التصوف الإسلامي بين الإشراق والهرمينوطيقا

د. سحر سامي(*)

للفكر الصوفي خصوصيته وتأثيره الكبير على مستويات عديدة، بدءًا من تفسير النص القرآني، وتأمل العالم والوجود، وأيضاً على المستوى الإبداعي والجمال والعلاقة باللغة والإبداع الشعري والأدبي، ليس ذلك فحسب ولكن للمعجم الصوفي دلالاته الخاصة.

ومن ثم فإن عالم التصوف يعتمد على الرؤية الباطنية والإدراك الداخلي، وكثرت الرؤي في هذا الصدد، خاصة ما يتعلق بالمعرفة الإشراقية التي نجد جذورها عند السهروردي والحلاج، واكتمالها عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الذي يتحدث عن العلم العقلي الذي لايستطيع على اتساعه بشكل مطلق إدراك كنه الوجود وتجليات الخالق في مقابل المعرفة القلبية الإشراقية، كما يتحدث عن مستويات العلم وهي علم العامة والخاصة وخاصة الخاصة وما إلى ذلك. وامتد تأثير ابن عربي إلى دارسيه وشرّاح نصوصه من تلاميذه واتباع مذهبه الصوفي، مثل صدر الدين القونوي، والفرغاني وعفيف الدين التلمساني، والقيصري والبوريني وعبد الغني النابلسي، وغيرهم. فقد اتبعوا منهج التأويل في تفسير النصوص الصوفية والدينية وفهمها.

ولما كانت الهرمينوطيقا هي فهم الفهم، ولما كان التصوف قد ارتبط منذ بداياته بالتأويل للنص القرآني والنصوص الدينية وأشعار المتصوفة، فقد رأينا أن يكون بحثنا حول الفكر الإشراقي وأثره العالمي قديماً وحديثاً في ضوء نظريات القراءة والتأويل خاصة لما لثقافتنا العربية من سبق في هذا المجال رغم التنظير الغربي الحديث.ولما للتصوف من أثر حضاري شديد الأهمية في التعامل مع الدين والواقع المعاصر من خلال رؤيته غير التعصبية أو الأحادية التي تقوم على النقل دون التأويل، ويقوم البحث على دراسة الموضوعات التالية:

(*) كاتبة وإعلامية مصرية، حاصلة على دكتوراه في النقد الأدبي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

- الفكر الإشراقي وجذوره، مع الإشارة إلى نظرية الفيض والنور الإلهي و إنجاز السهروردي والحلاج. والرمزية الصوفية.
- المنهج الهرمينوطيقي وجذوره وعلاقته بالفكر الصوفي، مع الإشارة لنظريات القراءة.
- تفاسير المتصوفة للنص وآليات الفهم.
- تأويل ابن عربي للنص القرآني، والصياغات الأدبية في مؤلفاته التي تعيد كتابة العالم وتعرض رؤي ابن عربي من منظور معرفي خاص. وسيميولوجية النصوص.
- النص النثري والشعري الصوفي بين المنهجين: الإشراقي والتأويلي، وتأويل المتصوفة لنصوص بعضهم البعض، في إطار اللغة الإشارية ذات الرموز والدلالات الخاصة، والمعجم الصوفي المتميز.

الفكر الإشراقي وجذوره

بالنظر إلى بدايات التصوف، وبغض النظر عن مصدر مصطلح التصوف الذي تناوله الكثير من الباحثين العرب والمسترقشين بالبحث، نجد أنه يشير في كل الأحوال إلى تجربة روحانية معرفية، تتمحور حول العلاقة بالله سبحانه وتعالي اعتماداً على فكرة اليقين والإيمان المطلق والصفاء الكامل، وقد كثرت تعريفات التصوف التي سعت لتحديد طبيعة التصوف وفقاً لرؤي علمية أو إيمانية ذوقية في الكثير من كتابات المتصوفة، كالرسالة القشيرية، واللمع للسراج الطوسي، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، ونفحات الأنس للجامي، ورسائل الجنيد وغيرها، ومن ذلك تعريف الجنيد أن «التصوف هو أن تكون في علاقة مع الله بلا علاقة»، وماذكره الكرخي من اعتبار التصوف هو الأخذ «بالحقائق» واليأس مما في أيدي الخلائق، والتخلق بالأخلاق الإلهية عند القشيري الذي جمع العديد من كلمات المتصوفة عن التصوف مثل: أحمد بن يحيي الصوفي ، والجنيد وابي عبد الرحمن السلمي والحلاج ، والسجستاني والشبلي وغيرهم من أعلام المتصوفة حتى العصر الذي الذي كتبت فيه الرسالة القشيرية[1] وكلها تدور

(١) الإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية - تحقيق: الإمام د. عبد الحليم محمود ، ود. محمود ابن الشريف،طبعة دار المعارف بالقاهرة - ١٩٩٤ ج٢ - ص٤٤٠ - ص٤٤٤.

حول التحلي بالخلق الإلهي، كما وضح عبد الرزاق القاشاني - الذي تتلمذ على مؤلفات ابن عربي - طبيعة التصوف في معجمه «لطائف الإعلام في أشارات أهل الإلهام» بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، ويقال التصوف التصوف بإزاء إتيان مكارم الأخلاق، وقالوا: حسن الخلق وتزكية النفس، والاسترسال مع الله على مايريده، والتصوف هو: ألا يطفئ نور معرفته نور ورعه، والتصوف عند أبي يزيد: وفاء بلا عهد، ووجد بلا فقد، وأسرار بلا عبارة، وعند عمرو بن عثمان المكي: أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولي بذلك الوقت، والصدق مع الحق، وقيل التصوف: أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة ، وهو تصفية العلم من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، ومجانبة الدواعي النفسانية، والإجابة إلى الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم اللدنية، واتباع السنن الشرعية.[١] كما تمكن ابن عجيبة (١٢٢٤هـ - ١٨٠٩م) من جمع ذلك كله وتلخيصه في كتابه «التشوف إلى حقائق أهل التصوف» قائلاً: «التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو هو غيبة الخلق في شهود الحق،... أوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة»[٢].

وقد شُغل الإشراقيون بمسألة المعرفة والوجود كأساس لتجربتهم الروحية والكشف العرفاني. وارتبطت المعرفة لديهم بالميتافيزيقا في محاولة لاستكشاف حقيقة الوجود التي تتجاوز محدودية العقل ، والتصوف «بماهو معرفة، يبدو وثيق الصلة بالتاريخ الروحي للحقيقة... لهذا كان المتصوفة يكشفون دائماً عند ذكر نشأتهم وظهورهم في التاريخ عن مصادر المعرفة الروحية الدينية التي تنتهي بهم إلى اعتبار الحقيقة المحمدية - بما هي ختم للنبوة وبؤرة للحكمة، وحقيقية كلية، وكلمة جامعة - سراجاً لهم منها انبجس نور المعرفة الكلية».[٣] وهكذا تولد لديهم يقين بضرورة إدراك الحكمة الأولي، مما يستلزم اختراق الحجب والمظاهر بمجاهدة النفس وصقل القلب والمكابدة في الانفصال والتجرد عن العالم الواقعي بشهواته، وبالتالي الصراع بين عالمين هما العالم الأرضي بمغرياته وأحداثه وشروط الحياة

(١) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب المصرية القاهرة، ط١ ١٩٩٦راجع ص٣٢١ - ص٣٢٦.

