

مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم

محي الدين بن عربي نموذجاً

أ. عبد المنعم شيحة

جامعة منوبة تونس

مدخل أول إلى الخطاب الصوفي: رافقت بدايات الخطاب الصوفي أزمات فهم وتواصل معقّدة ومتداخلة قست في بُره من الزمن على هذا الخطاب وممارسيه. وقد نتج عن أزمات الفهم هذه أن تمّ اختزال أدبهم وتهميشه ضمن دائرة المذاهب الدينيّة أو العقديّة التي لا تعني غير أصحابها. وجهد القوم في تحجيم خطاب الصوفيّة ووسم "شطحاتهم" بالجنون والزندقة وحتى الإلحاد. ويكفي التذكير هنا بأزمة رائدهم الحلاج وما عاناه من عُسر في مستوى التلقي والفهم انتهت بصلبه للتدليل على حدّة التنافر بين التجربة الدينيّة العادية ومؤسّساتها الراعية لها وبين تجربة تروم تخطي الفهم التقليدي للشيعة وتجاوز حدودها ورسومها إلى عبادات جديدة تشجب الخوف والطمع (القراءة التقليدية للإيمان عند أهل السنة بما هو الخوف من الله والطمع في رضوانه) وتدعو إلى الحبّ سبيلاً لتحقيق رضا المحبوب (الله) والبحث عن رؤية وجهه.

أحبك حبين: حبّ الهوى وحبّاً لأنّك أهل لذاكا

فأما الذي هو حبّ الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواك

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا¹

لقد كان درس مقتل "الحسين بن منصور الحلاج" قاسياً في جوهره على من جاء بعده من أتباع الصوفيّة. وغدا التفاعل السلبي معه وعُسر فهمه من

العامة والمؤسسة الدينية على حدّ السواء، معلّما للأجيال اللاحقة من الصوفيّة، لتتدبّر أولا كيف لم يفهم شيخهم على الرغم من انفتاح القراءات عند المسلمين، وسعة التأويل لديهم، وكيف عجز الآخر عن تأويل علاقته المباشرة مع الله بعد أن تضخّمت الأنا عنده تجاه خالقها، من نحو قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا²

سينصرف المتكلّم الصوفي إلى تدبّر هذا، وإلى البحث أيضا عن وسائل بقي بها خطابه من أزمة الفهم هذه ويجنبها الصدام مع من لا يفهم.

مدخل ثان إلى الخطاب الصوفي: تبدو فكرة دراسة وضع المتكلّم

وخُطّطه في هذا الخطاب مغرية بالبحث والتتبّع، إذ قد تبيّن لنا بعضا من صنوف النقيّة والمداورة التي كان المتكلّم الصوفي يوظّفها طيّ خطابه، وكيف صار التعبير عنده ضربا من المُخاتلة وتخير الألفاظ، وتوريثها بطبقات من الرموز والمعاني التي يعسر على غير من دخل الدائرة الصوفيّة وصار من مريديها فكّها، أو تأويلها. وهو ما أفضى عندهم إلى تأكيد أهمية مفهوم "الغموض" لستر المعرفة عمّن ليس أهلا لها، ودفع خصومهم إلى نعت خطاباتهم بالألغاز والطلاسم والهذيان، التي لا يفيد المتقبل العادي فهم ظواهرها ومعانيها الأولى، فما بالك بثوانيتها. لقد أنتج هذا العسر في تاريخ الآداب العربية نفورا من هذه التآليفات وتضييقا عليها، واتهامات لها ولأصحابها بما ذكرنا بعضه سابقا. وحتى المحاولات المتأخّرة لمتصوّفة من أمثال ابن عربي في كسر تلك الدائرة المغلقة وتوسيع مجال التواصل إلى ما هو خارج عن نطاق المتصوّفة عن طريق التأويل وإدخال الرؤيا والشطح وإدماج القصّ الصوفي داخل نصوصه لم تضاف كثيرا، إذ بقي الأمر مقسوما في هذه الآثار إلى ما هو لك وما هو لغيرك، ما أتيح لك من معان تبيحها خطاطة التلفظ الصوفي،

وما هو عصي عن الفهم والتأويل وقد قدّ لغيرك من مريدي المتصوّفة ممّن هم داخل الدائرة المغلقة، فيُفهم النصّ المُنتج وفق درجات ومراتب في التقبّل ضُربت بينها الحدود والحواجز.³

*** الإشكال التداولي:** لا غرابة أن نواجه إشكالا رئيسا عند تفكيرنا في دراسة وضع المتكلم في الخطاب الصوفي، وما ينتهجه من خُطط في مخاطباته وما يطرق من وعر السبل وهو يجرى لغته ويشقّها حتى يعسر تأويلها على من لا يفقه "الموارد والأحوال والمقامات والمواجد"، هذا الإشكال هو اصطدام الخطاب الصوفي-مثل غيره من الخطابات- بجملة القيود اللسانية والاجتماعية والتداولية التي تخضع لها عادة عملية التلفظ وتحدّد أساسا علاقة المتكلم بالنظام اللساني الذي ينتمي إليه، كما تكشف عن تجربته داخل هذا النظام وقواعد تفاعله معه.

