إشكاليات تأويل النص الأدبي الصوفي

د. سميرة قروي
قسم اللغة والأدب العربي
جامعة عباس لغرور، خنشلة – الجزائر

ملخص:

يحضر النص الصوفي العربي القديم كنص يتنكّر في غلالة اللغة وإيحاءاتها، محتجا ضد ثقافة البعد التشكيلي الواحد للجانب العقدي في القول الأدبي، مزورّا عن الخصائص النوعية التي أثثت للذائقة الإبداعية والنقدية وحتى العقدية في زمنه، منتهكا قصدا ضربا من الفهم المحدود للأدب ولطرائق القول وللنص الديني خصوصا وكتاب الوجود عموما.

ويأتي البحث لاستنطاق هذا النص في بدايات ظهوره، والأنساق الثقافية التي أنتجته وتلقته، كمحاولة لتأويل النص المبدَع والنص المنتج بعملية التأويل. كما يحاول التركيز على معرفة هل أن تداول النصوص الصوفية وتقبّلها أو رفضها بعد إعادة إنتاج دلالاتها مرهون بالسياق التداولي، والسياق المعرفي، ثم السياق الاجتماعي – النفسي – الثقافي؟ هل لنا أن نركّز التأويل في النص الصوفي كفعل لغوي على بنياته الأسلوبية البلاغية النسقية، أم لا بد من أن نرتقي إلى مرتبة العارفين لتكون لنا عيونهم التي ترى ما لا نراه.

الكلمات المفتاحية: النص الصوفي، الرؤيا الصوفية، الحجب، التأويل.

Abstract:

The ancient Arabic mystical text comes disguised and protested against the culture of the single plastic dimension of the literary aspect of the literary discourse, falsifying the qualitative characteristics that gave rise to the creative, critical and even stylistic taste of its time. It deliberately violates a sort of limited understanding of literature, the ways of discourse, the religious text and the book of existence in general.

The research comes to explore this text at the beginning of its appearance, and the cultural patterns that produced and received it, as an attempt to interpret the creative text and the text produced via the interpretation process. It also tries to focus on knowing whether the use of Sufi texts and their acceptance or rejection after the reproduction of their meanings is controlled by the interpretive context, the knowledge context, and the socio-psychological-cultural context?

Is it possible for us to focus the interpretation of the Sufi text as a linguistic act on its stylistic, rhetorical constructs, or do we have to rise to the position of those who know so as to see what we do not see?

Key words: Mystical text, Mystical Vision, Blocking, Interpretation

يحضر الخطاب الصوفي في المشهد الثقافي العربي ابتداءً من القرن الأول الهجري كخطاب متميّز حامل لحالات فكرية ووجدانية وعقدية وفلسفية وجمالية، إلا أن حمولته المفارقة لخطابات الثقافة الرسمية عدّت خطيرة ومهدِّدة مما عرضه إلى إستراتيجية خاصة من التعامل والإقصاء جعله يزاح إلى الهامش أحيانا، بل ويشجب في أحيان أخرى من المشهد الثقافي نهائيا (طواسين الحلاج مثلا) في مقابل المتون الأخرى التي ظلت تشغل المركز والصدارة. وقد شكّل هذا أزمة حقيقية لازمت التصوّف الإسلامي الذي هو أحد أبرز تجليات الحضارة الإسلامية عبر التاريخ في بعدها الروحاني.

فالخطاب الصوفي خطاب لغوي ذو محمول ديني، فبسبب من مركزيته باشتغاله على موضوعة "الذات الإلهية" وخدمته للعلم الإلهي اكتسب صاحبه قوة مكنته من أن ينازع الفقيه جوهر سلطته المعرفية، ودعم ارتكازه على أصل السلطة في الإسلام - النص الديني (قرآنا وسنة) الذي راح يؤوّله ويوظّفه - عمق بون التفاضل بينهما. إلا أن التعمية والتغريب - الذين وقّعهما على مستوى اللغة حين عمد إلى تأسيس نمط جديد من القول- أحدث خللا اصطلاحيا باللغة المتداولة في الخطاب الرسمي للفقيه وللفيلسوف ولما درج عليه المشهد الفكري التنظيري والنقدي والإبداعي العام، كما أحدث خللا في قنوات الاتصال فجعل شروط الإدراك مستحيلة بينه وبين العوام لأنه مغيّب في الأصل عن الوعي الاجتماعي.

فالخطاب الصوفي يقوم "كخطاب سلطة على خاصيتين أساسيتين: فهو خطاب جدالي يقوم على الاعتراض على سلطة دينية مهيمنة يمثلها الفقهاء وعلماء الكلام والباطنية... ويعمل على كشف تناقضاتها ومزالقها وحدودها. وهو أيضا خطاب تأسيسي يتولى تشييد تصور جديد للتلقي متميز عن أصناف التلقي الأخرى" [1]

إن مسعى البحث عن أزمة التواصل التي رافقت النص الصوفي، وما نتج عنها من محاولات تنحية الخطاب الصوفي من دائرة الاتصال الأدبي تحيلنا إلى الاشتغال على إستراتيجية الخطاب الصوفي المعرفية، والبحث في قضاياه التاريخية والأيديولوجية والسياسية، وعلاقته بالسلطة السياسية والسلطة الدينية، وخصوصيات نصوصه مقارنة بنصوص الثقافة الرسمية.

خصوصيات التجربة والنص الصوفي:

النص الصوفي هو تجربة الاندفاع نحو المطلق سواء على المستوى اللغوي أو على المستوى الوجداني، فكما يغامر الوجداني في حركية الوجود المطلق، وعالم الذات بكل نواميسه الداخلية والخارجية، وفي باطن الألوهة تغامر اللغة فيما وراء اللغة؛ تلك اللغة التي تبدأ حين تنتهي اللغة التي نألف ونعرف، ما دامت تتجاوز التعبير عن التعالق الناسوتي إلى التعبير على نوع من التعالق مع اللاهوتي. وحينها يغدو التعبير الفني تعبيرا ذا نشاط تخييلي مكثّف بالرموز وتغدو كل علامة رمز، وكل لفظة إشارة سميوطيقية قانون المرور إلى دلالاتها محكوم بوعي النظرية المعرفية ذات البعد العقدي العرفاني ذي المقامات والمواجيد والأحوال الروحية. فالرمز العقدي الصوفي محدد ومباين للرمز الفني ما دام محدد الدلالة قبلا، مذ تعرض الصوفية للمحاكمات والقتل بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التي لا تطيقها ولا تتحملها عقول العامة، بل لا تطيقها بالأساس المؤسسات الدينية الرسمية.

وتنطلق هذه التجربة الروحية الوجدانية المفارقة لكل التجارب الأخرى في الفكر العربي من منطق تأويلي؛ يتأوّل فيه المتصوّف آي القرآن الكريم ملتمسا هَدْيَ تلك (الآيات) الناطقة بالاعتبار والتدبّر والتبصّر، وفي هذا التأوُّل تبدأ محاولة الانتقال من الإيمان بوصفه قواعد وشعائر إلى تكثيف هذه القواعد والشعائر، باعتماد المبصر الظاهر في المرور إلى الباطن المضمر، مستعملة الوجدان والشعور بدلا من الاكتفاء بالعقل والإدراك الظاهري، قاصدة تعميق معاني العقيدة، واستبطان ظواهر الشريعة، وتحقيق الحياة العليّة التي تحقق للبشري عند المولى سمة المباهاة أمام الملائكة. إنّه نوع من الوعي والإدراك الخاص لحقيقة الحكمة من الخلق والإيجاد، من النفخ من الروح الإلهية في البشري*، من جعله عقلا وقلبا، ينظام فيه إدراك القلب إلى الحسّ والعقل ليجد الظاهر فيه تكامله في الباطن. لذلك كانت الطقوس والشعائر الإيمانية الظاهرية عند الصوفي قشرة سطحية للبّ أعمق غورا "ومن ثم أصبح الاقتصار على حدّ الشعائر في صورتها الظاهرية الحرفية إهدارا للإيمان الحقيقي الذي يقوم على طهارة الباطن وتأمّل القلب، قبل قيامه على طهارة المظهر وتنفيذ الشعائر على نحو شكلي تقليدي، فليس هناك معنى لطهارة المظهر عند الصوفية والباطن خرب."[2] يقول ابن عربي: "اجمع بين الظاهر والباطن يتضح لك سرّ الراحل والقاطن."[3]

وفي القول اعتراض على من يكتفي إما بالظاهر ويمثله أهل النقل كما يسميهم ابن عربي، أو بالباطن كما عند الباطنية، وحتى عند أصحاب التأويل العقلي. والمولى ذاته ظاهر وباطن وفي هذا دعوة للتبصّر (هُوَ الاوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم)[4].