(٢) ابن عجيبة الحسني: التشوف إلى حقائق أهل التصوف ، مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٩٩ ص٣.

(٣) د. محمد الكحلاوي: الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (ق٩هـ - ق١٥م) دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ٢٠٠٩ ص٣٦

به، والعالم المطلق الذي هو عالم الروح والصفاء الكامل الذي به تتحقق السعادة الكاملة، وهو أيضاً «بؤرة الحكمة التي رأي الحلاج والسهروردي، في العودة إليها استكمالاً للسعادة القصوي و إدراكاً للحقيقة كما هي في ذاتها خارج أطر اللغة التي تضيق إمكاناتها عن التعبير عن مدارات الرؤيا وقولها، لكون ماهية العرفان الذوقي من طورٍ يتجاوز اللغة... ومن ثم يستعصي التعبير بواسطة اللغة عن مدارات التجربة الصوفية ومعارجها، وهو ما عاناه النفّري وأكده ابن عربي»[١] وهي رحلة روحية تتطلب التأمل والاستغراق والعزلة ومقاومة النفس والرغبة في الفناء عن كل مايشغل الصوفي عن الذات الإلهية من الشهوات والمعاصي واستمرار الذكر والتخلق بالصفات الإلهية حتى يتحقق الكشف الصوفي.

ونخلص من ذلك إلى كون التصوف ينتمي للعلم الرباني و يعتمد على الرياضات الروحية والمجاهدة سعياً في الوصول إلى الإدراك، وقد تطرق لذلك أبو حامد الغزالي في «الرسالة اللدنية» وموضوعها العلوم الكشفية، و يري د. حسن حنفي أن «الوعي النظري» فيما يتعلق بالمعرفة والإشراق والتجربة الصوفية، أن التصوف الفلسفي تطور على عدة مراحل:

«**أولاً**: من المعرفة إلى الوجود عن طريق العلم اللدني والكشف حيث تكون المعرفة أحد إشعاعات الوجود.

ثانياً: نشأة المصطلح الفلسفي نشأة ثانية بعد الرسالة القشيرية، وتحول العلم إلى مصطلحات وألفاظ بعد أن فقد دفعته الأخلاقية الأولي وقفزته النفسية.

ثالثاً: التركيز على نظرية التفسير أو التأويل، فالتصوف قراءة للنص الأول، للوحي، القرآن، الخروج منه والعودة إليه، وتحويل النص إلى تجربة ذاتية وطاقة موحية.

رابعاً: الأشكال الأدبية المختلفة للتصوف، فالتصوف إبداع أدبي من حيث الشكل، وروحي من حيث المضمون: وهي الشعر والنثر الفني والحكم والقصة الرمزية والسيرة الذاتية...».[٢]

و يعتبر ذو النون المصري «أول من تكلم في الأحوال والمقامات، وكان كذلك أول صوفي

(١) السابق ص٣٧.

(٢) د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء،محاولة لإعادة بناء التصوف - الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠١٥ ج١ ص١٧٩.

إسلامي تكلم في المعرفة على أساس علمي منظم، وأول من اعتبر المعرفة بالله الغاية القصوي من الطريق الصوفي، كما اعتبر أبو يزيد البسطامي الفناء في الله غاية هذا الطريق، وقد فصل ذو النون القول في المعرفة وأنواعها ودرجاتها وطرق الوصول إليها على نحو لم يسبقه أحد إليه»[١] فجعل وحدانية الله تعتمد طريق الكتاب والسنة، بينما معرفة فردانيته وقدرته فتتم عن طريق الكشف، ومعرفة اسم الله الأعظم هي هبة من الله لمن يشاء، وهكذا تأثر ذو النون بمن قبله مثل جعفر الصادق وجابر بن حيان كما أثر فيمن بعده، كما استخدم بعض المصطلحات الصوفية الإشراقية المتعلقة بالمعرفة والأحوال والمقامات.

وإذا كانت نظرية المعرفة تعد من فروع الفلسفة وتبحث في أصل وبنية مناهج المعرفة، وتسعي للإجابة عن أسئلة تتعلق بآليات المعرفة الإنسانية وكيفيتها ودرجة الموثوقية والبحث عن الحقيقة، وقد تعددت وجهات النظر حولها من منهج فكري لآخر حسب المدارس المختلفة، فقد تمثلت الاتجاهات الأساسية في نظرية المعرفة في:

«١- **المذهب العقلي:** ويقوم على القول بوجود مبادئ عقلية بديهية تتميز بالضرورة والشمول، وأن العقل هو مصدر المعرفة الحقيقية وهو قوة نظرية في الإنسان.

٢- **المذهب التجريبي:** ويقول بأن العقل يولد صفحة بيضاء وأنه ليس فيه شيء إلا وقد سبق إدراكه بالحس، وهذه هي قاعدة كل التجريبيين التي أنكروا بمقتضاها وجود أفكار فطرية في العقل سابقة على التجربة.

٣- **المذهب النقدي:** ويقوم على القول بأن مصدر المعرفة هو العقل والحس معاً، فبعض المعارف قبلية سابقة على التجربة مثل مفاهيم الزمان والمكان والسببية، وبعضها لاحق عليها ، وأن المعرفة تنتج عن اجتماع عاملين أحدهما يرجع إلى العقل والآخر تجريبي يرجع إلى الحس.»[٢]

وإذا كانت هذه هي الاتجاهات الأساسية في تاريخ الفلسفة، فإن هناك اتجاهات أخرى شديدة الأهمية تساءلت حول المعرفة وآلياتها هي الاتجاهات الصوفيه والحدسية، والاتجاه

(١) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة ط١ ١٩٦٣ ص٩٩.

(٢) راجع: د. ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية «دراسة في مشكلات المعرفة» - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٦ ص١٥.

الشكّي الذي يقوم على الشك في إمكان المعرفة وأدواتها التي اهتمت بفكرة المعرفة المباشرة، واللحظية المفاجئة، والتي و إن ارتبطت منذ البداية بالتصوف في العصور السابقة إلا أن تأثيرها امتد للغرب في العصر الحديث عند فلاسفة مثل برجسون الذي رأي بعد ذلك أن الحدس هو سبيل المعرفة المطلقة.