إنّ العسر كلّ العسر يكمن في أنّ المتكلم الصوفيّ مثل كلّ متكلم هو مُجبر على التقيّد بجملة الخصائص البنيوية للنظام اللغوي الذي ينطق به والسياق الثقافي الذي نشأ فيه واكتسب منه قدراته اللسانية والتواصلية، وفي ذات الوقت هو مضطرّ إلى إنشاء لغته الخاصة التي تحميه العنف والتكفير بمعنى القفز على هذه المعارف والمكتسبات دون خرقها أو هدم عملية التواصل التي تستند في أهمّ شروطها إلى المعرفة المشتركة بين المتكلّمين بما هي المساحة التي يتحرّك فيها الفرد ذهنيًا واجتماعيًا، والمرجع الذي ينهل منه قدراته التواصلية اللسانية وغير اللسانية.⁴ فهل سنصير في بحثنا هذا إلى العثور عن لغة جديدة أوجدها الصوفية للتواءم مع هذا الإشكال؟

إنّ بحثنا بهذا المعنى هو بحث في قدرة الخطاب الصوفي على تجاوز هذه المفارقة أو الإشكال التداولي موظّفًا ما نعتناه سابقا بضروب النقيّة والمداورة، وينعته أهل الصوفيّة بـ «الإشارات» -أو "علم الإشارة"-التي توحى

إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعلها مفتوحة أبداً، وهو عندهم نقيض الانغلاق الذي توفّره "العبارة" بما هي تحديد للمعنى وتسييح له. ولكن كيف ننفذ إلى خطط المتكلم الصوفي من وراء هذا الإشكال التداولي؟

1. إشكالية المخاطب في نصّ ابن عربي: ما من شكّ أنّ المتكلم الصوفيّ وهو يرسم خطه ويواجه مخاطبيه كان يعي جيّداً ما استقرّ في أعراف العرب من مراعاة أقدار المُخاطَبين، استناداً إلى أنّ حضور المخاطب طرفاً مشاركاً في العملية التخاطبية هو من الضرورة بمكان لإنجاز الخطاب وتوجيه مختلف مناحيه، وهو حال يخرج من التّقبّل السّلبى للخطاب ليكون شريكاً منتجاً له.

لقد أدرك القدامى محلّ المخاطب وضرورة مراعاته في أقوالهم، كما أدركوا أثر الرابطة التخاطبية في صياغة الخطاب وبناء عناصره ومختلف صيغه ومقاصده. ذلك أنّه "ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكلّ حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات".⁵ كما يذهب إلى ذلك الجاحظ.

وقد أسلم البحث في أقدار المخاطبين الباحث محمد زروق إلى جمع صور مُفترضة للمخاطبين تُسخر لتأدية مقاصد مختلفة وتُقاس أساساً بالعلاقة مع الذات المتكلمة، يقول: "فاجتهدنا في جمع هذه الصور في الأوضاع التالية: *المخاطب المنكر: هو مخاطب عالم جاحد ترصد له صورة الواقع موقع الضدّ من معارف المتكلم.

***المخاطب الطالب لفائدة:** وهو مخاطب عالم عارف يبحث في الأخبار

عن تحصيل علم وإفادة معرفة.

***المخاطب الضال:** هو مخاطب في حاجة إلى تقويم، تقدّم إليه الأخبار

على سبيل الوعظ والإرشاد.

***المخاطب الشائع:** وهو يطلب من الأخبار متعة ولذة.

وإن كانت الحدود بين هذه المنازل ليست مانعة لتداخلها، ذلك أنّ وضع

المخاطب ليس وضعاً للمخاطبة الإحاليّة الفعلية، وإنّما هو وضع خطابيّ فتكون صورة المخاطب نتاج مشيئة الذات المتكلّمة وقد اندرجت في مقام تخاطبيّ مخصوص، هي التي تحدّد طبيعة هذه العلاقة⁶.

إنّ ما نستخلصه من هذا الثبوت أنّ الفاعل الرئيس في هذا الوضع الخطابيّ هو المتكلّم الذي يحدّد العلاقات ويتّخذ مخاطبيه تكأة لتسويغ اختياراته وخططه وأخباره، وعلى الرغم من التصريح في الكثير من كتب الأدب بأسماء المخاطبين، أو الإحالة ضمناً عليهم، فالأمر في أغلب وجوهه يذهب بنا إلى مفاهيم مثل الاختلاق والتوظيف والحاجة الأدبيّة الفنيّة، التي يبرّر بها المتكلّم -ومن خلفه المؤلف طبعاً- مُحاججاته ومُحاوراته وصنوف متعه ومنتفه وأخباره. فهو مخاطب حاصل في ذهن المتكلّم قبلاً، يُراعي مقاماته ويوجّه أخباره وأسماره وفق حاجاته ورغباته التي حصلت من ذائقة العصر وشروط الإقبال على الأدب أو النفور منه⁷.

فكيف يبدو الأمر مع المتكلّم الصوفي؟

بين المخاطب المتلصص والمخاطب المقصود بالقول: إنّ المفارقة في

السرد الصوفي⁸ تكمن في طبيعة المخاطب المائل في ذهن المتكلم، فمن جهة هناك مخاطب في مرتبة معلومة عنده، من داخل الدائرة الصوفية لا من خارجها ينتمي إلى طبقة من الطبقات السبع التي يسلكها المريد ليصل إلى مصاف الأقطاب في رحلة معرفة لا تراجع فيها. ومن جهة أخرى هناك المخاطب العادي الذي قد يتسرق الأسماع وهو مائل أيضا في ذهن المتكلم الصوفي ولكنه ليس أهلا للمعرفة الحق، ولا يحق له أن يفهم إلا بمقدار، هو حاصل علمه ومعرفته دون أن يشك أو يؤول أو يصطدم بمعاني غير المعاني الظاهرة من قول المتكلم.

