الشطح الصوفي (صراع الأشكال والدلالات المراوغة)

Sufi Excess: Conflicting Forms and Elusive Significations

الأستاذة/ سامية سعيد عمار

قسم الآداب واللّغة العربية -جامعة قسنطينة (1)- الإخوة منتوري سابقا- قسنطينة-(لجزائر)
samia.saidammar@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2025/10/10 تاريخ النشر: 2026/09/14 تاريخ القبول: 2026/09/15

ملخص:

حقق النصّ الصوفي حضورًا جماليًا وفكريًا في الأوساط العلمية والشعبية، برغم ما ينطوي عليه من مضمرات جدلية تم تمريرها بمجازات اللّغة؛ فكثيرًا ما تُنسب إلى مشايخ التصوّف أقوال وأفعال ظاهرها مخالف للشريعة، وقد عُرفت بالشَطَحات، إذ يُسوّغ من خلالها ادعاء العشق الإلهي ورؤيته ومشافهته. ويتّسم هذا الخطاب بتماهي الواقعي بالمتخيّل والذات بالمعيّة، مما يجعل المتلقي يتأرجح بين التصادم والتآلف؛ لأنّ الشطح يرسّخ قيَمًا تُقوّض الثقافة المهيمنة.

وتهدف هذه الدراسة إلى مساءلة موقف المؤسسة الفقهية؛ فرفضها للشطح بوصفه ممارسة مبتدعة لا يغلق باب التأويل والفهم. وهذه القراءة النسقية أتاحت اختبار التمثيلات الجمالية وما تخفيه من شيفرات ثقافية مضادة، ليتضح أنّ الشطح الصوفي نسقٌ استطاع إثبات شرعيته عبر التعبئة الجماهيرية وتجاوز ثقافة التنميط.

الكلمات المفتاحية: الشطح؛ التصوف؛ القراءة النسقية؛ الابتداع؛ التأويل.

Abstract:

Despite its dialectic content conveyed through a metaphoric language, the Sufi text acquired an aesthetic and intellectual presence in scientific and popular contexts. Several expressions and behaviours that appear to contradict the religion have been attributed to Sufi leaders; these words and acts are known as excesses or vagaries, and they are intended to

justify the divine passionate desire and attempting to see and converse to God. Such discourse is defined by the interplay of reality and imagination, as well as the subject and divine accompaniment. It might hence push the reader to either contradict or agree with it, because each excess establishes values that demolish the dominant culture.

This work seeks to call into question the jurisprudential institution's approach, which rejects Sufi seen as religious innovation. However, such viewpoint does not imply rejecting interpretation and comprehension. This systemic analysis allowed for the evaluation of aesthetic representations and their concealed opposing cultural codes, indicating that Sufi excess is a system that established its legacy by mobilising popular masses and transcending stereotyping culture.

***key words**:* Sufi Excess; Systematic Analysis; Religious Innovation; Interpretation.

مقدمة:

يتبع النّص الصوفي منظومة الثوابت الدينية، ولكنه في الآن ذاته يتسم بالتغير والتحول بسبب مضاعفات لغته، التي تشحن بحمولة دلالية تتلون تبعا لتبدل الأحوال والمقامات*، والشطح هو أحد أنماط التعبير عند الصوفية يختلف عن الاصطلاح في انعدام العلاقة التواطئية بين الدال والمدلول، كما يتسم بالتعقيد الدلالي قصدا إلى حفظ أسرار القوم وصونها من الشيوع بين العامة ودرءا للفتنة.

وإنّ قصور اللّغة عن إدراك عالم المطلق لم يمنع النّاص من إعادة هندسته مستعينا بخطاب يتفجر بدلالات تترجم جوانب جوانية عميقة، ولكن هذا الخطاب يُستعصى عن البيان لولوجه عوالم تتجاوز إدراك الحس والعقل.

أولا: محددات النص الشطحي(غرابة لفظية ومفارقة معنوية):

برغم شيوع استعمال كلمة الشطح عند المتصوفة وخصومهم منذ القرن الثالث للهجرة، إلّا أننا نسجل غياب مادتها اللّغوية في المعاجم العربية، وهو ما جعل بعض العلماء يعتبرها كلمة عامية وليست فصيحة[1]، وأغلب الظن أنّ أصلها شَحَطَ أي بعُد، ثم قلبت إلى شطح، «وشطح الصوفي في كلامه إذا تكلم بكلام فيه بُعْد في الدلالة»[2]، هذا وقد استدرك الكلمة المستشرق

الهولندي "رينهارت دوزي" في (تكملة المعاجم العربية) فذكر من دلالاتها في الاستعمال الحركة، ومن ذلك نعت الطاحونة بالشطاحة لحركتها المستمرة، وشطح الماء في النهر؛ أي تجاوز الشاطئ لوفرة مائه...ثم بيّن أنّه اصطلاح صوفي يدل على «الأفكار الحميمة لمن هم في حالة الوجد وشدته بحيث يغلب عليهم أمره»[3]، وأجاز مجمع اللّغة الاستعمال الأول (الحركة)، وذُكر في المعاجم الحديثة كالوسيط والمنجد وغيرها... .وإنّ توليد الصوفية لدالهم عن طريق القلب لهو دليل على رفضهم لثقافة التنميط حتى على مستوى الوضع اللّغوي، وإذ سكتت المعاجم، القديمة خاصة، عن بيان هذه الكلمة فإننا سنرتكز على المعنى الوظيفي الذي منحه الصوفية لها.

