

التأويل في التراث الصوفي الجزائري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص نقد وتحليل الخطاب.

إشراف:

أ.د. محمد سعيدي.

إعداد الطالبة:

زهرة بن يمينة.

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة مستغانم	أ.د خيرة مكاوي
مشرفا ومقررا.	جامعة مستغانم	أ.د محمد سعيدي
عضوا مناقشا	جامعة مستغانم	د. بلقاسم إبراهيم
عضوا مناقشا	جامعة الشلف	د. الحاج جغدم
عضوا مناقشا	جامعة تلمسان	د. بوخضرة بن معمر
عضوا مناقشا	جامعة الشلف	د. إسماعيل زغودة

* الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية *

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم -

كلية الأدب والفنون

قسم الأدب العربي

التأويل في التراث الصوفي الجزائري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص نقد وتحليل الخطاب

إشراف:

أ.د. محمد سعيدي.

إعداد الطالبة:

زهرة بن يمينة.

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة مستغانم	أ.د خيرة مكاوي
مشرفا ومقررا	جامعة مستغانم	أ.د محمد سعيدي
عضوا مناقشا	جامعة مستغانم	د. بلقاسم إبراهيم
عضوا مناقشا	جامعة الشلف	د. الحاج جغدم
عضوا مناقشا	جامعة تلمسان	د. بوخضرة بن معمر
عضوا مناقشا	جامعة الشلف	د. إسماعيل زغودة

السنة الجامعية: 2017 - 2018

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ

شكرًا واحترامًا

إلى النور الذي يهون عليّ لحظات المكابدة..

إلى أبي وأمي، وكل أفراد عائلتي..

ولأنّه من شعب الإيمان الإقرار لذوي الفضل بفضلهم؛ فإني أتوجّه إلى مشرفي الأستاذ الدكتور "سعيد محمد" بأسمى عبارات الشكر والتقدير والامتنان لما أسداه لي من نصائح، وسعة صدر تحمّلت قلقي العلمي، وأكمل عبارات الشكر موصولة إلى الأستاذة الدكتورة "مكاوي خيرة"، التي وجهت أنظارنا في مرحلة الماجستير إلى البحث في التراث والتنقيب فيه بأدوات النقد البناء، والشكر موصول أيضا لأعضاء اللجنة العلمية، التي تجشّمت عناء قراءتها هذا البحث، وإلى كلّ من أسدى لي خدمة من قريب أو من بعيد... إليهم جميعا أهدي هذا العمل.

مقدمة

يُعدّ التراث الصّوفي الجزائري المدوّن، والفصيح زخما معرفيًا وروحياً امتدّ على فترات زمنيّة مختلفة، ومثله أعلام تعدّدت مشاربهم وتجاربهم الروحية، وقد تنوّع بين الشّعر وفنون النثر وقد استقلّ كلّ واحد من هذه الأغراض بخائص موضوعية وأسلوبية، وعلى الرّغم من هذه الأصالة الضّاربة فيه، إلّا أنّه لا يعني أنّه تأسّس من العدم، فهو نتاج تراث حضاري عربي ظلّ حاضرا في الوعي الإبداعي الجزائري القديم، الأمر الذي يستدعي الوقوف عند كثير من معالمه. إنّ القيمة المعرفيّة للتصوّف تتعرّز انطلاقا من مبدئي الحبّ وعشق الجمال، ومن قوانين المغايرة والتشكيل التي يسم بها التصوّف آثاره شعرا ونثرا، فالكتابة الصّوفية طاقة أدائيّة مرتبطة بصميم الوجود الإنساني، وما يكتنفه من هواجس واغتراب وديناميّة لا تعرف السّكون، وأشكال التّعبير فيه تتعدّد حسب درجة الدّوق والسّفر في المعنى، ومحاولة الوصول إلى يقين للمعنى الصّوفيّ يُعيّب بفعل جيشان التّجربة التي تُعدّ برزخا بين المعقول واللامعقول، وإثر هذا يصعب عليها الخضوع إلى قوانين ثابتة تضبط أعرافها، أو تصوّر يعقلنها، وذلك بفعل اللّغة المجازية، مثل الرمز والإشارة، واستعارة التي تخلق تميّزا عن الكتابة العادية، في تكثيفها للمعنى، ولخلقها لمجال فسيح تتمظهر فيه ممارسة تأويليّة تغوص في أعماق النّصّ، وتخرج في مراقبي المعرفة الدّوقية وتتعالى عن المألوف، فتنج عن الكتابة كتابة موازية تراهن على المقصديّة، وعلى قارئ نموذجي مهمّته فكّ ما توارى من المعاني، فلا ينفكّ فضاء تلقّي الإبداع الصّوفي عندئذ يخلق تأويلات تنسجم مع التّجربة الدّوقية في بعدها الروحي.

يأتي هذا البحث تلبية لدوافع تعدّدت بين الموضوعي والدّاتي، فالموضوعي منها تمثّل في استكمال الأبحاث التي تحاول جاهدة دراسة التراث الصّوفي شعرا ونثرا، وذلك بتتبّع آثار المغايرة والتشكيل فيه، إضافة إلى أنّ هذه الدّراسة أتت نتيجة التّصلّب المنهجي في قراءة التراث ومحاولة حصر هذه التّجربة في ممارسة طريقيّة بحتة، إذ نبتغي من خلالها إزالة ملامح الغرابة، وما ينجّر عنها من تعييب معرفي لهذا التراث، مبتعدين بذلك عن أيّ مقارنة توصيفيّة، ونحن إذ نقدم عليه، فإنّنا نرغب في تعزيز قيم الهوية التي هو عنصر من تراثها اللامادي، والتأكيد على

أنّه أحد الثوابت الروحية التي لا تقل أهمية عن الموروث المادي، أمّا الدافع الدّاتي فلا ينفلت من الميل الدّاتي للبحث في هذا الحقل الرّوحي ممتدّ الأطراف وما يفعله من ثورة الغيرة على هذا التّراث من خلال إحيائه بالدراسة والتحليل، لذلك فقد يّمنا نحو المدوّنات الصّوفيّة التي لم تنل حظّها من الدّراسة وقصدنا بذلك تفعيل قراءة تأويلية، تفكّ غموض الرّمز الذي يختصر كثيرا من معانيها، وفي ائتلاف هذين الدّافعين انبجست الفكرة التي تروم تجشّم عناء البحث في الموضوع، والتي وُسمت بـ: "التأويل في التّراث الصّوفي الجزائري".

إنّنا من خلال هذا البحث نروم الإجابة عن إشكالات مهمّة منها: ماهي تجلّيات الرّمز-أحد أهم آلية في التأويل- في التّراث الصّوفي الجزائري القديم؟ وكيف كانت بنية منهج التّأويل الذي ظلّ ماثورا في كتابات الصّوفية الجزائريين القدامى وهم ينظرون إلى العبارة بنظرة الباطن، وماهي آلياتهم في التّأويل؟ وكيف نقرأ نحن الذين تلقينا بعضا من آثارهم غير المؤوِّلة مثل الشعر، قراءة تأويلية سليمة لا تهدر النصّ مقصديته؟

لأنّ المعرفة تتقوّم بالمنهج، فإنّنا ارتأينا مجموعة مناهج مناسبة لهذه الدّراسة، كان منها منهج التّأويل الذي ينادى عن مستوى استحضار الدّلالات ويبحث في أسباب إنتاج المعاني في النصّ الصّوفي، وفي العلاقات التي تحقق الانسجام بين الظّاهر والباطن، ويجعل النصّ في دائرة تكتمل حلقاتها، بغية ملء الأمداء الفارغة وإتراع النصوص بالمعنى، فهو يتيح لنا الوقوف على تمظهرات النصّ الصّوفي ومراسيمه التّشكيلية لأنّها ذات مساراتٍ روحية غير التي يجسّدها لنا الخطاب العادي، ويكتمل عمل هذا المنهج بإلحاق المنهج اللّغوي باعتبار أنّ اللّغة وما تحتويه من مستويات مختلفة، هي مفتاح ولوج عالم التّأويل، دون الاستغناء عن المنهج التاريخي الذي اعتمدناه لتّعريف بعض الأعلام، مع الاستعانة بالمنهج الوصفي وآليتي التّحليل والاستنباط.

بحثنا هذا مستند إلى مجموع دراسات سابقة له في هذا الموضوع، ونذكر منها على سبيل المثال: (شعر أبي مدين التلمساني الرّؤيا والتّشكيل) لـ"مختار حبار" و(جماليّة الانزياح في خطاب

الصّوفي الجزائري-مقاربة توصيفية) لـ"سفيان بالعجين" رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، جامعة عبد الحميد بن باديس، ودراسة (الخطاب الصّوفي بين التأويل والتأويل) لـ"مصطفى عزام" و(الكتابة والتجربة نموذج ابن عربي) لـ"منصف عبد الحق، و(تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج المعاصرة) لـ"آمنة بلعلي"، والحقّ أنّ هذه المراجع لا تحمّل دراسة مفصّلة لموضوعنا، لذلك اتخذناها عوناً معرفياً، لأنّ مضمون البحث يهتم بدراسة المدونات الصّوفية الجزائرية القديمة، التي لم تنل حظّها من البحث العلمي.

لا يتفكّر هذا البحث من الصّعوبات التي ظلّت تظهر بين الفينة والأخرى، منها قلّة الدراسات السابقة في الموضوع تمّ بالجانب التأويلي إضافة إلى تشعب الموضوع واتّساعه بين الشعر والنثر، لأنّ لكلّ نوع آلياته الخاصّة في التحليل، وأبرز صعوبة متعلّقة بفهم التجربة العرفانية، إذ تصعب أيّ محاولة لقراءة تجارب ذوقية وروحية خاصّة، كتبها أصحابها وهم تحت سطوة الكشف والتجليّ والسير إلى الفناء.

لأجل ضبط انسجام إشكال البحث مع أهدافه نزعنا إلى نسج خطة تتوزّع على مدخل وفصول أربعة، تضمّن كلّ منها دعامة لفكرة البحث، إذ بدأنا بمدخل وسم به: **التصوّف والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج**، وهو وقفة تمّ التّعريض فيها لمصطلحي التأويل والتصوّف، وكلّ ما انضوى تحتها من مصطلحات تنتمي إلى حقلَيْهما الدلالي مثل: التفسير، والهرمينوطيقا، والإشارة، والرّمز، ذلك أنّ المصطلح هو عمل تأسيسي يبني عليه البحث العلمي، ثمّ انتقلنا إلى **الفصل الأوّل** وكان معنونا به: **التصوّف وتأويل قضاياها عند المسلمين**، التمسنا في هذا الفصل التّطرق للقضايا الصّوفية التي غلبت عليها الرّمزية عند **أقطاب الصّوفية العرب والمسلمين** مشاركة وأندلسيين ومغاربة على اختلاف عصورهم، وبيئاتهم لا على سبيل الحصر، لأنّ موضوع البحث يتنافى وهذا المنهج المسحي، وإتّما بهدف دراسة الفكر الصوفي في انضوائه تحت ثنائية الظاهر والباطن، وقد كان حضور هذا الفصل

ضروريًا في هذا البحث، كونه يمثل موردًا معرفيًا للتصوّف الجزائري الذي لم ينشأ من فراغ، فهو جانب مضيئ لكيفية بناء المعرفة الصوفيّة عامّة، والمعرفة الصوفية في التصوف الجزائري خاصّة، وكان من بين أهمّ القضايا التي تمّ عرضها: وحدة الوجود، التصوّف والإشراق، التصوّف والعرفان.. مع استحضار شواهد من تفسير القرآن الكريم، والنثر والشعر الصوفيين، بينما اعتبر

الفصل الثاني الموسوم بـ: تحولات الرّمز في الشعر الصّوفي الجزائري القديم، وقفة على محطّات الشّعْر بدءًا من تحديد استمداداته المعرفيّة الرّمزيّة، مثل الاستمداد الرّمزي للقرآن الكريم، وللنور المحمدي، ولمفوهي الجمال والجلال الإلهيين، مدعّمين بشواهد من الشّعْر الصّوفي القديم الموثقة في كتاب "عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" لـ"أبي العباس الغبريني"، و(البستان في ذكر أولياء تلمسان) لـ"ابن مريم التلمساني"، وخصّصنا في هذا الفصل كعيّنة تطبيقية ديوانين مهمّين لم ينالا حظّهما من الدّراسة والتّمحيص، وهما ديوان العارف بالله "محمد بن أحمد البوزيدي المستغانمي" (ت1229هـ)، وديوان "بنعودة بن سليمان" (ت1868هـ) المستغانمي أصلاً، النّدرومي مسكناً ومستقرّاً، وقد تتبّعنا في دراستهما تجلّيات الرّمز، عبر دراسة نمطين منه تمثّلا في الرّمز الموضوعي المتمثّل في الحبّ الإلهي وما تفرّع عنها من رمزيّة الغزل والحضور الأثوي في الشّعْر الصّوفي، ورمزيّة الخمر والسّكر، ورمزيّة الطّبيعة، ثمّ انتقلنا إلى الشقّ الثاني من هذا العنصر متمثّلا في الرّمز اللّغوي الذي يتفسّح في البعد التّأويلي للمصطلحات الصّوفيّة، ونكون بهذا الفصل قد جاوزنا بالشّعْر إلى رؤية وجوديّة معرفيّة روحية تجاسرت على المعنى الظّاهري وغاصت في عمق الباطن، وأنتجت عالما من الرّموز معبرًا عن التّجربة الدّوقية.

يرد **الفصل الثالث الموسوم بتأويلية النثر الحكائي الصّوفي الرحلة والكرامة** ليتوغّل في عمق الرّحلة الصّوفية، وفيما تضمّنته من دلالات مجازيّة في كتاب (الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز) لـ"أبي عمار شنتوف المعسكري" (ت1927م)، ويعدّ هذا الكتاب تجسيدا فعليًا لممارسة صوفيّة اتّخذت طريق المحسوس الذي هو السّفْر، مطيّة لمعرفة عرفانيّة راقية، وتركّز العمل

في هذا الفصل على إظهار العلاقات التي تربط أجزاء الرحلة الصوفية والمتمثلة في العلاقة بين السفر القلبي والبدني، فقد تمّ التوجّه هاهنا إلى الكشف عن حقيقة السفر الصوفي، وبنيتة الفنية وموضوعاته الصوفية المشكّلة له ، وتأويل نصوص الكرامة الصوفية وما تحمله من رمزية تنوب عن سلطة روحية، فالكرامة ماهي إلا رمز صوفي يعكس هواجس الصوفي مع الوجود، ونهاية هذا العمل المتلاحم الأجزاء هو الفصل الرابع الذي تطرّق إلى الكشف عن منهج التفسير الإشاري الصوفي للقرآن الكريم، والذي وسم به: صوفية التأويل القرآني بين الموقف والإشارة، وأهمّ هدف ابتغيناه من هذا الفصل، هو دراسة منهج التأويل الإشاري المنبثق عن الوقفة وكيف أنّه نظر إلى القرآن على أنّه وسيلة لفهم الوجود من خلال النظر العقلي المتمرس، ومادّة البحث هاهنا هي كتاب (المواقف) لـ"الأمير عبد القادر الجزائري" (1882م) التي تعدّ شاهداً حيّاً على التفكير الصوفي في عمق نظرتة لباطن الأمور، ومن خلال عدّة محاور في هذا الفصل، تمّ التوصل إلى مفارقة المعنى القرآني وهو تحت رحم الإشارة، والوقفة، كما اتّضح من خلال هذا العمل أنّ المعنى الصوفي لا ينقطع من القرآن خاصّة إذا اتّخذ التأويل سراجاً يستضاء به على المعنى الباطني فيه. وما يثمن هذا العمل هو خاتمة انضوت فيها نتائج البحث، واستُتبعَت بملاحق للآيات، والقوافي، والأعلام، والمصطلحات، ومكتبة للبحث مصنّفة للمصادر والمراجع مرتبين ترتيباً هجائياً، وفهرس للموضوعات.

ختاماً نرجو من الله أننا قد وفقنا في إعداد هذا البحث على الوجه الحسن، كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل من ساعدني في إتمامه والتغلّب على صعابه، وأخصّ بالذكر السيد المشرف المحترم الأستاذ الدكتور "سعيدي محمد"، الذي أقدم له أوفى عبارات الامتنان والتقدير، لما قدّمه لي من مساعدة ورحابة صدر تحمّلت قلقي العلمي، والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة لتكبّدها عناء قراءة هذا البحث، ولكلّ من ساعدني بمدد روحي أو ماديّ، والله ولي التوفيق.

غليزان في: 2018/4/30

مدخل

التصوّف والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج.

أولا: التأويل:

- 1- مفهوم التأويل لغة و اصطلاحا.
- 2- الفرق بين التفسير والتأويل.
- 3- ضوابط التأويل.
- 4- آليات التأويل.

ثانيا: المسلمون وتأويل القرآن.

- 1- التأويل عند المفسرين.
- 2- التأويل عند النحويين.
- 3- التأويل عند البلاغيين.
- 4- التأويل عند الفلاسفة والمتكلمين.

ثالثا: الهرمينوطيقا Herméneutique

رابعا: التصوّف.

- 1- مفهوم التصوّف لغة واصطلاحا.
- 2- مراحل التصوّف.
- 3- موضوعات التصوّف.
- 4- الطّرق والزّوايا الصوفية في الجزائر.

تمهيد:

إنّ تحديد المصطلح هو مرحلة مهمّة في ضبط العلوم لأنّه يحدّد خصائصها الأديّة والفنيّة ويعبّر عن مرحلة التّضحج والاكتمال فيها، والوقوف على دلالات التّأويل سيفتح المجال أمام آليات قراءة التّصوص وفهمها، وفتح دائرة الفهم والمعنى المتعلق بالنص، ولا يمكن بأي حال معرفة إجراءات التّأويل إلا بالرجوع إلى الدّلالات المعجمية والاصطلاحية له.

أولاً - مفهوم التّأويل:

1- التّأويل لغة:

عرّفت المعاجم العربيّة مصطلح التّأويل واشتقاقاته المتعدّدة بمعنى الرّجوع والعاقبة والمصير، وقد ورد في لسان العرب "الأوّل: الرّجوع، وآل الشّيء يؤول ما لا رجّع، وطبّختُ النَّيْدَ حتّى آل إلى التّلتّ أي رجّع، وأوّل إليه الشّيء رجّعه، وألّت عن الشّيء ارتدّدت وأوّل الكلام وتأوّلته دبره وقدره¹ وفسره" وفي الصّحاح للجوهري "التّأويل: تفسير ما يؤول إليه الشّيء، وقد أوّلته وتأوّلته [تأوّلًا] بمعنى ومنه قول الأعشى:

عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلُ حُبَّهَا *** تَأْوُلُ رَبِيعِي السَّقَابِ فَأَصْحَبَا

قال أبو عبيدة: يعني تأوّل حبّها، أي تفسيره ومرّجهه، أي كان صغيرا في قلبه، فلم يزل ينبت حتّى أصحب فصار قديما كهذا السّقب الصّغير، فلم يزل يشبّ حتّى صار كبيرا مثل أمّه، وصار له ابن يصحبه² فالتّأويل هنا لم يختلف عن المعنى الأوّل الذي قال به "ابن منظور" وهو الرّجوع والعاقبة، وإلحاق التفسير بالتّأويل على أنّهما بمعنى واحد.

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش)، ج11 [باب اللّام، فصل المهمزة] ص: 32، 33.

2- إسماعيل بن حماد الجوهري: الصّحاح تاج اللّغة وصّاح العربيّة تح: أحمد عبد الغفّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1404هـ - 1984، ج4، [باب اللّام، فصل الألف] 1628.

ورد في القاموس المحيط معنى التأويل على أنه تعبير الرؤيا وتفسيرها "أَوَّلُ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا وَتَأْوِيلُهُ دَبْرُهُ وَقَدْرُهُ وَفَسْرُهُ وَأَوَّلُهُ إِلَيْهِ رَجَعَهُ وَالتَّأْوِيلُ عِبَارَةُ الرَّؤْيَا"¹ أي أنّ الكلام يتخذ منازل عدّة عند صدوره من المتكلم، تبدأ أولى تلك المنازل بفهمه، ثمّ تفسيره ثمّ تقديره على الوجه المحتمل، فهذا الكلام لا يبقى على حاله لما يكتنفه من تحوّل في مسالك المعنى حتّى يعود إلى قائله، وقد طرأ عليه ما طرأ من الاحتمالات بسبب خاصية كامنة في اللفظ، أو في الخطاب الذي يجعله محتملاً لمعاني عدّة، إضافة إلى أنّ القاموس المحيط ربط معنى التأويل بالأشياء التي تتحول من تلقاء ذاتها، أو أنّ طبيعتها تحتم عليها التغيّر مثل: اللبن، والشّراب، إذ لا يجوز بحقّها قولنا أولته على نحو ما ذكر في تاج العروس "قال الأزهري: هذا خطأ، إنّما يُقال: آل الشّراب: إذا (خُشِر) وانتهى بلوغه من الإسكار، ولا يقال أُلْتُ الشّراب، ولا يُعرف في كلام العرب"² فالقصد من التأويل هو التغيّر الذي تدخل فيه عوامل مساعدة على انتقاله من حالة لأخرى.

يُظهر لنا معجم (تاج العروس) فروقا دقيقة بين التفسير والتأويل على عكس المعاجم المتقدّمة التي جعلتهما بمعنى واحد، ومن بينها: "التفسير شرح ماجاء مجملا من القصص في الكتاب الكريم، وتقريب ماتدلّ عليه ألفاظه الغريبة، وتبيين الأمور التي أنزلت بسببها الآي، أمّا التأويل فهو تبين معنى المتشابه، هو ما لم يُقطع بفحواه من غير تردّد فيه، وهو النصّ"³ فالتفسير ارتبط بالشرح وتقريب الأمور وإدراج الاحتمالات الممكنة لتبيين الغموض، في حين ارتبط معنى التأويل بالمتشابه الذي عُدّ من دواعي التأويل، فالمعنى المعجمي ساهم بقدر في الحفاظ على المفهوم من وضعه المعجمي إلى الاصطلاحي.

1- محمد الدين محمد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي الشيرازي: القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1399 هـ- 1979 م، ج3، [باب اللام، فصل الهمزة] ص: 320.

2- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: محمود محمد الطناحي، مرا: عبد السلام محمد هارون، لجنة فنية من وزارة الإعلام، ج28، (د.ط) 1413 هـ، 1993 م، باب (اللام)، ص: 31.

3- المصدر نفسه، ص: 33.

وضعت بعض التعريفات المعجمية ضوابط للتأويل عُدت أمورا منهجية، منها وجوب تحقق الدليل "قال الراغب: التأويل ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، قولاً كان أو فعلاً، وفي جمع الجوامع، هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمل للدليل، فصحيح، أو بما يُظنّ دليلاً، ففاسد، أو لا لشيءٍ فلعب لا تأويل"¹ وهذا من الضوابط المعجمية التي صبغت المصطلح في إطاره الاصطلاحي من شطط التأويل، وقد حُمل معنى التأويل على معنى المجاز كقولهم في معنى قول الله تعالى ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [سورة الانعام، الآية: 95] " فإن أراد به إخراج الطير من البيضة؛ كان تأويلاً، أو إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً"² وقد انضوت تحت مصطلح التأويل فيما بعد أضرب المجاز والاستعارة وغيرها مما يحتمل معنى حقيقياً وآخر مجازي، وعليه فإنّ التعاريف المعجمية قد حدّدت تصوّراً خاصاً لمفهوم التأويل اتفق معظمه على أنّه دالٌّ على معنى الرجوع والأول والعاقبة والمصير.

2- التأويل اصطلاحاً:

لقد أخذ مفهوم التأويل بعداً في الاستعمال الاصطلاحي، فما نقل من الصورة المألوفة الطبيعيّة كان تفسيراً، وما جعل الذهن في حالة استيقاظ لتتبع المعنى واستنباط المعنى الباطن منه كان تأويلاً، وقد أعطى كثير من علماء اللغة والتفسير تعريفات عدّة للتأويل منها " التأويل في عرف المتأخرين من المتفكّهة والمتكلمة والمحدّثة والمتصوّفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح للدليل يقترن به"³ فضرورة الدليل بين طرفي التأويل هو من شروط هذا المصطلح حتى ينتقل اللفظ من دلالاته الأولى الظاهرة إلى دلالة التي تحتمل التعدّد، كما نجد في استعماله الاصطلاحيّ تقارباً بينه وبين التفسير "ف قيل هو مرادف التفسير، وقيل هو الظنّ

1 - المصدر السابق، ص: 33.

2 - المصدر نفسه، ص: 33.

3- تقي الدين بن أحمد بن تيمية: الإكليل في التشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر (د.ط.ت.ش)، ص: 27.

بالمعاد والتفسير القطع به، فاللفظ المحمل إذا لحقه البيان بدليل ظني، كخبر الواحد يسمى مؤولاً، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسراً، وقيل هو أخص من التفسير¹، واللفظ يؤول حسب السياق ومنه يتحدد معناه "وأما التأويل فإنه يُستعمل مرّة عامّة ومرّة خاصّة نحو (الكفر) يُستعمل مرّة في الحُجود المطلق، وتارة في جُحود الباري خاصّة، والإيمان المُستعمل في التصديق المطلق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة، وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلّق بالرواية والتفسير يتعلّق بالدراية"² فمن هذا التعريف يتضح أنّ التأويل متعلّق بما تشابه من المفردات، وما يمكن أن يترتب عن هذا من تتبع مستويات ورود اللفظه وكيفيته من حيث الإعراب والدلالة.

ورد لفظ التأويل بمعانيه المختلفة في سبعة عشر آية في القرآن في سور مختلفة " حيث تمثّلت أعلى نسبة لوروده في سورة يوسف التي جاء التأويل فيها، بكثافة، في سرد قصصي طويل تميّزت به سورة يوسف المكيّة، على سائر السور، ثمّ تليها سورة الكهف، ثمّ سورة آل عمران ثمّ سورة الأعراف ثمّ سورة يونس ثمّ الإسراء فالنساء. ويُفهم من هذا أن حضور المفهوم في القرآن المكي أكثر منه في القرآن المدني، ولهذا كانت أمور العقيدة المتمثلة في الإيمان واليوم الآخر والكتاب أحد المتعلّقات المهمّة بموضوع التأويل"³ فالتأويل في القرآن الكريم واحد لفظاً، متعدّد معنى "فالتأويل فقد يكون للرؤيا وقد يكون للفعل وقد يكون للفظ"⁴ فأما تأويل الرّؤيا ما دلّت عليه آيات سورة يوسف ﴿ تَبَيَّنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنََّّا نَرْيَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

1- محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفتون، مرا: رفيق العجم، تح: علي دحروج نقله إلى العربية: عبد الله الخالدي،، مكتبة ناشرون، بيروت، لبنان ، ط1، 1996 ج1، ص:377.

2- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل ، بيروت لبنان ، (د.ط)1408هـ-1988م، ج2، ص:149،150.

3- فريدة زمّرد: مفهوم التأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط1، 2013م، ص: 131.

4- عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: رسالة في حقيقة التأويل، تح: العربي أبي مالك الجزائري، الأطلس للنشر، الجزائر ، ط1 1426 هـ- 2005 م، ص: 43.

[سورة يوسف: الآية 36] ﴿قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَمِ بِعَالِمِينَ﴾ [سورة

يوسف: الآية 44] ﴿أَنَا نَبِيُّكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [سورة يوسف: الآية 45] وتأويل

الفعل ما ورد في قوله تعالى ﴿سَاءَ نَبِيُّكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [سورة

الكهف: الآية 78] والذي لم يستطع موسى عليه السلام الصبر عليه هو تأويل أفعال الخضر من حرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار.

تأويل اللفظ يكون دافعه أحيانا تشابه الألفاظ واختلاف معانيها، فيكون التأويل هنا

من عمل الخاصة من أهل العلم، كما ذكر الله في سورة (عالم عمران) في قوله ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [عالم عمران: الآية 7] فالعلم بأعراف القول شرط

لسلامة التأويل لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: الآية 59] أمّا ما

كان مثيرا للجدل بين المفسرين فهو الآية السابعة من سورة عالم عمران لما فيها من تفصيل

للمحكم والمتشابه، فقد دلت هذه الآية أنّ في القرآن محكم ومتشابه جعل كثيرا من المفسرين

يخوضون في أضرب من التأويلات، إذ حدث الخلاف حول قوله تعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي

﴿إِلْعَلِم﴾ "هل هو معطوف؟ ويقولون حال أو مبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف"¹ وهذا الخلاف النحوي ترتب عنه آراء بأن ممن يعلمون تأويله هم الراسخون في العلم أي تخصيص التأويل لفئة مدرّكة له هو من باب التأكيد على الخطورة التي تتأتى من سوء الفهم، أو تحوير المعنى لهدف خاص.

3- الفرق بين التفسير والتأويل:

نظرا لتداخل الدلالة بين التفسير والتأويل فإنّ قسما من المعاجم العربيّة عمد إلى الجمع بينهما على أنّهما بمعنى واحد، ففي لسان العرب "أوله وتأوله فسّره... التأويل والمعنى والتفسير واحد، قال أبو منصور: يُقال أُلْتُ الشَّيْءَ أُؤُولُهُ إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه"² في حين تنفرد بعض المعاجم بوضع فروق لغويّة بينهما ففي تاج العروس "أنّ التفسير ما جاء مجملا من القصص في الكتاب الكريم و تقريب ما تدلّ عليه ألفاظه الغريبة وتبين الأمور التي أنزلت بسببها الآي، أمّا التأويل فهو تبين معنى المتشابه والمتشابه ما لم يقطع من غير تردّد فيه وهو النص... وقال ابن الجوزي: التفسير إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التحلي والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ"³ فشرح المفردات يقابله التفسير، أمّا التأويل فهو للجمل لما خفي واحتمل المعاني المتعددة.

لقد تبين الفرق بين التفسير والتأويل انطلاقا من التّحديدات السابقة في أنّ التأويل هو للخاصّة، بينما التفسير قد يكون عامّا والمعنى فيه لا يحتاج معنى باطنا، بينما التأويل عكسه " إذ قد تمّ التعارف من غير نكير أنّ التأويل إشارة قدسيّة ومعارف سبحانيّة تنكشف من سجع العبارات للسالكين، وتنهلّ من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير

1- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 1398هـ-1978، ج2، ص:4.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج11 [باب اللام، فصل الهمزة] ص:33.

3- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، [باب اللام] ج 28، ص: 32، 33.

ذلك¹ فميزة التأويل أنه يكون عن تأمل ورياضة روحية يتم من خلالها إدراك الباطن، الذي من شرطه عدم مناقضته للمعنى الظاهري، أي أن شرط وجود ثنائية الظاهر والباطن مع وجود القرينة واعتدال في سلوك المؤول، وهذا من أساسيات التأويل "والتأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وُضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صحَّ برهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حقّ وإن كان نقله بخلاف ذلك، اطّرح ولم يُلتفت إليه، وحُكم لذلك النقل أنه باطل"² فالترجيح غير مجد وفق هذا المقام في التأويل، وإنما الشآن في اللّيل الذي وافق قرينة اللغة.

أورد جلال الدين السيوطي (ت911هـ) أوجها عدّة للتفريق بين التأويل والتفسير بقوله "أختلف في التفسير والتأويل، قال أبو عبيدة وطائفة هما بمعنى وقد أنكر قوم ذلك حتى بالغ بن حبيب النيسابوري فقال: قد نبغ قوم في زماننا لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه"³ وهذا وعي عربي مبكر يميّز بين المنهجين اللذين يتمايزان في الناتج المعرفي المترتب عن مساءلة المعنى، فالتفسير للألفاظ، والتأويل للجمل، وأضاف علماء التفسير توضيحات أخرى "التفسير إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبصيرة والسائبة والوصيلة أو في وجيز يُشرح كقوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾

[سورة البقرة: الآية 43] وإمّا في كلام مضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله ﴿إِنَّمَا

النَّسِيُّ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [سورة التوبة: الآية 37]. .. أمّا التأويل فإنه يُستعمل مرّة عامّة ومرّة

خاصّة نحو (الكفر) يستعمل مرّة في الجحود المطلق وتارة في جحود البارئ خاصّة (الإيمان)

1- أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط.ت.ش)، ج1، ص:5.

2 - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم(ت456هـ): الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، (د.ط.ت.)، ج1، ص:42.

3-عبد الرحمن جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 221.

المستعمل في الإيمان المطلق تارة وفي تصديق الحق تارة وإما في لفظ مشترك بين معان مختلفة¹ ولأجل هذا الفرق بين المعنيين، فإنَّ خطورة التأويل ستعظم حين يتعد بالمعنى إلى ما هو أخطر وأغمض، لذا كان العلماء بين مقرّ له ورافض، حذرين من سوء استعمال التأويل المفرط.

4- ضوابط التأويل:

لما كان التأويل منهجا يغالي فيه متبوعه ويصيرونه حسب المذاهب والآراء؛ فإنَّ وضع جملة من القوانين التي تضبط هذا المنهج يعدّ من الضروريات، وتتمثّل أهمّ هذه القوانين في المعرفة بالثقافة المنتجة للنصّ وأنساقها المهيمنة عليه، والعلم باللّغة وأسرارها ومصطلحاتها ولهجاتها، إضافة إلى الإمام بالعلوم العقلية مثل الشّروط التي وضعها "محمد علي الشوكاني" (ت1250هـ)، والتي يمكن حصرها فيما يلي: "أن يكون موافقا لوضع اللّغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشّرع، وكلّ تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح، الثاني: أن يقوم الدليل على أنّ المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، إذ كان لا يستعمل كثيرا فيه، الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جليّا لا خفيّا، وقيل: أن يكون ممّا يجوز التّخصيص به على ما تقدّم، وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلا"² وهذه الضوابط هي خير دليل على أنّ العلماء قد تنبّهوا إلى خطورة عدم وجود خطّة ضابطة للتأويل وما ينجم عنها من تبعات تذهب بالمعنى مذاهب تحيد به عن أصله، وتجدد الإشارة إلى أنّ قوانين التأويل متعلّقة بطبيعة النصّ، فلكلّ خصوصيّة التي يحتكم إليها، وكما توجد قوانين خاصّة توجد أخرى عامّة لا ينفلت منها أيّ أثر مهما كانت أصوله " يمكن أن تُقسّم قوانين التأويل إلى نوعين: قوانين كونيّة مستمدّة من كونيّة العقل البشري، وقوانين خاصّة بكلّ ثقافة تبعا لخصوصيّة تلك الثقافة ولخصوصيّة اللّغة التي يصاغ بها النصّ وخصوصيّة الزّمان، وتأسيسا على هذا فهناك قوانين

1- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، 149، 150.

2- محمد علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421م، 2000م، ج1، ص: 759.

التأويل العربي، وقوانين التأويل اليوناني، وقوانين التأويل للأمم الأخرى¹، ويمكننا أن نستنتج مما سبق أنّ التأويل هو بحث في النصّ وأنساق تشكّله، وأنّ دلالاته الاصطلاحية تفضي إلى ضرورة توخّي حسن توظيفه حتّى لا يزيغ المعنى عن جادة الصواب.

5-آليات التأويل:

1.5- الرّمز:

إنّ للتأويل آليات يختصّ بها تعكس جماليته الفنية، وضرورته التأويلية منها: الإشارة، والمجاز وما انضوى تحتها من آليات بلاغية أخرى مثل: الاستعارة، والكناية، والتشبيه، فبنية التأويل تنطلق من أساس رمزيّ بحت، ولا ريب أننا نجد مستويات من هذه الرموز منها ما هو حسّي، ومجازي، وذهني، وتأخذ كلّ منها أبعاداً مختلفة تترجم علاقات مختلفة بين المعاني المتخيّلة، والرّمز لغة هو: "تصويت خفيّ باللسان كالممس، ويكون تحريك الشّفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، إنّما هو إشارة بالشّفتين، وقيل: الرّمز إشارة وإيماء بالعينين، والحاجبين، والشّفتين، والشم والرمز في اللغة: كلّ ما أشرت إليه ممّا يُبانُ بلفظ بأيّ شيء أشرت إليه بيد أو بعين"² فالرمز حسب هذا التحديد اللّغوي أداة تواصل ذات حدّين، لفظية وغير لفظية، ولفكّها يتمّ استحضار اللغة وملكات الفهم والفظنة التي تفسّر ماعدا اللفظ.

أمّا في التعريف الإصطلاحي فهو: "الإشارة بكلمة تدلّ محسوس أو غير محسوس، إلى معنى غير محدّد بدقّة ومختلف حسب خيال الأديب، وقد يتفاوت القراء في فهمه وإدراك مداه بمقدار ثقافتهم، ورهافة حسّهم، فيتبيّن بعضهم جانبا منه، وآخرون جانبا ثانيا"³ وهذا التّفاوت

1 - محمد مفتاح: التلّقي والتأويل، مقال ضمن مؤلف جماعي: من قضايا التلقي والتأويل، الرباط، المغرب، ط1، 1994م، ص: 29.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج5، [باب الرّزي، فصل الرّاء]، ص: 356.

3- جبور عبد النور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984م، ص: 124.

هو الذي يخلق مساحة للتأويل تجعل من القارئ صاحب سلطة في صنع المعنى، غير أنه لا يمكن لأي قارئ أن يفكِّ غموض المعنى الرّمزي إن لم يكن عارفاً بأصوله، يقول صاحب اللّمع: "و«الرّمز» معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلاّ أهله"¹ فهذا القانون في الرّمز الصوفي يجعله فضاء لإعمال الفهم والتّفكير، وضروريّ على واجيه كشف أيقونات الغموض، وإرجاع المعاني إلى أصولها التي تقارب قصد واضعي النصوص، إنّ هذه الميزة في الرّمز تؤهّله أن يكون في علاقة وطيدة مع التأويل نظراً لمخاطبات الالتقاء بينهما " إنّ التأويل أساس فهم رمزي، وتحويل للمرئيّ بكامله إلى رموز وإشارات وحس لجوهر ما أو شخص ما في صورة ليست هي الكليّة المنطقيّة، ولا النوع المحسوس ولكنها لا تُعوّض لكي تدلّ على ما عليها أن تدلّ عليه"² وعليه فإنّ التأويل الرّمزي يأخذ أشكالاً مختلفة في الأثر الصوفي؛ مثل الأشكال الرّمزيّة للحبّ الإلهي وما يتفرّع عنها من نسق الأنوثة والخمر والسكر، ونزوع الصوفي إلى استعمال رموز الطّبيعة، ورموز اللغة.

2.5- الإشارة والمجاز:

تحدّد على الجهة المقابلة للرّمز حقيقة الإشارة والمجاز كوظيفتين لغويّتين تقتربان منه وتستقلّان بخصائص تضبط آلياتهما، فالإشارة أضيق مجالاً من الرّمز بسبب انحصارها في الإيماء والحركات، بينما يتوسّع الرّمز في الجانب الاجتماعي والفكري من حياتنا " إنّ الحديث عن الرّمز يعرف اليوم اتّساعاً بحيث يمكن أن نكتشفه في كبرى التقاليد الدّينية والرّوحيّة، في الآداب والشّعْر والفنون، في السّياسة والأخلاق، والعدالة، وباختصار في كلّ ميادين الحياة الاجتماعيّة وفي أعماق النّفس البشريّة"³ فالرّمز يشتغل على البناء الثقافيّ عكس الإشارة، بينما يتموضع

1- أبو نصر السّراج الطّوسي: اللّمع، (378 هـ / 988 م): اللّمع، حقّقه وقدم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثّة، مصر، ممتبة المدني ببغداد (د.ط) 1380هـ - 1960م ص: 414.

2- هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، تر: فريد الزّاهي، مطبعة: بورقراق، ط2، 2003، ص: 22.

3-Baudouin Decharneux : Le symbole, Troisième édition, 11e mille, p: 3

المجاز كآلية بلاغية تتخذ الصورة ميزة لها فهو " يضيفي رداءً مادياً على حقيقة مجردة، ومن ثمّ تنشأ الصور التي يمكن إدراك معانيها إدراكاً يسيراً، ويبدو أنّ التّعويل على المجاز يقع أكثر ما يقع في الثقافات التي يقوم التواصل بين أفرادها على المشافهة"¹ لأنّ المتكلم يعتمد إلى تقريب المعنى وتوضيحه فيضفي صوراً تتألف بينها لتشكّل أخرى مفهومة.

ثانياً-المسلمون وتأويل القرآن²:

1-التأويل عند المفسرين:

احتكم المفسرون بالرأي لعدة قواعد في التفسير منها المحكم والمتشابه³ والمجاز والقراءات

1- بسام الحمل: من الرمز إلى الرمز الدّيني-بحث في المعنى والوظائف والمقاربات-، مطبعة التسفير، صفاقس، تونس، ط1، جانفي 2007، ص: 15،16.

2 - لقد تمّ التعرّض لهذا النوع من التأويل بصورة موسّعة ، وبأمثلة مختلفة في رسالة الماجستير الموسومة ب: النسق الثقافي في التأويل عند فخر الدين الرازي في التفسير الكبير- سورة الفاتحة أنموذجاً- إشراف: د. مكاوي خيرة، جامعة مستغانم، 2015/2014.

3 - حدّدت معظم المعاجم الأصل اللغوي للآيات المتشابهات، انطلاقاً من الفعل (شَبَّهَ)، فقد ورد في لسان العرب: "الشَّبَّهُ والشَّبَبُ والشَّبِيهُ: المُثَلُّ، والجَمْعُ أشْبَاهُ، وأشْبَهَ الشَّيْءَ بالشَّيْءِ: مَثَلَهُ، وفي المُثَلِّ: من شَبَّهَ أباهُ فَمَا ظَلَمَ..وفي التنزيل: مُشْتَبِّهًا وغير مُشْتَبِّهٍ، وشَبَّهَهُ به مثله، والمشتبهات من الأمور: المشكالات، والمتشابهات: التماثلات..والشبهة الالتباس، وأمور مشتبهة ومشبَّهة: مُشكَلَةٌ يشبه بعضها بعضاً"/ ابن منظور: لسان العرب، ج13، [باب الهاء، فصل الشين]. أمّا معنى المتشابه اصطلاحاً، فقد وقف عليه معظم علماء التفسير، وبيّنوا آلياته وأنواعه عادّين إياه من الأبواب الصّعبة، وفي تعريفه ربطه "جلال الدّين السيوطي" بالجانب المحكم من القرآن كونه لا ينفصل عنه، بل هما متلازمان، وفي تلازمها اختلافهما وفي هذا قال: "والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدّجال والحروف المقطّعة من السّور، وقيل: المحكم ما وضح معناه، والمتشابه نقيضه، وقيل: المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه، وقيل المحكم ما لا يَحتمل من التأويل إلّا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهها، وهو ما يستقلّ معناه برده إلى غيره، وهو ما لا يُدرك إلّا بالتأويل"/ جلال الدين السيوطي: الإيقان في علوم القرآن، ج2، ص:3.

القرآنية التي أثرت فهم القرآن الكريم وجعلته مشروع تأويل ينظر إلى الدلالات التي لا تتوقف عند المعنى الظاهري له، فوجوده في القرآن له حكمة بغية إعمال العقل والتدبر معا، وهي مهمة ليست بالهينة لأن المفسر فيها سبني أحكاما فقهية ولغوياً يتم فيها الفصل في مسائل عدة، فرأي القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ) مثلا "أنّ المتشابه موجود في القرآن ليس من قبيل النعمة والتلبيس وإنما كان بعثا على عمل الفكر الذي يشحذ الطبع ويتيح الذكاء والفهم ليفكر العبد في المعاني ويكثر التأمل والاستنباط وإخراج الصحيح منه بمساعدة القرائن والآيات المحكمة"¹ لذلك اشترط المفسرون شروطا في تأويل الآيات المتشابهات، منها المعرفة بعلوم اللغة وماتتضمنه من دلالات الروابط، والأفعال، والأسماء المتشابهة إضافة إلى أنّ "الاعتماد على قرائن عقلية وسمعية تكون في الآية نفسها أو في آية أخرى أو في السنة أو في إجماع الصحابة"² فتأويل المحكم يلزم الاحتكام إلى شبكة مكتملة المعارف تتبين القرينة والدليل باعتبارهما أداتين مهمتين في تحصيل المعنى.

وردت كثير من الآيات التي تتشابه ألفاظها لكن معانيها مختلفة، والاختلاف راجع إلى

المقام الذي ذكرت فيه كل الآية، فمثلا قوله تعالى في سورة البقرة ﴿وَأَقْوَامًا يَجْزِي فِيهِ هَسٌ

عَنْ هَسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة، الآية: 48]

وردت في موضع آخر من السورة نفسها لكن مع تقدم وتأخير في ألفاظها ﴿وَأَقْوَامًا

يَجْزِي فِيهِ هَسٌ عَنْ هَسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 123]

وسبب التقدم والتأخير أنّ الآية الأولى قد سبقت بالكلام عن البرّ وعن الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر الذي اتّصفت به بنو إسرائيل، لذلك فقد كانوا أهلا للاقتداء والتأسي بهم " فهو

1- عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، القاهرة،

مصر، (د. ط) 1973، ص: 87.

2- المرجع نفسه، ص: 82.

مطلّنة عندهم لرجائهم أن ينفعم عند مشاهدة الجزاء الإحساني للمأمورين بالبرّ حين قبلوا وامثلوا أخذًا بظاهر الأمرين وإن كانوا ييطنون خلاف ما يظهرون، وهذا جار على مألوف طمع اليهود.. ولم يتقدّم في الآية الأخرى ما يستدعي هذا فقدّم فيها ذكر الفئة التي أولى وأحرى في كمال التخلّص على ما عهد في الدنيا لو أمكنت¹ فالتأويل جار هنا على اعتبار ما تقدّم من الآيات وكونها تشكل نسقا محكما مع ما توالى منها، لأنّ تحصيل المعنى في فصل الآيات عن بعضها هو إهدار لطبيعة النصّ القرآني.

نظرا لخطورة تأويل المحكم والمتشابه، فإنّ الاحتكام للقرائن هو من أمثل ما يمكن أن

يجلي التداخل بين الآيات المتشابهات، ومثال هذا قوله تعالى في سورة البقرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِينَ﴾ [سورة البقرة : الآية 62] وقد ورد متشابه له في

سور أخرى" وقال في الحج ﴿وَالصَّالِينَ وَالنَّصَارَى﴾ وقال في المائدة ﴿وَالصَّابُونَ

وَالنَّصَارَى﴾ لأنّ النَّصَارَى مقدّمون على الصّائبين في الرتبة لأنهم أهل الكتاب فقدّمهم في

البقرة، والصّابئون مُقدّمون على النَّصَارَى في الزمان لأنهم كانوا قبلهم فقدّمهم في الحج، وراعى

في المائدة بين المعنيين، وقدّمهم في اللفظ وأحرّهم في التقدير، لأنّ تقديره والصّابئون كذلك²،

فلتحصيل المعنى يجب الإحاطة بكلّ ما يخصّ النصّ القرآني وترتيب سوره وبلاغة مقاصده.

يتخذ تأويل معاني القرآن أحيانا منحى عقديًا بحثا فتغلب عليه الدّاتية أكثر بحكم

التّوجّه المذهبي "فالمعتزلة تقول في قول الله تعالى ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ

1 - ابن الزبير الغرناطي: ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التّزويل، وضع

حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط) 1971، ج1، ص: 33.

2- محمد بن حمزة الكرمانى: أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان،

تح: عبد القادر عطا، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، (د.ط.ت.ش)، ص: 75.

وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴿ [سورة الكهف: الآية 29] محكما وإن كان الإحكام قائما من الناحية اللغوية لوضوح الألفاظ، لكنهم لا ينظرون إلى هذا الإحكام بقدر ما ينظرون إلى أنّ الآية ترسي أصلا من أصول مذهب الاعتزال وهو حرية الإرادة¹ فالنزعة العقلية للمعتزلة فرضت طريقة خاصة تحدد المقاصد من التفسير، وعلى النسق نفسه حاولت الفرق الأخرى أن تفهم القرآن فكان سعيها أخطر، إذ هدمت أكثر مما بنت وطوّعت المعنى لصالح المرجع العقدي لتزيد المسافة بين النص والمعنى .

يرتبط تأويل الآيات المتشابهات بالصفات التي دار حولها جدل كبير بسبب سوء الفهم الذي قد يطال ذات الله تعالى، مثل قوله تعالى ﴿ وَحَدِّثْهُمْ اللَّهُ فَهَسَهُ ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 30] التي تشهد تأويلات متعددة مرتبطة بمعنى النفس، وفي تأويلها اتخذت عدّة معاني منها: " أنّ النفس عبّر بها عن الذات.. وقد أوّلها بعضهم بالغيب: أي لا أعلم ما في غيبك وسرك.. وهذا حسن لقوله تعالى في آخر الآية ﴿ إِنَّكَ أُمَّتٌ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾² فسييل التبين في تحصيل المعنى هو ربط الآيات كأنها نسيج محكم تدلف معنى الواحدة إلى الأخرى.

1.1- القراءات القرآنية:

أولى المؤولون العرب للقراءات القرآنية اهتماما واضحا لما لها من أهمية في توجيه دلالة السياق، ومّا زاد من اعتبار هذا الباب وجها من وجوه التأويل، هو نزول القرآن على سبعة أحرف³ فكلّما تغيّرت الحركات، تغيّر المعنى، ومن أمثلة تأثير القراءة في المعنى قوله تعالى

1- سيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل و صلتها باللّغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د. ط.ت.ش)، ص: 115.

2- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 9.

3- إنّ المقصود بالأحرف السبعة ليس الفوارق الناجمة عن استخدام ألفاظ بعينها، ومّا هو تلك الفوارق التّطقيّة التي تميّز بين قبيلة وأخرى، كميل إحداهما إلى تسهيل الهمز، وميل الأخرى إلى تحقيقه وإثباته، وجنوح إحداهما إلى الإمالة والأخرى إلى إشباع الضّمائر/ محمد سيد أحمد عزوز: موقف اللّغويين من القراءات الشّاذّة، مرا: محمد سعيد اللّحّام، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ، ط1، 1422هـ- 2001م، ص: 20.

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [سورة النساء: الآية 1] قرأه القراء بأوجه عدّة

"فقرأه حمزة ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ بالجر وقرأه بقية السبعة ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ بالنصب فالمعنى على قراءة الجر أنه يتساءل بها كما يقول الرجل أسألك بالله وبالرحم وعلى قراءة النصب يكون المعنى بإضمار فعل تقديره واتقوا الأرحام أن تقطعوها"¹، وهذا الاختلاف هو منشأ التأويل، الذي تتعدّد به أوجه الدلالة، التي من أوجهه اختلاف الأحكام الفقهية المستنبطة من النصوص الشرعية، "وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض كقوله ﴿وَأَرْجِلُكُمْ﴾ بالنصب والجر وقالوا يُجمع بينهما بحمل إحداها على مسح الخفّ والثانية على غسل الرجل إذا لم يجد متعلقا سواها وكذلك قراءة ﴿وَيَطَّهِّرْنَ﴾ و﴿يَطَّهِّرْنَ﴾، حملت الحنفية إحداها على ما دون العشرة والثانية على العشرة"²، إنّ الكلام على هذا الاعتبار، والقرآن خاصّة في تغيير مستمرّ غير محدود المعنى، وفي هذا حياة للنصّ.

1. 2-المجاز:

وردت ألفاظ القرآن مرّة صريحة مباشرة، ومرّات أخرى بصيغ مجازية تحتمل معان متعددة وتحتاج إلى تأويل يتعيّن على إثره المعنى الذي يوافق ظاهر الآية، وعليه يصعب نفي ظاهرة المجاز في القرآن الكريم³، لأنّه فضلا على وجوده في القرآن هو نسق متأصل في لغة العرب "وكلام العرب هو وحي وإشارات واستعارات ومجازات، لهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا

1-حسين بن علي بن حسين الحربي: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم: مناع القطان، دار القاسم، المملكة العربية، الرياض، السعودية، ط1، 1417هـ-1996، ج1، ص: 94، 95.

2-بدر الدين بن محمد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص: 51، 52.

3 - في تباين الأقوال حول المجاز قال السيوطي: "وأما المجاز فالجمهور أيضا على وقوعه فيه، وأنكره جماعة من الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز من المالكية، وشبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزّه عنه، وأنّ المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى، وهذه شبهة باطلة، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه الشطر الحسن" / جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 47.

من الفصاحة فإنّ الكلام متى خلا من الاستعارات وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا عن الفصاحة بريا من البلاغة¹ ودليل هذا أنّ جميع المهتمين بفهم كلام الله تعالى على اختلاف مشاربهم سواء كانوا مفسرين، أو بلاغيين أو نقادا أو نحويين، قد اهتموا به، وبعلاقاته المتعددة لأنّ عن المجاز تفرّعت أنواع الصور البيانية الدالة على التأويل، فهو صورة تعكس حيوية اللغة.

أول كثير من المفسرين المجاز من الناحية التي تخدم الاتجاه المذهبي ففي قوله تعالى ﴿وَإِذَا

أَرَدْنَا أَنْ نَمْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدْمُنَهَا نَدْمِيرًا﴾ [سورة

الإسراء: الآية 16] فسرها الزمخشري(528هـ) ببعده فهم مذهبه الاعتزالي بقوله "أي أمرناهم بالفسق ففسقوا والأمر مجاز ووجه المجاز أنّه صبّ عليهم النعمة صبّا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إبلاء النعمة فيه، وإمّا خوّلهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير ويتمكنوا من الإحسان والبر، كما خلقهم أصحاب أقوياء وأقدرهم على الخير والشر وطلب منهم إثارة الطاعة على المعصية فأثروا الفسوق وهو كلمة العذاب فدمّهم"² وهذا يشرع مبدأ في المعتزلة في حرية الإرادة الذي يضرب كثيرا في صحة التكليف، مع أنّ سبب نزول الآية لا يناسب ما أولته المعتزلة.

إذا كان حمل بعض آيات الله على التأويل المجازي بمسوّغ شرعي هو من باب الضرورة،

فقله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ

وَالِيهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية 245] آية لها عدّة معاني بسبب الفعل يُقْرِضُ والذي

1- الشريف أبي القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضي: أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط وتعليق: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1325هـ، 1907م، ج1، ص: 6.

2- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري: تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ-1995م ج1 ص: 628-629.

يوجب صرف ظاهر الآية إلى باطنها " فقد شبه فيه العمل الصالح بالقرض يقرضه الرجلُ الرجل، وشبهه الإثابة عليه بالقضا الحسن الجميل، فالكلام هنا مجاز على سبيل الاستعارة التمثيلية والقاضي بالصرف عن الظاهر هو الشرع تنزيها له عن كل نقص، ووصفه بكل كمال¹ وهذه طريقة في التأويل تجعل المجاز من الضرورات التي تعمل على حماية معنى النص من المغالاة أمام المذاهب والآراء.

2-التأويل عند التحويين :

1.2-الحمل على المعنى:

إذا كان المفسرون قد أثروا معاني القرآن الكريم بالمجاز والقراءات القرآنية، فإنَّ التحويين على إثرهم قد أسسوا شبكة تقوم على تشريع النحو كآلية تأويل، وكان من مسوغات هذا المنحى هو تأويل ما حمل على المعنى، أو أوَّل معناه دون لفظه، ولعلها إشارة مهمّة إلى درء التوافق بين اللفظ والمعنى، فإذا لم يكن اللفظ مستلزما للمعنى، فهذا يعني ضرورة خلق بدائل له، ومن أمثلة ما قيل في هذا الباب ما أفرده "ابن جني" (ت 392هـ) في الخصائص باسم باب (التفسير على المعنى) ففي قوله تعالى ﴿يَوْمَ قُورُ لِبَهْمَ هَلْ إِمْتَلَاتِ وَقُورُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ [سورة ق، الآية:30] ففي معناه الذي لا يتوافق ولفظه قال "ابن جني": "معناه (قَدْ إِمْتَلَاتِ) وهذا أيضا تفسير على المعنى دون اللفظ، وهل مبقاة على استفهامها"² وكما تكون للحروف أثر في تأويل المعنى، كذلك يكون للمفردات أيضا ظاهر وباطن يحتاج إلى تأويل " اعلم أنّ ما يحتاج إلى التمييز بين معاني الكلم على ضربين أحدهما: أن يكون في كلمة معنيان أو أكثر غير طارئ أحدهما على الآخر كمعاني الكلم المشتركة نحو " القُرءُ" في الطهر والحيض وضرب في التأثير

1 - عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض، تحليل، ونقد، مطبعة، القاهرة، وهبة مصر، (د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 790.

2 - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، (د.ط.ت.ش)، ج3، ص: 263.

المعروف والسير... والثاني أن يكون في الكلمة معنيان أو أكثر يطرأ أحدهما على الآخر فلا بدّ للطّارئ أن يلزم من علامة مميزة¹ ومن هذا المنطلق حدث الاشتراك في المعاني وأوجه الإعراب

كاشتراك المعنى في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ وَأَهْسُكُمْ

إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَكُفِّرُوا﴾ [سورة غافر: الآية 10] فالإشكال هنا كما رآه "ابن جني"

واقع في معنى "إذ" بسبب تعلّقها بما قبلها وما بعدها وهي في كلتا الحالتين تحمل معنى مخالف للآخر يحتاج إلى إعمال النظر ففي حال تعلّقها بقوله تعالى ﴿لَمَقْتُ اللَّهِ﴾ فإنّ المعنى الحاصل هنا يكون "لمقت الله إيتاكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم أكبر من مقتكم أنفسكم الآن، إلا أنّك إن حملت الأمر على هذا كان فيه الفصل بين الصلة التي هي إذ وبين الموصول الذي هو لمقت الله فإذا كان المعنى عليه ومنع جانب الأعراب منه أضمرت ناصبا يتناول الظرف ويدلّ المصدر عليه حتى كأنه قال بأخرة مقتكم إذ تدعون"²، وهذا الاختلاف حاصل أيضا في الدلالة، إنّ باب الحمل على المعنى في التأويل النحوي لا يقلّ أهميّة عن الأبواب السابقة نظرا لتعدّد الأحكام النحويّة المترتبة عن اختلاف مواضع الكلمات، فهذا النوع من التأويل- التأويل النحوي- لا يمكن فصله عن التفسير أو البلاغة، فهي تقديرات تتضافر فيما بينها خدمة لنشاط الفهم.

2.2- الحذف:

يعتبر الحذف من أوجه البلاغة ودليل التمكن من ناصية اللّغة، ويبقى الشّأن فيه لتقدير المحذوف المقدّر، فهو قد يكون فاعلا أو مفعولا أو مصدرا أو غيره، وقد ميز النحويون أسلوب الحذف بواسطة الاستئناف بما كان جواب لسؤال مقدّر نحو قول الله تعالى ﴿هَلْ

1 - شرح الرّضي على الكافية: تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة فان يونس، ط2، 1996، ج1، ص: 60، 61.

2- أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، ج1، ص: 256.

أَبِيكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ

مُنْكَرُونَ ﴿٢٥﴾ [سورة الذاريات: الآية: 24، 25] "فإنّ جملة القول الثانية جواب سؤال مقدر

تقديره فماذا قال لهم؟ ولهذا فُصِلت عن الأولى ولم تعطف عليها، وفي قوله تعالى ﴿سَلَامٌ قَوْمٌ

مُنْكَرُونَ﴾ جملتان إنّ لل حذف بجميع أنواعه أثرا كبير على تأويل المعنى، و إنّ لم تصحبه قرينة

بالغة فإنّه سيتحوّل إلى مشكل يحمل النّص على غير ما وُضِع له "ومن المشكلات أيضا قوله

تعالى ﴿وَلَا تُكْفُرُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ﴾ ذهبوا إلى رفع

ثلاثة إلى أنّه خبر لمبتدأ محذوف والمعنى لا تقولوا آلهتنا ثلاثة وهو أيضا باطل لأنه يلزم انصراف

التكذيب إلى الخبر فقط كما بيناه فإذا قلنا ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة كنا قد نفينا أن تكون هذه

الآلهة ثلاثة ولم نف أن تكون آلهة جلّ الله عن ذلك¹ فالقرائن اللغويّة المعوّل عليها في التأويل

النحوي يجب أن تكون في غاية الدقة حتى تقدم البديل المحذوف المقدر.

3.2- التقديم والتأخير:

التّقديم والتأخير من الأساليب التي توقع المتلقي في احتمال معاني مختلفة، لأنّ الجملة فيها

تخرج عن ترتيب عناصرها، ومن أضرب هذا التقديم والتأخير، تقديم المفعول به قوله تعالى

﴿قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ قَوْمِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ [سورة الزمر: الآية 64] كذلك قوله تعالى ﴿بَلِ

إِلَهِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سورة الزمر: الآية 66] فالآيتان تضمّنتا تقديم المفعول به

على الفاعل، وهي الحالة التي اختلف في تأويل معناها كثير من النحويين، ومن بين تأويلات

هاتين الآيتين، الرأي القائل " إنّ المعنى المراد هاهنا بتقديم المفعول لتخصيصه بالعبادة ولو أخره

ما أفاد ذلك² فالنحو العربي لم يتخلص من المنطق الذي كان يحكم العلاقة بين المقولات في

1- فخر الدين الرازي (ت: 606هـ): نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو

علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (د.ط.ت.ش) ص175.

2- ابن القيم الجوزية الحنبلي (ت: 751 هـ): الفوائد - المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان- تص: محمد بدر الدين

النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1327هـ، ص: 83.

إيراد العلة الموجبة لوضع اللفظ مكانة المقولات النحوية واللغوية، ويكون لجوء المفسرين لمعرفة أوجه التعلّم والتأخير لحل ما غمض من معاني الآيات " أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة في قوله تعالى ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [سورة التوبة: الآية 55] قال: هذا من تقادم الكلام، يقول فلا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ¹ فكك رموز المعنى يبدأ من إدراك المعنى المسبق المفروض أن يكون، لذا فإنّ النحويين في صدد التفسير لم يتعدوا بالتأويل كثيرا عن الوضع السائد.

3- التأويل عند البلاغيين:

تطوّرت البلاغة بعد نضج العلوم اللغوية وكانت قضية إعجاز القرآن من أبرز ما ساهم في هذا التطور إذ تفرّعت علوم جديدة عُدت أم الملكات اللغوية " فقد اعتبر القدماء أنّ معرفة هذه الصناعة هي عمدة بلاغة التأويل حيث تظهر العمليات التصورية والإدراكية للمعاني القائمة على التشبيهات والاستعارات والمجازات والكنائيات وغيرها مشكلة بذلك حلقة من حلقات التفاعل التأويلي مع النصوص"² فالعلاقة التي تربط التأويل بالبلاغة تتمثل في تخرجات المعاني التي يثري بها كلّ الاستعارة والكناية والتشبيه، لأنّ المعنى فيها لا يقف عند حدود اللفظ الظاهر بقدر ما هو واجب على المتلقّي التأمّل فيما هو ضامر في اللفظ.

إذا كان التأويل من مقتضيات اللغة في جريانها بين العبارة والمقصد؛ فإنّ البلاغيين قد انتبهوا إلى هذه الخاصية بجلاء فقسّموا الكلام إلى ضربين " ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وذلك إذا قصدت أن تحبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت خرج زيد... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ولكن يدلك اللفظ على

1 - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص: 17.

2- محمد بازي: التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ناشرون، بيروت، لبنان، ط1431هـ، 2010م، ص: 218.

معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل¹، غير أنّ هذه للتأويلات التي تُفهم من هذه الصور الأدبية ستبقى للمرجعية الفكرية والثقافية النّصيب الأوفر فيها، لأنّ المواضع بين طرفي هذه العناصر مرتبط كذلك باتفاق الأشخاص عليها حتى تدخل هذه الصيغ ضمن أشكال الخطاب.

من أضرب التّأويل البلاغي؛ التّأويل في المجاز كأن يكون اسم بعض الأعضاء المحمولة على المشابهة مثل " تسميتهم اليد باسم القدرة كقوله. تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ أي قدرته... ووجه المجاز أنّ اليد محلّ للقدرة أو من جهة أنّ اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلاّ بواسطة القدرة² وشرط تحقّق هذا النوع البياني هو المناسبة بين ما تمّ التجوّز إليه لذا فقد تمّ تقسيم المجاز إلى عقلي ومرسل وما كانت علاقته المشابهة... وإلاّ استحال الحكم على الجملة بالمجاز بمجرد علاقة غير طبيعية بين الطرفين وليس غريبا أن نجد عبد القاهر الجرجاني قد أسّس للعلاقة بين طرفي المجاز وما يصحّ اعتباره كقوله " واعلم أنّه لا يجوز الحكم على الجملة أنّها مجاز إلاّ بأخذ الأمرين: الأوّل أن يكون الشّيء الذي أُثبت له الفعل ممّا يصحّ أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أُثبت له وذلك كقولك " محبّتك جاءت بي إليك " الثاني: أن يكون عُلم من اعتقاد المتكلّم أنّه لا يُثبتُ الفعل إلاّ للقادر سبحانه ولم يكن ممّن يعتقدون الاعتقادات الفاسدة كقول المشركين ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾.. واعلم أنّه لا يجوز أن يكون قول الكفّار ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ من باب التّأويل والمجاز أنّه تعالى قال بعد ذلك ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

1- عبد القاهر الجرجاني(ن471هـ): دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: أحمد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ط) 1402هـ-1981م، ص: 202.

2- يحيى بن حمزة بن إبراهيم العلوي: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، (د.ط) 1232هـ-1914م، ج 1، ص: 70.

عِلْمٍ إِنَّهُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴿﴾ والمتجاوز أو المخطئ في العبارة لا يوصف بالظنّ إنما الظانّ من يعتقد أنّ الأمر على ما قاله وكما يوجبه ظاهر كلامه "1 بعد هذا التحديد الجامع المانع نستدل على أنّ المجاز لما فيه من خاصية التأويل هو نسق ثقافي يكون تعرف الطرفين ضروري لاستنتاج المعنى.

تؤدّي الاستعارة دور الإنابة عن الحقيقة كونها فرعا من المجاز، بل وقد تتجاوز ذلك لأنها تُعدّ أبلغ من الحقيقة فتصبح صائبة غير مبالغ فيها و لها من الأقسام ما جعل البلاغين يفردون لكلّ نوع شرائط تميّزه ويكون المعنى الحاصل بالتأويل عن طريق الاستعارة خاصا ومنها: المجردة: وهي التي قرئت بما يلائم المستعار له كقول كثير:

غَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا** غَلِقَتْ لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ الْمَالِ

فإنّ استعار الرّداء للمعروف لأنّه يصون عرض صاحبه كما يصون الرّداء ما يلقي عليه ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف لا الرّداء، فنظر إلى المستعار له، وعليها قول الله إصابتهم بما أسعير له اللّباس فكأنّه قال أصابهم الله بلباس الجوع والخوف"2 وانطلاقا من معرفة طبيعة الاستعارة الطّرفين الضروريين في بنيتها، فإنّ كثير من البلاغين قد اعتبر تعالى ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ

لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [سورة النحل: الآية 112] حيث قال أذاقها ولم يقل كساها، لأنّ المراد بالإذاقة فهم المعنى من الاستعارة منوط بالرجوع إلى نسق كلام العرب وفهم مذاهبها في القول كالذي فعله ابن قتيبة في شرح بعض الآيات التي تجمل استعارات كقوله تعالى ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ [سورة الدخان: الآية 29] فهذه

1- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تح، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1 1409هـ-1988، ص: 337، 338.

2- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط) 1420هـ- 1999م، ج3، ص: 219، 220.

الآية الاستعارة فيها صريحة وذلك لاستعارة لفظ البكاء للسماء وما هو لها واعتبارها كذلك لأنّ في كلام العرب ما يبرّر ذلك "تقول العرب إذا أرادت تعظيماً مهلك رجل عظيم الشأن، رفيع المكان، عام النفع، كثير الصنائع، أظلمت الشمس له وكسف القمر لفقده وبكته الريح والبرق والسماء والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وأثّما قد شملت وعمّت وليس ذلك بكذب لأنّهم جميعاً متواطئون عليه والسماع له يعرف مذهب القائل فيه"¹.

لقد ارتكزت الاستعارة عند "فخر الدّين الرازي" (ت604هـ) على الأقسام التي وضعها البلاغيّون من قبله أمثال "عبد القاهر الجرجاني" وهي عنده "ذكر الشّيء باسم غيره وإثبات ما لغيره لأجل المبالغة في التشبيه"² فمن أوجه استعمالها المبالغة في التشبيه وإعطاء المشبّه به صفة تفوق صفة جنسه كقوله تعالى ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة يوسف: الآية 31] أي إعطاء صورة الملائكة ليوسف عليه السلام لفرط ما رآته النّسوة من الجمال، وكقوله أيضاً

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنثًا﴾ [سورة الزخرف: الآية 19] "

فظاهر الآية يدلّ على أنّهم أثبتوا للملائكة صفات الإناث واعتقدوا وجودها فيهم ولأجل هذا الاعتقاد سموهم بالبنات و لا يمكن أن يكون المعنى أنّهم أطلقوا عليها لفظ الإناث أو لفظ البنات من غير إثبات صفة الأنوثة"³ فالتأويل في استعارة أمر تشرعه العلاقة العرفية بين المستعار والمستعار له لذا يبقى وجه الاحتمال قائماً.

1- ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، الحلبي، القاهرة، (د.ط)، 1954، ص: 167، 168.
2- فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2004م، ص: 133.
3- المصدر نفسه، ص: 136.

4-التأويل عند الفلاسفة والمتكلمين:

من أهم القضايا التي تولدت عن علم الكلام هي الحديث في صفات الله عز وجل، وعن مسائل الجبر والاختيار، وخلق القرآن، فالله في نظر المعتزلة منزّه عن كلّ صفة ورائحة وهيئة وعن الحلول في المحل غير مشابه لصفات البشر لأنّ صفات الله متعلّقة بذاته أمّا صفات البشر فهي خارجة عنهم" إنّ حمل الصفات على إنّها معاني قائمة بالذات تجعل الله جوهرًا تلحقه الأعراض وهذا ما ينكره المعتزلة بشدّة، وإمّا الله عالم وعلمه هو قادر وقدرته هي هو، حي وحياته هي هو أي أنّ علم الله هو الله وكذلك الأمر في كلّ من القدرة والحياة: وحدة مطلقة بين الذات والصفات¹ ثمّ تمّ تقسيم الصفات إلى مطابقة لذات الله مثل صفات الذات والقدرة وهي صفات الذات، وصفات فعل مثل الرزاق والمعطي... الخ.

في عرف المتكلمين بإمكان الله أن يحمل من الصفات ما تدلّ على الأضداد مثل المحيي المميت، الرافع الباسط، أمّا الأشاعرة فإنّ مذهبهم فيه من الخلاف ما يضع حدودًا بين صفات الفعل وصفات ذات الله" أمّا الأشاعرة فيفرّقون بين صفات المعاني وصفات الفعل، ويذهبون إلى أنّ صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله، ليست هي ذاتها ولا غيرها أمّا صفات الفعل فهي عندهم كما عند الفخر الرازي صفات نسبية حادثة ومتجدّدة بتجدّد الأفعال² إنّ الصفات التي ستحمل على التأويل سيثيرها الحجاز لما له من دور في جعل اللفظ يتجوّز إلى غيره، هذا إضافة إلى تأويل كثير من المسائل الكلامية مثل: خلق القرآن، والجبر والاختيار، والتكليف، من منطلق المعتقد والوازع المذهبي المحض.

لم يفصل الفلاسفة بين الفلسفة وعلم الإلهيات، إذ توسعت مواضيع الفلسفة لتشمل الصفات وعصمة الأنبياء وعودة الروح بعد فنائها، كالذي استدلّ به "أبو حامد

1- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1405هـ- 1985م، ج1 المعتزلة، ص: 124.

2- فخر الدين الرازي: لباب الإشارات والتنبيهات تح: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الأزهرية، ط1، 1986 - من مقدمة المحقق-ص: 9.

الغزالي" (ت505هـ) استدلل بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

[سورة الشورى: الآية 11] على التنزيه وعلى علوه ووحدانيته بقوله: "إنما تقصير الخلق في أن يذكر لهم ما يطيقون فهمه ومالا يفهمونه، فكيف عنه، فلا يعرفهم بل يمسك عنهم، وإنما ينطق به مع من يطيقه ويفهمه"¹، و الأدلة في كتاب الله كثيرة على إثبات الخالق يبرهن عليها بقوله

" أما الدليل على معرفة الخالق فمثل قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ

وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة يونس: الآية 31] " يجب أن يعرف الخلق

جلال الله وعظمته لا بقول المتكلمين أن الأعراض حادثة وأن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة ثم الحادث يفتقر إلى محدث فإن تلك التقسيمات والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام والدلالات الظاهرة القريبة من الإفهام على ما في القرآن تنفعهم وتسكن نفوسهم وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة"² فالبرهان في الفلسفة قام إذن على أرضية الخلاف التي أوغل فيها المتكلمون والتي فقدت في الكثير من جداولها خصوصية المعنى الحقيقي، لذا فإننا نجد في التأويل الفلسفي قضايا موضوعية بالبرهان العقلي الذي يلزم الحجة.

لقد استمد التأويل عند المسلمين أصول بحثه من القرآن الكريم لاشتماله على ثنائيتي الظاهر والباطن، وقد أثرى هذا عمل المفسرين، والتحويين، والبلاغيين والمتكلمين والفلاسفة، الأمر الذي أفرز كمًا من المسائل التي راح المعنى جزاء ذلك لا يستقر على وضع واحد، فكل كان يسعى لإثبات معنى معين من خلال وجهة فهمه.

1- أبو حامد الغزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 2008م ص: 259.

2- المصدر نفسه، ص: 240.

ثالثاً-الهيرمينوطيقا¹ Herméneutique:

ترجع الأصول الأولى للهيرمينوطيقا إلى الفترة التي كان يتولى فيها اله هرمس² مهمة تبليغ وإفهام الرسائل بين الآلهة والبشر، ثم تخصصت أكثر في قراءة الكتب الدينية وغدت مرتبطة بسائر العمليات العقلية لفهم النصوص، والهيرمينوطيقا مشتقة من اليونانية **Hermeneia** أي فن التأويل، "أما الفعل **Hermeneuein** فيعني تكلم أو عبّر أو أفصح أي يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر وتبليغ الآخرين باللغة"³ فالهيرمينوطيقا تتحدّد عبر الشرح **Explication** والفهم **La comprehension** والتأويل **Interprétation** "الفرق بين الكلمتين الفرنسييتين **Hérmentique** و **Interprétation** إذ تعني الأولى الجهد العقلي الذي نقوم به لإرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين أنّ الثانية ذات حمولة فلسفية لأنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"⁴ ففي ظلّ هذه المهمة التي تتولّى فيها الهيرمينوطيقا ربط الواقع بالفكر تتوسّط اللغة لأداء مهمة التبليغ والإفهام، وكانت محاورات أفلاطون وأرسطو في كتابه المعروف حول المنطق **Peri Hermeneias** هي المحاولة التي حاولت كشف العلاقة بين قضايا اللغة و الفكر.

1 - تمّ اعتماد رسالتنا في الماجستير من أجل توسيع هذه المفاهيم، ينظر: بن يمينة زهرة: النسق الثقافي في التأويل عند فخر الدين الرازي في التفسير الكبير-سورة الفاتحة أمودجا- إشراف: د. مكاوي خيرة، جامعة مستغانم، 2015/2014.

2- **Hermes** الذي نعرفه في الآداب الأوروبية باسم رسول الآلهة لكنته كما يقول المختصون اله الهوامش والحواشي وله مهام كثيرة مثل إرشاد الموتى إلى العالم السفلي وهو ربّ الرقاد والتحوّل / محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم انجليزي-عربي، الشركة المصرية العالمية للنشر مصر، ط3، 2003، ص: 112.

3- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ص: 110.

4-حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند بول ريكور المغرب، دار تيمينيل للطباعة، مراكش، ط1، 1992م، ص: 15.

1-مراحل الهيرمينوطيقا:

1.1-التأويلية القديمة (فهم النص الديني):

تميّزت المرحلة الأولى في تاريخ الهيرمينوطيقا بالرمز واعتبرته بنية عامة في فهم النشاط التأويلي وفهم الكتاب المقدس وتفسير العبارات الغامضة فيه، وهي المهمة التي تولّاها علماء اللاهوت فهم الإنجيل بصفة خاصة إنّها، فالهيرمينوطيقا أخذت مفهوما خاصا في هذا العهد فهي " مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها، خاصة فيما يتعلق بالإنجيل، الذي هو كتاب ذو سلطة مميزة، وملزمة دينيا وعبرة عن مجموعة من النصوص القديمة"¹ كما أنّ دورها هو تقليص المسافة بين الإنسان باعتباره الذات الباحثة عن المعنى، وبين الكتاب المقدس الذي تنزل في ظروف بعيدة وغامضة عنه.

تأخذ الهيرمينوطيقا على عاتقها مهمة تقليص الهوة بين الإنسان وكل ما يحيط به من رموز، وثقافات، ونتاج في أيضا " فمن بين غايات كلّ هيرمينوطيقا مقاومة كل بعد ثقافي ويمكن لهذه المقاومة أن تفهم ذاتها عبر تصوّرات زمنيّة خالصة أي كمقاومة الابتعاد عن المعنى ذاته... بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النصّ بهذا المعنى يقرب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة"² وعبر هذا التقريب ستواجه الهيرمينوطيقا مهمتها الثانية، وهي مهمة فهم الوجود والإنسان.

2.1-التأويلية المعاصرة:

إذا كانت المرحلة الأولى للهيرمينوطيقا تسعى لتوضيح ما غمض من الكتاب المقدس؛ فإنّ الإصلاح الديني فتح مجال الفهم أمام الدّوات بصفة عامة وأصبح من حقّ المؤول أن

1- دافيد جاسبر: مقدّمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، / الدار العربيّة للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 1428 هـ- 2007، ص: 15، 16.

2- بول ريكور: النصّ و التأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة: العرب والفكر العالمي، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 3، صيف 1988، ص: 48.

يضيف من وجهة فهمه على النص المقدس، بل تجاوز ذلك إلى اعتبار العالم ككل مجالا للتأويل، فحيثما وجدت الحاجة إلى الفهم وجد التأويل الذي يعتبر مشاركة بين الذات والعالم، فقد حددت نظرية المعرفة النتائج التي ينبغي للفكر الوصول إليها سلفاً، أي تسليم العقل المسبق وتناسي ماهية الوجود، وهذا التحجّر هو ما حاولت الهيرمينوطيقا تجاوزه بفتح المجال للفهم " إن الهيرمينوطيقا هي عملية نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة انجاز الخطاب كنص"¹ وأثر هذا كان الاتجاه الفلسفي الأكثر ملامسة للطرح اللغوي، ومحاولة جمعه بين آثار الفلسفة التأملية² **Philosophie réflexive** والتأويلية المعاصرة وقد تحدت هذه المرحلة بجهود أعلامها الذين حاولوا إضفاء سمة جديدة في المفهوم إثر أزمة المنهج التي كانت تعترض الهيرمينوطيقا في كل مرحلة.

1.2.1- الهيرمينوطيقا الرومنسية عند "أرنست دانيال شلايرماخار":

حاول "شلايرماخار" التأسيس لفن في التأويل يجمع بين قصديّة المؤلف وما يحيط به من متغيرات، وبين القارئ وذلك عبر واسطة مهمة، ألا وهي اللغة التي جمعت بين التأويل الفقهي والمهارة الفلسفية الموروثة من التراث الغربي، فهي عملية تجمع بين المستويات التحويلية والصرفية، والذات المؤولة كمستعمل لهذه اللغة المستقاة من الأوضاع الاجتماعية و التاريخية " فالميزة النسبية والتظامية لهذا البرنامج التأويلي تتحدد بالبنية التالية... وهي الفهم والخطاب واللغة والذات المتكلمة لييسر تضمّنها النوعية **Ses Implications Spécifiques** وهو

1- بول ريكور: من النص إلى الفعل.. أبحاث التأويل، تر: حسن بورقية، حسن برادة، عين للدراسات الإنسانية، القاهرة، ط1، 2001، ص: 58.

2- تشير عبارة الفلسفة التأملية إلى المذهب الما بعد الكانطي **Néo-Kantisme Français** الذي أسسه لاشولي **Lachelier** ولانيو **Lagneau** في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تشير إلى أنه لا وجود إلا للظواهر وأن الشيء بذاته ليس إلا لفظ التأويل.. هي لفظة الانعكاس على الذات حسب معنى لفظة **Réflexion** / يُنظر: نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني، 2003، ص: 19.

بذلك تجاوز خطأ النظريات التأويلية السابقة في أنّها تفتقر إلى مبادئ عامة¹، ولم يهمل من جهة أخرى الجانب الذاتي في هذه العملية، والذي يتضمّن المضمّر من الخطاب وجملة ما أسّس عليه شلايرماخار تأويليته، سيكون دعامة يستمرّ عليه الجهد التأويلي من بعده.

2.2.1- وليام ديلثي Dilthey Willem (1833-1911):

حاول ديلثي تأسيس خطاب للفهم من خلال إيجاد تشابه بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الإنسانية وذلك نتيجة العوز الذي تشكوه العلوم الإنسانية، فالخطاب العلمي عند ديلثي منوط بمستويين: مستوى له علاقة بالشرح وآخر متعلّق بالفهم، وهذان المستويان سيغيران من كيفية استقبال النصوص فهي "اللحظة التي تمّ فيها تعديل القبض على المعاني بتغيير نظام الإشارة المنظور الموضوع للرؤية والتّمثّل ثمّ تبديل أرضية استقبال لغة النصوص التي بموجبها يتعامل مع اللغة... إنّها اللحظة التي وضع فيها الفهم أمام النصّ"² ومنهج الفهم عند ديلثي يتطلب الوقوف على عدة مبادئ، الكلية، الانسجام، البنية، الزمنية ومبدأ الدلالة وهذه العناصر المتكاملة هي التي وضعت حدودا بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية كما حدّد الفهم كمنهج للعلوم الأولى بينما يُعدّ التفسير منهج العلوم الثانية، أي الطبيعية. مع أنّ للتجربة الإنسانية خصوصيتها التي لا يمكن أن تُطبّق عليها عناصر التجربة العلمية الأمر الذي يجعل الهرمينوطيقا تقع مجددا أمام مشكلة المنهج.

3.2.1- التأويلية الوجودية عند "مارتن هيدغر" Martin Heidegger (1889-1976):

أضاف "مارتن هيدغر" أبعادا جديدة للنشاط التأويلي، إذ اعتبر الوجود بحدّ ذاته عملية تأويلية غير قابلة للتثبيت مستدعيا بذلك الأصول التاريخية في فهم الوجود الإنساني، كما تتحدّد ماهية الإنسان ووجوده عبر اللغة لأنها مسكنه، وفي هذا يكون "هيدغر" قد تجاوز

1- المرجع السابق، ص: 44.

2- عمارة ناصر: اللغة والتأويل -مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي - منشورات الاختلاف، الجزائر/ الدار العربية للعلوم، ناشرون، لبنان، ط1، 1428هـ-2007م، ص: 70.

التصنيف الطبيعي أو الإنساني " وشيّد فلسفة لغويّة تقوم على معجميّة التّركّ التّخلّي، ولا تنتمي لا إلى الألسنيّة ولا إلى التّحليل اللّغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتّى إلى التّحليل الوجودي المبين في الوجود والزّمن"¹ إنّ رؤية هيدغر تتقدّم في صيغة شموليّة موحّدة، واضحة فهم اللّغة من أوّل مراحلها وفهم الذات بعد ذلك كونها منتج لتلك اللّغة. فالتأويل مع "هيدغر" رسم نفسه عبر هدف وجودي أكثر منه معرفي، أي فهم الكينونة في العالم.

تميّزت الهيرمينوطيقا عند "هيدغر" من جهة أخرى بأنها تستغرق في البحث

Phenomenological Hermeneutics الفينومينولوجيا، أو أنّها هيرمينوطيقا الفينومينولوجيا، اختلفت عن التأويل في بعض الخصائص، لكنّها عدّت ميزة مضافة إليه "إذ هو فلسفة في الفهم ومفتاح في قراءة النص، أمّا الفينومينولوجيا فقد حاولت معالجة فهم الوجود فيما انصبّ اهتمام فلسفة التأويل على إشكالية (وجود الفهم أو كينونة الفهم) لا بوصفه تمثيلا ذاتيا، وإنّما بوصفه تفصيل فينومينولوجي يراعي خصوصية إنتاج الكائن على ذاته وعلى الوجود"² فالتأويل بهذا الاعتبار يشتغل على محتوى النص، وعلى أطره المحيطة به، فنحن لا نؤوّل أمورا مجردة من محيطها، بقدر ما ننسبها إلى أصلها أثناء التأويل، إنّها منهج يحدّد أفق انصهار الإنسان مع عامله، مبتغيا في ذلك الفهم والانسجام.

4.2.1- فن التأويل الفلسفي عند "هانز جورج غادامير" Hans Georg

Gadamer (1900-2002) :

تعتبر اللغة في منهج "غادامير" أحد أهمّ المفاتيح التي يتّم من خلالها فهم النصّ والوجود معا، باعتبارها أداة حيّة وليست ساكنة، وهي بالتالي ستخلق حوارية ممكنة بين الموجودات والثّقافات، وهو هنا يبتعد عن وصف اللغة كتاريخ للشعوب، أو بوصفها تجلّ

1- زواوي بغورة: الفلسفة واللّغة، ص: 115.

2 - عامر عبد زيد: قراءات في الخطاب الهيرمينوطيقي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن النديم، الجزائر/ روافد، لبنان، ط1، 2012، ص: 129.

للنطق فقط، بل بوصفها بديلا عما يشعر به الإنسان ولو صمتا، إنَّها وسيلة بليغة لتحقيق الفهم ومن ثمة صحّة التأويل " فبلوغ الفهم ليس مجرد فعل، أو فعالية غرضية أو إقامة العلامات التي من خلالها أرسل إرادتي للآخرين، إنّ بلوغ الفهم في حدّ ذاته لا يحتاج في الحقيقة إلى أيّ وسيلة بالمعنى الدقيق للكلمة، إنّه عمليّة في الحياة، يحقق فيها مجتمع ما حياته واقعيًا"¹ فغادامير يحاول إيجاد منطق من خلاله يتمّ التّحاور بين جميع الموجودات وهذا لا تتيحه إلاّ اللّغة سواء في اللّغة الواحدة أم في اللّغة المترجمة التي نحتاج فيها إلى وسيط حتى تتمّ العمليّة التّأويليّة فعبّر اللّغة – المنطوقة أو الشّفويّة - يتمّ الفهم، الذي هو فهم التّعبير **la comprehension de l'expression** ودور المفسر في التّأويل هو منتج للفهم من واقع خاص. فلا تنفك اللّغة تفرض ميزتها في جميع العلوم وأمام كلّ ما تلقي به التّأثيرات المذهبيّة والمؤسّساتيّة وحتى التراثية في ذات المؤؤل، ويتعيّن علينا هنا الوقوف موقف الوسط فلا نلغي سلطة تأثيراتها تماما ولا ندعن لها كمستجيب أصم فالصلة بين الواقع والذات هي أولى طرق للفهم.

وضّح "غادامير" في كتابه "الحقيقة والمنهج" خطوطا أساسيّة تبيّن ماهية التّأويل الفلسفي والفرق بين التّفسير والتّأويل وعلاقتها بالتّراث، وقد حاول إيجاد بدائل لتأويل التّراث وإخراجه من حيّزه الضيّق الذي جعله حكرا على فئة خاصّة من النّاس، باعتباره ركيزة للثقافات الرّاهنة، كما لا تتوقف طبيعة التّأويل عند "غادامير" عند تحديد ماهية اللّغة والتاريخ، بل أدرج التّرجمة كعنصر فاعل في نجاح العمليّة التّأويلية لأنّها تعدّ وسيطا أمينًا بين النصّ الأصل والنصّ المترجم " معنى التّأويل والفهم هو أنني أفهم وأعبر دلالة النصّ حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصّة لهذا تعتبر التّرجمة إحدى النّمادج والقواعد الهامّة في التّأويل، لأنّ التّرجمة ترغمننا ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب، وإنّما أيضا على إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق

1- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج - خطوط أساسيّة لتأويليّة فلسفيّة- تر:حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه:

جورج كتورة، الجماهيرية الليبية، طرابلس، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007: ص: 579.

لغوي جديد تماما"¹، وبناء على ما تقدّم من محاولة توضيح النشاط التأويلي عند "غادامير" يتّضح لنا أنّ هذه المهمة تتعدّى حدود الشرح والتفسير، وأيّما تنطلق لتؤسّس لعملية وجودية تتلاحم فيها شبكة عناصر ترمي بناء تأويل إنساني.

5.2.1- هيرمينوطيقا الرمز عند "بول ريكور" Paul Ricœur (20ماي 2005):

انصهرت اتجاهات الهرمينوطيقا في هرمينوطيقا "ريكور" مشكّلة فروقا لاستعادة مكانة اللّغة لاسترجاع مكانتها بين علم الدلالة والسيمايا وكذلك بين الخطاب والكلام واللّسان، ويأخذ الرّمز بعدا أكبر من مجرد أنّه خاصيّة لغويّة، بل اعتبره آليّة للتّحليل الثّقافي والنّفسي أيضا، ويعتبر هذا توسيعا للمشروع الهرمينوطيقي فهو "أثناء تأسيسه لماهية الثّقافة من خلال تفسير الوظيفة الرّمزية ما بين التّحليل النّفسي والتّأويل الهرمينوطيقي - ليس إلا إشارة إلى معاودة تأسيس يدلي بها لدراسة كلّ فروع الثّقافة الإنسانيّة من الرّغبة الأسطورة ومعاودة تأسيسها على يقين التّحليل النّفسي والتّأويل أي إنتاج المعنى بين الشّعور والأشعور أو الظّاهر والباطن² فالعلم عند "ريكور" هو تضمين لأشكال الرّغبات المكتوبة والمتعدّدة التي تحتاج تفسيراً ومعنى منسجما مع الواقع، فالبحت عن المعنى يؤدّي إلى فتح عوالم تتضح فيها الدلالات مولّدة عوالم جديدة.

لم يحصر "ريكور" وظيفة الرمز في تفسير الأحلام فقط، بل تعدّاهما إلى تفسير الأعمال الفنيّة والقوّة المبدعة التي تشكّلها، وهي محاولة تضفي على الأثر في حياة ولغة ناطقة تضفي عليها واقعية" إنّ الوظيفة الرّمزية التي وقع الاشتغال عليها في دائرة الهرمينوطيقا، هي ضرب من ضروب التّحديث الثّقافي المتمثّل أساسا في عمليّة إحياء المعنى الفكري، أثناء حمل الصّورة الفنيّة أو الأثر الفني من الصّمّت إلى الكلام اللغوي، حتّى يتسنى لنا تفكيك دلالاته وفهم مقاصده،

1- هانز جورج غادامير: فلسفة التّأويل - الأصول، المبادئ، الأهداف - تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف،

الجزائر/ المغرب المركز الثّقافي العربي/ الدار العربيّة للعلوم، بيروت، لبنان، ط2، 1427هـ-2006، ص: 141.

2 - عليّة الخليفة: الرّمز في فلسفة بول ريكور، ابن التّلم، الجزائر/ دار الرّواقد الثّقافية، لبنان، ط1، 2015، ص:

وفهم أبعاده"¹، وهنا إشارة مهمّة إلى النّقطة التي اشتركت فيها تيّارات الميرمينوطيقا، وهي تأويل التاريخ والثّقافة. ورفع "ريكور" من قيمة الإستعارة والرّمز من كونهما أداتين إبلاغيتين إلى عنصرين لغويين يمثّلان فائض المعنى، أي دلالات مفتوحة وليست معاني حرفية فقط، فمشروع "ريكور" يسعى للحفاظ على هويّة التأويل من خلال فعالية الرّمز" فالرمز هو العنصر الذي من خلاله يتم نشر وبعث المعنى المغمور داخل كثافة وعتامة المسافة المتزايدة في التمطط بين الفهم الفاقد لمواقعه والواقع الذي يبدأ في فقد مبررات تواجهه استنادا إلى التعديل المستمر لجهة الحقيقة وهدف الفكر"² كما أولى ريكور أهمية لفهم اللّسان من خلال توضيح القناة التي تفك رموز المعنى ويكون بهذا قد اشترك مع المؤولين السابقين له مثل غدامير من جهة ربط قضايا التأويل باللسان واللغة و فهم الخطاب الكتابي و الشفهي.

رابعاً- التّصوّف:

1- التّصوّف لغة:

إنّ البحث في الأصل اللّغوي لأصل كلمة (التّصوّف) في المعاجم العربيّة يجيلنا على بعض الكلمات ذات الاشتقاقات المختلفة التي تعني بعضها أنّ التّصوّف ذو صلة بالتّصوّف ولبسه كما ورد في لسان العرب " صوف: الصّوف للضّآن وما أشبهه؛ الجوهري: الصّوف للشّاة والصّوفة أخصّ منه. ابن سيده: الصّوف للغنم، والجمع أصواف.. كبش أصوفٌ على مثال فعلٍ، وصائِفٌ، وصافٌ، وصافٍ، وصوفاني، كلّ ذلك كثير الصّوف، والصّوفانة بقلة معروفة وهي زغباء قصيرة، وأخذ بصوفة رقبتة، وصوفها: وهي زغبات فيها، وقيل: هي ماسال في نقرتها، التّهديب: وتسمّى زغبات القفا صوفة القفا"³ كما ارتبطت معاني بعض الاشتقاقات من هذا المصدر بالعبادة والزّهد "تصوّف، تنسّك أو ادّعاء، وآل صوفان كانوا يخدمون الكعبة

1 - المرجع السابق، ص: 141.

2 - عمارة ناصر: اللّغة والتّأويل ، ص: 77.

3 - ابن منظور: لسان العرب، ج9[باب الفاء، فصل الصاد] ص: 199.

ويتنسكون، ولعلّ الصّوفيّة نُسبت إليهم، تشبيها بهم في التّسك والتّعبّد، أو إلى الصّفّة فيقال مكان الصّفية بقلب إحدى الفائين واوا للتخفيف، أو إلى الصّوف الذي هو لباس العباد وأهل الصّوامع.. والأخير هو المشهور¹ وورد في لسان العرب تعريفا لأصل هذه الكلمة محيلا هو الآخر إلى معنى خدمة البيت والحجيج، وقد استدللّ صاحب هذا المعجم برأي "الجوهري" و "ابن سيده" في قوله " والصّوفية من ولي شيئا من خدمة البيت وهم الصّوفان. الجوهري: وصوفة أبو حي بن مضر وهو الغوث بن مر أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ في الجاهلية من منى، فيكونون أوّل من يدفع"² فالذي نستنتجه من دلالات الأصول اللغوية لمادّة (صَوْف) هو العبادة، والاستقامة، والارتباط الروحي بالبيت وخدمة أهله، وهي صفات يتحلّى بها أولو الصّلاح من النّاس.

ويدلّ الفعل (صَفَا) الممدود باعتباره مشتملا على أحد الحروف الأصليّة للتّصوّف، على معنى الصّفاء الذي هو ضدّ الكدر " صَفَا الشّيء والشّراب يَصْفُو صفاء وَصْفُؤًا، وَصْفُؤُهُ وَصْفُؤُهُ وَصْفُؤُهُ وَصْفُؤُهُ: ما صَفَا مِنْهُ، وَصْفُؤُهُ كلّ شَيْءٍ: خالصة من صفوة المال وَصْفُؤُهُ الإخاء، الصّفوة بالكسر خيار الشّيء وخلاصته، ما صفا منه، والصّفاء مصدر الشّيء الصّافي واستصفيت الشّيء إذا استخلصته، ومن قرأ فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافِي بالياء فتفسيره أنّها خالصة لله تعالى، ومنه قيل للضياع التي يستخلصها السّلطان لخاصّته الصّوّافي، والاصطفاء، الاختيار افتعال من الصّفوة، ومنه قول النبي ﷺ صفوة الله من خلقه، ومصطفاه، ووصفيّ الإنسان: أخوه الذي يضافه الإخاء، وأصفيته الودّ: أخلصته وصابيته"³ فالفعل (صفا) وما يتفرّع عنه من اشتقاقات يحيل إلى معنى الصّفوة التي هي زبد كلّ شَيْءٍ، وإلى الودّ والمحبة التي لا

1 - السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، ج24، [باب الفاء، فصل الصاد]، ص:42.

2 - ابن منظور: لسان العرب، ج9 [باب الفاء، فصل الصاد]، ص: 200.

3 - المصدر نفسه، ج14 [باب الواو والياء من المعتل، فصل الصاد] ص: 462، 463.

يشوبهما زيغ، ولعلّ هذا المنطلق هو الذي حدّد فلسفة الصّوفيّة في بناء مذهبهم على الحبّ الخالص لله وخلقته.

استدلّت بعض الموسوعات في تعريفها للتصوّف على بعض التعريفات اللّغويّة التي تعلّق جزء منها بالتّصفية و الصّفاء¹، جاء في توضيح المذاهب: أمّا التّصوّف في اللّغة فهو ارتداء الصّوف وهو من أثر ارتداء الزّهد في الدّنيا وترك التّنعم...وقيل هو مأخوذ من الصّفاء وهو محمود في كل لسان وضدّه الكدورة وهو مذموم في كلّ لسان، وقد اشتقّ ذلك الاسم من الصّفاء حتّى صار غالباً على رجال هذه الطّائفة¹ بينما يستدلّ "ابن عجيبة" (ت 1224هـ) على أنّ اشتقاق التّصوّف من لبس الصّوف في قوله: "أليق لغة وأظهر نسبة، لأنّ لباس الصّوف حكم ظاهر على الظّاهر ونسبتهم إلى غيره أمر باطن، والحكم بالظّاهر أوفق وأقرب"² وهذا التّعديّد في المفاهيم هو اتّفاق على معان واضحة فهو نسبة إلى لبس الصّوف زهداً وابتعاداً عن تكلف العيش، وإلى الصّفاء، والودّ الذي هما خالص المحبّة، وأيضا إلى الاصطفاء والاختيار.

2-التصوّف اصطلاحاً:

استمدّ مصطلح التّصوّف بعض المعاني التي أقرّها المعاجم اللّغويّة وسار على نهجها إذ أكّد نسبة تلك الدّلالات اللّغوية إلى هذا المصطلح، بل إنّ في تعدّدها تعدد مشاربه كما قال "زرّوق الفاسي البرنسي" (ت 899هـ) في القاعدة السابعة من كتابه قواعد التّصوّف "الاشتقاق قاضٍ بملاحظة معنى المشتق منه، فمدلول المشتقّ مستشعر من لفظه، فإنّ تعدّد تعدّد الشّعور، ثمّ إنّ أمكن الجمع فمن الجميع.. ولقد كثرت الأقوال في اشتقاق التّصوّف، وأمسى ذلك بالحقيقة خمس: أولها: قول من قال "الصّوفة" لأنّه مع الله كالصّوفة المطروحة لا تدير لها، الثّاني: أنّه

1 - محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون، ج 1، ص: 457.

2 - ابن عجيبة(ت:1224هـ): معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، ويليّه كتاب: كشف الثّقاب عن سرّ لبّ الأبواب، تح: عبد الحميد الخيالي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء،(د.ط.ت.ش)، ص: 25، 26.

من "صوفة القفا" لئنها، فالصوفي هيّن لين، الثالث: أنّه من "الصّفة" إذ جملة الاّصاف بالمحامد وترك الأوصاف المذمومة، الرابع: أنّه من الصّفاء، الخامس: أنّه منقول من الصّفة لأنّ

صاحبه تابع لأهلها، فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال: ﴿وَاصْبِرْ هَسْكَ مَعَ الَّذِينَ

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ

الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوِيَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ

فُرُطًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 28]¹ فمنزع الأخلاق والتحقّق بمرتبة الإحسان هما أول ما

يتحقّق بهما التّصوّف وينبني عليه منهجه في المعرفة.

لقد نفت أمّات الكتب الصّوفيّة الأولى التي تناولت التّصوّف ما نُسب إليه من أقوال

القائلين بخروج أهل هذا المذهب عن حادّة الصّواب، واللّجوء إلى الزّنقة وبدع الأفعال، ومن

هذه الكتب (اللمع) لـ"أبي نصر السّراج الطّوسي" (ت: 378هـ)، إذ جعل الصّوفيّة من صفوة

النّاس ومنزلتهم كمنزلة باقي العلماء في قوله: "وعندي والله أعلم أنّ أولي العلم القائمين

بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء المتّقين وعباده الصّالحين، هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث،

والفقهاء، والصّوفيّة، فهؤلاء هم ورثة الأنبياء"² وفي التّصوّر نفسه وضع "الكلاباذي" (ت:

380 هـ) أهل التّصوّف في مقام رفيع لما يتحلّون به من صفات يتميّزون بها عن غيرهم، وذلك

بسبب صفاء رؤيتهم وسريرتهم " قالت طائفة إنّما سمّيت الصّوفيّة صوفيّة لصفاء أسرارها ونقاء

آثارها، وقال بشر بن الحارث: الصّوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصّوفي من صفت لله

1 - أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي البُرُنسي (899هـ): قواعد التّصوّف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص: 24.

2- أبو نصر السّراج الطّوسي: اللمع، حقّقه وقدم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، مصر، ممتبة المدني ببغداد(د.ط) 1380هـ- 1960م. ص: 22.

معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته. وقال قوم إنّما سمّوا الصّوّفيّة لأنّهم في الصّفّ الأوّل بين يدي الله عزّ وجلّ بارتفاع همهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرّاتهم بين يديه، وقال قوم إنّما سمّوا الصّوّفيّة لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد الرّسول ﷺ، وقال قوم: إنّما سمّوا الصّوّفيّة للبسهم الصّوف¹ لكن المستقرى لهذا التعريف يلحظ بجلاء سمة التشابه بين هذه الاختلافات والمشاركة في الصّفاء والنّقاء.

غير بعيد عن ارتباط التّصوّف بالأخلاق نجد الشريف الجرجاني (ت 740هـ) صاحب التعريفات قد جعله من متممات النّفس البشرية في رحلتها إلى الكمال " التّصوّف الوقوف مع الآداب الشرعيّة ظاهرا فيرى حكمها من الظّاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظّاهر، فيحصل للمتأدّب بالحكمين كمال، والتّصوّف كلّ جدّ فلا يخلطوه بشيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البريّة ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة ومجانبة الدعاوى النّفسانيّة ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة"² وهذا يعني صلة هذا العلم بالثقافة الإسلاميّة وعدم اعتباره دخيلا عليها.

لم يدرج الموسوعيّون المتأخرون أمثال "عبد الرحمن بن خلدون" (ت 808هـ) مصطلح التّصوّف ضمن العلوم الأصليّة القديمة في الثقافة الإسلاميّة، بل اعتبره جديدا حادثا فيها" هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمتة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحقّ والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه"³ والزهد قد عرف عند الصّحابة والتّابعين فكثيرا ما نقل عنهم إعراضهم

1- أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي (ت: 380 هـ-990م): التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، نشر وتصحيح: آثر آربري، مطبعة الخانجي، مصر، (د.ط) 1352هـ، 1933م، ص: 5 .

2- الشريف بن علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، مصر، المطبعة الخيرية(د.ط) 1306هـ، ص: 28.

3- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تع: محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط) 2012، ص: 432.

عن اللذات والإقبال على الطّاعات، وعلى كلّ فهما كان اختلاف التّصوّر حول الأصل الذي نبع منه هذا العلم الشّريف، يبقى للتّصوّفي المجال الرّحب الذي يجعل من خلاله هذا العلم معتدلاً بعيداً عن الرّمزيّة والتأويل المفرطين.

أمام اتّفاق جلّ اللّغويين والموسوعيين من العرب والمسلمين على نسبة التّصوّف إلى الأخلاق، وصفاء المحبّة والود، وخدمة أهل البيت، والتّنسك، نجد اختلاف تصوّر بعض المستشرقين مثل " ماسينيون لويس " Massignon Louis (ت1962) حول مفهوم التّصوّف إذ ينفي عليه معظم التعريفات التي أطلقت عليه " التّصوّف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" للدلالة على لبس الصّوف، ومن ثمّ كان المتجرّد لحياة الصّوفية يسمّى في الإسلام صوفيّاً، وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة.. وقد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادي للتّورية مع كلمة صوفي بمعنى المنتسك لابس الصّوف، ومع الكلمة اليونانية سوفوس التي حاولوا فيها المحال بالمعادلة بين "ثيوسوفيا" **Théosophie** و"تصوّف"، وينسبه في مواضع مختلفة في كتابه إلى أصول شيعيّة، وكلامية، أي أنّ التّصوّف في نظره كان نتيجة وضع اجتماعي وفكريّ خاص، وليس إلى وازع أخلاقي تعزّزه الرّهنية، وكاستنتاج لما مرّ بنا من سيرورة مفهوم التّصوّف بين التّحديدين اللّغوي والاصطلاحي، نجد اختلافاً وتعدّداً قد أثرى مضامينه، وجعله يضاهي مرتبة العلوم المختلفة قيمة وأهميّة.

3-مراحل التّصوّف:

لقد مرّ مصطلح التّصوّف في مساره المعرفي بمراحل متباينة عكست طبيعة الفترة الزّمنيّة التي حمّلت المصطلح ثقافة ذلك العصر ونمط تفكيره، و يمكن أن نتميّز في تاريخ المصطلح أربع مراحل مهمّة: المرحلة الأولى وهي مرحلة الظهور والنشوء وفيها كان المصطلح الصّوفي محصور

1- ماسينيون، مصطفى عبد الرازق: التّصوّف، تر: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص:26.

المعاني والأغراض، يدور حول الزهد والحبّ والمجاهدة والسلوك... المرحلة الثانية تحقّق فيها نضج المصطلح وتطرقت مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفيّة وكشفيّة فتبلور الشّطح وما حمله من وجد فاض به اللّسان وعبر عن آفاق ومشاعر بالألفاظ... المرحلة الثالثة اكتمل فيها زاد المصطلح نسبيّاً وقد زاده ابن عربي وأغناه، المرحلة الرّابعة: تتّسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيّاً وتكرار ما سبق شرحه، وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات بالطّرق والفرق وتسميتها¹، ولا يخفى أيضاً أنّه مع كلّ مرحلة كان كانت تظهر مصطلحات جديدة تعبّر عن خصوصيّاتها، فقد عرفت القرون الأولى مصطلحات الزهد والصّفاء، أمّا القرن الثّاني فقد كان شاهداً على استقرار هذا العلم مثل: العرفان، التّركية، ومع عهد الاستقرار الذي عُرف مع "ابن عربي" (ت683هـ) تطوّرت مصطلحات هذا العلم، واتّخذ ملامح أخرى أسّست له، بل وزادت من شهرته .

4- موضوعات التّصوّف:

لقد تحدّدت موضوعات علم التّصوف منذ فترة ظهوره إلى الوقت الحالي وفق ما يتماشى وطبيعة هذا العلم القائم على الجانب الروحاني بالدرّجة الأولى، كما كان للتعدد الاصطلاحي الذي رافق هذا العلم دور في تحديد مواضيعه التي تجلت عموماً في التّوحيد والزهد والصّفاء وأحوال النّفس، وكذلك المعرفة وحقيقة الوجود، كما اصطبغت القراءة الصوفية بطابع الرّمز والاستعارة والتأويل، لأنّها لغة تتسامى عن الوجود العادي، فالنّص الديني من المنظور الصّوفي هو نص مشقّر نشأ عن حالة خاصة تتميّز بالتجليّ والمكاشفة تتجاوز معانيها المعجم اللّغوي المتداول، وعلى كلّ يمكن إحصاء هذه المواضيع في الزهد، وهو وثيق الصّلة بالتصوف وهو: " التّرك والإعراض عن المزهود فيه، وبدايته التّرك والإعراض وتمكّنه الإستئناس بتركه، ونهايته دوام نسيانه حتى لا يخطر بالبال، ونهايته العظمى احتقار الزهد والمزهود فيه فلا يرى الزّاهد شيئاً ولا

1- ينظر: رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 13،14،15.

يلتفت إليه¹ وتكمن العلاقة بين الزهد والتصوّف في حالة التخلي عن الدنيا وملذاتها والترقي في سلم الكمال الذي يفتح عوالمًا لصفاء النفس، وتعدّ التوبة والمراقبة ودوام الذكر وعلاج أمراض القلوب مثل الحسد والكبر والغرور من أساسياته، لأنّه يريّ السالك ويوصله إلى برّ المعرفة، كما شكّلت موضوعات الجمال والحبّ الإلهي والمرأة والخمر النواة الأساس للتصوّف، إذ نكاد لا نجد أيّ صوفي إلاّ وخاض في المواضيع المذكورة مضيفًا عليها ميزة الرمز، وقد تبدو هذه الموضوعات مثل المرأة، والخمر غريبة لدى العامة لما فيها من تجاوز وإفراط في ذكر المحسّات والأوصاف الماديّة لذات عليّة، لكنّها في الحقيقة هي ما تواضع عليه الصوفية، وجعلوه لغة منغلقة عليهم تقصي كلّ غريب عنها.

5- الطّرق والزّوايا الصوفية في الجزائر:

لم يبق التصوّف حبيس الممارسة السلوكية الفردية، بل إنّ آثاره في التاريخ تبدي حركة فعالة في الجانب الاجتماعي، فقد شارك هذا الاتجاه ذو المنحى الروحي في التصدي للاستعمار في تاريخ الجزائر، إذ كان للطرق والزوايا المتعدّدة دورٌ بارزٌ في محاربة الاحتلال العثماني، وأشهرها تلك التي عُرفت قبل قدوم العثمانيين القادرية والشاذلية² " فقد قاد شيوخ ومقدمو الطرق القادرية والرحمانية والسّنوسية والدّرقاوية والطيبية كل الثورات التي نشبت ضدّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر وقبلها ضدّ الإسبان والبرتغال والعثمانيين وكان أتباع الطريقتين الدرقاوية والرحمانية أشدّ عداوة للفرنسيين وأكثرهم حربًا لهم"³ وقد ظهرت معظم الزوايا والطّرق في الأرياف ونجحت في جمع شمل الجزائريين "ولو أردنا أن نقرأ المقاومة الجزائرية بين(1840 إلى 1848م) قراءة سياسية عصريّة لوجدناها قد سارت تحت قيادة أحزاب ثلاثة وهي: حزب

1 - أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، مكتبة عبده غريب، القاهرة، (د.ط) 2000، ص: 74.

2 - ينظر: صلاح مؤيد العقي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر- تاريخها ونشاطها-البصائر، (د.ب.لد نشر)، ط1، 2009م، ص: 87.

3 - المرجع السابق، ص: 50.

القادرية وحزب الدرقاوية وحزب الرحمانية، وكلها أحزاب ظهرت في الريف لا في المدن، وكلها أحزاب تجاوزت في برنامجها الدين إلى السياسة والإخوان إلى المواطنين¹ ولعلّ ظهور هذه الطرق والزوايا في الريف لا في المدن جعلها ناجحة أكثر، لأنّ معظم الجزائريين قد التفوا حولها وهلّوا من تعاليمها، حتّى كادت تنسب إليها نجاح المقاومة الجزائرية، وسبب هذا النجاح هو أنّ التّصوّف يعمل على نقاء السريرة وإخلاص الأعمال لله وحده، والابتعاد عن زخرف الحياة الدنيا وهو السبب الذي جعل الجزائريين وقتها يلتقون حول المقاومة.

لقد حاول هذا المدخل البحث في أعماق المصطلحات؛ التأويل، والهرمينوطيقا، والتّصوّف وتمثّلاتها في الممارسة المعرفية، فتبيّن لنا أنّ التأويل قد اتّخذ من القرآن الكريم مصدرا للمعرفة لإحياء روح السؤال من خلال محاولة بناء أنساق معرفية ثابتة، والتأويل هو منهج حياة، به يتجدد المعنى ويخرج من أطوار البداهة والاعتراب، إلى مرحلة الاتصال مع ثقافته، بينما كان مصطلح التّصوّف ذو تعريفات عدّة تنم عن الحركية في الوضع اللّغوية والاصطلاحي انعكست على ماهيته، إذ تمّ النّظر إليه بوجهات متعدّدة جعلت مشاريعه ومذاهبه تتنوّع في تاريخ التّصوّف الإسلامي.

1 - أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية في الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ج2 (1830-1900م)، ص: 29، 298.

الفصل الأول.

التصوّف وتأويل قضاياه عند المسلمين.

أولاً- تأويل قضايا التصوّف عند البغداديين.

1 - التصوّف والتّوحيد.

2- لغة التصوّف بين انغلاق المعنى وبعد الدّلالة.

3- مصطلح الوقفة وأفق التّأويل الصوفي

4- تجربة المحبّة الإلهية.

ثانياً- تجليات التصوف في تراث الفرس وتأويل قضاياه.

1- التصوّف وقضايا الفلسفة.

2- الكتابة المصطلحية والتأويل الصّوفي.

3- التصوّف وفلسفة الإشراق.

4- الكتابة الصّوفية ورمزية المعراج.

ثالثاً- التّأويل في التصوّف الأندلسي والمغربي.

1- تأثير الاتجاه الإشراقي في التصوّف الأندلسي،

2- التّأويل الصوفي للقرآن الكريم.

3- الكشف الصوفي والتّأويل.

4- التصوّف والوحدة المطلقة.

تمهيد:

لقد انتقل مفهوم التصوّف من وضعه المعجمي، إلى الاستعمال الذي ينم عن البعد الروحي الذي يؤدّيه هذا المفهوم في التأسيس للاختلاف حول كمّ من القضايا المرتكزة على ثنائية الظاهر والباطن، وبذلك غدا مفهوم التصوّف حاملا للفكر الفلسفي والكلامي، وتشعبت قضاياه، والنظر إلى تجلّياته العميقة في الثقافة العربية الإسلامية، يكشف عن كمّ من هذه القضايا التي تعيّرت دلالاتها تحت تأثير التفكير الصوّفي.

أولاً - تأويل قضايا التصوّف عند البغداديين:

1 - التصوّف والتوحيد:

تعدّ مدرسة بغداد أهمّ محطة تشكّل فيها التصوّف واتّضحت معالمه، وتبيّن موضوعات التصوّف التي تجلّى فيها التأويل تعدّد الروافد التي نظر الصوّفي من خلالها بعين الباطن انطلاقاً من الظاهر، لذلك فإنّ مبادئ هذه المدرسة الصّوفية ارتكزت حول نقطتين هامتين هما: "1- التوحيد بمعناه الكلامي والصّوفي، ووما يتّصل بذلك من مسائل المعرفة بالله والمحبة الإلهية والفناء بالله والبقاء به"2- النفس وآفاتهما، والأحوال والمقامات الصّوفية، كالوجد والشوق والقرب والأنس والغيبة والحضور والإيثار والذكر والتوبة ورؤية الله في الدنيا والآخرة"1 فهذه مرحلة تكشف عن مرحلة مهمّة من مراحل نضج العقل التأويلي الصّوفي الذي خطت فيه العلوم العقلية مثل الفلسفة وعلم الكلام مراحل مهمّة، وقد تشكّلت في التراث الصّوفي البغدادي قضايا تجاوزت لغتها اللّغة العاديّة إلى اللّغة الرّمزيّة الإشاريّة، كما اختلفت مواضيع التصوّف بحسب التجربة الخاصّة، إذ تمثّلت في مواضيع التوحيد، ووحدة الوجود، والحبّ الإلهي، وتميّز التصوّف بالملح الدّوقي الذي لا يفستره إلا الدّوق الشّخصي.

1- أبو العلا عفيفي: التصوّف، الثّورة الروحية في الإسلام، دار أقلام العربية، القاهرة، ط1، 2017، 2018، ص:

لقد مثل "الجنيد البغدادي"¹ (ت298هـ/911م) بداية الوعي الصوّفي السّيّ الميني على الاعتدال والتوسط والتوفيق بين الحقيقة والشريعة²، ففي كتابه إلى "عمرو بن عثمان المكي" يوضح مذاهب التأويل التي انتشرت في زمانه، وقد شابها كثير من الزّيف فقال مبيّنًا إيّاه: " وهم في ذلك على معاني مختلفة: فمتأول متين الأغماض والأعراض فيما استكنّ في خفايا نفسه فمضى فيما عليه منه والعلم بنكته ولا يتركه في كثير من الأوقات ويستتر عليه في بعض أوقاته، ومتأول قصد الصحة والتّحقيق فيما تأوله ولحقه في ذلك الميل من حيث لم يستدركه، وانطوى عليه ما عليه فيما قصد له، وكان عنده الّذي عمد له وتأوله أولى به من غيره فمضى على ذلك"³ وهو يتبيّن هنا منازع التأويل لدى المؤول وانتقاله في مراتب دلالة الألفاظ والعبارات حتّى لا يغلب عليه الميل فيما ينوي تأويله.

استحدث منهج التأويل في التصوّف الّذي كان "الجنيد" أحد أمّته المجدّدين، بل وواضع أسس بناء المعرفة فيه، خاصية التأسيس لعلم الباطن، والنزوع إلى ربطه بما يتعلّق بالوجدان " صارت المعرفة على يد الجنيد ذات طبيعة متجدرة في الباطن ويمكن أن ندرجها ضمن العرفان الإسلامي الذي يربط كل معرفة بسلطة روحية خارجة عن سلطة الوعي

1- "كان مولانا الجنيد يقول: " وإذا أراد الله بالمرید خيرا أوقعه إلى الصوفية، وكان يقول التصوّف ان تكون مع الله تعالى بلا علاقة، وتارة يقول هو عنوة لا صلح فيها، وتارة يقول هم أهل البيت لا يدخل معهم غيرهم، وكان رضي الله عنه يقول إذا رأيت الصوفي يعبأ بظاهره فاعلم أنّ باطنه خراب" / عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تح: عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة، ط 2005، 1، ج1، ص:155.

2- إنّ التوحيد الذي كان ركيزة مهمة من ركائز التصوف يتأسس على الشمولية " أما النّقطة الأساسية في مذهب الجنيد، فتظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها أساس تجربة الاتحاد الصوفي، وليس من شكّ من أنّ الجنيد قد احتضن هذه المسألة في كل شمولها، فالتوحيد بالنسبة إليه ليس برهنة(تبيان) لوحدة الموجود الإلهي بواسطة حجج عقلية كما يفعل ذلك لاهتيو الكلام وحسب، وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها" / هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، حسن قبیس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص: 292.

3- أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، تح: علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ص12.

والعقل"¹ ومنهج هذه المعرفة أثر على مضامين التصوّف ومصطلحاته فأصبح يعرف باسم التّوحيد، والسّر، والعرفان.

يُعتبر كتاب "الجنيد" "السّر في أنفاس الصّوفيّة" مرجعا تجلّت فيه الرّمزيّة المعبّرة عن أحوال الصوفي ومقاماته، وإلى جانب أقواله وتعريفه لهذه المقامات والأحوال، فإنّه يعرض آراء الصّوفيّة من المدرسة البغدادية دون أن يكون هناك تناقض بين أقوالهم وأقواله، وأهمّ ما يمكن الوقوف عليه هو تأويلية العنوان ذاته المتضمّن ظاهرا عبارة "أنفاس الصّوفيّة" التي تتجاوز في معناها الثّاني الحركة الطّبيعيّة التي يقوم بها الإنسان إلى دلالتها المجازيّة، فأنفاس الصّوفيّة هي مجمل المقامات والأحوال والأعمال التي صدّقها اليقين وتهدف إلى التّصفية، كما توحى دلالة الأنفاس إلى التجدّد والملازمة، فقد ورد في القرآن الكريم كلمة "تَنفّس" في قوله تعالى ﴿وَالصّٰحِحْ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [سورة التّكوير، الآية 18] حاملة لمعنى مجازي، إذ وجد المفسّرون في معناها استعارات ودلالات متفرّقة منها: " ثمّ في كفيّة المجاز قولان؛ أحدهما أنّه إذا أقبل الصّبح أقبل بإقباله روح ونسيم فجعل ذلك نفسا له على المجاز، والثاني أنّه شبّه اللّيل المظلم المكروب المحزون الذي جلس بحيث لا يتحرّك واجتمع الحزن في قلبه، فإذا تنفّس وجد راحة، فهانئا لما طلع الصّبح فكأنّه تخلّص من ذلك الحزن، فعبر عنه بالتّنفّس وهو استعارة لطيفة"² فمصطلح النّفس وما تبعه من اشتقاقات في الوضع الصّوفي لا يدلّ إلاّ على إرادة المرید وعقيدته الصّحيحة تجاه ما يفعل.

1- محمد خطّاب: التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، إشراف الأستاذ: محمد عبّاسة، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الآداب و الفنون ، قسم اللغة العربية و آدابها، ص:15.

2- فخر الدين الرازي: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان بيروت دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، ج31، ص:74.

يتجاوز معنى مجاز النفس عند "الجنيد" دلالته على الكلمة التي تؤدّي بفضل قوتها وصدقها إلى التحلّي والكشف كما تقدّم في قوله " نفس يخرج بالإضطرار يخرق الحجب والذنوب التي بين العبد وربّه، فإذا نظر صاحبه بعين القلب إلى ربّه يجد ربّه رؤوفاً رحيمًا، فإذا تحقّق به فيرى الله أقرب إليه من جبل الوريد، فإذا أيقن به فيرى الله قائده وسائقه فإذا نظره ينقطع إليه ويتعلّق به فإذا عاين هذا لم يثق إلى غيره ولم ينساه، فإذا وجد هذا يعلم أنّه عبد لله ربّ، فإذا علم هذا قام بشرط الوفاء، فإذا وثق يظهر له مقاما، فإذا ظهر المقام اعتذر إلى سيده فيعذره، وعرض عليه التّوحيد، فإذا قبل التّوحيد يُعطى له لواء المعرفة"¹ الكلمة الصّادقة الشّاهد عليها اليقين تلغي الحجب بين العبد وربّه، فبالكلام المعبر عنه بالنفس عند "الجنيد" تحقّق علاقة الباطن بالظّاهر وذلك بسبب عبورها من الدّات المتكلمة إلى الدّات السامعة، ومن وضعها المتخيّل إلى المسموع.

2- لغة التصوّف بين انغلاق المعنى وبعد الدّالة:

مثّل "أبو منصور الحلاج"² (ت 309هـ) انعطافا في تاريخ التصوّف الإسلامي وتجديدا في مستوى التعبير الرّمزي، وقد اعتبر تصوّفه مثالا مفارقا لمن سبقه، وأوّل تلك المفارقات كانت في عمله "الطّواسين" فهو أمودج مفعم بالغموض امتزجت فيه اللّغة مع الرّسم الهندسي، وقد أخذت دلالة العنوان معاني مختلفة لغموضها، إذ ترجمها بعض خصومه بمعنى الفصل الرّوحاني

1- أبو القاسم الجنيد: السرّ في أنفاس الصّوفيّة، تح: عبد الباري محمد داود، مرا: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جوامع الكلم، القاهرة (د.ط.ت.ش) ص: 27.

2- "أطلقوا عليه اسم المغيث والمصطلم والخير، وكانت له كرامات، وفي بغداد صحب الجنيد شيخ الصوفية، وكان صديقه الشبلي، وتكأكأ عليه المريدون، وكان يعظ النّاس ويلقي الشعر فيسحر الألباب حتى فُتِنوا به، وحكوا عنه الحكايات، وكانت تأخذه الجذبة فيقف في الأسواق وفي المساجد ويصيح: يا أهل الإسلام! أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فأنس بما، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها وهذا دلال لا أطيقه" / عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية- دار الرشد، القاهرة، ط1، 1412هـ، 1992م ص: 126، 127.

أو الآية¹ بينما أولها البعض بعلاقتها مع فواتح السور المتمثلة في الحروف وأنّ "الحلاج" استعملها كتحدّ منه، خاصّة أنّ حرفي "طس" قد وردا في سورة التّمل²، وبذلك اتّخذت الحروف بعدا آخر إذ كان كل فصل في الكتاب معنون بـ"طس" معيّن ويدلّ عليه، ومن بين التّأويلات لهذين الحرفين أيضا، نجد ما دلّ على معنى الطّهارة والقوّة المتحكّمة³ وفي سرّ الحرف يقول "الحلاج": "في القرآن علم كل شيء، وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف، وعلم لام ألف في الألف، وعلم الألف في النقطة، وعلم للنقطة في المعرفة الأصلية في الأزل وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو، وعلم غيب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ولا يعلمه إلا هو"⁴ مثل: "طس الرّحمة" "طس المشيئة" و"طاسين السّراج" الدّال على الحقيقة المحمدية، التي يدور عليها سر الوجود كله لما تحمّله النبيّ الكريم في نشر الرّسالة.

نجد التّأويل في الأمثلة المتقدّمة قد سار نحو الائتلاف، وجمع الصور المتناسبة لا المتنافرة، فقد رسم "الحلاج" منها تسانديًا لتوضيح معنى "النور" وذلك عند إيّاده لشبكته من المفردات المساندة لمعنى النور مثل: السّراج، المصباح، وبعض الحروف أيضا مساندة في ذلك، كأن يؤوّل "الحلاج" سرّ حرف "السّين" ودلالته الوارد في بعض كلمات القرآن الكريم مثل: (موسى، ياسين)، بأنّهما لوح أنوار الحقيقة⁵ وهذا الالتفات كان داعيا لتأويل الحرف بمنحى عرفاني يفارق عالم الحسّ ويغرق في التجريد الذي لا يمكن له أن يكون محدودا أو معروفا.

1- ينظر: كامل مصطفى الشبيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1418، 1997، ص: 142.

2- ينظر: شريف هزاع شريف: المعنى والتأويل في الخطاب الصوّفي عند الحلاج، دراسة منشور على الإنترنت، ص 16.

3- ينظر: آنا ماري شيميل: الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الحمل، بغداد، ط1، 2006، ص: 477.

4- قاسم محمد عبّاس: الحلاج الأعمال الكاملة، مكتبة الإسكندرية، ط1، آذار، مارس، 2002، ص: 18.

5- ينظر: المصدر نفسه، ص: 18.

1.2 - الحقيقة المحمدية رمز العرفان:

تُعتبر الذات المحمدية جوهر المعرفة الصوفية فمنها يستلهمون أسرارهم ويزدادون فهما آيات القرآن الكريم، وكان النبي ﷺ هو جوهر هذه الحقيقة "فالحقيقة المحمدية هي أكمل مجلّي خلقي ظهر فيه الحق بل هي الإنسان الكامل بأخصّ معانيه، وإن كان كلّ موجود هو مجلّي خاصا لاسم إلهي؛ فإنّ محمدا صلى الله عليه وسلم هو مجلّي للإسم الجامع وهو الإسم الأعظم (الله) ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة"¹ وهذه المرتبة حافلة بالأسرار التي تفرّدت بها هذه الذات الشريفة.

إنّ "الحلاج" في استلهامه لهذه الحقيقة وظّف عبارات تدلّ عليها منها ما سمّاه "طاسين السراج" كنعته للنبي عليه الصلاة والسلام فقال "طس السراج من نور الغيب وبدا وعاد وجاوز السراج وساد، كما تجلّى بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سمّاه الحقّ أميا لجمع همته، وحرميّا لعظم نعمته، ومكيّا لتمكينه عند قربه، شرح صدره ورفع قدره وأوجب أمره فأظهر بدره، أضاء سراج من معدن الكرامة"² فالملاحظ هو تجوّز ذكر اسم النبي الكريم بألفاظ أخرى مثل: السراج، النور، أميا، مكيّا، حرميّا، ومعظم هذه الكنايات تأخذ معناها من النور الذي نُعت به عليه الصلاة والسلام في كثير من آيات القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [الأحزاب: الآية 46] وللنور دلالة وضوح الحقائق والإشراق والمصدر الباعث للحياة، فالتأويل في هذا الوضع يعتمد على جهد القارئ الذي يضيف عليه من معارفه

1- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ، 1981م، ص: 348.

2- قاسم محمد عباس: الحلاج الأعمال الكاملة، ص: 161.

واجتهاده ليحدث التوازن بين المعنى الأول(النص) والمعنى الثاني (المؤل) وهو يعرف بالتوازي الدلالي¹.

2.2- معنى الحقيقة و تأويلها :

الحقيقة في اصطلاح الصوّفية" هي عبارة عن حقيقة معقولة تجمع في ذاتها جميع ماهيات الحق والخلق المعقولة، وهي مجموع ماهيات الحضرتين الإلهية والكونية، وهي بذلك أصل العالم² واتخذ مفهومها عند "الحلاج" بعدا يقارب دلالة النور والإيضاح كما في الحقيقة المحمدية، وبذلك يصبح النور والثبات هما هدف تصوّف "الحلاج"، يقول في طاسين الفهم: " ضوء المصباح علم الحقيقة وحرارته حقيقة الحقيقة"³ فإدراكها لا يتأتى دفعة واحدة وإنما يكون عبر مراحل يتكشف فيها اليقين، كما عبّر عن حركة العارفين واجتهادهم في الوصول إلى الحقيقة "بحركة الفراش حول المصباح إلى الصّباح" وفي هذا تجوّز لطيف برمزية المصباح الدال على النور المؤقت، وهي الحقيقة الأولية التي يتلاقها العارف المعرضة للتغيير والتوقف وعدم الكفاية، بينما تعتبر المرحلة الثانية في الوصول إلى الحقيقة هي المبتغاة والمعبر عنها بالصّباح ذي النور المكتمل الذي تنجلي فيه الظلم.

ارتبط مفهوم الحقيقة برحلة المعراج التي عاشها النبي ﷺ، فمع كل محطة في هذه الرحلة يظهر للعارف جزء من الحقيقة حتى تكتمل في آخر مرحلة لها وهي مرحلة التجلي الأعظم " فكان قاب قوسين حين وصل إلى مفازة علم الحقيقة، أخبر عن السواد، وحين وصل إلى

1-المصطلح أشار إليه " محمد بازي في التأويلية العربية وقد شرحه في قوله " يتدخل المؤل بإضافة أبعاد جديدة أو توسيعات من خلال المعنى المبني نفسه محققا نوعا من التوازي الدلالي، وهي حالات تطوير المعنى، وتبرير المعنى، وتنوير المعنى" / محمد بازي: التأويلية العربية- نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر / ناشرون، لبنان، بيروت، ، ط1، 1431هـ-2010م. ص: 151.

2- سعد الحكيم: المعجم الصوفي-الحكمة في حدود الكلمة-ص: 345.

3- قاسم محمد عباس: الحلاج الأعمال الكاملة، ص: 167.

حقيقة الحقيقة أخبر عن الفؤاد، وحين وصل إلى حقيقة الحقيقة ترك المراد واستسلم للجواد، وحين وصل إلى الحق عاد فقال "سجد لك سوادي وأمن بك فؤادي، وحين وصل إلى غاية الغايات قال: (لا أحصي ثناء عليك) وحين وصل إلى حقيقة الحقيقة قال: (أنت كما أثنت على نفسك) جحد الهوى فلحق المنى"¹ وعليه يكون معنى الحقيقة متجدد مع كلّ مقام عرفاني، إذ عبّر "الحلاج" عن معناها بعد معنى المعراج بالرمز الهندسي في طاسين "الدائرة" بدائرة في وسطها ثلاث نقاط، لكلّ نقطة مرحلة في علم الحقيقة.

يقدم الحلاج تأويلات عدّة لدلالة حرف الباء وارتباطه بالحقيقة إذ يقول: "الباء باب ثاني مثل"ب" حيث الوصول وفيه التّيه، والثالث مفاوز الحقيقة، وهي حقيقة ذلك الباب الذي كالباء، ويقابله بابان تحت الدائرة الثانية، وهيهات من يدخل الدائرة والطريق مسدود والطلب مردود، نقطة الفوقاني همته، ونقطة التّحتاني رجوعه إلى أصله، ونقطة الوسطاني تحيّر"²، لقد ارتبط معنى حرف الباء بعملية الخلق والإيجاد، ولعلّ هذا المعنى تحدّد من خلال شكل حرف الباء مع نقطتها "وليس الباء وحدها هي نقطة الإنطلاق، بل مع نقطتها التي تحتها وهي القوّة الفاصلة بعد وحدة الألف التّامة، ولذلك فإنّها استخدمت رمزا للتّبي أو لعلّي، كما أنّ شكل الباء(ب) يدلّ على أنّ الله عندما خلق الحروف سجّدت الباء، والباء سجّدت لأنّها تشير إلى عملية الخلق على خلاف الوحدة الإلهية المتمثلة في حرف الألف، والتي ليس من شأنها السّجود"³، إنّ تأويل "الحلاج" ارتبط بتصوّر معيّن اندرج تحت رمزية تستعصي عن التّفسير، وهذا ما شكّل انغلاق حلقة المقصدية في التّأويل.

1- المصدر السابق، ص: 168.

2- المصدر نفسه، ص: 175.

3- أنا ماري شيميل: الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، ص: 482.

3.2- التصوّف ووحدة الوجود¹:

إنّ الغموض الذي ميّز الجانب النثري عند "أبي منصور الحلاج" بقي حاضرا في جانب الشعر عنده، فقد بقيت قصائده تعجّ بالمصطلح الصوّفيّ المغلق الذي تعجز القرائن اللغويّة والبلاغيّة عن فكّ شفرته غالبا، وذلك لغلبة التّجريد الذهنيّ الذي يقصي المدلول، بل وترمز دلالاتها أيضا إلى العمق الفلسفيّ الذي ترجمته، وقد ظهر هذا في إحدى قصائده:

سَرَائِرُ سِرِّي تُرْجَمَانُ إِلَى سِرِّي *** إِذَا مَا التَّقَى سِرِّي وَسِرُّكَ فِي السِّرِّ

وَمَا أَمْرُ سِرِّ السِّرِّ مِنِّي، وَإِنَّمَا *** أَهِيمُ بِسِرِّ السِّرِّ مِنْهُ إِلَى سِرِّي

وَمَا أَمْرُ أَمْرِ الْأَمْرِ مِنِّي وَإِنَّمَا *** أُمِرْتُ بِأَمْرِ الْأَمْرِ لَمَّا قُضِيَ أَمْرِي

وَمَا أَمْرُ صَبْرِ الصَّبْرِ مِنِّي وَإِنَّمَا *** أُمِرْتُ بِصَبْرِ الصَّبْرِ إِذَا عَزَّنِي الصَّبْرُ²

فميزة التعدد اللفظيّ ذو المعاني المختلفة تفرض على متلقّي هذا الشعر أن يبحر في لغة القوم وعلومهم ومقاماتهم حتّى يكتشف الرّمز الذي أضمره في عباراتهم؛ فإذا سلّمنا أنّ مصطلح "السّر" قد عُرف في اصطلاح الصّوفيّة بمعاني مختلفة وكلّها اشترك في نقطة الأمر الخفيّ، فإنّه جدّير بالذّكر أن نلتفت إلى المقطوعة المتقدّمة لنلاحظ كمّ التعدّد الدلاليّ لمعنى السّر الذي دلّ

1- إنّ أبسط تعريف يمكن أن نقدّمه في معنى وحدة الشّهود ووحدة الوجود هو: "إذا قال الصّوّفيّ لا أرى شيئا غير الله، فهو في حال وحدة الشّهود، وإذا قال لا أرى شيئا إلّا وأرى الله فيه فهو في حال وحدة الوجود، فحال وحدة الشّهود هو حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء، والفناء والبقاء متلازمان، وكذلك وحدة الشّهود ووحدة الوجود، فإن كنت فانيا عن الشّيء فإنّك لا بدّ باق بغيره، وإن كنت باقيا في الشّيء فأنت لا محالة فان عن سواه" / نهاد خياطة: دراسة في التجربة الصّوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414هـ، 1994م، ص: 5.

2- كامل مصطفى الشبيبي: شرح الديوان الحلاج، منشورات الجمل، بغداد، ط2، 2007، ص: 272.

على سرّ الحال، وسرّ الحقيقة، وسرّ التجليات¹، وهي أحوال يشهدها الصوّفيّ توصله إلى مقام الصبر² وهو مقام مكابدة ومجاهدة على محنة العلم، وعلى نار الحبّ والبعد عن ذات الله تعالى " والصّوفيّة في هذا المضمار يمتلكون قدرة عجيبة في تحويل المحن والإبتلاءات إلى نصوص مقروءة مكتنزة بالمعاني الإشاريّة ذات الدلالات الإيجابيّة، بحيث تتحوّل المحنة إلى منحة، وفي الوقت نفسه تتاح لهم فرصة التعبير عن إدلال الحقّ للمحبّين في مقام الصبر إذ يفقدون صبرهم عند مطالعة أنوار الحبيب"³، إنّ المقطوعة التي سبقت تحوي الكثير من الغموض الذي يستدعي تكثيف آليات الفهم والتفسير.

من شعر "الحلاج" الذي حمل معنى وحدة الوجود، ما نجد في قوله:

حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلكِ يَا قُدسي *** تَكَاشَفْتَنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفسي

أُقلِّبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرى *** سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنسي

فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الحَيَاةِ مُمَنِّعٌ *** مِنَ الأُنسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الأُنسِ⁴

الفعل "حوى" المشتق من الاحتواء الذي تعني دلالاته اللغويّة الجمع والإلمام⁵ أمّا في معناه الصّوفي

1- سرّ الحال ما يعرف به من مراد الله فيها، أمّا سرّ الحقيقة فهو مالا يفشى من حقيقة الحقّ في كلّ شيء، وشهود التجليات، هو شهود كلّ شيء في كلّ شيء، وذلك بانكشاف التجليّ الأوّل للقلب، فيشهد الأحادية الجمعية بين الأسماء كلّها/ ينظر: عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص: 120، 121.

2- الصبر مقام تتعدّد دلالاته عند المتصوّفة " فأفضل الصبر، الصبر على الله بعكوف الهمّ عليه، وصدق المراقبة بالقلب وحسم مواد الخواطر، والصبر ينقسم إلى فرض وفضل فالفضل كالصبر على أداء المفترضات، والصبر على كتم المنح، والكرامات ورؤية العبر والآيات/ شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة(د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 274.

3- أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصّوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، دار هومة، الأردن، ط1، 2001، ص: 129.

4- كامل مصطفى الشبيبي: شرح الديوان الحلاج، ص: 284.

5- ابن منظور: لسان العرب، ج14 [باب الياء من المعتل، فصل الحاء] ص: 208.

فهو حالة الجمع بين الذات وخالقها وفيها ترى الموجودات لا بعين الجماد بل بعين حضور الله فيها، وهذا عين التماهي الذي عبّر عنه "الحلاج" بالكل وكلّي وكلّك، وأضاف إليها مصطلح "المكاشفة"¹، وفي معنى "الاتحاد" الذي هو: "شهود الوجود الحق المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتحدّ به من حيث هو كون كلّ شئ"² ففي الاتحاد تلغى المسافات وتغيب الذات عن العلم بحالها وبحال الوجود، وهو نهاية معراج التصوّف، وفي هذا المقام يقول "الحلاج":

اتَّحَدَ الْمَعْشُوقُ بِالْعَاشِقِ *** ابْتَسَمَ الْمَوْمُوقُ لِلْوَامِقِ

وَاشْتَرَكَ الشَّكْلَانِ فِي حَالَةٍ *** فَأَمْتَحَقَا فِي الْعَالَمِ الْمَاحِقِ³

ودلالة البيتين على الفناء من خلال الألفاظ الدالة عليه، فالومق: الحبّ " وَمِقَّةٌ وَمَقًّا وَمِقَّةٌ: أحبه، فهو وامق، وتومق تودد"⁴ أمّا اصطلاحاً: "فالحقّ: فناء وجود العبد في ذات الله تعالى، كما أنّ المحو فناء أفعاله في فعل الحقّ، والطمس فناء الصفات في صفات الحق"⁵ وعبر الشرح اللغوي تبين مقصديّة "الحلاج" في التعبير عن الفناء والتّوحد⁶، إذ ينتج عن فنائهما حصول ذات واحدة تتعد عن العالم المحسوس ليصبح عالماً مجرداً غير متّصل بالواقع، وفي الوقوف على شعر الحلاج نستنبط كثيراً من المعاني المتوارية في استعارات ومجازات وكنائيات تواضع عليها

1- "إذا أراد الله أن يحمل عن عبد ما يورده عليه كشف الحجاب عن بصيرة قلبه فأراه قربه منه فغيبه أنس القرب عن إدراك المؤلمات ولو أنّ الحقّ سبحانه تجلّى لأهل النّار بجماله وكماله لغيّبهم ذلك عن إدراك العذاب، فالعذاب إنّما هو وجود الحجاب، والتّعيم إنّما هو بالظهور" / رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، ص: 791، 792.

2- عبد الرزّاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تح: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1413هـ، 1992م، ص: 49.

3- كامل مصطفى الشبيبي: شرح الديوان الحلاج، ص: 316.

4- مجد الدّين بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص: 1782.

5- الشّريف بن محمد الجرجاني: التعريفات، [باب الجيم]، ص 89.

6- وهو الشعر الصوّفي الفلسفي الذي حمل داخله بذور الرّفوض، وحاول أن يتخطّى المنطلقات السائدة بدمج الإلهي في الإنساني، أو بمحاولة أنسنة الأوّل وتأليه الثّاني/وفيق سليطين: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والتّوحد، (د، ط) 2007م، ص: 66.

الصوفية، وفرضوا نظاما خاصا لفكّ شفرتها، وقد مثل الحلاج فترة رئيسة في تاريخ التصوّف البغدادي زاد من غموض العبارة وتشظّي المعنى.

3- تجربة الوقفة وأفق التأويل الصوفي:

1.3- الوقفة والمجاز:

لقد تغيّرت اللغة الصوفية بعد محنة "أبي منصور الحلاج" واتّسمت أفكار المتصوّفة بالتغيّر في المنحى الدلالي والتركيبية اللغوية، إذ تغيّر نمط التعبير من الرمزية المغلقة إلى نصوص متغيّرة المضامين تتعدّد كثيرا عن التأويل الباطني، وذلك استجابة لما اقتضاه العرف السائد في التعبير، وهذا التغيّر هو الذي عُرف في تصوّف "محمد بن عبد الجبار النفري"¹ (ت354هـ) بتغيير بنية النصّ الصوفي مع الإبقاء على محاوره العامة "لابدّ من الإشارة إلى أنّ النفري لم يكن أول صوفيّ استعمل دالّ الوقفة الذي تحوّل لديه إلى مصطلح خاص، فقد سبقه الحلاج إلى ذلك، غير أنّ "النفري" لم يستعمل المصطلح في سياق عابر، بل عوّل عليه في رسم تجربة متفرّدة، كان اتّساعها وتشعبها عاملين أساسيين في إعادة بناء مفهوم الوقفة.. هذه العناية الخاصّة بمصطلح الوقفة جعلت المصطلحات الأخرى المتداولة بكثرة في خطاب الصوفية أقلّ حضورا في خطاب النفري"² ولعلّه التّفرد الذي غيّر من مستوى تلقّي الخطاب الصوفي من حيث المعنى والمنهج.

1- من أهل القرن الرابع، وهو صاحب المواقف، نقل عنه الشيخ "محيي الدين بن عربي" وكان إماما بارعا في كلّ العلوم، ومن أقواله: "قلوب العارفين تخرج إلى العلوم بسطوات الإدراك وذلك كفرها، وهو الذي ينهها الله عنه" / ينظر: عبد الوهاب الشعراي: الطبقات الكبرى، تح: عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1426هـ، 200م، ص 359، وذكر ترجمته وتاريخ وفاته أيضا "حاجي خليفة" في كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (د.ط.ت.ش)، ج2، ص: 1891.

2- خالد بالقاسم: الصوفية والفراغ-الكتابة عند النفري-المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب/ بيروت ، لبنان، ط1، 2012، ص: 151،150.

لقد شكّلت نصوص "التّفري" كسرا لأفق تلقّي الخطاب الصّوفي بسبب الرّمزيّة التي غفّته، وبسبب اختزاله للمتحاويرين، وخلقه لعايير جديدة لتلقّيه، إذ تظهر رحلة المعنى محتواة في الرّمز " يُعتبر سؤال المعنى عند "التّفري" وجها آخر لما يُسمّى بالتأويل عند المتصوّفة، تجلّي من خلال عرض البدائل، وكذلك من خلال التشكيل الخطابي الموزّع بين ظاهر ثابت، وباطن متحرّك هو ما اعتقد "التّفري" باعتباره عارفا واقفا، أنّه الحقيقة التي تدرك إلّا بالبصيرة¹ إنّ أوّل علامات الانزياح الدلالي وبداية السؤال التأويلي تبدأ من العنوان (المواقف والمخاطبات) كما عبر عنه " فأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقّي التجلّي"² كما يحمل معناها على التوقّف بين المقامين لقضاء ما بقي عليه من حقوق الأوّل، والتّهيوّ لما يرتقي إليه بآداب الثّاني لتكون مرحلة متوسّطة بينهما³، وتبدأ أيضا من تأويل عناوين الوقفات، كموقف "البحر" و"العز" " ادعني ولا تسألني " من أنت ومن أنا"، وجدير بالذّكر التّفارقة بين مصطلحي الوقوف والوقفة " تجربة الوقفة بلا منتهى. منتهاهها لا حدّ له. فдал الوقفة في المسار التأويلي يشتغل على نحو ضديّ، لأنّ مدلوله أقرب إلى العبور منه إلى الوقوف"⁴ وهذا العدول عن المعنى الظاهر هو من سيثري دلالات التأويل، ويترجم مدى العمق والاختلاف في الثّقافة الصّوفيّة في أبعادها الأخلاقيّة، والفكريّة لدى "التّفري" التي استطاعت أن تشكّل منطقة صمت تتطلّب حضور الكثير من آليات القراءة والتأويل.

1- آمنة بلعلّي: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2002م، ص: 161.

2- عفيف الدّين التلمساني: شرح مواقف التّفري، تح: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة المحروسة، مصر، ط1، 1997، ص: 57.

3- ينظر: عبد الرزّاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص: 79.

4- خالد بالقاسم: الصّوفيّة والفراغ، ص: 152.

2.3- فلسفة الوقفة في تصوّف "النّفري":

إنّ مواقف "النّفري" وإن شكّلت منحى جديدا، إلاّ أنّها بقيت محافظة على التّسق الصّوّفي الذي لم يخل من ميزة الفلسفي مثل وحدة الوجود والفناء التي تجلّت في فيها، فقال في موقف " جاء وقتي" تعبيرا عن الفناء: " قد جاء وقتي وأن لي أن أكشف عن وجهي، وأظهر سبحاتي ويتّصل نوري بالأفنية وما وراءها، وتطلّع على العيون والقلوب، وترى عدوّي يحبّني، وترى أوليائي يحكمون، ويرسلون النّار فلا ترجع، وأجمع النّاس على اليسر، فلا يفترون، وأستخرج كنزي، فأجمع بين الشّمس والقمر"¹ وفي هذا الموقف تعبير عن أكثر من مقام، بل هو جامع لمقامات الفناء، والإتحاد، والحلول أيضا. وفي تعبيره عن وحدة الشّهود قال "النّفري" " إشاراتي في الشّيء تمحو معنى المعنى فيه وتثبتته منه لا به"² وفي موقف " جاء وقتي" قال: "إن رأيت غيري لم ترن"³ فدلالة الرّؤيا تتجاوز الفعل المحسوس الدّال على التّعلّق الدّنيوي إلى الفعل القلبي الذي يشتغل على معرفة ذات الله والعقيدة الصّحيحة.

تجلّت في مواقف "النّفري" وحدة الوجود والشّهود عبّر عنها بصيغ مجازيّة ومنه نتبيّن سمة التّجديد إذ تمّ "حرق أعراف اللغة من خلال توظيفها توظيفا رمزيّا مغايرا للمتداول مقصدية ومعجما وتركيبا وتأويلا، ويمكن أن يدعى هذا الأفق الجديد: أفق الدّلالة الحفّية المتجاوز لعلاقة القوانين والمؤسّس لتحرّرها، أو أفق اتّساع الرّؤية وضيق العبارة"⁴، كما ترجمت تجربة "الوقفة" عند "النّفري" منهج تشكّل المعرفة الذي بدأت ترسم لنفسها أفقا أكثر مغايرة، ونضجا، فهي إذ تستند على الفلسفة، فلاّتها تحاول أن تغوص بالتّصوف في أعماق الباطن، وسعيها منها إلى

1- عفيف الدّين التلمساني: شرح مواقف النّفري، ص: 95.

2- المصدر نفسه: ص: 93.

3- المصدر نفسه: ص: 93.

4- أحمد زايد: أدبيّة النّص الصّوّفي بين الإبلاغ التّعبي والإبداع الفّي، عالم الكتب الحديث، أريد، الأردن، ط1، 2011، ص: 210.

إحلال التأمّل ومجاورة الحرف مكان النطق" فالمعرفة نهاية ما يقال، لأنّها في حضرة الوصول إلى الله تعالى، وإليها ينتهي النطق، والذي ينتهي تحتها هو مبدأ النطق، هو العلم، أمّا الواقف فلا يحويه القول، وهو وراء كلّ فوق، أي فوق ما يقال¹. ومع استنطاق العديد من النصوص تتضاعف مركزية المعنى الذي هو طور التّحدد في تصوّف " النّفري " من حيث الشّكل والمضمون.

4- تجربة المحبّة الإلهية:

إنّ المنطلق الأساس الذي كوّن الفكر الصّوفي هو المحبة، ذلك الدّاعي الذي ألهم قريحة الصّوفية في الإبداع والتّخييل، فهي حال لا يستقرّ على مفهوم واحد، بل تغديها التجربة التي يمرّ بها العارف فهي " إثارة المحبوب على جميع المصحوب، وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغيب، وقيل محو المحبّ بصفاته وإثبات المحبوب بذاته، وقيل مواطأة القلب لمرادات الرّب"² وإن كان صوفية بغداد قد تفرّدوا في خلق حقول دلالية ومعنوية؛ فإنّ المشاركة بدورهم لم يتأخروا عن الحضور بما قد يمكنه نسج تجربة إبداعية تغنيها الدّائقة والمعاني المتوارية خلف اللّغة، وقد كان أثر "ابن الفارض"³ (ت 632 هـ) برهانا قويّا على غلبة سطوة العشق الإلهي وتمرّده على قوانين اللّغة التي استعاضت بالجاز والأضداد والكنائيات، وأيضا بأفكار التّصوّف التي ميّزت "ابن الفارض" عن غيره من المتصوّفة، بل ويلخّص أطوار تجربة متتابة لمن سبقوه اكتملت ملامحها

1- أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التّصوّف محمد بن عبد الجبار النّفري، التنوير للطباعة، بيروت (د.ط.ت.ش) ص: 177.

2- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة، (د.ط.ت.ش) ص: 353.

3- هو: "أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي الصوفي المصري الأول بلا منازع ورأس شعراء الصّوفية من العرب كما يصفه الشيخ ماسينيون.. وليست التائية الكبرى إلا ترجمة لنفسه روحيا، وهو ما يقص فيها معاني من الرياضات والمجاهدات والمحن والآلام، وأما الميمية فالمقصود بالمداومة فيها أنّ الخمر، المحبّة الإلهية، أصل الوجود والخلق" / عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 312.

في تجربته، ولعلّ هذا الاتّساع منطلق على مفهوم الحبّ الذي تحدّدت طبيعته في العرف الصوّفي، والقائم على حبّ محبوب متفرد لا يتكرّر ولا تشمله الأوصاف، كما عدّ مذهب الحبّ عند "ابن الفارض" جمعا لموضوعات التصوّف على اختلافها.

لقد تخطّت المحبّة الإلهية عند "ابن الفارض" القوالب المعهودة وغدت هي الدّين الوحيد الذي تتوقّف عنده هويّة المتصوّف كما ورد في قوله:

وَعَنْ مَذْهَبِي فِي الْحُبِّ مَالِي مَذْهَبٌ ** وَإِنْ حِلْتُ يَوْمًا فَارَقْتُ مِلَّتِي

وَلَوْ خَطَرْتُ لِي فِي سِوَاكَ إِرَادَةً ** عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا فَضَيْتُ بِرِدَّتِي¹

هو الحبّ الخالص الذي يمتلك على المحبّ نفسه وخواطره فلا يترك لغيرها محلاً، وهو الحبّ نفسه الدّال على الاتّحاد والفناء والتّجلي واعتبار المحبّين ذواتا نورانية هائمة في عالم لا يحده زمان أو مكان" فلم يعد الشاعري في مستوى التجربة الصّوفيّة يقيم حدودا أو تفصلات بين أغراض الشّعر العربي، بل انصهرت لديه قداسة الغرض الشّعري في بوتقة التجربة وتناسخت لتنصاع للغرض الجوهري وهو فعل الحبّ² واحدا كما في قوله:

فَلَمْ تَهَوَّنِي مَالَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًا**وَلَمْ تَفْنِ مَالَا تُجْتَلَى فِيكَ صُورَتِي

فَدَعُ عَنْكَ دَعْوَى الْحُبِّ وَاذْعُ لغيره**فُوَادَكَ، وَاذْفَعُ عَنْكَ غَيْكَ بِالنَّبِيِّ³

ودواعي هذا الحبّ هو دافع الجمال الذي يسبغ على الكون آثاره فيعكس صورته السّحرية في نفوس من تتذوّق الجمال وتجعل منه مسوّغا له:

1- أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي ابن الفارض: الدّيان، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش)، ص: 52.

2- حناته ابن هشام: شعريّة النّص الصّوفي، قراءة في مضارب التّأويل، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بالقائد، تلمسان، السنة الجامعيّة، 2003، 2004، ص: 174.

3- ابن الفارض: الدّيان، ص: 55.

تَرَاهُ إِذَا غَابَ عَنِّي، كُلُّ جَارِحَةٍ ** فِي كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ رَائِقٍ بِهِجٍ

وَفِي نَعْمَةِ الْعُودِ وَالنَّايِ وَالرَّخِيمِ إِذَا ** تَأَلَّفَا بَيْنَ أَلْحَانٍ مِنَ الْهَزَجِ

وَفِي مَسَارِحِ غَزْلَانِ الْخَمَائِلِ فِي ** بَرْدِ الْأَصَائِلِ وَالْإِصْبَاحِ فِي الْبَلَجِ

وَفِي مَسَاقِطِ أُنْدَاءِ الْعَمَامِ عَلَى ** بِسَاطِ نُورٍ مِنَ الْأَزْهَارِ مُنْتَسَجِ

وَفِي الْبِشَامِيِّ تُغَرُّ الْكَأْسِ مُرْتَشَفًا ** رَيْقَ الْمُدَامَةِ فِي مُسْتَنْزِهِ فَرَجٍ¹

إنّ "ابن الفارض" يصنع صورة مكتملة لعناصر الطبيعة" وهو ههنا ليرى الجمال المطلق ساريا في الكون بلا حدود، كما أنّ صور الجمال تتجدّد بلا حدود، فكأّما بصره يرى تكثّر جمال المحبوب وتنوّعه، على حين يرى بفنائه وحدة جماله المطلقة المتعالية عن كلّ قيد²، فقد تداخلت معاني الحبّ الإلهي مع الخمر فبدا أحدهما متضمّنا في الآخر لدرجة بلوغ الاتحاد، فهي ليست شرابا ولا محسوسا وإنما حال وترقي وتجلي:

يَقُولُونَ صِفَهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا ** خَيْرٌ، أَجَلْ! عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ

صَفَاءٌ وَلَا مَاءً، وَلُطْفٌ، وَلَا هَوَاً ** وَنُورٌ وَنَارٌ، وَرُوحٌ وَلَا جِسْمٌ

تُقَدِّمُ كُلَّ الْكَائِنَاتِ حَدِيثَهَا ** قَدِيمًا، وَلَا شَكْلٌ هُنَاكَ وَلَا رَسْمٌ

وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي، بِحَيْثُ تَمَازَجًا، اتَّ ** حَادًا وَلَا جِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمٌ³

فالخمر رمز للسفر الروحي وما تقدّس من الموجودات، يسمو بالروح ويرتقي بالعارف في المقامات، وبناء على ما تقدّم، فإنّ الخطاب الصوفي يكون غير واعٍ بالتناسق المنطقي بين

1- المصدر السابق، ص: 146، 147.

2- أمين يوسف عودة: تجلّيات الشعر الصوفي - قراءة في الأحوال والمقامات، ص: 195.

3- ابن الفارض: الديوان، ص: 142.

أجزاء الصورة، ولا بالبنى النصيّة والأسلوبية النَّاسِجَة لمعناه، بقدر ما يكون خاضعا لسلطة خرق المؤلف، وإبداع المعاني التي تضيق بها اللّغة، وقد مثل هذا التّراث في مهده الأوّل-أي البيئة البغدادية والمصريّة- أَمْوِذْجَا فريدا ظهر فيه التّأويل المعتدل عند "الجنيد البغدادي" والمعنى المغلق عند "الحلاج" وتغيّر نمط الخطاب عند "النّفري" مروراً بالتّفرد الذي شكّل شعر الحبّ الإلهي عند "ابن الفارض"، وهذا التّراء كان سببا في نُحُوضِ بئية الأندلسيين بتصوّف أخذ نصيبه من تلقى ما ذكر ليؤسّس هو الآخر نمطا آخر في تصوّف يأخذ التّأويل منه بحظّ وافر.

ثانيا- تجليات التصوّف في تراث الفرس وتأويل قضاياه:

1- التصوّف وقضايا الفلسفة:

إذا حاولنا أن نتوغّل في عمق التصوّف ذي البعد الفلسفي، والذي تعدّ انعكاسا للأفكار الأفلاطونية، والهرمسيّة¹؛ فإننا نجد تجارب متباينة تفرّدت بخصوصيّة في الاتجاه الصّوفي، ولعلّ احتكامنا لـ "ابن سينا"² (370هـ) يجلي لنا بعض هذه الخصائص، وما ترتّب عنها من تفكير باطني، يستمدّ بعضا من الفلسفات القديمة، فقد أضاء الجانب الفلسفي في فكره الجانب الرّوحي، فأوصل الوجود بخالقه، لتكتمل عبر هذه المحاولة نظريّة المعرفة الصّوفية، فقيام الفلسفة

1- "ولعلّ أهمّ الأفكار الهرمسية التي تسربت إلى العرفان الإيراني منذ القرن السادس- وكان من المشهور إلى عهد قريب أنّها من تأثير الإسماعيلي- فكرة الاعتقاد بأنّ هناك هاديا سماويا يساعد السالك في الوصول إلى الحقيقة، وفي النهاية يتحد به السالك، فهذا الهادي هو نفسه حي بن يقظان ابن سينا، والشاهد في السماع عند عارفي القرن السابع والمرشد عموما عند الطّرق الصّوفية، وكان يسمى عند (هرمس) الطبع التام" / إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة (د.ط.ت.ش)، ص: 13.

2- أبو علي بن حسين بن سينا (370هـ- 980م إلى 428هـ- 1037م) إنّّه من غير المجدي الكلام عن قضايا التّأويل الصّوفي عند "ابن سينا" دون التّعريض إلى المؤثرات التي كوّنته وعُدّت جزءا منه بعد اكتمال نضجه "إذا انتقلنا إلى دراسة تصوّف "ابن سينا" وجدنا جذوره متعدّدة: ففيه نلمس تأثير الفارابي، وكذلك تأثير أفلوطين، وكلّ المدرسة الأفلاطونية المحدثة، كما كان يُستخلص بوجه خاص..ولاشكّ أنّ المأثور الصّوفي وكان على درجة عظيمة من الحيوية في الوسط الذي عاش فيه "ابن سينا" رفته بمدد لا يمكن الغضّ من شأنه إطلاقا" / جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص: 29

عند "ابن سينا" مبني على مبادئ أساسية منها الله هو أصل الموجودات وواحد في كلّ الأديان، والعالم العلوي مرتبط بعالم الملائكة "ففي الفصل الأول من كتاب الإشارات والتنبيهات يصف "ابن سينا" بدقة مقامات الارتفاع الصوّفي، فهناك أولاً مقام الجهد الشّخصي والإرادة المتمحورة حول مجاوزة الذات، ويتلوه مقام تنسّكي يتضمّن العزوف عن التعلق بكلّ ما هو جائز ومحتمل، والتّطهّر النّفسي والعقلي معاً والتّركيز في التأمّل، فإذا اكتمل المقام التنسّكي أمكن للمريد أن يعتبر أنّ زمام نفسه بات طوع يديه، فيستطيع بالتالي أن ينتقل نحو ممارسة المعاينة الصّوفية بحصر المعنى، و"ابن سينا" يفصل تفصيلاً كثيراً في وصفها، وإذا اقتدر المريد أن ينذر نفسه كلها لله وأن يواصل في الحياة العادية سلوكه كعضو نافع في المجتمع، فقد تقترن المعاينة بالخوارق¹ وقد حاول في رسائله تبين العلاقة بين نظرية الخلق المشرقية، وعلاقة أخرى بين حروف الأبجدية ولغة التنزيل. فالرب عند "ابن سينا" "عبارة عن التربية والتربية إشارة إلى تسوية المزاج"²، أما معنى الله نور السموات والأرض فتأويله أنّ "كل ممكن من الممكنات الموجودة، و كلّ ذرّة من الذرات الموجودة منوّرة موجودة بنور وجوده تعالى"³ لقد كان الوجود موصول بمعرفة الله، بل هما متلازمان وهو ما يرشدنا إلى نظرية المعرفة التي تتطلّب معرفة الشّيء ومن ثمّ الإيمان به عن يقين، أي التوفيق بين العلم النّظري والعملية.

لقد تأسّس البحث في علم الإلهيات انطلاقاً من التساؤل حول ماهية الوجود، وإدراك خصائصه المكوّنة له، ليكون بذلك جزءاً ضمن سلسلة الموجودات، ويدخل ضمن هذه السلسلة الملائكة باعتبارها مخلوقات مفارقة وواصلة بين العالم العلوي والأرضي (الوحي)، ومع تداخل جوانب المعرفة عند "ابن سينا" نجد تفسيره للقرآن قد استوعب الجانب الفلسفي عنده،

1 - المرجع السابق، ص: 29.

2- حسن عاصي: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1403هـ-1982م ص: 166.

3- المرجع نفسه: ص 123.

وذلك محاولة منه لإيجاد أواصر القرية بينهما، مع التأكيد دوماً على أنّ الفلسفة هي طريق التصوّف عند ابن سينا، وكان الجامع بينهما هو الحكمة السنيوية التي انطبعت على معظم مباحث التصوّف.

2- الكتابة المصطلحية والتأويل الصوفي:

يرتكز الفكر الصوفي على أدبيّة خاصّة تحقّق له فريدة عن غيره، فكتابه سيّجت لنفسها حدود معرفتها بالمصطلح الذي تفرّد في المفهوم رغم امتداد جذوره في سائر العلوم، حتّى صار المقبل على هذا الحقل منوطاً بإدراك المصطلح الصوفي، لأنّ المصطلح يعتبر إحدى أهمّ قضايا التأويل كونه لا يقف على المعنى الظاهريّ، بل هو مقام أو حال في ذهن الصوفيّ مُثقل بالتجربة الدوقية الخاصّة، إضافة إلى أنّ المصطلح الواحد يتفرّع إلى عدّة معاني، وقد أسّس لهذه الكتابة كلّ من "أبي القاسم القشيري"¹ (ت: 465هـ)، في كتابه (الرسالة القشيرية) و"الكلاباذي"² (ت: 380هـ) في (التعرّف لمذهب أهل التصوّف)، ففي باب من أبواب الرسالة القشيرية وُسم ب: (تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة وبيان مايشكل منها) قال فيه: "اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عمّن سواهم وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة الوقوف على معانيها بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم

1- صوفي من الأعلام توفي في نيسابور سنة (465هـ-1072م) كان شافعياً في الفقه، بحث في مسألة الجبر والاختيار من موقع المتكلمين الأشاعرة، له لطائف الإشارات ونحا فيه منحى الصوفية في تفسير القرآن، والتحبير والتذكير والرسالة القشيرية في مصطلحات الصوفية وأقوالهم وأحوالهم وفي محاربة الفلسفة لنزوعها إلى التجريد// جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص: 495.

2- أبو محمد بن إسحق الحفني البخاري الكلاباذي، أطلقوا عليه تاج الإسلام لعلمه وفضله، فقد كان موسوعة.. ولم يكتب ما كتب عن التصوّف إلا بعد أن عاش الصوفية، واستمع إلى أعلامهم، وحفظ عنهم، وكتابه كتابة العارف المتحقق مما يكتب، لذلك قيل في كتابه: لولا التعرف لما عُرف التصوّف/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 338.

لأنفسهم، والإجمال والستر على من بينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجنب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها¹ ولعلّ هذا يثير إشكالا آخر يبقى متعلّقا بطبيعة هذه المصطلحات، فإذا تمّ التسليم أنّها معاني مستورة عن الغير، فهل تتوقّف سيورتها التأويلية بمجرد الدخول إلى التجربة الصّوفيّة ومعانيها مصطلحاتها أم تبقى في إرجاء متواصل؟

في مضممار تأويل المصطلح الصّوفيّ تأتي التجربة المعجميّة في الكتابة الصّوفيّة عند "الكلاباذي" شارحة لطبيعة المصطلح الصّوفيّ في قوله " إنّ للقوم عبارات تفرّدوا بها واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم، نخب ببعض ما يحضر ونكشف معانيها بقول وجيز، وإمّا نقصد في ذلك إلى معنى العبارة، دون ما تتضمّنه العبارة، فإنّ مضمونها لا يدخل تحت الإشارة فضلا عن الكشف، وأمّا كنه أحوالهم، فإنّ العبارة عنها مقصورة وهي لأربابها مشهورة"² إضافة إلى أنّ ألفاظ الصّوفيّة تخلق فضاء لغويًا مفارقا منغلقا على نفسه، فإنّها تستمرّ في اللاتعيّن داخل هذا الفضاء لأنّها تعبر عن الحال، وهو الذي لا مجال لوصفه لأنّه تجربة متفرّدة ذوقا ومعرفة " ممّا يزيد الدلالة الصّوفيّة تشعبا وتعقيدا أنّها لا تتصوّر العقول إلاّ بالمرشد، ولاتناها النفوس إلاّ بالجهد، ولا بالتجلّد، بل بالنفحات الإلهيّة حتّى يبصر الإنسان مالا يبصر، ويعلم مالم يعلم، وتظهر أشياء لامن جنس ما يكتب، فالحدود المنطقية لاتنطبق على المتصوّر الصّوفي"³ وكانت تجربة "نصر السراج الطوسي" (ت378هـ) في (اللّمع) مكتملة للتأسيس الصّوفي في اعتدال قيمه الرّوحية، لكن أكثر تحديدا لما للصّوفيّة من غايات لا يبلغها غيرهم.

1- زين الدين أبي القاسم القشيري: الرّسالة القشيرية، ص: 90.

2- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التّعريف لمذهب أهل التصوّف، تص: آرثر جوان آربري، (د.ط) 1933م، مصر، ص: 80، 81.

3- أحمد زايد: أدبيّة النصّ الصّوفي بين الإبلاغ النّفعي والإبداع الفنيّ، ص: 123، 124.

يُعدّ المصطلح الصّوّفيّ عند "الكلاباذي" إضافة إلى دلالاته على الأحوال والمقامات، أنّه وسيلة لبلوغ علم الباطن الذي أفرد له بالشرح بابا في كتابه، فعليه يعوّل الصّوفية في المعرفة واستنباط المعاني من القرآن الكريم، ومن خلاله يكملون فهمهم للشريعة لأنّها تحتوي على ظاهر وباطن بل هو من نعم الله على خلقه¹، ويبرز شرعيّة الباطن عند الصّوفية بقوله "فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، ولأصحابنا في ذلك استدلالات واحتجاجات من الكتاب والسنة والعقل"² لكنّ مشكلة الباطن عند الصّوفية هو الرؤية القلبية، وبالتالي نسبيّة هذا الباطن وعدم احتكامه إلى قانون لغوي يحكمه، إضافة إلى هذا فقد تمّت الإشارة في عدّة فصول من هذا الكتاب إلى طريقة الفهم واستنباط المعاني من القرآن الكريم، وإلى أسرار حروفه التي تأخذ تأويلاتها معاني متفرّقات.

يتجلّى استنباط الإشارات واللّطائف من القرآن الكريم فيما تمّت الإشارة إليه في معنى الحرفين (الباء، واللام) باعتبارهما مركز الوجود، وهو ما جاء على لسان "أبي العباس ابن عطاء" في سؤال وجه له عن سرّ تمكّن قلوب العارفين في قوله: "إنّ أوّل حرف من كتابه هو الباء، من ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ فإنّ معناه أنّ بالله ظهرت الأشياء، وبه فنيّت، وتجلّيه حسنت، وباستتاره قبّحت، وسمّحت، لأنّ في اسمه ﴿الله﴾ هيئته وكبرياءه، واسمه ﴿الرحمن﴾ محبّته ومودّته، وفي اسمه ﴿الرحيم﴾ عونه ونصرته، فسبحان من فرّق بين هذه المعاني في لطائفها، بهذه الأسماء في غوامضها"³ فالمعرفة القلبية الدّوقية مثلت منهاجاً مهماً في فهم القرآن الكريم الأمر الذي يجعل المعنى ينفلت عن أيّ تأويل معياري، وهذا مخالف لمنهج الفلاسفة الذين يتّخذون العقل طريقاً لذلك "والحرف-أيضاً- هو باب ضيق يسلكه المؤوّل الصّوفي، ويبحث فيه

1 - ينظر: أبو نصر السراج الطّوسي: اللّمع، ص: 44.

2- المصدر نفسه، ص: 44.

3- المصدر نفسه، ص: 124.

عن الحقيقة. فالحرف ليس مقصودا لذاته وشكله، ولكنّه رسم يحمل مسلكا، ويصير دليلا إلى غاية الغايات، إلى مصدر الحقيقة¹ وهم في ذلك لا يكتفون باتخاذ الحرف سبيلا للحقيقة فقط، بل هو ملمح مضاف لرسم السرّ الصوّفي الذي لا يعرفه غيرهم.

3- التصوّف وفلسفة الإشراق²:

لقد ظهرت هذه الفلسفة الصوّفية مع "أبي الفتح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي" ويلقب بـ"شهاب الدين" واشتهر باسم "السهروردي" المقتول (ت 587هـ)³، وقد أقرّ في كتابه (حكمة الإشراق) أنّ فلسفته امتداد لفلسفة أفلاطون وأمثاله من المشائين⁴، وقد أوضح في مقدّمة كتابه (حكمة الإشراق) صلته بالتصوّف قائلا: "وإذا تلخّص لنا أنّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية: ذوقية وكشفية وبخثية ونظرية، فالقسم الأوّل يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي، بل بأنوار إشراقية متتالية بسلب النفس عن البدن.. وهذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء،

1- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر (المفاهيم وللتجليات)، شركة: مدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ، 2000م، ص: 270.

1- مذهب يقرّر أنّ الحكمة مصدرها الإشراق، وهو ضرب من الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية ولا يخلو من نزعة صوفية، عرف بوجه خاص عند أوغسطين من المسيحيين، والسهروردي من المسلمين/ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الفلسفي: سكوبيديا، تصدير إبراهيم مدكور، جمهورية مصر العربية، (د.ط.ت.ش)، ص: 174.

3- "يُعَدّ شهاب الدّين بن حبش السهروردي صاحب النصيب الأكبر في مزج هذه الحكمة بالدين الإسلامي، وفي إرساء أساس العرفان خاصّة في رسائله القصيرة التي كتبها كلها بالفارسية مثل: "العقل الأحمر" و"حفيف جناح جبريل" و"لغة النمل" و"ذات يوم مع جماعة الصوفية" والواقع أنّ "السهروردي" يُعَدّ منشئ الفكر الإيراني في القرون السبعة الأخيرة، فقد جمع في فكره كل روافد الفكر الإيراني، كما يعتبر الدّوق هو وسيلة المعرفة"/ إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، ص: 9.

3- وقد استدلّ على هذا بقوله في خاتمة كتابه قائلا: "وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب، والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم، فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت فيه الكواكب السّبع في برج الميزان في آخر النّهار، فلا تمنحوه إلاّ أهله ممّن استحکم طريقة المشائين فهو محبّ لنور الله"/ شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، ضمن كتاب: مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كريبن، (د.ط)، طهران 1373، ص: 258.

ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتأهلين الفاضلين¹ كما تبين أنّ معنى الإشراق في مذهب "السهورودي" عموماً يجعل كلّ ما في الوجود قابلاً لأن يكون مصدراً للنور وللفيض الإلهيين، بل إنّ امتزاج عناصر الوجود قابل لأن يخلق موجودات أخرى تكون انعكاساً لهذا النور.

يندرج تحت مفهوم الإشراق الوضوح والنور والانبلاج الذي يكون بعد العتمة، فتجلبه مرتبط بوجود النور، وهذا لا يكون إلا بالتطهير الداخلي للنفس بالرياضات وشفاء الإيمان ومن ثمّ الوصول والمشاهدة، فهو دعامة هذه الفلسفة الصوفيّة لما يمكن أن يضيفه على النفس من شفاء لمشاهدة في العوالم العليا، وهذا الحرص منبته الحفاظ على السرّ الصوفي الذي لا يعرفه غير المنتهين الدائمين لهذه التجربة الموسومة بالسفر الروحي، كما تدل فلسفة الإشراق على نمط جديد مؤسس للمعرفة الصوفية التي تبتغي الحكمة "فالنستطع أن نفهم منها الحكمة أو الحكمة اللدنية التي يشكّل الإشراق أصلها باعتبار أنّه يمثّل ظهور وإشراق الكائن معاً. وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن، وعندما يكشفه يقوده إلى الظهور (ويجعل منه ظاهرة)، وكما أنّ هذا المصطلح يعني في العالم الحسّي سناء وبهاء الصّباح وأوّل بريق للنجم، وكذلك فإنّه يعني في سماء الروح (المثالية) لحظة تجلّي المعرفة"² فمركزيّة النور في الفلسفة الإشراقية مرتبطة بإدراك الإنسان لمكانته بين الموجودات.

ظهرت فكرة النور كفكرة لتجلّي الله تعالى وفهم آياته، فقد كان لـ"أبي حامد الغزالي" (ت505) إشارة لهذه الفكرة في تفسير سورة النور، وأنّ الله نور السموات والأرض، أي هو الممدّد بالنور لكلّ الموجودات بدءاً من قذفه في قلب المؤمن حتّى تمثّله كحقيقة يتمّ بها المعرفة "فاعلم أنّه كلّما ظهر كلّ شيء للبصر بالنور الظاهر، فقد ظهر كلّ شيء للبصيرة الباطنة

1- المصدر السابق: ص:5.

2- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروّة، حسن قبيس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص:309.

بالله، فهو مع كلّ شيء لا يفارقه.. النور الظاهر يُتصوّر أن يغيب بغروب الشمس ويُتجب حتّى يظهر الظلّ، أمّا النور الإلهي الذي به يظهر كلّ شيء لا يُتصوّر غيبته¹ فالنور هو بداية دخوله مرحلة المعرفة الحقيقيّة التي هي نواة التصوف كله القائم على المحبة " وقد تتقدّم المعرفة على المحبة، وقد تتقدّم المحبة على المعرفة، والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة، ولكنّ كثيرا من المحبّين يتلذذون بالأنوار ولا يعرفون حقائق العارفين²، إنّ الطابع الإشراقي في الثقافة الفارسية رغم اعتماده على الفلسفة وما يترتب عنها، إلا أنّها لم تلغ ارتباطها بالمحبة، أي تداخل كل من الفلسفة والعرفان.

4- الكتابة الصّوفية ورمزية المعراج:

كان الفكر الفلسفي هو المهيمن على القضايا المعرفية الصّوفية، وكان من نتائج هذه الهيمنة الفلسفية بزوغ فنّ السرد الفلسفي المفعم بالرموز والموضوعات الروحانية التي ترسم في ثناياها تساؤل الفيلسوف الممزوج بالبحث عن الحكمة، وقد مثل هذا المنحى السرد في طابعه الصّوفي كلّ من: "ابن سينا" في قصّة (سلامان وأبسال)، و"السهروردي" في قصّة "الغربة الغريبة" و "فريد الدين العطار"³ (ت608هـ) في كتابه (منطق الطير) وهي كلّها أعمال تواصلت رمزيا ومعرفيا فيما بينها، لأنّ كتابة المعراج قد حرّكت الفكر الصّوفي بتقديمها فضاء لتصوير ارتقاء الرّوح ومجاهدتها في سلّم المقامات الرّوحية، وإذا كان معراج النّبي ﷺ حسيا محفوفًا بالمشاهدات؛ فإنّ معراج الصّوفية معنويّ يدور حول مفهوم السّفر الرّوحي وما تتعرّض له من

1- ينظر: شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، ص: 180

2- شهاب الدين السهروردي: كلمات الصّوفية، تح: قاسم محمد عباس، دار الثقافة، سورية، لبنان، ط1، 2009م، ص: 107.

3- محمد فريد الدين العطار النيسابوري، صاحب المثنويات الشعرية، برع في التعبير عن الأشواق الصّوفية والتضخّر والاحتراق والفناء وفي كتبه ومصنفاته بلغت 114 مصنفا بعدد سور القرآن، طرح من أسرار التوحيد، وحقائق الأذواق والمواجيد ما أشهره كمتصوف وصاحب طريقة حتى اشتهر باسم فريد الدين، وكان أحد ثلاثة شعراء متصوفة برزوا في الأدب الفارسي، هم سنائي والعطار وجلال الدين الرومي / عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية، ص: 297.

أحوال ومعرفة، وإذا تمّ الافتراض على أنّ اعتناء الصّوفيّة بالمعراج كان أكثر من الإسراء، فلايّ في المعراج تتجلّى عودة الرّوح بما عاينته في عالم الشّهود، فهو يحمل زيد هذه التجربة، و كانت تجربة "فريد الدّين العطار" الّذي اتّخذ الرّمز البليغ المتمثّل في سفر الطّيور للبحث عن الطائر الملك، ورموز الطّبيعة وقالب الحكيم والشّعر، سبيلا للتعبير عن هذا المعراج الرّوحي، فهو سرد فلسفي تمتزج فيه الحكمة مع الرّمز.

لقد كانت رحلة المعراج رمزا عميقا للبحث عن الحقيقة الإلهيّة، فالطير المحرّك لأحداث هذه الرّحلة ماهو إلّا رمز للارتقاء عن عالم المادّة الّذي لا يكفي لمشاهدة الحقائق، فهو سفر دون قيود لأنّ الحدود في المعرفة الدّوقيّة لا توجد، ونجد في أحد المقاطع من منظومة منطق الطير حوارا بين الطيور حول بحثهم عن ملك لهم، وكأهمّ بهذا الهمّ الذي يشغلهم يكشفون عن بحث النّفس وحيرتها لاكتشاف علاقتها بخالقها "اجتمعت طيور الدّنيا جميعها، ماكان منها معروفا، وماهو غير معروف وقالوا جميعا: في هذا العصر، أو ذاك الأوان لا تخلو مدينة قطّ من سلطان، فكيف يخلو إقليمنا من ملك؟ وأيّ لنا أن تُقطع طريقنا أكثر من هذا بلا ملك لنا، لأنّه إذا خلا إقليم من ملك فما بقي أيّ نظام استتباب لدى الجنّد"¹ فهاجس البحث عن الحقيقة ظلّ مبنوثا في كتابات الصّوفية الفارسيين، وقد اتّخذ سبلا للوصول إليها، حتّى أنّه كان يرى بعين الجحاز إلى الأشياء، فالأودية مستعملة مجازا مثل وادي العشق، ووادي الطّلب، ووادي الفناء..الخ.

تشير الأودية المستعملة في رحلة الطيور إلى المقامات الصّوفية " فوادي الطّلب هو واد الرّهذ والعزوف عن الدّنيا وما يلزم ذلك من مجاهدة النّفس، وهو ماسمّاه دانتي ومتصوّفة القرون الوسطى المسيحية باسم طريق التّطهير. ووادي العشق هو الّذي تتهالك فيه النّفس على

1- فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير، تر: بديع محمد جمعة، دار الأمان للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص: 184.

اتّصالها بمعشوقها الأوّل بعد أن مسّها شعاع من نوره الأزلي. وبه تبتدئ الحياة الصّوفية الحقيقية وفيه أوّل مراحل الكشف. ووادي المعرفة هو الذي يرتفع فيه الحجاب وتتكشّف الأسرار وتعرف كلّ نفس منزلتها من الحقّ¹ لقد أدّت رحلة المعراج دوراً هاماً في تشكيل النّسق الرّمزي الصوفي الذي لا يقف عند حدود ضيقة، بل هو متّسع اتّسع الوجود، فهو حلقة ملقاة يحوّرها الصوفي وفق تأملاته ومواجيده.

ثالثاً- التّأويل في التّصوّف الأندلسي والمغربي:

1- تأثير الاتجاه الإشرافي في التّصوّف الأندلسي:

تمثّلت بدايات التّصوّف الأندلسي في بواكير حركة الزّهّاد والمرابطين في العهد المرابطي والموحّدي الذي شهدته الأندلس، كما تنوّعت التّيّارات الفكرية بين الفلسفي والفقهي، فتنوّعت بذلك أنواع الأدب الصّوفي الذي تمثّل عموماً في الأحزاب، والأوراد، التّصليات، التّوسّلات، المولديّات، الرّبانيّات، الحكم²، بينما شكّل التّيّار الفلسفي الإشرافي الذي مثّله "محمّد بن عبد الله بن مسرّة الجبلي"³ (269هـ-319هـ / 883م-913م) الذي يلقّب بصاحب المدرسة الأفلاطونية الحديثة مصدراً مهمّاً ساهم في ظهور اتجاهات صوفية مختلفة

1- أبو العلا عفيفي: التّصوف، الثّورة الرّوحية في الإسلام، ص: 145.

2- نور الهدى الكتّاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2008، 1، 1429هـ، ص: 23.

3- يقول في هذا أحد المستشرقين: "كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه مذاهب الغنوصية التي قالت بما الأفلاطونية الحديثة، كما كوّنّها الإسكندرانيون وزيّوها للنّاس بنسبتها إلى فيلسوف "أغرغت" (أي أمباذقليس) لكي يكسبها مالهاذا الفيلسوف من مكانة، ويقوم مذهب "أمباذقليس" الرّائف و"ابن مسرّة" -من بعده- على أفكار "فيلون" الإسكندري وأفلوطين، وأبرزت نظرية ثانوية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية، واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألّف من الجواهر الخمسة الروحانية، وقد دافع "ابن مسرّة" عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية/أنجل جنثال بالثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ط.ت.ش) ص: 330.

اعتمد بعضها الذوق الشّخصي في تفسير القرآن الكريم، الممزوج بالفلسفة و العرفان والكشف.

لقد نبّه المستشرق الأسباني " آسين بلاثيوس " إلى أنّ أراء "لابن مسرّة" كانت مستوحاة من تعاليم الباطنية مثل قوله: أنّه يمكن اكتساب النبوة، وأنها ليست اختصاصا أصلا¹ وتميّز هذا التصوّف بطابع خاصّ فرضه المشروع الفكري والظّروف الحضارية لذلك العهد، إذ كان منهاجا تأويليّاً إشراقياً، أو بتعبير اصطلاحى دقيق منهاجا يقوم على النظرة الشمولية الجامعة التي تبعد التصوف على الحلقات المغلقة، لتفتحه على الفكر والتأمل، ومن خلال هذا تتوحّد إدراكات ومعارف المتصوّف العارف أو المحقّق من أجل بلوغ حقيقة الوجود.. كما تكوّنت المفاهيم الصوفيّة الفلسفية، مفهوم الله، مفهوم العالم، القدم، الحدوث، النبوة، التأويل، المعرفة، الثواب والعقاب، ولم تكن فكرة الوحدة بعيدة عن التصوّف الأندلسي الذي مثله أصحاب التصوّف المتأخرين أمثال " ابن عربي " و "ابن سبعين" و " أبو الحسن الشّشتري".

1.1- التصوف الفلسفي في مدرسة "ابن مسرّة الجبلي":

كانت مدرسة "ابن مسرّة الجبلي" الأساس الذي تكوّنت منه الآراء الصوفيّة الفلسفيّة وطبعته بطابع وحدة الوجود² هذا على الرّغم من عدم توفر كتب "ابن مسرّة" "التبصرة" و "الحروف" إلّا أنّه يمكن الإحاطة بتاريخ التصوّف الأندلسي من خلال آثار من خلفه أمثال " أبو القاسم أحمد بن الحسين المعروف بابن القسّي (ت 594هـ-1197م)" "محيي الدّين بن عربي الحاتمي(ت638هـ-240م)، " عبد السّلام بن أبي عبد الرحمن بن أبي الرّجال المعروف بابن الحكم بن برّجان(ت537هـ-1142م)، إذساهم التّوجّه الفلسفي الصّوّفيّ "لابن مسرّة"

1-ينظر: محمود علي مكّي: التشيع في الأندلس، منذ الفتح حتّى نهاية الدّولة الأمويّة، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2004م، ص: 21.

2- محمد العدلوني الإدريسي: التصوف الأندلسي أسسه التّطريّة وأهمّ مدارسه، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص139.

حتى على الأعلام المتأخرين، وجدير بالذكر أيضا أنّ مصادر صوفيّة مهمّة شكّلت بداية الفكر الصوّفي الأندلسي مثل: الرسالة القشيريّة، ومؤلّفات "الغزالي" و"الحلاج"، وأفكار المعتزلة والشّيعة التي سعى لترسيخها والاحتذاء بها "المهدي بن تومرت" في عهد الدّولة الموحدية، وعليه فإنّ نزوح الكثير من التيارات الصّوفيّة الفلسفيّة والعرفانيّة هو ما ستظهر تجلّياته في نتاجات عدّة.

2.1- التصوّف الفلسفي عند "ابن قسي" ¹:

تميّز تصوّف "ابن القسي" بالتناول الفلسفي وبالتأويل الذّوقي الإشاري للقرآن الكريم، وبانتقاله من مرحلة الزّهد إلى مرحلة التّأثر بالفلسفة الإشراقية، وتناول كتابه "خلع النّعلين واقتباس النّور من موضع القدمين" المسائل الصّوفية ذات الطّابع الفلسفي المبرزة لآرائه في الوجود والإلهيات الكونيات ومصادر المعرفة ومنهجها، كما يشير العنوان على دلالة رمزية مستوحاة من قصّة سيدنا "موسى" عليه السّلام لأنّه أكثر الأنبياء ذكرا في القرآن الكريم، وقد وقع اختيار "ابن قسي" على عبارة خلع النّعلين إشارة إلى التريّة الصّوفيّة الرّبانيّة وإلى المجاهدة والتّجليّ وحقيقة معرفة الله تعالى كما عايشها "موسى" -عليه السّلام- لتبقى أنموذجا بشريّا في الحصول على المعرفة المؤهّل لها العارف دون غيره.

إنّ الأمر الإلهي الموجه لموسى عليه السّلام "فاخلع نعليك" هو في نظر "ابن القسي" دلالة على أنّ من كان في هذا المقام وجب عليه تجاوز المألوف وكسر قوالب الحياة المبتدلة وتحطيم

1- هو أبو القاسم أحمد بن الحسن بن قسي، رومي الأصل من بادية شلب، التقى بابن العريف بألمرية، وتشبّع بآرائه، وسمّي بالإمام، وكان شغوفًا بقراءة كتب أبي حامد الغزالي، كان لهذا الصّوفي رأي مناهض للدولة الحاكمة وهو أوّل الثّائرين بالأندلس، وترجم ثورة تسمّى بثورة "المريدين"، وقد تضاربت الآراء حول "ابن قسي" وفكره، فبعد استنكار "المراكشي" له ولأفكاره وعقيدته، نرى أنّ "ابن عربي" يثني عليه ويقول: أنّه كان من أهل الأدب والفضل، متضلّعًا من اللّغة لا يقصد إلى كلمة إلاّ لحكمة يراها" / نور الهدى الكتّاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 62،63.

بدايات وتصوّرات المعرفة الحسيّة والعقليّة المعتادة، وأن يكون حاله حال "موسى" عليه السّلام كما نودي أن ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾¹ وسمع الكلام الأعزّ الأقدس، خلع عنه النّعلين، ورفع وساوس الكيف والأين، ولم يزل يخلع ويخلع حتّى خلع حجاب الغان، والرّين، وتدرّع قميص وقار الهين واللّين.. فرأى أرضا بساطا، وعملا أنماطا، وجوّ مزهرا أطنابا، ومقمر قسطاطا¹، فاستعار عبارة (يخلع) إشارة إلى معنى التّرقّي في المقامات والأحوال، ثمّ أعقبها بمدلولها الذي هو: (فرأى أرضا بساطا، وعملا أنماطا، وجوّ مزهرا أطنابا، ومقمر قسطاطا) إشارة إلى ثمرة اجتهاد العارف وحصول السرّ، وتشير رمزيّة اقتباس العنوان أيضا إلى أنّ النّعلين يمثّلان الكونين، ويستعملان للسير وقطع المسافات والاجتياز، والقنطران يجتازهما السّالك للوصول إلى الحضرة الإلهيّة، وإلى أنّ الإنسان يخلع نعليه عند وصوله إلى البيت، لأنّه مكان السّكن والرّاحة، فلا حاجة للنّعلين، والسّالك عند وصوله إلى الحضرة الإلهيّة، لا يحتاج إلى أيّ كون لأنّه في حضرة المكوّن² وتتمّ هذه المماثلة انطلاقا من الفكر الصّوفي والسّيّ الإسلامي.

عدّت قصّة "يوسف" عليه السّلام مصدرا آخر لاستلهاهم بعض معاني الأفكار الصّوفية عند "ابن قسّي" لما تمثّله من مثال في التربية ومجاهدة هوى الشيطان والنّفس، ففي حديثه عن الحكمة والمعرفة يعطي لهما عدّة دلالات مجازيّة كثيرة معانيها مستوحاة من هذه السّورة للاشتراك الدلالي بينهما، فيقول " فلا تكونوا الأسباط تلقونها في الجب فتكونوا من النّاكثين، أو تكونوا كالسيّارة تشترونها بالثمن البخس وتكونوا فيها من الزّاهدين أو تكونوا كالنّسوة اللّاتي راودنّها عن نفسها فإن استعصت سجنتموها"³ إنّ توظيف التّناسق القرآني وآلية السّرد في سورة

1- أحمد بن قسّي: خلع النّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تح: أحمد الأمري، ط1، 1418هـ، 1997م، (د. بلد نشر)، ص: 159، 208

2- ينظر: أمين يوسف عودة: تأويل الشّعور وفلسفته عند الصّوفيّة، مكتبة الكتب الحديث، ط2 (د.ت.ش) ص 90.

3- أحمد بن قسّي: خلع النّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ص210.

يوسف كصورة للتجوّز الدلالي المعبر عن أفكار "ابن قسي" الصوفيّة الفلسفيّة، وماهو إلاّ محاولة للربط بين التاريخ والواقع بصور معتدلة معبرة عمّا يدور في ذهنه بعيدا عن كلّ شطح صوفي كالذي عرف عند الصوفية الذين تأثروا بالفلسفات الباطنية.

اتّخذت ألفاظ "الشجر، والثمار" رمزا للأنبياء ورسالاتهم، فقد ورد في كتاب "خلع النّعلين" ما يبرّر هذا "واعلم أنّهم المنشأ الإنساني والمبدأ الدنيوي، شجرة التّفريع والتّغصين والتّأنيس والتّأمين، والتّعريف برّب العالمين، وإنّ المراد من تلك الشّجرة زهرتها، كما أنّ المستفاد من زهرتها ثمّرتها، ومن الصّدفه درّتها، فأنيّ أدركت نبوته كانت الثّمرة وكان المراد، وأنيّ أبعضت نبوته كانت الشّجرة"¹ ووردت في مواضع أخرى من كتابه بمعنى أنّها رمز للوجود، ورمز للمعرفة، ورمز للطّاعة والمعصية استنادا إلى دلالتها في القرآن الكريم في قصّة "آدم عليه السّلام"، كما رمزت إلى معنى الأحديّة والمقصود بها التّوحيد، وترمز أيضا إلى كل ما هو ثابت وأصل في الأشياء.

تجلّى في تصوّف "ابن قسي" نزوعا إلى توظيف المصطلح الصّوفي واتّخاذه وضعًا خاصًا في فلسفته وانزياحه من وضعه الأصلي، كمصطلح "الأمر" الذي اتّخذ معنى الكينونة والمشية كما ورد في قوله "ظهور الرّوح حجما، وقيام النّور جسما، فإذا أراد الأمر جلّ جلاله قال له: كن فيكون فبحيّة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما وجودا ظاهرا"² فكلمة كن المشتقة من التّكوين تعني التّصرّف في الأحوال وهي مرتبة لأصحاب الولاية فقط، كما يكون داعي الإهتمام بسرّ الحرف بابا للولوج إلى معرفة طبائع النفوس بحجّة أنّ لكلّ حرف ارتباط بطبع معيّن. واتّخذت منزلة الحروف مفهوما لها عند "ابن قسي" مثل تأويله (لألف نون) "بباطن روح القدس وحياته"³.

1- المصدر السابق: ص: 225.

2- المصدر نفسه، ص: 226.

3- المصدر نفسه: ص: 307.

لقد اعتمد "ابن قسي" على رمزية تأويل الحروف وخروج دلالتها عن معناها الظاهر، فهي في نظره تحمل أرواح الملائكة وصفاتهم التي استتروا بها عن الخلق، كما تدلّ على معنى الإتصال بين العالم الأرضي والعلوي كما ورد في قوله: "واعلم أنّه لولا الباء، وهو الملك الأرضي والروح والرضا، والنور الأزهر المضيئ الذي هو حقيقة النبي ما اتصل عليه السلام بالروح الأمين ولا تنزل إليه من وحي ولا تمثل إليه الوحي رجلا، كذلك لولا الواو الذي هو روح الوقار والتمكين، وروح سكينة التأمين، ما اتصل الروح الأمين بالقلم العليّ، ولا انكشف له حجاب الستر الأزلي، وكذلك لولا النون الي هو حياة الجميع ومداد التنزيل الرفيع، وحقيقة العالم العليّ السامع المطلع القلم العليّ بروح القدس، ولا لبس من الحلة الأولى ما لبس، كذلك روح القدس بألف نون الحجاب الذي أعجز التعبير والتّحبير"¹ فهذه الحروف أرواح وعوالم قائمة بذاتها تترجم أسرار خفية تجلّت لأصحابها في لحظات مبهمة، ويعتبر هذا التّجوّز في دلالة الحروف امتدادا لأركان علم التصوّف الذي بدت أولى ملامحه مع "الحلاج" كما مرّ بنا، واستمرارا لنظرية المعرفة الصّوفيّة القائمة على الكشف وسر الحرف المؤسس للمعنى "فالْحَرْفُ فِي التّفْسِيرِ الصّوّفِيّ هُوَ: سرّ إلهيّ يهدف إلى معرفة الله ومشاهدته، وهذا السرّ يحمله الحرف الحفّيّ قبل الظاهر إذ كلّما غاب الحرف ظهر المعنى"² وعبر جدليّة الظهور الغياب تظهر بعض قوانين التّأويل.

2- التّأويل الصوفي للقرآن الكريم:

1.2- منهج "ابن برجان" (ت536هـ) الإشاري:

يختلف التّفْسِيرُ الإشاري عن التّفْسِيرِ اللّغوي من حيث المنهج وكيفية استنتاج المعنى "فالتّفْسِيرُ الفيضي الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى

1- المصدر السابق: ص: 311.

2- مختار الفخّاري: حفريات في التّأويل الإسلامي - دراسة في المجال الأصولي الإسلامي للتّفْسِيرِ الصّوّفِيّ، عالم الكتب الحديث، إربد، شارع الجامعة ودار للكتاب العالمي، ص: 369.

إشارات خفيّة تظهر لأرباب السّلوک، وهو لا يرتكز على مقدّمات علميّة، بل يرتكز على رياضة روحيّة يأخذها الصّوّفي نفسه حتّى يصل إلى درجة تنكشف له فيها هذه العبارات هذه الإشارات القدسيّة، وتنهلّ على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السّبحانيّة¹ فالإشارة هي مفتاح باب التّأويل إذ يأخذها من مصدرين هامّين " الأوّل: الإشارات الخفيّة التي يدركها أهل التّقوى والصّلاح والعلم عند تلاوة القرآن الكريم لتكون مواجيد لها معان، الثّاني: الإشارات الجليّة التي تتضمّن الآيات الكويّة في القرآن الكريم والتي تشير إشارات واضحة إلى كثير من العلوم الحديثة الإكتشاف² غير أنّه وإن بدت للمفسّر الإشاري هذه الفيوضات والسّبحات من عالم الغيب؛ فهذا لا يعني عدم لجوئه إلى قوانين العرب في القول، وإلى قواعد اللّغة وأسرارها وجمال بيانها.

عرفت الخلافة الأندلسية ظهور نزعة التّفسير الإشاري الفيضي الذي لا يحتكم إلى العبارة، بل إنّ الإشارة هي وسيلته رغم نسبيتها، وكان " عبد السّلام بن عبد الرحمن بن أبي الرّجال، محمد بن عبد الرحمن، أبو الحكم اللّحمي الإفريقي الصّوّفي المعروف المعروف: " بابن برّجان"³ ممن اشتهر بهذا التّفسير الصّوّفي، إضافة إلى شهرته في علم الكلام والفلسفة، ووصف صاحب كتاب "الإعلام بمن سكن مراكش وإغمات من الأعلام" تمكّنه من هذه العلوم فقال: " كان من رجال المغرب غماما في علم الكلام، ولغات العرب والأدب، عارفا بالتّأويل والتّفسير، نحويا بارعا، ناقدا ماهرا، إماما في كلّ ما ذكر لا يماثل بقرين، مؤثرا لطريقة التّصوّف، وعلم

1- محمد حسين الدّهبي: التّفسير والمفسّرون، ج2، ص:261.

2- خالد عبد الرّحمن العك: أصول التّفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ، 1986م، ص 206، ص: 206.

3- ذكر نسبه كاملا:الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: لسان الميزان، أخرجه: سلمان عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م، ص: 173.

الباطن متصرفاً في ذلك ثمّ مبدياً من وجوه التأويل¹ وتضمّن كتابه في التفسير " تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم وتعرّف الآيات والنبأ العظيم " ظروباً مختلفة من مسائل التأويل والتفسير الإشاري.

من بين تفسيرات "ابن برّجان" الصّوفيّة الإشاريّة تنبؤه بفتح بيت المقدس في تفسير سورة "الروم" بناء على إشارة فيضيّة ألهم إياها، وعلى حساب للأحرف ومما ذكره في قوله: " ومن تدبّر دوائر التقدير في اختلاف الليل والنهار واختلاف الأزمان، وتقلّب الكيان في ذلك في تغيير الإدالات والزيادة والتقصان عساه أن يقف على بعض العلم بذلك وما يحصل من ذلك هو من أنفع فوائد اليقين بتمام الآماد وكمال الآجال، ووجوب ظهور اليوم الآخر، وتحقيق العلم بالبعث والوعد والوعيد إلى ماوراء ذلك، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: وذكر المهدي فقال: " يملأ الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، فيكون ذلك إخباراً عن غلبتنا لهم يومئذٍ، لأنّها كرهة نبا لهم وفرّة منهم ليست لهم كرهة في تلك المدّة إن شاء الله، وما تقدّم ذكره

فصحيح، فيكون تقدير قوله تعالى ﴿أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَاقِيَ وَسِعَ الْعَرْشَ جُودًا﴾ **غَلِبَتِ الرُّومُ** ﴿وَيَحِ آدُنَى الْأَرْضِ وَهُمْ

مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَعْلَبُونَ ﴿[سورة الروم الآيات: 3، 2، 1] أنّه إخبار عن غلبة

المسلمين لهم بالإمام العدل، رضي الله عنه وقد جاءت الأخبار عنه² وقد يبدو للقارئ أنّ هذه الإشارة تحمل ما هو خفيّ وجلبيّ لتقترب أكثر من قواعد التفسير الإشاري البعيد عن الغلوّ والفهم غير اللائق بالقرآن الكريم.

1- العباس بن إبراهيم السّملالي(قاضي مراکش): الإعلام بمن سكن مراکش وإغمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ، 1993م، ج8، ص: 473، 474.

2- عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد ابن برجان اللخميّ الإشبيلي: تفسير ابن برجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، وتعرّف الآيات والنبأ العظيم، تح: أحمد توفيق المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ج4، ص: 326، 325.

ومن بين إشاراتِهِ أيضاً ما ذكره حول علامات القيامة وأحوالها وأين تكون فقال: " ووجه آخر أنّه لما ذكر ياجوج وماجوج والوعد بالفتح فيهم أتبع ذلك قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ

مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الانبياء 105] وهم عيسى ابن

مريم وأنصاره ومن تبعه من المسلمين ومن يجيئ معه، إنّ في هذا بلاغا لقوم عابدين لله في أيام الدجال ووجه آخر زائد على ما تقدّم أن تكون الأرض المخبر عنها هي الأرض المقدّسة وهي مكان ملك داود وسليمان، وموضع أنزل فيه الزبور¹، إنّ هذه الإشارات والتنبؤات التي تظهر لـ"ابن برّجان" هي من وحي تقديره، ومّا اجتمع لديه من الأخبار السابقين.

يمكن القول عن تفسير "ابن برّجان" أنّه تضمّن في باطنه الجمع بين الإشارة والمعرفة الصّحيحة " فهو الذي جعل من تفسيره للقرآن أداة منهجيّة لفهم حقيقة الوجود وبلوغ معرفته والنفاذ إلى حقيقة الرّبوبيّة وحقيقة الحقّ المخلوق به، باعتبارها القوانين الإلهيّة التي يظهر أثرها في كلّ شيء²، في تأويله للقرآن الكريم استعمل "ابن برّجان" مخارج وتأويلات للآيات مبنية على قاعدة علم الكلام والفلسفة التي ميّزت فكره، ومن بين هذه المحاولات نجد قوله في مفهوم "الحق" الذي أخرج معناه إلى أوجه دلاليّة متعدّدة، وقال في ذلك: " وإنّما خلق السموات والأرض بينهما بالحقّ، والحقّ مسالك معاني صفاته في العالم، ومادّل على موجود الآخرة وأكوانها، وما أوجب الشّهادة به من إتيان السّاعة بالآجال المؤجّلة والمواقيت المؤقتة، وأنّ الجزاء واقع لا محالة، وصفات الجزاء ومعرفة منبعث الخزائن، ومعرفة منبعث الشّرائع، وما أثبتت عليه

1- المصدر السابق، ص: 43.

2- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص:

دعائم الإسلام وتمييز الحلال في ذلك من الحرام¹ إنّ هذه النظرة في تأويل بعض المعاني انطلاقاً من وضعها في سياق معيّن، تشبه إلى حدّ كبير إجراء المدرسة المشرقيّة في التفسير.

2.2- منهج "ابن عجيبة"² (1809م - 1224هـ):

عرف التصوّف في المغرب نضجاً، وثوراً في المضامين التي نحا أكثرها منحى التأويل، فعلى غرار "ابن برّجان" كان تفسير "ابن عجيبة" وجهاً آخر للتفسير الإشاري الصوّفيّ، إذ كانت كلّ آية تُفسّر من التّاحية اللّغويّة والإشاريّة التي تقف على العتبات التّأويليّة الفلسفيّة والعرفانيّة ﴿لَيْسَ

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفْتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ أَلْمَشْعَرِ

إِلْحَرَامٍ وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ [سورة البقرة،


الآية 198] فظاهر هذه الآية هو تفسير للقيام ببعض مناسك الحجّ، مثل الإفاضة، لكن "ابن عجيبة" أوّل معاني الآيات من وجهة صوفيّة تمثّلت في استدلاله على التّجليات الإلهيّة والمقامات والأحوال، فقال في معناها الإشاري: "إذا وقفت القلوب على جبل عرفة المعارف، وتمكّنت من شهود جمال معاني تلك الرّحارف، حتّى صارت تلك المعاني هي روحها وسرّها، وإليها مآلها ومسيرها، أمرت بالنزول إلى أرض العبوديّة، والقيام بوظائف الرّبوبيّة، ثمّ يقال لهم: فإذا قضيتم مناسككم بأن جمعتم بين مشاهدة الرّبوبيّة في باطنكم والقيام بوظائف العبوديّة في

1- ابن برّجان الإشبيلي: تفسير ابن برّجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، ج 4، ص: 12.

2- ابن عجيبة أبو العباس بن محمد بن المهدي الحسن الأنجزي، دفن ببلدية أنجرة وله تصانيف كثيرة منها في التصوف (شرح صلوات ابن مشيش) و(الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصليّة) و(الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآحرومية) و(إيقاظ الهمم في شرح الحكم) لابن عطاء الله/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفيّة، ص: 285.

ظاهرهم فاذكروا الله على كلّ شيء¹ وهو تفسير يعكس حركة المعراج من الأداء الحسي إلى البلوغ الروحاني.

من التجوّزات المفارقة التي أولها "ابن عجيبة" في القرآن الكريم، تفسيره لقوله تعالى الآية من

سورة المائدة ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾  أَجَلْتُمْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَمِ إِلَّا

مَا يُتْبَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّهِ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ 

[سورة المائدة، الآية 2، 1]، بقوله: "يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود التي عقدتموها على نفوسكم في حال سيركم إلى حضرة ربكم من مجاهدة ومكابدة، فمن عقد عقدة من ربه فلا يجلّها، فإنّ النفس إذا استأنست بجلّ العقود لم ترتبط بحال، ولعبت بصاحبها كيف شاءت، أوفوا بالعقود التي عقدتموها مع أشياخكم بالإتباع والإستماع إلى ممتاكم، وأوفوا بالعقود التي عقدتها عليكم الحقّ تعالى من القيام بوظائف العبوديّة، ودوام مشاهدة عظمة الرّبوبيّة"²، إنّ المعاني القرآنيّة تزداد تولّدا في التّأويل الصّوفي الذي يبحر في عمق التجربة الشّخصيّة لتعكس المعرفة الدّوقية. ومّا عضّد مذهب "ابن عجيبة" في التّأويل هو الإمام بالجانب الإصطلاحي الذي شكّل أساس الفهم الذي يقوم عليه التّأويل عنده، فقد عمد في كتابه "معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف" إلى حصر الحقل المعجمي الخاص بالتصوّفة، مثل مصطلح الخمر، والسّكر، والصّفات والأفعال، وشرح معاني الأوتاد، والأقطاب، وبالتالي يكون "ابن عجيبة" قد مثّل دعامة في الفكر الصّوفي المغربي اجتمعت فيه الميزة الدّوقية الإشاريّة والفلسفيّة.

1- أبو العباس أحمد بن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله قرشي رسلان، (د.ط) 1419هـ، 1999، ج2، ص 231.

2- المصدر نفسه، ج2، ص: 4.

3- الكشف¹ الصوفي والتأويل:

لقد تأسّس مع "ابن عربي" منهج التأويل بعد مروره بمراحل شكّلت بعض معالمه، فقد تغيّرت بنية اللّغة المشكّلة للفهم في آثار "ابن عربي" وذلك في توظيفها للرّمز والإشارة و لقوانين فهم ثنائيّة الظاهر والباطن، إضافة إلى اعتراضه على القوانين الجاهزة لفهم الخطاب القرآني فهو "يرفض التأويل القائم على أساس الفكر والعقل والقياس من جهة، وعلى أساس الإيمان بوضعية اللّغة واصطلاحية دلالتها من جهة أخرى"² أي أنّه يدعو لإعمال الفكر والتأمّل الصّافي القائم على العقيدة السّليمة التي تبتعد عن التأويل الكلامي والمذهبي، مع مراعاة طبيعة الكلام المتضمّن للمستويين الصّريح والصّمني، وإذا كان التأويل في الفكر الإسلامي قائما على النّظر العقلي "فإنّ الصّوفية سيحولون من موقع التأويل وسيربطونه بأفق أعم هو الكشف الصّوفي"³ وهو المنطلق الذي حدّد تأويل المتصوّفة بملامح جديدة، وتعرّض إليها "ابن عربي" في مسائل عدّة من بينها؛ باب تأويل الحروف ورمزيتها، تأويل مناسك العبادات وإعطائها صورة مقارنة للعبادات الرّوحية، مسألة تأويل القرآن وتوضيح المحكم من المتشابه فيه مع تحديد منهجية التأويل القائمة على اللّغة والفهم.

1.3- رمزية الحروف وتأويلها:

اتّخذ مبحث تأويل الحرف في تراث "ابن عربي" وضعاً مغايراً مع من سبقه من المتصوّفة، إذ اتّسعت دائرة تأويله واتّخذت بعدا عرفانياً ظهرت معانيه كدلالة على عوالم برزخية مستمدّة

1- الكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كلّ ما وراءه من معاني وأسرار، فإذا كانت المشاهدة تختصّ بالدّوات، فالكشف يختصّ بالمعاني والأسرار..الكشف أتمّ من المشاهدة وأعلى"/ سعاد الحكيم: المعجم الصوفي-الحكمة في حدود الكلمة- ص:664.

2- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في فلسفة التأويل عند ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص:376.

3- ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية-نموذج محي الدين بن عربي-منشورات عكاظ، الزنباط، ط2، 2011، ص: 238.

من العلم الإلهي وتتجاوز دلالتها بهذا الاعتبار الرّسم المتراخي للعيان الظاهر، إلى اعتمادها على قوّة الباطن ولها قدرة على التصرّف في الأمور، كما قسّمها إلى عوالم لها معانيها " اعلم وقّنا الله وإياكم أنّ الحروف أمة من الأمم مخاطبون مكلفون، وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلاّ أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف أفصح العالم لسانا، وأوضحه بيانا، وهم على أقسام كأقسام العالم القائم في العرف"¹ ثمّ كانت صفة كلّ حرف رمزا على عالم معيّن من العوالم الروحانيّة:

الحرف	رمزيّته
الألف	وجود الذات مع كمالها
التون	وجود الشطر من العالم
الهاء والهمزة	عالم العظمة
الحاء والحاء والعين	عالم الملكوت (العالم الأعلى)
الثاء، التاء، الجيم، الدالّ الدالّ، الزاء، الزاي، الظاء، الكاف، اللام، التون، الصاد، الضاد، القاف، السين، الشين، الباء الصّحيحة	عالم الجبروت (عالم الوسط)
الفاء	عالم ممتزج بين عالم الشّهادة وعالم الوسط.
الكاف، القاف	عالم الإمتزاج هو عالم وسط وبين عالم الملكوت وهو القاف والكاف والقاف والسين والشين والياء الصّحيحة
الحاء المهملة	عالم الإمتزاج الأعظم بين عالم الجبروت الأعظم وبين عالم الملكوت.

1- محيي الدّين بن عربي: الفتوحات المكيّة، تح: عثمان يحيى، مرا: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2 (د.ت.ش)، السفر الأوّل، ص: 260.

ولأشكال رسم بعض الحروف معاني ودلالات لا تقل أهمية عن معاني الحروف نفسها، ففي شكل (الألف واللام) يرى "ابن عربي" دلالة على الحبّ والميل، واللام هو ملهم أسرار الحبّ والألف رمز الإتحاد، ولكروية حرف (الصاد) قوّة وصلابة، وقد صدقت دلالاته حين وافقت تسمية سورة من القرآن بها. وقد تأخذ بعض الحروف صفة الأسماء الإلهية مثل حرف (الماء)، إلا أنّ العقل يقف حائراً أمام تخریجات معنى الحروف التي صاغها "ابن عربي"، وكيف غدت سلطة اللغة في الوجود، وتمائلها مع سلطة الفعل، وكأنّ التأويل لا يخضع لمقياس العلم به.

2.3- التأويل الصوفي للقرآن عند "ابن عربي":

لقد كان النظر إلى القرآن الكريم عند معظم الصوّفة من وجهة الكشف والإشارة والفيض، لذلك تكون معظم تأويلاتهم ذوقية فلسفية غامضة لا يفهمها إلا من عاش تجربتهم وسلك مسلكهم في ترقّي المقامات ومراتب السلوك، وتفسير "ابن عربي" لنا هذا المنحى في إعطاء تلك السمة العرفانية للمعاني المستنبطة من القرآن باعتبار أنّ للقرآن ظاهر جلي وباطن لا يتأتى إلا لأصحاب الكشف موجّها إليها بمعاني وأسرار الحروف التي تُعدّ مفتاح فهم القرآن، ففي

تأويله للآية الأولى من سورة البقرة ﴿أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ آيَاتٍ﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى

لِلْمُتَّقِينَ ﴿البقرة، الآية 1، 2﴾ يخرج دلالات من هذه الحروف المقطّعة إذ يقول: "إشارة إلى

كلّ الوجود من حيث هو كلّ لأنّ (أ) إشارة إلى ذات الذي هو أول الوجود على مامرّ، و(ل) إلى العقل الفعّال المسمّى جبريل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض إلى المنتهى و(م) إلى محمد الذي هو آخر الوجود تتمّ به دائرته وتتصل بها¹ كما تميّز تفسيره بإلحاق المعاني المستنبطة من القرآن الكريم بعلم الكلام والفلسفة والطبيعة والعرفان وأصول التصوّف من مقامات وأحوال، وولاية فكان في مجمله نسفاً محكماً.

1- محيي الدين بن عربي: تفسير القرآن الكريم (د.ط.ت.ش)، ج1، ص: 9 .

3.3- الأحوال والمقامات:

إنّ أحوال العارف بالله متعلّقة بالمقامات والإرتقاء فيها وهي تجعل المرید يرتقي ويحقق السمو من عالم الحسّ إلى عالم الغيب، ويردُّ على قلب السالك أضرب من المقامات فصل فيها "ابن عربي" وأول بعض معاني القرآن الكريم بأنّها إقرار لها كقوله تعالى ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ

الْغَمَمَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا

ظَلَّمُوا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة الآية: 57] إذ أول الإنزال

بالأحوال والمقامات الذوقية الجامعة بين الحلاوة وإسهال رذائل أخلاق النفس والرّضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقية التي تحشرها عليكم رياح الرّحمة والنّفحات الإلهية في تيه الصّفات عند سلوككم فيها"¹، كما أول القرية التي أمر الله تعالى "بني إسرائيل" أن يدخلوها

كما في قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغْداً

وَادْخُلُوا أَبْوابَ سَجْدَا وَقُولُوا حِطَّةٌ يُعْفَرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [سورة

البقرة الآية: 58] بأنّ دخولها هو دخول مقام المشاهدة باعتباره خروج من الظلاله إلى الهدى، وإحلالهم مقام القرب بدل البعد عنه.

إنّ حاصل ما يتوصّل إليه الإنسان من مقامات نورانية إنّما حصل بتبّع شريعة الله ومنهاجه

الذي ذكره تعالى في قوله: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعةً وَمِنْهَا جَاءَ ﴾ [سورة المائدة،

الآية 48] هو طريق المعراج إلى الله تعالى و طريق الفناء والخلود، كما تحصل مكاشفات

الأحوال باتّباع السلوك والأحوال، وقد أول دلالة الدّعوة إلى الحجّ أنّه دعوة إلى مقام القلب

والتّجرّد من صفات النفس، والعبادات التي يقوم بها الإنسان يوميًا من ذكر وتسييح إنّما هي

1- المصدر السابق، ص: 37.

تزكية توصل إلى التّصفية ومنه إلى مقام الرّضا " الذي هو مقام تجلّي الصّفات وغايته"¹، ولا يقتصر حصول الرّقي في المقامات على أحوال الدّنيا فقط، بل الآخرة هي الأخرى وضع ينال به العبد الارتقاء فيه، كنييل الجزاء والصعود من مرتبة إلى أخرى، بل ويصبح قلب العارف بيت الله الذي يتمكّن منه اليقين، فتجربة التّصوّف عند "ابن عربي" ارتبطت بالإنسان وجهده في بلوغ مقام الإحسان، فهي تجربة خاصّة تخطّى فيها التّأويل حدود اللّغة ليرسم أفقا للعرفان.

4.3- تأويل معنى مقام رجال الغيب في القرآن الكريم:

تحدّدت معاني القرآن الكريم في تفسير "ابن عربي" بالعالم الرّوحانيّ ورموزه، كون هذا الأخير له شهوده القائمة عليه، ورجاله لهم مقامات رجال الأنفاس الذين خصّهم الله تعالى في آياته، وهم قائمون على حفظ هذا العالم بتصرّفاتهم، فقوله تعالى ﴿وَحَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [سورة طه: الآية 108] فمعناها يختصّ برجال الغيب العشرة "وهم عشرة لا يزيدون ولا ينقصون، هم أهل خشوع فلا يتكلّمون إلّا همسا لغلبة تجلّي الرّحمن عليهم دائما في أحوالهم"²، ويأتي في مرتبة أخرى مرتبة أخرى "رجال الغيب" الرّجال المحتجبون عن أبصار الجنّ والأنس يأخذون أرزاقهم من عالم الغيب ولا صلة لهم بعالم الحسّ³ وخصّهم قول الله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الأعراف:

الآية 204] ومنهم "رجال القوّة الإلهيّة" أو "رجال القهر" ولهم من صفات الأسماء الإلهيّة كالقويّ والمتين، وذكرهم في قوله تعالى ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الفتح: الآية 29]، ومنهم أيضا "الظّاهرون بأمر الله عن أمر الله" وعددهم ثابت في كلّ زمان ومكان،

1- المصدر السابق، ج2، ص: 37.

2- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج11، ص: 306.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص: 308.

عادتهم- كما قال "ابن عربي"- خوارق العادات، وفيهم نزل قوله تعالى كما أوّله "ابن عربي" ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ﴾ [سورة الأنعام: الآية 91] وكثير من أهل هذه المقامات والصفّات من وصفهم "ابن عربي" وبيّن مقامهم في القرآن الكريم أنّهم أهل ولاية وفعل سارٍ في الوجود، كالنّبهاء، والأبدال، والأوتاد الذين يتصرّف العالم بسلطة إرادتهم، بل ومن فئات بعض الأصفياء من نال هذا المقام، كالأخلاء، والمحدّثون، والورثة وتجدر الإشارة أنّ هذا الرّبط في المعنى بين اللفظ والصّورة إنّما جرى على غير سنن التّأويل المحتكم إلى اللّغة، بل كرّس مبدأ التّجربة الشّخصيّة الدّوقيّة العرفانيّة التي تبقى حبيسة الفهم الخاص للمتصوّف..

3.5- تأويل معنى المناسك والعبادات:

إنّ فقه العبادات يرسم هدفا لرياضة الرّوح قبل الجسد، فما جعل الله من فريضة إلّا وجعل فيها حكمة إلهيّة، وقد فتح "ابن عربي" بابا لهذا التّأويل يعطي لمعنى العبادة بعدا روحيا تتعدّد معانيه، كأن يقارب معنى الحجّ معنى الطّواف حول العرش، ويعتبر قلب المؤمن بيت الله الشّريف باعتبار أنّ الرّوح إذا صدقت وعاشت تجربة معرفة الله تعالى فهي لا تقلّ قداسة عن شعائر الله، يقول في هذا المقام: "الطّائفون بالكعبة(هم) بمنزلة الطّائفين بقلبك، لإشتراكهما في القلبيّة، والطّائفون بجسمك(هم) كالطّائفين بالعرش، لإشتراكهما في الصّفة الإحاطيّة، فكما أنّ عالم الأسرار الطّائفين بالقلب الذي وسعي(هم) أسنى منزلة من غيرهم وأعلى"¹ وبهذا التّأويل يكون "ابن عربي" قد أخرج العبادات والشّعائر من وضعها الذي يتحوّل مع الممارسة إلى جمود وغياب الرّوح، فضلا على أنّ هذا الرّبط يحقق ضربا من رحلة المعراج، أو تحقيقا لمقام الفناء الذي تُختزل فيه تجربة الصّوفي.

1- المصدر السابق، ج1، ص:227.

6.3- تجربة الشّعر عند "ابن عربي":

تمثّل تجربة الشّعر مجالا أكثر خصوبة للتصوير، وفيها يكون الحظّ أوفر في التعبير نتيجة تعدّد مستويات اللّغة من رمز وإشارة، وتميّز شعر "ابن عربي" خاصّة في ديوانه "ترجمان الأشواق" بتركيبه خاصّة تتضمّن ظاهر الكلام وباطنه، فسبب نظم هذا الديوان هو ما ذكره في مقدّمته ويتلخّص في وصف ابنة شيخه وقد قال فيها: "وكان لهذا الشّيخ رضي الله عنه بنت عذراء طفيلة، هيفاء تقيد النّظر وتزيّن المحاضر والمحاضر، وتخيّر المناظر تسمّى بالنّظام، وتلقّب بعين الشّمس والبها.. فكلّ اسم في هذا الجزء فعنها أكثي، وكلّ دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء على الواردات الإلهيّة، والتّنزلات الرّوحانية والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى، فإنّ الآخرة خير لك من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها إليها أشير ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [سورة فاطر الآية:14]"¹ فقد جعل "ابن عربي" في هذا الديوان ثنائية مشتركة بين الحب الإلهي والبشري.

إنّ صورة الحبّ ترفض التمسك بصور الحبّ المحسوس الذي تنتهي لذّته عند نيّله، بل يقبل الصّورة المثاليّة التي تخلق فارق المسافة ويتسع المعنى في التعبير عنها، الحبّ الذي يترقّع عن الدنيوي ويميل إلى الروحاني في تعالیه وتطهيره للذّات الإنسانيّة من رغباتها، إنّ محاور المعاني الصّوفيّة التي تضمّنّها ديوان ترجمان الأشواق تتمحور حول رمزيّة المرأة، والحبّ الإلهي ورمزيّة الطّبيعة، وجامع هذه العناصر هو الحب الذي يستطيع أن يفهم المتصوّف العالم، ويستطيع قراءة الوجود والإنسان من وجهة مغايرة "إنّ التّأويل هو قراءة تعبيرية بمعنى تعبير رؤى للوجود ومظاهره، بوصفها شفرة إلهيّة، الهدف منها معرفة الله عبر تجلياته اللّامتناهية في مراتب

1- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1425، 2005، ص: 22، 24.

الوجود"¹ وهذه المعرفة تقتضي استدعاء آليات بناء الخطاب الصوفي مثل ثنائية الظاهر والباطن، والإشارة، والمجاز وإدراك حقيقة الرّمز وديناميته في التّصوير، وثناء في الخيال كقوة مبدعة يضيف على العناصر اللّغويّة حركة ومجازا، وعنصر الخيال بالضبط هو ما أغنى تجربة التّصوّف عند "ابن عربي" وجعله متوسّطا بين العرفاني والفلسفي.

لقد اتّخذ الغزل في الشّعر الصّوفي تطوّرا اختلّف جذريّا عن العصور المتقدّمة، فقد ظهر بمستوى من التّلميح والإشارة والرّمز، موظّفا حقولا دلاليّة مختلفة منها ما ارتبط بأسماء النّساء وأوصافهنّ ودلّ معناه على اللّطائف والحقائق الإلهيّة مثل: هند، لبنى، ظبي، سلمى، لبنى، الرّباب في قوله:

عَرَفَانِي إِذَا بَكَيْتُ لَدَيْهَا ** تُسْعِدَانِي عَلَى الْبُكَاءِ تُسْعِدَانِي

وَأَذْكَرَالِي حَدِيثَ هِنْدٍ وَلُبْنَى ** وَسَلِيمِي، وَزَيْنَبٍ وَعِنَانٍ²

وكلّ اسم ذكره "ابن عربي" هنا يحمل دلالة معيّنة مغايرة لدلالته الوضعية " والإشارة بهند إلى مهبط آدم عليه السّلام، وما يختصّ بذلك الموطن من الأسرار، ولبنى إشارة إلى الدّيانة وهي الحاجة، وسليمي حكمة سليمان بلقيسية، وعنان علم أحكام أمور السياسات، وزينب انتقال من مقام ولاية إلى مقام نبوة"³ إنّ هذا التحوّز في دلالة أسماء المرأة يضعها في مقام الرّفعة والولاية والمسؤوليّة، ويتخطّى الصّورة السّطحيّة التي صمّمها لها الموروث البشري، ويردّ الاعتبار لتوازن الحياة في قيامها على ثنائية المرأة والرّجل، ويتخذ التعبير عنها وتصوير جمالها معبرا للجمال الإلهي رغم اختلافهما، أي بعد ما هو إلهي عما هو بشري نتيجة ضغط ما تمارسه سلطة الرّمز" ذلك أنّ الصّوفيّ عندما يستحوذ عليه المحبوب، لا يستطيع أن يعبر عن تجربته

1- أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، ص: 99.

2- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص: 104.

3- المصدر نفسه، ص 105.

الدّاخلية إلا باعتماده التراكيب الرّمزيّة، التي تشير ولا تكشف، وتلّوح دون أن تصرّح¹ إنّّه ترسيخ لثنائية الظاهر والباطن، وللأضداد التي تؤلف دلالات متعدّدة، ومن هنا تصل رمزيّة المرأة إلى المطلق سواء في حضورها الإسمي، أو في حضورها في صورة كنايات واستعارات.

إنّ العلاقة التي تربط المتصوّف بالمرأة لا تقف عند حدود الرّغبة المقموعة وإن كان الشعر الصوفي يستعمل الكثير من الصّور والتشبيهات في هذا المضمون، إذ يذكر الأوصاف الحسيّة كقول "ابن عربي":

أُطَارِحُهَا عِنْدَ الْأَصِيلِ وَالضُّحَى بِحَنَّةٍ مُشْتَاقٍ وَأَنَّةٍ هَيْمَانَ²

فقد ذكر المطارحة وعنى بها عن رغبات الشّبوق والرّغبة، لكن سرعان ما تتّضح الصّورة عند التّعريض للفظتين: الأصيل والضّحى وهما وقتان لهما دلالتان قويّتان في الإشارة إلى مواقيت الصّلاة والرّجوع إلى الله تعالى " إنّ الفعل الجنسي الذي يحكم حبّ الصّوفي للمرأة ليس حركة جسديّة تخضع لإيقاعات الرّغبة والمتعة الرّجوليّة، ولكنّه يستجمع في ذاته عناصر الإفتتان والعبادة والمتعة الجنسية المتبادلة، إنّ فعل مركّب يجمع بين العناصر التي تشدّ الإنسان إلى الألوهيّة والطّبيعيّة إلى مبدئيها؛ الحبّ والحياة³ وفي مقام آخر من الديوان وصف آخر لمفاتيح الجسد مكّيّ به عن الجمال الإلهي الذي هو صلب موضوع الحبّ والغزل عند الصّوفي، يقول "ابن عربي":

لَمِيَاءٌ لَعَسَاءٌ مَعْسُولٌ مُقْبَلُهَا ** شَهَادَةُ النَّحْلِ مَا يَلْقَى مِنَ الضَّرْبِ

رِيًّا الْمُخْلَخَلِ دَيْجُورٌ عَلَى قَمَرٍ ** فِي خَدِّهَا شَفَقٌ غَضْنُ عَلَى كُثْبِ

1-وفيق سليطين: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والاتّصال، ص 95.

2- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص 59.

3- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفيّة، ص: 441.

حَسَنَاءٌ حَالِيَةٌ لَيْسَتْ بِغَانِيَةٍ ** تَفْتَرُّ عَنْ بَرْدِ ظَلْمٍ وَعَنْ شَنْبٍ¹

" ولقد تجلّت براعته بالتحديد في قدرته الفائقة على نزع الأقنعة الكثيفة التي تغطّي بها الحقائق والمعاني، ليمنح الوجود معناه الحقيقي، وليقول لنا إنّ ما نشاهده في الحسّ محض أقنعة زائفة غير حقيقية لا تلبث أن تتركنا وترحل، ولذلك فهي تُؤوّل إلى نهاية الأمر إلى صيغ رمزيّة وشيفرة وجودية، وعلى الإنسان أن يعكف على حلّ هذه الشيفرة وأن يعمل جاهدا في العبور من كثافة الصّور إلى لطافة المعنى"² إنّ الخطاب الصّوفي لـ"ابن عربي" تجاوز الأطر الموضوعية وحاول التأسيس لمنحى صوفي عرفاني يشتغل أكثر على لغة والرّمز ويكون نشاط الفكر والخيال فيه ذو مساحة واسعة أين تتسع الثنائيات في اتّفاقها وتعارضها.

4- التصوّف والوحدة المطلقة:

لم يكن التصوّف الفلسفي الذي ظهر في بواكير العهد الأندلسي بعيد التأثير عن حركة التصوّف المتأخّرة، إذ ظهرت فلسفة وحدة الوجود بحلّة جديدة تجلّت في آراء "ابن سبعين" (614 / 669 هـ / 1217 - 1269م) وتلميذه "أبو حسن الشّشتري"³ (ت 668 هـ) الذي تشبّع بآراء شيخه، وكان مذهبه في التصوّف نسقا عاما يتلاقح فيه المعرفي مع الصّوفي والفلسفي لقد انتهى الشّشتري إلى أنّ الوحدة في الوجود مطلقة بين الحقّ والخلق، بل لا وجود

1- محي الدين بن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، ص: 187.

2- أمين يوسف عودة: تأويل الشّعير وفلسفته عند الصّوفيّة، ص: 98.

3- الصالح العابد الأديب أبو الحسن علي بن عبد الله النميري الشّشتري.. وهو أوّل من استعمل الرّجل في التصوّف.. وخطورة "الشّشتري" كما يقول خصومه أنّه يعبر في زجله أو شعره عن المذهب ببساطة تعوز "ابن عربي"، وذلك ما جعل ابن تيمية ينه إليه وهو يقول صاحب الأرجال غير أنّ تلاميذ الشّشتري كانوا يرجحونه على "ابن سبعين" لأنه أقرب إلى التصوف من مذهب وحدة الوجود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 242، 243.

إلا للحقّ الذي ليس سوى فكرة تقبع في عمق الدّات الإنسانيّة وهي الحق، وماعداها فهو العدم"¹ وقد رمز "الشّشتري" في هذا إلى مذهب الوحدة المطلقة في قوله:

وَأَفْصِدَ الْوُجُودَ الْمُطْلَقَ ** تَظْفَرُ بِالتَّحَلِّي

وَتُسْقَى حُمَيًّا الْأَسْرَارَ ** حَمْرًا دُونَ عَصَارِهِ

وَتَظْهَرُ عَلَيْكَ الْأَنْوَارَ ** وَتَصْنُفُو الْعِبَارَةَ²

لقد وظّف "الشّشتري" مجموع مصطلحات تدلّ على معاني فلسفيّة صوفيّة ترمي إلى بناء عقيدة صوفيّة مبنية على نبد الحياة الدنيويّة والتّوجّه إلى الوجود المطلق حيث تكتمل المعرفة بالله مثل مصطلح الحُظُوظ الدّال في الوضع الصّوفي على معنى معيّن "إذا ظهرت الحقوق غابت الحظوظ، وإذا ظهرت الحظوظ غابت الحقوق، ومعنى "الحظوظ" حظوظ النّفس البشريّة ولا تجتمع مع الحقوق لأتّهما ضدّان لا يجتمعان"³ ومصطلح "العلائق" أي ما يجعل الإنسان متعلّقا بالدنيا وهي كذلك " الأسباب التي يتعلّق بها الطّالبون وفوتهم بسببها المراد وقطع العلائق هو انشغال العبد بها حتّى تقطعه عن الله تعالى"⁴ ومجموع هذه المصطلحات هو طريق لتحقيق فكرة "الوُجُودَ الْمُطْلَقَ" التي تفرّد بها "الشّشتري" بعد تطويره إيّاها على أيد سابقيه، وهو المصطلح الصّريح والمباشر على فلسفته في التّصوّف.

وفي أبيات أخرى نجد تحديدا واضحا لـ "الشّشتري" حول تحقيق الصّفاء عن طريق التّحلي عن العالم وملذّاته في قوله:

أَيُّهَا الْعَاشِقُ إِنَّ كُنْتَ صَادِقُ

1- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفيّة، ص: 234.

2- أبو الحسن الشّشتري: ديوان أبي الحسن الشّشتري، دار المعارف، الإسكندرية، ط1، 1960، ص: 155 .

3- أبو نصر السّراج الصّوفي: اللّمع، ص: 413.

4- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفيّة، ص: 186.

لِلسُّوَى فَارِقٌ تَغْتَنِمُ وَصَلًا¹

وقد خالف "الشّشتري" برأيه آراء المتقدّمين في فكرة وحدة الوجود، فإذا كان "ابن عربي" يرى أنّ الوجود وجودان، فإنّ "الشّشتري" يرى أنّ الوجود إنّما هو واحد²، ووصولاً لهذه الآراء نكون قد قدّمنا لمحة عن التصوّف في الأندلس الذي تعدّدت طرق التأويل فيه رغم وحدة الموضوع، وفي هذا المنحى اختلف العرفاني عن الفلسفي، وتحدّد الفهم للقرآن الكريم عن طريق التأويل الإشاري، لتكتمل صورة الاجتهاد المتمثل في التجارب الروحية، ومحاولة قبضها على المعنى.

لقد مثل التصوّف عند المسلمين مذهباً فكرياً سعى لإقامة معرفة خاصّة به، متّخذاً في ذلك كلّ ما يمكن أن يروي عطش السّؤال الرّوحي، فكان مذهباً يجمع بين العقل والدّوق، ويبحث في لغة الوجود ويعبّر عنها بأسلوب يتميز بالتّكثيف الرّمزي، وهو في جانب آخر ممارسة تسامت في المعرفة الفلسفية والكشفيّة التي أرسى دعائمها المتأثّرون بالتّيّار الأفلاطوني، واستكملها العرفانيون أمثال "ابن عربي" في بيئة الأندلسيين، و"ابن عجيبة" عند المغاربة، إنّ هذا الفيض في قضايا التصوّف المتوارية في ثوب الرمز، والجاز ولغة الباطن، يزيد من عمقها المعرفي، وفي ضرورة البحث عن آليات التأويل لإزالة المسافة بينها وبين المعنى، وبفعل عامل التّجانس الجغرافي والتأثير الثقافي، استطاع التصوّف بفروعه؛ الفارسي، والأندلسي، والمغربي أن يشكّل رافداً مهماً في التصوّف الجزائري الذي تعدّدت مضامينه الرمزية، كطبيعة الرّمز في الشعر، وفي منهج التّفسير، فطبيعة هذا التصوّف سيكشف نمط فهم النصّ الديني، وكيفية اشتغال المعنى في الخطاب الصوفي.

1- أبو الحسن الشّشتري: ديوان الشّشتري، ص: 364، 365.

2- ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفيّة، ص: 226 .

الفصل الثاني

تحوّلات المعنى في الشعر الصّوفي الجزائري القديم.

أولاً: الشعر والتّصوّف.

ثانياً: الاستمداد الرّمزي للشعر الصّوفي الجزائري القديم.

1- القرآن الكريم.

2- الاستمداد السنّي (النور المحمّدي).

3- الاستمداد الصّوفي للجمال والجلال الإلهيين.

ثالثاً: التّأويل الرّمزي للشعر الصّوفي.

1- الرّمز الموضوعي.

1.1- المحبّة الإلهيّة.

2.1- رمز الطّبيعة ودلالته.

3.1- المحبّة الإلهية والغزل.

4.1- رمز الخمر في الشعر الصّوفي.

2- الرّمز اللّغوي.

1.2- رمزية المصطلح المفرد.

2.2- رمزية المصطلح المركب.

تمهيد:

إنّ الحديث عن علاقة الشعر بالتصوّف يتجاوز عرض المفاهيم الموروثة التي ما فتئ الشعر شديد الصلّة بها، ذلك أنّ مفهوم الشعر يتعدّى حدود اللفظ المحبوك والموزن والمقّمى، والوعي الذي أصبح ضمن الشعر الجديد أدّى إلى الثورة على الشكل والمضمون، ممّا جعل كثيرا من مضامينه تتخذ أداة تبليغ لها متعدّية في ذلك قوانين اللّغة ومّتخذة إيّاه أداة لتصوير الوجود، فيغدو بذلك ممارسة تتلاحم فيها الغنائية مع الفلسفة، ولعلّ هذه الحلقة المترابطة بين اللّغة والشعر والفلسفة توّهل الشعر لأنّ يكون في مقدّمة الفنون كما يقول «هايدجر»: "إنّ ماهية الشعر تتحقّق في الفنون جميعها، وحيث أنّ اللّغة في ماهيتها هي ممارسة التفكير الشعري، فإنّ الشعر نفسه الذي يستخدم اللّغة وسيطا(فنّ القصيد) يتمتّع بضرب من الأوليّة على سائر الفنون الأخرى"¹ و هذه الأوليّة لا تتأسّس على جانب الوجدان فحسب، بل تتوسّع لشمل الجانب العقلي المخالف لطبيعة الشعر كما يُظنّ به، ذلك أنّ الشعر مؤسّس على ثنائيّة الوجدان(العاطفة) والعقل أيضا، والخيال هو الدّور الفاعل فيه لأنّه ملزم بضرورة حسن الرّبط بين الصّور والأخيلة المنتجة للعبارة الشعريّة برابط منطقي يتيح تمثّل الصّور.

أولا- الشعر والتصوّف:

إنّ التماهي بين اللّغة والشعر إذا التحما في ممارسة صوفيّة يترتّب عنه فضاء في المعنى متفرّد برموزه، لأنّ التصوّف هو تجربة ذوق تتخذ من الشعر ملاذا لتنعق من رباط العقل وقوانينه، وتمارس إبداعها الخلاق في إبداع الصّور الفنيّة بجديها المجازي والحقيقي، وهذا النوع من الإبداع ينبع من التأمل والحبّ المفارق الذي يمارسه الصّوفي في عالمه العرفاني الخاص "إن الشعر تجلّ للفرادة والتميز، وتجسيد لكشف معرفي لا يقدر أن يحقّقه أي شكل آخر من أشكال المعرفة. فهو يعانق

1- سعيد توفيق: في ماهية اللّغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م، ص:46.

الكون وتجربة الإنسان فيه، ولا يُسقط من المغامرة الإنسانية شيئاً، عكس الفلسفات التي تدمن الفصل والتجزئ، وتكرس السير في نفق البعد الواحد؛ الذي هو بعد الشهوة المؤسسة للشعر¹ وذلك بفضل مزاجته بين الالتزام بقوانين الشعر تارة، وخرقها تارة أخرى، وبفضل اعتماده على الخيال العامل الفاعل في توليد العدول والانزياح وأضرب الرمز "الخيال هو إذن الآلة الممكنة في كل تأويل رمزي يبتغي الباطن من الحقائق والكامن من المعاني. فهو الآلة التي تمنح للرموز دلالة خاصة، وتقوم بإرجاعها إلى مصادرها الأنطولوجية في التجلي الإلهي"² وعلى اعتبار هذه الأهمية للخيال التي تزيد من أهمية الشعر وتأثيره، يصبح مجالاً يمتزج فيه الذوق والرمز والواقعية أيضاً.

ينصهر التأويل الذي مادته اللغة في التجربة الشعرية مولداً ذوقاً خاصاً تغلب عليه الجمالية، ويخلق في الوقت نفسه مفارقة دلالية، فالتأويل يميّز الشعر بالافتضاب، لأنّ الشاعر الصوّفي بالتحديد يلجأ إليه لممارسة زاوية أخرى من الصمت واختزال المعنى "إنّ الخطاب الصوّفي لا يدين في جماليته للأشكال البلاغية، ومدى انزياحاته المختلفة فحسب، بقدر ما يدين لبنيته ذاتها، وهي البنية المركبة بين الارتباط الحميم والمتأصل بين الحسي والمجرد، المادي والروحي، الظاهر والباطن، ممّا أضاف عليه طابعاً أيقونيا في الاستخدام اللغوي من ناحية أخرى"³ إنّ الشعر الصوّفي يتجاوز كونه متعة فنية وغنائية تحاول التخلّص من الرتابة، إلى أنّه وسيلة أخرى يراها الصوّفي ممارسة روحية خاصة فيها فسحة من الألم والتأمل تُمارس فيها الفلسفة في قالب فني "إن حاجة عين الشعر إلى التصوف كحاجة عين التصوف إلى الشعر، فالأولى تحتاج إلى تحقيق اللحظة الصوفية التي تدجّجها

1- أحمد بلحاج آية وارهام: الشعر العربي المعاصر في المغرب رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط1، 2010، ص: 19.

2- محمد شوقي الزين: بحر أم ساحل؟ قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي، موقع مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 19 يونيو 2017، ص: 9.

3- بلعجين سفيان: جماليات الانزياح في الخطاب الصوّفي الجزائري-مقاربة توصيفية-، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي، إشراف: عمّيش عبد القار، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2010، 2011، ص: 139.

في الزمن الروحي غير المقيّد بالدقائق والساعات، والثانية تحتاج إلى الشعر لإبراز المكاشفات والتجليات والفيوضات الفائضة عليها من لدن المحبوب¹ هذه المكاشفات تُؤسّس على الخيال وعلى البعد الرمزي الممّثل في اللّغة الفنيّة ذات البعد الإشاري والوجودي القائم على العلاقات الرمزيّة والتّجريد، إضافة إلى أنّ العلاقة التي تربط بين الشعر والتّصوّف تكمن توافقهما في الطّريقة اللّامباشرة في التّعبير وتسترّ المعنى خلف عبارات ميزتها العدول.

ثانياً- الاستمداد الرمزي للشعر الصوّفي الجزائري القديم:

1- القرآن الكريم:

استمدّ الشعر الصوّفي الجزائري القديم مرجعيّاته من موارد عدّة، وهو في استمداده هذا، يبرهن على وحدته المعرفيّة، ويحقّق أفقا ينصهر فيه المعنى في تراثه، وقد تنوّعت هذه الاستمدادات بين القرآن، والحديث النبوي، والفلسفة، باعتبارها عوامل مساهمة في بناء الفكر الصوّفي، ولقد كان لوجود القرآن في الشعر الصوّفي في التّراث الجزائري أثر واضح الملامح تجلّى في توظيف القصص القرآني، وكثير من أنساقه الرمزيّة " إنّ المواضع هي النّظام الذي يستطيع الحكم على التّأويل ومصداقيته، بمعنى أنّ الأنظمة الرمزيّة التي أوجدتها الجماعة هي التي يجب على التّأويل أن يستند عليها، لأنّ المواضع تحالفات لسانية حول رموز وإشارات، ومن ثمّ فإنّ الانتماء إلى هذه التّحالفات معناه انتماء إلى القيم الإدراكية الجماعية² فالرمز الصوفي رغم اعتماده على الدائقة الخاصّة المستمدّة من التّجربة الروحية، إلّا أنّه لا يستكف خضوعه إلى أعراف الجماعة التي يعبر من خلالها عن الوحدة والمرجعيّة المؤسّسة له، فهذا الاستمداد الرمزي يشكّل حركة لولبيّة في ثنايا النّصّ، فإذا كان الصوّفي يستعمل الرموز المستمدّة ليعرج بها من الجمالية الخارجيّة إلى المعنى

1- أحمد بلحاج آية وارهام: عينان من أجل توحيد الهوى، مقال منشور في جريدة المساء المغربية، العدد: 3261، الأربعاء 14 رجب/ 12 أفريل 2017.

2- هيثم سرحان: استراتيجية التّأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012، ص: 192.

العميق؛ وعلى القارئ أن يستقرئ هذا الباطن، وكلّ الجزئيات اللغوية الفاعلة في تحصيل المعنى ليكشف جمالية توافق الظاهر مع الباطن.

1.1-سورة الفاتحة:

هي سورة الحمد والمناجاة والفتح وقد أفردها بالتأويل جلّ الصّوفيين الدّين وعوا معانيها الباطنة واستلهموا أسرارها، إنّها في نظرهم مفتاح فهم القرآن الكريم، وقد ذكرها "ابن عربي" في قوله: "فهي فاتحة الكتاب لأنّ الكتاب هو عبارة من باب الإشارة عن المبدع الأوّل، فالكتاب يتضمّن الفاتحة وغيرها لأنّها منه، وإنّما صحّ لها اسم الفاتحة من حيث أنّها أوّل ما افتتح به الوجود.. إذ الفاتحة دليل، الكتاب مدلولها، وشرف الدليل بحسب ما يدلّ عليه"¹ ويستوقف الباحث أثر هذه الصّورة المباركة في الشعر الصّوفي مثل استلهاها في قصائد "أبي حفص الزّموري"² (ت1990م)، إذ نظم قصيدة في فضل سورة الفاتحة وأسرارها التّوراتية، مدعّمًا أبيات هذه القصيدة بآيات أخرى من القرآن الكريم، والاستلهاها هنا لم يكن حرفيًا، بل ضمنيًا تدلّ عليه تقسيمات الأبحر العرفانية التي وضعها الناظم، كتقسيمه معاني سورة الفاتحة إلى أبحر منها بحر النّور وخصّه في قوله:

"وَأَرْكَبُ فُلُوكَ الْحَيَاةِ وَاسْبَحُنْ** فِي بَحَارِ النُّورِ يَسْطَعُ مَا هُنَا

وبحر الخدمة وسفينة النّجاة:

وَلِيَبْحُرِ الْخِدْمَةَ اِرْكَبْ سُفُنًا** لِلنَّجَاةِ مِنْ عَوَاصِفِ الْفَنَاءِ

1- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص: 184، 185.

2- هو العارف بالله الغوث الرياني والقطب الصمّداني، نجم التسييح الشيخ المربي سيدي عمر أبو حفص الزموري، من ذرية الولي الصالح سيدي عمر العجيسي قدس الله سرهما، ولد رضي الله تعالى عنه سنة 2013، وتوفي سنة 1990، مارس التدريس والإمامة بعدة زوايا ومساجد، منها زاويته العامرة بزمورة الغراء، مرورا بزاوية الجعافرة ببرج بوعريريج، من مرلفاته المطبوعة (فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف وهو مرجع لا نظير له في فنه/ مدونة سيدي بن عزوز/2018/5/5).

وبحر العجز وسفينته الرّحمة:

وَلِضُعْفٍ عَنِ دِفَاعِ ادِّخْلَنِ* بِحَرِّ عَجْزٍ وَتَذَلَّلٍ وَاسْكُنَا

وَتَلَطَّفُ فِي السُّؤَالِ وَارْكَبَنَّ* سُنْفَنَ الرَّحْمَةِ تَلَقَّ السَّكُنَا¹

لقد تمّ إقحام مصطلح "البحر" لمقارنته لمعنى عمق التجربة الصّوفيّة، فبقدر ما تشهد حركة البحر الاضطراب واللاّسكون؛ كذلك تكون رحلة البحث عن الحقّ ثائرة تحمل في طيّاتها كثيرا من الصّعوبات، إنّ الهاجس الذي يختفي وراء ربط الألوهيّة بصورة البحر، هو هاجس السّكينة الأبديّة التي كانت الحقيقة الإنسانيّة عليها قبل ظهورها الوجودي. البحر يقوّي الحنين إلى الأصول، لأنّه خلف الحركة المستمرّة للموج تختفي الرّاحة الأبديّة² واقتران البحر بالسّفينة هو دلالة طلب الطّريق الموصل إلى الحقيقة والسرّ اللّذين تضمّنتهما سورة الفاتحة، كما يدلّ البحر على المكابدة والمجاهدة.

شرح "أبو حفص الزّموري" منظومته رابطا معاني الآيات التي نظمها في سورة الفاتحة بالآيات، فيكون المعنى حينها متلاحما إذ يساند الشعر القرآن، فيقول في تأويل الأبحر التي جعلها عناوينا للآيات ما نصّه: "لقد افتتحنا هذه القصيدة المشيرة إلى بعض أسرار الفاتحة، بذكر الله سبحانه وتعالى وضرورة تكراره ليمتلئ القلب إيمانا وبقينا لله سبحانه وتعالى، وقد قسّمنا الفاتحة إلى أربعة أقسام؛ قسم سمّيناه (بحر النور) وهو القسم المشتمل على أسماء الله سبحانه وتعالى

﴿إِلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾﴾ [سورة

الفاتحة، الآيات: 2،3،4] وهي: الله وربّ العالمين والرّحمن الرّحيم وملك يوم الدين، فهذه أسماء عظام منها أسرار عظيمة، وجعلنا لهذا البحر سفينة هي سفينة الحياة، حياة القلوب، حياة الرّوح،

1- أبو حفص الزّموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزّموري، منشورات حواركم، (د.ط.ت.ش)، ص: 25.

2- ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفيّة عند ابن عربي، ص: 405، 408.

الحياة الظاهرة، الحياة الدائمة¹ وبهذا يكون التداخل بين الشعر والقرآن تداخلا وثيقا عند الصوفية كان كلّ واحد منهما مدد للآخر.

2.1- قصة موسى عليه السلام:

لقد مثّلت قصة موسى "موسى" موردا روحيا به يستلهم الصوفي عوالم التجلي ويرتقي في مقامات العرفان، وقد كان خلج التعلين تصوّرا خاصا استلهمه صوفية من قبل مثل: "ابن قسي" كما رأينا في كتابه (خلج التعلين من موضع القدمين)، وعند "ابن عربي" فدلالة قصة "موسى عليه السلام" تمثّل جزءا من التجربة الصوفية عامّة "لأنّ تجربة التّصوّف هي تجربة مثول في مقامات التّجلي والشّهود في الفناء والحضرة الإلهية، أي هي تجربة في مستوياتها الرّمزية، تعادل موقف "موسى عليه السلام" في الواد لمقلّس طوى الذي أمره الله فيه بخلع نعليه إمعانا في التّقدّيس وإجلال عظمة الموقف، وقدسية المكان² فهي رمز عند الصوفي يفتح على معاني لا متناهية، بل ومؤسّسة للمعرفة الروحية، فنجد مثلا اقتباس بعض آياتها في قصيدة (إِنْ كُنْتَ ذَا اتِّصَالٍ أَبْصَرْتَ فِي الْعَلَا): شعر "أبي مدين شعيب التلمساني"³ (ت594هـ-1197م) في

اجْعَلْ وَصْفَكَ ذُلًّا *** وَكُنْ عَبْدًا مُقِيمًا

مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا *** إِلَهْنَا الْعَظِيمُ

1 - أبو حفص الزموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزموري، ص: 35.

2- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر (المفاهيم والتجليات)، ص: 195.

3- "أبو مدين شعيب بن حسن الأندلسي التلمساني، الغوث والقطب وشيخ الطريقة، وكان محبي الدين يلقبه بشيخ الشيوخ ويعده واحدا من ثمانية نفسا ظاهرين بأمر الله عن أمر الله، لا يرون سوى الله في الأكوان..ومن كلماته التي كان يذرّها بين أحبائه كالنبت الطيب: حياتي قائمة بالوحدانية، وإشارتي إلى الفردانية، وروحي راسخ في علم الغيب /" عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية، ص: 359، 360.

لِلطَّوْرِ قَدْ تَجَلَّى *** وَكَلَّمَ الْكَلِيمَ¹

فالبيت الثالث تناص مع الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف:143] في هذا الرمز دلالة على معنى القوة الإلهية في تجليها، فالتجلي الإلهي الذي هو " ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب" يكون دليلا على فقدان وصف دقيق يعادل الموصوف لحظة تجلي أسمائه وصفاته التي لا تحدّ ، ويمكن القول أنّ قصّة "موسى عليه السلام" هي رمز لمقام المجاهدة والتربية الروحية، والتجرّد عن السّوى، لذلك فقد تكثّف استلهاها في الشعر الصوفي.

نجد توظيفاً لرمزية سورة موسى أيضاً في شعر الشيخ " أحمد بن مصطفى العلاوي"² (ت: 1934 م) بقوله:

يَا مَنْ تَهَوَّى مَا نَهَوَى إِخْلَعْ نَعْلَ السَّوَى *** فِي الْوَادِ الْمُقَدَّسِ كَمَا أَنَا خَلَعْتُ

فَخَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ كَذَا الْكُونَيْنِ *** لِنَلَّا يَبْقَى مِنْ بَيْنِ نَمِّ نُودَيْتِ³

1- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه وقصائد في ثنائيه ومدحه، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، (د،ط)، 2011ص: 97، 98.

2- هو أحمد أبو العباس الشيخ الأجلّ سيدي أحمد بن مصطفى العلاوي بن محمد بن أحمد المعروف بأبي شنتوف والملقب بمدبوغ الجبهة بن الحاج علي المعروف عند العامة بـ« ابن عليوة» أصل أسرته من مدينة الجزائر، ولد سنة 1291هـ، اتّصل بالعارف بالله «سيدي محمد البوزيدي» المعروف بالشيخ حمّو، المستغامي منشأ ودارا، الدرقاوي نسبة ومشربا، ولقد عاش الشيخ في زمن استولى فيه الاستعمار على الجزائر، فأراد العلاوي أن يبقى على الشعب هويته، فكان عمله على جبهتين، جبهة داخلية، أسس فيها الطريقة العلاوية واعتمّ بتربية المريدين وإرشادهم، إضافة إلى سعيه لاستعمال وسائل الإعلام، والطباعة والنشر، أما خارجيا فقد عمل على بناء زوايا تابعة للطريقة العلاوية، ومن خلالها انتشر صدى هذه الطريقة في العالم، من أهم مؤلفاته: الأتمودج الفريد المشير لخالص التّوحيد في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المنح القدوسية بشرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، وغيرها من أمانات الكتب في التصوف، توفي سنة 1934م، بمستغانم/ يُنظر: ملونة سيدي بن عزوز، 2018/02/25، h20:06

3- أحمد بن مصطفى العلاوي: الديوان، جمعية الشيخ العلاوي للتربية الصوفية، مستغانم، ط6، 2009، ص: 102.

فخلع التعلين في الأبيات المتقدّمة هو شرط حاصل لبلوغ مقام الإحسان، خاصّة وأنّ هذا المقام قد تمّ التعبير عنه بالتخلّي عن الكونين ، أي الزهد كما تفتح دلالة هذه القصّة على معنى الحبّ والوصول إلى المقام الأسنى استلهمه الشّيخ "العلاوي" في قوله:

خَلَعْتُ التَّعْلِينَ بَلْ خَلَعْتُ مَا عَلَيْهَا ** وَمَا دُونَهَا كَذَا الْوُجُودُ بِخَلْعِي

ثُمَّ رَاجَعْتُ نَفْسِي فِي تَحْقِيقِ حَقِّهَا ** فَوَجَدْتُهَا نُورًا فِي نَارِ صُورِيَّتِي

هَذَا يُصَلِّي الْعُشَّاقُ فِي الْعِشْقِ لَظِي ** تَرْمِي بِشَرَارِ الطَّرْدِ لِلْمُتَعَنِّتِ

فَدُونَكَ مِنْ شُعَاعِ الْحَقِّ حَقِيقَةً ** إِذَا كُنْتَ ذَا بَصَرٍ تَرَاهُ فِي مِرَاتِي

وَاعْتَبِرْ نَفْسَ الْإِطْلَاقِ فِي الْقَيْدِ لِحِظَةً ** عَسَاكَ تَرَى التَّوْحِيدَ فِي عَيْنِ الْكَثْرَةِ¹

إنّ ألفاظ العشق والمحبة (العشق، لظي، شرارة) تتفاعل في حقل دلاليّ واحد لتصوّر معنى الحبّ والفناء المترتّبين عن خلع النعلين، وأحدية الذات، والوصول إلى الحقيقة لا يكون دون فناء، المكّي عليه بالاحتراق، فالتار هنا تحوّلت من مفهومها السلي لتدلّ على المفهوم الإيجابي الذي يعني الوصول وإدراك الوحدة في الكثرة، وبهذا المنحى تكون قد رمزت إلى الترقّي في المقامات، وإلى التجرّد من كلّ ملذّات الدّنيا وما يحول بين العبد وربّه فأصبحت بذلك نورا يضيئ (فوجدتها نورا من نار صوريتي)، لقد أنتجت هذه العبارة تأويلات مفتوحة على استلهم المقامات الروحية، وتحوّلا في استقبال النصّ الديني متجددا باستمرار، ومما يمكن استنتاجه من أثر القرآن الكريم في الشعر الصوّفي هو أنّ هذا الاستمداد لم يكن فقط إمدادا إيمانيا، بل ورمزيا أيضا، إذ استعار بأهم الأيقونات الرمزية التي تمثّل تجارب روحية، فرمز (فخلع التعلين) أصبح تجربة روحية في الاستعمال الصوّفي، توسّعت دلالاتها حسب المقام والتجربة الخاصة.

1- أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي: الديوان، ص: 28 .

3.1- استمداد الآية القرآنية:

لقد جرت عادة المتصوّفة في توظيف القرآن الكريم قصصاً، وآيات، وجملاً، وذلك تعزيزاً لانتمائهم الروحي، وإقراراً بالأصول التي تحاول التأسيس لعرفانيتها بعيداً عن الروافد الدخيلة، ونجد مثال الآية القرآنية (يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ﴿٨﴾ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا ﴿٩﴾ ﴿[الآيات: 9، 10، سورة النجم]، وكذلك الآيات من سورة الرحمن (وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ﴿٢٤﴾ [سورة الرحمن: الآية 24] في شعر "عفيف الدين التلمساني" ما يعبر عن

الكناية عن الشّغف ودواعي المحبة اللذين يصيبان العارف وهو يصارع بحار الشوق،

لَكَ يَا عَلِيَّ عَلِيٍّ عَهْدٌ مَحَبَّةٍ * * تُنْمَى وَلَا سِتْمَرَارٍ فَضْلِكَ تَنْتَمِي

يَتَهَدَّمُ الْهَرَمَانُ فِي أَحْبَارِهَا * * وَبِنَاءِ عَقْدٍ وَلَاكَ لَمْ يَتَهَدَّمْ

وَكَذَا السَّمَاءُ تَمُورُ مَوْرًا وَالْجِبَالُ * * تَسِيرُ سَيْرًا وَهُوَ لَمْ يَتَثَلَّمْ

إِنْ كَانَ دَهْرِي رَاحَ يَظْلِمُنِي بِبُعْدِي * * عَنْكَ حَادِثٌ صَرَفَهُ الْمُتَقَدَّمْ

فَعَلَى الْجِبَالِ الْمُنْشَآتِ وَسَيْرِهَا * * فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ كَشَفَ تَظَلُّمِي¹

إذا كان الاقتباس فيما سبق من أمثلة مباشرة؛ فإنه في أبيات "عفيف الدين التلمساني" فيه حرق واستبدال، إذ استبدلت الجوّاري بالجبّال، وإذا كان المعهود في التصوّر أنّ السفن هي التي تجري في البحار، فإنّ في هذا البيت صوّر الجبال هي التي تجري كناية عن تحوّل الأمور المستحيلة عن طبيعتها بفعل الحبّ.

1- عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: الديوان، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط: 1، 2013م، ص: 107، 108.

كما نجد توظيف للآية من سورة البقرة في ديوان (آيات المحييين في مقامات العارفين) لـ "عده بن تونس المستعاني" (ت: 1952م) ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَوُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة البقرة، الآية: 149] في قوله:

تَأْمَلْ رَعَاكَ اللَّهُ أَيْنَمَا تُؤَلُّوا * فثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ بِأَلَا مِرِيَّةٍ¹

إن خلاصة ما يمكن أن نقوله عن الاستمداد الرمزي من القرآن الكريم، هو أن الصوفي كان ينزع دوما إلى الأصل الذي يقوي حجته، ويعضد كتابته إذ يستمد منه أسرار وجوده ومحبته.

2- الاستمداد السنّي (النور المحمّدي):

إن التوسل بالذات المحمدية سبيل النجاة، والإلهام، والجمال أيضا، وقد سبقت الإشارة إلى هذا النوع من الشعر عند "الحلاج" و"عبد الكريم الجيلي" و"ابن عربي" وكيف عُدّ هذا عندهم صورة للتجلي الإلهي والخلافة البشرية، فهو أصل الوجود، ويقول "أبو بركات العروسي القسنطيني"² في هذا المقام:

لَوْلَا النَّبِيُّ رَسُولُ اللَّهِ مَا طَلَعَتْ * شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَالْحَقُّ تَبِينٌ

وَلَا سَمَاءٌ وَلَا أَرْضٌ وَلَا جَبَلٌ * وَلَا بَحَارٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا طِينٌ

1- عده بن تونس المستعاني: ديوان آيات المحييين في مقامات العارفين، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصوفية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 2006، ص: 199.

2- ذكر ترجمته صاحب فهرست معلمة التراث الجزائري في قسم كتب التصوف وأورد مؤلفاته وورد في ذلك: "بركات بن باديس القسنطيني العروسي: مفتاح الإشارة في فضائل الزيارة، وسيلة المتوسلين بفضل الصلاة على سيد المرسلين، تذكرة الغافل وتبصرة الجاهل، المجالس" بشير ضيف بن عمر الجزائري: فهرست معلمة التراث الجزائري بين القلم والحديث- نماذج متنوعة للمعلوم والجهول، مرا: عثمان بدري، دار ثالة للنشر، الجزائر، ط: 2، 2007م، ص 222. وذكره أيضا أبو القاسم الحفناوي صاحب "تعريف الخلف برجال السلف" ج1، ص: 102، وقال أنه أنه توفي زمن الطاعون سنة 982.

وَلَا وُحُوشٌ وَلَا جِنَّ وَلَا بَشَرٌ ** وَلَا الثَّمَارُ الَّتِي مِنْهَا البَسَاتِينُ

وَلَا حَيَاةٌ وَلَا مَوْتُ وَلَا سَبَبٌ ** وَلَا يَقِينٌ وَلَا أَمْرٌ وَلَا دِينٌ¹

كلما تتعدّد صور التّجليّ الإلهي؛ تغيّرت على إثرها صور الوجود المحمديّ الباعث على النّور والعائد بالإنسان إلى أصل الوجود، بل هو مصدر معرفة صوفيّة لما خصّه له به عن سائر الأمم، ذكر "ابن عربي" في هذا المقام ما نصّه: "اعلم -أيّدك الله- أنّه لما خلق الله الأرواح المحصورة المدبّرة للأجسام بالزّمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله وكان عند أوّل خلق الزّمان بحركيّته، خلق الرّوح المدبّرة، روح محمّد ﷺ، ثمّ صدرت الأرواح عند الحركات، وكان لها (أي روح محمّد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشّهادة، وأعلمه الله بنبوّته وبشّره بها وآدم لم يكن إلّا كما قيل "بين الماء والطّين" وانتهى الزّمان بالاسم الباطن في حقّ محمّد ﷺ، إلى وجود اسمه وارتباط الرّوح به (فعند ذلك) انتقل حكم الزّمان في جريانه إلى الظّاهر فظهر محمّد ﷺ بذاته جسما وروحا، فكان الحكم له باطنا أوّلا في جميع ما ظهر في الشّرائع على أيدي الأنبياء والرّسل، سلام الله عليهم أجمعين"² وعلة إيراد هذا النصّ هو تعليل وجود فكرة الرّوح المحمديّة كنسق معرفي صوفي به يستلهمون أصول ممارستهم السلوكية، وتعبيراتهم الوجدانيّة.

باعتبار أنّ الذّات المحمديّة مبعث الجمال، نورد قول "بركات بن أحمد العروسي

القسنطيني" في ذكر جمال هذه الذّات قائلا:

وَجَمَالٌ وَجْهَكَ مِنْ هَلَالٍ نَيْرٍ ** أَسْنَى وَمِنْ شَمْسِ الظُّهَيْرَةِ أَظْهَرُ

وَقَوَامٌ قَدَّكَ مِنْ قَضِيبٍ لَيْنٍ ** أَحَلَّا وَأَرْشَقُ فِي العُيُونِ وَأَنْظَرُ

1- بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، نشر: أحمد بن حفيظ بن الحاج قسوم الخرشبيّ البسكري (د.ط.ت.ش)، مطبعة تونس، ص: 13.

2- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر الثّاني، ص: 331.

يَا أَيُّهَا الرَّشِقُ الَّذِي لَحَظَاتُهُ ** أَضَحَّتْ بِهَا مُقَلُّ الْمُتَمِّمِ تَسَهَّرُ¹

فالذات المحمديّة قد ألهمت الصوفيّة شعرا وإبداعا ومارست كثافة في الصّور المتخيّلة معني ولغة، لذلك عدت رمزا فعّالا و في المرجعيّة الفكرية للتصوّف الجزائري القديم. ولا يقف الوعي بالجمال عند حدّ التّعني بالصفّات وإنتاج الصّور المتخيّلة، بل يتعداه إلى دخول لحظة الفناء لفرط ما انعكست به المعاني في الدّهن فحققت سفرا معنويّا يتغني الوصول إلى موجد الجمال:

زَادَنِي الشُّوقُ بِالشَّرَابِ وَأَشْهَدَنِي ** حُبِّ الْجَمَالِ بِالْمُعَايَنَاتِ

وَأَلْبَسَنِي ثَوْبَ الْمَشَاهِدَةِ لِعِلْمِهِ ** يُجْزِنِي بِالتَّحَاقِ الْكَارِمَاتِ

فَلَدَّ لَنَا الْمَشْرُوبُ وَقَلَّ شَارِبُهُ ** فَمَاعَذِبُ الشَّرَابِ لِأَهْلِ الْمُنَاجَاةِ

وَسَاقِي الشَّرَابِ مَهْدُ شَرَابِهِ ** لِمَنْ عَانَقَ مَجْدًا أَوْ كَفَّ عَنِ الشَّهَوَاتِ²

لقد مثل شعر الوقوف على الطلل حالة حنين وفقد واشتياق في الشعر العربي، بينما اتخذ الصوفيّة رمزا لسفر الرّوح في رحلتها السّرمديّة التي تطمع أن تجد فيها ما يشفي حيرتها، فالرحلة الحسيّة كما الرّحلة المعنويّة، وتمثّلها في التّراث الصّوفي كان في الحنين إلى الأماكن المقدّسة مثل مكّة المكرّمة موطن رسول الله ﷺ وفي مثل هذا يقول "أحمد بن عمّار الجزائري"³:

يَانَسِيمًا بَاتَ مِنْ زَهْرِ الرُّبَا ** يَفْتَنِي الرُّكْبَانَ

1- بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، ص: 31.

2- عبد الحفيظ بن الخنقي الشريف: المجموع الفايق والدستور الرايق المسمى بالجواهر المكنونة والعلوم المصونة المشتمل على تأليف جامعة لشتات الآداب واللّطائف منهجرة بعين المعارف والعوارف في علوم الحقيقة والسلوك، المطبعة الرسميّة التونسية، تونس، ط1، 1315هـ، ص: 268.

3- هو المحقّق والعلامة المدقّق "أبو العباس سيدي أحمد بن عمّار" مفتي مالكيّة الجزائر، كان من نوابغ عصره، وعبه الله حظًا من سيلان قلم وطلاقة اللّسان، لحق به "شاو لسان الدين والفتح بن خاقان"/ أبو القاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص: 83.

أَحْمَلَنْ مَنِّي سَلَامًا طَيِّبًا ** مِنْ أَهْيَلِ الْبَانِ

إِفْرًا مَنِّي سَلَامًا عَمِيقًا ** إِنْ بَدَتْ نَجْدُ

إِنَّ لِي قَلْبًا إِلَيْهَا شَيِّقًا ** شَفَّهُ الْوَجْدُ¹

فقد عبّر الحنين عن الرغبة في الإتصال بالنبي الكريم الذي رمزت إليها المفردات: (الركبان، أهيل البان، نجد)، وعن هذا الموضوع نفسه نجد شعر "أبي مدين شعيب التلمساني" معبراً عن حالات الوجد والحنين في أساليب كلّها ترسم حركة ترجمها الحواس ومعراج الروح في قوله:

يَا تُرْبَةً مَمِثْلُهَا مِنْ تُرْبَةٍ ** فِيهَا شِفَاءٌ لِكُلِّ عَاصٍ وَالدَّوَى

يَارَوْضَةَ مَمِثْلُهَا مِنْ رَوْضَةٍ ** يَاسْعَدُ مَنْ فِي جَنَّةِ الْمَأْوَى أَوْى

كَمْ لِي أَنْوُحٌ عَلَى الْوُصُولِ وَعِنْدَمَا ** وَصَلْتَنِي أَصْلَيْتَنِي نَارَ الْجَوْى

فَكَأَنَّنِي الظَّمَانُ صَادَفَ فِطْرَةً ** فَتَضَاعَفَ الظَّمَا الشَّدِيدُ وَمَارَّتَوَى²

للمكان هنا دلالة تتجاوز الفضاء المعماري المحسوس فهو يمثل "الذاكرة حافظة للإنسان"³ تترجم الحنين إلى الأصول والهوية وإنقاذ ما تتطلبه الكينونة، والأماكن تمثل صورة شعرية تجلب الخارج إلى الداخل، بحيث نشعر أنّ تلك الأشياء جزء منا، متجدّرة بداخلنا، فالمكان الذي ينجذب إليه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً خيالياً، إنه المكان الذي يحقّق الألفة⁴ إضافة إلى وصف المكان هذا نلاحظ جلياً عدم انتهاء رحلة الشوق التي بدأها الشاعر، فنقطة الوصول هي إشعار لبداية جديدة

1- المصدر السابق، ص: 84.

2- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب، ص: 74.

3- يوسف عليّات: جماليّات التحليل الثقافي- الشعر الجاهلي أمّودجا-، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص: 133.

4- ينظر: غاستون باشلار: جماليّات الصورة، تر: غادة الإمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 291، 292.

توحي بعدم الارتواء، كما توسّع مفهوم الحبّ والاشتياق من حبّ الله إلى حبّ الأمكنة "إنّنا نكتشف في هذه الأبيات الأخيرة آلية إبداعية من آليات الشعريّة الصوّفية، ألا وهي رؤية الشّيء في غيره، أو ما أسماه النقاد المعاصرون بمصطلح: الكتابة والتّوسيع، وهي آلية تقوم على تحرير الأشياء من أسر دوالها، الملتصقة بها"¹ فالشعر الذي يرثي الأمكنة ويصّف حالة الحنين إليها، إنّما هو ضرب من ضروب تصوير الاتّصال في بنية النصّ الصوّفي. لقد استطاع الشعر الصوّفي الجزائري أن يتّخذ من الرّمزيّة سمة واضحة في مضامينه، كما كانت أجهاته المختلفة من عرفانيّة وفلسفيّة ذات الأثر الواضح في الثراء المعجمي الذي كان يحمل تجلّدا في المعنى مع كلّ قصيدة صوفيّة.

3- الاستمداد الصوّفي للجمال والجلال الإلهيين:

إنّ للجمال عند الصوّفيّ ذوق خاصّ ومصدر للإحساس ببدیع الصّورة الحسيّة التي تلهم الحبّ أنواع التجلّيات ومشاهدات، فهو نتاج تأمل لما يراه الصوّفي ويعي أسراره ليصبح بذلك دليلا على الحبّ " يتّسم الفنّ والجمال عند الصوّفية وفي الإسلام عامّة بالمركزيّة والوحدة حيث أنّ الله عند الصوّفية هو مركز الكون ومثّل الجمال المطلق والجلال المطلق"² فالموجودات ماهي إلا رمز وتعبير عن ذات غائبة بصورتها الحسيّة وحاضرة بما يدلّ عليها فيها يسعى الصوّفيّ دائما إلى الكشف عنها وعن آثار صنعها وبديع خلقها ومهمّ في هذا المقام الوقوف على التّحديدات الإصطلاحية بين مصطلحي الجمال والجلال.

فقد أشار الصوّفية إلى الفرق بين مصطلحي الجمال والجلال، ونجد هذا عند "ابن عربي" حين يقول " وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت. فجعلوا

1- نور الدين أعراب الطريسي: الاستعارة في الخطاب الشعري الصوّفي المعاصر بالمغرب، Print Ayne، المغرب، ط1، (د، ت، ش)، ص: 176.

2- دعاء معوّض أحمد العريبي: فلسفة الجمال عند الصوّفية المسلمين، موقع: مركز النظم للدراسات وخدمات البحث العلمي، 2017/07/23 على الساعة 17م.

الجلال للقهر والجمال للرحمة وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم.¹ وتختلف مراتب وصول هذا الجمال باختلاف مقامات الناس والعارفين؛ فكُلُّما قويت بصيرة الصوفي وزادت رغبته في فهم وتفسير آثار الجمال، كُلُّما زادت حاجته للفهم والتأويل، فتتضح غاية البحث هنا في البحث عن وعي الجمال ومن ثمة تأويله.

إنَّ مفهوم الجمال لا يقف عند المعنى الحسي بل يشمل أيضا مجموع الصور الذهنية التي تتألف في ذهن المتذوق فيصبح معناها متجاوزا المعنى العادي إلى آخر يحتاج تأويلا لفك شفرة تلك الصور التي أنتجها ذوق وتجربة خاصتين، وإذا كانت النفس البشرية تسم كلَّ أخاذ للعين بالجميل؛ فإنَّ الصوفي يرى فلسفة خاصة له إذ يتعدى حدود النظرة السطحية " إنَّ الجمال خفي وجلي، فالجلي هو اللائح على الأشكال الإنسانيّة، ولا تُدرکه الأنفس إلا بتجليه في مظاهر الكمال، والخفيّ المجرد من ذلك الجمال ولا يُدرک بالحواس لدقّة معناه، وإمّا يُدرک بالعقل الذي هو نور مناسب، وإنَّ الجمال يوصل إلى مشاهدة الجمال الجزئي، والجمال الجزئي إلى بحر الكمال الكلّي"² كما تتحدّد فلسفة الجمال عند الصوفيّة على نحو أعمق وأوسع بعيدا عن النظرة الحسيّة إلى التعلّق بذاته تعالى وجليل صفاته وأسمائه "اعلم أنّ جمال الحق سبحانه وتعالى وإن كان متنوعا فهو نوعان: النوع الأول معنوي وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلى، وهذا النوع مختصّ بشهود الحقّ إيّاه، والنوع الثاني: صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات وعلى تفاريعه وأنواعه فهو حسن مطلق إلهي ظهر في مجالي الإلهية، سميت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية أيضا

1- محيي الدّين بن علي بن محمد بن أحمد ابن عربي الخاتمي الطائفي: كتاب الجمال والجلال ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، منشورات بيوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2001م، ص: 25.

2- لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحبّ الشّريف، تح: عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي (د.ط.ت.ش)، ص: 291.

من جملة الحسن الإلهي¹ وهذه مفاهيم الصوفيّة هي التي جعلت القضايا المعجّز عنها تأخذ طابعا فلسفيا عميقا اتخذ صيغة المجاز في تصويرها.

تحدّد معالم التّأويل في الجمال بمعنى أوسع وتتلخّص هذه المعالم في نقطتين أساسيتين هما: " دلالة العالم على ذاته كشكل من الأشكال الوجوديّة المنجذبة إلى بعضها نسقيًا وجماليًا؛ وإلى المعنى الإلهي، دلالة العالم على المعاني الإلهيّة المقدّسة التي تتجلّى فيه ومن خلاله عروش الحقائق، ومن تضامّ وتضافر وتواشج هاتين الدّلاتين تولد الدّلالة الأنطولوجيّة للكائنات بوصفها أشكالًا وجوديّة، ودلالاتها بوصفها صورًا ومرايا تتجلّى فيها المعاني الإلهيّة"² فالصّور لا توجد مستقلّة عن نفسها بقدر ما هي دلالة مرجعيّة على عظمة مبدعها، فالوعي الصّوفي بالجمال يتكوّن من وحدة نسقيّة يتوحّد فيها الإلهي مع البشري الذي يسعى إلى فهم صور تجلّي خالق الجمال، فغاية وعي الجمال مؤدّ إلى إدراك حقيقة التّوحيد " فمن كمال التّوحيد محبّة الجمال، والسّعي إلى إدراكه"³ وهذا السّعي يكون باكتشاف أنواع التّجليات الإلهيّة من صفات وأفعال، وينتقل المحبّ من مرحلة عشق الجمال إلى مرحلة الفناء كما ورد في قصيدة " أيا واحدا في الحُسن ليس له مثل " لـ"عفيف الدّين التّلمساني"⁴ (ت: 690 هـ) وفيها ما يعكس هذا في قوله:

أَيَا وَاحِدًا فِي الْحُسْنِ لَيْسَ لَهُ مِثْلٌ * * * وَمَنْ حَارَ فِي إِدْرَاكِهِ الْحِسُّ وَالْعَقْلُ

وَمَنْ كُلَّمَا شَاهَدَتْ إِطْلَاقَ حُسْنِهِ * * * يُقَيِّدُ لِي عَنْ كُلِّ فَضْلٍ لَهُ فَضْلٌ

1- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ص: 93.

2- أحمد بلحاج آية وارهام: الرّؤية الصّوفيّة للجمال-منطلقاتها الكونية وأبعادها الجماليّة-الرياض، المغرب/منشورات الإختلاف، منشورات ضفاف/ الجزائر، ط1، 1435، 2014م، ص: 98.

3- المرجع نفسه، ص: 202.

4- سليمان بن علي بن عبد الله يقال له عفيف الدّبن التّلمساني، له شرح مواقف النفري، وشرح على فصوص الحُكم لابن عربي، وشرح على منازل السائرين، وقد اتهمه أصحابه بأنه من أتباع ابن عربي ومن القائلين بوحدة الوجود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص: 84.

أَوْجُهُ أَسْرَارِي إِلَى كُلِّ وَجْهَةٍ * فَأَشْهَدُ مِنْهَا نُورَ وَجْهِكَ لَا يَخْلُ

وَأَنْظُرُ هَلْ شَيْءٌ سِوَاكَ وَلَا أَرَى * سِوَى وَاحِدٍ فِي بَعْضِهِ يُشْبِهُ الْكُلَّ¹

لقد تعددت معاني الجمال في عين الصوفي حتى تجاوزت إلى معاني وحدة الوجود، حيث يرى وجود الله في كلِّ وجهة وهو الوجود الحقيقي، وجمال الكائنات إنما انعكاس له " وأمام هذا التضاييف الوجودي، أي وجود الإنسان في وجود الإلهي، يصبح وجود الحق مُستهلكا في وجود الحق، فتحدث مرحلة حصول المشاهدة وبلوغ الوحدة، وهي فعل إرادي كسبي وقصد اجتهادي، أي أنّها نشاط بدني وروحي ونفسي واستغراق عقلي، تتمنه مرحلة تنويج إلهي وعطاء ربّاني² وهو التوجّه الفلسفي الذي تزامن مع نظيره العرفاني وتداخلت حقولهما المعجميّة. ومّا ظهر من معاني وحدة الوجود في شعر "الأمير عبد القادر الجزائري" (ت:1883م):

وَلَا بَاطِنٌ إِلَّا أَنَا ذَاكَ بَاطِنٌ * وَلَا ظَاهِرٌ غَيْرِي فَلَا أَقْبَلُ الْجَحْدَا

فَقُلْ عَالِمٌ وَقُلْ إِلَهٌ وَقُلْ أَنَا * وَقُلْ أَنْتَ وَهُوَ لَسْتَ تَخْشَى بِهِ رَدًّا

تَعَدَّدَتِ الْأَسْمَاءُ وَإِنِّي لَوَاحِدٌ * إِلَّا فَاغْبُدُونِي مُطْلَقًا نَزْهَا فَرْدًا³

فذات الله هي ذات العبد، فحقيقة الظاهر والباطن وتعدد الأسماء، كلّها وردت بضمير المتكلم "أنا"، والوله بالجمال سبب في دخول حالتي الفناء والإتحاد، ومن مصطلحات الجمال التي يستعوض بها المتصوّفة للدلالة على الجمال هي الشمس في كنايةها عن "ليلي" التي هي الحضرة الإلهية، وقد وصف "أحمد بن مصطفى العلاوي" (ت:1934م): جمالها قائلا:

1- عفيف الدين التلمساني: الديوان، تح:عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1434هـ-2013م، ص 72.

2- ليلي قراوزان: جماليّة المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظريّة الأدب، وعلم الجمال، إشراف، محمد زمري، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بالقايد، تلمسان، ص: 184.

3- الأمير عبد القادر الجزائري: الديوان، تح: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص:120.

إِذَا كَانَ الْقُرْبُ يُغْنِي ** أَنَا الْبَاقِي بِيَقَاهَا

يَالَهَا مِنْ نُورٍ يُغْنِي ** عَنِ الشَّمْسِ وَضُحَاهَا

بَلْ هِيَ شَمْسُ الْمَعَانِي ** وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا¹

أدى تقابل المصطلحات إلى إشاعة نوع من الفهم والبروز في المعنى " فنظرية الأضداد عند المتصوفة ليست هي طريقة للعلم فقط، بل هي طريقة لمعرفة الذات"² فصيغتا التّقابل³ والثنائيات هما منهج به يتمّ التوسّع في الدلالة وإثراء للمعنى الذي ينعكس فيه الوجود، مثل التّقابل الموجود في البيتين التّالين بين مفهومين مختلفين:

يفني ← الباقي

الشمس ← القمر

التّقابلين (الفناء والبقاء) وتقابل التّرتب والتّعاقب بين (الشمس والنّهار) ويرد من المصطلحات ما يدلّ على النّور وهيأته فتكون الأجسام الجليّة المحسوسة وتمثّلها تلك التي تكون مصدر النّور مثل (

1- أحمد بن مصطفى العلاوي المستغامي: الديوان، جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مستغانم، ط6، 2009، ص: 32.

2-Mohammed Chaouki Zine : Ibn 'Arabi Gnoséologie et manifestation de l'être, Edition El-Ikhtilef , 1^{er} édi,2010, p: 35.

3- وفي فضل التّقابل قال الزّركشي " واعلم أنّ في تقابل المعاني بابا عظيما يحتاج إلى فضل تأمل"/بدر الدّين الزّركشي: الرهان في علوم القرآن، تح: عبد الرحمن المرعشلي، جمال حمدي الدّهي، إبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1410، 1999، ج3، ص:509، كما أنّ التّقابل يُعدّ آلية مهمّة للتأويل، لأنّه يعمل على إثراء المعاني عند رصد نظائرها" التّقابل رؤيا للذات وللعالم، ورائها فلسفة مطاوعة تسمح باتّخاذ استراتيجيات تأويلية تنحت مفاهيمها وأدواتها وخططها باستمرار، مما يكسبها الطابع المنهجي الدينامي مبسّطا كان أو معقدا، ذا مدى قصير أو طويل..ومثلما أنّ النصّ شكل وتشكيل وتشكّل، فالتقابل شكل للخطاب، وتشكيل وتشكّل عبر البناء حيناً، وأخرى عبر التّأويل"/ محمد باري: نظرية التّأويل التّقابل-مقدمات لمعرفة بديلة بالنّصّ والخطاب-منشورات الاختلاف، الجزائر/ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ، 2013م، ص: 28.

الشمس، القمر) " والتّور دلالة المعرفة الخاصّة والقبس الإلهي"¹ فكان الجمال الجليّ موصلاً إلى الجمال الخفيّ الذي لا تدركه الأبصار، فالإنسان هو عين تجلّي قدرة الله فيه، وتجدر الإشارة أنّ هذه المصطلحات بدلالاتها لا تعمل متفرقة في الحقل التأويلي الصوفي بل هي متكاملة، فكلّ من الشمس، والقمر، والبدر، إنّما هي صورة تجلّي الجميل والتّور من مرحلة لأخرى فبقدر تجلّي الجميل يكون التّصوير وبلاغة الرّمز " فالشمس التي لها نور بالأصالة، عندما تظهر في القمر عينه وتبره كلّه يسمّى بدراً، كذلك الحقّ في تجلّيه الأكمل بأسمائه وأحكامه على ذات الخليفة أباداراً، فالبدر الخليفة"² وهو التّصوير الجمالي يوسّع من دلالة الإستعارة في قوله " هي شمس المعاني"، وتعبّر "ليلي" أيضاً عن الاتّحاد من فرط الجمال:

جَلَّتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مَثْنَى نِقَابِهَا * * * طَرِيقًا وَأَبَدَتْ لَمَحَةً مِنْ جَمَالِهَا

فَطُبَّتْ بِهَا عَيْشًا وَتُهُتُ لَدَاذَةً * * * وَفِيَاكَ الْإِلْمَاعُ بِرَدِّ ظِلَالِهَا

فَكَيْفَ تَرَى لَيْلَى إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ * * * ضَحَاءً وَأَبَدَتْ وَافِرًا مِنْ دَلَالِهَا³

إنّ الفرق بين الصّوفي وغيره هو أنّ هذا الأخير ينظر برؤية أعمق للوجود، فينتقل حينها من الظاهر إلى الباطن مشكّلاً لفلسفة تجمع أواصر المعرفة التي تمدّه بها جزئياتها التي لا تنطلق من مبدأ الحيرة إلّا لتصل إلى اليقين المبني على جمع المتناقضات " والصّوفي لا يبلغ حالة الوعي حتّى يجمع بين النقيضين فيوحد بين الظاهر والباطن وبين الغيب والحاضر، فوحدة النقيضين هذه تعتبر من الأسس الجمالية في الكتابة الصّوفية، ومن أسس الحضور الدائم والتجديد المستمر"⁴.

1- وفيق سليطين: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، ص: 92.

2- سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي-الحكمة في حدود الكلمة، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ-1981م، ص: 188.

3- أحمد بن أحمد أبة العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 20.

4- محمد زباني: فلسفة الألامعقول في الخطاب الصوفي-ابن عربي نموذجاً- لندن، أبريل 2007م، ص: 87.

ثالثاً- التّأويل الرّمزي للشعر الصّوفي:

1- الرّمز الموضوعي:

يمثل الرّمز الموضوعي محورا مهمّا في الفكر الصّوفي " هي الموضوعات التي ينطبق عليها مصطلح (أيقونات) في لغة السّيميائيين لعلاقة المشابهة التامة بين ما تدلّ عليه الموضوعة في تفاعل مفرداتها وتظاferها في واقع العيان وبين المتصوّر الدلالي الصّوفي"¹ فهو يحضر ممثّلا في رمزيّة الحب بأشكاله جميعها، ورمزيّة الخمر والسّكر الصّوفيين، والرّموز الطّبيعة التي تخلق عوالم متفرّدة في الدلالة والمعنى.

1.1- المحبّة الإلهيّة:

إنّ قوام تجربة التّصوّف هو الحب الذي يترجم قداسة العلاقة بين الخالق والمخلوق، فالمحبّة مركزها الذات الإلهيّة التي خلقت الأكوان لأجلها " وإن عقلت ثانيا، فلا محبّ ولا محبوب إلاّ الله عزّ وجلّ، فما في الوجود إلاّ الحضرة الإلهيّة، وهي ذاته وصفاته وأفعاله"² فمدار المحبّة إذن معرفته جلّ جلاله على حقيقته والتّجرد من السّوى من أجل بلوغ ذلك المقام، إنّ ما يسوّغ رؤية التّأويل لمعنى المحبّة الإلهيّة هو خروج هذه العلاقة عن المعهود، إذ لا يمكن أن يتبادل العبد مع الله استباحة متعة الحواس وما يكتنفها من تجسيد للمحسوس، فهو حال يعصف بالمحبّ ويجعله يفارق الواقع بخياله " ويعتبر الغاية القصوى من المقامات والدّروة العليا من الدّرجات ، وهو ثمرة من ثمرات التّصوّف، وتابع من توابعها كالشّوق والأنس والرّضا"³ ولاستحالة هذا يصبح الكلام في الحبّ الإلهي ضربا من التّجوّز في اللّغة والعاطفة، فمهمّة التّأويل هنا هي الوقوف على مواضع العدول في المعنى فيما اقتضاه معنى الحبّ في عرفه الظّاهر، إذ تتجلّى بذلك أنواع الوحدة؛ وحدة الوجود،

1- مختار جبار: شعر أبو مدين شعيب بين الرّؤيا والتشكيل، ص:23.

2- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، السّنفر 13، ص: 58.

3- ممدوح الزوي: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص:123.

ووحدة الشهود، ومراتب المحبة¹ التي تستقلّ منها كلّ مرتبة بمعنى خاص، ومقامات الحبّ وأحواله، فهي تحقيق الرّوح في طلب محبوبها " فلو بطّلت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان ولتعطلت منازل السّير إلى الله، فإنّها روح كلّ مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميّت لا روح فيه، ونسبتها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها بل هي حقيقة الإخلاص بل هي نفس الإسلام² وهذا المبدأ قد بقي الزّلل في تأويل المعنى حين تُردّ نصوص الغزل الأنثوي، ونشوة السكر إلى تأويلات مُفرطة مطابقة لمعناها، في حين أنّها ترمز إلى أنساق معرفيّة مضمرة.

1.1.1- المحبة الإلهية ومعنى التوحيد:

تختلف عقيدة التوحيد في الاستعمال الصوّفي، فإذا كان توحيد العامّة هو اعتقاد وحدانيّته؛ فإنّ توحيد الصوّفيّة هو معرفة وحدانيّته³ التي يتحدّد معناها حسب التجربة الدّانيّة فتنتج إثرها فضاءات المعنى " ومقامات التوحيد غير متناهية لأنّها تتزايد بتزايد الكشف، والتّرقّي فوق التوحيد التّفريد، فإنّه أعلى من التوحيد لأنّ التوحيد يصدق على توحيد أهل العلم، والتّفريد خاص بأهل الدّوق، وفوق التّفريد الأحدية والإيجاد، والفردانيّة، والوحدانيّة والانفراد⁴ وعلى هذا التّعّدّد في المقامات يكون التّعّدّد في مستوى العبارة في الشعر، وعن علاقة الحبّ بالتوحيد نجد تحليًا لعبارات

1- مراتب المحبة أولها "العلاقة" وسمّيت علاقة لتعلّق القلب بالمحبوب الثانية "الإرادة" وهي ميل القلب إلى المحبوب وطلبه له، الثالثة "الصّباية" وهي انصباب القلب إليه، بحيث لا يملكه صاحبه كأنصباب الماء في الخدور الرابعة "الغرام" وهو الحبّ اللّازم للقلب الذي لا يفارقه، بل يلازمه كملازمة الغريم لغريمه، ومنه سمّي عذاب النّار غراما للزومه لأهله وعدم مفارقتهم، الخامسة "الوداد" وهو صفو المحبة وخالصها ولّبها، و"الودود" من أسماء الرّبّ تعالى، السادسة "الشّغف" يقال: شغف بكذا، فهو مشغوف به وقد شغفه المحبوب إي وصل حبّه إلى شغاف قلبه، السابعة "العشق" وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه وعليه، الثامنة "التّيم" وهو التّعبّد والتذلّل يقال تيمه الحبّ أي تيمه وعبّده، التاسعة "التّعبّد"، والعاشرة مرتبة "الخلة" التي انفرد بها إبراهيم و محمد ﷺ / أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيّوب ابن القيم الجوزيّة (691هـ-751هـ): مدارج السّالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، تح: محمّد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط.ت.ش) ج:3، ص: 27، 28، 29، 30.

2- المصدر نفسه، ص: 26

3- يُنظر: التّهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج1، ص: 1486.

4- ابن عجيبة: معراج الشّووف إلى حقائق التّصوّف، ص: 59، 60.

لا تقتضي بالضرورة حضور عبارات التوحيد المصحح المتداولة عند العامة مثل الشهادة، بل يتسّر بلباس الحبّ الأبدي الذي هو أصل النشأة، مثل قول (سيدي محمد البوزيدي المستغامي ت: 1229هـ)¹ في ديوانه:

عَرَسْتُ عُصْنَ الْهَوَى فِي قَلْبِي وَمُهَجِّي * * وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَاهُ كَأَنَّ قَبْلَ نَشَاتِي

شَرِبْتُ مِنَ الْمَعْنَى كُؤُوسًا صَافِيَةً * * فَإِذَا قُلْتُ أَنَا أَنَا وَلَا فُحْرَةَ

كُلَّ عَابِدٍ يَهْوَى الْأَحْرَةَ * * وَأَنَا كُلَّ السَّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةٍ²

فكلّما أقرّ العارف بنسبة الحبّ إلى أصله، تقرّر توحيده لله، وهذه العلاقة التلازميّة تحيلنا أيضا إلى الاعتقاد الصوفي بأنّ الحبّ هو أصل الوجود، ومعناه هنا متجاوز لحدود الزّمن لأنّه كان قبل النشأة، ومتجاوز أيضا للغاية المجرّمة في الهدف لأنّه متوسّم جمع كلّ المحبّين تحت راية الحبّ، إنّه الحبّ الذي يعكس غاية خلق هذه الكون الذي كان حبا في مخلوقه وهذا ما عبّر عنه في قوله (وَأَنَا كُلَّ السَّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةٍ). ويقول في بيت آخر يحمل معنى الترابط بين الحبّ والتوحيد والإخلاص:

وَقَفْتُ بِالْبَابِ وَرَفَعْتُ الْحِجَابَ * * فَقَالَ الْبَوَّابُ أَهْلًا وَسَهْلًا

1- هو "شيخ المشايخ العارف المرّي سيدي محمد بن أحمد البوزيدي الشريف الحسني السليمان الغماري، ولد بقبيلة بني سليمان الغماريّة وبها نشأ وشبّ، ولما قرأ القرآن وأتقنه وجوّده انقطع لعبادة الله تعالى والسياسة سنين طويلا، واستقرّ مدّة بشاطئ بحر سيدي مولانا إدريس بضواحي طنجة، ولا تزال خلوته وأثر بنائها بتلك الناحية حتّى يومنا هذا.. إنّ البوزيدي بحقّ كان آية من آيات الله الكونية، وخاصّة في آداب العبديّة، وطريق السلوك، والكلام في المعارف والحقائق، ومن أراد معرفة هذا الرجل فاليرجع إلى رائيته وتائيته وكتابه "أدب المرید" الذي قال فيه "ابن عجيبة": لم يؤلّف مثله في الإسلام، فإنك برجعك إليها والنظر فيها تدرك نفسيّة البوزيدي، وتقف على رسوخ قدمه في الطّريق/ عبد الله عبد القادر التليدي: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الإيمان، الرباط، ط4، 1424هـ، 2003م، ص: 216، 217.

2- محمد البوزيدي المستغامي: ديوان محمد البوزيدي المستغامي، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطّريقة الصّوفية، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص: 157.

أَدُنْ يَا عَاشِقُ إِنْ كُنْتَ صَادِقٌ ** لِلسَّوَى فَارِقٌ تَغْنَمِ الوَصْلَا¹

إنّ موطن الرّمزيّة هنا متوقّف عند مصطلح السّوى الذي ورد بمفهومين مختلفين، فمعنى السّوى الأول إيجابيّ لأنّه يحيل على معنى الاتّصال واحتواء المخلوقين تحت رايته، بينما الثّاني يحيل على معنى الانفصال عن الحجب؛ حجب الخلق، الذّنوب، الغفلة. ويظهر في موضع آخر مفهوم السّوى متوسّطاً في المعنى بين الانفصال والاتّصال كقوله:

يَا خَلِيلِي قُلِ اللهُ وَحْدَهُ فِي الكَثْرَةِ ** لِاتَرَ مَا سِوَى اللهِ فِي كُلِّ كَائِنَةٍ²

فشطر البيت الأوّل يحيل على رؤية الصّوفي الله وحده وهو حال وحدة الشّهود، بينما يصرّح الشّطر الثّاني على وحدة الوجود التي يرى من خلالها الله في كل كائنة " إنّ مفهوم التّأويل الصّوفي وآلياته، يتعيّنان انطلاقاً من التّجربة الصّوفيّة نفسها، وما تنتجه من أشكال معرفيّة خاصّة، تقوم بعبء صياغة رؤية جديدة لمفهوم الوجود وعلاقته بالله"³ فقد دلّ مفهوم الكثرة والسّوى على نفى الإثنيّة عن الله، وعن رفع الحجب، ومفارقة الغير.. وهذا اللّاتبات في المعنى الذي يعبر عنه الصّوفي هو رهين تجربة خاصّة لديه، وبالتالي يترتّب عن مفهوم السّوى ودلالته على التّوحيد في معاني عدّة " فكلّ ما سوى الله، يتحدّد بكونه غيراً ووهماً وحجاباً وحلداً، ممّا يهب السّوى حضوراً متعدّداً بتعدّد الإدراك من جهة، وبتعدّد انشغالات النّاس وأوهامهم من جهة أخرى. ولعلّ الآلية المميّزة للسّوى كامنة في إبدال وجوهه وفي عودته الدّائمة"⁴ إنّ إدراك الصّوفي لمفهوم السّوى هو ما يتّبتّ لديه اليقين والتّوحيد، فنفي السّوى هو ممرّ للعبور إلى صفو المشاهدة، والتّجليّ، والفناء، إنّه وقوف أمام لحظات النّسيان التي قد تكون محطّات عدول اليقين في تجربة الصّوفي.

1- محمد البوزيدي المستغامي: ديوان البوزيدي، ص: 158.

2- المصدر نفسه، ص: 158.

3- أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصّوفيّة، ص: 84.

4- خالد بلقاسم: الصّوفيّة والفراغ- الكتابة عند الثّوري- ص: 117.

2.1.1- المحبة الإلهية والفناء:

لا ينفصل معنى التوحيد عن الفناء¹، بل أحدهما سبب والآخر نتيجة وذلك راجع إلى غموضهما في التصور الصوفي، فالتوحيد هو "توحيده لنفسه بنفسه عن نفسه، وهذا التوحيد لاسبيل إليه إلا بالفناء"² فالتوحيد هو باب المعرفة الصوفية يتجلى فيه الفناء، والسفر، والكشف والتجلي، والحب أيضا، ويكون الشوق مقدّما عن كل هذا "الفناء إعدام الخلاق، وانقلاب طبعك عن طبع الملائكة، ثم الفناء عن طبع الملائكة، ثم لحوقك بالمنهاج الأول، وحينئذ يسقيك ربك ما يسقيك، ويزرع فيك ما يزرع، إن أردت هذا فعليك الإسلام ثم الاستسلام، ثم العلم بالله ثم المعرفة ثم الوجود وإذا كان وجودك له كان كلك له"³ فالفناء ذو بعد روحي يبدأ من الإيمان بالأحادية ليصل إلى مكاشفة الأسرار وتجليها وهي مرحلة الفناء عن المحسوس يقول الشيخ "البوزيدي":

مَنْ أَرَادَ الشَّرَابَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ ** فَلَيَاتِ لِلْبَابِ قَبْلَ أَنْ يُعْلَى

يَأْتِي مُقَيَّدًا فَانِي مُجَرَّدٌ ** مَنْ طَالَبَ يُورَدُ يَرْضَى بِالْفِتْنَا

بِقَتْلِ النَّفْسِ وَفَنَا الْمَحْسُوسِ ** حَضْرَةَ الْقُدُّوسِ فِيهَا يَتَوَلَّى

1- قدّم "القشيري" مراتب عدّة لفناء متوقّفة على درجة استعداد الصوفي وسلوكه، وقد لخصّها في قوله: "فكذلك إذا واطب على تركية أعماله يبذل وسعه من الله، من الله عليه بتصفية أحواله بتونية أحواله فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يُقال أنّه فني عن شهواته، فإذا فني عن شهواته بقي بنيه وإخلاصه في عبوديته من زهد في دنياه في قلبه يقال فني عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وامثال هذا من رعونات التقص يقال فني عن سوء الخلق إذا فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق، ومن شهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يقال فني عن حسيان الحدثنان من الخلق، فإذا فني عن توهم الأغيار بقي بصفات الحق ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لا يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال فني عن الخلق وبقي بالحق" / زين الدين أبي القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة، (د.ط.ت.ش)، ص: 103.

2- على حرازم بن العربي برادة: جواهر المعاني وبلوغ الأمان في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج: 1، ص: 303.

3- عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مطبعة بابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1392هـ، 1973م، ص: 170، 171.

تَجْلِسُ يَا مُرِيدَ بَسَاطِ التَّوْحِيدِ * مَقَامَ التَّفْرِيدِ لَكَ أَنْتَ الْأَعْلَى¹

يندرج ضمن هذه الأبيات معاني الفناء؛ الفناء عن الحسن يليه التوحيد، ثمّ الفناء عن الفناء وهو ما يتفرّد به المرید كمرحلة نهائية، وهو الذي وصفه "عبد الكريم الجيلي" في المنظر الحادي عشر بقوله: " في هذا المشهد يتحقّق فيك حكم المحق، والطمس، والحو، والإنعدام، فتفنى أولاً عن ذاتك، وجميع ما ينسب إليها، ثمّ تفنى عن الفناء، فيأخذك أمر ضروري إلى ذات واجب الوجود، فيكون

مشهدك في الله، مشهده فيه، وأنت كما قال تعالى ﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ

يَكُنْ شَيْئًا مَّدْكُورًا ﴾ [الإنسان: الآية 1]² ولا ينفصل معنى الفناء هنا عن التجلّي والمكاشفة باعتبارهما عناصر متضامّة في تحقيقه.

تتعدّد مراتب الفناء من الفناء عن الحسن إلى الفناء في الذات الإلهية بالتجرّد من قيود الزّمان والمكان، ومن صفات النفس الإنسانيّة في تعلّقها بغير هذه الذات كما في قوله:

أَيَا مُرِيدَ اللَّهِ نَعِيدُ لَكَ قَوْلَ إِصْغَةِ * إِذَا تُلَاحِظُ قَوْلِي نُوصِيكَ لِوَجْهِ اللَّهِ

كُنْ وَاللَّهِ تَأْيَهُ مَسْرُورٌ بِذِكْرِ اللَّهِ * فِي الْأَسْمِ إِذَا تَفَنَّى تَصِلُ لِمُسْمَاهُ³

الفناء من الاسم الظاهر ليغيب في حقيقة الباطن، فمن عرفه غاب عن أسمائه " إنّ الحبّ يفنى عن صورة محبوبه الظاهرة لكي يبقى في معناه الظاهر مجرداً عن كلّ حس وهذا ما يسمّى بالفناء في المشاهدة"⁴ ويرد الفناء في المشاهدة ليقترن بالبقاء في قوله:

عُصْ فِيمَنْ تَهْوَى بِالْقَلْبِ وَ الرُّوحِ مَعَهُ * غَبَّ فِي غَيْبِ الْغَيْبِ تَغَيْبَ عَمَّا سِوَاهُ

1- محمد البوزيدي المستغامي: ديوان البوزيدي، ص: 159.

2- عبد الكريم الجيلي: المناظر الإلهية، تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، (د.ط.ت.ش)، ص: 113.

3- محمد البوزيدي المستغامي: ديوان البوزيدي، ص: 159.

4- علي حرب: الحبّ والفناء - تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المنار، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص: 151.

إِذَا ذَكَرْتَهُ بِالْجِدِّ تَرَى مَا لَا تَرَاهُ ** كَلُّ مَا تَهْوَاهُ مَوْجُودٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ

كُلُّ فَنَانِي عِنَّاكَ مَوْجُودٌ بِهِ وَلَهُ ** تَصِيرُ بَاقِي بِهِ مَخْفُوفٌ بِذِكْرِ اللَّهِ¹

إنَّ الفناء عن الفناء هو رحلة كبرى ومحطة السفر الروحي الذي تتحد فيه الذات الفانية مع الذات الإلهية لتنتقل إلى مرحلة البقاء² وتجلي الحقائق كالواردات والخواطر الإلهية مُتجَلِّية في رموز لغوية اصطلاح عليها الصوفيّة مثل استعمالهم لمصطلح البوارق والشوارق³ كناية عن حال تجلي الحقائق بعد الفناء كما في قول "بوعبد الله البوعبدلي" (1371هـ/1952م) في ديوانه:

لِلْهَوَى هُجُومٌ قَاهِرٌ مُلِيمٌ ** تَعْلُوهُ سُمُومٌ تَصْلِي الْقَلْبِ نَارًا

تُفْحِيكَ بَوَارِقٌ، تَتَلَوُّهَا شَوَارِقٌ ** فَتَبْدُو خَوَارِقٌ قَهْرًا، وَاضْطِرَارًا

تُحَدِّثُ إِنْدِهَاشًا لَهَا الْقَلْبُ جَاشًا ** وَالصَّبْرُ تَلَاشَى الْفَوَادُ حَارًا⁴

فرحلة الحبّ أولها معرفة بالمحبوب وآخرها وصول إلى درجة الفناء، وتظهر فيها صورة البرق والإشراق مجازا لا حقيقة، وإتّما استعير لفظ البرق لتشابه صفة الوميض واللّمعان الخاطف " إنَّ تجربة

1- محمد البوزيدي المستغامي: ديوان البوزيدي، ص: 160.

2- "هو الرجوع لشهود الأثر بعد الغيبة عنه، أو شهود الحسن بعد الغيبة عنه بشهود المعنى، لكنّه يراه قائما بالله ونورا من أنوار تجلياته، إذ لولا الحسن ما ظهرت المعنى.. فالبقاء اتّساع في الفناء بحيث لا يحجبه جمعه عن فرقه، ولا فناؤه عن بقائه/ ابن عجيبة: معراج الشّوّف إلى حقائق التّصوّف، ص: 59، 60.

3- البرق وهو في الأحوال أول ما يبدو من أنوار التّجليات فيدعو العبد إلى الدّخول في الولايات، أي السير في الله بالفناء وصورته في البدايات، لمع نور التنبيه الدّاعي إلى السير إلى الله، وفي الأبواب: أول ما ينتقل به قوى النّفس بالرجاء والخوف من آثار ذلك النّور وإنارته لها. وفي المعاملات: أول ما يلمع من تجليات الأفعال، فيندفع العبد إلى نفي تأثير الغير مطلقا. وفي الأخلاق: أول ما يبدو في القلب من نور التّجليّ الإلهي، فيدعوه ويبعثه إلى التّركي وفي السير في الله وعليه ويؤنسه به/ معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص: 321.

4- بوعبد الله البوعبدليّ البطيوي: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بويد، تلمسان عاصمة الثّقافة الإسلاميّة 2015، ص: 21.

الحبّ الصوّفي سفتح الفناء أمام أفق أكثر حيويّة وغنى، وتمدّه بمبدإ الحياة والاستمرار والخلود لأنّه ماء الخمرة الأبديّة التي ستدفع به كي يخترق باب الأبديّة¹.

ويتجلّى التوحيد في شعر الشيخ "البوزيدي" في خطاب الموحّب باسم المحبوب (الإلهي) وهي لغة العاشقين "اعلم أنّ صفات المحيّن أنّهم يتكلّمون بلسان المحبّة، والعشق، والسّكر، لا بلسان العقل والتّحقيق"² ونجد لهذا حضور في الخطاب الشعري المتضمّن لخطاب إلهي الآتي:

إخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَافْنِ إِنَّ شِئْتَ مُلَاقَاتِي ** إِنَّ أَرَدْتَ تَعْرِفْنَا أَنَا عَيْنُ الْحَيَاةِ

أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ يَا مَنْ تَطْلُبُ رُؤْيِي ** أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقِ وَالكَوْنُ فِي قَبْضِي

الكَوْنُ كَسْرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الْآيَةِ ** هَبَاءً فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ

مِنْ بَحَارِ الْجَبْرُوتِ قَدْ ظَهَرَتْ نُقْطَتِي ** تَلَوْنَتْ بِالنَّاسُوتِ وَسِرِّ الْمَلَكُوتِ³

لقد ورد الخطاب الإلهي معبراً عن نفسه بلسان محبّه في مجموعة صفات وتحقيقات لإتيته منها: (أنا عَيْنُ الْحَيَاةِ، أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ، أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقِ) دلالة على الاتحاد بين الصوّفي وربّه "الأنا حاضرة به وهو حاضر بها لا انفصالان في إطار تلك العلاقة التي تجعل من كليهما صورة وأصلاً في الوقت نفسها إلّا من خلال الآخر"⁴ إنّه لون من الشّطح تتحد فيه الأنا مع الآخر، كما ورد موجّهاً لضرورة التّجرّد من السّوى في شطر البيت الأوّل (إخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَافْنِ إِنَّ شِئْتَ مُلَاقَاتِي)، فالفناء هو مطلب المحبّة الصوّفيّة يتّسع ليولّد طاقات تخييليّة تجمع بين المخاطب والمتكلّم في سياق واحد، كما يعكس الحبّ الإلهي حالة من التعلّق والفناء لأنّه لاسبيل للصوّفي سواه، فالموت في

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفيّة، ص: 361.

2- عبد الوهاب الشعراي: المواهب القدسيّة في معرفة قواعد الصّوفيّة، تح: عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط) 1408هـ، 1900م، ج: 1، ص: 171.

3- محمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 157، 158.

4- عباس يوسف حداد: تجلّيات الأنا في شعر ابن الفارض، سلسلة كتاب رابطة الأدباء، الكويت، 2000م، ص: 279.

سبيل هذا الحبّ هو الحياة، والفناء هو البقاء، كما في قول (محمّد بن عودة بن سليمان ت: 1868هـ)¹

هَذَا الْهَوَى فِتْنَةٌ بِهِ *** هَذَا الدَّوَا فَمُتَّ بِهِ

هَذَا الْمَنَى فاعْلَقْ بِهِ *** يَا سَالِكًا سُبُلَ التُّهَى

فَأَغْرَقْ فِي بَحَارِ حُبِّهِ *** وَلَا تَخَفْ مِنْ مَوْجِهِ

الطَّائِفَةُ فِي قَهْرِهِ *** تُنَجِّي غَرِيقَ بَحْرِهَا²

نُظِمَت أَلْفَاظُ هَذِهِ الْأَبْيَاتِ مُتضَادَّةً شَكَّلَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا اخْتِرَاقَ نَمَطِ التَّرْكِيبِ، وَتَحَوَّلَتْ إِلَى دَوَالٍ مُخَالَفَةٍ لِمَدْلُولَاتِهَا:

هذا الهوى # فِتْنَةٌ بِهِ (فالهوى دليل إلى محبوبه، وسبيل رشاد الحب وهدايته)

هَذَا الدَّوَى # فَمُتَّ بِهِ (الدواء الذي هو سبب الشفاء، ورد هنا مقترنا بالموت، والتقابل يدلّ

الغرق # الأمان) البحر أيقونة مشتركة بين الغرق والأمان

1- ذكر ترجمته صاحب كتاب (الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز) الآتي ذكره في الفصل الثالث، وقال أنّه أنّه تتلمذ على يد الشيخ "محمد بن عبد الله" (ت: 1896هـ) بسبب مرض معوي، وقال في شأنه: "وقد انتفع به خلق كثير، وتخرج عنه المتون (هكذا) من العارفين سيما ابنه قلبا وقالبا، الوارد الصادر، أو الأكابر عبد القادر، لمأذون بعد الله ورسوله بعد أبيه، ولاسيما الشيخ الكبير والمسك العبير، المأذون أيضا منهما، مولانا قدور بن سليمان المستغانمي، عليه مزاراة عظمت بلصق زاويته المذكورة" (أي بلدة غريس بمعسكر)، وقد ترجمه محقق الكتاب بقوله: "الشيخ قدور بن سليمان (1843-1904)، فقيه مالكي، أخذ الطريقة الشاذلية والتجانية عن أحمد التيجاني، من مؤلفاته (لوامع أنوار اليقين بل سيف المنير في قطع السنة من نقص الأئمة المجتهدين) و(درر الفيض اللدني فيما يتعلق بالكسب العياني والسني) و(ياقوتة الصفا في حقائق المصطفى)/ ينظر: العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، تح: مخلوفي ميلود المحفوظي، منشوات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، 2011، ص: 104، 105.

2- محمد بن عودة بن سليمان: الديوان، (د.ط) 2015، الجماعة المشرفة على طبع الديوان، تحت إشراف: الشيخ سيدي محمد بالعباد، ص: 72.

ألطافه# قهره# النّجاة

إضافة إلى عنصر التّضاد الظّاهري يظهر التّضاد الأكبر المضمّر بين ثنائيّة الحياة والموت؛ لتتكوّن بذلك معاني أكبر؛ إنّه الانتقال من حال إلى حال وصولاً إلى الحقيقة الكبرى التي لاموت بعدها " فالحبّ قتا وإحياء في الآن ذاته، يدلّ بمزاوجته تلك على قوّة تعلق المحبّ بحبّه وفنائه فيه، وهذا هو الحبّ الاستغراقي؛ إنّه- في سياق الحياة والموت- فعل وجودي وجداني وانفعالي، لا يمكن أبدا تصوّر استمرار حياة التّجربة الصّوفيّة ومكوّناتها والعلاقات الرابطة بينها دونه"¹

2.1- الرّمز الطّبيعي ودلالته:

لقد غدّت الطّبيعة بكلّ عناصرها تجربة التّصوّف وارتفعت بها من مستوى اللّغة والتّصوير العاديين إلى مستوى الخيال الفعّال الذي يخلق صوراً لامتناهية بفضل وعيه للجمال، كما أنّ هذا الرّمز ينقل الشّعور الخاص للصّوفي الذي يصوّر ما تقع عليه حواسه" وقد كشف رمز الطّبيعة في الشعر الصّوفيّ عن أمرين؛ الأوّل سريان التّجلّي الإلهي في الطّبيعة والأشياء دونما حلول أو ممازجة، والثّاني تعبيرهم عن التّجلّي الإلهي في ديمومته وتنوّعه وجدّته، وقد كان شعراء الصّوفيّة في هذا كلّ معبّرين عن الوحدة الوجوديّة والوحدة الشّهوديّة في شعر ينبئ عن حسن جماليّ مرهف وعاطفة جماليّة مشوّقة² وقد تجلّت ثنائيّة التّجلّي والجمال الإلهيين في الشعر لكنّ بمظاهر متعدّدة تقوى وتضعف حسب قوّة الدّاعي المشكّل للعبارة، فأحيانا تحضر رموز الطّبيعة مصوّرة للمقام الصّوفيّ في رحلة قوّته وضعفه، فيكون كلّ ما دلّ على النّور والهداية هو بداية الولوج إلى الطّريق الحقّ.

1- عبد الوهاب الفيلاي: الأدب الصّوفي في المغرب إبّان القرنين الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 280.

2- عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند المتصوّفة، ص: 10.

1.2.1-رمزية الشمس:

يوظف الشاعر الرموز التي تشترك مع صورته المتخيّلة، وطالما كان عالم الصوفيّ منفتحاً على كمّ من الصّور والمعاني اللامحدودة؛ فإنّ الرموز الموظّفة في الشعر الصوفيّ تأخذ استمدادها ممّا استلهمه من الحبّ الإلهيّ وما تفرّج عنه من الصّور الرمزيّة، وقد احتلّت رمزيّة الشمس مكاناً واسعاً عند الصّوفيّة لما تنتقل به كأن يدلّ لفظ الشمس في دلالاته على الحقيقة التي أضنت الصّوفي وهو يبحث عنها مثل قول الشاعر:

قُمْ خَلِيلِي لَقَدْ أَطَلَّتِ الْمَنَامَا *** قَدْ أَزَاحَ مِنَّا الصَّبَاحَ الظَّلَامَا

وَتَبَدَّدَتْ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ يَعْلُو *** ضَوْوُهَا الْوَهْدَ وَالرُّبَى وَالْإِكَامَا

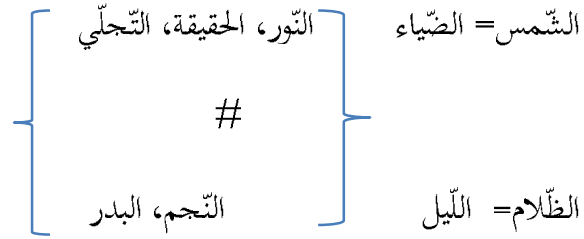
فَاخْتَفَى لِطُلُوعِهَا كُلَّ نَجْمٍ *** وَانْمَحَى الْبَدْرُ وَانْجَلَى الْكَوْنُ جَامَا¹

إنّ رمز الشمس طبيعيّ بحت يتّصف بصفة الإنارة والضوء، ويدلّ من جهة أخرى على الحرارة التي لا تطاق، أو يجيل على العذاب، فمعناها يأخذ بعدا يستقيه المتصوّفة ممّا تعارفوا عليه وممّا غدّته التجربة الخاصّة والسّياق الذي ذكرت فيها هذه اللفظ، فهي وردت ضمن ألفاظ طبيعيّة أخرى مثل: النّجم والبدر، فحين نجد " الوهد، الرّبي، الآكام" التي تستقلّ كلّ واحدة بدلالة خاصّة تضيفي على معنى الشمس وضوحاً أكثر، إنّ تأويل الرموز الطّبيعة داخل الخطاب الصّوفيّ وحتىّ يتّخذ منحى عقلائيّاً بعيداً عن إكراهات القارئ عليه أن يخضع لسلطة اللّغة والسّياق، فشمس الحقيقة هي " تجلّيات الدّات قبل الفناء التّامّ في عين أحديّة الجمع"² ومن الشمس تبرز أنوار الحقّ التي تكون نهاية الشكّ كما عبّر عنها إبراهيم الخليل بقوله ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ

1- بوعبد الله البوعبدليّ البطوي: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بويد، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلاميّة 2015، ص 28.

2- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، ص 104.

هَذَا رَبِّيَ هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِحْتُ مِمَّا تَشْرِكُونَ [الأنعام 78] وهي الظنّ لوصول لمرتبة اليقين التي يعلو ضوءها كلّ ما تحمّلتها النفس وصعب عليها حاله، إذ سطع نورها على الرّبي¹ والآكام² اللتان تدلان على كلّ ما ارتفع من الأرض، وفي سياق البيت كلّ ما كان صعبا على النفس أن تتحمّله في سبيل معرفة اليقين من معصية وصراع مع نزواتها، لتظهر في النقيض صورة الوهد³ فالتجليّ الإلهي الذي رمزت إليه شمس الحقيقة شمل كلّ الموجودات، ومحا ما يقف موقف النّد لها، فمفردات النّجم، البدر لا تعكس درجة الضياء كما تفعل الشمس:



فرموز الطّبيعة وإن تعدّت إلى دلالات متفرّعة في الشعر الصّوفي لكن تبقى تنماز بماهيتها التي وجدت عليها، وهذا يعكس الوجد الصّوفي الذي أعاد إنتاج رموز الطّبيعة في حقائق عرفانيّة. ويؤدّي لفظ "الشمس" معنى آخر باطنا في وصف رسول الله ﷺ، كما في قول الشاعر:

مِنْ رُوحِ خَيْرِ الْوَرَى اسْتَمَدَّتْ *** أَرْوَاحُهُمْ فَوْقَ مَا يَرَامُ

وَمِنْ سَنَا شَمْسِهِ اسْتَنَارَتْ *** أَقْمَارُهَا فَا نَمْحَى الظَّلَامُ⁴

1- "الرّابية: الرّب، وهو ما ارتفع من الأرض، ورَبَوَتْ الرّابية: علوّتها، والرّبُّ النفس العالي، يقال: ربا يربو ربوا، إذا أخذه الرّبُّ" / إسماعيل بن حماد الجوهري: الصّحاح- صحاح اللّغة وتاج العريّة-تح: عبد الغفور عطار، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ، 1956م، ج6، ص 2350.

2- " جمع الأكم الآكام مثل: عنق أعناق، الأكم أشرف في التّرواي، وقال هو ما اجتمع من الحجارة في مكان واحد، فرمّا غلظ، ورمّا لم يغلظ" / ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص22.

3- "الوهدّ والوهدة: المطمئنّ من الأرض، والمكان المنخفض كأنه حفرة، والوهد يمون اسما للحفرة.. والوهدة: الهوة تكون في الأرض" / المصدر نفسه، ج3، ص471، 470.

4- بو عبد الله البوعبدليّ البطيوي: الديوان، ص 60.

فقد عادت العلاقة بين الكوكبين لكن لتكون الشمس أعمّ من القمر، فشمس الهداية المحمّديّة الواضحة أعمّ وأكثر ضياءً وعطاءً في أرواح المريدين الذين يستمدون سنا نورهم من نوره، وقد وردت هذه الصّورة على هذا الشكل والتصقت الشمس بالهداية المحمّديّة، والدّوات الأخرى بالقمر لأنّ الشمس مضيئة واضحة دائمة التوهّج لا تتكلّف عناء في رؤيتها وهي كوكب أكبر حجماً، بينما القمر يكبر ويصغر، ويظهر ويختفي، ولأجل هذا جعل الشاعر الصّوفي الجزء الأصغر تابع للأكبر، لتتأكد مقولة أنّ الصّوفيّ فهم الطبيعة وأعاد أنتاج معانيها في إطار دلاليّ يعزّزه نسق اللّغة والفهم.

دلّت الشمس في شعر الشّيخ "بنعودة بن سليمان" عن حال عشق الجميل والفناء فيه سيرا نحو الفناء الكلّي في ذات الله، وقال في ذلك:

يَأْمُرِيدُ الشَّرَابِ ** لَا تَبْرَحْ عِنْدَ الْبَابِ

قَائِمًا بِالْآدَابِ ** وَالْآدَابُ فُصُولُ

حَتَّى تَبْدُو شَمْسُكَ ** مِنْ غُيُوبِ قَلْبِكَ

أَسْرَارٌ مِنْكَ فِيكَ ** فِيهَا تَفْنَى الْعُقُولُ

دُكَّتْ مِنْهَا جِبَالِي ** عِنْدَ فَيْضِ الْجَمَالِ

لَمْ يَبْقَ مِنْ خِيَالِ ** إِلَّا سِرٌّ يَصُولُ¹

لقد استند الشاعِر إلى رموز الطّبيعة الحاملة لرموز القوّة والظّهور، فالشمس رمز الحقيقة التي تبدو بعد الغفلة التي تجعل المرید لفرط تلك المعرفة التي انكشفت له؛ يفنى في سرّه، ثمّ ترد عبارة: (دُكَّتْ مِنْهَا جِبَالِي ** عِنْدَ فَيْضِ الْجَمَالِ) لتقوي معنى التّجليّ، فالجبل دُكَّ لما رأى تجلّي الله وجماله

1 - محمّد بن عودة بن سليمان: الديوان، ص: 97، 98.

كما في قول الله تعالى في قصة موسى عليه السلام ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف:143] وكان الحال الذي نتج عن هذا التجلّي، هو الغياب والفناء الذي كتّى عنه بالخيال " وإذا كان فضاء العالم بالنسبة للعارف الصوّفي يشكّل كتابة رمزيّة كونيّة يُقصد كشفها واختراق صورها الرمزيّة، فإنّه سيتحوّل بالنسبة للعاشق الصوّفي إلى فضاء جمالي يشهد فيه الصوّفي تجلّيات ولآثار الجمال المطلق، أي يفنى في ذلك الجمال"¹، فاستعارة رموز الطّبيعة يرجع عند الصّوفيّة لسببين؛ الأوّل راجع لطبيعة العنصر الطّبيعي في دلالاته على المعنى وذلك للعلاقة المعنوية التي تربطهما، ثانياً يعتبر اللّجوء إلى عناصر الطّبيعة كإقرار بإلحاق الفرع بالأصل.

يرجع معنى الشّمس ليدلّ على الجمال والبروز والمدد الإلهي، وقد وُظّف في الإشادة بفضل الأولياء ومنزلتهم وتعلّق المرّيدين بهم جسماً وروحاً، ولا يخفى أنّ لهذا التعلّق معنى مضمرًا في دلالاته على التعلّق بالله تعالى، فصورة الويّ عند الصّوفي لها من القداسة ما تعبّر عنه على حفظ الدّين والولاية، ويُعتبر هذا معنى خفيّاً في جانب الحبّ الإلهي، وممّا يُستدلّ في شعره:

يَا مَنْ فِي وَصْفِكَ صَارَ الْعَقْلُ فِي وَجَلٍ * مِنْ هَيْبَةِ الْحُسْنِ قَالَ غَيْرُ مُفْتَكِرٍ

سِرُّ مِنَ الشَّمْسِ فِي مَجَلَى مِنَ الْقَمَرِ * فِي كُنْهِهِ حَارَ أَهْلُ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ²

فدلالة الشّمس وإن دلّت على ما تقدّم من معاني مثل البروز، والجمال والتّور؛ فإنّها ترمز أيضاً إلى الذات الإلهيّة، التي ينبع منها أسرار خلقها وولايتهم في قوله (سِرُّ مِنَ الشَّمْسِ) فهم حقيقته الدّالة عليه.

1- منصف عبد الحق: الكناية والتجربة الصوفية، ص: 339.

2- محمّد بن عودة بن سليمان: الديوان، ص: 14، 15.

2.2.1- رمزية الماء والبحر:

يغذي الماء عناصر الحياة ويكسبها صفة الحياة، وبهذا التصور انتقل مفهوم الماء في الرمز الشعري، والصوفي خاصة، فالصوفي أكثر إنسان وعى حقيقة الوجود الذي يجعل الإنسان في حياة مستمرة تخلد فيها الروح بدل البدن، فهو من أكثر الرموز الدال توظيفها على معنى الأمان والخلاص، وعلى العودة إلى البدء في قوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ

نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ [سورة الفرقان، الآية: 54].

يمثل البحر عنصرا طبيعيا غنيا يعمل على إثراء الصور المخيطة لدى الصوفي، وهو على غرار الرموز الأخرى تتعدد معانيه حسب الذوق والتجربة، وما تحمله من نفحات متناقضة مثل: الخوف والأمان، الحياة والموت، إضافة إلى طبيعة البحر الذي يحتوي على المياه المتحركة، وقيعان عميقة، وحياة لما وُجد فيه وخارجه، فأتساع هذا المعنى من شأنه أن تبرر استعمال الصوفي لمصطلح البحر كأيقونة رمزية تفتح على المتعدد، ونجد في شعر الشيخ "البوزيدي" ما يرمز إلى عدة معان كان من بينها دلالاته على السر المرموز له بالنقطة في قوله:

الْكُونُ كَسْرَابٍ كَمَا جَا فِي الْآيَةِ * هَبَاءٌ فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ

مِنْ بَحَارِ الْجَبْرُوتِ قَدْ ظَهَرَتْ نُفْطِي * تَلَوْنَتْ بِالنَّاسُوتِ وَسِرِّ الْمَلَكُوتِ¹

كما ورد البحر بمعنى الفناء والسر والحقيقة في قوله أيضا:

هَذِي لَيْلَى قَدْ بَدَتْ بِالْحُسْنِ تَلَوْنَتْ * لِبَعْضِهَا ظَهَرَتْ وَبَطَنْتْ فِي الطُّهُورِ

ظَهَرَتْ لِبَعْضِهَا وَغَابَتْ عَنْ كُلِّهَا * فَلَوْ كُنْتَ تَدْرِي لَصِرْتَ بِهَا مَسْرُورِ

1- محمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 158

سَقَّتَنِي كَاسَ التَّحْقِيقِ وَهَدَّتَنِي لِلطَّرِيقِ ** أَغْرَقْتَنِي فِي الْعَمِيقِ بَحْرَهَا فَاقَ الْبُحُورِ¹

إنّ مهمّة التأويل هنا تتوقّف على فكّ شفرات عدّة تقرب معنى البحر، وأول هذه المهام هو رمز (ليلي) المتّصف بعدم الظهور والحضور التّامين، وهذا من طبيعة الأمور الصّوفيّة التي تمارس الحضور في الغياب، والتّجليّ في البطون، وتُحمل دلالة ليلي هنا المصاغة بصيغة التّأنيث على معاني عدّة، أقربها معنى هو الحقيقة التي ترمز إلى معاني السلوك والمعرفة، لأنّ الصّوفي دائم البحث عنها، فهي تعكس رحلة التّعب والرّاحة، والغموض والوضوح والقرب بها يتوصّل الصّوفي إلى فيوضات عالم المعنى والحقيقة المكتنّى عنه بالبحر الذي يفوق البحور علما ومشاهدة.

يؤسّس البحر لازدواجيّة لغويّة تنعكس على المعنى تتعدّد حسب المقام، ويمكن أن ندرج هذا التّباين في الآيات الآتية:

وَيَفْنَى حَقًّا فِي ذَاتِ مَوْلَاهُ ** فَنَاءً صَرَفًا يَأْخُذُ النَّظَامَ

وَيَبْقَى بِالْحَقِّ لِأَبْهَوَاهُ ** يَصِيرُ بَرَزْخًا بَيْنَ أَبْحُرٍ عِظَامَ

وَيَنْظُرُ لِلْعَرْشِ وَمَا فَوْقَاهُ ** وَمَا تَحْتَ الثَّرَى بِأَلْ أَوْهَامَ

هَذَا بَحْرٌ عَمِيقٌ فِيهِ تَاهُوا ** رِجَالُ الطَّرِيقِ وَأَقْطَابُ الْإِسْلَامِ²

ظهرت أيقونة البحر هنا بمعنى الحيرة التي ما تنفكّ تشدّ الصّوفي إلى متاهات كانت واقعة قبل الفناء، إنّ دلالة البحر عند الصّوفيّة تقارب مفهوم السّفر الذي يكتشف فيه المسافر عوالم عدّة ومختلفة " إنّ البحر هو الملاذ الأخير الذي تتجذّر فيه تجربة الحب والاعتراب الصّوفيين، لأنّ فضاء البحر متوتّر يمكن اختراقه بغوص أعماقه، ولذلك كان فعل الغرق والفناء داخل الأمواج فعلا

1- المصدر السابق، ص: 161.

2- المصدر نفسه، ص: 162.

للحياة داخل الأعماق المائية¹ وقد لا يؤدّي البحر هذه الوظيفة منعزلاً، بل هو يعمل في تضامٍ وتشارك عناصر الطبيعة الأخرى، لتذكر الصوفي بوحدة العالم من أجل واحد، هو الحبّ والإقرار بالواحدية كما تجلّى في شعر "بنعودة بنسليمان":

بَدَا سِرٌّ عَتِيقٌ ** مِنْ خِلَالِ السِّتْرِ

أَفْنَى قَلْبِ الْعَشِيقِ ** مِنْ شِدَّةِ الْأَمْرِ

يَالَهُ مِنْ رَحِيقٍ ** يُفْنِي عَنِ الْغَيْرِ

لَهُ بِحَرٍّ عَمِيقٍ ** فِي صُدُورِ الْحَرِّ

أَمْوَاجُهُ تَصُولُ ** غَيْبَتِي عَنِّي

صِرْتُ مَاءً سَيُولُ ** فِي كَأْسَاتِ الْحُسْنِ

مَلَأَ كُلَّ التُّلُولِ ** مَنْ ذَاقَهُ يُفْنِي²

إنّ البحر الموظّف هنا رمز للسّرّ والحقيقة التي إذا تمكّنت من قلب العارف؛ فاضت على الأكوان، لكن لأحدث ذلك الفيضان المعروف في الطبيعة الذي يُحدث الهلاك، بل هو هنا فيض الأمان والفناء. لقد أدّى البحر وظائف عدّة في شعر المتصوّفة، في تعبيره عن الصّور المتألّفة والمتنافرة والجمع بينها أحياناً، مؤلّفاً بذلك حقلاً دلاليّاً لا يعرف الثبات كعدم ثبات أحوال الصّوفي. لقد تشرّب الصّوفيّة الجزائريّين القدامى جميع مناهل العرفان والجمال في الكون فتجانست صور الطبيعة لتظهر في صورة موحّدة مكتملة، وتألّف بذلك خطاباً صوفيّاً يجمع بين أضرب الحبّ في صور رمزيّة في سبيل الحب الإلهي الأسمى.

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتّجربة الصّوفية، ص: 405، 406.

2- بنعودة بن سليمان: الدّيونان، ص: 68.

3.1- المحبّة الإلهية والغزل:

يتمظهر الحبّ الإلهي في صورة الغزل والتّعشّق بالأنثى وصفاتها وأسمائها متّخذاً شكل الغزل العذري، ويعتبر هذا امتداداً للحبّ الكوني الذي يتفرّع عند الصّوفي من الأصل الذي هو الله تعالى إلى الفرع الذي هو أجزاء الوجود التي تعكس صورة تجلّيه، إنّ حضور المرأة في الشعر الصّوفي يرتكز على مرجعيّة العلاقة التي تربطها بالرجل وما يشوب هذه العلاقة من عواطف الألم، والفقدان، والهجر، والوصل، والأنس، فالوجود الأول كان مبنياً على علاقة الأنس بين "آدم" عليه السّلام و"حواء"، إنّ الوعي الصّوفي مبنيّ على مبدأ الوحدة لله تعالى، والثّنائيّة التي تشمل باقي الموجودات والتي تهدف إلى التّكامل والارتقاء بنظرة الأنثى التي حُصرت في اللّذة والخطيئة، إنّ حضور المرأة بالذات في الغزل الصّوفي يمرّر فكرة الخصب والحياة التي يستمرّ بها الكون، وجدير بالذّكر الإشارة إلى أنّ الحضور الأنثوي في الخطاب الصّوفي أعمّ وأشمل على حضور المرأة، كون الأنثى قد تجلّت في أشكال عدّة، منها الأسماء الدّالة عليها مثل: ذات الحسن، الحضرة الإلهيّة، بحار العناية، وضّمائر المؤنّث والجمع الأيضاً، الصّوفي قد تمثّل وجود الأنثى بصور شتى منها الحسيّ؛ كالوصف المشخّص لها، والحضور المعنوي المعبرّ عنه بذكر الأسماء أو الضّمائر.

إنّ نواة تشكّل التّأويل هو وجود ثنائيّة الظّاهر والباطن التي تفتح مجالاً لا متناهيّاً من المعاني، ولقد احتلّت المرأة برمزيّتها الدّالة على ذلك، فهي عند الصّوفيّة منبع الجمال المطلق المحرّك للوجدان والشّعور، فقد ورد في شعر "بنعودة بن سليمان" ما نصّه:

فَهُمْ بِلَيْلِي فِي جَمَالِ حُسْنِهَا ** حُبًّا وَمَشْهَدًا فِي كُلِّ وَجَنَةٍ

وَأَفْنَى فَنَاءً سَرْمَدًا فِي عَيْنِهَا ** وَأَعْطَى الْآدَابَ حَقَّهَا مِنْ سُنَّةِ

هَذَا الْكَمَالِ هَذَا الْجَمَالِ وَالْبَهَا ** هَذَا الْوِصَالِ إِنْ تُرِدُهُ فَاتَّبِثِ

دُعِي عَدُولِي فَالْغَرَامُ مَذْهَبِي * وَزِدِ الْمَلَامَ فَهُوَ نَارُ جَدُّوتِي¹

إنَّه الجمال الذي يرى من خلاله وحدة الشهود والفناء و يتجلى فيه الكمال، فيتغيّر إثره حال الحبّ من الحبّ إلى خشية الرّّل، ويتمثّل الفناء في النظرة التي سببها العين "وداخل تيمة العين، وعبر مشتقّاتها، وفي إطار دائرة نفوذها من رؤية والتفاتة ونظرة، وإثارة وغيرها، يلخّ الشاعر على النظرة الأولى التي مزّقت ستار كينونته، فأعادت خلقه كائنا جديدا يتنقّس حبّا وعشقا ورغبة، ولاشكّ أنّ النظرة عبر أوليتها، تحيل على قضية الافتضاض التي كان لها مكانها في التجربة الصوفيّة"² فالجمال الجسدي لا يقلّ أهمية عن الجمال الرّوحي في تحقيق مراقبي المعرفة بالله دون انفصال بين الإنساني والإلهي، فهو حبّ ثابت لا يرتبط باللحظة وما يكتنفها من زوال محكوم بزوال المتعة الجسديّة، بل له بعد تعبدي بحت.

4.1- رمز الخمر في الشعر الصوفي:

لا يعتبر السّكر دخيلا عن السّلوك البشري ، فهو رفيق الحيارى والعاشقين، وهو النّشوة البديلة عن عالم الحسّ، فهو كما ورد في الرّسالة القشيريّة "غيبة بوارد قويّ، وتنشأ عنه غلبة تمنع من التّصرّف بالاختيار، ويقابله الصّحو وهو الرّجوع إلى الحسّ بعد الغيبة"³ وحياة أخرى يجد فيها الصوفي متنقّسا وممارسة لبوح لم ينسجم لغة وتصويرا مع المألوف، فتتولد صور لا نهائية، و من أجل هذه الأسباب مجتمعة لجأ الصوفيّة إلى اتّخاذ السّكر مصاحبا للخمر وسيلة للبوّح والسّفر في المعنى تعجز عن صياغة تجربته لغة ممزوجة بأطياف الواقع، فهو ذريعتهم للتّجاوز، وقد اتّخذ مصطلح السّكر مسالك عدّة في الظّهور، إذ ظهرت معادلاتها مثل: الغيبة، والسّكر، والرّاح، والكأس، وكلّها تستقلّ وتشارك في معنى الخمر، وهي في أصلها مُقتبسة من النور الإلهي بل دالّة

1- المصدر السابق، ص: 56.

2- سليمان القرشي: الحضور الأنثوي في التجربة الصوفيّة بين الجمالي والقدسي، بحث منشور على الانترنت.

3- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 106.

عليه، وهي أصل الكون ومنها منشأ الحقيقة "الصوّفي لا يبلغ درجة النّضح الرّوحي وكمال المعرفة حتّى يلقه ليل الوجود يندثر به حتّى يسكر بخمر المحبّة الإلهيّة"¹، ومن ثمّ يتدثر بدثار الشّطح الذي يؤسّس لشرعيّة التعدّد في المعنى، فقد تتحلّى هذه الرّمزيّة كأيقونة دالّة على بلوغ مراقي الجمال وبزوغ الحقائق، إنّهُ السّفر الرّوحي للصّوفي من عالم الحسّ إلى عالم المعنى، في هذا يقول الشّيخ "البوزيدي":

أَيَا رَوْضَةَ الْعُشَاقِ قَدْ هَيَّجْتَنِي مُهَجَّتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الْإِطْلَاقِ فَيَضَّتْ صَبَابَتِي

سَقَّتَنِي كَأَسِ الْهَوَى مِنْ طَيْبِ الْخُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السَّوَى عَنْ نُورِ الْبَصِيرَةِ

سَقَّتَنِي كُؤُوسَ الْحُبِّ مَحَقَّتْ أَنْيَّتِي ** صِرْتُ فَرِحٌ وَنَطْرُبٌ تَائِهًا بِسَكْرَتِي

مَلَكْتَنِي فِي الْآفَاقِ وَرَضْتُ بِزُورْتِي ** رَفَعْتَ عَنِّي الرِّوَاقَ تَعْظِيمًا لِسَطَوْتِي²

فدلالة الخمرة في هذه الأبيات مقترنة بلحّب والفناء الذي يمحق السّوى ويقيمي على الجوهر، فهو وحدة تروم المطلق وتنفي الغير، وإذا كانت الخمرة بهذا المعنى في الأبيات المتقدّمة؛ فإنّها في أبيات أخرى رمز لأصل الوجود لكن مع إفراد اتّحاد بين الكأس والخمرة، فكما يتّحد هذان العنصران في نظر الصّوفي؛ يتّحد هو مع الكون بل وتصير هي أصلا للوجود ومركزا له كما ورد في قوله:

الكَاسُ وَالْخَمْرُ يَأْفَاهُمْ مَعْنَاهُ *** اِمْتَزَجَتْ صَارَتْ أَصْلَ الْأَنَامِ³

إنّها خمر عرفانيّة تتوسّم الارتقاء في مراقي الشّوق والمعرفة بالعالم والمعشوق، وترجمة لجيشان النّفس وما يخلج فيها إنّها " نار عطش تشتعل في جوفه، عطش إلى الفناء في حضن الألوهيّة، فيبدأ هذا الوجد بالتّحرّق عطشا، يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تنوّره الرّوح فتلجج إلى جانب الأزل، فهنا

1- السّعيد بوسقطلة: الرّمز الصّوفي في الشعر العربي المعاصر، ص: 129.

2- محمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 157.

3- المصدر نفسه، ص: 162.

شوق مشفوع بالرّجا، شوق إلى الاتّحاد بالله، ورجاء إلى تحقيق هذا الاتّحاد، بما يلوح له من نور يضيئ من عالم القدس، ويطلّع على مافي الغيب من الحقائق¹ فإذا كانت الخمرة الحسيّة تأخذ بعقل المخمور فتنسيه إحساسه بالألم الذي لجأ إليها من أجله؛ فإنّ الخمرة الصّوفيّة هي حياة ثانية، وشوق ثان، وأنوار ربّائيّة تسبح في فضاء المعنى.

ترمز معاني الخمرة إلى العرفان وإلى التّور الإلهي الذي يقتبس منه نور الحقيقة وهو يُعتبر أصل الوجود، فقد رسم معنى الخمر في هذا الأبيات بعدا وجوديّا يمتدّ إلى قبل خلق الإنسان وبعده كما في قول الشيخ "البوزيدي":

يَاندِيمي اَمَلًا الْأَوَانِي ** وَدِرِ الْكَأْسَ عَلَي الْمِلَاحِ

أَدِرُ الْكَأْسَ لِخِلَافِي ** وَاسْقِ نَحِيلَ الْجِسْمِ يَرْتَاحِ

خَمْرَتِي تُرَى لِلْأَعْيَانِ ** كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحِ

عُتِّقْتُ فِي أَصْلِ الدَّنَانِ ** قَبْلَ آدَمَ سُرُّهَا بَاحِ

كَانَتْ قَبْلَ كَوْنِ الْأَكْوَانِ ** خَمْرَهُ مُجَرَّدَهُ عَنِ الْأَفْدَاحِ²

فالمحبّة الإلهيّة هي ملازمة للخمرة التي يتّخذها الخيال الصّوفي كمطيّة لإنشاء أرحبيل التّصوّرات، متلثمة بلثام الحال والفناء، إنّها " حال يبرق فيها جمال الله سبحانه ونوره قويّا ساطعا في روح عبده، فيفنى العبد عن كلّ شيء حتّى لا يعي إلّا هذه المباعثة الجماليّة الحقّة للذات الإلهيّة وعندئذ لا يشعر إلا بوجود حقيقة واحدة مطلقة جامعة موحدة فينطلق بها شعره وهو يبوح فيه بما يعتمل

1- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصّوفيّة، ص: 351.

2- محمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 163.

في دخيلته إلى انتشاء بالكمال حدّ السكر¹، وهي إذ تتخذ من المحبة الإلهية منطلقاً، فإنّها إلى طلب المعرفة والتّحقيق تروم الوصول، كما تتجلّى في شعر الشيخ "بنعودة بن سليمان":

هِيَ سِرٌّ صَمَدَانِيٌّ * فِي صُدُورِ الزَّمَانِ

إلى قوله:

رَوَّوْهَا بِالْعَيَانِ * لَا يَعْلَمُ النُّقُولُ

غَابُوا عِنْدَ شُرْبِهَا * صَارُوا عَدَمًا لَدَيْهَا

لَا تَقْلُ بِمَرْجِهَا * ذَاكَ فَنُّ الْحُلُولِ

فَقَدْ فَازُوا بِالْأَوْطَارِ * عِنْدَ ذَاكَ الْإِسْكَارِ²

لقد اتّخذت الخمرة بهذا بعداً مغرقاً في التجريد انبجست عنه رمزيّة عرفانيّة موعلة في النّضج العرفاني وتقديس المحبوب.

تسجل دلالة الخمرة تجاوزاً لمعناها المتداول، إذ تكون دالاً لمدلول تسامى عن كلّ وصف، وصف الرسول ﷺ " إِنَّ التَّحْوِيلَ الَّذِي عَرَفْتَهُ الرَّمْزِيَّةُ الْخَمْرِيَّةُ جَعَلَهَا فِي بَعْدِهَا الصُّوفِيُّ مَجْرَدَ تَلْوِيحٍ إِلَى مَعَانٍ خَاصَّةٍ تَدُورُ عَلَى الْمَحَبَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْعِرْفَانِ الصُّوفِيِّ، وَوَصَفَ أَحْوَالَ الْوَجْدِ الرُّوحِيِّ"³ ويتجلى ذلك في تزييف معنى الخمر دلالة على السّناء والبهاء في قوله:

وَجْهُ الْحَبِيبِ الْمُرْتَضَى * عَلَى الْوُجُودِ قَدْ أَضَا

1- حياة البستاني: تصوّف المعنى في شعريّة اللّغة-دراسة في القصيدة العربيّة المعاصرة بالمغرب-مطبعة القبس بالعروي، المغرب، 1، 2015، ج1، ص: 204.

2- محمد بنعودة بن سليمان: الديوان، ص: 98.

3- السعيد بوسقطلة: الرمز الصّوفي في الشعر العربي المعاصر، ص: 131.

لَكِنَّهُ شَمْسُ الشُّمُوسِ * * حَيْثُ لَا عَيْمَ أَوْ عُبُوسَ

خَمْرٌ تَجَلَّى فِي الكُّوْسِ * * وَالْكَأْسُ عَيْنُ خَمْرِهَا¹

فوظيفة الرمز لا تقتصر على التماثل والتشبيه، بل يمارس تسامياً² في المعنى إنه التعدد في التصوير الذي تسوّغه سلطة الخيال، فيشكل صوراً مشتركة في اللفظ، ولا متناهية في المعنى " إن الإحالة اللغوية لهذه العبارات واقعة في ارتحالات دائمة، دون أن تلتزم بالبناء التواصلي، أو بمعايير تحدّد قصديتها، وهذا ما يجعل قارئها في تداعٍ مستمرّ.. فقدره التنبؤ لا تعمل مع هذه النصوص وإن توقّرت لنا المعلومات الكافية عن معجمية كل مفردة واقعة في سياق هذه العبارات، فالاحتمية الوحيدة للتعامل مع هذه العبارات هي الاحتمية³ وهكذا تتخذ الخمرة مساراً حراً خارقة لأفق التوقّع، فهي توضع في العبارة التي توقّر لها أرضية متخمة بالوجدان.

2- الرمز اللغوي (المصطلح الصوفي):

يتجسّد في الرمز اللغوي الصوفي الطابع الباطني والإشاري للمعنى الصوفي، وعبر هذه الرمزية يتم حرق قوانين اللغة والمواضع والمرور بها من مستوى الظاهر إلى المضمّر الخفي والغامض المغلق أحيانا أخرى " إن الصوفي إذا اشتغل باللغة سقط من عين الوحدانية"⁴، إن الرمز الصوفي اللغوي يتخذ موارد له متمثلة في رمزية اللغة أو الشطح اللغوي متمثلة في: رمزية الحروف، والأعداد، والمصطلح "إن الشطح اللغوي يتميّز بالحركة والتنوّع، وخرق كلّ تحييط معياري للغة، ويحرّج إلى البدء والأصل والجوهر فيساق في ذلك الشطح الصوفي السلوكي عبر البحث في اللغة وأساليب لعبها

1- محمد بن عودة بن سليمان: الديوان، ص: 88.

2 -Souâd Ayda: l'islam des théophanie- structure métaphysique et formes esthétiques-thèse pour obtenir le grade de l'université de poitiers, sous de la direction de: Monsieur le professeur Jean-Louis Vieillard-Baron, Mars,2009, p:290.

3- عامر جميل شامي الراشدي: النصّ الصوفي-دراسة تفكيكية في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجاً، دار الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014، ص: 138، 139.

4- المرجع نفسه، ص: 153.

عن طاقات التعبير الكامنة فيها"¹ إنّ هذا الشطح اللغوي يمثّل ميزة مكّمة للعمل الصوفي في جانبه الفني، ويعمل على تبيّن مواطن خرق اللغة التي تشكّل فراغا آخر يتوجّب ملؤه بالفهم.

إذا كان التصوّف يسعى لتحقيق أدبيّة تميّزه؛ فإنّ المعجم الصوفي يضيف على هذه الأدبيّة تنوعا وعمقا وتخصّصا دلاليّا، ولاجرم أننا نجد تراثا صوفيّا ضخما قد أولى للمصطلح تصنيفا يؤسّس لتجربة القوم وذوقهم الذي أفردوه في هذا التعبير اللساني ذي المحتوى الروحي، إنّ المصطلح الصوفي يُنظر إليه من جانبين، الأوّل هو أنّه يشكّل حالة ائتلاف في الذهن الصوفي، لما يشتمل عليه من اتفاق ظلّ يجمع متداوليه على استعمال واحد، والثاني: هو أنّه يمثّل حالة استعارة من حقول معرفيّة أخرى تغلبا منه على ضيق العبارة واتّساع المعنى، وعلى مآزق التّواصل في الخطاب الصوفي " فقد اصطفى الصوفيّة لأنفسهم مسارا يعرج بلغة التّداول نفسها وفي آفاقها عروجا، لكنّه يعتمد على جناحين هما: مرجعيّة الأصول ومردوديّة التجربة، فهم يتلافون بالجناح الأوّل الوقوع في الإغراب، وهم يتحاشون بالجناح الثاني السقوط في الإلباس"² وسعيا للتوفيق بين هذه المتناقضات، ودرء للبس فقد تمّ إخضاع المصطلح للدّوق والتّجربة، مع الإبقاء على استمداداته المعرفيّة من القرآن والسنة النبويّة³ واتّساعه الذي يولّد الدلالة عبر اختلاف معانيها.

ومن دواعي تأويل المصطلح هو التّعدد الكامن فيه، كأن يشير المصطلح الواحد على معاني متعدّدة دون أن يخرج المعنى الشعري من سياقه، أي أنّه ينسجم في البنية الشعريّة مع السياق اللغوي الذي ورد فيه، فيضفي عليه ثراء لغويّا، واتّساعا بسبب حملته الرّمزيّة" وجود اللفظ الصوفي

1- عبد الوهاب الفيلاي: الأدب الصوفي في المغرب، ص: 491.

2- محمد مصطفى عزّام: الخطاب الصوفي بين التّأويل والتّأويل، ص: 192، 193.

3- لقد تمّ حصر المصطلحات المتناصّة مع القرآن فيما يلي: الذّكر، والسرّ، والقلب، والتّجلي، والاستماع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والصّدق، والإخلاص، والتّياء، والرّضا، والخلق، والعلم، والنفس المطمئنّة، والسكينة، والتّوبة، والدّعوة، واليقين، والله، والتّور، والحقّ، أمّا ما حوّر من ألفاظ القرآن فمنها: الحلة والتوكّل، والفتوة، والطمس، والصّورة، والدنوّ، واللّدي(من لدنا) والحال، ومن الحديث القدسي: الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذّكر، والرّداء، والتّواضع، ومن الحديث التّبوي: الأبدال، الأوتاد، الغوث، التّجباء، التّقباء/ يُنظر: المرجع نفسه، ص: 196-200.

في النّص الشعري.. هو وجود متّصل بتجربتين: التجربة الصّوفية التي تكوّن داخل رحمها، والشعرية التي تكوّن داخل رحمها والتي تستعيره لفظا ومعنى وإشارة إنّ حضور المصطلح الصّوفي هو حضور أفقي، يبدو في القصيدة مترابطا مع باقي ألفاظ لغتها. غير أنّه يتميّز عن ألفاظ اللّغة التي تحمله في عباراتها، وجملها، وأسلوبها، بما يوجد فيه من اصطلاح صوفي، يخدم المضمون الشعري، ويقترّب منه، من معاني الرّوى والمشاهدات والكشوفات، فهو إذن لفظ خاص بمعناه، خاصّ بإشارته¹ إنّ المصطلح متسع بظهوره في المتن الصوفي، إذ يمكن أن يكون مفردا، ومركبا، كما يمكن أن يكون إشارت خاصة تحملها موسيقى الشعر.

1.2- رمزية المصطلح المفرد :

لقد تضمّن الشعر الصّوفي مصطلحات عدّة تعارف عليها الشعراء في عرفهم ومنها مصطلح "الحضرة" ورد في استعمال الصّوفيّة بمعاني متعدّدة الذي تكرّر في ديوان الشيخ "البوزيدي" في قصائد عدّة وبصيغ متنوّعة المعنى، فهي تجلّيات تظهر حسب استعداد المرید أثناء وقوفه بين يديّ شيخه، وهي أيضا تعني الوقوف بين يديّ الله، لقد تمّ إحصاء الحضرات عند الصّوفيّة وأوجزها أصحاب المعاجم في مايلي: "الحضرة الأولى) يتجلّى الحقّ فيها باسمه الظاهر من حيث باطن العبد،(الحضرة الثانية) يتجلّى الحقّ فيها باسمه الباطن من حيث ظاهر العبد، (الحضرة الثالثة): يتجلّى الحقّ فيها باسمه الله من حيث هو روح العبد،(الحضرة الرابعة): يتجلّى فيها الحقّ بصفة العبد بصفة الرّبّ من حيث نفس العبد،(الحضرة الخامسة) هو تجلّي المرتبة، وهو ظهور الرحمن في عقل العبد،(الحضرة السادسة) يتجلّى فيها الحقّ من حيث وهم العبد،(الحضرة السابعة) معرفة الهوية يتجلّى الحقّ فيها من حيث إنّيّة اسم العبد،(الحضرة الثامنة): معرفة الذات من مطلق العبد، يتجلّى العبد في هذا المقام بكماله في ظاهر الهيكل الإنساني وباطنه باطنا بباطن وظاهرا

1- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص: 303.

بظاهر.. وهي أعلى الحضرات¹ فهذا التعدّد يتغيّر حسب المقام، ونجد دليلها التّنوع الدّلالي في شعره الشّاهد على ذلك إذ يقول في قصيدة هي مستهلّ الديوان:

أَيَا رَوْضَةَ الْعُشَاقِ قَدْ هَيَّجْتِي مُهَجَّتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الْإِطْلَاقِ فَيَضَّتْ صَبَابَتِي

سَقَّتْنِي كَاسَ الْهَوَى مِنْ طَيِّبِ الْخُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السَّوَى عَنْ نُورِ الْبَصِيرَةِ²

لقد اقترن مصطلح الرّوضة بالحضرة، فإذا كانت الرّوضة هي نواة الحبّ الشّريف؛ فإنّ لالمحدودية الحضرة (الإطلاق) هي منبع الفيض والمحبّة. ووردت في بيت آخر رمزا على أنّ العارف الحبّ هو دليل العلوم الإلهية، والمحبّة منه يكون الإذن لدخولها في قوله:

إِسْمِي ابْنُ الْبُوزَيْدِي مُقِيمٌ فِي بَابِ اللَّهِ ** بَوَّابُ حَضْرَةِ رَبِّي مَنْسُوبٌ لِذِكْرِ اللَّهِ³

بينما تكون الحضرة رمزا للشيخ والحضور بين يديه مع تناصّها القرآني، إذ تمثّل حضرة الشيخ (البيت المعمور) نافية بذلك اللبس الذي يقع عادة في مفهوم الشيخ أنّه عبادة الصّريح وما شابهه:

أَيَا خَلِيلِي أَنْتِ مُسْرِعًا لِحَضْرَتِي ** لَا تَخْشَ مِنْ آفَاتِ صَرِيحِي بَيْتُ الْمَعْمُورِ⁴

فالحضرة وما يتفرّع عن معانيها من معاني الحضور، تعني الامتثال للطلب وملازمة المورد الرّوحي الذي تتشبع به تجربة العرفان، بينما ترد في ديوان "بنعودة بن سليمان" بمعنى حضوة الإله وحصنه الذي يحمي كلّ من احتفى به، يقول في قصيدة في مطلع الديوان:

هَذَا حَالِي مَا بَيْنَ بَعْضِي وَكُلِّي ** وَالْعَظِيمُ الْقَوِيُّ حَسْبِي ذِمَامًا

1 - رفيق العجم: معجم المصطلحات الصوفية، ص: 289.

2- أحمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 157.

3- المصدر نفسه، ص: 160.

4- المصدر نفسه، ص: 162.

غَيْرَ أَنِّي فِي حَضْرَةِ الْهَادِي حِصْنِي * حُزْتُ شَأْنًا وَحُضُوءًا وَاحْتِرَامًا¹

" إنَّ التَّجْرِبَةَ الشَّعْرِيَّةَ الصَّوْفِيَّةَ قَدْ عَمَلَتْ عَلَى تَحْرِيرِ مَفَاهِيمٍ مَعَيَّنَةٍ مِنْ أَسْرِ الدَّوَالِ الَّتِي ارْتَبَطَتْ بِهَا ارْتِبَاطًا مَبَاشِرًا، وَهَكَذَا أَصْبَحَ مِنَ الْمَأْلُوفِ أَنْ تَرَى لِلْمَدْلُولِ ظَهْرًا فِي دَوْلٍ مُخْتَلِفَةٍ، أَوْ بَعْبَارَةً أُخْرَى أَنْ تَرَى دَوَالًا مُتَعَدِّدَةً لِمَدْلُولٍ وَاحِدٍ"² فالقارئ يجد في التجربة الصّوفية ثراء، وتنوعا بحسب إدراكه لمتاهات الرمز، وللغة الصوفي وتجربته " إنَّهَا قِرَاءَةٌ تَجْعَلُ الْمُتَلَقِّيَّ بَاطِنًا، بِدَوْرِهِ، أَنْ يَتَحَوَّلَ إِلَى بَاطِنٍ وَهَكَذَا فِي عَمَلِيَّةٍ مُمْتَدَّةٍ نَحْوِ اللَّأَنَاهَايَةِ. وَهُوَ أَمْرٌ يَضْمَنُ خُلُودَ الرِّسَالَةِ وَتَحْوِيلَهَا فِي صُورٍ دَلَالِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ تَحْوِيلًا مُسْتَمَرًّا وَدَائِمًا. لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ الْإِشَارِيَّةَ رِسَالَةً غَيْرَ صَرِيحَةٍ تَحْتَاجُ بِدَوْرَهَا إِلَى قِرَاءَةٍ"³.

2.2- رمزية المصطلح المركب:

إذا كان المصطلح المفرد داخل السّياق الشعري الصوفي قد أضفى عليه من إشارته ومعناه الخاص؛ فإنّ المصطلح المركب لا يقلّ أهميّة في تصوير في تصوير النّزعة الوجدانية المثقلة بتجربة الحبّ والكشف والعرفان، فينتج عنها لغة تتعمد التكرار إيقاناً منها أنّ في تكرار اللفظ تأكيد وتعير، فقد لا يعني اللفظ المكرر أنّه هو نفسه معنى رغم مطابقتها لنفسه مظهرًا، ففي التكرار سفر بين المعاني حتّى لكأنّها تمثّل سلم ارتقاء في أنواع الكشوفات، ومنها ما يمكن قوله في أبيات الشّرخ "البوزيدي":

لَمَّا فَنَيْتُ الْفَنَاءَ وَمَا بَقِيَتْ إِلَّا أَنَا * فِي الْحِسِّ وَفِي الْمَعْنَى أَنَا الطَّالِبُ الْمَطْلُوبُ

شَرَابِي لِي مَنِّي وَسَرِّي فِي الْأَوَانِي * حَاشَا يَكُونُ الثَّانِي أَنَا الشَّارِبُ الْمَشْرُوبُ

1- بنعودة بن سليمان الندرومي: الديوان، ص: 11.

2- نور الدين الطريسي أعراب: الاستعارة في الخطاب الشعري الصوفي المعاصر بالمغرب، ص: 100.

3- رضوان صادق الوهابي: الخطاب الشعري الصّوفي والتأويل، منشورات زاوية، أكادال، الرباط، ط1، 2007، ص: 213.

أَنَا الْكَاسُ أَنَا الْخَمْرُ أَنَا الْبَابُ أَنَا الْحَضْرَةُ** أَنَا الْجَمْعُ أَنَا الْكَثْرَةُ أَنَا الْمُحِبُّ الْمَحْبُوبُ¹

فاشتقاقات المصطلحات الواردة في الأبيات لم تكن خارجة عن نفسها، بل منها وفيها:

فَنَيْتُ	←	الفَنَا
الطَّالِبُ	←	المَطْلُوبُ
المُحِبُّ	←	المُحْبُوبُ

تكرار المصطلحات المتقدمة يوحي بعملية التواصل والاتصال بين التجربة وموردها، فالواردات لا تحصل منفردة، بل هي في حركة ذهاب وإياب حتى يصير صاحب الحال، والممدّد له واحداً، فالصوفي عبر استمداده للاشتقاق اللغوي يستقصي كلّ الممكنات التي يحدث أن تتحوّل من مفردة إلى أخرى، باعتبار أنّ الزيادة في المبنى هي زيادة في المعنى، يقول الشيخ "البوزيدي" في سياق آخر لتكرار المصطلح الصوفي:

أَذْكُرُهُ ذِكْرَ السِّرِّ بَعْدَهُ سِرِّ السِّرِّ** ذَا مَقَامٍ أَهْلِ السُّكْرِ تَمَّ لَكَ الْمَقْصُودُ

وَتَضَحَى لِلْبَقَاءِ بَعْدَ فَنَاءِ الْفَنَاءِ** تَصِيرُ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ أَهْلَ السِّرِّ الْمَوْجُودِ²

فالسّرّ هو " المعنى المخفى عن إدراك المشاعر"³ وهو نواة التجربة الروحية يبقى مجهولاً غير محدد بوصف معين لذلك يلجأ الصوفي إلى تكرار لفظه لعدم قدرته على إدراك كنهه، وهو يصنّف من المصطلحات الخاصة بقسم الولايات التي فيها "تنتقل الأحوال إلى الولايات والمقامات القلبية

1- أحمد البوزيدي المستغامي: الديوان، ص: 163.

2- المصدر نفسه، ص: 166.

3- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص: 333.

ويتولى الحق بنفسه أمر عبد فلا يكله إلى نفسه" ¹ وهذا الضرب من التكرار متجمل أيضا في شعر "بنعودة بن سليمان" حين يقول:

فَيْسُكُنْ وَجَدْنَا إِذَا وَجَدْنَا** أَرْوَاحِ الْقُرْبِ هَبَّ بِهَا نَسِيمٌ

لَا سُكُونٌ وَالسُّكُونُ نَقْصٌ** وَهَلْ لِلْوَجْدِ مِنْ مُقَامٍ يُقِيمُ

كَذَاكَ الْبُعْدُ إِنَّ الْبُعْدَ مَعْنَى** يَضِلُّ فِي غَوْرِهِ الْعَبِيُّ الْغَشِيمُ²

إنّ التكرار الوارد هنا ذو ميزة خاصة أضفتها عليه التجربة" يكتسب هذا النوع من التكرار اللفظي صفته الرمزية بفضل طبيعته اشتغاله وتوزيعه المناسبة لطبيعة التجربة الصوفية وعاطفة الأديب الصوفي وحاله، ويصبح عنصرا أسلوبيا تصويريا يشعرنا من خلال توالي الوحدة المعجمية ذاتها أو ترديدها مع زيادة التعريف بسكر المتكلم وانفعاله وتفاعل لسانه مع قلبه وما يلوح به من إشراقات نورانية ربانية³، فطبيعة التجربة الصوفية تستقصي جميع جزئيات اللغة ووحداها، وتمارس اللعب الحر في التعامل معها كأداة طيبة غير قابلة على احتواء الشطحات القلبية التي لا تعرف سكونا.

لقد كانت التجربة الشعرية الجزائرية القديمة في بعدها الصوفي ذات امتدادات عميقة في التراث العرفاني، لما استمدته من مقومات روحية أضفت عليها من رمزيته، والصوفي حين يتخذ الشعر ملاذا له، فهو يرمي إلى نسج عالم مكتمل من الأحيلة والصور الرمزية التي تتميز بالغموض والمتعة، ولقد تجلّى المنحى الرمزي في شعر الصوفي الجزائري إذ استلهم أهم أيقونات التجربة الروحية الدوقية من رمز متعدّد التجلّي، التي هي القرآن الكريم والسنة المحمدية، واستلهم فيض الوجد الذي يخرج اللغة من حيز المؤلف، إلى فضاء مكثف، يعوّل على حضور الاستعارة، والمجاز، والتوليد الدلالي الذي يكون داخل اللغة، لغة موازية مستقلة بحمولتها الوجدانية.

1- المصدر السابق، ص: 324.

2- بنعودة بن سليمان الندرومي: الديوان، ص: 16.

3- عبد الوهاب الفيلاي: الأدب الصوفي في المغرب، ص: 517.

الفصل الثالث.

تأويلية النثر الصّوفي الحكائي الرّحلة والكرامة.

- 1- الرّحلات الحجازيّة في كتابات الرّحالة الجزائريين.
- 2- مفهوم السّفر لغة واصطلاحا.
- 3- معنى الحج عند الصوفية.
- 4- المعاني التأويلية للرحلة الصوفية.
 - 1.4- البعد الرّوحيّ في احترام الشّيخ وطلب إذنه.
 - 2.4 - رمزيّة المعراج في السّفر الصّوفي.
 - 3.4- بلاغة المجاز في تصوير عالم الخلق (من معسكر إلى وهران).
 - 4.4- الدّلالة الرّوحية للمكان.
 - 5.4- رمزيّة الحرف في دلالته على المكان.
 - 6.4- رمزيّة الأعداد في تأويل الأماكن.
- 5- الأماكن وعلاقتها بالأحوال الصّوفية.
 - 1.5- المحبّة.
 - 2.5- الفناء الكلّي.
 - 3.5- السّكر.
- 6- الإشارات.
- 7- تأويل عالم الأمر (مكّة المكرّمة).
- 8- جدل الظّاهر والباطن في شعائر الحج.
- 9- التّأويل الرمزيّ للكرامة الصّوفيّة.

تمهيد:

إنَّ الرِّحْلَةَ فنٌّ أدبي وإنسانيّ يصوِّر حياة الإنسان وتجرِبته، وقد تعدّدت أنماط الرِّحلات بين الرِّحْلَةِ الجغرافيّة الاستكشافيّة، والشَّخصيّة، والصّوفيّة، وبهمنا في هذا المقام دراسة النوع الأخير الَّذي تظهر فيه القيمة الرُّوحية نتيجة الدّافع الدينيّ البحت إلى جانب القيمة التّربويّة الرُّوحية اللّذين يغدّيانها، وقد كانت لنا وقفة مع نموذج لرحلة صوفيّة المعنونة ب"الحقيقة والمجاز في الرِّحْلَةِ إلى الحجاز" لمؤلّفها الشَّيخ "العربي بن محمّد شنتوف المعسكري" (1857م-1930م)¹، وكانت ميزة هذه الرِّحْلَةِ أنّها واقعيّة عايشها هذا الصّوفيّ من لحظة خروجه من دياره حتّى محطة الوصول إلى الحجاز، وكانت تستوقفه في محطّاتها الأرضية تجلّيات عرفانية ومشاهدات تعكس رحلة العروج إلى منزلة قاب قوسين أو أدنى، وعليه فإنّ كثيرا من القيم الرُّوحية والتّربويّة قد تجلّت فيها مظهره النّسق القيمي الَّذي بُنيت عليه هذه الرِّحْلَةِ في الجانبين الفنيّ والمعرفي، ومعزّزة لثنائية الظّاهر والباطن، وللحقيقة والمجاز، ليتجلّى بذلك البعد الذي يتصوِّره الصّوفيّة للعبادات.

1- صاحب الرِّحْلَةِ من متصوِّفة القرن العشرين، وقد ذكر نسبه في كتابه قائلا: "أنا عبد ربّه محمد العربي نجل بن عبد الله بن عبد القادر ابن محمد بن الهاشمي بن علي، الملقب بأبي شنتوف، ابن سحنون، بن أحمد، بن محمد بن أحمد بن علي بن عيسى بن أبي القاسم المحترم.. بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين علي بن الحسين بن سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء بنت سيد الوجود محمد رسول الله ﷺ" /العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرِّحْلَةِ إلى الحجاز (مرجع سابق) ص: 81. وقد ذكر صاحب كتاب "مجموع الحسب والنّسب والفضائل والنّسب" بالهاشمي بن بكار" نسب جدّيه "علي شنتوف" وكراماته الكثيرة و"سيدي سحنون"، وذكر أيضا اسم كتابه "الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز" مستدلّا به في مواضع عدّة، كقوله مثلا في ذكر نسب الجد الأكبر "بن علي شنتوف" قائلا: "جدنا القطب الكبير وليّ الله الشّهير سيدي الهاشمي بن علي شنتوف، كان رضي الله عنه من فطاحل العلماء العاملين، وكان جنيد وقته في السلوك، كما يبنى عنه نظم العلامة التّحرير، الشيخ الحاج مصطفى المختاري وغيره... كما وجد ذلك بخطّه ذكره في كتاب الحقيقة والمجاز لابن عمّه العلامة سيدي الحاج العربي بن عبد الله رحمه الله" /بلهاشمي بن بكار: كتاب مجموع الحسب والنّسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، ابن خلدون، الشارح الوطني، تلمسان، (د.ط) 1381هـ، 1961م، ص: 73.

1- الرحلات الحجازية في كتابات الرحالة الجزائريين:

إذا عُرف عن التّصوّف مغالاة بعض من أهله في سرد حكايات الكرامة والخوارق، وإفراطهم في ذكر العجيب في رحلاتهم؛ فإنّ كتاب "الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز" يُظهر من عنوانه تفاصيل الرحلة، وتمحور معانيها بين ظاهر وباطن، إذ عبّر عن الرحلة الواقعية إلى بيت الله الحرام بألفاظ مجازية وصور لا يفكّ معناها إلاّ عارف بعلم القوم ومعجمهم، وفي هذا قال صاحب الرحلة: "ولمّا شرعت في الجمع والتّسجيل عزمت على تسمية ما أسطره في هاته الأوراق وأحرّره بـ: "الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز" لأنيّ قد جمعت بين الظاهر والباطن، والسائر والقاطن، وذلك أنّ تسمية انطواء الوجود في كعبة السّجود، وأنيّ أثبتّ في تلك الورقات بعض ما شاهدته عينا، ملتزما رعاية الحقيقة"¹ فهي الرحلة التي توافقت فيها سفر الرّوح مع سفر البدن، وتظهر فيها الرّوح ملتزمة رضا ربّها من خلال طاعتها له، والحجّ من خلالها تربية وتخلّ للذّات الإلهية بكلّ ما يحمّله من رموز.

تستكمل هذه الرحلة سلسلة الرّحلات إلى قطب رحي العقيدة، مكّة المكرّمة، هذه السلسلة التي دوّنها عديد من الرّحالة الجزائريين والعرب، معبرين من خلالها عن عمق ديني يربطهم بشعيرة الحجّ "فالذهاب إلى الحجّ رحيل إلى البيت الحرام أي إلى الله، وإلى التّطهّر طمعا بانبعاث بتجديد روعي للحياة، إنّ السّفر إلى مكّة تصوير للهجرة الكبرى أو للغوص في النّفس بحثا عن الثّابت والخالد وراء حجب التّحوّل والظواهر المتقلّبة"² فعبر هذه المقاصد الرّوحية العميقة رسخت قداسة الحجّ في نفوس المسلمين، فكانت رحلاتهم تجاه هذا المدد العرفاني لا تتوقّف. من عبّر عن قداسة هذه الرحلة في نفوس المسلمين الشّيخ "أبو عبد الله بن عمر بن

1-العربي بن عبد الله شتوف:الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص:14.

2- علي الزيعور:الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 194.

عبد الله الجزائري" (1205هـ/1790م)¹ في رحلته المسماة (نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب) وأنزلها منزلة المقدّس في نفوس المسلمين، فهو يذكر في بدايتها سبب الرحلة الحجازية، المتمثل في داعي المحبة، أعلى مقام في مقامات التصوّف " لما دعيتني الأشواق التافقة الأسواق، إلى مشاهدة الآثار، والأخذ من الراحة بالثأر، وأن أهجر الأهل والوطن، وأضرب في عراض البيد وأن أخلع عن السّالين السّالكين الكرى، وأمتطي ظهر السّهر والسّرى، لبيت داعيها وأعطيت كريمة النفس ساعيها ..ولما انبرى هذا العوم وانبرم والتظى لاجع الشوق وانضم.. شرعت إذ ذاك في المقصود، وأعددت طلسم ذلك الكنز المرصود"² وقد أورد قول الله تعالى على سبيل التّأويل ﴿لَقَدْ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا عَلَّمْنَاهُ﴾ [سورة الأعراف، الآية 16] ذكرا لتفسير "ابن مسعود" و"الحسن" و"سعيد بن جبير" المعنى الصّراط " أنه صراط مكة والمعنى أصدهم عن الحج"³.

بالقداسة نفسها تمثّلت معاني الحجّ في رحلة "سيدي الحسين بن محمد الورثلاني"⁴ (ت1193هـ) المسماة بـ "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثلانية"، وقد ضمّن مؤلّفها فيها خلاصة تجاربه ومعارفه في الفقه والتوحيد والتصوّف

1- أحمد بن عبد الله الجزائري، أبو العباس: من أعلام زمانه في العلوم النقلية والعقلية، له اشتغال بالحديث والتاريخ، ومن أهل مدينة الجزائر، حجّ في أوائل 1166هـ، وجاور مكة إلى مابعد 1172هـ، كان مفتيا سنة 1180هـ، ومن آثاره "نحلة الحبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، وتعرف بالرحلة الحجازية و"لواء النصر في علماء العصر على نهج قلائد العقبان"/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ، 1980، ص:97.

2 - أبو العباس سيدي أحمد بن عمار: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة مونتانا، الجزائر، (د.ط) 1320، 1903، ص:3.

3- المصدر نفسه، ص:6.

4- هو: "الحسين بن محمد السعيد الورثلاني، مؤرّخ فقيه مال إلى التصوّف، ولد ونشأ في قبيلة بني ورثيلان (قرية قرب بجاية) وأخذ عن والده وغيره ثم رحل إلى المشرق، فحجّ وأخذ عن علماء مصر والحجاز... له (نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، وشرح القسبية للأخضري في التصوّف، وحاشية على كتاب المرادين، وشرح على خطبة الصغرى، وقصيدة ميمية في نحو 500 بيت في مدح النبي ﷺ، وله عدة رسائل/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص:340.

" وقد فصلّ فيها الورثلائي إلى غاية 1182م¹، وقد افتتح "الورثلائي" رحلته موضحا هدفه الصوفي الذي ينتهل من مشرب الروحانية العطرة في قوله "فإني لما تعلق قلبي بتلك الرسوم والآثار، والرباع والقفار والديار، والمعاطن والمياه والبساتين.. والعلماء الفضلاء والنجباء والأدباء من كل مكان من الفقهاء والمحدثين والمفسرين الأخيار، والأشياخ العارفين والإخوان المحبين المحبوبين من المجاذيب المقربين.. من أهل الصحو والحو إذ ليس لهم مع غير الله قرار، أنشأت رحلة عظيمة يستعظمها البادي ويستحسنها الشادي، مع ما فيها من التّصوّف ممّا فتح الله به عليّ"² غير أنّها تبقى رحلات قليلة مقارنة مع ما دونه رحالة المغرب الأقصى، والسبب كما ذكر المؤرّخون هو استقرار الرّحالة في الحجاز، أو في مكّة المكرمة وبالتالي غياب ذكر لتجارهم ورحلاتهم³. وتأتي رحلة (الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز) في القرن العشرين، متممة لفضائل المرويّات عن الرّحلة إلى البقاع المقدّسة، ومُظهِرة للحوانب الثقافيّة، والجغرافيّة، والصّوفيّة، كما يستطيع القارئ أن يتعرفّ في متنّها على العديد من المدن وأسمائها، وهذه حجّة بالغة على أنّ هذه الرّحلة الصّوفيّة أبعد ما تكون عن الخيال والدّروشة.

2- مفهوم السّفر:

1.2- السّفر لغة:

السفر لغة: "خلاف الحضر، وهو مشتق من ذلك لما فيه من الذهاب والجيئ كما تذهب الرّيح بالسّفير من الورد وتجيئ، والجمع أسفار، ورجل سافر: ذوسّفر، وقوم سافرة، وسُفّر، وأسفار"⁴ ويتّخذ السّفر معنى العمل الشاق الذي تظهر فيه عزيمة النّفس على تحمّل الصّعاب، ولكشفه ما كان مستترا من الأمور، قال "ابن زهير": "سمي المسافر مسافرا لكشفه

1- مدونة برج بن عزوز، تاريخ الإطلاع على الموقع: 2017/3/26، على الساعة 21:07 مساء.

2- الحسين بن محمد الورثلائي: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثلائي، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1326هـ، 1908م، ص: 3.

3- ينظر: أبوالقاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ص: 382، 381.

4- ابن منظور: لسان العرب، ج4، [بابالراء، فصل السين] ص: 367.

القناع عن نفسه، ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى أرض الفضاء، وسمي السفر سفرا لأنه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم، فيظهر ما كان خافيا منها¹ فانكشف المعاني الخفية من المقاصد التي يحملها معنى السفر.

2.2- مفهوم السفر اصطلاحاً:

يأخذ السفر في العرف الاصطلاحي معاني عرفانية عدّة لها علاقة بالمعرفة القلبية، مثل السفر بالقلب إلى الله والعروج إليه والتجليّ " والأسفار أربعة: الأوّل: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التحليلات الأسمائية، الثاني: هو السير في الله بالاتّصاف بصفاته، والتحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى وهو نهاية مقام الرّوح، والحضرة الواحديّة، والثالث هو التّرقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحادية... والرّابع هو مقام البقاء مع الفناء² وهذه المقامات حاولنا استنباطها من رحلة (الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز) وفق تأويل محطات السفر التي أخذت بعدا عرفانيّاً، كما عزّفه "القشيري" بقوله: " واعلم أنّ السّفر على قسمين؛ سفر بالبدن، وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب، وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى أنّه يسافر بنفسه وقليل من يسافر بقلبه"³ فشرط تحقّق السّفر الصّوفي هو اقترانه بالسّفر القلبي الذي به تتحدّد الأبعاد التّربويّة والرّوحيّة" فمفهوم السّفر الرّوحي له بعد في نفسية الصّوفي لأنّه يعتبر المدركات بمثابة حجاب"⁴ ولتخطّي هذه الحجب يتوجّب على الصّوفي مجاهدات كثيرة، لأنّه طريق نفسيّ مليئ بالحواجر.

إنّ أهمّ ميزة يختلف فيها السّفر الصّوفي عن السّفر العادي هو حمله للمعاني الباطنيّة التي تعبّر عن الجانب الرّوحي فيه، ومحاولة لصعود سلّم الارتقاء في هذه التجربة " إنّ الرحلة أو

1- المصدر السابق، ص: 368.

2- محمد علي التّهانوي: موسوعة كشاف مصطلحات العلوم والفنون، ص: 957.

3- أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرّسالة القشيرية، ص: 321.

4- İBRAHİM İŞİTAN: LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂİRÎ, International Journal of Science, Number: 36, Summer II 2015, p:49.

السفر هاجس داخلي من هواجس التجربة الصوفية، إنه ينبع من داخلها لأنه يلبي حاجة الصوفي في أن يكون حاضرا باستمرار مع التجليات الإلهية أينما كانت. ومادامت هذه الأخيرة كوثية، فإن الحكمة الصوفية ستحاول أن ترقى إلى هذه الكوثية¹ فهي تطهير مما يشغل العارف عن مشاهدة ربه، والمسافر فيها يتحدّد في نوعين: " صنف سيّار، وصنف طيّار، فالسائر من يسير على قدم الشرع والعقل على جادة الطريق، والطيّار من يطير بجناحي العشق والهّمّه في فضاء الحقيقة، وفي رحله جلجلة الشريعة، ولا بدّ من الشريعة حتّى في الطيران، فإنّه مقيّد، وإن نزل من طيرانه فهو في نور أيضا، فإنّ العارف بالله بين نورين: نور شمس الحقيقة، ونور قمر الشريعة، فإذا جاء نهار الحقيقة يستضيئ بنور شمسها، وإذا جاء ليل الشريعة يستضيئ بقمرها"² فالانتقال إلى عالم الغيب والشهادة هو معراج للروح التي تجرّدت من دنوبيتها واستغرقت في بحور العشق الرباني فتجلى لها ما خفي عن الحواس.

إنّ السفر من خلال المعاني المتقدّمة هو رياضة روحية تتكوّن فيها معرفة خاصّة، وتغيب فيا حدود الزّمان والمكان " فالمشاهدة التي هي الغاية للصوفية هي أيضا تحقيق واقعي للتعبير الذي تنطق به في كلّ آونة عندما نقول " أشهد أنّ لا إله إلاّ الله " فالشهادة هي غاية الصوفي، وهو إنّما يسعى جاهدا إليها بشتى الوسائل ليتحقق بالفعل مضمون ما يلفظ به قولاً، أو ما يقوله حروفا"³ لقد أدّى الرّمز دورا هامّا في تحوير محطّات الرحلة إلى معاني روحية وفق علاقة المشابهة التي تربط بين الرّمز والمرموز له فتتعدّد بذلك المدلولات ويصبح الحقل المعرفي أكثر غنى.

3- معنى الحجّ عند الصّوفية:

الحج عند الصّوفية حال مفارق تعجز الجوارح أن تفيه حقيقته، فيعمدون إلى التعبير عنه بلغة مضاعفة، مليئة بالرّمز، وأحيانا أخرى تغيب اللّغة لينوب عنها الصّمت كحلّ يلخّص

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 251.

2- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 44.

3- أبو إسماعيل الهروي (ت481هـ-108م): منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح: عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تونس، دار تركي للنشر(د.ط)1989م، ج1، ص: 16.

اتّساع التجربة "الحجّ في اللّغة هو القصد مطلقاً، وعند القوم هو القصد إلى مقام لا يمكن المزيد عليه ولا يساعد التلقّظ بكنهه وحقيقته لعدم وجود الألفاظ المساعدة في التعبير على ماهيته، لأجل هذا قلّ من يتكلّم عليه، كما قلّ من يصل إليه من القوم لفقد الاستطاعة"¹ والاستطاعة كما أوّلها الصّوفيون هي القدرة على تحمّل المشاهدات وتحليلات المقامات والأحوال، فهو عبادة روحية تعبّر عن رحلة البحث عن الحقيقة المستترة فيها.

يعتبر الصّوفية الحجّ بأنّه رفع الحجب بين المرید والله تعالى كما قال صاحب هذه الرحلة في وصف حركة الرّوح وهي تطفق آية إلى رها بعد سفر روعي طويل: "وسارت تلك النّفس بغرام حقيقي إلى منزلها الأصلي، إلى معرفتها بنيل مطلوبها، وغاية مناها الاستراحة عند باب مولها وقد احترقنا من شدّة حرّ شمس الحقيقة المجازية، لأنّه قد أزيل ورفع حجاب الصّفات"² ووفق هذا الهدف انطلق الصّوفية الأوائل في فهم معاني العبادات إذ يقول "ابن عربي" في قداسة هذه الشّعيرة الإسلامية وما تمده من معاني روحية: "ولما كان الحجّ لهذا «البيت» تكرر القصد في زمن مخصوص كذلك القلب تقصده الأسماء الإلهية في حال مخصوص، إذ كلّ اسم له حال خاصّ يطلبه، فمهما ظهر ذلك الحال من العبد، طلب الاسم الذي يخصّه فيقصده ذلك الاسم، فلهذا تحجّ الأسماء الإلهية بيت القلب"³، بل إنّ هذه الشّعيرة على غرار شعائر الإسلام الأخرى تعدّ باباً من أبواب المعرفة "فإذا قصدت «البيت» إنّما قصدت نفسك، فإذا وصلت إلى نفسك عرفت من أنت؟ وإذا عرفت من أنت عرفت ربّك: فتعلم عند ذلك: هل أنت هو أو لست هو؟ فإنّه هناك يحصل لك العلم الصّحيح"⁴ إنّ ما يجعل الحجّ على هذه الأهمية في

1- أحمد بن مصطفى العلاوي: المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصّوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط 2، 1998، ص: 325.

2- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز ص: 198.

3- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر العاشر، ص: 64.

4- المصدر نفسه، ص: 272.

استنباط الحقائق هو اجتماع السّفرين: الحسّي والمعنوي فيه، ومن ثمّة عروج النّفس إلى سماء الحقائق التي كانت فيها قبل حلولها في البدن.

يمثّل لجوء الصّوفيّة إلى أسلوب الحكاية أو القصّ منهجا رئيسا به يبلّغون مقاصدهم الثّابوية في أحداث يمتزج فيها الحكي مع العرفان، وأيضا تثمينا لمقصدتين اثنتين هما: "تجنّب الكشف عن العبارة المراد معناها الدّقيق في النهج الصّوفي، تحوُّطاً من مقابلتها بسوء الفهم، أو التّأويل أو التّبذ أو الإزدراء.. المقصد الثّاني رُوحي فيه جانب التّلقّي حسن استقبال النّاس للعبطة، والنّصيحة، والحكمة، أو المعلومة، إذ ما بثّت في شكل قصّة أو حكاية أو رؤيا حلمية، لهذا لوحظ ملمح المبالغة والخرافية في بعض أحداث القصص، والرّؤى ومضامينها"¹ فقابل الحكي يعزّز من بثّ المواجيد الصّوفية وفق أحداق تكون متعاقبة أحيانا، ومفعمة بالرمزية، التي تعلن الإفصاح عن نفسها وهي متحلّية بما تستعيره من آليات التّعبير الصّوفي وما يكتنفها من دواعي الإغراب والبداهة.

إنّ الصّوفي يعمد إلى السّرد بصيغ المجاز لأسباب قد تتعلّق بأنساق مضمرة في اللاوعي الجمعي الذي هو حامله وجزء منه، إذ يصير التّأويل معه مصيرا وليس اختيارا، ونلمس هذا في قوله "وقد قضت عليّ الطّريقة الغريسيّة أن أصون حرما بتطبيق بعض الألفاظ والبلدان وغيرها تطبيقا إشاريا، وهو المعوّل ولما شرعت في الجمع والتّسجيل عزمت على تسمية ما أسطره في هاته الأوراق وأحرف ب(الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز) لأنيّ قد جمعت بين الظاهر والباطن والسّائر والقاطن، وذلك ما أسميه انطواء الوجود في كعبة السّجود"² ويصادفنا في هذه الرحلة غلبة استعمال الرّمز، لأنّ الحكاية الصّوفية إذ تلوذ بالرّمز وبالمجاز فهي تسعى لكي تخلق مسالكا متشعبة للمعنى "المجاز بحسب التجربة الصّوفية جسر يربط بين المرئي وغير المرئي، وبين المعلوم والمجهول، يعني ذلك، أنّ الأحلام والرّؤى والشّطح، والجنون، إنّما هي وسائل ولغات

1- ناهضة ستار: بنية السّرد في القصص الصّوفي، موقع اتحاد كتاب العرب على الانترنت/2017/5/4، ص 52.

2- العربي بن عبد الله شتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 14.

أخرى تتبطنها اللغة من أجل كشف أعمق وأشمل، وقنوات لإدراك الحقائق التي يتعذر الوصول إليها بالمنطق والعقل المجرد¹ وهذا الانفلات من ريقه المنطق راجع إلى غلبة الوارد، فالتجربة إذن ذوقية لا تخضع لأي معيار، وتصبح بهذا محتكمة لاعتبارات الكشف وما يترتب عليه من تجليات، إذ يطغى الشطح واللامعقول على المعاني المتخيّلة.

4- المعاني التأويلية للرحلة الصوفية:

1.4- البعد الروحي في احترام الشيخ وطلب إذنه:

تقوم التجربة الصوفية على هدف بناء الإنسان بدنا ووحا، من خلال القيم التربوية التي تحاول غرسها في العارف، فتظهر هذه القيم متجلية في السلوك، مثل التربية على بلوغ مقام الصبر الذي يكشف مدى استعداده في تلقي الواردات " هذا السفر هو الصراط المستقيم الذي ندبنا الحق سبحانه وتعالى أن نطلبه منه وأوجهه علينا في توجيهها إليه في صلاتنا وعليه، فإن كان مريضاً بالحجب المتراكمة عليه، فليسافر إلى ربّه برّيه، فإنه يصحّ من مرضه، المتنوع بطحال غمّه وكيد همّه وصنم قلبه والإنقلاب عليه"² فهو رحلة مداواة النفوس في تنوّعه بين الحسّ والمعنى. كما يقوم نسق التجربة الصوفية أيضاً على أساس علاقة متينة بين المرید والشيخ الذي هو مصدر المعرفة والسلطة الرمزية؛ هذه العلاقة التي تتجلى فيها التربية والاتصال حتى يتحقق السرّ والإذن، وطلب إذن الشيخ قبل السفر هو أحد أهمّ تجليات هذه التربية، وقد وقف عندها صاحب هذه الرحلة بعد طلب الإذن من شيخه قائلاً: " ولما قرب وقت الحجّ، ازداد بي اللّهج. وصرت لا تقلني أرض ولا سماء، إلاّ أثر من سما. فبعثت بذلك إليه. فانعطف عليّ انعطاف الأب على الابن البارّ، وقال هذا من الأمر الكبار، إلاّ أنّه لما قضى به الجبار، لا يسعني إلاّ الإصطبار. فامض إلى ما تشاء، والله يفعل ما يشاء"³ وطلب الإذن في المعتقد الصوفي كفيّل بأن يمدّ المسافر بمدد وروحانية عالية تساعد على تحمّل مشاقّ السفر.

1- محمد زباني: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي- ابن عربي نموذجاً، ص:72.

2- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص:7.

3- المصدر نفسه، ص:23.

يمثل الشيخ السلطة الروحية لمريده وهذه العلاقة تتعدى حدود الظاهر، إنّها علاقة لها من البعد ما يجعلها تؤوّل إلى معاني متعدّدة منها أنّ "رتبة الشيخ تأتي الثالثة بعد الله ورسوله ومنطلقهم في ذلك أنّ تصرف المشايخ عن إذن وبصيرة، وأنّ لهم في تصرفاتهم وعباداتهم دقائق لا يعرفها إلّا من هو منهم، واعتبارا لذلك قرروا أنّ من واجب المريد أن لا يعترض على شيخه بباطنه ولا بظاهره"¹ فكما يغوص التأويل في أعماق اللّغة ليكتشف المسكوت عنه فيها، فإنّه يستقصي أيضا أثار الممارسة الصّوفية وينظر فيها بعين التعمّق والتحليل والتجوّز الذي تحمله الممارسة السلوكية الصّوفية.

إنّ علاقة الشيخ بالمريد تعبّر عن رابط روحي ومعنويّ، وتدلّ على معنى خفيّ متأصل في السلوك الصّوفي، وعن تحصيل نوع جديد في المعرفة يكون الشيخ مكوّنًا "لا يزال الصّوفي السالك المتأدّب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى آخر بدءًا بالتوبة وانتهاءً بالمشاهدة، حتّى يعبر جميع المقامات مكملًا نفسه بكلّ مقام قبل أن يدعه إلى تاليه، متمرسًا بالحال الذي تفضّل الله فأسبغه عليه، وبعد ذلك يكون قد رقي إلى الدّرجات العالية من الإدراك التي يسمّيها الصّوفية "المعرفة الحقيقية" حتّى يصير الطالب عارفا بفضل النور الذي يقذفه الله في قلبه المزكي بالمشاهدة"²، فالشيخ هو عنصر فاعل في تكوين النسق الرمزي عند الصّوفية لأنّه يعلم كيفية استنباط المعرفة، ومن ثمّ تحويله إلى سلوك تتحكّم فيه سلطة مُريّة وموجّهة تنجس عنها في الأخير معرفة صوفية محكمة التّسق.

2.4 - رمزية المعراج في السّفر الصّوفي:

لقد اتّخذت حادثة المعراج منزلة مهمّة في الثقافة الإسلامية، فهي تجربة تجمع بين السّفر الجسدي والقلبي وتحقق فيضا من المعاني والإشراقات تظهر تجلياتها على السالك " فالمعراج ماهو إلّا قصّة رمزيّة أو استعارة تمثيلية موسعة تتضمّن مواقف الإنسان من المعرفة والله

1- محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص: 137.

2- عرفان عبد الفتاح محمد: نشأة الفلسفة الصّوفية وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413م، 1993م، ص: 150.

والكون¹ وهي تجسيد لسفر روحي ورؤى قلبية يصعد فيها المسافر من محطة الأرض إلى معارج السماء، وقد اتفق الصوفية على هذا المقصد في معنى المعراج، كقول "ابن عربي" "فإني قصدت معاصر الصوفيّة، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحية، والأسرار الإلهية والمراتب العقلية القدسية... وهذا معراج أرواح الوارثين من النبيين المرسلين وهو معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار، لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لاسلوك مسافة"² وهذه الرحلة الحجازية أخذت معنى المعراج من مختلف المحطات والمقامات الصوفية لأنها في الأصل تعبير عن رحلة جسدية تبتغي الارتقاء في المقامات والمشاهدات، فهي رحلة تطهير³ للنفس. وإذا كان المعراج يمثل حالة فناء عن عالم الحسّ ليشاهد العارف من خلاله عالم المعنى؛ فإنه في جانب دلالي آخر إشارة إلى ارتقاء في المقامات الصوفية التي يحققها العبد بالمجاهدة وإخلاص النية " وإنّ المعارج التي أشرنا إليها، والمصاعد إنما هي مراتب الترقّي من مقام الطّباع إلى مقام المعادن بالاعتدال، ثمّ إلى مقام النّبات، ثمّ إلى الحيوان، ثمّ إلى الإنسان، في مدارج الانتقالات مرتبة بعضها فوق بعض، ثمّ في منازل السلوك بالانتباه واليقظة والتّوبة والإنابة، إلى آخر ما أشار إليه أهل السلوك من منازل اليقين ومناهل القلب في مراتب الفناء في الأفعال والصفات"⁴ فكلّ ما في الكون إلّا وعبر عن حقيقة حادثة لها صلة بمقام التّحقّق والتّرقّي، وتخلّص من السّوى "كلّما زادت مشاهدات الصّوفي وترقيته في الأحوال والمقامات المتعدّدة ارتفعت عنه الحجب حجاباً وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلّا بالموت، ومع رقيه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علماً بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصّعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى"⁵.

1- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، (د.ط.ت.ش)ص: 66 .

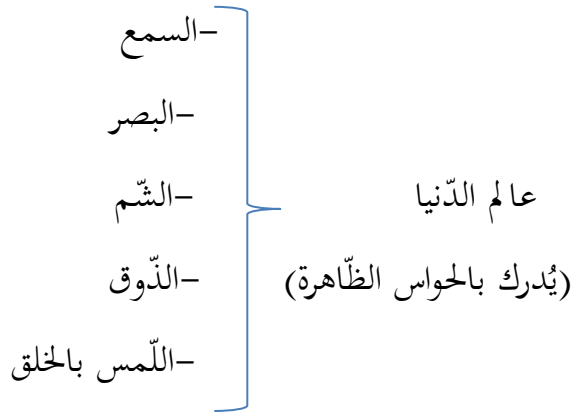
2- ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى-أوكتاب المعراج- تح: سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1408، 1988م، ص: 53 .

3- ينظر: محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، ص: 68.

4- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 170، 171.

5- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص: 205.

فكلما ارتقى الإنسان درجة في عالم الحسّ تحقق له العروج في مقام عالم الروح " إنّ الطّريق الذي يسلكه المتصوّفة إلى الله هو عندهم عروج من عالم الظّاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم السّماء، أو من عالم الشّهادة إلى عالم الغيب، وأساس هذا التّصوّر أنّ الله باعتباره الحقيقة الوجودية المطلقة هو أصل كلّ موجود ومصدره، فهو المقوم للعالم كما هو المقوم للنفس بطلبه الصّوفي بالصّعود إليه، ولا يتاح له ذلك الصّعود إلا بعد أن تتحوّل نفسه عن صفاتها وتتخلّص من أدائها وكدوراتها، فتتفنى عن صفاتها"¹ إنّ هذه المعارج القليبيّة مبنية على رموز ذهنية " الرّمز الذهني ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيا عاديا لا يستمدّ من الواقع، لأنّ معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذهن، حتى يبدو التّصّ أنّه لا رمز فيه رغم كونه مبنيا أساسا على رمز كبير هو اللقاء بين الصوفي والله"² ويمكن تمثيلها في مقابلتها للمعاني الحسيّة كما يلي:



1- محمد بن الطيب: إسلام المتصوّفة، ص: 68.

2- أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1435هـ، 2014م ص: 74

-العقل	عالم الغيب (يُدرك بالحواس الباطنة)
-القلب	
-السرّ	
-الرّوح	
-الحفّيّ بالأمّ	

غير أنّه لا يمكن أن نقيم حدودا فاصلة بين وسائل الإدراك المتقدّمة لأنّ ما يدرك بالحواس الظاهرة هو وسيلة للمعرفة الباطنية.

مثّلت وسيلة السّفَر رمزا مهمّا في هذه الرّحلة، "فالقطار" أخذ سبيل الكناية للتّعبير عن كنهه في هذا المتن الرّحلي، ومن جملة ما أطلق عليه: (معراج المريدين، براق العارفين، الجواد المقدّس، ومعراج التّصعّد الأرضي، ورفرف العناية الرّبّانية) الذي كان ينقله من منازل الأرض إلى منازل السّماء، كما استعمل مصطلح رُفرف تجوّزا نظرا لما يمثّله من دلالة الوصول والعرفان " الرفرف الأعلى هو عبارة عن المكانة الإلهية من الموجودات ومن الأمور الدّاتية الّتي اقتضتها الألوهيّة بنفسها وهي أنواع كثيرة وكلّ واحد منها يسمّى رُفرفا أعلى"¹ فالجواز الذي أُصق باسم القطار أتى موافقا للهمة والعزيمة في سرعته، وناريّته " ولك أن تشير بهاته القطار(هكذا) إلى الهمة النّارية العشقية، فإنّها صورة همّتنا لأنّها تمثّلت، فإنّ الهمة العظمى لا تكون إلّا من حديد شديد قويّ، وإنّها دابة من دواب الله الآخذر بناصيتها"² إنّ الصّوفي يستخرّ كلّ ما في الوجود لآخاذه وسيلة لمعرفة الله، لكنّ هذه الرّؤية تكون حسب استعداده وهمّته، أي أنّ هدفه هو وحدة التناقضات، أو "وحدة الوجود" أعني التّوحيد بين الدّات والموضوع، والعالم الخارجيّ والمعرفة الدّاخلية³ وهنا تتمثّل نسبة استعمال الرّمز إذ يبقى طيّعا

1- ممدوح الزوي: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، ص: 187.

2 - العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 60.

3- ينظر: أدونيس: الصوفية والسريالية، الساقى، (د.ط.ت.ش)، ص: 49.

لدى الصوفي يجزّده من منطقته وواقعيته ليغدو بذلك تصوّرًا خاصًا، عليها من كينونته، فيمتزج المعنى مع الذات، لتصبح مشاركا فعليًا في هذه إنتاج هذه التمثّلات.

3.4- بلاغة المجاز في تصوير عالم الخلق (من معسكر إلى وهران):

كانت أول محطة لانطلاق هذه الرحلة من (معسكر) أو ما كتّى عنه "ابن شنتوف" بعالم الخلق، ومعسكر بمناطقها مليئة بالعرفان والمعاني المجازية، وقد بنى المعاني المجازية عن طريق التّقابل بين الأماكن التي مرّ بها، ومعانيها التي تجوّزت إليها، إذ لم تعد أمكنة جغرافية جامدة، بل أصبحت بفضل علاقة المشابهة فضاء يعجّ بالعرفانية الخالصة، ففاعلية المكان تعبّر عن نفسها أكثر في المتن الصوفي وتمثّل ذاكرة قويّة تربط بين أجزاء النصّ الرحلي " لذلك كان مفهوم المكان داخل التجربة الصوفية غير ثابت ومستقر، إنّه مكان متغيّر ومتجدّد. فليس هناك مكان واحد، وإنّما أمكنة ولوحات، ولكلّ لحظة مكانها تماما كما أنّ لكلّ صورة معانيها المتميّزة الخاصة"¹ والأماكن التي ذُكرت في هذه الرحلة انقسمت إلى قسمين: منها مامثّل إلى عالم الخلق وتمثّل في الانتقال من "معسكر" إلى "وهران" الذي يحمل معنى الاعتبار والاستدكار، والأماكن الثانية دلّت على عالم الأمر، وكانت الفيوضات ترد إليه من مكان إلى آخر حيث أنّها لم تعرف استقرارا أو جمودا فهي متجدّدة بتجدّد الهمة والنّظر بعين الباطن إلى آثار تجلّي الله في مخلوقته " فالمطلوب الخروج عن المكان والزمان ليتمكن له الغوص في الإطلاق"² فهذه الاعتبارات إنّما هي معاني مضافة إلى معنى المكان، إذ يتكوّن إثر هذه الإضافة أماكن من نوع خاص يتواشج فيها الحسّي مع العرفاني .

1- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية- نموذج محي الدين بن عربي، ص: 251.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي: المنح القدوسية، ص: 329.

لقد بدأت هذه الرحلة من مدينة بوحنيفة¹ مروراً بالقيطنة² وفي هذه الأخيرة معنى روحي عميق تجلّى من خلال اسمها "وسميت القيطنة من قطن بالمكان، فإنّ آل الأمير كانوا قاطنين بها وفيه إشارة إلى أنّه يقول لك: الق وطنك الذي هو جسمك بهذا المنزل، وكن بلا جسم ولا جسد لأنّك سائر إليه، ومن سار إلى الله فإنّه يلقي وطنه الحسّي الجسمي الترابي بشهود وطنه المعنوي، وإنّ الوطن المعنوي له شهود في الحسّ الظاهري وهو الكعبة التي عبدنا الله بالسجود إليها، سواء كنّا بعلم اليقين أو حقه"³ إنّ طرق العرفان عند الصّوفيين متعدّدة، فمنها ما يكون بالخلوة والرياضة وهو دأب معظمهم، ومنها ما يكون بالتأمّل واستقراء الكون وإقامة تقابل بينه وبين ما يتجلّى له في مكاشفاته الخاصّة، فاشتقاق حروف مدينة القيطنة دلّ على ماهيتها، فاللغة إذن باب يلج منه الصّوفي لإثراء تقابل المعاني، ومن ثمّة توسيع آليات التأويل.

4.4 - الدلالة الروحية للمكان:

إنّ تجوّز اسم المكان إلى معاني العرفان، هو محض رؤية خاصّة لا تخضع لقوانين معرفيّة ولغوويّة، ومثل هذا ما فسّر به اسم مدينة "باريقو" الذي أخذ معنى ذوقياً ارتبط باعتباطا بمعناه، بل سمّيت بهذا الشكل مجازاً "والإشارة به في الجواز إلى أرض الحجاز، فإنّه يعطينا باسمه أنّه يقال لك أيّها السائر قل يا "باريقو" بخطاب التّعظيم وحذف المفعول بحذف النداء من باري؛

1- مدينة و بلدية تابعة إقليمياً إلى دائرة بوحنيفية بولاية معسكر الجزائرية، إن تاريخ مدينة بوحنيفية ليس حديثاً بل معروف باكتشاف واستعمال مياهه المعدنية المكتشفة من طرف الرومان. في القرن الرابع عشر المدينة أصبحت تسمى نسبة للفتاح-أبوحنيفية- وتوجد قبة له في الجهة اليمنى من واد المنطقة، أبوحنيفية المولود سنة 1279 ببغداد والذي توفي عن عمر يناهز السبعون سنة بالمدينة. الفترة الاستعمارية: - في بداية القرن العشرين كانت المدينة معروفة بمنابعها المعدنية تم بناء فيها أول جسر وهذا لربط المدينة بباقي المناطق الأخرى زيادة على هذا تم بناء بيوت من نوع البناء الجاهز من أجل استقبال المسافرين/ موقع ويكيبيديا- الموسوعة الحرة: 2018/3/05، 19:47. ولهذا المدينة كرامات عدّة سنأتي على ذكرها في عنصر تأويل الكرامة في هذا الفصل.

2- قرية على بعد 28 كلم من مدينة معسكر، مقر أسرة الأمير عبد القادر، اختطها جده مصطفى بن مختار سنة (1206هـ/1791م) وفيها ولد الأمير، وعرفت-أنذاك- إشعاعاً دينياً وثقافياً معتبراً بفضل زاويتها القادرية الشهيرة، هدمها بيجو في سبتمبر 1841م، وهي اليوم بلدية تابعة لدائرة بوحنيفية ولاية معسكر/ العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والجواز في الرحلة إلى الحجاز. ص: 132.

3- المصدر نفسه، ص: 136.

وقوا من الوقاية وهي التقوى الحقيقية، أي قوا برحمتك كلّ شيء¹ ثمّ يربط دلالة مدينة "باريقو" مجازاً بدلالة الخمر وفعله في السفر الروحي، وفي لذة الطاعات² وفي معنى باريقو بريق أباريق الخمر المقدّس الذي يشربه المؤيّدون بروح القدس، فوجدوا بشربه لذة كتاب الحقائق والمعارف، حتّى تحصل لهم من ذلك الأخلاق والأحوال والمقامات والتّجريد والتّفريد² فالمكان هو لحظة كشف روحي عن الواقع وسفر في تمثّل عظمة الخالق فيه، مادام دليلاً عليه³ فالكشف الروحي أو الروحاني الذي يأتي بعد الكشف العقلي والتّفنسي، هو يحدّد تصوّر الفعل الإبداعي للأنفاس الرّحمانية³ إنّ المعنى في التّأويل الصّوفي وفق ما تقدّم من أقيسة يتأسّس على علاقات غير متناهية بين الدّال والمدلول ذلك أنّ "اللاوعي يمارس سلطة مضمرة على المبدع في عمليته الإبداعية تؤدي إلى تحميل النصّ معانٍ ودلالات وصور لم تكن خاطرة في ذهن المبدع ووعيه الذي يبدو له واضحاً في صوغ عمله الأدبي⁴، فالصّوفي إذ يرى بعين الله، تتغيّر معطيات الوجود لديه وتصبح متطلّبة لمعرفة خاصّة، ولحاجة تأويلها.

5.4- رمزية الحرف في دلالاته على المكان:

يعتبر الصّوفية الحرف روحاً للفظ وعالمه الأصغر الذي يتفرع منه معنى أوسع، فهو يمارس اختزالاً حيث تصبح المعاني المنضوية فيه محتاجة إلى إظهار وعودة إلى ما كانت تمثّله قبل هذا الاختزال⁵ إنّ الحروف ذات أبعاد وجوديّة تماثل علاقة باقي المخلوقات بالوجود الحقّ، وهي ذات تركيبين مزجيتين متضادّتين، الأولى مادّيّة ظاهريّة عمادها التّراث والنّار، والثانية باطنية عمادها النور الإلهي المودع فيها، وإنّ فناء الأولى في الثانية يجعل المادّة الرّوحيّة تتحرّر فيقبض محتواها على الأشكال اللّغويّة⁵ إنّ تضمين الوجود في الحرف هو بعد خفيّ ينمّ عن فهم تمظهرات أسرار الوجود التي قد تبدو أحياناً في صور مختزلة بغية تحقيق الحوار بين الموجودات،

1- المصدر السابق: 142.

2- المصدر نفسه، ص: 142.

3- Mohammed Chaouki Zine: Ibn 'Arabi Gnoséologie et manifestation de l'être, p:196.

4- السيد أحمد عزت: حدود التّأويل، مجلة جامعة دمشق-المجلد 28 - العدد الأول، 2012، ص: 527.

5- أسماء خوالديّة: الرمز الصّوفي بين الإغراب وبداة والإغراب قصداً، ص: 48.

وهذه هي العلاقة الذي يسعى الصوفي إلى إقامتها بين الله والوجود، ويشير استعمال الصوفي للحرف رمزاً إلى حاجته إلى تحقيق التلوين والتمكين¹ وفي هذا يقول "ابن عربي": "فافتقر المتكلم إلى التلوين ليبلغ مقصده، فوجد في عالم الحروف والحركات قابلاً لما يريد منه، لعلمها أنه لا تزول عن حالها ولا تُبطل حقيقتها"² إن الصوفي وفق هذه الاعتبارات يجمع بين أجزاء فهم الوجود مستندا إلى إحياء المعاني الباطنة.

من الأمثلة التي تمثل تأويلاً للحرف في هذه الرحلة العرفانية، اعتباره سبباً لتسمية بعض المحطات الأراضية التي تمت زيارتها، ونخص بالذكر بلدة تيزي "ثم أقول إن لفظة تيزي هو كلام أعجمي بربري، ولكن بطرق الإشارة إن "تي" اسم إشارة أي هاته، وزبي من الأزياء العظام، وإن التاء الموقوف عليها هاء في آخر مكة والكعبة كانت أول كلمة "تيزي"، ولذلك إن هاته "التاء" إن جبر كسرهما، لا تدخل إلا على اسم الله الأعظم عند القسم، وهي إشارة إلى أن الوجود كله تاء التعيينات والتجليات تأنيساً للمحب المريد التصفية والتركية فيكون هنا وهناك شيئاً واحداً³ بفضله الحرف الذي يجرّك المعنى، يتجلى المكان في المتخيّل الصوفي بصور مجازية ليصوّر وقائع نفسية ذاتية، وليعيد إنتاج معطيات الوجود بمعاني جديدة.

لا يقتصر تأويل الحروف عند الصوفي على أسماء مدن دون أخرى، فهي بالنسبة له - أي معاني المدن - تسبح في عالم من التمثيلات الذهنية كما نجد ذلك في تأويل مدينة "وهران"، إذ يقول صاحب الرحلة فيما فاض عليه من معانيها: "ويُشار بلفظة "وهران" أنّ الحرفين الجوفين فيهما الماء وسرّ التمكين من قبول أهلها الفيض الإلهي، إذ الجوف لا بد وأن يكون قابلاً لفيض الفضل. وهاته الحروف لا تقبل التقط ولا تقبلها أبداً إلا في رتبها الآخرة وهي الانتهاء. فتدلّ

1- التلوين صفة أرباب الأحوال، والتمكين صفة أهل الحقائق، فمادام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال إلى حال ويتنقل من وصف إلى وصف.. وصاحب التلوين أبداً في زيادة، وصاحب التمكين وصل ثم اتّصل، وأمانة أنه بالكلية عن كليته بطل" / القشيري: الرسالة القشيرية: ص: 113.

2- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص: 63.

3- العربي بن عبد الله شتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز. ص: 76.

بحروفها على الأحديّة التي هلكت فيها الكثرة، ففيها رائحة من روائح الاسم الجامع الذّاتي: الله، المحتوي على (الهو)¹ إنّ هذا الإدراك يزيل حجاب الجهل" والحرف-أيضا- هو باب ضيق يسلكه المؤول الصّوفي، ويبحث فيه عن الحقيقة. فالحرف ليس مقصودا لهيئته وشكله، ولكنّه رسم يحمل مسلكا، ويصير دليلا إلى غاية الغايات، إلى مصدر الحقيقة، وهكذا فإنّ "الهاء" حرف إشاري، دال على كمال الحقيقة² فالحروف قد تدلّ على المعاني العرفانيّة منفصلة أو متّصلة مع غيرها، وكلّما التحمت زادت كثافتها وفاضت على ما تعبّر عنه مهما كان نوعه.

شكّل رمز الحرف إضافة إلى ما سبق مصدرا عرفانيّا ونزوعا رمزيّا عند الصّوفيّة، لذلك نجد تأويلا للأماكن التي اجتازها الصّوفي انطلاقا من حروف اسمها، ، فمثلا في تأويل معنى مدينة "سان ريمي"³ الذي اشتقّ اسمها من "الرّيم" قوله: " فإنّ الرّيم بالكسر الطّبي الخالص البياض، وإشارة بالطّبي الخالص كناية عن المحبوبة الخالصة الإشراق، والمراد بها الحقيقة الظّاهرة المتجلّية.. وأنّ هذه الحقيقة المشبّهة بالطّبي أي المحبوبة، كناية عن جنّة العارف وهي جنّة الحسّ المعروفة عند العارفين بتعرّفاتهم التي عمّلت لهم بسبب بذر إيمانهم الحقيقي وأعمالهم القلبيّة الصّالحة والرّوحيّة والسرية بالتّوحيد والتّجريد والتّفريد من أسجار التّوكّل واليقين والتّقوى والصّدق والإخلاص والفتوّة والمحبّة والعلم والمعرفة والرّفعة والهّمّة العالية، وغيرها من المقامات والأخلاق⁴ فقد استطاع هذا الرّحالة إيجاد علاقات وطيدة بين الأماكن المحسوسة والصّور المتخيّلة ونسجها وفق الثّقافة السائدة حتّى عادت جزءا منها، بل وشكّل فاعليّة الرّمز وإيجابيته " إنّ الرّمزية اللّغويّة، تبعا لذلك، رمزية تضاييف وائتلاف ووحدة بين العناصر المختلفة تركيبا ودلالة، تلويحا إلى ترسيمها السّلوك الصّوفي، وعيشها لتجربة الحبّ والفناء والوصول، والتّدريج من

1- المصدر السابق، ص: 169، 170.

2- محمد بنعمارة: الصّوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص: 270.

3- وهي مدينة تبعد حوالي 15 كلم بجوار سيدي الشحمي بوهران.

4- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرّحلة إلى الحجاز، ص: 161.

التعدّد إلى الوحدة ومن المدّس إلى المقدّس والأصل والجوهر¹ فاللون الأبيض دلالة خاصّة عند الصّوفية لما يحمله من معاني الاطمئنان، والصّفاء، وصفات النّفس المطمئنة، التي تجافت عن كلّ ظلال، فهو بربطه بين البياض ومعنى اسم مدينة (باريقو) إنّما هو إشارة إلى أصل الوجود الذي يمثّل البياض فيه الأصل والماهية.

6.4- رمزية الأعداد في تأويل الأماكن:

تمثّل الأعداد منحى رمزيا مهمّا عند الصّوفية، فقد استلهموا أسرارها المختلفة من القرآن الكريم، ويحضر في نصّ الرحلة توظيف واضح للرقم سبعة الذي ذكر في سور عدّة من القرآن الكريم²، إضافة إلى ما يدلّ عليه هذا العدد من خلق السموات وأفعال الشّعائر والعبادات، لذلك نجد أنّ هذه الأنساق الرّمزية تعمل جاهدة على وصل كلا من التأويل والتصوف بمرجعيات ثقافية ممتدّة عبر مواضع عدّة، ونجد مثالا عن توظيف الرّقم سبعة كرمز في نصّ الرحلة " وأما سرّ عدد المنارات وهي سبعة الآن، فالإشارة إلى التّعيينات السبعة المتعيّنة بها الذات، ومراتب الدّعوة إلى الفناء في الصّفات السبعة، ثمّ إلى الذات لأنّ الكعبة إشارة إلى الذات المتعيّنة بالصّفات. وتلك المراتب هي مراتب الفناء عروجا، والبقاء يكون بعد النّزول،

1- عبد الوهاب الفيلاي: الأدب الصّوفي في المغرب إبان القرن الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 535.
1- ذكر الرقم سبعة في سورة البقرة ثلاث مرات، وفي سورة يوسف ثمان مرات، وفي سورة الإسراء مرة، ومرتين في سورة المومنون و الحاقة ، ومرة واحدة في كل من سورة: فصلت، الطلاق، الملك، ، نوح، الحجر، النّبأ، الكهف، لقمان، الأعراف، التوبة، المائدة. هذا إضافة إلى تواجد هذا الرقم كرمز مهيم في جلّ الثقافات والديانات " لوحظ في كلّ الأزمنة أنّ العدد 7 كأنّه يحتوي على شىء غامض في الديانات، وحسب «أبوليه» في القرن الثّاني و«ماكروب» في القرن الخامس أنّ الرّقم سبعة كان يشكّل جزءا أساسيا على الأسرار للعرافين الفيثاغوريين، فبعد العدد 10 كان العدد 7 بالنسبة لهم الأكثر قوة والأكثر مهابة من الأعداد.. ومنذ القدم جاء في القصائد السومرية أنّ الكون مضاء بسبعة أنوار سماوية، وأنّ الطوفان استمرّ 7 أيام وسبعة ليال، وأنّ البطل جلجامش في بحثه عن الخلود كان عليه أن يجتاز 7 جبال وتحييد 7 شياطين وقطع سبع شجرات، وكان السوماريون يجتازون بعد موتهم سبعة أبواب للححيم، ويواجهون سبعة آلهة جهنمية.. الكواكب السيارة سبعة (الجواري الكنس) أعطيت لأيام الأسبوع السبعة أسماءها، هرمس الوليد الأخير لسبعة أرباب كوكبية، اخترع قيثارة ذات سبعة أوتار، صورة انسجام الكوكب وأعطاهما لتلميذه وقد أنشأ على هذا صوت قيثارته مدينة طيبة حيث كلّ واحد من أبوابها السبعة يناسب رمزيا وترا من آله" / فيليب سيرنج: الرموز في الفن-الأديان-الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سورية، ط1، 1992، ص: 459، 460.

ولذلك أمر عليه السلام بالهجرة إلى المدينة لتحقيق مرتبة البقاء¹ ويذكر رمزية الرقم سبعة في مقام آخر بقوله " فطفنا وخرجنا من الأطوار البشريّة السّبعية بالأشواط والأطواق السّبعة حول شمس الأحذية القدسية"² إنّ سبب توظيف هذا العدد عند الصّوفية هو استحضار للدلالات الكونيّة مثل سبع سموات، وسبع أراضٍ.. " وعند الصّوفية أنّ إشارة العدد سبعة-زيادة على أنّها فلكيّة-تستدعي رموزا معروفة في العرفانية الصّوفية. منها أنّ الرّجال سبعة والأيام سبعة وحكمة الخلق متّصلة بالسّبعية، والسّفر على سبعة أودية، وقد حافظت هذه الإشارة العددية على دلالاتها الصّوفية المستنبطة من اللّطيفة الإشارية القرآنية³ فالصّوفي لا يخلق دائما عالما مغلقا على معناه، بل في استنباطه للإشارات المختلفة وتوظيفها محاولة منه لبناء نسق تواصل مع ما استلهمه من الفيض، مانحا بذلك للرّمز والإشارة صيغة يمكن فهمها ومن ثمّ تأويلها.

لا يخرج الرقم ثلاثة عمّا تقدّم من رمزية عند الصّوفي، فالملاحظ أنّ هذا الرّقم من جنس الرّقم سبعة من حيث طبيعته الفردية، وفي هذا رمز ضارب في التّعبير عن الوحدة "إنّ العدد المفرد، الغير قابل للقسمّة، كامل لا يتغيّر، وينتمي للنّظام الأدبي، في حين أنّ العدد الرّوحي قابل للقسمّة، قابل للفساد، وينتمي للزمان"⁴ إنّ الصّوفي ينزع عن الموجودات هويتها ويضفي عليها من اعتقاداته التي تفرضها التجربة التي تنظر إلى العالم بعين تنفي الكثرة في وذكر هذه الرّمزية للرقم ثلاثة نجد قوله " والثّلاثة أركان الباقية: ركن الحياة وركن الإرادة القلبية وركن القدرة. والحجر الأسود، وهو النفس الإنسانيّة في ركن الباب وهو ركن العلم. وتطوافنا غيبتنا عن الأركان الأربعة- أيضا- وغيرها من محسوس ومعقول"⁵ فكلّ محطة في هذا السّفر أو شعيرة مرتبطة

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 214.

2- المصدر نفسه، ص: 215.

3- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، ص: 236.

4- فيليب سيرنج: الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ص: 444، 445.

5- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 215.

بمرجعية خاصة تسعى لأن تضيء عليها من قداستها، وهذا هو عين استعمال الصوفي لمختلف الإشارات.

5- الأماكن وعلاقتها بالأحوال الصوفية:

1.5- المحبة:

إنّ الصوفي في سفره يسعى إلى تحقيق غاية عرفانية يحقّق فيها روحانيته المتسامية ، فيغدو السّفر هنا عملياً لا نظرياً ساكناً، وهو بهذا يصل إلى مراتب تهذيب النّفس " واعلم أنّه إذا جاوز السّالك الظّلمات الجسمايّة والتّجليات الرّوحية، يضع قدمه في بساط قدم الوجود بلا قدم، وفي وقتنا الحاضر قد طوى الله لنا البعيد بالسّير الحسّي الظّاهر، وكذلك هذا الطّيّ وقع باطناً، كما وقع حسّناً، فكان لنا طيّ الوجود كلّهُ في خطوة أو خطوتين"¹ إنّ للسّفر بعد روعي تتجلّى فيه التّربية والخضوع لله ومعرفته، فما هو إلّا رحلة صغرى يخلّيها الدّوق إلى أخرى كبرى تعود فيها الرّوح إلى خالقها بمعرفته " والحبّ الخالص وحده هو الذي يظهر فيه العنصران، الإدراك الدّوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه بالمعرفة، والإقبال عليه، وهو ما نسميه بالنزوع، بل لقد كان الصّوفية يجمعون على أن المعرفة والحبّ الإلهي شيء واحد وحقيقة واحدة، يدلّ على ذلك إطلاقهم اسم "العارف" على الصّوفي الفاني في محبة الله"² فالصّوفي يستكمل بناء المعرفة التي حدّد أسسها في كلّ ما يحيط به ويدركه.

يتحقّق مقام المحبة الذي شهده هذا المسافر في مدينة "قدييل" أين تحقّق الوصل والمعرفة القلبية التي ذكرها بقوله " إنّ هذا المنزل ينزله سقّار المحبة السّالكون والطّائرون إلى الله بجناحي العشق والوله، وربّما تحصل لهم في بعض المنازل كهذه الإساءة ويُنكّلون تنكيلاً، وهو تناول الحجب حتّى يشاهدوا نفوسهم بنفوسهم ولا يرون محبوبهم، وأنّ هذا محلّ ساء ونكّل أهل المحبة فيه، لأنّ أهل المحبة يُشبهون بالقمر تارة في أحوالهم التّنقيلية"³ فداعي الشّوق والمحبة هو أساس

1- المصدر السابق، ص:126.

2- أبو العلا عفيفي : التصوف الثّورة الروحية في الإسلام، ص: 251.

3- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرّحلة إلى الحجاز ، ص:154، 155.

في أيّ عمل عرفانيّ، فهو تجدد أوامر المعرفة بالله فمقامات الرحلة أعطت للأماكن معنى عرفانيّا تشبّع بالرّمز وبالجماليّة" كلّما زادت مشاهدات الصّوفي وترقيته في الأحوال والمقامات المتعدّدة، ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لاينالها غيره إلّا بالموت، ومع رقيّه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علما، بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصّعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى" ¹.

2.5-الفناء الكلّي:

إنّ الحديث عن مقام الفناء هو حديث عن السّفر في معاني الحضرة الإلهية التي تتطلّب نقاء وحضورا لأنّها تعبّر عن الشّوق والمحبة "فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه يشهد ربّه كأنّه الله، ولا شئى معه" ²، فالفناء دليل الغياب عن العالم الحاضر، والحلول في العالم المرتحل إليه ولا يكون منفصلا عن مقام البقاء مراعاة للسّلك الصّوفي، وهذا المقام قد تحقّق في الأماكن التي كانت في طريق السّفر مثل مدينة "بطيوة" التي ذكر فيها هذا المقام بقوله: "وهذا الطائر بالحقّ أنزلنا وبالحقّ نزلنا، وهو زوال البشريّة بالكلية في مقام الفناء، وانتفاء الحدوث عن وجه القدم، وانتشاع ظلمة الإمكان في سبحات الوجه الواجب الباقي" ³ والفناء لا يكون إلّا بغياب الصّورة مع بقاء الرّسم، كما كانت "المقطع" بدلالاتها الرّوحية إشارة على الفناء في البحر كفناء السرّ في العمق والعبور من خلاله إلى مكان آخر " والمراد هنا المكان، وهو مجاز هذا النّهر الذي كان يسمّى بواد الحمّام، وأنّه يفنى هنا بالبحر، وأنّه يقطع منه إلى الجانب الآخر" ⁴ وقد لا يكون معنى البحر حاضرا هنا بدلالته الأولى، بل يمكن أن يتعدّاه إلى كلّ ما دلّ على العمق والإتساع والرّهبة أيضا.

1 - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في فلسفة التّأويل عند ابن عربي، ص: 205.

2- عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن الدّباغ: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار القلوب، تح: ه.ريتير، دار صادر، بيروت(د.ط.ت.ش)، ص: 65.

3- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز. ص: 151.

4- المصدر نفسه، ص: 146.

يرتبط معنى الفناء الكلّي بالرّاحة والطّمأنينة التي يشهدها المسافر في أماكن ذات بعد روحي وتاريخي مثل ما عايشه من سفر قلبيّ دالّ على الفناء في مدينة "القيطنة" التي تقترن فيها الدّلالة التاريخيّة بالروحيّة، وكانت "الرّوابي" والآكام" والجبال" رمزا على مسالك العبادات، ففي انحداراتها ووعورة مسالكها علاقة بالعبادة التي تؤدّيها النّفس عن مجاهدة ومشقّة" فعند العارفين، ليست الصّور الرّمزية مجرد إشارات أو أشكال دالّة فقط، ولكنها أيضا تجربة تجعل الإنسان يعيش تغييرا جذريّا يجب معاشته، وبالتالي فلا وجود لرموز، وإنّما هناك تجارب رمزية يعكسها السّلك الصّوفي، والقلق الخاص تجاه الذات والوجود¹، وإن عُرف عند الصّوفيّة دلالات الفناء المختلفة كالفناء عن الرّوح، والفناء الكلّي؛ فإنّ مقام المحبّة مُحقّق أيضا في هذه الرّحلة بما عبّر عنه من حالات الوجد.

3.5- السّكر:

لقد كان تأويل بعض المحطّات الأرضية في الرّحلة إلى الحجاز تابع لحال ذوقيّ غير قائم على علاقة منطقيّة بين المسمّى ومعناه، مثل تسمية منطقة "باريقو" (المحمدية) وما خُصّت به من تصوّر عرفانيّ " وفي معنى (باريقو) معنى أباريق الخمر المقدّس الذي يشربه المؤيّدون بروح القدس، فوجدوا بشره لذّة كتاب الحقائق والمعارف، حتّى تحصل لهم من ذلك الأخلاق والأحوال والمقامات والتّجريد والتّفريد، فعلموا حكم التّجليات في كلّ شيء، وهي الرّحمة المنتشرة في كلّ شيء، فلولا وجود الرّحمة في كلّ شيء فما وجد شيء، ولا بقي شيء² فرمز الخمر هو دليل الانعتاق من الحسّ وولوج في الفناء ونشوة الوصال، ويتحقّق حال السّكر أيضا في محطة (فارم بلانش **ferme blanche**) انطلاقا من تأويل الحروف المكوّنة لهذا الاسم " رم بلا نشو، أي في هذا المنزل إصلاح بلا نشو، أي بلا سكر، فالإصلاح هنا منهي عنه بهذا

1- محمد زباني: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصّوفي، ص: 96.

2 - العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 142.

المنزل والمقام فإنّ السالك فيه متساكر لا ساكر.. إنّ السالك في أثناء الطريق يُعرض له تارة السكر التام، وتارة يتساكر ويتواجد، حتى يأتي الوجود. فهو دائماً في خفض ورفع وسجود¹ فالصوّفي قد سخر الطبيعة للقاء الله عزّ وجلّ روحياً، وحقق من خلال هذا التوظيف تجلّيًا لله في مخلوقاته، ومرجع هذا الفهم هو خواطر تبدو للمريد تتجلّى له على إثرها تأويلات عدّة لا يرى شرعيّتها إلّا من ذاق وعرف.

إنّ الرمزية اللغوية تتأسس على دور الخيال وفاعليته في توليد الصّور والتراكيب غير المبرّرة أحياناً، وإلى ما ترمز إليه متخذة الشّطح اللّغوي سمة بارزة" الشّطح اللّغوي يتميّز بالحركة والتّنوّع، وخرق كلّ تحنيط معياري للغة، ويجنّ إلى البدء والأصل والجوهر فيساق في ذلك الشّطح الصّوفي السلوكي عبر البحث في اللغة وأساليب لعبها عن طاقات التّعبير الكامنة فيها، ونسج مجموعة من الإمكانيات التّصويرية²، ومن مثل هذا الشّطح ما نجده في تأويل معنى(سد فرقوق) بالمحمدية، إذ تمثّل في عالم المكاشفات الذي تجلّى للصّوفي المسافر، أنّ هذا السدّ يمثّل محطّة بين غلبة شهوات الدنيا عليه، وانتصاره عليها،

6-الإشارات:

تأخذ الإشارة بعداً معرفياً في الفضاء الصّوفي لما تشير إليه من معاني خفية لا يفكّ طلسم معانيها إلّا أصحاب العلم، فكما أنّ للعارف إشارات يقذف الله بها في قلبه أحياناً بعض الأسرار، كذلك للمسافر إشارات يلقاها في سفره يرى ظاهرها عكس باطنها، والإشارات في هذه الرحلة كانت قد اتّبعت طريقة الكشف عند الصّوفية في سياق السّفر الرّوحي والقلبي، وقد ورد في هذه الرحلة الإشارة إلى مقامين بمعنيين مختلفين؛ هما الإشارات الإبراهيمية نسبة إلى مقام "إبراهيم" الخليل، والإشارات الأدمية إشارة إلى "آدم" عليه السّلام، وفي كلا المقامين وقفات في الرحلة لها دلالات تجلّت عند الوقوف بالكعبة الشّريفة، فالإشارات

1- المصدر السابق، ص: 143.

2 - عبد الوهّاب الفيلاي: الأدب الصّوفي في المغرب إبان القرن الثّاني عشر والثّالث عشر للهجرة، ص: 491، 492.

الإبراهيمية إشارة إلى مقام السرّ فهو مجلّي الذات الإلهية والفناء " ومقام إبراهيم إشارة إلى مقام إبراهيم القلب بالقرب من كعبة الذات، وأنّ المقام في هذا المقام يقتضي الإضمحلال بالكلية من دعوى الوجود"¹ فهو المقام الذي رمز إلى الفناء الذي بحث عنه "إبراهيم" الخليل. ويستدل أيضا بعظمة هذا المقام في تأويل قول الله تعالى ﴿جَمَّ عَسَقًا﴾ [سورة الشورى، الآية: 1] بالمعنى الإشاري في قوله: " الحاء هو الحجر الأسود، والميم مقام إبراهيم والعين عين زمزم والسين والقاف بينهما"² وهذا رمز الخروج عن الإثنيّة والإقبال على الحقيقة المطلقة بتمثّل السرّ الإبراهيمي بتأويل القرآن الكريم.

كما تتجلّى الإشارات الأدمية في شعيرة السعي بين الصفا والمروة، فهي حركة جسدية يتم عبرها استحضار رمز روحيّ غائب يتعدّى مجرد تمثّل حركة المشي " وسمّي بالصفا لأنّه جلس عليه آدم عليه صفيّ الله، والمروة يقابله علم أيضا، لأنّه جلست عليه امرأة "آدم" وأتّهما سما رجل أوصنمان"³ فالمعاني التي تتجلّى من مقامي "إبراهيم" و"آدم" تتعدّى الإشارات الصوفيّة لتدلّ على دلالتها في قصة المعراج باعتبار أنّ لكلّ نبيّ سماء يسكنها "فسماء" آدم" تشير إلى الأجسام، وسماء إبراهيم إلى الأديان جميعا، فآدم يرمز إلى اسنخلاف الله الإنسان في الأرض، و"إبراهيم" مقاصده وغايته الإلهية"⁴ فهي رمزيّة تتجلّى في الأرض والسماء، وغير محدودة بزمن ولا بتأويل معيّن لأنّها تتجدّد بتجدّد المقامات التي توضع فيها لتؤسس لجانب معرفيّ جديد في الفضاء الصوفيّ.

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز. ص 215.

2 - المصدر نفسه، ص: 218.

3 - المصدر نفسه، ص: 221.

4- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، ص: 72.

7- تأويل عالم الأمر (مكة المكرمة):

1.7- معنى البحر بين عالم الشريعة والحقيقة:

إذا كان وسيلة السفر في عالم البرّ هو القطار وما حمله من معاني روحانية ترتفع به إلى مقام الاعتبار؛ فإنّ وسيلة السفر إلى عالم الأمر، هو البحر الذي لا يقلّ حمولة رمزية، وقد اتخذت صورة البحر دلالات عدّة عند الأدباء والشعراء وعند الصوفيّة أيضاً، وذلك نظراً لإيحائه الغنيّ إلى الحرّيّة، والغنى، والخوف، والنّجاة وغيرها من المعاني التي تبقى رهينة السياق الذي ذكر فيه، وقد عوّل عليه التصوفية كثيراً في شطحاتهم ومواجيدهم، لأنّه رمز يحقّق علاقة تواصلية ومرجعية فعّالة في التجربة الروحية " فالبحر المتوراي خلف حجاب الزبد هذا هو الصّفات الإلهية، وينبغي للصوفي أن يدخل في الماء دون وجل من الزبد"¹، ولكي يرتقي الصّوفي إلى هذه المرتبة في توظيف الرّمز وإضفاء الحيويّة عليه، لا بدّ أن يعيش الحالة بامتلاء على مستوى الوجدان والروح، ومن خلال معانيها العميقة فتتروحن مظاهر الطّبيعة وترقى حتّى تصل إلى مستوى الرّمز متعدّد الأبعاد، الحافل بالدلالات²، ولأجل هذا كان البحر حاملاً لحالات عدّة، منها ارتباطه بمعاني الطّمأنينة والسّلام والحياة كما دلّت على هذا آيات الدّكر الحكيم في قوله ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ نُشْرًا لِيُبْرِئَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ ﴿٤٨﴾ لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسِفِيَهُ مِمَّا خَلَفْنَا أَنْعَمًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾ [سورة الفرقان، الآية 48، 49]، وفي قوله أيضاً ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا

يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 30] فطابع الحياة الذي يتميّر به البحر يمدّ النفوس التي

ستغوص فيه غيبة وامتلاء بالحقيقة، فتتطهّر من صفاتها السيئة وترتقي في سلّم الفناء وإلى

1- أنا ماري شيميل: الشّمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير دلال الدين الرومي، تر: علي الكاعوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط1، (د،ت، ش)، ص: 147.

2- ينظر: عبد الحميد هيمة: الرّمز الصّوفي في الشّعر الجزائري المعاصر وآليات التّأويل، مجلّة المختبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، العدد الرابع، 2008، ص: 90.

حقيقة الإنسان التي يحققها في الغوص في مجاهيله "فالإشارة بالبرّ إلى بدن الإنسان، وبالبحر إلى بحر حقيقته الحادثة. وبالخروج عنهما أي بدنه وحقيقته، التي هي روحه، يصل إلى فسيح فضاء الحقيقة، وهي كعبة الذات"¹ فالبحر هورمز الإنعاق والتحرّر من سجن الذات بصفاتها المتوافقة والمتعارضة.

إنّ الإشارة إلى وصول إلى مكّة عن طريق البحر دليل على الحياة التي تبعثها زيارة مكّة المكرمة في نفوس الزائرين، فالبحر هو ملهم الحياة والنّجاة، وصورة للنفس الإنسانية في اتّساعها وقدرتها على حمل المتناقضات، كما أنّ هذا المسافر العارف قد قابل صورة البحر بالنفس، وفي التقابل ظهور للمعنى " وهذا البحر يظهر للعيان أسود وإن كان أبيض. فكذلك الأرواح وإن كنت نورانية بالشّبه إلى الأجسام، ولكن بالشّبه إلى الحقّ ونور الألوهية ظلّمانية كما قال عليه السّلام ﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظِلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ﴾ أي ظلّمة برّ البشرية وظلّمة بحر النورانية. وهذا لما كان دخول البحر كأنّه موت وتلف، فليسلم المحبّ السالك، ويلقي مقاليد شوقا إليه"² فمع محطة البحر تظهر محطة التّربية الرّوحية، بل تستكمل فاعليتها في مسار تطهير من النّفس من كلّ ما يشوب عبادتها القلبية.

2.7- البيت الحرام:

لقد كان البيت الحرام هو منتهى مقام الفناء والتجلّي الذي تتفاوت مراتبه من قاصد لآخر حسب الاستعداد، فمنهم من يفنى مع بقاء الحسن، ومنهم من يفنى مع بقاء الرّسم "وكثيرا ما يعطي الفناء والاستغراق بشهود الذات الإنمحاق القدسي في عين ذاته الحقّة، حتّى أنّ العارف يصرخ بقوله: لا إله إلاّ أنا، وهو في ذلك معذور؛ لأنّ القلب الذي يميّز به تفصيل المراتب، غاب عنه وانمحق"³ فالبيت الحرام هو رمز الاستعداد والقبول على الله، وفيه تتحقّق المراتب الأخرى، وتنمحي الصّفات التّفسيّة الظّلّمانية التي قصد التّاسك أن يجليها في هذه

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز. ص: 171.

2- المصدر نفسه، ص: 175.

3- المصدر نفسه، ص: 224.

العبادة. وفي السياق نفسه تجلّت "مكة" سدرة المنتهى مرحلة الكتمال السّفر عندها ببلوغ المرید غايته.

رمز إلى "الحرم المكي" بالإنسان الكامل¹ الذي تكتمل تربيته الرّوحية في هذا المقام باستوفاء عبادة الرّوح والجوارح، وطالما رسم هذا المقام ملامحه الفكر الصّوفي، واعتبر غاية كلّ عارف به تستقيم أحوال الإنسان والعالم من حوله، فقد حمل الصّوفيّة تجلّي الله عزّ وجلّ على عدّة أوجه كانت الحقيقة المحمّدية إحداها، وكلّ ما يظهر من محراب الرّحمة والتّقوى إلاّ وكان رسول الله ﷺ دليلا عليه من غير مطابفة كدليل الظلّ على صاحبه، وكلّ من آمن بهديه يعتبر أيضا دليلا عليه، فقد دخلت الحقيقة المحمّدية في هذا المقام مدخل تمثيل للعالم ونخالقه " وإن حققت هذا المقام تعلم أنّ الحقيقة المحمّدية هي صورة الإسم الجامع الإلهي"² هي التي عبّر عنها صاحب هذه الرّحلة بقوله:

بَرَزَ الْكَوْنُ مِنِّي *** سُفْلِيًّا وَعُلُوِّيًّا
فَكُلُّ الشَّرْقِ عَنِّي *** وَكُلُّ الْغَرْبِ بِيَا
فَكُلُّ الْخَلْقِ بَرِي *** وَكُلُّ الْمَلِكِ لِيَا
فَكُلُّ رَاقٍ عَنِّي *** وَكُلُّ سَاقٍ بِيَا³

1- تأخذ دلالة الإنسان الكامل بعدا معرفيا واسعا عند المتصوّفة، وقد عبّر عبد الكريم الجيلي " بعدة مفاهيم منها قوله: " اعلم أنّ الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، فيقابل الحقائق السفلية بكثافته..واعلم حفظك الله أنّ الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره..واعلم أنّ الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الدّاتية، والصفات الإلهية استحقاق الأصالة/ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ص: 110، 111، 112.

2- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرّحلة إلى الحجاز. ص: 264.

3- المصدر السابق، ص: 263.

8- جدل الظاهر والباطن في شعائر الحج:

تمثل العبادات الجانب الروحي في السلوك الصوفي وتتحدّد في فضائه الدلاليّ بباطنها الذي تُؤوّل إليه¹، ويعتبر مفتاح هذه الشعائر الروحانيّة هو الطّهارة التي تتجاوز طهارة الظاهر الحسيّ إلى الباطن الذي يعتبر مدار قيام العبادات وتعتبر بمثابة الإذن لدخول الحضرة الإلهية، وأيّ طريقة اتّخذها البدن في الطّهارة من ماء أو حجر أو تراب؛ إلّا وله بعد تأويلي، فالماء هو دليل السكينة والاطمئنان والانتقال من حرّ الشوق إلى سكونه، والتراب أو الحجر هما دالتان قويتان على العودة إلى أصل الإنسان والتجرّد عن كلّ شيء² "فما الرّمز في صميمه إلّا محاولة لإخراج التجربة الدنيويّة من أطر العاديّ والمألوف فقها وإيمانا وخطابا إلى أفق مبتكر لا قيود تعبيرية فيه ولا رسوم تكبح جماح عاطفة حبيّة حرّة ذات قابليّة رهيبة لبذل النّفس هديا ونذرا"² وهذا المستوى من التّأويل أضفى على العبادات روحانية تفرّدت بها عن معانيها الفقهيّة الصّرفة.

إنّ الحجّ القلبيّ الذي هو نواة هذه الرحلة تجسّده المناسك، التي يكون أولها طهارة الأعضاء وما يترتّب عنها من طهارة الرّوح من دنس الأخلاق التي تحجب المرید عن معرفة ربّه، وهذه

1- لقد كتب كثير من الصّوفية الأوائل في رمزية مناسك الحج، وما تحمله من دلالات تجاوزت ماهيتها المعنى الفقهي، وقد عدّ عملهم هذا انتصار للحقيقة في وجه الشريعة، وفي تأويل مناسك الحجّ قال "الطوسي" صاحب (اللمع): "ومن آدابهم أيضا أنّهم إذا قالوا: لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك: أن لا يجيبوا بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى، بعدما أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له في ملكه، فإذا نظروا إلى البيت بأعين رؤوسهم (هكذا) نظروا بأعين قلوبهم إلى ما دعاهم إلى البيت، فإذا طافوا حول البيت بأبدانهم فمن آدابهم أن يذكروا قول الله عز وجل ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ

حَاقِبِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ [الزمر: 75] فكأنهم ينظرون إلى طوافهم، فإذا صلّوا خلف المقام علموا أنّه مقام عبد وقيّ لله تعالى بعهدة.. فإذا استلموا الحجر وقبلوه علموا أنّهم يبايعون الله تعالى بإيمانهم.. فإذا كسروا الحجارّة للرّمي كسروا مع الحجارّة إرادات بواطنهم وشهوات أسرارهم وممكنات أهوائهم، فإذا ذكروا الله عند المشعر الحرام، فالأدب عند ذلك أن يكون مصحوبهم تعظيم مشاعرهم وإعظام حرمانها، فإذا رموا الجمر رموا بحسن الأدب بملاحظة أعمالهم ومشاهدة أفعالهم، فإذا حلقوا رؤوسهم فأدبهم أن يخلقوا عن بواطنهم حب الثناء والمحمدة مع حلق رؤوسهم، فإذا ذبحوا، فأدبهم في الذبح أن يبدؤوا بذبح أنفسهم قبل ذبح ذبيحتهم، فإذا رجعوا إلى طواف الزيارة وتعلقوا بأستار الكعبة، فمن الأدب ألا يتعلّقوا بغيره ولا يلودّوا بأحد من خلقه بعد الليّادة والتعلق به.."/ سراج الطوسي: اللمع، ص: 229.

2- أسماء خوالدية: الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص: 126.

الطّهارة تتمّ غالبا بالماء، رمز الحياة والمعين على الطّهارة " ولا يبعد أن يكون للطّهارة-أيضا- تأثير في إشراق نورها على القلب، فإذا اغتسلت وتوضّأت استشعرت نظافة ظاهرك، وصادفت في قلبك انشراحا وصفاء كنت لا تصادفه قبل، وذلك لسرّ العلاقة بين عالم الملك والملكوت"¹ فرمزية الطّهارة التي تتمّ بواسطة الماء تؤهّل الحاجّ لأن يكون أهلا لدخول عالم المعاني لأنّه قد حقّق التسامي عن كلّ دنس.

يمثّل الإحرام من التخلّي عن السّوى بفعل النيّة التي يقوم عليها " ولما آن الإحرام وشمّرنا وتأهّبنا جميعا ورمينا كلّ ما كنّا بصدده من مجاورة الأضداد والأنداد، وتبدّلنا وراءنا طبائع الأعراض بالإعراض، وأنزلنا ثياب الحياة وأبدلناها بأكفان الممات وقد كان فيها الحنوط والحناء، وكحلنا العين الوسنا، وانسلخنا بالإحرام عن الأنانية والهوية، بمحض الأنانية والهوية، سراعا لعلام الغيوب، وبإزالة العيوب"² فما يثير الغرابة في التعبير عن هذا التّسك، هو الكناية عنه بولوج عالم الموت، ومغادرة الحياة مجازا.

يختلف مفهوم الحياة والموت عند الصّوفي عن النّظرة العادية التي نوليها لهما" وفي الصّوفيّة كلّ شئ يعبر عن كلّ شئ، وقد يكون الشّئ رمزا لنقيضه والموت رمزا للحياة، لأنّ مفهومهم للموت هو أنّه حياة أخرى، الفرح مُتضمّن في الحزن، والسّعادة في الشّقاء، والرّاحة في التعب، ذلك أنّ العارف الصّوفي يرى الجمال في تجلّيات الجلال القاهر"³ إنّ وظيفة الرّمز الصّوفي هو خلق عوالم مختلفة تسبح فيها المتناقضات دون علاقات إلزامية، عوالم تتغدّى من مرجعيّات روحية تجارها لا تنفذ، ولا تُحدّد.

إنّ من مناسك الحجّ، الطّواف، فهو عبادة متمّمة لغاية الحجّ وفضيلته، وفي رمزيته دلالة على انكشاف الحجب" وطوافنا كناية عن اعتناق الأحباب، ثمّ دخول البيت عبارة عن الامتزاج، وذلك بعد العبور من عالم الملك وعالمي الملكوت والأمر.. أمّا ركن الحجر الأسود

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز. ص: 187.

2- المصدر نفسه، ص: 188.

3- وضحي يونس: القضايا التقديّة في النثر الصّوفي، ص: 106.

اليمني فهو كناية عن ركن العلم بالله الذي بنيت عليه كعبة القلب: الإنسان كامل المعرفة"¹ وقد اعتبر الطّواف حركة روحية ترتسم في دائريتها رياضة الروح والجسد معا. إنَّ أهمَّ ما أسَّس عليه التّصوّر الصّوفي في نظره للعبادات أنّها تقوم على مبدأ العبادة القلبية القائمة على اليقين والشّعور واستحضار حضور الله في جميع توجّهاتها، وهذه الرّؤية المزدوجة تهبّ الشّعائر سمة الحياة والارتقاء، وما أكثر الشّعائر في الحجّ التي تعجّ بالروحانيّة، ومن خلالها تستبدل الرّوح صفاتها الدّائمة بالصّالحة، فرمي الجمرات في منى يرمي النّاسك فيها الجمرات الثّلاث؛ جمرّة العقبة الكبرى، والوسطى والصّغرى، وفي الحقيقة هو يرمي جمرات هلاك النّفس، ورمز رمي الجمرات إلى إطفاء نار الكبرياء والتّعلّق بما هوسوى الله، بينما يقف شرب ماء زمزم في جهة مقابلة تدل على حصول الطّمانينة.

للوقوف بعرفة معنى تربويّ وجيه، فعلى قدر الفعل تكون الهمة، والاستعداد لتلقّي الأنوار والتّجليات، وهو مقام التّكريم من الله تعالى لعباده المسافرين إليه" وصعدنا إلى جبل عرفات، فمناّ المشي على قدم الحقيقة والطّريقة، ومناّ الرّكاب، ومناّ المحمول على قباب وهوادج العناية"² وهو مقام العروج الحسّي الذي يشهده المسافر مبصرا لأحوال غير محسوسة ولا آنيّة.

ويمثّل **حلق الشعر في الحجّ** معنى أقوى من كونه فعلا اعتياديا يقوم به الإنسان في سائر أيّام حياته، فدلالته في الحجّ تخبر عن معنى شعوريّ باطن يتلخّص معناه في التّجرّد من الشّعور بالكبر أمام النّفس" ثمّ حلقنا ومحونا آثار العبوديّة بموسى أنوار الإلهيّة، فأزلنا بتلك الشّعيرة شعورنا بالكلية، وهي من مناسك شعائر الوصول إلى الله، وهي معالم الدّين والشريعة ومراسم آداب الطّريقة بإشارة أرباب الحقيقة، وهذا هو البرّ والتّقوى الحقيقيّان، لأنّ حقيقة البرّ وهو التّفرد للحقّ"³ كما تمثّل حركة الحواس مفتاحا سيميائيا دالا على دلالات خفيّة تظهر في شكل ممارسات مثل ما عبّر عنه فعل الطّواف فكانت هذه الرحلة حجازية روحانية اغتمت منها

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 215.

2- المصدر نفسه، ص: 230.

3- المصدر نفسه، ص: 245.

العين بالنظر إلى ملكوت الله والإعتبار من خلقه، والروح من فيوضات خالقها فتجردت من السوى، وتركت مغادرة تلك البقاع المقدسة رابط القرابة قائما بين الأرض والسماء، وقد قال السارد في هذا الموقف: "ولما قربت مغادرتنا تلك الديار الشريفة والمواطن المنيفة، أهملت العيون، وفاضت العبارات وانعطفت العواطف لأصلها ولم تطق المفارقة لتلك المعانقة فمننا الباكي، ومننا الشاكي، ومننا المنهمر بالصياح من الليل إلى الصبح، ومننا من ضرب عليه السكون أطنابه.. ثم وقع بالأشباح الإنفصال وتأكد الروح بالإتصال"¹.

9- التأويل الرمزي للكرامة الصوفية:

تعد الكرامة عنصرا مهما في التصوف لما تؤسس له من نسق رمزي حافل بالعجيب الذي يستعصي عن أي تفسير، والكرامة لغة كما ورد في لسان العرب: "الطَّبَق الَّذِي يُوَضَع عَلَى رَأْسِ الْحُبِّ وَالْقَدْرِ، وَيُقَالُ: حَمَلَ إِلَيْهِ الْكَرَامَةَ وَهُوَ مِثْلُ النَّزْلِ"² أما اصطلاحا فإنها تعتبر حالة مماثلة لمرتبة النبوة ومعرفة الغيب لما تحمله من خوارق العادات، كما يدل حصول الكرامة على صدق التوجه وبلوغ المقام الأسنى في التصوف، والكرامة ليست دخيلة على الفكر الصوفي، فقد قدم الصوفية الأوائل مثل "القشيري" تعريفات للكرامة يتبين من خلالها أنها نسق رمزي ضمني في تجربة التصوف: "وظهور الكرامات علامة صدق من ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقا فظهور مثلها عليه لا يجوز، والذي يدل عليه أن تعريف القديم سبحانه إيانا حتى نفرق بين من كان صادقا في أحواله، وبين من هو مبطل من طريق الاستدلال أمر موهوم ولا يكون ذلك إلا باختصاص الولي، كما لا يوجد مع المفترى في دعوته"³ فهي فعل ينغلق معناه على نفسه، ولا يمكن لغير صاحبها أن يفهمها أو يبينها لما فيها من إشارات وتلويحات، تتجاوز حدود اللغة لتقف عند حدود الرمز وما يمارسه من تغريب للخطاب، ويمكن القول أن

1- المصدر السابق، ص: 282.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج12، ص: 515.

3- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 385.

الرّمز الأكبر الذي تتموضع عليه الكرامة هي الصّلاح، والأحقية بالولاية التي لا تحدث خارج المجال العرفاني.

حظيت الكرامة بذكر واسع عند الصّوفية الجزائريين القدامى، وقد أتى على ذكرها كثير من المؤلفين الذين دوّنوها، وأشهر هذه الكتب نجد (إنس الفقير وعزّ الحقيّر) لـ"ابن قنفذ القسنطيني" (ت 810هـ/1408، 1407م)، الذي ذكر مجموع كرامات مختلفة لصلحاء من المغرب العربي، كما نجد كلاً من "ابن مريم التلمساني" في (البستان)، و"أبا العباس الغبريني" في (عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية)، ومهما تعددت هذه المرويّات، فإنّ الكرامة ترمز على بلوغ الصّوّيّ درجة من العرفان، فينعتق كلا من العقل والرّوح عن نطاق القيام بالمعقول بالأفعال فيها الذي "الخوراق في نظرنا ليست من الأمور الممكنة فقط، بل من الأمور الملازمة لبعض الحالات العالية التي تكون عليها الرّوح الإنسانية، فإنّ هذه الرّوح فيها نفحة من نفحات الحقّ سكنت هذا الجثمان حيناً من الزّمان فتستّر جلالها هذا الجسد الكثيف، فمن عرف هذا السرّ فتح في قلبه نافذة يطلّ منها عليها انبعث عليها من نورها ما يجعله روحاً صرفاً فتصدر على يديه أموراً خارقة للعادة لأنّ للرّوح تسلّطاً لا حدّ له على المادّيّات"¹ وإثر هذا الخرق الحاصل في أفعال الكرامة، يلجأ أصحابها إلى استعمال مختلف الرّموز الطّبيعيّة من حيوان، وصخر وشجر فتغدو دلالة ناطقة تحاكي التّمط الأسطوري، وقد يكون لجوء الصّوّفي إلى هذا الإجراء رغبة منه في استكمال مشهد عرفاني مفارق يمنح له طريقاً سريّاً في المعرفة الإلهية" فالكرامة طريق يقودنا إلى التّعرف على دنيا الرّمز في الحضارة العربية: إنّها خير حامل للرّمز، وهي المدخل الواسع إلى علم الرّمز، الذي هو لغة عالمية تتفق عندها الأنا العربية مع البشرية، وتتخاطب بها الحضارات والجنس البشري قاطبة"² وهذه الرّمزية الموعلة في العجيب تؤهّل الكرامة لأن تصبح قابلة للتأويل.

1- محمد فريد وحدي: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للطباعة والنشر، (د.ط.ت.ش) بيروت، المجلد الثامن، ص: 125.

2- علي الزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 9.

ذكر صاحب الرحلة كراما عن العارفين عندما مرّ على مزاراتهم، إذ تعدّدت مظاهرها التي ذكرها قائلاً " ثمّ هذه الكرامات قد تكون إجابة دعوة أو قد تكون إظهار طعام في أوان فاقة من غير سبب ظاهر أو حصول ماء في زمان عطش، أو تسهيل قطع مسافة في مدّة قريبة، أو تخليص من عدوّ، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة"¹ وتظهر لنا طريقة سرده لها بأنّها كرامات حقيقية قد رسمت أفق الدهشة في متلقيها، نظرا لحرق الواقع الذي ألفه الإنسان، وبمّاء على هذا يمكن أن نرفع أيّ قدح يعتري هذا هذا الفعل العجائبي.

إنّ صاحب الكرامة من خلال ما يُظهره من خوارق، يسعى إلى إظهار حجم الصّراع الذي تعانيه ذاته مع الواقع، فيلجأ إلى بناء عالم رمزي حافل بالإغراب ليعبر عن كينونته المفارقة لهذا الوجود " ومهما ارتبطت الكرامة بالواقع أو فارقته فهي قابلة لأن تؤوّل لنستخرج منها دلالات باطنية لاتنفذ، فكلمّا انزاحت عن الواقع الحرفي ووظفت الرّمزي، كلّما كانت مرتعا لسلسلة من القراءات المحدثّة لترف تأويلي"² والرّموز التي يحفل بها الخطاب الكراماتي تتراوح عادة بين التّوظيف الرّمزي للحيوان، وللماء، أو لدعوات مستجابات، وللأفعال المفارقة التي لا يستطيع القيام بها إلّا من بلغ الذروة في العرفان " ومن هنا يبرز عامل (الذات) في شخصيّة الصّوفي ذاته، فذاته هي المركز وتجربته الخاصّة هي الشّاهد والرّهان والمحك"³ فهي أفعال تقصي مقياس العقل والمنطق، وتنشئ لنفسها قوانين خاصّة، الأمر الذي يجعلها تحت وطأة التّكثيف الرّمزي المثقل بالمعاني، إنّنا في الكرامة لا نعدم الوقوع تحت سلطتين هما " تخييل الراوي وتخييل المتقبّل"⁴ مما يمرّ بينهما من احتمالات تعمل على محاكاة نمط معجزات الأنبياء، بل وإعادة

1- المرجع السابق، ص: 388.

2- فريدة مولى: التّأويل الرّمزي للخطاب الكراماتي: مجلّة الخطاب الصّوفي، مخبر: الخطاب الصّوفي، جامعة الجزائر 2، العدد 7، 2017م، ص: 39.

3- وضحي يونس: القضايا التّقديّة في النّثر الصّوفي، ص: 196.

4- أسماء خوالدية: الفكّة في قصص الكرامات الصّوفية بين التّقدّيس والتّحميق، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، 1436هـ، 2015م، ص: 54.

إحياء معجزاتهم، مثل الأفعال الخوارق، وإخضاع عناصر الطبيعة من ماء، وشجر، وحيوان لتصرفاتهم.

10- أنواع الكرامات في رحلة الحقيقة والمجاز:

1.10- كرامة الأقوال (التنبؤ بالغيب):

تتجلى الكرامات الخاصّة بالأقوال في التنبؤ بأحداث غيبية، ولا يخفى أنّ هذا فعل لا يناله إلا الخاصّة، ومثل هذه الخطوة تميّز الصّوفي الولي عن غيره، وتعزّز سيادته، وتزيد من تقمّصه للنبوّة التي هي جزء من معرفته، وقد أثبت صاحب الرحلة هذه الكرامة لـ"سيدي علي بوشنتوف"¹ في قوله: "أنّه كان ذات يوم بخلوته، فإذا به خرج ونادى أمته وقال لها: أدركي زوجتي فإنّها هي التي تأتي علي ثور أبقع، وأنّ النّهر يكاد أن يغرقها فإنّي أحلّصها، فوقفت الأمة على شاطئ النّهر، وإذا بعرب أتوا من الصّحراء ينتجعون الكلاً فوقع الأمر كما أخبر، فأخذت بيدها، وقالت لها أنت زوج لسيدي، وأخبرت أباهما بالقضية، وكان هو كبير قومه، فلما شاهد الكرامة أتى بها إليه وعقد له عليها"² فالنبوءة الصوفية هي مجال خصب للخيال المعبر عن صفاء النفس، الأمر الذي جعلها على صلة بما هو غيبي "يعدّ الإدراك التنبؤي من المعارف المندرجة ضمن كرامات الصّوفية، وهو مندرج ضمن ما يصطلح عليه (بالكشف) وهو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا حسيا وشهودا ماديا متعيّن الأبعاد"³.

1- يثبت صاحب الرحلة نسب هذا الشيخ قائلا: "إنّ الشيخ الصحرأوي هو بإزائ تاهرت عليه مزارة، وإنّ سيدي أبا شنتوف، أمّه من أولاد سيدي علي القطني، وأنّ سيدي علي القطني شريف حسني كما رأيته بخط شيخ مشائخنا سيدي دح بن البدوي ثم بعد ذلك اطلعت على شهادات علماء حكماء أجلاء وخطوط أيد كثيرة مطبوع عليها بطوابع إسلامية.. وأنّه كان صاحب كرامات، وكرامته مع سيدي محمد بن عودة، وقضيته مع الشيخ محشي التاتائي مشهورة، ومع من رآه بمكة، ظاهرة لا نطيل فيها/ العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 95، 96.

2- المصدر نفسه، ص: 97.

3- أسماء خوالدية: الفكاهة في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص: 216.

2.10- أسرار الذكر وتكليم الجن:

تتقوم الروح الصوفية بالذكر، ويعدّ أحد أهم وسيلة يتميّز بها شيوخ الصوفية عن غيرهم، وقد وردت كرامة الذكر وتكليم الجن في الرحلة مرتبطة بأحد الصّالحين، وسبب ذكر هذه الكرامة هو أنّه في الرحلة تمّ الوقوف على كثير من الحمّامات التي كانت في البدء محطة زيارة العارفين ومقصدهم " وإنّ الحمّامات المعدنية كثيرة، والغالب أنّها جبلية متوحشة فيقصدتها الأولياء والصّالحون للانفراد بالعبادة والاعتسال من تلك المياه، فتنسب إليهم والله أعلم¹ ثمّ يأتي صاحب الرحلة على ذكر سبب سخونة مياه الحمّامات، ويحكي في سبب ذلك قصة وقعت لأحد الصّالحين قال فيها: " حكي أن بعض الصّالحاء دخل ليلة قبوليحة² في بلدية بروسة³ بإسطنبول، فرأى أنّه وضع سرير على الحوض، ومعها بنت سلطان الجن ومعها جماعة كثيرة من هذه الطائفة، فسألهم عن أصل ماء قبوليحة، فأرسلت ببعض جماعاتها إلى أصله، فرأى أنّه ماء بارد، فقال: كيف يكون هذا أصله وهو حار؟! فقالوا: جماعتنا من الجن يذكرون في رأس هذا الماء في كل أسبوع الاسم الأعظم: الله، والاسم: هو فبحرارتهما سيخن الماء. فتأثير الذكر غير منكر، خصوصا من لسان أرباب التزكية والتصفية، فسبب هذا الذكر يضمحلّ الوجود ويبقى عين الوجود⁴ فالذكر المظهر تأثيره على بعض الظواهر الطبيعية، ماهو إلا رمز دال على السّلطة التي يلجأ إليها الصوفي لكي تحقّق له الأمن والحصانة، وإذا كان الزهد والتخلّي عن الدّنيا هو المبدأ الشّامل الذي يقوم عليه التّصوّف؛ فإنّ الذكر هو إثبات لوجود معنوي موازي للوجود المادّي.

لم يقف تمظهر الكرامة في الحكاية المتقدّمة عند رمزية الذكر فقط، بل اشتمل أيضا على تكليم الجن، العالم اللامرئي الذي يبدي الصّوفي تواصله، ومعرفته الدائمة به، وهذا الفعل هو

1- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 130.

2- حمام معدني في بروسة بتركيا.

3- مدينة تركية في الأناضول في بحر مرمر، عاصمة العثمانيين حتى فتح القسطنطينية تشتهر بالمياه المعدنية.

4- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والحجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 131.

تمثل آخر لتجاوز العالم المادّة " فالقصص الخيالية(الجان والأبطال) خدمات وأدوار إيجابية، فهي وسيلة تكيّف وطريقة تفريج، ثمّ إنّها فوق ذلك أعطت سلاحا يحمي الذات من القنوط ومنحت الأمل في التغلب والانتصار.. وفي تلك التخيّلات والبطولات قدرات على التخليق في الأجواء العليا والانطلاق بالانفلات إلى العوالم الغامضة"¹ إنّ تصوير اختراق عالم الأساطير واللامرئيات هو ضرب من الحلم الممزوج بالواقعية، ففي الحلم تتحقّق الإرادات المخفيّة، وإذا كانت الحمامات هي رمز اجتماعي دال على الصالحين، فهذا في حدّ ذاته يعتبر تنبيها على المركزية التي يحاول الصوفي الاحتفاظ بها في الذّاكرة الجمعية، فهو يسعى لتأسيس تأثير لا ينقضي مع الزمن، فالخوارق في نظر الصوفي إذن هي تعبير عن عالم ظلّ تحقيقه مؤجّلا في نظره بسبب الواقعيّة التي تقيده.

3.10- كرامة خوارق الأفعال:

ينظر الصّوفي إلى الوجود إلى أنّه وحدة متكاملة، تأخذ أجزاءه بعضها بيد بعض، لذلك نجد كل ما يحيط به مُوظّفا في شكل آليات تواصل دالّة، فالوحوش مثلا التي استأنس بها معظم الصّوفية الذين اشتهروا بكراماتهم، ماهي إلّا رمز لمصاحبة الصّوفي لحياة الفلاة والزهد، كما أنّها تقدّم مظهرا من مظاهر الطّاعة والخضوع لسلطته " ولئن كان الأصل في الكرامة هو خلوّها من التّحدّي يجريها الله على يد الولي من غير أن يقصد، بل إنّ الولي إذا طلبها انتقص وعيب، فإنّه على خلاف هذا الأصل يبدو فعل الولي فعلا صارخا في وجه العجز والمحدودية"² وتكليم الحيوانات هو نشاط دال على ذلك التّحدّي، بل إنّ استمداد رمزي آخر من قصص الأنبياء الدال على القوّة الخارقة.

1 - علي الزيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ص: 297.

2- أسماء خوالدية: الفكاهة في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحقيق، ص: 218,219.

عُرِفَت الكرامة المتمثلة في خوراق العادات عند صوفيين كثير، ودُكر منهم في رحلة الحجاز "سيدي محمد بن عمر الهواري" (ت843هـ/1439م)¹ الذي كانت كرامته في اجتماع الوحوش والسباع حوله وهي مذعنة له "وجاور مدّة بالحرم الشريف بين مكة والمدينة، ثمّ سافر إلى القدس، وجمال في بلاد الشام، وكان في جامع بني أمية يأوي- في سياحته- إلى غيضة ملتقّة فتأتي إليه السباع والوحوش العادية"² فالحيوان مشارك فعليّ في صنع رموز القوّة التي يحيط بها الصوفي نفسه، مثل رموز السباع التي تحمل تكتيفا دلاليا "إنّ السبع وظّف هنا رمزيا ليمثّل غرائز البدن التي يسعى الصوفي إلى قهرها، وتجاوزها إلى ماهو أسمى وأكمل، وما إخضاع السبع لإرادة الصوفي إلّا إخضاع لشهواته وغرائزه.. فالحديث عن السبع المطيع في هذه الكرامة أو غيرها يأتي تعبيرا عن اجتياز مرحلة الصّراع بين نوازع النفس وأهوائها، والقيم الروحية والتطهيرية التي يسعى إليها الصوفي"³ وما يقال عن السباع، ممكن أن ينطبق على غيرها المشاركة لها في الصّفة والدلالة.

من الملاحظ على الكرامات المتقدّمة أنّ الصوفي فيها لم يكن معزولا عن الطبيعة، بل هو دائم الاستمداد منها، فهي فضاء رحب يطلق العنان لمخيلته التي يرتع فيها الرمز، وتحوّل عناصرها على يده إلى مخلوقات حيّة طيبة، وفي هذا التعايش يظهر التغلب على مآزق اللغة الذي ظلّ يقيّد كثيرا من مكونات التجربة الصوفية غير المحدودة بنمط محدّد، ويمكن أنّ نستدلّ

1- هو "محمد بن عمر الهواري الشيخ الولي الصالح العارف بالله، القطب أبو عبد الله كان كثير السياحة شرقا وغربا، برا وبحرا أخذ بفاس عن موسى العبدوسي، والقباب ببجاية عن شيخه أحمد بن إدريس وعبد الرحمن، ووكان يثني على أهل بجاية كثيرا لمحبّتهم الغرياء والفقراء، ومحافظتهم في معاملاتهم على الحلال، وسافر من فاس للشرق للحج، فدخل مصر فلقي بها الحافظ العراقي وغيره، وأخذ عنهم، وجاور مدة بالحرم الشريف بين مكة والمدينة، ثمّ سافر إلى القدس، وجمال ببلاد الشام، وكان في جامع بني أمية يأوي في سياحته لغيضة ملتقّة، فتأوي إليه السباع والوحوش، ثمّ استقرّ أخيرا بوهران مثابرا على العلم والعمل والصدق في الأحوال، وانتفع به جمع، وعند قرب أجله كان أكثر كلامه في مجالسه في التبشير بسعة رحمة الله وعفوه، وقال بعضهم كان مقطوعا بولايته، وعنه أخذ الإمام التازي" / أبو القاسم محمد الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ص: 170، 171.

2 - العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 162..

3- فريدة مولى: التأويل الرمزي للخطاب الكراماتي، ص: 41.

على هذا بحضور عنصر الماء عند الصّوفية سواء في الشّعر، أو النثر ومرجعيتّه المتّصلة بالرحمة والتّطهير والغفران أيضا، وكلّ ما اتّصل بالماء إلّا ودلّ على العودة إلى الأصل باعتبار أنّ أصل الخلق من ماء، ويمكن حصر ما لا يعدّ من الصّور المجازيّة لدلالة الماء " الماء دائما رمز للإلهي، لكن ليس كلّ واحد يفهم سرّه.. فالحقّ تجلّى للمؤمنين برحمته في شكل ماء الحياة، وللكفّار والمنافقين في غضبه في شكل السمّ والخطر والموت"¹ لكنّه في استعمال الصّوفي لا يمكن أن يعبر إلّا على الرحمة والوصول إلى السرّ الدّفين.

لقد ارتبطت دلالة الماء في بعض الكرامات المرويّة بالبركة والشّفاء والرحمة، واسم مدينة(بوحنيفة) وما يقع إلى جانبها من المدن التي تحتوي على ينابيع ماء انفجرت كرامة لبعض الصّالحين " وهنا مزارة فاخرة اسمها محمّد بن الحنفية، وحذوها مسجد، ومقابل له، عند منقطع الجسر، مزارة أخرى وليست بقبة فيها شبابيك خضر، بل بيت مرتّع، ويطلقون عليه اسم سيدي الصّحبي، ويفهم من هذا التّصحيح أنّه صحابي، وإنّ الحكاية المتواترة أنّ الصّحابة وأبناءهم أتوا هناك، مع أنّ أهل التاريخ أنكروه. وأنّ بسفح الجبل بعض الآثار الباقية إلى الآن. وعلى أنّه لما كثرت فيهم الجراح نبع الماء من تحت حافر فرس بعضهم. وإني وقفت على هذا المحلّ وتحققته، فوجدت الماء يخرج من صخرة عظيمة مفروشة هناك، وأنّ الماء ينبع منها على صفة حافر، ولا يبعد ذلك لمن يثبت الكرامة لأولياء الله"² إنّ الصّوفي لن يدرك عمق التّجربة الرّوحية إلّا باستخراج الأسرار من بواطنها، فمن عمق المجاهدة يخرج التّطهير والرحمة.

إنّ النثر الحكائي الصوفي ممثلا في الرحلة الصّوفية والكرامة، مثل باقي التعبير الأدبي التي استثمارها الصوفي للتعبير عن تجربته المتفرّدة، فهو لم يسلم من المعنى الذي يبطّنه الصّوفي بتجاربه العرفانية التي لا تُقيّد بزمان أو مكان، بل هي كونية، وفي كونيتها يتعين الانتفلات من عالم الحسّ واللغة، الأمر الذي يجعل كل ما يتعلّق بالرحلة من مكان وشعائر ذات مدلولات

1- أنا ماري شيميل: شمس الله المنتصرة-دراسة في آثار الشّاعر الكبير جلال الدين الرومي - ص: 146.

2- العربي بن عبد الله شنتوف: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، ص: 129.

مثقلة بالمجاز والتأويل، وقد استطاعت بعض مضامين هذه الرحلة أن تعبر عن هدف مهم يتعدى مجرد السّياحة في الأرض، إلى بناء الإنسان جسدا وروحا، وإلى التعبير عن الروابط الروحية التي تربطه بالأماكن المقدّسة، فكلّ ما يقوم به المسافر من شعيرة، أو مشاهدة للأماكن هو عبادة، وسفر قلبي يعكس غاية السّفر الجسدي، وبذلك تعدّ الرّحلات الحجازية في بعدها الصوفي نوعا لا يستهان به نظرا للاستمدادات الروحية التي تضيفها على مقاصد المسافر الصّوفي، ولا تقلّ الكرامة الصوفية وما تتحلّى به من عجيب، قيمة عن الرحلة، فهي تجسيد باللفظ والفعل عن عقل باطن يظهر فيها الصوفي استمداده من المدد العرفاني من الوحي والنبوة، ويرمز في نشاطها إلى إرث ثقافي مكثّف مفعم بالرمز فهي " حلقة تربط الماضي بالحاضر، والأمس باليوم، ارتبطت بمجتمعها وما انفصلت عنه.. بل كانت تحيا في أعماقه وتعبر عن حاجاته الصّورية، فكانت الحكاية بصمةً تسجّل تلك العلاقة بين الوليّ ومجتمعه بمختلف مظاهرها وأشكالها"¹ إنّها ضرب من النّشاط الرمزي يهدف إلى التّواصل عند فكّ معناه الباطن في أنساقه الثقافية واللغوية.

1- أسماء خوالدية: الفكاهة في قصص كرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، ص: 220.

الفصل الرَّابِع

صوفية التّأويل القرآني بين الموقف والإشارة.

1- عنوان "الوقفة" في كتاب المواقف لـ"الأمير عبد القادر" وتأويله.

2- مصطلح الوقفة وعلاقته بالتّأويل الإشاري.

1.2- التّفسير الإشاري، تعريفه وخصائصه.

2.2- علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري.

3- منهج التّفسير الإشاري.

1.3- اتّساع الإشارة.

2.3- الترجيح التّأويلي وتعدّد المعنى.

3.3- التّأويل بما يليق بذات الله.

3.4- المنهج اللّغوي في التّفسير الإشاري.

3.5- الصّوابط البلاغيّة.

6.3- المصطلح الصّوفي وتأويله.

3.7- انفتاح التّفسير الإشاري على الدّوائر التّأويليّة الكبرى.

3.8- موافقة الإشارة للنّصوص الموازية (الحديث النّبوي، الشّعر، القصص).

4- القرآن والمعرفة الصوفية.

5- التصوف الفلسفي وأثره في فهم القرآن.

تمهيد:

يمثّل النصّ القرآني عند علماء التّفسير مصدرا معرفيّا انبثقت منه العلوم العقليّة والتّقليّة، ويرجع سبب التّأويل فيه إلى طبيعته المنفتحة على آفاق في القراءة متعدّدة بتعدّد مسالك المعرفة عندهم، فهي تجربة تزداد عمقا كلّما امتلكنّا أدوات قرائيّة جديدة ومغايرة تنتقل من الظّاهر إلى الباطن، وتخلق مزيدا من الاحتمالات التي لا تتوقّف عند معنى واحد، وعند فحص تفاسير القرآن في التّراث الجزائري ذات المضمون الصّوفي، نجد منها ما طبع بالطّابع الإشاري، والشّهودي، ومنها ما غلب عليه الإشارات والزّقاتق، ومن أمثلة هذه التّصانيف؛ المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد لـ"الأمير عبد القادر"¹ الذي يعتبر أثرا صوفيا تداخلت فيه الإشارة مع محاولات لوضع قوانين لهذا التّأويل، منها اللجوء إلى التّأويل اللغوي والفلسفي من أجل خدمة هدف جليل، وهو فهم القرآن الكريم.

1- عنوان "الوقفه" في كتاب المواقف لـ"الأمير عبد القادر" وتأويله:

لقد وسم "الأمير عبد القادر" كتابه بالمواقف، والموقف والوقفه حالة تظهر للعارف وفيها تتجلّى له كشوفات من عالم الغيب وتساfer به إلى عالم التّجليّات والمكاشفات، فالعنوان يشكّل حالة تصوّر أوّلي للموضوع باعتباره عتبة إشارية مهمّة ورسالة مشقّرة تُبثّ من المرسل

1- الأمير عبد القادر هو ابن محي الدين بن مصطفى بن محمد بن مختار بن عبد القادر المشهور بن خدة بن علي بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن أحمد بن بشار بن بشار بن مسعود بن طاووس بن يعقوب بن أحمد بن محمد بن الحسن السبط بن علي وأمه فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلّم / عبد الكريم الفيلاي: التاريخ السياسي للمغرب، القاهرة، شركة تاس للطباعة، ط1، 20 أغسطس، 2006، ج5، ص 70.

وتذكر بعض المصادر أيضا أنّه رحل إلى دمشق مع الأسر الجزائريّة التي رحلت إلى سورّيّة بعد نفي والده الأمير إلى طولون، وكان يحمل رتبة "فريق" في الجيش العثماني، مات بالأستانة. له: عقد الجياد في الصافنات الجياد، ونخبة عقد الجياد، وثلاث رسائل: الأولى في ذكرى ذوي الفضل في مطابقة أركان الإسلام للعقل، والثانية: كشف النقاب عن أسرار الاحتجاب، والثالثة: الفاروق والترياق في تعدد الزوجات/ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، لبنان، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط2، 1400هـ-1980م، ص110.

(الصوفي) كحالة تمت مشاهدتها في أفق لا مرئي لتنتهي عند القارئ تأويلاً¹، وإذا تمّ الاتفاق على أنّ التأويل مفتاحه اللغة التي تفكّ غموض المعنى؛ فإنّ فكّ شفرة العنوان هو أوّل بالتجربة الصّوفيّة إلى أصولها القائمة في مُتخيّل الصّوفي "الموقف هو البرزخ الفاصل بين مقامين أو حالين يوقّف فيه السّالك ليعرّف بالآداب اللائقة بالمقام الذي سيعرج إليه"² فالمكان لا يعني بالضرورة فضاءً هندسيّاً، لأنّ دلالة الموقف عنا تعبر عن مكان معنوي غير مشهود بالحواس، ويعكس حالة الجذب الذي تصير إليه الذات بعد رجوعها من عالم المشاهدات، إنّه المكان الذي يتعيّن فيه السّفر النّفسي، فهو ظهور الإشارة بعد التّحقّق من استعداد المرید، وتوفّر همّته.

يحيل عنوان (المواقف) من جهة أخرى إلى طريقة مغايرة في تلقي الخطاب الصّوفي لأنّه يتطلّب نوعاً من المتلقّين له "يتبيّن أنّ العنوان موجّه نحو قارئ معيّن، بل يقودنا إلى قارئ محدّد

1 - إنّ عنوان (المواقف) وما يترتّب عنه من تلويحات وفيوضات تنزو إلى طريقة فهم للقرآن جديدة، لم يشغل مساحة الكتاب لوحده، إذ نلاحظ أنّ الاستهلال كان عبارة عن تقديم يكشف عن طبيعة الإشارة، والمعرفة الصّوفية والغاية منها أيضاً، وسر المعرفة كامن في الإنسان، كما أشاد الصّوفية الأوائل وأطلقوا عليه اسم (الإنسان الكامل)، فهو يقول في هذه المقدّمة "...حضرت محاضرة من محاضرات الشرفاء، ومسامرة من مسامرات الظرفاء، في ناد من أندية العرفاء، فجأؤوا في سمرهم بكلّ طرفة غريبة، ومستظرفة عجيبة، وكان الحديث شجوناً، وألواناً وفنوناً، إلى أن تكلم عريف الجماعة، ومقدم أهل البراعة، فقال: أحدثكم بحديث هو أغرب من حديث عنقاء مغرب فاشترأبوا لسماعه، ومدّوا أعناقهم، وفرغوا قلوبهم، وحدقوا أحداقهم، فقال: إنّ في الوجود معشوقة غير مرموقة، الأهوية إليها جانحة، والقلوب بجبّها طافحة، والأبصار إلى رؤيتها طامحة، يطير إليها النّاس كلّ مطار، ويرتكبون الأخطار، ويستعذبون دوها الموت الأحمر، ويركبون لطلبها المكعب الأسمر، ولا يصل إليها إلا الواحد بعد الواحد، في الزمان المتباعد، فإذا قدّر لأحد مشاركة حماها، ومقاربة مرماها... فيحصل الانقلاب عليه، وجميع الأعيان في عينه، إلى عين هذه المعشوقة، التي هي غير مرموقة، المعلومة المجهولة، المغمودة المسلوقة، الجامعة للتضاد، بل لجميع أنواع المنافاة والعناد، ولا يقدر أن يعبر عنها بعبارة، ولا يشير إليها بإشارة، أكثر من قوله: إيّ وصلتها وحصلتها، وبعد التعب والعناء، ومعاناة الضّناء، وجدت هذه المعشوقة؛ أنا!! ويتبيّن لي أنني الطالب والمطلوب، والعاشق والمعشوق!! فما كانت هجرتي للذاتي، إلا في طلب ذاتي، ولا كانت رحلتي، إلا لنحلي، وولا وصولي إلا إلي، ولا تفتيشي إلا عليّ، ولا كان سفري إلا مّيّ فيّ إليّ"/ الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار البقطة العربية، دمشق، سورية، ط2، 1966، ج1، ص: 10، 11.

2- ينظر: معنى المواقف في الفتوحات المكية لابن عربي، دار صادر، بيروت، نقلا عن: الأمير عبد القادر الحسني الجزائري: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، دار الهدى، الجزائر، ط2007، ج1، ص: 1-29. من مقدمة المحقق - ص: 29.

هو ما كان يقصده المتصوّفة حين رفعوا شعاراً " من لم يفهم إشاراتنا لا تسعفه عباراتنا " وهم بذلك يعرفون جيداً طبيعة القارئ الذي يوجه إليه الكتاب، بل والمتلقّي الذي يتمنّون أن يقرأ لهم، بل إنهم وبهذه العناوين ذات الوظيفة الإيحائية (الرمزية) يزيحون نمطا من القراء هم أصحاب العبارة¹ فتمثّل هاهنا مغامرة العنوان ومكابדתه عبر مسالك المعنى للظفر بمتلقّ نوعيّ خاضع لسلطة الإشارة، وعلى منهج التأويل أن يضمن التقاء العتبة مع النصّ-الرسالة- وتجانسهما حتى لا يُهدّر للسياق مقصديته، و لقد سار "الأمير عبد القادر على نهج الصّوفية الأوائل² لأنّه استوعب تجربة الموقف والوقفه التي تُعتبر في هذا المقام جزءاً من الرمزية الصّوفية لأهمّها تمارس الاختزال والتكثيف المعبر عن وحدة الفكر الصوّفي، لكنّها تبقى تجربته مميّزة نظراً لاحتكامها للدّوق وللإشارة التي تلقّاها علة شكل وحي "أما عند الأمير فيبدو أنّ كلمة موقف تشير إلى ترقّي وعي الولي العارف من الشّعور بالزّمان المقيّد الحادث إلى حضرة الآن الدائم فوق الأزمنة، فكأنّ دفق تيّار الزّمان بين الماضي والحاضر والمستقبل يتوقف في مركز ديمومة الدّهر الواحد الذي لا يتجزّأ، مثلما كان يقع لرسول الله ﷺ عند تلقّيه الوحي، أو خلال معرّاجه حيث انطوى الأزل والأبد بقاب قوسين أو أدنى"³، ولقد تخلّلت هذه الوقفات أبواب في الفلسفة وعلوم اللّغة تدلّ هي بدورها على العبور من اللاوعي الذي تشكّل فيه المعنى، إلى الوعي به وربطه بضرورة الواقع.

1- أمينة بلعلّ: تحليل الخطاب الصوّفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص: 257.

2- من الكتب التي اشتملت على عنوان (المواقف) لفظاً ومضموناً إضافة إلى كتاب (المواقف والمخاطبات) لـ"النفري"، نجد "الشيخ عبد القادر بن محمد المعروف بابن البان (ت:1040هـ بجلب) وهو أيضاً أكبري المشرب، وله كتاب (المواقف الإلهية) المؤلّف من ثمان وعشرين موقفاً، أوها (موقف نفس الرحمن) وفيه وصف لمشاهده الروحية ومخاطبات الحق تعالى له، والثالث هو عبد الله البوسناوي (ت:1054هـ) له كتاب (مواقف الفقراء) / الأمير عبد القادر الحسني الجزائري: المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، ج1، من مقدمة المحقق، ص:30.

3- المصدر نفسه، ص:30.

إنّ الوقفة تعني لحظة التجلّي وانكشاف بؤر الصّمت بين الصّوفي والله، وتجاوز حدود العقل، واستجابة للوعي الصّوفيّ الذي "تجاوز الحرف، سواء تأولناه بمعنى الموجود أو بمعنى اللّغة، لأنّها إلى الفراغ تتّجه. ولعلّ هذا ما كان شكل الخطاب، وفق ما يسمح به موقع تأويلي آخر، شاهداً عليه بالتشظّي والتقطّع"¹ فالوقفة بتجربة "التّجري" أو "المواقف" بتجربة "الأمير عبد القادر" هي رؤية مضمونها السّفر الروحي لإيجاد معنى للنّصّ القرآني وفق أساليب جديدة تعتبر ولادة تتكشف في غياب أي معنى مزاحم لها "يكون الشكل التعبيري الذي اختاره الصوفية كالنّفي لتأسيس هذا الأفق نوعاً أدبياً جديداً تحوّل فيه نص المناجاة العرفاني التقليدي الذي كان مجرد متتاليات دعائية، تعبير عن معان دينية وأخلاقية وذا اتجاه واحد: من أنا إلى أنت(الله) وسماها القدماء: حديث النفس إلى حديث حوارى الشكل في شكل محادثة فيها تبادل تخاطبي وإن كان المتكلم هو نفسه المخاطب"² وإزاء هذا الحوار فإنّ مواقف "الأمير عبد القادر" قد أغنت المعرفة الصّوفية من خلال جمعها لمتفرّقات تخصّ عالم التّصوّف، فهي حقل اجتمع فيه التّصوّف النّظري مع العملي، كما تداخل في كتاب(المواقف) مفهوم الوقفة مع مفهوم الرّؤيا، فهذه الأخيرة ترد بمعنى الحلم، الذي يقف وسطاً بين عالم الحقيقة والخيال وبالتالي تمثّل حالة انفصال عن الواقع وتمثّله في الوقت نفسه.

2- مصطلح الوقفة وعلاقته بالتأويل الإشاري:

1.2- التفسير الإشاري، تعريفه وخصائصه:

للموقف أثر في تلقّي القرآن ومن ثمة في طريقة تأويله، فتلقّيه بهذه الطّريقة هو مسوّغ للتفسير الإشاري الذي يختلف عن باقي التّفاسير من حيث المنهج وكيفية تأويل المعنى "فالتفسير الفيضي الإشاري هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى

1- خالد بالقاسم: الصّوفيّة والفراغ-الكتابة عند التّجري- ص: 98.

2- أحمد زايد: أدبية النّصّ الصّوفيّ، ص: 210.

إشارات خفيّة تظهر لأرباب السّلوک، وهو لا يرتکز على مقدّمات علميّة، بل يرتکز على رياضة روحية يأخذها الصّوفي نفسه حتّى يصل إلى درجة تنكشف له فيها هذه الإشارات القدسيّة، وتنهّل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السّبحانيّة¹ والإشارة عند الصّوفي يأخذها من مصدرين هامّين " الأوّل: الإشارات الخفيّة التي يدركها أهل التّقوى والصّلاح والعلم عند تلاوة القرآن الكريم لتكون مواجيد لها معان، الثّاني: الإشارات الجليّة التي تتضمّن الآيات الكونيّة في القرآن الكريم والتي تشير إشارات واضحة إلى كثير من العلوم الحديثة الاكتشاف² إنّه التّفسير الذي لا يتقيّد بأسباب التّنزيل " فالعبرة بما تحمله الآية من عموم يحمل مدلولات كثيرة تتجاوز السّبب وهو ما يكسبها استمراريّة الإعجاز ودوام تجدد فهم الخطاب الرّبّاني³ وإن بدت للمفسّر الإشاري هذه اللّمحات الإشاريّة، فهذا لا يلغي استعانتها بقوانين العرب في القول، و قواعد اللّغة وأسرارها وجمال بيانها.

2.2- علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري:

عند الحديث عن علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري؛ فإننا نعلم إلى تقصّي طبيعة من هذه العلاقة، فهي عند كثير من صوفية الجزائر - أصحاب التّفسير الإشاري- أمثال الشّيخ "العلوي"، سبباً لامناص منه بعد إيراد التّفسير الأوّلي للآية، وفي هذا يقول: " ثمّ اعلم أنّه ظهر لي في ترتيبه أن نذكر شيئاً من التّفسير وهو المقصود العام من كتاب الله، ثمّ نذكر ما يستنبط من أحكامه، وهو أخصّ ممّا قبله، ثمّ نأتي بشيءٍ ممّا تتوسّع فيه الإشارة على مصطلح أهل الله، ثمّ نذكر كلاماً أخصّ منه معبراً عنه بلسان الرّوح، وهي أنهار أربعة تراهم قد علم كلّ

1- محمد حسين الدّهبي: التّفسير والمفسّرون، ج2، ص: 261.

2- خالد عبد الرّحمن العك: أصول التّفسير وقواعده، ص: 206.

3- حسن عزوزي: الشّيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التّفسير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المملكة المغربيّة، (د.ط) 1422هـ، 2001م، ج2، ص: 285.

أناس مشرهم¹ كما يُبنى الفهم بفهم العلل والمناسبة بين الآيات وارتباط دلالتها، فمَسْوَعُ التَّأويل هو الإقرار بوجود الظاهر والباطن في القرآن الكريم، لأنَّ علومه ليست متوفّرة للعامة، وإتّما هي لأهل الإختصاص، وهم أهل المشاهدة القلبيةّ.

يتجلّى لنا منهج التفسير الإشاري في كتاب (المواقف) وابتعاده عن اللامعقول الذي يغرقه في الباطنية، ذلك في قول " الأمير عبد القادر " حين يعلّل علاقة الوقفة بالإشارة في قوله: " قيل لي زد تسمية كتابك بالمواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، إذ القرآن من القراء، وهو يجمع، ولما كان جامعا تجاذبته الحقائق الإلهية والكونية، وترجمة أحكامها وأحكام تفاصيلها، وترجمة المظهر المحمّدي، وترجمة أحواله وأخلاقه... فالقرآن من العلم الإلهي بمنزلة الإنسان من العالم، فالإشارة بتلك الأعيان الخارجيّة المحسوسة والخياليّة آيات وعلامات على ما في الكتاب العلم الإلهي² فالإشارة هي معنى غير لغوي توصل إليه الصوّفي بفضل واسع رؤيته ومشاهداته التي لا تتسّى لغيره، إذ تقف على نقيض العبارة مُثَلّة للباطن، لذلك عُدّت سبيل الخاصّة" وأمّا كلام السادة الصوّفية فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف عن أرباب السلوك، ويمكن التّطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا لأنّهم اعتقدوا أنّ الظاهر غير مراد أصلا، وإتّما المراد الباطن، إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا ساداتنا من ذلك³ فالرؤية بعين الباطن هي أداة للمعرفة عند الصوّفية الذين يتّخذون طرائق قددا للوصول إليها.

1- أحمد بن مصطفى العلاوي: البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض التور، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، (د.ت.ش)، ص: 30.

2- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، سورية، ط2، 1966، ج 3، ص: 1276، 1277.

3- أبو الفضل شهاب الدين الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ص: 9.

3- منهج التفسير الإشاري:

1.3- اتساع الإشارة:

أخذ التفسير الإشاري في كتاب "المواقف" طرقاً عدة، كان أولها تلقي العارف للإشارة وهو في حال يشبه الغياب عن العالم المحسوس أو الفناء في ذات الله، ويذكر "الأمير عبد القادر"

في إحدى مواقفه مع الله عز وجل في تلقيه الآية وهي قوله تعالى ﴿لَقَدْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ

إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [سورة الأحزاب، الآية 21] إذ يقول: "هذه الآية تلقيتها تلقياً غيبياً

روحانياً، فإن الله تعالى قد عودني أنه مهما أراد ان يأمرني أو ينهاني أو يبشّرني أو يحذّرني أو

يعلمني علماً أو يفتيني في أمر استفتيته فيه، إلاّ ويأخذني مّي مع بقاء الرّسم، ثمّ يشير إليّ ما

أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثمّ يردني إليّ فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين ثمّ يلهمني

ما أراد بالآية وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنة لله تعالى نحو

النصف من القرآن بهذا الطّريق"¹ فالإشارة تمثّل وحياً وكشفاً يجدّد الصّلة بين العارف وربّه،

هؤلاء الذين تغيّرت معهم كلّ أنماط المعرفة "الإشارة هي الحرّية، من الوجه الخاص، في التّوصّل

بالقرآن، وتأويل آياته، وأحداثه، وشيئته النصّية عندما تنتهي العبارة بسجن هذه الحركة في

التأويل والفهم في قوالب تفسيرية وحكمية جاهزة"² فالصّوفي في اتباعه منهج الإشارة، لا

يكتفي بالوقوف على أسرار اللّغة، وما تجود به من غنى دلالي، بل ينطلق من السرّ الذي يلقي

عليه في لحظة غياب عن عالم الحسّ، وهنا يصبح المعنى أكبر من أن يُلخّص في عبارة.

1- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 21.

2- محمد شوقي الزين: الصورة واللغز-التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكّدال، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 2016، ص: 305.

نجد في كتاب المواقف مواقفًا عدّة تتضمّن تلقّي إشارات لا يمكن البوح بها، وكأَنَّها شبيهة بالسّرّ الذي يمارس الصّوفيّة كتمانها، كما في قوله "أخذني الحق مني، وقربني منّي، زالت السّماء بزوال الأرض، وامترج الكلّ بالبعض، وصار الثقل إلى الفرض، وانتهى السير، فانتفى الغير، وصحّ النَّسب بإسقاط الإضافات والاعتبارات... ثمّ قيل لي مثل قول الحلاج، غير أنّ الحلاج قالها وأنا قيلت لي ولا أقولها، وهذا الكلام يعرفه أهله ويجهله وينكره من عاب جهله"¹ فالصّوفي يتلقّى الإشارة لكنّه يفتقد صوغها في العبارة المحدّدة وذلك ليس افتقاراً إلى اللغة، وإتّما السبب راجع إلى طبيعة المعرفة الصّوفية التي تقتصر على العارفين، بوضعه لقوانين خاصّة بها يعاد تمثّل المعنى القرآني " وقد يصاب الصّوفي أحياناً بالعجز عن التعبير، لأنّ حالته تستعصي على الوصف فاللغة البشرية قد تضيق بالحمولات الإشارية التي تعترض أحوال الصّوفي"² فهذا الإجراء هو المشروع الذي يسعى الصّوفي من خلاله قراءة القرآن مضمّناً إيّاه وارداته الرّوحية، وفيض إشاراته.

يعرض المصنّف في الموقف الرابع طريقة أخرى لتلقّي الإشارة في قوله تعالى ﴿بَلْ كَانُوا

يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ [سورة سبأ، الآية: 41] ما نصّه "كنت ليلة بالمسجد الحرام

قرب المطاف، متوجّهاً للذكر وقد نامت العيون، وهدأت الأصوات، فجلس بالقرب منّي يمينا وشمالا، أناس وجعلوا يذكرون الله-تعالى- فخطر في قلبي أيتها أهدى سبيلا إلى الحقّ تعالى؟

فبعد خاطر بقريب؛ أخذني الحقّ-تعالى- عن العالم وعن نفسي، ثمّ ألقى إليّ قوله ﴿بَلْ كَانُوا

1- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج 1، ص: 38.

2- أحمد الطريقت: الكتابة الصوفية في أدب التنسّوي (1045-1127م) (الحياة-الكتاب-الخطاب)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، (د.ط) 2003، ج 1، ص: 319.

يَعْبُدُونَ الْحَيَّ ﴿﴾ فعلت أنّ عبادتهم فكانت مشوبة بأغراض نفسية، وحظوظ شهوانية¹ إنّ الإشارة هنا تراهن على عارف يملك استعدادا لتلقّي المعنى وربطه بالواقع في سياق مناسب، فهي رؤيا تعوّل على القلب والعقل معا "فالقلب المتقلّب مع الحقائق التي يدركها قد تلبس عليه الصّور، ويحتاج بالتالي إلى تأويل لاعتبارها وإدراك حقيقتها، فيكون القلب في وضعيّة العاقل الذي يعقل الصّور"² إنّ هيمنة الوجدان على التفسير الإشاري يجعله ينفلت من أيّ رابط عقليّ الأمر الذي يتعارض وطبيعة التأويل الذي يقوم على العقل، غير أنّ لا يعني غياب اليقين الذي يؤسسه العقل، وعليه فإنّ التفسير الإشاري تجربة روحية مرنة ومتشعبة في الوقت نفسه.

إنّ فهم بعض الآيات وإيجاد معادل لغويّ لها في التأويل الإشاري يمثّل حالة عصية عن التعبير، وتشكو اللّغة أمامها غياب العبارة وحضور الإشارة مثل قول المفسّر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾ [سورة التكوير، الآية: 11] "لا أطيق التّعبير عن معناها"³

بينما يشكل البعض الآخر موطن السرّ الذي لا يبوّح عن نفسه، كقوله في الآية ﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ

أُزْفِتْ﴾ [سورة التكوير، الآية: 13] "لا أستطيع النّطق بمعناها"⁴، فنقف إثر هذا على نماذج

من الفهم والتأويل في مؤلف واحد، وتجاه نصّ واحد، أي انفتاح الدلالة واتّساع المعنى "فلغة الإشارة تبقى «حبلية» بالمعاني والإيحاءات لأنّها تستجيب لأكثر من «تجربة صوفية» وتحتلّ

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 34، 35.

2- محمد شوقي الزين: ابن عربي ومشكلة التأويل، مجلّة دراسات فلسفيّة، قسنطينة، الجزائر، العدد2، جوان 2014، ص: 20.

3 الأمير عبد القادر: المواقف (المصدر السابق) ج2، ص: 894.

4-المصدر نفسه، ص: 895.

بالتالي أكثر من إشارة¹ وهذه التجربة رغم وجدانيّتها لم تقع في شطط المعنى الذي وقع فيه غلاة المؤولين والصوفيّة، لأنّ الصوفي المعتدل الذي يرى بعين قلبه لا يمكن إلاّ أن يحدث معه التقاء الرّوح بالرّوح" إذ في الوقت الذي نستطيع فيه تحديد معنى كلّ مفردة، نفقد السيطرة على المعنى السياقي، فالمعنى يكمن في الغياب المؤجّل فيها لأنّها عبارات احتماليّة² وهذا بسبب عمق الكلام الإلهي الذي يشكّل معينا لا تنفذ موارده.

من المواقف التي تبين التأويل الذي لا يخضع لتلازم اللفظ مع المعنى ما نجد في تأويل الآيات من سورة الرّحمن، إذ أولت معانيها تأويلا مفارقا مثل الموقف (224) في قوله تعالى ﴿ذَوَاتًا أَقْنَانٍ﴾ [الآية 48، سورة الرحمن] إذ يربط الأقنان بالتجليات واختلافها حسب اختلاف استعداد العارفين، ويؤوّل قوله تعالى من السورة نفسها ﴿فِيهَا عَيْنَانِ تَجْرَيْنِ﴾ [سورة الرحمن، الآية 50] بأنّ العينان هما العلوم الموهوبة للإنسان بقوله "إشارة إلى جريان العلوم اللدنيّة والإلهاميّة، وتتابعها على الدوام، لمن دخل هاتين الجنتين، فالعلم اللدني هو الوارد من الوجه الخاص الذي هو لكلّ إنسان، والعلم الإلهامي هو الوارد بواسطة العلم غير المحسوس، فبين العلمين فرقا الواسطة وعدمها"³ إنّ هذا النوع من التأويل تجاوز العلامات الواقعيّة ويتحرّر منها "إنّه ضرب من البحث في البعد الثالث لأنّه يقوم على استنطاق العلامات ويتجاوز الأحداث والمعنيّات والدلالات لإدراك القيم المجردة، واستشعار البعد الكياني للإنسان"⁴ إنّ مثل هذا التأويل يلجأ إليه الصوفي من منطلق ما يكوّنه في محيّلته من صور تتناسب وهذه المعاني، فيربط بينها من باب التشابه واستحضار البني الذهنيّة المناسبة "فالمعاني الظاهرة تطلب الباطنة

1- حسن عزوزي: الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، ص: 285.

2- عامر جميل شامي الراشدي: النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص أبي يزيد البسطامي، ص: 139.

3- الأمير عبد القادر، المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ص: 497.

4- محمّد بن عياد: في المناهج التأويلية، مطبعة التّفسير الفني بصفاقس، ط1، 2012م، ص: 7.

أوتطلب ظاهرة مثلها، أو تطلب معان خارجية تتضح على ضوءها أو تتوسّع من خلالها، فالمعاني تكمل أخرى، أو غير ذلك من التطلّبات الحاصلة عند الفهم والتأويل، أو عند التفهيم¹.

اتّخذت الرّؤية الصّوفيّة فهم الإنسان مهمّة لها، ومنحته تلك النظرة المقدّسة التي حقّه بها الله تعالى، لذلك فهم يربطون بين هذا المنطلق وبين البنية الإشارية في تأويلاتهم التي تجعل الثالوث (الله، العالم، الإنسان) في رباط وثيق، ونجد إشارة الآية الكريمة ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [سورة الأنفال، الآية: 17] تشير إلى المعنى العميق الذي فهم به الصّوفية الإنسان "مفهوم الآية عن طريق الإشارة: ما أنت محمّد إذ تدعى محمّد! ولكنّ أنت الله. أو تقول مارميت من حيث ظاهرك إذ رميت من حيث باطنك، ولكنّ الله رمى. يعني باطنك حق وباطنك خلق. كذلك هنا، ماهو العبد إذ يدعى بالعبد، ولكنه الحقّ-تعالى- فالصّورة والمعنى من العبد له تعالى، إذ الإشارة بلغت عين الكل، فما كان العبد عبدا إلا به تعالى² إنّ التّوحيد بين الله والإنسان غلّو لا يقبله الدّين؛ إلا أنّ باطنه معنى تشرّعه التجربة الصّوفيّة، فهدفه هو وحدة الوجود الجامعة بين الخالق والمخلوق، وإعادة بناء العلاقة مع الدّات المكوّنة للوجود " التّأويل الصّوفي هو النّظر في منتهى ما يصل إليه الوجود من رقائق متشابكة، وحقائق منعطفة على الدّات. التّأويل الصّوفي هو تأويل وجودي لأنّ أقصى ما يصل إليه الوجود هو الوجدان، والوجدان، قبل كلّ شيء، وبعد كلّ اعتبار، في الدّات الواجدة؛ تدرك الوجود متضايفا لايفارقها، ظاهرة مُستبطنة فيها، وصورة باطنة في المستظهر منها³.

1- محمد بازي: نظريّة التّأويل التقابلي-مقدمات لمعرفة بديلة بالنّص والخطاب- ص: 177.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في الوعظ والإرشاد، ج2، ص: 1218.

3- محمد شوقي الرّين: الصّورة واللّغز-التّأويل الصّوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي، ص: 433، 434.

2.3- الترجيح التأويلي وتعدّد المعنى:

يعتمد الترجيح على الانتقال من معنى إلى آخر مع توحي الفهم السليم للمعاني القرآنية وللبنيات اللغوية التي تكون بمثابة مقدمة لما سبقها، فالعدول عن هذه القاعدة في العمل بالترجيح الدلالي واللغوي؛ من شأنه أن يخلق حالة تبعثر المعنى المؤوّل في بحثه عما يوافق فيه ظاهره باطنه، لذلك عُدّ هذا العمل ذو أهميّة في التّأويل لأنه يعوّل على الدليل الذي يقيمه المؤوّل على معناه الذي تحصل عليه "إنّ البنيات المحتاجة إلى الترجيح، هي مجال الاختلاف والتّأويل بامتياز، لأنّها محوكة إلى جهد ذهني، وإلى بحث عميق ودقيق عن أقوى المرجمات والأدلة. ويتم ذلك بالعودة إلى الذخيرة، ولأنّ المؤوّلين متفاوتون في هذه القدرات الذهنية من جهة، وفي معارفهم القلبية وذخائرهم من جهة أخرى، كان محصل ذلك تباين واختلاف في الفهم"¹ فتعدّد الأوجه التّأويليّة للآية الواحدة نتيجة اختلاف الآلية التي يتمّ من خلالها القراءة.

نجد توظيفاً بينا للترجيح في مدونات التفسير الصّوفي الجزائري بُني على الانتقال بين الاحتمالات مضبوطاً بما يحتمله العقل والقبول المنطقي للمعنى، ونجد ذلك مثلاً في كتاب "شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد" في بعض مواضع تأويل الآيات، كقوله تعالى في سورة يوسف ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [الآية: 24 سورة يوسف]

في تأويلها ترجيحات مختلفة منها ما ذكره في قوله: "إنّ معنى (همّ بها) أي زجرها ووعظها، وقيل بضربها ودفعتها، وقيل: (بها) أي غمها امتناعه عنها، ويحتمل أن يكون المراد، همّ بسببها أي: أصابه همّ بسبب هذه المحنة التي وقعت فيها من معصية المولى تبارك وتعالى وما كابدته من المشاقّ والشّغف بحبّه عليه الصّلاة والسّلام.. فيكون المعنى على هذا : لولا أن رأى برهان ربّه

1- محمد بازي: التّأويلية العربية، ص: 30.

لدام همّه، أو يكون المعنى لولا أن رأى برهان ربّه فيما يخلّصه من هذه المحبّة، أو نحو ذلك ممّا يترخّص به الظاهر على سبيل التّورية لضرورة الدفع عن نفسه وعنّها، لكنّه منعه إلى شيء من ذلك، رؤيته عليه السلام برهان ربّه الدّال على كمال ملكيته للعبيد، وأنّه المتفرّد بالحكم ونفوذ المشيئة والاعتدال¹ فاحتمالات اللّغة هي احتمالات للمعاني أيضا، واللغة التي لا تحسن الاعتراف من محور الاشتقاق والبلاغة والتّصريف لا يعوّل عليها في إنقاذ المشروع التّأويلي من الانغلاق والتّحيز.

من أمثلة التّرجيح التّأويلي في كتاب المواقف، الموقف 37 في قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ

لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [سورة الزخرف، الآية:44] من أوجه متعدّدة للمعنى لهذه الآية "وإنّه أي القرآن؛ لذكر لك تذكر ربك بتلاوته، وتعبّد بترديده، ولقومك أمّتك، مجازا، ولاشك أنّ تلاوة القرآن ذكر لله بل هو أجلّ الأذكار عند العارفين بالله فقط.. الثانية: وإنّه لذكر لك ولقومك، بمعنى مذكّر يذكرك أنت وقومك (أمّتك مجازا).. الثالث: وإنّه لذكر لك ولقومك، بمعنى تذكّر أنت بالقرآن ويذكّر به قومك أي العرب، على ظاهر اللفظ.. الرابع: وإنّه لذكر لك بمعنى مذكّر، ولقومك (أمّتك مجازا) أي وعظ وواعظ.. الخامس: وإنّه لذكر لك ولقومك العرب خاصّة، بمعنى شرف لك ولقومك، أمّا شرفه ﷺ بالقرآن فلكونه معجزته لإعجاز الخلق عن أن يأتوا بأقصر سورة من مثله، ولما فيه من الأخبار بالمعيبات والأنباء عن الأمم البائدة، والقرون الخالية² إنّ الاحتمالات التّرجيحية يكون هدفها غالبا يتوسّم التّوسيع في تحصيل المعنى وإهمال النّظر والتّدبّر فيما خفي منه، وهذا من خواص النّص المفتوح" فالنّص المفتوح هو الذي يحفّز قراءات

1- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت:895هـ): شرح صغرى الصغرى في علم التّوحيد، علق عليه: سعيد فودة،

دار الزّوازي، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ، 2006م، ص:109، 110.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:84، 85.

لا نهائية، دون إقرار أيّ قراءة ممكنة¹ بل إنّ التعدد القرائي آلية من آليات الفهم التي ترمي الوصول إلى لبّ النصّ.

3.3- التأويل بما يليق بذات الله:

إذا اصطُح على التّصوّف على أنّه تربية؛ فهذا يعني أنّ كلّ ما يدعو إليه هذا المذهب هدفه مقترن بالتّدبّر في ذات الله على الوجه الحسن ، وحتّى معنى الآيات المؤوّلة لا يخرج عن هذا الهدف، لذلك نلمس في كثير من الآيات المؤوّلة عن طريق الإشارة أنّها تؤوّل إلى ما يليق بذات الله، مثل ما آلت إليه الآية في الموقف 24 في قوله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة محمد، الآية:19] "المعنى أنّه لا يستحقّ العبادة والخضوع والاتّصاف بصفات الإله وجهه من وجوه الحقّ-تعالى- الظّاهرة بالمظاهر التي هي (أي المظاهر) إعدام عند التّحقّق؛ إلاّ الذات المسمّى بالله، وذلك أنّ الحقيقة المسماة بالله واحدة من كلّ وجه مع وحدتها"² فالمعرفة الصّوفية تهدف إلى إبانة ماهية الوجود المرتكز على الأحاديّة، وهذا الإدراك هو الذي سيترتب عليه السلوك الإنساني والصّوفي خاصّة من إيمان، وخضوع مطلق لهذه السّلطة الواحدة حتّى وإن اختلفت المرجعيّات التي ينطلق منها التّأويل (فلسفيّة، كلاميّة..).

للشيخ "العلّوي" تأويل مشابه يردّ فيه المعنى الفلسفي إلى الحقيقة الإلهيّة في تأويله لمعنى الدّهر الذي يعود على معنى الزّمن بصورة عامّة ومعنى ﴿وَالْعَصْرِ﴾ [سورة العصر، الآية 1]: "إنّ المراد هو غير ما نعلمه من الدّهر الذي هو عبارة عن المادّة الزّمنيّة المتكوّنة من جزأيّ الليل والنّهار، وكيفما كان الحال، هذا الذي نعرفه من الدّهر لا يعلم حظه من شعاع تلك الحضرة

1 -Umerto Eco: les limites de l'interprétation, Grasset, et Fasquelle pour la traduction française, 1992, p125.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:69.

المسترسلة الوجود أزلا وأبدا أعني ممّا لا نهاية لأزليّة إلى مالا نهاية لأبدية¹ فمن وحي تأويل "العلاوي" نفهم أنّ الأوقات التي أقسم الله بها في القرآن الكريم ماهي إلا صورة عنه، ومعبرة عن وجوده، لتجاوز دلالتها المفهوم الأوّلي المتمثّل في زمنيّتها، وهذا التّواري في المعنى هو أجلّ مراحل التّأويل "إنّ كلّ نصّ يتولّد حين يعاد تأويله، إذ أنّ إنتاجه يعتبر في المقام الأوّل تأويلا"² فرموز الكون والطّبيعة تتغيّر مدلولاتها عند الصّوفيّة من شاعر إلى متكلم حسب المعرفة والدّوق ودرجة الاستعداد لتلقّي المعاني الغيبية.

4- المنهج اللغوي في التفسير الإشاري:

تختلف بنية النصّ الصوفي نثرية كان أم شعريّة عن غيره بسبب الرّمزية التي تغلفه والتي تشتغل على ثنائية الظاهر والباطن والحضور والغياب، ومدار الحديث هنا عن طبيعة اللفظ الذي يؤدّي فيه الجانب الاصطلاحي، والعربي، والاشتقائي، والنحوي، والبلاغي وظيفية إبلاغيّة مهمة لتأسيس تأويل المعنى الإجمالي، واللغة إن ولجت الحقل الصوفي فإنّها ستصطبغ بمعجمه ومادته العرفانية والفلسفية وتخلق حالة من التفرد في هذه التجربة المعاشة، وخرقا للتداول المألوف "إنّ التجربة الصّوفية هي بالأساس عديمة الشّكل، لا محدّدة وغير متماسكة، حتّى النصّ المقدّس تحت أنظار الصّوفي يفقد شكله ويتّخذ شكلا مختلفا"³ إنّها لغة مغلفة بالإشارة والرّمز يمثّل المعنى فيها أفقا يبعد كلما اقترب القارئ منه، ويتعدّد عندما يوشك على وحدة معناه " إنّها تمدّ جسورا بين المشار والمشار إليه وبين معان غريبة وغامضة يجب عليه اكتشافها، واستبطان سرّيّتها، كلّ هذه العوامل أثارت فعلا العارف الصّوفي، ولذلك نراه يلجأ على الدوام إلى لغة

1- أحمد بن مصطفى العلاوي: مفتاح علوم السرّ في تفسير سورة العصر، المطبعة العلاوية، مستغانم، (د.ط.ت.ش)، ص: 9: 10.

2- فرانسوا راستي: فنون النصّ وعلومه، تر: إدريس الخطّاب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص: 73.

3- أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص: 351.

الإشارة والرمز واللغز حتى في استعماله للغة المتواطأ عليها¹ أي أنّها لغة تحيل إلى إدراك الوجود الإنساني في قمة وعيه بنفسه رغم ما تقدمه من انزياح يستدعي اللجوء إلى نصوص غائبة ليربط بها أواصر التصورات المتفرقة.

1.4- معرفة معنى اللفظ وتأويله:

يعتبر المنهج اللغوي مهماً في تفسير القرآن لأنه من أهم ما يقوم عليه علما التفسير والتأويل، فمن خلاله يتم رفع اللبس عن بعض المعاني المبهمة، فإدراك دلالة الظاهر، كما في

قوله تعالى ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِدُنُوبِكَ﴾ [سورة غافر: الآية 55] ﴿وَاسْتَغْفِرْ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾

[سورة النصر: الآية 3] موضوع مشترك بين الآيتين وهو الاستغفار الوارد بصيغة الأمر للمخاطب الدال على المفرد وهو النبي ﷺ، وهو أمر يحمل بعض الالتباس فيما يتعلق باستغفار الأنبياء، وقد فسره "الأمير عبد القادر" بقوله: " لا يقال الرسل-عليهم الصلاة والسلام- معصومون من المعاصي، فكيف أمروا بالاستغفار؟ لأننا نقول: استغفار الأنبياء ليس هو من مفارقة الذنوب والمخالفات كغيرهم، وإنما استغفارهم: بمعنى طلب الغفر، وهو الستر عن المخالفات، والحيلولة بينهم وبينها فلا يلابسونها. وهو استغفار خاصة الخاصة، المشار إليه في دعاء الملائكة بقولهم: ﴿وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ﴾ [سورة غافر: الآية 9] والثاني: استغفار الخاصة وهو طلب الغفر والستر، بمعنى عدم الفضيحة، وإذا انتفت الفضيحة بالذنب، انتفت المؤاخذة لا محالة² فإقامة الحجّة باللّغة هو عين تحصيل المعنى بعقلانية تحقق اتساقاً بين النص ومسوغاته الإفهامية، لأنّ اللفظ في وضعه المعجمي هو غير معناه عندما يوضع في السياق، فالتأويل في الآيات السابقة كان هدفه توضيح معنى الاستغفار الذي لا ينطبق على الرسل، بينما ورد مجازاً.

1-منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص: 134.

2- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، مج2، ص: 817.

إذا كان تأويل اللفظ في كتاب المواقف قد أشار إلى الجانب المعجمي وعمد إلى تأويله بغية رفع اللبس؛ فإننا نجد في مواقف أخرى إخراج معنى اللفظ من معناه المتفق عليه عند عامة المفسرين إلى معناه العرفاني الذي تعارف عليه الصوفية في معجمهم الخاص، كتأويله لقول الله تعالى ﴿وَأَمَّا نِعْمَةٌ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [سورة الضحى، الآية: 11] بقوله " هذه الآية الكريمة ألقيت عليّ بالإلقاء الغيبي مرارا عديدة لا أحصيها(هكذا) ولا يخفى مقاله فيها عامة أهل التفسير، ومما ألقى عليّ فيها: أنّ من المراد بالنعمة هنا؛ نعمة العلم والمعرفة بالله تعالى، والعلم بما جاءت به الرسل، عليهم الصلاة والسلام، من المعاملات والأمر المعيّبات، ولاشك أنّ هذه النعمة من أعظم النعم. وإطلاق النعمة على غيرها مجاز بالنسبة إليها، والمراد بالتحدّث إليها؛ إنشاؤها وبثها لمستحقيها المستعدين لقبولها"¹.

2.4- آليات التأويل النحوي:

يمثل التأويل النحوي عند الصوفية سبيلا لدرء تعارض الإشارة مع معنى الآية، وقد اقتفى معظم المفسرين الصوفيين ذوي المنهج الإشاري هذا المنهج من أجل استخراج الأحكام من القرآن الكريم "فالتحليل النحوي وما يتعلّق به من قواعد نحوية، وتخرجات نحوية، واختلافات بين النحاة، لحمّة هامة بانية لنسيج خطاب التفسير، وأساس من أسس صناعته، تبعا للترابط المشار إليه بين النحو والمعنى، وتحقيقا للقوة الاحتجاجية التي يمثلها عالم النحو في الدفاع عن هذا المعنى أو ذاك"² واختصّت التأويلات النحوية بتأويل لحروف وما يطرأ على المعنى من تغيير، مثل الموقف 347 في قوله تعالى ﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا

﴿ إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لِيُوجِهَ اللَّهُ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴾ [سورة

1- المصدر السابق، ج1، ص:159.

2- محمد بازي: صناعة الخطاب- الأنساق العميقة للتأويلية العربية- دار كنوز المعرفة والنشر، عمان، ط1، 2015، ص:87.

الانسان، الآية: 9، 8] "اعلم أنّ «على» في قوله (على حبّه) يصحّ أن تكون بمعنى عن، أي متجاوزين حبّه إلى بذله لوجه الله - تعالى - ويكون الضمير عائدا على الطّعام، ويصحّ أن تكون بمعنى في على تقدير مضاف أي في وجه حبّه، أي حبّ الطّعام كما قال: ﴿أَوْ اطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾ ويكون الضمير عائدا على الطّعام، أيضا، ويصحّ أن تكون بمعنى اللّام أي لأجل حبّه، أي لأجل حبّه، ويكون الضمير عائدا على الله - تعالى - في قوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾¹ فالمؤول يعمد إلى الأدلّة النّحويّة بما يناسب المعنى، لأنّه هو الغاية.

يتوافق المعنى النّحوي في بعض المواقف مع المعنى الوارد في السّياق، فالاستدلال بالجانب اللغوي في التفسير الإشاري هو تجسيد للإشارة في شكل واقعة لغوية لها ما يعضدها، مثل الموقف 203 الذي ورد فيه قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة، الآية: 2] إذ قال فيها: " بالجملة الاسميّة المفيدة الدوام والاستمرار، و"بأل" العهديّة التي معهودها حمد الحقّ تعالى حمد نفسه نفسه بأزله، وقال " لله" باللام المفيدة، أنّ الحمد صادر منه تعالى، راجع إليه، فهو الحامد وهو المحمود، وهو معنى ماورد في الخبر الصحيح (وإليه يرجع عواقب الشّاء) وما قال "بالله" لأنّ الباء لاتفيد هذا، ولهذا قال بعضهم (اللاميون أفضل من البائيين)² فالعرفان الصّوفي يطبّق خصائص الألفاظ على ما تجود به مواجيدته، فيخلق عالما لغويّا خاصّا يكون قد تفلّت من أصله ليوافق الإشارات وما توحى به " ومن العبث إن ينظر إلى هذه اللغة الإشارية على أنّها فضفاضة في دلالتها، أو أنّها ميكانيكية لا تخضع لعوامل التّرابط بين التّجربة الرّوحية من جهة وبين الدّلالة اللّغويّة في تجنيحها الإشاري من جهة أخرى"³ مثل ما نجد في الموقف

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج3، ص: 1134.

2- المصدر نفسه، ج1، ص: 440.

3- أحمد الطريوق أحمد: الكتابة الصوفية في أدب التستاوي، ص: 925.

239 في تأويل سورة الإخلاص، خاصّة فيما تعلق بالآية الأولى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إذ نقول هنا أنّ اللّغة عالم طيّع تابع لما تتطلبه مقتضيات التعبير، ولعلّ عبر هذا المدخل وجد الصّوفيّة ما يترجمون به عالم الإشارة إلى عبارة غير متحرّرة كليّاً، إذ تبقى ملك الخاصّة لما تتميز به من لغة خاصّة.

استكمالاً للتّأويل اللّغوي في سورة الفاتحة، نجد أنّ الآية السادسة من هذه السورة قد تفرّدت هي الأخرى بمعنى أتاحته لها اللّغة، فقله تعالى ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، الآيات 5] عبارة ظاهرة فيها معنى باطن لا يؤول إليه إلّا فهم بنية اللفظ وكيفيّة وروده على إحدى الأوجه دون أخرى، فهي كما تمّ تفصيل معناها" خبر بمعنى الأمر، فهو تعليم لنا وأمر لنا، أن ندعوه بهذا الدّعاء، فليس المراد الإخبار بذلك فحسب، بل نمرّ بالآية مرور الحاكي لكلام الله-تعالى- من غير قصد الدّعاء، بالحصول على ذلك، بل نقصد الإنشاء والطلب. كما أنّ جملة الحمد؛ خبريّة لفظاً، إنشائيّة معنى، وإلّا فلا يسمّى القائل "الحمد لله" حامداً.. فأمر العبد المؤمن بسؤال ربّه أن يجعله مشاهداً له في كلّ مظهر يحصل منه له تذلل وخضوع وانقياد، بحيث تكون عبادته بمعنى تذلل وخضوعه وانقياده للظّاهر، تعالى بذلك المظهر الخلفي، أي مظهر كان"¹.

3.4- آليات التّأويل البلاغيّ:

لقد أدّى التّأويل باستعمال البنيات البلاغيّة دوراً في إثراء شبكة العلاقات باعتبارها آليّة من آليات التّأويل، غير أنّ ما يختلف فيه الصّوفي عن غيره من المفسّرين هو أنّ هذه الآليات مثل: المجاز والاستعارة والكناية بالمصطلح دون الإجراء، أي أنّها تعمل وفق تصوّره وتمثّله للمعاني، وخير موقف يصادفنا تمثّل التّأويل بالكناية هو تأويل سورة الصّحى في الموقف 86 إذ

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 398.

يقول في معناها: " هذه الأشياء المقسم بها: هي كناية عن بعض مراتب تجلّيه، وتعيّن تنزّله وتدلّيه، وهي مراتب كليّة، فما أقسم الحقّ-تعالى- في الحقيقة إلّا بذاته"¹ فكلّ صور الوجود إنّما ترجع في مآلها إلى الله تعالى، وموجوداته إلّا دليل عليه، لكنّ التعبير القرآني يرد مرموزا أحيانا اختبارا لمن يتدبّر.

تحضر الكناية في قوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا أُنْيُلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ ﴾ [سورة الإسراء، الآية: 12] في قوله " اللّيل كناية عن النّفس العنصرية الظلمانية، والنّهار كناية عن الرّوح العلوية النورانية، آيَاتِينَ علامتين على الموجد-تعالى- وكمال اقتداره، وإطلاقه على ظهوراته وتعيّانته، ولو تقيّد بمظهر، وتعيّن لما ظهر وتعيّن بالضدّين، كالليل والنّهار، والنّفس والرّوح. وما عُرِف الحقّ إلّا بظهوره على الضدّين، وتعيّنه بالتقيضين"² فمفهوم الضدّ يتحوّل في الخطاب الصّوفي إلى أمر إيجابي تتضح عبره المكنونات " يعتبر المنحى الصّوفي في بناء معاني النّصّ القرآني، نموذجاً تأويليّاً في صناعة الخطاب، في عبوره من القشر إلى اللّب، من الظاهر إلى الباطن، ومن الصّدف إلى الجوهر، في بحثه عن المعنى وراء أستار الظاهر، للوقوف على ما لم يقله النّصّ. ويظهر فيه بجلاء تطويع النّصّ لبناء اتجاه معرفي وتشكيل لغته وخطابه عاكسا بذلك وجهها من وجوه التأويلية العربية"³ وهذا الاستدعاء للوظائف اللّغويّة في صورتها النّحويّة، والبلاغيّة، وغيرها إنّما هو سعي لتحقيق انسجام الخطاب عبر التأويل التّقابلي العمودي⁴ ، ودليل أيضا على

1- المصدر السابق ، ص: 168.

2- المصدر نفسه، ص: 413.

3- محمد بازي: صناعة الخطاب- الأنساق العميقة ي للتأويلية العربية- ص: 86.

4- التأويل التّقابلي فهو أداة بيان المعنى وتفهمه، عبر إحداث التّقابل بين المعاني بما يوضّحها أكثر، لأنّ التّقابل حاصل في تفكير المنتج للغة، وفي انتظام الكلمات والمعاني، أمّا التّقابل العمودي فهو بيان معنى في البنية الظّاهرة مع عنصر في البنية العميقة عبر التلميح، أو الاستعارة، أو الكناية، أو الرمز، أو المجاز ، أو غيرها من الأساليب التعبيرية/ ينظر: محمد بازي: نظرية التأويل التّقابلي، ص: 81.

اتّسع البنى العميقة له، إذ تتطلّب توظيف إجراءات متعدّدة رغبة في تحقيق انسجام الفهم، ويتحقّق بهذا في فهم بنية الخطاب.

4.4 - المصطلح الصّوفي وتأويله:

لقد اتّخذ الصّوفيّة المصطلح كأداة برهانيّة للاستدلال على تجارهم الدّوقيّة، ولم يقتصر ذلك على الشعر الصّوفي، بل حتّى التّفسير الصّوفي للقرآن لا يكاد يخلو من هذا التّوظيف، إذ يتجلّى لنا مزيد من المصطلحات الصّوفيّة الدّالة على أحوال أهل السّلك وأذواقهم مثل: التّجلي، والمشاهدة، والكشف، والرّؤيا، والأقطاب، وقد جمعها في تفسير إحدى الآيات "ومن اعتقد تسوية علم الله وعلم رسوله - ﷺ - يُكفّر إجماعاً، كما لا يخفى. وكونه ﷺ لا يعلم متى تقوم السّاعة ولا الأربعة المذكورة في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [سورة لقمان، الآية 34] هو ممّا أجمع أهل الله، أهل الكشف والوجود على خلافه، وإن كان عندهم من قبيل إنكار الضّروريّات. بل إنّ الأقطاب الذين هم قطرة من بحرة - ﷺ - لا يصحّ لهم مقام القطبيّة والتّصرّف في كلّ ما حواه العرش المحيط إلّا بعلم هذه الخمسة وأعظم منها، ومع هذا فإنّنا نقول لا يزال ﷺ يزداد علماً بجزئيات الأسماء الإلهيّة... وكلّ تجلٍّ له اسم إلهي يخصّه، يظهر من الغيب"¹، كما يعطي لمعنى القطب دلالة معينة في قوله "وإنّما سمّوا الأقطاب لأنّ فلك العالم أعلاه وأسفله إنّما يدور على قطب زمانه، لأنّه محلّ نظر الحقّ - تعالى - وبه ينظر الحقّ تعالى إلى العالم. ولولا وجود القطب ما استقام العلم، ولا قبل امداد الحقّ - تعالى - له، فإنّ المدد الإلهي إنّما يصل إلى العلم بواسطة القطب. فهو الذي يستمدّ منه الحقّ - تعالى - ويمدّد العالم جميعه أسفله وأعلاه أرواحه وأجسامه، إذا القطب ذو صورة وروح، فروحه تدور عليه الأرواح، وصورته تدور

1- المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 879.

عليه الصّور¹ إنّه المصطلح الصوفي الذي لا يتكشّف معناه إلّا في حضرة الصّوفيّة؛ هؤلاء الذين ذاقوا وعرفوا وضمّنوه تجرّبتهم.

كما نجد مصطلح الرّؤية قد أُسند عن طريق التّأويل والفهم الباطني إلى قوله تعالى ﴿لَا تُذَرِكُكَ إِلَّا الْبَصَرُ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 103] فظاهر الآية ينفي إدراك الأبصار له تعالى، لكن إشارتها توحى بالعكس، إذ ضمّنها "الأمير" معنى الرّؤية الحقيقيّة التي لم تعط إلاّ لغيره ﷺ في ليلة الإسراء والمعراج، ولم ينلها غيره من الرّسل مثل، موسى عليه السّلام، فأبى رؤية أو مشاهدة له تعالى إنّما تكون حسب استعداد الرّائي، فهو لا يرى الله إلّا من خلال رؤيته لنفسه "والرّؤية الحاصلة لمحمّد ولموسى-عليهما الصّلاة والسّلام- هي غير المشاهدة الحاصلة لكلّ عارف -بالله تعالى- من نبيّ ووليّ وإن تفاوتت مراتبهم في المشاهدة"² فنستنتج من هاهنا أنّ الرّؤية نسبيّة حسب الاستعداد، وليست مطلقة.

قد تشمل الرّؤية الرّؤية القلبيّة والبصريّة، فهي لها من الاتّساع الدّلالي ما يجعلها قابلة للتّأويل. وهذا القول في مصطلح الرّؤية نجده أيضا عند الشّيخ "أحمد العلاوي" في تأويل الآية السّابقة إذ قال فيها: "ثمّ أقول: إنّ الرّؤية لو كانت ممتنعة عقلا أو شرعا لما سألها كليم الله عليه السّلام، لأنّه أعلم بما يجوز وما يستحيل في حقّه تعالى، وحتّى لو قلنا مُنِعَ منها، فمن المحتمل أن تكون قد دُخرت لغيره ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾³ [سورة البقرة، الآية 253]" المصطلح الصوفي إذن هو عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التّجربة الدّوفية الوجدانية التي يعيشها المرید السالك في رحلته الرّوحانية من أجل تحقيق الوصال أو

1- المصدر السابق ، ص: 871.

2- المصدر نفسه ، ص: 239.

3- أحمد بن مصطفى العلاوي: أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، المطبعة العلاويّة، مستغانم، ط2، (د.ت.ش)، ص: 28.

اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث هي: التَّحْلِيَّة، والتَّخْلِيَّة، والوصال¹ وتتحدد الرؤية في الجانب الصوفي بقسميها القلبي الذي يختص به العارفون.

إنَّ القسم البصري في الرؤية يعبر عن الرؤية المباشرة والتي تكون سببا للأولى كما قد يتشابهان إذا كانت الرؤية البصرية صادقة وهو ما وُصِف به سيدنا محمد ﷺ في رؤية ربّه في سورة النجم وفق تفسير الشيخ العلاوي ما نصّه: " ثم اعلم أن الأبصار لا يتراءى لها الحق كيفما كانت إلا إذا انعكست بصائرها كما انعكس بصره عليه الصلاة والسلام واتَّحد ببصيرته"² ، ويقول المفسر في هذا المقام أيضا: " تمكن محمد ﷺ بالرؤية البصرية، زيادة عما حصل له من الرؤية القلبية، وكان بصره في هذا الحال عين بصيرته، ولهذا مدحه سبحانه وتعالى ﴿ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴾ أي مازاغ البصر عما رأته البصيرة، وقوله وما طغى، أي: ما تجاوز وما التفت عما تجلّى له الحق فيه، إنما كان يلاحظه في كل شيء، وهو عليه الصلاة والسلام أعرف الخلق بربه.. وتحصل من هذا أنّ محمدا ﷺ اجتمع له الرؤيتان معاً، القلبية والبصرية"³ فالرؤية هنا تقارب معنى الكشف الذي تتم بموجبه معرفة الغيب أو تجليه. "فالمصطلح الصّوفي بهذا المعنى لفظ له ظاهر لغوي يستعمله كل من يستعمل اللّغة ويتداولها، ويتواصل عن طريقها تواملاً أفقيّاً ظاهراً، ومن جهة ثانية لفظ له باطن ذوقي، لا يظفر بإشارته ودلالته البعيدة إلا من تفرّغ للسّير في طريق الله (طريق السلوك الصّوفي)"⁴.

1- أسماء حوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص: 79.

2- أحمد بن مصطفى العلاوي: لباب العلم في تفسير سورة النجم، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، (د.ت.ش)، ص: 16.

3- المصدر نفسه، ص: 16.

4- محمد بنعمارة: الصّوفيّة في الشّعر المغربي المعاصر، ص: 297.

5- انفتاح التفسير الإشاري على الدوائر التأويلية الكبرى¹:

تتلاحم في عملية تفسير القرآن عدة عوامل ثقافية ومعرفية تروم بناء معنى شامل للنصّ القرآني، غير مكتفية بالبنية اللغوية الظاهرة فيه "فالنص كائن بيني التأويل في شكل دائري ليتحقق من صحة ما يبنيه"² فالمعنى في فهم القرآن عند الصوفي لا يخضع لقانون الإشارة واللغة فقط، بل إنه يفتح على معطيات الثقافة الموروثة جاهدا لاستعمالها كجانب عقلي وواقعي يجعل التصوّف ممارسة عملية تفتح على الآخر وتستثمر تراثه اللغوي، ومن ثمة تقدّم محاولة فهم له لتضمن فهم حاضرها.

يقصد بالدوائر النصية الكبرى كلّ ما مثل رافدا معرفيا لتوضيح بعض السياقات في القرآن الكريم مثل: القصص، والأخبار، والأمثال، والحكم، والاستشهاد بنصوص من الحديث، والقرآن الكريم، فهي نصوص غائبة تحضر بأشكال مختلفة، لتكشف عن الامتدادات الثقافية، وبالتالي لا يمكن عدم الالتفات إليها "لأنّها عكست الانتقالات القرائية الممكنة بين النصّ وذاكرته أو موازياته السياقية واستحضرت الأنظمة المرتبطة به، واغتنت من تجوّلاتها في حقول معرفية متعدّدة، لابتهاج الاستعراض، ولكن بهدف ربط المجهول بالمعروف، أو الخاص بالعام أو المقارنة، أو غيرها من الإجراءات القرائية المؤدّية إلى بناء معنى مقبول"³ ونجد في هذا السياق توظيفاً واسعاً للسياقات النصية الخارجية في كتاب "المواقف في الوعظ والإرشاد" التي حفلت بكثير من الموازيات النصية الخارجية، فهي تقي من حالة الجهل بسياقات النصوص، تلك التي

1- المصطلح وظّفه "محمد بازي" في كتابه التأويلية العربية ومعناه "كلّ اشتغال بالفهم يعتمد على شكل معرّي أو نصي من خارج البنية النصية موضوع فهم، وهو يلعب دور الموازي الدلالي الخارجي، يخدم المعنى ويسنده في لحزات تكوّنه وبعدها، بأي شكل من الأشكال، ومن ذلك أسباب النزول، والأخبار والإسرائيليات، والنصوص الموازية (القرآن، والحديث، والشواهد الشعرية، والأمثال، والأقوال..) ومعطيات الاتجاه المذهبي أو الفكري للمؤول وغير ذلك/ محمد بازي: التأويلية العربية، ص: 174.

2- Umerto Eco: les limites de l'interprétation, p 43.

3- محمد بازي: التأويلية العربية- نحو منهج تساندي في فهم النصوص والخطابات- ص: 68،69.

حدّر منها واضعو أسس تفسير وفهم القرآن الكريم" ينبغي للمفسّر أن يكون جامعاً بين الحقيقة والشريعة مادام القرآن يضمّ الظاهر والباطن¹ فالتأويل نشاط واسع يجمع بين القراءة القبليّة وما تحتزّنه من ذاكرة موازية، وبين القراءة البعدية التي تُعدّ ثراء للمعنى المنتج .

1.5- تفسير القرآن بالقرآن:

إنّ نظرة المفسّرين للقرآن الكريم تتسم بالشمولية أي أنّ كلّ آية فيه متممة لأخرى "ما أجهل في مكان قد فسّر في مكان آخر، وما اختصر منه في موضع قد بسّط وفصّل في موضع ثان. وهذه الطريقة ضرورية لكلّ مفسّر أراد أن يعرف المعنى الحقيقي من الآية الكريمة لأنّ الله تعالى الذي أنزل القرآن هو أعلم ببيانه ومراده"² لذلك اتّخذ "الأمير عبد القادر" البحث في تأويل القرآن من منطلق المنهج المتكامل، كالذي ذكره في الموقف 221، بعرضه للآيات المشتملة على معنى الرجوع إلى الله إذ جمع الآيات التالية: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾

[سورة الشورى الآية، 53] و ﴿وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [سورة هود الآية 123]

وقوله تعالى ﴿وَالِيهِ تَرْجَعُونَ﴾ [سورة يس، الآية: 83] وقوله ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ [سورة

يونس، الآية: 4] قد تضمّنت هذه الآيات معنى واحداً هو الرجوع إلى الله، وتمّ أجمال معناها في قوله: "اعلم أنّ مصير الأمور كلّها إلى الله، ورجوعها إليه، ورجوع المخلوقات إليه تعالى إنّما يكون بعد القيامة، والقيامة إنّما تكون بعد فناء المخلوقات.. والموت موتان: موت اضطراري عام، وموت اختياري خاص، وهو المأمور به (مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا) على لسان رسول الله ﷺ فمن مات اختياريّاً؛ قد قامت قيامته وصارت الأمور عنده إلى الله، فرجعت أمراً واحداً ورجع

1- حسن عزوزي: الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير ج2، ص: 24.

2- المرجع نفسه، ص: 127

إلى الله؛ فرأى الله بالله¹ فقد جمع بهذا أجزاء المعاني ليستنتج المعنى الإجمالي، انتقل من معنى الموت الظاهري إلى الموت المعنوي الذي يكون معاينة رؤية الله بعد الفناء الأبدي.

2.5-الحديث النبوي:

يعتبر الحديث النبوي الشريف نصّاً موضحاً لمعنى القرآن الكريم، فمن خلال استحضاره يتم فهم المعاني التي كانت مبهمة، فهو مورد يجعل المعنى يسير نحو التّكامل والوضوح "ثم إنّ عودة المؤّولين إلى هذه المادّة التّصيّة المروية معناه وجود حذر من الانحراف والزّوغان عن المقاصد الحقيقية للقرآن، ولذلك كانت قراءاتهم بقدر ما تحاذي النصّ، بقدر ما تفتح على مادة نصية خارجية تغني بها القراءة، وترجح بها دلالات عن أخرى في خضم احتمالات التّأويل وافتراضاته الجامحة"² ونظراً لهذه الأهميّة فإنّ "الأمير عبد القادر" قد خصّه بمواقف تستدعي الفهم والتّدبر لاستنتاج الحكمة الثّابوية وراء اللفظ، مثل الموقف 354، الذي يعرض الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن قول النبي ﷺ "استأذنتُ ربّي عزّ وجلّ أن يغفر لأمتي فلم يَأذن لي، واستأذنتُهُ أن أزور قبرها فأذن لي" ويعقب عليه بقوله "اعلم أنّ الله تعالى منع-نبية- ﷺ - من الاستغفار لأمته ليس لأمتها من الأشقياء الهلكى، كما توهّمه بعض العلماء الحمقى، لكن اقتضت حكمة الحكيم أن يؤخّر سعيه لأمته إلى يوم القيامة بعد حصول الإيمان لها، وإن كانت من قبل حكمها حكم أصحاب الفترات"³.

لا يتوقّف الأمر عند اعتماد الحديث الشّريف عند مستوى الاستشهاد به فقط، بل يتجاوزه في مواقف كثيرة إلى تأويله صوفيّاً، فقد ذكر في الموقف 187 قول النبي ﷺ (مَا وَسَعْتَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي، وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ الْهَيِّنِ الْوَرِعِ) فهذا الحديث قام أكثر المجدّثين

1- عبد القادر الجزائري: المواقف في الوعظ والإرشاد، ج2، ص: 489، 490.

2- محمد بازي: التّأويلية العربية، ص: 179.

3- الأمير عبد القادر: المواقف (المصدر السابق)، ج3، ص: 1159.

برفضه، لكن "الأمير عبد القادر" قد استدللّ به لأنّه حديث معروف عند معظم الصّوفية، فهم يستدلّون به على طبيعة قلب السّالك، وقد أوّل هذا الحديث بقوله "القلب الذي وسع الحقّ هو قلب مخصوص، لا مطلق قلب المؤمن، وهو الذي ورد به الوارد علينا وأعطاه لنا كشفاً"¹ ويعضّد رأيه بقول "ابن عربي" و"عبد الكريم الجيلي" اللّذين أكّدا على أنّ الوسع لا يقصد به الاحتواء، وإتّما المقصود به الاعتقاد التام بالله تعالى، وقد استدللّ بقول "ابن عربي" في بيان معنى كلمة الوسع "أنّه لما كان قلب العارف الكامل المحقّق الواصل، يصير عين ماعرفه، وعين ما حقّقه، مع بقاء التّمييز، إله ومألوه، ربّ وعبد جاء في الخبر التعبير بالوسع على هذا"² إنّ تأويل القرآن عند الصّوفية ليس أحادي الفهم، بل يسعى لأنّ يحقّق شبكة تتلاحم فيها النصوص الموازية لتكون هي الأخرى مجالا تأويلياً مشكّلة بنية علائقيّة، أي أنّ الوجود عند الصوفي يسير نحو التّأويل واكتشاف المعاني التي تنضوي تحت ثنائيّة الظّاهر والباطن.

وتؤدّي الأحاديث القدسية أيضاً دوراً إفهامياً آخر، فقد ذكر في موقف تفسير بعض لطائف سورة الفاتحة، فضل قراءة البسملة بالاستدلال على الحديث القدسي الذي ورد فيه قول الله تعالى: "يا إسرافيل، بعزّي وجلالي، وجودي وكرمي، من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم متصلة بفاتحة الكتاب مرة واحدة، اشهدوا عليّ أني قد غفرت له، وقبلت منه الحسنات، وتجاوزت عنه السيئات، ولا أحرق لسانه بالنار"³ ففي التّأويل لا تقف النصوص الثّقافية معزولة عن بعضها، بل تتلاحم لتعبّر عن خاصية النّسق الثّقافي الذي يتميّز به التّأويل، والذي يمارس من خلاله ممارسة تأويلية كبرى.

1- المصدر السابق، ج1، ص:410.

2- المصدر نفسه، ص: 411.

3- المصدر نفسه، ج3، ص1027.

3.5-الشعر:

لقد أدى الشعر دورا إفهاميًا مهمًا في إشباع المعاني المستخلصة من القرآن الكريم وذلك عبر ربطها بموردها الثقافي، فهو-أي الشعر- نوع ثاني أقرته البيان العربي، لأنه يقدم مادة يستضاء بها على معنى النص المنزل، ولاجرم أنّ كتب التأويل الصوفي للقرآن الكريم في التراث الجزائري قد استلهمت نصيبا حسنا من هذا الموروث الثقافي في تدعيم مختلف الاستدلالات التي تمّ استنتاجها من فهم القرآن الكريم، ومثال هذا ما أدرجه "الأمير عبد القادر" في الموقف 228 في قوله تعالى ﴿أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يونس،

الآية:55] إذ تعلق موضوع الآية بالوعد المعروف عنه أنّه صورة عن العقاب كما جرى في تداول معناه؛ غير أنّ مسار الفهم لهذه الآية قد صاغ مفهوما آخر للوعد ودعّمه بيت شعر موضّح له " فقالوا بحقيّة(هكذا) الوعد، كذلك، وهو خطأ، لأنّه تعالى يحبّ المدح، كما ورد في الصّحيح. فحيثما ذكر-تعالى- الوفاء بالوعد فإمّا ذكره للتّمّدح والامتنان والوفاء بالوعد ليس هو ما يتمدّح به، فإنّه دليل الحقد والجفاء والغلظة، وليس في إخلاف الوعد نقص، كما توهم، بل هو عين الكمال.. قال بعضهم يمدح نفسه بإخلاف الوعد:

وَإِنِّي إِذَا أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ * لَمُخْلِيفٌ إِبْعَادِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي¹

ونجد شاهد توظيف الشعر حاضرا في قوله تعالى من سورة الإسراء ﴿إِن أَحْسَبْتُمْ وَأَحْسَبْتُمْ

لِلْأَنْفُسِكُمْ﴾ [سورة الإسراء، الآية:7] التي يقول في ما أوحى إليه إشارتها: "ومعرفتنا نفوسنا عرفناه، فإنّها مقدّمة معرفة الرّب، ومعرفة الرّب نتيجتها، وما عرفنا أنفسنا إلّا به، فانظر ما أعجب هذا الأمر، وبنا تحقّق ما يستحقه الإله من المعبوديّة..

1- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج3، ص:1159

فَلَوْلَاهُ لَمَّا كُنَّا ** وَلَوْلَا نَحْنُ مَا كَانَا

فَإِنْ قَلْنَا بِأَنَا هُوَ ** يَكُونُ الْحَقُّ إِيَّانَا

فَأَبْدَانَا وَأَخْفَاهُ ** وَأَبْدَاهُ وَأَخْفَانَا

"فَكَانَ الْحَقُّ أَكْوَانًا ** وَكُنَّا نَحْنُ أَعْيَانًا"¹

إنّ الشّعْر يمثل تناصًا صوفيًا بامتياز يزيل حالة الغموض ويسعى لتحقيق الألفة التي هي خاصية مهمة في التأويل" ولأنّ الفهم يتطلّب صيغة فهمية لا تنحصر في التنسيق بين الكلمات، فهي تتعدّى ذلك نحو ما بطن في جوف الكلمات من أسرار ومعان تقتضي الاستنباط. فالتجربة هي التي تحدّد طبيعة العلوم المستنبطة، وهي التي تمنحها القيمة المعرفية المنوطة بها، علاوة على أنّها تدخل في الخطاب المتداول. هي حصيلة خبرة فردية، ورؤية ذاتية² فانفتاح المعاني وجعل النص في وحدة تقاطع مع غيره من النصوص مع احتفاظه بخصوصيته كنواة مركزية منها تتغذى المعارف، هو من باب الاتساع في المعنى.

6- القرآن والمعرفة الصوفية:

1.6- المعرفة الصوفية وبنائها على الكتاب والسنة:

إنّ موضوع المعرفة يشمل محورين هامّين، وهما معرفة ماذا؟ وكيف نعرفه؟ والمتفحّص لكتاب المواقف يلاحظ جليًا بأنّ نظرية المعرفة الصوفية قد جعلت موضوع المعرفة هو وسيلتها، أي معرفة الله بالله " إنّ المعرفة الصوفية تقلب مبدأ الاستدلال العقلي الذي يقوم بالاستدلال بالكون على المكوّن، من خلال الاتّصال الصوفي المباشر بالحقيقة الوجودية المطلقة، فالصوفي

1- المصدر السابق، ص: 755.

2- محمد شوقي الزين: الصورة واللغز- التأويل الصوفي للقرآن عند ابن عربي، ص: 58.

هو الذي اهتدى إلى الكون ثم عرف الكون بالملكون¹ إن تقويض مهمّة العقل في بناء المعرفة الصوفيّة، سببه أنّ العقل يبقى قاصراً عن إدراك كلّ الحقائق، بينما تتسع الرّوح بما يعترها من حالات الفيض، والجذب، والإلهام لمثل هذا الإدراك الذي يعوّل عليه الصّوفي، إنّ بناء معرفة صوفيّة سليمة كما هو مبين في كتاب المواقف منهجها القرآن الكريم ، ونجد دليلاً في قول

"الأمير عبد القادر" في الموقف (197) مستدلاً بقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا

اللَّهِ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة المائدة،

الآية:35] وكيف أنّه عدّها منطلقاً لبناء هذه المعرفة" في الآية إشارة لبيان سلوك طريق المعرفة، أمر تعالى المؤمنين بالتّقوى، وهو المعبر عنه عند القوم بمقام التّوبة، الذي هو الأساس لسلوك الطّريق، والمفتاح للوصول لمقام التّحقيق، فمن أعطيه أعطي الوصول، ومن حرّمه حرم الوصول² فإذا عدّت التّوبة وباقي المقامات هي سبيل بناء المعرفة؛ فإنّ هذا يعني قيامها على أساس أخلاقيّ متين يقوم على الاتّصال بالله، ومعناه أيضاً أنّ هذه المعرفة تهدف إلى التّعالّي عن الملذّات الحسيّة المؤقتة، وطموحها إلى بناء إنسان كامل الذي هو مبدأ المذهب الصّوفي عامّة.

إنّ المعرفة عند الصّوفيّة هي فطرة يتمّ الوصول إليها بإدراك حقيقة الوجود، وحصولها يمكن أن يكون في الدّنيا والآخرة، وأوّل سبيل للمعرفة الصّوفيّة هو معرفة الله عن طريق الكتاب والسنة، والاعتدال في الأخذ بكلّ ما جاء به الأنبياء والمرسلين، فقد ذكر "الأمير" في الموقف (14) عدّة آيات دالّة على سبل معرفته عزّ وجلّ منها ما اختصّت به الآية الخامسة من سورة

1- ناجي حسين جودة: المعرفة الصّوفيّة-دراسات فلسفيّة في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص:129.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص:430.

الفاتحة ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة، الآية 6] بتأويله للصراط على غير معناه الذي ورد عند المفسرين، من أنه يدل على الطريق القويم " والصراط المستقيم هو صراط أهل معرفته-تعالى-ومعرفته-تعالى لانهاية لها، لأن معرفته هي معرفة كمالته-تعالى-لانهاية لها..والمنعم عليهم؛ هم الذين أراهم الحق-حقائق الأشياء، كما هي..فانكشف عنهم الغطاء، وتقتشع سحب الجهل، بطلوع شمس المعرفة لقلوبهم، فعرفوا الحق والخلق، معرفة يقين، ولا يدخلها شك، ولا تتطرق إليها شبهة، حتى صار الغيب عندهم شهادة، وهم الرسل والأنبياء-عليهم الصلوة والسلام- وورثتهم السالكون طريقهم"¹ إذا تحققت المعرفة، تحقق اليقين بالله الذي يرتضيه لهم.

كما تبين أنّ هناك ربطاً بين المعنى من الآية، والآية نفسها، فإذا كانت سورة الفاتحة هي فاتحة القرآن، والسبع المثاني، وفيها أجملت العلوم والأسرار. كذلك وجب على الذي ينوي اقتناء معاني القرآن الكريم أن يعرف الله حق معرفته لتكتمل أواصر إيمانه " والمعرفة بالله تعالى- على طريق الأنبياء والأولياء، هي التي توصل إلى المشاهدة والمكاملة، لا على طريق العقلاء، التي تقتضي البعد منه-تعالى- وتنزيها عما أثبتته تعالى لنفسه على السنة رسله"²، ومما يتوجب عن الأخذ بما أتى به القرآن والسنة ما عليه ما ذكر في الموقف 20 بعد طلبه-الأمير عبد القادر- من الله عز وجل أن يهب له نورا يكشف به، فكان الجواب هو الكتاب والسنة الذي ورد لقوله

تعالى ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ

السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

[سورة المائدة، الآية: 15، 16] وفي معناها سبيل معرفة الذات وقهرها والارتفاع بها عما يهينها

1-المصدر السابق ج1، ص:49.

2- المصدر نفسه، ص: 393.

لأنّها ذات مكرّمة عند الله " تتمثّل نظريّة المعرفة عند الصّوفيّة في الاعتماد على المجاهدة التّفسيريّة، وتصفية القلب من الأغيار للوصول إلى المعرفة الإلهاميّة، والكشفيّة، حيث ترتفع الحجب وتنكشف الأستار، ويشاهد أنوار الجلال، والجلال والعظمة، وتنتش الحقائق في الرّوح الإنسانيّة¹ إنّها علاقة بين العبد وربّه خاصّة إذا عرف الإنسان نفسه، ففي الموقف 163 قوله تعالى ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي هَسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [سورة الأعراف، الآية: 205] وهي معرفة أشرف من معرفة العقل "اعرف ربّك في ضمن معرفتك نفسك، فإنّ معرفة الرّبّ والنفس كاللّازم والملزوم، وأقلّ. كالظلّ والشّاحص"² إنّها العلاقة التي تنبثق منها التّجربة الصّوفيّة في أكمل دعائمها ناقلة لعاطفة الحبّ، والإرادة، والاضطراب أيضا، أي أنّها تجربة تفضي إلى اللاسكون، وهو الفاعل المحرك لهذه المعرفة الرّوحيّة.

لقد عدّ الصّوفيّة أنّ الذات المحمّديّة هي مركز الوجود والغاية المقصودة منه، وفي كتاب (المواقف) استكمال هذه النّظرة الكليّة الجامعة بين القرآن والسنة، فإذا كان القرآن هو محلّ المعرفة العقليّة والقلبيّة، فإنّ الرّسول ﷺ هو المحلّ الثّاني لهذه المعرفة أي الوسطة المحقّقة لها، وقد ورد في الموقف 161 في قوله تعالى ﴿وَأذْكُرُوهُ كَمَا هَبَدَيْكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية: 198] ووردت إشارتها دالّة على الكلام الذي تقدّم "أي اذكروا محمّدا بتعظيم وتوقير، واعرفوا له قدر وساطته لأجل هدايتكم إلى الله-تعالى- وإلى معرفته، وإرشادكم إلى الصّراط المستقيم، كما قال ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ صراط الله، فهو ﷺ الممدّد لكلّ نبيّ ووليّ من لدن خلق العالم إلى غير نهاية، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله"³ لقد استطاع الصّوفيّة أن يحوّروا معطيات الوجود إلى رموز مرجعيّة عليها دائرة بناء المعنى القرآني

1- جودة محمد أبو اليزيد المهدي: الاتّجاه الصّوفي عند أئمّة تفسير القرآن، دار الجوديّة، مصر، ط1، 2007م، ص: 79.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 364.

3- المصدر نفسه، ج1، ص: 361، 362.

والتجربة العرفانية، وكأَنَّها بحث لا ينتهي " والمعرفة كتجسيد للوصول، وتعبير عن العلاقة بالله هي علاقة حبّ، وهي تبدو عند الصوّفيّة بداية الطريق، ونهايتها لاحدّها، لأنّها فعل لا يشبع، بدايته معرفة بالله، ونهايته ملاحدّه، لذلك، فإنّ ما يتحصّل عليه الصّوفي في مراحل الطريق هو مجرد ظلال المعرفة تجلّت بعدّة أشكال، عبّر عنها المتصوّفة بالمقامات والأحوال¹ إنّ المعرفة الصّوفية متّسع على مدى التجربة والدّوق، والإدراك، لذلك شرّع الصّوفية للوصول إليه كلّ سبيل.

2.6- الجذب طريق بناء المعرفة:

أخذ الصّوفية بدءاً من "ابن عربي" منهج الجذب طريق تلقّي الموارد الغيبية، بل وبابا لولوج عوالم الرّوح اللامرئية، إذ يتسنى لهم من خلاله معرفة ما يعجز العامة عن معرفته، لكن "الأمير عبد القادر" يرى أنّ الجذب هو أسلم طريق يتمكّن العارف من خلاله من تلقّي ما لا يحصى من المشاهدات مقارنة مع عالم الحسّ الذي هو متاح للجميع، ويقول مؤلّف المواقف في هذا الصّدّد " وكنت ممّا رحمه الله-تعالى- وعرفه بنفسه وبحقيقة العالم عن طريق الجذبة لاعتن طريق السلوك؛ فإنّ السّالك أوّل ما يحصل له الكشف عن عالم الحسّ، ثمّ عن عالم الخيال المطلق، ثمّ ترتقي بروحه إلى السّماء الدّنيا، ثمّ إلى الثّانية، ثمّ إلى الثّالثة، ثمّ إلى العرش. وهو في كلّ هذا من جملة العوام المحجوبين، إلى أن يرحمه الله-تعالى- بمعرفته، ويرفع عنه الحجاب؛ فيرجع عن طريقه فيرى الأشياء حينئذ بعين غير الأولى.. وهذه الطّريقة- وإن كانت أعلى وأكمل- ففيها طول على السّالك وخطرها عظيم"² فالجذب هو قوّة تعلق قوّة الإنسان، لا تنفسر وعلى إثرها تكون الموارد المتلقاة غير مفسّرة، فالصّوفي يهدف إلى دفع كلّ شكّ وزيف يشوّه المعرفة، وكأَنَّها معرفة لا تقبل إعادة النّظر، بل تأخذ بالمسلّمات.

1- أمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج المعاصرة، ص: 22.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 57.

7-التصوف الفلسفي وأثره في فهم القرآن:

1.7- الحقيقة الإلهية في القرآن:

يعتبر الكون بحقائقه مصدر الحكمة والمعرفة عند الصوّفيّ، فهو يمدّه بمجموع أفكار لامتناهية عن الحقيقة الإلهية بفضل ملكة العقل التي تمدّ الإنسان الكثير من مزايا الفريدة والتميّز، لذلك نجد ربطاً وثيقاً بين مباحث الفلسفة والعقل وتأويل القرآن، هذه العلاقة التي تعطي للعقل مجالاً آخر للتدبّر والفهم العمق "فالصورة الجميلة التي يتخذها العقل في تصوّره الحكيم أن يعلم أنّ كشفه لمواطن الحكمة في هذا الوجود إنّما هو كشف خاص، وخصوصيته ليست في ذاته، لكنّه موصول بروافد شتى أهمّها وأصدقها، أنّ قوّته معلّقة على غيره... فالله هو الذي يمدّه القوّة، والله هو الذي يرعى فيه هذه القوّة، وهو الذي يطلعه على مصدر الكشف لكلّ نور يراه في الوجود"¹ وعلة اعتماد الكشف واستعمال العقل يكون بدافع ثقافيّ محض كان يهدّد العقيدة، لذلك توجه متصوفة الجزائر للبرهنة على وحدانيّة الله عزّ وجلّ بدلائل خلقه معتبرين هذا أساساً للعقيدة ومتمّماً لإدراك الذات الإلهية في تمام صورتها" إنّ ألدّ المعارف أشرفها وشرفها يحصل بشرف المعلوم، فإن كان في المعلومات ما هو أكمل وأشرف وأجلّ وأعظم، فالعلم به ألدّ العلوم وأشرفها، وهل هناك في الوجود أشرف وأكمل من خالق الأشياء ومبدئها(هكذا) ومعيدها، وهل يُتصوّر أنّ تكون حضرة في الملك والجمال والجلال أعظم من الحضرة الربّانية التي لا يحيط بما اشتملت عليه من الكمال والبهاء وصف الواصفين"²

إنّ الرّؤية الصّوفية البليغة اتّخذت البحث في الإلهيات هدفاً تبغي من خلاله توجيه النّظر إلى الكيفية التي تتجمّع بها أجزاء الكون لتدلّ على الله، مثل التعرّض بالوصف والتّحليل لطبيعة

1- مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصّوفية بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحديّة في تجربة العارف الرّوحانية، مصر 2002، (د.ط.ت.ش)، ص: 147.

2- عبد القادر بن عبد الله المجاوي: القواعد الكلامية، مطبعة فونتانا، الجزائر (د.ط) 1329هـ، 1911م، ص: 38.

الكواكب والنجوم وحركتها، ولقد وضع "الأمير عبد القادر" فصولاً في كتابه المواقف سماها مثلاً: آيات الله في السماء، نور القمر ونور الشمس، عالم الأسباب... وبحث في حقيقتها وأسباب حدوثها وتأثيراتها، لذلك اتّسمت لغته بالعلمية في المنهج والطرح، واستعمال كل ما تعلق بالفيزياء والرياضيات وعلم الفلك والأبراج والجاذبية¹ فليست العملية التأويلية وإن تنزلت في أنساق صارمة بمنأى عن الحيشات الخارجية التي نزعت التأويل في أحيان كثيرة من مرجعية النص لتدفع به في اتجاه الاستجابة لشروط العمران ومطالب الانتماء ومقتضيات أعراف الجماعة وتقاليدها وما تريد ترسيخه من مواقف تحقق من خلالها مكاسب في الوجود أولاً وفي الانتشار والسيادة ثانياً¹ فالمتأمل في هذه التأويلات يستدلّ على وعي فكريّ تحدى ظروف الاستعمار ومحاوله طمس الهوية الجزائرية.

وفي موقف الحديث عن آيات الله في السماء يقول: "أما السماء إذا نظر العاقل إلى اتساعها وعظمتها، فماذا يجد؟ يجدها في غاية الجمال والكمال فالله سبحانه وتعالى أتقن صنعها، وزينها بالكواكب والشمس والقمر، فجعل الشمس نورا والقمر ضياء آخذاً من نورها... وخصّ الخالق كلاً منهما بأشياء ومنافع، فالشمس في الفلك كالملك، والكواكب كالجنود، والأفلاك كالأقاليم، وجعل لكلّ منهم مسافات وأبعاداً في توازن وحسبان ومقدار"² وملاحظ جداً غلبة الأسلوب الأدبي الذي يعتمد على التشبيه والمقارنة والتصوير الفني، الذي يعكس التجربة الأدبية التي تطبع بطابعها الخاص أغلب الأنماط النثرية عند الأمير والتي اتّسمت بتوظيف العقل كوسيلة برهانية تسعى للتوفيق بين الشريعة والحكمة، واعتبار التفكير فطرة في الإنسان جُبل عليها، بحكم أنّ القرآن يحثّ أيضاً على استخدام العقل ليكون وسيلة بين الخالق والمخلوق، وهو أيضاً قاعدة للوصول إلى المعرفة عند الصوفية.

1- عثمان صادق شريحة: التأويل بين شروط النص ومقتضيات العمران، الملتقى الفكري للإبداع

www.almultaka.net، 26 / 2 / 2013، 21h، ص1.

تدخل الحقيقة الإلهية ضمن فلسفة الوجود الصوفية، فقد دلّ على هذا قول الله تعالى في سورة الرحمن ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتًا﴾ [سورة الرحمن، الآية: 46]، فمقام الربوبية هو ما تعالى عن الحسّ المدرك وإتّما يُدرك بالكشف لأصحاب العقول "والحضرة الربية الآلهية جامعة للأرباب كلّها، دلّ على ما ذكرناه المعاينة الكشفية لأهل الكشف والعقول، من حيث مرتبتها لا تعرف إلا بتعريف إلهي"¹ ويعتبر الرّبط بين مقام الربوبية والمقام المذكور في القرآن الكريم إحالة مرجعية على أول النفوس والموجودات إلى خالقها ومن ثمة دخولها في علمه، وهذا من مظاهر الوحدة المطلقة التي نادى بها المتصوفة الفلاسفة أمثال: "عبد الكريم الجيلي" و"ابن عربي" و"أبو حسن الششتري". "إنّ هذا "الشّيء وراء" الذي يدلّ عليه كلّ ما يُدعى بالظّوهر الطبيعيّ بوصفها علامات، هو في التّصوّر القرآني الله نفسه، أو بكلام أدقّ، هذا الوجه أو ذاك لله مثل كرمه، وقدرته، وسطوته، وعدله.. إلى آخره"² فما من موضع قصده "الأمير عبد القادر" في المواقف، مهما تباين موضوعه، فإنّما يرمز إلى الله وإليه يعود.

لقد أقرّ "الأمير عبد القادر" مورد تلقّيه الصّوفي في باب العلم ما نصّه: "ولقد أجمع أهل هذا الشّأن الرّاقون إلى ذروة التّحقيق بالشّهود والعيان، هو أنّه أولّ تعيّن للذّات من الغيب المطلق، هو المرتبة المسماة عندهم بالوحدة المطلقة، وهو علمه تعالى بذاته عن ذاته، وعلمه بجميع المعلومات الحسيّة والعقليّة والخيالية على وجه الإجمال من غير تمييز بعضها عن بعض"³ ويعدّ استثمار رؤية الواحدية في المعرفة الصّوفية التي تروم تتبّع الأثر الإلهي عبر النّص المنزل، هدفا مشروعاً في تعزيز علاقة الرّب بالعبد ضمن مبدأ الإحسان ببعده الرّوحي، وما التّأويل الذي اعتمد عمليّة الكشف هذه، إلاّ أداة ربطت أواصر المعرفة بين ثلاثة أقطاب: الله،

1- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج:3، ص: 995.

2- توشيهيكو إزوتسو: الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم- تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص: 215.

3- الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف (مصدر سابق): ص: 111، 1116.

الوجود، القرآن ليعتد التأويل الصوفي للقرآن عن شطط اللامعقول ويؤسس لشرعية المعقول البعيدة عن التفكير الباطني الذي عُرف عند المغالين " إنَّ التأويل المعقول هو الذي يستطيع بلورة فرضيات حول العلامات القابلة للاختيار ووفق شروط محدّدة، وضمن حدود اقتصادية من خلال إقصاء التشابهات المغلوطة، والأمارات السطحيّة التي من شأنها الخروج بالتأويل إلى متاهات غير مرغوب فيها"¹ ومعقوليّة هذا التأويل إنّما نبعت من طبيعة النصّ محكم الأجزاء، متسق البنى، فاختار المؤوّل الممكنات المعقولة لتفسيره، ومن ثمّة استقامة معانيه.

2.7- الحقيقة الإلهية:

كان مدار البحث في الفلسفة الإسلامية وبناء المعرفة انطلاقاً من القرآن الكريم، مبنيّ أساساً على استلهاً حقيقة الوجود وحقيقة الخالق، لذلك فإنّ جلّ المباحث الفلسفيّة التأويلية تتأسس على إثبات الحقيقة الإلهية، فنجد على سبيل المثال ما ارتبطت به الآية الكريمة ﴿ وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ هَسْرًا ﴾ [الآية: 30 سورة: آل عمران] من معنى التحذير، فالمقصود من باطن الآية هو التحذير من التّفكّر في ذات الله، ويعرض "الأمير عبد القادر" في إحدى مواقفه موقف الفلاسفة من الحقيقة الإلهية من مثبت وناقض بقوله: " فإنّ بعض العباد يُجزم في اعتقاده أنّ الله تعالى كذا وكذا، وبأنّ الله ليس بكذا وكذا، ويحكم على الله بفكره، فمنهم من يقول أنّه جوهر ومنهم من يقول أنّه ليس بجوهر، ومنهم من يقول جسم، ومنهم من يقول أنّه في جهة، ومنهم من يقول أنّه ليس في جهة، والكلّ مخطؤون، لا المثبت ولا النافي"² وعلة الخطأ أنّ الله يُعرف دون صفة أو دليل معيّن، فإدراكه فطرة جُبل الانسان عليها وما عليه إلاّ الرجوع إلى نفسه للتّيقّن من ذلك، وهذا ما أقرّه معظم الصوّفيّة بل وجعلوه أساس هذا المذهب، يقول "ابن عربي" في هذا الشأن: " فكيف يدّعي العاقل أنّه قد علم ربّه من جهة الدليل، وأنّ الباريّ معلوم

1- رضوان صادق الوهابي: الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، ص: 91.

2- الأمير عبد القادر: المواقف، ج3، ص: 1246.

له؟ ولو نظر إلى المفعولات الصنّاعية، والطبيعية، والتكوينية، والانبعائية، والإبداعية ورأى جهل كل واحد منها بفاعله، لعلم أنّ الله تعالى لا يعلم بالدليل أبداً، لكنّ يعلم أنّه موجود، وأنّ العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص عنه البتة¹.

كما كان منهج الفهم قائماً على فهم النصّ والانطلاق منه لا فهم مقصود المنزّل له، وهنا تختلف الدلالات والمقاصد من القرآن الكريم، وبالتالي فإنّ النظرة الصوفية الفلسفية مخالفة لمباحث الفلسفة بصفة عامة لما تضيفه من طابع تفسيري تخيلي يغلب عليه الذوق ومعرفة أسرار القوم ومواضعهم، لقد كان لنتائج البحث الصوفي العقائدي في الحقيقة الإلهية أهدافاً خفية نجح خطاب التفسير في تمريرها، وهي الإقرار بالحقيقة الإلهية منزّهة عن كل حلول، أو ممازجة أو اتّحاد أو تشابه بين الخالق والمخلوق وهو ماسّمي بالتوحيد الإرادي " وهذا اللون صاغه شيوخ الصّوفية الذين التزموا بقواعد الشرع نصوص الكتاب وهي النبوة، وبه حالوا تفسير الإسلام تفسيراً ذوقياً في ضوء العقل والمعاناة الروحية، وهذا التّوحيد مع حرصه على تقرير مبدأ الإرادة، وصاحب هذا المقام تذوّب إرادته في إرادة الله تعالى وتغنى رغائبه في رغائب الله.. وهو المقام الذي أسماه "ابن تيمية" بمقام الفناء عن عبادة السّوى، وهو حال النبيين وأتباعهم² وهذا ملمح آخر من ملامح الوسطية في المنهج التأويلي.

3.7- طبيعة النفس وأقسامها:

شغلت حقيقة جوهر النفس حيزاً من التفكير الفلسفي عند المسلمين، لقد عُرضت قضية طبيعة الروح لدى الفلاسفة منذ نشأة الفكر الفلسفي، الذي ظلّ يبحث في كلّ ما من شأنه أن يكشف عن جوهر الإنسان، ونستطيع الإحاطة بهذا الخلاف على النحو الذي صورته مدونات الفلسفة "قد انتقل الخلاف حول طبيعة النفس من الثقافة اليونانية إلى الثقافة

1- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج2، ص:188.

2- عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 180.

الإسلامية، فكان في مذاهب المسلمين إزاء هذه المشكلة تباين وتنافر ويمكن إجمال هذه المذاهب في أربعة اتجاهات كبرى.. إنكار النفس أو بعبارة أخرى إنكار وجود الجوهر غير هذه البنية وهو رأي طائفة من المعتزلة..مادّية النفس وهو مذهب الجبائي الذي كان يقول بأنّها جسم..اتّجاه وسط بين المادّية والروحيّة..المذهب الروحي القائم على أنّ النفس ليست جوهرًا ولا في مكان بل هي جوهر عقلي، وهو معتقد سقراط وأفلاطون، وقد أخذ من المسلمين، معمر أحد شيوخ المعتزلة، وكثير من الإماميّة، وبعض الأشاعرة كأبي حسن الحلبي، والإمام الغزالي وأبي القاسم الراغب الأصفهاني، وسائر فلاسفة الإسلام¹ أمّا الصّوفيّة فقد ساروا على عقيدة الفلاسفة مع إضفاء الطّابع العرفاني على هذا النوع المعرفي الذي أخذ بعدا مختلفا.

لقد قسّم "الأمير عبد القادر" النفوس الحيوانيّة وكيف اشتراها من النفوس النّاطقة، وذلك

مما تمّت الإشارة إليه من قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ

لَهُمَّ الْجَنَّةَ﴾ [سورة التّوبة، الآية:111]، فمعنى الآية حسب المفسّرين متعلق بالنفوس التي باعت

نفسها لله، لكن "الأمير عبد القادر" يضيف عليها تصورا صوفيا فلسفيا إذ يخرجها من دائرة النفوس الحيوانية، ويدخلها في دائرة النفوس الطيبة الناطقة.

4.7- قضايا التّصوّف العملي:

1.4.7- العلاقة بين الشّيخ والمريد:

مبحث الأخلاق أساسيّ في فلسفة التّصوّف الإسلاميّة، فقد تطرّق إليه من قبل الصّوفيّة كونها تنمّ عن الرّياضة الباطنيّة التي تظهر ثمارها على السّلوک، ونظرا لهذه الأهميّة، فإنّ هذا المبحث اشتمل على محاور عدّة، منها الأخلاق العامّة مثل الخير الشرّ، والسّعادة..والأخلاق

1- يُنظر محمد صالح الزرکان: الرازي وآراؤه الكلامية، دار الفكر، (د.ط.ت.ش)، ص: 469،470.

التي يتحصّل عليها المرید بفضل شيخه، وفي كتاب المواقف قد استدللّ "الأمير" على القيمة الأخلاقية في كثير من الآيات القرآنية في الموقف 195، وهو بهذا قد أنزل المعنى من التأويل منزلته التي ارتضاها له الله في نية تنزيله، فنجد قول الله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَبْتِيهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ﴾ [سورة الكهف، الآية: 61] وكيف أنّ معناها قد دلّ على أصول التربية التي وجب على الشيخ الالتزام بها قبل المرید، لأنّه صورة عاكسة له " فالشيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أنّ جبريل أمين الوحي، فكما لا يخون جبريل في الوحي، لا يخون الشيخ في الإلهام، وكما أنّ رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى، فالشيخ مقتد برسول الله ﷺ ظاهراً وباطناً لا يتكلّم بهوى النفس"¹ وأول هذه الأصول هو التواضع واقتفاء آثار الحكمة أينما وجدها، ورمزية موسى عليه السلام وبحثه عن الخضر في هذه الآية دالة على ذلك.

من الصفات التي يجب على الشيخ الاتّصاف بها هي الصبر، وعدم ردّ المرید مهما بدا عليه صعوبة تحمّل مشاق العلم " الشيخ لا يردّ من جاءه بطلب العلم، ولو عرف عدم استعداده لما طلب، فإنّ الخضر -عليه السلام- عرف عدم صبر موسى -عليه السلام- أول ما لقيه، فقال: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 67] مع هذا ما ردّه"² والشيخ هو

الوسيلة التي يتحقّق بها تقوى الله، كما في الموقف 197 في قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الدِّينَ

ءَامَنُوا إِهْقُوا إِلَّهِ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُهْلَكُونَ﴾ [سورة

المائدة، الآية: 35] فمنزلته لا تقلّ عن منزلة الأنبياء والمرسلين " وقد انعقد إجماع أهل الله -تعالى- : أنّه لا بدّ من الوسيلة، وهو الشيخ في طريق العلم بالله -تعالى- ولا تغني عنه الكتب، وذلك

1- شهاب الدين أبو حفص عمر الشهوردي: عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن شريف، دار المعارف، القاهرة، (د.ط.ت.ش) ج2، ص: 207.

2- الأمير عبد القادر: المواقف في التّصوف والوعظ والإرشاد، ج1، ص: 425.

عند ورود الواردات، وبوارق التجليات والواقعات، لبيّن للمريد المقبول من المردود، والصّحيح من السّقيم، وأمّا بداية السّلوک فيكتب المصنّف في المعاملة والمجاهدة المطلقة¹.

2.4.7-المجاهدة والسّلوک:

تتكامل معالم التّربية السّلوکیّة في التّصوّف، فإذا كانت المعرفة هي منطلق هذه التّجربة، فإنّ المجاهدة وتصفية الباطن هو مكمل هو لها باعتبار أنّ التّصوّف هو التّوفيق بين ظاهر الشّرع وباطنه، فتكون نظريّة الأخلاق الصّوفيّة حلقة مكتملة لهذا المشروع الرّوحي " مبدأ اقتران العلم بالعمل، وهو ما يعبر عنه الصّوفيّة باجتماع المقال والحال ذلك أنّ المعرفة لاتستقيم على قوانين علمهم إلاّ إذا كانت تلبس السّلوک، كما أنّ النّظر لايطرد مع أصول مذهبهم إلاّ كان يلبس العمل، فلا ينطق النّاطق منهم إلاّ وهو متحقّق بما يقول"² إنّ السّلوک وما يظهر به من تمام الأخلاق، هو تكوين لصورة العبادة المتّصفة بالكمال التي يسعى الصّوفي لتحقيقها" ويستند مفهوم الأمير عبد القادر للعبادة نحو الله على التأمّل الذي هو مفتاح الرّؤية الباطنية³ ولاشكّ أنّ الصّوفيّة قد ربطوا معنى القرآن الكريم بما يدعّم نظريّتهم.

ورد في الموقف 69 قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ؕ ثُمَّ

لَمْ يَزْتَابُوا وَجْهَهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ذُوَيْبِكُمْ هُمْ الصّٰلِحُونَ ﴾ [سورة الحجرات، الآية 15] والذي تدلّ إشارته على الرّياضة والسّلوک " المراد من هذا الإلقاء، الحثّ على المجاهدة والرّياضة، فإنّه حصر الإيمان(بإتّما) في المجاهدة بماله ونفسه، والمراد من طريق الاعتبار، الجهاد الأكبر الذي قال فيه-عليه الصّلاة والسّلام- لأصحابه الكرام(رَجَعْتُمْ مِنْ

1- المصدر السابق، ص: 431.

2- طه عبد الرّحمن: العمل الدّيني وتجلد العقل، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1997م، ص: 151.

3- IBRAHIM İŞİTAN: LE DÉVELOPPEMENT PSYCHO-SPIRITUEL SELON L'EMIR ABDELKADER AL-JAZÂIRÎ, p:54.

الجَهَادِ الْأَصْغَرَ إِلَى الْجَهَادِ الْأَكْبَرِ أي ابدلوا جهدكم وطاقتمكم في طلب معرفته-تعالى- والوصول إليه بأموالكم.. لأنَّ السَّالِكَ إِذَا كَانَ لَهُ مَالٌ زَائِدٌ عَلَى ضَرُورَاتِهِ تَعَيَّنَ عَلَيْهِ إِخْرَاجُهُ فِي وَجْهِهِ، وَلَا تَغْنِيهِ مَجَاهِدَةٌ نَفْسِهِ بِغَيْرِ إِخْرَاجِ الْمَالِ الزَّائِدِ فِي أَنْوَاعِ الْمَجَاهِدَاتِ وَالرِّيَاضَاتِ¹ وَالتَّغَلُّبِ عَلَى النَّفْسِ بِكِبْحِ جَمَاحِهَا هُوَ مَا يَصْبُو إِلَيْهِ الصُّوفِيُّ، وَيَسْعَى لَغْرَسِهِ فِي غَيْرِهِ، لِأَنَّهُ قَدْوَةٌ لغيره، كما خرج معنى بعض الآيات عن مقتضى ما تعارف عليه المفسِّرون، فالقتال الوارد في الآية واضح المعنى أنَّ المقصود به المشركين، لكنَّ القصد الصُّوفِيُّ قد وسَّع معناه، وأضاف عليه من رؤيته التي تفضي بأنَّ الجهاد الجهاد الحقيقي هو الذي تنتقل منه المؤمن إلى إدراكات أوسع،

ورد في الموقف 71، في قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [سورة البقرة، الآية 190] ما نصَّه " الأمر بجهاد النَّفْسِ وَقِتَالِهَا، هُوَ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ، وَحَدِّ مَحْدُودٍ، وَوَقْتٍ مَعَيَّنٍ وَهُوَ أَلَّا يَكُونَ إِلَّا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَي لِأَجْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَإِدْخَالِ النَّفْسِ تَحْتَ الْأَمْرِ الْإِلَهِيِّ، وَالْإِطْمِئْنَانِ وَالْإِذْعَانَ لِأَحْكَامِ الرُّبُوبِيَّةِ، لِالشَّيْءِ آخَرَ مِنْ غَيْرِ سَبِيلِ اللَّهِ"².

لقد تحدَّد في التفسير الإشاري طبيعة المنهج الذي يروم فهم القرآن، عبر آليات عدَّة تشكِّل لحمية أساسية في الجمع بين أجزاء الإشارة لتحقيق التزعة الصُّوفية التي عليها مدار فهم القرآن، فالإشارة وإن كانت تجربة خاصَّة؛ إلا أنَّها لا تستنكف الخروج إلى عالم القرائن الفلسفية واللغوية، وجعلها تخدم هدف النصِّ المفتوح الذي لا يتحدَّد بآلية قراءة واحدة.

1- الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، ص: 138.

2- المصدر نفسه ج1، ص 141.

خاتمة

تنوّعت قضايا البحث في التّصوّف والتّأويل، ولما كان هدف البحث هو التطرّق إلى منهج التّأويل الصّوفي عند الصّوفية الجزائريين، وكيفية تأويل تراثهم المكتوب، فإنّ النتائج قد تعدّدت إثر ذلك، فكان منها:

1- إنّ التّأويل قد اتّخذ من القرآن الكريم مصدرا للمعرفة لإحياء روح السؤال من خلال محاولة بناء أنساق معرفية ثابتة، بينما تجلّى لنا من خلال تتبّع تاريخ المصطلح عدم الاستقرار في تحديد طبيعته، ولعلّ هذه الحركية في الوضع اللّغوية والاصطلاحي انعكست عليه إذ تمّ النّظر إليه بوجهات متعدّدة جعلت مشاركته ومذاهبه تتنوّع في تاريخ التّصوّف الإسلامي.

2- لقد مثّل التّصوّف عند المسلمين مذهباً فكرياً يسعى لإقامة معرفة خاصّة به متّخذاً من أجلها كلّ ما يمكن أن يروي عطش السّؤال الرّوحي الذي يقوم على الدّوق والتّجربة، فكان التّصوّف عند الفرس مذهباً يجمع بين العقل والدّوق، وبحث في ماهية الوجود والتّعبير عنها بأسلوب التّكثيف الرّمزي، بينما لم يكن التّصوّف عند المشاركة العرب إلاّ ممارسة تسامت في المعرفة الفلسفية والكشفيّة التي أرسى دعائمها المتأثرون بالتّيّار الأفلاطوني، واستكملته العرفانيون أمثال "ابن عربي" في بيئة الأندلسيين، و"ابن عربيّة" عند المغاربة، إنّ هذا الفيض في قضايا التّصوّف المتوارية في ثوب الباطن، يزيد من عمقها المعرفي، وفي ضرورة البحث عن آليات التّأويل لإزالة المسافة بينها وبين المعنى، وبفعل عامل التّجانس الجغرافي والتّأثير الثقافي، استطاع التّصوّف بفروعه؛ الفارسي، والأندلسي، والمغربي أن يشكّل رافداً مهمّاً في التّصوّف الجزائري الذي تعدّدت مضامينه وبنية التّأويل فيه، كطبيعة الرّمز، ومنهج التّفكير والتّفكير معاً، إنّ التّصوّف الذي سيكشف نمط فهم النّص الدّيني، وكيفية اشتغال المعنى في الخطاب.

3- لقد كانت التّجربة الشّعريّة الجزائرية القديمة في بعدها الصّوفي ذات امتدادات عميقة في التّراث العرفاني، لما استمدّته من مقوّمات روحيّة أضفت عليها من رمزيتها،

فالصوفي إذ يتخذ الشعر ملاذا له، فهو يرمي إلى نسج عالم مكتمل من الأخيلا واللغة الرمزية التي تضي غموضا ومتعة، إن التأويل ليس ترفا بقدر ماهو بحث واستقصاء وإعادة الحياة للمعنى، لقد تكامل شعر الصوفي الجزائري الذي استلهم مادة العرفان، من القرآن الكريم والسنة المحمدية، واستلهم فيض الوجد الذي يخرج اللغة من حيز المألوف، إلى فضاء مكثف، يعول على حضور الاستعارة، والمجاز، وماحذا حدوها من آليات التأويل.

4- إن السفر عند الصوفية يتجاوز معنى الحركة الجسدية، فهو نشاط روحي تعرج فيه الروح إلى عوالم الغيب، متخذة في ذلك عالم الحس مطية للمجاز.

5- لقد كان التأويل الصوفي للقرآن من خلال مدونات التفسير الإشاري ممثلا كتاب (المواقف) وحدة متكاملة تهدف إلى فهم القرآن من خلال التصوف النظري، والعملي فقد مزج الخطاب الصوفي بين العقل في استنباط الحقيقة الإلهية، وحقيقة الوجود وأسرارها، وبين التجربة والفيض، والدوق، إضافة إلى استعمال الآليات اللغوية باعتبارها مفتاحا رئيسا لفهم المعنى.

6- لقد أفضت الدراسة أن التصوف الجزائري القديم لم يكن مستقلا بمضامينه العرفانية، إذ سار وفق النسق الصوفي عند العرب والمسلمين وبالتالي كان امتدادا تتحقق فيه وحدة الفكر الصوفي.

7- إن هذا البحث لا يعد خاتمة الأبحاث التي أقيمت حول التراث الصوفي الجزائري، بل هو محاولة لا يفيا حجمه حقا، وهناك من ثروة المخطوطات ما هو قيد الإهمال ويحتاج يد البحث الجاد لكشف الغطاء عنه.

8- إنّه بإمكان هذا البحث أن يفتح على أبحاث أخرى، منها الاشتغال على التلقي والتأويل في التراث الصوفي الجزائري.

الملاحق

(الآيات، والقوافي، والأعلام، والمصطلحات)

83	57	﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَمَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ ﴾ وَالسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾
83	58	﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ يُغْفَرَ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ وَسَنُزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾
13	62	﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِبِينَ ﴾
12	123	﴿ وَأَتَقُوا يَوْمَئِذٍ فِيهِ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ ﴾
102	149	﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

16	245		﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾
204	253		﴿تِلْكَ أَلْسُلُ فَضِّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾
224	190		﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾
214-78	198		﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفْتِ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾
204	253		﴿تِلْكَ أَلْسُلُ فَضِّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾
6 12 ،	7	ءال عمران	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

			وَالرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كَلَّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٢﴾
12	7		(إِبْتِغَاءَ الْهَيْئَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)
14-219	30		﴿ وَيَحذِّرُكُمْ اللَّهُ فَسَهُ ﴾
15	1	النساء	﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾
6	59		﴿ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾
79	1،2	المائدة	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴿١﴾ أَصَلَّتْ لَكُمْ بِهِيْمَةٌ أَلَا نَعْلَمُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿٢﴾
213	،15 16		﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

			إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٠٠﴾
212	35		﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾
83	48		﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ﴾
123 ,	78		﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِحْتُ مِمَّا تَشْرِكُونَ﴾
85	91		﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرَهُمْ﴾
3	95		﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾
204	103	الأنعام	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾
144	16		﴿لَا قُعْدَنَ لَهُمْ صِرَاطُكَ الْمُسْتَقِيمِ﴾
125 99،	143	الأعراف	﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾

84	204		﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
214	205		﴿وَإِذْ كَرَّرْنَا فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾
193	17	الأنفال	﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾
8	37	التوبة	﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾
20	55		﴿فَلَا تَعْجَبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾
221	111		﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةُ﴾
207	4		﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾
25	31	يونس	﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾

210	55		﴿الْأَيْنِ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَلَمَّا كُنَّا أَكْثَرَهُمْ لَيَعْلَمُونَ﴾
207	123	هود	﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾
194	24	يوسف	﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِءَ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَّبُّهُ أَبْرَزَهَا رَبِّهِءَ﴾
23	31		﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾
5	36		﴿تَبَيَّنَّا بِنَاوِيلِهِءَ إِنَّا نَرِيكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾
5	44		﴿قَالُوا أَضَعَتْ أَحْلَمَ وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيلِ إِلَّا حُلَمٌ بِعَالَمِينَ﴾

5	45		﴿إِنَّا أَنْبَيْتُكُمْ بِتَاوِيلِهِءَ فَاَرْسَلُونِ﴾
13	92	الحجر	﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلْتُهُمْ وَاجْمَعِينَ﴾
13	93		﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
22	112	النحل	﴿فَإِذَا قَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾
210	7	الإسراء	﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ وَأَحْسَنْتُمْ لَأُحْسِنَنَّ﴾

202	12		﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ ﴾
16	16		﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ الْقَوْلُ فدمَرْنَاهَا عَلَيْهَا تَدْمِيرًا ﴾
36	28	الكهف	﴿ وَاصْبِرْ هَسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ اغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾
14	29		﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾
222	61		﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَبْتِيهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ ﴾
222	67		﴿ إِيَّاكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾
5	78		﴿ سَاءَ نَبِيُّكَ بِتَاوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾
14	5	طه	﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾

84	108		﴿وَحَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾
164	30	الانبياء	﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾
77	105		﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾
167	48،49	الفرقان	﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ نُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾ لِنُحْيِيَ بِهِ بَلَدَةً مَّيْتًا وَنُسْفِيَهُ مِمَّا خَلَفْنَا أَنْعَمًا وَأَنْاسِيَّ كَثِيرًا﴾
126	54		نَسَبًا فَجَعَلَهُ بَشَرًا أَلْمَاءِ خَلَقَ مِنَ الذِّمَّةِ وَهُوَ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾ وَصِهْرًا
76	2،1، 3	الروم	﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَاقْتِرَابَتِهِمْ أَعْيَنَ ﴿١﴾ غَلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِيحِ أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾﴾
203	34	لقمان	﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾
17	57	الأحزاب	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾

189	21		﴿قَدْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾
48	46		﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾
190	41	سبأ	﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْهِنَّا أَكْثَرُ مِنْهُمْ مُؤْمِنُونَ﴾
86	14	فاطر	﴿وَلَا يَنْبِيئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾
17	57		﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾
207	83	يس	﴿وَالِيهِ تُرْجَعُونَ﴾
13	31	الزمر	﴿تَمَّ إِلَهُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَحْتَصِمُونَ﴾
19	64		﴿قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَنْ أُعْبُدَ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾
20	66		﴿بَلِ اللَّهِ فاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾
170	75		﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾
198	9	غافر	وَقَهُمُ السَّيِّئَاتِ
198	55		﴿وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ﴾
18	10		﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ﴾

			أَهْسِكُمْ إِذِ دُعُونَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠٠﴾
20	66		﴿بَلِ اللَّهِ فاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾
18	10	فصلت	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقَّتِكُمْ﴾ أَهْسِكُمْ إِذِ دُعُونَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ﴿١٠١﴾
166	1	الشورى	﴿جَمَّ عَسَقٌ﴾
25	11		﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
207	53		﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾
26	11	الزخرف	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
24	19		﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنشأ﴾
195	44		﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾
24	19	الدخان	﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِنْدَ الرَّحْمَنِ إِنشأ﴾
22	29		﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا﴾

			مُنظَرِينَ ﴿١٩٦﴾
196	19	محمد	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾
85	29	الفتح	﴿أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ﴾
223	15	الحجرات	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجْهَهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذُو لَبِّيبٍ هُمْ الصَّادِقُونَ﴾
17	30	ق	﴿يَوْمَ قُورُوقَ لِحِمْيَارٍ هَلْ أَتَى عَلَى الْآدَمِيَّةِ قَوْلٌ مِّنْ لَّدُنِّي لَيْسَ بِهَذَا صِرَاطٌ مُّبِينٌ﴾
24	29		﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾
19	24	الذاريات	﴿هَلْ أَتَىكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾
19	25		﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾
101	10 - 9	النجم	﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ﴿١٠﴾ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا ﴿٩﴾﴾
101	24	الرحمن	﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾
19	25		﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ﴾
13	39		﴿فِيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾

218	40		﴿وَلَكِنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتِنَ﴾
192	48		﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾
192	50		﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾
18	14	الصف	﴿مَنْ أَضَارِي إِلَى اللَّهِ﴾
199	9-8	الإنسان	﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لِيُوجِهَ اللَّهُ لِأَنْ تَرِيدُوا مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾﴾
13	-35 36	المرسلات	﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤَدِّنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾
191	11	التكوير	﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾
191	13		﴿وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنزِلَتْ﴾
45	18		﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾
199	11	الضحى	﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾
196	1	العصر	﴿وَالْعَصْرِ﴾
198	3	النصر	﴿وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾

الصفحة	البيت الشعري	القافية
1	عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَأْوُلُ حُبَّهَا ** تَأْوُلُ رِنْعِي السَّقَابِ فَأَصْحَبَا	الباء
-88 89	لَمِيَاءُ لَعَسَاءُ مَعْسُولٌ مُقْبَلُهَا ** رِيًّا الْمِخْلَخَلِ دَبْجُورٌ عَلَى فَمِرٍ ** حَسَنَاءُ حَالِيَةٌ لَيْسَتْ بِعَانِيَةٍ ** تَفْتَرُّ عَنْ بَرْدِ ظَلَمٍ وَعَنْ شَنْبِ	
-138 139	لَمَّا فَنَيْتُ الْفَنَاءَ وَمَا بَقِيْتُ إِلَّا أَنَا ** شَرَابِي لِي مَيِّ وَسِرِّي فِي الْأَوَانِي ** أَنَا الْكَاسُ أَنَا الْحَمْرُ أَنَا الْبَابُ أَنَا الْحَضْرَةُ ** فِي الْحِسِّ وَفِي الْمَعْنَى أَنَا الطَّلِبُ الْمَطْلُوبُ حَاشَا يَكُونُ الثَّانِي أَنَا الشَّارِبُ الْمَشْرُوبُ أَنَا الْجَمْعُ أَنَا الْكَثْرَةُ أَنَا الْمِحْبُ الْمَحْبُوبُ	
99	يَا مَنْ تَهَوَّى مَا نَهَوَى إِخْلَعُ نَعْلَ السَّوَى ** فَخَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ كَذَا الْكُونَيْنِ ** فِي الْوَادِ الْمُقَدَّسِ كَمَا أَنَا خَلَعْتُ لِئَلَّا يَبْقَى مِنْ بَيْنِ نُمِّ نُودَيْتِ	
100	هَنَا يُصَلِّي الْعُشَّاقُ فِي الْعِشْقِ لَطَى ** تَرْمِي بِشَرَارِ الطَّرْدِ لِلْمُتَعَنَّتِ	التاء
129	هَذَا الْكَمَالُ هَذَا الْجَمَالُ وَالْبَهَا ** هَذَا الْوِصَالُ إِنْ تُرِدُهُ فَاقْبِتِ	
104	زَادَنِي الشُّوقَ بِالشَّرَابِ وَأَشْهَدَنِي ** وَأَلْبَسَنِي ثَوْبَ الْمِشَاهِدَةِ لِعِلْمِهِ ** وَسَاقِي الشَّرَابِ مَهْدُ شَرَابِهِ ** لِمَنْ عَانَقَ مَجْدًا أَوْ كَفَّ عَنِ الشَّهَوَاتِ يُجْزِي بِالتَّحَاقِ الْكَارَامَاتِ	
104	فَلَدَّ لَنَا الْمِشْرُوبُ وَقَلَّ شَارِبُهُ ** فَمَا عَذَبُ الشَّرَابِ لِأَهْلِ الْمَنَاجَاةِ	
100	واعتَبِرْ نَفْسَ الْإِطْلَاقِ فِي الْعَيْدِ لِحُطَّةٍ ** عَسَاكَ تَرَى التَّوْحِيدَ فِي عَيْنِ الْكُثْرَةِ	
-129 130	فَهُمْ بِلَيْلِي فِي جَمَالِ حُسْنِهَا ** وَأَفْتَى فَنَاءً سَرْمَدًا فِي عَيْنِهَا ** حُبًّا وَمَشْهَدًا فِي كُلِّ وَجْنَةٍ وَاعْطِ الْآدَابَ حَقَّهَا مِنْ سُنَّةِ	
119	الْكُونُ كَسْرَابٍ كَمَا جَاءَ فِي الْآيَةِ ** هَبَاءً فِي هَوَاءٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ	
131	سَقَتْنِي كَاسَ الْهَوَى مِنْ طَيِّبِ الْحُمَيْرَةِ ** جَلَوْتُ بِهَا السَّوَى عَنْ نُورِ الْبَصِيرَةِ	

119	اخْلَعْ نَعْلَيْكَ وَافْنَ إِنَّ شِئْتَ مُلَاقَاتِي ** إِنَّ أَرَدْتَ تَعْرِفْنَا أَنَا عَيْنُ الْحَيَاةِ	
114	شَرِبْتُ مِنَ الْمَعْنَى كُؤُوسًا صَافِيَةً ** فَإِذَا قُلْتُ أَنَا أَنَا وَلَا فُخْرَةَ	
114	كُلُّ عَابِدٍ يَهْوَى الْآخِرَةَ ** وَأَنَا كُلُّ السَّوَى طَوَيْتُ بِلَمْحَةٍ	
58	وَعَنْ مَذْهَبِي فِي الْحُبِّ مَا لِي مَذْهَبٌ ** وَإِنْ خِلْتُ يَوْمًا فَارَقْتُ مِلَّتِي وَلَوْ خَطَرْتُ لِي فِي سِوَاكَ إِزَادَةٌ ** عَلَى خَاطِرِي سَهْوًا فَضَيْتُ بَرْدِي	
100	خَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ بَلْ خَلَعْتُ مَا عَلَيْهَا ** وَمَا دُونَهَا كَذَا الْوُجُودِ بِخَلْعِي ثُمَّ رَاجَعْتُ نَفْسِي فِي تَحْقِيقِ حَقِّهَا ** فَوَجَدْتُهَا نُورًا فِي نَارِ صُورِي فَدُونِكَ مِنْ شُعَاعِ الْحَقِّ حَقِيقَةٌ ** إِذَا كُنْتُ ذَا بَصَرٍ تَرَاهُ فِي مِرْآتِي	
130	دَعْنِي عَدُولِي فَالْعَرَامُ مَذْهَبِي ** وَزِدِ الْمَلَامَ فَهُوَ نَارُ جَدْوِي	
119	أَنَا عَيْنُ التَّحْقِيقِ يَا مَنْ تَطْلُبُ رُؤْيِي ** أَنَا مِنْهَجُ الطَّرِيقِ وَالكَوْنُ فِي قَبْضِي مِنْ بَحَارِ الْجَبْرُوتِ قَدْ ظَهَرْتَ نُقْطِي ** تَلَوْنَتْ بِالنَّاسُوتِ وَسِرِّ الْمَلَكُوتِ	
131	أَيَا رَوْضَةَ الْعُشَّاقِ قَدْ هَيَّجْتِي مُهَجَّتِي ** أَيَا حَضْرَةَ الْإِطْلَاقِ فَيَضَّتْ صَبَابِي سَقْتَنِي كُؤُوسَ الْحُبِّ مَحَقَّتْ أُنْبِي ** صِرْتُ فَرِحَ وَنَطَرْتُ تَائِهًا بِسَكْرَتِي مَلَكْتَنِي فِي الْإِفَاقِ وَرَضْتُ بِزُورِي ** رَفَعْتَ عَنِّي الرَّوَاقِ تَعْظِيمًا لِسَطْوِي	
114	عَرَسْتُ عُصْنَ الْهَوَى فِي قَلْبِي وَمُهَجَّتِي ** وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَةٌ كَانَتْ قَبْلَ نَشَائِي	
59	تَرَاهُ إِذَا غَابَ عَنِّي، كُلُّ جَارِحَةٍ ** فِي كُلِّ مَعْنَى لَطِيفٍ رَائِقٍ بِهَجِّ وَفِي نَعْمَةِ الْعُودِ وَالنَّايِ وَالرَّحِيمِ إِذَا ** تَأَلَّفَا بَيْنَ الْخَانِ مِنَ الْهَزَجِ وَفِي مَسَارِحِ غَزْلَانِ الْحَمَائِلِ فِي ** بَرْدِ الْأَصَائِلِ وَالْإِصْبَاحِ فِي الْبَلَجِ وَفِي مَسَاقِطِ أَنْدَاءِ الْعَمَامِ عَلَى ** بِسَاطِ نُورٍ مِنَ الْأَزْهَارِ مُنْتَسَجِ وَفِي التِّشَامِي نَعْرَ الْكَأْسِ مُرْتَشَفًا ** رِيقَ الْمَدَامَةِ فِي مُسْتَنْزِهِ فَرِحِ	الجيم
132	يَانْدِيمِي أَملاً الْأُولَانِي ** وَدِرِ الْكَأْسِ عَلَى الْمِلَاحِ أَدِرِ الْكَأْسِ لِجِلَالِي ** وَاسْقِ نَحِيلَ الْجِسْمِ يَزْتَاحِ خَمْرِي تُرَى لِلْأَعْيَانِ ** كِمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحِ	الحاء

132	عُتِّقْتُ فِي أَصْلِ الدَّنَانِ ** قَبْلَ آدَمَ سِرُّهَا بَاحٍ كَانَتْ قَبْلَ كَوْنِ الأَكْوَانِ ** خَمْرَهُ مُجَرِّدَهُ عَنِ الأَفْدَاحِ	
105	إِقْرَأْ مَعِيَ سَلَامًا عَبِيًّا ** إِنْ بَدَتْ بَجْدُ إِنَّ لِي قَلْبًا إِلَيْهَا شَيْئًا ** شَقَّهُ الْوَجْدُ	الذال
109	وَلَا بَاطِنٌ إِلَّا أَنَا ذَاكَ بَاطِنٌ ** وَلَا ظَاهِرٌ غَيْرِي فَلَا أَقْبَلُ الْجَحْدَا فَقُلْ عَالِمٌ وَقُلْ إِلَهٌ وَقُلْ أَنَا ** وَقُلْ أَنْتَ وَهُوَ لَسْتَ تَخْشَى بِهِ رَدًّا تَعَدَّدَتِ الأَسْمَاءُ وَإِنِّي لَوَاحِدٌ ** أَلَا فَاعْبُدُونِي مُطْلَقًا نَزْهًا فَرْدًا	
210	وَإِنِّي إِذَا أُوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ** لَمُخْلِفٌ إِيْعَادِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي	
125	يَا مَنْ فِي وَصْفِكَ صَارَ الْعَقْلُ فِي وَجَلٍ ** مِنْ هَيْبَةِ الْحُسْنِ قَالَ غَيْرٌ مُفْتَكِرٍ سِرٌّ مِنَ الشَّمْسِ فِي بَجَلِي مِنَ الْقَمَرِ ** فِي كُنْهِهِ حَارَ أَهْلُ الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ	الراء
51	سَرَائِرُ سِرِّي تُرْجِمَانُ إِلَى سِرِّي **** إِذَا مَا التَّقَى سِرِّي وَسِرُّكَ فِي السَّرِّ وَمَا أَمْرُ صَبْرِ الصَّبْرِ مَعِي وَإِنَّمَا **** أَمْرْتُ بِصَبْرِ الصَّبْرِ إِذَا عَزَّنِي الصَّبْرُ	
128	بَدَا سِرٌّ عَتِيقٌ ** مِنْ خِلَالِ السِّتْرِ أَفْقَى قَلْبِ الْعَشِيقِ ** مِنْ شِدَّةِ الأَمْرِ يَالَهُ مِنْ رَحِيقٍ ** يُفْنِي عَنِ الْعَيْرِ	
118	لِلْهُوَى هُجُومٌ فَاهِرٌ مُلِيمٌ ** تَعْلُوهُ سُومٌ تَصْلِي الْقَلْبِ نَارًا تُفْجِيكَ بَوَارِقٌ، تَتْلُوهَا شَوَارِقٌ ** فَتَبْدُو خَوَارِقُ قَهْرًا، وَاضْطِرَارًا تُحَدِّثُ إِندِهَاشًا لَهَا الْقَلْبُ جَاشًا ** وَالصَّبْرُ تَلَاشِي الْفُؤَادِ حَارًا	
-126	هَدِي لَيْلَى قَدْ بَدَتْ بِالْحُسْنِ تَلَوَّتْ ** لِبَعْضِهَا ظَهَرَتْ وَبَطْنَتْ فِي الظُّهُورِ ظَهَرَتْ لِبَعْضِهَا وَعَابَتْ عَنْ كُلِّهَا ** فَلَوْ كُنْتَ تَدْرِي لَصِرْتَ بِهَا مَسْرُورٌ	
127	سَقَنْتَنِي كَاسَ التَّحْقِيقِ وَهَدَيْتَنِي لِلطَّرِيقِ ** أَعْرَقْتَنِي فِي الْعَمِيقِ بِجُرْهَا فَاقَ الْبُحُورِ	
51	وَمَا أَمْرُ سِرِّ السِّرِّ مَعِي، وَإِنَّمَا **** أَهْيِمُ بِسِرِّ السِّرِّ مِنْهُ إِلَى سِرِّي وَمَا أَمْرُ أَمْرِ الأَمْرِ مَعِي وَإِنَّمَا **** أَمْرْتُ بِأَمْرِ الأَمْرِ لَمَّا قُضِيَ أَمْرِي	

52	حَوَيْتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلكَ يَا قُدْسِي ** تَكَاشَفْتَنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي أَقْلَبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى ** سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنْسِي فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مُنَعَّ * مِنَ الْأُنْسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْأُنْسِ	السين
53	اتَّحَدَّ الْمِعْشُوقُ بِالْعَاشِقِ *** ابْتَسَمَ الْمُؤْمِقُ لِلْوَامِقِ وَاشْتَرَكَ الشُّكْلَانِ فِي حَالَةٍ *** فَاْمْتَحَقَّا فِي الْعَالَمِ الْمَاحِقِ	القاف
22	عَمُرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا *** غَلَقَتْ لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ الْمَالِ	اللام
-108 109	أَيَا وَاحِدًا فِي الْحُسْنِ لَيْسَ لَهُ مِثْلُ ** وَمَنْ حَارَ فِي إِدْرَاكِهِ الْحِسُّ وَالْعَقْلُ وَمَنْ كَلَّمَا شَاهَدَتْ إِطْلَاقَ حُسْنِهِ ** يُعَيِّدُ لِي عَنْ كُلِّ فَضْلِ لَهُ فَضْلُ أُوجُهُ أَسْرَارِي إِلَى كُلِّ وَجْهَةٍ ** فَأَشْهَدُ مِنْهَا نُورَ وَجْهِكَ لَا يَجْلُ وَأَنْظُرُ هَلْ شَيْئٌ سِوَاكَ وَلَا أَرَى ** سِوَى وَاحِدٍ فِي بَعْضِهِ يُثْبِتُ الْكُلُّ	
-114 115	وَقَفْتُ بِالْبَابِ وَرَفَعْتُ الْحِجَابَ ** فَقَالَ الْبَوَّابُ أَهْلًا وَسَهْلًا أُذُنُ يَا عَاشِقُ إِنْ كُنْتَ صَادِقٌ ** لِلْسَّوَى فَارِقِ تَعْنِمِ الْوَصْلَا	
116	يَأْتِي مُعَيِّدٌ فَاِنِي مُجَرَّدٌ ** مَنْ طَالَبَ يُورِدُ يَرْضَى بِالْمُتَلَا	
116	مَنْ أَرَادَ الشَّرَابَ وَرَفَعَ الْحِجَابَ ** فَلَيَاتِ لِلْبَابِ قَبْلَ أَنْ يُعْلَى بِقَتْلِ النُّفُوسِ وَفَنَا الْمِحْسُوسِ ** حَضْرَةَ الْقُدُوسِ فِيهَا يَتَوَلَّى	
123	مِنْ رُوحِ خَيْرِ الْوَرَى اسْتَمَدَّتْ *** أَرْوَاحُهُمْ فَوْقَ مَا يُرَامُ وَمِنْ سَنَا شَمْسِهِ اسْتَنَارَتْ *** أَفْمَارُهَا فَاْمَحَى الظَّلَامُ	الميم
-126 127	وَيَفْنِي حَقًّا فِي دَاتِ مَوْلَاهُ ** فَنَاءً صَرَفًا يَاحَافِظَ النِّظَامِ وَيَبْقَى بِالْحَقِّ لِأَهْوَاهُ ** يَصِيرُ بَرَزْخًا بَيْنَ أَبْجُرِّ عِظَامِ وَيَنْظُرُ لِلْعَرْشِ وَمَا فَوْقَاهُ ** وَمَا تَحْتَ الشَّرَى بِلَا أَوْهَامِ هَذَا بَحْرٌ عَمِيقٌ فِيهِ تَاهُوا ** رِجَالُ الطَّرِيقِ وَأَقْطَابُ الْإِسْلَامِ	
131	الْكَاسُ وَالْحَمْرُ يَافَاهِمُ مَعْنَاهُ *** اِمْتَزَجَتْ صَارَتْ أَصْلَ الْأَنَامِ	
59	يُقُولُونَ صِفَهَا فَأَنْتَ بَوَصَفَهَا ** خَيْرٌ، أَجَلْ! عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ، وَلُطْفٌ، وَلَا هَوَا ** وَنُورٌ وَنَارٌ، وَرُوحٌ وَلَا جِسْمُ	

59	تُقَدِّمُ كُلَّ الْكَائِنَاتِ حَدِيثَهَا ** قَدِيمًا، وَلَا شَكْلَ هُنَاكَ وَلَا رَسْمَ وَهَامَتُ بِهَا رُوحِي، بِحَيْثُ تَمَازَجًا، اتَّ ** حَادَا وَلَا حِزْمَ تَحَلَّلَهُ حِزْمُ	
98	اجْعَلْ وَصْفَكَ دُلًّا *** وَكُنْ عَبْدًا مُقِيمًا مَا فِي الوجودِ إِلَّا *** إلهنا العَظِيمِ لِلطَّوْرِ قَدْ تَجَلَّى *** وَكَلَّمَ الكَلِيمِ	
140	فَيَسْكُنُ وَجَدْنَا إِذَا وَجَدْنَا ** أَرْوَاحَ القُرْبِ هَبَّ بِهَا نَسِيمِ لَا سُكُونٌ وَالسُّكُونُ نَقْصٌ ** وَهَلْ لِلوَجْدِ مِنْ مُقَامٍ يُقِيمِ كَذَاكَ البُعْدُ إِنَّ البُعْدَ مَعْنَى ** يَضِلُّ فِي غَوْرِهِ العَيْيُ العَشِيمِ	
122	فُم خَلِيلِي لَقَدْ أَطَلَّتِ المَنَامَا *** قَدْ أَزَاحَ مِنَّا الصَّبَاحَ الطَّلَامَا وَتَبَدَّتْ شَمْسُ الحَقِيقَةِ يعلو *** ضوؤها الوَهْدَ والرُّبَى والأَكَامَا فَاخْتَفَى لِطُلُوعِهَا كُلِّ بَحْمٍ *** وَاثْمَحَى البَدْرُ وَأَجَلَى الكَوْنُ جَامَا	
101	يَتَهَدَّمُ الهَرَمَانُ فِي أَخْبَارِهَا ** وَبِنَاءِ عَقْدٍ وَلَاكَ لَمْ يَتَهَدَّمِ وَكَذَا السَّمَاءُ تَمُورٌ مَوْرًا والجِبَالُ ** تَسِيرُ سَيْرًا وَهُوَ لَمْ يَسْتَلِمِ إِنْ كَانَ دَهْرِي رَاحَ يَظْلِمُنِي بِبُعْدِي ** عَنْكَ حَادِثٌ صَرَفِهِ المِتَقَدِّمِ	
101	لَكَ يَا عُليُّ عَلِيَّ عَهْدُ مَحَبَّةٍ ** تُنْمَى وَلَا سَتِمْرَارٍ فَضْلِكَ تَنْتَمِي فَعَلَى الجِبَالِ المُنْشآتِ وَسَيْرِهَا ** فِي البَحْرِ كَالأَعْلَامِ كَشَفَ تَظْلُمِي	
-104 -105	يَانَسِيمًا بَاتَ مِنْ زَهْرِ الرُّبَا ** يَفْتَنِي الرُّكْبَانَ أَحْمَلَنْ مَنِّي سَلَامًا طَيِّبًا ** مِنْ أَهْيَلِ البَانِ	النون
-102 103	لَوْلَا النَّبِيُّ رَسُولُ اللَّهِ مَا طَلَعَتْ ** شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَالْحَقُّ تَبِينِ وَلَا سَمَاءٌ وَلَا أَرْضٌ وَلَا جَبَلٌ ** وَلَا بَحَارٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا طِينٌ وَلَا وُحُوشٌ وَلَا حِجْرٌ وَلَا بَشَرٌ ** وَلَا الثَّمَارُ الَّتِي مِنْهَا البَسَاتِينُ وَلَا حَيَاةٌ وَلَا مَوْتٌ وَلَا سَبَبٌ ** وَلَا يَقِينٌ وَلَا أَمْرٌ وَلَا دِينٌ	
88	أَطَارِحُهَا عِنْدَ الأَصِيلِ وَبالضُّحَى ** بِحَنَّةٍ مُشْتَقَاً وَأَنَّةً هَيَمَانِ	
87	وَادْكُرَالِي حَدِيثَ هِنْدٍ وَبُنَى ** وَسُلَيْمَى، وَرَيْنَبَ وَعَنَانَ	

133	هِيَ سِرٌّ صَمَدَانِي ** فِي صُدُورِ الزَّمَانِ	
97	وَلِضَعْفٍ عَن دِفَاعِ اذْخُلْنَ ** بَحْرُ عَجَزٍ وَتَدَلَّلَ وَاسْكُنَا وَتَلَطَّفَ فِي السُّؤَالِ وَارْكَبْنَ ** سُنُنَ الرَّحْمَةِ تَلْقَ السَّكْنَا	
96	وَارْكَبْنَ فُلْكَ الْحَيَاةِ وَاسْبَحْنَ ** فِي بَحَارِ النُّورِ يَسْطَعُ مَا هُنَا وَلِيَبْحَرْ الخِدْمَةَ ارْكَبْ سُنُنًا ** لِلنَّجَاةِ مِنْ عَوَاصِفِ الفَنَا	
87	عَرَّفَانِي إِذَا بَكَيْتُ لَدَيْهَا ** تُسْعِدَانِي عَلَى الْبُكََا تُسْعِدَانِي	
115	يَا خَلِيلِي قُلِ اللَّهُ وَحْدَهُ فِي الْكَثْرَةِ ** لَا تَرِ مَا سِوَى اللَّهِ فِي كُلِّ كَائِنَةٍ	
117	أَيَا مُرِيدَ اللَّهِ نَعِيدُ لَكَ قَوْلَ إِصْعَهْ ** إِذَا تُلَاحِظَ قَوْلِي نُوصِيكَ لِوَجْهِ اللَّهِ	الهاء
-117 118	إِذَا ذَكَرْتَهُ بِالْجِدِّ تَرَى مَا لَا تَرَاهُ ** كُلُّ مَا تَهْوَاهُ مَوْجُودٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ كُلُّ فَايَ عَنكَ مَوْجُودٌ بِهِ وَلَهُ ** تَصِيرُ بَاقِي بِهِ مَخْضُوفٌ بِذِكْرِ اللَّهِ	
120	هَذَا الْهَوَى فِتْنَةٌ بِهِ *** هَذَا الدَّوَا فَمُتْ بِهِ فَاعْرُقْ فِي بَحَارِ حُبِّهِ *** وَلَا تَخَفْ مِنْ مَوْجِهِ	
117	كُنْ وَالْهَ تَايَهُ مَسْرُورٌ بِذِكْرِ اللَّهِ ** فِي الْاسْمِ إِذَا تَفَعَّى تَصِلُ لِمُسَمَّاهُ	
-117 118	عُصْ فِيمَنْ تَهْوَى بِالْقَلْبِ وَ الرُّوحِ مَعَهُ ** غِبْ فِي غَيْبِ الْعَيْبِ تَغِيبَ عَمَّا سِوَاهُ	
110	إِذَا كَانَ الْقُرْبُ يُغْنِي ** أَنَا الْبَاقِي بِيَقَاهَا يَاهَا مِنْ نُورٍ يُغْنِي ** عَنِ الشَّمْسِ وَضُحَاهَا بَلْ هِيَ شَمْسُ الْمَعَانِي ** وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا	
111	جَلَّتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مَثْنَى نِفَاجِهَا ** طَرِيقًا وَأَبَدَتْ لِمِحَّةٍ مِنْ جَمَاهَا فَطَبَّتْ بِهَا عَيْشًا وَتُهُتُ لَدَادَهُ ** وَفِيَّكَ الْإِلْمَاعُ بَرْدٌ ظِلَالِهَا فَكَيْفَ تَرَى لَيْلَى إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ ** ضَحَاءً وَأَبَدَتْ وَافِرًا مِنْ دَلَالِهَا	
120	أَلْطَافُهُ فِي قَهْرِهِ *** نُنْجِي غَرِيقَ بَحْرِهَا	
120	هَذَا الْمَنَى فَاعْلَقْ بِهِ *** يَا سَالِكًا سُبُلَ النُّهَى	
	يَا تُرْبَةً مِثْلُهَا مِنْ تُرْبَةٍ ** فِيهَا شِفَاءٌ لِكُلِّ عَاصٍ وَالدَّوَى	الواو

105	<p>يَارُوضَةً مِّمْلُهَا مِنْ رَوْضَةٍ ** يَاسْعَدَ مَنْ فِي جَنَّةِ الْمَأْوَى أَوْى كَمْ لِي أَنْوُحٌ عَلَى الْوُصُولِ وَعِنْدَمَا ** وَصَلْتَنِي أَصْلَيْتَنِي نَارَ الْجَوْى فَكَأَنِّي الظَّمَانُ صَادَفَ فِطْرَةَ ** فَتَضَاعَفَ الظَّمُّ الشَّدِيدُ وَمَا زَتَوَى</p>	
-----	--	--

الصفحة	اسم وكنية العلم
183	(الأمير) عبد القادر الجزائري
74	(ابن بَرَّجان) عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال.
99	(البوزيدي) محمّد بن أحمد الشريف الحسيني السليماني الغماري
176	(بوشنتوف) سيدي علي
108	(التلمساني) عفيف الدين
70	(الجبلي) ابن مسرّة
44	(الجنيد) أبو القاسم البغدادي
46	(الحلاج) أبو منصور
120	(بن سليمان) محمّد بن عودة
48	(السهروردي) شهاب الدين
60	(ابن سينا) أبو علي بن حسين
87	(الشّشتري) أبو حسن
139	(شنتوف) العربي بن محمّد العسكري
102	(العروسي) القسنطيني بركات بن باديس
67	(العطار) فريد الدين
99	(العلاوي) أحمد بن مصطفى
141	(ابن عمار) أبو العباس سيدي أحمد
57	(ابن الفارض) أبو حفص شرف الحموي
71	(ابن قسّي) أبو القاسم أحمد بن الحسن
62	(القشيري) أبو القاسم
54	(التّفري) محمّد بن عبد الجبّار
62	(الكلاباذي) أبو محمد بن إسحق الحنفي البخاري
179	(الحواري) سيدي محمد بن عمر
144	(الورثلاني) سيدي الحسين بن محمد

ملحق لأهم المصطلحات الواردة في الرسالة حسب أول ذكر لها.

المصطلح	الصفحة
الأنطولوجي	32
الإشارة	10
الإشارات	165
الإشراق	65
الإنسان الكامل	169
البرق	118
البقاء	118
التأويل	1
التأويل الرمزيّ	112-170
التأويليّة القديمة	27
التأويليّة المعاصرة	27
الاتحاد	53
التصوّف	34
التفسير	6
التقابل	110
التقديم والتأخير	20
التلوين والتمكين	158
الجمال	106
الجلال	106
الحذف	19
الحقيقة المحمديّة	48

17	الحمل على المعنى
147	الرحلة الصوفيّة
9	الرمز
153	الرمز الذهني
139	السر
145	السفر
147	السفر الصوفي
167	الشريعة والحقيقة
29	الفلسفة التأملية
116	الفناء
15،20	القراءات القرآنية
167	عالم الأمر
155	عالم الخلق
173	الكرامة الصوفيّة
80	الكشف
10،15	المجاز
159	المحبّة
57	المحبّة الإلهية
11	المتشابه
11	المحكم
67	المعراج
53	المكاشفة
102	النور المحمّدي
26	هرمس Hermes

60	الهرمسيّة
26	الهرمينوطيقا Herméneutique
51	وحدة الشهود
51	وحدة الوجود
54	الوقفة

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.

المصادر باللغة العربية:

- 1- (الآلوسي) أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،(د.ط.ت.ش)، ج1.
- (الأمير)عبد القادر الجزائري الحسني:
- 2- الديوان، تح: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007.
- 3- المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة، دمشق، سورية، ط2، 1966، ج1،2،3.
- 4- المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تح: عبد الباقي مفتاح، دار الهدى، الجزائر، ط1، 2007.
- 5- (برادة) علي حرازم بن العربي: جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج:1.
- 6- (ابن برجان) عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي: تفسير ابن برّجان المسمّى تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب الحكيم، وتعرّف الآيات والتبأ العظيم، تح: أحمد توفيق المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ج4.

7- (ابن بكار) بلهاتمي: كتاب مجموع الحسب والنسب والفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، ابن خلدون، الشارع الوطني، تلمسان، (د.ط) 1381هـ، 1961م.

8- (البوزيدي) المستغامي محمد: ديوان محمد البوزيدي المستغامي، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصوفية، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

9- (البوعبدلي) البطيوي بوعبد الله: الديوان، تح: العربي دحو، تق: بومدين بوزيد، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلاميّة، 2015.

(التلمساني) عفيف الدين:

10- الديوان، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط:1، 2013م.

11- شرح مواقف النفري، تح: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة المحروسة، مصر، ط1.

12- (التليدي) عبد الله عبد القادر: المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الإيمان، الرباط، ط4، 1424هـ، 2003م.

13- (ابن تيمية) تقي الدين بن أحمد: الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، مصر الإسكندرية، دار الإيمان، (د.ط.ت.ش).

(الجرجاني) عبد القاهر :

14- أسرار البلاغة في علم البيان، تح: محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة، ط1 1409هـ-1988.

15- دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: أحمد رضا، بيروت، لبنان، دار المعرفة، (د.ط) 1402هـ-1981م.

16- (ابن جنّي) أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النجار، القاهرة، المكتبة العلمية، (د.ط.ت.ش)، ج3.

17- (الجيلاني): عبد القادر فتوح الغيب، مطبعة بابي الحلبي، مصر، ط:2، 1392هـ.

(الجيلي) عبد الكريم:

18- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.

19- المناظر الإلهية، تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، (د.ط.ت.ش).

(الجنيد) البغدادي أبو القاسم :

20- رسائل الجنيد، تح: علي حسن عبد القادر، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

21- السّر في أنفاس الصّوفيّة، تح: عبد الباري محمد داود، مرا: جودة محمد أبو اليزيد المهدي، جوامع الكلم، القاهرة (د.ط.ت.ش).

22- (حاجّي) خليفة مصطفى بن عبد الله: كشف الظّنون، دار إحياء التّراث العربي، لبنان، (د.ط.ت.ش)، ج2.

23- (ابن حزم) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظّاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، (د.ط.ت.)، ج1.

24- (الحفناوي) أبو القاسم محمد بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي بديار: تعريف الخلف برجال السّلف، مطبعة بيير فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1334هـ، 1906م، ج1، ج2.

(الحنبلي) ابن قيم الجوزية :

- 25- الفوائد - المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان - تص: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1327هـ.
- 26- مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد حامد الفقّي، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط.ت.ش) ج:3.
- 27- (ابن الخطيب) لسان الدين: روضة التعريف بالحبّ الشريف، تح: عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي (د.ط.ت.ش).
- 28- (ابن خلدون) عبد الرحمن: المقدمة، تح: محمد الاسكندراني، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ط) 2012.
- 29- (الخليفة) عليّة: الرّمز في فلسفة بول ريكور، ابن التّدسم، الجزائر/ دار الرّوافد الثقافية، لبنان، ط1، 2015
- 30- (الخنقي الشريف) عبد الحفيظ: المجموع الفايق والدستور الرايق المسمى بالجواهر المكنونة والعلوم المصونة المشتمل على تأليف جامعة لشتات الآداب واللّطائف منهمرة بعين المعارف والحوارف في علوم الحقيقة والسّلوك، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، ط1، 1315هـ
- 31- (ابن الدّباغ) عبد الرحمن الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار القلوب، تح: ه.ريتر، دار صادر، بيروت (د.ط.ت.ش).
- 32- (الدينوري) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح: أحمد صقر، الحلبي، القاهرة، (د.ط) 1954.

(الرازي) فخر الدين :

- 33- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، لبنان بيروت دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م، ج31.
- 34- لباب الإشارات والتنبيهات تح: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الأزهرية، ط1، 1986.
- 35- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2004م.
- 36- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: إبراهيم السامرائي-محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع (د.ط.ت.ش).
- 37- (الزركشي) بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، بيروت، دار الجيل، (د.ط) 1408هـ-1988م، ج2.
- 38- (زروق الفاسي) البُنسي أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى: قواعد التّصوّف، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.
- 39- (الزمخشري) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد : تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، لبنان، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، ط1، 1415هـ-1995م ج1.
- 40- (الزموري) أبو حفص: رسائل العلامة أبي حفص الزموري، منشورات حواركم، (د.ط.ت.ش).
- 41- (سقال) سيد أحمد: سيدي أبو مدين شعيب نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه وقصائد في ثنائه ومدحه، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، (د،ط)، 2011.

42- (ابن سليمان) محمد بن عودة: الديوان، (د.ط) 2015، الجماعة المشرفة على

طبع الديوان، تحت إشراف: الشيخ سيدي محمد بالعابد(د.ط.ت.ش).

43- (السَّنوسِي) أبو عبد الله محمد بن يوسف: شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد،

علق عليه: سعيد فودة، دار الرّازي، عمان، الأردن، ط1، 1427هـ، 2006م

(السّهوردي) شهاب الدين:

44- عوارف المعارف، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف،

القاهرة(د.ط.ت.ش)، ج2.

(السّهوردي) أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك:

45- كلمات الصّوفيّة، تح: قاسم محمد عباس، دار الثقافة، سورية، لبنان، ط1،

2009م.

46- مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، تصحيح: هنري كربين،(د.ط)، طهران1373.

47- (السيوطي) جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، لبنان، بيروت، دار المعرفة،

ط4، 1398هـ- 1978، ج2.

48- (الششتري) أبو الحسن: ديوان أبي الحسن الششتري، دار المعارف، الإسكندرية،

ط1، 1960.

49- (شرح الرّضي) على الكافية: تع: يوسف أحمد عمر، ليبيا، بنغازي، جامعة قان

يونس، ط2، 1996، ج1.

(الشّعراي) عبد الوهاب:

- 50- الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، تح: عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة العربية، القاهرة، ط 2005، 1، ج 1.
- 51- المواهب القدسية في معرفة قواعد الصّوفيّة، تح: عبد الباقي سرور، محمد عيد الشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط) 1408هـ، 1900م، ج: 1.
- 52- (شنتوف) العربي بن عبد الله: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى الحجاز، تح: مخلوفي ميلود المحفوظي، منشوات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، 2011.
- 53- (الشوكاني) محمد علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، تح: أبو حفص سامي العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1421م، 2000م، ج 1.
- 54- (الصعيدي) عبد المتعال: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة، مكتبة الآداب، (د.ط) 1420هـ - 1999م، ج 3.
- 55- (الطّوسي) أبو نصر السراج: اللّمع، حقّقه وقدم له وخرّج أحاديثه: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتاب الحديثة، مصر، ممتبة المدني ببغداد(د.ط) 1380هـ - 1960م.
- 56- (عبّاس) قاسم محمد: الحلاج الأعمال الكاملة، مكتبة الإسكندرية، ط 1، آذار، مارس، 2002.
- (ابن عجيبة) أبو العباس أحمد:
- 57- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله قرشي رسلان، (د.ط) 1419هـ، 1999، ج 2.

58- معراج التّصوّف إلى حقائق التّصوّف، تح: عبد المجيد الخيالي، المركز الثقافي العربي،
الدار البيضاء، (د.ط.ت.ش).

(ابن عربي) محيي الدين الحاتمي الطائي:

59- الإسرا إلى مقام الأسرى-أو كتاب المعراج- تح: سعاد الحكيم، ندرة للطباعة
والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1408، 1988م.

60- تفسير القرآن الكريم (د.ط.ت.ش)، ج1.

61- ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت،
لبنان، ط1، 1425، 2005.

62- الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، مرا: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة
للكتاب، ط2 (د.ت.ش)، السفر الأوّل، و13.

63- كتاب الجمال والجلال ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم
النمري، منشورات بيوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-
2001م.

64- (العروسي) بركات بن أحمد القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد
المرسلين، نشر: أحمد بن حفيظ بن الحاج قسوم الخرشني البسكري، مطبعة تونس،
(د.ط.ت.ش).

65- (العسقلاني) الحافظ أحمد بن علي بن حجر: لسان الميزان، أخرجّه: سلمان
عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ،
2002م.

66- (الطار) فريد الدين النيسابوري: منطق الطبر، تر: بديع محمد جمعة، دار الأمان للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2014.

(العلوي) أحمد بن مصطفى:

67- أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، (د.ت.ش).

68- لباب العلم في تفسير سورة النجم، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط3، (د.ت.ش).

69- مفتاح علوم السر في تفسير سورة العصر، المطبعة العلاوية، مستغانم، (د.ط.ت.ش).

70- المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1998.

71- (العلوي) يحيى بن حمزة بن إبراهيم: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، مصر، (د.ط) 1232هـ - 1914م، ج1.

72- (ابن عمار) أبو العباس سيدي أحمد: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1320، 1903.

73- (الغبريني) أحمد بن أحمد أبو العباس: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

74- (الغرناطي) ابن الزبير: ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط) 1971، ج1.

(الغزالي) أبو حامد:

- 75- إجمال العوام عن علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 2008م.
- 76- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- 77- (ابن الفارض) أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي: الديوان، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت.ش).
- 78- (قاضي مراکش) العباس بن إبراهيم السّملاي: الإعلام بمن سكن مراکش وإغمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكيّة، الرباط، ط2، 1413هـ، 1993م، ج8.
- 79- (ابن قسّي) أحمد: خلع التّعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تح: أحمد الأمراني، ط1، 1418هـ، 1997م، (د.بلد نشر).
- 80- (القشيري) زين الدين أبو القاسم: الرّسالة القشيرية، تعليق: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، جوامع الكلم، القاهرة، (د.ط.ت.ش).
- 81- (الكرماني) محمد بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن، المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تح: عبد القادر عطا، مصر، القاهرة، دار الفضيلة، (د.ط.ت.ش).
- 82- (الكلاباذي) أبو بكر محمّد بن إسحاق: التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تص: آرثر جوان آربري، (د.ط) 1933م، مصر.
- 83- (المجاوي) عبد القادر بن عبد الله: القواعد الكلامية، مطبعة فونتانا، الجزائر (د.ط) 1329هـ، 1911م.

- 84- (المرتضي) الشريف أبو القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين: أمالي السيد المرتضي، تصح وضبط وتعليق: محمد بدر الدين النعساني، مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1325هـ، 1907م، ج1.
- 85- (المستغانمي) عدّة بن تونس: ديوان آيات المحبّين في مقامات العارفين، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصّوفية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 2006.
- 86- (المعلمي) عبد الرحمن بن يحيى: رسالة في حقيقة التّأويل، تح: العربي أبي مالك الجزائري، الجزائر، الأطلس للنّشر، ط1 1426 هـ - 2005 م.
- 87- (الهروي) أبو إسماعيل: منازل السائرين إلى الحق المبين، شرح: عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تونس، دار تركي للنشر(د.ط)1989م، ج1.
- 88- (الورثلاني) الحسين بن محمد: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثلاني، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، (د.ط) 1326هـ، 1908م.

المراجع باللغة العربية.

- 89- (أدونيس) علي أحمد سعيد إسبر: الصوفية والسريرية، الساقية، (د.ط.ت.ش).
- 90- (إبراهيم) مجدي محمد: التجربة الصّوفيّة بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الثنائيّة ورؤية الواحديّة في تجربة العارف الرّوحانية، مصر 2002، (د.ط.ت.ش).

(الإدريسي) محمد العدلوني:

- 91- أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005م.

92- التّصوف الأندلسي أسسه النّظريّة وأهمّ مدارسها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

(بازي) محمد:

93- التّأويلية العربية- نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات- منشورات الاختلاف، الجزائر / ناشرون، لبنان، بيروت، ط1، 1431هـ-2010م.

94- نظريّة التّأويل التقابلي-مقدمات لمعرفة بديلة بالنّص والخطاب-منشورات الاختلاف، الجزائر/ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ، 2013م.

95- صناعة الخطاب- الأنساق العميقة للتّأويلية العربيّة- دار كنوز المعرفة والنشر، عمان، ط1، 2015.

96- (البستاني) حياة: تصوّف المعنى في شعريّة اللّغة-دراسة في القصيدة العربيّة المعاصرة بالمغرب-مطبعة القبس بالعروي، المغرب، ط1، 2015، ج1.

97- (بغورة) الزواوي: الفلسفة واللّغة، نقد المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، لبنان، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2005.

98- (بلعلي) آمنة: تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2002م.

99- (بلقاسم) خالد: الصّوفيّة والفراغ- الكتابة عند التّفري- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط1، 2012.

100- (بنعمارة) محمد: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر(المفاهيم وللتّجليات)، شركة: مدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ، 2000م.

101- (بوسقطة) السّعيد: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدّراسات، الجزائر ط2، ذو الحجّة 1429هـ- ديسمبر 2005.

- 102- (توفيق) سعيد: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ، 2002م.
- 103- (الجابري) محمد عابد: بنية العقل العربي- دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2010.
- 104- (الجمال) بسام: من الرّمز إلى الرّمز الدّيني- بحث في المعنى والوظائف والمقاربات-، مطبعة التسفير، صفاقس، تونس، ط1، جانفي 2007.
- 105- (جودة) ناجي حسين: المعرفة الصّوفيّة-دراسات فلسفيّة في مشكلات المعرفة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
- 106- (حداد) عباس يوسف: تجلّيات الأنا في شعر ابن الفارض، سلسلة كتاب رابطة الأدباء، الكويت، 2000م.
- 107- (حرب) علي: الحبّ والفناء- تأملات في المرأة والعشق والوجود، دار المنار، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.
- 108- (الحربي) حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسرين، تقديم: مناع القطان، المملكة العربية السعودية، الرياض دار القاسم، ط1، 1417هـ-1996، ج1.
- 109- (حسن) بن حسن: التّظريّة التّأويليّة عند بول ريكور المغرب، مراكش، دار تيمينيل للطباعة، ط1، 1992م.
- 110- (عبد الحق) منصف: الكتابة والتّجربة الصّوفية نموذج محي الدين بن عربي- منشورات عكاظ، الرباط، ط2، 2011.
- 111- (ابن خالويه) أبو عبد الله الحسين: إعراب القراءات السبع وعللها: تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة خناجي، القاهرة، ط1، 1413هـ-1992م، ج1.

(خوالديّة) أسماء:

- 112- الرّمز الصّوّفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1435هـ، 2014م.
- 113- الفكّه في قصص الكرامات الصوفية بين التقديس والتحميق، منشورات الاختلاف، الجزائر/ ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1436هـ، 2015م.
- 114- (خياطة) نهاد: دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1414هـ، 1994.
- 115- (الرّاشدي) عامر جميل شامي: النّصّ الصّوّفي-دراسة تفكيكيّة في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجاً، دار الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2014.
- 116- (عبد الرّحمن) طه: العمل الدّيني وتجديد العقل، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1997م.
- 117- (زمرد) فريدة: مفهوم التّأويل في القرآن، دراسة مصطلحية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط1، 2013م.
- 118- (زايد) أحمد: أدبيّة النّصّ الصّوّفي بين الإبلاغ التّفصي والإبداع الفّيّ، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011.
- 119- (زياني) محمد: فلسفة اللّامعقول في الخطاب الصّوّفي-ابن عربي نموذجاً-لندن، أفريل 2017.
- 120- (أبو زيد) نصر حامد: فلسفة التّأويل، دراسة في فلسفة التّأويل عند ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 121- (الزيعور) علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم-القطاع اللاواعي في الذات العربية- دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1984.

- 122- (الزّين) محمد شوقي: الصّورة واللّغز-التأويل الصوفي للقرآن عند محيي الدين بن عربي- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكّدال، الرباط، المملكة المغربية، ط1، 2016.
- 123- (سعد الله) أبو القاسم: الحركة الوطنية في الجزائر، لبنان، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ج2 (1830-1900م)
- 124- (سرحان) هيثم: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012.
- 125- (سليطين) وفيق: الشعر الصّوفي بين مفهومي الانفصال والتّوحد، (د،ط)2007م.
- 126- (شتا) إبراهيم الدسوقي: التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة (د.ط.ت.ش).
- 127- (الشيبي) كامل مصطفى: صفحات مكثفة من تاريخ التّصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1، 1418، 1997.
- 128- (صبحي) أحمد محمود: في علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين- لبنان بيروت، دار النهضة العربية، ط5، 1405هـ- 1985م، ج1، المعتزلة.
- 129- (الطريق) أحمد: الكتابة الصوفية في أدب التستاوي(1045-1127م)(الحياة- الكتاب- الخطاب)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، (د.ط) 2003، ج1.
- 130- (الطريسي) نور الدين أعراب: الإستعارة في الخطاب الشعري الصّوفي المعاصر بالمغرب، Print Ayne، المغرب، ط1، (د، ت، ش).
- 131- (بن الطيب) محمد: إسلام المتصوفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

- 132- (عاصي) حسن: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، : لبنان، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1 1403هـ-1982م.
- 133- (عزوز) محمد سيد أحمد: موقف اللغويين من القراءات الشاذة، مرا: محمد سعيد اللّخام، لبنان، بيروت عالم الكتب، ط 1، 1422هـ- 2001م.
- 134- (عزوزي) حسن: الشيخ أحمد بن عجية ومنهجه في التفسير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، (د.ط)، 1422هـ، 2001م، ج 2.
- 135- (العظمة) نذير: المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، (د.ط.ت.ش).
- 136- (عفيفي) أبو العلا: التصوّف، الثورة الروحية في الإسلام: أقلام عربيّة للنشر، ط 1، 2017، 2018.
- 137- (العقبي) صلاح مؤيد: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر- تاريخها ونشاطها-(د.د.بلد نشر) البصائر، ط 1، 2009م.
- 138- (العك) خالد عبد الرحمن: أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 2، 1406هـ، 1986م.
- 139- (عليما) يوسف: جماليات التحليل الثقافي- الشعر الجاهلي أنموذجا-، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط 1، 2004.
- (عودة) أمين يوسف:
- 140- تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة، مكتبة الكتب الحديث، ط 2(د.ت.ش).
- 141- تجليات الشعر الصوفي، قراة في الأحوال والمقامات، دار هومة، الأردن، ط 1، 2001.

- 142- (بن عياد) محمد: في المناهج التأويلية، مطبعة التفسير الفني بصفاقس، ط1، 2012م.
- 143- (الغفار) سيد أحمد عبد: ظاهرة التأويل و صلتها باللّغة، مصر، دار المعرفة الجامعية، (د. ط.ت.ش).
- 144- (عبد الفتاح) عرفان محمد: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413م، 1993م.
- 145- (الفخاري) مختار: حفريات في التأويل الإسلامي - دراسة في المجال الأصولي الإسلامي للتفسير الصّوفيّ، عالم الكتب الحديث، إربد، شارع الجامعة وجدار للكتاب العالمي.
- 146- (الفيلاي) عبد الكريم: التاريخ السياسي للمغرب، القاهرة، شركة تاس للطباعة، ط1، 20 أغسطس، 2006، ج5.
- 147- (الفيلاي) عبد الوهاب: الأدب الصّوفي في المغرب إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ظواهره وقضاياها، الرابطة المحمّديّة للعلماء، فاس، المغرب، ط1، 2014.
- 148- (قارة) نبيهة: الفلسفة والتأويل، لبنان، بيروت، دار الطليعة، ط1، كانون الثاني، 2003.
- 149- (الكتّاني) نور الهدى: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 150- (لاشين) عبد الفتاح: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدّراسات البلاغيّة، مصر، القاهرة، دار الفكر العربي، (د. ط)، 1973.
- 151- (المرزوقي) أحمد سعيد: فلسفة التّصوّف محمد بن عبد الجبار النفري، التنوير للطباعة، بيروت (د. ط.ت.ش).

- 152- (المطعني) عبد العظيم: الحجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عرض، تحليل، ونقد، مصر، القاهرة، مطبعة وهبة (د.ط.ت.ش)، ج2.
- 153- (مفتاح) محمد: التلّقي والتأويل، مقال من مؤلف جماعي: من قضايا التلقي والتأويل، المغرب، الرباط، ط1، 1994م.
- 154- (مكرم) عبد العال سالم: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، مؤسسة علي الجراح الصباح، الكويت، (د. ط.ت.ش).
- 155- (مكي) محمود علي: التشيع في الأندلس، منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1424هـ، 2004م.
- 156- (المهدي) جودة محمد أبو اليزيد: الاتجاه الصوفي عند أئمة تفسير القرآن، دار الجودية، مصر، ط1، 2007م.
- 157- (ناصر) عمارة: اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي - الجزائر، منشورات الاختلاف، لبنان، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1428هـ-2007م.
- 158- (نصر) عاطف جودة: الرّمز الشعري عند المتصوّفة، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، لبنان، ط1، 1978م.

(وارهام) أحمد بلحاج آية:

- 159- الرّؤية الصّوفيّة للجمال - منطلقاتها الكونيّة وأبعادها الجماليّة - الرباط، المغرب/ منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف/ الجزائر، ط1، 1435، 2014م.
- 160- الشعر العربي المعاصر في المغرب رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط1، 2010.

161- (الوهّابي) رضوان صادق: الخطاب الشعري الصّوفي والتّأويل، منشورات زاوية،
أكّدال، الرّباط، ط1، 2007.

المراجع المترجمة:

162- (إزوتسو) توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن- علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم-
تر: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

163- (إيكو) أمبرتو: السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، بيروت، لبنان، ط1،
2005

164- (باشلار) غاستون: جماليّات الصّورة، تر: غادة الإمام، دار التنوير للطباعة
والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

165- (بالثيا) آنجل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية: حسين
مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (د.ط.ت.ش).

166- (جاسبر) دافيد: مقدّمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر، منشورات
الاختلاف / لبنان، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ط1، 1428 هـ- 2007.

167- (راستيي) فرانسوا: فنون النّص وعلومه، تر: إدريس الخطّاب، دار توبقال للنشر،
الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.

168- (ريكور) بول: من النّص إلى الفعل..أبحاث التّأويل، تر: حسن بورقيّة، حسن
برّادة، القاهرة، عين للدراسات الإنسانيّة، ط1، 2001.

169- (سيرنج) فيليب: الرموز في الفن--الأديان-الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار
دمشق، دمشق، سورية، ط1، 1992.

(شيميل) أنا ماري:

170- الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوّف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006.

171- الشّمس المنتصرة، دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير دلال الدين الرومي، تر: علي الكاعوب، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، ط1، (د،ت، ش).

(غادامير) هانز جورج:

172- الحقيقة والمنهج - خطوط أساسية لتأويلية فلسفية - تر: حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه: جورج كتورة، الجماهيرية الليبية، طرابلس، دار أويا للطباعة والنشر، ط1، 2007.

173- فلسفة التّأويل - الأصول، المبادئ، الأهداف - تر: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، / المغرب المركز الثقافي العربي/، لبنان، بيروت، الدار العربية للعلوم، ط2، 1427هـ-2006.

(كوربان) هنري:

174- تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، حسن قبيس، مرا: الأمير عارف تامر، الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.

175- الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، تر: فريد الزّاهي، مطبعة: بوقراق، ط2، 2003.

176- (ماسينيون) لويس، (عبد الرازق) مصطفى: التّصوّف، تر: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 177- (Chaouki) Zine Mohammed: Ibn 'Arabi Gnoséologie et manifestation de l'être, Edition El-Ikhtilef , 1^{er} édi,2010.
- 178- (Decharneux) Baudouin : Le symbole, Troisième édition, 11e mille.
- 179- (Eco) Umerto: les limites de l'interprétation, Grasset, et Fasquelle pour la traduction française, 1992.

المعاجم:

180- (التّهانوي) محمد علي: موسوعة كشف مصطلحات العلوم والفنون، مرا: رفيق

العجم، تح: علي دحروج نقله إلى العربية: عبد الله الخالدي، مكتبة ناشرون

،لبنان، بيروت، ط1، 1996 ج1.

181- (الجرجاني) الشريف: التعريفات، مصر، المطبعة الأميرية، ط1، 1306.

182- (الجوهري) إسماعيل بن حمّاد: الصحاح - صحاح اللّغة وتاج العربية- تح: عبد

الغفور عطّار، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1376هـ، 1956م،

ج6.

183- (الحكيم) سعاد: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للنشر،

بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ، 1981م.

184- (حمدي) أيمن: قاموس المصطلحات الصوفية-دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات

أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، القاهرة، مكتبة عبده غريب،(د.ط)

.2000

- 185- (الحفني) عبد المنعم: الموسوعة الصوفية-أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية- دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1412هـ، 1992م.
- 186- (أبو الذهب) أشرف طه ، المعجم الإسلامي، مصر دار الشروق، ط 1، 1423هـ- 2002م.
- 187- (الزبيدي) محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: محمود محمد الطناحي، مرا: عبد السلام محمد هارون، ولجنة فنية من وزارة الإعلام، ج28، (د.ط) 1413هـ، 1993م.
- 188- (الزوي) ممدوح: معجم الصوفية، أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 2004م
- 189- (الشيرازي) الفيروز آبادي مجد الدين محمد الدين بن يعقوب: القاموس المحيط، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، المطبعة الأميرية 1399 هـ- 1979 م، ج3.
- 190- (طاش كبرى زاده) أحمد بن مصطفى الشهير: مفتاح السعادة في ومصباح السيادة، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1 1405هـ- 1985م، ج2.
- 191- (طرايشي) جورج: معجم الفلاسفة(الفلاسفة- المناطقة- المتكلمون- اللاهوتيون- المتصوفون) دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.
- 192- (عبد زيد) عامر: قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن النديم، الجزائر/ روافد، لبنان، ط1، 2012.

- 193- (العجم) رفيق: موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 194- (عناني) محمد: المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم انجليزي -عربي مصر، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط3، 2003.
- 195- (الكاشاني) عبد الرزاق: معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تح، وتع: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، مصر، ط1، 1413هـ - 1992.
- 196- (مجمع اللغة العربية بالقاهرة): المعجم الفلسفي سكويديا، تصدير إبراهيم مدكور، جمهورية مصر العربية، (د.ط.ت.ش).
- 197- (ابن منظور) عبد الله بن مكرم: لسان العرب، لبنان، بيروت دار صادر (د.ط.ت.ش).
- 198- (عبد التّور) جبور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1984م.
- 199- (نويهض) عادل: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، لبنان، بيروت، مؤسسة نويهض الثقافية، ط2، 1400هـ - 1980م.
- 200- (وجددي) محمد فريد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للطباعة والنشر، (د.ط.ت.ش) بيروت، المجلد الثامن.

المجالات:

- 201- دراسات فلسفية، قسنطينة، الجزائر، العدد2، جوان 2014.
- 202- الخطاب الصوفي، مخبر: الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر 2، العدد7، 2017م.
- 203- العرب والفكر العالمي، لبنان، بيروت، مركز الانماء القومي العدد 3، صيف 1988.
- 204- مجلة جامعة دمشق-المجلد 28، العدد الأول، 2012.
- 205- مجلّة المختبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، قسم الأدب العربي، جامعة بسكرة، العدد الرابع، 2008.
- 206- International Journal of Science, Summer II, Number, 36.

الجرائد:

- 207- جريدة المساء المغربية، العدد:3261، الأربعاء 14 رجب/ 12 أبريل 2017.

الرسائل المخطوطة:

- 208- (بلعجين) سفيان: جماليات الانزياح في الخطاب الصوفي الجزائري-مقاربة توصيفية-، بحث مقدّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأدب العربي، إشراف: عمّيش عبد القار، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2010، 2011.
- 209- (بن يمينة) زهرة: النسق الثقافي في التأويل عند فخر الدين الرازي في التفسير الكبير_سورة الفاتحة أنموذجا- إشراف: د. مكاوي خيرة، جامعة مستغانم، 2015/2014.

- 210- (خطاب) محمد: التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، إشراف الأستاذ: محمد

عبّاسة، جامعة عبد الحميد بن باديس، كلية الآداب و الفنون ، قسم اللغة العربية و آدابها.

211- (خناته) بن هشام: شعريّة النّص الصّوّفي، قراءة في مضارب التّأويل، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بالقائد، تلمسان، السنة الجامعيّة، 2003، 2004.

212- (قراوزان) ليلي: جماليّة المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظريّة الأدب، وعلم الجمال، إشراف، محمد زمري، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بالقائد، تلمسان.

213 – Souâd Ayda : l’islam des théophanie- structure métaphysique et formes esthétiques, thèse pour obtenir le grade de l’université de Poitiers, sous de la direction de : Monsieur le professeur Jean-Louis Vieillard-Baron, Mars,2009

المواقع الالكترونية:

214- مدونة سيدي بن عزوز (albordj.blogspot.com).

215- مركز النظم للدراسات وخدمات البحث

العلمي(www.alnodom.com.sa).

216- الملتقى الفكري للإبداع www.almultaka.net

217- موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت(www.middle-east-online.com)

218- موقع مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات

الدينية(www.mominoun.com)

219- http://www.aljabriabed.net

220- shareef.elaphblog.com

فهرس الموضوعات

الفهرس

شكر وعرهان

مقدمة.....أ-هـ

مدخل

التصوّف والتأويل قراءة في المفهوم والمنهج

- أولاً - مفهوم التأويل.....1
- 1- التأويل لغة.....1
- 2- التأويل اصطلاحاً.....3
- 3- الفرق بين التفسير والتأويل.....6
- 4- ضوابط التأويل.....8
- 5- آليات التأويل.....9
- 1.5- الرّمز.....9
- 2.5- الإشارة والمجاز.....10
- ثانياً- المسلمون وتأويل القرآن.....11
- 1- التأويل عند المفسرين.....11
- 1.1- القراءات القرآنية.....14
- 1.2- المجاز.....15
- 2- التأويل عند النّحويين.....17

- 17..... 1.2-الحمل على المعنى
- 18..... 2.2-الحذف
- 19..... 3.2-التقديم والتأخير
- 20..... 3-التأويل عند البلاغيين
- 24..... 4-التأويل عند الفلاسفة والمتكلمين
- 26..... ثالثا-الهرمينوطيقا
- 27..... 1-مراحل الهرمينوطيقا
- 27..... 1.1-التأويلية القديمة (فهم النص الديني)
- 27..... 2.1-التأويلية المعاصرة
- 28..... 1.2.1- الهيرمينوطيقا الرومنسية عند أرنست دانيال شلايماخار
- 29..... 2.2.1- وليام ديثي
- 29..... 3.2.1-التأويلية الوجودية عند مارتن هيدغر
- 30..... 4.2.1-فن التأويل الفلسفي عند هانز جورج غادامير
- 32..... 5.2.1- هيرمينوطيقا الرّمز هندبول ريكور
- 33..... رابعا- التّصوّف
- 33..... 1- التّصوّف لغة
- 35..... 2-التصوّف اصطلاحا
- 38..... 3-مراحل التّصوّف
- 39..... 4-موضوعات التّصوّف

5- الطّرق والزّوايا الصوفية في الجزائر.....40

الفصل الأوّل

التّصوّف وتأويل قضاياه عند المسلمين

أولاً- تأويل قضايا التّصوّف عند البغداديين.....43

1- التّصوّف والتوحيد.....43

2- لغة التصوف بين انغلاق المعنى وبعد الدلالة.....46

1.2- الحقيقة الحمديّة رمز العرفان.....48

2.2- معنى الحقيقة وتأويلها.....49

3.2- التصوف ووحدة الوجود.....51

3- تجربة الوقفة وأفق التأويل الصوفي.....54

1.3- الوقفة والمجاز.....54

2.3- فلسفة الوقفة في تصوّف "النفري".....56

4- تجربة المحبّة الإلهية.....57

ثانياً- تجليات التّصوّف في تراث الفرس وتأويل قضاياه.....60

1- التّصوّف وقضايا الفلسفة.....60

2- الكتابة المصطلحية والتأويل الصوفي.....62

3- التّصوّف وفلسفة الإشراق.....65

- 4-الكتابة الصوفية ورمزية المعراج.....67
- ثانيا -تأويل في التصوّف الأندلسي والمغربي.....69
- 1-تأثير الاتجاه الإشراقي في التصوف الأندلسي.....69
- 1.1- التصوف الفلسفي في مدرسة "ابن مسرّة الجبلي".....70
- 2.1-التصوّف الفلسفي عند"ابن قسّي".....71
- 2-التأويل الصوفي للقرآن الكريم.....74
- 1.2- منهج " ابن برجان" الإشاري.....74
- 2.2- منهج "ابن عجيبة".....78
- 3- الكشف الصوفي والتأويل.....80
- 1.3- رمزية الحروف وتأويلها.....80
- 2.3- التأويل الصوفي للقرآن عند "ابن عربي".....82
- 3.3- الأحوال والمقامات.....83
- 4.3- تأويل معنى رجال الغيب في القرآن الكريم.....84
- 5.3- تأويل معنى المناسك والعبادات.....85
- 6.3- تجربة الشعر عند "ابن عربي".....86
- 4- تصوّف الوحدة المطلقة.....89

الفصل الثاني

تحوّلات الرمز في الشعر الصوّفي الجزائري القديم.

- أولاً- الشعر والتّصوّف.....93
- ثانياً-الاستمداد الرّمزي للشعر الصوّفي الجزائري القديم.....95
- 1-القرآن الكريم.....95
- 1.1- سورة الفاتحة.....96
- 2.1- قصّة موسى عليه السّلام.....98
- 3.1-استمداد الآية القرآنية.....101
- 2-الاستمداد السّني(النور المحمّدي).....102
- 3-الاستمداد الصوّفي للجمال والجلال الإلهيين.....106
- ثالثاً-التأويل الرّمزي للشعر الصوّفي.....112
- 1-الرّمز الموضوعي.....112
- 1.1-المحبّة الإلهية.....112
- 1.1.1-المحبّة الإلهية ومعنى التّوحيد.....113
- 2.1.1-المحبّة الإلهية والفناء.....116
- 2.1-الرّمز الطّبيعي ودلالته.....121
- 1.2.1-رمزيّة الشّمس.....122

- 126.....2.2.1-رمزية الماء والبحر.
- 129.....3.1-المحبة الإلهية والغزل.
- 130.....4.1-رمز الخمر في الشعر الصوفي.
- 134.....2-الرمز اللغوي (المصطلح الصوفي).
- 136.....1.2-رمزية المصطلح المفرد.
- 138.....2.2-رمزية المصطلح المركب.

الفصل الثالث

تأويلية النثر الصوفي الحكائي: الرحلة والكرامة.

- 143.....1-الرحلات الحجازية في كتابات الرحالة الجزائريين.
- 145.....2- مفهوم السفر.
- 145.....1.2- السفر لغة.
- 146.....2.2- مفهوم السفر اصطلاحا.
- 147.....3-معنى الحج عند الصوفية.
- 150.....4- المعاني التأويلية للرحلة الصوفية.
- 150.....1.4-البعد الروحي في احترام الشيخ وطلب إذنه.
- 151.....2.4- رمزية المعراج في السفر الصوفي.

- 155.....3.4 - بلاغة المجاز في تصوير عالم الخلق (من معسكر إلى وهران)
- 156.....4.4- الدلالة الروحية للمكان
- 157.....5.4- رمزية الحرف في دلالاته على المكان
- 160.....6.4- رمزية الأعداد في تأويل الأماكن
- 162.....5- الأماكن وعلاقتها بالأحوال الصوفية في السفر
- 162.....1.5- المحبة
- 163.....2.5- الفناء الكلبي
- 164.....3.5- السكر
- 165.....6- الإشارات
- 167.....7- تأويل عالم الأمر (مكة المكرمة)
- 167.....1.7- معنى البحر بين عالم الشريعة والحقيقة
- 168.....2.7- البيت الحرام
- 170.....8- جدل الظاهر والباطن في شعائر الحج
- 173.....9- التأويل الرمزي للكرامة الصوفية
- 176.....10- أنواع الكرامات في رحلة الحقيقة والمجاز
- 176.....1.10- كرامة الأقوال (النبؤ بالغيب)
- 177.....2.10- أسرار الذكر وتكليم الجن

178.....3.10- كرامة خوارق الأفعال

الفصل الرَّابِع

صوفية التّأويل القرآني بين الموقف والإشارة.

1- عنوان "الوقفة" في كتاب المواقف لـ"الأمير عبد القادر" وتأويله.....183

2- مصطلح الوقفة وعلاقته بالتّأويل الإشاري.....186

1.2- التّفسير الإشاري، تعريفه وخصائصه.....186

2.2- علاقة الموقف بالتّفسير الإشاري.....187

3- منهج التّفسير الإشاري.....189

1.3- اتّساع الإشارة.....189

2.3- الترجيح التّأويلي وتعدّد المعنى.....194

3.3- التّأويل بما يليق بذات الله.....196

4- المنهج اللّغوي في التّفسير الإشاري.....197

1.4- معرفة معنى اللفظ وتأويله.....198

2.4- آليات التّأويل النّحويّ.....199

3.4- آليات التّأويل البلاغيّ.....201

4.4- المصطلح الصّوفي وتأويله.....203

5- انفتاح التّفسير الإشاري على الدّوائر التّأويليّة الكبرى.....206

207.....	1.5- تفسير القرآن بالقرآن.....
208.....	2.5- الحديث النبوي.....
210.....	3.5- الشعر.....
211.....	6- القرآن والمعرفة الصوفية.....
211.....	1.6- المعرفة الصوفية وبنائها على الكتاب والسنة.....
215.....	2.6- الجذب طريق بناء المعرفة.....
216.....	7- التصوف الفلسفي وأثره في فهم القرآن.....
216.....	1.7- الحقيقة الإلهية في القرآن.....
219.....	2.7- الحقيقة الإلهية.....
220.....	3.7- طبيعة النفس وأقسامها.....
221.....	4.7- قضايا التصوف العملي.....
221.....	1.4.7- العلاقة بين الشيخ والمريد.....
223.....	2.4.7- المجاهدة والسلوك.....
227-226.....	خاتمة.....
241-229.....	ملحق الآيات.....
248-242.....	ملحق القوافي.....
249.....	ملحق الأعلام.....

252-250.....	ملحق المصطلحات
278-254.....	قائمة المصادر والمراجع
289-280.....	فهرس الموضوعات

الملخص باللغة العربية:

تبحث هذه الرسالة في الأصول الصوفية للتراث الجزائري الصوفي المكتوب، والفصيح، وتروم دراسة منهج الصوفية الذي ابتغوه في تأويل تجاربهم الروحية، ومن جهة أخرى تحاول وضع أسس لقراءة هذا التراث الرمزي وإيجاد منهج تأويلي لا يهدر مقصديته.

الكلمات المفتاح:

التراث الصوفي الجزائري ؛ الأصول الصوفية ؛ منهج الصوفية؛ التأويل؛ المقصدية.

Résumé:

Cette thèse s'intéresse aux origines soufies du patrimoine écrit algérien, et à l'étude du soufisme qu'ils souhaitent interpréter dans leurs expériences spirituelles, et tente de jeter les bases de la lecture de ce patrimoine symbolique et de trouver une méthode d'interprétation qui ne gaspille pas sa destination.

Les mots- clés:

Le patrimoine soufi algérien; les Origines soufies ; Méthode du soufisme l'interprétation; Destination.

Abstract:

This thesis search in the Sufi origins of the written algerien heritage of Sufism, and the study of Sufism, which they which to interpret in their spiritual experiences, it attempts to lay the foundations for reading this symbolic heritage and finding a method of interpretation that does not waste its destination.

Keywords:

The Algerian Sufi heritage; Sufi Origins; Method of Sufism; the interpretation; Destination.