الخرافة والرمز
مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:
تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمّله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتنهض ببناء عالم حيواني تخييلي يرمرم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي.
ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تكسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الإجتماعي والسياسي.

الكلمات المفاتيح :
الخرافة- التأويل- المعنى- المقارنة- العربي- الفرنسي- الحيوان- المثل- الإنسان- الشعبي- الحكمة- العبرة- المفهوم.

إنّ الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرّمز؛ لأنّ كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أنّ خرافة الحيوان هي خزّان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلاّ أنّ هذا الخزّان لم يكن شقافا، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسّر تعالق الرّمز بالخرافة.
ويسعفنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور[1] والغياب: حضور (الحكاية – حيوان) وغياب (العبرة – إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم – روح)، فهل مفهوم الرّمز يتوافق مع

---

[1] –امبرت وايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م .

إن حركة الألفاظ والمعاني في الفكر الصوفي يمثل ذروة التطور الصوفي الذي تعايش مع معتقدات المتصوفة الذين صاغوا نظريتهم الروحية التي تبتدأ بالكشف والمجاهدة والتأمل لتنتهي بالعرفان والوصول إلى اليقين العقائدي الذي لا يستقيم إلا بالتمرد على الدنيا، هذه النظرية تمثل مشروعا لصياغة رؤية جديدة للمنهج الصوفي، ومن هذا المنظور "فالمعرفة الرمزية تقوم على مفاهيم موجودة مسبقا وتمضي من الثابت إلى المتحرك... لينصرف العقل إلى إدراك المعقولات أو الإلهام والاستبصار لإدراك ما يتجاوز الحس والعقل"[1].

إن قراءتنا للتفكير الروحي عند المتصوفة يحملنا على الوقوف عند تلك اللغة الرمزية التي استوعبت نصوصهم الشعرية وكلماتهم التي تنبض بمعاني المناجاة التي تشكل أداة للسمو الروحي الذي يختزل رمزية العرفان وكل ما ينفتح على هذه المعاني الوجدانية التي تميز هذه اللغة التي تقوي الشعور المتزايد عند الصوفي قصد بلوغ تلك الأنوار، ومن ثم تظهر الولادة الروحية لتلك المعاني التي يعتبرها الصوفي نافذة على عالم الغيبيات، هذه اللغة تعزز الحكمة الذوقية التي تتحرك في ذواتهم وعقولهم لتغدوا تلك المناجاة مجرد تأمل وجداني يحرك الروح لتتصل بذلك الفيض الإلهي والإشراق النوراني الذي يغذي القوى العارفة عند الصوفيين، وبذلك فإن التجليات الرمزية للتعاطف الوجداني مع هذه القوى هو ما يحقق الحب المطلق في الذات الإلهية، " ومن هذا المنظور يكشف الصوفي هذه الحيوية الخلاقة للمعرفة الحدسية التي تتعاطف عقليا مع تلك الديمومة المتدفقة التي تكشف لنا عن حالاتنا الوجدانية التي يعجز العقل ومناهجه القياسية عن استبطانها"[2].

إن طبيعة التجربة الصوفية تنطلق من يقظة الروح وبداية رحلتها الإشراقية التي تختزل تلك الوثبة الحيوية للنفس في تجاوز عالم المحسوسات لإدراك عالم المعقولات، ذلك العالم المطلق الثابت الذي يمثل الحقيقة التي تستوعب كل القيم المطلقة التي شملت المثالية الأفلاطونية التي دفعت بأفلاطون إلى الإعلان عن نزعته الروحية التي تعد حلقة من حلقات تطور تاريخ التصوف الإسلامي والمسيحي في

---

[1] عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص352.
[2] محمد علي أب وريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة: المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2001، ص 253.