وهكذا فإن العبور يتم بالظاهر إلى الباطن لا من الظاهر إلى الباطن، فالعلاقة بين الظاهر والباطن هي علاقة جمع، فعلى السالك أن يجمع بين الظاهر والباطن حتى يكتمل له الفهم، ولكنه مطالب بأن يقف مع الظاهر في كل الأحوال؛ يقلد ظاهر أقوال الواصلين حتى يتحقق بأحوالهم. فتعليم ابن عربي يقضي بأن لا يقتفي السالك أثرا كلاميا دون تحقّق علمي شرعي عقلي، وتحقّق حالي باطني[5]، فالتصوف ظاهرة شمولية قلبت حدود الرؤيا والتأويل.

وغاية التجربة الصوفية والمعراج الصوفي ونتيجته، يوضحها ابن عربي على لسان موسى عليه السلام في قوله له في السماء السادسة، سماء الكلام: "اعلم أنك قادم على ربك، ليكشف لك عن سرّ قلبك، وينبهك على أسرار كتابه، ويعطيك مفتاح قفل بابه، ليكمل ميراثك، ويصح انبعاثك.. ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام.. ترجع مبعوثا.. فعليك بالرفق في تكليف الخلق."[6]

وهكذا يتضح للسالك في سماء الكلام، معنى معراجه وحدود نهايته، فهو وصول عرفان وعلم، ورجوع دعوة ورفق. لذلك كان أبو يزيد البسطامي يعلن في كل مناسبة قائلا: "أخذتم علمكم ميتا عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت."

قلب الرؤيا من الخارج إلى الداخل:

يقول ابن عربي "وغص في بحر الذات تبصر عجائب ما تبدت للعيان"[7]. إن العبادة الظاهرية ستبقى طقسا لا جوهر له ما لم تتبصّر الباطن، لذلك تبدأ التجربة الصوفية بقلب الرؤية من الخارج إلى الداخل "بل هي تبدأ بالأحرى بالثورة على تصلب الظاهر وعصيانه على الاندماج في الباطن، وذلك لأن المعرفة الصوفية في حدّها الحقيقي لا تتنكر للظاهر من حيث هو كذلك، بل تتنكر فقط لحرفيته وعبادته والوقوف عند حدّه، بل هي بالأحرى تسعى

إلى دمج هذا الظاهري في لحمة النسيج الداخلي الباطن للتجربة الصوفية ككل. والواقع أن الأمر يتعدى هذا التصوّر، فلا يصبح هناك ما هو ظاهر وما هو باطن كحدين منفصلين يعبران عن حقيقة واحدة، بل تصبح هناك حقيقة واحدة هي الداخل الذي احتوى في أعماقه جوهر العبادات الظاهرية، بحيث تصير هذه العبادة الظاهرية وسيلة للتعبير عن هذه الحقيقة الداخلية الجوانية."[8]

وفي هذا يؤكد ابن عربي على ضرورة تجاوز الأفق المألوف للتجربة الدينية، التي تركز على المعنى الكسبي القائم على تشغيل العقل في أفق محدود يتعلّق بدائرة المرئي دون أن ينفذ بالقلب إلى المطلق اللامحدود، يقول: "ليس للفقهاء، ولا لمن نقل الحديث على المعنى.. نصيب ولا حظ فيه، فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فهمه في ذلك الحديث النبوي، ومن نقل إلينا فهمه فإنما هو رسول لنفسه".[9]

هكذا ينعتنا ابن عربي بأننا رسل لأنفسنا حين نرتكز على "العلم الكسبي" الذي يحصل بالعقل الذي يؤطر ويقيّد حدود الفهم، ولا نتجاوزه إلى "العلم الوهبي" أو "اللدني" الذي يحصل بالقلب* ويخلعه الله على العبد. إذن نحن مدعوون إلى تبني أسلوب آخر غير أسلوب الفهم والتأويل الحاصل بالفكر، إنه أسلوب المكاشفة يقول:

فاصْرِفِ الخَاطِرَ عَن ظاهرها
واطلب الباطنَ حتى تعلما[10]

فالقلب يتجاوز الدوائر المقيّدة للعقل في شكله الفقهي الدوغمائي، أو الفلسفي الصارم أو الجمالي الشاعري في الفهم الظاهري لمعاني النص (أفكار خارج القفص). وفي هذا نقد لاذع للذائقة الفقهية (سلطة الفقيه وعمله الظاهر)، والفلسفية والنقدية في بحثها في أسرار النصوص. إنها دعوة لتجاوز وتغيير أفق القراءة وأفق التلقي التقليديين؛ أفق القراءة لتأويل كتاب الوجود وكتاب الموجود، للناسوت واللاهوت في حقيقة تعالقهما بعيدا عن أفق الإيمان التقليدي، وأفق التلقي لهذا النص الجديد الذي ستصوغه هذه الرؤية الجديدة بعبارة جديدة ستحكمها مقالة النفري "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة".[11]

وقد اتخذ الصوفية وعلى رأسهم ابن عربي بيتي أبي نواس:

رقّ الزجاج وراقت الخمر
فتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

شاهدا دالا على مبدأ عرفاني، هو استحالة التمييز والفصل بين (الظاهر) و(الباطن) في بنية الحقيقة من جهة، أو بين (الذات) و(الموضوع) من جهة أخرى؛ فصفاء الخمر يمثّل الحقيقة في صفائها حيث لا شكل ولا لون، ورقة زجاج (الكأس) يمثل قلب العارف الذي حلّت فيه الحقيقة في صفائها فقال "ما في الجبة إلا الله" كما قال **الحلاج**، أو قال "سبحاني! سبحاني! ما أعظم شاني" كما قال أبو يزيد البسطامي".[12]

التجاوز وتجربة الشطح:

ومن "الناحية الانطولوجية، تعبّر هذه التجربة عن تجاوز لعالم الملك والشهادة ارتقاءً لعالم الملكوت والغيب."[13] حيث عالم الله السماوي العلوي الأزلي الذي يسمو بالروح إلى الكمال. إنها نوع من المحاولة للتماهي مع الحق والوصول إلى درجة التأله أو العرفان، ولن يكون ذلك إلا إذا اعتلى الصوفي

