



ISSN : 2335-1071

فصل الخطاب



ISSN: 2335-1071

مخبر الخطاب المحاجي
أصوله ومرجعياته وأفاقه في الجزائر
جامعة ابن خلدون - تيارت

العدد الخامس عشر

*Laboratoire du discours argumentatif
ses origines, ses références ses perspective en Algérie
Université Ibn-Khaldoun-Tiaret*

فصل الخطاب

هلف العدد:

النسق العقدي في التأويل البلاغي
الفلسفة الهيرمينوطيقية...مدخل إلى أسس التأويل
اللغة الأدبية والفكر وعالم الأشياء
الخطاب المحاجي القرآني الموجه لبني إسرائيل
الحجاج بالتمثيل في الخطاب القرآني

سبتمبر 2016

سبتمبر

2016 Septembre
Revue n°15

Faslo El-Khitab

(Art d'Argumenter)

Septembre 2016

العدد 15

المجلد الرابع

دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث
العلمية والنقدية واللغوية والأدبية والبلاغية
باللغتين العربية والأجنبية

Faslo El-Khitab

*Revue périodique a vocation scientifique, traitant
des domaines de la critique littéraire, la linguistique
et la rhétorique en langues arabe et étranger*

Revue N 15

Volume 04

فصل الخطاب

دورية أكاديمية محكمة يصدرها مخبر الخطاب الحجاجي أسوله ومرجسياته وأفاقه في الجزائر
تسنى بالدراسات والبحوث العلمية النقدية واللغوية والأدبية والبلاغية باللغتين العربية والفرنسية

العدد الخامس عشر

سبتمبر 2016

ردمك ISSN 2335-1071

رقم الإيداع القانوني 1759 - 2012

جامعة ابن خلدون - تيارت
الجزائر

توجه المراسلات إلى إدارة المخبر أو المجلة
ص.ب. 78 زمرورة - تيارت 14000 _ الجزائر
أو عبر: faslkhitab@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد النشر بالمجلة

1. تهتم المجلة بنشر كل الأبحاث التي تعالج قضايا في حقل الحجاج والنقد الأدبي والبلاغيتين القديمة والجديدة وما يدور في حقل اللغويات وله علاقة بهذه المواضيع . كما يمكن أن تنشر المجلة نقدا متخصصا أو مراجعة أو ترجمة لأحدى المدونات العلمية الصادرة باللغة العربية أو اللسان الأعجمي.
2. لغة النشر عربية، فرنسية، إنجليزية، على أن يصحب البحث بملخصين مجتمعين في صفحة، أحدهما باللغة العربية والآخر إما باللغة الفرنسية أو الإنجليزية.
3. ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم للنشر في أي إصدار آخر .
4. يقدم المقال المكتوب بالعربية بخط (Traditional Arabic) قياس 14 في المتن و 11 في الهامش، أما المكتوب بالأجنبية بخط Times New Roman قياس 12 في المتن و 10 في الهامش وكلاهما بمسافة 1 سم بين الأسطر وهوامش 4 سم (من الجهات أربع)، وألا يتجاوز البحث عشرين (20) صفحة بما في ذلك الإحالات، التي يشترط أن تكون إلكترونية، أما الجداول والترسييات والأشكال فتكون صوراً IMAGE .
5. بعد موافقة اللجنة الاستشارية المؤهلة للخبرة العلمية على الأعمال والبحوث، تعرض على محكمين اثنين من ذوي الاختصاص يتم اختيارهما بسرية مطلقة. وتحفظ المجلة بحقوقها في أن تطلب من صاحب المقال التعديل بما يتناسب ووجهة نظرها في النشر .
6. لا تعبر البحوث المنشورة بالضرورة عن رأي المخبر، والمجلة غير مسؤولة عما ينتج عن أي بحث، والدراسات والبحوث التي ترد المجلة لا تُردّ إلى لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .
7. ترتيب المقالات في المجلة يخضع للتصنيف الفني وليس لاعتبارات أخرى كمكانة الكاتب أو شهرته أو غير ذلك.

رئيس المجلة

أ.د. مدربيل خلادي

مدير جامعة ابن خلدون - تيارت

المدير المسؤول عن النشر

أ.د. زروقي عبد القادر

مدير مخبر الخطاب الحجاجي

رئيس التحرير: أ.د. بوزيان أحمد

هيئة التحرير

د. داود احمد	د. غانم حنجار
د. درويش أحمد	د. بوعرارة محمد
د. كبريت علي	د. قوتال فضيلة
د. كراش بخولة	د. مكينة جواد
أ. تركي محمد	د. عزوز الميلود

الهيئة العلمية الاستشارية

أ.د. بوهادي عابد - جامعة تيارت	أ.د. فيدوح عبد القادر - البحرين
أ.د. مرتاض عبد الجليل - جامعة تلمسان	أ.د. خلف الجردات - المملكة الأردنية
أ.د. العشي عبد الله - جامعة باتنة	أ.د. بوحسن أحمد - المغرب
أ.د. حسن نعمي - المملكة العربية السعودية	أ.د. عباس محمد - جامعة تلمسان
أ.د. بشير بويجرة محمد - جامعة وهران	أ.د. آمنة بلعلي - جامعة تيزي وزو
أ.د. توفيق بن عامر - تونس	أ.د. سطمبول الناصر - جامعة وهران
أ.د. حسن البنداري - عين شمس - القاهرة	أ.د. خميسي حميدي - جامعة الجزائر
أ.د. دراوش مصطفى - جامعة تيزي وزو	أ.د. كوارى مبروك - جامعة بشار

الفهرس

- 05..... كلمة رئيس التحرير.....
- 07..... الفلسفة الهيرمينوطيقية...مدخل إلى أسس التأويل(العزوني فتيحة).....
- 17..... النسق العقدي في التأويل البلاغي، متشابه القرآن أنموذجا(عبد الرحمان عبد الدايم).....
- 35..... اللغة الأدبية والفكر وعالم الأشياء(خليل بن دعموش).....
- 51..... الخطاب الحجاجي من منظور تداولي "مقاربة نظرية"(عبد القادر شريف حسني).....
- الخطاب الحجاجي القرآني الموجه لبني إسرائيل
- 69..... دراسة نماذج في البنية والأساليب(بوديلي صلاح الدين).....
- الحجاج بالتمثيل في الخطاب القرآني
- 85..... "سورة هود أنموذجا"(بوسكرة محمد).....
- 101..... القرآن الكريم كلام الله المعجز(محمد رزيق).....
- 111..... الرؤيا والحلم في الأدب الصوفي(عطار خالد).....
- 125..... اللغة في رواية "فرانك شتاين في بغداد" لأحمد سعداوي(آلاء محسن حسن الحسني).....
- 147..... وظائف العنوان وعلاقاته في شعر سميح القاسم(حسين علي الدخيلي).....
- النص الشعري القديم محددات صحته
- 181..... بين وصف القدماء وتأويل المحدثين(بن عودة عطاطفة).....
- 203..... المنهج النقدي عند النقاد المغاربة"ابن رشيق " نموذجا(بن عربية راضية).....
- 209..... الشروح الشعرية ومستويات قراءتها(بن لحسن عبد الرحمان).....
- جمالية الحدث في الرواية بين التحقق والتوقع
- 227..... "ضمير الغائب" لواسيني الأعرج. أنموذجا(جيلالي نور الدين).....
- 239..... فعالية المؤشرات التربوية وأثرها في تقويم النظام التعليمي(بوهادي عابد).....
- 261..... تداولية المقاربة بالكفايات في ضوء نظريتي الملاءمة والبنائية(طلحي ليلي).....
- 269..... آليات التعريب في ظل ضوابط تمييز اللغة العربية عن الأعجمية(بن عزوز حليلة).....
- 287..... مصطلح الكلمة النحوية بين التعريف والتوظيف (بن يمينة بن يمينة).....

كلمة رئيس التحرير
بسم الله الرحمن الرحيم

أما قبل:....

