المصطلح الصوفي بين الشعرية والتأويل.

أ/ عبد الله شنيني
أستاذ مساعد أ،
كلية الآداب واللغات،
جامعة العربي التبسي تبسة،
cheniniabdallah07@gmail.com

الملخص:

يتناول المقال المصطلح الصوفي من حيث دلالته، فكما هو معلوم فإن لكل علم اصطلاحاته، وعادة ما تكون تلك الاصطلاحات مضبوطة الدلالة محددة في الاستعمال في شروط ذلك العلم، سواء في العلوم الانسانية أو التجريبية، لكن الاصطلاحات الصوفية لها وضعية مختلفة نوعا ما عن هذا المفهوم، إذ أن مصطلحات التصوف الدالة على الأحوال أو المقامات أو بقية مفاهيم علم التصوف ذات طبيعة شعرية رامزة، وتتغير دلالاتها من متصوف إلى آخر، وهذا ما يجعل معانيها ذاتية ذوقية، منفتحة على التأويل، ويجعلها في الوقت نفسه محل غموض من طرف غير المتصوفة، فاصطلاحات الصوفية ذات طبيعة تخييلية واستعارية أحيانا، وخاصة تلك التي لها علاقة بالعروج الروحي الصوفي والمشاهدات التي تصف عالم الملكوت، وأغلبها ذات تركيب إضافي استعاري لا يحدد مفاهيم جامعة مانعة، بل يتحرك في فضاء أخييلة وانطباعات ذاتية خاصة، وهذا ما يبيّنه هذا المقال عن طريقة شواهد معينة.

الكلمات المفتاحية: اصطلاحات الصوفية، تأويل، شعرية، تركيب إضافي، حقيقة.

Abstract:

This article deals with The Sufism term in terms of significance. It's well known that each science has its own terminology, and these terms are usually set to be specific in terms of use under the conditions of that science, either in human or experimental sciences. However, Sufi terminology has a somewhat different status from this concept, since the Sufism terms that signify the conditions or stances or other concepts of the Sufism science are of a poetic nature. Also, their meanings vary from one mystic to another, and this makes their meanings subjective, open to interpretation, and at the same time makes it a subject to mystery to the non-Sufi side. Thus, the Sufi conventions are of a imaginary and sometimes metaphoric nature, especially those related to the Sufi spiritual enlightenment, in addition to the scenes that describe the world of the kingdom, most of which have an additional allegorical structure that does not define rigid universal concepts, but rather moves in an imaginary space and special self-impressions, and this is what this article is about via the method of specific evidence.

Key words: Sufi conventions, interpretation, poetics, additional structure, fact.

لقد لقيت المصطلحات والعبارات التي كان المتصوفة يتعاطونها ويعبرون بها عن أحوالهم وعلومهم استغرابا كبيرًا من طرف أغلب الفقهاء، ولم تكن في الوقت نفسه في متناول أفهام العامة والمتعلمين البسطاء، وهذه الوضعية التي آلت إليها علوم المتصوفة جعلت تجربتهم مشوبة بالحذر، وفي دائرة الاتهام والإنكار تتحرك، وبخاصة بعد ازدهار التصوف الذي مثله "ابن عربي" في منظومة لغوية وسلوكية بالغة التعقيد، وقبله "الحلاج" الذي قاد تعابير المتصوفة إلى إضفاء نوع من الألوهية حول شخصية الزعيم الروحي، حيث تحل الذات الإلهية فيه، ويعبر بطريقة سطحية وعبارة مستغربة عن ذلك، وصولا إلى مفهوم الطريقة التي تعدّ في حدّ ذاتها مادة متعسّرة عن الفهم لدى من هم من غير المريدين.

"إن الإنسان المتعبد لا يستطيع التخلي بسهولة عما ورث وتعلم من لغة إشارية، ولا سيما بعد أن رسخت هذه اللغة في قلبه، وتطبّع عليها لسانه، وينطبق هذا على الصوفيين"[1]، حيث إن طبيعة التجربة الروحية لديهم تتحكم بشكل واضح في منطوقاتهم، سواء ما يعبرون به عن علومهم ـ أي الاصطلاحات والسلوك ـ أو ما يتجلى في الصورة الأدبية المعبر عنها شعرًا أو نثرا، أو حتى ما يعرف بالرحلة ذات الطبيعة الغرائبية، حيث البحار والأمواج والوهاد التي يعبرها الصوفي ليصل إلى مبتغاه.

