الممارسة التأويليّة واستراتيجيّة بناء/تقويض النسقيّة الرمزيّة في النص الصوفي

The interpretive practice and the dialecticalstructure of the mystic text

د- وهيبة جراح[1,*]،

[1]المركز الجامعي ميلة، (الجزائر)، wahibadjerrah6@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2022/03/01 **تاريخ المراجعة**:2022/05/19 **تاريخ النشر**: 2022/06/15

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثيّة الكشف عن استراتيجيات بناء وتقويض النسقيّة الرمزيّة في النصّ الصوفي، وذلك عبر تتبّع دور الفعل التأويلي في إنتاجيّة المعنى وهدمه.

وقد كان المنطلق في هذه المعالجة هو؛ طبيعة النصّ الصوفيّ الذي يستمدّ نصيّته من مختلف أنواع الممارسات التأويلية التي منحت له هيئتين: الأولى وجوديّة/ أنطولوجيّة تستمدّ وجودها من حركة التأويل الوجودي، والثانية لغويّة/خطابيّة تغرف كينونتها من الطابع اللغوي الذي قيلت به التجربة، وبالتالي فقد اتّجهت الجهود نحو الحفر في دور تلك الممارسات التأويلية في إنتاجيّة المعنى وإضفاء طابع النصيّة على النصوص المُنتَجة، وتبيين أنواعها (النصوص) وخصائصها.

من هذا المنطلق تساءلنا:

ما المقصود بالنسقيّة الرمزيّة في النصّ الصّوفي؟ وما هو العنصر الضامن لها؟

ما هو دور الممارسة التأويلية في صناعة المعنى وتهشيمه في النص الصوفيّ؟

ما الذي يميّز الفعل التأويلي الصوفيّ عن غيره من الممارسات التأويلية؟

الكلمات المفتاحية: النص الصوفيّ، النص الوجوديّ، النصّ اللغويّ، الممارسة التأويلية، النسقيّة الرمزيّة، التقويض، البناء.

Abstract:

The origin of the mystical text derives from the various types of interpretive practices given to it by two bodies: the first is existential / theological derives its existence from the movement of existential interpretation, and the second is linguistic / rhetorical, which diverts its character from the linguistic character in which the experience was said, Efforts have been directed towards digging into the role of these interpretive practices in the productivity of the meaning and the textual nature of the texts produced, and the identification of types (texts) and characteristics.

From this point of view, we asked:

What is the symbolic format in the Sufi text? What is its guarantor?

What is the role of the interpretive practice in the industry of meaning and its implication in the Sufi text?

*المؤلف المراسل.

What distinguishes the Sufi-mystical act from other interpretive practices?

***Keywords**: Sufi text, existential text, linguistic text, interpretive practice, symbolic formality, undermining, construction.*

تقديم:

يفرض علينا البحث في الإستراتيجية التي تبناها الفكر الصوفي في بناء وتقويض الدلالة الرمزيّة، تتبّع ووصف بعض الخطوات التي اعتمدها؛ في المرحلة الأولى سنحاول التنقيب عن معمارية الفكر الصوفي عبر تفكيك مقولة الاغتراب كما جاءت لدى الصوفية، والتي تعتبر المدخل الرئيسي لفهم بناء الفكر الصوفي، وثاني خطوة ينبغي الوقوف عليها هي ما يتعلّق بنظرة الصوفي لبنية الوجود وتقسيماته وما يتبع ذلك من تشكّل البنيات الرّمزية داخل الخطاب، وبالتالي فقد كانت المرحلة الثانية من هذه الورقة البحثية مركزة على كيفيات تشكّل النص الوجودي؛ وهو النص الذي تمّ تحصيله من مجموع التأويلات التي قدّمها الفكر الصوفي للوجود، وفي مرحلة ثالثة سيتمّ التطرّق إلى بعض الطرائق التي تمّ بها تقويض البنيات الرمزية داخل الخطاب الصوفي، وذلك من خلال التطرّق إلى الآليات التي اعتمدها الجمهور المؤوّل في تفكيك الدلالة الرمزية داخل هذا النموذج من الخطاب.

