

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 (أبو القاسم سعد الله)

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها



تطور الدلالة في الخطاب الصوفي

(مقاربة في اللغة والمصطلح والعرفان)

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها

" تخصص: الأدب الصوفي "

إعداد الطالب:

عبد الرحمان قاسم

السنة الجامعية: 2019/2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 (أبو القاسم سعد الله)

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها



تطور الدلالة في الخطاب الصوفي

(مقاربة في اللغة والمصطلح والعرفان)

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها

" تخصص: الأدب الصوفي "

إشراف:

أ / د: لعموري زاوي

إعداد الطالب:

عبد الرحمان قاسم

لجنة المناقشة:

- 1- د / رئيسا
- 2- د / مشرفا ومقررا
- 3- د / عضوا
- 4- د / عضوا
- 5- د / عضوا
- 6- د / عضوا

السنة الجامعية: 2019/2018

بِسْمِ اللَّهِ

إهداء

إلى علمائنا الذين سخرُوا أنفسهم لخدمة العلم والمعرفة، فكانوا شمساً أضاءوا الدنيا
بعلومهم ومعارفهم وأزاحوا ظلمة الجهل على الأمة، وحفظوا لها تراثها ومكانتها بين
الأمم، وبلغوها شأوها وعلوها شأونها وأرسوا دعائمها وأعطوها شخصيتها وهويتها.
وكانوا نجوماً بأيهم يُقتدى يُهتدى، وأقماراً يستنير بها السائرون في ظلم الجهل
الموحشة. ويستأنس بها المستوحشون في دجى الليالي الحالكة.

إلى والدَي الكَرِيمين حفظهما الله من كل سوء وأمدّهما بطول العمر وحسن العمل
إلى زوجتي حفظها الله ورعاها
إلى مهجة الفؤاد وقرة العين

بناتي: أشواق - كوثر ملك - سعدة منار - خولة جهينة
وولديّ: طه ناصر الدين - و سالم إياد.

أهدي عملي هذا.

شكر وتقدير

الشكر لله أولا و آخراً على أفضاله وإنعامه علينا بما نحن فيه من نعمٍ لا تُعد ولا تُحصى، وآخرها وليس أخيرها توفيقه في إتمام هذا العمل المتواضع الذي نحتسبه لوجهه الكريم

ثم تفضله بأن سخر لنا فضيلة الأستاذ المحترم الأستاذ: لعموري زاوي، الذي أحصّه بالشكر، لتفضله -تكرماً- لخوض مغامرة الإشراف على هذا البحث، ولتقديمه النصح والإرشاد في جميع مراحل إنجازه، ولما لقيني به من كريم الخلق ورحابة الصدر. فله مني جزيل الشكر و العرفان.

كما أتقدم بالشكر سلفاً للأساتذة الكرام بأسمائهم وصفاتهم، الذين تكرموا علي بمناقشته وإثرائه بآرائهم، التي لا شك ستكون مفيدة وقيمة لاستدراك ما فاتني وغاب عني أثناء خوض غماره.

كما لا يفوتني الشكر بكلمة وافية كافية لجامعة الجزائر 2، التي جعلها الله سبباً للوصول إلى ما وصلت إليه، فرداً فرداً، من أساتذة وإداريين لم ييخلوا علينا بمد يد العون في حين كنا في أمس الحاجة إليها.

إلى كل هؤلاء أقول: شكراً جزيلاً ولكم منا كل التقدير والاحترام.

مقدمة

لا شك بأن نشأة اللغة - كظاهرة إنسانية - كانت محل خلاف بين العلماء والباحثين من مختلف الأجناس والأعراق، وتتمحور جوانب هذه الإشكالية، في موقفين اثنين تبني كل واحد منهما فئة من المفكرين وخاصة عند علمائنا من العرب والمسلمين، الذين انقسموا في ذلك إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى أن اللغة توقيفية، مَنْ الله بها على آدم، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾. [البقرة: 32]

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: 22]، مما يدل على أن اختلاف اللغات أمر توقيفي من صنع الله، وأن لا يد للإنسان فيه، بل لقد ذم الله أولئك الذين وضعوا أسماء ما أنزل الله بها من سلطان في قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: 23].

وفريق ثانٍ: ذهب إلى أن اللغة اصطلاحية متواضع عليها، وعلى رأسه المعتزلة الذين يركزون في قولهم على الاستدلال المنطقي والاستنتاج العقلي، وأكثر ما ينسب هذا الرأي إلى: ابن جني وأستاذه أبي علي الفارسي وغيرهما.

فمشكلة نشأة اللغة كانت مدار خلاف واختلاف، ليس فقط عند علماء العرب والمسلمين وحسب، بل إن البحث في المجال النظري للغة أفرز عدة نظريات غربية وعربية شكلت بعدا فلسفيا بكل ما للكلمة من معنى، لا يسعني المجال للبحث فيها.

ولا شك بأن الذين قالوا بأن الشجرة مثلا كانت يمكن أن تسمى أي اسم آخر ويصبح ذلك الاسم دالا عليها، نسوا أو تناسوا بأن الله سبحانه وتعالى نهى آدم وحواء عليهما السلام عن الأكل منها دالا عليها باسمها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، لذلك فإنه

ولا شك عرفت الشجرة بهذا الاسم عند آدم وما تحمله من دلالة لفظية وبالتالي شكلية، من خلال إشارة الله سبحانه وتعالى لها إشارة عينية بقوله **هذه الشجرة**، فوقع في نفس آدم وعقله هيئة الشجرة المستدل عليها باسمها. وهو أمر ولا شك توقيفي من الله تعالى بالتسمية والإشارة. وهذا واقع على مستوى الدلالة الحسية المتعلقة بالألفاظ ومعانيها المستقرة في النفس والمصاحبة لهيئاتها المتخيلة في الذهن.

وهو ما ذهب إليه "دوسوسير" - رغم أنه يقول باعتباطية اللغة- وبأن الدليل اللغوي لا يربط مسمى ما باسمه الملفوظ، بل مفهوم ذلك الشيء أو تصوره الذهني بصورة لفظه الذهنية فهذه الصورة الصوتية ليست هي الصوت المادي لأنه شيء فيزيائي محض، بل انطباع هذا الصوت في النفس والصورة الصادرة عما تشاهده حواسنا. فالدليل اللغوي إذن كيان نفساني ذو وجهين ويسمى دليلا لغويا المركب المتكون من المفهوم والصورة الصوتية (صورة اللفظ في الذهن)...واقترح لفظة الدليل للدلالة على الكل واستبدال لفظتي المفهوم والصورة الصوتية بلفظتي الدال والمدلول".

وفضلا عما هو مألوف عندنا مما عفا عليه الزمن و الذي أصبح جزءا من تاريخ البشرية، فلا بد وأن المتأخرين يتعاملون مع تلك الشخصيات والأساطير والقصص والأحداث السالفة والأمم الغابرة من الموروث التاريخي بالمخيلة، فيشكلونها حسب تقبل كل منهم لذلك الحدث أو تلك الشخصية وما تخلفه في نفسه من أثر إيجابي أو سلبي، فمن هو بطل في نظرنا نحن قد يكون غازيا ومستعمرا في نظر غيرنا، انطلاقا من المعتقدات والإيديولوجيات التي يتركز حولها صراع الأمم.

وكل ذلك على مستوى سطحي من اللغة واللفظ وما يصاحبه من معنى أو دلالة حسية أو متخيلة.

فالإشكالية إذا فيما هو مستجد من مصطلحات ورموز تجاوزت ما هو حسي إلى معان منها ما هو غيبي خارج حدود ما ألفه العقل البشري، ومنها ما هو متخيل بالوصف دون المعاينة مثل الجنة والنار والملائكة والجن... وما إلى ذلك، مما يجعل تخيل صورتها على حقيقتها أمرا غاية في الصعوبة، بل مستحيلا، فالله لفظ مطلق ولكن تخيله ضرب من المستحيل، وإن تُخيل ففي حدود العقل البشري القاصر، لأنه ليس كمثله شيء يمكن أن يعيننا على رسم معالم هذا الإله الأعظم... وهلم جرا، ومن هنا فإن الملفوظ لا بد قابل للتمدد.

كل ذلك إلى جانب استعمال الألفاظ الحسية والسمو بها إلى معان عرفانية، في إطار الرمز الصوفي كرمز الإنسان المرأة والخمرة والشجرة وغيرها من الرموز المختلفة في الخطاب الحسي من رموز طبيعية، تحولت من وصف ألم فراق المحبوب إلى رمز الوحدة والوحشة في البعد عن الله والشوق إليه والسعي إلى الأنس به، كرمز الليل والنجوم في المقدمات الطليعية للقوائد العربية في الأدب الحسي.

وعليه فإنني أسعى إلى معالجة تطور مختلف الدلالات من الخطاب الحسي إلى دلالات عرفانية في الخطاب الصوفي، وهو ما يوضح منهج الدراسة في الاعتماد على الدراسة الدلالية تاريخيا في إطار التطور اللغوي من جهة الدلالة لمختلف الرموز والمصطلحات الصوفية دون أن نقيدها بمدونة معينة حتى يتسنى لنا الإمام بقدر الإمكان بهذه المصطلحات والرموز من شتى المشارب والمذاهب الصوفية قدر المستطاع.

ولعل من أهم الأسباب التي قادتني إلى اختيار هذا الموضوع بهذه الصيغة:

1 - أن جل المواضيع التي تناولت موضع التصوف تناولته من جانب واحد، مما يعني تناول

أفكار الصوفية من حيث تصورهم لمختلف القضايا الوجودية.

من ذلك مثلاً: مكانة العقل عند ابن عربي، و فلسفة التصوف عند ابن سبعين، الرمز في

الشعر الصوفي (المخصوص بالرمز فقط). وكذا الكتب التي تناولت الجانب الفلسفي في

التصوف، كنشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، لعرفان عبد الحميد، والتصوف المنشأ والمصادر،

لإحسان إلهي ظهير، اللذين تناولوا المباحث الفلسفية للتصوف مع محاولة إرجاعها إلى

مصادرها المعرفية الدينية والفلسفية عند الأمم الأخرى.

2- ربط الخطاب الصوفي بالرمزية التي هي قاسم مشترك بينه وبين المدارس الرمزية الأخرى

رغم خصوصيته.

3- دراية المتصوفة بالدلالة الطبيعية وإحاطتهم بقضايا اللفظ والمعنى، مما يعني القصيدة

المتعمدة في خطابهم، وعدم عجز اللغة الذي يضعه الباحثون السبب الأول في لجوئهم

للمرّز والإلغاز وهو ليس كذلك - على الأقلّ كسبب رئيسي -.

4- تخصيص بعض المعاجم للمصطلح الصوفي مع شرح معانيها عندهم دون الدراسة الدلالية

اللغوية الطبيعية.

5- عدم تناول الخطاب الصوفي بكل مقوماته التاريخية والدينية واللغوية والفلسفية جملة واحدة،

ودراسته من وجهة نظر دلالية في عمومّه وإرجاع كل قسم منه إلى أصوله وبنيتّه

الأساسية، ومن ثمّ الحصول على دراسة شاملة كافية وافية كمرجع أساسي للخطاب

الصوفي في جميع نواحيه، والتأسيس لمعرفة صوفية يستغني بها من يطالعها عن شتات كل هذه الأفكار في مختلف المؤلفات والدراسات.

6- ما نأمله من تحقيق ذلك من خلال هذه الدراسة لتسهيل الوصول إلى مداخل الخطاب الصوفي وتقريب ما بعد منه، بلم شتاته وجمع رفاته ومعرفة حقيقته وصفاته، وإيقاظ ما غفل عنه الدارس له من رقاده وسباته، وتمهيد ما استعصى الخوض فيه من مسالكه ودرويه وطرقاته.

ولا يكون ذلك إلا بسبر أغواره وكشف ما خفي من أسرار، برفع حجبها وأستار، بخوض لجبه والغوص في بحاره، وتتبع خطاه في مراحل وأطواره، حتى بلوغ سواحه ونزول موانئه وجلاء أنواره.

ثم إنَّ عدم حصر البحث في مدونة بعينها يرجع لأسباب عدة منها:

1- أن الموضوع إن لم يكن محصوراً بمدونة فهو محصور من جهة مجال البحث، وهو اقتصره على الدلالة اللغوية في الخطاب الصوفي وليس الخطاب الصوفي ككل.

2- من ذلك أن الالتزام بمدونة يفرض علينا التنازل عن دلالات أساسية في الخطاب الصوفي، بسبب عدم قول صاحب المدونة بذلك المصطلح أو النظرية أو ردها والقول بعكسها.

ومثال ذلك قول "ابن عربي" و "التلمساني" و "الجيلي" بنظرية وحدة الوجود في حين أن "ابن عربي" يرد الحلول لافتراضه وجود المغايرة و الممايزة بين الأشياء الحالة بعضها في بعض، كمغايرة الله جل وعلا للموجودات، لأن التداخل يقتضي الاتحاد والحلول يقتضي المغايرة.

وهو ما فعله "الطوسي" في تغليب كل من قال بالحلول من الحلولية.

3- كما أن الخطاب الصوفي هو جملة ما خلفه الصوفية وبنوه في مؤلفاتهم ومصنفاتهم، فما نجده في "الفتوحات" لا نجده في غيره من مؤلفات "ابن عربي"، وما في رسائله مكمل للفتوحات وفصوص الحكم، وما نجده في "اللمع" "للطوسي" لا نجده في "الرسالة القشيرية" "لقشيري" وأحدهما يستدرك ما تجاوزه الآخر، وهكذا بالنسبة "لكشف المحجوب" "للهجويري" ومختلف دواوين الصوفية، ك: "كديوان ابن عربي" و "ديوان التلمساني" و "ديوان الششتري" وكتاب مثنوي وكتاب "فيه ما فيه" "لجلال الدين الرومي" و "إلهي نامه" "لفريد الدين العطار".

كما أن هناك أفكاراً مخصصة بأشخاص معينين من الصوفية حتى وإن وافقهم فيها البعض الآخر، لكن القول يكون بالأصل ويرتبط به من حيث التأسيس. فنجد الفلسفة الاشرافية عند "السهروردي" التي لا يمكن تجاوزها عند البحث في الدلالة الصوفية والكلام عن أصولها الفلسفية الأولى.

4- نفس الأمر بالنسبة لسائر الأفكار الفلسفية الصوفية كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود والولاية، فهذه كلها أفكار ودلالات لها جذورها وامتدادها لأصحابها المخصوصين بها. لذلك لو أخذنا بمدونة معينة فسوف نتجاوز الكثير من المفاهيم والدلالات في الخطاب الصوفي وهو أمر غير محمود في البحث في مثل هذا الموضوع وطرح منقوص الجوانب غير مكتمل الأركان.

5- وكذلك هو الأمر بالنسبة للرمز الصوفي، إذ الرموز تختلف في مفهومها من صوفي لآخر، وأحياناً عند صوفي بعينه، كدلالة المرأة في عمومها عن التجلي الأكمل للجمال الإلهي الذي يتغزل به الصوفي، في حين أنها - في جانب منها - وهو جانب الشوق إليها، الذي يحمل

دلالة أخرى غير الشوق للجمال الإلهي، إذ يعده "ابن عربي" من حيث شوق الإنسان إليها، ليس شوقاً لشخصها. أوكما يقول "ابن عربي": فإن شوق آدم لحواء هو شوقه إلى نفسه كونها جزء منزوع من ضلعه، كما أن حنين المرأة للرجل ليس حينئذٍ لها كجنس مغاير مطلوب، بل كونه يمثل أصلها الذي خرجت واجتزأت منه، فشوقها إليه شوق الغريب إلى وطنه.

6- والأهم في ذلك هو أن الخطاب الصوفي يختلف كذلك من جهة التأويل لدى المتصوفة واختلافهم في وصف وتعريف المفاهيم التي تدخل تحت هذا الخطاب، بالرجوع إلى تجاربهم المختلفة، وخصوصية خوض هذه التجارب كل على حسب استقباله لتجربته وما يتراءى له من كشف وحقائق لا يدركها غيره.

والسؤال الكبير الذي نواجهه بأبعاده الكثيرة هو: إلى أي مدى استطاع الخطاب الصوفي إشباع الدلالات الحسية للألفاظ لتزِيل عنه ثقل حمل اللغة السطحية التي لم تكن لتعبر عن تلك التجربة الوجدانية وما يعانيه السالك في الطريق إلى ربه، وكيف انتقلت من هذه الألفاظ بدلالاتها عما هو حسي لا يتجاوز حدود التجربة الإنسانية الشعورية المرتبطة بتجاربه مع واقعه ومحيطه، إلى تلك الهالة العرفانية المعبرة عن عالم المغيبات خارج حدود العقل والواقع، وأصبحت في نظر البعض تهمة تخل بمبادئ المجتمع وتمس قيمه وعقيدته في منحها الفلسفي لتجاوزها عالم الحس إلى التوحد مع الكون ككل باتساعه آفاقه ورحابة حدوده وامتداد. بل وأكثر من ذلك أصبحت تسعى إلى احتوائه وجعله ينطوي في جرم الإنسان على صغره وضالته؟

وهل لجوؤهم إلى هذا الخطاب الرامز كان فعلا بسبب أن اللغة قاصرة عن أداء معانيهم وبلوغ مراميهم الخطابية، أم أنهم قصدوا ذلك لحاجة في نفس يعقوب أرادوا لها الستر والخفاء على غيرهم ممن هم خارج دائرة هذا الخطاب؟

و لا جَرَمَ أن الخطاب الصوفي من هذه الناحية حقل كبير من حقول الدلالة ومحيط يصعب الإبحار فيه، ولا بد لنا من الغوص فيه لنكشف أسراه ونسبر أغواره ونستخرج صدقاته ومخزونه اللغوي الزاخر بدلالات تتجاوز المألوف وتتعدى الواقع لتلامس عنان السماء وتقتحم المجهول وتزيل عنه الغموض.

ولتحقيق ذلك ارتأيت تقسيم البحث في هذه الأطروحة إلى مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة، وكل فصل من الثلاثة مقسم إلى ثلاث مباحث وهي كالتالي :

الفصل الأول : وهو الدلالة في وضعها الطبيعي بمباحثه الثلاث، مقدما له بمدخل في أصل نشأة اللغة.

أتناول في المبحث الأول منه: (الخطاب والإقناع - المفاهيم - الحدود)، أتكلم فيه عن الخطاب في الوعي الغربي وكيف فهموه ونظروا له من جهة الاستعمال والدلالة. لأنتقل بعد ذلك إلى التأسيس للخطاب في الوعي العربي وتتنظير علمائنا الأوائل الذين أصلوا له كالغزالي وابن سينا والفارابي وابن خلدون وغيرهم.

ثم إستراتيجيات الخطاب وسبل الإقناع من حيث المفاهيم والأساليب الخطابية.

وأتناول في المبحث الثاني منه: الدلالة من حيث (المفاهيم والنظريات والإشكاليات)، والتأسيس للدلالة في الوعي الغربي، وكذا في الوعي العربي عند علمائنا وكيف أصلوا للدلالة كما هو شأن الخطاب.

لأتناول بعد ذلك أهم النظريات الدلالية الحديثة من حيث فهم كل منها للخطاب واللغة، كالنظرية الاشارية والنظرية السلوكية والنظرية التصويرية والنظرية التحليلية، مبينا المآخذ التي أخذت على كل نظرية في الجانب النقدي للنظريات.

لأنقل بعد ذلك إلى إشكالية اللفظ والمعنى، كالمشترك اللفظي بأنواعه من تعدد المعنى والتضاد والترادف بأنواعه، والتعمية والإلغاز، مبينا وجوها وأسبابها.

أما في المبحث الثالث: فأتناول التطور الدلالي (المفهوم ، الأسباب ، المظاهر) مبتدئاً بالمفاهيم مبرزاً الفرق بين الخطأ والتطور، كون الخطأ مخالف لنواميس اللغة وخصائصها والتطور حدث جديد في اللغة وتبديل في بعض مظاهرها.

لأبين بعد ذلك أسباب التطور، الاجتماعية منها كظهور الحاجة والتطور الفكري للمجتمع، والنفسية كالعصبية والتفاؤل والتشاؤم... وغير ذلك. منتقلاً إلى مظاهر التطور الدلالي من تخصيص وتعميم وانتقال للمعنى.

الفصل الثاني: وعنوانه تطور الدلالة في الخطاب الصوفي (في التصوف و العرفان والتجربة)

أتناول في المبحث الأول منه: - نشأة الخطاب الصوفي ومراحل تطوره، والتصوف والصوفية التسمية والدلالة و تطور الخطاب الصوفي في الأدب.

وأفتتحه بمدخل مقتضب في الخطاب الصوفي من تهذيب السلوك وتطور الملامح العامة، مبتدئاً فيه بالخطاب الديني العام الذي تحول فيما بعد إلى خطاب الزهد، شارحاً الظروف التي قام عليها إلى غاية دخول دلالة "تصوف" في الخطاب الإسلامي التي لم تكن معروفة فيه من

قبل، موجزا الكلام في مراحل هذا التطور التاريخي لدلالة التصوف في الخطاب الديني. وكذا دخول الخطاب الصوفي في الأدب.

وفي المبحث الثاني منه: والذي هو من الدلالة الحسية إلى الدلالة العرفانية وفيه أربعة أقسام، أقدم له بمدخل مقتضب، شارحا فيه الموقف الطبيعي من المعرفة الحسية والأساس في الإدراك الحسي في التعامل مع الأشياء الظاهرة.

لأننتقل بعد ذلك إلى مفهوم العرفان، بدءا باللغات الأجنبية والموقف الغنوصي من المعرفة، إلى التعريف في اللسان العربي. ممهدا لتجاوز الموقف الطبيعي إلى المفاهيم الماورائية.

ثم بعد ذلك وفي القسم الثاني يجزني البحث إلى علم الدلالة العرفاني، الذي يبحث في أسس مقولة الأشياء، أي إدخال الشيء تحت مقولة معينة ليكتسب مكانته كلفظ يُقال تحت جنس معين مشابه له في الصفات، من حيث زاوية إدراكنا لما حولنا من أشياء. ليكون الأساس للمرور إلى كلام المتصوفة في قضية الخيال وحقائق الأشياء الثابتة.

ثم أتجاوزه إلى الدلالة العرفانية الصوفية، من حيث المفهوم والوسائل والحدود المعرفية بينها وبين ما يباينها من معرفة كونها عرفانا، مما يجزني إلى الكلام عن أقسام العرفان وبيان المراحل التي تطور عبرها، النظري منه والعملي.

أما في المبحث الثالث: وهو التجربة الصوفية مقابل السياق، الذي أمهد له بمدخل في سياق الخطاب الطبيعي، لأننتقل منه إلى مدلول التجربة الصوفية من حيث المفهوم والفرق بين التجربة السورالية والتجربة الصوفية، مبرزاً بعد ذلك خصائص التجربة الصوفية كونها تجربة فردية تتميز بطابعها التطهري والوجداني، مبينا أهم وسائلها كالذوق والكشف والتجلي والوجد.

معرجا بعد ذلك على السياق الفلسفي والنفسي للتجربة الصوفية الذي أتناول فيه أسباب توظيف المعارف الدينية في النظريات الفلسفية منها والنفسية.

الفصل الثالث وهو: تطور الدلالة في الرمز والمصطلح الصوفي من هذه الأطروحة وقسمته كذلك إلى ثلاثة مباحث.

مدخل أبين فيه أهمية الرمز ووظائفه، أطرح فيه تساؤلا عما إذا كان الرمز حقًا هو السمة التي طبعت الخطاب الصوفي؟

في المبحث الأول منه: وهو الرمز والمصطلح الصوفي (التطور المفاهيمي)، أتناول فيه مفهوم الرمز وتطوره تاريخيا، وكذا في الاصطلاح، ومنه إلى الرمز في الخطاب الصوفي وكيف نظر له بعض الصوفية من حيث درايتهم للرمز الطبيعي المألوف. ولماذا لجأ المتصوفة إلى الرمز. والفرق بينه وبين الرمز الأدبي القابل للحصر والضبط.

وهو نفس الأمر بالنسبة للمصطلح أو (الاصطلاح) عموما، من حيث المفهوم والنشأة والتطور لغة واصطلاحا، ومن حيث التنظير له كعلم قائم بذاته.

لأنتقل بعد ذلك إلى المصطلح الصوفي كما فعلت في الرمز، مبينا مراحل تطور هذا المصطلح.

وفي المبحث الثاني: وهو تطور الدلالة في الرمز الصوفي، أعالج فيه بعض الرموز، وكيف تطورت دلالتها من الدلالة الطبيعية إلى الدلالة العرفانية الصوفية.

وقسمتها إلى: رمز ديني ورمز عرفاني ورمز إنساني ورمز طبيعي، متكئا على رمزين أساسيين لكل منها شارحا لها شرحا نستأنس منه الفائدة المرجوة، ورموز ثانوية مقتصرنا على شرح دلالتها الصوفية وحسب.

ثم أخص بعد ذلك الكلام عن الرمز في تأويلات الصوفية للقرآن الكريم، في تفسير "التستري" و"حقائق التفسير" "السلمي" وتفسير "ابن عربي" مثالا وليس حصرا، وكيف اتخذت منعرجا دلاليا صوفيا غير الذي عرفت به في مفهوم المنهج التفسيري اللغوي للقرآن الكريم.

و المبحث الثالث من الفصل الثالث: وهو تطور الدلالة في المصطلح الصوفي، خصصته لدلالات هذا المصطلح، تناولت فيه أنواعا من المصطلحات قسمتها حسب ما ظهر لي إلى: مصطلح عام ومصطلح خاص ومصطلح حسي ومعنوي.

أعالج في كل منها بعض الألفاظ حسب النوع الذي يقع تحتها من مصطلحات، مبينا دلالتها في اللغة ودلالاتها كمصطلح صوفي.

مقسما له إلى مصطلح لغوي، وهو ما بينته. وإلى مصطلح فلسفي، وهو أساس هذا المبحث. إذ أعالج فيه أهم الأفكار والمصطلحات الصوفية التي دخلت إلى مصاف النظريات الفلسفية وخصوصا: (وحدة الوجود والاتحاد والحلول والولاية)، مبينا أصولها الفلسفية وجذورها الدلالية الأولى في التاريخ الإنساني والفلسفات القديمة ومعتقدات بعض الأمم على اختلافها قدر المستطاع.

خاتمة. أخص فيها موضوع الأطروحة وما توصلت إليه من نتائج تبقى مجرد احتمالات ورأي يؤخذ به أو يرد.

أما عن الجانب المتعلق بالعراقيل والصّعوبات، فهي ككل العقبات التي يواجهها كل باحث. إلا أن الصعوبات تختلف بحسب الظروف المحيطة والبيئة التي يعيش فيها كل باحث أو دارس أو طالب علم، جعلنا الله من طلاب العلم والساعين في تحصيله.

من هذه الصعوبات:

- انعدام مراكز بحث قريبة تجعل الأمر سهلا من جهة التنقل والتكاليف والاستمرار دون انقطاع أو ملل.

- انعدام مكتبات متخصصة، والمكتبات العامة الموجود لا تفي حتى بتوفير مرجع واحد في الموضوع، ولعل الأمر يعود إلى عدم تردد الباحثين عليها من أجل طلب مراجعهم الخاصة المجهولة من القائمين عليها.

- عدم توفر الظروف الملائمة للبحث في البيت، كونه المكان الأوحده الذي من الممكن أن تتوفر فيه الخصوصية، ورغم ذلك فإن جو العائلة المليء بالفوضى المرحه، يشكل عائقا في طريق الباحث البعيد عن أماكن البحث والمطالعة.

- الانقطاع عن البحث بسبب عدم توفر المراجع والمصادر الملائمة لمبحث أو عنصر بعينه أحيان لفترة طويلة نتيجة لما سبق.

- صعوبة صياغة فكرة ما في بدايتها لشح هذه المراجع والمصادر أو غير المشبع للاختصار فيها.

- الالتزامات من جهة العمل والأهل والعائلة.

- والبحث في أوله وآخره يشكل تحديا لصاحبه، مما يحفز له مواصلته من أجل بلوغ الغاية المرجوة منه مما يجعله لا ينتهي منه إلا وهو منهك القوى، مستنفدا طاقته وجهده، وهو نتيجة

كل هذه الصعوبات وضريبة لازمة وضرورية يجب على الباحث دفعها من أجل الوصول إلى هدفه.

وما يعزي الباحث ويجعله مطمئناً هو احتساب الأجر والثواب عند الله عز وجل، كونه يسعى إلى تحقيق غاية مشتركة بين الباحثين، بفتح باب معرفي ومنهل علمي، قد ينهل منه الذين يأتون من بعده، عسى يكون لهم عوناً وسنداً في اختصار الطريق وتقريب ما بعد عليهم من شقة في هذا الموضوع أو ذاك.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل لعموري زاوي، لما تفضل به علي من نصح وإرشاد ومتابعة في مسيرة هذا البحث لبلوغ الغاية وتحقيق الهدف المرجو منه، كما لا يفوتني تقديم الشكر للأساتذة الكرام الذين قبلوا مناقشة هذا العمل وتكبد عناء قراءته وبذل الجهد في إيجاد ثغراته وتدارك الأخطاء الواقعة فيه ليخرج في أكمل صورة وأبهى حلة. وإلى كل من أعانني ولو بكلمة أو نصيحة خالصة لوجه الله جل في علاه.

والله الموفق وهو يهدي السبيل

عبد الرحمان قاسم

مسعد في: 2018.10.30



الفصل الأول

الدلالة في الوضع الطبيعي

مدخل: في أصل اللغة

المبحث الأول: الخطاب والإقناع - المفاهيم - الحدود

المبحث الثاني: الدلالة (المفاهيم والنظريات والإشكاليات)

المبحث الثالث: التطور الدلالي (المفهوم ، الأسباب ، المظاهر)

المبحث الأول

الخطاب والإقناع - المفاهيم - الحدود

- مدخل: (في أصل اللغة)

أولاً: مفهوم الخطاب

1- الخطاب في الوعي العربي

2- الخطاب في الوعي الغربي

ثانياً: إستراتيجيات الخطاب وأساليب الإقناع

مدخل: (في أصل اللغة):

لابد لمن يريد يتكلم في أي علم من العلوم، - أدبية كانت أم علمية - أن يوازيه بتبيان الظاهرة التي يتناولها ذلك العلم، ويعرف موضوع مجال دراسته واهتمامه. انطلاقاً من هذا المبدأ المعرفي لهذه القاعدة العلمية، فإنه يتوجب علينا أولاً وقبل كل شيء الكلام في ظاهرة اللغة كحد معرفي وموضوع للدلالة التي تهتم بعلاقة الألفاظ بالمعاني، قبل تجاوزها إلى الصورة الذهنية المدركة لواقع وكيونة اللفظ ومعناه الحسي الذي ينطبع في ذهن السامع بمجرد ورود اللفظ المتعلق به إلى سمعه بالموازاة بما سبقه من معرفة حسية عن طريق مدلولاتها العينية.

واللغة كما هو معلوم في العرف الإنساني العام والاعتقاد السائد، ما هي إلا وسيلة للتواصل. إلا أنها عند البعض من علماء اللغة واللسانيات أكثر من ذلك، فهي بعد إنساني جوهري يتعلق بحقيقة الإنسان وجوهره الذي يميزه عن غيره من المخلوقات المشتركة في الصفة الحيوانية، « إذ أن الحد المميز للإنسان لا يتخصص إلا بدخول عنصر اللغة فيه. ففي مستوى التعريف المنطقي للإنسان تمثل الظاهرة اللغوية المحور الفقري الذي تتولد عنه مجموع الفوارق التمييزية على الصعيد الوجودي والفلسفي عامة، ولا يكاد يخلو تعريف الإنسان - سواء على نهج الفلاسفة والمتكلمين، أو على طريقة الأدباء واللغويين - من قصر سمة التمييز الإنساني على ظاهرة الكلام فهو ((الحيوان الناطق)) (...) وهذا ما يستوجب اعتبار النفس الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة¹ ».

وعلى حد تعبير "بيس سونديل" فإن « الكلمات تربط الأشخاص والشعوب والأجيال بعضها ببعض بينما الكائنات الحية الأخرى تتخابر بالإشارات التي منحها لها الطبيعة، وحده الإنسان القادر على أن يغير نفسه وعالمه بإشارات ورموز ينتجها بنفسه² ».

وكان يمكن أن يكون النطق ميزة إنسانية محضة لو كان يعني الكلام المقصود منه الإفادة على الحقيقة، إلا أنه على الإطلاق بغير هذا المعنى ليست كذلك، وذلك بالاستناد إلى ما جاء

1 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الفرع الرئيسي، تونس، 2، 1986، ص، 46.

2 Bees sondel, the humanity of words primer of semantics, the world publishing company, newYork, 1st ed, 1958, p: 20.

في لسان العرب: « وقولهم: ما له صامت ولا ناطق؛ فالناطق الحيوان والصامت ما سواه، وقيل: الصامت الذهب والفضة والجوهر، والناطق الحيوان من الرقيق وغيره، سمّي ناطقا لصوته. وصوت كل شيء: منطقه ونطقه.»¹

ويتضح المفهوم أكثر من خلال تمييز "سوسور" وبيان الفرق بين اللغة والكلام حيث « تشير اللغة إلى منظومة القواعد والاصطلاحات المستقلة عن الأفراد الذين يستعملونها وتوجد قبلهم. ويشير الكلام إلى استخدام اللغة في تحقيقات خاصة.»²

وحقيقة اللغة - بغض النظر عن كونها مواضعة أو توقيفا - أنها منظومة محكمة متكاملة ترقى فوق مستوى هذه النظرة البسيطة في مفهومها، فهي « أكثر من مجرد كلمات، إنها أيضا كيف توضع الكلمات معا، والقدرة على الاستعمال السلس لها. ثم إن اللغة المتخيلة، أو لغة الظل مقتصرة على البشر، فقد يقترب النحل أو البيغاء أو القرودة منها، ولكن ليس بنفس التعقيد والعفوية التي وهبت لنا طبيعيا.»³

وكما يرى "ف.تكومسي فيتش" فإن « اللغة هي ما يجعلنا بشرا أكثر من أي شيء آخر وقدرتها المميزة على الإفصاح ومشاركة الأفكار المطلقة والعميقة، جامعة لكل المجتمعات الإنسانية، وقد لعبت دورا أساسيا في ارتقاء ونهضة نوعنا في المليون سنة الأخيرة من كوننا عضوا قاصرا وسطحيا، في تجمع محدود في صحراء إفريقيا، إلى نوع مهيمين على الكوكب اليوم. وبالرغم من البحث الكثيف والدقيق، اتضح بأنه لا يوجد نظام تواصل يعادلها قوة في أي مكان آخر من مملكة الحيوان.»⁴

ومن لطائف القول في هذا الباب ما أورده الرازي في تفسيره، مما يتعلق بتعريف الأحوال عن طريق الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾ [سورة ص: الآية 20]

« واعلم أن أجسام هذا العالم على ثلاثة أقسام (أحدها) ما تكون خالية عن الإدراك والشعور وهي الجمادات والنباتات، (وثانيها) التي يحصل لها إدراك وشعور ولكنها لا تقدر على تعريف غيرها الأحوال التي عرفوها في الأكثر، وهذا القسم هو جملة الحيوانات سوى

1 ابن منظور، لسان العرب، تحقيق، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف- القاهرة، د، ط، د، ت، المجلد السادس، ج 49، مادة نطق، ص: 4462.

2 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة، طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، أكتوبر، 2008، ص: 39

3 John Mc Whorter, The story of human language, The Teaching Company, Ed 2004, PI, P: 1.

4 W. tecumseh fitch, The Evolution of Language, Cambridge University Press, New York, 1st ed 2010, p:1

الإنسان، (وثالثها) الذي يحصل له إدراك وشعور ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له، وذلك هو الإنسان وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق والخطاب، (...) ومنهم من يكون قادرا على ضبط المعنى والتعبير عنه إلى أقصى الغايات، وكل من كانت هذه القدرة في حقه أكمل كانت الآثار الصادرة عن النفس النطقية في حقه أكمل، (...) ولما بين الله تعالى كمال حال جوهر النفس النطقية التي لداوود بقوله:

﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾، أرففه ببيان كمال حاله في النطق واللفظ والعبارة فقال: ﴿وَفَصَّلَ الْخِطَابَ﴾.¹

وهذا يوحي لنا بفكرة تفاعل الإنسان مع محيطه، وما يطرأ فيه من أشياء تحتاج للتعبير عنها بالكلمات وتصنيفها أو مقولتها، على اعتبار أن «المقولة تؤسس لكل ممارسة إدراكية وتحكم نشاطنا الذهني واللغوي، فسؤال الانتماء إلى المقولة، وعلى أي أساس يتحدد انتماء عنصر ما إلى مقولة ما؟ هو الذي يحدد طبيعة إدراكنا للعالم، وإدراكنا لذواتنا، وتحديدنا لكل معنى».² و«تتم المقولة وفق النظرية على أرضية الخصائص المشتركة، فعناصر المقولة تجتمع فيما بينها في جملة من الخصائص المشتركة، ذلك أن اجتماع أشياء مختلفة ضمن مقولة واحدة لا يطرح أي إشكال، إذا ما عرفنا أن هذه الأشياء تجمعها جملة من الخصائص المشتركة، وهذه الخاصيات المشتركة هي ما يسمى بالشروط الضرورية الكافية (Condition nécessaires et suffisantes)».³

بهذا الشكل تتطور اللغة وتتغير وتكتسب رصيда جديد على مستوى الألفاظ والمعاني، في تفاعل الإنسان مع محيطه وبني جنسه على اختلافهم. وأكثر من ذلك وكما يرى بعض المفكرين فإن اللغة كانت واحدة لكل البشر لتتفرق وتتوحد بتفرق البشر، وذلك ما يقول به صاحب التحرير والتنوير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: 22]: «لا شك أن اللغة كانت واحدة للبشر حين كانوا في مكان واحد، وما اختلفت اللغات إلا بانتشار قبائل البشر في المواطن المتباعدة، وتطرق التغير إلى لغاتهم تطرقا تدريجيا، على أن توسع اللغات بتوسع الحاجة إلى التعبير عن أشياء لم يكن للتعبير عنها حاجة قد أوجب اختلافا في وضع الأسماء لها فاختلقت اللغات بذلك

1 الرازي، محمد الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981، ج26 صص: 187-188.

2 البوعمراني، محمد الصالح، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، دار نهى، صفاقس، ط1، 2009، ص: 8.

3 المرجع السابق، صص: 216-217.

في جوهرها كما اختلفت فيما كانت متفقا عليه بينها باختلاف لهجات النطق، واختلاف التصرف، فكان لاختلاف الألسنة موجبان.¹

ثم يبين لنا وحدة المنبع والأصل على اختلاف الألسنة وتنوعها ضاربا لذلك مثالا رائقا لطيفا فيقول: « فمحل العبرة هو اختلاف اللغة مع اتحاد أصل النوع كقوله تعالى: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفْضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾. »²

زيادة على الأصل الواحد للغة، يذهب البعض إلى أصل الموطن الذي بدأت منه، وهو ما قال به "جون م س وورتر" بقوله: « إن لغات العالم هي نتاج طبيعة تاريخية ممتدة مثل الحيوان والنبات وقد بدأت بلغة أولى وحيدة كان يُتكلم بها في إفريقيا، ومع هجرة البشرية إلى أماكن جديدة على الأرض، تغيرت لغة كل فئة منهم بطرق مختلفة، وقبل أن تكون هناك بضعة لغات كانت هناك لغة واحدة في زمن ما. لتصبح في آخر الأمر آلاف من اللغات. »³ ثم يبين لنا كيف كانت وتيرة هذا التغير إذ أنه لم يحدث بين عشية وضحاها بل خضع لمدى سيطرة لغة أو لهجة ما وسريانها على الألسن، وهو ليس بالمرونة التي تسهل خلق لغة داخل اللغة نفسها يقول: « والتغيير يختلف بالنسبة للسكان المتفرقين والذين يتكلمون نفس اللغة، وبالتالي فالنتيجة تنوع في اللغة التي يُلهج بها، وفي حال تم اختيار إحدى اللهجات المتكلم بها معيارا عاما واعتمادها في الكتابة، فإنها تتغير ببطء أكثر من تلك المتكلم بها فقط، لأن بقاء الكتابة له طابع رسمي يجعل التغيير يبدو مربيا. لكن اللهجات التي يُتكلم بها فقط، تبقى دائما في تغير بخطى وثيدة. »⁴

وهي طبيعة التغير التي تحكم اللغة في خطوها عبر مسارها التاريخي، وهذه الخاصية متأصلة في اللغة وهي التي تدفع بها إلى التطور والتغير، يقول ماريوياني: « إن الاتجاه الطبيعي للغة وبخاصة في صورتها الدارجة أو المتكلمة، هو اتجاه يبعدها عن المركز. فاللغة تميل إلى التغير سواء خلال الزمان أو عبر المكان، إلى حد لا توقف تياره العوامل الجاذبة

1 بن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 21، ص: 74

2 المرجع المرجع السابق، ص: 74

3 John Mc Whorter, The story of human language, PI, P: 1

4 Op, cit, P: 1

نحو المركز. هذه الخاصية العالمية للغة هامة لعالم اللغة التاريخي، حيث تشكل الأساس في كل تغير لغوي.¹

ومن عوامل نمو اللغة وتطورها احتكاك اللغات بعضها ببعض أو ما سماه "ووتر" بالتزاوج والتناسل بين اللغات بقوله: « إذا فإن لغات العالم نزاعة للاختلاط معا بدرجات متفاوتة. فكل اللغات تقتبس الألفاظ من بعضها البعض، ليس هناك معجم خالص، بل بعض الاقتباسات، وإلى حد بعيد بعض المواد المعجمية الأصلية المتبقية، كما في الانجليزية. في حين أن اللغات التي يتم التكلم بها جنبا إلى جنب، تتقاسم القواعد الصرفية و النحوية أيضا. لتبدو مثل طريقة التزاوج في بعض الأحيان، وبعض اللغات وبشكل مباشر تُنازع بين لغة وأخرى، ومنه تتناسل لغتان ما بالموازاة مع خطوط التقاطع.»²

هذا النشوء للغة وطبيعتها الأصلية، ثم تغيرها وتطورها وتنوعها، هو ما يهتم به علم الدلالة في تتبع علاقة اللفظ بالمعنى، كما يقول "بيس سونديل": « إن موضوع اهتمام علم الدلالة يُعنى بتقنيات (الأدوات) التي يتم بها التواصل حقيقة، ونحن في الواقع نتواصل لتحقيق الأهداف والحاجات المرجوة. إذ ليست الغاية من علم الدلالة الجدل الطويل، بل هي ما يعرف بالمقاصد العملية لتحقيق الأهداف.»³

ويضرب لنا مثلا برجل الأعمال الذي يجلس وراء مكتبه وينجز أعماله ببعض الاتصالات الهاتفية لأنه يمتلك أدبيات العمل بقطعه خطوات في هذا المجال مسبقا، وهو ما يسميه بـ: " المعاملات " وهي فعل تتقاطع فيه مع الآخرين، فالعلاقة في الأعمال أن أعطيك شيئا وتعطيني شيئا في المقابل.

« هذه المعاملات تُستدعى في استعمال الكلمات التي على مستوى الفكر، والإفصاح على النيات بالتلفظ، والكتابة.»⁴

وعليه يجدر بنا الإلمام في هذا الباب بمفهوم الخطاب الذي هو باب كبير من أبواب علوم اللسان - إن لم يكن القاعدة التي تبنى عليها - والذي يتميز عنها باهتمامه بدراسة اللغة ليست كظاهرة إنسانية مجردة، بل كعلاقات وروابط مشتركة بين الفكر والمعنى واللفظ ودلالاته

1 رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعمله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1990، ص: 10

2 John Mc Whorter, The story of human language, PI, P: 1

3 Bees sondel, the humanity of words, P 25

4 Op, cit, P, P: 26

الفكرية والحسية، والمتخيل والمتحقق منه، والصورة المجردة وتجسدها وتعينها في الواقع. وبالتالي تكون المفاهيم العامة في إطارها الإنساني والاجتماعي، كما هو مذهب "دوسوسور" بالقول باجتماعية اللغة بل هي عنده حتمية مفروضة من طرف المجتمع على أفرادها أو كما يقول: « إنها عقدٌ نوقعه عند الولادة من دون مناقشة بنوده.»¹

كون الخطاب هو مجال من مجالات التعامل بين أفراد المجتمع يقوم على استخدام اللغة وفيه تنشط العمليات الاتصالية القائمة على تدوير الدلالات التي تؤدي إليها ومعانيها المترتبة عن إجراءاتها القصدية على اختلافها، وعليه يجدر بنا تبين ماهية الخطاب وما يتعلق به من آراء ومفاهيم في الوعي العربي والغربي مع الإفادة وعدم الاطالة.



1 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ص: 67

أولاً: مفهوم الخطاب:

1- في الوعي العربي:

يعرف "الزمخشري" الخطاب في كتابه أساس البلاغة بقوله: «خطب خاطبه أحسن الخطاب وهو المواجهة بالكلام»¹

وفي تفسيره الكشاف على أنه: «البين من الكلام، الملخص الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه، ويجوز أن يراد الخطاب القصد الذي ليس فيه اختصار مغل ولا إشباع ممل»² وهو عند "الآمدي" يدخل في باب الحقيقة دون المجاز حيث يقول: «الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب، فإنه جامع مانع»³

إلا أن ابن عربي (الصوفي) حصر دلالاته في أحكام الشريعة بقوله: «(فصل الخطاب) والفصاحة المبينة للأحكام، أي الحكمة النظرية والعملية والمعرفة والشريعة وفصل الخطاب هو المفصول المبين من الكلام المتعلق بالأحكام»⁴

أما عند اللغويين والكلاميين فقد استعمل الخطاب استعمالاً مرادفاً للكلام حيث عرف "ابن جني" (392 هـ) الكلام على أنه: «كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه»⁵، وهو: «الجملة المستقلة بأنفسها، الغائية عن غيرها»⁶ «والكلام واقع على الجملة دون الآحاد والكلام أيضاً: عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها، والتي يسميها أهل هذه الصناعة الجملة على اختلاف تراكيبها»⁷

وقد عرف "الشريف الجرجاني" (816 هـ) الكلام بأنه: «ما تضمن كلمتين بالإسناد»⁸ واستناداً إلى اصطلاح النحويين «المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام»⁹

1 الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق، محمد باسل عيون السود، ط1، 1998، مادة خطأ، خطر، ج1، ص: 255

2 الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف، عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل، مكتبة العبيكان، الرياض تحقيق، وتعليق ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، 1998، ج5، ص: 252-251

3 الآمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، تعليق، عبد الرزاق عفيفي، دار الأسمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003، ج1، ص: 47

4 ابن عربي، محي الدين، التفسير، على هامش: لباب التأويل، في معاني التنزيل، الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، البغدادي، طبعه حسن حلمي الكتبي، محمد حسن جمال الحلبي، برخصة نظارة المعارف التي لا بد منها، سنة 1317 هـ، ج4، ص: 31

5 ابن جني، أبي الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط2، 1953، ج1، ص: 17

6 المرجع السابق، ص: 19

7 مهدي إبراهيم محمود العتوم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، دراسة مقارنة في النظرية والمنهج، دراسة للحصول على درجة الدكتوراه، إشراف سمير بدوان قطامي الجامعة الأردنية 2004، ص: 7

8 الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الأيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د، ط، 2004، ص: 204

9 المرجع السابق، ص: 204

وتوسع الحقل الدلالي للخطاب عند المفكرين العرب والمسلمين إلى البحث في حلقة الخطاب وضرورة مراعاة المتلقي وإشراكه في صياغة المعنى وإنتاجه، فـ " أبو حامد الغزالي" وبعد تعريفه للخطاب يضع شروطاً للمُخاطَب (المتلقي)، وذلك بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور: « بالمتكلم، وبأن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لابد وأن تكون معلومة.»¹

والسبيل لفهم المُراد من الخطاب حسب رأيه هو: « تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة.»²

وهو ما ذهب إليه "الباقلائي" في كتابه التقريب والإرشاد حيث يقول: « إعلموا أن الكلام لا يوصف بأنه خطاب ومكالمة ومقولة وتكليم؛ دون وجود مخاطب به يصحّ علمه بما يراد منه وتلقّيه عن المتكلم به، لأن قولنا خطاب يقتضي مخاطباً مواجهها به، ومخاطبة هو من باب المفاعلة وبمثابة قولك مضاربة ومقاتلة، وذلك مما لا يصحّ إلاّ من اثنين كلاهما موجودان.»³ وبرأيه فإن وجود مكلمّ وسامع شرطٌ لاقتضاء صحّة الخطاب أو ما سماه مكالمة: « وقولنا مكالمة ومقولة، مثل قولنا مخاطبة في اقتضاء مكلمّ ومقول له، وفي ضمن ذلك وجود قول المخاطب لمخاطبه وقبولُ أوردُ كلامٍ يجري مجرى الجواب لمكلمه .»⁴

وفصل الخطاب كما يقول "الفخر الرازي": « عبارة عن كونه قادراً (الإنسان) على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحظر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام.»⁵

وذلك ما يؤكدّه "ابن رشد" بقوله: « وإذا كان سبيل تلقي الخطاب الوارد، وذلك في جميع أصنافه التي عددت من لفظ وقرينة، وما كان سبيل المعرفة به الخطاب، فثم لاشك حكم متعين، وهو الذي تعلق بالخطاب، فالخطاب عند "ابن رشد" كما عند "الفخر الرازي" مقولة لا بد أن تنطوي على حكم متعين واضح القصد والدلالة.»⁶

1 أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997، ج2، ص: 21

2 المرجع السابق، ص: 22

3 الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصّغير، تحقيق، عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ج1، ص: 335

4 المرجع السابق، ص: 335، (بتصرف)

5 الرازي، مفاتيح الغيب، ج 26، ص: 188

6 مهى إبراهيم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، ص: 10-11

وكذلك قال به "الباقلائي" عند كلامه في أقسام الخطاب: « فقسم منه مستقلٌ بنفسه في الكشف عن جميع متضمّنه، لا احتمال في شيء من معانيه (...)، وأمثال ذلك النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها. ويوصف هذا الضرب بأنّه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً باسمه الموضوع له، وفي التصريح به دون إضمار له والكناية عنه.¹»

ويضرب أمثلة عن ذلك منها قوله الله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح، الآية: 29].

ويقسم "التهانوي" مراتب تأليف الكلام إلى خمس وما يهمنها هو الثاني:

الأول: ضم الحروف بعضها إلى بعض فتحصل الكلمات الثلاث: الاسم والفعل والحرف.

الثاني: تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض فتحصل الجمل المفيدة، وهذا النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم، ويقال له المنثور من الكلام.²

أما "الكفوي" فيشترط في الخطاب الإفهام حيث يقول: « الخطاب: اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه، احترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة وبالمتواضع عليه عن الألفاظ الموهمة وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يُقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمّى خطاباً، وبقوله: لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم»³

واللافت للانتباه ما قال به في "الكليات" من تعلق الخطاب بالمعاني القائمة في النفس في قوله: « والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع، وعلى مدلولها القائم بالنفس فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي الموجه نحو الغير للإفهام.»⁴

والرأي نفسه نجده عند "الباقلائي" في قوله: « إعلموا أن الكلام: معنى قائم في النفس يُعبّر عنه بهذه الأصوات المقطّعة والحروف المنظومة، وربّما دل عليه بالإشارة والرمز والعقد

1 الباقلائي، التقريب والإرشاد، ص ص: 340-341

2 ينظر، التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق، علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية، عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج2، ص: 1371

3 الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ت عدنان درويش، محمد المصري، ط2، 1998، ص: 419

4 المرجع السابق، ص: 419

والخط، وكل قسم منه من أمر ونهي وخبر واستخبار؛ فإنه لنفسه ومتعلق بمتعلقه لذاته لا يجوز خروجه عن ذلك ولا وجود مثله إن كان محدثا وليس بأمر ولا نهي.¹ ويدل على أن الكلام المستتر في النفس قول، بقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الملك: آية 13] معقبا بقوله: « فأخبر أن ما يُستترُ به في النفس قول، وأن الجهر به عبارة عنه ودلالة عليه.»²

وذلك ما ينفيه "ابن سنان الخفاجي" حيث يقول: « والذي يدل على أن الكلام ليس بمعنى في النفس أنه لو كان معنى زائدا على المعاني المعقولة الموجودة في القلب كالعلم وغيره، لوجب أن يكون إلى معرفته طريق من ضرورة أو دليل، ولو كان ضرورة لوجب اشتراك العقلاء في المعرفة به ولم يحسن الخلاف بينهم فيه، والمعلوم غير ذلك، ولو كان عليه دليل لكان من ناحية حكم يظهر له ويتوصل به إلى إثباته، كما يتوصل بأحكام الذوات إلى إثباتها، ومعلوم أنه لا حكم يمكن أن يُشار إليه في هذا الباب.»³

فالخطاب لغة هو مراجعة الكلام، وهو الكلام والرسالة، وهو المواجهة بالكلام، وهو مقطع كلامي يحمل معلومات يريد المرسل (المتكلم أو الكاتب) أن ينقلها إلى المرسل إليه (أو السامع أو القارئ) ويكتب الأول رسالة ويفهمها الآخر بناءً على نظام لغوي مشترك بينهما، وبذلك يكون المعنى الذي توصلنا إليه المعاجم متمثلاً في "الحوار"، الذي يرتبط بدوره بوجود ثلاثة عناصر: المرسل، المستقبل، الرسالة.⁴

2- في الوعي الغربي:

بداية في الدراسات الألسنية « حاول "بنفنست" "Benveniste" تجاوز الإطار الشكلي للألسنية البنيوية بطرحه لمسائل الوظيفة ودور الفاعل المتكلم في العملية المنطوقية، وخلص إلى القول بأن الكلمة تشكل نقطة فصل في ميداني اللغة، وهما: النظام الشكلي القائم على العلامة والوحدة، والنظام التواصلية أو الخطابية، القائم بين الوحدة والخطاب، وهما يشكلان نظام الدلالة في اللغة.»⁵

1 الباقلائي، التقريب والإرشاد الصغير، ص: 316

2 المرجع السابق، ص: 317

3 الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سان، سرّ الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1982، ص: 40-41

4 د، محمد ناصر الخوالده، مفهوم الخطاب، كوسيلة اتصالية، موقع: كنانة، http://MOMNASSER_users_kenanaonline.com، 2012.02.13 380864_posts

5 الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص: 90

« كما يرتبط بأعمال "ليفى سترأوس" في تحليله للأساطير، الذي يرى أن بين مستوى اللغة والكلمة هناك مستوى ثالث هو الخطاب، والأسطورة خطاب له: بنية لسانية تتكون من وحدات هي الجمل.»¹

هذا « التوجه نجده كذلك عند "بارت" في دراسته عن التحليل البنيوي للنص حيث يرى أن الخطاب يشكل مستوى أعلى من الجملة، فهو حدث لغوي، له وحداته وقواعده ولسانيات خاصة به.»²

« وأصل مضمون كلمة خطاب في اللغة الفرنسية كلمة "Discours" وأصلها اللاتيني هو "Discursus" وفعلها "Discure", والذي يعني الجري هنا وهناك، كما أن كلمة الخطاب تعبر عن الجدل "Dialectique"، والعقل أو النظام "Logos"، وهو ما نجده عند "أفلاطون" والأفلاطونية عموماً.»³

« أما بالنسبة لأوائل الغربيين الذين حاولوا دراسة هذا المصطلح وتعريفه، يكاد "يجمع كل المتحدثين في الخطاب وتحليل الخطاب، على ريادة "ز. هاريس" (1952) في هذا المضمار من خلال بحثه المعنون بـ "تحليل الخطاب"، فهو أول لساني حاول توسيع حدود موضوع البحث اللساني بجعله يتعدى الجملة إلى الخطاب وبقائه ضمن حدود المجال اللساني، عرّف الخطاب بأنه ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون منغلقة، يمكن من خلالها معاينة سلسلة من العناصر بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نطل في مجال لساني محض.»⁴

« فقد وسع مجال البحث اللغوي بتجاوزه لمستوى الجملة وإدراجه لمستوى الخطاب، بتحديد ماهية الخطاب التي تقود إلى تشخيص المتواليات التي تشكل خطاباً وعزلها عن المتواليات الاعتبائية، وهو الإشكال الذي صاغه "ستبز" بقوله: « بوسع أي فرد أن يميز بين قائمة عشوائية من الجمل ونص متلاحم يشكل بؤرة اهتمام دراسة الخطاب.»⁵

1 ينظر، المرجع السابق، ص: 91

2 ينظر، المرجع السابق، ص: 91

3 المرجع السابق، ص: 89-90

4 محمد ناصر الخوالده، مفهوم الخطاب كوسيلة اتصالية

5 ربيعة العربي، الحد بين النص والخطاب، مجلة، علامات، النادي الأدبي الثقافي، جدة، العدد 33، 2010، ص: 36

« أمّا الفرنسي "إميل بنفنست" فقد عرّف الخطاب من منظور مختلف له أبلغ الأثر في الدراسات الأدبية التي تقوم على دعائم لسانية فهو عنده الملفوظ منظور إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، وبمعنى آخر هو كلّ تلفظ يفرض متكلماً ومستمعا وعند الأوّل هدف التأثير على الثاني بطريقة ما.¹»

وتعرف "سلس مورييسا" الخطاب كونه « نموذجاً لغوياً مكتوباً أو منطوقاً يمتلك تعالقات داخلية قابلة للوصف من حيث الشكل والمعنى، وهو يرتبط بشكل متلاحم مع وظيفة تواصلية خارجية (...) لا تتحدد هذه الوظيفة الخارجية إلا بالأخذ بعين الاعتبار السياق والمشاركين (أي كل العوامل الاجتماعية والثقافية الملائمة).²»

ويرتبط مفهوم الخطاب عند "ميشيل فوكو" « بالإنسان ومؤسساته فهو لم يعد طريقة للتعبير أو حديثاً متساوقاً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تحليلاً لذات واعية، تتأمل وتعرف وتعبر وإنما أصبح إمكاناً وشرط وجود ونظاماً، أصبح حقلاً تتفصل فيه الذات ومجموعة علاقات تجد فيه مرتكزاً له، فالمفكر الفرنسي "ميشيل فوكو" هو أول من أنشأ نظرية وصف المقال كميدان مستقل.

كما ارتبط الخطاب عنده بالفلسفة والمنطق فهو عملية عقلية منظمة تنظيماً منطقياً أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض.³»

ويشير عبد الله إبراهيم إلى أن هدف "ميشيل فوكو" من وراء تحليل الخطاب هو أن العبارة شيء قائم بذاته، لا تحيل على شيء آخر، كونها تتصف بذاتها لا بغيرها، والتحليل ينص على ضروب العبارة، وما يتصل بها من عبارات أخرى، وصولاً إلى تحديد نظام الخطاب كله.⁴ وقد طرح "ميشيل فوكو" نظرة متميّزة للخطاب حين ربطه بالسلطة، فهو عنده شيء بين الأشياء وهو كلّ الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة، فهو ليس فقط انعكاساً للصراعات السياسية، بل هو المسرح الذي يتم فيه استثمار الرغبة، فهو ذاته مدار الرغبة والسلطة.

1 محمد ناصر الخوالده، الخطاب كوسيلة اتصالية

2 ربيعة العربي، الحد بين النص والخطاب، ص: 39

3 تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، ص: 15

4 المرجع السابق، ص: 16

« وإذا كان هناك ارتباط وثيق بين السلطة والخطاب، كما يذهب "فوكو"، فإن ذلك ليس مجرد تخطيط، وتنظيم من قبل السلطة فحسب، وإنما علاقة تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية.»¹

وفي تحليل الخطاب أجري هذا المصطلح على علاقة التواصل. إذ نجده عند "شارودو" في عبارة: « مبدأ الغيرية (وهو أحياناً مبدأ التفاعل) ليدل على أحد أربعة مبادئ تؤسس أعمال اللغة (مع مبادئ التأثير، والتعديل، والإفادة) ويحدد هذا المبدأ العمل اللغوي على أنه فعل تبادل بين شريكين هما في هذه الحالة الذات المتواصلة (أنا) والذات المؤولة (أنت). وهما يوجدان في علاقة تفاعلية غير متوازية من جهة كل واحد منهما يقوم بدور مختلف، يمثل أحدها دور إنتاج معنى الفعل اللغوي والآخر دور تأويل ذلك الفعل، « فيقوم بين الطرفين إذا نظر تقييمي متبادل يفترض وجود الآخر شرطاً لبناء فعل التخاطب الذي يبنى داخله المعنى بالاشتراك.»²

أما في الدراسات التداولية التي تركز على مبدأ الحوارية ومراعاة طرفي التّخاطب في عملية التّواصل فإنه « وبالرّغم من أن اللغة الطبيعية هي مادّة الخطاب في الغالب، إلا أن استعمالها هو الذي يخرجها من حالة السّكون، فما يتم التبادل به ليس اللغة وفق مصطلح (سوسور)، بل الخطاب الذي يستلهم المعنى من الخارج، أي السّوق اللغوي، وبالتالي يكتسب هذا الخطاب قيمة رمزية تنبع من التّجارب الفردية، ومن التّضمين والإيحاء، حينئذٍ يبنى التّواصل بين المتحدّثين كونهم الممثلين الاجتماعيين، على مبدأ الحوارية وتعدّد الأصوات.»³

وعلى المستوى النظري فإن مفهوم "التضمين" عند "جريس" يسمح بتفسير الاختلاف بين دلالة الجملة ومعنى الملفوظ، وعلى مستوى التواصل يقترح مبدأ التعاون الذي يؤدي إلى التواصل والتفاعل فيما بيننا مهما كانت الظروف المعتمدة والأهداف المتوخاة، فانطلاقاً من ممارستنا للغة نجد أنفسنا في دائرة التفاعل سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وسواء رغبتنا في ذلك أم لم نرغب، وهو ما يقتضي في الفعل التواصل من المتخاطبين عمليتين متوازيتين: الإنتاج الذي يحيل إلى التلفظ الذي يرتبط بالمتكلم، والتأويل الذي يتطلب من

1 الخطاب محمد ناصر الخوالده مفهوم الخطاب كوسيلة اتصالية

2 باتريك شارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت، عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008،

ص: 35- 36

3 الشهري، عبد الهادي بن ظافر، إستراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2004، ص: 25

المتلقي الاستناد إلى عدة وسائل لسانية وغير لسانية.¹

والخطاب في الدراسات النقدية الحديثة من القضايا المشتبه فيها، لتقاطعه مع عدة مفاهيم "كالنص والقول والملفوظ.. إلخ"، وتكمن الإشكالية:

1- في عدم تحديد موضوع الخطاب بعلم معين، إذ إنه مادة لاختصاصات عديدة، يقول "سعيد يقطين": « المشكلة الرئيسية التي لازمت تحليل الخطاب هي تحديد موضوعه، هذا الموضوع الذي ظل يتردد حول المفهوم نفسه (الخطاب)، وهذه المشكلة التي لازمته منذ البداية ستظل لاصقة به إلى أيامنا هاته، رغم التطورات التي طرأت على القضية المطروحة ورغم التقدم الحاصل الذي حققه تحليل الخطاب من جهة والخطاب من جهة ثانية، تظهر هذه التطورات وهذا التقدم في ظهور اختصاصات عديدة تدعي كون "الخطاب" موضوعها الرئيسي بامتياز، وأن تصوراتها وإجراءاتها الخاصة التي تسعفها في تقديم تصور متكامل لتحليله، وبلورة أدواتها ونظرياتها لتصبح قابلة للتعميم على موضوعات أخرى (...) وإذا كان المشكل الذي أثير بدءا عن الخطاب وتحليل الخطاب، هو كونهما غريبين وسط قلعة اللسانيات العتيدة، فإن المشكل الذي سيتعرضان له منذ أواسط السبعينات هو أنهما سيصبحان أهلا لكل المجالات والاختصاصات.»²

فالجابري في كتابه "الخطاب العربي المعاصر" إنما يقصد الخطاب الفكري، وهذا الخطاب يحتوي على العناصر الأساسية المكونة لكل خطاب، وهو أن: « الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أو بوعي وإرادة)، وهذا تأويل أو قراءة له. هناك إذا جانبان يكونان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارئ، وهذا ما يدل على المشكلة اللاصقة بالمفهوم.»³

2- عدم اقتصار الخطاب على الوقوف عند حد الجملة: « إن تخطي الحد معناه - حسب بعض اللسانيين - الاضطراب والتعميم وعدم الوضوح، ويكمن ذلك بدءا في التسميات التي تأخذها هذه "الوحدة" التي تتجاوز الجملة، فهي عند البعض "الملفوظ" وعند آخرين "الخطاب" "النص" وكل واحد من هذه المصطلحات متعدد الدلالات والمعاني، وهي أيضا يقابل بعضها

1 ينظر، الحاج ذهبية، حمو، قوانين الخطاب والتواصل الخطابي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل، العدد 2، ماي 2007 ص: 220

2 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1997، ص: 21

3 الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط5، 1994 ص: 10

الآخر (...) فنجدها أحيانا تتقارب إلى درجة أنها تصبح ذات مدلول واحد، وأحيانا تتباعد إلى الحد الذي يصبح لكل منها مدلوله أو مدلولاته الخاصة.¹

3- دور الترجمة في إيجاد مقابلات متعددة للمفهوم الواحد.²

ولكن يمكن تحديد مفهوم الخطاب قياسا على النص، وتمييز خصائصه كالتالي:

- الخطاب وحدة لغوية تتكون من سلسلة الجمل.
- ينطوي الخطاب على نظم وقواعد تركيبية قابلة للوصف والتعيين.
- يكون الخطاب منطوقا أو مكتوبا.
- مصدر الخطاب يكون فرديا، له هدف التوصيل والتأثير في السامع أو القارئ.
- إن متلقي الخطاب لا بد أن يتوصل إلى الهدف الذي يحمله الخطاب وينطوي عليه ليستطيع بعد ذلك القيام بتحليله وتأويله.³

ثانيا: استراتيجيات الخطاب وسبل الإقناع:

إن الخطاب كونه موجه للغير وكون صاحبه يهدف إلى التأثير فيه، وكونه حامل لرسالة معينة ينبغي لها أن تؤدي دورها المنوط بها، لا بد له من إستراتيجية معينة وسبل تتوصل بها صاحب الخطاب إلى غايته بها تتحقق هذه الغاية، وهو أمر أساسي في دورة الخطاب لا بد من إدراكه والتعريف به، فما مفهوم الإستراتيجية، وما هي السبل التي تنتهجها لتحقيق ذلك؟

1- مفهوم الإستراتيجية:

هي: « طرائق محددة لتناول مشكلة ما، أو القيام بمهمة من المهمات، أو هي مجموعة عمليات تهدف إلى بلوغ غايات معينة، أو هي تدابير مرسومة من أجل ضبط معلومات محددة والتحكم بها.⁴ »

وعليه فإن « الخطاب المنجز يكون خطابا مخطّطا له، بصفة مستمرة وشعورية ومن هنا يتحتم على المرسل أن يختار الإستراتيجية المناسبة التي تستطيع أن تُعبّر عن قصده وتحقق هدفه بأفضل حالة.⁵ »

1 تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، ص: 41

2 المرجع السابق، ص: 40-41

3 المرجع السابق، ص: 24

4 الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص: 53

5 المرجع السابق، ص: 56

وحسب "ميشيل فوكو" فإن لعبة الحوار تعتمد على ما سماه بـ "الطقوس" إذ «إن الطقوس تعين الحركات والسلوكات والظروف، وكل مجموع العلامات التي يجب أن ترافق الخطاب، إنها تعين أخيرا الفعالية المفترضة أو المفروضة للأقوال، ومفعولها على أولئك الذين تتوجه إليهم، وحدود قيمها الإرغامية. فالخطابات الدينية، والقضائية، والعلاجية الطبية، وإلى حدّ ما السياسية أيضا، لا تنفصل أبدا عن استعمال طقوس تحدّد للذوات المتكلمة صفات خاصة وأدوار ملائمة في نفس الوقت.»¹

وبذلك فإن عملية التواصل تحمل بعدا تداوليا من مقاصده الإفهام و التأثير في السامع، لأن «أهمية القول تكمن في الإبانة عن المقاصد والتعلق بأغراض وحاجات تجعل منه وسيلة إجرائية تحقق الرّباط المطلوب بين المتكلم والمستمع، (...) فلا كلام بدون وظيفة، والوظيفة هي قطب الرّحى في أي تبليغ، فهي غاية ما يروم المتكلم من سامعه.»²

فالفعل الكلامي أو اللغوي يرتبط في الدّراسات التداولية بالمقاصد، والقصد شكّل محورا أساسيا في تناول الخطابات الأدبية واللسانية، لأن الكلام بصفة عامة ما هو إلا بيان وتصريح يكشف لنا عن نوايا المتكلم ويفصح عما في خاطره من مقاصد وما في نفسه من أحاسيس ومشاعر أو حاجات ورغبات معينة.

«فالأفعال اللغوية من هذه الوجهة تُعدّ مبحثا أساسا لدراسة مقاصد المتكلم ونواياه، فالقصد يحدّد الغرض من أي فعل لغوي، كما يحدد هدف المرسل من وراء سلسلة الأفعال اللغوية التي يتلفّظ بها. وهذا ما يساعد المتلقي على فهم ما أرسل إليه، من ثمّ يصبح توفر القصد والنّية مطلبا أساسيا وشرطا من شروط نجاح الفعل اللغوي، الذي يجب أن يكون متحقّقا ودالاً على معنى.»³

والهدف من التخطيط لخطاب ما تدخل في إطار محاولة استمالة النفوس واستدراج المتلقي إلى الغاية المرجوة منه، وللتبسيط أكثر نستطيع أن ندرجها ضمن ما يسمّى بسبيل الإقناع أو القناعة.

1 ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، د، ط، د، ت، ص: 21

2 عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ص: 63، (بتصرف)

3 بوقرة، نعمان، لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012، ص: 101

2- الإقناع مفهومه وسبله:

2- أ - مفهومه:

يعرّف "الفارابي" في كتاب المنطق (الخطابة) الإقناع أو القناعة بقوله: « والقناعة ظنٌّ ما. والظنُّ في الجملة: هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا، أو ليس كذا. ويمكن أن يكون ما يعتقد فيه على خلاف ما عليه وجود ذلك الشيء في ذاته.»¹

2- ب - سبل الإقناع:

يتطلب التخطيط في الخطاب الموجّه سبلا وطرقا تصل إلى حدّ محاولة الإلزام بالرأي، أو كما قال "طه عبد الرحمن" في حدّ العرض في معرض كلامه عن المراتب الحوارية ونظريات الخطاب: « أن ينفرد العارض ببناء معرفة نظرية سالكا في هذا البناء طرقا مخصوصة يعتقد أنها ملزمة للمعروض عليه.»²

وفي رأيه فإن العرض بهذا الاعتبار هو محض إدعاء من جهة أن: « العارض يعتقد صدق ما يعرض، ويلزم المعروض عليه بتصديق عرضه، ويقيم الأدلة على مضامين عرضه، ويوقن بصدق قضايا دليله وبصحة تدليله.»³

كما يخضع هذا النوع من الحوار أو الخطاب إلى شرط ليستقيم ويتّسم بالصحة والمصادقية، وهو يستند عنده إلى نموذجين صوريين هما: النموذج الإعلامي (البلاغ)، والنموذج المنطقي (الصدق):

أ- نموذج البلاغ: وأركانه أربعة « الناقل، والمنقول، والمنقول إليه، وأداة النقل.»⁴

وفيه « ينبغي أن تكون أداة النّقل معلومة للناقل وللمنقول إليه، وأن تكون مضبوطة وثابتة وأمينة كما يجب على الناقل أن يعقد المنقول (أي ينشئه) بالأداة المعلومة، وعلى المنقول إليه أن يحل (أي يؤول) ما نقل إليه بنفس الأداة، ولا يستقيم لهما البلاغ إلا إذا كانت قيمة المنقول واحدة لديهما.»⁵

1 الفارابي، أبو نصر، كتاب في المنطق-الخطابة، تحقيق، محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1976، ص: 8

2 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص: 38

3 المرجع السابق، ص: 39

4 المرجع السابق، ص: 39

5 المرجع السابق، ص: 39

ب- نموذج الصدق: ويقوم هذا النموذج على مواضعة معروفة باسم (ص)، المنسوبة إلى "تارسكي"*. وتفيد هذه المواضعة أن صدق الجملة قائم في تحصيل شروط صدقها، وصورتها: (تصدق جا إذا كان فقط إذا كان ش)¹

وقد « اعتمد بعض المناطقة واللسانيين هذه المواضعة في تحديد الدلالة اللغوية، فجعلوا دلالة الجملة هي مجموعة الشروط الضرورية والكافية لصدقها، ومثال ذلك: (هرع الأستاذ إلى الكلية) إذا أسرع فقط إذا أسرع رجل يمتحن التدريس الجامعي بالتوجه إلى المكان الذي اعتاد إلقاء المحاضرات فيه.»²

3- الإقناع والحجاج:

هذا الرأي مما سبق يندرج ضمن الحوارات المتعلقة بالمنطق والصدق والكذب في القضايا المطروحة للنقاش، ونحن هنا بصدد الخطاب الطبيعي العام خارج هذا الإطار والمندرج تحت لواء الحجاج وهو ما يتطلب الانتصار للرأي دون مراعاة صدقه من كذبه لأننا « في الإستراتيجية التواصلية لا نكثر بهذا السؤال، فليس مهمًا ما تضمنته الرسالة من صواب أو خطأ، لأننا وبصفة أساس سنعتبر أننا نحاج غالباً الآراء أكثر ممّا نحاج الحقائق والأخطاء.»³

وبالتالي ومن وجهة النظر هذه: « يُعدّ فعل الإقناع غالباً موضعاً لعنف معيّن، فالتطويع النفسي الذي استعمل على سبيل المثال بشكل عريض لأجل الإقناع في بعض أساليب البيع، ينطوي على عنف يُمارس على الآخر، كما تدل عليه التجارب التي قام بها "جول" "Joule" و "بوفوا" "Beavaois".»⁴

من هنا يتضح جلياً الهدف الحقيقي من الممارسات الحقيقية للخطاب في جميع المجالات السياسية منها والدينية والاجتماعية، والممارسات التي يتطلبها هذا الخطاب للوصول إلى

* منطقي ورياضي بولوني هاجر إلى أمريكا، وله أبحاث مجّدة في الرياضيات واشتهر بتأسيسه للدلالات المنطقية أو نظرية النماذج في منتصف الثلاثينات من القرن العشرين. بعد مرحلة سيطرت فيها التركيبات المنطقية أو ما يُعرف بالطريقة الاستنباطية. يُنظر المرجع السابق، الهامش، ص: 40.

1 المرجع السابق، ص: 40، (بتصرف)

2 المرجع السابق، ص: 40

3 فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، ترجمة، محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط1،

2013، ص: 23

4 المرجع السابق، ص ص: 24- 25

الغايات والأهداف دون مراعاة للوسائل المتوخاة من أجل تحقيق هذه الأهداف، بغض النظر عن جلائها ووضوحها أو خفائها وغموضها، لأنه يمكن « في هذا المنظور أن تُستعمل بشكل خفي، بل من دون أن يعرف الآخر أنه هدفٌ للإقناع، كما نجد الحالات في الحالات التي وصفها "فانس باكارد" "Vance packard" في كتابه "الإقناع السري"، إن التكوينات العديدة في مجال التواصل ليست سوى تعلّم الطرائق التي تهدف إلى حصر الآخر في فخ فكري لا يمكن أن يتخلّص منه إلا بتبني الفعل أو الرأي الذي نقترحه عليه.»¹

ويفسّر "طه عبد الرحمن" ذلك بقوله بأن: « حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حاجيا لا برهانيا صناعيا.»²

ويدرج مثل هذا النوع من الخطاب ضمن الخطابات الفلسفية التي تلجأ إلى المراوغة الحوارية دون الاهتمام بطرق البرهنة والتدليل والتي لا تكون فيها الصفة البرهانية في القول شرطا كافيا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج - حسب رأيه - . وحجّته في ذلك أنك: « قد تستوفي برهانية الدليل ولا يحصل معها إقناع المخاطب، إذ لاشيء يمنعه من أن يستمر على اعتقاده السابق ولو دُلَّ على سبيل برهاني مستقيم، (...) فقد يحصل هذا الاقتناع بدليل فيه من الفساد الصوري ما لا خفاء فيه، لأن هذا الفساد تستره إن لم تمحه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي، فالحجّة البالغة على ما قد يشوبها من اعتلال الصورة، خير من البرهان الصحيح غير المُقنع.»³

وهو ما يعيدنا إلى القول بخفاء إرادة المتكلّم الحقيقية من وراء كلامه.

وهذا الرّأي هو ما يعمد إليه الخطاب الصوفي في التورية والإلغاز والإضمار وهو: « ترك يستثمره المستدل لفائدة الدليل فالإضمار إذن تركٌ لا عن غفلة، بل هو تركٌ مستفاد منه.»⁴

وهو متعلّق بقصد المتكلّم وإرادته من كلامه كما هو حال الخطاب الذي لجأ إليه المتصوفة.

ويبين لنا "طه عبد الرحمن" الفرق بين التصريح والتعريض في المعنى بقوله: « المعنى الحقيقي للمصرح به متعلق تعلقا مباشرا بألفاظه من غير ضرورة توسط المتكلّم لهذا المعنى،

1 المرجع السابق، ص: 25

2 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص: 65

3 المرجع السابق، ص: 65-66

4 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص: 147

بل قد تكون هذه الإرادة تابعة لدلالة الألفاظ، أما المضمّر فمعناه غير متعلق بالألفاظ تعلق المصرّح به فنحتاج إلى إقرار إرادة المتكلم له.¹

وبين هذا وذاك تبقى الآراء متضاربة في هذه المسألة، بين من يضع الحجاج في خانة الحوار الذي يتطلب الدليل العقلي ومقارعة الحجة بالحجة ولا يفرق بينه وبين الإقناع، فكانت الصورة - فيما قرأته في هذا الباب - ضبابية متضاربة لا تكاد ترسو على فكرة أو رأي واضح بيّن الحدود والمعالم. وقد سبق رأي "طه عبد الرحمن" بالقول بأن حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا، بينما هناك من الآراء ما هو عكس ذلك. وهناك من يفرّق بين الحجاج والإقناع، كما يفرّق بين الإقناع والاقتناع، ليدخل الأخير في خانة الحجاج والأول في خانة الإلزام العاطفي بالقول بأن: «الحجاج مثلما أنّه ليس موضوعيا محضاً، فإنّه ليس ذاتياً محضاً أيضاً، بمعنى أنّه ليس إقناعاً (Persuasion). على اعتبار أنّ الإقناع يكون بمخاطبة الخيال والعاطفة مما لا يدع مجالاً لإعمال العقل ولحرية الاختيار، إذ مقومات الحجاج عند المؤلفين حرية الاختيار على أساس عقلي، إذ الإذعان يكون بواسطة الاقتناع.»²

والإقناع بالحجاج عند الفلاسفة على ضربين: «الأول: من مشمولات الفيلسوف، فهو باعتباره يخاطب جمهوراً خاصاً تكون غايته إسكات أهواء هذا الجمهور تقويةً لجانب الموضوعية في تدارس القضايا محلّ النقاش، أما الحجاج الثاني الذي يرمي إلى عمل معين، فهو على العكس من الحجاج الأول، يكون من غايته دغدغة العواطف وإحداث التأثير في السامعين لبلوغ درجة من الإذعان عالية.»³

وعلى عكس الإقناع القائم على التأثير ومخاطبة العواطف ودغدغتها؛ نجد رأياً آخر في الإقناع يدرجه في خانة مخاطبة العقل بالحجّة، لا على سبيل إبداء الرّأي بل من باب إقرار أمر مسلّم به وبديهي. ونقصد بذلك ما ذهب إليه "محمود عكاشة" في قوله: «وللإقناع طريقان: لغوية وعقلية، فالأولى: الإقناع اللغوي، تستخدم فيه الوسائل اللغوية والتراكيب الدّالة على

1 المرجع السابق، ص: 147

2 عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011، ص: 15

3 المرجع السابق، ص: 17

الثوابت والحقائق والتأكيد والأساليب الإقناعية المنطقية (...) وبناء الجمل على هيئة القضايا التي تبدأ بمقدمات وتنتهي بالمسلّمات.¹

فهو يشترط في الإقناع أن يكون قائماً على الحقائق والمقدمات المفضية إلى المسلّمات والنتائج.

وفي رأيي الخاص المتواضع: فإن هذا خلط في المفاهيم وتضارب في دراسة أنواع الخطاب والإقناع، لأن المسلّمات لا تحتاج إلى إقناع في الأساس، لأنها وببساطة (مسلّمات). والمسلّمات متعارف عليها في عرف كل المجتمعات تبعاً لمعتقد كل مجتمع، وعادة ما تؤخذ كما هي دون محاولة إقناع السّامع، كونها راسخة في الاعتقاد بالغة في النفس مبلغ اليقين غير القابل للأخذ والرد، وهي - من هذا الوجه - بعيدة كل البعد عن الحاجة إلى النفي أو الإثبات. وأن هناك منها ما هو فوق العقل وخارج أفق المساءلة.

ويستقيم الأمر إذا كان يأخذ المسلّمات كعنصر فاعل من عناصر الإقناع، لأنه ليست كل مقدّمة توصل إلى مسلّمة، ولأن المسلّمات هي التي تدير المقدّمات وتبنى عليها أسس الإقناع المراد لها الوصول إلى هذه المسلّمات. وهو الأمر الجلي الواضح من مُراد قول "الغزالي": «أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلّماته. فإنه وإن لم يقدّم لنا عليه دليل أو لم يكن حسياً ولا عقلياً انتفعنا باتخاذ إياه أصلاً في قياسنا وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه.»² فالأصل في المناظرة عند "الغزالي" هو الأخذ بالمسلّمات واستعمالها واستغلالها للوصول إلى النتائج، حتى مع عدم قيام الدليل عليه سواء دليل حسي أو عقلي، وليس العكس في كون المسلّمات هي النتائج المرجوة من بناء المقدّمات. فالغزالي يقول في نفس الموضوع: «وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع المناظر.»³

وكذلك فإن القصد من وراء المسلّمات حصول النفع بها وتحقيق الغاية من الخطاب وليس أن تكون هي الفائدة التي يُتوصّل إليها من طريق المقدّمات، وبهذا فهي وسيلة وليست غاية.

وأما قوله: «والأخرى الإقناع العقلي، الذي يخاطب فيه المتكلّم العقل بالحجة والدليل والمنطق والتسلسل الذي يرتقي إلى النتيجة، وهو يبدأ بالمقدّمة التي تحدد الموضوع أو القضية، ثم العرض ثم أصل المشكلة ثم الدليل والحجة، ثم النتيجة أو الحكم.»⁴

1 محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط1، 2013، ص: 48-49

2 أبو حامد، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه، عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص: 23

3 المرجع السابق، ص: 23

4 محمود عكاشة، تحليل الخطاب، ص: 49

ففيه إعادة لما سبق من قوله الحجة والدليل والقضية، وهو عكس ما رأيناه من أن الإقناع دغدغة للعواطف، إذ جعله عقليا محضا.

والسبب في ذلك أنه خلط بين الحجاج الذي يقوم على قرع الحجّة بالحجّة في محاولة الانتصار للرأي - كما سلف ورأينا -، وبين الإقناع الذي يستلزم كل الطرق للوصول إلى كسب عاطفة المتلقي لقبول الرأي وتقبل الفكرة حتى وإن كانت مغلوطة.

لذلك كانت مقومات الخطاب لدى السوفسطائيين قائمة على سلطة الظن والقدرة على الحجاج أكثر من البراهين والأدلة « وليس من مهمة الخطاب أن يكشف عن الأشياء أو الوجود بانفصال عن حامل هذا الكلام واستعمالاته، فالقول إذا نطاق واسع للتفاعل بين الإنسان والإنسان، ومن ثمّ يكتسي نسبيته وتعدّده، ويصبح أوثق بالظن ومقدرات الحجاج.»¹

ومن هنا اكتسبت الخطابة عند السفسطائيين مكانتها الإقناعية من حيث قدرتها على لبس الحق بالباطل والعكس إذ « اعتبروا أن الخطيب البليغ يستطيع أن ينصر الحق كما يستطيع أن ينصر الباطل بقوة حجّته أو براعته بالأقيسة والقضايا الظاهر منها والمضمر، لأن الحقيقة ليست شيئا موضوعيا قائما بذاته، بل هي شيء نسبي والإنسان هو مقياس كل شيء.»²

أي أن لها تعلّقا بالجانب النفسي للإنسان وما تتسم به من ميولات وأهواء تحكم بالمعاملات من جهة العاطفة أكثر من العقل والمنطق، وهو ما عبر عنه "طه عبد الرحمن" بقوله: « وإذا ثبت أن الكيفية التي ينبغي أن يأتي عليها (فعل القول) للمتكلم والتي يكون ازدياد إنسانيته لا تعلق لها بالعقلانية المجردة، لانحصار فائدة هذه الأخيرة في الجانب التواصلّي من التخاطب، لزم أن تتعلّق هذه الكيفية بخاصية منزلتها من الجانب التعاملّي من التخاطب تضاهي منزلة العقلانية من الجانب التواصلّي.»³

وقد ارتبط الإقناع في البلاغة العربية بالبيان، ويبدو ذلك جليا من خلال مؤلفات القدماء وتسمية كتب بعينها أو عنوانها بالبيان، ككتاب البيان والتبيين لـ "الجاحظ"، والذي تكلم في هذا الباب ولا يخلو مؤلف في هذا الباب من الاعتماد عليه في الأخذ بالتعريفات والشواهد منه. وكتاب البرهان في وجوه البيان لـ "ابن وهب الكاتب".

1 بلاغة الإقناع في المناظرة، ص: 30

2 المرجع السابق، ص: 30

3 طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص: 220

هذا الأخير الذي يعرف البلاغة بقوله: « ولا يُظن أن البلاغة إنما هي الإغراب في اللفظ والتعمق في المعنى، فإنّ أصل الفصيح من الكلام ما أفصح عن المعنى، والبليغ ما بلغ المراد، ومن ذلك اشتقا. فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه، ولم يحوج السّامع إلى تفسير له بعد ألا يكون كلاماً ساقطاً، ولا للفظ العامة مشبهاً.¹»

وقد فرق بعض الدّارسين بين البديع كونه نظرية شعريه والبيان كونه نظرية الإقناع. وهو ما ذهب إليه "محمد العمري" في إحدى مقالاته حيث يقول: « ويمكن أن نوجز القول في أن البديع هو نظرية شعرية تعتمد المكونات اللغوية للخطاب بقطع النظر عن المقام وأحوال المخاطبين، وهذا يعني أن البلاغة العربية قد تشعبت منذ نشأتها إلى شعبتين:

1- البيان أو نظرية الإقناع القائمة على المقام.

2- والبديع أو نظرية الشعر القائمة على البناء اللغوي دون الاهتمام بأحوال المُخاطبين، فكما أنكر منظروا الخطابة الإغراب والتّعَرّ وغير ذلك مما يعوق الوظيفة الإبلّغية، واستهجنوا خروج الكلام عن مقتضى الحال، لم يعبأ المبدعون من الشعراء باستغراب المستغربين وعجز العاجزين عن إدراك فحوى الخطاب الشعري، فحين قيل لأبي تمام: (لماذا تقول ما لا يفهم؟) كان جوابه: (ولماذا لا تفهم ما أقول؟)، ونسب إلى الفرزدق قبله قوله: (عليّ أن أقول وعليكم أن تتأولوا).²»



1 أبو الحسن، إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تق، تحقيق، حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، مصر، د، ط، 1969، ص: 163

2 محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مقال، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، مطبعة النّجاح الجديدة، الدّار البيضاء، المغرب، العدد: 5، 1991، ص: 14

المبحث الثاني

الدلالة (المفاهيم والنظريات والإشكاليات)

أولاً: الدلالة في الوعي الغربي

ثانياً: الدلالة في الوعي العربي

ثالثاً: أهم النظريات الدلالية

رابعاً: ثنائية اللفظ والمعنى (الإشكاليات، والأسباب)

أولاً: الدلالة في الوعي الغربي:

كانت بداية صياغة الدراسات في مسائل الدلالة وقضاياها كمفهوم علمي منذ أواسط القرن التاسع عشر ومن « أهم المساهمين في وضع أسسها: "Max Muller" الذي صرح في كتابين له بعنواني: "The science of language" (1862) "The science of thought" (1887).¹

وبنظرة متأنية في المؤلفات المتوفرة في علم الدلالة، تكشف لنا عن اتفاق أصحابها وقولهم بإجماع الباحثين في هذا العلم على مؤسس مصطلح "الدلالة" "ميشال بريل" « "Michel Bréal" اللغوي الفرنسي الذي كتب بحثاً بعنوان "مقالة في السيمانتيك" "Essai de sémantique" (1897)، وقد ظهر في طبعة إنجليزية بعد ثلاث سنوات فقط، وكان أول من استعمل المصطلح "سمانتيك" لدراسة المعنى وصارت الكلمة مقبولة في الإنجليزية والفرنسية.²*

لذلك « يرى علماء الدلالة المحدثون أن اللغوي الفرنسي "ميشال بريل" يعتبر مؤسس علم الدلالة المتعارف عليه اليوم (...) وقد اقترنت أهمية بريل هذه بمحاولة الناقد اللغويين الإنجليزيين: "أوجدن C.K.OGden" "وريتشاردز I.A.Richards" اللذين حولاً مسار الدلالة بكتابهما المشترك: "معنى المعنى The meaning of meaning" الصادر عام 1923 وذلك بتساؤلها الحثيث عن ماهية المعنى من حيث هو عمل متزاوج من اتحاد وجهي الدلالة: أي (الدال والمدلول) فوجها العناية بالعلاقة التي تربط مكونات الدلالة التي يجب أن تبدأ من الفكرة أو المحتوى الفعلي الذي تستدعيه الكلمة والذي يومي إلى الشيء.³»

وكان الاهتمام باللغة في ذاتها وإخضاعها للبحث بدل اعتبارها مجرد أداة، بداية القرن العشرين. وخصوصاً بعد اكتشاف "برتراند راسل" لما يسمّى بـ: (مفارقة راسل) في أساس

1 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998، ص: 22

2 المرجع السابق، ص: 22

* وردت كلمة Semantick في القرن السابع عشر في عبارة، Semantick Philosophy ، وتعني (الكهانة)، ولم تظهر كلمة semantics حتى استخدمت في وثيقة قرئت على الجمعية الأمريكية لعلماء فقه اللغة عام 1894 عنوانها Reflected meanings a point in Semantics ، وقد صيغت كلمة Sémantique الفرنسية من اللغة اليونانية على يد "بريل"، ولم تستخدم الكلمة في الإشارة إلى المعنى بل إلى تطوره. فلم تكن الكلمة في الأساس تشير إلى المصطلح المعروف اليوم بـ: (الدلالة)، ومن أوائل الكتب التي أشارت إلى هذا العلم، كتاب "بريل": Studies in the science of meaning "دراسات في علم المعنى" 1900، الذي ظهرت نسخته الأصلية بالفرنسية قبل ذلك بـ: 3 سنوات، وهو من أوائل الكتب التي تعاملت مع الدلالة باعتبارها علم المعنى. للتوسع في التأسيس لهذا المصطلح، يُنظر، ف ر بالمر، علم الدلالة، إطار جديد، ترجمة، إبراهيم صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، د، ط، 1995، ص: 10، وما بعدها.

3 الصّغير، محمد حسين علي، تطور البحث الدلالي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط 1، 1990، ص: 15

البناء النظري الذي حاول به "كوتلوب فريجه" أن يضع أسسا منطقية لعلم الحساب، وبتوالي اكتشاف تناقضات أخرى أصبح ذلك من الضرورات الملحة.¹

لذلك « كان "فريجه" يعتبر أن المفهوم مستقل عن صيغة اللغوية، وهو ما يعرف بالأفلاطونية المنطقية. فقد كان يعتبر أن المعنى لا يوجد في الأشياء ولا في رأس المُخاطَب أو المُخاطَب بل في حيز ثالث.²»

وذلك « اعتبارا لما يظهر في اللغة من إبهام وتعويم مصطلحي واشتراك لفظي ومعنوي يوهم بأشياء غير موجودة، ويوقع الفيلسوف والرياضي في الخطأ، يدعو "فريجه" إلى إيجاد لغة منطقية خالصة وإلى كتابة فكرية (...) تقي الفيلسوف والرياضي الخطأ ومشاكل الغموض وتحرره من قيود اللغة.³»

والحيز الثالث الذي تكلم عنه "فريجه" هو عالم المعاني، وهو موجود مسبقا، قائم بذاته مستقل عن واقعنا، وكل ما علينا فعله هو الوصول إليه واكتشافه، حيث « كان فريجه يعتقد بثلاثة عوالم: "العالم الطبيعي" الذي نعيش فيه؛ وله وجوده الواقعي المستقل عنا وعن إدراكنا له. و"العالم الذاتي" لكل منا؛ ويتألف عالم كل فرد من أفكاره وذاكراته وما يختلط بها من وجدان ورغبات وميول. "وعالم المعاني"؛ وهو عالم مستقل عن الإنسان، لا نبتركه أو نخلقه وإنما نكتشفه، ويتمثل في معاني الأسماء العامة والصفات، كما يتمثل في الحقائق المجردة، كحقائق الرياضيات والمنطق والقضايا الصادقة.⁴»

فالمعاني من وجهة النظر هذه ثابتة تستوجب عملية إدراك فقط. وقد طور هذا الرأي بعض فلاسفة المنطق مثل الألماني "الكيس مينونج" "A.Meinong" (1853-1921) الذي يرى: « أن لكل موضوع ينتبه إليه العقل وجودا واقعيًا، سواء كان له وجود واقعي مثل "إنسان" أو "لون"، أم لا يوجد في الواقع مثل الحقائق المجردة. بل رأى أن للفكرة المستحيلة أو القضية المتناقضة وجودا واقعيًا بمعنى ما. وتؤلف كل هذه الموضوعات الفكرية عالما على حده، هو عالم المعاني.⁵»

1 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم، محمد البكري، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط 2، 1987، ص ص: 12-13، (بتصرف)

2 لودفيك فيتغنشتاين، تحقیقات فلسفية، ترجمة، تقديم، تعليق، عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص: 22

3 المرجع السابق، الهامش، ص: 22

4 محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة دار النهضة العربية، بيروت، د، ط، 1985، ص ص: 15-16

5 المرجع السابق، ص: 16

وتفسير ذلك أن هناك وجوداً فكرياً لبعض المعاني، غير الموجودة في الواقع، « حين أقول: الجبل الذهبي غير موجود، فإنني أصدر حكماً على شيء ما (له واقعيته الفكرية) بأنه غير موجود في الواقع. إذاً تدل عبارة الجبل الذهبي على وجود شيء، ثم أحكم بأن هذا الشيء غير موجود في الواقع. فإن أنكرنا وجود الجبل الذهبي كموضوع للفكر، فلا معنى إذاً لإصدار الحكم.»¹

وقد تصدى لهذه المعضلة "راسل" بصياغته "النظريته الوصفية" Theory of Descriptions (1905) التي تعمل على التحليل المنطقي للعبارات وتعتمد على التمعن في الوصف الذي تنتج عنه القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة وبالتالي تجنب الواقعية المنطقية التي قال بها "فريجه" و"مينونج".

يقول "راسل": «إننا إذا أخذنا الوجود بمعنى "الصادق أحياناً" وعدم الوجود بمعنى "الكاذب دائماً"، أمكننا التخلص من إسناد وجود موضوعي لمعنى العبارة الوصفية التي لا تشير إلى واقع محسوس، وإذاً فالقضية (الجبل الذهبي غير موجود)، تعني دالة القضية: هـ "ذهبي" و هـ "جبل" كاذبة في كل قيم هـ. وهنا اختفت عبارة "الجبل الذهبي" ومن ثم لم تعد اسماً ولا تشير إلى شيء واقعي بأي نحو من الأنحاء.»²

«وبذلك صارت القضايا اللسانية والدلالية محور الدرس والنقاش لدى المناطق. بل إن "كوتلوب فريجه" كان سباقاً لإثارة مسألة "المعنى" (Sinn)، و"التعيين" أو التقرير (Bedeutung) في مقال بنفس العنوان مارس تأثيراً كبيراً في تطور علم الدلالة فيما بعد.»³

لكن لم تكن التسمية قد ضبطت لهذا العلم بعد، فاتخذت الدراسات التي سارت في هذا الاتجاه عدة تسميات منها: «نظرية اللغة الاصطناعية»، و"العلم الواصف" (Métascience) و"المنطق" الواصف و"الدلائلية" بفروعها التركيب والدلالة والتداولية.»⁴

والذي يهمننا هنا هو (الدلالة). فبحسب "بارت" «لم يتسع التركيب لاحتواء مفاهيم أساسية في المنطق، كـ "الحقيقة" و"التعيين" و"المعنى"، إلخ... فاتجهت الدراسات نحو علم الدلالة الذي

1 المرجع السابق، ص: 16

2 المرجع السابق، ص: 20

3 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 13

4 المرجع السابق، ص: 13

صار يدرس علاقة العبارات بالأشياء الخارجية كموضوع مركزي جاعلا من الإشكال اللسني قضيته الأولى.¹

والملاحظ في تلك الفترة هو الاتجاه نحو العالم الخارجي ممثلا في الأشياء المستقلة عن اللغة. وبمنظرة تاريخية متفحصة نجد امتدادا لهذا الاتجاه عند قدماء الفلاسفة وخاصة "أفلاطون" وتلميذه "أرسطو". هذا الأخير الذي « تكلم مثلا عن الفرق بين الصوت والمعنى، وذكر أن المعنى متطابق مع التصور الموجود في العقل المفكر، وميز أرسطو بين أمور ثلاثة: أ- الأشياء في العالم الخارجي، ب- التصورات = المعاني، ج- الأصوات = الرموز أو الكلمات. وكان تمييزه بين الكلام الخارجي، والكلام الموجود في العقل الأساس لمعظم نظريات المعنى في العالم الغربي خلال العصور الوسطى.²

والأهم من ذلك هو السبق التاريخي في هذا المجال - حتى وإن كان في نفس الفترة تقريبا (القرن التاسع عشر)- وحسب المتكلمين في هذا الباب، ف « قبل "ف.دوسوسور"، أي منذ 1867 "وشارل صندرس بيرس" (1839-1914) يبلور نظرية دلالية ربما في معزل عن تطورات البحث اللسني والدلالي لدى "سوسور" الذي لم ينشر شيئا، وربما حتى في معزل - ولو نسبي - عن تطورات المنطق في أوروبا (...). إلا أن أعماله لم تُنشر على العموم إلا في مستهل العقد الرابع من القرن العشرين.³ وهو ما ذهب إليه - حسب "بارت" "فرانسوا بيرالدي" (...). فإن « بيرس قد أحدث مثل "فرويد"، في سجل آخر، لكن في نفس الفترة الزمنية تقريبا، نظرية قادرة على إجراء قطيعة معرفية في سيرورة تكوّن علم حقيقي للأدلة يمكن أن نسميه - ولم لا - بالسيميوطيقا، بل يذهب إلى حد اعتبار فكر "بيرس" ثوريا سبق زمنه بكثير.⁴

وقد عُرفت الدلالية عند دوسوسور "بحديها الدال والمدلول. « ومن الذين نادوا قبل "سوسور" بنماذج ثنائية يتألف جزءا إشارة فيها من (حامل الإشارة) ومعناه، "أوغستين" "Augustine" (397م) و "ألبرتس ماغنوس" "Albertus Magnus" والفلاسفة السكولاستيين (القرن الثالث عشر). و "هوبز" "Hobbes" (1640م) و "لوك" "Locke" (1690م).⁵

1 المرجع السابق، ص: 14

2 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 17.

