تأويل الخطاب الصّوفي متراوحا بين الإبانة والطّلسمة
-الحلاج نموذجا-

أ/ أسماء خوالدية
جامعة القيروان/ تونس

مقدّمة:

لقد أنشأ الصّوفي لغتهُ الخاصّةَ، لغةً نمّتها أحواله ومقاماته ومواجيده فكانت مِحرارا معبّرا عن صحوه وسكره وعن غيبته وحضوره وعن كشفه وستره .... وعلى العموم كان خطابُه –على غموضه أحيانا وتعميته أحيانا أخر –ذا قدرةٍ استقطابيّةٍ عاليةٍ ما زادته مِحن بعض الصّوفيّة تنكيلا وتقتيلا وتحريقا إلاّ قُدرةً على قدرةٍ، وما زاده الرّمز إلاّ مغايرةً تراوح فيها الترميزُ بين البداهة والتقصّد، فكانت المضامين لا تنكشف إلاّ بمقدار ولا تُبين إلاّ بأقدار. وبين إغراب الرّمز الصّوفي بداهة وإغرابه قصدا تراوحت القراءاتُ فهما وتأويلا وتدبّرا كُلّ بحسب أفقه وكفاءته.

ونظراً لما يتسم به الخطاب الصوفي من خصائص تتّصل باختلاف درجات قراءته تقبّلا وتأويلا من جهة، وبلغته الإشاريةِ المجازيةِ من جهة أخرى. فإنّه غالبا ما يتمظهرُ خطابا منغلقا لا ينقاد بسهولة لغير "العارف". في هذا الإطار واعتباراً لما لمسألة ضبط مصطلحات الخطاب الصوفي من دور أساسيّ في استجلاء كنهه وتبديد كثافته الاستعاريةِ والتأويليةِ، فإنّنا نرى تدبّر الرّمز الصّوفي لا يبدو منعزلا عن المجاز و والتّصوير الاستعاري والنّشاط التّخييليّ بشكل عامّ. وتحيل الرّمزيّةُ الشّعريّةُ من حيث هي استقطاب للمتقابلات على كونها فرديّةً ومتعاليّةً.

وإنّنا نسلّم بداهةً أنّ الرّمز لا يعدو أن يكون مجرّد افتراض ذهنيّ ما كان باستطاعته إيجادُ راهنه إلاّ بفعل المتقبّلين المتعاقبين حينما وضعوه رهن التجسيد والحضور في كلّ تأويل مارسوه أو خبرةٍ جماليةٍ اكتسبوها منه أو وظّفوها فيه، أو لنقل إنّه " نصّ ما وجد إلاّ بفعل بنائه للوعي الذي يتلقّاهُ"[1].

التأويل سبيلا إلى الإبانة:

إنّ تحقّق القراءة يستوجب التقاءً بين وعي القارئ ووعي الكاتب/ ناسج النصّ، فيصنع كلاهُما سيرورتين متماثلتين، الأولى تُعيد صوغ التجربة نصّا والثّانيةُ تصوغُ النصّ صورا ذهنيّةً بما يتوافق مع

ذخيرته النصّيةِ والقرائيّةِ ، لنقل باختصار هو حوارٌ بين استراتيجيّتين. وهذا ما يحيلنا على مفهوم " أفق الانتظار /Horizon d'attente"[2] فالقراءةُ والكتابةُ كلتاهُما نهلتا من تجاربَ سابقةٍ فانصاغت الأولى نصّا وانصاغت الثّانيةُ فهمًا، كلتاهما صدرتا عن أفق انتظار وتفاعلتا تفاعلاتٍ خصيبةً كانت أم عقيمةً، وإذا وجّهنا اهتمامنا إلى القارئ ألفيناه متقبّلا النصّ لا كما صدر من منبته الصّوفي بل وفق وقعه في نفسه وذائقته. وهنا نتساءل لمَ كان النصّ الصّوفي ورمزُهُ تحديدا مُربكًا لا يخضعُ لنماذج مسطورةٍ ؟ ولم ظلّ فاتنًا القرّاء والمريدين رغم غموضه وإغرابه؟ مردّ ذلك ما يتوفّر عليه من قابليّة تأويليّة غيرِ محدودة، ولهذا تحديدا صاغ كلُّ قارئ رمزه، بل صار الرّمز الواحد رمزًا ولودًا لرموز كثيرة لا بحسب القرّاء فحسب، بل بحسب القراءات: أوانها وزمانها ومكانها وبحسب المرجعيات تاريخيّة كانت أو اجتماعيّةً أو ثقافيّةً ... {الرّموز أجنّة تنمو عند القرّاء}.

الرّمز بهذا المفهوم هو صنيعة القارئ أيضًا. فهو مساهم بالفعل في إنتاج معانيه، شرطَ أن يكون متمكنا من أدوات القراءة الضروريةِ سواء أتعلق الأمر بعلوم اللغة(من نحو وصرف وبلاغة وعروض) أو بالمناهج النقدية، من فلسفة ومنطق وأساليب الاستدلال،من استقراء أو استنباط وعلمِ نفسِ وعلمِ اجتماع وعلمِ التاريخ .. ناهيك عن ثقافته الفنيةِ والجماليةِ.

وما الانفتاح الهائل للرّمز الصّوفي في نظرنا إلاّ بابا لإمكاناتٍ تأويليةٍ كبيرةٍ قد يبلغُ اختلافُها درجة التناقض والتعارض، بل درجةَ الإقصاء والإلغاء المتبادَل، وهو الأمر الذي أنشأ جدلا حادّا بشأن تأويله جدلاً يتركز حول المعايير والمقاييس "الموضوعيةِ" التي تمكننا من التمييز بين التأويلاتِ المناسبةِ للرّمز وبين التأويلاتِ السيئةِ أو المجحفةِ، أو تلك التي تظهر أنها مجرّدُ استعمال خاص للرّمز بحسب أهداف المؤوِّل المعلنةِ أو غيرِ المعلنةِ. لذا كانت القراءاتُ محاولات لفكّ شبكات من العلاقات التي لا تنفذ، بين الرّموز وما ترمز إليه وبين الإشارة والعبارة.

ولئن اعتبر إيكو/ Umberto Eco النصّ "آلة كسولة تتطلب من القارئ القيام بعمل مشترَك دؤوب لملء بياضاته غيرِ المقولةِ أو الأشياءِ التي قيلت لكنها ظلت بيضاءَ"[3] وكانت سببا في انفتاحه على إمكانيات متعددةٍ من القراءة والتأويل، فإنّنا نرى النصّ الصّوفي آلة كتومةً رموزها هي أُسّ التّعبير فيها ووجودها يقتضي قارئًا متدبّرًا يُحيط بها في منابتها ويصلُ ما بينها من بياضاتٍ ، هو تعاون بين النص والقارئ، يُخصّب أحدها الآخرَ في إطار ما يسميه إيكو ب "التشارك النصي" / Coopération textuelle، أي لحظة التفاعل بين النص والقارئ، وتحديدا بين النص وقارئه النموذجي/ Lecteur Modèle[4].

فكلاهما في نظرنا نصٌ كبير تقع بينهما استجاباتٌ وتفاعلاتٌ وتأثيراتٌ منها ينبثق الفهم والتأويل، وإذا كانت قوة النصّ تكمن في قدرته على إغراء القارئ وإغوائه وجرّه إلى عالمه كي يحقق هويته ويبرزَ معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثلُ في اغناء النصّ وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزوناته الثقافيةِ والمعرفية المباشرةِ و غيرِ المباشرةِ

الخطاب الصّوفي ومحدوديّة تأويله:

لا يخفى أنّ تأويل النصّ الصّوفي في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ناتج في غالبيّته عن مبادرات خارجيّة من جهة استعماله، سواء أكانت تلك المبادرات متّجهة إلى استثماره إبداعيّا أو استثماره روحيّا ووجدانيّا. واستنادا إلى فرضيّة تؤكّد أنّ النصّ يكون عَصِيّا على القراءة حين يحيل على قرّاء مخصوصين في مقابل استراتيجيّة نصّية تحدّد هدفها من القراءة وتحدّد هويّة قارئها[5]، لا بدّ للمطّلع على النصّ الصّوفي الموجّه إلى قارئ محدّد أن يكون ملزما باتّخاذ وضع خاصّ للتقبّل حين يواجه أداءً متخصّصا له اصطلاحاته التي تشعّ دلالةً تفارق ما يتعارف عليه المتلقّون في التّداول العامّ للألفاظ والتّعبيرات، وهو ما أشار إليه القشيري في تقديم تفسيره للألفاظ التي يدور استعمالها في خطاب الصّوفيّة، ولها خصوصيّة تتأطّر بدائرة تلقٍ ضيّقة ومنظومة دلاليّة لا تتجاوز دائرة التّداول المنغلقة عليهم فيؤكّد أنّ "هذه الطّائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها "[6].

