معارف
ISSN 1112-7007
EISSN 6804 -2600
المجلد 19/ العدد 1 (جوان 2024): ص.ص: 528-544

تلقي الخطاب الصوفي بين التقديس والتدليس

Reception Of Sufi Discourse Between Sanctification And Fraud

المراحي دعلاش* [1]. د. مجاهد بوسكين [2]

[1] كلية الآداب واللغات، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، مخبر اللسانيات العربية وتحليل النصوص، الجزائر، elmerahi.dalache@univ-mascara.dz

[2] كلية الآداب واللغات، جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، مخبر اللسانيات العربية وتحليل النصوص، الجزائر، medjahed.bouskine@univ-mascara.dz

تاريخ الاستلام: 2022/08/17؛ تاريخ القبول: 2024/05/20؛ تاريخ النشر: 2024/06/15

ملخص:

الخطاب الصوفي خطاب مشفّر، مفتوح على عديد التأويلات، وهو خطاب ينماز عن غيره بخصوصية اللغة الرامزة، التي كانت السبب المباشر في تباين نظرات القراء إليه، فبعض الدارسين توجّس من الخطاب نظرا لطبيعته وبنيته، والتصنيف المسبق له، وبعضهم هجس بما لم يكن قابلا للإفصاح عنه، وخاضه بلا حدود ولا قيود، وبعضهم الآخر رفضه وحاول العدول به عن دلالاته الممكنة والبحث عمّا يريده فيه، وتقويله ما لم يقل، وهذا كانت نتيجته الحتمية هي تأرجح هذه القراءات بين التقديس المطلق للخطاب الذي يفترض قراءة ما قبل الولوج في الخطاب، وبين التدليس على دلالاته وتأويلاته، وإنتاج قراءة مؤدلجة، فالتلقي في هذه الحالات لا يخضع للبنى الفنية ولا اللغوية، بل يكون تابعا للمرجعية الإيديولوجية.

وهذا البحث يسعى للوصول إلى قراءة ثابتة أساسها فني لغوي تسعى للتمتع بالخطاب مهما كان وصفه، بعيدا عن التأرجح بين الرفض والتقديس.

كلمات مفتاحية: التلقي؛ الخطاب الصوفي؛ التقديس؛ التدليس؛ القراءة المؤدلجة.

Abstract:

The Sufi discourse is a coded discourse open to several interpretations,

* المؤلف المرسل.

a discourse that distinguished from others by the specificity of the symbolic language that was the main cause of the differences in the readers' views, some readers/recipients were apprehensive about the discourse due to its nature and structure. Some others disclosed what was mysterious, while some others rejected it and tried to turn it far away from its possible connotations, so, reception is not subject to artistic or linguistic structures, but rather is subject to the ideological background.

This research seeks stable reading based on a linguistic artistic basis that seeks to enjoy the discourse, whatever its description, away from the swing between rejection and Sanctification.

Keywords: Reception; Sufi Discourse; Sanctification; Fraud; Ideological Reading.

المقدمة:

يصدر الخطاب عن المرسل/الناصّ في فضاء معيّن بأبعاده الزمانية والمكانية، وتحدّ هذا الفضاءَ مجموعةٌ من العوامل التي تُهيكل الخطاب فيغدو حِملا مثخنا بكلّ ما يحمله الناصّ/الباثّ من أنساق وقيم ومرجعيات، وينتقل عبر قناة معينة، ليصل إلى متلقٍ/قارئ يتشبّع بدوره بترسبات ثقافية ومرجعية، ويدفعه أفق انتظاره لهذا الخطاب إلى استنطاقه وسبر أغواره لبلوغ غايته، فإن توافقت الغايات والمرجعيات –من جهة الباثّ ومن جهة المتلقي- نجد القارئ/المتلقي يميل إلى إثبات ما يذهب إليه الخطاب وإن لم يكن هناك داع قراءاتي لذلك، وإن اختلفت المرجعيات والغايات تتسع الهوة بين الخطاب وفحواه وبين القراءة التي تحاول تقويل الخطاب ما لم يقله سواء بالإيجاب أو بالسّلب أو بالتلبيس على القراءة والحجر عليها.

وأكثر النصوص عرضة لهذا هي تلك النصوص التي تتمتع بالخصوصية اللغوية التي تتيح للقارئ اللعب على أوتار التأويلات، ومن بينها النصوص الصوفية التي تغدو من مسرحا لتعدد التأويلات وتضاربها، فالمتتبع للقراءات يجد هذا التضارب واضحا في القراءات؛ فمن مصدّق لكلّ ما ينطق به العارف (المتصوف) الذي لا يقبل كلامُه الزللَ والخطلَ، إلى رافض لكل ما يهرف به (المتصوف) من طلاسم وهرطقات لا تعدو أن تكون غطاء لانحرافاته وضلالاته، وبين هذا وذاك تصبح القراءة مطيّة للمرجعيات والأحكام المسبقة، بعيدة كلّ البعد عن الموضوعية

والجمالية التي يتغياها الخطاب، والتي يسعى إليها القارئ.

