لغة الخطاب الأنثوي وتجلياته في الشعر الصوفي

-قراءة في المنظومة الاصطلاحية لتجربة ابن الفارض وابن عربي-

Feminine speech and its appearance in sophic poems and poetry; "Ibn el faredh and ibn arabi experiment study"

Le discours feminin et ses apparences dans la poésie sophique; " l experience d* ibn faredh et ibn arabi . "

د: وردة مسيلي

المركز الجامعي عبد الحفيظ بالوصوف ميلة (الجزائر)

ملخص:

يعدّ مبحث التصوّف من المباحث التي يستند عليها علم الكلام والفلسفة حيث يرتكز التصوّف على مكوّنين أساسيين يكفلان له جدلية الاستمرارية والتوقّف وهذان المكوّنان هما الكتابة الصوفية والممارسة الروحية. ويأتي مقالنا هذا محاولةً جادّة منّا الولوجَ إلى عالم تجربة الكتابة الصوفية من حيث إنّها تجربة وجودية تختار عناصرها الاصطلاحية من داخل تجربة المتصوّف، وهي تشكّل خصوصياتها الخطابية من داخل معاناة الأنا...

الكلمات المفاتيح: التصوّف، الكتابة الصوفية، الممارسة الروحية،التجربة الوجودية،الخصوصيات الخطابية.

Abstract :

Sophism is considered as one of the domains on which science of language, linguistics and philosophy are supported. Sophism is based on two main and major axis which insure its continuation or non-continuation; these are sophic writing and spiritualism.

In our thesis, we tried seriously and efficiently to penetrate ,the universe of the sophic writing , an existentialism experience which elects its components and its elements from the sophist himself, it forms its particularities and characteristics in discourse and speech from the inside hardship and suffering of the soul.

Key words: Feminine speech، sophic poems- sophic writing and spiritualism - particularities and characteristics in discourse.

Résumé :

Le sophisme est considéré l'un des domaines sur lesquels repose la science du langage et la philosophie ,cependant, il s'articule sur deux axes principaux lui assurant la continuité et la non-continuité ,ces deux derniers sont l'écriture sophiste et la spiritualité . Notre dissertation tente de pénétrer dans le fin fond de l'écriture sophiste qu'est une expérience existentialiste puisant ses éléments de la propre expérience du Sophiste ,elle constitue ,ainsi, les particularités discursives du Moi "Ego" .

Mots clé : Le discours feminin- Le sophism- l'écriture sophiste et la spiritualité- particularités discursives .

يرتكز التصوّف على مكوّنين أساسيين يكفلان له جدلية الاستمرارية والتوقّف، هما الكتابة الصوفية والممارسة الروحية. ضمن إطار تجربة الكتابة الصوفية من حيث إنّها تجربة وجودية تختار عناصرها من داخل تجربة المتصوّف، وانطلاقا من إطار هذا المنحى سنسعى في قراءتنا تجربة ابن الفارض وابن عربي إلى تحقيق هدفين اثنين هما:

- **أولّهما**: الإلمام بالمعجم الصوفي، والنظر إلى اللغة من حيث مغيّباتها، أو بعبارة أخرى الولوج إلى عالم العبارة المجسّدة لتجربة ابن الفارض وابن عربي وما تنطوي عليه العبارة من تراكمات دلالية باعتبار أنّ العلامة في الخطاب الصوفي نسق علاماتي يتجاوز المرئي إلى ما هو ورائي.

- ثانيهما: فهم الخطاب الصوفي من خلال حمولاته الفكرية سعيا إلى فكّ تأويلاته الدلالية حيث تحيلنا العبارة الصوفية إلى عالم المقامات المختلفة التي تحدّدها لحظة الخطاب، ويكفي أنّ النصّ الصوفي يتكلّم بالعبارة ومن خلالها، والتأويل هنا يقتضي الغوص في العبارة الصوفية بغية الكشف عما تخفيه في طياتها. كما تكشف هذه الدراسة استراتيجية الكتابة مجسّدة في لغة الخطاب الصوفي الأنثوي لأنّ التجربة الصوفية في حقيقتها هي ذاك التواصل بين الأنا والمعنى الباطني للوجود كلّه .

والمرأة في هذا المضمار هي بمثابة الواقع المتجذّر في الكتابة الشعرية حيث يتعامل معها الشاعر انطلاقا من رؤية صوفية وروحية مفعمة بالعشق الصوفي المتسامي عن الذاتية والحسيّة وتغدو هذه الاستراتيجية قناة تواصلية ينتقل من خلالها حضور المرأة عبر جسد القصيدة ويغيب المعنى المعجمي المتعارف لصالح العدول الأسلوبي عن القاعدة النمطية قصد ترجمة تجربة صوفية.

