التصوف و فلسفة التجاوز

ضمن قراءة في نماذج من الخطاب الصوفي الجزائري

أ.بلعجين سفيان

لقد كان ارتباط التجربة الصوفية بعالم الغيب الخارج عن الإدراكات العقلية و الحسيّة سببا كافيا لجعل تلك التجربة مفارقة لطبيعة العقل، متجاوزة حدود إمكاناته المعرفية،ممّا أضفى عليها سمة الخصوصية و التميّز و الاختلاف،و من ثمّ عدل الصوفي عبر تجربته الروحية العرفانية تلك عن قراءة العقل كإطار خارجي للمعرفة سائد إلى قراءة القلب باعتبار طبيعته القيّمة عند أهل التصوف،وذلك بغية الكشف و تجلية الغموض،و بلوغ اليقين فيما يتعلّق بالمعرفة .

و هكذا تعدّ التجربة الصوفية انزياحا معرفيّا عن بنية النظام المعرفي السائد في مختلف مجالات المعرفة و الحياة و الوجود ككل ، إنها " صدام من المسلّمات و تواصل مع المطلق " [1] من حيث كونها رؤيا تتجاوز الدرجة الصفر في الدين ، إذ تمثّل تلك الدرجة فقط الالتزام السطحي و الظاهر بأوامره و نواهيه ، و الدرجة الصّفر في البحث من حيث هو بحث في المكوّنات و في عالم الأغيار ، و الدرجة الصفر في اللغة من حيث الاستعمال الشائع لها و لو على سبيل الفن ، فكلّ ذلك يعدّ معيارا عدل عنه التصوف عبر مختلف مظاهره الدينية و السلوكية و الفكرية و اللغوية من حيث كونه تجربة انعتاق و تجاوز و تحرّر " من فخ قيم ضيّقة ملقّنة ، و انطلاق في رحاب اللاوعي بحثا عن قيم جديدة أعظم و أكبر" [2]، بل إنّ التصوّف " تجربة تقدّم جديدا دائما على كافة المستويات ، و تمثّل بالفعل نوعا من الثورة ضدّ عناصر الثبات في طرائق التفكير والإبداع المتداولة" [3].

إنّ الحالة المغايرة و المفارقة التي يعيشها الصوفي تفرض عليه إرجاء فاعلية عقله و فتح الباب أمام فاعلية القلب مركز الذات المتذوّقة لتلك التجربة،و هذا ما ترتّب عنه طرح مغاير و مفارق و جديد للمفاهيم ،" فما يعدّه الصوفيون محمدة يعدّه الظاهريون مذمّة من حيث التباين والاختلاف الناتج عن بنية النظام المعرفي الصوفي الذي يقرّ بالاختلاف " (4)

وضمن الاختلاف تجاوز الصوفي قراءةً و تأويلا ظاهر النص إلى باطنه، و هكذا أوّل النص القرآني بحيث خلق منه فضاءا يتّسع لفضاء تجربته ، كاشفا عن حركيّة هذا النصّ وعن غناه الداخلي(5)، فمن ذلك مثلا نجد أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي صاحب"البحر المجسور في تفسير القرآن بمحض النور" (*) يورد في قوله تعالى: ﴿ **فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه**﴾ (القيامة:17- 18)" بأنّ بيان المتكفّل به ما يظهره الله على ألسنة أصفيائه ، وأنّ من حكمته تعالى أن لا يجري على ألسنة علماء كلّ زمان إلاّ ما يليق بأهل ذلك الزمان، و العلماء هم العلماء العاملون الوارثون القائمون بحجّة الله على العالمين " (6)،و يذكر في قوله تعالى :﴿ ألم ﴾(البقرة:01):" (...)فميمه ملك و لامه ملكوت و ألفه جبروت ، فالميم مجلى الظواهر،و اللاّم غيب السرائر، و الألف فيهما ظاهر، إتصلت الميم باللام لوجود الالتزام من حيث المكان و التكليف،و انفصلت الألف من حيث المكانة و التعريف (...)"(7)

والوجهة نفسها صوب المعنى الباطن القابع في رؤيا الصوفي وجدناها لدى الأميرعبد القادر في مواقفه حيث يقول في واحد منها مفسرا قوله تعالى:﴿**قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي و لو جئنا بمثله مددا** ﴾ (الكهف:139) " قال عامطة المفسرين : الكلمات هي المقدورات لأن القدرة تتعلق بكل ممكن و لا نهاية للممكنات ، و عندي من باب الإشارة أن المراد بالكلمات الكلمات الحقيقية جمع كلمة ، و ذلك أن الحق –

تعالى- و هو المتكلم من وراء جدار كل صورة ينسب الكلام إليها ، لأنه لسان كل متكلم و سمعه وبصره كما ورد في الصحيح ، و لأنه وجود كل متكلم "[8]وهي القراءة نفسها التي باشر بها الامير آي القرآن الكريم في كتابه المواقف ، و كذا أحمد أبو العباس التيجاني الذي ذكر في معنى قوله تعالى : ﴿ **مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان** ﴾ (الرحمن :19- 20) "معنى البحرين بحر الألوهية و بحر الوجود المطلق ، و بحر الخليقة و هو الذي وقع عليه :كن و هو البرزخ بينهما صلى الله عليه و سلم ، لولا برزخيته صلى الله عليه و سلم لاحترق بحر الخليقة من هيبة جلال الذات " [9] فضلا عن عموم المتصوفة ، فابن عجيبة الحسني شارح الحكم العطائية في قوله تعالى ﴿ **و الرّاسخون في العلم** ﴾ (آل عمران :7) ذهب إلى " أنّ الراسخين هم الذين رسخت أرواحهم في غيب الغيب و في سرّ السر ، فعرّفهم ما عرّفهم و خاضوا في بحار العلوم بالفهم لطلب الزيادة فانكشف لهم من ذخائر خزائن الغيب تحت كلّ حرف من كتاب الله و آية من كلام الله عجائب الادراكات الوهبية فنطقوا بالحكمة البالغة و الألفاظ السابغة" [10].