استطاعت مجلة (فصل الخطاب) منذ صدور عددها الأول حتى هذه اللحظة أن تمضي في تحقيق مشروع طالما بقي حلما يراود الأستاذ والطالب والباحث، لذلك أخذت المجلة على عاتقها تحقيق هذا الحلم بصبر وأناة وتحدّ للمعوقات المادية والمعنوية على كثرتها وجسارتها وتفاعلها مع محيط لا يدعو إلاّ للتثبيط والسلبية القاتلة، وسط هذا الجو المشحون بالرداءة والاسفاف انتفضت مجلة فصل الخطاب بطاقمها الفاعل والمتفاعل أن يحوّل السكون والسلبية إلى نافذة يرى منها الجامعي أستاذا كان أم طالبا ثقافات الآخر - مهما يكن أمر هذا الآخر- عن قرب، وقيم الحوار معها، مع ما يحمله مفهوم الحوار من تفاعل مع هذا الآخر على نحو من الأنحاء، كما تسعى المجلة في خطها المرسوم لها ضمن أسسها ومنطلقاتها الفكرية بأن توفر للمتلقى النخبوي فرصة المعاشة مع المشاهد النقدية الغربية دون الانحياز لمنهج على آخر، فهي لا تحصر نفسها بأي اتجاه فكري محدد اللهم إلاّ ما يرسم خطها في تخصيص مقالات في الحجاج والبلاغة بشقيها القديمة والجديدة، لذلك فهي تسعى إلى أن تقيم توازناً نسقياً بين المناهج النقدية كلها،

ومن ذلك ففي خط المجلة ليس مطروحا عندنا ثنائية التراث والحداثة على مستوى الوعي أو الكتابة لأنه لا يمكن مقارنته إلاّ من خلال وجودنا الراهن، ذلك أن التراث هو امتداد وجودنا. وعليه سعت المجلة في علاقتها مع التراث أن تردم الفجوة بينه وبين المثقف، فوجهت جهود السادة الباحثين للاغتناء منه دون الاستسلام له، ولم يتحصّل لها ذلك إلا بتغيير نمط التفكير في معاملتها مع التراث، باعتباره شرط وجودنا دون أن نتماهى معه أو نفصل عنه. ولا يكون ذلك إلا بتخطي القيود والحواز التي فرضت علينا في التعامل معه، ذلك أنه يقبل الحوار ويقبل المناقشة. مادام ثمة إيمان بالتفاعل مع المنجز التراثي والحداثي، في إيقاع متشابك لا يتوقف ولا يهدأ.

فقد تخصص هذا العدد للتأويلات والهيرمنيوطيقا، ولكن لم يغيب منظور الحجاج - على أنّ مجلة فصل الخطاب هي لسان حال مخبر الخطاب الحجاجي - باعتباره فاعلية تأويلية من خلال تتبع استراتيجية المؤول أو المجادل برأيه أو بتأويله. فكان من الطبيعي تحديد تنوع استراتيجيات الخطاب، بحسب تنوع الخطابات والأغراض والاستراتيجيات التي تحددها ضمنيا وتوجهه في صمت، من خلال الكشف بآليات التأويل عن المقاصد المضمرّة، والتضمينات المسكوت عنها، بما تمتلكه كفاءة المؤول ذاته، وهو لا يتأتى إلا بالتواطؤ - الضمني غير المعلن - بين طرفي التواصل من أجل إنتاج فعل التأويل وهو لا ينفك عن

الحجاج في إثبات أحقية التأويل. لذلك ظلت المقاربات المعاصرة تراهن على التأويل من حيث مركزيته في مقاربات الخطابات التراثية أو الحداثية، وهو ما تسعى إليه المقاربات النقدية الجديدة التي تعزف عن السياقات خارج النص باعتبارها حجباً توجه القراءة، بل وتتفرع عنه كقراءات لمستويات النص المتأول .

ففي عددها الخامس عشر ثمة مداخلات وإن تركزت حول إشكالية التأويل إلا أنها تباينت في المقاربات منها: الفلسفة الهيغليانية...مدخل إلى أسس التأويل وهو تعقيد نظري إلى النسق العقدي في التأويل البلاغي، متشابه القرآن أنموذجاً و الخطاب الحجاجي من منظور تداولي "مقاربة نظرية ثم دراسة تطبيقية اجرائية تمثلت في الخطاب الحجاجي القرآني الموجه لبني إسرائيل دراسة نماذج في البنية والأساليب مع مقارنة أخرى لم تبتعد كثيراً عنها الحجاج بالتمثيل في الخطاب القرآني "سورة هود أنموذجاً".

إلى مقاربات أخرى في الشعر والسرد، وغيرهما من الأجناس الأدبية التي صارت هاجس الباحث، من خلال البحث والحفر والتنقيب، وهو ما تتغياها المجلة في خطها المرسوم، كونها فضاء للمعرفة والبحث واحترام الآراء على اختلاف توجهاتها وتصوراتها، ما دام ثمة حق للمعرفة واحترام الآخر لهذا الحق.

والله نسأل أن تبقى فصل الخطاب تستوعب البحث الجاد وتنقب عن الكفاءات داخل الوطن وخارجه إيماناً منها بأنه لا وطن للمعرفة ولا حدود لها،
والله من وراء القصد

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور: أحمد بوزيان

الدراغات باللغة الأجنبية

*Revue Périodique Publiée Par Le Laboratoire
D'études Sur Le Discours Argumentatif:
Ses Origines, Ses Références Et Ses Perspectives En Algérie*

Faslo el-khitab

*Traite Des Etudes Et Des Recherches Scientifiques, Critiques,
Linguistiques, Littéraires Et Rhétoriques En langues,
Arabe Et étrangères*

ISSN 2335-1071

N° De Dépôt Légale: 2012 - 1759

Revue n° 15

Septembre 2016

*Université Ibn Khaldoun Tiaret
Algérie*

توجه المراسلات إلى إدارة المخبر أو المجلة
ص.ب. 78 زمرورة - تيارت 14000 - الجزائر
أو عبر: faslkhitab@gmail.com
Zerroukikader@gmail.com

PRÉSIDENT D'HONNEUR

Pr. Mederbal Khalladi

Recteur

Université Ibn Khaldoun/ Tiaret

DIRECTEUR RESPONSABLE

Pr. ZERROUKI Abdelkader

Directeur

Laboratoire Du Discours Argumentatif

RÉDACTEUR EN CHEF

Dr. BOUACHA Abderrahmane

COMITÉS DE RÉDACTION

LANGUE FRANÇAISE

Dr. BELARBI Belgacem

Dr. MALKI Benaïd

KAFI Khaled

OUADAH Bouabdellah

Dr. MOSTEFAOUI Ahmed

Dr. AIT Amar Meziane Ouardia

FETHI Brahim

MOKHTARI Fatima Zohra

LANGUE ANGLAISE

Pr. Bahous Abbès

Dr. BENABED Ammar

HEMAIDIA Ghellamalah

Pr. Abdelhay Bakhta

Dr. HEMAIDIA Mohamed

SI MERABET Larbi

COMITE CONSULTATIF

Pr. KASCHÉMA Laurent, Université de Strasbourg

Pr. CHAALAL Ahmed, Université de Blida

Pr. Ghellal Abdelkader

Dr. HASSANI F.Z, Université d'Oran

Sommaire

The Role of Reading in Improving Language Learning Madani Habib	03
Identity (Re) construction through Code Switching Practices via 'SMS Language' in Algeria: the Case of Relizane Speech Community Ali BERRABAH	15

الرؤيا والحلم في الأدب الصوفي

الدكتور: عطار خالد

المركز الجامعي تيسمسيلت - الجزائر

الغيبيات غايات الصوفي لها يعيش ووراء إدراك كنهها يسعى، والأمور الغيبية في تصوّرهم لا تدرك بالعقل لارتباطها بالذوق ولا يمكن فهمها إلا بالبصيرة، والقلب محلّها، فنجد لها ارتباطا بعوالم أخرى تكون مجسّدة في الرؤى والأحلام التي تعدّ خروجاً عن عالم الحسّ إلى عالم شفاف هدفه التّماهي مع المطلق اللامحسوس، واللامستقر. والرؤى خواطر ترد على القلب وأحوالاً تتصوّر في الوهم فتعدّ الصور المتوهمة مصدراً من مصادر الإبداع الفني.

الكلمات المفتاحية: الرؤيا؛ الحلم؛ الأدب الصوفي؛ الإبداع الفني؛ الذوق؛ عالم الحسّ؛ الكرامات.