أولا؛ ما هو التصوف: التصوّف في دلالته المعجمية الاشتقاقية مرتبط بالصوف[(1)]، وهو في حمولاته الاصطلاحية رحلة روحانية يمارسها إنسان متصوّف يعتمد على التجلّي الربّاني بعد أن يتخلّص من براثن الجسد، وهو بهذا المعنى علم إصلاح النّفس وتهيئة الروح لتسمو باتّجاه العالم العلوي، وهو بهذا يترجم استجابة لحنين الروح إلى مصدرها الأوّل ذلك الحنين الذي يقوى كلّما قلّت سيطرة الجسد على الروح[(2)].

أمّا ابن خلدون فيعرّف التصوّف فيقول: "هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال و جاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"[(3)].

والحديث عن المشروع الصوفي اليوم إنما هو مراجعة تاريخية واستحضار لما هو عقائدي وفكري متعلّق في الواقع بالإلهيات الإسلامية التي زجّت بالفكر الإسلامي في معركة فكرية روحيّة أدّت نتائجها إلى زعزعة العالم الإسلامي حيث تحمل التجربة الصوفية ثراء واسعا مما كان له بالغ الأثر في استمرارية قراءتها قراءة متجدّدة كون التجربة الصوفية ظاهرة ممتدّة في الزمان والمكان الإنسانيين حيث امتدّ تأثيرها إلى فعاليات الحركة الحضارية والثقافية المعاصرة .

من هنا تأتي أهمية القراءات والأبحاث في موضوع التجربة الصوفية، فقد حظي التراث الصوفي باهتمام يتوازى مع الاهمام بالتراث الإسلامي حيث تنطلق الرؤية الصوفية من قراءة في الدّين، وقراءة في العلاقة بين العبد وربّه وعليه فالتصوّف كما يقال: "لا ينصدم مع أي مبدأ من مبادئ الشريعة، فإذا اصطدم مع الشريعة لم يكن تصوّفا" .

لذا كانت هناك أهمية للوقوف على ذلك العالم الذي اتّخذه شعراء الصوفية متكأ أمثال ابن الفارض وابن عربي اللذين حاولا استكشاف قوانينه ورموزه ومفاتيحه كما اشتدّت رغبة المنظّرين الصوفيين إلى وضع المعايير والسنن المنهجية التي تحكم القول في المضامين الصوفية فاختلقوا الخطاب الصوفي واللغة الصوفية والمصطلح الصوفي والنص الصوفي.

حيث يحيل ملفوظ الخطاب الصوفي إلى ما أطلق عليه بعض الباحثين سمة النصّ الصوفي أو اللغة الصوفية والملاحظ أنّ المقصود بالخطاب الصوفي هو ما أفرزته النظرية الصوفيّة، وما أقرّه الصوفيون المشتغلون في هذا الحقل المعرفي الفكريّ من قوالب ومعايير لغويّة محمّلة بمغيّبات معنويّة تحتويها كنوز الفكر الصوفي .

ويُعتبر الحلّاج (ت:310هـ) أكبر المتصوّفين الذين عبّروا بفنيّات متفرّدة مترسّما التعابير التقليديّة السّائدة قبل عصره وأثناءه، ولكنّه اتّجه وجهة رائدة في كتابه "الطّواسين" بعد نجاحه الكبير في زلزلة القاموس اللغوي الذي شقّ من خلاله طريقه نحو الأساليب الانفجاريّة التي تستكين وسطها موضوعات الفتنة بشكليها المعنويين وهما المعنى الجمالي للفتنة والمعنى الجدالي لها كما استلهم أيضا موضوعا ثالثا لا يقلّ أهميّة عنهما وهو موضوع الاغتراب.

ومما لا شكّ فيه أنّ المدوّنة الصوفية تتمتّع بحقل دلالي متميّز يكون أشدّ التصاقا بالتجربة الصوفية، وأبعد عن الدلالات المعجمية المألوفة؛ فالعبارات طبقات ملفوظيّة تحيل إلى شبكة من المدلولات المعقّدة حيث يتداخل فيها الذاتي بالرّوحي، الطبيعي بالغيبي والعقلي باللامعقول والإنساني بما فوقه، وعليه فالولوج إلى عالم الكتابة الصوفية يتطلّب منّا النّفاذ إلى الموضوع الصوفيّ من خلال فهم العبارة التي تنطوي على الكثير من الترميز وهو الأمر الذي يمكن أن نجليَ خطوطه من خلال المعالجة المحورية للغة الخطاب الأنثويّ في الشعر الصوفي.

وقد حاول الكثير من الصوفيين التخفيف من حدّة الإغراب بوضع معاجم صوفية لبيان وتجلية الحمولات المعنويّة للمصطلحات الصوفيّة التي هي مادّة الخطاب الصوفي، من أشهر تلك المحاولات ما سطّره محيي الدّين بن عربي (ت:636هـ) في رسالة بعنوان "إصلاح الصوفيّة" وقد أسهم بهذا العمل مع غيره من الأعمال المعجمية في تخفيف حدّة الغموض والانغلاق المعنوي والدلالي للخطاب الصوفي الذي ارتدى رداء الغموض والإشكال أثناء عملية اجتياحيّة مربكة لعالم التّصنيف والتأليف باللسان العربي.

