الجسد وحدود التجربة الجمالية في اللغة الصوفية

أ. بن ترات جلول
جامعة سيدي بلعباس

الملخص : لقد انصرفت لغة القدامى إلى تعزيز حركة الجسد ضمن حضور الأسطورة في بلورة هذه الحركة، لاسيما ربطها بمصدر الخطيئة، أين اعتبر أفلاطون قيود العالم الحسي تابعة للجسد باعتباره أصل الشر، كما ساهمت التفسيرات اللاهوتية في اختزال عقاب الآلهة لطبيعة هذا الجسد، ومن ثم قد استوعبت فلسفة الأخلاق هذه النظرة، وهو ما جسده الفكر الوسيط الذي ربط ثنائية الخير والشر بعلاقة النفس والجسد التي استقامت مع نظرة أوغسطين وتوما الإكوني اللاهوتية لإشكالية العقل والإيمان أين اعتبرا الجسد مصدر كل قمع لتحرر الروح من الرذيلة وحدود انفتاحها على الفضيلة،

لقد تطورت نظرة التي تعتبر الجسد مصدر الرذيلة مع فلاسفة الإسلام الذين أسسوا خطابهم الفلسفي على اعتبار الجسد مصدرا للشرور والآثام إذا أصغى لأوامر الغريزة الحيوانية التي تحتاج إلى تغليب قيم العقل والإيمان للوصول إلى درجات العفة و الكمال حيث يفسح المجال لحركة الروح ورحلتها في صياغة عناصر النموذج الأخلاقي الذي اكتمل في الخير. ومن ثم فإن قداسة هذا النموذج قد يؤسس للقيم الجمالية التي حملت عبء ثنائية النفس والجسد وهو ما ذهب إليه ابن سينا عندما اعتبر النفس جوهرا روحانيا قائما وراء البدن، هذا الاعتقاد قد انفتح على الدراسات النفسية الحديثة التي ربطت بين النفس والجسد لاسيما جدلية الشعور واللاشعور التي بررت كل نشاط سيكولوجي باطني أو نشاط فيزيولوجي خارجي، وفي هذا الإطار قد انطوت مدرسة التحليل النفسي على طبيعة هذا الارتباط ضمن نظرية الميول الجنسية القائلة بسلطة الليبيدو في تبرير السلوك عند الأشخاص، فكل كبت أو انطواء في اللاشعور هو امتداد للدوافع الغريزية التي تحدد لغة الجسد في فلسفة فرويد العلمية، فطبيعة هذه اللغة لا تنفصل عن طبيعة الكائن الذي ينفعل ليتسامى بطبعه في تلك التجربة الذوقية التي تثيرها حركة الجسد في المنظومة التعبيرية عند المتصوفة، هذه التجربة قد صرفت الجسد إلى الارتقاء بدوافعه الطبيعية للكشف عن المطلق، حينها تتجلى رحلة الروح في التأمل فتعزل الذات عن كل لذة أو رغبة دنيوية، ومن ثم هذا الارتقاء الوجداني قد جعل لغة الجسد حاضرة في التعبير عن مفهوم الإنسان كروح ومادة، وعن الحياة التي يتوق إليها، وبذلك فإن تجليات هذه اللغة قد استوعبت المشروع الروحي والتربية الجمالية (التي تهدف إلى أن تكون الرجل

الكامل من جميع نواحيه، عقلية كانت، أم جسمية أم دينية، أم خلقية، أم جمالية....م. يالجن، 1985، 11)[1]، و قد حملت هذا المعنى بعض الدراسات الصوفية في موضع آخر عندما تحدثت عن انصهار عالم المادة في عالم الروح مسلمة بضرورة أن يكون الجسد في عبودية تامة للنفس التي تدرك جوهرها وكمالها الأخلاقي في إدراك القيم الجمالية التي اكتملت في اللغة الوجدانية التي تتخلق في رحم الجمال والأخلاق والتصوف، (فالروح تبدي نشاطا منطقيا وغير منطقي في آن واحد، و تلعب ضروب هذا النشاط في تكوين الطبيعة الجمالية للجسد... أ. كاريل، 1964، 25.)[2]، هذه النظرة قد عززت الطبيعة الروحية التي تلتقي مع جوهر الإنسان الذي يجعل من اجتماع عناصر هذه الطبيعة أداة تحكم مبادئ اللغة الصوفية التي كشفت عن انبثاق الأشياء ضمن كمال النفس و جمالها و صفائها، ومن ثم فإن تأمل النفس يلتقي مع درجات الكمال الأخلاقي التي تتحرك في حدود تلك التجربة الذوقية التي ساهمت في بلورة كل غاية أخلاقية تنطوي تحتها فكرة الحب و الفناء التي أعادت للجسد اعتداله و توازنه في الكشف عن تلك المقامات التي تمثل حلقة من حلقات الاتصال الوجداني للروح بالجسد.