لذلك بدا الأمر محفوفًا بصعوبات جمّة لا جدال في وعي المتكلم الصوفي بها، وهي كامنة في اللعب على من هم خارج الدائرة وتلقين من هم داخلها دون افتعال أزमत أو وقوع في فخ هؤلاء أو غبط أولئك حقهم "حتى لا يجوع الذئب ولا يشتكي الراعي". فكيف ذلك؟

1. المخاطب المقصود بالقول: يتأسس الخطاب الصوفي على وشائج

صلة وثيقة بين قطبي العملية التخاطبية فيه، وهما العارف والمريد أو القطب والمريد أو المريد والمريد أو القطب والقطب وهي كلّها أطراف من داخل دائرة الصوفية المغلقة لا يكتمل فيها المعنى إلا إذا أغلقت مراتبها وسوّرت أسوارها. إذ "المشهد هناك لمن يريد أن يراه" على حدّ قول الغزالي، بخاصة وأنه "كلما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة" كما يقول النّفري، وبات ضرورة التخاطب على غير حال الخطاب في معانيه التي تعاهدها الناس، بعد أن صارت "قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات" كما ينبّه لذلك الشيخ محي الدين بن عربي. وقد أجبر ضيق العبارة شيخ الصوفية إلى اختلاق أشكال جدلية تراوح بين الغموض والوضوح، بين الكتمان والإظهار أو بين التعريض

والتصريح وعيا منه بحضور من هو من خارج دائرة الصوفيّة -وهو من سنصطلح على نعتة بالمخاطب المتلصّص-الذي يسجّل حضوره خلف المخاطب المقصود بالقول. فكيف سيتمّ التمييز بينهما في مستوى المخاطبة وفصل هذا عن ذلك؟

يقول الشيخ ابن عربي في كتابه عنقاء مغرب: "فأنا الآن أبدي وأعرض تارة وإياك أعني، واسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسرّ، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري. نبّه إلى السرّ ولا تفشه، فالبوح بالسرّ له مقت على الذي بيديه".⁹

احتوى هذا النموذج على الإطار التلفّظي التالي:

أ. العناصر المشاركة في عمليّة التلفّظ، وهي هنا المتكلم الصوفي والمتقبّل المخصوص المقصود بالكلام من داخل الدائرة (وهو قطب الرحي في عمليّة التلفّظ هذه، لأنّه المقصود الأوّل بالتلفّظ) ثمّ المخاطب المتلصّص المتقبّل للخطاب من خارج الدائرة، وهو صاحب حضور قسريّ أو الشرّ الذي لا بدّ منه.

ب. **وضعيّة التلفّظ:** وهي هنا ترتبط بالمتكلم الذي يستشعر الخطر من المتقبّل، الذي هو خارج الدائرة ويسعى إلى إقصائه دون قسوة أو إملاق ولنقل إلى وضعه في المحلّ الذي هو فيه لا يتجاوزه على الرغم من إغرائه بالإبداء والوضوح "فأنا الآن أبدي..". كما يسعى في ذات الوقت إلى جذب المتقبّل المقصود بالخطاب إلى داخل دائرة القول بغية تسويرها "وأعرض تارة وإياك أعني". إنّ الإعراض في وضعيّة التلفّظ هذه يشقّ على المتقبّل المتلصّص ولكّنه لا يرهق المتقبّل المقصود بالقول، بخاصة إذا ما دخلنا مجال الأسرار ومكنونات الأمور ومعانيها الثواني، أو مجال البوح والإفشاء. لذلك يصير الأمر في مخاطبته إلى الأمر والتنبيه: اسمعي/ نبّه/ لا تفشي.

ت. الظروف الزمانية: تتحدّد هنا بتزمين حديث المتكلّم عن طريق القرينة الزمانية (الآن) التي تحيل على حاضر قول المتكلّم، حيث تجري أفعاله (أبدي/أعرض) في زمن محدود بحاضر القول وانخراط الذات المتكلّمة في مقام تخاطبيّ مخصوص، ومزمن "الآن أبدي وأعرض" لمقصودين بالقول ليسا من نفس درجة الفهم والقابليّة للتقبّل.

ث. القيود المتحكّمة في عمليّة الإنجاز: وهو ما ينعت عند أهل التداوليّة بسياق القول وقناته التي يصل منها -هنا الكتاب أو الرسالة- والقيود في هذه الوضعيّة التخاطبية كثيرة متداخلة ليس أقلّها استشعار المتكلّم لمخاطر البوح والإبداء والتنبية إلى ضرورة حفظ السرّ وكتمانه على غير أهله في مجتمع عرفت حساسيته تجاه ما يتعارض مع ما قرّ فيه من عبادات.

عن هذه القيود يتساءل نصر حامد أبو زيد في كتابه عن ابن عربي: "ولكن لماذا الصعوبة في الصياغة، والغموض والتعريض؟ هل هو الضنّ بالمعرفة أن تصل إلى عقل من لا يقدرها حقّ قدرها، فيتخذها ذريعة للتشويش على إيمان صاحبها عند العامة؟ ومن هؤلاء الذين يخشى منهم المتصوّفة عموما وابن عربي على وجه الخصوص؟ هل هم الفقهاء كما يقرّر كثير من الباحثين؟ هل هو الخوف من العامة من المعرفة؟ ولماذا الكتابة إذا كان القصد الإخفاء لا الكشف والبيان؟"¹⁰. يعيد أبوزيد الأمر في رأيه إلى طبيعة التجربة الصوفيّة، والخصائص التي قامت عليها. أمّا الغموض في كتاباتهم فمرده إلى "العنف المادي الذي عانى منه المتصوّفة الأوائل، هذا فضلا عن العنف المعنوي الذي ظلّ الفقهاء يمارسونه ضدّ الصوفيّة حتى عصر ابن عربي وبعده".¹¹

ولكنّ الوضعيّة التخاطبيّة قد تقلب أيضا وفق خطّة المتكلّم ومقاصده فنجد المخاطب المتلصّص وقد تحوّل إلى مقصود بالقول أوّل ورجع المخاطب