العصور الوسطى، " هذا التطور قد استبطن ذلك الترويح الوجداني عند أفلاطون الذي يقوم الوحي والإلهام الموجه بالتمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الاستعاري قصد تمكين النفس من الوصول إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته..." [1]و من هذا المنظور فالنظرة الأفلاطونية قد انفتحت على اللغة الرمزية التي تتطابق مع المعرفة الإشراقية أو الحدس الصوفي الذي يصل إليه المرء عن طريق التأمل، ومن ثم فالعقل ليس طريق الصوفية وإنما القلب المؤمن " وبذلك فاللغة الصوفية تتحرك في حدود نظر الروح الذي يتخلق في رحم الزهد والتقشف كسبيلين لتحصيل معرفة الله وتهذيب السلوك.."[2].

إن طبيعة التعابير الوجدانية التي تتماهى مع الكيان الروحي الصوفي لا تنفصل عن تلك المسائل الفلسفية والقضايا الميتافيزيقية الكبرى التي استوعبت الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي أشاعت الروح في الألفاظ لينصهر الجسد في تلك المعرفة النورانية التي تشعبت بالإطلاع الوجداني على تلك الأسرار الكونية لتظهر أصالة تلك اللغة الصوفية التي تعد أصدق تعبير عن الحركة الفلسفية المعاصرة: أين يعتبر الوجدان الفلسفي هو الوجدان الجمالي الذي ينفذ إلى الحقائق الباطنة حيث تحيا النفس في المطلق.." [3]وبذلك استأنس الخطاب اللغوي عند الصوفيين بتلك الرموز والكلمات التي حددت المنظومة التعبيرية لمبادئ هذا الخطاب الذي أرست دعائمه مدارس الفكر اللسانس الحديث أين أصبح الطابع الرمزي للغة مرادفا لتلك الخصوصيات التي تميزها ممارستنا التواصلية مع الآخر .

إن طبيعة التجربة الصوفية قد جعلت من الإنسان يحيا حياة روحية تقوم على رياضة النفس التي تقاوم كل الرذائل وتسعى إلى اكتساب الفضائل ليحصل الكمال وتتحقق السعادة التي ينشدها الصوفي في لغته الروحية التي تنصرف إلى إماتة شهوات الجسد أثناء المناجاة والزهد الذي ينمي في ذات صاحبه التوقان إلى معرفة الله، وبذلك أصبح جوهر هذه اللغة مشبعا بالنور الإلهي التي تمتلئ به النفس لتمارس عبادتها، ومن هذا المنظور يدرك الصوفي وجود الروحي عندما

---

[1] محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973،ص 197.
[2] رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 197.
[3] ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج 02، ترجمة: د عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 02، 1980، ص 194.

النور الذي في مرآة النفس"[1] هذه النظرة السينوية تجعل من حالة تأمل النفس استبطانا لتلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة من الأنوار المعنوية وطليعة الإلهامات العلوية التي تبدد تلك الظلمة حتى ينكشف ذلك النور الرباني وهو نوع من الفيض الروحي الذي تسبح فيه النفس التي تتوق لمعرفة الله، أين تتحقق السكينة والطمأنينة والسعادة الأبدية، هذه اللغة الربانية التي يستخدمها الصوفي تمثل نضج الخطاب الرمزي الذي ينفتح على جميع لحظات النور التي ترقى من خلالها النفس إلى السمو، التي تعد بمثابة منزلة الاتصال بالعلم المجرد أو بالعقول المفارقة، وهذا الارتقاء يعبر عن مرحلة الملكة وفيض العرفان الروحي التي يستلهم من خلالها الجسد والوجدان والقلب للخالق .

إن العبارات الصوفية تؤسس لمرحلة الترويض العقلي النفسي كونها تتجه إلى إجلاء النور الإلهي الذي يعتبره الصوفي ملكوتا لروحه التي تنتقل من المعرفة والتأمل إلى الإشراق والمجاهدة التي تجمع عندها كل معاني السعادة القلبية التي ارتفعت وسمت لتضاهي ذلك العالم الخفي الذي اعتبره المتصوفة أساس الإيمان العقلي الذي تستأنس به النفوس أثناء رحلتها ومعرفتها، ومن ثم تصبح حالة التصوف وحالة التأمل العقلي إعلانا صريحا عن رمزية اللغة الروحية التي تنبثق عن أنوار العالم العقلي كمنطلق لانكشاف الحقائق وبلوغ الغايات المطلقة .