3 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 15.

4 المرجع السابق، ص: 16.

5 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ص: 46.

لكنها كانت عند "بيرس" « ثلاثية الأساس على عكس دلالية "دوسوسور" الثنائية الأساس، (...) وهي ثلاثية لا يمكن تقليصها إلى تحليل ثنائي، لكنها تقلص كل علائقية مكونة من أربعة أطراف أو أكثر إلى هذه الثلاثية.¹ وتتمفصل هذه الثلاثية كالتالي:

« - الأولوانية: Priméité: عالم الممكنات، إنه العدد "واحد" في المرتبة الأولى وفي حد ذاته. إنه الكائن في مباشرته كينونته بدون إحالة إلى مرجع ما. إنه المعاش ومقولته البدء والحرية. - الثنائية: Secondéité: عالم الموجودات، إنه الثاني يحدد الأول ويحصره، مقولة وجود كل شيء، ومقولة الحركة والمحسوس والصراع... إلخ.

الثلاثية: Tiercéité: عالم المتطلبات والضروريات، بدون الثالث لن يكون هناك تقدم ولا علاقة. فالعلاقة الثلاثية يتمثل بها كل واحد من الثلاثة في الآخرين. إنها مقولة التركيب والوساطة والفكر والوعي، والعموم، والتفسير، والقوانين واللغة والمترجم... إلخ.² « ولن يكون الدليل إلا ثلاثيا، فهو ممثل "Représentamen" - أول، يحيل إلى موضوع - ثان - بواسطة مؤول - ثالث - والممثل أساس يمثل شيئا ما، والموضوع هو ما يمثله الدليل، والمؤول هو الفكر الذي يربط علاقة بين الممثل والموضوع.³»

وقد لاحظ هذه الدلائلية كل من "آدم شاف" (1960) و "دولدال Deladalle" حيث يقول هذا الأخير: « لا شيء يشبه نظرية ماركسية ممكنة عن الدليل إلا دلالية "بيرس". وذلك برفضها تقديم الفكر عن المادة والكلام عن اللغة.⁴»

« وكان اللسان هو الموضوع والمبدأ الموحد لوقائع اللغة والمنظم والمصنف لها ضمن الوقائع البشرية الأخرى المشابهة له: أي الوقائع الدلالية. إن تحديد الموضوع وتصنيفه يجعل العلم المعالج له مستقل ويحدد نفسه ويتصنف ضمن علم هام هو علم الأدلة، لأن اللسان كنظام من الأدلة المعبرة عن الأفكار يشبه الكتابة وأبجدية الصم والبكم، والشعائر الرمزية، وشكليات اللياقة والشارات العسكرية إلخ... إلا أنه أهم هذه الأنظمة.⁵»

1 المرجع السابق، ص: 46.

2 المرجع السابق، ص: 16-17.

3 المرجع السابق، ص: 17.

4 المرجع السابق، ص: 17.

5 المرجع السابق، ص: 18.

هذه النظرة للدلائلية وعلاقتها بالوقائع الاجتماعية وعلاقتها بالخارج، حددت أو دعمت اللسانيات، وخصصت نظرتها وركزت على ظاهرة اللغة من جهة كأنها كائن ينمو ويتطور بتفاعله مع ما هو خارجي مستقل، وحصرتها في اللسان البشري العاقل المفكر، وهو ما قال به "أفلاطون" قديماً « الموجود في محاوره أفلاطون (كراتلس)، والقائل: بأن الدال Signifier في اللغة، وأن المدلول Signified هو الشيء الموجود في العالم، ويمثله الدال أو يشير إليه أو يحدده. الكلمات إذا أسماء أو إشارات للأشياء.»¹

وهذا يحيلنا إلى إحدى النظريات في علم الدلالة وهي "نظرية الإشارة" « التي هي- أي الإشارة - علاقة بين اللفظ، وما يشير إليه في المقام المستخدم فيه.»²

إلا أن فكرة "فتغنشتاين" عن اللغة والعالم تتباعد عن هذه العلاقة البسيطة بين الأشياء والألفاظ التي تشير إليها، باعتبارها العالم ذا جوهر ثابت و« أن فهم منطق اللغة لا يمكنه أن يتم بمعزل عن فهم منطق العالم.»³ ويعرف فتغنشتاين العالم بقوله: « العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء.»⁴

أما عن الأشياء فيقول: « إنها ذات صفات خارجية وذات صفات داخلية: الصفات الأولى خارجية أو مادية، بينما الأخرى داخلية أو صورية. (...) فالصفة تكون داخلية إذا كان من غير الممكن للشيء أن لا يمتلكها، وهذا النوع من الصفات هو الذي يشكل صورة الشيء، وصورة الشيء هو إمكان دخوله في تكوين الوقائع الأولية.»⁵

مما يعيدنا إلى فكرة مقولة الأشياء، حيث يشترط في مقولتها (أي جعلها مقولة) ضمن مجموعة معينة، امتلاكها للشروط الضرورية الكافية، وقد سبق الكلام في ذلك في بداية هذا الفصل.

وهو ما يوضحه "فتغنشتاين" بقوله: « فلكي أعرف شيئاً ما، فلا بد أن أعرف جميع صفاته الداخلية لا صفاته الخارجية، وما صفاته الداخلية سوى إمكانات دخوله في الوقائع الأولية (وكل إمكان من هذه الإمكانيات، لا بد أن يكون كامناً في طبيعة الشيء ذاته).»⁶

1 أف آر بالمر، علم الدلالة، ترجمة، مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، مطبعة العمال المركزية، بغداد، ط 2، 1985، ص: 23

2 علي، محمد محمد يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2004، ص: 19

3 جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 2، د ت، ص: 122

4 المرجع السابق، ص: 128

5 المرجع السابق، ص: 134

6 المرجع السابق، ص: 135

وما يوضح الفكرة أكثر هو ما يسميه "فريجه" بـ: "التصور" وهو الذي يقوم بوظيفة المحمول. بذلك يفرق بين اسم العلم والمحمول بقوله: « الوظيفة الأساسية لاسم العلم هي إشارته إلى شيء فردي معين، بينما الوظيفة الأساسية للمحمول هي دلالاته على تصور Concept، والتصور هو المعنى العام الذي يندرج تحته أشياء جزئية عديدة، يؤدي اسم العلم معنى تاما مستقلا دون حاجة إلى لفظ آخر يتم معناه، أما المحمول فلا يمكنك استخدامه بمفرده؛ وإنما يحتاج لاسم علم ليعطيه معنى. ولذلك لا يقوم الاسم بوظيفة الحمل أي الدلالة على معنى عام، كما لا يقوم المحمول أو التصور بوظيفة الاسم لأنه ليس اسما لفرد معين.¹ »
وللتوضيح فـ: « المحمول إسناد صفة محددة إلى موضوع ما، تميزه عما عداه.² »، أو ما يسميه "الجرجاني" بـ: "حمل المواظاة" ويعرفه بقوله: « عبارة عن أن يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق.³ »

إلا أن "دوسوسور" أحدث قطيعة بينهما، إذ أنه « يؤكد أساسا على اعتبارية الدليل المرتبطة بنظامية اللسان القائمة على القيم الخلافية بين الأدلة من جهة وبمفهوم اجتماعية الدليل وعرفيته من جهة أخرى. واجتماعية الدليل هي الفكرة الجوهرية في نظرية سوسور.⁴ »
حيث يقول عن الدليل: « قد يبدو أنه أختير بحرّية، هو من منظور الجماعة اللسانية (مفروض وليس مختارا بحرّية) لأن اللغة هي دائما إرث الماضي، وليس لمستخدميها إلا القبول بها.⁵ »
ويقول "سوسور" في اعتبارية الربط بين الدليل والمدلول: « ليس هناك أبدا ما يمنع الجمع بين أي فكرة وأي تتابع صوتي، إن السيرورة التي تنتقي تتابعا صوتيا معيناً ليتطابق مع فكرة معينة اعتبارية تماما.⁶ »

وقد انتقدت أفكار "دوسوسور" وخصوصا من قبل "ميخائيل باختين" في كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة"، إلا أنه تم إغفال هذه الانتقادات لكي تنمو البنيوية وتسيطر بالشكل الذي أرادته لها الظروف المحيطة.⁷

1 محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، ص: 13.

2 المرجع السابق، ص: 22.

3 الجرجاني، التعريفات، ص: 105

4 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 19

5 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ص: 67

6 المرجع السابق، ص: 59

7 ينظر، رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 20.

وكان نشر هذه الدراسة سنة 1964 « علامة فاصلة بين مرحلتين متميزتين في تاريخ تكون علم الأدلة وتطوره.»¹

حيث كانت المرحلة الثانية « بداية العمل الدلائلي المركز نظريا وتطبيقيا، وصيرورة الإشكال الدلائلي إشكالا رئيسيا، وبعث المشاريع الدلائلية الكبرى.»²

وعدم ذبوع هذه النظرية التي سبق إليها "بيرس" كانت بسبب إشكال التصنيف الذي يميز القضايا ويفصل بعضها عن بعض، ومرد ذلك إلى عدة أسباب أهمها حسب "بارت":

« 01 - هيمنة النموذج اللساني البنيوي التي حالت دون استيعاب الدروس المنطقية.

02- عدم تجاوز هذا النموذج إلى اهتمام جدي بالتركيب والدلالة والخطاب وعوامل التواصل والتحدث.

03- العوائق التي حالت دون تداول ورواج كثير من الأعمال الكبرى والحاسمة في هذا المجال (مثل كتابات "ش.ص. بيرس"، والشكلانيين الروس و"باختين"... إلخ).»³

وكان اللسان والإشارة والكلام والصوت والكتابة، والعلاقات التي تربط بينها ككل من المباحث التي تكلم فيها أوائل المنظرين، كما كانت دوما موضوع الدرس والنقاش.

يقول دوسوسور في تحديده لمفهوم الإشارة: « ليست الإشارة اللسانية صلة بين شيء واسم. ولكن بين أفهوم (مدلول) وطرار صوتي (دال). وليس النموذج الصوتي صوتا، لأن الصوت محسوس. الطراز الصوتي هو الانطباع النفسي الذي يولده الصوت عند المستمع، كما يصله كمعطى عبر أحاسيسه ولا يمكن تسمية الطراز الصوتي عنصرا ((ماديا))، إلا بمعنى أنه يمثل انطباعاتنا الحسية. وبذلك يمكن التمييز بين الطراز الصوتي والعنصر المرتبط به في الإشارة الصوتية. وهذا العنصر الآخر هو أكثر تجريدا، هو أفهوم.»⁴

وقوله هذا يعطينا رؤيا واضحة لرأيه، ومفهومه حيال الواقع والأشياء والكلام المنطوق، وهو على درجة كبيرة من الشبه بينه وبين مفهوم (الحيز الثالث) عند "فريجة" القائل بأسبقية المعاني وكينونتها المستقلة بذاتها.

1 المرجع السابق، ص: 20.

2 المرجع السابق، ص: 20.

3 المرجع السابق، ص: 20.

4 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ص ص: 46-47 .

وما يوضح رأي "سوسور" في بداياته أكثر أنه « اعتبر الكتابة بحد ذاتها منظومة إشارات من الدرجة الثانية وغير مستقلة، لكنها شبيهة بالمنطوق (...)، ويعني ذلك أنّ مدلول الكلمة المكتوبة ليس الأفهوم بل الصوت. فبالنسبة إلى "سوسور"، ترتبط الكتابة بالمنطوق ارتباط الدال بالمدلول أو كما يقول "دريدا"، الكتابة إشارة الإشارة.¹

وقد كان هناك دائماً ربط بين اللسان كأداة أو آلة بوصفه مؤسسة ونظاماً مجتمعياً، وبين الكلام كفعل فردي، « يقول "بروندال" "V.Brondal": اللسان كيان تجريدي محض ومعيّار أعلى من الأفراد ومجموعة من النماذج الأساسية التي يحققها الكلام بصفة تتنوع بشكل لا نهائي.²

ويعلق "بارت" على هذا القول: « إذا فاللسان والكلام يرتبطان بعلاقة مفهومية متبادلة، فهو من جهة خزين مودع بواسطة ممارسة الكلام في الذوات المنتمية لنفس القوم.³ ليبين لنا مدى أهمية العلاقة والرابطة بين الكلام واللسان وكيف أن الكلام يطور اللسان فيقول: « وبما أنه حصيلة جماعية من البصمات الفردية فلا يمكن أن يكون إلا ناقصاً على مستوى كل فرد على حده، ولا يوجد كاملاً بالفعل إلا في الجمهور المتكلم، ويستحيل تصريف الكلم ما لم يُجتزأ من اللسان. غير أنه من ناحية أخرى لا يصير في قيد الإمكان إلا انطلاقاً من الكلام: فمن الناحية التاريخية تسبق وقائع الكلام - دائماً - وقائع اللسان (إذ الكلام هو الذي يطور اللسان). ومن الجانب التكويني الإحيائي فإن اللسان يتكون في الفرد بفعل اكتساب وتعلم الكلام المحيط به.⁴

وكان الإشكال القائم قبل بلورة مفهوم واضح لهذا العلم ككل وإعطائه المصطلح الأكاديمي الذي يتفق ومجاله، فصاغ "دوسوسور" تعريفه الخاص لهذا العلم معتبراً اللسانيات جزءاً منه فقال: « اللغة نظام علامات يعبر عن أفكار. ولذا يمكن مقارنتها بالكتابة، بأبجدية الصم البكم، بأشكال اللياقة بالإشارات العسكرية، وبالطقوس الرمزية.. إلخ، على أن اللغة هي أهم هذه النظم على الإطلاق. وصار بإمكاننا بالتالي أن نرتئي علماً يعنى بدراسة حياة العلامات داخل

1 المرجع السابق، ص: 49.

2 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 36.

3 المرجع السابق، ص: 36

4 المرجع السابق، ص: 36

المجتمع وسيشكل هذا العلم جزءا من علم النفس العام. وسندعو هذا العلم "سيمولوجيا"
"Sémiologie".¹

إلا أنه في الجانب الآخر وبالتحديد في أمريكا، وفي نفس الفترة تم تسميته والاصطلاح عليه
ب: "السيميوطيقا" "sémiotique" * من قبل "شارل، صندرس بيرس" وقد: « أكد "بيرس" أنه
لم يكن بوسعه أن يدرس أي شيء، مثل: الرياضيات والأخلاق والميتافيزيقا والجاذبية وعلم
الأصوات والاقتصاد وتاريخ العلوم... إلخ، إلا بوصفه دراسة سيميوطيقية.²

ومن هنا كان لدينا مدرستين في هذا العلم "المدرسة الأوروبية" وتنحاز إلى القول بأسبقية
"دوسوسور" إليه وإلى تسميته بـ "السيمولوجيا"، والمدرسة الأمريكية التي تتعصب إلى
"بيرس" وإلى تسميته "السيميوطيقا" وتقول بأفضليته.

وقد بدأ "بيرس" يسترد مكانته العلمية في مجال السيميوطيقا، بأمريكا المعاصرة وفي باقي
الدول الغربية أيضا، وخصوصا فرنسا، حيث عرّف به الأستاذ "جيرار دولودال" في كتابه الذي
ترجم فيه نصوصا بيرسية تحت عنوان (كتابات حول العلامة)، وكان هذا ما وجّه إليه
الأنظار.³

وقد كان المشكل كذلك في صياغة مفهوم الدال والمدلول وخصوصا من قبل "دوسوسور"
وتحديد معنى مصطلح:

1- الدليل:

وكان « يندرج حسب مشيئة الباحثين ضمن سلسلة من المصطلحات المترادفة
والمتنافرة. فالمنافسات الرئيسية لدليل هي: إشارة، قرينة، أيقونة، رمز، كناية تصويرية.⁴
« ولكي يسمى "سوسور" العلاقة الدالة فقد ألغى بسرعة الرمز (لأنه يتضمن فكرة التحفيز)
وليحل محله الدليل المعروف على أنه وحدة بين دال ومدلول (كما يتوحد وجه الورقة بقفاها)، أو
على أنه أيضا وحدة صورة سمعية ومفهوم. ورغم ذلك فقد بقي مصطلح الدليل مُبهما، إلى أن

1 جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية، مؤسسة المثقف العربي، استراليا، ط 1، 2015، ص: 08

* ترجمة فرنسية للمصطلح الإنجليزي: semiotics، عن ترجمة كتاب "بيرس" إلى الفرنسية: Pierce: Ecrits sur le signe, Rassemblés traduits par Gérard doledalle, Editeur, Seuil, Paris, 1978

2 جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية، ص: 262

3 المرجع السابق، ص: 264

4 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 65

عشر "سوسور" على كلمتي دال ومدلول، لأنه كان يميل إلى الالتباس بالدال وحده، وهذا ما كان "سوسور" يسعى إلى تحاشيه بكل ما في وسعه، وبعد ما تردد طويلاً بين (Some) و (Sème) (شكل وفكرة، صورة ومفهوم)، قرّر قراره على اختيار دال و مدلول الذين يكونان بوحدتهما الدليل ويجب دائماً العودة إلى المقترح الرئيسي، لأن هناك ميلاً إلى اعتبار الدليل دالاً في حين أن الأمر يتعلق بواقع ذي وجهين.¹

ومن وجهة نظر "سوسور" و"المسليف" و"فري" فإن المدلولات «تشكل جزءاً من الأدلة، وأن على علم الدلالة أن يكون جزءاً من اللسانيات البنيوية، في حين ذهب الآليون الأمريكيون إلى أن المدلولات عبارة عن ماهيات Substances يجب استبعادها من اللسانيات البنيوية وتوجيهها نحو علم النفس.²

« ولقد اغتنت نظرية الدليل، منذ "سوسور"، بمبدأ التشكل المزدوج الذي أبرز "مارتيني" Martinet "أهميته إلى حد جعل منه المقياس المعرّف للغة، فمن الأدلة اللسانية يجب - في الواقع - الفصل بين الوحدات ذات الدلالة التي تتوفر كل واحدة منها على معنى (الـ "كلمات" أو بدقة أكثر "الوحدات الدالة" Monèmes ومنها يتكون التشكل الأول، وبين (الـ "الأصوات" أو الوحدات الصوتية على الأصح، ومنها يتكون التشكل الثاني. إن التشكل المزدوج هو الذي يوضح اقتصادية اللغة الإنسانية، فهو في الحقيقة يكون نوعاً من التقليل القوي الذي يجعل من اللغة الإسبانية في أمريكا تنتج بواسطة 21 وحدة مميزة 100.000 وحدة دلالية)». ³

وتم تصنيف الدلالة ليس حسب علاقة الدال بالمدلول، بل بالوظيفة أو بالمنفعة التي تؤديها الأدلة كل دليل حسب استعماله، كلّ ضمن مجموعته المصنّف ضمنها، كالطعام الذي يصلح للغذاء واللباس الذي يصلح للستر والغطاء، والدواء الذي يصلح للاستطباب وفي نفس الوقت يستعملون للدلالة على شيء ما.

ومن ثم تم اقتراح «تسمية هذه الأدلة الدلالية ذات الأصل النفعي الوظيفي (الوظائف-الأدلة Fonctions Signes)، إن الوظيفة-الدليل شاهد على حركة مزدوجة يجب تحليلها.⁴

1 المرجع السابق، ص: 65

2 المرجع السابق، ص: 66

3 المرجع السابق، ص: 66

4 المرجع السابق، ص: 69

و أصبحت الأدلة تكتسب صفة النفعية من وجهة نظر حكم معياري مجتمعي يربط الاستعمال بدليله عليه، وهو ما يسميه "بارت" بتشبع الوظيفة بالمعنى. ليقول موضحاً: « وهذا التشبع بالدلالة (الأدلة Sémantisation) أمر قدرى (...) إن استعمال معطف شتوي يصلح للوقاية من المطر لكن هذا الاستعمال لا ينفصل مُطلقاً عن دليل حالة مناخية ما.¹»

2 - المدلول:

يقول "فندريس": « كل كلمة أيا كانت توقظ دائماً في الذهن صورة ما، بهيجة أو حزينة، رضية أو كريهة، كبيرة أو صغيرة، معجبة أو مضحكة، تفعل ذلك مستقلة عن المعنى الذي تعبّر عنه. وقبل أن يُعرف هذا المعنى في غالب الأحيان.²»
ويضرب لنا مثلاً توضيحياً لهذه الفكرة فيقول: « اذكر اسم إنسان ما أمام شخص لم يره قط، فإنه يكون عنه فكرة في الحال، فكرة زائفة على وجه العموم (...) فإدراكنا خاضع لانطباعات فجائية منبعثة من الاسم الذي يدل عليها.³»

ولعل هذا ما نستطيع أن نسميه بالاعتباطية الذهنية أو جزافية تكوين صور على مستوى الذهن، أو بالواقع الافتراضي الذي يتكون على حسب ردة فعل كل شخص عند سماع لفظ ما. وفي الغالب لا تكون صورته في هذا الواقع الافتراضي مطابقة لصورته الموجودة في الواقع الحسي.

والمدلول في الحالات العادية المعروفة من جانب اللغة معنى اللفظ وتجسده في الحس وتشبيهه، في صورة الشيء الذي يشير إليه اللفظ ويفهم من خلاله. إلا أنه غير ذلك في بدايات التأسيس للمفهوم إذ كان تمثلاً نفسياً للأشياء. « ولقد حدد "سوسور" ذاته جيداً الطبيعة النفسية للمدلول حينما أسماه: مفهوماً، فليس مدلول كلمة ثور، الحيوان ثور، وإنما صورته النفسية.⁴»

وهو - كما سبق - بهذا الوصف يدخل ضمن المفهوم الوظيفي النفعي، والفرق بين المدلول والبال هو إمكانية تعويض المدلول بمادة معينة: هي مادة الكلمات. وتفرض مادية البال التمييز الواضح بين المادة والماهية. فالماهية يمكن أن تكون غير مادية (مثل ماهية المحتوى)، على أن

1 المرجع السابق، ص: 69

2 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1984، ص: 78

3 المرجع السابق، ص: 79

4 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ص: 71

ماهية الدال مادية دائما (أصوات، أشياء، صور)، عكس المدلول الذي يحمل إمكانية التعويض فحسب. والقضية المطروحة هنا هي تلك الأنظمة المتمازجة التي توظف مواد مختلفة (الصوت والصورة الشيء والكتابة،... إلخ) كل الأدلة باعتبار أن مادة واحدة تحملها، تحت مفهوم الدليل النوعي، إذ يشكل كل من الدليل اللفظي والدليل الخطي، والدليل الأيقوني والدليل الحركي، دليلا نوعيا.¹

وقد عرف ذلك عند ("فتغنشتاين" و"تشومسكي" وبعض تلامذته)، بـ: "بالنظرية الذهنية" والتي تقطع كل الصلة بين الممارسة النفسية الذهنية والفكرية، والمدلولات العينية المتمثلة في الأشياء الموجودة في الواقع خارج الفكر. وهو ما سنتناوله ببعض التفصيل في إطار الدلالة العرفانية التصويرية.

وقد تحولت الأقوال عند "فتغنشتاين" إلى أحداث، باعتبار « أن كل ما يقال يُعتبر حدثا مَهْما كانت اللغة التي يقال فيها، قسّم بذلك الكون والمنطق واللغة إلى أحداث..»² وفي اعتباره أن كل قضية مقبولة بالقوة: (الكون هو كل ما يحدث). « فإذا كانت القضية حدثا فهي تنتمي إذا إلى الكون، لأن الصورة المنطقية للأحداث تتمثل في التفكير، وإذا كانت القضية صورة منطقية لمعناها الذي لا يعدو أن يكون بدوره مجموعة من الأحداث الخاصة مرتبة في بنية القضية، كانت القضية صورة للكون باعتباره مجموعة من الأحداث، لأن اللغة صورة للتفكير باعتباره مجموعة من الأحداث كذلك.»³ وصرح بأن: « كل الجمل منطقية وكذلك القضايا بالطبع، وأنه لا فائدة في البحث عن لغة مثالية. فكل لغة بما أنها لغة، هي لغة مثالية.»⁴



1 المرجع السابق، ص: 77، (بتصرف)

2 تحقيقات فلسفية، مرجع سابق، ص: 22

3 المرجع السابق، ص: 22

4 المرجع السابق، ص: 22- 23

ثانياً: الدلالة في الوعي العربي:

لم يكن الدرس الدلالي جديداً أو مستحدثاً عند المفكرين العرب، كما أنه لم يصلنا عن طريق الدراسات الغربية في العصر الحديث، بل هو كسائر العلوم التي خاض فيها علماءنا وتناولوها في وقت مبكر بالدرس والتمحيص، تفوق في دقتها وتفصيلها التنظير الغربي الحديث. لأن الخوض في علوم اللغة والبلاغة واللسان كان من ديدن العلماء الأوائل لارتباطها بعلوم القرآن وإعجازه اللغوي بالدرجة الأولى والعلمي بالدرجة الثانية، وعلوم الحديث في إطار دراسة البلاغة النبوية وتحديد معاني ومقاصد السنة النبوية وفهمها. ورواية الحديث أثبتت على مر الزمان فهم الصحابة المختلف للحديث الواحد، وإقرار الرسول ﷺ لكل منهم فهمه له. ومثال ذلك - في غزوة بني قريضة - حديث: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريضة) فبعض الصحابة لم يصلوا حتى دخلوا ديار بني قريضة، والبعض الآخر توضأ وصلى، لأنه فهم من الحديث الحث على الإسراع والتعجيل في التحرك، وليس منع الصلاة. وقد سكت الرسول ﷺ عن كلا الفريقين، وكما هو معلوم فإن سكوته سنة تقريرية.

ومبحث الدلالة العربي يدخل في المقام الأول - كسائر العلوم التي تهتم بالعربية - في دراسة وتقنين اللغة العربية التي كانت عندهم لغة الشعر والأدب والمعاني السلسلة العذبة الرقراقة في كمالها الإنساني، لقدرتها على دقة التعبير والتفريق بين حتى الكلمة ومرادفها، بل إن « المبرد وثعلب وابن فارس، والفارسي والعسكري وغيرهم من الاشتقاقيين أصحاب الحس الأدبي ينكرون وجود الترادف التام، ويؤكدون وجود المعاني الفارقة بين الألفاظ التي تبدو وكأنها مترادفة.¹»

وألفوا في ذلك كتاباً، كما فعل "أبو هلال العسكري" من علماء القرن الرابع الهجري في كتابه "الفروق اللغوية" « للإبانة عن الفروق الدقيقة بين المترادفات مدلاً بصورة عملية على ما ذهب إليه.²»

1 العسكري، أبو هلال الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق، محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د، ط، د ت، مقدمة المحقق، ص: 6
2 المرجع السابق، ص: 6.

* وجب التنويه بأنه يوجد طبعة إيرانية للكتاب، تحقيق ونشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 6، 1433هـ، 2011م، وهي طبعة مخلوطة بين الفروق لأبي هلال العسكري، وكتاب الكليات للكفوي، وكذا كتاب التعريفات للجرجاني، وغيرهما من المصادر، ليس من جانب التحقيق في الهوامش بل في المتن ذاته، وإيراد كلام الكفوي والجرجاني وغيرهما ضمن الفروق اللغوية. وهو - حسب رأينا المتواضع - عمل غير أكاديمي يجب تجنّب نقل الباحثين عنه، حتى وإن أشير إلى الكليات والتعريفات وغيرهما في الهوامش.

والمقصود هنا هو درجات التعبير عن الشيء حسب مقتضى الحال، أي دقة التعبير التي تصور الحالة حسب تطورها والمرحلة التي فيها وهي خاصية تميز اللغة العربية. ومثال ذلك الألفاظ التي تعبر عن درجات العطش في اللغة العربية: « فأنت تعطش إذا أحسست بحاجة إلى الماء ثم يشد بك العطش فتظماً، ويشد بك الظماً فتصدى، ويشد بك الصدى فتئووم، ويشد بك الأوام فتهميم. وإذا قلت إن فلانا عطشان: فقد أردت أنه بحاجة إلى جرعات من الماء لا يضيره أن تبطئ عليه. أما إذا قلت إنه هائم، فقد علم السامع أن الظماً برّح به حتى كاد يقتله»¹

والمفاهيم الدلالية في الوعي العربي كثيرة الورود في تعريفات المعاجم العربية للفظ الدلالة والدليل.

يقول "ابن منظور": « والدليل: ما يُستدل به، والدليل: الدال. وقد دلّه على الطريق، يدلّه دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً، والفتح أعلى.»² وهو تعريف لغوي بحت.

وما يبين مصطلح هذا اللفظ وتبلوره عند علمائنا ما جاء في "التعريفات" " للشريف الجرجاني": « (الدلالة): هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى - باصطلاح علماء الأصول - محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص. ووجه ضبطه أن الحكم المستفاد من النظم إما يكون ثابتاً بنفس النظم، أولاً.»³

ويفرق بين النظم والعبارة والإشارة، والحكم المفهوم من اللفظ ودلالة النص في سياقه العام فيقول: « والأول: إن كان النظم مسوقاً له، فهو العبارة، وإلا فالإشارة. والثاني: إن كان الحكم مفهوماً من اللفظ لغة فهو الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء. فدلالة النص عبارة عما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهداً.»⁴

وهو ما يؤكد ما رأيناه سابقاً من ارتباط علوم العربية بالعلوم الشرعية ممثلة في القرآن والسنة درساً واستنباطاً.

و "الجرجاني" إذ يتكلم في هذا الباب يستنبط تعريفاته من القرآن الكريم فيواصل القول: « فقله لغة، أي يعرفه كل من يعرف هذا اللسان بمجرد سماع اللفظ من غير تأمل، كالنهي عن

1 المرجع السابق، ص: 6

2 ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، حرف الدال، مادة دلال، ص: 1414.

3 كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص: 117

4 المرجع السابق، ص: 117

التأفيف في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: 23]، يوقف به على حرمة الضرب وغيره من نوع الأذى بدون اجتهاد.¹

ليعرف لنا الدلالة اللفظية في إطارها الوضعي العادي وتقسيماتها فيقول: «هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تُخيل فهم معناه للعلم بوضعه. وهي المنقسمة إلى المطابقة، والتضمن والالتزام.»²

ويواصل شرحه بتبيان قصده من هذه التقسيمات التي تكتسب كل واحدة منها خاصيتها من خلال ما تحمله من دلالة: «لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان، فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام.»³

وما يوضح هذا أكثر هو تعريف "الغزالي" الذي فصل القول فيه وأحاط بجوانبه والذي سنأتي عليه عند إيراد كلامه في هذا الباب.

ويبين "الجاحظ" - الذي يتبنى القول بالوسط الاجتماعي - بأن أساس التواصل أو البيان - كما يسميه - يرجع إلى خصال خمس، وهذه الخصال هي: «اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد. والخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان في الأجرام الجامدة والصامته والساكنة التي لا تبين ولا تحس ولا تفهم.»⁴

ونلاحظ جعله الأشياء التي سماها - أجراما - مدلولات الألفاظ عن طريق المعاينة والمشاهدة. وهو رأي قد رأيناه فيما سبق الكلام عنه في الوعي الغربي.

ويرى "الجاحظ" بأن: «الحاجة إلى بيان اللسان حاجة دائمة واکدة، وراهنة ثابتة.»⁵

أما "أبو حامد الغزالي" - وكما سلف وأشرت - فإن له كلاما في هذا الباب يوضح ما ذهب إليه "الجرجاني" في تعريفه للدلالة وخصوصا ما أبهم منها من قوله بالتضمن واللزوم أو الالتزام.

1 المرجع السابق، ص: 117

2 المرجع السابق، ص: 117

3 المرجع السابق، ص: 117-118

4 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1965، ج 1، ص: 45.

5 المرجع السابق، ص: 48

يقول "الغزالي": « الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة:

الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة كالاسم الموضوع بإزاء الشيء، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط.

والآخر: أن تكون بطريق التضمّن وذلك كدلالة لفظ البيت على الحائط ودلالة لفظ الإنسان على الحيوان، وكذلك دلالة كل وصف أخص على الوصف الأعم الجوهري.

الثالث: الدلالة بطريق الإلتزام والاستتباع، كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، ودلالة الإنسان على قابل صنعة الخياطة وتعلمها. والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن. فأما دلالة الإلتزام فلا، لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما. لأن المدلول فيها غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر فيؤدي إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني وهو محال.¹ وله كلام مفصل في تعريف الكلام واللفظ وعلاقته بالمعنى منه: « والكلام اسم مُشترك: قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، تقول: (سمعتُ كلام فلان وفصاحته).² »

يتضح من هذا القول تفريق الغزالي بين الكلام والإفصاح، فالكلام له تعلق نفسي، بينما الفصاحة تعني عنده التلطف بالكلام المخزون في النفس والإفصاح عنه. ويواصل "الغزالي" في نفس الباب: « وقد يُطلق على مدلول العبارة، وهي المعاني التي في النفس كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً.³ »

وفي موضع آخر يشرح "الغزالي" رأيه في مفاهيم الدلالة فيقول في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود: « فإن للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.⁴ »

ويسهب في شرح هذه المراتب وتفصيل مفاهيمها المعرفية وتحديد معالمها الدلالية فيقول: « أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليل، فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها

1 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، شرح، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص ص: 43-44.

2 الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ص: 4.

3 المرجع السابق، ص ص: 4-5.

4 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق ص: 47.

ونفسها ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا. (...) وهي كالصورة المنطبعة في المرأة فإنها محاكية للصورة الخارجة المُقابلة لها.

وأما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات (...) فالقول دليل على ما هو في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود مُطابقة له.¹

وفي رأيه فإن انعدام الوجود الذهني وبدون انطباع صور الأشياء المحسوسة في النفس ينتفي معها الدال ممثلاً في اللفظ، وانعدام اللفظ، ينتفي معه وجوده على مستوى الخط والكتابة، فهو يشترط الانطباع النفسي للأشياء لوجود الألفاظ الدالة عليها، واللفظ لوجود الكتابة الدالة عليه.

يقول "الغزالي": « فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح.²»

ليواصل مفصلاً القول في الألفاظ والمعاني والدليل: « الألفاظ عبارة عن الحروف المُقطّعة الموضوعات بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء وهي منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً وإلى ما هو موضوع ثانياً.

أما الموضوع أولاً فكقولك سماء وشجر وإنسان وغير ذلك، وأما الموضوع ثانياً فكقولك اسم وفعل وحرف وأمر ونهي ومضارع، وإنما قلنا إنه موضوع وضعا ثانياً لأن الألفاظ الموضوعات للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدل على معنى في غيره فيسمى حرفاً، وإلى ما يدل على معنى في نفسه. وما يدل على معنى في نفسه ينقسم إلى ما يدل على زمان وجود ذلك، المعنى ويُسمى فعلاً كقولك ضرب يضرب، وإلى ما لا يدل على الزمان ويُسمى اسماً كقولك سماء وأرض. فأولاً: وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان ثم بعد ذلك وضع الاسم والفعل والحرف دلالات على أقسام الألفاظ، لأن الألفاظ بعد وضعها أيضاً صارت موجودات في الأعيان وارتسمت صورها في الأذهان فاستحقت أيضاً أن يدل عليها بحركات اللسان. (...) والغرض من هذا كله أن تعرف أن الاسم يرجع إلى لفظ موضوع وضعا ثانياً، فإذا قيل لنا ما حد الاسم؟

1 الغزالي، أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق، بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر، الجفان والجابي، قبرص، ط1، 1987، ص: 26

2 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق ص: 48

قلنا إِنَّه اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِلدَّلَالَةِ (...) وليس تحرير الحدّ من غرضنا الآن، إِنَّمَا الغرض أن المراد بِالْإِسْمِ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ فِي الرُّتْبَةِ الثَّلَاثَةِ وَهُوَ الَّذِي فِي اللِّسَانِ دُونَ الَّذِي فِي الْأَعْيَانِ والأذهان، فإذا عرفت أن الاسم إِنَّمَا يَعْنِي بِهِ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِلدَّلَالَةِ، فاعلم أن كل موضوع للدلالة فَلَهُ وَاضِعٌ وَوَضْعٌ وموضوع لَهُ. يُقَالُ للموضوع لَهُ مُسَمًّى وهو المدلول عَلَيْهِ من حيث أنه يدل عَلَيْهِ، وَيُقَالُ للواضع الْمُسَمًّى، وَيُقَالُ للوضع التَّسْمِيَةُ يُقَالُ سَمِيَ فَلَانٌ وَلَدَهُ إِذَا وَضَعَ لَفْظًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَيُسَمًّى وَضَعَهُ تَسْمِيَةً.¹

ولعل كلامه أسبق بالقول بثلاثية الدلائلية من "بيرس" التي سبق الكلام فيها.

و"الغزالي" كلام طويل في أقسام اللفظ المفرد وأقسام اللفظ المركب ودلالة كل منها.*

والحدّ - في إطاره اللغوي- عند "ابن سبعين" وهو من كبار الصوفية: « هو القول الدالّ على ماهية الشيء وهو مؤلف من جنسه القريب وفصله المقوم لطبيعته، ومتى قلنا فيه أنه كلي مركب من جنس وفصل فيكون من حيث هو معنى يدل عليه لفظ ما، ومتى قلنا فيه أنه قول تركيبه تركيب تقييد كما تقدّم فيكون من حيث هو لفظ يدل على معنى. ومما ينبغي أن تفعله إذا أردت أن تحدّ شيئاً أن تحدّه بالعلل القريبة ليسهل ذلك على السائل.²»

أما عند "ابن سينا" فإن الدلالة متعلقة بالشيء ولواحقه التي تميزه عن المجموع المندرج تحت ذات الجنس. يقول: « أما المفهوم بحسب التعارف العامي فليس يدل عليه، وذلك لأنّ الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو. والشيء إنما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتية المشترك فيها، والتي تُخصّ أيضاً، فإنّ الإنسان ليس هو ما هو بأنه حيوان وإلا لكانت الحيوانية تحصل الإنسانية.³»

ولعل هذا تأسيسٌ عند "ابن سينا" و "ابن سبعين" لنظرية المَقُولَةِ القائلة باشتراط الصفات الضرورية الكافية في اكتساب الشيء ماهيته ضمن جنس معين. و "ابن سينا" يشترط كمال حقيقة الشيء في الدال الحامل لماهية الشيء فيقول: « ما نذهب إليه من أن الدال على الماهية يجب أن يكون مشتملاً على كمال الحقيقة.⁴»

1 الغزالي، أبو حامد، المقصد الأسنى، ص: 26 - 27

* للتوسع، يُراجع كتب أبي حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق، المقصد الأسنى، والمستقصى.

2 ابن سبعين، بدّ العارف، ص: 33

3 ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق، الأب قنواطي، محمود الخضيرى، فؤاد الإهوانى، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشى النجفي الكبرى، إيران، ط2، 2012، ج1، المقالة الأولى، الفصل السابع، ص: 37

4 المرجع السابق ص: 40

« والمعنى الذي يتناوله اللفظ بالدلالة أيضا يكون على وجهين: أحدهما أولا والآخر ثانيا. أما أولا فكقولنا الحيوان، فإنه يدل على جملة الجسم ذي النفس الحساس، وأما ثانيا فكدلالته على الجسم. فإن معنى الجسم مضمن في معنى الحيوانية ضرورة، فما دل على الحيوانية اشتمل على معنى الجسم لا على أنه يشير إليه من خارج، فيكون هاهنا دلالة بالحقيقة: إما أولية وإما ثانية ودلالة خارجية: إذا دل اللفظ على ما يدل عليه، عرف الذهن أن شيئا آخر من خارج يقارنه وليس داخلا في مفهوم اللفظ دخول اندراج ولا دخول مطابق.¹»

ويختصر القول في هذا الباب ليقول بما سبق وقال به كل من "الجرجاني" و "الغزالي"، مما يتعلق بالتضمن وال لزوم فيقول: « فإن أردنا أن نختصر هذا كله ونحصله، جعلنا الدلالة التي للألفاظ على ثلاثة أوجه: دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس، ودلالة تضمن كما تدل لفظة الحيوان على الجسم، ودلالة لزوم كما تدل لفظة السقف على الأساس.²»

والمشهور من تعريفات "ابن سينا" للفظ وتعلقه بمعناه في النفس في الكتب التي تناولت هذا المبحث بالتنظير والدراسة قوله: « فمعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم، ارتسم في النفس معنى، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أوردته الحس على النفس التفتت إلى معناه.³» كما أنه يقول بالاصطلاح على الدلالة، فهو يرى: « أن الدلالة بالألفاظ إنما هي بحسب المشاركة الاصطلاحية.⁴»

وهو ما يسمى - كما مر بنا - عند "دوسوسور" بالوضع والاعتباطية.

رأي آخر ذهب إليه المنظرون العرب - ممن تكلموا في هذا الباب - من علماء القرن الخامس الهجري وهو "عبد القاهر الجرجاني" (ت 477هـ) في كتابه "دلائل الإعجاز" والقول بأفضلية المعاني على الألفاظ، إذ يقول: « ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة، ويُنسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى: غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتامها فيما له كانت دلالة.⁵»

1 المرجع السابق، ص: 43

2 المرجع السابق، ص: 43.

3 عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1994، ص: 9

4 هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص: 199

5 الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (موفم)، الجزائر، د ط ، 1991، ص: 57

ويبرر هذه الأفضلية بأن اعتماد دلالة الكلمات (المفردة) للتدليل بها على مدلولاتها مردّه إلى كون المستعملة منها مألوفة مُستأنس بها على عكس الغريبة المستوحشة منها: « وهل يقع - وإن جُهد - أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية.»¹

ليقول بنظم الكلام بحسب المعاني: « أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرّاه، فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد.»²

وهي الفكرة المثيرة واللافتة للانتباه عند "الجرجاني" التي تعكس قضية النظم، أي التعبير عن الأفكار عن طريق نظم الألفاظ حسب قوة المعنى الواقع في النفس. والقول بأن المعنى المسيطر في النفس هو الذي يستدعي اللفظة الحاملة له، يقول "الجرجاني": « واعلم أن ما ترى من أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع (...) ضرورة من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق.»³

لنتضح هذه الفكرة أكثر في قوله: « وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتاج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق.»⁴

أما الدلالة عند "ابن جني" فهي ثلاثة يرتبها حسب قوتها فيقول في باب الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية:

« اعلم أن كل واحد من هذه الدلائل معتدّ مراعى مؤثّر، إلا أنها في القوة والضعف على ثلاث مراتب: فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية، ولنذكر من ذلك ما يصح به الغرض، فمنه جميع الأفعال، ففي كل واحد منها الأدلة الثلاثة. ألا ترى إلى قام و"دلالة لفظه

1 المرجع السابق، ص: 58

2 المرجع السابق، ص: 65

3 المرجع السابق، ص: 67-68

4 المرجع السابق، ص: 69

على مصدره ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله. فهذه ثلاث دلائل من لفظه وصيغته ومعناه.¹

والقول بدلالة الأقوال على الأحداث كما سلف ذكره عند "فتعنشتاين"، نجد القول به عند "الجاحظ" في قوله: « وكذلك الضرب والقتل: نفس اللفظ يفيد الحدث فيهما ونفس الصيغة تفيد فيهما صلاحهما للأزمنة الثلاثة على ما نقوله في المصادر. وكذلك اسم الفاعل - نحو قائم وقاعد- لفظه يفيد الحدث الذي هو القيام والقعود وصيغته وبنأؤه يفيد كونه صاحب الفعل. وكذلك قطع وكسر، فنفس اللفظ ههنا يفيد معنى الحدث (...) كما أن ضارب يفيد بلفظه الحدث، وبنائه الماضي وكون الفعل من اثنين وبمعناه على أن له فاعلاً. فتلك أربعة معانٍ.²

ودلالة القول عند "الفارابي" تحتل تقريبا أوجه الدلالة وأشكالها وأنواعها جميعا، حيث يقول: « فإن القول قد يُعنى به على الأخص كلّ لفظ دالّ، كان اسما أو أداة. وقد يُعنى به مدلولا عليه بلفظ مّا. وقد يُعنى به محمولا على شيء ما، وقد يُعنى به معقولا، فإن القول يدلّ على القول المركوز في النفس. وقد يُعنى به محدودا، فإن الحدّ هو قول ما، وقد يُعنى به مرسوما، فإن الرسم أيضا هو قول ما.³

ولعله يقصد بالقول المركوز في النفس المضمّر من الكلام، وقصده بالحد نجده عند "ابن سينا" في كتاب الشفاء في المنطق وعند "الغزالي" ويَقصد به - كما أسلفنا- إدخال الشيء ضمن الأشياء الواقعة تحت ذات الجنس، أو كما سبق الكلام فيه عن مقولة الأشياء، كقولنا الإنسان حيوان ناطق. واللزوم فيه أنه عاقل ناطق قابل للتعلّم.

لنعود من حيث بدأنا، إذ يرى "أبو هلال العسكري" بأن الاسم كلمة تشير إلى معنى، وقد لا يكون ثابتا أو متعلقا به إذا أشير منه على خلاف ما أشير إليه في الأول يقول: « الاسم كلمة تدل على معنى الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، فإن أشير منه في الثاني، والثالث على خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صوابا فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا كان الثاني فضلا لا يُحتاج إليه.⁴

1 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج3، ص: 98

2 المرجع السابق، ص: 101

3 الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم وتعليق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص: 64

4 العسكري، أبو هلال الفروق اللغوية، ص: 22

ويضرب لنا مثالا بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة - 48]، ويفسر سبب هذا العطف لمعنيين متقاربين فيقول: « فعطف منهاجا على شرعة؛ لأن الشرعة لأوّل الشيء والمنهاج لمعظمه ومتسعه.»¹

ثم يبين قاعدة العطف ومتى يكون لائقا: « ويُعطف الشيء على الشيء وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد، إذا كان في أحدهما خلاف لآخر، فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأوّل فعطف أحدهما على الآخر خطأ، لا تقول جاءني زيد وأبو عبد الله، إذا كان زيد هو أبو عبد الله.»²

كما يورد لنا رأي النحويين وقولهم بعدم جواز دلالة اللفظ الواحد على معنيين، واللفظين على معنى واحد ويقول بضرورة تمييز الألفاظ بالعلامات - ويقصد بها الحركات - حتى تُجنب السامع الخطأ ونبعد اللبس عما يسمعه من الكلام فقال: « وقال بعض النحويين لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تُضاف علامة لكل واحد منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامة أشكل وألبس على المخاطب، وليس من الحكمة وضع الأدلة المشككة إلا أن يدفع إلى ذلك ضرورة أو علة، ولا يجيء في الكلام غير ذلك إلا ما شدّ وقل (...). وكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد لأن في ذلك تكثير للغة بما لا فائدة فيه.»³

أما "ابن خلدون" فيبين لنا مفهوم الخط و الكتابة ومرتبته في الدلالة وخاصيتها المقتصرة على الإنسان فيقول: « وهو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس فهو ثاني رتبة في الدلالة اللغوية. وهو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يُميز بها عن الحيوان.»⁴

ويشترط في وضوح دلالاته وضوح الخط وتمييز حروفه بعضها عن بعض، يقول: « واعلم أن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول بيان عما في النفس والضمير من المعاني فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة (...) وهو يشتمل على بيان الأدلة كلها، فالخط المجرد كماله أن تكون دلالاته واضحة بإبانة حروفه المتواضعة، وإجادة وضعها ورسمها كل واحد على حده متميزة عن الآخر.»⁵

1 المرجع السابق، ص: 22

2 المرجع السابق، ص: 22

3 المرجع السابق، ص: 23

4 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتخريج وتعليق، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، حلبوني، ط1، 2004، ج2، ص: 119

5 المرجع السابق، ص: 127

ويقرر "ابن خلدون" بأن المعارف تحصل للنفس الناطقة والملاحظة فيقول: « النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وإن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً.¹»

ويربط بين هذه المعارف المكتسبة لماهيتها العقلية عن طريق النظر واكتسابها صفة الوجود العقلي كصورة ذهنية لتدخل ضمن المدلولات الحسية وبين ما يستدل به عليها في إطار كلامه عن الكتابة وشرفها: « وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة، وتتعود النفس ذلك دائماً فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة على المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يُكسب العلوم المجهولة.²»

وفي موضع آخر من المقدمة يفرق "ابن خلدون" بين رتبتين اثنتين في الدلالة وهو توضيح لما سبق من كلامه واختصار لرأيه في طرق الإبانة أو ما سماه "البيان". أولها: "العبارة" فـ « البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركبة من الحروف، وهي كيفيات الأصوات المقطعة بعضلة اللسان واللسان ليتبين بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في مخاطبتهم. وهذه رتبة أولى في البيان. وبعد هذه الرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية: يؤدي بها ما في الضمير لمن توارى أو غاب شخصه وبعد، أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه. وهذا البيان منحصر في الكتابة. وهي رقوم باليد تدلّ أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفاً بحروف وكلمات بكلمات فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي.³»

ويوافق رأي المعتزلة رأي القائلين بالتواضع اللغوي، مما يؤدي إلى القول باعتبارية الدليل. وكلا الرأيين عندهم يوافق ما ذهب إليه "دوسوسور". فـ « قول "دوسوسور" بالدلالة الاعتبارية دون العقلية شبيه بما ذهب إليه المعتزلة من قبل، وحجتهم اختلاف اللغات في الدلالات، إذ لو

1 المرجع السابق، ص: 136

2 المرجع السابق، ص: 136

3 المرجع السابق، ص: 340

كان المعنى مرتبطا باللفظ لما اختلفت لغات البشر، وكان لكل معنى لفظ واحد في اللغات كافة أي لاتحدت الألسنة في لسان.¹

مما يجعل الدليل عندهم متعددًا لمدلول واحد حسب كل لغة. ويورد "السيوطي" هذا الرأي في "المزهر" فيقول: «وعمدة المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية، ولهذا المعنى يجوز اختلافها، ولو ثبت توقيفاً من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة، ثم يخلق العلم بالمدلول، ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق العلم بذاته، ولو خلق لنا العلم بذاته بطل التكليف، وبطلت المحنة.»²

وله كلام رصين في هذا الباب بالقول بالوضع للدلالة الذهنية، وموافقة اللفظ للصورة الذهنية أي على حقيقة الشيء المنطبعة في الذهن لا على التخيل.

يقول "السيوطي": «اختلف: هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصورة الذهنية - أي الصورة التي تصوّرّها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع - أو بإزاء الماهية الخارجية؟ فذهب الشيخ "أبو إسحاق الشيرازي" إلى الثاني، وهو المختار. وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول.»³ ويقدم الحجة في ذلك للقائلين بالرأي الأول ويضرب مثالا شارحا له فيقول: «واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير حسب الصورة في الذهن، فإن من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر، فإذا دنا منه وظنه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر، فإذا دنا وظنه فرساً أطلق عليه اسم الفرس، فإذا تحقق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان، فبان بهذا إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية.»⁴

ويمكننا القول بأن هذا التدليل الأخير لا يصلح أن يكون دليلاً للقائلين بحجتيه، لأن الدليل في هذه الحالة غير واضح للرأي، وكما سلف وذكرنا فإن الدليل يُشترط فيه الوضوح والإبانة حتى في الخط والكتابة كما رأينا عند "ابن خلدون". وعدم جلاء الدليل يعني خفاء المدلول وإبهامه وعدم تبيينه. ويُقاس في ذلك الرأي المتلقي لهذا الدليل عن طريق النظر وعدم وضوح الرؤية، بتلقي السامع اللفظ غير البين من ناحية الصوت لعلّة ما، سواء في المتلفظ أو في السامع، كما أن

1 غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 2000، ص: 210

2 السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وضبط وتصحيح، محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة التراث، مصر، ط3، دت، ج1، ص: 20

3 المرجع السابق، ص: 42

4 المرجع السابق، ص: 42

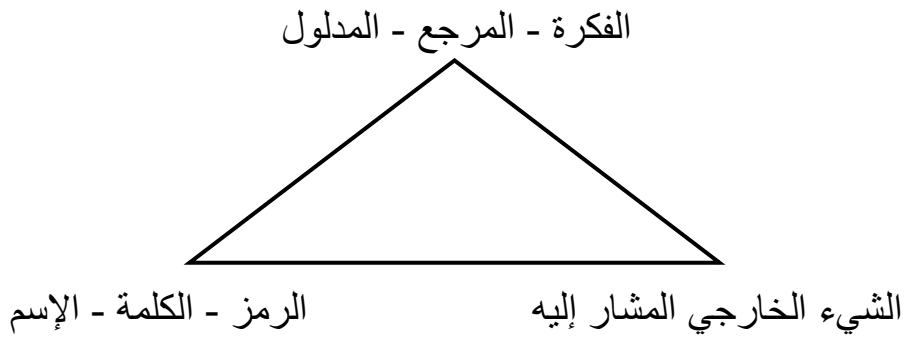
إطلاق اللفظ لا يفيد المعنى ما لم يكن المدلول معلوماً للمتلقي، وماعدا ذلك فهو تخيل وتهيئات على مستوى المخيلة المبدعة، بمعنى أنها توجد الأشياء حسب تأثير الألفاظ في سامعها، لا على حقيقتها وهيئتها المادية وماهيتها الفعلية، بل على سبيل التهيو والتخيل الذي قد يصدقه الواقع أو يكذبه.

ثالثاً: أهم النظريات الدلالية:

لا شك وأنه من خلال ما رأيناه، قد سبق البحث في النظريات الدلالية في معرض الكلام عن مفاهيم هذا العلم في الوعي الغربي والوعي العربي، لكن دون أن نسمي هذه النظريات بأسمائها التي عرفت بها في إطار البحث العلمي الأكاديمي. لذلك فلا بأس أن نتطرق إلى أهم هذه النظريات ولو بشكل موجز من جانب ضبط المصطلحات والأقوال في إطارها العلمي دون الخروج عن إطارها النظري. ومن أهم هذه النظريات نذكر:

1 - النظرية الإشارية:

و روادها "أوجدن" و "ريتشاردز"، وقد مثلاً لهذه النظرية بهذا المثلث.



وتتلخص هذه النظرية في « أنه لا توجد علاقة مباشرة بين الكلمة كرمز، والشيء الخارجي الذي تُعبّر عنه. والكلمة عندهما تحوي جزأين هما صيغة مرتبطة بوظيفتها الرمزية، ومحتوى مرتبط بالفكرة أو المرجع.¹»

ويُقصد بالإشارة حسب "أف آر بالمر": « علاقة العناصر اللغوية كالكلمات والجمل بالعالم غير اللغوي للخبرة.²»

1 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 54

2 أف آر بالمر، علم الدلالة، مرجع سابق، ص: 37

فالنظرية من هذا المنطلق تذهب إلى أن للكلمة معنى تشير إليه في غير نفسها، وحسب الدرس الدلالي فإن فيها رأيين هما:

أ - « رأي يرى أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه

ب - ورأي يرى أن معناها هو العلاقة بين التعبير وما يشير إليه.»¹

واختلاف الرأيين يقتصر على الجانب الثالث من المثلث، وهو جلاء الفكرة عن طريق إدراك الصورة الذهنية إذ « دراسة المعنى على الرأي الأول تقتضي الاكتفاء بدراسة جانبين من المثلث وهما جانباً الرمز والمُشار إليه، وعلى الرأي الثاني تتطلب دراسة الجوانب الثلاثة. لأن الوصول إلى المشار إليه يكون عن طريق الفكرة، أو الصورة الذهنية.»²

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن: « المُشار إليه لا يجب أن يكون شيئاً محسوساً قابلاً للملاحظة object (المنضدة) فقد يكون كذلك، كما قد يكون كيفية quality (أزرق)، أو حدثاً action (القتل) أو فكرة تجريدية abstract (الشجاعة). ولكن في كل حالة يمكن أن نلاحظ ما يشير إليه اللفظ، لأن كل الكلمات تحمل معاني، لأنها رموز تمثل أشياء غير نفسها.»³

ومن أبرز الانتقادات الموجهة إلى هذه النظرية:

« أ- أنها تدرس الظاهرة اللغوية خارج اللغة.

ب- أنها تقوم على أساس دراسة الموجودات الخارجية (المشار إليه)، ولكي نعطي تعريفاً دقيقاً للمعنى (...) لا بد أن نكون على علم دقيق بكل شيء في عالم المتكلم. ولكن المعرفة الإنسانية أقل من هذا بكثير.»⁴

2 - النظرية السلوكية:

وهي تعتمد في توصيفها القول بالانعكاس الشرطي عند "بافلوف" أو المثير الشرطي تحت مسمى الحوافز المادية في علم النفس. ومفادها - كنظرية في اللغة - أن: « المعاني هي المنبهات التي تثير استجابات لفظية.»⁵

1 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 55

2 المرجع السابق، ص: 55

3 المرجع السابق، ص: 55-56

4 المرجع السابق، ص: 56

5 في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 97

والمثير أو الحافز في علم النفس عند المدرسة السلوكية: « هو كل شيء من أشياء البيئة العامة وكل تغيير من تغيرات الأنسجة يرتبط بالوضع الفيزيولوجي للكائن الحي (...). ويتمثل المثير في كل حركة قابلة لأن تولد استجابة معينة عند الكائن الحي.»¹

« وتطبيق ذلك في اللغة يعني التركيز على الأحداث الممكن ملاحظتها وتسجيلها، وعلى علاقتها بالموقف المباشر الذي يتم إنتاجها فيه.

ومن هنا أطلق بعضهم على اللغة مصطلح السلوك النطقي Verbal behaviour، و السلوك اللغوي Language behaviour، كما يعني معالجة الفكرة كسلوك والتخلي عن مفاهيم مثل الإدراك والإحساس.»²

وتعتبر النظرية السلوكية اللغة: « استجابات لمثيرات يقوم بإصدارها الكائن الحي وتأخذ شكل السلوك الخاضع للملاحظة المباشرة، وفي هذا الإطار تُستخدم الكلمات كمثيرات واستجابات لمثيرات أيضا.»³

وقد عرف العالم النفسي الأمريكي "وطسن" الكلام على أنه: « سلوك مثل أي سلوك آخر ويشير إلى أن الكلام بصوت عال، مثله مثل الكلام الموجه للذات، أي التفكير، هو أيضا نمط موضوعي من أنماط السلوك (...). واعتبر التفكير بمثابة كلام الإنسان لنفسه أو الكلام الذي تنقصه الحركة.»⁴

ومن رواد هذه النظرية اللساني الأمريكي "ليونارد بلومفيلد" "L.bloomfield" وتذهب إلى: « أن معنى الجملة هو الموقف الذي ينطق فيه المتكلم جملة ما، وتعقبه استجابة لدى السامع، أو أن المعنى هو المنبه الذي يثير استجابة لفظية معينة.»⁵

ويرجع أساس تأثير هذه النظرية على "بلومفيلد" إلى عالم النفس الأمريكي "سكينر" الذي طور نظرية السلوك اللفظي والسلوك الإجرائي.

والسلوك اللفظي (السلوك النطقي أو اللغوي كما سبق) عند "سكينر": « يعتبر أن اللغة كناية عن مهارة تنمو لدى الفرد عن طريق المحاولة والخطأ، ويتم تدعيمها عن طريق المكافأة.

1 زكرياء ميشال، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 72

2 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 60

3 قضايا ألسنية تطبيقية، ص: 72

4 المرجع السابق، ص: 72

5 في فلسفة اللغة، ص: 96

وبإمكان النتائج المتأتية من المثيرات أن تؤدي إمّا إلى زيادة الاستجابة، أي تعزيزها، وإما إلى تناقصها، أي معاقبتها. فالمثيرات التي تؤدي إلى زيادة الاستجابة يُطلق عليها اسم المعززات الإيجابية.¹

ولعله يعني بالمعززات الإيجابية (الجزء أو المكافأة)، أي كل ما يدخل ضمن عملية التشجيع. ويتكلم كذلك عن المعززات السلبية التي هي (العقاب)، أو كل ما ينضوي تحت عملية الكبت والاضطهاد، ويضرب مثالا بالغذاء والوخز بالكهرباء كجزاء وعقاب للفأر.

وفي السلوك الإجرائي يكتسب الطفل اللغة عن طريق: « التشكيل المتسلسل البسيط الذي تتكون الجملة بموجبه، فكل كلمة تحدد الكلمة التالية، وهذا التعاقب يطلق عليه "سكينر" اسم (سلسلة من الاستجابات) (Response Chain). فالاستجابات المتتالية بمقدورها أن تكون بنظره سلاسل أو وحدات سلوكية قائمة بذاتها (...)، فإنه وبالإمكان النظر إلى هذا التعاقب كمجموعة متتالية من الإجراءات المختلفة، يمكن تحديد كل منها بالنتيجة المعززة.²

ورأي آخر في هذه النظرية، في الاتجاه السلوكي يقول بالميل والرغبة للاستجابة والذي قال به الفيلسوف الأمريكي "شارل موريس" والذي أخرجها « من معنى الصيغة، الاستجابة أو رد الفعل واكتفى بمجرد الميل أو الرغبة، وقد ذكر أنصاره في تعليل ذلك أن الدلالة على معنى معين لا يمكن ببساطة أن تربط دائما بإثارة استجابة واضحة معينة.³

لأن « الارتباط بين المثير والاستجابة أمر يعتمد على الميل أو الرغبة أو المزاج، حيث إننا لا نتخذ بالضرورة ردود أفعال معينة في حضور مثيرات معينة. ولكن إذا وُجد الارتباط فنحن نميل إلى أن نستجيب على حسبه، وهذا الميل سوف يظهر في استجابة صريحة.⁴

وهناك عدة مآخذ على هذه النظرية - حتى هذه الأخيرة المُعدّلة منها - أهمها ذلك الرأي الذي قد يختصرها جميعها وهو القول بأن: « كلمات كثيرة لا تدل على أشياء أو خصائص قابلة للملاحظة، ولذا لا تملك السلوكية شيئا مفيدا لتقوله عنها.⁵

1 زكرياء ميشال، قضايا السنية تطبيقية، ص ص: 74 - 75

2 المرجع السابق، ص: 77

3 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 65

4 المرجع السابق، ص: 65

5 المرجع السابق، ص: 62

من ذلك معاني الألوان وتصوراتها، وكذا الكلمات الدالة على الشعور بالحب والكراهية والفرح والغضب.

3- النظرية التصويرية:

ومفادها أن « اللغة وسيلة أو أداة لتوصيل الأفكار، أو تمثيلا خارجيا ومعنويا لحالة داخلية وما يعطي تعبيراً لغوياً معنى معيناً، استعماله باطراد في التفاهم كعلامة على فكرة معينة.¹ وهي تُعنى بالأفكار المجردة بمعزل عن الوجود الحسي وتعتبرها ذات وجود مستقل، ووظيفتها خارج نطاق اللغة، وعليه « وإذا قنع كل منا بالاحتفاظ بأفكاره لنفسه كان من الممكن الاستغناء عن اللغة، وإنه فقط شعورنا بالحاجة إلى نقل أفكارنا الواحد إلى الآخر الذي يجعلنا نقدم دلائل قابلة للملاحظة على المستوى العام على أفكارنا الخاصة التي تعتمل في أذهاننا.² ونتاج ذلك هو الفصل بين المتصور أو كل ما هو موجود على مستوى الفكر، وبين الأشياء الموجودة في الواقع على المستوى الحسي والمحمولة على مستوى الألفاظ في اللغة، أي الفصل بين الفكر واللغة. وأن معنى الكلمة هو الفكرة المجردة إذ: « إن الكلمة تشير إلى الفكرة في الذهن، وأن هذه الفكرة هي معنى الكلمة.³»

ومن رواد هذه النظرية "جون لوك" القائل بهذا الرأي، أي بالمزاوجة بين المعنى والفكرة في نظريته التي تقول: « أن المعاني هي الأفكار التي تدل عليها الكلمات.⁴ وهي فكرة نجد مثيلاً أو معنى قريباً منها عند "فتغنشتاين" في فصله بين القول والإظهار، حيث أن القول حسب رأيه: « انحصر في استخدامه في تجسيد الوظيفة التمثيلية للغة - التي هي الوظيفة الوحيدة - التي تجعل ما يقال يكون ذا معنى، إذ إن حدود ما يمكننا قوله هي حدود ما له معنى. بمعنى آخر أن ما نقوله يجب أن يكون صادقاً أو كاذباً.⁵»

وقد فرق "فريجة" بين نوعين من التصور، درجة أولى ودرجة ثانية. حيث قال: « إن الوجود هو تصور من الدرجة الثانية، تصور دون مستوى التصورات، بمعنى أنه تصور

1 المرجع السابق، ص: 57

2 المرجع السابق، ص: 57

3 في فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 96

4 المرجع السابق، ص: 97

5 جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، مرجع سابق، ص: 211

يختلف عما أسماه (تصورات الدرجة الأولى) التي نعبر عنها بمحمولات من الدرجة الأولى تحمل موضوعات منطقية حقيقية أي أسماء أعلام.¹

وتلخيص النظرية العام يقتضي بأن « لكل تعبير لغوي، أو لكل معنى متميز للتعبير اللغوي أن يملك فكرة، وهذه الفكرة يجب:

- أن تكون حاضرة في ذهن المتكلم.

- المتكلم يجب أن ينتج التعبير الذي يجعل الجمهور يدرك أن الفكرة المعنية موجودة في عقله في ذلك الوقت.

- التعبير يجب أن يستدعي نفس الفكرة في عقل السامع.²

ومن أهم المآخذ على هذه النظرية، القول بأن: « هناك كلمات كثيرة غير قابلة للتصور مثل الأدوات والكلمات التجريدية. فهذه ليس لها تصور عقلي سوى حروف الكلمة نفسها.³ وهو تقريبا نفس المآخذ الذي أخذت به النظريتان السابقتان، وخصوصا النظرية السلوكية. أما النظرية الإشارية فهي تحمل نفس الفكرة في علاقة المعنى بما يشير إليه من لفظ، وقد سبق ذكر أمثلة من الصفات كالشجاعة التي هي من المتصور والمجرد.

4- النظرية التحليلية:

وتعد وليدة ومكملة لنظرية الحقول الدلالية. وتهتم النظرية التحليلية بالملامح التي تميز الكلمات بعضها عن بعض بالأخص تلك المتشابهة منها والمتقاربة في الحروف والتلفظ والمعنى والترادف أي كل ما يتعلق بحقل الكلمة.

وتقوم هذه النظرية - والتي تسمى كذلك بنظرية التحليل التكويني للمعنى Componential-analysis of meaning، النقاط التالية:

« - تحليل كلمات كل حقل دلالي، وبيان العلاقة بين معانيها.

- تحليل كلمات المشترك اللفظي إلى مكوناتها أو معانيها المتعددة.

- تحليل المعنى الواحد إلى عناصره التكوينية المميزة.⁴

1 المرجع السابق، ص: 213

2 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 57

3 المرجع السابق، ص: 58

4 المرجع السابق، ص: 114

ويرى أصحابها: « أنه لكي يقوم الباحث بالتحليل التكويني للمعنى، فإن عليه أن يتبع الخطوات التالية:

- جمع عدد من الكلمات المتقاربة التي يمكن أن تكون حقلا دلاليا خاصا، لاشتراكها في مجموعة من الملامح والمكونات الدلالية.
- تحديد الملامح أو المكونات التي يمكن أن تُستخدم للتمييز والتفريق بين هذه الألفاظ، ويتم ذلك بالوقوف على أهم ملامح كل منها من خلال استقراء سياقاتها المختلفة.
- وضع هذه المكونات في شكل جدول، ثم بيان نصيب كل لفظ منها.¹

ورواد هذه النظرية هما "جون كاتز" "Jhon katz" و "جيرري فودور" "Jerry fodor".
وتقوم على أن الكلام بالنسبة لهما « يعني القيام بتركيبات جديدة للعناصر التي تربطها علاقة ما، والطريقة التي تجعلنا نفهم الجمل الجديدة تحوي تركيبة تتكون من تحليل توافقي حيث لا تكون الفكرة إلا دلالة الجملة التي تملك حق التقدم على دلالة الكلمة.²

وهي على العموم تهتم بموقع الكلمة في الجملة، لتحديد معناها أو ما تحمله وتحتمله، مما يذهب بنا إلى القول بضرورة السياق لتخصيص المعاني وربطها بأدلتها، سواء على مستوى المعنى الحقيقي أو ما تحتمله بحسب التقديم أو التأخير، كما هو الحال في المُسند والمُسند إليه وهي: « طريقة مختلفة لعرض مسألة دلالة الجملة. هذه الطريقة تتعلق بتحليل أنواع العلاقات بين الوحدات، وهذا القانون مستعار من المنطق وبصفة خاصة من حساب نسبة المسانيد.³

وهي: « الكيفية أو الطريقة التي تبني عليها أو تتكون منها دلالة الجملة.⁴

والجمل تساعد: « على تشذير كل معنى من معاني الكلمة إلى سلسلة من العناصر الأولية مرتبة بطريقة تسمح لها بأن تتقدم من العام إلى الخاص.⁵

ويتم ذلك في العديد من المجالات، كالجانب البلاغي مثلا في استعمال المجاز، إذ أن: « معنى الكلمة طبقا للنظرية التحليلية هو طاقم الملامح أو الخصائص التمييزية، وكلما زادت الملامح لشيء ما قلّ عدد أفراده، والعكس صحيح كذلك. وعلى هذا يمكن تضيق المعنى وتوسيعه عن

1 عبد الكريم محمد حسن جبل، في علم الدلالة (دراسة في شرح الأنباري للمفضليات)، مكتبة الآداب، القاهرة، د، ط، 2014، ص: 31

2 كلود جرمان و ريمون لوبلون، علم الدلالة، ترجمة، نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط1، 1997، ص: 87

3 المرجع السابق، ص: 96

4 المرجع السابق، ص: 96

5 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 114

طريق إضافة ملامح أو حذف ملامح، ولا شك أن تضيق المعنى أو توسيعه يُعد ضرباً من المجاز.¹

و مثال ذلك كلمة (قطع)، التي تعني في العادة القص والشق بشيء حاد كالسكين أو المقص أو نحوهما، فإذا قلنا قطع الحبل اتضحت الكلمة في استعمالها الحقيقي، وإذا قلنا قطع الطريق أو المسافة كان المعنى مجازياً.

ورغم أن للنظرية التحليلية أصولاً فلسفية نجدها عند "مور" و "رسل" إلاّ أنهما من خلال تطبيقها على صدق القضايا والاعتقادات، كانا يسلكان الطريق إليها عن طريق الألفاظ التي هي غير مقصودة في ذاتها، والمقصود منها هو صدق القضايا وزيفها.

وللتحليل عند "مور": « خطوتان ومعيّار واحد. أمّا الخطوتان فهما: التقسيم والتمييز. وأما المعيار فهو: التكافؤ المنطقي بين ما يُراد تحليله والتحليل. ومقصود التقسيم أن تحليل تصورٍ ما، هو تقسيمه إلى التصورات الأخرى التي تولفه ويفرض هذا النوع من التحليل أن يكون التصور مركباً غير بسيط.²»

وخطوة التمييز عند "مور": « أن تمييز تصور ما، هو إحصاء لكل الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل على هذا التصور ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً. فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن التصور قيد البحث، فقد ميّزناه عما عداه.³»

وهو نفس التوجه عند "أبي حامد الغزالي" إذ أن « تعريف الشيء ينقسم إلى حدّ و رسم. فالحد هو قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء، أمّا الرسم فيعني القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصه جعلتها بالاجتماع وتساويه.⁴»

مما يعيدنا إلى فكرة (مَقُولَة الأشياء). وهو نفس الرأي عند "مور" ولكن في إطار التصورات والمعاني. حيث نظر "مور" بنفسه إلى نظريته في المعنى وتوصل: « إلى موقف مأساوي في إمكان الوصول إلى الشروط الضرورية والكافية للمعنى الصحيح للكلمات والعبارات.⁵»

ومن أهم المآخذ على هذه النظرية أنه: « ما دامت المعاني تصورات؛ إذا فالتصورات المختلفة تعني معاني مختلفة، ولا تعني معنى واحداً، ولا تتحقق هوية المعنى.⁶»

1 المرجع السابق، ص: 126

2 في فلسفة اللغة، ص: 99

3 المرجع السابق، ص: 100

4 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق ص: 255

5 في فلسفة اللغة، ص: 101

6 المرجع السابق، ص: 102

كما أنه لا توجد عدة تصورات عن ماهية الألوان منفردة، ولا مفهوم محدد لها، والشيء نفسه في تصور معنى الحياة التي لا تحتل تعدد المعاني.

أما باقي النظريات (التوليدية التحويلية - الحقول الدلالية - السياقية...) فهي تشترك في معظمها مع سابقتها في المفاهيم ومجالات الدراسة، لذلك فإن الكلام فيها يُعد تكرار لا طائل منه، إلا أنه يمكن التكلم في الحقول الدلالية، من خلال الكلام عن التغير أو التطور الدلالي في المبحث الثاني من هذا الفصل.

رابعاً: ثنائية اللفظ والمعنى (الإشكاليات، والأسباب):

على الرغم من أن البحث الدلالي قد تناول اللفظ والمعنى بالدرس والتمحيص في محاولة لتحديد إطارهما المفاهيمي وضبط العلاقات بينهما، ورغم المحاولات الحثيثة والجادة لربط العلاقة بين اللفظ ومعناه الخاص، إلا أن ذلك كان مستعصياً وصعباً، كون الألفاظ والمعاني حاملة أوجه ودلالات.

وهذه الميزة كانت من الأسباب الرئيسية التي ساهمت في تعدد الرؤى والنظريات حسب الزاوية التي نظر منها صاحب كل رأي لهذه المسألة، مما جعل إدراج هذه المعضلة في الحساب ضمن الدراسات الدلالية، وتقضي كل ما له علاقة باللفظ والمعنى من باب تفادي المشكلات في فهم الخطاب ككل، كونه جملة الألفاظ والمعاني سواء كانت حديث نفس أو منطوقة أو مكتوبة موجهة للذات أو لشخص بعينه أو جماعة أو مجتمع.

إلا أن البحث في اللفظ والمعنى لم يتوقف عند هذه المسألة ولم يقتصر على علاقة اللفظ بمعناه وحسب، بل تعداه إلى جوانب أخرى تفرّعت عنه، وأصبحت الدراسة متعلقة بتشخيص اللفظ وحالاته من الأفراد في ذاته والبناء داخل الجملة وتشخيص المعنى وكونه متعدد أو ذاتي التدليل لا يحتاج إلى شيء يمثله أو يوحي إليه، مما نتج عنه إشكاليات عدّة أهمها:

1- المشترك اللفظي:

1-أ- تعدد المعنى (الوجوه):

يُضرب "كالبيار" مثالا بسيطاً لذلك بثلاث جمل لمسمّى واحد وهو:

- أعاد زيد طلاء النافذة

- خرج عمر من النافذة

ففي الجملة الأولى النافذة شيء مادي، وفي الثانية فتحة، والثالثة تعبر عن المجموعة ككل أو كل ما يندرج تحت مسمى النوافذ.¹

أما في التراث العربي فهناك ثلاثة معانٍ تتعلق باللفظ المُطلق عند "الغزالي" وهي: المستعارة والمنقولة والمُشترك.

وتفصيلها: « المستعارة: أن يكون الاسم دالاً على ذات الشيء بالوضع، ودائماً من أول الوضع إلى الآن، ولكن يُلقب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبته للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يُجعل ذاتياً للثاني وثابتاً عليه ومنقولاً إليه.»²
ويضرب مثلاً على ذلك بلفظة الأم وهو موضوع للوادة ويستعار به للأرض.³

« وأما المنقولة: فهي أن يُنقل الاسم عن موضوعه، إلى معنى آخر، ويُجعل اسماً له، ثابتاً دائماً (...) كلفظ الكافر والفاسق، وهذا يفارق (المستعار) بأنه صار ثابتاً في المنقول إليه دائماً.»⁴

و« المنقول يستعمل في العلوم كلها لمسييس الحاجة إليها، إذ وُضع اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني، لم يُفردها بالأسامي، اضطر غيره إلى النقل. فـ (الجوهر) وضعه واضع اللغة لـ (حجر) يعرفه الصيرفي، والمتكلم نقله إلى معنى حصله في نفسه، وهو أحد أقسام الموجودات.»⁵

أما المُشترك فهو: « الذي وُضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين، لا على أنه استحققه أحد المسميين. ثم نُقل عنه لغيره، إذ ليس لشيء من ينبوع الماء والدنيا وقرص الشمس والعضو الباصر سبق استحقاق اسم العين، بل وضع لكل وصفاً متساوياً بخلاف المستعار والمنقول.»⁶

فالمُشترك إذا ليس مخصوصاً بالمعنى الأساسي الذي صنفه علماء الدلالة ضمن أنواع اللفظ التي تساعد على الوصول إلى تحديد معاني الكلمات، كتلك التي يدخل تحتها لفظ الأم الأول المقصود من الجملة السابقة، والمعنى الأساسي هو المعنى: « الأولي أو المركزي ويسمى أحياناً

1 صابر الحياشة، مسارات المعرفة والدلالة، كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2011، ص: 54 (بتصرف)

2 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، ص: 56

3 ينظر المرجع السابق، ص: 56

4 المرجع السابق، ص: 56-57

5 المرجع السابق، ص: 57

6 المرجع السابق، ص: 57

المعنى التصوري أو المفهومي Coceptual meaning، أو الإدراكي Cognitive، وهذا المعنى هو العامل الرئيسي للاتصال اللغوي.¹

وقد عرّفه "نيدا" "Nida" « بأنه المعنى المتصل بالوحدة المعجمية حينما ترد في أقل سياق أي حينما ترد منفردة.²

ويقابله عند الغربيين ما يسمّى في مصطلحهم (التماثل اللفظي) « حيث يكون للفظ الواحد معنيان لم يكن أحدهما ناشئاً عن تطور في استخدام اللفظ، لأنهم يفترضون أن ثمة لفظين وضع كل منهما لمعنى، ولكن صادف أن كان اللفظان متماثلين، ولذا فإنهما يعطيان مدخلين مختلفين في المعجم (...)، ويمثل للتماثل اللفظي بنحو bank1 بمعنى مصرف، وbank2 بمعنى ضفة النهر.³

وعلى هذا الأساس فإن المشترك اللفظي يشكل معضلة في فهم وتحديد معاني الألفاظ التي لا تختص بمعنى أساسي معجمي، وبالتالي صعوبة التفاعل والنقص في سلامة عملية التواصل أو على الأقل زعزعتها وعدم استقرارها. وهو يدخل في الشطر الأول من مسمّى "الوجوه والنظائر" أو "الأشباه والنظائر" في مؤلفات علماء العربية وأبحاث القرآن وغيرها من الكتب العربية تحت هذا العنوان.

حيث قال فيه "الزركشي" في "البرهان": « فالوجوه اللفظ المشترك الذي يُستعمل في عدة معانٍ كلفظ الأمة، والنظائر كالألفاظ المتواطئة وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني. وضَعَفَ لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المُشترَكة. وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعاً لأقسامٍ والنظائر نوعاً آخرَ كالأمثال.⁴ ومن أبرز أسباب هذه الظاهرة حسب اللغويين الأسباب الجغرافية حيث: « يذكر أبو علي الفارسي أن تداخل اللغات (يقصد اللهجات العربية) سبب من أسباب وقوع الاشتراك في العربية، وينفي أن يقع في لهجة واحدة.⁵

1 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 36

2 المرجع السابق، ص: 37

3 محمد محمد يونس، مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ص: 70

4 الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957، ج1، ص: 102

5 مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ص: 71

1- ب - التضاد:

التضاد في الأصل « نوع من العلاقة بين المعاني، بل ربما كانت أقرب إلى الذهن من أي علاقة أخرى فبمجرد ذكر معنى من المعاني، يدعو ضد هذا المعنى إلى الذهن، ولاسيما بين الألوان. فذكر البياض يستحضر في الذهن السّواد، فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني.»¹

وهو كذلك يتعلق بالمشترك اللفظي لكن هذه المرة ليس من جهة اختلاف المعنى من جهة المدلولات والجنس وحسب؛ بل وخروجه من دائرة الجنس الواحد للمدلولات إلى الاتفاق في اللفظ والتضاد في المعنى، أي معنى اللفظ وما يقابله أو يعاكسه في المعنى أي الأضداد، وليس المقصود تلك التي تختلف في اللفظ والمعنى (كالقوة والضعف، والعلم والجهل). وإنما من قبيل « اتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدتُ عليه من المَوْجِدَةِ، ووجدتُ إذا أردت وَجَدَان الضّالة.»²

ومن أمثله كذلك إطلاق لفظ (الجون) على اللونين الأبيض والأسود.

ولكن من المتكلمين من علمائنا في هذا الباب من رفضوا هذا النوع من المشترك اللفظي، كما هو الحال عند "ابن الجواليقي" في شرحه لكتاب "أدب الكاتب" "لابن قتيبة" حيث قال: « المحققون من علماء العربية ينكرون الأضداد ويدفعونها، قال أبو العباس أحمد بن يحيى ليس في كلام العرب ضدّ. قال لأنه لو كان فيه ضدّ لكان الكلام محالاً، لأنه لا يكون الأبيض أسوداً ولا الأسود أبيضاً. وكلام العرب وإن اختلف اللفظ فالمعنى يرجع إلى أصل واحد، مثل قولهم التلعة وهي ما علا من الأرض وهي ما انخفض، لأنها مسيل الماء إلى الوادي فالمسيل كله تلعة فمرة يصير إلى أعلاه فيكون تلعة ومرة يتحدر إلى أسفله فيكون تلعة، فقد رجع الكلام إلى أصل واحد وإن اختلف اللفظ. وكذلك الجون هو الأسود وإذا اشتد بياض الشيء حتى يعشي البصر رئي كالأسود.»³

ورأي آخر ينفي وجود الأضداد في اللغة الواحدة، وإنما يصل الضدّ باستعارة اللهجات بعضها عن بعض ويقولون: « إذا وقع الحرف على معنيين متضادين، فمحال أن يكون العربي

1 رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1999، ص: 336

2 سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص: 24

3 أبو منصور ابن الجواليقي، موهوب بن أحمد، شرح أدب الكاتب، دار الكتاب العربي لبنان، ط د ت، ص: 182

أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما، ولكن أحد المعنيين لحي من العرب، والمعنى الآخر لحي غيره (...) فالجون الأبيض في لغة حي من العرب، والجون الأسود في لغة حي آخر، ثم أخذ أحد الفريقين من الآخر.¹

و اللفظ حسب علماء اللغة لمعنى واحد وهم يعدونه أصلاً له، وإطلاقه على غيره من المعاني إنما هو من جانب التطور والانتساع للفظ برأيهم « إذا وقع على معنيين متضادين، فالأصل لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة الانتساع. »²

ومن أسباب نشأة هذه الظاهرة اللغوية ما أورده "إبراهيم أنيس" أثناء نفيه لمسمى الأضداد في اللغة بقوله: « أما الكلمات التي تسمى بالأضداد فيقحمها بعض اللغويين في هذا المشترك اللفظي رغم ما يرى بينها من صلة الضدية، وهي صلة وثيقة بين الدلالات، فلما نذكر الأبيض إلا ذكرنا معه الأسود، ولسنا نذكر الغبي إلا ذكرنا معه الذكي، وقد لعب التفاؤل والتطير دوراً هاماً في نشأة تلك الأضداد. »³

وهو ما نجد له أصلاً في كتاب "المزهر" في هذا الباب. فمما رواه صاحبه عن ثعلب في قضية التغير بسبب التفاؤل والتطير قوله: « من الأضداد مفازة مفعلة من فوز الرجل إذا مات، ومفازة من الفوز على حسب التفاؤل كالسليم. »⁴ ومما جاء على سبيل التفاؤل في "لسان العرب": « والسلم: لدغ الحية، والسليم: اللدغ، فعيل من السلم، والجمع سلمى. وقد قيل: هو من السلامة، وإنما ذلك على التفاؤل له بها خلافاً لما يحذر منه. والملدوغ مسلومٌ وسليمٌ. ورجل سليم بمعنى سالم، وإنما سمي اللدغ سليماً لأنهم تطيروا من اللدغ فقلبوا المعنى، كما قالوا للحبشي: أبو البيضاء، وكما قالوا للفلاة: مفازة، تفاءلوا بالفوز وهي مهلكة فتفاءلوا له بالسلامة. »⁵

إضافة إلى التفاؤل والتطير، هناك سببان آخران هما:

« - التهكم: ومنه إطلاق المَغْلَب على المغلوب مراراً، وهو في الأصل للمحكوم له بالغلبة.

- التأدب: ومنه إطلاق البصير على الأعمى. »⁶

1 فصول في فقه اللغة، ص: 337-338

2 ابن الأنباري، الأضداد، ص: 8، نقلاً عن، المرجع السابق، ص: 338.

3 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص: 214

4 المزهر في علوم اللغة، ج1، ص: 393

5 ابن منظور، لسان العرب، حرف السين، مادة (سلم)، ج3، ص: 2079

6 مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ص: 75

2 - الترادف (النظائر):

« المترادفات هي: الألفاظ متحدة المعنى، وقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق.»¹

من ذلك جلس وقعد، نهض وقام.... إلخ

و قد سبق القول بأن المبرد و ثعلب، وابن فارس، والفارسي والعسكري وغيرهم من الاشتقاقيين من أصحاب الحس الأدبي ينكرون وجود الترادف التام ويؤكدون وجود المعاني الفارقة بين الألفاظ التي تبدو وكأنها مترادفة، وهم ممن يقولون باختصاص كل لفظ بمعناه، كما أن المسمى يملك اسماً حقيقياً واحداً، وبقية الأسماء ما هي إلا صفات له.

كما قال بذلك ابن فارس: « يسمّى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو السيف والمهند والحسام. والذي نقوله في هذا أن الاسم واحدٌ وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفات ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى.»²

وفي موضع آخر يقول: « وأما قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر عن الشيء بالشيء. فإننا نقول: إنما عبر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول أن اللفظتين مختلفتان، فيلزمنا ما قالوه، وإنما نقول: إن في كل واحدة منهما معنى ليس في الآخر.»³

وحكى عنه الشيخ "أبو بكر بن العربي" قال: « كنتُ بمجلس سيف الدولة بطلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسماً، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً، وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصّارم وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفاتٌ، وكأن الشيخ لا يفرّق بين الاسم والصفة.»⁴

ومن ذلك قول أبي نواس:

عبّاسُ عبّاسٌ إذا احتدم الوغى والفضلُ فضلٌ والرّبيعُ ربيعٌ

حيث الكلمات الأولى في هذا البيت أسماء والثانية صفات.⁵

1 فصول في فقه اللغة، ص: 309

2 أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، الصحابي في فقه اللغة العربية وسننها، تعليق، أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1997، ص: 59

3 المرجع السابق، ص: 60

4 المّزهر في علوم اللغة، ج1، ص: 405

5 يُنظر، أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 181

وهذه الحالة يعبر عنها باسم "المشاكلة" وهي: « ذكر الشيء بلفظ غير المصاحب له لوقوعه في صفة ذلك الغير تحقيقاً أو تقديرًا، فهذا الوقوع تسبب في أن يأتي على شاكلته ويترك معناه الحقيقي الموضوع له أصلاً وقت مجاورته لذلك الغير المذكور هذا اللفظ بمعناه فيكون استعماله على غير سبيل الحقيقة.¹ »
وللترادف أنواع منها:

2- أ- الترادف الإشاري:

وهو « اتفاق لفظين أو أكثر في المشار إليه، ومنه أوصافه ﷺ المختار، والبشير ونحوهما التي تشير جميعها إلى ذاته ﷺ وتختلف في معانيها الإحالية (...). ويبقى السياق هو الذي يحدد معناها الإشاري، ويسمى بعض الأصوليين الألفاظ المترادفة إشارياً، بالمترادفة في الذات.² »

2- ب- الترادف الإدراكي:

وهو « اتفاق لفظين أو أكثر في معناهما الإبلاغي المحض الخالي من الإيحاءات العاطفية، أو التأثيرية ومنه اتفاق فم وثرغر، وكذلك عنق ورقبة وجيد في المعنى الإدراكي، واختلافهما في ظلالهما المعنوية، ومن أمثلة ذلك:

- دعا الإسلام إلى تحرير (جياذ، أعناق، رقاب) العبيد
- قصائد الغزل ملأى بوصف (جياذ، أعناق، رقاب) النساء
- يقتل المحكوم عليهم بالإعدام في كثير من البلدان بقطع (جياذ، أعناق، رقاب) هم.³

2- ج- الترادف التام:

وهو نادر الحصول إن لم يكن مستحيلاً، و « يتوقف وجود الترادف التام على تحقق شرطين:

- قابلية الاستبدال في جميع السياقات.
- التطابق في كلا المضمونين الإدراكي، والعاطفي.⁴

1 عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1999، ص: 160

2 مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ص ص: 77- 78

3 المرجع السابق، ص: 78

4 المرجع السابق، ص: 78

وقد أضاف "جون لايبنتو" لهما الترادف المُطلق « وهو ما تحقق فيه الشرطان، بحيث يصير الترادف المُطلق هو الترادف الكامل التام، ورأى أن هذا النوع من الترادف الذي يعني اتفاق اللفظين في المعنى الوصفي، والتعبيري، والاجتماعي مع اتحاد التوزيع السياقي بينهما، غير موجود تقريبا.¹»

3 - التعمية والإلغاز:

ويُقصد بها تلك الألفاظ التي تحمل معاني أساسية يؤدي قصدُ الإبهام فيها إلى الغموض وعدم الوضوح لمعانٍ لا يدركها سامعها، أو يعتقد فيها ما كان يتوقعه من سماعها وهي على عكسها تماما.

« أما صيرورتها أداة تعمية وغموض فتحدث حين يلجأ المرسلُ - صاحب الرسالة - إلى الإلغاز في البنية التركيبية، مما يؤدي إلى عدم وضوح محتوى الشحنة الدلالية في الرسالة الموجهة.²»

« ويبدو هذا في التراكيب التي يؤتى فيها بلفظ أو أكثر ذي معنيين أو دالتين: دلالة مقصودة وأخرى غير مقصودة. ويظهر ذلك أيضا في التراكيب التي تبنى على الإلغاز اللغوي، والتي تبين وعي المرسل بمدلول اللفظ ومحتواه، كما أنها تكشف عما لديه من ثقافة مُعجمية.³» من ذلك ما روي عن الخليفة الواثق عندما سأل أحدهم في مسألة خلق القرآن التي كان يقول بها هو فسكت ولم يجب، فأعاد عليه الخليفة السؤال، فقال له الرجل: من تعني فقال الخليفة: إياك فقال: مخلوق.⁴

وكما روي كذلك عن ذلك الخليفة الذي طلب من أحد الأئمة أن يلعن عليا عليه السلام وكان أمرا ثقيلا على قلبه، فصعد المنبر وقال: لقد أمرني الخليفة أن العن عليا، لعنة الله عليه. وفي هذه الرسالة القائل واع بما يقول ومدركا لأبعادها الدلالية.⁵

ولعل سبب هذا النوع من الدلالات المبهمة - كما يبدو - راجع إلى أسباب متعلقة بفكر المرسل وما يعتلج في نفسه، وبالمتلقي ووضعيته الإدراكية وليس له علاقة باللغة ولا باللفظ ولا

1 المرجع السابق، ص: 79

2 فتح الله أحمد سليمان، مدخل إلى علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1991، ص: 16

3 المرجع السابق، ص: 17

4 المرجع السابق، ص: 16 (بتصرف)

5 المرجع السابق، ص: 16 (بتصرف)

بمعناه إذ الدلالة في هذا النوع من الخطاب موجّهة متعمّدة معلومة لدى قائلها غير مجهولة وغير متوقّعة لدى سامعها، بالضد المتوهم لها على حقيقتها في نفسه.

وهناك دلالات أخرى في هذا الباب إلا أن السبب في غموضها مُختلف عن سابقتها، إذ هو ذاتي في الحالة خارج عن إرادة المستعمل بل هو متعلق باللغة في حدّ ذاتها. لأن « اللغة قد تعجز في بعض الأحيان عن الإفصاح والتحديد الدقيق إلا بالاعتماد على أشياء أخرى، فلو شئنا أن نعرف مثلا اللون البرتقالي، فأمامنا تعريفان:

أولهما: اللون البرتقالي: هو لون يتم من مزج لونين: الأحمر والأصفر.

وثانيهما: اللون البرتقالي: هو بلون البرتقال.¹

وهذا التمييز يعتمد على التجربة في الحياة والمعرفة المكتسبة في هذا الإطار.

كما أن هناك سببا آخر يعود إلى: « اختلاف المجال الدلالي للألفاظ في البيئات اللغوية المختلفة (...)، فكلمة ناصح - مثلا - تعني في العامية المصرية الفطن، الذكي، بينما في عامية أهل الشام الشخص السمين.²»

وقد يقع الإبهام بسبب الاستعارة، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴾ [الكهف: 77].

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: « ومعنى يريد أن ينقض، أشرف على الانقضاض أي السقوط، أي يكاد يسقط. وذلك بأن مال، فعبر عن إشرافه على الانقضاض بإرادة الانقضاض على طريقة الاستعارة المُصرّحة التبعية بتشبيهه قرب انقضاضه بإرادة من يعقل فعل شيء فهو يوشك أن يفعله حيث أراده. لأن الإرادة طلب النفس حصول الشيء وميل القلب إليه.³»

والقضية هنا ليست في التفسير أو المفهوم، وإنما في نسبة الإرادة إلى غير العاقل في كلمة (يريد أن ينقض) وهو ما يثير التساؤل عند "ابن حزم" في قوله: « فقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له والإرادة لا تكون إلا بضمير الحي، هذه هي الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سواها، فلما وجدنا الله تعالى وقد أوقع هذه الصفة على الجدار الذي ليس

1 فتح الله أحمد سليمان، مدخل إلى علم الدلالة، ص: 19- 20

2 المرجع السابق، ص: 23

3 تفسير التحرير والتنوير، ج 16، ص: 8

فيه ما يوجب هذه التسمية؟ علمنا يقينا أن الله عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط فسمى الميل إرادة وقد قدمنا أن الله تعالى يسمي ما شاء بما شاء، إلا أن ذلك لا يوجب نقل الحقائق التي رتب تعالى في عالمه عن مراتبها ولا نقل ذلك الاسم في غير المكان الذي نقله فيه الخالق عز وجل، ولولا الضرورة التي ذكرنا ما استجزنا أن نحكم على اسم بأنه منقول عن مسماه أصلا.¹

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ [الأعراف: 154] وقول الشاعر:

يريد الرّمح صدر أبي البراء ويرغب عن دماء بني عقيل.²

لذلك نجد اختلاف الآراء في جملة أو مقولة أو أبيات من الشعر أو نصا بكامله. ومثال ذلك الاختلاف في قول الشاعر - الذي في الغالب يُذكر في غرض الهجاء -:

دع المكارم لا ترحل لبُغيّتها وأقعد فإنّك أنت الطّاعُ الكاسي.³

فقد فهمها بعض الصّحابة على أنّه هجاء، المقصود منه الذّم لصاحبه بأنه بعيد عن كل مكرمة من المكارم وأنه ليس أهلا لها، فهو مثل البهيمة التي لا تعرف غير الأكل والشرب وتلبية حاجاتها الدّنية وما إلى ذلك.

غير أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه كان له رأي آخر فيه تأويل إيجابي لهذا البيت يخالف تماما الرأي السابق. فقد رأى بأنه مدح وثناء على صاحبه المقصود به، والشاعر إنما يقصد بقوله: دع عنك السّعي في طلب المكارم والخصال الحميدة، وكيفيك من الأفضال والصفات الحسنة النبيلة أنك تطعم وتكسي المسكين وكفى بها مكرمة تغنيك عن طلب ما سواها من المكارم.