وتقوم نظرية المعرفة الصوفية أو الإشراقية على الإدراك من خلال الذوق حيث معرفة الحقائق تتم عن طريق الرؤية والإلهام والإشراق الإلهي. كما اعتمدت بشكل كبير على نظرية الفيض ومعاني العرفان التي تعبر عندهم عن المعرفة القلبية والكشفية، خاصة أن «التصوف في بواكيره الأولي ظهر كرد فعل على عقلانية المعتزلة الشديدة، وظاهرية الفقهاء، وتأكيداً للجانب الروحي في الإنسان»[1] ومن ثم صارت وسيلته للمعرفة مختلفة عن كل هؤلاء تستمد ملامحها من الروحانيات والعلاقة المباشرة مع الإلهام الإلهي، عبر المكابدة المستمرة وارتقاء المعارج الروحية للوصول إلى الصفاء الكامل حتى تتجلي الحقائق في مرآة قلب الصوفي المؤمن.

وترجع بدايات ظهور الحديث عن المعرفة الصوفية في أقوال المتصوفة إلى مطلع القرن الثالث الهجري عند بعض أعلامهم أمثال إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) وداوود الطائي (ت ١٦٥ هـ) كما كان معروف الكرخي وأبو سليمان الداراني (ت ٢١٥هـ) وذو النون المصري من أوائل من تكلموا في المعرفة، مما يؤكد التلازم بين تطور الزهد إلى تصوف، وبين نشوء المعرفة الصوفية التي هي من أهم خصائص هذا التحول.[2]

وبعد ذلك أخذت مؤلفات الصوفية تتوالي مثل رسائل الجنيد وغيرها والتي تعبر عن محدودية العقل وعدم قدرته على إدراك الغيب والحقائق الكونية الكبري والمشكلات الفلسفية التي ترتبط بالذات العليا وعلاقة الله بالعالم، وغير ذلك من مشكلات الوجود وغيرها، وفي المقابل يكون القلب هو محل الإدراك والإلهام الصوفي، وترتبط بذلك مصطلحات مثل السر والبصيرة، وفي هذا تماس مع الفكرة الأفلاطونية عن الوجود وسبق وجود الروح عن الأجسام الإنسانية.

(١) السابق ص٣٢.

(٢)السابق ص١٢٣.

وقد حدد الصوفية طريق المعرفة بأنه رحلة طويلة تستلزم التوبة والتطهر والسعس الدؤوب لارتقاء المعارج الروحية واجتياز الحالات الشعورية المختلفة والمقامات حتى يصل الصوفي إلى المعرفة الكاملة والإشراق، ويفرقون في ذلك بين المقامات والأحوال، لأن أحوال الصوفي غير مستقرة ومتقلبة كالخوف والرجاء والبسط والشوق والأنس والطمأنينة، أما المقامات فهي ثابتة ومستقرة وتحتاج إلى بذل الجهد كالصبر والتوكل والتوبة والإخلاص والورع والزهد.

والتوبة تعني التجرد عن النفس والتحرر من العالم الحسّي وهي أول الطريق الصوفي التي منها يبدأ الصوفي ارتقاء المعارج ومعرفة النفس ورياضتها وتهذيبها، وقد أشارت كتابات الصوفية إلى أن أدوات الصوفي لقطع هذا الطريق هي الخلوة والصمت والسهر والجوع والزهد والذكر، لأن هذه الأشياء تزيد القلب صفاء، حتى يصل الصوفي إلى الغيبة عن شعوره بالأشياء من حوله ويتحقق له الإشراق الذي يتحدد عند الصوفية باللحظة التي تتجلي فيها المعرفة ويتحقق فيها الإلهام والمكاشفة ورؤية الحقيقة الكلية التي هي أعلى درجات المعرفة.

وتتعدد الأشكال واللحظات التي تتحقق بها المكاشفة مثل الرؤية في منام أو بين اليقظة والنوم وتكون أحياناً كالأنوار الخاطفة أو سماع هاتف معين وخلال ذلك تتجاوز معارف الصوفي حدود الزمان والمكان ويبصر العالم والغيب وأحداث الزمن بأبعاده المختلفة، كما يصل لأعلى درجات الفراسة وإدراك ما يدور في الأذهان، وبذلك تتنزل الأنوار الإلهية في قلب الصوفي لحظة الإشراق وتفيض عليه الإشراقات والمعارف في غيبة كاملة من العقل.

ومما عرف عن هذه اللحظات الإشراقية أنها متقطعة حيث يعود الصوفي بعدها لحالته الطبيعية لأنها تحتاج إلى طاقة كبيرة أعلى من حدود الطاقة الإنسانية.

ولما كان الإشراق يعتمد على الإلهام، وكلمة الإلهام تعني «الابتلاع» وإلهام الله للإنسان هو تلقينه ومنحه، فقد اتفق الصوفية على أن الإلهام هو ما يلقى في روع الصوفي أو يوضع في نفسه وقلبه من علم عن طريق الفيض الإلهي، ويتنزل على نفسه فجأة كفيض من الله سبحانه وتعالي، والذي يعرفه د.أبو العلا عفيفي على أنه فيض من النور الإلهي الذي تنغمس فيه الروح وينكشف به سر الخليقة، حيث تفيض هذه المعرفة عن منبعها ومصدرها وهو المصدر الإلهي وتشرق في قلب المتصوف.

الفيض والنور

حاولت نظرية أن تفسر العلاقة بين عالم الغيب، والعالم المادي من خلال رؤية مفادها أن جميع المخلوقات في العالم صدرت عن مصدر أساسي وفاضت عنه، وهذا المصدر هو «الله» ومثّلت لذلك بالشمس التي يفيض عنها النور.

وقد فسر أفلوطين نشأة الكون من هذا المنطلق بأنه صدر عن المبدأ الأعلي - الله - الأبدي الذي يمثل الخير المطلق أو الخير الأول والذي عنه صدر كل شيء، وقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذه النظرية ومنهم في الفلسفة العربية والإسلامية الفارابي، وقد أشار الفارابي في كتاباته إلى صدور الموجودات عن الأول وتحدث عن مراتب الموجودات، كما تحدث ابن سينا عن نظرية الفيض التي ناقش من خلالها مسألة الله والعالم وأزلية الخالق وتسلسل الموجودات، وطرح ذلك في كتابه الإشارات والتنبيهات، وكتاب الشفاء ، وغيرها. كما دارت أبرز نظرياته حول النفس وخلودها.

كذلك أشار ابن رشد إلى نظرية الفيض إلا أن ابن رشد تمسك بالمنهج العقلي وأكد على قيمة العقل في المعرفة والوصول إلى الحقائق.