وقد فسرها السّراج في (اللّمع) قائلا إنّها: «**عبارة مستغربة في وصف وجد**** **فاض بقوته**»[4]؛ إنّ موقف السراج من الشطح هو موقف العارف المؤوِل الذي لا يقف عند ظاهر اللفظ، بل يتجاوز دلالته المباشرة إلى استجلاء ما ينطوي عليه من معانٍ باطنية؛ ويتضح ذلك بجلاء في إفراده مبحثًا كاملًا من كتابه بعنوان (كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم)، وهو مبحث يربو على مائة صفحة، وفحوى ما ذهب إليه أنّ الله فتح على قلوب صفوته، بعد أن بلغوا الدرجات المتعالية، بمكنونات ظلت بكرا بالنسبة لغيرهم، لقد بلغوا غاية الغايات بالتسامي الروحي والأخلاقي؛ أي بمشقة البدن وتأدية نوافل الطاعات.، وفي هذا السياق يقول الباحث شريف هزاع متحدثا عن العرفان الصوفي: «فإنّ المعرفة الحقة تأتي من طريق الواردات الإلهية، أو ما يسمى في التصوف الإسلامي بالبوارق، ولا تأتي هذه الهبة إلّا عن طريق الفضيلة وقهر البدن»[5]، وقد استبعدت هذه المعرفة من دوائر الثقافة الرسمية لأنّها مغامرة فكرية لا يأمن صاحبها مواضع الريبة والزلل، فمثل هذا الخطاب يصدم المتلقي في صيغته المحكومة بالغرابة ومعناه المقيد بالانحراف والالتباس.

وعليه، فإنّ المعرفة الصوفية، تبعا لهذا التصور، لا تُنال بمجرد النظر العقلي، وإنما تتأسس على تجربة روحية قوامها المجاهدة والتزكية، تفضي إلى انكشاف معانٍ لا تكون متاحة لغير أصحابها. ولعلّ هذا ما يفسّر جانبًا من الإشكال الذي واجه الخطاب الصوفي في دوائر الثقافة الرسمية؛ إذ إنّ ما يُكشف للعارف في حال التجربة قد يصعب نقله إلى المتلقي بلغة مألوفة، فيأتي التعبير عنه في صورة رمزية أو مستغربة، الأمر الذي يجعل الخطاب عرضة لسوء الفهم والتأويل،

ويضع المتلقي أمام ألفاظ قد يبدو ظاهرها مخالفًا للمألوف، بينما يرتبط باطنها بتجربة روحية مخصوصة.

فالنص الشطحي جامح في لغته وموضوعه؛ إذ يتمثل هذا الأخير في دعاوي العشق مع الله، أو كما عبر عنها ماسينيون في مقدمة الطواسين: «عبارات الاتصال الإلهي»[6]، وهي تيمة غير مطروقة ظهرت بوادرها عند رابعة العدوية وراجت مع الشبلي والبسطامي والحلاج... أما المحدِد الثاني للنص الشطحي فهو شكل التعبير الذي يتسم بغرابة وتشويش معجمي؛ فالصوفي في محاولته لالتقاط الحقيقة من عوالم المطلق «يلجأ إلى صيغ تبدو غريبة للمتلقي فتضلله»[7]، غير أنّ الباحث قاسم محمد العباس كان له رأي آخر في لغة الصوفية، إنّها -على حد قوله- لغة انبعثت من الحياة لتؤدي وظيفتها بشكل حقيقي بعيدا عن الاستخدام المزيف والتشويه، وما كان لها أن تبلغ «هذه القمة إلّا في لحظات الندرة والتميز يشطح فيها الصوفي بشكل حقيقي»[8]، إنّه يتكلم بلغة حقيقية تتطابق مع واقعه وذاته، لقد تخلى عن النموذج اللّغوي السائد منذ أزيد من ألف سنة، وإنّ تلك اللّغة النمطية التي أبت التغيير لهي «مؤشر على أنّ هذا الفكر قد عاش خارج الزمن الواقعي...بينما كان العالم يتبدل ويتحول، وتتغير في الوقت ذاته إشكالياته»[9]؛ فلغة الصوفي لم تكن مجردة؛ بل لامست الواقع، هذا الواقع الذي شكلت اللّغة وجوده حقا حين أفصحت عنه بأمانة.

لقد عبر الصوفية عن تلك الحقائق التي انكشفت لهم بلغة اكتسبت هوية جديدة بقواعدها الخاصة التي عدلت عن الاستعمال العرفي، وتملصت من الضبط الكمي للمعنى إلى الانفتاح والامتداد اللامتناهي، فهذه اللّغة ليست «عاجزة عن اللحاق بالمعنى الهارب من أسوارها...بل يوصف المعنى خارج حدود التجربة الحسية...إنّها عملية تكثيف المعنى باللّغة المعجمية المتداولة»[10]، وفي هذا البعد الجديد للغة يتم رصف المعاني، تلك التي تتبدل مع كل تلق جديد، وهي السمة التي تجعل من هذا المتن الثقافي قديما متجددا في الآن ذاته، و«هذا التمظهر الخادع الذي يمارسه النّص على القارئ هو مشروع لعبة مستمرة بدأها النّاص ثم أخذ زمام استمرارها النّص نفسه عبر التاريخ...وإنّ أيّ عملية فهم نهائي تحجّم هذا الوجود وتضيّق آفاقه وتصادر استمراره»[11]، وقد استطاع النّص الشطحي أن يؤسس لمنظومته عبر حضوره التاريخي

المتجدد وتجاوز قيم التمركز التي فرضتها المؤسسة الفقهية قسرا من منطلق الحفاظ على الثوابت الدينية وغلق السبل أمام أي مغامرة لا تؤمِن الزلل.