إن طبيعة اللغة الرمزية التي تعكس حضور الجسد قد اتخذت من القيم الجمالية سلوكا ينمو في الزهد و التقشف أين تنصرف (الروح إلى ممارسة نشاطها للحصول على الكمال الذاتي بممارسة الرياضة الروحية... ع. الجوهري، 1996، 151)[3]، هذه الممارسة تقوم على انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، فتهذيب الرغبات الجسدية أساس الجمال الخالص الذي يعلن عن ولادة معاني النقاء والصفاء التي تطهر الجسد لتنجلي تلك المنظومة التعبيرية، (التي تجعل من الإشراق قائما في ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية... ج.صليبا، 1982، 93)[4]. فطبيعة هذه اللغة الإشراقية تدفع الجسد إلى الذوبان في تلك الموجودات التي تستمد نورها انطلاقا من الروحانيات، أين ترتقي التجربة الجمالية في خطاب الصوفية بداية من اتصال الحس بالعقل و الإيمان حينها تتجلى مراتب الذوق و الكشف باعتبارها نورا يقذفه الله في القلب، وقد انتهى هذا المعنى من خلال (نور التجلي الإلهي الذي يرتقي بالروح إلى عالم الحضرة الإلهية، وينصهر الجسد ضمن تجليات هذا النور.... ي. زيدان، 1996، 24- 25)[5]، ومن هذا المنظور فإن الحديث عن حدود هذه التجربة الجمالية تختزل حركة الإشراق التي تحكمها مراتب النور المجردة التي تنطوي تحت مطابقة الظلمة مع تحرر الجسد للحلول و الفناء في الذات الإلهية حينها قهرت اللغة الجمالية عند المتصوفة الطبيعة المادية للجسد، و بذلك فقد اكتملت عناصر هذه اللغة كون (... أن الله مصدر الوجود و خالقه، و أن وجوده عين ذاته لا زائد عليه، و أنه يتفرد بالوحدانية، و أنه متميز عما خلق، وأنه يخرج عن دائرة الإحساس و الوهم شكلا وحجما ومادة. لكن في الوقت عينه هو وما خلق شيء واحد،...ي. شامي، 2002، 18)[6]، ومن هذه الزاوية فإن طبيعة الذات الإلهية قد جعلت من طريق المجاهدة والكشف والرياضة مسلكا يحدس من خلاله الجسد تجليات اللغة الإشراقية

التي تربط بين الله والإنسان والكون، حينها تتحقق غاية المتصوفة في إدراك هذا الفيض النوراني الذي يتجلى للعارفين، (أين تظهر صورة الإنسان الكامل الذي يعرف ذاته ضمن تجليات هذا الفيض الذي تتفاوت وتتباين عنده درجات هذه المعرفة في أعلى مقاماتها الجمالية،... م. بن عربي، 2004، 211)[7] ، وبذلك فإن الله هو غاية المعرفة عند هذا الإنسان الذي يجعل من الجسد تابعا لاستعداد الروح في تلقي نورانية الله، أين تصبح حركة الجمال ملازمة لذوق المتصوف الذي يكتمل في الفناء والانتقال من مقام إلى مقام آخر، (هذا الانتقال يجعل من النور الإلهي ينجلي عن تلك الظلمة التي ينبثق عنها الذوق الصوفي الراقي الذي يبدأ بالاتحاد بالله والحلول فيه، ويكتمل في إدراك اليقين المجرد...إ. مدكور، 1983، 46- 47)[8].