وهنا قد يسأل سائل عن الدّوافع الحقيقيّة التي جعلت الخطاب الصوفي يكتسي هذا الطابع من التعابير، ويتلبّس هذا الرداء من الغموض المعنوي، والانغلاق الأسلوبي؟

ولعلّ المتتبّع لضروب التأليف عند الصوفيّة ليقف مشدوها أمام ذاك الغريب المصنّف الذي ترجع دوافعه إلى الصوفيّة أنفسهم.

أمّا الدّافع الأوّل فهو موضوعي وموضوعاتي: ويتمثّل في طبيعة الموضوعات الصوفيّة التي تعجّ بها مصنّفاتهم وهي موضوعات جليلة ذات صلة وثيقة بالروحانيات والمعنويّات التي تقف اللغة التقليديّة إزاءها موقفا متردّدا في الوفاء بما يُتيح الوضوح والكشف عن المعاني والدلالات ذات الحمولات والتراكمات العميقة والدّقيقة.

والدّافع الثاني ذاتي طبيعي: ويتمثّل في طبيعة الذّات الصوفية التي تؤثر العدول عن المألوف من الأساليب والتّعابير اللغويّة لتحافظ على تلك الرموز والإشارات الخاصّة بالحقل اللغوي الصوفي، ومحاولة الابتعاد قدر المستطاع عن دائرة الفهم المشوّه والإنكار المؤذي من طرف الجماعة الخارجة عن ديدن الصوفية غير المطّلعة على دقائقهم ولطائفهم . ويكاد يكون الإغراب وسيلة من الوسائل المقصودة لغاية التميّز والديمومة وقصد تعميه من يسمّيهم محيي الدين بن عربي بعلماء الرسوم وممّا يؤكّد ذلك ما ذكره ابن عربي في مقدّمة رسالته "إصلاح الصوفيّة" حيث قال في غير الصوفيّة (... مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من الألفاظ التي بها نفهم بعضا عن بعض كما جرت عادة أهل كلّ فنّ من العلوم)(4)، وقد جعل موقفهم من الصوفيّة كموقف الفراعنة من الرّسل.

وهدفهم في ذلك أن تبقى أفكارهم ومعانيهم في نطاق طائفتهم بمعزل عن إدراك الأغيار والمخالفين فهي تعابير وتصاريف داخلة نطاق المضنون به على غير أهله و نرى أنّ القشيريّ قد أكّد هذا الغرض حين قال في رسالته عن المتصوّفة إنّهم: "يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب"(5).

إنّ خفاء معاني كلامهم جعل التوحيدي يقول: "ما أحوجنا إلى عالم منطيق يكشف لنا كلام هذه الطائفة"(6).

ولمعرفة هذه المعاني التي تمنى التوحيدي أن تتكشّف بجهود العالم المنطيق نسوق هاتين النظريّتين وهما نظريّة الفناء ونظريّة الحلول.

أمّا الفناء فقد عرّفه الجرجاني بقوله: "نظريّة الفناء التي تستلهم أصولها الأولى من الفكر الهندي ممّا عرف بطريقة الباكتي وتدعى طريقة الحبّ؛ وهي ما عبّر عنها الجرجاني بأنّها عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت بالاستغراق في عظمة الله ومشاهدة الحقّ"(7). وفي تلك الطريقة يتمّ الارتقاء إلى حالة تُسمّى: "السّامادي فيتحقّق الذهول والغياب عن الذّات ظاهرا وباطنا"(8).

ولا أدلّ على ذلك من تلك الحادثة المؤرّخة لحياة سيّدنا يوسف عليه السلام وقصّة الحبّ العذريّ الذي شغف قلب السيّدة زليخة امرأة العزيز التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وإن لم تكن القصّة لتروي لنا التفاصيل الدّقيقة عن هــذا العشق اللاهوتي، وإنّما تعرّضت إلى خاصيّة الإيجاز بالحذف لتترك للمتلقّي المتأمّل المتفكّر في كـــلام الله المقــدّس أن يتصوّر دقائق الخيوط التي ربطت قلب الولهة زليخة بفتاها العبراني الذي شغفها حبّا منذ صــغره حيــث نمــت هــذه العواطف في وجدان السيدة زليخة وأظهرت ما أضمرت وهامت في شوارع المدائن بطيبة ومنفس وأزقّتهما ناحبة نائحة تبكي حبّها وتلاحق خطاه وروحها ترفرف على آثاره أملا في اللقاء والاجتماع به لمدّة استغرقت شبابها وشيخوختها.