ونختم الكلام في هذا الباب بمثال لطيف ينم عن عمق في تدبر كتاب الله وحذق في فهمه وتوظيفه بالتلاعب بالألفاظ الذي يدخل في الحكمة وحدّة البصيرة.

1 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج 4، ص ص: 30-31
2 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق احمد البديوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964، ج 11، ص: 26
3 الحطينة، الدّيوان، شرح، ابن السكيت، والسكري، والسجستاني، تحقيق، نعمان أمين طه، مكتبة ومطبعة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د ط، د ت، ص: 284

فقد « دخل حذيفة على عمر بن الخطّاب وكان أميرا للمؤمنين، فسأله عمر السُّؤال التقليدي: كيف أصبحت؟ فأجاب حذيفة: أصبحت أحبُّ الفتنة، وأكره الحقّ، وأصلّي بغير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السّماء. وعندما سمع الخليفة عمر هذا الرّد غضب... ودخل علي بن أبي طالب فقال والله لقد صدق يا أمير المؤمنين: فقد أصبح يحب الفتنة: أي يحب ماله وولده (إنما أموالكم وأولادكم فتنة)، وأصبح يكره الحق: أي الموت... ويصلي بغير وضوء: أي يقول: اللهم صلّ على سيّدنا محمد، وله في الأرض ما ليس لله في السّماء: أي له زوجة وولد.»¹



1 أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص: 182

المبحث الثالث

التطور الدلالي (المفهوم ، الأسباب ، المظاهر)

أولاً: التطور الدلالي

ثانياً: أسباب التطور الدلالي

ثالثاً: مظاهر التطور الدلالي

أولاً: التطور الدلالي:

اللغة كائن حي ينمو ويكبر، ومع كل مرحلة من مراحل النمو تتغير ملامحه وميزاته وتظهر خصائصه وتتبلور، كما تتبلور شخصية أي واحد منّا عندما يكتسب خبراته الخاصة عبر مسار نموّه واكتماله، وإذا أخذنا بعين الاعتبار قول "دوسوسور" باجتماعية اللغة، فإن ذلك يفرض علينا - ولابد - قضية تدرّج الألفاظ حسب استعمالها بين أفراد المجتمع عبر الأجيال، وتلك التي تناضل منها فتبقى حيّة مستعملة، وتلك التي تندثر وتموت تحت وطأة التجاهل وعدم الحاجة لاستعمالها، وإذا استعملت بعد أمد طويل تصبح غريبة دخيلة تحتاج إلى شرح وبيان. ولا شك أن هذا واقع لا مجرد كلام نظري، ومن السهل التدليل عليه.

فألفاظ العصر الجاهلي التي كانت تستعمل بعفوية ودون تكلف من قبل الشعراء وكانت من بديهيات القول للمتلقى في ذلك العصر، لاشكّ في أنها اليوم موحشة مستغرقة في الغرابة غير مألوفة في عصرنا هذا، ومثال ذلك قول عروة بن الورد:

أَيَّ النَّاسِ آمَنَ بَعْدَ بَلَجٍ	وَقِرَّةٍ، صَاحِبِيَّ بَذِي طِلَالٍ
أَلَمَّا أَغْزَرْتَ فِي الْعُسِّ بُرْكَ	وَدَرَعَةً بِنْتُهَا، نَسِيَا فِعَالِي
سَمِنٌ عَلَى الرَّبِيعِ فَهِنَّ ضَبْطُ	لَهْنٌ لِبَالِبٌ تَحْتَ السَّخَالِ ¹

وللناظر أن يشرح معانيها في حدود المعلوم عنده من معجم اللغة المتداولة، ولصعوبة ذلك فإنه لابد من الرجوع لشارح الديوان ليتسنى لنا فقط فهم ألفاظها، فضلا عن معانيها إضافة إلى جهلنا بمناسبتها التي استدعت من الشاعر قولها.

فدو طلال: ماء قريب من الرّبة، وقال غيره هو واد بالشّربة لغطفان، أغزرت: كثرت ألبانها والعسّ: القدح الكبير، برك ودرعة: عنزان، لبالب: أي حنين، حول سخالها: والسُّخلة ولد الشاة ذكر أو أنثى، سمنّ على الربيع: أكلن الربيع فوافقهن نباته فسمنّ عليه. فهن ضبط: أي أقوياء سمان ضخام.

وقد سبق ورأينا بأن الثبات ميزة اللغة المكتوبة وبأن التغير - وإن كان بتؤدة وخطوات ثقيلة - إنما يحصل في تلك الألفاظ التي تستعمل فقط على مستوى النطق دون الكتابة.

1 ابن السكّيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، شرح ديوان عروة بن الورد، تصحيح، محمد بن أبي شنب، مطبعة، جول كوربونل، الجزائر، 1926، ص ص: 123-125

وما حدث في لغتنا كما رأينا في المثال السابق ينطبق على سائر اللغات. كون اللغة ظاهرة إنسانية فاللغة الإنجليزية بعد "تشوسر" «أبو الشعر الإنجليزي» - كما يسمونه - قد أصبحت تحتاج في عهد "شكسبير" إلى مترجم أو مفسر لدلالاتها، رغم أن ما مرّ بينهما من الزمن يُعدّ قصيراً في تاريخ الأمم. ذلك أن اللغة الإنجليزية قد تركت نهبا للتطور والتغير ولم تقيد بقيود تحول بينها وبين ذلك التطور السريع.¹

ورغم أن الأدب الإنجليزي استقر بتدوين أعمال شكسبير وأصبح نتاج هذا الأدب من أهم الآداب في القرنين السابع عشر والثامن عشر ميلادي يعتزُّ به أهله تاريخياً وثقافياً، إلا أن ذلك لم يمنع تطور دلالات كثير من الألفاظ «وأصبح الناس الآن لا يكادون يفهمون ما في أدب شكسبير من دلالات بعض الألفاظ، ويحتاجون إلى معاجم تاريخية للكشف عنها.»² وليس أماناً بعد ذلك إلا أن تساءل عن مفهوم التطور الدلالي وعن أسبابه التي تدفع باللغة إلى تغيير أثوابها الدلالية، وفيما تتجلى مظاهر هذا التطور والتحول؟ ونجيب على هذه التساؤلات بحسب الدور ونتجنب القفز المفضي إلى غموض المفاهيم لبلوغ غايتنا، وللنجاح في ذلك ولاستيفاء الموضوع من جميع جوانبه والتي هي:

1- مفهوم التطور الدلالي:

التطور أو التغير - حسب تعريفات الباحثين هو: «التغير الذي يطرأ على اللغة سواء في أصواتها أو دلالة مفرداتها، أو في الزيادة التي تكتسبها اللغة أو النقصان الذي يصيبها.»³ هذا التعريف يخص التغير على جميع مستويات اللغة، أما فيما يخص مستوى التوليد الدلالي (على مستوى المعجم) فهو حسب البعض من الدارسين: «إبداع المتكلم لدلالات مُعجمية، وتراكيب دلالية جديدة، تختلف عن تلك الدلالة التي تُقيد الوحدة أو البنية المُعجمية المعروفة والمألوفة بين أفراد الجماعة اللغوية، حيث يقوم أفراد هذه الجماعة اللغوية بتوليد معانٍ جديدة تحمل قيماً دلالية جديدة لأبنية معجمية موجودة من قبل، استوجبتها سياقات ومقامات وظروف وملابس لغوية، لم تكن تتحقق في مدلول البنية المُعجمية قبل ذلك.»⁴

1 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص: 122

2 المرجع السابق، ص: 123

3 عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1985، ص: 45

4 حسام البهنساوي، التوليد الدلالي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2003، ص: 10

هذا التعريف بهذا التعبير فيه بعضٌ من قصر النظر للمفاهيم في القول: بأن التوليد الدلالي هو إبداع المتكلم، لأن هناك فرقا بين الإبداع والتوليد أو التطور. فالتطور هو نمو الشيء وتغيره في أحد مستوياته أو جميعها، وتغيره لينتقل من حالة إلى حالة أخرى ناتجة عن الحالة التي سبقتها، أي يُشترط في التطور وجود ماهية سابقة يقوم على أساسها. بينما الإبداع هو إيجاد الشيء من عدم، واختراعه من غير مثال سابق، والفرق بينهما كالفرق بين بناء بيت على أنقاض بيت آخر أو التعديل في مخطّطه، وبين بناء بيت جديد بدءا من أساساته في أرض عذراء لم يبق عليها بناء من قبل مع مخطّط جديد ليس معدّلاً لمخطّط سابق، وبهذا يكون هذا النوع من التوليد الدلالي إضافة للغة الجماعة وإثراءً للمادة المعجمية لا تطويرا لها. ثم إن الأبنية المعجمية الموجودة مسبقا، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتحول إلى دلالات جديدة لأسباب منها: أنها أصبحت ثابتة ضمن البناء المعجمي، كما أن التحول الذي قد يفرضه السياق لا ينقض الوجود السابق وإنما قد يحوِّره ويزيحه في إطاره الاستعمالي السياقي، كما أن الأصل يُستدعى في إطاره السياقي كذلك، فوجود الدلالة الجديدة لا تلغي الدلالة الأصلية دائما.

كما أن التطور ليس دائما انقراض الدلالات القديمة لتحل محلّها دلالات جديدة « ذلك لأن التغير لا يكون تاما إطلاقا، فكثيرا ما تبقى الصيغ القديمة إلى جانب الصيغ المُستحدثة، حتى لنلاحظ في النظام العام للغات التي لها تاريخ طويل والتي عانت تطورا ضخما، كالفرنسية أو الإنجليزية مزيجا من النظم تضم حالات مختلفة.¹

وهو ما قال به "فندريس" حينما ذهب إلى أن « الكلمات الجديدة لا تطرد القديمة دائما، فالذهن يروض نفسه على وجود المترادفات والمتمثالات ويوزعها على وجه العموم على استعمالات مختلفة. فالكلمتان الفرنسيّتان chaire (كرسي) ولكنها تقال لكرسي الأستاذية أو كرسي الخطيب و chaise (كرسي)، أو sieur (سيد) للاستعمال العادي و seigneur (سيد) تطلق على النبلاء أو على من لهم أتباع، أو على من يعطى لهم لقب السيادة من جهة رسمية.²

وفي رأيه الاختلاف يكمن في القيمة التي يحملها اللفظ.

كما أن هناك فرقا بين نمو اللغة وبين تطورها حيث « يُعَدّ النّمُو اللغوي جزءا من حلقة أكبر (التطوّر اللغوي)، والعلاقة بين النمو اللغوي والتطور اللغوي علاقة الجزء بالكل، أو الخاص

1 فندريس، اللغة، ص: 223

2 المرجع السابق، ص ص: 246-247

بالعام، فكل نمو لغوي هو تطوّر لغوي والأخير يتناول اللغة في مستوياتها كافة، الصوتية والبنائية والنحوية والمعجمية والدلالية، وفق قوانين محدّدة وأسباب وعلل معلومة، في حين يكون النّمو اللغوي خاصا بالوسائل التي تعتمد عليها اللغة المعينة لتكثير مفرداتها، أو تحسينها، أو تعديلها، أو تحويرها، بما ينسجم وحاجات أصحابها، وأغراضهم وأذواقهم ونفسياتهم.¹

وعموم تعريف التطور بمعنى تغير استعمال الكلمات على مستوى المعاني حسب المقامات هو: «انتقالٌ بالكلمة من طور إلى طور». ²

2- الخطأ والتّطور:

قبل أن نذهب إلى أسباب التطور يجب علينا أولاً أن نضع حدّاً فاصلاً بين ما هو تطور وتغيّر أو إثراء وإضافة، وما هو خطأ شائع رسخ بطول الزّمن وأصبح من اللغة بالتّداول وما هو من اللّغة ويجانب الصّحة والصّواب أيما مجانبة.

ومما يوجب التفريق بين الخطأ والتّطور في صيرورة اللغة كونهما «حدثٌ جديد في اللغة وتبديل في بعض ظواهرها، ولكنّ الخطأ تبديل يخالف خصائص اللغة وسنن نموها وناموس حياتها وقواعد فطرتها ويُخلّ بنظامها (...)، وأما التّجديد والتّطور فهو تبديل وإحداث يجري وفقاً لسننها وينساق مع فطرتها وينقاد لقواعدها ويوافق روحها وخصائصها». ³

ومن بين الأمثلة التي يذكرها "محمد المبارك" كلمة "الطقوس" ويقابلها في العربية "الشّعائر" و"المناسك"، وكلمة "كرّس" وليس في اللغة إلّا "الانكراس" بمعنى الإنكباب فقولهم كرّس جهوده لعمل كذا صوابه أن تقول جمعها أو قصرها على كذا أو انكبّ على كذا أو انصرف إليه. و"الصّدفة" والصّواب "المصادفة" و"صدّف" وصوابها "صادف"، و"تمعّن" وهو خطأ صوابه "أمعن" النّظر وتأمّل. وغيرها من الكلمات كثير مما يورده "محمد المبارك".

1 علم الدّلالة التطبيقي في التراث العربي، ص: 587

2 محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1964، ص: 207

3 المرجع السابق، ص: 325

ثانيا: أسباب التطور الدلالي:

للتطور الدلالي أسباب و علل تكتسب صفة الضرورة أو الترف والرفاهية اللفظية، بحسب قوة ونوع دواعيها، ومن أسباب التطور أو التغيير الدلالي - كما يحلو لبعض الباحثين تسميته -:

1- الأسباب الاجتماعية: وأهمها

1- أ- ظهور الحاجة:

من وجهة نظر "أولمان" تكون متى كانت هناك حاجة لكلمة أكثر قوة في التعبير عن الحاجة، وأن هذا التغيير لا يسدّ النقص أو العجز الواقع في الثروة اللفظية، وإنما يضيف أمثلة جديدة إلى المترادفات الموجودة بالفعل.¹

وحسب "إبراهيم أنيس" فإن هذا النوع من التطور يتم « على يد الموهوبين من أصحاب المهارة في الكلام كالشعراء والأدباء، كما تقوم به المجامع اللغوية أو الهيئات العلمية حين تعوز الحاجة إليه، والسبيل إليه هو ما يسمّى بالمجاز أو الانتقال باللفظ من مجاله المألوف إلى آخر جديد عليه.²»

ومثال ذلك - من حيث الاستعمال المجازي - (كلمة موت) وهي في الأصل تعبر عن انقضاء دورة الحياة عند الكائن الحي، ولكنها أصبحت تُستعمل في التعبير عن قوة الميل إلى شيء مُعيّن أو اشتهاؤه كقولنا: أموت في كذا بمعنى أحب كذا حبّا شديداً.

ومنه ما أورده "السّيوطي" في "المزهر" يقولون: بنى الرّجل بامرأته إذا دخل بها، وأصل ذلك أن الرّجل إذا تزوّج يُبنى له ولأهله خباءً جديد، فكثير ذلك حتى استعمل في هذا الباب.³

كما أن المُستحدث من الأشياء المادية من صناعة وتجارة وما إلى ذلك يتطلب وضع مسمّيات للاختراعات الجديدة ويتم ذلك بـ « أن يعتمد إلى الألفاظ القديمة ذات الدلالات المُندثرة فيحيي بعضها، ويطلقه على مستحدثاته ملتصقا في هذا أدنى ملابسة.⁴»

وهو ما سمّاه "الثعالبي" "بالمجاورة" وفصّل فيه بقوله: « العرب تسمي الشيء باسم غيره إذا كان مجاورا له أو كان منه بسبب، كتسميتهم المطر بالسماء لأنه منها ينزل، وفي القرآن:

1 يُنظر، ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة، كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (؟..) د ط، 1975، ص: 152

2 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص: 145

3 يُنظر المزهر في علوم اللغة، ج1، ص: 430

4 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 238

﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾ أي المطر، وكما قال جلَّ اسمه: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعَصِرُ خَمْراً﴾ أي عنباً ولا خفاء بمناسبتها، وكما يقال: عفيف الإزار أي عفيف الفرج في أمثال له كثيرة.

ومن سنن العرب وصف الشيء بما يقع فيه أو يكون منه، كما قال الله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾، أي يوم عاصف الريح وكما تقول: ليل نائم أي نام فيه، وليل ساهر أي يُسهر فيه.¹ من ذلك ألفاظ الطائرة في ملامستها للفظه الطائر، والسيارة والقاطرة التي ما إن ترد على السَّمع حتى تستدعي في الذهن صورة القافلة والناقة التي تقطرها وسيرها في مقدّماتها لتسير على هديها وخطاها، وما إلى ذلك من ألفاظ ومسميات أحدثتها الثورة التكنولوجية الحديثة كما أوردها "إبراهيم أنيس" من مدفع ودبابة ودراجة وهاتف وصاروخ وقطار والسيارة والثلاجة والسخان والذبذبات ومسميات بعضها له أصل في المعجم اللغوي وبعضها مستحدث.

1- ب- التطور الفكري والحضاري للمجتمع:

وهو ما حدث للأمة العربية بانتشار حضارة الإسلام بنقلها من البداوة إلى التمدن والحضارة وإقامة دولة بما تحمله الكلمة من معنى، « وانتقال الأمة من البداوة إلى الحضارة يهذب لغتها ويسمو بأساليبها ويوسّع نطاقها، ويزيل ما عسى أن يكون بها من خشونة، ويكسبها مرونة في التعبير والدلالة. »²

وخير مثال على ذلك الشاعر البدوي الذي أراد أن يمدح الأمير فلم يجد أحسن من القول:

أنت كالكلب في حفاظك للعهد وكالتيس في قراع الخطوب.³

وبعد أن هذبت حضارة بغداد جادت قريحته بأجمل الشعر وأعذبه في قصيدة مطلعها:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري.⁴

وهو ما قال به "فندريس" عندما أقرّ بوضوح الأسباب الاجتماعية في تغير الكلمات ومراعاة اللياقة.⁵

1 الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق، عبد الرزّاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2002، ص: 225

2 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط9، 2004، ص: 257

3 المرجع السابق، ص: 258

4 يُنظر المرجع السابق، ص: 258

5 يُنظر فندريس، اللغة، من ص: 280

وهو نفس السبب الذي يستدعي في كثير من الأحيان والمواقف الكناية والاستعارة من باب الالتزام بالآداب العامة أو من باب الحيطة والحذر.

والتطور الاجتماعي للغة من هذه الناحية، ليس فقط التوسيع في معاني الألفاظ الموجودة وحسب بل إضافة ألفاظ بمعاني جديدة تحمل قيما وأفكارا ثورية على مستوى ثقافة المجتمع وفكره، وإكساب اللغة ثوبا جديدا بتشذيبها وتهذيبها، والمحرّك في ذلك هو حدوث الفكر الديني والمذهبي واكتساب قيم حضارية جديدة، حيث « إن انتشار أديان أو مذاهب اجتماعية جديدة يقترن غالبا بظهور مفردات لغوية جديدة في صياغتها أو في معناها على الأقل للدلالة على المفاهيم الجديدة، فالألفاظ الإيمان الذي كان التصديق فقط، والنفاق له معان كثيرة منها كما في لسان العرب النُّفَقَةُ والنَّفَاقُ وهو جحر الضَّب واليربوع، وهو الموضع الذي يرقُّه اليربوع حتى يخرج منه. والفسق بمعنى الخروج من القشرة، والصَّلَاة بمعنى الدَّعاء، والصوم والزكاة والجهاد والتوبة، والكفر بمعنى التغطية والستر، والتميم والتَّقوى والدُّنيا والآخرة والحلال والحرام، وكثير غيرها ظهرت بمعانيها الجديدة بظهور الإسلام وعرف كل مذهب في عصرنا بألفاظ خاصّة به للتعبير عن مفاهيمه الخاصة الجديدة.¹»

ولعل هذا ينطبق على الخطاب الصوفي في توظيفه للغة العادية لإيجاد لغته الخاصة، وهو ما سنتعرف عليه أكثر في حينه.

1-ج- تنوع المعنى حسب طبقات المجتمع:

الحياة بها طرق عديدة وسبل كثيرة للعيش، هذا التعدّد والتشكّل يأتي من اختلاف طبائع البشر وميولاتهم الفكرية واستعداداتهم النفسية، لذلك وجد الفلاح والنجار والتاجر والطبيب والباحث وغير ذلك من أسماء الحرف والمهن.

هذا التعدد جعل الكثير من الألفاظ شراكة بين أصحاب مختلف طبقات المجتمع ولكن في اللفظ فقط، والمعنى يكتسب من مفهوم هذا اللفظ لدى كل طبقة، « وقد يكون في شكل اتفاق مجموعة فرعية ذات ثقافة مختلفة على استخدام ألفاظ معيّنة في دلالات تحددها تتماشى مع الأشياء والتجارب والمفاهيم الملائمة لمهنها أو ثقافتها.²»

1 محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 214

2 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 239

« فالحقل لدى طبقة الفلاحين خاص بالأراضي الزراعية مكان عملهم اليومي، على حين أنها تطلق لدى العلماء والباحثين على ميادين إجراء بحوثهم فيقولون: أثبتت التجارب في هذا الحقل صحة ما نذهب إليه من النتائج العملية (...). والعملية يختلف معناها حسب نوع الطائفة التي تستخدمها، فهي عند الأطباء بمفهوم خاص وعند التجاريين بمفهوم آخر، وعند العسكريين بمفهوم ثالث.»¹

ومثال آخر: «"لفظة الوتد" عند اللغويين أحد أوتاد البيت أو الجبل من قوله تعالى: ﴿والجبال أوتادا﴾. وعند أصحاب العروض ثلاثة أحرف: اثنان متحرّكان وثالث ساكن، وعند المنجّمين أحد الأوتاد الأربعة التي هي الطالع والغارب ووسط السماء ووتد الأرض.»²، وعند بعض الصوفية بمعنى آخر يدخل في الاعتقاد بوجود أولياء حافظين لأركان الأرض وهم في الغالب سبعة ولا يخلو منهم زمان.

وهذه المدلولات ضيقة الاستعمال تندرج تحت ما سماه "فوكو" «بجميعيات الخطاب أو جماعات الخطاب "Sociétés de discours" مهمتها الحفاظ على الخطاب، وعلى تداوله في نطاق ضيق وجعل مجاله مغلقا قدر الإمكان، كالأسرار التقنية أو التكنولوجية والعسكرية والاقتصادية.»³

مما يعني وجود اصطلاح على مجموعة من الألفاظ تُستعمل فقط داخل دوائر خاصة، حسب كل مجموعة أو جماعة للتدليل بها على مفاهيم خاصة، مما يعني نشأة أو إيجاد لغة خاصة. وهو ما ينطبق تماما على المصطلح والرمز الصوفيّين الذين استعملوا استعمالا خاصا داخل الدائرة الصوفية.

« ولا شك أن شدة الاتصال بين أفراد الجماعة، وبينها وبين أفراد أخرى من المجتمع الكبير سيقضي على صعوبة إفهام الآخرين وتعاملهم مع المدلول الجديد.»⁴

إذ يكتسب المدلول بطول الزمن شرعيته الدلالية ضمن المنظومة اللسانية للمجتمع، ويصبح فردا من من العائلة اللغوية لذلك المجتمع.

1 هلال، عبد الغفار حامد، علم الدلالة اللغوية، دون دار نشر، د ط، د ت، ص ص: 65-66

2 فايز الزاوية، علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996، ص: 284

3 الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 2000، ص: 140

4 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 239

2- الأسباب النفسية:

وترجع إلى طبيعة العلاقات بين أفراد المجتمع ونظرتهم إلى بعضهم البعض والمواقف التي تفرزها هذه النظرة، كما أن الانتماء إلى فئة معينة قبيلة كانت أو أمة بعينها يفرض نوعاً من السلوك نحو هذا الانتماء يعبر عنه من خلال الألفاظ الدالة على هذه الرابطة ولو على حساب الانتماءات الأخرى، كما أن الميل إلى رأي بعينه أو فكرة مهيمنة في الذهن تنتظم ضمن الدواعي النفسية - بغض النظر عن صحتها - تدفع بصاحبها إلى أن ينتصر لها ولا يراعي فيها القيم الإنسانية الجامعة، و نذكر من أهم هذه الأسباب النفسية:

2- أ- العصبية وانحدار الكلمات:

في رأي "فندريس" تعبير اللغة عن تفسير الصفات كتفسير المسالمة عند الرجل الطيب تفسيراً سيئاً، وتمجيد قسوة الظالم على أنها من عظام الأمور والعطف على البائسين واستجابة الإنسان لهذه الصفات، يكشف عن خلق المتكلم وهي علامة الخلق السّاخر أو المستعبد أو الرّحيم، وبها يمكن تمييز اختلاف الأشخاص.

ف « الكلمات التي تمتُّ إلى الطّيبة والعذوبة والهدوء في كثير من اللغات قد استعملت للدلالة على البلاهة. فالبساطة - وهي فضيلة في الخلق - تُعدُّ نقصاً في العقل أيضاً.¹

و « الانحدار الذي يصيب الكلمات يعكس طريقة ملموسة إما الاحتقار الذي تكنه الطبقات الاجتماعية بعضها لبعض، وإما البغض المتبادل بين الأوطان والأجناس وإما التعصّب الأعمى من جانب الجماهير وإما عدم احترام المتعصبين لأراء غيرهم، فالناس يتباغضون ويتناحرون ويتبادلون الاحتقار ويتنابدون بالألقاب، واللّغة حارس أمين على آثار هذه الحماقات المستمرة.²

ويمثل "فندريس" بكلمات brigand (قاطع طريق)، ribaud (إباحي)، assassin (قاتل) grivois (خليع)، التي كانت في أول أمرها تُطلق على بعض الكتائب العسكرية، وتدين بمعناها الحالي إلى غلظة الأخلاق الحربية واستهتارها.

1 فندريس، اللغة، ص: 264

2 المرجع السابق، ص: 266

2- ب- التفاؤل والتشاؤم والحياء والابتذال:

وقد سبق الكلام في ذلك في عنصر التّضاد من المشترك اللفظي أثناء الحديث عن ثنائية اللفظ والمعنى والإشكاليات، وكان القول بتسمية الأشياء بأضدادها، مثل تسمية اللديغ بالسّليم والمفازة للفلاة وهي مهلكة تفاؤلا أو تطيّرا، والأعمى بالبصير حياءً وتأدّبا ومال إلى ذلك مما أورده السيوطي في المزهري.

أما من باب الحياء والحفاظ على مساحة الاحترام بين أفراد الأسر والمجتمع، فإننا نجد في القرآن الكريم الكثير من الأمثلة منها على سبيل التدليل لا الحصر، ما يتعلق بالمعاملات في الحياة الزوجية كقوله تعالى: ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ﴾ [البقرة: 223]. وقوله تعالى: ﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ [البقرة: 187]. وقوله تعالى: ﴿ أَوْ لَمْ تُنَبِّهُوا النِّسَاءَ ﴾ [النساء: 43].

فقد استخدمت كلمات كريمة (حرث، الرفث، لباس، لامستم) للتعبير عن هذه العلاقة الحميمة المقدسة بعيدا عن تلك الألفاظ الخشنة النابية المستهجنة التي تخذش الحياء. ويدخل ذلك تحت مُسمّى "اللامساس" ويؤدي إلى « التحايل في التعبير أو ما يسمّى بالتلطف، وهو في حقيقته إبدال الكلمة الحادة بكلمة أقل حدة وأكثر قبولا، وهذا التلطف هو السبب في تغيير المعنى.¹»

3 - الأسباب اللغوية:

إضافة إلى الأسباب سابقة الذكر هناك أسباب أخرى تقع ضمن المنظومة اللغوية نفسها ومن أهم هذه الأسباب:

3- أ- الوضوح والغموض:

الغموض في اللفظ يجعل المتلقي مرتبكا بشأن دلالاته التي يرمي إليها صاحبه، ويُعدّ من الإغراب في الألفاظ وقد يفهم منه خلاف ما أريد له من معنى، لذلك فإن إيضاح اللفظ وعدم الإغراب في الخطاب ألزم ما يكون لتحقيق إرادة المتكلم والوصول إلى غايته عن طريق

1 أحمد مختار، عمر، علم الدلالة، ص: 240

ملفوظه، « فكلما كان مدلول الكلمة واضحا في الأذهان قلّ تعرضّه للتغير وكلما كان مبهما غامضا مرنا كثر تقلبه وضعفت مقاومته لعوامل الانحراف، ويساعد على وضوح مدلول الكلمة عوامل كثيرة من أهمها: أن تكون مرتبطة بفصيحة من الكلمات معروفة الأصل، ويعمل على إبهامها عوامل كثيرة من أهمها: أن لا تكون لها أسرة معروفة الأصل متداولة الاستعمال.»¹

ويندرج هذا تحت ما سماه "أحمد مختار" بـ (الانحراف اللغوي) ويكون حسب رأيه: « نتيجة سوء الفهم أو الالتباس أو الغموض.»²

ويحدث سوء الفهم والغموض « حين يصادف المرء اللفظ لأول مرة فيخمن معناه، وقد ينتهي به التخمين إلى دلالة غريبة لا تكاد تمتّ إلى ما في ذهن المتكلم بأي صلة، وحين يتكرر هذا الانحراف من أكثر من شخص، قد يؤدي هذا إلى تطور اللفظ تطورا مفاجئا يرثه الجيل الناشئ ويركن إليه.»³

3- ب- مماثلة الكلمة:

من الأسباب التي ذكرها "رمضان عبد التّواب" في هذا الباب تطور أصوات الكلمة من جهة مماثلة الكلمة لكلمة أخرى لها معنى آخر، منها كلمة "كماش" الفارسية وهي بمعنى نسيج من قطن خشن، التي تطورت فيها الكاف لتصبح قافا، فشابهت الكلمة العربية "قماش" بمعنى أراذل الناس وما وقع على الأرض من فتات الأشياء، ومتاع البيت، فأصبحت هذه الكلمة العربية ذات دلالة جديدة على المنسوجات.⁴

وهذا يحيلنا إلى مشكل آخر وهو استعمال الكلام في عكس ما وضع له أو في غير ما قصد به فينتج عن ذلك:

3- ج- الخطأ في معاني الألفاظ:

ويُعدّ خارج المجال الذي تجيزه الأساليب البلاغية، وهو يتعلق في التعامل مع اللغة في حدّ ذاتها، « وذلك بنقلها إلى معنى آخر نقلا لا تجوّزه أساليب اللغة وقواعد البلاغة ووضعها في

1 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص ص: 321-322

2 أحمد مختار، عمر، علم الدلالة، ص: 240

3 المرجع السابق، ص: 240.

4 يُنظر، التطور اللغوي مظاهره وعمله وقوانينه، ص: 191

غير موضعها كقولهم (تنفّس الصُّعداء)، ومعناه الصّحيح تنفّس الإنسان في الصُّعود، أي لقي شدةً وعُسراً، و الصُّعداء مصدر بمعنى الصُّعود، وعامة الناس يستعملونها بعكس هذا المعنى يريدون الرّاحة واليسر. (ورضخ) بمعنى قطع وكسر وأعطى، والأصل في معانيها كسر النّوى والعظم وغيرها من اليابس ومنها رضخ رأس الحيّة ورضخ له من ماله كأنه كسره واقتطع منه قطعة وأعطاه إيّاها، والنّاس يستعملونها بمعنى خضع وليس ذلك من معانيها عند العرب ولا وجه له.¹

3- د- الاختصار في العبارة:

من الأسباب الكلامية كذلك الاختصار قصد التخفيف من الكلام أو ما سمّاه "سبويه" "الاستخفاف" وهو حذف ما كان مُظهِراً من الكلام. جاء في "الكتاب" « وإنّما أضمرُوا ما كان يَقعُ مُظهِراً استخفافاً، ولأنّ المخاطب يعلم ما يعنى فجرى بمنزلة المثل، كما تقول: (لا عليك) وقد عرّفَ المخاطبُ ما تعني، أنّه لا بأسَ عليك، ولا ضررَ عليك، ولكنّه حُذفَ لكثرة هذا في كلامهم*.²»

ثالثاً: مظاهر التطور الدلالي:

يرجع "فندريس" التغيرات إلى ثلاث حالات ويفرق بين هذه الحال بقوله: « ترجع التغيرات المختلفة التي تصيب الكلمات من حيث المعنى إلى ثلاثة أنواع: التضيق والاتساع والانتقال.³»

1- التخصيص والتعميم:

يتضح من خلال العنوان أن هناك نوعان يقعان تحته من مظاهر التّغير، وهما التخصيص الذي يمس ما عمّم من لفظ وحصره في معنى يلتبس به وعطيه معنى آخر يضيق ويحصر مجال استعماله، والتعميم الذي هو على العكس من الأول، ولعل الأمر يتضح أكثر من خلال تفصيلهما كما سيأتي.

1 محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 332

*يقصد في لغة بني تميم، ينظر الكتاب.

2 سبويه، الكتاب، ج1، ص: 224

3 فندريس، اللغة، ص: 256

1- أ- تخصيص العام (التضييق):

وهي تقريبا نفس ما مرّ في التطور الحضاري والفكري للمجتمع من حيث تخصيص العام وإكساب اللفظ معنى خاصا بكثرة تداوله في إطار المعنى الجديد وهو: « ما يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله (...).

من ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بالعقائد والشعائر أو النظم الدينية كالصلاة والحج والصوم والمؤمن والكافر والمنافق والركوع والسجود.¹

فالصلاة وهي في الأصل كما جاء في لسان العرب بمعنى الدعاء والاستغفار، وهي العبادة المخصوصة، وأصلها في اللغة الدعاء.² كما أن عموم معنى الحج هو القصد ورجل محجوج أي مقصود (...). ثم تعورف استعماله في القصد إلى مكة للنسك والحج إلى البيت خاصة.³

كذلك لفظ "مُدَام" كما في لسان العرب وكل شيء سكن فقد دام، ومنه قيل للماء الذي يسكن فلا يجري: دائم، ثم أصبحت خاصة بالخمير المعتقة والمُدَام والمُدَامَة: الخمر، سُمِّيَتْ مُدَامَة لأنه ليس شيء تُستطاع إدامة شربه إلا هي، وقيل لإدامتها في الدن زمانا حتى سكنت بعدما فارت، وقيل سُمِّيَتْ مدامَة إذا كانت لا تنزف من كثرتها، فهي مدامة ومُدَامٌ، وقيل: سُمِّيَتْ مُدَامَة لعتقها.⁴ وهلمّ جرا مما حدث لكثير من الألفاظ في لغتنا العربية.

1- ب- تعميم الخاص (الاتساع):

ويمس هذا التغيير اللفظ الشائع ويحوّله من حقله الدلالي المعجمي المتعارف عليه إلى معنى أوسع من دلالاته الأصلية، « ويكون ذلك بتوسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعمّ وأشمل.⁵»

وعند "فندريس" يتعلق بالجنس الواحد فقط، فهو يعرفه بقوله: « وينحصر التعميم في إطلاق اسم نوع خاص من أنواع الجنس على الجنس كلّهُ.⁶»

1 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 219

2 لسان العرب، باب الصّاد، مادة صلا، مجلد 4، ص: 2490

3 المرجع السابق، باب الحاء، مادة حجج، مجلد 2، ص: 778

4 يُنظر، المرجع السابق، باب الدال، مادة دوم، ص: 1457

5 محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 218

6 فندريس، اللغة، ص: 258

وهو عنده من الأخطاء اللغوية في حالة بقائها واستمرارها ودوام أثرها حيث يقول: « وهذه هي حال الأطفال الذين يسمّون جميع الأنهار باسم النّهر الذي يروي بلدتهم التي يعيشون فيها: هكذا يفعل الطّفل الباريسي عندما يصيح وقد رأى نهراً je vois une Seine (أرى سينا)، وتلك غلطة طفل لا يدوم لها أثر، ولكن هناك أخطاء مماثلة قد استمرّ بقاؤها، ففي السلافية الجنوبية صار اسم الوردة يُطلق على الزّهرة عموماً.¹»

كما أنّ « كثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التّوسّع تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم، فمن ذلك مثلاً في اللغة العربية البأس والورد والرّائد...فالبأس في الأصل الحرب، ثم كثر استخدامه في كل شدّة، فاكْتسب من هذا الاستخدام عموم معناه. وأصل الورد إتيان الماء وحده ثم صار إتيان كل شيء ورداً لكثرة استخدامه في هذا المعنى العام. والرّائد في الأصل طالب الكلأ ثم صار طالب كل حاجة رائداً.²»

ولا يقتصر الأمر على لغتنا العربية وحسب، فالتغير ميزة اللغة عموماً أياً كانت وليس مخصوصاً بلغة بعينها، بل هو ناموس يجري على جميع اللغات، ومن ذلك في اللغة الفرنسية كلمة "Salaire" فقد كان معناها في الأصل ما يُصرف للجندي من نقود في نظير ما يحتاج إليه من ملح وطعام، ثم شاع استعمالها في كل أجرّة حتى نُسي معناها الأصلي. وكلمة "Arriver" فقد كانت تدل في الأصل على الوصول إلى الشاطئ، ثم شاع استعمالها في كل وصول فاستقر معناها على هذا الوضع العام.³

2- انتقال المعنى:

يذهب "فندريس" إلى القول بأن الانتقال يكون « عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص (كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من السبب إلى المُسبّب أو من العلامة الدّالة إلى الشيء المدلول عليه).⁴» وعنده أن الانتقال - في أغلب الأحيان - هو سبب التضيق والاتساع.

1 المرجع السابق، ص: 258

2 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص: 220

3 يُنظر، المرجع السابق، ص: 321

4 فندريس، اللغة، ص: 256

«ويقصد به الانتقال بالكلمة من معناها الأصلي إلى معنى آخر بينه وبين المعنى الأصلي علاقة. فإن كانت هذه العلاقة مشابهة بين المعنيين فهي الاستعارة، وإن كانت هذه العلاقة غير مشابهة بين المعنيين فهي المجاز المرسل.»¹

والفرق بين التخصيص والتعميم (التضييق والاتساع) والانتقال حسب "فندريس" هو أن «التوسيع والتضييق يتم بصورة غير شعورية، أما انتقال المعنى فيتم بصورة قصدية لمقصد أدبي في الأعم الأغلب.»²

وهناك سببان لانتقال المعنى:

أ- انتقال لعلاقة المشابهة بين المدلولين (الاستعارة):

يقول "ابن قتيبة": «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها، أو مشاكلا. فيقولون للنبات: نوء لأنه يكون عن النوء عندهم.»³

ويتم في إطار المجاز كالتعبير عن ثقب الإبرة باستعمال عين الإنسان مجازيا لشدة الشبه الموجود بين هذا العضو والثقب الذي ينفذ الخيط من خلاله.

والسبب حسب "أولمان" «أن كل وجوه الخلاف بين الجانبين تسقط من الحُسابان عند المقارنة. ويصبح انتباهنا محصورا في الخصائص المشتركة بينهما.»⁴ ويعتبر ذلك الأساس النفسي للاستعارة métaphore وهو مصطلح إغريقي تقابله الكلمة Transfer بمعنى (النقل والتحويل).

ومن قبيل ذلك، ولكن هذه المرة في باب نقل ما هو حسّي إلى ما هو مُجرّد كما يقول "أولمان". ومن جملة ما أورده "ابن فارس" في معجمه (شك) «وهو يدلُّ على التداخل، من ذلك قولهم شككته بالرمح، وذلك إذا طعنته فداخل السنان جسمه.»⁵

1 محمد محمد داوود، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2001، ص: 213

2 المرجع السابق، ص: 214

3 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ص: 88

4 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص: 165

5 ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، د ط،

1979، ج 3، مادة شك، ص: 173

ومنه قول عنتره بن شداد

فَشَكَّكَتْ بِالرَّمَحِ الْأَصَمَّ ثِيَابَهُ ليس الكريم على القنا بمُحَرَّم.¹

يقول "ابن فارس": « ويكون هذا من نظم الشَّيئين إذا شُكَّا، ومن هذا الباب الشُّكُّ الذي هو خلاف اليقين، إنما سُمِّيَ بذلك لأن الشَّاك كَأَنَّهُ شُكَّ له الأمران في مشكٍّ واحد، وهو لا يتيقن واحدا منهما فمن ذلك اشتقاق الشُّك. »²

ومنه كذلك قولهم: مالك في هذا الأمر طَبَاخٌ « والطَّبَاخُ أصله القوَّة والسَّمن، ثم استعمل في غيرهما فقالوا فلان لا طبَّاخ له، أي لا عقل له ولا خير عنده، قال حسَّان:

المال يغشى رجالا لا طَبَّاخ لهم كالسَّيل يغشى أصول الدُّنْدِ البالي.³

« وهناك نوع آخر من الاستعارات يعتمد على التشابه في الشُّعور تحوي جانبي الاستعارة، وفي نوع الإحساس بهما أكثر من اعتماده على التَّشابه في الخصائص الجوهرية، وذلك كما في قولنا (تحية عطرة) و (استقبال بارد). »⁴

وهو ربط الإحساس بين التحية الطَّيِّبة وبين العطر، وبين الاستقبال الهادئ الخالي من العواطف المعبرة عن فرحة اللقاء، وعدم الاحتفاء بالزائر والنظر إليه بعين الاعتبار وبين البرد.

وفي هذا الباب الذي يعتمد على الاستعارة، نجد كذلك نقل ألفاظ أحد مجال الحواس إلى مجال آخر منه قولنا لون دافئ أو صوت حلو كما يقول "أولمان": « فهنا يوجد إحساس بأن هناك تشابها بين الدفء وبين لون معيَّن من الألوان، وتشابها بين المذاق الحلو وبين الصفات الجميلة للصوت. »⁵

وقد سبق الكلام في ذلك (باب الاستعارة) في التعمية والإلغاز ضمن الكلام عن ثنائية اللفظ والمعنى (الإشكاليات والأسباب)، في نسبة الإرادة إلى الحائط، ونسبة السكوت إلى الغضب.

1 عنتره بن شداد، الديوان، شرح حمود طمَّاس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2004، ص: 17

2 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص: 173

3 أبو حفص، عمر بن خلف، تثقيف اللسان وتلقيح الجنان، تقديم وضبط، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1990، ص: 236

4 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص: 166

5 المرجع السابق، ص: 166-167

2- ب- انتقال لغير علاقة المشابهة بين المدلولين (المجاز المرسل):

والمجاز المرسل في البلاغة العربية هو: « المُركَّب من الكلام المُستعمل في غير المعنى الذي وُضع له لعلاقة غير المُشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي.»¹

ومثال ذلك كلمة Bureau (مكتب) في الفرنسية، معناها المكتب الذي يُكتب عليه، أو المصلحة (بمعنى مكتب داخل مؤسسة) المؤسسة الحكومية، أو المكان الذي تُدار منه الأعمال.²

« ومن الواضح أنه ليست هناك أية مشابهة بين المدلولين، ولكن بينهما ارتباط من نوع آخر فالمكتب الذي نكتب عليه يوضع عادة في الأماكن التي تُدارُ منها الأعمال، وعلى هذا فالفكرتان مرتبطتان ببعضهما ببعض في ذهن المُتكلِّم، أو قل إنهما ينتميان إلى مجال عقلي واحد، وهذا هو التفسير النفسي لذلك النوع من المجاز المعروف بالمجاز المرسل، Motonymy.»³

والمجاز في البلاغة على ضربين: منه ما يقع في المُركَّبات الخبرية في الإنشاء وعكسه لأغراض كالتَّحسُّر والتَّأسف وإظهار السَّرور والدَّعاء. ومنها ما يقع في المُركَّبات الإنشائية كالأمر والنَّهي والاستفهام، والتي خرجت عن معانيها الأصلية ومختصر ذلك كما في قول رسول الله ﷺ: (من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النَّار)، فكلمة (فليتبوأ) ظاهرها أمر ومعناها خبر أو إخبار.⁴

والمجاز في الدلالة له صور وحالات منها:

- إطلاق الكلمة على الجملة من قبيل إطلاق الجزء على الكل، مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ ﴾ [النساء: 92]. فالرقبة جزء من جسم الإنسان. وكذلك قولهم: (ألقى الرَّجل كلمة في الحفل) فالعلاقة هنا جزئية لأن الكلمة جزء من خطاب.
- وعلاقة آلية في إطلاق اللسان على اللغة من قبيل إطلاق الأداة على الشيء.
- وعلاقة محلّية كقولنا: (نفوه الرَّجل بكلام طيّب)، لأن الفم محل الكلام.
- وعلاقة سببية، مثل قولنا: نبّه وأيقظ... إلخ حيثُ القول هنا سبب لحدوث فعلي التنبيه واليقظة.
- وعلاقة زمانية في مثل: يصبح عليه، يمسي، المسحراتي، فدلالة الكلام هنا ارتبطت بزمن مُحدّد وهو: الصُّباح، المساء، السَّحر.⁵

1 الهاشمي، السيد أحمد، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 2010، ص: 245

2 يُنظر، دور الكلمة في اللغة، ص: 169

3 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص: 169-170

4 يُنظر، جواهر البلاغة، ص: 245

5 يُنظر، العربية وعلم اللغة الحديث، ص: 215-216

الفصل الثاني

تطور الدلالة في الخطاب الصوفي (في التصوف و العرفان و التجربة)

- المبحث الأول: تطور الملامح العامة
- المبحث الثاني: من الدلالة الحسية إلى الدلالة العرفانية
- المبحث الثالث: التجربة الصوفية مقابل السياق

المبحث الأول

تطور الملامح العامة للتصوف

- مدخل: إلى الخطاب الصوفي

1- نشأة الخطاب الصوفي ومراحل تطوره

2- التصوف والصوفية التسمية والدلالة

3- تطور الخطاب الصوفي في الأدب

مدخل إلى الخطاب الصوفي:

إن غاية التصوف أن يرتقي بالإنسان بتهذيب سلوكه، والسمو بالنفس البشرية بالتزكية والتصفية عن طريق المجاهدة لعلاج أمراض القلوب، وتصحيح المفاهيم والتصورات وتقويم الجوارح وفق ضوابط الشريعة، والسمو الأخلاقي بالترفع عن ملذات الدنيا وشهواتها للفوز برضا الله تعالى ونيل سعادة الدارين.

ويسعى الصوفي إلى الوصول إلى مرتبة المراقبة ومنها إلى مرتبة الإحسان حتى يكون رقيباً منه ورقيبه فيه ورقيبه عليه، وأن يعبد الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فإن الله يراه.

و حاز الفضل كونه من - وجهة نظر بعض المنظرين- من أشرف العلوم لتعلقه بمعرفة الله تعالى. وليس ذلك وحسب، بل إنه يتصل بصحة عبادة الإنسان ربّه بالتّباع سنة الرسول ﷺ.

قال عزّ من قائل: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

[آل عمران: 31]. وبإخلاص العبادة لله تعالى وحده حيث يقول: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا

صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110].

فكانت الغاية من خطابهم وأدبهم؛ التعبير عن فكر متعالٍ يتسامى فوق مستوى الخطاب الطبيعي ليعبروا من خلاله عن أحوال خاصة تعترّيهم في ذهولهم بالاتصال بالذات العليا وملاحظة الجمال الإلهي، فانتقل الخطاب الصوفي من المباشرة إلى الإشارة مستغلاً طرق التعبير المعروفة، ونقلها إلى مستويات أخرى تميزت بطابع التصوير والتجريد، ليرتقى بالأدب فناً في شكله، ونوعاً في مادته وموضوعاته.

والسؤال هنا هو:

كيف دخلت كلمة تصوف وصوفي في الخطاب الإسلامي؟ ومن أين اكتسبت دلالتها داخل هذا الخطاب، لتتسع دائرتها فيما يتصل به من أدب ويختص بتسمية تميزه عن سائر الخطابات، ويحصر مجالات بعينها فتسمى باسمه كتسمية الأدب الصوفي، كونه وظّف هذا الخطاب توظيفاً أدبياً (شعراً ونثراً)، ليصبح لسان حاله المعبر عنه بين الخطابات الأخرى، بتوظيفه اللغة وتطويعها لتصبح لغة رمزية إشارية أو بتعبير أدق عرفانية تحمل دلالات جديدة؟

وجواب هذا السؤال يتطلب منا السير على خطى هذا الخطاب وتتبع أثره وتقصي ما كان من خبره، لمعرفة مساره التاريخي والسُّبل التي سلكها عبر هذا المسار، إلى أن تشكّل على الهيئة التي حملت ملامحه الخاصة دون سائر الخطابات وسماته التي ميزته عنها.

أولاً: نشأة الخطاب الصوفي ومراحل تطوره:

بداية فإن تسميته هذه كانت نسبة لأولئك للصوفية الذين جعلوا من التصوف طريقاً للوصول إلى الله سبحانه وتعالى، وأنتجوا هذا النوع من الخطاب في الأدب شعراً ونثراً، ليعبروا به عن تجاربهم الروحية التي عاينوها وكابدوها في هذا الطريق، وعليه يتوجب علينا تعريف التصوف لغة واصطلاحاً لننتقل بعده إلى دخول هذه الدلالة في الخطاب الإسلامي وتطورها.

ويمكن تقسيم المراحل التي مر بها الخطاب الصوفي في نشأته - حسب الدارسين - إلى ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى: تبدأ من ظهور الإسلام إلى منتصف القرن الأول للهجرة، " وهو الخطاب الديني الطبيعي، وتميز بالحكم والمواعظ الدينية التي تحت على والأخلاق والفضائل وتدعو إلى التسليم بأحكام الله ومقاديره، وإلى الورع والأخذ بأسباب الدنيا في طلب الآخرة وهو ما طبع عقيدة ذلك العصر. والمرحلة الثانية: وهي مرحلة الزهد التي كانت أساس التصوف وقوامه، وتميز الخطاب الديني فيها بزم الدنيا والانصراف عنها والترغيب في الآخرة دون المغالاة في التجويع وتعذيب النفس بداعي تطهير النفس ومجاهدتها لبلوغ غاية ما وراء الحس، ثم تأتي مرحلة التصوف التي تميزت بما ذكرناه من أمر المغالاة وتعذيب النفس. وعليه يمكن في البداية أن نأخذ لمحة عن هذه المراحل لمعرفة الأسس التي بُني عليها التصوف.

1- المرحلة الأولى: الخطاب الديني:

المتأمل في الخطاب القرآني والحديث النبوي الشريف- المصدران الأساسيان للتلقي عند المسلم- وإذا ما ابتعد عن التأويلات والتفسيرات الاجتهادية، وأخذ هذا الخطاب على أصله ومباشرة وبساطته، فإنه لاشك بأنه سيقف على تلك الحدود المرسومة للمسلم، والتي تشكل محور حياته اليومية والضوابط التي تنظم علاقته بالواجد والوجود والموجودات.

فالأصل من خلق الإنسان - حسب هذا الخطاب - خلافة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]. كما أن المبدأ في خلقه التكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿[الإسراء: 70].

كرمه بأن خلقه بيديه ولم يقل له كن فكان، وبأمره الملائكة بالسجود له، كما كرمه بإسكانه جنته قبل إخراجها منها لمعصية عصاها: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

وحتى بعدما أخرجه الله من جنته؛ أبدله عنها الأرض منزلاً يشبه - في أدنى صور التماثل - تلك الجنة التي أخرج منها، وبقي الأمر كما هو عليه. والمتغير هو السعي للتنعم بأنعمه التي أوجدها فيها وأداء شكرها ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: 172].

وشكر هذه النعم من أجل الزيادة لأن كفر النعم يعدمها ويتلفها، ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [إبراهيم: 09].

ومثل هذا الخطاب نجده في السنة النبوية، كقوله ﷺ: «خيركم من لم يترك آخرته لدنياه، ولا دنياه لآخرته ولم يكن كلاً على الناس»¹

وما ورد عنه ﷺ من النهي عن مظاهر الغلو في الدين كقوله "لعبد الله بن عمرو بن العاص" عندما أصر على أن يبرّ بيمينه بأن يصوم الدهر فقال له ﷺ: «لا صام من صام الدهر»² وكان يقول لأصحابه: «أكلوا من العمل ما تطيقون»³. وقد نهى ﷺ: "عثمان بن مظعون" عن التبتل وقال له: «يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك في أسوة، فوالله إنني أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»⁴.

وهو الذي نزل فيه وأصحابه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (87) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴿[المائدة: 87-88].

1 عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1993 ص ص: 34-35
2 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط3، 2003، ج4، ص: 493
3 عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 36
4 أبو يحيى، زكرياء الأنصاري المصري الشافعي، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق، تعليق، سليمان بن وديع العازمي، مكتبة الرشد، ناشرون، السعودية، الرياض، ط1، 2005، ص: 325

فإنه سبحانه وتعالى لم يترك الأشياء هَملاً دون ضوابط ونواميس تحكمها، بل وضع لكل شيء نظاماً يسير عليه، حتى لا يطغى جانب عن جانب، ولا تطغى شهوة الجسد والنفس على المخلوق فيقتاد وراءها وتؤدي به إلى ما لا يحمد عقباه من المهالك، وتسلك به مسالك التيه والضياع، فلا يعرف لوجوده سبباً، ولا لحياته هدفاً أو غاية. ولا يطغى إثثار الآخرة عن الدنيا فينسى نفسه ويزهد فما بين يديه مما هو مسخر له، فيهمل خلافة الله وعماراة الأرض والأخذ بالأسباب، ليقبع تحت التواكل والكسل والجمود لا يبارح مكانه.

ولكي تتضح المعالم وترتسم السبل والحدود؛ فلا بد من روابط وصلات تربط الواحد بالموجود أو الخالق بالمخلوق وضوابط تنظم حياة هذا المخلوق من ضعف، وهي تلك الطاعات والعبادات الواجب أدائها ومراعاتها من أجل شكر النعم وأداء حقها.

فإنه إذ أمرنا بالتمتع بأنعمه أمرنا كذلك بممارسة الصبر والانقطاع عن الشهوات ويتجلى ذلك في الصوم - مثلاً -، لأن الصوم بالضرورة هو امتناع شامل جامع عن كل الشهوات، وهو معلوم زماناً - أياماً معدودات - . كما أن ساعاته ونوافله معلومة. ولم يقل بالجوع أو التجويع أو صيام الدهر.

فالجوع في الأصل مذموم بالنص القرآني بل هو وعيد من الله ونقمة من نقمه، قال الله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: 155]. بل على العكس تماماً، فكأنه استقل ما آتانا في الحياة الدنيا فرغبنا به في الآخرة ونعيمها كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [القصص: 60]. وقوله عز وجل: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُو وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64].

ومن هنا فإن التقليل من شأن الدنيا والحثّ من قيمتها في الخطاب القرآني الذي هو عموم الخطاب الديني الطبيعي، ليس تزهيدا فيها ولا إسقاطاً من حقها، بل لأن الدنيا في حد ذاتها زهيدة بالنظر إلى نعيم الآخرة، ومهما استمتعنا فيها وتمتعنا بها وأخذنا بحظنا منها - في حدود ما أمر الله به ونهى عنه - فهي لا تساوي جناح بعوضة أمام ما أعده الله للمؤمنين في الآخرة من النعيم المقيم وما الدنيا سوى مطية للآخرة، والسبيل الموصل إلى ذلك النعيم المقيم.

من هذا المنطلق كان السلف الصالح على زهدهم في الدنيا آخذين بأسبابها لتسخيرها في خدمة رسالتهم التي أمرهم الله بأدائها، فكانوا زاهدين عما هو في متناول أيدهم، لذلك نجد "علي بن أبي طالب" عليه السلام يوصي ولده "محمدا بن الحنفية" بقوله: «يا بني إني أخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه، فإن الفقر منقصة في الدين، مدهشة، داعية للمقت.»¹

وقال: «الغنى في الغربية وطن، والفقر في الوطن غربة»²، ولما جاءه "العلاء بن زياد الحارثي" يشكو إليه أخاه "عاصما" بأنه قد لبس العباءة، وتخلّى عن الدنيا، «قال: عليّ به، فلما جاء قال: يا عدو نفسه لقد استهام بك الخبيث - أي الشيطان - أما رحمت أهلك وولدك؟! أترى الله أحل لك الطيبات، وهو يكره أن تأخذها؟! أنت أهون عليه من ذلك.»³

وقوله هذا لم يكن من فراغ أو فلسفة أو اجتهد بل من فهم قول الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: 94].

ذلك «أن الخطاب الديني يشغل بلغة حرفية لا مجال فيها للتخييل. لأن لغة أي نص، ومن ثم بنيته لا تعني إلا ما يقصده المرء من استخدامه لها، فاللفظة في اللغة غير اللفظة في الخطاب الذي لا يريد المتكلم باستعمالها إلا معنى يقصده.»⁴

«وبالتالي فإن معنى الزهد في نظر الإسلام أن لا تطغى عند الإنسان النزعة المادية على النزعة الروحية، والجانب الدنيوي على الجانب الأخروي.»⁵

ولأن مجال البحث لا يتسع للأخذ بجميع الشواهد والأقوال في خطاب الزهد وتعريفاته وحدوده فإن القصد من وراء كل هذا ليس أكثر من إعطاء صورة ولو ضئيلة عن فهم سلفنا الصالح وعملهم بما علموا في ممارساتهم في حياتهم الإنسانية والروحية أولا وطبيعة الخطاب الديني الطبيعي.

وما يهمنا بعد هذا هو معرفة الظروف والمتغيرات التي طرأت، جعلت الزهد يتطور إلى الزهد حتى في الزهد لينحو منحى آخر، و يتمظهر في مظهر أكثر تطلعا للمغيبات، ويصبح الزاهد

1 عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 93- 94

2 المرجع السابق، ص: 94

3 المرجع السابق، ص: 94

4 بلعلى أمانة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، 2009، ص: 20

5 مغنية محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 1982، ص: 94

أشد طلباً لذات الله، متخطياً حدود الموجودات إلى الواحد، جاعلاً من نفسه -على صغر جُرمه- مركز الكون و فيه انطوى العالم الأكبر.

2- المرحلة الثانية: تطور الخطاب الديني الطبيعي (إلى خطاب الزهد والتصوف):

وتبدأ من أواسط القرن الثاني الهجري إلى القرن الرابع الهجري. وهنا يبدو ظهور آثار التواصل بين العرب والأجناس الأخرى، ويظهر اتساع أفق التفكير اللاهوتي، وتبدأ العقائد تستقر في النفوس على أثر نمو علم الكلام.

حيث ظهرت فلسفة جديدة، بتأثير من التيارات والروافد الخارجة عن الإسلام على حركة الزهد فانتقلت بها إلى مرحلة التصوف، إضافة إلى تلك العوامل التاريخية من طغيان المادة وحياة الترف والرفاهية وموقف بعض الصحابة أو التابعين منها، بنقمتهم على المجتمع وانعزالهم عنه طلباً للآخرة والعودة إلى ما كان عليه سلفهم، فلا شك أن المؤثر الأول والمحرك الأكبر إلى هذا الاتجاه هو القرآن. كما قال "ماسينيون": « إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة، وهذه البذور كافية وحدها بتنميتها في استقلال عن أي غذاء أجنبي.»¹

« فالزهد - يقول "السحمراني" - وعدم التعلق بالدنيا، والسعي لتزكية النفس مع عدم المبالغة بمطالب البدن، كان سلوكاً شبه عام عند الصحابة والتابعين، ولكن مع توسع الفتوحات مال بعض المسلمين إلى الدنيا فأخذت منهم كل مأخذ، مما حدا بالزهاد أن يميزوا أنفسهم عن سائر الأمة بتسمية خاصة هي: الصوفية.»² ليتحول الخطاب إلى عكس ما يدعو للتمتع بالدنيا والأخذ بزینتها: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأعراف: 32]

يقول "ماسينيون": « أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين، وإنما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه. وتقترب هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقوِّمها تصفية القلب من كل شاغل.»³

1 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 46

2 أسعد السحمراني، التصوف منشأه ومصطلحاته، دار النفائس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1987، ص: 21، نقلاً عن ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المفاهيم والإنجازات، الطباعة الشعبية للجيش، 2007، ص: 45.

3 ماسينيون، ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1994، ص: 32

ولعل "ماسينيون" توصل إلى هذه النظرية من خلال دراسته لتاريخ التصوف الإسلامي، فهذا ما حدث بعد الخلفاء الراشدين، بل بالتحديد كما - ذكر بعض من أرخوا للتصوف - منذ خلافة "عثمان بن عفان" رضي الله عنه.

ليؤكد "جولدتسيهر" بأن: « الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة. وهكذا لجأ كثير من المسلمين، احتجاجاً على ما ينكرونه من حكومة ونظام إلى حياة الاعتكاف والزهد وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم: الفرار من الدنيا.»¹

و « تغلغت حركة الزهد في إطارها الجديد في نفوس العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار، وفرّوا من الحياة الاجتماعية فراراً، لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار.»²

وظهر رجال من أمثال "داود الطائي" (ت 165هـ) الذي يصفه "ابن السماك" بقوله: « كنتَ آنس ما تكون إذا كنت بالله خالياً وأوحش ما تكون إذا كنت مع الناس جالسا. » وأمثال "سفيان الثوري" (ت 161هـ) الذي كتب إلى "عباد" يقول له: « عليك بالخمول فإن هذا زمن الخمول، و عليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذاك والنجاة تركهم.»³

من هنا كانت بدايات إرهابات الفكر الصوفي بقطع العلائق وترك الخلائق مع أمثال هؤلاء من الزهاد وهم كثر في ذلك العهد بداية من "الحسن البصري" الذي يعدُّ رائد حركة الزهد بداية من الشطر الثاني من القرن الأول الهجري حيث كان من « القُصَّاص، وهو الذي يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة في الزهد والتصوف وقد عدّه الصوفية واحداً منهم، وترجع أهمية "الحسن" إلى أنه هو الذي قوَّى عنصر الخوف في حركة التعبد في الشطر الثاني من القرن الأول وجعله طابعا له، إذ ألقى في نفوس الناس الرعب من الآخرة، وزين لهم التقوى وحملهم على أن ينظروا في غير ما ينظرون فيه من توافه الحياة الباطلة الزائلة.»⁴

1 عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 51

2 المرجع السابق، ص: 51

3 المرجع السابق، ص: 52 - 53

4 عبد الستار السيد متولي، أدب الزهد في العصر العباسي (نشأته ونظوره)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1972، ص: 42

وكلمة الزُّهد في حدّ ذاتها تُعدُّ دلالة جديدة ضمن الخطاب الإسلامي إذ لم يرد في القرآن لفظ يدل عليها أو على أنها أصل في الدِّين، ما خلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَشَرُّهُ يَبْمَنُ بِخَسِّ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: 20].

« قال ثعلب: اشتروه على زهد فيه. والزَّهيد: الحقيق، وعطاء زهيد: قليل، وازدهد العطاء: استقلَّه. »¹

وهي بهذا تعني في الأصل النّزر القليل من الأشياء أو تحقير الشيء وعدم الاهتمام به وتقييمه القيمة التي تليق به وإعطائه ما يستحقه من الحظوة والمكانة.

ومن الناحية التاريخية فإن بدايات حركة الزُّهد هذه كانت على إثر الفتن التي توالى على عهد الخليفة "عثمان بن عفان" رضي الله عنه ومقتله، لتتقوى بداية من النصف الثاني من القرن الأول الهجري، لتصبح حركة قائمة بذاتها لها أهداف وغايات، إذ « لما تفرّق المسلمون بالفتوح في الأقطار واحتكّوا بغيرهم من الأمم ودخل في الإسلام من دخل من الرّوم والفرس والهنود، فشا الإقبال على الدّنيا (...) فأحدث ذلك رد فعل ظاهر فانقبض بعضهم عن الدّنيا مرة واحدة "فحدث اسم زاهد وعابد" (...)، واتخذوا في ذلك طريقة تفرّدوا بها وأخلاقا تخلّقوا بها. »²

ثم تحولت في مرحلة ما من مراحل الخطاب الإسلامي كما - سلف ذكره من أمر "الحسن البصري" - إلى التقليل من شأن الدّنيا والحثّ من قيمتها والترغيب في الآخرة وإيثار الآجل من النعيم على العاجل.

وعلى العموم فإن البدايات الأولى الحقيقية والعملية حدثت لما « وجدت فئة من المسلمين تدعو إلى احتذاء الرّسول والافتداء به وبالصّالحين من أصحابه، وكان وجود هذه الفئة ردّة فعل لإشاعة التّرف والبذخ في عهد الأمويين والعباسيين. ولم تتعد في دعوتها تعاليم القرآن والسّنة النبوية. ولكن هذه الفكرة، - فكرة الزهد والاعتدال - تطوّرت بمرور الزّمن، ودخلت في أدوار عديدة، حتّى أطلق فيما بعد على أصحابها اسم المتصوفة، وقد اشتهروا بهذا الاسم قبل المائتين من الهجرة. »³

1 لسان العرب، مجلد 3، باب الزاي، مادة، زهد، ص: 1876

2 عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت، ط1، 1947، ص: 19

3 مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، ص: 95

وعليه فقد جاء الخطاب الصوفي ليعبر عن هذا الفكر، وتلك التجربة الصوفية شعرا ونثرا، ولهذا الخطاب مصادره وخصوصيته وأدبياته وقضاياها التي تميزه عن الأدب الحسي حتى لا يدخل تحت مسماه أي نوع من الأدب بحجة التقارب في المعنى أو الغاية الأدبية، وخصوصا في القصيدة الغزلية.

3- المرحلة الثالثة: من خطاب الزهد إلى الخطاب الصوفي:

وكانت حتى نهاية القرن السابع وأواسط القرن الثامن الهجريين، وهو العصر الذهبي في الأدب الصوفي، من كثرة شعره، وغنى فلسفته.¹ ولكن بداية - وكون البحث في تطور الدلالة - وجب علينا معرفة الطريق الذي عبرت من خلاله هذه الكلمة إلى الخطاب الإسلامي، وكيف أصبحت ضمن مكوناته المعجمية؟.

ومن المهم أن نشير إلى أن تعريف التصوف في اللغة وأساسه الاصطلاحي المعجمي يختلف عن تعريفه المعنوي. بمعنى أن بدل الاختصار على التعريف بالاشتقاق اللغوي والاصطلاحي لكلمة التصوف فإنه سيستوجب علينا كذلك الإحاطة بدلالاته المعنوية عند المتصوفة، وتخصيصها بدلالات السلوك والأعمال القلبية التي قال بها المتصوفة على حسب ما ظهر لكل منهم من خلال تجاربهم الخاصة، ومن خلال من نظّروا للتعريف بهذا الخطاب. لذلك سيكون لدينا نوعان من التعريفات المتعلقة بهذا الباب. التعريف اللغوي الاصطلاحي، والتعريف الصوفي.



1 ينظر، أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1969، المجلد الثاني، ص: 173

ثانياً: التصوف والصوفية التسمية والدلالة:

اختلفت الأقوال والآراء في تعريف كلمة تصوف وصوفي من حيث سبب الاشتقاق اللغوي للكلمة، وتعددت تعريفاته بين الصوفية من جهة تعلقه بالتزكية والأخلاق، حتى أنها تربوا عن أكثر من ألفي تعريف. إلا أننا سنقتصر على أشهر الآراء ونورد الرّاجح المعتمد منها بداية من الدّالة اللغوية.

1- الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتصوف:

من بين الآراء في هذا الباب في الأصول الأولى لاشتقاق كلمة التصوف القول بأن: « جذر المصطلح في اللغات الأوروبية mysticism إلى أنه مشتق من الكلمة اليونانية muein التي تفيد الصّمت وكَمّ الأفواه، والكلمة في أصلها اليوناني كانت وصفاً للمراسيم السّريّة الخاصة والانخراط في صفوف الأديان الظلامية السرية، والتي كانت تفرض على المنضم إليها الالتزام بالسّرية التامة والامتناع عن إفشاء أسرار الجماعة، ضناً بها على الأغيار ومخافة من عداوة خصومهم لهم.»¹

وفي نفس السّياق التاريخي من حيث تعريف المصطلح « انفرد "البيروني" من بين الكتّاب العرب بقوله: أن هناك صلة بين اسم الصّوفي والكلمة اليونانية (سوفيا)، وأخذ بهذا الرّأي الأستاذ "جوزيف فون هامر" الذي يقول: أن كلمة صوفي مأخوذة من جيمنوسوفيست "Gymnosophist" ومعناها "الحكيم العاري": وهو لفظ يوناني أطلقه اليونان على بعض الحكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة.»²

« وذهبت طائفة من مؤرخي التصوف المقارن إلى ربط المصطلح بما عُرف في التراث المسيحي مصطلح mustikos، الذي دلّ على المعاني الخفية المستورة وراء ظواهر النصوص الكتابية بزعم أن لكل النصوص معاني ظاهرة واضحة ومباشرة، وأخرى خفية مستورة، وأن على الصّوفي ألا يقنع بالمعاني الظاهرة بل يجاوزها إلى التماس المعاني المستورة للنص، فهي المراد على الحقيقة والمعبرة على النص الكتابي.»³

1 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن (ملاحظات منهجية)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 36، 2004، ص ص: 21-22

2 أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، د، ت، ص: 34

3 عرفان، في التصوف المقارن، ص: 23

وعلى العموم فإن بعض الدارسين يقولون بوحدة الأديان من خلال القول بقدوم ظاهرة التصوف وتجدّرها في تاريخ الأمم السابقة، باعتبارها ظاهرة عالمية مرتبطة بمعتقدات الشعوب ودياناتهم ورحلتهم من أجل بلوغ القصد واكتشاف الكون وعلاقتهم بالوجود وسبب وجوده، والتطلع للتسامي والرقي عبر الممارسات الروحية من خلال سلوك طريق التصوف، الذي أساسه الانقطاع عن الحياة الدنيا وظاهرها، والتطلع لحياة المغيبات وتعلقاتها الروحية، للوصول إلى الحقيقة المطلقة دون تخصيصها بدين معين. كون التصوف يُعنى بمعرفة الذات دون مراعاة الانتماء.

وعليه فإنه و « في العهود القديمة تم تأسيس جمعية النقاء- الصفا - كان شعارها الأساسي التالي: اعرف نفسك وسوف تعرف الله، هؤلاء الإخوة الذين حاولوا معرفة الذات كانوا هم الصّوفيين. ذلك أن الصّوف هو عبارة عن تعاليم حول معرفة الذات.»¹

لأن المهم عند الصّوفي: « جوهر ما قد قيل، فإذا وجد الحقيقة في كلمات زرادشت تقبلها، وإن هو وجدها في القبالة أخذها أيضا. الصّوفي يعترف بكلام المسيح والتوراة، هو يجد الحقيقة في القرآن. إنه يعترف بالفيديانتا، فقد وُجد بين الصوفيين تلاميذ عظام للفيديانتا أكثر مما بين الهندوس. فالصوفي يرى فقط ما هو مقدّس في أية كتابة أو قول.»²

أي أن غاية التصوف واحدة على اختلاف الأعراق والديانات، لذلك فرّق بعضهم بين التصوف كمدرسة والتصوف كرسالة بقوله: « إن الصوفية كمدرسة انتقلت من الشرق إلى الغرب، أما كرسالة فإن الصّوفية قد جاءت إلى الأرض من فوق. بهذا المعنى أن الصوفية لا تنتمي لا إلى الشرق ولا إلى الغرب، فالتعاليم الصوفية ذات الطّابع "الإيزوتيريكي" Esoteric" تقوم على تقاليد المدرسة القديمة للتصوف، التي كانت موجودة خلال حقبات تاريخية مختلفة بينما الرّسالة الصّوفية تمتلك تقاليدها الخاصة، إنها أكثر من مجرد مدرسة أو طريقة إنها الحياة بحدّ ذاتها، إنها الجواب على ابتهالات البشرية.»³

أما في البيئة العربية والإسلامية وحسب بعض الآراء التاريخية التي تؤرخ لهذا المصطلح بالفترة التي سبقت الإسلام؛ فينقل بعض الباحثين عن "أحمد الرفاعي"- صاحب الطريقة الرفاعية - بأنه مال إلى أن « الصوفية من الصّوف، ولكن ليس بوصفه لبسة أهله، بل لأن

1 حضرة عنايت خان، تعاليم المتصوفين، ترجمة، إبراهيم استنبولي، دار الفرق، للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ط2، 2008، ص: 19

2 المرجع السابق، ص: 25

3 المرجع السابق، ص: 26

سدنة الكعبة قبل الإسلام كانوا من بني صوفة فقال: (...)، قيل لهذه الطائفة الصوفية واختلف الناس في سبب التسمية وسببها غريب لا يعرفه الكثير من الفقراء، وهو أن جماعة من مضر يقال لهم: بنو الصّوفة، وهو "الغوث بن مر بن إد بن طابخة الربيط"، كانت أمّه لا يعيش لها ولد، فنذرت إن عاش لها ولد لتربطن برأسه صوفة وتجعله ربيط الكعبة.¹

وفي رواية، أن أمّه تسمّى أم تميم بن مرّ « كانت تلد البنات، فقالت: لله عليّ إن أنا ولدتُ غلاماً لأربطنّه عند البيت، فولدت الغوث بن مرّة، فلماً ربطته مرت عليه يوماً وقد أصابه الحرّ حتى سقط واسترخى، فصرخت تقول: ما صار إبني إلّا صوفة، فسمّي صوفة.»²

فجاء من عقبه قوم يقال لهم بنو صوفة، « كانوا يجيزون الحاج إلى أن من الله بظهور الإسلام فأسلموا وكانوا عبّادا.

ونقل عن بعضهم حديث رسول الله فمن صاحبهم سمّي بالصوفي وكذلك من صاحب من صاحبهم أو تعبّد ولبس الصّوف مثلهم ينسبونهم إليهم فيقال صوفي.»³

إلّا أن شيخ الإسلام "ابن تيمية" لا يجيز هذا النسب ويضعفه بقوله: « وهذا إن كان موافقا للنسب من جهة اللفظ فإنه ضعيف أيضاً، لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النّسّاك، ولأنه لو نسب النّسّاك إلى هؤلاء، لكان هذا النسب في زمن الصّحابة والتابعين وتابعيهم أولى، ولأن غالب من تكلم باسم الصّوفي لا يعرف هذه القبيلة ولا يرضى أن يكون مُضافاً إلى قبيلة في الجاهلية ولا وجود لها في الإسلام.»⁴

والراجح الذي اطمأن إليه المؤرخون والباحثون في التّصوف، أن هذه التسمية مأخوذة من الصوف. وهو عموم لباسهم الذي ميّزهم عن غيرهم، تعبيرا عن رفضهم لمظاهر البذخ والتّرف فاكتفوا منها بالخشن من الثياب والنّزr القليل من القوت، فكانت طريقة عيشهم تعكس سلوكهم ومنهجهم الذي نهجوه ورضوا به. وقد ذكر ذلك أكثر من واحد ممن نظّروا لخطاب التّصوف. ومنه قول "الطّوسي": « نسبوا إلى ظاهر اللباس؛ لأن لبس الصّوف كان دأب الأنبياء عليهم السّلام والصّدّيقين وشعار المساكين المتنسّكين.»⁵

1 عبد الرحمان بن محمود نمّوس، الصوفية بين الدّين والفلسفة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط1، 2008، ص: 35

2 سميح عاطف الزّين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1985، ص: 18-19

3 الصوفية بين الدّين والفلسفة، ص: 36

4 ابن تيمية، الصوفية والفقراء، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص: 14

5 الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، دار الكتب الحديثة، د ط، 1960م، ص: 41

وقد أرجع "نولدكه" Noldeke "أصول التصوف في الإسلام إلى تيارات خارجة عنه وعن تعاليمه فقد « بين في يقين في مقال نشر سنة 1894* أن الكلمة مشتقة من الصّوف وأنها كانت في الأصل موضوعة لزهاد المسلمين، الذين تشبّهوا برهبان النصارى في ارتدائهم غليظ الصّوف دليل ندمهم على ما أسلفوا، وعلى اطراحهم متاع الحياة الدنيا.»¹

غير أن هذا الرّأي يرده كذلك أكثر من واحد، بالقول بأن لبس الصّوف ليس حكرا على دين دون آخر أو أمة دون غيرها، وأن الرّسول ﷺ وصحابته كانوا يرتدون الصّوف، ومن الشواهد التي يعتمدون عليها ما أورده "الغزالي" وغيره من رثاء سيدنا "عمر بن الخطاب" ﷺ لرسول الله ﷺ: « بأبي أنت وأمي يا رسول الله (...) فلقد والله جالستنا ونكحت إلينا وواكلتنا ولبست الصّوف وَرَكِبْتَ الْحِمَارَ وَأَرْدَفْتَ خَلْفَكَ وَوَضَعْتَ طَعَامَكَ عَلَى الْأَرْضِ وَلَعَقْتَ أَصَابِعَكَ تَوَاضِعاً مِنْكَ.»²

وقد عدّه "أبو القاسم القشيري" في رسالته: وجه من الوجوه فقط، وأن القوم لم يختصوا بهذا اللباس فقال: « والأظهر فيه أنّه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصّوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا لبس الصّوف كما يقال: تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصّوف.»³

و"ابن خلدون" إذ يورد ما سبق من قول القشيري، إلا أنّه يرجح كون التسمية مشتقة من الصّوف بقوله: « قلت: والأظهر - إن قيل بالاشتقاق - أنّه من الصّوف، وهم في الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثّياب إلى لبس الصّوف.»⁴

ورغم ما رأيناه مما كان من أمر "الحسن البصري" كونه يمثل حركة الزّهد؛ إلا أن هناك من يعدّه أول من نطق بلفظ "الصوفي" وهذا ما قال به "السّراج الطّوسي" في "اللمع": « وأما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال، لأن في وقت الحسن البصري رحمه الله كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه

* في النسخة الإنجليزية لم يرد تاريخ نشر مقال نولدكه بالضبط، بل حدده نكلسون بتاريخ سابق على كتابه بقوله: (في مقال كتب منذ 20 سنة مضت)، (In an article written twenty years ago)، وإنّما المترجم قدّر ذلك، لأن الكتاب نُشر أول مرّة سنة 1914. يُنظر ، Reynold. A. Nicholson, the mystics of Islam, word wisdom, 2002, p: 2

1 ر، أ نكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة، نور الدّين شريّة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2002، ص ص: 11-12

2 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج1، ص: 310

3 القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرّسالة القشيرية، دار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 2001، ص: 312

4 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ج2، ص: 225

وسلم ورضي عنهم، وقد روي عنه أنه قال: رأيتُ صوفيا في الطّواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق فيكفيني ما معي.¹

وقال فيه أبو طالب المكي: «وكان الحسن رضي الله عنه أول من نهج سبيل هذا العلم وفتق الألسنة به ونطق بمعانيه، وأظهر أنواره، وكشف قناعه، وكان يتكلّم بكلام لم يسمعه من أحد من إخوانه.»²

كما روى كذلك عن سفيان الثوري أنه قال: «لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرّياء.»³ وتتأرجح الآراء في تسميتهم بين الصوف والصّفة والصّف الأول وغير ذلك، ومما أورده "البيروني": «وهذا رأي السوفية وهم الحكماء فإنّ سوف باليونانية الحكمة وبها سمّي الفيلسوف بيلاسوبا أي محبّ الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمّوا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكّل إلى الصّفة وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ، ثمّ صحّف بعد ذلك فصير من صوف التيوس، وعدل أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تنازع النَّاس في الصوفي واختلفوا قدما وظنّوه مشتقا من الصّوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لُقّب الصّوفي.»⁴

ويردّ "زكي مبارك" هذا الرأي ويشكك فيه ويَعده من الإغراب بقوله: «ولا يفوتنا أن نقيد أن العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية ولو كان التّصوف من سوفيا لنصّوا عليه في كثير من المؤلفات، فلم يبق إلا أن ورودها في كلام البيروني بابا من الإغراب.»⁵

وذهب بعضهم إلى أن لبس الصوف ليس دليلا على الزهد والورع والتّصوف، من ذلك ما رواه صاحب كتاب "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" عن أثير الدين أبو حيان بن حيّان النّفزي الأثري، الغرناطي في هجاء أحدهم:

1 الطوسي، اللمع، ص: 42

2 المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تحقيق، محمود إبراهيم محمد الرّضواني، مكتبة دار الثّراث، القاهرة، ط1، 2001، ج1، ص: 417

3 الطوسي، اللمع، ص: 42

4 أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1403 هـ، ص ص: 27-28

5 زكي مبارك، التّصوف الإسلامي، في الآداب والأخلاق، ج1، ص: 67

أيا كاسيا من جيّد الصّوف نفسه ويا عاريا من كل فضل ومن كيس
أترهى بصوف وهو بالأمس أصبح على نعجة واليوم أمسى على تيس.¹
ويعلّق "زكي مبارك" على هذين البيتين: « ومعناه أن لبس الصوف لا يغني عن عُرِي النَّفس
عن الفضل والذكاء. »²

وكما سلف ذكره فإن التصوف تطور عن الزّهد الذي خرج من صلب الخطاب القرآني وسنّة
النّبي الكريم ﷺ، ورغم الاختلاف والتباين في نسبته إلى غير الخطاب الإسلامي، ونسبته إلى
التيارات الواردة عليه؛ إلّا هناك من يورد لنا رأي أحد المفكرين الذين لهم السّبق في الكتابة عن
التصوف الإسلامي ليؤكد به أصالة هذا الخطاب ضمن منظومة الدّين الإسلامي.
فيورد قول "نيكلسون": « كل الأفكار التي وصفت بأنّها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة
أجنبية غير إسلامية إنّما هي وليدة الزّهد والتصوّف اللذين نشأ في الإسلام وكانا إسلاميين في
الصّميم. »³

وقراءة متأنية في كتاب الصوفية في الإسلام لنيكلسون تفنّد هذا الزّعم وتقوض أركانه.
يقول "نيكلسون": « ولنعتبر أولا أهم التأثيرات الخارجية، تلك التأثيرات غير الإسلامية
وأهمها: (المسيحية). من الجلي أن ميول الزّهد والتأمل، التي أشرت إليها، كانت على وفاق مع
الفكرة المسيحية، ومنها استمدّت أسباب قوتها. فكثير من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال
المنسوبة للمسيح مقتبس في أقدم تراجم الصوفية، والرهابة المسيحيون كثيرا ما يظهرون في
مقام المعلمين، يولون النصّح والتسديد لزهادٍ مسلمين متنقلين..... إلخ. »⁴
وهذا لا يعدو - حسب رأينا المتواضع - أربعة احتمالات:

- 1- أن من نقلوا عن "نيكلسون" إمّا تقوّلوا عليه ما لم يقل أو أخطأوا فهمه.
- 2- أن "نيكلسون" رأى بعد قراءة متأنية ووجد البذرات الأولى للتصوف الإسلامي في القرآن
الكريم كما قال به "ماسينيون" فتدارك أمره وأقرّ أصالته.

1 شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق،
إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968، ج2، ص: 537

2 زكي مبارك، التصوف الإسلامي، ص: 59

3 شاخنت وبوز ورث، مجلة تراث الإنسانية، عالم المعرفة الكويتية، ج2، 1988، ص: 94، نقلا عن، الشّمري، فاضل منيف، مقاربات
في جنبولوجيا الخطاب الصوفي الإسلامي، التصوف، (أبحاث ودراسات)، مجموعة مؤلفين، منشورات، ضفاف، بيروت، دار الأمان،
الرباط، ط1، 2015، ص: 183.

4 الصوفية في الإسلام، ص: 19

3- أمر آخر وهو- مستبعد من أحد أكثر المستشرقين تمكُّناً في المباحث الإسلامية- أن "نيكلسون" ناقض نفسه، أو أن صورة التصوف الإسلامي لم تكن مكتملة عنده.

4- أنَّ "نيكلسون" يعي جيّداً ما يقول وأن ميولاته الاستشراقية المنحازة دفعته إلى القول بالأصول الأجنبية للتصوف الإسلامي.

« لأن نيكلسون لم يستطع التخلص من دعوى ردِّ التصوف إلى النحل الروحية الهندية والفارسية والمسيحية فيبقى هذا الكتاب مشوباً بالاتجاه إلى إغفال عناصر إسلامية هامة داخلية في تشكيل التصوف الإسلامي.»¹

وهو شأن الكثير من المستشرقين الذين لا يحبون أن ينسب شيء إيجابي إلى الإسلام، ومن ذلك قول "كرادي فو": « إن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب الصّوفية نحوه كثيراً، لأنّه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة.»²

وعن دخول كلمة صوفي بدلالاتها المعروفة كإشارة للسلوك الصّوفي المتعارف عليه في الخطاب الإسلامي، فيكاد يجمع جلّ الباحثين أنّها ظهرت « لأول مرّة في العراق، بينما كانت نهاية القرن الثاني للهجرة تقترب.»³

و « التلقب (بالصّوفي) مُفرداً ظهر في التاريخ في النّصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وسُمّي به "جابر بن حيّان" الكوفي صاحب الكيمياء، الذي كان يدعو إلى مذهب خاص في الزُّهد، وأبو هاشم الكوفي (الصّوفي).»⁴

هذا يعني أن التسمّي باسم الصوفي كان متعلّقاً بأشخاص بعينهم، دون التعلّق بالطريقة أو الجماعة أو السلوك الصّوفي كما هو معروف اليوم ممّا يميّز سالكي الطّريق الصوفي. أمّا « صيغة الجمع (الصّوفية) التي ظهرت حوالي عام 189 هـ (814 م) في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدلّ في ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ في الكوفة. وكان عبدك الصّوفي آخر أئمّته، وتوفي ببغداد سنة 210 هـ.»⁵

1 إبراهيم، إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دراسة سيكوميثافيزيقيّة، د، دار، ن، د، ط، 2002، ص: 12

2 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 41

3 العوادي، عدنان حسين، الشّعر الصّوفي، حتّى أقول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرّشيد للنشر، العراق، د، ط، 1979، ص: 53

4 أبو العلا عفيفي، التصوف، الثّورة الروحية في الإسلام، ص: 29

5 إحسان إلهي ظهير، التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة، ترجمان السّنة، لاهور، باكستان، ط1، 1986، ص: 42

وهو « صاحب عزلة بغدادى، وهو أول من لقب بالصّوفي، وكان هذا اللفظ يدلّ يومئذ على بعض زُهاد الشّيعَة بالكوفة، وعلى رهط من الثّائرين بالإسكندرية.¹ »

« فكلّمة (صوفي) كانت أوّل مرّة مقصورة على الكوفة.² »

وقد سبق ذكرُ ما كان من أمر "الحسن البصري"، ممّا يدلّ على أن حركة الزُّهد والخوض في أمور التّريّيب والتّرهيب كانت بدايتها من العراق ممّا يعني عدم « ظهور حركة صوفية متميّزة ومستقلّة عن تيار الزُّهد الإسلامي العام.³ »

2- الدّلالة الصوفية للتصوف:

للتصوف في دائرة الألفاظ الصوفية تعريفات عدّة تتعلّق بالسلوك والأخلاق أكثر من تعلّقها بما سبق من أصل الاشتقاق في حدود الكلمة واللفظ المقتصرين على اكتساب ظاهر الدّلالة ونسبتها.

ومن تعلّق التصوف بالخلق، قول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام:
« التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التّصوف.⁴ »

وقول أبي الحسن النّوري رحمه الله: « ليس التصوف رسوما ولا علوما ولكنّه أخلاق.⁵ »

وله تعلّق بالصّفاء عند "الكلاباذي" حيث يعرف التصوف بقوله: « قالت طائفة : إنّما سميت الصّوفية صوفية لصّفاء أسرارها، ونقاء آثارها.⁶ »

وقوله: « وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته.⁷ »

وقديما أنشد "جلال الدّين الرومي" في مثنويه:

- فإذا كنت تريد الرّوح مزق الجبّة، حتى تطل برأسك من ذلك الصّفاء سريعا.

- والصّوفي هو الذي يكون طالبا للصّفاء، ليس الصّوفي من لباس الصّوف وحيآكته.⁸

1 المرجع السابق، ص: 43

2 العوادي، الشّعر الصّوفي، حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص: 53

3 المرجع السابق، ص: 53

4 الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د، ط، 2007، ج1، ص: 234

5 المرجع السابق، ص: 237

6 الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحق، التعرف لمذهب أهل التّصوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993، ص: 9

7 المرجع السابق، ص: 10

8 الرّومي، جلال الدّين، مثنوي، ترجمة، شرح، تعليق، إبراهيم الدّسوقي شتاء، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، 1997، الكتاب الخامس، ص: 77

إلا أن "القشيري" رفض هذه التسمية وردّها بالقول بأن: « من قال إنه مشتق من الصّفاء، فاشتقاق الصّوفي من الصّفاء بعيد في مقتضى اللغة. »¹

ومعنى كلامه أنه لو كان كذلك لقليل صافي أو صفائي بدل صوفي. ومنه « قول "أبي الحسن النوري": التصوف هو التخلّي عن كل متع النّفس، وفي مورد آخر يقول: الصوفي هو من لا يملك شيئا ولا يملكه شيء. »²

« وقد فسّر البعض هذا التخلّي بقوله: التخلّي نوعان: صورّي وجوهري، فمثلا لو تخلّى عن المتعة لكان هذا سوريا أم لو تخلّت عنه المتعة، فإن المتعة عندئذ مُفناة، وهذه حال التأمل الحقيقي (المشاهدات)، التخلي عن المتعة فعل الإنسان، بينما إفناء المتعة فعل الله، أما فناء الجوهر فمتى تفنى صفاته لا يملك ولا يُمتلك. »³

أما عند "الهجويري" فله تعلّق بالكمال في هذا الطّريق، أي بالواصلين والمتحققين بالوصول، وهو يورد قولاً ثم ينقضه بقوله: « والصوفي اسم يطلقونه على كاملي الولاية ومحققي الأولياء، ويقول أحد المشايخ رحمهم الله: من صافاه الحبّ فهو صاف، ومن صافاه الحبيب فهو صوفي. »⁴

ثم ينقضه لا بسبب عدم صحة الاشتقاق من جانب اللغة، بل تعظيما لاسم الصوفي وتنزيها له من أن يشتق مما هو دونه من الأشياء، لأن اللغة لا تقتضي - في رأيه - وجوده فيها، فيقول: « واشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشترك منه، وهم يشتركون الشيء من شيء مجانس له، وكل ما هو كائن ضدّ الصّفاء (...) لأن الصوفي ممنوع عن العبارة والإشارة، وحين يكون الصوفي ممنوعا عن كل العبارات فإن العالم كلهم معبرون عنه، عرفوا ذلك أو لم يعرفوا. وأي خطر يكون للاسم في حال حصول المعنى. »⁵

وهو ما يشرحه قول القشيري: « وسئل الشبلي: لم سميت الصّوفية بهذه التسمية؟. فقال: لبقية بقيت عليهم من نفوسهم، ولولا ذلك لما تعلّقت بهم تسمية. »⁶

1 الرسالة القشيرية، ص: 312

2 شقيق جراي، العرفان، ألم، استنارة، ويقظة موت، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2009، ص: 10

3 المرجع السابق، ص: 10-11

4 الهجويري، كشف المحجوب، ج1، ص: 230

5 المرجع السابق، ص: 230

6 الرسالة القشيرية، ص: 314

وكذلك ذهب "الطوسي" إلى مثل هذا القول لشرف المعارف الصوفية وأن لباس الصوف دليل على جميع الخصال المحمودة حيث قال: «إن الصّوفية هم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسما لذلك، فلما لم يكن ذلك، نسبتهُم إلى ظاهر اللبسة (...)، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عامّا مخبرا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة.»¹

وهو عكس ما قال به محمد الكحلوي صاحب كتاب "مقاربات وبحوث في التصوف المقارن" من أن الطوسي لا يقول بنسبتهم إلى لباس الصوف سواء كان متعمداً - لحاجة في نفس يعقوب - فحورَ كلامه وغير فيه ليوافق قوله فأورده كالتالي: «فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسما... لذلك ولم يكن من الممكن نسبتهُم إلى ظاهر لباسهم.»² أو عن غير قصد ففهم ما فهم من كلامه على عكس ما أراده منه "الطوسي". والفرق واضح بين الفقرتين وخصوصاً ما تحته خط.

وإذا كان في كلام "الطوسي" بعض اللطائف والإشارات الصوفية، من رقائق أقوال أصحاب هذا الطريق، فإن الأطراف منه كلام الهجويري فيما هو آت في هذا الباب الذي لا يمل الدّارس من مدارسته. وكلّما تعمق فيه أكثر ازداد به تعلّقاً، وتسمّر على مطالعته والتأمل فيه ولا ينفك منه إلا بجهد جهيد.

من ذلك تقسيمه لمعنى التّصوّف إلى ثلاث دلالات بحسب درجات الخلق فيه والذين هم - في رأيه: «ثلاثة أقسام:

الأول: الصوفي، والثاني: المتصوف، والثالث: المستوصف.

فالصوفي: هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرّر من قبضة الطبائع، واتّصل بحقيقة الحقائق.

والمستوصف: هو من يطلب هذه الدّرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطّلب على معاملاتهم.

والمستوصف: هو من تشبّه بهم من أجل المنال والجاه وحظ الدّنيا، وهو غافل عن هذين، وعن كل معنى إلى حدّ أن قيل: المستوصف كالذّباب، وعند غيرهم كالذّئاب.

1 الطوسي، اللمع، ص ص: 40-41

2 محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التّصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008، ص: 23

فالصوفي هو صاحب الوصول، والمتصوّف هو صاحب الأصول، والمستوصف هو صاحب الفضول.¹

وهذا التفريق في درجات دلالات التّصوف ما بين السالك والواصل، نجده كذلك عند "الحسين بن منصور" الملقّب بـ "الحلاج" فهو يرى بأن: « من أشار إليه فهو متصوف، ومن أشار عنه فهو صوفي، فالأول لا يزال يفرّق بين الرّب والعبد، والثاني قد اتّحد بالذات الإلهية حتّى صار يتكلّم عنها وباسمها.²

ولعلّ في هذا الكلام بعض الغموض، وما يفسره هو ما ورد في تلبّيس إبليس؛ من أنهم لما فتنوا داره « وجدوا فيها كتابا للحلاج عنوانه من الرّحمن الرحيم إلى فلان بن فلان، فوجه إلى بغداد فأحضر وعرض عليه فقال هذا خطي وأنا كتبتّه، فقالوا كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية. فقال ما ادعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا، هل الكاتب إلى الله تعالى واليد فيه آلة.³

وأورد كل من "القشيري" في رسالته و"الطوسي" في لمعه تعريفا له دلالة تتعلق بالخلق، وهو أن أبا محمد الجريري « سئل عن التصوف، فقال، الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني.⁴

وقد تناول الشّعْر الصوفي كذلك هذا الجانب التعريفي للتصوف واهتم بتحديد المعنى اللغوي والأخلاقي له كما فعل "الحلاج" فيما يُنسب إليه من أشعار في قوله:

ليس التّصوف حيلة وتكلفا	وتقشّفا وتواجدا بصياح
ليس التّصوف كذبة وبطالة	وجهالة ودعابة بمزاح
بل عقّة ومروءة وفتوة	وقناعة وطهارة بصلاح
وتقى وعلم واقتداء وصفا	ورضى وصدق ووفاء بسماح
من قام فيه بحقه وحقوقه	وخلا من الحدثان والأشباح
متيقنا متبصّرا متشمرّا	مستمطرا متقصّدا السيّاح
متعزّزا متحرّزا متواضعا	متبدّل الأشباح والأرواح. ⁵

1 المرجع السابق، ص: 231

2 الصوفية في نظر الإسلام، ص: 24

3 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تلبّيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص: 154

4 الطوسي، اللمع، ص: 45، ينظر كذلك، الرسالة القشيرية، ص: 312

5 كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط2، 2007، ص: 428

وقال معروف الكرخي: « التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق.»¹
وللهجويري في ذلك كلام ظريف لطيف، كون التصوف حقيقة لا تحتاج إلى اسم و معاملة أكثر
منه دعوى.

« ويقول أبو الحسن البوشنجي* رحمه الله: التصوف اليوم اسم بلا حقيقة، وقد كان من قبل
حقيقة بلا اسم.»²

ويعلق الهجويري بقوله: « يعني: أن هذا الاسم لم يكن موجودا وقت الصحابة والسلف، وكان
المعنى موجودا في كلّ منهم، والآن يوجد الاسم ولا يوجد المعنى، أي أن المعاملة كانت معروفة
والدعوى مجهولة، والآن صارت الدعوى معروفة والمعاملة مجهولة.»³

وبعد أن كان التصوف في نظر "ابن خلدون" سلوكا وطريقة عبادة تطور ليصبح علما قائما
بحدّ ذاته، يزاحم العلوم الأخرى في التنظير والتأصيل لينتقل من المشافهة إلى التدوين.
يقول ابن خلدون في مقدمته: « فلما كتبت العلوم ودوّنت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام
والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع
ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والتّرك كما فعله "المحاسبي" في كتاب الرّعاية له،
ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجههم في الأحوال، كما فعله "القشيري" في
كتاب الرّسالة، و "السّهوردي" في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم، وجمع "الغزالي" رحمه
الله، بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع، والاقتداء، ثمّ بيّن آداب القوم وسننهم
وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت
الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقّى من صدور الرّجال، كما وقع في سائر العلوم التي
دوّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.»⁴



1 الرسالة القشيرية، ص: 313
* ينظر ترجمته في هامش كشف المحجوب، ج1، ص: 239
2 الهجويري، كشف المحجوب، ج1، ص: 239
3 المرجع السابق، ص: 239
4 المرجع السابق، ص: 239

ثالثاً: تطور الخطاب الصوفي في الأدب:

لا شك بأن الخطاب الصوفي الإسلامي - رغم ما فيه من خلاف - في مسألة نشوءه وتسميته ونسبته وتأثره بثقافات أخرى، فإنه لا بد من ميزات خاصة تميزه، وسمات يتسم بها تحمل هويته التي ينتمي إليها، سواء كانت عرقية أو إقليمية أو دينية. ولا بدّ لهذه الخاصيات على الأقل أن تميز الأجناس والأمم بعضها عن بعض، وتطبع خطاباتها ببصماتها الخاصة بها. لذلك حتى ولو سلّمنا بمبدأ التأثير والتأثير، فلا شك بأن ذلك سيتم أو يخضع لخصوصية كل أمة أو قومية، بحسب ما تحمله من مقومات حضارتها وثقافتها وقيمها، وفي أسوء الأحوال سوف يتجلى ذلك التأثير ممزوجاً بتلك القيم التي تطبع أمة بعينها في نتاجها، أدباً سواء كان شعراً أو نثراً، أو فلسفة أو تاريخاً أو تشريعاً ينظم حياة الفرد والمجتمع.