الصوفي إلى مرتبة ثانية كمن ينتظر دوره حتى إذا ما فرغ المتكلم من غيره إنفتحت إليه، ويرتبط هذا بمقدمات الكتب أو عند التمهيد لبعض الفصول أو الأبواب. يقول ابن عربي في مقدمة "كتاب مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة": وجعلناه أربعة عشر مشهدا... وفي آخره فصل به خاتمة الكتاب في تأييد هذه المكاشفات العلميّة والمشاهد القدسيّة. ولا سبيل أن يقف على هذه المشاهد إلّا أربابها، وهي أمانة بيد كلّ من حصلت عنده. فإن كان من أهلها حصل له مراده وإن كان من غير أهلها فليبحث عن أربابها وأهلها، فإن الله يقول: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (النساء 58/4). وكلّ شيء لا تفهمه ولم يبلغه علمك ولا تصرّف فيه عقلك، فهو أمانة ببيدك¹². وقرّ لنا هذا الشاهد إطارا تلقّظيا شبيها بالسابق، ولكن الاختلاف كان من جهة حضور العناصر المشاركة في عمليّة التلقّظ أو طريقة ترتيبها في أولويّة المتكلم، إذ حلّ المخاطب المتلصّص أو غير المقصود بالقول في مرتبة أولى يوجّه إليه الخطاب ضمّنيا وفق خطاطة ذكيّة، تبعد المنتج التلقّظي (الرسالة) عن الشبهة وتحميها خطره وسوء فهمه، ولنقل دخوله غير المرغوب فيه إلى دائرة المخاطبين المقصودين. فكيف ذلك؟

جعل ابن عربي (الباث) منتج (الرسالة) أمانة تعلّق في عنق من وقعت بين يديه، وقسم المؤتمنين (المخاطبين) إلى قسمين: من كان من أهلها ومن هو من غير أهلها، ثمّ جعل لكلّ قسم (مخاطب) غاية، فأما من كان من أهلها نال مراده وأما من هو من غير أهلها فوظيفته أن يبحث عن أهلها ليفهمها (الدعوة إلى دخول الدائرة من أبوابها الصحيحة، أي عن طريق المريد ووفق التدرّج الصوفيّ المعهود). وقد توسّل في ذلك بضرب من الإقناع القائم على الايديولوجيا الدينيّة التي يستوعبها الجميع ولا تحتاج إلى تأويل لأنّ الأخذ فيها بظاهر النصّ وهي الأمر الإلهي المباشر لعباده في سورة النساء حول أداء

الأمانة. وبالتالي صار المقصود الأوّل بالخطاب في هذا الشاهد هو المُخاطب الذي هو من غير أهل الأمانة، والذي ينبغي أن يعلم قدر نفسه ولا يتجاوز في نبشه أمانة ليست له.

لقد حما ابن عربي بهذه المقدمة الهادئة، وهذه الخطّة في توجيه القول إلى مخاطبيه المفترضين، منتجه التلفظي (كتاب مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة) من سوء الفهم والإغراض في التأويل، وأبعد عنه الشبهة بأن دفعه لأهله وجنّب غيرهم نبشه، فالمفترض من كلّ هذا أنّ من دانت له الرسالة ببعض مفاتيحها، ظنّ أنّه المُراد من أربابها. ومن غمضت أمامه وارتج عليه فكّ مغاليقها عرف أنّ الأمانة ليست له ولا هو من أصحابها، كذا تدبّر المتكلّم أمره وصاغ وفقه خطاطة قوله.

2. المخاطب المتلصّص: على الرغم من أنّ المتكلّم الصوفيّ مطالب

بالتستّر، والتمويه وتوظيف الإشارة والإضمار وتوليد المعاني الجديدة والرموز والإشارات التي تخدم مقام الحال عنده وعند مريديه، فهو مطالب كذلك بعدم الإخلال بعملية التلقّظ أو وضعيات التفاعل التي تشترط التأثير في المخاطبين على اختلاف مشاربهم وإقناعهم وشدّهم، ولمّ لا تعليمهم، مادامت الرسائل والكتب لا توضع في خزائن وتشدّ عليها الأقفال التي لا يفتحها إلّا من هم من أربابها وإنّما هي تنتشر وتوزّع على منوال غيرها من كتب الأقدمين ويجري معاملتها كما تعامل كتب الأدب والنحو والدين وغير ذلك ممّا درج عليه التراث السردّي العربيّ الذي يعتبر الكتاب ملكا مشاعا، ما أن يخرج من بين يديّ صاحبه، ينفع الناس ويمكث في الأرض، وعلى كاتبه ثوابه. لذلك دُفع ابن عربي إلى توظيف القصص الصوفي والشطح والرؤيا داخل كتبه حتى يأسر قلوب هؤلاء المخاطبين المفترضين، ويُبعد عنهم الشك والريبة وسوء التأويل ومن ذلك مثلا حديثه في "الفتوحات المكيّة" عن أرض الحقيقة الواسعة التي "لا

نهاية لها وكلّ أرض سواها محدودة ليس لها هذا الحكم" أو أرض العبادات في الأدبيات الصوفيّة، التي هي أرض الفيض الصوفيّ والتجليّ الأسمى. يقول: "ولمّا دخلت هذا المنزل وأنا بتونس وقعت ممّي صيحة مالي بها علم أنّها وقعت ممّي غير أنّه ما بقي أحد ممّن سمعها إلّا سقط مغشيّاً عليه ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مستشرفا علينا أغشي عليه ومنهّن من سقط من السطوح إلى سطح الدار على علوّها وما أصابه بأس وكنت أوّل من أفاق وكنا في صلاة خلف إمام فما رأيت أحدا إلّا صاعقا، فبعد حين أفاقوا فقلت ما شأنكم فقالوا أنت ما شأنك لقد صحت صيحة أثّرت ما ترى في الجماعة فقلت والله ما عندي خبر أنّي صحت." ¹³