وعموما سنحاول عبر هذه الورقة البحثية الكشف عن دور الممارسة التأويلية بشتى أنواعها في تشكّل وانبناء الدلالة الرمزية وكذلك كيفيات تحطيمها وتقويضها من قِبل الفئات المؤوّلة، مع ضرورة التركيز على الخلفيات التي وقفت وراء كلّ نشاط تأويليّ.

1-منبع النسقيّة الرّمزيّة الصوفية: مدخل إلى معماريّة الفكر الصوفي

النسقية الرمزية في النص الصوفي وليدة تصور خاص أنتجه الوعي الصوفيّ مفاده؛ تلك العلاقة الوطيدة التي تمثّلها الصوفيّ بينه وبين خالقه.

يعتبر الشعور بالاغتراب عن الأصول مقدّمة أو مبدأ علائقيا يعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة (الصوفي) وموضوع المعرفة (الله)، وهو يعبّر عن القصديّة التي بواسطتها يحاول الصوفي الغوص أعماق مياه الكينونة عبر استراتيجية الخرق التي يمارسها على كلّ الأشكال الوجوديّة بحيث يصبح الصوفيّ جامعا لكلّ متناقضات الوجود، إنّ هذه الفكرة تحيلنا مباشرة على المفهوم الذي قدّمه "ابن عربي" للوجود حينما جعله مبنيا على مقولة الاغتراب والانفصال وحينما اعتبر الحياة كلّها رحلة للاغتراب: "فأوّل غربة اغتربناها وجودا حسيّا عن وطننا غربتنا عن وطن القضبة عند الإشهاد بالربوبيّة لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة فكانت الدّنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحال تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكليّة إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغتربنا عنه بالبعث (...) حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي"1

وقد ميّز "ابن عربي" في هذا السياق بين نوعين من الاغتراب؛ اغتراب السائحين واغتراب العارفين2، فأمّا الأوّل فهو يطابق في مفهومه معاني السياحة والسّفر والرّحلة، وهو عبارة عن عزلة ما ألفه الصوفيّ من حياة، لكن هدف هذه العزلة يبقى دوما أخلاقيا وهو التوبة عن المعاصي والرغبة في التخلّق بالأخلاق الإلهية، ومن هنا

ارتبط هذا النوع بفناء الصفات، غير أنّ هذه الرّغبة ارتبطت لدى الصوفية الأوائل كأبي يزيد البسطامي والحلاج والشّبلي بالميل إلى البحث عن الحقيقة الإلهيّة خارج حدود الحياة المعتادة، يقول "ابن عربي": أمّا غربتهم عن الأوطان بمفارقتهم إياها، فهو لما عندهم من الركون إلى المألوفات، فيحجبهم دلك عن مقصودهم الذي طلبوه بالتوبة وأعطتهم اليقظة، وهم غير عارفين بوجه الحق في الأشياء، فيتخيّلون أنّ مقصودهم لا يحصل لهم إلاّ بمفارقة الوطن وأنّ الحقّ خارج عن أوطانهم3.

أما اغتراب العارفين فهو الاغتراب الوجودي الذي يطابق الاغتراب عن الحقّ ويعني حركة الوجود التي بموجبها ظهرت أعيان الممكنات أي حقائق الكائنات التي كانت ثابتة وباطنة أزلا في العلم الإلهي بالتكوين، فاتّخذت أشكالا وتعيّنات وجوديّة ظاهرة، ويعرّفه ابن عربي: أمّ غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لامكانها، فإنّ الممكن وطنه الإمكان، فيكشف له أنّه الحقّ، والحق ليس وطنه الإمكان، فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود، ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينه سمع قول الحقّ، كن، فسارع إلى وجود فكان ليرى موجده، فاغترب عن وطنه وهو العدم رغبة في شهود من قال له "كن"، فلما فتح عينه أشهده الحق أشكاله من المحدثات ولم يشهد الحق الذي سارع إلى الوجود من أجله4.

