



الرمز الصوفي من الدال إلى الاستبدال

The nature of Sufi discourse - and the system of its structure - necessities

أحمد بوزيان*، جامعة ابن خلدون، الجزائر. البريد الإلكتروني: bouziane14000@gmail.com

تاريخ المقال

النشر: 2026/03/31

القبول: 2026/02/07

الإرسال: 2025/07/19

الكلمات المفتاحية

ملخص البحث

الرمز؛
الخطاب؛
التصوف؛
الدال؛
الاستبدال؛

إن طبيعة الخطاب الصوفي - ونظام بنيته - يقتضي ضرورة اتخاذ الرمز وسيلة للتواصل، والإشارة طريقة للتعبير، وإنما تكون حاجة الصوفي للرمز لشعوره بضيق الدلالة وقصور اللغة، تجاه ما يجد الصوفي خصوصاً، والإنسان عموماً من المعاني المجردة، واللطائف التي ليس لها معادل موضوعي، ومن ثم تفقد المعادل اللغوي. فالصوفي وإن كان يحيل على المحسوس للكشف عن عالم خبيء باطني، فإن الرمز لا يكون معادلاً حسيّاً للمجرد من اللطائف، وإلاّ تجمدت العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو تحولت إلى علاقة متكلسة بين الدال والمدلول، وهذا ما لا تقتضيه بنية الجهاز المعرفي الصوفي.

وهذا ما يجعل الرمزية الصوفية ليست متولدة عن تنظير قبلي سابق، وإنما تتدفق من حال التجربة وراحتها الآني، معزولة عن مؤثراتها الخارجية. فتنتفي - عندئذ - صفة المواضعة الآلية المنطقية بين الرمز والمرموز، وهكذا يحمل الشعرُ اللغةَ على أن تقول، أكثر مما تقول باعتمادها على لمح الإشارة، لا طول العبارة، من خلال ما يتركه الرمز في النفس من وضوح وغموض في آن ذاته، فتتولد الإثارة والاستجابة، لذلك فإن الرمز لا يسمي الشيء وإنما يقاربه، لأن تسمية الشيء تعني قتله نهائياً.

فالخطاب الصوفي - في رمزيته - تجاوز للحسية السطحية، بإقامة جدل بين الظاهر والباطن، من خلال الفجوة التي يُحدثها بين الدال والمدلول، ولذلك فإن الخطاب الصوفي تجاوز مقولات الحداثة، وأسس حدائته المفارقة، من خلال اللغة والرؤيا والتجاوز والتخطي.

* المؤلف المرسل

Abstract

the adoption of symbols as a means of communication, and signs as a method of expression. The Sufi's need for symbols stems from his sense of the narrowness of meaning and the inadequacy of language, in relation to what the Sufi in particular, and man in general, finds in terms of abstract meanings and subtleties that have no objective equivalent, and thus lack a linguistic equivalent. Although the Sufi refers to the tangible to reveal a hidden, inner world, the symbol is not the tangible equivalent of that which is devoid of subtleties. Otherwise, the relationship between the symbol and the symbolized would freeze, or turn into a calcified relationship between the signifier and the signified. This is not what the structure of the Sufi cognitive apparatus requires.

This is what makes Sufi symbolism not the product of prior theorizing, but rather flows from the state of experience and its immediate present, isolated from its external influences. Thus, the characteristic of a logical, automatic agreement between the symbol and the symbolized is negated. Thus, poetry makes language say more than it says, by relying on a hint of allusion, not a length of expression, through what the symbol leaves in the soul of clarity and ambiguity at the same time, thus generating excitement and response. Therefore, the symbol does not name the thing, but rather approaches it, because naming the thing means killing it permanently.

Sufi discourse - in its symbolism - transcends superficial sensuality, by establishing a debate between the apparent and the hidden, through the gap it creates between the signifier and the signified. Therefore, Sufi discourse transcends the categories of modernity, and establishes its paradoxical modernity, through language, vision, transcendence, and overcoming.

Keywords

Symbol;
Discourse;
Mysticism;
Signifier;
Substitution;

1. مقدمة:

ماهية الرمز الصوفي: بين الإشارة والدلالة.

إن الحديث عن الرمز الصوفي يقودنا رأساً إلى الحديث عن بنية النظام المعرفي الذي يصدر عنه تصور الصوفية للوجود وعلاقته بالإنسان والله، ضمن هذا السياق الفاعل من حيث تجلي الوجود في الأعيان الثابتة، وهذا ما يفضي بنا إلى اكتشافه ضمن أطره البنيوية والجمالية والخيالية ومن ثم الرمزية والمعرفية المفارقة.

فالرمز في الشعرية الصوفية خاصة، وفي الخطاب الصوفي عامة يحيلنا إلى طبيعة جوهر العلاقة التي تربط عالم الغيب بعالم الشهادة، بين اللامحدود والمحدود، من حيث تمظهر الأول في الثاني، وكيف يتم التراسل بين هذين العالمين. فتولد تلك المفاعلة توتراً متبادلاً، قصد إقامة بديل موضوعي يُترجم الغائب في الحاضر، ويقيم تجانسا بين عالم الغيب، وعالم الشهادة.

إن الصوفي يعيش توتراً حاداً، ومفارقة بين ما هو متأب عن الكشف من المجرد واللطائف، وبين ما هو واقعي مادي، بين الباطن اللامحدود، والظاهر المحدود، بين الخاص والعام، بين الذات واللغة، وهو في كل ذلك يرفض مبدأ المماثلة والمطابقة، بحثاً عن خصوصية اللغة التي لا تتماهى مع الواقع، بقدر ما تفارقه، ويقيم بينها وبينه هوة أساسها اللانسجام، وهي مفاعلة تفرضها إشكالية اللغة، قصد إزالة التعارض والتناقض العارض بين الذات وما يفارقها، وإقامة تصالح بين هذه المتناقضات.

وهكذا يظل الصوفي في صراع بين الباطن والظاهر، وكثيراً ما وقف عاجزاً عن إقامة جدل بين عالم الغيب، وعالم الشهادة من خلال لغة مستهلكة، معيارية، استنفذت طاقتها التعبيرية والإيحائية، ما لم يعد شحنها بدلالات جديدة، بإعادة بناء علاقاتها بالعالم، ولا يكون ذلك ممكناً إلا بفاعلية الترميز و"التشفير" الذي يُمكن الصوفي من إيجاد مفاعلة متواترة، لإقامة التواصل مع الآخر، وإقامة هوة بين اللغة والعالم من جديد، حتى تظلّ اللغة صالحة لقول ما لا ينقال، أو تستطيع أن تقول أكثر مما تقول، ولا يتم ذلك إلا بإعادة تراتبية العلاقة بين اللغة والوجود من عالم الأشياء.

إن الرمزية الصوفية، لا يمكن عزلها عن بنية النظام المتولدة عنه، كما أنه لا يفرضها-كما هو متداول- مجرد الخوف

من جهاز السلطة الرسمية، أو الضنّ بالعلم اللدني عن العامة والفقهاء، والتستر وراء تلك الرموز والألغاز، وإن كان هذا سبباً من الأسباب، إلا أن طبيعة المعارف-من حيث هي مجردة ولدنية- لا تسعها العبارة، ولذلك يلجأ إلى الرمز، من حيث هو فاعلية تكشف المعنى وتركزه وتختزله، من خلال جهاز معرفي يجمع بين الدلالات المتنافرة، فينأى عن المواجهة اللغوية، وبذلك ترى الرمزية الصوفية "أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له بما ألغز فيها" (عربي، دت).