لقد نمت تجربة التصوف ضمن اصطلاحات أقرب إلى لغة الشعر منها إلى لغة العلم، وبدا واضحا أن هذه اللغة صيغت في مخيال شاعري يجسد معاناة روحية وعاطفية ووجدانية، ومن المعلوم أن الشعر الصوفي كله يندرج ضمن هذا الملمح، لكن اللافت للانتباه هو أن اللغة التي صاغت قواعد هذا العلم نفسه هي من نفس المخيال الشاعري، بدءًا بأسماء الأحوال والمقامات وصولا إلى أصناف المتصوفة والأقطاب، ولطالما اشتكى المتصوفة من ضيق العبارة في مواجهة شاسعة المعنى، وتُرجع الدكتورة "سعاد الحكيم" سبب ذلك إلى" أنهم حاولوا التعبير عن تجربة خاصة، ذات طبيعة فردية بلغة عامة لم تختلقها تجربتهم، والأهم من ذلك أن محاولة التعبير هذه كانت من داخل التجربة نفسها، يدل على ذلك عبارات قيلت تحت وطأة الشطح والسكر والغناء والبهللة، إلى آخر أنواع الغيبات السلوكية" [2] هذه العبارات في عرف غيرهم كانت ذات دلالات واضحة ومحسومة، في حين لم يكن المتصوفة يستهدفون تلك الدلالات، بل أرادوا تقريبها من خلال تلك العبارات، ومن الواضح أن تكفير بعض المتصوفة من بعض الفقهاء والعامة يدل ذلك.

وترى الدكتورة "سعاد الحكيم" أن التجربة الصوفية لم تصل إلى التعبير عن نفسها بلغتها الأصلية النابعة من مضمونها إلا مع "ابن عربي"، "وهذا التطابق بين التجربة واللغة لا يتحقق إلا عند بلوغ التجربة مرحلة الاكتمال، فيتحول نشاطها إلى الخارج للتعبير عن نفسها، وهذا ما نلمسه عند ابن عربي"[3]، لذلك تبدو الفروق واضحة بين مستوى اللغة التي كان عليها الصوفية الأوائل الذين اشتكوا من ضيق العبارة، وبين اللغة الجديدة التي يقترحها "ابن عربي".

وبالنسبة إلينا ليس المهم في هذا المقام تتبع هذه القضية، لكن من المهم الإشارة إلى التطور الحاصل في اصطلاحات المتصوفة ولغتهم، إن أغلب كتب اصطلاحات الصوفية تبدو كأنها معاجم لخيال شعري، ومفردات موغلة في رمزيةٍ وشعرية بالغة، وكتاب "اصطلاحات الصوفية" "للكاشاني" خير دليل على ذلك، ومن أمثلة ما ورد فيه على قوله: البرق: أول ما يبدو للعبد من اللامع، فيدعوه إلى الدخول في حضرة التقرب من الرب للسير في الله".[4]

" البقرة: كناية عن النفس إذا استعدت للرياضة، وبدت فيها صلاحية قمع الهوى"[5]

" جنة الذات: هي من مشاهدة الجمال الأحدي، وهي جنة الروح".[6]

" الجنايب: وهم السائرون إلى الله في منازل النفوس، حاملين لزاد التقوى والطاعة، ما لم يصلوا إلى مناهل القلب ومقامات القرب حتى يكون سيرهم في الله".[7]

" الدرة البيضاء" هي العقل الأول.

" الهباء: هو المادة التي فتح فيها صور العالم، وهي العنقاء المسماة الهيولى"[8]

"الزمردة: هي النفس الكليّة"[9]

"الزيتونة: هي النفس المستعدة للاشتغال بنور القدس بقوة الفكر"[10]

إلى غير ذلك من هذه الاصطلاحات التي تبدو رامزة إلى معان لا يدركها إلا أهل هذا العلم، وهكذا نرى أن "الكاشاني" ينحو بمعجمه الصوفي إلى مستوى التخييل الشعري، حيث يصبح شرح المصطلح في حد ذاته جنوحًا آخر إلى لغة الرموز والتأمل، إنك تجد نفسك أحيانًا عند محاولة فهم شرح المتصوفة لاصطلاحاتهم في مواجهة وجه آخر من التعريفات التي تحتاج بدورها إلى حواشي وشروح، وهذه القضية لا يكاد يستثنى منها صوفي، ولقد أشار أغلب الذين درسوا لغة التصوف على مستوى المصطلح إلى أن الرمز هو محور بناء تلك المعاجم، وليس الشرح أو التبسيط، يقول "السيد حسن نصر" في كتابه "ثلاثة حكماء