وقد عبّرت صورة الأصل عن هذا الكائن القلق، فالأصل مفارقات لأنّه لا يقيني ومتردّد، وهو أيضا تجليّات لأنّه موجود في كلّ مكان5، لقد كان الصوفيّ كائنا قلقا في تساؤل دائم عن أصل وجوده، وقد جسّد "ابن عربي" هذا القلق من خلال البحث في الطبيعة الأنطولوجيّة لوجوده، عبر إثارة إشكاليّة خاصّة باللّغة والدّلالة، وذلك بالتنقيب في الأسباب والعلل المؤدية إلى الحقيقة، حيث تتعدى مهمّة المؤوّل هنا، معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، إلى معرفة السّبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو، فلنتأمل مقولة "ابن عربي" لنتبيّن ذلك؛" اعلم أنّ هذا الجدول الهيولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقّ من مادّتها الموجودات العلويّات والسّفليات، فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذّهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتيّة لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة أو نقص، (...) ولو لا أعيان الموجودات ما عقلناها ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص(...) فهي متقدّمة في العلم ظاهرة في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخّر فلتأخّر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنّظر إلى ذاتها كليّة معقولة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، وهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات وما بقي شيء يوجد بعد (...) فلو وُجِد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهى لكانت مُثُلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحّ زيادة حقيقةٍ فما في الإمكان أبدع منه6

يعتبر "ابن عربي" الجدول الهيولاني المُمَثّل أعلاه ومختلف الصفات والهيئات التي يحصيها مصدرا للحقيقة، فهي تمثّل الواقع الذي يتمّ الانطلاق منه من أجل الوصول إلى الحقيقة المتمثّلة في رؤية الله، فالفكر الصوفي لا يختلف عن أيّ فكر بشريّ آخر من حيث منطق اشتغاله، حيث إنّ الفكر البشري محكوم بالوقائع الخارجيّة التي تُنقَل إليه عن طريق الملاحظة، ومن ثمّ المنطق الذي هو في أحد أوجهه دراسة ذلك الفكر، فهو علم قائم على الملاحظة كسائر العلوم الوضعيّة7.

لكنّه من جهة أخرى يقرّ بأنّ جميع العلل والمظاهر الوجوديّة التي تحيل إلى الحقيقة الإلهيّة لا يمكن أن تزيد عنها في شيء، أي أنّ الحقيقة المطلقة والواقع متعادلان، وهذا يعني في نهاية الأمر أنّ البحث في الأسباب

والعلل هو بحث في الحقيقة، وهذا ما أراده في عبارة: " فلو وُجِد إلى هذا العالم عوالم إلى أبدٍ لا يتناهى لكانت مُثُلاً لهذا العالم"، أي أنّ صور الوجود خادمة لصورة الحقيقة المُثلى، وخلف هذا المنطق الذي يستند إليه الصوفيّة في الكشف، نجد إقرارا ضمنيا ومسبقا بمبدأين تحتكم إليهما الحقيقة الصوفيّة المُراد الكشف عنها:

الأوّل: التطابق مع الواقع: وهو هنا تطابق مع صور ومظاهر العالم الوجودي، التي لا يمكنها أن تتجاوز الحقيقة الإلهيّة، وبالتالي فالواقعيّة هنا تَفِد من خارج العالم وليس من داخله " لأنّ الحديث عن أشكال واقعيّة بذاتها ليس صحيحا، فالله وحده هو الذي يحقّق فكرة الواقعي الكامل8.

وهذا الضرب من الحقيقة هو ما يسميه "بيرس" بالحقيقة المطلقة، ونحن نعثر على نفس الاصطلاح لدى الصوفيّة أو ما يندرج في معناه كعالم المطلق، فصفة الإطلاق هنا متعلّقة بالانفراد بمجموعة من الصفات التي لا يمكن أن نجدها خارج ذلك العالم، وهي (صفة الإطلاق) خلاصة ذلك " التفكير الرمزي الذي تتنزّل بموجبه المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدي يُهتدى إليه بالعقل9.

