مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN:1071-2335/ E-ISSN:2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 11، عدد رقم: 01، مارس 2022، صص: 39-50

تاريخ الاستلام(2021/12/27)تاريخ القبول (2022/03/15)تاريخ النشر (2022/03/30)

الخطاب الصوفي ومبدأ التغريب

The Mystical Discourse and the Percept of Alienation

بن دحان شريف[1]، كواري مبروك[2]

[1] جامعة طاهري محمد ـ بشار(الجزائر)، bendahane.cherif@univ-bechar.dz

[2] جامعة طاهري محمد ـ بشار(الجزائر)، kaouarimebrouk@yahoo.fr

ملخص:

نشأ الخطاب الصّوفي في أحضان الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، فترة قوّتها وازدهارها، لما انتشر الدّين الإسلامي، وظهرت أنواع من الشعر سايرت حركية تطور المجتمع كشعر الفرق، أو ما يسمى بالشعر السياسي، وشعر الغزل العذري وشعر النقائض والخمريات...في ظل هذا الزخم الفكري السياسي، ظهرت نزعة فكرية جديدة، كان لها وقعها في الساحة الأدبية والعقدية. تجلت في الاتجاه الصّوفي. وكانت غاية هذا الخطاب البحث في العبودية لله الواحد الصَّمد، والإخلاص في طاعته لنيل رضاه والفوز بجنته. حيث اتسم هذا الخطاب بوشاح فني وجمالي، وسم نسيج بنياته التركيبية بأبعاد التجربة الصوفيَّة، بكل عنفوانها الفلسفي الفكري العقدي، معتمداً مبدأ التَّغريب، وخرق المألوف في تعامله مع اللّغة، فجاءت غريبة في مخرجاتها الدلالية الممكنة والمحتملة. وكانت بعيدة عن المنطق اللّغوي، وعن مسارات التدليل المتعارف عليها.

كلمات مفتاحية: الخطاب ؛ اللغة ؛ الشعر؛ التغريب ؛ البنيات.

Summary:

Sufi discourse arose/originated in the bosom of the Arab Islamic culture, during its period of strength and prosperity. When the Islamic religion spread, different types of poetry appeared that went along/kept pace with the dynamics of the society evolution such as the poetry of difference, or the so-called political poetry, poetry of platonic love,

المؤلف المرسل: بن دحان شريف، الإيميل: bendahane.cherif@univ-bechar.dz

contradictions and wines... In light of this momentum Political intellectual, a new intellectual trend emerged, which had an impact in the literary and doctrinal arena, manifested in a mystical direction. Where this discourse was characterized by an artistic and aesthetic veil, and the fabric of its structural structures marked the dimensions of the mystical experience, with all its philosophical, intellectual, and ideological vigor/ferociousness, adopting the principle of alienation, and breaking the norm in its dealings with language. So, it became as strange in its possible and potential semantic outputs. It was far from linguistic logic, and the generally well-known pampering paths.

Keywords: Discourse, language, poetry, alienation, structures

1. مقدمة:

ظهر التَّصوّف في أحضان الثّقافة العربيّة الإسلاميّة فترة قوتها، عندما انتشر الدين الإسلاميّ، وانداح شرقاً وغرباً .. إذ سكت الشّعراء وأهل الأدب فترة من الزّمن بعد تجربة الإسلام، ثم انطلقوا في القول بعد تمثل هذه التجربة الجديدة بكل أبعادها الفكرية العقدية والفنية الجمالية، وظهر نوع من الشعر ساير حركية تطور المجتمع كشعر الفرق، أو ما يسمى بالشعر السياسي في عصرنا الحاضر، وشعر الغزل العذري، وشعر النقائض والخمريات... في ظل هذا الزخم الفكري السياسي والتراكم المعرفيّ ظهرت نزعة فكرية جديدة، كان لها وقعها في الساحة الأدبية والعقدية، تجلى ذلك في الاتجاه الصوفي، الذي أنتج خطاباً أدبياً له خصوصياته الفكرية الفنية والجمالية عبرّ بصدق وجداني عن هذه التجربة، سُمي بالخطاب الصوفي. وكانت غاية هدا الخطاب البحث في العبودية لله الواحد الصمد والإخلاص في طاعته لنيل رضاه والفوز بجنته، حيث اتسم هذا الخطاب بوشاح فنيّ وجماليّ غمر نسيج بنياته بأبعاد التجربة الصّوفية، بكل عنفوانها الفلسفي الفكري العقدي، معتمدًا مبدأ الخرق للمألوف، والتغريب والذَّوق العرفاني ... فهل تمكن هذا النزوع الفنيّ من استقطاب الشعراء لتبني هذه التجربة الفنيّة؟ وهل كان له حضوره في السَّاحة الأدبيّة أم تعرض للتّهجم والنّقد لغرابة لغته؟ وماهي مخرجات هذا الخطاب اللّغوية والبلاغيّة؟ ولمَ لم يتلق قبولاً من لدن الفقهاء والنّقاد؟ فكانت النّتيجة الحتميّة لهذا التوجه الفنيّ الغموض والتيه ... هذا ما سنحاول دارسته في هذه المقاربة باعتماد المنهج الوصفي وسيلة للتّحليل والمقارنة والاستنتاج.

– 2. التَّجربة الشّعرية لدى الصّوفية:

التَّجربة الشّعرية عند الصوفي والشاعر متشابهة في المنطلقات الفكرية والوجدانية، ومختلفتان في التَّجسيد. فكلاهما ينطلق من الواقع، ويهيم في التخييل يرسم لغة ثخنة، تعبر عن الحالة الشعورية التي يعيشها كل واحد منهما، إلا أنّ عينَ الشاعر في كل لحظة من لحظات الفيض الوجداني دائماً على الواقع خاضعاً لإكراهاته، يوجه الخطاب الشعري، ويؤطر التخييل، فينتج

خطاباً شعرياً مفعماً بالفيض الوجداني الذي يُتقبل من المتلقين، فلا يُنكرون عليه لا غموض لغته، ولا غرابة مجازاته، بينما يعيش الصوفي في غيبته عبر مفهوم الذَّوق، وهو (معرفة مباشرة، نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره)[1]، وفي هيامه التخييليّ حيث يعيش حالة استسقاط أو ما يسمى (الباريدوليا)، فيميل إلى تفسير أنماط عشوائية على أنها ذات معنى، وهي حالة شعوريَّة يصبح فيها العقل خاضعًا لقابلية تلقي الأوهام على أنّها إلهام من الله سبحانه وتعالى، فيتوهم المرء أن الله اصطفاه بعلمه اللَّدني، وما يقوله أو يفعله هو وحي من عند الله يجب الاعتقاد به، والتسليم له فيما يدعي ويفعل، هذه الرّؤية الوهمية التي تجسد التناسخ في البحث عن الحقيقة عن طريق الحدس[2]، تجعل الصوفي يعيش حالة اغتراب بعيداً عن الواقع ومجرياته، ويصبح رهين البعد الخامس، حيث يعيش في أوهام أحلام اليقظة والخيال خارج إطار الأبعاد الثلاثة للمكان والرابع الزمن، فتَتَملكه 'الملكة س' وهي قدرة غير عادية من قدرات الوعي مفتاح التجربة الغيبية، وهي ليست الحاسة السادسة[3]، فيتوهَّم وضعيَّات ورؤى، و يعيش في الغيبة خارج منطق الحياة ومنطق الجماعات البَّشرية، فيُنتج خطابات مفعمة بتخيلاته معتقداً أنها عين الحقيقة، ويكون خطابه بعيداً عن منطق اللغة المستعملة وغريب المجازات، فرغم استعماله المعجمَ اللّغويَّ المتعارفَ عليه، إلا أنه يَشحن الكلماتِ التي يستعملها بدلالات غامضة، قد لا يفهمها المتلقون لغرابتها، ولبعدها عن منطق الدلالات اللغوية الممكنة المحتملة، فجاءت لغة خطاباتهم غريبة، رغم أنها تعتمد المعجمَ اللغويَّ الذي يستعمله الشاعر

- الممارسة العرفانية الذوقية:

هي تجربة عرفانية، يخوضها الصوفي في رحلته للبحث عن الجوهر، عن الذات الإلهية التي يفيض عنها الكون كله، حيث لا يرى الصوفي إلا الله في كل أحواله، أو هكذا يُتهيأ له، فيعيش حال المشاهدة ما يشبه الذوبان، إذ ينتقل الشعور والوجدان الذَّاتي، ويلتحم مع ذات أخرى هي مصدر الوجود، حيث لا وجود هنا إلا لفيض الانفعالات، فتنصهر كل التناقضات ويتحرر الصوفي من إكراهات الواقع، معتقداً أنّ ما بلغه من الرقي الروحيّ والصفاء الوجداني، يؤهله لقول ما يقول.

هذه التجربة أنتجت أدباً خاصاً يعبر عن التجربة الصوفية. سمي بالأدب الصوفي أو الخطاب الصوفي، هذا الخطاب يعبر عن وجدان المتصوف العارف الذائب في حب الذات الإلهية.، وبالتالي فهو تَعبير باطني ما ورائي يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية، التي يعيشها السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال، اللقاءِ الربانيّ عبر محطات التحلية والتخلية، حيث يتحقق السلوك الذوقي، والبعد الوجداني العرفاني الفكري. هذا التحول وهذا التغير الذي طرأ على المتصوف، في رحلته، له بصمته في سلوكه ولغته. لأنه نتاج تغيُّر مفهوماته

للحقيقة والوجود والذات والآخر والعالم، والتجربة واللغة والعقلِ الذي يتم عبر تغيير مجازاته، التي بها يتمثل هذه المفهومات[4] في التخاطب، وإنتاج الدلالة في اللغة التي يستعملها . فالمجاز ليس أداة تبليغ فقط، بل يلعب دوراً في فهمنا وفي إدراكنا لواقعنا، وهو أساس كل خطاباتنا[5] التي من خلالها يتم التواصل وتبادل التأثير عبر آليات الإدراك والفهم.

– **اللّغة الصّوفية:**

اللّغة الصّوفية وسيلة كشف وتبليغ عن أخص ما في النفس الإنسانية، ألا وهي روحه التي بين جنبيه، فيُصبغها بخصوصيات هذه الروح المتطلعة للأفق الأعلى في تشكيلاتها التعبيرية وتقلباتها التبليغية، فهي صورة كشف الخفيّ الباطني، الذي يتماشى واللغة الأدبية من حيث منطلقاتُها التركيبية والدلالية التي تخاطب العواطف، وتعبر عنها، وتختلف معها في مراتب العبارة في البوح عن خلجات الوجدان. فإذا كانت اللغة الأدبية تنطلق من الوجدان للتعبير عن الواقع بكل تناقضاته، فإن اللغة الصوفية تنطلق من الوجدان، من الباطنيّ لتلامس الغيب الماورائي وتعبر عنه مكسوّةً بمنطق عرفانيّ تمتزج فيه المتناقضات، بحيث لا يمكن للمرء خارج هذه الفئة إدراكُ مرامي هذه اللغة إلا بتقمص هذه التجربة الروحية العرفانيَّة، لأنها لغة مشحونة بعنف الغيب وتطلعات الواقع، إذ تلامس ضفاف الروح لتكشف خفاياها .

لقد خص الله الإنسان بتكوين خاص (لَقَدْ خَلَقْنَا الانْسانَ فِي أحسنِ تقْويمٍ)[6] من النَّاحية البيولوجية والسّيكولوجية والروحية. هذا التّميز جعله يقوم بوظيفتي كسب المعرفة، وتحقيق العبودية لله من خلال جمع الإنسان للأبعاد الذاتية الثلاثة: النفسي والقلبي والروحي في تناسبها مع أبعاد مراتب الوجود الثلاثة: عالم الملك، وعالم الملكوت وعالم الجبروت، لتحيق الغاية من الخلق[7]، فتكون معرفة تلك العوالم أمراً ممكن الحصول عن طريق الوسائط السببية، فتتحقق له معرفةُ كلِّ مرتبة وجودية، و يحصل في لحظة تحققه الذاتي بالعد المناسب لتلك المرتبة، وهو تحقق معرفيّ واحد ينطلق من الذات ويعود إليها، فيتحقق كل بُعد بما يتناسب معه، فبتحقُّق البعدِ النفسيّ يتمّ إدراكُه لعالم المُلك. لأن الإنسان نسخة مصغرة لهذا العالم، وبتحقُّق البُعد القلبي يعقل عالم الملكوت، لأن الإنسان برنامج العالم الجامع للفوائد، وبتحقُّق البُعد الروحي يتحقق البعد الإلهي المتجلي في الموجودات كلها، فيتاح له شهود عالم الجبروت، لأن معرفة الإنسان ليست نتاج التناسب الحاصل من الأبعاد الذاتية ومراتب الوجود، بل هي كامنة في تكونه الأصلي وهو يستحضرها[8].

فلغة الشّعر الصّوفي لغة خاصّة تجيب عن تساؤلات المتصوف في تعبيراته عن علاقته بالواقع الحياتي، والواقع المستبطن من خلال التجربة الصوفية التي يتجلى فيها الصفاء الوجداني، فهي لغة مشحونة بأبعاد عرفانية، قد لا يقف على مراميها المتلقي العادي.

– **الخطاب الصّوفي:**

يستند هذا الخطاب إلى جهاز مفاهيمي خاص، له أنساقه اللّغوية، ومقوّماته المعرفيَّة وآلياته التّأويلية، يتشكّل من بنيات لسانية تحمل بين طياتها رسالة عرفانية ذات حمولة فكرية خاصة، وشحنات دلالية عميقة، مما يتطلب دراسة التجربة الصوفية دراسة واعية بخلفياتها الفكريّة والعقدية، لأنّ الخطابَ الصوفي تعبيرٌ عن التجربة الباطنية بوصفها تجربة روحية، تعبر وتبوح تحت وطأة العلاقة الحميمية بالغيب والمستور. وهذا ما يجعل عملية تلقي هذا الخطاب صعبة في كشف بنياته اللغوية والأسلوبية وآثارها الجمالية، ودلالاتها العقدية، حيث تنفلتُ هذه اللغة كلما حاول المتلقي القبض على معانيها، فيعيش حالة قلق وغموض وتساؤل، لأن اللغة المستعملة هي لغته، لكن مراميها بعيدة المنال ..فالمعنى في الخطاب الصوفي ملتبس لأن لغته تعبر عن حقيقة وجدانية عرفانية، فهو غارق في الذاتية بحثاً عن سر الوجود من خلال الموجودات التي يتمثلها ذهنياً، وعند البوح بمخرجات هذه التجربة لغوياً يتعرض للمنع والقمع والمواجهة، فيلجأ إلى استعمال الرمز والتخيلات الأسطورية في انتاج خطابه أين تحمل لغته وجهين للمعنى ظاهر وباطن، يتجلى الظاهر في الطاقة الشعرية للغة المستعملة، أما المعنى الباطني الماورائي فيتجلى في الطاقة الروحية التي تغمر وجدان الصوفي، ومن خلالها يعبر عن حالات الوجد والهيام في مفهوم المحبة الإلهية . ومن هنا تنبجس المفارقة في تلقي هذا الخطاب، وهذا ما يؤكد مقولة النفري المشهورة " إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم . وإن سكتوا فهيهات منك اتّصاله ".

– **التغريب و إنتاج الدّلالة:**

التغريب مبدأ فني دعا له الشكلانيون الروس[9] مثل الشعرية، والنسق وكسر الرتابة، والمضمرات الأيديولوجية للأداة الفنية ... وكلها مبادئ جاءت لتعزل الأدب عن محيطه وعن مبدعه، وعن الواقع الذي شكله، وتجعل النص الأدبيّ بنية لغوية لها تركيباتها الفنية الجمالية، دون مراعاة لما سواها، و جاء مفهوم التغريب ليساير هذه النزعة الجديدة في دراسة الأدب وتذوقه، ويعني نزع الألفة عن الأشياء التي أصبحت معتادة، وتحويل الشيء إلى دائرة جديدة للإدراك، وإبعاده عن سياقه المعهود بجعل ما هو معهود غريبا في بنيته التركيبية أو الدلالية أو فيهما معاً، وهو يدل على التضاد بين ما هو موجود، وبين ما هو مألوف معتاد، وما ينتجه في قالب مغاير تماماً لما كان عليه. التَّغريب يعني كسر الألفة، وخلخلة البنيات التركيبة والإفرادية على مستوى الاستعمال اللغوي في إنشاء الخطاب الأدبي.

وبما أنَّ هذه الخاصيّة طافحة في الخطابات الشّعرية على اختلاف أنواعها وأجناسها، فهي العامل المهيمن فيه، لأنَّ طبيعة الشّعر تنزاح نحو التّغريب الّذي ينزع الألفة في استعمال البنى اللّسانية؛ التراكيب والألفاظ اللغوية؛ ويقدم خطاباً مادتُه الفنية مركبة تركيباً غريباً، يصدمنا

كلّما أمعنا النّظر فيه، إنْ على مستوى منطق الفكر أو على مستوى منطق الاستعمال اللغوي، فيخلخل أفق انتظار المتلقي الّذي يدفعه إلى لبحث عن المعنى عبر آليات التَّأويل .. هذا الاستعمال للغة هو الَّذي يجعل المألوف غريباً عن طريق التَّنويعات الفنيّة، والأسلوبيَّة والبلاغية المختلفة للغة، وهذا ما يحقق التغريب10، ويُمكِّن الخطاب الشعريّ من تخطي المباشرة والتقريرية في رسم الصورة الشعرية، ويُدخل القارئ في رحاب الدهشة الجمالية التي تواجهه لحظة القراءة ..

– **الخطاب الصوفي ومبدأ التغريب:**

في التقديم تمكنَّا من بسط ملابسات التجربة الصّوفية، وطبيعة النّصوص الشعرية التي تُنشئها هذه الفئة للتّعبير عن رؤاها الفكرية والفنية، وهي تحت وطأة الشروط السوسيوثقافية[11] التي صنعت منهم ما يقولون، فكان إبداعهم مفعماً بدلالات هذه التجربة الّتي أفرزت مضامين وجدانيَّة، ومعارف ذوقية مغايرة لمرجعيات الألفاظ المتداولة في الدرجة وفي النوع[12] حيث وقعت المفاضلة بين الدلالة التَّقريرية، والدلالات الإيحائية في استعمال العلامات اللّغوية، للتعبير عن مراميهم المعرفية العرفانية. وهنا نقف على قصور العبارة عن التبليغ. لأن هذه التجربة مرتبطة بالجمال والانفلات من قيود العقلانية والقيود المذهبية، وقيود المألوف[13].

والمتصوّف يسعى إلى القداسة، وإشباع الحنين الوجودي عبر اللغة القادرة في تجسيد هذا العالم الإلهي في ثوب فني، ليقترب من النماذج الإلهية[14]، وأول ما لمسناه الاستعمال الغريب للغة، هذا الاستعمال قلص من عطائيَّة هذا الأدب. فهُمش واتُهم أصحابه بالزندقة والكفر .. وسنحاول أن نعرض بعض النَّماذج من هذا الأدب لنقف على مبدأ التغريب في إنتاج الدلالة الممكنة والمحتملة، عبر آليات التأويل. مع مراعاة خصوصية هذه التجربة الشعرية ...

– **الدّلالة بين التّقرير والإيحاء والتّغريب:**

أثرت التَّجربة الصّوفية المعجمَ اللّغويَّ السَّائد، وحاولت خلق أفق جديد للإبداع والتلقي مغاير لما هو متعارف عليه في السّاحة الأدبية والفكريَّة، إنّه أفق يثير الدهشة والاستغراب والعجب في استعمال القاموس اللغوي، وفي توظيف العلامات اللغوية توظيفاً فنياً جديداً، في بنى وسياقات لغوية شديدة الخصوصية، تعبر عن وجدان مفعم بالغلو في التعلق بالذات الإلهية، خوفاً وحباً وشوقاً وهياماً. فكلمات مثل: الجوع والحب والسكر ... لها معانٍ خاصة عند الصوفية، المعنى الحقيقي هو المعنى الحرفي المعجمي، ما يسميه السّيميائيون دلالة التعيين، والمعنى المجازي: هنا المعنى ينحرف عن المعنى الحقيقي، ويأخذ دلالات ثقافية وجدانية اجتماعية عقدية. تنحرف به بعيداً عن المعنى الحقيقي، أما المعنى العرفاني الماورائي هو مجاز المجاز الذي يتكئ على المعرفة المباشرة من الله، ومنه يستمد دلالاته العرفانية، التي لا تخضع لمنطق اللغة، ولا لمجازاتها لأنها دلالة تسبح في ملكوت الروح، لتعبر عن هذه التجربة الروحية المنبثقة من حالة الاستسقاط التي

تجعل العقل قابلا لتلقي الأوهام على أنَّها وحي، حينها يتوهَّم الصّوفي أنّ الله يرسل له رسالات عليه القيام بها، وهذا ما يجعل اعتقاده راسخاً في توجيه دلالات الألفاظ، وشحنها بمعانٍ جديدة، تتساوق والتَّطلعات الوجدانيّة العرفانيَّة للصّوفي، فوسمت لغته بالغرابة والبعد عن المنطق اللّغوي، فاستعمل الوصف الحسيّ والغزل الحسيّ والخمرة الحسية، وأراد بها معاني روحية. فهو يطلق الخمر والعين والخد والوجه ألفاظا ترمز إلى مدلولات غيرِ تلك التي تعارف عليها الناس في دنيا الحس، نسوق أمثلة لتدليل على هذا الزعم تبين كيف يتعامل الصوفي مع المعجم اللّغوي العربي:

كلمة جوع لها عدّة دلالات نفسيّة وحسيّة وجدانيّة وموضوعيّة، فهي حسب السّياق تعبّر إمّا عن الحالة الشّعوريّة الّتي تنتاب الإنسان للدلالة على خواء البطن وهذا هو المعنى المباشر، وقد تستعمل مجازاً للتّعبير عن الشّوق أو الغضب، وتوظّف في الشّعر توظيفاً فنياً يبعدها عن المعنى المعجميّ، وقد تدل على وضعية اقتصادية لطلب العمل ورفع الإنتاج، وتبقى دلالاتها مرتبطة بحدود الممكن والمحتمل، الذي يجيزه المنطقً الفني والفكري العقلي للغة .. لكن الجوع عند الصوفيّ يتعدى الحالة الشعورية والنفسية المرتبطة بالواقع ومتطلباته، ويعتبرها وسيلة عبادة، ومجاهدة للنفس للتقرب من الله سبحانه وتعالى، وهو الهدف والغاية والوسيلة للوصول إلى حالة المشاهدة، فعند استعماله لهذه الكلمة يقصد الصبر ومجاهدة النفس، والتغلب على شهوتي البطن والفرج للرقي الروحي، كما يقصد التقرب من الله سبحانه وتعالى. فكلما جاع الصوفي صفت روحه، وتخلصت من أوحال الطين، فسهُل عليه الرقي الروحيّ، فالجوع عند المتصوفة لذة ومتعة وعبادة، يتقرب بها العبد من ربه.

وكلمة "حب" في العرف الصّوفي تنفلت من المعنى الحسّي النّفسي إلى الدّلالة على معنى آخر، وهو المعنى الرّوحي المرتبط بالصّفاء الوجداني، والإشراق الذّوقي المتعلّق بحب الذّات الإلهية إلى درجة الانمحاء، والتّحول من الكون الآدمي الإنساني إلى كون آخر عبر الحلم الَّذي يعيشه كحالة حقيقية، فالحب لا علاقته بالحب الحسي الناتج عن لذة التواصل بين الذكر والأنثى، بل هو حب روحيّ خالص من كل الشهوات الجسدية، هو حالة وَجْدٍ تغمر وجدان المريد في لحظة الإشراقة الصوفية، هي حالة استذهان يعيشها في لحظات الاتصال مع الله سبحانه وتعالى، فما أبعد دلالة هذه الكلمة عن المعنى المتعارف عليه عند شعراء الغزل.

وكلمة سكر في القاموس الصوفي تعني الحضور والغياب، الذي يؤدي إلى المشاهدة لهذا التواصل الفني الذي ينتجه الخطاب الصوفي، ويختلف عن ذاك التواصل العادي لاختلاف سياق الإنتاج والتلقي، فالملاحظة المبدئية المسجلة هيّ أن التيار الصوفي مارس مبدأ التغريب، وحاول كسر أفق الانتظار السائد في المنظومة الفنية والفكرية في عصور متقدّمة، يقول ابن عربي:

(قال الحق للكلمة: أنت مربوبي وانأ ربك أعطيتك أسمائي وصفاتي(سحر، 2005، 72)

فمن رآك رآني ومن أطاعك أطاعني

ومن علمك علمني ومن جهلك جهلني

فغاية من هم دونك أن يتصلوا إلى معرفة نفوسهم منك

وغاية معرفتهم بك العلم بوجودك لا بكيفيتك)

في هذه المحاورة بين الشاعر وما يتلقاه من ربه نكتشف سر التعامل مع اللغة في تحديد معاني الكلمة. الكلمة لفظ يطلق على شيء له وجود عيني مادي، أو متخيل مدرك محسوس. فالكلمة علامة تتشكل من دال ومدلول ودلالة، وعند المتصوفة هذه العلامة المسماة كلمة (ك..ل..م..ة.) لها دلالات مخالفة لكل أعراف اللغة. فلفظ كلمة هو كائن له خصوصياته في تفاعله مع مستعمليه في هذا الواقع الدنيوي، وأول ما يدهش المتلقي هو الاستعمال الغريب لكلمة "الكلمة" في مفهومها المطلق والمتعارف عليه، فالكلمة عند ابن عربي في هذه المقطوعة تدل على أسماء الله وصفاته، ومن ثم يحدد لنا ماهيتها ومساراتها الدّلالية، فمعرفتها تؤدي إلى معرفة الله، وطاعتها تستلزم طاعة الله، من علِمها كان علْمُه بالله أعظم، ومن جهِلها كان جهلُه بالله أكبر، غاية الوجود معرفة الله، غاية معرفة الله العلم بالوجود لا بالحدود. والغاية من معرفة الكلمة التي هي الله، معرفة الإنسان بنفسه من خلال معرفة الكلمة، ومعرفة الكلمة تؤدي إلى العلم بالله في هذا الوجود، لا بكيفية هذا الوجود. فما هي الكلمة التي تقوم بكل هذه المهام؟ إنها العلم اللّدني والدنيوي، فأنت تلاحظ مدى غرابة هذا التعبير، وكم هو بعيد عن المألوف، لأنَّه يعبّر عن حالة وجد وهيام خاصّة بالمتصوّف الّذي يرى نفسه مشغولاً بذكر الله، إلى درجة الاعتقاد الجازم أنّ كل ما يقوله أو يفعله له علاقة بالحضرة الإلهية. فهو الموجه له في كل الأحوال والحالات، فالغرابة متسربة إلى هذا الخطاب في كل مفاصله، في لغته ومراميها الدلالية. وفي تقنية عرضها على المتلقين، بطريقة الاستلزام الأدائي للكلمات المستعملة في هذه المقطوعة الشعرية. الَّتي هي بنية فنية جمالية تشد القارئ للبحث عن المعنى، لكن هيهات الوصال كما يقولون؟ لأن التقاء الوعيين لا يمكن تحقيقه لتباعد المجال الفكري لكل من المخاطب والمتلقي[15]. هذا التَّوجه الفكري أغنى المعجم اللّغويّ العربيّ مبكراً، لمَّا شحن الدوال بمدلولات جديدة، لم يعهدها المؤولون لكلام العرب، وهذا اتجاه مبكر، سابق لعصره من المتصوفة في الثقافة العربية، أفرز إشكاليةَ علاقةِ الدال بالمدلول، وانزلاق الدلالة، التي لا تزال محطّ اهتمام فكر ما بعد الحداثة، قال أحد المتصوّفة في وصف حالهم:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله[16]

يصرح صاحب هذا البيت علناً ودون مؤاربة أنَّ ما ينطق به المتصوّف من كلام أو ما ينظمه من شعر، لن يستطيع المتلقي فهم رموزه اللّغوية، بل سيعجز لا محالة في فهم هذه الرموز

وتفسيرها. وإن هم سكتوا فلن تُدرك مرامي ما يرمزون إليه من دلالات، لأن كلامهم رموز، وسكوتهم لغة معجزة أيضاً، وأنشدوا لبعض كبار الصّوفية في وصف حالة السالك والمريد في عتبات التّصوف بين الحقيقة والوهم قَول الحلاج:[17]

(كفاك بأن الصحو أوجد كآبتي　　فكيف بحال السكر والسكر أجدر

فحالاك لي حالان صحو وسكرة　　فلازلت في حالي أصحو وأسكر)

يعلن هذا المتصوّف صراحة عن حال الوجد والهيام اللّذين انتاباه، وراح يعبر عنهما، ويخبرنا عن حالته الوجدانية، وحيرته وقلقه في حال الصّحو والسّكر، يعلنها صراحة أن حالة الصحو هي معاناته وهي ألمه وكآبته. وهذا إحساس غريب يشعر به الإنسان، فكيف يعيش من هو في حالة الصحو هذا الشعور؟ وهكذا يكون السكر عند الصوفية مختلفاً عن السكر الناتج عن الخمرة المادية في كون السكران بعد السكر يصحو بعد مرور وقت يطول أو يقصر حسب حالة درجة السكر. إلا أن سكر الصوفي سكر من نوع خاص، فهو غيبة واتصال بالحضرة الإلهية، يعقبه الصّحو، ولا يعني الصحو هنا مفارقةً لحالة السكر بصورة تامة، وإنما الترقي إلى حال أرق، هي حال "صفاء العشق والذوق بأحذية الجمع والفرق." فهل يعقل أن يعيش الإنسان الذي يمارس حياة عادية هذا الوضع؟ وهذا حال الصّوفية، يقول الحلاج[18]:

أنا من أهوى ومن أهوى أ نا　　نحن روحان حللنا بدنا

نحن مذ كنا على عهد الهوى　　تضرب الأمثال للناس بنا

فإذا أبصرتني أبصرته　　وإذا أبصرته أبصرتنا

أيها السائل عن قصتنا　　لو ترانا لم تفرق بيننا

روحه روحي وروحي روحه　　من رأى روحين حلت بدنا

هذا الاستنتاج نابع من فهم علاقة الصّوفي بالله سبحانه، فالله ليس موضوع مراقبة بل مؤالفة قابع داخل النَّفس، فأنت ترى أنَّ الدلالة المنبسجة من لغة هذه المقطوعة تؤكد علاقة الشاعر بالله سبحانه وتعالى، وهي تجسيد للذات الإلهية في الشاعر (إذا أبصرتني أبصرته ...روحه روحي وروحي روحه ...من رأى روحين حلت بدنا). فتحليل مرامي هذا الكلام على حقيقته أو على مجازيته يوصل المتلقي إلى الحكم على القائل بالكفر والزندقة .. فكيف يتطاول إنسان مهما بلغت درجة إيمانه إلى هذا التوصيف .. لكن المتصوفة كما أشرنا أعلاه لا يرون غضاضة في هذا التوصيف.

ومن هذا المنطلق رفضت أجهزة التَّلقي البلاغية أو المؤسّسة الثّقافية المهيمنة هذا التّصوير بناء على فهم مغاير لهذه النزعة التسلطية للحكام آنذاك ..فالنّص المتقدّم تعبير عن مواقفَ انفعالية معرفية بالغة التعقيد، فأُبعِد المتصوفة من دائرة الاهتمام ونُسبت إليهم التهم، لأنهم يرون أن المحبة مقامها شريف، وهي أصل الوجود[19] وترتبط بالقبول والرّضا ورفع الكلفة،

فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته، ولا يعرف ما هي، ولا يفكر في وجودها، ومن حد الحب ما عرفه، ومن لم يذقه شرباً ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه، والحب درجات ومراتب: إلهي وروحاني وطبيعي. وتتجسد هذه الصورة المثالية للحب في قول رابعة العدوية في إحدى مناجاتها، للواحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد في نفحات ربَّانية. هذا الهوس نلمسه في مقطوعة لها في الغزل الصّوفي البوح بحب الله سبحانه وتعالى بطريقة تصورية مخالفة لكل منطق[20]:

عرفت الهوى مُذ عرفت هواك وأغلقت قلبي على من عداك

وقفت أناجيك يا من ترى خفايا القلوب ولسنا نراك

أحبك حبين؛ حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له فلست أرى الكون حتى أراك

فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن الحمد في ذا وذاك

أمّا هنا فكلمة "الحب" أفرغت من محتواها الدّلالي المتواضع عليه، وانزلقت دلالتها إلى أخرى جديدة، كشفتها رابعة العدويّة في هذه المقطوعة، فحب الهوى ليس العشق ولا الغرام ولا الوجد ولا الهيام بالمحبوب الذي يحمل معاني حسية... بل هو الحب الذي ليس ناجماً عن اتصال جسدي، بل عن اتصال روحي، عن طريق استحضار المحبوب الذي هو الله جلت قدرته بالذّكر والتَّوحيد، والتسبيح والتكبير والحمد والشكر، والثناء...فهذه مدلولات لا عهد لها بمفهوم الحب المتداول عند الشعراء، ولا العامة والخاصة من الناس.

وحب الأهليّة مفهوم آخر ينضاف إلى مفهوم الحبّ، يتجلّى في كشف الحجب المستورة من الأمور الغيبية الّتي لا يحتملها عقل الإنسان العادي بتمكينه من العلم اللدني، الذي مكن القائلة من هذا التّخريج الجديد لملفوظ قديم. ونقله من التعبير عن التجربة المحسوسة إلى التعبير عن التجربة الروحية الغارقة في الإيهام والإبهام، والإلغاز، والتجريد... فكان الحب، حب الهوى، وحب الأهلية المتجلي في كشف الحجب؟ وهو حلول واتحاد واتسام، وخلوة ولذة ... رقي و تقرب وصفاء ..

3. خاتمة:

لم يخرج الخطاب الصّوفي -على مرّ العصور- على بيان هذا الخط العقدي في قول الشعر، فمارس مفهوم التغريب والتجريب بكل أبعاده الفنية والفكرية، إلا أنّ التجربة الشعرية الصوفية خلخلت القاموس اللغوي العربي مبكراً، بما قدمته من تعابير جديدة في استعمال نفس المعجم اللغوي المتداول، وأعطته أبعاداً دلالية جديدة، تتنافى والدلالات الحرفية والإيحائية لهذا القاموس، مما قلل من انتشار هذا النوع من الشعر واصبح محصوراً بين أفراد الطائفة التي أنتجته .. لكن الدراسات المعاصرة الخاصة كعلم النفس العرفاني، وبحوث الذكاء الاصطناعي، وعلم الذبذبات أثبتت أن للإنسان طاقةً، تمكنه من تجاوز كل العقبات التي تواجهه في هذه الحياة.

كما تؤكد هذه الدراسات أن الإنسان إذا أحسن استغلال طاقاته تمكن من القيام بأعمال يعدها العامة معجزة أو كرامة .. حيث يستطيع التغلب على كثير من العقبات ...

ولكنَّ الصوفيَّ الذي بالغ في المجاهدة حباً وخوفاً وشوقاً لمعرفة الله، والذوبان في ملكوته تمكَّن من الوصول إلى هذه الحالة، لكنّه أفرغها من محتواها العقدي الصحيح. وراح يتخيل ويوهم نفسه بأنه امتلك العلم اللّدني – الحقيقة المطلقة – وسمح لنفسه بأن يتجاوز مقدراته العقلية من خلال المغالاة في التعبير عن هذه الحالات الوجدانية الشديدة الخصوصية، وهام بعيدا عن الهدف الذي كان ينشده بداية الرحلة.

مراجع البحث وإحالاته:

1 - عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفيَّة، دار المسير، بيروت، ط2، 1987.

2 - كولون ولسون، ترجمة سامي خشبة، الإنسان وقواه الخفيَّة، دار الآداب بيروت، ط2، 1978.

3 - كولون ولسون، ترجمة سامي خشبة، الإنسان وقواه الخفيَّة، دار الآداب بيروت، ط2، 1978.

4 - علي أحمد الديري، مجازات بها نرى، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 2006.

5 - علي أحمد الديري، مجازات بها نرى، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 2006.

6 - سورة التّين، الآية 4. رواية الإمام ورش

7 - محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 2010.

8 - محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 2010.

9 - إبراهيم الخطيب، نظرية المنهج الشكلي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 2010.

10 - ايبرلخ فيكتور، ترجمة الوالي محمد، الشكلانيَّة الروسية، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 2000.

11 - جماعة من الباحثين، آفاق التَّناصية محمد خير الباقعي، طبعة جداول للنشر والتَّوزيع، بيروت، 2013.

12 - محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، 2010.

13 - سامي سحر، شعرية النَّص الصوفي، القاهرة، 2005.

14 - سامي سحر، شعريّة النص الصوفي، القاهرة، 2005.

15 - إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2010.

16 - ناجي حسن جودت، المعرفة الصّفيَّة، دار الهدى للطّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط1، بيروت،

17 - محمد باسل عيون السود، ديوان الحلاّج تعليق ووضع حواشي، طبعة بيروت، د.ت.

18 - محمد باسل عيون السود، ديوان الحلاّج تعليق ووضع حواشي، طبعة بيروت، د.ت.

19 - ابن عربي محي الدين، الحب والمحبة الإلهية، ط2، بيروت، 1992.

20 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، منشورات عالم الكتب، ج4، دمشق، سوريا، د.ت.

قائمة مراجع البحث:

*** القرآن الكريم، رو اية الإمام ورش**

1. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، منشورات عالم الكتب، دمشق سوريا (د.ت) (ج 4، ص:266، 267)
2. ابن عربي محي الدين، جمع وتأليف محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية، ط. 2، بيروت(1992) (ص:13).
3. إبراهيم خليل، بنية النّص الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر ط.1، (2010)، (ص: 265).
4. إبراهيم الخطيب، نظرية المنهج الشكلي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ط.1، (2010)، (ص: 54).
5. ايبرلخ فيكتور، ت/ الوالي محمد، الشّكلانية الرّوسية، المركز الثَّقافي ط.1، بيروت (2000)، (ص: 19).
6. جماعة من الباحثين آفاق التَّناصية محمد خير الباقعي، طبعة جداول للنشر والتَّوزيع، بيروت، (2013)، (ص: 226)
7. محمد باسل عيون السود، ديوان الحلاج تعليق ووضع حواشي، طبعة بيروت، د.ت، (ص:132، 158، 159).
8. محمد المصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، طبع مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت (2010)، (ص: 38، 39، 192، 202)
9. ناجي حسن جودة، المعرفة الصوفية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، بيروت (2006) (ص: 129).
10. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصّوفية، ط. 2، دار المسير، بيروت، (1987)، (ص104).
11. علي أحمد الديري، مجازات بها نرى، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت (2006)، (ص: 10، 13، 14)
12. فريد الزاهي، المقدس والمجتمع، ط.1، الدار البيضاء، (2011)، (ص: 9، 14)
13. سامي سحر، شعرية النص الصوفي، القاهرة، 2005، (ص: 59، 72، 78، 79).
14. كولون ولسن، ت / سامي خشبة، الإنسان وقواه الخفية، ط/ 2، دار الآداب بيروت، (1978)، (ص:18، 26، 58).