سلّم المعراج الروحي الذي يكابده، وترقى في مقامات روحية متتابعة حتى "يصل إلى أقصى درجات الفناء في التوحيد، بحيث يترجم عن الحق وينطق بلسان الحق في تبادل للأدوار بين الذات الصوفية والذات العليّة، في تفاعل جدلي حي، يفوق أفق الفهم المحدود الذي يتعلّق بدائرة المرئي إلى أفق هو في حقيقته لاأفق."[14] وينعت هذا التجاوز المفرط لكل العوالم بالشطح؛ ويصوّر السالك وقد وصل إلى حضرة الألوهية، فتنتابه حالة السكر الروحي الذي يدخله إلى حضرة المشاهدة حيث يصير الكل واحدا، ومع عدم قدرته على تحمّل الموقف، ومع عنف الوجد يفقد القدرة على كتمان الأسرار التي يطّلع عليها، فينطق لسانه بعبارات "الشطح" يقول الحلاج: "من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد نطق عن حقائق التوحيد، لأن السكران هو الذي نطق بكل مكتوم"[15]. وها هنا تنفلت اللغة من عقال المألوف ليظهر التأويل الرمزي "كسبيل يتأوّل فيه الصوفي كل الوجود باعتباره رموزا تعبّر عن تجربته المعنة في الإيغال نحو الغموض والالتباس."[16] وتصدر من الشاطح والحال هذه عبارات شنيعة في ظاهرها محمودة في باطنها، لذلك لن يصير بدعا أن ينطق مترجمًا عما طاف به متخذًا صيغة المتكلم، وكأنه الحق هو الذي ينطق بلسانه فيقول: "سبحاني! سبحاني! ما أعظم شاني"[17] أو "يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفنا"[18] أو "أنا أنت وأنت أنا" أو "يا من يراني ولا أراه.. كم ذا أراه ولا يراني" كما يقول ابن عربي في فتوحاته. أو:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا[19]*

فالشطح في لغة العرب يعني الحركة، فشطح يشطح إذا تحرك وفاض على جانبيه كالنهر الضيق يفيض من حافتيه إذا زاد الماء فيه، وكذلك حال المريد إذا زاد وجده، ولم يستطع حمل ما يريد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، شطح ذلك على لسانه، فيترجم عنه بعبارة غريبة، تستشكل على مفهوم السامعين، إلا إذا كان من المريدين الصادقين.[20]

ويقول التوحيدي في الإشارات الإلهية: "خذ حديثي جملة فتفصيله باهظ، واقنع بالعنوان فمفضوضه موحش... إن العارف وإن ترقى في سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبيّن المكاشفة، وغلبات المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال ، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما إليه تدرّج، ويعرج إلى ما عنه تعرج، لغة والله مشكلة وعلّة والله معظلة"[21]. وفي مقام آخر وكأن أبا حيان بعد أن فطن إلى غرابة النص على المتلقي يدعوه قائلا: "يا هذا .. أرفق فالشأن عجيب، واتّخذ الصبر جنّة فالخطب عظيم، وقل الحقّ فالخطب كليم."[22]

وتعدّ عبارات الشطح أحد أهم أسباب اغتراب قائليها بعد اغتراب لغتها، فقائلها نطق بأسرار ممنوعة دُعِيَ إلى حجبها "حافظ على العلوم اللدنية، والأسرار الإلهية، وإياك وإفشاء سرّ الربوبية."[23]

اللغة الإشارة الرمز والإغراب:

إن غموض هذا التعالق الروحاني، وتراوحه بين جدلية الكشف والستر، الفناء والبقاء، الغياب والحضور، الانفصال والاتصال، الوضوح والغموض يستدعي لغة هي من صميم هذه الجدلية (فلكل

مقام مقال)، فكما يعرج الصوفي تعرج معه لغته. لذلك يهجر الصوفي اللغة المألوفة لأنها في عرفه تجانس الظاهر ولا تنفذ إلى الباطن والجوهر، فهي عاجزة عن نقل الرؤيا الإشراقية "وعبارتها لا تتجاوز الحس الذي يفرّ منه لذلك لزم موثقا رمزيا يستودع فيه جواهر فتحه، فأتم صنعته العرفانية"[24]. فالمتصوفة يستخدمون منهجية التأويل الرمزي لكل شيء إمعانا منهم في الخصوصية والاحتجاب، بل إمعانا منهم في التوغّل عبر الفضاء الروحي اللامحدود، والوصول إلى حال السكر الروحي الذي يدخلهم إلى حضرة المشاهدة حيث يصير الكل واحدا، ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن النص الصوفي بصفة عامة، وعند أصحاب الشطح بصفة خاصة إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين."[25]

وتحرزا على الأسرار – من جهة أخرى - وتأمينا لها فإن الترميز يغدو إلغازا قصديا دافعه الضرورة الملحّة لا الترف، وهنا تحضر الإشارة كبديل عن العبارة (التي تتناسب تناسبا عكسيا مع اتساع الرؤيا) إذ تضيق كلما اتسعت الرؤية. بل قد ينالها نوع من العطل فتعجز عن استيعاب حالات من الشطح تبلغ غاية عنفوانها، فيصير معها الصوفي غير قادر على النطق بما وجد فيحدث له ما ينعته **ابن عربي** بـ(الخرس) أي الصمت والامتناع عن الكلام، ويرى **الغزالي** بأن مرحلة الصمت هذه من علامات صدق وعمق التجربة "المعرفة إلى السكوت أقرب منها إلى الكلام"[26]، فـ"من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد."[27]

إلا أن استخدام منهجية التشفير والترميز لكل شيء إمعانا في الخصوصية والاحتجاب وتكثيفها إلى أقصى حدّ، يجعل هذا الرمز إشارة متعددة غير قابلة للضبط، وتجعل النص "لا يستجيب للتفسير إنما ينحو إلى الانفجار والانتشار"[28] على حدّ قول رولان بارت، وهذا منشأ الإغراب الذي يسم لغة الصوفي. فالرمز وإن كان يفتح أمام المتلقي باب الاستبصار والتأمّل، إلا أنه مع الصوفي يغدو إشارات حرّة منفلتة لا تقيّدها دلالة بيّنة، فهو يوهم ويشير إلى متعدد من خلال انفتاحه على عوالم عصية على الفهم واشتغاله على التجريد الاشراقي، فهو شديد الحساسية للسياق الذي يرد فيه، وقد نعت بكونه كتابة بالحبر السري أو كتابة العماء الدلالي و"هي كتابة مخاتَلَة واختلاف، تنطلق من فعالية العدول عن النمط السائد، وكسر كل حواجزه المسلّم بها سلفا. كما أن الغرض من وراء هذه الكتابة التي تعتمد على الإخفاء أكثر من الإظهار، والتعمية أكثر من الوضوح هو كتمان السرّ.. وقد انقسم الصوفية إلى فريقين، فريق التزم الصمت، لخوفه من البوح بأسرار الغيب، وفريق آخر نطق رمزا، ظنا منه بأن الرمز هو لغة الخاصة، ولا يمكن أن يجد طريقه إلى التداول بين العامة، ومن ثمة فإنه معين لا ينضب في حفظ الأسرار والمكاشفات."[29]

لذلك يجمع الدارسون على أنه "بتحوّل الرمز من الإغراب إلى التعمية صار التصوّف من العلوم السريّة التي تعزّ الكتابة فيها مثلما يعزّ فهمها ناهيك عن كشفها وإظهارها."[30]

سرّ إخفاء العلم الإلهي:

إن الضن بالعلم الإلهي على غير أهله، والتستر على هذه المعارف والكشوفات والتناصح بالكتمان:

نبّه على السرّ ولا تفشـــه
البوح بالسرّ مقت على الذي يُبْدِه[31]

بل وعدّ إفشاء الأسرار شنيعة ومن الكبائر لا يمحى ذنبها إلا بسفك الدم، يكون إما:

- رحمة بالعامة العاديين الذين لم يصلوا إلى مضانها، يقول ابن عربي: "ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة .. أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا على مذهبهم، فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفا من نفورهم عنه وذهولهم."[32] ولقصورهم خيالا وإيمانا شبه ولتر أستيس Walter Estes استحالة نقل التجربة الصوفية إلى متقبل لم يعش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللون إلى شخص ولد أعمى.[33]

يقول الإمام الغزالي: "ثم ليس كل سرّ يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى بل صدور الأحرار قبور الأسرار.. قال سيد الأولين والآخرين: إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره عليهم إلا أهل الاغترار بالله.. ومهما كثر أهل الاغترار بالله يجب حفظ الأسرار عن وجه الأشرار.. فليس الظلم في كف العلم عن أهله بأمل منه في بثه إلى غير أهله. فقد قيل: فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم."[34]

- أو جريا على عادة العربي الذي لا يفشي سرّ محبوبه.