أما الثاني فهو مبدأ اللاّنهائيّة: أين يتمّ اعتبار الحقيقة الإلهيّة وسيلة لفهم الظواهر والعلل، كما أنّ الظواهر الوجوديّة تحيل بدورها إلى الحقيقة المطلقة، وهذا القلق الذي تجلّى في حركة الذهاب والإياب هو ما عبّر عنه بمقولة: " لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات"، وهذا كلّه يعني أنّ الكشف الصوفي في جانبه النّظري علم قائم على الملاحظة مثله مثل باقي العلوم التي تتوخّى المنطق في تفسير الظواهر.

كما أنّ هذا يؤكّد أنّ كلّ من الحقيقة الصوفية والواقع الذي يُفضي إليها يوجدان بشكل مستقلّ عن بعضهما، فمبدأ الإحالة فقط هو الذي يربطهما، يعني أنه في نهاية الأمر هناك اتّساق وانسجام بين الحقيقة المطلقة وبين الصور الوجوديّة التي يتصوّر الصوفيّ بأنّها تحيل إليها وليس تطابق، وهذا ما قصده الصوفيّة وفُهم بالغلط من قِبل غيرهم، فالحقيقة الصوفيّة تبقى كما الحقيقة البيرسيّة (نسبة إلى بيرس) " ضربا من الوجود الموضوعي المستقلّ عنّا وعن اعتقادنا ومعرفتنا10.

وهذا يعني أنّ الحقيقة الإلهية ثابتة في عالم المطلق، وتبقى هي نفسها على مرّ الأزمنة والعصور، لكن الشيء الذي يجعلها بعيدة أو غير واضحة هي الطرق المُعتمَدة في الكشف، أو هي الحركيّة التي يبديها الصوفي أثناء الانتقال بين الدلالات.

2-الفعل التأويلي وبناء المعنى: تشكّلات النصّ الوجودي

نقصد بالنصّ الوجوديّ؛ نصّ الحقيقة التي يبحث عنها الصوفيّ، عبر استنطاق صور الموجودات ومحاولة تجاوزها واختراقها، وهو حصيلة المنطق العرفاني المتحكّم في الفكر الصوفي، وهو أوّل النصوص التي يُنتجها الفعل التأويلي عبر عمليّة ذهنيّة جدّ معقّدة يُصطلح عليها في العرفان الصوفيّ " الكشف"؛ . لا يمكننا فهم إستراتيجيّة الكشف لدى الصوفيّة، باعتبارها منهجا في البحث عن المعرفة (استدلالا) دون التعرّض للخلفيات التي تتحكّم في الفكر الصوفي ذاته أثناء محاولاته التعرّف على الحقيقة الإلهيّة، تؤسّس مقولة "ابن عربي" التي مفادها: ": " (...) إنّما شاء الحقّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنى أن يرى أعيانها، وإن شئتَ قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه (...) أوجد الكون وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة مجلوّة، وجعل هذا الشّبح المسوى يقبل روحا إلهيا عبّر عنه بالنّفخ وخلق له الاستعداد لقبول فيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا

يزال"11، لرؤيا خاصة مفادها أنّ الإنسان الصوفيّ قد خُلق أساسا لغرض الكشف عن الحقيقة الإلهيّة التي يُعتبَر هو جزء منها، وبالتالي فحسب "ابن عربي" العالم الخارجي ما هو إلاّ تجلٍّ لعالم الألوهيّة.

من هذا المنطلق يُحمّل الصوفيّ نفسه واجب البحث والحفر من خلال اختراق الدلالات الظاهرة من أجل الولوج إلى باطن الأشياء الذي يعتبر في أصله محاولة عودة إلى أصله الأزلي الذي انبثق عنه.

يحتفي كثيرا الصوفيّة بمصطلح الكشف، يقول القصيري:" الكشف لغة رفع الحجاب، واصطلاحا: هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة"12، وهو عندهم يتعدّى حدود المفهوم إلى الإجراء، فهو الوسيلة التي تسمح لهم باختراق الحجب الكونيّة من أجل الوصول إلى المعرفة الحقانيّة "فالكشف هو رفع الحجاب والاطّلاع على كلّ ما ورائه من معاني وأسرار"13 لهذا وجدناه يحتلّ مكانة كبيرة لدى أغلبهم.