وبذلك فإن القصيدة الصوفية، في غموضها واعتياصها على الفهم-إنما تحيل رموزها إلى بنية النظام المعرفي، فيكون الجدل فيها قائماً بين الحضور والغيب، بوجود إحالات، وإشارات معرفية وعرفانية وبنيوية، ضمن الأطر الفاعلة في الخطاب الصوفي، بالإعراض عن الأشياء في جمودها ومادياتها، بحيث يحيل الظاهر إلى الباطن، وبالتالي ويكون الباطن قابلاً للقراءة بالظاهر، فيحمل في بنيته بؤرة التشابك المعرفي، فتحيل الدلالات بعضها إلى بعض، وتتماهى التعارضات في فضائه، فيحضر القلب ويغيب العقل، وتحتجب الرؤية، وتنفّث الرؤيا، فيغدو ما يبدو ظاهرياً متناقضاً مؤتلفاً على نمط ما.

إن المتصوفة لا يعولون كثيراً على الظاهر من حيث هو محسوسات قارة، وإنما يحيلون الظاهر إلى الباطن، وهم لا يرفضون الظاهر، وإنما لا يعطونه فيصل الحكم، باعتباره مجرد رمز للباطن. وبذلك فإن الإشكالية التي يطرحها الخطاب الصوفي تتجلى في لغته المكثفة المركزة، التي تنزاح عن لغة العموم والتواصل، إلى لغة أخرى تمتاح من الباطن، ولهذا فنحن -في الخطاب الصوفي- أمام لغتين: "لغة للظاهر ولغة للباطن. وهذه الثنائية اللغوية كانت سبباً في غموض أسلوبه، فكانت بالضرورة سبباً في اختلاف الناس في أمره" (المهيمن، دت) وهو ما جعل الخطاب الصوفي خطاباً إشكالياً، أو خطاباً المتشابه، وهو ما جعل الفقهاء يسمّونه بالشبهة تارة وبالكفر والزندقة تارة أخرى، باعتبارهم يصطنعون افتعالاً "أسلوب الرمز وإيثار أسلوب الإشارة الباطنية على أسلوب العبارة الظاهرية ستراً لمذهبيهم" (المهيمن، دت) وإخفاء لكفرهم كما يذهبون إلى تفسير الشطح والرمز الصوفي.

والإنسان عموماً من المعاني المجردة، واللطائف التي ليس لها معادل موضوعي، ومن ثم تفقد المعادل اللغوي.

إن ضيق المعجم تجاه اللطائف والمعاني المجردة، ومحدودية الظاهر، أمام انفتاح الباطن، وهلامية الخلجات الروحية، التي لا تتحدد، باعتبار أن الأشياء منها ما يحدّ ومنها ما لا يحدّ (عربي، دت) مما يدفع الصوفي إلى اتخاذ وسيط بين المحدود في الزمان والمكان، وبين اللامحدود في انفتاحه واتساعه وعدم انضباطه، مما يدفع بالشاعر عموماً والصوفي خصوصاً إلى خلق هذه الوسائط ليقوم كلّ منهما ترأساً بين الباطن والظاهر أي بين الذاتي والموضوعي، المطلق والمقيد، ولا يكون ذلك ممكناً إلا بشحن اللغة بدلالات جديدة، لم تكن معهودة بتماهي المتنافرات، وهذا لا يكون إلا بالرمز وتشفير اللغة حتى يمكن أن تقول أكثر مما تقول.

وبذلك راح الصوفي خاصة والفنان عامة، لا يتعامل مع واقع الأشياء كما هي عليه في واقعيتها، بل يتعامل معها من خلال وسائط تربط بينها وبين العالم الخفي، بخلق أشكال لغوية جديدة، بتشتيت بؤرة الضوء عن الرموز إليه، وإحالاته على ظله، فتنتفي الصرامة اليقينية في المعنى، ويظل المعنى ممكناً ومحتملاً، وتبقى القراءة تحتل الاختلاف، ويبقى الرمز قابلاً للتأويلات المختلفة، إن لم تكن متباينة، دون أن يلغي أحدها الآخر.

ومع أن الرمز كامن في بنية الخطاب الصوفي، من حيث هو مهندس في بنية جهازه المعرفي، إلا أن حاجة الصوفي إليه تؤكد أنها ليست فقط الحاجة إلى التستر وعدم البوح والخوف من السلطة والفقهاء، والظاهريين والعامة، وإن كانت كلها مسوغات داعية إلى التخفي والتستر وراء الرمز، إلا أن حاجة الصوفي إلى الرمز تملئها قبل كل ذلك- الضرورة الروحية، وتعقد العلاقة بين اللغة -من حيث هي علامات- والوجود والكون، ضمن شرطها التاريخي، الذي يجعل منها -بفعل التعامل- قوالب جاهزة ثابتة للمعاني القارة، كل ذلك يؤكد ضرورة ما يمنحه الرمز من التملص من جمود اللغة في علاقة الدال بالمدلول.

2. تحولات الدال في الخطاب الصوفي.

وتأسيساً على ذلك فإن احتمالية هذه العلاقة تمنح إمكانية القراءات المختلفة، وتنوع التأويل، والقدرة على تركيز المعنى وتكثيفه واختزاله، وإيجاد معادل موضوعي، ومن ثم لغوي لمقاربة اللطائف، وذلك لا يكون إلا بالتخلص من الإرث الدلالي للغة وحمولتها التاريخية المترسبة والمتكرسة، من خلال ترسيب

ولكن المتصوفة لا ينكرون -كما تمت الإشارة- الظاهر، وإنما لا يجعلونه الغاية، بل يعتدّون بما هو غائر متوار خفي لا تسعه العبارة المعيارية، ولذا لا يمكن الكشف عنه بمنطق الظاهر ولا لغته، وإنما بخلق لغة أخرى تنزاح عن منطق المواضعة بتغيير دلالاتها العرفية، واستبدالها بدلالات أخرى جديدة، تكون قادرة على حمل المعاني، واللطائف عن طريق ما يسمى بالاستبدال.

إن طبيعة الخطاب الصوفي -ونظام بنيته- يقتضي ضرورة اتخاذ الرمز وسيلة، والإشارة طريقة للتعبير وذلك "إما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن المعاني الرقيقة التي تعبر عن الحقيقة، أو ضنّا بعلمهم عن من ليس من أهله، ولا مؤهلاً لفهمه لأن ما يرمزون إليه حقائق لا يستقل العقل بفهمها" (المهيمن، دت).

وهكذا يتبدى أن الخطاب الصوفي ينبني على مجموعة من المفاهيم التي تشكل بنيته الداخلية، والتي وفقها يحتكم الخطاب إليها، وأنه لا يمكن فهم هذه البنية إلا من خلال التعرف على جهازه المعرفي، الذي يؤسس مقولاته، باعتبار أن الخطاب الصوفي كلاً متكاملًا لا يقبل التجزئة إلا على سبيل الدراسة.