فالعبارة الشطحية قد تفارق المعرفة الدينية عند المتلقي فلا يرتضيها؛ لأنّ عليها رائحة رعونة مثلما ورد في الفتوحات[12]؛ بمعنى أنّها قد تحيد عن الجادة، وسنستعرض رأي الغزالي الذي يقسم الشطح إلى صنفين من الكلام: أوّله **دعاوي عريضة وطويلة في العشق الإلهي** يفضي إلى المشاهدة والمشافهة عندهم، والثاني **كلمات غير مفهومة** تصدر عن خبط في العقل وتشويش في الخيال، وقد أنكر الصنفين معا؛ فالأوّل فن من الكلام عظيم أثره على العامة يؤدي بهم إلى البطالة، أما الثاني فمن الطامات؛ لأنّه يصرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة غير مفيدة، ما يسقط فائدة كلام الله عزّ وجل[13]، هذا ونؤكد أنّ هذه العبارات الشاطحة التي يعبر بها المتصوفة عن مواجيدهم ليست مستنكرة في ذاتها عندهم؛ فهذا الغزالي في (الإحياء) يبرئ أبا يزيد البسطامي قائلا إنّ كلامه لا يُفهم إلّا على سبيل الحكاية عن الله عز وجل[14]- أو على حد تعبير السّراج:-«**ظاهرها مستشنع، وباطنها صحيح مستقيم**»[15]؛ وقد انقسمت مواقف العلماء بين إنكار وإعذار، مستندين في ذلك على الظاهر أو على التأويل وتحليل الحمولة اللّغوية على المستويين الإبلاغي والمعرفي.

ثانيا: تفسير الشطح بين ثوابت الشريعة ومتغيرات اللّغة:

تباينت المواقف الإيتيمولوجية من ظاهرة الشطح، وسنستحضر هنا الوعي التاريخي والتشكيل اللّغوي في علاقته بالتشكيلات الجمعية. لقد ركز الفقهاء في تعاملهم مع الشطح على المفهوم المعارض في ظاهره للشريعة؛ لأنّ الظاهرة لم تؤثر عن النبي ولا عن أصحابه، فهذا ابن الجوزي الذي يمثل رأي الثقافة العالمة قد أنكر على الصوفية منها إلى أنه قد اتفق لبعضهم من اللطف ما يشبه الكرامات، فانبسطوا بالدعاوى[16]، يتجلى لنا من خلال هذا الموقف أهمية الدراسة الثقافية التي تتناول موضوعات «تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقاتها بالسلطة، مثلما تهدف في الآن ذاته إلى اختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية»[17]؛ فالشطح تجلى من خلال وظيفته المقاوِمة لثقافة المركز، و تصور ابن الجوزي للتصوف ينأى عن مراميه التي تصبو إلى إحياء مثل الإسلام من خلال الدعوة إلى الأخلاق الحميدة من زهد وانقطاع إلى الله

اقتداء بالرسول والسلف الصالح، وهو في سعيه إلى صون ثوابت الدين آثر الحفاظ على مرتكزات السلطة يقول "مجدي محمد إبراهيم": «من الذي يضمن أن يكون ابن الجوزي صادقا في كل ما يكتب عن مغامز الصوفية؟ أين ما وضع ابن الجوزي وأمثاله في نقد الاستبداد، وكان يعيش في عصر لا يحترم ملكية ولا يحفظ حقوق...أين ما كتب هؤلاء المتفيقهون في الفساد الخلقي والاجتماعي الذي كان يندلع لهيبه من قصور الأمراء والوزراء والملوك»[18]؛ فالمؤسسة الفقهية إنّما حاربت التصوف سعيا إلى اثبات حضورها وقوتها وسلطتها، وردع كل من يسعى إلى نسخها أو منافستها على الساحة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

هذا وقد عاش ابن تيمية (728 ه) في بيئة انتشر فيها التصوف، وانحاز إلى التصوف السني بتحفظ، حيث نبه إلى بعض أغلاط أصحابه، ورفض التصوف الفلسفي، ويرى أنّ المواجيد من قواعد الإيمان وأصول الدين؛ «وإذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقا عاجزا عن دفعها كان محمودا على ما فعله من الخير، معذورا فيما عجز عنه وأصابه بغير اختياره»[19]، وهو يؤثر مذهب الصحو على الشطح، اقتداء بالرسول الأعظم الذي شاهد ليلة اسرائه آيات الله الكبرى، وبرغم ذلك ظل ثابت العقل لم يتغير حاله[20]، فهذه الأحوال الإيمانية يسلم صاحبها إن لم يبح بها بكلام يجهل المتلقي صيغه ومراميه.

اندفع الصوفية إلى تفسير الشطحيات منذ أواخر القرن الثالث، إبان المحاكمة الشهيرة لأحد أقطاب الشطح في العالم الإسلامي، وهو أبو منصور الحلاج الذي تمت محاكمته بين سنتي (301-309ه)، وهو ما جعل الصوفية يتحرزون خوفا من مثل هذه العواقب الوخيمة، وانبرى الجنيد يفسر شطحيات أبي يزيد ليبرئه؛ لأنّه كان من المعجبين به، برغم أنّ موقفه من الشطح عموما هو موقف رفض، انطلاقا من مذهبه في الصحو والحضور وتفضيله لهما[21]، وألّف "السراج" كتابه (اللمع) الذي يتضمن مبحثا تناول فيه ظاهرة الشطح بإسهاب جمعا ودفاعا وتفسيرا.