يتمّ بناء المعنى في النصّ الوجوديّ الصوفيّ –كما تصوّره ابن عربي- عن طريق إرجاع الصور الوجودية إلى أصلها، هذه الأخيرة (الصور) التي يجتهد الصوفيّ في توحيدها، منه فالصوفيّ في هذه المرحلة يكتسب دور المُؤَوِّل الذي يعكف على البحث من أجل بلوغ الحقيقة.

تركّز الممارسة التأويليّة في هذه المرحلة على ما يصطلح عليه الصوفيّة بالتوحيد الذي يعتبر صفة المُوحِّد لا المُوحَّد14.

ويستند التأويل على البحث عن الوحدة المتكثّرة عبر محاولةٍ لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال.

ينطلق المؤوّل (الصوفيّ) في هذه المرحلة من مجموع الصفات والأسماء التي اضطلعت بها الذات الإلهيّة، محاولا استثمارها وجعلها معادلا موضوعيا لفكرة الإله أو الحقيقة المُراد التنقيب عنها وبلوغها، وِفق منطق خاص لا يمكن أن يشتغل به سوى الفكر الصوفيّ، يقول "ابن عربي": " (...) من جهة الأسماء الحسنى على ما ورد في الشّرع المطهّر لا على ما يقتضيه الاستقصاء والحصر، اعلم وفّقك الله أنّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلاّ وجوده وكونه قادرا عالما متكلّما مريدا حيّا قيوما سميعا بصيرا، وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنّه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يُقال فيه سبحانه ما هو إذ لا ماهية له، ولا كيف هو إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به سبحانه إلاّ تلويحا من حيث الوجود، إن حقّقت النّظر حتى تقع الرؤية، إن شاء الله تعالى حيث قدّرها تعالى بمزيد الكشف والوضوح فمن جهة أنّه لا إله إلاّ الله قلنا عرفنا الله.

ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأنّ الجوهر هو الذي لا ينقسم المتحيّز القابل للأعراض قلنا لم نعرف ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى إذ لا يُعقل له حقيقة فنخاف على المفكّر في ذاته من التّمثيل والتشبيه، فإنّه لا ينضبط ولا ينحصر ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنّما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته، وهذه الأسماء الحسنى التي سمّى بها نفسه توصيلا إليها في كتابه العزيز على لسان نبيّه الصادق فمنها ما يدلّ على ذاته تعالى وقد يدلّ مع ذلك على صفاته، وأفعاله أو عليهما معا ولكن دلالتها على الله أظهر15.

إنّ ما يطرحه "ابن عربي" في المقولة يبرهن أكثر على مدى تطابق الفكر الصوفي مع الواقع، فهو يرتبط به ارتباطا وثيقا أثناء البحث في الحقيقة ومحاولة الكشف عنها لقد عاد "ابن عربي ليؤكّد ارتباط مقولة ارتباط الحقيقة بالواقع فحين يؤكّد استحالة رؤية الله تعالى أو السؤال عن ماهيتة وجوهره، فهو بهذا يُثبت استحالة

الوصول إلى الحقيقة وبالتالي فالاكتفاء بجملة الأسماء والأوصاف التي أوردها في الجدول واعتبارها وجو من أوجه الحقيقة دليل آخر على تحوّل نمط التفكير لدى الصوفيّة من التفكير في الحقيقة (الجانب التصوّري للفكرة) إلى التفكير في السُّبُل المؤدّية إليها.

من هنا يصبح التفكير الصوفي مركّزا على واقع الحقيقة وليس على الحقيقة، أي الفكرة ينبغي لها أن تركّز على الصور التي تتّخذها الحقيقة في الواقع التي تعتبر كعلامات تشير إلى وجودها وهكذا تغدو الأسماء والأفعال والصّفات التي أنسبها الله إليه، والتي أوردها "ابن عربي" في الجدول علامات، إذ لا يمكن البتّة التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير علامات، بل لا يوجد سبيل آخر إلى ذلك حينما يتعلّق الأمر بالحقيقة التي ينشدها الصوفيّة في مسار معرفتهم.