إن اللغة هنا تؤول إلى ما يشبه الغيب ، و النظر إليها من قبل الصوفي يجعله يتعامل معها معاملة الأسرار التي تتجلى على شكل علامات و إشارات تصور ذلك التعايش بين اللغة في رمزيتها و خفاء معانيها و بين التجربة الروحية التي ذاق فيها المتصوف تلك المعاني اللطيفة ، وهكذا كان التوجّه إلى التأويل مقابل التنزيل هو توجّه في الواقع إلى الحقيقة مقابل الشريعة ، باعتبار الشريعة ظاهر الحقيقة ، و لا تعدو أن تكون بنظر المتصوّفة سوى غلافا خارجيا للمعرفة الحقّة التي خصّهم الله بها ، و التي هي عندهم من قبيل الوحي و الإلهامات و الأسرار التي تتنال على المتصوّفة . يقول الشيخ المختار الكنتي : " ..وفهوم العلماء و الحكماء و الأولياء متسعة ، كل على حسب نوره و قسمته، مع أن ما يرد من

المفهوم ليس مخالفا لقواعد الايمان ، و لا مضادا لصريح القواعد ، و إنما هو مدد من جنس أصول القرآن و السنة " [11].أي أنه مستمد من الحضرة الالهية .

و لمّا كانت هذه الإشارات إلى النص القرآني تنطق بلسان التجربة الصوفية المصطلمة ، و تتوخّى أن تكون ترجمة لها ، كان لا بدّ أن تتشرّب طابعها الأساسي بما فيه من عمق و تجاوز و خفاء و استسرار ، و لذلك يقول ابن عجيبة : " و اعلم أنّ تفسير هذه الطائفة لكلام الله و كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم على غير المعنى المعهود ليس هو عندهم عين المعنى المراد ، و لكنهم يقرّرون الآية و الحديث على ما يعطيه اللّفظ ثم يفهمون إشارات و دقائق و أسرار خارجة عن مقتضى الظاهر خصّهم الله بها لصفاء أسرارهم" [12] .

إنّ المرمى الذي يقصد إليه المتصوفة الجزائريون من وراء هذا الفكر هو خرق النظام الفكري – الدّيني السّائد - و إسقاط مسوّغاته من خلال تجاوز الشريعة القائم على أساسها ذلك النّظام و المحصّن بتعاليمها ، و قد تجلّى ذلك في قراءاتهم للنّص القرآني إذ هم " بذلك يقوّضون حاسّة الأثر والمأثور التي كان يسعى المسلمون في كلّ منحى من مناحي تفاعلهم إلى تثبيتها بإحالة المعنى إلى مصدر موثوق بسند أوثق" [13] تعكسه الشريعة بمختلف تمظهراتها.

و خصوصيّة التجربة الصوفية لا تتأكّد بما حققته من انحراف عن النموذج القرائي أو التأويلي فحسب ، بل أيضا في نظامها الذي لا يقيم للعقل وزنا و لا للمنطق مكانا في إقرار الروابط الحقيقية التي تقرّب بين المتباعدات أو حتى بين ما هو متناقض في الظاهر ، ذلك أنّ الرابط الحقيقي لا يكمن إلاّ في ذات المتصوّف نفسه الذي يدرك الحقيقة لحظة الغياب في عالم كما يقول الشيخ التيجاني "لا يلحقه العقل و لا يأتي عليه القول و لا يحل ذكره لبعده عن الأفهام و السلام " [14] ذاك هو عالم الرؤيا الذي هو " قفزة خارج المفاهيم القائمة ، فهو

إذن تغيير في نظام الأشياء و في نظام النظر إليها" [15] ،كما يقول الأمير في ذلك شعرا هذا نصه :

الحقّ في مشرق و العقل في مغرب شتّان ما بين ذا و ذا فلا تخف

ثمّ يقول :

و تستعيذ عياذا منه جهلا فيا خسارة العقل،ياويلاه من صدف
عندي من العلم لبّه و جوهره و الناس أعينهم ترنو إلى الصّدف[16]

ونحو ذلك قول أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي :

أردتم توحيدا و منّا طلبتم فلو قلنا ما التوحيد عنّا فررتم
و لكنّ في الفؤاد أمر محجّب فلا يرى شيء منه إلا ما رمتم
تالله لهو الحق و القصد و المنى فعنه غفلتم و في الغفلة دمتم
فتوحيده عين العيون قاطبة فمن عرف التوحيد للسّرّ يكتم [17]

و ربما كان من هذا القبيل قول الإمام المحقق و العلاّمة المدقق مولاي العربي الدرقاوي حين ذهب إلى أنّ " الناس (يعني الصوفية) لا ينظرون المجذوب إلاّ بعين التعظيم ، و لا ينظرونه قطّ بعين الاحتقار ، مع أنّه لا يصلّي و لا يصوم ، و لا يفعل شيئا مما أمر الله به ، لكن لمّا فقد عقله بسبب شهود عظمة ربّه كانت حقيقته نورانية ، و لم تكن –و الله - ظلمانية ، و من كان هكذا كان –و الله- ولي الله" [18] .