وظل الصوفية يتحفظون عن التصريح بأسرارهم، خوفا من سوء العواقب يقول السهروردي المقتول*:

وَا رَحمةً للعاشِقينَ تَكلّفـــوا سرّ المَــحبّةِ وَالهَوى فَضّاحُ

بِالسرِّ إِن باحوا تُباحُ دِمــاؤُهم وَكَذا دِماءُ العاشِــقينَ تُـباحُ

مَن بـــاحَ بَينَهُم بِذِكرِ حَبيبِـــهِ دَمهُ حـلالٌ لِلسّــيوفِ مُباحُ

ويرى "عبد الرحمن بدوى" أنه ليس من المستبعد أن يكون "الشبلي" هو أوّل من نبّه الصوفية إلى وجوب عدم الإباحة بهذه الأسرار، وقد كان الشبلي صديق الحلّاج الحميم وشاهد مصيره، فأثّر في نفسه أشّد التأثير وأعمقه، يقول: «**أنا والحسين بن منصور في شيء واحد، فخلّصني جنوني وأهلكه عقله**»، ولقب الشبلي بالسكران في المحبة الإلهية، لغلبة هذه الحالة عليه[22].

ثالثا: حقيقة ظاهرة الشطح عند الصوفية:

لكي نتمكن من فهم هذه الظاهرة أكثر لابد من فهم عدة مصطلحات ومقدمات، فمن ذلك:

1) أنّ الدين عند الصوفية ينقسم إلى **شريعة وحقيقة**، فالشريعة هي أحكام الإسلام الظاهرة وأعمال الجوارح، والحقيقة هي الغاية التي يسعى المتصوف للوصول إليها، يقول القشيري: «**الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية**»[23]، فالصوفي، بحسب زعمهم، حينما يصل للحقيقة، ويشاهد أسرار الربوبية، فإنه يجد في قلبه بهجة ونشوة تسكره، فيسقط تمييزه، فيصدر منه في هذه الحالة هذه الكلمات الشطحية، ولذلك ترتبط هذه الظاهرة عند الصوفية بـ(السُكر)، وهو المصطلح الثاني المرتبط بالشطح.

2) **السُكر**: يعرف ابن عربي هذا المصطلح بأنّه: «**دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة**»[24]، وقد اعتبر الصوفية السُّكر من الأحوال الشريفة، وإن لم يكن من أحوال الكُمّل والمحقّقين، مثلما سبق بيانه عند ابن عربي؛ فهو حالة ناقصة، غير أنّ نقصها نسبي بالنظر إلى الصحو الذي يليها، أو ما يُسمّى **الصحو الثاني**، **وصحو الجمع**، **والصحو بعد المحو**، وهو أكمل من الصحو الأول القائم على التفرقة المحضة؛ بحيث تكشف ثنائية **السُّكر/الصحو** عن نسق دلالي يقوم على الانتقال من وعي التفرقة إلى وعي الجمع، بما يجعل السُّكر حالةً انتقالية تمهّد لبلوغ وعي صوفي أكثر اكتمالًا.

3) **الفناء**: يعرفه ابن القيم بقوله: «**الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه هو أن تذهب المحدثات في شهود العبد...ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، ثم تغيب صورة المشاهِد ورسمه أيضا، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل**»؛ وهذا الفناء يعتبر ذروة معاني محبة الله تعالى، وهو غاية التوحيد عندهم، والصوفي يعتبر نفسه محجوبا ما دام يرى الأشياء المخلوقة، حتى ولو كان يراها قائمة بإقامة الله لها، كما هو النظر الشرعي الصحيح، ولكن الصوفية يزعمون أنّ من اشتدت محبته لله، فإنّه لا يرى الأشياء أصلا، بل إنّ الصوفي في ذروة حاله يغيب عن ذاته، فيتجاوز الشعور بالأنا الفردية؛ حيث تضمحلّ الذات في شهود الحقيقة الإلهية. وقد عبّر الحلاج عن هذه الحال بقوله: "أنا الحق"[25]؛ وبذلك لا تعود "الأنا" في التجربة الصوفية معبّرةً عن حضور الذات واستقلالها، وإنما تصبح علامةً على غيابها وتلاشيها؛ إذ تفقد الذات إحساسها بوجودها المنفرد في غمرة الشهود والحضور الإلهي.

4) **وحدة الوجود**: تقوم عقيدة وحدة الوجود على القول بأنّ الوجود الحقيقي ليس إلّا لله تعالى، وأنّ سائر الموجودات ليست مستقلة عنه، وإنما هي مظاهر وتجليات لذلك الوجود الواحد، على نحو يشبه الصور المنعكسة في المرآة؛ فهي متعددة من حيث صورها وتجلياتها، لكنها ترجع في أصل وجودها إلى الواحد. وقد أرجع البعض هذه الفكرة إلى مؤثرات فلسفية ودينية سابقة، ولا سيما الفلسفة الهندية، في حين يُعدّ ابن عربي من أبرز من تناول قضايا الوجود والتجلي الإلهي في الفكر الصوفي، وارتبط اسمه بما اصطلح عليه لاحقًا بوحدة الوجود، كما ارتبط هذا التصور بابن الفارض، ولا سيما في تائيته الكبرى. وقد أثارت هذه التصورات جدلًا واسعًا بين العلماء، فذهب بعضهم إلى الطعن في ابن عربي وتكفيره، حتى نُعت كتابه "فصوص الحكم" بـ"فصوص الكفر"، في حين دافع عنه آخرون وتأوّلوا عباراته وحملوها على معانٍ صوفية لا تستلزم ما نُسب إليه من كفر. ويُلاحظ، مع ذلك، أنّ إطلاق مصطلح "وحدة الوجود" على تصور ابن عربي يحتاج إلى قدر من التحفّظ؛ لأنّ المصطلح بصيغته المذهبية لم يكن هو الإطار الذي قدّم به ابن عربي أفكاره، وإنما شاع استعماله لاحقًا في وصف آرائه الوجودية، مما يقتضي التمييز بين نصوصه الأصلية وبين التأويلات اللاحقة التي أُسقطت عليها.