إن سيكولوجية المعرفة الفلسفية تمثل مرجعا لتلك اللغة التي استثمر من خلالها الصوفي لصياغة نظريته في الاعتقاد وتجربته في التصوف التي تحدس كل المعاني والدلالات الوجدانية التي تعبر عن مظاهر المناجاة والتعبد الروحي الذي يندمج معه المفهوم الحقيقي للسعادة التي يفارق من خلالها الوجدان الحواس والعقل، ومن ثم تعد حركة الروح استبصارا لكل المعقولات التي تتعاطف مع العالم المطلق وبذلك فواقع هذا التعاطف الباطني يختزل جوهر هذا الحضور الروحي الذي يميز الطابع الرمزي للغة العرفانية التي ينصرف من خلالها العقل والوجدان إلى إدراك معاني الفناء والمجاهدة، التي تمتلئ به النفس أثناء ممارستها هذا النشاط الروحي الذي يترجم شعور المتصوفة اتجاه خالقه، وفنائهم في حب الذات الإلهية كما تجسد جليا في تجربة "رابعة

---

[1] محمد غلاب، الفارابي وابن سينا، دراسات في الإسلام، العدد 10، 1961، ص82.

العدوية" الصوفية، هذا النموذج قد استغرق مراتب العشق الإلهي التي حضيت بها في مناجاتها وزهدها ورعها، فتجليات هذه اللغة الإلهية تقوي جوانب الاعتقاد الذي شبعته أحيانا بالرموز والألغاز والإشارات والإيماءات، " هذا اللون من التعبير الرمزي يختلف عن الشطحات التي تستقيم مع المنظور الديني كما هو الحال عند " الحلاج"، "ابن الفارض"، "البسطامي " "[1]

إن الحديث عن اللغة الصوفية هو ما يعكس تلك الإلهامات الغيبية التي تجري على ألسنة الصوفيين الذين يتكلمون باللغة السريالية وهي لغة الروح التي تجعل من الجسد مغيبا، أثناء ممارسة هذه اللغة النورانية التي تنصرف إلى إجهاض تلك الرغبات الدنيوية والملذات الحسية قصد تحقيق الارتقاء الروحي إلى أعلم مقامات العبودية، وبذلك فكل طاقة روحية تنطوي على تلك المسالك الوجدانية التي يشعر من خلالها الصوفي في اتصال دائم مع الله " ومن ثم فكل المعاني والصور والكلمات هي أساس الخلق الروحي الذي يوجه نشاط العقل في تجربته العرفانية اتجاه مظاهر هذا الخلق .." [2]هذا الاعتقاد البرجسوني يخرج عن نطاق تمظهر الخطاب الرمزي الذي يجسد العلاقة بين لغة الجسد ولغة الروح التي اعتبرها الصوفيين حقيقة قائمة بذاتها تمنح للإنسان المعرفة والسكينة المعبرة عن الولادة الروحية لهذا الكائن في عالم آخر مفارق للمادة هذه المفارقة قد دعت لتكييف كل ما هو رمزي عند الصوفي مع طبيعة والحلول والفناء في حب الله، والتوقان إلى معرفته والاتصال به ومن ثم يعتقد محي الدين بن عربي في كتابه "فتوحات مكية" أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، وما قرره العقلاء من حيث أفكارهم، وإنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص الله به ما يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي ولي ومؤمن، ومن لا كشف لا علم له "[3]، وقد استأنس أبو حامد الغزالي بهذا الاعتقاد ليجعل من الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده وسيلة الإدراك الحقيقي، أين تظهر تجليات الإشراق والنور الذي يتعزز بالمشاهدة التي يصبح في مجالها النظر الروحي تعبيرا عن رمزية العرفان عن التجربة الصوفية.

---

[1] عبد المنعم قنديل، رابعة العدوية، عذراء البصرة البتول، شركة الشهاب، الجزائر، 1987، ص 113.
[2] هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة : د. سامي الدروبي، الأوابد، دمشق، ط 02، 1964. ص 147 .
[3] مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 01، 1981، ص 11-12 .