Vision and Dream in Mystical Literature

Abstract: The unseen/hidden/invisible things are the mystic's ultimate goals for which he lives and he seeks the perception of their quintessence. The invisible things, according to their perception, are not seized by the reason for they are intimately connected with the initiatory taste, and can only be understood by clear-sightedness, and the heart is its place. They are linked to other universes that incarnate in visions and dreams and leave the world of the sense to penetrate a subtle/transparent world whose goal identified with the immaterial and unstable absolute. Oneiric/dreamlike visions are subtle reflections that respond to the heart, and spiritual states imagined in illusion/fantasy, thus preparing illusionary images as a source of fantasy artistic inspiration/creativity.

Keywords: Mystical Literature, initiatory taste, clear-sightedness, oneiric visions, illusionary images, artistic inspiration

من المتعارف عليه أنّ الغيبيات غايات الصوفي لها يعيش ووراء إدراك كنهها يسعى، والأمور الغيبية لا تدرك بالعقل لارتباطها بالتّجربة ولا يمكن فهمها إلا بالبصيرة، والقلب محلّها، نجد لها ارتباطاً بعوالم أخرى تكون مجسّدة في الرؤى التي تعدّ خروجاً عن عالم الحسّ إلى عالم شفاف هدفه التّماهي مع المطلق اللامحسوس، واللامستقر. وتحقّق الرؤى خواطر ترد على القلب وأحوالاً تتصوّر في الوهم فتعدّ مصدراً من مصادر معرفة الغيب¹.

وذكر القشيري (ت465هـ) في رسالته الكثير من رؤى الصّوفية التي كانوا يعتبرونها حقّاً، فمنهم من يتجلّى له الخالق ويسأله عن حاجته وفهم من رأى الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- فطلب منه أن يدعو له، وقد رأى الحسن بن علي -رضي الله عنه- عيسى بن مريم -عليه

تاريخ تسليم البحث: 14 جانفي 2016.

تاريخ قبول البحث: 28 جوان 2016.

الرؤيا والعلم في الأدب الصوفي

السَّلامُ وقال له: «إني أريد خاتماً فما الذي أكتب عليه؟ فقال أكتب عليه لا إله إلا الله الملك الحق المبين، فإنه آخر الإنجيل»²، ومادامت الرؤيا خواطر تردُّ على القلب، ففيها يرجع الإنسان إلى داخل ذاته قاطعاً صلته بالعالم الخارجي، متجاوزاً المعرفة العقلية الوصفية المجسّمة التي تصوّرها العين الباصرة، فيزداد حضور ذاته ويصبح أكثر قدرة على التّوغل في أعماق الوجود «فهي معرفة إشرافية، في معزل عن العقل... وهذا الإشراف يتمّ عن طريق القلب، فهو الأداة لمعرفة العلم الباطن»³ ومعرفته للباطن تقوده لمعرفة ما وصله من موجودات فيتفكّر فيمن أوجد هذا، ويتحرّق شوقاً للقاءه فيسير نحو الفناء في ذاته، بالرؤيا ينكشف الغيب بنسمات روحانية ونفحات نورانية هي نوع من الكرامات، كرامات الأولياء والصّالحين فالرؤى الصّالحة «جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»⁴

وفي المنقذ من الضلال يقول الغزالي: «وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم نموذجاً من خاصيّة النبوة وهو النّوم، إذ النّائم يُدرك ما سيكون من الغيب إمّا صريحاً وإمّا في كسوة مقال يكشف عنه التّعبير»⁵، فالإنسان أثناء نومه قد يرى أحلاماً تنكشف له بها غيبات كأنّها استكشاف للمستقبل، يقول شاه الكرمانى (ت300هـ):

رَأَيْتُ سُورَ قَلْبِي فِي مَنَامِي فَأَحْبَبْتُ التَّنَفُّسَ وَالْمَنَامَا

لقد رأى هذا الصّوفي الله سبحانه وتعالى في منامه، فكان يتكلّف النّوم ويشتاق إليه من أجل رؤية الحقّ، فكلّفه ليس في النّوم وإنّما حبّاً في حضرة الحقّ تقدّست أسماؤه وصفاته⁶، والرؤى لا علاقة لها بالعقل والمنطق فهما يسيران في اتجاهين مختلفين بحكم عدم خضوع الأحلام لضوابط تحكمها أو تحدّها، بل أداتها القلب الذي يدرك اللامعقول واللامرئي، لذلك نجد الصّوفية يرفعون من شأن القلب الذي يجب تصفيته ليكون مستعداً لتلقي الحُكم المستنزلة. وانطلاقاً من هذا تأسست الرؤيا الصّوفية، الرؤيا التي هي الأداة الوحيدة التي تمكّن من النفاذ إلى «ما وراء قشرة العالم، تخلق أبعاداً إنسانية وفنيّة جديدة»⁷ ومن هذا تُعرّف الرؤيا بين واقعين للوجود:

1_ واقع حسي: أداته الرؤية العينية يشاهد فيه الدّاتي الموجودات بالحواس الماديّة، ويخضع لتعليلات منطقية، فالحاسة هي العين ومحلّ التّعليل هو العقل.

2_ واقع ما وراءى ميتافيزيقي: أداته الرؤيا بالبصيرة ومحلّها القلب موطن اليقين.

ولأنّ الرؤيا مرتبطة بالواقع الثّاني فمنهجها يلغي المقولات العقلية التي تعتمد الحواس، وتتجلّى في القلب وبقدراً ما يكون الرائي بقلبه مستعداً لاختراق عالم الحسن أو حجاب الحسن، تكون رؤياه صادقة، ومن هنا تتعدّها الرؤيا في الحُلم، لأنّ خيال النّائم أقوى من خيال المستيقظ. ذلك أنّ النّائم يخترق بطبيعة الحُلم حجاب الحسن، والرّائي بقلبه يكون بفضل شدّة

ما يعتريه نائما عما حوله مستغرقا في الرؤيا، وابن عربي يشبه الرؤيا بالرحم، فكما أن الجنين يتكوّن في الرحم، يتكوّن المعنى كذلك في الرؤيا ويمرّ بمراحل النمو التي يمرّ بها الجنين في خلقه حتى تكتمل خلقتّه ويكون جاهزا للخروج إلى الدنيا بمخاض عسير، ففي الحلم والرؤيا يختل بناء المنطق، وتغيب الحواس، ويحضر القلب لأنّه عند الصّوفية مجلي الحقائق العرفانيّة به تدرك العوالم الخفيّة، والرؤيا بهذا نوع من الاتحاد بالغيّب تخلق صورة جديدة للعالم، أو تخلق العالم من جديد عن طريق الولادة كما عبّر عن ذلك ابن عربي.

إذا الرؤيا عند الصّوفي هي تعبير عن دلالات ومقامات بالرمز، فالتّجربة الصّوفية نوع من التّوتر والانفعال الذي لا يستطيع الصّوفي الفكّك منه إلّا باللّغة وحروفها وجرسها، وعندما يعاينها يصدمه عجزها عن حمل حالته الوجدانيّة العرفانيّة التي تتعالى على العقل، هي حالة لا يمكن الإفصاح ولا التّعبير عنها باللّغة الإنسانيّة العادية، فلم يكن للّغة بُدّ أن تخرج من التّصريح إلى التّلميح يقول ابن عربي⁸:

أَلَا إِنَّ الرُّمُوزَ دَلِيلُ صِدْقٍ	عَلَى الْمَعْنَى الْمُخَبِّإِ فِي الْفُؤَادِ
وَكُلُّ الْعَارِفِينَ لَهُمْ رُمُوزٌ	وَأَلْفَاظٌ تَدَقُّ عَنِ الْأَعَادِ
وَلَوْ لَا اللَّغْزُ كَانَ الْقَوْلُ كُفْرًا	وَأَدَّى الْعَالَمِينَ إِلَى الْقَسَادِ

وهذه الرؤيا المتعلقة بالرمز هي التي عبّر عنها ابن عربي وجسّدها في ديوانه ترجمان الأشواق إذ يعتبر الحبّ والمرأة ما هما إلّا رمز لحبّ الذات الإلهيّة.