وهو حال الصوفيّة الذين لا يستطيعون التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير الأسماء الإلهيّة التي تحيل إلى فكرة الحقيقة يعني أنّه في نهاية الأمر أنّ التفكير سيفتح نوعا من الحوار بين مظهرين من الأنا الصوفيّة أحدهما متكلّم والآخر مستمع، هذا الحوار الذي يكون دائما بحاجة إلى وجود علامات للتعبير عن أفكاره، وليست الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إلى ذاته سوى نموذج من النماذج الكونيّة لفكرة الحقيقة السّرمديّة، فالعلامات هنا عبارة عن وسيط لنموّ الوعي والفكر الصوفيّ في مساره المعرفي16

بهذه الطريقة ينبني النص الوجوديّ، باستناده على مجموع العلامات الوجودية التي تحيل على فكرة الإله والحقيقة، وما على الفكر الصوفيّ سوى تأويل مختلف الصور من أجل الوصول إلى تكوين معنى معيّن للوجود والتواجد، مما سيساعدهم لاحقا على كشف المستور واختراق الحجب كما يقولون.

3-الفعل التأويلي و**مدارج تقويض المعنى: تشكّلات النص اللغوي**

نقصد بالنص اللغويّ؛ النص الذي ينبثق من الاستناد إلى الوحدات اللغويّة والخطابيّة أثناء تأويل البنى الرمزيّة التي أنتجها الوعي الصوفيّ، وكثيرا ما ارتكز التأويل المنتج لهذا النموذج من النصوص على مجموع الظروف الخارجيّة، خاصة السياسيّة والاجتماعيّة منها، كما لعب المكوّن الثقافيّ دورا بالغ الأهميّة في إنتاجية النص.

ومنطق انبناء النص اللغويّ، غالبا ما احتكم إليه أهل الظاهر باصطلاح الصوفيّة إذ اكتفى هؤلاء بتصريف ظاهر العبارات دون النّظر في الخلفيات والبواطن التي أنتجتها، ممّا أدى إلى تشكّل العديد من الكتل الإيديولوجيّة التي تولّت مهمّة التأويل كلّ حسب منطلقاتها وخلفياتها.

تعتبر تجربة "الحلاج" نموذجا حيا عانى من مخلّفات عملية التأويل الخاطئة التي تعرّضت لها شطحاته، وهي في معظمها تأويلات قاتلة بالنّظر إلى النتيجة التي حصدتها، في هذه المرحلة سنقوم بتحليل بعض الخطوات التي شهدتها عمليّة تأويل الرّموز الشطحيّة الحلاجيّة بهدف التعرّف على المنطق الخطابي لظاهرة التأويل وبعض مخلّفاتها إن على مستوى تجربة الصوفيّ أو على مستوى تجارب الكتل المؤوِّلة (الإيديولوجيّة).

إنّ الانزياحات المستفادة من رموز الشّطح عند الحلاج نابعة من آليات البوح بما كان يجب أن يبقى مكتوما هذا من جانب المُلقي (وهو هنا الحلاج)، وهي نابعة من آليات السّتر التي مارسها الرّمز من جانب الخطاب، فهذا "الحلاج" نفسه يقول:" (...) اللّهم، هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي فاغفر لهم، فإنّك لو كنت كشفت لهم كما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنّي ما سترت عنهم لما ابتّليت"17

من جهة السلطة التي قامت بتأويل الرّموز الناتجة عن شطحات الحلاج يمكننا القول بأنّ الرّمز قد مارس عليها لعبته في إخفاء الدلالة، ولهذا الاعتبار أُوّل الشطح واختُزِل إلى مفهوم الخطيئة والفرضيّة الأولى التي نضعها هنا هي أنّ هذا التأويل يتعلّق بالدّفاع عن الدين من أجل محاربة الغنوصيّة الحلاّجيّة، ولما كانت نظريّة الشرّ مضادة بعمق للغنوصيّة فقد أنشأت متصوّرا مقارنا بمتصوّرها وهو مُتصوّر " الخطيئة " والذي بمقتضاها حوكم الحلاج، وبالتالي فحسب القوانين التي يفرضها الوسط المضبوط فالحلاّج قد شطح، وكان نتيجة هذا الشّطح أن أنتج خطابا يحمل دلالات متعارضة وقوانين الوسط ممّا أدخله في الجانب الغنوصي، منه فالحتف الذي لاقاه كان وجها من أوجه محاربة الشرّ (الخطيئة).