فالإنسان غالبا ما يتعامل مع الواقع من خلال التقرير ، أمّا الحُلُم فإنّه مجال الرؤيا و الانفتاح المستمرّ على الأبعاد الواعدة و المفاهيم الجديدة ، و الارتحال بين العلاقات و الوشائج الفريدة التي يدركها الصوفي ذوقا في حال فنائه . يقول أحمد بن مصطفى العلاوي :

كم خرقت من عـــوائد كم رفعت من بنود
فالأمر عندي مشـــاهد و الناس عـــنه رقود [19]

فالصوفي هنا يؤكّد حقيقته التي تدلّ على اختلافه سلوكيّا من خلال خرق العوائد ، و التي تعدّ الكرامة مظهرا من ذلك ، و معرفيّا من خلال رؤياوية الطّرح ليكون بذلك مؤكّدا للخرق و موجّها إليه ، إضافة إلى اعتماد النص على صيغة التقابل القائمة على ضديّة المعنى ، و استثمار ذلك في مقارنة تظهر أفضليّة الشاعر كطرف في المعادلة التي تجمع بينه و بين الناس .

هذا التوجّه الصوفي نحو مفهوم القطيعة مع النظام السائد قد تبعه لجوءالصوفية إلى لغة مغايرة للغة التواصل العادي ،أي اللغة التي " تؤدّي المعاني المختلفة التي يحسّها الصوفي خلال تجربة خاصة ، و خصوصا لغة الإشارة الحركية لأنّها تتمّ خارج حدود المادّة الدّلالية للغة المنطوقة أو المكتوبة " [20] كلغة الأشكال و الرّقص و الموسيقى التي قد ترافق الأذكار في بعض الأحيان.

إنّ الصوفي حين تتأبّى عليه اللغة و لا تسعفه في التعبير عن ذوقه أو ما يعيشه في عالم اللطائف لحظة انجذابه إليه ، يستعير لغة أخرى ذات شكل آخر ، ليست هي المقابل و المعادل الموضوعي لتلك الأذواق و اللطائف ، وإنّما هي مجرّد مقاربة تعبيرية قرينة وجد غامض مركوز في الطباع ، يتمرّد بها الصوفي عن كلّ ما هو سائد من اللغات و السلوكات و المعارف ، تلك هي لغة الشطح التي عرّفها أبو نصر السراج الطوسي بأنها " عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته و هاج بشدّة غليانه و غلبته " [21] .

إذ لمّا كُشف للذات الغطاء ، و طوى المريد في سلوكه تلك المقامات و الأحوال ،حينها يعرف الصوفي معرفة ثانية ، و إذا حاول أن يصف تلك المعرفة فإنّ وصفه يتّسم بالشطح، لأنّ معرفته الصوفية مخالفة للمعرفة الفقهية ، و نظرته الصوفية للعالم مخالفة لنظرة الفقهاء له .

فالصوفي تحت سطوة الحال التي تعتريه لا يملك إلاّ أن ينطق دون أن يحسّ أو يميّز ، و ينفعل دون أن يكون لحركاته و سكناته معنى يقرّه العقل أو المنطق ،" فيكون عندئذ ما لا ينقال حافزا لأن يتأطّر ضمن ما ينقال " [22] في لحظة يتلاشى فيها الصوفي " بالمطلق و تذوب أناه في الآخر في عملية اتّصال و تواصل معرفي في أقصى درجاته ، إلى حدّ يصبح فيه العالم هو عين المعلوم ،و العارف عين المعرفة " (23). وهذا ما نلمحه في مثل قول الأمير عبد القادر :

أنا مطلق لا تطلبوا الدهر لي قيدا و مالي من حد فلا تبغوا لي حدا

إلى قوله :

فقل عالم وقل إله، وقل أنا وقل أنت وهو لست تخشى به ردا[24]

و في ما نُقل عن أعلام التصوف المنعقد حول الشطح (❖) نتبيّن من أنّ هذا المظهر الصوفي الانزياحي عاد ليتصالح مع المفهوم الدّيني المسيطر ، فاعتبر الغزالي أنّ الشريعة هي الأصل و الحقيقة منها بمنزلة الفرع ، و ما هو من الحقيقة سرعان ما يعدل عنها و يعود إلى الشريعة ، و هذا ما يطالعنا به في حديثه عن الشطح و دفاعه عنه بقوله أنّ " العارفين بعد العروج المعنوي إلى سماء الله لم يروا في الوجود إلاّ الواحد الحق ، فلم يبق لديهم متّسع إلاّ لذكر الله ، لقد بهتوا عن أنفسهم و ذهلوا و سكروا بحقيقة واحدة هي وجود الله و حسب ، ما دفعهم إلى التعبير عن هذه الحقيقة بعبارات الشطح فقال أحدهم : أنا الحق ، و قال الآخر : سبحاني ما أعظم شأني ، و كلام العشّاق في حال السّكر يطوى و لا يحكى ، فلمّا خفّ عنهم سكرهم وردّوا إلى سلطان العقل عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتّحاد بل يشبه الاتحاد" [25].