ولئن كانت المبادئ التي يقوم عليها التصوف الإسلامي تشارك أو تشبه نظيراتها في الأديان الأخرى، فإن التصوف في الإسلام يتميز عن ذلك بالماهية من جهة كونه تأسيساً لخطاب ذي مبادئ معرفية (...)، ذات غيرية مستقلة، من خلال المنحى الشخصي الذي طبع التجارب الروحية لأعلام الفكر الصوفي في الإسلام، وولدت لديهم جمالية التدوّق والإدراك للمعاني والحقائق وللتجليات الإلهية في الكون والوجود، وهو ما دفعهم إلى إرساء استراتيجيات في الكتابة والإبداع والفهم يعسر تصنيفها أو ردّها إلى حقل معرفي بعينه، كونها تنفتح على الفلسفي والفكري التيولوجي والكلامي الفقهي، وتعاين الأدبي من خلال شعرية ذات خاصية فنية وماهية يصعب تحديدها نتجت عن عمق التجربة الروحية التي يحياها الصوفي، في صلتها بالمتعالي المطلق.¹

فكان الأدب الصوفي الإسلامي حاملاً لدلالات جديدة طبعت بطابع الخطاب الإسلامي، حملت هويته وسماته ومزجت بروح هذا الخطاب وقيمه.

والأدب الصوفي في طوريه الأول والثاني غلب عليه النثر، وإن ظهر الشعر قليلاً في طوره الثاني حيث يبدأ تكون الاصطلاحات والشطحات الصوفية.

و « الشعر الديني في الإسلام هو أول منابع الأدب الصوفي الإسلامي. بدأ هذا الشعر في الإسلام مع انتصار الدّعوة الإسلامية. »²

1 محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التّصوف المقارن، ص: 7-8، (بتصرف)

2 عمر فرّوخ، التصوف في الإسلام، ص: 96

« فما يميز هذه لتجربة الصوفية هو ملازمتها للشعر، واقترانها به اقترانا عاجلا في الزمن ملحا في المضمون، إلى درجة استحالة الفصل بينهما في الأغلب، لأن الإنسان - يقول "لويرس" "Leuwers" - لم يع سلطة الكلام بوصفه أداة للمتعة والتأمل إلا في الممارسات الدينية.¹»

وقد « ظهر في شعر الفتوحات وتمجيد البطولة وذكر البلاء في الحرب، والإشادة بالإسلام، وما يتصل بذلك من مدح للرسول ﷺ والمهاجرين والأنصار.²»

« ولمدح الرسول ﷺ أهمية خاصة في هذا الموضوع، وتلك الأهمية ترجع إلى أن هذه المدائح كان لها تطوّر بعيد المدى في القرون التالية في ظل التصوف الإسلامي.³»
« الشعر الذي بدأ بحكم الأمويين، لم يستمر بالشعر في الطريق الذي رسمه الإسلام في الفترة السابقة فظهر في غير الطريق الإسلامي الأول وهو "شعر التدين".⁴»

و كان لشعر التدين غرضان رئيسيان:

الأول: الوعظ والتذكير بالحياة الآخرة ووصفها، **والثاني:** الحكمة الدينية والأخلاق.

وعرف هذا الغرض الشعري مع تطوّر الحياة الروحية في المجتمع الإسلامي بحركة الزهد التي عرفت الحياة الإسلامية فيما بعد.

« فظهر في هذا شعر الدعوة إلى ترك الدنيا، ذمُّ الإقبال عليها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى والانقطاع إليه والمجاهدة في سبيل مرضاته والتزام ألوان من العبادة لا يفرضها الدين... وأطلق عليه اسم الزهد. ومن الطبيعي أن يطلق على شعر التدين في صورته الجديدة " شعر الزهد " أو " الشعر الزهدي " وهو طور جديد من أطوار " شعر التدين " يختلف عن طوره الأول في شدة توغّله في الروحانية.⁵»

وأيضاً تطور "الشعر الزهدي" في المجتمع الإسلامي وبقيت منه النصوص الشعرية الكثيرة وكان لهذه النصوص « حظ من الروحانية أكثر من غيرها، وتناولت بعض المسائل التي كانت

1 ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص: 21

2 عبد الحكيم حسّان، التّصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ط1، 2010، ص: 134

3 المرجع السابق، ص: 136

4 المرجع السابق، ص: 142

5 المرجع السابق، ص: 172

نواة لحركة التصوف القويّة، وقد كانت هذه النصوص بذور الشعر الصوفي الذي اكتمل في القرن الثالث وما بعده.¹

فشعر الزهد أصبح وسيلة لإظهار المحبة الإلهية. و« كانت السيدة رابعة العدوية (ت 185 هـ) أول من كتب شعراً في الحب الإلهي، ولها الفضل في إشاعة لفظ الحب عند من جاؤوا بعدها من الصوفية.»²

« والواقع أنّ أهل الحقيقة تكلموا جميعاً في الحب، لأنّ هذه الحال هي الفاصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوف إلا إن خلص من دنياه وأخراه فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب.»³

ومن المصادر الأخرى كذلك، شعر الغزل والخمریات والتي سنتكلم عنها في إطار اللغة والرمز.

وقد تطور الخطاب الصوفي كخطاب أدبي نثرا وشعرا، وبلغ الشعر الصوفي ذروته مع "ابن عربي" و"ابن الفارض" في الشعر العربي، و "جلال الدين الرومي" في الشعر الفارسي. وكان الشعر الصوفي جزءا من شعر الزهد والوعظ الذي اشتهر به كثيرا أبو العتاهية، وقد ظهر الشعر الصوفي كذلك بعد شعر المديح النبوي وانتشار التنسك والورع والتقوى بين صفوف العلماء والأدباء والفقهاء والمحدثين "كإبراهيم بن أدهم"، و "سفيان الثوري" و "داود الطائي" و "رابعة العدوية"، و "الفضيل بن عياض"، و "شقيق البلخي" و "سفيان بن عيينة" و "معروف الكرخي".

مما يعني أن الشعر الصوفي ظهر في البداية مع كبار الزهاد والنسك، وبدأت خيوطه تنسج في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ولم ينته القرن الثالث الهجري حتى أصبح الشعر الصوفي شعرا متميزا يحمل بين طياته منهجا كاملا للتصوف، وأما الذين جاؤوا بعدهم فإنهم تميزوا بالإفاضة والتفسير.⁴

يقول شوقي ضيف في هذا السياق: « ومنذ أواخر القرن الثالث الهجري تلقانا ظاهرة جديدة في بيئات الصوفية، فقد كان السابقون منهم لا ينظمون الشعر بل يكتفون بإنشاد ما حفظوه من أشعار المحبين وهم في أثناء ذلك يتواجدون وجدا لا يشبهه وجد، أما منذ أبي الحسين النوري

1 المرجع السابق، ص: 187

2 إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، (الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر)، دار الأمين للنشر والتوزيع، د، ط، د، ت، ص: 44

3 يُنظر، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص: 287

4 يُنظر، علي جميل مهنا، الأدب في ظل الخلافة العباسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1981، ص ص: 18- 19

المتوفى سنة 295 فإن صوفيين كثيرين ينظمون الشعر معبرين به عن التياع قلوبهم في الحب
آملين في الشهود مستعطفين متضرعين، مصورين كيف يستأثر حبهم لربهم بأفئدتهم استثنائاً
مطلقاً، نذكر منهم سحنون أبا الحسين الخواص المتوفى سنة 303، وأبا علي الروذباري المتوفى
سنة 322، والشبلي دلف بن جحدر، المتوفى سنة 334، وجميعهم من تلامذة الجنيد.

وواضح أن العصر العباسي الثاني لم يكد ينتهي حتى تأصلت في التصوف فكرة المعرفة الإلهية
ومحبة الله كما تأصلت فكرة أن الصوفية أولياء الله.¹

وبدا يشتهر كثير من الصوفية في العصر العباسي كالسري السَّقَطي الذي يعد أول من تكلم في
لسان التوحيد وحقائق الأحوال، وهو أيضاً أول من تكلم في المقامات والأحوال قبل ذي النون
المصري²، وسهل بن عبد الله التستري، والجنيد، والحسين بن منصور المشهور باسم الحلاج،
والحسن بن بشر، ويحيى بن معاذ، وأبي سعيد الخراز، وحمدون القصار النيسابوري، والحارث
المحاسبي، وابن عربي، وابن الفارض، والشريف الرضي، والنفري صاحب كتابي: "المواقف"
و"المخاطبات".

وكان من أهم أصول التصوف عند هؤلاء العارفين: التمسك بكتاب الله تعالى، والاعتداء بسنة
رسول الله ﷺ، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق.³
يقول الجنيد: « طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم
يتفقه لا يقتدى به.»⁴

ومن الشعراء الذين مالوا إلى الكتابة الصوفية "جحظة البرمكي" إبان العصر العباسي، حيث
يظهر تجلده ومحاسبته للنفس وميله إلى التزهد والتقشف في الحياة وارتضاء عيش الفقر
والضنك بدلاً من الارتضاء في أحضان الدنيا الفانية:

إنني رضيت من الرحيق	بشراب تمر كالعقيق
ورضيت من أكل السميد	بأكل مسود الدقيق
ورضيت من سعة الصحن	بمنزل ضنك وضيق. ⁵

1 شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، ط 2، ص ص: 113-114

2 يُنظر، المرجع السابق، ص: 109

3 يُنظر، السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص: 170

4 المرجع السابق، ص: 170

5 الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق، علي محمد البجاوي، دار الجبل، بيروت، ط2، د، ت، ص: 183

واعتبر "ذو النون" القرآن الكريم محرك القلوب والهمم والوجدان الروحي، و عدّه السبب لكل تذلل عرفاني يصدر عن المحب العاشق:

منع القرآن بوعدده ووعدده مقل العيون بليلها أن تهجعا
فهموا عن الملك الكريم كلامه فهماً تذلل له الرقاب وتخضعاً¹

ويعظم الجنيد حضور الله في قلبه الذي يعمره بهواه، ولا يستطيع أن ينساه مادام أن الله هو المستند والمعتمد:

حاضر في القلب يعمره لست أنساه فأذكره
فهو مولاي ومعتمدي ونصيبي منه أوفره²

ويبين الجنيد شوقه إلى الذات الإلهية في لحظات اللقاء والفراق وتعظيمه للحضرة الربانية أثناء تحققها في قلب العارف المحب:

وتحققتك في السر ففناجأك لساناني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاناني
إن يكن غيبك التعظم يم عن لحظ عياني
فلقد صيرك الوجـ د من الأحشاء داني³

وهكذا بدأ الشعر الصوفي يخوض في مواضيع تبدت معها ملامح التصوف الفلسفي واضحة جلية. فهاهو "الجنيد" يتكلم في بعض الأبيات الشعرية عن الفناء في الذات الإلهية على غرار "أبي يزيد البسطامي" والأبيات تُنسب كذلك إلى "البسطامي"، ويكون الفناء عن طريق تجرد النفس عن رغباتها وقمعها لشهواتها وانمحاء إرادتها وفنائها، كما في هذا البيت الشعري:

أفنيتهني عن جميعي فكيف أرعى المحلا⁴

ومن شعراء المحبة الإلهية وفكرة الفناء الصوفي عبر انمحاء الإرادة البشرية وذوبانها في الإرادة الربانية الشاعر الصوفي "أبو الحسين سحنون الخواص" الذي قال:

1 يُنظر، أبو الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، روح البيان، د، تحقيق، دار الفكر، بيروت، د، ط، د، ت، ص: 170

2 القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 339

3 أبكار، السقاف، الحلاج، أو صوت الضمير، رامتان، للنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص: 144

4 يُنظر، السلمي، ص: 138

وكان فؤادي خالياً قبل حبّكم وكان بذكر الخلق يلهو ويمرح
فلما دعا قلبي هواك أجابه فلست أراه عن فنائك يبرح
رميت ببين منك إن كنت كاذبا وإن كنت في الدّنيا بغيرك أفرح
وإن كل شيء في البلاد بأسرها إذا غبت عن عيني بعيني يملح
فإن شئت واصلني وإن شئت لا تصل فلست أرى قلبي لغيرك يصلح.¹

ومن الشعراء الذين تغنوا بفكرة الفناء والمحبة الإلهية كذلك الشاعر الصوفي "أبو علي الروذباري" بقوله والأبيات تُنسبُ أيضاً لـ "سمنون المحب":

روحي إليك بكلها قد أجمعت لو أن فيها هلكها ما أفلعت
تبكي عليك بكلها عن كلها حتى يقال من البكاء تقطعت.²

وتشيد "ميمونة السوداء" بالعارفين السالكين الذين يحبون الله ويسلكون في تجلدهم الروحاني مقامات وأحوالا من أجل الاتحاد بالله ومعانقته والاتصال بحضرته وجبروته النوارنية وكيف تتجلى لهم المعارف الإلهية فيبصرون بعيون القلب ما تكل دونه عيون الحس:

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون
وألْسنة بسر قد تناجي تغيب عن الكرام الكاتبين
وأجنحة تطير بغير ريش إلى ملكوت رب العالمين
فتسقيها شراب الصّدق صرفا وتشرب من كؤوس العارفين.³

ويُعدّ الحلاج من كبار الصوفية الذين تغنوا بالذات الإلهية. وقد استطاع أن يبرهن على وجود الله اعتمادا على التجلي النوراني والمحبة الروحانية التي يعجز عن إدراكها غير أصحابها. ويزور الحلاج حبيبه في الخلوات ويذكره سرا وجهرا، ويدركه بالقلب الوجداني في الحضور والغياب قربا وبعدا، ويفهم جيدا كلمات الرب من خلال تجلياته النورانية وحضرته القدسية واللدنية:

1 يُنظر، المرجع السابق، ص: 161

2 ينظر، المرجع السابق، ص: 272

3 ينظر، أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري، عقلاء المجانين، تحقيق، محمد سعيد زغلول، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1985، ص: 126

لي حبيب أزوره في الخلوات	حاضرٌ غائب عن اللحظات
ما تراني أصغي إليه بسمع	كي أعي ما يقول من كلمات
كلمات من غير شكل ولا نطـ	قٍ ولا مثل نغمة الأصوات
فكأنني مخاطب كنت إيا	ه على خاطري بذاتي لذاتي
حاضر غائبٌ قريب بعيدٌ	وهو لم تحوه رسوم الصّفات
هو أدنى من الضّمير على الو	هم وأخفى من لائح الخطوات. ¹

فكانت النّصوص الصوفية بداية لتأسيس نمطٍ جديد من الكتابة يتعدى الواقع، ويتجاوز حدود المعرفة البشرية في شكلها التقليدي، إلى مساحات من القول أرحب ومعاني تسمو في مطلبها عن المعنى المُدرك بالحواس، بل أكثر من ذلك أسست لقطيعة معرفية بين أصحاب الظّاهر والرّسوم وبين أهل الذوق ممن تجاوزوا المعنى الحسّي المعلوم.

« فقد وجد التصوف في الشعر قالباً سخياً للصياغة، أطل منه إطلاقات لا خلاف في أنها ناضجة العبارة، قوية الفكر مستثمراً ما يسميه - "هيدغر" (ت 1976) - بالسمو في الشعر والعمق في الفكر. وظلت العلاقة الوثيقة بين الشاعر والصوفي محاولة انطلاق عن العالم العبثي، بحثاً عن أفكار أكثر تجريدا تشف خلالها الحقائق الكونية.»²

فعلى قدر تجربة الصوفي تكون قوة التجربة الشعرية ومدى نجاحها في الإحالة على تلك الصورة المثالية.³

« ليصبح الخطاب الصوفي أسلوباً لإلغاء عناصر الثبات التي هيمنت على الحياة الإسلامية وصفّدت الفكر بنمطية قوامها الرؤية القارة على رتابة الظاهر، المُمحّية في جاهزية الصيغ فجاءت الأساليب الصوفية مثيرة في تجاوزها إياها، مغايرة في استعلائها على تحديدية الفهم ومحدودية المكان. جسد هذه الإثارة أسلوب الحلاج في اختراقه نواميس العادة وقفزه على أكثر الأعراف ثباتاً.»⁴

وبعد مقتل الحلاج سنة 309هـ « غدا التفاعل السلبي معه وعسر فهمه من العامة والمؤسسة الدينية على حد السواء، معلماً للأجيال اللاحقة من الصوفية، لتتدبر كيف لم يُفهم شيخهم على

1 شرح ديوان الحلاج، ص: 214-215

2 ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص: 21

3 ينظر، المرجع السابق، ص: 25

4 المرجع السابق، ص: 28

الرغم من انفتاح القراءات عند المسلمين، وسعة التأويل لديهم، وكيف عجز الآخر عن تأويل علاقته المباشرة مع الله، بعد أن تضخمت الأنا عنده تجاه خالقها، من نحو قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا.¹

لينصرف المتكلم الصوفي إلى تدبر هذا، وإلى البحث عن وسائط يقي بها خطابه من أزمة الفهم ويجنبها الصدام مع من لا يفهم، ليصبح التعبير عنده ضرباً من المخاتلة وتخير الألفاظ وتوريثها بطبقات من الرموز والمعاني التي يعسر على غير من دخل الدائرة الصوفية وصار من مريديها فكّها أو تأويلها.²

ومن هنا كان وعي المتكلم الصوفي كما في كتابات "ابن عربي" بنوعين من المخاطبين، ينبغي النفاذ من بينهما هما: مخاطب مقصود بالقول من داخل دائرة الصوفية ومخاطب متلصص موجود قسراً من خارج هذه الدائرة. وعلى المتكلم أن ينجح في مخاطباته مع النوعين دون أن يفتعل الأزمات أو يقع في فخ اللغة الذي قد ينقلب إلى فخ قاتل.³

وبات من الضروري تمييز الخطاب الصوفي ووسمه بسمته الخاصة، وذلك بتوظيف ما يسمى بالتقية والمداورة، وهو ما ينعتة أهل الصوفية بـ "الإشارات" أو "علم الإشارة" التي توحى إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعلها مفتوحة أبداً.⁴

ليصبح الشعر الصوفي معادلاً وظيفياً لوسائل انتشار الأشكال الأدبية الأخرى. لفت به المتصوفة العناية إلى كيانهما الفكري وصالوا به الكينونة التي أصبحوا يمثلونها.⁵

والشواهد على عبقرية هذا الأدب وعلو مكانته وتساميه في تلك الرمزية المشبعة بالمعاني الروحانية الجامحة أكثر من أن تعد أو تحصى، وحسبنا منه بعض الأمثلة لنقف على جمالية وتناغم هذا الإنتاج الأدبي مع الحياة الروحية لهؤلاء المتصوفة الذين صفقوا بأجنحة قلوبهم نحو علياء الحب الإلهي وفضاء الكشف الذي سقطت دونه حجب الأجساد وفتحت له أستار السبع الشداد وذابت له المهج والأكباد وهانت في سبيله الأرواح والأجساد، منها قول السري السقطي:

1 عبد المنعم شبيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، محي الدين بن عربي نموذجاً، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد 7، جوان، 2010، ص: 12

2 ينظر، المرجع السابق، ص: 12

3 ينظر، المرجع السابق، ص: 28-29

4 ينظر، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، مجلة الخطاب، ص: 14

5 ينظر، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المفاهيم والإنجازات، ص: 45

ولما ادعيتُ الحب قالت: كذبتني فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتتحل حتى لا يُبقي لك الهوى سوى مقلة تبكي بها أو تناجيا.¹

وقول ابن عربي:

مرضي من مريضة الأجفان علاني بذكرها علاني
هفت الورق بالرياض وناحت شجو هذا الحمام مما شجاني
بأبي طفلة لعوب تهادي من بنات الخدور بين الغواني
طلعت في العيان شمسها فلما أفلت أشرققت بأفق جناني.²

وقال آخر:

غرست الحب غرسا في فؤادي فلا أسلو إلى يوم التنادي
جرحت القلب مني باتصال فشوق زائد والحب باد
فلولا الله يحفظ عارفيه بكأس الحب من بحر الوداد
طلعت في العيان شمسها فلما لهام العارفون بكل وادي.³

وبذلك فقد « أسست الصّوفية لكتابتها تملّيحاً للتّجربة الذاتية، داخل ثقافة تملّيحها معرفة دينية مؤسسية عامّة، (...) كأن أصحابها لم يكونوا يعيشون في المكان بل في نصوصهم، كأنّ النّص بالنّسبة إليهم الوطن والواقع. وكأنّ الصّوفي يتحرّك داخل هذا النّص، ويخلق فيه العالم الذي يحلّم به، وكانت الكلمات مخابئ لدروبه، وآفاقه، ورموزه.»⁴

مثل القول بالحلول عند الحلاج الذي أدّى به إلى الصلب والإعدام حينما خرج إلى الناس وهو يقول: أنا الله أو أنا الحق، وما في جبتي إلا الله، وهو من ضمن أهم قضايا الخطاب الصوفي. هذه الشطحات الصوفية هي التي دفعت المستشرقين إلى ربط التصوف الفلسفي بالمؤثرات الخارجية بعيدا عن القرآن والسنة، إذ أرجعوا التصوف الإسلامي إلى مصادر خارجية كالملكية واليهودية و الفارسية والبوذية والهندوسية والأفلاطونية المحدثة.

1 أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره، ص: 304

2 المرجع السابق، ص: 305

3 المرجع السابق، ص: 310

4 أدونيس، الصوفية والسورالية، دار الساقي، ط 3، د، ت، ص: 115

المبحث الثاني

من الدلالة الحسية إلى الدلالة العرفانية

- مدخل

أولاً: مفهوم العرفان

ثانياً: علم الدلالة العرفاني

ثالثاً: الدلالة العرفانية الصوفية

رابعاً: أقسام العرفان

لا شك في أن للموقف الطبيعي من الأشياء التي تحيط بنا أهمية بالغة الأثر في طريقة عيشنا وإدراكنا للحياة كوجود خارجي مستقل عن ذاتنا.

هذا الإدراك هو ما يجعلنا نتأقلم حسب معطيات وقوانين التعامل مع الواقع، وفق مبدأ التكيف مع المنظومة الحسية في مجال الوجود المدرك عن طريق الحواس وضمن حدود الإدراك المادي الحسي وموقف الإنسان الطبيعي من المدركات.

ويتم ذلك حسب رأي "لوك" عن طريق يقيننا الطبيعي بوجود الأشياء خارجة عنا إذ « إن اليقين بوجود الأشياء بالطبيعة عندما تشهد حواسنا بذلك، لا يبلغ المدى الذي يمكن أن تصل إليه قدرتنا فحسب، بل يبلغ أيضا القدر الذي تحتاج إليه طبيعتنا... فهذا التأكيد بوجود الأشياء خارجنا يكفي لتوجيهنا في اكتساب الخير وتجنب الشر الذي تسببه هذه الأشياء، وهو ما يهمننا في معرفتنا إياه.»¹

والمقصود هنا الميدان العضوي العملي للحواس، حيث أنها تؤدي وظيفتها كاملة غير منقوصة في إدراك ما هو موجود من أشياء والتعامل معها ماديا، من استغلال الخير فيها وتجنب الضرر والشر الناجم عنها.

وهذا الإدراك يتم عن طريق الحواس التي هي الأساس الأول للمعرفة، وهي معرفة بالقوة، أي ما أودعه الله فينا من وسائل لإدراك عالمنا الحسي وتحقيق الغايات فيه عن طريقها.

يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. ويقول عزّ من قائل: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: 78].

والسؤال المطروح الذي يهمننا في موضوعنا: هل المعرفة تعني العرفان؟ وإن كانت كذلك فما وجه الشبه بينهما؟ وإن لم تكن كذلك فما وجه الاختلاف؟ وهي تساؤلات تفرض علينا قبل كل شيء الإحاطة بالمقصود بالعرفان ومفهومه.

1 زكرياء فؤاد، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر، للطباعة، د، ط، د، ت، ص: 20

أولاً: مفهوم العرفان:

« العرفان في اللغات الأجنبية يسمّى "الغنوص gnose، والكلمة يونانية الأصل ginosis ومعناها "المعرفة". وقد استعملت بمعنى العلم والحكمة، غير أنّ ما يميّز العرفان هو أنّه من جهة المعرفة الدينية خصيصاً.¹

وتقوم المعرفة في المفهوم الغنوصي على أنّ: « العرفان الحق ليس بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة، وإنّما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع، أمّا غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال.²

و« يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدّين الذين يعتمدون النّظر العقلي (= اللاهوتيون، المتكلمون). وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمر الدّين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقرّها الكنيسة.³

ومن الناحية اللغوية وحسب "ابن منظور" فإن الكلمتان متساويتان في اللغة مختلفتان في الحدّ لقوله: « عرف، العرفان: العلم.⁴ إذ كلتاهما تعني العلم، والملاحظ أنّ "ابن منظور" يلمّح إلى أنّ هناك فرقاً بينهما بقوله: « وينفصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان.⁵

ولعل ذلك يعني - كما يرى البعض - بأن الشّبه يقتصر على الجانب اللغوي بين المعرفة والعرفان. إذ « العرفان والمعرفة كلمتان لهما معنى واحد، وذلك المعنى هو: الاطلاع والوعي، ويمكن أن تكون المعرفة ناشئة عن طريق الحسّ أو العقل أو النّقل أو القلب. من هنا فإنّه لا فرق - من النّاحية اللغوية - بين أنواع المعرفة، فعلى كلّ واحد من هذه الأنواع يطلق اسم "العرفان". لكنه من حيث الاصطلاح فإن العرفان يختلف عن المعرفة ويستعمل في معنى خاص.⁶

1 مجموعة من الأكاديميين، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، عامر عبد زيد، كلمة المحرر، تقديم، تموزة، طباعة نشر توزيع، ط1، 2014، ص: 11

2 أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدّين السّهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959، ص ص: 69-70

3 الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009 ص: 253

4 لسان العرب، مجلد4، مادة، عرف، ص: 2897

5 المرجع السابق، ص: 2897

6 اليزدي، محمد تقي مصباح، محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، ترجمة، محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، د، ط، د، ت، ص: 33

إلا أنه من حيث الدلالة فإن تعريف "ابن منظور" للمعرفة (عرف) والعرفان (عرفان) بالعلم يختلف عنه عند أبي هلال العسكري في "الفروق"، أو أنه يتضح به قوله بأن العرفان يستعمل في معنى خاص كون « المعرفة أخص من العلم، لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، والعلم يكون مجملاً ومفصلاً. (...) لأن المعرفة مأخوذة من عرفان الدار يعني آثارها التي تُعرف بها (...) لأن آثار الدار إن كانت سميت عرفانا فسميت بذلك لأنها طريق إلى المعرفة بها.»¹

وعند "الكفوي" فإن: « العلم يُقال لإدراك الكلّي أو المركّب، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أو البسيط، ولهذا يقال عرفت الله دون علمته.»²

وإذا أردنا أن نفرّق بين معرفة الحواس وغيرها من المعرفة فلنتأمل تعريف "ابن وهب الكاتب" وكلامه في هذا الشأن حيث يقول: « إن الظاهر من ذلك ما أدرك بالحسّ كتبييننا حرارة النار وبرودة الثلج (...)، أو ما أدرك بنظرة العقل التي تتساوى العقول فيها مثل تبيننا أن الزوج خلاف الفرد، وأن الكل أكثر من الجزء، والباطن ما غاب عن الحس، واختلفت العقول في إثباته، فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاجتماع عليه، لأنه لا خلاف فيه. والباطن هو المحتاج إلى أن يُستدلّ عليه بضروب الاستدلال، ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال.»³

وبناء على ما سبق فإن هناك نوعين من المعرفة

- معرفة حسية طبيعية تقوم على الحواس

- معرفة باطنية تتعلق بالعقل والاستدلال.

والسؤال المطروح بهذا الصدد: هل هناك مستوى آخر من المعرفة والدلالة غير الدلالة الحسية وتعلقاتها المادية ومتصوراتها الذهنية أو العقلية؟ وللإجابة على هذا السؤال يتوجب علينا تجاوز الخطاب الطبيعي إلى الخطاب الصوفي الذي لا شك بأنه قد انتقل بالمعرفة متخطياً الحدود الطبيعية والوجود المادي إلى مستوى آخر من الوجود النفسي، وعلم آخر لا يتم عن طريق الكسب أو الملاحظة الحسية أو الاستنتاج العقلي. بل تجاوز هذه الحدود كلها إلى معرفة قلبية وهبية شهودية، لا مجال فيها لإعمال الحواس

1 معجم الفروق اللغوية، ص: 80

2 الكفوي، الكليات، ص: 611

3 البرهان في وجوه البيان، ص: 65

أو العقل وهي ليست نتيجة تفكر أو ملاحظة بل نتيجة مجاهدة ومكابدة سلوكية تعتمد على تزكية النفس وقطع العلائق وترك الخلائق، والتطلع إلى حدود المشاهدة والمكاشفة القلبية. وهذا التقسيم نجده عند "شهاب الدين السهروردي" في تحديده أنواع العلوم والتفريق بين ما هو بحثي وما هو ذوقي.

يقول "السهروردي": « إن حقيقة العلوم تنقسم إلى قسمين: كشفية ذوقية، وبحثية نظرية. فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدّي رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية.¹ وهو ما يؤيده كلام "الشاذلي" في تحديده دليل المعرفة بقوله: « نور المعرفة هو الدليل، وعلى صاحبه عند القوم التعويل، من ضلّ عنه ارتدى ومن استضاء به اهتدى.² وتنسب هذه المعرفة من حيث ما تحتمله من دلالات، إلى ما أصبح يعرف اليوم "بعلم الدلالة العرفاني" وعليه يتوجب علينا النظر في الحدود بينه وبين العرفان.

ثانيا: علم الدلالة العرفاني:

في أبسط مستويات النظرية الدلالية العرفانية هو:

- 1 - نظرية في المقولة: « ذلك أن المقولة تؤسس لكل ممارساتنا الإدراكية... إلخ.³ »
- 2- نظرية في الفهم: « فقد أسس العرفانيون لرؤية إنسانية نسبية للفهم تتجاوز الرؤية الإلهية المطلقة ذات الحقائق النهائية، وهي الرؤية التي تتبناها النظريات الموضوعية التي رفضت الفهم لأنه مفهوم يستدعي الذاتية الإنسانية في تحقيق المعنى الموضوعي بطبعه، في نظرهما بمعزل عن أي إدراك فردي له، ذلك أن المعنى عندها موجود سلفا قبل وعينا به.⁴ »
- 3- نظرية في الخيال: « فالخيال عند العرفانيين هو جوهر المعنى والتفكر الإنسانيين، وهو الذي يبين جزءا كبيرا من نظامنا التصوري، وبنى المتخيل هي الملك المشترك الذي من خلاله نحاول فهم العالم من حولنا وإدراكه بطريقة تسمح بالتواصل والتخاطب بيننا.⁵ »

1 هنري كربين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، شهاب الدين السهروردي، معهد الدراسات والأبحاث الثقافية، طهران، د، ط، 1993 ص: 5

2 الشاذلي، جمال محمد أبو المواهب، قوانين حكم الإشراق، مراجعة، ضبط، تصحيح، محمد شحاته إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث، د، ط، 1999، ص: 48

3 يُنظر، أصل اللغة من الفصل الأول.

4 البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، ص: 8، مرجع سابق

5 المرجع السابق، ص: 8

4- نظرية في المعنى المتجسّد: « بما أنّه لا وجود للمعنى والخيال بعيدا عن عالمنا المتجسّد فنحن ندرك العالم ونفهم الأشياء من حولنا انطلاقا من حضورنا الجسدي في الزّمان والمكان. فمكان الإدراك، ومسافة الإدراك، وزاوية الإدراك، هي التي تحدّد طبيعة فهمنا للشّيء المُدرك. فكل متكلّم - كما يقول عبد الله صوله - هو عند نفسه محور العالم فذاته ومكانه وزمانه هي المرجعيات العرفانية التي تحدد وجود الأشياء وطريقة كلامه.¹ »

لكن هذا الكلام لا يخرج عن حدود تحقيق المجرّد بما ينطبق والمعارف الحسيّة، أي جعل مدرّكاتنا الواقعية السالفة مثالا لما هو متخيّل وإسقاط الصّور المادية عن تلك الصور المجرّدة. فهي لا تتجاوز الحدود المعرفية الإنسانية التي تعتمد على إعمال العقل ومحاولة الانسجام مع المجرّد في إطار ما هو معروف ومكتسب من المفاهيم المتجسّدة والمتصوّرة ذهنيّا، وفيها يلتقي كل مدلول بصورته النفسية بدلالاته اللفظية الدّالة عليه، ومحاولة مقولة المجرّدات وفقا لهذا النّموذج من التفكير باعتماد أقرب الصور الذهنية والألفاظ الدّالة عليها، ليبلغ الإنسان درجة الرضا المعرفي والاطمئنان النّفسي لهذه المعرفة، أي أنها تعتبر كل متخيّل لا تمثّل له في الأشياء المادية عرفانا.

ولوضع الأمور في نصابها الصّحيح، فإن هذه المعرفة لا تدخل في أساس العرفان الصوفي المقصود به الأنوار الإلهية و المعارف الوهبية الإلهامية.

من هنا وجب « التمييز بين العرفان gnose بوصفه معرفة بالأسرار الإلهية، خاصة بصفوة معينة من النّاس، وبين العرفانية gnosticisme بوصفها المذاهب الدّينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تخصيصا، والتي تدّعي أنها مشيدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية وأسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدّين وحسب، بل أيضا بكل ما هو سرّي وخفي كالسّحر والتنجيم والكيماويات.² »

حتى أنّنا نجد هذا المستوى المفاهيمي من الدّلالة عند بعض المتصوّفة أنفسهم، وتحديدهم لدور العقل في الربط بين المحسوس والمتصور.

من ذلك كلام "ابن عربي في هذا الباب" وبالذات في الحقيقة الكونية وتعريفه لها كون: « الحقيقة الكونية على ثلاث مراتب: علوية وهي المعقولات، وهي مرتبة للمعاني المجردة عن

1 عبد الله صولة، أثر نظرية الطراز الأصلية في دراسة المعنى، حوليات الجامعة التونسية، عدد، 45، 2001، ص: 279، نقلا عن، المرجع السابق، ص: 8-9،

2 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 251

المواد التي من شأنها أن تُدرك بالعقول، وسفلية وهي المحسوسات، من شأنها أن تُدرك بالحواس، وبرزخية من شأنها أن تُدرك بالعقل والحواس، وهي المتخيلات، وهي تشكّل المعاني في الصور المحسوسة وما تصوره القوة المصورة الخادمة للعقل، وأجرى الله تعالى المعاني في المخاطبات، مجرى المحسوسات في الصور (...)، وجعل محل ذلك حضرة الخيال. فتحضر المعاني في الخطاب فتتلقاها بالتشبيه العقول، كما تتلقي بالمحسوسات التي شبّهت بها هذه المعاني.¹

و "ابن عربي" رغم قوله بالصور المرتكزة في الخيال (= الذهن)، إلا أنّه من وجهة نظره ليس كل شيء يدرك بالخيال، أو مما يُتصوّر في الأذهان. والعلم عنده لا يعني تصور الأشياء وإدراك المعاني المعلومة، فهو يرى بأن: « العلم ليس تصوّر المعلوم، ولا هو المعنى الذي يتصوّر المعلوم. فإنه ما كلّ معلوم يُتصور، ولا كلّ عالم يتصوّر. فإنّ التّصوّر للعالم إنّما هو من كونه متخيلاً، والصّورة للمعلوم أن تكون على حالة يُمسكها الخيال، وثمّ معلومات لا يُمسكها خيالاً أصلاً، فثبت أنها لا صورة لها.² »

وينتقل بنا "ابن عربي" إلى مستوى آخر من الدلالة، وهي تلك الدلالات التشبيهية التي تنكّي على التفسير والتأويل لإسقاط معاني الصور والدلالات، التي تتميز بالمقدار والحدّ على تلك المعاني والدلالات التي لا مقدار لها ولا حدّ، لمناسبة بينهما فيقول: « وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصّورة، ما يراه النائم في نومه من العلم في صورة اللّبن، فيشربه حتى يرى الرّي يخرج من أظفاره، فقيل له: ما أولته يا رسول الله؟ يريد ما تؤول إليه صورة ما رأيت؟ فقال: العلم، ومعلوم أن العلم ليس بجسم يسمّى لبناً، ولا هو لبن، وإنّما هو معنى مجرّد عن الصّورة التي من شأنها أن تُدرك بالحواس، ولولا مناسبة بين العلم واللبن جامعة، ما ظهر بصورته في عالم الخيال تدركها الحواس.³ »

ويوضح "ابن عربي" الفكرة بمثال يقرب فيه المعنى فيقول: « وأما الموزون فالأعمال - وهي معانٍ عرضية تُعرض للعامل فألحقها الله بالموزون، فقال: (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وقال: (فمن يعمل مثقال ذرّة)، فأدخل العمل في الميزان فكان موزوناً. ولكن في هذه الحضرة المثالية التي لا تدرك المعاني إلّا في صورة المحسوس، حتّى التجلّي الإلهي في النّوم.

1 محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، من كلام الشيخ الأكبر، محي الدين ابن العربي، دار الكتاب العربي، دمشق، 2009، ص: 09

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق، إبراهيم يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985، السفر الأول، ص: 192

3 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 09

فلا ترى الحق إلا صورة (...)، إذ الإنسان له تخيلٌ في اليقظة والمنام، ولهذا يعبر ما يدركه الخيال، لأن الحضرات تحكم على النّازل فيها، وتكسوه من خلجها ما تشاء.»¹

وإذا كان للشيء وجود في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة - كما سبق في التأسيس للدلالة الحسية² فالأمر على عكس ذلك عند "ابن عربي". حيث أن للأشياء وجود أسبق عن وجودها العيني، وما تحقّقها على مستوى الأعيان إلا تجسيدا لصورتها التي عليها في "حضرة الخيال".

وقبل بسط الكلام في هذا المستوى من الدلالة، لا بد من المرور بقول "ابن عربي" بهذه المستويات السالفة الذكر في الدلالة الطبيعية، وما يستلزم ذلك ليس إعادة القول بها بل تفرّده بالتفريق بين تحقق المدلول على مستوى الذّهن دون مستوى اللفظ والخط.

حيث يرى "ابن عربي" بأن: « بعض المعلومات له وجود في أربع مراتب: ذهني وعيني ولفظي وخطي.»³

والنّظر في هذا القول بهذه الصّيغة وهذا الحدّ يتوافق والدلالة الحسية الطبيعية التي مرّت علينا، والفرق بينهما فيما يلي من كلام "ابن عربي" حيث يقول: « فإن أراد بالذهن (العلم) فغير مسلم، وإن أراد بالذهن (الخيال) فمسلم، لكن في كلّ معلوم يُتخيلُ خاصّة. ولكن لا يصحّ هذا إلا في الذّهن خاصة لأنه يطابق العين في الصّورة.»⁴

ويفرق "ابن عربي" بعد ذلك بين تنزل الصور من جهة المعلوم الذهني دون المستوى اللفظي والخطي فيقول: « والمعلوم اللفظي والمعلوم الخطي ليسا كذلك. فإنّ اللفظ والخط موضوعان للدلالة والتّفهم، فلا يتنزّل المعلوم اللفظي أو الخطي من حيث الصّورة اللفظية أو الخطيّة على الصّورة الحقيقية العينية. فإنّ (زيّداً) اللفظي والخطي إنّما هو زايّ وياءٌ ودال رقما أو لفظاً، ما له يمين ولا شمال ولا جهات، ولا عين ولا سمع. فلهذا قلنا لا يتنزّل عليه من حيث الصّورة، لكن من حيث الدلالة. ولذلك إذا وقعت فيه المشاركة، التي تبطل الدلالة، افتقرنا إلى النّعت والبدل وعطف البيان ولا يدخل المعلوم الذهني مشاركة أصلاً.»⁵

1 المرجع السابق، ص: 10

2 يراجع، عنصر الدلالة في الوعي العربي، حيث أوردت رأي الغزالي في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود، ويُنظر، الغزالي أبو حامد، معيار العلم في المنطق ص: 47

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص: 208

4 المرجع السابق، ص: 208

5 المرجع السابق، ص: 208

يقول "ابن عربي": « عمارة الصّورة الظاهرة للرأي في الجسم الصّقيل، عمارة إفاضة، ومن هذا البرزخ وجود الممكنات، وبها يتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها، ويقال له الوجود الخيالي، يقول له الحق: (كن) في الوجود العيني، فيكون، هذا السّامع هذا الأمر الإلهي وجودا عينيا يدركه الحس، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحس كما تعلق به الخيال في الوجود الخيالي.»¹*

ونفس المعنى يقول به "ابن سبعين": «...له قول يشرح اسمه، وهو أنّه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو يكون وجودا لسواه إلاّ فايضا حاصلًا عن وجوده سبحانه.»²

وحضرة الخيال كما سمّاها "ابن عربي" هو الوجود الثابت، وما يتعين عنه من صور إنّما هي نسخة عنه تضاهيه وتمثله من حيث اسمها لا من حيث حقيقتها الثابتة.

هذا المستوى من اللغة في الخطاب الدّيني أوجد لغة جديدة تتسامى عن اللغة الإنسانية الطبيعية أو بتعبير أدق، ترقى بها من حيث الدّلالة من جهة، ومن حيث توجيه هذه الدّلالة في الاستعمال من جهة ثانية.

فبدل التعبير عن الحاجة - بغض النّظر عن الترف والضرورة في الخطاب - فقد تجاوزت هذا المستوى إلى مستوى الخطاب الكوني واللغة التكوينية لأعيان الأشياء الثابتة وماهياتها الأولى وصرفت النّظر عن لوازمها وصفاتها المتجسّدة في العالم العيني.

« فإذا أخذنا اللغة في سياق لغة الوحي، وهي (لغة العلو) تبدو المبدأ الأول الفعّال، والبدء الأزلي القديم، لأن الوحي هنا أضفى على الكلمة "طابع الإلهي"، وليست الكلمة الإلهية "كن" في لغة الوحي سوى رمز لإرساء كينونة الأشياء على ما هي عليه، وحسب هذه اللغة يصبح العالم كلام الله، وكل ممكن كلمة، وأن العالم كله كلمات الله التي لا تنفذ.»³

1 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 11

* يعرف "ابن عربي" البرزخ بقوله: (العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام). يُنظر، ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص: 416

2 ابن سبعين، بدّ العارف، ص: 39

3 محمد زياتي، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصّوفي، إصدارات، إي-كتب، E-kutub,Ltd، لندن، ط1، 2017، ص: 69-70

وقد عبّر "ابن عربي" عن هذه الفكرة تعبيراً رائقاً سلساً يسهل إيصال المعنى من خلاله بقوله: «فما من صورة موجودة إلا والعين الثابتة عينها، والوجود عليها كالثوب، ولذلك نقول: إن كل ظاهر من العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة إلهية من حيث الاسم الظاهر.»¹ ولعل هذه الفقرة تعبير صريح وواضح عن فكرة "وحدة الوجود" عند "ابن عربي" كما أنها تقريب أمثل للمفهوم العكسي للدلالة الحسية.

و خير ما يؤدّي هذا المعنى قول "أبي مدين التلمساني":

فإذا نظرت بعين عقلك لم تجد شيئاً سواه على الذوات مصوراً
وإذا طلبت حقيقة من غيره فبذيل جهلك لا تزال معثراً.²

وهو تقريباً نفس القول الذي قال به "ابن سبعين": «فإن صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لا تتغير وإن تغير المحسوس.»³

ويستطرد شارحاً فكرته في كون الحدود تبياناً لمعلوماتها حتى وإن تألفت من ألفاظٍ للدلالة فيقول: «وواجب أن تكون الحدود إنما تتألف من الألفاظ التي تدلّ على المعاني الكلية المشتركة، وتلك المعاني هي التي يدلّ عليها بالاسم أو دلالة جملة وبالحدّ ثانياً، والمحدود هو الموجود والحدّ قول الواضعين الحادّين وليس بالعالم حاجة إلى الحدّ في نفسه، وإنما يحتاج الحدّ ليبين معلومه لغيره، والحقائق إنما هي في الأنفس فليس هو الحدّ من هذا الباب.»⁴

ثم يستطرد موضحاً لها بقوله: «وهذا يتحقق في ارتباط المعلول بالعلة وبيان الأمور الذاتية وتحقيق الألفاظ الدائرة التي بين العلماء وفهم مقاصد المحققين لها والوجود المطلق والإنية الأولى (...)، والعبارات لا يلتفت إليها، إذ هي في اصطلاح من مطلقها فلم يبق في الحدّ إلا محض الوجود (...). فإذا الحدّ ليست دلالاته موافقة لدلالة الاسم على ما شأن الأمر أن يكون عليه في الحدود والأسماء عند القائلين بذلك.»⁵

ولعلّ ذلك هو مقصد "الششتري" من قوله:

أنظر للفظ أنا يا مُغرماً فيه من حيث نظرتنا لعلّ تدريه
خلّ ادّخارك لا تفخر بعارية لا يستعير فقيرٌ من مواليه

1 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 12

2 يوسف زيدان، شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ص: 39

3 ابن سبعين، بدّ العارف، ص: 36

4 المرجع السابق، ص: 36

5 المرجع السابق، ص: 36

جسومٌ أحرفه للسرّ حاملّة إن شئت تعرفه، جرّب معانيه.¹

والصورة الأوضح لثبوت الفكرة وحقيقة الأشياء، وتغيرها في الصور التي هي أصل في ثباتها عند "ابن عربي" قوله: « فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته لا يتبدّل، لأن الحقائق لا تتبدل. ويظهر في صور متنوعة، وذلك التنوع حقيقة أيضاً، لا تتبدل عن تنوعها، فلا تقبل الثبوت على صورة واحدة، بل حقيقتها الثبوت على التنوع، وحضرة الخيال التي عبرنا عنه بمجمع البحرين، هو يجسّد المعاني ويلطّف المحسوس.² » ومجمع البحرين والقول بالفيض وبأن المعاني ما هي إلّا وجود ثانٍ عن حقائق ثابتة مغيّبة، سبق به شيخ "ابن عربي" "عفيف الدّين التلمساني"، وأثره مسطّر في شعره. و"ابن عربي" إنّما استفاد فلسفته وكلامه منه مع التوسع والإفاضة فيه. يقول "التلمساني":

وحيث الكمال الطّلق والمركز الذي	إليه انتهى دور المحيط المُكوّب
أفاضته أنوارُ الغيوب على الوري	إفاضة وهبٍ خارجٍ عن تكسّب
فأخبرَ عمّا غاب بالشّاهد الذي	يبرهن بالإعجاز في كل مطلب
إذا نظرتُ عيناً بصيرته إلى	حقيقته المُتلى فأحسُّن وأطيب
يرى برزخ البحرين كونا مكوّنا	ومطلعته في حدّه المترتّب. ³

إلى أن يقول:

مُشاراً إليه صورة من جهاتها جميعاً ومعنى من حقائق غُيب.⁴

وقد سمّاه "ابن عربي" مجمع البحرين كونه عالم بين عالمين، عالم الغيب وهو عالم المعاني، وعالم الشّهادة وهو عالم المحسوسات.

ويلخص حكمه بقوله:

إن الخيال هو الذي يتحكّم	في أصله وهو المزاج الأقدام
فتراه يحكم في المزاج وفي النّهى	من نفسه فهو الإمام الأعظم

1 الششتري، أبو الحسن، الديوان، تحقيق، علي سامي النشار، المعارف، الاسكندرية، ط1، 1960، ص: 80

2 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 13

3 يوسف زيدان، ديوان عفيف الدّين التلمساني، دراسة وتحقيق، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2008، ج1، ص: 112

4 المرجع السابق، ص: 115

يقضي على سرّ الوجود بحاله من جسم المعنى فذاك الأحكم
ويحدّ من لا يعتريه تحيُّزٌ بتحْيُزٍ وتيقنٍ يتوهم
ويقسّم الأمر الذي ما فيه تقـ سيم ويمضي ما يشاء ويحكم¹

وهي أبيات في الخيال وقوته وسلطته على إدراك الحقائق المتغيرة من جهة الناظر إلى الأشياء المتأرجحة بين اليقين والوهم، وأن ما يبدو للرأي حقيقة لا مرأ فيها، قد يكون وهما وراء حقيقة لا تظهر للعيان، كونها في عالم لا تدركه أبصارنا وعقولنا نحن الذين نقبع تحت وطأة الحسّ الظاهر.

وعليه من الممكن أن نقول بأن الحدود والحقائق الظاهرة قد تكون كاذبة من زاوية نظر ما رغم تمكّنها من الحسّ وتأكّدها له من خلال قوة إدراكه لها إدراكا حسّيا، بما تتيحه له وسائله الإدراكية التي يركن إليها ويعتمد عليها.

أو نقول كما قال "ابن سبعين": «...فقد صحّ أن الحدّ وهمّ وعبارةٌ ومعنى تجده النفوس عند تصوّرها المعلوم إذا ما سئلت عنه أو تحدّثت به في سرّها.»²
ولعلنا نستجلي حقيقة هذا المفهوم ونستوضح معالمه وندرك الغاية فيه من خلال مثال "ابن عربي" الذي لا جدال ولا مرأ في حقيقته الواضحة وحجّته الرّاجحة.

يقول "ابن عربي": «ومن هذا الباب مشاهدة المقتول في سبيل الله في المعركة، وهو في نفس الأمر حيٌّ يرزق ويأكل، يدركه المؤمن بإيمانه والمكاشف ببصره، وكالميت في قبره يشاهده ساكنا وهو يتكلم يُسأل ويجيب، فإن قلت لمن يرى هذا إنه خيل له، يقول لك: بل أنت خيل لك أنّه ساكت وهو متكلم، وخيل لك أنّه مضطجع وهو قاعد، ويعضده في قوله الإيمان بالخبر الصّحيح الوارد، فهو أقوى في الدّلالة منك، فعينه أتمّ نظرا من عينك.»³



1 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 15

2 ابن سبعين، بد العارف، ص: 37

3 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 16

ثالثاً: الدلالة العرفانية الصوفية:

من خلال ما سبق يمكن القول بأن هذا البناء الدلالي بهذا البسط والرؤية جعل الدلالة ترقى بوجه من الوجوه إلى مستوى من مستويات الدلالة العرفانية عند المتصوفة. والتساؤل المطروح هنا: ما هو العرفان الصوفي؟ وما هي الدلالة العرفانية عند المتصوفة وما حدود العرفان ومستوياته ووسائله التي يتحقق بها؟.

1- المفهوم:

ونقصد بها تلك الألفاظ التي يسوقها الصوفي العارف، وتكون أقرب دلالة في حالة تلوح له ليس لها في الدلالة اللسانية ما يدل عليها، وهو ما يندرج تحت العرفان التام.¹

2- الوسائل:

تعتمد هذه الدلالة على عقل خاص لإدراكها، عقل له مفهومه وحدوده عند أصحاب العرفان من المتصوفة وهو: « نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية، أو قوة مهياة لقبول العلم، سمي عقلاً لأنه يعقل صاحبه عما لا ينبغي، وهو على قسمين: عقل أكبر، وعقل أصغر.

أما العقل الأكبر: فهو أول نور الله للوجود، ويقال له: الروح الأعظم، ويسمى أيضاً بالقبضة المحمدية، ومن نوره يمتد العقل الأصغر كامتداد القمر من نور الشمس، فلا يزال نوره ينمو بالطاعة والرياضة والتطهير من الهوى، حتى يدخل العبد مقام الإحسان وتشرق عليه شمس العرفان، فينطفي نوره في نور العقل الأكبر كانبثاق نور القمر عند طلوع الشمس فيرى من الأسرار والغيوب ما لم يكن يراه من قبل.²

ولهذا العقل تعلّق بالقلب، وعليه فقد أجمع الصوفية على أن القلب مستقر المكاشفات ومستودع الأسرار، إذا ما صقل وصفا وسما بالمجاهدات، بتخلي النفس عن الصفات الذميمة وتحليها بالصفات الحميدة، لتتجلى أنوار المغيبات في عرصات القلب وتتكشف له أنواع المعرفة.

1 ينظر، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999، ص: 638
2 ابن عجيبة، عبد الله أحمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق، عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، د ت، ص: 54

وعماد ذلك عندهم ما جاء في الحديث القدسي: (ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي).

قال "محمد أبو المواهب الشاذلي": «القلب إذا تفرغ من انطباع الطباع والأوهام، أشرق فيه نور الشعاع، فأحرق هشيم الشهوات، وتراءت له المغيبات، وأبصر ما مضى وما هو آت.»¹ وقد «ظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوفة الإسلاميين لتدلّ عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة "كشف" أو "إلهام"، مع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة.»² ولـ "جلال الدين الرومي" في "مثنويه" شعر في هذا المعنى الذي يعبر عن المعرفة القلبية التي تتطلب التخلص من متعلقات النفس لأدراك الصور الحقيقية للمعاني، خارج المعرفة الحسية التي ما هي إلا انعكاس لها ولا تتعدى كونها من لوازمها.

يقول الرومي:

هل عرفتم اسما بلا مسمى؟
هل قطفتم وردا من الواو، والراء، والدال؟
أنتم تسمون اسمه! اذهبوا فابحثوا عن حقيقة المسمى!
لا تنظروا إلى القمر في الماء، بل إلى القمر في السماء
إن أردتم أن تترفعوا عن الأسماء والحروف.
فترفعوا عن (الإنية) أبدا.
تظهروا من جميع صفات النفس.
حتى تروا وجودكم النوراني.
نعم: ترون في قلوبكم علم النبي.
دون كتاب، ودون معلم مرشد.³

1 القصير، أحمد بن عبد العزيز، عقيدة الصوفية، (وحدة الوجود الخفية)، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص: 501

2 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 251

3 ر، أ نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ت، وتعليق، نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط2، 2002، ص: 75

3- الحدود:

للتفريق بين المعرفة والعرفان، علينا معرفة الحدود التي تحدُّ كل منهما عن الآخر، والتي لا شكَّ ستتجلَّى فقط من خلال بسط المفاهيم والضوابط الأساسية لهما، أو على الأقل ضبط التعريفات العلمية والأدبية انطلاقاً من مجالي اشتغالهما والأدوات أو الوسائل التي يعتمد عليها كل من المعرفة والعرفان.

من التعريفات التي خلَّص إليها بعض الباحثين في فلسفة المعرفة القول: « بأن المعرفة هي العملية الإدراكية للأشياء أو الموضوعات التي تقع خارج الذَّهن البشري على حقيقتها، أي حصول العلم بالأشياء.¹»

وهو ما يبيِّن لنا بأنها عملية إدراكية، أي أنها في أساسها عقلية، تعتمد على إعمال الفكر وملاحظة الأشياء الخارجة عنه، ومحاولة فهمها.

ومن حيث سيرها وطريقة عملها واشتغالها فإن هذه العملية العقلية تقوم « على عدّة عمليات تتمثّل في عمليات الإدراك الحسّي، والتّذكر، والتّعرّف، والتّمييز بين الأشياء، والتّخيّل والاستقراء والمقارنة، والاستنباط والاستنتاج، والحكم والتّفكير.²»
و « عندما تطلق كلمة المعرفة فهي تشمل كل نوع من أنواع المعرفة.³»

ومن هنا يمكننا التفريق بين هذه المعرفة كونها حالة عامّة تتضمن كلّ أنواع المعارف الحسّية والذهنية، سواء عن طريق الاختبارات التّجريبية والملاحظة، أو الخبرات الإنسانية المكتسبة عن طريق المعاينة والتّفاعل والتأثّر والتأثير. وبين العرفان الذي هو حالة من السُّمو عن كلّ ذلك، وتجاوز الواقع وطلب كل ما هو غيبي خارج مجال التجربة الإنسانية والعقل. وبذلك يكون « العرفان في الاصطلاح مختص بنوع معين من المعرفة، (...) لا يتم الحصول عليه عن طريق الحسّ والتجربة الحسّية، ولا عن طريق العقل والنقل، وإنّما يحصل عن طريق الشّهود الباطني والرؤية الحضورية.⁴»

1 حاجي، جعفر عبّاس، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط1، 1986، ص: 82

2 المرجع السابق، ص: 82

3 اليزدي، محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، ص: 33

4 المرجع السابق، ص: 33

ولهذه المعرفة خصوصيتها التي تميزها عن المعرفة القائمة على أساس العقل والنقل، إذ أنها تعتمد على الشهود القلبي والإدراك الباطني، وهي معرفة بلا واسطة بحيث يدرك فيها العالم ذات المعلوم بصورة مباشرة، ويسمى هذا - حسب الاصطلاح الفلسفي - **بالعلم الحضورى**، وهو على العكس من **العلم الحسولى**، لا يتم الحصول عليه عن طريق التجربة والفكر والاستدلال والمفاهيم الذهنية.¹

ومعلوم حدُّ العلم في أبسط وأوضح تعريفاته عند "ابن القيم الجوزية" بأن: « العلم ما قام بدليل ورَفَعَ الجهل. »²

وقد فرّق "الكفوي" بين دلالة العلم و دلالة العرفان مع ضرب المثال بقوله: « يستعمل العلم في المحل الذي يحصل العلم لا بواسطة، والعرفان يستعمل في المحل الذي يحصل العلم بواسطة الكسب، ولهذا يقال: (الله عالم)، ولا يقال: (عارف). »³

والكلام إنّما يُؤخذ بالرأي، ومن هذا الباب نجد رأياً آخر لـ "جلال الدين الرّومى" في قولهم "الله عالم" دون قولهم "عارف" وبيان الفرق بينهما من ناحية اللغة وناحية العرف والقول بالعكس من جهة الأفضلية وسمو المعنى عُرفاً.

يقول "جلال الدين الرّومى": « **العالم من الوجهة اللغوية**، أرفع منزلة من **العارف**. لأن الحق يُقال عنه: (إنّه عالم)، ولا ينبغي أن يُقال عنه: إنّه (عارف).

معنى (عارف)، أنّه ما كان يعرف، ثمّ عرف. ولا يجوز أن يُقال مثلاً هذا عن الحقّ. أمّا من جهة العُرف فإن العارف أكبر، لأن العارف هو ذلك الذي يعرف العالم من دون دليل بالمشاهدة والمعاينة المباشرة. يسمّى العرفاء مثل هذا الشخص عارفاً. »⁴

ونفهم معنى هذا الكلام من خلال تفسير "ابن عربى" قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَّمَآهُ مِنْ

لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: 65].

حيث يرى "ابن عربى" بأن: « العلم المكتسب لا يصلح إلا للرسل (صلوات الله عليهم)، فإنّهم في باب تشريع الاكتساب، فإذا وقفوا مع نبوتهم لا مع رسالتهم كان حالهم مع الله ترك طلب ما سواه. **فالكسب هو توفيقه وإلهامه** إلى ترك جميع المعلومات وجميع العالم من خاطره، ويجلس

1 يُنظر المرجع السابق، ص: 33- 34

2 ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، د، ت، ص: 491

3 الكفوي، الكليات، ص: 611

4 جلال الدين الرّومى، كتاب فيه ما فيه، ترجمة، عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، د، ط، د، ت، ص: 87

فارغ القلب مع الله بحضور ومراقبة وسكينة وذكر إلهي باسم الله ذكر قلب، ولا ينظر في دليل يوصله إلى علمه بالله، فإذا لزم الباب وأدمن القرع بالذكر علّمه الله من لدنه علما، وهذا مقام المقرّبين.¹

وقد فرّق "ابن عربي" بين النوع الأول من الكلام الذي هو: المكتوب أو ما سمّاه (كلام في مواد ومرقام) أو متلفظاً، وهو الكلام الطبيعي الذي يسمع بالآلة هي حاسة السمع، والذي يدرك معناه ومراد المتكلّم منه.

« والنوع الثاني: كلام ليس في مواد، فذاك الكلام لا يكون في مواد يُعلم ولا يقال فيه يفهم. فيتعلّق به العلم من السّامع الذي لا يسمع بالآلة بل يسمع بحق مجرد عن الآلة كما كان الكلام في غير مادّة فلا يُسمع إلا بما يناسبه.»²

ولعل "ابن عربي" يقصد تلك الخواطر التي تدرك عن طريق الإلهام وتلقّى في قلب الصّوفي كما يُلقى الكلام الطبيعي في السمع.

وللعرفان تعلّق خاص بمعرفة ذات الله تعالى معرفة حضورية قلبية، وسبيل خاص عن طريق السلوك. إذ « يُعدّ العرفان أحد أهمّ العلوم الإسلامية وإحدى فروع المعرفة الإسلامية التي تجعل هدفا لها الوصول إلى الله تعالى ومعرفته حقيقة المعرفة، بل المدعى هنا أن السبيل الوحيد للوصول إلى الله تعالى هو اعتماد السبيل الذي يتبناه العرفان فيما يرتبط بالمجاهدة والرياضة.»³

لذلك إذا أردنا تعريفه حسب الباحثين والمتكلمين فيه فهو: « يتناول كل مظاهر الوجود من حيث رجوع هذه المظاهر ورجوع هذه التجليات إلى الله سبحانه، وهو أيضا معرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيودها الجزئية لتتصل بمبدئها ولتصل إلى الله من أجل الفناء في الذات الأحدية.»⁴

ومنه تعريف "الكاشاني" للعارف كونه: « من أشهد الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله فالمعرفة حال تحدث من شهوده.»⁵

1 الغراب، محمود محمود، رحمة من الرحمن، في تفسير وإشارات القرآن، من كلام الشيخ الأكبر، ابن العربي، مطبعة نصر، د، ط، 1989، ج3، ص: 21

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د، ط، د، ت، ج4، ص: 25

3 العاملي، محمد شقير، فلسفة العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص: 5

4 المرجع السابق، ص: 10-11

5 الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992، ص: 124

وبذلك فقد اكتسبت المعرفة دلالة جديدة في جزء منها بما يعرف "بالعرفان"، وتختلف سبيل المعرفة فيها، حيث أصبحت لا تعتمد على الحس واختبار الواقع، بل معرفة روحية تحصل عن طريق القلب. حتى قيل: « العارف علمه بلا كتاب، ورزقه بلا اكتساب، وفيضه بلا حساب.»¹

رابعاً: أقسام العرفان:

ينقسم العرفان إلى قسمين: (نظري وعملي)

1- العرفان النظري:

وهو « فهم العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته وتجليّاته. ويراد منه إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في عالم الوجود، وهي: "الله" و"الإنسان" و"العالم".² وفي هذا الجانب من العرفان، تختلف الدلالة الوجودية لله تعالى عنها في الوجود الفلسفي. فإذا كان الله عند الفيلسوف وجود بالأصالة و أنّ الله واجب الوجود قائم بالذات، وغير الله ممكن الوجود وقائم بالغير ومعلول الواجب الوجود، فعند العارف أن كل ما هو غير الله أشياء وإن كانت معلولة منه لا وجود لها، ووجود الله هو الذي يشمل كلّ شيء، أي أن كل الأشياء أسماء وصفات وشؤون وتجليّات لله تعالى، لا أنّها أمور مقابلة.³

وغاية الفيلسوف ووسائله تختلف عن غاية العارف ووسائله في إدراك الوجود، ونوع الرؤية عند الفيلسوف غير تلك التي عند العارف، فالفيلسوف يريد أن يفهم العالم، أي أنه يسعى لتكوين تصوّر صحيح وجامع نسبياً وكامل عن العالم في ذهنه، بحيث يكون العالم في وجوده وجوداً عقلياً ويصبح عالماً عقلياً.⁴

« وعند العارف لا يكون كمال الإنسان مجرد صورة عن الوجود في الذهن، بل أن يرجع بقدم السير والسلوك إلى ذلك الأصل الذي جاء منه، ويزيل أية فاصلة أو حجاب بينه وبين ذات الحق ويفنى في بساط القرب عن ذاته ويبقى به.»⁵

1 أبو الأنوار، محمد بن محمد وفا، شعائر العرفان في ألواح الكتّمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص: 184

2 مركز نون للتأليف والترجمة، مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الثقافية الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص: 18

3 يُنظر، مرتضى مطهري، العرفان، ترجمة، عباس نور الدين، دار الرسول الأكرم، ط2، 2002، ص: 22

4 يُنظر، المرجع السابق، ص: 22

5 المرجع السابق، ص: 23

ومن جهة الوسائل والأدوات فإن « الأدوات التي يستخدمها الفيلسوف في حركته هي: العقل والمنطق والاستدلال، ولكن الوسائل التي يستخدمها العارف هي: القلب والتصفية والتهديب والحركة الباطنية.¹ »

ونثبت ذلك عن طريق أحد أقوال المتصوفة في هذا الباب حيث يقول "الهجويري": « لأن الاستدلال: التأمل في الغير، وحقيقة المعرفة: الإعراض عن الغير. وفي العادة يكون وجود كل المطلوبات بالاستدلال، ومعرفته خلاف العادة. فمعرفته ليست إلا دوام حيرة العقل، وإقبال عنايته تعالى على العبد، ولا سبيل فيها لكسب الخلق، ولا دليل لعبده سوى إنعامه ولطفه، ذلك من فتوح الغيب وخزائن الغيوب، لأن كل ما سواه مُحدث، ويجوز أن يصل المُحدث إلى مثله ولا يجوز أن يصل إلى خالقه بوجوده.² »

لذلك فإن الدليل والحكم في العرفان الصوفي يختلف عن غيره من الأدلة والأحكام التقليدية عند أهل العلم والنظر العقلي والنقلي.

وليس أوضح من قول "الرومي" في مثويه:

- وعندما تعرف حدّك، عليك بالفرار من هذا الحدّ، حتى تصل إلى اللّاحدّ، يا ناخلا للتراب.
- لقد ضاع العمر في الحديث عن المحمول والموضوع، ويا فاقد البصيرة، لقد ضاع عمرك في المنقول والمسموع.
- وكل دليل لا نتيجة منه ولا أثر له باطل، فأمعن النظر فيما نتج عنك.
- وإنّك لم تر صائعا إلّا عن طريق مصنوع، وأنت قانع بقياسٍ اقتتراني.
- والمشتغل بالفلسفة يزيد في الوسائط، لكن الصّفيّ على عكسه فيما يتعلق بالدلائل.
- فهو يفرّ من الدليل ومن الحجاب، ولقد طأطأ متفكراً، رأسه في جيبه، من أجل المدلول.
- وإذا كان الدّخان دليلاً على النّار، فأولى بنا الدّخول في نار بلا دُخان.
- خاصّة تلك النّار التي هي من القرب والولاء، تكون أقرب إلينا من الدّخان.
- ومن ثمّ فمن سواد الفعل، المضي عن الرّوح صوب الدّخان، من أجل تصوّرات هذه الرّوح.³

1 المرجع السابق، ص: 23

2 الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص: 511

3 الرّومي، مثوي، الكتاب الخامس، ص: 97

والفكرة تتجلى واضحة عند "فتغنشتاين" عندما تكلم عن الفلسفة والصمت وعن ملاحظات "راسل" الذي يرى بأن « من وجهة نظر الفلسفة أن تكشف أن سؤالاً ما لا يمكن أن تكون له إجابة، هو إجابة لا تضاهيها في الكمال إجابة من الممكن أن نحصل عليه.¹ وعليه فإن الشك من وجهة النظر هذه لا معنى له، لأن الشك يكون حيث يوجد سؤال، والسؤال يكون حيث توجد إجابة، والإجابة تعني إمكانية وجود شيء يمكن قوله، ومن ثم لم يعد هناك داع للتفلسف وعليه رأى "فتغنشتاين" أن على الفلسفة أن تصمت.² وهو ما يحيلنا إلى تفسير "القشيري" لقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7].

إذ يفرق بين ظاهر التنزيل وباطن التأويل، وما يختص به أهل الظاهر أو أهل الشريعة وأهل الحقيقة (العرفان) بقوله: « جنس عليه الخطاب، فمن ظاهر واضح تنزيله، ومن غامض مشكل تأويله. القسم الأول لبسط الشرع واهتداء أهل الظاهر، والقسم الثاني لصيانة الأسرار عن اطلاع الأجانب عليها.³»

مبيناً بعد ذلك سبل العارفين في تحصيل معارفهم وعلومهم، وآداب الكشف والكتمان عندهم فيقول:

« وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب، فما سنع لفهومهم من لائح التعريفات بنوا عليه إشارات الكشف، إن طولبوا باستدامة السرّ وطيّ السرّ تخارسوا عن النطق، وإن أمروا بالإظهار والنشر أطلقوا بيان الحقّ، ونطقوا عن تعريفات الغيبة، فأما الذين أيدوا بأنوار البصائر فمستضيئون بشعاع شمس الفهم، وأما الذين ألبسوا غطاء الرّيب وحرّموا لطائف التحقيق؛ فتنقسم بهم الأحوال وتترجّم بهم الظّنون، ويطيحون في أودية الرّيب والتلبّيس، فلا يزدادون إلا جهلاً على جهل، ونفورا على الشك.⁴»

ومستخبر عن سرّ ليلي رددته بعمياء من ليلي بغير يقين

يقولون حدّثنا فأنت أمينها وما أنا إن حدّثتهم بأمين.⁵

1 فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، ص: 277

2 المرجع السابق، ص: 277، (بتصرف)

3 القشيري، لطائف الإشارات، تعليق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، م1، ص: 133

4 المرجع السابق، ص: 133

5 الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، ص: 47

ونخلص مما سبق إلى ما يلي:

- أن علمهم ودليلهم يعتمد على الحضور القلبي.
- أن تعريفاتهم العرفانية لا اجتهد لهم فيها، بل تلويحات تلوح لهم على إثر هذا الحضور.
- أن الكشف والكتمان لا خيار لهم فيهما، وإنما هم مأمورون سواء بالسّتر أو البيان.
- أنهم مؤيدون بالأنوار وعين البصيرة وغيرهم محجوب بمعارف الحسّ التي يلبسها الظن والريب.

وعليه فإن الدليل العرفاني يصبح خارج حدود الفكر وخارج حدود اللغة المعبرة عنه بل إن العرفان لا مجال فيه للتفكير أو إعمال العقل.

في هذا المعنى يصف « "ناف" علاقة "فتغنشتاين" بالصوفي بالقول: ما فهمه وأحبه فتغنشتاين في الصوفي هو قدرته على أن يجعلنا نتوقف عن التفكير. »¹

لأنه في رأي "فتغنشتاين" « ليس للتفكير من مهمّة أخرى غير إنتاج المعنى، وعندما يتحدّث هذا الفكر عمّا يمكن فقط إظهاره فإنّه يتوقف عن إنتاج المعنى، وإذا توقف عن إنتاج المعنى فإن هذا الفكر ببساطة (...) يتوقف عن أن يكون فكراً، ومن جهة أخرى بما أن المعنى هو الذي يحقق ماهية اللغة، فإن هذه اللغة تفقد ماهيتها إذا فقدت معناها. »²

وقد تكلم الصوفية عن الخرس ومقام الصمت، وعن العجز والحيرة على إثر الدهشة في مقام الحضرة القدسية، لأن المقام لا تستوعبه العبارة، ولأن معرفة الله خارج حدود الكلام ولا تحيط بها اللغة الحسية الطبيعية، « لأنه يمكن التعبير عن الشيء الذي يدخل تحت العبارة، وللعبارة في الأصول حدّ، وحين لا يكون المُعبّرُ محدوداً ليوضع عليه أساس العبارة، كيف تثبت عبارة المُعبّر؟ وحين لا يدخل المقصود في العبارة - وليس للعبد منه بدّ- فأى حيلة له غير الحيرة الدائمة؟! »³ لذلك قالوا: كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة.⁴

ويرى "ابن عربي" بأنّ معرفة الله موجبة للحيرة، وأنّ عدم الحيرة دليل على جهل المدّعي بمعرفته، معبراً عن ذلك شعراً في قوله:

من قال يعلم أن الله خالقه ولم يحزّ كان برهانا بأنّ جهلا

1 فلسفة اللغة عند لودفيغ فتغنشتاين، ص: 279

2 المرجع السابق، ص: 279

3 الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص: 517

4 التلمساني، عفيف الدّين، شرح مواقف النّفري، دراسة، تحقيق، تعليق، جمال المرزوقي، د، ط، د، ت، ص: 307

لا يعلم الله إلا الله فانتبهوا فليس حاضرکم مثل الذي غفلا
العجز عن درك الإدراك معرفة كذا هو الحكم فيه عند من عقلا
هو الإله فلا تُحصى محامدُه هو النَّزِيه فلا تضرب له مثلاً.¹

ويشرح "عفيف الدين التلمساني" قول "النفري" في موقف ما لا ينقال: « وقال لي: ما ينقال يصرفك إلى قوليته، والقولية قول، والقول حرف والحرف تصريح، وما لا ينقال يشهدك في كل شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته. »²

بقوله: « يعني ما لا ينقال كما ذكرته يجتمع فيما ينقال بخلاف ما ينقال، فإنه يشغل الذهن بالقولية عن معناها الذي هو المقصود من القول، فتعلق الحرف بالذهن، ويذهل عن المعنى. ولما كان الحرف هو معنى الخلقية، والخلقية تصريح الخالق عز وجل، قال والحرف تصريح. وأما ما لا ينقال فهو شهود الوجه الخاص بالحق تعالى من كل شيء (...)، وسرّ هذا أن ما ينقال إنما يقبله العقل من حيث ما هو مفكر والتفكير قوة خلقية، وأما ما لا ينقال فإنما يقبله العقل من جهة ما هو قابل لواردات الحق لا بطريق الفكر ولا بقوة الذهن. فالعقل إذن بالنسبة إلى ما ينقال فاعل مفكر، والفكر إنما يكون في مقدمات مألوفة، والعقل بالنسبة إلى ما لا ينقال هو منفصل وهما ضدان، ولذلك وقع الاختلاف بين هذه الطائفة وبين أرباب المعقولات والمنقولات. »³ وفي نفس السياق والموقف يشرح كذلك قوله: « وقال لي: لا تسمع من الحرف ولا تأخذ خبري عن الحرف. »⁴

فيقول: « الحروف هي التعينات، وهي الخلقية وهي رسوم، وإنما يتعين الحق عند اضمحلال الرسم فلا جرم كانت أحكام الخلق لا تدل على الحق. »⁵ ذلك أن ما لا حد له ولا رسم لا يمكن أن يحيط به ما له حد ورسم إذ: « أن واجب الوجوب لا يقع تحت مقولة، إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى محدث، أو محل فيكون ممكناً، وجميع المقولات ممكنة وهي من ثم تفتقر إلى واجب لا يقع تحتها بل تنتهي سلسلتها إليه فيكون وجوده وجوداً بحثاً غير متكرر. »⁶

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص: 215

2 التلمساني، عفيف الدين، شرح مواقف النفري، موقف ما تصنع بالمسألة، ص: 283

3 المرجع السابق، ص: 307

4 المرجع السابق، ص: 308

5 المرجع السابق، ص: 308

6 محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، ص: 127

ومنه قولهم:

تَعَلَّمْنَا بِلَا حَرْفٍ وَصَوْتٍ قَرَأْنَاهُ بِلَا سَهْوٍ وَفَوْتٍ¹

والحرف عند "الجيلي" غير الحرف عند "النفري"، فهو ليس ذلك الحرف المحدود بالرسم مما يُدركُ بالسمع أو كما يقول: "الجيلي": « الحرف هو عينك الثابت في العلم. من تجلّي الله عليه في المنظر الحرفي. »²

وقد يُفهم من الشّطر الثاني لهذه الجملة، أنّهما متفقان في المفهوم والقصد عندهما واحد، ولا يتّضح المعنى إلّا بتعريف "الكاشاني" للعين الثابتة.

والعين الثابتة عند "الكاشاني": « هي حقيقة الشيء في الحضرة العلمية ليست بموجودة، بل معدومة ثابتة في علم الله، والرتبة الثانية من الوجود الخفي. »³

ولعل المقصود بها أمّهات الأشياء، وبأن عالم الحسّ ما هو إلّا انعكاس لماهية الوجود في عالم المثل، كما تنعكس الصّور في المرآة المجلوة، لتصبح هي نفسها بذاتها في المرآة.

وهذه الفكرة في نظر - بعض الباحثين - لها أصل في الفلسفة اليونانية، ومنها في الرؤيا الهرمسية وبالذّات في محاورته لـ بوامندريس وسؤاله له بقوله: « فقلتُ ومن أين صدرت عناصر الطّبيعة إذن؟ فأجابني قائلاً: عن إرادة الله التي عندما تلقت الكلمة ورأت سناء عالم المثل البهي الجميل عمدت إلى محاكاته، فتشكّلت حسب عناصره ونتاجه نفوساً، على هيئة عالم منظم. »⁴

ومعلوم في الدّلالة الحسية الطّبيعية أن الكلام يُبسّط بالحروف ليعبّر به عن أشياء أو حاجات، ويشير الكلام إلى استخدام اللغة في تحقّقات خاصة، كما سبق في الفصل الأول. إلّا أنّه عند المتصوّفة يختلف من حيث عدم تعلّقه باللغة، بل هو ذاته كلمات الخالق عزّ وجلّ نفسه المتحقّقة في تحقّق المخلوقات تحقّقاً عينيّاً، وهو وجود يختلف عن الحرف أو الأعيان الثابتة.

1 عبد القادر عيسى، حقائق عن التّصوّف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط16، 2007، ص: 359

2 الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، المناظر الإلهية، تحقيق، نجاح محمود الغنيمي، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص: 222

3 الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص: 151

4 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 264

وذلك ما ذهب إليه "الجيلي" واعتمده في قوله: « وأما كلمات الحق تعالى، فهي مخلوقاته في العالم العيني، فكما أن المعنى الموجود في النفس من الكلمة، لا يُسمّى كلمة، كذلك الأعيان الثابتة في العالم الإلهي، لا تُسمّى كلمات، فهذا سُمّيَت حروفاً.»¹

ليتضح لنا بأن الحرف عند القوم هو المعبر به عن الأعيان الثابتة، وهو يعادل المعنى الأول في النفس بالنسبة للكلام، وشرح "الجيلي" لكلامه يُغنيانا عن الاجتهاد والافتراض في المراد منه. يقول "الجيلي": « وكما أن المتكلم بالكلمة، لا بدّ أن تكون عين تلك الكلمة - قبل ذلك - موجودة في علمه، كذلك الحق تعالى يعلم المخلوقات قبل إيجادها في العالم الكوني. وكما أن المتكلم لا بدّ له من حركة إرادية في تخصيص الكلمة بالظهور على نسقٍ معين، كذلك الحق سبحانه وتعالى لا بد للموجود من إرادة إيجاد الحق له. وكما أن الكلمة لا بد لها من نفس خارج بها من الصّدر إلى محلّ تكوين الحروف كذلك صفة القدرة، لا بد من تعلّقها بالمخلوق ليوحد في العالم، وكما أنّ الكلمة لا بد من التلقّف بها بالفهوانية، كذلك لا بد من توجّهها إلى ما يريد الله تعالى إيجادها.»² بمعنى أنّ الحروف هي حقيقة الأشياء وكيوناتها الأولى الأصلية خارج المعاني والتصورات والتعينات.

وقد سمّاها "الكاشاني" **الحروف الأصلية** وهي في رأيه: « الحروف العليا والعاليات التي عرفتها. أعني تعلّقات الحقّ للأشياء من حيث كينونتها في وحدانيته، ونظير ذلك التّصوّر النفساني الإنساني قبل تعينات صور ما يعلمه الإنسان في ذهنه، وهي تصوّرات مفردة خالية عن التركيب المعنوي والذهني والحسي، وهي المفاتيح الأولى المعبر عنها بمفاتيح الغيب، وهي الأسماء الذاتية وأمّهات الشّؤون الأصلية التي هي الماهيات من لوازمها ونتائج تعقل تعريفاتها.»³

ومن المتصوفة من يرى بأن الحرف إنّما يُعبّر عن الأشياء من جهة القلب بالحدّ والرّسم، لا من جهة وجوده الرّوحي الممتدّ إلى ما لانهاية.

1 الجيلي، المناظر الإلهية، ص: 224

2 المرجع السابق، ص: 224 - 225

3 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، دراسة وتحقيق، سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3،

2007، ج1، ص ص: 407-408

من ذلك قول "الرّومي": « وكلُّ شيءٍ يعبرُ عنه بالحروف والصّوت، ويكون له أوّلٌ وآخر يكون صورةً وقالبا، أمّا روحه فغير محدّد ولا متناهٍ، وليس له أول ولا آخر. »¹

وإذا كان الكلام في عرف اللغويين (القول المفيد)، وفي عرف البلاغيين البيان عن القصد بأيسر السبل وأقصرها، وفي عرف اللسانيين التعبير عن الحاجات والمعاني التي تختلج في النّفس، وفي عرف الأصوليين إيصال الأفكار النقلية والعقلية. فإن الكلام في عرف العرفانيين عائق ومانع دون إدراك حقيقة المعاني، وسدٌّ بين الإنسان وبين وعيه للعالم وكنهه الوجود وعلّته.

وقد أدرك "الرّومي" هذا المعنى وعبر عنه في مثنويه بقوله:

- فتقدّس سبحانه، إنه يغرس مزرعة تفاح، ثمّ يخفيها في غمام الكلمات.

- ويضع حجابا من غمام الصّوت والحرف والقليل والقال بحيث لا يبدو من التفّاح سوى رائحته.

- فاجذب مرّة هذه الرّائحة بوعيك حتّى تحيلك إلى أصلك، جارة إيّاك من أذنيك.

- فاحفظ هذه الرّائحة وحاذر الزُّكام، وغطّ جسدك من الرّيح، ووجود الغث.²

وما الزُّكام والرّيح والغث، إلا أسماء العوائق والعلائق التي تحول دون بلوغ المعاني العرفانية لحقيقة الأشياء و ماهياتها.

كما عبر عنها في كتاب "فيه ما فيه" بقوله: « ولأنه عرضٌ لا ينبغي للإنسان أن يقف عنده، لأن هذا الجوهر مثل نافجة المسك، وهذا العالم المادّي وطيباته مثل رائحة المسك. رائحة المسك هذه لا تبقى لأنها عرض. كل من طلب في هذه الرّائحة المسك لا الرّائحة، ولم يقتنع بالرائحة فهو جيّد. أمّا من وقف عند رائحة المسك واكتفى بها فهو سيء. »³

وقد مر هذا العرفان النظري في تطوره بمراحل تاريخية ثلاث، لا بأس أن يذكرها وبيانها.

أ- المرحلة الأولى:

وهي حتى ظهور ابن عربي، (بداية من القرن الثاني وحتى القرن السابع للهجرة) حيث قدّم شيوخ العرفان معارفهم التي توصّلوا إليها من خلال تجاربهم الشّهودية بشكل مشتّت، دون

1 الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ص: 41

2 الرّومي، مثنوي، الكتاب السادس، ص: 37

3 الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ص: 101

صياغتها بشكل معرفي منظّم وعرضها عرضاً عرفانياً كما ينبغي بالرّغم من وجود بعض الشّواهد القطعية على أن أهل التّصوف كانوا يلحظون وجهين مختلفين للتصوف (النّظري والعملي)، مما شهد تعابير نحو (علم بالله، علم الإشارة، علم الحقيقة) وهي دلالات متعلّقة بمعارف يصل إليها العارف عن طريق الشّهود.¹

ب - المرحلة الثانية:

وهي بين القرنين السابع والعاشر من الهجرة، وتمتاز بانتشار العرفان حيث برز العرفان النّظري بالأخص بتمام معناه، حيث أصبح اتجاهاً خاصاً يملك نظاماً في معرفة عالم الوجود معتمداً على محورية نظرية وحدة الوجود وقائماً على أساس الشّهود. كما أصبح له لغته العلمية الخاصة، وقد دون في هذه الفترة كثير من الرّسائل المستقلة مع وجود شخصيات كبيرة على رأسها "ابن عربي" (م638هـ)، وظهور الشروحات على أفكاره وكتابات، وإنشاء قاموس جديد لمصطلحات العرفان النّظري بعد إدخال المعاني الجديدة التي توصّل إليها، لما كان له من ذهن وقاد وأسئلة جدية ترتبط بمعرفة الوجود، مما جعله مدرسة عرفانية حديثة تمتلك قوة فلسفية متينة أقامت نوعاً من الحوار بين الفلسفة والعرفان. ومن أبرز شخصيات هذه المرحلة، شهاب الدّين السّهروردي، ابن عربي، القنوي، جلال الدّين الرّومي.²

ج - المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة بعد القرن العاشر للهجرة، حيث بدأ التخصّص في العرفان النّظري، مع اتساع الدّراسات التي تناولت "ابن عربي" واقترب العرفان والتصوّف من الفلسفة ودمجها في بوتقة واحدة في المنهج والمضمون، إلى عصرنا الحالي، حيث أصبح الاهتمام بشرح المقاصد العرفانية النظرية المبنية على أساس هذا النظام الفلسفي وتوضيحها.³ والملاحظ بعد هذا المسرد التاريخي للعرفان النّظري، أن الفكر الصّوفي لم يتوقف عن الملاحظة حتى وإن كانت الدّلالات التي يُعنى بها تجريدية عرفانية، بل وجد السّبيل للتعبير عنها فأنشأ لغته الخاصة، موظفاً اللغة الطبيعية توظيفاً عرفانياً في حدود الجماعة أو كما سموا أنفسهم "القوم". على العكس مما قال به "فتغنشتاين" بتوقف التفكير عن إنتاج المعنى، وتوقف الفكر.

1 يد الله يزدان، العرفان النّظري، مبادئه وأصوله، ترجمة، علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2014، ص: 30، (بتصرّف)

2 مبادئ علم العرفان، ص: 35، و العرفان النّظري، ص: 28-35، (بتصرّف)

3 المرجع السابق، ص: 36، (بتصرّف)

وهو ما عبّر عنه الحلاج بقوله: «ومن قال: عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع والمنقطع كيف يدرك المعروف؟»¹

فبعد أن «كانت الدّعوة الصوفية إلى المعرفة في بداياتها غير ناضجة ومجرّدة من الأدلّة. غير أنها لم تلبث أن أصبحت لها أدلّتها وبراهينها بين المتأخرين من الصّوفية، الذين جعلوا هدفهم تقوية المعرفة الإلهامية، وصاروا لا يقيمون وزنا للمناهج الأخرى في الوصول إلى حقائق الأشياء، فهاجمت المناهج التي تعتمد على العقل والنقل، كما رفضت قبول الحواس مصدرا للمعرفة، وصار التصوف علما مستقلا له موضوعه ومنهجه وغايته مقابل العلوم الإسلامية الأخرى»²

لذلك أسهب "ابن عربي" في الكلام عن سبل الإدراك في معرض حديثه عما يسمّى بالبرزخ وعالم الشهادة والحضور، مفصلا في مسألة المحسوس المدرك بالحواس، والمركوز في الخيال كونه طريقا للإدراك العقلي ووسيلته المحدودة في تلقي المعرفة مقللا من شأنه فقال: «لا يصح أن يقبل العقل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر، وهو يشهد المعاني مجردة عن المواد التي كان الخيال يعطيه إياها، ونظر العقل ممتزج بالحس من طريق الخيال، لأنه يأخذ عن الفكر عن الخيال عن الحس»³

بل وأكثر من ذلك، فالمعرفة بمرتبة الخيال عند "ابن عربي"؛ شرطٌ لكسب الصوفي صفة العارف وحصول المعرفة لديه، فمن وجهة نظره: أنّ «من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين، فما عندهم من المعرفة رائحة، فمن العلم الذي يختص به أهل الله تعالى، معرفة الكشف الخيالي»⁴

ويبين لنا بعد ذلك عجز العقل وافتقاره لبعض القوى كالقوة الحافظة التي بدورها تستند إلى الخيال وافتقار كل منهم إلى القوة المفكرة وافتقار هذه الأخيرة إلى القوة المصورة، فيقول: «...ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت إلى الخيال، افتقرت إلى القوة المصورة، لتركب بها ما ضبطه الخيال من الأمور، صورة دليل على أمر ما، وبرهان تستند فيه إلى المحسوسات أو الضروريات (...) فإذا تصور الفكر ذلك الدليل، حينئذ يأخذه العقل منه فيحكم به على

1 قاسم محمّد عباس، الحلاج، الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 214

2 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 162

3 محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، ص: 41

4 المرجع السابق، ص: 17

المدلول، وما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط، فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت، فانظر يا أخي ما أفقر العقل، حيث لا يعرف شيئاً إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها.¹ ويتضح كلامه بالرجوع إلى تعقيبه عن قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ بقوله:

«أبان الله لنا فيما ذكره في هذه الآية، أنّ الذي كنا نظنه حقيقة محسوسة، إنّما هي متخيّلة يراها رأي العين والأمر في نفسه على خلاف ما تشهد العين، وهذا سارٍ في جميع القوى الجسمانية والروحانية. وحقيقة الخيال التبدّل في كل حال، والظهور في كل صورة، والحقائق لا تتبدّل. فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، وهو خيال حائل وظل زائل.»²

وقد انتقل الخطاب الصوفي بالدلالة الحسيّة إلى مستوى أعلى، وأرقى ووظفها توظيفا صوفيا عرفانيا يعكس رؤيته للعالم وعلاقته به.

وكان في بداياته يتميز بالتحفظ والسرية والإبهام والتورية وكان يندرج تحت ما سمّاه "فوكو" «بجمعيات الخطاب أو جماعات الخطاب "Sociétés de discours" مهمتها الحفاظ على الخطاب، وعلى تداوله في نطاق ضيق وجعل مجاله مغلقا قدر الإمكان.»³

ويكون هذا النوع من الخطاب الحامل لدلالات جديدة التي تقوم في معظم الأحيان على أنقاض دلالات قديمة - قد تندثر وقد تبقى مجاورة لها مستقلة بمعناها في سياقها الطبيعي- «في شكل اتفاق مجموعة فرعية ذات ثقافة مختلفة على استخدام ألفاظ معينة في دلالات تحددها تتماشى مع الأشياء والتجارب والمفاهيم الملائمة لمهنتها أو ثقافتها، وقد يؤدي هذا إلى نشوء لغة خاصة.»⁴ وكل ما يجب فعله بعد ذلك هو إيصال أو تثبيت هذه المفاهيم والمدلولات الجديدة داخل مجتمع هذه المجموعة، وكيفية القيام بذلك من أجل أخذ هذه المدلولات مكانها الطبيعي وسط الخطاب على العموم «ولا شك أن شدة الاتصال بين أفراد هذه الجماعة، وبينها وبين أفراد أخرى من المجتمع الكبير سيقضي على صعوبة إفهام الآخرين وتعاملهم مع المدلول الجديد، وقد حدث مثل هذا بالنسبة للكلمات الدّينية كالصّلاة والحج والزكاة والوضوء والتميم.»⁵

1 المرجع السابق، ص: 41-42

2 المرجع السابق، ص: 17

3 مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، ص: 140

4 عمر مختار، علم الدلالة، ص: 239

5 المرجع السابق، ص: 239

2- العرفان العملي:

وهو « العلم بطريق السير والسلوك »¹، وفيه « يعرف السالك من أين البداية وكيف يتجه وإلى أين نهاية المطاف وما هي المنازل والمراحل التي يجب أن يسلكها بالترتيب. ولذلك فإنّ السالك بحاجة إلى مرشد له يكون دليله في هذا السّفر، وهذا المرشد لا بدّ من أن يكون قد قطع هذا الطّريق وأطلع على أسرارهِ »²

ولكي يصل سالك الطريق الصّوفي إلى مرتبة العرفان فعليه « الرجوع عمّا سوى الله، وإمالة الحجب، ويسمّى في هذه الحالة زاهدا. والحجب المانعة للخلق عن الحقّ ثلاثة: حجاب كفر يحجب عن الإيمان. وحجاب دنيا يحجب عن الآخرة. فطالب الدّنيا وإن كان مؤمنا محجوب بدنيّاه عن آخرته، فيكون مجتهدا في أمر دنياه، متوكّلا في أمر آخرته. وحجاب عامّة أهل الجنّة إذا اشتغلوا بنعيمها عن المنعم، (...) وخواصهم خرقوا هذا الحجاب، فلم تشغلهم الجنة عن الله طرفة عين، ووسطها: الذهاب إلى الله في سبيل الرّياضة، ويسمّى في هذا الحال عابدا. وآخرها الوصول إلى الله ويسمّى في هذا الحال عارفا بالله »³

لأن: « التصوف في نظر أهله، طريقة مخصوصة في السلوك، تشمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة ينشدها السالك ويستهدفها في رياضته (...)، تؤدي إلى تصفية القلب بقهر شهوات النّفس ومغالبة الهوى، وأما الغاية فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى: وذلك بتحصيل صفات الكمال والقوى الرّوحية التي تؤدي إلى الوصول »⁴

يقول القشيري: « وعند هؤلاء القوم المعرفة: صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه فحظي من الله تعالى بجميل إقباله وصدق الله في جميع أحواله، وانقطع عن هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوّه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبيا ومن آفات نفسه برياً ومن المساكنات والملاحظات نقيا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريف

1 فلسفة العرفان، ص: 16

2 شادي علي فقيه، الرّؤية الكونية من المادية إلى العرفان، دار العلم للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 2002، ص: 123

3 موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 638

4 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 141

أقداره، يسمى عند ذلك (عارفا) وتسمى حالته (معرفة)، وبالجملّة فيمقدار أجنيته عن نفسه تحصل معرفته بربه.¹

والمعرفة بهذا المفهوم عرفت مع ظهور ما يسمّى بالتصوف الفلسفي الذي « يعتمد على التأمل الباطني والرؤية الفلسفية، والاعتبار والتبصر، وملاحظة الأغيار، والترقي عبر سلسلة الممكنات ليتحد بالمعقولات ويصبح الصوفي قادرا على إدراك الصور المعقولة مجردة عن موادها، وأقصى ما يصل إليه العارف هو الاتصال بالعقل الفعال، أو النفس الكلية، ولا بد للوصول إلى ذلك من الاعتماد على المعرفة الحدسية المبنية على الذوق والكشف لا على الاستدلال والاستنتاج.

وهي معرفة لدنية ربانية في نظرهم لا يمنحها الله إلا لمن خصه بالقرب من أوليائه وأصفيائه.²

هذه المعرفة الشهودية التي تأتي بعد مكابدة الشوق والتطلع إلى الحق، ورؤيته رؤيا قلبية، عبّر عنها "الحلاج" بقوله:

فلما أراني الشوق أنّك حاضري شهدتك موجودا بكلّ مكان
وخاطبتُ موجودا بغير تكلمٍ ولاحظتُ معلوما بغير عيان.³

ومنه قولهم:

إذا اشتاقت العينان منك لنظرة تجلّيت لي في القلب من كلّ جانب.⁴

لتنصاعد وتيرة التصوف في العصور اللاحقة على مستوى الخطاب وتصبح التجربة الصوفية حالة وجدانية يعيشها الصوفي، ويتذوق فيها لذة المعرفة التي لا تكون عن طريق العلوم أو الأقيسة الاجتهادية، أو كما قال "ابن رشد" في كتابه (الكشف عن منهج الأدلة): « أما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، مركبة من مقدمات وأقيسة وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات، شيء يُلقى في النفس عند تجرّدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب.⁵ »

1 الرسالة القشيرية، ص: 342

2 حميدي خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د، ط، 2007، ص: 8

3 شرح ديوان الحلاج، ص: 516

4 الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، ص: 44

5 جواد، مغنية محمد، معالم الفلسفة الإسلامية، (نظرات في التصوف والكرامات)، مكتبة الهلال بيروت، ط2، 1982، ص: 95-96

« حيث تصبح المعرفة الكشفية والذوقية أساساً لرؤية الأشياء كما هي عليه وأن هذه الرؤية لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق التجرد والمجاهدة والتحرر من عقال العقل والفكر لقصورهما عن إدراك مجالات اللاوعي المبهمة أو التطلع إلى ما لا يمكن البلوغ إليه، إلا عن طريق التحرر من المعلوم، وكسر ربة التقليد والاستغراق المطلق في غياهب الذات وما تكشف عنه من أنانية طاغية، لكي يتم في نهاية المطاف معانقة المطلق مهما كانت تسميته.»¹

ومن الناحية التاريخية فإنّ التحرر من عقال العقل بدأ منذ اهتمام المشكّكين في الفلسفات اليونانية به لعدّة عوامل: « وفي مقدّمة هذه العوامل التمزق الاجتماعي والنّفسي الذي تسبّبت فيه الحروب المتوالية منذ فتوحات الاسكندر في القرن الرابع قبل الميلاد، إلى ما بعد قيام الإمبراطورية الرومانية في القرن الأول قبل الميلاد.

