

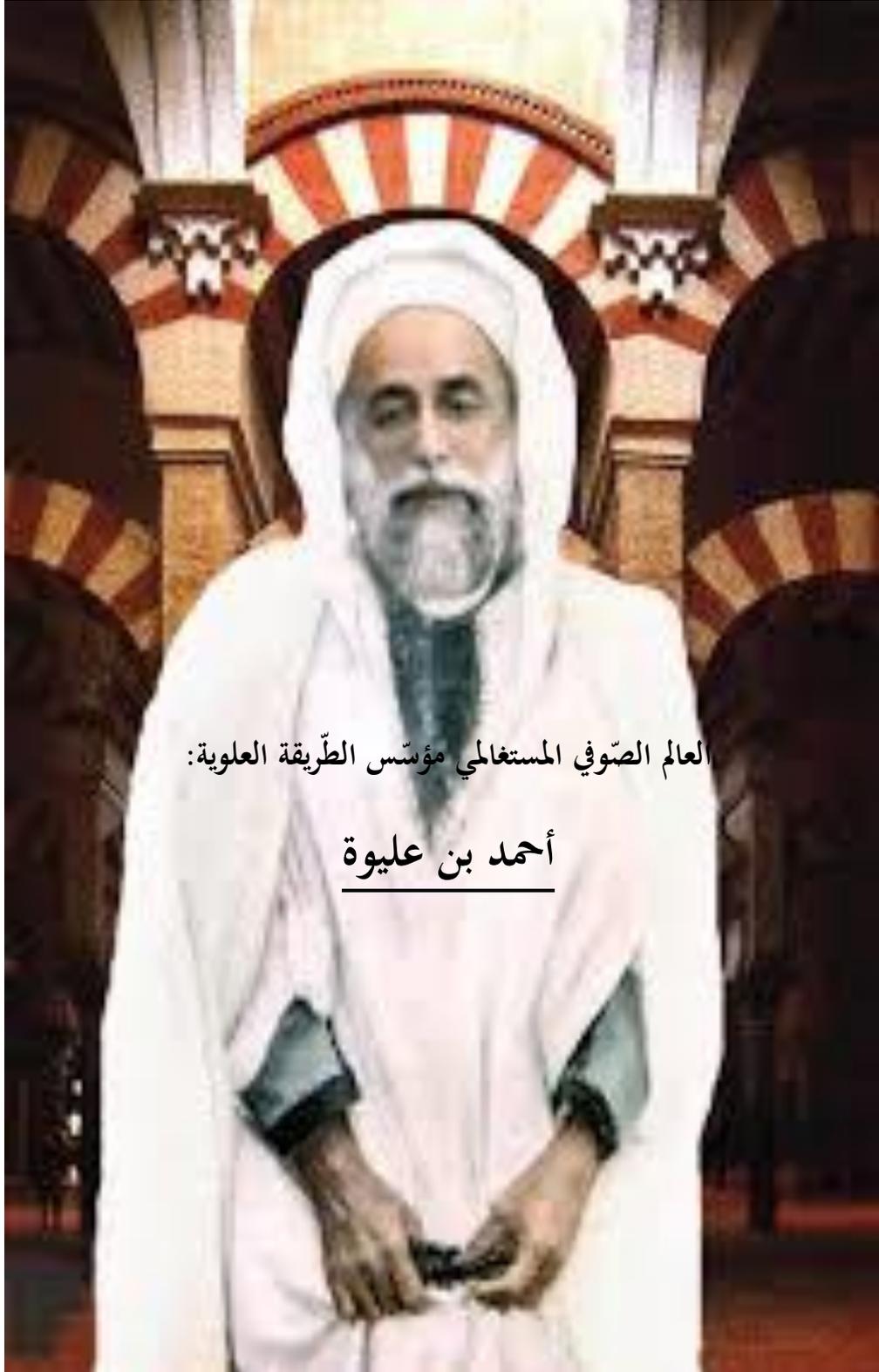
إشكالية التّلقي في الخطاب الصّوفي
تأية أحمد بن عليوة - نموذجاً -

تخصّص: تحليل الخطاب الصوفي

الطالبة: بلغول منصورية

أعضاء لجنة المناقشة:

- د. خطاب محمد: رئيساً ﴿أ. محاضر أ﴾ جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
د. حمودي محمد: مشرفاً ومقرراً ﴿أ. التعليم العالي﴾ جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم
د. سي أحمد محمود: عضواً مناقشاً ﴿أ. محاضر أ﴾ جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
د. عراب أحمد: عضواً مناقشاً ﴿أ. محاضر أ﴾ جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
د. بلمهل عبد الهادي: عضواً مناقشاً ﴿أ. محاضر أ﴾ المركز الجامعي غليزان
د. مسكين حسنية: عضواً مناقشاً ﴿أ. محاضر أ﴾ جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم



العالم الصوفي المستغامي مؤسس الطريقة العلوية:

أحمد بن عليوة



كلمة شكر



شكرا لمن ساعدني في عملي هذا
ولكلّ من خلع عني التشتت
فأعتقني من الضيق
خاصة المشرف: حمودي محمد
الأستاذ: شهري محمد



مقدمّة

مقدمة:

إنّ الخطاب الصوفي هو عرفان يتّولد عن تجربة الرؤيا في الرؤية، فتتعدّد الرؤى الصوفية في تلك الممارسة الوجدانية تنبثق عنها مقامات وأحوال، وارتحالات تمتزج فيها المحبّة والخوف، والرّجاء والشوق، بين ثنائيتين متلازمتين الغياب والحضور، وبين الانفصال والوصل، يستند كل هذا على مرجعيتين هامّتين " العقل، الروح "، أو تشتتّ الجسد عن الرّوح في فيض الحضرة الإلهية

وعليه فالصّوفي يعيش عوالم كشفية، فهو يغوص في أعماق العالم الإنسي والكوني، يتعلّق بأبعاد إنسانية وغيبية ترد في قوالب جمالية، إذ نجده يتيه في الرّموز الصّوفية ويحمل دلالات تعبيرية عميقة، ولعلّ تائية أحمد بن عليوة تحمل من الشحنات الدلالية التي تفصله عن المتصوفة الآخرين في القرن العشرين، ففي مصطلح الحبّ الإلهي، يصطبغ بكينونة العالم الأزلي، إذ يقودنا إلى عتبة التشتت، محدثا فطرة واصطداما لدى المتلقي، فتضطرب المحمولات مع الدوال

كما يصطدم الفكر الصوفي بذاتية محدودة بمعان ودوال عادية، ولكنّ المتصوف يحتاج لجدلية نصيّة بينه وبين القارئ حتى يحتفي بنجاحه في بعث ذوقه الصّوفي على الآخر، يلتهب فكر القارئ بامتزاج لغتين متعارضتين، إذ يرتقب ارتحال المعاني عن

دوالها، فيبدأ حمل اللغتين في مدلول واحد يكفيه للوصول إلى ملفوظات مسكوتة في عمق التلويح الصوفي وهذا الأخير بنية معرفية محضة أساسية

لبناء النص الصوفي حتى يتم الإعلان عن احتفاء جديد بعد كل اختفاء، بمراجعة القصدية الصوفية داخل ذلك الانغلاق الصوفي، وهذا يقود للحدث عن إشكالية في الخطاب الصوفي الذي يعتبر موروثا لا يقبل التفاوض مع قراء لا يحسنون مقاومة هيمنة المعاني والبواطن، وسلطة المتصوف، حتى يقف بين مستوى القبول، أو التقبل المتحفظ عنه، أو الاعتراض تماما عن هذا النموذج الصوفي في جزئيات معينة

وعليه فالخطاب الصوفي لا يعاني إشكالية في التلقي، وإنما من غلبة الحال التي يقع فيها المتصوفة وعجزهم عن النزول اللغوي، بعد العروج الروحي، ومشكلة تحديد هوية المتمرس الذي يحمل كفاءة لغوية، وقدرة في الفهم، وقابلية تقبل الآخر، والملاحظ لتائية أحمد بن عليوة يدرك حضوره النصي في قصيدته.

جاءت الشفرات الصوفية متعددة في التائية حتى تبسط لغة التواصل بعد انقباض المدلولات، والقارئ يشكّل عاملا أساسيا لجعل تلك الشفرات في وظيفة جمالية، ويفترض عليه إدماجها في إسقاطات المتصوف التفسيرية، لا إسقاطاته العبثية، وإرجاع المدلولات إلى نسقها الروحي والطبيعي معا، واعتبارها أساس إعادة الإنتاج الصوفي، واستجلاء الغموض، ويتبنى القارئ مهمة المتصوف

في توظيف لغة الميتافيزيقا، والهروب بالمآزق اللفظية إلى الظاهر، وعليه فبنية تلقي الخطاب الصوفي تبدأ من الباطن وتنتهي عنده، ولقد اعتمدنا في دراسة إشكالية التلقي في تائية أحمد بن عليوة كنموذج للتصورات الصوفية، والتقريب بين المتصوف والمتلقي نحو إبراز ذات واحدة تكشف عن سر الوجود ككل في صورة هرمية، تكون بقاعدة سفلية بين المتصوف و المتلقي

ثم يبدأ التدرج الهرمي عند كلّ عروج بسلم تصاعدي نحو قمة الهرم الذي يمثّل مستويات الربوبية و الألوهية، أمّا النزول الصوفي فهو يكون الممهّد لبروز إشكالية صوفية في التلقي، وعلى القارئ أن يستببح الغامض، حتى يلقف الفهم، وتشبّعت دراستنا بمضامين صوفية في عدّة توجهات فكرية في الفقه مع التفسير، و الفلسفة، والأدب، والاطلاع على التراث الصوفي من الجانبين العملي والذوقي.

كما تطرّقنا إلى مقارنة بين التصوف الإسلامي، و التصوف الفلسفي، واستكشاف المصطلحات الصوفية، ونقاط تقاطعها مع الذوات الإنسانية الوجودية، والإلهية التي هي سر الوجود العبثي ككل، فالبحث عن الأسرار الصّوفية ومدّها بمدلولات مفكّكة تماما يهدم الجدار الحسي، وعزل الصمت بحاجز البوح، ثم إعادة اعتباراتها داخل البنية النصّية الصّوفية، تمهيدا لإشكالية مهمّة تحت عنوان:

إشكالية التلقي في الخطاب الصّوفي-تائية أحمد بن عليوة نموذجا -

أحبنا تحطيم مفهوم الإشكالية وتوظيفها كجمالية صوفية، يبارك لها التلقي، وينعقد فيها الغموض حتى يسهل على القارئ تمرير مدركاته الحسية في اللامدرك الذي يميّز الخطاب الصوّفي، ويستعمل وعيه في البنية النصية بلغته التي تعود عليها، ولكن بشرط أن تكون المحمولات الصوفية محافظة على طابعها التجريدي متخفية في ظاهرها، ولكنها مكشوفة عن أعين الجميع ممّن يبلغون درجات الفهم الصحيح والتأويل الدقيق

حتى تصحّ نقل التجربة الصوفية دون الشعور بإشكالية ما، وقد انتهجنا منهج نظرية التلقي تبعاً لطبيعة الخطاب بغية توضيح الخطاب الصوفي ، وتوصيف جوانب تلقيه الإيجابية والسلبية ، وتحليل تائية أحمد بن عليوة مفرداتيا من خلال الاعتماد على القاموس الصوفي، ووصف الذات الصوفية العلوية ، وتعلّقها بالذات الإلهية، بتحديد الأحوال الصوفية، وبيان الصفات الإلهية

فدراسة المفاهيم الصوفية الأكثر تعقيدا وصعوبة في الخطاب الصوفي في ماهيتها المتضادة ، مستندين على العديد من المصادر والمراجع التي تخدم أهداف الإشكالية ، انطلاقا من الديوان، وقاموس الاصطلاحات الصوفية إلى كتب أحمد بن عليوة والتصوف الأخرى خاصة في ابن عربي، الحلاج، عبد الكريم الجيلي ، والتمسنا

الكثير من المقاربات بين العقيدة الإسلامية وغير الإسلامية، وكذلك تأثير الفلسفة الإسلامية وغير الإسلامية أيضا على التصوف ، لكننا ركّزنا على الثقافة

الفلسفة الصوفية المنفتحة على الوجود، والمتحدثة باسم الحب الإلهي والخمرة، وإنّ
الفلسفة الصوفية تلك هي التي تميّز خطاب التصوف عند أحمد بن عليوة، ولكنّ تتفرّع
عنها الكثير من المفاهيم المتشابهة

وفي ضوء كلّ هذا وتحت عدّة أسس بنائية للدراسة الصوفية التي تعلّقت
بأحمد بن عليوة انتهجنا خطة بحث مهّدت بمقدّمة للبحث ثم مدخل، ففصول تنضوي
تحتها مباحث رئيسة، تناولنا في المقدمة جوانب عامة للفكر الصوفي عند أحمد بن
عليوة، ثمّ انتقلنا إلى المدخل فكشفنا فيه غطاء التلقي في الخطاب الصوفي، وبيان ماهيته
وموضوعاته، في إبراز خصائصه الفنيّة، وأبعاده الفلسفية

كذلك انتقلنا إلى جوهر الموضوع من خلال الفصل الأوّل، وتحدّثنا فيه
عن خطاب الحبّ، وربطه بالعنصر الأثنوي الذي يضيف جمالية في التجربة الصوفية
، فالأبعاد الجمالية في الخطاب الصوفي تحمل محمولاتها الهيولية، فهذه الأخيرة هي مادّة
الجمال الإلهي، وكلّ حمولة لغوية دلالية تثير عنصر الدهشة لدى القارئ بسبب دوائر
الغموض في النصوص الصوفية .

ثمّ عرّجنا إلى الفصل الثاني بالبحث عن كنه الفواصل والتوترات التي تبيح
للمعنى تفكيك سلطته بالكشف عن المسكوت، وبيان فوقية المنطوق، وما بين المنطوق
والمسكوت عماء في عماء، تفتح بهما سرائر الخطاب الصوفي، أمّا في الفصل الثالث
حاولنا استكشاف صور الجدلية الخطابية في الدوال والمدلولات، وتعالى الدوال، هذه

الأخيرة ما تثير مساءلة الأضداد بين غياب وحضور في كلّ متاهة من متاهات العرفان

والتخييل

وفي الأخير توغلنا إلى الفصل الرابع الذي ميّزنا فيه البؤر النصّية في بيان

فجواتها وتأويليتها الباطنية من خلال مراتب الحروف، النقطة، وسر البسملة، وخلاصة

الأطروحة تمّت بمجموعة من النتائج التي أوردناها في خاتمة الموضوع، وإذ استوجب منا

الإشارة إلى صعوبات البحث في محاولة تكيف المصطلح الصوفي وتقريبه للفهم

العام، وكذلك صعوبة فك الانغلاق الصّوفي في زاوية الصّمت والرّمز، وكذلك التلويح

، وصعوبة تحصيل المادة العلمية الصوفية

وهذا إنّما لعجز الكثير عن فهم الجوهر المتأصل في هذا الخطاب الصّوفي، وفي

الختام نتقدّم بشكرنا لكلّ من ساندنا وساهم بإثراء بحثنا، وتنوير عقولنا بالحرف، وكلّ

الشكر والثناء للمشرف الأستاذ والدكتور: **حمودي محمّد** على صبره وتحمله لنا، فالذي

مررنا به على الصّعيد الشّخصي كان أمرا مرهقا ومتعبا جدا بعد أزمنة شديدة

وعويصة، تخطينا العائق حتى نواصل العطاء، ونأسف على تقصيرنا .



المدخل

تلقي الخطاب الصوفي:

إنَّ اشتغال النَّصِّ الصَّوْفِيِّ بتوليد المعنى وإضفاء عليه شحنات دلالية مشفّرة يترتب عنه بؤراً اتصالية جديدة لفضّ مقصدية الصّوفي وتفكيك رموزه التي تحمل بنية عميقة تتجاوز الطّرح التقليدي¹ في الكتابة التي يحدثها الخطاب المشقّر مع وعي المتلقي لها لكي تتحقّق الآلية التواصلية، ولعلّ التّواصل في الخطاب الصّوفي شكّل ثغرات حادّة حول أدبيّة هذا الخطاب من عدمها، "فهو حركة إيقاظ للقدرة التّأويليّة للفكر الإنساني في مواجهة مجاهيل الكون وخفايا الإنسان، وحقيقة الخالق عزّوجلّ، وسبيل الوصول إليه.."¹.

ومن حيث محوري الإنتاج والتّأثير على الذات المتلقّيّة، وعليه سنحاول تقصّي هذه البنية النصّيّة للمتصوّفة من التمرس على إشكالات التّلقي فيها وتأويليتها، ولقد أسفرت الممارسات الخطائيّة للنّص الصّوفي بعض الضغوطات التي مورست على المتصوّفة من خلال تعابيرهم الرمزيّة² الكشفيّة، والتي لم تتكشف عند

¹ يشتغل الطرح التقليدي في الكتابة الصوفية على النصوص الزهدية التي أخذ فيها المعنى غطاء الظاهر، والحب الإلهي تقربه الروح من الحس، المدائح النبوية الشريفة، أشعار الحكم لابن عطاء الرندي وشعر الآداب، الأدعية والتسابيح لحازم القرطنجي، والاستغاثات الصوفية للسهيلي ما تعلق بالأحزاب للشاذلي في حزب البر مثلا والأوراد في كتاب محمد بن سليمان الجزولي "دلائل الخيرات وشوارق النور"

¹ ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، -المكونات، الوظائف، التقنيات-، اتحاد الكتاب العرب للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ب.ط، 2003، ص 18

² الرمزية الصوفية في تلك الغزليات والخمريات في توظيف غرائبية الرمز للدلالة على لذّة الوصل بمعان روحية، وظّفوا اصطلاحات تخاطب الباطن والروح، وجمعت الرمزية الصوفية بين الأسلوبية والموضوعية واستعمال أقيسة المنطق والبعد الفلسفي.

القرّاء باعتبارها تماسا خصبا للفيض الصوّفي العرفاني والحجب، ممّا جسّد

فلسفة خالصة خاصّة²، استلهمت من كتابات ابن عربي³، ورابعة العدوية⁴

والحلّاج⁵ وآخرون كثير، حيث كان للصوفية منذ عصورهم الأولى وجودا أدبيا معروفا ولهم

قاموسهم الخاص بهم...².

فذلك الغموض⁶ الذي اتّسمت به مصطلحاتهم أحدث حاجزا، تتفاوت

درجة استيعابه من متلق إلى آخر على الأعراف اللغوية والسّنن⁷، التي يشترك فيها المتلقي

مع الصوّفي رغم تعدّد الإشارات الصّوفية إلى أنّ ذلك ينصّب ضمن نمط من التّفكير

الوجداني والرّوحي، فيشكّل خصوصيّة يصعب فيها أحيانا

² اشتهر التصوف الإسلامي بفلسفة الحب الإلهي التي عرفت أيضا عند أفلاطون وأرسطو، ولكن جوهر الاتصال مختلف بين الفيلسفتين فمذهب الفلاسفة اليونان يعتمد على فكرة التناسخ والفيض، و محور التشابه في العوارض لا في الجوهر من ذلك اختلافهم في الاتصال الروحي.

³ ابن عربي: هو محي الدين أبو بكر بن علي الملقب بالشيخ الأكبر، أو الكبريت الأحمر، متصوف أندلسي ولد 560هـ، توفي 638 هـ في دمشق، له كتب "ترجمان الأشواق"، و "فصوص الحكم، الإسراء" وغيرها

⁴ رابعة العدوية هي زاهدة عراقية ولدت في البصرة، في بداية القرن الثاني، وتوفيت سنة ما بين 180هـ-185هـ

⁵ الحلّاج: هو الحسين بن منصور الحلّاج من دولة العراق ولد 858 هـ، عاصر الجنيد، سهل التستري، أبو الحسن النوري وغيره، أتم بالزندقة والتكفير لما به عرف بنظرية الحلول خاصّة من طرف المعتزلة، أعدم سنة 309هـ، من أبرز مؤلفاته: "طاسين الأزل"، "الأحرف المحدثه والأزلية والأسماء الكليّة"، "الأبد والمأبود"، "مدح النبي"، "النقطة وبدو الخلق"

⁶ نور الهدى الكتاني الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 2008، ص 22

⁷ إنّ مصطلح الغموض ليس غريبا على المتصوفة، و في ذلك يقول أبو العباس

إذا أهل العبارة ساء لونا أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بما فنجعلها غموضا تقصّر عنه ترجمة العبارة

⁸ يعتبر الصقلي الغموض من أهل الخاصة العارفين بالسر الإلهي وفي ذلك يقول: "كلّ من صدق بهذا العلم فهو من الخاصّة ومن فهمه فهو من خاصّة الخاصّة، وكلّ من عبّر عنه وتكلّم فيه فهو التجم الذي لا يدرك، والبحر الذي لا يترك..."

⁹ ظهر مصطلح السنن في الخمسينات من القرن العشرين خاصة مع كتاب "النظرية الرياضية للتواصل والأسس في اللغة"، وظف رومان جاكسون السنن الرسالة مقابل اللغة والكلام عند دوسوير وهي أقسام: سنن صوتية، لسانية، دلالية، وربط السنن أيضا بالأساطير

الخضوع لها، حين تنقبض اللغة في المقامات والأحوال والمسالك الصوفية، ومن ثمة كانت محاولة المتصوفة اصطناع طرق التّواصل، وإيجاد أو بالأحرى إحداث آفاق للانتظار، ومن المعلوم بأنّ التصوف ليس علما وإنما يؤخذ بالدّوق والمشاهدة، وليس القصد في ذلك الأمور الحسيّة، فغاية الصّوفي هو أن يصل إلى مقامات التّمكن .

وعلى القارئ في المجلد أو حتى في كامل الأحوال بلوغ وتجاوز شفرات النصّ الصّوفي بالتمكّن منها، والتّوغل في الباطن، فالصّوفية³ لا ينظرون إلى المعنى الحرفي للألفاظ دائما بل يحملون الألفاظ إلى ما لهم من معان خاصّة في ذلك...³، لقد ظهر مصطلح التّصوف في النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة مع جابر بن حيان⁴ وأبي هاشم الكوفي الصّوفي⁵.

وذاع صيت هذا المصطلح في القرن الثالث للهجرة، والأجدد بالذكر أنّه لم يعرف التاريخ الدقيق للبنات التّصوف الأولى، ولقد اتخذ منها علما خالف الزّهد

³عبد الكريم الكستراني، التّصوف الأنوار الرحمانية في الطريقة القاديية الكسترانية، مكتبة مدبولي، ب طبعة، ص 82

⁴جابر بن حيان المسمى بالصّوفي كان تلميذا لجعفر الصادق، والشّيعه يقرّون بذلك

⁵أبي هاشم الكوفي الصّوفي: أول من بنى خانقاة للصّوفية، كان يلبس لباسا شبيها بالرهبان

والفلسفة، إلى أنه قد نسبت إليه النزعة الإشراقية⁴، ويستدل البعض في ذلك على نسب

بعض المتصوفة إلى الفرس، مما شكّل فجوة في هذه المعرفة اللدنية، التي

يأخذها العبد "من غير واسطة ملك أونبي بالمشاهدة أو المشاهدة

"⁴، تبلورت الأفكار الصوفية لتؤسس طابعا مغايرا لم يتعود عليه جمهور المتلقين خاصة

في المواجيد والأحوال، والمسالك والعروج بالإضافة إلى وحدة الوجود والحلول، فالملاحظ

يعتقد بأن هذا الأخير شكّل العتمة التي بما كُفّر المتصوفة، وقتل على إثرها

الحلاج رغم رغبته تبريره للمفاهيم الصوفية في الحقل الدلالي واللغوي، حيث يقول الحلاج

(ت309هـ):⁵

مواجيد حقّ أوجد الحق كلّها وإن عجزت عنها فهوم الأكابر

وما الوجد إلاّ خطرة ثم نظرة تنشي لهيبا بين تلك السرائر

إذا سكن الحق سريرة⁶ ضوعفت ثلاثة أحوال لأهل البصائر

لقد هام الحلاج في الوجد فأعاق آلية التفاعل بينه و بين المتلقّي من فرط

مناجاته وشوقه الحاد للذات الإلهية، ومن جهة أخرى كانت المرحلة الأولى للتصوف

⁴ النزعة الإشراقية: وهي فلسفة تقوم على مبدأ: "الله نور الأنوار"، منه هو منشأ المخلوقات و تجلّت أنواره في العالمين المادي والروحي بالإضافة لحركة الأفلاك والعقول المفارقة، ويقصد بالإشراق الكشف، وممن تأثروا بالتوجه الإشراقي بن عربي، السهروردي، ابن سينا الذي كتب "الحكمة المشرقية"، والإشراق هو توجه الفلسفة الأفلاطونية الهرمسية تعتمد على الإلهام وعقول الأفلاك.

إنعام أحمد قادوم، التشيع والتصوف.. لقاء أم افتراء، دار جواد للنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص 99⁴

⁶ السريرة: ج. سرائر وهي كلّ ما ينطوي عليه السر في الاصطلاح الصوفي، وهي أخص من السرّ، تعني المرتبة الرحمانية التي هي في المكانة الإلهية.

سلوكا، ومجاهدة للنفس عرف مع الحسن البصري (ت110هـ) ورابعة
العدوية(ت185هـ)، ثم انتقل إلى علم الأخلاق اللدني، والفناء الصوفي مع

البسطامي⁵ والجنيد⁶ والسري السقطي⁷ والخزاز⁸، فأفرز هذا الاتجاه طرقا
ومدارس للسالكين، "وسعى رجال التصوف الحقيقيون دوما إلى تحقيق السعادة الروحية
للإنسان"⁶، كما ارتبط التصوف عند البعض بالزهد، ولم يكن هذا إلا متأخرا مع
الغزالي⁹ في القرن الخامس للهجري، وأرسى قواعد التصوف الوسطي¹⁰، فسار الكثير على

⁵ البسطامي: هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان، من بلدة بسطام، أخذ بالزهد والتصوف معا، سمّاه بن عربي أبو يزيد
الأكبر، ولد 261هـ، وتوفي 804هـ

⁶ الجنيد: يعرف أيضا بالقواريري، مات في بغداد 297هـ، عاصر الشبلي

⁷ السري السقطي: هو أبو العباس أحمد بن يوسف التجيبي المعروف بابن البنا السرقسطي من سرقسطة في جنوب الأندلس، توفي
في فاس في القرن التاسع للهجري

⁸ الخزاز: هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخزاز ولد ببغداد، وتوفي سنة 277م

⁹ عتار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام في غرب إفريقيا السمراء، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ب.ط،
1988، ص95

¹⁰ الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، متصوف وفيلسوف، ولد بخرسان، كنيته الطوسي نسبة إلى مدينته
قصة الطوس، له مفتي كتاب، منها من الفارسية، أهم ملفاته: إحياء علوم الدين، تحافت الفلاسفة، وعن هذا الكتاب الأخير كتب بن
رشد " تحافت التهافت"، "المنقذ من الضلال"، "معارج القدس في أحوال النفس".

¹¹ التصوف الوسطي: يغلب على هذا التصوف الطابع الخلقى العملي، أسس له الغزالي وبن رشد، و من خلاله وضّح الغزالي فكرة
النور، فنلاحظ في فكرة محاولة الربط المعرفي بين منهج الخلاج و بن عربي من ذلك "الزجاج والخمر" وغيرهما، ولا يختلف عنه بن رشد
كثيرا الذي ربط بين مصطلحي العرفان والبرهان في تأويل الصفات، وفي هذا اعتماد على منهج التوفيق خاصة في قضية "العدل
الإلهي" و"قدم العالم".

خطاه كأبو الحسن الشاذلي⁶ (ت656)، وفي القرن السابع الهجري، ابن عطاء الاسكندري⁷ (ت709)، عبد القادر الجيلاني⁸ (ت651هـ)،

وما إلى ذلك من المتصوفة، إلا أنّ القرن الثامن للهجري شهد تراجعاً ملحوظاً فانساق روّاده إلى الشروحات، وانحرف بعضهم عن جوهر الصوف فانسلخوا عنه، وزاغوا عن طبيعة النصّ الصوفي، يمكننا القول في ذلك إلى أنّ "التجربة الصّوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها، والتأثر بالحضارة التي ينتمي كل واحد منهما..."⁷.

كما أنّ التعبير عن الحالات الصّوفية يختلف على حسب رغبة كلّ صوفي في إخفاء مواجيد وأذواقه أو البوح بها، ومن الواضح بأنّ المتصوفة أقحموا أنفسهم في

⁶ الحسن الشاذلي: القطب المؤسس للطريقة الشاذلية، وهو أبو الحسن سيدي علي الشاذلي الحسني، وقال عنه البوصيري: هو أبو عبد الله شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد الدلاصي الصنهاجي الشاذلي، ولد بدلاص سنة 608هـ، أخذ معارفه عن أبي العباس المرسي، وتوفي بالقاهرة 794هـ

أما الإمام الشاذلي طريقه في الفضل واضحة لعين المهتدي
فانقل ولو قدما على آثاره فإذا فعلت فذاك أخذ باليد
أفدي علياً بالوجود وكلنا بوجوده من كل سوء نفتدي

⁷ ابن عطاء الاسكندري: هو الحسين بن عطاء الله الجذامي، اتبع الطريقة الشاذلية، أخذ معارفه عن الفقه والتصوف التفسير والحديث، النحو والأصول، أحد تلامذة بن عباس المرسي توفي 709هـ بالمدسة المنصورية بمصر، من مؤلفاته: "تاج العروس في الوصايا والعظات"، "لطائف المدن في مناقب المرسي وأبي الحسن"، "الحكم العطائية"

⁸ عبد القادر الجيلاني: هو بن موسى بن عبد الله بن يحيى الحسني، ولد سنة 407هـ، بجيلان، وتوفي ببغداد 561هـ
⁷ أبو الوفا الغنيمي التفتازي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، ص3

النص الديني من خلال التأويل القرآني⁸ والتفسير⁹ بالنظر إلى المعنى الباطن لألفاظ القرآن متخطين بذلك المعنى الحرفي¹⁰ للآيات القرآنية، وهو ليس "صرفاً لظاهر اللفظ إلى معان غيبية وحسب، ولكن إلى أفهام باطنية كذلك، يجدها عند تلاوتهم للنصوص القرآنية، وهو ما يسمى بالمواجيد الصوفية، وهي غير

خاضعة للإطار اللغوي العام في ربط الدلالة بالكلمة..."⁸، تمخض عن

هذا ثنائيات الظاهر والباطن، اللغة والدين، التفسير والتأويل، ومن هنا أضحى للمتصوفة نماذج يستعين بها المتلقين للوصول إلى المعنى الحقيقي للقرآن، فنهج أغلبهم قضية الإسراء والمعراج في تصوراتهم، ومحاولتهم إبراز الرحلة التورانية لديهم فكان مجالاً خصباً للكتابة الصوفية، وغيرها من الكتابات الأخرى.

⁸ التأويل القرآني: يعنى بالمنظور الفقهي الشرعي يوضح مشروعية الظاهر والباطن، ولقد قدم بن رشد نظرية كاملة في تأويل النص القرآني، وقد صنف التأويل إلى ثلاث: ما لا يمكن تأويله إلا بالبرهان، وما يمكن تأويله من الراسخين في العلم بعد الله تعالى، والتأويل الثالث يقع بينهما، ولقد التأويل الغربي بالفلسفة التأملية يربط بين مفهومي الفينومولوجيا والأنطولوجيا، لتجاوز المعرفة الابدستولوجية، وفي الفلسفة الحديثة تجاوز المعرفة الميتودولوجية

⁹ التفسير: عرف السيوطي التفسير بمصطلح الفسر بمعنى البيان والكشف فقد فصل معرفياً بين التأويل والتفسير إذ التفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة بينما التأويل هو بيان دلالة التراكيب في استنباطها ربطاً بذلك بعدة مفاهيم (الحذف والإضمار، التقديم والتأخير، الكناية والاستعارة)، وعرف أيضاً بأنه أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، ولقد اعتبر الأصفهاني التفسير أعم من التأويل

¹⁰ المعنى الحرفي: وهو الشرح الدقيق لمفردات القرآن الكريم.

⁸ أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلاتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، ص 53

فكان نموذج "المعراج الفقهي" والتاريخي هو الأغلب، أما النموذج العجائبي
الفلكلوري⁹ الذي يجسّد الخيال الشعبي فهو الأجل والأروع، أما النموذج الصوفي يمتاز
العمق والرمز...⁹، وبالتالي استمد الصوفيون رحلاتهم من إسرائ النبي وعروجه إلى
السماء، مستعينين في ذلك على دلالات إشارية.

فربطوا بين التصوف والشريعة وفي هذا ممّا قاله الجنيد: "الطرق كلّها مسدودة
على الخلق، إلّا على من اقتفى أثر الرسول صلّى الله عليه وسلّم، واتّبع سنّته، ولزم
طريقه"¹⁰، فكانت لهم "الفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم

لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني
ألفاظهم مشبّهة على الأجنب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ
ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معاني
أودعها الله تعالى في قلوب قوم استخلص لحقائق أسرار قوم..."¹¹، إذ
تواضع المتصوفة على جملة من الاصطلاحات الصوفية التي أثارت جدلا واسعا أوساط
المتلقين بين الرّفص والرّضوخ لها.

⁹ المعراج الفقهي: يعالج مفهومي العروج والإسراء يبرز المقامات والأحوال، ولقد وظّف المتصوفة هذا المصطلح وركّزوا على سدره
المنتهى، عرّج إلى السماوات السبع، وبلغ مقامات الأنبياء، أولها لآدم عليه السلام إلى نجاتها عند سيّدنا إبراهيم عليه السلام.
¹⁰ يعرف النموذج الفلكلوري العجائبي بالأدب الشعبي الذي ربط بالأساطير، وقد ربط البعض قصة الإسراء والمعراج بالنموذج
العجائبي الدانتي في الكوميديا الإلهية، حيث شرح دانتي منازل السماء التي في كل منزلة منها يوجد الصالحين.

⁹ أحمد الطريقي أحمد، الكتابة الصوفية أدب التستاوي (1045_1127) (الحياة، الكتاب، الخطاب)، القسم الثالث، الأشعار، عرفانية
الخطاب، مشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ب طبعة، ص774

عبد الحلّيم محمود، إبراهيم بن أدهم شيخ الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتابة والنشر، ب. ط، 1992، ص17¹⁰

¹¹ المرجع السابق ص871

والتّصوف من هنا يرتبط بأحوال ومكاشفات، وحقائق تكون بين الغياب أو التّجلي والحضور، و قصيرة المدى يصعب تلخيصها في مضامين دقيقة أو حصرها في ألفاظ تستند إلى الاستدلال بها، فأضحى للمتلقّي عجزا واضحا في استيعابها، وقد وضّح معروف الكرخي¹² هذه الإشكالية في قوله: "التّصوف الأخذ بالحقائق، واليأس عمّا في أيدي الخلائق..."¹².

نلمس من هذا القول بأنّ التّصوف يخاطب الخاصّة، وليس عامّة النّاس أو المتلقّين، إن صحّ القول يتأمّلها المتأمّل، ويتذوّقها المحبّ وينعم بها العابد، ويعجز عن وصفها قلم كاتب، إنّها وثبة، ونشوة، ومناجاة¹³ وخلوة¹⁴، وإلهامات فوق ما يتصوّر الخيال¹³، ولم يكن التّصوف بعيدا عن التّخييل، والمشاهدات والأوصاف النعوت التي تعكس لوعة القلب بمحبوبه، وإرادة الحقّ حقّ بكامل متعلّقاتها والارتقاء من العام إلى الخاصّ، نحو عوالم لامتناهية، وفضاءات تجسّم الصّور الغيبية الرّوحانية وعوارضها، ليكتمل المعنى بالانسلاخ عن الحسّ والمادة .

¹² معروف الكرخي: هو أبو محمد معروف بن فيروز الكرخي ولد في بغداد، متصوف وزاهد، وتوفي 200 هـ.

¹² عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، 1999، ط2، ص23

¹³ المناجاة: تنقسم إلى مناجاة حسية وهي تعبير عن رياضة صوفية ومجاهدة، ومناجاة معنوية تخصّ الحضرة، فهي إذ مناجاة البدء والوصول، ولقد ذكر ابن عربي في كتابه: "الإسرا إلى المقام الأسرى" مراتبها منها: مناجاة قاب قوسين، مناجاة أو أدنى، مناجاة اللوح الأعلى، مناجاة الرياح وصلصلة الجرس وريش الجناح وغيرها.

¹⁴ الخلوة: عرفت الخلوة في القرون الأولى من الممارسة الصوفية، ويدّعي البعض بأنّ أصلها إشرافي في اعتبارها طقسا يقود للجذبة الصوفية (أي الوصول)، ثمّ تطوّر إلى "الخانقاه" أو الزوايا الصوفية، وكانت أمكنة الخلوة مستقر المناجاة الحسية عند الصوفيين، وتعرف في اصطلاح الصوفية بمحادثة السر مع الحقّ بحيث لا يرى غيره، ومن صورها التبتّل لله تعالى والتوسل إليه.

¹³ عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، دار افريقيا الشرق، المغرب، 1996، ب طبعة، ص11

ماهية الخطاب الصوفي:

إنّ الخطاب الصوفي هو سرّ التجليات الإلهية، وبنية الغوامض والرّموز الصّوفية، كما يأتي لبيان العلل الوجودية، والإلهامات النّورانية التي تحمّل الصوفية أثر تلك الخطابات الصّوفية على القارئ، فلذلك جاء التّصوف في خطاب لغويّ مغلق تماما عن أنواع كثيرة من القراء.

لما يحمله من سلطة متعالّية تكون بين الحضور والغياب وفق الغائية الميتافيزيقية التي يقوم عليها ذلك الخطاب الصوفي الفلسفي أو المعتدل، والقائم على البرهان أو بغيره من الغيبية، وأساسهما هو الوجود الكوني المتعلّق بـ "كن".

مفهوم التصوف:

يجمع التّصوف بين أحادية الحق، واثنينية الحق والخلق، فهو يشير إلى أثر الحق في الوجود وهو الواجد لكل معدوم عبر وسائط نبوية وبرزخية الجامعة لكلّ حسّ وخيال، وجاء التصوف بظواهر الوجود الحسّي، وبواطن الوجود الكوني، كما يحدّد التقسيمات الوجودية في لاهوتها وناسوتها، وعالمها الكبير والصغير، ومن هنا نفهم بأنّ التصوف شامل لكلّ المعاني الوجودية والكونية.

جاء التّصوف شاملا لكلّ الأصول الدينية والعقائدية

يؤكد على لغة العقل والجوهر (اللب) ،تلازمه الاصطلاحات الصوفية

المفسرة للمصطلح الصوفي الذي يقبل التأويل الصوفي المتعدد، فمنه ما يتأسس على الوجود، وآخر على الحلول بين اللاهوت والناسوت، وعلى الحب الإلهي، والموت الأبيض وغيرها، كلها تتصل بالذات الإلهية في ربوبيتها و ألوهيتها

وجاء التصوف الرابط اللغوي بين الذاتين: الإله والمألوه، والرّب والمربوب، وإنّ التصوف يأخذ أكثر بالجوهر الصوفي أي مبعث الروح بلغة الجسد ،"إذ تتوق هذه الروح دائما للعودة إلى الخالق ومن أجل تحقيق الغرض لا بد من تطهير الجسد والروح معا.."14 . فجاء خاليًا من الأحكام الفقهية التي تقوم على المسلمات السطحية التي تعتمد على المدركات الحسية فقط، وفي هذا يقول أبو بكر الشبلي: "التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك"15 ، وما يصدر من الصوفي إلا تلك الأنفاس الربانية التي هي حقّ اليقين العرفاني.

يقول تعالى: " قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"(الكهف 109)

14 رابعموند ليفشيز، تكايا الدراويش،-الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية-،ت.عبلة عودة ،م.أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ،ط1، 2011، ص 41

15 عبده غالب أحمد عيسى ،مفهوم التصوف، دار الجيل بيروت، ط1، 1996، ص 97

يقول أحد الشعراء المتصوفة:

ليس التصوف لبس الصوف والخلق بل التصوف حسن الصمت والخلق
فالبس من اللبس ما تختار أنت وقم جنح الظلام وأجر الدمع في الغسق

ويقدّم الجنيّد تعريفه حول التّصوّف في قوله: "هو لحوق السرّ بالحقّ ولا ينال ذلك إلّا بفناء النّفس عن الأسباب لقوة الرّوح والقيام مع الحقّ.."¹⁶، وفي هذا يوضّح أساس التّصوّف الذّي هو السرّ الرّبّاني الذي تأسّس به الوجود الإنسانيّ الملحق بالعدم، ولا تعرف حقيقة التّصوّف إلّا بالفناء الصوّفيّ.

فيه خطاب الوجدان الذي تنكشف به الحجب¹⁷، فكان التّصوّف ذوبان في الكمالات الإلهية بريضة¹⁸ روحية، ومجاهدة قلبية، وسلوكات عملية يترجمه المتصوّف لفظه في معناه باستغراق رمزيّ، تذوّب فيه الأحرف في لهيب الشوق، وتحتبئ المعاني في طور تلك الحجب، إنّها رياضة روح وكلمة معاً، تستخلصها الأنا المتعالية، وتكون وظيفة الجسد بعث سرّ البطون.

العروج والنّزول:

ارتبط مفهوم العروج والنّزول بقضية الإسراء والمعراج¹⁹ الصّوفية التي تعلّقت في أساسها بالنموذج الفقهي الذي وصف بالتأصيل الديني العقائدي، وتطوّر إلى

¹⁶ صهيب سمران، مقدّمة في التّصوّف، دار المعرفة للنشر، دمشق سوريا، ط1، 1989، ص18

¹⁷ يقول أبو سليمان الدراني: "القلب الصوّفي قلب قد رأى الله"

¹⁸ رياضة: يقصد بها في الاصطلاح الصوّفي رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة طلب، وهو صحة المراد له، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية، فإنّ تهذيبها، تمحيصها عن خلجات الطبع ونزغاته

¹⁹ مصطلح المعراج هو التّرقّي ولا يرتبط بالحركة الحسّية بل بالمعاني العقليّة أيضاً التي تبين في التطهر النفسي، ولقد عرّف الغزالي المعراج بأنّه عروج من معرفة النّفس إلى معرفة الحقّ، ويقول بن عربي: "فكلّ نظر إلى الكون ممن كان فهو نزول، وكلّ نظر إلى الحقّ ممن كان فهو عروج"، ويرتبط المعراج بطريق السالكين وأحوالهم ومقاماتهم، ولقد قوبل المعراج الصوّفي في الأدب العربي أدب الرحلات، من خلال لغة قد تشترك من بعيد وهي الأسفار، من ذلك تصوير النعيم والجحيم للمعري، التواضع والزواجر لابن شهيد الأندلسي وغيرهما.

توظيف عنصر الخيال فيه ومقارنته بالتجربة الدينية، وتعدّ من أعظم الرؤى الرؤيوية، فمن أبرز الذين تناولوا مصطلح المعراج بن عربي في كتابة الإسراء الذي يصف رحلة عبر عوالم الآخرة الثلاثة من تأثير علم الكوميديا الإلهية دانتي..¹⁷.

لذلك نلاحظ تقسيم المعراج إلى حسّي ومعنوي أي يرد رؤيا "فالمعراج الحسّي التشريعي خصوصية نبوية والمعراج المنامي الروحي العرفاني إرث يحظى به الويّ التابع المحمدي وهو لا يلحق النبي أبدا"¹⁸، كما يعبر مصطلحي العروج والنزول عن السّفر الصوّفي إلى الله بواسطة الله، وقد يكون هذا بالبدن أو بالقلب، بعدما ينفصل عن الوجود بواسطة الخلق، فالعروج هو الارتقاء الصوّفي يبدأ بالفناء وينتهي

حالة في مقام بقاء البقاء، يحولها البقاء الله الذي يكون بوسائط برزخية، ويقابل الإسراء مصطلح العروج في الدلالة، ولكن يختلفان في ماهية السفر، فالإسراء هو السفر الأوّل يليه السفر الثاني ألا وهو العروج، الفارق بينهما هو البعد الزمني، ولكن غاية البلوغ مشتركة وهي سدرة المنتهى، وأتى هذا الفصل معرفيا بمنظور فقهي.

محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص 2017
محي الدين بن عربي، الإسراء إلى مقام الأسرى، ت. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 33¹⁸
يعبر عن سفر البدن بسفر الأرض، أما سفر القلب بسفر السماء، الأوّل يخصّ عامة الناس وخواصهم، أمّا الثاني فهو للخاصة وأهل الخاصة، وهذا ما يؤخذ بالحال والمقام
الإسراء هو رحلة نبوية بدنية، ومسافة زمنية لخصّت ركوب النبي محمد عليه السلام البراق من المسجد الحرام للمسجد الأقصى، وهو يسبق العروج الصوّفي.

تَبَّناه المتصوفة في صورة أقرب للعرفان من البرهان ،فمثّلوا للعروج بدرجات الجنة¹⁹، ومنزلة المؤمن ليست بمنزلة الزاهد، وهما ليسا بمنزلة العارف بالله ،وتعيّن على المتصوف معرفة درجات الصعود الصوفي ومنازله ،ولقد ربط المتصوفة مصطلح الإسراء بمفهوم العبودية²⁰ التي هي من صلب الربوبية، فالعبودية في الأصل تتطلّب المربوب وهي صلة العبد برّبّه تختلف العبودية عن العبادة في الاصطلاحات الصوفية فهي نفحة ربّانية، فالعبادة لعوام المؤمنين، والعبودية لخواص المؤمنين ، والعبودة لخواص الخواص¹⁹..

وتقتضي العبودية أيضا ظهور الحق تعالى من حيث كونه متصفا بالربوبية التي توجب أحديته في مقام اليقين، "فلا يكون العبد عاملا على معنى العبودية حتى تكون إرادته وأمنيته وشهوته تابعة لمحبة الله"²⁰، ولا يحاول الصوفية في هذا النزول عن

¹⁹ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ، زَادَهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَحْمَةٍ يُتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُؤْتُونَهَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال 4، 3، 2).
²⁰ يقول النبي محمد عليه الصلاة والسلام: "يقال لصاحب القرآن إذا دخل الجنة اقرأ واصعد فيقرأ ويصعد بكل آية درجة حتى يقرأ آخر شيء معه"

²⁰ يقول الله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ مِنَ الْمُسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ (الإسراء 1).
¹⁹ يوسف زيدان، دراسات في التجربة الصوفية، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص

¹⁹ محمد بن شمس الدين الرازي، حقائق الحقائق، ت. سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2006، ص 140
 هذه التصنيفات الثلاث تقابل مقامات المتصوفة في علم اليقين للعبادة وهي لأصحاب العقول، عين اليقين للعبودية خصّص أصحاب العلوم، وحق اليقين للعبادة اختصّ أصحاب العوارف وهم العارفون بالله بصيرة وبصرا ،فيما قد يربط المتصوفة الآخرين العبودية بالزهد من باب التعبد الإلهي

عبد الحلّيم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، دار المعارف، ط2، ب. سنة ص 172²⁰

هذه المرتبة حتى يصل لمراتب أدنى،" فلا العامة بقادرة على ارتقاء السلم ولا الصوفي بقادر على النزول إليهم .."21.

لذلك نجده يتوغل في عمق المعنى الغامض الذي يتضمّنه اللفظ الصوفي، ولا يكاد يدرك القارئ مواطن النزول الصوفي فيه، رغم أنه يعي ارتباط العروج بالنزول، ويوضح ابن عربي ذلك في رسائله قوله: "واعلم أنّ لكلّ عرجة نزلة، ولكلّ نزلة رجعة، ولكلّ عرجة ونزلة ورجعة زيارة زيادة، وزيادة شهادة.."22

وتأتي تلك الرّجعة الصوفية بعد الصحوة من سكرة النّظر الإلهي والقرب، وتلك الزيارة دلالة على السّفر الرّوحي، فلا يدوم البقاء ولا الفناء، ولا يستقرّ المقام على حال أبداً، والمعراج فيهما "معراج أرواح لا معراج أشباح وإسراء

أسرار لا أسوار، رؤية جنان لآعيان، وسلوك معرفة وذوق وتحقيق .."23

وإنّ العلاقة بين العروج والنزول علاقة قائمة على الموازنة الصوفية، تترتب عنها عدّة أفكار

²¹ يوسف زيدان، دراسات في التجربة الصوفية، ص 155

²² محي الدين بن عربي، رسائل بن عربي، -شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى-، ت. قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط 1998، ص 131

²³ محمود محمود الغراب، رسائل بن عربي، ضبط. محمد شهاب الدين العربي، دار صادر للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1997، ص 172

جدلية تعارضت مع المسائل الفقهية، كفكرة نزول الله سبحانه وتعالى، وأعلى درجات الارتقاء الصوفية ووصول محل الاثنينية والجمع²⁴، وغيره.

العدم والوجود :

لقد اكتسى المتصوفة ثوب الأحدية، وهتكوا الحجب في عوالم النفي والإثبات²⁴، ثم إنَّ "جميع الصفات لو حاولنا تجريدنا عن موصوفها لصحَّ أن يبقى مستمر الوجود مع غرض فقدان تلك الصفات إلاَّ صفة الوجود فإنَّها تنعدم الذات بانعدامها...²⁴" بصفة الوجود متعلِّقة بالذات الموصوفة، وقد حدّدت مستوياتها وأضدادها²⁴ في نسبتها إلى السلب أو النفي، ومن ثمة كان العدم نقيض القدم والله الغني المطلق، فكان الافتقار مخالف له في ذلك، ولإلإنسان التعدد في الصفات

²⁴ الاثنينية والجمع: الجمع وهو غياب المتصوف عن الحضور بعكس الفرق يعرّفه أبو الخراز ب: "أنه أوجدتهم نفسه في أنفسهم بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له.."

²⁴ يعرف النفي والإثبات أيضا بالسلب والإيجاب يتعلّقان بالتمائل واللامتائل في الذات المثالية أو الماورائية، هذه الازدواجية تكون مستويات القراءة يقودان للفعل التأويلي

²⁴ محمد بن صالح، الحلل المرضية على الرسالة العلاوية، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1838، ب طبعة، ص 87

²⁴ يقول أحمد بن عليوة :

مخالفة وغنا مطلقا	منا الوجود والقدم والبقا
من الذات والصفات مع الفعل	كذلك الوجدانية في كل
سمع بصر حياة على الدوام	وقدرة إرادة على كلام

لتتحقق وحدانيته تعالى، فانقسمت الصفات إلى نفسية، سلبية، معنوية

، وفي هذا الشأن يقول ابن العريف²⁵ في كتابه "محاسن المجالس": "لولا ظلام الوجود الانفصالي لتجلّى نور الدّي لا تدركه الأبصار، لولا بقاء بعض اللذات العالمية لكانت حرارة حبّ الله استغرقت نفوس الناس..."²⁵، ولقد ربط الجيلي²⁶ مفهوم الذات الإلهية إلى الصفة.

ويوضّح في ذلك موقفه وبرأيه "كل اسم أو صفة استند إلى شيء، فذلك الشيء (الذات) سواء كان معدوما كعقلاء مغرب أو موجودا إلى موجود محض وهو ذات الله تعالى، وموجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات..."²⁶ فكلّ الصور الوجودية معدومة لأنها ملحقمة ومضافة إلى العالم

²⁵ يقول أيضا في ذلك :

فالصفة السابقة نفيسة	والخمسة من بعدها سلبية
والسبعة الثالثة عرفوها	بالمعاني فهـكذا قيّدوها
كونه سميعا بصيرا علما	حيّا مـريدا قادرا مكلّما

²⁶ هو أبو العبّاس بن العريف الأندلسي الذي تأثر بمدريسة "بن مسرة" مال نحو النزعة التيبوزوفية (نظرية الخلاص)، وهو أستاذ بن عربي وابن قسي، وممن نشروا طريقته خارج الأندلس بن بّرجان.

²⁵ سيد حسن نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ت: كمال خليل البازجي، الدار المتحدة للنشر، 1975، ط1، ص87

²⁶ الجيلي: هو عبد الكريم الجيلي، ولد بالعراق و هو الجيلاني، جده عبد القادر الجيلاني، ولد 767هـ، سافر إلى الفرس، والهند، خصّ فكره بنظرية الوجود، من مؤلفاته: الكهف الرّقيم، توفي سنة 826هـ

²⁶ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العلمية، 1988، ص69

ولاشكّ في أنّ وحدانية الحقّ تتحقّق باسم الوجود فيه ظهرت
الموجودات، ولو "لم يكن لم تكن ولا يلزم من كوننا لم تكن أنه سبحانه لا يكون كما لا
يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد، فإنّ الأعداد تكون عن الواحد لا
يكون الواحد عنها، فلهذا لا تظهر ولا يعدم بعدمها..."²⁷، كما
يرتبط العدم بالفناء والبقاء، وفي هذا الشأن يوضّح محمد الدسوقي²⁸ في حاشيته "استحالة
العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه عزّ وجلّ وهما الحدوث وطرو
العدم إذا كان مستحيلا في حقّه تعالى لم يتصوّر لا سابقا ولا لاحقا، وبهذا تعرف أنّ
وجوب الوجود له حلّ، وعزّ يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى فعطف القدم
والبقاء هناك على الوجود من عطف الخاص..."²⁸

الحدوث والقدم:

²⁷ محمود محمود الغراب، رسائل بن عربي، محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر بيروت، ط 1، 1997، ص 48
²⁸ محمد الدسوقي: هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي كتب حاشية أم البراهين، على شرح أم البراهين لمحمد السنوسي
، وهي تمثل العقيدة السنوسية الصغرى
²⁸ محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 167

يعتقد المتصوفة بأنّ إفراد القدم من الحدوث، أساس علم التوحيد²⁹ في الشواهد³⁰، والصفات التي يشتمل عليها القدم تمثل الكمال المطلق، وهي أزلية محضة، ويعرّف القدم على أنّه "السّابقة التي حكم الحق بها العبد أزلاً، ويخصّ بما

يكمل، ويتم به الاستعداد..."²⁹، ومعناه أن يثبت ما للعبد في علم الحق ويتعلّق الحدوث بالمخلوق ولا تصحّ في ذلك كلمة القديم عليه ووجوده دلالة على وجود الذات الإلهية، وتجدر الإشارة إلى أنه يجب التفريق بين مصطلحي الأزل والقدم، "فالأزل" عبارة عن معقولية قبلية لله تعالى، والقدم إمّا يفيد أنّه غير مسبوق بالعدم في نفس قبيلته على الأشياء..."³⁰.

وفي ذلك يقول الجيلي: ³¹

إنّ القديم هو الوجوب الواجب والحكم للباري بذلك واجب

²⁹ التوحيد: لقد عرّف الحلاج التوحيد بأنّه إقبال على القدم، وإعراض عن الحدث، وأوّل قدم في التوحيد هو فناء التفريد، ومن عرف التوحيد سقط عنه التجريد

³⁰ الشواهد: عرف الشاهد عن المتصوفة بالحاضر في قلب الإنسان وغلب عليه ذكره، حتى كأنّه يراه ويبصره، والشواهد في ذلك: شاهد العلم، شاهد الوجد، شاهد الحق، وسمّيت الشواهد من الشهادة، استناداً إلى قول النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم: ﴿رَأَيْتَ رَبِّي لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ﴾

³¹ ويعرف في الاصطلاح الصوفي بالمشاهد وهي رؤية الذات اللطيفة في مظاهر تجلّيها الكثيفة، فترجع إلى تكثيف اللطيف، فإذا ترقّف الوداد، ورجعت الأنوار الكثيفة لطيفة فهي المعاينة، والحاصل أنّ شهود الذات لا يمكن إلاّ بواسطة تكثيف أسرارها اللطيفة في مظاهر التجلّيات.

²⁹ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ت. عبد العال شاهين، دار المنار، ب. سنة، ب. ط، ص 160

³⁰ الأزل: تلازم مصطلح الأزل بماهية "الأبد"، وارتبط بالآنية إذ هما بواطن الزمان الثابتين.

³⁰ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة أواخر الأوائل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج 1، ص 105

³¹ المرجع نفسه، ص 105

لا تعتبر قـدم الإله بمـدّة
أو أزمن معقـولة تتعاقب
فانـسب له القـدم الـذي شـأنه
مركون ذلك حكم من هو واجب
معـناه أنّ وجوده لا مسبق
بالانعدام ولا قـطيع ذاهب
بـل إنّه لغنائه في ذاته
يسمى قـديما وهو حكم ذائب

ويقول أحمد بن عليوة:

منه الوجود والقدم و البقا
مخالفة وغناء مطلقا³²

إنّ ابن عربي في فتوحاته المكيّة³ يصف مراتب الوجود الأربع⁴ من جانبها العلمي من خلال "وصف العالم بالقدم على أساس مرتبة الوجود العلمي، ويصحّ أيضا وصفه بالحدوث على أساس مرتبة الوجود الحسيّ..."³³، من باب النسب والإضافات

أحمد بن عليوة، الرسالة العلاوية في بعض المسائل الشرعية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط2، 1990، ص 1732
"الفتوحات المكيّة: سمي أيضا ب"فتوحات أنوار رحاب مكة"، يتكون من 560 بابا، وجاء بعد كتاب "الفصوص والحكم"، اعتبره صاحبه إلهام إلهي لا يتعلّق بفكر سابق جعله حضرة القرآن وخزائن الفهم والمناجاة وهذا على حسب ما ذكره في مقدّمته، كتبه في 38 سنة يدرج ضمن الموسوعات الدينية، وجاء كتاب "شرح مشكلات الفتوحات"، وكتب النابلسي "لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكيّة"، وكتب بن قضيبة البان "الفتوحات المدنية"

"مراتب الوجود الأربع: العيني، العلمي، اللفظي، الرّقمي: وهي مراتب برزخية اصلها التمثيل الالهي مثلما ذكر ابن عربي في بعدها الاول وفي بعدها الثاني في عالم البرزخ المطلق والامر والكون والاستحالة وارتبطت مراتب الوجود بالتاويل في التاويل الوجودي

والمعري

.....³³

المقيّدان بمفهومي العدم والوجود المضاف أي العالم، وفيه يشترك الكثير من المتصوفة في الذهاب بفكرة القدم إلى الحلول³⁴ أو الوحدة³⁵.

وحسب ما اتهم به بعضهم وقتلوا على إثرها من ذلك الحلاج في قوله "استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة القديم...³⁴، وبالتالي أقحم نفسه في الاثنينية³⁵ بنفي الحدوث عنه، واعتبار نفسه جزءا من الربوبية، ولعله تأثر في ذلك

بالفلسفة اليونانية³⁶ "العقل الفعّال"³⁷، وفي شأن آخر يقدم ابن عربي وصفا للإنسان في كتابه "الفصوص والحكم"³⁸ بحيث يراه "الحادث الأزلي والشيء القديم الأبدي، وهكذا يجمع الإنسان بين الحدوث والقدم، الحدوث من حيث كونه مخلوقا، والقدم من حيث صورة القديم...³⁵".

³⁴ "الحلول: في تعريف الحلاج هو الخروج عن الأوصاف البشرية والاتصاف بالصفات الألوهية، وخلع كلّ النوازع الناسوبية، حتى تحلّ فيه روح الله تعالى صورياً أو تتجلّى الروح الإلهية بالروح الإنسانية، واقترب الحلول من الفيض الغنوصي، ومن أقواله: "أنا الحق الخالق" "الوحدة: والتي تقابل نفي العالم أو الوجود العيني، وتأسس هذا المصطلح مع ابن عربي في اعتبار الخالق والمخلوق وجوداً واحداً مطلقاً أو الكل الإلهي الواحد، فكل الموجودات في العالم واحدة، والحق هو الجامع لهذه الطبيعة، وتفرّع عن الوحدة المطلقة مفهوم وحدة الأديان

³⁴ عبد المحسن سلطان، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، دار الآفاق العربية، مصر، 2003، ب.ط، ص46

³⁵ الاثنينية: إنّ مصطلح الاثنينية ينشأ عن الواحد والكثرة، يتفرّع عنه مصطلحي التشبيه والتنزيه بخالف الأحادية التي لا تقتضي التعدّد من حيث كونها تقتضي أمهات الكمال السبعة: "الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام"، ولقد أسقط بن عربي لغة "الاثنينية"، من خلال مفهمته في الوحدة الوجودية

³⁶ الفلسفة اليونانية: أو ما تعرف بالأفلاطونية ما بين الكلاسيكية عند أفلاطون وأرسطو والمحدثة مع السوفسطائي وطيمائوس

³⁷ العقل الفعّال: هو آخر العقول العشرة، والتي سماها الفارابي "نظرية الفيض، ترجمت عن اليونانية في القرن الثالث الهجري، ولقد أخضع الفلاسفة العقل الفعّال للخيال، واعتبروه الأداة المثالية للمعرفة اليقينية والحكم على الأشياء رغم الاختلافات الحادة في ماهية العقل.

³⁸ الفصوص والحكم: حصّ فيه بن عربي مفهوم الفلسفة الإلهية وربط ذلك بالتصوف محدداً فيه طبيعة الوجود، وذكر فيه حقائق الأنبياء فجعل لكلّ نبي فص منه الفص المحمدي أو الحقيقة المحمدية المعروفة بالإنسان الكامل

³⁵ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، ص101

ويوضّح ذلك في شعره بقوله:³⁶

هذا الإله الكبير هذا الإله الصّغير
أو قال الإله أو الإله الكبير

الفناء والبقاء:

ينطلق الفناء³⁶ من عوالم الحسن إلى السّرمدية³⁶، في لحظات يهيم فيها العاشق

من فرط نشوته وهيامه في وصال بين الذات الإلهية والإنسانية، فالوجود

قائم بصفة الفناء والبقاء التي أوجدها الحق تعالى فيه، فكل الآثار متصلة

بهذا القانون، ولما كانت صفة الحق تعالى القدم والبقاء فقد بعد عنه الفناء والنوم والغفلة

والفتور³⁷، وفي موضع آخر فالصوفي ينسلخ من مختلف النوازع المادية، ويخلّص النفس

من الشّوائب، إذ يعدّ الفناء "باب الله الأكبر وعلّة محبة الله لعبده"³⁸، على غرار كامل

³⁶المرجع نفسه، ص108

³⁶الفناء: يعرف الفناء في اصطلاحات الصوفية بمسمى الهرم نقيض البقاء، إذ عزّفه بن عربي في قوله: "رؤية العبد لفعله لقيام الله على ذلك"، وهو من حيث البدايات فناء عن العادات والمألوفات، و في الأبواب فناء عن الهينات الطبيعية بالهينات النورانية، وفي الأخلاق إفناء الملكات النفسانية بالأخلاق الإلهية، كما في الأصول فناء عن الأغيار بإرادة الحق، وفي الأودية يكون الفناء عن العلوم الرسمية بالعلوم اللدنية والحكم الإلهية، وفي الأحوال الفناء من التعلّق في الأكوان بمحبة الإله، كما في الولايات فناء عن الصفات، أما في الأخير فيكون الفناء عن الرسوم في مقام الخلّة .

³⁷السّرمدية: هي لا انتهاء ولا ابتداء، مثال ذلك في قول الشبلي:

تسرمد وقتي فيك فهو مسرمد وأفنتني عني فعدت مجددا
وكلي بكلّ الكل وصل محقق حقائق حق في دوام تخلّدا

³⁷محي الدين الطعمي، إحياء علوم الصوفية، مجلد 1، المكتبة الثقافية، بيروت، 1994، ب.ط، ص29

³⁸عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، مركز الإعلام العالمي، داكا للنشر والتوزيع، بن غلاديش، ت. جمال الدين فالج الكيلاني، ط1

2014، ص98

المتصوفة الذين "يذيون أرواحهم الدنيوية في بوتقة الفناء ويفنون عن كل ما هو دون

الله" 39.

إنه ذوبان عن الوجود بين اصطلام ومحو، لا رسم، وبقاء مع الله، إذ يعتبر

البسطامي من الأوائل الذين أدرجوا مفهوم الفناء من خلال قوله: "عرفت الله

بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله، والعارف محيت رسومه، وفنيت هويته لهوية غيره..." 40

إضافة إلى الجنيد⁴¹ وذو النون المصري⁴².

نجد هذا الأخير يحدّد الوصول إلى مقام البقاء في قوله " ما حجبك عن

الله وجود موجود معه إذ لا شيء معه، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه، لولا

ظهوره في المكوّنات، ما وقع عليها وجود الصفات، ولولا ظهرت صفاته اضمحلت

مكوّناته، أظهر كل شيء لأتّه الباطن، وحوى كل شيء لأتّه الظاهر..." 41.

³⁹ سيد حسن نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ص 95

⁴⁰ عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ب ط، ص 202

⁴¹ يقول الجنيد:

وتحققتك في سرى فناجياك لساني

فاجتمنا معانا لمعاني وافترقنا لمعاني

إن يكن غيبك التعظيم من الأحشاء داني

⁴² يقول ذو النون:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر ولكن نسيم القرب يبدو فيظهر

فأحياء عتي وأحياء له إذ الحقيق عنه مخبر ومعبر

⁴¹ سعد حوى، مذكرات في منازل الصّديقين والزّبانيين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، ص 397

يكون الصوفي في مقام البقاء موافقا للخلق لا مخالفا له، فهذه الأخيرة يفنى

عنها، ليبقى بأوصاف الحق، ويمثل الفناء خلاصا "للأنا" من سجنه ويخرجه

من هشاشة الواقع، ويخلق به في سموات المطلق اللامتناهي بغية تجديد النبض الروحي

، وارتقاء أعلى درجات الصعود نحو المتعالي...⁴²

وفي كل الأحوال، فإنّ البقاء هو "بقاء لوامع القدم وأنوار الوجه الباقي، بعد

فناء آثار الحدث، وزوال الظل الفاني..."⁴³، ولقد ربط أحمد بن عليوة البقاء بالوجود

باعتباره "وصف يسلب العدم اللاحق الوجود.."⁴⁴، فتماثل بذلك مجازا الصفة الأزلية

المتصفة بالذات الإلهية من حيث تمام التجلي.

الواحدية والأحدية:

إنّ التحلي بالقيم المثلى، وتزكية النفس بعد فنائها تتجلى للصوفي الحضرة

، ويعرف ذلك بالتجلي الأوّل "وهو تجلي الذات وحدها لذاتها، وهي الحضرة الأحادية التي

⁴² الأنا: ارتبطت بالوعي وبالمتأثرات الخارجية، يقع بين مفهومين هو والأنا المتعالية، وهو متعلق بالشخصية السوية، وتقع الأنا الصوفية

بين الوصل والفصل

⁴³ عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، -مدخل لدراسة القصيدة الجزائرية المعاصرة -، دار الوصال، 1994، ط1، ص56

⁴⁴ عبد الرزاق كاشاني، معجم مصطلحات الصوفية، ص367

أحمد بن عليوة، مبادئ التأيد في بعض ما يحتاج إليه المريد، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط1، 1989، ص26⁴⁴

⁴⁵ إنّ تأكيد نفي المثل يمثل مرتبة الأحادية أو الوجود المطلق، وليس في المرتبة ظهور للأسماء ولا للصفات، ولا للنسب ولا للنعوت

⁴⁶ لقد قدّم المتصوفة تأويلا صوفيا لمفردات القرآن الكريم، ودلالة الكاف في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع العليم

﴿الشورى 11﴾، بحيث تفيد الكاف النفي، المثل وإثباته وهي يعني ظهور الواحد، الواحد في الواحد، وإنّ هذا هو التعيين الأوّل

الجامع لكل التعيينات وهو فاتحة الفواتح، وظهور الواحد للواحد هو في نفس الوقت ظهور الأسماء والصفات، والشؤون

والاقتضاءات، وهي التلبس بصفات الكمال الجامعة لكل من الجمال والكمال، ويستند الصوفية إلى الواحدية في قوله تعالى ﴿كل

شيء هالك إلاّ وجهه﴾ (القصص 88)

لا نعت فيها ولا رسم، إذ الذات التي هي وجود الحق المحض وحدته عينه...⁴⁵، ولقد قدّمت شروحات كثيرة حول هذين المفهومين، فاعتبرت مقاما لانقطاع الكثرة النسبية والوجودية، واستهلاكها⁴⁶ في أحادية الذات.

وأما مقام الواحدية⁴⁷ فهي منبع لفيضان الأعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية أولا ووجودها وكمالاتها في الحضرة العينية بحسب عواملها وأطوارها الروحانية والجسمانية، وهي أقدم مراتب الألوهية⁴⁸، وتنتفي عنه الكثرة الوجودية متعلق بالكثرة النسبية غير المطلقة، وحدد الصوفية الفرق بينهما في اعتبار علاقة الذات مع الصفات، فالأحادية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات الواحدية، يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقترانها، فكل منها في عين الآخر، والألوهية تظهر في الأسماء والصفات، ويوضحون أيضا إلى أنّ الأحادية من حيث المراتب أعلى من الواحدية.

⁴⁵ عبد الرزاق كاشاني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 173

"إنّ إثبات النفي يشير إلى الحضرة الواحدة لظهور التقيد" المثل، بظهور الأسماء والصفات التي ليس مثلها شيء بالشأن الذاتي، وهي حضرة الوجود بشرط التقيد وهي وحدة في كثرة، وكثرة في وحدة، وبالتالي يكون الإطلاق في حضرة الأحادية، والتقيد في حضرة الواحدية، وبينهما برزخ وهو البحر المحيط وهو الألوهة، مجمع البحرين هو الحق، يقول تعالى ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ﴾ (الحج 6، الحج 62، لقمان 30)

"الاستهلاك الصوفي: أو ما يعرف عند المتصوفة بالاستغراق وهو انفصال الروح عن عوالم المادة أو الفيزيقا"⁴⁶ محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2، ت: علي دحدوح، ج 2، ص 2، ي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996، ص 110

إذ يقتضي الحكم الألوهي إعطاء الأسماء مسمياتها، و"الأحدية هي كنه

الحق سبحانه وتعالى... "47، الذي تترتب عنه الكثرة أو ما يعرف عنها أحدية الجمع

التي منها تعدد الصفات والأسماء، ومتعلقات النسب.

السّكر والصّحو:

يكون الصّحو عقب السّكر الذي يصل فيه الصّوفي إلى الوجد، فالسّكر عنده

هو "غبية" بوارد قويّ وهو يعطي الطّرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتمّ منها

... "48 فلا يستطيع حينها التّمييز بين الأشياء من فرط نشوة الحب، فسكر

الصّوفية حبّاً وأطربتهم كأسّ المدامة، أمّا الصّحو فهو مرحلة يعيشها

الصّوفي بعد النشوة، فيميز فيعرف وقتها المؤلم من الملذّ، يختار المؤلم في موافقة الحق ولا

47 المرجع نفسه، ص 110

"السّكر والصّحو: يعرف السّكر عند الصوفية بسكر الانبساط في مقام المحبّة يتولّد عن الخيرة التي تنتاب المتصوف عن فئائه عن الوجود، وتكمن تلك الخيرة بين أنوار القرب و الأُنس، وبين الحكمة والقدرة، وبين التجلي والاستنار، ودرجته في النهايات هو الاصطلام بين سطوة الفناء واستقراره، وبداية البقاء مع استهلاكه، والسّكر نقيض الصّحو، عزّفه الصوفية بأنّه صفو الشهود عن البقية فهو يستلزم السلو الموجب للبسط بالحق، ودرجة نخبته صفاء العشق والذوق بأحدية الجمع والفرق، وهو أيضاً غبية بوارد قوي وهو يعطي الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتمّ منها.

"الغبية: هي غبية القلب عن علم يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس، بما ورد عليه من الغيب .

48 اسماعيل المساوي، ديوان الكتاني، - في المعارف والمدح النبوي-، ت: اسماعيل المساوي، منشورات محمد علي بيضون، بيروت

لبنان، دار الكتب العلمية، 2005، ط1، ص117

"الكأس: عند الصوفية هو سطوح أنوار التجلي على القلوب عند هيجان المحبة، فتدخل عليها حلاوة الوجد حتى تغيب .

يشهد الألم بل يجد لذّة في المؤلم...⁴⁹، فيستشعر البلاء، ويقاسي المرض، حيث يقول

أحد المتصوفة واصفا لهاتين الحالتين المتعاقبتين:

كفّاك بأنّ الصّحو أوجد أنّي فكيف بحال السّكر والسّكر أجدر⁵⁰

فحالاك لي حالان صحو وسكرة فلازلت في حال أصحو وأسكر

ويتغنى آخر :

قد استولى على قلبي هواك ومالي في فـؤادي من سواك⁵¹

فلو قطعني في الحبّ إربا كما حنّ الفؤاد إلى سواك

كما يصف البسطامي نفسه بأنه شارب الخمرة وساقية في قوله: "أنا

الشارب والشراب والسّاقى"⁵² ، ولقد استعان المتصوفة بالخمرة الحسّية كرمز لتوضيح

اتّصالهم ، وتحقّق الحضرة، والوصول إلى الجمال المطلق، فهم لا يفصلون لغتهم وسمّوهم

الرّوحي عن التّرابي، وفي هذا يقول أحد المتصوفة :

⁴⁹ تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، _لولا التعرف لما عرف التصوف_، تحقيق: عبد الحليم محمود ،

طه عبد الباقي سرور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1980، ص 117

⁵⁰ المرجع نفسه، ص 117

⁵¹ المرجع نفسه، ص 117

⁵² علاء بكر، مختصر تاريخ التصوف، دار ابن الجوزي، القاهرة ، ط 1، 2012، ص 69

يقول البسطامي:

شرب كأسا بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويت

لا تصرف وجهك عن الحب الترابي⁵³

مادام الحب الترابي سيرفعك إلى الحق

ويقول عبد القادر التبرزي⁵⁴:

نصيحة عاشق ونديم راع وعزّة موكب ومدام صوفي⁵⁴

إنّ قَمّة السّكر تؤذّي إلى الاصطلام⁵⁵ ثمّ إلى الوجد⁵⁵ والتّواجد⁵⁵، وفي ذلك

يتغنّى أحد الصوفية:

وبالدفء والألحان قد نلت حضوتي سل الخمر والكاسات عن سر نشوتي⁵⁵

⁵³ الحب الترابي: هو الحسي المادي أو الطبيعي الذي سلا ينشد غير خير المحب، فيرتقي إلى الحب الروحاني الذي لا ينشد غير حب المحبوب في نظر بن عربي

⁵³ محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص 204

⁵⁴ عبد القادر التبرزي: هو القاضي عبد القاهر بن عبد الواحد التبريزي الحوراني الدمشقي الشافعي ولد بحوران 648هـ، وتوفي 740هـ في دمياط، كان عالماً وفقهياً وشاعراً

⁵⁴ محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص 69

⁵⁵ الاصطلام: عرّفه بن عربي بأنه: "وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه"، والاصطلام قريب إلى الهيمن أي العشق وهو دوام الحيرة وثباتها، من صورته الدهش، ودرجته الدوام، يكون في باب الحقائق من خلال الحيرة في معاينة الذات، أمّا في النهايات فتظهر الحيرة في عين الجمع الأحادية.

⁵⁵ يقول الله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾ (سورة الطلاق آ 6)

⁵⁵ الوجد: يقول الجنيد عن الوجد هو "انقطاع الأوصاف عن سمة الذات والسرور، ويقول ابن عطاء: "انقطاع الأوصاف عن سمة علامة الذات بالحزن، ويخص بداية السلوك الصوفي، ويقول أيضا الشبلي: "إذا ظننت أنّي فقدت فحينئذ وجدت، وإذا حسبت أنّي وجدت فقدت"

⁵⁵ التواجد: يعرف التواجد عند المتصوفة بأنّه استجلاب الوجد بالذكر والفكر، يقع من فرط غلبة الحال (الذي هو الوجد المتلاحق)

⁵⁵ محي الدين الطعمي، إحياء علوم الصوفية، ص 380

⁵⁵ يقول الكتّاني:

كم بتّ تحت ظلام الليل أشربها مع البطاريق تسقيها التساقيسا

ظفنا بما مع زهبان وقد عكفوا لدى الصوامع يطلبوا النواميسا

نأتي الكنائس والدياجي قد لبست ثوب الظلام ومانرى النواقيسا

سل القس والرهبان عن سر ملتي سل الشيخ والزنديق⁵⁶ عن فقه شرعتي

ثم إن الصلّات الحسّية بالعلاقات الرّوحية هي في " ظاهرها وصف مجالس

الشّراب والساقي ولكنّها تحمل معان صوفية عميقة، إذ الحمرة خمرة صوفية تسكر شاربها ليفنى في محبة خالقه..."⁵⁶.

يقول في هذا المعنى فتح الله البنّاني⁵⁷:

خذ الكاسات يا ظمآن واشرب ففي الكاسات خمر ذو معاني⁵⁷

الأحوال والمقامات⁵⁸:

أساس التجربة الصوفية أو العرفان هما المقامات والأحوال التي تلازم

الصوفي في سفره، يقول أبو محمد الكلاباذي⁵⁸ في هذا الشأن: "لكلّ مقام بدء

⁵⁶ الزنديق: هو الذي لم يتحقّق من الظاهر في البحث عن معناه في الباطن، والأخذ بالفقه دون الرجوع إلى بواطن الأمور، وفي هذا يقول مالك بن أنس: "من تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوّف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق"، وهما يتلازمان ويشترط كل واحد منهما حضور الآخر كملازمة الروح للجسد.

⁵⁷ نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008، ط 1، ص 202

⁵⁸ فتح الله البنّاني: ولد في الرباط سنة 1281، اتبع نهج الطريقة الشاذلية، والده الفقيه عبد السلام البنّاني، من بين شيوخه النهياني، ومن بين كتبه: "خلاصة الوفا في مقدّمة فتح الشفا"، توفي 1353

⁵⁹ أبي علي الحسن الكوهن الفاسي، طبقات الشاذلية الكبرى-المستوى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، دار الكتب العلمية لنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2005، ص 173

⁶⁰ الحال والمقام: يعرف المقام بالترقي وسمياً مقاما لإقامة السالك فيه له درجة المقام السافل (السفلي)، ثم درجة التعالي يكون في التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر وغيره من المقامات، ويرتبط بأحوال المتصوّف القلبية وهو طريق المجاهدة والرياضة، ولقد عرّفه الجنيد بقوله: "نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم".

⁶¹ الكلاباذي: هو تاج الإسلام أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي صاحب كتاب "التعرّف"، توفي 380هـ

ونهاية وبينهما أحوال متفاوتة، ولكلّ مقام علم، وإلى كلّ حال إشارة، ومع كلّ مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي مقام كان منفيًا فيما قبله، ولا كلّ ما أثبت فيه

كان مثبتًا فيما دونه "58 بفالحالة التي يعيشها المتصوفة لا تتأتى

لجميع، و"علوم الصّوفية علوم الأحوال، والأحوال موارد الأعمال، ولا يرث الأحوال إلاّ من صحّح الأعمال... "59، وتتجلّى هذه الأخيرة بالتّحلي بآداب التصوف بتزكية النفس⁶⁰ وتصفية الباطن.

وتعرف أيضا الأحوال على أنّها تلك "المواهب الفيّاضة على العبد من ربّه

إمّا واردة عليه ميراثًا للعمل الصالح المزكّي للنفس المصقّى للقلب، وإمّا نازلة من الحق امتنانًا محضًا وسمّيت أحوال لتحول العبد بها من الرّسوم الخلقية، ودركات البعد إلى الصّفات الحقيّة ودرجات القرب... "60.

ويعرّف المقام في القاموس الصّوفي على أنّه "استيفاء حقوق المراسم، فإنّه

من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل يصح له التّرقى إلى ما فوقه... "61، وأعلى

مقام هو التّنزل الرّباني في مراتب التّعيينات، ولتلك المقامات ما هي إلاّ أسفار يقوم بها

⁵⁸ تاج الإسلام الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص9

⁵⁹ المرجع نفسه، ص74

⁶⁰ تزكية النفس: تكون تزكية النفس عبر باب المجاهدة التي تقتضي التّعبّد

⁶⁰ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص53

⁶¹ المرجع نفسه، ص107

الصّوفي بين العروج والنّزول بحيث أنّ "الصّعود والهبوط نعت فلا صعود للعبد، ولا هبوط

من حيث عينه، وهويّته، فالصّاعد عين الهابط، فما دنا إلّا

عين من تدلّي... "62، وعلى حسب المتصوفة فإنّ النّزول يقود إلى الله

سبحانه وتعالى، والصعود يكون عبر المعراج الصّوفي والبراق، وعليه كان التّصوف علم

أحوال ومقامات، و مواجيد لا يعرفها إلّا من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات.

ولقد أدرج الصوفية مقاماتهم وأحوالهم التي " وصفت سرائرهم فأكرموا

بصدق الفراسة، ثبتت أقدامهم وزكّت أفهامهم... فهموا عن الله وساروا إلى الله، وأعرضوا

عن سوى الله، خرقت الحجب أنوارهم، وحالت حول الحرص أسرارهم، وجالت عند ذي

العرش أخطارهم، وعميت عمّا دون العرش أسرارهم فهم أجسام روحانيون في الأرض

سماويون... "63.

وإنّ الأحوال إذا ترسّخت أضحت مقاما، فالأوّل عارض، والثاني

ثابت، فالصوفية يطمحون "للبحث في الحالات الروحية بالمعنى العام يدور بصورة خاصة

حول الأحوال والمقامات، لا تنفصل عن الفضائل... "64

62 خالد بلقاسم، أذونيس الخطاب الصوفي، ص172

63 تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، لولا التعرف لما عرف التّصوف، ص6

64 سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ص87

الرمز الهيوبي في الخطاب الصوفي :

تقوم النصوص الصوفية على كثافة الرمز وعلى الهيوبي، وهذا الأخير الذي هو " اسم الشيء بنسبته إلى ما يظهر فيه صورة، فكل باطن يظهر فيه صورة يسمونه هيوبي ..."⁶⁵، ومن هنا لا يمكن فصل الهيوبي عن الصورة، فبالتالي هو يحمل دلالة رمزية، فليس له صفة حتى يوصف بها.

لأنّ له ماهية خاصّة، وهي كلمة مستوحاة من فلسفة أرسطو⁶⁶ في اعتبارها الجوهر الذي يفرز الحقيقة، ويولدها إن صحّ التعبير، وحول الهيوبي يقول عامر البصري:

وأما الهيوبي فهي أصل وإن ترى	بغير قواها منذ أول وهلة ⁶⁶
علا فطفًا منها لطيف وخطّ ما	تكاثف منها بعد ذاك برتبة
سمت تسعة في أوجه وهي واحد	طبيعية لا ميل فيها بفضلة
وحطّت لإظهار الكمال لرفعها	ثلاثة أفرد لأربع إخوة

يقول الكثاني:

هيوبي هباء الغين من جوهر العمى	فمّي تبدّى الكلّ من بسط نقطتي
تقدّمت قبل الكلّ إذ بي وجوده	تأخّر بعد الكلّ ناسوت صورتي
أنا الأول الثاني أنا الظاهر الذي	بطنت بسرّ الغيب من بين إخوتي

⁶⁵عبد الرزاق الكاشاني "معجم اصطلاحات الصوفية"، ص62

⁶⁶الفلسفة الأرسطية: يعتبر أرسطو بأنّ الإله منزّه عن الكون وعن الوجود بما فيه من حي وجماد، وهو الكمال المطلق لا يحتاج إلى شي غير ذاته، كما يجده المخرّك الأول لذلك الكون وواجب الوجود، مركّزاً في ذلك على فكرة "القدر".

⁶⁶عامر البصري: (ولد 696 هـ وهو عامر بن عامر البصري الملقب بأبي المظفر من المتصوفة الذي مالوا لوحدة الوجود الصوفية) في قصيدته "التوحيد" من خلال الإشارة الرابعة عن الهيوبي

⁶⁶عاصم ابراهيم الكيالي، الحقائق الإلاهية في تائيات الصوفية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2007، ص104

وما دارت الأفلاك⁶⁷ إلا أنجم مسخرة أرواحها ذي سذاجة

اعتقد بعض الصوفية بأن الهيولي يقصد به اللوح المحفوظ⁶⁸، وبالتالي فإن قاموسهم فيه زخم كبير من الرموز الخاصة بهم، وهذه الخصوصية جعلت فيه الغموض الذي اكتزنته التجليات الصوفية العرفانية، وتجسد الرمز في "إفراغ معاني دينية وزهدية في قالب بديع مستوحى من الطبيعة..."⁶⁷.

كما جردوا المعاني الحسية من دلالتها إلى مكونات روحية باطنية، ولوحوا بها بكلام إشاري تواضعوا عليه، وفي هذا يقول ابن الفارض:

وغنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعت⁶⁸
بها لم ييح من لم ييح دمه وفي الإشارة معنى ما العبارة حدت

ولذلك سمي الصوفي بالعارف، وكانت معرفته خاصة به، تؤخذ بالذوق والمكاشفة⁶⁹، إذ شكّل الرمز الصوفي جدلية كبيرة، فانتقد بعض المتكلمين أبا العباس بن عطاء في قوله: " ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتقتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين

⁶⁷ الأفلاك: أو ما يعرف أيضا بفلك الأفلاك المحيط بالعرش، يقول الكتاني:

منه عرش ومنه فرش ومنه قلم كاتب كاتب ولوح وماء

منه كل الأفلاك كانت وما دا رت به والذوات والأسماء

⁶⁸ اللوح المحفوظ: يسمّى عند المتصوفة بعلم القوتين علم العلم والعمل، سطرّ بالقلم الإلهي الذي هو العقل الأول أو ما يعرف بالعقل الأعلى، يعرف أيضا بالنفس الكلية، وهو محل التدوين والتسطير

⁶⁹ نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب وأندلس في عهد الموحدين، ص302

⁶⁸ عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص186

⁶⁹ المكاشفة: ويقال عنها الكشوف أيضا وهي حضور القلب مع الرب بعين البيان

وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه، أو ستر لعوار المذهب

... «69»

وحول هذا الانتقاد الذي وجه للمتصوفة عموماً ردّ قائلاً في شعره:

أحسن ما أظهره ونظهره بادئ حق للقلوب نشعره⁷⁰
يخبرني عني وعنه أخبره أكسوه من ورقه ما يستره
عن جاهل لا يستطيع ينشره يفسد معناه إذا لم يعبره
فلا يطبق اللفظ بل لا يعشره ثم يوافي غيره فيخبهره
فيظهر الجهل وتبدو زمره ويدرس العلم ويعفو أثره

إنّ التأويل الخاطيء للرمز الصوفي يشكّل عبءاً على عملية التّواصل بين

القارئ والذات المتصوفة، بسبب حمل الكلام على الظاهر، وفي هذا المعطى يقول ابن

عربي في فتوحاته المكيّة :

تركت البحار الزّاحرات وراءنا فمن أين يدري الناس أين توجّهنا⁷¹
ويقول أيضاً:

وغص في بحر ذات الذات تبصر عجائب ما تبدّلت للعيان⁷²
وأسرار تراءت مبهمات مسترة بأرواح المعاني

⁶⁹ تاج الإسلام محمد الكلابادي، التعرف من أهل التصوف، ص88

⁷⁰ المرجع نفسه، ص89

⁷¹ عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص67

⁷² محمود محمود الغراب، رسائل بن عربي، ص173

فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان

يمكن فهم الرّمز عند الصّوفية بإعطاء معان عميقة للسفر الهولي و التجربة

الهولية ممّا يصعب استيعابه، فلم يكن "في استطاعة أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى

غيرهم وغاية ما في هذا المستطاع هو الرّمز عن تلك الظواهر لأولئك

الذين أخذوا في ممارستها...⁷³، وبالتالي تولّد صراع بين الظاهر والباطن.

وعليه وقف الكثير من المتصوفة " عند حدّ الشرح والتعليق على ما في

مصنّفات المتقدّمين هؤلاء عبد الله القشاني⁷³ (ت338) الذي شرح كتاب "فصوص

الحكم" لابن عربي، والتائية الكبرى لابن الفارض...⁷⁴.

وما نخلص إليه هو أنّ الصوفية كانت غايتهم من خلال الرّمز هو التّستر

والتخفي والتمويه والتكتم فيستغل المعنى المراد على من يقف عليه ويتعمّق فيه من أهل

الطريقة، لكنّ ما يجب الإشارة إليه هو أنّ الشرح الصوفي أسكب التصوف صبغة روحية

خاصّة

⁷³ محمد ابراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة أنجلو المصرية، ب.سنة، ب.ط، ص48

"عبد الرزاق القشاني: بن أبي الغنائم محمد القشاني أو الكشاني والكاشي، متصوف ومفسّر، شارح لتائية بن الفارض وكتاب الفصوص

والحكم لابن عربي، ومن مؤلفاته: "كشف الوجوه الدر عن معاني نظم الدر"، "رسالة في القضاء والقدر"، توفي 730هـ

"التائية الكبرى لابن الفارض: وهي قصيدة مسماة بنظم السلوك لعمر بن علي بن مرشد بن علي، سوري الأصل من بلدة

حما، مصري النشأة ولد سنة 576هـ، عرف بالفقه الشافعي، ترتبط فلسفته الصوفية بالحقيقة المحمدية، وحدة الوجود، الإنسان

الكامل، وتوفي 632هـ

⁷⁴ ممدوح الزوي، معجم الصوفية، -أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ-، دار الجيل للطباعة والنشر، 2004، ط1، ص85

التأويل الصوفي وإشكالية الظاهر:

ارتبط التأويل⁷⁵ عند الصوفية بالتفسير للنص القرآني حيث يعتقدون بأن الحقيقة هي المعنى الباطن المستتر وراء ظاهر النص...⁷⁵، نجد مخالفا للظاهر، ويكون التأويل كشفاً، فيه المكاشفة الحقيقية "فتح مستمر واكتساح متواصل للعالم، عالم لا تتوقف موجوداته عند الصدور ارتباطاً بكلمات الله التي لا تنفذ حيث تتجلى الحقائق تلوى الأخرى..."⁷⁶

فالمظاهر الوجودية لا تستقل عن المعاني الباطنية، يتجلى ذلك بإخراج المعرفة الإنسانية من مجالاتها العقلية والفلسفة إلى آفاق لامتناهية⁷⁷ فالمتصوفة لا يتقيدون بالعقل الخالص لأن ثقافتهم ذوقية كشفية تمتزج فيها دواعي القلب مع أحكام العقل وتكون وجدانية بقدر ما هي عقلانية، وتتصل دواعي القلب عندهم بالروحانية التي تشتمل على علاقتهم بالمجهول الأسمى⁷⁷.

⁷⁵ يقسم دانته التأويل بين تأويلين: تأويل عميق وهو تأويل ثان يصنع أبعاداً تطابقية للمعاني القصديّة، وتأويل السطح يرتبط بصلاحيّة التفسير المتصلة بالقصديّة المسبقة والتي يقودها اللاوعي .

⁷⁶ رمضان علي حسن القرنشاي، التأويل بين فخر الدين الرازي وابن تيمية، -دراسة مقارنة في الصفات الإلهية-، دار الوراق للنشر والتوزيع، 2004، ط1، ص57

⁷⁷ محمد العدلوني الإدريسي، بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004، ط2، ص53

⁷⁷ هادي العلوي، مدارات الصوفية، -تراث الثورة المشاعية في الشرق، مركز الأبحاث والدراسا الاشتراكية للنشر والتوزيع، ط1، 1997، ص26

وفي هذا يقول ابن عربي في شعره :

فالعالم أشرف ما يوتيهِ من منح والكشف أعظم منهاج وأوضحه⁷⁸

فإن سألت إله الحق في طلب فسله كشفًا فإنّ الله يمنحه

للصّوفية معارف باطنية تعتمد على الرّمز والإشارة بتقصّي المعاني التي تحملها

العبارة أو الآيات القرآنية، وبهذا قدّموا "مشروع قراءة تأويلية للقرآن انطلاقًا من علم

الدلالة الصوفي..."⁷⁹، وأخضعت التجربة الصّوفية اللّغة للخروج عن المألوف والابتعاد

عن الظاهر، ومن جهة أخرى يشكّل هذا الأخير ثنائية مع الباطن، لإفراز حمولة وفائض

في المعنى يخضعان للإيماءات الروحية التي تخدم الأحوال والمقامات والمراتب.

وحول هذه المفاهيم يقول ابن عربي في كتابه "ترجمان الأشواق"، متحدّثًا

عن تجربته الصوفية واللغة الانفجارية عنده :

كلّما أذكره ممّا جرى ذكره أو مثله تفهما⁸⁰

منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بهرب السما

لفؤادي أو فؤاد من له من مالي من شروط العلما

صفة قدسية علوية أعلمت أنّ لصدقي قدما

⁷⁸ محمد العدلوني الإدريسي، بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، ص53

⁷⁹ أحمد الطرييق أحمد "الكتابة الصوفية في أدب التنسائي"، ص874

ترجمان الأشواق: هو عبارة عن منظومة شعرية رمزية لابن عربي واجرى قوافيه على اسلوب الغزل الرقيق يستلهم الرومية العذراء

بماهي بين الانثى العذراء والوجود

⁸⁰ المرجع السابق، ص873

فاصرف الخاطر عن ظاهرها اطلب الباطن حتى تعلمنا

تجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح التأويل شكّل عدّة مفاهيم نظرا لتشعبه، أمّا المعاني الظاهرة عند الصوفية في الألفاظ ما هي إلاّ "حجب مضطربة، وأقنعة متناقضة أمامهم، ممّا جعلهم يبلغون الغاية القصوى في التأويل الباطني ..."⁸¹، فلا يولون أهمية كبيرة للظاهر، وبالتالي فالتأويل هو أيضا "ليس صرفا لظاهر اللفظ إلى معان غيبية وحسب، ولكن إلى أفهام باطنية، كذلك يجدونها عند تلاوتهم للنصوص القرآنية.

وهو ما يسمّى بالمواجيد الصوفية وهي خاضعة للإطار اللغوي العام في ربط الدلالة بالكلمة ..."⁸²، فاستنادا إلى ما تقدّم فإنّ الصوفية يجاوزون الشرح الحرفي للألفاظ إلى معان رمزية، ويوضّح ابن عربي بأنّ كلام الصوفية في شرح القرآن الكريم إشارات يشار بها إلى مواقع خطاب الله..."⁸³، فإنّ تجاوز اللغة حدود اللفظ يفتح تأويلات متعدّدة.

وارتبطت تلك التأويلات الصوفية بمعان جديدة تتعلّق بمواجيدهم، استوجب "رد الآية لما تحتمله من معان وذلك بحسب وضع اللفظ ويشترط أن لا يخالف ذلك قرآنا وسنة..."⁸⁴، كما يعتقد ابن عربي في استدراجه للشائيات الضدية

⁸¹ أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص 53

⁸² المرجع نفسه، ص 54

⁸³ يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجليلي، ص 86

⁸⁴ ياسين رشدي، التصوف ماله وما عليه، نخبة مصر للطباعة والنشر، ب. سنة، ب. ط، ص 25

والعلائق⁸⁵ التي تنبني بين ثنائية الإنسان_الله، الإنسان_الوجود، الله_الوجود، وربطها برحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني، وكذلك على مستوى الشريعة، وليس معنى النقص والزيادة في الباطن والظاهر أنّ هناك ثنائية جديدة بل الأخرى القول أنّ النقص في الظاهر تقابله الزيادة في الباطن...⁸⁵

ملامح التلقي في الخطاب الصوفي:

في القرن الأوّل والثاني هجري:

اتجه التصوف في هذين القرنين إلى الزهد، وهذا الأخير " في الشيء برودته عن القلب" حتى لا يعتبر في وجوده، ولا في عدمه...⁸⁶، وحاولوا بذلك الوصول إلى الحقيقة والعرفان الساميين عن طريق المجاهدة، ورياضة النفس وتهذيبها بأن "يلحقوا بدرجات العارفين بالله حتى تكون إرادتهم إرادة الحق"⁸⁷، بالإضافة إلى التحلي بالمثل الفاضلة التي تسلب إرادة الصوفي في

⁸⁵ العلائق: يقصد بها الأسباب التي يتعلّق بها الطالبون ويفوتّم بها المراد، تقابها قطع العلائق وهي انشغال العبد بما حتى تقطعه عن الله تعالى

⁸⁵ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، -دراسة وتأويل القرآن عند محي الدين بن عربي -، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003، ص205

⁸⁶ القلب: يعرف في الاصطلاحات بالجوهر النوراني المجرد يتوسّط الروح والنفس، وهو الذي تتحقّق به الإنسانية، ويعرف بالنفس الناطقة والروح الباطنة، والنفس الحيوانية هي المتوسطة بينه وبين الجسد.

⁸⁶ أبي العباس محمد بن عيسى، قواعد التصوف، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص174
محي الدين بن عربي، الوصايا، دار الإيمان، دمشق، سوريا، ط2، 1988، ص69⁸⁷

الكشف والبصيرة، وكذلك تجلّي الزّهد في مظاهر الحياة في المأكل والملبس⁸⁸، ومن خلال سلوكاتهم في استبصارهم لدواتهم، فالتصوف لا يؤخذ بالقول وإنما بالعمل والزهد، فهذا الأخير يتخذ منهاجاً وسطياً معتدلاً، ممّا هو معروف في الزهد أنّه انتشر في كامل الديانات السماوية والوثنية.

وممّا هو ظاهر في التصوف اليهودي أو في طبيعة الفكر فيه "جشع اليهود وإفراطهم في حبّ الدنيا، وبين أهل الرّهابنة والنّصارى الذين فرطوا في الأخذ بالأسباب، وقعدوا عن العمل والاكتساب..."⁸⁸، وفي مؤشّر آخر نفهم بأنّ الإسلام اشتمل على مفهومين الزّهد والتّصوف.

ولكنّ لكلّ منهج ومسلك خاص ف"التّصوف زهد في الدّنيا لكسب رضا الله، والزّهد بعد الدّنيا لكسب ثواب الآخرة، أمّا التصوف دخول في جمال الملام الأعلّى وروحه، ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفاً من عذاب الله و نقمته وجبروته، والتصوف فلسفة روحية في الإسلام

⁸⁸ المأكل والمشرب في التصوف: اتبع الصوفية قول النبي محمد عليه الصلاة في أكلهم، استناداً إلى قوله: ﴿بجسب ابن آدم أكالات يقمن صلبه﴾، عرفوا عند أهل الشام بالجوعية، وفي هذا يقول القسطنطيني أيضاً: "أكلهم أكل المرضى، ونومهم نوم الغرقى، وكلامهم كلام الخرقى".

⁸⁸ محمد بن ربيع هادي مدخلي، الصوفية في الكتاب والسنة، دار الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص23

⁸⁸ التصوف عند اليهود والنصارى: عرف التصوف عند المسيحية في القرن الثاني الميلادي بمسمّى الغنوصية (أي المعرفة)، إذ ترى مثلاً المتصوفة القدّيسة تريزيا بأنّ الخالق غير المخلوق، وتصف الوصول بالاتحاد مع الله، أمّا التصوف اليهودي فكان يعرف بمصطلح "التنبؤ"، وسمّي الوصول عندهم بالجذبة، ومن طرقهم الصوفية الإلكسانية والأبيونية، ثم تطور مفهوم التصوف عندهم إلى "الكبالة"، وهو علم الحروف.

أمّا الزهد فمنهج عملي من مناهج بعض المسلمين، وله نظائر في الديانات القديمة...⁸⁹، وتميّز القرن الأوّل والثاني هجريين بظهور متصوفة بدأوا مسالكهم العرفانية بالزهد ثمّ إلى التصوف في التعبير عن تجاربهم الخاصة والذاتية واستعمال معالم الرمزية في ألفاظهم، والملاحظ أيضاً لهذه المرحلة يجد بأنّ الطريق الصوفي الأوّل بدأ في الكوفة، واستمد نهجه من الفرس في بعض المضامين كالفيض والإشراق⁹⁰

ولكنّه أحدث جدلاً وأعاق التواصل بحيث تصدّى ابن المسعود⁹¹ لبعض المفاهيم الدخيلة على المجتمع، فكان التصوف عملياً ربط بين العمل المستمد من السلف، والعقل الذي ترجم عن الفرس، ولم تحدث الممارسة الصوفية فتنة كبيرة لإقبال الناس على الإقناع، ومرّد ذلك هو أنّه لم تكن للتصوف تسمية خاصة تعزله عن دائرة التواصل مع المجتمع .

فالزاهدون في هذه الفترة خاصة في القرن الأوّل من أفاضل الناس، حتّى

لغتهم لم تكن خاصّة ولم يؤسسوا لمصطلحات صوفية، فالزهد كان معتدلاً لا يثير

⁸⁹عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص7

⁹⁰الديانات القديمة: ارتبطت الديانات القديمة بالهرمسية والهلينية والتي اتصّلت بالطبيعة والطقس، بالإضافة إلى تقسيم العالم بين مملكتين (المملكة السفلية والمملكة العلوية)، ولقد ترسّخت عندهم عدّة مفاهيم غيبية كالروح القدس، والروح الشرير، الموت الذي عرف بالظلام، الرؤيا، خلق العالم، الفناء والإنسان الكامل والأنا (الفلسفة البوذية)، ولقد اتفقت الديانات القديمة بما فيها الإسلامية في اعتبار "الله" هو العلة الأولى الموحدة للكون، وبعض الديانات الشرقية عبّرت عن ماهية الوجود في "ذاك"، ومنه كانت مفهومة "القوة الخالقة"

⁹¹الفيض والإشراق: تعرف أيضاً بنظرية نور الأنوار عند السهروردي إذ يحدّد العوالم الفائضة عن الله في ثلاث: عالم العقول (العقل الفعّال، روح القدس)، عالم النفوس المدبّرة (الأفلاك)، عالم الأجسام ونظريته هذه في الوجود تختلف عن بن عربي، أمّا الإشراق فهو تلك النورانية شبّهها بإشعاع الشمس.

⁹²ابن مسعود: هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود الهذلي ولد في القرن 6هـ، فقيه وعالم تفسير وراوي الحديث، نشأ في مكّة، توفي

جدلا، وإثما ميلهم أيضا غير تجريدي، ولكن ارتفعت أنفسهم عن الشهوات، وتحزروا من وهم اللذات، فلم يتفرغوا أيضا لوضع قواعد وأسس نظرية حتى تلفت نظر الناس إليها بالقبول، أو الرّفص ونظرا لالتزامهم بأداب الشريعة وقتها التي تمجد الظاهر، ولم يفرز الزهد تضادا أو بنية ضدية.

فالإنتاج الصوفي كان مرتبطا بمقاييس السنة والقرآن الكريم، فالجوهر الحقيقي للزهد هو الدين الإسلامي، من أبرز رواده أبي ذر الغفاري^٢، وأويس القرني^٣، وعمران الحصين^٤ ممن حملوا شعلة الزهد في انطلاقتهم، ويعتقد أيضا بأول من لقب بالصوفي هو أبو الهاشم الكوفي.

والاعتقاد تمحور كذلك على علي كرم الله وجهه هو من تكلم في التصوف، وعبد الواحد بن زيد^٥، رغم نسب الزهد والتصوف إلى الكثير مما ينظر إليهم بأنهم أول من حملوا هذا اللواء، إلا أنهم لم يخرجوا عن مفهوم المبالغة في الزهد والعبادة بالولوج إلى مقامي الخوف والشوق، والحزن، تعبيرا عن مواجيدهم تارة

ومناجاتهم تارة أخرى، في كلّ غيهب و نزلة روحية سماوية، ثم انتقل الزهد من أوجّه إلى وهجه في القرن الثاني بمفهوم المحبة الإلهية مع رابعة العدوية (ت185)

^٢ أبو ذر الغفاري: هو أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري، كان زاهدا، أقام في الشام، ت32هـ
^٣ أويس القرني: هو أويس بن عامر بن جزء بن مالك بن مراد، ولد باليمن وعاش في الكوفة ولد 594م، كان زاهدا، توفي في 37هـ-658م
^٤ عمران الحصين: هو عمران بن حصين بن خزاعة بن عبيد بن خلف يگنى بأبي نجيد، كان زاهدا، قدم إلى البصرة، توفي 52هـ
^٥ عبد الواحد بن زيد: هو عبد الواحد بن زيد أبو عبيدة البصري، عرف بزهدده وهو من تلامذة الحسن البصري، توفي 793م

، و"أسلمتها لمن أتى بعدها من الصوفية فاندفعوا فيها في بحر لحي لا ساحل له، حتى غرقوا في عمقه وذابوا في محيطه وقطعوا المسافات الطوال..."⁹⁰، أدرجت تصويرا صادقا لمشاعرها، واستولى الحب على سلطان قلبها.

حيث تقول رابعة العدوية في شعرها:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي واجث جسمي من يريد جلوسي⁹¹
فالجسم مني الجليس مؤانسي وحبيب القلب في الفؤاد أنيسي

انتقلت من معبر النسك إلى الوجد مثقلا برجاء الوصال، ولقد أحيطت رابعة بظروف صعبة بين المجون والفقير إلى التفرغ للعبادة، مما فتح لها آفاقا واسعة بينها والمتلقين، حيث اعتبرت رمزا مقدّسا لا يمكن رفضه رغم تجربتها في الحياة التي عكست اضطرابا

وخطاب الحب عندها انحراف عن الحسي، قادها إلى التشتت في إيراد المعاني التي تعكس العشق للحضرة الإلهية رغم بقائها في الجسد، وعدم انفصالها عنه، وبذلك أصبح الحب أفقا مغايرا حيث جعله المتصوفة غايتهم وتحوّل الله

من "معبود يخافه الصوفي ويرهبه إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلّع إلى مرضاته ويسعد بحبّه، وأضحى هذا الحب جامع الأخلاق الشرعية..."⁹²، هذا النوع من الحب

⁹⁰ محمد ابراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، ص35

⁹¹ المرجع نفسه، ص37

⁹² أحمد الطرييق أحمد، الكتابة الصوفية، ص869

ولّد بؤرا من التحفظ من طرف الفقهاء من جهة، وإلى صدع اللغة وانحرافها عن المؤلف من جهة ثانية.

مما شكّل انحرافا عن العامة، ويستنتج بأنّ زهد القرن الأوّل مختلف عن الثاني، فهذا الأخير اصطنع ألفاظا دالة على المعنى الصوفي، فكانت البذور الأولى للتصوف الحقيقي في المجاهدة والأذواق والمواجيد، ومما عرفوا من المتصوفة أيضا في هذه الفترة الحسن البصري.

في القرن الثالث والرابع هجريين:

لقد بدأ التصوف الحقيقي في القرن الثالث هجري مكتمل الملامح ناضجا، وفق تصوّرات جديدة تبيّن طريق السالك بالإضافة إلى المقامات والأحوال، وبالتالي رجّح التصوف كقمة الحقيقة على الشريعة، تمخض عنها أيضا الفناء والحلول، و من هنا بدأت تظهر إشكالية التصوف الحقيقية، خاصة بعدما أخذ الرّمز يصبح يكشف عن جدلية معقّدة ميّزت المتصوفة عن غيرهم .

وتدرّج إلى حدّ الإفراط في الشحنات الدلالية للرّمز، ممّا ولّد إشكالية الظاهر (الشريعة)، والباطن (الحقيقة)، حيث يعتقد الجنيد (ت. 298) بأنّ التصوف هو "أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة..."⁹³، ولم يفصل مفهوم التصوف عن الشريعة

⁹³عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، ص 19

الحقّة أو العروة الوثقى، من خلال اعتباره بأنّه "استعمال كلّ خلق سنيّ، وترك كلّ خلق
دونيّ... "94.

وفي هذين القرنين تشكّلت ثغرة حادّة بين المتصوفة والفقهاء من حيث أنّ
الأول يقوم على الخاص، والثاني يقوم على العام، ممّا أحدث نفورا، "كأّما يريد الفقيه من
الصوفي أن يجذبه إلى أسفل، إلى حيث القاعدة العامّة التي لا يجوز أن يخرج عن دائرتها
أحد، في حين يريد الصوفي أن يرتفع اهتمامات الشّكل والرّسم
ليغوص في أعماق الطّوية الإنسانيّة..."95.

وهذه الفجوات أجّجت من أفق التّوقعات إلى مشكلة في التّلقّي مع الحلاج
الذي طرح مفهومي اللاّهوت والناسوت⁹⁶، في تحلّي الطبيعة الإنسانيّة في الذات
الإلهيّة، كما يحلّ البدن في الروح ، ويتساوى العرض مع الطّول... "، ويتضح ذلك في
قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب⁹⁶
ثم بدا لـخلقه ظاهرا في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

⁹⁴ عبد الكريم الكستراني، التصوف، - الأنوار الرحمانية في الطريقة القادرية الكسترانية-، ص19

⁹⁵ مجدي محمد ابراهيم "مشكلة الاتصال بين بن رشد والصوفية"، مكتبة الثقافة الدينية، 2001، ط1، ص125
الناسوت: هي كلمة سريانية يرتبط مصطلح الناسوت باللاهوت هذا الأخير عرف بمفهوم logos الذي اعتبر المسيح عند
المسيحية فيما معناه الثيولوجيا أو ذلك العلم الإلهي

⁹⁶ محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، 2003، ب.ط، ص198

لقد أثار الحلاج مصطلحات عديدة من ذلك: "النقطة، الخط"،

"الجوهر"، الأعراس بلغة التصريح لا الرمز مما أثار حفيظة الكثيرين وشكل عتمة لا

ضياء لها، وله أيضا :

كفرت بدين الله والكفر واجب لديّ وعند المسلمين قبيح⁹⁷

بهذه العبارات التي اعتبرت تكفيرية، والتي لم تعبّر عن مقصدية الصوفي

أعدم الحلاج، اعتبر مأساة عصره، فالبياتي⁹⁸ في قراءته لكتاب "الطواسين" للحلاج يقول:

في أحواض الزهر، وفي غابات طفولة حي، كأن⁹⁸

الحلاج رفيقي في كلّ الأسفار، وكنا نقتسم الخبز

ونكتب أشعارا عن رؤيا الفقراء المنبوذين جياعا

في ملكوت البناء الأعظم عن سرّ تمرّد هذا

الإنسان المحارق شوقا للنور، المحني للرأس

إلى السلطان الجائر، كان الحلاج يعود مريضا

⁹⁷ النقطة والخط: يقول الحلاج في بستان المعرفة: "كلّ خط مستقيم أو منحرف فهو متحرّك عن النقطة بعينها وكلّ ما يقع عليه

بصر أحد نقطة بين نقطتين وهذا دليل على تجلّي الحق من كلّ ما يشاهد وتراثيه عن كلّ ما يعاين"

⁹⁸ الجوهر: يقابل الجوهر مصطلح العرض، وهذا الأخير محلّ فيه دون أن يخضع لوجود مستقلّ به

⁹⁷ علاء بكر، تاريخ التصوف، ص 77

⁹⁸ البياتي: هو عبد الوهاب البياتي، ولد سنة 1926م، هو شاعر عراقي، متأثر بالزرعة الصوفية، بمجدد الرمز الصوفي، له عدة مؤلفات

شعرية وأدبية

⁹⁸ الطواسين: اشتمل كتاب الطواسين على عدّة مفاهيم وجودية وحقائق نورانية ارتبطت بالإنسان الكامل المتمثل في الحقيقة

المحمدية، من ذلك: طاسين السراج، طاسين الفهم والصفاء حول الحقيقة، وطاسين الدائرة والنقطة التي تمثّل أصل الانبعاث

النوراني، وطواسين أخرى اشتملت على حقيقة الرؤية والمشاهدة، وكذلك الحكم التكليفي وغيرها .

⁹⁸ خالد بلقاسم، أذونيس والخطاب الصوفي، ص 61

والدّارس في شأن الحلاج سيلحظ بأنّ الدّين تخلّوا عنه ليسوا من أهل
العامّة، بل من المتصوّفة أنفسهم، إذ "أفتى الشبلي بقتل الحلاج، والحريري بضربه،
وإطالة سجنه ..."⁹⁹ ويذكر من المتصوّفة الدّين ميّزوا هذا العصر "أبو طيفور
البسطامي"، بتطرّقهم إلى مفهوم الفناء الصوفي.

والحبّ الدّي يليه محو الرّسوم المحبوب الحقيقي في نظرة هذا الأخير "لو لمحبو به
جميع ما يقدر عليه لاستقلّه، واستحى منه، ولو ناله من محبو به أيسر شيء لاستكثره
واستعظمه ..."¹⁰⁰، فكان كلامه أيضا في الذات الإلهية وفي الأسماء، والصفات، ووصف
شعره في العشق بالعلو، حيث لا يميز بين العشق والحلول

إذ يقول في هذا الشأن: "خرجت من بايزيديتي" كما تخرج الحيّة من
جلدتها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق، لأنّ الكلّ واحد في عالم
التوحيد..."¹⁰¹، و يقول في هذا الجانب :

بعدك مّي هو قرباك أخذتني عنك بمعناك

⁹⁹ الشبلي: هو أبو بكر الشبلي ولد 247 هـ في ساموراء، زاهد ومتصوف عاصر الجنيد وشهد مقتل الحلاج، توفي 334 هـ في بغداد
¹⁰⁰ الحريري: هو بن اسماعيل بن محمد الحريري من حوران، توفي سنة 645 هـ في بّسر، ولقد أفتى فقهاء دمشق بقتلها، أسس الطريقة
الحريرية سرعان ما انتهت.

⁹⁹ أبو العباس بن عيسى، قواعد التصوف، ص 64

¹⁰⁰ عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص 105

¹⁰¹ البيازدية: هو مصطلح اصطنعه البسطامي لنفسه "بايزيد" المعروف بأبي زيد، ويقصد بذلك الخلع الصوفي أو الانسلاخ، يقول في
هذا: "عند نسيان نفسي ذكرت بارئ النفس"

¹⁰¹ علاء بكر، تاريخ التصوف، ص 69

لا تفرق الأوصاف ما بيننا إن قبل لي يا كنت إياك

لقد شاعت الكرامات في هذين القرنين، صُنِّفت من باب الإلهامات والكشوفات تكون بين القدرة والعلم "قد يكشف لغيره من حال أموره"¹⁰²، أبيضحت بين المتصوفة حتى أحدثت هالة قدسية عليهم، أو أوصلتهم إلى التكفير والإعدام ووجهة نظر "سرى السقطي" (257)، هو أنه لا يجب أن تخدش محارم الله و تهتك في باب الكرامات.

ومنه يقول في هذا الباب والمعطى: "التصوف اسم لثلاث معان وهو الذي لا يطفى نور معرفته، نور روعته، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه ظاهر الكتاب والسنة، وإن عبور اللفظ الصوفي للسنة والكتاب لا يأتي حسياً تماماً ولا باطنياً أيضاً وإنما يقوم على انغلاق الباطن الذي يفتح على الظاهر، والسنة في

الأصل "تعني الثبات في دورة أبدية أي أن يتكرر الأمر نفسه من دون تغيير و إصرار الفقه على اعتماد السنة النبوية"¹⁰³، ولا تحمله الكرامات، على هتك أستار محارم الله..."¹⁰⁴، فكان للمتلقي صعوبة في استحضار التجربة الصوفية المجردة

¹⁰² ابن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات، ت. حمادة سلامة، إ. محمد عويضة، مكتبة المنار للنشر والتوزيع، الزرقاء، الأردن، ط1، 1989، ص10

الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط2000، ص3، ¹⁰³139

¹⁰⁴ عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص24

حسيًا، ومن هنا انطلقت مشكلة النص الصوفي، وظهور الجدّة بين الألفاظ الحسيّة ومدلولاتها الباطنية، بالإضافة إلى إشكالية الغموض

ونخصّ بالذكر فيما تعلقّ بالكرامة¹⁰⁵ الصّوفية والتي قرّبها البعض إلى مفهوم المعجزة¹⁰⁶، ومخلفات هذه الأخيرة هي تلك الكرامات التي تخصّ الأولياء المطبوعة بالختم المحمدي¹⁰⁷ "وهذا الختم هو الملتقى لجميع ما يفيض من ذوات من ذوات الأنبياء عليهم السلام من الإمداد وهو المفيض لتلك الأمداد على جميع الأنبياء"¹⁰⁵، وتوضّح الكرامة حقيقة الوصول الصوفي التي تتوجّب الكتمان حتى لا يخالط الحس المعنوي لأنها كرامات معنوية.

فالخوارق من المعجزات والكرامات "أثّما شيء لا يخالف العقل ولكن يخالف

المألوف والمتواتر في المحسوس .."¹⁰⁶، في هذا يقول أحمد بن عليوة:

¹⁰⁵ الكرامة: تعتبر الكرامة من الأمور الخارقة للعادة والمألوف (تعرف أيضا بالخوارق)، وهناك من ينكر الاعتقاد بالكرامة و هي من جنس المعجزة التي تخصّ الولي (مرتبة الولاية)، وقد يقع الفرق بينها وبين المعجزة التي تخصّ النبوة بين نبوة عامة (أهل التحقيق) ونبوة محمدية (الإنسان الكامل)، ولعلّ الكرامة حال دال على باب التوكل فتحصل أربع كرامات (طي الأرض، المشي على الماء، اختراق الهواء، الأكل من الكون).

¹⁰⁶ المعجزة: تلزم الأنبياء دون غيرهم تحدث بين أحوال السّماع والرؤية، و هي دلائل العناية الإلهية، وما تحدّث فيه الصوفية منه ما ظهر عند النبي محمد عليه الصلاة والسلام وسيّدنا موسى عليه السلام أيضا، وتكون من باب الكشف والتأثير

¹⁰⁷ يقول النبي محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿أنا دعوة إبراهيم، وكرامة موسى، وبشارة عيسى﴾
¹⁰⁵ محمد بن عبد الله التيجاني، الفتح الزباني فيما يحتاج إليه المرید التيجاني، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ب. ط.
ب. سنة. ص 98

¹⁰⁶ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، -كتاب مباحث عن الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات القرآن الحكيم-، دار تحضّة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ب. ط. ب. سنة، ص 17

وإن رأى في سيره ما يكره فمقتضى عدم القُصص وصفه¹⁰⁷

أحمد بن عليوة، التعرف إلى حقيقة التصوف "، ت. عبد الواحد بن عاشر الأندلسي، المطبعة العلاوية، ط2، 1992، ص2،¹⁰⁷27

الفصل الأول

فواصل الجمال واللذة في الوسائط

الوجودية (البرزخية)، والمعرفية

1. اللذة الجمالية في خطاب الحب

2. جمالية التجربة الصوفية

3. الهولي بين النفي والإثبات

4. الدهشة الصوفية والصورة اللامألوفة

اللذة الجمالية في خطاب الحب:

يقصد بالتهتك في التصوف التمزق والتلاشي، فيهتك الستار الإلهي ويتمادى الصوفي في سكره، فتضطرب جوانحه أيضا، ويرفع الوقار والاحتشام حينما تغلبه لذته المنتشية، ويصعق لما تتجلى ذاته عند فناءه في الحق فتموت النفس عن هواها السفلي، وميل إلى الأنوار فتغيب فيها، ويقول الجنيد في هذا المعنى: "العارفون إذا نظروا فليس بينهم وبين الله حجاب غير الدنيا فتهتكوا.." ¹⁰⁸.

وإنّ نور الباطن يتحقق بالجمال الذاتي والتخلي عن العوارض، وفي ذلك

يقول أحمد بن عليوة¹⁰⁹:

لقد تهتكت وتهتك شيمتي
إنّ تهتك الحب أجمل حلّة ¹⁰⁹ ▪

أبو عبد الله السلمي، المقدمة في التصوف، ت. يوسف زيدان، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص33¹⁰⁸
أحمد بن عليوة: هو أحمد بن مصطفى بن محمد المعروف بالقاضي بن محمد المعروف بأبي شنتوف بن الولي الصالح الملقب بمذبوغ الجبهة بن الحاج علي المعروف عند العامة بعليوة المستغامي أبو العباس الشهير بالعلوي و بن عليوة، تنتمي إليه الطريقة المعروفة باسمه الطريقة الدرقاوية العلية أو العلوية، ولد سنة 1874م من أسرة مشهورة في مستغانم، انتسب أولا إلى الطريقة العيساوية لأحمد بن عيسى المكناسي، ثم أخذ عن محمد البوزيدي، أقام في وهران، ثم تلمسان، وفي الأخير استقر مستغانم إلى أن توفي 1909م، توسّعت طريقته في كل أنحاء العالم، من أبرز مؤلفاته: المنح القدوسية في شرح المرشد المعني بطريق الصوفية، الأتمودج الفريد، دوحه الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، لباب العلم في سورة والنجم.. وغيرها، توفي سنة 1934
¹⁰⁹ ديوان أحمد بن عليوة، المطبعة العالوية، مستغانم، ط5، ص27

يقول سرى السقطي:

قد تهتكت بحبك كيف لي منك بربك
فتفرق بفـــــــؤاد يشتكى شدة بعدك
خبث نفس إذا آ خذك الله بيـــــــدك

لقد تطرق أحمد بن عليوة في تائيته إلى استنطاق مكنوناته، وتساميتها مع كينونته المتعالية الوجودية بين الحب وحال الشوق والوجد، وعليه "يتحقق مقام المحبة باستيلاء نور اليقين.."¹¹⁰ ففعل الحب يثير في نفسية القارئ متعة جامحة في كشف المعاني والمصطلحات التي تصل إلى استكشاف المسكوت عنه من خلال استدراج قصدية¹¹¹ المتصوف، فهذا الأخير يفيض استمالاته للقارئ من حيث استعماله للرمز، والتكتم عن بواطنه وعدم البوح بها.

و ذلك يثير غموضاً يفرز لذة أو تمنعاً في النص، فهو لا يستطيع أن يمارس وجوده قبل أن يقرأ، فمن المستحيل وصف أثره دون تحليل عملية القراءة..."¹¹¹ فيتحقق التواصل على أساس التجانس بين قصدية الصوفي، ووعي القارئ يجسد بعدا إيجابيا يثير صحبا وصدى لدى القارئ في تقفي أثر الباطن المستتر تحت أسقف المعنى

¹¹⁰ محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص 127

"لقد عرف "سيرل" القصدية بأنها في قلب الفعل ناتجة عن المعايير اللسانية والذرائعية، ولا يقصد بها المعنى الذي أراد المؤلف به في النص، وإنما ما نتج عنه تصريحاً في إحدى زوايا النص الضبابية، وتتنوع عن القصدية المجسدة في مستويات النص، كما لا يفصل سيرل بين القصدية المكتوبة والمحكية في حضور المعنى إذ يعبر النص في منظوره عن النوايا التحتية المؤلف.

¹¹¹ محمد السيد أحمد الدسوقي، جماليات التلقي وإعادة إنتاج الدلالة، -دراسة في لسانية النص الأدبي-، دار العلم للنشر والإيمان والتوزيع، 2007-2008، ط 1، ص 7

"إنّ تمزيق الثوب يندرج ضمن الموت الأخضر بخلاف الموت الأبيض بالجوع، فمن أجاج بطنه زادت فطنته، أما الموت الأحمر فهو مخالفة النفس ويكون بالتوبة، فيقول تعالى: ﴿فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم﴾ (البقرة 54) يقول الشافعي:

لئن كان ثوبي فوق قيمتها الفلس
فلي فيه نفس دون قيمتها الأنس
فتوبتك شمس تحت أنوارها الدجي
وتوبي ليل تحت ظلّمته الشمس

والدلالة السطحية، وإنّ جمالية اللغة الصوفية تفرز قراءات ممكنة من متلقٍ متمكن ذو كفاءة في فكّ رمز التصوف ومصطلحاته.

فالنص الصوفي هو ليس عملاً مفتوحاً وإتّماً مغلق يكتفه الغموض في المدلولات لا في الدوال، فهذه الأخيرة قد تكون حلقة اشتراك بين الذات المتصوفة والذات المتلقية، والمتصوف "لا يتعامل مع متلقّيه بمعادلات رياضية، بل رموز لغوية ذات سياق بنيوي قد فوق المرسله نفسها، ومن هنا تتعدّد الاحتمالات في التلقي أحياناً.. تبعا لما تحمله دوال تلك الرموز من احتمالات وما شحنت به من طاقات.."¹¹².

أمّا المدلولات هي التي تحدث فراغاً نصّياً وعلى القارئ المتمرس ملء ذلك الخرق، فالقارئ "يقوم بتكوين المعنى على نحو فعّال وإيجابي ولا يقتصر دوره على مجرد استخلاصه من النصّ..."¹¹³، حيث يعتمد في ذلك على موروثه الثقافي، والسياقات الاجتماعية بالإضافة إلى تجربته مع الشفرات المستعصية، وكيفيات التعامل معها في بنيتها وتشكّلاتها الخطائية

¹¹² عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل - اقتربات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي -، دار هومة للطباعة والنشر، ب.ط.، 2000، ص41

¹¹³ دانيال تشاندلرز، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)، أكاديمية الفنون، وحدة الإصدارات، دراسات نقدية (3)، 2000، ب.ط.، ص43

فهيمنة الرّمز تكشف عن خطاب مزدوج، يقوم على "قراءة النص قراءة متعدّدة قائمة على حفريات في اللغة.." ¹¹⁴ ، ولدّة الخطاب لا تتحقّق إلاّ بمسايرة النصّ ومحاورته في علائقه وإيجاءاته لكي تتنوّع تفسيراته، وتستثار الجماليات وتختلف درجة الاستشارة من قارئ إلى آخر ، و إن كان وجود القارئ يشير إلى احتمالات جديدة في النصّ من خلال الوعي والإدراك¹¹⁵ الذي يرتبط بالقارئ فإنّ ذلك قد نتج عن سفر صوفي فقد فيها الصوفي وعيه، فتتأثّر الدلالات وتتصرّف اللغة إلى مستويات للتواصل السلبية أو الإيجابية، ومن جانب آخر فإنّ اللغة المألوفة لا تثير لذّة أو دهشة أو اغترابا في نفسية القارئ، وإنّما اللامألوف هو الذي يفرض ذلك السلوك من طرف المتلقي.

وكذلك الإضمار والإخفاء حيث أنّ "الطابع التصريحي والمباشر للمقاصد الحقيقية في العمل الأدبي تجعل من التأثير ضعيفا ، ويقوى هذا التأثير إذا تراكمت الاستدعاءات النصّية، فيطرح نتيجة أصيلة في فهمه الفينومينولوجي .." ¹¹⁵، فإنّ ما

محمد مفتاح، التلقي والتأويل-مقاربة نسقية-، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، ط2، 2001، ص 87¹¹⁴
"الوعي والإدراك: يعتبر هوسرل الوعي بأنّه نسق وجود مغلق على نفسه الذي تتلخّص فيه عوالم الأشياء، إذ يفقد العالم معناه وجوهره إذا كان خارج نطاق الوعي واختزال تلك العوالم في كينونته الخالصة والمطلقة في نظره، يظهر في معاني النصوص كمنشآت خلّاق لها، ولا ينفصل هذا الوعي عن الإدراك الذي يعتبره هوسرل هيكل جسدي يسمح ببناء العلاقات اللامرئية أو بمسّمي التواصل الذاتي الذي يتأسّس بالإدراك الحدسي، هذا الأخير ينقسم إلى قسمين: أ. إدراك حدسي تجريبي/ب. إدراك حدسي ماهوي.
¹¹⁵ يوسف اسكندر، هيرمينوطيقا الشعر العربي، -نحو نظرية هيرمينوطيقية في الشعرية-، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1
2008، ص80

"تتحدّد الفينومينولوجيا في ثنائية "الوجود، الزمان"، تلخّص جوهر النصّ وماهيته، من خلال الوعي بممكنات وجودية عن طريق مساءلة الفهم من خلال آلية استرجاع الماضي لفهم الوجود الدال على كينونة الحاضر وتأويلية إذ لا يمكن الفصل بين الحدث الفينومينولوجي والفعل التأويلي.

يطمح إليه الصوفي هو التستر عن الأسرار الإلهية، وخلق هوة بينه وبين المتلقي فالتجربة

الصوفية والمقامات والأحوال لا تتأتى لأهل العامة

وفي هذا يقول أحمد بن عليوة :

دعني من اللئيم عن الإدراك قاصر¹¹⁶

غافل عن الله لم يـدر في

الحمد لله عمّا رأت عيني

لا يشكّل الحب إشكالية بل الهتك والتمزق والوجد المفرط يشكلون عائقا

في التواصل¹¹⁶، يحتاج المتلقي فيه إلى أعمال الفكر والقراءة المعمقة، فهذه الأخيرة تتطلب

من الجهد والتفكير ما يعادل الكتابة فكلاهما يمرّ " بعمليات عقلية مضيئة من انتقاء

وتركيب وتحليل واستدلال وغيرهما..."¹¹⁷، ولكن ننوّه إلى أنّ المتصوفة في سفرهم تتلبّس

بهم أحوال .

مما ينتج اضطرابا في اللغة ممتزجة فيه الأشواق الملتهبة والتواجد، فالغيبية هي

التي يعجز فيها الصوفي عن إدراكها كما يفشل القارئ في استيعابها، وعليه فإنّ اللذة

¹¹⁶ديوان أحمد بن عليوة، ص27

¹¹⁷ إنّ التواصل في الخطاب الصوفي هو عين القرب والوصل الصوفيين، في تعلق اللطيفة الربانية بخالقها عن طريق الوصول والمشاهدة، والمكاملة والتمكين كمقامات للسالكين، ويختلف الاتصال حسب المراتب والمعارج في لحظات التطهير والمجاهدة الصوفية، ونشيدان الخلاص، ويتضح نموذج الاتصال بين الذات الإلهية والإنسانية من خلال صور المحبة الإلهية.

¹¹⁷محمد الأخضر الصبحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، منشورات الاختلاف، 2008، ط1، ص23

التي تصحب شخصية القارئ تتحدّد في ربطه المعاني الروحية بالحسية حتى يتمكّن من تحديد التّضاد اللغوي، ومن ثمّة استخلاص شوائب النّص

كذلك محاولة استنطاق كنه الألفاظ في سيرورتها وديمومتها اللامتناهية، فالحب شي محض وخالص إذا ما تعلّق بالذّات الإلهية، يشكّل في ذلك ثغرات على الحواجز الصوفية، فلذلك يسهل على القارئ افتكاك الغموض فكّما نجح في

ذلك اقترب إلى نشوة النّص، وتناظر مع مقام التّحقيق الذّي لا يصحّ إلّا للصوفي، وهذا الأخير يقوم بإغواء المتلقي ويكيّفه تماما مع القصيدة الصوفية بآليات معيّنة أو محاولة إدماجه مع النتاج الصوفي، فيترك له مساحة نحو آفاق الفهم والتقبل، فهذا ما يرفع من مستوى الخبرة لدى القارئ أو المتلقي.

الخبرة الجمالية :

ترتبط الخبرة الجمالية عند ياوس باللذة أو السلوك التلذذي، حيث "أقام فرضية حول الخبرة الجمالية أو الأثر" التي ارتبطت بالذوق أو اللذة الجمالية...¹¹⁸، كل منهما يعتمد على استراتيجية في انفتاح البنية اللغوية للنص الصوفي، فالنص الغائب يقود إلى تصورات مجرّدة خرجت إلى العوالم الإشارية، ويشكّل ذلك خطورة على المتلقي إذا لم تكن له خبرة ودراية تقصي التكتيف الرمزي في حضور الدال وغياب المدلول .

¹¹⁸خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، سلسلة الدراسات النقدية 2، مكتبة غريب، القاهرة، ب.ط، ص 130
"تحدّث عن الأثر من خلال كتابه "الخبرة الجمالية والهمينوطيقا الأدبية" سنة 1977

فالغياب آلية ستر للصوفي، وعلى المتلقي كشفها وإحالتها إلى مرجعيتها

اللغوية الطبيعية لا الحسية، و يستوضح أحمد بن عليوة في شعره:

وغبت عن الأكوان منذ حذفها لما آنست في الحيّ نار الأعبة¹¹⁹

قلت امكنوا لأهلي فلعلي أجد هاديا فوجدت هداي في حيرتي

لما يغيب الصوفي عن الأكوان تتحقّق له وحدة الشهود وينتقل إلى عوالم

المللكوت بعد أن تخطّى عالم الملك، وغاب في شهود نوره عن كلّ شيء فيتحقّق له مقام

الأحدية، وهذه التجربة ذوقية فيها الاضمحلال والحذف والمحو، وتتوارى إرادة الصوفي

وتسلب، وتتوارى معها المعاني الصوفية خلف ستار النص الصوفي، فلا يبق إلا الظاهر

الذي لا ينكشف فيه الفعل الإلهي.

فتتعلّل الأفهام حينما تتوقف حواس الصوفي عند مدركاتها ووظائفها، ومن

جهة أخرى فإنّ الغياب يؤدي إلى خمول الفكر عند القارئ فيعجز عن تحديد مفاهيمها

، وبالتالي يكون "تجاهل المعنى ومشكلاته فضلا على تجاهل فكرة التجربة الكاملة، وليس

للقارئ حق التحكم والهجوم، وإلا ضاع شيء عزيز وسيطر الظلام.."¹²⁰ و تقتضي

¹¹⁹ديوان أحمد بن عليوة، ص 27، 28.

عالم الملك والمللكوت:

يقول بن عربي: "الملك والمللكوت هما الاسم الظاهر والباطن وهو عالم الغيب والشهادة وعالم الخلق وعالم الأمر، وهو الملك والمقهور، فإن لم يكن مقهورا تحت سلطان الملك فليس بملك، ومن كان باختيار ملكه لا باختيار نفسه في تصرفه فيه، فليس ذلك بملك أو ملك.. فمن حضر مع الحق في حضرة الملك والمللكوت ولم يعرف العالم ولا ماهو، ولا عرف نسبته للحق ولا نسبة الحق منه فما حضر في هذه الحضرة بوجه من الوجوه ولا كان له حظ في الاسم الملك"

¹²⁰مصطفى ناصف "اللغة والتفسير والتواصل"، عالم المعرفة الكويت، ب، ط، 1995، ص 180

الخبرة الجمالية تشريح¹²¹ البنى العميقة، ومساءلة هوية النص الحقيقية، وليست المباشرة التي تتحدث عن الغزل الروحي، أو الحب الإلهي العفيف، وهذا الحب الذي يستعذب الشاعر "فتصير خطرات المحبة مكان خطرات المعصية

وإرادات التقرب إليه وإلى مرضاته مكان إرادة معاصيه ومساخطه.."¹²¹ ويشير فيه الآهات وكلّ أنة تعكس اتصال الصوفي مع الذات الإلهية، فالأنوار و صطوع ضيائها والتي تعرف عند الصوفية بالعماء، تثير الجدل عند القارئ، فما خفي عن العين هي تلك الحالات التي لم ييح عنها الصوفي في الفيض الذي تشبّع به.

ومن جهة أخرى فإنّ الشاعر الصوفي يتغنى بحبه و عشقه "دون أية رهبة ولا خوف لأنّ مقامها المحبة شريف وأنها أصل الوجود..."¹²²، و يتمثل الأثر الجمالي أو الخبرة الجمالية في القارئ، فهو " يتلقى الأثر الشعري تلقياً جماعياً، ويتضامن بطريقة عفوية في إعلان احتفائه بالقصيدة واحتفاؤه..."¹²³، بحيث يحتفي المتلقي

بالنص إذا تمكّن من فك الغموض فيه الموجود داخل الشفرة

¹²¹ التشريح: وهو بعثرة وحدات النص القابلة للتفكيك من خلال البحث عن بؤر التناقضات بالكشف التمهصلات والتشدرات الموجودة في النص من منظور الفلسفة الدرديدية والمنطق الميغلي، إذ تعدّ اللغة انفجارية تقود نحو التعرية، الغرلة، الغزل (عن البعد الاجتماعي والتاريخي) في المفهوم التفكيكي، والبحث عن اللامعنى وهذا ما يستونه بمصطلح العماء (أو العمى).

ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ج1، ب.ط، 1999، ص 463¹²¹

¹²² محمد العدلوني الادريسي، بن عربي ومهبه الصوفي الفلسفي، ص58

¹²³ علي جعفر العلاق "الشعر والتلقي"، -دراسة نقدية-، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ط1، ص61

فيصبح مؤلفا ثانيا ،قادرا على إحداث التواصل بينه وبين الكاتب الصوفي، ويعمل على صنع أكمل، وجوهر نظرية التلقي هو بناء المعنى أو تحديده دون الاستعانة بالقواميس الصوفية، ويجب عليه أن يقارب معانيه التي استدرجها من النص مع التجربة التخيلية التي عايشها، "فيحاول أن يضع نفسه في موضع المتكلم لتأويل الملفوظات والتأثير عليه"¹²⁴.

جمالية السلبية :

لقد أدرك "تيودور أدورنو" في كتابه "النظرية الجمالية" مفهوما لنظرية السلبية في الفن، أثار ذلك نقدا من طرف ياوس، من حيث أنّ تيودور لا يسلّم "بوظيفة اجتماعية إيجابية للفن إلا في حالة إذا قام العمل الفني بنفي المجتمع الخاص الذي تمّ إنتاجه..."¹²⁵، يكون النص بمعزل عن فلسفة الجمال، وتقسيم الأعمال الأدبية، فالأدب صادر ونابع عن بنية اجتماعية، لا تقطع الصلة بين الأدب وتأثيره الاجتماعي.

غير أنّ المتصوف لا يستطيع احتواء عالمه السفلي، وإنما ينسلخ عنه ويفنى عما فيه ، كما أنّ اللغة هي أول ما يثير القارئ ويشد انتباهه، فتغريه الألفاظ والتراكيب

¹²⁴ دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت. محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008 ، ص16

¹²⁵ تيودور أدورنو: من مواليد سنة 1903 في فرانكفورت، عرف بفلسفته النقدية المعاصرة، من رواد مدرسة فرانكفورت، متخصص في علم الاجتماع والنفوس، والموسيقى، وكذلك الفلسفة الجمالية، من مؤلفاته: "ملاحظات عن الأدب، فلسفة الموسيقى الجديدة، جدلية التنوير، الجدل السلبي، الأخلاقيات الدنيا، توفي سنة 1969

¹²⁵ مجموعة من الباحثين، نظرية التلقي، -إشكالات وتطبيقات-، منشورات كلية الأدب والعلوم، جامعة محمد الخامس، 1993 ، ص30

،فتحوّل المعاني إلى عدد لامتناهي من التأويلات، وتسمو^٦ والأساليب والانزياحات
بغرابتها، فتتجاوز المؤلف باعتماد صيغة الخيال، ويعطي القارئ

لذة البحث عن المعاني البعيدة حتى تتحقّق متعة التأويل، ولكنها تكون
بمصطلحات مغايرة لها شعريتها وخصوصيتها، وإنّ علاقة القارئ بالنّص تتأسس على
الفهم والتفسير، فكّما فهم المتلقي الإيحاءات التي تحملها النصوص الصوفية، زاد بذلك
دوره الفاعل في صناعة النص إلى إنتاج معان جديدة، وتصبح الذات المتلقية ذاتا
مبدعة، تعطي للنصوص روحا جديدةا كانت ميّنة لما فنى الصوفي عنها أو ممّا كتم عنها
وفي كلتا الحالتين فكّ المعاني التي تتبادر إلى الذهن قد تكون غير
متوقعة من طرف المتلقي، فيكون فيها سلبيا يمازح بين لغته المألوفة، واللامألوف الذي
اقتنصه من النصّ الصوفي وعبر عنه المتصوف، إذ يكون القارئ أو المتلقي في الخطاب
الصوفي مموّها، وفي بعض الأحوال والمقامات قد يقصى من تحصيل المعاني الرؤيوية
،وعلى المتلقي أن يتطلّع إلى عوالم جديدة فيبقى في حالة استنفار لما شعر باستفزازية
الصوفي، ويعيق عليه الفهم والاستيعاب.

وهذا الاستفزاز يحتزن داخل اللغة فالكلمة لها معنى بسيط في المعجم، ولها
آخر لا يظهر إلاّ بمجادلة مع النصّ حيث أنّ هذا الأخير يؤخذ بالذوق والكشف، لا

^٦ الانزياحات: هي الخروج عن المعيار والخروج عن الحالة المفترضة مسبقا، واعتبرت مفهوما إشكاليا من حيث وجوب حياة
وصف شامل ودقيق للغة في ألفاظها ومستويات النحو والدلالة

يكون نصا جاهزا، فهو يعمل على ملء فراغات النص، وسدّ التجويف الرّمزي الملوّح إلى التصريح به، ورفع التّلوّح لا يكون إلاّ بالبحث عن

طّيّات النصّ وقد يفشل القارئ في ذلك، فيتوقّف النصّ عن إفراز جماليته التيّ

ربطها بالمتلقي ممّا يفرز سلبيات التلقي، وقد ينبثق عنه ما يعرف

بالتأويل، وهذا الأخير يختلف حسب تجارب المتلقين وأفكارهم، ومكتسباته، وعليه"

فالتأويل تفرضه طبيعة النصّ، وطبيعة الإطار العام للمعارف الموضوعية لثقافة ما

...¹²⁶، كما أنّ تجربة الحب تتغيّر أطرها من متلق إلى آخر، وهويّة الجمال لا تكون

إلاّ بالاستمتاع والتمتع بمزية الحبّ.

فتمخضّ اللذة تلك إذ الصوفي يسقط تجربته على المتلقي حتى يتذوّق هذا

الأخير عمق الأسي الروحي في التجربة الصوفية، وإنّ الصوفي يحاول استفراغها من

مادّيتها، أما المتلقي فيحدث آلية ربط بين هذه التجربة، وما يربطها مادّيا بالواقع، ممّا

يحدث صدعا في مفهوم اللذة الجمالية، وإحالتها إلى مفاهيم صوفية هي في الأصل غريبة

عن فكر المتلقي العادي .

وهنا تأتي مهمة تفكيك المفاهيم، وإعادة بنائها وفق قصدية الصوفي

بالمحاكاة، ولا يكون النص بتحديد المفاهيم وضبطها، وإمّا يتحدّد بالتفكيك والبناء

¹²⁶ امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط2000، 1، ص160

وفتح الخيارات الممكنة المتحصلة من الإدراك أو محاولة الوصول إلى الفهم بإيجاد فرضيات خاصة في المسالك الوعرة بالنسبة للصوفي، كما لا يخرج النص الصوفي عن إحالات خارج سياقه، لأنّ مرجعية التجربة الصوفية تجذب الروح لا الجسد والذوق لا المشاهدة.

وبالتالي لا يجب على المتلقي الوقوف أمام سطح النصّ إنّما التوغل في مكنوناته ومحركاته، من جهة أخرى على الصوفي البحث عن مسالك الإقناع في التجارب الماورائية التي لا يستوعبها عقل المتلقي، فهي تؤذي إلى "جر المتلقي نحو مقاصد المنتج للنص الخطابي...¹²⁷، ولا يتحقّق الإقناع إلاّ بالإمتاع، وإحداث المتعة في نفسية المتلقي، بالرغم من السلطة التي يفرضها النصّ الصوفي.

إلاّ أنّه يكشف عن مدلولات تأثيرية في مستويات التلقي، حيث "تهدف الرسالة الإمتاعية إلى إدخال النشوة في نفس المستقبل حتّى يتحوّل الكلام إلى قناة تعبره الموصفات التعاطفية فينطفئ عندئذ الجدول المنطقي العقلاني في الخطاب...¹²⁸، فمحمولات الإقناع والتأثير والحجّة تؤدي إلى إفراز معانٍ متعددة قابلة للتأويل، هذه الآليات كلّها تضيف جمالا ولذّة ومتعة في غربة المعاني، واغتراب الصوفي وقرب المتلقي من الملكة الصوفية .

¹²⁷ الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية،-مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون-، منشورات الاختلاف، 2007، ط1،

ص41

¹²⁸ المرجع نفسه، ص41

التجربة الجمالية:

إنّ المتعة التي يتركها الصوفي في تفكير القارئ هي ذلك الأثر الوامض الذي يربطها وهو الانفعال القرائي أو الاتصال الوجداني فالتجربة الجمالية ترتبط بجمالية التأثير والتركيز فيهما يتعلّق باستجابة القارئ للنصوص المبهمة، والخوض فيها عن طريق استراتيجية الفهم، ومن جهة أخرى جعل يابوس التجربة الجمالية حدثا يقترن بالإبداع والحس الجمالي، بالإضافة إلى التطهير باعتبار " الجانب المنتج من التجربة الجمالية أي إلى المتعة التي تنجم عن استخدام المرء لقدراته الإبداعية الخاصة..."¹²⁹، و في هذا يحاول المتلقي محاكاة القيمة المثالية المفرغة من الحس حتى يتوازي المفهوم الإبداعي مع الرقي الفكري وصولا إلى درجة الكمال أي العروج الصوفي إنّ الإبداع الذي تبني عليه التجربة الجمالية والبحث عنه في خصوصية التجربة الصوفية هو انسلاخ المتلقي عن محاكاة الحقيقة والواقع بالبحث عن الغامض المبهم في النصّ الصوفي ومحاولة استقرائه وفهمه، فالتجربة الصوفية تحمل شديد النقيض والتضاد اللذان يخلفان ضبابية الفهم بحيث تكون مثقلة بألوان لا يكاد يراها إلاّ الصوفي

ببيان التجربة

¹²⁹ روبرت هولب، نظرية التلقي، -مقدمة نقدية-، ت. عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، ط1، 2000، ص 165

فالقارئ يكتشف "معان وصورا لا يقوى على إنكارها ولكنه مع ذلك يتعثر في إدراكها..."¹³⁰، كما تختلف خبرة الصوفي عن الخبرة العادية المتعلقة بالقارئ العادي فهو تقليدي في تصوّره لطبيعة التصوف نظرا لتعلّق القارئ ببيئته، والصوفي في هذا الشأن يكون أكثر انفعالا في مناقشة الرمز وفق مسحة جمالية تبعث إلى المتعة والانغماس الروحي، بينما القارئ قد تصيبه الغفلة عن المعارج الصوفية والاندهاش من مساراتها، و يمكن مقارنة هذا الصوفي بالقارئ فيما تعلّق بسلوكات غير سويّة للأوّل، وسويّة للثاني، والربط بينهما يكون بمشاركة الحس للمثل، والمرئي لغير المرئي، وممازجة الظاهر في الباطن، وتكفي مساءلة الصوفي عن تجربته الصوفية، وسؤال القارئ أو المتلقي عن حلقاته المفرغة في الفهم لنصل إلى جوف المتعة، والبحث عن إرادة الذات المتمردة .

ترهف التجربة الصوفية الإدراك والحس معا ، وتخصب الخيال بالقيم الجمالية من ذلك الحب للإحساس الدوّقي الذي يربط المتلقي بالنص الصوفي ف "طبيعة الجمال كائنة في الإدراك الحسّي الذي يصاحبه حكم نقدي"¹³¹، لما يحمله هذا من طاقة تعبيرية فعلى القارئ أن ييدي استعدادا ذهنيا لتقبّل النصّ دون الدعوة إلى الغموض

¹³⁰ عبد القادر بوشريفة، حسين لافي قرف، "مدخل إلى تحليل النص الأدبي"، دائرة المكتبة العربية، 2008، ط 4، ص 16
¹³¹ جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال - تخطيط النظرية في علم الجمال -، ت. محمد مصطفى بدوي/م. زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة للنشر والطبع، ب. ط، 2001، ص 27

وهذا الأخير من شأن الصوفي، فالاستجابة الجمالية واللذة لا يكونان إلا

باسترداد التجربة الجمالية .

يقول أحمد بن عليوة:

وإن رمت من فيض الجمال حشاشة فطور سينا شرط فبادر لعزلة¹³²

يتحدّث هنا عن فيض الجمال الإلهي بعد التخلي الإلهي والتحقق الصوفي

حيث وصل إلى الغيب بالغيبية، أو الغياب الكلّي أو الجزئي، بعد مقام الفرق وجمال ذلك

الفيض الإلهي لا يحدث إلا بمقام الجمع

ويقول أحمد بن عليوة:

فلو كان مهرم¹³³ في الأفق ممّيزاً فبذله كلاً لو كان راحتي

ارتبطت علاقة المتصوف بالله، بمسمى طرح النفس فتغلب الحظوظ بشهوة

تلك النفس فتتعب، وروح الوصول للمقرّبين الذين يسمو بهم الكمال، ومهر المتصوفة هو

¹³² ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

يقول بن مشيش:

أيها العاشق معنى حسنا مهنا غال لمن يخطبنا

جسد مضني وروح في العنا وجفون تذوق الوسنا

¹³³ المهر: يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (التوبة، آ111)، فطلب المحبوب يقتضي

مهرا لنيل المحبة، ولقد استدل أحمد بن عليوة في ذلك على قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام

¹³³ ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

تلك المشقة في الوصول وتشتيت ظلمته فبلوغ اليقظة ،فكان المهر واسطة التمكين له

عدّة درجات لخصّها المتصوفة في ستة ¹³⁴ ،ويقول أحمد بن عليوة في هذا الشأن أيضا:

ولتقل قلّ ذا المهر في جانب اللقا فيا حبّذا التبذير بين الأحبّة ¹³⁴

يقول أحمد بن عليوة :

فحلّ مقام الحبّ عند كلّ سيرة فمذهب أهل الهوى حسن العقيدة ¹³⁵

فليس يضاف الحبّ في طلب الهوى لشيء أعظم به كفى من وسيلة

إنّ ملفوظ الحبّ الرّوحي يحمل أنفاسا إلهية تتجاوز مدلول الواقع الخالص

ويتجاوز الحبّ الطّبيعي ،وطبيعة وجوده بما يحمله من انفعالية محدودة تختصّ بإثارة

محدودة وزائلة،فمرتبة الحبّ عند المتصوفة ذات بعد سرمدّي لا ينطفي بانتهاء أبدا فهو

وسيلة سعي للحضور الإلهي وصلة بالوجود الكوني ولا خلاص من الحبّ الدّوقي في

الحضرة الإلهية.

جمالية التجربة الصوفية:

إنّ التجربة الصوفية حضرة شاملة لمقامات وأحوال وتنزّلات ،وتراكمات

وجدانية،جمعت مثلث (الحقيقة-الحق - الخلق)،وعاينت ذوات متصلة ومنفصلة بين

¹³⁴ درجات التمكين:التمكينات هي مقامات الرسوخ والاستقرار على الاستقامة،وهي صفة لأهل الحقائق و درجات التمكين هي:

الجوارح،المألوف،الرعونات،الكدورات،البخورات الحسية

¹³⁴ ديوان أحمد بن عليوة،ص 29

¹³⁵ ديوان أحمد بن عليوة،ص 29

حب وشوق ووجد وموت روحي، تموت فيه الحواس، وتزهر التجليات الإلهية في لحظة انفلات الروح إلى مقامات التحقيق، وتلك الروح "بلا بداية ولا نهاية والكون كله ليس إلا رموزاً إلى الحقيقة الكبرى أو الروح المطلقة"¹³⁶

يبحث فيها الصوفي عن كيان مفرغ من الحس، ويتجرّد من حواسه، ففي تلك الغربة الصوفية متعة لا يقيم وصفها الدقيق إلا الصوفي، ولو في عزّ نشوته تقذفه خطايا الحب في تلك الشطحات التي تغلبه تبعث فيه الدهشة وثورة النفس المغلوبة .

فالسّر المنبعث من دواخل الذات الصوفية، وبواطن التصوف هو الذي يثير جمالية، وذلك الاضطراب الصوفي¹³⁷ والتشتت في المعاني يزيد تلك الجمالية بعداً فنياً يستثير القارئ، ويحرك صورة الوعي لديه، في البحث عن العلائق المعنوية، وتداخل الدوال المكتنفة فيها، فما بين الكلمات والمعاني أسفار مجهولة سحبها

الغموض إليه، فلا حدود مقروءة في النصّ الصوفي، فالعمق في الدلالة هو إغراق في دوامة الفهم الملتبس بخيال المتصوف، والتمثل التجريدي للحدث الصوفي هو انفتاح

أنيس منصور، ديانا أخرى، دار الشروق المصرية، ب.ط، 2010، ص 15¹³⁶

¹³⁷ الاضطراب الصوفي: تضطرب الذات الصوفية عند غلبة الحال بعد تحقّق السّماع الصوفي يقع بين الاستتار والتّجلي، وبين السكون والتمكين عند أهل الحضرة، وعلى الصوفي التحلي بالاضطراب

على حقيقة غامضة في نظر القارئ، فيصبح "وضع الرسالة كرسالة هو عمل طوعي على اللغة وباللغة"¹³⁷.

إنّ ترجمة العنفوان الصوفي إلى حدث شبيه بالواقع يقارب محيطة القارئ العادي هو جوهر التواصل بين الذات القارئة والمتصوفة، فالمزوجة بين اللامرئي عند الصوفي والمرئي عند المتلقي يلقي جدالا في المعنى، من حيث ازدواجيته عند الصوفي وتضاربه عند القارئ، وما بين الرمز والخيال يصبح المتلقي ساذجا ، فعليه إيجاد استراتيجية لفك الرمز الغامض الذي مكنونه خفي عنه.

لا يحاول فيه استكشاف الحرف المركون في زاوية التفسير، وإنما عليه بعث الروح في أجسادها من جديد، ووصل المنفصل، فذلك المجاز وتلك اللغة الجوفاء قائمة الظلمة كلها إيجاءات تسقط الجاهزية، فالقارئ لا يجب عليه رمي الإسقاطات التفسيرية، بل صوغ ما هو خلاف للعادة إلى حس جمالي، يخرق فيه عاطفة المتصوف مفتشا عن عناصر الجمال ويعبر هذا الأخير ب"الكمال المدرك

¹³⁷ جوليت غارمادي، اللسانة الاجتماعية، ت. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص

للحواس¹³⁸ يتجعله يستلذ بالمعاني معاينة ورؤية حتى يصل عمق

الرؤيا، فالنص واقع معقد مادام مشوبا بعناصر غير مقولة تجسدها عملية القراءة..¹³⁹،
ومما يبدو في التصوف هو ذلك التناقض الدلالي أو تلك الثنائيات الضدية التي تتبلور
عنها مشكلة الإدراك لدى القارئ .

فالنص لم يفيض إلى توقعات مطابقة لقصد المتصوف، فالمعنى يسكن النص
وكأنه مادة غامضة، وأنه عمق ذلك الكيان العجيب الذي يسمى شكلا والذي يقوم
فعل القراءة بإزالة الحجاب عنه وكشفه..¹⁴⁰، وأي قراءة غير تأويلية لا تستطيع البوح
بما لم يبح به المتصوف، ويفقد بذلك النص جوهر جماله وانبعائه من عوالم خالصة لا
يدركها إلا المتصوف نفسه.

فلغة التصوف لا تحمل قيمة دلالية وفقط بل تتعدها في كونها أداة للتوظيف
الجمالي حتى ولو فقدت بعض من حلقات التواصل، إذ يحاكي التصوف الانفعالات
الوجدانية، والمعاني المجردة، بالإضافة إلى مراتب الخيال في صور من التماثل والإبداع
والانزياح، وبشكل من الغرابة الكثيفة.

¹³⁸ ريموند ويلمز، الكلمات المفتاح، ت. نعيمان عثمان/ ت. طلال أسد، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1،

2007، ص41

¹³⁹ خوسيه ماريا بوثويلو إيقانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو حامد، ص136

¹⁴⁰ فرديناند هالين، فرنك شوير، بحوث في القراءة والتلقي، ت: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1998، ص74

مثلما تعكس التجربة الصوفية برازخ بين الحس والعقل، كذلك الصوفي يقيم حاجزا برزخيا بينه وبين القارئ، إذ يستقي الفكرة من الجسد، ويلامس الفكر بالروح، إنَّها صبغة الوجود في طابع الإبداع والمحاكاة معا بأسلوب الرمز والتلويح، وإن تحدّث المتصوف عن الواقع فهو حقيقة رمزية، ومحسوس مفرغ من شحنته، فشغفه يزيده سطوة على المعاني، جنوحا لمثالية مفقودة في الطبيعة.

فلذلك جاء بمعايير مخالفة لتلك الطبيعة، تعبّر عن ثورة نفسية روحية وسلوكيات تنفّر القارئ إليها إذا لم يعرف امتلاك النصّ الصوفي المقروء واعتبار الظاهر عتبة للباطن دون الأخذ به كأداة للتأويل الصوفي أو التلقي المكاشف، و تنحصر جمالية التجربة الصوفية في تلك التحوّلات المرصودة عند المتصوف، فكلمّا ارتقى تجده مضطربا، كاشفا عن الخلل حتى يثير الشك في القارئ ويجعل من تلك التجربة خلا معرفيا، "فلن يكون هناك تواصل مالم تكن اللغة سلطة يخضع لها طرفا العملية التواصلية"¹⁴¹

ومنه تصاغ المفاهيم الأُولية، ومستويات التلقي الإيجابي أو السلبي، بينهما أشياء لا تدركها الأبصار، ولا يستوعبها عقل، ولا يحلّل جوانبها قانون طبيعي بلغة المواضعة والاتفاق، فعلى القارئ أن يتحرّر من قيد النصّ الظاهر، ويتجاوزه إلى الباطن الذي انغمس فيه الصوفي تجربة معنى ولفظا، فإنّ

عثماني ميلود، الشعرية التوليدية - مداخل نظرية - المدارس للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط2000، ص1،¹⁴¹

الكشف عن الجمالية في التصوف يكون بالبحث عن أسرار المكاشفة
،وما علق في النص من سيكولوجية صوفية محضة ترتبت عن المشاهدة ،يصدر عنها
الإلهام ،فتظهر رسوم الكتابة النصية بعدما تنمحي الرسوم، و بهذا الصوفي ينشد المتعالي
إذ يقع "أمام خيار الأنا الأعلى وطبيعته الدنيا"¹⁴²، أمّا القارئ يناشد السفلي حتى
يتعالى عن الحس والواقع، ومن المعلوم أيضا هو أنّ " لغة الأنا هي نتاج ملكة اللغة مجرد
من المقوّمات الأخرى للعقل "¹⁴³

فيقارب الخيال والمعقول المدرك، ويتقرب من المعاني التي أرادها
المتصوف، فلا يجب على القارئ أن يتدع معان تنافي ما أبدع فيها الصوفي فالفرق واضح
بين الابتداع والإبداع ، و صور الجمال كثيرة في الخطاب الصوفي ينال منها الشوق والحب
والغزل وحكايا العروج والسكر والاصطلام ، وتوهج البرق^٢

فبيحث القارئ عن هوية المتصوف من خلال نصّه ، وعن أناه و أناته
من فرط المعاناة في طريق السفر الروحي فما بين عروج وعروج أحوال وتنزلات، وفيها
يحدث تكتم عن الوصف في توصيف التجربة الصوفية، ومن هنا يأخذ الجمال
عوامله، والذوق قيمته فتنشأ المتعة الجمالية واللذة الأفلاطونية بتقفي

¹⁴² ميغوليفسكي.أ.س، أسرار الآلهة والديانات، ت. حسان ميخائيل اسحق، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط4،
2004، ص275

¹⁴³ نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ت. عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا ، ط 1
2009، ص109،

^٢ البرق: أو ما يعرف باللامع النوراني وهو أثر حضرة القرب الإلهي، وهو ما يمثّل إشارة لنهاية السير الصوفي

الأثر الروحي، يحاول النص الصوفي مقارنة الكمال في عرض الحقائق الوجودية والمحمدية والإلهية وحملها على الحس، و"هنا يعبر الحس الجمالي بوصفة التلبث الممتع في حضور التجلي الكامل عن ذروة معناه.."¹⁴⁴، فصدى التجربة الصوفية ينكشف من صميم الروح، ويتغذى من رحم الحقيقة العرفانية التي تتولد عنها مقاييس جمالية معيّنة مثيرة للتفاعل والتواصل بين الذات المتصوفة والمتلقيّة، فيكون "التواصل المثالي هو ذلك التواصل الذي يفترض أن يكون بمعزل عن الاختلاف..."¹⁴⁵.

لذلك تختلف درجة التقبّل من قارئ إلى آخر تحتفي التجربة الصوفية بحضور المرأة الجسد ككيان لغوي لها يساهم في بناء القصيدة وتوزيع المعنى بالرمز بالغزل الروحي يهيمن عليه شوق سحيق تتحكّم فيه الإرادة الصوفية، ويستفيض فيه اللاشعور إلى حد الذوبان محاولاً في ذلك الصوفي استثارة المتلقي لإثارة الجمال في ذلك الرمز .

تلك اللغة الصوفية القائمة على معجم صوفي مختلف تماماً في معانيه عمّا تعودّ عليه القارئ من خلفيات ثقافية وفكرية خاصة، وبمقدوره استحضار الجمال الفني للبنية الصوفية، وذلك بكسر تموجات اللغة البديلة عن قصد المتصوف

فهذا الأخير تجاوز المعنى الواحد، وعلى القارئ مزاجية ما بطن بما استدرجه الذهن، وثبت عليه العقل، وعكّر صفوه الخيال فعليه أن يّجّ هذا في سجن القراءة

¹⁴⁴ روبرت هولب، نظرية التلقي، ت: عز الدين اسماعيل، ص 124

جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ت: عمر مهيب، منشورات الاختلاف، ط 2006، ص 1، ص 50¹⁴⁵

التأويلية المفعلّة بالحس الإدراكي الجمالي بالقراءة الواعية يهيج المعنى ويتسرّب إلى أعماق
النفس الدفينة .

يلتهب التفاعل بعد تذوق للنص، و"في غياب الطاقة الجمالية يستحيل
التفاعل وتتوقف ردود الفعل ولذلك فإنّ القراءة الاستيعادية لنص معيّن لا يمكن أن
تحدث إلاّ إذا كان النص متضمنا لـ"كمون" جمالي جدير بأن يثير لدى القارئ ردود
فعل متنوعة ومتجددة.. "146 .

إنّ التجربة الصوفية تصوير لمشاهد استعارية صورية، "نتج انزلاقات
لاإرادية في المعنى، تعدّدت في معاني الكلمة الواحدة لا يفطن لها أحد وحقائق ما وراثية
تقوم على تعوّجات وتناقضات خفية.. "147، فالصوفي يحاول تقريب الرموز الصوفية
والنماذج من مستوى القارئ دون مراعاة بشكل مباشر موروثه الثقافي، وعليه ف"أي
نص لغوي يمكن أن يحقّق وظيفة جمالية في حدود ثقافية

معينة يعتبر أدبيا.. "148، ومن جهة أخرى على القارئ إسقاط الذات
الصوفية من النص حتى يجعلها ركاما لغويا، ويعيد بناء فكره من جديد مع ما علق من

"الكمون: مصطلح الكمون متداول أيضا عند المتصوفة الذي يعتبر عند البعض بمثابة الحلول الصوفي وذلك لأنه التشبيه أو المحابطة
والذي يختلف عن التنزيه الذي هو المباينة، حيث يقول نيكلسون: "مادامت المفارقة أمرا معترفا به فإنّ أشدّ التوكيدات المتضمنة
معنى الكمون ليست من قبيل الحلول بل من قبيل إحاطة الألوهة بكلّ شيء"

¹⁴⁶ ادريس بلمليح، القراءة التفاعلية، دراسة لنصوص شعرية حديثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2000، ص 22

¹⁴⁷ بيير.ق. زهما، التفكيكية، دراسة نقدية، ص 42

¹⁴⁸ حسين خمري، نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدوال، منشورات الاختلاف، ط 1، 2007، ص 71

المعاني الأصلية ليأخذ منحى تصاعديا يتدرّج به لتأصيل الفهم الصحيح ، حيث لطالما كانت الشفرة الصوفية هي العائق أمام ذهنية القارئ العادي .

تزيد حدّة التشبع لديه كلّما زادت حدّة الباطن، و"هذا التوجه الباطني هو الذي يمنح القارئ مجالاً أرحب للحركة داخل النص وبين ثناياه.."¹⁴⁹ ، ولكن يقوده أيضاً للمعنى المربك إذ تتعدى اللغة الصوفية وظيفتها العادية ألا وهي التواصل، وتتجاوزها إلى إبراز آليات الجمال في الخطاب الروحي العرفاني، حيث لا يهتم الصوفي بحلقة التواصل الإنساني بعدما شغفه الاتصال بالذات الإلهية .

فالتصوف انفعال حاد جارف يجرف المتصوف لمستويات من الانحراف اللغوي الذي ينشأ عن عاطفة مشتتة ، وأحاسيس متقلّبة يغلبها الاندفاع وعدم الثبات بين تناقض يقع في الحدث الصوفي والدلالة وبهذا سمي "الانفعال بالعجز عن الفهم كما الحب والخوف والدهشة هذه الانفعالات تكبت الذكاء-التفكير المنطقي-، لذ الحب أعمى ، والمحـب معذور في تصرفاته اللامنطقية ، فالمنفعل

ليس بمقدوره أن يفهم ما يحدث له.. "¹⁵⁰ ولا يقاس قصده باللاوعي المتراكم على سلطة النفس المنفعلة المذهولة من ذبول التعبير أيّان المشاهدة، لذلك جاءت المعاني

¹⁴⁹ الطاهر بومزير "التواصل اللساني والشعرية" ص 54

¹⁵⁰ نسيم عون ، الألسنية، -محاضرات في الدلالة- دار الفارابي ، بيروت، لبنان، 2005، ط1، ص77

في مستوى العمق الإدراكي والإدراكي معا، حيث أنّ "الدلالة اللغوية دلالة متحركة وليست ثابتة على مدلول محدد لا تتعداه.." ¹⁵¹.

فيحاول المتلقي مساءلة الذات الصوفية، والإجابة عن تكهّنات عالقة في الذهن، ف"النص إثارة سؤال وتحريك التراكم المعرفي يحفّز المشاعر وينتصر على الثوابت فيه، تقوم صياغته في بنية فهمه على متغيرات القراءة التي تخلق فيه الجديد، وتزيح عنه الثوابت لكشف المكنونات فيه..." ¹⁵².

والقارئ يملك حرية تحميل المعنى بعد أن يصل إلى لعب دور "تقمص ثوب التجربة المنقولة عبر الخطاب .." ¹⁵³، فيعانق كنه الجمال والذوق في اللفظ والمعنى وما بينهما من بياضات وفجوات عالقة على سطح النص، وإنّ إطلاق العنان للغة ذات المحمول المجرد، واستحضار الذات الصوفية، والانتصار للعرفان الصوفي، والمراهنة على الرمز، يزيد من حجم التجاوب وامتلاك وسم التعالي الذي أخذ به المتصوف كمرجعية خالصة للخلاص والنفور من الحس.

بالإضافة إلى تحقيق الوظيفة التواصلية التي أفرزها البعد الجمالي الانطباعي، إثر توظيف لغة الذات والانفعال تتخفى وراء المستتر، وهذا الأخير رغم حيازته للمعنى

¹⁵¹ محي الدين محسب، نفتاح النسق اللساني، دراسة في التداخل الاختصاصي، دار الكتب العلمية الجديدة المتحدة، 2008، ط1، ص18

¹⁵² عبد القادر فيدوح، دلالة النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، ط1، 1993، ص24

¹⁵³ عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب دار الكتب الجديدة المتحدة، 2006، ط5، ص64

المطابق لقصدية القارئ، فالصوفيّ قد انشغل بإدخال الصمت إلى غته، فالرموز والإشارات التي يستعملها هي تكثيف للقول واقتصاد فيه يتيح فسحة التسلسل إلى اللغة..¹⁵⁴

وهذه الأخيرة عاجزة عن نقل حقيقة الخلجات الصوفية، فهي "تشير إلى الشيء وتعبّره دون أن تقوله تعشقه وتتقلّب معه دون أن تتغيا فهمه، إنّها لغة الاحتمالات والظلال، وهذا ما هيّأها لأن تكون لغة برزخية يعجز العقل عن ولوجها..¹⁵⁵، رغم أنّ الفكر الصوفي لا يعكس إيديولوجية معينة، وإنما وسيط بين تشكيل ذاتي نفسي أصيب بلذّة القرب الإلهي.

فانعكست متعة التجربة بين ثنايا النص، واختلال التوازن بين الذات والموضوع أعطى مّمهدات لفك غموض الرموز، ومن جهة أخرى اعتبر التصوف قريبا من الفن، والتوجه السيرياي¹⁵⁶ يصاغ فيه الإبداع بملكة الخيال والتخييل، والتأمل الوجداني والروحي.

¹⁵⁴ خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 2000، ص 96

¹⁵⁵ المرجع نفسه، ص 96

¹⁵⁶ تأسيس السيريايية يعود إلى أندريه بريتون وهو فرنسي الجنسية، في سنة 1924 أعلن مذهب الأدي الجديد السيريايية، يدعو إلى ثلاثية (الأدب-الشعر-الفن).

¹⁵⁷ السيريايية توجه في تدعو إلى التخلي عن المنطق التقليدي، وبيان دور اللاوعي في الأعمال الفنية، وحجم التداخل بين الأحلام والوقائع، وهي التعبير عن أفكار دون الاستناد إلى العقل، وإلغاء دوره، في العمل الفني، بحث عن الباطن، ومجافاة الظاهر.

تتحقق جمالية النص الصوفي بتحقيق متعة الوعي والإدراك والفهم بالإضافة إلى تذوق الملاذ الصوفي الذي أخذه إلى الحس الإبداعي والنشوة الصوفية تتذوقها الذات الصوفية أولاً، فهي "متمردة تستبدل بالواقع الممكن، وبالثابت المتغير، والسؤال بالإجابة، والابتداع بالاتباع، والنسبي بالمطلق، متأملة لعلاقات واقعها، بما لا يفقدها تفردها من ناحية، ولا يفقد الواقع موضوعيته من ناحية مقابلة... "156.

فيلبس الباطن لباس الظاهر، ولكن لا يأتي ليدل عليه وإلا فقد النص الصوفي جماليته، ينتج عنه إثارة السلبية لدى القارئ، على أنّ تماهي الذات الصوفية في تجربة الميتافيزيقا شبيه بقياس معدّل الإعجاب لدى القارئ، فكلّما تمكّن الصوفي من معاينة مرآة التجريد يكون بذلك قد فتح شهية القارئ لملء الفراغات حتى يصل للمثالية التي ينشدها المتصوف تقريبا ولو ترافقها بعض الضبابية

فهذا أمر طبيعي في النصوص الصوفية لأنها تلك هي حقيقة المقصد الصوفي في إثارة الشبهة والغموض لكون الذات الصوفية متعدّدة بين ذات إنسانية مادية، وأخرى خالصة الروح، و بينهما ذات مضطربة، هو اضطراب بين نقصان

الأخلاق المثالية، وتماها فهذه التموجات في طبيعة الشخصية الصوفية تفضي إلى طابع جمالي في مقارنة بين (الكون - الإنسان، الكون - الوجود)، "إذ يمكن أن

¹⁵⁶ جابر عصفور، نظريات معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ب.ط، ص75

يكون جسم فرد واحد مسكونا بجمهرة من الأنا ..¹⁵⁷ فتنبض معاني اللغة فيما بينها وتتنافر، وتتجرد دواها لتدل على بداية مأزق التصورات والدلالات باعتبارها لغة تصويرية مقنّعة تسطو عليها النفس المغلوبة

ذلك هو اللاوعي الفكري، في الحالتين النفسية والأدبية من منظور اجتماعي وروحي معا لا تفقد الاضطرابات والتناقضات النصية، والتلويحات جمالية اللغة الصوفية فما يثير القارئ هو الغرائبية وعدم الجاهزية في اللغة، واللامفهومية، فهي تحليه إلى الجزء اللامقروء من النص، باعتبار النص جهازا مفاهيمي جزئي يشغل الظاهر عن الباطن، والمبهم عن الواضح، والمزيف عن الحقيقة، والجسد عن الروح، والواقع عن الخيال. وهذا الأخير يعد محور الحركة النصية من بابها الواسع، "فمنع الغذاء الغامض عن الخيال يعادل تمني موته..¹⁵⁸، والنصوص الصوفية لا تكاد تنفصل عن ميتافيزيقا الوجود والموت فلذلك لا تستطيع الخروج عن بؤر الغموض، "فالموت هو الكتابة التي لا عمر لها بينما نصوصه هي نصوص الراهن: الفريد ينتمي إلى الموت

وينتمي المتعدد إلى الكاتب"¹⁵⁹ فينفرّد الموت بطرح مستويات الجمال، وعلى القارئ تذوّقها وفق قصديّة مضاعفة متعلّقة بالمتصوّف تكشف عن غطاء

¹⁵⁷ بيير.ق. زعما، التفكيكية، -دراسة نقدية-، ص131

¹⁵⁸ المرجع نفسه، ص140

عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، ط2005، ص1، ¹⁵⁹83

المعنى المنصهر في جدلية الموت والوجود، وإنّ الجمالية الصوفية لا تتوقف عند حدود تعدّد المعاني بين ازدواجية الظاهر والجوهر.

وإنّما تسعى لإثارة فضول المتلقي في استهلاك النص، وتقفى الأثر من كلمة لأخرى، والعبث بالمدلولات ببعثرة شاملة لحدود تسامي الروح ومعاناتها النفسية وتجاوز حدود المعقول والنسبي، إذ التجربة الذاتية ليست نسبية إنّما ذاتية، فيها يتعطل عمل العقل، ويفقد الاتزان المعنوي قدرته في السيطرة على النصّ أو تملك الملكية الخاصة للنص الصوفي من طرف الذات المرسلّة.

إنّ مهمّة المتصوفة تكمن في تحديد هويّة الرؤيا الصوفية في نموذجها الخيالي ومنزلتها عند حصول الإشراق والكشف الصوفي، وبيان ارتباطها باللاوعي الصوفي، وتجاوزها لفعل العقل في توصيف تلك التجارب الصوفية الملتبسة المقيدة بوجودان وعاطفة متحرّزة عن واقع تابعة له من حيث اعتبارها صورة² ذهنية له تعود لأصل وجودها الروحي بروح الإنسان الكامل، حيث "رفض العقل كمصدر للمعرفة

² تقسيم الصورة في الخطاب الصوفي إلى سفلية وعلوية، هذه الأخيرة تكون حقيقة وإضافية أي مجازية، تتمثل الأولى في صور الأسماء الربوبية والحقائق الوجودية، والحقيقة الفعالة لها أحد جمع ذات الألوهة، والإضافية هي حقائق الأرواح العقلية والنفسية، أما الصور السفلية فهي صور الحقائق الإمكانية

والاعتماد فقط على القلب والذوق والاستبصار والإلهام¹⁶⁰ بل وربطوا بين

إلهام الأولياء ووحى الأنبياء...¹⁶⁰، ومنها تبرز الأبعاد في تلك النصوص التي تتغذى

بغوامض معينة تختلف من صوفي لآخر، فلذلك نصّ صوفي بعده الفيلسفي القائم على

العلل أو الكشفي العرفاني الذي يخضع لثورة النفس في أرقى حالاتها الذوقية المثالية، أو

في أدنى مستويات الاتصال عندما يتلاشى الاستتار في لغة الفهم المعقول.

وهذا ما يفقد تلك الجمالية في ذلك الخطاب الصوفي فيغيب تذوق الذوق

الصّوفي، ممّا يحدث قطيعة بين الذات القارئة والذات الصوفية فكانت "القيمة الجمالية

لنص ما تتم رؤيتها بوصفها وظيفة لانحرافها عن معيار معين¹⁶¹، ومنه

فالتجربة الجمالية في الخطاب الصوفي ماهي إلاّ تعبير فيّ وجدان واضطراب متغيّر غير

ثابت.

ولذلك لا يتوّقع حصر المدلولات من مفهوم واحد يخضع لقصدية

الكاتب، فكسر التوقع المؤلف هو الذي يفرز تلك الجمالية الصوفية، في الاصطدام بين

الذاتين المتلقية والمتصوفة، إذ يستغرب القارئ رحلة الغموض و التوترات

¹⁶⁰ الإلهام: يعرف بأنه ما يلقي في الرّوع بطريق الفيض، وأيضاً في تعريف آخر ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وهو حجة عن المتصوفة وليس بذلك عند العلماء.

مجموعة من الباحثين، علم تعليم الكبار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج6، ب، ط، 1993، ص106¹⁶⁰

¹⁶¹ حسن البناء عز الدين، قراءة الأنا/قراءة الآخر، -نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر-، لوجو الهيئة المربع، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2008، 1، ص31

النفسية، ولا يستشعر القارئ جمالية الخطاب الصوفي إلا من خلال كلّ
متصوّف خصّه الله بشراب التمكين، كما امتلأت كأسه بأحرف الوجود بعدما ثبت
اضطرابه، في بلوغ الاسم الأعظم المتصف بكمالات الألوهة والربوبية، بعدما فاض حسّه
الخالص وجدا وعشقا، فكان في التخلي عن كل الأخلاط الحسّية التي تعيق الوصل .
وقد تعكس المجاهدة الصوفية ملمحا للجمال الروحي الذي يبرز بين
كلّ المعاني ممّا يتيح للقارئ معرفة البعد الجمالي للوعة الروح بالحب كآلية لجمال اللغة
النصية، يبرز هذا في قول أحمد بن عليوة:

إن قلّ باذل لنفسه في الهوى لعزّتها وفي عزّتهم ذلّي¹⁶²

لقد ربط البذل عن أحمد بن عليوة بالإيثار واعتبر مرجعه لسخاوة النّفس
التي لا تتأسّس عند كلّ بصوفي بخيل شحّت نفسه عن إبطال الكدورات^١، فلذلك رأى
علامة خروج الدنيا من القلب بذلها عن الوجد والصبر عنها عند الفقر والزهد، فالحقق
الصوفي إذا وجد آثر، وإذا فقد شكر.

ولذلك يحاول المتصوفة شحن القلب المفرغ بالمحبّة الإلهية، وثم ملء فجوته
السّحيفة بالعشق الإلهي، حسب مراتب بيدها المتصوف من أوّل طريق يزهد فيه إلى

¹⁶²ديوان أحمد بن عليوة، ص28

^١الكدورات: يحاول المتصوف في نظر بن عربي تصفية خزانة الخيال في الجسم الطبيعي والدّي يعرف بحوض المنزل وكدر مائه في القعر هو ما يزيح الخيال والتخييل عن صورته فيقع التلبيس والحيرة، فيسقط نظره عن اليقين ومكمن التحقيق، وتخضع الكدورات لسيطرة الخواص ولذلك وجب على الصّوفي الارتقاء عن تلك المحسوسات.

بداية مسلك العرفان وهو التصوف المتأنق بالوله الرباني، وامتألت مصابيح العشق الإلهي بشعاع الحب الإنساني، "حين يشتد الوله بالحب فيتخذ من محبوبه رمزاً لغاية عظمى للهيام بالجمال الأزلي" ¹⁶³

إنّ شعور المتصوف بالدّل أمام محبوبه هو انفتاح على نسق جديد من التواصل بينه وبين الذات الإلهية، ممّا يجعله يقع في إنتاجية نصّ مفتوح على الظل غير المكشوف الذي يشير إلى كيان لا يعرف به صاحبه أو لا يعرف القصد من ذلك المعنى فهذا إعلان عن جمالية مغشاة، تشعر القارئ بالإثارة، بل تخضع مزاجه للحركات اللاإرادية التي وقع فيها المتصوف، ولا يشترط حتى الاتفاق بينهما بغية أن يصيب البعد الجمالي تلك، و أيضاً الاختلاف والخضوع للإرادة الصوفية هو ارتقاء جمالي.

كلّ بذل صوفي يتعلّق بمقامات، فمراتب الوصول شاقة بالنسبة للصوفي تبلغ درجة الوهم والرؤيا كلّ منها لا يتعدّى ثوان، ممّا يلفّها الغموض بين تحديد ماهيتها التي تتلاءم مع سيرورة الحدث الصوفي، واختصار التجربة الصوفية وما بين

التوصيف والكينونة الزمنية، وهذه الأخيرة هي غلبة القارئ وأصعب مرحلة قرائية قد تحدث للقارئ، فهو يستجيب للتجربة الصوفية، و في المقابل يصعب معادلتها أو مقارنتها للأبعاد الزمنية، وحتى في بعض المواضع يبلغه الخلل في تبين

¹⁶³ عبد الرحمن الجامي، رؤية صوفية-يوسف وزليخا-، ت. عائشة عفة زكريا، دار المنهل للطباعة و النشر، دمشق، سوريا، ب. ط. 2003، ص9

أمكنتها، ليست هذه المرحلة محطّ استغراب أو تساؤلات متكرّرة، وإنّما شعور بالذهول أمام اللغة الخشبية التي يوظّفها المتصوف

فلا يكاد القارئ يدرك حتى مسمّيات المقامات والأحوال، وتبقى جمالية هذا النص بين عنصر التقبل من عدمه، فكلّما تعدّدت الأحوال الصوفية، وقع المتلقي في حيرة و فقّد حلقة مهمّة في الحدث الصوفي، ممّا يجعله يصدر أحكاما متعدّدة متناقضة، تتنافر مدلولاتها مع بعضها، وفي كلّ زيادة لحدة هذه الأحكام يؤّتي النصّ حظّه من إبراز جماليته

فهي صور متعدّدة، وكأنّ الجمالية صورة لتجلّي النصّ الصوفي في عقل القارئ ومنطقه اللغوي، كتجلّي الذات الإلهية في الهيكل الصوفي، هو ذوبان حقيقي للغة في الذوات الثلاثة الإلهية، الصوفية، القارئة ذاك هو الجمال الحقيقي في ذلك الانصهار بين حبّين حبّ الذات وحبّ صورها التي سرّها الوجود الإلهي، لذلك جاءت اللغة وسيطا للوجود، والجمال، ولا يتحقّق هذا الأخير إلّا بالعشق الإلهي، كسرّ للغة وجماليتها. وهو أيضا سرّ الأسلوب في ارتقاء فنيّاته البلاغية التي تطبع أثرها الجمالي على القراء ككلّ، "والإنسان من حيث ماهيته لا يكون إنسانا إلّا بقدر ما ينصت إلى

نداء اللغة ، فاللغة سكن الإنسان الذي يحى فيه من دون أن ينتبه إليه أو يفكر في أمره .. عليه أن يطيعها وينصت إليها.. "164.

الهيولي¹⁶⁴ بين النفي والإثبات:

فيه يتبين الباطن على شكل صورة أو مجموعة من الصور، ويمثل الهيولي العقل الثاني، وهو المرتبة الثالثة من الوجود فاصطلاح الهيولي اللوح المحفوظ أو النفس الكلية ف"أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وفلك الحياة والحق المخلوق به..."¹⁶⁵ فهو ذلك الوسيط الكلي بين الله والعالم، وبين الله والإنسان.

¹⁶⁴ صفاء عبد السلام جعفر، أنطولوجيا اللغة عند هايدغر-دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة لجنورج-، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ب.ط، 2001، ص111

"مفهوم الهيولي أو الهيولة يعرف في الفلسفة اليونانية hyle، يصطلح عند أفلاطون بالجوهر وهو النواة الأولى للوجود، قابل للتماثل والتصوير، تتعدد صورته من حيث هو لاشيء إذ يحتاج لصورة تدل عليه.

"ارتبط الهيولي بمصطلح العنقاء أو عنقاء المغرب، ولا توجد إلا مع الصورة المعقولة، ويسمى الهيولي المطلقة المشتركة بي الأجسام كلها العنصر الأعظم

"يعرف أيضا بالهباء وهو في المصطلح الصوفي المادة التي فتح الله فيها صور العالم، وهو العنقاء المعروف بالهيولي أو المادة الأولى، أو جنس الأجناس، وسمي أيضا الحقائق الأول، أو الأجناس العالية، ويرد الهباء في المرتبة الرابعة بعد العقل الأول، والنفس الكلية، والطبيعة الكلية.

¹⁶⁵ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص68

يتجسّد في العلة^{١٦٦} الهيولية^{١٦٦} و"العالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى

كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده، كما تقبل زوايا نور السراج وعلى

حد قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله...^{١٦٦}، ولقد عرف مصطلح الهيولي عند

كبار المتصوفة بعنقاء^{١٦٦} المغرب وهو في تعريفهم "الشيء الذي

يغرب عن العقول والأفكار، وكان بنقشه على هيئة مخصوصة غير

موجودة المثال لعظمها، وليس هذا الاسم بنفسه على هذا الحكم فكأنّه ما وضع على

هذا المعنى وضعاً كلياً على معقول معنى ليحفظ رتبته في الوجود كيلا

ينعدم...^{١٦٧}، وذلك باعتبار الهيولي عدم محض من حيث وجود محض لله تعالى، ولا يتم

الوصول إلى صفاته وأسمائه إلا بالوسيط الهيولي الذي هو طريق الوصول لله و يرتبط

الهيولي باسم الألوهة تحت وسم التجلي الذاتي والكلي

وهو أصل الكمالات في فلك اللامعقولات هو انعكاس للمرأة الإلهية من

حيث تجلّي الحق في نفسه، وصور كمال الحق لامتناهي، و"كذلك الهيولي المعقولة أيضا

^{١٦٦} العلة عند الفلاسفة أعلى مقامات التجريد حيث تقترن الظواهر فيما بينها بالسببية، وتنقسم إلى علة فاعلية، مادية، صورية، غائية.

^{١٦٦} العلة الهيولية و هي الحقائق الكلية، أما العماء فهو العلة الصورية، أما مفهومها في اصطلاح الصوفية هو بقاء حظ العبد في

عمل أوصال أو مقام أو بقاء رسم له وصفة.

^{١٦٦} نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل ص 77

^{١٦٦} لقد ورد مصطلح العنقاء في التراث الأسطوري العربي على أنه طائر عملاق يعيش لسنين طويلة، يخطف الأفيال، يعرف بطائر

الفينيق، يعتقد أنها أوهاام وجودية ذات طابع خيالي محض مثلها مثل العماليق، والطيطان عند اليونان، والغول.. وغيرها

^{١٦٦} ويقال أيضا العنقائبة المعلقة بين الأجسام والعنصر الأعظم، وفي هذا يقول الكتّاني:

ولو نُجّر المطلوب بالـطّور ما ردا ه إلا بمقدار المرثي الموسويّة

^{١٦٧} عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة أواخر الأوائل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج 1، ب. سنة

ب، ط، ص 26، 25،

لا سبيل إلى بروز جميع صورها بحيث أن لا يبقى فيها قابلية صورة أخرى، هذا لا يمكن البتة فلا يدرك لما في الهيولي من الصور غاية...¹⁶⁸ "، فعين العالم لا يتحقق إلا بعين الله الذي هو اسم الهيولي، وعين الشيء هو الحق تعالى، وينسب الكمال للإنسان في ازدواجية عين الله وعين العالم، فإنّ الألوهة هي ذلك

الاسم الهيولي تظهر في "كمال صور المعاني إلهية، وكان كل من تجليات الحق التي لنفسه في نفسه داخلا تحت حيط هذا الاسم وما بعده إلا الظلمة المحضة التي تسمى بطون"¹⁶⁹ الذات في الذات وهذا الاسم نور تلك الظلمة فيه يبصر الحق نفسه وبه يتصل الخلق لمعرفة الحق...¹⁶⁹ "، فلذلك كانت هوية الحق و هي عين الإنسان.

والهباء يندرج ضمن نظرية النور الأزلي¹⁷⁰ أو الحقيقة المحمدية الأزلية عند الحلاج الذي يعتبرها "أول مخلوق يتصور أنها كانت موجودة في الهباء الذي هو أول

¹⁶⁸ المرجع نفسه، ص 27

"يقول الجيلي في الإنسان الكامل:

الله أكبر هذا البحر قد زخرا	وهيج الريح موجا يقذف الدررا
فالخلع ثيابك واغرق فيه عنك ودع	عنك السباحة ليس السبح مفتخرا
ومت فميت بحر الله في رغد	حياته بحياة الله قد عمرا

"عبر المتصوفة عن ألف الألوهة بالأحدية التي اضمحلت فيها عين الكثرة، تم فيها وجه الله وفي ذلك قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون﴾ (القصص، 88)، ومن جهة أخرى فالألوهة هي أحدية الحق فيه ومنه له الحكم فلا يقيد بالكثرة إذ ليس لها حكم.

"البطون: يعرف هذا المصطلح في اصطلاحات المتصوفة بالقرب الصوفي، وفي هذا يقول الغزالي في مشكاة الأنوار: "فلم يقرب من الله تعالى أحد ما لم يطأ بمجوحة حظيرة القدس، والعالم المرتفع عن إدراك الحس والخيال هو الذي نعبه بعالم القدس"

¹⁶⁹ عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص 27

قال تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ (الأعراف، 71)

"فنظرية النور الأزلي لابن عربي كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، وسمي عند الحلاج طاسين السراج"

الخلق وعن طريق تجلي النور الإلهي للهباء والعالم بالقوة قبل كل شي هذا النور حسب
قربه، ولم يكن أقرب إليه من الحقيقة المحمدية فغدا مبدأ ظهور العالم والوجود الأوّل...¹⁷⁰

والله هو الموجد الأوّل لهذا الكون أوجد العلة الأولى التي هي علة العلة تحت
مسمى مرتبة الوحدة "فالله لا يوصف بصفة ولا يحدّ بحدّ يتنزّه عن المباشرة ويتعالى عن
العلة والمعلول.."¹⁷¹ فيخالف التشبيه التنزيه واللطافة الكثافة والرابط

بينهما هو ذلك العشق الإلهي المستضاء بالنور الإلهي الوسيط بين الحس
والروح والأجسام والأرواح فلا يقوم الوجود إلاّ بالوسيط البرزخي والهيولي ولو أنّ هذه
الأخيرة أصل الوسائط، وإنّ لغة الجسم عند الصوفية هي ذلك الهيكل الإنساني التابع
لقوة الروح التي تنبسط بألة الحس والمعنى من موضع الخيال الذي به أوجدت الموجودات
تركب من صورة الهيولي فأساس الهالة الجسمانية هو معطى القوة الهيلونية
التي هي " قابلة لجميع ما يعطيها الحس من الصور وقابلة لما تفتح فيها القوة المصورة من
الصور التي تركيبها من أمور موجودة قد أمسكها الخيال من القوة الحساسة وليس في
القوى من يشبه الهيولي في القبول الصور إلاّ الخيال.."¹⁷²

¹⁷⁰ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة،-التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات الديوان،-رياض الريس
للكتب والنشر، الإسكندرية، ط1، 2002، ص121

¹⁷¹ سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، الإسكندرية، ب. سنة، ب. ط، ص132

¹⁷² محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال،-من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي،-دار الكتاب العربي
دمشق، 1993، ب. ط، ص45

فالتصور التي هي صورة منتزعة من الخيال تتشكلان من المادة الأولى وهي الهيولي أساس التصور المطلق في معرفة الحقائق العلوية في اللوح المحفوظ تتلخص فيه ماهية الشهود المطلق من حيث انكشاف الذات الإلهية في الصفات والأسماء، وتجرّد العارف ثم تفرّد الخالق في نفي الكثرة¹⁷³ والتعدد.

ومنه ما قال عنه الجيلي:

وقالوا فأنت القطب قلت مشاهد ونال كتاب الله في كلّ ساعة¹⁷³
وناضر ما في اللوح من كل آية وما قد رأيت من شهود بمقلتي

يورد الحلاج في كتابه الطواسين نسبة الألوهة إلى التنزيه من خلال قوله: "الله الرحمن هو المنزه عن الحدث هو سبحانه منزّه عن كل العلل والنقائص قوي البرهان، عزيز السلطان، ذو الجلال والمجد والكبرياء واحد لا من حيث العدد واحد لا كواحد ليس له حد ولا عد ولا ابتداء وانتهاء مبدع الكون منزّه عن الكون لا يعرفه إلا هو ذو الجلال والإكرام والأرواح والأجسام..."¹⁷⁴.

فيما يعتقد أيضا عن الجيلي الذي يعتبر اللوح المحفوظ انعكاس لتجلي الحق في الخلق، وإشعاع الأنوار الإلهية على صورة الخلق التي تتحدّد في الهيولي، و في هذا

¹⁷³ الكثرة: اختلف مفهوم الكثرة عند الكثير من المتصوفة والباحثين في اعتبار الاثنين لا تمثّل الكثرة من عدمه، غير أنّ بن عربي يستوضح هذا في اعتبار الكثرة إنّما توجد عن ثلاثة، فاعل، متفاعل، انفعال في باب النكاح بين الذكر والأنثى تجمعهما واسطة حسية عرفت بالشفعية، إذ هذه هي الأخيرة تثنية وأوّل مراتب الجمع البسيط، يليه العدد المركّب ثلاثة الدال على الكثرة.

¹⁷³ يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجليل بيروت، 1991، ط1، ص150

¹⁷⁴ قاسم محمد عبّاس، الطواسين 209

يقول الجيلي عن اللوح المحفوظ: "هو أم الهيولي لأن الهيولي لا تقتضي صورة إلاّ وهي منطبعة في اللوح المحفوظ فإذا اقتضت الهيولي صورة ما وجدت في العالم على حسب ما اقتضته الهيولي على الفور والمهلة

لأنّ القلم الأعلى جرى في اللوح المحفوظ بإيجادها، واقتضتها الهيولي، فلا بد من إيجادها على حسب المقتضى..."¹⁷⁵، فلذلك اعتبر الهباء أو الهيولي ظهور للذات الإلهية وتجليها في العالم لا من حيث انكشاف الذات الإلهية على ذاتها فهذه الأخيرة عين الوحدة، فالعلة الهيولية تعكس التعدد أو الكثرة، فالله هو القديم الذي خلق المحدث[□] أو الممكن[□] وهما عالم الإنسان والوجود فكان الإنسان صورة الخالق فثنائية القديم والمحدث تجتمعان في بنية هيولية، وإنّ الله أوجد الهيولي حتى يجلّ في مخلوقاته، ومنه الروح المحمدية التي جعلها الله "أول مخلوق وكانت على النسخة الإلهية صورة ومعنى .

أمّا من حيث الصورة فكما أنّ الوجود المخلوق صورة الحق، والحق روحه، ذلك الإنسان قد خلق الله فيه نسخة من صور الموجودات وحقائقها"¹⁷⁶، قابل

¹⁷⁵ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، -شرح مشكلات الفتوحات المكية-، دار الأمين للنشر والتوزيع، 1998، ط1، ص103-104

¹⁷⁶ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص161

لكل الأسماء والصفات¹⁷⁷ نسبة للتعدد، فتحدث التجليات الإلهية من باب إطلاق الكمال
والإنسان الكامل وظهرت الممكنات والموجودات

وكأنّ الهيولي مزيج بين عالمين دنيوي (سفلي)، وأخروي (علوي)، ولكن هيئة
الدنيوي أقرب من الروح¹⁷⁸ إلى الجسد، وأقرب من الإنسان إلى الإنسان المادي،
وفي هذا المعطى يقول الجيلي: "أشرفت أرض الأجسام بالنفوس، كما أشرفت لأرض
بأنوار النفوس"¹⁷⁷، وتتفرّد الأنوار الإلهية تختلف النفس الكلية عن النفس

الإنسانية هذه الأخيرة ذلك الهيكل الجسماني الذي يحتاج إلى روح
ونور محمدي بها اصطبغ الكون أو العالم¹⁷⁹، "فسرّ الوجود هو ذلك الجامع لكل صورة
مجتزأة من الكلي أو من النفس الكلية، و"سر ظهور العالم الجسماني هو لتحقيق الإنسان
بالشأن الرحماني حتى يظهر بالفعل في صورة جزئية مخصوصة كاملة النشأة ما هو ثابت
بالقوة في حقيقة الوجود الكلي الجامع لتكون تلك الصورة للوجود الكلي كالروح الهيكلي
الحيواني¹⁸⁰، وكالمعنى للفظ، وكالمملك للملكة..."¹⁷⁸.

¹⁷⁷ تعتبر الأسماء الحسنى والصفات أمهات الكمال في المعتقد الصوفي فالصفات الإلهية سبعة: الحياة، القدرة، العلم، السمع، الإرادة
البصر، الكلام.
¹⁷⁸ يقول الجيلي:

الروح من عالم الأمر الذي تدري كمثل ما نصّ لي في محكم الذكر
وإنّ ربي بهذا القدر عزّفي وكان تعرفه حقّاً على قدري

¹⁷⁷ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص 165

¹⁷⁹ ويقول أيضاً: "وإنّما تفرّد العين لأنها ما أشرفت، إلا ما حصل فيها من نور الكون، وإن كان الأصل ذلك الواحد فليس ما صدر منه
بأم زائد، فعُدّته الأماكن، لما أنزل نفسه فيها منزلة الساكن..."

¹⁸⁰ ومنه قوله: "فللحقيقة رقائق، يعبر عنها بالخلائق"، ويقصد بالرقائق الأسماء الحسنى والصفات الإلهية سميت بالمعاني الكلامية.
¹⁷⁸ الهيكل الحيواني: هو الهيكل الإنساني والنفس الجزئية متصرفّة فيه ومدبّرة له، تحتاج إلى النور المحمدي حتى ترتقي إلى النفس الكلية.

¹⁷⁸ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص 171

ولقد أقام الجيلي مقارنة بين مفهوم الجسم والعرش¹⁷⁹، وأول ما خلق الله من

الأجسام جسم العرش ما بين المحسوسات و المعقولات ،و يتسع مفهومه بالخلق وتتجلى

الأنوار حتى يتحقق الاستواء¹⁸⁰، استواء الرحمان على عرشه حتى

يتجلى تجليا كلياً في الخلق،"وبهذا المعنى يكون الاستواء موجودا في كل

فرد من أفراد الوجود بحيث أنه لا يوجد في الخارج أكثر مما هو في الداخل.."¹⁷⁹

فكانت الأرواح المدبرة صورة لكل الموجودات والمحسوسات تبين صفة الله تعالى في كينونة

الخلق،ف"تتجسد أرواح الأنبياء والملائكة والصالحين في المعاني المتجسدة في صورة

المحسوسات،فإذا تجلّى المعنى وظهر في صورة حسية،تبعه الروح في ذلك صورة الجسد

كان ما كان لأنّ الأرواح المدبرة تطلب الأجسام طلبا ذاتيا.."¹⁸⁰

يمتلئ الهيكل الجسماني بالروح التي تلازمه ملازمة طيفية تعكس الطبيعية

الحسية والروحية معا، كأنهما جمع بين الربوبية والألوهة،في إدراك مظاهر الدنيا والآخرة

¹⁷⁹ يقول الجيلي: "اعلم أن الجسم في الهيكل الإنساني جامع لجميع ما تضمّنه وجود الإنسان من الروح والعقل والقلب وأمثال ذلك

فهو في الإنسان نظير العرش في العالم، فالعرش هيكل العالم وجسده، الجامع لجميع متفرقاته.."

¹⁸⁰ العرش في تعريف الجيلي هو القائم على التحقيق في مظهر عظمة الخالق وتجليه في ذاته، ويطلق عليه اسم الحضرة أو جسم

الحضرة المنزه عن كل الصفات، والجامع لكل الموجودات من حيث ظهوره فيها وفيه استواء للرحمان عليه

"يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ

أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (السجدة 4)

"اختلف المتصوفة في إشكالية استواء العرش بين ربطها بالمنحى المادي، وآخرون ربطوها بالجواهر أو المعنى فقيل: الاستواء

معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

¹⁷⁹ يقول تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه 5)

¹⁷⁹ أحمد بن عليوة، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ت. عاصم إبراهيم الكيال، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2007،

ص61،

¹⁸⁰ محي الدين بن عربي، الخيال عالم البرزخ والمثل، ص30

،فالصورة الهيولية لا تظهر إلا بالحس،فهي المكونة لكل صورة وأساس الصور،فتأكيد الربوبية لا يتحقق إلا بالألوهة التي تجمع بين الله والعالم،وهذه الذوات الإنسانية أو المحمدية أو الإلهية تقع بين منافذ النفي والإثبات يستندان إلى مفهومي الوجود والعدم. فالله أوجد الموجودات من العدم الهيولي أحدث فيه علّة الخلق، واتسعت دائرة التمثل الإلهي ، تعددت الصور من أحديته، فمدركات الحواس لا تتحقق إلا بالذات الإلهية،ولا تنفصل عنها،إلا ببرزخ وسيط،و جمع الهيولي أو الهباء في المصطلح الصوفي بين الحس والروح أو بالأحرى تشكّل الهيكل الجسماني من كيان روحي محض،جعل الله من ذلك الهيكل بيتا معمورا بالروح التي اكتنزها الكمال الروحي في الذات الإنسانية،هذه الأخيرة هي القوة الغيبية في النور الأعظم الذي يسطع من عرش الرحمان،إذ هو " منتهى الأجسام،وليس وراءه جسم مركب ذو شكل ومقدار ..."¹⁸¹، وجعل ترقيماته في اللوح المحفوظ بالقلم الأعلى الذي صوّر به صورته على اختلاف كل هيئة أو تشكيل.

وإنّ الله جعل في الروح لوحا وقلم حتى يسطّر للكون والعالم "مما أملاه الحق عليه،وكتابته فيه نقش صور المعلومات التي يجريها الله في العالم في الدنيا إلى يوم

¹⁸¹المرجع السابق،ص79

القيامة خاصة..¹⁸² من منظور الإنسان خليفة الله في الأرض أو العالم السفلي في اصطلاح المتصوفة، فكان عالم الوراثة¹⁸³ إلى الأنبياء والصحابة.

ثم جعل من روح الملائكة نموذجا لتصورات وجودية في الإنسان، ومجمع الذات الإنسانية "خلق الله تعالى ليكمل به ملكوته الأعلى.."¹⁸³، ونفى الله عن نفسه التشبيه بالخلق، فظهور الحق في الخلق بصورة جزئية، فيتمثل كل في صورة الجزء، والروح في هوية الجسد، فيتصف الإنسان بالهيكل الآدمي في صورة الرحمن، فمبعث الهيولي عند الإنسان.

أو إن صحّ القول بنية الهيكل الإنساني أو الجسماني هو الطين¹⁸⁴ وجعل فيه العقل الذي يرتقي به من العالم الحيواني إلى البحث عن كمالات النفس في الروح المحمدية، ومن جهة أخرى تحدث المتصوفة عن الإنسان ومراتبه ومنازله يعتبر "النوع الوسط بين ملائكة والحيوان.."¹⁸⁴.

فيه حس الحيوان، وروح الملائكة، يتضح من "غذائه ونموه وحسه وحركته للحيوان، وبالنسبة لإدراكه وقوة تصديقه للغيب وتخيّله الغائب بالمشهود ورقيه في مراتب

¹⁸² المرجع السابق، ص 80

¹⁸³ قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة آ30)

¹⁸³ محمد ماضي العزائم، إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين، -ردا على نظرية دارون-، دار الكتاب الصوفي، 1993، ط1، ص42

¹⁸⁴ تشكلت صورة الإنسان من طين وماء وهما المادة الأولى التي عرفت بالهباء، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ...﴾ (المؤمنين 12-13-14)

¹⁸⁴ ويقول الله تعالى أيضا: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ (الإنسان آ2)

¹⁸⁴ محمد ماضي العزائم، إنسان المؤمنين وإنسان الملحدين، ص43

العلو حتى يدرك ما وراء المادة ويبلغ درجة أن يأنس بالمفارق ملك مقرب هذا هو الإنسان

... «185» ■■

والواضح في الأمر هو أنّ الهيوولي يحتاج للروح حتى تتشكل الصورة مهما

مكتملة البنية الهيكلية، ومما لا ينسى ذكره فالإنسان هو أصل الموجودات فهو "مملكة

عظيمة وعالم صغير النفس سلطان المملكة والعقل وزيرها والقوى جنودها

والحس المشترك صاحب بريدتها الأعضاء خدامها، والبدن كله محل

المملكة...¹⁸⁶، فإنّ تركيز الصوفية على مصطلح الهباء أو الهيوولي مرتبط أساساً بصفة

كنّ[■] التي بها خلق الخلق، وولدت الكون أو العالم، ولفظة كُنّ[■] هي المتعلقة بعين المعلوم

¹⁸⁵ المرجع نفسه، 43

قال تعالى: ﴿إِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر آ29)

فيل عن مرتبة الإنسان أيضاً:

"الإنسان حان الشراب للسالكين، ودنان الراح للواصلين، والشراب الطهور للعارفين، ظهر مبناه وغاب معناه، وإنّ الإنسان بمعناه لا بمبناه، وكم من وحش كاسر وشيطان ماكر وخنزير سفاذ في صورة إنسان، وكم ملم روحي وكروبي هائم في جلال ربه وعال آنس بمعية مولاه في صورة إنسان، فمن وقف عند الصورة وحكم عليه قال حيوان، ومن نظر بعين البصيرة إليه قال مخلوق تخدمه الملائكة وولي تولاه الله، و محبوب قربه الله وإنسان سخر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه، الإنسان صوّره الله بيده طينة صلصالية ونفخ فيه من روحه القدسية .

¹⁸⁶ محمد ماضي العزائم، إنسان المؤمنين، ص44

يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل، 40)، وهو سر الخلق والموجودات

يقول بن عربي:

لا تبسمل وقل بكن مثل ما قاله يكن
فإلينا رجوعنا لا إلينا فكن تكن

في العلم وصفة القدرة هي المخرجة له من العلم إلى العين...¹⁸⁷، مثلما قال الله للروح أن تأخذ مستقرها في أول الخلق آدم عليه السلام.

يعتقد بأنّ الهيولي المادة التي صنعت من العدم¹⁸⁷ وصنع الأشياء من اللاموجود إلى الموجود في الوجود وجعله مظهرا لتجليه في العالم، ولذلك اصطاح عليه في الفلسفة اليونانية بالصانع المصوّر¹⁸⁸ وهذا "دليل مخالفته للحوادث.. لأنّ كلّ صانع يباين صنعته في ذاته وصفاته من كلّ الوجوه، وليس في الصنعة إلاّ ما يدلّ على وجود الصّانع، وتشبيهه الصنعة بالصانع لا يتصوّر في الحادث فضلا على أن

يتصوّر في القديم"¹⁸⁸، ومنه حدث التقسيم بين العالمين الرب والمربوب، إذ تعدّد الخالق في صور المخلوق، وجعل تكوين تلك الصور من الهيولي أو الهباء، فسمّي أحد القسمين بالواجب والقديم والرّب والفاعل، وسمّي القسم الثاني بالممكن، والمحدث، والعبد والمنفعل..¹⁸⁹

¹⁸⁷ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص138

"ارتبطت كلمة كبح بسر البسمة المعترّة عن الصفة العلمية، من حيث اتصافها بأسماء الله الحسنى في منفذ العليم، ولا يتحقّق ظهور الأعيان الثابتة إلا بلفظة كن الموحدة للعدم، وسر العالم العيني، وتحقّق الذاتية الإلهية في الخلق والوجود .
"آدم عليه الصلاة والسلام:

"يعتقد بأنّ الخلق خلق من مادة أزلية غير مصوّرة، عرف هذا عند الديانات الثلاث في لوح التكوين المرسوم في التوراة، وعند المسيحية في القرن الثاني عند جوستين واثناغوراس، كما عرفت أيضا في الدين الإسلامي في ذكر الله تعالى في قرآنه الكريم قوله: ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾ (الطور آ 35)، وقوله أيضا: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت آ 11)، وتتعدّد الآيات القرآنية الكريمة

"الصانع المصوّر في قوله تعالى: ﴿بديع السماوات والأرض، وإذا قضى أمرا فإنه يقول له كن فيكون﴾ (البقرة، آ117)، ﴿هو الله الخالق البارئ المصوّر﴾ (الحشر، آ24)، ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له﴾ (الأنعام، آ101)

¹⁸⁸ أحمد بن عليوة، القول المقبول فيما توصّل إليه العقول، ت. يحيى طاهر برقة، المطبعة العالوية، مستغانم، الجزائر، ط1991، ص3،

ص15

¹⁸⁹ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي وبن الجيلي، ص160

وجعل للعالم محل وجود هذه الموجودات بواسطة الألوهة، واحتاج الهيولي أو الهباء للأين حتى يوجد العالم بواسطته وتتشكّل الموجودات، فلذلك اعتبر الإنسان نسخة من الخلق، فكان "الهباء هو الحقّ المخلوق وتقيّد الحق هنا بالخلقية في هذه المرتبة من أجل ذلك الانقسام" ¹⁹⁰، من حيث الصانع والمصنوع²⁶

وفي هذا اعتبر الهباء عين العالم الوجودي، لم يكن موجودا قبله في عالم المادة فتوّسط المعقول واللامعقول، فكان أوّله في التكوين الحقيقة المحمدية منه، وبعدها صورة آدم الذي انبثقت منه كلّ الصور وعوالم الأجسام اللطيفة والكثيفة.

وفي هذا يقول ابن عربي: "ثمّ إنّ سبحانه تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوّته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلاّ حقيقة محمد المسماة بالعقل.." ¹⁹¹.

ولذلك سمّي النبي محمد عليه الصلاة والسلام بسيد الخلق، وعين حقيقة الحقائق، ففاض الهباء أو الهيولي بالحقيقة المحمدية، وفاض الخلق بالنفس الإلهي²⁶، إذ نفخ

¹⁹⁰ المرجع نفسه، ص 161

²⁶ يقول البسطامي: "الزاهد يقول كيف أصنع، والعارف يقول كيف يصنع"

²⁶ يستمى عند المتصوفة أيضا الإطفاء والإشعال، الوجود والعدم، الخلق والإبادة، المجهول والمعلوم، المحدث والقديم تقع كلها تحت الأمر كن الواجد للوجود والموجودات، ومنه تشكّل الهيولي أو الهباء في تعدّد الصور والشكل والهيكل

¹⁹¹ قاسم محمد عبّاس "رسائل بن عربي"، ص 26

²⁶ يقول بن عربي:

فالكّل في عين النفس كالضوء في ذات الغلس

الروح في الهياكل الجسمانية الموجودة في العالم، و بعد خلق محمد، نفخت الروح في آدم عليه الصلاة والسلام الذي كان بين الماء والطين عندما خلق النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وبالتالي فأول موجود في الخلق محمد عليه الصلاة والسلام ثم آدم عليه الصلاة والسلام.

إنّ جدلية أول الخلق الهولي في محمد عليه الصلاة والسلام، وخليفة العالم آدم عليه، و بيان آثار تلك الموجودات في الصور الحسية الحاضرة في كلّ تصوري ذهني بواسطة الخيال، وما أتت الموجودات إلا لتدلّ على نفسها وتدللّ على الحق، كثنائية مركبة بين الوجود والعدم التي أفرزت مع كلّ المعطيات السابقة

ماهية النفي والإثبات الذي تحدّث بهم الكثير من المتصوفة في هذا الشأن خاصة في تحديد تركيبة هذه المادة الهولية، فمادة الهولي أو الهباء هي الرابط الذي يوصف ضمن المعقولات الجامع المعنوي بين الحق والخلق أي بين الوجود والعدم، فالأول يعني الإثبات، والثاني يعني النفي، ويعرف هذا الأخير بمفهوم التعطيل

يقول الشهرستاني في كتابه: "نهاية الأقدام في علم الكلام": "إنّ التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها تعطيل الصانع عن الصنع، ومنها تعطيل الباري سبحانه وتعالى عن الصفات الأزلية الذاتية القديمة

والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذي قد قلته رؤيا تدلّ على النفس

يقول النبي محمد عليه الصلاة والسلام في هذا الشأن: ﴿كنت نبياً وآدم بين الماء والطين﴾

بذاته، ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً، ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلّت عليها...¹⁹²

الدهشة الصوفية والصورة اللامألوفة

يظهر تأثر ياقين بغادامير في المعطى الفكرى من الأفق التاريخى لليه وإعاده بنائه وهيكلكه واستنطاقه، و يبين " أن الأعمال الأدبية تستقبل على أفق موجود من التوقعات المكونة من القراء اللحظية وتصوراتهم عن الأدب، و أن معاني الأعمال تتغير بقدر ما يتغير ذلك الأفق...¹⁹³ .

فالقارئ يتأثر بالظروف المحيطة به على حسب التغيرات التاريخية، و في المقابل أيضاً يعتبر غادامير النص أو الممارسة الفنية إن صح التعبير " لعبة جديدة مفتوحة على الواقع عبر عملية محاكاة أولى وعلى المنجز -القارئ- عبر عملية محاكاة ثانية...¹⁹⁴، وهذه المحاكاة هي التي جسدها ياقين في جدلية الحوار بين الإنتاج والمتلقي، أو النص وآفاق المتلقي المختلفة حيث في نظره أن " النص الأدبي نفسه لا يمتلك معان أو قيماً ثابتة أو نهائية...¹⁹⁵ .

¹⁹² أرتور سعديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية-الكلام والمشائفة والتصوف-، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2000، 1، ص34

¹⁹³ حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر/قراءة الأنا، ص27

¹⁹⁴ فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، لبنان، 2003، ب.ط، ص104

¹⁹⁵ حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر/قراءة الأنا، ص27

فالحلقة التي تتعدّد معانيها يحوّلها إلى مفردات الحوار والتداخل الجدلي ومصطلحاته، والأفق برأيه شخصي خاصّ، محدّد في أنّه يبقى " نسبيّا لاعتماده على خصوصية أفق القارئ الفرد وزمانيته ومكانيته... "196، إذ نشير إلى أنّ أفق التوقع عند ياوس يمثّل مسألة التأويل التاريخي² للنصوص خاصة المستوى التفسيري عند غادامير، فهو يحيلنا في الخطاب الأدبي إلى " طرق مساءلة اللّغة وهي بدورها تحيلنا إلى النّص، والنّص بدوره يحيلنا إلى القارئ، والقارئ هو مؤول بمعنى من المعاني .. "197، يتأسّس أفق التّوقع وفق أنظمة مرجعية حدّدها ياوس في ثلاثة عناصر مهمّة:

- ① "التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور عند الجنس الدّي ينتمي إليه النص .
- ② شكل الأعمال السّابقة وموضوعاته (تيماتة التي يفترض معرفتها).
- ③ التعارض بين اللّغة الشعريّة، واللّغة العملية أيّ التعارض بين العالم التّخييلي والواقع اليومي . "198

كما لا يخلو أفق التّوقع من خيبات أمل لدى المتلقّي وقد تتأتّى في "مفارقة أفق النّص للمعايير السّابقة التي يحملها أفق الانتظار لدى المتلقّي هي لحظات تأسيس

¹⁹⁶ ميجان الروبلي، سعد البازغي "دليل الناقد الأدبي"-إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا-، المركز العربي الثقافي ، 2000، ط2، ص51

² التأويل التاريخي: ارتبط هذا التأويل بتاريخ الأدب من حيث الاستقبال التاريخي للأعمال الأدبية وإعادة بنائها من حيث الأخذ بأفاق التوقعات القرائية، ويهتم تاريخ الأدب بالبنية الاجتماعية للقراءة والنقافة.

¹⁹⁷ مخلوف سيد أحمد وآخرون، اللغة المعنى، ص139

¹⁹⁸ بشرى موسى صالح، نظرية التلقي،-أصول وتطبيقات-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2001، ص1، ص46

الأفق الجديد... "199، و إنّ مفهوم خيبة الانتظار يقابله عند الشكليين¹⁹⁹ كسر التوقع، إذ ينحرف المتلقي عن المعنى الذي يريده صاحب النص أو المؤلف أو قصديته، فينفتح باب الانزياح اللغوي .

يوضّح دكتور علم النفس روسونثال ROSENTHAL في بحثه عام 1974 ب "أنّ التوقعات التي يتوقّعها المرء يمكن أن تعدّل بطريقة راديكالية (أساسية) كلّ التوقعات الإيجابية والسلبية... "200، فمن هنا تتحدّد المكانة الجمالية أو الأدبية للنص من منظور فهم القارئ له في كلتا الحالتين، ومن جهة أخرى "إذا لم تحيّب توقعات القارئ للنص أو تنتهك فإنّ من تمّ سوف يكون نصا من الدرجة الثانية أمّا إذا اخترق العمل الأفق فسيكون فنّا رفيعا.

على الرّغم من أنّ عملا ما لا يمكن أن يخترق أفق توقعاته، و مع ذلك يظلّ غير معترف به بوصفه عملا عظيما... "201، ثمّ إنّ التلقي السلبي بالنسبة لياوس لا يمثّل إشكالية أمام القراء الموالين، فقد تحتفي هذه السلبية، نظرا لتغيّر العصر اللاحق، استنادا إلى ما سبق فإنّ عملية القراءة لا تتميز بالحيادية فالقارئ أو المتلقي "يجمع آراء

¹⁹⁹ المرجع نفسه، ص 47

²⁰⁰ الشكلاية الروسية: أنت لتحلل النصوص وبناء شعرية تقوم على التمييز بين الأدبي و اللا أدبي، والفصل بين اللغة الشعرية والمتداولة، بالإضافة إلى تحديد هوية النصوص.

²⁰¹ ليلى شحور، فن التواصل والإقناع، دار العربية للعلوم، 2009، ط 1، ص 48

²⁰¹ حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر/قراءة الأنا، ص 31

مسبقة ومعايير تعميمية، وأشكالا من الأعمال السابقة حتى يصّب توقعات معيّنة نحو معنى محدّد...²⁰².

وينضوي تحت هذا المفهوم فكرة المسافة الجمالية، أو ما تعرف بالاختلافات بين " التوقعات وبين الشكل المعين لعمل جديد، وفي معظم الأحيان ينبغي أن يتم تقويم الطابع الفني على أنه تعديل للأفق الذي يدخله وهذه المسافة

تكون ملحوظة في العلاقات بين الجمهور والنقد...²⁰³، وذلك التّعديل يخضع لمنظومة فكرية معيّنة تقوم على الممارسة القرائية وتقبّل الآخر، وعنصر المشاركة الفعّالة الذي يتيح المؤلف لكلّ قارئ استكشافا لتلك المعاني.

إنّ تشكّل طريقة الفهم والحكم على العمل الأدبي يحدّد ب "مجموعة من المعايير التّقافية والطّروحات والمقاييس...²⁰⁴، قد يرتبط بعوامل أخرى مكوّنة لهذا الأفق كالأعراف والمبادئ الأخلاقية والقيم، لذلك كان حتما الأخذ بالتغيّر التاريخي المتوالي لعدد من القراء لإعطاء النصّ طابعا فنيا ذوقيا وجماليا، ويمكن حصر مفهوم المسافة الجمالية في أنّها " الدرجة التي ينفصل بها عمل ما من أفق توقعات قرائه الأولين...²⁰⁵

²⁰²خوسيه مارتينو بوثيلو إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ص 129

²⁰³المرجع السابق، ص 129

²⁰⁴حسن البنا عز الدين، قراءة الآخر/قراءة الأنا، ص 28

²⁰⁵المرجع نفسه، ص 28

يرى ياوس أنّ من أبرز مهمّات تاريخ التّلقّي إعادة بناء أفق التّوقعات
، يقول في هذا الشّان "إنّ المسافة بين أفق التّوقعات والعمل، وبين مألوفية التّجارب
الجمالية السابقة، وتغيّر الأفق الذي تقتضيه الاستجابة للأعمال الجديدة تحدّد الطبيعة
الفنية لعمل ما..."²⁰⁶ فلم يكن غادامير وياوس هما الوحيدان اللذان

تطرقا إلى هذا الأفق نجد أيضا كارل بوبر KARL POPPER
هايدغر HEIDEGGER، وهوسرل HUSSERL، وعالم الاجتماع كارل مانهيم CARL
، وقد قدّم مؤرخ الفن أ. هجمبرش تعريفا للأفق في مؤلفه " الفن والوهم "، بأنّه " جهاز
عقلي يسجّل الانحراف والتحويلات بحساسية مفرطة ..."²⁰⁷، و لكن بالرّغم من أنّ
التعريف الذي قدّمه ياوس حول أفق التّوقعات الشامل للظواهرية والماركسية الوضعية
وتاريخ الفن

إلا أنّ ما يعاب فيه هو الغموض ونقص في التّدقيق ، ويتمظهر مصطلحه
ضمن " جملة من الألفاظ والعبارات المركبة ، فياوس يشير إلى أفق تجربة الحياة وبنية
الأفق، و الأفق المادي للمعطيات..."²⁰⁸.

المألوف واللامألوف:

²⁰⁶سوزان روبين إنجي كروسمان، القارئ في النص، -مقالات في الجمهور والتأويل، ت: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار الكتاب
الجديدة المتحدة، 2007، ط1، ص52
²⁰⁷روبرت هولب، نظرية التلقّي، ص104
²⁰⁸المرجع نفسه، ص105

إنّ التجربة الصوفية ميتافيزية الطّبع وهذا الغموض لا يتكشّف بسرعة في النّص، فالكاتب " لحظة التعبير لا يؤرّق نفسه بالمتلقي، إنّهُ منشغل بما في داخله فحسب، أمّا الأثر الذي يحدثه الفعل التعبيري ذلك في الآخرين فهو شيء لم يكن يحول بخاطر الفنان أو يشغله... "209، وقد يتفنّن الكاتب في إطلاق عنانه للمبهم الذي يجسّد فاعلية اللاوعي وأثره في بناء نصه الصوفي .

ومّا نجد أيضا بعض القراء لا يشقّون على أنفسهم لفهم هذه اللغة المتعالية، فيوصفون بالقراء السلبيين الذي يحملون أفقا معارضا "حيث يخيب ظنّ المتلقي في مطابقة معايير السابقة مع معايير العمل الجديد وهذا الأفق هو الذي تتحرّك في ضوئه الانحرافات أو الانزياح عمّا هو مألوف... "210، وعن اللّغة العادية المتفق على سننها وفق الأعراف المتعارف عليها

فتتعمّق مسافة التوتر والانفعال السلبي اتجاه هذا الاحتفاء بعدم جاهزية اللّغة، "ولكي ينجح التّواصل في النّظام اللّغوي ينبغي أن توجد سنن تجمع بالمرسل والمتلقي وإلاّ انعدم التّواصل"211، و إنّ ما أضمره المؤلّف هو الذي يكتنفه الغموض ويسري به إلى المتاهات، وإلى اللّغة المتعالية، وعليه فإنّ "عملية الفهم بكاملها تتحرّك

209 جابر عصفور "نظريات معاصرة"، ص 38، 39

210 بشري موسى صالح "نظرية التلقي" - أصول وتطبيقات -، ص 46

211 اميرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ت. أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1،

2005، ص 18

بواسطة الحاجة غير المؤلف مألوفاً ، وسيكون الأدب حقاً عقيماً لو أدى فقط إلى التعرف على ما هو مؤلف سابقاً...²¹².

وبالتالي يرفض المتصوفة القوالب الجاهزة التي تعبّر عن الانسياق للواقع الحسي ، فلذلك نجدهم يكسرون هذا المادة المنغلقة على مظاهر متكررة لا تضيف للمعنى شيئاً، وهذا الأخير يدرج ضمن "أساس من قيود الاختيار التي تفرض على المرسل أن يستعمل ما يسمح به النظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النحوي ، والنظام الدلالي للغة، وذلك بالإضافة إلى ضرورة مراعاة قيود الاختيار السياقي أي ملاءمة الرسالة للدلالة الثقافية..."²¹³، ويشترط أيضاً مراعاة ثقافة المتلقي، وكفاءته و قدرته على التحليل، ومدى تقبله للنص المحمول على الإثارة والاستفزاز.

يجب أن تتشكل للقارئ قناعة خاصة باللامألوف ، يحاول البحث من خلاله عن خلفياته التي تنبع من أعماق الذات الصوفية، بعكس هذه الأخيرة التي لا تنتظر من المتلقي موقفاً صريحاً، أو أن يكون ناقداً مقوماً لسلوكيات ذلك المتصوف في البحث عن إرادة الذات، فاللامألوف هو اغتراب اللّغة المألوفة العادية عن النصّ

²¹² فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، -نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ت: حميد لحميداني الجلايلي الكندية، منشورات مكتبة المناهل، دار النجاح، البيضاء، 1995، ب. ط، 40،

²¹³ محي الدين محسب، انفتاح النسق اللساني، ص 24

وعلى القارئ امتلاك الخبرة لجعل اللامألوف مألوفاً، وتكييفه مع أبجديات النص الصوفي وبنياته الداخلية والسياقية في أنّها مجال للفهم والاستيعاب، ويترسخ اللامألوف في عقل القارئ عندما يستحيل عنده الاعتراف بمنظومة النص الجديدة، ورفضها تماماً، فهو آلف محمولاً دينياً معيّناً مستقلاً عن الأبواب المعرفية الأخرى ذات التوجه الفقهي، ثم جاء الخطاب الصوفي ليحدث

ببلبة في المفاهيم بعزل المفهوم الفقهي، وإحالة المصطلح الديني للتوجه الباطني، فطغت الشحنة الباطنية والميتافيزيقا المتعالية عليه، فشكّل اللامألوف حلقة ارتباك واضحة بالنسبة للعديد من القراء، فجاء اللامألوف لكسر النمطية والتبعية الفكرية للتوجه الفقهي الذي يقوم مقام ظاهر اللفظ، وتحطيم البنية السطحية.

وهذا ما يحتاج لبعد تأملي، يطرق معاني النص بتفحص وتحفظ معا، وغرلة المفاهيم الدخيلة عن خطابه بمهارة فكرية وذهنية عالية، إذ عرفت بأنها "عملية سيكولسانية ذهنية معقدة تعتمد كمنطق العمليات الإدراكية السيكلوجية، كما تعتمد ميكانيزمات التذكر والتعرف والإدراك قصد التركيز على فهم دلالات الخطاب اللغوي ومضامينه..."²¹⁴.

²¹⁴ محمد الأخضر الصبيحي "مدخل إلى علم النص"، ص 25

يخفى على الكثير من القراء إيجاد آليات الخطاب الصوفي، فاللامألوف يجعل القراءة معقدة، ومن جهة أخرى هو ذلك " الفعل البسيط الذي نمرّر به البصر على السطور وليست هي أيضا بالقراءة الثقيلة التي نكتفي فيها عادة بتلقي الخطاب تلقيًا سلبيًا اعتقادًا منّا أنّ معنى النص قد صيغ نهائيًا وحدّد، فلم يبق إلاّ العثور عليه كما هو أو كما كان نيّة في ذهن الكاتب..."²¹⁵.

قد يعلن القارئ الخامل انسحابه من النصّ كليًا أو جزئيًا إذا نفذ وعيه من حجم التراكمات في اللامألوف، فيغدو مستهلكًا سلبيًا، ويعيق سيرورة النص وتغيّراته التي تعلن التأويل كحل بديل لتلك التعقيدات النصية، ويجد النص لعبة مزيفة المعنى، زائفة التحليل، بدلا من أن يراه فعلا إبداعيا يبدأ من اللامألوف إلى تشخيص هوية النصّ، ثم إلى المراهنة بقصدية الكاتب.

فإعادة الإنتاج من جديد لإعلان بداية الرحلة القرائية ودمجها مع تلك الرحلة المعراجية الصوفية في تحديد مظاهر التزول والصعود وما يبلغهما من اضطراب دلالي، وبالتالي يفرض النصّ "سلطته على القارئ الذي ليست له الحرية في التأويل وإنما الطواعية للنصّ"²¹⁶، وهذا الفهم هو ما ركّز عليه ريفاتير في أبحاثه.

²¹⁵ المرجع نفسه، ص 26

²¹⁶ محمد عزّام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة، -دراسة في نقد النقد-، اتحاد الكتاب العرب للنشر والتوزيع، دمشق، ب. ط، 2003، ص 13

يكون ذلك في تلك الاستهلاكية الحقيقية، والاستقلالية الفكرية، وفي المقابل لا يجب عليه إلغاء تبادلية الحوار وجدلية المعنى المشترك، رغم تناقض التوجهات، واختلاف الصيغ التعبيرية لكلّ من القارئ و المرسل، ونراهن بأنّ اللامألوف لا يحمل معايير محدّدة للسير وفقها، وهو غير مشترك بين كافة المتصوفة مادام أصل التجربة الدّاتي، وما يلحق من المصطلحات الصّوفية هو من الغرابة أو الغموض والمبهم .

رغم أنّ اللامألوف والغرابة يتلازمان، وقد يشتركان في البعد الزمني، ولكن قد يكون اللامألوف أقرب للحس والواقع، ولكن جاء مخالفا للعصر أو التوجه، ولكن المستغرب هو الدّخيل عن الحس والواقع، يشابهه البعض بالأسطورة أو هي تلك الكرامات عند المتصوفة، فالقارئ الذي شهد عصر المتصوف يعطي للامألوف حقّه في التعبير، وإما في تلاحق العصر على آخر تصبح الغرابة ملجأ كل قارئ في الحكم على النصّ الصوفي من خلال الشطحات الصوفية والكرامات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مواضع الغرابة واللامألوف تعود للشفرات النصّية التي تفرز عدة قراءات تفاوضية أو اعتراضية بين القراء والمتصوفة، والعلاقة بينهما لا تقف عند حدّ وظيفة المجاملة¹ أو بث الانطباع، وتحصيل رد فعل عفوي عبثي، رغم أنّ

¹ تعتبر هذه الوظيفة من وظائف المخاطبة أتى بها ثوايتس thwaites، استنادا لرومان جاكسون من حيث اعتبار الذات رابطا لمواقعها، وحدّد فيها ثلاث علاقات وظيفية:

1. التعبيرية: تهتمّ بالمؤلف

الشاعر لم يقدّر جوانب الإقناع والحجة فلا يجب على القارئ الانتفاص من قيمة التجربة الصوفية .

ولا الحكم على المتصوف حكما تعسّفا، حيث أنّ النص لا يقوم على المشاورة أساسا، ولا على التركيبية الاجتماعية خاصة في المواضيع الصوفية وبواطنها المعرفية، فما هو معروف لدى المتتبع للخطاب الصوفي هو العجز عن الفهم

ذلك ما يثير الدهشة الصوفية التي هي انفلات فهم غاية التصوف لربما يرجع ذلك لطبيعة مزاج القارئ التي لم يتحمّل حجم الكثافة النصية و المفهومية للخطاب الصوفي، خاصة وأنّ هذا الأخير يمثّل سلسلة من الأحوال والمقامات والتغيّرات النفسية المتلاحقة من رمز لآخر، وكان اللامألوف هو حجب للمقاصد الصوفية³ قصدا من المتصوف نفسه، أعطاه مفاد الإيجاز في العبارة، غلب الإشارة عن الإيضاح.

كما رجّح المجاز عن الحس، فأحسن العلم بالمصطلحات والأحوال والمقامات للقراء، وكتّم المعرفة⁴ حيث وهبها اللامألوف في عقل القارئ، و على هذا

2. النزوعية: تخاطب القارئ المثالي

3. المجاملة: تحاول إثارة العلاقة بين الباحث والمتلقي

"يقول أبو الحسن بن أبي ذر في كتابه "منهاج الدين"، مما قاله الشبلي:

علم التصوف علم لا نفاذ له
علم شيعي سمّـاوي ربوبي
فيه الفوائد للأرباب يعرفها
أهل الجزالة و الصنع الخصومي

"يقول الجنيد في مفهوم المعرفة: "المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه "

"قال سهل في شأن المعرفة: " المعرفة هي المعرفة بجهل "

الأساس يجب على المتلقي إقحام نفسه في ذلك النص المغلق لتحديد ماهية ذلك الغموض وذلك تطويراً لأدائه التحليلي والتفكيكي في تحطيم البنيات الغامضة.

فالمتصوف ينفي العلم عن نفسه وأهله من الخاصّة، وبالتالي فنسبه لغيره من عامة الناس، فالجهل بالمعرفة والعرفان الصوفي لدى القارئ هو ما يشير فعلاً الدهشة التي تقرب العجز، ف"إنّ منبع الدهشة التي تعتبر مصدراً للمتعة الجمالية يرجع في الأصل إلى مدى انزياح العمل الفني عن أفق انتظار

المتلقي"²¹⁷، ولهذا لا يتغي المتصوف تعرية الباطن، ولا ملاءمة الظاهر من توترات القارئ، واستيعاب صيغة اللامألوف، في فك الشفرات الغامضة، وإحالة الرمز لمدلولات أحادية ونفي الازدواجية يشق على القارئ في بداية الأمر، ولكن مع تكرار القراءات تتولّد لديه المعاني في قوالب جديدة، حينها يبدأ الاستيعاب يخالج ذهنه.

فيحدث التقارب والتجانس، إذ تصبح ملامح الدهشة الصوفية تتلاشى بل و تتغيّر إلى جمالية ولذة، واستئناس لغوي أدبي وشعري أسلوبي يسهم كل من فعل التجانس الذهني والتقارب الحوارية في تنمية الاتصال والتفاعل، وهي لحظة "خروج القارئ من حدود الدهشة التي قد تكون استجابة سلبية في كثير من سماتها إلى اغتناء

²¹⁷ ادريس بلمليح، القراءة التفاعلية، ص 56

في الفعل وعمق إيجابيته...²¹⁸، ومن هنا يسترجع القارئ قيمة الحضور، و تتعزز له قوة
التمكن من النص تجريديا.

فمهمة القارئ أن يكون فاعلا لا ناقدا، فهو أبعد من يخضع التجربة
الصوفية لمقاييس العقل والبرهان، بل أن يجد الأنا المتعالية والذال المتعالي، ومن هنا تتحدّد
الدهشة الصوفي في كونها استعداد نفسي جزئي لاستقبال الخطاب الصوفي، فتغلب الرهبة
و الرغبة، ويضيع المغيب بين سوء الفهم، والقراءة التعسفية،

" وبدون عشق حقيقي للنص لا يمكن أن تتوفر أرضية مناسبة للقراءة، لا بد
إذا من وجود رغبة ومشاركة بين القارئ والنص، هذه هي اللذة الحقيقية .."²¹⁹ التي بها
يتخلّص القارئ من دهشته، ويزيل عنصر مساومة المعنى بتأويلات خاطئة يعبرّ فيها عن
تذمره من اللامألوف، ولا تعني الدهشة الصوفية عدم التقبّل للخطاب الصوفي، أو سخط
القارئ على بعض الملفوظات الصوفية المثيرة للغرابة.

إنّما هي ردّة فعل تحمل طابعا إيجابيا أفرزته الفواصل النصية بين القارئ
والمتصوف، شبيهة بصدمة التلقي اللاإرادية خاصّة في النصوص ذات الطابع التجريدي
الذي يقصي المدركات الحسية، فتكون الدهشة الصوفية نموذجا للتعالي، فيفنى

²¹⁸المرجع السابق، ص22

²¹⁹عبد الله ابراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، ص93

المتصوف "عن نفسه وعن محبته، بحيث لا يبقى إلاّ المحبوب المدهش للعقول والأنوار تجلياته المتواترة، فعند هذه الدهشة يفنى المحبّ عن كلّ ما سواه.."220.

ولعلّ نماذج الدهشة واضحة منها هو ظاهر في ثائية أحمد بن عليوة، وهو يحاول أن يزيل فوضى الدهشة الصوفية على القارئ، عندما عمد إلى إسقاط فهم ماهية الاسم الأعظم وعلاقة ذلك بأثر الكينونة الصوفية، هذه الأخيرة أضافت ملمحا للغموض الصوفي، لا وبل طبعته في نفسية القارئ، ومن جهة أخرى قادته للفهم والتأويل الذي يوافق قصدية المتصوف، حتى يريد بها محمولا للمتعة والاستيعاب و من خلال هذا نجد قوله:

واقصد جناب التعظيم للحق ساعيا يبذل ما في وسعه بين الأحبة²²¹

يقصد بالتعظيم الصوفي التجليل المرتبط بالفضائل في الأوصاف والأفعال، وانتقال الإنسان الكامل من مرتبة الألوهة إلى الربوبية، وتمزيق ذلك البرزخ الوسيط الذي يعرف ببرزخ البرازخ، وهنا تصل القارئ فعلياً حدث الاندهاش في مقارنة الألوهة بالربوبية، وأيّهما تحمل دلالة الاسم الأعظم، وإذا ما يقع عليهما ثنائية القبض والبسط الصوفيين اللتان تعبران عن نفسية المتصوفة وأحوالهم .

يقول أحمد بن عليوة:

يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، دار جيل للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 131²²⁰
²²¹ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

فارجع بصر التّحقيق من بعد كرتة في كنهك من أت بعد الكينونة²²²

استند أحمد بن عليوة في بيته هذا على قوله تعالى: ﴿فارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر وهو حسير﴾⁴، وإنّ كينونة الوجود الجامع بين الحق والخلق، والأزل والعدم، و الكينونة⁵ كينونتين واحدة متعلّقة بالذات الإلهية في

وجودها المطلق، والثانية متعلّقة بالعالم الملحق بالعدم، ولذلك جاء التقييد من حيث كون مظاهر تجلّيه تعالى في العالم ومنه ربط التقييد بالإطلاق الذي يجمع بين الذات الإلهية والعالم، وإنّ حقيقة الدهشة تكمن في غاية الكثرة وتكرارها حتى يصل المتصوف للتّحقيق، أي الحقيقة الإلهية، وهنا يثار التساؤل حول كيفية الوصول لهدف البلوغ، بسكر المحبة أم بسكر الخمرة

وإذا ما يكون التّحقيق في كنه الاصطلام أم الصحو، ومتى تقتضي المشاهدة في باب الألوهة، أم في الربوبية، لذلك تقع الأمور بين الحقيقة والمجاز، فالاسم الأعظم حقيقة، ومادون ذلك مجازا في مجاز، ومنه هنا يظهر دور القارئ في تحديد البنى المجازية والحقيقية للمعاني المتعلّقة بالوجود الكوني، وتحديد متعلّقاته، ثم إعادة صياغة

²²²ديوان أحمد بن عليوة، ص28

⁴سورة الملك، آ4

⁵الكينونة: ذكر مصطلح الكينونة مع الوجود أو الكيان، وظّف هذا المصطلح في الفلسفة اليونانية يقابله عند المتصوفة الأنية (بضم الهمزة) بمعنى تحقّق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية غير متعلّقة بموجد أو موجود، ولا بكائن أو تكوّن، وفي هذا الشأن يقول الخلاج:

بيني وبينك أني يزاحمني فارفع بأنيك أنبي من البين

مفاهيم الوجود الإنساني والكوني، وضبط الوسائط البرزخية، والفصل بين معاني المكاشفة والمشاهدة، واليقين بكلّ مراتبه .

فلكلّ حال مقام و يقين وحقيقة، خاصة مفهوم الكينونة الذي يعدّ من المفاهيم الشائكة في الخطاب الصوفي، والتي تزيد من حدّة الدهشة الصوفية، وإنّ الكينونة الصوفية هي خلاص القارئ في فهم الوجود الكوني والإنساني، وفق تصنيفات يضعها المتصوفة أنفسهم، وأن يلتزم بما حتى لا يقع في متاهة التأويل الخاطئ خاصة في المفاهيم القابلة للنقاش المغالط، فكل هذا يتولّد عن تلوينات

وتمكينات تشير إلى التكوين الذاتي للتجربة الصوفية والتي تختلف من متصوف لآخر، فيجب على القارئ الربط بين الكينونة وحقائق مشاهدة المتصوف لربه كما يحلّل مستويات الحجب² والاضطراب، وكذلك الإخفاء والإظهار بعد النور الإلهي دون إنكار التجربة الصوفية.

ولقد تحدّث أحمد بن عليوة عن إنكار المشاهدة في قوله: "كان إنكارهم عمّا فاتهم من الفناء في الله وإلّا لما استبعدوا أن يرى العاشق الفاني صورة محبوبه في مرآة

² يعرف الحجاب في اصطلاحات الصوفية ب: "انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلّي الحق"، ويقول سرى القس طي في مناجاته: "اللهم ما عدّبتني بشيء فلا تعدّبني بذل الحجاب"

غيره²²³، فتحتاج الكينونة الصوفية للغة التجاوز الصوفي في البنية النصية الخطائية

الصوفية، ومعرفة إذا كانت هذه الكينونة حسية أو معنوية

وفي البيت المذكور مسبقا حول كرتة البصر²²⁴، وما طبيعة البصر حقيقة أو

مجازا يعني متعلق بالمكاشفة، أمّا إذا كان حسياً فذلك اتصاف بالنقصان، ووسم النقص

لا يقابل الكمال الصوفي

²²³عبد السلام بن أحمد الكنتوني، من تراث الطريقة العلاوية الصوفية، م. عدلان خالد بن تونس شركة المهدية للنشر والتوزيع ، طنجة، المغرب، ط1، 1986، ص156

²²⁴كرتة البصر: يقول الله سبحانه وتعالى في هذا: ﴿ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير﴾ (الملك آ4)، وهي التحقق بعين البصيرة لا البصر، فيصبح ظاهره مثل باطنه، ويثبت الحال عند مشاهدة الأنوار، ولمعان البرق هو نفي لزيغ البصر ودليل القرب الصوفي بواسطة التواضع دون تجاوز النظر حد القدم حتى لا يصل الصوفي إلى مستقر العطب والإعياء فينقطع النظر ويخرج من الحضرة الإلهية حسيرا، ومنه لا يجب أن يسبق البصر البصيرة.

الفصل الثاني

معضلات الفهم في النفس الإلهي والانسلاخ

1. ضلال المعنى بين عنصر المفاجأة ومسافات التوتر

2. المسكوت عنه والمنطوق في التائية

3. إشكالية خلع النعلين والثوب في الخطاب الصوفي

4. العماء الصوفي والمسافة الجمالية

ضلال المعنى والفجوات وعنصر المفاجأة^٥:

إنّ الشاعر الصوفي في تجربته الروحية يبادر بمباغته قرائه ويستولي بذلك على قدراتهم الاستيعابية ويتضح ذلك من خلال عنصر المفاجأة والذي يظهر أيضا في الإشارات الرمزية التي تضيفي إلى النص معان جزئية تحفظ الأسرار الإلهية في زاوية المعنى المظلل وعلى القارئ أن يستعير معايير المتصوفة ليكشف بها عن إكراهاته التي فرضها عليه المنتج للخطاب الصوفي مشكّلا دلالاتها والممكنات التي تنبثق عنها.

إنّ المفاجأة لغة انفجارية تستوقف القارئ وتقحمه في أبجدية النص الغائب الذي يحدث الإثارة والدهشة والمكابدة في احتواء المعاني، وإسدال الحجب عنها بالتعاطي معها حتى تتلاشى ملامح الإثارة ويجب التوضيح إلى أنّ عنصر المفاجأة يرتبط أيضا بمفهوم الغرابة التي تعلق مع اغتراب الصوفي ليعبر عنها من خلال ذوقه ووجدته فينحرف عن المفهوم أو السنن المتعارف عليها .

وهنا نقع في ثنائية الألفة والغرابة فكلّ منهما يثير عنصر المفاجأة إنّ المفاجأة كثيرة المزالق تفضي إلى استنفاد الطاقة الاستيعابية للمتلقّي وبلبلة التفكير وكثرة التساؤلات التي بمقدورها إزالة المبهم الذي أفرزته تلك الدهشة، و يتفاجأ

^٥ يلخص ريفاتر مفهوم المفاجأة بالعلاقة الرابطة بين المثير والمنبه عن طريق إدراج عنصر غير متوقع يصدر بغتة ويربط ريفاتر الأسلوب بعنصر المفاجأة التي تصدم المستقبل وتحدث صدمة في نفسه كلما كانت السمة الأسلوبية متضمنة المفاجأة، فإنّها تحدث خلخلة وهزة في إدراك القارئ ووعيه.

القارئ في الخطاب الصوفي من زخم الأحوال والكشف والشطحات الصوفية التي تعتبر مؤشرات خارجية منوطة بالإثارة فتتراكم الصدمات ،أما إنتاج المعنى وبنائه يختلف من قارئ لآخر "فكلّ قارئ ينفعل انفعالا خاصا به مع أنّه يسلك سبل القراءة ذاتها التي يفرضها النص على جميع القراء"²²⁴، وكأنّ علاقة القارئ بالمعاني التي يولدها ذاتية

متجاوزا بذلك كل المقاصد والمفهوم الاستهلاكي الذي يرتبط بالقارئ لم يعد موجودا، ويجدر بنا التساؤل إذا ما كان القارئ يقع في مغالطة المؤلف فيصدر أحكاما بدلا من أن يحاكي النص ويجعله في مقاربة صحيحة غير خاطئة يسلم فيها بمعطيات النص الأصلية .

خاصة ما تعلق بالنصوص التخيلية منها يتقرب بين الحين والآخر معان تقترب آفاقه ورؤاه، إذ يشعر بسيرورة المعاني وترباطها لا يكون إلاّ بالإدراك والوعي معا حتى يتم جريان التفكير المتواصل الذي طالما يغترب عند كل لحظة أدهشت القارئ وغيّرت ملامح تفاعله مع النص بحيث ترتبط "المفاجأة أو الإغاضة الأكثر أو أقل حيوية بالشغرة التي تنتج عن ذلك ويجب التغلب على ذلك التوقف إذا نحن أردنا تجديد جريان قراءتنا..."²²⁵.

²²⁴فاطمة البريكي ،مدخل إلى النص التفاعلي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،2006، ط1،ص158

²²⁵فولفغانغ إيزر،فعل القراءة،ص62

ويفترض البعض بأنّ كل عبارة تثير حافزا في عقل القارئ وتوقظ إحساسه المتقد إذا ما أثارته، ومن وجهة نظر أخرى "النصوص الأدبية لا تكون المتتالية فقط مليئة بالالتواءات والمنعطفات المفاجئة بل أننا فعلا نتوقعها أن تكون كذلك إلى الحد الذي نبحت فيه عن حافز خفي إذا كان هناك حقيقة جريان مستمر..."²²⁶

فترابط الجمل هو عبارة عن بنيات عميقة توحى إلى دلالة باطنية مرتبطة بعنصر المفاجأة الذي يثير الحيوية المفرطة ذات الوقع الجمالي فكلّ ثغرة تثير دهشة مفاجئة بنائية للمعنى وزاوية من تظاهراته، واستنادا إلى مما سبق فإنّ استحضر المعاني ينشأ عن تلك الروابط الممكنة التي تكون محط الوضع الاسترجاعي الذي يتحكم فيه ذهن القارئ

بالرغم من تلك التراتبية والمتتاليات اللفظية، فإثارة انتباه المتلقي تعكس قدرة المؤلف على تحفيز القارئ للبحث عن خلفيات النص وفراغاته غير الجاهزة على القارئ أن يصيد فرائس النص بتخميناته تلك و " يوجد المعنى في مستوى ما من اللغة لا تنتمي المفردات إليه... إنّ المعنى جزء من البنية العميقة ومن المستوى الدلالي المعرفي ..."²²⁷

²²⁶المرجع نفسه، ص62

²²⁷المرجع السابق، ص71

كل بناء لمعنى معين ينتج مفاجأة تفتحها لذة وإشباع نصي يجب التفكير
بعمق في ماهية بناء المعنى والمعايير التي يبني عليها عن طريق الحدس والإدراك أو الفهم
أم بما يجزنا إليه الباث (المؤلف) وهل المعنى اشتراك بين المتلقي والمؤلف أم تجربة ذاتية في
غياب الأول وحضور الثاني، وانبعث الوعي وغياب اللاوعي الذي جمّل به المؤلف نصه
إلى أن جاء القارئ وبعث فيه روح الوعي من جديد لا بموازاة مع المعنى الشائع المؤلف

وإنما بالبحث أيضا عن ظلال المعنى في عمق الماوراء الخاص بالمعاني و
دلالاتها العميقة والسطحية، وإلغاء ظاهر المعنى والبحث عن عمقه الباطن، فبناء المعنى
واستكشاف المفاجآت التي سرقت من باطن الفجوات لا تليق بقارئ ساذج أو عادي
خاصة الذي يغوص في النصوص الميتافيزيقية والتخييلية من ذلك النصوص الصوفية،
وخاصة أن هذا الأخير لا يستوقفنا عند تموضعات مشتركة بين القارئ وصاحب
النص.

فالنص الصوفي يفرز قلقا واضطرابا فدهشة ومباغثة فكانت الأسرار الصوفية
تلك مكنن المفاجآت التي ينسحب من ورائها المعنى ويلهث أمامها القارئ وسط ذهول
من تلك الثغرة الغامضة و عليه تتجلى رؤية واضحة في أن فكرة القراءة والبحث عن
المعاني فيها ما هي إلا "فن مواجهة الصعوبات التي

نلقاها...²²⁸، وبذل الجهد القرائي بمساءلة النص والمؤلف معا حول ذوقه

العام كمعطى أولي لتحديد الذوق الخاص، يتجلى الذوق الأدبي بعد قراءات متتالية

يتشكّل بين الاستجابة والاستمتاع حتى يتحقّق صدق النص، فإدراك المعنى "قائم على

الفهم ونابع من الطاقة الذاتية الخالصة الحاوية له وهذا ما يصطلح عليه بالتعالّي فالمعنى

هو خلاصة الفهم الفردي الخالص...²²⁹

ولقد أوضح انغاردن بأنّ بناء المعنى يقوم على ثلاث أبنية وأبعاد كالمظاهر

التخطيطية²³⁰ التي دعى إليها انغاردن والإجراءات النصية في العملية القرائية إلى العملية

التفاعلية بين النص والقارئ، وإنّ بناء المعاني يتعلّق بمدلولات غير مكشوفة والنتيجة

بيّنت أنّ "عملية القراءة تدخل في ديناميكية البحث عن مدلول من أجل نصية لا يمكن

أن توجد بدون البحث الشغوف من جانب القارئ...²³⁰

وهنا تقف مسؤولية استحضار المعاني على القارئ، فلا مناص من تحميل

الحقيقة الفكرية للمدلولات الصوفية المستعملة من طرف المتصوفة وصبها على الثغرات

والفجوات النصية، تجدر الإشارة إلى أنّ المفاجأة هي التي تعطي للمعنى صلاحيته

²²⁸مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص294

²²⁹بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، -أصول وتطبيقات-، ص34

²³⁰المظاهر التخطيطية: تمثل إحدى عناصر البنية النصية والتي تطوّرت عند أنغاردن إلى مفهوم الفجوات والثغرات

²³⁰خوسيه ماري بوثولو إيقانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو أحمد، ص135

،فتفتنض منه الالمحدودية ،كذلك القارئ كلما وقف عند مباغطة معينة تجده يتشوق
لمفاجأة أخرى،وقد يتوقع الكثير من المفاجآت التي تتوالى في

النص الصوفي ،فالأنا الصوفية المتعالية تفاجئ القارئ في كل مرة وهي
جملة من المدلولات البرزخية،و محمولات الهيولي،فتأتي لكسر الصدمات السابقة ،و
إجبار القارئ على مناقشة الحقيقة الوجودية كمستلمة أساسية،وليست فقط إسقاطات
تفسيرية،وإنّ المفاجآت لا تتسرّب عنها القراءة المغلوطة،أو تقدير إساءة الفهم من طرف
القارئ للخطاب الصوفي واعتبارها قراءة سلبية ممتنعة.

يتمتع فيها عن توظيف دلالة القصد،ولم يأت عنصر المفاجأة كمغالطة
للباحث عن المعنى الذي تشير إليه ضمنا المفاجآت،ولا يتوقف عنده المعنى الكامل أو
الكلي للعبارة داخل بنية الخطاب الصوفي ،ونلاحظ وقعه يختلف من قارئ لآخر، رغم
ما يتركه من أثر في عالق في ذهنيته.

لا تعلن المفاجآت عن هوية الذات الصوفية ولا تفسّر توجهها
التجريدي،وإنّما تأتي كصورة منعكسة عن التجربة،فهي تخاطب الحدث الصوفي لا الذات
الصوفية،ولا هي قيمة رفع للغة ،بل هي طاقة كامنة داخل النص،تزيد من فاعلية التشويق
و نسبة التذوق لدى القارئ ،بل تزيد من لعبة النص الفنية الجمالية ،لا يمكن الاستغناء
أو تجاهلها من طرف الكاتب،ولا تغيب أبدا عن النصوص الصوفية

خاصة وهي خزّان المعنى و معنى المعنى ويقصد به "هو العلاقة التضمينية

IMPLICATION اللامتناهية، الإحالة من دال إلى دال..²³¹ ومنه نفهم بأنّ المفاجآت

ليست تمثيلا بلاغيا، أو تمظهرها لغويا يجب أن تتكيّف مع رهان المعنى، بل هي فضاء

المعنى نفسه، ولا تزيد الدال التباسا وإثما تضاعف من حجم المدلول بوصفه رابطا بين

الدال والفعل الصوفي

وقد يمكننا ذلك من اعتبار المفاجأة فعلا متكرّرا تكررّا تصاعديا هرميا، وهي

ليست لغة تعارض بين المتصوف والمتلقي، ولا تنتهي بالتأويل وإثما بالتواصل دوغما

إكراهات أو أزمات، يحاول المتصوف إلقاء المعاني كلها التي راودته في ذاكرته وحرّكتها

أخيلته في النص بالنظر إلى ماهية الأشياء والوجود، ويميل بها نحو الحقيقة الكاملة الكامنة

في مراتب الروح²، التي هي بأمر من الخالق

²³¹ بيير.ق. زيماء، التفكيكية، -دراسة نقدية، ص77

² الروح: هي ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحد من خلق الله استنادا إلى قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء، 85)، ويقول النبي محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي﴾

فيشير علاقة الخالق بالمخلوق كثنائية متأصلة في البنية النصية الصوفية حيث

يقول بن رشد في هذا الشأن: "إنّ الإنسان هو وحده بين المخلوقات القادر على أن

يحوّل الصور الكونية إلى معان ومدارك عقلية هي مرآة هذا الوجود.."²³²

لغة المتصوف هي حوار مفاجآت كونية وجودية وإنسانية، أي حوار الذات

مع العالم الذي يفيض كل منهما بالمعاني، وما تلك الضلال إلا خيال العالم والإنسان

معاً، وكل منهما تجليات لله تعالى، فمفاجأة الكون الماورائي هي التي تبني المعنى، وتلقي

ضلال العالم والكون عليه، فكانت أداة معرفية لابتكار المعنى الصوفي المنزه عن

الحس، وإنتاجه تعلق هذا بعدّة مصطلحات صوفية نلخصها في ثنائية الكائن والكيونة

تثار فيها كل الأسرار.

وهنا يصبح القارئ في معاينة بصرية للبنية السطحية للنص، ومماثلتها بالبنية

العميقة³، أي الربط بين اللفظ وتأويله لتعزيز المعنى المنتظر من طرف القارئ لصالحه، أو

نقل لحظة الترقب لإصدار التوقعات والإيماءات، وقد تم الفصل معرفياً بين جوانب

²³²عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص121

"يفصل المتصوفة بين 3 مرايا : مرآة الوجود وهي تلك التعيينات المتعلقة بالنازع الباطنية التي هي صور الوجود، أما القصد بالحضرتين هو الإمكان والوجوب في تجليات الحضرة الإلهية، و الحقيقية المحمدية في الإنسان الكامل، وفي الأخير مرآة الكون وهي النسب والإضافات والتي يسمى الوجود المطلق.

"يقول هيغل وهو فيلسوف ألماني في الماهية الإنسانية: "إنّ الإنسان كائن واع مفكّر، وهو يستطيع أن يفكّر في الأشياء، وفي نفسه كذلك يعكس الكائنات الأخرى، وهو حين يفكّر في الأشياء يحاول أن يرأب الصدع الذي بينه وبينها، يلقي ضلالاً من نفسه عليها، ثم إنّ المادة في العمل الفني أو العنصر الحسي فيه يستأهل مكانه فقط بقدر تماثله لعقل الإنسان لا بحكم مادته الخاصة..."

"البنية العميقة: ظهر هذا المصطلح مع النظرية التوليدية متصلة بفعل الشعور بين الشكل المرئي للعبارة وبين وظائفها الواقعية، ومنه تحدت ماهية المعاني العميقة التي تتولد من باطن العبارات أي من خلالها الحفر عن البنية التحتية للمعاني دون مراعاة البنية الشكلية أو الفوقية (السطحية).

المفاجأة التي تثير في نفسية القارئ تشويقاً أو توتراً وبين الإحباط النفسي الذي طغت عليه سلبية القراءة، ما يعرف بالقراءة المغلوطة.

ولربما الحكم المسبق الذي يصدر من القارئ حول النصوص الصوفية، والتي رمز إليها لدى بعض القراء بالمشبوهة والمشكوك في مدلولاتها كمغالطة

معرفية لكل ما هو جوهر المعنى و ما وراء الوجود، و جدلية الممكن واللاممكن، هذا يعود بالطبع لنظرية المتصوفة في إقصاء الوجود، والتصريح، فالإحباط يصادر حرية القارئ في امتلاك النص من جديد، فهو "يوقف أو يلجم النشاط، كما يستلزم توجهها جديداً لنشاطنا، إذا ما أردنا تفادي الوقوع في مأزق.. "233.

وهذا الأخير يقصد به المأزق التأويلي الذي زاد من ذروته التفسير الخاطئ، أما المفاجأة تأتي لـ "تسبب توقفاً مؤقتاً للمرحلة الاستكشافية من التجربة وأيضاً لجوء إلى التأمل والتفحص الدقيقين... "234، وكلّ منهما يمثل ردود أفعال لمرحلة ما بعد الفهم والقراءة .

إنّ المفاجآت تحمل مكاناً ومغالط تصبّ في المعنى تدخل ضمن الحوافز وممهدات انسجام الذات القارئة مع وحدات النص وعناصره، فعلى القارئ احترام كل مراحل القراءة من استكشاف وفهم واستقراء لتشظي المعاني، واستنطاق الذات

²³³ فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، -نظرية جمالية التجاوب-، ص82

²³⁴ المرجع نفسه، ص82

الصوفية، أمّا في حالة النصوص المستعصية يعمل القارئ جاهداً على تحويل النص من صلابته إلى التحكم في معانيه البسيطة، فتفكيك بنيته الكبرى، ومن ثمة معالجة قصور النصّ في تأدية المعنى الكلي خاصة ما كان غيبياً تجريبياً.

يحتفي القارئ بالمفاجآت المكشوفة على العلن، فيصبح مؤلفاً ثانياً وناقداً مبدعاً، وتخذله من جهة أخرى المفاجأة المحفوفة بالغموض والغرابة، فيتذمر بصمت، لأنه لا يقوى مواجهة الشفرات الصوفية، ولا التعاطي مع فكر المتصوف، إلا إذا امتلك قناعات خاصة التي تتمثل في إعادة البناء التفكيك، وقام من جديد بالممارسة النصية، وهذا ما يراد به الكفاءة الأدبية التي تغيّر الأنظمة اللغوية وفق ما تمليه عليهم ثقافتهم ويسايرونها مع نموذج الذات الصوفية تقريباً.

إنّ المفاجأة بناء للمعنى الجزئي والكلي للنص الصوفي، وهي استحضار للغائب، وكذلك هي حضور المعنى، وتكثر في المعطيات الصوفية التي تكون حدثاً يشابه الفعل القصصي، وهي تجمع بين الكثافة الإخبارية، وعنصر التشويق النصي، فترصد ذهن القارئ دون تشتت في الأداء، رغم تأثيرها المؤقت في نفسيته، تصيبه بالذهول والدهشة، والانفعال، تظهر في موضوعات الإسراء والمعراج، الفناء، التجلي والاستتار وغيرها.

يتفاجأ القارئ بكتابه عندما يتراكم اللاوعي عند المتصوف، ويصل القارئ إلى قمة النصّج الفكري والوعي، فيحدث صدام اللاوعي مع الوعي، والتناقضات بين

تداخل وتنافر بين معينين، أو ما يقتضيه اللفظ الواحد في مدلولاته، ويشير رومان جاكسون عنصر المفاجأة إذ حاول "استبطان مدلول المفاجأة فيعزوه على مبدأ تكامل الأضداد، ويقرّ بأنّ المفاجأة الأسلوبية هي تولّد

اللامنتظر من خلال المنتظر.."²³⁵، فعلى سبيل المثال الحدث الصوفي الذي يظهر في غلبة اللاوعي على الصوفي لحظة سكره ما هو إلاّ معيار لتوالي حدث آخر وهو الاصطلام، يعتقد القارئ في نفسه بأنّ البعد الزمني لذلك يطول طالما السكر يعيّب العقل لفترة غير قصيرة، ليتفاجأ بعكس ذلك فتلك الحالة لا تكون إلاّ في ثوان معدودات، بين كل غفوة تحدث صحوة.

ومن هنا يفهم القارئ صلاحية السكر الصوفي واختلافه عن السكر المادي الحسي، رغم اشتراك عناصر مادة السكر في الحقيقة والتخييل، تولّد المفاجأة المعاني الثابتة والمتغيرة على حسب طبيعتها، ومحمولاتها، وتبعاً لما يحاول الصوفي البوح به، إذ تكون المفاجآت إن صحّ بداية الذوبان الصوفي، وذلك "بإخراج المفاجئ من الأمور المعقولة العادية التي لا تلفت نظر القارئ أو السامع..."²³⁶

²³⁵عبد السلام المسدي "الأسلوبية والأسلوب"، ص 68

²³⁶الطاهر بومزير، التواصل اللساني والشعرية، -مقاربة تحليلية نظرية-، ص 40

تدخل المفاجأة ضمن المعامل التأثري²³⁷ الذي يضيف القارئ إمتاعاً

وامتناعاً، وهذه المميّزات تزيد من متعة القارئ في تذوق النص، وتغافل الصوفي عن المعنى

الباطني بالامتناع عن إرادته الحقيقية أي الكشف عنه، ولعلّ الحدث التكراري

للمفاجأة يؤلّد حالة من التشبع²³⁷ لدى القارئ

مما يقلّل من وتيرة التأثير فيها، وتبدأ تفقد قيمتها، استناداً إلى التداخل

الذي يكون بينهما، وهما بحدّ ذاتهما حافظان إيجابيان للنشاط القرائي من جانب التقبل

والانقياد وراء السياق ثم تتبّع نقاط الإمتاع النصية، وإنّ الملاحظ لتائية أحمد بن عليوة

يجدها مكتنزة بالمعاني الصوفية تخضع لبعثرة دلالية في الوصل والحذف، الخلع، الإطلاق

والتقييد، الوجود والعدم، تأويل كن ضمن رؤية نورانية واحدة تتولّد من الذات التي تقوم

على الحب الإلهي

فهذا الأخير هو خيط المتعة الصوفية، يستهلك اللذة للخالق تعالى طلباً

للوصل فيستنفذ الصوفي لاوعيه في الوجد ولذلك كانت "المحبة لذّة، والحقّ لا يتلذّد به

لأنّ مواضع الحقيقة دهش واستيفاء وحيرة"²³⁷

²³⁷ يندرج التأثير ضمن الخصائص الأسلوبية المكوّنة للخطاب الأسلوبي، يعتمد على مؤشرين أساسين وهما المفاجأة والتشبع، وكلاهما يخالف الآخر في الوظيفة، في الحدث اللساني يشكل صلة بين الباث والمتلقي

²³⁷ قدّم ميشال ريفاتير مفهوم التشبع على أنه تصوّر تكراري خاصيته تقليل نسبة التأثير الجماهيري، يعمل بشكل عكسي في وضع الخطاب الإبلاغي محمل الجمالي ففوة التأثير تزيد من جمالية الخطاب، يقوم بخلاف المفاجأة مما يفقدها شحنتها وقابلية إشعاعها من جديد، وبهذا يعتبر عنصر المفاجأة والتشبع ثنائية ضدية، ومما يجدر قوله هو أنّ تلازمها هو إجماع قرائي بوجود قيمة جمالية.

²³⁷ ديوان أحمد بن عليوة، ص 29

يقول أحمد بن عليوة :

فلو كان لي نصيب في الحبّ عادة لجعلته قصدي وديني وملّي²³⁸

أحبّاي والحب شفيح لأهل الهوى إذا صحّ لم يبق لديه من سيئة

يقيم أحمد بن عليوة الحقيقة الإلهية على الحب الإلهي مبعث الأنوار

والجمال الروحاني منه يقتنص المعنى القائم علاقته بالحق، ويعدّ مصطلح الحب

مدلولاً مشحوناً بالتأويلات الصوفية والقرائية، إذ تعدّد ألوانه، حسب القرب

الذي يحظى به المتصوف فناء أو بقاء أو سكرًا، وفي حالات أخرى لا يخرج عن المحبة

في الزهد، لأنّ الحب مراتب، وتحمل كلّ مرتبة مسافة تثير التوتر بالنسبة للقارئ وانفعالا

خاصة إذا تعلق الحب بالعنصر الأنثوي، أو بالسكر وهما بؤرة الجدل الصوفي.

إذ تتصل المفاجأة الصوفية بمسافات التوتر في الخطاب الصوفي، يفرز كلّ

منهما القلق النفسي بالنسبة للقارئ، لأنّ كلّ منهما ثمرة الوحي الإلهي، التي لا يلقها الله

إلاّ على المقرّبين من خاصة المتلقين ممّن تلقوا ذلك الإلهام الصوفي، حيث يتعسّر فهم

خطاب الحب بالنسبة للمتلقين العاديين من القراء، فكلمًا حاولوا الاقتراب من

دواله، تجدهم في المقابل ابتعدوا عن مدلولاته، فينشأ عنهم ذلك التردد الناتج عن حيرة

صوفية مزدوجة بين الذات القارئة والمتصوفة.

²³⁸ تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 110

إنّ الحب الإلهي يقع بين المعقول والمجرّد، ويجمع بين العقل والشعور الذي

يلزم الحس، إذ يواجه القارئ مستوى الخطاب الصوفي بلغة قلقة، ونفسية مشتتة، فهذا

الجدل الخفي في النص الصوفي من خلال الظلال التي يلقيها على المعاني الصوفية ييوح

بهوية المتصوف وعلاقته برّبّه ينقلها للقارئ بغير جاهزية، وللمتصوف سلطة إلغاء هذه

المسافات التوترية أو الإبقاء عليها وحملها

على الأبعاد الجمالية، "فمبدأ القلق" يتحكّم في إنتاج النص الصوفي وفي

متلقيه، وهو مبدأ متجدّد في ثوابت البنية الصوفية كظاهرة دينية نفسانية مجتمعية

ثقافية..²³⁹، وهذا القلق اجتماعي بطبعه، ينتج عن جمهور المتلقين بطريقة سلبية أو

إيجابية، ولا يمكن التنبؤ بردود الأفعال غير المتوقعة، فالقلق يشلّ عمل العقل الواعي في

التمييز بين الحقيقة والمجاز، حيث لا يخضع الحب الصوفي لحكم تفسيري.

وإنّما لتذوّق فن الحب بين المحبّ ومحبوبه الذي يختلف عن الحب

الطبيعي، يرد بصورة تخيلية تلهب العقل والقلب معاً، يقول عدّة بن تونس:

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يرى الناظرين²⁴⁰

²³⁹ لقد ربط هايدغر القلق بالميتافيزيقا والفلسفة الوجودية، واعتبره مخالفاً لمصطلح الخوف، وربطه بالجوانب النفسية والاجتماعية والأخلاقية أيضاً، يرتبط بمصطلح الإمكان والعدم، يعمل على تعزيز الوعي بالتناهي.

²³⁹ أحمد بن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ت. محمد الأمراني، مطبعة Imbh، آسفي، المغرب، 1997، ط1، ص96

²⁴⁰ عوض الله بن حسن مصطفى البحيصي، من أعلام الإصلاح الديني الشيخ العلامة عدّة بن تونس، المطبعة العلوية، ط1، 1995، ص17

وأجنحة تطير بلا ريش إلى ملكوت ربّ العالمين

المسكوت عنه^١ والمنطوق^٢ في التائية:

ليس المسكوت عنه والمنطوق في النص الصوفي معناه ثنائية الظاهر والباطن، فكلّ منهما يندرج ضمن الدلالة العميقة والسطحية، وبين المعاني المضمرّة والظاهرة التي تقع ما بين الإخفاء والبوح في فحوى النص الصوفي، يظهر هذا في مخالفة المسكوت للمنطوق، والعكس ولا نقصد بذلك خلاف الدلالات، وإتّما الذي تقصّده أصحاب النص الصوفي هو الإضمار أو الظهور، إذ يكونان في حكم الواحد .

^١ يقول محمد المجذوب:

ادفن سرّك ودكّوا في الأرض سبعين قاما
وخلّ الخلائق يشكوا إلى يوم القيامة
^٢ المنطوق يعتمد على المطابقة، التضمن، الالتزام

بحيث ألا يقع المنطوق في تضاد مع المسكوت عنه نظرا لحيثيات مفروضة على المتصوّف تجعله يخفي الكثير، ويدلي بالقليل، وكأنّ المخفي محظور على القارئ والمسكوت عنه لا يخالف أبدا اصطلاحات الصوفية أو مواجيدهم

وأیضا ليس المنطوق مقيّد بمسكوت في فهمه الدلالي أو إطاره المرجعي، وقد نجد اللفظ الواحد يحمل دالتين واحدة مكشوف عنها والثانية غير مصرّح بها ويجاول القارئ بهذا استثمار كافة طاقته للبحث عن المسكوت في رحم المنطوق

فهذا الأخير قد يحمل دلالة متناهية والمسكوت عنه يحمل مقاصد وإيحاءات متجدّدة تختلف من قارئ إلى آخر بين متقبّل للنص ومعارض له، كل منهما يصل إلى الفهم المدرك، والتوغل في متاهات المسكوت قد يغرق القارئ في مفاهيم متشابكة، مثلا قد ينطق الصوفي بمسمّيات المراتب ولا يرمي بها وصول القارئ إلى مقامات التنزيل في مفهوم الرّوح مثلا

إنّ المنطوق ما دلّ على اللفظ في معناه، وفي التصريح به أيضا أو من عدمه، فالأول في الحقيقة، والثاني في المجاز، وربما لا يظهر هذا المسكوت في المجاز أصلا، وإتّما في السياق، إذ أنّ المنطوق يحتاج إلى الفهم والإدراك، والثاني (أي المسكوت) يحتاج إلى التفسير والتأويل، والمرجح بأنّ المسكوت عنه يرتبط بألفاظ لا تدلّ عليه مباشرة وإتّما البلاغة فيها هي التي توصلنا إلى كشف المستور في كنه النص، والمنطوق لا يكشف عن علاقة غير مباشرة أو مباشرة بالمسكوت.

إنّ شحنة هذا الأخير أعمق من المنطوق، إذ يستوطن في النص الصوفي
مهما جرّه إلى محاكاة كل ما خفي عن المتلقي وأصابه بحيرة وامضة أو ثابتة، وبالتالي لا
نستطيع قياس المنطوق على المسكوت، ولا ربطهما بعلاقة تبادلية فالصوفي يتحدث
عن الخمر المسكرة ممّا خفي عن القارئ الخمر الروحية، وحلّ غير المباح في وضع المباح
أصلاً، ولكنّ العلة واحدة هي الغياب، و في الأولى غياب العقل عن الجسد، و في الثانية
غياب الروح عن الجسد

أضحى الغياب رابطاً للمسكوت عنه والمنطوق به، و لكن لا نستطيع أن
نقيس بينهما فتلك الخمرة المسكرة مسّت العقل، والخمرة الروحية كانت ذوقاً مسّت
الروح، و شتّان بين العقل المتعلق بالمادة، والروح في حال صورها مع الملكوت الأعلى، ولا
يمكننا أن نقول المسكوت عنه والمنطوق به متعارضان ولا نستطيع أيضاً بيان ذلك
بالإثبات أو النفي، أو الأخذ بحكم التضاد أو النقيض .

كما في حالات أخرى نجد علائقية بينهما في اللفظ الواحد، وأحياناً يحضر
الأول ويغيب الثاني، والمنطوق عنه غير مقيّد في إيجاءاته، ومن منظور مفهومنا فالمنطوق
لا يحتاج إلى تأويل مضاعف لأنّه فيه من الإلهام ما فيه من الوهم، فخصّ الإلهام المبدع
(المؤلف الصوفي)، والوهم للمتلقي العادي، وأمّا التخيل للقارئ المثالي، ولعلّ الصمت
أبلغ من الكلام عند الصوفية في المضامين والمناحي فهو ممّع في ذاته عن البوح .

وبالتالي فهو مغلق بعكس المصرّح به بسيط في لفظه، فلغة التعبير عند الصوفية هي الرمز الذي تعدّد ممكاناته المغلقة على القارئ والمفتوحة على الصوفية أنفسهم، فكانت الطاقة الصوفية التعبيرية أكبر من اللفظ نفسه، ورؤية اللفظ على سطح القصيدة الصوفية لا يعكس أبدا الرؤيا الصوفية، فثنايا الروح لا تحفّق في قلب الجسد وكذلك اللفظ لا يحصر العبارات التي يريد المتصوف أن ييوح

بها، وإن أدرج بعضها في قصيدته من باب التلويح أو التلميح لا التصريح المباشر الجاهز المعلن في عتبات النصّ أو القصيدة الصوفية، وتجدد الإشارة إلى أنّ المشاهدة لا تتحقّق بالمنطوق، بل يعتبر هذا الأخير وسيلة لوصف المشاهد يأسر بها عقل المتلقي وقت ما شاء، والتعاطي مع اللغة يختلف من زاهد إلى متصوف، ومن صاحب حال على المتلبّس به فهما ليسا معيارين ثابتين يلتزم بهما عامّة المتصوفة

فقد ترجّح كفة الواحدة عن الأخرى، أو يلغي الطرف طرفه الآخر، ويستدل على صمت المتصوف هو غياب جزئي عن قصيدته الصوفية، و من الممكن أن يكون الصمت ذلك اللاوعي الذي لم يشعر به الصوفي، أو عجز عن وصف معيّن، والمنطوق هو ذلك الوعي الذي يقاربه باللغة العادية أو المجازية

الغريب في الأمر هو أن ألّموا بالمعارج ولم يشيروا إلى النوازل، و كيفياتها من الحضرة الإلهية إلى العودة للجسد، ومن الاثنينية إلى الأحادية فالذي غاب عن حدود

العقل لا تستطيع اللغة استيعابه إلاّ بلغة بديلة²²، تكون قاصرة عن احتواء التجربة، فالبوح بها مزلق معرفي يسيء لصاحب تلك اللغة.

إنّ بنية النص الصوفي من حيث موضوعاته تفرض على المتصوف عدم البوح عن بعض التصورات الميتافيزيقية وتكون بذلك له حتمية المراوغة النصية في اللفظ والمعنى، و الاشتغال على المعاني المسكوت عنها تربط أحيانا بالنصوص القرآنية وإيديولوجياته، وعلينا في ذلك إقرار الرجوع إلى هذا السياق الديني، وشق الطريق الذي يراد به تفكيك البنية العميقة لذلك النص الصوفي

والبحث عن المغاير واللامغاير فيه في التوجهات الدينية والتي تحتاج إلى تفسير وتأويل لها، و قد تلحق بعض المعاني الأخرى مؤشرات تتعلّق باستكشاف خفايا النص وربطها بالظاهر، و الأخذ بالأدوات الإجرائية لتحليل الخطاب الصوفي من ذلك البعد التفكيكي التشريحي واستحضار المحذور .

وننوّه إلى أنّ المسكوت عنه هو مشروع اختزال مادامت لغة الإشارة سيّدة المواقف الوجدانية التي عايشها المتصوف في قصيدته، فالمتصوفة يختزلون²³ الحقائق الروحية

²² يقول النفري كلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة

²³ يقول بن عطاء:

إذا أهل العبارة ساءلونا أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عنه ترجمة العبارة

²⁴ يعرف الاختزال بذلك الأسلوب الرمزي في الكتابة أو اجتزاء العبارات لتجنب الحشو و الإطناب، وبغرض الإيجاز أيضا، وقد عرف الاختزال عند اليونان قديما في القرن 2 ميلادية، ولقد عرّف هوسرل الاختزال بمكمن التحول وذلك بإعادة بناء الحكم المسبق حول العالم بمفهوم بديهي

بضبايية، وأحياناً اللغة تححف في حقهم، فلا تلم بكامل الزوايا التأملية التي يقع فيها الصوفي وتقول بأن الصوفية يقرون بعجزهم أيضاً،

بحيث يشرح أدونيس في موقف التمكين والقوة لدى النفري قوله: "وقل

للقلم عني يا قلم أبداني من أبدائك وأجراني من أجراك، وقد أخذ عليّ العهد للاستمتاع منه لا منك، فإن سمعت منك ظفرت بالحجاب، وإن سلمت لك ظفرت بالعجز، فأنا منه أسمع كما أشهد في لا منك وله أسلم كما أوقفني لا لك .." 241

إنّ البحث عن المسكوت عنه هو الكشف عن الحالات اللاشعورية

وتداعي اللاوعي فيها، و تجريد الأنا من تعاليه فهناك جدلية الشعور واللاشعور في الذات الصوفية، و اللجوء إلى مكنن هويتها الحقيقية داخل النص الصوفي، وإحالة المعاني

القلم؛ هو في الاصطلاح الصوفي محل التقدير أو ما يسطر في اللوح المحفوظ

241 خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 112

يقول الغزالي: " لا تعلقوا الدر أعناق الخنازير"، بمعنى ينهى عن إفشاء الأسرار الإلهية لغير أهلها.

يقول أيضاً: "وقال لي جاءك القلم، فقال كتبت العلم، وسطرت السر، فاسمع لي فلن تجاوزني، وسلّم لي فلن تدرني"

إلى المنحى المنطوق به وما تجلّى منه إلا جدل بين المؤول--النص وعليه فالقارئ يعوّل على مبدأ المغايرة^١، أو المماثلة^٢.

حتى يستوضح المكنون من المكشوف وقراءة المجاز والحقيقة، فيحسم مفاهيمه بسماع صدى المسكوت عنه، ودائما يحاول المتصوف أن يكون متفردا عن غيره إذ يغفل عن تخطي الواقع ومجاوزته، والمفارقة ليست هنا إنما في القارئ الذي إذا ما سوف يعترف بالذات الصوفية المتضخمة حينما يعي مدى تناقض الصوفي معه، وتتشظى العلاقات التي تفقد حسنها وإشراقها، ويكون بذلك القارئ مستهلكا انفعاليا لا مستمتعا بلذة التجربة الصوفية ومحاكاتها.

قد يتحرّر الصوفي من قيود المسكوت عنه ويفهم ما صاغه المتصوف في منطوقاته أي يكون له وعي بالموضوع خلافا مع عدم وعيه بالذات فالإيحاءات التي تبيح المدولات الحسية وتعطي للواقع بعضا من جاهزيته داخل النص من خلال توظيف

^١ مبدأ المغايرة: تفرض المعرفة الصوفية تغييرا بين الذات وموضوعها، ولا تقوم دائما على الأمر بل تحتاج لنوع من التشابه فتصبح المعرفة ممكنة ذات معنى، ولا يعنى بالتغاير ذلك المحمول الدال على التضاد، فالذات الإلهية والذات الإنسانية ذاتان متغايرتان من حيث العبد عبدا والرب ربّا.

^٢ مبدأ المماثلة: تكون المماثلة في رأي بن عربي صادرة عن الإنسان، والكمال الإنساني هو المماثلة التامة تخصّص المماثلة المعرفية لا الوجودية، كما يعتقد بأنّ الإنسان مثل لله من حيث الصورة الإلهية، فقد يكون عنه خليفة، أو بدلا، أو صورة يقول بن عربي حول هذا الأمر بأنّ العلاقة بين الله والإنسان تحمل أبعادا ثلاثة: "المماثلة، الخلاف، الضدية"، ويقول أيضا: "فأشدّ الأشياء مواصلة ومحبة واتحادا الخلاف مع المخالفة، ولهذا يكون الخلاف بحسب من يخالفه ولا يتميّز عن صاحبه إلا بحكمه... وأما المثل مع مثله فإنّ المناسبة تجمع بينهما في المودة فيحب كلّ مثل مثله بما فيه من المناسبة المثلية وإن لم يجتمعا فيشبه المثل الخلاف في المحبة وإن كان بينهما فرقان بالحقائق فيهما".

الرمز الأنثوي والطبيعي والحيواني بالإضافة إلى رمزية الأماكن (البرق، العنقاء، ليلي، العذراء الخمرة، الوادي المقدس..).

هي معادلات مادية تطغى على الخطاب الصوفي ولكن تأتي مجردة ببعض من مفاهيمها الأصلية، ويكون إقارنًا أو جزئيًا، فكان المنطوق و المسكوت عنه مسلّمًا من المسلّمات الوجودية التي يجيد كل متصوف الأخذ بها، "تنقل معنى محتجبا، وتخضعه إلى التواء"²⁴² يظهر في الوقت نفسه المعنى المستتر في

المعنى الظاهر و يخفيه "²⁴³ ومنه فالبوح يضيق على النفس الصوفية، يشعرها بدونية وقلق فغيرة على علوم المعرفة اللدنية، فالذي يعزّز المسكوت عنه في الخطاب الصوفي هو الخلفية النفسية تلك التي تعبّر عن أنانية المتصوفة في الكثير من الاصطلاحات والتي لازالت تشكّل جدلا واسعا، فلحظة القارئ تكمن في البحث عن المسكوت عنه الذي يخفيه المتصوف قصدا

وهذا الأمر الغالب أو عن غير قصد في حالة الوجد المفرط ومن ثمة ف"إنّ مجد القارئ يكمن في اكتشافه أنّه بإمكان النصوص أن تقول كلّ شيء باستثناء ما يؤدّ

. أشار عالم النفس إيمانويل فرويد ارتباط هذه الالتواءات بالفنون التعبيرية الثقافية، وعوالم الأخلاق، وايدولوجيا الدين، وقد عرفت

بثنائية البوح والاستتار بمفهوم العقدة الدلالية

²⁴³ بول ريكور، صراع التأويلات، -دراسة هيرمينوطيقية-، ت. منذر عياشي، م. جورج زيناقي، دار الكتب الجديدة المتحدة، دار أوبا

2005، ط1، ص 43

الكاتب التدليل عليه ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما ندرك أنها ليست

الدلالة الجيدة.. "244

وإنّ المسكوت عنه هو تلك القراءة المغلقة، صعبة اللفظ، محكمة المعنى، تشير إلى استعلاء نصي، إذ لا يجب المتصوف رصد المعاني بمنطق فاصل بينه وبين القارئ، يتبلور عنها نشاط مكثف للقارئ، بعكس المدلولات المصحح التي تحدّ من دوره، و"كلّما كان النص صريحاً كلّما كان اندماج القارئ أقلّ..."²⁴⁵، فدلائلية المعنى في

الخطاب الصوفي لا تكتمل إلّا بجعل المشاركة أكثر ارتباطاً لدى القارئ، إلى أن

تستقر المدلولات، ومكمن التعقيد يتحدّد في صعوبة تحليل الوعي الباطني للمتصوف..، وعليه فالقراءة الصوفية هي بحث الكمال والمثالية فجاء مقدور العقل الروحي للمتصوفة كامل لأنهم بلغوا مبلغ الحقيقة المحمدية، أمّا عقل الإنسان المادي الذي بلغ انخفاضه مسالك التراب ناقص، ولا يصح جمع الكمال مع النقصان

لذلك جاء المسكوت عنه والمنطوق ليعبّر عن هذين الصيغتين، فلا يفهم المنطوق فهما تاماً، إلّا بالتبصر بالمسكوت عنه، فهو لبّ اللب، فكانت "لحظة القراءة هي الأخرى لحظة ارتياد ومغامرة واعتياص، لحظة مغامرة الكشف عمّا وراء النصّ المستتر..."²⁴⁶.

²⁴⁴أميرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص43

²⁴⁵فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، -نظرية جمالية التجاوب-، ص45

²⁴⁶بسام قطوس، تمنع النص متعة التلقي، -قراءة ما فوق النصّ-، قراءة ما فوق النصّ، دار أزمنة الدوحة، 2002، ط1

هذا الأخير هو لحظات حقيقية للقارئ حتى يفجر طاقته ويتوج تحليله بالإبداع، ومن الملاحظ فكل من المتصوف والقارئ يعيشان حالة تصادم مع اللغة، فالمتصوف يتعارض معها لمحدوديتها، وفي ذلك نحدد قول النفري الذي " رأى الوحدة الصوفية خلاصا من سلطة اللغة فإنّ الصوفي يعود ليقدم هذه الوحدة من خلال اللغة أيضا، مولدا انشطاره من جديد.. "247

أما القارئ فيرى نموذج اللغة الصوفية تتجلى في الحقائق، وتتخلى عن ما دون ذلك، فجاءت حجابا بين الحق والحق كما كان الحال ستارا بين الحق والخلق، ذلك غطاء الله عن لحظات التجلي، حيث لم تكن الشريعة وعلوم الطريقة مجال ستر بالنسبة للصوفية وهي ما عرفت لديهم بالحكمة المنطوق بها، وما كان من الحقيقة عدّ سرا من الأسرار الإلهية، وفي هذا " يتخذ الخطاب طابعا عرضيا لا ينقك عن الظهور والاختفاء.. "248

هذه الثنائية الأخيرة تعبير عن ذهنية المتصوف التي تنتج عدة عوالم ممكنة وغير ممكنة، يعيش انفصاما داخل نفسه، يتصل تارة بالمتعالى، وينفصل عنه بعد نهاية حدثه الصوفي، وهو في لحظات أخرى تجده محصورا بين الحس والعقل والنفس، ذاته غير مستقرة مضطربة، وحتى في مجد اضطرابه يعانق الثبات الإلهي تلك.

²⁴⁷ خالد بلقاسم، أذونيس والخطاب الصوفي، ص 130

²⁴⁸ يقول اللساني رولان بارت حول محدودية اللغة وضيقها: "لا خارج لها، إنما انغلاق"

²⁴⁸ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، -فصول في الفكر العربي المعاصر-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2002، ط 1، ص 76

فمن الفترات يعاني من القيد بين نفي وإثبات ، ولم تكن المعاني محل واحد
منهما، مادام الصوفي يتأرجح بين البوح والصمت، فضلا عن كونه يعبر عن برزخية تقع
بين تلك الفواصل (النفي-الإثبات ،البوح-الصمت)، ولا ننسى ماهية الشكل والمضمون
أو ما صحّ معرفته مسبقا عن الصوفية (العالم-الانسان ، الخلق-الحق، الواقع-
التخييل)، ولقد عدّ الخطاب ضمن طبيعتين تتحدّد بين ذات اتصالية
وأخرى انفصالية ، لذلك يصعب تحديد هويته الحقيقية، فتلك هي إشارة
ورمز لاتساع الهوة بين النص الأصلي الذي أنتجه المتصوف ، والنص المقلّد الذي أعاد
إنتاجه المتلقي، فتكون لحظة الكتابة متغايرة ، فالصوفي يستنفذ طاقته للكشف والتجريد
والمتعالي، أمّا القارئ فتنتهي محاولاته دائما بنظرية الفهم و إعادة الإنتاج، وإن كانت تطغى
عليها الكثير من التعليقات والانتقادات.

لا مجال للفصل بين لغة النص ولغة القارئ، إلاّ بصفة مؤقتة حين العودة
إلى الرؤية الغائية ، والبحث عن المتصوف الغائب الذي جعل من خطابه كيانا مشقرا لا
تفكّك دواله إلى مدلولات صريحة إلا بحضوره كطرف أساسي في النظام التحليلي
للخطاب الصوفي، فليس من السهولة في شيء أن تعيد بناء اللغة دون تحطيم جدار
الصمت الذي يشكّل عائقا حقيقيا أمام القارئ العادي وحتى بعض نماذج من القراء
قد تتكرّر هذه الإشكالية مع الكثير من النصوص الصوفية، إن لم نقل كلّها
وكلّ انشغال بالروح هو اشتغال يقوم على القارئ حتى يضاعف من بديل عسر فهمه

على هامش إقصاء المتصوف له، إذ لا يراه إلا قارئاً شرفياً، لا يسهم في توسيم رأيه إلا خارج النص "فالخطاب نفق أرضي من اللغة، بعض جوانبه وممراته واسعة، سهلة الاجتياز والعبور، ولكن بعض مساراته ضيقة وصعبة المرور

والاجتياز..."²⁴⁹، وإنّ الصمت أو المسكوت عنه يبيح التأويل والنقد الأنطولوجي، ويقوم على تقويض الذات الصوفية، بتوقعات قرائية تهدم الكيان المتعالي، ومن هنا يسحب كلّ خفيٍّ ومموّه ومشوب من عمق النص إلى سطحه، ثم إعادة تفكيك البنى السطحية كلّها، وصياغتها وفق ما تمليه الكينونة المجردة والماورائية، وكذلك معرفة مسار التمفصلات الجديدة التي هي في الأصل نتاج عدة معارف دينية، فقهية، وفلسفية وجودية.

تقع تلك الفلسفة بعين تأملية يتدراك فيها المتصوف الهفوات النصية المشبعة بمغالطة نصية تنم عن مقاصد لا وجود لها في النص الصوفي، والذي يقع على صيغة المنطوق هو الوجود الإنساني نفسه من خلال ارتباطه بمجاز الواقع، وما وقعت عليه المشاهدة البصرية، لكن مستويات التجلي الإلهي على هذا الوجود والتي هي لحظة الذات المتصوفة في المتعالية .

²⁴⁹المرجع السابق، ص 122

وعندما تختلط ماهية الوجود مع إلحاح الذات الصوفية على الاغتراب الصوفي

يقع الحجب ويشغل الصوفي بلغة المسكوت يقول أحمد بن عليوة:

فتطور الأطوار لحجب لبسها تحقّق ما بعد الطّور²⁵⁰ خلف الإشارة²⁵⁰

يتحدّث أحمد بن عليوة عن الطّور، وانتقال الصوفي من طور إلى آخر

منه، يتلوّن الصوفي وتتبدّل صفاته، وتلحق أسماءه ببعض الصفات الأخلاقية، ودعى إلى

حجب تلك الأطوار ستائر الأسرار الإلهية، فخلق الحجب خفايا الأحوال التي تتغيّر

بتغيّر المقامات، والوصول إلى طور الولاية المحمدية التي يغدّيها الغموض فهي ولاية

الخاصة من العارفين العرفانيين.

فكلّما قرب الصوفي منها أو لامسها بعد تماما عن الشريعة التي تبيح

المعنى المكشوف، وفي سياق آخر، يقول أحمد بن عليوة :

هل أتى على الإنسان حين من الدّهر أليس فيه تصريح بأوضح حجّة²⁵¹

هنا يرى أحمد بن عليوة بأنّ مظاهر الوجود أوضح على تجلّيه تعالى في

الوجود، وتظهر صفات الله تعالى وأسمائه من خلال ممكّناته ونسبه وإضافاته، وتلك

المظاهر الوجودية هي ذلك البوح الإلهي الذي أتى به المتصوفة قولا في تصريح لماهية

²⁵⁰ يقول تعالى: ﴿وشجرة تخرج من طور سيناء﴾ (المؤمنون، 20)، وقال أيضا: ﴿والطّور وكتاب مسطور﴾ (الطور، 1)، والطور هو جبل عظيم

بمدين فلسطين، الذي كلّم الله تعالى فيه موسى عليه السلام، واندكك الجبل عند الصوفية هو فناء النفس بالله.

²⁵⁰ ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

²⁵¹ ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

الأسرار الكونية في الوجود، لا من خلال غربة النفس الصوفية عنه، وحتى إن وصل إلى مراتب الألوهة الجامعة بين العالم والإنسان.

وبهذا يتسع الوجود الإنساني مع اتساع حلقة استعاب هذه اللغة لهذا التقارب الأنطولي، وإنّ المسكوت عنه لا يكون في الوجود نفسه، وإنما في النقطة التي تميّز دائرته فهي سر الوجود، وما دونها منطوق مفتوح على القرّاء، لا يغفل عنه

صوفي عارف، أو صوفي ظاهري، فكلاهما يتفقان في الوجود، ويختلفان في تأويلية سر تلك النقطة فهي التي تحدّد حقيقة هذا الخلق، ولذلك "ما ظهرت النقطة الأصلية إلّا لقيام الحجة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت الحجة بتصحيح عين الحقيقة إلّا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة..."²⁵²، وبالتالي فالوجود لا يقع كلّه على ظاهره وعيانه، وإنما أيضا هو مسكوت عنه غير مباح التصريح به إلا من باب الجمع بين الظاهر والباطن، لذلك تجلّيات البواطن تقع على الظواهر

من حيث كونهما أساس الوجود الإنساني والكوني معا، وهذا الأخير لا يفهم إلّا بتلك النقطة الصوفية، وهي أيضا ما يصدر عن الحق من الخلق، حتى يكون الأخير مظهرا، ويستدل الخلق على وجوده من تجلّيات الحق، فالمسكوت عنه والمنطوق معادلة وجودية محضة، تحدث بين المؤلف الذي نطق به وهو الوجود، وتختفي عند

²⁵² سامي مكارم، الخلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، ص 184

اقتراها من صورة الربوبية، ودائرة عين الحقيقة، فيعلن المسكوت عن وجوده من جديد

في حقل التجربة الصوفية

وبين كلّ حرف نجد حروفاً للغة الأنطولوجية، والغائية والصورية والعلّية، وتحافظ

النقطة على مسالك الربوبية في أن تجعل اللغة من نقطة لطيفة سر الوجود الكثيف،

فهي صورة للعماء والكشف معا، ولو أنّ المتصوف لا يبين ماهية ذلك الكشف إلاّ إذا

اضطربت لغته الصوفية.

إشكالية خلع النعلين والثوب:***

لقد شاع هذا المصطلح كثيرا عند المتصوفة إذ يعتقدون بأن النعال لباس

الأنبياء على حسب ما أورده الصّوفية وعلى رأسهم ابن عربي إذ ارتبط خلع النعلين

بنداء إلهي، وثنائية العلاقة بين موسى عليه السلام*** والذّات

يقول الكتاني:

وألبست من ثوب الجلالة ما إذا رثيت رثي الله في مرآيتي

خلع النعلين: كتاب بن عربي خلع النعلين بن قسي، ويقول تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾ (سورة طه آ12)

حدّثنا حميد بن عبد الله بن الحارث عن بن مسعود، قال قال رسول الله عليه الصلاة والسلام: ﴿كانت نعلا موسى من جلد حمار ميت﴾

ذكر في إحدى التفسيرات التي عدّت غريبة في الجانب الفقهي قول أحد المفسرين في قضية خلع النعلين: "نعليك: همك بامرأتك وغنمك، فالاهتمام بغير الله سكر في الصلاة"، ولم يحدّد من قائل التفسير.

عن الهروي عن الأشجعي عن الحارث عن بن مسعود قال: "يوم كلم الله موسى كان عليه جبّة صوف، وكساء صوف، وسراويل صوف، وكمه صوف، و نعلاه من جلد حمار غير مذكى، ورواه بن عرفة عن خلف بن خليفة بمثله مسندا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني قال مجاهد قال له ربه: "اخلع نعليك، أفض بقدميك إلى بركة الوادي" - عن كتاب أحكام القرآن لابن عرب -، ولقد أفاض الكثير من الفقهاء أيضا في إشكالية لبس وخلع النعلين."

هذا ما ذكر في باب السفر، وقد اختلف المتصوفة في تحديد ماهية السفر إذا ما كان سفر البدن أو الروح الواد المقدس: رجّح أن يكون بين مكة ومنى

قال مالك بن دينار أو ما صدر عن تصريحه قوله عن خلع النعلين لسيدنا موسى عليه السلام: "إنّ الله أوحى إلى موسى عليه السلام أن اتخذ نعلين من حديد، وعصى من حديد، وسح في الأرض فاطلب الأثر والعبر، حتى ينخرق النعلان وتنكسر العصي" يعتبر سيدنا موسى عليه السلام لوح أنوار الحقيقة، فسّين موسى تحمل السر الإلهي الذي تتجلى فيه عين الحقيقة أو الحقائق الكليّة، وأهي سر من أسرار اللوح المحفوظ، وحول هذا يقول الله تعالى: ﴿وكتبنا له في الألواح من كلّ شيء موعظة وتفصيلا لكلّ شيء فخذها بقوة و أمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾ (الأعراف آ145)، ويشير المتصوفة إلى أنّ الله أنزل التوراة مع سيدنا موسى عليه السلام تسعة ألواح، فيبلغ منها سبعة التي اندرج فيها مظاهر الوجود السفلي، وأسرار الكون العلوي كتبت من نور أو تجلّت في نور لم تحتمله الأعين بصرا ولا الأذهان بصيرة فتجليات الأسماء الصفاتية جعلها الله في كتابه التوراة .

ارتبطت الحضرة الموسوية بعدّة مفاهيم فقهية أولت تأويلا صوفيا، فاقترنت قصة موسى والخضر بالأسرار الصوفية، وقصة العصي والسحر بالخيال المتصل والمنفصل عند الصوفية، وتكليم الله لموسى بالتعدد والكترة أي مقام الجمع، وكذلك الصعقة الصوفية عند المشاهدة أو ما يعرف بالوجد الصوفي، وقصة موسى عليه السلام في التابوت، وربطها بالمنزلة الإلهية، وكذلك بمعطى اللاهوت والناسوت إلى غير ذلك.

موسى: هو موسى بن عمران عليه السلام، ولد من نسل سبط يعقوب عليه السلام، ولد بمصر وترقى في قصر فرعون.

الإلهية²⁵³، فالنصوص الإسلامية الفقهية تربط هذا المفهوم بمسألتين واحدة متعلقة بالصلاة، والثانية بقدسية المكان الذي تجلّى فيه الله سبحانه وتعالى من خلال الرؤية البصرية الحسية لا بواسطة الخيال عندما اهتزّ الجبل ودكّ دكّا يظهر للعيان الموسوي

■

في مظهر من مظاهر الوجود الذي يكشف عن صورة في موجوداته، إذ لا طاقة للمحدث على رؤية القديم ولهذا جاء الخبر الصحيح الإلهي بأنّ الحق قد يكون بصر العبد وسمعه حتى يثبت لظهور الحق في التجلي أو في الكلام..²⁵³، فيه تمنحي كل الرسوم والآثار "لأنّ المحدث إذا ظهر له القديم يحو أثره"²⁵⁴، وهناك من اعتقد بأنّ مفهوم خلع التعلين هو التجرد من عوالم المادة

يوضح الخلاج في كتابه "الأعمال الكاملة" حال سيدنا موسى علينا السلام عندما ناداه الله وكلمه فيقول في ذلك: "بدا له باد من الحق، فلم يبق لموسى أثر، ثمّ أفنى موسى عن موسى، ولم يكن لموسى خبر عن موسى، ثمّ كلم وكان المكلم هو المتكلم بحصول موسى في حال الجمع وفنائه عنه، ومتى كان يطيق موسى حمل الخطاب أو يأباه، ولكنه بالله تعالى قام به وسمع"، ويعنى هذا القول الذي قدّمه الخلاج بمقام الجمع الذي، عندما ظهرت مظاهر تجلي الذات في موسى بلا واسطة برزخية، فكلام الله عزّ وجلّ ورد مباشرة، من دون تصوّر ذهني.

قال تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكّا وخزّ موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين...﴾ (سورة الأعراف 143)

يقول بن الفارض:

ولو أنّ ما بي بالجبال وكان طو ر سينا قبل التجلي لدكّت

²⁵³محمود محمود الغراب، شرح كلمات صوفية والرد على بن تيمية، ص117

"لقد شرح النبي محمد عليه الصلاة والسلام قول سيدنا موسى: ﴿ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني﴾ (الأعراف، 143)، في رده قائلا: ﴿قال يا موسى إنه لن يرني حي إلا مات ولا يابس إلا تدهده، ولا رطب إلا تفرّق، إنّما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم﴾.

²⁵⁴محمود محمود الغراب، شرح كلمات صوفية والرد على بن تيمية، ص117

والتّخلي عن متاهاتها، وملء القلب بالعشق الإلهي، فأما الواد المقدّس فقد
أشير به إلى ما قدّست فيه الأرواح، ولقد جرّد موسى عليه السلام من عالم الحس إلى
التّجريد ثم إلى مقام التّفريد، ومن ثمة فإنّ هذه الآية القرآنية الكريمة المتعلّقة بخلع النّعلين
لا تحمّل على ظاهرها، ولا يعقل أن يفهم ذلك لو أدركته العقول في عدم إمكانيته
خاصة ما تعلق بمقام نبوّته

لربّما كان الخلع هو ذلك الانسلاخ عن الواقع والتّحرر من أنظمة
الأرض، والتّراب المزيّف من لدّة عابرة، وخضوع النّفس لها، إذ يقول البسطامي: "طلبت
ذاتي في الكونين فلم أجدها إلى أن انسلخت عني فعرفت من أنا"²⁵⁵، أمّا الخطاب
الإلهي توجه إلى الرّوح لا البدن، أو ربما كان ذلك الخلع هو كشف الحجب والأسرار
بين موسى عليه السلام والله تعالى

ومنه انمحت الرسوم فاضمحلّت، وانتشرت الكثير من هذه المفاهيم عند
ابن عربي وابن قسي، ورد ذلك في كتابيهما خلع النّعلين، والذي يراد به "اقتباس النّور
من موضع القدمين"²⁵⁶، فليس ذلك إلا النّور الحق الذي يتحقّق بالمشاهدة عند وصول

أحمد بن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط3، 1993، ص 29²⁵⁵
²⁵⁶ لقد أورد كل من ابن قسي وابن عربي مفهوم الخلع، وأورد آخرون مفهوم الخلعة بكسر الخاء

السالك إلى مقام العارفين فتحقق له السمع والنظر، فالحضرة القدسية نورانية وخلع

التعلين أيضا هو نيل الولاية بعد عبور ثلاثية التخلي عن

المدنس، وثم التحلي الفصائل النورانية، إلى مقام التجلي و إن موسى عليه

السلام يعد رمزا صوفيا عظيما يعكس مفهومي الحق والخلق^٢ في إشكالية خلع

التعلين^٣، التي حملت مفاهيم فقهية وصوفية تحت مسمى الفلسفة الإشراقية، ولم يأت

أمر الخلع فقط ليدل على التعلين وإنما الثوب أيضا^٤، ففسرت بمنظورين الثعل والثوب^٥

وعلى مستويين الفقهي والعرفاني

لم يبلغ المتصوفة هذه الجوانب المعرفية، وأتت على عدة توجهات فقد اعتبر

خلع التعلين ذاك الظاهر الذي ينسلخ ومنه من رآه في الغفلة واليقظة الصوفية، وربط

^٢ قال تعالى: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (سورة طه 41)

^٣ لقد أشار السهروردي في كتابه "حكمة الإشراق"، ارتباط الحكمة بالمتصوف الذي إذا ما أراد بلوغ مرتبة الحكيم المتأله عليه الانسلاخ من بدنه كخلع الثوب، و في هذا يقول: "إن الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى ولا يعد الإنسان في الحكماء، ما لم يطلع على الحميرة المقدسة وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أي صورة أراد.."

^٤ يقول بن الفارض حول خلع التعلين :

نوديت منها جهازا	ردوا الليالي وصلي
حتى إذا ماتداني ال	ميثاق في جمع شملي
صارت جبالي دكا	من هيبة المتجسلي
ولا سر خفي	يدريه من كان مثلي
وصرت موسى زماني	منذ صار بعضي علي

^٥ بن القسي: أحمد بن حسين أبو القاسم (ت546هـ) عرف بغرب الأندلس بتصوفه، قاد المريدين في تمردهم على المرابطين واهتم أيضا بالزهد الباطني الموعظ في البحث عن الحكم الإلهية، وله كتاب واحد بعنوان "خلع التعلين" عالج فيه وحدة الأسماء الإلهية وعلاقتها بالوجود والعالم

^٦ قال تعالى: ﴿وَتِيَابُكَ فَطَهَّرْ﴾ (المدثر 4)، وتعني في المفهوم الصوفي تحسين الخلق، والتحلّي بالفضائل، أي الانفصال عن المادي.

^٧ قال تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زَيَّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام 122)

أيضا بالحسّ الذي قيده الفقه بحكمه، وكذلك ما كان مقترنا بمكانية وزمانية معينة خصّت سيدنا موسى دون غيره من الأنبياء، في حين أنّه طلب من

الله تعالى أن يكرمه بمقام كمثل مقام نبيّنا محمد عليه الصلاة والسلام، ولقد بدأت الحكمة الإلهية في الصورة الموسوية، عندما تم رميه في التّابوت فكان هو عين التّاسوت، فأوجد الله علّة موسى في الظهور، ويتجلّى اللاهوت المدبّر لشأنه في الوجود الإنساني، والواجد لمرتبه في مقام الألوهة، وجعل الله موسى نورا من أنواره²⁵⁶.

وكان الله، فعلاقة الله سبحانه وتعالى بالذات الموسوية كمالزمة الظل للإنسان، ويقصد به ظلّ الله الذي انكشف لسيدنا موسى عليه السلام، في ربط الوجود بالعالم، أو ذلك العالم الألوهي بالوجود الإنساني، ثم إنّ الله نزل إلى الأرض ف"كان الظل معقولا غير موجود في الحسّ بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل .."256.

²⁵⁶ الأنوار: ذكر الغزالي في كتابه: "مشكاة الأنوار" درجات الأنوار، واعتبر الله تعالى هو النور الأعلى ومنه تشرق الأنوار الأخرى مجازا محضا في نظر خواص الخواص، أما النور عند العوام فهو التجلي أو الظهور الإلهي، وكذلك النور المدرك بحاسة البصر، وتقابل الأنوار عند المتصوفة الظلمات في قول النبي محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ لَهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ كُلِّ مَنْ أَدْرَكَهُ بِصَرِّهِ﴾، و حدّد أنواع الأنوار في العقلية، المعنوية، العلوية، السفلية.

²⁵⁶ أبو العلاء العفيفي، فصوص الحكم، -للشيخ الاعظم محي الدين ابن عربي والتعليقات عليه-، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ب. سنة، ب. ط، ص101

²⁵⁶ قال تعالى: ﴿فَسَقَى لَهَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ، فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (القصص، 24)، ويقول أيضا: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس علينا دليلا﴾ (الفرقان، 45)، إذ شرح المتصوفة بأنّ العالم من الحق كالظل من صاحب الظل لا وجود له إلّا به.

وقد يقع الظل بين الموجودات فيما تشابهه فيه على حسب ما أورده المتصوفة

منهم أبو الحسن يظهر الظل بين موجود ومعدوم في الصورة الذهنية

المتخيلة أي ينظر إليه بعين البصيرة لا بالمشاهدة العينية، "والظل لا وجود له

باعتبار جميع مراتب الوجود، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم، وإذا أثبت ظلية الآثار

لم تنسخ أحدية المؤثر إذ الشيء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله.."²⁵⁷، ذلك أنّ الاهتزاز

هو صفة الظل الذي يعبر عن الحضور الإلهي، فالذي يقع ظلا في العالم، يكون حجابا

في الكون.

لقد جاء مصطلح الخلع بمعنى الترك أو التخلي، وهو الانسلاخ²⁵⁸ عن العوالم

السفلية عالم الإنسان والوجود في كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، وفي هذا يقول: "بل أقول

فهم موسى من الأمر بخلع النعلين أطراح الكونيين فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه، وباطنا

بإطراح العالمين وهذا هو الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره ومن الظاهر إلى

الستر.."²⁵⁸.

²⁵⁷عبد الحليم محمود، قضية التصوف، -المدرسة الشاذلية-، دار المعارف، القاهرة، 1999، ط3، ص249
"يقول يزيد البسطامي: "انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو"، ويقصد به الفناء عن الخلق، أو ما عرف عند الصوفية الأنية، بعد فنائه عن نفسه، وتحققه في الألوهة، فيما يعرف بموحدة الإرادتين.

²⁵⁸الغزالي، مشكاة الأنوار، ت. دافيد بيشمان، مطبعة الحكمة، 1999، ب. ط، ص33

وبالتالي جاء الخلع بين ما هو فهم ظاهري، و بين فهم باطني من دعاة
الباطنية والظاهرية، ولا يستقيم الفهم في هذا الجانب إلا بملازمة الظاهر للباطن ذلك
بفهم تأويلية ذلك النداء الإلهي، بين التكليم وسر السماع²⁵⁹، فمنطلق التجربة

الدينية هو الوحي في الخلع فابن قسي يأخذ "بمسالك الكشف والذوق
قصد سماع الحق والكلام الصّدق من حيث الحق يظهر الحقائق للعارف مثل لمع البرق
من المقعد الصّدق ويوجب على ممارسه اقتداء بالأمر الإلهي لموسى عليه السلام فاخلع
نعليك مجاهدة نفسه وخلع ثوبي دنياه وهواه..."²⁵⁹

وإنّ باطن الخلع هو أن تطأ القدم الواد المقدّس طوى "فترفع وساوس
الكيف والأين" وتخلع حجب الغان والرّين..²⁶⁰، وتنمحي مخلّفات الظّاهر ومخالفاته
، فيحدث الصّعق والبرق ونور الحق من موضع القدمين أي منذ بان فيض الحق في
الخلق، إذ يلغي العقل الدّي لا يقرّ بالعوالم الملكوتية²⁶⁰.

²⁵⁹ تجلّى السماع في مقتضى إيناس النار كما ذكره ابن عربي وقد حصر في حرفين الباء والكاف، ياء الوحي، وكاف الكلام، فكان سر
وحي الرؤية و سر وحي السمع من خلال النداء الإلهي، ومطلق النظر من خلال الكلام، وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿آنس
من جانب الطور نارا، قال لأهله امكثوا إيّ آنست نارا﴾ (القصص، آ29)

²⁶⁰ يعتبر النظر والرؤية والإيناس عند ابن عربي من نار، وثمره شجرة الأمر المكوّن الإلهي محل الاستواء، وربط هذا بحقائق الألفات
والتاءات والباءات: "أسمع، أرى، أعلم/نفخت، خلقت، سوّيت/بي، بك، بنا"
²⁵⁹ أحمد بن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص128
ومنه ما ذكر بمسمى الانخلاع أي ما الخلع عن قيد العقل بالظاهر والوهم.
الأين: في الاصطلاح الصوفي هو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان، و يقول الكتّابي في هذا:
وصرت بما مجلى النقيضين بعدما توّهت في الأين أين ظهورها
²⁶⁰ أحمد بن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص128
العوالم الملكوتية تحدث عنها بن قسي ب الكشف الملكوتي، والتي عرفت عنده بالفتح، أو اللحم اللامع والفتح الطالع

يصل العارف مستوى الكشف والدُّوق اللدني "فمن تشوَّق لسماع الحق

والكلام الصدق من حيث الحق يظهر له مثل لمع البرق من المقعد الصدق فليخلع نعلي

دنياه وليقدِّم صدقات بين يدي نجواه وليعلم أنّ الله هو البر الرحيم عزيز الكريم الهادي

من يشاء إلى صراط مستقيم.."²⁶¹

وظهور الآثار بعد تلاشي البواطن، يقول أحمد بن عليوة في توظيفه

لمصطلح الخلع والتمزيق²⁶¹ أو ما عرف عنه بالهتك:

لقد تهتكت وتهتك شيمتي إنّ تهتكت الحب أجمل حلّة²⁶²

خلعت عذارى²⁶² لأبالي بعاذل²⁶² مرّقت ثوب الوقار من فرط نشوتي

²⁶¹أحمد بن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين من موضع القدين، ص 160

يقول أحمد بن عليوة في التمزيق :

تحكي بكم أجساما حلّت في رمسها ممّزة كانت رفاتنا ونحالا

كأنهم روح الله حلّت في آدمها مثل ما لمريم من نفخ جبرائلا

²⁶²ديوان أحمد بن عليوة، ص 27

يعرف العذار في المصطلح الصوفي بكلّ ما سوى الله، ومما صنّف عن المألوفات النفسانية والعوائد البشرية والتقبيدات العادية وهذا

ما ورد في شرح أحمد بن عليوة

يقول عبد الغني النابلسي:

وقد حال بينك يا عاذلي وبينك بأنك لن تعرفنا

وأين ظلوعي التي في لظي وأين زفيرى الذي ما انطفا

يتحدث أحمد بن عليوة عن العريفة في الحب²⁶³، وتمزيق الثوب بعد اصطلامه، سكر من كأس الحب، يكون "كلّ يوم هو في شأن، وهذه الحالة تجلّت في النفس الكليّة، ويفقد الشاعر وعيه وثباته في التحول النفسي الذي يمرّ عليه، فالنشوة الصوفية التي نجمت عن لذّة الحبّ التي أفقدت الشاعر عقله، ويعبر الوقار الذي لم يكسر به الحاجز الإلهي في بداية سفره الروحي، وانتقل من مراحل بين فصل وصل، فإنّ تمزيق الوقار والتّهتك هو تعبير عن تمرد الذات الصوفية و الحس الذي أشعرته بدونيته وهذا الخلع يميّز الثوب في حذف الأكوان، أمّا ما قصد به في خلع التّعلين جاء من خلال قوله :

خلعت التعلين بل خلعت ما عليها وما دونها كذا الوجود بخلعتي²⁶³

يقول أبو مدين التلمساني

شوقي دعاني وافنيت يا فقرا دبروا الأواني واسقوني خمره
بها نعربد ما بين ساداتي
عشق مجدد وطابت أوقاتي

يقول محمد البوزيدي:

أنا هو شيخ الشراب ساقى الملاح لَدِّي التمزيبــــــــــــــــق
ابسطوا سجّادتي راحا بــــــــــــراح قَرَبــــــــــــوا الابريق
واحملوا تعريدي في الاصطــــــــــــلاح يا ذوي التحقيق
²⁶³ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

لقد ربط الشاعر خلع التعلين بخلع الثياب²⁶⁴ ، فأول طريق أحمد بن عليوة هو خلع الثوب ثم خلع النعل ، وأول مقاه له هو مقام الحبّ فيه يتبدّد الحال الصوّفي ، ويبلغى وساطة الوجود ، عند وصوله لمرتبة الألوهة ، فلذلك نفي الوجود بلغة الخلع ، وأوله خلع الثوب ذلك الظاهر أو ما بلغ من مرتبة الوجود.

هذه المرتبة السفلية جعلت الشاعر ينزع للربط بين ثنائيتين، واحدة تبلغ مرتبة الألوهة والثانية مرتبة الحبّ ترتبط بمرتبة بين الألوهة والربوبية، لقد كان الخلع الجامع بين انصهار الحب في تلك الألوهية، وانخلاع عن الحضيض ، ويرى الله بلا كيف ولا حجاب في صورة الرّب والمربوب وعالم الأمر "كن" ، ويشير أحمد بن عليوة إلى محاولة تخلّص الإنسان من تلك الجسمانية بخلع مسمّى السفلي حيث "وجب تخلّصه وتملّصه من السفليات وارتباطه بالعلويات المرتفعة ، وبماذا كان ليحافظ عليه حتى لا يدخل في الحكم العام.."²⁶⁴ .

²⁶⁴ روى أبو العباس روايته عن أبي الحسن رؤيته في المنام سأل النبي فيها عليه الصلاة والسلام بعدما أمره بتطهير ثيابه فقال يا رسول الله: "ما ثيابي؟" قال عليه الصلاة والسلام: "اعلم أنّ الله قد خلع عليك خمسة خلع: خلع المحبة، خلع المعرفة، خلع التوحيد، خلع الإيمان، خلع الإسلام، فمن أحبّ الله هان عليه كلّ شيء، ومن عرف الله صغر لديه كلّ شيء، ومن وخذ الله لم يشرك به شيء، ومن آمن بالله أمن من كلّ شيء"، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتِيَابُكَ فَطَهِّرْ﴾ (سورة المدثر آ4).

²⁶⁴ لقد عرف في الاصطلاحات الصوفية إلى جانب الثوب ما يعرف بالرداء والإزار ، فالأول هو خليفة الله تعالى ينوب عنه في محض صفاته من حيث ظهورها ، ويخلع الرداء عن النائب والخليفة، وحمل مفهوم الرداء على السعيد، أما الإزار على الشقي .

²⁶⁴ أحمد بن عليوة، الأبحاث العالوية في الفلسفة الإسلامية، نشر أحباب الإسلام، باريس، 1984، ب. ط، ص1

²⁶⁴ رأى أحمد بن عليوة بأنّ الإنسان مثلث أجناس، يعني به مطلق الجسمانية، تظهر في النامية، الحيوانية والجمادة يعتبرها المواليد الثلاثة صنّفنها ضمن الأجناس السفلية من حيث مكانتها ، ومن منظور علوي يضعها ضمن ما اصطاح عليه بالأعمية أو الحكم العام ، وذكر الأجناس العلوية في مرتبة الناطقية التي هي وسيط للروح والارتقاء وفي المقابل أيضا هي محو لذلك المثلث الجسماني أوردتها ضمن العقل النظري.

يقع الخلع عند أحمد بن عليوة بين السفليات والعلويات، والوسيط الذي يقع بينها هو الناطقية، "ولهذا اعتبر بالقدر المشترك لتنازع الرتبتين أعني العلوية والسفلية ولا تتحقق الإنسانية إلا فيما ذلك .." ²⁶⁵، ولقد ربط الإنسان بالصفات الحيوانية²⁶⁵ التي ينسلخ عنها الصوفي إذا ما أراد المرتبة العلوية، وتلك الصفة تحول بينه وبين الهيكل الذي ينفخ بروح آدم والروح المحمدي.

هذه الروح التي تفلت الجسم من قبضة التراكبات الحيوانية، وعن الطبيعة القابلة للفساد في نظره وجعل في ذلك صورة للإنسان المعقول الذي تتموج إدراكاته الحسية بين إنسان مجهول يخضع للنموذج الملكوتي والغيبى يفوق الطبيعة

²⁶⁵ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص 1

²⁶⁵ استند أحمد بن عليوة في هذا إلى قوله تعالى: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ (نوح، 14)، وكذلك لقوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون، 14)

²⁶⁵ الصفات الحيوانية: تخصّ النفس الإنسانية فالإنسان الحيوان حكمه حكم سائر الحيوان إلا أنه يتميز عنه بقوى الفكر والعقل، ويؤكد بن عربي على الفارق المعرفي بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل، فالصفات الحيوانية قابلة للارتقاء والسمو إلى مرحلة الكمال دون أن يتجرّد من عبوديته

الإنسانية، ولقد عرّف أحمد بن عليوة الإنسان بأنه "الفرد المتكاثر المستطيع

أن يحكم نفسه بنفسه.."²⁶⁶، ما تعلّق بعالم "كن" أو أمر الرّوح من عند الله²⁶⁷، فكان

الخلع سمة إلهية علوية من عالم الأمر، وجعل الرّوح بعده، ذلك أنّها مبعث النور بعد شق غيمة الظلمة، فالأمر المعقول هو ما خالط الحسّ والمادّة .

وكلّما ارتقى زاد مقدار جهله للدنيا، وعدم إدراكه و اضمحلال وعيه

بالحاصل ما وراء الطّبيعة، ومحاولا العثور على ضالته بعد سلطة الظلمة التي لم تعتق الجسد

من طغيان النّفس على مدركاته عقله، يقول محمّد البوزيدي²⁶⁷ :

زل منك عنك لتبقى ببقاه إذا تحيد نفسك ما تجد إلا الله²⁶⁷

ليس أمر الخلع متعلّق بالحجاب الإلهي أبداً، وإن كان ملازماً للرّبوبيّة

، فلا يخضع للأمرية الكونية في "كن"، ولذلك كان كشف الحجب مخالفاً للانخلاع في

التّعل والتّوب، فهذا قريب للمعقول واللامعقول، وكشف الحجب

²⁶⁶ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي "الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية"، ص1

²⁶⁷ يحمل مصطلح الإنسان دالتين صرّح بهما أحمد بن عليوة:

أ. هو المشهود المدرك بالحس أو المادة يفهم بالحواس الخمس، يعني بالفصل النوعي من الجنس وهذا ما سماه أحمد بن عليوة بالإنسان المعقول.

ب. يختص بلوازم تميّزه عن الحواس والمدركات لا تقيّده الطبيعة الحيوانية أو ماهو من قبيل الفساد وعني في هذا الإنسان المجهول.

²⁶⁷ يعتبر أحمد بن عليوة بأنّ الإنسان محبوب عن نفسه، وأشدّ حجاباً من حجاب الله عنه، وجعل العارف بنفسه أشدّ معرفة برّيه أيضاً، فمعرفة النفس هي طريق إلى الله وهذا في باب الحجب والمعرفة.

²⁶⁸ يستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمُ الْعِلْمَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء، 85)

²⁶⁹ محمد البوزيدي: هو محمد بن أحمد البوزيدي السلماي الشريف الحسني ولد سنة 1229هـ، شاعر متصوف، حفظ للقرآن وجوّده له، انتقل إلى فاس رؤية للمتصوف العربي، الدرقاوي، من أبرز منظوماته: "التائية في الخمرة الأزلية، شرحها أحمد بن عجيبة، توفي

1813م

أحمد بن عليوة، المواد الغيبيّة الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ج1، ط1989، ص2، 103²⁶⁷

اتّصاف إلهي مقيّد غير مطلق ونسبي، وكلاهما يخالف موضع القدمين أي
خلع التّعلين في الواد المقدّس طوى، مكانة موسوية ونفخ آدمي و نور محمّدي جمعت
كل هذه الأنوار تمزّق النفس وذوبانها، أو يصير البدن قميصا يخلع في حالة عروج
المتصوف و نشدانه لتلك الأنوار.

فتحلّو له مشاهدة الآثار، ولقد تماهى مفهومي الثوب والنّعل في باب الخلع
الصّوّفي، وكل منهما شمل الأسماء الإلهية والصّفات التي تعكس عين الدّات الإلهية، والّتي
أوضحهما كلّ من أبي القاسم القسّي و ابن عربي²⁹، و التي بهما خصّ
خلق العالم، ولقد تحدّث ابن عربي كثيرا عن الثوب وإلقائه حتى مبلغ الأنوار والأسرار
الإلهية بعد تلك الظلمة الممقوتة يشرح ذلك في باب "مشهد نور الأخذ بطلوع نجم
الإقرار"

يقول ابن عربي: "ثم دخلت الظلمة فقيل لي: ألق ثوبك وأرم الماء والأحجار
فقد وجدت، فألقيت كل شيء كان عندي وما رأيت حتى ألقىت وبقيت فقال لي: الآن
أنت أنت ثم قال لي: ترى ما أحسن هذه الظلمة وما أشد ضوءها وما أسطع نورها
هذه الظلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار وعنصر

²⁹ يتفق بن عربي بن قسي في ماهية الأسماء الإلهية التي ذكرها في كتابه خلع التعلين و لكن يختلف في الأبواب الأخرى المتعلقة
بالكتاب، فيرى فيه من التناقض في ذكر المصطلحات وشروحها خاصة ما تعلق بقضية "الساق والقدم" من خلال قوله
تعالى: ﴿والتفت الساق بالساق﴾ (القيامة، آ29)، و"النون والقلم" في قوله تعالى: ﴿ن القلم وما يسطرون﴾ (القلم آ1)، إذ رجّح
تأثير الخيال على فكر بن قسي، ومنه لا يعتبره بن عربي من أهل الكشف العرفاني.

²⁹ الظلمة الصوفية: تعرف عند الصوفية بالعلم بالذات الإلهية، إذ العلم بالذات يعطي ظلمة لا يدرك بها شيء.

المواد من هذه الظلمة أوجدتك وإليها أزدك ولست أخرجك منها...²⁶⁸، ويقصد بالخلع هنا الخلع المعنوي، أو الخلعة إن صحّ القول، فالخلع للنعل والخلعة للثياب، ويحاول المتصوف أن يطرح لباس الدنيا و يبدله بلباس الآخرة، "فالمؤمن أسير في الدنيا يسعى في فكاك حتى يلتقي بمحبوبه فيتصل به رقبته، لا يأمن شيئاً حتى يلقي الله يعلم أنه مأخوذ عليه في سمعه وبصره، في لسانه، في جوارحه يعلم أنه مأخوذ عليه في ذلك كله.." ²⁶⁹

فيدرك النور الإلهي بالعروج إلى المقامات الموسوية²⁷⁰، وكلّ لباس يدل على حال معينة للصوفي يخصّ إلى طريق المشاهدة الربانية تلك ومن هنا تعلق شرط الكشف بالخلع أو الخلعة، وعليهما يقوم السرّ الإلهي والاتصال الروحي والكلام الإلهي، فتمّ السمع والبصر، وارتبط النظر بالكلام الإلهي، فتحققت المشاهدة بالسمع معبر الحقّ للخلق، "أي التّخلص من جميع أشكال العلائق الحاجبة عن مطالعة أنوار الشّهود ورقية إلى التّداني بسعي التّفريد.. واقتباس التّورين نور الشّريعة والحقيقة"²⁷⁰.

²⁶⁸ ملف الصوفية، ص 213

عبد الحلیم محمود، الإمام الزباني عبد الله مبارك، دار المعارف، القاهرة، مصر، ب. ط. ب. سنة 113²⁶⁹
"يقول الله تعالى: ﴿أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص، 30)

التّداني: هو معراج المقربين في الاصطلاح الصوفي ومعراجهم الغائي بالأصالة أي بدون الوراثة، ينتهي إلى حضرة قاب قوسين، وبمحكم الوراثة المحمدية ينتهي إلى حضرة أدن، وهذه الحضرة هي مبدأ رقيقة التّداني
²⁷⁰ جمال الدين فالج الكيلاني، ثورة الروح - استقرارات تفكيكية في الفلسفة الصوفية عند الشيخ عبد القادر الكيلاني -، ت. عرفان عبد الحميد فتاح، دار الزنقة للنشر، القاهرة، مصر، ط 2014، 2، ص 157

فكان مجلى الوحي الإلهي²⁷¹ في تلك الصفات الإلهية إرادة الكلام، والسَّمع، والبصر، والعلم، ولقد اصطلح المتصوفة على مقام موسى بالشجرة الجامعة بين الدنيا والآخرة الأولى لسيدنا نوح عليه السلام، والثانية لسيدنا آدم عليه السلام، ثم "ازدوج الشجرتان فتولّد منهما شجرة موسى بين الدنيا والآخرة ثمّ صارت شجرة آدم شجرة الخلد وشجرة موسى شجرة الصّبغ، وشجرة نوح شجرة طيبة وانمحت سدرة المنتهى وطوبى الفردوس بهذه الأشجار وأثمرت تحت الحو بثمره

وجه ربّنا.. "271

وإنّ شجرة موسى عليه الصلاة والسلام في سدرة المنتهى²⁷² التي استظلّ تحتها، ومن هنا تجلّت الحكمة الإلهية في الحو والإثبات، النور والظلمة، كذلك الحركة و السكون، النفي والإثبات فلا يحدث التجلي الإلهي إلاّ بمحو آثار موسى علي الصلّاة والسلام ويثبت مركز التحقيق، ولقد شرح الحلاج في باب "حال موسى عم في وقت الكلام" قوله: "بدا له باد من الحق فلم يبق لموسى أثر ثم أفنى موسى عن موسى.. "272.

²⁷¹ يقول الله تعالى: ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ (سورة النجم 11، 10)

²⁷¹ قاسم محمد عباس، رسائل بن عربي، ص 211

²⁷² سدرة المنتهى: هي سدرة الوصل وهي المقام الذي تنتهي إليه أعمال الخلائق وعلومهم، وهي البرزخية الكبرى في الاصطلاح الصوفي لكونها غاية الغايات ونهاية المنتهى

²⁷² قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 230

وإنّ إفناء الحق لموسى بمقتضى تغيّر الحال الصوفي هو في تلك الصّعقة²⁷³ التي

أصابت موسى عند الاهتزاز²⁷³ والوجد، وفي هذا "لم يكن لموسى خبر موسى ثمّ كَلّم وكان

المكَلّم هو المتكَلّم بحصول موسى في حال الجمع وفنائه عنه

ومتى كان يطيق موسى حمل الكلام أو يأباه لكنه بالله تعالى قام وبه سمع.."²⁷³.

ومنه فظهور القديم يستوجب فناء المحدث، من حيث المحدث عين القديم،

يرتبطان أيضا بما تعلّق بالوجود والعدم، وإنّ سر القصة الموسوية في الصّعق الإلهي عين

التّجلي، وإغماءة موسى عليه الصّلاة والسلام و هي الموتة الأولى أو الفناء التي بها يرى

الحق سبحانه تعالى، "وهذا يدلّ على أنّه سبحانه وتعالى يرى ولكن موسى لا تحتمل

قواه رؤيته في هذه الدّار لضعف قوّة البشر فيها عن رؤيته

²⁷³الصّعقة أو الصّعق هو السحق والمحق في الاصطلاح الصوفي، و يقول الكتّاني في هذا الباب:

قد دكّ طوري لما خرّ موسى صعقا ولا موسى وكان سرايا

²⁷³يقول أحد المتصوفة:

وبدا له من بعد ما اندمل الهوى	برق نألّق موهنا لمعانه
يبدو كحاشية الرداء ودونه	صعب الدّرى متمّع أركانه
فبدا لينظر كيف لاح فلم يطق	نظرا إليه وردّه أشجانه
فالنار ما اشتملت عليه ضلوعه	والماء ما سمحت به أجفانه

²⁷³الاهتزاز: يكون عند الذكر، ولقد ركّز المتصوفة على هذا المصطلح عند قول: "لا إله إلا الله"، سمّاهم النبي محمّد عليه الصلاة والسلام بالمفردين، ولما قابل التوحيد جوهر التفريد أتى وصل الحثّين قائما، وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: "سبق المفردون، قالوا: يا رسول الله وما المفردون، قال: المهتزون الذين يهتزون في ذكر الله، يضع الذكر عنهم أثقالهم فيأتون يوم القيامة خفافا"، ولقد شرح المتصوفة الأفعال بين الأنية والاثنية، فعبروا عن الاهتزاز بعين الستر من المقيد إلى المطلق تحت التوحيد، والاهتزاز هو اهتزاز أجساد وأرواح، وفي هذا الأخير يقول أبو مدين الغوث:

ويهتّز في الأفقاص من فرط وجده	فمضطرب الأعضاء في الحس والمعنى
كذلك أرواح الحثّين ييا فتى	تمزجها الأشواق للعوالم الأسنى

²⁷³المرجع نفسه، ص 230

تعالى... "274".

ولم يكن الخلع عين التجلي الإلهي و فقط ، وإنما أيضا يكون بمحو الصفات والآثار، فالخو الموسوي هو سرّ التجلي الذي يقوم عليه الخلع الصوفي ، فكان الله أن عطّل حواس موسى عليه السلام بتلك الصعقة الصوفية ، وهذه الأخيرة هي تلك القدرة الإلهية التي كشفت عن الخطاب الإلهي ، "فالله تعالى منحه قوة بتلك القوّة سمع ولولا تلك القوّة ما قدر على السمع..."²⁷⁵

فتمحقت تلك المناجاة التي تفرّد بطلائع الرّوح الخفيّة في تلك الأسرار الرّبانية، وتمحّق العدم في عين الوجود ، وهذا الأخير لا يحتاج لدليل يقوم عليه أو يستدلّ به إلا بصورة الخلق فيقعان محلّ النّقي والإثبات الصّوفيين، ولقد اعتبر ابن قسي النّداء الإلهي من أسرار المكاشفة لا يمكن نفيه باعتبار فص ثبوتية المشاهدة الصوفية وما ذلك الحضور الإلهي إلاّ حضرة سماوية ونفحة من النفحات الرّبانية ، كما رأى مقام موسى لرفع المادّة عن النّفس "في تجاوز المألوف وكسر قوالب الحياة المبتدلة وتحطيم بداهات وتصوّرات المعرفة الحسيّة والعقليّة المعتادة وأن يكون حاله حال موسى عليه السلام"²⁷⁶

²⁷⁴ ابن قيم الجوزية الدمشقي، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مكتبة المتنبّي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ب.ط، ب. سنة، ص 196

²⁷⁵ شهاب الدين السهروردي "عوارف المعارف"، ت: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، ج2، القاهرة، 2000

ب.ط، ص 317

²⁷⁶ أحمد بن قسي، خلع النعلين، ص 159

العماء الصوفي¹ والمسافة الجمالية:

يجمع المتصوفة بين وجودين الفيزيقي (الحس) والميتافيزيقي (ماوراء الخيال) ،
فذلك الانتقال يكون عبر الوسيط الكلي الذي يطلق عليه المتصوفة بالبرزخ²، وهو
"الحايل بين الشئيين ويعبر عنه بعالم المثل،..الحاجز بين الأجساد الكثيفة³ وعالم الأرواح

¹ يسمى العماء أيضا عند الصوفية بحضرة الإمكان وحضرة الجمع بين الوجود والإمكان
يقول الجيلي في العماء:

فلـك شـمـوس الحـسـن فـيـه أـقل	إنّ العماء هو الخـلـل الأوّل
كـوـن و لم يـجـرـج فـلا يـتـبـدّل	هو نفس نفس الله كان له بما
كـكـمـون نـار حـواه الجـنـدل	مثل له في العلى كـمـونـه
بـحـكـمـها وكمـونـها لا تـرحـل	مهما بدت نار من الأحجار فهي
ظـهـرت فـهـذا الحـكـم لا يـتـحـلّل	والنار في الأحجار كـامـنة وإن
عـنـه تـعـالـى الله لا يـتـمـثـل	ولكم رأينا ناظرا هو في عما
عـنـها فـتـلك لها عـما يـهـمل	هو حيرة الأسباب في دهشاتها
بـل اـعـتـبار ضـيـائـها إذ يـعـقل	هو نفسه لا باعتبار ظلامها
أو وـاحـدـية كـثـرة لا تـجـهـل	من غير أحـدـية مـجـهـولة
فـكـمـنـها فـيـه العـمـاء الأوّل	لطفـت فـغـابـت في لـطـيـفة ذاتها

² حدّد الجيلي الفرق بين العماء و الأحدية، فالأول هو حكم الذات بمقتضى الإطلاق أما الثاني فهو حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي .

³ يعرف في الاصطلاح الصوفي مصطلح العمى وهو السحاب عند المتصوفة، يعرف على أنه عبارة عن صفة الذات العلية في الأزل قبل التجلي وحقيقته صفاء لطيف خفي لاحد لفوقيته ولا تحتيته ولا لحيوانيته الأربع، ولا نهاية لأوليته، ولا لآخريته خال من الرسوم والأشكال فيه صفات الكمال كالقدرة والكلام

⁴ عرف بن عربي البرزخ على أنه العالم المشهود بين عالم المعاني والأجسام ، و يشتمل البرزخ الجامع على ما يعرف بالحضرة الواحدية ومنه ثبات الأعيان فمنه الأوّل والأعظم والأكبر .

⁵ الأجساد الكثيفة: لقد فرق المتصوفة بين الأجسام والأجساد، فهذه الأخيرة صورة مرئية يتشكّل بها روح من الصور الجسمانية ومنه عرفت الأوزان والمقادير مثل ما ذكر المتصوفة، والكثافة لا تخترقها الأنوار

المجرّدة²⁷⁷،..ومنه الكشف الصوري²⁷⁷، ثم برزخ البرازخ ، هذه الحضرة الأخيرة هي ما تفهم بالعماء الصوفي .

فيلتقي الخيال بلغة العماء في عالم مطلق بين الملك والملكوت(أو ما يعرف بعالم الشهادة والغيب)، لأنّ تقسيم الخيال قسمين متصل ومنفصل، فالأوّل ربطه ابن عربي بسيكولوجية الإنسان ومنه التخيّل الذي يسقطه الوهم أحيانا ، والحلم المرتبط بأضغاث أحلام، والثاني ما انفصل عن المحسوسات بتلك البرزخية وارتقى إلى التمثّل الإلهي أو حقيقة الحقائق أو الحقيقة المحمدية.

فيشير ابن عربي إلى هذين المفهومين من خلال قوله : "إنّ المتصل يذهب بذهاب المتخيّل والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح فتجسّدها بخاصيتها ، لا يكون غير ذلك ، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل...²⁷⁸ ، فالمستوى الأدنى للخيال هو ارتباط الذوات بعالم الحس، ومن ثمّ يحدث الانفصال بين عالمين الإنسان والله، أو العالم والذات الإلهية

فكلّما اتسع الخيال اتسعت معه المدركات المعقولة ومنها إلى الأعيان الثابتة والذي يعرف كما أشرنا سالفا بالعماء الصوفي، لا يتحقّق هذا الأخير إلّا

²⁷⁷ عالم الأرواح المجرّدة: وهي الأرواح العلوية في عالم الأمر تكوّن القلب وتدبّره ، وهي مجرّدة من نزغات النفس الإنسانية، والروح لطيفة ربّانية مجرّدة من كلّ كثيفة.

²⁷⁷عبد الرزاق الكاشاني ،معجم اصطلاحات الصوفية ،ت :عبد العال شاهين،ص63

²⁷⁸نصر حامد أبو زيد ،فلسفة التأويل،ص54

بالانفصال بعد الاتصال حتى يعانق الصوفي اللب²⁷⁹، وهو "العقل المنور بنور القدس عن قشور الأوهام والتخيّلات.."²⁷⁹، وتتعيّن حضرة العماء الصوفي بين الواحدية

والأحادية²⁸⁰ فيهما تكون الأسماء والصفات حيث عرف بذلك "الغيم الرقيق.. الحائل بين السماء والأرض، وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الأحادية وبين أرض الكثرة الخلقية.."²⁸⁰، فوصول مرتبة العماء لا يأتي من عدم، يحتاج لمخاض ذهني وعيني معا للذات، وهذه الأخيرة تحتاج لمعطي الألوهة²⁸¹، من منطلق أنها تجمع الإله بالمألوه، فلا يمكن الفصل بين ثنائية العالم الله إلا بكينونة البرزخ.

حتى ينفصل العيان عن الذهن، وإنّ العماء يمثل تمظهرها للخيال الصوري وملاذ الصوفي العاشق²⁸² يرى فيه سلطة العاطفة والعقل معا، فهو كما قال بن عربي: "أول ظرف قبل كينونة الحق ففتح الله في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم ألا إنّ ذلك العماء هو الخيال المحقّق ألا تراه يقبل صورة الكائنات كلّها ويصوّر ما ليس بكائن وفيه ظهرت جميع الموجودات.."²⁸¹.

²⁷⁹ يعرف العقل عند الصوفية باللب، ويتحدّد مفهوم مادة العقل النورانية بلب اللب المصطبغة بالمقدس الإلهي، خاليا من دنس الوهم والتخييل، وعناق المعرفة المثالية.

²⁷⁹ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ت: عبد العال شاهين، ص 90

²⁸⁰ يقول الحلاج في كتابه "طاسين التوحيد": "الحق واحد، أحد، وحيد، وموحد.."

²⁸⁰ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ت: عبد العال شاهين، ص 149

²⁸¹ تعرف الألوهة عند الفلاسفة بمفهوم العلة الفاعلة .

²⁸² يعتقد بن عربي بأنّ الحب لا يصحّ بدون خيال يسبقه تخييل أو تصوّر، والعشق هو أنيس العاشق به ينقّس عن دواخله، فيخرج النفس مكوّن العماء

²⁸¹ ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 75

وأضاف الجيلي لمفهوم العماء أيضا عدم الاتصاف بالذات الإلهية ولا الصوفية "فهي ذات محض لأنها لا تضاف إلى مرتبة لا حقية وخلقية، فلا تقتضى لعدم الإضافة وصفا ولا اسما.."²⁸²، فيقتضي العماء اعتبار الله الوجود المطلق أو العدم المطلق²⁸³، وإسناده إلى الحقيقة المحمدية التي تفضي عن الإنسان الكامل، فكانت تلك الحقيقة "هي التعيين الأول للذات الإلهية، أو الفتق بعد الرتق"²⁸³، أو معبر الوجود من الإطلاق إلى التقييد أو من العماء إلى الأحادية ثم الواحدية.."²⁸³، وعليه فالصوفية اصطلاحوا على الحقيقة المحمدية بالإنسان الصغير، وحقيقة الألوهة بالإنسان الكبير .

وفي ذلك يقول ابن عربي:

هذا الإله الكبير هذا الإله الصغير²⁸⁴

أو قال الإله أنا الإله الكبير

²⁸²عبدالكريم بن ابراهيم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص50

"أطلق النابلسي مطلع العدم المطلق بمعنى العماء

"الفتق والرتق: يقول الله سبحانه وتعالى في ذات الشأن: ﴿أولم ير الذين كفروا أنّ السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾ (الأنبياء، 30)

²⁸³عبد الرحمن وكيل، هذه هي الصوفية، ص74

"الواحدية: إنّ الواحدية هي وصف لا يقبل تعدد الذات، وفي هذا بانة إشكالية نشوء العالم من الواحد، وعدم اعتبار هذا الأخير من الأعداد فهو أصلها، وأنشأ الله الاثنين من الواحد رغم أنه ليس بعدد، ومنه فالواحد العدد الجامع لكل الأعداد أو بمعنى آخر لكل الإضافات والنسب، وهو سر الوجود الكوني.

²⁸⁴يوسف زيدان، الفكر الصوفي، -عبدالكريم الجيلي-، ص101

فيرى بأنّ الإنسان الكامل أو إن صحّ القول الحقيقة المحمدية المظهر
الخارجي لتجلي الأنوار الإلهية، والتحقّق الربّاني، والأمر نفسه عند الحلاج في اعتباره
الإنسان صورة الله فقال: "إن لم تعرفوه فاعرفوا آثاره.."²⁸⁵.

إذ الوصول إلى مرتبة عين الحق لا يكون إلاّ بمحو تلك
الرّسوم والآثار، فتضمحل الأكوان، كل هذه التّمظهرات تحتاج إلى العقل الفعّال وهو
النور المحمدي، الذي فيه قطع للعلائق ومحو للصفات الحسية، وإنّ تحصيل الجلاء الصوفي
للوصول إلى القرب الإلهي فيحقق السعادة الروحية المطلقة يكون بالارتقاء إلى "معرفة
حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات إذ ليس في الوجود سوى الله تعالى، وأفعاله في
الكون كله من أفعاله.."²⁸⁶.

وما الكون إلاّ مرآة الرّب، صورة لأفعاله في نسبه وإضافاته فتنزّلات الرّب
ظهرت في المربوب، وكان عين العماء ما بين الحق والخلق²⁸⁷، ولقد عبّر ابن عربي عن

²⁸⁵ المرجع نفسه، ص 101

"الرّسوم: هي الآثار بمعنى الخلق وصفاته، وهي ناشئة عن أفعال الذات الإلهية، وعن صفاته وأسمائه، يقول ابن عربي: "الرسم نعت يجري
في الأبد بما يجري في الأزل"

"قسّم المتصوفة طرق الاتصال بالعقل الفعّال إلى قسمين: أ. طريق التأمل والتّظر سلكه الفلاسفة من الجانب العقلي/ب. طريق الإلهام
والمخيلة يقوم على الوحي الإلهي سلكه الأنبياء، ولا يعتبر ابن عربي العقل القوة المفكّرة مثلما يتّوجه به الفلاسفة وخصّ بمثال عن
ذلك قضية المعراج، كما عدّ بن عربي القوة المفكّرة بلاء من الله للإنسان، والعقل إذا انتبه لها قاداته نحو الضلال.

²⁸⁶ طسينيون، مصطفى عبد الرزاق، التصوف، ت: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان
1984، ط1، ص 68

"وصف الجيلي ثنائية الحق والخلق بالماء والتّلع، فأصل تكوّن الثلج هو الماء، كذلك كان الحق الأصل، والخلق فرع من فروع
موجوداته.

"يعرف الحق والخلق: بمصطلحي اللاهوت والناسوت، فالأوّل هو الله تعالى، والثاني هو الإنسان

الصورة الخيالية من حيث العيان في مقام الخيال تقع بين مستويين بلغة التنزل والارتقاء، وتكون "في حدّها الأدنى وهي حضرة النّوم (الرؤيا)، وفي حدّها الأعلى في منزل المنازل.." ²⁸⁷،

ويتصف البرزخ مراتبه الخيالية تبدأ بأولى مرحلة اقتضت النّوم، وهو الصورة الذهنية التي يصوّرها المتصوف تجمع بين حس معلوم، وصورة أخرى مأخوذة من عالم البرزخ الذي تموت في النفس إلى عالم الأجسام، ثم يتدرج لمرحلة تصاعديّة بعد حدّة الهبوط تلك إلى أعلى المراتب في الحضرة الإلهية والتي هي منزلة المنازل، قد يقع العماء بين الأحادية والواحدية كما ذكر سابقاً، لأنّه ذلك الوسيط.

وقد حدّد بعض المتصوفة العماء بالحضرة الأحادية، وآخرون بالواحدية، مهما أبيض الاختلاف فكلاهما يقعان في مقام الذات الإلهية، في حضرة جمع وفرق، وانتقال من الواحد إلى الأحد، إذ تتحد الذواتين الإلهية والإنسانية بمسمّى الواحد (أو الواحدية)، ثم يحدث الانفصال أو الفرق لتتحقق أحادية الله وحده دون شريك له، ومن هنا يكون التفرد، تفرد الإله عن المألوه.

وإنّ في عين الخيال المطلق أو ما يعرف بالبرزخ الجامع، تسقط الألوهة، وتتجرّد مرتبتها إلى مرتبة الرّبوبية ذاك هو انتقال من طور لطور، فظهور الاسم

²⁸⁷ سليمان العطار، الخيال عند بن عربي، ص48

الأعظم²⁸⁸ والذي هو التعيين الأول، به تنشأ كل التعيينات، وتصح الأسماء والمسميات، وكل

هذا الذي هو الخيال بتعدد مسمياته الجامع لحضرة العماء يدخل ضمن وحدة الوجود

لابن عربي التي ربطت الوجود والموجودات، أي بين الرب

والمربوب، والإله والمألوه، بين التجلي والتعين، وجاء العماء ليبدل على إرادة

الحق في خلقه، فيه جمعت النقطة²⁸⁸ الناسوت باللاهوت، وعالم الخلق لا وجود له إلا في

ملكوت الحق، من حيث كون الحق منشأ التجلي، وأصل النقطة الذي جمعت بين

عالمين، العالم المطلق والعالم النسبي

ويشتمل العماء على حالات عرفانية ربطت بين المقامات والأطوار²⁸⁸ التي

يمرّ بها السالكون، وهي على حسب سبعة²⁸⁸: "حالة النوم العميق، وحالة الحلم، وحالة

اليقظة، وحالة الوعي الصافي، وحالة الوعي الكوني، وحالة الوعي القدري، وحالة

الأحدية.. "288".

²⁸⁸ الاسم الأعظم: هو الرب الذي يمثل التعيين الأول، والنبي محمد عليه الصلاة والسلام صورة تجلّت فيها الاسم الأعظم، من حيث

اعتبارها الحقيقة المحمدية، فكانت الحضرة الإلهية أيضا منشأ الربوبية، وهذه الأخيرة

تجلّى فيها الأسماء الإلهية، والصفات.

²⁸⁸ وفي هذا يقول الله تعالى في مقام ربوبيته: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ بَيْتِكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (سورة النجم، آ46)

²⁸⁸ لقد عرف الحلاج النقطة بعين الحقيقة، وعين النقطة في وسط طاسين الدائرة، تجمع بين الظاهر والباطن

²⁸⁸ النقطة عند الصوفية هي: سُمّيت أيضا بالنبضة الأمرية أو النقطة الأصلية، وقد كتب الحلاج طاسين النقطة، وتشتمل على اللطائف

والكثائف، أو ما يعرف بعالم الأجسام والأرواح

²⁸⁸ مفهوم الأطوار عند الصوفية هو، وتأتي على سبع: "القلب، النفس، الطبع، السر، الروح، الأخفي، الخفي"

²⁸⁸ يقول الحلاج:

فإذا أتممت سبعا أتممت كلّ نبات

²⁸⁸ سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى، ص 196

²⁸⁸ يقول الحلاج في هذا الباب:

لقد أوضحت أوضاع المعاني بعرضكها بأثواب التجلي

وقبل أن يوجد الله العالم والكون، كان العماء أوّل الخلق من كونه عقل
وخيال ،ومنه جاءت النقطة التي بها تمت الأجسام، والأجساد والأرواح و التي تعرف
كلّها بالكثائف ،ومن العماء الذي تشكّل بالنقطة كان سر الوجود الكوني أي العالم
المحسوس، وكانت الخليفة عين الخليفة، أي الحق²، أو نقول الخليفة والحقيقة
بمعنى الحق-الخلق، و يعدّ العماء من المفاهيم المعقّدة في الخطاب الصوفي
وتتعدّد مفاهيمه، ممّا شكّل حجما من التداخل المعرفي، منهم من جعلها في الواحد، ومنهم
من فرّق بينها، ولعلّ ذلك يعود لصعوبة حصر المفهوم وتشعبه ،وتصنيف الاصطلاحات
الصوفية من أصعب الآليات القرائية ،فالعماء هو أصل الخيال المطلق، كما سبق العماء
الصوفي مفهوم الهيوالي في النشأة ،ذلك أنّ العماء ارتبط بالذات الإلهية فيما تعلق بأول
ظهورها³.

أمّا الهيوالي فهو أساس نشأة الوجود والموجودات، بدء بالحقيقة
المحمدية، وصوره آدم عليه الصلاة والسلام، فتداخل هذه المفاهيم يعيق سير وتيرة الفهم
لدى القارئ، خاصّة مع تشابك هذه المفاهيم حتى يعتقد أنّها في حكم الواحد ألا وهو

شغلت جوارحي عن كل شيء فكلّي فيك مشغول بكلّي
يقول الحلاج :

وأبّ الأرض تخلو منك حتى تعالوا يطلبونك في السماء
تراهم ينظرون إليك جهرا وهم لا يبصرون من العماء

² سئل النبي محمد عليه الصلاة عن وجود الله سبحانه وتعالى قبل خلق الكون، فأجاب عليه الصلاة والسلام: ﴿كان في عماء، ما
تحتّه هواء وما فوقه هواء﴾، ومن جهة أخرى يعتبر بن عربي بأنّ العماء ناتج النفس الإلهي استنادا إلى ما تمّ ذكره من الحديث النبوي
الشّريف، ونقل معناه.

الوجود، ولذلك اعتبرنا العماء خيال برزخي يقوم على أساس الفصل والوصل بين الذات الإلهية والإنسانية أو ما يعرف بالجمع والفرق

ولعلّ الفواصل هذه لا تتعلّق بما هو يعرف بلحظات السكر التي يعيشها المتصوف، إذ الفصل من حيث الأفعال لا الصفات، فكان تعدّد المباني في الخطاب الصوفي بداية تأزم المعاني التي أتت بأسماء الممكنات، وهل يصحّ أن نقول بأنّ من ثنائية العماء مع الهولي تمّت الحقيقية المحمدية، ولقد سبق إلى الخلق محمد

عليه الصلاة والسلام أم آدم، مادام الله خلق آدم على شاكلته وصورته، فختم الأنبياء الذي انبثق عن ثنائية العماء والهولي الذي يعرف بالهباء هو ما أظهر ذلك التجلي الإلهي عبر الوسيطين آدم ومحمد عليهما السلام²⁸⁹، ثم جاء بعدها خاتم الأولياء والولاية المحمدية التي شملت كلّ الأنبياء، أي فيما يصطلح بمفهوم الابتداء والانتها²⁸⁹

وهذا الأخير ما ربط بالذّي اجتهدوا في تأويل الرمز القرآني من مدلولات صوفية أصلها روح رحماني ربّاني، "إلى أن ينتهي الختم العام الذّي هو روح الله وكلمته وهو آخر متعلّم.."²⁸⁹، وهذه التركيبات النبوية والوجودية ماهي إلا عين العماء، وهو

²⁸⁹ يقول بن عربي:

سما النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول

²⁸⁹ الابتداء والانتها: اختص هذين المصطلحين بالنبي محمد عليه الصلّاة والسلام، فأول خلق للروح المدبّرة روح محمد صلى الله عليه وسلّم منه انبعثت الأرواح الأخرى من اللطائف و الكنائف، كما يمثّل النبي محمد عليه الصلاة والسلام انتهاء فلك النبوة²⁸⁹ محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية و الرد على بن تيمية، -من كلام الشّيء الأكبر محي الدين بن عربي-، مطبعة

نصر، مكتبة الاسكندرية 1981، ط 2، ص 74

الجامع لكلّ شيء بلا وسيط، وانتقلت التجليات من ذاته تعالى إلى التصور المحمدي
الذي توسّط العالم والخلق

وحتى يبلغ المتصوف تلك الحقيقة، عليه أن ينفصل تماما عن العالم، ويجعل
الله الروح المحمدية فيه، فتظهر صورة الخالق في مرآة محمد، فيسبق الكمال المحمدي الكمال
الإنساني، ومن هنا فالعماء تعقبه التنزلات الصوفية، أمّا الارتقاء هو عروج روحي، و بلوغ
مراتب ذلك أنّ العماء هو المنتهى، والصوفي يبحث سيرا

لبلوغ تلك الدرجة، تطهر غاية الصوفي في ذلك التحقيق حتى يمكنه الله من
معرفة سر الوجود والخلق في بدايته التي هي عماء في عماء، ومّا هو معلوم قد يفسد
حال الصوفي وبالتالي لا يحقّق المبتغى، فلا يبلغ كل المتصوفة درجة الوصول،^١ وإذن
فالعماء يتدرّج نزولا، والصوفي يتدرّج صعودا، كذلك العماء فأّن منشأه الآخرة وهو
ابتداء

أمّا المتصوف فإنّ منشأه الدنيا، ويخالط حاله حال الآخرة، ابتغاء الوصول
إلى الله، فجاءت الدنيا وهي المقام الأدنى لتدلّ على الشريعة، وهذا ما يخالفه الصوفي
ليصل إلى الآخرة فيصحو على الحقيقية، وللوصول إلى خاتمة السفر الذي يقابل مقام

^١ يقول بن عربي: "فالزم الاقتداء و الاتباع، ولا تطأ مكانا لا ترى فيه قدم نبيك، فضع قدمك على قدمه، إن أردت أن تكون من
أهل الدرجات العلى، والشهود الكامل في المكانة الزلّفي، وقد أبلغت لك في النصيحة كما أمرت، والله يهدي من يشاء إلى صراط
مستقيم.

"كن" بها تمّ أمر الوجود، والممكنات، على المتصوف اجتياز البرازخ من برزخ البداية إلى
برزخ التّوسط

فالبرزخ يتيح له معرفة إلى مرتبة العماء والذي يحول ما بين الخلق
والحق، فيلاحظ نور الأنوار الساطعة، فتهبه الكرامة الصوفية، وتخرق له العادة ممّا
اعتاد، ذلك هو مقام الختام وترتقي مرتبة النفس إلى الكلّية في أن حظي المتصوف بالولاية
وتمثّل بالحقيقة المحمدية، يقول أحمد بن عليوة:

أنا الذي ظهرت خمرتي مني فاضت²⁹⁰
والأشياء بي قامت أنا رافع الحجب

اعتبر الوجود قبل خلق الإنسان من العدم، وبعد خلق الإنسان كان وجودا
ملحق بعدم، والأمر كلّه يرجع لله، فهو القدم² الراسخة³ في الوجود، فلذلك كان الوجود
"كشبح لا روح فيه، أو مرآة غير مجلوة فلّما خلق الله الإنسان كان هذا الإنسان هو

²⁹⁰ أحمد بن عليوة، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ت. يحيى الطاهر برقة، ضبط. عاصم ابراهيم الكيال، المطبعة العلاوية
، مستغانم، الجزائر، ط1992، 2، ص19

"القدم: ارتبط مصطلح القدم مع الكرسي، وما يصطلح عليه أيضا بموضع القدمين الإلهيتين يندرج تحتها الاثنينية والثنائيات الوجودية
من حيث انقسام العالم الوجودي من كلمة "كن" أي الأمر الإلهي، وما الانقسام إلا في انقسام الكرسي تمثلا لعالم الألوهة، يقول
بن عربي: "ومن فعل هاتين القدمين في هذا الفلك ظهر في العالم من كلّ زوجين اثنين بتقدير العزيز لوجود حكم الفاعلين من
الطبيعة (يعني الحرارة والبرودة)، والقوتين من النفس (يعني القوة العلمية والعملية)، والوجهين من العقل (يعني النور والظل)، والخرفين
من الكلمة الإلهية (كن) من الصفتين الإلهية ﴿ليس كمثل شيء﴾"

"القدم الراسخة هي القدم الواحدة وتعني بالرحمة المقيّدة التي هي عالم الألوهة (الله)، والقدم الثانية بمعنى الرحمة المطلقة وتشمل عالم
الخلق، يقول بن عربي: "فبالقدمين أغنى وأفقر وبهما أمات وأحيا وبهما أهلّ وأفقر وبهما خلق الزوجين الذكر والأنثى وبهما أعزّ
وأعطى ومنع وأضر ولولاهما ما وقع في العالم شيء مما وقع"

روح الوجود وعين جلاء المرآة التي تتجلّى فيها أسماء الحق تعالى وصفاته...²⁹¹، من حيث أنّ الله تعالى مرآة الوجود، والإنسان يرى نفسه فيها عند تتجلّى له الذات الإلهية في الحضرة الختامية.

إنّ العماء الصوفي هو ميراث إلهي انتقل إلى ميراث نبوي، ورثه المتصوفة الذي استغرقوا في حب الذات الإلهية، وتعمّقوا في سر الكون من ابتداء وانتهاء، من منظور أنّ النبي محمد عليه الصلاة والسلام أوّل الخلق وآخره، فهو

خاتم الأنبياء، وتوّج الإنسان المؤمن ولايته الذي آثر نفسه فلقّب بالإنسان الكامل، إذ كان يعيش ظلمات دنيوية وعمي، فأبصره الله من نوره ومن ثمة كان العماء بصورتين حسية ومعنوية، الأولى تمثّلت في الوجود وما تعلّق بالوجود الإنساني، والثانية برزخية خيالية شملت المعرفة اللدنية وما لحقها من سر كوني، وهذا الأخير هو "فيض من الأنوار الإلهية يرد على العبد قبل الفتح إذا سرى في ذاته و قلبه"²⁹².

تشظّت الكثير من المفاهيم الصوفية التي تفرّعت عن مصطلح العماء، كما تعدّدت المعاني المشوبة بهذا المصطلح، و في المقابل لم يكن العماء الوسيط الحسي و لا المعنوي، ولو عرف بالبرزخ، ولكن ذلك البرزخ هو آخر مرتبة علوية، وإذا ما

²⁹¹ يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، -أعلام العرب-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ب.ط، ص 209
²⁹² أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء-، دار قباء للطباعة والنشر د، عبده غريب، القاهرة، ب.ط، 2000، ص 66

تردد في قولنا بأنّ العماء هو البرزخ الفاصل بين الحق والخلق فذلك يعني من حيث اعتبار الله الوجود، والخلق العدم، فهو أساس الحقائق كلها.

من هذا المنطلق تمثل العماء في صورة الموجودات اللطيفة والكثيفة، ولم يأت لبيان الثنائيات الضدية الوجودية، وإنما جعلها ضمن سلسلة وجودية ترتبط بمعطى البداية والنهاية، أو إن صحّ القول بداية التكوين الوجودي "وإذا كان العماء يمثل التعيين الأوّل غير المكاني للذات الإلهية باعتباره مستوى الاسم-

الرب-، فإنّ كل مفردات العالم توجد في هذا العماء بالقوة والصلاحية في صورة الأعيان الثابتة... "293".

حضرة العماء بين الوصل والفصل:

يقول أحمد بن عليوة:

و لو صحّ وصلكم بحظّ بذلته بمالي في دنياي ودار الآخرة 294

وهب ما عندي في الجميع متبرّعا في ديني ودنياي من فرض وسنة

²⁹³نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 86

"الأعيان الثابتة: تعدّ الأعيان الثابتة من الوسائط الوجودية التي تمثّل الوجود المعقول في حيز العماء، تتوسّط ثنائية الوجود والعدم، كما تمثّل حالة الإمكان بين الواجب الوجود لذاته وبين الواجب العدم لذاته، لأنّها تشمل الحس القابل للظهور من حيث هو صورة لتجلّي الذات الإلهية، و تتمثّل الأعيان عبر مراحل من العدم إلى الوجود ثم من الثبوت إلى المدرك، ومنه فالأعيان الثابتة موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي، وظهرها هو تجلي الحضرة الإلهية، فهي ظل الوجود الذهني المعقول، يقول بن عربي في هذا الشأن: "فأعيان العالم محفوظون في خزائنه عنده، وخزائنه علمه ومختزنه نحن لأنه ما علمنا إلاّ منا، فكان طريقا وسطا بين شيئية ثبوتنا وشيئية وجودنا.

²⁹⁴ديوان أحمد بن عليوة، ص 29

يحاول أحمد بن عليوة أن يتحدّث عن مفهومي الوصل والفصل المتصلين بالخيال، وهذا الأخير يعبر عن مفهوم الخيال المطلق، الذي يمثّل آخر مراتب الخيال يقع فيه العماء الصوفي، وإذا ما تحدّث الشاعر عن الوصل فهو يريد به الخيال المنفصل، أي الذي ينفصل به عن المحسوسات، ويصل بالعوالم اللطيفة التي تمثّل كينونة الوجود المطلق، وهذا سرّ النور الإلهي .

ومن هنا يحتاج المتصوف للخيال المنفصل حتى يبلغ مراتب الوصل، يريد الشاعر بالوصل حضرة الإمكان التي تمثل برزخ البرازخ أو الخيال المطلق المسّمى بالعماء الصوفي، ولحصول الوصل الصوفي يجب على المتصوف الانفصال المعنوي والمادي عن عوالم الكنائف ويتأتّى ذلك بشراب التمكين .

وحقيقة الوصل هو الانفصال أولاً عن الحس ثم بلوغ مرتبة الكمال الصوفي، فتكتمل النفس الإنسانية بكمال صفاتها وأفعالها، ولعلّ تلازمية الخيال والمثل هي التي تحقّق الوصول، فكان تحقّق المثالية بعين الخيال المطلق الذي هو العماء، وكأنّ هذا الأخير يحاط بظلمة محتجبة عن النور الإلهي، ذلك أنّ الخيال جامع بين الروح والنفس، ومنه جاء الحديث الخيال، والترقي به للوصول إلى الغاية الصوفية

وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "لما طلع قمر السعادة في فلك الإرادة أشرقت
شمس" الوصول على مصابيح الأصول، فتنبيّن الحق لأرباب الألباب وذوي البصائر، وكلّ
لما طبع عليه راجع وصائر.. "295.

الشمس: تمثّل في الاصطلاح الصوفي مظهر الألوهية فهي النور الإلهي الصاطع، ومجلى لتنوّع أوصافه، فالشمس أصل لسائر
المخلوقات، وفيها نقطة الأسرار، ودوائر الأنوار، كما هي مظهر للنور المحمدي أيضا
أحمد بن عليوة، رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1990، ص2، ص295

الفصل الثالث

جدلية الفكر المتعالى والنص

1. التضاد اللغوى وجدلية الظاهر والباطن

2. الغياب والحضور

3. المبهم وإشكالية إفشاء سر الربوبية

4. الكشف العرفانى والتخييل

التضاد³⁴ اللغوي وثنائية الظاهر والباطن:

لقد ارتبطت هذه المفاهيم بجدلية الذوق والتحقق من جهة، وجدلية الشريعة والحقيقة من جهة أخرى، بالإضافة إلى تناقض الحال الذي يعيشه المتصوف، "لأنّ حياة الإنسان مزيج بين الدين والدنيا، وجدلية قائمة بين ماهو دنيوي وديني"²⁹⁶، وكل هذا ينصّب في مفهوم حقيقة التصوف من مكاشفات وأسرار وأحوال تتضارب مع أهل العامة

وبالتالي فإنّ انشقاق اللغة الصوفية لا تنجم عن القارئ بل إنّما تتعلّق بجوهر التصوف وباطنه المنضوي تحت المعاني الرمزية ومقاصد مكنية، فالصوفي يعيش حالة ذوق والقارئ في المقابل يجب أن يتذوّق المصطلح الصوفي، ويستشعر حرارة العاطفة

³⁴ يعرف التضاد على أنه ازدواجية المعنى، وقد يؤول اللفظ الواحد يشترك بمعنيين مختلفين يحمل كل منهما دلالة معينة وفقا لطبيعة الإيحاء المرتبطة باللفظ نفسه، أو يكون اللفظ الواحد مشار إليه ببعدين واحد حسي واقعي والثاني مجازي تأويلي

³⁵ ينقسم التضاد إلى: تضاد لغوي وتضاد سياقي

³⁶ يعرف التضاد في الخطاب الصوفي بالأضداد المتعلقة بالمرآة الوجودية، وفي هذا يقول بن الفارض:

تجمعت فيها الأضداد لحكمة فأشكالها تبدو على كلّ هيئة

³⁷ لقد تم تصنيف الأخذ بثنائية الظاهر والباطن إلى 3 تصنيفات حدد من خلالها أصحابها، وهذا ما أشار إليه أبو العباس محمد بن عيسى في كتابه قواعد التصوف:

1. الأخذ بالظاهر لفظا دون مراعاة سياق الجملة، وهو أهل الجحود من الظاهرية، لا يعتد بصريح لفظهم

2. تأويل المعنى استنادا للحقائق تأويلا صريحا، وتعديل المفهوم والمقروئية، وهم أهل التحقيق من علماء المعاني والفقهاء

3. إثبات المعاني وتحقيق المباني، و تفويض ظاهر اللفظ وباطنه للإشارة، فعمدوا للتأويل الإشاري، وهم أهل الصوفية، والأئمة المدققون، ينفي فيه توجه الباطنية الذين استندوا للإشارة فقط، فضاعت من المعاني وسياقات العبارات هؤلاء تشيعوا وخرجوا عن الملة، من أهل التشيع والافتراء .

يوسف زيدان، متاهات الوهم، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2013، ص1، ص34²⁹⁶

التي أوقدت النص الصوفي وتجسّدت في مواجيد وأشواق، فالرحلة الذوقية التي يعيشها الصوفي هي في الأصل ثنائية المادي الحسّي والغبي الميتافيزيقي

الممزوج بذاتية التجربة والرحلات الصوفية المتعالية التي تتحرّر من سجن البدن والمادة، والتوق إلى نعمة القرب الإلهي، فما بين الله وصل، وما بين الصوفي والعبد فصل، فنماذج الحس الكلي "تمثّل خلفية ضابطة تتأسّس عليها تلك الشفرة الثانية كمرجعية قارة للمرموز له.."²⁹⁷، وننوّه إلى أنّ ما ظهر وما بطن، وما كان فصلا أو وصلا لا يمكن أن يؤخذ بمعزل عن بعضه البعض

فالوصول إلى الباطن لا يتم إلاّ من خلال الظاهر في مستوى الشريعة أو الوجود وتجاوز الثنائيات لا يتم إلاّ من خلال الوسائط التي تجمعهما، وإنّ التضاد اللغوي أيضا ما هو إلاّ في الحقيقة انفصال عن المادة واتصال بالذات الإلهية وأيضا فصل القارئ عن الإشارات الروحية الخاصة والتواصل معه بالتجاوز اللغوي الذي يظهره

الوصل: هو في الاصطلاحات الصوفية وحدة الحقيقة الواحدة بين الظهور والبطون
صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ط، 1998، ص 227²⁹⁷

التضاد في المجازات والاستعارات والكنائيات²²، بالإضافة انفجار الذات، وكشف الأحوال

المتناقضة

وبيان طبيعة الحق والخلق والمعقول واللامعقول (بين حال وشطحات

صوفية)، ومن هنا تحدث المفارقة النصية بين المخفي مما بطن والمعلن عنه مما ظهر، مفرزة

دلالات التعارض الجوهرية التي تبني اللغة الواصفة للحالة الصوفية في القصيدة، والتوتر

الذي يسيطر على القارئ عبر التضاد بين الأشياء المفتوحة والمغلقة. ولا يمكن للقارئ

هنا أن يهتمش هذين المستويين في استنطاق النص.

إنّ البحث عن أثره الروحي دون ملامسة المفردات اللغوية الرائجة في مخيلته

التي تضيق عليه الخناق فيقرّم رحلة استكشافه عمّا كشفه الصوفي بمرجعية خاصة، ونسيج

القصيدة الصوفية هو اصطناع للظاهر حتى يتضح الباطن بإشكالية الغموض والتشبع

بالتجريد²³ اللذين فيهما قوة الإيحاء والدلالة بقدر من التعقّد والبعد عن البساطة.

²² الاستعارة: هي علامة تناظرية تركز فيها المشاهدة بين الدال والمرجع على أساس التوازي النوعي le parallélisme qualitatif وقسمت الاستعارة بين لفظية وغير لفظية، فالأولى لا ترتبط بمؤول موسوعي يحول دون انفتاحها على عدة موضوعات دينامية، أما الثانية فهي ميكانيزم أو إجراء استبدالي يربط العلاقة بين قضية جلية expliite ظاهرة ومعطى ضمني خفي implicite (من كتاب مناهج التحليل السيميائي/فايزة مخلف/ص20)، وهي أحد أعمدة الكلام وعليها المعول في التوسع والتصرف، وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر (من كتاب استراتيجية القراءة -التأصيل والإجراء النقدي- و/ص138)

²³ الكناية: تكون مرئية ومنطوقة وهذه الأخيرة بالأفلام والسينما، يعتبرها رومان جاكسون وسيلة لزدواجية المعنيين البعيد والقريب، فيعتقد في تصوير موجود يمثل موجودا آخر يتصل به بصورة غير مصورة يعتبر كناية، حيث تستند على المجاورة والقرب، ويجرح الكناية في النثر خاصة في الأدب الواقعي (من كتاب أسس السيميائية /دانيال تشاندلرز/ص225).

²⁴ التجريد: يندرج ضمن المفاهيم الفلسفية، وهو سلوك تفكيري يعتمد على البدهة والبساطة.

²⁵ يعرف ترفيان تودووف التجريد بأنه بناء وكشف لصياغة القوانين المجردة، فكل خطاب هو تجل لبنية محددة عامة

فالتضاد اللغوي يرتبط بالسياق الداخلي للنص والسياقات الخارجية له للحدث الصوفي حتى لا تثار الردة الفعلية السلبية، والانكسار الدلالي مادام المتصوف يعكس في قصيدته تراكمات نصية، تولدت من تجربة نفسية أولاً، قبل أن تكون تجربة أدبية مهداة إلى العلن، والدارس للخطاب الصوفي يلاحظ جلياً هذه التناقضات الضدية من ذلك البقاء، الفناء، الأحذية، الكثرة، السكر، الصحو، التخلي

والتحلي، الجمع والتفرقة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي ترفض سياقاً خارجياً خاصاً في القصيدة الصوفية والجمع بين الأضداد هو محور المعارف عليه وتأسيس بناء مختلف يراد به مقاصد أخرى غير مستوحاة من الواقع ممانعة للواقع، وبعض من مستويات القارئ، أو ربما نجد لفظاً واحداً يحمل معنيين متقابلين، أو ألفاظاً تختلف في ملفوظها، وتضاد معانيها.

فازدواجية اللغة الصوفية بين القصد الحقيقي للصوفي، والتواءات الظاهر بنموذج استفزازي، وكأنّ الصوفي يتلاعب بين اللغة العادية ويقحمها في حلقة التضاد، وينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى المجازي وتجاوز معناه الحقيقي المستمد من عالم المادة وحاجة المتصوف إلى كل هذا هو محاولة تقريب التجربة الصوفية الميتافيزيقية¹⁴ إلى المشاهدة العينية ثم التخيل عند القارئ

¹⁴ الميتافيزيقا الصوفية: أو ما تعرف بما وراء الطبيعة أو المادة، وهي مسلّمات ومبادئ متعالية تأتي لحظة انبثاق الروح، وتتجلى الميتافيزيقا في كونها فلسفة الحضور من خلال حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الإحساس بالجسد، والوعي لذاته من منظور الفلاسفة

وتحقيق التوازن بين عوالم المادة والروح، ومن جهة أخرى حتى لا توصف هذه التجربة على أنّها تحمل بعداً أسطورياً تقليدياً، وإيّما مردّها إلى التأويل الصوفي الذي يجمع بين المتضادين، "فالرؤية الشعرية لا تكتفي بقشرة العالم بل ما تنفذ إلى خلفها.."²⁹⁸.

ونشير إلى أنّ التضاد اللغوي الذي يشكّل إشكالية بين الظاهر والباطن يخصّ مدلولات الألفاظ بعينها وليست الألفاظ التي تكشف فقط عن دلالات سطحية وتفرز قارئاً ساذجاً، فتلك المدلولات مجرّدة من شحنتها الدلالية الواقعية فتختفي في بواطن التموضع الدلالي الذي يسقط النص من صورة المادة، وعلامة الإخفاء هي علامة بروز الظاهر .

ولكن لا يستطيع المتصوف أن يجهر بما عن كثير من مقاصده وعليه فالتضاد اللغوي هو حالة بين الستر والبوح، والظاهر والباطن، بين حالات شعورية وأخرى لاشعورية، فلا يستطيع أن يصف تمايله حين اصطلامه وأزمته تلك فيخفيها، ولا يمكنه أن يصف عروجه تماماً فيظهره مشوباً هكذا تكون القصيدة الصوفية بين الإظهار والإضمار، ولا يتحقّقان إلاّ بالتضاد اللغوي، وهي غالباً "ما تبقى على التقابل بين الأوضاع والأحوال

(هيجل، نيتشه وغيرهما)، ومن جهة أخرى اعتبروا الميتافيزيقا آلية استحضر المثل واستعادة الأصل المفقود، وتتبنّى الميتافيزيقا مفهوم المدلول المتعالي، الحقيقة المطلقة، التاريخ الغائي.

عبد الله العشي، أسئلة الشعرية، -بحث في آلية الإبداع الشعري-، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص116²⁹⁸

المتناقضة، والتي يعقب بعضها البعض، أو يقيم بعضها إزاء...²⁹⁹، فهو أيضا يحوي تنزلاتهم الروحية في اختلاف مع الحس الظاهر والمضي إلى الباطن الذي يحدث إشكالية الاستيعاب لدى القارئ غير المتمرس لهذه الاصطلاحات الصوفية، وإن مهمة التضاد اللغوي هي الحفاظ على الأسرار الإلهية وعدم البوح

بها حتى لا تؤخذ مغالطة، فالنص هو من منظور الصوفية مقارنة دلالية لا تسقط على الواقع، وإنما تجتزئ منه بعض المحمولات وليس التضاد بأن يقع القارئ ضد المؤلف، وإنما يستعمل آليات التأويل النصي كمخرج من مشكلة الفهم، بحيث لا تشكل اللغة الصوفية عائقا أمام لغته العادية المتداولة في لغة التواصل، فمراد الصوفي أيضا إيصال تجربته إلى متلقين واعيين بمعانيها

وهذا ما يعرف أيضا بالإيجاء المضاد إذ هو المنقذ "لولوج تعددية النص التقليدي..."³⁰⁰، فإن النص الصوفي الخالص خلص نفسه من المحدودية في مدلولات الألفاظ التي عليها النص العادي، ويتعدى وظيفة التواصل إلى بلاغة الأثر وتذوق لذة الإيجاءات في هذا التضاد فالإشكالية فيها تشكل متعة.

تضارب الظاهر والباطن هو في الأصل قصور الأذهان عن استيعاب كل الألفاظ التي تتمفصل عن مدلولات متعدّدة ومتشعبة، كما تبين قدرة الإنسان

²⁹⁹ محمد حيار، الشعر الصوفي القديم في الجزائر، -إيقاعه الداخلي ووظيفته-، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1997، ص 28
³⁰⁰ دليلة مرسللي، فرنسوا شوفالدون/مارك بوفات، جات موطيت "مدخل إلى السيميولوجيا" -نص، صورة-، ت: عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعة الجامعية، الجزائر، 1995، ص 21

الاستيعابية محصورة جدا و" بمزج الكلمات بطرق مختلفة يصبح بمقدورنا التعبير عن خصوصيات تجاربنا، ولو كنا نملك كلمة للتعبير عن كل تجربة خاصة، لكان لدينا عدد غير متناه من الكلمات، عدد يتجاوز قدرتنا على تعلّمها، تذكّرها،

استعمالها...³⁰¹، ولذلك يستند الصوّفي على دوال يحاكيها من الواقع، ويجرّدها من مدلولاتها الحسية إلى المجردة الصوفية، فالتضاد اللغوي يشكّل آلية من آليات التشفير، ومسلك من مسالك الصوفية، وقد تختزل شروط الملاءمة بين الصوفي والمتلقي فيما تعلق بالنظام اللغوي المشترك كلياً أو جزئياً بينهما وفق مستويات متعدّدة فتتعارض المعايير، وتتشقّق المفارقات والدّي يزيح هذه الجوانب هو نظام البوح الدّي يرفض الشاعر أن يبوح به حتى يحدث الانفراج لدى القارئ و التصوف إذا يحاكي جدلية "ديالكتيك" واضحة في توظيف المعاني وتقابلها في بنية لا ثالث لهما، وعليه فالعلاقة مثلا التي تجمع الذات الإلهية والإنسانية لا يمكن أن تقع عليهما سلطة الجسد أو المادة يندرجان في لائحة الطباق والمقابلة، أو الصور البيانية في الاستعارة، وليست الكناية .

³⁰¹ دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ت: طلال هبة، م. ميشال زكريا، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط1، أكتوبر، 2008، ص34

وهذه المآخذ اللغوية تؤثر في المتلقي، وتشعره بالارتباك حيناً والارتياح حيناً
آخر لما يستعين بالتأويل الصوفي وليس الشرح لتلك الاصطلاحات تقريباً للفهم الحسي
لا الروحي، هذا ما يعاكس التجربة الصوفية وتوصيفاتها، ولعلّ هناك تداخلاً بين المعجم
الصوفي وبين مرجعيات النص الصوفي وسياقاته.

فالصوفي يستعمل التضاد اللغوي حتى يغطّي عن التضاد السياقي فيوهم
المتلقي ولا يلهمه، فالمقاصد المتعلقة بالمتلقي لا تقع على شاكلة ما أراد به المتصوف في
نصّه ذلك بحيث يتعالى هذا الأخير عنه " فتزداد فيه التملّصات والانفلاتات عن عالم
الواقع أو الإطار المرجعي للنظام اللغوي المستخدم فتتحطّم أمامه بعض القيود لأنّه وليد
اللحظة الهاربة ... "302.

فقد استطاع التّضاد أن يجسّد عنفوان التجربة الوجدانية عند المتصوفة وكان
الأقرب إليهم في معاينة تجربتهم، وتقريبها إلى الأفهام بنقل الشّحنات المغيبيّة إلى الصّور
المدرّكة من دون ملامسة متاهات الفهم الخاطيء، واختزال الحب الفاضل للذات الإلهية
والبحث عن المعاني غير الجاهزة من طرف المتلقي، فالخلاف أو الاختلاف هو
استخلاص للدلالات في لعبة³⁰² مواجهة اللّغة

³⁰² الطاهر بومزير، التواصل اللساني والشعرية، ص13

اللعبة اللغوية: يعتقد رورتي على غرار غادامير وداريدا بأنّ اللغة متعالية عن فكر الإنسان، وهذا الأخير لا يمكنه تجاوزها دون أن
يستنفذ كل المحمولات الدالة عليها، فهي مثالية لغوية أو لعبة خطائية في نظره يستحيل معها الانغلاق أو التماهي أو التطابق وإنما
حلبة للمواجهة أو مسرح للفعل والعرض بحسبه، إذ اللعبة اللغوية تحمل دلالات متقلّبة ومتغيّرة بين الممكن واللاممكن

من الاستقراء إلى الفهم دون إقصاء قصدية المؤلف، أو تهميشه في حصر المفاهيم الممكنة وغير الممكنة وألاّ يتعامل القارئ مع النصّ بعفوية، وإثما يقحم نفسه في مستجدات الحدث الصوفي لربّما يستعمل المتصوفة التضاد اللغوي من باب الوسائل الإقناعية التي يحاول بها جلب القارئ إلى تقبّل النصّ، وعدم

مؤاخذه الصّوفي في تدواله للألفاظ والاصطلاحات الإشارية، يمارس حركيته داخل أنظمة النصّ الداخليّة ومحمولاته، وإنّ التضاد اللغوي أو السياقي أيضا قد يعدّلان أفق التوقعات لدى القارئ من الاستغراب والتوجّس إلى التقبّل العام للنصّ الصوفي فهو في الأصل قيمة جمالية، وتجسيم لما هو غيبي غير مرئي أو متداول لدى الصّوفية فقط دون سواهم

يكون ذلك بغرض الإقناع والتّوضيح معا، وتأكيد مواجيدهم الصّوفية ويكون هدف الصوفي البلاغة لا البلاغ (أو الإبلاغ)، فهو يتعدّى الخطاب إلى الوظيفة الإبلاغية، إذ طالما ركّز على التلويح والرّمز والإقرار بضرورة المحافظة على أسرار الخاصة، فبداعة اللفظ ماهي إلاّ سجن لبعض المعاني الصّوفية، وقضية الظاهر والباطن تقع تحت سلطة المؤلف لأنه يتحدث فيهما عن حقيقة الوجود بواسطة دينية توضح متغيّرات معيّنة فاتجه ظاهر المعنى للتفسير، وباطنه لتلك الحقائق الإلهية، المحمدية، الإنسانية.

واعتمد واسطة بين عالمين عالم الحس في العبودية، وعالم الغيب في الألوهة والربوبية يربط بينهما حقيقة الإنسان الكامل أو ما يعرف بالحقيقة المحمدية، كما يستدل على الحقيقة الباطنية بالحقل الديني (أي الشريعة)، فجاءت لغة التضاد وسيطا بين هذه العوالم والحقائق توسّطت الحس والتجريد و الروح والجسد، "فاللغة تشكل عالمها الخاص بها التي تشير فيها كل وحدة منه إلى وحدة

أخرى من داخل هذا العالم نفسه بفضل تفاعل التناقضات والاختلافات والفروق القائمة في النظام اللغوي.."³⁰³، وإنّ الكثير من الذوات التفاعلية والصدام النفسي ينتج حدثا تنازعا بين المتصوف والمتلقي، وهذه المشكلات التي حرّكها النظام اللغوي الصوفي أعطت مساحة أكبر للقارئ في ربط التصوف بالفقه، والفلسفة بالفقه أيضا، "دون محاولة فرض مطابقة آلية بين البنية الداخلية للنص بوصفه خطاب الكاتب وعملية التأويل بوصفها خطاب القارئ.."³⁰⁴.

فالتضاد الصوفي هو صورة لتعدد القراءات، وبنيات الفهم والتفسير، أما ثنائية الظاهر والباطن هي بناء تأسيسي للرفض والقبول، يحاول بهما الصوفي الوصول لفكرة التقبل لدى القارئ لمعان دخيلة على القاموس العادي بالنسبة له بما أنّ التصوف خرق لطبيعة التفكير البشرية العادية أو جهلا منه في توصيف التجربة وقصورا في تحريك

³⁰³ بول ريكور، نظرية التأويل، -الخطاب وفائض المعنى-، ص10

³⁰⁴ المرجع السابق، ص117

الكامن فيها ومن جهة أخرى "فالنص يخلق ثنائياته الضدية بين الكلمة والكلمة وبين

الجملة والجملة، وبين الصدر والعجز..."³⁰⁵

و إنّ لغة التضاد في حد ذاتها علائق نصية ودلالية تكشف عن توترات

سياقية داخل بنية النص، وجاهزية الانعكاس اللفظي في الخطاب الصوفي

ماهي إلاّ جمالية أسلوبية و يمنح اللغة قوة إيحائية في تشكل إبداعي

تصوري يعطي الخيال والتخييل لوائح جدل ديني وانحراف في المفهوم والسياق يسوق

المعاني لمراحل تأويلية وتفسيرية، حتى لا القارئ في المغالطة النصية، والانزلاق الدلالي،

رغم كل هذه التشكلات البنائية، إلاّ أنّه لا يظهر توددا للمؤلف، فخبرته السابقة عن

التصوف ولّدت عنده تعصبا فكريا وسلبية كبيرة.

وجاء التضاد ليقلّل تلك السلبية ويبدلها بمتغيّرات قد تكون مشابحة تقريبا

لمستوى تقبّله الذهني، حتى يقلّل الصوفي من حجم التعارض والتباين بينه وبين الذات

القارئة، ولو أنّ غاية الخطاب الصوفي هو نقل التجربة الذاتية، دون الكشف

عن قدسية المصطلح الصوفي وخذش معناه في المدلول الاستبطاني، تلك هي طبيعة

القيمة الفنية الصوفية .

³⁰⁵ بسام قطوس، استراتيجية القراءة،-التأصيل والإجراء النقدي، دار المكتبة الوطنية، 2008، ب.ط، ص151

فالهوّة التي يفرغها النصّ مهما كانت زمنية أو مكانية أو متعالية إلاّ أنّها تعطي القارئ حقه في استهلاك النصّ، واستشعار المعاني الخفيّة، وإنّ ترجمة إلهامات المتصوف المتعالية في قوالب عادية حسية يتحدّد بالتضاد اللغوي إذ يفرز لذة قرائية بمعايير قادرة على إحداث التواصل، وهذا الأخير لا يكون نافذاً إلاّ إذا استطاع المتلقي تفكيك الرسالة ممّا يؤدّي إلى ترك تأثير يعبر عنه من خلال رجوع الصّدّي..³⁰⁶.

فنظام التقاطع الاجتماعي والثقافي بين الذات المتصوفة والذات القارئة يلغي بعض الغوامض النصّية في بنية الخطاب الصوفي المغلق، وفي المقابل يثير حجما من القلق يرصدها القارئ عند كل تركيبة نصية مغايرة لتوجهه الفكري والثقافي، والمحكوم بتقاليد اجتماعية وأعراف لغوية، وحتى يصل المتصوف لدرجة الإثارة اللفظية عليه تعطيل الحواس لدى القارئ بنقل المحسوس للمجرد المستغرب، فلكل نص صوفي استراتيجية معينة تختلف من صوفي لآخر

وذلك يرجع لطبيعة الحالة النفسية بالإضافة إلى اختلاف المسالك والمقامات والأحوال ودرجات البلوغ والكشف، وما يتصور في الذهن الصوفي ينطبع سمة جدلية في الخطاب الصوفي، وعليه حتى يتسم أيّ نص صوفي بهذه الصفة "أي ممارسة الفتنّة أو الاستفزاز على القارئ فإنه يجب توفر فضاء مشترك يجمع بين النصّ والقارئ، أي أنه يجب أن يتوفر نظام دلالي مشترك بين الكاتب والقارئ

صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة للنشر والتوزيع، 2003، ب.ط، ص 45³⁰⁶

وذلك لأنّ وظيفة النصّ تتمثل في جعل كل قارئ يرى ذاته من خلال

شفرة اللغة..³⁰⁷، وإنّ شفرات النص هي رابط واضح وجلي بين ما هو ظاهر النص

"الذي يعتبر صدفة لا بدّ من كسرهما نهائياً"³⁰⁸، وباطن يؤول بخلاف ظاهره فيمر القارئ

بفترة إعجاب عند وقوفه بعتبة الغزل والحب ونموذج

الأثني، وسخط حول وضعية المتصوف موازاة مع الكشف الرباني

والسلطة الصوفية التي يعتربها تطاولا على الذات الإلهية

يقول أحمد بن عليوة:

فهو واحد الذات في كلّ ظاهر فأينما تَوَلَّوا ظهور الحقيقة³⁰⁹

فيا ظاهرا لنا بظهورك الذي ظهرت به حقاً لذوي البصيرة³⁰⁹

إنّ ظاهر الإنسان هو الوجود وهذا الأخير مظهر من مظهر الألوهة

الجامعة بين الإنسان والعالم، والباطن هو الإنسان الكامل في حقيقة الظهور الإلهي، أو

الكون الدّي يتحقّق فيه التجلي الإلهي، وكأنّ الظاهر حجاب ظاهري بين الذات

الإنسانية والذات الإلهية، فتلك الذات الإنسانية مشبّعة بالباطن (أي الروح) التي نفخ

³⁰⁷ حسين حمري، نظرية النصّ، -من بنية المعنى إلى سيميائية الدال-، ص70

عرفان عبد الحميد فتّاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1993، ص81³⁰⁸

³⁰⁹ ديوان أحمد بن عليوة، ص30

■ يعرف أحمد بن عليوة البصيرة بأنّها النكته الربانية أو الوديعة الإلهية وبما تدرك حقائق الأشياء على ما هي عليه في أرض الواقع، ما من شيء إلاّ وله حقيقة، ولا تدرك الحقيقة إلاّ بالبصيرة، كما عزّفها بأنّها سويداء القلب، والبصر هو فرع من البصيرة

■ يقول عبد الغني البابلسي:

لا يراها غيرها من أحد كل طرف بالسوى منجرح

الله بما ذلك الباطن في الظاهر ليتلاشى الظاهر ويظهر الباطن في عين الحقيقة والعالم

العلوي، ويقول أيضا في هذا الشأن:

فهبيّ لنا بصرا لا يرى سوى الصفا وهبيّ لنا سما لتلك المناجاة³¹⁰

وهبيّ لنا قلبا مطاعا إلى الهوى وهبيّ لنا عقلا من نور النبوة

إنّ ذلك الوصول إلى المقام الأسنى يعتبر مناجاة صوفية بعد تلك الغشاوة

أو الظلمة الصوفية التي قطعت نصف الطريق ولا يتسنى للصوفي إكمال مسلكه إلاّ

بالمجاهدة الصوفية التي هي أول مراتب البداية في الوصول إذ لم يتخلّص

الصوفي تماما من هويّته الإنسية، فذاك الإنسان الصغير لم يعد خليفة الأرض (أي

الظاهر).

فيرتقي من صفة الموجود الأوّل في العالم السفلي إلى أن يقذف له الله بنور

الولاية في صفة الإنسان الكامل، وفي هذا يقول أحمد بن عليوة:

واثبت مركز التحقيق³¹¹ في النفس والحشا³¹¹ معتبرا محض التنزيه أول النشأة³¹¹

³¹⁰ المرجع نفسه، ص30

³¹¹ يقول شاعر:

واعلم بأنّ الطريقة بحث عن التحقيق للحقيقة

³¹¹ النفس والحشا: يقول بن الفارض في هذا الشأن:

هو الحبّ فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل

³¹¹ ديوان أحمد بن عليوة، ص28

يعتقد أحمد بن عليوة بأنّ مرتبة الرّب (أو الربوبية)، أوّل مرتبة للوجود الإلهي لتجلي في باب الألوهة الفاصلة بين الرّب والعبد والرّابطة بين الإنسان والعالم، ولا يبلغ الصوفي في مرتبة النّفس الكلّية إلاّ بوسائط تظهر في الألوهة فتداخل هذه المفاهيم أفضى إلى ثنائية التنزيه والتشبيه، فكان التشبيه في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾³¹².

ربطت الخلق بالحق في مفاهيم الألوهة، ونفت عنه المماثلة في مقام التنزيه، ومن هنا يشير إلى أنّ بلوغ مرتبة الاتحاد بين الحق والخلق لا يعني تماهي الذاتين أو أن تحلّ الأولى في الثانية، يقول أحمد بن عليوة: "القرب الاثنين، والحق واحد"³¹².

الغياب والحضور³¹²:

يقوم النّص الصوفي على جدلية الغياب والحضور، أو ثنائية الأنا³¹² والهو³¹² في مفارقة لغوية وفكرية واضحة منبثقة عن فلسفة وجودية، تلخصّ الدوال

³¹² (سورة الشورى، آ11)

³¹² أحمد بن عليوة، النور الضاوي في الحكم والمناجاة، ج. عبد العزيز أعراب، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ب. ط، 1986، ص 67

³¹² ينقسم الغياب والحضور إلى:

غياب - حضور / غياب صريح - حضور إيجابي / حضور صريح - غياب إيجابي ضمني

³¹² تبنى العناصر اللسانية للحوالة الكبرى على نموذج الغياب والحضور في نظر النظرية التوليدية التحويلية والقواعد التي تقوم عليها، ومن جانب آخر فالغياب والحضور يقومان ببعضهما ينطبقان في مستوى واحد من التفسير ضمن ما يعرف بقواعد إعادة الكتابة، وما يبيّن غيابها هو ذلك الحضور الذهني والتوليفة الباطنية، وما يعكس الغياب هو المضمرات وما تؤول إليه، وكأنّ الحديث عن حضور وغياب البنيتين السطحية والعميقة في النّص

³¹² الأنا والهو: هنا تأتي بمفهوم أحادية الذات أو الأنا واحدية SOLIPSISME تنطبق تماما مع الفلسفة الصوفية التي تستدعي الانفصال عن عوالم التواصل بينها والعالم، ولكنّ الأنا حينما تتخلّص من نوازعها الحيوانية (الفطرية) ترتقي إلى مرتبة الأنا العليا التي تنشده لذة الكمال الروحي

³¹² أمّا الهو الصوفي فهو العالم الخارجي أو الآخر التي تتصل به الذات اللاواعية، وكأنّ الذات الصوفية تقع في صراع بين الهو للانفصال عن العالم الخارجي.

ومدلولاتها، والألفاظ مع معانيها، بين نصّ مغيبّ يحتضر، وآخر يستحضر، يشتغل على اغتراب الصوفي، يقوم من ركام حسي، ويرتقي مع لغة متعالية يفرض فيها الأنا سلطته، فقد يواجه القارئ بعضاً من الإيحاء المستفز .

تتنافر فيها لغة المادة والجسد مع المعاني المغيبيّة، ف"إذا كان المدلول أو المعنى الغائب أو البنية العميقة يمثّل حالة غياب، فإنّ إحضاره إلى عالم الإشارة يحتاج إلى قارئ أو متلق يقظ مثقف يستطيع تأسيس العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول لإحضار الدلالة..³¹³، فيأجد ما تحويه ثنائية الدال والمدلول من ازدواجية بين الحاضر والغائب.

إنّ الحضور هو بنية لغوية منفتحة على عوالم تنبع من الذات وتنتفع على الآخر فتتعدّد الدلالات، ولا يقوم إلاّ باستدعاء الغياب وفق مرجعية إيحائية ترميزية، فتأتي المباني منفكة أي زائغة عن موضعها وأصلها، "فيكون إحضار النصّ الغائي ذا قيمة خاصّة للنصّ الحاضر، قيمة تفوق الحضور، وإن اعتمدت عليه حتى يصير الغياب جزءاً جوهرياً في جسم النصّ وفي تكوين دلالاته وتأثيراته، من حيث يصبح النصّ إشارة حرة غير مقيّدة فتنشأ الاجتهادات القرائية وفق الاستجابات الثقافية والمعرفية والذوقية.."³¹⁴

³¹³ بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، -التأصيل والإجراء النقدي-، ص58

³¹⁴ المرجع نفسه، ص90

ويتضح تقاطع الحضور والغياب عند مبدأ الاختلاف بينهما، وترجيح الثاني على الأول، هذا ما وضّحه عبد الله الغدامي حيث اعتبر "عملية استحضار الغائب تفيد في تحويل القارئ إلى منتج للنص مما يجعلها مضاعفة الجدوى، فهي من ناحية تثري النص إثراء دائما باجتلاب دلالات لا تخصى إليه، ومن ناحية أخرى تفيد في إيجاد قراء إيجابيين يشعرون بأنّ القراءة عمل إبداعي...³¹⁵، كما يرى بأنّ "عملية إحضار عناصر الغياب إلى النص هي في حقيقتها محالة لكتابة تاريخ ذلك النص وفي ذلك استحضار واضح لمفهوم السياق..."³¹⁶

ويتأسس عنصر الحضور والغياب من الميتافيزيقا أو الصورة الماورائية الغيبية تحت إرادة العقل ومركزيته، فمضمون الخطاب الصوفي "يحرّر المكبوت ويشتت الدال إلى دوال ملتحمة مع مدلولاتها، لكن في تطابق متصدّع وحضور مؤجل،.. يعمّق ويجدّر ازدواجية الغياب في الذات.."³¹⁷، فالتصوف هو لغة ميتافيزيقية يعمل على "استحضار المثل واستعادة الأصل المفقود.."³¹⁸

³¹⁵ يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الجديد منشورات الاختلاف، 2008، ط1، ص

354، 355

³¹⁶ المرجع نفسه، ص 355

³¹⁷ محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات ط، -فصول في الفكر العربي المعاصر-، ص 105

³¹⁸ المرجع نفسه، ص 188

كما تظهر فلسفته في "الحضور وامتلاء الوعي في الحاضر هي معرفة مطلقة ومغلقة.."³¹⁹، فحضور الجسد مثلا يشكّل مأزقا، حينها يجب استحضر المعيّب بتشتيت مراتب الغموض وإعادة مجد الحضور الذي يعبر عن كنه الذات الصوفية، ويعرف مفهوم الغياب ب"المسافة النفسية الفاصلة بين خلق-حق، في المثلث الدلالي الصوفي وهو بداية السلوك العملي.."³²⁰.

أمّا الحضور فهو "حضور الذات الصوفية في مقام الحق حضور حال جمع وفي آن لحظة من الوقت.."³²¹، ومجمع اللحظات الحضورية تلخص "برهة لا سمك لها، وهي غيبية عمّا سوى الحق، و من أهم ما يمتنع فيها عن الذات الصوفية والقول، وهو الموقف الذي قال فيه النفري ليس في الوقفة

قول..."³²²، ويشير البسطامي أيضا إلى ثنائية الغياب والحضور في قوله:
:"ما الحقيقة إلاّ في موت النفس وكلّ من فرّ في إماتة النفس فقد رجع إلى تأويل العالم.."³²³، فإنّ الموت يعادل الفناء الصوفي وهو غياب إرادة النفس عن استنطاق اللغة الحسية، ومحاولة التحرّر من سلطتها، ونشيدان الحضور الإلهي في مقامات أرقى.

³¹⁹المرجع نفسه، ص188

³²⁰مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني،-الرؤيا والتشكيل-، دار القدس العربي، تلمسان، ب.ط، 2011، ص56

³²¹المرجع نفسه، ص85

³²²المرجع نفسه، ص86

³²³عمارة ناصر، اللغة والتأويل،-مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي-منشورات الاختلاف، دار الفارابي

2007، ط1، ص120

فبداية الرحلة الصوفية والمعراجية غياب ثم غياب فحضور، ونقصد بذلك غياب عن الحواس والنفس، وبلوغ الهيكل الجسماني، ثم الغياب سكرًا، فحضور مع الله باثنيية ثم أحدية، وما بعد التنزلات عودة لنقطة الحضور النصي، حضور المتصوف الذي يوجد الوجود ومراتبه في لغة الباطن التي تظهر بين كل ثغرات النص، لتعلّل ذلك الغياب في كنه الحضور النصي

فكل بنية نصّية هي موضوع يحمل ثلاثية إماتة النفس فموت روحي، ثم إحياء الروح العالقة بين الذات الإنسانية والإلهية، والحضور هو متعلّقات أسماء وصفات، وتجلي الذات الإلهية هي بداية لعلائقية حضور شبه تام، وهذا ما ينعكس على النصّ الصوفي، إذ يكون حضور الصوفي شبه تام في مظاهر خطابه، وهذا ما يثير جدلية انعدام العقل في تأسيس التجربة الصوفية في صورة خطّية مكتوبة، فعدم انتظام الحضور النصي والذاتي للمتصوف، يبيح صيغة استحضار اللاوعي الصوفي افتراضًا ووهما، وذلك لا يتضح من خلال المعطى البصري الذي يؤسّس للبنية السطحية، ولكن "على سبيل الوعي بحضور ما لموجود داخلي غامض لا يتكشف إلّا من خلال فعل التعبير وبواسطته.."³²⁴.

فإيجاد ملكة الحضور هو بمثابة نبش عن عمق الغياب داخل فجوة باطنية معيّنة متبعثرة في النص في سياق اللامعقول، وفي كل توقّع يبدو وثيقًا بصلة الخيال

³²⁴ جابر عصفور، نظريات معاصرة، ص 38

الخالق أو المطلق كما يعرف عند الصوفية، فمادام الصوفي يفرض سلطته على نصّه، فحضوره يكون ذلك الرمزي الذي يغيب في تلك الإيحاءات المتعددة، وبالتالي لا يحدّد ذلك البعد في الحضور إلاّ ببرزخ فاصل بينه وبين الغياب، ثم بينه وبين القارئ، فحضور واحد في كلّ منهما يلغي الثاني.

إنّ الغياب والحضور من الثنائيات المتنافرة والمتعارضة، تعانق الاغتراب النفسي والمادي، فيهما انعزال الذوات الصوفية، وانغلاقها عن العالم، وانفتاحها على الوجود، ثم معاودة انغلاقها بعد معاناة الروح وتوتر الجسم الذي ينعزل عن النفس، في سفره الثاني، إلى آخر سفر يجتمع فيه جمع-فرق لحظة الحضور الإلهي في مجمع التجليات، ومن هنا يتعلّق الحضور والغياب بذاتين منفصلتين، ذات إنسانية، وذات إلهية، هذا في السفر الروحي، وإلغاء كل التبعيات الحسية عدا التجاوزات المتسمة بالتعالّي.

كما لدينا حضور وغياب يبدأ من النصّ وينتهي عنده، ولا يصل القارئ إلى مرحلة الاعتراف به إلاّ بربط اللغة تلك بالوجود أوّلاً، وبالعماء ثانياً والذي يرادف كل خيال يجعل الذات الصوفية قابلة للظهور أو الحضور إن صحّ القول، وإعادة تمكين العلاقة بين الذات والموضوع، ثم بين الذات والنصّ، ثم بين الذات والقارئ في الأخير، ونقصد بها الذات الصوفية تعطي لنفسها مركزية واضحة داخل البنية النصية الصوفية.

فأساس الحضور والغياب هو ذلك الإنسان الصغير الذي ينطلق من الوجود، بواسطة العالم، إلى الواد المقدس والذي قد نتداركه من خلال ما يستقرأ في كل نص صوفي وهو سرّ السرّ أو ذلك الكمال، يتضح كموضوع ومعنى، حينما تنصهر فيه كل العلاقات والثنائيات الضدية أو المنسجمة لتكوين ذات مستقلة عن الخطاب العقلي، أو ذاك الذي هو قريب من الحس والخيال، أو العقل والحس، أو النفس والحس.

فكلّ هذه البناءات تفقد الذات الصوفية صبغة الارتقاء من المنظور الذي هو يمثّل نظرة القارئ لكلّ خطاب يحاول فيه توليد الحضور، وكسر الغياب، فيجب اعتبار النص كينونة عماء وبرزخية، لا يجوز تفكيكها ولو في ذروة المتناقضات، فتلك هي نواة الوجود حتى يحتفل القارئ بشبكات الحضور والغياب، كما هو الحال في الاستحضار والتغيب، وتمكّنه من حصرها هو قمة التّضحج الفكري الذي يتيح له التوغل في التجربة الصوفية، والتّسامي معها .

يستعير القارئ بعض التصور الماورائي^٢ الذي يربط بين الوجود والذات الإلهية في عمق الميتافيزيقا، وهو ذلك الوجود الإلهي، أو إن صحّ القول التجلي الإلهي في الوجود والموجودات معا، وهذه الأخيرة تعرف بمظاهر الوجود نفسه، إنّه بحث عن ميتافيزيقا الحضور، حضور كوني في النص تأخذ اللغة مهمتها في تفكيكها وإعادة

^٢ يعتبره جاك دريدا مفهوما لنقد الميتافيزيقا، والذي يعتبر التصور الماورائي هو ذلك الأنطولوجي للغة ONTOLOGIQUE الذي ارتبط بالهيرمينوطيقا التي تبحث عن فهم الوجود وعلاقته بالمؤول (أنطولوجيا النص) في مستواه الديني اللاهوتي (استكشاف مدلولات التأليه أو التقديس)، يخضع النص فيها لمنهج التفسير .

بنائها، فلا مجال للانعزال عن فكر المثالية الخالصة التي ترفع كل الممكنات في حدود
اللاممكن.

إنّ حضور المعنى كلياً لدى القارئ يظهر من خلال مواضع النفي المتكرر
في النص و تضحّم ذات المتصوف، ويحلّ الأول محلّ الثاني فيستدلّ عليه، ودلالة النفي
تظهر على مستوى لغة الغياب أو الحضور، وبالتالي "يكون حضور المعنى غير قابل
للتحقيق، بمقدار ما تحيل كل إشارة بلا انقطاع إلى الدلالات السابقة واللاحقة، محدثة
هكذا تفتيتنا لحضور المعنى وتمائله..."³²⁵

يكون المعنى في معطى الغياب في حالة إرجاء، يحيل القارئ إلى معنى آخر
موجود في النصّ بمسمى الحضور، ممّا يثير التوتر الفاصل بينهما يصل إلى القارئ على
شكل تمزّقات في الأنسجة اللفظية والمعنوية، يعرب أساساً عن تمزّق الذات ومعاناتها
،فهي ذات تعيش حالة انفصام بين وصل وفصل، تشتت فيه كلّ الدوال، وتشير
المدلولات إلى تصدّع، وتمائل دلالي بين الذوات والمدلولات.

يعطي الخطاب الصوفي مفهومية جديدة للمعاني، قابلة للهدم السياقي كلّ
عملاً بوتيرة تلك المسافات المتقطعة والتي يتحكّم فيها الصوفي عند شعوره بالخلل
الوظيفي بين ما قاله وما أراد قوله ضمناً، وما أشار إليه حرفاً ونقطة، في معنى إشاري

³²⁵بيير.ق. زعما، التفكيكية، -دراسة نقدية-، ص75

وهذا ما يسمّيه جاك دريدا بالإرجاء، وهو أن يكون المعنى غائباً.

يخضع للبشر الدلالي، و"إنّ هذا التفتيت للمعنى الحاضر ناتج من واقع أنّ النصّ المكتوب يمكن أن يقرأ و تعاد قراءته ضمن سياقات مختلفة تخلص إلى إنتاج انزلاقات للمعنى تكون نتيجهتها الرئيسية الإرجاء.."³²⁶

إنّ موضوع الحضور والغياب هو نظرية الوهم والخيال الصوفيين، ويمثّلان صورة من صور الإلغاء والإرجاء والإعفاء، فالحضور يلغي منظومة الغياب، وعكسه صحيح، وهذا يفقد المعنى صلابته داخل البنية النصية الصوفية، فلا يقدر القارئ إدراك الحضور الكلي أو شبه الكلي للقصدية الصوفية، ولا يعي متى يتلاشى ذلك اللاوعي في طيّات كل معنى مبثوث، و من أين يعلن النص بداية انفتاحه على القارئ.

وهذا يعفيه من تقديم لائحة المعاني المقصودة كلها، فلا يتضح القصد إلا بإعطاء صورة عن إخفاق المعنى في إرجاء الوعي، ممّا يستدعي الأمر الكشف عن تصورات جديدة للنص الصوفي بتوظيف المعنى ومعنى المعنى (السّر، سرّ السّر) في صورة الوعي واللاوعي للصوفي، وما على القارئ إلا محاكتهما، وإتمام النواقص التي عبّرت عن جمود المتصوف الذهني في تتمتها، فالذي يأتي بصورة قصدية واضحة متتالية في الدوال، يلابسه الغموض العابر فيها تلك هي محمولات الحضور.

³²⁶بيير.ق. زعما، التفكيكية، -دراسة نقدية-، ص78

أما التي تجهّز للالتواء في المدلولات من خلال دوالها المضطربة، مجهولة النسب والهوية الدلالية، تنم عن تعثرّ الذات في احتواء كثافة المعاناة اللغوية والنفسية، وتعارضهما في حصر تورط الدال بمعان متأزمة فيها عقدة الأنا، تشير كلّ هذه المؤشرات إلى محمولات الحضور، فلا يصدر كل من الغياب والحضور تلقائياً داخل النص فهما نظام تخطيط نصّي، ولد قبل النصّ في ذاكرة الصوفي عندما حلّ في مقام لا يخضع لترايبية المكان و كينونة الزمان.

إنّ الحضور والغياب يوتّقان للوضع النفسي، قبل حدث التجربة الصوفية، أمّا في بناء النصّ يشيران إلى خلل وظيفي في اللغة يعبران عن حضور المعنى وإغائه مؤقتاً، وكل "يجعل الكلمة ذات قيمة ثنائية: حضور وغياب، وجود ونقص، وفي مثل هذه القراءة يحتاج القارئ بالإضافة إلى الكفاءة اللغوية التي أساس من مرجعية اللغة إلى الكفاءة الأدبية.. حتى يستطيع إكمال الثغرات أو التكتيفات في النصّ أو يقوم بإتمام النص وإكماله وفقاً للنموذج المفترض"³²⁷، وإنّ هذه العلائق الدلالية ما بين البنى السطحية والعميقة، هي إثارة لعدم التوازن المعرفي بين الدوال الحسية، و المدولات الغيبية، فقام الجدل على علاقة الدال بالمدلول في تحديد جوهر المعنى الصوفي.

³²⁷ بسام قطوس، استراتيجية القراءة،-التأصيل والإجراء النقدي-، ص 58

فلا يخضع الغياب والحضور لمعيار معيّن يستوفي طبيعة الموضوع ودلالته، فعلائق الحضور³²⁸ تشير إلى عناصر البنية اللغوية الظاهرة للنص وهي بنية غير مغلقة، لأنها تفتح على بنية أخرى وتستدعيها تلك هي بنية الغياب..³²⁸.

كأنّ بنية الحضور تلك تعني عند الصوفية معنى الحضرتين الإلهية والمحمدية، يشار إليها بكل الدوال والمدلولات، وتتعدّد فيها مرجعية اللغة بين إيحائية، غامضة، مضطربة، صريحة، ملتوية تمكّن القارئ من فهمها دون مساءلة عميقة للذات الصوفية، فجاهزية القصدية أثمرت البعض من الاتزان النفسي الذي يؤثر إيجاباً على أداء المتصوف لغويا، بعكس بنية الغياب، التي يحتاج فيها القارئ إلى استنطاق المحمولات العميقة.

من الواضح أنّه إعفاء لعناصر الحضور في بناء المعنى، فالغياب يقع ما بين المكتوب والمقروء، فلربّما ذهن القارئ لا يقدر المكتوب، فيستند إلى مقروئته فقط، دون أن يستعير ذهنية المؤلف، ويرجّح المدلول على الدال، فإن لم يتمكن القارئ من إحضار المعنى ماديا وحسّيا داخل النص من خلال تعقّب المدلول المتخفي وراء الدال أن يستحضره ذهنيا في صورة جزئية أو كلية ليستدل على تمام المعنى أو نقصانه.

³²⁸ المرجع السابق، ص 58

وفق ما يتّرب من قصديات واضحة وغير واضحة، حتى يلغي مسلّمة الخضوع للنّص من أوّل قراءة لا تشفع لتجربة كاملة متعلّقة بالمتصوف، ولا لقارئ جعل المعنى محتضراً، فالحضور والغياب يعتمدان على المعرفة الذوقية الخالصة، فالحضور يضيف للنص بعداً جمالياً، أمّا الغياب فهو يستدعي القراءة النموذجية، ويستحضر القارئ الفطن، فالفطنة في الأداء تجعله يتحرّر من قيد الدال والمدلول.

إنّ كثافة الحضور والغياب، يقع في حدود الانغلاق، والانفتاح، فهو لا يتحرّك بحرية فكرية داخل النّص.

و يقول أحمد بن عليوة في ديوانه :

وغبت عن الأكوان منذ حذفها
لما آنست في الحمي نار الأخبّة³²⁹

في هذا البيت الثالث من التائية تحدّث أحمد بن عليوة في الغياب عن الأكوان فهو مغيب في نظر الحس والوجود الكوني، وعاش مرتبة الأنس بعد وحشة صوفية مضطربة، غيرت المراتب الوجودية فنفى الوقار والخصال التي تحلّى بها، ثمّ تخلّى عن مزيج الحس والنفس ومعانقة الروح للواصلين إلى الطريق الإلهي بلغة الحب تلك هي احتراق النفس وذوبانها، فيكون الغياب ذلك الذوبان والاضمحلال.

³²⁹ديوان أحمد بن عليوة، ص 27

وكأن الغياب والحضور هو خلاصة بين الصحو والسكر، وكذلك هو كمال ونقصان، باعتبار غياب المتصوف عن الحس هو رغبة الجسم في الانفلات من سلطة السفلي، والتشبث بمرتبة الولاية، فتحقق هيئة الإنسان الكامل أو النفسية الكلية هو غاية الحضور الإلهي والاتّصاف بالقرب، ومهما يكن فتلك الثنائية التي هي غياب وحضور ماهي إلا قرب و دنو ومقابل بعد وانحراف

يقول أحمد بن عليوة:

ولو صحّ ذا المرام بالفعل هنّته ولا أبالي بما فيه من حسناتي³³⁰

قد يفقد المتصوف هيئته عندما يغيب عن ذاته، وتتلاشى سيطرته عند أوّل ظهور إلهي، فيلتبس عليه أمر الطالب والمطلوب، غياب ذاته وحضور إلهي، يرمي على نار تحرق حسناته من ما أشار أحمد بن عليوة ويقصد بها زيغته مع الذات الإلهية في خطابه المجازي وتصرفاته بالمخالفة، ويعرف المرام بالأفق الأعلى الذي ينظر فيه الرحمن ويتخطّف أبصار المتصوفة لانبهارهم بصورة الرحمن، يعرف بحضرة الوقار.

وعندما يغيب الوعي الصوفي يهتك ذلك الوقار بوجد سماوي، وشطح ترابي، فيداوم المتصوف البحث عن السرّ الإلهي الغائب في اسمه الأعظم والمكنون، ولا يصحّ أن يلتقي الغياب الإلهي مع الصوفي، إلاّ بفاصل الصّحو، فيكون حضور الله صورياً، وهي

³³⁰ديوان أحمد بن عليوة، ص29

صورة جزئية وبالتالي فالحضور لا يأتي كلياً، ومثال غياب المتصوف الجزئي، وكأنّ هذا التقابل التقابل بين الغياب الجزئي والحضور الجزئي هو نفي للكمال الإنساني.

كذلك هو إثبات لوجوده تعالى في تجلّي سر واحد من أسراره الإلهية، وما ذلك الوجد الصوفي إلّا انعكاس لنقص نفسي بعدما فاضت النفس شوقاً، فكان غاية الغياب هو الحضور جهراً، وطمس كل حسنة ترايبية، ولقد ربط المتصوفة ذلك الحضور بالدعاء³³¹ المحصور بالمناجاة على المشاهدة، وفي هذا دلالة ب"إنّ الدعاء يوجب الحضور، والعطاء يوجب الصرف والمقام على الباب³³² أشرف من الانصراف من المبار.."³³¹، وبالتالي فالوصول لا يتحقّق لجميع المتصوفة إلّا للذي صرف الحضور عن الغياب، ولكن تبقى دائماً حاجتهم في حضور القلب الرباني بإلحاح نبوي فيقول أحد العارفين: "ما رأيت شيئاً إلّا رأيت الله قبله.."³³²، بمعنى أنّ الاتّصال الإلهي يحدث بغياب صوفي، وكلّما حضر المتصوف تعشّثت أبصاره عن الرّؤية الإلهية، ولكن من جهة أخرى فهو يغيب كليّة عن أحوال الخلق جميعها من صفات وأحوال، وتبقى له أفعاله، ثم يغيب عن نفسه بفعل الإرادة الإنسانية و الروح الإلهية، فمتى أراد الله له الحضور حضر.

³³¹ عرف الدعاء عند المتصوفة بلسان حال الاشتياق للمحبوب

³³² يقول أبو بشر صالح المزّي عن الباب: من أدمن قرع الباب فتح له، وفي هذا قالت رابعة العدوية أيضاً: "متى أغلب هذا الباب حتى يفتح"

³³¹ محمد بن شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، ص 199

³³² عوض الله بن حسن مصطفى البحيصي، الهمة العلاوية في شرح اللامية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط 1، 1998، ص 16

لا يمكن حصر الغياب أو الحضور بمدة زمنية معيّنة فقد يدومان أو يقصران يرتبطان بثلاثية الأقوال، الأفعال، الأحوال، وهذه الأخيرة " ترد على العبد ابتداءً وصفاءها بحسب صلاح أعمالها ومتى فنى العبد عن الأفعال والأخلاق والأحوال بزوال إحساسه عن كلّ ذلك فقد استولى عليه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق.."³³³، فأول الطريق الصوفي هو الغياب

عن العالم، ثم الغياب عن النفس مرتان عن شهوة الدنيا، ونفحة العالم بالموت.

فالمتصوف بذلك ميّت إلى أن يحياه الله بحضوره فيه متجّلياً، والملاحظ للخطاب الصوفي يجد مصطلح المحاضرة ترد قبل المكاشفة والمشاهدة، ويقصدون بها الحضور، فالأولى هي "حضور القلب وقد يكون بتواتر البرهان، ثم المكاشفة هي وهي حضور بنعوت البيان لا بالنظر في الدليل ثم المشاهدة وهي وجود الحق من غير بقاء تهمة فإذا أضحى سماء الحقيقة عن غيوم الستر أشرقت شمس المشاهدة في بروج المقابلة.."³³⁴، ولعلّ الغياب ظلّمة صوفية، والحضور لمع البرق الخاطف، وتلك الثلاثية التي ذكرناها ليس إلّا حضوراً مثبتاً لفاعلية الذات الصوفية واتصالها الدائم بالأنوار الإلهية، وما بين كلّ اتصال واتصال انقطاع جزئي حتى يستعيد المتصوف أنفاسه فيتقبّل ذلك الشعاع اللاهب، "فيضيء قلب العارف باتصال أنوار التجلي حتى يصير دائم النهار

³³³محمد بن شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، ص 307

³³⁴المرجع السابق، ص 316

،غائب الليل "335، ويقصد بالنهار علم الغيب، أمّا النهار فهو النور الدال على علم الشهادة، فكلّ اتصال هو فياض أنواره تعالى، وكلّ غياب كلّّي أو جزئي هو حضور ذات الأنوار في القلب العمر بذكره، فالمتصوف "قد أحرقت أنوار الشهود صفات بشريته وصفي شرابه من كأس خصوصيته قد تجلّى له المذكور في الذكر فغاب إحساسه في الفكر.. "336.

المبهم وإشكالية إفشاء سر الربوبية:

إنّ المبهم آلية استفزاز تحرك وجدان القارئ وهو ما يثيره في هيمنته على النص إذ هو جوهر التصوف يحقّق مسافة فاصلة بين المرسل والمرسل إليه، إذ يقول ابن عربي في هذه الجدلية: "من أراد فهم المعاني الغامضة من كلام الله عزّوجلّ وكلام رسوله وأوليائه فليزهد في الدنيا حتى يصير ينقبض خاطره من دخولها ويفرح لزوالها.. "337، وغاية الغموض هو تجريد الخطاب الصوفي من المفاهيم الظاهرية

³³⁵المرجع نفسه، ص 316

أحمد بن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط2، 1992، ص 49³³⁶
إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والتطور، ترجمان السنة للنشر والتوزيع، ط1986، ص1، ص76³³⁷

وقد يتجه الغموض إلى الاستبطان الصوفي في إخفاء الأذواق عمّن ليسوا أهلاً لها " إذ تأتي العلاقات القائمة بين التراكيب في النص على نحو غير متسق ويخالف ما ألفته الأسماع سالفاً وما اعتاد القارئ على تلقيه في النص الشعري العادي ... "338 .

فالغموض هو انكسار الذات المتلقية والخضوع لقوته التأثيرية بحيث أنّ "الطابع التصريحي المباشر للمقاصد الحقيقية في العمل الأدبي تجعل من التأثير ضعيفاً ويقوى هذا التأثير إذا ما تراكمت وتعقدت الاستدعاءات النصية ... "339

■، بمعنى أنّ الغموض هو ذلك القصد الفني الخفي في النص الصوفي، والذي تعمّد فيه المتصوف أن يثير فيه جدلاً وتساؤلات وبالتالي أضحت القراءة "عملية تجرّي داخل الفرد على نص مكتوب لفضّ غموضه والكشف عن مستويات غموضه... "340، والبحث عن مبدأ الملاءمة الذي يعدّ معياراً للحقيقة والألفة

ويمكن إرجاع ظاهرة الغموض هذه في الخطاب الصوفي إلى "منهج التأويل الرمزي للأفكار الوجودية التي تدور حول الوجود الإنساني والحقيقة الإلهية وحقيقة

³³⁸ سامح رواشدة، إشكالية التلقي والتأويل، منشورات أمانة عمان الكبرى، 2001، ط1، ص68

³³⁹ يوسف اسكندر، هيرمينوطيقا الشعر العربي، -نحو نظرية هيرمينوطيقية في الشعرية-، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص80

■ هذا موقف أيزر والذي تأثر بأطروحة ليسر وقد وجه أيزر له عدّة انتقادات، وقدّم ليسر أثر التجربة الأدبية، ويعتقد بأنّ النص الأدبي يجزّر صاحبه من الضغوطات التي تفرضها التجارب العادية يستعين في ذلك بمكبواته

³⁴⁰ محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، ص26

الصلة الكونية بين الله والإنسان ومرتبة الإنسان في الوجود إلى غير ذلك من الأفكار الإلهية المتعارفة على معارف الشواذ من الناس...³⁴¹

حتى يجنبوا العامة ما لا تتحمّله إدراكاتهم العقلية، ومن هنا نفهم أيضاً بأنّ الغموض يتجاوز الرسالة الصوفية إلى تعقّب المعاني وإعادة إنتاجها لا يقوم على الفهم وإنما يتعدّاه إلى التفسير والتأويل الرمزي وليس الحرفي أيضاً ويختلف التفسير عن الشرح الذي يعتمد على القواميس اللغوية والاصطلاحية ويرتبط أيضاً

بكفاءة القارئ³⁴²، وذلك إيذاناً بـ"وجود التكافؤ المتعدّد الخاص وغموض المعنى بوصفهما ملمحين لصيقتين بالشعر..."³⁴²، فيجب على القارئ أن يتحمّل هذا الغموض أو ربّما تبعاته التأويلية ويجرّب الخروج من اصطدام الذات مع تجربة المتصوف، وأن يخلّص فكره من ثقل الدهشة عليه، وتمرير المختلف بآخر يقربه في الدلالة "فطرف التعامل مع الناشر أو السليبي أو المعارض هي بعينها مفاتيح التفسير لأنها مفاتيح الحوار والاعتراف بأهميته وحقّه في ألاّ يذوب..."³⁴³

فيمزج بين ثنائية المؤلف والغامض فهذا الأخير لا يمثّل شفرات جاهزة، وإنما هو عناد مع القارئ ولحظات التباس، فإنّ الغموض لا يعتمد على مستويات المادة

³⁴¹ محمد عبد الواحد حجازي، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ط1، ص70

³⁴² تحدث عنها رولان بارت في كتابه "الحقيقة والنقد"

³⁴² خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ص123

³⁴³ مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ص225

وتصورات الواقع بحذافيره وإنما يعود إلى "طاقة خارجية تلحق به وتعانق جوانبه لكي تحيل العادي إلى خارق العادة وتحوّل التوتر من درجة الصفر إلى درجات أعلى ولكي تعجن المدلولات المألوفة وتستخلص مدلولات لا نعرفها أي لكي تضيف إضافتها إلى العالم المحيط بنا والكامن فينا..."³⁴⁴

يجب التنبيه إلى أنه لا يمكن اعتبار المبهم³⁴⁴ هو ذلك اللامألوف ولا يجوز إحداث تداخل بين اللفظين، ولكن من الناحية المعرفية فالمبهم هو اللفظ المغلق غير المتحدد في معناه واللامألوف (اللاعادي) عكس المألوف أو المتعارف عليه ولقد ارتبطت الأسرار بمظاهر الربوبية³⁴⁵

وتسمية السر سرا في "لأنه تحذية بسر الربوبية المحضة تحقيقا لما تقتضيه الذات الإلهية وأدب المواطن يقتضي عدم الإفشاء بذلك والحكم المسماة إنسانا، آدميا، وعبدا لمقتضياته الذاتية له اللازمة لصورته الناقصة المباينة للكمال لئلا يلزم التناقض بين حاله ومقامه .."³⁴⁵

³⁴⁴ فيصل الأحمر، الدليل السيميولوجي، الألفية للنشر والتوزيع، 2011، ط1، ص90

³⁴⁵ المبهم: الملتبس غير واضح المسالك، يصعب على الحواس إدراكه، و اللامألوف خلاف العادة، فالمبهم متغير أما اللامألوف ثابت³⁴⁵ الربوبية هي سر يجمع بين اللاهوت والناسوت، وأوضح الجليلي مفهوم الربوبية وربطها باسمك الرحمان أو الألوهية في كتابه الإنسان الكامل حيث يقول: "دخل اسم الرب تحت اسم الرحمن، ودخل اسم الملك تحت حيطه اسم الرب فكانت الربوبية عرشا: أي مظهرها فيها وبها نظر الرحمن إلى الموجودات..."

³⁴⁵ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص81

فالسر هو أصل التناقضات الوجودية يعرف عند المتصوفة بالظل الظليل

الذي يقع حائلا بين العالم والحق³⁴⁶، وبين الخلق والخلق، وبين الحق والخلق، وإنّ

السر³⁴⁷ مبعث التجليات بين بنية الظاهر وعمق الباطن فالله تعالى "خلق

القلوب وجعل داخلها سرّه وخلق الأنفاس وجعل مجراها من داخل القلب

بين سر وقلب ووضع معرفته في القلب وتوحيده في السر وما من نفس يخرج بإشارة

التوحيد على دلالة المعرفة في بساط الاضطراب على الربوبية³⁴⁶، فالقلب مكن

العلائق يقف عند كل إشارة تحمل أسراراً إلهية، والأسرار مفتاح العلم اللدني³⁴⁷، يهتم

بالجوانب الغيبية التي يعلمها إلا الله

ومما أورثه للصالحين الذين تحقّقهم الكمالات الروحية والوجدانية، يحاول

المتصوف فيها ضبط جوارحه وجوانحه عن المخالفات في أن يكون "شبحاً بين يدي

³⁴⁶ يقول الحلاج: "الحق إذا استولى على سر ملكه الأسرار فيعانها العبد ويخبر عنها"، وهذا لا يحدث إلا عندما يتأتى له الكشف

³⁴⁷ يرد السر تصريحاً وتلويحاً كناية وإشارة، استعارة، محكما أو مفسراً، متشابهاً ومؤولاً

³⁴⁸ يورد الحلاج مفهوم السر في كتابة بستان المعرفة قوله: لو اطلع زري على سري قلعتة.

³⁴⁹ ويقول الحلاج أيضاً في تعريفه للسر: "هو ما خفي ظاهره وبدا معناه"

ويقول أيضاً: "أسرارنا بكر لا يفتضحها وهم واهم، ولا فهم فاهم"، ويقصد بالبكر هو ذاك الحائل بين الخاصة والعامّة، ولا تستطيع هذه الأخيرة هنك الحجاب وكشف السر، والسر يقوم على الخيال لا الوهم أو غفوة نائم يعيش أضغاث أحلام، أو خالطه إبليس، أو وقع له الاحتلام.

³⁴⁶ قاسم محمد عباس، بستان المعرفة الأعمال الكاملة، ص 238

³⁴⁷ قال تعالى: ﴿فوجدنا عبداً من عبادنا، وعلمناه من لدنا علماً﴾ (الكهف، آ6)، ويقضي العلم اللدني أو الباطني هو الالتزام

الشرعي، يتعلّمه العبد من الله سبحانه وتعالى، من غير واسطة ملك أو نبي، بالمشاهدة والمشاهدة، كما كان للخضر عليه السلام

ويعرف أيضاً على أنه معرفة الذات الإلهية وصفاته علماً يقينياً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب

الحق بلا تمني ولا مراد...³⁴⁷، تتحدّد هذه المخالفات بالشرعية هي أول الطريق للبحث عن الحقيقة مكن السر الرباني، والحقيقة باطن الشرعية، هذه الأخيرة "جاءت بتكليف الخلق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشرعية أن تعبد

والحقيقة أن تشهد الشرعية قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر...³⁴⁸، والمشار إليه عند الصوفية هو ما يعرف بلوح الربوبية الذي يحمل حكمة العلم المعنوي والصورى التي لا تستدعي كلها البوح، يقول الشعراي:

ياربّ جوهر علم لو أبوح به لقل لي أنت ممّن يعبد الوثنا³⁴⁹
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا

لذلك يرد السر إمّا "تصريحا إمّا تلويحا وإمّا إشارة وإمّا كناية وإمّا استعارة وإمّا محكما وإمّا مفسرا وإمّا مؤولا وإمّا متشابها...³⁵⁰، فالربوبية هي ثنائية العلاقة بين

³⁴⁷جودة محمد أبو اليزيد المهدي، المعالم الصوفية في قصة سيدنا محمد والخضر عليهما السلام، -أصول التصوف في القرآن الكريم والسنة المحمدية، سلسلة كتب التصوف الإسلامي، مكتبة الاسكندرية، ب.ط، 1407هـ، ص19

³⁴⁸المرجع نفسه، ص58

³⁴⁹أحمد بن عليوة، رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط3، 1986، ص53

³⁵⁰عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ص115

الرب والمربوب، ولا يحق لهذا الأخير هتك الأسرار الربانية، فالإفشاء^٦ لسر الربوبية هو

خرق لمشاهد الحق الصورية والمعنوية

والجدير بالذكر هو أنّ الأسرار الربانية جعلت من النصوص الصوفية قائمة

على الغموض الذي يفرزه المبهم في كثرة الوسائط الغيبية والروحية ضف إلى ما سبق

التجليات الصورية والمعنوية، والظهور المتعدد والأحادي، وبواطن الحقائق

بين الاستتار^٧ والكشف في عوالم المكاشفة، فيكون الخلق في مقام الحيرة

والتيه بحثا عن الماهيات غير قابلة للإدراك، فلا يتمكن الصوفي من حصر الأسرار الربانية

إلاّ ببلوغ المراتب الإنسانية والكمالية، وكلّما ارتقى يتكشّف له الغموض، ولكن سلطة

التصوف تفرض عليه إقحام الغموض في معانيه خاصة في سر كمال الشهادة.

وهو آخر مرتبة من مراتب المعرفة الشهودية، في مقام المحادثة، بعد تخطي

المتصوف لمسلك المحاضرة والمكاشفة، ينتقل فيهما من البرهان إلى الحقائق إلى أن يصل

إلى حقيقة الحقائق، أو شمس الأنوار، وهذه المرحلة التي بلغها الصوفي في مقام البسط أو

^٦ اعتبر الصوفية إفشاء سر الربوبية كفر، في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا وما يتذكر إلاّ أولوا الألباب﴾ (آل عمران، 71)

^٧ أو ما يعرف بالستر: وهو غطاء الكون، ويقابله التجلي، والستر للعوام عقوبة، وللخواص رحمة في نظر المتصوفة

القرب الروحي تجعله يخوض "بحار الأنوار يكون أنذاك أهلا للاختصاص بالأسرار فتتوالى عليه غرائب المعرفة.. "351 .

يختص في هذا مقام الجمع، وعلى الصوفي ضبط ضخامة المشهد الإلهي، حتى لا يقع في مزلق صوفية في وصف الهوية الإلهية أو الربانية وما تشتمل عليه من أوصاف ونعوت وإضافات وعلاقات ومدارج كشفية ومقامات تلك الحضرة بين الحق والخلق، و علائقية المبهم والسر في الخطاب الصوفي هي الظلمة نفسها

التي تخنق المتصوف في إرادة الكأس والمذاق تزيل الرؤية المتصلة بالعالم وتمحق الآثار والرسوم، ولا يفك المبهم بفهم المعاني التي هي عين السر، فقد يقع الصوفي سر الحال وليس الحقيقة، فلا تتأتى إلا بمعرفة الحق، ف "لا يعرف الحق إلا بالحق، ولا يجب الحق إلا الحق، ولا يطلب الحق إلا الحق لأن ذلك السر هو الطالب للحق، والمحِب له والعارف به" 352 ■■■

³⁵¹ يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص 152
"يقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الشأن: "أنا أعرفكم بالله، وأنا أشدكم منه خوفاً"، ويكمن الخوف في إفشاء أسرار الربوبية، ويقول الجيلاني أيضاً: "قلوبهم حزينة منكسرة بين يدي الحق عز وجل، خائفين وجلين، كلما كشف لهم قناع جلاله وعظمته لقلوبهم ازداد خوفهم تكاد قلوبهم تنقطع وأوصالهم تنفصل، حتى أبواب الرحمة والجمال لهم، فيسكن ما بهم"
³⁵² عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 120
"لقد تحدّث بن عربي عن العارف بالله والذي يتوسّط كلّ مرتبة من مراتب الخواص على أساس إقامة المعرفة المتضمنة عالم الوجود، فعالم القلم يخصّ القطب، والعرش للأوتاد الأربعة، والفلك الأطلس للنقباء الاثني عشر، فالأفلاك السبعة للأبدال.
"يقول النبي محمد الصلاة عليه والسلام: ﴿عرفت ربي بربي﴾
"يقول سهيل بن عبد الله في هذا الشأن:

إني لأعرف مولاي بمولاي ولست أمله إلا لبلسواي
هو الجواد فلم يدرك من أحد هويته بدليل العقل والرأي

فلا تتحقق الربوبية إلا بالمربوب ينتسب إلى الرب، ويتوقف عنده السر الإلهي³⁵³، المقرون بمعرفة علوم الفراسة والوراثة حتى تتحقق ولايته فهو الموجود الذي يبحث عن الواجد لهذا العالم، وانبعث الصوفي بعد بلوغ مرحلة الفناء إلى بقاء البقاء وهو نهاية التمكن أو التلوين يكشف فيه غطاء الرب، و تكشف المرآة عن وجه الخالق في خلوته، فيرى الخلق نفسه في الحق، والحق نفسه في الخالق.

إنّ الغموض أو المبهم في التصوف يعكس حجم الاستهلاك الكلّي، والاستغراق مما يصعب إيجاد بدائل لوصف الحالة الصوفية التي اتحدت فيها الأسرار الناسوتية باللاهوتية، حوت "اللّطائف الإلهية" التي أودعها في ذوات الموجودات، فاختص كلّ موجود بلطفية هي محتدّه من كمال الحق تعالى بما يرجع إلى ربه وهي الحاكمة على روحه وقلبه ومن ثمّ قيل: بين العبد وربّه سر لا يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل..³⁵³.

إنّ الغوامض يواقيت الفكر الصوفي، ولطائف خفية باطنية يقوم على البناء المعنوي الصوري للحقائق، تتويجا لغلبة الحال، وعدم إلحاق الذات الإلهية بالنقص

³⁵³ يعبر السر عن حالات مختلفة من الأسرار الإلهية تكمن في: سر العلم: فهو عين الحق يربط الحق بالخلق، وسر الحال: الصوفي، وسر الحقيقة: حيث تتجلى الحقائق الغيبية للمتصوف، ويكشف الغطاء الرباني، وسر التجليات الإلهية: تتحقق الأعيان الثابتة فيتجلى الحق في أحدية الصفات والأسماء، وسر القدر: يتحقق حكم الأزل، وسر الربوبية: الجامع بين الرب والمربوب، وسر سر الربوبية: تجلي الله في ذاته، وتعدد مظاهره على تعينات الوجود في العدم، وسر النور.

³⁵³ اللطائف الإلهية: يرى بن عربي بأنّ سرّ خلق العالم هي اللطيفة الإلهية وفي هذا يقول: "سرّ البدء اللطيف وما جاء به من التعريف"، فهي سرّ البدء، كما يشير المتصوفة إلى أنّ الكنائف آثار لتلك اللطائف، كما اعتبروا اللطيف الأول هو النفس، واللطيف الثاني هو ذات واجب الوجود، ويقصد به الله سبحانه وتعالى

³⁵³ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي و الجيلي، ص71

والخلل، حيث يقول ابن سبعين: "الإشارة نداء على رأس البعد، وبوح العين الملة في كلّ ملة، لولا طلب الكتمان ما كانت الإشارة بالأجفان"³⁵⁴، فجعل الكتمان وعدم البوح غطاء المتصوفة وغشاوة يحتجب فيها عن المتصوف عن غريب الحرف الصوفي، فمن المعاني الصوفية ما تستحق البوح وأخرى تستدعي الاستتار .

وفي هذا يقول ابن مشيش³⁵⁵:

استتار الرجال في كل أرض تحت سوء الظنون قدر جليل
ما يضر الهلال في خندس³⁵⁵ الليل سواد السحاب وهو جميل

إنّ الوجود ينفي الظاهر، ويرتبط بعلة توافق الباطن، فإسناد اللفظ إلى معناه ينفي اعتبار العلاقة الوجودية بين الذات والعالم، ولا يعبر عن الغموض بثبوت المعنى أو نفيه، ولو ارتبط ذلك بالقرائن الحسّية، والمبالغة في فهمها الظاهري هو ذلك الغموض نفسه الذي يقر منه القارئ، فالذي هو مثار يكون حقيقة ثابتة في الخطاب الصوفي، ولكن غيب فيها الحدث الصوفي، فوقع اللبس المعرفي بين الدال والمدلول.

³⁵⁴ محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي، -صاحب الفتوحات المكية-، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، ب.ط. 1997، ص56.

³⁵⁵ ابن مشيش: هو عبد السلام بن بشيش بن أبي بكر الحسني الادريسي، اشتهر بابن مشيش، ولد بالمغرب، مكث بالاسكندرية 36 عاما، توفي بها سنة 622هـ.

³⁵⁵ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري مع الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن السرقسطي، دار للفكر للطباعة والنشر، ج1، ب.ط، ب. سنة، ص416.

³⁵⁵ خندس: الليل شديد الظلمة، ويقول الكتّاني أيضا:

حدّثني صبح دياجي الخندس عن قديم العهد مجلى العسوس
عن نديم الصوت عن خمر بدت بكؤوس رصّعت من لـعس

لا يحتاج النص الصوفي إلى تطابق بين الدال والمدلول حتى يوصف بالوضوح، كما لا تستدعي التجربة الصوفية للدقة في الوصف حتى تنجح في إلغاء المقيّد والمخالف من للحضور الذاتي، فيوضع محل الخيال الصوفي الوهم، وإحالة الأسرار الإلهية لدائرة الشيطان

فأحياناً لا تفهم العلاقة التي تجمع بين المسبب والسبب، وتأخذ الاختلالات مجراها في فهم طبيعتها السببية أو المسببية، حتى الحروف الصوفية شقّت المعاني، وفكّت جاهزية الفهم لبعدها الفواصل بين المسافة النفسية للمتصوف ومسافة البوح، فانغلاق النص الصوفي أباح الغموض في تلك الدوال المتناقضة التي شتتت المدلولات الحسية والمعنوية معا لملتث الحق والخلق والوجود، ففي "التصوف كتمان المعاني وترك دعاوي، وأشباه ذلك وهو يسرون بالصوفي إلى معنى الصديقين أفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون..."³⁵⁶

فغاية الوصول إلى الكمال الروحية هو حمل الحقائق والأحوال صبغتها الوجودية الهيولية، فالغموض هو تجاوز الكثافة الدلالية المسموح بها في الخطاب العادي، وتقليل مستويات إدراكه إلى حد ضئيل خاصة إذا ما تعارضت التجربة الشعورية

³⁵⁶ الصديق عند الصوفية: يقول الجنيد في هذا: "لا يكون الصديق صديقاً حتى يشهد له في حقّه سبعون صديقاً أنّه زنديق، فهم يشهدون على ظاهره ممّا ظهر من حاله، لأنّ الصديق يعطي الظاهر حكم الظاهر، ويعطي الباطن حكم الباطن فلا يلبسون بالباطن على الظاهر، ولا بالظاهر على الباطن، فهم يشهدون أنّه زنديق ظاهراً، كما يعلمون أنّه صديق باطناً، لتحقّقهم بذلك الحال في نفوسهم"

³⁵⁶ بن تيمية، فقه التصوف، تهذيب وتعليق: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، 1993، ط1، ص18

الوجدانية للصوفي مع التجربة الحسية المتعارف عليها أو المألوفة من حيث التراكمات الحسية والمعنوية.

ومشكلة الغموض أو المبهم تكمن في عملية التشفير وفق آلية مغلقة ومنغلقة على الآخر، مما يؤزّم عملية الاتصال الخالي من عقم الوضوح الصريح، وما يجعل الفهم مستعصيا هو تعدد المقاصد والتأويلات يرجعان إلى طبيعة التفكير التي تميّز كل متلق عن الآخر، وطبيعة الوصف لدى المتصوف، ف"الطرق

إلى الله على عدد أنفاس البشر.."³⁵⁷، وبالتالي لا يستطيع الصوفي رفع الغموض الكلي عن المعنى الصوفي، لذلك "يوجد تأويل كلّما وجد غموض وكلّما وجدت عتامة أصلية تعيق الفهم المباشر"³⁵⁸، حتى لا يفصل أمر الحواس والمعاني ظاهريا دون التعمق في زاوية الظلمة التي عاشها الصوفي، و"خفي على السامع الذي لم يحل مقامه، فإن لم يحسن ظنه بالقائل فيقبله، ويرجع إلى نفسه فيحكم عليه بقصور فهمه عنه أو يسوء ظنه به فيهوس قائله، وينسبه إلى الهذيان وهذا أسلم من رد حق وإنكاره..."³⁵⁹

يقول أحمد بن عليوة :

وهنا يصلّي العشّاق في العشق لظى ترمي بشار الطرد للمتعتت³⁶⁰

³⁵⁷عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن التعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ب. سنة، ب. ط، ص 51

حسن بن الحسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، ط 1992، ص 1، ص 32³⁵⁸

³⁵⁹تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 10

³⁶⁰ديوان أحمد بن عليوة، ص 28

يحاول الشاعر في قصيدته الفصل بين الصوفي المتحقق ما بين الصوفي

الذي أخذه زيف ذلك النور الشيطاني فوصفه بالمتعنت ولا يصل إلى مرتبة التحقيق إلاً بالإدراك الذوقي واللاوعي، فهذه الثنائية الضدية هي التي تبين حقيقة الطريق الذي يبلغه الصوفي ويقصد به مرتبة الربوبية فيه صفاء الحق مع الخلق فيعمر الهيكل الجسماني بانبعاث الروح الإلهية .

وكلما عمرت تلك الجسمانية، تلاشت معها الغوامض بالنسبة للصوفي، ثم يحدث أن يتضح المعنى في السر، فتغلق معه كل المدلولات المحتملة بالنسبة للقارئ، فغياب المدلولات المعقولة عن ذهنه تسبب له أزمة التلقي، فماهية الإخلاص التي يحملها المتصوف في قلبه والتي هي في الأساس مكن الأسرار كلها في صونها.

وهذا ما يسمّى عند المتصوفة بتحقيق أحدية الله تعالى في ذلك القلب أي بلغة الستر التي هي في الأصل سر النور المتوهج بعلم الغيب حتى يقع الحجاب والوهم على تخيل ذهني وصورتي، فتزول تلك الصور وتتجزأ من حيث كونها من تركيب رؤيوي و رؤياوي، فما نقص من البصر يقع في عين البصيرة²¹⁵

²¹⁵ عين البصيرة: وتسمى أيضا القوة القدسية أو القوة العاقلة لأن طريق المتصوف المتحقق تتوهج بالنور الإلهي فينكشف الغطاء وتتلاشى الحجب.

²¹⁶ يقول الزروق في آداب العارف من خلال ذكره أن يقع الأمر بالجهل والمعلوم حتى يقع وجه الكمال بالوصف :

وكلّ قبيح إن نسبت لحسنه أنتك معاني الحسن فيه تسارع
يكمل نقصان القبيح جماله فما ثم نقصان ولا ثم باشع

ولا يتحقّق الكمال إلاّ بعيان وعرفان وينكشف المعلوم في اللامعلوم بعد إيداع السر في باب الإنكار، ووصفه بالظاهر من باب جهل القارئ والمتصوف معا بحقيقة الغيب، فلا يفهم السرّ الإلهي من خلال الوجود العيني، ولا هو صورة علم الشهادة القائم على الخيال، وإتّما علم الغيب في أول مراتبه، وكلاهما يبلغان مرتبة الرب، وتلك هي تمثيل علوي لسلطة الله تعالى على خلقه في صورة

فوقية سر مرتبتي الولاية و النبوة، بمقتضى التعالي والإطلاق في مقام الأحدية والعماء الصوفيين، لا يقع بينهما وبين ما دونهما فاصل برزخ أو وسيط ألوهي، يحتاج المتصوف التحرّر من قيد الألوهة، والوسائط البرزخية بكلّ ما تحويه من مراتب حتى يصل إلى آخر مرتبة الأنا الأعلى التي استقلت عن ذواتها، والانفصال عن عالم الشهادة والغيب معا

ويجتمع السران سر الحق في الخلق، يعبر عنه المتصوفة بالاستهلاك الكلي في الله الذي هو عين ظهور الحقائق وهي صورة الرب في المربوب، بدون وسائط، أو هيولات، أو خيالات، ويفنى اللاهوت والناسوت من كونهما صورة الرحمن، ومظهرها للألوهية حينما تتحدّان.

إنّ الربوبية هي سر الأسرار الألوهية في انصهارها بالحب الإلهي، وإتّما الاتحاد اللاهوتي بالناسوت هو كشف لوجود عيني، فالربوبية الحقّة ليست كشفا لكنّ سترًا إلهيا لمرتبة الربوبية فلا تأتي لتدلّ على تعدّد صورة الرحمان في الوجود، فلذلك لا

للمتصوف الكشف عن السر الرباني أو هتك اتصاله بربه بإفشاء الحقيقة الربانية، يعتبر هذا البوح الصوفي توجه سلبي للمتصوف في هذه المرحلة ويعدّ إساءة تمس الذات الإلهية، وتخدش الأوصاف الربوبية فلذلك يستوجب جعل الربوبية محل المبهمة .

وفي هذا الشأن يقول أحمد بن عليوة:

فها ت لي حبّا والإساءة حزهما لك واش ما شئت دون المحبة³⁶¹
فلي حبيب والمحبة بيننا ولست أخشى سوى ما في قطيعي
ولو كنت صادقاً في الحب راسخاً لما خشيت أمر معدوم الحقيقة

فالمشاهدة الصوفية لا تتحقّق للمتصوف الذي يخضع محبته للكشف العرفاني ككلّ، بل يعتبره جزءاً من الحقيقة الصوفية لا أساسها الذي يوصل إلى الربوبية، فمحض الحقيقة هو الكتمان، وضبط النفس الكلية من وهج الحب واللّطي، و لعلّ كلّ المتصوفة يتفقون على هذا الاتجاه الصوفي في بلوغ المبهمة الصوفية، والتلويح الصوفي.

ومنهم الحلاج الذي يقول :

من سارروه فأبدى كلّ ما ستروا ولم يراعي اتصالاً فكان غشاشاً³⁶² ▪

³⁶¹ ديوان أحمد بن عليوة، ص 29

³⁶² قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 140

▪ ويقول أيضاً:

هم أهل سر وللأسرار قد خلقوا لا يصيرون على من كان فحاشا
لا يقبلون مذيعاً في مجالسهم ولا يجتوبون سترًا كأن وشاشا

وعليه أخذ أحمد بن عليوة نهج الكثير من المتصوفة كغيره من التابعين في

الحفاظ على ما أودع من سر في قلوبهم، قذفهم الله بنوره فمحاهم بشعاع الحق

في "رفع أوصاف العادة.."³⁶³، ثمّ بانّت لهم حقيقة الربوبية، فكلّ متصوف

"يجب لطافة النور المعرفي عن كثافة أولئك الذين ألفوا الحسّ ووثقوا بمعطيات عالم

النسبة واتخذوها طريقاً إلى المعرفة.."³⁶⁴، بمعنى أن يغوص في السر اللطيف وبمحي عن

نفسه السر الكثيف .

ولقد ارتبط عالم اللطائف على حسب ما ذكره المتصوفة بشراب التمكين

وهو أن ينتشي المتصوف بكأس الخمرة الصوفية التي إذا ما غاب غابت معه أيضاً

التلوينات³ الصوفية التي هي ما بين عالمي اللطائف و الكثائف.

الكشف العرفاني⁴ والتخييل⁵:

محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية، دار الصحابة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 1، 95³⁶³

³⁶⁴قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 140

"التلوينات: يقول بن عربي عن التلوين: "التلوين تنقل العبد في أحواله، وهو عند الأكثرين مقام ناقص، وعندنا هو أكمل المقامات.."
ويقصد به مقام أحدية الفرق بعد الجمع، وهي صفة أرباب الأحوال، فمادام العبد في الطريق فهو في تلوين، لأنه في طور
الارتقاء، يقول الكثافي:

تبدّت بتلّوين به احتجبت وقد
تجمّعت الأضداد فيها لسترة
تكرّرت المرآة والحسن واحــــد
ليظهر مجلى الفرق في جمع شكله
عشقت ملاح الكون من أجلها وما
رأيت سواها في الحقيقة لبّت
يقول بن عربي حول الكشف العرفاني:

فالعالم أشرف ما يوتيه من منح
والكشف أعظم منهاج وأوضحه

فإن سألت إله الحق في طلب
فسله كــــشفاً فإنّ الله يمنحه

"وردت كلمة تخييل في القرآن الكريم ومما ورد ذكره قوله تعالى: ﴿يَخَيَّلُ إِلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَى﴾ (طه، آ66)

تقوم التجربة الصوفية على موضوع الكشف واعتماد عناصر التخيل

ينطلقان من عالم البرزخ³⁶⁵، يؤخذ الكشف بالذوق "وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسي المباشر أو الإدراك العقلي المباشر أو الإدراك..."³⁶⁵، ولقد تمت جدلية قائمة حول إذا ما يمكن عدّ الكشف الصوفي تأويلا.

وحدّد ابن عربي صياغة هذا المفهوم ضمن التأويل الذي هو "يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله وما سمي الأخبار عن الأمور عبارة ولا التعبير في الرؤيا تعبيراً إلاّ لكون المخبر يعبر بما يتكلّم به، أي يجوز بما يتكلّم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال لأنّ السامع يتخيّله على قدر فهمه .."³⁶⁶.

ويوضّح بأنّ الكشف الصوفي أيضا هو "المنهج القادر على إخراج المعرفة

الإنسانية من حدودها العقلية والحسية وإحاطتها بآفاق لا حدود لها

³⁶⁵ البرزخ هو ذلك الخيال المطلق، ويسمى البرزخ الأعلى، أو برزخ البرازخ، وهو الذي يتوسط بين الذات الإلهية والعالم، ويعرف أيضا بالوسيط الكلي، و البرزخ هو الموت ما بين الدنيا والآخرة .

وردت كلمة البرزخ في عدة مواضع من القرآن الكريم في ذلك قوله تعالى: ﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذّبان﴾ (الرحمن، 19-20)، ويقول تعالى أيضا: ﴿من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون، 100)، وفي قوله تعالى: ﴿وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج و جعل بينهما برزخا وحجرا محجورا﴾ (الفرقان، 53).

³⁶⁵ مجدي محمد ابراهيم، مشكلة الاتصال بين بن رشد والصوفية، ص 40

³⁶⁶ محمد العدلوني الادريسي، بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، ص 46

.. "367، ولقد تفوّق المتصوفة دون غيرهم" في دمج العالمين المادي والروحي

أو إن صحّ القول بين الظاهر والباطن، فاعتبروا تلك المعرفة "وسائل باطنية، وليس هي

الحواس الخمس التي تصل بين النفس والعالم الرّوحاني .." 368

ولقد اشتمل الكشف الروحاني أو الحقيقة المدركة من نوافذ الغيب

"الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود

غائب وشاهد، وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدتها وتكوّنها... " 369، ويكون في

تجاوز الظاهر إلى باطنه حتى يتحقق الكمال الإنسان

والولوج إلى البعد الخيالي الذي يعانق الميتافيزيقا هو آخر مرتبة من مراتب

العروج، فالمتصوفة لهم "إسراءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معان متجسّدة في

صور محسوسة للخيال يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني... " 370، وفي

هذا الشأن يقول ابن عربي :³

³⁶⁷المرجع نفسه، ص53

³ويقصد بذلك الفقهاء و علماء الكلام ...

³⁶⁸عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، ص 183

³⁶⁹أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص89

³⁷⁰ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي-، ص206

³يقول بن عربي أيضا في الخيال :

لولا الخيال كلنا اليوم في عدم	ولا انقضى غرض فينا ولا وطر
كأنّ سلطانها إن كنت تعقلها	الشرع جاء بها والعقل والنظر
من الحروف لها كاف الصفات	فما تنفك عن صور إلا أتت سور

إنّ خيال الكون أوسع حضرة من العقل والإحساس بالبذل والفضل³⁷¹

له حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر تراه يرد الكل في قبضة الشكل

فإن قلت كل فهو جزء معين وإن قلت جزء قام للكل بالكل

فما ثمّ مثل غيره متحقق بموجده فهو الممثل للمثل

فعلمي به أحلى إذا طعمته وأشهى إلى أذواقنا من جنى النحل

يرى الكون كله خيالا ينطلق فيه من "الكينونة الإلهية قبل أن يخلق الكون

إلى الصورة في المرآة إلى ظلال الأشياء التي تقابلها أضواء فتدركها أبصار قد ترى بعين

الخيال، وقد تكون رؤى في المنام، وقد تكون لا شيء، لأنّ الخيال له الوجود كما له

العدم.."³⁷²، فالخيال يحمل بعدين من الوجود والمعرفة، وهو نشدان الكمال الإنساني.

ولقد عرّف ابن عربي البرزخ في قوله: "اعلم أن البرزخ أمر فاصل بين

معلوم غير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول

يسمى برزخا اصطلاحا وهو معقول في نفسه وليس ذاك إلا الخيال.."³⁷³، وينقسم

الخيال إلى ثلاث عوالم: عالم الغيب وغيب الغيب وعالم الحس (الشهادة) وينظر إلى

"سبب كونية الإنسان هو الخيال، فإذا كان الكون مملكة خيالية خيال

³⁷¹ ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2010، 1، ص222

³⁷² المرجع نفسه، ص221

³⁷³ المرجع نفسه، ص239

منفصل والكون كذلك لأنه مخلوق بقدرات الخيال المطلق، وكل إنتاج

للخيال أي صورة مجسّمة غير منزّهة، فمديرها وروحها الإنسان..³⁷⁴، و تحديد المفهوم

الدقيق للخيال هو النوم³⁷⁵ عند الصوفية، وعبر عنه ابن عربي على أنه "رحم يصور الله"

فيه ما يشاء فظهر لنا سبحانه فيه بأسمائه وصفاته صوراً، فإنّ المواطن تحكم بنفسها في

كل ما ظهر فيها فمن مرّ على موطن انصبغ فيه والدليل في ذلك رؤيتك الله تعالى في

النوم وهو موطن الخيال فلا ترى الحق فيه إلاّ صورة جسدية..³⁷⁵

إنّ الصوفي لا يتحقق له الكشف إلاّ بالخيال فهو تلك النورانية وحقيقة

التجليات كلّها، حيث "فالكون كله مظلم فلا يرى إلاّ بالنورين، فكل ما يدركه المكاشف

من مقامات، لا يدركها إلاّ بعين الخيال إذا شوهدت، فإن صورها

³⁷⁴ سليمان العطار، الخيال عند بن عربي، -النظرية والمجالات-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991 ص 38-39

"إنّ هو حالة انفصالية تنبعث من الذات متجزّدة من الروح والنفس معا، تعرف بحالة عارضة (أي الموتة الصغرى)، ولقد فرّق المتصوفة بين النوم والموت (الموتة الكبرى)، وهذه الأخيرة ثالث مرحلة من مراحل الوجود الأربع (1. مرحلة العدم، 2. مرحلة الحياة، 3. مرحلة الموت، 4. مرحلة الخلود)، واستدلّ الصوفية على قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ (البقرة، 28)، وقوله أيضاً: ﴿قالوا ربّنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ (غافر، 11).
يقول تعالى: ﴿قالوا يا ويلنا من بعثنا من مردنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون﴾ (يس، 52)

يقول بن عربي:

النوم جامتّع أمر ليس يجمعه	غير المنام ففكر فيه واعتبر
إنّ الخيال له حكم وسلطنة	على الوجودين من معنى وصور
وليس يدرك في غير المنام ولا	تبدو له صورة من حضرة السور
تختص بالصاد لا السين حضرته	فهو المحيط بما في الغيب من صور

"يقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿اعبد الله كأنك تراه﴾، أي بعين الخيال والحقيقة، بعقل يقابل حضرة المعاني دون الوهم الذي يقابل المحسوسات .

³⁷⁵ محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص 23

إذا مثّلها الله — فيما شاء أن يمثلها متخيّلة فتراها أشخاصا رأي العين

كما ترى المحسوسات بالعين..³⁷⁶ "، ولقد فرّق المتصوفة بين الخيال و التخيل³⁷⁶ فالأول

يختلط فيه الحس والعقل، و الثاني تحالطه النوم مع اليقظة ، فالخيال يكون صاحبه

أخرويا، وفي التخيل يكون دنيويا، و "كلّ مدرك بقوة من القوى الظاهرة والباطنة التي في

الإنسان فإنّه يتخيّل، وإذا تحيّل الإنسان سكن إليه، فلا يقع السكون إلاّ لمتخيّل من

متخيّل ..³⁷⁷

يختلف كذلك الخيال عن الوهم وهو الصورة المنعكسة عن تزييف الحقيقة

ينتج عن النفس البشرية، فهو "خطأ العقل في الحكم أو لجوء الخيال للحكم أي إدراك

أمر على غير صورة أو تجريد صورة من شكلها (مادتها) إلى معناها هذا أول زوج نسبة

الوهم إلى العقل أو الخيال، ثم الزوج الثاني نسبة التخيل إلى الشيطان³⁷⁸ أو

النفس..³⁷⁸، وما بين النوم الذي هو الخيال .

إنّ التخيل أو الوهم ضبط لأصناف وفق هذه التسميات تم شرحها في

مشكاة الأنوار من خلال قول الغزالي "طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهو

³⁷⁶المرجع السابق، ص 35

³⁷⁷ يقول تعالى: ﴿يُرَوِّجُهُمْ مِثْلِهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران، 13) التخيل منه ما يصح ومنه ما يخطئ، و قد يقترّب من الوهم أو التوهم، وقد يكون من المحدثات، فالصوفي يقع في الخيال لا التخيل

³⁷⁷ محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص 33

³⁷⁸ يرمز بن عربي للوهم بالشيطان، فالوهم يميّز الإنسان الحيوان، أما الخيال أو عين الخيال فيميّز الإنسان الكامل

³⁷⁸ سليمان العطار، الخيال عند بن عربي، -النظرية والمجالات-، ص 106

ثلاثة أصناف: صنف منشأ ظلمتهم من الحس³⁷⁹، وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال، وصنف منشأ ظلمتهم مقابسات عقلية فاسدة..³⁷⁹، و لقد ارتبط مفهوم الخيال بثنائية الإنسان الكبير والإنسان الصغير وذلك ما تعلق بالنشأة الإنسانية وتجلي الحقائق فيها في تلك الموجودات العينية أو الصورية

وهذه الأخيرة ارتباطها بالعقل الذي يحدّد مكنن التقييد والإطلاق في الممكنات والموجودات، ف"التجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة"³⁸⁰ .

وقد "يتجرّد الخيال باستصحاب الخيال والوهم من اليقظة في المنام من غير حقيقة فيكون المنام أضغاث أحلام لا يعبرّ وقد يتجرّد لصاحب الخلوة فالخيال المنبعث من ذاته من غير أن يكون في وعاء للحقيقة فلا يبني على ذلك ولا يلتفت إليه فليس ذلك واقعة و إنما هو خيال.."³⁸¹ .

³⁷⁹ شبه الغزالي الذين يأخذون الأمور بالحس دون القدرة على تجاوزه بعيدة الأوثان

³⁷⁹ الغزالي، مشكاة الأنوار، ص 47

³⁸⁰ أبو العلاء العفيفي، فصوص الحكم، ص 85

³⁸¹ تحدّث بن عربي عن الرؤيا التي تشكّلت لسيدنا ابراهيم في منامه والمنام كان عين الخيال، ففداه ربه بذبح ابنه

يقول أبو زيد البسطامي في هذا الشأن:

من الصور ما يخفى وما هو ظاهر	فللواحد الرحمن في كل موطن
وإن قلت أمرا آخر أنت عابر	فإن قلت هذا الحق قد تك صادقا
ولكنه بالحق للخلق سافر	وما حكمه في موطن دون موطن
عقول يبرهان عليه تتابّر	وإذا ما تجلّى للعيون ترده

ويقبل في مجلى العقول وفي الذي يسمى خيالا والصحيح النواظر

³⁸¹ شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، ص 46

يقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿سجد لك سوادي وخيالي﴾

ومن هنا نقرّ بأنّ الكشف لا يتحدث بالتخييل بل يساق إليه الخيال
فالرؤيا جوهر المكاشفة وهي الروح التي ينفخ فيها الكشف ،ولقد حاول الجيلي تقريب
الفهم حول نقطة الخيال والكشف العرفاني الذي ينفي فيها عوالم المحسوسات فهي
قاصرة على إدراك الحقيقة الوجودية

حيث يقول:"الإنسان يرى الشيء من بعيد فيقول أنّه نقطة فإذا اقترب
منه بعض الشيء قال إنما هو شجرة فإذا اقترب أكثر قال بل هو إنسان يسير على
قدميه ،ثم يقترب فيقول لعله امرأة،فإذا وصل إليه قال هي امرأة صغيرة السن وأوصافها
كذا وكذا .."³⁸²، فالحواس الخمس لا يمكنها إدراك الحقائق كلبية

وبالتالي يعيش الإنسان تلك الغشاوة³ بين عينيه التي تحول بينه وبين حقيقة
الوجود،ولذلك صوّره الصوفية بالنائم في غفلته حتى إذا استفاق انتبه لرسوم التخيل
تلك،فالنوم هو ذلك الموت الذي يفصل بين الحياة والآخرة ،ولقد أطلق تسمية تجلي
الخالق في صور مخلوقاته بالعارية الوجودية⁴ التي تربط العالمين السفلي

³⁸² يوسف زيدان"عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية،ص147

³ تعرف الغشاوة في الاصطلاح الصوفي بغيبية القلب بما يرد عليه،ويقول تعالى :﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك
غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾(سورة ق آ22)

⁴ يقصد الجيلي بالعارية الوجودية التي أعار الحق بما للمخلوقات وجدها في العالم الدنيوي ،فالله تعالى هو الأزل في الوجود وما
المخلوقات إلا مظهر من مظاهره ،يقول فيذلك

وأياك أن تلفظ بعارية البهـا فما ثم غير وبالْحسـن بادع

والعلوي، وبين ثنائية الحق والخلق والتي وصفهما في مواضع أخرى بالماء والثلج³⁸³، ويتعد الكشف العرفاني عن التخيل وما يرتبط به من أضغاث أحلام ووهم، ويتجه نحو الخيال بنوعيه المتصل والمنفصل، والإنسان تنبعث من الكمالات والأنوار كالعقل والخيال والإرادة "فهذه القوى منه هي عين الملائكة المدبّرة للعالم الكبير فالعقل من مظاهر جبريل والخيال من مظاهر إسرافيل والمصورة من مظاهر عزرائيل والإرادة من مظاهر ميكائيل..."³⁸³

بالإضافة إلى هيكله الجسماني وصورة الحس وكلها حقائق الكمال من تجليات الله تعالى، فالصوفية يبلغون مراتب العقل ويتخطون مسالك الحس إلى الخيال فتضمحل الصور الحسية وتتلاشى العوارض الجسمانية، ولعل المتخيلات هي مجموعة صور مركبة ترتبط بذاتية المتصوف الذي قد يعارض الطبيعة الإنسانية أو قد يقترب منها بصيغة وجودية ذهنية .

فالتخيل صورة إبداعية واسطته الإلهام تتوضح به المنزلة الصوفية في مراتب

الغيب، وإنّ ماهية التخيل هو انعكاس لصورة المثل أو العالم العلوي

³⁸³ يقصد بالماء شهود جمال باطن النبي، وارتبط بالتيمنم هذا الأخير هو رخصة أهل الباطن، ومما توضّح ذلك في قول الكتاني:

قد تيممت بالصعيد زماناً وأنا اليوم قد ظفرت بالماء
يقول الجيلي في ذلك:

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة وأنت بما الماء الذي هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه وغير أن في حكم دعتهما الشرائع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الما والأمر واقع

³⁸³ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص 176

البرزخي إذ عبّر عنه بـ "الحايل" بين الشئيين.. الحاجز بين الأجساد
الكثيفة وعالم الأرواح المجردة...³⁸⁴، ويقصد بذلك الحاجز الزجاجي بين العالمين
الترابي والسمائي أو إن صح القول بين الدنيا والآخرة، ارتبط بمفهوم الكشف
الصوري، فإن كان التخيل هو ربط بين الحس والروح بينهما برزخية عرفانية تكشف عن
ثنائية الله والعالم

تبدأ من الخلائق لتصل إلى الحقائق هذا الأخير هو غاية الرسوخ في ثلاثية
الحس والوهم والعقل، وإنّ الكشف هو انبعاث النفس من جديد بعد موت للمواطن
السفلية، تعرف عند المتصوفة بالقيامه الصغرى قد تكون رحلة فناء عن الأبدان، أو غمرة
رؤيا صوفية، أو غفلة نوم بين يقظة ووهم، أو استفاقة من أوهام وتخيلات وخيالات
عابرة، عبّر عنها بالبرزخ

إنّ الكشف بين الروح والقلب تتوسطهما النفس الإنسانية إذا بلغت مبلغ
العقل ارتقت إلى النفس الكلية، فالكشف هو معاينة عن طيف التخيل للوصول إلى
اليقين والتمكن، وهو انتقال أيضا من التلوين إلى التمكين والأنس، وهو أيضا الخلاص
من النفس الأمارة والجسمانية نزولا إلى الواد المقدس

³⁸⁴ عرف أيضا في قاموس المتصوفة بالران وهو ما حال بين العالم القدسي الرباني والعالم القلبي تستولي فيه الهيئات النفسية في ظلمة
الرسوخ والهيكلة الجسماني

³⁸⁴ عبد الزاق الكشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص23

طوى، ومنازل الأودية³⁸⁵ تختلف من متصوف لآخر حسب درجات الوهم

و التخيل، وفي هذا يصل الصوفي إلى حال ما بين القبض والبسط والانفصال والاتصال وذلك حال الواصل في نشدان الذوق ورؤية الحق بعين البصيرة، وكذلك الكشف بوسيط التخيل يراهن على الحقيقة ليبلغ عين الحق بعد أن استنجد الصوفي بالخلق لينفصل عن الخلق وتتأتى قوة اليقين، فالتحقق هو الرؤية في مجلى الخيال.

فالكشف عند ابن عربي "هو الرؤية الخيالية في حضرة الخيال في حدها الأدنى وهي حضرة النوم (الرؤيا)، وفي حدها الأعلى في منزل المنازل³⁸⁵، ولا تكون هذه الأخيرة إلا بالبذل والمجاهدة وإفراغ النفس من شهوانيتها ومن النزغات الشيطانية³⁸⁵ التي تصيب البدن³⁸⁵ وذلك عندما تلامس الروح الحضرة الإلهية.

جاء التخيل ليقوم الكشف الصوفي، والتجليات الإلهية هي تمثلات خيالية على حسب ما أوضحه بن اعربي كما يضع فروقا بين الخياليين الإلهي والإنساني فالأول

³⁸⁵ يقول الله تعالى: ﴿ألم تر أنهم في كل واد يهيمون﴾ (الشعراء، آ225)

³⁸⁵ الأودية: هي طريق السير نحو التقي إلى عالم القدس، و قصد النزول بالواد المقدس، وأول منزلة له الإحسان، وماهية هذا الأخير في اصطلاحات المتصوفة هي توطين النفس على ثبات العزم وعدم الفتور فيه وتصفيته عن النظر إلى غير المقصود بشهود المعبود.

³⁸⁵ سليمان العطار، الخيال عند بن عربي، ص48

³⁸⁵ يقول محمد بن عجيبة الحسني في شأن النفس الأمانة والناطقة:

فلم تزل كل نفوس الأحياء علامة داركة للأشياء

وانما تعوقها الأبدان والأنفس النزغ والشيطان

فكل من أذاقهم جهاده أظهر للقاعد حرق العادة

يقول آخر:

لم يتصل بالعالم الروحاني من عمره على الفضول عاني

ليس يرى من المعاني دان من قلبه في عالم الأبدان

خيال أزلي، والثاني يضمحل بعد سطوع الأنوار والتجلي الإلهي، فتلك "التجليات أو التمثلات المستمرة هي عملية الخلق الجديد الذي نحن في لبس عنه، وهي أيضا شؤون الحق التي لا يدركها سوى قلب العارف الذي يتنوع بتنوع التجليات ..."³⁸⁶.

يقول أحمد بن عليوة :

فمتى يكون الفصل والوصل حاصل إلا بمجرد تخيل تأباه سجيّتي³⁸⁷

لما كانت الحضرة الوجودية حضرة خيال، فكان تصوّر المتصوف تصوّرا ذهنيا يركّب مظاهر الوجود وبواطنها، ومنه جاءت الرؤية ذهنية وبصرية (عينية) كما أنّ خيال الذات الإلهية منفصل عن الوجود يتجلّى، أمّا الخيال الإنساني منفصل عن الوجود والنسب والإضافات والممكنات لأنّه لا يفنى، ومنه يذكر عنه الخيال بمفهومين منفصل ومتصل، فهو وجه من أوجه البرازخ .

ولذلك جاء اتصاف الخيال بصفة البرزخ الفاصل بين الخيال والتخييل

، باعتبار الخيال خيالين محدود وهو مطلق، وعلى المتصوف الخروج من

نطاق تلك المحدودية المحسوسة في الوجود، ومحاولة ربطها بالصورة التي

تتعدّدت عن الله تعالى حتى يتطابق العالمين العلوي والسفلي، وتجمع النفس بين صورتين

³⁸⁶ نص حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، -دراسة في تأويل القرآن الكريم عند محي الدين بن عربي-، ص57

387 ديوان أحمد بن عليوة، ص29

مركبتين واحدة لطيفة وأخرى كثيفة، فتماهي هذين العالمين هو الذي يكشف عن حقيقة الوجود الإلهي.

يقول أحمد بن عليوة في ديوانه:

ثم راجعت نفسي في تحقيق حقها فوجدتها نورا في صوريتي³⁸⁸

يقصد أحمد بن عليوة بمراجعة النفس هو ذلك الفراغ ما بين الصحو والسكر، أو ما بين الحضور والغياب، ليصل إلى مرتبة التحقيق حتى يبلغ حقيقة الحقائق أي عين الحقيقة، ويقصد به ذلك النور الإلهي الذي يتجلى له بعد الكشف النوراني أو المكاشفة حتى تظهر له صورة الحق في مرآته وما الخلق إلا صورة للحق .

وهنا يبلغ بنا إلى مرتبة الاثنينية التي تجمع الحق بالحق إلى أن تتولد عين

واحدة...ويقول أيضا:

فدونك شعاع الحق حقيقة إذا كنت ذا بصر تراه في مرآتي³⁸⁹

لا تنكشف المرآة الصوفية ولا الصورة الإلهية إلا إذا كان الصوفي بصر

حديد لا يزيغ عن الباطن فعين الصوفي غير المتحقق تسكنها غشاوة الظاهر أو الحس

³⁸⁸ يرتبط التصور الصوفي بتلك الجسمانية التي تضحل فيها وتزول عنها كل الموانع الحسية، وذلك الزوال هو كمال التجلي في ظهور

الصورة الصوفية أو المرآة الصوفية وتتعدد أشكالها حسب كل متصوف ودرجة وصوله للكمال الصوفي

³⁸⁸ ديوان أحمد بن عليوة، 28

³⁸⁹ تاج الإسلام الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص4

المعقول دون إدراك معنى الوجود الذّي كلّه عماء، وما تلك المرأة إلا تجليا إلهيا، " وكل شيء في الوجود مرآة، يرى فيها الصوفي وجه الله وآياته وقدرته ورحمته.."³⁹⁰.

فراى أحمد بن عليوة نفسه في ظهوره تعالى، وكأنه هو من غير أن يكون هو، بلغ منه الأسماء و منه الصفات، وإنّ المرأة الصوفية تتعلّق أساسا بمفهوم الفناء الصوفي بصورتين فناء عن الخلق الذي هو اضمحلال الوجود في عين المتصوف يقابل زوال نقمة الحس، حتى يلحق العبد نعمة التجلي، وهذا ما عبّر عنه المتصوفة بمفهوم الفناء بالحق.³⁹¹ فينظر المتصوف بعين الوجود الإلهي في موجوداته، ومنه يتكشّف له الوجود الحقيقي، ويدخل هذا ضمن "المكاشفة والمواحدة يندرج الجزء في الكل فيشعر الجزء بأنّه الكلّ وأنّه لا شيء غير الكلّ.."³⁹¹، و بذلك يتحد الحق مع الخلق في التصور المجازي للوجود الإنساني، وتشكّله من الوجود الكوني.

³⁹⁰ المرجع نفسه، ص4

³⁹¹ يقول البسطامي حول الفناء عن الخلق بالخلق: "سبحاني ما أعظم شأنني"

³⁹¹ يوسف زيدان، دراسات في التجربة الصوفية، ص97

الفصل الرابع

التأويل الرمزي في تجليات النقطة ودوائر المعقولات

1. المجازات والتأويلات اللامتناهية
2. التكثيف الرمزي والاضطراب الدلالي
3. الفجوات النصية بين السلب والإيجاب
4. تأويلية النقطة وسر البسمة

المجازات والتأويلات اللامتناهية:

إنّ انحراف اللّغة العاديّة في ملفوظاتها عن المعاني الظاهرة وربطها بقريّة لمنع إيراد المعنى الحقيقيّ تعني بإيصال المعنى الخياليّ إلى القارئ، فيتراءى إلى القارئ معان غير التي أرادها المتصوِّفة كلّهم فالمعاني الظاهرة عندهم مزيفة، وذلك لاستبعاد الفهم العربيّ، فيلزم المجاز التناقض، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، إذ ينفي المتصوِّف المعنى الثابت للفظ، إلى اتساعه وتعدّده المثير للدهشة

وفي المجاز لا يراد البحث عن اللفظ في معناه الدقيق وإنّما البحث عن هويته يكون في التأويل، وليس في إيجاد الأصل، ومن الواضح أنّ المجاز يحتاج إلى مدلولين واحد حقيقيّ وآخر مجازي، أو لفظ واحد مشتمل على احتمالات تعدّدية في ألاّ يكتمل المعنى في حقيقته، وإلا بطل الفهم الصحيح لسياق النصّ الصوفيّ

وعليه فإنّ جوهر المجاز هو المطلق الذي يحمل دلالة عقلية ولغوية، ولو أنّ الملتوي في المعنى جاء ليبين حقيقة اللفظ لا استنادا إلى الواقع، وإنّما في استعانة بالخيال، ولكن من المتعارف عليه هو أنّ الأوّل لا يجوز إلغاؤه، أمّا الثاني يتم إلغاؤه على حسب تعدّد القراء واختلاف مستوياتهم، وعلى حسب قصديّة المؤلّف أيضا .

وبالتالي فالمجاز لا يحتاج لتفسير الحقيقة، وإنّما تأويلها من خلال ازدواجية اللفظ والمعنى المتخطّي لجوف الواقع إلى ذروة المفهوم المتعالي، ويفهم المجاز أيضا من

خلال طبيعته التجريدية لا المادية في البحث عن مفاهيم موازية للمعنى الأصلي، لا مطابقتها بها، وحملها إلى أبعاد تأويلية علائقية، لربما يجدها القارئ مشابحة لما علق في ذهنه، ولا يجب إرجاؤها إلى حمولة مدركة بالحواس أو مرهونة بالفهم الفقهي .

فالأول يتأسس على الرؤية والثاني يتأسس على الاستدلال، أما التصوف فلا يعتمد على ذلك، وعلى ذلك وإنما هو تحقق الرؤية في الرؤيا، وهذه الأخيرة تؤتى بالخيال والتخيل، وليس الحقيقة، فالقارئ هنا يكون "مناقشا ومفاوضا للنص في الفضاء المادي والوهمي من أجل خلق المعنى ..."³⁹²، ومزاوجته لواقعه الأصلي .

فهل الحقيقة تقود إلى الخيال أم هذا الأخير يلغي سلطة الواقع، والبحث في التأويل الصوفي الرمزي دائما يكون عن الحقيقة الروحية ، وكل قراءة " غير تأويلية لنص أدبي هي قراءة مغلقة، فالكاتب يفقد حيازته الأدبية للنص حين يصل إلى يد قارئه، ويصبح ملكا له يفهمه كيف يشاء انطلاقا من سياقه ونسقه ، وتكوينه الفكري والثقافي لنصبح أمام قراءة تأويلية مفتوحة تخدم النص

والملف والقارئ ..."³⁹³، فالتأويل هو عدم اقتناع القارئ بالدلالات التي اكتنزها النص الأدبي فلم يتحقق ذلك الاتصال الفعّال، والتأثير للوصول إلى التواصل بين الفعل وردوده، لدى المتلقين، وبالتالي فإنّ "بنية النص وعملية القراءة يتكاملان في

³⁹²فاطمة البريكي، مدخل إلى الأدب التفاعلي، ص 30

³⁹³ريجيش بلاشير، ترجمة النص الأدبي العربي القديم وتأويليته، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، ط1، 2010، ص186

تحقيق التواصل، و يتحقق التواصل عندما يرتبط النص بوعي القارئ...³⁹⁴، فعناصر التأويل تقوم على النص المؤول، والمؤول المنتج للنص الموازي للنص الأصلي بالإضافة إلى مقصدية القارئ

و علينا أن نسأل حول ما تعلق بأحادية المعنى عند المتصوفة، وتعدده عند المتلقي محاولا هذا الأخير التكيّف مع تلك الاضطرابات السياقية، و إنّ إحياء النص من جديد لا يهين وضعية المؤلف داخل نصّه، وإتّما ينبّهه إلى ما غفل عنه فالنص يحافظ على سيرورته بمجيب القارئ، وهذا الأخير لا يقطع الصلة به مادام النص الواسطة، و التأويل هو الآلية والوسيلة " من غير نفي لإمكانات النص والتي تتبدى في تحاور القارئ مع المقروء، و استبطان تحولاته الدلالية .."³⁹⁵

وهنا لا يمكننا أن ننظر إلى المتلقي على أنه ذات مستهلكة اعتبارا للمفارقات التي تكون بينه وبين المؤلف، أو إن صحّ القول والتعبير بين لغة عادية مستعملة من جهة، وأخرى شعرية أدبية تخص المؤلف نفسه، فالتحدي يكون في فتح المغلق القابل للانفتاح على حرية الرأي والفكر بين القبول والرفض لمحتوى النص أو اغترابه عن دواله و اللجوء إلى خلفياته يتطلّب جهدا معرفيا عسيرا، فمهمة القارئ صعبة لتخطي فكر المؤلف .

³⁹⁴ محمد السيد أحمد الدسوقي، جماليات التلقي وإعادة إنتاج الدلالة، ص7

³⁹⁵ فاطمة البريكي، مدخل إلى الأدب التفاعلي، ص159

التأويل يحمل الكثير من الذاتية فيما لا يحمل من الموضوعية فيقع القارئ بين
" فعل اللافهم وإرادة الفهم "، ولا أحد يجزم علاقة الفهم بالتأويل، و تأثيرهما في حسم
المواقف لدى القارئ، ولو أنّ المتصوف لا يفتح نصّه للجميع، إذ " يطارد بعض القراء
ليجعل مملكته نقيّة لا يدخلها جمهور القراء، و لذلك كان الشعر بمعزل عن كثيرين
"³⁹⁶، وهذا ليس تكلفاً من المتصوفة، فهؤلاء أيضاً ينقسمون إلى أهل الخاصة، و أهل
خاصة الخاصة، باختلاف المراتب، هو الحال نفسه بالنسبة للقراء .

فالنص الصوفي ليس طعاماً حتى نجرد القارئ من مادّيته وإثماً طعاماً
يتذوّقه، ويستسيغه، إذا ما حاول التحفظ عنه، و في كلتا الحالتين فما هو مستغرب
مستظرف عند المتلقين ف" يخضع لنشاط إدراكي بقصد تأويله وتصنيفه
وإدماجه.. هذا النشاط الإدراكي يتوقّف على محدّدات فردية خالصة.. "³⁹⁷

إذ يحمل التصوف بعدين التفسير الحرفي والتأويل الروحي، وهذا الأخير يحفل
بالفلسفة والدين بحيث يخضع الأذواق للمعيار العقلي ويقطع العلائق المادية، و محور
الظاهر ومحقه، و كل منهما يحتاج إلى ذلك القاموس وهو " الغور في أعماق معطيات
اللفظ أو الجمل في اللغة، و بذلك يتحوّل الاشتغال في آلة القاموس إلى الدلالة أو

³⁹⁶ بومدين بن بوزيد، الفهم والنص، -دراسة في المنهج التأويلي عند شلامخر وديلتاي-، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1،

2008، ص87

³⁹⁷ ميشل لوي روكيت، الاتصال الجماهيري، -دراسات إعلامية-، ت. عبد الوهاب الراسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

للنشر، تونس، ب. ط، 1996، ص7

الجوهر، فالباطن غير أنّ المعجم يعنى بأفق انتظار وضع اللفظ على حدّ محدّدات الأحرف فيه، ومن هنا يصير وضع القاموس هو البحث عن مقابلات تأويلية دلالية...³⁹⁸

فلاشتغال عليه يمتّ صلة بالفهم الصوفي لا المعجمي أبداً، وإمّا القارئ هو الذي يعود إلى هذا الأخير كمنهّد لمراجعة مفاهيم ذات صلة بذلك القاموس اللفظي الخاص بالمتصوفة أنفسهم ويفهم الفعل التأويلي عند المتصوفة في جعل المعنى يفرز "أبعادا من الحقيقة للحقيقة ذاتها وهو اشتغال دوراني يغرق معه كل محاولة لاستحضار الذات القارئة كنص حي مؤسس، و منه عالما مفتوحا للغة خصبة..."³⁹⁹، والقارئ يستبصر في الذوات والنواة الداخلية للنص فلا يخضع لسلطة هذا الأخير، وإنما لسلطة المتصوف الذي يشعر بحجية اتجاه الواقع القائم، و يشرق فكره في الخلاص، على القارئ أن يخلّص نفسه أيضا من ورطة النص إذ أن حقيقة التأويل الصوفي هو النظر في الذات المعمقة المتوغلة في الباطن، والمفصولة

عن الظاهر، فتصدر تلك الكثافة المتعالية التي تتخذ من "كتابة عميقة الغرابة من جهة و مشحونة بالقدرة على المباغته من جهة أخرى"⁴⁰⁰، واحتواء اللاممكن حتى تتوسع الممكنات التي تقود إلى التأويل الروحي لا الحرفي، فعلى القارئ حينها أن تكون له فاعلية الإحياء النصي للخطاب الصوفي

³⁹⁸ عمر معراجي، النص بين الدلالة والتداول، منشورات دار القدس العربي، وهران، ب.ط، 2007، ص123

³⁹⁹ عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص123

⁴⁰⁰ عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ص71

وتتضح هذه الفاعلية في " اعتماد مبادئ الحدس والرؤية التأملية في فهم النصوص وفق دلالاتها المختزنة كما تتجسد هذه الفاعلية أكثر في إسهام المتلقي في تحليل معادلة التأويل ليس بوصفه أنا متقبلة وحسب ولكن بوصفه أنا فاعلة .. "401، ولا أن تأخذه الدهشة الصوفية إلى خيبة، ويصيبه هاجس الإنكار لهذا المضمون المتحوّل الثابت في تمّوهاة

ولا يتحقّق التأويل إلاّ "إذا كان ملوّنا بشغف المحلّل، و عشق الممارس، و مغامرة البحار الدّي يغوص في لغة النّص، باحثا عمّا فيه من كنوز تتباين بين جواهر الكلمة، ولؤلؤة الصورة، وياقوت البيان، ومرجان الإيقاع، وزمرد الشاعر... "402، يترك التأويل أثرا في نفسية القارئ مادامت تلك النصوص الصوفية موجودة في ذلك " الفضاء الدّي تختمر فيه عوالم الجمال والإثارة والمجاز

والتخييل، وما يكتنفها من أجواء ضبابية تأسر وجدان المتلقي... "403، و خرق تلك الخصوصية الصوفية في أن يتعدّى القارئ أنانيته التي تمكن في عدم تقبّل النّص الصوفي أو رفضه كلياً، ويحاول جعل أفكاره خادمة لمتطلبات النّص المجازي في صلبه إلى مستويات الفهم والتأويل .

401 المرجع السابق، ص73

402 فائزة يخلف، مناهج التحليل السيميائي، دار الخلدونية، القبة الجزائر، ب.ط، 2012، ص87

403 يوسف وغليسي، إشكالية المطلق في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، ص329

ولو فاقت قدرته التي تليق و فقط ب " قارئ نموذجي يتسم بامتلاكه لمعرفة

شبه مثالية...⁴⁰⁴، والصوفي لا يبالي بمراعاة هذه القدرات المختلفة بين القراء التي

تساعدهم على البحث عن خلفيات التأويل لتحقيق التواصل، على أن يختلف كل منهم

في الانطباع الذي يجول أذهانهم بعدما كشفوا ذلك الانحراف اللغوي وعدلوا تأويلاتهم

الموازية لتجربة الصوفي، التي ما فتئت أن تكون معقدة بالنسبة لهم.

ثم تتلاشى الغوامض، وتتضح الرؤية بعد الغموض في الرؤيا الصوفية، و من

المزيف إلى الحقيقة ثم إلى نواة الحقيقة هي بالنسبة للقارئ انحراف ملخص لبداية التأويل

حيث يقيم علاقة بين الدوال والمدلولات من تركيبها الانزياحية، وهنا لا يكون الانزياح

"فوضويا وإنما محكوم بقانون يجعله مختلفا عن غير المعقول...⁴⁰⁵، و في وضع آخر

فهو مخالف لقانون اللغة العادية المشتركة بين جميع

أصناف القراء، فالتأويل لا يحتاج إلى محدودية في الفهم أو الفكر خاصة

مع الخطاب الصوفي ولو أنّ أغلبية احتمالات القراء لا تقع وفق قصدية مطابقة

للمتصوف، وإنما تقرب منها أو تباعدها بكثير، وهنا يتضح بأن المعاني متغيرة غير ثابتة

في النصوص الصوفية تتغير عند كل قراءة تأويلية، فطابع المجاز فيها هو أداة نقل لتلك

المعاني الإلهية وحتى الوجدانية منها

⁴⁰⁴عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، -نحو تصور سيميائي-، منشورات الاختلاف الجزائر، 2008، ط1، ص 137

⁴⁰⁵بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، -التأصيل والإجراء النقدي-، ص 203

بالتركيز على جانبين السياق والرمز يختلفان عن النص العادي ويتكيفون
مع النموذج الصوفي، "هكذا يمكن تمثيل حركة الانتقال بوصفها حركة تبدأ من عالم
الملكوت ثم إلى النص، ومن النص إلى عالم الحس والشهادة، ويكون التأويل هنا فكاً
شفرة النص من أجل فهم العالم الذي تمثل اللغة ظاهر النص القرآني بتعبيره
المجازي.. "406

يقود المجاز في الخطاب الصوفي إلى إعادة بعث الفكر وفق متغيرات دينية
ميتافيزيقية تنطلق من الحدث الصوفي وتصل الإقرار بالحقائق النورانية بتوظيف الانحراف
اللغوي الذي يمس الجانب النفسي المضطرب، في خرق النسيج التواصلية
الطبيعي، وتحديث نسق خاص للتواصل بصورة انفعالية تعبيرية، لا يحتاج فيها المتصوف
لوسيلة إقناع تثبت موقفه أو حقيقة تجربته تلك، فيفر إلى لغة المجاز كلغة انزياحية

وفي هذا يكون الموصوف الصوفي قيمة إبداعية متعالية يحمل رسائل مشحونة
لا تقاس بمعايير الصدق ولا يحتاج المتصوف للمتلقي حول إبداء رأيه في تكذيبها، يحدث
كل من المجاز والتأويل مفارقة بين الخطابين الأدبي والصوفي، فهذا الأخير يحمل كثافة
رمزية وإيحائية يستلزم توظيف المخارج السياقية عن طبيعتها، كحل للمأزق الصوفي الذي

نص حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص47⁴⁰⁶

تقع فيه الذات الصوفية عند نقل تجربتها، حتى تتعزز عوامل الإثارة و المفاجأة، وعمق

التأثير الصوفي

وبالتالي تقلّ عند القارئ صدمة التلقي في محاكاة الواقع والظاهر وتزداد

عنده القدرة اللغوية في تفكيك آليات الرّمز الصّوفي وتوليد المعاني التي تعطي للنّص

الصوفي مشروعيته، "فكلّ نصّ في المحصلة نسيج من العلامات والرّموز المنضوية داخل

سيرورة قابلة للتأويل المتجدّد على الدوام ما يعني أنّ الحقيقة هي دائما نسبية لأنّها تولد

باستمرار...⁴⁰⁷.

إنّ الاستئناس بنماذج المجازات والتأويلات الموجودة على سطح النص

الصوفي تجعل القارئ يتوغل في البحث عن العناصر الداخلية للنص وتشتيت الغوامض

والمبهمات، "فكل نص هو عبارة عن مزيج هجين من الملفوظات المتحددة والملتبسة

، بحيث ينحلّ بعضهما بالرجوع للسياق النصي المباشر أو للنظام العام للكاتب أو

للمعارف الخارجية فيما يتطلّب الآخر المقدرات التأويلية للمتلقى

ونشاطه المباشر، بل ذكائه التأويلي باعتباره متصلا أساسا بالمعنى المزدوج

أو المتعدد...⁴⁰⁸، وإنّ ازدواجية المعنى أو تعدّده تلحق بالمجاز، هذا الأخير هو ذلك

الخيال الصوفي الذي يعبر عن البعد الرؤيوي، و النموذج الروحي للنزعة الباطنية

بورغان هابرمز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت. عمر مهيب، منشورات الاختلاف للنشر والتوزيع، ط1، 2010، ص 9⁴⁰⁷

408 فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، ص 18

الاستبطانية، لذلك جاءت اللغة المجازية للمتصوفة شبه مستقلة عن النماذج الأدبية الأخرى، حيث تتحدّد وظيفتها في نقل المعنى الخفي، وإخضاع الفكر الصوفي لمبدأ اللامتناهي أو اللامحدود " .

فمحاولة الوصول إلى دلالة نهائية ومنيعة سيؤذي إلى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها، فكل شيء سواء كان أرضيا أو ملائكيا سماويا يخفي داخله سرا... ضمن حركة تصاعدية موجهة نحو سر نهائي.. "409 .

إنّ القارئ هو الوحيد المخوّل بكشف هذا السر الصوفي بتجاوز المفهوم السطحي الحرفي للكون والوجود، والانتقال به إلى المعنى الروحي، فالمجاز يلغي الظاهر وهو في حد ذاته عرفان وليس برهان، إذ لا يخالف الشريعة، ولكن لا يتجه معها في منحى الاعتماد تماما على الظاهر، فكان المجاز تمريرا للمدلولات الباطنية فحقّق فيها التأويل الرمزي خاصة في آيات القرآن الكريم، فأنت "جميع

كلماته حقائق مستعملة في معانيها الحقيقية بالنسبة لله تعالى، ولقد خلقنا الله متصّفين بتلك الكلمات العربية المنزّلة ولكن بطريقة المجاز.. "410 ، بالربط بين ظاهر التجربة الصوفية وباطنها، كما اعتبر الانزياح أو المجاز أداة تواصلية من جهة، فإذا كان

⁴⁰⁹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص34، 33.

⁴¹⁰ عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقبتاس في عصر النابلسي، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1 1987، ص278.

"يخرق قانون اللغة في لحظة ما، فإنه لا يقف عند هذا الخرق، وإنما يعود في لحظة ثانية
ليعيد الكلام انسجامه ووظيفته التواصلية... "411

ويعنى بذلك الترابط الفني بين الدوال ومدلولاتها من جمالية اللفظ وإيجائه،
وتعدّد المعنى في النص المقروء، يقع هذا الأخير بين ماهو مباح ومحظور، وإعادة إنتاج
المعاني لا تحدث إلاّ بالانفتاح على تلك الانحرافات اللغوية "التي تخرج من النمط العادي
إلى نمط فردي متميّز عن طريق توظيف أداة مميّزة.. "412

يجب أن تتوفر في الذات الصوفية نواة الإبداع، وصبغة النقد الفعّال
والكفاءة لنصل إلى القراءة الصحيحة أو التأويل الصّحيح، وفهم طبيعة المجازات
والتفسيرات التي هي من جوف النص في الجمع بين الحقيقة والخيال، فلا يخفى بأنّ
التأويل هو جملة من التراكمات تأتي من إرادة المتلقي في تحريك سكون النص من

خلال الوعي الإدراكي وقابلية الاستجابة النصية، بالربط بين معايير
النص المبهمة المجردة وبين المعايير المألوفة المتدوالّة بين عامة الناس، و التصوف كينونة
مغلقة خاصة تحتاج للأنا الصوفية المتعالية، والأنا القارئة الفاعلة، حيث أنّ المتصوف
سيد المعنى، والقارئ سيد النص يفرض سلطته عندما توكلّ إليه مهمة التأويل، ولا تظهر

قيمة النصّ إلاّ من خلال الصراع الداخلي

⁴¹¹ بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، ص203

صالح بلعيد، نظرية النظم، دار هومة للنشر والتوزيع، 2002، ب.ط، ص87⁴¹²

يحاول فيها القارئ بلورة المفاهيم التي أراد بها المتصوف بلوغ تجربته
،وتبليغها إيّاه،فانعكاس التجربة الصوفية على القارئ يولّد متعة لديه،فالقلق الصوفي هو
الخلاص الذي ينشده المتصوف،وهو أيضا مسار لعملية القراءة التأويلية الحقة،فالذي
يوثّق للحدث الصوفي هو المجازات اللغوية والانحرافات في المعاني والانزياحات اللفظية،أما
الذي يبعث على استمرارته هو التأويل المضاعف للمعنى،"

ثم إنّ البحث عن المعنى المستتر خلف الأشياء ومساءلة القصدية الكامنة
خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمة معقّدة تستحق أن تنعت بأنها هرمينوطيقية⁴¹³

تأويل كن:"

يقول أحمد بن عليوة :

كن كأنتك لم تكن بنفسك كائنا لأنك لم تكن بنصّ الشريعة⁴¹⁴

لقد فاضت المعاني حول "كن" وتأويلاتها في أمر الله بخلق الوجود ولم يكن
الصوفي كن إنسا،فالإنسانية نتاج العالم السفلي الذي يفر منه المتصوفة ،وربط الكائن
للدلالة على الكينونة الزمنية والمقتزنة بالكون ،فيفصل الكون عن العالم ،أي الماورائي

جان غراندان،المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا،ت.عمر مهيبيل،منشورات الاختلاف،ط1،2007،ص49⁴¹³
"يقول الجيلي عن تأويل كن: "بسم الله من العارف بمنزلة كن من الله"،فجاءت كن لتدل على كلام الله في كلمة إلهية أمرية لإيجاد
الممكنات،فأساس الوجود من حيث البسمة والأمر الإلهي بكلمة واحدة كن
"يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل 40)
...

⁴¹⁴ديوان أحمد بن عليوة،ص28

عن الحس، فالعالم ينظر إليه من منظور الشريعة، والكون من منظور الحقيقة، ولا يرتقي الإنسان إلى الكون إلا بتخلّي نفسه عن العالم.

فالنفس مراتب، وفي كلّ لحظة عروج تلغى مرتبة من تلك المراتب إلى آخر مرتبة تصل بها الروح إلى النفس الكلية التي احترقت بالحب الإلهي، أمّا الاعتماد على الظاهر هو تعليق تلك النفس من أثر ذلك العالم، فالوجود وجودان إنساني وكوني، ولعلّ تأويل "كن"، هو تلك الكلمة الإلهية التي بها مجلى الكمال الربّاني، فكان ذلك الشيء بتحقيق صفة الإرادة الإلهية في الأمر، والعلم التي هي منشأ العين والعيان "فلا بدّ من كلمة كن لظهور هذه الأعيان الثابتة في العلم

وخروجها من محلها إلى العالم العيني"⁴¹⁵، فالله من حيث الوجود فهو حقيقي من حيث كونه الرب الواحد للخيال المطلق والذي منه أتى الوجود المجازي ملحق به تعالى يشكّل صورة تخيلية عن الكون الوجودي الأوّل الذي يفصل بينه وبين ذلك هو البرزخ الفاصل بين الوجودين، الذي هو الألوهة الجامعة بين الرّب و العالم.

⁴¹⁵ يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، ص138

ولقد اصطلح الجيلي على الوجود المجازي أو ذلك الوجود الملحق بالعدم بالعارية الوجودية^٥، وهذه الأخيرة هي التي تعددت مظاهرها وجمعها الرب من كل صورة مركبة دلت على حقيقة الوجود المقيّد، وكذلك حقيقة بيان العبودية من حيث كونها صورة مجاز عن الربوبية التي هي كشف عن التجلي بنور إلهي يقوم على القدم في صورة المحدث القابل للتعدّد عن نفس علوية.

إنّ صورة المجاز هي التي تعكس تعددية التأويل الصوفي لدى القارئ، وهي التي تضيف له مساحة التفسير عند المتصوف ممّا يجعل اللغة التواصلية تصل لحدّة التناقض أو الاختلاف مادام القارئ متصل بالنظم والسنن التي تبعد عن فكر المتصوف المجرد من كل مألوف، وعليه يتوجّب على المتلقين كسر القواعد المعتاد عليها، بتقريب نفسيته من قابلية التقبّل.

ولعلّ حدود التأويل الصوفي عند المتصوفة تخرج عن محدودية الفكر الدّي يتبنّاه المتلقي وبالتالي يبقى الأخير يصارع^٦ إشكالية تتمثّل في دلالة المفردات أو لنقل في العلاقة بين الدال والمدلولات، ولم تنل لدينا أيّ اتفاق أو مواضعة، ممّا يجعلها عقبة تواجه المتلقي عند الخطوة الأولى من العمل وتظلّ ترافقه إلى مستوى الدلالة الكلية

^٥ العارية الوجودية: من حيث كون الله أساس الوجود الجامع للحقيقة والمجاز، وما الوجود العيني الحسي إلا صورة تعبّر عنه في صورة العدم، وهذه العارية جمعت بين ثنائية الوجود والعدم، ولقد ربط الجيلي العارية الوجودية بالخيال ويعتبر الحياة الدنيوية محض خيال ووهم من حيث اعتبارها انتهاء فكينونتها الزمنية مؤقتة مقيّدة ملحقّة بالمطلق.

للنص...⁴¹⁶، فالمدلولات الصوفية متعارضة نفسها مع دوالها ومتعالية عنها من حيث أبعادها الروحية.

وإنّ الطابع المجرد للتأويل هو ما أغرق الدوال في مأزق مع القارئ، فالمستويات الدلالية لـ"كن" الصوفية متعدّدة، لارتباطها بتحقيق الأعيان الثابتة ومجمع البحرين، وشراب التمكين، والتلوين، وكذلك الإمكان، والخيال المتصل والمنفصل، وما يربطها من عماء، وسر معقول وغير معقول أي بين خيال ومثال

كلّ هذه المفاهيم المتداخلة تشتت ذهن القارئ، ولكنها توصله لصورة إلهية واضحة تجمع بين العالم، ثم توقظ فيه الذهن و الصورة المركبة فيصفي ذهنه تماما عندما يكشف سر الخلق في الربوبية، وإنّ هذا التداخل المعرفي في دلالة "كن" الصوفية، وأعيانها الثابتة، هذه الأخيرة تشير إلى " وجود الأشياء في العلم الإلهي قبل بروزها إلى عالم الوجود الفعلي بالأمر الإلهي "كن"⁴¹⁷، و تلك الأعيان

الثانية ما هي إلاّ حضرة الخيال المطلق أصل الخيالات ككل التي تقع في المراتب الأدنى التي تلحق الوجود والموجودات، ومنظور هذا الجانب معناه أنّ الخلق أن يوجد كان محض خيال في خيال تعلق بصيغة أمرية توجد العالمين اللطيف والكثيف.

⁴¹⁶سامح رواشدة، إشكالية التلقي والتأويل، ص55

⁴¹⁷يوسف زيدان "تراثنا بن العربي والجيلي، ص177

أنت "كن" الصوفية لتدلّ على تحقّق الصفات والأفعال الإلهية في الوجود الحسي بعد الوجود الكوني، فترتّبت عنها أجديات غير واضحة المعاني من منظور القارئ، وتأويلها يحتاج إلى امتلاك آليات الهدم البنائي على مستوى الظاهر، وربط المحمولات الباطنية بجوهر أمري، ومن جهة أخرى "فالعبرة القادرة على اختراق الحجب هي التي تحمل في تركيبها قابلية تعدّد المعاني"⁴¹⁸ وهي التي يلقيها المتصوف في فكر القارئ حتى يدرك مستويات الوعي في إدراك دلالات "كن".

التكثيف الرمزي والاضطراب الدلالي:

لا يعدّ التصوف من القوالب الجاهزة سياقياً، بل هو نموذج عن لغة انفجارية صارخة تعلن الكثافة الإيحائية في الدوال والمدلولات معاً، فلا يحمل اللفظ وحده ذلك الإيحاء وإمّا يتعدّاه في كون المعنى مبهماً في صورة مشقّرة يتعارض فيها الواقع مع الخيال، من أبواب كثيرة منها المشابهة، فالشبهة الصوفية عند الصوّفي هي التي عكست ذلك

الاضطراب اللغوي والدلالي

فانصرف اللفظ إلى عدّة معانٍ، وحتى هذه الأخيرة تشظّت إلى صور ميتافيزيقية مختلفة، وفهمها يحتاج لمساءلة اللغة من جديد، ويعدّ الرّمز عنوان التصوف الذي يفرز تراكمات ضمنية تسفر عن مجاهدات روحية اعتمدت عدة مناهج، واتخذت

عبد الكريم بكار، في إشراق آية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1431، ص 148⁴¹⁸

مصطلحات تعكس الممارسة الوجدانية العرفانية التي عايشها الصوفي، كشف فيها الرحلة الصوفية، وغلبة الهاجس على الحقيقة، وهذه لا تقود للواقع وإنما للكشف، فانبعاث الأسرار دليل الوصل لا الفصل

ومما يلاحظ في الرمز الصوفي هو ذلك التجريد والتفريد في الصفات والأفعال وكذلك الأحوال التي تربط الصوفي بالذات الإلهية، وكأنّ الرمز حالة من الأنانية المفرطة جمع بين ذاتين، ولكن تأتي اللغة لتكشف فقط عن فوهة الباطن السحيق، ونيران المحبة بين المحب و المحبوب.

الرمز هو بحث مستمر عن الحضرة الإلهية، و الحقائق الوجودية، يعانق فيه الصوفي ظلمته، تفيض معانيه حينما يحاول الصوفي اختزال النورانية والأعيان الثابتة، وهذا ما يغيب حقيقة عن القارئ وإلا وصف المتصوف بالجنون إذا كشف عن ذلك الكامن الغامض في الغيب فالعقل الحسي لا يستوعب طاقات مطلقة من عوالم الروح والجبروت إذ لا يستطيع المتلقي التمييز بين الحقيقة الحسية والحقيقة المجردة، يحتاج الفرار من سلطة المتصوف الوهمية، والبحث عن الإلهام الذي تركه الصوفي في ثنايا أحواله المضطربة، فمثلا المنازل الروحية هي في الأصل تعارض الروح مع الجسد، و انتقال بين حال وحال، وهذا الأخير يعبر عن مجاهدة روحية وبحث عن يقين، وحتى يباغث المتصوف القارئ ينزله إلى مستوى الشطحات الصوفية والوجد حتى يأتي القارئ ويتهم المتصوف بالرقص .

حتى يعود أدراجه للواقع، وهذا بحدّ ذاته واجهة واضحة لمعطيات الرمز الصوفي ، فالمتصوف أصلا لا يحاول البوح أبدا عن الأسرار للقارئ ولو فهم بالخطأ، والمرجعية التي يعتمدها كلّ منهما لا يمكن أن تتوافق أبدا في ظل لعبة الرّمز، فأوّل ما ينطبع في نفسية القارئ عند قراءته للنماذج الصوفية هو ذلك المصطلح المثير للجدل الذي يعكس عنصر الإثارة اللغوية، فتفرّع اللفظ وانشقت

معه الدلالة ، وارتبك القارئ في ضبط المفهوم وماهيته في التصوف الفقهي أو الفلسفي ، و البحث عن هويته من القرآن والسنة والفلسفة، وأيضاً البحث عن تلك السيكلوجية الصوفية ، حتى أصبح القارئ بين مد وزجر ، يتقفى الأثر الصوفي الذي تعدّد إلى أن يتبدّد استعداد القارئ في فهم النص ومن ثمة يدخل في باب التأويل الخاطيء

فالرمز أيضا هو تجربة الذات الصوفية وثّقها ذلك التخيل المرتبط بمتغيّرات وعلى القارئ أن يستجيب لها وفقا لمنهجية الفهم لديه "ذلك أنّ الاتصال اللغوي يتحوّل إلى اتصال عقيم إذا نحن لم نستخدم مرونة كافية في تفسيره.."⁴¹⁹، فالتصوف موروث ثقافي لا يشترك فيه جميع المتصوفة فما بالك المتصوف مع القارئ

محمد أحمد النابلسي، الاتصال الإنساني وعلم النفس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ب.ط، 1991، ص 28⁴¹⁹

ونستوضح ما يقوله ابن عربي في هذا الشأن: "ليس في استطاعة أهل

المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم وغاية ما هذا الاستطاع هو الرمز عن تلك الظواهر

لأولئك الذين أخذوا في ممارستها .."420.

يقصد بذلك هو أنّ مقاصد الصوفية لا تتاح للجميع، ولا يتمكن الصوفي من

إنزال مستوياته اللاشعورية في ذهن القارئ وفقا لإدراكاته، فالذي عاشه

المتصوف يجب أن يتذوقه المتلقي، و يسعف نفسه من خطورة التأويل المنحرف، حيث

أنّ " التأويل الصوفي تأويل يخالف الظاهر بمقتضى إشارات تظهر لهؤلاء المتصوفة بعد

رياضات روحية مع الله سبحانه وتعالى .."421، يتحرى الصوفي نقل وجدانه ومواجيده

بعمق فني واضح نصوصه عن طريق لغة الرمز المكثف الذي يلخص معاناة الشاعر

الصوفي مع ذاته، يفهم ذلك من خلال التظاهرات اللغوية في النص الصوفي التي تشكل

منعطفًا مختلفًا في السياق، وحتى في بنية النسق

وذلك أنّ الرمز الصوفي بنية تصويرية وتجريدية، تتولد منهما ظاهرة القبول

والرفض عند القارئ، فاللغة الصوفية لا تستعين بضوابط، وإثما تتعارض مع المتعارف عليه

من معايير ونظم لسانية، فلذلك يصعب المقارنة بين الخطاب الصوفي والخطاب العادي

⁴²⁰محمد ابراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، ص48

⁴²¹رمضان علي حسن القرنشاوي، التأويل بين فخر الدين الرازي وبن تيمية، ص57

وبالتالي يمارس الصوفي بعض الشذوذ الفكري - إن صح القول - في نقل

التجربة لم يصدر منه ذلك عبثاً وإنما يريد به بعث الشك في نفسية القارئ وعليه يسهل

جيدا التفريق بين الخطابات العادية وأخرى غير عادية ميتافيزيقية أو وجدانية ، حيث "

يتصل الخطاب العرفاني بما يحيط به وينفصل عنه أي أنه يتكلم بعبارات قد تكون مألوفة

ومتداولة في الحقل الاجتماعي يسحبها من ألفتها

الاجتماعية ويدجنها لتتماشى مع فضائه المبهم ويطوّعها لتعانق رغبته

المتوهجة... "422، إذ يشكل الرّمز تلك الأنا التي تجاوز الظاهر وكذلك " مستوى الألفة

المعتادة التي نستقبل بها النص الشعري قد يضللنا ولن يفضي إلى فهم صحيح"423، ذلك

أنّ تلك الشفرات الصوفية أحدثت تنافرا مهيبا داخل البنية النصية والتي هي في الأصل

موجهة للقارئ النموذجي

إذ القارئ العادي يقف مذهولا من حجم اللغة التعبيرية ف"إجهاض

دلالات الرمز يسبب المجاورة الرمزية ويضيق الفضاء النصي الذي يضيئه كل رمز من

الرموز ويطفئ إشعاع الرمز لانتهاه فعاليته بسبب إشعاع الرمز المجاور له فلا يكاد الرمز

يأخذ بعد مداه في النص حتى يفاجئه الرمز اللاحق .. "424.

422 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 94

423 سامح رواشدة، إشكالية التلقي والتأويل، ص 69

424 المرجع نفسه، ص 71

تتوالى الرموز في النص الصوفي، وتتصاعد دلالاتها العميقة، وما بين ذلك العمق ثورة روحية يتنكر لها القارئ من الوهلة الأولى، لـتتزايد حدّة الفهم العقيم لديه، فيعيد إعادة تهيئة نفسه من جديد، و من هنا نؤكد بأنّ الرمز هو ملاذ المتصوفة جميعاً "لما يحمله من طاقات الغموض والإبهام، والإيحاء بقصد استلهاهم عوامله الغامضة بوصفها مؤشرات على الباطن الخفي والداخل المستتر الذي لا

تستوعبه إلاّ الطاقات الكشفية ذلك أنه كيان مفتوح لا تستهلكه الشروح أي أنه يكتف سرّاً لا يبوح إلاّ جزئياً وبالتدريج.."425، وإنّ إشعاع الرّمز وتوجهه قد يصيب القارئ بالعمى الكلي أو الجزئي إذ يرتطم بالمعطى الصوفي ارتطاماً حاداً، من خلال استناد الشاعر لعنصر المفاجأة والغرابة معاً، ومن جهة أخرى يثير المتصوف القلق النفسي

فلعبة الجسد التي يمارسها هي أولّ مظهرات الرّمز في النصوص الصوفية، تعتبر مادة دسمة في الفضاء النصي الصوفي تمليه عليه طبيعة اللغة في توظيف الرمز، ف"فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدّم البرهان والقناعات لا تقبل إلاّ بمقدار ما تقدّم برهانها.."426، يحاول الرمز أخذ القارئ للعوامل المنفية من الذاكرة

425 عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ص 69

426 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، -يورغن هابرمز ومدرسة فرانكفورت-، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 67

يرتقي إلى التعالي ، والكامن الغامض ، والصورة الملتهبة من الحب والشوق
والسكر، فهو يسعى "للتعدد اللانهائي للمعنى وأصبح النص حلقة من سلسلة متواصلة
من الدلالات غير المقترنة بمرجع ما اصطحح عليه الدلالة المتعالية أو الدال المتعالي
... "427

تحتز الدوال والمدلولات ، و تغترب اللغة عن دوالها كما اغترب الصوفي
تماما عن عالمه الحسي، فهي ذلك الانغماس الفكري الذي تسيّره ظروف خاصة ارتبطت
بحالة نفسية للمتصوف غير العادية فالرهان الذي يقع على القارئ هو تحليل اللاشعور
والبحت عن خلفياته وربطه بالقواميس اللفظية الصوفية ومسايرتها وفق رجاحة البداهة
بالإضافة إلى التعثر الذي كان عليه الصوفي

وإنّ فك الرّمز هو وسيلة القارئ الوحيدة، وقد يستغرق أكبر قدر من
الوقت حينما يرتبط الأمر بتلك الكثافة العالية التي أحدثت اضطرابا صريحا ، وضبابية
قراءة.

وعلى القارئ التبصر أكثر في الرموز فهو موكل برفع التهمة عن المتصوف
والشبهة عن نصه بالانفتاح على المغلق ، ومعالجة الصدمات النصية دون الرّضوخ لزيّف

⁴²⁷عبد الله ابراهيم، التفكيك، -أصول وتفكيكات-، ص 70

اللغة الصوفية ف " الالتباسات النصية البديهية تشبه لغزا ينبغي لنا حلّه.. "428، من

أجل إحداث التفاعل وتوسيع حركة التواصل بين الذاتين القارئة والمتصوفة

فيترقّب المتلقي حضور الرمز في النص ،ويتوجس من معانيه الخفية

ومدلولاته الغامضة و المثيرة في ذلك إبراز " ما هو خفي يحثّ القارئ على الفعل ، ولكن

هذا الفعل يكون مراقبا أيضا بما هو مكشوف ، و يتغيّر ما هو صريح بدوره

عندما يبرز إلى الضوء .. "429، حيث يضمّر المتصوف الأسرار

الصوفية، ويكشف عن الحقائق الكونية الوجودية، و يلتوي المعنى بين المضمّر والمعلن ، ثم

يأتي القارئ ليعلن حظره لبعض المفاهيم ،أو إعادة بنائها من جديد ،حيث أنّ " المعاني

الضمنية وليست التصريحات هي التي تعطي شكلا و وزنا للمعنى "430.

فمكمن الجمال في الخفي، هذا الأخير خلاص المتصوف الروحي ،حيث

يفتح الرمز ممارسة قرائية من نوع آخر ينقل القارئ من القراءة العميقة إلى القراءة التأويلية

، هذه الأخيرة فيها إعلان عن انتهاء صلاحية المتصوف ،وعليه أن يأخذ بمبدأ التأويل

لا التفسير أو الفهم المروج له عند الكثيرين القراء، و إنّ التدرج في فك الشفرات والرموز

الصوفية لا يعتمد أبدا على الدرجات الدنيا من المعايير كالفهم والتفسير .

⁴²⁸ فولفغانغ إيزر، فعل القراءة،- نظرية جمالية التجاوب في الأدب-، ص83

⁴²⁹ المرجع السابق، ص100

⁴³⁰ المرجع السابق، ص100

التصوف بعيد كل البعد عن هذين المفهومين إذ يتأثر بنماذج التأمل الروحي والحكمة في الفلسفة فأغلب المتصوفة نهجوا نهج التصوف الفلسفي لا التصوف الفقهي، وبالتالي يستحيل الأخذ كلياً بهما فمشكلة الرمز ليست معجمية أبداً، وإنما في الإيجاء الدلالي الذي تتضارب فيه الأبجديات والمضمرات

الصوفية، فعلينا أن نشير بأنّ الرمز يعيد مجد القارئ ومكانته يشارك المتصوف في التحليل البنائي للنص، ولو أنّ العلاقة بين القارئ والمتصوف تقوم على الجدل، فالجهل بالقاموس اللفظي للمتصوفة هو الذي يعيق باب الاستيعاب أمام القارئ ويجول دون الوصول إلى تعديل الرؤية الصوفية لديه وملاءمتها لقصدية المتصوف، والمباغثة الصوفية تلك هي المؤشر على القارئ الأخذ بها لتحطيم المدلولات المشحونة

وهي أيضاً اختبار لحالة الوعي الإدراكي بامتياز، والمشكلة الأساسية التي يقع فيها القارئ هو فكرة عدم التقبّل أو انعكاس رد فعل الإجابة لديه بطريقة سلبية سرعان ما تتلاشى عند كل لحظة قرائية جديدة، وهذه الأخيرة " تحتاج إلى وقفة طويلة وتحليل عميق واستحضار لمعجم الشاعر الفتي .. "431.

⁴³¹ أحمد الزّعي، أسلوبيات القصيدة المعاصرة، -دراسة حركة الشعر في الأردن وفلسطين-، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان الأردن، ط1، 2007، ص107

إنّ الممارسة القرائية لها دورها في امتصاص النفي المتكرر عند المتلقي، يتولّد من الرّمز إمكانات لا محدودة من التأويلات، يصدر من خلالها القارئ أحكاماً ترد في معظمها تعسّفية حينما يعجز جزئياً أو كلياً في ضبط الدلالة الحقيقية لذلك الذي ينفلت في كلّ مرّة قبضته، إذ لا يحكم استقراء معطياته

الروحية، يعلق في لغة الجسد التي يوهمه بها المتصوف بالإضافة حجم القوالب

الاستعارية التي يربطها بالرمز فيعطي للغة حقاها، فالاستعارة لون من ألوان الرمز قامت على اختزال التجربة الصوفية، وهي تلويح رمزي، إذ يمكن اعتبارها ذلك "الإضمار المبدئي الذي يحرك خفيات الأشياء دون أن يبرز على سطحه ولا حتى أن يتجاوز الحس الغامض إلى الوعي الصريح..."⁴³²

ويكون الاضطراب الدلالي واضحاً في النصوص الصوفية ذات البعد الفلسفي أكثر منها في النصوص الصوفية التي تكشف عن معطى سني المرتبط أساساً بمفهوم الزهد ولا نقصد بذلك التأويل القرآني، ومرد ذلك الاضطراب تحييز القارئ للواقع واقتراجه من المادة، وهذه هي المعادلة الفارقة بينه وبين المتصوف، فالرمز يخضع لسلطة يجب أن تؤدي دورها في عملية التأثير، وتنتج من حس تفاعلي، و"التجاوب من علاقة

⁴³²فردينالد هالين/فرنك شوير، بحوث في القراءة والتلقي، ط1، 1998، ص92

جدلية بين الإظهار والإخفاء وتعبير آخر ينشأ من الفرق بين ما يقال وماذا يقصد

... "433

فتخطي أزمة النص الصوفي يكون بحل معادلة الرمز المضطربة، وفي هذا

الشأن يشير البسطامي في قوله: " التصوف اضطراب فإذا وقع سكون فلا تصوف، ثم

لا يحصل له الفهم إلا بالوصل الإلهي .. "434، فالرمز هو تشكيل ثنائي بين الذات

الصوفية والذات في الواقع، وعلى القارئ البحث عن مكان الوصل تلك، ومن

جهة أخرى فالاضطراب أيضا هو "نشر لسطوح الفهم المنسحب خلف اللغة، وبالتالي

تغريب الزمان خارج نطاق الوعي بالذات الإلهية، وكأنه كشف للازمانية العالم الأخرى

انتهاء، وما قبل الخلق ابتداء إذ العلم بلا زمان والوجود بلا مكان "435، وكأن الرمز هو

آلة الوجود، هذا الأخير الذي ركز عليه الصوفية في موضوعات، ومنه تشتت اللغة

الصوفية

وعلى القارئ أن يعطي للسكون منزله في موجة تلك الاضطرابات

اللغوية، وتشكلت الرمزية في الأدب الصوفي في الأساليب التعبيرية خدمة للمعاني الصوفية

الباطنية، بلغة التخيل، جمعت تلك اللغة التخيلية بين "الرمزية الأسلوبية والرمزية

⁴³³ دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات، ص 80

⁴³⁴ عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 116

⁴³⁵ المرجع السابق، ص 117

الموضوعية التي قد يكون أسبابها الموضوع نفسه، أو استعمال الأقيسة المنطقية، والمقاييس

الفلسفية

الأولى يمكن أن تعرف بأنها الإغراق في أوجه البديع والبيان وبخاصة

الاستعارة والمجاز والكناية والتمثيل والتورية⁴³⁶.. " 436، وهذا التلويح الرمزي يحمل بعدين

الأول عجز المتصوفة عن نقل الوجدان الروحي وتقريبه للأفهام المتعالية النموذجية .

أما البعد الثاني يتحدّد في حجب المفاهيم الصوفية عن العامة بلغة إشارية

صعبة المراس والتفكيك على القارئ أن يتذوق النصوص الصوفية من خلال تقبّل الرّمز

الصوفي المغاير، ويعطيه حظه بالتذوق لا الدراسة، فهذه الأخيرة "تصيب ظاهرا منه

وشكلا أو رسما، وربما كانت حجابا أو ظلمة تبعد الدارس عن النور بدل أن تغمره

بالآله.. " 437 .

ولذلك نبّه المتصوفة بضرورة نيل درجة خرق الحجب وأن يكونوا ربّانيين

لأهل الخاصة دون غيرهم، فالرمز الصوفي خصّ للعامة مثل ما أشرنا سابقا، و الصوفية

يمجّدون هذا المنحى، لعجز اللغة البشرية على توصيف التجربة الصوفية، إذ يرى رولان

⁴³⁶ التورية: تضي التورية على المعنى الغوامض والمبهمات، ولعلّ التورية التي تشير البعد الصوفي هي التورية المجردة التي تحاول الكشف عن تجربة الذات وانبعائها من جديد وهي لا تنفصل عن السّياق، والتورية في النص الصوفي أقرب للمعطى المجرد من المحمول اللغوي القريب للعالم الحسّي، لذلك تصعب مهمّة القارئ في تحديد هوية الذات تلك المنفصلة عن العالم والبنية التّصية.

⁴³⁶ محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص 185

⁴³⁷ تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 11

بارت تلك اللغة التي "لا خارج لها إنَّها انغلاق"⁴³⁸، وأيضاً الشفرة غير العادية أو الحارقة ما ميّزت الشطحات الصوفية والمواجيد والبعد الميتافيزيقي - إن صح القول -.

هي التي تعزّز التنافر بين المتصوف والمتلقي، على عكس الشفرة العادية المشتركة المتفق عليها والمتعارف عليها عرفاً ونظماً التي تكون وفق "قناة فيزيقية واتصالاً نفسياً بين المرسل والمرسل إليه، يسمح لهما بإقامة التواصل والحفاظ عليه..."⁴³⁹، و يحدث الرمز خلالاً في وظيفة اللغة التواصلية، فهو "نظام من القيم مختلف عن كل واقع..."⁴⁴⁰، وما يحدث للصوفي يعكس صورة التجريد وصراع بين المادة الروح.

فكثافة الرمز تظهر من خلال "كثافة التعبير فالجدارية مقتصدة في لغتها مأكرة في رموزها، و هي في الوقت نفسه متسعة في دلالتها تبني لغة وتهدم أخرى، ووحده القارئ العارف يللم هذا الانشطار ويعيد تصوّر اللغة المأكرة، وفق استراتيجية قرائية تؤلّف بين ما كان وبين ما هو كائن..."⁴⁴¹.

يصعب على القارئ إعادة تلخيص التجربة دون كسر حاجز الرمز الصوفي، وتوصيفها بمعايير مأخوذة من الواقع، على أن تفرغ من شحنة الواقع المادية، وتسد الثغرات تلك بأنظمة ميتافيزيقة، ويمكن أن نقول بأنّ الرمز هو ذلك التناقض الذي ينتج

⁴³⁸ خالد بلقاسم، أذونيس والخطاب الصوفي، ص 130

⁴³⁹ لمارهو انشتاين، رومان ياكسون أوالبنيوية الظاهرية، ت. عبد الجليل الأزدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ط 1، ص 120

⁴⁴⁰ جاك لاكان، اللغة والخيال الرمزي، ت: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ط 1، ص 104

⁴⁴¹ بسام قطوس، تمنع النص متعة التلقي، ص 92

عن تضادين لغويين متفقين في اللفظ فقط ،ويتعدان كلياً في صياغة المعنى الواحد
فشتان بين الواقع والخيال ،بين الحس والمادة، وبين الباطن والظاهر ،بين ذات واقعية
مقلدة ،وبين ذات تخيلية مبدعة.

يقول أحمد بن عليوة:

قلت امكنوا لأهلي فلعلّي أجد هاديا فوجدت هداي في حيرتي⁴⁴²

يجد الشاعر ثباته في اضطرابه التي به تبين حيرته الصوفية في أخذه لصورة
النفي ،وهذا الأخير يلغي الوجود والعدم معا باعتباره إنسان موجود ملحق بالعدم فيصير
الصوفي في تيهان ووجد لا يعي طبيعته بين الحس والروح

يقول أحمد بن عليوة :

فالقرب مع الاثنين والحق واحد فدع عنك ما ترى سرايا بقيقه⁴⁴³

فإن جئته تجد من دونه ولا سرايا يلقى مع الأحادية

يتحدّث أحمد بن عليوة عن الثنية أو الاثنينية التي تعرف بمقام الواحدية
فالذات الإلهية شملت الوصف والنسب فالواحد قابل للتعدد، والأحادية نسب الذات
الإلهية ،والواحدة وصف الذات الإلهية ،فالاثنين هي أحادية الكثرة والتعدّد من الوجود

⁴⁴²ديوان أحمد بن عليوة،ص28

⁴⁴³ديوان أحمد بن عليوة،ص30

لا من حيث الذات ،وتشكل الاثنينية واحدة من العلائق التي تشكل اضطرابا في

الخطاب الصوفي

يقول أحمد بن عليوة أيضا :

فهذا عشق المعشوق في العشق حيرة⁴⁴⁴ وكان حبّ الحبيب بي من زلة⁴⁴⁴

فكيف يكون الحب إن كان واحدا ومتى يكون القرب في الفرد المثبت

يقصد أحمد بن عليوة بالزلة الصوفية وهي ذلك الاضطراب الصوفي الذي

يقع فيه بعد أن استلذ العشق، و أصابته نار الهوى، فاضطرب سلوكه، وتأزمت نفسه

، وأثبت وجوده مع الحق في هيئة الواحد المثبت في حقيقة النفس الصوفية ، فدنا له الحق

في مقام القرب ، ويقصد بالفرد المثبت بمعنى الأفراد بعد الثنائية ورأى تحقق الأحادية بعد

الواحدية

وبالتالي يجد أحمد بن عليوة القرب الإلهي في الاتحاد الصوفي، ولا يقر في

هذا بالحلول الذي دعى إليه ونرى مدى تأثيره بفكر بن عربي، كما يقيم أساس العلاقة

⁴⁴⁴ الحيرة الصوفية: تعرف في الاصطلاح الصوفي بالمنازلة التي تتولى قلوب العارفين فتجعلهم بين اليأس والطمع في الوصول ، فيرتجوا ولا

تأسهم عن الطلب فيستريحوا

⁴⁴⁴المرجع نفسه، ص30

بين الحق والخلق تقوم بالحبّة الإلهية، وتبلغ مداها عشقا إلهيا " في النفوس المشتاقة إلى المعقولات حيث يصل إلى درجة الاتحاد.."⁴⁴⁵

يقول أحمد بن عليوة:

لو كان بيني وبينكم حائل لمزقت مانع الوصول بهمتي⁴⁴⁶

الفجوات النصية⁴ بين السلب والإيجاب:

إنّ بنية النصّ الأدبي تتأسّس على مبدأ التجاور النصّي لتحقيق الإشباع الأدبي لدى القارئ تمس جوانبه النفسية والغريزية بعنصر الإثارة والتشويق الذي يؤدي إلى مكمن البحث عن الفجوات النصّية أو الفراغات، وتحت هذا المسمّى تعدّدت الكثير من المفاهيم مثل الحذف واللاتحديد ومفهوم المتعالي، فتثار التساؤلات في ذهن القارئ وتظهر الملاحظات على صاحب النصّ من مبدأ أنّ الفجوات النصّية مقصودة يتماطل فيها الشاعر في الكشف عن المعنى إلى حين وصول القارئ بالوعي القرائي .

و هنا يتم استدراجه في البحث عن معطيات نصّية متخفية تحت أستار المعاني المتبعثرة، ولقد عرّف أيزر الفجوة في "عدم التوافق بين النص والقارئ، وهي التي تحقّق الاتصال في عملية القراءة"⁴⁴⁷، بالاعتماد على جملة من المرجعيات والآليات

⁴⁴⁵حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للنشر و الدراسات، بيروت، لبنان، ط1 1983، ص39

⁴⁴⁶ديوان أحمد بن عليوة، ص29

⁴⁴⁷بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، ص50

لإحداث التوافق النصي بين قصدية الباث وفهم المتلقي، وتوليد خلية تواصل تقود إلى التفاعل والمشاركة القرائية أي العلاقة الجدلية، أو ما سماها هوسرل بمفهوم الرّد والتعليق

استناداً إلى ما سبق فإنّ الفجوات النصية هي الابتعاد عن الوضوح، والاقتراب من موضع الغموض والمبهم، باستعمال اللغة الإشارية الكثيفة، فالكاتب يشير إلى المعنى الخفي، والقارئ يقوم بصناعته وفق ما يمليه عليه فكره من احتمالات وإدراكات، وكذلك إشكالية الفجوات تظهر في الحلل الفكري والقلق الذي تثيره في

نفسية القارئ، وتبعث على الاضطراب الدلالي، وهنا نقع مع ازدواجية الفهم، وثنائية القارئ والنص، بالإضافة إلى القصدية والتأويل، قد يتعسر على القارئ فهم النص ممّا يعيق سد الفراغات، وعجزه في ذلك على تذوق النصّ وتقبّله، فلا يصل إلى المعنى المثالي، لو طابق ذلك معنى النصّ الأصلي فما هي إلاّ تشويق للقارئ وجذب له، فالوصول به إلى الحقيقة بين إسقاط المعاني، واستردادها من طرف القارئ

وعليه فإنّ نظام الفجوات يلغي نظام الفهم الجاهز، والقارئ لا يمكنه لوحده سد فجوات النصّ دون فهم المعاني الظاهرية والبحث عن مكنها الباطني بالتأويل الأدبي، فقد ربط شتيرله مستوى الفراغ بالبراغماتية فلم "يصف عمل الفراغ إلاّ مجرد

حافر وآلية إطلاق تحتفي كما هي فعل القراءة⁴⁴⁸، إذ يدعو إلى إيضاح ما تمّ حذفه، بدلا من سد فجوات النص وإكمالها بمرجعية معرفية على حسب اختلاف النصوص وطبيعتها، وسياقاتها اللغوية

وعليه فدور الفجوات أو البياضات النصية هو "إحياء النص في ثوب آخر غير الذي هو فيه وإعادة إنتاج جديد ليصبح النص الأدبي منفتحا لقراءات متعدّدة حسب مرجعيات القارئ الثقافية وخبراته المتنوعة أو المحدودة، فإنّ القارئ هو قطب مركزي في الظاهرة الأدبية .."⁴⁴⁹، ويمكن أن نستخلص بأنّ تضارب المرجعيات الثقافية للباحث والمتلقي تتمخض عن معان وإيحاءات محبوبة تحت كلّ فجوة سادها الغموض، أو اتسمت بالحذف أو النقص، وفي الأخير نجدتها تخدم الطرفين في بناء المعاني التي تحيط باللغة، فهذه الأخيرة ما هي إلا "الوسيلة التي يمكن بها بلورة تواصل اجتماعي سليم..."⁴⁵⁰، تنبني على افتراضات وتأويلات قرائية وقناعات أولية من القارئ نفسه

ثمّ تتحوّل إلى نقطة إبداعية تقصي المؤلف في تحديد المعاني النهائية للنص، بالرغم من عدم تناهياها بين قارئ وآخر، و يكون مكنم السؤال الذي يتعلّق بفجوات

⁴⁴⁸ فردينال هالين، فرانك ستويرفينجن، بحوث في القراءة والتلقي، ص47

⁴⁴⁹ محمد السيد أحمد الدسوقي، جماليات التلقي وإعادة إنتاج الدلالة، ص11

⁴⁵⁰ سقطت الإحالة

النّص، فهل يتغاضى القارئ تماما عن قصدية الكاتب ويجرّنا إلى معطى إحلال معانيه
مكان المعاني التي أوردتها المؤلف .

ونقول بأنّ هذا الأخير قد أخفق في إبراز هيمنته على النّص الأصلي، و
من جهة أخرى "فأسئلة القارئ للنص لا يمكن الإجابة عنها إلاّ بالإشارات التي
سيستخلصها القارئ نفسه من النّص.."⁴⁵¹ بآلية فتح المغلق من الهيكل
النّصي، و"حينما يردم القارئ الفجوات يبدأ بالتواصل، وتؤدي الفجوات وظيفة محور
تدور حول علاقة النّص القارئ برمتها .."⁴⁵²

إنّ مفهوم الفجوات في القراءة التفكيكية⁴ تلك المجالات التي تحدث
التوتر والتبعثر والتشتت وفي معناه "تكاثر المعنى وانتشاره بطريقة يصعب ضبطها
والتحكم بها .. هذا التكاثر المتناثر ليس شيئا يستطيع المرء إمساكه والسيطرة عليه، وإنما
يوحي باللعب الحر"⁴⁵³، وبالتالي فهذه البياضات يصعب حصر معانيها التي تتطابق
وما يرمي إليه الملف

⁴⁵¹خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكويس، نظرية اللغة الأدبية، ص134

⁴⁵²سوزان روبين إنجي كروسمان، القارئ في النص، ص135

■ القراءة التفكيكية: تقوم على تفتح النص على دلالات متعدّدة تعطي النص انبعاثا جديدا لنص جديد، وتفكيكية دريدا تقوم على نقض فكر
الفلاسفة تجعل نصوصهم تنقض فكرهم، الأمر الذي قاده إلى اتهام الفلسفة الغربية بالتمركز المنطقي وفي التفكيكية العربية لعبد الله
الغذامي "الخطيئة والتكفير"، نقطة انطلاق لحظة خاصة في الحالة الثقافية، أما دريدا فأخذ فكره من بنفسه ليتش، وجوناثان كلر
من خلال كتابيهما، و الملاحظ التفكيكية تقوم على تشرح الشفرات النصية بنائيا ودلاليا.

⁴⁵³ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص66

فيقترن النصّ بالعديد من المعاني " حيث تنبت في أرضية اللغوية، وتنتشر هباءً معنويًا تطير به رياح القراءة في كل اتجاه، فيتبعثر المعنى ويتشتت ويتعدّد المركز، ويتبدّد التأويل، وتتكاثر القراءات، ويغدو النصّ ذلك الواحد المتعدّد..⁴⁵⁴، ومما يفهم فإنّ الفجوات هي بعثرة المعاني وتوزيعها لها، فتبديدها وإعادة للمتها في بناء جديد دون الإخلال بقصدية الكاتب أو تجاوزها .

إنّ الفجوة التي تنبثق عن النصّ الصوفي المغلق في حدّ ذاته ما هي إلا ترميزات مشفّرة تثير استنفار القارئ من شحنة هذه اللغة الصوفية الخاصة تعتمد في أصلها على ذلك المجاز الاستعاري القابل للتعدد والتأويل من طرف المتلقي أو القارئ، فكلّما حدث شرح في الفهم وتناقض دلالي اتسعت فيه الفجوات وتشظّت، وقد لا يتمكن القارئ للخطاب الصوفي أن يعيد بناء المعنى عن طريق بناء الفجوات إلّا بخوض التجربة الصوفية عن عمق، والبحث في دواها العميقة المضطربة، فالتستر هو ما يعيق عملية ملء البياضات، ويقصد به عدم الكشف عن الأحوال والمقامات، وحذف بعض التصورات التي تقود إلى العجز عند تخيّل مكن هذه الفجوات في النصّ الصوفي، كأنّ هذا النصّ لا يقدّم نفسه كاملاً

⁴⁵⁴ يوسف وغلبيسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي، ص 377

وإنّما يستدعي تحفيز نشاط القارئ بالتخييل الصوفي، ويجاول هذا الأخير أن يستثمر كامل خبراته وطاقاته في استدراج المعنى، والبحث عمّا خفي عنه في ثنايا النصّ، فال فراغات هذه تتباين من مؤلف لآخر، ومن قارئ إلى آخر أيضا، والمعلوم هو أنّ أيّ قارئ مهما كان لا يتمكّن من معرفة جوف هذه الفراغات دون الالتصاق بالقاموس الصوفي أوّلا ثم فهمه، وتطبيقه على هذا النصّ المتمنّع المغلق

ومن هنا لا يحقّ للقارئ حرّية الاختيار الدلالي أو حرية الفهم، على عكس النصوص الأدبية الأخرى، وكأننا نحاول استحضار قارئ واحد فقط وهو القارئ النموذجي الذي يتفوق على مستويات إدراكاته العادية ويرتقي بها إلى المدركات الميتافيزيقية للمتصوف ومعايشة ما هو مغيب عنه أصلا في محيّلته، خاصة ما تعلق بالنصوص الصوفية والدينية " يمكن أن تسلّم لقارئها معان ليست مرئية من خلال

العلاقات الموصوفة بشكل مباشر استنادا فقط إلى طبيعة اللغة ذاتها ...⁴⁵⁵، يتحدد ذلك في الإيحاء والدلالة والسياق الذي يتحقّق داخلها وعليه فإنّ "الفجوة الفاصلة بين قارئ يأتي إلى النصّ محمّلا بأحكام وتصنيفات ثقافية متنوعة، وبين نصّ يحتوي على الضمني والاستعاري والموحي به هو ما يعكس الآليات الأساسية لسيرورات التأويل التي تثيرها القراءات المتعددة ..."⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ مخبر عادات وأشكال التعبير الشعبي "، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجزائر، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، العدد 2، ديسمبر 2006، ص 172

⁴⁵⁶ المرجع السابق، ص 73

والصوفي في هذا الشأن يستعين بمرجعية خاصة "تستعمل ألفاظا في معنى آخر لم يكن معهودا ولا معروفا من قبل في التواصل أو التخاطب اللساني مع مراعاة الفهم والتفهم تبعا للسياق، وهذا النوع مثلا راجع إلى استخدام أنواع الاستعارات المبتكرة والمجاز..."⁴⁵⁷، إذ تعدّ الاستعارة رأس الفتنة في الخطاب الصوفي بسبب تلك العلاقات الخفية المكتنزة بالخيال والرمز والحجب

والحدود الفاصلة بين المتصوف والمتلقي، ويكون هذا الأخير بذلك مجبرا على إزالة الحجب عن هذه العتمات النصية والكينونات الوجودية وهذه المهمة تكون موكّلة لذلك القارئ المثالي على حسب ما ذكر أيزر فإنه الوحيد القادر على ملء جوف النص "بوصفه كائنا تخيليا يستطيع سد الثغرات التي تظهر باستمرار في أيّ تحليل

للتأثيرات والتجاوبات الأدبية.."⁴⁵⁸، ولا يرتبط بأيّ طريقة مع الواقع، فإنّ إدراك الحواس البرزخية يتأسّس على الرؤية النقيضة للواقع والمعقول، والمراتب الصوفية يعبر عنها بالتجاوز الاستعاري، لما يحمله من قيمة إبداعية، وبلغة التضليل والمجازفة في إيراد المعاني العميقة التي صدرت عن انفعال مضطرب قد يتهم فيها المتصوف بالمتوهم، ويقع في عوالم الخيال والتخييل لا الوهم

⁴⁵⁷ تودوروف فريجية، شافبيث، ستروسن دافستون، دوميت "المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث"، ت: عبد القادر قنيني

، إفريقيا الشرق للنشر، 2000، ط2، ص31

⁴⁵⁸ يوسف اسكندر، هيرمينوطيقا الشعر العربي، ص77

وفي ذلك فرّق كولدج بينهما حيث سلّم ب " حركة الخيال الذي يصهر
المدركات في وقدة انفعال عميق متوهج وحركة الوهم الباردة التي يحاول فيها العقل أن
يربط بين العناصر والمدركات فيفشل في إيجاد كل حيّ موحد ولا ينتج إلا عالما من
الصور المفكّكة غير المترابطة عضويا .." ⁴⁵⁹.

والجدير بالذكر هو أنّ عنصر التّصوير مزج بين صورة عقلية ذهنية وبين
رؤية إبداعية جمالية داخل القصيدة الصوفية، إذ يعتمد الصوفي على عناصر هي أساس
التجربة الصوفية الثابتة مثل البرزخ، ويربطها بطاقات ذوقية خاصة تتكشف آليات
الاستعارة، و إنّ الصوفي يستعير لغته من عوالم الحس المكشوفة ويجرّدها من قوالبها
الجاهزة، يشحنها دلاليا بصورة مجازية مجردة من تلك العوالم.

بطابع من التغيرات والميتافيزيقا الذي تشغله الذات الصوفية المغلوبة عن أمرها
في سكرتها، وتصحو حينما يجسّد فيها إعادة التصوير للأحوال والتقلّبات الوجدانية
،وتمّ إنّ الاستعارات ماهي إلا أفعال انعكاسية للتجربة الصوفية ولكن باستعمال شفرات
محدودة الانتشار بين أوساط المتلقين تشكّل في حدّ ذاتها مشكلة الاستيعاب لدى
القارئ .

⁴⁵⁹ جابر عصفور، نظريات معاصرة، ص 29

وكأنّ هذا الأخير يستمر في البحث عن مدلولات بمعاناة ، كما عانى الصوفي مع تجربته الوجدانية، يرى جاكبسون الاستعارة بأنها بعد استبدالي عمودي يعتمد على الانتقاء والإبدال والتشابه...⁴⁶⁰ والتي تقود القارئ إلى الخيال بعكس الكناية التي يعتبرها نسيجا يؤدي إلى القرب الحسي الواقعي ، وبالتالي يشرح الاستعارة أيضا على أنّها علاقة شبه ما بين الحسي والروحي

ولعلّ القصائد الصوفية تراوحت بين الاستعارات والكنائيات اللتان تؤثران في نفسية القارئ ومدى تقبله للفكر الصوفي فيعطي حكما عليه بالإيجاب أو السلب ، بالقبول أو الرفض ، ويعتقد نيتشه بأنّ الاستعارات "تنتج انزلاقات لإرادية في المعنى ، تعدّدت في معاني الكلمة الواحدة لا يفطن لها أحد وحقائق ماورائية تقوم على

تعوّجات وتناقضات خفية ..."⁴⁶¹ بمعنى تقوم على انزياحات سياقية ولقد اعتاد المتصوفة على صور المجاز للربط بين المعاني التي تستر وراء ذلك الغموض والإبهام ومن جهة أخرى ، فإنّ أبعاد تلك الاحتمالات تصوغها قصدية المؤلف في

⁴⁶⁰دانيال شاندرلز ، أسس السيميائية، ص228

■ يعتبر جاكبسون الكنائيات مرئية ومنطوقة، وهي تصوير لما هو موجود، وتعتمد على التجاوز والقرب، وتتعلّق بالنثر، و يعتقد أيضا بأنّ الاستعارة من خلال المشبه به، والصيغة الشعرية تكثّر فيها الاستعارات.

⁴⁶¹بيير.ق. زهما، التفكيكية، -دراسة نقدية- ص42

تصويره الاستعاري " فالاستعارة بمجرد ما تؤول فأفها تفرض علينا النظر إلى العالم بطريقة

جديدة

ولكن من أجل تأويلها علينا أن نتساءل كيف وليس لماذا ترينا العالم بهذه

الطريقة الجديدة... "462، فالتأويل الاستعاري هنا لا يكون له علاقة بقصدية المؤلف

، فأنسجة الفهم لدى القارئ تختلف حسب مدركاته وكفاءته، ولا يمكن أيضا تجاهل

المعاني التي أراد المؤلف تمريرها في ثنايا القصيدة، ومنه تتمثل خاصية المجاز الاستعاري

في أنه " يصرف الانتباه عن الحرف الظاهر إلى الروح والباطن... "463، ومن هنا تظهر

تلك الفجوات أو الهوة القرائية بين المتصوف والقارئ.

لا تستطيع لغة النص الصوفي تكييف معانيها ومدلولاتها وفق تصوّرات كلّ

القراء، فتأتي أدوار البياضات حتى تعطي فرصة قرائية لكلّ قارئ بحرية مشاهدة لفكرة

التحرر من القيد الاجتماعي والعربي الذي يحاول الصوفي كسره في كلّ مرة بتقديم

اللامألوف عن المألوف، وتمجيد اللأبوح "فالفراغات بدورها تنشأ عن الاحتمالية وعن

عدم القدرة على التجربة، وتبعاً لذلك تشتغل كمحفّز أساسي على التواصل، وبطريقة

مشاهدة فإنّ الفراغات (أي عدم التماثل الأساسي بين النصّ

والقارئ) هي التي تحدث التواصل في عملية القراءة... "464، إنّ الفجوات هجوم لغوي

⁴⁶² امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 86

⁴⁶³ خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 115

⁴⁶⁴ فولغانغ إيزر، فعل القراءة- نظرية جمالية التجاوب-، ص 98

متكرّر يشغل القارئ بعدة إسقاطات نصّية ووجهات نظر وهمية افتراضية متعدّدة في بادئ الأمر بحضور التكهن النصّي أو تفعيل المشاركة النصّية، وما بين التكهّنات في مستوى القراءة والتفاعل النصّي، تملأ الفراغات بمعايير فوقية

سواء في الفهم التفسير للمصطلح الصوفي، أو تأويل الرّمز يتصلّ ذلك برغبة القارئ في إقرار المعنى حتى يقلّل من مسافة النص والتي تحاول تقريبه من الذات الصوفية، وتارة إلغاؤه من سيرورة الحدث الصوفي إذا استفاض في المعنى والذي هو في الأصل قمة الاختزال و الايجاز، وعكس ذلك هو خروج عن مقامات النصوص الصوفية وطبيعتها، "وبما أنّ البياض ينشئ إسقاطات القارئ دون أن يتغيّر النصّ نفسه، فإنّه يستتبع ذلك أنّ العلاقة الناجحة بين النصّ والقارئ لا يمكن أن تحدث إلاّ من خلال تغييرات في إسقاطات القارئ.."⁴⁶⁵

ولعلّ النشاط الإدراكي للقارئ يساهم في ملء النقاط النصّية الفاصلة بينه وبين المؤلف، ولا يحتاج في ذلك إلى حشو المعاني في مواقعها النصّية دون وعي، لذلك اعتبر القارئ "بمثابة أثر يستحق أن يختبر وليس موضوعاً يتطلّب التّحديد.."⁴⁶⁶، فيعيد شحن المدلول من جديد، و يعتمد على ربط كفاءته الثقافية بتجربة المتصوف حتى يتمكّن من إخضاع المدلول الحسي إلى مرتبة التطهير، فتتضاعف عملية الاتصال الاجتماعي

⁴⁶⁵المرجع السابق، ص99

⁴⁶⁶خوسيه ماريه بوثيلو إيفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ص133

والثقافي، من خلال الإنتاج المضَعَّف الذي تبناه الكاتب مسبقاً، ومجال الاستجابة النصية
و استعداد التقبّل.

تحتاج الفجوات النصية أو البياضات إلى أن يتقمّص الجسد لعبة الروح
والتشفير، ويعمل بأبجدية المتغيّر والثابت في طبيعة المدلولين الحسي والثابت، لبدء لحظات
إحلال المدلول الحسي مع الروحي، ومراحل إخلال بالاتفاق المعهود بين القارئ والمؤلف
، فالاختلاف شاسع بين النص الأدبي العادي والنص الصوفي، وهذا الأخير هو شحنة
لمدلولات غير طبيعية، وهذا ما يجعل الفجوات النصية تقتحم البنية النصية الصوفية
، وتقمم القارئ في قانون الفجوات المتفرّدة، فالتفرّد يطغى على الدوال والمدلولات
المضطربة معاً.

إنّ الفجوات النصية داخل النصّ الصوفي تختلف تماماً عن فجوات النص
العادي، فكل فجوة صوفية تعبّر عن نظام دلالي وجودي، تلخص تنزلاً من التنزلات
غير المكشوفة والمموّهة بدوال مضطربة، فابن عربي جعل " موازنة بين حروف اللغة
ومراتب الوجود الكلية تعتمد على إيمان فعلي كشفني بهذا الترابط... وارتبط بكلّ مرتبة
من هذه

المراتب حرف من الحروف..⁴⁶⁷، وما تلك الفجوة إلا صورة عن الوجود

الباطني والظاهري، جعلت من المخفي قرينة روحية تجمع الباث والمتلقي، وكل تجاوز للواقع هو في حدّ ذاته فجوة نصّية من خلال تلك الأنظمة التشفيرية والمظاهر الإبهامية، وفيها يميل الصوفي في نصوصه الصوفية قمع المعنى الحقيقي وإسقاطه في تلك التجربة الصوفية الذاتية المحمولة على التعالي .

والتي لا تختلف من صوفي لآخر فيغيب عنها الملمح الدقيق في التّوصيف، استنادا إلى فاعلية الشعور النابع من استقلالية الذات عن الشعور، وذلك اللاوعي لا يمكن بلوغ فهمه الصّحيح إلا بصورة غامضة، ولذلك يميل المتصوف إلى "أسلوب التعويض أي أنه يعوّض التفاصيل بإشارات دالة في صياغته اللغوية، وطرائق تمثّل موضوعاته، ويأتي دور المتلقي بوساطة فعل الإدراك وآلية الفهم ليقوم بعملية الرد والتعليق والتعويض وملء الفجوات...⁴⁶⁸

والأخذ باعتبار هذه الآليات ليس بالضرورة أن يكون قيمة حضورية للمتصوف، وإنما هو صلة اعتبارية تحمل مجموعة من الانطباعات الفردية التي تختلف من قارئ لآخر قد تكون إيجابية أو سلبية، وفي كلتا الحالتين يعاد بناء النص وإحيائه من جديد، ولكن بالحفاظ على الثنائيات الضدية، والجدلية النصّية، والتمركزات الباطنية

⁴⁶⁷ نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة والتأويل، ص 82

⁴⁶⁸ بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، -أصول وتطبيقات-، ص 38

للمعاني، إيقصاء الظاهرية وإفشاء السر، بمعنى اتباع النمط نفسه الذي

مرّ به المتصوف في توصيف أسرار الحكمة الإلهية، والمكاشفات، ولكن المتصوفة لا

يفتحون نوافذ البوح والتصريح على كلّ القراء، بكسر المألوف وخلع الظاهر والمعقول

يقول أحمد بن عليوة:

فيا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى فهل طلبت غيري أم نفسي مطلوبتي⁴⁶⁹

فإن كنت ذاك أنا بل حبي أردته فمطلبوتي من نفسي وإليّ غايتي

وهل هذا ممكن في نفسي كائن مطلوب وطالب في نفس واحدة

تكتنز المعاني في هذه الأبيات الموضحة أعلاه بالكثير من البياضات

الصوفية التي تجعل الفهم مغلقا بالنسبة للقارئ، وأي محاولة صمّاء لاقتحام البنية

السطحية للمعاني يجعل النص مفتوحا على التباسات في المعنى، وتحويرات للمعاني

الأصلية التي أرفها المتصوف في موضوعه، فيقع في تأويل اضطراري محدود غير متعدّد

أو منفتح على قابلية التلذذ بالنص الصوفي

إلا إذا استعان بالسر الغائب في الإلهيات والكونيات، والتجليات، وهذه

الأخيرة مثار كل فجوة نصية محمولة في الخطاب الصوفي أساس التجلي هو الغياب

عن الحضور، وحضور الغياب، ثم حضور الحضور، وهذا التداخل المعرفي في الرحلة هو في

⁴⁶⁹ديوان أحمد بن عليوة، ص 29

حدّ ذاته تراكمات نفسية وتلاحق فجوات نصّية، وتعاقبية أحوال صوفية، منبعها حيرة

صوفية

في سكرة صوفية، وسكرات الغيبة عن الوجود، للبقاء مع الله تعالى في حال

البسط بعد انقباض الأنفاس الصوفية، وتوترها، فتواتر الحدث الصوفي يوقع المتصوف في

اللّبس بين تحديد الطالب والمطلوب، وإنّ هذا الالتباس لا يعبر عن كثافة الترميزات

الدلالية، والمعاني التشفيرية في التصوف وإنّما تبرز حالة اصطلام المتصوف، وهو القبض

الذي يقع فيه

ولا يعني أبدا عين الجلاء الصوفي، لأنّه أوجب النفي ممّا استنفذ

الثوابت، وكشف عن الحيرة الصوفية، ثمّ انكشف له الأنس² والبسط، وتحقّق له القرب

، وتجلّت له الحقيقة في جلاء المرأة التي رأى فيها صورته في مرآة محبوبة، تمثّلت في نفس

واحدة، يغيب فيها الطالب والمطلوب³.

تأويلية النقطة الصوفية وسر البسمة:

عبّرت النقطة الصوفية عن دائرة الوجود الكوني بالكشف عن الحقائق

الوجودية،⁴ فما ظهرت النقطة الأصلية إلّا لقيام الحجة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت

² الأنس: في المصطلح الصوفي هو مداومة النظر إلى المحبوب مع سكون النفس إليه.

³ الطالب والمطلوب: وهما المحب والمحبوب، يعتبرهما المتصوفة واحدا، حيث اعتبروا المحب لا يكون إلّا بعد سابقة جذب المجدوب إياه، ولا يجذبه إلّا لمحبتة إياه لكلّ محبوب محب، و من هذه الجهة يتكلم الحبّ عن نفسه بخصائص المحبوب

الحجة بتصحيح عين الحقيقة إلا لثبوت الدليل على أمر الحقيقة⁴⁷⁰، فهي سر تكوين الوجود، وأول جرسان القلم للدلالة على النشأة الأولى للحقيقة الكونية، وهي دليل على السر الرباني.

ويقول الحلاج أيضا في هذا الشأن: "اعلموا أنّ الهياكل قائمة بياهوه والأجسام المتحركة بياسينه والهو" والسين طريقان إلى معرفة النقطة الأصلية⁴⁷¹، كما تدل النقطة على عالم كن في أول الوجود أي العماء، وفي هذا يقول الحلاج من خلال طاسين النقطة: "وأدق من ذلك ذكر النقطة وهو الأصل لا يزيد ولا

ينقص ولا يبيد"⁴⁷²، فيستوضح حقيقة الخلق أو حقيقة الكائنات التي هي دليل تجليّه تعالى في الوجود، ويقول في طاسين الدائرة: "والنقطة في وسط الدائرة هي

⁴⁷⁰ رضوان السح، السيرة الشعبية للحلاج، ص 142

أهو: يعرف عند الصوفية بالغيب الذي لا يصحّ شهوده للغير، كغيب الهوية المعبر عنها كنها بلا تعين، وهو أبطن البواطن، يقول الكثاني:

رسوم بدت من غير لوح بطونها إليها معاني الذات تجلي بصورتي
مطلّسة تبدو على عهد كنزها بلون الأنا في الهو بل كلّ صبغتي
يقول بن عربي:

كنا جميعا حروفا هائمة لم تنطق بعد

نخلّق فوق رؤوس الجبال

كنن أنا أنت فيه، وكنا أنت وكنت أنت هو

وكان الجميع هو فيه وأسألوا من يعرفون

السين: سين ياسين وموسى وهما لوح أنوار الحقيقة

قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص 232⁴⁷¹

سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، ص 183⁴⁷²

الحقيقة ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر البواطن ولا تقبل الأشكال⁴⁷³، ولقد ربط الشبلي بين النقطة والباء في قوله: "أنا النقطة تحت الباء"⁴⁷⁴، إذ استهلك الحدث في القدم، وتلاشت الأنا الصوفية في الهو.

وانصهرت كثافته في اللطيفة الرحمانية فاحتجبت، "إنه فعل الحق في النقطة لا الحق ذاته، وفعل المطلق في النسبة لا المطلق ذاته، وفعل اللطافة في الكثافة لا اللطافة ذاتها، إنه فعل الفاعل وحجاب المحجوب.."⁴⁷⁵، إنه محض التلاشي ولا يبقى في الوجود إلا هو، فالوصول إلى الوعي الأحدي مثلما قال الحلاج

لا يرد إلى في الوحدة بالناسوت تلك مرتبة التحقق في ملكوت الخلق، و دلّت النقطة عن الألوهة التي هي مركز الدائرة الكونية والوجودية معا، كما تجمع النقطة بين الكينونة والوجود الأزلي، وفي هذا يقول الحلاج: "وعلم

المرجع نفسه، ص 184⁴⁷³

"فسّرت الشيعة الصوفية (أو الشيعة الباطنية) النقطة تحت الباء ببداية العالم في المكان والزمان، وإشارة إلى أول الحرف السماوي، كما رمزت الباء على مكانية الإمام الأول علي رضي الله عنه وأكرمه.

"الباء: هو ما استهل به الوجود في البسملة سر إيجاد الحق للخلق كتنفيس عن العشق الإلهي في صورة النفس الإنسانية، وعبرت الباء في مدلول الحب الإلهي عن البدن، فهي أول الحروف منه، المتعلقة بالحاء الذي هو آخر الحرف من الروح، فيضمحل البدن لترتقي الروح إلى محيوها في علاقة فصل لا وصل، حيث لا يجتمعان في شدة البلاء المتولدة عن فرط النشوة واللذة الصوفية

نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص 104⁴⁷⁴

سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، ص 185⁴⁷⁵

النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل، وعلم الأزل في

المشيئة، وعلم المشيئة⁴⁷⁶ في غيب الهو، وعلم غيب الهو ليس كمثلته شيء ولا يعلمه إلاّ

هو⁴⁷⁶، تبرز النقطة أصل الوجود وماهيته من حيث الظهور والاستتار المتعلقان بالذات

الإلهية في ظهوره، والذات الصوفية في انمائها واضمحلالها، كما جاء في أنّ "النقطة من

الحروف" كالله تعالى من الخلق⁴⁷⁷

فهي أصل الحروف في توضيح معانيها ودلالاتها المعنوية كصورة لتوصيف

البعد الوجودي، وبالتالي فهي سر الأسرار اللاهوتية والناسوتية، عبّر أحمد بن عليوة عن

⁴⁷⁶ لقد ربط بن عربي في رسائله، وفي فصوص الحكم بين المشيئة الإلهية والعلم، والمشيئة الإلهية ذلك الأمر التكويني المتعلق بذاتية الأزل، وفعل الإرادة الإلهية لتلك الصفات والأسماء، ويوجب الأمر التكويني الطاعة، هذه الأخيرة توازي ما يعرف الأمر التكليفي، فإذا توافق الأمرين التكليفي مع التكويني سمي ذلك طاعة، أما إذا تناقض معه فهو معصية منزهة الله عنها، فلم يخلق الله الشر تكليفاً وإنما صورة لفهم الوجود في التناقضات الحسية، فكانت المشيئة الإلهية متحققة بالفعل لا صاحبه.

⁴⁷⁷ لقد ضبط بن عربي مفهوم المشيئة والإرادة، متأثراً بالفكر الخلاجي بتحليله لقصة "ابليس وفرعون"، في باب المعصية، إذ يركّز على تعارض الأمر التكويني مع التكليفي، واستند إلى قوله تعالى: ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ (النحل، آ9).

قاسم محمد عباس، بستان المعرفة، ص 230⁴⁷⁶

⁴⁷⁷ تعرّف الحروف في الاصطلاحات الصوفية بالحقائق البسيطة من الأعيان، ومن الموجودات الحجابية كالعقل والنفس.

نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص 104⁴⁷⁷

النقطة بذات المداد^٥، والاستهلاك الغيبي يبرز تجليها في ذوات البطون المتعلقة بذات

الألف^{٥٥٥٥}، لأنّ أوّل تشكّل لذات هذه الأخيرة هي النقطة الدالة

على أحديته^٥ تعالى، وكلّ الحروف هي صورة النقطة المتحقّقة وربط أحمد بن

عليوة موقفه هذا بقول النابلسي:

إنّ الحروف إشارات المداد فلا حرف هناك سوى ذات المداد طلا⁴⁷⁸

طلا الحروف اللواتي صار صبغتها وهما وصبغته صارت وما انتقلا

قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف، 109)^٥
رحّج أحمد بن عليوة حرف الألف من التأليف، والله هو مؤلّف هذا الكون والوجود معاً، إذ صيّر الحروف ألفاً في صورة الموجودات
تلك، واستند إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا آَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ، وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ﴾ (الأنفال، 63)^٥
الألف: دلّت الألف في قاموس المصطلح الصوفي على الأحدية، والتي تعني الحق من حيث هو أوّل الأشياء في أزل الأزل، فالألف
مبدأ ظهور النفس الذي به أزلية كامل الحروف التي بعده هذا من ناحية لفظه، أمّا في ترقيمه فهو مبدأ سائر الأشكال الرقمية
والحرفية، وعليه فهو صورة لكلّ خلق وموجود

قال أحد المتصوفة نقلاً عن أحمد بن عليوة في ماهية الألف:

هو إمكان كلّ شي تبدّى	وهو نفس الرسوم نفس القيود
وله دورة كلـمحة برق	هي من عين وقفة وجمود
هو أمر الإله في كلّ خلق	بالتقادير في الشقا والسعود
ألف باستقامة وهي ميم	كان فيها بخطّها الممدود

ومّا ذكر في تكايا الدراويش عن الألف: "إنّ الله خلق الحروف وفرض عليها الطاعة، وكانت كل الحروف العربية تأخذ شكل
الألف، لكن الحروف اختلف فيما بعد، وبقي الحرف الألف فقط على صورته الأصلية التي خلق عليها"، يوازي مصطلح الوحدة
والتوحيد.

يقول الشاعر الفارسي حول علم الألف في النقطة متأثراً بنظرية الحلاج في الألف الدالة على الأحدية:

بداية التمهيد لهذا النبي

أوّل حرف من اسمه أحمد

في البدء ظهرت نقطة الأحدية

تشكّل الألف من أجل أحمد

تقطع الدائرة الإلهية إلى نصفين

نصف للعالم الأزل

وآخر لعالم البقاء

عاصم ابراهيم الكيتالي، رسائل الشيخ المستغانمي، ص 363⁴⁷⁸

بطونها كان في غيب المداد كما ظهورها كان بالتقدير منه إلى

واصطلح بعض الصوفية على النقطة بمفهوم وحدة الشهود، حيث "لا نفي

ولا إثبات إنما هو ذات في ذات.."⁴⁷⁹، فتفنى الموجودات والكائنات وتضمحل

كثافتها باستتار النقطة ويظهر الحق لنفسه، ومن جهة أخرى هي عين

الظهور الإلهي وسر التجلي، فهي صورة الحق وسر البتون، وتليها الحروف الأخرى

المنحصرة في لطيفتها وروحانيتها الوجودية، فلا يبين في الحروف "سوى ذات النقطة المعبر

عنها بالمداد المطلق... إذ ليس للحروف وجود في الخارج ولو بعد التجلي إلا نفس

المداد، فالحروف كائنة بكيونة النقطة لا باستقلالها... "⁴⁸⁰

وركز المتصوفة عن تشكّل النقطة تفرّدا عن الحروف الأخرى، "فلهذا لا

يقع عليها حدّ لتعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزّهة عن كل ما يوجد

أحمد بن عليوة، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط5، 1997، ص 20⁴⁷⁹
عاصم إبراهيم الكيتالي، رسائل الشيخ المستغانمي، ص 364، 365⁴⁸⁰

في الحرف من طول وقصر واحتداد⁴⁸¹ فلا تعقل بما يعقل به الحرف رسماً ولفظاً فسويتها

من الحروف معقولة، وكيونته فيه مجهولة⁴⁸¹

وهذا الاختلاف بينها وبين الحروف الأخرى هو عين التنزيه، أمّا الحروف

الأخرى فهي عين التشبيه من حيث الاتصاف والأوصاف والمتعلقات بالصفات

والأسماء الفاصلة بين الحق وصوره، فالذات مختصة بالتنزيه، والصفة قائمة

بالتشبيه... فلماذا كان التشبيه عين التنزيه حيث تشبّه المداد نفسه بنفسه⁴⁸².. وهذا من

حيث الوصف العام المتدقق من فياض النقطة على افتقار الحروف...⁴⁸².

"لقد ركز المتصوفة على احتداد الباء التي هي في الأصل ألفا، ولكن هذا لا يعني العكس أن يكون الألف باء إلا في صورة التجلي ومن باب التنزيه، و في هذا يقول أحمد بن عليوة: "فالباء وإن ظهرت بصورة الألف، ولكنها لم تحط بتجلياته، ولو أحاطت لكانت ألفا، وإذا تعطل كل التجليات، ويلزم منها تعطيل ذات المتجلي، والحالة أنّ المتجلي موجود كما ترى، فتدلى من قدس الألف، فتشكّل بالحروف.

"يقول أحمد بن عليوة حول استقامة الألف، واعوجاجه في تكوين الحروف الأخرى: "لا بد من شيء يناقض استقامته، وهذه شهادة من الحق دلّت على وجود استقامته في الباطن وإن لم تُر في الظاهر، ولا يلزم من عدم وجدانها لها عدم وجودها في الواقع، ومتى يتحقق بحد الاستقامة في عين الاعوجاج".

"ولقد استشهد أحمد بن عليوة بقول أحد المتصوفة في كتابه: "النموذج الفريد المشير لخالص التوحيد":

ألا فلتحقق أنّ كـل استقامة	بغير اعوجاج ما عليها معول
فإنّ اعوجاج القوس عين استقامة	في يدي الزامي فلا تتحول
ولما استقام السهم زال بسرعة	عن القوس فافهم أيها المتطول
وقصدي بذاك الاعوجاج هو الذي	رأته نفوس جاهلون فجهلوا
ولا يفرقون الحق من باطل السوى	وشيطانهم بملي لهم ويسؤل
وإلا فإنّ الاستقامة عين ما	هو الشرع يسمو به ويتجمل

عاصم ابراهيم الكيتالي، رسائل الشيخ المستغاني، ص 365⁴⁸¹

"قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ (الزخرف آ84)

عاصم ابراهيم الكيتالي، رسائل الشيخ المستغاني، ص 365⁴⁸²

فالنقطة تقع في مباينة واختلاف بينها وبين الحروف الأخرى في بنيتها من

حيث تشكّل المعاني في فروع الحروف وإرادة الكلمة⁸³، فكانت هذه الأخيرة عين

النقطة، اتسّعت المحمولات باعتبارها السرّ الجامع للكلام والحروف⁸⁴ معاً، وسرّ الممكنات

التي هي كلام الله تعالى، "فالموجودات كلام الله وهي الصورة العينية

المحسوسة والمعقولة الموجودة، وكلّ ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهي

الأعيان الثابتة"⁸³، وأورد الأشاعرة⁸⁴ "توسّط النقطة" في عمائها الأوّل حيث لا فصل ولا

وصل، ولا بعد ولا قبل، ولا عرض ولا طول، وكل الحروف مستهلكة في كنهها

الغيبية⁸⁴..، وإنّ النقطة هي الواسطة الإلهية، والوسيط الوجودي بين القدم والمحدث

⁸³ يقول فريد الدين العطار حول الكلمة: "إن شققت ذرّة وجدت فيها علماً، وكذلك إن استنبطت كلمة وجدت لها أعماق بحار

وأعالي جبال وفي البحار والجبال عجائب العجائب، وغرائب الغرائب"

⁸⁴ يقول بن عربي حول الحروف: "كنّا حروفاً عاليات لم تقرّأ" وفي ذلك ينشد شعراً:

كنا حروفاً عاليات لم نُقلل متعلّقات في ذرى أعلى القلّل

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكل في هوهو فسل عمن وصل

⁸⁴ ويقصد بالحروف العاليات في اصطلاحات المتصوفة الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب، ويعبّر عن الحرف بأنّه وحي إلهي

صدر عنه نفخ الأدمية و روح المحمدية في قلبه، وفي هذا يقول: "فو الله ما كتبت حرفاً إلّا عن إملاء إلهي، وإلقاء ربّاني، أو نفث

روحاني في روع كياني"، وهنا يستوضح إلى حروفه تتجاوز كونها مظهرًا للممكنات، وإنما هي سرّ القلم الأعلى في لوحه المحفوظ، والتي

كانت قبل إيجاد المياكل والموجودات

⁸⁴ يقول الجليلي:

إنّ الكلام هو الوجود البارز فيه جرى حكم الوجود الجائز

كلا وهي في العلم كانت أحرفاً لا تنقرى إذ ليس ثمة مائر

فتميّزت عند الظهور فعبروا عنها بلفظة كن ليدري الفائز

واعلم بأنّ الله حقّاً إن يقلل للشيء كن فيكون ما هو عاجز

فله الكلام حقيقة وله مجاً زاكل ذلك كان وهو الجائز

عبد الكريم بن ابراهيم الجليلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ص⁸³ 85

⁸⁴ الأشاعرة: أو الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري الذي أقام حركة الاعتزال في البصرة، اختصت بدقيق الكلام، والبحث في

القضايا اللاهوتية، من ذلك مسألة الصفات الإلهية، ثم استبدلوها بمصطلح الحال، ومن أعلامها: الباقلاني، الرازي، الاسفرايني، عبد

القاهر البغدادي، ولقد انتشر مذهب الأشاعرة في العراق، بلاد الشام، مصر

عاصم ابراهيم الكيتالي، رسائل الشيخ المستغانمي، ص⁸⁴ 367

،فهو النفس الإلهي الذي أوجد بها الموجودات والتي نفخها في صورة آدم القائمة على ذاته المتجلية.

فالنقطة تعبّر عن سر البطون قبل أن تظهر في صورة كل معنى خلقي وعيني، ومنه ربطت بين ثنائية الباطن والظاهر، ولا تتعارض اللغة الإنسانية مع الإلهية، وإتّما هذه الأخيرة تتفرّد عنها بمقتضى الربوبية، ذلك أنّ النقطة سر الكمالات الإنسانية المنبعثة من كل الفيوضات الربّانية، إلا أنّ مراتب اللغة هي التي تفصل بين ما هو تنزيل إلهي، وبين ما هو بديل لهذه اللغة مجازاً .

النقطة تحت الباء:

تعدّ فاتحة القرآن⁴⁸⁵ سر بداية الكون في بسملتها فيقول أحمد بن عليوة بأنّ "كلّ ما في بسم الله الرحمن الرحيم فهو الباء، وكلّ ما في الباء فهو في النقطة التي تحتها"⁴⁸⁵، استهلكت بالنقطة التي هي أصل معاني الحروف وتكويناتها الوجودية، من ذلك الباء، إذ تعرف بأبّها "أول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من

⁴⁸⁵ يقول أحمد بن عليوة في كتابه "منهل العرفان في البسمة": "إنّ كلّ ما في الكتب المنزلة فهو في القرآن، وكلّ ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكلّ ما في الفاتحة، فهو في بسم الله الرحمن الرحيم".
⁴⁸⁵ يقول الجليلي في كتابه: "الإنسان الكامل" عن فاتحة الكتاب: "أعلم أنّ فاتحة الكتاب هي السبع المثاني، وهي السبع صفات النفسية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام"، ومن جهة أخرى قال: "فالعبد ينقسم بين كمالات إلهية حكيمية غيبية وجودية وبين نقائص خلقية غيبية شهودية فهو فاتحة الكتاب، وهو السبع المثاني".
⁴⁸⁵ يقول النبي محمد عليه الصلّاة والسلام عن الفاتحة: "إنّ الله قد قسم الفاتحة بين عبده وبينه"، للدلالة على قسمة الوجود بين الحق والخلق، أو بين الكون والعالم، والباطن والظاهر، ففتح الله بالفاتحة أفعال الوجود مثلما عبّر عنه الجليلي.
⁴⁸⁵ توجد آيات مستهلات في القرآن الكريم شبيهة بالبسمة، فبتطّنت في الفاتحة، وظهرت في غيرها من ذلك: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ (العلق، 1)، ﴿باسم الله مجراها ومرساها إنّ ربّي لغفور رحيم﴾ (هود، 41).
⁴⁸⁵ أحمد بن عليوة، منهل العرفان في تفسير البسمة وسور من القرآن، ص 18

وجود الموجودات..⁴⁸⁶، بعد الألف الدال على الذات المستحقة للربوبية غير القابلة

لكلّ تشبيه

ودلالة الباء في صورة الإسم الأعظم، و حول هذا المسمى يقول أبو مدين

الغوث: "ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت الباء عليه مكتوبة"⁴⁸⁷، وإنّ تعلق الباء بالألف كتعلق

الباء بالنقطة، وفي هذا يفصّل أحمد بن عليوة في قوله "الباء في البسملة قبل الألف وحذفت

الألف لدلالاتها عليه كما تقدّم فبقيت الباء بدون ألف كأنّها تقول بي اسم الله فضميرها

يشير للاسم قائلاً: (أنا أظهرتك كما أنت أظهرتني..)"⁴⁸⁸.

ولعلّ تأويل البسملة يكون مقرونا بمدلول الحرف المحذوف وهو الألف في

البسملة، وسر استتارها هو ماهية التضاد الذي بين الله والإنسان، ويستوضح بن عربي

ذلك التمايز بينهما في فتوحاته، وذلك في قوله: "وقد ظهر العبد في باء البسملة، أو في

النقطة التي تحت الباء على وجه الخصوص، ونقول بسم بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز

العابد عن المعبود .."⁴⁸⁹

عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 26⁴⁸⁶

ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين عربي، ص 335⁴⁸⁷
" يقول أحد المتصوفة:

فلولاي ما كنّا ولولاي لم تكن فكنت وكنا والحقيقة لا تدري

⁴⁸⁸ أحمد بن عليوة، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 40

"أضاف ممّا تقدّم في البسملة قوله: "إنّ بسم الله من العارف ككلمة كن من الحق عزّوجلّ لأنّها كلمة أثبتت المفعول، وضمير الباء أثبت الفاعل، وضميرها هو ضمير الإنسان الكامل"، هذا الأخير والذي نقصد به الحقيقة المحمدية يتملّ النقطة البيضاء عنة المتصوفة

ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين عربي، ص 335⁴⁸⁹

فتقتضي الذات الإلهية الحجب إذا تكشّفت الباء، "فالباء تعني ظهور العبد ومع ظهور العبد تبطن الذات الإلهية وهي الألف في البسملة"⁴⁹⁰، ومن جهة أخرى أشير إلى الباء في البسملة إلى "بداية خلق الثنائيات الأزلية، مثل الليل والنهار، والذكر والأنثى، والخير والشر، وهكذا يأتي الخلق والتصوير ثانيا بعد الألف"⁴⁹¹.

ويذكر الجيلي في كتابه "الكهف والرقيم"⁴⁹² بأن "نقطة الباب هي إشارة خفية إلى الذات الإلهية التي هي مبدأ كل ما في الوجود مثلما النقطة هي بداية كل سورة من سور القرآن.."⁴⁹²

من حيث حضور المعنى، وغياب الذات الإلهية المنتزعة عن التقيّد، وبالتالي فالنقطة أقرب إلى الإطلاق من التقييد، من هنا تتحدّد ازدواجية الوصل والانفصال في كنه التركيب والدلالة، فالنقطة في الباء "متصلة من حيث معانيها المميّزة، ومنفصلة من حيث وجودها خارج الحرف فوقه أو تحته"⁴⁹³، فالباء مفتقرة دائما إلى النقطة .

المرجع نفسه، ص 335⁴⁹⁰

رايموند ليفشيز، تكايا الدراويش، ص 296⁴⁹¹

"هو أول كتاب للجيلي بمسمى: "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، شرح فيه سر البسملة في معانيها الذوقية، وفق التفسير المحمّدي، كما بيّن دلالات حروف البسملة، معتمدا طريقة علم الحروف والترقيم

"يقول بن عربي: "فلو لم تظهر في باسم السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في اقرأ باسم ربك ما علم المثل حقيقته ولا رأى صورته، فتقيظ من سينة الغفلة وانته، فلتماكثر استعمالها في أوائل السور حذفت لوجود المثل مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسجين، فصار السجين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب.

يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص 58⁴⁹²

نهاد خياطة، دراسات في التجربة الصوفية، ص 105⁴⁹³



خاتمة البحث

الخلاصة:

إنّ المتصفح للخطاب الصوفي يجده مادة دسمة للدراسة بمختلف قوالبها وأشكالها وقوالبها، وذلك لأنّه يحمل مدلولات دينية فقهية وفلسفية، يفرز من خلاله جمالية أدبية، ولا يقوم النص الصوفي على المعيار الديني فقط، وإنما على معايير أخرى ميتافيزيقية كونية، فيفتح عوامله على الجانبين الحسي والمجرد، وهذا الأخير هو الجوهر الفارق للحدث الصوفي يعتمد المتصوفة، والذي يخوض به القارئ في قراءته و تخميناته التأويلية والتفسيرية من منظور وجودي خالص.

فكلّ رؤية تأويلية تستحق بناء قرائيا باطنيا، ويعرف الجهاز المفاهيمي للخطاب الصوفي بتعقيده وصعوبة اصطلاحاته الصوفية فهو يفصل بين جانبي الفكر والنص، فلكلّ قارئ فكره الخاص به الذي فرضته عليه السنن الاجتماعية والثقافية والدينية التي قد يتعارض تماما مع معطى النصّ الصوفي، أو يقاربه في الدلالة السطحية فقط، أمّا المدلولات العميقة هي أساس تكوّن مشكلات القراءة والتأويل

وفي المقابل تعدّ الهوية الذاتية لكلّ متصوف والتي تختلف عن طبيعة التقبّل بالنسبة للقارئ، فيحاول بذلك محاكاة رموزه الصوفية، وتفكيكها تفكيكا وجوديا، لا يكاد يخلو الخطاب الصوفي من الأقنعة الدلالية، و الالتواءات التي تحتاج لتحطيم مدلولاتها، وحتى دوالها فهي تلك البياضات الملعمة والمشتتة في آن واحد .

وكَلِّمًا حاول القارئ الغوص فيها دون دراية بالفكر الصوفي يقع في سلبية
وشتات قرائي، فعليه أن يمارس الذكاء القرائي، والتمهل التأويلي، بعد قراءات تأويلية، لأنَّ
القراءات الأولى ما هي إلاَّ تمويه دلالي، ومغالطة صوفية، ومنه يحتاج النص الصوفي
للممارسة والتّمرّس، حتى يقتنص المعاني بدقة متناهية، ومن نماذج النصوص الصوفية التي
تستدعي الغور في محمولاتها ومكوناتها ما تعلّق بالفلسفة الوجودية وكذلك الوسائط
الدينية والغيبية.

كما تعنى بفعالية التجليات الإلهية، بلغة العقل والخيال البرزخي التخيلي
، والأنفاس الإلهية والإنسانية، تماهيا وتعارضها، واستحداث البنى الصوفية بتوصيف
تفكيكي قرائي يقود للتأويل الصوفي، نجد في ذلك:

تأية أحمد بن عليوة

جاءت التائية لتعكس مسلمات العلاقة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية
في صورة تجليات تحدث في عاداتها اضطرابات صوفية نظرا لتغيّر الأحوال الصوفية
اعتبارات لمقامات تقوم على عروج ونزول صوفيين، تتعّين بهما المراتب الصوفية، وكلّ مرتبة
من تلك المراتب، تمثّل مستوى من المستويات الإلهية، وبرزخية دلالية معيّنة وفق تصوّرات
معرفية وأذواق تتم عن وجدانية صوفية ونفسية تحدث صراعا داخليا بين ذات تعرّج
للمتعالى، وأخرى حبيسة الوهم الترابي، وصراعا آخر خارجيا بين الذات الصوفية والعالم.

يعكس هذا الصّراع جدلية حوار وفكر ووجود، أفرزتها ثنائيات تضاد معرفي، وهذا ما يعرف بمعضلة التصوف ككلّ، إذ يفتح الحواجز الدلالية و المفهومية أساسها النقصان والكمال الإنساني، الظاهر والباطن الوجودي، الثبات والنفى الروحي، الخيال والحس بالإضافة إلى تكوينات وتلوينات وتمكينات صوفية، فكان الخطاب الصوفي خطاب سكون واضطراب، يستدعي مجاهدة صوفية ورياضة فكرية، بحثا عن الحقيقة الكاملة من باب علاقتي التأثير والتأثر.

حاولنا في استقراءنا لتائية أحمد بن عليوة الصّوفية الكشف عن الزوايا القرائية التي تقك مشكلة التلقي ككلّ، دون اعتبار القارئ مستهلكا سلبيا، ومن دون التخلي أيضا عن سلطة المتصوف من خلال تأثيره على نفسية القارئ وتحديد مهامه التي فيها بوح عن نواقص وكمالات صوفية، ولقد أتجھنا في دراستنا أيضا إلى تحديد فعالية خطاب الحب على القارئ، فدوبان المتصوف في الذات الإلهية هو ذوبان لأبجدية اللغة الصوفية داخل القصيدة الصوفية

ففاعل الحبّ هو نشوة خالصة لكلّ المعاني، تفرز معها نماذج مختلفة من القراء، وتأسرهم في السر الإلهي الذي يقوم على الحبّ، وهذا الأخير يفرز العديد من الأبعاد الجمالية في الخطاب الصوفي، فهو تصور لتجربة مربوطة بالعنصر الأنثوي، أو حضور المرأة مجازا ليضيف المتصوفة له عناصر اضطراب، فيصعب تقبّل ارتباط المرأة الحسّية بالذات الإلهية غير المرئية، للدلالة عليها أو تعزيز خطاب الحب، كما

تبدأ هذه الضبابية بالتلاشي عندما يكشف سر وجود المرأة الحسيّة في عوالم الروح التي هي أصل الرّمز الصوفي، فكل اضطراب متقبّل أو غير متقبّل هو جمالية خطابية صوفية لا يستغني عنها كافّة المتصوفة، وتقع ردود الأفعال بين سلب وإيجاب، تماما كما يحدث في الكثير من الاصطلاحات الصوفية التي عندما يشوب أصلها ويلتبس أمر وجودها، وإلحاقها بالعدم تنسب إلى ثنائيات الوجود والعدم، ونجد في مسمّى عنقاء المغرب، أو ما يعرف بالهيولي، والهباء، وكذلك العماء في مقام النفي والإثبات.

وأساس كلّ التناقضات الضدية هو المبهم الصوفي في ضبط هوية كلّ مصطلح والمدلولات التي تتولّد عنها الخطاب الصوفي هو تعدّد مدلولات في بواطنه، ويشقّ الظاهر ضلاله، في تلك العناصر المفاجئة، واللامألوفة خارجة عن واقع السنن المتدوالة والمتفق عيها أصلا في العوالم السفلية، تلك هي نقطة الدهشة الصّوفية الذي تنطبع عن كلّ قارئ لنص غير متوقع أو اكتنفه الغموض.

وملأته مستويات البوح في المدلولات المنطقّة المعبر بالدوال الحسيّة، والصمت في الدوال المشقّرة التي لا تعلن عن معانيها، ومن هنا تنتج فواصل التوتر والانقباض في المعاني التي تعكس حقيقة الحدث الصوفي البنية النصّية الصّوفية، والنصوص الصوفية مكتنزة بالتلويحات والرموز، هذا يشكّل أهم الثغرات التي تميّز الخطاب، وبيّن حقيقة البياضات النصّية أو ما تعرف بالفجوات النصّية، فكلّ

فجوة صوفية هي بداية قراءة جديدة يغوص فيها المتلقي، ويبحث فيها عن إشكالات هذا النص الصوفي وانشغالاته واشتغال مدلولاته بمقامات وأحوال و درجات صوفية لكل مرتبة من مراتب التمكن، وهذه الأخيرة سلطة لغوية داخل نصه تثير جدليات مختلفة كثنائية الظاهر والباطن وهما ما يستدل عنهما بالعالمين العلوي والسفلي، كذلك القراء منهم من يرتقي للغة المتعالية، و منهم من يتمكن منه النص الصوفي ليجد نفسه في تيهان لفظي لا بدليل عنه إلا أن يصل للفهم السطحي.

وهذا ما لا يحاول المتصوف أن يوصل قراءه إليه، رغم أنه في بعض الحالات لا يبدي اهتماما واضحا بهم خاصة في باب المعرفة اللدنية الخاصة المتعلقة بأهل الخاصة دون غيرهم من العامة، ونسبة القارئ إلى العامة الذين يعتمدون على لغة العقل والبرهان، هو ما يفصل بينهم وبين المتصوفة، لذلك جاء الحديث بالظاهر والباطن .

وكلّ منهما يتعلّق بمسمّيات كثيرة كالربوبية، خلع النعنين، العماء الصوفي، الغياب والحضور، الكشف العرفاني، وهذا ما ركّزنا عليه تحليلنا لإشكالية التلقي في الخطاب، و البحث عن آليات التفاعل الإشاري والتواصل، من منظور قرائي لأنّ هدف الخطاب الصوفي ليس التواصل أو الاتصال الصوفيين وإنما هو إيجاد جمالية من خلال تذوّق المعاني، واستهلاك الدوال استهلاكاً تجريدياً، والطابع

التجريدي أو الميتافيزيقي هو رؤية لتكثيفات رمزية، فتسکر المعاني في كلّ كأس من الدوال المنتشية بالجمال الإلهي، والنور المشع من سطح النص، فليس من السهل

تفكيك النصوص الصوفية وتحطيم مدلولاتها ودوالها في آن واحد، حتى نكشف عن نجاح التلقي من عدمه، أو نتعمق في المدلولات فقط ونؤسس عليها الفعل التأويلي دون اعتبار الدوال مصدرا للفهم العام، ومن جهة أخرى لا تقوم المفاهيم على اللغة السطحية فقط فتحصر الدوال في معنى واحد.

لأن الخطاب الصوفي أحيانا تتعدد مدلولاته، وأحياناً أخرى تجتمع في وحدة نصية وجودية، أو تلخص ذاتا وجودية واحدة، لا هي تؤتى من رابط حسّي، ولا هي وصف برزخي، والنص الصوفي رغم خصوصيته، واستقلالته عن النصوص الخطابية الأخرى، في الأسلوب واللغة والمعاني، وكذلك الدوال ذات الشحنة المرموزة، إلا أنه لا ينفصل عن المتلقين، لأن طبيعته النصية تستدعي القراءة والتلقي مهما تنوعت دلالاته، فما يربط بينه وبين المتصوف هو الفهم الحسّي.

وهذا ما لا يستطيع المتصوفة التخلّي عنه في ربط دوالهم بمدلولاتهم، واستنادا إلى كلّ هذا وذاك جاءت تائية أحمد بن عليوة كنموذج للخطاب الصوفي بشكل عام وصورة عنه، والدارس لقصائده يلحظ ميل أحمد بن عليوة للفلسفة الإشراقية، متأثرا في ذلك بالمشاهدات الصوفية عند بن عربي، وهو يختلف في توجّهه عن متصوفة الوسطية والاعتدال، رغم ما نلاحظه من اعتدال في الطرح

الصوفي في بعض معانيه إلا أنها جاءت لاستيضاح المفاهيم الميتافيزيقية لدى العوام وترغيب الأنفس للتصوف، ولقد طغى العنصر الأثوثي في شعره مثله تماما عند

H بن عربي، ومن جهة أخرى نجده لا يسلم بمبدأ الحلول، وتستوطن في جوهر الخطاب الصوفي عند أحمد بن عليوة كل التصورات التي تتمظهر في قوالب متعددة كاشفة عن صور الجمال الصوفي، ولعلّ الدارس سيدرك المعاني المحضة التي تستوضح ماهيات التصوف الإسلامي عن التصوف غير الإسلامي في الجوهر وحقيقة الحقائق

أما ماهية التشابه تكمن في العوارض، وبعض من الخصائص الوجودية، فالفكر الفلسفي الذي تستند عليه هو أرضية مشبعة الدين، فيأخذ التصوف الإسلامي أو الفلسفي مفردات القرآن الكريم بالذوق في المعاني، لتأسيس الفهم الصوفي كذلك لم يخل الخطاب الصوفي من المفهوم الإشرافي التنويري، فعلائق المفاهيم بين التصوف والفلسفة تجسّدت في التجلي ومظاهر الوجود، الحب الإلهي وما يترتب عنه من فناء وبقاء وبقاء البقاء.

بتتعدّد العوالم في التصوف الفلسفي بين العالم الحسي والروحي (الإنسان)، والعالم الحيواني والجسماني، ومن جهة أخرى ركّز الفكر الإشرافي بمسلمات الوجود والموجودات، أمّا الفلسفة الإسلامية فاهتمت بالبعد التواصلّي والاتصالي بين الذاتين الإنسانية والإلهية، كما يتمظهر التصوف الإسلامي في بعده

الفلسفي الذي يعتمد على علّة الوجود، ويربط بين الوجود الإنساني (العالم)، والوجود الإلهي (الحق)، تقوم على البرهان بين الصانع والمصنوع أي بين الذات الإلهية والصوفية، ولعلّ العلة عند المتصوفة الفلسفيين والمتصوفة الإسلاميين متباينة فعند متصوفة

الإسلام تقوم على الكشف بعد الخلاص أي بعد بقاء البقاء بالمشاهدة اليقينية، أمّا العلة عند الفلاسفة تقوم على البرهان والعقل في الوجود الحسي

كما أنّ العلة عند المتصوفة الإسلاميين تقابل نموذج الهيوولي في أول الوجود الأمري "كن"، وبالتالي العلة الفلسفية حسّية، والعلة الإسلامية غيبية، ولبّ التصوف الإسلامي وأيضا الإسلامي يعتمد على الديانات القديمة ككلّ من التوراة إلى الإنجيل، إلى القرآن الكريم، هذا الأخير يرتبط بثلاثية الشرح التفسيري والتأويل الحرفي والقرآني، ينطلقان من وحدة الوجود التي هي أساس التصوف، والحب الإلهي مظهر من مظاهره يصوّر العالم والروح اللذان هما حقيقة الموجودات

حيث يجمع التصوف بين الجانبين العلمي والعملية أي بين الفقه والذوق، ومعطيات الروح والجسد والمعقولات واللاوعي بالإضافة إلى معطيات علمية في حركة الأفلاك والوجود والموجودات، كما يقوم الخطاب الصوفي على الجانبين البرهاني والخيالي في تحديد أسسه وبنياته اللغوية وتركيباته المعنوية، حسب طبيعة الموضوع وتوجّه المتصوف للفكر الإسلامي أم الفكر الإشرافي

والملاحظ لفكرة الإنسان الكامل يجدها معروفة عند متصوفة الإسلام وغير الإسلام، تمثل أعلى درجات التمكين الصوفية، ولم تعرف هذه الفكرة عندهم وفقط، بل جاء بها أيضا الفلاسفة بمسمى الأنا المثالية أو الأنا الأعلى وربطوها بالشعور واللاشعور، وتحقيق الكمال الإنساني هو غاية كل من التصوف والفلسفة والدين، ولذلك

نجد التداخل بين التصوف والفلسفة، والتصوف والدين، والفلسفة مع الدين، أو اجتماع
ثلاثية الدين، الفلسفة، التصوف.

والإنسان الكبير يوحى بالوجود الكوني، أما الإنسان الصغير فيوحى بصورة
الموجودات، فكان الإنسان الكبير هو الله الذي أفاض ظله على الموجودات بمسمى
الإنسان الصّغير، وكلّ وجود خلقي له صورة عن الحق، ولقد تأثر الكثير من المتصوفة
بمفاهيم الفيض والحكمة والذوق، والاتصال من خلال التصور الأفلاطوني ذو طابع
إلهامي إذن التصوف هو رباعية الألوهة، الربوبية، الولاية، النبوة.

ومن هذه الرباعية تتحدّد المراتب والمقامات والدرجات الصوفية لدى
المتصوف الذي يلغي المتصوف العبثية في الخطاب الصوفي أو الوجود الإلهي
والإنساني، ولو أدرج ضمن التصوف مصطلح العدم، وله من الإضافات والنسب لذلك
كان الخطاب الصوفي في الأدب العربي يعدّ من أصعب النصوص المتداولة لدى الشعراء
والأدباء بحكم التصوف ورد شعرا ونثرا، وتبرير تلك الصعوبة والغموض هو قلة تداول
اصطلاحاته وعباراته الغيبية، رغم حضور الرمز في الأدب

العربي، إلا أنّ الرمز الصوفي يتضمّن مدلولات تخالف المعقول في الوصف
لدى المتصوفة، والتقبل عند المتلقين، ولذلك اختلف خطاب التصوف ما بين التراث
والحدائثة، من حيث حجم تقبّله من طرف المتلقين، ويعود سبب ذلك لتراجع موضوعاته
خاصّة بعد انتشار الطريقة والمذهبية العقائدية، وتداخل أصوله مع فروعها، وحتّى من خلال

أساليب التواصل وآلياته، والتصوف معرفة قلبية خالصة تستقرئ الذات الصوفية في

البحث عن اليقين، ويقين اليقين

كما يقوم التصوف على الأبوة والأمومة في مفهوم التشبيه والتنزيه، في

خلق آدم وحوّى، وتشبيهه بين الحق والخلق، ويقوم الخطاب الصوفي في موضوعاته على

حقيقة الموت وهذا إنّما دليل على أحديته تعالى التي تسبق واحديته وتتفرد عنها، والموت

هو أصل الحقيقة المطلقة، فالتصوف لا يحتاج إلى تجربة عميقة وإنّما إلى تصوّر عميق

للوجود حتى يحقّق المتصوف شمولية الفكرة بواسطة فكر حسّي ومعنوي معا

ثم فصل الحس عن المعنى حتى يتركز المعنى، فلا يعكس التواصل بين الله و

الخلق أي الذات الإنسانية والإلهية، وإنّما يبحث عن أثر ذلك التواصل بين

الذاتين، وخاصة النصّ الصوفي يحمل الطابع القصصي المفعم بالشعرية، ومرتبطا بطابع

المأساة الصوفية الدرامية، كما لا يخلو النصّ الصوفي أو بالأحرى الخطابات الصوفية

بالطابع الإيديولوجي ممّا كان في الشيعة الباطنية وما تمرّره من معتقد شيوعي

مغاير للهو الإسلامي، من جهة أخرى الخطاب الصوفي يخضع لتمجيد

الذات الصوفية، وربطها بالذات الإلهية، وبالتالي تماهى هذا المفهوم بتأليه الذات، في

اعتبار الذات الإنسانية حقا، وجعل الصورة الإنسانية ذات توصيف إلهي محض في ربط

الصورة بالمصوّر ضمن تصوّر واحد فدلائلية الخطاب الصوفية تتغيّر ملامح تلقيها من

عصر إلى آخر، و عبر جمهور مختلف ومتنوع من المتلقين، وحتى من حيث توجهات المتصوفة.

فظهر ما يعرف بالخلط المعرفي بين المصطلحات الصوفية، مما سهّل التراجع على التصوف، يعود هذا إلى توظيف الرمز والكلام المشقّر هو تعبير خاص عن وجدان المتصوف يخفي به لغة الخاص التي تختلف عن العوام، إذ تنتهي الرمزية الصوفية إلى التصريح اللفظي حسب درجات الفهم لدى القارئ، وتقع الرمزية الصوفية بين بعدين الغياب والحضور، غياب النص وحضور القارئ، غياب الناص وحضور النص، غياب الوعي وحضور الحس الذي يحجب المفهوم الضمني.

كما الاضطراب الصوفي يتحدّد بالحلول والسكر، والعنصر الأثنوي المرتبط أساسا بالخمرة الحسيّة والإلهية معا، مما يؤدي إلى قصور الأفهام والإدراك يعيق المقاصد الصوفية المبهمة بالوهم والخيال البرزخي والظاهر، والنفس والإلهام المغشّي، ومن هنا فالباطن لا يقوم إلا بإعمال الظاهر، وفهم الباطن لا يأتي تأويله الصّحيح إلا بممارسة الشريعة الفقهية، لتوطين القلب بالروح لا النفس، فالاضطراب

الدلالي في الخطاب الصوفي انعكاس لرؤى سلبية منسوبة لأهل الظاهر، في اعتبارهم البنية النصية الصوفية ماهي إلا مقارنة العقيدة الأفلاطونية اليونانية، والفارسية، ومن ثمة هذا المفهوم المسبق أعاق نموذج التواصل الطبيعي، وفهموا

التصوف بالعقل والبرهان كوسيط بين الله والخلق، وأقاموا الدليل على التصوف من
المسيحية في التفسير الأنطولوجي (الوجودي) للكون، بتلك الصور الاستعارية والكنائية
التي يوظفها المتصوفة ذات بعد بلاغي أسلوبى جمالي

يثير فخامة اللفظ، ويزيد من القيمة الفنية للمعنى ولعلّ غاية الغموض
الصوفي ليست جمالية بقدر ماهي أسلوب المتصوفة في الإخفاء والإضمار، كما كان
الميل إلى الحشو والإطناب لتقريب الأفهام، وكذلك الإيجاز للكتمان فهو صيغة عكسية
نحو عدم بلوغ الفهم، وإنّ تواتر المعاني وتكرارها يولّد كذلك الغموض الصوفي في اللفظ
مما يضيف جمالية في اللغة والأسلوب

فمثلا تختلف الأسماء الصوفية عن المسميات العبثية أو ماهي كناية و
استعارية فقد يخالف الظاهر الباطن، والحس المجرد وما كان من المجاز المعقول وغير
المعقول، فلغة التضاد تكاد لا تنقطع عن الخطاب الصوفي وليست مفصولة عن معانيه
أيضا، فاعتقادهم هو أساس رؤية الله تعالى هي الأضداد تجسّدت في ثنائية النفي
والإثبات، إذ لا تقوم فقط على أحوال السامعين ومستويات تلقيهم، وإنما

يتعلّق النفي والإثبات أيضا بالذات المتصوفة نفسها والمزلق الصوفية التي
تقع فيها، ممّا يوصف في دائرة الشطح والبدع وما ينسب للتكفير الفقهي، فاتضح
من الأضداد تلك، نفحة التأويل "كن"، وهذه نفحة من نفحات الحبّ الإلهي وهي أصل

الوجود المتعلقة بالأمر الإلهي يربط بين الصفات الإلهية والأفعال الإنسانية وكذلك قضية الهيولي الذي يعتبر من قضايا التصوف التي أثارت الاضطراب في التلقي الصوفي.

وجعلت تفكير القارئ مغلقا لدرجة لا يمكن وصفها، وأصل هذا هو غموض المصطلح من حيث مفهومه، وأصل وجوده، كما أنّ المتصوفة لم يطيلوا الحديث فيه لتشعبه فهو مفهوم مجرد وحسيّ معا، فالتصوف قالب إرجاعي يعتمد على الصورة الحسية الواقعية القائمة على وعي اجتماعي أو نفسي يؤول معناها بشيء مجرد غائب، وتتسم العلاقة بينهما بالطابع التبادلي، من حيث المعنى و لكن اللفظ يبقى مشتركا يدل عليه

إنّ البياضات أو الفجوات الصوفية تشمل الصمت الصوفي في تجاوز اللغة الصوفية تفتح إمكانات لانهائية قرائية، ومن جهة أخرى ينكر الكثير من الدارسين التأويل الباطني للقرآن الكريم، رغم حسية الدليل في أسمائه وصفاته تعالى، فهو الظاهر والباطن أيضا، فيمتلك التأويل الصوفي خاصية متفردة عن التأويل القرائي، ولو أنّ كلاهما في الأخير يتوّجان من طرف القارئ، إلا أنّ التأويل من

المنظور الصوفي يتوجه للوجود وينتهي عنده، وما القارئ إلا الوسيط بين المعنى واللفظ، فتأويل الصوفي يقوم على الحرف والنقطة المؤولان للوجود الكوني، بعكس التأويل القرائي الذي يقوم وينطلق من النصّ ويعود إليه عبر تأويل العبارات، فإنّ قضية

إفناء المعاني في الخطاب الصوّفي هي شاكلة للبعد الوجودي المضمحل، وهي صورة للغياب والاعتراب والغربة الصوفية

ولكن لكل واحد من هذه المصطلحات المذكورة خصوصيتها المعرفية في الوجود والخيال والإدراك لدى المتصوف وذلك عن القارئ الذي يتلقى الخطاب الصوّفي بمفهومي الحياة الدنيا والآخرة، فالقراءة التأويلية العادية، تعود مهمتها للقارئ، وتكون له الخيارات الممكنة للفهم والتأويل، والتعليقات، أما القراءة التأويلية الصّوفية تتجه من القارئ ولكنها تعود للمتصوف نظرا لخضوع القارئ لضوابط وأحكام سلطوية تعود للمتصوف، وأصلها الوجود.

إنّ الثنائيات الضدية الصّوفية والمعارضة لأشكال التلقي العادي تفرز الغموض والوضوح معا، فالظاهر يولّد التصريح، أمّا الباطن فيقود القارئ نحو الالتباس النصّي، ويؤكد من جهة الرغبة الملحة في البحث عن غاية الخطاب الصوّفي، وذلك الغامض هو فضّ للمعنى الواحد، وإمكانية للتداخلات النصّية والتأويلات، فالتعارض النصّي في الخطاب الصوّفي لا يعني أبدا مشكلة القراءة، أو جمود الفكر الصوّفي، وإنما هو بيان لتعدّد مظاهر الوجود.

وهذا لا يعتقد به، باختلاف النظرة الوجودية والغيبية للمتصوفة، فيه الكثير من المواضيع الصوفية تلغى أدوار المتلقين بصفة قصوى من طرف المتصوفة نظرا لطبيعة النص وخصوصية ارتباطه بالذات الإلهية في اتحادها الحقيقي مثلا، أمّا الاتحاد المجازي

فيمكن للقارئ المشاركة النصية الفعّالة أو غير ذلك، ومنه التواصل اللغوي بين المتصوف والمتلقي ينتج ذلك الاضطراب الدلالي الناتج عن الاضطراب النفسي والوجودي معا. ومن الملاحظ فإنّ الوجد من الأدوات التواصلية التي يوظّفها المتصوف في خطابه الصوفي حتى يلفت انتباه القارئ نحو نصّه، و يقحمه في تفكيك بنية النص من وحدة دالة على الذات الإلهية، إلى وحدات متعدّدة المدلولات والشحنات المبعثرة في ذلك الخطاب الصوفي، وكلّ متصوف مهما كان يخضع لضوابط وقوانين لغوية صوفية، وسنن مشتركة في العودة للاصطلاحات الصوفية و شروحاتها

ولا يجوز تعديها أو الخروج عن الإطار لماهية التصوف، وإلاّ عدّ المتصوف مكفّراً، وتحدث المواجيد والتواجد في حالات اللاإدراك واللاوعي، وهذا الأخير في المصطلح الصوفي يعنى بالسكر والوعي هو ذلك الصّحو، إذ يعدّ الوجد من المصطلحات الصوفية التي شكّلت فهما خاطئا من طرف القراء، وتمّ تلقيه بصورة استفزازية، ممّا جعلهم يطلقون حكما مسبقا عليه، دون البحث عن خلفياته، فهذه

الأحكام المسبقة أساءت لموضوعات التصوف وغايته الروحية، ولقد تعدّدت مفاهيم الوجد الصوفي منه ما ارتبط بالجانب الحسّي بقرب التواجد والذكر وهذا ما يقارب الزهد من التصوف ويدخل ضمن الحبّ الإلهي، وكذلك ما يتصل بالفقه وهو الوجد يتواجد في قراءة القرآن الكريم، ومنه ما ارتقى إلى النظر في الأحوال الكونية الغيبية التي يقع فيها الصوفي، وتدلّ أيضا على حالته بعد رؤية الذات الإلهية.

إنّ الذوات القارئة تعودت على رابط الخوف تقرباً من الذات الإلهية، واعتبارها متعالية لا تقبل التشبيه، أمّا الذات المتصوفة يتحدثون عن قربهم الصوفي بصلة الحب قربانا لله تعالى، وهذا ما يوضّح حقيقة الاختلاف بين التقرب إلى الله بين الخوف والحب، فالأوّل يحمل ترهيباً، والثاني يتأسّس على الترغيب في النسبة، وتبقى غاية كل منهما الوصول إلى الله، وفي هذا كلّه تتداخل عدّة وظائف تواصلية في الخطاب الصوفي، انفعالية تأثيرية، شعرية جمالية.

يمثّلان جزءاً من طبيعة النصّ، لا ينفكّان عنه، وقد يتشابك مخطط التواصل والاتصال الصوفيين بين عدّة عناصر مشتركة أو غير مشتركة في الشفرات النصية الصوفية، بمعنى قد يتعدّد المرسل، والمرسل إليه، كما تكون الرسالة شاملة لكلّ المحمولات قابلة لكلّ صورة وقالب ومحتوى، والوجود صورة ذهنية وحسّية فحسب اعتمدت على تعتمد مظهر الواقع وصورة ذهنية تقام على الخيال والتخييل لفهم

الوجود الإلهي، يخضع الوجود المجرد لكيقونة زمنية مصحوبة برؤية بصرية تنكشف في الوجود العيني وفي الوجود الغيبي أيضاً، فمثلاً يقابل الهيولي مفهوم الذرة في الجانب الفيزيائي، فكلاهما أوّل مادة الخلق، ولكنّ الهيولي يقع في مرتبة "كن"، بعكس الذرة التي تقتن بالحسي وكلّ زوايا الحس أو العقل تعلّقت بالمشاهدة والتي هي في الأصل شهوة صوفية مرتبطة بالمشاهدة تقوم على شهوة الروح لمعانقة المتعالي غير مخلوطة بالحيوانية.

وأيضاً تنبني على الشهوة الإنسانية فهي عابرة متعلّقة ببدن لا يخرج عن إطار المدركات أو الحواس الخمس (عينية)، فالأولى ثابتة والثانية متغيّرة تزول بزوال الرغبة الحيوانية ، كما تثير الشهوة الصوفية المتعة النقية الخالصة في النّظر إليه تعالى بعكس الشهوة الإنسانية التي تبدّل النفس بين نوازع الشر والخير معاً، فيعجز العقل عن إدراك التصور الواضح الجليّ، يصعب الرّبط بين اللاشعور والشعور الصوفيين إلّا بالرجوع إلى قصديّة المتصوف نفسه

من خلال خلفية البوح والإضمار ومن مجمل هذه التصورات الصّوفية يقودنا الذي ذكر سابقاً إلى الرؤيا وتطوّرها إلى التخيل فالإبداع ، في اعتبار كل من الرؤيا والإبداع كشف باعتبارهما انفصال كليّ عن المادة والبحث عن الحقيقة من نوع آخر، وبالتالي لا يمكن اختزال التجربة الذاتية بفساد حال المتصوف، ولا بأضغاث أحلام، ولا باللبس الذي يقع في معناها، وفي كلّ هذه الحالات لا يتم إدراك النور الإلهي الذي أساسه الخيال وليس كلّ خيال غير فاسد أغلب المفاهيم الصوفية، أو ما تقارب كل المفاهيم في دائرة الخيال بين المقيد والمطلق، وعين الخيال، والعقل هو بؤة الخيالات ككل، فتجلّت المتعاليات الصوفية التي ماهي إلّا صورة الحق، وبالتالي يحتاج المتصوف إلى تقويض هذا المتعالي، وطمس التّصور الميتافيزيقي، وعليه يجب اتخاذ التجربة الذاتية بين ماهية الفرد وطبيعة الذات.

ومنه تتوافر المسافة التي يقطعها الصوفي هي مسافة مجازية عبّر عنها بالبرق الذي يؤشّر لمصطلحين مهمّين المكان والزمان، التي لا ابتداء منها ولا انتهاء فيها من الناحية الميتافيزيقية، أمّا من الناحية الوجودية فهي صورة لقصة الإسراء والمعراج الزمكانية، وإنّ حضور الذات الصوفية في الرؤية البصرية بين الذات الإلهية والصوفية، وكذلك العروج الصوفي الذي يعادل مفهوم درجات الجنة لها دليلها القرآني في القرآن

ولذلك الإنكار لم يكن مشروعاً لدى بعض الفقهاء والمتصوفة الظاهرية لقربهم من الظاهر بشدة، كما جاء الفناء الصوفي ليحمل معنيين واحد حسّي يشابه الموت الحسية، وآخر معنوي مجازي لخصه المتصوفة في تجاربهم الصوفية، ولكنّه يحمل أصلاً قرآنيًا من القرآن الكريم، و نقلوه من الحس إلى المجرد ذلك أنّ تركيزهم على ما ورائيات الموت، والأوضح من هذا فإنّ الحقيقة الإلهية في الخطاب الصوفي واحدة يقرّ بها كلّ المتصوفة، ولكنّها قابلة للتعدّد من مستوى الظاهر على

تلك الموجودات التي تجلّت عنها تلك الحقيقة الإلهية، وكلّ الصور المتعدّدة غير مطلقة وبالتالي لا تعبّر عن أحدية الذات الإلهية، لذلك اشتمل مصطلح الغيبة الصوفية على معنيين أساسيين يؤولان إليه وهما الغياب الذي يقابل الحضور، وكذلك بمفهوم الفناء الصوفي أي الاضمحلال عن العوارض الحسية، وكلّ منهما يرتبط بسياق معيّن، وبالتالي لا يخالفان جدلية بين ما هو موجود وغير موجود.

كما جاء مصطلح الجمع الصوّفي ليّدل على الغياب ،وعن الحضور في باب الاصطلام،بعكس مصطلح الفرق الذي أتى ليّدل على الحضور في باب الصّحو،ومن جهة أخرى اقترن بالمحو الصوّفي الدالة على لغة الفناء بصورة غير مباشرة،ولكن لم يأت ليّدل عليه،ذلك أنّ المحو الصوّفي أعلى مرتبة من الفناء الصوّفي عند المتصوفة،فحاولوا البحث في خلفياته وتأثيراته

ومنه جاء التصوف للبحث عن الأثر الصوّفي في الوجود وأصله في شكله الهرمي بالاشتغال على الظاهر والباطن معا، إذ أنّ الوجود كمال ونقصان ،فصل ووصل،فرع متغيّر وأصل ثابت،وعي و لاوعي،حسي معقول،مجرد غيبي،وماهية الإنسان إنسان الجسد ملتصق بالنقصان،فلا يبلغ مرتبة النفس الكلية إلاّ بتحطيم البدن،والحفاظ على الهيكل في صورة الجسم مع الروح المتعالية.

فاستوطنت فكرة الحلول قائمة بلغة الظل،أو مفهوم الظل عند المتصوفة فظل الحق في خلقه،ويتساوى الظل مع الهيكل الجسماني،كاقتراب الظل بالإنسان هذا الأخير هو ظل آدم،وقابل آدم مصطلح الأنوثة الذي لا يفصل أبدا عن جوهر التصوف،فآدم أساس الوجود والموجودات فرع من هذا الوجود،وهذا ما يجسّد حواء فرع من آدم فالموجودات فرع الوجود،والوجود هو أمر إلهي يقتضي تجليه،تشكّل لغة العشق الإلهي انشطارا في المعاني الصوّفي،تقابلها اللغة الوجودية التي تعيد هيكله التوازن اللغوي بين المعنى واللفظ

مما يحدّ من التصورات السلبية القرائية، دون أن ينفلت المعنى الوجودي من

التأويل أيضا مثله مثل خطاب الحبّ، وهذا الأخير لا ينتشي إلاّ بالخمرة الصوفية هي

نور مغشّى ينقل من ظلمة النور الحسي، إلى نور الأنوار، يشابه الخمرة وهي انتقال من

كدر لصفاء أو لصحو، ولذلك جاء هذا الأخير الجامع بين الخمرتين الحسية والمعنوية

ما بين مسكرة الجسد، ومسكرة الروح الأولى

تقود إلى الاضطراب والثانية تقود للتلاشي فيحمل من خلالها الخطاب

الصوفي قيمة فنية جمالية يبرز أكثر في توظيف الأنثى والحب والسكر، والبحث عن أثر

النشوة أي المتعة الأدبية، وأثر النشوة هو الاضطراب الدلالي والحسي في القبول والسلب

، وإنّ أبرز موضوعات التصوف بل أصل معانيها هو الإسراء والمعراج، ويختلف نموذج

الرحلة المعراجية في الخطاب الصوفي الإسلامي

بالرحلة التي تحدّثت عنها الكوميديا الإلهية لدانتي رغم الربط الحسي بينهما

في التوظيف الشعري الذي يمارسه المتصوف لعنصر التخيل الشعري فالشبه القصصي

في الرحلة لا يبيح فهم المعطين على أساس واحد، فقالب الرحلة المعراجية الإسلامية

ديني خالص، يتمثّل به المتصوفة أصله روحي ثابت، وفرعه متغيّر عبر أحوال صوفية، تختلف

من صوفي لآخر، أمّا الرحلة الدائنية فهي وحي إنساني يخالط الحس والدّنس

وهذا ما لا يبلغه المتصوفة جميعهم، إنّ الإسراء والمعراج هو تعبير عن

متغيّرات وثوابت في طرح المقامات والأحوال وبيان المراتب، وهو ثنائية ربطت الحس

والخيال من خلال نموذج الارتقاء الذي يحطّم السفليات إنّ قضية خلع التعلين ذات مظهرين حسّي ومعنوي وتختص أيضا بالعالم، وبرزخ البرازخ، أي تجمع بين متناقضين، فخطاب التضاد في قضية الانخلاع صورة لجسد وروح، عقل وكيان، كون وكيوننة.

إنّ النعل هو لباس الظاهر والخلع هو التخلي عن ذلك الظاهر ولا يقوم

الخلع إلاّ استنادا إلى المعطى الموسوي فأخذت قصّة موسى عليه الصلاة والسّلام رواجاً وحيّزا كبيرا لدى التواصليين والمتصوفة في القراءة المعاصرة من منظور التراث الصوّفي وأصالته، فعُدّت فكرا يحمل موضوعا تواصليا ناجحا بين الذات النبوية والذات المتعالية الإلهية، وحلقة تواصل بين مراتب النبوة و الألوهة.

أو إنّ صحّ القول الرّبوبية لأنّ مرتبة النبوة هي الوسيط، ولا تقوم بدورها

على ذاتها، وما دون ذلك يعدّ اتصالا، فيكون الحديث عن التواصل بين الله والخلق من منظور قرائي طبّق نموذج موسى عليه الصلاة والسلام في شأن تكليمه، أمّا المتصوفة فتحدّثوا بمسّمى الاتصال الصوفي، ويتضح هذا في قاموسهم اللفظي.

ولعلّ الحدث الموسوي، يعيش فيه المتصوف غربة جسدية عن عوالمه السفلية النفسية الحيوانية والجسمانية.

كما يعرف اغترابا نفسيا غير ثابت، يبتغي المتصوفة الوصول إلى الجمال

الكلي المطلق ينفي التقييد الحسّي من حيث كونه مقيد بالمطلق باعتباره ذات

مفتقرة، يجب على الإنسان أن يتخلّص من نزعتة الحيوانية، ويسمو لمرتبة الإنسان الكامل

بالكشف عن الحقيقة المحمدية، وبلوغ مرتبة الألوهية إلى حقيقة الحقائق التي تفصل العالم

الألوهي عن الربوبية وينضوي تحتها تصدّعات في المعنى

لقد التبس الكثير في تحديد مفهوم الاسم الأعظم هل هو متعلّق بالرّب أم

الله أم هما معاً، وهل هي جمع بين الألوهة والربوبية، وعلى إثر هذا برزت

الشطحات الصوفية فهي فعل عكسي للتأويل الصّحيح و تجربة ذاتية وليدة اللحظة

، فتكون ممارسة صعبة التأويل تستهلك وقتاً إذ يصعب حصر تقلّبات المزاج الصوفي

، وحتى يتحقّق التوازن الوجودي والنفسي استعان الصوفية بالاعتباسات

القرآنية والنبوية، واستمداد مفاهيمته عن الرؤيا والتعبير الصوفيين فينسب

الشطحات إلى حتى لا يصل يصل توصيف حالة المتصوفة أجمعهم بالجنون ، وبالتالي

هم يفنّدون أحكام الرؤيا الخاضعة لمكان وزمان يعبران عن حقيقة وجودية ولذلك

أدرجت ضمن حالات علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، ومنه ربطها بالجانب

العيادي محاولين تشخيص حالة المتصوفة الخارجة عن الطبيعة، شبّهت حالة المتصوف

بجالة المنفصم عن الشخصية مزدوج الشخصية الذي يغلبه الحال.

فيتقمّص شخصية أخرى تخالف شخصيته الواقعية خاصة في حالة السكر

والاصطلام، كما كان طابع الجنون في الرؤيا رمزية صوفية إشارية لما خفي قريب من

السريالية الصوفية يحتاج لأسلوب الذوق والجمال، فطبيعة الحال نابعة من التّحول يعبر

عنه باستحالة ثباته وفهمه، وعدم سيرورته تتحقّق به المشاهدة الصوفية عبر مقامات
ومسالك يعبرها المتصوفة، إذ يعبر التصوف عن مفهوم الخلاص من العقد النفسية
والخطايا في المفهوم غير الإسلامي

والتي تشمل الخطيئة التي اقترفها سيّدنا آدم في قصة أكله للتفاحة، وهي
تعبّر هنا عن حالة سفر هبوطي من الجنّة إلى النّار، أو من العالم الروحي إلى العالم
التّرابي، إنّ السفر الصوفي أساس فهم الوجود، يمجّد المجهول، ممّا يتيح الالتواءات خاصّة
السفر الصعودي الذي يقوده الخيال لا يستطيع المتصوفة

فصل نصوصهم الحسية عن الفكر المجرد والاستبطان، كما لا يصح أن يقوم
التصوف دون عرض الحال الصوفي الذي يتغيّر دون الحرص على الثوابت
الصوفية، فمسمّى النفي الصوفي أساس لتذوّق المشاعر الصوفية في أحوالها المتغيّرة، فلا
يدّعي المتصوفة عن انفصالهم الكلّي عن المجتمع، أو على أدوارهم الاجتماعية والدينية
والتعليمية فيه، فهم إضافة إلى أهمّ متصوفة، الكثير منهم كان قائما على الزوايا يتدارس
فيه القرآن ويعلم فيها المريدين أصول الزهد والتّصوف.

إنّ الملاحظ للخطاب الصوفي يلحظ خضوع التجربة الصوفية للمتصوف
نحو لغة البدن قبل النفس مثلما أشير إليه الزهد قبل التصوف، أي أنّه يخضع نفسه
لمجاهدة رياضة بدنية، قبل السفر الروحي، وهذا الأخير يتطلّب سفر البدن عن كلّ ما
يشغله عقلا وحسنا، وما ارتبط به منه ظاهر المأكل والمشرب فلا يعني جانبا من التصوف

الباطني وإّما يعدّ شكلا من أشكاله، ولا تلك العزلة الصوفية عزّزت من القاموس اللفظي

الصوفي

والأمكنة التي فيها المتصوف في عروج وهبوط لا تقدّر حجم الأفكار

الصوفية ككل، تستوقفنا تحتها فكرة ثنائية اللاهوت و الناسوت وهي من الثنائيات المهمّة

في الخطاب الصوفي ككل، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، وإّما اعتبرت أيضا سر الوجود

الإنساني عند بعض التوجهات الدينية، واختلف في تحديد أصلها الديني، تقابل نظرية

المسيحيين في الهو هو، ممّا أثارت الجدل في التصوف

الإسلامي، فاللاهوت هو ثنائية الظاهر والباطن المرتبطة بالذات الإلهية، أمّا

الناسوت فيدلّ على الظاهر دون الباطن باعتباره دالا على اللاهوت فهو مظهر من

مظاهر اللاهوتية، وبناء عليه لا يمكن حصر كل التصورات الصوفية باستفاضة، لكن

محاولة الفهم أو الاقتراب لا تتأتى إلاّ بالبحث عن أصلها.

لا يتحقّق هذا إلاّ بتقفي المكونات في تائية أحمد بن عليوة على سبيل

المثال، فكلّ قصيدة تشكّل انحناءات في حروفها فهي سر نقطة الوجود ككلّ، و كلّ فكر

صوفي هو محمول وجودي خالص تنتشي فيه الروح، ويفنى الذي في الحرف من

توهّجات.



قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم

1. أحمد بن عليوة ديوان، المطبعة العلاوية الدينية، مستغانم، ط5.
2. أحمد بن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، المطبعة العلاوية ، مستغانم ، الجزائر، ط3، 1993،
3. أحمد بن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، نشر أحباب الإسلام ، باريس، 1984،
4. أحمد بن عليوة، التعرف إلى حقيقة التصوف، ت. عبد الواحد بن عاشر الأندلسي، المطبعة العلاوية، ط2، 1992،
5. أحمد بن عليوة، الرسالة العلاوية في بعض المسائل الشرعية، المطبعة العلاوية ، مستغانم، الجزائر، ط2، 1990،
6. أحمد بن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، المطبعة العلاوية ، مستغانم، الجزائر، ط2، 1992،
7. أحمد بن عليوة، القول المقبول فيما توصل إليه العقول، ت. يحيى طاهر برقة، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط3، 1991،
8. أحمد بن عليوة، المواد الغيثة الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلاوية ، مستغانم ، الجزائر ، ج1، ط2، 1989،
9. أحمد بن عليوة، النور الضاوي في الحكم والمناجاة، ج. عبد العزيز أعراب، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ب. ط، 1986.
10. أحمد بن عليوة، رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط3، 1986،
11. أحمد بن عليوة، رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية ، مستغانم، ط2، 1990،
12. أحمد بن عليوة، مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المرید، المطبعة العلاوية ، مستغانم، الجزائر، ط1، 1989،

13. أحمد بن عليوة، معراج السالكين ونهاية الواصلين، ت. يحيى الطاهر بركة، ضبط
عاصم ابراهيم الكيالي، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط2، 1992.
14. أحمد بن عليوة، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ت. عاصم ابراهيم الكيالي، دار
الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2007.
15. أحمد بن عليوة، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، المطبعة العلاوية
، مستغانم، ط5، 1997.
16. ابن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات، ت. حمادة سلامة، إ. محمد عويضة،
مكتبة المنار للنشر والتوزيع، الزرقاء، الأردن، ط1، 1989.
17. ابن قيم الجوزية الدمشقي، حادي الأرواح في بلاد الأفراح، مكتبة المتنبي للنشر
والتوزيع، ب. ط، ب. سنة.
18. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، بيروت
، لبنان، ج1، ب. ط، 1999.
19. أبو العباس محمد بن عيسى، قواعد التصوف، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
20. أبو العلاء العفيفي، فصوص الحكم، -للشيخ الاعظم محي الدين ابن عربي
والتعليقات عليه-، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ب. ط، ب. سنة.
21. أبو الوفا الغنيمي التفتازي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر
والتوزيع، القاهرة، ط3، ب. ط.
22. أبو عبد الله السلمي، المقدمة في التصوف، ت. يوسف زيدان، دار الجيل للنشر
والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
23. أبي علي الحسن الكوهن الفاسي، طبقات الشاذلية الكبرى-المسمى جامع
الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، دار الكتب العلمية لنشر والتوزيع
، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
24. إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والتطور، ترجمان السنة للنشر والتوزيع، ط1
1986،

25. أحمد الزّعيبي، أسلوبيات القصيدة المعاصرة،-دراسة حركة الشعر في الأردن وفلسطين-، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط1 .
26. أحمد الطريقي أحمد، الكتابة الصوفية أدب التستاوي (1127_1045) (الحياة، الكتاب، الخطاب)، القسم الثالث، الأشعار، عرفانية الخطاب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ب.ط، 2003
27. أحمد بن قسي، خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ت. محمد الأمrani، مطبعة Imbh، آسفي، المغرب، ط1، 1997
28. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري مع الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن السرقسطي، دار للفكر للطباعة والنشر، ج1، ب.ط، ب.سنة
29. أحمد عبد الغفّار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية ، ب.ط ، ب.سنة.
30. ادريس بلمليح، القراءة التفاعلية _دراسة لنصوص شعرية حديثة_، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000
31. أرثور سعديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية-الكلام والمشائية والتصوف، -دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط1، 2000
32. اسماعيل المساوي، ديوان الكتاني، - في المعارف والمدح النبوي-، ت: اسماعيل المساوي، منشورات محمد علي بيضون، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2005.
33. امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000
34. امبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ت. أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005
35. إنعام أحمد قادم، التشيع والتصوف.. لقاء أم افتراء، دار جواد للنشر والتوزيع، ط1، 1993،

36. أنيس منصور، ديانات أخرى، دار الشروق المصرية، ب.ط، 2010.
37. أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء -، دار قباء للطباعة والنشر د، عبده غريب، القاهرة، ب.ط، 2000
38. بسام قطوس، استراتيجية القراءة،-التأصيل والإجراء النقدي، دار المكتبة الوطنية، ب.ط، 2008
39. بسام قطوس، تمنع النص متعة التلقي،-قراءة ما فوق النص-، دار أزمنة الدوحة، ط 1، 2002.
40. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي،-أصول وتطبيقات-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2001
41. بن تيمية، فقه التصوف، تهذيب وتعليق: زهير شفيق الكبي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993
42. بول ريكور، صراع التأويلات-دراسة هيرمينوطيقية-، ت. منذر عياشي، م. جورج زيناتي، دار الكتب الجديدة المتحدة، دار أويا، ط 2005، 1
43. بول ريكور، نظرية التأويل،-الخطاب وفائض المعنى-، ت. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2006
44. بومدين بن بوزيد، الفهم والنص،-دراسة في المنهج التأويلي عند شلابمخر وديلتاي-، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2008
45. بيير.ق. زبما، التفكيكية،-دراسة نقدية-، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 1996
46. تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،_لولا التعرف لما عرف التصوف _ تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب.ط، 1980

47. تودوروف فريجية، شافبيث، ستروسن دافستون، دوميت، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ت: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق للنشر، ط2، 2000.
48. جابر عصفور، نظريات معاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ب.ط، 1998
49. جاك لاكان، اللغة والخيال الرمزي، ت: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
50. جان غراندان المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ت. عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2007
51. جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ت. عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2006،
52. جمال الدين فالخ الكيلاني، ثورة الروح، -استقراءات تفكيكية في الفلسفة الصوفية عند الشيخ عبد القادر الكيلاني-، ت. عرفان عبد الحميد فتاح، دار الزنبقة للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2014
53. جودة محمد أبو اليزيد المهدي، المعالم الصوفية في قصة سيدنا محمد والخضر عليهما السلام، -أصول التصوف في القرآن الكريم والسنة المحمدية، سلسلة كتب التصوف الإسلامي، مكتبة الاسكندرية، ب.ط، 1407هـ.
54. جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال -تخطيط النظرية في علم الجمال-، ت. محمد مصطفى بدوي/م. زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة للنشر والطبع، ب.ط، 2001
55. جوليت غارمادي، اللسانة الاجتماعية، ت. خليل أحمد خليل، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1990
56. حسن البنا عز الدين، قراءة الأنا/قراءة الآخر، -نظرية التلقي وتطبيقاتها في النقد الأدبي العربي المعاصر -، لوجو الهيئة المربع، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، 2008
57. حسن بن الحسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، ط1، 1992
58. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للنشر و الدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1983

59. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، -يورغن هابرمز ومدرسة فرانكفورت-
المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005
60. حسين خمري، نظرية النص، -من بنية المعنى إلى سيميائية الدوال، منشورات
الاختلاف، ط1، 2007
61. خالد بلقاسم، أذونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار
البيضاء، المغرب، ط1، 2000
62. خوسيه ماريا بوثيلو إيفانكوس "نظرية اللغة الأدبية"، سلسلة الدراسات النقدية
2، مكتبة غريب، القاهرة، ب.ط، ب.سنة
63. دانيال تشاندلر، أسس السيميائية، ت: طلال وهبة، م. ميشال زكريا، منشورات
المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.
64. دانيال تشاندلر، معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السيميوطيقا)
ت. شاكر عبد الحميد، م. نهاد مليحة أكاديمية الفنون، وحدة الإصدارات، دراسات
نقدية (3)، ب.ط، 2000.
65. دليلة مرسلي، فرنسوا شوفالدون/مارك بوفات، جات موطيت، مدخل إلى
السيميولوجيا، -نص، صورة-، ت: عبد الحميد بورايو، ديوان المطبوعة الجامعية ،
الجزائر، ب.ط، 1995.
66. دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ت. محمد يحياتن،
منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008
67. ريموند ليفشيز، تكايا الدراويش، -الصوفية والفنون والعمارة في تركيا العثمانية-
ت. عبلة عودة، م. أحمد خريس، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011
68. رضوان السح، السيرة الشعبية للحلاج، دار صادر بيروت لبنان، ط1، 1998
69. رمضان علي حسن القرنشاوي، التأويل بين فخر الدين الرازي وبن تيمية، -
دراسة مقارنة في الصفات الإلهية-، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2004.
70. روبرت هولب، نظرية التلقي، -مقدمة نقدية- ت: عز الدين إسماعيل، المكتبة
الأكاديمية، ط1، 2000

71. ريجيش بلاشير، ترجمة النص الأدبي العربي القديم وتأويليته، منشورات الاختلاف، دار الأمان الرباط، ط1، 2010.
72. ريموند ويلمز، الكلمات المفتاح، ت. نعيان عثمان/ت. طلال أسد، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
73. ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
74. سامح رواشدة، إشكالية التلقي والتأويل، منشورات أمانة عمان الكبرى، ط1، 2001.
75. سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، الإسكندرية، ب.ط، ب.سنة.
76. سعد حوّى، مذكرات في منازل الصّديقين والرّبانيين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1986.
77. سليمان العطار، الخيال عند بن عربي، -النظرية والمجالات-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب.ط، 1991.
78. سوزان روبين إنجي كروسمان، القارئ في النص، -مقالات في الجمهور والتأويل، ت: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2007.
79. سيد حسن نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ت: كمال خليل اليازجي، الدار المتحدة للنشر، ط1، 1975.
80. شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، ت: عبد الحلیم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، ج2، القاهرة، ب.ط، 2000.
81. الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2000.
82. صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة للنشر والتوزيع، ب.ط، 2003.

83. صالح بلعيد، نظرية النظم، دار هومة للنشر والتوزيع، ب.ط، 2002
84. صفاء عبد السلام جعفر، أنطولوجيا اللغة عند هايدغر-دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة لجنورجه-، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ب.ط، 2001
85. صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ط، 1998
86. صهيب سمران، مقدّمة في التصوف، دار المعرفة للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1989
87. الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعرية،-مقارنة تحليلية لنظرية رومان جاكسون-، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
88. عاصم ابراهيم الكيالي، الحقائق الإلهية في تائيات الصوفية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2007
89. عاصم ابراهيم الكيالي، رسائل الشيخ المستغامي، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 2007
90. عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية-كتاب مباحث عن الفلسفة الروحية والاجتماعية التي وردت موضوعاتها في آيات القرآن الحكيم- ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ب.ط، ب.سنة
91. عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل-اقتربات لسانية للتواصلين الشفهي والكتابي-، دار هومة للطباعة والنشر، ب.ط، 2000.
92. عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، ط2، 1999.
93. عبد الحلیم محمود، ابراهيم بن أدهم شيخ الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتابة والنشر، ب.ط، 1992
94. عبد الحلیم محمود، الإمام الرباني عبد الله مبارك، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ب.ط، ب.سنة

95. عبد الحليم محمود، سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي، دار المعارف ،القاهرة
،مصر، ط2 ،ب.سنة
96. عبد الحليم محمود، قضية التصوف،-المدرسة الشاذلية-، دار المعارف ،القاهرة
،ط3 ،1999.
97. عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، دار افريقيا الشرق،المغرب،ب
طبعة،1996.
98. عبد الرحمن الجامي، رؤية صوفية-يوسف وزليخا-،ت.عائشة عمّة زكريا، دار
المنهل للطباعة و النشر، دمشق، سوريا،ب.ط،2003
99. عبد الرحمن وكيل، هذه هي الصوفية،. دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان،ط3
1979،
100. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية،ت.عبد العال شاهين، دار
المنار.
101. عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع
،ب.ط،ب.سنة
102. عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، دار الكتب الجديدة المتحدة ،ط5
،2006.
103. عبد السلام بن أحمد الكنوني، من تراث الطريقة العلاوية الصوفية،م.عدلان خالد
بن تونس شركة المهديّة للنشر والتوزيع،طنجة،المغرب،ط1 ،1986
104. عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر والتوزيع ،صفاقس
،تونس، ط1 ،2005
105. عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقبتباس في عصر
الناבלسي، دار الجيل للنشر والتوزيع،بيروت،ط1 ،1987
106. عبد القادر الجيلي، فتوح الغيب، مركز الإعلام العالمي داكا للنشر والتوزيع،بن
غلاديش،ت.جمال الدين فالخ الكيلاني ، ط 1 ،2014

107. عبد القادر بوشريفة حسين لافي قرف، مدخل إلى تحليل النص الأدبي، دائرة المكتبة العربية، ط4، 2008.
108. عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، -مدخل لدراسة القصيدة الجزائرية المعاصرة-، دار الوصال، ط1، 1994.
109. عبد القادر فيدوح، دلالية النص الأدبي، -دراسة سيميائية للشعر الجزائري-، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، ط1، 1993.
110. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة أواخر الأوائل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج1، ب.ط.ب. سنة.
111. عبد الكريم الكستراني، التصوف الأنوار الرحمانية في الطريقة القاديرية الكسترانية، مكتبة مدبولي، ب.ط.ب. سنة.
112. عبد الكريم بكار، في إشراق آية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط2، 1431.
113. عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص الروائي، -نحو تصور سيميائي-، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008.
114. عبد الله ابراهيم، التفكيك الأصول والمقولات، منشورات عيون المقالات، ...
115. عبد الله العشي، أسئلة الشعرية، -بحث في آلية الإبداع الشعري-، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
116. عبد المحسن سلطان، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، دار الآفاق العربية، مصر، ب.ط.ب. 2003.
117. عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ب.ط.ب. سنة.
118. عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل بيروت، ط1، 1996.
119. عثمان ميلود، الشعرية التوليدية -مداخل نظرية-، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
120. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

121. علاء بكر، مختصر تاريخ التصوف، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 2012.
122. علي جعفر العلاق، الشعر والتلقي، -دراسة نقدية-، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 2002.
123. عمّار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام في غرب إفريقيا السمراء، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ب.ط، 1988.
124. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، -مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي- منشورات الاختلاف، دار الفارابي، ط 1، 2007.
125. عمر معراجي، النص بين الدلالة والتداول، منشورات دار القدس العربي، وهران، ب.ط، 2007.
126. عوض الله بن حسن مصطفى البحيصي، الهمة العلاوية في شرح اللامية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الجزائر، ط 1، 1998.
127. عوض الله بن حسن مصطفى البحيصي، من أعلام الإصلاح الديني الشيخ العلامة عدّة بن تونس، المطبعة العلاوية، ط 1، 1995.
128. الغزالي، مشكاة الأنوار، ت. دافيد بيشمان، مطبعة الحكمة، ب.ط، 1999.
129. فاطمة البريكي، مدخل إلى النص التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2006.
130. فايزة يخلف، مناهج التحليل السيميائي، دار الخلدونية، القبة الجزائر، ب.ط، 2012.
131. فردينال هالين، فرنك شوير، بحوث في القراءة والتلقي، ت: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 1998.
132. فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، لبنان، ب.ط، 2003.
133. فولفغانغ إيرز، فعل القراءة، -نظرية جمالية التجاوب في الأدب، ت: حميد حميداني الجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، دار النجاح، البيضاء، ب.ط، 1995.
134. فيرديناند هالين، فرانك شوير فيجن، ميشال أوتان، بحوث في القراءة والتلقي، ت: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، 2000.

135. فيصل الأحمر، الدليل السيميولوجي، الألفية للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
136. قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة،-التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات الديوان-، رياض الريس للكتب والنشر، الإسكندرية، ط1، 2002،
137. قاسم محمد عباس، رسائل بن عربي،-شرح مبتدأ الطوفان، ورسائل أخرى-، ت. قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998.
138. ليلي شحرور، فن التواصل والإقناع، دار العربية للعلوم، ط1، 2009.
139. المار هو انشتاين، رومان ياكسون أوالبنيوية الظاهرانية، ت. عبد الجليل الأزدي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1999.
140. ماسينيون، مصطفى عبد الرزاق، التصوف، ت: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
141. مجدي محمد ابراهيم، مشكلة الاتصال بين بن رشد والصوفية، مكتبة الثقافة الدينية ط1، 2001.
142. مجموعة من الباحثين، علم تعليم الكبار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج6، ب.ط، 1993.
143. مجموعة من الباحثين، نظرية التلقي،-إشكالات وتطبيقات-، منشورات كلية الأدب والعلوم، جامعة محمد الخامس، ب.ط، 1993.
144. محمد ابراهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة أنجلو المصرية، ب.ط، ب. سنة.
145. محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي،-صاحب الفتوحات المكية-، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، ب.ط، 1997.
146. محمد أحمد النابلسي، الاتصال الإنساني وعلم النفس، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ب.ط، 1991.
147. محمد أحمد منصور، موسوعة أعلام الفلسفة، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2001.

148. محمد الأخضر الصبحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، منشورات الاختلاف، ط1، 2008،
149. محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ب.ط، ب.سنة
150. محمد السيد أحمد الدسوقي، جماليات التلقي وإعادة إنتاج الدلالة، -دراسة في لسانية النص الأدبي-، دار العلم للنشر والإيمان والتوزيع، ط1، 2007-2008.
151. محمد العدلوني الإدريسي، بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 2004.
152. محمد بن ربيع هادي مدخلي، الصوفية في الكتاب والسنة، دار الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 2000
153. محمد بن شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، ت. سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2006
154. محمد بن صالح، الحلل المرضية على الرسالة العلاوية، المطبعة العلاوية ، مستغانم ، ب.ط، 1838.
155. محمد بن عبد الله التيجاني، الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المرید التيجاني، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ب.ط ، ب.سنة
156. محمد حبار، الشعر الصوفي القديم في الجزائر، -إيقاعه الداخلي ووظيفته-، ديوان المطبوعات الجامعية ، وهران، ب.ط ، 1997.
157. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، -فصول في الفكر العربي المعاصر- ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2002
158. محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، -فصول في الفكر العربي المعاصر- ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002
159. محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب ، ب.ط ، ب.سنة
160. محمد عبد الواحد حجازي، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2001.

161. محمد عزّام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثيّة-دراسة في نقد النقد-، اتحاد الكتاب العرب للنشر والتوزيع، دمشق، ب.ط، 2003
162. محمد علي أبو ريان الحركية الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ب.ط، 2003.
163. محمد علي التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم 2، ت: علي دحدوح، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، ب.سنة .
164. محمد ماضي العزائم، إنسان المؤمن وإنسان الملحد، -ردا على نظرية دارون -، دار الكتاب الصوفي، ط1، 1993
165. محمد مفتاح، التلقي والتأويل-مقاربة نسقية-، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، ط2، 2001
166. محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية، دار الصحابة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987
167. محمود محمود الغراب، رسائل بن عربي، محمد شهاب الدين الغري، دار صادر بيروت، ط1997، 1.
168. محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية و الرد على بن تيمية، -من كلام الشيء الأكبر محي الدين بن عربي-، مطبعة نصر، مكتبة الاسكندرية، ط2، 1981.
169. محي الدين الطعمي، إحياء علوم الصوفية، مجلد1، المكتبة الثقافية، بيروت، ط1، 1994.
170. محي الدين بن عربي، الإسرا إلى مقام الأسرى، ت.سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988
171. محي الدين بن عربي، الخيال عالم البرزخ والمثل، ج.محمود محمود الغراب، دار الكاتب العربي، قطر، ط2، 1993
172. محي الدين بن عربي، الوصايا، دار الإيمان، ج.لجنة التأليف والنشر، دمشق، سوريا، ط2، 1988

173. محي الدين بن عربي 'رسائل بن عربي'، -شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى-
ت. قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1
1998،
174. محي الدين محاسب، انفتاح النسق اللساني، -دراسة في التداخل الاختصاصي-
دار الكتب العلمية الجديدة المتحدة، ط1، 2008،
175. مخبر عادات وأشكال التعبير الشعبي "، وزارة التعليم العالي والبحث
العلمي، الجزائر، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، العدد 2، ب.ط،
2006.
176. مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، -الرؤيا والتشكيل-، دار القدس العربي
تلمسان، ب.ط، 2011،
177. مخلوف سيد أحمد وآخرون، اللغة المعنى، -مقاربات في فلسفة اللغة-، منشورات
الاختلاف، ط1، 2009،
178. مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة الكويت، ب.ط، 1995،
179. محي الدين بن عربي، ملف الصوفية، -كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع
الأنوار الإلهية-، ت. سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1
2005،
180. ممدوح الزوي، معجم الصوفية، -أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ-، دار الجيل
للطباعة والنشر، ط1، 2004.
181. ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، -إضاءة لأكثر من خمسين تيارا
ومصطلحا نقديا-، المركز العربي الثقافي، ط2، 2000،
182. ميشل لوي روكيت، الاتصال الجماهيري، -دراسات إعلامية-، ت. عبد الوهاب
الراسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم للنشر، تونس، ب.ط، 1996،
183. ناهضة ستار، بنية السرد في القصص الصوفي، -المكونات، الوظائف، التقنيات-
اتحاد الكتاب العرب للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ب.ط، 2003،

184. نسيم عون، الألسنية، -محاضرات في الدلالة- دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1
2005،
185. نص حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار
البيضاء، المغرب، ط2، 2005،
186. نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء، المغرب، ط7، 2005،
187. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، - دراسة وتأويل القرآن عند محي الدين بن
عربي -، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003،
188. نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ت.عدنان حسن، دار
الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2009،
189. نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، مطبعة الصباح، دمشق
، سوريا، ط1، 1994.
190. نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار
الكتب العلمية لبنان، ط1، 2008.
191. ياسين رشدي، التصوف ماله وما عليه، نخضة مصر للطباعة والنشر، ب.ط،
ب.سنة
192. يورغان هابرمز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ت.عمر مهيب، منشورات
الاختلاف للنشر والتوزيع، ط1، 2010،
193. يوسف اسكندر، هيرمينوطيقا الشعر العربي، -نحو نظرية هيرمينوطيقية في
الشعرية-، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2008.
194. يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار النهضة
العلمية، ب.ط، 1988

195. يوسف زيدان، تراثنا بن العربي والجيلي، -شرح مشكلات الفتوحات المكية-، دار
الأمين للنشر والتوزيع، ط1، 1998
196. يوسف زيدان، دراسات في التصوف، _الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي_،
دار النهضة العربية للطباعة والنشر
197. يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، دار جيل للطباعة والنشر، بيروت
لبنان، ط2، 1996
198. يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، -أعلام العرب-، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، ب.ط، 1988.
199. يوسف زيدان، متاهات الوهم، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2013
200. يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل
بيروت، لبنان، ط1، 1991
201. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الجديد
منشورات الاختلاف، ط1، 2008 .



فهرس العناوين

فهرس البحث

الإهداء مقدمة البحث

المدخل ﴿ص1﴾

الفصل الأول: فواصل الجمال واللذة في الوسائط الوجودية والمعرفية

1. اللذة الجمالية في خطاب الحب ﴿ص51﴾

2. جمالية التجربة الصوفية ﴿ص66﴾

3. المهيولي بين النفي والإثبات ﴿ص84﴾

4. الدهشة الصوفية والصورة اللامألوفة ﴿ص97﴾

الفصل الثاني: معضلات الفهم في النفس الإلهي والانسلاخ

1. ضلال المعنى بين عنصر المفاجأة ومسافات التوتر ﴿ص115﴾

2. المسكوت عنه والمنطوق في التائية ﴿ص129﴾

3. إشكالية خلع النعلين والثوب في الخطاب الصوفي ﴿ص143﴾

4. العماء الصوفي والمسافة الجمالية ﴿ص159﴾

الفصل الثالث: جدلية الفكر المتعالي والنص

1. التضاد اللغوي وجدلية الظاهر والباطن ﴿ص174﴾

2. الغياب والحضور ﴿ص188﴾

3. المبهم وإشكالية إفشاء سر الربوبية ﴿ص203﴾

4. الكشف العرفاني والتخييل ﴿ص218﴾

الفصل الرابع: التأويل الرمزي في تجليات النقطة ودوائر المعقولات

1. المجازات والتأويلات اللامتناهية ﴿ص233﴾

2. التكتيف الرمزي والاضطراب الدلالي ﴿ص248﴾

3. الفجوات النصّية بين السلب والإيجاب ﴿ص263﴾

4. تأويلية النقطة وسر البسملة ﴿ص274﴾

الخاتمة ﴿ص289﴾

فهرس البحث

﴿ قائمة المصادر والمراجع ﴾ ﴿ص315﴾

ملخص البحث:

الكلمات المفتاح: إشكالية، تلقي، الخطاب الصوفي، أحمد بن عليوة

إنّ النصوص الصوفية تعكس مسلّمات العلاقة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، تبين في صورة تجليات وبرازخ دلالية بلغة الخيال الرمزي والأنفاس الإلهية والإنسانية معا ولهذا جاءت القراءات الأولى تمويهها دلاليا، ومغالطة صوفية تحتاج في ذلك إلى استحداث البنى الصوفية وتوصيفها قرائيا في صورة تأويلية تفكيكية لفهم كنه الصّراع الداخلي بين المتعالي و الوهم الترابي، ذلك أنّ الخطاب الصوفي هو فلسفة وجودية وكونية تتعاقق فيها لغة العقل والخيال، وبالتالي تقتضي النصوص الصوفية كسر سلطة المتصوف عبر قارئ متمرس يستوعب شحنة النصّ الصوفي حتّى ينتشي بنشوة المتعالي الذي يفرز أبعادا جمالية في المدلولات الصوفية والدوال المضطربة ولا يتحقّق إلاّ بمحاكاة الذات الصوفية، والبحث عن هويّتها المشتتة

Words Cloud :problematic, receipt of musical speech , ahmed ben alioua

Mystical texts reflect the axioms of the relationship between the divine and the human self, showing in image manifestations
And symbolic fantasy language semantic bar and breathtaking divine and humanity together and this came the first subtle readings tagged
Mystical fallacy that need and to develop a Brown woolen and characterization kraeia tauilet image deconstruction to understand what internal conflict between Cosmic Existentialism and the language of reason and imagination, thus requiring Sufi texts break all mystical power over seasoned player accommodates a shipment.
Sufism and troubled functions and only simulate Sufi self, searching for scattered identity.

Les mots clés:problematique, reception du discours mistique, ahmed ben alioua

Les textes soufis reflètent les attributs de la relation entre le soi divin et le soi humain se manifestant sous la forme d'un langage de fiction symboliques du souffle divin et de l'humanité c'est pourquoi les premières lectures sont camouflées par une connotation et une erreur soufie de cette façon Les structures soufies doivent être développées et facilement décrites dans une interprétation

conceptuelle pour comprendre le conflit interne entre le sublime et l'illusion terrestre

Le discours mystique est une philosophie existentielle et cosmique dans laquelle le langage de la raison et de l'imagination est adopté. par conséquent les textes mystiques exigent la rupture du pouvoir du mystique par un lecteur expérimenté qui absorbe la charge du texte mystique jusqu'à ce qu'il s'élève avec l'extase du dépendant qui trie les dimensions esthétique dans les connotations et les problèmes
laineux