- على أن مناخ الاحتقان الفكري الناتج عن سلطة الفقهاء وتحالفهم مع الحكام ضد المفكرين والمتصوفة، والخوف من العقاب - بعد تعرضهم للمحاكمات، والتحريض على سفك دمائهم ووصفهم بالكفر بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التي لا تطيقها المؤسسة الدينية الرسمية، وبخاصة بعد قتل الحلاج وقتل قبله تلميذه النجيب ابن عطاء بسبب الاستماتة في الدفاع عن شيخه، وقتل السهروردي كل هذا فرض الكتمان والسرية، وأسهم في ترميز وتشفير وتعمية اللغة الصوفية باعتبارها شاهد الإدانة الذي يحاجج به المتصوفة.

ثم إن بعض المتصوفة آثروا التربية الروحية وتعليم الطريقة ولكن في حدود، فالتوحيدي في محاولته للسمو بالمتلقي إلى مراتب المتصوفة والعارفين ليفقه خطابهم يقول: "يا هذا: إذا ترنموا لك بغيب التوحيد عن ألحان المعرفة، فأشخص عن مكانك واشتقّ إلى معانك، وانقطع عن أقرانك، وانسلخ عن شانك في شانك، وليس يكمل لك الرأي ولا ينصع في نفسك هذا النصح، حتى تقشّر جملتك قشراً، وتنشر تفصيلك نشرا، ثم تطوي معناك طيا... ياهذا ألزم سمتك في سترك، وزد تشميرك ذيلك، وواصل نهارك بليلك، وافقه عم مجاورك، وأبه لمحاورك، وتحصّن من نفسك في نفسك...اقتص من نفسك فقد قتلتك، ثم أقصّها منك بعد قتلك لها، قتلتك بالتسويل، وقتلتها بالتعويل، فكان قصر كما التضليل والتخييل."[35] ويعلل الصوفي الإمام المعلم هذا داعيا التوفيق: "اللهم إنا نرمي إلى خلقك بما تلقيه في روعنا من هذه الزجرات المنبهات والعظات النافعات، قصدا منا لانتفاعهم بنا، وليكون ذلك كلّه جلاءً لبصائرنا وشحذا لما كلّ منا، وتنشيطا لما فرّ منا، ونظما لما تناثر دوننا، ونحن نسألك أن تسددنا في مقالنا، وتعيننا في فعالنا."[36]

أنواع القراء الذين ينتجهم النص الصوفي:

وتبعا لكل ما سبق فإن المتلقي قد أسهم وشارك بشكل كبير في تشفير هذا النص؛ إذ شكّل تلقيه واستجابته للنص نسيج الموقف الإبداعي برمته، لأن غاية الصوفي هو وضع النص في دائرة ينغلق فيها التأويل على السوى والأغيار، فهو يقوم على سلطة القارئ الذي من أهم شروطه أن يكون مريدا، لأنه يستند إلى استجابته للنص وتفاعله معه من خلال آفاق من التوقعات لا يعيها غيره.

فالنص-عموما- من خلال التزامه بمجموعة من القواعد والأعراف والمعايير ينظّم شكل تلقيه، فلكلّ جنس أدبي تقاليد أجناسية حُدِدَت قبلا يستعين بها القارئ في تأويله. ويرى أمبرتو يكو أن القارئ النموذجي هو مجموع عناصر التوفيق التي تنشأ نصيا، فتقوده نحو رغبات الكاتب الظاهرة والمضمرة، ويستجيب بدوره لهذا الانقياد.

وفي حدود هذا الإضمار والتبطين والاستجابة تحرّك الصوفي بعد أن وعى أن النص يبرمج مشاركة مؤولة ويضعها في متناول القراء، وها هنا تتجلى فروق القراءة والتلقي، والأسس التي تؤطر للفهم؛ فشلايرماخر – مثلا- حين انطلق من محاولة التأسيس لنظرية جديدة أساسها الفهم (ضرورة تجاوز المعنى الحرفي في النصوص إلى مفهوم أوسع هو الفهم) قرر أن عملية التأويل تعتمد على جانب لغوي وجانب سيكولوجي (نفسي)، جانب لغوي مشترك موضوعي يحققه التأويل، وجانب سيكولوجي ذاتي يحققه التأويل النفسي، وبالتالي فإن الهرمينوطيقا هي ذات توجهين أحدهما نحو اللغة، والآخر نحو الذات المفكرة أو المبدعة، ورأى أن الفهم لا يمكن أن يتم دون تداخلهما. ثم إنه صار في فترة متأخرة مركزا على الجانب الذاتي متجاوزا الجانب اللغوي رغم أهميته، أي أن الهرمينوطيقا هي أن تتجاوز اللغة لكي تقف على العملية الداخلية التي نتج عنها النص. وكذلك كان مسعى الصوفي الذي عرّج من خلال تجربته "إلى محاولة التواصل مع "مصدر المعرفة" بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها. وفي رأي الصوفي أن"نصوص" الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال في حالات كثيرة ويرى أن جلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يمكن الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسم خطى التجربة النبوية التي هي أصل "الوحي" المعبر عنه في "النصوص".[37] لذلك انطلق من توسّم الآيات الكونية (العيان الظاهر) الشاهد على الغيب والألوهية والقدرة، مصداقا لقوله تعالى: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِمِينَ"[38] مستعينا بالخبر القاهر اليقيني القطعي متجليا في القرآن والسنة على حدّ ترسيم الحارث المحاسبي (ت243هـ) لأنواع الأدلة في قوله: "الأدلة نوعان، عيان ظاهر أو خبر قاهر.. فالعيان شاهد يدلّ على الغيب والخبر يدلّ على الصدق."[39] وضمن هذه الحدود تحرك السيميائي الصوفي الواقف، قارئا العيان الظاهر في ضوء الخبر القاهر، والخبر القاهر في ضوء العيان الظاهر ملحا على تداخلهما وتكاملهما، مسترفدا المعونة في الكشف من الواهب الجبار الذي جلت أن تنال عنده الدرر والجواهر "إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام فيها .. عشقا وشوقا"[40].

التأويل تجربة وتأويل نصوص التجربة:

نحن – إذن- أمام وضعية تأوّل فيها الصوفي النص اللغوي القرآني والنص الوجودي، فأنتج نصوصا تحتاج بدورها إلى تأويل وإلى قراءة حذرة وخاصة. فالصوفي ينطلق من خلفية تأويلية لرموز الوجود؛ فكل الموجودات عنده رموز تعكس أسماء الخالق، وتجلي صفاته وقدرته وجلاله وجماله، وتلهج بذكره وتسبيحه بما في ذلك اللغة فـ"الموجودات كلها آيات على الحق"[41] "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ"[42]؛ فالوجود في نظر ابن عربي هو المصحف الكبير "الذي تلاه الحق تلاوة حال، كما أن القرآن تلاوة قول"[43]، لهذا ذكر الله أمورا واقعة في ظاهر الحس وقال فاعتبروا، وقال إن

في ذلك لعبرة، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى عالم ما بطن به[44].