وامتد أثر هذه النظرية إلى كتابات المتصوفة خاصة السهروردي في فلسفتة الإشراق التي اعتبرت أن النور هو الموجود الواحد الذي يصدر عن الواحد الخالق، وأن هذا النور يهبط إلى العالم ويصدر عنه كل شيء، وأن سعي الإنسان الأساسي خاصة المتصوف يكمن في أن يصل من خلال الارتقاء والمشاهدة إلى مصدر هذا النور. كما أن الوسيلة إلى المعرفة هي النور نفسه والوعي الذي من هذا النور. وبهذا يكون التجلي هو «مايظهر للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على عدة مستويات: التجلي الأول وهو التجلي الذاتي، تجلي الذات لذاتها، وهي الحضرة الأحدية التي لانعت فيها ولارسم، والثاني وهو الذي تظهر به أعيان الممكنات، والتجلي الشهودي وهو ظهور الوجود المسمّي باسم النور ، وظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان.[1] وهو على ثلاثة أحوال: «تجلي الذات وهي المكاشفة، وتجلي الصفات وهو موضوع النور، وتجلي حكم الذات وهي الآخرة.[2]».

(١) د. حسن حنفي ح٢ ص٤١٩.
(٢) السابق ص٤٦٤.

السهروردي

وقد ظهرت الفلسفة الإشراقية على يد «شهاب الدين السهروردي» المولود بسهرورد بإيران عام ٥٤٩ هـ والمقتول سنة ٥٨٧ هـ ، وألف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل بالفارسية والعربية وتعلم في أصفهان على يد مجد الدين الحلبي وطاهر الدين الفارسي، وجمعته صداقة بصوفية وعلماء عصره مثل فخر الدين المارديني وفخر الدين الرازي، ومكنته طبيعة حياته والحياة الثقافية والعلمية في عصره من الاطلاع على كتابات الفلاسفة والمفكرين السابقين، والتعرف على المعارف المختلفة، مما جعله يعطي أهمية كبيرة للحكمة القديمة لدى حكماء الشرق والغرب، كذلك لأفكار أفلاطون التي تحدث فيها عن النور والخلق والعالم الإلهي والمثالية، وحكمة المشرقيين الفارسيين، واعتقد السهرودي أن جذور الحكمة الفيثاغورثية قد انتقلت إلى ذي النون المصري، ثم إلى سهل التستري وأتباعه، بينما انتقلت الحكمة الفارسية إلى الحلاج من خلال أبي يزيد البسطامي، ويطلق السهروردي على هؤلاء «حملة خميرة الحكمة» حيث يهتمون بالسر والقلب ويعتبرهم من أهل الكشف والشهود. وقد ذكرهم في كتاباته مثل المشارع والمطارحات، وتحدث عن هذه الحكمة بتفصيل واستفاضة في كتابه «حكمة الإشراق» والذي أكد فيه على حفظ الأوامر وترك النواهي الإلهية والإخلاص والاهتمام بنور الأنوار والابتعاد عن مالا معني له، سواء على صعيد الكلام أو السلوك، فضلاً عن قطع أي خاطرة شيطانية، ويوصي بالانقطاع عن كل شيء من شهوات النفس والعالم الحسي وترويض النفس والتأمل في نور الله. كما يتحدث عن الحكمة التي أطلق عليها «الخميرة الأزلية» والخط المخصوص والخطب العظيم، والتي يرى أنها أبدية لم تنقطع عن العالم أبداً حيث هناك ارتباط بين من يحملون هذه الحكمة ولايخلو أي عصر من مثل هؤلاء.

ويشير إلها كذلك في رسائله المختلفة ويعتقد بأن «الفكر يأتي بعد الذكر، كما يدعو الحكمة الإشراقية بالبارقة النورانية، والسكينة الثابتةالإلهية، ويرى أن من المحال بلوغ الحكمة بدون طلب وجهد ومرشد...ويعد السهروردي أول من رسم هذا الخط الفكري في العصر الإسلامي وأطلق عليه اسم الحكمة الإشراقية وهي عبارة عن مشاهدة وجدانية، ومعاينة عرفانية، تظهر فيها حقيقة الوجود الإنساني كما هي.»[1]

(١) د. علام حسين الإبراهيمي الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٥ ص١٢ - ص١٤.

ومدلول لفظة الإشراق يرتبط بظهور الصبح وإشراق الشمس، وكذلك لحظة بزوغ نور المعرفة في نفس العارف الصوفي، كمكاشفة وجدانية وتجلي للأنوار العقلية. ومثلما يشير السهروردي إلى أفلاطون بكونه صاحباً للنور وإماماً للحكمة يشير كذلك إلى هرمس بكونه أبا الحكماء، وفيثاغورث وزرادشت وغيرهم، ويرى أن كلماتهم ذات أسرار ورموز تحمل معاني ومقاصد عميقة، وبذلك «يقيّم السهروردي مسألة النور والظلمة بصفتها قاعدة شرقية تقوم على أساس الرمز، ويعتبرها طريقة حكماء فارس، كما يذكر عدداً منهم كأصحاب لهذه الطريقة واصفها بأنها مغايرة للكفر المجوسي أو المانوية»[1] وقد تأثر السهروردي بلاشك بتيارات الحكمة القديمة وانعكست في أفكاره.

ويرى السهروردي أن أساس المعرفة هو التقوى والتوكل على الله والتمسك بالقرآن والسنة والتأمل في آيات الله والدعاء. «ويقسم السهروردي الحكماء إلى خمس طبقات:

- الطبقة المتوغلة في التأله لدرجات الكمال إلا أنها غير مهتمة بالبحثية كأبي يزيد البسطامي وأبي الحسن الخرقاني وغيرهم.
- الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية والنائلة لدرجة من الكمال إلا أنها يعوزها الحكمة الذوقية كالكندي والفارابي وابن رشد وكثير من المشائين.
- الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية ومتبحرة في الحكمة البحثية وحكماء هذه الطبقة أندر من الكبريت الأحمر وأعظم من الإكسير الأعظم.
- الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية ومتوسطة في الحكمة البحثية.
- الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية ومتوسطة في الحكمة الذوقية.[2] ولكنه في كل الأحوال يعتبر الحكمة الذوقية أسمى من البحثية، وإن لم يرفض المنهج العقلي والعلمي وأقر بأهمية البحث والعلم.

وبذلك يكون كتاب «حكمة الإشراق» كتاباً جامعاً بين الفلسفة والتصوف وعلوم الحكمة «يدخل في الحكمة النظرية في علم المنطق، كما يدخل في الوعي النظري في علوم

(١) السابق ص١٧.
(٢) السابق ص٣٢ - ص٣٣.

التصوف، ولفظ إشراق جامع بين الفلسفة الشرقية ومنطق المشرقيين وحكمة الإشراق، وفيه يبدو التحول من المعرفة الصورية إلى المعرفة الإشراقية إلى الوجود ونور الأنوار»[١].