فالرؤيا عند الصّوفي هي وسيلة للعبور إلى عالم أفضل لمعاينة المطلق، والوصول إلى الكمال الروحي. ولما كانت الأسرار الإلهيّة والحقائق الروحيّة لا يحيط بها الوصف، ولا يأتي عليها بيان «كان من الطّبيعي أن يعتمد الصّوفية على أساليب غير مباشرة ولاسيما التّعبير الأدبي الشّائع وما يخصّ العشق والعواطف للإعراب عما يعتلج في ضمائرهم وإبراز ما يجول في عقولهم وقلوبهم»⁹، ويُقصد بالأساليب غير المباشرة، اعتماد الصّوفية لغة الرّمز والإيحاء، فبعد ارتحال الصّوفي إلى عوالم خفيّة باطنيّة، وخاض تجربة شعوريّة روحيّة، عانى فيها توتّرا وتأزّما نفسيا شديدين، وذاق سياقات وجِدٍ عارم كان لزاما أن يخرج هذه التّجربة إلى عالم الواقع لكنّ أدوات التعبير الوقفية لم تسعفه فعاش حالة من الاختطاف سبّبت له نوعا من الهذيان.

وحالات الاختطاف التي عاينها أثناء المكاشفة والمشاهدة، ورثت له أمواج غلّبة* يودّ لو تستقرّ في مرسى كتمانها، لأنّ الكلمات تعجز عن صدّ أمواج بحر الوجود اللامتناهي، وهذا ما عنّاه الصّوفي بقوله: الكون توهم في الحقيقة ولا تصحّ العبارة عما لا حقيقة له. والحقّ تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام¹⁰. الأمر الذي دفع بأهل العرفان إلى الإيمان بالكشف الرّباني والعلم اللّدني، هذا الموقف أدى إلى تأمل اللّغة كظاهرة رمزية ترتبط بممكنات روحيّة عند

الإنسان بدل ممكناته العقلية وهذا جزء من ثورة التصوف على العقلانية التي سادت فترة من الزمان على أيدي فلاسفة المنطق خاصة منذ انفتاح الحضارة العربية على اليونانية وانبهارها بالمنطق الأرسطي، فالصوفي يعتقد أن العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول؛ أي أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره¹¹ لكون اللغة بالنسبة للعالم ميدان خبرة، وبالنسبة للعارف ظل للتجربة الروحية، فالتجربة أثنى من اللغة ذاتها، وينحصر عمل اللغة في هذه الحالة في إظهار التجربة أو ما توصل إليه العارف بكشفه ومشاهداته، وحتى في هذه الحالة فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة تبعاً لقول البسطامي (ت261هـ) «من عَرَفَ الله بُهِتَ ولم يَتَفَرَّغْ إلى الكلام»¹²، فلغة التخاطب الوضعية عند الصوفي لا تستوعب تلك المعرفة الذوقية، الدالة على عمق وصدق التجربة العرفانية، مما يلزمه حالة الصمت. فالحقيقة الشعورية تتأثر بالوظيفة التعبيرية؛ فكل تغيير في الألفاظ ونظامها، أو في تنسيق العبارات أو في طريقة تناول الموضوع، يؤثر في صورة الشعور، كما يؤثر في مشاعر الآخرين.

وفي هذه الظروف يجد الصوفي نفسه في موقف لا تفي اللغة التعبير عنه، كما لا يمكن السكوت عنه، إذ إن أمواجاً داخلية عاتية تخنقه فلا يجد له متنفساً منها؛ إلا بإخراجها في قوالب لغوية، لن تكون بالطبع قطعية تامة مع حالته الشعورية، بل هي الأخرى ستشكل تموج كتابات شديدة الحيوية، امتداداً لقيم شعورية في إطار فلسفة عرفانية ذوقية، لا تؤمن بالعقل بل تخلق من لغة الحس المادي العادية، لغة طاقتها التعبيرية تكون كفؤاً لهذه الفلسفة.

وهذا ما يفسر تلك المفارقة العجيبة التي تضع الخطاب الصوفي أمام تيارين في آن واحد، تيار لا إمكانية للتعبير وتيار استحالة الصمت، فينطلق من اللغة فيعيد تنظيمها ورسم منحنيات خطاب عرفاني يوافق الإيقاع الداخلي لنفسه¹³. فإذا كان الأديب العادي يُوفق ويُنسق نظام الألفاظ في حالة يقظة كي يتلاءم مع الجو الشعوري، فالصوفي ينطلق من حالة نصف غيبوبة أو غيبوبة تامة بغية التعبير عن حالة مهمة يصعب إدراكها وبلورتها ذهنياً؛ فحين يدخل الشاعر الصوفي مرحلة التجليات الإلهية يدخل لغته الشعرية عالم الكشف وأنوار المعاني فيغمرها النور ويشحن معانيها بأسرار تلقاها يصعب على المتلقي العادي فهمها وإن حاول لن يتعدى السطحية التي تغرقه في الالفهم واستغلاق المعنى.

فالكتابات النابعة من ثوابت فكرية واضحة، تتمحي فيها الفوارق بين الصورة والأصل، بينما كتابات المتصوفة تنطلق من فعل التخيل وتسمو باللغة الحسية، وتجردها من ماديتها الزائلة، فتهدم كل علاقة بين الصورة والأصل، وتخلق من بنية فراغية فضاءً آخر للمعاني يتجاوز المرئي ذا الحدين (بداية ونهاية) إلى اللامترائي المطلق. وهنا تكمن المفارقة بين الرؤية

والرؤيا، فالرؤية (بالتاء المربوطة) ميزة يملكها كلّ أديب يسعى لإنشاء لغة فنيّة، صورها قائمة» على انفعال عابر سرعان ما تموت بعد ولادتها»¹⁴ أما الرؤيا (بالمدة) في حقيقتها، «انفعال بجوهر الأشياء في زمن وحم شعريّ وولادات عجيبة، تنقلّ انفعال الرؤية، إلى فعل رؤيا»¹⁵، فالصوفي ترتبط عنده الرؤيا بحالة كشفية تظهر له الحقيقة فيها، فيبحث لها عن أدوات تعبيرية تناسبها، وبما أنّها لحظة مفارقة للحقيقة المادية تنزع إلى الروحانية، فإنّ التعبير عنها يحتاج إلى أدوات مفارقة، وغير عادية، ويحصل من ذلك أنّ النصّ المتحقّق، لا يفصح عن معناه مباشرة، ولا يُصرّح بما يريده، بل يرمز ويشير لما شاهده الصوفي في تلك اللحظة التي انبثقت له فجأة، ويصبح تعبيره عنها بمثابة الرؤيا أو الحلم.

إذا الصوفي يعيش وهجاً رؤيويّاً خاصاً لما بداخله من عاصفة تعبيرية، متوافقة مع عواصف الوهج الروحيّ، يريد أن يعبر بها درب الكمال والقداسة ليكشف عن الغيب بلغة القلب التي تخترق الواقع إلى ما وراءه، وتخلق بذلك صوراً جديدة للعالم، أو تخلق العالم من جديد. والرؤيا الصوفية تتجاوز لغة العقل وتكشف عما يعتبره محالاً، كأن تجمع بين النقيضين، فيتواجد الإنسان في اللحظة ذاتها في أكثر من مكان¹⁶.

غلق فجوة غياب الذات، والموافقة بين المتناقضات، لا يلزم القول بعناصر الشكل والمضمون بقدر ما يحتاج إلى مختبر لغوي؛ تتطافر فيه الكلمات لإنشاء مادة شعرية مكتملة، نسجت خيوطها رؤيا، هي قانون استمرار إلهام الصوفي. هذا الأخير الذي عليه الانتقال من مرحلة القبول والتشكّل، إلى مرحلة الشكّ والبحث عن اليقين لأنّ «ميزة الكاتب العظيم حقاً، هي قدرة عقله على الوثوب فجأة من مستويات الإنسان العادي فيه إلى إدراك فجائي للقيم الشاملة»¹⁷، والصوفي في هذه القفزة النوعية يتجاوز الرؤيا الضيقة للعالم، إلى الكشف عن أبعد نقطة في الوجود بوساطة بؤرة الرؤيا التي تكشف وتجلي الإطار العام لتجربته الفنية، وبذلك تأتي الأعمال الإبداعية قراءة استكشافية للوجود، وتصنع من النصّ فضاءً أدبيّاً يلائم ذاك الفضاء الرؤيوي.

