دينامية التأويل في النصّ الصوفيّ(*)

- مقاربة حفرية في المستويات التأويلية المتاحة -

The dynamic of interpretation in the Sufi text

- A digging approach at the available hermeneutic levels -

د. وهيبة جراح

المركز الجامعي ميلة (الجزائر)

البريد: wahibadjerrah6@gmail.com

ملخّص : تهدف هذه الورقة البحثيّة إلى الحفر في الطبقات التأويلية المسؤولة عن إنتاج المعنى في النصّ الصوفيّ، وذلك عبر الوقوف على أهمّ المستويات التي مرّ بها الفعل التأويلي الصوفيّ وعلاقته بالنصوص المُنتَجة في كلّ مستوى، مع ضرورة التركيز على دور الخلفيات الثقافية والاجتماعية التي رافقت الممارسات التأويلية وساهمت في توجيهها في كل مرحلة من مراحل تشكّل النص الصوفيّ.

ينبغي الانطلاق من فكرة أساسيّة أثناء الحديث عن التأويل في الخطاب الصوفيّ؛ وهي أنّ النص الصوفيّ نص خاص لا يمكن التعامل معه كما نعامل باقي الخطابات العادية، وما يمنح صفة الفرادة لهذا النصّ هو طبيعة الفكر الذي أنتجه، وذلك باعتبار أنّ النصّ نِتاج فكرٍ، وترجمة له، وصورة لغوية أو تجلٍّ خطابيّ لصورة ذهنيّة أسبق. أمّا التأويل فيحتاج مبدئيّا إلى نصّ ننطلق منه ولغة عليا من أجل فكّ شفراتها أي من أجل اشتغاله، فنحن لا نؤوّل أيّ كلام عادي ومباشر وإنّما الكلام المُلغِز، وهذا يقودنا مباشرة إلى ثاني خاصية للنصّ الصوفيّ وهي كونه يشكّل بيئة رامزة مفعمة بالإشارة، فهو يلمّح ولا يصرّح.

وهذه المعطيات الأوليّة كلها تقودنا إلى التساؤل:

- من أين تأتّت للنصّ الصوفيّ هذه الغزارة الرمزيّة؟
- ولماذا كلّ هذه الغزارة؟
- ما موقع الممارسة التأويلية من استراتيجيّة الترميز في الخطاب الصوفيّ؟

* تاريخ تسلم البحث : 2020/10/25 تاريخ قبول البحث : 2020/12/15 تاريخ النشر : 2021/05/15

يحيلنا الاستفهام الأوّل على منبع الصيغ الرمزيّة داخل النصّ الصوفيّ، بينما يسائل الاستفهام الثاني مسوّغات البناء الرمزي فيه، ومحاولة تقديم إجابة عن هذين الإشكالين يفرض علينا الوقوف على مختلف الطبقات التأويليّة التي تساهم في إنتاج النص تارة وفي تفكيكه تارة أخرى، والتي نعتبرها ثلاث طبقات، التأويل الوجوديّ، التأويل التعاضديّ والتأويل المضاد.

الكلمات المفتاحية: التأويلات، النص الصوفي، التشفير، الرمزية

Abstract: This research paper aims to dig into the hermeneutical layers that stand behind the production of meaning in the Sufi text, by identifying the most important levels that the Sufi interpretative act went through and its relationship to the texts produced at each level. In this regard, it is important to highlight the need to focus on the role of the cultural and social backgrounds that accompanied the hermeneutic practices and contributed in directing them at each stage of the formation of the Sufi text.

When talking about the interpretation of a Sufi text, we should bear in mind the idea that the Sufi text is a special text which cannot be dealt with as any other ordinary discourses. What gives this text a uniqueness is the nature of the thought it produces, considering that the text is the product of a thought, its translation, a linguistic picture or a discursive manifestation of an earlier mental image.

As for interpretation, we basically need a text from which we start and a supreme language in order to decipher it. We do not interpret any ordinary and direct speech but rather an enigmatic speech, and this leads directly to the second characteristic of the Sufi text, which is that it constitutes a symbolic environment full of sign.