كما أن الفلسفة عند السهروردي «أقرب إلى الوسيلة منها إلى الغاية. كما انتهى إلى أن حكمة الإشراق تتمثل في حكمة الفيض والنور ، وحكمة الكشف والتجلي وتتميز بأمور ثلاث متصلة ومتكاملة، وهي: أولا: اعتبار النور مصدر الوجود والمعرفة، فهو أصل كل شيء، ولا كشف ولا وصول بدونه، وثانياً: تؤاخي بين الروحانيين جميعا، شرقيين كانوا أو غربيين، وثالثاً: تقوم حكمة الإشراق على محاولة الاتصال بعالم النور، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة.[٢]

ومما سبق ، وبالتعرف على طبيعة التصوف والفلسفة والفكر الإشراقي نجد أن التصوف نجد الكثير من الصلات بين كل منهم مع اختلاف آليات المعرفة حيث تعتمد الفلسفة على العقل والمنطق ، وإن كانت بعض المدارس الصوفية ومنها الإشراقية قد اشتركت مع الفلسفة في بعض العناصر المعرفية والأسئلة الفلسفية الجوهرية، فإن الأمر عند المتصوفة ارتبط بالتجربة الروحية والأحوال والمقامات حيث تجسد الحال عند المتصوفة «المنزلة الروحية التي يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهي باللا متناهي، كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التي يحصل لهم فيها الإشراق. ويفيض عليهم فيها العلم الذوقي، وليست هذه الحال من أحوال العقل الواعي وإلا كانت خاضعة للعقل وقوانينه، إنما هي حالة من حالات الوجود الباطني.»[٣].

الرمزية الصوفية والمصطلح

تميزت اللغة الصوفية بخصوصية عالية وشعرية متدفقة حتى في الكتابات النثرية بل على الأخص في الكتابات النثرية حيث تميزت بالعمق والاختزال لمفردات العالم وللمعاني الصوفية الإشراقية والرؤي الكونية التي يصل إليها الصوفي ، مما جعل اللغة العادية غير كافية للتعبير عن كل ذلك، ومن ثم فقد لجأوا للغة الإشارية ذات الدلالات المتعددة، أي اللغة التي تكتب

(١) د. حسن حنفي ح١ ص١٨٣.

(٢) د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية: الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية - هيئة قصور الثقافة - القاهرة ٢٠١٢ ح١ ص١٠٤.

(٣) د. أبو العلا عفيفي ص١٨.

نفسها وتكتب العالم وتتسع باطراد لصياغة اللامحدود، ومن ثم كان عليهم ابتكار مصطلحات جديدة تنتمي لعالمهم النوراني إضافة إلى تقسيمهم العلوم الربانية إلى علم العامة وعلم الخاصة وعلم خاصة الخاصة، مما دفعهم لاستعمال إشارات ورموز تحدد مراتب التصوف أو الارتقاء الروحي، كما أن لجوءهم إلى الرمز أيضاً ارتبط برغبتهم في إبقاء عالمهم ومعارفهم سرية في ظل واقع سياسي واجتماعي تعرض فيه الكثير من المتصوفة للمؤامرات السياسية واضطهاد الفقهاء أو أصحاب الظاهر. كما أن الصوفية استخدموا اللغة الإشارية في التعنبير عن حالات الرؤيا والوجد والكشف الإلهي وكافة الأحوال التي تطرأ على قلب الصوفي والحالات الشعورية التي يمر بها وكذلك المقامات، كما استخدمها بعضهم في التعبير عن الشطح وهو «تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك الله، ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لايستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإصاح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه»[١] وهذه الحالة أيضاً تستلزم وجود لغة مختلفة للتعبير عنها «فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها، والسر في هذا أن الانفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتماله.»[٢]

وبالتالي جاءت اللغة الصوفية متسعة ومتشعبة ومحملة بالدلالات الكثيرة القابلة للتأويل مع كل قراءة جديدة ومع كل قارئ جديد. «ولابد من الإشارة إلى تضمن اللغة الاصطلاحية على ماعرف بالمقاربات اللفظية، ومعناها تشابه مضمون هذه المصطلحات من جانب، ومن جانب آخر بوصفها تشكّل - مجتمعة - وحدة فكرية يفهم معناها عبر مقصود الصوفي. وفي حال تفكيك بنية المقاربات اللفظية ستتضمن مصطلحات متقابلة أو متغايرة أو ستشير إلى مصطلحات تنتظم على الترادف أو التداخل».[٣]

وعلى ذلك فهذه اللغة تكشف عن المعاني الدقيقة والمشاعر المرهفة في عالم الصوفية مما

(١) د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - ٢٧ ش فهد السالم - الكويت - ط٣ - ١٩٧٨ - ص٩ - ١٠.

(٢) السابق ص ١١.

(٣) د. نظلة الجبوري: معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام - دار نينوي - دمشق - سورية ط ٢٠١٣ - ص١٠.

يستحيل على اللغة العادية في ألفاظها المباشرة وتراكيبها المألوفة أن تعبر عنه، ومن هنا كانت الإشارة لدى المتصوفة تعني التلويح أو الرمز، وفقاً لطبيعة الصياغة الاصطلاحية التي اشتملت عليها مؤلفات وكتابات الصوفية ، حيث التعبير عن أحوال الصوفي ووجدانه لايكون إلا باللغة الرمزية التي تتجاوز مكنون منطق العقل، والتي «تميزت بالفعل التوظيفي للألفاظ اللغوية والصياغات والأبعاد الفكرية المجردة، لما تتضمن من المعاني المستترة وراء الألفاظ والمحتجبة خلف الكلمات، فاتخذت صوراً ومناحي تعبيرية عدة».[1]

ومن هنا كان ارتباط اللغة الصوفية بالروحانيات والوجدان الصوفي وبالإبداع الأدبي وبالفكر الإشراقي من جهة أخرى، وامتد إلى الفكر الفلسفي كذلك حيث بحثت هذه اللغة الاصطلاحية في نظريات الوجود والمعرفة والميتافيزيقا، وصار للمصطلح الصوفي دور كبير في منح الحيوية لهذا الفكر واقتراح آليات جديدة في الكتابة والصياغة الشعرية والأدبية.

ولفهم العالم الصوفي وأفكاره الفلسفية يلزم تحليل هذه اللغة وفهمها والتعرف على المصطلحات الصوفية ودلالاتها وتطورها عبر العصور، خاصة وأن الصوفية أنفسهم اهتموا باللغة والمصطلحات بدءاً من «السرّاج الطوسي» في كتابه اللمع، الذي يعد من أوائل مؤلفات الصوفية المدونة منذ القرن الرابع الهجري وقد كتبه في المقامات وشرح أحوال الصوفية ونشأة المصطلح الصوفي وتكوينه، وإيضاح المصطلحات التي تمكن الباحث أو القارئ من الدخول لهذا الفكر وفهم إشاراته، كما اهتم «الكلاباذي» في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» بما اشتملت عليه مصطلحات ولغة الصوفية من معانٍ مع الإشارة إلى أحوال الصوفية مثلما فعل القشيري في «الرسالة القشيرية» والهجويري في «كشف المحجوب» والذي تعرض في كتابه للعديد من المصطلحات كالجوهر والعالم والمحدث والقديم، إلا أن أهم المصطلحات المتعلقة بنظرية الإشراق تلك التي قدمها السهروردي في كتابه «عوارف المعارف» الذي ذكر به الألفاظ والمعاني التي تؤسس للفكر الإشراقي وتشكل إطاراً لرؤاه الفكرية، والتي ستتنامي بعد ذلك عند محيي الدين بن عربي في معجمه ، وله جهود كبيرة في «تفسير المصطلح الصوفي وفق ألفاظ ثابتة دقيقة في تعريفها، ومضمونها، فهو يقدم لنا مجموعم اصطلاحات هي بمثابة ألفاظ أساسية في استعمال الصوفية ، ويضعنا أمام حقيقة تكوين المصطلحات ويضعها في

(١) راجع: السابق ص١١.