ومن هنا يطفو على سطح البحث التساؤل الذي يساورنا والذي فحواه: هل كلّ ما صدر عن المتصوف يحمل خصائص الخطاب الصوفي من لغة رامزة وقابلية التأويل؟ وهل يجب التعامل مع هذا الخطاب باعتبار سياقه أم بالنظر إلى خصائصه اللغوية الجمالية؟ وكيف تعامَلَ القراء على اختلافهم مع هذا الخطاب؟

التصوّف وتعدد المفاهيم:

لما كان التصوّف يمثّل الجانب الروحي في الإسلام ويعبر عن جوهره طغى على حيّز هام من الدراسات وشغل عديد الباحثين، وتضاربت الآراء حوله، من حيث أصوله ومكانته، وكان أوّل ما شغلهم فيه هو اشتقاق كلمة (صوفيّ) وهذا الاسم ظهر في القرن الثاني، فمن قائل بأنها اشتقت من كلمة صوف، وجاء المصدر على وزن تفعّل أي لبس الصوف، مبرّرا ذلك بكون المتصوفة الأوائل والزهاد لبسوا الصوف فنسبوا إليه ليميَّزوا عن غيرهم، مع أنّ هذا القول يرفضه أعلام المتصوفة ويستبعدونه، فنجد القشيري يقول: " فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، لكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف"[1]، ويوافقه في هذا الهجويري حين يصرح أن هذا الاسم أعظم من أن يُشتقّ لأن الشيء لا يُشتق من ضده فكلّ موجود ضد الصفاء[2]، ونجد فريقا آخر يذهب لكونها مشتقة من الصفاء، ويعضد هذا ما يذكره الكلاباذي من أنها "سميت الصوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، .. قال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته"[3].

ويوجز أبو الفتح البستي كلّ تلك التضاربات والأقوال حين يخلص إلى الحدّ ويخلّصنا من العدّ والأخذ والردّ ويجملها في بيتين من الشعر في قوله:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ، وَاخْتَلَفُوا قِدْمًا، وَظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ

(1) - أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج2، ص550-551.

(2) - الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ،1994، ص230.

(3) - الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تح: آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، مصر، ص05.

وَلَسْتُ أَمْنَحُ هَذَا الاِسْمَ غَيرَ فَتىً صَافَى، فَصُوفِيَ، حَتَّى لُقِّبَ الصُوفِي[1]

فالتصوّف عند أهل الطريقة مبعثه ومردّه ومبدؤه ومنتهاه الصفاء، ولا يتمّ هذا الصفاء إلا بضوابط حددها قطب الطريقة أبو القاسم الجنيد (ت298هـ) في كلامه عن التصوّف معرفا إياه أنه "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلّق بالعلوم الحقيقية، .. والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[2]، وهو عند ابن عربي "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا، وهي الأخلاق الإلهية ... والاتصاف بأخلاق العبودية"[3]، وهذا الكلام يحدّ التصوّف بالتديّن والتخلّق بالأخلاق السامية، فهو روح الإسلام، وأعلى درجات الإيمان، وينبغي على المتّصف به أو المنتسب إليه أن يمثّل هذه الروح ويرقى إلى تلك الدرجة لينال بحق رتبة الصفاء التي تتماهى فيها الصفات البشرية وتظهر فيها الصفات العليّة.

الخطاب الصوفي:

يحضر الصوفي أثناء تجربته العرفانية في مقامات شتى، فتنفتح له الحجب، ويجد من الفيوض التي تغمره ما لا يمكن أن تحتويه اللغة القاصرة، فيحاول التعبير عن المعاني التي يجدها، وذلك حين يجرد لغته من ثوب الحقيقة ويُلبسها حلة المجاز، ويعطّرها بالتكثيف والإيجاز، ويميل إلى الترميز واستعمال شفرات خاصة لا يصل إليها إلا القوم أنفسهم أو من أعطوه مفاتيح هذه الشفرات والرموز وينشئ بذلك خطابا مفتوحا على التلقي والتأويل، خطاب يكون العرفان حالته وجوهره واللغة المشفّرة حلّته ومظهره.

ولا يمكن أن نسمي الخطاب خطابا إلا إذا توفرت فيه أركان يتأسس عليها، إذ "لا بد من توفر أركان أربعة في كل كتابة، ومنها الكتابة الصوفية، وإذا ما اجتمعت تلك الأركان جميعها في أية كتابة فإنها حينئذ تكون جنسا نقيا غير مشوب بغيره، والأركان هي: الغرض المتحدث عنه، المعجم التقني وكيفية استعماله والمقصدية، وهذه جميعا تكون وحدة غير قابلة

(1) - علي بن محمد البستي، ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق: دربة الخطيب ولطفي السقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1989، ص134.

(2) - الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص9.

(3) - محي الدين بن عربي، فتح ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص233.