إن عزل الخطاب الصوفي عن بنية النظام الذي أنتجه ستؤول به إلى بتره عن سياقه المعرفي، ومن ثم الجمالي، وجعله خطاباً لا يستند إلى أي معطى معرفي، وبالتالي جعله مواز للهذر والترف الكلامي، وهكذا فإن قراءة الخطاب الصوفي ومن ثم رمزيته من دون بنيته التي أفرزته، فإنه سيكون من باب الإجحاف والاعتساف المعرفي، وفي ذلك يقول ابن عربي:

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيّب في الفؤاد
وإن العالمين له رموز وألغاز ليدعى بالعبد
ولولا اللغز كان القول كفرًا أدّى العالمين إلى العناد
فهم بالرموز قد حسبوا فقالوا باهراق الدماء وبالفساد
(عربي، دت).

إن حاجة الصوفي إلى الرمز ليست مفروضة من خارج التجربة، أو مفصولاً عن سياق التجربة الإنسانية، إذ ستظل حاجة الصوفي إلى الرمز ملحة وضرورية، مهما يكن تعامله مع اللغة. إذ لا تتولد رغبته من التواصل وحده. إذ هذه الغاية تتوفر حتى تكون مع من هو أقل منه من الحيوان، وهي مكفولة حتى للحشرات كالنمل والنحل. وإنما تكون حاجته للرمز لشعوره بضيق الدلالة وقصور اللغة، تجاه ما يجد الصوفي خصوصاً،

وما يحاول الصوفي كشفه برموز مختلفة متعددة، بتجدد الحال، وبتعدد الذوق التي يعتزى الصوفي، فإن ذلك يمنح الرمزية الصوفية معنا لا ينضب، من حيث عدم تطابق وتمائل بين اللغة والواقع، حيث تظل تلك الهوية ماثلة بينهما، فما يحيل إليه الرمز لا وجود له في الحسن والأعيان، وهو ما يفرض الفجوة واللاتجانس، لذلك سيظل المرموز إليه غامضاً مجهولاً، تقاربه اللغة ولا تقوله، وتؤشر إليه ولا تحاصره، وتشير إليه ولا تقبض عليه، وهو ما يجعل اللغة الصوفية متوترة، حية في كل تجربة جديدة، ويكون الصوفي فيها متأرجحاً بين قطبين يعيش بينهما صراعاًهما: الظاهر والباطن.

وعلى هذا فإن الصوفي لا ينطلق من فراغ، وإنما يستند إلى موروث ثقافي كبير يشكل خلفيته التراثية، هو حلقة الوصل بين الصوفي الذي يعيش تجربة اللغة، والمتلقي الذي يستند إلى ذلك التراث ويشكل ذائقته، وضمن هذا السياق يتأطر التواصل المعهود باستدعاء التدايعات المعرفية وشروطها؛ لذا " فقد لجأ الصوفية المسلمون إلى التعبير من خلال القصائد-التي أضاف إليها شعراء المتصوفة طابعاً رمزياً ذا مذاق خاص- فصوروا من خلال الأبيات مجاهداتهم "الروحية" ومشاهداتهم الذوقية" (الجيلي، النادرات العينية- مقدمة المحقق، دت).

لقد تضافرت عوامل كثيرة، منها خارجية قهرية سلطوية، وأخرى ذاتية فنية جمالية، تستند إلى نظام المعرفة الصوفية نفسه، في الارتكاز على الرمز من حيث أنه يشكل أعلى مستويات اللغة في جمالها، ومرونتها للخروج من ضيق الدلالة، لذلك أحسن الصوفي بضيق التشبيه وحتى الاستعارة والمجاز بصفة عامة، أمام تدفق المعاني المجردة، وانعدام ما يحيل عليه في الحسن، وباعتبار أن المجاز في عرف البلاغة العربية، والشعر يقوم على المناسبة التي تستدعي حضور التشبيه والقرينة والعقل، وهو ما لا يكون في اللطائف والأذواق.

3. آليات التأويل والاستبدال في البنية الرمزية الصوفية.

ولهذا فإن الصور الكلاسيكية وحتى المجاز الذي يعدّ أرقى مستويات اللغة جمالاً وانزياحاً، فإنه لا يسعف الصوفي في قول ما لا ينقال، حيث لا تسع لغة العرف تلك المعاني الدقيقة، وإلا خرج الصوفي عن المعقول واستبيح دمه وبذلك كانت "لغة الرمز والإشارة، هي الطريق الذي سلكه الصوفية وخرجوا به من هذه الإشكالية التي تبيح دماءهم أن هم باحوا بالسر" (الجيلي، النادرات العينية- مع شرح النابلسي، 1408هـ/1988م) على أن

العلاقة بين الدال والمدلول، لذلك فإن الرمز كما يرى يونج "YUNG" "هو أحسن طريقة للتعبير عن شيء لا يوجد له معادل فكري آخر" (ناصف، 1981).

لقد تواطأ المتصوفة -ضمنياً من خلال بنية النظام المعرفي المسكوت عنه- على إحداث شرح، وهوة بين اللغة والواقع، بإعادة العلاقة -من جديد- بينهما، وبعد ذلك إعادة ترتيب الذائقة ثم المنظومة المعرفية والجمالية والفنية، رغبة في صنع متلق نخبوي، ضمن الشروط التي تنتجها اللغة الصوفية ونظامها الدلالي" وكان إيجاد -شكل تعبري- مناسب إشكالية كبرى في تاريخ التصوف في الإسلام، فاللغة التي يتحدث بها الناس العاديون، لم تكن قادرة على ترجمة معاني الصوفية" (الجيلي، 1408هـ/1988م) لذا كان خلق لغة أخرى موازية أمراً ضرورياً للتعبير ضمن مساحة البوح، ولا يتأتى ذلك إلا بشحن اللغة وتكثيفها بالرموز "بحيث تبدو مرتكزات للتجربة. وحوامل فنية وتعبيرية تنبني بها، أو تشفّ عن طبيعتها، وتفتح على عمق رؤاها ومكابداتها" (سليطين، 2005).

إن الصوفي يتأرجح بين الظاهر والباطن والواقع والمثال، بفاعلية الخيال الذي يجمع بينهما فيما يسمى بالبرزخ، حيث تتم المراسلة بين العالمين، فتتنفي تلك التعارضات الشكلية، وتجد مبرراتها العرفانية، حيث التماهي، ليصير العالم كله في النظام الصوفي خيالاً، لا يمكن الإعراض عنه، إلا من حيث هو صور حسية تحيل إلى عالم معنوي مجرد، يأبى التحديد والحصص، حيث تتعدد طرق الكشف عنه، بتنوع الدلالات، وبحسب قدرة كل صوفي ومقامه أو تفرد، من خلال حشد الطاقة الإيحائية، فيمكنه ذلك من إحداث تواصل، وإعادة تجديد صلته بالعالم وأشياءه.

فالصوفي وإن كان يحيل على المحسوس للكشف عن عالم خبيئ باطني، فإن الرمز لا يكون معادلاً حسياً للمجرد من اللطائف، وإلاّ تجمدت العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو تحولت إلى علاقة متكلسة بين الدال والمدلول، وهذا ما لا تقتضيه بنية الجهاز المعرفي الصوفي، حيث تظل العلاقة بين اللغة واللطائف متوترة، غير قارة ولا ثابتة وتظل كذلك غير متماهية مع الواقع، ولا يمكنها أن تتطابق معه أو تتجانس، وإلاّ فقد الرمز الصوفي خصوصيته وتفرد، وهو ما لم يستوعبه كثير من الدارسين الذين يعزلون الرمز الصوفي في سياقه المعرفي.