تتشكّل الكتل الإيديولوجية وتحمل دلالتها بدءا باللّحظة التي يتقرّر فيها إنزال العقاب بالحلاج وبالتالي فما يضمن الطابع الرّمزي لتجربة الحلاج هو الحتف الذي لاقاه من جراء شطحه، وليس طبيعة الشّطح في حدّ ذاته، فقد رأينا سابقا أنّ هناك من شطح أكثر من الحلاج ولم يُقَم عليه الحدّ كما أُقيم على الحلاج.

يقول الوعي العام الذي كان محيطا بالحلاج " إنّ الجريمة تستحقّ العقاب "، ومادام البوح بالأسرار الإلهية في عهد الحلاج يُعتبَر خطيئة، فإنّ هذا يجعله يقترب من الجريمة بل هو الجريمة بعينها إذا ما نظرنا إلى نتائجها الوخيمة، والحقيقة أنّ هذه الحقيقة التي صاغها الوعي العام مازالت المبدأ المعمول به إلى يومنا هذا، الآن بقي أن نوضّح ما المقصود بالعقاب لكي نمضي في تفكيكه وفق الخطوات الحلاجية في البوح ووفق أجهزة التلقي والتأويل التي رصدت الخطيئة وقيّمتها ولاحقا وضعت لها مقابلا عقابيا من شأنه أن يمحيها.

العقاب في أبسط تعاريفه هو: " ما نقوم بتكبيده من أجل شيء حُكِم عليه بأنّه جدير بالإدانة أو مذنب"18

بهذه الطريقة كان لتأويل الرمز الصوفي تداعيات على مختلف الأصعدة والمستويات، لكنّ الأشدّ وطأة من هذه التداعيات كلّها، هو ما ارتبط بالحتف الذي لاقاه الحلاج، وهذا ما جعل مأساة الحلاج تحمل بعدا أسطوريا وإيديولوجيا، ممّا حوّلها إلى رمز في ذاته، وخير دليل على ذلك أن الأضواء كلّها كانت مسلّطة على تبِعات الشّطح الحلاّجي، فأصبحت مغامرة الحلاج في الكشف والبوح كلّها رمزا، أي أنّ البعد الرّمزي هنامتعلّق بنتائج الانزياح عن القاعدة الاجتماعية والإيديولوجيّة أكثر منه بتقنيات هذا الانزياح، وهذا القول ينطبق على جميع أشكال التلقي التي عرفت مأساة الحلاّج واطّلعت عليها، باستثناء صُنّاع الحدث طبعًا (السلطات الدينية والسياسيّة في عصر الحلاج) هؤلاء اكتفوا فقط بصرف العبارات عن ظاهرها دون أن يتكبّدوا مشاق الخوض في التجربة التي أنتجت ذلك الخطاب وباحت به.

من هذا المنطلق يتشكّل النص اللغوي، بتقويض المعاني المُستفادة من التجربة الصوفيّة، وهو نص يستمدّ نصيّته من مختلف التأويلات الخاطئة التي اتخذت الظاهر والسطحيّ معيارا لبناء الأحكام وإنتاج المعاني التي كانت بعيدة كلّ البعد عن مقاصد الصوفيّة ونواياهم، وهو نص يُعبّر في اشتغاله عن الانسداد الكبير الذي وصلت إليه العملية التواصلية في عصر الحلاج ومن عاصره من الصوفيّة.

نستنتج من كلّ ما سلف أنّ؛

النص الصوفي هو حصيلة مختلف الاستراتيجيات التأويلية التي مارسها أهل الباطن والظاهر، حيث تقيّد النّفر الأول بعامل التجربة، فأوّلوا مختلف الأشكال والصور الوجوديّة وفق ما اقتضته الذهنيّة الصوفيّة،

بينما قام النّفر الثاني بصرف المعاني استنادا إلى المكوّنات الخطابيّة واللسانية لمختلف الأجهزة المفاهيميّة التي أنتجها المتصوّفة، ممّا حال دون بلوغ الفهم الصحيح للتجربة الصوفيّة.