وكي يؤتى القدرة التأويلية (التلقي والقراءة) للنص القرآني بدءاً، ولكتاب الوجود ثانيا، لا بد له من شروط سيتولى الخطاب الصوفي بتشييد تصوّر خاص لها مفارق لكل ما جادت به الذائقة النقدية، ومفارق للأنساق الثقافية والفلسفية والفكرية المهيمنة ولكل نظريات التلقي والقراءة والتأويل، وسيتخذ من الآية 12 من سورة طه مقاما لتدبّر وقراءة وتأويل خاص لمشهد الخلع والمكاشفة الذي خصّ به المولى كليمه في جبل طور حين أراد أن يجلي له الحقيقة ويلحقه بالمختارين "فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" وهو ذات الخلع الذي يجب أن يسلكه السالك ليحظى بتلق مكاشف، لذلك يعرض لشروط تحقّق مثل هذا التلقي الذي سيكون حكرا على الأنبياء والمتصوفة "إن الطالب إذا فهم وقع الإشارة، أوجز له في العبارة، فإن كان من أهل التحصيل، فسيوفق للتفصيل."[45]

وقبل أي تفصيل عليه أن يلتزم أولا بالخلع؛ فالخلع في الآية متعلق بالنعلين الذين كانا من جلد حمار ميّت غير مذكى، فأُمر موسى بالخلع* ليطأ الأرض المقدسة بقدميه حافيا غير منتعل ليتأهب للتلقي، وكذلك السبيل للمتلقي السالك المدعو إلى التزام طقوس خاصة تعمل على تهيئته وتزويده بآليات الولوج والوصول إلى الحقيقة المقدسة، وهي مركوزة بدءاً في فعل الخلع الذي تتأسس عليه هوية السالك، فما جنس وطبيعة هذا المخلوع الذي يحول دون المقدّس محلا والمقدّس حقيقة والمقدّس ألوهة؟ إن ما يتعلق بالمخلوع ها هنا يتعيّن بنوع من التلقي الظاهر، فالسالك مدعو للانطلاق من الظاهر نحو الباطن، ومدعو إلى الانحلال من قيد العقل والفكر والنظر، وإلى التخلي عن "العلم الكسبي" للظفر بعلم محصل بالقلب وهو "العلم الوهبي أو اللدني" الذي يخلعه الله على أوليائه "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا"[46] يقول **ابن عربي**: "ابتغيت الوصول، فجعلت همتي إمامي، والطور أمامي، فسمعت: لا يراني إلا من سمع كلامي."[47] لذلك ينصح الطالب: "فاستمع ما يلقي عليك الرحمان، بلسان الترجمان، من أسرار القرآن، وجواهر الفرقان، ودرر السلوك.. فألق السّمع أيها السالك لإدراك غوامض الأسرار، وجد إدراك البصيرة إلى إدراك مشارق الأنوار، وافن عن الكلية الأبدية، بالكلية الأزلية، وقد لخصنا لك عيونها، وكم رامها غيرك فقطع به دونها."[48]

وبهذا سيتم له إن حظي بالقبول نوع من التلقي المكاشف، على التعيين، وهو متعدد المراتب بحسب المقامات التي يتدرّج عبرها العارف الصوفي، وبحسب الأحوال التي تعتريه، فـ"التلقي" يكون بحسب "الترقي" وهو "التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف"، ولذلك قد يكون التلقي "ذوقا" وهو أول مبادئ التجليات الإلهية، وقد يكون "شربا" وهو أوسط التجليات، وقد يكون "ريا" وهو غاية التجليات في كل مقام. وينجم عن ذلك التراتب في التلقي تعدد النتائج فهناك "فصل الخطاب"، و"فصل الفصل" ولكل تلق علم معلوم، فهناك: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين."[49] وبمثل هذا التأويل لآية الخلع مع موسى عليه السلام، نبّه **ابن عربي** بإشارات قرآنية أخرى على دقائق سلوك صوفية، ففتح أمام القارئ سبيل آفاق قراءة جديدة لقصص الأنبياء، ولآي القرآن ولكل آيات الوجود والموجود والواجد.

المسافة الجمالية:

والنص الصوفي كغيره من النصوص ملزم بأن يقيم عبر جدلية الفن والواقع مسافة بين العالم والخطاب المعبّر عنه، ومن ثمة تتيح هذه المسافة

التقبّل الجمالي فالتأويل فالفهم. لذلك سيلجأ الصوفي إلى وسائط أو حوامل تحفظ له هذه المسافة الجمالية من جهة، ولا تنبو عن الذوق العام للمتلقي الذي درج عليها لمدد طويلة من جهة أخرى. وقد توجّه إلى القصيدة الطللية والخمرية وشعر الغزل، وإلى المرأة باعتبار أن التجربة الصوفية والغزلية كلتيهما تشتغلان على موضوعة الحبّ التي هي جوهر التجربة الصوفية، وإن بعدت الرؤيا في تجلي الموضوعة في التجربتين. وسنقف على موضوعة المرأة في الفكر الصوفي حاملة ومحمولة لنجلي بعضا من زوايا الرؤيا إليها.

المرأة والتصوف:

حظيت المرأة بحضور مكثّف في النص الصوفي، فقد أفرد لها ابن عربي ديوانا كاملا سماه "ترجمان الأشواق"، ثم أردفه بكتاب ضمنه شرح هذا الديوان سماه "ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق". ولنا أن نورد مقتطفات مما جاء في هذا الديوان، ففي قصيدة عنونها بـ"سلام على سلمى" يقول:

سلامٌ على سلمى ومن حلّ بالحمى
وحقّ لمثلي، رقّة، أن يسلّما
وماذا عليها أن تردَّ تحيَّةَ
علَيْنا؟ ولكن لا احتكامَ على الدُّمىَ![50]

وفي قصيدة "لا عزاء ولا صبر" يقول:

بان العزاءُ، وبان الصبرُ إذ بانوا
بانوا وهم في سويدا القلبِ سُكّانُ
فقلت للريح: سيري، والحقي بهمُ
فإنهم عند ظلِّ الأيْكِ قطّانُ
وبلّغيهم سلاما من أخي شجنٍ
في قلبِهِ من فِراقِ القومِ أشجانُ[51]

وفي قصيدة "مرضي من مريضة الأجفان" يقول:

مَرَضِي مِنْ مَريضَةِ الأجفانِ
عَلِّلاني بِذِكْرِها علِّلاني
هَفَتِ الوُرْقُ بالرِّيَاضِ وناحَتْ
شجوُ هذا الحَمام مِمَّا شَجاني
بأبي طفلةٌ لعوبٌ تَهادى
من بناتِ الخدورِ بين الغواني
بأبي، ثم بي غَزَالٌ رَبِيبٌ
يَرْتَعي بينَ أظلُعي في أمَانِ
يا خليليَّ عَرِجَا بِعِناني
لأرى رسمَ دارِها بعِياني
واذكرا لي حديثَ هندٍ ولُبنى
وسُلَيمى وزينبٍ وعنانِ
واندُباني بشِعر قيسٍ وليلى
وبمَيّ، والمُبتَلَى غَيلانِ
طال شوقي لطفلةٍ ذاتِ نثرٍ
و"نِظامٍ" ومِنبَرٍ وبَيانِ
لو ترانا برامةٍ نتعاطَى
اكؤساً للهَوَى بغيرِ بَنانِ
والهوَى بينَنَا يسوقُ حديثاً
طَيِّباً مُطْرِباً بغير لسانِ
لرأيتم ما يَذهبُ العقلُ فيهِ
يَمَنٌ والعِرَاقُ مُعْتَنِقَانِ[52]

إن النصوص المقتطفة تنطق بغزليتها، إلا أن الشرح الذي أفرده لها في "ذخائر الأغلاق" يضع المتلقي أمام متاهة التشفير والتعمية الصوفية، ويصدمه بهذا التأويل الذي يتمنّع على كل قارئ. إذ يغدو "ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق" في صورته النثرية الشارحة نصا صوفيا بامتياز على نص غزلي بامتياز، فهو (الكتابة على الكتابة) كتابة لها كل