وكذا عند تقديمه لكتاب (فصوص الحكم) الذي نسبه إملاء إلى الرسول الأكرم ونفى عن نفسه حتى التزّيد فيه أو النقصان. يقول: "أمّا بعد، فإنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبشرة أريتها في العشر الآخر من محرّم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذ واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا. فحقّقت الأمانة وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان." ¹⁴

بهذا النهج من القصّ يسلك المتكلّم سبيل شدّ انتباه المخاطب، ويوسّع من دائرة متلقّيه، مبعدا عنه شبهة التقيّة والكتمان والضنّ بالعلم ولكن أيضا مع وضع مخاطبه المتلصّص عند حدود لا يتخطّاها قوامها جميل القصص والرؤى والسطحات، وهي كثيرة متشابكة في مؤلفات ابن عربي، لا قدر لهذه الملاحظات أن توفّيها حقّها، وإن أشرنا إلى أنّ أشهرها قصص لقاءاته المتعدّدة مع الخضر (عليه السلام) وما يتّم بينهما من سجالات ونقاشات وقد وردت

أغلبها ضمن شكل الرؤيا التي يلعب الخيال دورا هاما في تشكيلها، إذ "الحكم للخيال بكلّ وجه وعلى كلّ حال، في المحسوس والمعقول، وفي الصور والمعاني. وحقيقة الخيال التبدّل في الظهور في كلّ صورة فلا وجود حقيقيّ لا يقبل التبديل إلاّ الله. وأمّا سواه فهو الوجود الخياليّ والخيال يقبل صور الكائنات كلّها، ويصوّر ما ليس بكائن¹⁵". أمّا العلم، "علم اللدن" كما سمّاه ابن عربي فهو من اختصاص المخاطب الآخر أو المقصود بالقول، وبه يتعلّم "تفريغ القلوب من النظر الفكريّ، للجلوس مع الحقّ، والتهيؤ بقبول ما يرد. [لأنّه] علم الاتّصال بالله عبر القلب، الذي يمتنع الوصول إليه عبر العقل¹⁶".

فما تجليات ذلك في مستوي خطاطة المتكلّم؟

II. إشكاليّة التشفير في نصّ ابن عربي: ينصبغ نص الصوفي بما ذكرناه آنفا من علاقات متداخلة بين المتكلّم والمخاطب على امتداد تاريخ هذا الخطاب، وإن كانت تلوينات ذلك متعدّدة متراكمة وتختلف ضرورة من صوفيّ إلى آخر ومن مؤلّف إلى آخر. وهي في القصص الصوفيّ غيرها في النصوص الصوفية الأخرى المرتبطة بالمناجيات أو سرد الأحوال والمواقف، خاصة بعد أن تطوّر التصوف مفهوما ودلالة وفكرا وارتبط بمعارف وعلوم مختلفة أثّرت في التجربة الصوفية كتابة وسلوكا. ويمكننا تجوّزا أن نجمل أشكال هذه النصوص السردية في التالي:

أولاً: مناجيات الله (عز وجل) والتضرع إليه في شكل ترانيل وأدعية وأوراد تقترب لغتها كثيراً من لغة القرآن الكريم، وفيها توجّه لملاحم بلاغية في التعبير.

ثانياً: نصوص الحكمة والإرشاد، تطول أو تقصر، وتتسم بالمعنى الشمولي في لغة خطابية واضحة.

ثالثاً: المقامات والأحوال والمواقف (هذا الضرب من السرد الصوفي ورد عند ذي النون المصري على أسلوب الأقصوصة والحكاية، تارةً، وعلى الأسلوب التعليمي، تارةً أخرى).

وقد التجأ الصوفية في مختلف هذه الأشكال السردية -وبطرق مختلفة- إلى التشفير والترميز والتعمية وتوظيف القصّ لأسباب تحدثنا عن بعضها في القسم الأول ولكنها لا تخرج بنا عن مقصدين جوهريين هما:

المقصد الأول: تجنب الكشف عن المعنى الدقيق للعبارة في النهج الصوفي، تحوطاً من مقابلتها بسوء الفهم أو التأويل أو النبذ أو الازدراء، وهي معان ذوقية، وجدانية يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر أن يُصوّرَها لغيره إلا بضرب المثال، أو التجوّز البعيد.

المقصد الثاني: وقد رُوِيَ فيه المخاطب بنوعيه (المقصود بالقول/غير المقصود بالقول)، وحسن استقبال النفس للغة أو النصيحة أو الحكمة أو المعلومة، إذا ما بُنّت في شكل قصة أو حكاية أو رؤيا في حلم خاصة. لهذا نلاحظ ملمح المبالغة والخوارق في بعض أحداث القصص والرؤى ومضامينها (ونذكر هنا على سبيل المثال قصص ابن عربي مع الخضر ولقاءاته العديدة معه. وقد أوردناها كلّها في شكل خواطر ورؤى وأحلام يقظة).

يرى كثير من الدارسين أنّ اصطناع أسلوب الرمز والتشفير عند الصوفية -وابن عربي أساساً- كان لستر كنوز الأسرار وفق منهج القرآن الذي ستر هو أيضاً كنوزه موظفاً الإشارة والرمز. وقد بحث دارسون من أمثال محمد مصطفى حلمي وسيد حسين نصر وزكي نجيب محمود وأبو العلاء عفيفي ونصر حامد أبوزيد¹⁷ لغة الإشارة هذه وتأولوا مقاصدها وطريقة اشتغالها في