ومن أبرز هذه العوامل (...) التمزق الذي أصاب العقلانية اليونانية بعد أرسطو مباشرة، حيث تعدّدت المدارس الفلسفية المتناحرة، وظهر الشكّ وانتشرت أطروحاتهم مما جعل العقل اليوناني يبدو وكأنّه يلتهم نفسه.»²

وبالتالي أصبح من الضّروري على العقلية اليونانية اللجوء إلى مصدر آخر للمعرفة، أو الرّجوع إلى الأصل المعرفي الصحيح وابتعاد عن العقل كمصدر معرفي أصبح يعتريه الشكّ ويتناقض مع الواقع في جميع مستوياته، و « أخذت تتركّ المجال لوضعية فكرية مختلفة تماماً، وضعية تتسم في آن واحد بفقدان الثّقة في العقل والركون إلى مصادر للمعرفة أجنبية عنه، ولم تكن الواحدة من هاتين الظّاهرتين نتيجة للأخرى بل كانتا بالأحرى تعبّران معاً عن ظاهرة واحدة بعينها هي استقالة العقل.»³

ومنه جاء النصّ الهرمسي معبراً عن هذه الاستقالة مقلّلاً من شأن العقل محقّراً له : « إن تقدّيس الله بقلب ونفس فارغين من كل ما يشغلها عنه، وتبجيل بديع صنعه والقيام بأعمال الشّكر والحمد لإرادته التي هي وحدها الخير كل الخير، تلك هي الفلسفة التي لا يدنّسها أي فضول سيء للعقل.»⁴

1 نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، ص: 6

2 الجابري محمّد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10، 2009، ص: 166

3 المرجع السابق، ص: 167

4 المرجع السابق، ص: 167

« وعليه قامت العقلانية الإغريقية، بعدما قوّضت نفسها بنفسها برّد فعل مشؤوم، ووجهت النَّاس إلى اللامعقول، إلى شيء ما يقع فوق العقل أو تحته أو خارجه على الأقل، يقع على مستوى الحدس الصوفي أو على مستوى الإشراق وأسراره، أو على مستوى السّحر وعجائبه.»¹

هذا المبدأ اهتمت به "الثيوصوفيا" * الحديثة في التأسيس للمعرفة الباطنية باعتبارها تنمية للحواس الباطنية بدل القول بالإلهام والكشف، مما يجعل هذه المعرفة أصل في قوى الإنسان مقهورة من جهة الحواس الظاهرة لا أكثر ولا أقل. ويمكن تنمية هذه القوى بالرياضة والتأمل لتبصر أبعادا أخرى خافية وراء هذا العالم، والتي هي أيضا جزء منه، وإنما خفيت عن إدراكنا بسبب قهر الحواس الباطنة وعدم الاهتمام بها.

وهو قول سبق إليه "ابن خلدون" في مقدّمته: «ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس، والاطّلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم.»²

وهي تقوم - حسب "بلافاتسكي" - على (المعرفة الذاتية) (Self knowledge) وهي معرفة: «لا تتحقق عبر التفكير والعمليات العقلية، لأنها إيقاظٌ للوعي بالطبيعة الإلهية في الإنسان، وهي تتحقق من خلال أمور أساسية كالتالي:

- أن يصبح المرء واعيا بالجهل بعمق، ليشعر بكل عروق قلبه أنّه يخدع نفسه.
- الاعتقاد العميق بأن هذه المعارف - المعرفة الحدسية وغيرها - يمكن الحصول عليها بالجهد.

- العزم الذي لا يُقهر على تحصيل تلك المعرفة ومواجهتها.»³

وبذلك فإن الدلالات الحسيّة العينية أصبحت بحسب ما سلف مجرد اختزال لطريق معرفة واجد هذه الأشياء. وكأن العرفان جمع كل الدلالات وجعلها دليلا متعلقا بأحدية الله وقدرته ووجوده.

1 المرجع السابق، ص: 167

* تُطلق (الثيوصوفيا) اليوم على الجمعية التي أسستها (هلنا بلافاتسكي) (Helena Blavatsky)، التي تبنّت الفكر الباطني في أمريكا. وهي في حقيقتها تدعو إلى الإلحاد وعدم تبني أي فكر عقائدي كان. للتوسع في تعريفاتها اصطلاحيا ومعجميا، يُنظر كتاب: الثيوصوفيا، مريم بنت ماجد بن أديب عنقابي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2015، من ص: 24، والفكر الإلحادي بداية من ص: 170

2 ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص: 227

3 مريم عنقابي، الثيوصوفيا، ص: 117

ومنه قولهم:

إشارتنا شتّى وحُسْنُك واحد وكلُّ إلى ذاك الجمال يشير¹.

وقول "أبي مدين التلمساني":

وانظر إلى علو الوجود وسفله نظرا تؤيّده بالاستدلال
تجد الجميع يشير نحو جلاله بلسان حال أو لسان مقال
هو ممسك الأشياء من علو إلى سُفل ومبدعها بغير مثال².

« قال الجنيد: المعرفة معرفتان: معرفة تعرّف ومعرفة تعريف، معنى التّعرف أن يعرفهم نفسه ويعرفهم الأشياء به كما قال إبراهيم عليه السلام ﴿ لا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [الأنعام: 76].

ومعنى التعريف: أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس ثم يحدث فيهم لطفا تدلّهم الأشياء أن لها صانعا، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواصّ وكلّ لم يعرفه في الحقيقة إلا به³».

وذلك ما قال به "الكفوي" في التعريف بالفرق بين العرفان والعلم، حيث ورد في "الكليات":
« قد يستعمل العرفان فيما تُدرك آثاره ولا تدرك ذاته، والعلم فيما تُدرك ذاته، ولهذا يُقال: (فلان عارف بالله) ولا يُقال: (عالم بالله)، لأن معرفته ليست بمعرفة ذاته، بل بمعرفة آثاره.
فعلى هذا يكون العرفان أعظم درجة من العلم، فإن التصديق إسناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أو معلوم بالضرورة⁴».

ويشرحه قول "ابن عطاء": « تعرف إلى العامة بخلقه، لقوله: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية 17]، وإلى الخاصة بكلامه وصفاته بقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ [النساء 83] وقال: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الإسراء 82]، ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ [الأعراف 18]، وإلى الأنبياء بنفسه، كما قال: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ [الشورى 52] وقال: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾ [الفرقان 45].⁵

1 الشاذلي، قوانین حکم الإشراف، ص: 46

2 عبد الحلیم محمود، شیخ الشیوخ، أبو مدین الغوث، دار المعارف، القاهرة، د، ط، د، ت، ص: 122

3 موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 906

4 الكفوي، الكليات، ص: 612

5 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 70

وقد عبر الشعر الصوفي عن هذا المفهوم للمعرفة ومنها قول بعض الكبراء من أهل المعرفة - حسب تعبير صاحب التعرف لمذهب أهل التصوف - والأبيات "للحلاج" حسب ديوانه الذي بين أيدينا بشرح كامل مصطفى الشيباني - ويقول فيها:

لم يبق بيني وبين الحق تبيان	ولا دليل ولا آيات برهاني
هذا تجلي طلوع الحق نائرة	قد أزهرت في تلاليها بسلطان
لا يعرف الحق إلا من يعرفه	لا يعرف القَدَمي المَحْدَثُ الفاني
لا يستدل على الباري بصنعه	رأيت حدثا ينبي عن أزمان
كان الدليل له منه إليه به	من شاهد الحق في تنزيل فرقان
كان الدليل له منه به وله	حقا وجدناه بل علما بتبيان
هذا وجودي وتشريحي ومعتقدي	هذا توحيد توحيدي وإيماني
هذا عبارة أهل الانفراد به	ذوي المعارف في سر وإعلان
هذا وجودُ وجودِ الواجدين له	بني التجانس أصحابي وُخلاني. ¹

إلا أن صاحب الأبيات يرفض القول بدلالة الصنعة على الصانع كون الصنعة أمر حادث في الزمن لا يمكن أن يدل المحدود على الصانع الذي لا يحده زمان ولا مكان. بل إن الدليل إليه منه يبتدئ وإليه ينتهي، بحسب ما يتكشف للعارف في تواجده بما يفيض عليه من المعرفة في السر والإعلان.

وقوله في البيت الثالث:

لا يعرف الحق إلا من يعرفه لا يعرف القَدَمي المَحْدَثُ الفاني

يتفق وتساؤل "ابن عطاء الله السكندري" الإنكاري لمعرفة الله عن طريق الآثار في قوله: « شتان بين من يستدل به، أو يستدل عليه: المستدل به عرف الحق لأهله فأثبت الأمر من وجود أصله والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، وإلا فمتى غاب حتى يُستدل عليه، ومتى بُعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه. »²

1 المرجع السابق، ص: 70-71، يُنظر كذلك، شرح ديوان الحلاج، ص: 353

2 الحكم العطائية، الحكمة التاسعة والعشرون، ص: 51

وحقيقة المعرفة هي رؤية الصوفي للوجود في ذاته، فمؤدى كل الدلالات إلى نفسه. لأنه من جهة الرؤية العرفانية لكي يصل السالك إلى درجة العرفان عليه صرف النظر عن كل المدلولات الحسية وعدم الالتفات إليها، بل عليه « أن يتحد مع حقائق الوجود باعتبارها مظاهر حضور المعبود، فلا يلتفت إلى أي شاغل يبعده عن عمق تلك الحقيقة التي إن لازمها ارتفعت بينه وبينها الحجب ليكون والحقيقة على الدوام، وتتحول البارقة عليه إلى هويّة مستديمة.»¹ وهي النظرة التي ترفض وجود الكثرة وتدخل ضمن نظرية وحدة الوجود.

وإن كان هناك من يفرّق بين الوحدة والكثرة من ناحية التفريق بين الفلسفة والعرفان وعلاقة العلة بالمعلول كون: « العلة تعني المصدر والتي في عرف الفلاسفة لا بد أن تنتج معلولا مثلها، فلو كانت العلة واحدة فالمعلول واحد.»²

« أمّا الكثرة من وجهة نظر عرفانية فهي كثرة ظاهرية، لكن في باطنها كلها تجمعها حقيقة واحدة، فالأشياء الموجودة من أرض وسماء وغيرهما هي أشكال متغيرة في الظاهر إلاّ أنّها في الباطن تجمعها حقيقة واحدة تنبع من حقيقتها الصادرة عنها. هذه الحقيقة وهذا المصدر هو الله.»³

وهو ما ينقله "نيكلسون" عن "الجامي" مبينا فلسفته في الصلة بين الله والعالم من خلال قوله: « وإذا فالعلم هو التعبير المعايّن الظاهر عن الحق، والحق هو حقيقة العالم المغيبة الباطنة.»⁴ لذلك قال "ابن سبعين": « وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد ولا إلى الألفاظ والتسميات ولا إلى الجدل والغلبة والتبكيّت والعناد، لأن طلبك للحقائق، ودع الميل المعروف والمألوف واطرح ما ألفته كإزالة العوايد فإنّ القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد والإدراك والمُدرك والمُدرك واحد.»⁵

والمعنى عند أهل العرفان أنّ المُدركات من الحواس إنّما تُدرك ذاتها، أو أنّ الوجود يتحدّ في حال عدم ملاحظة الحواس المدركة له، وأنّ تمفصله وتكثّره وتنوعه إنّما يكون على حسب العضو المُدرك.

1 شقيق جرادي، العرفان، ص: 21

2 المرجع السابق، ص: 27

3 المرجع السابق، ص: 27

4 نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 84

5 ابن سبعين، بدّ العارف، ص: 38

وتتضح العبارة أكثر من خلال شرح "ابن خلدون" لهذا المعنى بقوله: « وكذا عندهم الموجودات الحسية كلها مشروطة بوجود المُدرِك الحسي، فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المُدرِك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود، بل هو بسيط واحد، فالحرّ والبرد والصلابة واللين، بل الأرض والماء والنار والسماء والكواكب، إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها، لما جعل في المُدرِك من التفصيل الذي ليس في الوجود، وإنما هو في المدارك فقط، فإذا فقدت المدارك المُفضّلة فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم (...)، ولو قُدِّر فقد مُدرِكه فقد التفصيل.»¹

ومن هنا فقد تحوّلت المدلولات الحسية على اختلافها من مدلولات إلى أدلّة تدلّ على مدلول أعلى مرتبة من الوجود، بل إنه سبب الوجود وعلّته وهو مستغن عنه، والوجود كلّ مفقّر إليه. ويوضح لنا "الغزالي" ذلك بتعبير رائق وتصوير بديع في بيان أن وجود الأشياء يبقى بملاحظة أصلها ومبدئها الأول حتى ولو خفي عنّا هذا الأصل فإنّه يبقى مرسوماً في النفس بالصورة التي لاحت له في أول الأمر، ويفرّق بين المقامين بمثال محسوس في كتابه إحياء علوم الدّين مقدّمًا لها بقوله: « اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس وما ليس مدرَكًا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس.»²

ثم يشرح ذلك بقوله: « فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، فكذلك فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة، والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته تتأدى منه صورة أخرى إلى الحس والخيال، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ثم يغض بصره يرى صورة السماء والأرض في خياله حتى كأنه ينظر إليها، ولو انعدمت السماء والأرض وبقي هو في نفسه لوجد صورة السماء والأرض في نفسه كأنه يشاهدهما وينظر إليهما، ثم يتأدى من خياله أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء التي دخلت في الحس والخيال، والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه، والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ.

1 ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص: 231

2 إحياء علوم الدين، ج3، ص: 20

فكأن للعالم أربع درجات: في الوجود: وجود في اللوح المحفوظ وهو سابق على وجوده الجسماني ويتبعه وجوده الحقيقي، ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي أعني وجود صورته في الخيال، ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي أعني وجود صورته في القلب.¹ وهو يتوافق و قول "ابن عربي" في حضرة الخيال وسبق المعاني في وجودها للمحسوسات.

أما من الناحية الفلسفية للتصوف العرفاني؛ فإن العرفان يرفض كلياً الاتكاء على الأدلة الحسّية في كسب المعرفة والعلوم، وذلك لسبب فلسفي محض، كون العارف « يعمل طوال مراحل معاناته للموقف العرفاني على أن يكتشف وجوده الحقيقي من خلال رفض الصّورة التي تقدّمها له عن نفسه وضعيّته في العالم الرّاهن، إنّه يسعى في أن يعرف بل أن يتعرّف من جديد على حقيقته وإنّيته الأصلية (...)، إن الموقف العرفاني يتلخّص في البحث عن الذات، عن حقيقتها وجوهرها الأصلي.²»

والسبيل إلى ذلك يعتمد على تجرّد نفس الصوفي العارف من كل صفة تربطه بهذا العالم المحسوس المحدود، عالم الكثافة والحجب الحائلة دونه ودون غايته، ليتصل بالحقيقة الأزلية التي يعتبر نفسه امتداداً لها، ويعدّها الأصل الذي تفرّع عنه، أو ما سمّاه "ابن عربي" (حال الذهاب) وعرّفه كونه: « غيبة القلب عن حسّ كل محسوس بمشاهدة المحبوب.³» وتحصل هذه الحال في رأيهِ بالتقاء المحسوس بالمعنى فيما يسمّى بالخيال لأنه على حدّ قوله: « ما بقي حجاب إلا في الحسّ بإدراكه المحسوسات، حيث يراها (العارف) ليست عين محبوبه فيحجبه فيطلب اللقاء لأجل هذا الحجاب، فإذا ذهب المحسوس عن حسّه في ظاهر الصّورة كما يذهب في حقّ النائم انصرف الحس إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله وقرب من قلبه فرآه من غير مثال، لأن الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، كما أنه ليس بينه وبين المحسوس واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد، إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس فهو يلقي الطرفين بذاته.⁴»

« تلك هي المعرفة، بل العرفان الذي يسعى العارف للحصول عليه وامتلاكه، لا من خلال تأمل هذا العالم، وكيف يمكن أن يجد فيه الجواب وهو عالم كله شرّ؟، ولا باستعمال حواسّه وعقله

1 المرجع السابق، ص ص: 20-21

2 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 256

3 الفتوحات المكية، ج2، ص: 389

4 المرجع السابق، ص: 390

وكيف يمكن أن يعتمد عليهما وهما مرتبطان بهذا العالم؟، وإذن فلا يبقى إلا أن يطمع العارف ويطمح في أن يتلقى المعرفة التي يبغيها مباشرة من القوى العليا التي هو مشدود إليها ويسعى للالتحاق بها.¹

كما قال "ابن عطاء الله السكندري" في حكمه: « كيف يشرق قلبُ صورُ الأكوان في مرآته؟ »² وعنده أن ملاحظة الصور والتعينات والآثار الظاهرة يحجب عن رؤية الحق سبحانه: « الكون كله ظلمة، وإنما أناره ظهور الحق فيه، فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار، وحجبت عنه شمس المعارف بسُحب الآثار. »³

وذلك ما عبّر عنه "الحلاج" بقوله:

قصدا ولم يعرفوا غير الإشارات	تاه الخلائق في عمياء مظلمة
نحو السّماء ينجون السّموات	بالظنّ والوهم نحو الحق مطلبهم
محل حالاتهم في كل ساعات	والربّ بينهم في كل منقلب
وما خلا منهم في كل أوقات. ⁴	وما خلوا منه طرف العين لو علموا

ومن خلال سلوك الطّريق ومجاهدة النّفس والترقي في الأحوال المقامات؛ يرتقي الصّوفي عن هذا العالم المادي الذي يعيقه عن الوصول والاتصال فيتحوّل بذلك - حسب تعبير بعض الباحثين- إلى « روح محض، إلى كائن ينتمي إلى تلك الصّفوة من بني الإنسان التي تشكّل طبقة الروحانيين Pneumatique فيتميّز بالتالي على النفسانيين Psychique الذين لهم نفوس تفتقر إلى النّفس الذي يجعل منها روحا سامية، ويتميّز بالأحرى عن الماديين Hylique أو الجسمانيين Charnels الذين ليسوا سوى أجسام من طين. ومن هنا وبسبب هذا التمييز، يقرر أنّه لا يجوز أن يصرّح للعامة من النّاس بما ينكشف له من حقائق، لأنهم لن يفهموه، لأنهم ليسوا من مقامه (...). فلا يفشي بسرّ ما ينكشف له. »⁵

لأن هذا العلم عزيز لا تدلّ عليه العبارة الطبيعية أو كما قال "ابن عربي": « واعلم أن كل علم إذا بسطته العبارة حسّن وفُهم ومعناه أو قارب وعذب عند السّامع الفهم فهو علم العقل النّظري،

1 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 257

2 السّكندري، ابن عطاء الله، الحكم العطائية، شرح، ابن عبّاد النفزي الرّندي، إعداد ودراسة، محمد عبد المقصود هيكّل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1988، الحكمة الثالثة عشر، ص: 48

3 المرجع السابق، الحكمة الرابعة عشر، ص: 48

4 شرح ديوان الحلاج، ص: 157

5 المرجع السابق، ص: 258

لأنه تحت إدراكه (...)، إلا علم الأسرار، فإنه إذا أخذته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وخشّن، وربّما مجّته العقول الضّعيفة المتعصّبة التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النّظر والبحث.¹

والفكرة: أن ما يتلفظ به من قول وكلام ظاهر هو أدنى مرتبة من حيث إدراك الدّلالة وحصول المعنى المتعلق به من تلك الدلالات العرفانية التي لا تدرك بالنظر العقلي ولا تُنال بالعبارة.

والعارف الحق يحتفظ بالأسرار التي تلوح له ولا يفشي معارفه لمن هم دونه في الإدراك من العوام. وهذا ما قال به "أبو المواهب الشاذلي": « ليس المخصوص العارف من شاركه العوام في المعارف، ولا من فهمت أسرارّه، وتراءت للأبصار أنواره، بل من ينطوي في الانتشار ويخفى بظهور الأنوار.² »
منشدا قولهم:

تسترت عن دهري بظلّ جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما عرفن مكاني.³

ومنه قول الرّضي:

يا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقل لي أنت ممن يعبدُ الوثنا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا.⁴

وتتضح الفكرة أكثر في عبارة "أبي يزيد البسطامي" في التفريق بين العارف والعالم: « العارف فوق ما يقول، والعالم دون ما يقول.⁵ »



1 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص: 147

2 الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، ص: 49

3 المرجع السابق، ص: 49

4 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص: 144

5 البسطامي، أبو يزيد، المجموعة الكاملة، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص: 71

المبحث الثالث
التجربة الصوفية معادل السّيق

- مدخل

أولاً: مدلول التجربة الصوفية

ثانياً: خصائص التجربة الصّوفية

ثالثاً: وسائل وأدوات التجربة الصّوفية

رابعاً: السّيق الفلسفي والنّفسي للتجربة الصّوفية

مدخل:

إذا كان السّياق أساساً لتحديد المعنى في الخطاب الطّبيعي، من جهة إرادة المُتكلّم في بلوغ مُرادِه من كلامه، بغضّ النّظر عن المُصرّح به أو المُضمّر المتعلّق بالمعاني القائمة في النّفس، التي قد يُتوصّل إليها في حالات كإدراك الكناية والمجاز والاستعارة من قِبَل المتلقّي تبعاً لدرجة تفاوت مجموع المتلقّين في فهم الخطاب من خلال تفكيك جُملة وتراكيبه ومراعاة ظروفه وملابساته وكل ما يندرج تحت مسمّى المقام، مجتمعة فيه شروط الخطاب في حدود التواصل اللغوي الطّبيعي.

فإنّ التجربة الصّوفية في الخطاب الصّوفي لدى صاحبها الذي يخوضها ويعيش تفاصيلها، تقوم مقام هذا السّياق، في توجيه الدّلالة وبلوغ المُراد وتقريب اللغة الصّوفية لمتلقّي هذا النوع من الخطاب في إطاره العرفاني، خصوصاً داخل الدائرة الصّوفية. والسّؤال الذي يمكن طرحه في هذا السّياق هو التالي:

إذا كان السّياق - في مجمل عناصره - يحدّد دور الكلمة والجُملة، ليُتّجه إلى سياق أكبر وهو المقام الذي أنتج فيه، والذي يوجّه الخطاب وجهة معيّنة، تجعله مختلفاً عن غيره من الخطابات من حيث النّمط والقصد ونوع المتلقّي. فهل تُفهم التّجربة الصّوفية على هذا الأساس أم أنّ لها خصوصية تميّزها عنه من حيث العناصر والأدوات؟ وهل التّجربة الصّوفية تُحدّد معنى الخطاب الصّوفي وتوجّهه أم تنتجه وتفرضه فرضاً على الصّوفي صاحب التجربة؟.

أولاً: مدلول التجربة الصوفية:

للإحاطة بالتجربة الصوفية وتحديد معالمها؛ ما علينا سوى جمع شتات ما قيل حولها فيما توفر من كتب وبحوث ودراسات ووضعها في قالب واحد، لعلنا نصل بذلك إلى المُرَاد من هذا المبحث.

ولتحقيق ذلك يجب أن ننظر في ماهية التجربة الصوفية ومدلولها وخصائصها وعناصرها التي تقوم عليها.

1- من حيث المفهوم:

لمدلول التجربة الصوفية جانبان اثنان: جانب لا يتجاوز المفهوم الإنساني، ونعني بذلك على الخصوص ما يقع تحت مسمى (السوريالي) في علاقته بالوجود والموجودات برابط وجودي تناغمي، وجانبٌ عرفاني يتجاوز الوجود إلى الواجد. وكلا الجانبين يدخل تحت مسمى « الأنماط والنماذج العامة للخبرة الصوفية.¹»

أ- الجانب الانساني (السوريالي): (الوعي المنفتح على الخارج):

« وفيه تتأحد الذات الإنسانية مع العالم الطبيعي الخارجي، ويصطلح على تعريفه بالنمط المنفتح على الخارج أو التصوف المكتسب، وأحيانا سمي بالتصوف الطبيعي أو الوعي الجواني المتأخذ بالطبيعة وجمالها، ويغلب على هذا النمط ألا يكون ذا مضمون ديني.²»

والمُميّز في هذا التعريف هو حصر مجال هذا النوع من التصوف وجعله يدور في مدار الخطاب الإنساني الطبيعي، ولكن بمستوى أعلى يندرج ضمن المستوى النفسي بربط العلاقة بين الإنسان وسائر الموجودات، وكأن كل شيء متّصل بعضه ببعض اتصالاً وجودياً عاطفياً ممّا يضيف طابع الامتداد لكل ما هو حولنا من أشياء ومخلوقات.

« وفيه تتأمل الذات الإنسانية الطبيعية ومظاهرها الجمالية المشخصة والمتعينة في الخارج وتتصورها - على ما فيها من تنوع وتضاد - وحدة مؤتلفة نابضة بروحانية كامنة وخفية تسري فيها، وروحانية تتجاوز التنوع في الأفراد المشخصة إلى معنى واحد والجمال المطلق الخفي وراءها.³»

1 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن، ص: 26

2 المرجع السابق، ص: 26

3 المرجع السابق، ص: 26

ولعل هذه الفكرة تعبّر عن وحدة الوجود في أبسط تصوّراتها داخل محيط الوجود لا خارجه. وبحسبها « تسقط التناقضات والتمايز بين المظاهر وأفراد الطبيعة، بحيث تبدو جميعا وكأنّها ثمرة لشجرة واحدة، وتجلّيات لروح واحدة، وهذا النمط من الوعي الصّوفي بالتأحد مع الطبيعة الخارجية نلتقيه عند أتباع المذاهب الرومانسية من الشعراء والأدباء والفنانين، لخصه "وليم وردوورث" "William Wordworth" (1850-1770)، في ديوانه "التمهيد" "Prelude"، وعبر عنه الصوفي الكاثوليكي الدومينيكاني "يوهانس مايستر إيكهارت" "J.M.Echart" (1327-1260) في مقولته التي سببت إدانته والحكم عليه بالحرمان والطرّد من قبل السلطات الكنسية: "كل شفرة عشب وقطعة خشب وحجر هي تجليات لوحدة كونية واحدة".¹

وهي فكرة تبنتها السورالية بإزاحة النظرة التقليدية للدين ونفي الحضور الإلهي في مثل هذه التجربة الصّوفية الطبيعية، وذلك ما أورده "أدونيس" أن من « الصّحيح القول ليس لله بالمعنى الدّيني التقليدي أيّ حضور في التجربة السورالية، كما يؤكّد "أندريه بريتون" نفسه بقوله: إن المقدّس الذي يؤمن به ليس دينيا أو خارج الدين. لكن ليس له كذلك بالمعنى الدّيني التقليدي أيّ حضور في التجربة الصّوفية». ²

وهدف هذه الفكرة السورالية (الإلحادية) الاتصال بالعالم الخارجي واحتوائه كجزء منّا. على عكس التجربة الصّوفية الدّينية التقليدية، التي تلتزم التجرّد من النّفس والخروج من الذات والتّركّز لكل ما هو حسّي أو ترابي والتّرفع عن كل ما هو دنيّ ودوني للاتّصال بالذات العلية. ومؤدّاها أن الله « ليس الواحد الذي يخلق الوجود من خارج دون اتصال به، وإنّما هو الوجود نفسه في حركيته ولا نهائيته، ليس في السّماء وليس في الأرض، بل هو السّماء والأرض معاً متحدّين. والسّفر إليه لا يقتضي أن نخرج من الوجود ومن نفوسنا، واللانهاية ليست خارج المادّة، بل هي داخل المادّة، اللانهاية هي الإنسان نفسه والمادّة نفسها، إنّها في مكان ما، لكن داخل المكان، إنّها بلاد أخرى، لكنها موجودة حولنا وفيّنا». ³

أي أنّ الله لا يعدو الوجود الطّبيعي للأشياء، وأنّه ليس شيئا علويا خارج حدود المعرفة الإنسانية. وهي الفكرة التي أوردها في مقولته المبشرة بوحدة وجود طبيعية في القرن السادس

1 المرجع السابق، ص: 26

2 أدونيس، الصّوفية والسورالية، ص: 10

3 المرجع السابق، ص: 10

عشر المتصوف البروتستانت "يعقوب بيمه" Jacob Boehme " (ت 1624) الذي صرح بلغة وحدة وجود مادية خالصة أن الله كائن في الطبيعة.¹

والصوفية السّوريالية هذه لا تهتم بنوع المطلق المراد بقدر اهتمامها بتحرّر النّفس وتماهيها مع اللامعقول. ففي مقالة « كتبها "غي- رينيه دوميرو" يقول: إنّ السّوريالية تهتم عمقياً باللامعقول L'irrationnel، لكن ليس إلى حدّ الإيحاء بإيمان ما، بله أو ألوهة ما.² والفرق بين السّوريالية أو "الصّوفية الوثنية" كما سمّاها "أدونيس" والصّوفية الدّينية هو من حيث لحظة إدراك الإنسان للحقيقة.

فبالنسبة للسّوريالية: « يتأكد له أنّ الحقيقة في مثل هذه اللحظة لا تجيء من خارج، من الكتاب أو الشرع أو القانون أو الأفكار والتعاليم، وإنّما تجيء من داخل، من التّجربة الحية، من الحب ومن التواصل الحيّ مع الأشياء والكون، ويتجلّى له أنّ الإنسان ظامئ أبداً إلى أن يُجسّد ويتجسّد، لا أن يفصل ويفصل، ظامئ إلى الوحدة لا إلى التجريد، وإلى المشاركة لا إلى الهيمنة، ويوقن أنّ الله إن كان خارج الوجود ولا اتصال له بالوجود إلا اتصال التكوين والهيمنة؛ فإن هذا العالم لن يكون أكثر من كرة من الغبار لا يستحقّ أن يوجد، ولا يستحقّ بالأحرى أن يعيش فيه هذا الكائن العظيم وسيكون هذا المخلوق مع ذلك أكثر أهميّة من الخالق.³»

والملاحظ هنا أن الفرق بينهما يتعلّق بخصوصية كل من التجريبتين، إذ أن عدم إقرار الصّوفية السّوريالية بفناء الإنسان عن نفسه وعن العالم متجّها بكلّيته إلى الفناء في الله - جلّ وعلا- كما هو حال الصّوفية الدّينية، هو لبّ الموضوع وجوهر الاختلاف، وأساس الفرق القائم بينهما، ومدار القول هنا؛ أن في التجربة السّوريالية يتّجه الإنسان فيها إلى اكتشاف أعماق نفسه وكونه الخاص من خلال علاقته مع العالم، وكأنّه هو نفسه مدار الوجود، معتقفا فكرة (الجرم الذي ينطوي فيه العالم)، في التصوف الدّيني، ولكن في إطارها المادي المُمثّل في حدود الخيال الانساني المحدود وليس الرّوحاني العرفاني.

1 يُنظر، عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن، ص: 26

2 أدونيس، الصّوفية والسّوريالية، ص: 13

3 المرجع السابق، ص ص: 16-17

وما يأتي من متابعة القول في لحظة الإدراك ممّا سبق، يوضح الفكرة. لأنه « في مثل هذه اللحظة أيضا يزداد الإنسان يقينا بأن في أعماقه محيطا بلا حدود، تسوّره وتلجمه سدود وحواجز من كلّ نوع، وأنّ حياته ستظلّ زبدا إن لم يهبط فيه محطّما سدوده وحواجزه، حيث يرى ما لم يره (ما لا يرى)، ويُفكّر بما لم يفكّر فيه (...)، وحيث ينفّث له عالم ليس محدودا بالأشياء، وإنّما حدّه الفكر والخيال.¹»

ب- الجانب العرفاني: (النمط المنكفي على الذات):

سبق القول باتجاه التجربة من الخارج نحو الدّاخل، والتي ينطلق فيها الصوفي السّوريالي من الخارج إلى نفسه ليكتشف أغوارها وأفكارها وعوالمها الخفية. بينما هذا النمط هو أكثر ما يعتني الإنسان فيه بإصلاح النّفس وتطهيرها وتجريدها من شهواتها وإرادتها، لترقى إلى العلياء متحدّة مع بارئها وخالقها، لتتقدح فيها أنوار المعرفة وتنكشف لها أسرار الغيب وتنقشع سحب الغفلة والهذيان، وهو اتّجاه من الدّاخل إلى الخارج على عكس الاتجاه الأول.

« وهذا النمط من الوعي الصوفي، وهو الأكثر تطوّرًا من سابقه، بل إنه المراد والمقصود عموماً من مصطلح التجربة الصوفية، وفيه يفقد الصوفي وعيه عبر عملية تطهيرية شاقة، فيها مكابدة ومعاناة معيشة، هي معراج روحي في درجات متصاعدة، عرفت عند آباء الكنيسة وعند صوفية الحاسيديم اليهود وعند صوفية الإسلام بالفناء.

وينتهي هذا المعراج إلى غياب الوعي بالذات والأغيار، بل وزوال وفناء الوعي بكل معطيات الحس والفكر أو الاستجابة لدواعي الرغبات والشهوات، **بالتأحد بالكلية في الحق الواحد المطلق في لغة الفلاسفة من الصوفية أو بالخالق تعالى في لغة متصوفة الأديان السماوية**، فتختفي كل تفرقة بين الذات وموضوع إدراكها، وهو المقام الذي أسماه الإمام "الغزالي" وصوفية الإسلام بالاستغراق بالكلية في الله تعالى، وأسماه الإمام "ابن تيمية" بالفناء الشهودي تمييزاً له عن الفناء الوجودي، وعرف في التصوفات الهندوسية والبوذية بالاتحاد بالنفس الكلية عبر معراج روحي تطهري.²»

1 يُنظر، المرجع السابق، ص: 17

2 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن، ص: 27

ومن بين التعريفات للتجربة الصّوفية التي لها تعلقٌ بقواعد التّصوف في ذاتها أنها: « الحال ووصفوها بأنها المنزلة الرّوحية التي يتّصل فيها العبد برّبّه، أو يتّصل فيها المتناهي باللامتناهي، كما وصفوها بأنّها المنزلة الرّوحية التي يحصل لهم فيها الإشراق، ويفيض عليهم فيها العلم الذّوقي (...)، حالة من حالات الوجود الباطن المتحفّز للإعلان عن نفسه في كلّ ضروب النّشاط الرّوحي (...)، واتصال الإرادة المتناهية بالإرادة اللامتناهية، وانحائها فيها هو ما عبّر عنه الصّوفية تعبيراً دقيقاً باسم الفناء.»¹

وهي كذلك الطريقة كون: « التّصوّف معراج روعي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة. والصّوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه سالكا، يتقدّم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحقّ. »²

أمّا مفهوم التجربة الصّوفية في الكتابة فهو: « يقوم على التجاوز المحض لحالة الواقع لا على أساليب الكتابة (...) شعرا ونثراً وحسب، بل على مضامينها، بوصفها تجربة غير مصنّعة، تقوم على العلاقة بين الصّوفي ومناجاته في موقفه.

وهي في الأصل علاقة تجربة حيّة يعيشها بكل طقوسها الخلوية، التي تبعث في نفسه توتراً لا يمكن وصفه في حالته بالباطني، فيومئ الخارج بحالة ثانية قد تكون مقصودة في أغلب الأحيان بوصف الباطن عقيدة خاصّة بأصحابها، ولكن يمكن وصف التّوتر الصّوفي بالداخلي لأنّه قد يقع إلى اللا انتماء، (...) واللا انتماء هنا مقصود في خضمّ حالته وتجربته الخاصّة. »³ والحركة الصوفية لا تعتمد أية واحدة من طرق التعبير النّسقية المألوفة والمحدودة للكشف عن المطلق اللامحدود، فالذي يخوض التجربة الصوفية يتخطى الواقع ويتجاوز مستوى اللغة العادية وكل تلك التعبيرات وتمظهراتها السّطحية المباشرة، كونها تعبّر عن موقف معين بذاته وعن المطلق الذي يقع خارج العالم وفوق صوره الخارجية وأعيانه الظاهرة.

وهو ما جعل من النّص الصّوفي « نصّ تجربة وممارسة خاصّة، تشكّل بفعل سياقات خارجية وتداويات ذاتية، وهو في ذات الوقت نتاج فعل قوى مغايرة له. وهي القوى التي تتشكّل من المؤولات الإمكانية الانفعالية التي يفعلها الموقف. »⁴

1 عفيفي، التّصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص: 17-18

2 عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 141-142، ينظر كذلك، "نيكلسون" الصّوفية في الإسلام، ص: 38

3 عماد الدّين خليل، مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2007، ص: 53، نقلا عن، الرّحوي، فارس عبد الله بدر، الخطاب الصوفي، دراسة في إشكالية التّلقّي، مجلّة التربية والعلم، ع1، مجلد 19، 2012، ص: 308.

4 عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النّص الرّوائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص: 35، نقلا عن، المرجع السابق، ص: 310.

لذلك كانت « اللغة التي سعى الصوفي إلى استنساخها تحمل صفات اللغة المعيارية ذاتها وتزيد عليها تجربته الروحية، حتى تتمكّن من مقاربة لطائفه و مواجيدته، و تدخل مجال العرفان الذي دخله الصوفي. فقد تعامل الصوفية مع اللغة بما أملت تجاربهم الروحية، فبدا لهم ثمة علاقة بين اللغة والوجود بل رأوا الوجود إنما هو في الأصل كلمات الله، باعتبار أن كل موجود نشأ وتكوّن بفعل الأمر "كن".»¹

وإذا كان السياق ذا طبيعة مقامية ولغوية، ويدور في الفلك الذي تتحقّق فيه دلالات الألفاظ وتتخذ فيه معاني الكلام مسارها نحو الوجهة المفاهيمية لها، ويمتلك السلطة التقديرية سواء في صياغتها المعجمية الأساسية التي تتبادر للأذهان من خلال ورودها في الأسماع، أو في سياق ما يفرضه المقام؛ فإن التجربة الصوفية وخصوصا الإسلامية منها ذات طبيعة إنسانية في عمومها، وهي أوسع من حيث المجال والنطاق المعرفي، كونها تتعلّق بالمعرفة ككل، ومن حيث الأدوات والوسائل التي تتحقّق بها والغاية التي يُتوصّل إليها من خلالها. إذ أنّ « منهج المعرفة في التراث الصوفي قد امتاز بإثارة التجربة الروحية المبنية على إملاءات القلب ووارداته وبيان دورها في توليد المعرفة وتلقّي الحقائق. إذ يتأسس هذا المنهج على التفاعل بين التجربة من ناحية " وتملي مستويات معاني القرآن في دلالاتها الأنطولوجية " و " الميتافيزيقية " من ناحية أخرى، وينتج عن هذا مزيد من الفهم عن الله في كلامه، فكلما تعمّقت التجربة الروحية اتسعت دائرة الفهم.»²

« وبما أن اللغة هي التّجلي الوجودي للعالم، فإن ظهور العالم وانكشافه من خلال لغة النصّ " أو تكمله في حال القراءة " يزداد بازدياد الإدراك الحيّ لهذا النصّ عن طريق التجربة الداخلية. هذه التجربة التي تثير حقائق الوعي في الذات كلّما نفذت إلى دقائق التعابير (...). ولما كان النصّ يحيل دوما على واقع غير لغوي (...)، فإنّه يبقى صامتا داخل جدران بنائه اللغوي، حتى إذا أنطقته التجربة تكلم بمعانٍ متعدّدة تتجدّد وتتّوحد عند كل قراءة دون أن تتضارب تلك المعاني أو تتناقض.»³

1 ميلود عزّوز، أثر الذّوق الصّوفي في الثّراء اللغوي والأدبي، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه في علم الدّلالة، إشراف، محمّد عبّاس، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2012، 2013، المقدّمة، ص: ب

2 المرجع السابق، ص: 37

3 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التأول والتأويل، دار الرّحاب الحديثة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص: 75

ثانياً: خصائص التجربة الصّوفية:

تعدّدت التعريفات للتجربة الصّوفية واختلفت على حسب خصائصها ومميزاتها التي من أهمّها:

1- الطابع الفردي للتجربة الصّوفية:

التجربة الصوفية « تجربة وجدانية فردية جّوانية، وهي بهذا الاعتبار لا تخضع للتعريف المنطقي الذي يُرادُّ له أن يكون جامعاً مانعاً»¹ وهي تبدأ بالتساؤل عن جوهر الكينونة، والشك الوجودي بمحاولة إدراك حقيقة أو علّة وجود الإنسان في هذا العالم والبحث عن الأصل بعد الشعور بالغربة فيه، وبأنه ما هو إلّا فرعٌ أُجْتُثَّ من أصله. وعلى هذا الأساس ومن خلال التساؤل عن الأصل يبدأ طلب الخلاص والنّجاة « من معرفة النّفس، معرفتها لا كجزء من العالم بل كوجود أسمى منه، ومن طبيعة غير طبيعته، وإذا هو استطاع جمعها من شتات المادّة وخلّصها من سجن بدنّها، عرف الأصل الذي انبثق منه، أصله السّماوي الإلهي الخالد، فيزداد شوقاً إليه كلّما ازداد معرفة به. ويستمرّ في الانشداد إليه، إلى أن تأتي لحظة الفناء واندماج العارف في أصله»²

هذا الموقف العرفاني كما هو واضح، موقف فرداني، موقف الفرد من أجل خلاصه كفرد. موقف ارسنقراطي يختص به من هم سائرون في هذا الطّريق "طريق الخلاص"، دون عامّة الناس فيما يعتقد العارف، وهو مقصور في نظره على "الصّفوة" أو الخاصّة أو الأخيار الذين اصطفاهم الله.³

وقد نتج عن فردانية التجربة الصوفية وخصوصيتها تعدّد التعريفات للتصوف وقواعده، حسب ما تبدّى للصوفي في رحلته الذوقية، وتأثيرها فيه. و« المتصوّف الذي يطرح تعريفه للتصوّف، ينطلق من تجربته الرّوحية الفردية ممّا لا يجعل تعريفه متطابقاً أو متماثلاً لتعريف غيره، (...) فكلّ عبّر بما وقع له»⁴

1 ناجي حسين جودة، المعرفة الصّوفية، دار الهادي للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 153

2 الجابري، بنية العقل العربي ص: 257-258، (بتصرف)

3 يُنظر، المرجع السابق، ص: 258

4 ناجي حسين جودة، المعرفة الصّوفية ، ص: 153

وهذا الطّابع يعُدُّه البعض ميزة إيجابية في التجربة الصّوفية، جعلت من الخطاب الصوفي مادة غنية من حيث الثراء اللغوي، لتعدّد التعريفات وتنوعها بحسب ما خبر كل صوفي في تجربته، بحكم أنه قد: «تختلف تعاريف متصوّفة عاشوا معا في الزّمان والمكان ولكنهم اختلفوا في المقامات والحال والمواجيد»¹

لتكون التّجربة الصّوفية - بالنّسبة لضبط التعريفات والدّلالات عن أصحابها - من حيث إثبات خبراتهم من خلالها - بمثابة السّياق في الخطاب الطّبيعي، من حيث ضبط الدّلالات اللغوية وتوجيه مسارها التّخاطبي و التّداولي.

ذلك أن الطّرق إلى الله تعالى - على حدّ قول "ابن خلدون" -: « عدد أنفاس الخلائق، وإن كان واحداً في نفسه، فكُلّ سالك يليق به من التّربية ما لا يليق بغيره، والأحوال والمواجد والواردات والمواهب والعلوم والالقاءات والعوارض في السّلوک تختلف بحسب الأشخاص، والأحوال والبداية والنّهاية والقوّة والضعف، وسبيل سلوكهم غير متّفق»²

الطرق شتّى ونهج الحقّ مُفردةً والسّالكون لها في القوم أفراداً.³

لذلك فإن كلّ تجلّ يحصل للصّوفي إنّما يكون على حسب خصوصية طريقه الذي سلكه، وهو ما عبّر عنه "ابن عربي" وسمّاه "بسلم المعراج" بقوله: « والإنسان من وقت رقيّه في سلم المعراج يكون له تجلّ إلهي بحسب سلم معراج. فإنّه لكل شخصٍ من أهل الله سلمٌ يخصّه، لا يرقى فيه غيره، ولو رقى أحدٌ في سلم أحد؛ لكانت النّبوة مكتسبة»⁴

2- الطّابع التّطهري:

ونقصد به الطريق الذي يسلكه المريد في رحلته نحو مقام الفناء والمكاشفة والمشاهدة بالسير والتّرقّي في المقامات والأحوال، بدءاً من مقام التّوبة. فالتجربة الصوفية « تمرّ بسلم تطهري نامٍ ومتصاعد، تختلف بداياته عن أواسطه وعن نهاياته. ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوّفة عاشوا اختلافاً في الزّمان والمكان والثّقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام والحال»⁵

1 المرجع السابق، ص: 154

2 ابن خلدون، شفاء السّائل وتهذيب المسائل، تحقيق، محمّد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1996، ص: 141

3 الشاذلي، قوانين حكم الإشراف، ص: 43

4 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص: 85

5 ناجي حسين جودة، المعرفة الصّوفية، ص: 153-154

ويبدأ هذا الطريق من لحظة الشعور الصوفي بالغربة في هذا العالم ومصارعته عدم الانتماء له بالعزلة والابتعاد عنه بالكلية، والفرار منه كما تفرّ الطريدة من مفترسها، « في الوقت الذي تخرج فيه النفس عن مألوف عاداتها، بأن يتحوّل فيها مركز الشعور من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا. ثم يتحول تبعاً لذلك مركز الاهتمام من الذات إلى موضوع جديد، تجدّ النفس في الوصول إليه واللاحق به.»¹

والمبدأ في ذلك يقوم على التزكية لجلاء مرآة القلب من صدأ الأدران والموانع ممّا تعلّق بها من شهوات النفس وآفاتهما، فكما تتجلى صور الأشياء في المرآة وإنسان العين عند جلائهما، فكذلك يتجلى الحق في قلب المؤمن الذي طُهر من الغيرية والسوى من خلال تزكية النفس، بتخليه عن المحسوس أو عالم الهذيان، وعدم الالتفات للأشياء الظاهرة للعيان والسعي في طلبه سبحانه وتعالى من خلال معرفة ما خفي من المعاني والأسرار وراء الحجب الظاهرة والباطنة.

وكما سبق القول فإن للمعرفة الصوفية تعلّق خاص بذات الله ﷻ « لهذا يتعمل السالكون إلى معرفة الله، وكشف حقائق أسمائه وأعيان مكوناته في قطع العوائق المانعة عن كمال الإدراك بجلاء مرآة البصيرة، وبتطهير النفس من ارتكاب نواهي الإله، وعن التقاعد عن أوامره، ثمّ بالفناء بعد ذلك عن جميع حظوظها ليصحّ لها الدّخول إلى حضراته بمداومة ذكره المورث للحضور والغيبة عمّا سواه، بحيث لا يبقى مانع عن كمال الجلاء وتمام الاستجلاء من كيفية أو صورة.»²

تركنا حظوظاً من حضيض لحوظنا مع المقصد الأقصى إلى المطلب الأسنى.³

لأنه - ومن وجهة نظر القول بوحدة الوجود- لا موجود إلا الله وكل ما نراه مما هو موجود ومحسوس من عالم الكثرة ما هو إلا هذيان، والهذيان إما أن يكون صاحبه مجنوناً لا يدري ما يقول فهو بعيد عن جادة الحق لذهاب سبب جلائه، وهو بصيرة الإنسان العاقلة المدركة بالقلب. وإما أن تكون تلك أحلام أو كوابيس تتراءى للنائم في منامه، وهو غائب عن عالم الوجود بعيد عن واقع الحياة، فيعيش تلك الأحلام وكأنها حقيقة ويستجيب لها بحسب قوة تأثيرها النفسي بما ينطبع في عقله من صور قريبة إلى الذهن من حيث محاكاتها للواقع، فهو في نومه معتقد بما يترأى له من صور وكأنه حقيقة يعاينها ويعقلها كما في الواقع، فإذا صحا من نومه تجلى له

1 غففي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص: 22

2 القاشاني، لطائف الإعلام، ج1، ص ص: 472-473

3 الحسني، ابن عجيبة، شرح نونية الششتري، تحقيق، محمد العدلوني الادريسي، دار الثقافة للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2013، ص: 59

الواقع الحقيقي وأدرك أن ما كان فيه مجرد هذيان وأضغاث أحلام. فكذاك الخلق في غفلة مما يعاينوه من عالم الكثرة لاعتقادهم بما يجدوه من عالم الحس والوجود الذي هو أشبه بحلم ذلك النائم، فإذا التفتوا إلى قلوبهم وأخلوها من جملة الآفات والالتفاتات وطلبوا الحق من خلالها، أفاقوا من غفلتهم، وتجلّى لهم الحق من خلال الخلق، وصارت قلوبهم لا تقبل غير صورة واحدة مهما تجلّى لها من الصور وانطبع فيها من خيالات الأشياء، وهي صورة الحق سبحانه وتعالى.

يقول "أبو طالب المكي" منبّها لهذا الأمر:

لا يحجبُكَ أشكالٌ مشكّلةٌ عمّن تشكّل فيها فهي أَسْتارُ
وكن فطيناً بها في أي مظهره فإنّ ذا الأمر إخفاءً وإظهاراً.¹

قال تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: 46]

3- الطابع الوجداني:

« إذا كان من خصائص التوبة في أية صورة من صورها، أنّها تصطبغ عادة بصبغة وجدانية عميقة ومفاجئة، فمن خصائص التوبة الصّوفية أن يصحبها أعنف حالة وجدانية معروفة: إذ يصحبها ذلك الشّوق الملح نحو الله، وشعور ديني عميق وحساسية دينية قوية.² »
« باعتبارها معاناة وجودية عميقة ومعقدة، تبتعد - بطبيعتها هذه - عن الإحاطة، ومن ثمّ التعريف، لذا قيل: لا يمكن لتعريف واحد أن يغطّي كل ملامح التجربة الصّوفية.³ »

وميزة الطابع الوجداني من جهة تعلّقها بالنصوص التي تستمدّ منها غذاءها الرّوحي وتلقي الصّوفي لهذه النّصوص، ونقصد بذلك على وجه الخصوص - النصوص المقدّسة كالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وما يدور في فلكهما ممّا يتعلّق بهما، سمحت للبعض بأن يجعل منه سبباً لعدم الاستقرار الدّلالي لهذه النصوص من حيث بنيتها اللغوية الظاهرة، كونه طريقاً يؤدّي إلى التأويل من خلال الخبرات المكتسبة من التجربة.
وعليه فإن فهم هذه النصوص وتأويلها قد تأثر بخوض هذه التجارب وخصوصياتها.

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص: 172

2 غيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص: 23

3 ناجي حسين جودة، المعرفة الصّوفية، ص: 154

«ولمّا كانت التجربة الصّوفية منطلقاً من نصوص القرآن أساساً (وكذلك الحديث ونصوص التراث المباشرة لهما). فإنّ وسائل التعبير عن هذه التجربة لا بدّ وأن تكون هي وسائل هذه النصوص (الأصول) نفسها، ذلك أنّ الصّوفي لا يحصل له العروج الرّوحي إلّا في مدلول ألفاظ القرآن وآياته، فتصير أدوات التعبير عن هذه التجربة هي لغة الأصل الذي منه استمدّها والذي يمدّه بمدلولات متجدّدة كلّما تعمّقت تجربته واتّصلت، وهذه المدلولات التي تتجاوز المفهوم الدّلالي العام إلى فهم ذوقية لا تزيد الصّوفي إلّا تمثلاً لتلك المدلولات وتماهيا مع هذه الفهم.

بحيث يتوازي عروج هذه الفهم مع العروج الرّوحي للسالك في خط واحد له وجهان.¹ ويكون ذلك بحسب إدراك صاحب التجربة لمعاني هذه النصوص الأصلية، وتعمّقه فيها ذوقاً ووجداناً، ممّا يجعله قادراً على تطويع اللغة الأصلية لها بما يتناسب وتجربته تناسباً مفاهيمياً من خلال تماهيه وتفاعله مع هذه النصوص من جهة الأثر النفسي الذي تتركه فيه، وتدفعه دفعا إلى خوض تجربته الخاصة.

إذ «تُكسب التجربة الحسيّة والذهنيّة مع العالم ومع لغة النصّ قدرة للمتلقّي على النّفاذ إلى دقائق ما تعطيها العبارات من مفاهيم، فإذا أضيف إلى تلك القدرة الانفعال الوجداني بالتجارب التي تضمّنّها النصّ دون الاكتفاء بالتأمّل العقلي المجرّد، فإنّ المتلقّي أو القارئ تغدو له القدرة على إعادة بناء النصّ ذاتياً ليُمسي قارئاً حقيقياً أو مثالياً، بمعنى أنّه يحقّق ما يسمّى "الدّور التأويلي".»²

ويكاد يكون التأويل هو السبيل الوحيد للولوج إلى مثل هذه النصوص وسبر أغوارها وفتح مغاليقها، لأن «هذا الانغلاق - ولعدم إدراك الحالة/الموقف من قبل عامّة الناس - يُشكّل نوعاً من الوهم الحقيقي، الذي يقف سداً منيعاً يمنع انفتاح النصّ الصّوفي على متلقّيه، ويُجهد في تأويلات لا حصر لها، وذلك للبعد الخاص (المغلق) المحصور بين الصّوفي ونصّه بقوة الموقف. وهو بُعد ذاتي خاص، وموقف حلولي بحث، بغضّ النظر عن قبول هذا الموقف أو رفضه، فإنّه لا يمكن اقتحامه إلّا بالتأويل، وإن كان جهد المؤول محدوداً، ولكن لا محالة لكي لا يبقى النصّ/الخطاب الصّوفي بعيداً عن القراءة المعرفيّة.»³

1 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التّأول والتّأويل، ص: 160

2 المرجع السابق، ص: 75

3 الرّحوي، الخطاب الصّوفي، دراسة في إشكالية التّلقّي، ص: 312

وكما سبق القول في اختلاف التجربة الصّوفية من صوفي إلى آخر، وبالتالي لا شكّ في اختلاف فهم النّصوص وتعدّد التّأويل على حسب نوع التّجربة والأثر الذي تركه النّص في نفس صاحبها.

وبالنّظر إلى ذلك وبحسب هذه الرؤية « فإنّ المعنى الثّابت للنّص، أيّ نصّ يصبح مرفوضاً ما دام الإنسان يعيش في عالم مُتغيّر، حيث تتغيّر رؤيته إيّاه بعد كل تجربة أو خلالها، ما دام للشّعور الوجداني "أو التأمّل الوجودي وهو أساس التّأويل" نفس التّوسّع الكوني الذي للعقل واللّغة. وانطلاقاً من ذلك فإنّ معنى النّصوص يتغيّر بتغيّر القراءة المؤسّسة على تغيّر التّجربة.¹»

هذا الكلام أو القول بالتعبير اللغوي أو التّأويل على حسب التجربة الصّوفية، إنّما يجوز إذا أخذنا في الاعتبار بأنّ التجربة الصّوفية في حدّ ذاتها لا يمكن التعبير عنها باللّغة المباشرة الطّبيعية بأيّ حال من الأحوال، وإنّما التّأويل يمس النّصوص التي هي أساس تكوين صاحب التّجربة ومنهاجه الذي يتّبعه ويسير على خطاه لخوضه تجربته، فيأولّه بحسب ما تجلّى له منها. « وسبب ذلك أن التجربة الصّوفية في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع ولا يهتم من يعانيتها ويكابدها بالنّسقية المنطقية، كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، أو حدّها بالتعبير عنها في مفاهيم دقيقة ومنضبطة.

ذلك أن اهتمام الصوفي ينصرف عادة إلى ترجمة فحوى ومضمون التجربة التي يكابدها، ومن ثمّ فإنّ العبارات مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتّجربة.²»

ولأنّ « اللّغة الصّوفية بما هي لغة تجربة خاصّة، كان لا بدّ لها أن تنطلق من اللّغة العامّة وتراثها أولاً نحو تخصيص مضامين هذه اللّغة وهذا الثّراث بواسطة ما تعطيه تلك التجربة الخاصّة، وأنّذ يصبح للّغة ومصطلحها الثّراثي مدلول خاص في وجدان الصّوفي، لا يدركه إلّا هو وحده، وقد يعمل على صوغ مصطلحات خاصّة بسلوكه حسب ما يُناسب المقام.³»

1 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التّأول والتّأويل، ص: 75

2 عرفان عبد الحميد، في التّصوف المقارن، ص: 14

3 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التّأول والتّأويل، ص: 159

من أجل ذلك فإن "الجنيد" في رسائله يشفق على من ينتهجوا طريق التأويل لتجربة لم يعيشوها وليس لهم حظٌ منها من قريب أو بعيد، ممّا يجعلهم في رأيهِ بعيدين عن الحقيقة ولو تأولوا. يقول "الجنيد": « وأما الطوائف التي تأولت ورأت أنّ الذي تأولته هو الحقّ، فإنّهم قومٌ لحقهم الزلل من حيث غاب عنهم علمُ الحقيقة، ونالهم من المشكلات التي لا يتبيّن لأهلها إلا بعد التورط فيها والانغماس في مكروهاها.¹»

وإذا كان السياق - بصرف النظر عمّا يختلج في نفس المتكلّم - يقوم في المقام الأول على أساس ظاهر العبارة ومبنى الكلام من جهة إرادة المتكلّم في توجيه القصد من كلامه، وما يفهم منه من جهة إرادة السامع على حسب تقديره للكلام، وإدراكه للغة بعينها من عدمه. فإن التجربة الصّوفية تقوم في الأساس على فرض المُراد والقصد من الكلام أو النصّ على صاحبها في حدّ ذاته. فيقوم بتأويل الخطاب والنصوص على حسب ما عايشه في تجربته. فالتجربة من هذا المنطلق تُعدُّ رحلة استكشاف لمعالم خطاب أو نصّ معيّن، وبالتالي رسم حدود ومعالم الطريق الذي يسلكه الصّوفي من خلال مجموع تجاربه التي خاضها. « وفي ذلك يقول أحد الباحثين المعاصرين "نويا اليسوعي": إنّ التجربة الصّوفية خلقت بين الصّوفي والقرآن صلةً جديدة هي الاستنباط، أي أنّ التّجربة الروحية تلقي على النصّ أضواءً جديدة فتصبح طريقةً خاصّة لفهم معانيه واستنباطها، أي جرّها إلى الوجود من أعماق ليست إلاّ أعماق التّجربة التي عاشها الصّوفي.²»

« والقراءة الحيّة تصبح استنباطاً للذات وتكلّماً للنصّ بالسنة شتّى تتكلمها المضامين من باطن الذات، فيفصح النصّ عن مقاصده في صور "التأويل" الذي هو تأويل التّجربة الذاتية عيناها.³» ذلك أن التجربة الصّوفية لا تعتمد طريق النّقل، ولا يكاد يحيط بتفسيرها عقل، لأنها في الأساس تعتمد على أدوات غير أدوات السياق في الخطاب الطّبيعي.

1 الجنيد، أبو القاسم ، رسائل الجنيد، تحقيق، علي حسن عبد القادر، نشر، برعي وجداي، القاهرة، د، ط، 1988، ص: 14

2 حميدي خميسي، مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، دار الحكمة، د، ط، د، ت، ص: 86

3 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التأول والتأويل، ص: 76

ثالثاً: وسائل وأدوات التجربة الصّوفية:

إن طبيعة التجربة الصّوفية تختلف من حيث الاستلال والاستنباط على الوسائل الطبيعية البيانية في تبينها للمعاني والدلالات إذ « الفرق بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني ليس فرقاً في الطّبيعة بل في الوسيلة فقط: البيانيون يستعينون بالمعرفة باللغة وأساليبها في التعبير(...)». بينما يستعين العارفون بالرياضات والمجاهدات: أولئك ينظرون في اللفظ وفي أنواع الدّلالات التي يحتملها إلى أن ينقذ المعنى المقصود في أذهانهم. وهؤلاء يردّدونه بألسنتهم وقلوبهم إلى (تنفجر ينابيع المعرفة) فيهم فيطلعون على الحقائق والأسرار.¹ من خلال هذه الفقرة يتجلّى لنا مبدئياً الفرق في تبين المعارف والمفاهيم، وتتضح لنا الأدوات التي تقوم عليها التجارب والعلوم الصّوفية، والتي من أهمّها:

1- الذّوق:

يقول "القاشاني" مشبّها اختلاط المعارف المُدرّكة باختلاط الطّعوم، ممّا يشكّل في رأيه عائقاً وحائلاً دون إدراك حقيقة الأشياء كما هي منفردة: « واعلم أن الأذواق التي يشير القوم إليها هي علوم لا تُتال إلاّ لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلّها، وتقدير ذلك، هو أنّه لمّا استحال على القوّة الذّائقة أن تُدرك شيئاً من الطّعوم ما لم تكن خالية عن التّكّيّف بجميعها، (...) فكذا حال القوة المُدرّكة للحقائق من الإنسان، فإنها ما لم تكن خالية عن التّكّيّف بشيء من العقائد والآراء المترسّخة فيها فإنها لا محالة يستحيل عليها أن تؤدّي إلى نفس كيفية تلك الحقائق.»² ومن وجهة نظره فإنّه لا بدّ من تنقية النّفس من كل ذوق سابق، وإفراغها من أي شائبة تحول دون كمال المعرفة بإفساد الحالة الذّوقية بغيرها من المعارف السّابقة المتعلّقة بالأشياء موضوع المعرفة، وعليه يفرض: « وجوب اشتراط هيولية النّفس بالنّسبة إلى صور المتعلّقات عندما يُراد الاطلاع على حقائقها، وإلاّ لامتنعت بالتّكّيّف بالبعض عن التّكّيّف بباقيها. ومن تبينّ له هذا عرف وجه تخصيص القوم لعلومهم بكونها ذوقية.»³

فالتجربة الصّوفية إذا - ومن خلال ما انتهى إليه "القاشاني" - حالة ذوقية منفردة لا مجال فيها لتعدّد الأذواق واختلاف الكيفيات، حتى تكون إدراكاً خاصاً وخالصاً بموضوع وكيفية المُدرّك.

1 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 256

2 القاشاني، لطائف الإعلام، ج1، ص: 471-472

3 المرجع السابق، ص: 472

لذلك وتبعاً لقوله فإنه يتوجب أولاً وقبل كل شيء أو خوض غمار أي تجربة؛ تنقية المحل وإخلاء النفس والقلب من كل ما يكدر نقاء الحاسة الذوقية للمعرفة.

يقول "القاشاني": «ومعلوم أن هذا النوع من الإدراك يتوقف على فراغ المحل عما سوى الكيفية المدركة له، لئلا يبقى للقوة الذائقة كيفية مغايرة لكيفية المذوق.»¹

ومنه قول الششتري:

تجرّد عن الأغيار بالقول والفعل ولفق شتات الفرع بالجمع للأصل
ولا تلتفت أهلاً وقل لهم امكثوا فشرط اقتباس النار تركك للأهل
وطهر بيوت الله من كلّ صورة فما البيت إلا القلب إن كنت ذا عقل.²

وكما سبق القول كون التجربة الصوفية ذاتية فردية، وبالتالي فإن نتائجها كذلك لا بد وأن تكون ذاتية تتعلق بصاحبها ويتوصّل إليها من خلال تجربته على طريقته الخاصة، ولا خيار له فيها. ذلك أن: «مدارك هذه الطريقة كلها، وما يطرأ فيها على السالك من العلل والأحوال والواردات وجدانية ذوقية، وليست من قبيل العلوم الكسبية المتعارفة، ولا مما يعرف بالوضع اللغوي، وتحصره القوانين الصناعية. وأكثر الأحوال والعلل والمواجد، مع كونها غير متعارفة فهي خارجة عن الاختيار.»³

لذلك كان من الصعب فهم دلالات الخطاب الصوفي. فهو خارج حدود الفهم الإنساني الطبيعي ولا يخرج عن إطار إرادة صاحبه الذي مرّ بتجربة أدت به إلى إنتاج هذا الخطاب وتسطيره. «لأن الطريقة لم تنبئ إلا على التحصيل الوجداني، وما في كتب التّصوّف لا يفهمه حقّ الفهم إلا من وجدته وجدانا، وصار له وصفاً، والمواجد إذا عبّر عنها أهلها لم يفهمها إلا من وجدها (...) لبعد هذه الأغراض عن مألوفات البشر.»⁴

وكون التجربة الصّوفية حالة ذوقية، وكونها حالة تستوجب التكتّم والتحفّظ على الأسرار التي يعاينها الصّوفي في تجربته مما يقع له من الكشف. فلا شك أن ذلك مما يزيد من خفاء المعنى المقصود من هذا الخطاب الذوقي- وإن كان ظاهراً من ناحية اللغة المعبر بها عنه

1 المرجع السابق، ص: 472

2 الششتري، الذّبيان، ص: 57

3 ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص: 144

4 المرجع السابق، ص: 145

والمرموز لمعانيه من خلالها- فإنه لا شك في صعوبة فهم تلك اللحظة التي يكابدها الصوفي في تجربته حقّ الفهم كما عايشها، فليس من خبر كمن سمع.

لأن الخبرة الصوفية « خبرة مخصوصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز الخفي المستور وراء الرمز.»¹

والصوفي في تجربته الذوقية يسعى إلى تجاوز المعرفة المتعلقة برسوم الأشياء ومظاهرها لإدراك حقائق الأشياء وأعيانها، وفي حالة الإدراك هذه فإن « جهة إدراكهم لها تكيفٌ وتحققٌ بها تتكيف القوة الذائقة وتتحقق بمذوقها بخلاف حال العلوم الرسمية، لأن المدرك منها هو رسوم الحقائق لا أعيانها، فإن العلم بطعم العسل مثلاً شيء والذوق له شيء آخر.»²

والصوفية إنما يطلبون أعيان الأشياء ويستغنون بها عن طلب الدليل عليها. لأن الدليل عندهم ما هو إلا القشرة الظاهرة التي لا تغني عن طلب اللب، والواقف مع رتبة الدليل بالكائنات محجوب عن عيان المشاهدات، قانع بالقشر عن اللباب. وشتان بين واقف بالباب وبين من هو أهل لكرامة فحوى الخطاب.³

واختصار القول في الذوق عند الصوفية على لسان "الشاذلي": « خمرة الذوق تكسب اللطافة وتمحو الكثافة، كؤوسها المعاني وحانها حضرة التداني، ودُنُها العارف وندمانها المعارف وراويها الصافي ومرافقها الموافي، وخلاعها العقلاء وجلّاسُها النبلاء، بها تقلب الأعيان وتبصر الأعيان ويروى الظمان ويشبع الغرثان*، ويمشي المقعد، وينطق الصامت ويظهر الخامل ويحي المائت.»⁴

2- الكشف:

الذوق أولى مراتب الكشف، ويسمّيه "ابن عربي" باللوائح، وهي على حسب ما ذهب إليه "ابن عربي" « كأنها مبادي الكشوف، ولهذا قد تثبت وقد يُسرّع زوالها، إلا أنه لا بدّ لها فيمن تلوح له من زيادة علم يرقى به درجة عند الله تعالى.»⁵

1 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن، ص: 14

2 القاشاني، لطائف الإعلام، ج1، ص: 472

3 يُنظر، الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، ص: 11

* (غرث)، الغرث: أيسر الجوع، وقيل شد، تهُ، وقيل هو الجوع عامة، لسان العرب، م5، ص: 3231

4 الشاذلي، قوانين حكم الإشراق، ص: 79-82

5 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص: 498

ويتم ذلك بسلوك الصوفي طرق التزكية والمجاهدة، تزيد عنده قوة الذوق، ويطرق في مراتبه منه إلى الشرب ثم الرّي حتى يصل إلى السكر، وبذلك يدخل مرحلة الكشف والتجلي. والعلوم التي تُنال من هذا الطريق هي علوم قلبية فوقية تتجاوز حدود العقل، لذلك ينقل "ابن عربي" عن أهل الطريق قولهم: «نعلم أنّ ثمّ طوراً آخر وراء طور إدراك العقل الذي يستقلّ به، وهو للأنبياء، وكبار الأولياء يقبلون هذه الأمور الواردة عليهم في الجنب الإلهي»¹ وقد سطر الصوفية ذلك في شعرهم تحذيراً من إتباع أوهام العقل وعقاله وتنبيهها لعدم الاتكال عليه في معرفة الذات العلية.

يقول "الششتري":

فيا قائلاً بالوصل والوقفة التي حُجِبَتْ بها اسمع وارعوي مثل ما أبنا
تقيّدت بالأوهام لمّا تداخلت عليك ونور العقل أورثك السّجنا
إلى أن يقول:

أمامك هولٌ فاستمع لوصيّتي عقال من العقل الذي منه قد تُبنا
أباد الوري بالمشكلات وقبلهم بأوهامه قد أهلك الجنّ والبنا.²

ومن جهة العرفان فقد عرفه "الطوسي" بقوله: «الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين (...)»، قال "النوري" - رحمه الله - مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال.³

وهو من الدلالات والأدوات التي أضافها الصوفية إلى سُبُل المعرفة حيث: «أدخلوا في مناهج المعرفة ونظرياتها لونا جديدا من المعارف التي تقوم على الإلهام أو (الكشف)، أو ما يُعرفُ عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق (...). الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجرّدها»⁴

ويسمّيه "الغزالي" (علم الصّديقين والمقرّبين) وهو «نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص: 219

2 الششتري، الديوان، ص: 72-73

3 الطوسي، اللمع، ص: 422

4 عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 156

معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات.¹

« و الكشف الإلهي: فوق العلم والعيان، ولا يكون ذلك إلا بعد السحق والمحق الذاتي. وعلامة هذا الكشف أن يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى ثانياً عن ربه بظهور سر الربوبية، ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بمتحققاته ذاته.²»

فغالبا ما يكون الوصول إلى هذا الطّور بعد مكابدة الصّوفي وترقيّه في المقامات ويتجاوز مراتب أنواع المكاشفات، فمتى حصل ذلك « تبدو له المكاشفات الخفية حتى يجد بواسطتها علم صفات الربوبية، وهذا ما يُقال له المكاشفة الصّفائية، وفي هذه الحال إذا كُشف بالصفة العلمية فتبدو له من جنس العلم اللّدي، كما هو حال الخضر عليه السّلام.³»

حتّى إذا وصل أبصر « ما لا طاقة للعقل أن يتعرّف عليه بالاستدلال والحجّة والبرهان، أو للحسّ أن يصل إليه بالتجربة والاختبار، ذلك لأن المعرفة التأملية القلبية (...) تكون بالضرورة يقينية صادقة، نقیض المعرفة الحسیّة، التي تكون ظنيّة تحتل الخطأ، ونسبية تتميز بالتغيّر وعدم الثبات.⁴»

وقد عُرفت هذه النّظرية المعرفية في التّصوف الفلسفي، الذي تجاوز حدود العقل وأثار إشكالات جدلية كانت الحدّ الفاصل بين علم الحقيقة وعلم الشريعة، أدخلت المتصوّفة في صراع مرير في بعض مراحله التاريخية مع الفقهاء وبعض الخلفاء.

حيث « انقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره.

وسمي هذا العلم علم الفقه، وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيا في العبادات.⁵ وهذا القسم جعله "الغزالي" أدنى مرتبة من العلم المُحصّل عن طريق المكاشفة، ومما يشترك فيه علماء الكلام في الظاهر من العقيدة مع عامّة النّاس، وليس لهم حظّ من علوم القلب الباطنية.

1 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص: 20

2 أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة، جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1، 1993، ص: 147

3 التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق، علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية، عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج2، ص: 1366

4 عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 158

5 ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ص: 65

يقول "الغزالي": « وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية حيث قال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾.¹

والثاني علم يدل على الأعمال الباطنة هي أعمال القلوب، (...) وسمّى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسمّوا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم.² ذلك أن الصّوفية حسب رأي "أدونيس" « لم تعتمد في الوصول إلى الحقيقة المنطق والعقل، ولم تعتمد كذلك الشريعة، وإنما اعتمدت ما اصطلحت على تسميته بالدّوق، وهو الكشف، المباشر الذي يتم عبر حال تتلبّس الصّوفي فتبدّل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة إلى الحقيقة متجهة نحو الكشف عن الله، جوهر العالم، والفناء فيه. فالتّصوف هو شوق الظاهر إلى الباطن وهو حنين الفرع للأصل، وعودة الصّورة إلى معناها.³

وإذا كانت دلالات المعاني في الخطاب الطّبيعي إنما تتكشف عن طريق الألفاظ في سياقها؛ فإن الكشف يختصّ بكشف المعاني التي تلوح في التجربة الصّوفية. وهو ما يقول به "ابن عربي" في سياق كلامه عن الكشف والمشاهدة، وبيان التفاضل بينهما. يقول "ابن عربي": « إعلم أن المكاشفة متعلّقة بالمعاني، (...) فالمكاشفة إدراكٌ معنوي فهي مختصة بالمعاني.⁴

فمن خلال الكشف يعيد الصّوفي صياغة معنى الدلالات المباشرة والصّعود بها إلى دلالات أسمى وأرقى، ويكسبها معاني عرفانية تتجاوز تلك المعاني المتعارف عليها كوصف ملازم للمعاني الحسيّة المألوفة، « يرتقي من خلالها الصّوفي المكاشف من عتبة معرفية إلى عتبة أخرى أعلى منها، وهو ما يبرّر لا نهائية المعرفة الصّوفية، و من خلال ذلك لا نهائية الرّمزية الباطنة، فهذه الدلالة فضاء غير متناهٍ من المعاني. فحين يتأمل الصّوفي الجمالية الخاصة بالأنثى

1 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص: 23

2 ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التّصوف، ص: 65 – 66

3 أدونيس، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ج2، ص: 92

4 ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، ص: 496

أو الطبيعة، فهو يتأملها من خلال دلالتها الوجودية المباشرة، أي من خلال ظهورها المشخص عبر المرأة أو كائنات الطبيعة. غير أن هذه الجمالية الخاصة بالشكل الوجودي تظهر له مجرد امتداد لجمالية أوسع هي بالضبط جمالية الذات الإلهية التي تتجلى عبر كل شيء، آنذاك يكشف الصوفي المعنى الباطني للجمال.

لكن هذه الوثبة من الدلالة الوجودية المحدودة إلى الدلالة الرمزية المطلقة لا تقف عند هذا الحد. وسيسعى الصوفي عبر هذه الدلالة الرمزية المكشوفة إلى اكتشاف دلالات أخرى أعمق و أبعد. فرمزية الجمال الإلهي مَعْبَرٌ لرمزية الجلال الإلهي و مظاهره.¹

3- التجلي:

يعرّفه "الطوسي" كونه « إشراق أنوار إقبال الحقّ على قلوب المقبلين عليه.² وهو رُتبة أعلى من رتب الكشف، وهو « عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة، منها ما يتعلّق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف.³ وما يُميّز هذه الأدوات جملة من جهة وسيلة تلقي المعارف أنّها قلبية لا مجال للعقل فيها، إنّما العقل جندي من جنودها. وفضيلة القلب كما أورد ذلك "أبو طالب المكي" « خزانة الله تعالى من خزائن الغيب، وهذه المعاني جنود الله تعالى مقيمةٌ حول القلب، يُخفي منها ما يشاء، ويُظهر ويُبيدي منها ما يريد، ويعيد ويبسط القلب بما يشاء منها، ويقبضه فيما شاء عنها.⁴

والفرق بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية أنّ « معرفة القلب: إدراك مباشرٌ للشيء، وأمّا معرفة العقل: فإدراكٌ جانبيٍّ من جوانبه. الأولى حالٌ يتحدّ فيها العارف والمعروف، أمّا الثانية فإدراكٌ العلاقة ما بين العارف والمعروف أو لمجموعة من العلاقات، الأولى تجربة ومشاهدة. أمّا الثانية فحكمٌ تجريدي. فالمعرفة الصوفية إلهامية تشرق في النفس وليست كسباً يتمّ بالجهد والاختبار.⁵

1 ميلود عزّوز، أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي، ص: 74

2 الطوسي، اللع، ص: 439

3 موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 638

4 المكي، أبو طالب، قوت القلوب، ج1، ص: 328

5 أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ص: 95

وفي المعرفة القلبية إذا وافقت هذه الأنوار عين البصيرة سالمة من العمى والغشي والصدع والرمد وآفات الأعين، كشف بكل نور ما انبسط عليه، فعاين ذوات المعاني على ما هي عليه في نفسها وعاین ارتباطها بصور الألفاظ والكلمات الدالة عليها، وأعطته بمشاهدته إيّاها ما هي عليه من الحقائق في نفس الأمر من غير تخيل ولا تلبيس.¹

وللتجلي حسب - ما أورده- "القاشاني" في "لطائفه" دلالات عرفانية عدّة حسب المنازل والمراتب. وهذا الأخير وما فيه من ظهور ذوات المعارف وأعيانها يختص بثلاث تجليات من بين واحد وثلاثين تجليا أحصاها "القاشاني".

الأول: التجلي الثاني وهو: « ظهور الذات في ثاني رتبتها المُعبّر عنه بالتّعين الثاني الذي تظهر فيه الأسماء وتتميّز ظهوراً وتميّزاً علمياً، ولهذا سُمي التّعين الثاني بالحضرة العلمية وحضرة المعاني، وعالم المعاني.»²

الثاني: تجلي غيب الهوية وهو: « تجلي الشهادة، وهو تجلي الحق في المراتب الكونية التالية للمرتبة الثانية من باقي المراتب كلّها، روحانيها، ومثاليها، وجسمانيها. سُمي بذلك: لكون الحقائق تظهر في هذه المراتب مشهودة لذواتها ولبعضها بعضاً.»³

الثالث: التجلي المُعطى للوجود: « وسُمي بتجلي الوجود لكون الحقائق بهذا التجلي تصوير موجودة.»⁴

وللتجلي تعلّق خاص بقلوب العارفين ودرجة صفائها ومدى سموّها من كل ما يشيب مرآة تجليها. قال الفيروزآبادي: « وعلامة العارف أن يكون قلبه مرآة إذا نظر فيها رأى فيها الغيب الذي دعا إلى الإيمان به، فعلى قدر جلاء تلك المرآة يتراءى فيها سبحانه والدّار الآخرة والجنّة والنّار.»⁵ كما قيل:

إذا سكن الغدير على صفاءٍ	فُيشبه أن يحركه النّسيم
بدت فيه السّماء بلا مرأى	كذلك الشّمس تبدو والنّجوم

1 يُنظر، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 162

2 القاشاني، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، ص: 301

3 المرجع السابق، ص: 303

4 المرجع السابق، ص: 304

5 عدد من المختصين، نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، إشراف، صالح بن عبد الله بن حميد، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط4، د، ت، م8، ص: 3455

كذلك قلوب أرباب التجلي يرى في صفوها الله العظيم.¹

وهو فوق الحدّ ويُغني عن طلب الدليل والبرهان، لذلك يُفسّر "القشيري" سورة الفجر بقوله: «هو فجر قلوب العارفين إذا ارتقوا عن حدّ العلم، وأسفر صُبحُ معارفهم، فاستغنوا عن ظلمة طلب البرهان بما تجلّى في قلوبهم من الإيمان.»²

ويصنّف الغزالي مراتب التّجلي في هذه القلوب بحسب مراتب هذا الإيمان التي هي حسب رأيه (المرتبة الأولى إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، والثانية إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام، والثالثة إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين).

ليشرح بعد ذلك كل مرتبة مع المثال والبيان قائلاً: «ونبين لك هذه المراتب بمثال وهو أن تصديقك بكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات:

الأولى: أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع وهذا الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام (...)، وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة، وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين، لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانشراح صدر بنور اليقين، إذ الخطأ ممكن فيما سمع من الأحاد بل من الأعداد فيما يتعلق بالاعتقادات. فقلوب اليهود والنصارى أيضاً مطمئنة بما يسمعون من آبائهم وأمهاتهم إلا أنهم اعتقدوا ما اعتقدوا خطأ لأنهم ألقى إليهم الخطأ والمسلمون اعتقدوا الحق لا لاطلاعهم عليه ولكن ألقى إليهم كلمة الحق.

الرتبة الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع فإنك إذا قيل لك إنه في الدار ثم سمعت صوته ازددت به يقيناً، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت في حال مشاهدة الصورة فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص وهذا إيمان ممزوج بدليل. والخطأ أيضاً ممكن أن يتطرق إليه إذ الصوت قد يشبه الصوت وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة، إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع لأنه ليس يجعل للتهمة موضعاً ولا يقدر في هذا التلبيس والمحاكاة غرضاً.

1 المرجع السابق، ص: 3455
2 القشيري، لطائف الإشارات، م3، ص: 419

الرتبة الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها إمكان الخطأ.¹

ويشرح "أبو طالب المكي" هذا العلم أو المعرفة اليقينية بقوله: « وهذا مثلُ لِعِلْمِ إيمان الموقنين الذي قد اندرج فيه إيمان عموم المؤمنين من علم الخبر المُحتمل، ومن سماع الكلام المُشْتَبِه من وراء الحجاب، واسم الإيمان واقعٌ على جميعهم، ولكن الأول علمٌ أَنَّهُ عندي بما قيل له فصدّق والثاني: علمٌ بما سمع فاستدلّ ولم يشهدْ فيقطعْ، والثالث: هو الذي عاين فقطعْ، وقد شهد له الرسول ﷺ بالمزيد فقال رسول الله ﷺ (ليس الخبر كالمعاينة)، وقال: (وليس المُخْبَرُ كالمعاين).²»

وإذا كان السّياق في العلم الذي يُنال بطريق الأدوات الإنشائية، يعتمد على نظم الجمل وترتيب الكلام في نسق معيّن، تبعاً لما يجده صاحب الخطاب في نفسه من أجل بلوغ مقصوده وإرادته من كلامه، وتحقيق الهدف المُتوخّى منه، ممّا يُعدُّ جهداً خاصّاً ونتاجاً أصيلاً عن صاحبه بإعمال الفكر ونتاج درسٍ واجتهاد ورؤية تعبّر عن توجّه صاحبها سواء فكراً ومنهجاً، أو تحقيقاً لغاية في نفس يعقوب، بما يخدم هذا الفكر والمنهج بطريقة ما. وممّا يعكس إيجابية صاحب الخطاب جهده في بناء خطابه ومحاولة تحقيق المُراد له.

فإن المعرفة و العلوم التي تُنال عن طريق التّجربة الصّوفية تعكس في نظر الكثير من الباحثين - وخصوصاً- في مرحلة ما يُسمّى بالعجز والحيرة- سلبية شخصية الصّوفي من أوسع أبوابها الذي يُراد له ولا يريد.

والسلبية هنا « يقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة أثناء سيره المحفوف بالعقبات، للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقّة. فإن تلك المعرفة ليست ثمرة جهده ومعاناته، بل هي معرفة متلقاة في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر ذاته ويتهيأ لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لدني، والانتقال من عالم الظلمات والجهل

1 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص: 15

2 المكي، أبو طالب، قوت القلوب، ج1، ص: 330

والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة، التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها.¹

أي أنه وكما سبق القول: أن التجربة الصّوفية سلطوية أكثر منها إرادية، فهي تفرض على صاحبها نوع المعرفة التي يتلقاها، وبالتالي فكل ما يتبعها من معنى أو سياق أو حتى نوع الخبرة التي يكتسبها من خلالها، والمقام الذي يصل إليه ويكسبه وما يوهب له من أحوال، كذلك لا خيار له فيه.

ويصحّ هذا الكلام فقط في حال مراعاة التجربة في حدّ ذاتها، لكن ما ينقضه ويهدم أركانه هو النّظر في مقدماتها والأساليب المؤدّية إليها، من النّزوع إلى طرق التّزكية وسلوك شعابها الصّعبة من مجاهدات وتزكية وبذل المجهود في هذا الطّريق، وهي تخضع كلّها لإرادة الصّوفي ورضاه بسلوك هذه الطرق المضنية، وهي - في رأينا المتواضع - إيجابية مفرطة لا يقدر عليها ضعاف النّفوس ممن يركنون إلى ملذات الدّنيا قابعين تحت شهوات نفوسهم خاضعين لسلطانها.

4- الوجد:

ويكون بعد المحو، أي انعدام آثار النّفس وذهابها وزوال الأسباب عنها بقطع العلائق. « فإذا انقطعت الأسباب وخلص الذّكر وسما القلب ورقّ وصفا، ونجعت فيه الموعظة والذّكر وحلّ من المناجاة في محلّ غريب، وخوطب وسمع الخطاب بأذنٍ واعية وقلب شاهد وسرّ طاهر فشاهد ما كان منه خاليا، فذلك هو الوجد، لأنه وجد ما كان عنده عدماً معدوماً.²

والوجد عند القشيري: « ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف.³

مستندا في ذلك إلى أقوال المشايخ: « الوجد المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد فكلّ من ازدادت وظائفه ازدادت من الله تعالى لطائفه.⁴

والوجد في علم النّفس وخصوصا في (علم النّفس الدّيني)، إنّما يكون نتيجة سعي النّفس في بحثها عن الغبطة من خلال السّكينة والطمأنينة وترك ما يبعث على القلق والإلقاء به بعيدا وراء

1 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن، ص ص: 32- 33

2 الطوسي، اللمع، ص: 376

3 الرّسالة القشيرية، ص: 97

4 المرجع السابق، ص: 97

ظهرانيها لبلوغ الرضا النفسي، وهو « الفاعلية الدائرية التي تستمر، في دورتها مرة بعد أخرى، لتضمن توهج التجربة، وألقها، والتمازج معدنها وبريق تأثيره.»¹

وباعتباره حالة نفسية، فهو إما أن يكون عن غلبة الفرح والطرب، أو الخوف والذهول، وهو استجابة النفس لقوة ما يقع عليها من طوارئ الخواطر أو المشاهدات المرغوبة أو المرهوبة على حسب ما يتركه (السماع)، وهو أصل وسبب في حصول حالة الوجد عن الصوفية. حيث يتلقاه كلٌ بحسب مرتبته ومقامه.

وهو أمر متعارف عليه في أوساط الصوفية كممارسة، وكذا في كتاباتهم وتنظيرهم للتصوف. من ذلك قول "السهروردي": « واعلم أنّ للباكين عند السماع مواجيد مختلفة، فمنهم من يبكي خوفاً، وفيهم من يبكي شوقاً، ومنهم من يبكي فرحاً. كما قال القائل:

طفح السرور عليّ حتى أنّي من فرط ما قد سرّني أبكاني.»²

مستشهداً بقول "أبي بكر الكّثاني": « سماع العوام على متابعة الطّبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء، وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان، ولكل واحدٍ من هؤلاء مصدر ومقام.»³ فالسياق المترتب عن طريق السماع على ما يبدو هنا، إنّما يكون على حسب تلقيه من قبل الصوفي المستمع، وتفسيره له في طار خبرته الخاصة التي تتناسب والمرتبة التي وصل إليها و فرضت عليه حالة وجد مخصوصة متعلقة بهذه الخبرة وتلك المنزلة.

لذلك قيل: « السماع لقوم كالدّواء، ولقوم كالغذاء، ولقوم كالمروحة.»⁴

وهو حسب ما يرى بعضهم ناتج عن « قابلية خاصة للاستجابة العاطفية التي تحتوي مظاهر الواقع كافة وما وراءه من مثيرات تحفز الشعور والذاكرة والحدس على استنهاض كوامن الذات وخفاياها في اتجاه مكاشفات الحق سبحانه بوصفه الواحد الذي تنم عنه الكثرة.»⁵

1 وليد، منير، التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي بين الدافع والغاية، دراسة استكشافية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 36، 2004، ص: 132

2 السهروردي، شهاب الدّين أبو حفص عمر، عوارف المعارف، تحقيق، عبد الحليم محمود، محمود بن الشّريف، دار المعارف، القاهرة، د، ط، د، ت، ج2، ص: 27

* هو محمّد بن علي بن جعفر، وكنيته، أبو بكر، أحد الإثمة في التصوف، بغدادي الأصل، صاحب الجنيد والخزّاز والنّوري، جاور بمكة إلى أن مات سنة، 322 هـ. يُنظر، هامش، عوارف المعارف، ج2، ص: 27

3 المرجع السابق، ص: 27-28

4 المرجع السابق، ص: 29

5 وليد منير، التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي، ص: 133

أي أنه ينمُّ عن اتصال ومجاورة للحقِّ سبحانه وتعالى، ممَّا يستدعي شعورا بالحضرة الإلهية المشرقة بأنوار الحقِّ والمعارف المباشرة، فيحصل بذلك طربٌ وانفعال يتجاوز قدرة الصّوفي على التعبير عن هذه الحالة الفريدة التي يصل إليها. وينتج عن هذا الطرب حالة الوجد التي تفوق كل وصف، فينشغل الصّوفي عن الوجد بالموجود، كونه « حصول المعية، بما يحقق غبطة النفس في ذروة إشرافها على تنوعات التجلي الساري في الأكوان، هو هذا الوجد الذي ينتج عن مجاوزة درجة المعية الأولى إلى درجة المعية الثانية حتى الوصول إلى التحقق بسر الصفات.¹»

وقد عبّر الجنيد عن هذه الحالة بقولة:

الوجدُ يُطربُ من في الوجد راحته والوجدُ عند حضور الحقِّ مفقود
قد كان يُطربني وجدي فأشغلني عن رؤية الوجدِ ما في الوجدِ موجود.²

لكنه في التجربة الصوفية ينتج عن لوعة وحرقة وشوق، وتكون الاستجابة له على حسب درجة استقبال الوارد.

« قال الثوري: الوجدُ لهيبٌ ينشأ في الأسرار ويسنحُ عن الشوق، فتضطربُ الجوارح طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد.³»

واستنهاض كوامن الذات وخفاياها هذه، ما هي إلا تطوير أدوات الحسّ عند الصّوفي في رأي علم النفس، أو ما يسمّى (الحاسة الكونية) إذ: « يتطوّر مفهوم هذه الحاسة عند "إيفلين أندرهل" لتصفها بأنّها نشاطٌ (عصبي) خارق يقاوم الحواجز التي يفرضها الجسد على الرّوح محاولاً إخمادها، ويظلُّ هذا النشاط مُستمراً حتّى تنشط حاسة (سيكوفيزيكية)، فائقة، تعبّر حدود الحواس العادية.⁴»

وهي (البصيرة) عند الصّوفية، والتي يعرفها "ابن عجيبة" بقوله: « البصيرة ناظرُ القلب، كما أنّ البصر ناظر القلب، فالبصيرة ترى المعاني اللطيفة النورانية، والبصر يرى المحسوسات الكثيفة الظلمانية الوهمية.⁵»

1 المرجع السابق، ص: 133

2 الكلايادي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 132

3 المرجع السابق، ص: 132

4 إبراهيم إبراهيم، مدخل إلى الصّوف الفلسفي، ص: 86

5 عبد المجيد الصّغير، الصّوف كوعي وممارسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص: 26

وما يهدي المتلقي لسبر أغوار النص في الخطاب الطبيعي، هو تلك المفاتيح التي يضعها الكاتب ليهتدي بها القارئ إلى فكرته. وإذا كان "الغزالي" - كما سبق ذكره في مبحث الخطاب من الفصل الأول من هذا البحث - يضع شروطاً للمُخاطَب (المتلقي)، وذلك بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور: « بالمتكلم، وبأن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لا بد وأن تكون معلومة.¹»

مما يعني أنّ السياق يضع النصوص في الخطاب الطبيعي في خانتها المخصصة لها، ويصنّفها في أبواب العلوم المخصصة لها والتي تتكلم فيها، فإن الخطاب الصوفي لغرابته وبعده عن أن تتأله الأفهام وتدركه العقول ذات الحدود المعرفية، يصعب تحديد أي خانة ينتمي إليها، مما جعله يستقطب - تقريباً - كل السياقات المعرفية والأدبية منها والفلسفية والنفسية، رغم تعلقه بسياق المعرفية خاصة. لذلك نجد المتكلمين فيه يجتمع عليهم الأديب والشاعر، كما يجتمع عليهم الفيلسوف والمتكلمون، على اختلاف مشاربهم وتعدد توجهاتهم.

« قال الكعبي لبعض الصوفية وهو يشير إلى "الجنيذ" وسعة علمه وغموض معانيه: رأيتُ لكم ببغداد شيخاً يُقال له الجنيذ ما رأت عيني مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة لدقة كلامه والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وكلامه ناءٍ عن فهمهم.²»

ولا عجب في ذلك، فقد احتوى التصوف تقريباً جميع التجارب الإنسانية، ولخصها في نزوع الإنسان نحو الكمال بمحاولته معرفة حقيقة الوجود وردّ أصله إلى الحقيقة الكلية.

وقد سلك كلُّ الطريق إلى هذه الحقيقة حسبما ظهر له، فاختلّفت العلوم ولكن الهدف واحد.

وعليه - وحسب بعض الدارسين - فإن تعريفات التصوف المختلفة إنّما « تُضمّرُ نزوعاً كلياً إلى احتواء العلوم الأخرى، لاسيما منها العقلية النظرية والشرعية النقلية، أي أنّ التصوف يشكّل "جماع العلوم" في الحضارة العربية، ومن ثمّ ارتبط بالفقه والكلام والفلسفة والأدب والأخلاق والفن، وكان لأعلامه مشاركات في سائر هذه العلوم، مع العمل على إعادة تأسيسها وتغيير مضمونها لإنشاء معرفة جديدة.³»

1 أبو حامد، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص: 21

2 حميدي خميسي، مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، ص: 90

3 محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص: 86

رابعاً: السياق الفلسفي والنّفسي للتجربة الصّوفية:

كما سبق في الطابع الفردي للتجربة الصّوفية، فإن الفكرة التي يركز عليها التصوف في عمومها كسلوك وتجربة، هي رحلة البحث عن الذات والسّعي من أجل اتصال الفرع بأصله. ولا يتأتى ذلك للصّوفي إلا بالفرار من واقعه والانسلاخ من عالمه الأدنى إلى عالم أسمى حيث يستريح من عناء الدّنيا وشقائها، متطلع إلى راحة وطمأنينة النّفس، باحث عن أصله النّوراني.

«ومن هنا يبدأ العارف في توظيف الدّين والمعارف الدّينية للدّفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الرّجوع إلى موطنه الأصلي، إنّ الدّين يقدّم له تاريخاً ما قبل تاريخه وما بعده، فيعرف منه أنّه كان موجوداً قبل وجوده الرّاهن في العالم، وأنه جاء إلى هذا العالم من عالم آخر يقع خارج هذا العالم ويسمو على تحديداته الزّمانية والمكانية (...) ولا يفتأ يقنع نفسه باستمرار أنّه ينتمي بطبيعته إلى عالم آخر خارج الصّيرورة ولا يخضع لمنطقها، وبالتالي فذاته الحقيقية هي من عالم آخر تماماً: عالم الخلود.»¹

وسياق هذه الفكرة ومحورها يدور في مجمله حول حقيقة النفس وأصلها وجوهرها، عن الروح والجوهر الإنساني وأسبقيتها للبدن، وأنها مكن الطهر والقداسة ومركز الخوارق والصور والمشاهدات والملكوت، وقد ظهرت هذه الفكرة «ابتداءً في الفكر الفلسفي عند اليونان، خاصة "فيثاغورس" و"أفلاطون".»²

وكان هذا الأخير من أشهر دعائها، حيث «انتهى "أفلاطون" إلى هذه الفكرة بناءً على اعتقاده في أن تشكيل التصورات والأفكار لا يمكن تفسيرها إلا على أساس القدرة على التذكر، ولما كانت الأفكار لا يمكن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة أو أن تكون مستمدة من الخبرة فإنها لا بد أن تكون صدى لذكريات ماضية تشكلت في أثناء وجود سابق على الحياة.»³

و«تظهر الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي "فيدون" و"فيدروس". ففي محاورتي "فيدون" يقول "سقراط" الأفلاطوني: (ومن ثمّ فالنفس - يا سيّيس - كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الإنسانية، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر وإنها كانت - ولا بد -

1 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 257

2 نشأة الفلسفة الصّوفية وتطورها، ص: 103

3 السابق، ص: 103 - 104

مدركة واعية. والبرهان ذاته يدلنا على أن الأفكار كانت موجودة قبل أن تولد، تماما كما كانت الأرواح قبل أن تولد).¹

وهو ما تغنى به جلال الدين الرومي في شعره حين قال:

أغنية الأجواء في تقلباتها.

هي ما ينشده الناس بالصوت والعود.

وحين كنا في ظهر آدم.

سمعنا هذه الألحان في الفردوس.

والتراب والماء، وإن ألقيا علينا حجابا.

إلا أننا نستعيد ذكريات هذه الأغاني السماوية.

لكن كيف، ونحن محوطين بهذه الحجب الترابية.

تصلنا ألحان هذه لأجواء الراقصة؟؟؟².

وحقيقة الأمر ومبدأ ذلك كله من وجهة نظر الفلسفة، يعود إلى فكرة الخير والشر في هذا العالم. والصوفي إنما يريد أن يبرئ ساحته ويخلي مسؤوليته من ذلك، وينسلخ من الخطيئة الأولى التي كانت سببا في وجوده في هذا العالم المظلم المليء بالشر بالتوبة منها والأوبة إلى مبدأه الأول بسلوك الطريق وتكبد مشاقه وعقباته.

ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق الفلسفة كما أقر به بعض الباحثين، في محاولة للإجابة عن الأسئلة المحيرة، وحل المسائل العالقة والدخول في المباحث الميتافيزيقية، ومناقشة الغيبيات وتقريب معانيها في أدنى صور التماثل المحسوسة.