و هو المعنى الذي أكّده أبو العباس التيجاني بقوله : " و الجواب عن هذه الشطحات أنّ للعارفين وقتا يطرأ عليه الفناء و الاستغراق حتى يخرج بذلك عن

دائرة حسّه و شهوده ، و يخرج عن جميع مداركه ووجوده ، لكن تارة يكون ذلك في ذات الحق سبحانه و تعالى فيتدلّى له من القدس اللاّهوت من بعض أسراره فيض يقتضي منه أن يشهد ذاته عين ذات الحق لمحقه فيها واستهلاكه فيها ، و يصرح في هذا الميدان بقوله : سبحاني لاإله إلاّ أنا وحدي إلخ من التسبيحات" [26] .

و هكذا كان الشطح عند المتصوّفة سبيلا لتقويض المسافة القديمة بين المحبّ و محبوبه ، و به أسّسوا لعلاقة جديدة أضحى فيها المحبّ هو عين المحبوب بعد ما فني طرف و بقي طرف واحد يقول أحمد بن مصطفى العلاوي :

فمتى يكون الفصل والوصل حاصل إلاّ مجـــرّد تخييل تأباه سجـيّتي
فيا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى فهل طلبت غيري أم نفسي مطلوبتي
فإن كنت ذاك أنا بل حـــبّي أردتـه فمطلوبي من نفسي و إليّ غـايتي [27]

و هذه العلاقة من شأنها أن تؤسس على مستوى الفكر و اللغة—كما أنتجت على مستوى السّلوك —ما يجعلها تتجاوز الدلالة العادية ، فتغدو محمّلة بتصوّرات عرفانية ، و متشبّعة بعصارة التجربة الروحية للتصوف، فمثلما الصوفية غياب عن العالم ، فالشطح غياب عن اللغة الاصطلاحية، إنّه باطن اللغة الموازي لباطن الألوهة ،وكما أنّ باطن الألوهة لا نهائي، فإنّ باطن اللغة أو الشطح لا نهائي [28].

و قد أدّى ذلك إلى إقامة علاقة خاصّة و خالصة من كلّ الشوائب و من كلّ ما هو سوى بين الذات المتصوفة و اللّه مصدر الفيوضات و الإلهامات ، أين أصبحت الكتابة الصوفية تعبيرا عن تلك العلاقة بصيغة الفيض والإملاء في غياب الرّقابة العقليّة غيابا شبه كامل [29]، ولعلّ نحو ذلك ما قد أشار إليه الأمير عبد القادر في إحدى مواقفه قائلا : " إنّ اللّه تعالى قد عوّدني أنّه مهما أراد أن يأمرني أو ينهاني أو يبشّرني أو يحذّرني أو يعلّمني علما أو يفتيني في أمر

استفتيته فيه إلاّ و يأخذني منّي مع بقاء الرسم ، ثمّ يلقي إليّ ما أراد "[30]. و الموضوع نفسه يشير إليه سعيد المنداسي (❖) في قوله :

ألّفت ذا القضية على الملاح حكاية
بألفاظ مستويه لكلّ من يفهم
مفرّزة سماوية من الذّكر مجنيّة
للنفوس مشتهية قدوم من يسلم[31]

إنّ هذا النوع من الكتابة ليس تجربة في الكشف عن العالم، و لا هو مستمدّ مما تحقّق في الماضي ، و إنّما هو نصّ استمدّ هويّته من خلال تعلّقه بالغيب و إملاءاته التي أوجدته ، و نتوقّف هنا لتأكيد هذا المنحى في الكتابة الصوفية الجزائرية خاصة و العربية عامة عندما أقرّه ابن عربي عن كتابه التفسيري "ترجمان الأشواق" حيث قال :"(...) فاستخرت الله تقييد هذه الأوراق ، و شرحت ما نظمته بها إلى معارف ربّانية وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبيهات شرعيّة "[32] .

وبهذا يرتفع المتناهي إلى مستوى المطلق ، و يتمّ تجاوز الإرادة في كلّ شيء حتى اللغة التي فقدت بذلك مرجعيتها العادية ، إذ لم تعد تلك، الأداة التواصلية المتواضع عليها ، بل أضحت لغة الإطلاق بما تنطوي عليه من أسرار و أنوار و فتوح عالية يتعذّر نقلها أو تناولها بلغة العبارة الأولى ، ووفق هذا المعنى الصوفي للغة و مصدريّتها سمّى أحمد بن مصطفى العلوي تفسيره للقرآن بـ : " البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور "، ومن ذلك القبيل أيضا صلاة الفاتح (❖) التي ذكر الشيخ التيجاني أنّها من إملاءات الغيب عليه[33].

وبذلك يكون المتصوفة الجزائريون – على غرار باقي المتصوفة- قد فجّروا اللغة بإفراغها من دلالاتها العرفية و المعيارية ، و شحنها بدلالات روحية غيبية

كي تكون قابلة لنقل المعنى الصوفي الذي لا وجود له إلاّ فيما ينعاش و لا ينقال عن مشهود لا حصر له و لا قيد ، و لا راحة للذات إلاّ بالقرب منه و الأنس به .

إنّ الصوفي تتجاذبه عوالم ثلاثة ، الذات الجانحة إلى عالمها الأسنى ، والواقع بهندسته و حسّيته المفرطة ،واللغة برسومها وتراتيبّتها ، وعلى الصوفي أن يتجاوز الصراع الناتج عن تلك المفارقات الحاصلة بين عالمه والعوالم الأخرى بتحقيقه الاتزان و التّقارب، ومن ثمّ تبلغ الصعوبة حدّها ممّا يؤدّي إلى خلخلة المعادلة بإعطاء الأهميّة للذات على حساب الواقع واللغة فيصبح خطاب الذات عاكسا لجنوحها عن الواقع و اللغة، ممّا أسفر انزياحا هو من جنس التجربة ذاتها، "إذ لمّا كانت هذه التجربة شاذّة و مميّزة فليس بغريب أن تكون لغتها شاذّة و مميّزة، وإنّما الغريب حقّا أن تأتي لغتها امتدادا للغة السلفية المنهكة" [34] .