رابعا: نماذج من نصوص الشطح وتأويلها:

لقد قام مجموعة من العلماء بشرح كلمات الصوفية، وهم في ذلك يؤكدون على تمسك القوم بكتاب الله وسنة رسوله، ومن ذلك:

[1]: في قول عبد القادر الجيلي: «**أوتيتم معاشر الأنبياء اللّقب، وأوتينا ما لم تؤتوا**»، يقول عبد الوهاب الشعراني في تأويل هذه العبارة: اِعلم أنّه – ﷺ-إنما أراد بقوله "**أوتيتم اللّقب**"، أي حُجر علينا لقب الأنبياء، وإن كانت النبوّة سارية إلى يوم القيامة في أكابر الرّجال، لأنّهم نوّاب الأنبياء وورثتهم، وأما قوله "**وأوتينا ما لم تؤتوا**" فهو معنى قول الخِضر – عليه السلام – الذي شُهِد له بالعدالة، والتقدّم في العلم على موسى – عليه السلام- «**أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت**»، يريد من الوجه الخاص الذي بين كل إنسان وبين ربّه[26].

[2]: وقال في قول "أبي يزيد البسطامي": «**خضت بحرا وقف الأنبياء بساحله**»، اِعلم أنّ البحر هو القرآن؛ فهو العميق الذي لا يدرك لمعانيه قرار، ولو لا أنّ الغاطس فيه يقصد المواضع القريبة ما خرج للخلق أبدًا، فالأنبياء يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم، وأما الواقفون الذين وصلوا فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون، فقد علمت أنّ هذا القول لأبي يزيد ليس ازدراء بمقام الأنبياء، حاشاه من ذلك.

[3]: وقال في قول بعضهم: «**أسري بي الليلة على البراق إلى السماوات العُلى**، إلى آخر ما يخبر به عن واقعته...»، اِعلم أنّ اسراءات الأولياء – رضي الله عنهم-كلّها روحانية برزخية، فيشاهدون فيها معاني خيالية، وبهذا زاد الرّسول ﷺ على الجماعة، فإنه زاد بإسراء الجسم واختراق السماوات والأفلاك حسًا، وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كلّه لورثته ﷺ معنًى لا حسا، فإسراءات الأولياء معان تتجسد بخلاف الإسراء المحسوس[27].

[4]: وقال في قول الشبلي: «**ما في الجبة إلّا الله**» معنى قولهم ما في الوجود إلّا الله، وهذا من باب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، هذا البيت للبيد الشاعر المخضرم والصحابي، وهو الكلام الذي أثنى عليه الرسول عليه الصلاة والسلام بأنّه أصدق كلمة قالها شاعر[28].

إنّ هذه الشواهد في مجملها تدخل في معنى الشطح لا في صورته؛ لأنّ العنصر المحدد للشطح في البنية الأسلوبية هو أن تصاغ بضمير المتكلم مثلما ذكر عبد الرحمن بدوي في

الشطحات[29]، وبهذا الاعتبار سنستحضر نصا آخر قابلا للاشتغال المفهومي وهو موقف من مواقف أبي يزيد البسطامي* :

«**رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إنّ خلقي يحبون أن يروك! فقلت: زيّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا**»[30].

يمكن تحليل هذا النص كحدث لغوي ينتج توتره داخل البنية العقدية نفسها، مما يستدعي الحاجة إلى التأويل الداخلي، وستنطلق المقاربة من أربعة مؤشرات تحليلية:

1) **مؤشرات السطح**: ثمة أفعال حسية مكانية (رفعني، أقامني بين يديه)، وأفعال تزيين (زيني، ألبسني)، وبنية حوارية مباشرة (قال لي/ فقلت)، وكل ذلك أفضى إلى نتيجة إدراكية جماعية (رآني خلقك فقالوا: رأيناك)، وهذه العلامات تنشئ مشهدا شبه تجسيدي: (حركة، جهة، رؤية، مقابلة)، وهنا يتكون التوتر، إذ أنّ القراءة الحرفية تنتج إيحاء بالتجسيم أو الاتحاد.

وقد قرأ هذه المؤشرات بعض مؤرخي الصوفية منهم الطوسي كمفردات متداولة أصلا في الخطاب الديني[31]، لاسيما في الحديث القدسي: «...**وَمَا يزَال عَبدِي يتَقرَّب إِلَيّ بالنو افل حَتَّى أحبه فَإِذا أحببته كنت سَمعه الَّذِي يسمع بِهِ، وبصره الَّذِي يبصر بِهِ، وَيَده الَّتِي يبطش بهَا، وَرجله الَّتِي يمشي بهَا** ...»[32]؛ فصاحب الشطحة لم يخترع معجما خارج النسق الديني بل يعيد تشغيله في سياق وجداني مكثف، أو بالأحرى إنّ الشطح هنا لا ينشئ خرقا من العدم، بل يوسع دائرة الدلالة لمفاهيم موروثة.