والمنظومة التعبيرية التي عززت موقع اللفظ والمعنى والرمز والعلامة والدلالة في الخطاب الفلسفي الإسلامي، وتلك التجربة الصوفية التي اجتمعت عندها كل عوامل حركة تطور لغة المتصوفة التي تستخدم خطاب القلب ومناجاة الروح قصد بلوغ تلك المقامات انطلاقا من تلك الرحلة الروحية التي يسلكها الصوفي لتحقيق السعادة عن طريق البحث والنظر والتأمل، وهذا ما يشكل حقيقة الإشراق والنور الذي تمتلئ به النفس لإدراك الله، والحلول والفناء في ذاته، أين تظهر تجليات هذا الإدراك من خلال تحصين تلك التجربة الصوفية من خلال انتقال العقل من حالة المعرفة إلى حالة الإشراق ضمن سلوك الزهد والتقشف والانقطاع التام عن الدنيا وولوج الروح والعقل في التأمل، وهو المجال الذي يقدر للإنسان أن يحرر طاقاته أين تصبح مشاعره مقدمة لكل حدس روحي تلتقي عنده معاني السعادة والنشوة والاستمتاع ومن ثم فكل ضرب من ضروب الإشراق هو نور إلهي قد تحول عند بعض الصوفيين إلى درجة من درجات الحب والعشق، حيث كل لذة حاصلة في النفس تدرك عن طريق المحبة الإلهية باعتبارها إحدى المقومات الأساسية في التصوف الذي ينطلق من تلك اللغة الرمزية التي توجه الغاية القصوى لمقامات العرفان وهو ما نهجه الغزالي والحلاج والسهروردي وابن العربي والبسطامي وابن فارض، هذه اللغة الروحانية تمثل ذلك النموذج الذي جسد تلك المسالك التي حملت العبارات والكلمات باعتبارها " تلك الرياضة النفسية التي يسعى من خلالها الإنسان تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية .. فالأول يتم بالمكاشفة لأن أشرف هذه العلوم هي معرفة الله تعالى وهي الغاية التي تطلب لذاتها..."[1] ومن ثم فإن معرفة الله هي أساس تلك المجاهدة والرياضة التي تطمئن لها النفس قصد معرفة جوهرها وعالمها ومبدئها ومعادها لتصبح تلك المقامات الاشراقية رمزا يختزل تلك العقيدة الربانية التي تظهر تجلياتها عبر ذلك التحول الذي تنتقل عبره النفس من حال إلى حال، من الظلمة إلى النور، ومن ثم يسمو الخطاب الرمزي عند المتصوفة الذين يميلون إلى تزكية النفس بالخصال الحميدة وبذلك فإن ما يحمله التصوف الإسلامي أو المسيحي من رموز نموذجية، كالنور والظلمة، أو الكأس والشراب هي جملة من الرموز التي تمثل حجز الأساس لتلك المعرفة النورانية التي تقود الصوفي

---

[1] عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 02، 1978، ص 69.

للحلول في ذات الله، وهو ما يفسر مقامات الحب والعشق الذي أدركته رابعة العدوية في رحلتها التأملية ومناجاتها الربانية التي أخلصت من خلالها معرفتها القبلية بالله، فطبيعة هذا الإدراك هو أسمى مقامات العبودية، أين تتغلب الروح على الجسد ليصبح كل من الزهد والورع ومحبة مطلقة لله، ومجاهدة النفس على لسان " الجنيد " في قوله: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن الجزع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[1]، هذه النظرة الصوفية تجعل من قانون العمل والممارسة هو الولوج في الحياة الباطنة للبحث عن الدواء لآلام القلوب حتى يحصل الشفاء ويزول الشقاء، حينها تتحقق السعادة عن طريق تلك الملكة الوجدانية التي تحدس بها النفس كل الحقائق المطلقة أو الاتحاد المطلق، "وبذلك لما كان للتجربة الصوفية عالمها الخاص وهو العلم الروحاني المفارق للعالم الطبيعي كان من الطبيعي أن تكون معاني هذا العلم الطبيعي الحسي..." [2]