إنّ الرؤيا المشبهة بالرحم عند ابن عربي الذي يتكوّن فيه المعنى، هي نوع من الاتحاد بالغيب، تتباين من صوفي إلى آخر، وتتبع معناها يدخل في مآهات ميتافيزيقية لا حدود لها. غير أنّ الإمام بأدب الصوفية وقراءته قراءة متأنية، سيهدي القارئ إلى أنّ خيطاً واحداً ينتظمه ويسري في روحه، كما يسري في روح الصوفية جميعاً. ممّا يحيل الرؤيا من مفهوم المنطوقات المباشرة الفردية إلى مرجعية دلالية عميقة، تمثّل منبع عمل أهل العرفان ومشربهم الإيديولوجي المشترك؛ أي أنّ هذه الرؤيا المشتركة تتحكّم في بنية الخطاب الصوفي الذي يتشكّل بين الغياب والحضور. فالغياب «غيبه القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق بما يردّ عليه،

ثمّ قد يغيب عن غيره فقط، وقد يغيب عن غيره وعن نفسه أيضاً إذا عظم الوارد*¹⁸ فمعنى الغيبة عند الصّوفية هو أن يغيب الإنسان عن فكره وذهنه ووجوده لا يدري ما يقع في الكون ولا يفهم كلام النَّاسِ، فظاهره معهم، وباطنه غائب عنهم، وهذا مقام سنيّ عندهم يحوزه كبار أوليائهم ومشايخهم، فشاعرهم حين يستحضر موضوعات كالطَّلّ والحنين والرَّحلة والغزل، وهو في حال الغياب يتوق إلى الهروب من الواقع الأرضي إلى الواقع السماويّ، فتجري على لسانه بمعانٍ مخالفة عن ظاهرها المعجمي إلى معانٍ عرفانيّة.

أمّا الحضور فهو الحضور بالقلب بين يدي الله تعالى متحقّق أو سيتحقّق بواسطة انعتاق الرّوح من عقال ما يكتلها وإدراك ما لم يدرك مسبقاً من كنه ذلك الانعتاق وصولاً إلى عين اليقين، فهو مرحلة تالية للغياب فعلى حسب غيبة الصّوفي عن الخلق يكون حضوراً بالحقّ، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حساب الغيبة، وهو يمثل مرحلة ما بعد الاتصال أو الاتحاد كالوصل والفصل، والفناء والبقاء، ولما كان « التجلّي إمارة على وجود الخفاء؛ والسّطح المنكشف إيماء إلى الغور المتكتم»¹⁹، كانت بُنى الموضوعات للحضور دلالة على عمق الرّؤيا الصّوفية في هذا الحقل كالغزل، والخمرة، والمقام والحال*.

والملاحظ أنّ المحور الأساسي في مدار الرّؤيا الصّوفية، والذي يشكّل الموضوع المشترك والغالب على نصوص المتصوّفة هو الحبّ الإلهي؛ ذلك لأنّ القلب عندهم مطيّة الرّوح للوصول إلى الحضرة الإلهيّة، والمُتمتطيّ نسَمِيه محبّاً ولهذا غلبت لغة الحبّ على نصوصهم، على اعتبار أنّه اجتاحتهم وصار سمعهم وبصرهم؛ فحياة الصّوفي موت بالحبّ، والموت في الحبّ حياة وبقاء واستمرار بالحبيب، فكلّ أحاسيس الصّوفي تُغمَر بالحبّ، حتّى حين يشكو الضّجر والاضطراب فهو يُجسّد مأساة فيه، وبما أنّ الصّوفي يخوض رؤياه الفنيّة برؤيا عقائدية، كان الحبّ الإلهي شعاراً وعقيدة في الحياة، وهذا ما عبّر عنه الحلاج (ت 922م) في قوله²⁰:

وَاللّٰهُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَرَبَتْ	إِلَّا وَحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا جَلَسْتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدِيْهِمْ	إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثِي بَيْنَ جُلَاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْزُونًا وَلَا فَرِحًا	إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْوَاسِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ	إِلَّا رَأَيْتُ خَيَالًا مِنْكَ فِي الْكَاسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْإِتْيَانِ جِئْتُكُمْ	سَعِيًّا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشِيًّا عَلَى الرَّاسِ
وَيَا فَتَى الْحَيِّ إِنْ غَنَيْتَ لِي طَرِبًا	فَغَنَيْتَنِي وَأَسْفًا مِنْ قَلْبِكَ الْقَاسِي
مَالِي وَلِلنَّاسِ كَمْ يُلْحَوْنِي سَفَهًا	دِينِي لِنَفْسِي وَدَيْنُ النَّاسِ لِلنَّاسِ

الشّاعر يَصوّر لنا حالة الشّهود النّاتجة عن فرط محبّة الذات الإلهيّة، لدرجة أنّه يرى الله في كلّ مكونات وصور الوجود، ممّا يحيل إلى استغراق الصّوفي في حبّه وعشقه حدّ الفناء،

وهذا الفناء يذكرنا بماهية الحبّ الإنساني، وغايته المتمثلة في الاتحاد بين الحبيبين لدرجة يصعب فيها الفصل بين ذات المُحبِّ، وذات المحبوب. وعلى هذا الأساس، فإنّ الصّوفي اتخذ من الحبّ الأرضي والغزل العُذري خصوصاً إطاراً فنياً للدلالة على الحبّ الإلهيّ المقدّس، فقيس بن الملوّح في نظر الصّوفيين ليس هو الشّخصية التاريخية المشهورة بالحبّ العذريّ ولكنّه الشّخصية الصّوفية، كما أرادوها أن تكون²¹، وهذا ما دفع بشعرائهم إلى تقصي أثارهم ونسج القصائد الطوال على معانهم ظاهرها حبّ إنساني طاهر وباطنها حبيب يتعالى لأنّه ليس إلا الحقيقة العليّة على نحو ما نجده عند شاعر الصّوفية ابن الفارض (ت1235م) إذ يقول²²:

تَهْ دَلالاً فَأَنْتَ أَهْلٌ لَذَاكَ	وَتَحَكَّمْ، فَالْحُسْنُ قَدْ أَعْطَاكَ
وَلَكَ الْأَمْرُ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ	فَعَلَيْ الْجَمَالِ قَدْ وَلاكَ
وَتَلَا فِي إِنْ كَانَ فِيهِ اثْتَلَا فِي	بِكَ، عَجَلْ بِهِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ!
وَبِمَا شُئْتُ فِي هَوَاكَ اخْتَبَرْنِي	فَاخْتِيَارِي مَا كَانَ فِيهِ رِضَاكَ
فَعَلَى كُلِّ حَالَةٍ أَنْتَ مِنِّي	بِي أَوْلَى إِذْ لَمْ أَكُنْ لَوْلاكَ
وَكَفَانِي عِزّاً، بِحُبِّكَ، دُلِّي،	وَحُضُوعِي، وَلَسْتُ مِنْ أَكْفَاكَ
وَإِذَا مَا إِلَيْكَ، بِالْوَصْلِ، عَزَّتْ	نِسْبَتِي، عِزَّةً وَصَحَّ وَلاكَ
فَاتَهَامِي بِالْحَبِّ حَسْبِي وَأَنِّي	بَيْنَ قَوْمِي أَعَدُّ مِنْ قَتْلَاكَ
لَكَ فِي الْحَيِّ هَالِكٌ بِكَ حَيٌّ	فِي سَبِيلِ الْهَوَى اسْتَلَدَّ الْهَلَاكَ

هذا القول يجعلنا حيارى مترددين، لا نستطيع أن نرجّح الحبّ الإنساني على الإلهيّ؛ وإنّما نحن نقف موقفاً وسطياً بين ظاهر يقول أنّ المقصود محبوبة من بني البشر، وباطن يذهب إلى أنّ المقصود ليس إلا الذات الإلهيّة، وهو حبّ طاهر مقدّس هامت النفوس الصّوفية فيه، وارتمت في أحضان الوجود المطلق لأجل الوصال به وصلاً يورث للصّوفي حالة ذهول وتلاشٍ لذاته، يعقب غيبة عن عالم الحسّ، ويحقّق ما اصطلاح عليه عند أهل الطريقة بحالة السُّكروهي «غيبة بوارد قوي...وفي معناه أنشدوا»²³:

لِي سَكْرَتَانِ وَلِلنُّدْمَانِ وَاحِدَةٌ شَيْءٌ خُصِصْتُ بِهِ مِنْ دُونِهِمْ وَحَدِي
وَأَنْشَدُوا أَيْضاً:

سُكْرَانِ سَكْرُ الْهَوَى وَسَكْرُ مُدَامَةٍ فَمَتَى يَفِيقُ فَقَى بِهِ سُكْرَانِ