لقد أحبّته نوعا من الحبّ خالصا لا تعتريه رغبة دنيويّة، كم تعذّبت امرأة العزيز بحبّها البشريّ... لقد كانــت مأساتها أنّها اختارت بقلبها الذي يقف على الأرض، رجلا أبحر قلبه في بحار الحبّ الإلهيّ منذ أزمنة"(9)، وهو لا يعلــم هيامها هذا على وجه الحقيقة والواقع ممّا زادها تعلّقا روحيا بهذا النبــيّ المرســل مهــذّب القلــوب ومصــلح الأرواح والضمائر وهادي النفوس إلى علياء الخير المطلق ولمّا تهيّأ للسيّدة زليخة أن تظفر بهدفها السامي بأمر من ربّ الكــون تطلّعت إلى من هو أعظم من هذه النفس الظاهرة التي يعتريها الخطأ إلى تلك العظمة التي لا يعتريها أيّ خلل فتاقت إلى الفناء فيها والتوحّد في الذّات الإلهيّة التي تتعالى عن ذات العاشق والمعشوق واعتبــرت الســيّدة زليخــة مــن أكبــر المتوجّهات إلى الله والمتصوّفات على طريقتها في التاريخ البشري، ولعلّ هذا الكلام يحيلنا إلى تلك الأساطير التي يبــدو فيها أثر المخيّلة الشعبيّة وهي تنسج قمّة الانصهار والذوبان في الذّات الإلهيّة على الرغم من تجاوز الســياق القرآنــي نهاية هذه المرأة ... حيث أغفلها من سياق القصّة بعد أن شهدت لسيّدنا يوسف... وهذا يخدم الغرض الــدّيني للقصــة. فالقصّة أساسا هي قصّة سيّدنا يوسف وليست قصّة المرأة... وهذا أيضا يخدم الغرض الفنّي، لقد ظهــرت المــرأة ثــمّ اختفت في الوقت المناسب.. اختفت في قمّة مأساتها.. وشاب اختفاءَها غموضٌ فنّي وفكريٌّ معجزان .. ولربّما بقيت في الذّاكرة باختفائها هذا زمنا أطول ممّا كانت تقتضيه لو عرفنا بقيّة قصّتها(10).

إنّه حديث الأنثى الذي يستوجب خطابا صوفيا يتميّز عن الخطاب الصوفي الــذكوريّ ويفــرض علــى المبــدع الصوفيّ نمطا من التفكير والممارسة اللغويّة داخل الأنا ومعاناتها المتكرّرة عبر الحدود الزمكانيّة التي لا تعرف الهدوء ولا الاستقرار.

وأمّا نظريّة الحلول فقد عرفها التراث المسيحيّ، وهي ممّا التقمه بعض الصوفيّة النظريين في ســياق اغتــرابهم الفكري، والشواهد على ذلك كثيرة، ولعلّ أبرزها ما نجده في قصائد ابن الفارض حين يرمز للذّات الإلهيّة فــي أبياتــه الشعرية بضمير المؤنّث فيقول (11):

لها صلواتي بالمقام أُقيمها .. وأشهدُ فيها أنّها لي صلّتِ

كلانا مُصلّ واحدٌ ساجدٌ إلى .. حقيقته بالجمع في كلّ سجدةِ

والسؤال الذي يُطرح بشدّة هنا هو ما علاقة الشعر بالتصوّف، وهل كان الشاعر متصوّفا أم فيلسوفا، ثمّ ما هــو شكل تصوّفه وفلسفته؟ إنّ التصوّف هو شعر الفلسفة، والتعبير الصوفي تعبير مجازيّ ينمّ عن الحقيقة، وإذا سلّمنا بــأنّ التصوّف مثواه القلب وطابعه الوجد وليس لنا أن نبحث في الوجد وإنّما لنا أن نشعر به ويُخيّل إلينــا أنّ تلــك هــي - الأصل- قضيّة التصوّف الأولى في الفكر الفلسفي حيث كانت المرأة حاضرة بامتياز في التجربة الشعرية الصوفيّة، بل إنّ التصوّف الحقيقي لا يستعمل اللغة الذكورية، ومن هذا المنطلق يذهب ابن عربي إلى توقير المرأة حيث يقــول: "إنّ الذّات الإلهية مؤنّثة، وإنّ التوحيد مذكّر، وليؤكّد عظمة التأنيث وقدسيّته يقول: "كن على أيّ مذهب شئت فإنّك لا تجد إلّا التأنيث يتقدّم حتى عند أصحاب العلّة الذين جعلوا الحقّ علّة في وجود العالم والعلّة مؤنّثة وإذا شئت قلتَ القدرة فالقدرة مؤنّثة أيضا"(12). ولكي يتكشّف لنا رمز المرأة في الممارسة الصوفية لا بدّ أن نتعرّض لمقولتين جوهريتين:

الأولى: مقولة الحبّ الذي كان فيه للصوفية مذهب محدّد، والثانية مقولة ما سمّاه "هنري كوربان"[13]بالأنثى ذات الطابع الإبداعي الخالق. أمّا فيما يتعلّق بالحبّ الإلاهي ومكانة المرأة منه وتحديد موضعها داخل بنائه نتبيّن تصنيف الصوفيّة للحبّ في تركيب تصاعديّ بحسب موضوع المحبّة، حيث ميّز ابن عربي بين أنواع ثلاثة من الحبّ تتمثّل في الحبّ الإلهيّ والحبّ الرّوحيّ والحبّ الطبيعيّ "أمّا الحبّ الإلهيّ فإنّه من ناحية حبّ الخالق من أجل المخلوق الذي تجلّى فيه الخالق ذاتُه كما أنّه من ناحية أخرى حبّ المخلوق من أجل الخالق، وليس هذا الحبّ سوى الرّغبة في الإله المتجلّي في المخلوق... وفي الحبّ الرّوحي يلتمس المخلوق الوجود الذي تتكشّف فيه صورتُه... وأمّا الحبّ الطبيعيّ فإنّه استحواذ ونشدان لإرضاء رغبات المحبّ دونما اكتراث بإرضاء المحبوب"[14].

ويلاحظ ابن عربي في هذا السياق أنّ "أكبر المحبّين من الصوفيّة هم الذين يحبّون الله لذاته ولذواتهم في آن واحد؛ ولن يكون هناك تزامن بين المظهر الحسيّ الفيزيائي والمظهر الرّوحيّ للحبّ إلّا إذا أظهر الله -بوصفه المحبوب المتعالي– ذاته للرّوح في شكل فيزيائي من أشكال التجلّي "[15].

إنّ ما يمكن استخلاصه من مذهب الصوفية في التجلّي أنّ الله لا يُشاهدُ إلّا في الأشكال والصور العينيّة التي يظهر فيها يقول ابن عربي:

فلو كان في الإمكان أكمل منكم .. لكان وجود النقص فيّ إذا كانا

لأنّك مخصوص بصورة حضرتي .. وأكمل مما يكون قد بانا

أمّا المقولة الثانية التي تتّصل بالأنثى باعتبارها طابعا إبداعيا فهي ترجعنا إلى الشعر الصوفيّ الذي تبدو المرأة فيه رمزا موحيا دالّا على الحبّ الإلهيّ، ويُعدّ الشعر الصوفيّ من هذه الوجهة شعرا غزليّا تمّ للصوفيّة فيه التأليف بين الحبّ الإلهيّ والحبّ الإنسانيّ، وهو تأليف يكشف الجانب الميتافيزيقي للشعر الصوفيّ .

وفي أشعار سلطان العاشقين ابن الفارض الدلالة التلويحيّة في رموزه الشعرية والتي أهاب فيها بالجوهر الأنثويّ إذ وصف من خلال الجمال الحسيّ للمرأة حبّه الإلهيّ وتعشّقه بالجمال الحقيقيّ المتّسم بالأبديّة فكان الجمال الإنسانيّ المتشخّص في الأنثى تعيينا للجمال الإلهيّ الذي لا يُشاهد بمعزل عن التجلّي في الصورة والأشكال المحسوسة وهو من هذه الناحية يُوَحدُ بين الرّوحيّ والفيزيائي في إيقاع متكامل؛ يقول ابن الفارض:

زدني بفرط الحبّ فيك تحيّرا .. وارحم حشىً بلظى هواك تسعّرا

فابن الفارض لم يكتف بطلب الزيادة في الحبّ فقط وإنّما طلب من الله زيادة في الإفراط في هذا الحبّ حينما جمع بين كلمتي "زدني، وفرط"، والفرط يعني مجاوزة الحدّ، والإفراط في الحبّ لا يُسمّى حبّا، وإنّما يرتفع ليصل إلى مرحلة العشق والوجد ثمّ الفناء عند الصوفيين. وكلمة "تحيّرا" ترمز إلى الفناء ومعنى هذا أنّ الحبّ الإلهي هو أساس هذه الحالة الكشفية التي يعبّر عنها بالفناء، وهو أساسا نفسيا للإبداع الفني عند الصوفية؛ يقول ابن الفارض[16]:

إنّ الغرام هو الحياة فمُت به .. صبّا، فحقُّك أن تموت وتعذرا

تشخّص رموز هذا البيت تجربة الحبّ الإلهي، وتهيب بالصور العينية المحسوسة التي تصوّر معاناة العشق الإلهي ويبيّن كيف أنّه يحتاج إلى مكابدة حتى يصل إلى ما يطمح إليه من الفناء وهو الغيبة عن صفات البشريّة ليحمل سمات الألوهيّة. والموت الذي أشار إليه ابن الفارض يرمز إلى ما يُسمّى بالفناء التامّ أو ما يُعرف بالموت الاختياريّ[17]؛ فمن شدّة الحبّ يغيب الصوفيّ عن الوعي وينسى نفسه تحقيقا لمبدأ الاتحاد مع من يحبّ. ولا شكّ أنّ ابن الفارض في مذهبه في الحبّ الإلهيّ قد تأثّر ببعض النظريّات الإسلاميّة فكان أن تعدّدت الرّؤى في نظريّة الحبّ الإلهيّ ويتّضح ذلك بخاصّة فيما يُعرف بوحدة الوجود بوصفها أقوى النظريات شيوعا في عصر الإشراق الصوفيّ .