وعليه فإن « الروح من وجهة النظر الأفلاطونية كانت تتمتع بوجود روحاني خالص مبرء عن المادة، وذلك في عالم علوي قدسي، وكانت تعي وتفقه، ثم أنها هبطت لعلّة ما، إلى عالم المادة والحس المتغيّر المتمثل في البدن الماديّ الغليظ، عقابا لما اقترفت من آثام في عالمها العلوي. فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه، وهو لها كالقفص أو الشّرك أو السّجن

1 المرجع السابق، ص: 104

2 نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 70

المظلم، ولا سبيل إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقّة، أي بالفلسفة التي تحرّر النّفس فتنتطلق من أسرها.¹

وأصبحت نظرة الصّوفي حتى إلى الموت شكلا من أشكال الخلاص والفكاك من هذا الأسر، وانتقالا من عالم الحجب والكثافة الجسمانية إلى عالم الحقائق الجلية البيّنة. لذلك أنشد "السّهروردي" فيما نُسب إليه من قوله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة:

قل لأصحابِ رأوني ميّتا	فبكوني إذ رأوني حزنا
أنا عصفور وهذا قفصي	طرتُ عنه فتخلّى وهنا
وأنا اليوم أناجي ملاء	وأرى الله عيانا بهنا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها	لترون الحقّ حقّا بيّنا
لا ترعكم سكرة الموت فما	هي إلا انتقال من هنا
عُصر الأرواح فينا واحدٌ	وكذا الأجسام جسمٌ عمّا. ²

فالمتصوفة «يصبون إلى غاية عظمتى فوق غايات البشر المادّية، غاية تحقّق لهم الحياة بواسطة الموت بإرادة الألم والرّغبة في الموت، أهمّ خاصّية مميّزة لرغبة العاشق الصّوفي، وهو يعي برغبته ويريدها عن قصد.»³ بل إنّ من الصّوفية من أنكر على مدعي الشّوق إلى محبوبه، دون تمّني الموت في سبيل لقائه. ورماه بالإدّعاء الكاذب بأنه ليس صادقا في دعواه، وأنه بعيد عن الصّدق وليس من أهل الغرام التّواقين إلى اللقاء الذين يوفون حق من يحبون بالرضا بالقتل في سبيل ذلك. ومن ذلك قول "ابن الفارض":

وعش خاليا فالحبُّ راحتَه عَنّا	فأولُه سقمٌ وآخره قتلٌ
ولكن لديّ الموتُ فيه صِباةٌ	حياةٌ لمن أهوى عليّ بها الفضل
نصحتُك علما بالهوى والذي أرى	مخالفتي فاختر لنفسك ما يحلو

1 عرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 104-105

2 محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، ص: 21-22

3 عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصّوفية، الحب- الإنصات- الحكاية، إفريقيا الشّرق، المغرب، 2007، ص: 190، نقلا عن، صالح إبراهيم نجم، جدلية الأنا والآخر في الشّعر الصّوفي، بحث لنيل شهادة التّكتوراه في اللغة العربية وآدابها، إشراف، وفيق محمود سليطين، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية، السّنة الجامعية، 2012، 2013، ص: 42-43.

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمُتْ به شهيداً وإلا فالغرام له أهل
فمن لم يمتْ في حبه لم يعش به ودون اجتناء النحل ما جنتِ النحل
تمسّك بأذيال الهوى وأخلع الحيا وخلّ سبيل الناسكين وإن جلّوا
وقل لقتيل الحبّ وفَيّت حقه وللمدعي هيهات ما الكحل الكحل¹

ولعلّ المتصوّفة في الإسلام قد ترجموا أو أوّلوا معصية سيدنا آدم عليه السلام استناداً إلى هذه الفكرة، مع الحفاظ على السياق الديني الإسلامي لها، وخاضوا تجاربهم بما يتوافق وتأويل النص القرآني لهذه القصة، متبنّين في ذلك فكرة ظلمانية الجسد وأنّه بمثابة القفص الضيق والروح سّجينة فيه.

« وهذا التّصور الذي يشيده العارف لنفسه يجعله يشعر بل يقتنع بأنّه غير مسؤول عن الشرّ في العالم، فيرى نفسه بريئاً براءة الطّفل، أو براءة آدم قبل خروجه من الجنّة، فيزداد اقتناعاً بأنّ وجوده الرّاهن في هذا العالم شيء غير طبيعي، شيء مناقض لحقيقته الخالدة، وبالتالي فلا بدّ أن يكون هذا السّقوط الذي أصابه، والذي يتمثّل في مغادرته عالم الخلود والارتقاء في هذا العالم المملوء شرّاً، لا بدّ وأن يكون لذنب، نتيجة خطيئة. إذاً فلا بدّ من تدارك الموقف، لا بدّ من العمل من أجل الخلاص. وهكذا يزداد شوقاً وحنيناً إلى العودة إلى حاله الأصليّة.»²

ورغم أن الفكر الصّوفي يستند في تأسيسه إلى النّصوص الدّينية، إلا أنّه في كثير من خطابه يتقاطع مع الفلسفة في صياغة الأفكار وبنائها، سواء أكان ذلك عن قصد، أو عن غير قصد. ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ الثّراث الإنساني واحد من حيث المبدأ الأساس لبناء الفكرة، وإدراك الإنسان بصفة عامّة لقضية الخطيئة الأولى، والسّقوط في براثن هذا العالم. وقد أقرّ "ابن عربي" ذلك في "الفتوحات المكية" في معرض كلامه في وصل العلم النّبوي والعلم النّظري، فيما يمكن للصّوفي أن يلتقي فيه مع الفيلسوف والقول بعدم رفض رأي الفيلسوف بالكلية.

يقول "ابن عربي": « ولا يحجبك أيها النّاطر في هذا الصّف من العلم الذي هو العلم النّبوي الموروث منهم - صلوات الله عليهم- إذا وقفت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف

1 شرح ديوان ابن الفارض، جمع، رشيد بن غالب اللبناي، ضبط وتصحيح، محمّد عبد الكريم النّمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص: 379

2 الجابري، بنية العقل العربي، ص: 257

أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان، فتقول في هذا القائل الذي هو **الصوفي المحقق**: إنه **فيلسوف**. لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة أو قال بها واعتقدها، وأنه نقلها منهم، أو إنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له، فلا تفعل يا أخي، فهذا القول قول من لا تحصيل له. **إذ الفيلسوف ليس كل عمله باطلا**، فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولا سيما إن وجدنا الرسول - عليه السلام - قد قال بها، ولا سيما فيما وضعوه من الحكم والتبرء من الشهوات ومكائد النفوس، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر. فإن كنا لا نعرف الحقائق؛ **فينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة وأنها حق**.¹

ويعترض "ابن عربي" على الذي يصف الصوفي بالخروج عن الدين في المسائل التي تناولها الفيلسوف ويرميه بالكذب والجهل بقوله:

«وأما الجهل فكونك لا تفرّق بين الحق في تلك المسألة والباطل، وأما قولك: إن الفيلسوف لا دين له فلا يدلّ على كونه لا دين له على أنّ كل ما عنده باطل. وهذا مُدركٌ بأول العقل عند كلّ عاقل. فقد خرجتَ (يا أخي!) باعتراضك **على الصوفي** في مثل هذه المسألة، عن العلم والصدق والدين، وانخرطت في سلك **أهل الجهل والكذب والبهتان**، ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف».²

من ذلك إرادة الصوفي الذي يحاول الخروج من ذاته في سياق خوض تجربته والتجرد من عالم الحسّ للصعود إلى العالم الأسمى، في محاولة منه لإيجاد الذات والعتور في الحقيقة .

وهي فكرة سبق بها "أفلوطين" في القول: «إني ربّما خلوت بنفسي وخلعتُ بدني جانباً وصرتُ كأنّي جوهرٌ مجردٌ بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحُسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلم أنني جزءٌ من أجزاء العالم الشّريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة. فلما أيقنتُ بذلك ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرتُ كأنّي موضوع فيه متعلّق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأنّي واقفٌ في ذلك الموقف الشّريف الإلهي، فأرى هناك من النّور والبهاء ما لا تقدر الألسُن على صفته ولا تعيه الأسماع».³

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص: 145

2 المرجع السابق، ص: 146

3 ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق، محمّد عبد الهادي أبو ريّة، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، د، ت، ص: 50

والانصراف عن الأشياء لبلوغ راحة النفس؛ فكرة قال بها "عبد القادر الجيلالي" في كتابه "فتوح الغيب" في المقالة الثامنة والخمسين المتعلقة بصرف النظر عن كل الجهات وطلب جهة فضل الله تعالى بقوله: «تُقَام عن الجهات كُلِّها وَلَا تبصُّصُ على شيء منها، فما دمت تنظر إلى واحدة منها لا يفتح لك جهة فضل الله عزَّ وجلَّ وقربه، فسُدَّ الجهات جميعاً بتوحيده وامحاء نفسك ثم فنائك ومحوك وعلمك، فحينئذ يفتح عين قلبك جهة فضل الله العظيم، فتراها بعيني رأسك إذ ذاك شعاع نور قلبك وإيمانك ويقينك، فيظهر عند ذلك النور من باطنك على ظاهرك كنور الشمعة التي في البيت المظلم في الليلة الظلماء، يظهر من كوى البيت ومنافذه فيشرق ظاهر البيت بنور باطنه، فتسكن النفس والجوارح، إلى وعد الله وعطائه عن عطاء غيره ووعد غيره عزَّ وجلَّ.»¹

وهي من وجهة النظر الفلسفية هذه حال تحصل «عندما تضعف "الأنا" التي يطهرها ويحررها انعدام الحاجات، يخرج الإنسان من ديجور ذاته وسجنه، بحثاً عن معرفة الذات. ولكن سرعان ما يترجح في بُعد آخر لا ازدواجية فيه، وفي إغراء الوحدة التي عرف أنها ضوءه ونظامه. ينطلق من جمال الكون الذي يعينه في تحليقه نحو التأله.»²

ولما كانت غاية الصوفي أن يتحد بالذات الإلهية ويفنى فيها عن نفسه بل وعن الفناء بحد ذاته عن طريق السلوك والترقي في الأحوال والمقامات، «ولما كان معلوم علم التصوف هو الله (الذات العلية)، فإنه بالضرورة أسمى العلوم والمعارف على الإطلاق. ومن ثم يقابل الفلسفة في ثقافة الإغريق، من جهة كونها علماً بالعلل الأولى للوجود ومعرفة الميتافيزيقا، مثلما حدّد ذلك أرسطو، إذ التصوف بدوره يبحث في أصل الوجود وخلق العالم واستدلال على الوجود الإلهي وصلته بالإنسان، وحيرة دائمة هدفها تحليل وسائل المعرفة وأدواتها، على شاكلة تكون متجاوزة للمآزق التي وقع فيها الفلاسفة المشاؤون على الأخص منهم، وذلك لا ينفصل عن سعيهم المستمر إلى التخلّق بالأخلاق الإلهية.»³

وتبدأ «من انطلاق الإنسان من ظلّه ومن كثافة جسمه المانع للضوء، يتجه وهو يبحث عن معرفة ذاته، نحو حقيقته المشعة، تحرّكه إليها الرّغبة في معرفتها، وبالتالي الرّغبة في معرفة الذات.»⁴

1 عبد القادر الجيلالي، فتوح الغيب، مكتبة ومطبعة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1973 ص: 133

2 ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ترجمة، نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1993 ص: 9

3 محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، ص: 86

4 ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ص: 27

والمبدأ في ذلك أنّ « هذا العالم الذي أنظر إليه لأتعرّفه، هو عالم متحرّك متغير، وبمراقبتي هذه المتناقضات الأبدية، أجدني مُجبِراً على أن أطمئن إلى فقدان الانسجام فيه، فلستُ أستطيع أن أجده فيه في معرفة ما هو متغير، ولا ينفكّ عن الإفلات مني، لذلك وجب عليّ أن أصوب اهتمامي إلى نقطة لا تتغير. والكائن في حدود ذاته غير متغيّر، أو هو يستبعد كل تسمية تعريفية، وهذه الحركة وهذا الانسجام المفقود في العالم المحسوس هما منبع لضياع الفكر.»¹

ولعدم حصول الطمأنينة والانسجام يلجأ صاحب الحيرة هذه إلى البحث خارج حدود هذا العالم عن فكرة ما يطمئن إليها، فيخرج عن طور هذا العالم، في البحث عن المطلق الثابت الذي لا يطرأ عليه تغيّر ولا تنطبق عليه نواميس الحدود المعرفية للنفس البشرية.

إذ « يستمرّ هذا الضياع الفكري إلى أن يفهم الكائن الإنساني أنّه خارج هذا العالم المحسوس يوجد خيرٌ في ذاته، وجمال في ذاته، وحقٌّ في ذاته، وبالتالي توجد حقيقة مُطلقة في الكائن الإنساني. وليست مرامي فيدون بمائلة أماناً لكي تطمئننا ولكن لنمسك بالعلاقات الوجودية القائمة بين الروح والأفكار.»²

وهو ما يُسمّى في عرف الدّراسات الصّوفية بالاستعداد النّفسي للتصوف الذي يبدأ عادة بذلك « القلق النّفسي، ويرحبُ الصّوفية أحياناً بهذا القلق النّفسي لأنّه يدفع المريد إلى المزيد من الإيجابية في العمل، فيصفو له وقته، ويُزِيل عنه صفاته الذّميّة، ولأن المريد إذا أدّى عمله كما يجب في الوقت الذي يجب، يزول عنه القلق.»³

أي أن المعرفة تتحوّل من استكشاف العالم إلى استكشاف الذات، لتصبح معرفة وجدانية لا تجريبية إذ « تنتهي المعرفة باعتماد الوجدان الأبدي، ولذلك فإن المعرفة الروحية (معرفة وجودية) تنفجر من الأعماق وتكشف عن الحقيقة.»⁴

ومن وجهة نظر "الثيوصوفيا" فإنه فعلٌ يتعلّق بتطوير قوة البصيرة للوصول إلى الحقائق الكونية وهو « قوّة كامنة أو قدرة في عقل الإنسان يمكن من خلال تطويرها تحقيق إتحاد مع (العقول المتفوقة - Superior Intelligence)، والتّرفع على مشاهدة الحياة الأرضية، ومشاركة

1 المرجع السابق، ص: 29

2 المرجع السابق، ص: 29-30

3 محي الدّين عبد الحميد طاهر، الزّمان النّفسي مكتبة الأنجلو المصرية، د، ط، 1992، ص: 19

4 ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ص: 30

الوجود الأسمى والقوى البشرية لسكان العالم السّماوي، وهي القدرة الوحيدة التي تكشف للإنسان حقائق الأشياء والمعارف الحقيقية، لأنه قوّة نفاذ بصيرة الحقيقة.¹

ويتم ذلك حسب ما ذهب إليه القائلون بها؛ بنفس الطرق والوسائل التي اقرّها الصّوفية في سلوك طريقهم مع التأكيد على نفس الأدوات والنتائج والاختلاف في القول بدور العقل دوناً عن القلب. إذ « يرتفع إدراك الإنسان وتطور قواه الحدسية في الاعتقاد الثيوصوفي من خلال الممارسات والرياضات الروحية، كالصّلاة والتأمّل والتّفكّر، لأن الممارسة تصفّي النّفس وتنقي أحجبة الرّوح وتسمح للنّور بالسّطوع في العقل فتفتّح البصيرة الروحية للإنسان ويحدث الوجد.²

وثمّ تفاسير وآراء حول اللجوء إلى مثل هذه الرياضات وسلوك هذه الطريق من التّزكية وإخضاع النّفس لإرادة صاحبها.

من ذلك ما ذهب إليه "Blavatsky - بلافاتسكي" من أنّ « المرید يأمل من خلال حصوله على المعرفة الباطنية أن يكتسب (القوى الغيبية)، وهي قوى تفوق قوى الطّبيعة. (...) ويأمل من خلال التزامه بالشروط السابقة أن يحصل على أسْمى أنواع القوى، وهي (قوى الأرهات- Siddhis of the Arhats)، (...) وإخضاع الجسد وتدريبه حتى يصبح مجرد تعبير مادي لصاحبه.

وفي الأدب الثيوصوفي يدلّ اللفظ على الوصول إلى أعلى مراحل التّطور والتأهيل الباطني. وهي مرحلة (المهاتما- Mahatmas) التي يتحرّر فيها الإنسان ويتّحد تدريجياً بالعالم، كما تدلّ على إحدى الطّرق الموصلة إلى النرفانا.³

وكما سلف، فكلمًا ترقّى الصّوفي في المقامات والأحوال حقق المطلوب وبلغ المُراد إلى أن يبلغ مقام الخرس والصّمت، إذ يبلغ الحقيقة الكاملة التي لا يستطيع التعبير عنها لسان وتعريف حالها وصف لغة أو خطُّ بنان، فليس للصّوفي إلا أن يسكت ويشاهد عين الحقيقة كما هي. هذا الصّمت الذي يعني بلوغ الحقائق؛ له مكانته في الفلسفة وعلم النّفس. إلّا أنّ هناك نوعين من السكوت على خلاف السّكوت الصّوفي: سكوت مؤقت يسبق العاصفة وسكوت الواصل.

1 مريم عنتابي، الثيوصوفيا، ص: 115

2 المرجع السابق، ص: 116

3 المرجع السابق، ص: 117

فعلى الإنسان « أن يسير طويلاً ليصل إلى ممرٍ عارٍ لا شكل له، قد تركته الحيوانات التي كانت تسكنه، فأصبح كامل السكون والسكوت. وبعد الضجة يبدو للإنسان أنه أمام السكوت المنتشر. وهذا السكوت ليس حقيقة، يعني أنه لا يشير إلى قمة، بل إلى أن ثمة مكاناً وسيطاً. إنه سكوت لأن الماضي لم يعد يدخل في الحساب، ولكنه ليس السكوت الحقيقي، لأن بعض المراحل لم تُقطع بعد. وهناك أيضاً صعوبة مقيمة في نظام الوهم، وهذا الهدوء عقب العاصفة يمكن أن يعتبر سكوتاً.¹»

ليصبح السكوت الحقيقي ليس خارج النفس ومعرفتها لذاتها كما هو الحال عن الصوفية، بل هو داخل النفس حال معرفتها لذاتها: « والإنسان الموضوع في السكوت الذي هو على الأقل موقف الحركة أو هو صوت إمتلاء النغم وكلّيته ينتظر، ولكنّه يأتي يوم يفهم فيه أن السكوت الحقيقي ليس خارج الضجة، بل في الحقيقة هو إمتلاء التوافقات ذاتها. ومع نفوذ الإنسان إلى قلب معرفة الذات، يتلقّى فوراً تجليات السكوت، فيفهم أن لا شيء ممّا هو حقيقي يمكن أن يفسّر بالكلام أو الكتابة (...) فهي معرفة لا تبوح بسرّها إلا في الصمت.²»

وتبرّر الفلسفة هذا الصمت والعجز عن التعبير الذي يؤدي بالمتصوّفة إلى كتم تجاربهم وتفسّرها تفسيراً إنسانياً يحمل طابع الإرادة النفسية الإنسانية بما جُبلت عليه من طبائع. بعيداً عن القول بتجليّ الجمال وبلوغ الكمال عند الصوفية، وترجعها إلى نزعة إنسانية بحتة، تعبّر عن طبيعة النفس البشرية. فتري بأن « هناك دوافع كثيرة تجعلنا نذكر للقارئ هذا التكتّم أو التّحفّظ منها: المشاعر البشرية المعتادة على الاحتفاظ، والتّواضع، والكرامة، وكراهية أن يعطي المرء قلبه لعبده. وهناك أيضاً الخوف من تدنيس ما يشعر به الصّوفي أنّه مقدّس بعرضها على جمهور لا يفهمها ولا يتعاطف معها، وتختلف الدّرجات التي تغلق بها الصّوفية تجاربهم على أنفسهم ويمنعونها عن النّاس. (...) وهم يميلون في العادة إلى التزام الصّمت بصدد تجاربهم، خشية السّخرية منهم، أو على الأقل أن تستقبل هذه التجارب استقبالا جافاً و بلا تعاطف.³»

1 ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ص: 118

2 المرجع السابق، ص: 119

3 ولتر ستيس، التّصوف والفلسفة، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، دط، 1999، ص: 81

وبما أنّ مدار التّصوف يقوم على الحب الإلهي، فإن بعض الباحثين في مجال التّصوف عموماً والفلسفي منه خصوصاً؛ ينفي ظهور التّصوف الفلسفي ما بين القرنين السّادس والسّابع هجريين بظهور الشيخ الأكبر "ابن عربي"، ويُرجعه إلى القرن الثّاني للهجرة مؤكّداً جذوره التاريخية في القرنين الأوّل والثّاني الهجريين، وخصوصاً مع ظهور "رابعة العدوية" التي فتحت الباب إلى هذا النّوع من التّصوف بالقول بنظرية "الحب الإلهي".

يقول صاحب كتاب "المدخل إلى التّصوف الفلسفي": «إلا أنّنا نجزم أن للتّصوف الفلسفي جذوراً عميقة تعود إلى الزّاهدة "رابعة العدوية"، "وحسن البصري" "ومالك بن دينار" في القرنين الأوّل والثّاني الهجريين. فقد خرجت رابعة العدوية في الحب الإلهي إلى دائرة جديدة من دوائر الوجود فجعلت حبها "هواها" وجعلت من الهوى حبّاً يليق بالمحسوب في مطالعة جمال وجلال الرّبوبية.¹»

مُبَرِّراً ذلك بتغيّر خصائص الحبّ وحمله ميزة إلهية وتحوله إلى طريق من طرق الكشف الإلهي لخصه كما يلي:

1- أصبحت التّوبة طريقاً إلى الله لا يتم فيه السّير الأحادي بينما هو ثنائية تلتنقي فيها البشرية بالاصطفاء الإلهي.

2- ارتبط الشعور بالألم في القيام بالعبادات بالشّعور بالرّضا النّفسي إلى الحدّ الذي تحول فيه العبد المتألم إلى عبد شاكر متلذّذ بالألم.

3- تحولت الطّاعة إلى فعل مجّاني غير مدفوع الأجر (...) بل تحوّل هؤلاء الحريصون على الثّواب والفوز بالجنّة في نظر "رابعة" إلى أجراء سوء.

4- اكتسب الجنّة والنّار معاني جديدة تخرج بهما عن المعاني الدّينية إلى الرّموز المعنوية. وقد صرّحت رابعة بذلك في قولها: "إلهي إذا كنتُ أعبدك رهبة من النّار فأحرقني بنار جهنّم، وإذا كنتُ أعبدك رغبة في الجنّة فأحرمني منها، وأمّا إذا كنتُ أعبدك من أجل محبّتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"².

1 إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التّصوف الفلسفي، ص: 19

2 المرجع السابق، ص: 20

وهناك رواية أخرى تُروى عن "رابعة" في حوار جرى بينها وبين "سفيان الثوري" عندما سألها: صف لي حقيقة إيمانك؟ وفي رواية: « لكل عقد (عقيدة) شريطة ولكل إيمان حقيقة.. فما حقيقة إيمانك؟

قالت: ما عبدته خوفا من ناره، ولا حبّا لجنّته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه.»¹



1 مأمون غريب، رابعة العدوية، في محراب الحبّ الإلهي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د، ط، 2000، ص: 61

الفصل الثالث

تطور الدلالة في الرمز والمصطلح الصوفي

مدخل

المبحث الأول: الرمز والمصطلح الصوفي (التطور المفاهيمي)

المبحث الثاني: تطور الدلالة في الرمز الصوفي

المبحث الثالث: تطور الدلالة في المصطلح الصوفي

المبحث الأول

الرمز والمصطلح الصوفي (التطور المفاهيمي)

- مدخل

أولاً: الرّمز والرّمز الصّوفي

ثانياً: المصطلح (الاصطلاح)

ثالثاً: المصطلح الصوفي

مدخل:

للمرموز وظائف تؤديها، قدّرها "شوفالييه" J.Chevalier في تسع وظائف من أهمها أربع وظائف لها علاقة بموضوع البحث مفادها:

1- الوظيفة الاستكشافية (La fonction exploatoire):

فالرمز يكشف عن المغامرة الروحية للفرد أو للمجموعة، ويوسع من مجال الوعي ومداه. أي أن الإنسان يستعمل التعابير الرمزية كلما عجز عن صوغ تعريفات أو حدود لمتصورات عديدة، أي إنه يلوذ بالرمز للتعبير عما لا يرى أو عما يخرج عن حدود الوصف.¹

2- الوظيفة الوسائطية (La fonction médiatrice):

« وفيها يعيد الرمز جمع عناصر الوجود أو النفس المنفصلة والمتنافرة، فيعد جسورا بينها. إنه يصل بين السماء والأرض، وبين المادة والروح، وبين الطبيعة والثقافة، وبين الواقع والحلم، وبين الوعي واللاوعي، ومن ثم يمثل الرمز عاملا من عوامل التوازن.»²

3- وظيفة توحيد:

فالرموز تحقق تأليفا للعالم بأن تظهر وحدته الأساسية في مختلف أبعاده (...) والحاصل أن الرموز تصل الإنسان بالعالم، فلا ينتابه شعور بكونه إنسانا غريبا في الوجود.³

4- وظيفة تعالٍ (La fonction transcendante):

« وهنا تكون للرمز قدرة فائقة على التأليف وخلق التناغم بين العناصر المختلفة وحتى المتقابلة منها، ومن ثم ينهض الرمز بوظيفة التعالي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة في تفكير "يونغ" إذ يعني التعالي في هذا السياق - تحديداً - المرور من موقف لآخر بتأثير هذه الوظيفة (أي أن الرمز يمد جسور التواصل بين القوى المتعاكسة من أجل تجاوز ما بينها من تقابل).»⁴

1 ينظر، بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص: 45

2 المرجع السابق، ص: 46

3 المرجع السابق، ص: 46

4 المرجع السابق، ص: 47-48، ينظر كذلك،

Chevalier Jean - Gheerbrant Alain - Dictionnaire des symboles ,11^{ème} édition, 1990,Robert Laffont/Jupiter, p 19 a 23

ومعلوم لدى المهتمين بالتصوف والباحثين فيه أن المتصوفة - في مرحلة من مراحل التصوف - قد أحكموا إغلاق أدبهم بمتاريس الإشارة التي لا يملك مفاتيحها إلا أصحابها، ولا يعرف سبر أغوارها وفك رموزها إلا من سلك الطريق، وأحاطوا خطابهم بأسوار من اللغة والألفاظ « انفردوا بها عن سواهم، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها.»¹

وهي - حسب الكثير من الباحثين في - سمة طبعت لغة التصوف خطابا وأدبا، « فاتجه اتجاهها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون.»² يقول "أبو العلا عفيفي" في أثناء تعليقه على أسلوب "ابن عربي" موضحا هذه المسألة:

« المعروف عن الصوفية إطلاقا أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة، إما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلا له، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم. أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقونه وراثته عن النبي، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث، في فهم معاني الصوفية ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها.»³

والعبارة الصوفية إنما توحى إلى معنى يخفى عما تبدو في ظاهرها يقول "أبو علي الروذباري": «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي.»⁴

ويقول صاحب اللّمع: « والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله ومنه قول "الفنّاد":

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإن سكتوا هيهات منك اتصاله.»⁵

وقول "الرومي" في المثنوي: « إنك عابد صنم لو بقيت أسير الصورة، فدع صورة الصنم وانظر إلى الحقيقة.»⁶

1 ينظر، الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 89

2 نور سليمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي، رسالة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأميركية في بيروت، 1954، ص: 84

3 ينظر تعليق أبو العلا عفيفي على فصوص: الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ج1، ص: 15

4 الطوسي، اللّمع، ص: 414.

5 المرجع السابق، ص: 414.

6 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 72

وقوله:

- أخذوا يتحدثون إلى بعضهم البعض كناية بالأسرار، وأخذوا يتهايمسون بمائة خوف وحذر.
- فليس على السر من مطلع إلا الله، وليس من نجى للآلهة إلا السماء.
- كانوا قد اصطلحوا فيما بينهم على بعض المصطلحات من أجل إيراد الخبر.
- فلو تعلم العوام من لسان هذا، لألقوا بالرئاسة والفيهقة بعيدا.
- إن ذلك الكلام هو صورة أصوات الطير، أما الرجل الساذج فهو غافل عن حال الطير!!
- فأين سليمان -عليه السلام- الذي تعلم منطق الطير؟!، فالشيطان وإن استولى على الملك فهو غير "سليمان".

- لقد وقف الشيطان على شبيه سليمان، كان لديه علم المكر، ولم يكن لديه مصداق علمنا.
- وعندما كانت بشاشة سليمان -عليه السلام- من الإله، كان لديه منطق الطير ومصداق علمنا.
- وافهم أنت هذا من ذلك الطائر الهوائي، إذ انك لم تر الطيور التي من لدن الله!!»¹

هذه اللغة المشفرة التي تكلم عنها "الرومي" حملت في طياتها تلك المعاني التي شكلت محور التصوف ونسجت خيوطه وأرست قواعده العامة، وأعطته صبغته التي ميزت الخطاب الصوفي عما سواه من الخطابات والمفاهيم.

والسؤال الكبير الذي يطرح هنا تبعا لآراء المتكلمين في لغة الصوفية هو كالتالي:

هل حقاً أن الرّمز هو السّمة التي طبعت الخطاب الصّوفي؟

إذا كان الجواب نعم، فما الفرق بينه وبين الخطابات الرّمزية الأخرى، وأين تكمن عناصر التّفرد فيه، وما هي أهم الرّموز التي حفي بها الصّوفية وبنوا عليها أسس هذا الخطاب الرّامز؟.

وإذا كان الجواب لا، فما جدوى التّكلم عن ميزة ليست علامة ينفرد بها الخطاب الصّوفي وحسب؟!.

وللإجابة على هذه الأسئلة أو بالأحرى (لتساؤلات)، يجدر بنا أولاً وقبل كلّ شيء معاني الرّمز ودلالاته الاجتماعية والدينية تاريخياً، وكيف تطوّرت هذه الدّلالات لتصاغ في القلب المعروف في الخطابات الأدبية وكذا الخطاب الصّوفي. وعليه نبني نتائج هذه التساؤلات.

1 الرومي، جلال الدين، مثنوي، الكتاب السادس، ص: 339

أولاً: الرّمز والرّمز الصّوفي:

قبل أن نتكلم عن الرّمز الصّوفي يجدر بنا أولاً الإلمام بمفهوم الرّمز في عمومته، ومعرفة كيف تم الاتفاق عليه. ولفعل ذلك يلزمنا النّظر في تاريخ الأمم لنعرف كيف بدأ التأسيس له، لينمو وينضج ويصبح مفهوماً مستقلاً ناضجاً لغوياً ودلالياً، بعد أن كان قائماً على أسس اجتماعية في إطار التواصل والمعاملات والعلاقات التي تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض، وهو مسار تاريخي تدرج فيه الرّمز وقطع أشواطاً علينا أن نقطعها أو المرور على أهم المحطات التي مر بها، لنصل إلى مستقر الرّمز المفاهيمي المتعارف عليه اليوم في الأوساط العلمية.

1- الرّمز:

أ- التاريخ والمفهوم:

الرّمز يحمل تاريخاً طويلاً وإرثاً متراكماً في الوجود. إذ عُرف من العصور القديمة من تاريخ التعاملات الاجتماعية والطّوقس الدّينية. حيث نجده قائماً منذ العصر اليوناني من خلال تجسيده عملياً في المعاملات بين أفراد مجتمعه الذين كانت لهم أسبابهم الخاصّة للاعتناء بهذا الحقل. حيث أخذت كلمة "رمز" (symbole) « من اليونانية "Sun-Bolon".¹ »

وأصل الرّمز « قطعة من الخزف أو الخشب أو المعدن تقسّم إلى قطعتين بين شخصين يحتفظ كل منهما بقطعة منها، تقسم بين الطرفين: بين المّدين والدّائن بين حاجّين، بين من يريدان الاقتراق لوقت طويل، يجمعان القطعتين فيما بعد ليعرفا الصّلة التي كانت تجمعهما سواء أكانت ضيافة أو ديناً أو صداقة، فالرّمز يُعدّ همزة فصل ووصل في ذات الوقت.² »

واستعمال الرّمز في الدّينانات على العموم أصبح رائجاً فيما بعد، حيث « اكتسبت كلمة "Sun-bolon" بعد العصر اليوناني وما راج بعده من ديانات قديمة وصولاً إلى عصر المسيحية الأولى، معنى "دليل انتماء" إلى الجماعة الدّينية الواحدة، فضلاً عن اقتسام حقيقة دينية ليس لها دلالة إلّا عند تلك الجماعة (...). من ذلك أن الحواريين (Les apôtres) في المسيحية يتعرّفون على بعضهم بعضاً بواسطة الرّمز وهو العقيدة أو ما يسمى بقانون الإيمان (Le crédo).³ »

1 بَسَامَ الجمل، من الرّمز إلى الرّمز الدّيني، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، ط1، 2007، ص: 13

2 Chevalier, Dictionnaire des symboles, p: XIII (13)

يُنظر،

3 بَسَامَ الجمل، من الرّمز إلى الرّمز الدّيني، ص ص: 13-14

ويبدو مما سبق بأن المفهوم لم يتجاوز المعاملات بين أفراد المجتمع، بصرف النظر عن مجال استعماله وأفق تداوله بينهم. فهو لا يعدو كونه وصلاً للتعارف والاجتماع تحقيقاً لهوية علاقة بعينها، أو تأشيرة دخول في طائفة تشترك في تعاليم معينة.

أي « أن الصيغة الأصلية للكلمة "Sun-Bolon" أكدت معنى التوجه إلى الآخر، باعتباره مشاركاً في علاقة معينة، كأن يكون صديقاً أو قريباً أو مشاركاً في جملة من الطقوس وفي نظام قيم.»¹

ولعلّ في هذا المفهوم مغالطة معرفية من المعيب تجاوزها وغض الطرف عنها. إذ أنّ الرّمز بهذا الشكل المادي الذي يؤدي مهمّة بعينها تعين على بناء علاقات إنسانية محدودة؛ لا يمكن أن يسمو إلى المعنى الحقيقي للرّمز والدور المتوخّى منه.

ذلك أن هذا المفهوم لا يعدو ما اصطلح عليه بـ: (العلامة). والفرق بينهما في الحقيقة التي يتوصّل إليها من خلال كل واحد منهما.

فالرّمز قد يوحي إلى حقيقة غير معروفة، بينما العلامة إشارة إلى حقيقة واقعية معروفة.

« ويمكن أن نردّ الفرق بين العلامة والرّمز؛ إلى أن العلامة إشارة حسّية إلى واقعة أو موضوع مادي، بينما يبدو الرمز تعبيراً يومئ إلى معنى عام يُعرف بالحدس.»²

وهو الفرق الجوهرى بينهما، بين ما هو ذو طبيعة فيزيائية وما هو ذو طبيعة وظيفية.

وقد ميّز « "يونج" "C.G.Jung" في هذا الصّدّد بين الرّمز والعلامة من حيث تصوّر كل منهما. إذ يفترض الرّمز دائماً أنّ التعبير الذي نختاره يبدو أفضل وصف أو صياغة ممكنة لحقيقة غير معروفة على نحو نسبي، حقيقة ندركها ونسلّم بوجودها... والتّصور الرّمزي هو الذي يفسّر الرّمز بوصفه أفضل صياغة ممكنة لشيء مجهول نسبياً.»³

« فالرّمز بضعة من العالم الإنساني الخاص بالمعنى. وللعلامة (...) ضرب من الوجود الفيزيائي المادي، أما الرّموز فقيمتها وظيفية وحسب. فالعلامات بانتمائها إلى العالم المادي تشكّل إحالة أدواتية، بمعنى أنّها تبدو مركزاً لمجمل من الإشارات التي تعين الإنسان على

1 المرجع السابق، ص: 14

2 نصر عاطف جودة، الرّمز الشعري عند الصّوفية، دار الأندلس، للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1978، ص: 20

3 المرجع السابق، ص: 20

السُّلوك، إذا ما عرض له موقف عملي، ومعنى هذا أن للعلامة قيمة برجماتية في المحلّ الأول.¹

وعلى هذا الأساس فإنّ العلامات إشارة حسّية يُعرف بها كل ما هو مادي له أبعاد وحدود ويشترك فيها الإنسان والحيوان على حدّ سواء.

« وليست العلامة نسقاً يستقل به الإنسان، إذ الحيوان يشركه فيها، لأنها لا تفتقر في إدراكها إلى الحدس والخيال المبدع، أمّا الرّمز فلاّنه ينتمي إلى الآنية وإلى عالم المعنى، فليس للحيوان أي نصيب فيه، لعدم تعيّنه على هيئة الشّعور.²»

« ولقد ميز الفيلسوف واللساني "شارل س بيرس" (1839-1914) بين ثلاثة أنماط من الإشارة (العلامة)، (الأيقونة)، (الرّمز). فالعلامة هي الدّخان الذي يشير إلى النار أو هي اثر أقدام تشير إلى مرور حيوان. والأيقونة هي الصّورة المتشكلة التي تمثل موضوعاً، ثمّ أخيراً الرّمز الذي يقيم مع ما يمثل علاقة اصطلاحية محضة، ويشير الرّمز عادة إلى صورة أو موضوع له قيمة مقدسة أو مجازية.³»

فالقول بدور الرّمز في العلاقات الاجتماعية والمعاملات هو في حقيقة الأمر ضرب من المغالطة وبعيد عن حقيقة الرّمز ووظيفته المنوطة به.

ويُتّضح ذلك من خلال « ما لاحظته "Paul R. Miller" من أنّ العلامات أوضاع اصطلاحية توقيفية، يتقاسمها النّاس على نحو اجتماعي، وللعلامة من هذه الوجهة تحدّد اجتماعي لا إرادي. فهي تنقل إعلاماً موضوعياً متبادلاً. أمّا الرّمز فقد كان وما زال إبداعاً إنسانياً يتجاوز الاصطلاح والتّوقيف.⁴»

ب- الرّمز في الاصطلاح والأدب:

يمكن أن تدخل الإشارات التي لها صلة بالحالات الإنسانية العامّة، والتي تدخل ضمن تحقيق غايات بعينها سواء بقصد البيان أو السّتر منها، تحت مسمّى الإيحاء والإيماء.

1 المرجع السابق، ص: 21

2 المرجع السابق، ص: 21

3 جان فرونسوا دورتييه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة، جورج كتورة، كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص: 446، نقلاً عن، بلال موسى بلال العلي، قصّة الرّمز الديني، د، دار النشر، د، ط، د، ت، ص: 14.

4 نصر عاطف جودة، الرّمز الشعري عند الصّوفية، ص: 22

ولعل ذلك هو المُراد من تعريف "ابن منظور" للرمز من أنه « تصويّت خفي باللسان كالهمس. ويكون تحريك الشّفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، إنّما هو إشارة بالشّفتين. وقيل: الرّمز إشارة وإيماءً بالعينين والحاجبين والشّفتين والفم، والرّمز في اللغة كل ما أشرت إليه ممّا يُبانُ بلفظ.¹»

ومنه قول "ابن رشيق" في تعريف الإشارة كونها: « من غرائب الشعر وملحه، وبلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز، والحاظق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملاً ومعناه بعيد من ظاهر لفظه.²»

ولعلّ هذا تعريف للرمز من جهة اللغة، ولا يعدو ملاحظة السلوك البشري ومراعاة ظروف إنتاجه.

وهذا النوع من الرّمز لا يرقى إلى مستوى الرّمز الصّوفي المُراد من هذا البحث، ولعل تعريف "ابن وهب" للرمز يقترب منه بعض الشيء، ويكاد يكون صياغة له من جهة القول بالخفاء والتّستر على المُراد من كلام المتكلّم وتخصيص المُخاطب المُراد بتوجيه الكلام. يقول "ابن وهب": « وأما الرّمز فهو ما أخفى من الكلام، وأصله الصّوت الخفي الذي لا يكاد يُفهم (...)، وإنّما يُستعمل فيما يريد طيّه عن كافّة النَّاس والإفشاء به إلى بعضهم، فيجعل الكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطّيور أو الوحش أو سائر الأجناس، أو حرفاً من حروف المُعجم. ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه رمزه. فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً من غيرهما. وقد أتى في كتب المتقدّمين والحكماء والمتفلسفين من الرّموز شيء كثير.³»

وهو ما يتفق مع القول بأن الرمز « بمعناه الاصطلاحي الحديث هو: الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النّواحي النّفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية.⁴» وقد حفي الأدب العربي قديماً بمثل هذا النوع من الرّموز، (في إطارها الطّبيعي) وحمل الشعراء قصائدهم بألوان شتى من التعابير الرّمزية، يبتنون من خلالها ما يجدوه ويكابدوه من مشاعر وأحاسيس، فكان الشعر العربي ديواناً سجّل فيه الشعراء ما في نفوسهم على اختلاف ما يختلج فيها من عواطف ومشاعر.

1 ابن منظور، لسان العرب، مادة، رمز، المجلد الثالث، ص: 1727.
2 أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981، ج1، ص: 302.
3 ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص: 112.
4 خوالدية أسماء، الرّمز الصّوفي، بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، دار الأمان، الرّباط، د، ط، د، ت، ص: 17.

وقد تغنى الشعراء منذ القديم بالطبيعة و فتنوا بجمالها، كما عبروا بها عن مواجدهم وما يجدوه في نفوسهم، من حالات الفرح والحزن ولواعج النفس وتقلباتها. ومن تلك الحالات المعبر عنها قديما حالة الضيق عند امرئ القيس في معلقته المشهورة في قوله:

وليل كموج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف إعجازا وناء بكل كل
ألا أيها الليل الطويل الا أنجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
فيا لك من ليل كأن نجومه بكل مغار القتل شُدَّتْ بيدل¹

فاستعمل رمز الليل الجاثم على صدره مشبها إياه بالناقة عند إناختها، والتي تسمره إلى الأرض بإعجازها وكلكلها. ثم ذكر ظاهرة من ظواهره، وهي النجوم كرمز آخر يدل على الضيق الشديد كون النجوم لا تظهر إلا في الليلة الظلماء شديدة السواد.

و«الشاعر هنا لا يقصد ظواهر الألفاظ وما تشير إليه من دلالات معروفة متداولة، وإنما يصور حالة من حالاته النفسية المضطربة، وعاطفة من عواطفه المنفعلة لما نزل عليه من هموم الدنيا لتختبر قدرته على التحمل.»²

والملاحظ أن الشاعر بدأ بأدنى درجات الرّمز، وهي التشبيه التي في كلمة (وليل كموج البحر). لينتقل بعد ذلك إلى درجة أعلى من الرّمز الذي يعتمد على الاستعارة، التي تلغي أحد طرفي التشبيه، فألغى المشبه، وراح يسرد صفات المشبه به وهي (الناقة).

إذ أن «أقرب تعريف للرّمز أنه الإغراق في أوجه البلاغة وخصوصا (الاستعارة)، ويرى علماء البلاغة أن التشبيه يحسن أن يكون بعيدا، ذلك أن العلة بين المشبه والمشبه به المذكورين تكون عادة ظاهرة. أما الاستعارة فيجب أن تكون قريبة، ذلك أن الاستعارة حذف المشبه أو المشبه به، وهذا مما يجعل فيها بعض الغموض، (...) فإذا نحن أوغلنا في الاستعارة اقتربنا من الرّمز.»³

1 أمرؤ القيس، الديوان، تحقيق، أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط5، 1990 ص: 18

2 خوالدية أسماء، الرّمز الصوفي، ص: 18

3 عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص ص: 99- 100

واحتفاء الشعر العربي من العصر الجاهلي وحتى العصر العباسي بالمحسوس المدرك عن طريق المعاينة الحسية المباشرة للطبيعة - بغض النظر عما استحدث في الشعر الوصفي وتعلقه بالعواطف والمشاعر الذاتية- كان « يلائم التركيب النفسي والإدراكي والعاطفي للعربي القديم.»¹، ويُعدُّ البحث في الطبيعة عمّا يعبر عن هذه الحالات النفسية والإدراكات العاطفية معادلاً موضوعياً لها.

يقول «ت.س. إليوت» في مقال عن هاملت: الطريقة الوحيدة للتعبير عن العاطفة في شكل فني، هي إيجاد معادل موضوعي، أي مجموعة من الأشياء أو المواقف أو سلسلة من الأحداث تكون في النهاية التركيبية المعادلة لهذه العاطفة أو هي تركيبة هذه العاطفة على وجه الخصوص.»²

وبالنظر إلى كل ما سلف، فإن الكلام في الرّمز بهذا الوصف الذي لا يعدو التعبير عمّا هو إنساني طبيعي (من الطبيعة الإنسانية) بما يقابله بما هو طبيعي كذلك في حدود المعرفة الإنسانية، يعدُّ نوعاً من المخاتلة المعرفية، إذ هو من قبيل المقابلات للدلالات الطبيعية ليشير بعضها إلى بعض.

« فكثيراً ما يقع الخلط بين الرّمز والدلالة، فحين يعتبر العمل أنّ شيئاً ما كطير مثلاً هو رمز لشخصية ما في العمل الفني، كالربط بين النّورس واحد الشخصيات في مسرحيات "تشيكوف" (طائر البحر)، أو ربط طائر الكروان في قصّة الدكتور "طه حسين" (دعاء الكروان) بشخصية أو بحادثة إلى غير ذلك - ليس هذا بالرّمز بل هو ما قد نسمّيه دلالة أو مقابلة. لأننا نقابل شخصاً بشيء أو حدث، ونفسره في ضوءه، أمّا الرّمز (...) فهو أوسع نطاقاً واشمل وأغنى من ذلك.»³ ولعلّنا نتوصّل إلى المقصود من ذلك من خلال تناول الرّمز في الخطاب الصّوفي.

1 عاطف، جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 287

2 تشارلز تشادويك، الرّمزية، ترجمة، نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1992، ص: 40

3 المرجع السابق، مقدّمة المترجم، ص ص: 10- 11

2- الرّمز في الخطاب الصوفي:

يعرّفنا "ابن عربي" على سبب وضع الرمز بقوله: « **إعلم** أيها الوليّ الحميم - أيّدك الله وفهمك - أنّ الرّموز والألغاز ليست مُراداة لأنفسها، وإنّما هي مرادة لما رُمزت له ولما ألغزت فيها. »¹

وكلمة: **إعلم** عادة ما تعني وجوب العلم بما سيأتي ذكره بعدها، وهو ما يدل على ثقته بصحة ما سيقول. وكأن "ابن عربي" يريد أن يشعرنا بأنه ينقل لنا علما **ثابتا** موثقا، يؤخذ بالتسليم دون إعادة النّظر فيه، وليس مجرد استنتاج واستنباط يخضع لنظريات وفرضيات، قد يصدّقها الزمن أو يكذبها.

فالأمر في قوله: **فاعلم** (يعني قوله تعالى): ﴿ **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ كناية عن طلب العلم وهو العمل بالمعلوم، وذلك مستعمل في طلب الدوام عليه، وإذا حصل العلم بذلك مرة واحدة تقرر في النفس، لأن العلم لا يحتمل النقيض فليس الأمر به بعد حصوله لطلب تحصيله، بل لطلب **الثبات**، فهو على نحو قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ** ﴾.²

و"ابن عربي" من خلال كلامه عن الرّمز، إنّما يعرفه في إطاره الطبيعي العام وليس في المفهوم الصّوفي. ممّا يعني أمرين اثنين:

- 1- دراية الصّوفية - على لسان "ابن عربي" - بالرمز الطبيعي وإدراكهم التّام له.
- 2- هذه الدّراية تعني **قصديتهم في الإغراب في خطابهم**، فخطابهم يحمل إرادة حرّة للتكّيّف مع ظروف بعينها، حتى ولو فُرضت عليهم. وإدراكهم للخطاب الطبيعي يعزّز القول بإدراكهم لخطابهم وما حمّله من رموز وألغاز.

ولاشكّ بعدئذ بأن الخطاب الصّوفي قد ارتقى بالرمز من طوره الطبيعي المحصور في دائرة ما هو طبيعي وإنساني، إلى أفق أرحب وفضاء أوسع. وحلق به بعيدا عن الواقع الإنساني ككل. وخرق حجب وآفاق الكون، لينتقل به من التعبير عن علاقة الإنسان بمحيطه وبيئته ومجتمعه وما ينجم عنها من تأثير في نفسه والعاطفة التي تربطه بواقعه على اختلاف تركيباته، وردة فعله

1 ابن عربي، الفتوحات، السّفر الثالث، ص: 196

2 ينظر، تفسير التحرير والتنوير، ج، 26 ص: 105

تجاهه، إلى علاقته بالكون والوجود، ليصبح بعد ذلك كائنا وجوديا، يحمل رؤية يصعبُ التعبير عنها باللغة الطبيعية، فالصوفي يبحث عن ذاته محاولا فهم كنهه من خلال فهم العالم من حوله محاولا إيجاد الطمأنينة وبلوغ الرضا النفسي بالركون إلى سلطة أعلى منه والبحث فيما هو ميتافيزيقي وإلهي يتجاوز قدراته.

«ومن ثم جاءت لغة المتصوفة موازية ومعبرة عن تعقيد هذه الرؤية، وتصبح اللغة لدى المتصوف مخاضا عسيرا يتجاوز بها حدود التواصل، إلى التعبير عن غير المألوف واللامحدود، والمطلق، وهو يسعى إلى تفجيرها والخروج بها عن المواضع الاجتماعية لتصبح لغة وجودية تحمل في حروفها ومعانيها أسرار الكون والخلقة.»¹

لذلك وحسب "يونغ" فإن «الرّمز ليس حقيقة ولا مجازا ولا إشارات بسيطة، بل هو أكثر من ذلك، إنه صورة، تصف على قدر الإمكان الطبيعة الغامضة للنفس البشرية. فالنفس البشرية تجمع بين الوعي واللاوعي، وتكتف ما هو ديني وأخلاقي، ما هو إبداعي وجمالي لدى الإنسان، تصبغ كل النشاطات العقلية والتخيلية للفرد، الرّمز لا يؤكد ولا يشرح شيئا، بل يعيد ماهيته المجهولة نحو إدراك في طور غيبي متوهم غير مُدرك، والتي لا تستطيع لغتنا التعبير عنه بطريقة مقنعة.»²

«والرموز لا تعوّض شيئا معروفا بل على نقيض ذلك، تعبّر الرموز عن وقائع أو أحداث غير معروفة من الإنسان بالقدر الكافي وربما تكون معرفته بحقيقتها معدومة تماما، ولذلك فإن الرّمز في أطروحة "يونغ" هو الصّورة القادرة أكثر من غيرها على فهم طبيعة النفس الإنسانية. بعبارة أخرى إنّ الرّمز هو صورة محتوى يتعالى - في قسم كبير منه - عن الوعي.»³

ومن هنا - وتبعاً لما سبق من الكلام في التجربة الصوفية - فإن التعبير بلغة دونية لم يعد مجديا لصياغة مقاصد الصّوفية من كلامهم وأصبح من الضّرورة إيجاد بديل عنها، ممّا اضطرّهم في إحدى المراحل التاريخية إلى ترميز خطابهم قصداً، كونه فوق فهم العامة، وحتى لا يؤخذوا به كما حدث من أمر صلب "الحلاج" وقتل "السهروردي".

لأنّ الرّمز الصّوفي اكتسب أبعاداً أنطولوجية وجودية، ولم يعد مجرد وسيلة للتعبير عن فكر أو شعور، بل أصبح موقفاً في حدّ ذاته، وتعبيراً عن نوع جديد من المعرفة.⁴

1 حميدي خميسي، مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، ص: 78

2 Chevalier, Dictionnaire des symboles, p: XIV (14)

3 بسّام الجمل، من الرّمز إلى الرّمز الديني، ص: 17

4 خوالدية أسماء، الرّمز الصّوفي، ص: 24، (بتصرّف).

وبذلك ظهر ما يسمّى عند الصّوفية (بالعبارة والإشارة). لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجنب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها.

والصّوفية لم يلجأوا إلى الرّمز لعدم إدراك حالاتهم النّفسية كما فعل أصحاب الرّمز الطّبيعي. بل لإخفاء ما تحمله أفئدتهم من حقائق تدّق عن الوصف، وهم إذ يرمزون لشيء؛ فإن معناه معلوم لديهم مغيبٌ في صدورهم عمّا سواهم، يدركونه ويعرفون كنهه ويتطلعون إليه متجهين له بكليتهم، منصرفين إليه بقلوبهم وأبصارهم وحواسّهم كلّها عمّا سواه، راجين بلوغه والوقوف على حقيقته بعينها بالابتعاد عن أنفسهم ووجودهم الحسي.

وفي هذا المعنى يقول "ابن عربي" في الرّمز:

ألا إن الرموز دليل صدق	على المعنى المُغيب في الفؤاد
وإن العالمين له رموز	والغراز ليدعى بالعباد
ولولا اللّغز كان القول كُفرا	وأدى العالمين إلى العناد
فهم بالرّمز قد حَسَبوا فقالوا	بإهراق الدّماء وبالفساد
فكيف بنا لو أنّ الأمر يبدو	بلا ستر يكون له استنادي؟
لقام بنا الشّقاء هنا يقينا	وعند البعث في يوم التّناد
ولكن الغفور أقام سترا	ليُساعدنا على رغم الأعادي. ¹

من خلال هذه الأبيات، يتضح جليّا بأن الصّوفية لجأوا إلى لغة الرّمز ليس عجزا عن التّعبير كما هو شائع، بل للتّستر والتّخفي، وما يؤكد ذلك قول "ابن عربي" في الأبيات الثلاثة الأخيرة بأن هذا السّتر هو ستر ربّاني وهبة إلهية أقامها الله في طريقهم، لتكون فسحة لهم ليبحوا بأسرار بعضهم لبعض، وليمنع عنهم كيد الكائدين من أعدائهم الذين يتربّصون بهم الدّوائر. لذلك فإن الغموض والتّورية مقصودة لذاتها ولما تؤدّيه من وظيفة عند الصّوفية، وليس كون اللغة عاجزة عن أداء معانيهم والتّعبير عن أسرارهم.

وليس لجوء المتصوفة إلى هذا النّوع من الإغراب إلّا لغيرتهم عليه لعزّته ورفعته عندهم أن تناله أفهام الجّهال بالخطأ وسوء الفهم كما يقولون.

1 ابن عربي، الفتوحات، السّفر الثالث، ص: 196

لذلك لما « سأل أحد المتكلمين "أبا العباس بن عطاء": ما بالكم أيها الصّوفية قد اشتقتُم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، وخرجتم بها عن اللسان المُعتاد، هل هذا إلا طلب التّمويه، أو ستر لعوّار المذهب؟ فقال: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ولعزّته علينا كي لا يشربها غير طائفتنا ثم اندفع يقول:

أحسن ما أظهره ونُظهره	بادئ حقّ للقلوب نشعره
يخبرني عنّي وعنه أخبره	أكسوه من رونقه ما يستره
عن جاهل لا يستطيع ينشره	يُفسد معناه إذا ما يعبره
فلا يُطبق اللفظ بل لا يعشره	ثمّ يوافي غيره فيخبره
فيظهر الجهل وتبدو زُمره	ويدرس العلمُ ويعفو أثره. ¹

فقد كان السّتر والتّكتم ألزم ما يكون لصون علومهم أن تطالها عقول القاصرين عن الفهم وحفظا من كل تحريف مائل أو تأويل باطل أو كيد غائل.
ومنه قوله:

إن أهل العبارة ساءلونا	أجنبناهم بأعلام الإشارة
نشير بها فنجعلها غموضا	تقصر عنه ترجمة العبارة
ونشهدا وتشهدنا سرورا	له في كل جارية إشارة
ترى الأقوال في الأحوال أسرى	كأسر العارفين ذوي الخسارة. ²

والفرق بين الرّمز الأدبي والرّمز الصّوفي: أن الرّمز الصّوفي « ليس مجرد تعبير عن شيء منفصل عنه، بل هو كيان يصعبُ تحديده مما يجعله قادرا على الخروج إلى أقصى درجات التّجريد والطفها حيث تخيب العبارة، إنّهُ لمحة من لمحات الوجود الحقيقي (...) في حين أنّ الرّمز الأدبي يبدو ذا إحالات محدودة ومرامي قابلة للضّبط.³ »
والقول بأن معنى الشيء الذي يشير إليه الرّمز الصّوفي " كيان يصعبُ تحديده " يفرض علينا وجوبا أن نعرف عمّن يصعب تحديده، لأننا بصدد متلقين اثنين: (متلقي خارج الدّائرة الصّوفية وآخر داخلها).

1 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التّصوف، ص ص: 102-103

2 المرجع السابق، ص: 103

3 خوالدية أسماء، الرّمز الصّوفي، ص: 27

ومرمى الحديث هنا، أنّ من هو خارج الدائرة الصّوفية معلوم عجزه عن إدراك دلالة الخطاب الصّوفي على العموم.

وبالرجوع إلى قول "ابن عربي" بأن الرّموز إنما وُضعت للتّستر والتّكتم عمّا هو معلوم من قبل المتصوّفة مجهول من غيرهم؛ نفهم بأن ما يرمي إليه أصحاب هذا الخطاب من معاني تدلّ على المدلولات العينية لحقائق الأشياء تجعلهم يتحفّظون على هذه الأسرار المثالية التي لا يدركها سواهم بالترميز والسّر والكتمان. وليست تدلّ على معاني طبيعية أو ترمز لحالات نفسية كما في الخطاب الطّبيعي، إذ لا علاقة لها بالنعوت والأشياء ولا بالوجود النّفسي. والسند في هذا كلام "ابن عربي" الذي تتضح به الفكرة.

يقول "ابن عربي": « وأعيان المسموعات منّا والمبصرات معدومة غير موجودة، (...) ولا عين لها في الوجود النّفسي العيني. بل هي أعيان ثابتة في رتبة الإمكان. فالإمكانية ثابتة لها أزلا، كما هي لها حالا وأبدا. لم تكن قطّ واجبة لنفسها، ثمّ عادت ممكنة، ولا محالا ثمّ عادت ممكنة، بل كما كان الوجوب الوجودي الدّاتي لله تعالى أزلا، كذلك وجوب الإمكان للعالم أزلا. »¹

وبذلك تجاوزت اللغة الصّوفية ظاهر الأشياء وقالبتها المعروف إلى أعيانها وحقائقها، وكسرت قاعدة الدّلالة المباشرة للألفاظ وإشاراتها إلى المعاني المتجسّدة ونماذجها الصّورية العالقة بالنّفس، إلى حقيقة الأشياء وأعيانها الثّابتة وهيئاتها المثالية المستقرّة التي لا تتغيّر.

ولعل سبب ذلك أن الأشياء الظاهرة لطبيعتها التركيبية وتقلّب أحوالها، تفرض وصفا خاصّا على حسب الحال التي عليها، وهي دائمة التّغيّر ولا تكاد تستقرّ، ممّا يجعل الشيء الواحد مجموعة أشياء ومجموعة رموز تبعا لجزئياته والحالات التي يمرّ بها. أي أنّه لا يوجد نظام معين يحدّد العلاقة بين الشّيء وما يرمز له، وليس هناك مرجعية رمزية محدّدة تضبط العلاقة التوليفية بين الرامز والمرموز له. فالشّجرة إذا نظرنا إليها بصفاتها رمز العائلة، فإنّ بها عدّة رموز، فالجذور منها رمز للأصول، والفروع رمز للأبناء والأحفاد والجذع رمز اتصال السّند بينهما. وتساقط أوراقها في الخريف يرمز لخريف العمر عند الإنسان وتقدّمه في السّن واقترب نهايته، - وثمارها إن كانت مثمرة - رمز الخصب والسّخاء والعطاء.

1 ابن عربي، الفتوحات، السّفر الثالث، ص ص: 198-199

وليل امرؤ القيس المظلم الذي يرمز لحالة الضيق الشديد قد يرمز للأنس في ليالي البدر المكتمل، وقس على ذلك مراحل تقلب حال الإنسان والحيوان، وبالتالي فإن الأشياء لا تصلح أن تكون رمزا لحالة فريدة في جميع أجزائها أو مراحلها ولا تؤخذ إلا في جزء منها أو مرحلة وحال معيّنة، فكل جزء وكل مرحلة توافق حالة بعينها.

لأن الأشياء - كما يقول "ابن سبعين" -: حدٌ ورسم، والجهة المقصودة بصعوبة تحديد المعنى هي الرسم، كونه لا يثبت على حال. لأن « الرسم قولٌ تركيبه تقييد واشتراط، يشرح المعنى المدلول عليه باسم ما بالأشياء التي ليس بها قوام ذلك المعنى بل بأحواله، (...) ومثال ذلك الحائط، فإنه اسم يدلّ على معنى قد يمكن أن يشرح بقولين: أحدهما أنه جسم منتصب معمول من حجارة أو لبن وطين ليحمل السقف. والقول الثاني أنه جسم تغلق عليه الأبواب و توتد فيه الأوتاد، وذلك أن الأشياء كلها نوعان مركّبات و بسائط. فالمركّبات تعرف حقائقها إذا عرفت الأشياء التي هي مركّبة منها، والبسائط تعرف حقائقها إذا عرفت الصّفات التي تخصّها.»¹ لذلك كانت رموز المتصوّفة مجرد إحياءات وإشارات يستعينون بها على التعبير عن تجاربهم وليست دلالات ثابتة متعلّقة بمدلولاتها تعلّقا ذاتيا تحمل صفاتها وأحوالها.

والعبارة في رأي المتصوّفة، تحدّ من المعنى وتقمعه، على عكس الإشارة التي تلوح بالمعنى دون التصريح به، وهم إذ وضعوها - على الأغلب - لم يضعوها لأنفسهم كما هو شائع في أوساط الباحثين في الخطاب الصّوفي، وليس عجزا منهم على تناولها باللغة الطّبيعية أو فهم المراد منها، لأن كل شيء مهما كان مرتبته يُعبّر عنه باللغة.

لأننا وبالنّظر إلى العلاقة بين اللغة والمعنى « نجد علاقة تفاعلية بين الاثنين، فالمعنى ينصاغ باللغة بحيث يتقولّب فيها، أي تُضفي عليه خصوصيتها التركيبية وخلفيتها المعرفية، واللغة تتحدّ بالمعنى الذي يؤثر فيها تبعا للعقل العارف الذي أنشأ المعنى، وللذهنية التي ولّده.»²

واللغة التي استطاعت أن تحمل كلام الله وتصوغ خطابه وتقرب المفاهيم الغيبية إلى أذهان المتلقين، لا يمكن أن تعجز عن التّعبير عمّا هو دوني من كلام البشر ومداركهم مهما دقّت، حتّى وإن كان المُعبّر عنه غيبيا، وإنّما جاء رمزهم ليكسو اللغة ثوبا جديدا ثوبا عرفانيا يتسامى عن اللغة التّرابية المعتادة للتّعبير عمّا هو عرفاني يتسامى فوق الأشياء وصور الحقائق الظّاهرة

1 ابن سبعين، بدّ العارف، ص: 32

2 التّهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص: XXIV (24)

متجاوزاً إيّاها إلى باطن الأشياء وحقائقها الثابتة وأصلها الذي لا يقبل التغيير ولا تطرأ عليه أحداث الزّمان والمكان.

ولأن هذه الحقائق والعلوم التي وصلتهم وهباً، وكونها تخفى عمّن سواهم ويصعب إدراكها لغير من سلك طريقهم؛ كان لزوماً عليهم عدم البوح بها، وهي على عاتقهم مسؤولية تدفعهم لستر العلوم الدّنية التي هم على دراية حقيقية بها، فيما يعجز غيرهم عن إدراكها، فهم مشفقون عليهم لقصور عقولهم دون فهمها، وكما سبق فهم مطالبون بالستر وعدم الصّدع بما يلوح لهم من معارف وعلوم وهبية وأسرار ذوقية إلاّ بإذن بيّن.

وما يثبت هذا الكلام هو قول "ابن عربي": «إعلم أن أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطَلَحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم، فإنهم يعلمون الحقّ الصّريح في ذلك، وإنّما وضعوها منعاً للدّخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه، شفقةً عليه أن يسمع شيئاً لم يصل إليه فينكره على أهل الله فيُعاقب على حرمانه فلا يناله بعد ذلك أبداً»¹

ومن ذلك قول "ابن الفارض"

وعنّي بالتلويح يفهم ذائق غنيّ عن التّصريح للمتعلّات
بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الـ إشارة معنى ما العبارة حدّت.²

هذه اللغة العرفانية هي حاملة لما في أفئدة المتصوّفة المقيمة في عالم المعاني الرّوحية تتراءى لهم رأي عين ومشاهدة، وما تتكلّم به ألسنتهم ليس سوى ظاهر الألفاظ التي يجب تجاوزها وعدم النّظر فيها للوصول إلى معاني هذه الرّموز. يقول "ابن عربي":

أنا القرآن والسّبع المثاني وروح الرّوح لا روح الأواني
فؤادي عند معلومي مقيم يشاهده وعندكم لساني
فلا تنظر بطرفك نحو جسمي وعدّ عن التّنعّم بالمغاني
وغص في بحر ذات الذات تبصر عجائب ما تبدّت للعيان
وأسراراً تراعت مُبهمات مسترّة بأرواح المعاني.³

1 الشّعرائي عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، دار إحياء الثّراث العربي، بيروت، د، ط، د، ت، ج 1، ص: 37

2 محمّد مصطفى حلمي، أبْن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د، ت، ص: 152

3 ابن عربي، الفتوحات، السّفر الأول، ص: 70

ثانياً: المصطلح (الاصطلاح):

بادئ ذي بدء يجب أن نفرّق بين المصطلح باعتباره معنى لغوياً محضاً يتعلق بأداء معنى بعينه للفظ الواحد، وبين المصطلح باعتباره علماً يختص بوضع هذه المعاني، وبين المصطلح والاصطلاح، كون الاصطلاح مواضعة واتفاقاً.

فعلم المصطلح: « يجمع بين المفهوم العلمي التخصصي المحض والتعارف اللغوي، بملاحظة الأشياء والظواهر في الوجود وتصنيفها، محسوسة أو مجردة، ومعرفة خصائصها وميدانها وما يجمعها إلى غيرها، أو يفرّقها (...) في المنظومة المفهومية (...) ». هذا من جهة المفهوم الذي تنتمي إليه، والآخر اللفظي اللغوي وضعا ودلالة واشتقاقاً ضمن النظام اللغوي وبالوسائل اللغوية التي تشترك فيها جميع اللغات.¹

وعلى إثر المصطلح الذي هو عادة محاولة إرساء الألفاظ على معانيها المتعلقة بها، وجعلها ثابتة من جهة دلالاتها الخاصة، يأتي الاصطلاح الذي يُعنى بتوليد دلالات جديدة غير الثابتة للفظ باتفاق جماعة بعينها على معنى معين متعارف عليه بينها.

فالاصطلاح « يجعل (...) للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية الأصلية (...) » والمصطلحات لا توجد ارتجالاً ولا بد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي.² ومن هنا يمكننا تحديد مفهوم المصطلح والاصطلاح.

1- المصطلح من حيث المفهوم:

أ- لغة:

« إن جذر اللفظ (مصطلح) من: صلح: والصلاح ضد الفساد. وربما كنوا بالصلاح عن الشيء الذي هو للكثرة فيقال: مغرت في الأرض مغرة من مطر. وهي مطرة صالحة.³ » « إن جذر اللفظة له دلالة حسية عند العربي تشير إلى المواجه للفساد والانحلال، أي التنبت ومن التنبت تنتشعب معاني الخصب والحياة والاستمرار والبقاء، ثم استخدم اللفظ على معنى

1 مهدي الشمري، في المصطلح ولغة العلم، ص: 72

2 أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، مطبعة المجمع العلمي، د، ط، 2006، ص: 9

3 التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص: XIX (19)

مجرد عندما انبرى اللغويون إلى تقعيد اللغة، لكن هذا المعنى الذي أشار إلى البقاء والاستمرار عندهم ظل له علاقة ما مع الدلالة الحسية.

مثال ذلك يقول بعض النحويين، كأنه ابن جني: - يقول التهانوي - أبدلت الياء من الواو إبدالاً صالحاً: أي أبقى وأكثر قابلية للحياة في الاستعمال اللغوي.¹

ب- اصطلاحاً:

يعرف الجرجاني الاصطلاح بقوله: « الاصطلاح: عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم مما ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما.²»

« وقيل: الاصطلاح: لفظ معين بين قوم معينين.³»

وتتضح الفكرة أكثر عند التهانوي في تعريفه لمعنى الاصطلاح حيث يقول: « ومن ثم أخذت اللفظة مجراها في الاشتقاق فأضحت (الاصطلاح) من افتعال وزناً، ووزن افتعال يحمل في دلالاته معنى تدخل الإنسان ومهارته العقلية في الفعل، إذ يقال: اصطناع اقتسام.

وعند الغزالي: فإن « الاصطلاح، فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الإشارة إليها، فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر، حتى يتم الاصطلاح.⁴»

والاصطلاح: العرف الخاص، أي اتفاق طائفة مخصوصة من القوم على وضع الشيء أو الكلمة.⁵»

ومن هنا لابد وأن نلاحظ الفرق بين المصطلح كونه دلالة اللفظ الثابتة في اللغة وبين الاصطلاح كونه دلالة اللفظ في وسط معين أو حقل مخصوص، وملاحظة الخروج عن الحيز التوقيفي للغة، ولكي يتضح المعنى أكثر يذهب التهانوي إلى القول:

« - إن المصطلح ينحسب في عالم اللغة بنية مبنية وبنية معنى - حقل دلالي- إن المصطلح يغني اللغة في حقل دلالتها، فيحدث تأثيراً في البناء المعرفي للناطقين بها، أي ينقلهم من حال إلى حال، ويغني فكرهم، وربما أدى تراكم هذا الاغناء إلى التأثير في مبنى اللغة.⁶»

1 المرجع السابق، ص: XIX (19)

2 الجرجاني، التعريفات، ص: 33- 34

3 المرجع السابق، 34

4 الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص: 8.

5 موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص: XX-XIX (19- 20)

6 المرجع السابق، ص: 25

وحديثاً عرّفه "أحمد مطلوب" بقوله: « إنَّ المصطلح عرف يتفق عليه جماعة، فإذا ما شاع أصبح علامة على ما يدل عليه.»¹

فهو يجعل منه عُرفاً بين جماعة بعينها، ممّا يُكسبه نوعاً من الخصوصية أي تحت مسمّى (العرف الخاص) وهو ما يدخل ضمن الاصطلاح دون المصطلح، فكان الأولى به القول: الاصطلاح وليس المصطلح.

لأن العرف الخاص وكما عرّفه "الزركشي" في محيطه بقوله: « أمّا العرف الخاص: فكاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصوصاً بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي، كاصطلاح المتكلم في الجوهر والعرض، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق، واصطلاح الجدلي في الكسر والنقض والقلب واصطلاح النحوي في الرّفْع والنّصب والجر.»² يختص بميدان الاشتغال. « ويطلق على العرف الخاص أيضاً (الاصطلاح) بمعنى الاتفاق، اتفاق طائفة من أهل العلم على أمر مخصوص بينهم.»³

2- من حيث التنظير (المصطلح كعلم):

عرف العرب الاهتمام بالمصطلح واصطلاحات العلوم باكراً بدءاً من ظهور الإسلام بدافع فهم القرآن الذي أتى بمعاني جديدة ونقل ألفاظاً أخرى وأزاحها عن معانيها الأصلية إلى أخرى ذات دلالات تخضع لضوابطه وموازينه وأحكامه الشرعية فكان « القرآن أهم مصدر، إذ تحولت بعض الألفاظ من معانيها اللغوية إلى مصطلحات زخرت بها كتب الفقه الإسلامي.»⁴ لتتوالى المؤلفات في العصور اللاحقة - وخصوصاً العصر العباسي من خلال حركة الترجمة التي ازدهرت في ذلك العهد- تماشياً مع روح العصر ومستجداته « لتكون نواة لما تضعه الجامعات والمؤسسات العلمية، ولتضع الأسس الملائمة لروح اللغة العربية وأبنيتها الصّرفية.»⁵

1 أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، ص: 7

2 الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992، ج2، ص: 8

3 محمّد شبار، المصطلح خيار لغوي وسمّة حضارية، كتاب الأمة، دورية عن وزارة الأوقاف، قطر، عدد، 78، ط1، 2000، ص: 50

4 أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، ص: 7

5 المرجع السابق، ص: 3

أما في الوعي الغربي فلم يكن التنظير للمصطلح والاهتمام به كعلم مستقل إلا في وقت قريب. والمتعارف عليه أنه كان محل اهتمام الباحثين والمنظرين، حيث أصبح فرعاً علمياً خلال النصف الثاني للقرن العشرين.¹

إذ تم التركيز على التفريق بين الكلمة والمصطلح في المؤلفات والمقررات التعليمية التي تتناول علم المصطلحات النظري والتي تدرس في المدارس.

حيث « كان التمييز بين المصطلح والكلمة مُقاماً من حيث المبدأ ومُثبتاً على صعيد الدلالة بحيث تتوقف دلالة الكلمة إلى حد كبير على المحيط اللغوي، في حين أن دلالة المصطلح تكون مرتبطة قبل كل شيء بالمحيط التداولي التواصلي. »²

كما أنّ علم المصطلح النظري على حدّ قول "هنري بيجوان" و "فيليب توارون": لم يبن على أساس دراسة ظواهر واقعية بقدر ما بني على وصف مثل العليا أول الأمر، وأدى بعلماء المصطلحات النظريين إلى وضع المثل العليا على بساط البحث ومواجهة موقف ذي طابع وصفي أكثر.³



1 يُنظر، مجموعة من المؤلفين، المعنى في علم المصطلحات، إشراف، هنري بيجوان، و فيليب توارون، ترجمة، ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009، ص: 50

2 يُنظر، المرجع السابق، هنري بيجوان، و فيليب توارون، معنى المصطلحات، ص ص: 23- 24

3 المرجع السابق، ص ص: 24- 25 (بتصرف)

ثالثاً: المصطلح الصوفي:

يقول "عبد السلام المسدي": «إن مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية (...) فإذا استبان خطر المصطلح في كل فن توضح أن السجل الاصطلاحي هو الكشف المفهومي، الذي يقيم للعلم سورته الجامع وحصنه المنيع، فهو كالسياج العقلي، الذي يرسى حرمانه راداً إياه أن يلابس

غيره، وحاصراً غيره أن يلتبس به، فالوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحه.»¹

ويقول عمار ساسي: «المصطلح بحق مفتاح العلوم والمعارف كلها، فإذا أردت ولوج باب معرفة ما فبمفتاح مصطلحاتها.»²

وذلك حال المصطلح الصوفي.

وقد مر المصطلح الصوفي بأربع مراحل:

المرحلة الأولى:

«وهي مرحلة الظهور والنشوء وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني والأغراض. يدور حول الزهد والحب والمجاهدة والسلوك، فأداب النفس والخلق السامي ورعاية حقوق الله. (...) حيث برزت مصطلحات: إرادة، إيمان، إخلاص، انقطاع إلى الله، توبة تقوى، جحيم، جنة، حب، حبيب، حرية، حياة روحية، حيرة، خلة، خطرات، دهشة، ذكر رضا، زهد، سخاء، عشق، غفلة، صدق، فقر، محاربة، محبة، نار، نور القلب، هوى. وتمتد هذه المرحلة، زهاء قرن ونيف تبدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة.»³

المرحلة الثانية:

«تحقق في هذه المرحلة تبلور التصوف ونضجه وتطرق مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية وكشفية، فتبلور الشطح وما حمله من وجد فاض به اللسان وعبر عن آفاق ومشاعر بألفاظ عذرها البعض واستهجنها البعض الآخر لغربتها عن الألفاظ المعتادة (...)»

1 عبد الله المسدي، قاموس اللسانيات، دار الكتاب العربي، تونس، 1984، ص: 1، نقلاً عن، مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2012، ص: 61-62.

2 عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط1، 2009، ص: 4

3 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 15

فظهرت مصطلحات: أبد، إبليس، إحسان، أحوال، أزل، أغيار، أهل الأنس، بسط بعد، بقاء، تجل، تخل، تصوف، تفريد، تفويض، تمكين، تواجد، جمع، حقيقة، دائرة، دنو رياضة، سكر، سماع، شجرة الواحدية، شطح، صحو، صفاء، طوابع، طوارق، عارف، غيبة فلك الأسرار، فناء، قبض، قرب، كرامة، محو، مريد، معرفة الخواص، مقامات أهل الصفاء مقامات السر، مكاشفة، هو، وارد، وقد استمرت هذه المرحلة إلى نهاية القرن السادس.^{1*}

المرحلة الثالثة:

« اكتمل في هذه المرحلة زاد المصطلح الصوفي نسبيا وقد زاده "ابن عربي" وأغناه في هذه الحقبة وقام بعملية جمعه ووعاه (...) ورافق وضع الألفاظ في هذه المرحلة وضبطها إنشاء الأشكال والدوائر وهي رسوم هندسية رمزية غزرت لدى ابن عربي، سبقه إليها الحلاج في المرحلة الثانية. وبالتالي لفتتنا في هذه المرحلة مصطلحات أمثال: أبدال، إتحاد، اجتباء، أحدية، إشراق، أمناء، إنسان كامل، إنية، أوتاد، جمع الجمع، حال (...) نجباء نقباء، وقد امتدت هذه المرحلة وصولا إلى القرن التاسع الهجري.²»

المرحلة الرابعة:

« تتسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح، نسبيا، وتكرار ما سبق شرحه، وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات تتعلق بالطرق والفرق وتسمياتها. كما تخصص هذه المرحلة بزيادة التعريفات المعتمدة على النقل، أي المستندة على سلسلة النقل على لسان أولياء التصوف بحسب الطريقة الواحدة أو تبعا للتواتر الزمني للأولياء والأقطاب وصولا للمؤسس. ومما ميزنا في هذه المرحلة بعض المصطلحات أمثال: أبدال سبعة، أبواب إثنيية، إخلاص المريدين، استخارة، أدوية، إمامان، برق، تسخير، تكية، تلقين، تلميذ، جنائب خالدية، خلع العادات، خليفة الذكر، رجال، عالم الأنفاس، رجال الغيب، رجبون، زمردة، سبحة، سر، سلطان، شاذلية، طوارق، عصر الإرشاد، علم الإشارة، فتوة، فص، فناء عن إرادة السوى، قادرية، قطب، الغوث، مرآة، مهدي، نقشبند. وتبلغ هذه المرحلة مطالع القرن الخامس عشر الهجري تقريبا أو قبل ذلك بقليل.³»

* لم أذكر كل المصطلحات لأن بعضها كان معروفا قبل هذه الفترة، بل حتى في عهد الصحابة.

1 المرجع السابق، ص: 15-16

2 المرجع السابق، ص: 16-17

3 المرجع السابق، ص: 17

ونختصر التعريف بالمصطلح الصوفي بقول التوحيدي: « (التصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة، فهو علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية) والتفسير الصوفي ينقل مفهوم النص الإسلامي من الظاهر إلى الباطن بعبارة تفصح عما يشعره العارف في قلبه من أفكار متضاربة، وأحاسيس متداخلة، وإحباطات متراكمة تأتت من وطأة الحياة الاجتماعية وأشكالها التي فرضت نفسها.¹»

وكما سبق قول القائلين بأن لغة الإشارة إنما ظهرت لأن اللغة العادية عجزت عن احتواء التجربة الصوفية، وهو ما أشارت إليه سعاد الحكيم بقولها: « لغة التصوف قبل ابن عربي يكاد يجمعها أساس واحد، وهو أنها لغة تعرب عن تأمل وتجربة متلازمين. ولهذا انحصرت مشكلة متصوفي تلك الفترة في التعبير، واشتركوا في الشكوى من حدود الحرف وعدم طاقته الاستيعابية لأبعاد تجربة مطلقة.²»

« وربما رجع سبب هذا العجز إلى أنهم حاولوا التعبير عن تجربة خاصة، ذات طبيعة فردية بلغة عامة لم تخلقها تجربتهم. والأهم من ذلك أن محاولة التعبير هذه، كانت من داخل التجربة نفسها.³»

كما عرج الصوفية بالألفاظ إلى مستوى عرفاني عرجوا كذلك بالمصطلح إلى مستويات أعلى حتى داخل المصطلح نفسه.

« ومن وسائل العروج بالمصطلح عند الصوفية إضافة المصطلح إلى نفسه لتعميق معناه مثل: "إخلاص الإخلاص" و"فناء الفناء" وخاصة الخاصة... أو إضافة المصطلح عينه إلى المتصف به مثل: "توبة العامة" أو "توبة المبتدئ" و"توبة الخاصة" أو "توبة المتوسط" و"توبة خاصة الخاصة" أو "توبة المتمكن"....⁴»

وتختلف دلالة المصطلح على حسب درجات المدلول، ويستعملون لذلك الكلمات المترادفة - وإن كانت ليست من باب الترادف، كما رأينا من نفي "العسكري" لموضوع الترادف، فكان اللفظ إنما يوضع بما يناسب وصف الحالة.

1 المرجع السابق، ص: 21

2 الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981، ص: 15

3 المرجع السابق، ص: 15

4 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التأول والتأويل، ص: 161

كذلك كان المتصوفة « يستعملون مصطلحات مترادفة ولكنها تختلف بحسب ما تطلق عليه مثل (...) "القادح" و "الخاطر"، غير أن الأول للغافلين والثاني لليقظين.»¹

وإننا إذ نقف على حدود الرّمز والمصطلح وكيف تطورا تاريخيا من حيث دلالتهما، وكيف ينظر الصّوفية إليهما. لابدّ أن نأخذ نماذج بعينها من الرّموز والمصطلحات كنماذج للتدليل على ما تم الكلام فيه، من جهة ولبلوغ الغاية منه من جهة ثانية لا أكثر، وليس من باب التفصيل في الرمز والمصطلح لدى هذه الطائفة، فقط لنعرف حدودهما، وكيف تطوّرت هذه النماذج دلاليا حتى اكتسبت تلك الدلالات في الخطاب الصّوفي، إذ أننا لسنا بصدد التصنيف المعجمي، وإنما تمثيل لهذا الخطاب دون الاستغراق فيه بالكلية.



1 المرجع السابق، ص: 161- 162

المبحث الثاني
تطور الدلالة في الرمز الصوفي

أولاً: الرّمز الدّيني

ثانياً: الرمز العرفاني

ثالثاً: الرمز الإنساني

رابعاً: الرمز الطبيعي

خامساً: تطور الرمز في التفسير الإشاري

(التأويل الصوفي للقرآن الكريم)

تعددت الرموز وتتنوعت في الخطاب الصوفي بحسب مقامات الخطاب ومناسباته، ومراجعتها ضمن التجربة الصوفية الخاصة، فاختص كل رمز بالتعبير عن حال بعينها، ولم تكن هذه الرموز بادئ ذي بدء خاصة بالمتصوفة، والذي حصل أنهم وظّفوا ما هو موجود توظيفاً عرفانياً في بعض خطابهم، وفلسفياً في البعض الآخر، وارتقوا بالرموز المتداولة في الوضع اللساني، سواء كان وضعاً دينياً أو أدبياً أو فلسفياً.

ونخص بالذكر بعض الرموز وأهمها:

أولاً: الرمز الديني:

للرمز الديني، استناداً إلى "إلياد" - حسب قول صاحب كتاب: من الرمز إلى الرمز الديني- « خصائص تميزه عن غيره من الرموز لما تعلق به معاني التقديس والتكرار والاستعارة الدورية، وليس من شك أن الرمز الديني يستمد من مصادر شتى، أهمها الأساطير (سواء في صيغتها الشفوية أو في صيغتها المكتوبة الثابتة والطقوس والشعائر الدينية باعتبارها مكوناً يكاد يكون قاراً في كل الديانات).¹ »

والرمز موسوم بالصبغة الصوفية، يعبر عن مغالاة المتصوفة وشطحاتهم التي ترقى به إلى ما أريد له من معنى عرفاني.

ومن هذه الرموز التي احتفى بها المتصوفة:

1- رمز "محمد" ﷺ:

هو في الدلالة اللغوية الشرعية رسول الله وخاتم النبيين، جاء برسالة التوحيد وهي الشرع الإسلامي، القائم على الشهادتين واسمه مقرون باسم الله سبحانه وتعالى (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، ظهر في جزيرة العرب بمكة المكرمة، وهاجر إلى يثرب (المدينة المنورة) حيث أقام دولة التوحيد وأسس القواعد الأولى التي بنيت عليها الدولة الإسلامية وقويت شوكتها.

ورغم أنه نبي رسول إلا أنه عاش حياته إنساناً طبيعياً بكل ما تحمله صفات الرجال حتى قال فيه المشركون في قول الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا

1 بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، ص: 92

أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (8) ﴿ [الفرقان: 7-8]

وبالنظر إلى مكانته عند المسلمين ومآثره وأخلاقه الربانية فقد أصبح من الرموز الصوفية المعروفة، التي ورد ذكرها كثيرا في خطابات المتصوفة.

فورد دالا على المعنى المباشر الدال على نبوته ورسالته الواجبة الإتيان بعيدا عن مجانية الشرع، وتوضيحا لمعالم الشريعة الواضحة الغراء، كما قال ﷺ: (لقد تركتم على المحبة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك).

« لأن محمدا يمثل الحد الفاصل في التعريف بالإسلام والتفريق بينه وبين مختلف العقائد الأخرى، والصوفية الذين كانوا يأخذون بالشهادتين دون التركيز على إعطاء محمد دورا خاصا في ذلك كانوا واقعين في خطر إكساب الإسلام تفسيراً يشجع مذهب وحدة الوجود.»¹

إلا أن هذا لا يعني نقض الرمز المحمدي الصوفي، أو إعطائه صورة النبي البشري الذي يأكل ويشرب وينام ويؤدي رسالته دون زيادة أو نقصان، بل على العكس من ذلك، إذا نظرنا في خطاباتهم، نجد تلك الصورة الرمزية والهالة القدسية تحيط برمز "محمد" ﷺ، وإذا أردنا المعنى الصوفي في لرمزيته وأكثر الصور الرمزية لرمز النبي "محمد" ﷺ بالمعنى الذي تداوله الصوفية في اصطلاحاتهم، وجدناه يقع تحت مسمى " النور المحمدي".

« فقد سطر "مقاتل" في كتاباته الصورة المثالية لشخص محمد، وهو الذي فسر الجملة الثانية من آية سورة النور بأنها تتحدث عن محمد الذي شع نوره من خلال جميع الأنبياء وقد اختمرت تلك الأفكار لدى الخراز.

وقد أفرد الحلاج جزءا معتبرا من كتابه "الطواسين" لمدح النبي محمد، بأنه أول الخلق ونوره سبق كل نور، وهو بعض نور الله. وكما قال العطار:

الروح منبعها النور المطلق ليس إلا

أي أنه كان نور محمد ليس إلا.»²

و فكرة النور المحمدي - حسب أنا ماري شيميل - « يبدو أنها كانت في حوالي عام 900 قد اكتملت تماما، فسهل التستري يقول بأن الله له ثلاثة أنوار، أولها صفته محمد، فهو عندما أراد

1 أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، 245

2 المرجع السابق، ص: 245

أن يخلق محمداً أخرج من نوره نورا أضاء كل الكون. ويمكن اعتبار سهل أنه أول من قال بالنور المحمدي.¹

وأكثرها توسيعاً في الدلالة على المعنى الصوفي للرمزي المحمدي وأدقها تعبيراً كونه عندهم سيد الحضرة الإلهية كما يقول التجاني: « فإن نسبة الحضرة الإلهية نسيان جميع الأكوان وذهابه من عقل الإنسان لبروز ما هنالك من العلوم والمعارف والأسرار التي لا تذكر ولا تعرف، والعجائب التي تعجز العقول عن ذكرها، فإن الإنسان إذا ألقى في الحضرة ذهبته عنه نسب جميع الأكوان، وهو غاية القرب من الله تعالى، وغاية قرب الرب من عبده.² »

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: 19]: « واقترب معناه قرب النسبة لا قرب

المسافة، ومعناه هو مناسبة العبد للحضرة الإلهية فإن الحضرة قلنا: حقيقتها هي محق للغير والغيرية فلا أين ولا كيف ولا رسم ولا وهم ولا خيال ولا عقل وتمييز إلا الطمس والعمى حيث لم يعقل هنالك إلا الله بالله لله في الله عن الله فهذه هي نسبة الحضرة الإلهية. وهذا هو القرب الحقيقي لا قرب المسافة، والعبد وضع في أول نشأته لا يخوض إلا في وجود الكون كيف ما تقلب أو كيفما تحرك أو سكن، هو في غيبة عن الله تعالى، وهذا هو البعد عن الله لا بعد المسافة فإنها مستحيلة. فإذا عرفت هذا وتحققته فالعبد إذا دخل الحضرة الإلهية لا يدخلها إلا بنسبتها وهي محو الغير والغيرية من قلبه فحينئذ يناسبها ويدخلها.³ »

وقد جعل المتصوفة من محمد ﷺ سبب الوجود وعلته، وذهب بعضهم إلى أنه أصل كل فعل ومبدأ كل أمر، فكل شيء مبدؤه منه ومنتهاه إليه.

يقول التجاني في قولهم عن الله تعالى بأنه قال في الحديث القدسي: (كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً، فتعرفت إليهم فبي عرفوني): « كان أول موجود عن هذه المحبة روح سيدنا محمد ﷺ إذ هو الذي وقعت فيه المحبة الكلية من الحق، وعنه وعن تلك المحبة تفرع وجود الكون، فهو الأصل ﷺ والكون كله فرع عنه، فلا شك في شرف الأصل على فرعه. لأنه لما كان أول موجود أنصف فيه بحكم محبة الحق جميع ما أراد إبرازه للوجود من الجواهر والأعراض والمنح والمواهب، وجميع آثار الكرم والمجد وجميع آثار السطوة

1 المرجع السابق، ص: 245-246

2 براده، علي حراز بن العربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، في فيض سيدي أبي العباس التجاني، ضبط وتصحيح وتخريج، عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1997، ج2، ص: 233

3 المرجع السابق، ج1، ص: 188

والقهر، فجمع سبحانه وتعالى في تلك الحقيقة المحمدية جميع ما ذكر جملة وتفصيلاً أزلاً وأبداً. ومحال بحكم المشيئة الإلهية أن يُبرز شيئاً في الوجود جوهرًا أو عرضاً مما دق أو جُل خارجاً عن الحقيقة المحمدية، وإذا عرفت هذا اتضح لك شرف هذه المرتبة مع ما فيها من تجلي السر المكتوم، وما اختصت به من المنح والمواهب والعطايا والتحف الظاهرة والباطنة التي لغيرها في نيل أقل القليل منها بوجه أوضح من وضوح الشمس، وحيث عرفت هذا أنه ليس بالإمكان أشرف وأكمل وأعلى وأجمل من هذه الصورة المعلومة الكونية، وهي الحقيقة المحمدية عليها من الله أفضل الصلاة وأزكى السلام»¹

وفي مقابل الرمز المحمدي، بما يحمله من معاني الهداية وكمال الصفات، وبما يعنيه من واجب الإتيان والانقياد لما يمثله من رابطة بين السماء والأرض، وهمزة وصل بين البشر وخالقهم، هناك رمز يمثل الاتجاه المعاكس لهذه الصفات ويرمز إلى نقيض ما لرمز "محمد ﷺ" من معان ودلالات، والقارئ لاشك سوف يدرك للوهلة الأولى المراد من هذا الكلام.

2 - رمز الشيطان:

أ- في المعتقدات والتحليل النفسي:

سبق الكلام عن شكوى الإنسان من وجود الشر في العالم وتبرّمه منه، والقول - من وجهة النظر النفسية - طبيعة انصراف الإنسان وعزله بحجة أن العالم كله شرّ. وهو جانب من جوانب التصوّف السيكولوجي.

لذلك كان لا بدّ من التّساؤل عن سبب وجود هذا الشرّ في المعتقدات والأديان، والدّلالات المختلفة لهذا الرمز، وكيف نظرت إليه بعض المعتقدات على اختلافها في التوجه والرؤية. واقتصر في ذلك على الجانب الشيطاني من القصة نظراً لوجود دلالات أخرى عن الإله الغاضب بدل الشيطان.

من ذلك القصة المعروفة في الديانة المصرية القائلة بوجود « حاكم يغضب على المحكومين لأنهم ثاروا عليه وهموا بخلعه لأنهم استضعفوه وظنوا أنه شاخ وهرم فلم تبق فيه بقية للقدرة على ولاية الأمور (...)»، وخلاصتها أن الإله "رع" علم بتآمر البشر على العصيان

1 المرجع السابق، ج2، ص: 279

فَعقد مجلس الآلهة وشاورهم في أمر هذه الفتنة، فاستقر الرأي على إبادة العصاة، وأرسل الإله الأكبر عينه عليهم فألقاهم قد هجروا الديار ولاذوا بالجبال، وتعقبهم جنوده فاتخنوا فيهم القتل حتى فاضت الأرض بالدماء وبقيت منهم بقايا تتوارى هنا وهناك من زبانيته... إلخ.¹

وحسب المتكلمين في هذا الباب فإن المعتقدات الموحدة تنظر إلى هذه القضية من أربعة أوجه تمثل الحلول لهذه المعضلة:

وفيها « يصر الحل الأول على مفهوم صارم للتوحيد يستبعد أية قوة ما ورائية حرّة ومسؤولة وتنشط في استقلال عن الله يمكن أن يُنسب إليها وجود الشر، وينجم عن ذلك بشكل منطقي أن يُنسب الشر إلى الله مثلما يُنسب الخير إليه.²»

وهو حل أتت به بعض الكتب السماوية، وهذا الحل هو « المعتقد التوراتي الذي يعبر عنه النبي أشعيا كأوضح ما يكون في قوله على لسان يهوه: "أنا الرب وليس آخر مصور النور وخالق الظلمة"، صانع السلام وخالق الشر، أنا الرب صانع كل هذا.³»

والحل الثاني في الديانة الزرادشتية - حسب نفس الكاتب- يجعل « من الله كيانا مفارقا يسمو فوق الخير والشر، ولكنه رغم سموه يقف إلى جانب الخير ويدعمه في مقابل الشر، ولقد ظهر الخير والشر نتيجة خيار بدئي حر، عندما صدر عن الواحد الأزلي روحان توأمان اختار أحدهما الخير والآخر الشر ودخلا في تنافس وصراع.⁴»

أما الحل الثالث فيمثله المعتقد المانوي وهو « وجود أصلين أزليين لا أصل واحد، وهما: الله والمادة، فالله روح بحث ونور صرف، والمادة كثافة مطبقة وظلمة دامسة (...) ثم إن المادة أنجبت الشيطان الذي ليس أزليا في عينه رغم أن عناصره أزلية، وقد تولد الشيطان عن الظلمة كما تتولد العفونة من الأجزاء الرطبة.⁵»

وحسب نفس المرجع دائما، « يؤكد الحل الرابع على الأصل الواحد للوجود، وعلى وحدانية الله وخيره وعدله، إلا أنه يعزو الشر إلى شخصية ما ورائية كبرى ذات أصل سماوي تنشط في استقلال عن الله (...)، فقامت وبكل وعي وحرية برفض التبعية لخالقها والاستقلال عنه، ولما

1 العقاد، عباس محمود، إبليس، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د، ط، د، ت، ص: 44

2 فراس السواح، الرحمن والشيطان، منشورات دار علاء الدين، ط2، 2004، فاتحة الكتاب

3 المرجع السابق، فاتحة الكتاب

4 المرجع السابق، فاتحة الكتاب

5 المرجع السابق، فاتحة الكتاب

كانت غير قادرة على ممارسة دور الإله نفسه فقد قررت أن تلعب دور المعارض والمناقض لإرادته، وتعمل على إفساد خلق الله وخصوصا الإنسان. وهذا هو حل المعتقدين المسيحي والإلهي.¹

وقد كان لنسب الشر إلى الشيطان في الديانة الهندية دلالة أخرى غير التمرد والانشقاق، وأن أعمال الشر كانت ناتجة عن إرادة العبث وكانت تلك « عقيدتهم في العفاريت الخبيثة أو العابثة التي يسمونها "راكشا"، وينسبون إليها أعمال الشياطين في الديانات الأخرى.² واختلفوا في اشتقاق الكلمة ومعناها فالباحثون - حسب العقاد - « يقولون تارة أنها تفيد معنى الحراسة ويقولون تارة أخرى إنها الاسم الذي كان يطلق على الهمج الأولين الذين سكنوا الهند قبل إغارة الآريين.³

وفي نظر الآريين - حسب العقاد دائما - فإن « الشياطين في صورة "الراكشا" هم الشر الذي أبغضه الآريون وصوروه لأبنائهم في الصورة التي تقرأهم منه وتحذرهم من كيده.⁴

وفي عهد ليس ببعيد يأتي "فرويد" بوجهة نظر نفسية للقضية تختلف اختلافا جذريا عما سبق من خلال اكتشافه المخطوط الذي يروي قصة رسام عقد حلفا من الشيطان والخلاص منه بواسطة القديسة العذراء "مريم" والتي تروي قصة الرسام البافاري "كرستوف هايتزمن" سنة 1677م، الذي اعترف بأنه في زمن وهنت مقدرته الفنية وخاف أن تضيق به سُبُل العيش، قد استسلم لإغراء الشيطان الذي كان قد سعى تسع مرات إلى إيقاعه في التجربة، وتعهد له خطيّا بأن يسلس قيادة جسمه وروحه لدى انقضاء الميقات. وكان أجل ذلك قد اقترب. وعض أصابع الندم وداخله الاعتقاد بأن نعمة والدة الله عذراء "ماريازل" هي وحدها التي تستطيع إنقاذه. ويرجع "فرويد" ذلك بالنظر إلى - مذكرات الرسام - إلى إصابته بمرض "السويداء" ودخوله في حالة إكتئاب مزمن، على إثر فقدته لوالده الذي كان شديد التعلق به، وعليه كان الشيطان عوضا عنه إذ يعتبر نفسه في التزامه مع الشيطان بأن يكون ولده لمدة تسع سنوات، وهي العلة الأساسية في عقده معه.⁵

1 المرجع السابق، فاتحة الكتاب

2 العقاد، إبليس، ص: 54

3 المرجع السابق، ص: 54

4 المرجع السابق، ص: 55

5 يُنظر، سيغموند فرويد، إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1982، ص ص: 8-18

ب- في الدلالة الصوفية:

الشیطان بمختلف أسمائه في دلالته الإسلامية رمز لقوى الشر والغواية، وهو العدو المبين للمؤمن فلا يؤمن جانبه ولا يُستهان بمكره، وعليه أكد القرآن الكريم تلك العداوة الأزلية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، [فاطر: 06].

وهو رغم هالة الشر التي وضعت على رأسه، إلا أنه في المنظور القرآني لا شأن له وضعيف لا يقدر على شيء.