وتناول الصّوفية السُّكْر كفن مستقل، شعره شبيه بشعر الخمريات التي كانت للشعراء الذين اشتهروا بهذا الفن كأبي نواس (ت813م)، غير أنّ دلالة الخمر عندهم رمز لمعنى صوفيّ روحيّ بعيد تماماً عن دلالته التي كان يبتغيها شاعر هذا الغرض، فقد جاء في افتتاحية التائية لابن الفارض مقدمة خمريّة يقول فيها²⁴:

سَقَتْنِي حُمَيَّا الْحُبِّ رَاحَةً مُقَلَّتِي وَكَأْسِي مُحَيَّا مَن عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتِ
فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أَنَّ شُرْبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرْسِرِي فِي انْتِشَائِي بِنَظَرَةٍ
وَبِالْحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ شَمَائِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي نَشَوْتِي
فَفِي حَانِ سُكْرِي حَانَ سُكْرِي لِفَتِيَّةٍ بِهِمْ تَمَّ لِي كَتَمُ الْهَوَى مَعَ شَهْرَتِي
وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي تَقَاضَيْتُ وَصَلَهَا وَلَمْ يَغْشَنِي فِي بَسْطِهَا قَبْضُ خَشْيَةٍ

الشاعر هنا في مجلس شراب لكنه يحتسي كأساً أخرى غير كأس المدامة هي كأس المحبة الإلهية، وشاعرنا سكر فعلاً لتأمله في شمائل الذات الإلهية وجمالها الأسمى؛ ولما تمّ له الصحو حنّ إلى الوصال والرجوع إلى نشوته.

والصوفي حين تتمّ له المشاهدة، يكون في حالة سُكر يفيض فيها وَجْدُهُ ويتملّكه الذّهل وتُخنق روحه، فينطق بعبارات مستغربة تمثل الشّكل الأمثل للتعبير الصّوفي، هي الشّطحات التي تُعدّ غيبوبة عن اللّغة وهي « عبارة مستغربة في وصف وَجْدٍ فاض بقوته وهاج من شدة غليانه وغلبته »²⁵ لذلك تعطي دلالات لا يفهمها إلا أهل العرفان، باعتبارها لغة الحوار أثناء المناجاة بين الصّوفي وربّه. فهي عند أهل الطّريقة صحيحة بالنّظر إلى باطنها، إلا أنّها غريبة في ظاهرها مستنكرة لدى قارئها من العامة. وحدّد عبد الرّحمن بدوي عناصر ضرورية لوجود الشّطح، في كتابه "شطحات صوفية" وهي خمسة:

(أولاً) شدّة وَجْد، و(ثانياً) أن تكون التّجربة تجربة اتحاد و(ثالثاً) أن يكون الصّوفي في حال سُكْرٍ، و(رابعاً) أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهياً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره و(خامساً) أن يتمّ هذا كلّ والصّوفي في حال من عدم الشّعور، فينطلق مترجماً عمّا طاف به متخذاً صيغة المتكلّم، وكأنّ الحقّ هو الذي ينطق بلسانه²⁶.

وتفصيلها أنّ شدة الوجد فلأنّ الاتحاد يقع بعد وجد عنيف، ولهذا حال الشّطح تنماز بالحركة والدّوران، والسّبب أنّ الانفعال يغلب على الوجد فلا يقوى صاحبه على احتمالها، فيضطرب ويهتزّ ويتحرك بعنف، وإن ميّز بعض الصّوفية بين حالين من الواردات فمنها ما يوجب السّكون، ومنها ما يوجب الحركة وهذا بحسب الوارد فإن كان شديداً أدّى إلى الحركة وإن كان ضعيفاً هادئاً أدّى إلى السّكون، فإن تحقّق الوجد بصورته الصّحيحة وتحقّقت دواعيه؛ أي بأدائه ما يجب عليه من حقوق الرّعاية وواجبات نحو الحقّ، هناك يكتب له ما كان له فيصير من النّاسوت إلى اللاهوت*، فيتحقّق الاتحاد بأن يفنى النّاسوت ولا يبقى غير اللاهوت لأنّه الأصل أي أن يصبح المُجَبّ والمحبوب شيئاً واحداً، فتكون عين الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثمّ تختفي الإشارة لانعدام المشير، فلا يبقى إلا واحد - حسب اعتقاد الصّوفية - ولذلك نسمع في الشّطح كلمات مثل "أنا أنتَ وأنتَ أنا". وثالث العناصر أن تكون

ظاهرة الشّطح في حالة سُكْرِ فلقوة الوارد الذي يعتري السّالك في حالة والوجد يغيب عن الإحساس وذلك السُّكر، وهذا الوارد هو أن يُكاشَف بِنَعْت الجمال، فتطرب روحه وينتشي قلبه أقوى انتشاء؛ أي أنّ الرّوح تنتشي لمكاشفة الحقّ لها بسرّه وبأنّه هو هي وهي هو، فتطرب أشدّ طرب، فسُكرها شدّة غبطلها بمعرفة سرّ وجودها، فوجودها هو وجود الله. والرّابع أنّ الاتحاد كان بدعوى من الحقّ ودليل على القبول لتوافر الصّفاء والصّدق، وأخيرا فما يصدر من الفاني في ذات الله هو كلام لا يؤخّذ على ظاهره وإنّما هو سرّ بين العبد وربّه²⁷ ولذلك رأى أهل الطريقة أنّه من الأفضل عدم إذاعة ما يجري في النّفس إبان هذه الحال، ومن أذاعه فقد شطح يذكّر عبارات مستغربة في وصف حال هاج بقوته على السّالك فغلبه. ومنه نفهم شطحات الحلاج (ت 922م) حين قال²⁸:

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي	فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ
فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ	وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ
أَنْتَ الَّذِي حَزَنْتَ كُلَّ أَيْنٍ	بِنَحْوِ لَا أَيْنَ ثُمَّ أَنْتَ
فَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي	وَفِي فَنَائِي وَجِدْتَ أَنْتَ
فِي مَحْوِ إِسْمِي وَرَسْمِ جِسْمِي	سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتُ أَنْتَ
أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرُّ قَلْبِي	فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ
فَمَنْ بِالْعَفْوِ يَا إِلَهِي	فَلَيْسَ أَرْجُو سِوَاكَ أَنْتَ

فالظّفر بشهود نورانية الحقّ تُسكّر صاحب المشاهدة، والظّفر بحقيقته تُبسّطه، فينطلق معلنا عليها برموز ذوقية في لغة مفعمة بالمفارقات، «يرفضها العوام لما فيها من حقائق غير مألوفة، ويستحسنها أصحاب المواجه لأتّما تخاطب الوجود»²⁹ وهنا تظهر علاقة السُّكر بالشّطح، فشدة الوجد وعظيم السُّكر، تختلط فيه الدّوات ولا يستطيع الصّوفي التّفريق بين أناه والدّات الإلهية.

إنّ العوالم التي يدركها الإنسان لا تخرج عن عالم حسيّ يُستدلّ عليه بالحواس، وعالم أرقى منه خاص بالبشر والنّفس الإنسانية؛ هو عالم الفكر الذي يُستدلّ عليه بالعقل، والأديب في استناده إلى هذين العالمين لا يخرج تأليفه للصّور عن إطار المحسوسات والمدرّكات. غير أنّ خواصا من البشريدركون عالماً آخر، عالم واردات قلبية روحانية مرتبط برؤيا لا تمثّل بصلّة إلى ما يستطيع الحسّ تركيبه أو العقل تأليفه، إنّما ينطلق من قوة لها قدرة إخراج حقائق نفسية مهمة لا متعيّنة، إلى عالم الحسّ المتعيّن ببراعة، فيبعث الأديب بالعلاقات الطّبيعية مع مراعاة التّقابل المنطقي بين طبيعة الانفعال الباطني ومعادله الفني الخارجي، فمثلاً إذا كان التّشبيه يجمع بين طرفي المحسوس فهو يبقى جسراً ممدوداً بين الأشياء، أما الصّورة التّخيلية الصّوفية

فتهدم هذا الجسر وتُحل محلّه. وهذا ما أضافه الصّوفية من رموز مشتقة من العلوم التجريبية كالإكسير*، وقد ذكر ابن عربي «أن الخيال صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء»³⁰. فلمّا كان للمركب الكيماوي القدرة على تغيير بنية المعدن، كان للخيال القدرة على جعل الأشياء تخالف طبائعها، فيُلَبِّسُ معاني وأحاسيس لا تنفذ.