الرمزية الصوفية ليست مجرد ارتباط رمز بمرموز في آلية حتمية كما يظن الكثيرون.

وبناء على ذلك فإن الصوفي لا يعول كثيرا على معطيات الظاهر من الحس، إلا من حيث هو معادل لغوي، وإنما يعتمد على الرؤيا باعتبارها تجاوزا وتخطيا، تمنح الصوفي قدرة هائلة لتكون "أداة هامة من أدوات التعبير ووسائله، لأنها قادرة على "تشخيص الرمزي"، و"تجسيد" المجرد، إنها قادرة على أن تقول ما لا يمكن قوله" (نيكلسون، 1969).

وتأسيسا على ذلك فإن الرمز في سياقه المعرفي الصوفي لا يستند إلى المعقولية أو المنطق البرهاني. لذلك فهو يفتقد إلى العلاقة التوضعية بين الدال والمدلول، إنه يتمرد على منطق المماثلة وعلى التحليل والتعليل، ويؤسس لمنطق لغوي يفارق المعيارية في الارتباط الآلي بين العلة والمعلول، باعتبار أن اللغة الصوفية تكشف الجدل القائم بين علاقة الحق بالخلق، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال الرمز، وهكذا تتمرد الصورة وبناء اللغة عن إطارهما المعهود، من خلال ما تمدهما الرؤيا من علاقات جديدة.

على أن ذلك النظام المعرفي الصوفي نشأ محصورا بين المتصوفة ومتذوقي التصوف، وسط نظام مفارق من حيث ارتباطه بالوضوح والمماثلة، على أن اللغة الصوفية في رمزيها وغموضها تبدو متمردة على ذلك النظام المعرفي السائد، وفي الآن ذاته فإن المجاز من حيث هو أرقى مناحي اللغة الشعرية المتعالية، لم يعد قادرا على حمل المعاني المشحونة بطاقة هائلة من التوتر الداخلي الذي يصاحبه توتر اللغة ذاتها، والذي تعجز اللغة العادية المعيارية عن جملة، ولذلك فإن الرمز يكون ضرورة يقتضيهما النظام المعرفي، الذي تتأبى فيه المعاني عن الظهور والتجسيد في غير نظامها الرمزي.

ومع أن حاجة الصوفي إلى الرمز ضرورة أكيدة وملحة، إلا أن الصوفي في تعامله مع اللغة ليس تعاملًا معياريا، حيث قد ينأى بالرمز إلى حد تغيب فيه الدلالة العرفية، وتغيب فيه المناسبة بين الرمز والمرموز إليه، بحيث يعاد ترتيب العلاقة اللغوية بين الدال والمدلول، ولهذا اختلق الصوفي نظاما لغويا خاصا به، فراح يصطنع قواميس تكون أداة تواصل بينه وبين الآخر. مع أن تلك القواميس ستظل مبتورة عن سياقها الروحي، فتكون المصطلحات داخلها جافة في علاقة آلية بين الدال والمدلول، وهذا ما جعل دارسي الرمز الصوفي يرمونه بالجمود والقصور

والتكرار، وهو اتهام يتهاوى إذا دُرِسَ الرمز داخل تجربته الروحية الحية.

وقد لاحظ نيكلسون "NICHOLSON" ذلك القصور على المتصوفة وكيف يتأرجحون بين لحظتين متناقضتين، لحظة يعيش الصوفي التجربة ذاتها أثناء الفناء والحال والغياب عن الشهود، ولحظة الحضور. ثم محاولة مقارنة الغياب بالحضور، ويؤكد نيكلسون (أبو نصر عبيد الله بن علي السراج الطوسي، 2001) أن ابن عربي حينما كتب ترجمان الأشواق إبداعا وفيضا وإلهاما ثم راح يشرحه بما تعارف عليه المتواضعون، فلاحظ أن الشاعر نفسه (ابن عربي) لم يوفق في الشرح، لأنه في الشعر كان واقعا تحت تأثير الحال والوارد، والدهشة والإنخفاف والمشاهدة، فكان مشدوها أمام الجمال الإلهي، فلحظتها تكون اللغة متوترة خاضعة للفجوة/مسافة التوتر، لا تنضبط بمعايير المواضعة المتعارف عليها، أما ابن عربي الشارح (في ذخائر الأعلام) فإنه لا مناص له من استخدام اللغة المعيارية، والخضوع لشروطها في الوضع الاجتماعي وضغط السياق المعهود، لذلك فإن محاولة مقارنة المعاني المجردة والكشف عن اللطائف أقرب إلى الاستحالة، لذلك تكون اللغة المعيارية قاصرة عن مقاربتها بمعزل عن لغة الرمز والإشارة.

لقد وقع الصوفي بين لغتين: لغة العبارة، ولغة الإشارة، وكثيرا ما أحسن المتصوفة بالفارق، وفي هذا يقول الطوسي: "علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفى" (الطوسي، 1421هـ/2001م). فالمعارف الذوقية فوق اللغة المعتادة، ولهذا يرى القشيري: "أن العارف فوق ما يقال" (القشيري، الرسالة القشيرية، 1418هـ/1998م)، وبذلك تتأسس الشعرية الصوفية ضمن مقولة الرمز، ولكن لا مفر من استخدام لغة المعيار للكشف عن معان لا تخضع لمعيار ومن ذا يُؤكّد دارسو الرمز الصوفي: "أن الملاحظات المهمة حول طبيعة (الرمز) الصوفي هي لجوء الصوفي اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة وغير معهودة" (جودة، 1412هـ/1992م).

وبذلك تكون المفارقة اللغوية من حيث قيامها على مبدأ الغموض، ورفض مبدأ المماثلة والمطابقة التي تعودها المتلقي، وهو ما يصدم الموازنة بين المجرد والمجسد، الغيب والشهادة، اللامحدود والمحدود، وهو ما يكشف عن مدى التعقيد في كيفية بناء الرمز الصوفي لحظة الفناء والدهشة باعتبارها "سطوة

تصدم عقل المحب من هيبه محبوبه إذا لقيه" (الطوسي، 1421هـ/2001م) حيث يتعطل العقل والمنطق، والموازنة مما يفرض حدة التوتر في العلاقات اللغوية الجديدة، مما يقيم فجوة بينها وبين ما تحيل إليه من اللطائف، تختلف من صوفي إلى آخر، بل تختلف عند الصوفي نفسه بحسب الحال الذي يكون عليها، وهو ما لا يكون إلا بالإشارة التي لا تقتضي التحليل أو الشرح، أو التفصيل أو التعليل، لأن تلك المعاني هي مما " يخفي عن المتكلم كشفه بالعبارة للطفة معناه" (الطوسي، 1421هـ/2001م).

فالصوفية -إذن- لا يتخذون الرمز خوفاً فقط، وإنما تفرضه كذلك بنية النظام المعرفي، الذي يقتضي ذلك، حيث يتلطف المعنى ويأبى التجسيد في ما تعهده اللغة، وهو ما لا يصلح للغة المعيارية، لذلك يكون الرمز أنسب في مخاتله الباطن بالظاهر، بحيث يكون المعنى في الرمز من التركيز والاختزال بما لا قدرة للغة العادية على إيصاله، لذلك عندما يريد الصوفي "الإفصاح عن حال لا يشبهه حال، عن شيء لم يخطر على قلب بشر، يجد المرء نفسه أمام مفردات قديمة وتراكيب مألوفة، وأساليب أعجز من أن تفي بالمراد. من هنا لجوؤه إلى الاستعارات وارتحاله بين الدلالات (كأنه) يعوض عن القصور الانطولوجي للكلمات والتراكيب، ولكي يتحرر من أسر الأسماء والصفات لتسمية أو وصف تلك الحالة الفريدة التي تحتاج إلى تسمية ووصف، عاملاً بذلك على نفس منطق الأشياء وإعادة ترتيب العلاقات بين الموجودات" (حرب، 1995).