نصوص ابن عربي وعلاقتها المفترضة بالوجود والطرق، التي أنتج بها ابن عربي الرموز الإنسانيّة والكونيّة والعديّة والحرفيّة. ولم يغفل هؤلاء الباحثين حتى المنابع التي استقى ابن عربي منها رموزه -أو إشارات- مثل عالم الحيوان وعالم الطير والظواهر الطبيعيّة والظواهر الفلكيّة والثقافات الدينية وتاريخ الأدب. وقد كان دأبهم محاولة فكّ آليات التفسير التي يُوظّفها ابن عربي داخل نصّه وفهم كنيّة اشتغالها، ولم لا فهم النسق العام الذي تلتئم من خلاله هذه اللغة التي أبعدت الكثير عن طريقها لانغلاق طواسينها، وأغوت الكثير بمحاولة الاقتراب منها لسحر خطابها وقست على الكثيرين لعسر بوحها بأسرارها لمن هم ليسوا من أهلها. وعلى الرغم من محاولات هؤلاء الباحثين كلّ الجهد المبذول في الفكّ والتأويل والتصور، تبقى القضية في نظرنا موكولة -في هذا الطرح على الأقل- إلى محاولة فهم خطاطة المتكلم الذي يُسرّد نصّه، وفي ذهنه يعتمل إشكالان ينبغي أن ينفذ من بينهما:

الإشكال الأول هو جملة الأهداف والضوابط والمُخاطبين المفترضين الذين يتوجّه إليهم بتعاليمه، في مجتمع صارمة قوانينه، إذا أخطأ فيه الفقيه اعتبر مخطئاً وإذا أخطأ فيه الصوفيّ اعتبر كافراً. لذلك لا محيد لابن عربي عن الفطنة والمداورة وحسن التعامل مع صنوف المُخاطبين المفترضين الذين ذكرناهم في القسم الأول من البحث، وانتهاج وسائل متعدّدة من الترميز والتصوير والكنيات والاستعارات أو "تفتيت عقيدته الخاصة في الإشارات والرموز"¹⁸.

الإشكال الثاني هو إشكال اللغة ذاتها أو لغة السرد الصوفي. إنّ بحثنا في سرديات الرجل يكشف لنا جهده في تحديد ملامح هذه اللغة "الدوقية" التي تختلف عن اللغة العادية وتحيد عنها بل تناقضها، إذ اللغة العادية وفق أدونيس: "تقول الأشياء كما هي، بشكل كامل ونهائيّ بينما الصوفيّة لا تقول إلّا

صورا منها، ذلك أنها تجليات المطلق، تجليات لما لا يقال، ولما لا يوصف، ولما لا تتعدّر الإحاطة به. فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلّا بما لا ينتهي".¹⁹

إلى جانب هذا، انتهج المتكلم في نصوص ابن عربي سبيلا آخر نراه ضرورياً لإحكام خططه داخل خطابه، وتحقيق أهدافه المرجوة، هو التعديل من لغة من يخاطبه وجعلها موائمة للغته. أو لنقل تعليم المخاطب المقصود بالقول سبل فكّ شفرات هذه اللغة، قبل تقديمها له مشفرة لا تطلب إلّا جهده. وهذا ما نجده في الكثير من كتب الرجل ومخاطباته، فالسرد فيها موجه إلى مريدين مهيّنين لخوض تجربة تقسمهم إلى مقامات تبدأ بالزهد في الدنيا أو الطلب وتنتهي بالفناء.²⁰ ولفهم هذا النهج من المخاطبة نبحت في هذا النصّ الذي نقطعه من كتابه "عقلاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب"

يقول: " سألني رجل من أهل تبريز، وممن يقول بدولة العزيز وينكر سقوط التمييز، من أسرار أشرار الساعة وأماراتها وحقائقها وإشاراتنا، من طلوع شمس مغربها، وروحانية مقصدها (...) وقال لي: أريد منك أن تبين لي أين أسرار هذه الأكوان من نشأتي الإنسان؟ فأني أريد أن أجعلك لشيطاني شهابا رصدا، وأتبعك على أن تعلمني ممّا علمت رشدا (...) "

قلت له: يا سيدي صان الله أنوار شببيتك، وحفظ عليك متاع غيبتك، أريد أن أعلمك قصتي، لتكون لك سلماً إلى منصتي، عسى أن يقلّ إنكارك، فيحسن أن وقع منك اعتذارك، فإنّ الذي سألت عنه من هذه الأسرار المصونة عن ملاحظة الأنوار فكيف بعالم الأفكار لا يصلح في كل وقت إفشاؤها ولا بأيّ نفخ بعثها وإحيائها. فإنّ نبأها عظيم وشيطان مكرها أليم، وإن كان بعض ما سألتني عنه لم أعرج إليه. (...) ثمّ لمّا رأيت السائل عن تلك المسائل لا تحرّكه دواعي الإنكار، أعرضت عنه إعراض معلّم ناصح، وصرفت وجهي إلى وجهة الحقّ الذي بيده المفاتيح، وسدّدت الباب الذي ينكره ويجهله حتى يتمكّن

من مقام السمع ويتحقّق بحقيقة من حقائق الجمع. وقمت إلى الحقّ مليبا، وله مناجيا وأسمع السائل سرائر حكمه، وكأني لا أقصد بذلك تعلّما (...)

فلما سمع السائل وصف حالته، وسجنت بدر سرّه في إرادة هالته، وتنبّه لما أخفي فيه، وأبرزت له نبذة من معانيه، ورأيتّه قد أصغى إليّ بكلّيته، وخرج عن ملاحظة نفسيته صرفت وجهي إليه وهو فان فيما أوردته عليه، وطلب مني الزيادة بحاله فزدته (...)

فلما سمع منتهى القلوب، ووقف على شرف منتهى الغيوب ورأى ما حوته المملكة الإنسانية من الصفات الربانية والأسرار الروحانية جثا على ركبتيه وانسلخ عن ظلمته. وقال: أنا أكتّم السرّ فأوضح لي الأمر، فقد زال النكران وطرد الشيطان بعناية (إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان) وصف لي الخبر إنّي أسلّم، وعلمني إنّي أتعلّم.

