج عن التهمة فيه»[11]، ولذلك نجد الأمير عبد القادر خشية سوء الفهم «يبدأ غالباً بالتودّد إلى غريزة التسليم عند المتلقّي ثمّ هو يتقدّم خطوة بعد خطوة دون توقف فيورد بسائط البديهيات والقضايا، ويكاد يحصي الفروض المحتملة للمعارضة ليردّ عليها، أو يوحي إليك أنت بتلك المهمّة في مرحلة أو أكثر حتى يبلغ غايته ويعلن أحكامه»[12]، أو يبحث في معارف المتلقي السّابقة حتّى يتمكّن من استدراجه إلى عالمه وإدماجه في أفقه وبذلك يحاول أن « يستثمر . . . مرجعيات المتلقي بوصفها مناخاً لتوليد شفرات النصّ التي هي بمثابة سياق مشترك بين الأديب والمتلقي»[13]، ويعمل على إيجاد ما يحيل إلى تلك المرجعيات وفي الوقت نفسه ما يمرّر رسالته الصّوفية ويجعلها منفتحة على الآخر.

إنّ قصور المتلقي ومحدوديّة ثقافته قد جعلاه سلبياً أمام الخطاب الصوفي، ولو أنّه خرج من أفقه الضيّق واطلع على المجال القلبي والرّوحي الّذي ظهر فيه ذلك الخطاب لأمكنه الوقوف على جمالية تلك المعاني وشفافيتها فضلاً عن كونها مؤسّسة على الكتاب والسُّنة، هذا التأسيس الدّيني هو الّذي يستقطب المتلقي ويجنّبه الزّلل والانحراف، ويحرّضه على إعادة فعل القراءة من جديد، ولا يكتفي بالاستنطاق بل يتطلع إلى ممارسة العملية التأويلية، خاصّة وأنّ الخطاب الصوفي هو قبل كل شيء نشاطٌ لغويٌ «والتعابير اللّغوية قابلة لتأويلات عديدة لا حصر لها»[14] تكشف في الأخير عن مقاصد الكاتب وتفصح عن نواياه، فالتأويل يجهد لإعادة اللّحمة إلى الاتفاق المقطوع بين الأشخاص[15] ويستدرج النّص إلى مناطق أكثر إشراقاً حيث ينير مواطن العتمة فيه ويستهدف الأعماق الغامضة.

إنّ تحليلاً لتجربة الكتابة الصُّوفية يسفر عن كثافتها فهي تبدو غالباً حسب أدونيس مليئة بالغرابة والتناقضات والغموض وتفكّك الصور ممّا يجعلها تبدو عصيّة على الفهم[16] وتحتاج إلى جهد قرائيّ آلته التأويل لدمج آفاق التّوقع. فكما ينفرد المتلقي بأفق توقعه الذي أقامته مرجعيته السّابقة وثقافته الخاصّة وتاريخه الشخصي، فكذلك للخطاب الصُّوفي أفقه الخاص، فإمّا أن يحدث الحوار بين الأفقين وإمّا أن يتصارعا. ذلك أنّ ثقافة المتلقي تفرض سلطتها - بشكل أو بآخر - أثناء عملية التّلقي، وكلّ نصّ لم يستجب لأفق توقّع القارئ هو نص واقعٌ على أعتاب المصادرة والإلغاء كونه ينتهك مساحة الترقب ويسهم في خيبة الانتظار، ممّا يفترض إرساء قواعد آفاق جديدة تحتوي التّجربة الصوفية وتخرج القارئ من دائرة التّلقي السّلبي، وتهيئه للجديد على الدّوام.

إن مقولة خيبة الانتظار أو كسر التّوقع قد أوجدتها خصوصيّة الخطاب الصوفيّ وجماليته فوق العادية، لأنّ اللاانسجام الحاصل بين أفق انتظار القارئ وأفق النص قد قضى على رتابة الاستجابة وحقّق للنصّ أدبيّته بأن تجاوز التّلقي المريح ودفع بالقارئ إلى بذل جهد لتقريب المسافة الجماليّة بينه وبين الخطاب الصوفي من أجل أن يستشعر جماليّة الانتظار وشعريّته حيث تدفعه الرّغبة في الوصول

إلى خبايا النصّ اهتداءً ببعض البروق الّتي تضيء مساحات الغموض المنتشرة في فضاءاته والّتي تسهل الطريق أمام المتلقي وتجعل النّص منفتحاً.

والكتابة الصُّوفية تبحث في مدارات الرّوح الّتي لا تحدُّها حدود، هناك حيث يتروحن الماديّ ويتجسّد الرُّوحي ويتماهى كلّ شيء مع أيّ شيء وحيث «تفقد الأشياء ثقلها الماديّ لتغدو شارات يكتنفها ضباب شفيف من الغموض يشوّش معالمها ويطمس حدودها»[17]، فتلك الكتابة تعبّر عن قضايا خارج مجال الوجود فحسب أدونيس: «في الوجود ما لا نعرفه، ما لا يمكن أن نعرفه عقلياً أو منطقياً وإنما نتواصل معه ونتوحّد به« فكيف يمكن التّعرف على مجالات فوق المحسوس، لا متناهية، خارج الوجود؟ خاصة وأنّ الخطاب الصوفي هو قبل كلّ شيء كائنٌ لغوي، والمجال اللُّغوي كما هو معروف محدودٌ متناه والمعاني العلوية غير منتهية ولا يُعقل أن يضبط المتناهي ما لا يتناهى، وإلا لزم تناهي المدلولات. فالعلم الذي يتلقّاه المتصوّفة هو علم إلهي لا يحدُّه حدٌّ، ولا نهاية له، لأنّه لم يدخل جميعه في الوجود فيلزمه التناهي، فهو غير محصور»[18].

شعريّة التّلقي تكمن في جماليّة الفجاءة التي حقّقها الخطاب الصُّوفي أمام المتلقي حيث حرّك فيه شهوة التّقصي والوصول إلى أبعد مدى من أجل تحقيق مشروعه القرائي الإبداعي إذ «ليس هناك قرّاء وإنما هناك مشاركة إبداعية في عمليّة الخلق»[19] فحيث تنتهي مهمّة المؤلف تبدأ مهمّة المتلقي الذي يكرّس سعيه في محاولة فهم الكاتب أكثر ممّا فهم نفسه، وذلك بالاستجابة إلى نداءات المخفيّ والمسكوت عنه في النصوص باعتبارها ثغرات تستدرج المتلقي ليملأها. ومن ثم يبدأ التواصل، حتّى وإن تأجّل تحقُّق العمليّة التّواصلية بفعل اشتغال المتلقي على تفجير ألغام النص وسدّ فجواته والوقوف عند محطّاته الجماليّة. لكنّ المكابدة نفسها التي عاناها الصوفي في تجربته قد عايشها المتلقي هو الآخر في فعله القرائي، والوجع نفسه الذي استشعره الصوفي في انتظار التجليّات الإلهيّة قد انتقل عبر الخطاب إلى المتلقي من أجل التوصّل إلى فهم ذلك الوجع.

ومشروع التّلقي وكثافة الخطاب الصُّوفي قد ولّدا نوعاً من الصّدمة المتبادلة الّتي أسّست للجدل بين الطرفين. فمن جهة تفاجأ المتلقي وخاب توقُّعه أمام الرّسالة الّتي لم ينتظر مجيئها، ولم يتهيأ قبلاً لاستقبالها ضمن آفاق ترقُّبه المعتادة، ومن جهة أخرى اصطدم الخطاب بعقبة التّلقي حيث عانى التّهميش والإقصاء بغياب المتلقي الفائق والواسع الأفق، لذلك اختل التواصل بين القطبين.

ولتحقيق الوقع الجمالي وإيصال مضامين الرّسالة الصُّوفية إلى القارئ وجب التّعامل مع تلك الرّسالة بوعي أكثر حداثة وأكثر انفتاحاً، لأنّ الخطاب كما أشرنا يؤسّس للاختلاف والتّنوع، ومن ثمّ فظهوره في إطار الأشكال الخطابية الجديدة والمضامين المغايرة هو ظهور مشروع يحمل في طياته دلالات للتّواصل وأبعاداً للجمال وإمكانات لا نهائية للتأويل تغري المتلقي وتشدُّ انتباهه إلى المخفيّ، من اجل الكشف عنه وإبراز كفاءة الصُّوفي والقارئ معاً.

ورغم تفاقم أزمات الخطاب الصُّوفي واصطدامه المتكرّر بعقبات المتلقي، إلا أنّ هناك اهتماماً واضحاً بالمتلقّين من قبل الصُّوفي، فما دام هذا الأخير يعدُّ نفسه صاحب رسالة تستدعي وجود مرسل إليه، فلا غرو أن يخاطب ذاتاً أخرى قد تكون منفصلة عنه متجسّدة في قارئ فعلي، وقد تكون متّصلة به يستعين بها لإتمام عمليّة التواصل ممثلة في قارئ مضمر، إذ أن القارئ المضمر هو الّذي يخلقه النّص لنفسه، أمّا القارئ الفعلي فهو الذي يستقبل صوراً ذهنيّة بعينها أثناء عملية القراءة»[20].

ولم يغفل الأمير عبد القادر أهميّة التّلقي وذلك بلجوئه إلى الأساليب الطّلبية الّتي تتضمّن وجود الآخر لتسترعي انتباهه وتؤثّر في جهاز استقباله، وقد نثر هذه الأساليب في كلّ موقف من مواقفه تقريبا، يقول: «أنظر إلى قصة موسى والخضر / إعلم أنّ كلّ ما يقع عليه الإدراك من محسوس ومعقول ومتخيّل فهو متغيّر متجدّد/ فافهم، واحذر أيُّها الواقف على هذا، ترمينا بحلول أو اتحاد أو زندقة أو إلحاد، فنحن بريئون من فهمك الأعوج وعقلك الأهوج»[21].

هذه وغيرها كثير بعض من النّماذج الطلبيّة التي خاطب فيها الأمير عبد القادر المتلقي بتوظيفه أفعال الأمر: أنظر، إعلم، إفهم، إحذر الّتي تحيل إلى ذات متلقية مخاطبة يفرض عليها وضعها – كطرف في الإرساليّة – الاستجابة سلباً أو إيجاباً. والأمير بوصفه صوفياً يعي أنّ هناك من يحتضن الخطاب الصُّوفي ويثبت جديته وجدواه، وهناك من يصادره ويلغيه وقوله: «فهمك الأعوج وعقلك الأهوج« إحالة إلى المتلقي السّلبي الذي يحمل الخطاب الصوفي محمل التهمة والتشكيك في سلامة عقل الصوفي والطّعن في صدق إيمانه وبراءة توجّهه.

الخاب الصُّوفي إذن لم يهمل حقل التّلقي، لأنه مهما كان مصدره فهو خطاب «يحمل رسالة مذهبيّة عقائديّة تطمح إلى الانتشار أو تكتفي على الأقل بمجرد إقناع المتلقي بمدى جدّيتها وجدارتها الفلسفيّة والحياتيّة، ومن ثمّ يكتسب الخطاب جدواه وبعده الاجتماعي[22].

والبحث الجاد في الكتابة الصُّوفية يكشف عن مكنة لغويَّة فائقة وقدرة على تناول القضايا الرُّوحية التي تتجاوز نشاط الحواس تناولاً ذوقياً شفافاً ينمّ عن صفاء الذّات ونقائها ووصولها إلى المراتب العلا بعد أن تمّ لها الكشف وتحقَّقت لها المشاهدة، مشاهدة الله في كلّ ما يحيط بالصوفي من الموجودات. هذا التَّناول الذّوقي قد تلقاه الصُّوفية عن طريق إرسال رسل الإلهام بالعلوم اللدنية والمعارف الكشفية، والحقائق الغيبية إلى قلوب ورثة الأنبياء وهم العلماء العارفون المتحققون بالاقتداء بالأنبياء الذين عانوا أزمة توصيل تلك العلوم الوهبيّة والأسرار الإلهية إلى المتلقي.

وقد أدرك الأمير تأثير تلك الأزمة في علاقة الطرفين ببعضهما فعمل على محاولة تجاوزها وكلّه يقين بوجود اتجاهين متباينين لتلقي الرسّالة الصوفية: أحدهما منصف لها والآخر مجحف في حقّها، ولم يكتف بالإشارة إلى هذه العقبة، بل كان يحاول في كل مرّة أن يبرّر فهمه الخاص للأمور لا سيّما ما يتعلّق بالخطاب الدّيني وقطبيه القرآني والحديثي. ولا يقنع بتحذير السَّامع من سوء الفهم، بل يجهد لإقناعه بجدّية رسالته.

فلماذا يكلّف نفسه عناء الشَّرح والإقناع واستمالة الآخر، لو لم يكن مهتماً بالمتلقي ليؤكد فعالية الخطاب الصُّوفي ودلالته التَّواصليَّة، فضلاً عن أبعاده الجماليَّة؟ إنّه ضربٌ من ضروب التهيئة لإرساء قواعد آفاق للانتظار جديدة الرّسالة الصُّوفيَّة وتتسّع لمجالها الفكريّ والثقافيّ الذي ظهرت فيه. كما أنّه تشريع لتعايش سلمي بين آفاق التَّرقب ليتمكن هذا الخطاب من النَّفاذ إلى أيّ وعي وليكتسب قدرة على تلقي الاستجابة لكل النداءات التي كان محبولاً بها ليفرض هيمنته على القارئ كبقية النُّصوص الأخرى خاصة وأنّه خاطب في المتلقي موطن التأثر بلغة الحال المتدثرة بالجمال.

إذن على القارئ أن يعيد تشكيل ذلك المتصوَّر الذّهني الذي جسده المؤلف في نصّه أو على الأقل أن يعيش معه لحظة ولادة النَّص. فإذا كان المؤلف قد أوجد الخطاب وأظهره في شكل معين فإنَّ القارئ هو الَّذي يضمن حياة ذلك الخطاب، والمنجز الصُّوفي بوصفه خطاباً أدبياً لم يقص دور المتلقي باعتباره جوهر العملية التَّواصليَّة بل كان هو المنادى الأوَّل عبر كلّ مراحل الكتابة الإبداعيَّة بما فيها الصوفيَّة.

لقد استقطب المتلقي اهتمام الصُّوفي وعنايته و«المهمَّة تتعدَّى التأثير الجمالي البحث إلى محاولة التأثير في البنية العقليَّة والفكريَّة. فالصوفي يعدُّ نفسه صاحب رسالة تقتضي دمج وعي القارئ بوعي النص»[23]، ثم إنَّ الميزات الأسلوبيَّة والبلاغيَّة للخطاب الصُّوفي قد أضفت عليه جمالاً طوَّع المتلقي وحرَّك ذائقته خاصَّة وأنَّ الصُّوفي قد ضمَّن خطابه رموزاً استدرجت المتلقي إلى فضاء النَّص من ذلك أشعار الغزل للتَّعبير عن وجده وحبّه وفنائه في خالقه. والقصائد الخمريَّة التي تضمُّ ثنائيّة (الصَّحو والسُّكر) استخدمها الصُّوفي لتجسيد أثر الواردات الإلهيَّة واختلاف قوَّتها على قلبه.

وقد استعان الصُّوفي بهذه الرُّموز لعجز اللُّغة العادية عن استيعاب تجربته، ذلك أنَّ «اللُّغة الإنسانيَّة هُيّئت للإدراك الحسيّ بالأساس أمَّا ما يمكنها أن تحققه في مجال التَّعبير التَّجريدي فليس إلا جهداً مضنياً بذله العقل ليتخطَّى عالم الحسيَّة. من هنا يظلُّ انقهار الإنسان متى ما طمح إلى الكشف عن الكليَّات والمغيَّبات بلغة أرضية تعيينية ومن هنا أيضاً تظلُّ وسيلته لتجاوز بعض قصوره أن يصطنع الشّعر وأن يركب موج الانزياح الخطير»[24].

لقد حاول الصوفي أن ينقل تجربته إلى المتلقي ليتواصل معه فانتهج جميع السُّبل ليستميله، لكنَّ عمق تلك التجربة ولطافتها حالا دون طاقة اللغة.

فكلما حاول الصُّوفيَّة «التَّعبير عما ينكشف لهم من تجليّاتهم أو ما يطَّلعون عليه من علم الأسرار، واستخدموا لغة النَّاس العادية، أو لغة أصحاب العقل من النُّظار، فإنَّ تلك اللُّغة ستعجز عن حمل معاني تلك الأسرار، ولكن العجز هنا ليس عيب اللُّغة ولا عيب العارف، وإنما النَّقص من السَّامع الذي لا يقدر على هضم ما يسمعه لغرابته وخروجه عن المألوف فلا يفهمها أصلاً أو يفهمها ممَّا يعطيه ظاهر ألفاظها»[25]، ذلك أنَّ الصوفية قد أرجأوا معانيهم، فأجهدوا بذلك القارئ بأن حمَّلوه مشقَّة البحث في نصوصهم عن تلك الأسرار واللَّطائف المتوارية خلف ألفاظهم.

إنَّ سلوك الصُّوفي سبيل تأجيل المعاني فرضته عليه طبيعة تلك المعاني المجردة المتأبيَّة عن التجسيد، سواء كان سلوكه متعمّداً أو عكس ذلك لظروف التَّلقي القاهرة قد عمد إلى إرجاء المعنى وعدم التَّصريح به مباشرة تعمية وإغماضاً عمن يكيد له ولتوجُّهه الفكريّ والرّوحي المختلف. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ قصور آليات التَّشكيل من لغة ورمز وصورة قد وقف حائلاً دون احتواء لطافته لأنَّ رحابة المجال العرفانيّ أوسع من أن يحصرها التَّعبير.

ذلك المجال شيّد أفاقاً للتَّرقب جديدة وقف أمامها القارئ مصدوماً حيث خاب توقعه وانتُهك انتظاره، لأنَّه اعتاد على تلك النُّصوص التي تخدم آفاقه.. فإذا بالخطاب الصوفي يخترق ما ألفه المتلقيّ الذي يرفض كلّ ما يقوّض أركان فهمه لأنَّ «شموليَّة التَّصوف ودقة مراميه وسموها وعجز اللُّغة عن التَّعبير عنها تجعل من لم يُؤت الحكمة والدُّخلاء ينحرفون به عن مساره فيلحق طريقته حيفٌ»[26]، فالمجال الفكري الذي ينتمي إليه الصُّوفي لا يستطيع أن يصل إليه المتلقي إلا إذا فهم التجربة الرُّوحية التي عايشها العارف، ولا يتمكن من فهمها إلا إذا حذق الأبجدية الإشاريَّة الاحتماليَّة للصُّوفي والتي قوامها التأويل.

والخاصيّة الاحتماليّة للكتابة الصُّوفية هي التي أسفرت عن وفرة في القراءات، لأنَّ تعدُّد مقاصد القرّاء ينمُّ عن تعدُّد التوجُّهات والمرجعيات، ويؤكد في الوقت نفسه على ثراء الخطاب الصوفي معنوياً ذلك أنَّ « قصد المتلقي – الجهد والطاقة التي يبذلها لإدراك العمل الفني – ليس مطابقاً لقصد المؤلّف. إنَّ كلَّ قارئ يُظهر قصداً مختلفاً لنفس العمل»[27]، بحسب ثقافة المتلقي ومخزونه المعرفي وكفاءته التَّأويليَّة التي تمكّنه من إزالة الأقنعة في الخطاب الصُّوفي والنَّفاذ إلى بواطنه.

وكما لا يخفى على كل ذي بال فإنَّ اتّسام الكتابة الصُّوفية بالغموض والتَّعمية حال دون الوصول إلى معانيها وتحقيق التواصل معها بوصفها رسالةً روحيَّة تقتضي وجود قارئ متروحن. و «مهما بلغت خبرة المتلقي في استجلاء الغوامض لن يعود من النَّص بطائل إذا انغلقت دونه أسرار اللُّغة ودلالتها أو كانت من قبيل الرَّمز المعتَّم»[28]. والخطاب الصُّوفي قد أسَّس للاختلاف على جميع الأصعدة تجربة ولغةً، شكلاً ومضموناً، واحتوى العديد من السّؤالات : سؤال المعنى، سؤال اللُّغة، سؤال التَّلقي وسؤال الهويَّة. وهذه الأسئلة كلُّها تبحث عن إجابات لها ضمن دائرة الكتابة الإبداعيَّة.

نصيرة صوالح – الجزائر
جامعة عبد الرحمن بن خلدون – تيارت

***هوامش ومراجع**

(1) آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر 2002، ص 28.
(2) محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث، بيروت ص 48.
(3) فيرناند هالين وآخرون: بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، الإنماء الحضاري، حلب 1998، ص 43.
(4) عاطف جودة نصر: النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة لبنان، بيروت 1996، ص 25.
(5) محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1990، ص 132.
(6) محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية بيروت 1999، ص 142.
(7) محمد السيد محمد علي الوزير: الأمير عبد القادر الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص217.
(8) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ت: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة 1998، ص 170.
(9) غالي شكري: شعرنا الحديث إلى أين؟، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1978، ص 111.
(10) علي جعفر العلاق: الشعر والتلقي، دارالشروق، عمان1994، ص 65.
(11) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تعليق: إغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، دت، ص 43.
(12) عبد القادر الجزائري، مرجع سابق، ص 214.
(13) ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د. ط، 2003، ص 93.
(14) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1994، ص143.
(15) هانس جورج غادامير: فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا، ت: نخلة فريفر، العرب والفكر العالمي، ع. 3، 1988.ص 137.
(16) أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت 1992، ص 137.
(17) حبيب مونسي: فعل القراءة: النشأة والتحول، دار الغرب، الجزائر، ص 45.
(18) الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق ج1، 1966، ص 74.
(19) غالي شكري: شعرنا الحديث، غلى أين؟ ص 85.
(20) رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص 170.
(21) عبد القادر الجزائري: المواقف، ج1، ص 89و124و 131.
(22) خناثة بن هاشم: الرؤيا والتشكيل في الشعر الصوفي، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة تلمسان 1990، ص 27.
(23) محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، ص 199.
(24) سليمان عشراتي: الأمير عبد القادر الشاعر، مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري في مرحلة المابعد، دار الغرب 2002، ص 203.
(25) ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر 2001، ص 338 - 337.
(26) محمد مفتاح: التشابه والاختلاف المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1996، ص 67.
(27) يان موكاروفسكي: اللغة المعيارية واللغة الشعرية، ت: ألفت كمال الروبي، مجلة فصول، مصر، ع5. 1984.
(28) محمود عباس عبد الواحد: قراءة النص وجمالية التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي، دار الفكر العربي، مصر1996، ص 96.

كتابات معاصرة

72

فنون وعلوم

مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية

كتابات معاصرة

فنون وعلوم

مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية

72 العدد الثاني والسبعون / المجلد 18 (نيسان ـ أيار 2009)

المؤسسون:

يحيى الحكيم

أنيس الخيّاط

يونس يونس

الياس لحّود

من أسرة المجلة:

د. نبيل أيوب — ادوار الخرّاط — د. غالب غانم

د. يمنى العيد — محمّد علي شمس الدين — د. عبدالسلام المسدّي

عزّالدين المناصرة — د. عزّالدين عناية — د. عليّ سالم

عبدالله العذابي — د. سامي أدهم — د. ميشال زكريّا

د. أسعد خيرالله — د. أسعد ذياب — مصطفى الكيلاني

د. أحمد يوسف — طاهر رياض — فيصل أكرم

صاحبها ورئيس التحرير المسؤول

الياس لحّود

المدير العام: يحيى الحكيم

مدير الإدارة: سعد أبي صابر

الخطوط: سمير الحدّاد

توجّه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير:

بيروت/ شوران

ص.ب: 136101

هاتف: 01312733

السعر ☐ لبنان: 5000 ل.ل. ☐ سوريا: 100 ل. س. ☐ العراق: 3 دنانير ☐ الأردن: ديناران ونصف ☐ السعودية: 15 ريالاً ☐ الكويت: ديناران ☐ الإمارات: 20 درهماً ☐ البحرين: ديناران ☐ قطر: 20 ريالاً ☐ عُمان: 3 ريالات ☐ مصر: 10 جنيهات ☐ الجزائر: 25 دينارا ☐ المغرب: 40 درهماً ☐ صنعاء: 25 ريالاً ☐ تونس: 3,5 دنانير ☐ السودان: 30 جنيهاً ☐ ليبيا: ديناران ونصف ☐ موريتانيا: 250 أوقية ☐ ألمانيا: 12 ماركاً ☐ فرنسا: 25 فرنكاً ☐ بريطانيا: 3 جنيهات ☐ إيطاليا: 6000 ليرة ☐ تركيا: 10000 ليرة ☐ السويد: 25 كورونا ☐ هولندا: 10 فلورنات ☐ النمسا: 50 شلناً ☐ قبرص: 3 باوندات ☐ كندا: 7 دولارات ☐ الولايات المتحدة: 6 دولارات.

• **الاشتراك السنوي:** 100 دولار للمؤسسات بما فيه أجور البريد الجوي المضمون.

• الإخراج الفني: هوساك كومبيوتر برس

تلفاكس: 345687 1 00961 بيروت ـ لبنان

• التوزيع: الناشرون لتوزيع المطبوعات والصحف

تلفاكس 277007 ـ 277088 / 01

الاشتراكات والإعلانات: يتم الاتصال بشأنها مباشرة مع رئاسة التحرير أو من ينوب عنها

KITABAT MOUACIRA

ARTS & SCIENCES

N° 72, Vol 18 (Avril - Mai 2009)

Beyrouth - Schouran B.P. 136101

Téléfax: (961) 1 312733

Tél: (961) 1 312733 - 3 582837

□ **ملف/ الكتابة الصوفية: اللغة سرداً من العبارة إلى الإشارة**

السردية وسلطة اللغة/ الفكر العلمي والفكر الصوفي ومقولة اللغة وحي (نجوى بركات) ..... مهى جرجور 99

الفتح الصوفي: المَعْبَر في حدود اللغة ..... نصيرة صوالح 110

مفهوم الخيال عند ابن عربي (الأنساق) ..... عيسى أخضري 116

منظومة اللوحة التأملية/ «ثقل العالم» لسعيد بو كرامي ..... محمد خريّف 119

المشترك والمختلف بين الرواية والسيرة الذاتية ..... تغريد السيد 121

★ ملف/ نصوص وقصص قصيرة

ـ القصة القصيرة جداً: المراوحة والانطلاق/ هندسة تشكيلية لجزر مرجانية ..... محمود علي السعيد 124

ركض خلف صهيل الذكريات ..... عفاف الشتيوي 126

آخر المعارك ..... محمود أسد 126

أحلام وردية ..... محمد فاضل سعيدي 127

□ **فنون وعلوم:**

«شربنا من الكون حتى العدم»/ شعر ..... فيصل أكرم 129

★ ديوان كتابات معاصرة / 72

حكمة الكولونيل ..... موسى حوامدة 130

دمعتان ..... الحبيب دربال 131

قطرة في غيمة ..... أمرير محجوبة 131

سعالك الذي من ذهب ..... ميلاد ديب 132

ملحمة قتل الوقت ..... صالح رطيبي 132

حنين قارص ..... سميرة عواد 133

صلاة الوتد المكسور ..... سمير حمدي 133

ـ لوكليزيو: روائي نوبل وإنسان الحرية ..... محمد بن زينب وعبد اللطيف بن سالم 134

ـ جاك دريدا: ما التفكيك؟ ..... ترجمة: عزيز توما 136

*** فنون وعلوم حديثة جداً:** 13 قضية محيرة للمنطق والعِلم، اكتشاف الجين المسؤول عن السكتة القلبية، الرقبة الغليظة تساهم بأمراض القلب، منافع الشاي الأخضر ليست دائمة، الجمعة 13 والأساطير، سلع الإثارة في سوق الحميدية، زُحَل يكشف أسراره، عندما يطلع نجم سهيل وبنات نعش، سموم في تربة المريخ 138

ـ كتب وكتّاب: قراءات لـ: د. مهدي أمبيرش، سعود الزدجالي، شمس الدين الكيلاني، صباح زوين وورونالدو روين 142

الفتح الصوفي: المَعْبَر في حدود اللغة

الكلمة بوصفها مركبةَ عبورٍ، تحاول أن تحوي لهفةَ الصّوفي، وتجهد للإفلات من أغلال المحسوس، وكسر الشَّائع، لتظفر بأهليّة احتضان العرفان وذلك بأن تطوّع نفسها لتَتَعَرْفَنَ هي الأخرى وتتدثّر بالأحوال الصوفية فتنقبض وتنبسط، وتسكر وتنتشي، وتتألم، لتحتوي رحابة الفضاء هنا الذي يتأبَّى عن التَمَوْضُعِ لأنَّهُ أوسعُ من الحصر... مع بحث من الجزائر لنصيرة صوالح حول الفتح الصوفي وحدود اللغة: هكذا في ضيافة العرفان، اكتسبت اللغة خاصيَّة جديدة مكنتها من الدُّخول في فضاءات الروح حيث تجتمع المتناقضات وتتزامل كلُّ ألوان التَّضاد والمنافاة، هناك حيث اللّقاءُ بالجوهر والالتحامُ بالأصل والعودة إلى النَّبع الأوّل، والوقوف أمام حضرة الحقيقة متكشّفةً للذّات التي أشرق فيها نور الخَلْق.

[وراء لهفة الصوفيّ للعبور إلى المطلق، بحثٌ مضنٍ عن مركبات تُقلُّه إلى هناك وتحرّره من محدوديَّته، حيث ترتقي به من تفاهة واقعه اليومي إلى قداسة اللحظة الصُّوفية التي يَمْثُلُ فيها العارف ـ دَهْشاً أمام الجمال الصادم الَّذي يجيد صياغة الفُجاءة ويُثير في الرَّائي رغبةً جامحةً في الاغتراف من سنا ذلك الجمال، وبين جموح الرَّغبة وعظمة الجمال يتراءى وجع الصُّوفي الذي نمَّاه عجزه عن مدّ جسرٍ يوصله إلى تلك الأصقاع.

وأمام الوصول إلى جَنَّة الصُّوفي الضائعة، يتعاظم سؤال اللّغة ليقيم سدًّا في وجه اللّهفة. هذا السَّد هو إعلانٌ للصُّوفي بالبحث عن مركبةٍ أخرى تقلّه إلى المطلق، وتنقله من اتّساع رؤيا النّفري وضيق عبارته إلى فعالية إشارة الحلاّج وخطورة بوحه «مَنْ لَمْ يَقفْ على إشَارَاتنَا، لَمْ تُرشدْه عبارَتنا»].

تحاول التَّجربة الصُّوفيَّة ـ بما تَحمله من أنساق للمعرفة والعرفان ـ أن تعيد الإنسان إلى أصله، وذلك بالغوص في أعماق ذاته والبحث عن تجليات الحقّ الَّتي تقبع في باطنه، لأنَّ «الطَّريق إلى الذَّات الإلهيَّة لا سبيل إلى السَّير في مدارجها إلاَّ على هَدْيِ نور القلب، ووهج إشراقته»[1]. فالبحث عن الله، عن المطلق، عن الجمال هو سَفرٌ في قعر الذَّات الإنسانيَّة، سَفَرٌ «لا يقتضي أن نخرج من الوجود ومن نفوسنا وإنَّما يقتضي على العكس أن ندخل أكثر فأكثر في الوجود وفي نفوسنا»[2]، ففي الأعماق ثمَّة أكوانٌ تمور، وهناك تسكن اللاَّنهاية.

خلف هذه المفاهيم يقف سؤال اللُّغة ويكبر، وتتعاظم الكلمة في محاولة شاقة للتَّماهي مع المطلق، حيث تستحيل جهداً مضنياً لإعادة بناءٍ بينها وبين الماوراء، إنَّه مقام للهدنة أشادته اللَّحظة الصُّوفيَّة رغبةً في التَّسامي بكثافة الوجود وتوقاً لفك ألغازه، لحظتها فقط ستكفُّ اللُّغة «عن كونها لغةً وستشهد نوعاً من التَّحوّل المفجع إذ تصير أقفالاً وطلاسم وألغازاً»[3] وتكفُّ عن حؤولها دون الذَّات والعودة إلى كنه المجهول، وتقيم من نفسها جسراً يوصل إلى مجالات النُّور المشرقة.

وراء اتّساع مدار النُّور هناك إحراجٌ للُّغة من حيث اتّسامها بالضّيق والمحدوديَّة. إنَّه افتضاح للعبارة وتعرية لعجزها، وبالمقابل فإنَّ ذلك الاتّساع في الرُّؤيا يتضمَّن مطالبة للُّغة بأن تمتدَّ لتحويه، بأن تكتسب طاقة جديدةً تمكّنها من استحضار الغائب البعيد المختبئ خلف أستار الرُّؤيا، حيث تستلُّه لحظة استردادها ماهيتها من رحاب الغياب وتقيمه بيننا في منطقة الحضور: إنَّها الطاقة الّتي تمكّن الحضور من بناء ذاته، حيث تمكّنه من اجتياح مناطق الغياب فيكتسح منها ما به يوسّع مداره»[4]، هذا الاكتساح قد لا يشمل كلَّ المناطق، فهناك من الأصقاع البعيدة ما تعجز العبارة عن الوصول إليه وسحبه من دائرة الاحتمال إلى دائرة الإمكان بل تكتفي بالإشارة إليه.

بين العبارة والإشارة ـ إذن ـ تراوحت الذات الصُّوفية الرّاغبة في إقامة حدائق للتواصل بينها وبين المتلقي، وأكّدت لأكثر من مرة على مبدأ الاختلاف الّذي كرّسه الخطاب الصوفيّ أمام جملة من الأشكال ووفرةٍ من المضامين، تحت شعار اتّساع الرُّؤيا وضيق العبارة لجأ الصُّوفي إلى الإشارة من حيث هي «صوت الحقيقة، لأنّها تكشف عمّا لا يُرغَب في كشفه، وأنّ الّذي يعرف فكّ غموضها مثل ذلك الّذي يرفع الأحجار من أجل الكشف عمّا تحتها»[5] لأنّ صعوبة القبض على اللّطائف الصُّوفيّة قد جعلت لقط الرّمل أسهل من التعبير عنها على رأي التوحيدي، لأنّها بلغت من الشفافية ما لا تصل العبارة إلى وصفه. وقد أشار الأمير عبد القادر في مواقفه إلى عجز اللُّغة عن الاتّساع لتلك المعشوقة (المعرفة الإلهية) الّتي هفا إلى الوصول إليها واكتشف أخيراً أنّه «لا يقدر أن يعبّر عنها بعبارة، ولا يشير إليها بإشارة»[6]، لأنّها فوق اللّفظ. يقول ابن الفارض[7]:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ
غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ
بِها لَمْ يُبُحْ مَنْ لَمْ يُبِحْ دَمَهُ وَفِي الـ
إِشارَةِ مَعْنًى مَا الـعِبَارَةُ حَدَّتِ

فبإمكان الإشارة أن تنوب عن العبارة لأنّها أقدر على حمل تلك المعاني اللّطيفة الّتي تُعلم ولا تُنْقال، وقد استعان بها الصُّوفية لأنّها قامت «مقام العبارة في تصوير مدركاتهم ومواجيدهم حيث عجزت اللُّغة عن ذلك، فلا بدَّ لمن يريد الفهم عنهم من صحبتهم حتّى تتّضح له عباراتهم ويتعرّف على إشاراتهم ومصطلحاتهم»[8] الّتي اتّفقوا على اتّخاذها لأنفسهم منافذَ يعبّرون من خلالها عن مواجدهم. فقد «استعملوها فيما بينهم، ولكنّهم بيّنوا معناها ومحلّها ووقتَها، فلا يستعملونها ولا في أنفسهم إلاّ عند مجالسة من ليس من جنسهم، أو الأمر يقوم في نفوسهم، واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلاّ منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم»[9] غيرةً منهم على أسرارهم وخوفاً من اتّهامهم. يقول الأمير عبد القادر: «إن سمع هذا الكلام فقيهٌ قحٌّ محجوبٌ بنقله وعقله نسبني إلى ما لا ينبغي ممّا أنا فيه بريءٌ من سوء العقيدة والمروق من الدّين، وإن سمعه عاميٌّ فلربّما كان بليد الطبع جامد الذّهن فيحمله على غير المراد به»[10]. لذلك يلجأون إلى السّتر والإخفاء.

★ كتابة الطبيعة البرزخية

هكذا يتّخذ الخطاب العرفانيّ طبيعة برزخيّة في تردُّده بين استحالة التّعبير واستحالة الصّمت، هذه المنطقة الفاصلة بين لا منطوق الخطاب ومنطوقه هي ما يُعرف بالإشارة الّتي تقوّض أركان اللُّغة وتوسّع من فجواتها إنّها البديل الّذي لجأ إليه الصُّوفي حين سُدَّ في وجهه باب العبارة وحين فشل في القبض على عرفانه ذلك أنّ «العرفان.. يقع في فضاء اللاّمنطوق»[11]، ووقوعه هذا لا يعبّر عن صمته بل هو إحالة على وفرةٍ من الكلام داخل الصّمت. مما يدفع بالصُّوفي إلى اعتماد «عبارات (قد تكون مألوفة ومتداولة في الحقل الاجتماعي) يسحبها من ألفتها الاجتماعية ويدجّنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته المتوهّجة»[12]. وهذا ما يمنح اللُّغة خاصيَّة إشاريَّة حيث تصبح «مداراً لآفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللّغة ويبدأ البحث عمّا هو مغيَّب فيها»[13] لأنّ البحث في مجال العرفان يقتضي «التّأمل أكثر من التّفسير، والانبهار أكثر من الوقوف عند معنى محدّد، والإيحاء أكثر من الفهم»[14] حيث طبيعة التّجربة الصُّوفية هي طبيعة باطنة جوانيّة فيما الكتابة تتّخذ لنفسها خاصيَّة ظاهريّة برّانيّة.

والخطاب الصُّوفي هو خطاب الأعماق الّذي يحوم حول المستحيل لذلك فهو خطابٌ تتصدَّع أمامه اللُّغة متراوحة بين «ما لا يمكن التّعبير عنه» و«ما لا يمكن السُّكوت عنه»، وعليه لجأ الصُّوفي إلى الإشارة لتعوّض ذلك التّصدع و«لتعمّق من فجوات... اللُّغة بخلقها لانفصالات منزاحة وتأسيسها لكثرة دلاليّة»[15]، وبذلك يعمل الصوفيُّ على تأكيد اختلافه من خلال خلقه للغة جديدة داخل اللُّغة نفسها وذلك بشحنها بجملة من المداليل الجديدة للدَّوال القديمة، أي بإفراغ اللَّفظة من حمولتها التّواضعيَّة وملئها بطاقة دلاليَّة جديدة تعمل على توحيد شيفرة المفاهيم بينه وبين المتلقّي كنوعٍ من التّواطؤ والمصالحة.

هذه الشُّحنة الدّلالية الجديدة توسّع فضاء الفجوة في الخطاب ممّا يجعل المتلقّي عاجزاً عن ملئها، لأنّه تعوَّد على لغة تخدم آفاقه ولم يعتد تمزيق حجاب اللُّغة. ولم توكل إليه مهمَّة البحث في أسرارها أو إنطاق صمتها إلاّ بظهور هذه التّجارب العرفانيَّة المختلفة الّتي تعتمد اللُّغة الإشاريَّة بدل اللُّغة التّعبيريَّة. يقول الحلاّج: «من لم يقف على إشاراتنا، لم ترشده عباراتنا»[16] يقيناً منه أنّ القراءة الظّاهرة لأقواله لن تستطيع الوصول إلى مستوى تعابيره

ومعانيه فـ«لشكلها الظّاهري حكمٌ مختلفٌ عن حكم مضمونها العميق الإيحائي المملوء بالإشارة والرّمز»[17]، ومن ثمَّ فمحاولة الوصول إلى أسرار الخطاب الصُّوفي هي محاولةٌ يائسة إذا ركّزت على جسد ذلك الخطاب دون النّفاذ إلى روحه.

إنَّ استدعاء الأصل في التّجربة الصُّوفية مهمَّة شاقَّةٌ يعمل الصُّوفي ـ أثناءها ـ على مراودة اللُّغة من أجل احتواء تلك النّفحات العرفانيَّة اللّطيفة، ومحاولة التّوفيق بين نهائية العبارة ولا نهائيَّة التّجربة حيث «يلعب بكلّ إمكانيات هذه اللُّغة خالقاً الرّمز واللُّغز والتّعبير»[18]، وسائل يلجأ إليها المتلقي كوسائل تساعده على استيعاب رؤيا الصّوفيّ الّتي تفوق حدود العبارة، فضلاً عن تلك الّتي لا تُقال. فقد قسَّم الصُّوفية ا يشهده المكاشف إلى نوعين: «نوعٌ لا يُتخيَّل لأنَّه لا صورة له، فلا يُنْقال ولا تمكن العبارة عنه، فلا يدخل تحت قوالب الألفاظ، حيث عالم الألفاظ أضيق وعالم المعاني أوسع، ونوعٌ تمكن العبارة عنه بضرب الأمثال والاستعارات وأنواع المجاز، وأمَّا العبارة عنه على ما هو عليه فمحال»[19]. في مجال العرفان إذن: إمَّا أن تقول مشيراً رامزاً ملمّحاً وإمَّا أن تصمت، أمَّا التّعبير المباشر الدّقيق فلن تصل من خلاله إلى شيء، يقول ابن الفارض[20]:

أَشَرْتُ بِمَا تُعْطَى العِبارَةُ وَالَّذي
تَغَطَّى فَقَدْ أَوْضَحْتُهُ بِلَطِيفَةِ

أمام اتّساع المعنى هناك مجالٌ رحيبٌ للاحتمالات اللُّغوية الّتي يثريها المتلقّي بغوصه في أعماق الخطاب الصُّوفي ليقرأ «شظايا العلامات المشتّتة في أرضيّته وطبقات الدّوال المترسّبة في قاعة»[21] ويقف على جمال تلك اللّطائف الصُّوفية يتجاوزه عتبات الظّاهر، ونفاذه إلى أغوار الباطن اهتداءً بتلك الإشارات العرفانيَّة الّتي يومئ بها الصّوفيّ إلى معانيه ويضيء ببروقها عتمة خطابه.

ويُدخل الوقوف على عتبات الظّاهر اللُّغويّ للخطاب الصُّوفي هذا الخطاب دائرة الحظر لأنَّ «القراءة الّتي تصرّ على فهم النّص حرفيًّا أو ظاهريًّا لا غير تتناقض مع طبيعة اللُّغة ذاتها، ذلك أنَّ الحرفيَّة قتلٌ للُّغة، صورةً ومعنًى»[22]. والصُّوفيّ في ممارسته فعل الكتابة إنَّما ركب موج الخطر، لأنَّ محاولة التّوفيق بين الكلمة والدَّهشة هي من الصعوبة بمكان، وتزداد الأزمة تصاعداً حين يلجأ إلى التّفسير الإشاري، يقول ابن عربي[23]:

عِلْمُ الإِشَارَةِ تَقْرِيبٌ وَإِبْعَادُ
وَسَيْرُهَا فِيكَ تَأْوِيبٌ وَإِسْئَادُ
فَابْحَثْ عَلَيْهِ فَإِنَّ اللهَ صَيَّرَهُ
لِمَنْ يَقُومُ بِهِ إِفْكٌ وَإِلْحَادُ
تَنْبِيهُ عِصْمَةِ مَنْ قَالَ الإِلهُ لَهُ:
كُنْ! فَاسْتَوَى كَائِناً وَالقَوْمُ أَشْهَادُ

لقد أقرَّ ابن عربي بصعوبة فهم الإشارة الّتي اصطلح عليها القوم وآثروا أن تكون خاصَّة بهم وأكّد على المشاق الّتي تعترض المتلقي أثناء كشفه عن أسرار الصُّوفيَّة، ومعايشته لحظة الوجد الّتي يقف أمامها العارف، لأنَّها لحظة تفرّد معرفيَّة لا موصوفة، إشراقيَّة، انفعاليَّة تفوق مستوى الشُّعور والعاطفة، وتطلمح إلى دمج الكلّ بالكل من أجل تحقيق نشوة الوصال مع المطلق والتّماهي فيه. ولحظة كهذه لا يمكن القبض عليها في عبارة بل يلمح إليها بإشارات «يستعملها الصُّوفية استعمالاً خاصًّا للدّلالة على وجداناتهم معانيهم الخاصَّة»[24]. وقد اصطلح على هذا النَّوع من الإشارة اسم «الإشارة الذّهنية» وهي «ما يتضمَّنها الكلام في معانيه الكثيرة، بحيث لو عبَّر عنها لاحتاجت إلى ألفاظ كثيرة»[25] وذلك بتمييزها عن «الإشارة الحسية» التي تتضمَّنها أسماء الأشارة.

من هذا المنطلق عرف الصُّوفيَّة بأهل الإشارة لعدم «مساعفة الألفاظ والعبارات المألوفة لتصوير مداركهم ومشاعرهم، *فكان اللُّجوء إلى الإشارة والرَّمز ضرورة* لقربها من حسن عرض المشاعر والأحاسيس وتصويرها والتّعبير عنها»[26] لأنَّ قوام إشارية اللغة يكمن في كسر ظاهر اللَّفظ، في تكثيفه، في خلق نشوته الّتي تحاكي نشوة التّجربة الصُّوفية لأنَّ العمل بظاهره هو تشويه للرّسالة. يقول الأمير عبد القادر: «ربَّما سمع العاميّ المحجوب أحوال العارفين بالله وكلامهم وما مَنَّ الله عليه به من العلوم الوهيبة، والأسرار الربانية، فيتعلَّق بذلك على غير وجهه وطريقه الموصل إليه»[27]، وقد وقف الصُّوفيّة على خطورة الوضع لأنَّ خطابهم منفتحٌ على الدَّوام كلَّما وقف المتلقي على معنى اكتشف بأنَّ ذلك المعنى ما هو إلى عتبة لدفقٍ من المعاني اللامتناهية، فأصبحت اللُّغة ـ في عرف الصُّوفية ـ رحماً تتوالد منه الدّلالات الّتي ـ على وفرتها ـ لا تستطيع استنفاذ الحقيقة الإلهيَّة، بل تكتفي بالإشارة إليها إيماءً وتلويحاً، فالحقيقة مجالها ما لا يمكن أن يُقال، وقد استطاع الكلاباذي أن يختصر أزمة الصُّوفي في سؤال اللُّغة بأن أورد شواهد

لبعض الصُّوفيّة ممَّن عانوا من صعوبة التَّواصل، من ذلك قول أبي العباس بن عطاء[28]:

أَحْسَنُ مَا أُظْهِرُهُ وَنُظْهِرُهْ
بَادِئَ حَقٍّ لِلْقُلُوبِ نَشْعُرُهْ
يُخْبِرُنِي عَنِّي وَعَنْهُ أُخْبِرُهْ
أَكْسُوهُ مِنْ رَوْنَقِهِ مَا يَسْتُرُهْ
عَنْ جَاهِلٍ لا يَسْتَطِيعُ يَنْشُرُهْ
يُفْسِدُ مَعْنَاهُ إِذَا مَا يَعْبُرُهْ
فَلاَ يُطِيقُ اللَّفْظَ بَلْ لاَ يَشْعُرُهْ
ثُمَّ يُوَافِي غَيْرَهُ فَيُخْبِرُهْ
فَيَظْهَرُ الجَهْلُ وَتَبْدُو زُمَرُهْ
وَيَدْرُسُ العِلْمُ وَيَعْفُو أَثَرُهْ

الستر والإغماض والإخفاء لعبة يجيدها الصّوفي ليصرف الجهلة عن مقوله وليشغل العوام برونق خطابه على سمو معانيه، لأن المتلقي الذي لا يجيد فهم رسالة الصُّوفي فإنَّه يعمد إلى تشويهها إذا هو حاول التعبير عنها، رفضاً منه للجديد الغريب الذي فاجأ أفق توقعاته، وصدمه من حيث لا ينتظر، إنَّه الاختلاف الَّذي أسَّس له الحلاج بعد أن دفع ضريبته وحكم عليه البوح بالصَّلب وكان الثَّمن ما أراقه في سبيل نشوة تجعل الصُّوفي مبتهجاً وهو في ضيافة الموت.