من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 76]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: 42]

فالشیطان لا سلطة حقيقة له على بني الإنسان، وسلطته الفاعلة بينهم إنما تكمن في الإغواء والإغراء، وتزيين طريق الغواية وإظهارها في نفوسهم على غير ما هي عليه حقيقة، وإنما تبدو كذلك حين تُرضي شهواتهم وتلبي رغباتهم وهي من هذا الجانب تمثل سلطة الشيطان ومضماره الذي يكسب فيه رهانه وتحديه لخالقه بإغواء الناس أجمعين، وهو لا يدري بأنه خيارهم وأنه لا دعوى له في الانقياد إليه بقدر ما هي دعوى الانقياد على النفس وحظوظها، ليعضوا أناملهم عليه من الغيظ بعد أن يكتشفوا الشرك الذي أوقعهم فيه وخديعته لهم.

وذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنُتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم: 22]

ومن هنا فإن « خلاصة مفهوم الخير والشر في المعتقد القرآني (...) موجودان في النفس الإنسانية ولا يأتیانها من خارجها.¹ وأن الإنسان يملك الخيار في التوجه إلى الخير أو الشر ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البند: 10]، وهي الصورة أو المعنى الغالب من وجهة النظر الدينية.

إلا أنه قد اكتسب دلالات أخرى متضاربة من منظور بعض المتصوفة، فهو في بعض منها شخصية أوجب الله لها الاحترام كونه كان ذا شأن في الملأ الأعلى، وشيخا معلما للملائكة - قبل نزوله - كما هي مكانة الشيخ عند المريـد.²

1 فراس السّواح، الرحمن والشیطان، ص: 279

2 يراجع، الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف، ص: 222

وأنه رأى في خلق آدم من تراب، صورة للوضاعة ودونية في المرتبة، لذلك احتج على السجود له: ﴿ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾ [سورة، ص: 76].

وفي هذا المعنى تكلم "بشار ابن برد" في الشعر الحسي عندما قال:

إبليس خير من أبيكم آدم فتنبها يا معشر الفجار

إبليس من نار و آدم طينة والطين لا يسمو سمو النار

وفي بعض خطابات الصوفية نجد « محاولة الإنصاف للشيطان، والواضح أن تلك المحاولة قد بدأها الحلاج، حيث عبر عن ذلك قائلاً: قد افتخر (الشيطان بأنه عبد الله آلاف السنين قبل خلق آدم، واعتزازه بأنه خُلق من نار تجعله يعصي أمر الله بالسجود لآدم المخلوق من تراب).¹»

وقد عبر الشعر الصوفي عن هذه الصورة باعتبارها وضعاً مأساوياً يدعو للشفقة والتعاطف لما آل إليه إبليس من الشكوى « وهو المَلَك المطرود الذي كان قلبه يوماً ما صَدْفَةً تسكنها لؤلؤة الحب - من مكر الله: وقد كتبت عليه اللعنة منذ الأبد، وجعل آدم سبباً ظاهرياً لحاله:

نصب في طريقي مصيدة بغير شارة

في وسطها كان آدم طعم الصنارة

أراد أن يعطيني للنعنة إشارة

فعل ما أراد، آدم الترابي كان له ستارة.²»

وتتضح المأساة الابليسية من خلال قول « سنا أحمد الغزال (ت 1126) والذي يعتبر من أهم القائلين بإنصاف إبليس، وهو كذلك الذي وصلت به الجرأة أن يقول: من لم يتعلم التوحيد من الشيطان فهو كافر.³»

وقد تبعه "العطار" في هذا الموقف، حيث قال بعدم يأس الشيطان من رحمة الله، ويرى بأن « الشيطان (...) يطمع في النجاة أو يوقن بأن لعنته ظاهرية فقط.⁴»

1 المرجع السابق، ص: 223

2 المرجع السابق، ص: 223

3 المرجع السابق، ص: 224

4 عزّام عبد الوهاب، التصوف وفريد الدين العطار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص: 72

يقول "فريد الدين العطار" على لسان إبليس: «لُعنتُ ولكني غير يائس منك، فأنا أعرف كثير من أسرار رحمتك.»¹

وهو «يرى في الشيطان موحدا كاملا ومحبا، حيث إن الله لعنه فتلقى تلك اللعنة على أنها تشريف، لأن سنة العلاج الحقيقية تقول: (أن أكون محبا منك ملعونا أحب إلي ألف مرة من أن أحول رأسي عنك وأوجهها إلى سواك).»²

وفي نظره فإن: «إبليس بتسلطه على النفس البشرية يؤدي مهمة نبيلة للباري تعالى، وتتمثل حكمة الله في عصيانه: يقف إبليس على باب الحضرة بصفة دائمة ممسكا حربا من القهر. وطالما لا تعود منه في البداية لا يمكنك الخطو في الطريق الإلهي، وهو بهذا المنوال ليل نهار ليضرب على يد المذنبين.»³

وهو عنده «مثال العاشق الصادق، فهو سعيد باللعنة التي اختص بها، لأنها من عند الله.»⁴

من هنا «فإن نظرية العلاج تجعل الشيطان أكثر توحيدا من الله نفسه، فإن إرادة الله السرمدية هي ألا يُعبد سواه، ولهذا السبب نفسه امتنع الشيطان أن يسجد لمخلوق حتى وإن كان الذي أمره بذلك هو الله. وقد ترجم العلاج صحيحته تلك في رباعية أصبحت مشهورة، وهي التي تبدأ ب: فتننتني إنني أقدسك.»⁵

وفي مقابل هذه القداسة التي أحاط بها هؤلاء المتصوفة إبليس، فجعلت منه رمز المحب المخلص والمؤمن الموحد، نجد رأيا آخر عند الصوفية يجعل من معصية إبليس وإبائه السجود لآدم رمزا لكل «عصيان في العالم بل هو فوق ذلك عمل نشأ عن قلة حب، فإبليس كما قال الرومي أعور: إنه رأى جسم آدم مخلوقا من تراب، فلذلك افتخر قائلا (أنا خير منه)، إلا أنه غاب عنه أن الله نفخ في الإنسان من روحه وخلقه على صورته، وهكذا أصبح إبليس رمزا للفكر العقلي الأعور، الذي يعوزه الحب الإلهي الذي أورثه آدم.»⁶

1 المرجع السابق، ص: 72

2 الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف، ص: 224

3 التركي، ملكه علي، مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي، مع دراسة وترجمة للمنظومة الصوفية، إلهي نامه، "الكتاب الإلهي"، لفريد الدين العطار، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ط 2، 1998، ص: 114

4 المرجع السابق، ص: 114

* لم أجد هذه الرباعية رغم بحثي الحثيث عنها.

5 الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف، ص: 223

6 المرجع السابق، ص: 225

وقد أوردت هذين الرمزين الدينيين وخصصتهما بالذكر دون الرموز الدينية الأخرى؛ لما بينهما من ربط وتكامل في المنظور الصوفي، فالحلاج مثلاً « لا يعترف إلا باثنين من أهل التوحيد الحقيقي، وهما محمد والشيطان. لأن محمداً سر الرحمة الإلهية، بينما إبليس هو خازن الغضب الإلهي.¹»

والكلام يطول عن نظرية الإنسان الكامل المبنية على شخص الرسول ﷺ، والخضر عليه السلام. كما توجد إلى جانب الرمز المحمدي ورمز الشيطان.

3- رمز الملك:

ونذكره مع ما يليه من رمز كإشارة فقط دون التفصيل فيهما، لعلاقة الملك برمز النور والملوك بجرم الإنسان ورمزه.

فالملك يقصد به الأرواح النورانية المشعة، وهو رمز التسليم والاستسلام المطلقين والاعتقاد من غير انتقاد، « وإنما سميت ملائكة لكونها روابط موصّلات تربط الأحكام الربانية والآثار الإلهية بالعوالم الجسمانيات، فإن الملك باللغة هو القوة والشدة فلما قويت هذه الأرواح بالأنوار الربانية وقويت الآثار الإلهية بها على إيقاع أحكامها وإيصال أنوارها سميت ملائكة. وهم ينقسمون إلى علوي روحي وسفلي طبيعي عنصري، ومثالي نوراني.²»

4- رمز الملوك:

« ويطلق على عالم الغيب على مرتبة الجمع فقط، والملوك على المجردات فقط، وعلى النفوس المدبرة فقط.³»

دلالة على الاتساع من جهة وضالة سالكي الطريق فيه من جهة أخرى، بما يحمله من رمزية الكون الذي انطوى في جرم الإنسان.

1 المرجع السابق، ص: 223

2 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 933

3 المرجع السابق، ص: 940

ثانيا: الرمز العرفاني:

ونقصد به تلك الألفاظ التي يسوقها الصوفي العارف، وتكون أقرب دلالة في حالة تلوح له ليس لها في الدلالة اللسانية ما يدل عليها، وهو ما يندرج تحت العرفان التام.¹ ومن هذه الرموز العرفانية وأهمّها:

1- رمز الخمر:

الخمر في الدلالة اللغوية من الاختلاط والمقاربة، و « خامر الشيء: قاربه وخالطه. »² وفي الاصطلاح: « قال: "ابن الأعرابي" وسميت الخمر خمرا لأنها تُركت فاختمرت واختمارها تغَيَّرَ ريحها، وقيل سميت بذلك لمخامرتها العقل. والخمر: ما أسكر من عصير العنب، لأنها خامرت العقل، والخمر ما خمر العقل، وهو المسكر من الشراب. »³

وقد عرفت الخمر في الأدبيات القديمة كرمز للنشوة والفرح والمجون، فكانت مصدرا للسعادة ورمزا لسريان دماء الحياة في العروق.

وكما تروي بعض الأساطير القديمة، فقد عرفتها الإنسانية منذ نشأتها الأولى، ووصلت في بعض البيئات إلى حد التقديس، حتى أن اليونانيين جعلوا لها إلهاً هو "باخوس" "Bacchus" وهو كما تصوره الأساطير الإغريقية، إله الخمر والنشوة عند الرومان، وهو نفسه الإله "ديونسيوس" عند اليونان. وقد اقترن أيضا بالخصوبة وبوحي الشعراء. وهو ابن "زيوس" كبير الآلهة من الربة "سيمله" "semele" ربة الخصب في عالم النبات.

« وقد عهد "جوبيتير" بتعليمه إلى "سيلينوس" العجوز السكير المرج ذي الأنف الأفتس وأقدام العنزة، صار "باخوس" * إله الخمر خاصة، وإله الإخصاب ووفرة الزروع عموما واتّصف بالمرح والعريضة في عبادته، ويحتفل بأشهر أعياده في شهر مارس من كل عام عندما تكون الخمر مُعدّة للشرب، إذ جرت العادة في بلاد الإغريق أن تقدّم العروض التمثيلية في مثل هذه الأوقات. »⁴

1 ينظر، المرجع السابق، ص: 638

2 ابن منظور، لسان العرب، ج2، مادة خمر، ص: 1259

3 المرجع السابق، ص: 1259

* يُسمّى: باخوص، وباخوس، والاسم الكامل: ديونسيوس باخوس. يُنظر، المراجع التالية في الهاش، في الأساطير والرموز الدينية.

4 أمين، سلامة، الأساطير الإغريقية والرومانية، د، دار النشر، د، ط، د، ت، ص: 85

ج2، د، ط، 1995، ص ص: 530-531

وعبادة "باخوس" جاءت أولاً من تراقيا، حيث كانت الميانيدي* شديداً تتعلق بالاحتفالات المعقدة ويهيمن في الجبال، وكُنَّ يرقصن رقصات هستيرية يدرن فيها حول أنفسهم كراقص الزار. وهن يلوحن إلى بعض الرعاة بالمشاعل، ثم يمسن بحيوان صغير و أحياناً طفل وهن في حالة الانجذاب هذه يمزقنه أرباً، ويلتهمن الشرائح الآدمية، وتسمى هذه الوجبة المقدسة (اموفاجيا) وكان يعتقد أن الميانيدي أو بنات منيات يأكلن لحم الإله باخوس، فأكلن لحم الحيوان أو الطفل يجعل الإله يحل في أجسادهن، وتنتقل إليهن قوته.

وهذه حالة غير مستوية خارجة عن السلوك الإنساني السوي، حالة من الجنون، لأن أصل الجنون في الأدبيات اليونانية هو سلاح الإله "ديونوسوس" "إله الخمر" المسلط على كل من يعارضه أو يُعرض عنه.¹

وكان يعتقد أن باخوس يتجلى أحياناً في صورة الحيوان، فيلقب أحياناً بالثور، ويوصف أحياناً أخرى بأنه صاحب قرني الثور. وكان يرتدي هو وخادماته من الميانيدي جلود الظباء أو الغزلان.

ومعلوم موقف الإسلام من الخمر، ودلالاتها على الرّجس والمعصية، ممّا يبرّر سبب تحريمه لها والتأكيد على عدم الاقتراب منها.

وجاء لفظ السكر في القرآن الكريم جاء دلالة على معنيين اثنين:

الأول: في قوله تعالى عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43].

ذلك لأن الإنسان وهو في السكر يصبح غير مسئول عن أقواله وأفعاله بفعل الخمر به، وذهاب عقله وكأنه خرج عن دائرة التكليف كالمجنون.

يقول الطبري في تفسيره: «فإن قال لنا قائل: وكيف يكون ذلك معناه، والسّكران في حال زوال عقله، نظيرُ المجنون في حال زوال عقله، وأنت ممن يُحيل تكليف المجانين لفقدهم الفهم لما يُؤمر به وينهى عليه؟».

قيل له: إن السّكران لو كان في معنى المجنون، لكان غير جائز أمره ونهيه. ولكن السّكران هو الذي يفهم ما يأتي ويذرّ، غير أن الشراب قد أثقل لسانه وأجزاء جسمه وأخدرها، حتى عجز عن

* الميانيديات أو الباخيات أو الثاديات، إناث من مختلف الأعمار متزوجات وغير متزوجات، سجنن بسلطان الإله "ديونسيوس"، ويمحنه بالأناسيد، ينفثُ فيهنّ القوة والعنف، فيصحن قدرات على خلع سيقان الشّجار الضّخمة، وعلى قتل أقوى الحيوانات المفترسة، يمزّقن الصّيد بأظفارهن ويلتهمن لحمه نيئاً. يُنظر، شعراوي، عبد المعطي، أساطير إغريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ج2، د، ط، 1995، ص: 530-531.

1 يُنظر، شعراوي، عبد المعطي، أساطير إغريقية، ج2، ص: 532.

إقامة قراءته في صلاته، وحدودها الواجبة عليه فيها، من غير زوال عقله، فهو بما أمر به ونهى عنه عارف فهم، وعن أداء بعضه عاجز بخدر جسمه من الشراب. وأما من صار إلى حد لا يعقل ما يأتي ويذر، فذلك منتقل من السكر إلى الخبل ومعاني المجانين، وليس ذلك.»¹

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرُؤُنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾. [الحج: 2]

«والذهول: نسيان ما من شأنه أن لا ينسى لوجود مقتضى تذكّره، إما لأنه حاضر أو لأن علمه جديد وإنما ينسى لشاغل عظيم عنه. فذكر لفظ الذهول هنا دون النسيان؛ لأنه أدل على شدة التشاغل (...) وشفقة الأم على الابن أشد من شفقة الأب، فشفتها على الرضيع أشد من شفقتها على غيره. وكل ذلك يدل بدلالة الأولى على ذهول غيرها من النساء والرجال. وقد حصل من هذه الكناية دلالة على جميع لوازم شدة الهول وليس يلزم في الكناية أن يصرح بجميع اللوازم لأن دلالة الكناية عقلية وليست لفظية.»²

والآية الأخيرة هي الأقرب إلى الدلالة الصوفية التي أزاقتها عن دلالتها الطبيعية المعروفة من حيث حالة الذهول والفناء، «فالسكّر في هذا الموقف الرهيب حالة من الذهول والغياب عن الوعي من شدة الألم والترقب وعذاب الانتظار وأهوال يوم الحساب، وهو بخلاف ما عليه حال شارب الخمر من لذة وطرب وفرح، مع ذلك كل منهما ذاهل غائب عن الوعي، لا يعرف الأرض من السماء، ولذا صح بل كان لائقاً وبديعاً أن تشبه هذه الحال بتلك.»³

فالسكّر الصوفي هو «تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي، وقد امتلأت بحب الله حتى غدت قريبة منه كل القرب، وقد عبّر الصوفية بألفاظ متقابلة عن حالات هذه النشوة ودراجاتها، كالغيبية والحضور والصحو والسكّر، والذوق والشرب وغيرها.»⁴

وقد سأل سائل الشاذلي: «قد علمت الحب، فما شراب الحب وما كأسه وما الساقى وما الذوق وما الشرب وما الري وما السكر وما الصحو؟ قال له: أجل الشرب هو النور الساطع عن جمال المحبوب، والكأس هو اللطف الموصل ذلك إلى أفواه القلوب، والساقى هو الله المتولي للخاصة والصالحين، فمن كشف له عن ذلك الجمال وحظي منه نفساً أو نفسين ثم أرخى عليه

1 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ج1، ص: 378.

2 بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 17، ص: 189

3 إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، ص: 58

4 العوادي، الشعر الصوفي، حتى أقول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص: 199

الحجاب فهو الذائق المشتاق، ومن دام له ساعة أو ساعتين فهو الشارب حقاً، ومن توالى عليه الأمر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقه ومفاصله من أنوار الله المخزونة فذلك هو الريان، ومن غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول فهو السكران. وقد تدور عليهم الكؤوس وتختلف لديهم الحالات ويردون إلى الذكر والطاعات ولا يحجبون عن الصفات مع تراحم المقدورات فذلك وقت صحوهم واتساع نظرهم ومزيد علمهم، فهم بنجوم العلم وقمر التوحيد يهتدون في ليلهم بشموس المعارف يستضيئون في نهارهم.¹ هذه الكؤوس هي التي تحيا بها أرواح المحبين وتتقد بها المعارف والمكاشفات في نفوسهم.

والرّي - في بعض الحالات - لا يقتصر من حيث الدلالة الصّوفية على شارب الخمر، فهو قد يعبر كذلك عن الفيض الإلهي تارة بالمصطلح القرآني (المعصرات) لما تمثله من رمز للحياة والبعث، والجمال الطبيعي الذي يسر الناظر وتطيب بزينته الخواطر بما تحمله من نعم وخيرات وبشائر، كل هذا يحدث داخل نفس الصوفي التي تختصر الوجود وتتخطى الواقع المحدود وتحلق في سماء الكشف وتناجي الخالق المعبود. وهو في حالات أخرى لا يكون رّيّا عن طريق شرب الخمر، إذ يرتبط كذلك بالمطر الذي يشبه في نزوله نزول الوحي بآيات الوعظ الذي تتلقاه البصائر الحية بالتدبر والتفكر، فيتلقاه الجنان بالتصديق والإتباع، والجوارح بالعمل والامتثال.

و « السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطرب الروح وهام القلب.»²

و « الشرب: تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة، لما يرد عليها من الكرامات وتنعمها بذلك، فشبه ذلك بالشرب، لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار مشاهدة قرب سيده.»³

وإذا كان الشعراء قد تغنوا بهذه الخمرة المسكرة، الباعثة على النشوة الحسية - على عكس خمرة "عفيف الدين التلمساني" -؛ فهم إنّما « كانوا يحدثون عن خمر معتصرة من الشعير والعسل والحنطة والأعاب، قد غمّها الثُّجّار في الدّنان حتى تقادم بها العهد. أمّا خمرة التلمساني

1 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 473

2 المرجع السابق، ص: 472

3 المرجع السابق، ص: 493

فإنها ليست مما عهد الشرب والتجر، وذلك أنها لا تعدو أن تكون تلويحا صوفيا ورمزا على مجرد موضوع المحبة وإطلاقه عن الحدود والتعينات وعلوه على أن يتمكن في مكان.¹

فالخمرة الصوفية تختلف عن الخمر الحسية، فهي ليست معصورة من كروم العنب وغيره ممّا تعصر منه الخمر بدلالاتها المعروفة، وإنما هي خمر قديمة في الوجود أزلية، لا تُعصر سمتها اللطافة والتشعشع، وهي باب مفتوح على المعارف الدنية محبوبة عن عالم الحسّ وأذواقه. والكون ككله واقع تحت تأثير حسنها وما هو إلا مظهر من مظاهرها، وهو فإنّ وهي الباقية لا تقنى. بعيدة عن وصف الواصفين لا تحدّها الألفاظ ولا تحيط بها العبارات، غنية عن العالمين وهم المفتقرون إليها، لا تحتل المزج ولا توضع في الدنان، وكؤوسها ليست على شاكلة الكؤوس المخصّصة للشرب الخمر المسكرة المذهبة للعقل المتلفة للحواس.

وقد أجمل "التلمساني" كل هذه الأوصاف المتعالية في خمرته المشهورة منها قوله:

هي الخمر لم تُعرَف بكرم يخصها	ولم يُجلّها راحٌ ولم تعرف الدُّنا
مشعشة يكسو الوجوه جمالها	وفي كل شيء من لطافتها معنى
حضرنا وغبنا عند دور كؤوسها	وعدنا كأننا لا حضرنا ولا غبنا
وأبدت لنا في كل شيء إشارة	وما احتجبت إلا بأنفسنا عنا
ولم تطق الأفهام تعبير كنهها	ولكنها لا ذت باللطافها الحسنى
موانعنا منا حظوظ نفوسنا	فإن قُطعت عنا إليها توصّلنا
تجلت دنّوا واختفت بمظاهر	وجلّت فما أغنى ودقت فما أسنى
وما الكون إلا مظهر لجمالها	أرتابه كل شيء بدا حُسنا
لها القدم المحض الذي شفعت به	بقاء غدا يفنى الزمان ولا تقنى
لقد رُمّت ما لا تستطيع مرامه	وأنى لها حدّ يكيّفها أنى؟!
إليها جميع الكائنات مشوّقة	تزيد افتقارا وهي عنهن ما أغنى. ²

والخمر الصّوفية؛ دلالة العشق الأزلي، ورمز تحرر الصوفي من خراب نفسه وربقة العالمين. فوجوده رهن بخراب وجوده الحسي، في توجّهه إلى محبوبه وأخذ حظّه منه، وشراب العاشق لا ينفع معه نصيح، لأن شاربها مُختار ليأخذ نصيبه منها دونا عن سالكي الطّريق. وليس

1 المرجع السابق، ص: 493

2 جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص ص: 359-360

عند الواعظ ما يضيفه لأن علمه قطرة من بحر علمه، بل إن علم الواعظ (الحافظ) الناتج عن الحفظ، خرافات وأباطيل مقارنة بعلم العاشق الصوفي اللّذي.

لأن « الشراب الصّوفي ليس خمرا تدير الرأس وتثقل الحواس وتضرب غشاوة على القلب، بل هي على العكس، توقظ النفس وتنعش الوجدان وتجلو عين البصيرة وتفتح على القلب أرحب الآفاق.»¹

وفي هذا المعنى يقول "الششتري":

- اذهب إلى حال سبيلك أيها الواعظ، ما هذا النّواح والعيول؟!
- إن قلبي قد حاد عن الطّريق، وأنا أنت فماذا أصابك ودهاك؟
- وانظر إلى حضرة الذي خلقه الله من لاشيء
- فهو مسألة دقيقة لم يحلّها أحد من الخليقة
- وقبلما تحقق شفته الحلوة رغبتني
- فنصائح العالم أجمع، هواء في أذني
- والسّائل في جادتك، غني عن جنات الخلد
- وأسير عشقك متحرّر من كلا العالمين..
- ولو خرّبتني خمر العشق وحطّمتني
- فأساس وجودي عامر بذلك الخراب
- فيا قلب لا تكثر الشّكوى من ظلم الحبيب
- فهو نفسه الذي اختار لك هذا النّصيب ورآه عدلا وإنصافا
- ولا تغتم بهذا العالم، ولا تبعد نصيحتي عن ذاكرتك
- واذهب ولا تقصص الأقاصيص، ولا تنفث السّحر يا حافظ
- لأنني أذكر كثيرا من مثل هذه الأقاصيص والأباطيل.²

وهو معنى البقاء والكمال الذي تكلم فيه الهجويري في "كشف المحجوب" بقوله: « أن الصحو على التمكين والاعتدال يأخذ الصفة الآدمية، وذلك هو الحجاب الأعظم عن الحق تعالى، وأن

1 العوادي، الشّعر الصّوفي، حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص: 200

2 الشيرازي حافظ، أغاني شيراز، (غزليات حافظ الشيرازي)، ترجمة، إبراهيم أمين الشواربي، المشرق للثقافة والنشر، إيران، طهران ط1، 2004، ص ص: 128-129

السّكر يقوم على زوال الآفة، ونقص صفات البشرية، وذهاب تدبيرها واختيارها، وفناء تصرّيفها في نفسها ببقاء القوة الموجودة فيها خلافاً لجنسها، وهذا ابلغ وأتم وأكمل.¹

2- رمز النور:

للنور في الأديان عند الشّعوب قديمها وحدثها رمزيته الخاص كسائر الرّموز، وقد تشابهت تفسيرات رمز النّور على اختلاف المعتقدات. فالنّور في الأديان « رمز التصاعد و الألوهة، (...) يتعارض مع الظلمات، والليل رمز بدئي للشر.²

وفي الأساطير اليونانية الأولى كان الإله "أبولن" « أبهى الآلهة وأكثرهم ضياء ورونقا وإشعاعا، والشمس إله خاص يدعى "هيليس"، يركب مركبته ويجوب أجواز الفضاء وينير الأرض والسّماء.³

وفي بلاد فارس القديمة كانت الزرادشتية تشتهر بتقديس النّار كونها رمز النّور، وتعرف النّار كرمز باسم (أشا) أي (نور الرب)، وكانت الصلوات تقام أمام النّار مع الحرص على إبقائها مشتعلة على الدوام.⁴

و "ميثرا" وهو "إله النّور" في المعتقدات الفارسية القديمة، منقول عن الترجمة الفارسية: (مهر) و « كان الصّباح المرمز للنور الجديد شعار متلقي أسرار هذا الإله (...) وتمثيل "ميثرا" نفسه في آن واحد إلهاً لنور الشّمس وللنور الرّوحاني.⁵

وفي اليهودية الأولى، كانت المعركة الحقيقية هي تلك الحرب التي تشن في قلب كل إنسان، وسوف تنتهي بانتصار النور عند الدينونة.⁶

وغالبا ما تثار مسألة النّور الرّوحاني في المزمور 27 (الله نوري) في أشعيا 4-1 حيث أن المسيح هو النّور في فم النبي سمعان عند إحضار الطفل يسوع إلى المعبد (نور الأم)، لوقا

1 الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص: 414

2 فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1992، ص: 343

3 بربارة فؤاد جرجي، الأسطورة اليونانية، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط2، 2014، ص: 115

4 يُنظر، هوما كاتزيان، الفرس، إيران في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة، ترجمة، أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص: 76-77

5 فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص: 343

6 يُنظر، المرجع السابق، ص: 343

22 - 40 (...). وكان نور في العهد القديم، فإن الكلمة تقود البشر نحو الله وتعطيهم السعادة والحياة والسلام.¹

أما في الإسلام فقد وردت كلمة "نور" في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، منها قوله سبحانه تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35]

ومما يقوله "الطاهر بن عاشور" في تفسير هذه الآية: «وَالنُّورُ: حَقِيقَتُهُ الْإِشْرَاقُ وَالضِّيَاءُ. وَهُوَ اسْمٌ جَامِدٌ لِمَعْنَى، فَهُوَ كَالْمَصْدَرِ، لِأَنَّا وَجَدْنَاهُ أَصْلًا لِاسْتِثْقَاكِ أَفْعَالِ الْإِنَارَةِ فَشَابَهَتْ الْأَفْعَالُ الْمُشْتَقَّةُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْجَامِدَةِ وَأَسْعَدُ إِطْلَاقَاتِ النُّورِ فِي اللُّغَةِ بِهَذَا الْمَقَامِ أَنْ يُرَادَ بِهِ جَلَاءُ الْأُمُورِ الَّتِي شَأْنُهَا أَنْ تَخْفَى عَنْ مَدَارِكِ النَّاسِ وَتَلْتَبَسَ فَيَقِلُّ الْإِهْتِدَاءُ إِلَيْهَا.»²

والمتتبع للخطاب الصوفي لا شك سيلاحظ اتساعا في دائرة معنى النور من حيث الدلالة حتى يصل إلى المعنى الصوفي العرفاني لرمز النور، ليتبين أثر التزكية والذكر على الروح من الفتوحات والمكاشفات. حين تظهر تلك الأسرار وتتجلي المغيبات بقذف نور المعرفة في قلب الصوفي ليبصر في نهاية الطريق بنور البصيرة ما خفي من العلوم والغيوب. لأن النور في الدلالة الصوفية «هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة، ولما سئل رسول الله ﷺ عن الشرح ومعناه في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: 125].

قال: نور يقذفه الله تعالى في القلب.»³

وهو عند "القاشاني" (الكاشاني) على ثلاثة معاني:

1- النور: حقيقة الشيء الكاشف للمستور، ويطلقون بمعنى كل وارد النهي يطرد الكون عن القلب.

1 المرجع السابق، ص: 345، (بتصرف)

2 بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 18، ص: 231

3 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 995

2- **النور الوجودي الظاهري:** هو تجلّي الحق باسمه الظاهر في أعيان الكائنات وصور حقائق الموجودات.

3- **النور الوجودي الباطني:** هو باطن كل حقيقة ممكنة وهو العين الثابتة.¹ وذلك كله يدخل ضمن ما سلف من كلام في حقائق الأشياء وأعيانها الثابتة التي تتجلّى دلالتها للصوفي على هيئتها الحقيقية التي لا يمسه تغير ولا يطرأ عنها التحول في نفسها.

ومن ذلك تفسير "القشيري" لقوله تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35] بقوله: «ويقال نور المطالبة يحصل في القلب فيحمل صاحبه على المحاسبة، فإذا نظر في ديوانه وما أسلفه من عصيانه؛ يحصل له نور المعاينة، فيعود على نفسه باللائمة، ويتجرّع كاسات ندمه، فيرتقى عن هذا باستدامة قصده والتَّنَقِّي عما كان عليه في أوقات فترته. فإذا استقام في ذلك كوشف بنور المراقبة فيعلم أنّه - سبحانه - مَطَّلَع عليه. وبعد هذا نور المحاضرة وهي لوائح تبدو في السرائر. ثم بعد ذلك نور المكاشفة وذلك بتجلّي الصفات. ثم بعده نور المشاهدة فيصير ليله نهاراً ونجومه أقماراً، وأقماره بدوراً وبدوره شمساً. ثم بعد هذا أنوار التوحيد، وعند ذلك يتحقق التجريد بخصائص التفريد. ثم ما لا تتناوله عبارة ولا تدركه إشارة، فالعبارات- عند ذلك- خرس، والشواهد طمس، وشهود الغير عند ذلك محال.»²

وهو ما يذكرنا بمبدأ الفيض والفلسفة الإشراقية في أصولها الأفلاطونية وصولاً إلى فكرة الإشراق الصوفية عند "السهروردي" ومن حذوا حذوه. فقد «رد السهروردي كل شيء في العالم إلى نور الله وفيضه، وهذا النور (الإشراق) وإذا كان العالم قد برز من إشراق الله وفيضه؛ فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراق فإذا تجردنا عن الملذات الجسمية؛ تجلّى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا. وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور.»³

1 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، وتحقيق وضبط، أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبه، عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ج2، ص: 691

2 القشيري، لطائف الإشارات، م2، ص: 369

3 خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص: 131

« وهذه الحكمة (الحكمة الاشراقية): هي عبارة عن مذهب التوفيق في الفلسفة اليونانية الذي انتقل إلى الشرق في كتب الأفلاطونية الجديدة وهرمس وما شابههما، وامتزج بكتب الفرس وغيرهم. وهي فلسفة روحانية لها في نظرية المعرفة مذهب صوفي، وتعبّر عن الله وعن عالم (العقول) بالنور، والمعرفة الإنسانية في هذا المذهب عبارة عن إلهام من العالم الأعلى يصل إلينا بواسطة عقول الأفلاك، وأكبر أصحاب هذا المذهب هم: "هرمس" و"أجاثومين" و"أبندوقليس" و"فيثاغورس" وغيرهم. ولأفلاطون بهذا المذهب أكثر من صلة أرسطو به (...) وقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بهذا المذهب منذ نشأتها.¹»

و« مبدأ الفلسفة الاشراقية وأساسها الأول هو أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات. فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار (...) فالإشراق بمدلوله العميق؛ هو الكشف، أي ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها.²»
والرابط بين رمز الخمر ورمز النور نجده في قول أبي مدين شعيب:

مشعشة يكسو الوجوه جمالها وفي كل شيء من لطافتها معنى

فهو ينبئ من خلال وصف « خمرته العرفانية بالنتشعشع واللطافة ورقة الجوهر، بأن المحبة الإلهية نورانية في جوهرها، لأن موضوعها نور خالص، إنه نور الأنوار. فلا عجب أن ينعكس سناها على سيماء العرفاء والمحبين الإلهيين، وكما أن موضوع الحب الصوفي نور محض فإنه قد لطف بحيث سرى في الأشياء وأخذ في وجد كل صورة من الصور، لأنه هو ما به تعينت الأعيان على الرغم من أنه لا متعين في نفسه.³» وكما أسلفنا فإن العالم قد برز من إشراق الله وفيضه.

وكثيرا ما يُشار به كذلك لـ "محمد ﷺ" لأن الأصل عند الصّوفية أنه أول الخلق ونوره سبق كل نور، وهو بعض نور الله.

جاء في لطائف الإعلام "للقاشاني":

1- نور محمد ﷺ: هو أحد وجوه الروح الأعظم.

1 المرجع السابق، ص: 130

2 المرجع السابق، ص: 127

3 عاطف، جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 363-364

2- **النور الأحمدى:** هو التجلي الواحد الأحد، وهو التجلي الأول الذي عرفت بأنه عبارة الظهور الذات لذاتها في عين واحديتها، فلكونه أول التعينات قال ﷺ (أول ما خلق الله نوري). أي أول ما قدر على الأصل الوضع اللغوي وهو - أعني هذا التجلي الأول - لما كان هو أصل جميع الأسماء الإلهية (...) كان هو أبا الأرواح.

3- **نور الأنوار:** هو محمد ﷺ لما عرفت من كون نوره الذي هو التجلي الأول هو أصل جميع الأنوار.¹

وقد جعل "ابن عربي" محمداً أو بالأحرى قلب محمد ﷺ مصدر النور للكون كله في تفسير الآية السابقة (كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة) من سورة النور، معلّقاً عليها بقوله: « يعني مصباح نور نبينا محمد ﷺ، فقد جعله مصباح مشكاة الوجود، فشبه الكون بالمشكاة وسيّدنا محمد ﷺ بالزجاجة، والنور الذي هو قلبه بالمصباح، فأشرق نور باطنه على ظاهره كإشراق المصباح في الزجاجة.. فصار نور المصباح ناراً، والزجاجة نوراً لصفائها فصار نوراً.»²

ثالثاً: الرمز الإنساني:

ونقصد به تلك الألفاظ المعبر بها عما يتعلق بالإنسان ومواجيده وما يدور في فلكه مما يتعلق به من أفكار ونظريات وجودية، لها رؤيتها العامة أو الفلسفية الخاصة تشمل الإنسان وعلاقته بالكون ومكانته في الوجود وما تعلق ذلك، ونذكر من هذه الرموز على سبيل المثال لا الحصر رمزين أساسيين هما: رمز الإنسان ككل، ورمز المرأة خاصة.

1- رمز الإنسان:

الإنسان في الدلالة اللغوية الوضعية والمعجمية منها بالذات، له أكثر من مفهوم وتعريف. منها ما جاء في "تهذيب اللغة" « وإنسانٌ في الأصل: إنسيان وهو فعليان من الإنس، (...) وإنما قيل في الإنسان: أصله إنسيان لأنّ العرب قاطبةً قالوا في تصغيره أنيسيان، فدلت الياء الأخيرة

1 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، ج2، ص: 691

2 ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق، رياض العبد الله، دار القلم، للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1985، ص: 86

على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر الإنسان في كلامهم. وقال أبو الهيثم: الإنسان أيضا: إنسان العين، وجمعه أناسي.¹

وفي تعريف قريب من هذا ما ورد في "المصباح المنير" جاء: « وَالْإِنْسَانُ مِنَ النَّاسِ اسْمٌ جِنْسٌ يَقَعُ عَلَى الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، وَاخْتَلَفَ فِي اسْتِقَاقِهِ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى زِيَادَةِ النُّونِ الْأَخِيرَةِ. فَقَالَ الْبَصَرِيُّونَ مِنَ الْأَنْسِ فَالْهَمْزَةُ أَصْلٌ وَوَزْنُهُ فَعْلَانٌ، وَقَالَ الْكُوفِيُّونَ مُشْتَقٌّ مِنَ النَّسِيَانِ فَالْهَمْزَةُ زَائِدَةٌ وَوَزْنُهُ إِفْعَانٌ عَلَى النَّقْصِ وَالْأَصْلُ إِنْسِيَانٌ عَلَى إِفْعَلَانٍ، وَلِهَذَا يُرَدُّ إِلَى أَصْلِهِ فِي التَّصْغِيرِ فَيُقَالُ أَنْيْسِيَانٌ. وَإِنْسَانُ الْعَيْنِ حَدَقْتُهَا وَالْجَمْعُ فِيهِمَا أَنْاسِي.²»

وفي "مقاييس اللغة" دالتين أخريين بمعنى الظهور وعدم الخفاء، وكذا الاستئناس وعدم الاستحاش.

« (أَنَسَ) الْهَمْزَةُ وَالنُّونُ وَالسَّيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ ظُهُورُ الشَّيْءِ، وَكُلُّ شَيْءٍ خَالَفَ طَرِيقَةَ التَّوَحُّشِ. قَالُوا: الْإِنْسُ خِلَافُ الْجِنِّ، وَسُمُّوا لِظُهُورِهِمْ. يُقَالُ: أَنْسْتُ الشَّيْءَ: إِذَا رَأَيْتُهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿ فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا ﴾ [النساء: 6]. وَيُقَالُ: أَنْسْتُ الشَّيْءَ: إِذَا سَمِعْتُهُ. وَهَذَا مُسْتَعَارٌ مِنَ الْأَوَّلِ.

قَالَ الْحَارِثُ:

أَنْسْتُ نَبَأَةً وَأَفْرَعَهَا الْقُـ نَاصُ عَصْرًا وَقَدْ دَنَا الْإِمْسَاءُ

وَالْأَنْسُ: أَنْسُ الْإِنْسَانُ بِالشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَسْتَوْحِشْ مِنْهُ.³

ودلالة المعنى الاصطلاحي للمفهوم الإنساني للإنسان؛ لا تخفى على أحد من حيث الدلالة الطبيعية كونه يقع تحت جنس الحيوان عموما، ويتسم بصفة العقل والنطق خصوصا.

ومن جهة حقيقته الإنسانية ودلالته الرمزية، يذهب "عبد الرحمن بدوي" في كتابه "الإنسان الكامل" إلى حقب بعيدة وأزمان غابرة في التراث الإيراني بالاعتماد على استقرار الروايات الإيرانية القديمة عن أصل الإنسان ودلالته من حيث كونه نموذجا أول للإنسانية ومجموع

1 الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، ص: 61

2 أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط2، د، ت، دار المعارف، القاهرة، ص: 25-26

3 أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، ص: 76

النَّفوس من جهة طبيعته الإلهية. وهو في ذات الوقت مميز من الألوهية العليا من جهة تمثيله للحياة الفانية، وأنه ليس من القديسين الخالدين. كما أن هذه الماهية الإلهية قد أظلم معناها الأصل.¹

أمّا في الخطاب الصّوفي فإنّ الإنسان (بشقيه البدن والروح) اكتسب دلالة أخرى وأصبح رمزا للوسطية بين عالمين اثنين هما: العالم المحسوس وعالم الأرواح، وصفة الإنسان إنما تتحقق باتصال الروح مع البدن، وإنما تظهر الصفات المميزة حسب قوة النفس المسيطرة (النفس الأمارة، النفس اللوامة ثم النفس المطمئنة)، فالبدن مجرد من الروح لا يتعدى إحدى صفات البشرية. ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ﴾ [سورة، ص: 71]. لذلك لم يكن الله سبحانه وتعالى ليطلب من الملائكة السجود لهذا القالب الإنساني ككتلة طينية جوفاء إلا بعد أن ينفخ فيه من روحه التي تمنحه هذا الحق، تقديسا لما حل به من روح الله، لما أضفت عليه من صفاته الملكوتية النورانية: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾، [ص: 72].

فكان السجود بعد النفخ في هذا البشر المخلوق، ولهذا دلالة مهمّة كانت حجة على عدم سجود إبليس ورؤيته القاصرة، قال فيها "ابن عربي":

نشأت حقيقة باطن الإنسان	ملكا قويا ظاهر السلطان
ثم استوت في عرش آدم ذاته	مثل استواء العرش بالرحمان
فبدت حقيقة جسمه في عينها	وبها انتهى ملك الوجد الثاني
وبدت معارف لفظه في علمه	عند الكرام وحامل الشّنان
فتصاغرت لعلومه أحلامهم	وتكبر الملعون من شيطان
باؤوا بقرب الله في ملكوته	إلا الشويطن باء بالخسران. ²

كون الإنسان أصبح محل تكليف بصفته: « لطيفة ربانية روحانية خلقت في عالم اللاهوت في أحسن تقويم، ثم ردت إلى عالم الأبدان، الذي هو أسفل في نظام سلسلة الوجود، وتلك اللطيفة هي: المكلف، والمطيع والعاصي، والمثاب، والمعاقب. »³

1 بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص: 32

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرست، احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج1، ص: 187

3 لطف الله بن عبد العظيم خوجة، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2009، ص: 22

« وذلك أن ماهية الإنسان وحقيقته لا تكون بدونهما، فقد نصنع تمثالا من حجر على هيئة إنسان؛ لكن لا يمكن لنا أن نسميه إنسانا، لأنه لا روح له. وهكذا الأرواح التي بها الحياة لا تُسمى بمفردها إنسانا، حتى تتعلق بالبدن. فالإنسان مجموع الروح والجسد، وبعضهم يسميه: حي ناطق أو حيوان ناطق، فالحي والحيوان لوجود الروح فيه، والناطق بكلام مرتب لا بد له من آلة العقل، وهو من البدن وله تعلق بالروح. وبدون هذا الشمول يكون التعريف ناقصا.»¹

فما أعطى صفة الإنسان ودلالاتها لهذا الجسد كما يقول الكفوي: « ثم اعلم بأن الذي هو إنسان هو في الحقيقة أجزاء لطيفة سارية في هذا البدن، باقية من أول العمر إلى آخره.»²

وقد كان الإنسان رمزا يمثل في أغلب الديانات والمذاهب حلقة الوصل بين العالم المحسوس من ناحية الجسد والعالم النوراني من ناحية الروح، وهو لا يقتصر على الفكر الصوفي الإسلامي وحسب، بل نجد امتداده وجذوره في الفكر الغنوصي متمثلة في فكرة نظرية الإنسان الإلهي والتي « قدمها ونماها "ريتسنشتين"، من خلال أهم وثيقتين هما: "البويماندرس" "poimanders" الذي يكون السفر الأول من مجموع كتب الهرمسية، ثم الخطبة النعسانية التي حفظها لنا "هبوليت" "Hippolyt".»³

و« تابع "ف.بوست" هذا العمل مستعينا بمجموع الكتب الغنوصية، وكشف عنه في الكتب المنداعية والمانوية بالقدر الذي كانت به هذه الأخيرة معروفة، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية.»⁴

ومؤدى « الفكرة الرئيسية في البويماندرس: هنا ينشأ عن أبي الأشياء كلها، عن النوس (العقل) الأنثروبوس (الإنسان) المساوي له في الماهية. وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى من كل مهيمن على الفلك حظا من طبيعته.»⁵

وفي كتاب التعريفات يقول الجرجاني مفرقا بين الإنسان والإنسان الكامل، أي الإنسان كحيوان والإنسان الرمز: « الإنسان هو: الحيوان الناطق، الإنسان الكامل هو: الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية والكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية (...) فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير وحقائقها بعينها ونسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه، وإن النفس

1 المرجع السابق، ص: 24

2 الكفوي، الكليات، ص: 199

3 بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام، ص: 32-33

4 المرجع السابق، ص: 33

5 المرجع السابق، ص: 33

الكلية قلب العالم الكبير، كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى الإنسان بالعالم الكبير.¹

ومختصره « الإنسان الصغير لأنه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها فخرج على صورته العالم مع صغر جرمه، والعالم على صورة الحق، فالإنسان على صورة الحق.² »
وعليه فكثير ما يتمثل المتصوفة بالبيت القائل:

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

هذا الجُرمُ الصَّغير الذي تكلم عنه الصَّوفية كثيرا دون بيان دلالاته، يبينه لنا "ابن عربي" ويفسره ويوضح السبب على الجزم والقطع في كون الإنسان حامل لهذا المعنى وهذه الدلالة .
يقول "ابن عربي": « ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها وخربت الدنيا بانتقاله عنها، علمنا قطعاً أنَّ الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وأنه الخليفة حقا، وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كله من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وجماد ونبات وحيوان، إلى ما خص به من علم السماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه.³ »

و« البويماندرس على هذا النحو: وهو الإنسان الأول يحتوي في داخل نفسه على المعادن الممثلة للكواكب، وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه. ثم يشاهد - وهو ينظر إلى أسفل - صورته في المادة ويولع بها وينساق إليها، وبهذا يصبح في قيود الطبيعة الخسيسة، وعن طريق هذا تفسر طبيعة الإنسان المزدوجة: فهي ذات أصل إلهي، وبطبيعتها حرة، ومع ذلك فإنها مغلوطة إلى العالم السفلي.⁴ »

ويذهب "ابن عربي" مذهبا آخر، يجعل من هذا الإنسان الركن الركين والأساس المتين الذي يقوم به هذا العالم، وأنه العمد الذي تقوم عليه السَّماء مادام موجودا لم يدركه الفناء، فإذا فني ولم يبق منه شيء زال هذا الوجود الوجود.

ذلك بأنه - كما يقول "ابن عربي" - « أقام سبحانه هذه الصَّورة الإنسانية بالحركة المستقيمة صورة العمد الذي للخيمة، فجعله لقبّة هذه السموات، فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه فعبرنا

1 التعريفات، ص: 17

2 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 111

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص: 193

4 بدوي عبد الرحمان، الإنسان الكامل في الإسلام ، ص: 34

عنه بالعمد، فإذا فنيت هذه الصّورة ولم يبق منها على وجه الأرض أحد متنفّس، وانشقت السّماء فهي يومئذ واهية لأنّ العمَد زال، وهو الإنسان.¹

ليصبح الإنسان في معتقد الصوفية نموذجاً ورمزاً للعالم ككل بشقيه الدنيوي والأخروي وهذا ما قال به الهجويري من أن « الإنسان أنموذج العالم، والعالم اسم الدارين.² »

2- رمز المرأة:

تعدّدت المفاهيم الرّمزية للمرأة في التاريخ القديم بدءاً من اليونان حيث « صوّرت "أفروديت" في أدبيات أعظم أدباء اليونان "هوميروس" و "منوموس" و "سافو" على أنّها المثل الأعلى للجمال والشّباب والجنس، وأن سلطانها يشمل المخلوقات جميعها، وأنّها إلهة الآلهة التي ليس للحياة قيمة بدونها.³ »

وامتدت فكرة "إلهة الآلهة" إلى عهد الكنيسة لتلعب دورها في استغلال المرأة وممارسة الرذيلة وإعطائها صفة القداسة تحت مُسمّى "البغاء المقدّس".

ففي الكنيسة القديمة وخصوصاً في (معابد الأنثى المقدّسة) كان الاتصال بالمرأة رمزاً للاتصال الرّوحي بإلهة الآلهة، ويتم ذلك عن طريق « الاتصال الجنسي بين الراهبات اللاتي وهبن أنفسهن للآلهة العظمى واللّاتي كن يقمن بشكل دائم داخل المعبد، وبين المصلين والمتعبّدين الذين يأتون لطلب الاتحاد الرّوحي مع إلهة الآلهة، والذي لا يحدث إلا عند اتحادهم الجسدي الكامل مع راهباتها (...) فالعملية الجنسية كانت بمثابة صلاة وعبادة، يتم بواسطتها الاتحاد الجسدي والرّوحي بين كائن بشري وهو الرّجل، وكائنة إلهية وهي الأنثى التي كانت تمثل جزءاً من الآلهة الأنثى العظمى ربة الأرض والكون.⁴ »

وفي عهد قريب من العالم الجديد قبل كريستوف كولومبس، كان يُنظر إلى المرأة في الفن بوجهات نظر متعدّدة.

فكانت « التماثيل الصغيرة للمرأة الحامل أو هي على أهبة النفاس (...) هي رموز للخصوبة.⁵ » وفكرة رمزية المرأة للخصوبة لها أصلٌ كذلك في الأدبيات اليونانية، وتتعلّق بإلهة الآلهة "أفروديت" التي كانت ترمز للتناسل والجنس.

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص: 192

2 الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص: 430

3 محمد إبراهيم سرتي، الأنثى المقدّسة وصراع الحضارات، دار الأوانل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2008، ص: 105

4 المرجع السابق، ص: 96

5 فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص: 243

فتبعاً لهذه الأدبيات « يُذكر أن أفروديت عندما خرجت من البحر كانت أول أرض تضع عليها أقدامها هي جزيرة قبرص، فكانت ما أن تقع قدمها وهي تمشي حتى ينبت العشب الأخضر في موطن ذلك القدم، كدليل على قوة تأثيرها في النماء والإخصاب.»¹

« وقد كان هناك الكثير من آلهات الشعوب القديمة وهي ربّات على عرش أو واقفة، ولها أحيانا تصفيفة شعر عالية وذات بطن واسع، وهي كانت في الوقت نفسه رموزاً للخصوبة بالنسبة للأرض (أرض، أم)، والخصب بالنسبة للقبيلة والقطعان (ربّة، أم). فالبشرية لم تر في البدء سوى الدور الوحيد للمرأة في نقل الحياة.»²

وعلى عكس ذلك كانت المرأة في الديانات القديمة كذلك رمزا للرجس والنّجس والرذيلة والشر. مما أدى بالمجتمعات كالأشوريين والإغريق والهنود إلى سلبها حقوقها وعزلها عن العالم بإبقائها حبيسة البيت لا تشارك في شؤون الحياة المهمّة، ولا تخالط الرجال لا من قريب ولا من بعيد، وكانت تقبع تحت سلطة زوجها إن كانت متزوجة وتخضع لسلطانه أو سلطان ولي أمرها إن كانت غير متزوجة.

أمّا عن المرأة في المعتقد اليهودي فإنها كانت رمز الشرّ والبلاء « ملعونة أبدية من طرف الإله، لأن الذنب قد بدأ من طرفها وهي التي تسبب للرجال الموت. ويعتبر اليهود المرأة مسؤولة عمّا يرتكبه الرجل من أفعال شريرة، لذلك فإنّها عندما تقع فريسة المرض ينبغي عليها أن تسجن نفسها في بيتها فلا تلمس أية آنية من أواني البيت حتى لا ينتقل الشرّ إلى تلك الأواني.»³

وعلى خلاف ما هو سارٍ في الوضع الطّبيعي والدّلالة العامة - من جهة الطّبع - من أن المرأة رمزُ الاعوجاج وفساد الطّبع كونها خلقت من ضلعٍ أعوج مما يصعب معه تقويمها.

و للمرأة في الإسلام مكانتها واحترامها وصلت إلى حد الحرص على صيانتها والحفاظ عليها وعدم إهانته، وقد جعل الرسول الكريم ﷺ حسن معاملة المرأة من مكارم الأخلاق، وسوء معاملتها دليلاً على اللؤم وسوء الخلق حيث قال: ((النساء شقائق الرجال، ما أكرمهن إلاّ كريم وما أهانهن إلاّ لئيم.))

1 سرتي، الأنثى المقدسة، ص: 105

2 فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص: 244

3 كيال باسمه، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د، ط، 1981، ص: 48

كما جعل مقياس القرب منه يوم القيامة هو لطف الرجل بأهل بيته ، فقال ﷺ: ((أقربكم مني مجالساً يوم القيامة ، أطفكم بأهله.))

لذلك فإن "ابن عربي" يرفع عنها هذا المفهوم ويزيحه إلى معنى آخر ذو دلالة أكثر إنسانية وأرفع درجة كونها رمزاً للحنو والعاطفة حتى وإن قصرت في الدرجة عن منزلة الرجل. يقول "ابن عربي": « فاستخرج من ضلع آدم من القصيري حواء، فقصرت بذلك عن درجة الرجل (...)، وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع لتحنو بذلك على ولدها وزوجها. فحنو الرجل على المرأة حنوّه على نفسه لأنّها جزء منه، وحنو المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع. والضلع فيه انحناء وانعطاف.»¹

والغريب في المسألة هو ما ذهب إليه من أن شوق الرجل إلى المرأة إنّما هو شوقه إلى نفسه، كونها خلقت من ضلعه وأنّها بعض منه، وأنّ اتصاله بها إنّما هو اتصال بذات الله عزّ وجل. وهي تقريباً نفس فكرة "الأنثى المقدّسة" في الكنيسة التي مرت بنا.

يقول "ابن عربي": « ولما أحبّ الرجل المرأة طلب الوصلة، أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاعتسال منه، فعمت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنّه يلتدّ بغيره فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه.»²

ولعل ما يجمع بين الفكرتين هو القول بالاتصال الروحي والاعتقاد بالحضور الإلهي في صورة المرأة وجمالها، وأن المرأة عند المتصوفة تمثل التجلّي الأكمل للجمال. وعليه يقول "ابن عربي" بالانصراف عن ملاحظة الجمال المادي إلى الجمال الروحي في هذا الاتصال، إذ أنّ الجمال الإلهي عند "ابن عربي" يكتمل في هذا الكائن الأنثوي « فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل (...) إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمل.»³ كما يقول.

وهو ما يتفق مع رؤية "أفلاطون" لمسألة الحب الحسيّ والروحي. حيث يرى بأن الحب الجنسي يمكن أن يكتسب معنى روحياً إذا انتقل المحب من الصورة الجسمية إلى إدراك الجمال الإلهي

1 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص: 192

2 ابن عربي، فصوص الحكم، بقلم، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، د، ط، د، ت، ج1، ص: 217

3 المرجع السابق، ص: 217

الذي يجلب عن الكيف، فالحب في نظر "أفلاطون" إنما هو حب الجمال، وهذا الجمال ليس حسياً بل هو معنوي روحي.¹

لأن الجمال من وجهة نظر أفلاطون: «أمرٌ إلهيٌّ أزليٌّ موجودٌ في عالم العقل غير قابلٍ للتغير، قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام، فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئاً على مثال ما عهدته في العوالم العقلية وهي عالم المثل مالت إليه، لأنه مألوفها من قبل هبوطها».²

هذه الدلالة بشقيها الحسي والجمالي، اتخذت منحى صوفياً وأصبحت المرأة بذلك رمزا عرفانيا وظفه المتصوفة في أشعارهم، للتأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني، أو بتعبير أصح وأدق؛ للتعبير عن الأول بالثاني، والتعبير عن العشق الروحي من خلال أساليب غزلية يشار بها إلى رؤية الجمال الإلهي، الجمال المطلق والحسن الأوحى على الإطلاق الذي لا يختص به إلا من أوجده، الذي لا يجب تقييده والميل عنه بملاحظة غيره، وهو ما شكّل المادة الأدبية والشعرية في الخطاب الصوفي.

يقول "ابن الفارض" في تائيته "نظم السلوك":

وصرّح بإطلاق الجمال ولا تقلّ	بتقييده ميلاً لزخرف زينة
فكلّ مليح حسنه من جمالها	مُعَارٍ له، بل حسنٌ كلّ مليحة
بها قيس لبنى هام، بل كل عاشقٍ	كمجنون ليلى أو ككثير عزة
فكلّ صبا منهم إلى وصف لبسها	بصورة حسنٍ لاح في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر	فظنوا سواها، وهي فيها تجلّت

إلى أن يقول:

وتظهرُ للعشاق في كل مظهرٍ	من اللبس في أشكال حسن بدیعة
ففي مرّةً لبني وأخرى بثينة	وآونة تدعى بعزّة عزت
ولسن سواها لا ولا كنّ غيرها	وما إن لها في حسنهما من شريكة. ³

1 يُنظر، إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، ص: 45

2 تفسير التحرير والتنوير، ج 3، ص: 226

3 ابن الفارض، الديوان، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1913، ص ص: 37-38

وتطالعنا كتب الباحثين عن بواكير هذا النوع من الخطاب الذي يربط بين الحب الحسي والحب الإلهي أو السماوي بالقول بأن: « من بين الدارسين يذهب "هانز شيدر" إلى أن الأدب الفارسي كان أسبق من الأدب العربي في إحداث هذا التأليف التركيبي بين الشعر الديني والشعر الدنيوي، بين الحب السماوي والحب الأرضي. وزعم "شيدر" أن المؤسس الحقيقي لهذا الأسلوب هو شيخ خراسان "أبو سعيد ابن أبي الخير" المتوفي سنة 440 هـ 1048م، وأن العطار قد نمى هذا الأسلوب الجديد حتى صار ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية.¹»

ولكن منهم من يرى بأن رمز المجنون عند الصوفية (مجنون ليلي) يجعل من الشعر العربي أسبق تاريخياً في التأسيس لهذا النوع من الأدب والشعر، وهو ما قال به بعض الدارسين من أن "الشبلي" أسبق من "ابن أبي الخير" بما ينيف على القرن، حيث كان يحدث في مجلسه عن شخصية المجنون الرمزية في إشارة إلى بواكير تحول الحب العذري إلى حب صوفي، حيث أشرت شخصية "ليلى" دلالة صوفية.²

فكانت أشعاره مليئة بهذا الغزل المشبوب بالعاطفة والحنين إلى المحبوب، والشوق إلى لقائه والنظر إليه.

من ذلك قوله معبراً عن هذا الجمال الأسر:

لها في طرفها لحظات سحر ثميتُ بها وتحيى من تريد
وتسبى العالمين بمقلتيها كأن العالمين لها عبيد.³

وهو الذي يعلل نفسه بالصبر والتجمل ويمسك دموعه خوفاً من أن تفيض بحورا في قوله:

أقل ما بي فيك وهو كثير وأزجر دمعي فيك وهو غزير
وعندي دموع لو بكيت ببعضها لفاضت بحورٌ بعدهنّ بحور
قبور الورى تحت التراب وللهى رجال لهم تحت الثياب قبور
سأبكي بأجفان عليك قريحة وأرنو بألحاظ إليك تشير.⁴

1 عاطف، جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 134 - 135

2 يُنظر، المرجع السابق، ص: 135

3 الشبلي، أبو بكر، الديوان، جمع وتحقيق، كامل مصطفى الشبيبي، دار التضامن، بغداد، ط1، 1967 ص: 95

4 المرجع السابق، ص: 102

وكل ما يشير إليه الصوفية من أسماء النساء وصفاتهن ما هي إلا إشارة إلى الواردات الإلهية والصفات الربانية.

وذلك ما أقره "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق"، من أن ثناءه على صفات "النظام" ومدح خصالها الكريمة وهمتها العالية ما هي إلا كذلك.

يقول "ابن عربي": « فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير.»¹

شارحا سبب لجوئه إلى ذلك ردّا على المنكرين على البعض ممن تشببوا بالذات الإلهية لإيصال الفكرة بما يجذب النفوس إلى الكلام الرقيق والنظم الرائق.

فيقول: « وشرحت ما نظمته (...) من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف.»²

منشدا في ذلك قوله منبها فيه إلى الانصراف عن ظاهر القول وطلب الباطن منه:

كلمما أذكره من طلل	أو مغان أو ربوع كلما
وكذا إن قلت: ها أو قلت: يا	و ألا إن جاء فيها أو أما
وكذا إن قلت: هي أو قلت: هو	أو هُمو، أو هنّ جمعا، أو هما
وكذا السحب إذا قلت: بكت	وكذا الزّهر إذا ما ابتسما
أو أنادي بحداة يمموا	بانة الحاجر أو ورق الحمى

إلى أن يقول:

أو نساء كاعبات نُهْدِ	طالعَات كشموس، أو دُمى
كلّما أذكره مما جرى	ذكره أو مثله أن تفهما
من أسرار وأنوارٌ جلت	أو علت جاء بها ربُّ السّما

1 ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005، ص: 24

2 المرجع السابق، ص: 25

لفؤادي، أو فؤادٌ من له مثل ما لي من شروط العلما
صفةٌ قدسية علوية أعلمت أن لصدقي قَدَمَا
فاصرف خاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلم¹

فالحب الحسي عند الصّوفية ما هو إلا معادل موضوعي للحب الإلهي، وهو ليس من جنس محبة الخلق بعضهم بعضاً من وجهة نظرهم.

وتتضح الفكرة أكثر من خلال قول "الهجويري": « ولا يجوز أن تكون محبة العبد للحق من جنس محبة الخلق لبعضهم بعض، لأن تلك ميل إلى الإحاطة بالمحبوب وإدراكه، وهذا حكم صفة الأجسام، ومحبو الحق تعالى مستهلكون في قربهم لا طالبون لكيفيته لأن الطالب قائم بنفسه في المحبة والمستهلك قائم بالمحبوب.»²

من ذلك قول "ابن الفارض" مستهلك بكليته في الحق تعالى، لا يريد فكاكاً ولا يبغى سراحاً ولا ينفع معه لوم لائم ولا يلتفت إلى ناصح ولا يراعي عاذلاً:

يا ساكني نجدُ أما من رحمةٍ	لأسير إلف، لا يريد سراحاً
هلا بعثم للمشوق تحية	في طي صافية الرياح رواحاً
يحيا بها من كان يحسب هجركم	مزحاً، ويعتقد المزاح مزاحاً
يا عاذل المشتاق جهلاً بالذي	يلقى ملياً، لا بلغت نجاحاً
أُتعبت نفسك في نصيحة من يرى	أن لا يرى الإقبالا والإفلاحاً
أقصر، عدمتك، واطرح من أثخنت	أحشاءه النّجل العيون، جراحاً
كنت الصديق، قبيل نصحك مُغرماً	أرأيت صباً يآلف النّصاحاً
إن رمت إصلاحاً، فإنّي لم أرُ	لفساد قلبي في الهوى إصلاحاً ³

وهو جمال تجلت صفات الحق في صفاته، ويستوجب توحيد من أنشأه لأنه يعكس بديع صنعه وألطفه في نظر "الجيلي" الذي يقول في "نادرته العينية":

وكل كحيل الطرف يقتل صبه بماض كسيف الهند حالاً مضارع

1 المرجع السابق، ص ص: 25-26

2 الهجويري، كشف المحبوب، ج2، ص: 551

3 ابن الفارض، الديوان، دار صادر بيروت، ص: 124

وكل اسمرار في القوائم كالقنا	عليه من الشعر الرسيل شرائع
وكل مليح بالملاحة قد زها	وكل جميل بالمحاسن بـارِع
وكل لطيف جلّ أو دق حسنه	وكل جليل فهو باللفظ صادع
محاسن من أنشأ ذلك كله	فوجد ولا تشرك به فهو واسع ¹

رابعاً: الرمز الطبيعي:

كما مرّ بنا في المبحث السابق؛ فقد تغنى الشعراء منذ القديم بالطبيعة و فتنوا بجمالها. كما عبروا بها عن أحولهم ومواجدهم وما يختلج في نفوسهم، وقد تعددت الرموز الطبيعية وتنوعت على حسب الحال المعبر عنها والمعنى المراد بها من ذلك:

1- رمز الليل:

من تلك الأحوال المعبر عنها قديماً حالة الضيق والوحشة عند امرئ القيس في معلقته المشهورة في قوله:

وليل كموج البحر أرخى سدوله	على بأنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه	وأردف إعجازاً وناء بكلل
ألا أيها الليل الطويل الا أنجلي	بصبح وما الإصباح منك بأمثل
فيا لك من ليل كأن نجومه	بكل مُغار القتلِ شُدَّتْ بيدل ²

وسبق القول بأن "امرئ القيس" استعمل رمز الليل الجاثم على صدره معبراً عنه بالناقة عند إناختها التي تسمره على الأرض بإعجازها وكلكلها، ثم ذكر ظاهرة من ظواهر الليل وهي النجوم كرمز آخر يدل على الضيق الشديد كون النجوم لا تظهر إلا في الليلة الظلماء شديدة السواد.

والقول باحتفاء الشعر العربي من العصر الجاهلي وحتى العصر العباسي بالمحسوس المدرك عن طريق المعاينة الحسية المباشرة للطبيعة - بغض النظر عما استحدث في الشعر

1 الجيلي، النادر العينية، تحقيق، يوسف زيدان، دار الأمين، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص ص: 24- 95

2 أمرؤ القيس، الديوان، ص: 18

الوصفي وتعلقه بالعواطف والمشاعر الذاتية- كان « يلائم التركيب النفسي والإدراكي والعاطفي للعربي القديم.»¹

أما في الخطاب الصوفي فقد تحولت ظواهر الطبيعة إلى رموز تنتظم نسق الكون والوجود وتقتل حباله التي يعتصم بها الصوفي ليحظى بوصل محبوبه، لتصبح هذه المظاهر انعكاسا وتجليا لجمال ذات هذا المحبوب، وما سواه من هذه الظواهر ما هو إلا أغيار عند معانقة الصوفي لأفق الكشف واتحاده بمحبوبه.

من ذلك قول « ابن الفارض محيلا صور الطبيعة المتنوعة في سياق رمزي في تائيته الكبرى:

فإن ناح في الأيك الهزار وغردت جوابا له الأطيّار في كل دوحة
وأطرب بالمزمار مصلحه على مناسبة الأوتار من يد قينة
وغنت من الأشعار ما رقّ فارتقت لسدرتها الأسرار في كل شدة
تنزهت في آثار صنعي منزها عن الشرك بالأغيار جمعي وأفتي.²

وأصبحت بذلك رموز الطبيعة تصب في صهارة التعابير الصوفية لتشكل في النهاية قوالب المفاهيم والإشارات، وما يتعلق بها من دلالات رمزية ذات طابع عرفاني فلسفي. ومن هذه الرموز ليل "امرئ القيس" الذي أصبح يحمل دلالة صوفية خالصة بدل دلالاته الطبيعية المتداولة.

فإذا كانت ظلمة الليل عند امرئ القيس تعبر عن ضيق النفس ووحشتها في البعد عن الحبيبة فإنها في الدلالة الصوفية وحشة النفس ومعاناتها في انقطاعها عن الأصل، وأن هذا العالم - عالم الجسد - الذي صارت إليه أصبح لها بمثابة الليل الجاثم بسواده على صدر امرئ القيس. وهو مرادف لظلمة الليلة شديدة السواد - يرمز إلى البدن الذي هو: « الجوهر الجسماني المظلم في ذاته فإنه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه.»³

فالروح « من وجهة النظر الأفلاطونية كانت تتمتع بوجود روحاني خالص مبرأ عن المادة وذلك في عالم علوي قدسي، وكانت تعي وتفقه، ثم إنها هبطت - لعلّة ما - إلى عالم الحس

1 عاطف، جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 287

2 المرجع السابق، ص: 294

3 التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص: 1732

المتغير المتمثل في البدن المادي الغليظ عقابا لما اقترفته من آثام في عالمها العلوي، فهي حبيسة في هذا الجسم المظلم.¹

وكون النفس نورانية الأصل، فإن ما يتكشف لها من معارف وما يلوح في أفقها من بوارق حدسية، ما هو إلا رجوع صدى من عالمها النوراني، وذاكريات راسخة تلمع في أعماقها من حين لآخر. وقد عبر كثير من الصوفية - والشعراء منهم خاصة- عن هذه الحالة الاسترجاعية لمتراكمات تلك المشاهد والمعارف السابقة في عالم القدس، وفي هذا المعنى يصب قول ابن الفارض في تائيته الكبرى:

وقل لي من ألقى إليك علومه
فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى
وما هي إلا النفس عند اشتغالها
تجلت لها بالغيب في شكل عالم
ولو أنها قبل المنام تجردت
ومنه قول ابن سينا في عينيته ذائعة الصيت:

هبطت إليك من المحل الأرفع
محجوبة عن كل مقلة عارف
وصلت على كره إليك وربما
تبكي إذا ذكرت ديارا بالحمى
إذ عاقها الشَّرْكُ الكثيف وصددها

إلى أن يقول:

فلأي شيء أهبطت من شاهق
إن كان أهبطها الإله لحكمة
فهبوطها إن كان ضربة لازب
فكأنها برق تألق بالحمى

سام إلى قعر الحضيض الأوضع
طويت عن الفطن اللبيب الأروع
لتكون سامعة بما لم تسمع
ثم انطوى فكأنه لم يلمع.³

1 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 104 - 105

2 ابن الفارض، الديوان، ص: 62 - 63

3 عاطف، جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص: 300 - 301

والليل في الدلالة الصوفية، هو تلك الشهوات والأهواء التي تغشى نفس العبد فتحجب القلب وتمنعه من الوصول إلى ربه، وهذه الأهواء والشهوات هي بحر الظلام المتلاطم الذي يخوض في لجته أصحاب الأهواء المانعة من رؤية سواحل الأنوار.

ومنه تفسير "القشيري" لقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل: 1] بقوله: «والليل لأصحاب التحير، يستغرق جميع أقطار أفكارهم فلا يهتدون الرشد.»¹

2- رمز الحديقة والشجرة:

أ- الحديقة:

كان للحديقة كذلك في المعتقدات والديانات القديمة رمزها المشترك بين كل الديانات من حيث كونها نموذجا مصغرا للجنة أو الجنان.

فالحديقة رمز الفردوس عند الفرس، إذ الحديقة في الإيرانية القديمة تسمى "بارادوس" "Parados"، وقد أعطيت في الإغريقية "باراديزي"، ثم في اللاتينية "بارديزوس". كذلك يطلق على الكنيسة الكبريتان المسيحية. كان لهما أمام واجهتهما المفصولة بحاجز، حديقة ومكان لدفن المؤمنين ويسمى "باردينريوم".²

وهي كذلك في الدين الإسلامي في تعبيره عن البساتين والحدائق الدنيوية وكذا جنة السماء. ومنه قوله تعالى: ﴿أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: 266]. وقوله: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ [الكهف: 35]. واجتمع لفظ الجنة بالفردوس في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: 107].

وهي بما تحويه من مظاهر الجمال، من أشجار ومياه وطيور وورود، انعكاس للجمال الإلهي وتجليا للحق سبحانه تعالى، لذلك كانت الحدائق ملجأ للصوفية يأنسون بها، كما يأنس المحب بوجه محبوبه.

« يقول الدكتور ثروت عكاشة: شغلت الحديقة فكر متصوفي الإسلام أكثر مما شغلت فكر غيرهم من المسلمين، فهي مفزعهم الأول في الحياة، حلمهم الكبير في الآخرة.»³

1 القشيري، لطائف الإشارات، ج3، ص: 426

2 يُنظر، فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص: 413

3 إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، ص: 68

« و إذا كانت الخمرة رمز الفناء والتوحد مع ذات الحق، فإن الحديقة رمز السكون والأبدية رمز المحبة والخلود، يقول عمر الخيام في إحدى رباعياته:

- اجعل الكرامة زادا لحياتي المضمحلة

- وإذا مت فغسلني بالنبيد

- ثم مدد جسدي في ظلال الورق الحي

- في مكان غير مأهول بركن في حديقة.¹

ب- الشجرة:

في اللغة: « (شَجَر) الشَّيْنُ وَالْجَيْمُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ مُتَدَاخِلَانِ، يَقْرُبُ بَعْضُهُمَا مِنْ بَعْضٍ وَلَا يَخْلُو مَعْنَاهُمَا مِنْ تَدَاخُلِ الشَّيْءِ بَعْضِهِ فِي بَعْضٍ، وَمِنْ عُلُوٍّ فِي شَيْءٍ وَارْتِفَاعٍ.²

واصطلاحاً: « الْوَاحِدَةُ شَجَرَةٌ، وَهِيَ لَا تَخْلُو مِنْ ارْتِفَاعٍ وَتَدَاخُلٍ أَغْصَانٍ. وَوَادٍ شَجَرٌ: كَثِيرُ الشَّجَرِ. وَيُقَالُ: هَذِهِ الْأَرْضُ أَشْجَرُ مِنْ غَيْرِهَا، أَيْ أَكْثَرُ شَجَرًا. وَالشَّجَرُ: كُلُّ نَبْتٍ لَهُ سَاقٌ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: 6]. وَشَجَرَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْأَمْرِ، إِذَا اخْتَلَفَ أَوْ اخْتَلَفُوا وَتَشَاجَرُوا فِيهِ، وَسُمِّيَتْ مُشَاجِرَةً لِتَدَاخُلِ كَلَامِهِمْ بَعْضِهِ فِي بَعْضٍ. وَاشْتَجَرُوا: تَنَازَعُوا. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65].³

وفي القديم اعتبرت الشجرة رمز الحياة، لمشابتها في نموها مراحل نمو الإنسان وحياته حيث يبدأ صغيراً ثم يكبر، كما هو حال الشجرة.

وقد صوّرت منذ أربعة آلاف سنة على أنها شجرة الحياة، وكانت في الشرق الوسط والأدنى رمزا للخلود، وتصور غالباً بين حيوانين متقابلين أو غولين، واستثنائياً بين قنطورين يحرسان شجرة الحياة. ولاكتساب الخلود يجب الانتصار على الغيلان، أي الصّراع ضدّ الشرّ.

وقد عرفت كذلك في الأدبيات الفارسية، والمصرية القديمة، ففي نصوص الأهرامات المصرية عرفت شجرة الحياة، منها الموجودة في قبر "تحتوموس" وهي شجرة بأثداء ترضع الفرعون لكي تمنحه الخلود.

1 المرجع السابق، ص ص: 69- 70

2 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص: 527

3 المرجع السابق، ص ص: 527- 528

ودلالة الشجرة في مجملها ترمز للطبيعة والكون، وهي أيضا يشار إليها تحت إسم "القطب الكوني" أو "قطب العالم" الواصلة الأرضي بجذورها والسماوي بفروعها.¹

والمعنى القرآني لدلالة الشجرة الطبيعية واضح بين في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ [يس: 80].

و(الشجرة) في الدلالة الصوفية، بما يتصل بها من فروع وأغصان، هي « الروح الفكري فمن خاصيته أنه يبتدئ من أصل واحد ثم تتشعب منه شعبتان، ثم من كل شعبة شعبتان وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية، ثم يفضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها.² كما أنهم يعنون بها « الإنسان الكامل المشار إليه في آية النور، وهو الشجرة المباركة الزيتونة التي لا شرقية ولا غربية، لا اعتدالها بين طرفي الإفراط والتفريط في الأقوال والأفعال والأحوال.³»

يقول "ابن عربي" في "اصطلاحات الصوفية": « الشجرة: الإنسان الكامل.⁴» « ويطلقون الشجرة على الأسماء الإلهية لتشاجرها وتقابلها، كالغفور والمنتقم، والضرار والنافع، المعطي والمانع.⁵»

ولأن هذه الشجرة عندهم هي أصل الكون وحبّتها "كن" كانت أصل كينونة كل الأشياء وكل الصفات والأعمال والمطالعات والمقامات والأحوال من ثمارها. يقول "ابن عربي": « فمثلتُ شجرة نبتت عن أصل حبة (كن)، وكل ما يحدث في الكون من الحوادث كالنقص والزيادة والغيب والشهادة والكفر والإيمان، وما تثمر من الأعمال وزكاة الأحوال وما يظهر من أزاهير القول والتوق والدّوق ولطائف المعارف، وما تورق من قربات المقربين ومقامات المتقين ومنازلات الصديقين ومناجاة العارفين ومشاهدات المحبين، كل ذلك من ثمرها الذي أثمرته وطلعها الذي أطلعته.⁶»



1 يُنظر، فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ص: 283- 286

2 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 491

3 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، ج2، ص: 441

4 رسائل ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ص: 414

5 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، ج2، ص: 441

6 ابن عربي، شجرة الكون، ص: 49

خامساً: تطور الرمز في التفسير الإشاري (التأويل الصوفي للقرآن الكريم):

التفسير الصوفي قد تأثر إلى حد كبير بأفكار الباطنية ، واستخدم القرآن في تعقيب هدف خاص وهو دعم الأسس العرفانية والفلسفية .
فالتفسير الصوفي شعبة من شعب التفسير الباطني في قالب معين كما أشرنا إليه .
وهو ينقسم إلى : تفسير نظري ، وفيضي .

الأول: التفسير المبني على أصول فلسفية ورثوها من أصحابها ، فحاولوا تحميل نظرياتهم على القرآن الكريم .

الثاني: التفسير الفيضي، وهو تأويل الآيات على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات رمزية تظهر لأرباب السلوك من غير دعم بحجة أو برهان.

وبعبارة أخرى : التفسير الفيضي يركز على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل بها إلى درجة تنهل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف الإلهية .
وعلى كل تقدير فتفاسيرهم من غير فرق بين النظري والفيضي مبنية على حمل القرآن على ما يعتقدون به.¹

وقد اتخذت بعض الدلالات والرموز مفاهيم دلالية تختلف عن مدلولاتها اللغوية المعتادة، ولعل بعض الأمثلة منها تبين المقصود من خلال تأويلاتهم في تفسير بعض آيات القرآن الكريم.

1- تفسير التستري:

لعل أول تفسير ظهر هو تفسير أبي محمد سهل بن عبد الله التستري (200 - 283 هـ) وقد طبع بمطبعة السعادة بمصر عام 1908 هـ ، جمعه أبو بكر محمد بن أحمد البلدي.
ومما ذكره في تفسير الآية ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة ﴾ [البقرة: 35]: « لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي لا تهتم بشيء هو غيري ، قال : فأدم عليه السلام لم يعصم من الهمة والفعل في الجنة ، فلحقه ما لحقه من أجل ذلك ، قال:

1 يُنظر، السبحاني جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق، ط4، 1432 هـ، ص ص: 128- 129

وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكنه قلبه ناظراً إلى هوى نفسه، لحقه التارك من الله مع ما جبلت عليه نفسه، إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره وينصره على عدوه وعليها.¹

ومنه تفسيره قوله تعالى: ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: 96]:

« أول بيت وضع للناس بيت الله عز وجل بمكة، هذا هو الظاهر، وباطنها الرسول يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد من الناس.»²

ومنها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنْبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ ﴾ [النساء: 36]: « أما ظاهرها فالجار الجنب: البعيد الأجنبي، والصاحب بالجنب: هو الرفيق في السفر، وقد قيل الزوجة، وابن السبيل: الضيف. وأما باطنها، فالجار ذي القربى: هو القلب والجار الجنب: هو الطبيعة، والصاحب بالجنب: هو العقل المقتدى بالشرعية، وابن السبيل هو الجوارح المطيعة لله.»³

2- حقائق التفسير للسلمي (330 - 412 هـ):

وهو ثاني تفاسير الصوفية التي ظهرت إلى الوجود، هو تفسير أبي عبد الرحمن السلمي المسمّى بـ "حقائق التفسير" وكان شيخ الصوفية ورأئدهم بخراسان، وله اليد الطولى في التصوف.

قال في تفسير الآية من قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: 66]: « قال محمد بن الفضل : اقتلوا أنفسكم بمخالفة هواها، أو اخرجوا من دياركم، أي اخرجوا حب الدنيا من قلوبكم ما فعلوه إلا قليل منهم في العدد، كثير في المعاني، وهم أهل التوفيق والولايات الصادقة.»⁴

وفي قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ﴾ [الحج: 63]: « قال بعضهم: أنزل مياه الرحمة من سحاب القربة وفتح إلى قلوب عباده عيوناً من ماء الرحمة،

1 التستري، أبو محمد عبد الله بن يونس، تفسير التستري، تحقيق، عيون السود، محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1423هـ، ج1، ص: 29

2 المرجع السابق، ص: 50

3 المرجع السابق، ص: 53

4 المرجع السابق، ص: 53

فأنبتت فاخضرت بزينة المعرفة، وأثمرت الإيمان، وأينعت التوحيد، أضاءت بالمحبة فهامت إلى سيدها، واشتافت إلى ربها فطارت بهمتها، وأناخت بين يديه، وعكفت فأقبلت عليه، وانقطعت عن الأكوان أجمع. ذاك آواها الحق إليه، وفتح لها خزائن أنواره، وأطلق لها الخيرة في بساتين الأنس، ورياض الشوق والقدس.¹

وفي سورة الرحمن عند قوله تعالى: ﴿فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ [الرحمن: 11]: «قال جعفر: جعل الحق تعالى في قلوب أوليائه رياض أنسه، فغرس فيها أشجار المعرفة أصولها ثابتة في أسرارهم، وفروعها قائمة بالحضرة في المشهد، فهم يجنون ثمار الأنس في كل أوان، وهو قوله تعالى: ﴿فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ أي ذات الألوان، كل يجتني منه لونا على قدر سعته وما كوشف له من بوادي المعرفة و آثار الولاية.²»

3- تفسير ابن عربي :

وهو لأبي بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف "بابن عربي" (560 - 638 هـ). يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: 67] بقوله: «هي النفس الحيوانية، وذبحها قمع هواها الذي هو حياتها، ومنعها عن أفعالها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة.³»

ومنها تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ - بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 19-20]: «بأن مرج البحرين هو بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد هو العذب الفرات، يلتقيان في الموجد الإنساني، وإن بين الهيولى الجسمانية والروح المجردة برزخ هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الروح المجردة ولطافتها، ولا في كثرة الأجساد الهيولائية وكثافتها، ولكن مع ذلك لا يبغيان، أي لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح المجردة تجرد البدن وتخرج به وتجعله من جنسه، ولا البدن يجسد الروح ويجعله مادياً.⁴»

1 المرجع السابق، ص: 53

2 المرجع السابق، ص: 53

3 ابن عربي، التفسير، تحقيق، عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1، ص: 59

4 المرجع السابق، ج2، ص: 286

والجدير بالملاحظة أن الصوفية في تفسيراتهم عادة ما يشيرون إلى معنى ظاهر الآية بقولهم: (وظاهر الآية هو كذا وكذا)، كما سبق من تفسير التستري والسلمي وابن عربي.

ورغم القول بأن التفسير الصوفي قد تأثر بالمذهب الباطني وبأنه شعبة من شعبه - كما سبق - إلا أن هناك من يرد ذلك كما فعل السيوطي فيما نقله عن "ابن عطاء الله السكندري" من "لطائف المنن" في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" بقوله: « اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني العربية ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان وثم أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه وقد جاء في الحديث لكل آية ظهر وبطن فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله فليس ذلك بإحالة وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا وهم لم يقولوا ذلك بل يقرؤون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم.¹ »

وهذا يدل على أنهم لا ينكرون ظاهر القرآن ويثبت أنهم ليسوا باطنية في المعتقد والرؤية وبأنهم أهل تحقيق وأذواق. « وهم لا يرون أن تلك المذاقات وحدها هي المرادة وإنما يأخذونها إشارات جاءت من قبل العبارات، وهذا النهج السديد بعيد كل البعد عن نهج الباطنية الذين يرون من تأويلات - غير مستندة - هي المرادة بالذات، وقصرهم معاني القرآن فيما فهموه لا يتعداه. فبين مذاقات الصوفية من أهل التحقيق ونزعات الباطنية، آما وأبعاد، والبون شاسع كبير.² »



1 السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1974، ج4، ص: 227

2 معرفة محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، طهران، إيران، ط1، 2006، ص: 58

المبحث الثالث

تطور الدلالة في المصطلح الصوفي

أولاً: المصطلح اللغوي

ثانياً: المصطلح الفلسفي

أولاً: المصطلح اللغوي:

1- المصطلح العام:

ونقصد به تلك العبارة المتداولة بين عامة الناس، ولها معنى أو معاني مباشرة، وقصد معروف يؤدي إلى مفهوم يرد على ذهن السامع بمجرد سماعها، هذه العبارة لها معنى مقابل في الدلالة الصوفية غير المعنى المعروف لدى العامة. والخطاب الصوفي يزخر بهذه المصطلحات الازدواجية والمتعددة في المعاني، نأخذ منها على سبيل المثال لا الحصر؛ ستة مصطلحات ونبينها حتى تحصل الفائدة، بدل معالجة كل المصطلحات دون أن نستفيد شيئاً، ونفوت على أنفسنا معرفة لطائف معانيها، وهي حسب ما ظهر لي:

أ- الذل:

في اللغة:

الذل: « بالضم ما كان عن قهر. »¹ « والذليل: في الناس، هو الفقير الخاضع المهان. »² والذل: في الدلالة القرآنية، الرفق، والرحمة لقوله تعالى: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 24].³ وقوله تعالى: ﴿أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 54].

« والمراد هنا الذل بمعنى لين الجانب وتوطئة الكنف، وشدة الرحمة والسعي للنفع. »⁴ وطريق مذل إذا كان موطوءاً سهلاً، ومنه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ [الملك: 15].⁵

والذلول من كل شيء: المنقاد الذي يذل لك ومصدره الذل، وهو الانقياد واللين.⁶

1 الكفوي، الكليات، ص: 462

2 المرجع السابق، ص: 463

3 يُنْظَر، ابن منظور، لسان العرب، ج 3، مادة ذل، ص: 1513

4 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 6، ص: 237

5 يُنْظَر، ابن منظور، لسان العرب، ج 3، مادة ذل، ص: 1514

6 الرازي، مفاتيح الغيب، ج 30، ص: 68

في الدلالة الصوفية:

يسمى "ابن عربي" حضرة الذل، ويسمى صاحبها عبد المذل أو الذليل، ولا يصح التقرب لله إلا بهذه الحضرة التي ليس لله منها شيء، مشيراً إلى "أبي يزيد البسطامي" إذ قال له ربه: تقرب إلي بما ليس لي، الذلة والافتقار.¹

ومنه قول البسطامي في الذلة: «نويت في سري، فقيل لي: خزاننا مملوءة من الخدمة، فإن أردتنا فعليك بالذلة والافتقار.»²

فالذل عند الصوفية من موجبات المحبة، وفيه عزة المحب ورفعته، فكلما تذل العبد لله سبحانه وتعالى ازداد رفعة وقرباً، ومنه قولهم:

أذل لمن أهوى لأكسب عزة و كم عزة نالها المرء بالذل

وقال آخر:

و إذا تذللت الرقاب تواضعا منا إليك فعزها في ذلها.³

لأن المعز والمذل من صفات الله وأسمائه، وهو الذي يلبس أولياؤه بهما، وقد أدرك "ابن عربي" هذا المعنى وعبر عنه بقوله:

إن المذل هو المعزُ بعينه عند الدّخول به وعند خروجه

فإذا أذل حبيبه أدناه من أكوانه عينا بُعيد عروجه.⁴

ب- الأصل:

في اللغة:

و «هو ما يبنى عليه غيره.»⁵ و الأصل: «هو الشيء الذي يكون له تزايد.»⁶ ويطلق الأصل على: «الدليل بالنسبة للمدلول (...) وعلى المتفرع عليه كالأب بالنسبة إلى الابن (...) وحمل المفهوم الكلي على الموضوع على وجه كلي حيث يندرج فيه أحكام جزئياته يسمى أصلاً.»⁷

1 يُنظر، ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط، أحمد شمس الدين، ج 7، ص ص: 338-339

2 البسطامي، أبو يزيد، المجموعة الكاملة، ص: 87

3 الرازي، يحي بن معاذ، جواهر التصوف، جمع وترتيب وشرح وتعليق، سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، ط1، 2002، ص: 44

4 يُنظر، ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط، أحمد شمس الدين، ج 7، ص: 338

5 الجرجاني، التعريفات، ص: 34

6 الطوسي، اللمع، ص: 433

7 الكفوي، الكليات، ص: 122

« والأصل في الكلام التصريح وهو إظهار، ولا شك أن المقصود من الكلام إظهار المعاني.»¹
« والأصل العدم في الصفات العارضة.»²

في الدلالة الصوفية:

الأصل الجامع في اصطلاح المتصوفة: هو « الوحدة إذ لا تعين قبلها.»³
كما « يعني به باطن الوحدة، فإنه الأصل الجامع لكل اعتبار وتعين. لأنه أصل جميع
الاعتبارات، إذ ليس بعده إلا الغيب المطلق.»⁴*

وفيه قالوا:

الأصل قد يثبت فرعاً والفرع لا يثبت أصل
الأصل لا أصل له فاعتبر قدر الذي ليس له أصل.⁵

والأصل يشار به إلى "وحدة الوجود" عند المتصوفة، كما فصله القاشاني في "لطائف الإعلام"
ومنه:

1 - أصل انتشاء الأسماء والحقائق:

« وهو الوحدة بباطنها الذي هو عين حقيقة الحقائق في المرتبة الأولى بظاهاها الذي هو
البرزخية الثانية في المرتبة الثانية، التي هي مرتبة الألوهية (...) ولهذا كانت الوحدة هي أصل
انتشاء الأسماء الإلهية والحقائق الكونية.»⁶

2- أصل الأسماء الإلهية:

« هو التجلي الأول الذي هو عبارة عن ظهور الذات لذاتها في عين واحديتها التي لها
الجمعية بين نسبتي الأحدية المسقطة للاعتبارات والواحدية المثبتة لجمعها.»⁷

1 المرجع السابق، ص: 129

2 المرجع السابق، ص: 129

3 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، دراسة وتحقيق، سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3، 2007، ج 1، ص: 205

4 المرجع السابق، ص: 205

* يورد القاشاني عدة تقسيمات لمصطلح "أصل" يراجع، لطائف الإعلام، ج 1، من ص: 204 إلى ص: 208، ففيه تفصيل.

5 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 68

6 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، ط 1، 2005، ج 2، ص: 183

7 المرجع السابق، ص: 183

وهو ما مرّ بنا كذلك في النور الأحمدى، مما يبين أن جل المصطلحات والدلالات الصوفية تصب في مصب واحد.

ج- الاتصال:

في اللغة:

« الاتصال: هو أن يكون لأجزاء شيء حد مشترك تتلاقى عنده.»¹

في الدلالة الصوفية:

الاتصال في الدلالة الصوفية كما « قال النوري: الاتصال مكاشفات القلوب.»² وهو « ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأحدي.»³

ومنه قولهم:

هنيئاً لمن تحقق	وبنفس الجمع فرق
ونور ذاته أشرق	بالصفات الأحديه
تلك رتبة الكمال	ونعمة الاتصال
عبد بلا انفصال	عن جناب الربوبية. ⁴

وهو عند القاشاني منزلة السالك إذا ارتقى من مقام البسط الذي يوجب السكر، إلى مقام الصحو. ومنه:

اتصال الاعتصام: وهو اعتصام الخاصة، واتصال الشهود: وهو سقوط الحجاب بالكلية.
اتصال الوجود: ومعناه وجود الحق وجوداً عين، واتصال الانفصال: وفيه زوال حظوظ العبد الموجب لاتصاله بالحق.⁵

والاتصال في حقيقته يرمي كذلك إلى "وحدة الوجود"، من جهة اتصال العالم بصانعه الذي لا يتكرر وإن كثرت أحكامه في الموجودات.

1 الكفوي، الكليات، ص: 39

2 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 127

3 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 7

4 المرجع السابق، ص: 7

5 للتوسع يراجع، القاشاني، لطائف الإعلام، ط، 3، 2007، ج1، ص ص: 164 - 166

وهو ما يقول به "ابن عربي" مفصلاً فيه في "فتوحاته". إذ يرى بأن للعالم بالله اتصالاً معنوياً من جهة وفصلاً من جهة، فهو من حقيقة ذاته وألوهته وفاعليته متصل، منفصل من وجه واحد هو عينه لأنه لا يتكرر، وإن كثرت أحكامه وأسماءه ومعقولات أسمائه. واتصاله خلقه إيانا بيديه وانفصاله انفصال ألوهة وعبودة، ولا يكون التكوين من العالم إلا باتصاله، والعالم منفصل عن الحق بحدّه وحقيقته، فهو متصل منفصل من عين واحدة، فإنه لا يتكرر في عينه وإن تكررت أحكامه، فإنها نسبٌ وإضافات عدمية معلومة، فخرج على صورة حق، فما صدر عن الواحد إلا واحد وهو عين الممكن، وما صدرت الكثرة (أحكامه) إلا من الكثرة وهي الأحكام المنسوبة إلى الحق المعبر عنها بالأسماء والصفات.¹

د- حجاب:

في اللغة:

كما عرفه الجرجاني وكذا في المعجم الصوفي "لسعاد الحكيم" هو: المنع، و« الحجاب: كل ما يستر المطلوب ويمنع الوصول إليه فهو حجاب، كالستر والبواب والجسم والعجز والمعصية.»²

في المصطلح الصوفي:

المراد به: « انطباع الصور الكونية في القلب على سبيل الاستيعاب له و الرسوخ فيه بحيث لا يبقى مع ذلك مطمع لتجلي الحقائق فيه، لعدم نوريته بتراكم ظلم الحجب المختلفة عليه. فلهذا يسمى عموم حصول صور الأكوان في القلب ورسوخها فيه حجاباً ورئناً عليه.»³ ولكل واحد من المُدركات حجاب. فحجاب النفس: الشهوات، واللذات، وحجاب القلب: الملاحظة في غير الحق، وحجاب العقل: وقوفه مع المعاني المعقولة فقط.⁴

والحجاب حائل بين الإنسان والعلوم التي بداخله، لأن الإنسان كما يقول "الرومي": « شيء عظيم، فيه مكتوب كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في

1 يُنظر، ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط، أحمد شمس الدين، ج 6، ص ص: 47- 48

2 الكفوي، الكليات، ص: 360

3 القاشاني، لطائف الإعلام، ص ص: 405- 406

4 للتوسع يراجع المرجع السابق، ص: 405

داخله، والحجب والظلمات هي هذه المشاغل المختلفة والتدابير الدنيوية المختلفة والرغبات المختلفة.¹

والمحسوسات الظاهرة وإن كانت حاجبة للحق تعالى عن الخلق، فإن وراء احتجابه بها فائدة عظيمة ومصلحة ضرورية يحصل بها النفع والوقاية. ذلك لأنّ جمال الحق لو ظهر من دون حجاب، لما كانت لدينا القدرة على تحمله ولما استمتعنا به، فعندما يتجلى الحق تعالى على الجبل بحجاب يزدان بغلالة من الشجر والزهر والخضرة، وعندما يتجلى من دون حجاب يجعل عاليه سافله ويحيله إلى ذرات.² ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ﴾ [الأعراف: 143].

هـ - اليقين:

في اللغة:

« العلم الذي لا شك فيه.»³ « وقيل اليقين نقيض الشك.»⁴

واليقين: « من صفة العلم، فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم اليقين ولا يقال: معرفة اليقين، وهو سكون النفس مع إثبات الحكم. واليقين أبلغ العلم وأؤكدّه، لا يكون معه مجال عناد ولا احتمال زوال.»⁵

في المصطلح الصوفي:

كما يعرفه الجرجاني: « وعند أهل الحقيقة: رؤية العيان بقوة الإيمان، لا بالحجة والبرهان.»⁶

وعند الطوسي: « المكاشفة.» و« اليقين أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي جميع الأحوال، وهو آخر الأحوال، وباطن جميع الأحوال، وجميع الأحوال ظاهر اليقين، ونهاية اليقين: تحقيق

1 الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ص: 90- 91

2 يُنظر، الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ص: 72

3 كتاب التعريفات، ص: 284

4 المرجع السابق، ص: 285

5 الكفوي، الكليات، ص: 980

6 التعريفات، ص: 285

التصديق بالغيب بإزالة كل شك وريب، ونهاية اليقين: الاستبشار، وحلاوة المناجاة، وصفاء النظر إلى الله تعالى، بمشاهدة القلوب بحقائق اليقين بإزالة العلل ومعارضة التهم.¹ وهو على ثلاثة مراتب:

أ- الأول الأصغر: وهو المريدون، وهو كما قال بعضهم: أول مقام اليقين الثقة بما في يد الله تعالى والإياس مما في أيدي الناس.

ب- الثاني الأوسط: وهم الخصوص، وهو كما قال "أبو الحسين النوري": المشاهدة.

ج- الثالث الأكبر: وهم خصوص الخصوص، وهو كما قال "عمرو بن عثمان المكي": تحقيق إثبات الله عز وجل بكل صفاته.

قال "أبو يعقوب": لا يستحق العبد اليقين حتى يقطع عن كل سبب حال بينه وبين الله تعالى، من العرش إلى الثرى، حتى يكون الله لا غير، ويؤثر الله تعالى على كل شيء سواه.²

ويشبهه "الرّومي" اليقين بالشيخ، والظنون بالمريدين لهذا الشيخ.

يقول: « صفة اليقين هي الشيخ الكامل، والظنون الحسنة والصحيحة هي مريدوه، تبعاً لدرجاتها المختلفة، الظن وأغلب الظن وأغلب الظن، وهلم جرا، وكل ظن عندما يزداد ويقوى يقترب من اليقين ويبتعد على الإنكار.³»

وما هذه الصور والمحسوسات إلى مظاهر لهذا الشيخ (شيخ اليقين) ومريديه الذين هم الظنون الصحيحة، والشيخ والمريدون ثابتون لا يتبدّلون حتى وإن تبدلت الصور والمظاهر. « وهذا الشيخ ومريدوه الظاهرون في عالم الأجسام صور لشيخ اليقين، ومريدوه دليل على أن هذه الصور تتبدل دوراً بعد دور وقرناً بعد قرن، أما شيخ اليقين وأبناؤه، التي هي الظنون الصحيحة، فقائمون في العالم على مرّ الأديوار والقرون من غير تبدل، كما أنّ الظنون الخاطئة الضّالة المنكرة هي طريدة شيخ اليقين ومرفوضة لديه، وكل يوم تبتعد عنه وينحط قردها لديه. لأنها كل يوم تزداد إدراكاً لذلك الذي يضاعف الظن السيء ويزيده.⁴»

1 اللمع، ص: 102-103-104

2 يُنظر، اللمع، ص: 102-103

3 الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ص: 196

4 المرجع السابق، ص: 196

و- الذكر:

الذكر في اللغة:

« بالكسر له معنيان: أحدهما: التلفظ بالشيء، والثاني: إحضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه، وضده النسيان.»¹

وفي الدلالة المتصوفة:

الذكر كما يقول القشيري في رسالته: « ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر، والذكر على ضربين: ذكر باللسان وذكر بالقلب، فإذا كان العبد ذاكرة بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه، في حال سلوكه.»²

ولا يقتصر الخطاب الصوفي على هذه العبارات أو المصطلحات العامة وحسب، بل نجد إلى جانبها زخم من العبارات التي تحتاج إلى النظر فيها والبحث في معانيها، لما تحملها من تعدد وتمدد ككل العبارات التي خرجت عن سياقها العادي في اللغة المتداولة بين عامة الناس لتكتسي من حلل المعجم الصوفي معاني خاصة غير التي وضعت لها.