مسلمين"، متحدثا عن لغة ابن عربي:" إن لغة ابن عربي هي في الأساس لغة رمزية، وإنه يستخدم جميع أشكال الرمزية من الشاعرية إلى الهندسية إلى الرياضية، وإن للرمزية بالنسبة إلى "ابن عربي" وإلى غيره من الصوفيين أهمية حيوية مادام الكون يخاطبهم بلغة الرموز" [11]، وهذا يصدق على ما ألّفه "ابن عربي" في المصطلح الصوفي وفي غيره من المؤلفات فكتابه" اصطلاحات الصوفية": مبني على هذه الرؤية، ويكاد يشترك مع ما صنفه "الكاشاني".

إن المدقق في التجربة الصوفية واللغة التي عبرت عنها يرى أن هذه التجربة كانت مطبوعة بقلق مزدوج، قلق وحيرة روحية داخل التجربة نفسها، وقلق حول اللغة التي تعبر عنها، فالمتصوفة ربطوا اللغة مباشرة بالوجود في صورته الكلية المركزية، ونظروا إلى الموجودات على أنها رموز دالة عليه، وبالتالي ليست اللغة عندهم كلمات تصف تلك الموجودات معزولة عن مركزها الأول، إنما هي رموز لها، أي لموجودات رامزة إلى أصل وجودها، وهذه عملية معقدة جدا، لم تكن في لغة المتصوفة الأوائل، بل ظهرت عند اكتمال هذه التجربة مع "ابن عربي"، " إن ربط الصوفي اللغة بالوجود، واعتباره كتابة كونية كبرى ينبغي اكتشاف أسرارها يشكل مظهرا من مظاهر هذه الفكر المعرفي تجاه اللغة، فلم تعد اللغة عند الصوفي مجرد لغة التواصل ولا نسقا من العلامات، لأن حضور العلامة يغيّب الشيء، ولكنها أصبحت لغة الكينونة التي تناديه وتستدعيه وتأمره بالإنصات لها، والصور الرمزية للوجود هي مكان هذا الإنصات" [12]، وهذا يعني بالضرورة انخراط اللغة والعبارة الصوفية في فضاء تأويلي خالص تتعدد مستوياته، فلا الوجود دال على ذاته فقط، بل هو رمز، ولا اللغة واقفة عند حد الوصف، بل مأخوذة بالكشف.

وما يوسع فضاء تأويل العبارة والمصطلح الصوفيين تصريح بعضهم أن ما كتبوه لم يكن نصا أصيلا لهم، فابن عربي مثلا يقول إن كتاب" فصوص الحكم" أعطاه إياه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأمره بإخراجه إلى الناس، وإن كتابه" الإسراء إلى مقام الأسرى" عبارة عن رؤية منامية، وإنها درجة أخرى من رمزية الكتابة، ومستوى آخر يضاف إلى تأويلية العبارة الصوفية والمصطلح، فأنْ ينسب الصوفي كلامه إلى حالة إلهامية أو منامية إذا فنحن أمام وضعية جديدة، لا يكون من شأننا فهم الكلام، وإنما "تعبيره" كما تجري تعبير وتفسير الأحلام وتأويلها، إننا نقوم بتأويل مضاعف في هذه الحالة.

وفي مثال ابن عربي المذكور ترى "سعاد عبد الحكيم" أن الشهود هو الذي أعطى هذه اللغة الصوفية الجديدة، حيث يخرج اللفظ المفرد على دلالته الأولى وتعدد مدلولاته بحسب الحال التي يكون عليها المتصوف، أو بحسب ما رأى في حال شهوده،" إذ بدل أن يبقى المفرد واحدًا يتعدد بتعدد الحقائق وقيامها في الذوات المختلفة، فكلمة "نهر" مثلاً كما هي في القاموس الصوفي قبل "ابن عربي" أو على أكثر تعديل يستخدمها الصوفي أو المفكر استخداما رمزيا، نراها تتعدّد وتتكاثر عند "ابن عربي"، لأنه يطلقها على كل أمر كوني يمكن للإنسان أن يتذوقه، لأن النهر صفته الأساسية أنه قابل الشرب بخلاف البحر المالح، فكل ما يخضع لذوق الإنسان من أمور الحياة والآخرة يطلق عليه اسم نهر: نهر البلوى، نهر الحياة، نهر الخمر، نهر الدنيا، نهر القرآن، نهر اللبن، نهر العسل، نهر الماء" [13]