ولعبة التَّلغيم تستدعي من القارئ جهداً تفجيرياً لمعرفة خبايا المتن الصُّوفي، ذلك أنَّ العارف إنَّما يلعب بحكم أنَّه ملعوبٌ به سلفاً، لأنَّ معايشته لتجرب التَّصوف وما يكتنفها من غموض واضطراب قد جعلته في مهبّ الأحوال والمقامات من: قبضٍ وبسطٍ، وخفاءٍ وتجلٍّ، وسكرٍ وصحوٍ، وفناءٍ وبقاءٍ. هذه المعاني الرُّوحية الَّتي لا تسعها العبارة وإنَّما يشار إليها تلميحاً لا يفهم معناها إلاّ من تذوّقها. يقول الأمير عبد القادر: «افهم واعرف، وارفع الستارة ولا تقف، فإن العرائس من ورائها، أفدي من ذاق كلامنا أفدي من إذا لم يذقه سلَّمه إلينا، وما ذاق ما ذقنا، عرف الفرق بين العلم والوهم»[29]، لأنَّ الوصول إلى حقيقة تلك الإشارات لا بدَّ له من جسر ذوقيٍّ يضمن للمتلقي فهمها على ما هي عليه، يقول ابن عطاء[30]:

إِذَا أَهْلُ العِبَارَةِ سَاءَلُونَا
أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلاَمِ الإِشَارَهْ
نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضاً
تَقْصُرُ عَنْهُ تَرْجَمَةُ العِبَارَه
وَنَشْهَدُهَا فَتَشْهَدُنَا سُرُوراً
لَهُ فِي كُلِّ جَارِحَةٍ إِثَارَه
تَرَى الأَقْوَالَ فِي الأَحْوَالِ أَسْرَى
كَأَسْرِ العَارِفِينَ ذَوِي الخَسَارَه

إنَّها فعالية الإشارة الَّتي اختصَّ بها أهل التَّصوّف، والَّتي أضافت إلى الكلمة معنى المثاليّة «الَّتي ترفع كلّ ما هو ذو طابع لغوي إلى ما فوق التحديد المتناهي العابر»[31]، والتي سلكت معهم مسلك الكيمياء، ففاعلت بين المعاني ومازجت الدلالات وتوغّلت في أغوار الأشياء بحثاً عن كنهها ومن ثم غاصت في الغموض الذي «لا ينفذ إليه إلاّ من امتلك الكود code وحذق الأبجديَّة الإشارية للقوم»[32] وتجاوز الظاهر ليقف مباشرة على الباطن. هذا «التَّعارض بين الظَّاهر والباطن في دلالة اللُّغة (هو) تعارضٌ معرفيٌّ يزيله الإنسان الكامي الَّذي يتحقَّق بباطنه وباطن الوجود كلّه»[33]، أما الإنسان العادي فلا تتعدى معرفته المستوى الظاهر و«لا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعيّة الظاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئاً»[34].

لقد تراوح الصوفيّ بين قطبَي الإشارة والعبارة، فوقّع لخطابه سند تفرّده واختلافه من حيث تجاوزُه لمنطق اللُّغة الّتي أخفقت «في استيعاب التطوّرات المتحقّقة في حقل المعرفة»[35]. فباختلاف وتجدّد التجارب تختلف اللُّغات وتتجدَّد، لأنَّ مقام الصُّوفيّ يطالب اللُّغة بأن تكسر المعيار وأن «تطيع بالتقليد وذلك بتحقيق حالة نقيَّة من المعادلة في علاقتها مع المشاعر الدَّفينة للإنسان»[36] وأن تطوّع نفسها لاستقبال الجديد، وتتهيّأ للّقاء مع الكاتب الصُّوفي، ممّا يحدث «صداماً هدّاماً وخلاّقاً في نفس الوقت»[37]: هدّامٌ لمستوى التَّلقي المريح ولألفة التَّواصل بين الباعث والمتلقي الَّذي تعوّد على نصوص تستجيب لمرجعيَّته السَّابقة وتخدم أفقه الخاص ولا تصدم توقُّعه، وخلاّقٌ لأنَّه يؤسّس حدائق إبداعيَّة مختلفة وترسي قواعد آفاق للترقّب جديدة، ويتضمَّن استشرافاً لأشكال خطابيَّة مغايرة ومضامين غير مألوفة، ويقيم معالم لغة تحتوي المعاني واللّطائف الصُّوفية على شفافيتها وتجريدها، لغة تخدم مطلب التَّصوُّف الَّذي عماده السُّؤال المفضي إلى سؤالات لا محطة للإجابة عنها. يقول الأمير عبد القادر: «مطلب علم التَّصوُّف هو ما لا يقف التَّحقيق عند مسألة من مسائله، بمعنى أنَّ الطالب لمسألة من مسائله إذا حقَّقها يجعله ذلك التَّحقّق مستعدّاً لما وراءه، فإذا تحقق بما استعدَّ له، ممَّا وراء

تلك المسألة استعدَّ كذلك، وهكذا فلا نهاية لمسائل التَّصوف ومطالبه دون الذَّات البحث والغيب المطلق، وهناك منتهى العبارات، ومنقطع الإشارات، وبحر الظلمات»[38].

الصوفي هكذا مستعد متأهب على الدوام لأنّ سفره الرُّوحي هو سعيٌ دائبٌ نحو وجهة الكمال الذي لا نهاية له، وهو في تجربته هذه يحاول أن يعطي رؤاه شكلاً كتابياً يضمّنه مقاصده ونواياه مشيداً خطابه الَّذي يشاركه في إنجازه المتلقي الذي يعمل جاهداً على ترصُّد خطاه والتجسس على لغته لتفجير ألغامه وفكّ شيفراته فـ«النّص لا يستطيع أن يقول كلّ ما يعنيه، لأنّ الصّمت في بعض النقاط الحاسمة يمكّن معاني النّص من الظهور»[39] بفضل جهد القارئ الاستنطاقي الَّذي يجبر اللُّغة على الاعتراف بكلّ أسرار الصُّوفيّ الَّتي استأمنها عليها أو بتتبُّع الإشارة من خلال البحث عن المشار إليه ومحاولة تكوين فكرة عنه، لأنّ الأمر متعلق بالمطلق المجرد الذي يند عن التجسيم، ومن ثم فالجهد القرائي عملية لا تخلو من مجازفة وخطر، وبالتالي فهي تستدعي حضور مستكشف ماهر في فض المعاني[40].

أمام الوصول إلى الحقيقة طريقٌ صعبٌ، ولما أدرك الصوفي تلك الصعوبة وأيقن أن القارئ لن يستطيع الوقوف على كلّ أبعاد التجربة الصوفية، لجأ «إلى التّكنية والاستنارة بالإشارة والتلميح التي به حاجة دوماً إلى الشَّرح والتفسير، وهنا تكمن معضلة الصوفي في أن ما حسبه ملجأ، صار فخاً منصوباً ومشكلةً يعوزها الحلّ والتّوضيح لأمن اللَّبس»[41]، خاصة وأنّه يعبّر عن قضايا خارج مجال الحواس، لأنه قد تجاوز منذ أشرق في أعماقه نور الحقيقة ـ العالَم المادي، وعمل جهاداً لإعادة الرُّوح إلى أصلها الإلهيّ الأوّل، لأنَّ «الوجود الحقيقي الأصيل للذّات هو الوجود الماهوي»[42]؛ ومن ثمّ ثار على واقع الإنسان الممزّق سعياً منه إلى لمّ شتاته معارضاً بذلك «مبدأ الظُّلم المتفشي في العالم بمبدأ العدل القائم في نفسه»[43]، إنه تكريس لمبدأ الاختلاف على جميع الأصعدة لأنّ الخطاب الصوفي خطاب جديد والتشابه لا يحدّده.

تفترض التجربة الصوفية ـ إذن كاختلاف ـ إحياء المناطق العميقة في الذَّات الإنسانيَّة وإعادة بعثها من جديد، من أجل الوقوف على بؤَر النور التي أطفأها الإنسان باتّجاهه إلى المادة ورغبةً في الوصول إلى الحقيقة القابعة قريباً من الذّات. قريباً في الذَّات، تلك الحقيقة الَّتي أضاعها الإنسان يوم أضاع نفسه.