إن تجلي معاني الخطاب الصوفي تظهر من خلال تلك الرياضة الروحية التي استهو ت المتصوفة في رحلتهم الإشراقية التي تركت انطباعها من خلال هذه اللغة الرمزية التي تشبعت بأصول فلسفة أفلاطون ونساك الهند والمسيحيين الذين صاغوا ثقافتهم الروحية ضمن تلك النصوص التي تحمل كل دلالات الوحي والإلهام والرياضة التي أصبحت تمثل حجر الأساس لمعتقداتهم وتوجهاتهم الدينية، ومن هذا المنظور فاللغة الرمزية عند الصوفيين تمثل عرفانا باتصال أنوار العالم العقلي بالتأمل الفلسفي الذي تسلكه النفس البشرية لتخلص الروح من قيود المادة، عندئذ ينبثق ذلك الشعاع الروحي الذي يحدد تلك الكوامن الباطنة للمعرفة الصوفية التي تتشبع بتلك الرموز التي تختزل طبيعة الإعداد الروحي للاتصال بالعالم الآخر، ومن ثم تتقدم النفس نحو المجردات بخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج، ولهذا فرحلة الزاهد العارف والعابد تلتقي عندها كل الغايات التي تجعل من مرحلة الرياضة والإرادة عند الصوفي جزءا لا يتجزأ من " نظرة ابن سينا لمذهبه الصوفي أين يرى أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصبها إلى معرفة الباري جلا وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق

---

[1] المرجع نفسه، ص 23.

[2] شارفي عبد القادر، لغة الخطاب الصوفي – الإشارة والرمز – محي الدين بن العربي، مؤلف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 210، ص 100.

خاتمة :إن كل تيار يعكس وجهة نظر صاحبه، فالعلمانية ترى بأن الدين وسيلة من وسائل العنف، فهو ضد الروح والعقل وضد الحرية والإبداع وخير دليل على ذلك هي الحروب الدينية وجرائم الفكر،ولهذا فهم يدعون لمحاربة الدين وإلغائه من المجتمع، في حين نجد التيار الديني الذي يرى في الدين أنه دين سلام، وأنه يمثل ضرورة اجتماعية، وأن الحروب الدينية فهي من أجل الدفاع عن عقيدته من المجرمين والملحدين، و بناءا على هذا فالدين هو دين عنف كما أنه دين سلام ووئام.

قائمة المراجع :

القرآن الكريم .

1-الكتب باللغة العربية :

1-ألكسي جورا فسكي .ترجمة :خلف محمد الجراد.**الإسلام والمسيحية من التنافس والصدام إلى الحوار والتفاهم**.سورية .دمشق .دار الفكر ..2000

2-أركون محمد.ترجمة:هاشم صالح .**العلمنة والدين** -الإسلام-المسيحية-الغرب .لبنان .بيروت.دار الساقي.الطبعة الثالثة..1996

3-التواتي مصطفى.**التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** .لبنان.بيروت.دار الفارابي .الطبعة الثانية..2003

4-الزواوي خالد محمد.**سماحة الأديان والسلام العالمي**.الإسكندرية .دار الوفاء..2004

5-جورج قرم.ترجمة:خليل أحمد خليل.**المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**.لبنان.بيروت.دار الفارابي.الطبعة الأولى.2007.

6-حسن توفيق إبراهيم.**ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى..1992

7-عبد الهادي عبد الرحمان .**عرش المقدس-الدين في الثقافة والثقافة في الدين**.بيروت.دار الطليعة.الطبعة الأولى..2000

8-ماجد موريس إبراهيم.**الإرهاب... الظاهرة وأبعادها النفسية** .الجزائر .دار الفارابي..2008

9- مجدي حماد وآخرون.**الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى ..1999

10-نبيل محمد توفيق السمالوطي.**الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**. المملكة العربية السعودية.دار الشروق.الطبعة الثانية..1984

11- وراز محمد عبد الله.**الدين-بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** .الكويت.دار القلم.الطبعة الثانية..1970

2-الكتب باللغة الفرنسية:

1-jacqueline lagree .**la religion** .paris .Armand colin .2006.

2-Cipriani Roberto manuel de sociologie de la religion. Paris .France .l harmattan. 2004.