وهذه النظريّة الصوفيّة ترفض نظرة الفلاسفة في رؤيتهم الأنطولوجية عندما يقسّمون الوجود قسمين: الله والعالم الموجود؛ أي أنّ هناك ثنائية وجوديّة: واجب الوجود، وممكن الوجود، بينما يرى شعراء الصوفيّة أنّ هناك وحدة وجوديّة تتصهر فيها المخلوقات مع الخالق الأزليّ أي أنّ هناك وجودا واحدا يلتحم فيه العاشق الصوفي مع المعشوق الربّاني في وحدة من الاتحاد الألوهيّ. ومن ثمّ يتأرجح مفهوم الوجود عند الصوفيين من الفعل المعرفيّ العقائدي إلى الفعل الوجداني العاطفيّ فتصبح هذه الوحدة تجربة يعانيها الصوفيّ يتجاوز فيها الحسّ الظاهريّ إلى استكناه القلب واستنطاق مقاماته، وعليه فإنّ التصوّف هو علم الباطن يُؤسّس تجربة روحانيّة ويُؤصّل حضرة ربّانيّة قوامها العشق والمحبّة على أن ينسف هذا الأخير كلّ ذات تقف أمام الذات الإلهيّة .

من هذا المنطلق نجد أنّ المتصوّفة انشغلوا بفكرة الأنا في أثناء حديثهم عن الفناء؛ فالأنا الشعريّة لديهم تنطوي على بعد معرفيّ يحمل البذور الوجدانية الأولى لفلسفة الشاعر التي تُعدُّ الذّات أرضها الخصبة الصالحة لنموّ هذه المعارف عبر علاقة الذّات بالآخر، ومن هنا كانت الأنا الشعرية صوفيّة حيث تتمرّد فيها المفردات عن قيود معانيها المعجميّة و تنفلت عبر التجربة إلى فضاءات من الصور في سياقات تسمح للغة بطاقات شعريّة تمكّنها من حمل دلالات كثيفة، ناهيك أنّ الخطاب الصوفي يتميّز باستعماله لغة إشاريّة رمزيّة غاية في التركيز تستعين بالاستعارات والتلوينات البيانيّة الأمر الذي زلزل المجاري التواصلية بين المتصوّف والجماعات الفقهيّة واللغويّة، وصيّر شروط الفهم وقنوات الإفهام غير ممكنة؛ فهذا ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق" يُصرّح في مقدّمته عن وجوب الانصراف عن المادّي الظاهريّ والالتفات إلى ما يُبطّن الألفاظ الحسيّة من معاني تذوب في حبّ الذّات الإلهية يقول[18]:

فاصرف الخاطرَ عن ظاهرها .. واطلب الباطن حتى تعلما

فهو ههنا يكشف الغطاء عن الرقائق واللّطائف المعبّر عنها بألفاظ تلتصق بالحسيّات وما على المتلقي إلّا أن يحسن الظنّ بالشّاعر وأن يصرف الخاطر عن ظاهر الألفاظ الحسيّة؛ لأنّها ترجمان للأشواق والمواجيد الرّوحيّة. كما لفت انتباهنا كذلك ونحن نقف على ملامح من اللغة الإشارية في ديوان ابن عربي "ترجمان الأشواق" دائما ملاحظة الاستعمال الرمزي للفظة الغراب للدلالة على الغربة والبعد والنأي في دائرة مغلقة لكي يلوح له ما شاء من التجليات، يقول ابن عربي[19]:

حتى إذا صاح الغراب بيْنهم .. فَضَحَ الفراقُ صبابةَ المحزون

ويشرحه بقوله: "إن العناية إذا حانت لبعض أهل هذا المقام وحيل بينه وبين هذه المناظر التي كانت متجلية له، وهو ناظر إليها بفترة تلحقه، أو وارد إلهي له حكمة بالغة... فالغراب هو السبب الموجب للفراق، والصياح من الفهوانية بمنزلة كن"[20]. فهذه الدلالة الرمزية، الموغلة في الرمز والإشارة، تظهر ذلك النحت الواضح بين الغربة والغراب. فقد اتخذ الغراب رمزا للشؤم والغربة والفراق، أما عند ابن عربي "فهو مزيل شؤم البان والغرب"[21]، لأنه لا يمثل عنده أسباب الندب وليس له أثر في تفريق الشمل، فإن الحقائق عنده تعطي بأن لا حجاب بعد التجلي، ولا محو بعد الكتابة في القلب. فمن تجليات الرمزية اللفظية في هذا السياق (علاقة الغراب بالبين) تأتي مسألة العروج وشد الرحال إلى عالم الروحانيات، إذ يقع البيْن عند قوم تخلف بهم الركب للالتحاق بالعالم الروحاني، يقول ابن عربي[22]:

لسْت أنسى إذا حدى الحادِي بهم .. يطلب البيْن ويبغِي الأبرق

نعقتْ أغربة البيْن بيْنهم .. لا رعى الله غرابًا نعق

أما شرحه للبيتين فبقوله: "لما دعوا من جانب الحق هؤلاء الروحانيات العلى الذين كانوا لنا جلساء في الله تعالى، وحدا بهم داعي الحق إلى العروج إليه، وقوله: "يبغي أبرقا" يبغي بهم المكان الذي يقع لهم فيه شهود الحق تعالى

وسماه الأبرق لما شبه الشهود بالبرق لنوره وسرعة زواله كنى به عن المكان والحضرة التي يقع فيها الشهود بالأبرق؛ أي المكان الذي يظهر فيه البرق، كما كنى بأغربة البين عن الأمور التي خلفته عن العروج معهم[23].

وفي شرحه لكثير من الأبيات على هذا المنوال، لأنه اتخذ من المقامات منازل، فالرمزية اللفظية عنده كثيرا ما تشبه من يفارق المنازل ذات المقامات الصوفية، فكما تشتد اللوعة والفراق عند من يطل على منازل الأطلال، فابن عربي يطل على مقامات الروح وآثارها بعد مغادرتها من طرف العارفين، يقول في ذلك[24]:

قِف بالمنازل واندب الأطلالا .. وسل الربوع الدارسات سؤالا

فالمقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم اللامنتهى، تخبرك بما كانوا عليها من آداب وسني الأحوال، ليكون لذلك تأديب ومعرفة، وسماها دارسات لتغييرها عن الحال التي كانت عليه حين نزولها؛ "فإن المنازل بعد فراق النازلين يذهب الأنس بها لذهابهم إذ لا وجود لها من كونها منازل إلا بهم"[25].

فهذا يُظهر أن أبعاد اللغة في التجربة الصوفية قد تطال حتى الرمز عندهم، ذلك أن علاقة الخطاب الصوفي بالعالم الخارجي تتميز بشيء من الخصوصية، تجعله مختلفا عن الرمز في الخطاب العادي في الرؤية والأداة. فمن جانب الرؤية فالخطاب العادي يصور وجود العالم منفصلا عن ذات الملقي والمتلقي، وقد يدخل معه في علاقة تأثير وتأثر ساعيا في ذلك إلى محاكاته أو إعادة تركيبه أو تغيير الوعي الاجتماعي به.

أما الخطاب الصوفي فيحمل من الدلالات ما تدفعه إلى رفض العالم في وجوده الذاتي فيسعى إلى نفيه، باعتباره ظلا غير ثابت لحقيقة أبعد منه هي الأحق عنده بالتوجه والقصد. لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات الإلهية وبالتالي أجمل وأعظم مظهر من مظاهر الألوهية المبدعة. يقول ابن عربي: "فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته"[26]. إن الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ السيطرة الذكورية على الأنثى، بل إنه يسمو بالجسد الأنثوي إلى أعلى مرتبة في الوجود: مرتبة الكمال الوجودي. ولذلك يقول ابن عربي: "من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي"[27].

وفي مقام إعلاء مكانة المرأة يقول ابن عربي: "إنّ الإنسان ابن أمّه حقيقة، والروح ابن طبيعة بدنه، وهي أمّه التي أرضعته، ونشأ في بطنها، وتغذّى بدمها وإنّ من وفّقه الله وكرّم عبوديّته رجع جانب أمّه لأنّها أحقّ به لظهور نشأته ووجود عينه، فهو لأبيه ابن فراش وهو لأمّه ابن حقيقة"[28] وكما هو ملاحظ فإنّ التجربة الصوفية قد اتّكأت في إطار مشهدها الفكري على تراث عقائديّ يضرب في أعماق الكينونة الانسانية كما استندت في إطار مشهدها الأدائي على لغة متميّزة تمرّدت على اللغة الطبيعيّة مؤسّسة نمطا جديدا من القول، ومحدثة خللا اصطلاحيا حيث توسّل الصوفيُّ معجما لغويا خاصّا وسم التجربة الصوفية في بناء معمارها الفكريّ. يقول ابن الفارض:

قلبي يُحدّثني بأنّك متلفي .. روحي فداك عرفت أم لم تعرف

ما لي سوى روحي وباذل نفسه .. في حبّ من يهواه ليس بمسرف

حيث تتوحّد الذات مع الآخر فتتداخل الذات المحبّة مع الذات المحبوبة مع موضوع الحبّ من خلال تدرّج صوفي بارز تمثّله وتجسّده علاقة ثلاثيّة هي: الروح، الهوى والنفس... ولعلّ ما يجلّي هذه الخاصيّة اللغويّة هي قصيدته التائيّة الكبرى التي أسّس فيها لمشروع معجم اصطلاحيّ ضخم استغرق الموضوعات المعرفيّة جلّها وذلك عبر حقول دلاليّة شتّى كحقل الخمر وحقل الغزل وحقل التاريخ والجغرافيا، وحقل اللغة، وحقل الزمان وحقل الشرع والمذاهب.