لقد حملت اللغة الصوفية في طبيعتها الدلالية تلك المعاني التي اختزلت حركة الألفاظ وتموقعها في بلورة القيم الجمالية واتصالها بطبيعة المجاهدة والرياضة الروحية والنفسية التي يتسامى من خلالها الإنسان الذي يتصل وجدانيا بتلك المقامات التي تنطوي تحتها كل غاية روحية في تجاوز كل لذة جسدية تعيق تحقيق المحبة الإلهية فتفقد الأشياء عالمها الجمالي، وبذلك (فإن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلابيب أبدانهم قد تجردوا عنها إلى عالم القداسة، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم.... ك. حمود، 1998، 208)[9] ، هذه النظرة تجعل من لغة المتصوفة تناجي القلب وتحادث الروح أين تظهر ضروب الإشراق بمثابة نور يخترل صراع النفوس و الأجسام لتنجلي التجربة الذوقية في احتواء هذا الصراع ضمن التأمل أثناء الخلوة لينتقل الجسد و الروح من انفعال و ذوق إلى إدراك الجمال الأمثل والكشف عن المطلق الذي يضع المقدس في متناول الذات التي تحقق سعادتها الوجدانية في مقتضيات الذوق والكشف والمجاهدة، حينها فكل إحساس وجداني يجعل من لغة الجسد أكثر انفتاحا على طبيعة هذا الفضاء الجمالي الذي تجتمع عناصره في هذه اللغة الراقية التي يتحقق من خلالها كمال الرغبات والتقائها مع السعادة الوجدانية التي تحكم جدلية النفس بالجسد.

إن طبيعة صورة الإنسان الكامل تجعل من الجمال ملازما لجوهر هذه الصورة التي تلتقي مع حقيقة الذات الإلهية و قداستها، في حين صورة هذا الجسد تبقى سجينة المحسوسات، وهو ما يجعل لغة الكمال تقوم مقام الاستعلاء على المادي والشهوي في الطبيعة الإنسانية، فكل هذه الملذات والشهوات الحسية تعد مفارقة للوجود الروحاني والعوالم المجردة، وبهذا فرحلة الروح تبدأ من خلال هذه المفارقة التي جعلت الشكل الطبيعي لحركة الجسد في ذلك الجمال الإلهي وكل ما تنطوي تحته صورة الإنسان الكامل في بلوغه أعلى مقامات هذا الجمال، حينها يصبح الوجود القيمي والروحاني لطبيعة هذا الجمال في الاتصال الوجداني بالجوهر الإلهي، و هكذا فالمجاهدات النفسية تجعل من الجسد يتحرر من أزمته مع هذه الرغبات، أين يصبح المفهوم الجمالي لطبيعة هذه المجاهدات درجة

من درجات اعتدال الجسد في الاهتمام بعالم النور أو الروحانيات، و هو ما يؤسس للكمال باعتباره مصدرا للجمال الذي يعبر عن الجوهر الإلهي و الجوهر الإنساني.

إن الدعوة إلى الارتقاء باللغة الجمالية تعكس أبعاد اللغة التي تحمل كل معاني النور الإلهي التي ينتهي عندها جمال الإنسان الكامل الذي تحدث عنه ابن عربي، (وبذلك فالرياضة النفسانية التي يسعى من خلالها الإنسان تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية... فالأول يتم بالمكاشفة لأن أشرف هذه العلوم هي معرفة الله تعالى و هي الغاية التي تطلب لذاتها... ع. بدوي، 1978، 69)[10] ، إن هذه النظرة تميّز أصالة اللغة الصوفية التي عززت خطاب القلب و مناجاة الروح لبلوغ تلك المقامات من خلال تلك الرحلة الروحية التي يسلكها الصوفي لتحقيق السعادة عن طريق البحث والنظر والتأمل، وهذا ما يشكل الفضاء الجمالي لحقيقة الإشراق و النور التي تجعل من تجليات الحلول والفناء في الذات الإلهية أساس انتقال العقل من حالة المعرفة إلى حالة الإشراق ضمن سلوك الزهد والتقشف والانقطاع التام عن الدنيا وولوج الروح والعقل في التأمل، وهو المجال الذي تصبح فيه معاني السعادة والنشوة والاستمتاع ضربا من ضروب الاتصال الوجداني الذي يعكس طبيعة اللغة الرمزية التي توجه الغاية القصوى لمقامات العرفان التي جسدت رحلة العبارات والكلمات، ومن ثم فالتجربة الجمالية تجعل من معرفة الله هي أساس تلك المجاهدة والرياضة التي تطمئن لها النفس قصد معرفة جورها وعالمها ومبدئها ومعادها لتصبح تلك المقامات الإشراقية رمزا يختزل لغة الجسد وانتقال النفس من حال إلى حال، ومن الظلمة إلى النور، فكل ما تحمله اللغة الصوفية من قيم جمالية جعلت الجسد يحيا عالما رمزيا تحكمه معاني الإشراق والنور والظلمة، والكأس والشراب وهي جملة من الرموز تمثل حجر الأساس لتلك المعرفة النورانية التي تقود الصوفي للحلول في ذات الله، وهو ما يفسر الفضاء الجمالي لمقامات الحب والعشق الذي أدركته – رابعة العدوية- في رحلتها التأملية ومناجاتها الربانية وهو أسمى مقامات العبودية، أين تتغلب الروح على الجسد ليصبح كل من الزهد والورع والمحبة المطلقة لله، ومجاهدة النفس على الطاعات هو القوت الحقيقي لقلوب المتصوفة، هذه النظرة الصوفية تجعل من قانون العمل والممارسة هو الولوج في الحياة الباطنة للبحث عن الدواء لآلام القلوب ليحصل الشفاء و يزول الشقاء، حينها تتحقق السعادة وتكتمل عناصر المشروع الجمالي عن طريق تلك الملكة الوجدانية التي تحدس بها النفس كل الحقائق المطلقة أو الاتصال المطلق بالله، (وذلك لما كان للتجربة الجمالية عند المتصوفة عالمها الخاص وهو العالم الروحاني المفارق للعالم الطبيعي، كان من الطبيعي أن تكون معاني هذا العالم الطبيعي الحسي...ع. شارفي، 2010، 100)[11].