في رحلة البحث هذه تستحيل الكلمة قبساً يضيء عتمة الدّاخل، وتصبح اللُّغة استكشافاً دائماً لعالم لا منتهٍ، وإشاراتٍ متتابعةً للمطلق، وإيحاءات مستمرَّة إلى الآفاق الرُّوحيَّة البعيدة فاللُّغة «لا تعيّن فقط (أو تشير)، وإنَّما هي أيضاً توحي»[44] وتتلوَّن وفق حالات الصُّوفي وتتنكَّرُ لذاتها قرباناً لتلك اللحة العظيمة التي يقف فيها العارف أمام ربّه، وتتسلّل إلى أحلامه ورؤاه الصوفيّة، لتمسك بحيثيّات الرؤيا وذلك بالاستعانة بكل وسائلها من رمزٍ وصورةٍ ومجازٍ ممَّا يضفي على الخطاب الصُّوفي مسحةً من الغموض الَّذي يحجب الرؤية أمام المتلقي الذي يعجز عن النَّفاذ إلى دواخل النَّص والكشف عن أسراره، ليدفع به العجز إلى رفض الخطاب جملةً وإدانة الصُّوفي. وقد أرجع ابن عربي صعوبة التواصل بين الطرفين إلى جهل المتلقي باصطلاح القوم: «إنَّ كُتُبَ أهل طريقتنا مشحونة بهذه الأسرار، ويتسلَّطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سُئلوا عن مجرّد اصطلاح القوم الَّذي تواطؤوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلَّموا فيما لم يحكموا أصلَه»[45]

وعجز المتلقي عن فهم الخطاب الصوفي راجع إلى جهله لغة الصوفيّة، وإنَّما يبدأ التَّواصل «عندما يتركَّز الانتباه في القانون أو الشيفرة»[46]، لأنّ الصُّوفي قد اعتمد اصطلاحات خاصَّة به تناسب لطائفه ووجدانياته، فعمل على إفراغ اللُّغة من محتواها المألوف، وتهيئتها لاستيعاب الجديد الصَّادم وذلك بإعادة تشفيرها وملئها بجملة من المدلولات الَّتي لم يعهدها المتلقي في أفقه. وبالتَّالي يعلن الخطاب الصوفي انفتاحه على وفرةٍ من المعاني مصدرها القلب الذي تنزَّلت عليه المعرفة الإلهية عن طريق الفيض الربَّاني، ومنبعها الذات التي «لا كلام فيها للعقل، ولا يصل إليها بآلاته أبداً، ولكن من جهة الفيض الرَّحماني والتَّعريف الرَّباني، تهب على العارفين منها نسمات، لأن الذات لا تعقل والكلام فيما لا يُعقل محال»[47]، وإنَّما الممكن في التَّعبير عن المجرّدات هو الإشارة إليها بلغة مشفّرة ملغزة.

والرَّغبة في الوصول إلى المعرفة قد دفعت بالصُّوفية

إلى ركوب الأهوال من أجل تحقيقها فهي الّتي قطعوا «رقابهم في طلبها، وضربوا إليها أكباد الإبل تضرعا وخفيةً»[48]، وأعظم هولٍ ركبوه هو اللغة المتناهية أمام معانيهم غير المتناهية، يقول الأمير عبد القادر: الألفاظ وُضعت للمعاني المتواضَع عليها بين المتكلّم والمخاطب، فيتكلّم المتكلّم بما في نفسه، فيعرفه مخاطبُه والمعاني ليست بمحصورة، بخلاف الألفاظ فإنّها محصورة متناهية في كلّ لغة فإذا كان المعنى، ممّا لم يوضع له لفظٌ يدلُّ عليه فيحتاج المتكلّم إلى إفهام مخاطَبه ما في نفسه، إلا أن ينظر في الألفاظ المعروفة للمخاطَب، ما يقارب أو يناسب بالمجاز أو الاستعارة أو الكناية أو نحو ذلك، فيعبّر له به عن مراده. . .»[49] فإذا عجز المتلقي عن إدراك المعنى المجازي كان مع الصُّوفيّ كالعربيّ مع العجميّ «فيبقى ذلك المعنى كنزاً مطلسماً أو كنزاً ضاع مفتاحه والباب مردوم»[50] وبذلك تتعطّل العمليَّة التّواصليَّة ويقع الخطاب الصوفي في هامش القراءة وتبطل سلبية التلقي فعاليّته.

ولعلّ سبب أزمة الصُّوفي والمتلقي هو الاستعالات الجديدة للغة الّتي صعّدت خلل الفهم بين الصُّوفي والمتلقي، تلك الاستعمالات التي فاجأت وعيه وتصادمت عليه مع معارفه السابقة، وذلك لاختفاء المرجع الذي من المفروض أن يتم فيه اللقاء بين مقاصد الكاتب والمتلقي على السواء، هذه الإشكالية الجديدة هي التي فرضت الحظر على الخطاب الصوفي.

نصيرة صوالح ـ الجزائر
جامعة ابن خلدون ـ تيارت
كلية العلوم الإنسانية واللغات

★ المراجع والهوامش

(1) أحمد بو زيان: «المنحى الصوفي في الشعر العربي المعاصر من خلال الرواد: السياب، صلاح عبد الصبور، خليل حاوي، أدونيس، البياتي»، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة وهران، 1998، ص66.
(2) أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، 1992، ص10.
(3 ـ 4) محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية (الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه)، الدار العربية للكتاب 1992، ص242 وص378.
(5) محمد الرغيني: محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1987، ص: 39.
(6) الأمير عبد القادر: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، ج1، 1996، ص11.
(7) عمر بن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، ص83.
(8) عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، ط12، 2001، ص419.
(9) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، تح: عثمان حقي، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية، ج4، 1992، ص: 275.
(10) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف، ج2، ص945.
(11 ـ 12) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص91 و94.
(13) عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1996، ص143.
(14) سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج: حياته، شعره، نثره، دار علاء الدين، دمشق، 1996، ص15.
(15 ـ 17) محمد شوقي الزين: نفسه، هامش ص: 93 و31 و13.
(18) سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1981، ص 312.
(19) الأمير عبد القادر: المواقف، ج2، ص830.
(20) عمر بن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص92.
(21) محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص100.
(22) أدونيس: الصوفية والسريالية، ص145.
(23) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ص 262.
(24) رضوان محمد سعيد الكردي: الشاغوري شاعر التصوف في القرن العشرين، المؤلف، دمشق 2002، ص 224.
(25) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، دار البشائر، دمشق، 1992، هامش ص170.
(26) يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، المؤلف دمشق 2001. ص: 286.
(27) الأمير عبد القادري الجزائري: المواقف، ج1، ص33.
(28) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 102 و103.
(29 ـ 30) الأمير عبد القادر، المواقف، ج1، ص244، ص103.
(31) غادامير: اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ت: أمال أبو سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، ع3، 1988، ص25.
(32) سليمان عشراتي: الأمير عبد القادر المفكر (مساجلات في قضايا اللغة والمعرفة وفقه الخطاب القرآني) دار الغرب ـ الجزائر، 2002، ص25.
(33 ـ 34) نصر حامد أبو زيد فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1998، ص337 و339.
(35 ـ 37) جاكوب كورك: اللغة في الأدب الحديث، الحداثة والتجريب، ت: ليون يوسف وعزيز عمانوئيل، دار المأمون، بغداد، 1979، ص26 ـ 28.
(38) الأمير عبد القادر الجزائري: ذاته، ص261 و262.
(39 ـ 40) روبرت شولز: السيمياء والتأويل، ت: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية، بيروت 1994، ص37 و40.
(41) ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي (المكونات والوظائف والتقنيات) اتحاد الكتاب العرب دمشق 2003 ص55.
(42 ـ 43) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية بيروت، 1980، ص: 288.
(44) خوسيه ماريا بوثويلو إفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو أحمد، دار غريب القاهرة، ص 52.
(45 ـ 46) محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1361هـ، ص4 و52.
(47 ـ 50) الأمير عبد القادر، ذاته، ص208 و364، و380.