" في مقابل البحر الذي يستغرق الإنسان: بحر الأرواح، بحر الخطاب، بحر الزمان، بحر الحب، بحر المحيط، بحر التلف، البحر اللدُنّي، بحار أرض الحقيقة" [14]

وعلى الرغم من الطبيعة الاستعارية للمصطلحات المذكورة فإنه لا يمكن حملها على مرجع خاص بنا كقارئين، لكي لا نحوّلها إلى مادة شعرية عادية بشيء من الإبداع، خارجةٍ عن فضائها الصوفي، ولا يمكن إدراكها كذلك فقط بناءً على المعاني التي تمنحها المعاجم لأطراف هذه الاستعارات، "وإذا كانت الاستعارة لا تتعلق بالمرجع الواقعي ولا بالكون المعياري للعوالم الممكنة فلا أحد يتحفّظ في الحديث عن المضمون دون اهتمام بالتمثيلات الذهنية والمقاصد، فإن هناك أطروحة أخرى تقول إن للاستعارة علاقة بتجربتنا الداخلية الخاصة بالعالم، ولها علاقة أيضا بسيرورة انفعالاتنا" [15]، وهذا بالضبط ما يفرق المصطلح الصوفي ذو الطبيعة الاستعارية عن غيره من الاصطلاحات.

وفي مثال ابن عربي نفسه تقول "سعاد الحكيم": " وفي أكثر الأحيان قد يكون اللفظ المفرد موروثًا لم يبدعه شُهود ابن عربي، ولكن الشهود حوّله من اسم ذات إلى اسم صفة أو إلى اسم مرتبة، أو إلى اسم لوظيفة، أو إلى اسمٍ لدور، أو إلى اسم علاقة، مثلاً كلّ "مؤثِّرٍ" هو قلمٌ أو أبٌ أو رَجلٌ، وكل "متأثرٍ" فهو لوحٌ أو أمٌ أو أنثى...، وهكذا أُخرِجت هذه الكلمة من دلالتها على القلم واللوح، أو ذات الأب والأم، أو ذات الرجل والمرأة، إلى دلالتها على صفة التأثر والتأثير في عالم علائِقي..." [16]،وبذلك لا يكون مرجع هذه التأويلات والإضافات التي مسّت الألفاظ المستخدمة في فضاء التجربة الصوفية لغويًّا محضًا، أي احتمالات المعنى

الباطني الذي قد ينصرف إليه اللفظ عادة، إنه تأويل فاقد للمرجع اللغوي أصلاً، أنه تأويل أنبنى على حالة انفعالية غرائبية أحيانًا، لا يشترك في الحد الأدنى من مساحة الحقول الدلالية التي تعبّر عنها الألفاظ.

ويرى بعض الدارسين أن المصطلح الصوفي تحكمه مبادئ أساسية، استنبطت من خلال معاينة تلك الاصطلاحات من جهة ومن التجربة الصوفية في بعدها الإبستيمي من جهة أخرى، وأهم هذه المبادئ هي:"

01. الحقائق غير مقيّدة.

02. الحقيقة الواحدة تتعدّد أسماؤها بسبب أنها:

أ. متعدِّدة الوجوه (الحقائق).

ب. متعدّدة التحقُّق بها.

ج. متعدّدة النِسب (العلاقات بين تلك الحقائق).

03. هناك حقائق لا يمكن التعبير عنها بحال لأنها في طور ما ينقال" [17]

وذلك لا يمكن حصر" الموجود" الصوفي في المحدود القولي (العبارة)، فالمطالع لكتب اصطلاحات صوفية أو كتب الرقائق وغيرها تتكرّر لديه مثل هذه الصيغ دائمًا كقولهم مثلا: سُئِل الجنيد عن العارف فقال، أو سئل ذو النون عن العارف فقال، سئل ابن عطاء السكندري عن العارف فقال...الخ.

ونرى اختلافا واضحا في شرح تلك الاصطلاحات، والأحوال والمقامات أيضا تخضع لهذا الاختلاف في التعريفات، فالحقيقة الواحدة تتعدّد التعابير الدّالّة عليها، ونرى أحيانًا أنّ العبارة الواحدة قد تطلق على اصطلاحات مختلفة، فمثلاً تكون العبارة الواحدة دالة على مقام عند أحد الصوفية ودالة على حال عند غيره، وسبب ذلك كما ذُكر سابقًا أنّ وسائل التّحقُّق بها مختلفة، " فالاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثُر دلّ على بعد إدراك جملتها، وكانت العبارة عنها بحسب ما فُهِم منها" [18]، والفهم مرتبط بالتجربة والمعاينة الحسية المباشرة، وليس مسلكًا عقلِيًّا معزولاً، إنّ الفهم في هذه الحالة هو خلاصة اندماج الذات بموضوعها اندماجًا كُلِّيًّا، إنّها حالة وجودية معقّدة.