للتجزئة"[1]، واللغة الصوفية (المعجم التقني) هي أهم ما يميّز هذا الخطاب، ولا ينبغي في دراسة الخطاب الصوفي الخلط بين التجربة الصوفية وبين التعبير الصوفي؛ إذ نجد الأولى خاصة بذات المتصوّف، فتكون تجربته روحيةً داخلية لا تتعداه إلى الآخرين، "هي تجربة باطنية تأخذ حيزها في الوجود عبر اللّغة التي تتجاوز حدود المكان والزّمان والتّعبير المألوف لتُنشئ العالم من جديد في إطار الرّؤية الصّوفية، إنّها تجربة تُقّدم جديدا دائما على كافة المستويات"[2] فيكون بذلك تعبيره عنها ونقله إياها خروجا عن تلكم الذاتية[3] بإلباسها لغة لا تستطيع أن تستوعب المعاني التي يقتضيها التعبير، وتقصر عمّا يجده المتصوّف في خلواته، فيلجأ إلى تعديل تلك اللغة بالاستعارة منها لوصف ما يجده؛ لأنّ "التجربة غير حسية ولا يمكن التعبير عنها إلا بالأشياء المحسوسة مما أفسح المجال للتأويل، وتعدد معنى الرمز الواحد ليكون مفتوحا على معانٍ احتمالية لا نهاية لها"[4]، وأصبح التعبير الصوفي بذلك مفتوحا لأن "المعنى فيه أوسع من الألفاظ التي تؤديه"[5]، واستدعى من القارئ المتعامل معه أن يجعل نصب عينيه دائما كون هذا الخطاب "ظاهرا يحجب باطنا يظهر بالتأويل"[6] وذلك ما أسس ابن عربي حين وضع المعيار الأوّل في تلقي الخطاب الصوفي، ومحاولة فكّ رموزه الإشارية التي ألبسه إياها حين قال:

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[7]

ومهما يكن فعلى قارئ الخطاب الصوفي أن يكون على علم بالثقافة الصوفيّة، ليلج في التجربة الصوفية، أو على أقل تقدير عارفا بأهم خصائصها وهي اللغة، إذ إنّ اللغة "ليست مجرّد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذّات"[8]، فبدون لغة لا يستطيع القارئ إدراك العالم الذي يخوضه (الخطاب الصوفي)، بل يكون غريبا عن

(1) - محمد مفتاح: دينامية النص، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006، ص130 .

(2) - سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص11.

(3) - سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، ط1، دندرة للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ص14.

(4) - وضحى يونس، القضايا النقدية في الصوفي حتى القرن السابع هجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص106.

(5) - بوسماحة الطيب، القراءة والتأويل في الخطاب الصوفي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة تلمسان، 2017- 2018م، ص10.

(6) - سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1411هـ، ص17.

(7) - ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص26.

(8) - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص25.

النص يحاور أشباحا بعيدة عن تصوراته بلغة يراها طلاسم عصيّة على الفهم، ومن هنا تتشكل عقدة التدليس على الخطاب الذي يتقاصر هذا القارئ عن إدراك عوالمه، أو هالة تقديس لهذا الخطاب الذي يراه علامة الكمال وغاية ما يقال.

الخطاب الصوفي بين التقديس والتدليس:

تلعب المرجعيات والخلفيات دورا مهمّا في تلقي النصوص، فمهما كانت الموضوعية التي يدّعيها، يظل القارئ خاضعا لذاتيته لا يمكنه التخلّص منها، فـ"العملية التاريخية رأسية بالضرورة؛ أي إنها مجموعة موروثات ومؤثرات"[1] فالقارئ نفسه ينطلق في مساءلة النصوص واستنطاقها من خلفيات ايديولوجية تجعل التلقي/القراءة تخضع لزاوية معينة للفهم وحدود مرسومة مسبقا له، تضع معاييرها وقابلية تطبيقها تلك الموروثاتُ والمؤثرات، مما يوجّه آلية التأويل التي تعتمد أساسا على الانفتاح في معالجة النصوص.

التقديس:

لغةً:

تناولت معاجم اللغة العربية على اختلافها اشتقاقات واستعمالات مادة (قدس) ومن ذلك ما نجده عند ابن منظور إذ يقول: "التقديس: تنزيه الله عزّ وجلّ، ... قال الأزهري: لم يجئ في صفات الله تعالى غير القُدُّوس وهو الطّاهر المنزّه عن العيوب والنقائص"[2] ويقول ابن فارس في مقاييسه: "القاف والدال والسين أصل صحيح، .. وهو يدلّ على الطّهر"[3] فالأصل اللغوي يدور حول الطّهر والتنزيه ونفي النقائص والصفات الدنيّة عن المقدّس.

اصطلاحا:

أما في الاستعمال الاصطلاحي فنجد هذا الجذر يختص بالمجال الديني بكثرة، سواء في الدين الإسلامي أو غيره من المعتقدات والشرائع، وكلٌّ والدلالات التي ألبسه إياها، وهي تدور حول معانٍ محددة منها التنزيه، والطهارة، والتعظيم، والبركة، والحرْمة، ويكون ذلك

(1) - نايل جرين، الصوفية نشأتها وتطورها، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ص41.

(2) - جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج39، ص3549، مادة (ق د س).

(3) - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هرون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م، ج5، ص63، مادة (ق د س).

التقديس إمّا مطلقا ثابتا وهو ما يجب لله وحده، وما يصدر منه كالقرءان الكريم، أو نسبيا تدخل فيه أسباب ويلحق فيه المسبَّب سببه فتطاله القداسة.