فاللغة السّلفية لا تُسعف الصوفي في نقل معارفه و أذواقه ، إذ كي يتحقّق له ذلك ينبغي أن يبذل جهدا كبيرا في ترجمة تلك المعاني ذات الطبيعة الخاصّة في بناء لغويّ خاص أيضا ، فلا يكفي –مثلا- أن ينقل المعنى و إنّما عليه أن يجد طريقة لصياغة المعنى أو شكلا آخر من خلال اختيار التركيب الملائم الذي يستطيع أن ينقل باللغة درجات المعنى و مراتب المعرفة .

وكأنّ الصوفي بفعله ذلك مع اللغة " يعوّض عن القصور الأنطولوجي للكلمات و التراكيب ، و لكي يتحرّر من أسر الأسماء و الصفات لتسمية أو وصف تلك الحالة الفريدة التي تحتاج إلى تسمية ووصف ، عاملا بذلك على نسف منطق الأشياء ، و إعادة ترتيب العلاقات بين الموجودات "[35] .

و نتيجة لهذا كلّه يحدث الانزياح في لغة المتصوفة لأنّ اللغة العادية ، المعيارية ، المألوفة ، النمطية، الوضعية " كثيرا ما تعجز عن الوفاء بحقّ الفكرة أو الشعور "[36] من حيث لا تخرج عن كونها مجموعة كلمات محدودة بحدود العالم الذي وجدت فيه و تتمّطت بنمطيّته ، و لذلك فهي قاصرة عن حمل ما

هو أوسع و أرحب من ذلك العالم ، ومن هنا يلجأ المتصوفة إلى تفجير و تثوير تلك اللغة " العاجزة في كثير من الأحيان و المقيّدة بأغلال العرف و ابتذال الاستعمال ، باتّخاذها أداة لا محيص عنها للإحاطة باللاّمحدود ، و الكشف عن الخوافي ، و التعبير عن أدقّ الأذواق و أرهف المواجيد "[37] بخلق دلالات جديدة لدوال مألوفة لا بدّ من حضورها و إلاّ انقطع حبل الوصال و انصرم بين الصوفي و من يتلقّى عنه خطابه.

إنّ الانزياح مثلما هو ليس جنونا في السّلوك الصوفي ، فهو في اللغة الصوفية ليس عبثا ، و لا مجرّد ترف لغوي ينمّ عن قدرة إيجاد الجديد والابتكار ومن ثمّ الابتداع ، و إنّما ضرورة اقتضاها خروج المعنى بهذا الشكل ضمن تجربة ذوقية تخوض في اللطائف ، وكثيرا ما تعتاص على التدوين و الكتابة ، فراح المتصوّفة حينها يخلقون لغة تؤسلب الرّصيد المعروف و تجعله مرادفا لمضمونها الرّوحي و الذوقي ، تلك هي " لغة اللغة" التي لا تتحقّق بدون انزياح يُظهر عبقريّتها و قدرتها على محاولة استيعاب أعقد التجارب الإنسانية و الصوفية على وجه الخصوص عبر امتداد الزمن .

ثم إنّ الانزياح في اللغة – من جهة أخرى- دالّ على أنّها ناقصة ، والانزياح فيها سعي نحو آفاق الكمال ، و استمرار الانزياح دالّ على أنّ النقص باق ، و إذا فليس ثمّ كمال [38] فالكمال لله و ما سواه ناقص ، ومادامت اللغة في عداد السوى فهي عاجزة عن بلوغ الكمال ، ممّا يكرّس ديمومة الانزياح، فالأديب و من ثمّ الصوفي " مهما حاول القبض على الفكرة كما هي متخيّلة في عوالمه التخيلية ، فإنّه لن يقوى على الإلمام بها بالصفة التي تجعله يطمئنّ إليها دونما معاودة تنقيح ، و أقوى دليل على ذلك نسبية الانزياح الدلالي في اللغة العربية"[39] ، و هذا ما يؤسّس في مقابل ذلك لحيوية اللغة الصوفية في سدّ قصور اللغة العادية أمام اتساع الرؤيا وميوعة اللطائف و هلامية المعنى .

إنّ الخطاب الصوفي يقوم على مفهوم التجاوز و التخطّي ، و هو مفهوم معرفي ابستمولوجي ، و على مفهوم القطيعة المعرفية مع السائد انطلاقا من تجربته التي تبدّت في رؤيتها الدينية و الفكرية و اللغوية ، وهي رؤية أخفت تحت ظلالها " سخريّة كامنة من فكرة الاستقرار التي تشيع في كلّ مكان من التأمّل شعرا و نثرا و بحثا "[40].

ومن المهمّ أن نشير هنا إلى أنّ المعرفة الصوفية الذوقية ذاتها في حال تغيّر وتجاوز وترقّي، من حيث اندراجها في مراتب تمثّلها الأحوال والمقامات ، فالصوفي في سلوكه ينتقل من مرتبة إلى أخرى، وكلّما ارتفع في المراتب إزداد الكشف و تعمّقت لديه المعرفة و حتى اللغة ، فانتقال الصوفي من مقام إلى مقام آخر صعودا، ومن حال إلى حال يتناسب مع جلاء مرآة القلب و صفائها واستعدادها لقبول ما يشرق عليها من عالم الرؤيا من لطائف و أسرار.