معجمية منسقة وشاملة ويمثل نصه قاموساً للغة ابن عربي في نفس الوقت.[١] وكثرت بعد ذلك المعاجم في هذا المجال.

ومن هنا جاء ارتباط اللغة الصوفية بالدرس الهرمينوطيقي حيث هي لغة هذا الفكر التي تؤول الوجود والعالم والنص القرآني وعلاقة الصوفي بخالقه ، كما أنها تحتاج إلى التأويل والفهم والقراءة الدقيقة لما بها من غموض ودلالات متعددة تخرج فيها اللغة من معانيها ومقاصدها المحدودة لتكتسب دلالات فكرية وفلسفية وإباعية جديدة تتطلب فك شفرتها حتى يمكن النفاذ إلى الفكر الصوفي وفهمه.

وقد تناول د. عاطف جوده نصر التراث الصوفي من منظور الرمز الشعري عند المتصوفة، وكذلك الخيال ومفهوماته ووظائفه، كما تناول دلالات الرموز الصوفية كمنهج لفهم الفكر الصوفي معتبراً أن ما أنجزه الإنسان من أنشطه روحية ومادية أشكالاً رمزية متنوعة. وذلك أن الرمز جزء من العالم الإنساني الخاص بالمعاني وما وراء الأشياء الملموسة، وبذلك فعالم الصوفية منظومة كاملة من الرموز تشير إلى أفكار ورؤي مجردة وحالات كالفناء والوجد وغيرها. كما يمكن القول أن الصوفي «حاول أن يجعل من كتابته مجالاً للقاء بين الألوهية والطبيعة... وأنه كان يحس بأن وجوده مؤسس على الانفصام والاغتراب عن أصوله البدائية التي هي الألوهية (أصل الروح) والطبيعة الترابية (أصل الجسد) وهذا الإحساس بالانفصام يفسر من جهة أخرى معاناة الصوفي التي تبرز في الكثير من نصوصه»[٢].

وبذلك تعد الكتابة الصوفية مغامرة إبداعية حقيقية تعتمد على الرمز والمغايرة للغة المألوفة، حيث «تذوب الأنا واللا أنا في حركة جدلية تحول الإنسان نفسه إلى حركة من استبطان الوجود والتماهي مع أسراره، ومن هنا تبدو هذه الكتابة أبعد من أدبية الكلام، وتبدو كأنها كلام يقبض على ماوراء الطبيعة،... وهي في هذا تبدو كأنها انتظار لغير المنتظر، كأنها رغبة لايملؤها تحقيق ماتتوق إليه بقدر ما يزيدها ظمأ وإلحاحاً، ذلك أن كل شيء فيها يبدو رمزاً أو حلماً أو إيماءاً»[٣] حيث إن هذه اللغة تمثل أيضاً نوعاً من الثورة على قوانين المعرفة

(١) راجع السابق ص٢٧.

(٢) د. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي) ط١ ـ الرباط ـ المغرب ـ منشورات عكاظ - ١٩٨٨ ص١٠.

(٣) أدونيس: الصوفية والسوريالية - بيروت - لبنان - دار الساقي - ١٩٩٢ ص١٤٢ - ١٤٣.

العقلية وعلى المنطق وظاهر الشرعة في عنايتها بالمظاهر في مقابل التوكيد على الباطن أي على الحقيقة. وتتمتع هذه اللغة الرمزية بجماليات خاصة وقوام هذه الجمالية أمران: «الأول هو أن محاولة الكشف عن الغيب لاتوصل إلا إلى مزيد من الحاجة إليها، فما يعرفه الإنسان إلا عتبة لما يظل غير معروف، ويدعوه إلى معرفته، فيزداد رغبة في استقصاء الغيب، والثاني هو أن تجربة الكشف تفترض كلاماً يفلت في آن من أغلال العقلانية ومن اللاهوتية المذهبية ، كما تقوم على الجمع والتوحيد بين المتناقضات النهار والليل ، الحركة والسكون ، الداخل والخارج لبلوغ حالة من الوعي السامي.[١]

وقد استدعت رمزية النور بعض العناصر كالسراج والمصباح والمشكاة، وهكذا طرحت فكرة النور لدي الصوفية فقال الإشراقيون: لاشئ أغني عن التعريف من النور فإن النور هو الظهور أو زيادته، ولأن الوجود بالنسبة للعدم كالظهور بالنسبة للخفاء، والنور للظلمة، فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة إلى الظهور، ومن الظلمة إلى النورفيكون الوجود كله نوراً بهذا الاعتبار.[٢] والنور هو اسم من الأسماء الإلهية، وهو تجليه باسم الظاهر، أي الوجود الظاهر في صور الأكوان كلها، وقد يطلق عليه مايكشف المستور من من العلوم اللدنية والواردات الإلهية.[٣] وبذلك يكون اكتمال النور - نور الأنوار - هو الحق سبحانه.

أما القلب فهو عندهم الأداة التي تتحقق بها المعرفة والمرآة التي تنعكس عليها التجليات الإلهية حيث نجد عند ابن عربي أن «العلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب والعالم هو القلب والمعلوم هو ذلك الأمر المحصَّل»[٤] وكذلك يقول ابن عربي: «فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة كلها وجه، لاتصدأ أبداً، فإن أُطلق عليها يوماً أنها صدئت فليس المراد بهذا الصدأ أن طخاء طلع على وجه القلب ولكنه لما تعلق (القلب) وانشغل بعلم الأسباب بدلاً عن العلم

(١) راجع السابق ص١٤٠ - ١٤١.

(٢) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيي، د. إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ - مج٢ ص٢٧٣،ص٢٧٤.

(٣) محمد على التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. على دحروج - مكتبة لبنان ناشرون - لبنان ١٩٩٦ ص١٧٣٢.

(٤) ابن عربي - الفتوحات - المجلد الثاني ص٢٥.