All in all, the questions that arise are:

- Where did this symbolic abundance come from in the Sufi text?

- What are the reasons behind this abundance?

- What is the place of the hermeneutical practice in the strategy of coding in the Sufi discourse?

Keywords :Interprétations, Sufi text, Encryption, Symbolism

1-التأويل الوجودي:

هي الطبقة التأويلية الأولى التي تتصدّر الحراك الهيرمينوطيقي داخل النص الصوفي، وبدون هذه الخطوة يستحيل الحديث عن نص صوفيّ، ينبثق هذا النّوع من التأويل عن طبيعة الذهنيّة الصوفيّة وطريقة فهمها لبنية الوجود وتقسيماته، ويتحقّق الفعل التأويليّ في هذه المرحلة عبر مجموعة من الأسئلة التي يطرحها الصوفيّ، وهي أسئلة ذات طابع أنطولوجيّ يحاول من خلالها الغوص في أعماق الكينونة والتواجد من قبيل، من أين أتيت؟ أين أنا؟ وإلى أين المصير؟ وهي أسئلة حفريّة يعيد الصوفيّ بمقتضاها بناء علاقة جديدة بينه كعارف (مؤوِّل) وموضوع معرفته عبر مجموعة من الممارسات.

تعتبر مقولة "الاغتراب" منطلق هذه الممارسة التأويلية، فقد كانت نظرة الصوفيّ دائما نظرة نقص تجاه الكون / الوجود، وقد رافق هذه النظرة الإحساس الدائم بعدم الانتماء إلى العالم المادي، في هذا الصدد نستحضر أبياتا لأبي منصور الحلاج يقول فيها:

دنيا تخادعني كأنّ *** ي لست أعرف حالها
حظر الإله حرامها *** وأنا اجتنبتُ حلالها
مدّت إليّ يمينها *** فرددتها وشمالها
ورأيتها محتاجة *** فوهبتُ جملتها لها
ومتى عرفتُ وصلها *** حتى أخاف ملالها[1]

فقد تشكّل عند الصوفيّ نوع من (الخيبة من هذا الواقع الذي يعيش فيه كذات مقيّدة في بدن وكفرديّة مؤطّرة في مجتمع حيث لا يلقى إلاّ ما يجعله يشعر بأنّه محاصر ومستبعد)[2].

ويعتبر "ابن عربي" من أبرز الصوفيّة الذين انشغلوا بطرح القضيّة بكلّ أبعادها الأنطولوجيّة، فقد كان دائما يميّز بين نموذجين من الاغتراب؛

الأوّل هو ما أسماه بالاغتراب الجغرافي الذي يرتبط بمعاني السياحة والسّفر، وهو يمثّل جانب الزّهد والتقشّف والابتعاد عن ما ألفه الصوفيّ من الخيرات الماديّة التي تمدّه الحياة بها، أين يميل الصوفيّة في هذا النّوع من الاغتراب إلى البحث عن الحقيقة الإلهيّة خارج حدود الحياة المعتادة، أمّا النّوع الثاني فهو الاغتراب الوجودي، وهو الأساس المتحكّم في اشتغال العرفان الصوفي، وهذا النّوع

يلخّص الغاية من التجربة الصوفيّة ككلّ، وهي الرّغبة في العودة إلى حالة الثبوت الأزلي، فالعارف الصوفيّ يغلب عليه طابع السوداويّة

تجسّد تلك الأبيات انقطاع العارف الصوفيّ عن ملذات الدنيا ومشاغلها، وهي في صميمها تشير إلى إبداء التضايق والشّكوى من عالم الواقع وإعلان الكراهيّة والعداء، ولا يقف عند هذا الحدّ بل يرفض هذا الواقع كشعور داخلي برفضه (أن تكون نفسه كوجود خاضع لهذه الشروط)[3].

وأثناء هذا التساؤل تبدأ الأنا الصوفيّة في التضخّم والتعالي شيئا فشيئا، محاولةً العودة إلى منبعها الأصلي، فـ(يبدأ العارف في توظيف الدين ومختلف المعارف الدينيّة للدّفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الرجوع إلى موطنه الأصلي)[4].