إن تجلي معاني الخطاب الصوفي تظهر من خلال تلك النزعة الروحية التي استهوت اللغة الجمالية عند المتصوفة في رحلتهم الإشراقية التي تركت انطباعا وجدانيا أين تجلت المنظومة الرمزية التي حملت كل دلالات

الوحي و الإلهام و انصراف الجسد إلى الاستجابة لرياضة الروح، و من هذا المنظور فالتجربة الجمالية هي حجر الأساس لطبيعة هذه اللغة الرمزية التي تمثل عرفانا باتصال أنوار العالم العقلي بالتأمل الفلسفي الذي تسلكه النفس البشرية لتخلص الروح من قيود المادة، وتمنح للجسد حدود التماهي مع طبيعة هذا الإعداد الروحي للاتصال بالعالم الآخر، ومن ثم تتقدم النفس نحوا لمجردات بخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج.

إن رحلة الزاهد و العارف والعابد تلتقي عندها كل القيم الجمالية التي عززت كل غاية روحية تجعل من مرحلة الرياضة و الإرادة عند الصوفي جزءا لا يتجزأ من (نظرة ابن سينا لمذهبه الصوفي أين يرى أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصاحبها إلى معرفة الباري جل و علا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق النور الذي يعكس في مرآة النفس....م.غلاب، 1961، 82)[12] ، هذه النظرة السينوية تجعل من حالة تأمل النفس والجسد استنباطا لطبيعة هذه الرحلة التي تحول تلك الظلمة إلى نور رباني ينجلي فيه ذلك الفيض الروحي الذي تسبح فيه النفس التي تتوق لمعرفة الله أين يصبح المظهر الجمالي للسكينة والطمأنينة ملازما لهذا الفيض والنور، فطبيعة هذه اللغة الربانية التي يستخدمها الصوفي تمثل نضج الخطاب الجسدي الذي ينفتح على جميع لحظات النور التي ترقى من خلالها النفس إلى السمو باعتباره منزلة من منازل الاتصال بالعالم المجرد أو بالعقول المفارقة، ومن ثم يعد هذا الارتقاء بمثابة مرحلة الملكة و فيض العرفان الروحي الذي يستسلم من خلاله الجسد والوجدان والقلب للخالق.

إن العبارات الصوفية تؤسس لمرحلة الترويض العقلي والنفسي كونها تتجه إلى إجلاء النور الإلهي الذي يعتبره الصوفي ملكوتا جماليا لروحه التي تنتقل من المعرفة والتأمل إلى الإشراق والمجاهدة التي تجتمع عندها كل معاني السعادة القلبية التي ارتفعت وسمت لتضاهي ذلك العالم الخفي الذي اعتبره المتصوفة أساس الإيمان العقلي أين تستأنس به النفس الطاهرة أثناء رحلتها الإشراقية ومعرفتها النورانية، وبذلك تصبح حالة التصوف وحالة التأمل العقلي إعلانا صريحا عن رمزية اللغة الروحية التي تنبثق عن أنوار العالم العقلي كمنطلق لانكشاف الحقائق وبلوغ الغايات المطلقة.