والفرق بين الخطابين أنّ الحديث يرد بصيغة تقريرية، بينما الشطح يرد بصيغة طلب وانفعال، والحاسم في المسألة أنّ الحديث القدسي لا يحدث الصدام الذي تحدثه الشطحة، رغم تشابه المعجم (القرب، المحبة، كنت سمعه...)، لأنّ هوية المتكلم معلومة فيه سلفا ومسلم بها، فالمتكلم هو الله.

والشطحة البسطامية تشيّد سطحا لغويا صادما عبر مؤشرات حسيّة- ضميرية مكثفة، لكنها في العمق تمارس تفكيك مركزية الأنا لا تثبيتها مثلما سنبّين فيما يأتي:

2) **انزياح الضمير**: لا تستقر الضمائر في النّص، بل تنتقل من "أنا" الطالب، إلى "أنت" المخاطب الإلهي، إلى هم(خلقك) الشهود، ثم اختلال التمفصل: "فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا"، والبنية الضميرية تتحرك من تثبيت الأنا في الطلب إلى توسيع المشهد في الغير، إلى إلغاء الأنا لصالح أنت، وهذا التحول ليس تدرجا سرديا، بل تفككا مقصودا لمركزية المتكلم.

3) **مؤشرات فائض الحضور**: النّص لا يصف مقاما عاديا، بل يشي بحالة امتلاء قصوى، دل عليها أفعال الطلب المتتابعة (زيني، ألبسني، رفعني)، وغياب أيّ وسيط معرفي من استدلال وتعليم بل إنّ ما يتجلى في الخطاب هو المباشرة الوجدانية، وقد انتقل الحضور من أنا في المناجاة إلى خلقك في المشاهدة، وهذا الاتساع المفاجئ يعني أنّ الذات في لحظة الشطح لم تعد تحيل إلى فرد بل إلى موضع تجل.

4) **اختراق النسق العقدي الظاهر**: يظهر ذلك كحدث خطابي؛ فإذا كان النسق العقدي الظاهر يقوم على مبادئ التميز بين الخالق والمخلوق، ونفي الحلول والاتحاد وتنزيه الذات الإلهية عن أن تدرك بالحس أو ترى في غيرها إلّا تبعا لضوابط مخصوصة، فإنّ الاختراق في عبارة البسطامي تجلت على مستويات هي:

- **تداخل المرجع الضميري**: حين قال: "رآني خلقك فقالوا: رأيناك"؛ فهذا التداخل ينتج على السطح انمحاء الفاصل بين الخالق والمخلوق، وهنا يظهر أوّل اختراق.

- **إلغاء الأنا:** هذه الجملة تبدو تنزيها، لكنها في الوقت ذاته تعمق المفارقة، لأنّها تثبت "أنت" في موضع "أنا"، وتنفي "أنا" في موضع الحضور، والاختراق هنا لا يتم عبر ادعاء الألوهية، بل عبر إلغاء الذات بطريقة تجعلها شفافة بالكامل، والشفافية المطلقة قد تفهم اتحادا في القراءة السطحية. غير أنّ هذا الاختراق الذي تمت الإحالة عليه يبقى على مستوى اللّغة؛ فإلغاء "الأنا " هنا لا يثبت اتحادا وجوديا، وإنّما يعبر عن فناء شعوري صيغ بلغة قصوى، فبدت في القراءة السطحية كأنّها مساس بالعقيدة، وهي في حقيقتها

انزياح تعبيري لا انقلاب عقدي. وعليه فإنّ التوتر الذي يختلقه الظاهر العقدي يستلزم تأويلا صوفيا داخليا هو في كنهه آلية لإعادة التوازن الدلالي.

وتأسيسًا على هذه النماذج، يتبيّن أنّ الشطح، وإن بدا في ظاهره مساسًا بالعقيدة، يرتبط في عمقه بتجربة الفناء الشعوري التي تفضي إلى لغة قصوى قابلة للالتباس؛ ومن ثمّ لا يلزم من ظاهر العبارة إثبات الاتحاد، بل تقتضي قراءتها استحضار سياقها الوجداني واصطلاحها الصوفي، وهو ما يفسّر دعوة الشعراني إلى حمل أقوال الصوفية على هذا التأويل، وإنّ القول الفصل في شأن ما أورده الصوفية هو ما ذهب إليه عبد الوهاب الشعراني حين نبه قائلا: «**ولعمري إذا كان عُبّاد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله، بل قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر: 3]، فكيف يظن بأولياء الله تعالى أنّهم يدّعون الاتحاد بالحق**»[33]، فكل الأديان والعقائد قامت على فكرة وجود إله سامي أزلي ليس كمثله شيء، والإشكالية الأساسية بالنسبة لهذا المتن الثقافي أنّ دلالاته غير خاضعة للعلن، بسبب خصوصية التجربة، والأفق القرائي المنغلق بفعل طبيعة النص الشطحي المرتبط بالتجربة الوجدانية لصاحبه.

وبعد استقراء بنيات القول الشطحي ومفارقاته الضميرية يصبح من الضروري الانتقال إلى تأطير المفهوم إجرائيا بما يضبط حدوده ويحدد مؤشراته، فالشطح:

«خطاب صوفي يتأسس على ضمير "أنا" سطحي متضخم دلاليا، ينشأ عن فائض حضور وجداني، ويعيد تشغيل المعجم العقدي المشروع في صيغة انزياحية تخلخل الإحالة بين "الأنا" و"أنت"، فتنتج على مستوى السطح صدمة توهم باختراق النسق العقدي، بينما تظل في العمق تعبيرا لغويا عن فناء شعوري داخل أفق التوحيد».