ولكي يبرّر القشيري محدوديّة تأويل الإغراب الصّوفي يؤكّد أنّ التصوّف ممارسةٌ مجرّبة متجوهرة في وجود متحقّق سلوكًا وصفةً، لا تعبيرا وافتراضًا، يقول: "ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف ، أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معانٍ أودعها تعالى قلوب قومٍ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم "[7]. ومن هذا الإيضاح يبدو أنّ ما يُلازم التجربة الصّوفية نصّا وممارسة لا يجانس إنتاج النصّ الأدبيّ وتلقّيه، ففي مخطّط الاتّصال ثلاثيّ الأقطاب {المرسل –الرسالة –المرسل إليه} يكون الصّوفي / المرسِلُ هو المجرّب (الممارس) ويكون نصّة/ رسالته تجربةً منقولةً عبر لفظ مخصوص. أمّا المتقبّل /المرسل إليه فهو المأمول منه فهم الرّسالة والعمل بها ، وهذا يُفضي بنا إلى اعتبار تقبّل النصّ الصّوفي تقبّلا مغلقًا.

وسبب هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة كما قلنا جملة أسباب يمكن أجمالها في أنّ التجربة الصوفية مهما تباينت صورها، وتعددت أنماطها –كما سنشير–تجربة فردانية خالصة تنزع إلى الاحتجاز دون المشاركة ولا تستهوي إلا قلة من أتباع الأديان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني، فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع للنسقية المنطقية كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، ولا هي مصوغة بمفاهيم دقيقة ومنضبطة، وبالتّالي فإنّ فهم الإغراب يستوجبُ وجود تعاطف مزاجيّ قويّ مع التصوّف، تعاطف يمنح قدرا من البصيرة النّافذة ويعطينا انطباعا بأنّ الإنسان في المطلق هو صوفي بطريقة بدائيّة أو فجّة. وعليه فإنّ الوعي الصّوفي عند معظمنا يكون مدفونا أو مطمورا في أعماق اللاّشعور ولا يظهر على سطح ذهننا إلاّ في صورة مشاعر غامضة متعاطفة.

وعندما تهتزّ أعماق الشّخصيّة فإنّها تخلد إلى الصّمت بما هو حالة من حالات الوعي الصّوفي الذي لا يمكن وصفه بحالٍ. فالحبّ تجربةً قد تجعل المحبّ يكفّ عن الكلام ويلتزم الصّمت. والتّجارب الصّوفيّة تعمّق الغبطة والفرحة وأحيانا الوجد، وربّما كانت مشاعر الرّهبة والإجلال لما هو مقدّس. وتفسّر لنا عمق المشاعر الصّعوباتِ التي يلقاها الصّوفي مع الكلمات . إنّها انفعالات أعمق من الكلمات وهي علّة العَطَل الذي يجده الصّوفي في اللّغة.

إنّ الرّمز الصّوفي مسألة في منتهى الغرابة بحثا وتدبّرا، فالصّوفيّة إذا استعملوا تعبيرات حسيّة لقوا الإنكار والسّخط وذلك من قبل أصحاب المذهب الظّاهري وفريق من الحنابلة والسّلفيّة، إذ أنّ هؤلاء ولئن قبلوا أن يُطلق لفظ الحبّ على العلاقة بين العبد والإله –باعتبار وجود العبارة في القرآن– فإنّهم منعوا أن تكون هذه العلاقة من نوع العشق والوَلَه والغرام الذي يحدث بين الإنسان والإنسان لذا فقد أنكروا أمثال هذه الألفاظ الحسّية ناهيك عن تلك الغامضة الشّاطحة. وكذا الأمر إذا استعملوا تعبيرات وجدانيّة مبتكره يلقون الإنكار والسّخط وذلك لكونها تربك الأفهام حين لا تُحيل على مداليل واضحة، بل قد تخرج عن الأساليب المسطورة في التّعبير فتكون حينها بمثابة الإزورار عن المتقبّلين والقدح في قدرة أفهامهم أن تحيط بمراميهم.

ولاشكّ أنّ التجربة الصّوفيّة من أقوى التّجارب التي عاشها أصحابها وأعنفها، فلا غرو أن تهزّ نفوس أصحابها هزّا عميقا وأن يظهر هذا التأثير المشتبك المركّب الخَصيب في ضروب طارفة من الأحوال والمقامات من جهة، وفي ألوان التّعبير الفكريّ من جهة أخرى. وإذا عمد الصّوفي إلى التّعبير

فلا بدّ له من تجربة ذوقيّة عميقة مُفردة شديدة الاستحواذ على النّفس استحواذا يُفضي به إلى استنفاذ طاقات الكلمة والحرف والنّقطة....كلّها، على نحو بدا الإغراب فيه معطّلا قصديّا للتقبّل.

– الخطاب الصوفي بما هو مواضعة خاصّة:

لعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا القشيري أدقّ من كشف الدّوافع التي أفضت بالصّوفيّة إلى اصطناع الإشارة، يقول : "اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمّن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصّنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطّائفة (الصّوفيّة) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والسّتر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجلوبة بنوع من تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[8].وهنا نتبيّن أنّ للصّوفيّة لغة اصطلاحيّة خاصّة اتّفقوا عليها فيما بينهم يفهمونها هم، ولا يفهمها غيرهم بل إنّها مبهمة على من سواهم لأنّها تعبير عن أسرار وحقائق ذوقيّة موهوبة.

الرّمز إذن سترٌ على الأجانب، و عبارة "الأجانب" تكنية عن الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصّوفيّة تشتدّ منذ القرنين الثّالث والرّابع ،كما بدا صراعهم مع الصّوفيّة واضحا من خلال محاكمات ذي النّون المصريّ حيث سعى به الفقهاء إلى المتوكّل فاستحضره من مصر، ولكنّه أستدرك حين أدرك مكانته فردّه مكرّما. وكذا الأمر مع النّوري الذي أنكر عليه غلام الخليل واتّهمه بالزّندقة وأبا حمزة الذي اتّهمه الفقهاء بالحلول والحلاّج وغيرهم....

ولقد بيّن الطّوسي معنى الاختزان في الرّمز عند الصّوفيّة قائلا : " الرّمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهله"[9]. لذا تعمّد الصّوفيّة ابتكار معجم رمزيّ خاصّ القصد من غموضه أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطّائفة لا يُلمّ بها إلاّ المريد السّالك مترقّيا إلى ربّه، وفي ذات الآن مترقّيا في فهم لغتهم الإشاريّة تلك التي تخضع للخبرة الذّاتيّة.

ولئن ساد الاعتقاد أنّ العبارات الصّوفيّة لها في الغالب معنيان : أحدهما يُستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يُستفاد بالتحليل والتعمّق –وهو المعنى الخفيّ–فإنّا نرى المعنى عندهم أنقى وأكتم

إذا كان صمتا، وذلك زيادة في التّعتيم وفتحا لباب جديد في التبليغ هو الاستسرارُ، ولذلك قال القنّاد –وهو مخضرم القرنين الثّالث والرّابع–{من الطّويل}:

إن نطقوا أعجزْك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتّصاله[10]

لئن كان مرامُ الكلام ملفوظا كان أو مكتوبا هو التأثيرُ في المتقبّل انفعالا أو ذهنا أو ممارسة، ومن ثمّ إحداث التغيير في المقاصد أو المواضعات فإنّنا نرى الرّمز المغرب مواضعة جامعة بين ثلاث خصائص هي:

–أنّه دالّ

–أنّه إنجازيّ(أي ينجز الأحوال والمقامات بالكلمات)

–أنّه كراميّ(لاسيما إذا حظي برُوّاة شديدي الإيمان بقدرته الإنجازيّة).

الإغراب في الرّمز الصّوفي إذن قصديته مختلفة، إنّها لا تروم الإفهامَ بقدر ما تروم الإعتامَ، وبالتّالي لم يُعد سائغا النّظر إلى الرّمز في ذاته بل في مؤشّراته ومراميه التي متى ألغيناها ألغينا جزءًا معتبرا من معماره إن لم يكن إعداما مطلقا له. لذا فإنّه مواضعة غير مُشرعة على العموم إنّما هي اتّفاق محدود يُقايس التجربة بالتعبير ويُكافئ إغرابه بطبيعة التجربة لا بما سلّم النّاس به فألفوه حتّى صار عادةً. أسّ الرمز بهذا الاعتبار توفيق ذاتيّ ذو وجهين متباينين هما:

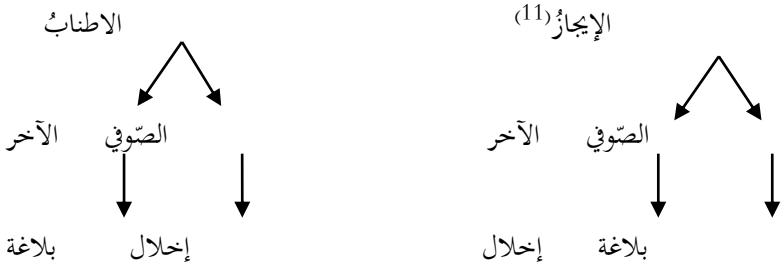
–التنفيسُ عن التجربة كتابةً/طاقةً قد تكون الصّرخة أو الزّعقةُ وجهها الماديّ.

–التلبيسُ على التجربة أي حجبها حجبا مُبينًا عمّا بين اللّفظ والمعنى من بوْنٍ.