و لذلك فاصطلاحات الصوفية كالحال والمقام ، والصّحو والسّكر ، والفرق و الجمع ، والحضور و الغياب ، والوجد و الفقد ، كلّها تشير إلى مفهوم الحركة والتغيّر واللاثبات ، تؤدّي بالصوفي إلى رؤية الوجود رؤية ذات طابع مميّز ، تُتبي عنه خطاباته التي لا تخضع للعقل و ثباته ، بل للرؤيا وانفتاحها المستمر ، ومن هنا كان من " العسف محاكمة خطاب القلب و الروح بمعيار المنطق و العقل "[41] ، لأنّ اللغة في هذا الخطاب فقدت " نظامها التواضعي و ارتباطها القواعدي ، فتختلّ العلاقة بين المسند و المسند إليه من جهة ، و تختلّ العلاقة بين الدال و المدلول من جهة ثانية ، و بذلك تغيب شفرة الخطاب "[42] .

وعموم القول فإنّ خصوصية التجربة الصوفية و مفارقتها لأيّ تجربة أخرى من حيث تواصلها مع الغيب و المطلق ، قد أملى عليها لغة مفارقة هي من جنس التجربة نفسها ، تراوحت تلك اللغة عبر تجلّياتها البديعية والمعنوية المختلفة بين قطبي الظاهر و الباطن ، أو البوح والكتمان ، من خلال استثمار الخطاب

مخزون اللغة في عقد علاقات دلالية مختلفة ،وعندئذ فقد يأخذ شكل الكتابة هو الآخر في الاختلاف عن المطروح سلفا [43] .

ذلك أنّه لم تعد "العبارة النثرية أو القصيدة الشعرية مباشرة في معناها وغايتها و بيان رؤيتها ، بل لجأت إلى الغموض و استخدام الرّمز الشعري على نحو فنّي رفيع ،و استبدل الشاعر الصوفي بالتصريح التلميح والتلويح"[44]،لأنّ استخداماته التعبيرية على الغالب لا يقصد منها دلالتها المباشرة ، و إنّما تجري الإحالة من خلالها إلى دلالات أكثر خفاءا ، فهو يقوم على الإيحاء بدلا من التصريح ، و يحتاج الكشف عن معانيه إلى شيء من العمق و المعرفة بدلا من التبسيط و المباشرة التي تجلو المعنى و ترصفه أفقيا،و بالتالي يتخلّى عن الخاصية الأساسية للفن بإقراره المعنى سلفا .

إنّ التعبير الحسّي الذي يستعمله الصوفية ليس مقصودا لذاته، بل إنّ المقصود هو ما وراء هذه الدلالات، ذلك " أنّ فعل الانزياح حتما يمرّ بالظاهر والواضح في النص و اليقيني"[45] ،إلى ما هو أعمق من ذلك وأبعد غورا من جهة النظر الاستبطاني فيما يعطيه الوجود من حقائق تظهر للذات المتصوفة في صورة حسّية، فتتخذ منها ستارا لغويا وأسلوبيا لمعاني روحية هي غاية في الصّفاء والطهارة .

و من هذا القبيل استعار المتصوفة لغة الغزل و اتخذوها " معادلا رمزيا للحالات الشعورية الإنسانية المستثارة في لحظات الوجد بالله ، و في حالات التعبير عن محبّة العبد للرّب ، و القرب من حضرة قدسه ، و القبول بما يجريه عليه من أحوال البسط أو القبض "[46] من مثل قول أحمد بن مصطفى العلاوي :

دنـــوت من حيّ ليلى لمّا سمعت نـــداها
يا له من صوت يحلو أودّ لا يتـــــاهـــى
رضـــت عنّي جذبتني أدخلتني لحـــماهـا

أنّستـــي خاطبتـي أجلستني بـحذاهـا
قرّبـــت ذاتها منّي رفعت عنّي رداهـــا
أدهشتـــي تيّهتـي حيّرتـي في بـــهاها
أخذت قوسي ووزني لكي نتبع عنـاها
فإذا مـــا كان منّي غير أن جدت لـــها
أخذتـــي ملكتـي غيّبتـي في معنـاها
حتى ظـــننتها أنّي وكانت روحي فداها
بدّلتـــي طوّرتـي وسمتـي بسمـــاها
جمعتـي فـــرّدتـي لقـّبتـي بكـناها [47]

فلغة الشاعر هنا بقصد الإيحاء و بهدف الانفتاح على حالة مكثّفة ذات شحنة عالية يصعب رصدها، و تتعذر ترجمتها ، فهي لغة تريد أن تقول، أن تحوي ، و لكنها تجد نفسها في مواجهة ما لا تستطيع قوله واحتوائه ، و لهذا تكتفي أن تلامس المشاعر تحت حجاب اللغة الأصل .