فالرمز عند الصوفية -كغيرهم من أهل الفن والجمال، ما دام باعته الذوق، للكشف بما ينقال عما لا يقال، لأن الرمز الصوفي لا يكون إلا حين التعاطي مع الباطن، لأن مفهومه عند المتصوفة " معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر ولا يظفر به إلا أهله" (أبو نصر عید الله بن علي السراج الطوسي، 2001). وقد استشهد الطوسي بقول القنّاد:

إذا نطقوا أعجزك مَرَمَى رموزهم

وإن سكتوا همّات منك اتصّاله (أبو نصر عید

الله بن علي السراج الطوسي، 2001).

إن ما يتذوقه الصوفي لحظة المشاهدة أو المكاشفة أو التجلي خارج عن طور العقل والمعقول، وبعيد عن المدرك والمحسوس " ويتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم" (نيكلسون، 1969)، ومع ذلك فلا مناص للصوفي إلا للمعهود من التعبير، ولا

ملجأ من اللغة إلا إليها، يهرب منها ليعود إليها، ولكن بعد أن يعيد صياغتها ويهدم نظام بنيتها، بإعادة تشكيلها ضمن الأطر المعرفية الصوفية لتصبح قادرة على حمل ما لا يحتمل، ولا يكون ذلك بغير الرمز والإشارة من جهة، ليكون قابلاً للتشكيل في المحسوس من جهة ثانية. إلا أن اللغة-رغم ذلك مرشحة لمقاربة تلك المعاني دون أن تقولها، أو تستنفذها، حيث يكون الرمز وسطاً بين المحسوس والمجرد، فيكون المجرد متجسداً في الحس، وفي الآن ذاته ينأى عن الحسية، وهي مفارقة يتأسس عليها الخطاب الصوفي " إن هذه الطبيعة المتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الصوفي الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطى من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئاً آخر، وهكذا يكون الرمز: خفاء وظهوراً في آن واحد، فهو على نقيض الرمز المنطقي الرياضي الذي أريد له أن يضبط الدلالة ويقصي بعيداً أية إمكانية أو مرونة للتأويل أو التفسير الذي قد تحتمله العبارات اللغوية الاعتيادية" (جودة، 1412هـ/1992م).

إن في ذلك ردّاً على من قرأ الرمز الصوفي مقطوعاً عن سياقه المعرفي، فكانت تلك القراءة ترى فيه -تجنيًا- رمزا ساكناً جامداً في ارتباطه الآلي بين الرموز والمرموز إليه، كما ذهب إلى ذلك إيليا الحاوي الذي رفض رفضاً قاطعاً لا مبرر له إichائية الرمز الصوفي نافياً عنه صفة الاحتمال والتأويل، وجعل العلاقة الرمزية أشبه بالعلاقة الرياضية والمنطقية، بحيث لا يثير -كما زعم- الرمز الصوفي أية إشكالية جمالية وكان الأمر محسوم سلفاً (الحاوي، 1980) ولكن ذلك الحكم لا يستند إلى نظام المعرفة الصوفية التي تتعاطى مفهوم المعرفة، خطاباً وشعرياً، إلا ضمن أطرها التي أنتجتها، وبذلك تكون محاكمة الشعرية الصوفية أو الرمزية الصوفية معزولة عن بنيتها المعرفية، وبذلك يكون هذا الحكم فيه الكثير من الاعتساف والتجني.

كما ذهب إلى ذلك الرأي رجاء عید، وأخذ على الرمزية الصوفية، أنها مجرد رمزية شكلية، ورأى أنه " على الرغم مما نراه من أن المنهج الرامز في الأداء الشعري لدى الصوفية إلا أنه يعتمد على مجرد استبدال شكلي تتبادل فيه الكلمات مواقعها" (عید، 1985) بحيث تكون المرأة أو الخمرة مجرد معادل لغوي ليس إلا، وبذلك يمكن أن نقرأ الشعرية الصوفية بطريقة آلية ينطمس فيها الإحياء، ويفقد خصوصية الإحياء، وتفقد الدلالة

الاحتمالية حضورها لتحل محلها العلاقة الوثوقية القارة، وبذلك فإن " الرمز الصوفي كما يتضح رمز مصنوع يحمل الأداء اللغوي دلالات لا تتفجر من إحياءاته، وإنما تصنع له دلالاته التي يلصقها به الصوفيون- بل إن بعض نماذج هذا الشعر حين تنظر إليها مجردة من المصطلح الصوفي تكاد تمثل أداء فنيا جيدا يقصده الحب بمعناه المتعارف عليه" (عيد، 1985).

4. الرمز الصوفي كمسار للمعرفة الباطنية.

إن الشعر الصوفي- من هذا التصور – يكون رديئا، إذا ما قرء في ضوء الرمزية الصوفية، ويكون جيدا إذا جرد منها، وبذلك يقرر رجاء عيد أن الشعر الصوفي "حين يجرد من تلك النصوص التي تفرض عليه يكون شعرا قائما بذاته، حيث لا تساعد القرائن أو التأمل على استنبات تلك الدلالات المفروضة عليه، ولا تتمكن ألفاظه بل عباراته أن تتجنح به إلى ما يصطنعه الصوفي" (عيد، 1985)، وهكذا يتحول الرمز الصوفي إلى رمز ثابت جامد قار، يترسب تلك المعاني القبلية قسرا، بل تكون مفروضة فرضا " بواسطة تبييت الدلالة في الذهن لدى المتلقى في حين أن الدلالة الفنية أن تستنبت من سياق القصيدة نفسها" (عيد، 1985).

وعلى الرغم من هذا التجني على تخريجات المتصوفة، ونفى سمة الفنية عن رموزهم، في وسم لغتهم بأنها مجرد مصطلحات قارة ثابتة، حيث تم إلصاق الصفات الإلهية أو الغزلية أو الخمرية، كونها خفية تندس في بنية الخطاب الصوفي، وهو ما جعل الباحث يقرر أن الرمز الصوفي نائى لا يكشف عن الخصوصية الفنية، إلا أن هذا النقد يتعامل مع الرمز الصوفي معزولا عن حركيته الروحية والعرفانية، قد يكون كذلك من هو مصطلح في قاموس معزولا عن سياقه في التجربة هذا من جهة، ثم إن بنية الخطاب الصوفي تبتعد عن الحسية التي حاول الباحث جاهدا إثباتها له وإلصاقها به، فليس الخطاب الصوفي تجنّ لفظي، أو لعبة لغوية تهدر السياق، والبنى اللغوية، وإلاّ تصير العملية التواصلية منغلقة مغرقة في التواءات دلالية، لا توحى من خلال بنائها الفني، أو العلاقات الخفية التي تتراسل، بل من الإسقاطات المفروضة، والتي كثيرا ما تكون متعسفة.