إنّ اعتبارنا الرّمز مواضعة خاصّة معناه إقرارنا بمخالفته للمواضعات المشتركة أو العامّة، فإذا كانت الكلمات أمارةً على التفكير وتصويرا لفظيّا له بما لا يُربك النّاس أو يُشوّش أفهامهم فإنّ الرّمز عند الصّوفيّة يفصلُ وجوبًا هذه الصّلة التّلازميّة: إنّه تصنيع لفظيّ خاصّ لا يمسّ التّجربة بل يصونها أن تطالها الأفهامُ ويعمل على إغرابها وحينها تكون دلالاتُها مفقودةً لا يطالُها الوعي إلاّ حدسًا وتخمينًا.

وخصوصيّة المواضعة مَناطُها في اعتقادنا انفتاحُها، إنّها مرنةٌ بحيث يُخمّن كلّ قارئ معانيها، وبالقدر نفسه يكِلّ كلّ قارئ في استكناهها، وبالتّالي تكون معاني الرّموز على أقدار الأفهام انكشافا وانغلاقًا، بعضها يأتي القارئ عفوًا وبعضها يأتيه خَرْقًا.

وإنّا واجدون في الرّمز المغرب خاصيّة هي لبيانها ووضوحها لا تُدرَكُ، ألا وهي الاقتصادُ في المعنى، أو لنقل البلاغة في الإيجاز والاختزال في التعبير –لفظًا ومعنى–اختزال يستحثّ القارئ أن يُعمل فهمه حتّى يُدركه، لأنّه متى كان المعنى وفيرًا والتعبيرُ عنه مديدًا كفى القارئ مؤونة الفهم وتوليد الدّلالات لأنّه يُقدّمها جاهزةً. وبالتّالي نقف على تقابل تُبينهُ الترسيمة التّالية:



ولقد جعل الاقلالُ الصّوفي على نقطة تماسّ بين فضاءين متضادّين أحدهما يؤدّي إلى الإلماح فالفهم، وثانيهما يؤدّي إلى الإلغاز فالعِيّ. ولهذا تحديدًا كثيرا ما نستشعرُ مدى قرب النّصوص الصّوفيّة وفِقرها البديعة من الأمثال والحكم وهو ما أخرجها على هيأةٍ تسمح بتعدّد المعنى وتعدّد القراءة ناهيك عن علوقها في الأذهان خلاصاتٍ للتجربة برمّتها.

فمثلما تُخلّصُ الرّياضاتُ البدن من الكدورات بالرّياضاتِ يُخلّصُ الرّمزُ العبارةَ من الزّياداتِ، كلاهما–البدن والرّمز–تتمّ تنقيتُهُما تنقيةَ الصّائغ للحلية حتّى تنصقلَ فتُبهجُ. وبالتّالي يصير الإغرابُ في الصّياغة مذهبا في تعاطي المعنى وطريقا من الطّرق المغربة إليه.

واستتباعا لسمة الإقلال ما انفكّ الصّوفيّة يصدحون بأنّ "علمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفِي"(12). ولعلّه غير خفيّ عنكم ما في نعت الإشارة بالعلم من دلالة تنزاح عن الإشارة بما هي بداهة وضرورة إلى دلالة العلم المستقلّ بذاته . ولذا أقرّ الغزالي أنّه "لا يحاول مُعبّر أن يعبّر عن الحقيقة الصّوفيّة إلاّ اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"(13).

ولذلك كانت كلّ كلمة عندهم رمزا استخدم لغرض تعبيريّ يفوق الحسّ، ممّا أضفى قابليّة تأويليّة أكبر، قابليّة شوّشت ما رَسَخَ من عادات في التقبّل فكان التحرّز من الرّموز ردّة فعل على الإقصاء القصديّ الذي نصّ عليه الصّوفيّة. يقول الكلابذي في هذا السّياق: "اصطلحت هذه الطّائفة على ألفاظها في علومها، تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه، وخفي على السّامع الذي لم يحلّ مقامه، فأمّا أن يحسِن ظنّه بالقائل فيقبله، ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو بسوء ظنّه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان"(14). وقال بعض المتكلّمين لأبي

العبّاس بن عطاء: "ما بالكم أيّها المتصوّفة قد اشتقتم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، وخرجتم عن اللّسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلب للتمويه، أو ستر لعوار المذهب، فقال أبو العبّاس: ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه لعزّته كيلا يُشِرْ بها غير طائفتنا "[15].

ليس الرّمز إذن مجرّد تصوير إشاريّ للتجربة، بل هو بمثابة أدوات موقظة للمشاعر محفّزة لها للعودة إلى جذوتها الأولى شريطة أن يكون ثمّة استعدادٌ قبليّ.وقد درس ولتر ترنس ستيس / W.T.Stace (1886 -1967) هذه المسألة بتعمّق في كتابه "التصوّف والفلسفة" / Mysticisme and philosophy[16] وذلك في فصل خاصّ عنوانه "التصوّف والفلسفة"/Mysticisme and language عارضا كلّ النّظريات التي قيلت في تفسير ذلك، ويرى ستيس أنّ تعذّر التعبير عن حقائق التصوّف بألفاظ اللّغة راجع أساسا إلى أنّ اللّغة مصبوبة في قوالب العقل، والصّوفي تجربته تنتمي بالضّرورة إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثرة، وهو حين ينتهي من تجربته ويريد نقل مضمونها إلى الغير، من خلال عمليّة تذكّر لها، تخرج الكلمات من فمه ذات متناقضات، وهنا يتّهم اللّغة بالقصور، ويعلن أنّ تجربته ممّا لا يمكن التّعبير عنه "[17].

ويؤكّد ما ذكره ستيس قول الحلاّج : "التّوحيد خارج عن الكلمة حتّى يُعبّر عنه"[18]. ويؤيّده كذلك ما ذكره النفري –وهو أحد صوفيّة القرن الرّابع ممّن غلبت عليهم الرّمزيّة في التّعبير –في كتابه "المواقف والمخاطبات"، قال: "الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه فكيف يُخبر عنّي "[19]. و "كلّما اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة "[20].

هي إذن ألفاظ أقرب إلى دلالة المواضعة منها إلى دلالة الوضع ، دلالات خاصّة لا يمكن وصفها بأيّ عبارة ولا الإحاطة بها إلاّ رمزا وإشارة[21]. فالتجربة الصّوفيّة لها من العمق في دلالات الألفاظ مثلما لها من العمق في نفس الصّوفي وقلبه ممّا يجعل لغة الصّوفيّة في كثير من جوانبها لغة خاصّة تدور في إطار معجميّ خاصّ، ويمكن التماس أبرز قضاياها الدّلاليّة في دلالة اللّغة الرّمزيّة والشّطح والتأويل الصّوفي[22].

يبدو أنّ من أبرز أسباب شيوع الرّمزيّة عند الصّوفيّة تلك الحملة القويّة التي شنّها الفقهاء عليهم، حملة تشكيك وتكفير اضطرّتهم إلى التّعمية بدءًا، فالتّعمية مآلا سترا لحقائقهم على العامّة والفقهاء على حدّ سواء.

ولأن اللّغة مستوفاة قبلا والأغراض سطّرها نقّاد الشّعر والبلاغة مبكّرا فإنّ الصّوفيّة اصطنعوا الأسلوب الرّمزيّ حيلةً فنّية وتعبيريّة انزاح عن المداليل التّقليديّة ومناحي الفهم والتّفسير ليخلّق

معاني أخرى تتراوح بين الإغراب والتّعميّة والتّمويه. تخليق صدم آفاق المتقبّلين وفتح أبوابا لأزمة مقيتة بين الصّوفيّة من جهة والفقهاء والسّلطة من جهة أخرى.

فإذا كانت القاعدة الخطابيّة تنصّ على التحرّز من الغموض فإنّ الصّوفي يضرب بها الحائط مُدركا أنّ السّهولة تقف حاجزا أمام إحداث الأثر المطلوب في المتقبّل، كما أنّ الكتابة متى صيغت بدافع قصديّ لمراعاة أفهام المتقبّلين خسرت الكثير من فَرَادتها، لهذا تحديدا بدت أساليبهم متحرّرة من أسْر الضّوابط فكانت الرّموز والشطحات دليلا بيّنا على ذلك.

الرّموز أجنّة تنمو باجتهادات القرّاء

إنّ فهمنا الرّمز الصّوفي في وقتنا الرّاهن ليس بأيّ حال من الأحوال مضمونه الأوّل/ وِجهته الأولى التي صدر عنها، بل هو جماع قراءات وتأويلات كثيرة تضافر فيها العرفانيّ والأخلاقيّ والجماليّ والنقديّ وانضافت إليها أذواق فرديّة وأمزجة ذاتيّة ناهيك عن آليات الفهم والتأويل التي كثيرا ما لوّنتها المذاهب والفرق . إنّها سيرورة حياة يتبلور فيها الرّمز عبر مراحل.

ومن خلال هذا التفريق بين الرّموز أجنّةً والرّموز ناميةً متطوّرةً متبلورةً في آفاق المتقبّلين يتسنّى لنا القول بأنّ الصّوفي ليس هو وحدّه المسؤول عمّا يقوله الرّمز ويصوغه، إنّما هو تفاعل مستويات متداخلة تنشئ جميعها معنى الرّمز، ومن ثمّ فإنّ الرّمز ليس هو المثال الوحيد على تعدّد الأصوات بل إنّ تعدّد الأصوات صفة في الخطاب بقطع النّظر عن نوعه.

إنّ القارئ إذ يعبّر عن فهم/رأي /موقف فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبّرا عن رؤية منسجمة تذوب داخلها مصادر متنوّعة لإنتاج الفهم، هي مرجعيات وخلفيات تتجلّى من خلال طبيعة المنزع الفكريّ والثّقافي والاجتماعيّ للقارئ، وهو إذ يعبّر عن فهمه /تصوّره فإنّ خطابه يأتي في الغالب معبّرا عن وضعيّة المتلفّظ ودوره في إنتاج الأعمال المتضمّنة في القول/actes illocutoires[23] نعني بذلك البعد الحواريّ على مستوى التقبّل والقراءة والفهم، بُعد يُغنيه ويُخصّبه أيّما تخصيب انفتاح الرّمز وقابليته غير المحدودة للفهم والتدبّر.

إنّ اعتبار الرّموز أجنّة مردّه انطواءها على خصيصة الكلام البشريّ، كلام يقوله المتلفّظ به ولكنّه يُحيل على كلام الآخرين، ومرجع ذلك إلى طبيعة الكلمة، فهي علامة على التّحاور والتعدّد على مرّ العصور، يصعب أن تجد لها معنى نهائيّا أو حقيقة منتهية، وإذا كان لها حقيقة ما فهي ليست حقيقة تتأسّس داخل الخطاب وإنّما هي حقيقة ذات صلة بالبعد التّاريخيّ للكلام . ويفترض

هذا التصوّر أنّ قارئ الرّمز حاضر في الرّمز حضورا قبْليّا سابق للرّمز ولاحق عليه، إنّه الجزء الحيويّ والعصب النّابض لكلّ رمز بحسب الإطار الثقافي والاجتماعيّ....الذي يعيش فيه القارئ.

وبهذا الاستتباع لا يكون الرّمز بنية مغلقة ملكيتها للصّوفي مطلقة، بل هو فرضيّة تأويليّة مؤجّلة لا يكتسب دلالته إلاّ إذا قرّر قارئ ما أن يكتشفه، بمعنى أنّ القراءة ليست ذلك التقبّل السّلبيّ للمعنى، وعليه فإنّها " أشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود، إنّها فعل خلاّق يُقرّب الرّمز من الرّمز ويضمّ العلامة إلى العلامة ويسير في دروب ملتوية جدّا من الدّلالات نصادفها حينا ونتوهّمها حينا فنُخلّقها تخليقا. إنّ القارئ وهو يقرأ يخترع ويختلق ويتجاوز ذاته مثلما يتجاوز المكتوب أمامه. إنّنا في القراءة نصُبّ ذاتنا على الأثر وإنّ الأثر يصُبّ علينا ذواتًا كثيرة فيُرَدّ إلينا كلّ شيء فيما يشبه الحدس"[24].

فعل قراءة الرّمز إذن ما هو في نظرنا إلاّ إنماء لبعده الجنينيّ ، إنتاج ثانٍ له وهذا الإنتاج هو عمليّة الإبداع التي يمارسها القارئ، وقد وصفها آيزر بـ" التّفاعل الدّينامي بين النصّ والقارئ حيث النصّ يُجاوز نفسه ممتدّا في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته ممتدّا في النصّ"[25]. ولهذا تحديدا عدّ آيزر –وهو المنظّر الأكثر تمثيلا لجماليات التقبّل–القراءة إبداعا للنصّ بل مكوّنا مركزيّا في تكوينه الدّاخليّ "ففعل القراءة هو الذي يُولّد الدّلالة النصّية التي لا تُقدّم إلاّ على أنّها نتيجة للحدث المتبادل بين الإشارات النصّية وأفعال كفاءة القارئ"[26]. أي أنّ التّفاعل بين النصّ والقارئ هو الضّابط الأساسيّ لعمليّة القراءة بما هي نوع من التّواصل بينهما.

ولما كان الرّمز كتومًا ضنينا بمضامينه فإنّ جَهدَ القارئ يكون مضاعفًا إذ ليس تدبّره منحصرٌ فيه بل يمتدّ إلى مداليل أعمق يستنبطها من المسكوت عنه أو "بياضات النصّ" وفق تعبير إنغاردن[27]. بياضات تمنح النصّ انفتاحا تأويليّا كبيرا ذات قابليّة للتكيّف ، أو لنقل لمطاوعة قرّاء كثُر . وما ذلك في نظرنا إلاّ لانطواء منظومة النصّ الصّوفي على خصائص عدة يتضح أهمها في جعل النصّ الصّوفي رهينا بمتقبّليه، لأن هندسة بناء أنظمته اللغوية جاءت بشكل تركيبيّ مكثف ذات شفرات متعددة متباينة.

إن المعنى الصّوفي إذن لحظة غير مكتملة في النصّ الصّوفي, لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي. و هذان الفعلان المترابطان يتطلبان فاعليْن مختلفيْن هما المؤلف و القارئ . ففي القراءة يتقابل الرّمز الصّوفي المكتوب مع القارئ الذي هو بدوره رمز كبير فتقع الاستجابات و التجاوبات و تتم التدخّلات والتداخلات, فينبثق الفهم و ينبثق التأويل, ذا كانت قوة الرّمز

تكمن في قدرته على إغراء القارئ وشدّه إلى عالمه كي يحقق هويته و يبرز معانيه؛ فإن قوة القارئ تتمثل في إغناء الرّمز وإثرائه بتشغيل مدخراته والاستعانة بمخزوناته الثقافية والمعرفية المباشرة و غير المباشرة.

فما النص الرمزيّ على صورته الخطية إلا الظاهر، أما الباطن فهو النص الغائب الذي يتعالى عن مقتضيات السياقات اللغوية والإيقاعية، نصّ لا يملك زمامه إلاّ صاحبه أوان التجربة أمّا متى حبّره/كتبه صار –في رأينا –نسخة ممسوخة غامضة يجهدُ القارئ أيّما جهد في تدبّرها فهما وتفسيرا وتأويلا منطلقا من عناصر غير محددة ليعيد بناء معانيها من جديد بما يتناسب مع أفقه الخاصّ.

إن القراءة إذن عديلة الكتابة في إنتاج المعنى الصّوفي وتفعيله، وربما زادت عليها في استشفاف مراميه وتحقيق أبعاده عبر الأزمنة المتعاقبة والثقافات المتباينة لأنها تشرك معرفة القارئ بمعرفة الكاتب, و تسقط خبرات الأوّل على تجارب الثاني فتُحَصّل تحقيقا ديناميكيا لإنتاجية جديدة ومتجددة، وعليه فالقراءة ليست هي ما يجود به المكتوب فقط, وإنما هي توسعة له وانزياح عن حرفيته وملاحقة لما يندس تحت ثناياه وعبر بياضاته[28]. ومن ثمّ تتجلّى القراءة عملا منجزا بين بياضات الخطاب الرّمزيّ بل وبين بياضات الحروف والطّلاسم، عملٌ ينجزه القرّاء المتعاقبون وما البياضات إلاّ مسافات ذهنيّة قطعها الصّوفي بدءا وأخفاها بالعبارة أو لنقل طلسمها وترك للقارئ التكفّل بفهمها وإفهامها. ولما كان ذلك قد يُخلّ بسمْت الصّوفي وأسراره التي يضِنّ بها فقد بدت القراءة غير مأمونة العواقب، لأنّ ملأ البياضات قد لا يوافق انتظارات الصّوفي أو انتظارات الفقيه أو انتظارات السّياسيّ ولأنّه –وببساطة –يخدم مقصد القارئ رغم كوْنه من إنجاز الصّوفي، وهو ما يجعلنا نعتقد أنّ الرّموز أجنّة يُخلّقها الصّوفي وينمّيها القارئ.

قلق الخطاب إبانةً وطلسمةً:

الخطاب الصوفي هو الخطاب الوحيد المحكوم ببعدين متباينين متصارعين في آنٍ هما: البوح والستر، وذلك استتباعا لوقوعه بين قطبين متناقضين بدورهما هما: العبارة والإشارة، بين ما ينقال بطبيعته من حيث كونه قابلا للقول و تُحيط به العبارة، وبين ما لا ينقال إمّا لأنّ بنيته الداخلية مستعصيةٌ، فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا ذاتيّا، أو أنّه قابل للبوح غير أنّه تعوزُهُ أداة التّعبير فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا موضوعيّا. ولهذا فالصوفي إنّما هو مغامر بالضّرورة كاشفا مالا ينقال بما ينقال، محاولا ترجمة الرؤيا باللغة، ترجمة تستوجب كفاءة تعبيريّةً إشاريّةً مثلما تستوجب وبالقدر نفسه –في

نظرنا –كفاءةً تقبّليّةً . و "كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة "[29]. وكلّما زادت الأنا اتساعا، ضاقت العبارة، وتقلصت امكانيّة التّعبير حتى تنغلق دائرتها تماما.

لقد تجاوزت الإمكانات الإخبارية في الرّمز الصّوفي الحدود البنيوية البسيطة. فلم يعد في وسع العبارة حمل المعاني الرمزية، فتحولت إلى إشارات جنح فيها الصّوفيّة إلى التركيز والتكثيف والاقتصاد في العلامة، فالإشارة عند الحلاج مثلا "ليست مجرّد شكل لمضمون يمكن التعبير عنه تعبيراً آخر، وإنّما الإشارة شيء نهائي كالصرخة، فهي توجد أو لا توجد، ووجودها لا مردّ له، إنّها صورة المعرفة الشعرية، وحدث صوفي لرؤية القلب، فهي أشبه بالنقطة التي لا تزيد أو تنقص، رغم أنّها أصل الخط والقوس وهندسة المرئي جميعاً، وفي الإشارة مصدر الشعر والفكر معاً، والصوّرة الإشارية مرآة يتجلّى فيها الموجود بالذّات "[30].

قصديّة الإغراب في الخطاب الصّوفي:

إنّ الإقرار بالبعد القصديّ في صوغ الرّمز صوغًا مُغربًا معناه أنّه ما عاد الحوار مع المتقبّل فهما وتحليلا إحدى مرامي الصّوفي ناظما أو ناثرا، بل صار الإغراب درجة ثانية في الصّياغة يتأبّى بفعلها الرّمز عن الفهم والتدبّر، فينغلق دونه، ويوصدُ أبوابه في وجه المتقبّل بغِلالات كثيفة من الإغراب والغموض القصديينِ. وبهذا يفقِد النصّ الصّوفي سمةً من سمات الخطاب الأدبيّ ألا وهي الحوارُ بين الباثّ والمتقبّل، ومن ثمّ تنشأ فجوةٌ سحيقةٌ بين الطّرفين[31]. فالصّوفي يرى "أهل الرّسوم" دون درجة نصّه أسرى لظواهر النّصوص، وبنفس القدر لا ينتظرُ من الصّوفيّة أمثالِهِ إلاّ الصّمتَ.

وإنّنا نعدّ الانزياح هو المثير الجماليّ الأوّل للإغراب الصّوفي، بل إنّنا نعدّه المسؤول عن تمايز هذا النّمط في الكتابة عن غيره ناهيك عن أنّه السّببُ في عدم قدرة البعض فهمَ مرامي الصّوفيّة واستيعاب جماليات خطابهم. وإذا ذهب البعض إلى اعتبار الانزياح خروجا عن أصول اللّغة وإعطاء الكلمات أبعادا دلاليّة غير متوقّعة[32]، فإنّنا نراه انحرافًا عمّا هو مألوف، بل يمكن اعتباره هو الأسلوب ذاتُهُ.

واستتباعًا لسمة الإغراب ما صارت المواضعةُ شرطا ملزِما في صوغ الدّلالة الصّوفيّةِ، بل إنّها مواضعةٌ آسرة تقصُر التّقصير كلَّهُ في الإيفاء بالمقاصد، لذا أنّى لخطاب أساسه المواضعةُ أنّ يعبّر عن تجربة تنزاح عن كلّ مواضعة؟. ولهذا تحديدا بتر الصّوفيّة –عن قصد –المعنى الأصيلَ لكلمة رمز، فما عاد

يدلّ على معنى التوجّه إلى الآخر باعتباره مشاركا في صِلةٍ أو طقسٍ معيّنين، بل صار الرّمز المغرِبُ معهم إقصاءً للآخر و "دليلَ صدق على المعنى المغيب في الفؤاد[33]. ولا يذهبنّ بنا الظنّ إلى أنّ الإغراب وتيرتُهُ واحدةٌ بل هو في حركيّة موازية للانفعالات والمواجيد.

إنّ الرّموز –بما هي ابتكارٌ تعبيريّ –عُرضةٌ لتقلّباتٍ وانزياحاتٍ عديدةٍ شأنُها في ذلك شأنُ كلّ خطابٍ. ينشأُ ذلك بحسب المتقبّلين وزوايا تدبّرهم النصّ الصّوفي. وقابليّةُ التغيّرِ هذه موصولةٌ حتما بمظاهر الإغراب والإلغاز، ناهيك عن الإقرار إقرارا قبْليّا بقصور الآخر خيالا وإيمانا. ولِعلّة قصوره يبذل ما استطاع من جهد لكي يجذب التّجربة الصّوفيّة إلى أفقه الخاصّ، وعلى نحو ما يحاول بكلّ حيلة ممكنة أن يرُدّ المقارباتِ الصّوفيّةَ نصوصا وتجارب إلى المستوى الشّائع.

وقد شبّه "ولتر ستيس"/ Walter Estes استحالة نقل التجربة الصّوفيّة إلى متقبّل لم يعش قطّ مثلها باستحالة نقل طبيعة اللّون إلى شخص ولد أعمى[34] ومن هنا كان غيرُ الصّوفي هو الأعمى من النّاحية الرّوحيّةِ وبالتّالي فهو قاصرٌ وجوبا عن تذوّق ما لا قدرةَ ولا كفاءةَ لهُ على تذوّقه.

وإنّه بغير عناء نتبيّن ما بين الرّمز والشّطح من صلات، فإذا كان الشّطح –وفق تعبير الجرجاني– عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو زلاّت المحقّقين، و دعوى حقّ يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهيّ "[35]. فإنّ الرّمز بدوره إلغاز كفايته غير مساوية لكفاية متقبّليه، إلغازٌ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة، بل بكفاية ذوقيّة، وكلاهما يتمّ البوح بهما غلبة وقهرا.

وعلى خلاف ما أنِف سنتبيّن أنّه لئن كان الرّمز عند عموم الصّوفيّة سترا وإضمارا فإنّه مع الحلاّج –مثلا–كان رعونةً وتحدّيا وهذا ما أفضى إلى تحوّل نوعيّ من رمز ذي قابليّة تأويليّة إلى نصّ معمّى مبتدَع مفارِقٍ كلّ المعايير التعبيريّةِ والتركيبيّةِ والدّلاليّةِ، نصّ طلسم هو التعبير الأقصى والأقسى عن عجز اللّغة من جهة وعن قدرة الصّوفي على تخليق نصّ بديل هو المعادلُ التخييليُّ لأحواله وعوالمه، هو الدّالّ والمدلول، وهو المرسل والمتقبّل في ذات الآن. نصّ لا يتطلّب كفاية معجميّة ولا رمزيّة لحلّ مغاليقه بل كفايةً ذوقيّةً طلسميّةً. إنّه استعمال فريد لم يُصَغ على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق إنّما هوُ نصّ قائمُ بذاته وفق وجود يتماشى وعالَمَ المواجيد الذي تكتنزه الذّات أسرارا.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا اعتبرنا النصّ المعمّى هو العديلُ الضّديدُ للتقبّل التكفيريّ الذي مارسه عليهم الفقهاء "أهل الرّسوم". بديلٌ مستفزٌ متحدّ كثيرا ما نُسب إلى السيمياء بما هي نوع

من أنواع السحر. ولهذا تحديدا استشنع الصّوفية المتأخّرون كلمات وفيرةً لا لطبيعتها الرّمزيّةِ أو الشطحيّةِ بل لأنّها بوح بأسرار محرّمة[36]. ولعلّنا لا نحيد عن الصّواب إذا اعتبرنا أنّ ما شاهده الصّوفيّة بعد الحلاّج من أخطار دفعهم إلى إيثار السّلامة وذلك بالتزام الصّمت والكتمان ولهذا السّبب تحديدا فقدت نصوصهم جذوتها فعابها التصنّع والتقليدُ.

عيّ التأويل أمام الخطاب المعمّى:[37]

الخطاب الصوفي هو الخطاب الوحيد المحكوم ببعدين متباينين متصارعين في آنٍ هما: البوح والستر، وذلك استتباعا لوقوعه بين قطبين متناقضين بدورهما هما: العبارة والإشارة، بين ما يقال بطبيعته من حيث كونُهُ قابلا للقول و تُحيط به العبارة، وبين ما لا يقال إمّا لأنّ بنيتَهُ الداخليةَ مستعصيةٌ، فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا ذاتيّا، أو أنّه قابل للبوح غير أنّه تعوزُهُ أداة التّعبير فيكون بذلك ممتنعا امتناعًا موضوعيّا. ولهذا فالصوفي إنّما هو مغامر بالضّرورة كاشفا مالا يقال بما يقال، محاولا ترجمة الرؤيا باللغة، ترجمةً تستوجب كفاءة تعبيريّةً إشاريّةً مثلما تستوجب وبالقدر نفسه –في نظرنا –كفاءةً تقبّليّةً. و"كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة "[38]. وبالتّالي كلّما زادت الأنا اتساعا، ضاقت العبارة، وتقلصت امكانيّة التّعبير حتى تنغلق دائرتها تماما.

– التعمية بما هي تشفير قصديّ

لئن عدّ الصّوفيّة رموزهم المعمّاةَ أسرارًا فإنّنا حينما نتدبّرها من منظور تواصليّ نلفاها معضلة حقيقيّة لأنّها تبدو –ومنذ الوهلة الأولى –خارج قوانين التّواصل، لأنّ مدلولاتِ الرّمز هي بدورها مسطورةٌ، فالرّمز مضامينه غيرُ مُطلقةٍ ولا هي متباينةٌ بحسب فاهميها وإنّما هي لطائفُ ومعانٍ محدّدةٌ. ولعلّ حرص الصّوفيةِ على التضييق دفعهم إلى شرح رموزهم شرحًا يُوجّه الفهمَ ويؤثّر فيه، وذلك من مثل ما فعله ابن عربي لديوانه ترجمان الأشواق.

هو إذن تشفيرٌ قصديّ نراه محاطا بهالة من الهيبة والتّعالي تبدو بموجبها العلامةُ شكلا أو حرفًا أو ترسيمةً بمنأى تامّ عن الإدراك اليسير، بل هي مُدهشةٌ مُثيرةٌ للرّهبة والرّهب بما هي إشعارٌ بالجهل والعجز عن التأويل.

نخلصُ إذن إلى استنتاج مدارهُ أنّ الرّمز الصّوفي منزاحٌ بالضّرورة عن غيره من الرّموز أدبيّة كانت أو فقهيّة أو شعريّةً، لا يعبّر عن النّظام الدّلاليّ للبنية الثّقافيّة العامّة التي أنتجته بل عن ذات الكاتب وعالمه الخاصّ فحسب. إنّه ابتداعٌ لشفرة خاصّة في التّعبير، ولعلّ هذا التّعالي مردّهُ حرصُ الصّوفيّة على الإقرار بأنّها لطائفُ مَنّيةٌ إلهاميّةٌ قد تردُ صحوا أو سكرًا ومصدرها القدسيّ هذا تعجيزٌ مسبقٌ للمتقبّلين ولمناهجهم أو سُبُلهم في الفهم ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة لوهب بعض البشر طاقاتٍ خاصّةً تمكّنهم من الفهم أو لنقل ببعض التجوّز شفرةً إلهيّةً لا تحلّها إلاّ قوّةٌ إلهيّةٌ خاصّةٌ.

وإذا تقصّينا دوائر التّعمية وجدناها ثلاثةً:

* تعميةً بالمعاني المشتقّةِ من لفظ الحرف.
* تعميةَ الكلمة بتغيير مراتب حروفها.
* تعميةً بزيادة الحروف أو نقصانها.

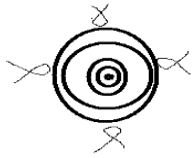
– طرائق التعمية

تكون التعمية بطرائقَ مختلفة أبرزها :[39]

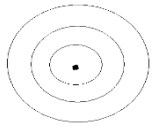
* **النصّ الواضح** : تعميته متحقّقَةٌ بالحروف المستعمَلَة .{ وهذا نراه من أكثر السّبل تحدّيا}. (نستدلّ بما صاغه الحلاج في "طاسين الفهم" قال: "كأنّي كأني أو كأني هو، أو هو أني، لا يروعني إن كنت أنّي"[40])

* **طريقة القلب / Transposition** : تقوم على تغيير مواقع حروف النصّ الواضح وفق ترتيب معيّن للحصول على النصّ المعمّى .(قال الحلاّج : " اقلب الكلام وغب عن الأوهام وارفع الأقدام عن الوراء والأمام ، واقطع تيه النظم والنظام ، وكن هائما مع الهيّام "[41]).

* **طريقة الإعَاضة / Substitution** : وقد تُسمّى التّبديلَ ، يُبْدَلُ فيها بكلّ حرف شكلٌ أو رمزٌ أو حرفٌ محدّدٌ ثابتٌ دائمًا. ويمكن أن يُبدَل بأحد الحروف أكثرُ من حرفٍ .(نحيل على "طاسين التنزيه" وتفسيره التّرسيمة التّالية بقوله : "هذه مكان الطّاء والسّين ، والنفي والإثبات وهذه صورتها"[42].

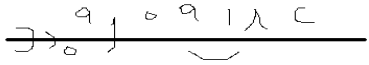


* **الأَغفالُ / Nulls** : هي أشكالٌ زائدةٌ تُقحَمُ في حروف التعمية طليا للمبالغة في التعمية ممّا يجعل استخراجها عسيرًا. (نحيل على "طاسين التنزيه" وتحديدا الرسم التّالي:[43]

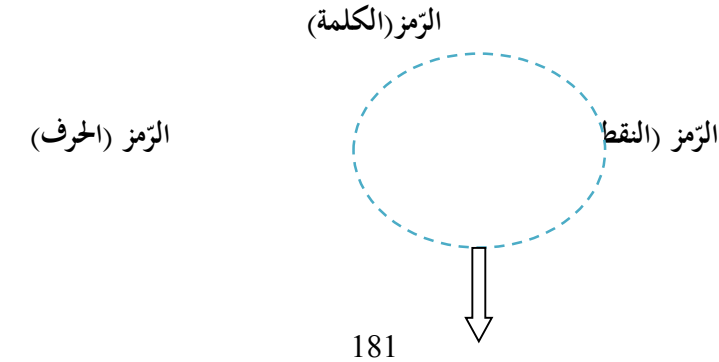


– عن (ن) –

* **حروف التعمية / Cipher alphabet**: هي الأشكال المعتمدة في النصّ المعَمّى، ويمكن أن تكون أشكالا ليست منسوبةً إلى شيء من الحروف، أو تكونَ أشكالَ الحروف نفسَهَا، أو كلماتِ جنسٍ أو نوعٍ، أو حروفًا من كلماتٍ ، أو أرقامًا .(نحيل على الرّسم الطّلسميّ التالي[44]:



ها قد تبيّنا سبُلا في التعمية مغرِبَةً كلَّهَا إغرابا مخالفا لما هو في الشّعر مثلا، فإذا كان في هذا الفنّ بابٌ لإنتاج جمال جديد والإلتذاذ به –لاسيما عند المولّدين –فإنّه في النصّ الصّوفي بابٌ لإنتاج تعمية جديدة حرفا وحركة ونقطة ومساحةً وعددا....فالنصُّ بذلك خرقٌ قصديٌّ لعادة الإبانة والإيضاح في التّواصل باعتبارهما مستهلَكيْن عاجزيْن . ولعلّ التّرسيمةَ التّاليةَ توضّح ما نرمي إليه:



رسالة معمّاة

بهذه التّرسيمة نخلص إلى اعتبار الرّمز بابا لا للتعمية فحسب بل للطّلاسم التي تمخّضت إلى علم أسرار الحروف الذي تمّ الاصطلاح على تسميته بـ "السّيمياء".

التعمية بما هي تخليق لخطاب جديد

إنّ التّسليم بأنّ "العبارة سترٌ"[45]، و"الحرف فجّ إبليس"[46] يفضي بنا حتما إلى وعي الصّوفيّة بهاجس التعبير الذي قارب الاستحالة والعدميّة، فقصور العبارة استتبع قصور الرّمز ممكنًا كان أو ممتنعًا فاستتبع قصور الحرف فـ "الحرف حجاب، والحجاب حرف". وهو ما استوجب تخليقا لخطاب جديد هو التعمية.

إنّ الرّمز المعمّى بهذا الاعتبار ما عاد تحويلا للدّلالاتِ المألوفة ولا هو تخليق لمعاني مبتدعة بل هو بتر لما بين الدّوال ومداليلها من علائق، بل إنّ الدّوال ما صارت منتظمة انتظاما حرفيّا معقولا بل إنّها عصفت بكلّ ما كتب في شأن الحروف وتجاورها وخصائصها من ذلك ما تعلق بالمعنى، من قبيل الغرابة والابتذال والوحشيّة ومخالفة القياس اللغوي، منها ما لا يتعلق بالمعنى، كالتنافر، وخصائص الحروف مجهورةً أو مهموسةً.... .

وإذا افترضنا أنّ النّظام اللّغويّ عموما يستمدّ قيمته من دلالته وليس من ذاته ، وأنّ الدّلالة تكون عندئذ هي الدّال فأنّ هذا لا يعني تطابق المدلول والمعنى، لأنّ المدلول يمكن أن يكون واحدا ولكنّ المعنى قد يختلف باختلاف الاستعمالات والسّياقات التي ترد فيها الكلمة. إذا افترضنا كلّ ذلك ووازنّاه بالنصّ الصّوفي المعمّى وجدنا المكتوب أقرب إلى المواضعة منها إلى الوضع، إذ تقصّد الصّوفيّة تعتيم دلالات نصوصهم تعتيما هيهات أن يفكّه تأويلٌ أو معجمٌ ، ولعلّنا لا نجاوب الصّواب إذا عددناه شطحا لغويّا.

وإذا كانت القاعدة الخِطابيّة تنُصّ على التّحرّزِ من الغموضِ ضمانًا لتحقّق الفهم، فإنّ الرّمز الصّوفي يعمل على خلاف هذه القاعدة بالكلّيّةِ بل إنّه باتر للبعد التواصليّ مُبطنٌ القصديّة من خطابه إلاّ على أقلّة مقصودةٍ. بل إنّ الخطاب الصّوفي في مجمله لم يُصَغ على نيّة الكتابة أو الحدث المنطوق المعدّ للتّداول والتّوثيق بل صيغ على سليقته بكرا غير مُجَمّلٍ ولا مصقول ليُناسِبُ أفق المتقبّلين. ولعلّنا لا نجاوب الصّواب إذا اعتبرنا الرّمز الصّوفي من أبرز آليات التغيير في أنساق

الخطاب، وذلك لسبب بسيط ألا وهو أنّ حضور المعاني عند المتصوفة يخضع لاستعدادات قبلية هي تحضيرات مسبقة منظّمة (أذكار، أوراد، قراءات..) منها تتولّد اللغة الصوفية، هذه التحضيرات تكوّن "الحال". وهو مرحلة تلقّي المعاني دون إرادة أو اختيار فتنصبّ على القلب دون قصد كإحدى حالات الفناء أو التحليق في عوالم روحية تجريدية غير مرتبطة بالواقع المادي، وبعد هذه الحالة تتمّ عملية البحث عن دلالات لتشكيل النص الصوفي بما هو تقرير وجداني يختلف من صوفي إلى آخر قياساً لعمق التجربة أو درجتها، اندفاعها أو إحجامُها غير أنّ القدرة على صوغ النصّ إشارةً أو عبارةً لا تبدو واحدة عند الجميع، فالمريد في مراحله الأولى/ الابتدائيّة قد يصرخ صرخات متتالية أو يتأوه أو تتكسر الكلمات في فمه إثر وقوعه في دائرة الحال فلا يستطيع تكوين نص بينما الشيخ –وقد خبِرَ المراحل النهائية في التصوف –يستطيع نقل مجمل حالات الوجد مكوناً النصّ، غير أنّ هذه المقدرة هي بدورها مشروطة لأنّه إذا ما بلغ حالة الفناء فإنّه يصيرُ عاجزا عن نقل تفاصيلها، وهنا تحديدا تنشأ النّصوص المعمّاة.

ولنا أن نستدلّ بنماذج ستلحظون إبهامها معنًى ونطقا. منها قول ابن سبعين: " قهرم طمس هوالم صعنح، ذلكم الله ربكم يا يا يا"[47]. وقول الحلاّج: "صاحبها واحدٌ، مارسها لاحدٌ، وارقها رامدٌ، لاصقها فاقدٌ، تارقها شاكدٌ ، صارعها خامدٌ، لاعدها راصدٌ " أو قوله: "كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه كأنها كأنها كأنه كأنه كأنه كأنها "[48].

الطلسمة بابًا إلى التهلكة:

كنّا قد بيّنا آنفا أنّ الإغراب الصّوفي رمزا وتجربة كان بابا للاتّهام بالجنون والكفر والزندقة والزّكورة... وغيرها من التهم، تُهم أذكاها الفقهاء وصوّرها الصّوفيّة ذوبانا وانصهارا "كلهيب الشّمعة في حضرة الشّمس، ليس له وجود وإن بدا موجودا" على حدّ تعبير جلال الدّين الرّومي[49]. فها هو الحلاّج ينحو المنحي ذاته فيماثل المحبّ بالفراش والمحبوب بالمصباح، "الفراش يطير حول المصباح إلى المصباح... ثمّ يمرح في الدّلال وصولا إلى الكمال... ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حقّ الحقيقة "[50].

ولا يذهب بنا الظنّ إلى أنّ الهلاك مرادف للنهاية أو موت مُحقّق، بل هو "نورزة" بعبارة الحلاّج بمعنى التجدّد، فقد وعد أتباعه أنفسهم برجوعه بعد أربعين يومًا واعتبروا الزيادة الهائلة في منسوب دجلة تلك السّنة مردّه ما خالطه من رماد الحلاّج، لكأنّه صورة المسيح الخالدة كما وصفها القرآن

"وما قتلوه وما صلبوه"[51]. وبه ارتبط السهروردي المقتول(549 - 587 هـ) بنوع من الاستبطان التجريبي مستدلا ببيْتيْ الحلاج {من مجزوء الرّمل}:

اقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وَحَيَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي[52]

تحقيقا للأمر الإلهيّ "كن" بما هو أمر بالرجعة أي توحيد الواحد.

وإنّ الهلاك هنا هو فناء توّج مسيرة سلوكيّة ومعرفيّة ووجدانيّة، ومصير استشرفه الحلاّج قبل وقوعه، بل واستبشر به، قال: "حين تراني وقد صُلبتُ وقُتلتُ وأحرقتُ ، ذلك أسعد يوم "[53]. أمّا عند عين القضاة فالفناء تلاشٍ في المحبوب " إذ يستحيلُ أن يصل إلى معشوقه إلاّ بعد تلاشيه "[54]. وحينها كانت التهلكة تجسيما واضحا لـ "الولاية القتيلة في الإسلام"[55]. وتتويجًا لسلسلة طويلة من التضحيات، بذل النفس تتويج لها.

الخاتمة

التعمية إذن انتهاك قصديّ للّغة بما هي قاعدة تواصليّة بُغية تثويرها بناءً لصور رمزيّة إشاريّة تجعل المعنى معتّمًا وبنفس القدر قابلا لكلّ تأويل مفتوحا باستمرار على امكانيات القرّاء مريدين كانوا أم متطفّلين، إنّها في نظرنا تقنيّة صوفيّة تجذب القرّاء مثلما يجذب ضوءُ المصباح الفراشَ أو مثلما تنجذب الذّات الصّوفيّة نحو الحقيقة الإلهيّة.

إنّ التعمية ما هي إلاّ نتاج حتميّ لما يصدر عنه الصّوفي من خلفيّة ترى الأشياء والموجودات مظهرا من مظاهر التخفّي وسرّا من الأسرار المحجوبة فعلُ كشفها لا يأتيه العامّة بل خاصّة الخاصّة. هي إذن وظيفة تواصليّة مشروطة لا ينخرط فيها إلاّ أقلّة ممّن يكشفون الدّلالات المخفية وبالتّالي لا نصير أمام خطاب تواصليّ بل هو تبليغيّ إعجازيّ متجاوزٌ حدود النصّ ليبلغ الوجود.

وعلى نقيض المعرفة المشتركة التي تتمّ بولوج الانطباعات الحسّية الآتية من العالم الخارجيّ إلى داخل النّفس فإنّ الإلهام الصّوفي يقوم باستعراض ينطلق من باطن النّفس إلى العالم الخارجيّ ضمن وضع استسراري عماده " قوّة خيال تسبق الإدراك الحسيّ وتصوغُهُ، لذا فهي تحوّل معطيات الحسّ إلى إشارات ورموز "[56]. ومن خلال الرّموز بيّنةً كانت أو معمّاة يكتشف الصّوفي تدريجيّا وتجريبيّا أنّ سرّ الوجود في ذاته وأنّه جزء من التجلّي الإلهيّ، منحه الله اللّطيفة التي شكّلت الوجود الأوّل

والتي تحمل إسم العماء، ومن ثمّ نفهم دلالة قول الرّسول الكريم حين سئل أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟. قال: "كان في العماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء" . هذا العماء الذي يصدُرُ عنه والذي فيه يوجدُ أزلاً الكيانُ الإلهيّ هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقّي الأشكال كلّها ويمنح للمخلوقات أشكالها.

إنّه الخيال المطلق أو التجلّي الإلهيّ أو الرّحمة الموحِدة، تلكم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبّر عن الحقّ. والخالق المخلوق يعني أنّ الوجود الإلهيّ هو المحجوب والمكشوف. فيه ظهرت جميع أشكال الوجود بدءًا من الملائكة الأرفع رتبة حتّى المعادن والجماد، وكلّ ما يختلف عن ذات الحقّ من أجناس وأنواع وأفراد، كلّ هذا يخلق في هذا العماء.

واستتباعا لكلّ ما في العماء من إلغاز وإبهام وما في نزوع الصّوفيّة إلى الحقّ من خفايا وأسرار كانت الرّموزُ الطّلسميّةُ عبارة عن تجلّيات إلهيّة مرّت الحقائق فيها من حالة الانحجاب والكمون إلى حالة الانكشاف والظّهور بصيغ لا يقف على معانيها إلاّ الخواصّ من الصّوفيّة ممّن يتحوّطون في التّعبير ويضِنّون بالحقائق فيحجبون معارفهم بحجب الرّمز فلا تُبينُ إلاّ بأقدار تتفاوت بحسب استعدادات كلّ سالك مريدٍ.

لقد بتر الصّوفيّة قاعدة التّوافق بين الدّالّ والمدلول فالدّال قاصرٌ بالضّرورة عن الإحالة على المدلول والمدلولُ قاصرٌ بالضّرورة عن التعبير على المحتوى الذهنيّ للتجربة. وبالتّالي لا قدرة للّغة على استكناه التجربة الصّوفيّة وهذا نراه نسقًا للوظيفة التّواصليّة واستحداثا للغة بديلة عمادها الإشارة حرفا أو شكلا أو طلسمًا.

الإحالات:

(1) Wolfgang Iser : L'acte de lecture ; Théorie de l'effet esthétique ; Collection Philosophic et language . Bruxelles : Pierre Mardaga , 1985 p : 48.

(2) Hans Robert Jauss: Pour une esthétique de la réception, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Préface de Jean Starobinski, Gallimard, 1972 ;p : 55 - 56 .

(3) Umberto Eco : Lector in Fabula : le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les texte narratifs , traduit de l'italien par : Myriem bouzaher , éd Bernard Grasset Paris , p: 27.

(4) Umberto Eco : Lector in Fabula , op. cit p: 64.

(5) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النّصوص الحكائيّة، ترجمة: أنطوان أبو زيد ،ط : 1، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1996 . ص: 73.
لا بدّ من التذكير بأنّ خصوبة النصّ المنغلق، على الرّغم من شدّة عنته في الاستخدام، ناتجة عن تركه هوامش مطّاطة للمناورة بخلاف النصّ المفتوح، بحسب ما يرى إيكو {ننظر ذات المصدر، ص: 74}وهذا ما ينطبق على النصّ الصّوفي المنـغلق على قصد التّأليف والمنفتح على حريّة الاستثمار.

(6) أبو القاسم القشيري: الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود و محمود بن الشّريف، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب 75،ج: 1. ص: 150.
(7) المرجع السّابق ،ج : 1،ص: 150.
(8) الرّسالة القشيريّة، مرجع سابق، ص: 31 .
(9) السرّاج الطّوسي: اللّمع في التصوّف، القاهرة، 1960،ص: 414.
(10) ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفيّة - دراسة فلسفيّة في مشكلات المعرفة - ط: 1. دار الهادي، بيروت 2006. ص: 129.
(11) للنظر في الإيجاز بمعناه البلاغيّ الأدبيّ ننظر: نور الهدى باديس : بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة- بحث في الإيجاز والإطناب- ،ط:1، دار السّاقي ،بيروت 2008 .
(12) السرّاج الطّوسي: اللّمع في التصوّف، مرجع سابق ،ص: 414 .
(13) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضّلال، القاهرة، 1316 هـ، ص: 36.
(14) الكلابذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، القاهرة، 1960، ص: 88.
(15) المرجع السّابق، ص: 88 - 89 .
(16) Mysticisme and philosophy ; Macmillan & Co. Ltd. London 1961 . W.T.Stace:
(17) IBID ; p : 272 - 306 .
(18) الحلاج: الأعمال الكاملة، نصوص الولاية، مرجع سابق، نصوص الولاية، مرجع سابق،ص:228.
(19) عبد الجبّار النفري: كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، تحقيق أرثريايوحنا أربري، مرجع سابق، ص:60 .
(20) المرجع السّابق ، ص : 24 .
(21) نظلة أحمد نائل الجبوري: خصائص التجربة الصّوفية في الإسلام، دراسة ونقد، بيت الحكمة، بغداد 2001 . ص : 12 .
(22) ينظر المصدر نفسه، ص : 95 - 104 ، ومحمّد عابد الجابري : بنية العقل العربي - دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثّقافة العربيّة - . ص: 287 - 289 .
(23) Canivez - Mirna Valvic : La polyphonie: Bakhtine et Ducrot , in Poétique , n°131; septembre 2000 . p:371.
(24) حسين الواد: قراءات في مناهج الدّراسات الأدبيّة،ط:1،دار سيراس للنشر، سلسلة اجراءات، تونس 1985،ص: 70.
(25) نادر كاضم: المقامات والتلقي، ط: 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت2003. ص:26.
(26) خوسيه ماريا . ب . إيفانوكس : نظريّة اللّغة الأدبيّة، ترجمة: حامد أبو حمد، ط:1 ،مكتبة غريب، القاهرة 1987 . ص: 132 .
(27) ننظر: عبد العزيز طليمات: الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند فولفغانغ إيزر، دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 6، خريف - شتاء 1992، ص: 58.
(28) 199 .; p: Wolfgang Iser : L'acte de lecture Théorie de l'effet esthétique
(29) محمد بن عبد الجبار النفري: كتاب المواقف و المخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص: 51.
(30) سامي علي: شعرية التصوف في شعر الحلاج، مجلة مواقف، العدد: 57، 1989. ص: 11.
(31) محمود عبّاس عبد الواحد: قراءة النصّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي - دراسة مقارنة - ،ط : 1،دار الفكر العربي، 1996 . ص :66.
(32) بوطران محمد الهادي (وآخرون): المصطلحات اللّسانيّة البلاغيّة والأسلوبيّة الشعريّة، دار الكتاب الحديث، بيروت 2008 . ص : 160 .
(33) ابن عربي: الفتوحات المكّية: السّفر الثّالث، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة بالتّعاون مع معهد الدّراسات العليا في السّربون، الهيأة المصريّة للكتاب، ط: 1978،2 .ص: 196.
(34) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتّاح إمام، ط : 1،مكتبة مدبولي، مصر 1999. ص: 343 .
(35) الشّريف الجرجاني: التعريفات، مادّة: شطح.
(36) بالسرّ إنْ باحُوا تُباحُ دِماؤُهم وَكَذَا دِمَاءُ البَائِحِينَ تُبَاحُ

(37) يدين علم التعمية بشقيه للعرب في ولادته ونشأته علمًا مؤسّسًا منظمًا. وأول العلماء العرب في التعمية هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (100 -173 هـ) الذي ينسب إليه **كتاب المُعَمَّى**. الخليل هو عالم اللغة العربية المشهور وواضع علم العروض وأول من كتب معجمًا للغة العربية. ولكن أعظم العلماء العرب في هذا الميدان هو الفيلسوف العربي يعقوب بن إسحاق الكِنْدي (185-260هـ) الذي ضمت مؤلفاته الكثيرة أول كتاب معروف في علم التعمية وهو **رسالة في استخراج المعمَّى** استقصى فيه قواعد علم التعمية وأسرار اللغة العربية، واستخدم لأول مرة في التاريخ مفاهيم الإحصاء في تحليل النصوص المعمّاة. ولمّا كانت التعمية ذات وشائج بالتصوّف فإنّنا نجد ذا النّون المصريّ (ت245 هـ) يُعنى بهذا العلم ويصنّف فيه كتابه: "حلّ الرّموز وبرء الأسقام في أصول اللّغات والأقلام ".

(ذكره الباحث رمضان ششن في كتابه : نوادر المخطوطات في مكتبات تركيا (27/2

نقلا عن: محمّد مراياتي ويحيى مير علم ومحمّد حسّان الطيّان:علم التعمية واستخراج المعمّى عند العرب- دراسة وتحقيق لرسائل الكندي وابن عدلان وابن الدّريهم - ،تقديم: شاكر الفحّام، مجمع اللّغة العربيّة بدمشق،1987. ج: 1،ص: 49.

(38) محمد بن عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: أرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص: 51.

(39) عقيل عكموش العنبكي : المقاربة اللّغويّة في الخطاب الصّوفي، مرجع سابق، ص ص: 36- 38 .

(40) الحلاج: كتاب الطواسين، مرجع سابق، ص: 138.

(41) المرجع السّابق، طاسين النقطة، ص: 148.

(42) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: 209.

(43) المرجع السّابق ،ص: 167.

ويقول في النّقطة تحديدًا بما هي منبع الحقّ: "النقطة أصل كلّ خطّ والخطّ كلّه نقط مجتمعة فلا غنى للخطّ عن النقطة ولا للنقطة عن الخطّ، وكلّ خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرّك عن النقطة بعينها. " الحلاّج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص: 252.

(44) المرجع السّابق، ص :257.

(45) النفري: المواقف والمخاطبات ،مرجع سابق، ص: 118.

(46) المرجع سابق، ص: 51 .

(47) ابن سبعين الإشبيلي المرسي الأندلسي: الرسائل، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدّار المصرية، القاهرة 1965 .ص: 183.

(48) الحلاج : الطواسين، بستان المعرفة ، مرجع سابق ، ص : 174 .

(49) آنا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد و رضا حامد قطب، ط: 1،منشورات الجمل، 2006 كولونيا (ألمانيا) - بغداد .ص: 166.

(50) الحلاج : الطواسين، طاسين الفهم، مرجع سابق، ص: 137.

(51) النساء(4) / 165 .

(52) الحلاج: الأعمال الكاملة، مرجع سابق .ص: 294.

(53) كتاب أخبار الحلاّج أو مناجيات الحلاّج، مصدر سابق، ص: 18 .

(54) زبدة الحقائق، مصدر سابق، ص: 100 .

(55) الحلاج : الأعمال الكاملة ،مرجع سابق، مقدمة المحقق: قاسم محمّد عبّاس، ص: 56 .

(56) هنري كوربان: الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي، ترجمة: فريد الزّاهي، منشورات مرسم، الرّباط (د - ت). ص: 77.