الخطاب الصوفي
بين التشكيل الفني والتشفير الاصطلاحي
(قراءة في الأسباب والآليات)

د. زروقي عبد القادر[1]

التصوف عكوف على عبادة الله والانقطاع إليه والزهد عن ملذات الحياة الدنيا وزخرفها ومخالفة لما أصبح معتاداً عند الناس من الإقبال على الدنيا، هذا ما ارتبط بمفهوم التصوف في الفكر العربي وقد أثبته ابن خلدون معلّلا أنه لما "فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[2]، ولئن وُصِف الخواص من الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين بالزهد والعبَادة، إلا أنّ لفيفهم من أهل السنة المقلبين على العبادة والزهد عرفوا باسم الصوفية والمتصوفة، وهكذا تميزت الصوفية منذ نشأتها بما يجعلها متفردة في سلوك مريديها الذي لا يتصل إلا بالله تعالى، وهو ما أحدث تغييراً على نمط تفكيرهم الذي انعكس في خطابهم.

إستراتيجية الخطاب الصوفي ومثالية الدلالة

لما غاص المتصوفة في عالمهم الروحاني بدا لهم تميّزهم عن غيرهم ممن بقي منجذباً إلى عالم الواقع المادي فخصّوا أنفسَهم بأنهم أهل الله وخاصته الذين اصطفاهم وميزهم بمنحه إياهم "أسرار العلم الباطن، المودع في كتاب الله وسنة رسوله"[3]. وانسحب هذا التخصص على استخدامهم لخطاب متميز عن الخطابات الأخرى للتعبير عن أسرار وبواطن أحوالهم وطريقهم، بحيث لا يكون هذا الخطاب إلا منهم وإليهم. فكانت لغتهم مستعصية الفهم عن سواهم من الفرق الأخرى.

من هذا المنطلق التي تتجلى فيه ذاتية المتصوفة برزت إشارية الخطاب الصوفي، فهو خطاب أُنتِجَ بناء "على مسألة الصدق التي تخضع إلى حال الصوفي التي تختلف حسب تدريجه

1- جامعة ابن خلدون، تيارت . الجزائر

2 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق، حجر عاصي، دار مكتبة الهلال، بيروت: سنة1991، ص: 295.

3 . توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مارس : سنة1985، ص: 179.

في التقدم بين يدي الله وإدارته لملكوته»[4]؛ أي أن منشأ الأسلوب الإشاري في الخطاب الصوفي راجع في الأساس إلى التجربة الصوفية قبل أيّ سبب آخر؛ لأن الغاية من هذا الخطاب ليست خدمة المعنى المادي للّفظة ولا إلى الوصول إليه، وإنما بغية التعبير الوجداني الكامن في ما وراء الألفاظ من خلال ما توحي إليه من معانٍ خفيّةٍ ضمّنها إياها الصوفي، لذلك كان خطابه حاملاً لفكره الذي يريد به التأثير في متلقيه.

هذا ما يجعل دلالة الخطاب الصوفي مثالية مجردة، فهي غير منوطة بالمدلول الحرفي للفظ الذي هو عليه في الواقع، إذ المعنى في لفظ الخطاب الصوفي كامن فيه، مبناه على تصور الصوفي للأشياء، مما يجعل الدوال عنده مقتصرة على محض الإشارة "مثقلة بالفكر الذي ينقله القائل إلى المخاطبين عن الشيء، وفرق بين الشيء الذي أتكلم عليه وما أقوله في شأنه، بدليل أن الشيء الواحد يمكن أن تقال في شأنه أموراً متباينة»[5].

إن الإيحاءات الوجدانية التي يتضمنها الخطاب الصوفي هي في الحقيقة غير منتهية إلى نفسية المتصوف وذاته، فهي تتعداه على خلفية طبيعتها المعنوية المتعلقة بمطلق الكلام، وباعتبار أن الكلام غير محتَدٍ عند المتكلم وإنما يتجاوزه إلى المخاطب الذي يُعَدُّ طرفا في العملية التواصلية. من هنا تكون أخصُّ خاصية في الخطاب الصوفي على مستوى شكله هذه الإشارية اللفظية التي تحمل معانٍ مستُورةٍ لا يُدرَك الكثيرُ منها إلا بالتحليل والتعمق في التأويل. الميزة التي تجعل من إدراك حقيقة الخطاب الصوفي عند العامة أمراً عسيراً. وتغدو الحقيقة فيه مجتذَبة بين المتأولين لتكون بذلك حقيقة ذاتية وظريفة سواء عند المبدع الذي تلفظَ بها بحالة فيضٍ وجداني أو عند المتلقي الذي لا تنكشف له إلا بمقدار ما أوتي من مفاتيح التفسير والفهم، لذا يقرر التوحيدي بأنّ التصوف يجمع "أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة»[6].

ولما كان التصوف ينبئ عن الحال من منطلق انفعالي قد تغيب فيه دلالة الألفاظ المعجمية أو قد تعجز هذه الألفاظ عن التعبير عن الموقف الوجداني كما قال أبو عبد الله النُبَاجي : "التصوّف مثل علة البرسام في أولها هذيان، فإذا تمكنت أخرست يعني أنه يعبر عن مقامه وينطق بعلم حاله»[7]. مما يمكّننا بالظفر بملحة أدبية باستطاعتنا من خلالها المزاوجة بين الصوفي بما يحمله من بعد روحي وجداني مغلّفا بغلاف أخلاقي ومصهوراً في قالب ديني،

---

4 . محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة السادسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: سنة 2000، ص: 299.

5 . لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، سنة 1997، ص: 51.

6 . أبو حيان علي بن محمد التوحيدي ، الإشارات الإلهية، تحقيق، وداد القاضي ، دار الثقافة، بيروت، سنة: 1973 ص: 113.

7 . أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم يوحنا الجَيب صادر، ط.1، دار صادر، بيروت، سنة:2001م، ص:63.

وبين ذلك الشاعر بما يمثله من غور شعري متسم بطول النفَس الحسي وصدق الشعور وكلف الوجدان، وهو ما يؤهل التصوف والشعر أن يحيل كل منهما إلى الآخر كما يحيل اللفظ إلى المعنى والمادة إلى الصورة، وتبريرنا في ذلك أن كلاً منهما (وهنا نقصد فاعلهما: المتصوف والشاعر) يجعل من اللغة قالباً للصياغة وشكلاً من أشكال التعبير عن أحواله وخوالج نفسه.

لكن لمّا كانت هذه اللغة رهن التشكيل الأسلوبي، والعبارة التي تتماهى في اللغة، حتى تأخذ هذه الأخيرة صورة الوسيلة التي تكفل لأفراد المجتمع الإنساني الارتباط والاتصال فيما بينهم من خلال القول وما يرتبط به من حروف وأصواتٍ لا غنى للّافظ لها، بما يُشترط فيه من تحصيل شيء من الاحترافية والاطلاع على أصول صناعة الكلام، حتى تصير هذه العبارة مشكِّلة لمفهوم التعبير والإفصاح، والكاشفة عن القائل من حيث هو، دون غيره، صاحبها وقائلها، أو كما تدعيه القاعدة الأسلوبية "الأسلوب هو الرجل". اضطر نقادنا القدامى إلى القول بأنّ البيان هو العبارة «وإنه يختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء المبيّن عنها غير مختلفة في ذواتها، وإنّ منه ظاهراً ومنه باطناً، وإن الظاهر منه غير محتاج إلى تفسير، وإن الباطن هو المحتاج إلى التفسير»[8].

أسباب تشفير الخطاب الصوفي

وجدنا أن الخطاب الصوفي - وشأنه في ذلك شأن الخطاب الشعري - يتذرع بذرائع إلى الخروج عن هذا البيان المنوط بحرفية العبارة التي تشكل أساس البيان. ومن ضمن ما بنيت عليه هذه الإستراتيجية ما يلي:

1. الصوفية وأفق الخطاب القرآني

من دواعي الابتعاد عن العبارة في الخطاب الصوفي الرجوع إلى خطاب القرآن الكريم الذي استَعمل مثل هذه الإشارية بما يقضي بالأخذ بباطن القول لا بظاهره، لكون أنّ أهل العلم قد اعتبروا ذلك مما يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر مثل قوله جلّ وعلا "**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا**»[9] فالله عزّ وجل لم يطلق لهم الكفر ولم يبحهم إياه. فهذا وإن كان ظاهره التفويض إليهم فإن باطنه التهديد والوعيد، ويدل على ذلك بعقب هذا "**إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ**

8 . أبو الفرج قدامة بن جعفر: نقد النثر: دار الكتب العلمية: بيروت: لبنان: سنة: 1995م، ص: 43. وابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1969، ص: 92.

9 . سورة : الكهف: الآية : 29.

بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا»[10].

هكذا قرر المتصوفة في خطابهم الاحتذاء بالخطاب القرآني، لِما تتسم به بنيته الدلالية من تجدد وعدم ارتهان بمعيارية العبارة المنضبطة التي يُحَدُّ المعنى بها فينغلق ويفقد دلالته المتجددة، ليصبح على قدر عال من التلاؤم مع مستويات العقول، وقد مثلّ محمد بن عبد الجبار النفري هذا الاتجاه بما يشكله من الأنموذج المتميز للخطاب الصوفي بتحميله العبارة - المنبثقة أصلاً عن الحرف - الدنوّ والقِصر على تمثل الحقيقة الروحية للإنسان المتصوف كونهما - الحرف والعبارة - سمة العجز والجهل، وهو ما يجعلهما غير قادرين على التعبير عن نفسيهما فكيف بهما أن يُعبّرا عما كان أعظم منهما ويحطان به فيقول: "وقال لي: الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني ؟»[11].

2. عظمة الملكوت الرباني

انحاز الخطاب الصوفي إلى الإشارية وأوغل فيها؛ لأن أصحابه أيقنوا أنّ اللغة في مباشرتها لا تدرك الحقيقة كونها مما خلق الله تعالى فكيف بهذا المخلوق أن يلِمّ بخالقه؟، ومهما قالته عنه بصريح العبارة فهي قاصرة دونه سبحانه وتعالى، هكذا رأى المتصوفة اللغة، فالأمر عندهم ينقسم إلى قسمين خالق ومخلوق - الله سبحانه وتعالى، وسواه - فكان الله تعالى، وكانت اللغة جزءاً مما هو سواه، وهي ممثّلة في العبارة التي أساسها الحرف، فأنى لهذا السوى برمته أن يدرك الله؟، فما بال اللغة التي هي جزء من ذلك السوى، قال النفري "السوى كله حرف، والحرف كله سوى»[12]. إذاً فالله لا ينقال ولا يمكنه أن ينحاط بالحرف. إذ لا تمثّل الحروف سوى الحقائق البسيطة من الأعيان، عند مشايخ الصوفية[13].

هكذا تَبين للمتصوفة عجز اللغة العادية انطلاقاً من عدم قدرتها على الإلمام والاستيفاء بالفيض الوجداني الذي يعكس معارف الصوفية؛ لأن "قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات»[14]. وغدا النظام العرفاني في الخطاب الصوفي مؤسساً بدون لغة الحروف لأنها

---

10 . سورة : الكهف: الآية : 29.

11 . محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف وكتاب المخاطبات، تح. آرثر يوحنا اربرى، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1934، ص: 6.

12 . نفسه، ص: 90 .

13 . ينظر، محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، تح.، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.1، سنة:1405هـ، ص:116.

14 . محي الدين بن عربي، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تح. طه عبد الباقي سرور، وزكي عطية، طبعة أولى، دار الفكر العربي، بيروت، سنة: 1961، ص: 116 .

بعيدة عن أن تحيط به إلحافاً حيث يقول النفري "أوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة"[15]. فيكون الصوفي غير محتاج إلى العبارة بمفهومها المعياري الصريح الذي يقف على معاني الكلمات المؤسسة على المستوى السطحي سواء، فعلم التصوف يخضع للوجد والانفعال والروح أكثر من خضوعه لوسائل تربوية وسبل إيضاحية أخرى، فهو علم أذواق وليس علم أوراق، لهذا قد يبرَّر للصوفي عدم احتباسه في خطابه عند ظواهر المعاني المستقاة من ظواهر الألفاظ، هذا فضلا على أنه لا يحتاج إليها في وصوله، فمن باب أوْلى هو غير محتاج إليها في تعبيره، وهو ما يجعل من هذا الخطاب متجاوزاً لنمطية ومعيارية الخطاب التواصلي المتعارف عليه.

أضف إلى ذلك أن الصوفي يرى أنّ "معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعدُ لفهم الحقائق التي يعرفها هو"[16] ولا أظنه في ذلك إلاّ معتمدا على ما رواه البخاري حيث قال: "**حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ ابْنِ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ**"[17].

إنّ وظيفة اللفظ بالنسبة للقائل تعبيرية يظهر فيها فكر القائل ممزوجاً بذاته، أما "وظيفتها بالنسبة للأشياء التي تدل عليها رمزية حيث تمثّلها وتحكيها، وبالنسبة للمخاطب تأثيرية كأنّ القائل معها يقصد ما يشبه استدعاء من يخاطبه ونداءه"[18]. لذلك لم يكن سبح الصوفي إلا "رحلة روحية يتخلص فيها تدريجيا من علائقه بعالم الظواهر نافذا إلى باطنها الروحي"[19] فهو يتعاطى مع أرواح الأشياء في خلوته تلك، فيكتسب علائق جديدة تتزايد بمقدار صفائه، وهو ما يوفّر له التحول والتماهي مع معطياته بالشكل الذي يتيح له أن يدرك حقائق الموجودات التي تمثل التعبير الإلهي أو ما يُعرف بكلمات الله الكونية.

---

15 . محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف وكتاب المخاطبات، ص:117.

16 . نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، سنة: 2004، ص:97.

17 . أبو عبد الله محمد البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، سنة: 1313هـ، ج/1، ص: 41. حتّى وإنْ ثبُت أن ما نشره أبو هريرة من الحديث النبوي أكثر مما لم ينشره، غير أنّ العلماء حملوا الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبيين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم، وقد كان أبو هريرة يكني عن بعضه ولا يصرح به خوفا على نفسه منهم، كقوله: أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان يشير إلى خلافة يزيد بن معاوية لأنها كانت سنة ستين من الهجرة، واستجاب الله دعاء أبي هريرة فمات قبلها بسنة، (...) وقيل يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان، فينكر ذلك مَن لم يألفه، ويعترض عليه من لا شعور له به. ينظر، هذا التفسير في كتاب فتح الباري: الحديث رقم 120.

18 . لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ص: 54.

19 . نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص: 93.

3. عجز اللغة

بموجب أن العبارة توحي بدلالة الخطاب وفق دلالة ألفاظه على حسب المواصفة والاستعمال في البعد الاجتماعي والواقعي في عرف اللغويين، فإن الصوفي على عكس ذلك تماماً فهو لا "يثق باللغة ولا يقيم لها وزناً كبيراً في مضمار البلوغ إلى الحق الصرف"[20] زيادة إلى سعيه الدؤوب الرامي إلى الحقيقة ولا شيء غيرها، لذا يجد نفسه مجبراً على تجاوز هذا اللفظ الذي لا ينفصل عن المعنى، ولا تنعزل الدلالة فيه عن الدال، إذ في اعتقاده أن "تعقُّل المعاني قلّما ينفك عن تخيُّل الألفاظ، وكأن المفكر في المعاني يناجي نفسَه بألفاظ مخيَّلة، ولو أراد تجريدها عنه، أشكل عليه الأمر"[21]. هذا ما أودى بالخطاب الصوفي إلى التميّز بالتجاوز الذي يعني الذوبان في الاستغراب والاعتماد الكلي على الرمز، لتغدو الخاصية الإشارية للخطاب الصوفي شرطاً أساسياً من شروط بلوغ الرؤيا أو "الوقوف مع الحال أو مع الكرامة أو المكاشفة"[22].

لذلك كان المريد الذي ينضبط بنظام اللغة وضوابطها الظاهرية غير مسعوف الحظ في تأتي مقصده الذي رماه بالبحث؛ لأن الرؤيا "صمت أو تعطيل للغة"[23]. ولأصبح هذا المتصوف ممن قال عنهم النفري "أصحاب الحروف محجوبون عن الكشوف"[24]. فهكذا هي الصوفية؛ إذْ "لا يحصرها ضبط ولا تستقل بالتعريف بها الكتب"[25].

تلكم هي مندوحة الخطاب الصوفي في تشبّعه بالإشارية التي تكشف المعنى لدى الصوفي فيما ينبغي أن تكون المقاصد ذاتها مستبهمة مستغلقة عمن سواه، وهذا ما يجعلها حكراً عليه وعلى أمثاله، حتى صارت هذه الحقائق غير "مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[26] كما يقول القشيري. فاللغة بمعياريتها لا تتيح لمستعملها أن يقترب من مضمار الحقيقة الأسمى، فهي تقوم برسم المرئيات حصراً "الأمر الذي من شأنه أن يحرمها من كل قدرة على احتقاب زخم الحرية العارم، فكيف يتمكن ما هو وقف على المحسوس من أن يصف الكائن الفائق للكون كله"[27].

---

20 . يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، دار الينابيع ، دمشق ، سنة، 1997، ص: 57.

21 . شرح مطالع الأنوار، ص: 84.

22 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة: 1959، ص: 56.

23 . يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، ص: 61.

24 . محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف وكتاب المخاطبات، ص: 117.

25 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 65.

26 . أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت: سنة: ط.1: سنة : 2001م، ص:31.

27 . يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، ص: 63.

إن العبارة في نظر الصوفي تحديد نهائي ومغلق للمعنى، مما دفع ببعض كبراء المتصوفة إلى الاعتقاد أن "من تكلم بالحروف فهو معلول"[28]. هكذا كانت العبارة بشقيها المحتد بما تفرضه اللغة من رموز الأصوات ومكبلات أخرى أو بما تفرضه ماهية العبارة ذاتها من الإفصاح والإلمام بشتات المعنى، فكانت "ستر، فكيف ما ندبت إليه ؟"[29]، إذاً العبارة بمثابة الصُّور الذي يحيط بتلك المعاني الروحية، فبقدر حجزه عن المتلقي إدراك الحقيقة، هو حاجب مغلف لها، لذا يتعسر على الصوفي الإفصاح عنها بالمعيار اللفظي، كما يتعسر على المتلقي الإلمام بها بغير المنظار التعبيري، فيكون بلوغ الحقيقة ومرورها في قناة الاتصال بين الصوفي والمتلقي أمراً عسيراً جداً على الطرفين، لذلك قال النفري "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"[30]. فإذا أسقطنا هذا التصريح على الفعل انجلت صحته وتراءى لنا صوابه، إذ كلما اتسعت الفكرة وغار المعنى في عالم الماوراء كان التعبير أشد قصورا على استيفاء تلك المعاني الفضفاضة والإحاطة بها، وكان عندئذ غموضُ المعاني غير متسع لها بمواصفات اللغة المعيارية المتداولة.

4. الاصطلاحات

لمّا كان اهتمام الخطاب الصوفي بالباطن على المستويين الإدراكي والتعبيري توجّب اختيار مضمار التجاوز للظاهر بتعبير إشاري معتمد على الاصطلاح والتستر والتكتم، فأصبح للصوفية "عبارات تفردّوا بها، واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم"[31]، مما يجعل هذه المصطلحات موقوفة على أهل هذا الخطاب، حكراً عليهم دون سواهم بخضوعه لشفرة. الأمر الذي أوجب على متلقي خطابهم أن يعرف "اصطلاحات القوم وآدابهم وأحكامهم وكيفية مجاهداتهم وسبيل تعليمهم ومراتب المجاهدة والمقامات، وكيف تختلف المجاهدة الواحدة باختلاف المقامات"[32]؛ لأن الاستخدام لهذه المصطلحات في الخطاب الصوفي جاء ليحجب التجلي عن مبادئ هذا الطريق عن غير المتصوفة، فقد "سئل ابن عطا لمَ استعمل الصوفية لغة غريبة غير مألوفة ؟ فقال "لما كان هذا العلم قد شرف بنا، ضننا به على غير الصوفية، ولمّا لم نستعمل لغة الناس، وضعنا له لغة خاصة بنا"[33].

لكن بين ذا وذاك تكمن مقصدية الصوفي في إفراغ تلك الشحنة الوجدانية المتلاطمة في نفسه، لذلك صارت هذه الاصطلاحات غير قاصرة على تحقيق غاية فردية واضحة فحسب، إذ الصوفي يستعمل كلمة (السكر) مثلاً في ما تدلّ عليه لغته المشقّرة من غيبة بدافعٍ قوي، ليكون

28 . أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 24 .

29 . محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف وكتاب المخاطبات، ص: 51.

30 . نفسه، ص: 51.

31 . أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 79.

32 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 48.

33 . توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، ص: 179.

السكر عنده أقوى من الغيبة وأتم منها. فالصوفي في حالة سكره يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عنها، فيستوي لديه ما يُؤلمه ويُلذّه، بل إنه يجد اللذة في المؤلم، وهذا ما يُذهب عنه التمييز بين الأرفق وضده[34]، وقد أنشد بعضهم:

قد استولى على قلبي هواك && ومالي في فؤادي من سواك

فلو قطعتني في الحب إرباً && لما حن الفؤاد إلى سواك

في حين تعني كلمة السكر عند غير المتصوفة الالتذاذ من شرب الخمر وغياب العقل، فيكون السكران هو الشارب المُدْمِن، الناشِدِ للَّذَّةِ، والملتمس لسَماع القِيان، والمتمتّع بِرَقْصِهِنّ. لذلك ارتبطت لفظة السكر عند هؤلاء باللذة والشهوة والعربدة واللهو من حيث الإحساس، وبالساقي والزّق والكأس والقدح والنديم والتمايل من حيث الملموس، وبهذا قال عنترة بن شداد[35]:

ولَقَدْ شَرِبْتُ مِنَ الْمُدَامةِ بعدمَا && رَكَدَ الَهواجِرُ بالَمشُوفِ الْمُعْلَمِ

بِزُجَاجَةٍ صَفْرَاءَ ذَاتِ أَسِــرَّةٍ && قُرِنَت بأَزْهَرَ في الشَّمالِ مُفَدَّمِ

فَإذا سَكِرْتُ فإنَّــني مُسْتَهْلــكٌ && مَــالي وعِرْضِي وافِرٌ لَمْ يُكــلَمِ

وإذا صَحَوْتُ فَما أُقَصِّر عن نَدًى && وكما عَلِمْتِ شَمَائِلي وتَكَرُّمي

فنلاحظ أنه لا استواء عند السكران . على غير الصوفي . ففي سكره لا يعرف الصَّحو، ولا يفارق اللهو، فتتدنى أخلاقه ويقترف ما يندم عليه بعد صحوه الذي يبادر فيه بنبذ التقصير في الندى والبذل لكريم ماله، أما إذا تجاوزنا هذا المعنى الابتدائي الذي يدركه القاصي والداني والذي تعارفت عليه العامة، متتبعين لفظ السكر في اللغة الشعريّة بما يمثله من دلالة إيحائيّة لطيفة. فلا يتعدى رمز الغرام والهُيام بطرف المحب ولَحْظِه والانتشاء بريقه. لذا حوّل الصوفي المعنى ليتوافق مع انفعالاته، بما يجعل متلقيه يجوب في عالم آخر لا يدرك فيه الغائية الشعورية للفظ قبل إدراكه للغائية المومئ إليها.

فالإيهام أهم ما يميز الخطاب الصوفي، لذا تبناه أئمة الصوفية وأعلامها ومشايخها، سواء باستعمال هذه الألفاظ الموهمة في ظاهرها المتعلق بالمعاني الشعرية والإشارة والرمز أو الغائرة في حقيقتها التي يصطلح عليها الصوفية بالكشف والشطح وما إلى ذلك. فقد وصف أبو

34 . ينظر، أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص:84.

35 . عنترة بن شدّاد: الديوان، دار الكتب العلمية: بيروت: لبنان: سنة: 1995م، ص: 43.

حيان علي بن محمد التوحيدي التصوف بأنه "علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية"[36] وقيل عنه:

وصف وجد فاض بقوته && وهاج لشدة غليانه وغلبته

- آليات تجسيد إشارية الخطاب الصوفي

1. اقتراض المعاني الشعرية

نظراً لما تمتلكه اللغة من مقدرة فائقة على تمثيلها للفكر، فإن المبدعَ فيها هو مَن يكتفي بالإشارة ويجتزئ بيسير الإبانة، ويأتي باللمحة الدالة ليوظف اللفظ القليل بغية الدلالة على المعنى الكثير، ويستغني بالإشارة عن العبارة ليصبح خطابه الأدبي نسيجاً تتجاذبه قوتان اثنتان تمثّلان المرجعية والإنشائية (العبارة والإشارة). تجذبه الأولى لتُحقق به حقيقة اللغة في أبسط معانيها، بينما تنحو به الثانية بالاتجاه المعاكس لتكسِّر به تلك المرجعية وتكسبه نوعاً من الخروقات. والملاحظة الأهم في هذا الخطاب، أنَّه مادام هذا التجاذب قائماً، كان الخطاب مستمداً لحياته محققا لأدبيته. فليست هناك قيمة حقيقية لعمل أدبي لا تتمثل فيه علاقة التأثير المتبادل بين هاتين القوتين، أي الشكل والمضمون، أو العبارة والإشارة.

لذلك كان الانحراف في الخطاب الصوفي كما هو في القول الشعري أمراً ضرورياً، بل فناً تعبيرياً؛ لأنه ينبني على الفهم والإدراك بعد صوغه في قالب الذوق والطبع، فهو يخوض في مظاهر الوجود برؤية متفردة من الصوفي والشاعر للعالم بما يعكس طابعاً متميزاً من المظاهر الروحية، غير أن هذا القول التعبيري لا يجب أن يكون موغلا في الإلغاز بالكيفية التي تجعل منه خطاباً معمياً على كل المتلقين، ولذا قام القدماء بتقسيم المعاني إلى قسمين:

1. **المعاني الأول أو الجمهورية**[37]: هي التي تكون من متن الكلام ومقصده. فهي المعاني الأولى للألفاظ، وإنها أساس الكلام، ومنها يكون الانطلاق إلى المعاني المعجمية والاصطلاحية؛ أي تلك المعاني التي يدركها عامة الناس، إنها ترتبط بالمقاصد المألوفة والمدارك الجمهورية، وبالتالي يشترك فيها الخاص والعام وعليها مدار معظم المعاني الشعرية.

36 . أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، رسائل التوحيد ، ص: 116 أورده محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 287.

37 . ينظر، أبو الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986، ص: 20، 24،23 . أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق علال الغازي، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف الرباط،المغرب، 1980، ص: 181،337،368.

2. **المعاني الثواني**[38]: إنها المعاني التي ليست من متن الكلام، وفهمها يتوقف على أمر خارجي، كالمعرفة بصناعة ما، لكون المعنى من تلك الصناعة أو لكون العبارة من تلك الصناعة. فيُحتاج في فهمها إلى جهد وثقافة، إذ لا يستطيع المتلقي أن يفهمها إذا كانت ثقافته قاصرة وإدراكه عاجزاً في مجال الخطاب الذي يسلك في هذه المعاني فجاً عميقا ويتضمن إشارات خفية، لا تحقق البعد المعرفي لدى المتلقي ما لم يدرك خلفية الخطاب، لكون أن التعبير فيه يأخذ أكثر من معنى ودلالة.

ذلك ملمح وسبب من أسباب تقاطع المتصوفة والشعراء في توظيف الألفاظ ومعانيها على غير الوجه الجمهوري، وقد بادَرنا النقد العربي القديم في الحديث عن هذه الظاهرة الفنية حينما أدرك ما فعله الشاعر من فتحٍ لآفاق رحبة قصد استغلال الطاقة الكلية للألفاظ وما يمكن أن تغطيه من معاني جمة فعمد إلى توظيفها دلالياً وجمالياً في النص الأدبي، لتصبح اللفظة في النص الأدبي آخذةً بُعداً جماليا خارقاً للعرف العام، والشاهد في هذا المقام قول أبي الطيب المتنبي[39]:

وَأَسْمَعَ مِنْ أَلْفَاظِهِ اللُّغَةَ الَّتِي && يَلَذُّ بِهَا سَمْعِي وَلَوْ ضُمِّنَتْ شَتْمِي

فالتعامل قائم إذاً مع الكلمة الشعرية انطلاقا ممّا تشكّله من كيان حيّ له استقلاله وذاتيته وفاعليته في التأثير والتأثر، ولذلك كان تدافع الشعراء مثلا على اختيار أسماء الأعلام الموفِّرة للقيمة الجمالية قبل القيمة الدلالية حيث غدت لهم "أسماء تخف على ألسنتهم وتحلو في أفواههم، فهم كثيراً ما يأتون بها زُوراً نحو: ليلى، وهند، وسلمى ودَعْد ولبنى وعَفْراء و ريا وفاطمة وميّة وأشباههن"[40]. في حين استفرغت بعض الخطابات من أدبيتها لمّا تضمنت كلمات بدت حوشية، حتى وإنْ كانت أسماء نساء في الحقيقة الواقعية، قال جرير[41]:

تَقُول بَوْزَعُ قَدْ دَبَبْتَ عَلَى العَصَا && هَلاَّ هَزَأْتِ بِغَيْـــرِنَا يَا بَـوْزَعُ

فهذا مما يعاب به الشعر ويستهجن لخشونة حروف كلمة "بَوْزَعُ" رغم أنّ البيت في قصيدة من أجود قصائد جرير وأجزلها وأفصحها، لكنها أي القصيدة ثقلت بالكلية نتيجة هذه اللفظة وفَقَدت أدبيتها وبهتت شعريتها واستثقل أمرها. وما كان شدو الشعراء بالأسماء الأولى، حتى تجاوز معناها مسمياتها، إلا لما يحققه اللفظ فيها من بُعد جمالي ارتقى بالخطاب الأدبي فلقي به إقبالاً لدى المتلقي الذي استعذبه واستحلاه، فيحيا النص بهذا التلقي، ويكون محلّ

38 . ينظر، أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص: 188،23.

39 . ديوان أبي الطيب المتنبي: الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت: سنة: 2003 : ص: 55.

40 . أبو علي الحسن ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1981: ج/2: ص: 121- 122.

41 . جرير بن عطية: الديوان، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت: سنة: 1991 ص: 268.

ترديد وتداول. لذا لم تكن رواية أشعار المولدين إلاّ "لعذوبة ألفاظها، ورقتها، وحلاوة معانيها، وقرب مأخذها..."[42].

أما فيما يتعلّق بالمعنى، فإن النقاد القدماء لم يَفتْهم أن الشعرَ لا يقتصر على المعنى الحَرْفي المتحقّق في اللفظ كما يدل عليه؛ لأنهم أوجبوا ضرورة الاتّساع في الخطاب الأدبي، ومن ذلك ما تمثل عند السّجلماسي في "مقول بجهة عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد، بحيث يذهب وَهْمُ كل سامع إلى احتمال من تلك الاحتمالات، ومعنى معنى تلك المعاني، وقول جوهره في صنف البديع والبيان هو صلاحية اللفظ الواحد بالعَدَدِ المتعدد للاحتمالات من غير ترجيح. وقيل هو أنْ يقول المتكلم قولا يتسع فيه التأويل وقيل هو توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين (...) والشريطة في هذا النوع هو تقادم الاحتمالات وتكافؤ التأويلات والأدلة العاضدة للتأويلات فإنْ ترجح أحد الاحتمالين واعتضد أحد التأويلين خرج عن جنس الاتساع"[43]. إذاً فالشاعر يقول ما يتّسع فيه التأويلُ، ليأتي كلُّ تأويل بمعنى، ويتحقق ذلك لاحتمال اللّفظ وقوّته واتساع المعنى فيه. وما يوفره من تأويلات تمليها اللغة الأدبية جراء كل قراءة متجدّدة، حتى أنه قد يخرج تأويل البيت عن تصور مبدعه نتيجة خرق الخطاب قانون المواضعة لما يتوفر فيه من الاتساع ؛ ليكون الدال في مهبّ التعدد الدلالي، وخروجاً على المألوف. وتصبح بذلك لغة الخطاب غاية لا مجرد وسيلة. ومن ذلك بيت امرئ القَيس[44]:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبِلٍ مُـــدْبِرٍ مَـــعاً && كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

فالشاعر قال بيته واتسع فيه، كي يضمن له تحقق التأويل، فأتت المعاني متباينة؛ لاحتمال اللفظ وجوهاً متعدّدة أدت إلى اتساع المعنى فيه، فكان نصا محتملا متأوّلاً، أو قول أبي نُواس[45]:

ألا فاسقِني خَمْراً وقُل لي هي الخمرُ && ولا تسقني سرّاً إذا أمْكَنَ الجَهرُ

فكان تأوّل النقاد القدامى في قوله "وقل لي هي الخمر" ليلتذَّ السَّمع بذِكرها كما الْتذَّت العينُ برؤيتها والأنف بشمّها واليد بلمسها والفم بذوقها، وأبو نواس ما أظنه ذهب هذا المذهب، ولا سلك هذا الشِّعبَ، ولا أراه أراد إلا الخلاعة والعبث الذي بني عليه القصيدة، فذهب إلى المجاهَرَة، وقلة المبالاة بالناس والمداراة لهم في شرب الخمر بعينها. وبذا قد أُخرِج التأويل عن تصور المبدع، وهو الأمر ذاته في بيت امرئ القيس الذي أجمع متأولوه أنّ معناه لم يمر قط

42 . أبو علي الحسن ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج/1: ص: 92.

43 . أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص: 429.

44 . امرؤ القيس بن حجر، الديوان، شرح أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعلم الشنتمري، تصحيح ابن أبي شنب: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر: سنة: 1974م: ص: 83.

45 . أبو نواس: الديوان، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت: سنة: 2001: ص: 148 .

ببال امرئ القيس ولم يخطر في وهمه، ولم يقع في خَلَده، ولا روعه[46]، غير أننا نؤكد هنا أننا بصدد التعامل مع لغة الشعر لا سلوك وتفكير الشاعرين، فيكون التأويل معوَّلا على المعنى الذي يستخرجه القارئ من محاوَرَة التركيب الشِّعريّ بتمامه، لا على المعنى الحَرْفيّ المأخوذ من الألفاظ[47].

لعله المنطلق ذاته الذي حدا بالمتصوفة أن يقترضوا من مُلَح الأدب والشعر خاصة ما يعبر عن انفعالاتهم وخوالج نفسياتهم، فكان اسم المرأة عندهم رمزاً لمن يناجون في عالم الأرواح، والصلة قريبة بين عالم الحس وعالم الروح عند من ينظرون بعيون القلوب، فاتجه ابن الفارض مثلاً في تعبيره عن "حبه الإلهي بلغة الحب الإنساني جارياً في ذلك على طريقة الصوفية في الإشارة إلى مواجيدهم والتلويح لأذواقهم ومعانيهم من خلال أساليب مستعارة من الشعر الغرامي"[48] فكان شعره شعراً من حيث مادته نسخة للقصيدة الغنائية بما توفره من أساليب الشعر العذري الذي اعتنى بتصوير العفة في الحب، ومع ذلك فالشاعر/الصوفي (ابن الفارض) يعبّر عن مواجيده وعواطفه وأذواقه بلغة موسومة بطابع التلويح والرمز، أَوَ لَمْ يتحدث عن المحبوبة كما لو أن أحد العذريين هو القائل؟ في قوله:

أوميض بَرْقٍ بالأبَـــيْرقِ لاحـــا && أمْ في رُبا نَجْدٍ أرى مِصبْاحا

أمْ تِلْكَ لَيْلى العامِريَّة أسْفَرَتْ && لَيْلاً فَصَيَّرَتِ المساءَ صَباحا

جاء في شرح الديوان "أنّ ليلى العامِريَّة تطلَق ويراد مطلقُ الحبيبة؛ لأنها اشتُهرت بذلك الوَصف فأطلقت عليه كما يطلق يوسف ويراد به الجميل مطلقاً، وكما يراد من إطلاق يعقوب مطلق العاشق، وقوله: ليلاً أي في عالم اللَّيلِ كناية عن ظلمة الأكوان، والمعنى أن هذه المحبوبة لما كشفت عن وجهها؛ أي توجَّهت بأمرها القديم على ما في علمها وهو الذكر الحكيم ظهرت ظلال المعلومات بنوره، (...) فكان ذلك الظاهر هو النور، وهو الوجود الحقّ، وجميع العوالم على ما هي عليه من عدمها الأصليّ، ومعنى قوله: فصيرت المساء صباحاً، أي أرجعت الظلمة العَدَمية بظهور وجهها وانكشافه نوراً وجوديّا، فالوجود لها، والصور العديمة للأكوان"[49]. لذلك "لا يقال إن كلام الصوفية ومعانيهم من واد آخر غير وادي سائر الشعر ومعانيه، فليلى

46 . ينظر، أبو علي الحسن ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج/2 ، ص : 93.

47 . ينظر، لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ص:135.

48 . عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، الطبعة الأولى، درا الأندلس، بيروت: لبنان: سنة: 1982م، ص: 112.

49 . عبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض ، ص: 342. نقلا عن لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، 130.

العامِرية لم تبلغْ هذه الغايةَ من الرَّمزية إلا لما تضمُّه من قوى رُوحية ساغَ معها أن تنزِل هذه المنزلة العالية في تعبير المتصوِّفة»[50].

ولم تقف اقتراضات الخطاب الصوفي عند اللفظة التي تلقي بتأثيرها في تحريك القلوب وإثارة الأخلية، بل تجاوزت ذلك إلى المعاني الروحية، مثلما صنع الشعبيّ حين قال: ما أعلم لنا وللدنيا مثلا إلا ما قال كثيّر[51]:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة && لدينا ولا مقلية إن تقلتِ

هذا المعنى هو ما يتوسل الصوفي الوصول إليه نتيجة لغته الرامزة التي تقبع خلف المعاني الثواني، فكثيّر هنا لم يأمر محبوبته أن تسيء إليه، لكنه أعلمها أنها إن أساءت أو أحسنت فهو على عهدها، وهذا الشعور هو قمة الثبات والدوام على موالاته لحبيبته وعنايته بها وحفظه لها سواء أساءت أم أحسنت؟ فهو باق على ما تعرف منه من محبة؛ أي أنه لا يقالها بمعنى لا يبغضها، هكذا تكون اللغة الشعرية غير قابلة للترويض، أو كما قال ضياء الدين على لسان أبي إسحق الصابي "وأفخر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[52]، لذا اندفع ابن الفارض إلى القول فيما يضاهي الشعر الخمري حين يقول:

أعِدْ عِنْدَ سمعي شادِيَ القَوْم ذِكْرَ مَنْ && بهُجرانِها و الوَصْل جادَتْ وَضَنَّتِ

تُضمنه ما قُلـــــــتْ والسكر مُعْلِن && لِسِرّي وما أخفَتْ بِصَحْوي سَريرَتي

قال الشارح في البيت الأول: "أعد فعل أمر من الإعادة، وهو تكرار الشيء، وقوله: عند سمعي، أي بحيث أسمع ذلك، وقوله: شادي، أي يا شادي بالدال المهملة وهو المغنّي، والقوم كناية عن جملة العارفين، ومغنّيهم هو الذي ينشدهم كلامَ العارفين بربّهم، على معنى العلوم الإلهية والمعارف الكشْفِيَّة والحقائق اليَقينية. و"ذكر" مفعول أعد، يعني كرّره حتى أسمعه سمع الامتثال المشار إليه بقوله تعالى: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»[53]. وقوله "مَنْ" أي التي، كناية عن المحبوبة الحقيقية، وهجرانها إرخاء حِجاب الغفلة، والوصل كشف ذلك الحجاب، وجادت راجع إلى هجرانها، يعني سمحت بهجرانها، وضنَّت أي بخلت، ارجع إلى الوصل.

---

50 . لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، ص: 130.

51 . ينظر، زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأخلاق والأدب، دار الجيل . بيروت ج1 ، ص: 32 .

52 . ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر بالفاجلة، مصر، سنة: 1959م، ج 4، ص:07.

53 . سورة الأنفال: الآية : 21.

وقال في البيت الثاني: جملة (تُضمّنه) من الفعل والفاعل، وهو الضمير المستتر والمفعول وهو الضمير البارز، في محل نصب، حال (شادي القوم) في البيت قبله، ومعنى تُضمِّه: تجعل في ضمنه أي ضمن ذكر المحبوبة الحقيقية، ما قلت أي المعنى الذي قلته في القصيدة التي تقدمت؛ فقد طلب من الشادي المذكور إنشاد الكلام بالمعنى لأنه المقصود عن العارِفين كيفَما كانت الألفاظ غزليَّة أو رِياضيَّة أو في وصف الأطلال أو مديح الرجال أو غير ذلك مما يحمل المعاني الإلهية في سمع هذه الطائفة العِليَّة.

ثم قال (والسُّكْر): أي الغيبة بالاستغراق في مطالَعة التجلِّيات الإلهية في الصُّور الكونِية، بحيث تغيب عنه الغَيْرية بالكلِّية وتحضر عند الأفعال الرَّبَّانية، وقوله: مُعْلِن: أي كاشِف لسرّي، أي: لما أخفيه وأكتمه في قلبي من المحبَّة الإلهية والأشواق. وقوله (وما) معطوف على (سري)، أي الذي أو أمر عظيم؛ (أخَتْ) أي: أخفته، صلة الموصول. وقوله (بصحوي): أي يسبب صحوي من ذلك السكر الذكور . يعني في وقت صحوي. (سريرتي) فاعل (أخفت)، والسريرة: هي ما يكتم، والله تعالى أعلم وأحكم»[54]. وهذا كله يدل على مصطلحي السكر أو الخمر اللذين تكلمنا عليهما سابقاً.

2. الرمز

الرمز ما أُخفي من الكلام، وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم، وهو الذي عناه الله عز وجل بقوله "**قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ**»[55]. لذلك يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفضاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً عن غيرهما[56].

وقد ظهرت ملامح استعمال الخطاب الصوفي للرمز منذ القرن الثاني للهجرة، إذ حكي عن داود الطائي (ت **165**هـ) أن أحد الدراويش رآه مرة مبتسماً فقال له: يا أبا سليمان: من أين لك هذا الانشراح؟ فقال داود: أعطوني اليوم شراباً يقال له شراب الأنس، فاليوم عيد، أسلمت نفسي للابتهاج فيه[57]، لذا يكون الحديث عن الرمزية في الخطاب الصوفي راجعاً إلى ما رامه المتصوفة من الرمز للحقائق الروحية بأمور العالم المادي. وعندئذ يتموقع هذا الخطاب في

---

54 . عبد الغني النابلسي، ديوان ابن الفارض ، ج/1، ص:166. نقلا عن لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، 137/135

55 . سورة : آل عمران: الآية : 41 .

56 . ينظر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد النثر: ص: 61 – 62 . وابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص: 112.

57 . ينظر، توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، ص: 180.

خانة غير بعيدة عن الخطاب الشعري الذي ثخن بحمولته الرمزية بمختلف معانيها المادية وأبعادها الميتافيزقية. مما جعل خطاب المتصوفة مكتظاً بالأخلية الشعرية الغربية، ومن ذلك أن يحيى بن معاذ الرازي كتب إلى البسطامي يقول: "سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته" فرد عليه بقوله "غيرك شرب بحور السماوات والأرض وما روي بعد، ولسانه خارج ويقول: هل من مزيد"[58].

إذاً هو السبب الكافي الذي يكفل وجود الرمز في الخطاب لغرض تحقيق غاية عرفانية محضة غير خاضعة لبرهنة عقلية إطلاقاً، وهو ما يجعل منه ظاهراً في الآن ذاته آلية لغوية معبرة عن الانفعال، إذ أن "شيوع استخدام رمزية معينة والإحاطة بها [يدعم] قدرتها على التعبير على الانفعال الذي تتصف به اللغة بمعناها الحق"[59].

3. الإشارة

يرى أعلام النقد العربي القديم أن "الإشارة من غرائب الشعر وملامحه وبلاغته، عَجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز والحاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة واختصار وتلويح يُعْرَف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"[60]. فيما ذكرها قدامة بن جعفر في باب "ائتلاف اللفظ والمعنى" على أنّ فيها: "يكون اللفظ القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماء أو لَمْحَة تَدُلّ عليها"[61]، غير أن ما يشترط فيها أن تكون آلية استحضار للمعنى وإيحاء له دون أن تعيّنه أو تحدده، لذلك يكون المعنى تحت إطار الإشارة أفقا منفتحا قابلا لأي تأويل وفي أي آن. وهو سبب عدّ النقد العربي الإشارة مثالاً أولاً دون سابق لقولهم "والإشارة عند الجمهور مثالٌ أولٌ لقولهم أشار يشير كأنه الإيماء إلى الشيء والإلماع نحوه. وهو منقولٌ إلى هذه الصناعة وموضوعٌ فيها على العبارة عن المعنى بلوازمه وعوارضه المتقدمة أو المتأخرة، أو المساوقة، من غير أن يصرح لذلك المعنى بلفظٍ أو قول يخُصُّ ذاته وحقيقتَه في موضوع اللسان"[62].

---

58 . نفسه، ص: 180.

59 . روبين بورج كولنجوود، مبادئ الفن، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود،، مطبعة المعرفة: مصر، سنة: 1966، ص: 335.

60 . أبو علي الحسن ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج/1، ص: 302.

61 . أبو الفرج قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق وتعليق، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، ص:174 .

62 . أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع،ص: 262.

4. الكشف:

في إطار هذه المراوحة بين مرجعية لغة الخطاب الصوفي وإشاريتها، يتضح لنا في ظل هيمنة الصبغة الإشارية الرمزية على الخطاب، أنَّ لغته ذاتية الغائية، غير مانحة لمرجعيته بيسر، بل إن هذه اللغة تعمل على تأجيل تلك المرجعية بما ينشأ من دلالات، وأنّها (تلك اللغة) السمة الأساسية التي تسِم الخطاب الصوفي، فهي توفر للنص الصوفي معنى مزدوجاً ومرسلاً مزدوجا ومتلقياً مزدوجاً، إن لم نقل متعدداً، وكذا إحالة مزدوجة، فهي "طاقة التحول"[63] التي تمثل نقطة التقاطع بين الوظيفة المرجعيّة والوظيفة الإنشائية. فإذا كانت اللغة الأولى، المرجعية، تضمن الإبلاغ والإفهام، فإنَّ اللغة الثانية، الإنشائية، تخرق كلّ ما ضمنته الأولى. ولذلك فإن العبارة عندما تفصح عن معناها بلغة معيارية واضحة ملتزمة بظاهر الألفاظ التي يستدعي بعضها بعضاً فلا تغدو محل خلاف أو إثارة، بينما لمّا تحاول هذه "العبارة الإفصاح عما يستشعره العارف ويجده في قلبه من أفكار متلاطمة وأحاسيس متدافعة، إفصاحاً حرّاً تلقائياً غير خاضع لأية رقابة أو تنظيم فهي شطح(*) فالتأويل الباطني والتفسير الصوفي كلاهما نقل للعبارة من الظاهر إلى الباطن باعتماد نوع من الإشارة أما الشطح فهو بالعكس من ذلك نقل للإشارة من الباطن إلى الظاهر بواسطة العبارة"[64].

ولمّا تمثل بلوغ المتصوف في نشر المقام الذي يعني تعبيره "عن حاله إذا عبّر، لا عن حال غيره، بلسان العلم"[65] كان مما أزعج الكثير ممن احتسِبوا على المتصوفة، وهو ما دفع بالنوري إلى التنبيه والتحذير من ذلك بقوله:

أزعَجْتَني عن نُعوتِ الحال بالحالِ && وكيف يُنعَتُ من لا قالَ بالقالِ

ما كلُّ مَنْ يدّعي حالاً تــصدِّقه && حتى يترجمَ عنه صاحِب الحال

وقد قال تعالى "**أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**"[66]

لذلك اعتبر المتصوفة علم المكاشفة ثمرة المجاهدات الروحية ونتيجتها وفضّلوا عدم الخوض فيه حتى أن بعضهم قد حذر "من إيداعه الكتب أو الكلام في شيء منه إلاّ ما يدور بينهم في

---

63 . توفيق الزيدي: مفهوم الأدبية في التراث النقدي: الطبعة الثانية: منشورات عيون: الدار البيضاء: سنة: 1987م، ص:117.

*.عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلاتّ المحققين، فإنه دعوى حقّ يفصح بها العارف ولكن من غير إذن إلهي. ينظر، محمد الشريف الجرجاني،كتاب التعريفات، ص:167.

64 . محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 288 .

65 . أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 64.

66 . سورة : التوبة: الآية : 109.

المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً ولا يكشفون لغيرهم شيئاً من معانيه علماً بقصور الإفهام عن احتماله»[67] وهو ما أومأنا إليه في شرح حديث النبي صلى الله عليه وسلم السابق، حينما كفّ أبو هريرة رضي الله عن البوح بما علم مخافة أنْ ينكر ذلك من لم يألفه، ويعترض عليه من لا شعور له به. لذلك قال ابن عربي[68]:

يا رُبَّ جوهر علم لـــو أبوح به && لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولا استحلّ رجال مسلمون دمي && يرون أقبح ما يأتـــونه حسنا

هكذا عُدّ اقتداءً بأبي هريرة "الخوض في علم المكاشفة والكلف بموضوعاته ومقالات أهلها ضرب من البطالة؛ لأن الطالب لذلك إن كانت نفسه مرتقية بمهمتها إلى المعرفة والعلم بأحوال الملكوت من الألفاظ والاصطلاحات ومسطرات الدواوين إذ لا دلالة للألفاظ عليها لعدم الوضع وعدم المناسبة للتجوز»[69]، كما عُدّ ذلك محظوراً عند البعض نظراً لما قد يكون من تعبير أثناء الشطح بعبارات غير مراقبة أسلوبياً وهو ما يؤثر عليها دلالياً إذ قد "تتبادل الضمائر فيها المواقع: فبدل أن يستعمل صاحب هذه "الحال" ضمير المخاطب أو ضمير الغائب في مناجاته وذكره الله يستعمل ضمير المتكلم، فيتحدث وكأنه أصبح هو نفسه الله أو كأن الله قد حلّ فيه وأصبح إياه»[70]. وتبرير الصوفي في ذلك أنّ الغاية بخطابه هذا، حتى وإن كان معمياً ملغزاً مستغرباً، هو كشف المعنى الخفي وتعرية الحقيقة الكامنة في عالم الملكوت.

هذا قد يحيل بالضرورة إلى الذي لم يدرك آليات الخطاب الصوفي وما فيه من إشارات ومصطلحات ويخيل إليه أن الصوفي وقع في مطب من التعارض والتناقضات، إذ كيف يطمح إلى شرح الغامض والكشف عن الباطن باستعمال كل ما من شأنه أن يضفي على الخطاب تستراً وإخفاءً وغموضا؟.

ومع ذلك لا يمكننا أن نصل إلى هذا الخطاب المتميز في إشاريته أثناء الكشف عن الأسرار التي يتوصل إليها الصوفي، ما لم يثخن بالرمز ويغور في الإلغاز وهو ما يجعل منه شطحاً، أضف إلى ذلك تملّك حال الغيبة والسكر واستيلائهما على انفعالات الصوفي فيتكلم بما ليس له الكلام به، "نُقل عن أبي يزيد قوله سُبحاني ما أعظم شأني، وقوله جُزت بحراً وقف الأنبياء بساحله، وقول رابعة لو وضعت خماري ما بقي بها أحد»[71].

---

67 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 48.

68 . محي الدين بن عربي، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، ص:36 .

69 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 56.

70 . محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 288.

71 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

وقد اشتهر الحلاج بقوله "أنا الحق" وهي عبارة واردة في كتابه "الطواسين" وهي تلخص كل مذهبه وكذلك قوله[72]:

مزجت روحك في روحي كما && تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسّـــني && فإذا أنـت أنا في كل حال

وقوله :

أنا من أهوى ومن أهــو أنا && نحن روحان حلــلنا بدنا

فإذا أبـصرتني أبصـــــرته && وإذا أبصرتــه أبصرتــنا

روحه روحـي وروحي روحــه && من رأى روحَيْن حلّت بدنا

إن ما يهمنا من هذه النماذج الشطحية هو تلك الإشارية المفرطة التي يتبناها الصوفي في خطابه أثناء تعبيره عن باطنه العميق، مما يجعله عاجزاً عن تسويق العبارة المناسبة بناءً أو على الأقل ذات البعد الدلالي بلفظها المباشر أو البسيط أو المعياري، فهو يدفع بخطابه إلى أن ينحاز إلى مثل هذا الاستغراب والاستغلاق الذي يجعل من خطابه غير مقبول لا عقلا ولا شرعاً؛ أي أنّ الخطاب الصوفي في هذه الدرجة يجتاز كل قوانين العقل الإسلامي وفق ما ينص عليها الخطاب الشرعي. وهو ما دفع بالعلماء إلى الحكم بلا شرعية هذا الخطاب واعتُبر محظوراً بناء على ما يلي مما حدّده ابن خلدون في هذا الباب:

1. أن العبارة تتعذر بل تفقد في الكشف عما يدرك من ملكوت الله، فما وضعت اللغة بألفاظها إلا للتخاطب وفق ما تعارف وتعاهد عليه البشر في واقعهم المادي؛ لأنّ "ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم يوضع له ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك متعذرة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلاً عن أن يودع الكتب وإن صاروا إلى ضرب الأمثال والقنوع بالإجمال فسبيل مبهم"[73].

2. "أن الأنبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل إذ هي لهم جبلة وطبيعية واللمحة التي تحصل لغيرهم من وليّ أو صديق هي بتكلف واكتساب واطلاع النبي على أحوال الملكوت أكمل من اطلاع العارف الوليّ، بل لا نسبة بينهما وهم قادرون على التعبير عن ذلك بإمداد الله إياهم بنوره ومع هذا فلم ينقل ذلك وقد سئل ﷺ عن الروح فقال: "**قُلِ الرُّوحُ**

72 . ينظر، الحلاج، الديوان، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت: سنة: 1998، ص:125.

73 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً"[74]، وقد جعل علماء اليهود الذين سألوه عن الروح فقال الروح من أمر ربي من علامة نبوءته وصدق مدعاه ألاّ يجيب عن ذلك وإنما دعا الأنبياء كافة إلى النجاة ونهوا على تفاوت الدرجات وأومأوا إلى شيء من أحوال عالم الملكوت دعت الضرورة إليه في عقائد الإيمان من أمور الصفات وأحوال القيامة تعين حمل بعضها على الظاهر في عالم الملك كأحوال القيامة وعدّ بعضها من المتشابه كما في كثير من الصفات. وقد عدّ بعض العلماء كلّ ذلك من المتشابه فما ظنك بغير الأنبياء ممن لا يطمع في مداركهم ولا يرّد على حوضهم ولم تدعه ضرورة التبليغ إلى النطق به"[75].

3. بل حتى "العظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرّفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلّم فيه، بل يعُدّون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوّذون منه إذا هاجمهم"[76]. ولكن رغم ذلك فإنّ البعض من العلماء قد لمس عذراً لمن هام في شطحاته حتى تمكن منه السكر وغَشيته الغيبة وعاش حالة من اللاوعي واختفت حينئذ من خطابه كل معالم الرقابة العقلية والحدود الشرعية والضوابط اللغوية فكانت تلك "الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور فمن علم منهم فضله وإقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله وأنّ العبارات عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذته بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله"[77].

نقف هنا لنستنتج أنّ الحظر لا يشمل من كان في غيبة من حاله الواقعي بينما ينسحب على من تكلم في حضور بما استغرب، لكن إذا "أبانت الألفاظ عن مقاصدهم، كيف يحسن الظن بهم وكثير من ظاهر أقوالهم مخالف لظاهر الشريعة؟ ولا يحسّن ظنّ بمن خالف الشرع في قول ولا عمل"[78]. لذا فالقائل يحاكم ويجرّم مثلما حدث مع الحلاج حينما أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتله؛ لأن أقواله صدرت عنه وهو مالك لحاله متماسك في وعيه. ولعل هذا ما دعا الجنيد إلى أن ينفر من حال السكر وإيثار الصحو، ويَعُدّ "البسطامي من الصوفية المغلوبين

---

74 . سورة : الإسراء: الآية : 85.

75 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 49.

76 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 296.

77 . نفسه ، ص: 298.

78 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 56.

على أمرهم والذين كانوا في حال البداية»[79]. وهو ما دفع بأبي حامد الغزالي أن يحجم عن الكشف إلى القول: "المشهد هناك لمن يريد أن يراه" والقول أيضاً[80]:

فكان ما كان مما لست أذكره && فظُنّ خيرا ولا تسأل عن الخبر

وهو ما حدا بأبي عبد الله النباجي أن يقول عن الصوفي "إذا كوشف تحير وسكت»[81]. وبالنوري أن يقول "لا يصح للعبد المشاهدة ما دام حياً»[82]. لذلك كله يكون الصوفي - حينما يلتجأ إلى الإفصاح والإبانة أو الكشف بالمعنى اللغوي إنه - مرتكبا خطيئة عظمى، فهو قد خالف حينئذ الحقيقة باعتبار أن الله سترها ولم يبدها لعامة الخلق. لذلك قيل عن الكشف الصوفي "إنما هو نور يقذفه الله في قلب المزكّى بالمجاهدة المحادى به شطر الحق فإذا اطلع به على سر إلهي أو حكمة ربانية أو اتضح له مبهم من مخاطبات الشرع ومتشابه الكتاب والسنة فلا يعتدّ فيه ويقف عنده، فإن الاعتداد به حجاب قاطع؛ بل يستمر على سيره إلى الله ولا يخلقه مع ذلك بالإفشاء، فسر الله أحق بالصون»[83]. وهكذا يبتعد الخطاب الصوفي عن إفصاح والإبانة ليحتد عند الإيماء والإلغاز جامعاً في ذلك بين فنية التشكيل ورمزية الألفاظ وتشفيرها.

79 . توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، ص: 168.

80 . أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق : أبو العلا عفيفي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1966.

81 . أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 63.

82 . أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 38.

83 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص: 57.