إن هذه القراءة للرمزية الصوفية تعزل الخطاب الشعري الصوفي عن سياقاته المعرفية، وتهدر الشروط التي أنتجته، فالشعرية الصوفية ورمزيتها ليست مقصودة لذاتها، إنما هي متولدة عن تصور عام لمفهوم المعرفة، وعلاقتها باللغة والوجود، ولذلك تولدت هذه الشعرية من خلال الانحراف عن المعايير

السائدة. هذا ومن جهة، وخرق البنى اللغوية المعهودة من جهة ثانية، بالإضافة إلى تناقض هذا النقد الذي يثبت شعرية هذا الخطاب في حالة عزل الرموز عن معانيها الصوفية من خلال محاكمتها ظاهريا، وينفي عنه الشعرية في حالة اعتماد المعاني الصوفية، مع أن العملية مشروطة بعكسها، بحيث لا تنمى اللغة مع الواقع حيث الهوية والمفارقة، هو ما يعطي إمكانية تفجير الدلالات والإحياءات ومن ثمّ القراءات والتأويلات، وهو ما يجعل الخطاب الصوفي يفرض جدارته الفنية وحضوره الجمالي ولا يكون ذلك ممكنا، ومتحققا إلاّ من خلال استكمال الخطاب شرطه الشعري، وهو ما يجعله قابلا لتخطي الزمن، وممكنه من الانخراط في خطاب الحداثة والتجاوز.

وبذلك يتحول الخطاب الشعري الصوفي من المطابقة والمماثلة، ومحاكاة الواقع، أو محاكاة نموذج قبلي سابق، لأن المحاكاة قبح لا تنتج إلاّ قبحا مثلها، ومن ثمة كانت هذه الرموز التي يعتمد عليها الصوفي ليس لها وجود في الواقع الموضوعي، إلاّ من خلال سيماتها الإيحائية، لأن الصوفي لا يتعامل مع الرمز من حيث وجوده الموضوعي " لأن مهمة الكلمة ليس محاكاة الأشياء بل على العكس من ذلك تعمل على تغيير التعريفات المتعارف عليها، بل وتحطيم معانيها التقليدية الشائعة، وإعطاء أبعاد جديدة كامنة في رحم الكلمة" (عيد، 1985) وهو ما تدعو إليه اللغة الصوفية إبداعا وتنظيرا.

على أن كثير من الباحثين يعزلون هذا التصور عن بنية النظام المعرفي الصوفي العام، ويتعاملون مع الرمز الصوفي من حيث هو لغة قارة، جاعلين منه رمزا علميا ثابتا، لا يحيل إلاّ إلى معنى جامد مما يعطيه صفة الموضوعية، والعلمية، وهذا ما يسلب عنه إمكانية تعدد التأويل، ويحدّ من إمكانية انفتاحه على المعاني الاحتمالية.

وبذلك تنتفي شعريته مثلما يرى منتقدو الشعرية الصوفية أن الرمز الصوفي ليس رمزا بالمفهوم الجمالي، المبني على تعدد المعنى، وإنما هو رمز أشبه بالرمز الموضوعي والعلمي، فصارت رموزه متعارفا عليها (الخطيب، 1404) كأنها رموز رياضية، فقدت انزياحاتها وتحولت كأنها تواضعية.

إن هذا الاتهام يقصي شعرية هذا الخطاب، ويضعه في خانة الثبات، فتحاصره القراءة الأحادية، ويستحيل بالتالي إلى نص فاقد لشروط شعريته، ومن ثم يفقد كثافته. ويستحيل إلى خطاب شفاف ينطق ولا يضمّر، ويقول ولا يخبئ ولكن قرائن

الإثارة والاستجابة، لذلك فإن الرمز لا يسمي الشيء وإنما يقاربه، لأن تسمية الشيء تعني قتله نهائياً.

وهكذا صارت العبارات التي اعتمدها الصوفي من نساء أو خمرة، أو طلل أو دمن أو عيس أو الحادي أو الورق أو من الطبيعة عموماً، ما هي إلا اعتبارات ظاهرية لمعان باطنية لم يجد لها الصوفي معادلاً موضوعياً أو لغوياً، ولهذا فإنه يُلجأ على أنها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي أدوات يتوصل بها إلى تشخيص المعارف ولهذا يقول ابن عربي:

فاصرف خاطر عن ظاهرها

واطلب الباطن حتى تعلموا

(عربي، ترجمان الأشواق، 1386/1966)

و هذا ما يعطينا انطباعاً أولياً أن الرمزية تضرب بجذورها في الأدب العربي القديم، في أدب التصوف على وجه الخصوص، مما يعطيه السبق الحدائي، ينفي عنه القصور الفني مما يتيح إمكانية دراسة اللغة الصوفية من جهة وظيفتها الشعرية لا الإيديولوجية.

لطالما ألح بعض الدارسين على جفاف الرمز الصوفي، حيث تتماهى اللغة مع الواقع، بتقليص الفجوة بينهما، وحيث تتطابق اللغة مع الواقع وأشياءه، قد يكون ذلك مشروعاً وممكناً في القراءة الظاهرية، فهذه المصطلحات المترسبة في القواميس الصوفية كالخمرة وليلى، وقيس، وبلقيس والمها، والدمن، والحادي، والعيس، والديار، والطلول، والدمى، والشمس، والروضة والبروق... الخ، وبين هذا وذاك في أحيان كثيرة تبدو العملية الرمزية مجرد اعتساف وافتعال، حين لا يظهر الشرح تلك الوشائج التي تربط - منطقياً - بين الكلمة (الرمز) والمعنى المشروح، الذي يحاول الصوفي من خلاله تقريب الدلالة، فتظهر التخرجات بعيدة مفتعلة، لعدم وجود تطابق معنوي أو وجداني أو ذهني أو حتى ذوقي بينهما، كأن يصير منعطف الوادي دلالة على العواطف الإلهية (عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، 1420هـ/2000م).

5. سفر المعنى في التجربة الصوفية: من الحرفية إلى التجريد.

وفي ضوء هذا النظام المعرفي يصير الورد دالاً على مقام الحياء (عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، 1420هـ/2000م)، كما يظهر التطابق المعنوي بين الدلالة

الأحوال تفسد هذا الزعم، وتجعل من الخطاب الصوفي منفثاً على القراءات المختلفة والمتعددة، مما حدا بالكرملي إلى الذهاب بأنه خطاب يمكن قراءته قراءة ظاهرية أو باطنية (فايشر، 1983)، فيكون النص يخضع لمقتضى ما يكون عليها المتلقي، وبذلك فإن القراءة الرمزية لا تفرض من الخارج، وإنما بحسب الذاتية التي تفرضها المشاركة الوجدانية.

ومع أن الخطاب الصوفي ليس واحداً، بل هو مختلف باختلاف خصوصية التجربة، وإن كان يخضع لبنية واحدة، إلا أنه كباقي الخطابات الأخرى يجري عليه ما يجري عليها ذلك أن كل مذهب أو خطاب إلا ويتعرض لعامل التطور والتغيير والتبدل قليلاً أو كثيراً عن أصوله التي شكلته، وذلك بفضل عوامل ثلاثة: عامل الزمن، والاختلاف البيئي، وتفاوت التكوين الشخصي (الرحمن، 1997)، من أن الرمز الصوفي لم تكن له قوالب تعبيرية ثابتة، وأن لغته ليست من النمط التقليدي الموروث أو من الشائع المتداول، إلا أن الثابت عندهم هو نظام التحول والتماهي والبروزية، هذه المفاهيم التي تخرق هوية الثبات، إلى أن الثابت عندهم هو بنية نظام المعرفة، الذي يؤسس لنظام هذا الخرق، إذ يظل كلامهم الإبداعي، لا التنظيري شعراً كان أم نثراً من قبيل المتشابهة يحتمل القراءات المتعددة والتأويل المختلف.