إن سيكولوجية المعرفة الفلسفية تمثل مرجعا لتلك التجربة الجمالية التي استثمر من خلالها الصوفي لغته لصياغة نظريته في الاعتقاد وممارسة الرياضة الروحية لحدس كل المعاني والدلالات الوجدانية التي تعبر عن مظاهر المناجاة والتعبد الروحي الذي استوعب القيم الجمالية للسعادة التي يفارق من خلالها الوجدان الحواس والعقل، وبذلك تعد حركة الروح استبصارا لكل المعقولات التي تتعاطف مع العالم المطلق، فواقع هذا التعاطف الباطني يختزل جوهر حضور الروح وغياب الجسد عن الاستئناس بالطابع الرمزي للغة العرفانية التي ينصرف من خلالها العقل والوجدان إلى إدراك معاني الفناء والمجاهدة، أين ارتبطت هذه المعاني بالنموذج الروحي الذي حمل

تجليات التجربة الجمالية في لغة – رابعة العدوية- التي استغرقت مراتب العشق الإلهي من خلال مناجاتها وزهدها وورعها، فتجليات هذه اللغة الإيمائية تقوي جوانب الاعتقاد الذي أشبعته أحيانا بالرموز والألغاز والإشارات والإيماءات، (هذا اللون من التعبير الرمزي يختلف عن تلك الشطحات التي تستقيم مع المنظور الديني كما هو الحال عند "الحلاج" و"ابن الفارض" و"البسطامي"... ع. قنديل، 1987، 113)[13].

إن الحديث عن اللغة الصوفية هو ما يعكس تلك الإلهامات الغيبية التي تجري على ألسنة الصوفيين الذين يتكلمون باللغة السريانية و هي لغة الروح التي تجعل من الجسد مغيبا أثناء ممارسة هذه اللغة النورانية التي تنصرف إلى إجهاض تلك الرغبات الدنيوية والملذات الحسية قصد تحقيق الارتقاء الروحي إلى أعلى مقامات العبودية، و بذلك فكل طاقة روحية تنطوي على تلك المسالك الوجدانية التي يشعر بها الروحي خلال اتصاله النوراني مع الله، (فكل المعاني والصور والكلمات هي أساس الخلق الروحي الذي يوجه نشاط العقل في تجربته العرفانية اتجاه مظاهر هذا الخلق... هـ.برجسون، 1964، 147)[14] ، فطبيعة هذا الخلق يجسد العلاقة بين لغة الجسد ولغة الروح التي اعتبرها المتصوفة حقيقة قائمة بذاتها تمنح للإنسان المعرفة والسكينة المعبرة عن الولادة الروحية لهذا الكائن في عالم آخر مفارق للمادة، هذه المفارقة قد دعت إلى تكييف كل ما هو رمزي عند الصوفي مع طبيعة هذا الحلول والفناء في حب الله و التوقان إلى عالم معرفته والاتصال به، (ومن ثم فالعلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته لغة العقلاء من حيث أفكارهم، وإنما العلم الصحيح هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص الله به ما يشاء من عباده من ملك أو رسول ونبي وولي و مؤمن، و من لا كشف له لا علم له... م. فضل الله، 1981، 11- 12)[15] ، وقد استأنس أبو حامد الغزالي بهذا الاعتقاد ليجعل من الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده وسيلة الإدراك الحقيقي أين تظهر تجليات هذا الإشراق والنور تعبيرا عن رمزية العرفان في التجربة الصوفية ضمن طبيعتها اللغوية والجمالية.

إن حركة الألفاظ والمعاني في اللغة الصوفية تتعايش مع لغة الجسد التي تلتقي مع مظاهر الكشف و المجاهدة والتأمل لتنتهي بالعرفان و الوصول إلى اليقين العقائدي الذي لا يستقيم إلا بالتمرد على الدنيا، هذه النظرية تمثل مشروعا لصياغة رؤية جديدة للمنهج الصوفي. ومن هذا المنظور، (فالمعرفة الرمزية تقوم على مفاهيم موجودة مسبقا وتمضي من الثابت إلى المتحرك...، لينصرف العقل إلى إدراك المعقولات أو الإلهام والاستبصار لإدراك ما يتجاوز الحس والعقل... ع. عبادة، 1984، 352- 353)[16].

إن قراءتنا للجسد وطبيعة التجربة الجمالية في اللغة الصوفية يحملنا على الوقوف على طبيعة الحقل الرمزي الذي استوعب النصوص الشعرية للمتصوفة وكلماتهم الوجدانية التي تنبض بمعاني المناجاة التي تشكل مظهرا من مظاهر السمو الروحي الذي اختزل رمزية العرفان وكل ما ينفتح على هذه المعاني الوجدانية التي ميزت

هذه اللغة التي تقوي الشعور المتزايد عند الصوفي بلوغ الفضاء الجمالي لتلك الأنوار، ومن ثم تظهر الولادة الروحية لتلك المعاني التي يعتبرها الصوفي نافذة على عالم الغيبيات، هذه اللغة تعزز طبيعة الحوار بين الجسد والروح ضمن لغة المناجاة باعتبارها تأملا وجدانيا يحرك الروح لتتصل بذلك الفيض الإلهي والإشراق النوراني الذي يغذي النفس الناطقة عند الصوفي، وبذلك فإن التجليات الرمزية للتعاطف الوجداني مع طبيعة هذه النفس هو ما يحقق الحب والحلول المطلق في الذات الإلهية، (ومن هذا المنظور يكتشف الصوفي هذه الحيوية الخلاقة للمعرفة الحدسية التي تتعاطف عقليا مع تلك الديمومة المتدفقة التي تكشف لنا عن تدفق حالاتنا الوجدانية التي يعجز العقل و مناهجه القياسية عن استنباطها... م. أبو ريان، 2001، 253)[17].

إن طبيعة التجربة الصوفية تنطلق من يقظة الروح و بداية رحلتها الإشراقية التي تختزل تلك الوثبة الحيوية للنفس في تجاوز عالم المحسوسات لإدراك عالم المعقولات، ذلك العالم المطلق الثابت الذي يمثل تلك الحقيقة التي تستوعب كل القيم المطلقة التي شملت المثالية الأفلاطونية التي دفعت بأفلاطون إلى الإعلان عن نزعته الروحية التي تعد حلقة من حلقات تطور اللغة الصوفية لاسيما في الخطاب المسيحي والإسلامي، (هذا التطور قد استبطن ذلك الترويح الوجداني عند أفلاطون الذي يقوم على الوحي و الإلهام الموجه بالتمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الإستعاري قصد تمكين النفس من الوصول إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته... م. بيصار، 1973، 158)[18] ، ومن هذا المنظور فإن التطابق بين اللغة الرمزية والمعرفة الإشراقية قد صاغ ملامح الحدس الصوفي الذي تجلت أبعاده الجمالية في ممارسة التأمل حيث تظهر القيم التواصلية للعقل بالقلب، (فاللغة الصوفية تتحرك في حدود نظر الروح الذي يتخلق في رحم الزهد والتقشف كسبيلين لتحصيل معرفة الله وتهذيب السلوك... ر. الحجر، 1980، 197)[19].

إن طبيعة التعابير الوجدانية قد حررت الجسد لتهيئ له ذلك الفضاء الإشراقي في التماهي الروحي مع الروح التي أدركت الجوهر الباطني من خلال تلك الرحلة التي استوعبت جدلية الظلمة والنور لتنصرف إلى إشاعة الروح في الألفاظ لينصهر الجسد في تلك المعرفة النورانية التي تشبعت بالإطلاع الوجداني على تلك الأسرار الكونية لتظهر أصالة اللغة الصوفية التي تعد أصدق تعبير عن حركة الجمال و تموقعها في مجال هذه اللغة، (فالوجدان الفلسفي هو الوجدان الجمالي الذي ينفذ إلى الحقائق الباطنة حيث تحيا النفس في المطلق... ج. بنروبي 1980، 194[20]، و من هذا المنظور فقد استأنس الخطاب الجمالي عند المتصوفة بلغة الجسد التي أعلنت عن ميلاد تلك الرموز التي حددت المنظومة التعبيرية لمبادئ هذا الخطاب الذي لا ينفصل عن الحقل الفلسفي و اللغوي الذي أرست دعائمه مدارس الفكر اللساني الحديث أين أصبح الطابع الرمزي للغة مرادفا لتجليات هذه اللغة التي ميزت الفضاء التواصلي مع الآخر.

إن تأمل النفس لأحوالها هو بمثابة انعتاق الجسد وذوبانه المطلق في هذا التأمل الذي يشترك مع هذه اللغة الصوفية في الولادة حينها ترتقي الروح ضمن هذه المنظومة التأملية التي أكسبتها جملة من الفضائل لتمارس فعل الرياضة والمجاهدة، هذا الارتقاء هو أحد عناصر التجربة الجمالية التي قهرت هوى الجسد أين تدرك الحواس الظاهرة والباطنة تحررها في المعرفة القبلية التي اكتملت عناصرها في التخلص من كل ما هو مادي وتعزيز كل ما هو نوراني روحي حينها تدرك النفس مقامها الوجداني في عالم مفارق لطبيعة الجسم الحيوانية.

إن طبيعة التجربة الصوفية قد جعلت من الإنسان يحيا حياة روحية تقوم على رياضة النفس التي تقاوم كل الرذائل وتسعى إلى اكتساب الفضائل ليحصل الكمال وتتحقق السعادة التي يناشدها الصوفي في لغته الروحية التي تنصرف إلى إماتة شهوات الجسد أثناء المناجاة والزهد الذي ينمي في ذات صاحبه التوقان إلى معرفة الله، (ومن ثم فالقيمة الجمالية لهذه اللغة لا تخرج عن أصول الدين الذي بعث الخوف في القلوب، والدنيا لم تملأ فراغها فانصرفت إلى ربها عابدة زاهدة، ترجو منه غفرانا وإليه بلوغا لتحافظ على الجمال الباقي وتتصل بالمقامات العبودية إلى ذروة الفناء... ي. قمير، 1955، 19)[21]، فالجمال عند المتصوفة هو جمال الله الذي ينجلي من الحلول والفناء في الذات الإلهية وولوج أبواب هذا الملكوت، فالله يتحد بالصوفي اتحادا وثيقا، فيتكلم بلسانه ويعمل بأعضائه، حينها يظهر هذا الاتصال النوراني والوجداني كونه انعكاسا للقيم الصوفية في الحس والظاهر وهذا ما ينطوي تحته عمل الجسد في بلوغ مستوى الكمال الإلهي الذي تدرجت الروح للارتقاء والصعود إليه عبر مسلك المناجاة الذي اختزل المفهوم الخالص للتجربة الصوفية.

إن إدراك الصوفي لوجوده الروحي يتبلور من خلال إدامة الفكر والنظر والتأمل في الله على نحو ديني صحيح لا يصطدم مع رغبات الجسد غير المهذبة حينها تصبح مشروعية هذا الإدراك بمثابة رحلة نورانية يسلكها الوجدان ضمن تلك الإشراقات التي تنبعث من الإلهام الرباني الذي تتغذى منه الروح لتقوى على العبادة، فطبيعة هذه الرحلة لا تنفصل عن تمظهر الطابع الرمزي للخطاب العرفاني الذي استوفى شروط الحضور النوراني لذلك الخطاب الذي اجتمعت عنده كل مكونات التراث الروحي الذي ميّز النزعة الصوفية في الفكر الفلسفي الإسلامي.

لقد أدرك الجمال قمته في التعبير الوجداني الذي استخدمته اللغة الصوفية لتختزل قوى الإيحاء وطبيعة الرموز التي أعلنت عن تلك النظرة الإشراقية التي استوعبتها أخلاق المتصوفة في سلوكهم الروحي، وهكذا انتهى الإنسان إلى امتلاك تلك اللغة من خلال طبيعة هذه المفردات التي أظهرت تجلي هذا العالم النوراني في جمالية التواصل الوجداني مع عالم المجردات والتحرر من عالم الأوهام والأحلام حينها يصبح تمرد الجسد وعبثيته لاستيعاب هذه القيم الجمالية حاضرا في اللغة الصوفية، وبذلك تصبح الروح غريبة عن الجسد أين تظهر المفارقة

بين هذه الثنائية مجالا لتهذيب تلك النزعة الوحشية الكامنة في ذات الإنسان، حينها تظهر كوامن النفس الإنسانية أكثر تحررا في عالم المجاهدة والتأمل الرباني الذي يسمو بالروح إلى السعادة الأبدية.