و مثلما كان الحال في اتّباع الشعر الصوفي لأساليب الغزل ، فقد انسحب الحال نفسه على الخمرة الصوفية ، ذلك أنّها " لم تكن لتبدأ من فراغ خالص لأنها استلهمت ذلك التراث الهائل من الشعر الخمري ، استلهمت صوره و أخيلته و أساليبه ، و لم تستلهم ما فيه من مجون و إباحية " [48]، مما يؤكّد أنّ الصوفية كانوا يلمّون في شعرهم بالتقاليد الفنية التي اكتسبت طابع الرسوخ و الثبات ، ثم يعالجون هذه الأساليب مسقطين عليها تجاربهم الذاتية ، و ما يزايلون من أحوال و أذواق، و قد برع الصوفية في هذا الفن كذلك ، فشبّهوا أثر الخمرة فيما تورثه من نشوة و سكر وطرب ، بما تتركه محاسن الحبيب من آثار اللذة و الجمال في نفس المحبّ ، كقول الشيخ عبد القادر بن محمد في ياقوتته :

و بعد تعاطينا الموائـد نبتغـــي فنون العلوم يالها من عـطيـــــّة

فلما أُديرت الأباريق بيننا من الشوق تتلوها كؤوس المحبّة
و نحن نشاوى نلتقي شرب خمرها بكلتا اليدين في الأواني المعدّة
و حين انتهى بنا الشراب علي الذي قضاه لنا الرّحمن وفق المشيئة
سكرنا و همنا بالشراب فبينما أنا بين حالي غيبة و إفاقة [49]

و من هنا يمكن القول أنّ تراسلا واضحا و كبيرا بين مجالات الصور الغزلية و الخمرية من جانب ، و الصّور الصوفية من جانب آخر ، بحيث يشكّل الأوّل النّموذج الأوّل لمصادر الخيال و منابع الصورة بالنسبة للجانب الثاني ، و هنا مناط الجمالية في الخطاب ، ممّا جعل التجربة الصوفية لا تفتأ تقصد الفن و يقصدها ، لما فيهما من نبذ للمألوف و تجاوزه سعيا لتحيقق الجمال .

الهوامش:

1- دسحر سامي : شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي ، الهيئة المصرية للكتاب ، 2005م ، ص : 11.

2- د. وضحى يونس : القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع للهجرة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2006م، ص : 49- 50.

3- د. سحر سامي : المرجع السابق ، ص :11.

4- د. أحمد بو زيان : الأنا الآخر و الخطاب الصوفي : الهوية و الاختلاف ، مجلة كتابات معاصرة، العدد 63 ، سنة : 2007م ، بيروت –لبنان- ص : 79.

5- ينظر : د. أحمد بو زيان : الأنا الآخر و الخطاب الصوفي : الهوية و الاختلاف ، ص : 84.

❖- أحمد بن مصطفى العلاوي : البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور ، المكتبة الدينية العلاوية ، مستغانم ، الطبعة الأولى .

6- أحمد بن مصطفى العلاوي : المصدر نفسه ، ص : 22.

7- المصدر نفسه ، ص : 56.

8- الامير عبد القادر بن محي الدين الجزائري : المواقف الروحية و الفيوضات السبوحية ، اعتنى به الشيخ الدكتور : عاصم ابراهيم الكيالي الحسني الشاذلي الدرقاوي ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت –لبنان- 1425هـ - 2004م ، ج1 ، ص : 78- 79 .

9- علي برادة حرازم الفاسي : جواهر المعاني ن فيض سيدي أبي العباس التيجاني ، جمع و تحقيق ، من موسوعة الطرق الصوفية : تأليف و تحقيق و دراسة : د. محمد بن بريكة ، دار الحكمة ، الجزائر : 2007م ، ج1 ص : 399 .

10- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني : إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري ،دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ج2 ، ص : 628.

11- الشيخ المختار الكنتي الكبير : زوال الالباس في طرد الوسواس الخناس ، تحقيق د.محمد بن بريكة ، من موسوعة الطرق الصوفية ، دار الحكمة ، الجزائر : 2007 م : ص : 223.

12- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني : إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري ج2، ص : 292.

13- د.آمنة بلعلى : تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، الطبعة الأولى ، منشورات الاختلاف ، الجزائر 2002م ، ص : 273.

14- علي برادة حرازم الفاسي : جواهر المعاني ن فيض سيدي أبي العباس التيجاني ،ج2 ، ص : 238.

15- أدونيس : زمن الشعر ، الطبعة الثانية ، دار العودة ، بيروت ، 1978م ، ص : 09.

16- الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري : الديوان ، شرح و تعليق و تحقيق : د. زكريا صيام ، ديوان المطبوعات الجامعية ، المؤسسة الجزائرية للطباعة ، الجزائر ، ص : 244.

17- أحمد بن مصطفى العلاوي : ديوان آيات المحبين و منهج السالكين ، الطبعة الرابعة ، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية ، مستغانم ، ص : 44.

18- مولاي العربي الدرقاوي الشريف الحسني : مجموع رسائل مولاي العربي الدّرقاوي ، تحقيق : بسّام محمد بارود ، 1999م ، ص : 215- 216.

19- أحمد بن مصطفى العلاوي : الديوان ، ص : 41.

20- د. منصف عبد الحق : الكتابة و التجربة الصوفية ، أنموذج محي الدين بن عربي ،الطبعة الأولى ، منشورات عكاظ ، المغرب – الرباط – 1988م ، ص : 145.

21- أبونصر عبد الله أبو سراج الطوسي : اللمع ، ضبطه و صححه : كامل مصطفى الهنداوي ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، 1421هـ - 2001م ، ص : 321.

22- د. أحمد بو زيان : الشطح بين انفتاح الأنا و انغلاق اللغة ، مجلة الخطاب الصوفي ، جامعة الجزائر ، العدد الأول ، 2007م ، ص : 290.

23- د. أمين يوسف عودة ، تأويل الشعر و فلسفته عند الصوفية ، جدار للكتاب العالمي ، عمان – الأردن – عالم الكتاب الحديث ، إربد ، 2008م ، ص : 156.

24- الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري : الديوان ، ص : 139- 140.

❖- يعرّفه ابن عربي بقوله : هو " عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى ، و هي نادرة من أن توجد من المحققين " ، و حاول أبو نصر الطوسي مقاربة الشطح بمثال فقال : " ألا ترى الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق فيفيض عن حافتيه ؟ فيقال : شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده و لم يطق حمل

ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه يترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها ، إلاّ من كان من أهليها و يكون متبحّرا في علمها فسمّي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحا ".

محي الدين بن عربي : اصطلاح الصوفية ضمن كتاب : رسائل بن عربي ، ج2 ، ص 3 ،

و : أبو نصر عبد الله أبو سراج الطوسي : اللمع ، ص : 321- 322.

25- أبو حامد الغزالي ، مشكاة الأنوار و مصباح الأسرار ، ضبط و تقديم : رياض مصطفى العبد الله ، الطبعة الأولى دار الحكمة ، دمشق- سوريا – 1417هـ - 1996م ، ص : 73- 74.

26- علي برادة حرازم الفاسي : جواهر المعاني من فيض أبي العباس التيجاني ، ج2 ، ص : 117- 118.

27- أحمد بن مصطفى العلاوي : الديوان ، ص : 29- 30.

28- ينظر : أدونيس : الثابت و المتحول ، بحث في الإتباع و الابداع عند العرب ، الكتاب الثاني : تأصيل الأصول ، الطبعة الثالثة ، دار العودة بيروت ، 1982م ، ص : 96.

29- ينظر : أدونيس : الصوفية و السوريالية ، دار الساقي ، لندن ، 1992م ، ص : 142.

30- الأمير عبد القادر : المواقف الرّوحية و الفيوضات السبوحية ، ج1 ، ص : 43.

❖- كلّ ما نعرفه عن حياة المنداسي سوى ترجمة مقتضبة أوردها محمد قاضي صاحب كتاب : الكنز المكنون في الشعر الملحون ، و قد جاء في الترجمة قوله : قصيدة للشيخ سعيد بن عبد الله المكني بأبي عثمان المنداسي أصلا التلمساني نشأة ، كان في القرن الحادي عشر الهجري شاعرا و مؤنسا للسلطان مولاي اسماعيل بن علي ملك المغرب الأقصى . و يروي الأستاذ محمد بكوشة أنّ الشاعر عاد إلى تلمسان و مكث بها إلى أن أتى أجله . ينظر : محمد قاضي : الكنز المكنون في الشعر الملحون ، ص : 21، نقلا عن : التلي بن الشيخ : دراسات في الأدب الشعبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1989 م ، و ينظر : محمد سعيد المنداسي : الديوان ، مقدمة المحقق : محمد بكوشة ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ص : 4.

31- سعيد المنداسي : الديوان ، ص : 161.

32- محي الدين بن عربي : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، علّق عليه ووضع حواشيه : خليل عمران المنصور ، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ، 1420هـ - 2000م ، ص : 09- 10.

❖- و هي : اللهم صلّي على سيّدنا محمد الفاتح لما أُغلق و الخاتم لما سبق ناصر الحقّ بالحقّ و الهادي إلى صراطك المستقيم ، و على آله حقّ قدره و مقداره العظيم .

33- ينظر : علي برادة حرازم الفاسي : جواهر المعاني من فيض أبي العباس التيجاني ، ج ص : 33.

34- د. قدور رحماني : العدول في لغة الكتابة الشعرية عند ابن عربي من خلال الفتوحات المكية ، مجلة الخطاب الصوفي ، العدد الأوّل ، ص : 259- 260.

35- د. علي حرب : نقد النص ، الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت – لبنان ، 1995م ، ص : 272.

36- د. أحمد محمد ويس : الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية ، الطبعة الأولى ، مجد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، 1426هـ- 2005م ، ص : 77.

37- د. عباس يوسف الحداد : العذل الديني و المعرفي في الشعر الصوفي ، الطبعة الأولى ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، سوريا ، 2005م ، ص : 278.

38- ينظر :د. أحمد محمد ويس : الانزياح من منظور الدراسات الاسلوبية ، ص : 26.

39- د. عميّش عبد القادر : الأدبية بين تراثية الفهم و حداثة التأويل ، مقاربة نقدية لمقول القول لدى أبي حيان التوحيدي ، منشورات دار الأديب ، وهران ، ص : 93.

40- د. مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربي ،عالم المعرفة ، الكويت ، فبراير : 1997م ، ص : 136.

41- د. أحمد بو زيان : الشطح بين انفتاح الأنا و انغلاق اللغة ، ص : 286.

42- د. أحمد أبو زيان: المرجع و الصفحة نفسهما .

43- ينظر د. سحر سامي : شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي ، ص : 58.

44- د. عباس يوسف الحداد : العذل الديني و المعرفي في الشعر الصوفي ، ص : 42.

45- د. عميّش عبد القادر : الأدبية بين تراثية الفهم و حداثة التأويل ، ص : 118.

46- د. أمين يوسف عودة : تأويل الشعر و فلسفته عند الصوفية ، ص : 187.

47- أحمد بن مصطفى العلاوي : الديوان ، ص : 30- 31.

48- د. عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية ، الطبعة الثالثة ، دار الأندلس ، بيروت –لبنان- ، 1983م ، ص : 339.

49- عبد القادر بن محمد : الياقوتة ،دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، 2004م ، ص : 09.