هذه الحقول الدلاليّة مكّنت الباحث من الوقوف على المعجم اللغوي الصوفي الذي سخّره ابن الفارض لبناء شعريّة نصّه ورسم ملامح جماليّة سمت بقصيدته نحو التفرّد الابداعيّ حيث يتبيّن أنّ دلالة المعجم اللغوي متبدّلة

باستمرار بل تنزاح من حقل دلاليّ لآخر ذلك لأنّ استيعاب المصطلح الصوفي وتمثّله خطوة أساسيّة ومرحلة عمليّة مهمّة لفهم التجربة الصوفيّة وتفسيرها، ولكن هذا الاصطلاح العرفاني ليس مثل غيره من الاصطلاحات، وإنّما اصطلاح زئبقيّ تتغيّر دلالته المفهوميّة والتصوّريّة حسب كلّ صوفيّ ومقام سلوكيّ وتجربة عرفانيّة، ومِنْ ثَمَّ تدخل الكتابة الصوفيّة والاصطلاحيّة ضمن عالم مجرّد مغلق بالمجاز ومسيّج بنسق مكثّف من الإشارات والعلامات الرّمزيّة، كما تتخذ هذه الكتابة أبعادا سيميائيّة إيحائيّة تنزاح عن الدلالات اللغويّة والمعجميّة الحرفيّة[29].

تأسيسا على ما تقدّم، ومن خلال التتبّع الدقيق لمعالم الأنوثة في التجربة الصوفيّة نخلص إلى القول إنّ الحضور الأنثوي في الكتابة الشعريّة الصوفيّة لم يكن حضورا لذاته حيث تتكشف الأنثى بوصفها تجسيدا للحبّ الإلهيّ؛ فكان الشعر الصوفيّ في استضافته للمرأة بوجهها الرّوحيّ والفيزيائي عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق الذي يتكشّف عند الصوفيّة داخل تجربة الغربة اللفظيّة واللغويّة ذات البعد الرّمزي والإشاريّ الذي يميّز الخطاب الصوفيّ المؤنّث، وهو نوع من الإلهام النّاشئ عن الكشف والمشاهدة نتيجةَ تلك الحالات الوجدانيّة التي يعانيها المتصوّف ويُطلق المتصوّفة عادة على هذا النّوع من الإدراك كلمة "كشف" وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينيّة.

الهوامش:

1 - ابن منظور: لسان العرب. مادّة: صوف
2 - عبد الحكيم حسان: التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري. ص:22
3 - ابن خلدون: المقدّمة. دار الفكر، بيروت، ط8، 2000، ص:467
4 - ابن عربي محيي الدين: إصلاح الصوفيّة. دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2005، ص: 169
5 - الرسالة القشيريّة. تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمّد بن الشريف، دار الكتب الحديثة، ج:1، ص: 218
6 - التوحيدي: البصائر والذّخائر. نشره: أحمد أمين، وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1953، ص:48
7 - عليّ الجرجاني: التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1405هـ، ص:192
8 - محمّد غلّاب: التصوّف المقارن. مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، ص: 144 وما بعدها
9 - أحمد بهجت: أنبياء الله. شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ص:122
10 - المرجع نفسه. ص:129
11 - ابن الفارض: الديوان. دار النجم، بيروت، ط1، 1994، ص:87
12 - ابن عربي محيي الدين: إصلاح الصوفيّة. ص:123
13- Henry Corbin: Créative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. London 1969 .p:149
14 - عاطف جودت نصر: الرّمز الشعري عند الصوفيّة. الأندلس للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1978 ص:140
15 - يُنظر: المرجع نفسه. صفحة نفسها، ص:123
16 - أنور فؤاد أبو حازم: معجم المصطلحات الصوفيّة. مكتبة ناشرون لبنان، 1993، ص:137
17 - يُنظر: محمّد غلّاب: المرجع السابق. ص:145
18 - رسائل ابن عربي: ضمن كتاب الأعلام. ص:5
19 - ابن عربي محيي الدين: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق. تح: محمد الكردي، القاهرة 1968، ص:24
20 - المرجع نفسه. ص:26
21 - المرجع نفسه. ص:23
22 - المرجع نفسه. ص:43
23 - المرجع نفسه. ص:75
24 - المرجع نفسه. ص:67
25 - المرجع نفسه. ص:88
26 - ابن عربي: فصوص الحكم. دار الكتاب العربي، بيروت، ط:2، 1980، ج:1، ص:217
27 - ابن عربي: الفتوحات المكية. دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج:3، ص:140
28 - عاطف جودت نصر: الرمز الشعري عند الصوفيّة. دار الأندلس، ط1، 1978، ص:14
29 - ينظر: يوسف قليل: بنية الخطاب الشعري الصوفي، التائيّة الكبرى لابن الفارض نموذجا –مقاربة أسلوبيّة-. مكتبة كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، سيدي بلعباس، الجزائر، "رسالة ماجستير غير منشورة"