سمات المفارقة والتباين؛ فالشرح الذي خصّ به ابن عربي مؤلفه "ديوان ترجمان الأشواق" الذي كتبه في مكة أثناء فترة اعتماره، والذي اتهم فيه بالتشبيب يبدو نصا يتجاوز الوعاء الأول الذي صُبّ فيه، فقدرة المؤوّل لا ترقى إلى قراءة رمز لا يحمل ملامح مرموزه. وقد أدى انغلاق النص على القراءة أو انحرافها عنه – كما يرى صاحبه - إلى إنجاز نص شارح مؤوِّل، ويورد سبب هذا الشرح، يقول: "كان سبب شرحي لهذا "الترجمان"، سؤال صاحبي المسعودي .. وسؤال الوالد البار إسماعيل بن سودكين نوري بمدينة حلب وقد سمع من بعض الفقهاء قولا أنكره وهو أنه سمعه يقول: قول الشيخ في أول هذا "الترجمان": إنه قصد بما فيه من الأبيات الغزلية علوما وأسرارا، وحقائق ليس بصحيح، والله أعلم. وإنما فعله تسترا حتى لا ينسب إليه لسان الغزل مع ما عليه من الدين والصلاح. فذكر ذلك لنا الولد شمس الدين إسماعيل فشرعت في شرحه بحلب، وحضر سماع بعضه ذلك الفقيه المتكلم، وجملة من الفقهاء... ولما سمعه ذلك القائل قال لشمس الدين إسماعيل: "ما بقيت بعد هذا الأمر أتهم أحدا من أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الكلام المعتاد ويزعمون أنهم يشيرون به إلى علوم اصطلحوا عليها بهذه الألفاظ" وحسن ظنه وانتفع."[53]

فهذا التباين الصارخ بين النص الرمز، وبين الدلالة الهاربة النافرة التي لا يقرّ لها قرار مع كل قارئ يقف على نمط كتابي يحاكي ذائقة إبداعية قارة تتحرك في حدود النسيب هيكلا وبناءً، إن هذا التباين يجعل قراءة النص تتأطّر ضمن التحديد الأجناسي الذي تؤشّر عليه العنونة، والحقول الدلالية والأسماء وثيمة الغزل والنسيب والوقوف على الأطلال والاغتراب التي تعلن بدءاً بغزلية النص، إلا أن القراءة الشارحة تصيّر هذا الفهم نوعا من التأويل الظاهر الذي يغيّب ويحجب الفهم الصحيح المبطّن، وتصيّر النص نصا صوفيا يترجم المحبة الإلهية والتنزّلات الروحانية، من مثل شرحه لهذه الأبيات:

مرضي من مريضة الأجفان

عللاني بذكرها عللاني

يحدد دلالة المرض فيقول بأنه الميل، ثم يقول: لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق سبحانه بالرحمة والتلطّف إلينا أمالت قلبي بالتعشّق إليها، فإنّها لما تنزهت جلالا وعلت قدرا وسمت جبروتا وكبرا لم تتمكن أن تُعرَف فتُحبَّ، فتنزلت بالألطاف الخفية إلى قلوب العارفين بقوله "وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي"، ضرب من التجلّي تعلّق القلب عند ذلك فكان الحبّ، وكان الميل الدائم (طبعا للذات الإلهية) وهو المرض المحمود. وقوله عللاني.. طلب التعلّل وما بأيدي الكون منه إلا الذكر، فإنّ ضَبطه وتحصيله محال، فطلب ما يجوز له طلبه وهو **الذكر** كما قال "فاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ"، وثنى يريد ذكرا بلسان الغيب وذكرا بلسان الشهادة، وكرّر التعليل بالتثنية يقول اذكراه لي بذكري له وبذكره إياي، وهو حالة فناء العبد عن ذكر ربه بذكره لذكره بربه لربه بلسان عبده، كما قال عليه السلام في الرفع من الركوع فإن الله قال على لسان عبده: سمع لمن حمده.

ويقول في شرح البيت الثاني:

هَفَتِ الوُرْقُ بالرِيَاضِ وَنَاحَتْ

شَجْوَ هَذَا الحَمَامِ مِمَا شَجَانِي

يقول تحركت الأرواح البرزخية بالرياض يريد رياض المعارف، وناحت ندبت نفسها، حيث لم تخلص بذاتها لجناب الأرواح المسرّحة عن التقييد بهذا الهيكل الذاتي فسحات الأطباق العلى مع الملأ

الأعلى، فقابلت ندبا مني ما يناسبها من اللطيفة الممتزجة، فأحزنها الذي أحزنني للمشاكلة التي بينهما. ثم قال:

بأبي طفلة لعوب تهادى

من بنات الخدور بين الغواني

الطفلة الناعمة والإشارة بها إلى الطفولية، وهو حدوث عهدها بوجودها للحق لا لنفسها. واللعوب التي يكثر منها اللعب يريد أنها متحببة لا همّ لها مسرورة لقربها من مشهدها الأقدم، والغواني ذوات الأرواح وهي بينهم بكر لم يطمثها انس قبل هذه المعارف ولا جان أي مستتر، يقول ما التذّ بها عالم الغيب ولا عالم الشهادة، الإشارة إلى حكمة علوية إلهية ذاتية قدسية مشهودة لهذا القائل، ليّنة تورث السرور والابتهاج والطرب والفرح لمن قامت به، فهي اللعوب تتهادى بين حكم إلهية ولطائف قد تحقق بها العارفون الذين سبقوا لهذا العارف بالوجود، وجعلها من بنات الخدور يشير إلى أنها كانت خلف حجاب الصون والحفظ والغيرة في سيرها من الحضرة الإلهية لقلب هذا العارف في المنازل العلوية حتى تصل إليه."[54]

ويقول في "سلمى" بأنه يشير إلى حالة سليمانية وردت عليه من مقام سليمان عليه السلام ميراثا نبويا..[55]

وتعلّل هذا التوجّه الأبيات التالية:

فما ثم محبوب سواه وإنما

سليمى وليلى والزينب للستر

فهن ستور مسدلات وقد أتى

بذلك نظم العاشقين مع النثر

كمجنون ليلى والذي كان قبله

كبشر وهند ضاق من ذكرهم صدري[56]

تساءل الدارس ميشال فريد غريب في كتابه "عمر بن الفارض من خلال شعره" بعد تقديم نموذج من التأويل الميتافيزيقي لبعض أبياته الشعرية قائلا: "لماذا نلجأ إلى مثل هذه الاجتهادات الروحانية في تفهّم نصوص صريحة تستقيم معها المعاني المألوفة الواضحة؟ على أننا إذا تركنا جانبا التآويل الرمزية وقابلنا بين القصائد المختلفة، فكيف يمكننا التوفيق بين ما نلمسه فيها من المتناقضات حول مفهوم الحب؟ أنفترض تطورا في حياة الشاعر العاطفية، أم نسلّم بنزاع داخلي كان يتناوب نفسه، فيتغلب تارة على المادة متساميا بصبوته نحو عالم الروح، وطورا تتجاذبه شهوات الجسد فيستسلم للمتعة وملذات الحواس؟"[57]

وتعليقا وإجابة على هذا التساؤل يدعو عبد الحق منصف إلى الفهم المكثّف لهذه الصيغ الشعرية؛ فالحبّ الصوفي ليس تجربة شعرية فقط، بل هو تجربة أنثروبولوجية متعددة المشارب والاتجاهات، ولا ينبغي أن نستنتج من بعض الشروح التي يقدمها بعض الصوفية . وهم مضطرون إلى ذلك . لأشعارهم والتي تفتح على معناها السري الخفي، أن البعد الوحيد الذي يميزها هو البعد الميتافيزيقي الباطني. فالشرح الباطني الذي قدمه ابن عربي مثلا جاء بفعل ضغوط أيديولوجية للفقهاء، وهذا يفسر اعترافه بأن مقاصده الحقيقية في شعره مقاصد خفية مخالفة للمعاني المباشرة الظاهرة للديوان:

كلّ ما أذكره من طلل

أو ربوع أو معان كلما

أو نساء كاعبات نهد

طالعات كشموسٍ أو دُما

كلّ ما أذكره مما جرى

ذكره أو مثله أن تفهما

منه أسرار وأنوار جلّت

أو علت جاء بها ربّ السما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها

واطلب الباطن حتى تعلما[58]

إن أبعاد شعره هي ذاتها أبعاد تجربته الصوفية في الفناء، وفي سرّ الأنوثة السارية في العالم كما حددها في نصوصه".[59]