أمّا ما يسلكه بعض المتصوفة حيال أحوالهم وتجاربهم من غلق للعبارة وعدم التصريح، والجنوح الصمت وفق قاعدة "إذا اتّسع المعنى ضاق اللّفظ" فهذا وجه آخر من

طبيعة علاقتهم باللغة، ومن تأويليّة التّجربة بشكل عام، فالسِّر والكتمان وعدم إشاعة ما يرى الصُّوفي هو عزلٌ للحقيقة عن التّجسُّد اللُّغوي، وإبقائها غير مُعرّفة لُغويًّا، وفي حالة خفاء يضمن حسبهم دوام الاتصال لها، وفي ذلك يقول "ابن الفارض":

وعنوان شأن ما أبثك بعضـه وما تحتــه إظهاره فوق قُــدرتي
وأسكتُ عجزًا عن أمورِ كثيرةٍ بنُطـقي لن تُحصى، ولو قلتُ قلّتِ
وما عنه لم تُفصح فإنّك أهل له وأنت غريبٌ عنه إن قُلتَ، فاصمُتِ" [19]

إن الخشِيّة من مفارقة الحقيقة قلب المُتصوِّف لحظة النُّطق بها أوصفها يجعل مفهوم السّر مركزيّا في حياة المتصوفة، لذلك تبدو بذلك علومهم" اللدنية" غير قابلة للدراسة والتّلقين، وغير معرّفة ولا جلية، إنّها مبهمة بالقدر الذي يرمزون إليها دون تعريتها كاملة، فهم يتأوّلونها بما يشير إليها، ويبعدون المصطلح الدّال عليها عن فضائه التّداولي في شرط العلم، أو في عرف المتعلّمين والعوام، وبخاصة أنّ شروط العلم تفرض الشّاهد والدليل، وليس المتصوفة في حاجة إلى دليل لإثبات ما وصلوا إليه أو إلى شرحه أو تفسيره، " فالعارف في شاهده غريب، لا يلتمس شهادة الحسّ ولا شهادة العقل التي ألفها النّاس، ولكن شاهده يجده في نفسه" [20]

ولكن علينا ألاّ نفهم من هذا أنّ المتصوِّفة باطنية، إنّهم يأخذون بالظاهر والباطن معًا، والظاهر بالنسبة إليهم لا ينعزل تمامًا عن الباطن، فالباطنية يصرفون الظاهر إلى الباطن دون عيش التجربة الروحية، ومذهبهم قائم على مواقف عقدية معيّنة غالبًا ما يصرفون النصوص إليها، والباطنية منهج للفقه والتفسير، وبعض أبواب العقيدة، أما التّصوُّف فهو تجربة روحية فردية ازدهر معها التّفسير الإشاري الذي لا يُعدّ باطنيًّا.

ومن المهم هنا التأكيد أنّ " المتصوفة لا يتصوّرون انفصالاً تامًّا أو تعارضا بين الظاهر والباطن، أو بين العبارة والإشارة في بنية الخطاب، والحقيقة عند المتصوّفة أنّ اللغة الإنسانية في بعدها الدّلالي العرفي ليست إلاّ صدى للغة الإلهية، أو مظهرًا ومجلى من مجاليها، لقد كان من الضروري أن تنزل لغة الوحي في "ظاهر" اللغة الإلهية (أي أن تتنزّل بلغة البشر)، لأنّ الوحي نزل لهداية البشر كافة، لكن اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثّل مستوى المعنى الظّاهر، وتشير في نفس الوقت إلى الدّلالة الإلهية الباطنية، وهذا ما يفسّر لنا إصرار المتصوّفة على تأكيد أهمية البعد الظّاهر، بل جوهريّته للنفاذ إلى

المستوى الباطن، إنّ الظّاهر هو الرّمز الذي بدونه يستحيل النّفاذ إلى المرموز" [21]،ومن هنا يصبح تأويل المصطلح الصوفي من الناحية النظرية عملية داخل فضاء التصوف، أي داخل منظومة الإيمان في بعدها الروحي، لأن اللغة في ذاتها تمتلك صفة إلهية من حيث المصدر على الرغم من استعمالها بشريا.