إن الجدير بالملاحظة أن الرمز الصوفي، ليس مقصوداً لذاته كما هو الشأن في الرمز الأدبي، وإنما غايته الكشف - قدر الإمكان - عما لا ينكشف من المواجيد والأذواق، وهذا ما يعطينا انطباعاً عاماً أن الرمز الصوفي ليس ناشئاً عن تنظير فني، وهذا ما يؤكد أن الخطاب الصوفي غير معنٍ بالتنظير الشعري، كما أنه غير مكترث بالتقويم الفني الشعري، وهذا ما يجعل الرمزية الصوفية ليست متولدة عن تنظير قبلي سابق، وإنما تتدفق من حال التجربة وراهنها الآني، معزولة عن مؤثراتها الخارجية.

لذلك فإن الرمز الشعري الصوفي ينبع من صميم العمل الشعري ويتلون بحال التجربة وتفرد الأذواق واختلافها، لذلك فهو ينبني على الإحياءات والإيماءات، مما يكسب التجربة حيوية الاستمرار، وهو ما يعطي الرمز دور الوسيط الفاعل بين الظاهر (الحضور)، والباطن (الغياب)، ليتلون الغياب بلون وذوق المتلقي، فتنتفي - عندئذ - صفة المواضعة الآلية المنطقية بين الرمز والرموز، وهكذا يحمل الشعرُ اللغةَ على أن تقول، أكثر مما تقول باعتمادها على لمح الإشارة، لا طول العبارة، من خلال ما يتركه الرمز في النفس من وضوح وغموض في آن ذاته، فتتولد

رمز للأنبياء

(عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، 1420هـ/2000م)

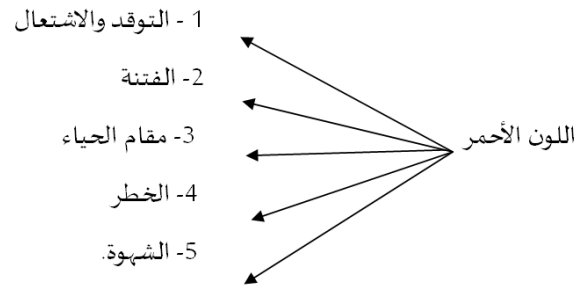
إن الدارس يجد اختلافا بين معنى الرمز في القاموس، ومعناه في متن العمل الشعري، وقد لاحظ ذلك نيكلسون – كما تمت الإشارة إليه آنفا، حينما حاول ابن عربي مقارنة اللطائف بمنطق ولغة العقل، أو لنقل شرح لغة التصوف في خصوصيتها وانحرافها وعدولها وتجاوزها بمنطق اللغة المعيارية، فيكون ابن عربي واقعا بين منطقتين متناقضتين كمقاربة القلب بالعقل ولهذا يبدو ابن عربي متعسفا، فلم تسعفه اللغة – المعيارية – في إيجاد علاقات (منطقية) بين القلب والعقل فكانت الهوية بينهما، أي فجوة بين الظاهر من حيث هو معيار ثبات ولغته المعيارية، وبين الباطن من حيث هو حيرة وذوق وتوتر وخلجات واضطراب مشاعر بلغة مفارقة، حينئذ لا تبدو الصلة بين اللغتين، ولهذا يبدو الالتواء والتعقيد وليّ عنق الرمز في تطويعه للمرموز إليه، وهو ما تبناه قراءة العقل للقلب، ولذلك ذهب ابن عربي إلى أنه من قرأ القلب بالعقل فما عرف.

وهذا فإن الشعرية الصوفية أقامت علاقة جدل بين اللغة والأشياء التي ليس بينها رابط، لذلك فإن الشعرية الصوفية أسست علاقة جديدة على أساس المفارقة، وعدم التطابق، وهي في ذلك كسرت العلاقة الموضوعية والترتيبية بين الدال والمدلول، مما يظنه القارئ العادي، أو المتلقي المعياري تكلفا متعسفا بين الرمز والمرموز إليه.

وإنه من الخطأ الجسيم أن نحاكم الرمزية الصوفية بمنطق عمود الشعر أو بلاغة المعيار أو حتى بمقولات الرمزية الغربية، إذ للرمزية الصوفية خصوصيات عرفانية، فمن الإجحاف بل الاعتساف أن نحاكم السابق باللاحق، إذ الرمزية الصوفية نشأت في ضوء ملاسبات تاريخية ومعرفية، وفي ضوء بنية يتشكل بعضها من بعض، ولا يمكن عزل هذا عن ذلك إلا بما يقتضيه منطق الدراسة والتحليل، هذا كله فرض هذا النمط التعبيري، فحاول تشكيل اللامعقول (ما لا ينقال) بمنطق المعيار المعقول (ما ينقال).

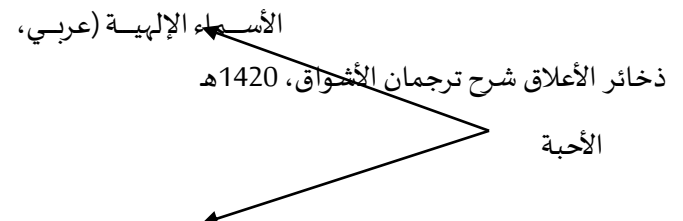
إن الخطاب الصوفي غير معن بمعيار النمط أو بتنميط معيار قار، فيتحول كمرجعية للخطاب الصوفي، فيكون خلفية له يحاكم به فاعلية الرموز، وإنما هو معن بعملية التعبير وكفى، دونما اتخاذ شكل معين ولا معيار ثابت، ولا قالب محدد، ولذلك

الحقيقية والدلالة الرمزية مثلا في استعمال كلمة "البياض" (عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، 1420هـ/2000م) من حيث هو لون ارتبط بالطهارة والنظافة وبين توظيفه صوفيا فصار دالا على "التنزيه"، في حين أن اللون "الأحمر" ارتبط بالشهوة مما يوحي به الظاهر اللون الدال على التوقد والاشتعال أو الفتنة أو الخطر أو الشهوة (عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، 1420هـ/2000م).



لقد أقام الصوفي لغة أخرى من خلال المفارقة التي كان يقيمها بين اللغة (الرمز) والأشياء، وبذلك فالحدائق الصوفية ومن هذا المنظور لها السبق الزمني، ورسوخ القدم في إقامة الفجوة / مسافة التوتر بين اللغة والأشياء، فلم تعد ثمة مطابقة بين الدال والمدلول، وإنما قامت العلاقة بينهما على مفهوم الاستبدال من خلال الهوية والفجوة، بحيث لم يعد المجاز قادراً هو الآخر على حمل الشحنات العنيفة والانفعال الحاد، وهو ما لا يستطيع مفهوم المناسبة والمقاربة – المنطقية – تفسيره في ضوء التنظير البلاغي الكلاسيكي.