ثم إن حقيقة الديوان أنه كتبه أصلا في إعجابه بـ"النظام" الملقبة بـ"عين الشمس" ابنة الصوفي ابن رستم بن أبي الرجا الاصبهاني الذي جالسه ابن عربي واستمع لشروحه لكتاب الترمذي ولم يكن إعجابا عاديا، بل كان إعجابا صوفيا بالمرأة المثال التي نسجها الفكر الصوفي، والتي تجمع بين الجمال الإلهي والحكمة والفتوة الصوفية، **وابن عربي** نفسه يثبت ذلك بقوله: ".. وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه بنت عذراء، طفيلة هيفاء.. فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم ودّها وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها، إذ هي السؤال والمأمول، والعذراء البتول.. فكل اسم اذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني".[60]

لقد اتخذ من تلك "المرأة البتول" التي عدت من العابدات العالمات الزاهدات السائحات رمزا للحب الإلهي، وأوما من خلالها إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقة المتصوفة في البثّ والمناجاة. ولما كان الشعر سابر الأغوار الإنسانية المظلمة وهم على حدّ قول رينولد نيكلسون "لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير على مواجيدهم، وأحوالهم منه"[61] فقد استفادوا من الديوان الشعري العربي الخاص بالغزل العذري وأخبار العشاق، وأكثروا من ذكر أسماء النساء لقدرهن عندهم؛ فابن عربي يقول: "من عرف قدر النساء وسرهن، لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهنّ، فإنه ميراث نبوي وحب إلهي*"[62].

وهذا سرّ الرؤيا الصوفية للمرأة ولحبّها؛ فالحبّ في الأكوان –كما يقول- على اختلاف مراتبه يستند إلى حقيقة الحبّ الإلهي، الذي هو أصل وجود الحبّ في العالم.[63] بل وبدافع منه خلق العالم.[64] لذلك اعتبروا الحبّ الإنساني جزءاً من الحب الإلهي وطريقا إليه "حيث يرتقي الصوفي من حبّ الكائنات إلى حبّ من أوجد الكائنات، فجمال تلك الكائنات من جمال الذات الإلهية التي أفاضت من جمالها على الوجود كله، ومادامت المرأة هي أجمل المخلوقات المعشوقة من الكائنات، فهي المقابل الغنوصي للذات الإلهية. وهذه نقطة التقاء تجربتين مختلفتين في جوهرهما، تجربة الحبّ الإنساني الدنيوي، وتجربة الحبّ الإلهي، وهذا التشابه جعل الصوفي يستعير لغة الحبّ العذري ومفرداتها في التعبير عن حبّه للذات الإلهية.. ولما كانت قصائد الشعر الغزلي قد ملأت الدنيا، وأطربت الأسماع لرقتها، ولخاصية الوصف فيها، استعارها الصوفية بكل مكوناتها.. بل إنه استعار التجربة كلها من وصف للشوق، واللقاء والقلق والرقيب ووصف لمظاهرها الجمالية من عينين ووجنتين وقد ممشوق.. وكتم للسرّ، وتواعد تحت جنح الظلام وسكر.."[65]. وقد كان الصوفية يتواجدون لسماع قصيدة غزلية في العتاب أو الغربة لأنهم لا يقفون على دلالتها الظاهرة، بل يغوصون إلى دلالاتها العميقة المتخفية، لاتساع خيالهم، ولغلبة التأويل على أفقهم القرائي. حيث تصير تلك المناجاة مناجاة للذات الإلهية وليست لذات بشرية، فكل ما هو من طبيعة كونية لدى الصوفي يشير إلى خالقه، هو المعشوق بأي صفة

ظهر."[66] فالله "هو الظاهر في كل محبوب لعين كل محبّ"[67] كما يقول ابن عربي:

فمَن ليلى ومن لبنى
ومن هند ومن بثينة
ومن قيس ومن بشر
أليسوا كلهم عينه
لقد أصبحت مشغوفا
به إذ كان لي كونه
فكّل الخلق محبوبي
فأين مهيمي أينه
فمن يبحث على قولي
يجد في بينه بينه[68]

هكذا يستكنه الصوفي السرّ الغائب وراء أنوثة المرأة، التي ما جمالها إلا تكثيف للجمال الكوني الذي هو سرّ الجمال الإلهي، فالحبّ الذي خصّها به لا يقف عند حدود الشهوات، فحركة الحب التي هي مبدأ حياة كل كائن إنما هي مستمدة من كونية الجمال والحب الإلهي،"فما ثمّ حركة في الكون إلا وهي حُبّيّة."[69] لذلك يقرر شيخ الصوفية بأنه "ليس في العالم المخلوق أعظم قوّة من المرأة لسرّ لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم، وبأيّ حركة أوجده الحق تعالى"[70].

وهكذا استثمر الصوفي اشتغال التأويل على المجازي، وبما أن المجاز هو عبور من الشيء إلى الشيء، والعبارة دلالة على العبور، فإن التأويل استجابة لهذه الدعوة إلى العبور، وكشف لما يبطنه في طابعه العلائقي ذاك."[71] وقد ألمح إلا أن المجاز قد يحضر لا في العبارة فقط بل في الكلمة وحتى الحرف؛ فقد رأى بأن فواتيح بعض الصور بإشكالها والتباسها على الفهم لا تستجيب للتفسير، فهي رموز تبطن نصوصا موجهة للمتلقي، وحيثما يوجد الرمز فإنه يستوجب فعلا تأويليا ويصيّره ضرورة، وإن أوجب التأويل خاصة في حالتها الاعتراف بتعدد المعاني واحتماليتها. ومع انعدام التعالق في هذه المطالع التي اكتفت بالحرف الواحد أو الثنائي... فإنه رأى ضرورة توظيف الرؤية الاستنباطية، وجادت فيها قريحته بفتوحات تأويلية غير مسبوقة، ونحن إزاءها مدعوون لا إلى المصادرة المسبقة وتكفينها بقضية المحظور، بل إلى تأويلها وقراءتها وتلقيها تلقيا من الأجدى أن يكون مزدوجا (التلقي الممنوح من الصفة الاصطناعية والبناء العقلي، والتلقي الممنوح مكاشفة وهبة إلهية).

الإحالات والهوامش:

(1)- محمد بالأشهب: التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، علامات، العدد 10– 1998، ص 68-69.

* - يقول محي الدين بن عربي(ت632هـ) في "مناجاة التشريف والتنزيه والتعريف والتنبيه" على لسان السالك: فكان بعض ما قيل لي في ذلك التشريف والتنزيه أن قال: "عبدي أنت حمدي، وحامل أماني وعهدي.. عبدي أنت سري، وموضع أمري، هذا موقف تعريفك، بعلوّك على كل الموجودات وتشريفك.. لولاك ما ظهرت المقامات والمشاهد، ولا وجد المشهود ولا الشاهد، ولا حمدت المعالم والمحامد، ولا ميّز بين ملك ولا ملكوت، ولا تدرّع لاهوت بناسوت، بك ظهرت الموجودات وترتّبت، وبك تزخرفت أرضها وتزيّنت." محي الدين بن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، درندرة للطباعة والنشر، ط1، 1408هـ-1988م، ص 164. "اسمي الأعظم

الأمجد، في العبد الأكرم الأنجد "وفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُون" هو السرّ الفعال الأوحد، لا يناله إلا من ارتقى ثم أخلد." ص173.

(2)- عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2010، ص9.

(3)- ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص112.

(4)- الحديد، الآية3.

(5)- ابن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى، الهامش، ص114.

(6)- نفسه، ص96-97.

(7)- نفسه.

(8)- نفسه.

(9)- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت (ب ت)، ص312.

* - "وإنما هي رموز وأسرار، لا تلحقها الخواطر والأفكار، إن هي إلا مواهب من الجبار جلّت أن تنال إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام فيها مثلي عشقا وشوقا." الإسرا إلى المقام الأسرى، ص159.

(10)- ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق، مطبعة الأنسية، بيروت، 1213هـ، ص5.

(11)- النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق أوثر أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص115.

(12)- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 65-66.

(13)- عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، ص 9.

(14)- نفسه، ص 10.

(15)- لويس ماسينيون، بول كراوس، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، التكوين للطباعة والنشر، دمشق، 2006، ص 121.

(16)- نفسه.

(17)- أبو نصر السراج الطوسي، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص472.

(18)- نفسه. والقول للبسطامي الذي يقول: "خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني فيّ: يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفنا".

(19)- الحسين بن منصور الحلاج، تحقيق عبد وازن، دار الجديد، بيروت، 1998، ص161.

* - يقول ابن عربي: "فإذا انتقل العارف أو المحب من المحسوس إلى الخيال.. وشاهده وهو في الخيال..عاين المعنى مجردا عن المثال والصورة، ثم نظر إلى المثال وإلى المحسوس، فعلم أنه لو تصور هذا المعنى في المحسوس لكان جميع صور المحسوسات صورته..فهذا المحب ذاهب في صور المحسوسات كلها أنها غير صورة عين محبوبه.. ولهذا يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

ومثل هذا قلنا في قصيدة:

أنا محبي أنا حبيبي أنا فتاي أنا فتاتي

وقلنا أيضا:

فإنني ما عشقت غيري فعين فصلي عين اتصالي

(الفتوحات المكية، ج 2، ص 345-389-390)، وينظر أيضا الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، ط2، 1992، ص 48.

(20)- ينظر حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص183.

(21)- أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1982، ص 376-377.

(22)- نفسه، ص 241.

(23)- الإسرا إلى المقام الأسرى ، ص114.

(24)- ينظر عبد الوهاب أمين أحمد ، المغامرة اللغوية في الفتوحات المكية، دار المعارف، القاهرة، ص 177.

(25)- عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، ص 11.

(26)- أبوحامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت لبنان، ج1، ص71.

(27)- لويس ماسينيون، بول كراوس، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، ص 121.

(28)- رولان بارت، من العمل إلى النص، نقلا عن عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، ص 11.

(29)- محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز – قراءة في الخطاب الشعري الصوفي المعاصر – دار بهاء الدين، الجزائر، ط1، 2009، ص 145.

(30)- أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص 161.

(31)- ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، المطبعة الرحمانية، القاهرة، د ت، ص 19.

(32)- نفسه، ص 20.

(33)- ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1999، ص 343.

(34)- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار (في مجموعة رسائل الإمام الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 3.

(35)- أبوحيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص 241.

(36)- نفسه.

(37)- نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، 23 .

(38)- الحجر، الآية 75.

(39)- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السنوسي، المكتبة التجارية، القاهرة، ط2، 1932، ج1، ص 81.

(40)- الإسرا إلى المقام الأسرى، ص159.

(41)- الفتوحات المكية، ج2، ص93.

(42)- الإسراء، الآية 44.

(43)- الفتوحات المكية، ج 2، ص133.

(44)- نفسه، ص 279.

(45)- الإسرا إلى المقام الأسرى، ص130.

* - والخلع هنا متعلق كما يفهمه الصوفي بخلع البلادة، بلادة الحس (التي هي سمة الحمار)، وخلع موات القلب، وخلع الظاهر (الفهم الظاهر)، أي خلع كل شائبة تَحول دون المكاشفة.

(46)- الكهف الآية65.

(47)- الإسرا إلى المقام الأسرى، ص 60.

(48)- نفسه، ص129.

(49)- محمد بالاشهب، التلقي المكاشف.

(50)- ديوان ترجمان الأشواق، قدم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري، دار مكتب الهلال، بيروت، دار البحار، بيروت، ط1، 2005، ص 30.

(51)- نفسه، ص32.

(52)- نفسه، ص46-47.

(53)- ذخائر الأغلاق ، ص 217.

(54)- المصدر السابق ، ص 77-78.

(55)- نفسه، ص19.

(56)- الفتوحات المكية، ج2، ص 542.

(57)- ميشال فريد غريب، عمر بن الفارض من خلال شعره، سلسلة أعلام المتصوفة ، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، ص 38، نقلا عن عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، –الحب – الإنصات – الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 139.

(58)- ذخائر الأغلاق، ص5.

(59)- ينظر، عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص140.

(60)- ذخائر الأغلاق، ص4.

(61)- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956، ص 90.

* - وهذا مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "حبب إلي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة" فذكر النساء، أترى حبب إليه ما يبعده عن ربه؟ لا والله بل حبب إليه ما يقربه من ربه. قال -ص- حبب إلي فلم ينسب حبه فيهن إلا إلى الله تعالى." ذخائر الأعلاق، ف ح 189/2 / ف ح 4/ 259الحب والمحبة الإلهية، محي الدين ابن عربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، ط2، 1992،ص 37. فحنين الرجل إلى المرأة حنين الشيء إلى نفسه، فإن حواء خلقت واشتقت من آدم، وحنين المرأة إلى الرجل حنين الشيء إلى وطنه.. والحقيقة الإلهية في ذلك، أن الحق أحب من خلق على صورته، وأحبه كل مخلوق فإنه صار عنه، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله – حنين المرأة إليه، فحبب إليه النساء، كما أحب الله من هو على صورته، فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه، وقد كان حبه لمن تكون منه، وهو الحق. "فصوص الحكم/ الفص المحمدي، ف ح 1/ 679، الحب والمحبة الإلهية، ص 37.

(62)- الفتوحات المكية، ج2، ص 190.

(63)- الحبّ والمحبة الإلهية، ص5.

(64)- ينظر الفتوحات المكية، ج2، ص322.

(65)- محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز، قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، دار بهاء الدين، الجزائر، ط1-2009، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1-2010، ص 151.

(66)- نفسه، ص152.

(67)- الفتوحات المكية، ج2، ص 326.

(68)- نفسه، ج3، 449.

(69)- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص204.

(70)- نفسه، ج2، 466. فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا للنشر، المغرب، 2003، ص80.

(71)- فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، افريقيا للنشر، المغرب، 2003، ص80.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو حيان التوحيدي، الإشارات الألهية، تحقيق وداد القاضي، دار القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1982.

2- أبوحامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت لبنان، ج1.

- مشكاة الأنوار (في مجموعة رسائل الإمام الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.

3- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

4- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السنوسي، المكتبة التجارية، القاهرة، ط2، 1932، ج1.

5- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (ب ت).

- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، المطبعة الرحمانية، القاهرة، د ت.
- فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980.
- ديوان ترجمان الأشواق، قدم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري، دار مكتب الهلال، بيروت، دار البحار، بيروت، ط1، 2005.
- ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق، مطبعة الأنسية، بيروت، 1213ه.
- الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، درندرة للطباعة والنشر، ط1، 1408ه-1988م.

6- أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.
7- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.
8- الحسين بن منصور الحلاج، تحقيق عبد وازن، دار الجديد، بيروت، 1998.
9- عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2010.
10- عبد الوهاب أمين أحمد ، المغامرة اللغوية في الفتوحات المكية، دار المعارف، القاهرة.
11- عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية – الحب – الإنصات – الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب، 2007.
12- فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، افريقيا للنشر، المغرب، 2003.
13- محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق أوثر أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1985.
14- محمد بالاشهب: التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، علامات، العدد 10– 1998، ص 68-69.
http://www.saidbengrad.net/al/n10/7.htm
15- محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز – قراءة في الخطاب الشعري الصوفي المعاصر – دار بهاء الدين، الجزائر، ط1، 2009.
16- الحب والمحبة الإلهية، محي الدين ابن عربي، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، ط2، 1992.
17- نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، 23 .
18- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956.
19- لويس ماسينيون، بول كراوس، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، التكوين للطباعة والنشر، دمشق، 2006.
20- ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 1999، ص 343.