بالله»[١] وهكذا يقتصر العلم والإدراك على الإدراك القلب الذي يعتمد على صقل مرآة القلب بالذكر والتوبة والإيمان. وحتى يتحقق صفاء القلب لابد من التحلي بالفضائل التي تتمثل في الأدب وحسن الخلق والتقوي والورع والصدق والإخلاص والتواضع والخشوع والكرم والسخاء والجود والإيثار والصفاء والحياء والشفقة والوفاء وحفظ العهد والأمانة والاستقامة، وقد اوردها د. حسن حنفي في كتابه من الفناء إلى البقاء باستفاضة موضحا مدلولاتها عند الصوفية، وأهميتها بالنسبة للصوفي على طريق المعرفة القلبية.

ومن المصطلحات المهمة التي استخدمها المتصوفة: الأحوال للتعبير عما يعتري المتصوف أثناء مكابداته للوصول إلى المعرفة، والحال هو «التبرئ من النفس والقوة والاستطاعة والعقل وتلرك النفس على سجيتها ، وليس الاجتهاد في العبادات، الحال هبة من الله،... وعلم الحال فريضة يتم بالإيمان ، وأصل الحال أمر بالعلم والعمل أو أمر بالعمل بناء على العلم وعلم الحال أقرب إلى اليقين من علم القيام، وأعمال القلوب أفضل من أعمال الجوارح والحال شعوري أصدق من حركة البدن فالحال علامة من الله، والحب الخالص أصل جميع الأحوال ، والحال مايرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب ولا اكتساب فتتغير صفات صاحبه وتعني الأحوال أيضاً حالات النفس مثل التسرع والهرب والاعتصام والانبساط وغيرها، وقد تتداخل الأحوال، ومنها الحزن والفرح والخوف والرجاء والقبض والبسط والهيبة والأنس والصحو والسكر والغيبة والحضور والقرب والبعد والفقد والوجدوالستر والتجلي والفرق والجمع والفناء والبقاء.[٢]

أما المقامات فتتمثل في التوبة والزهد والورع والقناعة والتوكل والصبر والرضا والشكر والمحبة.[٣]

المنهج الهرمينوطيقي وعلاقته بالفكر الصوفي

يدور مفهوم الهرمينوطيقا حول نظرية فهم النصوص بما اصطُلح عليه بالتأويل، فالهرمينوطيقا وفقاً لبول ريكور هي « نظريات عملية الفهم ضمن علاقتها بالنصوص. «إلا أن

(١) راجع السابق ص٨٢

(٢) راجع: د. حسن حنفي - ص٣٧١ - ص٤٣٤.

(٣) راجع: السابق ص٢٢٥ - ص٣١٥.

«ملامح التأويل بمعناه الحديث لم تظهر إلا على يد شلاير ماخر الذي وصف التأويل بأنه « فن تجنب سوء الفهم»[١] والذي رأى أن التأويل هو سيكلوجيا الفهم وفنه الأساسي، هذه النظرة التي توسعت بعد ذلك لتشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة على يد جادامير الذي أصر على شمولية اللغة في مجال الفهم والمعرفة، وغيره من الباحثين والفلاسفة حيث امتدت لتشمل ميادين الدراسات المختلفة كالتاريخ وعلم الاجتماع وفلسفة الجمال والتراث الشعبي وعلم الإنسان «الانثربولوجيا» والنصوص الأدبية والنقد.

وتعود جذور كلمة الهرمينوطيقا إلى العصر اليوناني حيث وردت في ملاحم هوميروس (الإلياذة والأوديسة) مرتبطةً بهرمس الذي كان يفهم لغة الآلهة وينقل رسائلهم ورسائل زيوس ويوضح معانيها للبشر. وبذلك فهو «لايعبر المسافات الفيزيائية والفجوات الأنطولوجية بين الآلهة والبشر فحسب، بل إنه يجتاز البون بين المرئي والمحجوب، وبين اليقظة والمنام، وبين الوعي واللاوعي، إنه الإله الزئبقي للخواطر الشاردة والإلهامات والبصائر المفاجئة، وهرمس هو مرشد الأرواح يعبر بين الخط الفاصل بين العالم الأرضي والعالم الآخر»[٢] وبذلك ترتبط الهرمينوطيقا منذ البداية الأسطورية باللغة وتأويلها وفهم رموزها. ويقابل هرمس في المصرية القديمة تحوت، وكلاهما إله الكلمة وكاتب الآلهة ورب الكتابة والنطق العظيم وراعي الكتابة وغيرها من الألقاب، «وقد أطلقت الهرمسية على الغنوصية التي ظهرت في مصر والتي أسست على الكتب المنسوبة لي هرمس رمزاً للعرفان الباطني الصوفي من جهة، والإدراك الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة من جهة ثانية، وكل أدب التحويل الكيميائي من جهة ثالثة، وهكذا كانت الهرمسية في حد ذاتها نظرية لتفسير الكون والإنسان»[٣].

وقد استخدم أفلاطون هذا المصطلح بمعني تفسير كلمات الآلهة، كما عرف أرسطو التأويل في كتابه عن التأويل، ووضع له مفهوماً يجعله العملية الأولية للفكر بمعني فهم الأشياء، ثم ارتبط التأويل بعد ذلك بمسألة فهم النصوص الدينية والمقدسة خاصة في العصور الوسطي،

(١) راجع: خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا - أبحاث في التأويل - منشورات الجمل - بيروت - لبنان ٢٠١٤ - ص٦.

(٢) راجع: د. عادل مصطفي: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٧ - ص٢٤ - ٢٥.

(٣) راجع: د. مني طلبة - الهيرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم (بحث) مجلة أوراق فلسفية « كتاب غير دوري» عن الجمعية الفلسفية بالقاهرة - ع ١٠ - ٢٠٠٤ ص١٣١.

وتطور التأويل في عصر النهضة ليشمل دراسة بعض النصوص الكلاسيكية من التراث، واتخذ أطراً جديدة لمحاولة وضع معايير لهذا الفهم، مثل «الالتزام بحقيقة النص ومغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية»[١] إلى أن جاء شلايرماخر عام ١٨٤٣م وسعي لوضع نظرية متكاملة لفهم النصوص والانتقال بالتأويل من الاقتصار على الإطار الديني فقط إلى استيعاب النصوص المختلفة بصفة عامة، «ووضع شلايرماخر أساسين من أسس المنهج الهرمينوطيقي هما: **أولاً:** تحديد إجراءات الفهم الهرمينوطيقي للنصوص في طريقين، الأول حدسي تركيبي يقف على المعني الكلي للنص، والثاني نحوي تاريخي تحليلي مقارن يتقصي مكونات النص. وبينهما علاقة جدلية تجمع بين الفهم الكلي والجزئي والسياقات اللغوية والتاريخية للنص.

ثانياً: تعريف النص بوصفه وسيط لغوي يشير لما هو موضوعي مشترك بين المؤلف والقارئ، مما يجعل الفهم ممكناً.»[٢]

أما فيلهلم دلتاي فقد ركز اهتمامه على النصوص التاريخية والفهم المعاصر للتاريخ، واتجهت الهرمينوطيقا على يديه إلى مزيد من التحديد، وصارت «فن تفسير الآثار المكتوبة» الذي يعني بباطن الأشياء من خلال ظاهرها. ومن خلال لغتها كجسر أساسي بين المؤلف ومؤول النص. كما حاول تقديم أساس فلسفي للعلوم الإنسانية.

بينما ربط هيدجر الهرمينوطيقا بالفلسفة، خاصة الظاهراتية أو الفينومينولوجيا حيث «المعرفة بالعالم - وفق هذه الفلسفة - تجمع بين خبرتنا الحسية بالظاهرة وبين وعينا الذهني لها، وبين نوايانا أو مقاصدنا التي تكمن وراء هذا الوعي وتتجلي في محتوياته، وحيث اللغة هي التجلي الوجودي للعالم، ومن ثم فتفسير النصوص هو تفسير للوجود، وبذلك ارتبط المبحث اللغوي في النصوص بالمبحث الأنطولوجي في الفلسفة».[٣]

وبحث جادامير في الهرمينوطيقا من زاوية جماليات العمل الفني، وقضية اغتراب الإنسان، موضحا العلاقة بينهما من خلال النص واللغة. كما أكد بول ريكور على العلاقة بين المنهج الهرمينوطيقي كمنهج فلسفي وبين الدراسات الأدبية خاصة التي تتعلق بالسرد، واهتم بفكرة الرمز كما اهتم بمختلف ظواهر الوعي الإنساني.

---

(١) السابق ص١٣٣.

(٢) السابق ص١٣٤، راجع أيضاً د. خالدة حامد ص٢٩ - ٣١.

(٣) راجع السابق ص١٣٦.

أما في التراث العربي القديم فقد ارتبط التفسير بالنص الديني القرآني تحديداً ومحاولات فهم وشرح النص، ونجد أن ثمة اتجاهان، الأول هو التفسير المباشر لظاهر النص وأحكامه الذي اتجه إليه الصحابة والسنة وأهل السلف، والثاني محاولة الوصول لباطن النص وتأويله، واتجه إليه الفلاسفة والمتصوفة،[١] وقد تركت الأفكار الإشراقية أثراً كبيراً في الفكر الإنساني ككل في العصور التالية، بل امتد هذا الأثر حتى العصر الحديث في الفلسفة والأدب ومناحي الحياة والثقافة والفنون المختلفة، وقد اتضح أثرها بشدة في أعمال المتصوفة ممن جاءوا بعد محيي الدين بن عربي في إفريقية والغرب الإسلامي، وظلت هذه الأعمال تطرح إشكالية التأويل لاعتمادها على الرمز وإغراقها في التجربة الروحية، حيث ظل «الهاجس الأساسي للتجارب الصوفية تجاوز دائرة النظر وتخطي كل مايمكن تعقّله بالحس أو بأدوات النظر العقلي تطلعاً إلى استكناه حقائق الوجود والاتصال بالمفارق والمتعالي مكاشفةً وذوقاً، وهو ما وسم نصوص الصوفية بصبغة مجازية رمزية ظاهرة، وجعل أمر تصنيف الكتابة الصوفية من جهة خصائصها الأسلوبية النظرية العرفانية مسألة شائكة حيث تتقاطع مع الفلسفة وعلم الكلام والفقه والأخلاق، إضافة لكونها أدباً يصف رحلة الذات في الوجود ويصور سفرها الروحي باتجاه المطلق والإلهي، ولها تقنياتها ومعجمها الاصطلاحي الخاص»[٢].

وبالتالي فإن اشتباك التجربة الصوفية الروحية مع فكرة المعرفة والإدراك والذات العارفة، وعلاقة ذلك بما قيل عن تقلّب أحوال الصوفي والمكاشفات الوجدانية والإلهام، صنع نوعاً من الصعوبة في أخذ كلام الصوفية وفقاً لظاهره، أو الوقوف عند الحدود اللغوية أو النصيّة للكتابة الصوفية وأوجد ضرورة لأن تكون كل قراءة للنص الصوفي هي محاولة جديدة للفهم وفك الرموز الصوفية والكشف عن الطبيعة الإشارية للغة التي تعبر عن المضمون الجوهري للنص الذي يستوجب التأويل بشكل دائم، والذي يمنح أبعاداً جديدة مع كل قراءة، كما يجعل من كل قراءة جديدة للنص الصوفي كتابة جديدة له قابلة بدورها للتأويل، وهكذا يكون النص الصوفي نصاً كونياً مفتوحاً قابلاً للقراءة بشكل متجدد.

---

(١) راجع: د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل «دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٦.

(٢) راجع د. محمد الكحلاوي ص١٠.

المراجع

١- الإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية - تحقيق: الإمام د. عبد الحليم محمود ، ود. محمود بن الشريف،طبعة دار المعارف بالقاهرة - ١٩٩٤.

٢- ابن عجيبة الحسني: التشوف إلى حقائق أهل التصوف ، مكتبة مدبولي - القاهرة.

٣- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - القاهرة.

٤- أدونيس: الصوفية والسوريالية - بيروت - لبنان - دار الساقي - ١٩٩٢.

٥- د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية: الجانب الفكري من الحضارة الإسلامية - هيئة قصور الثقافة - القاهرة ٢٠١٢.

٦- د. حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء،محاولة لإعادة بناء التصوف - الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠١٥ ج١.

٧- خالدة حامد: عصر الهرمينوطيقا - أبحاث في التأويل - منشورات الجمل - بيروت - لبنان ٢٠١٤.

٨- د. عادل مصطفي: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٧.

٩- د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - ٢٧ ش فهد السالم - الكويت - ط٣ - ١٩٧٨.

١٠- عبد الرزاق القاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق ودراسة: سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب المصرية القاهرة، ط١، ١٩٩٦.

١١- د. علام حسين الإبراهيمي الديناني: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٥.

١٢- د. محمد الكحلاوي: الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (ق٩هـ - ق١٥م) دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.

١٣- محمد على التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم - تحقيق د. على دحروج - مكتبة لبنان ناشرون - لبنان ١٩٩٦.

١٤- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية - تحقيق د. عثمان يحيي، د. إبراهيم مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.

١٥- د. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي) ط١ _ الرباط _ المغرب _ منشورات عكاظ - ١٩٨٨.

١٦- د. مني طلبة - الهيرمينوطيقا: المصطلح والمفهوم (بحث) مجلة أوراق فلسفية «كتاب غير دوري» عن الجمعية الفلسفية بالقاهرة - عدد١٠.

١٧- د. ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية «دراسة في مشكلات المعرفة» - دار الهادي للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ٢٠٠٦.

١٨- د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل «دراسة في تأويل القرآن» عند محيي الدين بن عربي - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٦.

١٩- د. نظلة الجبوري: معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام - دار نينوي - دمشق - سورية ط ٢٠١٣.