وبعد الاطّلاع على هذا السجّال الديني والتاريخي سيتبيّن لهذه الذات بأنّها فعلا لم تنبثق من العدم، وأنّ كلّ ما عايشته من شكّ وريبة في شأن انتمائها إلى عالم الواقع، كان صحيحا، وبالتالي فالذات الحقيقيّة لهذه الذات هي من عالم آخر تماما، وحينما تنطلق الذات في مسيرة المعرفة، تكون العرفانيّة الصوفيّة قد انتقلت من كونها موقفا إلى كونها نظريّة في التأويل.

يقودنا الحديث عن هذا النموذج من التأويل إلى الاستدلال بوحدة الوجود التي خاض فيها المتصوّفة وجعلوها سبيلا من سبل تحقّق الفعل المعرفي، تقوم وحدة الوجود على مبدأ أساسي وهو (اعتبار هذا العالم بكلّ ما فيه هو التجلّي الإلهي الدائم، فالموجود واحد وهو الله، واجب الوجود الأزليّ عين المخلوقات، وكلّ شيء هو الله، واختلاف الموجودات هو اختلاف في الصور والصفات مع توحّد في الذات)[5]، وبهذه النظرة يغدو الوجود نصا ينطلق منه الصوفيّ في عملية تأويله، والصور الوجودية هي بمثابة علامات نصية يتمّ تفكيكها وإرجاعها إلى أصلها، وهذا التفكيك والإرجاع هو التأويل بحدّ ذاته.

وهنا يمكننا أن نستحضر مصطلحين صوفيين عمليين غاية في الأهمية وهما: الحُجب والكشف اللذين يعتبران الدعامة الأساسيّة للفعل التأويلي الوجوديّ؛

فأما الحجب فينبثق مفهومه من تصوّر صوفيّ مفاده أنّ هناك قوّة كبرى تحكم الكون وما يحمله في طيّاته من تجليات، تعود إلى خالقه وموجده، وهو ما يسميه "ابن عربي" بالقصديّة الإلهيّة التي تركّز

جهودها على (سيرورة دخولها إلى حيّز الكينونة)[6] من خلال محاولتها التجلّي عبر ثلاث أفعال: الخلق، الإيجاد والمعرفة، فالحقيقة الإلهيّة كانت ثابتة في العلم الإلهي، وحينما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أو في مظهر مغاير، أوجد الكون، وبحكم أنّ المعرفة تحتاج إلى عارف فقد خلق الحقّ الموجودات والكائنات على اختلاف أشكالها لتعرفه لتصبح جميع الصور الحسيّة والمعنويّة مظاهره، فهو الناطق من كلّ صورة وهو المنظور بكلّ عين، وهو المسموع بكلّ سمع، وبعدها عمل الخالق على حجب ماهيته وراء تلك الصور والأشكال[7]، ووفقا لهذا فإنّ ما يضمن لا نهائيّة البحث المعرفي عند الصوفيّة هي هذه السيرورة التي تحقّقها صور الوجود في إحالتها المتواصلة على الحقيقة التي ينبش عنها الصوفيّ، وفي نفس الوقت جميع الصور والأشكال الوجودية تبقى قاصرة عن أداء وظيفتها الإيمائيّة على أكمل وجه، إنّها تشكّل حائلا بين العارف الصوفيّ وموضوع معرفته.

لهذا وجب على الصوفيّ العمل على اختراق كامل الصور عبر ممارسة كشفيّة تعمل هتك الحجب من أجل تحقيق الوصال، وهذا ما يبرّر احتفاء الصوفيّة به، فقد عرفوه بأنّه (الكشف لغة رفع الحجاب، واصطلاحا: هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة والأمور الحقيقيّة)[8]، وهو عندهم يتعدّى حدود المفهوم إلى الإجراء، فهو الوسيلة التي تسمح لهم باختراق الحجب الكونيّة من أجل الوصول إلى المعرفة الحقانيّة (فالكشف هو رفع الحجاب والاطّلاع على كلّ ما ورائه من معاني وأسرار)[9]، تنبع أهمية الكشف وفاعليّته من المتصوّر الصوفيّ الذي كان يرى بأنّ هناك مسافة شاهقة بين العبد وخالقه هذه الأخيرة التي خلقها فعل الاغتراب فهذا ابن عربي يقول: (فأوّل غربة اغتربناها وجودا حسيّا عن وطننا غربتنا عن وطن القضبة عند الإشهاد بالربوبيّة لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة فكانت الدّنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحال تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكليّة إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغتربنا عنه بالبعث (...) حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي)[10]، من هذا المنطلق يُحمّل الصوفيّ نفسه واجب البحث والحفر من خلال اختراق الدلالات الظاهرة من

أجل الولوج إلى باطن الأشياء الذي يعتبر في أصله محاولة عودة إلى أصله الأزلي الذي انبثق عنه، وذلك بالتنقيب في الأسباب والعلل المؤدية إلى الحقيقة، حيث تتعدى مهمّة المؤوّل هنا، معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، إلى معرفة السّبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو.

2-التأويل التعاضدي واندماج آفاق التلقي:

في هذا النموذج من التأويل تنصهر آفاق التلقي بين منتج الخطاب ومتلقيه، بشكل يمنح للمنظومة الرمزية حركية تواصلية يتمّ بمقتضاها تفكيك المضمون العرفاني وتأويله.

تتعاضد الجهود بين الصوفيّ وبين من يقاسمونه تفاصيل التجربة في تأويل البنى الرمزيّة، حيث يمتلك المؤوّل قدرة تواصلية تسمح له بالتفاعل الكامل مع الحالات الذهنية للملقي، وذلك عن طريق الرصيد المعرفي المشترك بينهما والذي يقتضي بدوره ضرورة الإحاطة بطبيعة العالم الصوفي ومختلف الأطر التي ينتظم فيها من جهة، ومن جهة أخرى المعرفة بنظام اللغة الصوفية في جميع مستوياتها[11]، إنّ هذا المؤوِل هو الوحيد الذي يستطيع الربط بين ظاهر القول الصوفيّ وباطنه، وذلك وفق ما تفرضه (طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعيّة لثقافة ما)[12].

يستند المؤوّل التعاضدي على (سياق من الأحداث المتعلّقة بمجموعة من المواقف القضوية الواردة في بنية خطابية ما)[13]، حيث تشكّل موسوعته فهرسا مضمرا ومقتضى من قبل النص، فإذا تأملنا المشهد الرمزي التالي:

يا عبد تب إليّ ممّا أكره أقدّر لك ما تحبّ

يا عبد ناجني على بعدك وقربك واستعن بي على فتنتك ورشدك

يا عبد أنا العزيز القادر وأنت الذليل العاجز

يا عبد أنا الغنيّ القاهر وأنت الفقير الخاسر

يا عبد أنا العليم الغافر وأنت الغافل الجائر

يا عبد أنا الشهيد بما فطرت وأنا العليم بما صنعت

يا عبد أنا الوفيّ بما وعدت وزيادة لا تبيد وأنا المتجاوز عما تواعدت وحنان لا يميد[14]

تزخر هذه البنية الخطابية بذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقي المقصود بالقول فهي (معبّأة بحقائق تتقابل فيها صفات الله مع صفات العبد، وهي معطيات سبق لهذا المتلقّي أن اكتسبها من تجربته التي تتقارب مع تجربة المتكلّم)[15]، وبالتالي فمثل هذه البنية تتأسّس على شرط المعرفة المشتركة، التي تمثل في هذا الموضع الإطار المرجعي المشترك الذي يستمدّ منه المتكلم مادته الخطابيّة أثناء عملية تشييد المفاهيم، وهو المنبع نفسه الذي سوف يعود إليه المتلقي من أجل فهم وتأويل نفس البنية.

وهناك من البنيات الخطابية ما يحمل في طياته قرائن تحيل على كلّ من المتكلّم والمتلقي، ومن نماذجها ما ورد عند ابن عربي في قوله: (**فأنا الآن أُبدي وأُعرض تارة وإيّاك أعني، واسمعي يا جارة، وكيف أبوح بسرّ وأبدي مكنون أمر وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري، نبّه إلى السرّ ولا تفشه، فالبوح بالسرّ له مقت على الذي يبديه**)[16]، نعثر على هذا النوع من البنى النصيّة في بعض مقدّمات الكتب والدواوين الصوفيّة، حيث تشكّل استهلالا لما سيلي من الكلام وتمهيدا من شأنه أن يضع المؤوّل في السياق العام الذي سيكتنف مستويات الخطاب، لهذا السبب تأتي جلّ البنيات طافحة بمؤشّرات سياقيّة تساعد المؤوّل في فكّ شفرات الخطاب.

تشتمل البنية النصيّة هنا على إطار تلفظي يتكوّن من سلسلة من العناصر المشاركة في عمليّة التلفّظ: وتتمثّل هنا في المتكلّم الصوفيّ الذي يحيل إليه الضمير "أنا" والمؤوّل المقصود بالقول الذي تشير إليه عبارة "إياك"، يحاول منتج البنية جذب المؤوّل المقصود بالقول من أجل تسويرها لاحقا، باعتبار أن التلفّظ هو فعل تشغيل اللغة بواسطة نشاط، هذا النشاط الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى إشراك المؤوّل في فعاليات التجربة الصوفية، وذلك بقوله: (أعرض تارة وإياك أعني)، فالإعراض هنا من شأنه أن يبعد من هم ليسوا من الدائرة فهو يجل مهمّة الفهم والتأويل عندهم شاقّة، لكنّه في جانب آخر لا يُرهق المؤوّل المقصود بالقول.

في التأويل التعاضدي تتجاوز ردّة فعل المؤوّل حدود الردّة الجماليّة لتتّخذ مجرى تأويليا بحكم تفاصيل التجربة التي يتقاسمانها، لهذا فالمؤوّل التعاضديّ حينما يستقبل بنية خطابية من قبيل قول "النفري": (**إذا بلوتك فانظر بما علّقتك، فإن كان بالسّوى فاشك إليّ، وإن كان بي أنا فقد قرّت بك**

الدار)[17]، لا يقوم بتقييد مشاهدها بالعناصر اللغويّة، (لأنّ في ذلك كثير من التجني على مجالها التصوري، وإنّما يعمل على إرجاع الصورة إلى أصلها من خلال ممارسات ذات توجّه دلاليّ تعمل على ربط معاني الكلمات والعبارات داخل البنية الخطابيّة بمصدر آخر هو التجربة الصوفيّة)[18]، وهذا المصدر الذي يعوّل عليه المؤوّل هو ما يسمى في الدراسات السيميائية بالموسوعة، التي يعتبرها "إيكو" (مجموع المعطيات الثقافية المنتشرة في سياق سوسيو-ثقافي محدود على القارئ الرجوع إليه)[19]، فالموسوعة تمثل الرصيد المعرفي المتعلّق بالثقافة الصوفيّة التي تعتبر ذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقي المؤوّل.

قد لا يتوقّف الأمر عند حدود تأويل البنية الخطابيّة، وإنّما يتعداه في أفضل الحالات إلى تسخير معارفه الموسوعيّة لمواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم، وقد قدّم "عفيف الدين التلمساني" في كتابه "شرح مواقف النّفري" طريقة خاصة في التأويل وذلك انطلاقا من تجربته الخاصة في التصوّف وانطلاقا من سلسلة من المفاهيم التي كان يتقاسمها و"النّفري"، حيث كان في كلّ مرّة يوظّف مقصده كملتقٍ يراه يطابق مقصد "النّفري" بحكم تصوّفه هو الآخر، لهذا (جاءت شروحاته ذات طابع دلالي معنوي خاضع لمنطق الرؤيا الصوفيّة، أكثر منها شروحات لغويّة)[20]، وفي بعض المواضع تتجاوز العمليّة التأويليّة مرحلة استكناه المفاهيم المقصودة داخل القول إلى مرحلة أعقد منها وهي محاولة توجيه مقصديّة المتكلّم في منحى معيّن وفق ما تمليه عليه (عفيف الدين التلمساني) موسوعته وتجربته كصوفيّ، فنجده يؤوّل العبارة التالية: (**أخباري للعارفين، ووجهي للواقفين**)[21]، فيقول: (ختم هذا الموقف بما يليق أن يُختَم به، وحقيقة ذلك أن يشعر من سمع التنزّلات أنّ من سمعها من حضرة العبارة فإمّا أن يكون في حضرة الحقّ، فإنّما يسمعها من مقام العالم، وذلك ليس هو خطاب الحقّ، لأنّ سامعه إذ ينكره فينفى به، وإمّا أن يسمعه من مقام العارفين فإذن تلك أخبار الحقّ، لأنّ العارف إنّما يسمع بالحقّ ويعبّر بالحقّ، فهي أخباره تعالى، وأمّا أن يسمعه من مقام الوقفة فذلك ليس سماعا بل رؤية للحقّ بعين الحقّ وذلك وجهه، فإذن من هذا التنزّل يعلم حقيقة تلقي هذه التنزّلات التي في مقام الوقفة من أيّ حضرة هو)[22].

بعد أن قدّم "التلمساني" تأويلا وفق ما أملته عليه معرفته الموسوعيّة، وطبقا لما هو وارد في تجربته الخاصة كصوفيّ، نجده يواصل في مرحلة ثانية من شرحه ما تركه المتكلّم مبهما، فيقول: (... وهذا آخر ما ذر في هذا التنزيل الشريف، وهو كما قلنا مقام آخر السّفر الأوّل من الأسفار الأربعة، والشيخ النفري قدّس الله أرواحنا به لم يذكر شيئا من أحكام السّفر الثاني ولا الثالث ولا الرابع، وسأذكر نبذة من الإشارة إلى تلك الأسفار)[23]، يجسّد فعل الذكر هنا رغبة المؤوّل في مواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم، وذلك عن طريق تقديم إضافات من شأنها أن تغني البنية الخطابيّة، وهذه الإضافات لم تن لتتأتّى له لولا الذخيرة المشتركة التي كانت بينه وبين منتج الخطاب.

3-التأويل المضاد وتشكّل الكتل الإيديولوجيّة:

نقصد بالتأويل المضاد مجموع الممارسات التي استندت في تأويلها للرّمز الصوفيّ على خلفيّة إيديولوجيّة عملت بمقتضاها على القضاء عن الجانب الفنّي، والإعلاء من المكوّن الإيديولوجي الذي جعلهم لاحقا يقصون الخطاب الصوفيّ من دائرة الأدب ويحصروه في بوتقة الخطابات الدينية والإيديولوجية.

في التأويل المضاد تلعب الموجّهات الميتا-نصيّة دورا كبيرا في توجيه عملية تأويل المضامين الصوفيّة، وذلك باحتكام جمهور المؤوّلين إلى مجموعة من المقاييس غير الصوفيّة في تفكيك الخطابات، بالإضافة إلى بعض الموجّهات الداخليّة المتعلّقة ببنية الخطاب.

يتمّ في التأويل المضاد الاحتكام إلى بنية الوحدات اللّغويّة المكوّنة للخطاب الصوفي، وهو منطق غالبا ما احتكم إليه أهل الظاهر باصطلاح الصوفيّة إذ اكتفى هؤلاء بتصريف ظاهر العبارات دون النّظر في الخلفيات والبواطن التي أنتجتها، ممّا أدى إلى تشكّل العديد من الكتل الإيديولوجيّة التي تولّت مهمّة التأويل كلّ حسب منطلقاتها وخلفياتها.

تعتبر تجربة "الحلاج" نموذجا حيا عانى من مخلّفات عملية التأويل الخاطئة التي تعرّضت لها شطحاته، وهي في معظمها تأويلات قاتلة بالنّظر إلى النتيجة التي حصدتها، في هذه المرحلة سنقوم بتحليل بعض الخطوات التي شهدتها عمليّة تأويل الرّموز الشطحيّة الحلاجيّة بهدف التعرّف على المنطق

الخطابي لظاهرة التأويل وبعض مخلّفاتها إن على مستوى تجربة الصوفيّ أو على مستوى تجارب الكتل المؤوِّلة (الإيديولوجيّة).

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

إنّ المتأمّل في دلالة هذا المصير الذي لاقاه الحلاج، يجعلنا نواصل الحفر في تداعيات الرّموز الشّطحية التي صدرت منه، وهو حفر يميل هنا إلى البحث في فلسفة الرّمز، أين يتحتّم علينا أن نطرق باب الأبعاد الفلسفيّة للشرّ مبلورا في مفهوم الخطيئة وما ينجرّ عنه كردّة فعل من قبل الوسط المضبوط باعتباره المؤوّل، لكي نتوصّل لاحقا إلى فكّ بعض المفاهيم الرّمزية التي ساقها الحلاج في شطحاته.

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

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

العقاب في أبسط تعاريفه هو: (ما نقوم بتكبيده من أجل شيء حُكِم عليه بأنّه جدير بالإدانة أو مذنب)[24]، من خلال هذا التصوّر أو المفهوم المقدّم للعقاب يمكننا إدراك تداعيات رمز الجنون الذي انجرّ عن المستوى الخطابي/ اللّساني لفهم الشّطح، فمقولة العقاب كردّة فعل عن رمز الجنون ينجرّ عنها وجود:

- معاناة من جراء العقاب: وهي توجد في النظام العاطفي، وتنتمي إلى منطقة الجسد، وهذا ما حصل فعلا للحلاج: (ثمّ أُنزل الحلاج عن الجذع، وقُدِم أمام السيّاف، ثمّ ضرب السيّاف عنقه وسقط رأسه)[25]، فهذه العبارة تؤسّس لشرّ مادي (إلحاق الأذى) يُضاف إلى الشرّ الأخلاقي (الشّطح).

-أمر بالعقاب: إذ تنظّمه إرادة تؤثّر على إرادة أخرى، هي التي تأمرهم: (فلمّا كان صباح الثلاثاء أُخرِج الحلاج إلى ساحة الإعدام بباب خراسان على الضفّة الغربيّة من الدّجلة، ثمّ تُلِيَ أمر الخليفة المقتدر، وفيه: واضربه ألف سوط، فإن لم يمت، فتقدّم بقطع يديه ورجليه، ثمّ اضرب رقبته وانصب رأسه وأحرق جثّته)[26].

- عقلانيّة العقاب: أين يتمّ تصوّر نوع من التعادل بين الشرّ المادي (العقاب)، وبين الشرّ الأخلاقي (الشّطح)، لهذا يرتبط العقاب دائما بمقولة دفع الثّمن، وفعلا دفع الحلاّج ثمن بوح غاليا من شأنه أن كلّفه حياته.

- ذات فاعلة: وتتمثّل هنا في ذات الحلاج التي كانت مسرحا نُفّذ على ركحه القرار الذي أصدرته السلطة الحاكمة، وهي نفسها الذات الفاعلة في الشرّ الذي ارتكبه الخطأ والشّر الذي سيلحق بها بسبب العقاب، وفيها كذلك سيُلغِي العقاب الخطأ.

بهذه الطريقة كان للتأويل تداعيات على مختلف الأصعدة والمستويات، لكنّ الأشدّ وطأة من هذه التداعيات كلّها هو ما ارتبط بالحتف الذي لاقاه الحلاج، وهذا ما جعل مأساة الحلاج تحمل بعدا أسطوريا وإيديولوجيا، ممّا حوّلها إلى رمز في ذاته، وخير دليل على ذلك أن الأضواء كلّها كانت مسلّطة على تبِعات الشّطح الحلاّجي، فأصبحت مغامرة الحلاج في الكشف والبوح كلّها رمزا، أي

أنّ البعد الرّمزي هنا متعلّق بنتائج الانزياح عن القاعدة الاجتماعية والإيديولوجيّة أكثر منه بتقنيات هذا الانزياح، وهذا القول ينطبق على جميع أشكال التلقي التي عرفت مأساة الحلاّج واطّلعت عليها، باستثناء صُنّاع الحدث طبعًا (السلطات الدينية والسياسيّة في عصر الحلاج) هؤلاء اكتفوا فقط بصرف العبارات عن ظاهرها دون أن يتكبّدوا مشاق الخوض في التجربة التي أنتجت ذلك الخطاب وباحت به.

الهوامش:

[1]- الحلاج: الديوان، قدّم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنّشر، ط 1، بيروت، 2005، ص: 80.

[2]- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربيّ (دراسة تحليليّة نقديّ لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 9، بيروت، أوت 2009، ص: 251.

[3]- نفسه، ص: 255.

[4]- نفسه، ص: 257.

5- آل سعود سارة بنت عبد المحسن: نظريّة الاتصال عند الصوفيّة، في ضوء الإسلام.، ط1، دار المنارة للنشر والتوزيع.1991. ص: 39.

[6]- ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النّقديّة (الأدب والتاريخ والهيرمينيوطيقا الفلسفيّة)، ترجمة خالدة حامد، مركز الإنماء الحضري، ط 1، حلب، سوريا، 2008، ص: 209.

[7] - عبد الحق منصف: الكتابة والتجربة الصوفيّة (نموذج محي الدين بن عربي)، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.ص: 209.

[8] - القيصري: مطلع خصوص الكلم، نقلا عن الحكيم سعاد: المعجم الصوفي، ص: 665.

[9]- الحكيم سعاد: المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981.ص: 664.

10- ابن عربي: الإسفار عن نتائج الأسفار، ط1، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1948.ص: 4، 5.

[11]- الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 1، ليبيا، 2004، ص: 49.

[12]- أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكيّة، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، 2000، ص: 127.

[13]- أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز العربي، ط 1، المغرب، 1996، ص: 168.

14- النفري عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، تق: عبد القادر محمود، تح: آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.ص: 260.

15- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل، للطباعة و النشر، تيزي وزو، 2009.ص: 148، 149.

[16]- ابن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1954، ص: 19، 20.

[17]-النفري عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، ص: 17.

[18]- آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفيّ في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص: 149.

[19]-أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ص: 87، 88.

[20]-آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفيّ في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص: 151.

[21] - النفري عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، ص: 16.

22 - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، شرح وتعليق جمال المرزوقي، دط، الهيئةالمصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000. ص: 152.

[23]- المرجع نفسه، ص: 153.

[24]- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقيّة، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت، لبنان، 2005، ص: 411.

[25] - سامي مكارم: الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون، رياض الريس للكتب والنشر، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دت. ص: 81.

[26]- نفسه، ص: 73.

المصادر والمراجع:

1. ابن عربي: الإسفار عن نتائج الأسفار، ط1، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1948.
2. ابن عربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1954.
3. آل سعود سارة بنت عبد المحسن: نظريّة الاتصال عند الصوفيّة. في ضوء الإسلام.، ط1، دار المنارة للنشر والتوزيع. 1991.
4. أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكيّة، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب، 2000.
5. أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز العربي، ط 1، المغرب، 1996.

6. آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفيّ في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة. ط3، دار الأمل، للطباعة و النشر، تيزي وزو، 2009.
7. بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقيّة، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بيروت، لبنان، 2005.
8. الحكيم سعاد: المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة). ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981.
9. الحلاج: الديوان، قدّم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنّشر، ط 1، بيروت، 2005.
10. ديفيد كوزنز هوي: الحلقة النّقديّة (الأدب والتاريخ والهيرمينيوطيقا الفلسفيّة)، ترجمة خالدة حامد، مركز الإنما الحضري، ط 1، حلب، سوريا، 2008.
11. سامي مكارم: الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون. رياض الريس للكتب والنشر، طبعة جديدة مزيدة ومنقحة، دت.
12. عبد الحق منصف: الكتابة والتجربة الصوفيّة. (نموذج محي الدين بن عربي)، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.
13. عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري. شرح وتعليق جمال المرزوقي، دط، الهيئةالمصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
14. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربيّ (دراسة تحليليّة نقديّ لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 9، بيروت، أوت 2009.
15. النفري عبد الجبار: المواقف والمخاطبات. تق: عبد القادر محمود، تح: آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
16. الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط 1، ليبيا، 2004.