ومن الرّموز التي مثلت للخيال أيضا بوصفه الوسط بين الحسن والذهن، تصوّر العرفان له بأنه مرآة، فاعتبر «العالم الأكبر والعالم الأصغر الإنسان بمثابة مرآة متقابلة: فالإنسان مرآة تعكس ما ينطوي عليه العالم الأكبر من عناصر ودقائق، والعالم ذاته مرآة، صقلها الإنسان وفيها تتجلّى الصّفات والأسماء»³¹، فحسب تصور ابن عربي، المطلق منطبع في مرآة الأنفس (العالم الأصغر) وفي الآفاق (العالم الأكبر) وهو المُسمّى "بجمع الأضداد ومقام تعانق الأطراف"، فيصح فيه اجتماع التّقيضين بجميع شروط التّناقض، وهو بمثابة المرايا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهيّة، أو المجالي التي يتجلّى الله فيها للخلق، فالصورة المنطبعة على المرآة ليست هي الصورة الحقيقة؛ لأنّ الشّكل المنعكس يتأثر بتحدّب وتقعّر المرآة، وأخذ الصّوفية هذا الرّمز على الخيال باعتباره مرتبة وسطى تضمّ المتقابلات وتدمجها في نسيج واحد على نحو نهائي ففي الصورة المنعكسة في المرآة تظهر الصورة واحدة إلى درجة المطابقة، وكما أن الصورة تختفي وتنفرد عند تحطيم السطح العاكس، فصورة الخيال كذلك تتلاشى بزوال التّخييل.

ونفس الصّوفي تستقبل شعاع الرّؤيا الوارد إليها من عالم الغيب، الذي يُستدلّ عليه بالبصيرة، وتعكس هذا الشعاع ليترأى في عالم يُستدلّ عليه بالبصر هو عالم الشهادة. فالشعاع الوارد يمثل عالم المعاني والشّعاع المنعكس يمثل عالم الحرف والحسن، «وما دام الصّوفي في بدنه الجسماني لا يمكنه التّصرف إلا بمدركات جسمانيّة من أجل استيعاب المعاني، والمدارك الجسمانيّة للعلم إنّما هي الدّماغية والمتصرّف منها هو الخيال»³²، الذي له قدرة توليد حضرة بين المعنى واللّغة وهذا ما نسمّيه بالبرزخ*. هو عماء بين المعاني والتّجسيدات، وتقابل طرفي هذا البرزخ، وهو فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، بين معقول وغير معقول³³. إنّ الوجود عند أهل العرفان هو توالي عوالم وحضرات تترتّب من عالم الغيب إلى عالم الحسن، أولها الحضرة العمائيّة، فالحضرة الهبائيّة أو عالم المثال، فالعرش فالكرسي فالأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر (الماء، الهواء، التراب، النار)، ثم عالم التركيب (عالم الحسن)، وكلها منسوبة للحقّ وفي اعتبار الذات البرزخيّة الجامعة على تفاصيلها وتوالي رتبها، فهي عالم الرّتق*. فإذا أُسندت إلى الكون تجلّت في مظاهره فهي في عالم الفتق³⁴. فعالم المثال والبرزخ هو حضرة الخيال مثله كمثل الخُلم؛ تتولّد صورته اللاشعوريّة في مخيلة الحالم، ثمّ تنزل من الرّوح العقلي إلى الإدراك الحسي، بعد أن تجتمع كلّ حواسه في

العمل كحاسة واحدة، وتتجه في عملها داخل النفس، ولهذا كانت صور الحلم حسية لها نظير في عالم الشهادة.

والحلم يتجد فيه أعلى ما في روح الإنسان وأدنى الإنسان وأدنى ما في جسده، هو بذلك يكشف عن جوهر الإنسان ويبرر العلاقات الخفية بينه وبين الأشياء. لهذا فالحلم الرمزي جانبان، ضرب من الدربة الصوفية من جهة، ومنبع للخيال الشعري من جهة أخرى³⁵ فالأحلام تفيد برؤاها العملية التخيلية، توسع حضرة الخيال، تفتح العلاقات الفنية فيقوى التعبير. وأدوات إبداع الأحلام ثرية أفسح مجالا من أدوات إبداع لغة اليقظة، والحلم على هذا النحو مظهر من مظاهر الخيال، وتجل من تجلياته، ربطه العرفاء بتصوير ما لا يقبل الصورة كالمحال، وجعلوه دليلا قاطعا على وجود علم الخيال وحضرته، فابن عربي اتخذ دليلا لصحة نظريته في وحدة الوجود³⁶. وتتجلى عظمة الرؤيا التي يخلقها الخيال الحالم في تكثيفها لدلالات فهي لا تقف عند قراءة أفكار الصوفي، بل تتعداها إلى انفعالاته العميقة، فيتسع نطاقه المشرق على كل الوجود الإنساني؛ فالصوفي حين انتمائه الأدبي نصه متبحر في نظرة عقائدية كلية يقول الششتري (ت 668 هـ)³⁷:

وَكَيْفَ يَنَامُ الْمُسْتَهَامُ الْمُسْتَيْمُ	سَهْرْتُ غَرَامًا وَالْخَلْيُونُ نَوْمُ
غَرَامِي وَوَجْدِي وَالسُّقَامُ الْمَخِيمُ	وَنَادَمْنِي بَعْدَ الْحَبِيبِ ثَلَاثَةَ
فَلَا الْقَلْبُ يَسْلَاكُمْ وَلَا الْعَيْنُ تَكْتُمُ	وَأَلْفَتُمُ بَيْنَ السُّهَادِ وَنَاطِرِي
فَلَمَّا تَمَلَّكْتُمْ قِيَادِي هَجَرْتُكُمْ	وَعَاهَدْتُكُمْ أَنَّا نَحْسِنُوا إِلَيْكُمْ
وَقَبْتُ لِمَنْ أَعْدَرْتُكُمْ فَعَدَرْتُكُمْ	وَمَالِي ذَنْبٌ عِنْدَكُمْ غَيْرَ أَنِّي
أَمْنْتُكُمْ صُرُوفَ الْحَادِثَاتِ أَمْنْتُكُمْ	أَمَّا تَتَّقُونَ اللَّهَ فِي قَتْلِ عَاشِقٍ
فَلَا تَقْتُلُونِي أَنْتُمْ فَيُعْلَمُ	تَعَشَّقُكُمْ طِفْلاً وَلَمْ أَذِرْ مَا الْهُوَى
فَيَا لَيْتَكُمْ ذَاوَيْتُمْ مَا قَطَعْتُمْ	جَرَحْتُمْ فُؤَادِي بِالْقَطِيعَةِ وَالْجَفَا
وَكُنْ مُنْصِفِي مِنْ ظَالِمٍ يَتَظَلَّمُ	فَيَا قَاضِي الْعُشَاقِ كُنْ فِي قَضِيَّتِي
يُعَذِّبُ قَلْبِي وَهُوَ عِنْدِي مُكَرَّمُ	بَلَيْتَ بِمَنْ لَا يَعْرِفُ الْعَطْفُ قَلْبَهُ
وَمَنْ سِرُّهُ فِي جَفْنِهِ كَيْفَ يَكْتُمُ	فَمَنْ قَلْبُهُ مَعَ غَيْرِهِ كَيْفَ حَالُهُ
أَمْرُ عَلَى أَبْوَابِكُمْ فَأَسْلِمُ	إِذَا لَمْ أَجِدْ لِي فِي السَّلَامِ مَرَايِلًا
وَلَكِنْ عَلَيَّا عِلْمُوا فَتَعَلَّمُوا	وَمَا بَعْدَ الْأَحْبَابِ إِلَّا لِشَقَوَتِي
فَيَا رَبِّ سَلِّمْ أَنْتَ نِعَمَ الْمُسْلِمُ	رَكِبْتُ بِسِرِّ اللَّهِ فِي بَحْرِ عَشْقِكُمْ

إن تجربة الحب الحسي المتضمنة في كلمات القصيدة، توضح حيرة الصوفي في نظم صور تجربة عرفانية حقائقها تنساب في سياق التجربة الفنية، فلا نرى في القصيدة إلا الشاعر العاشق تختفي صوفيته تماما بشكلها الظاهر، وتعيش في النص نغما بعيدا مستترا.