خاتمة:

يفضي بنا البحث إلى النتائج الآتي ذكرها:

- إنّ الشطح كممارسة ثقافية في المجتمع الإسلامي ظل في علاقة تجاور/ تجاوز مع الثقافة العالمة؛ لأنّ الصوفي باعتباره تابعا مختلفا قد استحدث مسلكا لم يرتضيه الفقهاء، وفي تعاملنا

مع متنهم الثقافي لا ينبغي الوقوف على المعنى الظاهر؛ لأنّ دلالاتهم عرفانية ترتبط مع اللّغة الدينية بمرجعية إشارية.

- إنّ "الأنا الشطحية" ليست ذاتا متعالية تدّعي المقام؛ بل هي بنية قولية مؤقتة، يتكثف فيها الحضور، ثم تتلاشى داخل أفق التوحيد، ومن ثم فإنّ الصدمة الناتجة عنها وظيفة تداولية لتنبيه المتلقي، لا إعلان عن تحول عقدي أو انقلاب في النسق الديني.
- الشطح بنية انزياحية تستلزم قارئا داخليا لا متلقيا حرفيا؛ فالصوفي الذائق هو المؤهل لتفسير الشطح، لأنّه يضع نفسه داخل التجربة المعاشة لحظة الشطح، بينما يظل المتلقي الحرفي محاصرا بالظاهر، غير مدرك للفناء الشعوري ولا لإعادة ترتيب حضور الذات أمام الإلهي ضمن أفق التوحيد.
- تحيل الشطحات على دلالات مبتكرة ومنفتحة جعلت هذه النصوص التاريخية متزامنة مع النظام الثقافي؛ إذ تكشف عن قدرة الخطاب الصوفي على إعادة إنتاج معانيه تبعا لتحولات السياق، بما يتيح له تجاوز زمنه التاريخي.
- تجلى الشطح كنسق ثقافي عبر فعله المضاد لثقافة التمركز؛ لأنّه يقع في دائرة الفكر المتغير برغم انضوائه تحت المنظومة الدينية القارة.
- إنّ التنميط الخطابي الذي يؤسس له الخطاب الرسمي ليقصي الشطح باعتباره نسقا مبتدعا لم يعرفه السلف رسما ولا وسما؛ ويتمثل الخلل في اختزال الشطح في الابتداع لمجرد مخالفته المألوف، دون مراعاة سياقه الصوفي ودلالته الوجدانية.

- **هوامش**:

[*] **الحال**: هو عند "ابن الدباغ" عبارة عن تأثر القلب بالواردات من المحبوب، وهو سريع الزوال. و**المقام**: مقام العبد بين يدي الله -عز وجل- فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات مثل التوبة والورع والزهد... فالمقام يكون بمجاهدة أما الحال فيكون من غير تعلق بذلك، بل هو من فضل الله ولطفه على عبده، وبه ينتقل من مقام إلى مقام. ينظر: محمد بن عبد الكريم الكسنزان: **موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان**، دار المحبة، دمشق، ط1، 1426هـ-2005م، مادة [ح، و، ل]، م5، ص ص 311-312. نقلا عن الحكيم الترمذي: ختم الاولياء، ص476. والسراج، أبو نصر الطوسي: **اللمع**، حققه وقدم له: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ-1960م، ص65.

[1] ينظر: محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي: **تاج العروس من جواهر القاموس**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1965-2001، 507/6.

[2] أحمد مختار عمر: **معجم الصواب اللّغوي**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ- 2008، 469/1.

[3] رينهارت بيتر آن دُوزِي: **تكملة المعاجم العربية**، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، من 1989-2000م، 307/6..

[**] **الوجد**: من اصطلاحات الصوفية، وهي مكاشفات من الحق.. ينظر: اللمع، ص375.

[4] المرجع نفسه، ص453.

[5] يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي: **المجموعة الصوفية الكاملة ويليه تأويل الشطح**: تح وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ط1، 2004، تصدير المحقق، ص41.

[6] المرجع نفسه، ص17.

[7] المرجع نفسه، ص16.

[8] المرجع نفسه، ص14.

[9] المرجع نفسه، ص12.

[10] المرجع نفسه، ص34.

[11] المرجع نفسه، ص ص 30، 41.

[12] محي الدين بن عربي: **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، 133/2.

[13] ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **إحياء علوم الدين** (وبذيله المغنى عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم الحسيني العراقي وثلاثة كتب أخرى)، المكتبة التوفيقية، مصر، ط6، 2013، م60/1، 61.

[14] ينظر: المرجع نفسه، م1/ ص60.

[15] اللمع، ص453.

[16] أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي: **تلبيس ابليس**، تح: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، د.ت،

[17] يوسف محمود عليمات: **النقد النسقي** (تمثيلات النسق في العصر الجاهلي)، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2015، ص5.

[18] مجدي محمد ابراهيم: **التصوف السني** (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص260.

[19] ينظر: الكسنزان: **الموسوعة**، م5، ص 358، نقلا عن محمد شيخاني: **التربية الروحية بين الصوفية والسلفية**، ص ص123، 124.

[20] ينظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[21] المرجع نفسه، م5، ص334، نقلا عن أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصوفي (قراءة في المقامات والاحوال)، ص ص 21، 48، بتصرف.