2- المصطلح الخاص:

وهو: تلك المصطلحات التي تدخل في دائرة اللغة الصوفية المبتكرة، وتعبّر عن التجربة الذوقية الخاصة.

والدارس للخطاب الصوفي لا شك وأنه - لا نقول يلاحظ - بل يتيه في كثرة ووفرة مثل هذه المصطلحات، مما يجعل عملية انتقاء المصطلحات الملائمة للبحث صعبة، لتعدد الإشارات والمصطلحات وكلها تستحق الوقوف عندها ودراستها، ولكننا نكتفي ببعض المصطلحات كسابقتها، مع بيان معناها الصوفي وتوضيح القصد منها. ونخص بالذكر من هذه المصطلحات على سبيل المثال لا الحصر:

1 الكفوي، الكليات، ص: 456
2 القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 256

أ- مقام:

في اللغة:

في "الكليات": « المَقَام بالفتح من (قام يقوم)، وهو موضع القيام، والمراد المكان، وهو من الخاص الذي جُعل مستعملاً في المعنى العام.¹ » وبالضم: من (أقام يقيم)، وهو موضع الإقامة أي: موضع إقامة الغير إياه أو موضع قيامه بنفسه قياماً (...)، ومعنى المقام مكان فيه القيام لشيء ما. (...)، والمقام يقال للمصدر والمكان والزمان والمفعول، لكن الوارد في القرآن هو المصدر.²

في المصطلح الصوفي:

يعرفه "الطوسي" بقوله: « معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل (...). والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل وغير ذلك.³ » وفي موضع آخر: « هو الذي يقوم بالعبد في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين، وهو مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبد في شيء منه على التمام، فهو مقامه حتى ينتقل منها إلى مقام آخر.⁴ » ويعرفه القشيري في رسالته بقوله: « والمقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة وتكلف، فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو منشغل بالرياضة له. وشرطه: أن لا يرتقي من مقام إلى آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة ومن لا ورع لا يصح له الزهد. والمقام: هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج. ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود الله إياه بذلك المقام، ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة.⁵ »

1 الكفوي، الكليات، ص: 227

2 المرجع السابق، ص: 227

3 الطوسي، اللع، ص: 65

4 المرجع السابق، ص: 410

5 الرسالة القشيرية، ص: 91

وهو من المكاسب، يقول ابن عربي: « وكل مقام في طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت.»¹

ب- السالك:

ويرد بصيغ مختلفة (السالك ، السلوك، مسالك).

والسالك في الطريق الصوفي هو: « العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهوتها، واستقام في طريق الحق، بالمجاهدة والطاعة والإخلاص.»²

وعند ابن عربي: « هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، فكان العلم له عينا.»³
« أي أسقط التدبير مع الله وتوكله عليه بالكلية، فقذف الله نورا في قلبه، وعلمها إلهاميا فصار من أصحاب المقامات لمواهبه وصفاء سريره، وليس عن طريق التحصيل والنظر والدراسة، حتى أصبح علمه كشفا وفتحا.»⁴

والسلوك:

« انتقال من منزل عبادة إلى منزل عبادة بالمعنى، وانتقال بالصورة من عمل مشروع على طريق القربى من الله إلى عمل مشروع بطريق القربى إلى الله بفعل وترك (...) وانتقال بالعلم من مقام إلى مقام، ومن اسم إلهي إلى اسم، ومن تجل إلى تجل ومن نفس إلى نفس، والمنتقل هو

السالك.»^{5*}

ج- الكشف:

والكشف في الاصطلاح كما عرفه الجرجاني: « هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا وشهودا.»⁶

1 الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ص: 931

2 حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1987، ص: 171

3 أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية، ص: 96

4 حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص: 171

5 المعجم الصوفي، ص: 585

* يقسم ابن عربي السالكين إلى أربعة أقسام: (السالك بالمرجع السابق، السالك بربه، وسالك بالمجموع، وسالك لا سالك، وللتفصيل) ،

يراجع: المعجم الصوفي، للحكيم سعاد، ص: 586-587

6 التعريفات، ص: 203

وفي اللع: « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين (...) قال النوري - رحمه الله - مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال.¹»

ويعرفه التهانوي بقوله: « والكشف (...) عند أهل السلوك هو المكاشفة، والمكاشفة يقال لها رفع الحجاب، الذي بين الروح الجسماني، الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة.²»
« و الكشف الإلهي: فوق العلم والعيان، ولا يكون ذلك إلا بعد السحق والمحق الذاتي. وعلامة هذا الكشف أن يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى ثانياً عن ربه بظهور سر الربوبية، ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بمتحققاته ذاته.³»

د- المشاهدة:

والمشاهدة هي: « حضور الحق من غير بقاء تهمة، فإذا صحت سماء السر عن غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف. وحق المشاهدة ما قاله الجنيد: (وجود الحق مع فقدانك) وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته. قال النوري: (لا يصح للعبد المشاهدة وقد بقي له عرق قائم).⁴»

و« المشاهدة لا تكون إلا إذا تجلى الحق لقلب عبده، وذلك لا يصح ما دام في القلب غير الحق بوجه من الوجوه لأن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر، والمشاهدة توجب الفناء بالمشهود عن كل ما عداه وإلا فليس بمشاهدة.⁵»

و« تختلف المشاهدة عن الكشف، بأنها في حقيقتها عبارة عن مشهد لذوات [روح تجسد- أنواع روحانية]، على حين أن الكشف هو رفع الحجاب والاطلاع على كل ما وراءه من معاني وأسرار، فإن كانت المشاهدة تختص بالذوات، فالكشف يختص بالمعاني.⁶»
وهو رأي ابن " عربي " حيث يقول: « فالمكاشفة تلطف الكثيف والمشاهدة تكثف اللطيف.⁷»

1 الطوسي، اللع، ص: 422

2 التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص: 1366

3 معجم المصطلحات الصوفية، ص: 147

4 المرجع السابق، ص: 163

5 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 894

6 المعجم الصوفي، ص: 664

7 المرجع السابق، ص: 664-665

هـ - التفريد:

وهو كما عرفه "الكلاباذي": « أن يتفرد عن الأشكال، وينفرد في الأحوال، ويتوحد في الأفعال، وهو أن تكون أفعاله لله وحده، فلا يكون فيها رؤية نفس، ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض ويتفرد في الأحوال عن الأحوال، فلا يرى لنفسه حالاً، بل يغيب برؤية محولها عنها ويتفرد عن الأشكال، فلا يأنس بها، ولا يستوحش منها.»¹

ومنه قول عمرو بن عثمان المكي:

وآخر يسمو في العلو تفردا عن النفس وجدا فهي منه تبيد

وآخر مفكوك من الأسر بالفنا فأصبح خلوا واجتباها ودود.²

و- التجريد:

وهو: « أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئاً، ولا يطلب ما ترك منها عوضاً من عاجل ولا آجل، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعله غيره ولا لسبب سواه، ويتجرد بسرّه عن ملاحظة المقامات التي يحلها والأحوال التي ينازلها، بمعنى السكون إليها والاعتناق لها.»³

و « التجريد: إمطة السوى والكون على القلب والسر.»⁴ « فالتجريد ينفي الأغيار، والتفريد ينفي نفسه واستغراقه عن رؤية نعمة الله عليه وغيبته عن كسبه.»⁵

1 التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 131

2 المرجع السابق، ص: 131

3 المرجع السابق، ص: 131

4 موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص: 160

5 السهروردي، عوارف المعارف، ج2، ص: 319

3- المصطلح الحسي والمعنوي:

وهو ما يحمل دلالتين: دلالة حسية تعتمد على الحواس الظاهرة لإدراكها أو التأثر بها كون الإحساس: « هو إدراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة، واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينهما وبين المدرك. والإحساس: للحواس الظاهرة، كما أن الإدراك للحس المشترك أو العقل.»¹

ودلالة معنوية تدرك بالقلب، وتعبر عن معاني التجربة الروحية التي يكابدها الصوفي أثناء سلوكه ورقيه في المقامات والأحوال. ومن هذه المصطلحات التي يلجأ المتصوفة إلى استعمالها من أجل إيصال مختبرات تجاربهم إلى المتلقي:

أ- المرآة:

في الدلالة الوضعية:

ما تتراءى فيها صور الأشياء بالانعكاس، « والمرآة، بكسر الميم: التي يُنظر فيها، وجمعها المرآئي، والكثير المرايا (...) قال أبو زيد: تراءيتُ في المرآة ترائيا.»²

في المصطلح المعنوي للدلالة الصوفية:

فقد طوع ابن عربي صفة الترائي أو الانعكاس في المرآة ليخلص إلى القول بتجلي الحق في الخلق، يقول ابن عربي: « إن الإنسان: هو الكون بأسره من حيث هو ثمرته، وهو سره من حيث انفراده عنه، لأنه مرآة تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته (...) إذ لا يتم التجلي التام الكامل بكل الأسماء جملة إلا بوجود آدم، أي نوع الإنسان.»³ ويقول: « فالعالم مرآة الحق فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق.»⁴

1 الكفوي، الكليات، ص: 54

2 ابن منظور، لسان العرب، ص: 1540

3 المعجم الصوفي، ص: 500

4 المرجع السابق، ص: 502

ومنه قوله:

قلب المحقق مرآة فمن نظرا يرى الذي أوجد الأرواح والصورا

ب- السفر:

في اللغة:

السفر « قطع المسافة، وشرعا: الخروج على قصد سيرة ثلاثة أيام ولياليها، فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام.»¹ وهو معنى السفر الحسي المعروف.

في اصطلاح الصوفية:

« عند أهل الحقيقة: عبارة عن سير القلب عند أخذه في التوجه إلى الحق بالذكر.»²

وهو حسب "القاشاني" أربعة أشواط:

السفر الأول: أخذ الإنسان في التوجه من ظاهر النفس الملهمة فجورها وتقواها، بترك مألوفاتها وعاداتها إلى المقام الذي يظهر له ظاهر الوجود الواحد.

السفر الثاني: أخذ الإنسان في التوجه من ظاهر الوجود إلى باطنه بنفي كل عائق وقطع كل عالق.

السفر الثالث: أخذ الإنسان في التوجه عن التقيد بالضدين الظاهري والباطني إلى حضرة جمع الجمع بين الظاهرية والباطنية والأولية والآخرية.

السفر الرابع: هو التوجه من حضرة جمع الجمع ومقام (قاب قوسين) الذي هو مقام الكمال إلى حضرة الأكملية ومقام (أو أدنى).³

1 الجرجاني، التعريفات، ص: 132

2 المرجع السابق، ص: 132، وفيه تفصيل.

3 القاشاني، لطائف الإعلام، ج2، ص ص: 433- 434

ج- الذوق:

في اللغة:

ذوق حسّي يعتمد على حاسة الذوق (وهي اللسان) أو كما عرفه "الجرجاني": «هي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية في الفم بالطعوم ووصولها إلى العصب.»¹

في الاصطلاح الصوفي:

عند "القاشاني": «أول مبادئ التجليات.»² ثم يعرف المقصود من الذوق فيقول: «واعلم أن الأذواق التي يشير القوم إليها هي علوم لا تتال إلا لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلها.»³ و«الذوق السكر الذي يطرأ على العاشق بعد تذوق شراب العشق، والشوق الذي يطرأ بعد استماع كلام المحبوب ومشاهدة وجهه، ويصير العاشق حينذاك عاجزاً في حالة وجد ويصبح من الوجد ثملاً لا يشعر، فيصير في حالة محو مطلق، ومثل هذه الحال تسمى ذوقاً. والذوق أول درجات شهود الحق بالحق في أقصر وقت، مثل البرق فإذا توقف ساعة وصل إلى وسط مقام الشهود.»⁴ مصطلحين آخرين يتوافقان مع مصطلح الذوق، بل إن الذوق الروحاني سبيل لهما ووسيلة لتحصيلهما، هذان المصطلحان هما: الشرب والشراب. وهما متلازمان عند الصوفية.

1- الشرب:

وهو الحسي كما عرفه الجرجاني وغيره: «هو النصيب من الماء للأراضي وغيرها وبالضم: إيصال الشيء إلى جوفه بعينه مما لا يتأتى فيه المضغ.»⁵ و الشرب في اصطلاح أهل الحقيقة: «تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات وتنعمها بذلك. فشبه ذلك بالشرب، لتهنيئه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار

1 المرجع السابق، ص: 121

2 القاشاني، لطائف الإعلام، ج1، ص: 470

3 المرجع السابق، ص: 470

4 معجم المصطلحات الصوفية، ص: 87

5 الجرجاني، التعريفات، ص: 140

ومشاهدات قرب سيده. قال "ذو النون" - رحمه الله - : (وَرَدَتْ قُلُوبُهُمْ عَلَى بَحْرِ الْمَحَبَّةِ فَاغْتَرَفَتْ مِنْهُ رِيًّا مِنَ الشَّرَابِ، فَشَرِبَتْ مِنْهُ بِمَخَاطَرَةِ الْقُلُوبِ فَسَهَّلَ عَلَيْهِمْ كُلَّ عَرْضٍ لَهُمْ دُونَ لِقَاءِ الْمَحْبُوبِ).¹

2- الشراب:

« هو: العشق والمحبة والغياب عن الوعي والسكر. وتحصل جميعا عند استجلاء طلعة المحبوب الحقيقي، وتجعل العاشق غافيا غير واع، وشراب السمع نور العارفين الذي يضيء في قلب العارف صاحب الشهود.² »
ومنه قولهم:

شربتُ الحب كأسا بعد كأس فما نفذ الشرابُ و ما رويتُ.³

وقد رأينا بعض المصطلحات في المبحث الثالث من الفصل الثاني حين الكلام عن وسائل وأدوات التجربة الصوفية مثل: الذوق و الكشف والتجلي والوجد. مع التفصيل فيها.

ثانيا: المصطلح الفلسفي:

السؤال الذي يمكن أن يُطرح ونحن ندرس الخطاب الصوفي هو: هل اكتفى أصحاب هذا الخطاب الزاخرة بهذا الكم الهائل من الرموز والمصطلحات الصوفية العميقة، والغنية بالمعاني الروحانية، عند حدود هذه المصطلحات لا يتجاوزونها؟ أم أنهم أغرقوا فيه وشحنوه بمعاني أكثر تشبعا تعكس الصورة الأخرى أو وجها آخر للتصوف لا ينال شرف معرفتها إلا أصحابها ولا يكشف عنه إلا من كان أهلا لهذا الخطاب من أصحاب الإشارة وذوي البصيرة؟.

ومن خلال معالجتنا لمواضيع البحث، تبنت لنا الإجابة واضحة جلية جلاء الشمس في كبد السماء. وهي أن هذا الخطاب قد حوى من قضايا التصوف أهمها، فلم يعد بالنسبة لنا - في وجه من وجوهه - ذلك الخطاب الديني للتصوف السني ذو الأفق الواحد، بل إنّ فيه من الرؤى الفلسفية ما يجعلنا في حيرة من أمرنا، فيما نذرُ منه ونختار في ما ذكرناه من بعض

1 معجم المصطلحات الصوفية، ص: 102- 103

2 المرجع السابق، ص: 103

3 الرسالة القشيرية، ص: 354

المصطلحات المشروحة. وخير دليل على ما نقول ما تكشف وما ظهر لي من بعض القضايا والأفكار الفلسفية، التي لا يمكن تجاوزها وغض الطرف عنها، وإلا ذهب جهدنا هباء منثوراً ولم تتحقق الغاية من هذه القصاصة، ولعل من أكبر الأفكار:

1- وحدة الوجود:

وحدة الوجود في اللغة: « وحد: الواو والحاء والدال أصل واحد يدل على الانفراد.¹»

و « وحدة: بقي مفرداً، كتوحد ووحدته توحيدا: جعله واحدا.²»

و وجد: وجد مطلوبه والشئ يجده وجودا. ووُجد الشئ عن عدم فهو موجود.³

ومعنى وحدة الوجود اصطلاحاً:

« وحدة الوجود عقيدة كبرى من عقائد الصوفية، تعني - بأوجز عبارة: أن الله تعالى والعالم شيء واحد.⁴»

وتتلخص وحدة الوجود الصوفية في تجلي الخالق في المخلوقات وأن الكثرة لا وجود لها. وهو ما يقول به ابن عربي، ممثلاً لها بمصطلح المرأة الذي ذكرناه ضمن المصطلح الحسي والمعنوي، وما يليه من تفصيل. والصوفية ينكرون ثنائية الوجود وتعددده. ومنه قول "الجيلي" في عينيته:

فأوصافه والاسم والأثر الذي هو الكون عين الذات والله جامع
فما ثم من شيء سوى الله في الورى وما ثم مسموع وما ثم سامع.⁵

ولهذا المصطلح كمتعقد ديني أصل في الديانات الهندية القديمة، فلم يكن وجود الله معضلة في رأي "شانكارا"، لأنه يعرف الله بالوجود، ويجعل الكون الحقيقي كله والله شيئاً واحداً بعينه. وفي رأيه يجوز للفيلسوف أن يعبد الله في أي معبد شاء، ويركع أمام أي إله بغير تفريق، لكنه سيجاوز هذه الصور العامة في العقيدة الدينية، التي تُعْتَفَر للعوام، وسيشعر بما في هذا التعدد

1 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص: 1045

2 الزاوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، دار الفكر، 1999، ط2، د، ت، ص: 581

3 يُنظر، ابن منظور، لسان العرب، ج6، مادة وجد، ص ص: 4769-4770

4 القصير، أحمد بن عبد العزيز، عقيدة الصوفية، (وحدة الوجود الخفية)، ص: 28

5 الجيلي، النادر العينية، ص: 88

من وهم خادع، مدركاً ما بين الأشياء كلها من وحدة لا تعرف التعدد¹

والقول بأن براهيماً: « هو جوهر العالم الواحد الشامل غير المشخص في صفاته، المحتوي لكل شيء، والكامل في كل شيء، فلا تدركه الحواس، وهو حقيقة الحقيقة. »²

وهذا الإله هو الحقيقة الكلية التي تنطوي على سائر الموجودات. وأما العالم فهو تجل ظاهر لهذه الحقيقة، ولا يتميز عن "براهما" إلا بطريق الوهم.³

وفي البوذية « يتحقق الخلاص (...) عن طريق منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية وفنائها في "النرفانا"، أي في الذات الإلهية، وهي في معناها الديني تعني السيطرة على النفس والبحث عن الحقيقة (...) وعلو النفس، وتنبتق عن مصدر أساسي هو إخماد الشهوة الجسدية. »⁴

وهي في الأثر اليوناني، الفكرة التي قال بها "هرقليطس". إذ يرى بأن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه، لا النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة جداً أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة أزلية، وبأن هذا العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، ولكنه كان أبداً وهو كائن، وسيكون ناراً حية تستعر بمقدار ما تنطفئ هذه النار هي الله، والله نهار وليل، شتاء وصيف حرب وسلم، وفرة وقلة، يتخذ صوراً مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها.⁵

كما أنه يعتبر النفس الإنسانية بأنها بخار حار والحرارة قبس من النار الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، ويجب على هذه النفس أن تقمع الشهوة وأن لا تتشبث بالجسم ومطالبه.⁶

والطبيعويون من الفلاسفة اليونانيون يقولون بأن الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة، وعليه ما دام الله والطبيعة واحد فذلك الوجود شيء واحد، وهو ما قال به "إكسانوفان" (480-570 ق م).⁷

1 ينظر، ديورانت، ويليام جيميس، قصة الحضارة، ترجمة، زكي نجيب محفوظ، وآخرين، دار الجيل، بيروت، د، ط، 1988، ج3، ص: 273

2 ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، ج1 ص: 49، ينظر كذلك شرح فصوص: الحكم تحقيق، جمع، وتأليف، محمود محمود الغراب، مطبعة زيد ابن ثابت (2000)، د، ط، 1985، ص ص: 23-24-25

3 أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د، ط، 2000 ص: 70

4 الترجمان، سهيلة، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص: 134

5 يُنظر، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د، ط، د، ت، ص ص: 31-32

6 يُنظر، المرجع السابق، ص: 32

7 يُنظر، قريب الله، حسن الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997، ص: 28

والذي يقول بوحدة الوجود البينة الظاهرة وأن العالم أشباح وأوهام هو "بارمنيدس" (515 ق م) حيث يرى بأن: « صفات الأشياء فانية متغيرة إلا صفة واحدة هي الوجود (...) » وعنده أن صفة الوجود أو الكينونة هي الكون وهي أصل الكائنات، وأنها هي وحدها الحقيقة وكل ما عداها وهم خادع.¹

ولم تظهر وحدة الوجود في صورتها الكاملة إلا في عهد متقدم مع "سونيسيوس القورينائي" (ولد سنة 360 م) وهو يرى: « أن الله هو الواحد، وهو الكل، وهو واحد الأشياء، والواحد قبل الأشياء، وبذرة كل شيء، وكل شيء عنه يصدر، وكل وجود وكل فكر وكل جمال وكل فعل.. وواحد كل واحد، وعدد كل عدد، هو أصل الحاضر، وهو الجمال اللانهائي، والبذرة الخفية وأبو العالم وأبو العوالم العقلية.² »

ووحدة الوجود في الخطاب الصوفي - بالنظر إلى ما سبق - تحمل نفس الدلالة والمعنى العام لهذه الفلسفات، ولكن بصيغتها الإسلامية في رؤية الذات الإلهية.

يقول ابن عربي: « وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كالمرآة غير مجلوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض والتجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه إبتدأؤه وانتهأؤه، ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ ﴾. [هود: 123]، كما إبتدأ منه. فاقترضى الأمر جلاء مرآة

العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة.³ »

وإن كان "ابن عربي" في تعليقاته يقصد بأن يرى الله سبحانه وتعالى العالم من خلال آدم، وكما أحيا آدم بالنفخ فيه من روحه، فكذلك أحيا الوجود بآدم، فآدم في الوجود أو العالم بمثابة الروح في الجسد. إلا أنه قد يحتمل القول بأن الحق سبحانه وتعالى خلق آدم ليراه ويعرفه من خلال إبداعه فيما صنع وخلق وصوّر من الأشياء مما يتبدى من الطبيعة والموجودات والمخلوقات. وكذلك يمكن أن نقول بأنه خلق الأشياء على اختلافها، لتكون دليلا لخلقه من بعد آدم، يتجلى لهم

1 المرجع السابق، ص ص: 28- 29

2 الترجمان، سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، مكتبة خزل، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص: 146

3 ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، علاء الدين عفيفي، ج1 ص: 49، ينظر كذلك، شرح فصوص الحكم، الغراب، ص ص:

من خلالها وجوده وعظمته وقدرته مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 190، 191]

وكما سبق من قول ابن عربي: «إن الإنسان: هو الكون بأسره من حيث هو ثمرته، وهو سره من حيث انفراده عنه، لأنه مرآة تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته، إذ لا يتم التجلي التام الكامل بكل الأسماء جملة إلا بوجود آدم، أي نوع الإنسان.»¹ ويقول: «فالعالم مرآة الحق فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق.»²

فكما تتجلى صور الأشياء في المرأة وإنسان العين عند جلئهما، فكذلك يتجلى الحق في قلب المؤمن الذي طهر من الغيرية والسوى من خلال تزكية النفس، بتخليه للوجود الذي ما هو إلا هذيان. وعدم الالتفات للأشياء الظاهرة للعيان والسعي في طلب الحق من خلال معرفة ما خفي من المعاني والأسرار من وراء الحجب الظاهرة والباطنة.

ووحدة الوجود، ومعناها إجمالا: أن لا موجود إلا الله وكل ما نراه مما هو موجود ومحسوس من عالم الكثرة ما هو إلا هذيان، وهي من أجمل الصور وأكملها، بل هي خير ما يعبر بها عن فكرة وحدة الوجود لتكتسي حلة الكمال المعرفي في إطارها الصوفي الفلسفي، فهذا العالم في الوحدة ما هو إلا هذيان، والهذيان إما أن يكون صاحبه مجنونا لا يدري ما يقول فهو بعيد عن جادة الحق لذهاب سبب جلئه، وهو بصيرة الإنسان العاقلة المدركة بالقلب، وإما أن يكون تلك الأحلام أو الكوابيس التي تتراءى للنائم في منامه، وهو غائب عن عالم الوجود بعيد عن واقع الحياة، فيعيش تلك الأحلام وكأنها حقيقة ويستجيب لها بحسب قوة تأثيرها النفسي بما ينطبع في عقله من صور قريبة إلى الذهن من حيث محاكاتها للواقع، فهو في نومه معتقدا بما يتراءى له من صور وكأنه حقيقة يعاينها ويعقلها كما في الواقع، فإذا صحا من نومه تجلى له الواقع الحقيقي، وأدرك أن ما كان فيه هذيان وأضغاث أحلام. فكذلك الخلق في غفلة مما يعاينوه من عالم الكثرة لا اعتقادهم بما يجدوه من عالم الحس والوجود الذي هو أشبه بحلم ذلك النائم، فإذا انتفتوا إلى قلوبهم وأخلوها من جملة الآفات والالتفاتات، وطلبوا الحق من خلالها، أفاقوا من

1 المعجم الصوفي، ص: 500

2 المرجع السابق، ص: 502

غفلتهم، وتجلّى لهم الحق من خلال الخلق، وصارت قلوبهم لا تقبل غير صورة واحدة مهما تجلّى لها من الصور وانطبع فيها من خيالات الأشياء، وهي صورة الحق سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: 46]

وفي إشارة لطيفة "للنابلسي" إلى أن ظاهر الوجود لله هو كظاهر اللباس للرجل في محاولة لإثبات العالم كصورة ظاهرة لله عز وجل. يقول: « فكما أن من ظهر لابسا ثيابا كثيرة، وكان الظاهر هي الثياب لا جسده، لاختفاء جميع جسده وراء ثيابه، فلا يمنع أن يكون هو الظاهر مستترا بثيابه التي هي زينته، ومن قال عنه: هذا فلان ظهر، فليس مراده تلك الثياب المرئية، وإنما مراده نفس ذاته المقصودة بالخطاب وهي الحاملة لتلك الثياب الكثيرة.¹»

ويؤصل النابلسي لفكرة "وحدة الوجود" من القرآن الكريم شارحا قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَالِمٌ ﴾ [البقرة: 115] كعادة المتصوفة في تأويل القرآن الكريم فيقول: « (أينما تولوا) فعمم في المواضع والأشخاص، (فثم وجه الله) فخصص الوجه الظاهر في تلك المظاهر. فما أشرفها من آية اقتضت أن كل ما شعر به عقل أو حس، على حسب اختلاف العباد، فإنه مظهر لوجه الله تعالى الواحد، فالمظاهر كثيرة والوجه واحد وكثرة المظاهر لا تنافي وحدة الوجه كما أن وحدة الوجه لا تمنع كثرة المظاهر.²»

2- الإتحاد:

الاتحاد في اللغة:

كما عرّفه الجرجاني: « هو تصوير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعدا.³» وله دلالات كثيرة على حسب الوصف: « في الجنس: يسمى مجانسة، وفي النوع: مماثلة، وفي الخاصة: مشاكلة، وفي الكيف: مشابهة، وفي الكم: مساواة، وفي الأطراف: مطابقة، وفي الإضافة: مناسبة، وفي وضع الأجزاء: موازنة.⁴»

1 عطا، عبد القادر أحمد، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987، ص: 344

2 المرجع السابق، ص: 346

3 الجرجاني، التعريفات، ص: 12

4 المرجع السابق، ص: 12

كما يعرفه بقوله: « وقيل: الاتحاد، امتزاج الشيين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا لاتصال نهايات الاتحاد.»¹

في الدلالة الصوفية:

الملاحظ في جل المؤلفات التي تناولت قضية الوحدة والاتحاد عدم التفريق بينهما، فإذا تكلموا عن أحدهما تكلموا عن كليهما، ولعلنا لا نخطئ جادة الصواب إذا قلنا بأن الفرق بينهما حسب ما لاحظنا، خيط رفيع حتى وإن تقاطعا في بعض النقاط.

وحدود البرزخ الذي يفصل بينها حتى لا يبغي أحدهما على الآخر، أن الاتحاد هو عدم ملاحظة الأغيار أو الالتفات إلى الموجودات، والقصد منها رؤية الحق سبحانه، في الموجودات باعتقاد أنها صور له وتجليا لذاته، بعدم التفات لها بحد ذاتها، فرؤية ذوات كل ما هو موجود على أنها حقيقة منفردة، تحجب رؤية ذات الحق وتعيق تجليها لسالك الطريق.

وأما ما بينهما من برزخ، فيتضح في ما يسعى إليه السالك في الطريق، والذي هو الاتحاد. وللاتحاد أصل في الديانات القديمة، ففي البراهما الهندية، القصد من "اليوغا" ليس فقط أن تنفض أو تخلع الروح عنها آثار الجسد واشتباكها فيه، فإنها لا تتحد مع براهما وكفى، بل تصبح براهما نفسه.²

ووحدة الوجود في الخطاب الصوفي هي ملاحظة الحق في الخلق، والاتحاد في بعض تعريفات القاشاني له*:

« أنهم يطلقون الاتحاد على رؤية الأشياء بعين التوحيد في مثل ما إذا شوهد بالبصر أن الكتابة أو غيرها من الأفاعيل، إنما هي عن عين حركة اليد مع أن الدليل أثبت أن الله خالقها، وأنها أثر قدرته سبحانه، فمتى حصل الوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف والشهود، لا بطريق الاستدلال بالمعقول سمي ذلك في اصطلاح القوم اتحادا.»³

أي أن الوحدة تشمل جميع الموجودات والمخلوقات بتجلي الحق في صورها فتنتفي معها الكثرة. والاتحاد يخص العبد السالك بنية الوصول إلى ربه، والأخذ عنه عن طريق المكاشفة والمشاهدة،

1 المرجع السابق، ص: 13

2 يُنظر، ديورانت، قصة الحضارة، ج3، ص: 265

* في البعض الآخر من تعريفات القاشاني، تتداخل الوحدة مع الاتحاد.

3 القاشاني، لطائف الإعلام، ج1، ص: 161

فتفنى جميع صفاته ببقاء صفات الحق - سبحانه جل وعلا - جراء سلوك الطريق إليه والتقرب منه.

وذلك ما يقول به "نيكلسون": « وحال الاتحاد - أيما كانت العبارات التي توصف بها - هي غاية لطريق بسيطة، تتحرر بها الروح شيئاً فشيئاً، من كل ما هو غير رباني، وهي تختلف عن (النرفانا) فالنرفانا زوال للشخصية لا غير، وأما الفناء فهو تلاشي الصوفي عن وجوده الحسي. ويستلزم ذلك الفناء البقاء، أو الاتحاد بالحياة الربانية والغاية القصوى عند الصوفي المسلم، في اختصار، أن يصير ربانياً.¹»

وفي تعريف آخر للاتحاد يقول القاشاني: « ومنها أنهم يطلقون الاتحاد ويريدون به حالة من كان الحق سمعه وبصره ولسانه ويده، بحيث تعم جميع قواه وجوارحه هويته تعالى على المعنى الذي يليق به سبحانه. وذلك نتيجة التقرب إليه بالنوافل المشار إليه بقوله ﷺ: (لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه) الحديث، وهو الاتحاد المشار إليه بقول سيدي عمر- القول للقاشاني :-

وجاء حديث في اتحادي ثابت	روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق بعد تقرب	إليه بنفل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر	بكنث له سمعا كنور الظهيرة. ² »

فالحب الإلهي هو مغزى الاتحاد، وغاية الصوفي أن يصل إلى ربه، أو كما يعبر عنه أهل الحقيقة برجوع الفرع إلى أصله عن طريق الاتحاد. والرجوع في الاتحاد غير التجلي في الوحدة.

وهو يعني أن هناك سعياً وسيراً في الطريق لبلوغ مقصد ما والوقوف عنده، وهذا ما لا يقال في وحدة الوجود، التي تعني تجلي صورة الحق في الخلق وتعيينه في الأعيان.

وترك الظاهر الذي يحجب رؤية الحق المتجلي فيه، ما هو إلا بداية سلوك الطريق، وذلك هو تدرج السالك نحو ربه في المقامات والأحوال إلى أن يقف بين يدي محبوبه ويتحد به ويأخذ عنه مباشرة دون حجاب أو مانع.

1 نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 138
2 القاشاني، لطائف الإعلام، ص ص: 161- 162

ولسلوك هذا الطريق وبلوغ القصد شروط من المجاهدات والمكابدات، تكون سببا في جلاء الصدا عن المرأة، أي أن شهود الحق يلغي الأشياء ويفنيها، وهو فرق واضح بين دلالة الوحدة ودلالة الاتحاد من لزوم **الشهود**، كما ورد في كتاب "التعريفات": « وهو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق. فيتحد به الكل من حيث كون كل الشيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به، فإنه محال.¹»

بل إن "ابن عربي" نفسه يُنكر على من يقول بالاتحاد، لأن الوجدانية ذات واحدة، والاتحاد مراتب يكون فيها الاسم حسب الصفة التي تعطيها تلك المراتب، وهو كما سبق القول: بأن الاتحاد يتطلب سيرا وسلوكا في الطريق وزيد عليها الشهود، بينما الوحدة على عكس ذلك إثبات الأصل الواحد والوجه الواحد للوجود والكينونة ومقام السكون والجمود، وكذا عدم ملاحظة الأغيار. يقول "ابن عربي": « وذلك عين الجمع والوجود ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحدا (من الاتحاد) لكن له سير في المراتب فيظهر بسيره أعيان الأعداد، ومن هذا المقام زل القائل بالاتحاد، فإنه رأى مشي الواحد المراتب الوهمية فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب، فلم يرى العدد سوى الأحد، فقال بالاتحاد، فإذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوجدانية ومهما ظهر في غيرها من المراتب بذاته لم يظهر اسمه وسمي في تلك المرتبة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة فباسمه يفنى، وبذاته يبقى.²»

وملخص الفكرتين، قول التجاني في جواهر المعاني ويشمل معهما حتى وحدة الأديان، إذ يقول: « واعلم أن حضرة الحق سبحانه وتعالى متحدة من حيث الذات والصفات والأسماء والوجود، والوجود كله بأسره متوجه إليه بالخضوع والتذلل والعبادة والخمود تحت سلطان القهر وامتنال الأمر والمحبة والتعظيم والإجلال، فمنهم المتوجه إلى صورة الحضرة الإلهية نصا جليا في محو الغير والغيرية، ومنهم المتوجه إلى الحضرة العلية من وراء ستر كثيف وهم عبدة الأوثان ومن ضاهاهم فإنهم في توجههم إلى عبادة الأوثان وما توجهوا لغير الحق سبحانه وتعالى ولا عبدوا غيره. لكن الحق سبحانه وتعالى تجلى لهم من وراء تلك الستور بعظمته وجلاله، وجذبهم بحسب ذلك بحكم القضاء والقدر الذي لا منازع له فيه، وهذا هو التوجه إلى الله كرها. يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [الرعد: 15].

1 الجرجاني، التعريفات، ص: 13

2 رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ص: 17

فالوجود كله متوجه إلى حضرة الحق سبحانه وتعالى بصفة ما ذكرنا فردا فردا، وإن الكفار والفجرة والمجرمين والظلمة فهم في ذلك التخليط الذي خالفوا فيه نصوص الشرع وصورة الأمر الإلهي؛ فإنهم في ذلك ممثّلون لأمر الله تعالى ليسوا بخارجين عن أمره ومراده إلا أنهم خرجوا عن صورة الأمر الإلهي ظاهرا وغرقوا فيه باطنا.¹

ولعلني وفقت في بيان ذلك الخيط الرفيع الفاصل بين وحدة الوجود والاتحاد، ولو أن البحث يسمح لجمعت مواد الكتب التي تعالج الموضوع، وفصّلت القول فيه أكثر. ولكن المهم أن تتضح الفكرة وتعم الفائدة، على أنني لم أجنب الحق وأخطئ جادة الطريق وعين الصواب.

3- الحلول:

في الدلالة اللغوية:

حل بالمكان يحلّ حلولا ومحلّا وحلاً وحلاً: نزول القوم بمحلّة، وهو نقيض الارتحال، وحلّه واحتل به واحتله: نزل به.²

في الدلالة الصوفية:

ويعني وجود شيء داخل شيء آخر دون أن يفقد أحدهما طبيعته أو هويته أو ذاتيته أو ماهيته وأن الله تعالى حل في جميع أجزاء الكون في البحار والجبال والصخور والأشجار والإنسان والحيوان. مع بقاء عنصر كل من الطرفين – اللذين حل أحدهما في الآخر، فتحل الذات الإلهية في الذات الإنسانية فيحل على حد تعبيرهم اللاهوت في الناسوت.³ ومن أبرز القائلين بهذه النظرية "الحسين بن منصور" الملقب بـ: "الحلاج".

وقد اختلف الباحثون من العرب والمستشرقين، في فلسفة "الحلاج"، فهناك من يراه صاحب دعوى زندقة وإباحية، ودعوة باطنية سرية يهدف إلى قلب الحكم ونشر الأباطيل والهرطقة والشعوذة، ومنهم من يرى فيه التآله والولاية وصدق السريرة.

1 علي حرازم، جواهر المعاني وبلوغ الأمان، في فيض سيدي أبي العباس التجاني، ج2، ص ص: 442- 443

2 يُنظر، ابن منظور، لسان العرب، ج2، مادة حل، ص: 972

3 ينظر، عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف المطبعة الوطنية، عمان، ط 4، 1981م، ص: 540، و مصطفى علوش التصوف في الميزان ، ص: 67

ومفاد هذه النظرية عند بعض الصوفية: « أن الله يظهر مرة في صورة آدم ثم يظهر بعده في صورة كل واحد من الأنبياء وظهر في صورة علي، ثم في صورة أولاده... وكان يقول إنما يظهر في هذه الصور لأن عبيده لا يطيقون أن يروه في صورته الأصلية، وأن من رآه في صورته الأصلية احترق.»¹

وكان أتباع "الحلاج" يكتبون إليه: « يا ذات الذات، ومنتهى غاية اللذات نشهد أنك تتصور فيما شئت من الصور، وأن الآن متصور في صورة الحسين من منصور، ونحن نستجيرك يا علام الغيوب.»²

ويظهر مذهب "الحلاج" في الحلول واضحا جليا في: « استعماله للمصطلح في شعره وأقواله، ووصفه إتحاد اللاهوت بالانسوت، أو الروح الإلهي بالروح الإنساني، بأنه حلول. والحلول مصطلح يقرنه الإسلاميون عموما بالمسيحية.»³ وهو ما يقوله العلامة " ابن خلدون": « ومنهم طوائف يسمون الغلاة، تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بالوهمية الأئمة، إما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية أو أن الله حل في الذات البشرية، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى عليه السلام.»⁴

ومن ذلك قول "الحلاج" في هذا المعنى:

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا	في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب. ⁵

ولعل ما يفسر هذه الأبيات قوله في الطواسين: « تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث، لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحانه ذاته في ذاته. وفي الأزل - حيث كان الحق ولا شيء معه - نظر

1 نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص: 227

2 المرجع السابق، ص: 227.

3 المرجع السابق، ص: 228

4 ابن خلدون، المقدمة، ص: 351

5 الشيباني، شرح ديوان الحلاج، ص: 161، و ص: 187

إلى ذاته فأحبها وأنتى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي مثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم، الذي جعله بصورته فيه وبه: هو هو، وهكذا صار الإنسان المظهر الذي يتجلى فيه الحق.¹

ومن شعره في القول بالحلول كذلك:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا.²

وقوله:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال.³

وقوله:

ما أرى نفسي إلا أنتم واعتقادي أنكم أنتم أنا
عنصر الأنفس منا واحد وكذا الأجسام جسم عنا.⁴

وهذا المعنى يوضحه ما رواه الإمام الجنيد عن السري السَّقَطِيّ قوله: « لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: ((يا أنا)) وأنشد الجنيد في ذلك شاهداً شعرياً نصه:

إذا شئت أن أدعوه ناديت: يا أنا وإن يدعني، نادى جميعي بيا إني
فيخبرني عنى بما أنا مخبر إذا شئت عنى بالذي مخبر عنى.⁵

وهذا كله يعبر عن تجربة نفسية عاشها "الحلاج" بصورة حادة، إلى درجة التحقق من هذا الاعتقاد، فأصبح يعيش الحلول والاتحاد حقيقة على مستوى التخيل والتقمص، « بوصفه مقاماً من مقامات الطريقة "الحلاجية" - إن صح التعبير - تنمو في أعماق النفس الإنسانية صفات الذات

1 نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها، ص: 230

2 الشببي، شرح ديوان الحلاج، ص: 151

3 قاسم محمد عباس، الحلاج، الأعمال الكاملة، ص: 319

4 الشببي، شرح ديوان الحلاج، ص: 327

5 المرجع السابق، ص: 193

الإلهية المخزونة في أعماقهم منذ بدء الخليقة، ويتشبع بها الكيان الإنساني تشبعا يتكرر معه شحن آدم بالأسماء كلها، وولادة المسيح كمثل ولادة آدم وتصرفه في الأعيان المادية من خلال روح الله المنفوخة فيه، ونطق محمد بآيات القرآن المعجزة للطاقة البشرية.¹

« وفي هذا الموقف إذا نطق الإنسان بروح الله التي تعمل عملها فيه، قد يخرج كلامه عن المؤلف عند الناس، ولكنه نطق روحاني إلهي، إذ هو صادر عن وجود روحاني إلهي، وفي هذه الحالة تصبح العبارات دليلا على شيء واحد هو الوجود (...) مصداقا لشيء إيجابي واحد يقول: أنا موجود الله موجود. وقد صب "الحلاج" هذا المعنى في قوله:

جودي لك تقديس	وظني فيك تهويس
وقد حيرني حب	وطرف فيه تقويس
وقد دلّ الحـ	ب أن القرب تلبيس
ومـا آدم إلّاك	ومن في البين إبليس. ²

كل ذلك تحت عامل العشق الذي يوحد روحيّ المحب والمحبوب ويجعلهما وجودا واحدا.³ وكما يقول رضوان السح في مقدمته للطواسين: « فالقول بالقصدية بالتفرد، يقلل كثيرا من صدق تجربة "الحلاج" ومن ألقها، ذلك أن تفرد تجربته كمعطى تاريخي، تأتت من هذا التناقض بين البحث عن المطبق ((الخلود)) ومحاولة الاتصال به ، وتوهم حدوث الاتصال في لحظة ما، نتيجة لعمق التجربة على المستوى النفسي، وبين التسليم بعدم إمكانية الاتصال أو بعدم ديمومته، وبالتالي خلق لحظة من الانفعال والركض الدامي باتجاه هذا السراب: المطلق، الخلود، المتعالي- هذه اللحظة التي تفجر تلك الاستعانة الإنسانية والتي نحسها بشكل ما، على اختلاف المشارب والخلفيات الدينية والإيديولوجية: [أيها الناس أغيثوني من الله.. فإنه اختطفني منه وليس يرُدني علي، ولا أطيق مراعاة تلك الحاضرة - وأخاف الهجران فأكون غائبا محروما.. والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل].⁴»

1 المرجع السابق، ص: 161

2 قاسم محمد عباس، الحلاج، الأعمال الكاملة، ص: 310

3 الشيبني، شرح ديوان الحلاج، ص: 161-162

4 الساعي، علي بن أنجب، أخبار الحلاج، ت وتعليق، موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، سوريا، ط 2، 1997، ص: 55

والحلول عند "الحلاج" ترجع أصوله حسب الباحثين إلى أصول غنوصية : والتي ترى بأن النفس « إذا طُهرت بالعبادة وزكيت بالمجاهدة، انعكست فيها حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيها يوم خلق آدم. »¹

كما نجد لها أثرا في المعتقد الشيعي في الأئمة، ويخصّون الإمام "علي" ﷺ بخوارق وميزات مخصوصة ما أنزل الله بها من سلطان، وإنّما هي آثار باقية من معتقدات المجوسية الزرادشتية القديمة اختلطت بالخطاب الإسلامي الشيعي.

من ذلك روايتهم الباطلة واقترائهم على "أبي ذر" ﷺ أنه قال: « سمعت أمير المؤمنين يقول لجماعة من خاصته، أنا دين الله حقا، أنا مرضات الله حقا أنا توحيد الله حقا (...) أنا العلي الكبير أنا أذن الله التي ذكرها في كتابه: ﴿ وَتَعَبَّهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ﴾، أنا جنب الله الذي ذكره بقوله: ﴿ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾، أنا وجه الله الذي قال: ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾، (...)، أنا بما في العلم خبير، وبما يكون عليم، وفي العالمين قديم، وفي السموات البصير، وفي الأرض عارف. »²

وإن كان هذا الفكر الذي يؤله الأشخاص له أثره في التشيع، إلا أنه غير مخصوص بهم حتى وإن كان ميزة تطبع توجهم على العموم، لأن له أثرا كذلك في شعر بعض المتصوفة. منهم "عبد القادر الجيلالي" الذي قال كما يقولون حتى وإن اختلف الاعتقاد.

يقول "الجيلالي" في أبيات كثيرة نختار منها:

ولي نشأة في الحب من قبل آدم	وسرّي سرى في الكون من قبل
أنا الذاكر المذكور ذكرا لذاكر	أنا الشاكر المشكور شكرا بنعمتي
أنا العاشق المعشوق في كل مضمّر	أنا السامع المسموع في كل نغمة
أنا الواحد الفرد الكبير بذاته	أنا الواصف الموصوف علم الطريقة
ملكيت بلاد الله شرقا ومغربا	وإن شئت أفنيت الأنعام بلحظة
فمن كان يهوانا يجي لمحانا	ويدخل حمى السادات يلق الغنيمة. ³

1 نشأة الفلسفة الإسلامية وتطورها، ص: 229

2 القرشي، الداعي إدريس عماد الدين، زهر المعاني، تحقيق، مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1،

1991، ص: 165

3 الجيلالي، عبد القادر، الديوان، تحقيق، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، د، ط، د، ت، ص: 94-95-96

وقد ردّ "الهجويري" الاتحاد والحلول بقوله: « والحق تعالى غير متجزئ، وأحباؤه لا يطمئنون إلى غير كلامه، ولا وقت ولا حال لهم بغير التسليم له، ولا نزول ولا حلول له في الأشياء، ولا يجوز على القديم الاتحاد والامتزاج. »¹

وذلك ما ذهب إليه "الطوسي" باعتباره الحلول خارج الإمكان، لدلالته على تباين الأشياء وعدم تجانسها في باب ذكر غلط الحلولية وأقاولهم بقوله: « بلغني أن جماعة من الحلولية، زعموا أن الحق تعالى ذكره: اصطفى أجساما حلّ فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها الصفات البشرية، فإن صح عن أحد انه قال هذه المقالة وظن أن التوحيد أبدى له صفحته بما أشار إليه، فقد غلط في ذلك وذهب عليه أن الشيء في الشيء مجانس للشيء الذي حل فيه، والله تعالى بائنٌ من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها. (...) والذي غلط في الحلول غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق. »²

وذلك هو جوهر الفرق بين دلالة "الاتحاد" ودلالة "الحلول" « إذ التداخل يقتضي الاتحاد والحلول يقتضي المغايرة. »³

3- الولاية:

في الدلالة اللغوية:

ولي: الواو واللام والياء: أصل صحيح يدل على قرب. من ذلك الولي: القرب. يقال: بعد ولي، أي قرب، وجلس مما يليني، أي يقاربني. والولي: المطر يجيء بعد الوسمي، سمي بذلك لأنه يلي الوسمي.⁴

والولاية: بالكسر، السلطان، والولاية والولاية النصر.⁵

وهو معنى ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنفال: 72] بمعنى: النصر. وإن كانت تعني مواريتهم في إحدى القراءات (ولايتهم). وذلك ما قال به الفراء: يريد من مواريتهم من شيء، فكسر الواو من ولايتهم أعجب إليّ من فتحها، لأنها إنما تُفتح إذا أريد بها النصر.⁶

1 الهجويري، كشف المحجوب، ج2، ص: 411

2 الطوسي، اللمع، ص ص: 541-542

3 التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص ص: 706-707

4 يُنظر، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص: 1064

5 يُنظر، ابن منظور، لسان العرب، ج6، مادة ولي، ص: 4920

6 يُنظر، المرجع السابق، ص: 4920

كما وردت بمعنى القيم الذي يتكفل بالقيام بمصلحة ما في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَائُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: 34]

« فجعل القيم بعمارة المسجد وليا له ونفى في الكفار أن يكونوا أوليائه، فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح...»¹

ومنه الولي من أسماء الله الحسنی كونه « هو الناصر، وقيل: المتولي لأمر العالم والخلائق القائم بها (...)، وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها. قال "ابن الأثير": وكان الولاية تُشعرُ بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي.»²

والولاية على قسمين عامة وخاصة.

فالدلالة العامة للولاية كما فصل فيها "ابن عربي" متعلقة بالناس أجمعين مؤمنهم وكافرهم من ذكر وأنثى، بما تولاهم الله وبث فيهم من رحمة يتراحمون بها وعطف الوالدين على أولادهم وبر الأولاد بوالديهم، وكذا عطف الحيوان على ولده، ومنه كذلك تسخير الناس بعضهم لبعض. يقول "ابن عربي": « فألقى في نفس التاجر المسافر طلب الربح في تجارته، فقام طيبا نشيط النفس، واشترى من البضاعات ما يحتاج إليه أهل ذلك البلد الذي يقصده، فيجوب الأمصار ويركب البحار ويتعدى الأماكن القريبة من أجل حاجة أهل البلد الذي يقصده، بما جعل الله في قلبه من ذلك بولايته، فإذا وصل ذلك البلد باع بربح أو خسارة، ونال أصحاب تلك المدينة أغراضهم ووصولاً إلى حوائجهم، وهذا المُسخر يتخيل في نفسه أنه ليس بمسخر وإنما سافر ليكسب، فلو خرج بنية التسخير وجعل الكسب تبعا، كان مستريح الخاطر إن كسب وإن لم يكسب.»³

وهي: « مشتركة بين كل المؤمنين، وهي عبارة عن القرب إلى الحق بلطف، وكل المؤمنين قريبون من لطفه لأنهم خرجوا من ظلمة الكفر وتشرفوا بنور الإيمان.»⁴
قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾. [البقرة: 257].

1 الرازي، مفاتيح الغيب، ج 7، ص: 19

2 ابن منظور، لسان العرب، ج6، مادة ولي، ص: 4920

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط، احمد شمس الدين، ج 3، ص: 373

4 التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص: 1808

الولاية في الدلالة الصوفية:

وهي من قبيل الولاية الخاصة، وهي: « خاصة بالواصلين من أرباب السلوك، يعني لا توجد في المبتدئين والمتوسلين من أرباب السلوك. وهي عبارة عن فناء العبد في الحق، وبقاء العبد بالحق..»¹

وهي من المآخذ التي أخذ بها ابن عربي، وأدى فهم المنتقدين الخاطئ لها على أنه فضل الولي على النبي وجعله أعلى مرتبة منه، إلى اتهامهم له بالكفر والزندقة، بينما الأمر على عكس ذلك، فابن عربي لم يفضل الولي على النبي، بل خص النبي بالولاية، لأنه - في رأيه - هو أكمل من حيث كونه وليا أكثر منه نبيا، لأن الرسالة منقطعة بموت الرسل والأنبياء، بينما الولاية لا تنقطع. والحق سبحانه وتعالى كما يقول ابن عربي، وصف نفسه بالولي، ولم يتصف بالنبي أو الرسول، يقول تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. [البقرة: 257]. وقراءة متأنية في فصوص الحكم تثبت ما نقول.

يقول ابن عربي في فصوص الحكم: « فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع. فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل إليك أنه قال الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد: وهو أن الرسول عليه السلام - من حيث هو ولي - أتم من حيث هو نبي رسول لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم. فمرجع الرسول والنبي إلى الولاية والعلم.»²

والولاية من قبيل العلم، هي درجة يبلغها السالك بعد وصوله واتحاده من بعد أداء شروطها والتزام أسبابها ترجعه إلى أصله الأول، إلى الابتداء وتورثه العلم اللدني الخالص.

ومثال هذه الولاية: الخضر عليه السلام، الذي خصه الله بالعلم اللدني، في حين غاب عن علم

1 المرجع السابق، ص: 1808

2 ابن عربي، فصوص: الحكم، ج1، فص: حكمة قدرية في كلمة غزيرية، ص: 135

موسى وإدراكه وهو النبي. حتى انه لم يكذب يصبر على ما لم يستوعب من سلوكات الخضر التي سلكها، من خرق السفينة، و قتل الغلام، وبناء الجدار بأمر من الله. فلم يستطع مجاراته وخرق بذلك العهد الذي بينه وبين الخضر.

والولاية الموافقة لمفهومها الشرعي: « مرتبة في الدين عظيمة لا يبلغها إلا من قام بالدين ظاهرا وباطنا، ولها جانبان:

- جانب يتعلق بالعبد: وهو القيام بالأوامر واجتناب النواهي ثم التدرج في مراقبي العبودية بالنقل.

- وجانب يتعلق بالرب سبحانه وتعالى: وهو محبة هذا العبد ونصرته وتثبيتته على الاستقامة .
أما ما يظهر على يديه من عجائب الأمور فإن ذلك شيء إضافي وليس من شروط الولاية.¹
فبعد الرقي وبلوغ مقام الكشف والمشاهدة، وحياسة ما خفي من الأسرار والعلوم المغيبة تظهر تلك العادات والأفعال الخارقة وكأنها نتيجة حتمية تحصل بمجرد تجلي الصور وصفاء الرؤية وجلائها.

و« إذا ظهر فعل خارق للعادة على الإنسان، فذاك إما أن يكون مقرونا بالدعوى، أو لا مع الدعوى، والقسم الأول: وهو أن يكون مع الدعوى: فتلك إما أن تكون دعوى إلهية، أو دعوى النبوة أو دعوى الولاية، أو دعوى السحر وطاعة الشياطين.»²

« وأما القسم الثاني: وهو أن تظهر خوارق العادات على يد إنسان من غير شيء من الدعاوى فذلك الإنسان إما أن يكون صالحا مرضيا عند الله، وإما أن يكون خبيثا مذنباً، والأول هو القول بكرامات الأولياء، وقد اتفق أصحابنا على جوازه، وأنكرها المعتزلة إلا أبا الحسين البصري وصاحبه محمودا الخوارزمي.»³

وقد كسى "ابن عربي" الولاية في الآية: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ دلالة جديدة بين ظلمة الغيب ونور الشهود فقال: « وليس إلا إخراجهم من العلم بهم إلى العلم به

1 اللالكائي، أبو القاسم، كرامات أولياء الله عز وجل، تحقيق، أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1992، ص: 7

2 النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق، ومراجعة، إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنة بركات رضا، الهند، ط

1، 2001، ج1، ص: 15

3 المرجع السابق، ص: 15

فإنه يقول: من عرف نفسه عرف ربه فيعلم أنه الحق، فيخرج العارف المؤمن الحق بولايته التي أعطاه الله، من ظلمة الغيب إلى نور الشهود، فهو نور العيان وهو عين اليقين، فيشهد ما كان غيباً له، فيعطيه كونه مشهوداً (...).، فيخرجه بهذا التولي من ظلمة إمكانه إلى نور وجوب وجوده به.¹



1 الغراب، محمود، رحمة من الرحمن، ج1، ص ص: 384-384

خاتمة

بالنظر في مر بنا من خلال هذا البحث فإنه ليس من الهين أو اليسير التعامل مع الخطاب الصوفي، مثله مثل أي خطاب آخر. ولكن ما يزيد من درجة صعوبة التعامل مع الخطاب الصوفي، هو اختلاف آراء المشتغلين عليه، تبعا لتباين درجات استيعابه والوقوف على حقيقته. لذلك نجد المناجزين له السّاعين إلى الحط منه ومن أصحابه، وأغلب هؤلاء من ذوي الخلفيات المعادية له، من الذين لا يقبلون تشويه ما بني عليه أساس هذا الخطاب، وهو الخطاب الديني في منبعه الأصلي ونقصد بذلك الخطاب الإسلامي وعلاقته بالتصوف المبني على أسسه. فنجدهم يحاولون رده إلى أصول أجنبية خارجة في فكرها ومعتقداتها عمّا جاء به الإسلام، بل جاء الخطاب الإسلامي مخالفا لفحواها مصححا لها، فيما يخدم الإنسان ويرفع قيمته بين الكائنات وإعطائه مكانته التي يستحقها. فردّوه إلى المعتقدات الفارسية القديمة والفرعونية والبوذية والهندوسية وغيرها من المعتقدات الفاسدة، والفلسفة اليونانية الأفلاطونية والأفلوطينية وما قبلهما من الفلسفات والأساطير اليونانية القديمة.

كل ذلك كان بسبب الخروج عن المألوف في الخطاب الصوفي. ممّا أدى بهم كذلك غلى الطعن في عقائد أصحابه ورميهم بالكفر والزندقة والخروج عن ملة الإسلام والمروق منه كما يمرق السهم من الرميّة. ونتيجة لذلك أحيكت المؤامرات وقامت عدة محاكمات ضد شخصيات بعينها من الصّوفية، أخذوا بأقوالهم، إذ لم يستطيعوا صبرا على كتمان محبتهم وكشف اعتقادهم في تعلقهم بمحبوبهم الأزلي، فباحوا بها فأبيحت دماؤهم لبوحهم بسرهم.

كما فعل "بالسهرووردي" المقتول رغم إدراكه ومعرفته المسبقة لذلك، وذلك واضح من خلال قوله:

وَا رَحْمَةً لِلْعَاشِقِينَ تَكَلَّفُوا	سِتْرَ الْمَحَبَّةِ وَالْهَوَى فَضَّاحُ
بِالسَّرِّ إِنْ بَاحُوا تُبَاحُ دِمَاؤُهُمْ	وَكَذَا دِمَاءُ الْعَاشِقِينَ تُبَاحُ
وَإِذَا هُمْ كَنَمُوا تَحَدَّثَ عَنْهُمْ	عِنْدَ الْوَشَاةِ الْمَدْمَعُ السَّفَاحُ

وكذا ما كان من أمر "الحسين بن منصور" الملقب بـ: "الحلاج" الذي أدى به القول بـ "الحلول" إلى الصلب والتكيل به أيما تكيل.

وهو الذي اصفرّ من كثرة ما نزف من دم بعد تقطيع أعضائه، وجاءته "فاطمة الأموية" برسالة من "أبي بكر الشبلي" فقالت له: إنه يقول لك إن الله قد ائتمنك على سرّ من أسرارهِ فأذعته فأذاقك طعم الحديد، فأنشأ يقول:

تجاسرتُ فكاشفتُ	تك لما غلب الصّبر
وما أحسن في مثل	ك أن يُنتهك السّتر
وإن عنفني الناس	ففي وجهك لي عذر
كأن البدر محتاج	إلى وجهك يا بدر

مما يعكس حجم الخطر الذي كان يحيق بالمتصوفة، ويعكس كذلك اعتداد المتصوفة بخطابهم وقناعتهم الرّاسخة التي لم يززعها شيء حتى أخذ أرواحهم من أبدانهم.

ولم يكن من بد للمناصرين لهذا الخطاب من تعليل أسباب لجوئهم إلى هذا النوع من الخطاب وتعاطفهم معه، ومحاولة إيصال المراد من خطابهم بما يتوافق مع الخطاب الإسلامي بمرجعياته القرآنية والسّنية، خصوصاً من المتصوفة أنفسهم، كما فعل "الجنيد" مع "أبي يزيد البسطامي" من شرح شطحاته.

ولعل البعض يرى بأن المتصوفة أصبحوا في موقف المدافع على نفسه من أجل درء الخطر وإبعاده.

وفي الحقيقة فإن فهم أي خطاب والخطاب الصوفي على وجه الخصوص، لا يأتي من خارجه، بل يجب على من يريد أن يكون منصفاً أن يراجع كتب المتصوفة أنفسهم ويطلعها ليقف على حقيقة خطابهم ولا يتعصب لرأي مخالفيهم ويأخذ به ويسلم له. كما مرّ بنا من أمر حقيقة الولاية عند "ابن عربي" الذي يخالف تماماً تزوير متهميه بتفضيل الولي على النّبي.

وهي ميزة يجب أن تكون في كل باحث، حتى لا يقع في الظلم ويكسب بحثه من المصادقية والعدل ما يبلغه الرضى النفسي ونزاهة الضمير وخلو النفس من خبث الكذب وتزييف الحقيقة.

فكما يجب أن نقول للمسيء أسأت كذلك يجب نقول للمحسن أحسنت. وأضعف الإيمان يوجب علينا وضع الأمور في نصابها وأن نخلي مسؤوليتنا من الأحكام المسبقة والنتائج المجحفة.

وفي الأخير أرجوا أن أكون بهذا البحث المتواضع قد سلطت الضوء على حقيقة دلالة الخطاب الصوفي ولو بالقدر اليسير الذي يهدي السائرين في طريق البحث إلى أدبيات هذا الخطاب، وينير دروبهم للمضي قدما في اكتشاف مجاهله وإدراك كنهه قبل الحكم عليه أو له. ويجنبنا مغبة الانتصار لجهة على حساب جهة أخرى، وأن يكون خلواً من توجهٍ يحط من قيمة أي طرف لحساب طرف آخر.

ويمكن القول بأن الخطاب الصوفي كسائر الخطابات، يمكن الإفادة من علوم أصحابه وأخذ السمين منها، كما يمكن رد الغث منها، إذ الأمر لا يخرج عن إرادة المتلقي سواء أكان باحثاً مختصاً ليس صوفياً، ولا هو خارج دائرة الخطاب الصوفي كونه مختصاً. أو كان متلقياً خاصاً من داخلها، يدرك ما لا يدركه غيره من خفايا هذا.



تتناول هذه الأطروحة الخطاب الصوفي، ليس من وجه خاص أو فكرة بعينها يمكن الإحاطة بها من خلال ما أنتجه المتصوفة بالنظر إلى كتاباتهم ومؤلفاتهم.

وإنما كان اهتمام هذه الأطروحة بجانب الخطاب الصوفي ككل، كخطاب استطاع أصحابه تطوير الدلالة اللغوية المتواضع عليها من جهة المعنى المراد لها، واستعمالها استعمالاً خاصاً معلوماً لديهم مجهولاً من غيرهم، وتوجهوا بها إلى متلقي خاص داخل دائرة الخطاب الصوفي.

فأصبحت بذلك دلالات تتعلق بتجارب الصوفية، كل حسب تجربته وذوقه الذي يركز في الأساس على خلفية الدلالة الطبيعية للنصوص المقدسة، لتتحول بعدها إلى دلالات عرفانية خالصة تُأول فتولد معناها الخاص نتيجة تلك التجربة.

فكانت اللغة مجالاً خصباً على عكس ما يرميها به البعض من عجز وقصور عباراتها عن التعبير على التجربة الصوفية.

وكل ما في الأمر أنها أصبحت خطاباً رامزاً كسائر الخطابات الرمزية الأخرى، والاختلاف الواقع كان من جهة عرفانية هذا الخطاب الذي لم يكن يرمز لما هو مألوف. بل تعدى المألوف إلى الرمز الخاص لمعاني غيبية تتفق وطبيعة هذا الخطاب.

كما لم يكتف أصحاب هذا الخطاب باستعمال الدلالات الجاهزة، بل عملوا على تطويرها لتصبح أكثر تجاوباً مع تجاربهم الخاصة.

وأضافوا لها دلالات خاصة بهم، دخلت ضمن الخطاب الديني و لم تكن معروفة فيه من قبل، وهو ما عرف بالمصطلح الصوفي. حتى ولو استندوا فيه إلى أفكار وفلسفات خارجة أجنبية عن بيئتهم، فقد استطاعوا تطويعها لتصبح خادمة طيبة لهذا الخطاب وتتفق مع مبادئه وأصوله.

لذلك فإن هذه الأطروحة لما تتناوله من مفاهيم شاملة عن خلفيات هذا الخطاب بدءاً من التسمية الأولى للتصوف وكيف أصبح جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الإسلامي، ودخلت ضمن منظومته مزعزة بذلك القيم المفاهيمية التي يقوم عليها، ثائرة على ربة التقليد في النظرة السطحية، متجاوزة لدلالة ظاهر العبارة، ففتحت بذلك الباب على مصراعيه لدلالات عرفانية كانت غائبة أو مغيبة، هي في كثير منها جوهر القصد من الخطاب التقليدي الذي لم يكن ليُكشف عنه إلا على السنة أصحاب هذا الخطاب بشقيه الرمزي والاصطلاحي.

Resumé

Cette thèse porte sur le discours mystique, pas sur un aspect particulier, ni sur une idée spécifique que les Soufis peuvent saisir compte tenu de leurs écrits et de leurs œuvres. Mais l'intérêt de cette thèse est pour le discours soufi dans son ensemble, en tant que discours capable de développer les significations d'un langage en accord avec le sens voulu, et d'utiliser un usage spécial qui leur est inconnu des autres, et qui s'adresse à un destinataire particulier du cercle du discours mystique.

Cela est devenu une indication des expériences soufies, chacune en fonction de son expérience et de son goût, qui repose principalement sur le fond de la signification naturelle des textes sacrés, pour devenir ensuite des connotations purement littérales, dérivées et générant leur propre sens à la suite de cette expérience.

Contrairement à ce que certains érudits la qualifient d'impuissance, et de manque d'exprimer l'expérience soufie.

Et tout ce qui est devenue un discours symbolique comme toutes les autres discours symboliques, et la différence était en termes d'épistémologie de ce discours, qui n'était pas symbolique du familier. Mais plutôt le symbole familier du sens spécial des significations métaphysiques en accord avec la nature de ce discours.

La différence réside dans la sublimation de ce discours, qui ne symbolise pas ce qui est familier. Cela allait au-delà de parler de familier, au symbole spécial, des significations métaphysiques cohérentes avec la nature de ce discours.

Non seulement les auteurs de ce discours ont utilisé les signes généraux, ils ont également travaillé à les développer pour qu'ils soient plus sensibles à leurs propres expériences.

Ils ont ajouté des connotations spéciales, introduites dans le discours religieux, inconnues auparavant, appelées le terme soufi. Même s'ils s'appuient sur des idées et des philosophies étrangères sur leur environnement, ils ont pu les adapter pour devenir un serviteur amical de ce discours, conformément à ses principes et à ses origines.

Par conséquent, cette thèse ne traite pas des concepts complets sur le fond de ce discours, à commencer par la première étiquette de soufisme et comment il est

devenu partie intégrante du discours islamique, et est entré dans son système, déstabilisant ainsi les valeurs conceptuelles qui le sous-tendaient, se rebellant contre la tradition dans la vue superficielle, Ainsi ouvert la porte du côté où la signification de la coutume était absente dans beaucoup de l'essence même de l'intention du discours traditionnel, qui n'a pas été dévoilée aux seulement par la langue des propriétaires de ce discours, à la fois symbolique et conventionnel.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

- 1 إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفي، دراسة سيكوميثافيزيكية، دار، ن، د، ط، 2002.
- 2 إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، 1984.
- 3 إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، (الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر)، دار الأمين للنشر والتوزيع، د، ط، د، ت.
- 4 أبكار، السّقاف، الحلاج، أو صوت الضّمير، رامتان، للنشر والتوزيع، ط1، 1995.
- 5 ابن السكّيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، شرح ديوان عروة بن الورد، تصحيح، محمد بن أبي شنب، طبعة، جول كوربونل، الجزائر، 1926.
- 6 ابن الفارض، الديوان، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1913.
- 7 ابن الفارض، الديوان، دار صادر بيروت، د، ط، د، ت.
- 8 ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت.
- 9 ابن تيمية، الصوفية والفقراء، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدّة، د ط، د ت.
- 10 ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط2، 1953.
- 11 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
- 12 ابن خلدون، المقدمة، تحقيق، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004.
- 13 ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1996.
- 14 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق وتخرّيج وتعليق، عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، حلبوني، ط1، 2004.
- 15 ابن سبعين، بَدْ العارف، تحقيق، جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1978.
- 16 ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق، الأب قنّواتي، محمود الخضيرى، فؤاد الإهوانى، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، إيران، ط2، 2012.

- 17 ابن عجيبة، عبد الله أحمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق، عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، د ت.
- 18 ابن عربي، التفسير، تحقيق، عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط، 2001.
- 19 ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق إبراهيم يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.
- 20 ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د، ط، د، ت.
- 21 ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرست، احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- 22 ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005.
- 23 ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق، رياض العبد الله، دار القلم، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1985.
- 24 ابن عربي، فصوص الحكم، بقلم، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، د، ط، د، ت
- 25 ابن عربي، محي الدين، التفسير، على هامش: لباب التأويل، في معاني التنزيل، الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، البغدادي، طبعه حسن حلمي الكتبي، محمد حسن جمال الحلبي، برخصة نظارة المعارف التي لا بد منها، سنة 1317هـ.
- 26 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت.
- 27 أبو الأنوار، محمد بن محمد وفا، شعائر العرفان في ألواح الكتمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- 28 أبو الحسن، إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تق، تح، حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة، مصر، د، ط، 1969.
- 29 أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، الصحابي في فقه اللغة العربية وسننها، تعليق، أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1997.
- 30 أبو الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، روح البيان، د، تحقيق، دار الفكر، بيروت د، ط، د، ت .

- 31 أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري، عقلاء المجانين، تح، محمد سعيد زغلول، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1985.
- 32 أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1959.
- 33 أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د، ط، 2000.
- 34 أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981.
- 35 أبو منصور ابن الجواليقي، موهوب بن أحمد، شرح أدب الكاتب، دار الكتاب العربي لبنان، د ط، د ت.
- 36 أبو يحيى، زكرياء الأنصاري المصري الشافعي، منحة الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق، تعليق، سليمان بن وديع العازمي، مكتبة الرشد، ناشرون، السعودية، الرياض، ط1، 2005.
- 37 إحسان إلهي ظهير، التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة، ترجمان السُّنة، لاهور، باكستان، ط1، 1986.
- 38 أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1969، المجلد الثاني.
- 39 أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، مطبعة المجمع العلمي، د، ط، 2006.
- 40 أدونيس، الثَّابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.
- 41 أدونيس، الصوفية والتَّورياتية، دار السَّاقِي، ط3، د، ت.
- 42 أسماء خوالدية، الرَّمز الصَّوفي، بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، دار الأمان، الرِّباط، د، ط، د، ت.
- 43 أف آر بالمر، علم الدلالة، ترجمة، مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، مطبعة العمال المركزية، بغداد، ط2، 1985.
- 44 ف ر بالمر، علم الدَّلالة، إطار جديد، ترجمة، إبراهيم صبري السَّيد، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، د، ط، 1995.
- 45 الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق، عبد الرزاق عفيفي، دار الأسمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003.

- 46 الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد الصّغير، تحقيق، عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1998.
- 47 البسطامي، أبو يزيد، المجموعة الكاملة، تحقيق، قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2004.
- 48 البوعمراني، محمد الصالح، دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني، دار نُهى، صفاقس، ط1، 2009
- 49 البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرُو جردِي الخراساني، السّنن الكُبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط3، 2003.
- 50 الترجمان، سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، مكتبة خزل، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 51 التركي، ملكه علي، مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي، مع دراسة وترجمة للمنظومة الصوفية، إلهي نامه، "الكتاب الإلهي"، لفريد الدين العطار، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ط2، 1998
- 52 التستري، أبو محمد عبد الله بن يونس، تفسير التستري، تحقيق، عيون السود، محمد باسل، دار الكتب، العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ.
- 53 التلمساني، عفيف الدّين، شرح مواقف النّفري، دراسة، تحقيق، تعليق، جمال المرزوقي، د، ط، د، ت.
- 54 الثّعالي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسرّ العربية، تحقيق، عبد الرزّاق المهدي، دار إحياء الثّراث العربي، ط1، 2002.
- 55 الجابري محمّد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009.
- 56 الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط5، 1994.
- 57 الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
- 58 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965.
- 59 الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (موفم)، الجزائر، د ط، 1991.

- 60 الجنيد، أبو القاسم، رسائل الجنيد، تحقيق، علي حسن عبد القادر، نشر، برعي وجداي، القاهرة، د، ط، 1988.
- 61 الجيلالي، عبد القادر، الديوان، تحقيق، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، د، ط، د، ت.
- 62 الجيلي، النادر، العينية، تحقيق، يوسف زيدان، دار الأمين، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999.
- 63 الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، المناظر الإلهية، تحقيق، نجاح محمود الغنيمي، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1987.
- 64 الحسني، ابن عجيبة، شرح نونية الششتري، تحقيق، محمد العدلوني الإدريسي، دار الثقافة للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2013.
- 65 الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق، علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط2، د، ت.
- 66 الخالدي، الترجمة الأجنبية، جورج زينات، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.
- 67 الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سان، سرّ الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1982.
- 68 الرّازي، محمد الرّازي فخر الدين، تفسير الفخر الرّازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1981.
- 69 الرّازي، يحيى بن معاذ، جواهر التصوف، جمع وترتيب وشرح وتعليق، سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، ط1، 2002.
- 70 الرومي، جلال الدين، مثنوي، ترجمة، شرح، تعليق، إبراهيم الدسوقي شتا، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، 1997.
- 71 الزّاوي، الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط، دار الفكر؟؟؟، ط2، د، د، ت.
- 72 الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1957.
- 73 الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1992.

- 74 الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق، محمد باسل عيون السود، ط1، 1998.
- 75 الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الكشف، عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، مكتبة العبيكان، الرياض، تحقيق، وتعليق ودراسة، عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، 1998.
- 76 الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، د، ط، 2000.
- 77 السّاعي، علي بن أنجب، أخبار الحلاج، ت وتعليق، موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، سوريا، ط 2، 1997.
- 78 السبحاني جعفر، المناهج التفسيرية في علوم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق، ط4، 1432هـ.
- 79 السّكندري، ابن عطاء الله، الحكم العطائية، شرح، ابن عبّاد النفزي الرّندي، إعداد ودراسة، محمد عبد المقصود هيكّل، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1988.
- 80 السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
- 81 السّهروردي، شهاب الدّين أبو حفص عمر، عوارف المعارف، تحقيق، عبد الحليم محمود، محمود بن الشّريف، دار المعارف، القاهرة، د، ط، د، ت.
- 82 السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبي الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1974.
- 83 السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وضبط وتصحيح، محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة التراث، مصر، ط 3، د، ت.
- 84 الشاذلي، جمال محمد أبو المواهب، قوانين حكم الإشراف، مراجعة، ضبط، تصحيح، محمد شحاته إبراهيم، المكتبة الأزهرية للتراث، د، ط، 1999.
- 85 الشبلي، أبو بكر، الدّيوان، جمع وتحقيق، كامل مصطفى الشبيبي، دار التضامن، بغداد، ط1، 1967.
- 86 الششتري، أبو الحسن، الدّيوان، تحقيق، علي سامي النّشار، المعارف، الاسكندرية، ط1، 1960.

- 87 الشعيراني عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د، ط، د، ت.
- 88 الشمري، فاضل منيف، مقاربات في جنبالوجيا الخطاب الصوفي الإسلامي، التصوف، (أبحاث ودراسات)، مجموعة مؤلفين، منشورات، ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، ط1، 2015
- 89 الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004
- 90 الشبيبي، كامل مصطفى، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط2، 2007.
- 91 الشيرازي حافظ، أغاني شيراز، (غزليات حافظ الشيرازي)، ترجمة، إبراهيم أمين الشواربي، المشرق للثقافة والنشر، إيران، طهران ط1، 2004.
- 92 الصّغير، محمد حسين علي، تطور البحث الدلالي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط 1، 1990.
- 93 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000
- 94 الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، دار الكتب الحديثة، دط، 1960م.
- 95 العاملي، محمد شقير، فلسفة العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004.
- 96 العقاد، عباس محمود، إبليس، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د، ط، د، ت.
- 97 العوادي، عدنان حسين، الشعر الصّوفي، حتّى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرّشيد للنشر، العراق، د، ط، 1979
- 98 الغراب، محمود محمود، رحمة من الرّحمن، في تفسير وإشارات القرآن، من كلام الشيخ الأكبر، ابن العربي، مطبعة نضر، د، ط، 1989.
- 99 الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت.
- 100 الغزالي أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه، عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004
- 101 الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1997.

- 102 الغزالي، أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق، بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر، الجفان والجابي، قبرص، ط1، 1987.
- 103 الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في المنطق، شرح، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- 104 الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم وتعليق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
- 105 الفارابي، أبو نصر، كتاب في المنطق-الخطابة، تحقيق، محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1976.
- 106 القرشي، الداعي إدريس عماد الدين، زهر المعاني، تحقيق، مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1991.
- 107 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق احمد البدروني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964
- 108 القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2001.
- 109 القشيري، لطائف الإشارات، تعليق، عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
- 110 القصير، أحمد بن عبد العزيز، عقيدة الصوفية، (وحدة الوجود الخفية)، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003.
- 111 الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحق، التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبط وتعليق، أحمد شمس الدين، إدار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993
- 112 اللالكائي، أبو القاسم، كرامات أولياء الله عز وجل، تحقيق، أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1992.

- 113 المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية، قوت القلوب في معاملة المحبوب، تحقيق، محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001.
- 114 النبهاني، يوسف بن إسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق، ومراجعة، إبراهيم عطوة عوض، مركز أهل سنة بركات رضا، الهند، ط1، 2001.
- 115 الهاشمي، السيد أحمد، جواهر البلاغة، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2010.
- 116 الهجويري، كشف المحبوب، دراسة وترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، د، ط، 2007.
- 117 اليزدي، محمد تقي مصباح، محاولة للبحث في العرفان الإسلامي، تر، محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، دط، دت.
- 118 أمرؤ القيس، الديوان، تحقيق، أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط5، 1990.
- 119 أمين، سلامة، الأساطير الإغريقية والرومانية، د، دار النشر، د، ط، د، ت.
- 120 بدوي، عبد الرحمن، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
- 121 براده، علي حرازم بن العربي، جواهر المعاني وبلوغ الأمان، في فيض سيدي أبي العباس التجاني، ضبط وتصحيح وتخريج، عبد اللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1997.
- 122 بربارة فؤاد جرجي، الأسطورة اليونانية، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط2، 2014.
- 123 بسام الجمل، من الرّمز إلى الرّمز الديني، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، ط1، 2007.
- 124 بلال موسى بلال العلي، قصّة الرّمز الديني، د، دار النشر، د، ط، د، ت.
- 125 بلّعلّى آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2009.
- 126 بن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984.
- 127 أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1403هـ.

- 128 أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، د، ت.
- 129 بوقرة، نعمان، لسانيات الخطاب، مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012.
- 130 ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، د، ت.
- 131 تشارلز تشادويك، الرمزية، ترجمة، نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د، ط، 1992.
- 132 تشاندلر، دانيال، أسس السيميائية، ترجمة، طلال وهبه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، أكتوبر، 2008.
- 133 جلال الدين الرّومي، كتاب فيه ما فيه، ترجمة، عيسى علي العاكوب، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، د، ط، د، ت.
- 134 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.
- 135 جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، د، ط، د، ت.
- 136 جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقة، مؤسسة المثقف العربي، استراليا، ط1، 2015.
- 137 جواد، مغنية محمد، معالم الفلسفة الإسلامية، (نظرات في التصوف والكرامات)، مكتبة الهلال بيروت، ط2، 1982.
- 138 حاجي، جعفر عبّاس، نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الألفين، الكويت، ط1، 1986.
- 139 حسام البهنساوي، التوليد الدلالي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2003.
- 140 حضرة عنايت خان، تعاليم المتصوفين، ترجمة، إبراهيم استنبولي، دار الفرقد، للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ط2، 2008.
- 141 حميدي خميسي، مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، دار الحكمة، د، ط، د، ت.
- 142 حميدي، خميسي، نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د، ط، 2007.

- 143 ديورانت، ويليام جيميس، قصة الحضارة، ترجمة، زكي نجيب محفوظ، وآخرين، دار الجيل، بيروت، د، ط، 1988.
- 144 ر، أنكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة، نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 2002.
- 145 رمضان عبد التواب، التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990.
- 146 رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6، 1999.
- 147 رولان بارت، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة وتقديم، محمد البكري، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط2، 1987.
- 148 زكرياء، ميشال، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 149 زياني، محمد، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي، إصدارات، إي-كتب، E-kutub,Ltd، لندن، ط1، 2017.
- 150 ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة، كمال محمد بشير، مكتبة الشباب، (؟.. د ط، 1975.
- 151 سمح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1985.
- 152 سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- 153 سيغ蒙德 فرويد، إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1982.
- 154 شادي علي فقيه، الرؤية الكونية من المادية إلى العرفان، دار العلم للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2002.
- 155 شرح ديوان ابن الفارض، جمع، رشيد بن غالب اللبناني، ضبط وتصحيح، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 156 شرح فصوص: الحكم تحقيق، جمع، وتأليف، محمود محمود الغراب، مطبعة زيد ابن ثابت (2000)، 1985.
- 157 شقيق جرادي، العرفان، ألم، استنارة، وبقطة موت، دار المعرف الحكيمة، ط1، 2009.
- 158 شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1968.

- 159 شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، ط 2، د، ت.
- 160 صابر الحباشة، مسارات المعرفة والدلالة، كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2011.
- 161 عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1994.
- 162 عبد الحكيم حسّان، التّصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ط1، 2010.
- 163 عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ، أبو مدين الغوث، دار المعارف، القاهرة، د، ط، د، ت.
- 164 عبد الرحمن طه، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
- 165 عبد الرحمن طه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
- 166 عبد الرحمان بن محمود نمّوس، الصوفية بين الدين والفلسفة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط1، 2008.
- 167 عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، الفرع الرئيسي، تونس، ط2، 1986.
- 168 عبد القادر الجيلالي، فتوح الغيب، مكتبة ومطبعة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1973.
- 169 عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف المطبعة الوطنية، عمان، ط 4، 1981.
- 170 عبد القادر عيسى، حقائق عن التّصوّف، دار العرفان، حلب، سوريا، ط16، 2007.
- 171 عبد الكريم محمد حسن جبل، في علم الدلالة (دراسة في شرح الأنباري للمفصليات)، مكتبة الآداب، القاهرة، دط، 2014.
- 172 عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات صفاف، بيروت، ط1، 2013.
- 173 عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011.
- 174 عبد المجيد الصّغير، التّصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1999.

- 175 عبد الواحد حسن الشيخ، العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، مصر، ط1، 1999.
- 176 عدد من المختصين، نظرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، إشراف، صالح بن عبد الله بن حميد، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط4، د، ت.
- 177 عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1993.
- 178 عطا، عبد القادر أحمد، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987.
- 179 علي جميل مهنا، الأدب في ظل الخلافة العباسية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط، 1، 1981.
- 180 علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط، 9، 2004.
- 181 علي، محمد محمد يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.
- 182 عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتب الحديث، أريد، الأردن، ط1، 2009.
- 183 عمر فروخ، التصوف في الإسلام، مكتبة منيمنة، بيروت، ط1، 1947.
- 184 عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1985.
- 185 عنتر بن شداد، الديوان، شرح حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 2004.
- 186 غازي مختار طليمات، في علم اللغة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 2000.
- 187 فايز الداية، علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996.
- 188 فتح الله أحمد سليمان، مدخل إلى علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1991.
- 189 فراس السّواح، الرحمن والشّيطان، منشورات دار علاء الدّين، ط2، 2004.
- 190 فؤاد زكرياء، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر، للطباعة، د، ط، د، ت.

- 191 فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر، محمد مشبال، عبد الواحد التهامي العلمي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط1، 2013.
- 192 فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1992.
- 193 قاسم محمد عباس، الحلاج، الأعمال الكاملة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 194 قريب الله، حسن الفاتح، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997.
- 195 كلود جرمان و ريمون لوبلون، علم الدلالة، ترجمة، نور الهدى لوشن، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط1، 1997.
- 196 كيال باسمه، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د، ط، 1981.
- لبنان ط1، 1997.
- 197 لطف الله بن عبد العظيم خوجه، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، عرض ونقد، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2009.
- 198 لودفيك فيتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة، تقديم، تعليق، عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- 199 ماري مادلين دافي، معرفة الذات، ترجمة، نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1993.
- 200 ماسينون، ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، ترجمة، إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط، 1، 1994.
- 201 مأمون غريب، رابعة العدوية، في محراب الحب الإلهي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د، ط، 2000.
- 202 مجموعة من الأكاديميين، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، عامر عبد زيد، كلمة المحرر، تقديم، تموزة، طباعة نشر توزيع، ط1، 2014.
- 203 مجموعة من المؤلفين، المعنى في علم المصطلحات، إشراف، هنري بيجوان، و فيليب توارون، ترجمة، ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009.

- 204 محمد إبراهيم سرتي، الأنتى المقدسة وصراع الحضارات، دار الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2008.
- 205 محمد الكحلوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008.
- 206 محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1964.
- 207 نصر، عاطف جودة، الرّمز الشعري عند الصّوفية، دار الأندلس، للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1978.
- 208 عزّام، محمّد المصطفى، الخطاب الصّوفي بين التأوّل والتأويل، دار الرّحاب الحديثة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 209 عزّام، عبد الوهاب، التصوف وفريد الدّين العطار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د ط، د ت.
- 210 محمد محمد داوود، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب، للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، د، ط، 2001.
- 211 محمّد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د، ت.
- 212 محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دار النّشر للجامعات، القاهرة، ط1، 2013.
- 213 محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة دار النهضة العربية، بيروت، ط 1985
- 214 محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال، من كلام الشيخ الأكبر، محي الدين ابن العربي، دار الكتاب العربي، دمشق، ط2، 1984.
- 215 محي الدّين عبد الحميد طاهر، الزّمان النّفسي مكتبة الأنجلو المصرية، د، ط، 1992.
- 216 مرتضى مطهري، العرفان، ترجمة، عباس نور الدّين، دار الرّسول الأكرم، ط2، 2002.
- 217 مركز نون للتأليف والترجمة، مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الثقافية الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 218 معرفة محمد هادي، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، طهران، إيران، ط1، 2006.
- 219 مغنية محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1982.
- 220 مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2012.

- 221 ناجي حسين جوة، المعرفة الصّوفية، دار الهادي للطباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 222 هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007.
- 223 هلال، عبد الغفّار حامد، علم الدّلالة اللّغوية، دون دار نشر، د ط، د ت.
- 224 هنري كربين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، شهاب الدّين السّهروردي، معهد الدّراسات والأبحاث الثقافية، طهران، د، ط، 1993.
- 225 هوما كاتزريان، الفرس، إيران في العصور القديمة والمتوسطة والحديثة، ترجمة، أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 226 ولتر سنتيس، التّصوف والفلسفة، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د، ط، 1999.
- 227 ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المفاهيم والإنجازات، الطباعة الشعبية للجيش، 2007.
- 228 يد الله يزدان، العرفان النّظري، مبادئه وأصوله، ترجمة، علي عبّاس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2014.
- 229 يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1997.
- 230 يوسف زيدان، ديوان عفيف الدّين التلمساني، دراسة وتحقيق، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2008.
- 231 يوسف زيدان، شعراء الصّوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996.
- 232 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د، ط، د، ت.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1 Bees sonde, the humanity of words primer of semantics, the world publishing company, newYork, 1st ed, 1958
- 2 Chevalier Jean - Gheerbrant Alain- Dictionnaire des symboles, Robert Laffont ,Jupiter 11ém edition, 1990
- 3 Reynold. A. Nicholson, the mystics of Islam ,word wisdom,2002
- 4 John Mc Whorter, The story of human language, The Teaching Company, Ed 2004, Pl.
- 5 W. tecumseh fitch, The Evolution of Language, Cambridge University Press, New York, 1st ed 2010

المعاجم والقواميس:

- 1 ابن فارس، أحمد معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بعناية، محمد عوض مرعب، بيروت، ط1، 2001.
- 2 ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، د، ط، 1979.
- 3 ابن منظور، لسان العرب، تحقيق، عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف- القاهرة، د، ط، د، ت
- 4 أبو حفص، عمر بن خلف، تنقيف اللسان وتلقيح الجنان، تقديم وضبط، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1990.
- 5 أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة، جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1، 1993.
- 6 أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار المعارف، القاهرة، ط2، د، ت،
- 7 التهانوي، محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق، علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية، عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية، جورج زينات، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.
- 8 الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الأيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د، ط، 2004.
- 9 العسكري، أبو هلال الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق، محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د، ط، د، ت.
- 10 الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، إعداد عدنان درويش محمد المصري ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ، ط2، 1998.
- 11 الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981.
- 12 القاشاني، عبد الرزاق ، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، دراسة وتحقيق، سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 2007.

- 13 القاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام، في إشارات أهل الإلهام، وتحقيق وضبط، ، أحمد عبد الرحيم السايح،
توفيق علي وهبه، عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ، ط1، 2005.
- 14 الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992.
- 15 الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، ط1، 2001.
- 16 باتريك شارودو ودومنيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت، عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا،
تونس، 2008.
- 17 حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1987.
- 18 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1999.

المجلات والدوريات:

- 1 الرحوي، فارس عبد الله بدر، الخطاب الصوفي، دراسة في إشكالية التلقي، مجلة التربية والعلم، ع1، مجلد 19، 2012.
- 2 ربيعة العربي، الحد بين النص والخطاب، مجلة، علامات، النادي الأدبي الثقافي، جدة، العدد 33، 2010.
- 3 عبد المنعم شيحة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم، محي الدين بن عربي نموذجاً، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد 7، جوان 2010.
- 4 عرفان عبد الحميد، في التصوف المقارن (ملاحظات منهجية)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 36، 2004.
- 5 محمد العمري، المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، مقال، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، العدد: 5، 1991
- 6 محمد شبار، المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية، كتاب الأمة، دورية عن وزارة الأوقاف، قطر، عدد، 78، ط1، 2000.
- 7 وليد، منير، التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي بين الدافع والغاية، دراسة استكشافية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 36، 2004.
- 8 الحاج ذهبية، حمو، قوانين الخطاب والتواصل الخطابي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل، العدد 2، ماي 2007.

الأطروحات والرسائل الجامعية:

- 1 صالح إبراهيم نجم، جدلية الأنا والآخر في الشعر الصوفي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، إشراف، وفيق محمود سليطين، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية، السنة الجامعية، 2012-2013.
- 2 عبد الستار السيد متولي، أدب الزهد في العصر العباسي (نشأته ونطوره)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1972.
- 3 مهي إبراهيم محمود العتوم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، دراسة مقارنة في النظرية والمنهج، دراسة للحصول على درجة الدكتوراه، إشراف سمير بدوان قطامي الجامعة الأردنية 2004.
- 4 ميلود عزّوز، أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي، رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه في علم الدلالة، إشراف، محمّد عبّاس، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2012، 2013.
- 5 نور سليمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي، رسالة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأميركية في بيروت، 1954.



فهرس المواضيع

أ. مقدمة:

1 الفصل الأول: الدلالة في الوضع الطبيعي:

2 المبحث الأول: الخطاب والإقناع - المفاهيم - الحدود

3 مدخل: (في أصل اللغة):

9 أولاً: مفهوم الخطاب:

9 1- في الوعي العربي:

12 2- في الوعي الغربي:

17 ثانياً: استراتيجيات الخطاب وسبل الإقناع:

17 1- مفهوم الإستراتيجية:

19 2- الإقناع مفهومه وسبله:

20 3- الإقناع والحجاج:

26 المبحث الثاني: الدلالة (المفاهيم والنظريات الإشكاليات)

27 أولاً: الدلالة في الوعي الغربي:

36 1- الدليل:

38 2 - المدلول:

40 ثانياً: الدلالة في الوعي العربي:

52 ثالثاً: أهم النظريات الدلالية:

52 1 - النظرية الإشارية:

53 2 - النظرية السلوكية:

56 3- النظرية التصويرية:

57 4- النظرية التحليلية:

60 رابعاً: ثنائية اللفظ والمعنى (الإشكاليات، والأسباب):

60 1- المشترك اللفظي:

65 2 - الترادف (النظائر):

67 3 - التعمية والإلغاز:

71	المبحث الثالث: التطور الدلالي (المفهوم ، الأسباب ، المظاهر)
72	أولاً: التطور الدلالي:
73	1- مفهوم التطور الدلالي:
75	2- الخطأ والتطور:
76	ثانياً: أسباب التطور الدلالي:
80	2- الأسباب النفسية: ومنها
81	3 - الأسباب اللغوية:
83	ثالثاً: مظاهر التطور الدلالي:
83	1- التخصيص والتعميم:
89	الفصل الثاني: تطور الدلالة في الخطاب الصوفي (في التصوف و العرفان و التجربة)
90	المبحث الأول: تطور الملامح العامة
91	مدخل إلى الخطاب الصوفي:
92	أولاً: نشأة الخطاب الصوفي ومراحل تطوره:
92	1- المرحلة الأولى: الخطاب الديني:
96	2- المرحلة الثانية: تطور الخطاب الديني الطبيعي (إلى خطاب الزهد والتصوف):
99	3- المرحلة الثالثة: من خطاب الزهد إلى الخطاب الصوفي:
100	ثانياً: التصوف والصوفية التسمية والدلالة:
100	1- الدلالة اللغوية والاصطلاحية للتصوف:
107	2- الدلالة الصوفية للتصوف:
112	ثالثاً: تطور الخطاب الصوفي في الأدب:
121	المبحث الثاني: من الدلالة الحسية إلا الدلالة العرفانية
123	أولاً: مفهوم العرفان:
125	ثانياً: علم الدلالة العرفاني:
133	ثالثاً: الدلالة العرفانية الصوفية:
133	1- المفهوم:
133	2- الوسائل:
135	3- الحدود:

138	رابعاً: أقسام العرفان:
138	1- العرفان النظري:
149	2- العرفان العملي:
160	المبحث الثالث: التجربة الصوفية معادل السياق
161	مدخل:
162	أولاً: مدلول التجربة الصوفية:
162	1- من حيث المفهوم:
168	ثانياً: خصائص التجربة الصوفية:
168	1- الطابع الفردي للتجربة الصوفية:
169	2- الطابع التطهري:
171	3- الطابع الوجداني:
175	ثالثاً: وسائل وأدوات التجربة الصوفية:
175	1- الذوق:
177	2- الكشف:
181	3- التجلي:
185	4- الوجد:
189	رابعاً: السياق الفلسفي والنفسى للتجربة الصوفية:
200	الفصل الثالث: تطور الدلالة في الرمز والمصطلح الصوفي
201	المبحث الأول: الرمز والمصطلح الصوفي (التطور المفاهيمي)
202	مدخل:
205	أولاً: الرمز والرمز الصوفي:
205	1- الرمز:
211	2- الرمز في الخطاب الصوفي:
218	ثانياً: المصطلح (الاصطلاح):
218	1- المصطلح من حيث المفهوم:
220	2- من حيث التنظير (المصطلح كعلم):
222	ثالثاً: المصطلح الصوفي:
222	المرحلة الأولى:

222	المرحلة الثانية:
223	المرحلة الثالثة:
223	المرحلة الرابعة:
226	المبحث الثاني: تطور الدلالة في الرمز الصوفي
227	أولاً: الرمز الديني:
227	1- رمز "محمد" ﷺ:
230	2 - رمز الشيطان:
233	ب- في الدلالة الصوفية:
236	3- رمز الملك:
236	4- رمز الملكوت:
237	ثانياً: الرمز العرفاني:
237	1- رمز الخمر:
243	2- رمز النور:
247	ثالثاً: الرمز الإنساني:
247	1- رمز الإنسان:
252	2- رمز المرأة:
259	رابعاً: الرمز الطبيعي:
259	1- رمز الليل:
262	2- رمز الحديقة والشجرة:
265	خامساً: تطور الرمز في التفسير الإشاري (التأويل الصوفي للقرآن الكريم):
265	1- تفسير التستري:
266	2- حقائق التفسير للسلمي (330 - 412 هـ):
267	3- تفسير ابن عربي :
269	المبحث الثالث: تطور الدلالة في المصطلح الصوفي
270	أولاً: المصطلح اللغوي:
270	1- المصطلح العام:
277	2- المصطلح الخاص:
282	3- المصطلح الحسي والمعنوي:

285	ثانيا: المصطلح الفلسفي:
286	1- وحدة الوجود:
290	2- الإتحاد:
294	3- الحلول:
299	3- الولاية:
304	خاتمة:
308	ملخص:
Resummé	309
311	المصادر والمراجع:
333	فهرس المواضيع:

