الرمز والمصطلح في لغة الصوفية

(ب) عاشوري أحمد/جـامعة تلمسـان

ملخص: في التصوف عوالم متعددة لا زال يجري اكتشافها عن طريق البحث ،وهو من المواضيع الممتعة ،لذا ستتحدث هذه الورقة عن ما هو عجائبي وبلاغي في لغة المتصوفة ،اعتمادا على لغة الذوق والإشارة ، فكما للفلاسفة مصطلحاتهم والرياضيين كذلك للصوفية اصطلاحاتهم ومقاماتهم وأحوالهم.

تمهـيد:

يعج مبحث التصوف الإسلامي بالمفاهيم الذوقية والمصطلحات الحاملة بمعان تترجم تجارب جُوانية عميقة، وهي مفاهيم وتجارب كثيرة ما جاءت في ثوب رموز يمكن أن توضع ضمن سيميائية التصوف الإسلامي أو الوجه السيميائي للتصوف الإسلامي**1**، وللغرض نفسه ربما كان الانسحاب الرمزي من الحياة العامة اتجاها صوفيا وليس تعاظما أو سلبية، وأنهم نظروا –الصوفية- إلى الهجرة نظرة صوفية تؤمن بوجود عالم نموذجي أكثر واقعية من عالم الحس، كما يرى بذلك الباحث محمد مصطفى هدارة**2**.

لقد سبق بالإشارة-باحثين- إلى الكثير من المفاهيم التي تناولت التصوف لذا لا داعي لأن نعيد إلا ما اضطرتنا العبارات لإعادته، غير انه بودنا التوقف عند المصطلح الصوفي وهو بعض الغموض الذي يصعب من فهم التصوف الإسلامي، خاصة في لغته الصوفية، ما منحه نوعا من الاستقلالية، فإذا ما أضيف إليه الرمز فتلك مسألة أخرى، لذا نجد لودفيج فنجشتاين أحد المهتمين بفلسفة اللغة-وهو من جماعة فيينا- لدى تحليله اللغة من وجهة نظر الفكر يقول"سوء فهم منطق اللغة هو الذي أدى إلى ظهوركثير من المشكلات الفلسفية، كما أن علاقة اللغة بالذوق هي لب البحث في اللغة الصوفية لا سيما في أنماطها الثلاثة التفسير، الشطح ، الرمز"**3 .**

وعلى أساس اللغة يعتمد الصوفية التعقيد اللغوي للإبقاء على أسرارهم بكرا فليس افتنان الصوفي باللغة-كافتنانه بالألوهية- هو ما يجعل منه صوفيا ومبدعا بل بالعكس إن افتتان اللغة به هو ما يجعله صوفيا مبدعا، ومنه كل موقف صوفي هو في حد ذاته اندهاش أمام هيمنة اللغة لا لغة الذات، بل لغة الآخر المطلق الذي ينبثق من لا مكان**4**، وباستجابته لنداء اللغة يبدأ الصوفي يفقد إمكانية الكلام الإنساني أي يفقد لغته الاجتماعية المعتادة، ويصبح أسير لغة جديدة لغة الألوهية، لغة تنبثق من بعيد وتحمل إليه أسرار الكينونة والحياة وتقرب الفهم لهم، لذلك نجد الغزالي يرى أن الصوفية في ترقيهم الروحي واقعون تحت حرج الفظ الذي لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم فهم

سائرون من مشاهدة الصور والأمثال، فكما للمتكلمين مصطلحهم الكلامي وللفقهاء مصطلحهم الفقهي، وللأصوليين مصطلحهم الأصولي، فكذلك للصوفية مصطلحهم الصوفي ولكنه ليس سوى جزءا من اللغة الصوفية التي تتضمن المصطلح والشطح والرمز والحروف والكلمة والتفسير**5**.

هذه اللغة الرمزية في الدين ككل التي راحت ترتفع بالممارسات الاجتماعية والسياسية إلى مستوى أعلى، خاصة لما احتواها تيار فكري (صوفي) يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به، وهذا ما فهمه لويس ماسينيون جيدا لدى لغة الخطاب الصوفي كأحد الأنظمة السيميائية، خاصة عندما ترجم ديوان الحلاج، هذا الأخير الذي ذهب ضحية فكرة وهمية كما يذكر ذلك الغزالي**6** ، وهو صاحب أشهر عبارة صوفية أنا الحق! نقصد طبعا هنا الحلاج.

ولأن اللغة الصوفية لغة سيميولوجية بامتياز، فهي لا تكتفي في إشاراتها بالعلامات اللغوية فحسب بل تضم إليها الأشكال الاشارية السيميائية الأخرى باعتبارها علائق تشير إلى حقائق رمزية، يسعى من خلالها الصوفي مزاوجة قراء ته بين الوحي والكون لأنه يرى أن اللغة عاجزة على أن تعبر عن ما يختلج في صدره من ذوق وعلوم لدنية .

1- الرمز في الاصطلاح الصوفي :

يحمل الرمز العديد من المعاني، فهو مكون أساسي من مكونات الأسطورة في مفهومها الانثربولوجي، لذا يستحيل غياب الرمز عن أي وضعية وجودية للإنسان في الكون مثلما يعتقد ذلك ميرسيا الياد، فالرمز هو تلك اللغة التي تجعل المؤمن مثلا ينتمي إلى المجموعة المتكلمة باللسان ذاته بمعنى أن لكل جماعة دينية نظامها وقيمها الرمزية بهما تعرف، وفي هذا السياق نجد الكثير من الدارسين يشددون على انتماء الرمز الديني-إلى جانب الأسطورة- إلى جوهر الحياة الروحانية مثل ما يوضحه ميرسيا في كتابه "الصورة والرمز"، لذلك جعلت الأنثروبولوجيا الرمزية مهمتها المحورية في دراسة المعنى في حياة الإنسان الاجتماعية ، وهذه لا تكون إلا بدراسة الرموز .

لذلك فإن الصوفية لم يفعلوا شيئا غريبا عندما استنوا لأنفسهم منهجا ونظاما وألفاظا لا يفهمها غير أهل الحقيقة وتكون للغريب غير معلومة مهما بذل من الجهد، لأنها ألفاظ مرمزة لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولذلك أيضا كلما اعتلى الصوفي مقاما توسعت ادراكاته وتفهم الأشياء بطريقة اشمل واعم حتى إن تصرفاته تبدو للشخص العادي على أنها شاذة

وغريبة عما هو مألوف**7**، وما تجربة الصوفي ابن عربي إلا واحدة من هذه التجارب، فالكل وقف أمام صفحات ابن عربي وفي أعينهم صورة واحدة هي صورة إنسان لا يريد أن يفصح عن عقيدته الخاصة، ويبطن رؤية لا يستطيع التعبير عنها، خوف هجمات الشرعيين إلا رمزا وكتابة وتصويرا وتشبيها... والكل يعتقد أن هذا الإنسان إن فتت عقيدته الخاصة في الإشارات والرموز فإنه إنما فعل ذلك انسجاما مع رؤيته للقرآن، وهو ما يؤكده سيد حسين نصر في كتابه "ثلاثة حكماء مسلمين" حينما قال أن لغة ابن عربي هي لغة رمزية**8** .

هل يمكن أن نقول أن لكل تجربة صوفية لغة صوفية؟، ربما ولكن ليس بمعنى اللغة التي يشترك فيها الجميع، لأن أي لغة-حتى نلامس هويتها-علينا أن نكتشف القوانين والقواعد التي على أساسها صيغت**9**، وقد سأل أحد المتكلمين أبا العباس بن عطاء ما بكم أيها الصوفية وقد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين وخرجتم على اللسان المعتاد وما هذا إلا طلب التمويه، أو ستر لعوار المذهب فقال: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ولغيرته علينا ثم اندفع يقول :

إن أهل العبارة سألونا أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عنه ترجمة العبارة

وشهدها وشهدنا سرور له في كل جارحة إشارة

نرى الأقوال في الأحوال أسرى كأسرى العارفين ذوي الخسارة**10**

غير بعيد إلى ما نرمي إليه، وبالنظم كذلك نجد أحد المتصوفة المتأثر بأبي مدين وابن سبعين الذي لزمه بالرغم من أنه أكبر منه سنا-نقصد بالتحديد على بن عبد الله التستري (1213م-1270م) الذي يقول :

وذلك مثل الصوت أيقظ نائما فأبصر أمرا جل عن ضابط الحصر

فقلت له الأسماء تبغي بيانه فكانت له الألفاظ سرا على سر **11** .

ليست العزلة وحدها التي تميز الصوفي، بل كذلك لغته وتجربته، فكل يعبر عن حاله الخاص ولذلك أيضا يعد علم التصوف الإسلامي مستقل بلغة خاصة هي لغة الذوق والرمز، أين يكون فيه الذوق أوسع بكثير من اللغة، ما استدعى بهذا العلم أن يشكل لديه مصطلحا صوفيا، نتيجة لتجربة ذوقية ذاتية-مهما بلغت- فإنها ليست مستعصية على العقل اطلاقا**12**، ولعل هروب أو تأسيس التجربة الصوفية على الرمز له ما يبرره، فالأفكار والأسرار الصوفية أدق وأخطر من أن توجه للعامة

صريحة وواضحة، لذلك جعلت الكتابة الصوفية من أهم خصائصها الاستعارة، أي علاماته مستعارة من المعجم العاطفي الوجداني خاصة لدى الشعراء، يضاف إلى الاستعارة كذلك الكناية والتشبيه والإشارة، والرمز عند الصوفيين هو التلميح إلى ما يودون قوله لا التصريح، ولأن التجربة الصوفية تختلف عن أي تجربة أخرى من حيث أنها تجربة شاقة يتكبد فيها الصوفي العناء لأنه يبحث دائما عن الأسرار الإلهية في الكون كأسرار الحياة والموت والعقل والقلب وغيرها .

وفيما يذكره الطوسي صاحب كتاب اللمع عن معنى الرمز لدى صوفية القرنين الثالث والرابع بأنه معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله، وعلمهم إشارة فإذا صار عبارة خفي إن هذا التعريف وإن أتى للتوضيح فإنه لم يزد الأمر إلا غموضا، وهو ما قرره الغزالي عندما رأى أن اللغة الوضعية الاصطلاحية لا تستطيع أن تقوى على ما أسماه بالتآجد الصوفي، يقول "لا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه**13**" ، كل هذا يجعل من اللغة لدى الصوفية عاجزة أو قاصرة، لأنها برأيهم تختص فقط بمعاجم المحسوس من الأشياء والمعاني المعقولة يقول ابن خلدون في هذا السياق بأن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي متعذرة، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل اللغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل أو تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح**14**.

2- المصطلح الصوفي :

إن ما يجعل المصطلح الصوفي بالخصوص قويا هو هيمنته، ثم اكتسابه مكانة من حيث المعنى، وهو ما يردده الصوفية حينما يقولون" من ذاق عرف، ومن لم يذق فلا حرج إذا سلم واعترف"، غير أنه لا يمكن التغاضي عن التسمية لأنها أساس وجود أي مصطلح، أو بتعبير أدق علينا أن نتلمس كيفية ولادة المصطلح، فالتسمية هي أهم جزء في التعبير عن المشهد لأن التسمية وسم كالختم والطبع تبقى في الذاكرة علامة على مسمى بعد انقضاء المشاهدة ليعيش هذا الاسم أو المصطلح حيا وجليا، فمثلا الكاتب صاحب الرؤية أو المفكر صاحب الفلسفة يبقى ذكره بمفرداته ومصطلحاته، ولا مشاحة في التسمية مادام لم يخالفا الكتاب والسنة**15**.

لذلك كان من أهم الأشياء على المريد تعلمها، هي المفاهيم والمصطلحات الصوفية، لأنها ستكون له عونا على امتلاك قبس المعرفة الاشراقية، كما أنها ترشده في سفره وتعرجه الصوفي وترحاله الروحي، ومنه فالمصطلح الصوفي شكل ما هو مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية، وهو إن كان يختلف عن المصطلحات الأخرى فإنه يتفق معهم من حيث له دال ومدلول ومرجع، وخضوعه

كذلك لعملية نمو تاريخي مستمر، بعد أن تم الاتفاق عليه من طرف طائفة عملت على وضعه، وبالتالي يمكننا أن نقول أن المصطلح الصوفي هو تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ العلاقاتية بين الدال والمدلول وطبيعة ممارسة الصوفية الذوقية، ومن ثم يأخذ علامة سميولوجية وإشارات رمزية دالة وموحية ومفهومة فقط عند الصوفي أو الدارسون المتخصصون الذين استطاعوا من خلال تمكنهم من المصطلحات الصوفية التأليف في هذا المجال، حيث ظهرت مجموعة كثيرة من الكتابات المعجمية في الاصطلاح الصوفي، وألفاظ الصوفية تختلف عن ألفاظ العلوم المختلفة ومصطلحاتها، بمعنى أن المريد الصادق إذا دخل مجلسا من مجالس الصوفية فإنه يفهم جميع ما يتكلمون به من الإشارات والاصطلاحات يقول عبد الحليم محمود في تفسير الرسالة القشيرية" إن إشارات الصوفية وألفاظهم ليست غريبة إذن إلا على الذين لم يخوضوا التجربة ولم يذوقوا حلاوة الطريق **16**".

3- الإشارة :

تدل كلمة الإشارة في المعجم عن على الحركة الحسية التي يقوم بها الإنسان سواء بكفه أو برأسه أو حاجبه أو عينه ويقال أشار يشير إذ أومأ بيديه أو لوح بهما، وتدعى السبابتان المشيرتان لأن الإنسان كثيرا ما يشير بهما، ويلجأ إليها لما قد تكون عليه العبارة من القوة، فتصدم متلقيها أو تأخذ فهما وتأويلا غير المقصود منها، وهي كمفهوم-نقصد العبارة- يعتريه نوع من العمومية بحكم أنه يجري في باطنه ثلاثة مفاهيم وهي: معاني النطق الدال والتعبير والخطاب والعبارة على حد اعتقاد ابن عربي هي المجال الذي تتم فيه علاقة المتكلم بالرسالة اللغوية، أما الرمز والترميز والإشارة فهي تعتبر طريقة في التعبير وليس لغة، والدليل على أن الإشارات والاستعارات والصور والرموز والإيحاءات كلها أساليب تعبير، هو أن ابن عربي لم ينفرد باستخدامها، بل استخدمها قبله المتصوفة، ويستخدمها بعده كل شاعر، فالرمز مشاع شعري وتعبيري، ولا تقوم عليه لغة تطمح إلى العملية والاصطلاح الموضوعي**17** .

حينما اختار الصوفي أن يكون منصتا للغة التي تناديه وتخاطبه باسم القدسي والمطلق، كان حتما أن ينتهي به المطاف إلى فقدان قدرته على الكلام البشري والتكلم بلغات كلها رموز وإشارات دفع-أحيانا- حياته ثمنا لها، لأنه كان يريد خلق سبل نحو اللامتناهي، وكذلك يرغب في أن يكون صورة جامعة لكل الأحوال، وهيهات أن يصل، لإدراكه التام بأنه محكوم بحدود تناهيه، فوجوده مشروط على مستوى الزمان والمكان والجسد واللغة، وليحقق بعضا من غاياته

كان عليه أن يخلق لذاته رموزا وإشارات تتجاوز كل الحدود ، وأن يختار"الاغتراب" خارج المكان الاجتماعي غير أنه لم يجد سوى المكان الطبيعي أمامه**18** .

تتفق معظم المعاجم العربية على أن كلمة " رمز " تعني لغة الإشارة والإيماء غير أن ابن منظور كان واضحا حينما رأى أن الرمز هو الإشارة بأحد الجوارح أو غيرها من الوسائل المتاحة، إذ يرى أن الإشارة تكون أيضا تصويتا خفيا كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بالكلام غير مفهوم من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين وقيل الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ، نستنتج من خلال هذه التعاريف البسيطة أن الرمز والإشارة ما هما إلا واحد على الأقل من حيث الدلالة اللغوية عما في المكنون، حتى أن الأنثربولوجيين يرون أن الرمز هي التي ترشد الأفعال.

لا يتأتي الرمز للجميع، ولا يكون في متناول أيديهم كذلك، لأن هناك صعوبات تكمن في مدلوله، ومما يراه غيرتز أن الرموز تكون-عادة- فوق النقد تاريخيا وفلسفيا**19**، غير أنها تطرح على الأقل إمكانية التفكير كما يقول بذلك بول ريكور، لذلك لما استقل علم التصوف الإسلامي بلغة خاصة حرص على أن يعرفها اصطلاحا بلغة الذوق والرمز، خاصة إذا ما علمنا أن تعدد وجوه التصوف ما هو إلا تعدد في الأحوال والمقامات، ما جعل اللغة في غالب الأحيان غير قادرة على احتوائهما، على هذا الأساس نرى الصوفي يلجأ إلى استخدام ما وراء اللغة "الرمز" أين يكون فيه الخطاب الصوفي-عموما- قابلا لتأويلات لا متناهية، لأن ما لم يصرح به أكثر مما هو مصرح به، وهو مالا نجده في غالبية الخطابات الأخرى، يقول ناجي حسين جودت في هذا السياق"إن هذه الطبيعة المزدوجة المتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، وبهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاء وظهورا معا وفي آن واحد" .

يبدو ضروريا هنا الإشارة إلى أن التأويل إذا كان يعرف عند الفلاسفة والعلماء، فهنا يأخذ مصطلحا آخر عند الصوفي وهو"الكشف"أو" المكاشفة" فإذا كان الغزالي وكتابه إحياء علوم الدين عرف بلغة المعاملة وعُد كتابه موسوعة الصوفية في علم المعاملة، فان ابن عربي وريث لغة المكاشفة، وكتابه الفتوحات

المكية موسوعة الصوفية في علم المكاشفة**20**، يقول ابن عربي "إن في عباده من حرم الكشف والإيمان وهم العقلاء عبيد الأفكار والواقفون مع الاعتبار فجازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر.."، أما المؤمنون الصادقون (الصوفية) فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن وبالحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه فرأوا الأمور بالعين الظاهر والباطن**21** ، وما اعتبار الصوفية العالم فضاء لصور رمزية، هذه الصور تدل على ما يختفي وراءها من أسرار، ولكنها من خلال دلالتها تلك تحجب تلك الأسرار أيضا، وبالتالي تكون هذه الصور امتداد لأشكال وجودية فقط، وهو ما يعبر عنه ابن عربي بالخيال الوجودي والذي يشكل موضوع الكشف الصوفي، فالعالم كله في صور مثل منصوبه، والحضرة الوجودية هي حضرة الخيال، هذا الخيال هو الجامع برأي ابن عربي لمعاني ظاهرة وأخرى باطنه، ومنه يتأسس الكشف الصوفي على المفارقة التي هي جوهر الإلمام بكل مظاهر الحقيقة المتعارضة والمختلفة لا على مبدأ الذاتية وعدم التناقض، مبرزا لنا في الوقت ذاته جدلية الظاهر والباطن ولانهائية المعرفة الصوفية**22** ، وربما يكون عدم وعينا للعالم هو عدم معرفتنا ووعينا للرموز.

4- رجال الصوفية: المهام والمقام:

التصوف مقامات ولكل مقام حال يلبسه الصوفي ويعايش خفاياه وأسراره ويتلون بألوانه كما يتلون الماء بلون الإناء الذي يشغله، فإن كانت حقيقية الصوفي هي التقلب من حال إلى حال فلأنه يحضر داخل تجربته بصيغة التعدد والاختلاف فهو العارف تارة والمحب العاشق تارة أخرى والصامت المنصت، والمغترب الحائر والواصل والساكن**23** ، واسم صوفي اسم يطلق بالاشتراك على أكثر من مسمى فيطلق على السالك المريد، والعارف الواصل، والولي صاحب الحال والعالم المتعلم وكل من تصوف يسمى بالصوفي مهما كانت مشاركته أو رتبته في دنيا الصوفية فكما رأى البعض الاشتراك في الصفة (الصفاء)، رأى البعض الآخر في الغاية، إذ غاية كل صوفي واحدة، وهي السير إلى الله والوصول إليه...**24**.

استأثر رجال التصوف بجملة من الخصائص ذات البعد الديني والاجتماعي كذلك، وشكلوا صورة قوية من الحماسة الدينية، متخطين بذلك الحدود التي رسمتها المادية للنوع البشري**25** كاشفين لنا عن أفق عجيب وذلك راجع بالأساس في هيامهم إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلقد حدد الإمام الغزالي-كواحد من كبار الصوفية- طريق التصوف في تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه

الرحمة وأشرق النور في القلب، وأشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت**26** ، ولهذا فقط كانت المعرفة الصوفية حدسية تتميز بقوة اليقين، وكشف الحجب ومحو الشكوك والأوهام، واستكناه الحقيقة في باطنها لذلك قيل من أراد أن يتعلم الابتهاج حتى السماء عليه أن يتهيأ لكي يكون حزينا حتى الموت، فالموت بالنسبة للصوفي هو الموضوع المهم الذي يصلح أن يكون باعثا ولنا خير مثال في الغزالي وتجربته الذي كثف فيها كثيرا من الموت، لا لشيء إلا رغبة مكبوتة في إحقاق "ولادة جديدة"، وهو ما أكده ميرسيا الياد لدى دراسته لعدد من أساطير الشعوب وديانتها غير مستثني في ذلك حتى الممارسات الصوفية "الإستمرارية"، من أن هناك فكرة جوهرية تتمحور حولها الممارسات وهي الرغبة في التجدد ما يعني عنده ولادة مسبوقة بموت رمزي حتى أنه أطلق عليها الباحث اسم الولادات الصوفية من حيث هي شكل من أشكال البحث عن استمرارية مفقودة مع الأصول والبدايات**27** .

ومع كل هذا يتفق عامة الناس لا المتصوفة وحدهم في ذلك الشعور المخيف والقلق الوجودي من الموت، غير أنه لدى الصوفي يكون بمثابة الباعث خاصة إذا ما علمنا أن من بين التفسيرات التي قدمت للظاهرة الصوفية أنها نتاج لتمثلات الإنسان حول الموت، والموت الصوفي هو إيذان بحياة أخرى وهو ما يعني الفناء في الله رغبة في الوصول إلى نمط أسمى من الوجود، لذلك وجب علينا أن نشير بأن رجال التصوف لم يشكلوا قط-على الرغم مما قد توحي به بعض مقوماتهم الخاصة- اتجاها منعزلا عن الجميع الذي ينتمون إليه، بل على العكس من ذلك فإن المجتمع هو الذي يعترف بمكانتهم ويضعها ضمن مقدمات أولوياته**28**.

حيازتهم على هذه المكانة هي التي جعلتهم-بغض النظر عن القدوة- يجهدون أنفسهم في تدعيم الإسلام وتثبيته، وبالتالي لم يشلكوا يوما الآخر المنبوذ داخل المجتمع كما ادعى أدونيس**29** ونحن هنا لا نتكلم عن عصر دون آخر، ولو أن الاختلافات بينة وواضحة، غير أننا نحاول إعطاء صورة عامة لدى رجال التصوف عبر كل الأزمان التي عاشوها مع علمنا بخصوصية كل قرن كذلك غير أن السند باق هو هو والأغلب هو على هذه السلسلة: أبو مدين الغوث أبو الحسن بن حرزهم أبو بكر بن العربي الغزالي الجويني الجنيد السقطي الطائي العجمي البصري علي بن أبي طالب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع ذلك لا يمكن أن نعتبر التصوف غير مرتبط تمام الارتباط بباقي مجالات الفكر الأخرى**30**، كما لا يمكن أيضا اعتبار رجال التصوف خارج النسق الاجتماعي وحتى السياسي داخل مجتمعاتهم، ومقامهم كان دوما محفوظا، سواء لدى رجال الحكم إلا إذا عرف عن أهله غير ما هو موجود في الدين، أو مألوف العادة الدينية ولنا أمثلة كثيرة لعل أبرزها الحلاج، وإن كانت

هذه بعض الحوادث الاستثنائية التي تحدث في كل تاريخ بشري، الذي لم ولن يكون يوما تاريخيا ملائكيا.

وعليه ما يشترك فيه رجال التصوف هو الحظوة مع اختلاف المقامات، فالصوفي الصادق في صوفيته لا يعتقد أنه يفعل بذاته، وإنما هو بلغ درجة عند ربه جعلت الأشياء تستجيب لهمته**31** وما طالعتنا به النصوص الصوفية وأجمعت عليه هو وجود أربعة نماذج أو شخصيات في التاريخ الصوفي وتجاربه، وهي شخصية المؤلف العالم كالسراج الطوسي والمكي والقشيري، وهم لا يستخدمون المفردات الصوفية بقدر ما يكتفون بجمع أقوال المتصوفة، وتلك كانت قيمتها الكبرى حفظ أقوالهم، والشخصية الثانية هي شخصية السالك التي كرستها الطرق الصوفية، والشخصية الثالثة صاحب الحال الذي يختار المسافات الصفاتية والزمنية الفاصلة بين المقامات والمنازل بسرعة مذهلة ويمثلها أبو يزيد البسطامي، والحلاج أيضا والجنيد البغدادي، والشخصية الرابعة هو العارف الذي طهر الأعماق وانتظر تجلي المعرفة**32**.

الخـاتـمـة:

ولو شئنا لقدمنا تفاصيل أكثر ولكن ما يقتضيه من المقام والمقال هو ذكر الأهم في الموضوع لذلك نرى أن هذا المقال في حد ذاته يمكن أن يكون كتابا ولا مانع لدينا من أننا حاولنا جهدنا الإتيان على أفكار بدت لنا تفي الغرض، ذلك أن مجرد ذكر رجال التصوف وتتبع كل واحد لمساره ومقامه ومهامه يأخذنا بعيدا عن غايتنا، ولذلك لهذه المهمة باحثيها.

تعاليق وهوامش المقال :

1- بن بريكة محمد المدخل إلى التصوف الإسلامي الجزائر دار الحكمة 2009 ص28.
2- بوسقطة السعيد الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر الجزائر منشورات بونه للبحث والدراسات ط2 2008م ص190.
3- بن بريكة محمد نفس المرجع ص51.
4- منصف عبد الحق أبعاد التجربة الصوفية إفريقيا الشرق المغرب 2007 ص220-223.
5- بن بريكة محمد نفس المرجع ص58.
6- بوعتو بشير التصوف في الجزائر دراسة وصفية تحليلية الجزء الأول دار السبيل الجزائر 2013 ص266.
7- الشرقاوي حسن معجم الألفاظ الصوفية القاهرة مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ط1 1987
ص07-08.
8-سعاد الحكيم ابن عربي ومولد لغة جديدة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع بيروت ط1 1991
ص17-18.
9- سعاد الحكيم نفس المرجع ص 33.
10- حسن الشرقاوي نفس المرجع ص11.
11- عبد المنعم القاسمي الحسني أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الولى دار الخليل الجزائر ط1 2005 ص240.
12- بن بريكة محمد نفس المرجع ص165.
13- الغزالي أبوحامد المنقذ من الظلال دار الأندلس بيروت ط8 1973 ص145.
14- ابن خلدن شفاء السائل وتهذيب المسائل تحقيق محمد الحافظ دمشق دار الفكر ط1 1996 ص 55.
15- سعاد الحكيم نفس المرجع ص70-71.
16- حسن الشرقاوي نفس المرجع ص10-11

17- سعاد الحكيم نفس المرجع ص22.

18-عبد الحق منصف نفس المرجع ص06-07.

19- غيرتز كليفورد تأويل الثقافات ترجمة محمد بدوي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2009 ص294.

20- سعاد الحكيم نفس المرجع ص35-36.

21- عبد الحق منصف نفس المرجع ص23.

22- عبد الحق منصف نفس المرجع ص24-25.

23- عبد الحق منصف نفس المرجع ص06.

24- سعاد الحكيم نفس المرجع ص44.

25- برغسون هنري منبعا الأخلاق والدين ترجمة سامي الدروي وعبدا لله عبد الدائم الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1971 ص236.

26-الغزالي أبو حامد إحياء علوم الدين دار إحياء الكتب العلمية القاهرة دت ص25-26.

27- مرسيا الياد مظاهر الأسطورة ترجمة نهاد خياطة دار كنعان للدراسات والنشر دمشق ط1 1991 ص75-77.

28- عبد الجليل العلمي في أصول التصوف بالمغرب القرن السادس هجري –الثاني عشر ميلادي كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ط1 2014 ص130.

29- علي أحمد سعيد (أدونيس) الصوفية والسريالية دار الساقي للطباعة والنشر بيروت ط3 2006 ص26.

30- عبد الجليل العلمي نفس المرجع ص104-105.

31- مخلوفي محمد التصوف دراسة تحليلية نقدية دار الأخوين سليكي طنجة ط1 أبريل 2013 ص34.

32- سعاد الحكيم نفس المرجع ص51-52.