فالأصل الإلهامي للغة يبدو ظاهرًا في تجربة المتصوّفة إلى درجة أنّ بعضهم أوعز كلامه إلى قوّة ذلك الإلهام، فابن عربي مثلاً ـ كما ترى سعاد الحكيم ـ" ملهمٌ بالكلمة" وهذه أهم خصيصة في تجربته، ونقطة القوة التي من خلالها أثرى المصطلح الصوفي، وفتح فيه جيوبًا جديدة واحتمالات غير منتهية من خلال صيغة الإضافة التي تطبع أغلب اصطلاحاته، " فالإضافة ليست مجرد اجتماع حقيقتين، بل هي تركيب حقيقتين تتألّفان، تتحدان، تتبادلان الصّفات، فتتلوّن حقيقة الصّفة مثلاً بحقيقة الذّات، وتتلوّن حقيقة الذّات بحقيقة الصّفة، لذلك لا تتم الإضافة عشوائيًّا أو مزاجيًّا على طريقة الشعراء دون ضابط موضوعي، بل على العكس، هذه الإضافة تتم على أسس موضوعية، فلا تصح إضافة إلاّ بين متناسبين سواء أكانت المناسبة هي مناسبة وقت أم مناسبة علم وهكذا". [22]

ولعلّ المثال المذكور سابقًا "البحر" و"النهر" يجسّد هذه الطريقة في وضع الاصطلاحات" بحر الأرواح، بحر الخطاب، بحر الزمان، نهر الماء، نهر القرآن، نهر الدنيا..." ولذلك فإن قيمة التركيب الإضافي أو النسبة أو الصفة التي نراها عند "ابن عربي" ليست جمالية فحسب من حيث الإبداع والقيمة الاستعارية التي نلحظها في ذلك التركيب، ولكن في الأفق التأويلي الذي تمنحه في الجانب الموضوعي منه، وهذا يعني أن الضابط الذي تصاغ وفقه تلك الاصطلاحات هو منظومة معرفية متكاملة تميّز علاقة الذات(الصوفي) بالوجد ومَوجِدِه، وتصُبُّ كلّها في منظور واحد.

ولعلّ" التأويل الرّمزي" الذي طبع تجربة المتصوّفة هو الذي وسع في سوء الفهم الحاصل منذ أمد طويل بين المتصوِّفة والفقهاء، وبين المتصوّفة وعلماء الكلام والفلاسفة، فالتأويل الرّمزي يجعل من الرّمز مرجعية، والرمز في ذاته لفظ يستعمل في غير معناه المرجعي عند المتصوفة، وبذلك يبقى الفراغ والاختلاف سمة العلاقة بين هؤلاء جميعًا.

إنّ الرجوع إلى حرفية الكلمات عند الفقهاء مرجعً ماديًّي يمكن الوثوق به وتوسيع دائرة مستعمليه، لأن حجيّته في رسمه وتواتره، لكن تحويل الحرف إلى رمز والكلمة إلى رمز.

واعتبار تحصيل معنى هذا الجانب الرمزي مرتبط بجهد روحي خاص فردي ـ يُفقد الكلمات وُثوقيتها، ويشكّك في دلالتها، ويصبح الأمر أكثر تعقيدًا إذا لامس جوانب العقيدة والأسماء والصفات وغيرها.

لقد دافع الفقهاء باتجاه ضبطِ معيار معيّن للتّأويل- أي موضوعي- وتجنبِ هذا التأويل الرمزي الذاتي الذي سلكه المتصوفة في اصطلاحاتهم، وهي الفكرة نفسها التي ميّزت النشاط التأويلي والجدل الذي عرفه الفكر المسيحي في تأويل أمثال المسيح الواردة في الإنجيل:(الخروف، الحمل، الغنم) وغيرها، "حيث رفض الإصلاحيّون البروتيستانت الطريقة الرمزية في عقيدة الكنيسة وفقا لطريقة الأناجيل الأربعة، وتم تحديد وحصر الفهم الرمزي في الحالات التي تقتضيها دلالة الأمثال" [23]، فأغلب الشروح الكاثولوكية للإنجيل حولت العقيدة نفسها إلى فضاء رمزي صوفي كهنوتي، يصوغه الرهبان بألفاظ وصيغ لا تكاد تتشابه، لذلك تعالت نبرة تأويلية برونستانتية شبيهة بنبرة الفقهاء المسلمين تهدف إلى ضبط النشاط التأويلي، حيث" لا يهدف النشاط الجديد لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصًا إلى الكشف عن قاعدة نموذجية، سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو تفسير هاتف إلهي، أو أحكام شرعية" [24]، ولعل المقصود بالهاتف الإلهي هنا هو رؤى المتصوفة التي أشرنا إليها في نموذج التصوف الإسلامي عند "ابن عربي"، ومنها أنها تمثل الإلهام بالكلمة والحرف على اعتبار أن ما يشبه هذا النموذج في التصوف موجود في المسيحية، وربما يكون القديس "أوغسطين" خير دليل عليه، من خلال" العقيدة المسيحية" و" دنيا الله و" الاعترافات"، وكلها تتحدّث عن الحياة الروحية بلغة موغّلة في الرمزية.