والتقديس: رفع الشيء أو الشخص فوق منزلته مع الاعتقاد أنّ له من القداسة المطلقة أو النسبية ما يستوجب الخضوع والإذعان له والتسليم دون تمحيص[1]، وذلك لاعتقاد الكمال والعظمة في هذا المقدّس، أما تحوّل التصوّف إلى تقديس لأولياء أصحاب معجزات فإنه لا يُمتُّ بصلة للتّصوّف الحقيقي[2] ذلك أن التصوّف يقوم على الشريعة ولا سبيل إلى اعتبار الأشخاص فيه إلا برجحانهم في ميزان الشريعة وذلك باحترامهم وتوقيرهم لا تقديسهم وتبجيلهم.

التدليس:

لغةً:

لا بد لنا قبل الحديث عن التدليس الذي نقصد إليه، من الرجوع إلى معاجم اللغة لاستيضاح ما يحمله هذا الجذر من معان، فـ"الدّال واللام والسين أصل يدلّ على ستر وظلمة، .. ومنه التّدليس في البيع، وهو أن يبيعه من غير إبانة عن عيبه، فكأنّه خادعه وأتاه به في الظلام"[3] أي إن التدليس هو إخفاء العيب، ويوافقه في ذلك ابن منظور في قوله: "الدّلس بالتحريك الظلمة، والتدليس في البيع كتمان عيب السلعة عن المشتري، والتّدليس إخفاء العيب"[4]، فالتّدليس إخفاء لعيب، وستر ما نعرف أنّ الآخر سيرفضه أو سيتحرج منه، ومنه التّدليس في الكلام وفي النقل والرواية.

اصطلاحا:

ارتبط مفهوم التّدليس بعلم الحديث وهو عند علماء الحديث إخفاء عيب في الإسناد، وإيهام السامع بأنّه سمع منه ما لم يحدّثه به، فيغطّي المُدلِّس على الأمر ويستر ذلك العيب[5]، فلم ينحرف استعماله الاصطلاحي عند أهل الحديث عن أصله اللغوي، لأنّ "اشتقاقه من

(1) -محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ط1، دار ابن القيّم، الدمّام، 2002، ج1، ص45.

(2) - نايل جرين، الصوفية نشأتها وتطورها، ص23.

(3) - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، ص296، مادة (د ل س).

(4) - ابن منظور، لسان العرب، ج16، ص1408، مادة (د ل س).

(5) - محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين، ط1، مكتبة السنة، مصر، 2003، ج1، ص222.

الدّلس بالتحريك، وهو اختلاط الظلام بالنور، سُمّي بذلك لاشتراكما في الخفاء"[1]؛ أي إنّ المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متقاربان متوازيان، فالمُدلّس في الكلام يُخفي عن السامع أشياء قد تعيب كلامه فلا يأخذه عنه.

والأظهر أنّ التّدليس في قراءة الخطاب هو أن يحجر القارئ على القراءة ليوجهها في رواق معيّن، مخفيا بذلك كلّ ما يمكنه أن يعيب نظرته تلك وتلقيه لذلك الخطاب، وادّعاء الكمال لتأويلاته، وسوقه ضمن ما يخدم مرجعياته وخلفيته الإيديولوجية.

الخطاب الصوفي وجدلية التقديس والتدليس:

لا شكّ في أنّ الخطاب الصوفي خطاب رمزي بامتياز، ومن هنا كثر اللغط حوله وتضاربت الآراء حول المعاني التي يحملها هذا الخطاب، وحول الأفكار التي يحمّله إياها الناص، فتعددت الطرائق في التعامل معه فمن مقدّس لكلّ ما يحمل الوصف (صوفيّ)، إلى رافض له لا لشيء إلا للاسم، وإن كان الخطاب لا يسمو ليوصف (بالخطاب الصوفي) بل على العكس فربما نجد المقدّس يقدّس خطابا رافضا للصوفية إذا قيل إنه خطاب (صوفي) ونجد الرافض يرفضه للسبب نفسه.

فلا شكّ لدينا أنّ هناك قراءات مؤدلجة هدفها الأوحد هو الحجر على القراءة وتقييدها وتحديد وجهتها بما يخدم التوجه (الموروثات والمرجعيات)، فالخطاب "لا ينفصل ولو لحظة عن الرابطة الانتمائية لقارئه لحظة تعاطفه وتمازجه مع المكّون الدلالي للّنص"[2] أو لحظة تباينه وابتعاده عن البنية المهيكلة للخطاب.

ومن النصوص التي أثارت جدلا في تلقيها، وكانت نموذجا ينبغي درسه في الحديث عن التقديس والتدليس، أبيات محيي الدين بن عربي[3]:

لَقَد صـــارَ قلبي قـابلا كلّ صُـورَةٍ ... فَـمَـرْعَى لِـغِـزْلانٍ، وَدَيْـرٌ لِـرُهْـبَـانِ
وَبَـيْـتٌ لأَوْثـانٍ وَكَـعْـبَـةُ طـائِـفٍ ... وأَلْـوَاحُ تَـوْراةٍ، وَمُصْـحَـفُ قُـرْءَانِ

(1) - ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في اصطلاح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشرى، كراتشي، 2011، ص81.

(2) -عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص104.

(3) - ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص62-63.

أَدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أَنَّى تَوَجّهَتْ ... رَكَائِبُهُ، فَالحُبُّ دِينِي، وَإِيمَانِي
لَنَا أُسْوَةٌ فِي بِشْرِ هِنْدٍ وأُخْتِهَا ... وَقَيْسٍ وَلَيْلَى، ثُمَّ مَيٍّ وَغَيْلانِ

وهذه الأبيات هي أفضل مثال عن القراءة التي تخضع للخلفية الإيديولوجية؛ فمن جهة نجد الدّاعين إلى الإنسانية يبرّرون استعمال ابن عربي لهذه الألفاظ بالانفتاح على الآخر، فكلّ صور الإنسان من دين وعرق ولون وجنس ومكانة يقبلها، فحتى النصارى (الرهبان) وحتى أهل (التوراة)، فهو بذلك لا يرفض الآخر، بل على العكس فقد جعل المحبة والتسامح (دين الحب) دليله وطريقه، فالقصيدة "تنبئ بأن الشاعر قد انشرح صدره و اتسع قلبه على نحو إنساني رحيب، حتى إنه صار مرعى و ديراً وكعبة و توراة وقرآناً، وتؤكد هذه الصور المتلاحقة رمزيه السياق الخاص بالتجربة الروحية التي آلت إلى وحدة الأديان و الإيمان بدين الحب الذي يحقق من خلال ديالكتيك وجداني، التوافق والانسجام بين الروحي والفزيائي"[1]، وهذه القراءة وإن أغفلت الجانب الرمزي للكلمات المستعملة في النص، ولم تؤولها بل تركتها على حقيقتها إلا أنها لم تبخس الخطاب حقّه، ولم تنحرف به بعيدا بل اكتفت بالتهادي على سطح النص للوصول لشاطئ الإنسانية في حياة ابن عربي.

ومن جهة أخرى نجد الرافضين لخطاب المتصوفة، يغضّون عن كلّ ما صدر عن أهل الطريق وخاصة ابن عربي، فينسبون إليه الحلول والاتحاد ووحدة الوجود "فالصوفية يقولون بوحدة الوجود .. لا فرق في نظرهم بين الحق والخلق وهو قول مضاد للإسلام وعقائده... وتعالوا نقرأ ما يقوله ابن عربي .. ها هو يعبّر عن اعتقاده بوحدة الوجود"[2]، والقول بوحدة الوجود يؤدي إلى تقديس كلّ ما هو موجود واعتقاد ألوهيته، يستوي في ذلك الإنسان والحيوان والنبات والجماد[3] وذلك لأن الشاعر يرى الحق في كلّ الموجودات، ويراه في كلّ الأديان، فهو يراها واحدا "لا فرق لديه بين الأديان سماويها وغير سماويها .. هكذا حارب شيخ الصوفية الأكبر عقيدة التوحيد الإسلامية بنظرية الوحدة التي قال بها واعتنقها"[4]، فالقارئ ههنا لم يأخذ من الأبيات التي بين أيدينا إلا نظرة واحدة، هي (نظرية الوحدة) كما

(1) - محمد منصور، الشعر والتصوف، ط1، دار الأمين، القاهرة، 1999، ص179

(2) - سعيد عبد العظيم، الصوفية الوجه الآخر الصوفية طريق الهاوية، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2007، ص43-44.

(3) - محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ج1، ص472.

(4) - سعيد عبد العظيم، الصوفية الوجه الآخر، ص44.

يسميها على الرغم من أنّ الناصّ نفسه ينفي ذلك إذ يقول: "أنت أنت وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا .. لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته ويتّحد بخالقه تعالى لصحّ انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلها، وصار الحق خلقا، والخلق حقا"[1] فكيف يمكننا الجمع بين هذين المتناقضين؟

أما استعمال الأسماء في البيت الأخير، فما هو إلا وصف من ابن عربي لامرأة .. ولما سئل عن هذا الغزل الفاضح، قال إنما أقصد الذات الإلهية[2].

ومحاولة للتوفيق لا بدّ لنا أن نقرأ الخطاب بتأويل صاحبه، فقد فتح أهل العرفان، باب التعريف باصطلاحاتهم، ولعلّ ابن عربي أوَّلُ من أوَّلَ الشعر الصوفي، وأطلع العامة على اصطلاحات الصوفية ومقاصدهم في نظمهم، بعد أن اتُّهم وأُنكر عليه لسان التشبيب والنسيب والغزل في ديوانه (ترجمان الأشواق)، فخرج عن المألوف وفتَحَ المنغلق من الأسرار المعرفية للعامة.

وسأنقل أقوال ابن عربي –بتصرف- شارحا هذه الأبيات: لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة؛ سميّ القلب لتقلّبه، بتنوع الواردات وتنوع التجليّات والأحوال، فمرعى لغزلان؛ لأن الكلام بلسان أهل الهوى، وهم يمدحون معشوقاتهم ويشبهونهن بالغزلان دون غيرها من الوحوش، ودير لرهبان؛ فرهبانية الساكن تجعل المحلّ ديرا[3]، وهكذا مع كلّ وارد على القلب وكلّ حال يشهدها يعبّر ابن عربي بلازم الحال عن التجليّات، فيجعل القلب بيت أوثان لأن الحقائق شاخصة تدلّ على المعبود الحقّ، ويجعله كعبة، وألواحا ومصحفا، ليصرّح بأنه يدين بدين الحبّ[4] وهنا نعود إلى الإشارة أنّه يشير إلى الرسالة الجامعة التي أتمّت ما قبلها من الشرائع، فالشاعر كنّى عن دينه (بدين الحبّ) وكلامه واضح أيَّ دين يقصده، وفي ذلك إشارة إلى قوله تعالى: **"قُلِ ان كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْلَكُمْ ذُنُوبَكُم"**[5] فالدين أساسه

(1) - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ج1، ص108.

(2) - سعيد عبد العظيم، الصوفية الوجه الآخر، ص78.

(3) - ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص62.

(4) - ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص62.

(5) - سورة آل عمران: الآية 31.

المحبة و"حقيقة المحبة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء"[1]، وهذا الفناء في المحبوب يقتضي الانقياد والاتباع دون أسباب، ودون بحث عن مسوّغات، ومخالفة النفس التي تركن إلى الأسباب وتنسى بذلك المُسبب، والدّين لم يلغِ ما قبله من الشرائع والعقائد، بل هيمن عليها وأخذ منها ما يوافق الفطرة السليمة وزاد عليها ما شابها من نقص، وذلك تفسير قوله عليه الصلاة والسلام: **"بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ"**[2] فحتى مكارم الأخلاق التي شاعت في الوثنية إذ كانت عليها العرب أقرّها، بل ولذلك اختار العرب دون سواهم، لوجود تلك الأخلاق فيهم ميزة عن سائر الأمم.

وأشار الشاعر إلى مشاهير العشاق في التاريخ العربي، ليبيّن أنّ الحبّ واحد وأعراضه متشابهة، لكنّ المحبوب مختلف، فالعشاق تعشّقوا بكون أما العارفون فتعشّقوا بعين، فالله ابتلاهم بحبّ أمثالهم ليقيمهم حججا على من ادّعى محبته ولم يهم به مثل هؤلاء حين ذهبت عقولهم في العشق[3].

من خلال هذه القراءات الثلاثة المتباينة يظهر لنا أنّ الخلفية والمرجعية والإيديولوجية تلعب دورا في تأويل الخطاب؛ فهي تسعى لإثبات أشياء قد لا يتبناها الخطاب بدءا، بل قد ينزاح به القارئ إلى زاوية يريده أن يتقوقع ويتموضع فيها دون سواها، ويجعله بذلك رهينة لإيديولوجيته وخلفيته، ويحجر على قراءات لاحقة قد تتبعه دون تحقيق، ومن هنا نقول إنّ هذه القراءات المؤدلجة والموجهة توهم بأنّها القراءة الوحيدة الممكنة للخطاب، في حين "انتقل مؤوّلو النص من البحث عن الحقيقة وعن المعنى القارّ الوحيد إلى البحث عن المحتمل والممكن وعن المعاني المتعددة"[4] وذلك بالعمل على فتح مجال التأويل والدعوة إلى القراءة الحرة.

تقديس خطاب المتصوّفة:

تنشأ لدى بعض القراء هالة من التقديس للخطاب بمجرد وصفه بـ(الصوفي) وهذا مردّه إلى المرجعية والأيديولوجية، ومكانة النّاص في أذهان وقلوب القرّاء، فتكون بذلك القراءة مجرّد سعي لإثبات قدسية الخطاب، لا بحثا في تأويلاته ودلالاته، وسعيا لفك منغلق رموزه.

(1) - أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص522.

(2) - الموطأ، الإمام مالك بن أنس، اعتنى به: محمود بن الجميل، ط2، دار الإمام مالك للطباعة والنشر، الجزائر، 2014م، ص504، رقم 1627.

(3) - ابن عربي، فتح ذخائر الأعلاق، ص63.

(4) - محمد مفتاح المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص28.

ومن ذلك ما أورده شرّاح ديوان ابن الفارض في المقدّمة: "حكى جماعة يوثق بهم ممّن صحبوه وباطنوه أنّه لم ينظمها على حّد نظم الشعراء أشعارهم، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع والعشرة أيام فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها من الثلاثين والأربعين والخمسين بيتا"[1] فهذا وإن كان لدى المتصوفة شيئا مشهودا، يقتضي وجود حالات غيبية، إلا أنّه يضع حدودا للقراءة من قبل الشارحين، فهما يحيطان الخطاب بهالة القداسة والفرادة، فلا يتجرأ قارئ أن يجرّد الخطاب من قدسيته ويعامله كغيره من النصوص البشرية.

ومن ذلك أيضا ما يورده التلمساني في شرحه لمواقف النفري، إذ يجعلها إلهاما وفتحا إلهيا قبل الشروع في شرحها، إذ يقول: "عزمت على خيرة الله أن أشرح ما يسّر الله لي ممّا بالنسبة إلى إدراكي ممّا فتح الله به على الشيخ الراسخ محّمد بن عبد الجّبار النفري رضي الله عنه"[2]، وهذا التقديس إنما هو عائق وحاجز أمام القراءة والتأويل، فالقارئ سيسعى جهده في إثبات التميّز والقداسة والإلهام، كيف لا والنص فتح ربّاني لا يتأتى إلا لخاصة الخاصة، وكيف سيكون موقف من بعده من القراء حين يتعاملون مع نصّ شهد له المتقدمون بالقداسة.

فالتقديس عائق يفرض حتمية الخضوع للخطاب والتسليم له في كلّ ما يقوله، سواء بالتصريح أو بالتلميح، وهذا مما ينزاح بالقراءة عن مسارها الصحيح ويضعها في خانة القراءة المؤدلجة.

التدليس على خطاب المتصوفة:

وكما ينتج التقديس عن خلفية أيديولوجية ومرجعية فكذلك يكون التّدليس أثرا لتلك الانتماءات والاتجاهات والاختلافات الفكرية والأيديولوجية، ونجد بعض الرافضين للخطاب يدلّسون على القارئ، بأن يحجروا على القراءة أو يوجهوها حيث يريدون ويغيّبون بعض الخصائص الخطابية أو القرائن اللغوية، كما نجد في قول صاحب كتاب تقديس الأولياء: "ويرى التجاني أن فيض الفتح إذا هبّ على العبد فإنّه يتطهّر من جميع الأوصاف المذمومة .. ، فيصير كأنّه من جنس الملائكة، وبهذا يقول بعصمتهم حيث جعل صاحب الفتح

(1) - حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت، ج1، ص08.

(2) - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تحقيق: جمال المرزوقي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص36.

كالملائكة والأنبياء في الطهارة والنقاء وهم معصومون"[1].

وبالعودة إلى الخطاب الصوفي –كلام التجاني- نجد أنه لم يقل بالعصمة، ولا أشار إليها، بل استعمل تشبيها، حيث شبّه المتّصفين بتلك الصفات (أصحاب الفيض) بمن هي فيهم حقيقة (الملائكة)، والتشبيه مهما بلغت قوته يجب أن يكون وجه الشّبه في المشبّه به أقوى وأظهر منه في المشبّه وإن لم يكن كذلك فلا فائدة في التشبيه[2] فلا يجوز تشبيه الشمس بالمصباح في الإنارة، وهذا لا يعيب كلام التجاني إذ شبه الأدنى (البشر) بالأعلى (الملائكة) في الصفاء.

وصاحب القراءة أغفل الأداة في (كأنه من جنس الملائكة) أو ضرب عنها ليدلّس علينا القراءة ويحجر على الخطاب، ويوجّهه إلى التصريح بإثبات العصمة لأصحاب الفيض وجعلهم في مرتبة الملائكة، فإن كان هذا موجودا في الفكر الصوفي، فهذا النص لا يشير إليه لا من قريب ولا من بعيد حسب بنيته اللغوية.

ونورد مثالا آخر على التدليس في قوله: "ويقول صاحب "الإبريز" إنّ الذنوب لا تصدر إلا عن المحجوبين أهل الغفلة والظلام، ولا تصدر عن العارفين أهل القرب والمشاهدة فكيف بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهذا بالإضافة إلى أنّه يقرّر عصمة العارفين فيه رمي للأمة الإسلامية بالغفلة، وتيئيس لها[3]، وهذا أيضا توجيه للقراءة وتدليس على الخطاب وخروج به عن مقصديته وعن بنيته في نقاط أهمها:

- القول فيه دفاع عن الأنبياء وإثبات لعصمتهم، وردّ على الجاهلين القائلين إنه يمكن صدور الخطأ عنهم.

- في القول إشفاق على العوام، وتعزية لهم إذ "كلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ"[4]، وهذا من باب التأنيس لا التيئيس، ولا مجال لمقارنة العام بالخاصّ، والخطأ صفة فطرية في الإنسان إلا المعصوم، فتأكيد الغفلة والخطأ إثبات لإنسانية الإنسان.

(1) - محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ج1، ص231.

(2) - السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ط4، دار المعرفة، بيروت، 2013، ص240.

(3) - محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي، ج1، ص231.

(4) - الإمام محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1977، ج4، ص569، رقم 2499.

- الاحتجاب لا يعني الغفلة، ولا كون المحتجب منبوذا، بل يعني أن في الحجاب إشفاقا على المحجوب فـ"في الحجاب رحمة لبعض الخلق، وفي كشفه رحمة لبعضهم، كما قال بعض التراجمة:

فلو أنّي ظهرت بلا حجاب ... لتيّمت الخلائق أجمعين
ولكن في الحجاب لطيف معنى ... به تحيا قلوب العاشقين"[1]

ومن هنا يتّضح دور المرجعيات والإيديولوجيات في توجيه القراءة، وإخضاعها لنظرة مسبقة، وحصرها في زاوية يريد القارئ بدءا الوصول إليها، ويجعل من القراءة المؤدلجة مطيّة له، وحجة يسعى بها لفرض إيديولوجيته على تأويلات الخطاب.

خاتمة:

يتجلى لنا في نهاية هذه الورقة البحثية عدة نقاط ونتائج ينبغي لنا أن نقف عليها ومنها:

أولا: على الرغم من ظهور التصوّف في القرون الأولى، إلا أنّ أزمة اشتقاق اللفظ مازالت قائمة تثير نفسها عند كلّ دراسة تتعلق بهذا الزخم المعرفي الجمّ الذي تركه لنا أعلام المتصوفة وشعراؤهم ومازالت عقبة في سبيل الدارسين يتحاشونها أحيانا وترهقهم في أحايين أخرى.

ثانيا: الخطاب الصوفي لم يعط مفاتيحه لأحد من القراء، وذلك لأنّه خطاب مشفّر، ينبعث من خصوصية الرموز التي استعملها المتصوّفة في نقلهم لما يعيشونه، فأصبح كلّ قارئ يسعى لينهل من هذا الخطاب بما يملكه من أدوات، وبما يتلقفه من اقتباسات تنير تلك الرموز.

ثالثا: لا يمكن وصف الخطاب بأنه خطاب حتى تتوفر فيه الأركان الأربعة (الغرض، والمعجم التقني، وكيفية توظيفه والمقصدية)، ويصبح صوفيّا إذا وصفت هذه الأركان بأنها صوفية (الغرض: التصوّف، المعجم الصوفي، ..).

رابعا: لا ينبغي التعامل مع النصوص غير الصوفية بالطريقة نفسها التي نعامل بها نصوص المتصوفة التي تتأسس على العناصر السابقة، فالخصوصية تؤثر في القراءة والتأويل.

(1) - الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ج1، ص94.

خامسا: ليس كلّ ما يصدر عن المتصوف يقبل التأويل، فقد يكون كلامه على الحقيقة، ولا أثر للرمزية فيه، خاصة حين يكون خارج التجربة الصوفية من مشاهدات وتجلّيات ومقامات.

سادسا: ليس كلّ تأويل صحيحا بالضرورة –وإن صدر عن الناصّ نفسه-، إذ تلعب الخلفيات والموروثات والإيديولوجيات دورا هاما في القراءة والتأويل، وينبغي للدارس مراعاة ذلك أثناء قراءته وتقع عليه ضرورة اتباع المعاني المحتملة والتوفيق بينها.

سابعا: لا ينبغي إخضاع القراءة إلى الإيديولوجية، فالقراءة المؤدلجة تنزاح بالخطاب، وتقع إمّا في تقديسه وإعلان عجزها أمام أسواره والهالة التي أحاطته بها، أو تخوض في تدليسه وتقويله ما لم يقل وإغفال بعض الخصائص أو إسقاطها عمدا.

ثامنا: التقديس يصدر عمّن يتقاصر أو يُعظّم الخطاب فيجعله في مرتبة لا تسمح له بالخوض فيه، ويكون تأويله، أو قراءته المحتملة من الطابوهات التي تخرج القارئ من دائرة الانتماء، أو التبعية، أو تجعله متمردا على القيم، أو رافضا لما يمثله الخطاب أو صاحبه.

تاسعا: التقديس في الخطاب ليس خصيصة ولا ميزة تتبع بنيته وهيكلته، أو دلالاته وتأويلاته، بل هو نظرة من قارئ يحيطه بها، ما يجعله يبعده عن القراءة التي يتغيّاها المعنى، القراءة التي تبحث عن المعنى وتسعى إليه.

عاشرا: التدليس نتيجة حتمية لتناول الخطاب من زاوية الرفض المطلق، فبعض القرّاء يرفضون كلّ ما وصف بـ(الصوفي) ويحاولون جهدهم إخضاع الخطاب لنظرتهم –وإن تنافى معها-، فيقعون في مغبة التأويلات الفاسدة، أو القراءة الخاطئة (المُدلّسة) التي تنكشف عيوبها بمجرد الاطلاع على الخطاب.

المراجع:

- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في اصطلاح أهل الأثر، تحقيق: نور الدين عتر، مكتبة البشرى، كراتشي، 2011.

- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هرون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م.
- الإمام الترمذي، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1977.
- الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1،دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- بوسماحة الطيب، القراءة والتأويل في الخطاب الصوفي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة تلمسان، 2017- 2018م، الجزائر.
- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، دار التراث، بيروت.
- سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2005.
- سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للطاعة والنشر والتوزيع، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1411هـ.
- سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، لبنان، 1981.
- سعيد عبد العظيم، الصوفية الوجه الآخر الصوفية طريق الهاوية، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2007.
- السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، . ط4، دار المعرفة، بيروت، 2013.
- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تحقيق: جمال المرزوقي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2000.
- علي بن محمد البستي، ديوان أبي الفتح البستي، تحقيق: درية الخطيب ولطفي السقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1989.
- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
- محمد أحمد لوح، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ط1،، دار ابن القيّم، الدمّام، دار ابن عفّان، القاهرة، 2002.

- محمد بن إسحق الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تح: آرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، مصر.
- محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين، ط1، مكتبة السنة، مصر، 2003.
- محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.
- محمد مفتاح، دينامية النص، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006.
- محمد منصور، الشعر والتصوف، ط1، دار الأمين، القاهرة، 1999.
- محي الدين بن عربي، فتح ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005.
- محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- الموطأ، الإمام مالك بن أنس، اعتنى به: محمود بن الجميل، ط2، دار الإمام مالك للطباعة والنشر، الجزائر، 2014م.
- نايل جرين، الصوفية نشأتها وتاريخها وتطوّرها، تر: صفية مختار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.
- الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، القاهرة ،1994.
- وضحى يونس، القضايا النقدية في الصوفي حتى القرن السابع هجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق.