جامعة المنصورة
كليـة الآداب

ميتافيزيقا الخطاب الرمزي
في التصوف الإسلامي

إعـــداد
دكتورة /نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين
أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد
كلية الآداب – جامعة المنصورة

مجـلة كلـية الآداب – جامعـة المنصـورة
العدد الواحد و الستون – أغسطس ٢٠١٧

ميتافيزيقا الخطاب الرمزي في التصوف الإسلامي

نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين

ملخص البحث:

اختارت الباحثة أن تطرح موضوعاً للبحث بعنوان ميتافيزيقا الخطاب الرمزي في التصوف الإسلامي ذلك أن الخطاب الصوفي والرمزية المستخدمة في لغتهم أمران متلازمان، كذلك تبدو لغة المجاز مسيطرة على عباراتهم المشحونة بالرموز والإشارات في محاولة للتعبير عن وجدان صوفي عميق يترجم حالة من المشاعر الروحية الفياضة التي تستشرف تجليا إلهية وتنزلات روحية يمتلئ بها القلب الصوفي، وتفيض بها روحه.

ولا شك أن الأسرار الغامضة التي يمتلئ بها التصوف وحالات الجذب والفناء التي يتعرض لها الصوفي تستدعي وجود لغة قادرة على نقل تلك المعاني وتأويلها بل وربما محاولة الإفصاح عن مكنوناتها. ولما كانت اللغة بحروفها التقليدية عاجزة عن التعبير عن تجربة الصوفي النورانية وإن حملت دلالات روحية وشحنات عاطفية، فإن الغوص في متون الأصول اللاهوتية والصوفية وكتب الديانات السماوية والنحل الفلسفية هي محاولة لتفسير ما يبدو غامضاً ومحملاً بالتركيبات اللغوية، والمشارب الدينية والأيدولوجية.

إلا أنه من ضرورات البحث العلمي الأمين أن تقرر الباحثة أن لغة التعبير الرمزي والإشاري تستعصي على التحليل لفقدانها الآليات والمعايير التي تصلح لتحليل الخطاب الصوفي.وكما بدا واضحا أن أية محاولة لفهم الخطاب الصوفي ستصطدم دائما بسلطة فقهية استحوذت لنفسها على نوع من القداسة التي سيطرت على قدرة العقل على التحليل والاستنباط خشية الوقوع ضحية لسطوة الفقهاء.

إن محاولة فهم الخطاب الصوفي واللغة الرمزية والعبارات التي بدت شاطحة تستلزم القفز الميتافيزيقي فوق حواجز الجمود النصي والتفسيري لحالات الحدس والاستنارة والكشف. فمن المؤكد أن اللغة العادية لا تقوم بدورها في تفسير الوجدان والعاطفة الصوفية ولا تنهض بتفسير حال الفناء والمعية مع الله، كل ذلك وغيره كان من الأسباب التي دعت الباحثة إلى الولوج لهذا الموضوع الصعب علها تجد إجابات على فشل اللغة في التعبير. ولذلك حاولت الباحثة من جانبها تناول موضوعات تظن أنها ضرورية في محاولة الوقوف على الدلالات الرمزية للنص الصوفي، ومنها على سبيل المثال:

١- عملية التغميض الرمزي. ٢- سلطة النص الفقهي. ٣-الخطاب الصوفي تجربة فردية. ٤- الرمزية عند النفري وملامح لغة المواقف وتجربة النفري.

ثم بيان المدى التي تصل إليه الكلمة من حيث اتساع الرؤية وضيق العبارة في ضوء ميتافيزيقا الألفاظ، لتلك جاءت إشكالية هذه الدراسة متمثلة في سؤال كبير ألا وهو:

كيف يمكن فض غموض هذه اللغة شديدة الخفاء والمحملة بشحنات رمزية ودلالات ميتافيزيقية تعبر فيما يعتقد الصوفي عن تجربته الروحية ومحاولته للوصول إلى معرفة الحقيقية الغيبية؟

وفي سبيل ذلك طبقت الباحثة منهجاً تحليلياً نقدياً يتفهم أن الفكرة ما هي إلا خاطر وجداني قد يتناقض مع عالم الفكر والمنطق لأنه يبقى تعبير عن باطن نفسي مشبوب بالشوق إلى المحبوب ويمثل حالة من القلق الكوني والاضطراب الوجداني لوقوعه في حيز ضيق هو حيز التعبيرات اللغوية القاصرة، وأخيراً أنهت الباحثة هذه الدراسة بخاتمة تلخص أهم النتائج التي توصلت إليها.

أسفر هذا البحث عن نتائج غاية في الأهمية ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

أولاً: يبقى النص الصوفي محاولة للظفر بمفاهيم غيبية ومحاولة لتفسير الظاهرة النصية المتعلقة بقضايا التنزيل والوحي والكشف الصوفي، لهذا تختلف مدلولات الرمز الصوفي والنص المقدس باختلاف تجارب البشر وخلفياتهم العقائدية والأيدولوجية.

ثانياً: لاحظت الباحثة عمق وخصوصية التجربة الصوفية باعتبارها تجربة وجدانية يحظى فيها الوجدان الصوفي بانبثاق الصورة الإلهية الكامنة في القلب لتصبح صورة مهيمنة تتجلى له شهودياً فتتكشف فيها الحقائق والأسرار التي لا تتاح إلا للخاصة من أهل الله من الأسماء والحقائق الربانية التي يجب سترها على العامة الذين لا يفهمون مقاصدهم ولا يتحملون أسرارهم على حد قول عطاء الله السكندري.

ثالثاً: يذهب بعض الباحثين إلى أن من أسباب لجوئهم إلى الرمز يتمثل في عجز اللغة العادية عن الوفاء بالتعبير عن مواجيد الصوفية فيؤكد ابن عربي مثلاً أن قوالب ألفاظ الكلمات لا تحل عبارة معاني الحالات الجذبية، وخبايا عالم الغيب.

رابعاً: يحمل الخطاب دلالات معتقة برياح الحب الإلهي والخيال الصوفي الذي يبني الوصال مع المحبوب ويصل بين الأرض والسماء في لغة تشربت بنور المعرفة ومشاهدات الكشف والعيان الصوفي مما يجعل من اللغة أداة عاجزة أمام ضخامة التجربة وتعالي الصور العرفانية.

خامساً: تبقى اللحظات الخاطفة التي تصدر فيها الشطحيات المسرفة في الغموض لحظات نشوة وجذب روحاني ووجود عفوي عميق وضارب في أعماق تجربة الصوفي ووجدانه التي تتكشف عن ثورة الروح وتمردها على سجن الجسد تلك اللحظة المليئة بالأسرار، والتي يحظى بها الصوفي العظيم في كل الديانات وإن اختلفت الأسرار والبنى العقائدية، وذلك أن لحظة الكشف الصوفي تمزج بين أبنية روحية وخطابات فلسفية يوحدها خطاب مغرق في الروحانية متوج بالتجليات الإلهية وإن تباينت أصوله العقدية.

سادساً: إن الخطاب الصوفي لا ينبثق إلا عن حالة وجدانية ولذلك يستوجب تفكيك رمزيته وانغلاقه الذي يظل رهين الثقافة الدينية المحبوسة في قوالب الوجد والخيال والمحاطة بالقداسة مما يجعل الإقتراب من النص الصوفي أحيانا إجتراءً على ثوابت يصعب إن لم يكن من المستحيل تجاوزها، فيركن الصوفي إلى السكون وعدم الخوض في تجربته اعتصاماً بالنجاة من تقليل من لا يفهم معاني هذه الوجدانات العميقة من العامة الذين هم ليسوا من أهل التصوف.

سابعاً: وبما أن اللغة لا تعبر إلا عن تصوراتنا فهي تكون غير قادرة على أن تصف لنا الحقائق الغيبية إلا أنها قد تولد شعورا معينا لدى الصوفي أو المتدين، حيث تتواكب الألفاظ مع شحنات وجدانية تنقل شعورا بالقرب أو الحب أو المعية مع الحقيقة المطلقة أو مع الله في الأديان السماوية، ومع ذلك تحمل الألفاظ دلالة شبيهة بالحقيقة الغيبية وتستطيع أن تعبر عن سموها وتعاليها.

ثامناً: وتطلعنا فلسفة الدين عند وولتر ستيس و ردولف أتو على أن عيان الله لدى الصوفي العظيم هو الوضوح بحيث أنه ليستطيع أن يكتشف في صميمه عملية تجاوز كل تمييز بين ذات وموضوع وهو التجاوز الذي طالما اختلط مجالات ومشاعر ذهنية أخرى لا تمت له بصلة، أعنى ببعض الإدراكات الحسية والأفكار المتعلقة بالعقل الواعي لدرجة أننا قد نعجز عن فهم طابعه الحقيقي.

تاسعاً: تبقى الرمزية الدينية غير قابلة للتحول إلى قضايا حرفية، فلا يمكن مثلاً التعبير بقضية حرفية عن طبيعة الله لأنها تأتي متضمنة صياغة تصورية، ومع ذلك فليست الرمزية الدينية مجرد مجاز محض، بل هي تمثل الإدراك المباشر لله في صميم الحدس الديني، وليس الله كما هو في غيبه وإطلاقه وتساميه.

كان اللحن من الأخطار الجسيمة التي هددت سلامة العربية ودعت المخلصين من علمائها إلى اتخاذ الخطوات الضابطة لها ، ففرزت لنا تلك الجهود المخلصة قواعد وضوابط عصمت اللسان والقلم من الانزلاق والانحراف .

واللحن ظاهرة طرأت على المجتمع العربي وتشتت فيه بعد دخول الأعاجم من غير العرب في الإسلام ، ولم تزل العرب في جاهليتها وصدر

تقديم:

اختارت الباحثة أن تطرح موضوعاً للبحث بعنوان ميتافيزيقا الخطاب الرمزي في التصوف الإسلامي ذلك أن الخطاب الصوفي والرمزية المستخدمة في لغتهم أمران متلازمان، كذلك تبدو لغة المجاز مسيطرة على عباراتهم

المشحونة بالرموز والإشارات في محاولة للتعبير عن وجدان صوفي عميق يترجم جالة من المشاعر الروحية الفياضة التي تستشرف تجليا إلهية وتنزلات روحية يمتلئ بها القلب الصوفي، وتفيض بها روحه.

ولا شك أن الأسرار الغامضة التي يمتلئ بها التصوف وحالات الجذب والفناء التي يتعرض لها الصوفي تستدعي وجود لغة قادرة على نقل تلك المعاني وتأويلها بل وربما محاولة الإفصاح عن مكنوناتها. ولما كانت اللغة بحروفها التقليدية عاجزة عن التعبير عن تجربة الصوفي النورانية وإن حملت دلالات روحية وشحنات عاطفية، فإن الغوص في متون الأصول اللاهوتية والصوفية وكتب الديانات السماوية والنحل الفلسفية هي محاولة لتفسير ما يبدو غامضاً ومحملاً بالتركيبات اللغوية، والمشارب الدينية والأيدولوجية.

إلا أنه من ضرورات البحث العلمي الأمين أن تقرر الباحثة أن لغة التعبير الرمزي والإشاري تستعصي على التحليل لفقدانها الآليات والمعايير التي تصلح لتحليل الخطاب الصوفي.

وكما بدا واضحاً أن أية محاولة لفهم الخطاب الصوفي ستصطدم دائماً بسلطة فقهية استحوذت لنفسها على نوع من القداسة التي سيطرت على قدرة العقل على التحليل والاستنباط خشية الوقوع ضحية لسطوة الفقهاء.

إن محاولة فهم الخطاب الصوفي واللغة الرمزية والعبارات التي بدت شاطحة تستلزم القفز الميتافيزيقي فوق حواجز الجمود النصي والتفسيري لحالات الحدس والاستنارة والكشف.

فمن المؤكد أن اللغة العادية لا تقوم بدورها في تفسير الوجدان والعاطفة الصوفية ولا تنهض بتفسير حال الفناء والمعية مع الله، كل ذلك وغيره كان من الأسباب التي دعت الباحثة إلى الولوج لهذا الموضوع الصعب علها تجد إجابات على فشل اللغة في التعبير.

ولذلك حاولت الباحثة من جانبها تناول موضوعات تظن أنها ضرورية في محاولة الوقوف على الدلالات الرمزية للنص الصوفي، **ومنها على سبيل المثال:**

١- عملية التغميض الرمزي.
٢- سلطة النص الفقهي.
٣- الخطاب الصوفي تجربة فردية.
٤- الرمزية عند النفري وملامح لغة المواقف وتجربة النفري.

ثم بيان المدى التي تصل إليه الكلمة من حيث اتساع الرؤية وضيق العبارة في ضوء ميتافيزيقا الألفاظ، للك جاءت إشكالية هذه الدراسة متمثلة في سؤال كبير ألا وهو:

كيف يمكن فض غموض هذه اللغة شديدة الخفاء والمحملة بشحنات رمزية ودلالات ميتافيزيقية تعبر فيما يعتقد الصوفي عن تجربته الروحية ومحاولته للوصول إلى معرفة الحقيقية الغيبية؟

وفي سبيل ذلك طبقت الباحثة منهجاً تحليلياً نقدياً يتفهم أن الفكرة ما هي إلا خاطر وجداني قد يتناقض مع عالم الفكر والمنطق لأنه

يبقى تعبير عن باطن نفسي مشبوب بالشوق إلى المحبوب ويمثل حالة من القلق الكوني والاضطراب الوجداني لوقوعه في حيز ضيق هو حيز التعبيرات اللغوية القاصرة، وأخيراً أنهت الباحثة هذه الدراسة بخاتمة تلخص أهم النتائج التي توصلت إليها.

أولاً: التغميض الرمزي والتفسير الموضوعي:

لما كان التصوف من الظواهر التي تعزز مخزوناً روحياً عالياً لدى هؤلاء القوم المتزهدين، فقد تلازمت محاولة تفسير الباطن الصوفي بممارسة نوع من الاستبطان العميق النافذ إلى أرض الروح حيث الشحنات الغيبية الكامنة التي تفسر طموح الصوفي الدائم للنفاذ عبر الطباق وتصفح الأوراق، وهو جهد يجاوز الإمكانات البشرية.

الأمر الذي دعا الكثيرين من الصوفية عبر الأزمان ومع نشأة الأديان سواءً كانت الحكمة البشرية أو الديانات السماوية والممارسات الشعائرية المصاحبة للأنماط الأنثروبولوجية والتقلبات العقائدية إلى الخلط بين عقائد التوحيد والتراث الديني الأسطوري والوثني، ويبدو أن الأديان قد صبغت التصوف بصبغة التفوق الديني، والسطوة الروحية والنزوع السلطوي، والهيمنة الحضارية بل والطابع الأخلاقي الحضاري.

ولما كانت رغبة الصوفي نحو التسامي وبلوغ حالة الانكشاف أو ما يسمى الكشف الميتافيزيقي هي المنحى والملجأ الذي في وسعه أن يلبي حالة النزوح الجامحة من عالم موغل في النزعات المادية مولع بالتشيؤ الذي لا معالجة له إلا بتحقيق اتصال وثيق بين وجود لذاته ووجود في ذاته، أي بين الإنسان والله وهو ما يشكل تحدياً للإنسان بشكل دائم، وفي محاولة لفض غموض أسرار التجارب الروحية المعمقة تناقضت المواقف بين إحجام عن الكلام ودعوة للصمت لحفظ الأسرار، وبوح تقمص نصوص ومصطلحات غامضة ومعقدة مثلت فضاءً لغوياً مركباً وشحنات عرفانية ذوقية تنتمي إلى مشارب وأنماط ثقافية ودينية جاهزة متنوعة ومتباينة ما بين معتقدات ونحل بشرية، وديانا سماوية.

إن ظاهرة الخفاء الاصطلاحي في عرض النصوص الصوفية وحديث القوم عن إلجام العوام عن الكلام وعن ألفاظ تخصهم تعارفوها فيما بينهم وضنوا بها عن من هم ليسوا أهلاً لها، وتحميل ألفاظهم وعباراتهم شحنات من المعاني اللاهوتية والعقدية والإيمانية المختلطة بتوجهات حلولية أو اتحادية أو الاستعانة بعقائد ممزوجة بالتشيع أو الغموض العرفاني أو حتى المجاهدات وفنون قهر النفس وكبح جماحها وسوقها على غير هواها أو حتى ممارسة رياضات روحية من شأنها قهر الجسد وإخماد شهواته.

هذه التركيبات اللغوية والوجودية مثلت دعوة صارخة لفض غموض هذه الكتابات الثيولوجية أو اللاهوتية أو الروحانية الصوفية، فاستدعى هذا إعمال نظريات تمثل أبعاداً حديثة

لعلم الدلالة النصية الاصطلاحي، والنظرية البنيوية والتفكيكية وعلوم السمانتيك واللغة.

مع ذلك تبقى المعايير والآليات المستخدمة في التفسير مفتقدة لكثير من المعايير اللازمة للمقاربة الفكرية والعقدية ذلك أن هذه المعايير ما زالت في دور يظل متأرجحاً بين علوم اللغة وعلوم الدين والنزعات الروحية.

إن محاولة معالجة النص الصوفي بناءً أو تفكيكاً كي يتم استخراج المعاني الباطنة فيه من المحاولات المحكوم عليها بالقصور، ذلك أن هناك تناقضاً أصيلاً كامناً بين مناهج تنكر علوم لدنية ووجدانات إلهاميه وإشراقات نورانية، ونصوص صوفية حافلة بكل هذه الميتافيزيقيات والتجليات الإلهية الغيبية التي قد تكون سبباً في الادعاء بالحالة الميثولوجية أو الأسطورية الخرافية، أو التناقضات النصية الناشئة من خصوصية التجربة الصوفية(١).

كما أن الغموض النصي الاصطلاحي في لغة الصوفية هو نوع من التمرد على فنون الفهم المعرفي بقدر انسحاب التصوف من المشهد العلمي ومحاولات التفسير الموضوعي التي تحاول استنطاق النص بناءً على إبستمولوجيا عرفانية تهتم بالحقول النسقية والدلالات المخفية في غموض الأنساق الاصطلاحية التي لا تفتح مغاليق أبوابها إلا في ظل قراءات الهيرمونطيقا التي تبني فهماً ينطلق من عمق النص الصوفي الملغز(٢).

فالصوفية من أتباع مدرسة ابن عربي ينظرون إلى النص باعتباره آخر يعبر عن مضمون هو غير، كما أنهم ينظرون للعبارة باعتبارها لا تمثل كثرة من حروف وكلمات وإنما انتظمت الحروف والكلمات لتفصح عن واحدية بل تفصح عن وحدة ذاتية تخص كل عبارة وتجمع كل كثرة(٣).

وهنا تكون محاولات التفسير الدلالية لكلمات الصوفية مشحونة برموز روحية تغوص إلى أعماق لم تبلغها محاولات التأويل النصية ذلك أن غلبة الروح وسيادتها على المادة الجسدية جعلت من الكلمة معين لمخزون روحي ومعان عميقة لا يظفر بها إلا من كان من أصحاب التجارب الروحية النورانية.

لذلك فإن مناجاة الأسرار ورفع الأذكار تظل علاقة بين الزمان والأزل على حد تعبير الفيلسوف المتصوف "وولتر ستيس" في كتابه الشهير المعنون "الزمان والأزل"(٤)، ومع كل هذا الترحال الاصطلاحي وتناقضاته يبقى هذا النص الصوفي رضيعاً للشريعة وحارسها عالماً بها وممسكاً بتلابيبها، يرفض التفريط في لوازمها، فلا معرفة بلا تقوى ولا حكم لباطن ينقض ظاهراً من الشرع مهما استقر حكم الباطن، أو بان باطنه بعلو همته مما قد يحمل البعض من قاصري الهمم على هتك الأسرار والبوح بما هو لأهل الاختصاص، وهو ما حذر منه الصوفية من أمثال "الحسين بن منصور الحلاج" الذي اتهم بهتك أستار الشريعة والتجرأ على الله، مع ذلك نراه يدعو إلى الصمت وعدم البوح بأسرار التجارب الروحية:

سكوتٌ ثم صمتٌ ثم خَرْسُ

وعِلْمٌ ثم وَجـدٌ ثم رَمْـــــس

وأَخـــذٌ ثم ردّ ثم جــذبٌ

ووصف ثم كشف ثم لبـــس

عبارات لـــأقوامٍ تســاوتْ

لديهم هذه الدــنيا وفِلْـــــس

وهي دعوة للصمت، للنجاة من تناقض اللغة في وصف المشاهد الكشفية التي تتم في حالة جذب. ويقول:

من ساوره فأبدى كلما ستروا

ولم يراع اتصالا كان غشاشاً

إذا النفوس أذاعت سر ما علمت

فكل ما حلمت من عقلها حاشا

من لم يصن سر مولاه وسيده

لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا[٥]

ومن هذه الزاوية دخل التصوف إلى الدعوة إلى مجال التعبير الصامت واللامنطوق الذي تـذخر به التجربـة الصـوفية الحافلـة بالإرهافـات الشعائرية، والمظاهر التقوية الكامنة في البنـاء المنهجي والنسق المعرفي الصوفي الذي يبدو فيه الخطـاب الصـوفي متعاليـاً علـى الأنسـاق الابستمولوجية الحداثية بحيث يقرر الدارسون في هذا المجال أن وسائل المعرفة المعاصرة تبقـى عاجزة عن تفسير النص الصوفي الدلالي بالقدر الذي تحمله التجربة مـن الروحانيـة وتجـاوز المعايير العقلانية باعتباره بناءً ميتافيزيقياً فـي الغالب، فيه تعمل الحالـة الروحيـة الباطنيـة والرمزية الشعائرية والبناء الرمزي الألغازي.

ثانياً: الخطاب الصوفي وسلطة النص الفقهي:

ويبقى الصراع بين الفقهاء والصوفية والهجمة الشرسة من جانب بعض فقهاء التأويل والتفسير التراثي على صوفية الأحوال شاهداً على صراع ممتد عبر العصور الإسلامية يحاول فيه الفقهاء تسيد الموقف ولجم الخطاب الصوفي تحت سياط الترهيب والقهر النصي والسلطوي.

ولا شككك أن الفقهاء في تقربهم السياسي من مقاعد الخلفاء والسلاطين قد ارتكبوا من الأخطاء ما لا يمكن عبوره تاريخياً، وقد تمثلت هذه الأخطاء والصراعات فيما ألم بالحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) الذي لقى مصيراً بشعاً لم يعرف له التاريخ مثيلاً[٦]، كما حدث نفس المصير للسهروردي المقتول (٣٠٩هـ) والذي دفع حياته ثمناً للغلو الفقهي الذي كان من نتائجه اتهام العديد من الصوفية بالكفر والمروق على الدين.

ومن المعروف أن استباحة النص الصوفي ورجم تجارب الصوفية من جانب الفقهاء يظل عملاً من الأعمال التي يظن الفقهاء أنهم يتقربون بها إلى الله، وفي سبيل إنجاز هذا الهدف يعمد الفقهاء إلى اعتبار التجربة الروحية الإسلامية المسماه بالتصوف بدعة من منطلق المقارنات العقدية المطلقة والتي لا مجال فيها للتأويل، وهذا هو الذي دفع بفقهاء السلطان إلى إدانة صرخة الحلاج التي أطلقها في عباراته الشهيرة "ما في الجبه إلا الله" إن صحت نسبة هذه العبارة إليه.

فما كان من دعاة امتلاك الحقيقة المطلقة إلا أن يلصقوا بالحلاج تهمة الكفر والزندقة، ويحاكموه ويحكموا عليه بالقتل مصلوباً وبطريقة تخطت كل إمكانية منطقية أو قاعدة عقائدية أو تشريع بإقامة الحدود كما وردت في النصوص المقدسة(٧).

وبنفس المقاربة العقائدية ورفض أي نمط من أنماط الخطاب التأويلي لقى السهروردي مصيره مقتولاً كما أشرنا آنفاً.

ولآن فقهاء الحقيقة المطلقة يرفضون أي نوع من التسامح أو التعاطف مع الرؤية المجازية للخطاب الصوفي، فقد ذهب ابن تيمية إلى تكفير "ابن عربي"، و"صدر الدين القونوي"، و"نصر الدين الطوسي"، و"ابن الفارض"،.. وغيرهم لا يقلل من هذا وصفه لبعض الصوفية بالصديقين أو بأنهم من أهل الحق(٨).

وهذا ما يمكن أن يدفع إلى تبني الادعاءات التي ذهب إليها المستشرقون والتي ربطت بين نظريات الفناء في التصوف الإسلامي والحلول ومعايير الشخصية(٩) الإلهية التي ذهب إليها "ينكلسون" في كتاباته.

وبالتالي ينساق الفقهاء إلى تبني أحكام تكفيرية صارمة يدفعون بها التصوف والصوفية في ممارسة تنعطف عن الأسس الشرعية والمنطقية ولا تعترف بحقائق أو مكاشفات قلبية بحيث أن سلطة العقل الفقهي تطغى تماماً على سلطة القلب الصوفي ولا تسمح له بممارسة دوره.

إن محاولة التماس الأعذار للصوفية حال دخولهم تجربة الفناء باعتبارها تفوق قدرات الصوفية البشرية المحدودة باعتبارها تجاوز لعالم الزمان بقدر ما فيها من تسامي وقداسة "Solmon Sense of timeless being" هي محاولة فاشلة في نظر النص الفقهي الجامد، كما أن دعوى عدم القدرة على التعبير عن هذه التجربة ووصف "وليم جيميز" لها بأنها غير قابلة للوصف Ineffable (١٠) كونها تجربة روحية هائلة تجتاح الوجدان البشري فلا يقوى على التعبير عنها، هذا أيضاً لم يفلح في إقناع أصحاب المذاهب الفقهية الظاهرية بالتجاوز عما أسماه د. عبد الرحمن بدوي شطحات الصوفية، أو ما أسماه د. إبراهيم ياسين تجديفاً(١١).

ويظل هذا الاتجاه في وصف صوفية الشطح اتجاهاً تاريخياً يظهر بوضوح فيما كتبه أبو نصر السراج الطوسي في كتابه اللمع وما أسماه "غلط الصوفية"(١٢).

مع ذلك تظل اللحظات الخاطفة التي يدخل فيها الصوفي حال الجذب حافلة بكنوز مخفية في ثنايا اللفظ لا تنكشف إلا إذا امتلك المفسرون القدرة على الاستبطان العميق للنصوص واستجلاء أسرارها التي تنطوي على إشراقات روحية تحتفي بتجليات نورانية إلهية تغمر لطائف القلوب المولهة بالحب الإلهي.

فإذا تمكن الصوفي من تجربة الاتصال وأمسك بمفاتيح التعبير اللغوي تحولت اللغة في كثر من الأحيان إلى أداة طيعة قادرة على رسم صورة واضحة للتجربة الروحية، كما يمكن أن

تعبر عن معني شديدة الروحانية والتسامي أو كما يقول ابن عربي: تصبح الوسيلة التي بها تظهر التجربة في مظهرها... يعني الكلمات(١٣).

مع ذلك تظل مصطلحات الصوفية المتفلسفون أمثال "ابن عربي" وشارحه "صدر الدين القونوي"(١٤) مما لا أنسه له لأكثر العقول والأفهام بها لغز مدركها، وبعد غورها، وخفاء سرها إذ كانت مما لا ينفذ إليه إلا الهمم الخارقة حجب العوائد، والمرفوع عن أعين بصائر إربابها الطباع وأحكام العقائد، ولا يظفر بها إلا من سبقت له الحسنى وشملته العناية الإلهية فأناله التقى والمنى وحظي بخيرات من كان ربه ليلة أسري به بمقام قاب قوسين أو أدنى.

لذلك لا نجد قاعدة من قواعد القونوي وأستاذه إلا وتشتمل على جملة من المسائل المتعلقة بأمهات الحقائق والعلوم الإلهية التي يمكن تقرير بعضها بالحجج الشرعية وبعضها بالأدلة النظرية وسائرها بالبراهين الذوقية الكشفية التي لا ينازع فيها أحد ممن تحقق بالمكاشفات الذوقية النورية والأذواق التامة الجلية(١٥).

ونحن نلاحظ أن الدراسة التي قدمها د. إبراهيم إبراهيم ياسين بعنوان "المدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة سيكوميتافيزيقة، لم تغفل المحاولات الدائمة للإنسان الكامل اللاشخصي المتسامي لقيام علاقة حميمية بينه وبين الله، أو محاولة انتقال النفس إلى الله، وكيف نبه إلى أن النص الصوفي المتفلسف قد أصبح معتقاً برياح التفلسف الأفلوطيني والمتأثر بنزعات غنوصية وفارسية وهندية على حد ما وصلنا من آراء المستشرقين الذين أرخو للظاهرة الحلولية المسيحية الأقنومية عند الحسين بن منصور الحلاج، وأبو اليزيد البسطامي، ونصوص ابن عربي في فتوحاته وهو يبرز كيف جرت محاولات رد التصوف الإسلامي إلى جذور مسيحية وهي اتهامات لا يخفيها وليم جيمز W. James أو رينولد نيكلسون R. Nicklson، ومولر Muller، وهربلوت Hirblot كما وردت عند إبراهيم ياسين في مدخله الفريد في التصوف الإسلامي(١٦).

ويبدو لنا أن هذا الاتجاه الرمزي الغامض هو ما دفع فقيهاً مثل ابن تيمية، وأحمد بن أبي حجلة لإلى اتهام ابن عربي، والصدر القونوي، وجلال الدين الرومي وغيرهم من صوفية الرمزية الفلسفية بالزندقة والكفر(١٧).

وبقراءة ابن تيمية، وأحمد بن أبي حجلة نلاحظ نوعاً من الانعطاف التاريخي للتفسير النصي لأحوال الفناء وما لازمها من تفسيرات حلولية وتشابكات مع المقاربات الاستشراقية التي ترجع التراث الصوفي إلى جذور غير إسلامية مثل المسيحية واليهودية وحتى البوذية، الأمر الذي ظهر به الحلاج في وعيهم مسيحي يعتمر جبة الإسلام وعمامته كما أشرنا إليه آنفاً متمثلاً في لحظة تقاطع النظامين الطبيعي والإلهي في شعره الشهير:

سبحان من أظهر ناسوته
في سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً
في صورة الآكل الشارب(١٨)

ثالثاً: الخطاب الصوفي تجربة فردية وزفرة روحية:

تظل لغة الخطاب الصوفي مولهة بتجربة العارف الفاني الذي نطق في حالة سكر فجاءت حروفه وكلماته منتشية بالحالة التي هو عليها سكرانه باللاوعي الروحي، مفرطة في الأنين من عذاباته الوجدانية التي يتلمس فيها الوصال مع الواحد.

إن الصوفي العظيم يتبنى لغة كونية في محاولة منه للتعبير عن تطابق المتناهي واللامتناهي، فرحلة الصوفي إلى اللامتناهي عامرة بلغة نشوى سكرانه كحالة السكر التي يعانيها نشواته كنشوته حال الوصول إنها اللغة المجازية التي تحدث عنها "زروق في قواعد التصوف"(١٩).

ولسنا مع الرأي القائل أن ملكة الإدراك الكوني تخص الصوفي وحده وإنما هي ملكة عامة خاملة عند العامة مفتوحة الأفق عند الخاصة أو كما يقول وولتر ستيس أن لدى كل منا حظ من الحدس الصوفي إلا أنه ينمو لدى الصوفي العظيم بدرجة هائلة(٢٠).

وهي الملكة التي تحظى بالتجليات والمكاشفات التي تتلقاها وهباً لا كسباً، وتتواكب هذه المشاهدات مع طبيعة التجربة القادمة من أفق لا متناهي فتكشف عن محاولات لغوية ذاخرة برموز روحية معطرة بعبق القداسة التي تغلف كل عيان صوفي لذلك فليس سراً أن يستخدم الصوفي لغة المجاز وهو يعلم عجزها عن الوفاء بمتطلبات التعبير عنها.

وتظل هذه الرموز اللغوية نتاج حالة الجذب الروحاني التي تجتاح وجدان أهل الكشف كما يذكر وليم جيميز في مؤلفه الهام The Varieties of Religious Experience تنوع الخبرة الدينية(٢١).

وتأتي رموز وعبارات أهل الكشف مليئة بالأسرار الروحية والدلالات الرمزية التي تنطوي على أسرار خاصة بالتجربة الفردية لكل صوفي، فتكشف عن تمرد وجداني وروح محبة عاشقة تكتنفها روحانية غامرة تنشد المعية مع الله وتجسد المحبة المتبادلة بين العابد والمعبود في كل الديانات، فالإشراق والروحانية من معين واحد وإن تباينت أو تشابهت طقوسه وإن اختلفت أسراره أو مشاربه العقائدية سواء في الديانات السماوية أو عند أصحاب الديانات والنحل الفلسفية كالبوذية واليهودية والمسحية والإسلام على نحو ما قدمه وولتر ستيس في مصنفه الهام "The Teaching of Mystics"(٢٢).

وتكمن أسباب تفرد اللغة الصوفية بباطنها الروحي وظاهرها التعبيري إلى محاولة الصوفي النطق بلغة تنقل اللامتناهي إلى المتناهي في صورة يمكن للعقل بحدوده الضيقة وللغة بمدلولاتها الرمزية أن تقرب اللامتناهي المطلق إلى المحدود المغلق.

إن لغة الصوفي في هذه الحالة لغة نشوانه سكرى بعمق تجربته غير مقيدة بحدود الحرف والمعنى وذلك أنها بصدد تجربة غير قابلة للوصف، ومستعصية على مفردات اللغة،

أو كما يقول "وليم جيميز" Inefability [٢٣]أي أنها غير قابلة للوصف كما أشرنا إليه آنفا.

وهي تحمل خلفية إدراكية Noetic Quality وعرفانية كونها تغوص إلى أعماق الحقيقة الخاطفة التي لا تدوم إلا بقدر دوام التجربة سريعة الزوال Transiency .

والصوفي العظيم هو الملهم مفتوح البصيرة ومفعم بشهوده الذي لا يحشد عليه الدليل لأنه في حضرة المدلول، فعند حصول الشهود يستغني العارف بمعروفه عن معرفته، كما يستغني عن حروفه ولغته لأنها لم تعد صالحة في مجال التعبير عن روعة العرفان، يقول "الشعراني":

"حضرة شهود الحق تعالى حضره بهت وخرس يستغني صاحبها عن اللفظ – إذ هو بمنزلة الدليل[٢٤] – فإذا حصلت الجمعية بالمدلول استغنى العبد عن الدليل"، وهو ما عبر عنه "وليم جيميز" بعد القابلية للوصف.

ويدرك د. "إبراهيم بسيوني"[٢٥] أسباب تفرد الصوفية بلغة تبدو غامضة وخاصة بهم حيث حملوا ألفاظهم من الشحنات النفسية ما جعلها بعيدة الغور مديدة الأبعاد حتى تليق بالموقف الذي هم عليه في الوقت، كالوجد والفقد، والهيبة والأنس، والتجريد والتفريد، والوقفة والفترة، والسحق والمحق، والطوالع واللوامع، والبوادة والرهبة، والاصطلام والوله.. والصحو والسكر، والغيبة والحضور، والفناء والبقاء إلى آخر هذه الثنائيات المتقابلة المتناقضة والتي تعبر عن وجدان خاص مفعم بروحانية عميقة ورغبة في وصال مع الحبيب.

أو كما يذكر الدكتور إبراهيم ياسين[٢٦] من أن عدم قدرة العامة على تذوق معاني اللغة الخاصة هو عدم امتلاكهم تلك الحاسة الروحية الفريدة التي تنشأ لدى الصوفي عندما يدخل إلى عتبة الفناء تلك الحاسة التي لا تتأتى إلا لخاصة القوم ولا تنشأ إلا في لحظة خاصة أو ما يطلق عليه "وليم جيميز" "الوعي الصوفي العميق" Extreme State of Mystical Conscious[٢٧]

وهو وعي بالمعاني الباطنة وتراكيب اللغة الغامضة التي تنشأ عن شحنات روحية محملة برغبة ملحة في الدخول إلى حضرة الحبيب.

إنه وعي يبدو كبنية تتلاطم مع غيرها في بحر من البنى اللامتناهية، وهو المأزق المحرج الذي يعتري الظاهرة الصوفية والعاكسة للقصور في قدرة العقل على الفهم العميق حيث النص الصوفي يعلن تمرده السرمدي عبر تملصه من القراءات الفوقية ليعبر عن تفرده بخواص التجلي الميتافيزيقي وانسحاب التصوف من المشهد العلمي الواقعي ليدخل إلى عالم خاص تتلاطم فيه المعاني وتشرق فيه الأنوار، وتنسحب فيه اللغة ليحل محلها عالم من الرموز والإشارات.

إن أغلب المشكلات المعرفية الصوفية هي مسائل من أمثال الفيوضات والإشراقات المحايثة لروح التصوف ومكامن القوة التصورية، التي تفصح عن علاقة غير مفهومة

بين الله والإنسان أو بلغة الحلاج اللاهوت والناسوت، وأغلب الظن أن التحليل البنائي للغة الصوفية لا يمعن كثيراً في الرمزية الدقيقة والمجازية، التي تتدثر بها الآراء الصوفية، وبالتالي؛ يحيلها إلى التفسير الموضوعي العام، بغية استنطاقها بناءً على أنساق نصية تهتم بالدلالة وحقولها النسقية، باعتبار النصوص معيناً رمزياً تحتوي مفاتيحها الخاصة على معان ومغزى تتعدد بتعدد القراء وبنمط عملية الاستنطاق والتأويل التي تنسج فهماً، انطلاقاً من النص الصوفي، وفي هذه الحالة تغدو المقاربة التفكيكية محاولة لسبر أغوار النص الصوفي ضرباً من التأجيل والقفز فوق حواجز الميتافيزيقا التي طالما أزعجت المنهج التفكيكي، لأن دلالات النص المفارق والمقدس، حمّالة أوجه ومعاني، تستدعي حضور وعي ديني وعرفاني، وتجربة لا بفقهها سوى أهل الباطن، المدركون لمقامات الخلاص الروحي، والمسكونون بالوجد والمحبة الإلهية.

يقول بورخيس عن المتصوفة: "كتبهم أيضاً تتضمن اختلافاً؛ فحوهرها الفلسفي ينطوي دوماً على القضية ونقيضها، وعلى حجة حاسمة وحجة مضادة لها في الآن نفسه، والكتاب الذي لا ينطوي على نقيضه كتاب ناقص"(٢٨).

تطبيق المنهج الإبستمولوجي في قصة غموض اللامنطوق، الذي تزخر به الشعائر الدينية لا يتفق أحياناً مع تطور البناء المنهجي والمفاهيمي للتصوف، كظاهرة لها تكوينها ونسقها المعرفي؛ حيث الوسائل غير التفكيرية لمنهج المعرفة المقارن، لا تصلح لفهم الخطاب الصوفي الوجداني، المتسم باللاعقلانية والتعالي المفرط، وأحياناً "بتراستندالية روحانية"(٢٩) هي ضد العق وفوق الفهم العقلي، مما يستوجب أن يفهم الخطاب الصوفي من الداخل؛ فهو كبناء ميتافيزيقي، يتداخل فيه الغيبي مع الرمزي بتجاوز النص الصوفي.

إن خلخلته تعتمد على تكوين أنموذج صوري، ينزع إلى بناء نمط منهجي خاص، يتفق مع خصوصية التصوف، كظاهرة تراثية دينية تقليدية، خاصة إذا تناولنا مركزية الخطاب الصوفي وحدوده الكلامية مع النقاش السياسي والديني، الذي يؤرخ لمرحلة صراع، غير برئ بين الصوفية والفقهاء، انتهى بمحن باطنها فشل إيدولوجي تأويلي، وظاهرها موجة تكفير لمقولات صوفية، طالما وُصفت بالتطرف والمروق عن الدين والتوحيد كما قدمنا.

يتعجب ابن عربي من المفسرين "الذين لا يعتدون بالعطاء الإلهي (الوهب)؛ فيعتدون بملكاتهم العقلية (العقلية)، للتحقق من ما هو صحيح وغير صحيح"(٣٠)، وهو تلميح إلى كثرة الشرّاح التراثيين، الذين يعتدون بحرفية النص، ويجيدون الالتفاف حول الظاهر.

رابعاً: الدلالات الرمزية عند النفري:

ويجاوز محمد بن عبد الجبار النفري "المتوفى ٣٥٤ هـــ" في مواقفه ومخاطباته سكون الحروف إلى رجفة القلب الوجل من موقف المشادة الذي يتصاعد فيه الصوفي وينمو فيه الجلال والجمال الإلهيين ليملكا على الواقف لبه

وجنانه فيصبح العرفان من الاتساع بحيث يدخل إلى كل مكان فلا يحويه، ويعرض على كل نص فلا يفسره أو يشفيه.

إننا عند النفري بصدد عبد أوقف كل ملكاته على حب الله وتأمله فهامت روحه حباً، واتسع قلبه كشفاً ووقف على عتبات مقدسة لا يغني فيها سحر اللفظ ولا عمق البيان.

ولما كانت وقفة النفري وحروفه وكلماته من عالم الأكوان فقد اصطدمت بالمكون وخالق الحروف والأكوان لأنه فوق كل ما خلق فقال: "أنا المكون وأن فوق كل ما خلقت و لا حكم للحروف عليّ ولا مطلع لها على ذاتي كلمت الحرف بلسان الحرف فلا اللسان شهدني ولا الحرف عرفني.. من أحببته من خلاني وأحبائي كلمته بلا عبارة فخاطبه الحجر والمدر وقال للشيء كن فيكون، ولو أني كلمته بعبارة لردته العبارة إلى نفسه بما عبر وهما عبرت، ولأحتجب بارتداده"(٣١).

أدرك النفري عجز الحرف وضيق العبارة وضخامة تجربة العرفان واتساع مساحة المشاهدة فوقف مشدوهاً يخاطب ولا يخاطب، بعد أن أعد قلبه بتفريغه من الشواغل والخواطر والمعاني الحسية، راح يتطهر بعمق ليحظى بتجربة التجلي الإلهي على قلوب وعدها الله بأن يشرق عليها فتكون له وسعاً ومنصة لتجليه جل شأنه.

لذلك لم يعد هاهنا شأن للغة ولاحظ لألوان البيان اللغوي لأنه كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة وانحسرت، فلن يفلح المتصوف ما لم يترك الحرف خلفه لأن الحروف عد النفري فخ إبليس، فالحرف عاجز عن أن يخبر عن الله لأن الله لا يسعه الحرف، وإذا ثبت الحرف للصوفي فما هو من الله ولا الله منه"(٣٢).

إن الخارجين عن الحرف هم أهل الوقفة وعند تلاشي العبارات تنبلج الأنوار والمشاهدات، وخلال سكون قلب الصوفي تغمره الأنوار حاملة المعاني والتجليات، وبإدراك الواقف في وقفته أن الوقوف عجز أمام الجلال وعماء البصر في غمرة الأنوار يتخلى الواقف طواعية عن الكلام فلم يعد له ها هنا مجال للحروف والعبارات وإنما هو في حال الخرس والبهت والتلاشي.

ولو أن اللغة كانت شديدة الدقة واضحة الدلالة محددة المعنى لكان ممكناً زوال أسباب الخلاف عند تحديد المعاني مع ذلك قد يتفق الناس حول الصورة ويختلفون حول المعنى فإن قوة الروح وتسامي الأنا أمران مختلفان لا يمكن تصور وجودهما في كل الناس على نفس المستوى فعجز اللغة يتواكب مع مدى عمق وغموض التجربة الصوفية.

فنجد في عبارات العارفين أن الحب حرفان يشيران إلى أن من يحب يجب أن يخرج عن نفسه وروحه وقلبه ليوافق المحبوب.. فالمحبة توجب انتفاء المباينة فإن المحب دائماً مع محبوبه(٣٣) في حضوره وغيابه وهو في حالة من لتسامي الأنا تليق بالمحبوب.

إنها حالة تخرج فيها عن سحر البيان وفتنة العبارات لأن من يغني عن نفسه يغني عن

لغته وتغني لغته عنه ويصبح خطابه للمحبوب خطاب لا تعرف اللغة طريقها إليه لأن أصحاب الوجدان الإلهي يخاطبون الله بلا عبارة، أو كما يقول النفري: "فلا اللسان شهدني ولا الحرف عرفني.."(٣٤)، وكما أسلفنا فإن العجز اللغوي لا يقتضي محاولة فض غموض الألفاظ أو استنطاق معانيها المضمرة، بل يقتضي التسليم بعجز اللغة والتخلي عنها لأنها لن تفصح عما في تجربة الواقف من بهاء، لذلك كان حرياً بالصوفية أن يضنوا برموزهم على من هم غير أهلها.

ولأن اللحظة الأزلية التي يحاول الصوفي التعبير عنها هي لحظة تقع خارج المكان والزمان، أو هي كما يصفها القديس J. A Stewart ورويس بروك بأنها لحظة تتسم بشعور مقدس تقع خارج الزمان Solmon Sense of timeless being (٣٥) فلن تكون مجرد وعي ينصب على الله نفسه وإنما هي الله نفسه كما يقول "وولتر ستيس" W. Stace (٣٦) إنها الله في صميم الوجدان أو هي لحظة محايثة يتجلى فيها الله في قلب الصوفي بحيث يتحدى بزوغ التجلي إلى إنكار أصحاب المذاهب الطبيعية الملحدة للوجود الإلهي.

على أن هناك شكلاً آخر من أشكال الوهم، إذ لو اتخذنا نقطة ارتكازنا داخل تلك اللحظة نفسها فسيكون العالم أو النظام الطبيعي هو الوهم، أو كما يقول ستيس Stace (٣٧) فإن مضمون اللحظة هو اللامتناهي في حين أن كل ما هو لا متناهي أو يخرج عنه إن هو إلا وهم أو عدم.. وبالتالي فليس ثمة زمان خارج عن هذه اللحظة، وهكذا ينشأ المذهب القائل بإنكار الكون ليصل إلى أعلى درجة من درجاته في فلسفات الهند كالبوذية والهندوسية باعتبار العالم مجرد "مايا" يعني وهم.

ملامح لغة المواقف:

١- الشمول والإيجاز:

تقوم العبارة عند النفري على الحذف والتكثيف اللفظي بالأساس، وكان شارح المواقف قد واجه هذه الحقيقة عندما تصدى لشرح بعض أقوال النفري المتخمة بالمعاني، ومنها قوله: "وقال لي: بدأت فخلقت الفرق، فلا شيء مني ولا أنا منه، وعدت فخلقت الجمع، فيه اجتمعت المتفرقات، وتألفت المتباينات(٣٨)"، فقد حملته هذه العبارة على أن يقول: "هذا التنزل يحتمل بسط مقدار مجلد أو أكثر، لسعة معناه"(٣٩)، وكان النفري محكوماً بضيق العبارة واللجوء إلى اختزالها حيثما تسلق في مدارج السلوك باتجاه الرؤية والشهود، فهناك "يترجم وصوله، بلغة مغلقة يفهمها وحده، وكأنه غير معني بترجمتها للآخرين، فمعظم عبارات النفري موجزة تحمل معاني في معنى، حتى تبدو وكأنها غير تامة"(٤٠).

٢- الجماليات:

على الرغم من أن الغالب على نثر النفري هو طابع التصوف والفكر الصوفي الفلسفي، لكنه استطاع أن يلبسه أثواباً جمالية من الاستعارات والمجازات والعناصر الفنية الأخرى التي ارتقت به إلى اكتساب مقومات النثر الفني، لذلك "حملت مواقفه ومخاطباته ونصوصه

الأخرى شخصية النثر الصوفي في أدق خصائصها وأعمق معانيها، ففي كل نص من نصوصه نجد شاعرية في الأداء، تستند إلى حشد الاستعمالات الفنية والاصطلاحية، ليكتسب أداؤه ما يميزه، فقد ظهر السجع والتوازن والجناس والتضاد وتكرار الألفاظ والتراكيب وتداخلها مع التشبيه والاستعارة والكناية مع الرمز"(٤١).

ومن استعمالاته الفنية القائمة على تشخيص المفاهيم وتجسيم المعاني وإخراجها في ثوب حسي، قوله: "وقال لي: لمعرفة المعارف عينان تجريان: عيم العلم، وعين الحكم، فعين العلم تنبع من الجهل الحقيقي، وعين الحكم تنبع من عين ذلك العلم، فمن اغترف العلم من عين العلم اغترف العلم والحكم، ومن اغترف العلم من جريان العلم لا من عين العلم، نقلته ألسنة العلوم، وميّلته تراجم العبارات، فلم يظفر بعلم مستقر، ومن لم يظفر بعلم مستقر لم يظفر بحكم"(٤٢).

فقد جسد معرفة المعارف، وجعل لها عينين جاريتين، تنبع إحداهما بالعلم، والأخرى بالحكم، وأضفى على العلم والحكم صفة من صفات العين، وهي الاغتراف على سبيل الاستعارة، ويظهر في هذا النص توظيف لمكونات البديع المتمثلة بالتقسيم والطي والنشر مع تناوب الألفاظ وإعادتها.

ومنها قوله: "وقال لي: القرآن يبني، والأذكار تغرس"(٤٣)، فاستعار للكتاب الكريم صفة البناء، وللأذكار صفة الغرس، ويريد أن "القرآن يبني الدين، والأذكار غروس فيه ثمر القرب"(٤٤).

ومن استعاراته قوله: "وقال لي الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إليّ، ومن لم تحمله بلغ إليه(٤٥)" فهذه استعارة شبه فيها السالك بالمركب، والوقفة بالريح التي تسير بالمركب، ومعنى (بلغ إليّ): أي إلى شهود ذاتي، ومعنى (بلغ إليه): أي بقى مع الأغيار وحجب الأكدار"(٤٦).

منها قوله: "وقال لي: الواقف يأكل النعيم ولا يأكله، ويشرب الابتلاء ولا يشربه(٤٧)"، وفي هذه الاستعارة تشخيص للنعيم والابتلاء، والمعنى "أنه يتنعم ولا يملكه حب النعيم فينحجب به، ويتألم ولا يملكه الجور فينحجب به(٤٨)".

٣-لغة العز:

ومن تشبيهاته قوله: "وقال لي: أو أبديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمال، عصفت عليها الرياح والعواصف"(٤٩)، أي كخطف المناجل وكدرس الرمال، واستعار للعز لغة، وسماها لغة تجوزاً لما يحصل فيها من العلم بالله تعالى، وصاغ من خلال هذه الاستعارة مصطلحاً صوفياً مركباً بالإضافة سماه "لغة العز"، وهي تختص بما فوق إدراك العقول، وكنّى بخطف المناجل ودرس الرمال عن صفة السهولة في خطف الأفهام بسبب فناء المتلقي عن نفسه وفهمه(٥٠).

ويتشكل الخطاب الصوفي لدى النفري بتوظيف "آلية الخيال لبناء عوالمه الصوفية... يقول: أوقفني في معرفة المعارف، وقال لي: هي

الجهل الحقيقي من كل شيء بي، وقال: صفة ذلك في رؤية قلبك وعقلك، هو أن تشهد بسرك كل ملك وملكوت، وكل سماء وأرض، وبر وبحر، وليل ونهار، ونبي وملك، وعلم ومعرفة، وكلمات وأسماء، وكل ما في ذلك، وكل ما بين ذلك، يقول: (ليس كمثله شيء)، وترى قوله: (ليس كمثله شيء) هو أقصى علمه، ومنتهى معرفته(٥١).

يشير النص في لغته الصوفية الإشارية إلى حقيقة صوفية دينية، هي أن الذات الإلهية ليس لها مثيل ولا نظير، وقد شهدت بذلك الخلائق والأكوان حتى أشارت وصرحت وأعلنت أن (ليس كمثله شيء)، وهذا منتهى المعرفة التي ينتهي إليها الكائن، وهي معرفة المعارف.

إن النفري يصور في هذا النص بلغة رمزية لا تخلو من جمالية قدمتها أساليب لغوية بلاغية وغير لغوية عديدة ومتنوعة، ما يجول في وجدانه وخاطره، فإلى جانب المجاز اللغوي، يوظف الصوفي التخييل عبر بنية الحوار الذي يجريه بين الكون وبين العارف، إن هذا الحوار المتخيّل يوسع دائرة الإشارات، ويجعل الحقيقة الصوفية تنبعث من كل مظاهر الوجود قبل أن تتغلغل في وجدان الصوفي وروحه الفلسفة التائهة، ومن ثم كانت هذه الإشارة هي معرفة المعارف التي لا تضاهيها معرفة أخرى(٥٢).

٤- الإشارات والرموز والإيحاءات:

تعد الرمزية من علامات الإبداع في الخطاب الأدبي "بوصفها مصدراً للتأمل الدائم، والتأويل المتجدد، والاستلهام الفرداني"(٥٣)، وهي من خصائص الشعرية "ومنبع الشعرية في عملية الترميز، هو بالضبط مسافة التوتر الهائلة بين الرمز والمرمز"(٥٤).

ومعروف عن النفري أنه "ممن غلبت عليهم الرمزية في التعبير(٥٥)"، وقد أشار التلمساني إلى أن "المواقف إنما هي إشارات"(٥٦)، ويعود استخدام الإشارة والرمز في المواقف إلى أن الوقفة لا يخبر عنها بالعبارة، لأن الإخبار يدل على بقاء الأنا، والوقفة تنفي الأنا، يقول النفري: "وقال لي: دخل المدعي كل شيء فخرج عنه بالدعوى، وأخبر عنه بالدخول إلا الوقفة"، فالوقفة محو لكل ما سوى الله والإشارة إليها إيحاءات صامتة وإشارات باهتة ولغة غامضة، فما دخلها ولا يدخلها، ولا أخبر عنها، ولا يخبر عنها"(٥٧).

أما كيف أورد النفري هذه التنزلات في الوقفة مع أنه لا يجوز الإخبار عنها؟، فالجواب: إنما أوردها على سبيل الرمز والإشارة، فالعبارة فيها بمنزلة الإشارة(٥٨)، ومن هنا استغرق النفري في تنزلاته بحشد من الإشارات والرموز.

ولعل السبب الآخر الذي يدفعه باتجاه الاستعمال الرمزي الإشاري، هو أنه كان مطالباً بالكتمان، بيا عبد، ولم آذن لك بأن تكشف عني، ولا أن تحدّث بحديث كيف تراني"(٥٩)، قوله: (بأوقفني) إشارة إلى كتاب المواقف، وقوله (يا عبد) إشارة إلى كتاب المخاطبات والمراد أنه "لم يؤذن له في أن يشرح للمحجوبين شهوده كيف

هو، لأنهم لا يقدرون على غير ذلك، ولا يرجعون فيه إلى إيمان، بل إلى كفران"(٦٠)، ومن هنا يميل إلى الرمز والإشارة في كل ما يرد على قلبه من لمحات وخواطر ذاتية ترد على قلبه ووجدانه، ليحجب رؤيته وكشفه حقيقة الذات الإلهية عن العوام.

إن لغة المواقف تحفل بنماذج من الرموز الحسية ذات الإيحاء القوي على مدلولاتها بما يرسمه من صور خيالية لها، ونماذج أخرى من الرموز الذهنية بما يرسمه من صور حسية لها، وتدور رموزه حول البحر والخيط والإبرة والسد والشمس والقمر والنجوم، والتيه والضحك واللبس والنزع والجهل والعلم وغيرها، وقد اتخذت طابعاً صوفياً محضاً بما تحيل عليه من أذواق وتجارب.

ومن الأمثلة البارزة على ذلك أنه ادخل لفظ البحر في دائرة الرمز الصوفي، في موقف البحر، ولعل "من أطول النصوص الرمزية النثرية الصوفية وأكثرها غموضاً" فقد جعل البحر "وما يتعلق به في صورة متحركة تتكون من بحر تغرق فيه المراكب فتتحطم، لتغدوا ألواحاً تغرق هي الأخرى"، فيرسم لوحات بصرية وسمعية، تقودنا إلى دلالات مجردة تفوق الإدراك البصري المشاهد، يقول في موقف البحر: "أوقفني في البحر، فرأيت المراكب تغرق، والألواح تسلم، ثم غرقت الألواح، وقال لي: لا يسلم من ركب، وقال لي: خاطر من ألقى نفسه ولم يركب، وقال لي: هلك من ركب وما خاطر، وقال لي: في المخاطرة جزء من النجاة، وجاء الموج ورفع ما تحته، وساح على الساحل، وقال لي: ظاهر البحر ضوءً لا يبلغ، وقعره ظلمة لا تمكن، وبينهما حيتان لا تستأمن، وقال لي: لا تركب البحر فأحجبك بالآلة، ولا تلق نفسك فيه فأحجبك به، وقال لي: في البحر حدود أيها يقلك؟، وقال لي: إذا وهبت نفسك للبحر فغرقت فيه، كنت كدابة من دوابه..."(٦١).

وتتعدد الرموز الموحية التي يتضمنها هذا النص، وتتعدد تبعاً لذلك قراءاته ودلالاته، فشارح المواقف يرى أن البحر رمز لما يقطعه العبد ويسافر فيه أثناء سلوكه، والمراكب رمز لما يتخذ طلباً للنجاة، وذلك في عادة أهل السلوك هو العبادة الظاهرة، والألواح رمز للأسباب الضعيفة، والموج رمز للأحكام، والساحل رمز لعالم الحجب، والحيتان رمز للشُبه والقواطع في السلوك، والدابة كناية عن الشُبهة.

ويذهب الشارح إلى أن معنى هذا التنزل تبيين هل السلوك بالعلم أولى، أو السلوك بما يحمل القلب من الشوق كيف اتفق؟ فرجح الثاني، وعلل ذلك بقوله: "لأن الألواح أسباب ضعيفة، فكأن راكبها اعتمد على المُسبب الحق تعالى لا عليها، ولست أريد أن السالك ينبغي أن يترك العبادة، بل المراد أن يترك اعتبارها من قلبه، فإن في ذكرها منة على الله تعالى، وصرح أن المخاطرة أسلم؛ لأن الاعتماد فيها علي المسبب أظهر، والذي حسن تخصيص الطريق باسم البحر والعبادة بالمراكب في التمثيل، هو أنه لو صرح بهذا المعنى، ولم يجعل الحديث فيه بالإشارة، أنكره علماء الرسوم دفعة واحدة قبل

الوصول إلى فهم معناه، لما يتبادر إلى أفهامهم من أن فيه منابذة للسنة والشرع(٦٢).

ويرى نيكلسون أنه يريد بالبحر الرياضيات والمجاهدات الروحية التي يجتازها السالك في رحلته إلى الله تعالى، والمراكب هي أعمال العبد صالحة أو غير صالحة، والساحل هو الظاهر، ومقر الظلمة هو الباطن، والحيتان هي مخاطر وعقبات الطريق الوسط بين الظاهر والباطن، وشرط سلامة الطريق أن يتوكل على الله وحده ويجعله غايته، ولا يثق بالأغيار؛ لأنه حتى المراكب التي يريد بها الأعمال الصالحة وغيرها لا تنجيه، بل تغرق، فلا المركب ينجي ولا الألواح بسبب الاعتماد على غير الله، ويريد بالساحل عالم الظاهر، وبالآلة المركب(٦٣).

ويرى بعضهم أن البحر يدل على الباطن، في مقابل البر الدال على الظاهر، والمراكب هي العبادات الظاهرة، والألواح هي الشوق والمحبة(٦٤)، ويقول د. عاطف جودت نصر حول صورة ركوب البحر وانكسار السفينة عند المتصوفة: "تنول هذه الأساليب كلها إلى الرمز في طبيعته العرفانية، وفيه نتعرف على الخطر بوصفه علامة على كل حياة روحية تنشد التوتر الخصب والقلق المفضي إلى الطمأنينة الحقة(٦٥).

وينظر بعضهم إلى هذا الرمز من زاوية الإبداع، فيقول: "ليس الروح المبدع في الكون سوى سفينة في بحر، ووجوده (الروح) هو وجده الخالص، وكل ما سواه غارق... فالوقوف في بحر الحقيقة يفترض الانحلال فيه، والسلامة هي مجرد طوفان الجسد وأجزائه المتجزئة، كما أن الغرق هو الانحلال في الكل، وهو إدراك يستلزم المغامرة والمخاطرة والتحدي ... فأي معنى للركوب بلا مخاطرة؟ وإلا فالركوب المبدع شبيه بسفر حقيبة من حقائب المسافرين لا قيمة لما فيها؛ لأن حقيقة الإبداع هي المخاطرة الدائمة، والقدرة على تصور النفس (الذات) منحلة في الكل الحي(٦٦).

واستعمل النفري رمز الإبرة والخيط في قوله: "اقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح، وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده..."(٦٧)، والخيط هنا رمز للمعرفة، والإبرة رمز للعلم، وثقب الإبرة لمجرى المعرفة من العلم، وبين الخيط والإبرة ارتباط شبيه بارتباط العلم والمعرفة(٦٨).

وهناك المزيد من الرموز والإشارات الأخرى التي وظف فيها المحسوسات للدلالة على المعاني الصوفية العميقة التي أراد أن يصورها ويوحي بها، ومنها: أنه جعل لفظ الليل إشارة إلى الجهل، والنهار إشارة إلى العلم(٦٩)، ورمز بالشمس والقمر والنجوم والأنوار كلها للذات الإلهية، ورمز لغيرها بالظلمة أو الظل(٧٠)، واستعمل الرموز الذهنية كاللبس والنزع إشارة إلى الطاعة والمعصية(٧١).

وهكذا يتعمق النفري في سرد قضايا الوقفة من خلال تعبيرات وإيحاءات رمزية تحتاج إلى التعمق في متابعة معانيها وسبر أغوارها الروحية.

وهكذا نلاحظ أن الرمزية الدينية لا تصف لنا بعمق صميم الشعور بالحقيقة الغيبية(٧٢)، كما يذكر وولتر ستيس ذلك لأن اللغة لا تعبر إلا عن تصوراتنا لأنها تنقل من مفاهيم طبيعية عادية فهي لا يمكن أن تكون وسيلة للتعبير بوضوح عن الحقيقة الغيبية، لكن بعض الألفاظ قد تولد شعوراً بعينه لدى الإنسان المتدين من أمثال الكلمات التي يعبر بها الصوفية والمتدينون عن الخوف من الله والحياء من الله، والرهبة والقرب، والأنس ... وهي كلمات تولد شعوراً لدى الصوفي يتواكب وشعوره بالخوف والرهبة والجزع والطمأنينة والمعية مع الله(٧٣).

فالصوفي في ري رودولف أتو "R. Otto" يرى وجهاً للتماثل بينه وبين صفات طبيعية كالمحبة والفضل والاصطفاء وما شابه ذلك من الألفاظ التي لا تصف الحقيقة الغيبية وصفاً يتطابق مع صفاتها الحقيقية إلا أنها تبقى بمثابة لغة إشارية ذات طابع مجازي فائق للطبيعة تشير إلى صفات الحقيقة الغيبية لكنها لا تصفها وصفاً حقيقياً بل هي تقتصر على الإشارة إليها بطريقة رمزية(٧٤).

لكن "وولتر ستيس" لا يوافق على أن الألفاظ لا تحمل وجهاً للتماثل أو التشابه مع الحقيقة الغيبية، لكنها من وجهة نظره تبقى أمراً شبيهاً بالطابع المميز للحقيقة الغيبية على نحو ما ندركه إدراكاً مباشراً، ولو أن هناك علاقة تغاير أو اختلاف يبقى التشابه مع الحقيقة الغيبية تشابهاً حقيقياً، وتتفاوت الألفاظ في طبيعتها التطابقية مع الحقيقة الغيبية تفاوتاً يتماثل مع خط الكلمة من التشابه مع المرموز إليه.

وتظل هذه اللغة التي ترى أن العالم وهم وأن اللحظة التي يتم فيها العيان الصوفي هي لحظة لا زمانية ولا مكانية وأنها أزلية لا نهائية ولا يوجد شيء خارج عنها سواء كان مكان أو زمان إنما هي بالضرورة تعبير عن أن الصوفي يحيا في كلا المستويين، مستوى الزمان ومستوى الأزل وهي تنتقل بينهما من الواحد إلى الآخر.. وهذه الحقيقة تصدق على سائر الناس بقدر ما يكون الوعيّ الصوفي قد نما عندهم.. لكن هذا الازدواج الشعوري عندهم يولد امتزاجاً يتداخل فيه الزمان والأزل، أو تداخل بين النظامين الطبيعي والإلهي أو النظام الزماني والنظام الأزلي(٧٥).

وإلى جانب هذا فإن من يدرس ظاهرة الشطح والتجديف في التصوف فإنه يتبين كيف تلوح الرموز وكيف تسيطر الإشارة على عباراتهم، ثم أن المجاز اللغوي يلعب دوراً بارزاً في تشكيل عباراتهم التي تحمل في ثناياها اختصاص المكاشفة بين الأنا الصوفية والغيب المحجوب.

وقد بدا هذا واضحاً في اعتبار الذات البشرية حائلاً بين العبد وربه، ظهر هذا في شعر الحسين بن منصور الحلاج المتوفي ٣٠٩هـ وهي اللغة التي دعت المستشرقين إلى وصف تجربة الحلاج الصوفية باعتبارها تجربة حلولية Incarnation(٧٦).

وما يجري على الحلاج يجري على محمد بن عبد الله النفري، كما يجري على الصوفي المتفلسف "محيي الدين بن عربي(٧٧)" حيث أن لغة الخطاب عندهم لغة مفعمة بالرمز والإشارة من وراء العبارة، وهي لغة تفصح عن معاناتهم ومنازلاتهم وتقدم تجربة لا يحظى بها إلا خاصة الخاصة من أهل الله، وهي نتيجة لتوجه العبيد المفردين فيما يرى ابن عربي وهم أهل الاختصاص الصادر عنهم على قدر إخلاصهم في أعمالهم، وهو توجه الكل من أهل الله الذي يعني أن لا يجعل العبد لهمته وتفانيه في عبوديته لربه وعبادته له مرداً غير الحق، وأن يكون ذلك تعلقاً كلياً غير محصور فيما يعلمه العبد منه تعالى أو يسمعه عنه بل نحو ما يعلمه سبحانه في أكمل مراتب علمه وأعلاها.

النتائج

أسفر هذا البحث عن نتائج غاية في الأهمية ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

أولاً: يبقى النص الصوفي محاولة للظفر بمفاهيم غيبية ومحاولة لتفسير الظاهرة النصية المتعلقة بقضايا التنزيل والوحي والكشف الصوفي، لهذا تختلف مدلولات الرمز الصوفي والنص المقدس باختلاف تجارب البشر وخلفياتهم العقائدية والأيدولوجية.

ثانياً: لاحظت الباحثة عمق وخصوصية التجربة الصوفية باعتبارها تجربة وجدانية يحظى فيها الوجدان الصوفي بانبثاق الصورة الإلهية الكامنة في القلب لتصبح صورة مهيمنة تتجلى له شهودياً فتتكشف فيها الحقائق والأسرار التي لا تتاح إلا للخاصة من أهل الله من الأسماء والحقائق الربانية التي يجب سترها على العامة الذين لا يفهمون مقاصدهم ولا يتحملون أسرارهم على حد قول عطاء الله السكندري.

ثالثاً: يذهب بعض الباحثين إلى أن من أسباب لجوئهم إلى الرمز يتمثل في عجز اللغة العادية عن الوفاء بالتعبير عن مواجيد الصوفية فيؤكد ابن عربي مثلاً أن قوالب ألفاظ الكلمات لا تحل عبارة معاني الحالات الجذبية، وخبايا عالم الغيب.

رابعاً: يحمل الخطاب دلالات معتقة برياح الحب الإلهي والخيال الصوفي الذي يبني الوصال مع المحبوب ويصل بين الأرض والسماء في لغة تشربت بنور المعرفة ومشاهدات الكشف والعيان الصوفي مما يجعل من اللغة أداة عاجزة أمام ضخامة التجربة وتعالي الصور العرفانية.

خامساً: تبقى اللحظات الخاطفة التي تصدر فيها الشطحيات المسرفة في الغموض لحظات نشوة وجذب روحاني ووجود عفوي عميق وضارب في أعماق تجربة الصوفي ووجدانه التي تنكشف عن ثورة الروح وتمردها على سجن الجسد تلك اللحظة المليئة بالأسرار، والتي يحظى بها الصوفي العظيم في كل الديانات وإن اختلفت الأسرار والبنى العقائدية، وذلك أن لحظة الكشف الصوفي تمزج بين أبنية روحية وخطابات فلسفية يوحدها خطاب مغرق في الروحانية متوج بالتجليات الإلهية وإن تباينت أصوله العقدية.

سادساً: إن الخطاب الصوفي لا ينبثق إلا عن حالة وجدانية ولذلك يستوجب تفكيك رمزيته وانغلاقه الذي يظل رهين الثقافة الدينية المحبوسة في قوالب الوجد والخيال والمحاطة بالقداسة مما يجعل الاقتراب من النص الصوفي أحياناً إجتزاءً على ثوابت يصعب إن لم يكن من المستحيل تجاوزها، فيركن الصوفي إلى السكون وعدم الخوض في تجربته اعتصاماً بالنجاة من تقليل من لا يفهم معاني هذه الوجدانات العميقة من العامة الذين هم ليسوا من أهل التصوف.

سابعاً: وبما أن اللغة لا تعبر إلا عن تصوراتنا فهي تكون غير قادرة على أن تصف لنا الحقائق الغيبية إلا أنها قد تولد شعوراً معيناً لدى الصوفي أو المتدين، حيث تتواكب الألفاظ مع شحنات وجدانية تنقل شعوراً بالقرب أو الحب أو المعية مع الحقيقة المطلقة أو مع الله في الأديان السماوية، ومع ذلك تحمل الألفاظ دلالة شبيهة بالحقيقة الغيبية وتستطيع أن تعبر عن سموها وتعاليها.

ثامناً: وتطلعنا فلسفة الدين عند وولتر سيتس و ردولف أتو على أن عيان الله لدى الصوفي العظيم هو الوضوح بحيث أنه ليستطيع أن يكتشف في صميمه عملية تجاوز كل تمييز بين ذات وموضوع وهو التجاوز الذي طالما اختلط مجالات ومشاعر ذهنية أخرى لا تمت له بصلة، أعنى ببعض الإدراكات الحسية والأفكار المتعلقة بالعقل الواعي لدرجة أننا قد نعجز عن فهم طابعه الحقيقي.

تاسعاً: تبقى الرمزية الدينية غير قابلة للتحول إلى قضايا حرفية، فلا يمكن مثلاً التعبير بقضية حرفية عن طبيعة الله لأنها تأتي متضمنة صياغة تصورية، ومع ذلك فليست الرمزية الدينية مجرد مجاز محض، بل هي تمثل الإدراك المباشر لله في صميم الحدس الديني، وليس الله كما هو في غيبه وإطلاقه وتساميه.

الهوامش:

(1) راجع ابن عربي، التجليات الإلهية، وصدر الدين القونوي، النفحات الإلهية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية برقم ٦٧٣ تصوف.

(2) إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م، ص

راجع أيضاً: إبراهيم ياسين (الدكتور)، النصوص في تحقيق الطور المخصوص، دراسة وتحقيق على مخطوطة صدر الدين القونوي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ١٤١.

(3) النصوص في تحقيق الطور المخصوص، ص ١٤١.

(4) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، بيروت، ١٩٦٩م، ١١٦، ٢٢٨، ٢٣٥.

(5) مجموعة الأشعار المنسوبة للحسين بن منصور الحلاج التي جمعها عبد الحفيظ بن هاشم مدني في كتابه "أخبار الحلاج" وكذلك الأشعار الواردة في الطواسين، مكتبة الجندي، القاهرة، طبعة ١٩٧٠م، ص ١٢، ١٢٢.

([6]) إبراهيم ياسين، حال الفناء في التصوف الإسلامي، ص ٦٠.

([7]) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء في التصوف الإسلامي، طبعة دار المعارف، ١٩٩٣م، ص

([8]) ابن تيمية الحراني، الفتاوى، طبعة عبد الرحمن بن محمد قاسم النجدي، طبعة المملكة العربية السعودية، المجلد الثاني، ص ٩٢.

([9]) راجع أبو العلا عفيفي (الدكتور)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، محاضرات مترجمة عن رينولز نيكلسون، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٠٨، ١٠٩.

Web; The Idea of personality in Sufism, Cambridge; 1923, p. 46.

(10) The Varieties of Religious Experience, p. 360.

([11]) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء في التصوف الإسلامي، طبعة دار المعارف، ١٩٩٣م، ص

([12]) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠.

([13]) إسعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفي، طبعة بيروت، ص ١٦.

هذا؛ وفيما يخص "ملكة التأويل" عند ابن عربي، تلك التي يفترضها الإدراك الروحي للرموز والإشارات، فقد شرحها وأفاض في شرحها "هنري كوربان" وربطها بقوة الخيال التي تسبق الإدراك الحسي وتصوغه، فالإدراك الروحاني يُحوِّل معطيات الحس إلى إشارات ورموز.

وفيما يشير "كوربان": إن هذا الإدراك الشهودي يتحقق في عالم المثال الذي يعتبر الخيال الشهودي عضوه الفاعل، لأنه هو الذي استطاع ولا يزال دوماً تحويل المعطيات الحسية إلى رموز، والأحداث التاريخية إلى قصص رمزية، ومن ثم فإن توكيد المعنى الباطني يتطلب التأويل، ويتطلب التأويل ملكة لإدراك التجليات، ويغشي الصور المرئية بوظيفة شهودية، وهذا الملكة هي قوة الخيال لدى ابن عربي (الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي: ص ٧٧ – ٧٨).

وفيما يخص اصطلاحات ابن عربي، راجع للقاشاني: اصطلاحات الصوفية وكتاب: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال للقاشاني، وأيضاً: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية لابن عربي، ملحق بتعريفات الجرجاني: ص ٢٣٣)، ولسعاد الحكيم: المعجم الصوفي الخاص باصطلاحات ابن عربي (الحكمة في حدود الكلمة)، وفيما يتعلق بتوظيف اصطلاحي "الحق" و "الخلق" عند ابن عربي راجع: الفتوحات المكية، جـــ٢، ص ٦٠٤.

([14]) صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، طبعة حيدر آباد، ١٣٣١ هـــ، ص ١٠٥.

([15]) المصدر السابق، ص ١٠٥.

راجع إبراهيم ياسين (الدكتور)، تحقيق النصوص لصدر الدين القونوي، طبعة منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م، ص ٣٥.

حين تكلم ابن خلدون عن الكشف الصوفي وإعطاء حقائق العلويات، فقال إن اللغات لا تعطي دلالة على مراد الصوفية في عباراتهم، لأن كلامهم صادر عن وجدان، وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه، وإذا كانت اللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، وكان أكثر كلامهم في الكشف وترتيب صدور الكائنات من نوع المتشابه، فلأنها (أي اللغات) لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات.. والعبارة عن "المواجد" صعبة لفقدان الوضع لها (مقدمة ابن خلدون، ص ٥٨٨) ومن هنا، كان لعبارات الصوفية في الغالب معنيان، أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق والتدقيق، وهذا المعنى الأخير يكاد يستغلق تماماً على من ليس بصوفي، ومن ثم ظهرت لديهم خاصية الرمزية في التعبير (د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي؛ ص ٩)، وصعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم، راجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست هي بالشيء المشترك بين الناس، ولم يخطئ عالم النفس الأمريكي "وليم جيمس" حين حاول أن يحدد الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة، فوصف إحدى هذه الخصائص، بأنها "أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها (Ineffability) وذلك لأنها أحوال وجدانية (States of Feeling)، وهو مما يصعب نقل مضمونه للغير في صورة لفظية دقيقة، راجع:

James, (w.): The varieties of religious experience, p.p. 371 – 373.

وأيضاً راجع: إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكوميتافيزيقية، ص ٥٣ – ٥٤)، هذا؛ ويرفض "ولتر ستيس" اعتبار اللغة الصوفية رمزية؛ بمعنى أنها تجاوز الفهم أو تعلو على العقل، وذلك في فصل كان عقده عن "التصوف واللغة" من كتابه، ويجادل من أجل نفي هذه النظرية ليقدم نظرية جديدة مقترحة، لكن جدله الفلسفي إزاء رمزية اللغة الصوفية لا ينفي بالفعل: أن إدراك المتصوفة جميعاً للواحد لا يشارك في طبيعة الفهم أو الفكر المجرد، على نحو ما تفعل معرفة الموضوعات العقلية البحتة.

([16]) إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل للتصوف الفلسفي، ص ٤٩.

([17]) أحمد ابن تيمية، الفتاوى، طبعة المملكة العربية السعودية، المجلد ١٦، ص

([18]) إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل للتصوف الفلسفي دراسة سيكوميتافيزيقية، سور الأزبكية، ٢٠٠٢م، ص ٤٩.

([19]) أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد (زروق)، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

(20) وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة د. زكريا إبراهيم، طبعة بيروت، ص ١٠٥.

Stace; Mysticism and philosophy, p. 280, 301, 302.

(21) William James, The Varieties of Religious Experience, p. 360 -370.

(22) W. Stace, The Teaching of Mystics, p. 30-46.

(23) The Varieties of Religious Experiences, U.S.A, 1901, p. Mysticism.

See too: John White; What is Enlightment; United Kingdom, 1948, p. 370.

(24) راجع الوصية المتبولية لعبد الوهاب الشعراني، ص ٤١.

(25) إبراهيم بسيوني (الدكتور)، نشأة التصوف الإسلامي، ص ١٧١.

(26) إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء في التصوف الإسلامي، ص ٦٩.

(27) The Varieties of Religious Experiences, p. 370.

(28) راجع آلان إدموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، طبعة ٢٠١٠م، ص

(29) توم آرنولد، التفكير فوق العقلاني Super Rational thinking ، راجع: د. نيفين إبراهيم، ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود، طبعة ٢٠١٦، جامعة المنصورة، ص ٢٢٤ – ٢٥٣.

راجع أيضاً: التصوف والتفكيك، ص ٤٩.

(30) راجع: نيفين إبراهيم ياسين، ملكات الإدراك الفائق، مرجع سابق، ص ٢٢٤ – ٢٥٣.

لنقرأ للنفري هذه الكلمات: ".. لن يفلح المتصوف مالم يخلف الحرف وراء ظهره، لأن الشك يسكن في الحرف، والكيف يسكن في الحرف، فالحرف فجٌّ إبليس ، الحرف لا يعرف الله، والله يخاطب الحرف بلسان الحرف، والحرف أعجز من أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عن الله؟!.. والوليُّ لا يسعه حرف، إذا ثبت الحرف للصوفي، فما هو من الله، ولا الله منه، والحرف لا يلج الحضرة، وأهل الحضرة يعبرون الحرف ولا يقفون فيه، الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة، والخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف..." (محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري: الأعمال الصوفية، مراجعة وتقديم سعيد الغانمي: ص ٥٣).

وإذا فهمنا كلمات "النفري" عرفنا كيف تموت اللغة ويُحكم عليها بالإبادة لدى الصوفي، تماماً كما يموت الصوفي حين يخرج من علمه وعمله ومعرفته وصمته ونفيه واسمه ورسمه؛ كذلك تموت لغته، يموت الحرف والمحروف.. عندما يخرج الصوفي من الحرف (اللغة) والمَحْروف (ما يخبر عنه الحرف)، يُلقي العبارة وراء ظهره، ويلقي المعنى وراء العبارة، ويُلقي الوجد وراء المعنى، ويدخل إلى الله فقيراً مما سواه، هنالك يتلقى معنى آخر، ولغة أخرى، وعبارة أخرى..!!.. .

أما ابن عربي، فهو نسيج وحده، وهو أكثر من وظف اللغة توظيفاً يخدم أغراضه في مذهب وحدة الوجود، وأكثر من قلب اللغة وفتح ألفاظها وبثَّ فيها معان بعيدة التناول، ووسَّع، وتجوّز، وأشكل، وألغز، وأغرق في الرمز إلى ما لا تحيط به العقول المحدودة، فهو يُعدُّ بحث

من أخصب الصوفية الفلاسفة فكراً ورؤية وخيالاً خلاقاً في ميدان صناعة المصطلح وتوظيفه صوفياً وفلسفياً بين عالمي الغيب والشهادة (راجع: فصوص الحكم، والتعليقات عليه، الدكتور أبي العلا عفيفي، المقدمة، ص ٧، ١٢، ٢٠، ٢٤).

ومن طريف ما يحكيه الدكتور أبو العلا عفيفي رحمه الله في هذه الصفحات، شكواه حين كلفه أستاذه "نيكولسون" أثناء أطروحته للدكتوراه عن "التصوف الفلسفي عند ابن عربي" بقراءة "فصوص الحكم"، فقرأه مرات؛ فوجد صعوبة في فهم كلام ابن عربي وتحديد مقاصده لغموض لغته، فعاد إلى أستاذه شاكياً قِلة فهمه لألفاظ الرجل وافتراقها عن معانيها، واتصال الألفاظ بمعانٍ رمزية مغلقة أو إن شئت قلت معاني "مفتوحة" ليست مما تقوى عليه عقول أهل الظاهر في كل حال، على الرغم من استقامة الجملة، وبيان العبارة في ظاهرها؛ فأوصاه بترك "الفصوص" والعكوف على "الفتوحات"، ففعل، فاستجابت هنالك قريحته للغة ابن عربي بعد دوام الصبر وشدة المعاناة، فعاد إلى "الفصوص" شارحاً ومعلقاً ومترجماً له إلى اللغة الإنجليزية، وهو مجهود خالد بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لو لم يدرس الدكتور عفيفي – طيَّب الله ثراه – في ميدانه سوى هذا الكتاب فقط، لكانت دراساته وتعليقاته كفيلة بخلوده على وجه الزمان.

وعقد أستاذنا الدكتور أحمد الجزار وأستاذنا الدكتور إبراهيم ياسين مقارنات طويلة بين ابن عربي وابن سبعين في دراسته الممتازة عن: التصوف؛ مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازاني"، لبيان معنى الوحدة من وجهة نظر كل منهما، فبينما الوحدة عند ابن عربي وحدة وجود أبان عنها مضموناً لا اصطلاحاً بسبب أنه لم يستخدم في مؤلفاته اصطلاح وحدة الوجود، وإن كانت مصنفاته طافحة بالمذهب جملة وتفصيلاً؛ تجيء الوحدة عند ابن سبعين وحدة مطلقة لا تقر ولا تثبت إلا وجوداً واحداً هو الله فقط وكل ما عداه من ضروب الوجود وهم، أو مراتب زائلة، ويستدل برسالة "الإحاطة" لابن سبعين حيث قال: "فلا وهم إلا وهم ولا إله إلا الله، بل ليس إلا الأيس فقط، وهو الله الله الله الله الله؛ هكذا ورد وهكذا وجد، وهكذا رسم وهكذا قسم، وهكذا كان وهكذا هو "ومع ذلك تظل الوحدة بين ابن عربي وابن سبعين غير مقطوعة الصلة، وعليه يثبت الدكتور الجزار أن كل من يجعل وحدة الوجود ووحدة الشهود والوحدة المطلقة هي مجرد تسميات لمسمى واحد كما فعل أحدهم، يكون خاطئاً؛ بسبب أن الفارق دقيق بين تلك المذاهب فيما بينت عليه أصلاً مهما تقارب أصحابها في بعض الأفكار (الفكر المصري المعاصر؛ والتصوف؛ ص ١٨٤ – ١٩٢).

وإن كان د. إبراهيم ياسين قد اختلف في رأيه حيث يرى أن الوحدة التي يتحدث عنها ابن سبعين هي وحدة الشئون الإلهية لا وحدة الوجود فهو يظهر في الأشياء بشئونه لا بذاته، راجع: المدخل إلى التصوف الفلسفي، ص

([1]) R. A Nicholson, The Mystics of Islam, London, 1917, p. 50.

راجع: محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، نشره آربري، ص ١٦٤، ٢١٠.

([31]) محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، ص ٥٣.

([32]) راجع: أبو طالب المكي، قوت القلوب، ص ٥٠.

([33]) المواقف والمخاطبات، ص١٦٤.

([٣٤]) F. Underhill; A Study in the nature and the Development of Man's Spiritual Consciousness; London; 1949; p.45.

([٣٥]) الزمان والأزل، ص ١٧٦.

([٣٦]) المرجع السابق، ص ١٧٧.

([٣٧]) المواقف:٤.

([٣٨]) شرح المواقف: ٣٥.

([٣٩]) القضايا النقدية في الأدب الصوفي: ٩٢.

([٤٠]) النثر الصوفي: ٣٩٩.

([٤١]) المواقف: ١٩.

([٤٢]) المواقف: ١٢١.

([٤٣]) شرح المواقف: ٤٠٠.

([٤٤]) المواقف: ١٣.

([٤٥]) شرح المواقف: ٨٤.

([٤٦]) المواقف: ١١.

([٤٧]) شرح المواقف: ٧٤.

([٤٨]) المواقف: ١.

([٤٩]) ينظر: شرح المواقف: ١٧.

([٥٠]) المواقف: ١٩.

([٥١]) اشتعال الذات: ٢٤٤، وتنظر: ص ٢٣٩-٢٤٣.

([٥٢]) حكمة الروح الصوفي: ٤٣٧.

([٥٣]) في الشعري: ١٠٤.

([٥٤]) مدخل إلى التصوف الإسلامي: ١٦٨.

([55]) شرح المواقف: ٢٣٧.

([56]) المواقف: ١٢.

([57]) شرح المواقف: ٨٠.

([58]) المواقف: ١٠٧.

([59]) شرح المواقف: ٣٦٨.

([60]) المواقف: ٧.

([61]) شرح المواقف: ٥٣-٥٦.

([62]) رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة شريبه، ص ٧٩.

([63]) القضايا النقدية في النثر الصوفي: ١٦١.

([64]) الرمز الشعري عند الصوفية: ٤٦٠.

([٦٥]) حكمة الروح الصوفي: ٣٣٨.

([٦٦]) المواقف: ص ٧٥.

([٦٧]) ينظر: شرح المواقف: ص ٢٨٩.

([٦٨]) ينظر: شرح المواقف: ص ٣٦٥.

([٦٩]) ينظر: المواقف: ص ٧٣، واشتعال الذات: ٤٤.

([٧٠]) ينظر: المواقف: ص ٥٩، وشرح المواقف: ص ٢٣٧.

([٧١]) الزمان والأزل، ص ٢١٢.

([٧٢]) المرجع السابق، ص ٢٠١٣.

راجع نظرية المجاز أو الاستعارة في فصل "التصوف واللغة" من كتاب "ستيس": التصوف والفلسفة، ص٣٤٥، وإنا لنميل إلى القول هنا "بالمجاز المجمل"، وهو كما عرفه الجرجاني: "ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك

بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام، كالمشترك؛ أو لغرابة اللفظ، كالهلوع، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم، فترجع إلى الاستفسار ثم الكلب ثم التأمل (التعريفات، ص١٨٠).

ومعنى "المشترك" –فيما يقول الشوكاني– هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أولاً من حيث هما كذلك، فخرج بالوضع مت يدل على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز، وخرج بقيد الحيثية المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث أنها مشتركة في معنى واحد.. هذا عن اللفظ المتواطئ: واختلف أهل العلم باللغة في اللفظ المشترك، فقال قوم أنه واجب الوقوع في لغة العرب، ومنع وقوعه آخرين، وقالت طائفة بجواز وقوعه، وما يعنينا نحن إلا الذين أوجبوه، لأن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية.

والمتناهي إذا وزع على غير متناهي لزم الاشتراك، ولا ريب في عدم تناهي المعاني (إرشاد الفحول، ص١٩)، ولما كنا نكتب في ميتافيزيقا اللفظ المفتوح فقد تقرر عندنا ما كان الجرجاني قد قرره سلفاً من "مجاز مجمل" مفاده: انتقال اللفظ من معناه الظاهر إلى ما هو غير ظاهر ولا معلوم، والأخذ بمعنى الاشتراك فيما جوزه علماء اللغة على ما قال الشوكاني.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٢٠١٤.

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٧٥) R. A Nicholson, The Mystics of Islam, London, 1963, p. 20.

(٧٦) ابن عربي، التجليات الإلهية، تعليق سودكين، تحقيق د. عثمان يحيى، ص ٣٦١.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

١- ابن تيمية الحراني، الفتاوى، طبعة عبد الرحمن النجدي، السعودية، بدون تاريخ نشر.

٢- ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات، عليه، القاهرة، ١٩٣٤م.

٣- ابن عربي، التجليات الإلهية، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٦٧٣ تصوف.

٤- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، ود. عثمان أمين، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٠م.

٥- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠م.

٦- أبو العباس أحمد بن احمد محمد (زروق)، قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

٧- القاشاني، اصطلاحات الصوفية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

٨- صدر الدين القونوي، تحقيق: إبراهيم ياسين، طبعة منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.

٩- صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، طبعة حيدر آباد، ١٣٣١ هـــ.
١٠- محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، نشره يوحنا آربري بدون تاريخ نشر.

ثانياً: المراجع:

١١- إبراهيم ياسين (الدكتور)، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٣م.
١٢- إبراهيم ياسين (الدكتور)، حال الفناء في التصوف الإسلامي، طبعة دار المعارف، ١٩٩٣م.
١٣- إبراهيم ياسين (الدكتور)، مدخل إلى التصوف البدايات، طبعة مكتبة الإسراء، طنطا، ٢٠٠٣م.
١٤- إبراهيم ياسين (الدكتور)، المدخل للتصوف الفلسفي دراسة سيكوميتافيزيقية، سور الأزبكية، ٢٠٠٢م.
١٥- أبو الوفا التفتازاني (الدكتور)، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٣.
١٦- آلان إدموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، ترجمة: حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
١٧- إسعاد الحكيم (الدكتورة)، المعجم الصوفي، طبعة بيروت.
١٨- وولتر ستيس، الزمان والأزل، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، بيروت، ١٩٦٧م.
١٩- نيفين إبراهيم (الدكتورة)، ملكات الإدراك الفائق ورؤى الوجود، طبعة ٢٠١٦م.
٢٠- وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

21- E. Underhill; A study in the nature and development of man's spiritual and consciousness; London,1949.
22- Jhon White; what is Enlightment, United Kingdom; 1945.
23- Nicholson, The mystics of Islam, London, 1917.
24- Walter Stace; Mysticism and philosophy, London;1959.
25- Walter Stace; time and eternity, London;1960.
26- Web; the idea of personality in Sufism, Cambridge, 1923.
27- William James, The Varieties of Religious Experience, London and New York, U.S.A; 1975