لا وجود لنص صوفيّ خارج دائرة التأويل، فتعدّد الاستراتيجيات التأويليّة وتنوّعها من شأنه أن أنتج نصوصا متنوّعة كذلك، تجاذبتها أطراف الأنطولوجيا والفلسفة أحيانا، لتقذف بها في مجرى الخطابيّة والشعريّة في أحيان أخرى، ممّا سمح للممارسة التأويلية بإنتاج نص أنطولغوي يتماشى وطبيعة الفكر الذي أنتجه.

التأويل بشكل عام يعدّ مدخلا رئيسا في فهم الفكر الصوفي وحتى في تفكيكه وتقويضه، وهذا ما يفسّر تركيز "ابن عربي" على معضلة التأويل والعمل على تفسيرها في علاقتها باللغة عموما، وبالخصوص لغة التواصل مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التأويل في حال الخطاب الصوفي لا ينسج علاقة بسيطة بلغة الخطاب، وإنّما هو علاقة متوسّطة ومشحونة، فهناك دائما فضاء يفصل بين المتكلّم وبين المؤوّل ينضاف إلى فضاء اللغة؛ وهو فضاء الثقافة والإيديولوجيا والسياسة واللاشعور ما دام المؤوّل لا يتعامل مع خطاب المتكلّم تعاملا مباشرا، حيث كانت كلّ التأويلات متأثّرة بالميول الإديولوجية للفئات المؤوّلة وبمختلف تكويناتها الثقافية والاجتماعية.

هوامش وإحالات المقال

[1]- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، مطبعة بريل، 1339 هـ ،ص4-5.

[2]- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، ط1، الرباط، 1988، ص352-354.

[3]-ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، دار صادر للنشر، بيروت، لبنان،(دت)، ص 543.

[4]-المرجع نفسه، ص 570.

[5]- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقديّة في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007،ص216

[6]-Ibn arabi , la production des cercles, traduit par PAUL FENTON et MAURICE, editions seuil.p29.

[7]- بيرس تشارلز ، نقلا عن خليل حامد ، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس،دار الينابيع، ط1، دمشق، 1996، ص26

[8]- المرجع نفسه، ص59.

[9]- صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، مجلد 21، تونس، 1981، ص234

[10]- بيرس، نقلا عن خليل حامد ، المنطق البراغماتي عند تشالز بيرس، ص56

[11]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984، ص48.

[12]- القيصري، مطلع خصوص الكلم، نقلا عن الحكيم سعاد ، المعجم الصوفي، ص665.

[13]- الحكيم سعاد ، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، ص664.

[14]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف، ج2، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009، ص842

[15]-IBN ARABI : la production des cercles, p30

[16]- باختين ميخائيل، الماركسيّة وفلسفة اللّغة، تر جميل التكريتي، مراجعة حياة شرارة، دار توبقال، المغرب، 1986 ص113.

[17]- سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون، ط1، الرياض الريس للكتب والنشر، 1989 ص152.

[18]- بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقيّة، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، طرابلس، 2005، ص411

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، مطبعة بريل، 1339 هـ

2- ـــــــــ، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984.

3- باختين ميخائيل، الماركسيّة وفلسفة اللّغة، تر جميل التكريتي، مراجعة حياة شرارة، دار توبقال، المغرب، 1986

4- بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقيّة، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، طرابلس، 2005

5- بيرس تشارلز ، نقلا عن خليل حامد ، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس،دار الينابيع، ط1، دمشق، 1996

6- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوّف، ج2، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2009

7-الحكيم سعاد، المعجم الصوفي،

8- سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون، ط1، الرياض الريس للكتب والنشر، 1989

9- صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، مجلد 21، تونس، 1981

10- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقديّة في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007

باللغة الأجنبية:

Ibn arabi , la production des cercles, traduit par PAUL FENTON et MAURICE, editions seuil.paris.1970.