فالشاعر بطل يحسم الصراع بين العالم الغيبي والعالم الحسي، ويشكل معادلا فنياً يخلق توازنا في الرؤية الفنية. فالصورة الصوفية تلتقي بالعالم الغيبي وتختلف عنه في الوقت نفسه؛ لأن مصادرها تقترب بإحساس مخالف لأي إحساس في صور أخرى من أي مصدر آخر وتشارك مع العالم الحسي في بعض المواصفات وتختلف عنه في أخرى، وهذا الاختلاف والالتقاء يوضح طبيعة الإبداع والطريقة المميّزة للتصوير عند الصوفي لحظة تشكيله للصّور.

مراجع البحث وإحالاته:

1. ينظر: عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار الميسرة بيروت، ط1، 1980، ص: 116.
2. القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح، معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 2003، ص: 269.
3. أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقى بيروت، ط3، دت، ص: 62.
4. ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1981، ص: 197.
5. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح: جميل صليبا، وكمال عياد، دار الأندلس بيروت، 1981، ص: 111.
6. ينظر: القشيري الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2003، ص: 367.
7. عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، ص: 04.
8. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، 188/1.
9. ابن عربي، المصدر نفسه، 162/2.
- * الغلبة: هي وجد متلاحق، فإن كان الوجد ينطفئ سريعا، فالغلبة تبقى للأسرار حرزا منيعا.
10. ينظر: الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993، ص: 167.
11. ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تح، ناصر بن سليمان السعوي وآخرون، دار الصّميعة للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2011، 341/3.
12. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات الكويت، دط، دت، ص: 165.
13. ينظر: محمد شوقي الزّين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2002، ص: 92.
14. أدونيس، زمن الشّعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978، ص: 155.
15. ساسين عساف، دراسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي محورها الرؤية والرؤيا، دار الفكر البنائي، بيروت، د. ط، 1991، ص: 140، 139.
16. ينظر: أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، 3 صدمة الحداثة، دار العودة بيروت، ط1، 1978، ص: 166، 169.
17. كولن ولسن، الشعر والصوفية، تر، عمر الديراوي، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت، 1979، ص: 36.

* الوارد: عند الصّوفية كلّ ما يرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمّد من العبد، وعندهم الوارد ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة فقط، بخلاف الخاطر الذي هو ما يرد على القلب والضمير من الخطاب، ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً. ينظر: الجرجاني، معجم التعريفات، بح، محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2004، ص: 84، 209.

18. القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 37.

19. محمد لطفي اليوسفي، الشّعر والشّعيرة، الدّار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1992، ص: 176.

* المقام والحال: الأحوال والمقامات عند الصّوفية طريق موصل إلى معرفة الله عزوجل، يقول ابن خلدون في مقدمته: ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. وفي كلّ مقام تنتابه حال كالجزن أو الخوف أو البسط أو القبض أو الشوق أو الذوق. -المقام: عند الطوسي مقام العبد بين يدي الله عزوجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزوجل، وقال الله تعالى "ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدٍ" "وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ". أو هو ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرّف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك"، يشترط القشيري على العبد "أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام هذا المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد". كما لا يصح - في رأي القشيري - "منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام؛ ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة" ومقامات الصّوفية سبعة: الصبر والوعظ والتوبة والورع والزهد والفقر والتوكل.

-الحال: يقول الواسطي الحال يطلق على "ما قام بالقلوب من المواهب الإلهية والجذبات القدسية فيقال حال الخوف، حال الشوق، حال الرّجاء...ويسمى في عرف أهل الزمان خوارق العادات حالاً أيضاً"، وهو أيضاً "ما أقام العبد به دين الله في قلبه وجوارحه مثل التعظيم لله تعالى والحب له، والمكاشفة بجلاله وإكرامه وعظمه شأنه، والحياء منه الموجب لاستقامة الظاهر وصفاء الباطن، والأحوال عشر هي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرّجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. والفرق بين المقام والحال أن المقام يُنال بالمجاهدة والكسب، والحال يحصل بالوهب الرباني؛ فكل ما ذكر من مقامات وأحوال يعتمد على الوهب الإلهي والتوفيق من عنده سبحانه وتعالى للعبد بعد طول مجاهدة ورياضة. ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 328. والقشيري، الرسالة القشيرية، ص: 57. والجرجاني، التعريفات، ص: 110، 111. والطوسي، اللّمع في التّصوف،

تح عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، دط، 1960، ص: 65.

20. الحسين بن منصور الحلاج، الدّيوان، تعليق محمد باسل، دار الكتب العلمية بيروت، 2002، ص: 79.

21. ينظر: محمد غنيمي هلال، ليلى والمجنون في الأدبيين العربي والفارسي، ص: 171، 172.

22. ابن الفارض، الدّيوان، دار صادر بيروت، دط، 1959، ص: 85.

23. القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 38.

24. ابن الفارض، الدّيوان، ص: 46.

25. الطوسي، اللّمع في التّصوف، ص: 346.

26. ينظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصَّوفية، ص: 11، 10.
- * النَّاسُوتُ واللاهوت: مصطلحان مشهوران في الفكر المسيحي يقصد بهما الجانب الإنساني في المسيح (الناسوت) مقابل الجانب الإلهي (اللاهوت). فمثلاً عندما يخاطب المسيح الميت بقوله: قم فيقوم بإذن الله، هذا الجانب اللاهوتي الذي يتكلم فيه بزعمهم، وحين يناجي ربه بالدعاء فالجانب الناسوتي هو النَّاطِقُ فيه.
27. ينظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصَّوفية، ص: 11، 14.
28. الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، تعليق محمد باسل، دار الكتب العلمية القاهرة، 2002، ص: 26.
29. عاطف جودة نصر، الرَّمز الشعري عند الصَّوفية، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، 1978، ص: 348.
- *الإكسير: مركب كيماوي يبدل أعيان الأشياء بحيث تتحول بمثاقلة الفضة إلى ذهب فيخطف بريقه الأبصار، وهو تعبير عن معتقد شاع في العصور الوسطى، وهو مصطلح استعمله ابن عربي وغيره وأضافوه إلى الخيال مثلاً على اعتبار أن هذا الأخير، يحررنا من هيمنة المنطق الصَّوري، فالخيال وحده القادر على تحطيم قضبان المنطق الذي يُجمد العالم في المتناقضات كالواقع والحلم. ينظر: أدونيس، الصَّوفية والسريالية، ص: 86.
- 30- عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1984، ص: 88.
31. عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، ص: 89، 90.
- 32- ابن خلدون، المقدمة، ص: 390.
- *البرزخ: عند الصوفية يأخذ دلالاته من المفهوم القرآني، ويُحوَّلها إلى التضاد. فإذا كان المفهوم القرآني يعني بالبرزخ: الفاصل والحاجز، والاتصال المكاني بين أمرين متقابلين، والجمع بين الظواهر المتعارضة والمتناقضة فهو عند الصوفية يساوي الخيال، باعتباره من المعقولات الكلية لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصح عليه النفي والإثبات، فهو فاصل بين الوجود والعدم، وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل، يقول ابن عربي فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مُثَبَّت. ينظر: محمد المصباحي، الرؤية البرزخية للوجود عند ابن عربي، مجلة ثقافات، تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد، 20، 19، سنة 2007، ص: 21، 22، 23، 24.
33. ينظر: أدونيس، الصَّوفية والسريالية، ص: 76.
- *الرتق: المادة الرُّوحانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض وهو مهم لا يعلمه إلا الله. والفتق: ما يقابل الرتق من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية؛ أي ما ظهر من الحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج مثل صورة السماء التي نراها والمصطلحان وردا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء: 30).
34. ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تج، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر بيروت، دط، 1996، ص: 111.
35. ينظر: أحمد محمد فتوح، الرَّمز والرَّمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف القاهرة، ط3، 1984، ص: 115.
36. ينظر: سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوُّف الأندلس، دار المعارف القاهرة، ط1، 1981، ص: 41.
37. الشَّشْتري أبو الحسن، الديوان، تج، علي سامي النشار، دار المعارف الإسكندرية، ط1، 1960، ص: 66.