كما أن ما يُعرف بالتفسير الإشاري الذي سلكه المتصوفة في نظراتهم إلى القرآن الكريم ساهم في تطور الجانب الرمزي للمصطلح الصوفي، ذلك أن استنباط الإشارات واللطائف من القرآن الكريم ليس عملية عقلية صرفية، إنما هي نظرات قائمة على الذوق والاستنباط الذي يتحقّق به الصوفي ذوقيًّا، و" تجعل من القرآن كتابا ينزل في كل حين على قلوب الأصفياء من الأولياء والعارفين، وعن هذه النزعة صدر الصوفية قولهم بإمكانية الاتحاد بأرواح الأنبياء، فيكون الصوفي نوحا في السفينة التي يصنعها لخلاص نفسه، وأيوب في صبره على بلائه، ويعقوب في بثه وأحزانه، وهكذا تعاش لحظات الوجود مرة أخرى من خلال

تحقق تاريخي مليء"[25]، وبذلك يتحدّد المعنى بحسب لحظة التنزيل التي هي في الحقيقة لحظة تمثّلٍ دقيقة، واستغراق روحي في معاني القرآن، حيث يبدو من خلالها كأنه ينزل من جديد بمعاني جديدة.

والتفسير الإشاري المذكور ينبع أساسا من فكرة أن المتصوفة يعتبرون أن عالم الشهادة موازٍ لعالم الغيب ورمز له، وبذلك تصبح المعاني الظاهرة أو المسمّيات دالة على معاني في عالم الملكوت ومشيرة إليها، ولعلّ كتاب "مشكاة الأنوار" للغزالي دالٌّ بصورة واضحة على ذلك، حيث يقول مثلا: " فجعلت الرحمة الإلهية عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت، فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال الشيء من ذلك العالم، وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء كثيرة من الملكوت، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة".[26]

ويفسّر الغزالي آية النور ـ في كتابه السابق الذكر ـ وفق هذه النظرية التي تبدو قريبة من الأفلاطونية المحدثة، وترى أن استقصاء أسماء وأحوال موجودات عالم الشهادة ما هو إلاّ قطرة من كأس في مقابل ما في عالم الملكوت، لذلك فهي مجرد إشارات بسيطة له، يقول الغزالي :" لقد فهمت من هذا أن العين عينان : ظاهرة وباطنة، الظاهرة من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالم آخر هو عالم الملكوت، ولكل عين من العينين شمس عندها تصير كاملة الإبصار، إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة، والظاهرة من عالم الشهادة، وهي الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزّلة"[27]، "وأعلم أن عالم الشهادة إلى عالم الملكوت كالقشرة للب، وكالصورة أو القالب بالإضافة إلى الروح، وكالسفل بالإضافة إلى العلو، ولذلك سمي عالم الملكوت العالم العلوي، والعالم الروحاني، والعالم النوراني، وفي مقابلته العالم السفلي والجسماني والظلماتي"[28]، والعلو والسفل هنا ليس تعبيرا مكانيا، إنما هو تعبير عن تبدّل تام واختلاف في الطبيعة الخلقية، لذلك فإن الرموز التي تستعار من العالم السفلي (الشهادة) للدلالة على العالم العلوي (الملكوت) لا يمكن فهمها أو ربط العلاقة بين المعنيين وتأويله إلا من خلال عيش تجربة العروج الصوفي الذي يتيح النفاد إلى عالم النور،" وهذا العالم فيه عجائب يُستحقر بالإضافة إليها عالمُ الشهادة، ومن لم يسافر في هذا العالم، وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو محروم من ناحية الإنسانية، بل أضل من البهيمة، أما العبد فلا يفتح له باب الملكوت

ولا يصير ملكوتيا إلا من خلال المعراج، هذا هو المعراج لكل سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبية، فالإنسان مردود إلى أسفل سافلين ومنه يترقّى إلى العالم الأعلى"[29]

ولقد ذكرنا سابقا أن الشهود عند "ابن عربي" هو الذي يجعل من المصطلح الصوفي يكتسب هذا الطابع الرمزي، لأنه حالة تلبسٍ جديدة بالمعنى، أي اندماجُ ذاتٍ وموضوع، والفكرة نفسها نراها عند "الغزالي" في معنى العروج الذي يُطل به الصوفي على عالم الملكوت، ويرمز إليه برموز من عالم الشهادة.