إن طبيعة اللغة الوجدانية التي يخاطب بها الصوفي الآخرين تمثل في عمقها الروحي انتصار العقل على الغريزة ضمن جدلية عنف الجسد مع تسامح الروح وسموها، حينها تظهر جمالية هذه اللغة أكثر تعبيرا عن هذه الجدلية التي كشفت عن صراع المتناقضات التي تحكم الوجود الإنساني، ومن هذا المنظور فإن إحياء العنصر العاطفي أو الوجداني في التجربة الجمالية عند المتصوفة قد يخلق نوعا من التكافؤ والتوازن بين النفس والجسد، (ومن ثم تتجاوز الكلمات مدلولها لتصبح اللغة مجرد تفكير عقلي خال من العاطفة... م. العشماوي، 1981، 129)[22]، وبذلك فقد انفتحت اللغة الصوفية على علاقة الرمز بالمعنى، أين اعتبر الجسد حاملا لهذه الرموز التي تنبعث عنه في شكل شطحات تفارق من خلالها الروح عالمها الخارجي لتتصل بذلك النور الذي سيضيء عالمها الباطني، فطبيعة هذا النور يمثل رمزا سرمديا ينتقل من خلاله الجسد والنفس من العدم إلى الوجود، ومن الظلمة إلى النور، ومن العالم السفلي إلى العالم العلوي، فهذه الحركة الجدلية قد تحمل نصيبا من التأملات الأفلاطونية، إلا أن التجربة الجمالية عند المتصوفة قد تلتقي مع لغة الجمال عند هيجل، (أين تنطلق الرموز من الواقع المتجلي في الطبيعة ثم تتوسع في فهم هذا الواقع، فتجعله يعبر عن المعاني، إنها تبدع حينئذ عملا يبهر الحواس و يكشف للوعي عن فكرة كلية كامنة في ظاهرة جزئية تطابق من خلالها هذا الواقع طبيعة الروح ... ع. بدوي، 1996، 227)[23].

إن طبيعة التصوف الإسلامي قد حمل في مراحل تطوره ميلاد لغة راقية دعت إلى استخدام المعرفة القبلية لكبح جماح شهوات الجسد حينها ظهرت تلك المقامات الربانية التي ارتقت إليها الروح ليتخلق الجمال في رحم هذه المقامات وتبدأ مرحلة ترويض النفس، ومن ثم كانت الروح تجد في عناء الجسد لذة الذوبان الوجداني في الذات الإلهية، فطبيعة هذه المجاهدة والفناء والحلول قد استوفت عناصر التجربة الجمالية عندئذ أصبح كل سفر أو رحلة تسلكها الروح أو الجسد هو طريق نحو تحرر النفوس من قيودها لتصل إلى مراتب الكمال الإلهي حينها غذت كل نشوة وجدانية تأملا نورانيا يختزل وضعية الجسد و تجلياتها الجمالية في اللغة الصوفية.

الاحالات و الهوامش :

1. ألكسيس كاريل، (1964)، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة : عادل شفيق، الدار القومية للطبع والنشر، ص 25.
2. إبراهيم مدكور، (1983)، في الفلسفة الإسلامية، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص ص 46- 47.
3. ج. بنروبي، (1980)، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، ط2، ص 194.
4. جميل صليبا، (1982)، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 93.
5. رزق الحجر، (1984)، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 197.
6. عبد الرحمن بدوي، (1978)، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، ص 69.
7. عبد القادر شارفي، (2010)، لغة الخطاب الصوفي، الإشارة الرمز "محي الدين بن عربي"، مؤلف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 100.
8. عبد المنعم قنديل، (1987)، رابعة العدوية – عذراء البصرة البتول- ، شركة الشهاب، الجزائر، ص 113.
9. عبد اللطيف عبادة، (1984)، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص ص 352- 353.
10. عبد الرحمن بدوي، (1996)، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، دار الشروق، بيروت، ط1، ص227.
11. عبد الحميد الجوهري، (1996)، التصوف ومشكاة الحيران، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص 151.
12. كمال حمود، (1990)، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص 208.
13. مقداد يالجن، (1985)، فلسفة الحياة الروحية، دار الشروق، بيروت، ط1، ص 11.
14. محمد غلاب، (1961)، الفارابي وابن سينا، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، العدد العاشر، ص82.
15. مهدي فضل الله، (1981)، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، ص ص 11- 12.
16. محمد علي أبو ريان، (2001)، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة : المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 253.
17. محمد زكي العشماوي، (1981)، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة، بيروت، ص129.
18. محي الدين بن عربي، (2004)، التجليات الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، ص 211.
19. محمد بيصار، (1973)، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص158.
20. هنري برجسون، (1964)، الطاقة الروحية، ترجمة : د. سامي الدروبي، الأوابد، دمشق، ط2، ص147.
21. يوحنا قمير، (1955)، ابن الفارض، مقدمات في التصوف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 19.
22. يوسف زيدان، (1996)، شعراء الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط2، ص ص 24- 25.
23. يحي شامي، (2002)، محي الدين بن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، ص 18.