قلت: فلم أزل بهذا المشهد السنيّ، والمقام العليّ، أغدو وأروح، في غُبوب وصباح، إلى أن تمكّن الأمر لديّ، وحصلت المفاتيح في يدي²¹

مرّ المتكلّم والمخاطب في هذا المثال السرديّ بطورين من الممارسة التعليمية أو المعرفة الصوفية، توضّحهما أعمال التأثير بالقول المنجزة في هذا النصّ، والمقام التعامليّ الذي حكم الأطراف المتخاطبة فيه، بعد أن جمعهما مقامان متباعدان في البداية عمل المتكلّم-المُعَلِّم على ردم الهوة بينهما عن طريق تغيير الأوضاع القوليّة أثناء تعامله مع هذا السائل. فكيف ذلك؟

أ.الطور الأوّل: هو طور السؤال من المخاطب وطلب المعرفة الحقيقيّة والرغبة في الإتياع، مع التصريح بجهل هذه المعرفة وأصولها. وهو كذلك طور تلمّس مكاسب المخاطب من قبل المتكلّم أو جسّ نبض معرفته. ويتّضح لنا من خلال هذا المقام التعامليّ الأوّل مكانة المتكلّم عند طالب المعرفة، من خلال السؤال أو الطلب الذي جمع ما يُفترض أن يكون الصلة القادمة بين الطرفين

المتخاطبين (تبين لي/ أجعلك/ أتبعك/ تعلمني) وهي صلة المُعلم بالمتعلّم أو صلة المريد-السالك بالقطب-العارف ولكن هذا الطور ينتهي بالإعراض عن السائل أو تخييب أفق انتظاره، وقطع التواصل التقليدي بينهما ليصبح إقبال السائل وانفتاحه على معارف المتكلّم مُقابلاً بإعراض ظاهريّ مبرّر ومفسّر من العارف (أعرضت عنه). وسبب الإعراض في هذا المستوى الإنكار أو عدم التمكن (أو الأهلية) من مقام السمع تمكّنا يخول له اكتساب المعرفة الموعودة.

ب. الطور الثّاني: هو طور تغيير الإستراتيجية من المتكلم العارف، إذ ينفذ إلى السائل المخاطب من خلال السمع أو نقطة ضعفه التي يقدرها، ويسعى إلى معالجتها وفق "حكّمته".

يقول (....وأسمع السائل سرائر حكمه، وكأني لا أقصد بذلك تعليم)، وهذا التعديل في خطط القول تطلّب تغييراً في المقام التعلّميّ من جهة المخاطبة فصارت غير مباشرة، لا يُقصد إليها قصداً وإنّما تُستقى من حال السمع، ويترك فيها الأمر على عواهنه للمخاطب ينشدّ إلى هو ليس له ويتقبّل ما هو موجّه إلى غيره، يقول: "وقمت إلى الحقّ ملبياً، وله مناجياً" وما يعيننا من هذا الطور أنّ مقصد الرسالة قد وصل إلى المخاطب وأنّ أعمال القول قد أنجزت بالطريقة، التي أرادها المتكلّم (سمع/ تنبّه/ أبرزت) فطلب الزيادة ووقف على المعرفة الحقيقيّة (منتهى القلوب/ شرف منتهى الغيوب) ثمّ كانت نتيجة عمل التأثير بالقول: "جثا عن ركبتيه وانسلخ عن ظلمته" وهي نتيجة استجابات إلى مختلف الشروط المقاميّة لإنجاز عمل التأثير بالقول مثل الإرادة والقصد والقرائن المطابقة للعمل اللغوي المنجز بعد أن قام المتقبّل بتأويل رسالة المتكلّم وخضع لشروطها، لذلك يقول: "أنا أكتّم السرّ فأوضح لي الأمر فقد زال النكران وطرد الشيطان بعناية" إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان" وصف لي الخبر إنّي أسلم وعلمني إنّي أتعلّم".

إنَّ ما تعلّمه المخاطب هنا هو كَيْفِيَّة فَكِّ شَفرة الخطاب الصوفيّ وطريقة تأويله، وقد كان جهد المتكلّم منصبًا على إنجاز عمل التأثير بالقول بما هو فعل في المتقبّل، باللغة وبغيرها كذلك. إذ يتصدّر وعي المتكلّم في هذا النصّ بمقامه العلّيّ وتأثيره النافذ في المريد الصوفي يقول: فلم أزل بهذا المشهد السنّي والمقام العلّيّ أغدو وأروح في غُبوق وصبوح إلى أن تمكّن الأمر لديّ وحصلت المفاتيح في يديّ". وهذا الفخر جامع لعناصر كثيرة منها ما هو لسانيّ ومنها ما هو غير لسانيّ يخضع لسلطة المقام وتأثيره العميق في بناء الأقوال وتوجيه المقاصد العليا التي يرتنيها المتكلّم.

خلاصة: مُجمل القول ممّا ذكرنا في هذا المدخل لدراسة خطط المتكلّم في السرد الصوفي القديم من خلال البحث في بعض مؤلفات شيخ الصوفيّة مُحي الدين بن عربي، أنّ فكرة وضع المتكلّم وخططه تحت طائلة الدرس، لها فوائدها في الكشف عن بعض صنوف التقيّة والترميز التي يلجأ إليها الصوفيّ عادة لستر المعرفة عمّن هم ليسوا من أهلها. وقد تتبّعنا بعض الإشكاليات التي طفت عن عسر هذا الخطاب فبحثنا في إشكالية المخاطب في نصّ ابن عربي ضمن دائرة إشكال تداوليّ يضع المتكلم الصوفي أمام تجربة لغويّة معقّدة تطلب منه من جهة الإبانة والوضوح بحكم علاقاته بالنظام اللساني الذي ينتمي إليه، والغموض والمداورة من جهة أخرى بحكم المخاطر والمزالق التي يسهل فيها اتهامه بالكفر والزندقة كما وقع للحلاج والسهروردي. وقد خلصنا إلى وعي المتكلم الصوفي في نص ابن عربي بنوعين من المخاطبين، ينبغي النفاذ من بينهما هما مخاطب مقصود بالقول من داخل دائرة الصوفية ومخاطب متلصّص موجود قسرا من خارج هذه الدائرة. وعلى المتكلّم أن ينجح في مخاطباته مع النوعين دون أن يفتعل الأزمات أو يقع في فخّ اللغة الذي قد ينقلب إلى فخّ قاتل. وهكذا يُنجز المتكلّم الصوفيّ أعمال التأثير بالقول لمخاطبين مقصودين بالقول، ويُراوغ

الآخرين بخُلب الكلام وساحر القصص والأحلام ومختلف أنواع المغامرات والشطحات والرؤى.

ثمَّ نظرنا إلى قضايا التفسير في نصّ ابن عربي من جهة ما يعتمل في ذهن المتكلّم وهو يسرّد نصّه وحصرنا القضايا المطروحة أمامه إشكاليين:
*إشكالية المراوحة بين ضوابط النصّ وأهدافه من ناحية والمخاطبين المفترضين من ناحية أخرى وما تنتجه من آليات توقّ داخلية يلجأ إليها المتكلّم عندما يفتّت عقيدته الخاصة في الإشارات والرموز.

*إشكال اللغة الصوفيّة ذاتها، التي تختلف ضرورة عن اللغة العادية وترسم ملامحها الخاصة بها، من حيث هي لغة ذوقية عرفانية تختلف دلالات مصطلحاتها عن دلالات اللغة العادية ولا يستقرّ فيها المعنى بل ينزاح عن أعرافه ومواضعاته و"توضع فيها الكلمات في فضاء لم تعهده ليقول بها جمالا غير معهود" على حدّ قول أدونيس.²²

ولكنّا كذلك بحثنا في بعض مقتضيات خطط المتكلّم وهو يسرّد نصّه من جهة مواعمة لغته للغة مخاطبه وانجازه لأعمال تأثير بالقول، اعتبرناها من باب تعليم هذا المخاطب أسس فكّ شفرة الخطاب الصوفيّ من داخل دائرة الصوفيّة، وإخضاعه لتأثيرات مقام القول المختلفة-اللسانيّة وغير اللسانيّة-التي تسهم في إيصال المعرفة الصوفية وإنجاح مقاصد المتكلّم.

لقد كان مقصدنا من هذا البحث لفت الانتباه إلى خطط المتكلّم الصوفي في كتاباته وما يعتمل في ذهنه وهو يسرّد نصّه في مجتمع تختلط المعرفة فيه بأسس تكوين بنيته الحضاريّة، وتسوّر فيه الخطابات عادة إلّا ما شدّ منها.

- 1- أبو حامد الغزالي "إحياء علوم الدين" المجلد الرابع، القاهرة، د ت، ص 268.
- 2- أنظر ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس 1955.
- 3- وهو ضرب المصالحة الوحيد الذي أجزته نصوص الصوفية مع من هم خارج دائرتها.
- 4- يكفي التذكير هنا بما تتمتع به أي مجموعة لسانية من قدرات مرجعية مشتركة وتصورات مؤتلفة حول العالم والحقيقة.
- 5- الجاحظ "البيان والتبيين" تحقيق عبد السلام هارون. دار الجيل، بيروت، ج 1، ص 92.
- 6- محمد زروق: "مراعاة أقدار المخاطبين في مقدمات كتب الأخبار"، ضمن أعمال ندوة قضايا المتكلم في اللغة والخطاب، دار المعرفة للنشر، تونس 2006، ص 45.
- 7- (راجع مثلاً النشوار والأغاني وكتب الجاحظ والأمالى).
- 8- وقد أخذنا نموذجاً لذلك شيخ الصوفية في القرن السابع محي الدين بن عربي لأنه يمثل برهنة نضج الخطاب الصوفي ويختزل وعيها بما تجابهه من مخاطر وأزمات.
- 9- ابن عربي: شمس مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة 1954، صص 19-20.
- 10- نصر حامد أبوزيد: هكذا تحدث ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2002، ص 138.
- 11- نفسه، ص 138.
- 12- محي الدين ابن عربي: كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية.
- 13- ابن عربي "الفتوحات المكية"، ج 1، ص 173.
- 14- ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ص 47.
- 15- عصام محفوظ: "مع الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي"، نشر دار الفارابي، دت، ص 81.
- 16- نفسه ص 70.
- 17- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار بيروت/محمد مصطفى حكيم: "كنوز في رموز" ضمن كتاب "محي الدين بن عربي كتاب تذكاري" دار الكتاب العربي، القاهرة 1969 صص 35-66/ زكي نجيب محمود: "طريقة الرمز عند محي الدين بن عربي في ديوان ترجمان الأشواق" المرجع نفسه، صص 69-104/ نصر حامد أبو زيد: "فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي" دار الوحدة، بيروت 1983.
- 18- سعاد الحكيم: "ابن عربي ومولد لغة جديدة". المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، ط 1، 1991، ص 17.
- 19- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، 1995، ط 2، ص 23.
- 20- رتب الصوفية المقامات إلى سبعة هي: الطلب أو الزهد في الدنيا/العشق أو المحبة/المعرفة/الاستغناء أو الكفاية والفقر/التوحيد أو الوصول والوحدة/الحيرة أو الدهشة/الفناء.
- 21- ابن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، سبق ذكره، ص ص 94-97.
- 22- أدونيس: الصوفية والسريالية، سبق ذكره، ص 147.