[*] **السهروردي (549-586هـ):** اشتُهر باسم السُّهْرَوَرْدي المقتول تميزاً له عن صوفيين آخرين هما :شهاب الدين عمر السهروردي (632هـ)، مؤلف كتاب (عوارف المعارف في التصوف)، وصاحب الطريقة السهروردية، أما الآخر فهو أبو النجيب السهروردي ت:563هـ .وعند المسلمين في الشرق الأوسط نلاحظ غلبة لقب شيخ الإشراق على بقية الألقاب باعتبارهِ يحمل اسم حكمته التي أشتهر بها، وحكمة الإشراق هي التي أضحت مدرسة فلسفية صوفية متكاملة ما تزال حتى يومنا هذا لا سيما في الهند وباكستان، كان مقتله على يد صلاح الدين الأيوبي.

[22] ينظر: عبد الرحمن بدوي: **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، الكويت، د ت، ص ص 22-23.

[23] عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: **الرسالة**، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د ت، 195/1.

[24] عبد المنعم حفني: **معجم مصطلحات الصوفية**، دار الميسرة، بيروت، ط2، 1407هـ-1987م، مادة [س ك ر]، ص131.

[25] ينظر: شمس الدين ابن قيم الجوزية: **مدارج السالكين**، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1416هـ-1996م، 169/1.

[26] ينظر: محمود محمود الغراب: **شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي**، مطبعة نضر، القاهرة، ط2، 1413هـ/1993م، ص296.

[27] ينظر: المرجع نفسه، ص243.

[28] ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

[29] ينظر: بدوي: **شطحات**، ص11، ذكر أنّ من خصائص الشطحة أنّها بصيغة المتكلم، ثم عقب بقوله: وإن كان هذا الشرط غير متحقق باستمرار، لكن يعود في غضون استشهاده بنصوص رابعة فيؤكد: «أما رابعة فالكلمات التي وردت ’إليها عنها مما يندرج في باب الشطح لا يعد من الشطح إلّا في معناه، أما في صورته- أعني التحدث عن الله بضمير المتكلم- فليس لدينا من نوعه شيء»، ينظر: ص26.

[*] **أبو يزيد البسطامي** (ت 261 هـ): هو أبو يزيد بن طيفور بن عيسى بن سروشان، كان جده مجوسيا فأسلم. زاهد عابد من أرباب الأحوال، أسند الحديث. من أقواله: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة». ينظر ترجمته في: القشيرية، 24/1، وفي طبقات السلمي، ص67، رقم (8).

[30] اللمع، ص461.

[31] ينظر: المرجع نفسه، ص463.

[32] عَن عَطاء يسَار عَن أبي هُرَيْرَة قَالَ: قَالَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم: « **إن الله قَالَ: من عادى لي وليا آذنته بالحرب، ومَا تقرب إِلَى عَبدِي بشيء أحب إِلَى مِمَّا افترضته عَلَيْهِ، وَمَا يزَال عَبدِي يتَقرَّب إِلَيّ بالنو افل حَتَّى أحبه فَإِذا أحببته كنت سَمعه الَّذِي يسمع بِهِ، وبصره الَّذِي يبصر بِهِ، وَيَده الَّتِي يبطش بهَا، وَرجله الَّتِي يمشي بهَا، وَلَئِن سَأَلَني لأعطينه، وَلَئِن استعاذني لأعيذنه وَمَا ترددت عَن شَيْء أَنا فَاعله ترددي عَن نفس الْمُؤمن يكره الْمَوْت، وَأَنا أكره مساءته**». محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي: الجمع بين الصحيحين البخاري

ومسلم، تح: علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، 1423-2002م، 240/3، رقم: 2507، ضمن فصل أفراد البخاري.

[33] عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار إحساء التراث العربي، بيروت، 120/1.

قائمة المصادر والمراجع:

- **المعاجم:**

1.رينهارت بيتر آن دُوزِي: **تكملة المعاجم العربية**، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، من 1989-2000م.

2.الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: جماعة من المختصين، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أعوام النشر: 1965-2001م.

3.عمر، أحمد مختار: **معجم الصواب اللّغوي**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ- 2008.

4.الكسنزان، محمد بن عبد الكريم: **موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان**، دار المحبة، دمشق، ط1، 1426هـ-2005م.

- **المراجع:**

5. بدوي، عبد الرحمن: **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، سلسلة دراسات إسلامية، رقم (9)، الكويت، د ت، ج1.

6. البسطامي، أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان: **المجموعة الصوفية الكاملة** ويليه تأويل الشطح، تح وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، بغداد، ط1، 2004.

7. ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد، مجمع الملك فهد، 1425هـ-2004م.

8. الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن: **تلبيس ابليس**، تح: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، د.ت.

9. ابن الجوزية، شمس الدين ابن قيم **مدارج السالكين**، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1416هـ-1996م.

10. حفني، عبد المنعم: **معجم مصطلحات الصوفية**، دار الميسرة، بيروت، ط2، 1407هـ-1987م.

11. شريف هزاع شريف: **نقد/ تصوف** (النّص، الخطاب، التفكيك)، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

12. الشعراني، عبد الوهاب: **اليو اقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، دار إحساء التراث العربي، بيروت.

13. الطوسي، أبو نصر السراج: **اللمع**، حققه وقدم له: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ-1960م.

14. ابن العربي، محي الدين: **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم: عثمان يحي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.

15. عليمات، يوسف محمود: **النقد النسقي** (تمثيلات النسق في العصر الجاهلي)، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2015.

16. الغراب، محمود: **شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي**، مطبعة نضر، القاهرة، ط2، 1413هـ/1993م.

17. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين** (وبذيله المغنى عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم الحسيني العراقي وثلاثة كتب أخرى)، المكتبة التوفيقية، مصر، ط6، 2013.

18. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك: **الرسالة**، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د ت.

19. مجدي محمد ابراهيم: **التصوف السني** (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، تصدير: عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006.