إن الطبيعة الرمزية للمصطلح الصوفي ليست ظاهرة بلاغية أو لغوية محضة، إنما تنطلق من منظومة معرفية تسعى إلى فهم حقيقة الوجود وأسراره، وعيش تلك الحقيقة وتذوقها في الوقت نفسه، بمعنى ربط الذات بالمعرفة والحقيقة لحظة تجليهما، والاتحاد بهما والنظر إليهما كقضية اعتقادية مصيرية، وليست موضوعا يتم التعرض إليه بعقلانية وانفصال، لذلك كان التأويل الرمزي للعالم من خلال المصطلح الصوفي تعبيرا عن اندماج بذلك العالم وبأسراره التي تنكشف كلما كان المسلك إليها كشفيا وحدسيًّا وروحيّا، في ملحمة من الفجأة وتوتر العبارة ورمزية اللفظ.

وقد كانت شكوى المتصوفة بسبب عدم فهم اصطلاحاتهم من طرف الفقهاء ملازمة لعموم التجارب الصوفية المعروفة، وكثيرا ما تعرّض بعضهم لفتاوى التكفير وإبعاد العامة عنهم، والتحذير من مذاهبهم في العبادة بدعوى البدعة أحيانا والزندقة والتجديف أحيانا أخرى، ولعلّ هذا ما جعل "ابن عربي" في مقدمة كتابه "اصطلاحات الصوفية" يوضح سبب تأليفه لهذا الكتاب حيث يقول" أما بعد فإنك أشرتَ إلينا بشرح الألفاظ التي تداولها الصوفية المحققون من الله بينهم، لمّا رأيت كثيرًا من علماء الرسوم قد سألونا في مطالبة مصنّفاتنا، ومصنّفات أهل طريقتنا من عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها نفهم بعضنا عن بعض، كما جرت عادة كل فن من العلوم، فأجبتك إلى ذلك، ولم أستوعب الألفاظ كلها" [30]، ولقد احتاج المتصوفة دائما إلى لغة ثانية شارحة لمذهبهم واصطلاحاتهم، لغة تبسّط آراءهم، لغة واصفة للغتهم الأصيلة المرتبطة بالتجربة من الداخل، أنه عمل تأويلي في أصله حتى وإن سلك أسلوب الشرح أحيانًا.

التهميش:

[1] تورآندريه: التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط. 2، 2003، ص 115.

[2] سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط.1، 1981، ص 15.

[3] نفسه، ص 16.

[4] عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العالي شاهين، دار المنار، ط. 1، 1991.ص63

[5] نفسه: ص 64.

[6] نفسه: ص 68.

[7] نفسه: ص 68.

[8] نفسه: ص 71.

[9] نفسه: ص 79.

[10] نفسه: ص 80.

[11] نقلا عن: سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص 18.

[12] عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات الحكاية، إفريقيا للنشر الدار البيضاء ط1 2007، ص 27.

[13] سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص 76.

[14] نفسه: ص 77.

[15] أمبيرتوإيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط. 2، 2004، ص 158.

[16] سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص 77.

[17] محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، نداكوم للطباعة والصحافة، الرباط، ط2000،1 ص 206.

[18] أبو العباس الفاسي الباروني: قواعد المتصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005، ص 21.

[19] ابن الفارض: الديوان، تح: عبد الخالق محمود، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، دط، دس، ص112

[20] فتح الله خليف: الاعتراب في الإسلام، ط.1، ص 97.

[21] نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1 2002، ص 141.

[22] سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص 85.

[23] هانز يورغن غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، ط.2، 2006، ص 65.

[24] المرجع نفسه: ص66

[25] عاطف جودت نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، ط.1، 1982 ص 166.

[26] أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق وشرح: عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، بيروت، 1986، ص 153.

[27] نفسه: ص 130.

[28] نفسه: ص 131.

[29] الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 131.

[30] محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.1، د.س، جزء: اصطلاحات الصوفية، ص 1.