وإن كانت هذه الرموز مأخوذة من بنية الخطاب الشعري التقليدي إلا أن نظرة سريعة أو فاحصة على ديوان ابن عربي "ترجمان الأشواق وشرحه ذخائر الأعلاق" نلّى أن هذه الرموز ليست ثابتة، فيختلف شرحه للرمز الواحد باختلاف المواقف والأحوال والأذواق، فيكون على سبيل المثال.



6. خاتمة

فالخطاب الصوفي -في رمزيته- تجاوز للحسية السطحية، بإقامة جدل بين الظاهر والباطن، من خلال الفجوة التي أحدثها بين الدال والمدلول، ولذلك فإن الخطاب الصوفي تجاوز مقولات الحداثة، وأسس أحداثه المفارقة، من خلال اللغة والرؤيا والتجاوز، فتولدت عن ذلك شعرية مفارقة، من حيث أنها ليس مقصودة لذاتها، على أن آليات التصوير المتمثلة في البلاغة الكلاسيكية لم تعد بقادرة على مواكبة الشعرية الصوفية، أو قراءتها بآلياتها ذلك أن بنية البلاغة العربية تقوم على المقاربة والمناسبة ثم الوضوح، وبذلك أحسن المتصوفة بقصور البلاغة أمام انثيال المعاني واللطائف. حيث وقفت عاجزة أمام انفتاح الخطاب الصوفي، ولهذا تم رفض الشعرية الصوفية من خلال قراءتها المفارقة القائمة على المشابهة والمطابقة، إلى قراءة الرمز الصوفي بمعيار عمود الشعر.

7. قائمة المصادر والمراجع:

أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري.

(1418هـ/1998م). الرسالة القشيرية. دار

الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري.

(1418هـ/1998م). الرسالة القشيرية. بيروت،

لبنان: دار الكتب العلمية.

أبو نصر عید الله بن علي السراج الطوسي.

(1421هـ/2001م). اللمع- 1421 هـ/ 2001 م.

دب: دار الكتب العلمية.

أبو نصر عید الله بن علي السراج الطوسي. (2001). دب:

دار الكتب العلمية.

أحمد عبد المهيمن. (دت). نظرية المعرفة بين ابن رشد

وابن العربي. -الإسكندرية - مصر: دار الوفاء

لدنیا الطباعة والنشر.

فإن الرمزية الصوفية ليست مقصودة لغاية شعرية، بقدر ما تُعنى بها جس الكشف وترجمة اللطائف. فالشعرية الصوفية ورمزيتها متولدة غير مطلوبة لذاتها، وإنما هي إفراز لنظام معرفي وجهاز كامل تفجرت عنه.

في حين إن الرمزية الغربية نشأت على أنقاض مذهب فلسفي مقصود لذاته، كردة فعل متطرفة على مذهب متطرف هو الآخر، يستند في نشأته إلى الواقع تأصيلاً ومرجعية، في ظروف وملابسات تاريخية أفرزت ذلك الجنوح المتطرف، في مناخ علماني يرفض اللاهوت، وعلى ذلك فإن مقايضة الرمزية الصوفية بالرمزية الغربية مقايضة خاطئة يرفضها الطرح العلمي الموضوعي، ومع ذلك يظل التشابه بينهما يعززه العزوف عن الظاهر (الواقع)، والغرف من الباطن (ما وراء الواقع)، لأن الرمزية الغربية تستند إلى التنظيرات التي شكلت فيما بعد النظرية الرمزية والتي تؤطر الإبداع بمقولاتها، في حين إن الرمزية الصوفية هي انبثاق من جوانية الصوفي، ومن خلال بنية نظام تواطاً عليه المتصوفة دون تنظير، لا يخضع للتحديدات القبلية.

ولا شك أن الشعرية الصوفية- في خصوصيتها وتفردتها- تفرض على متلقيها نمطا من التأويل المشروط ضمن بنيتها، حيث تعتمد الرمز وإعادة تشفير اللغة، لغاية التكميف واختزال اللطائف، من خلال الإيغال في التجربة الذوقية في نزوعها التجريدي، إذ تفتقد إلى المعادل الموضوعي واللغوي معا، ولذلك فإن عملية مقاربتها تقتض من المتلقي المشاركة الوجدانية والذوقية، وهو ما يجعل الرمز الصوفي مستغلقا مستعصيا على الفهم، حيث يتعطل معه التواصل، وإقامة جدل مع الآخر، والإغراق في الخصوصية، حيث يتعطل التعبير إلا بالسطح لفقدان الوضع، له من الأذواق، فيعسر التعبير عنه، إلا بالغموض، من حيث هو حديث عما فوق الواقع بلغة الواقع، فيكون انتفاء الدلالة المشتركة، وتتقطع الأسباب بينهما.

وعلى ذلك يكون تأويل الرمز-قراءته- تخضع لجملة من الشروط المعرفية والذوقية، ضمن بيته المعرفية، والتعامل مع تلك الرموز على أنها معان خفية غائرة، وليست معان مطلوبة لذاتها، وإلا تصادم الرمز- من حيث صوفيته- مع الذوق العام، لأنها مصطلحات تم شحنها بدلالات مفارقة تقوم على الحدس الباطني، تختزل دفقات شعورية، مشحونة بطاقة دلالة مركزة، تحتاج إلى تأويل ضمن شروط إنتاجه.

- إيليا الحاوي. (1980). *الرمزية والسريالية في الشعر الغربي والعربي- سلسلة الثقافة للمجتمع* - بيروت- لبنان: دار الثقافة.
- برند مانوئيل فايشر. (1983). *الشرق في مرآة الغرب*. الجزائر، تونس: ديوان المطبوعات الجامعية، دار سراس.
- رجاء عيد. (1985). *لغة الشعر العربي، لغة الشعر العربي- قراءة في الشعر العربي الحديث* - الإسكندرية- مصر:- منشأة المعارف.
- رينولد آلن نيكلسون. (1969). *في التصوف الإسلامي وتاريخه*. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- طه عبد الرحمن. (1997). *العمل الديني وتحديد العقل*. المغرب- بيروت- لبنان: المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء.
- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي. (1408هـ/1988م). *النادرات العينية- مع شرح النابلسي*. بيروت: دار الجيل.
- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي. (دت). *النادرات العينية- مقدمة المحقق*. دب.
- علي الخطيب. (1404). *اتجاهات الصوفي بين الحلاج وابن عربي*. مصر:- دار المعارف.
- علي حرب. (1995). *نقد النص، نقد النص*. المغرب، بيروت، لبنان:- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب- بيروت- لبنان.
- محيي الدين بن عربي. (1386/1966). *ترجمان الأشواق*. بيروت:- دار صادر.
- محيي الدين بن عربي. (1420هـ/2000م). *ذخائر الأعلاق* شرح ترجمان الأشواق. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- محيي الدين بن عربي. (دت). *الفتوحات المكية، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية*، ج: 1 - ص: 248. بيروت- لبنان:- دار إحياء التراث العربي.-
- مصطفى ناصف. (1981). *الصورة الأدبية* - بيروت: دار الأندلس.
- ناجي حسين جودة. (1412هـ/1992م). *المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة* - بيروت- لبنان: دار الجيل.
- وفيق سليطين. (2005). *رمزية الناي في الشعر الصوفي*. مجلة ثقافات- كلية الآداب- جامعة البحرين- المنامة- دولة البحرين- عدد: 14-، 71.