ملاحظات حول هِرْمِنيوطيقية النصوص الصوفية

المنهج المتكامل

الأب/ أ. د. جوزيف سكاتولين(*)

حول هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقعات السابقة كثيرَ الشيوع بين عامة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. إلا أن هذه القراءات كثيرًا ما تؤدي إلى قراءة ذاتية لها مع إسقاط (projection) عليها من طرف القراء كل ما أرادوا من رُؤاهم ومشاعرهم الذاتية، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، بدون اكتراث بمعناها الأساسي الأصلي الذي أراده مؤلفو تلك النصوص. والواقع أنه بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك. والواقع أننا نلاحظ أن هذا الإسلوب صار واسع الشيوع والتكرار ليس فقط بين عامة قراء بل عند الشراح المتخصصين لتلك النصوص.

على هذا الأساس، نرى أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهج أدقَّ وأكثرَ أمانة لقراءة النصوص الصوفية وفهمها بصفة عامة لكي يُقترَب من إدراك التجاربِ الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها بدون خيانة أو تحريف. إذن، فهناك حاجة ماسة إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادة للنصوص الصوفية عامة للتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها. فهذا موضوع بحثنا هذا.

لا أريد هنا أن أطيل كلامي حول مفهوم لفظ «هِرْمِنيوطيقا». فمن العروف أنه المشتق من اللفظ اليوناني (ερμηνεία- hermêneía) الذي يعني بصفة عامة: «شرح وتفسير وتوضيح

(*) أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما.

معنى لفظٍ أو حدثٍ ما». وهذا ما يقابل في اللغة العربية ألفاظ مماثلة من أمثال «التأويل والتفسير والشرح». إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني كما استقر عبر التاريخ. وهذا لأن هناك في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالات أخرى نابعة من استعمالها في سياقات لغوية خاصة باللغة العربية وثقافتها، منها الدينية بصورة متميزة.

وكذلك بالنسبة للفظ العربي «صُوفيّ»، فقد تطور معناه عبر التاريخ من الإشارة إلى نمط حياة لبعض الزهاد الأوائل، حتى اتَّخذ هذا اللفظ معنًى أوسع فصار يقابل ما يُعنى به في اللغات الغربية بألفاظ من أمثال (mystic, mystique, mistico, etc.)، وهي أيضًا مشتقة من الكلمة اليونانية (μυστικός) التي تعني الحياة الحميمة السرية، خاصة في المجال الديني.

١- المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكاليته المعرفية (epistemological)

إن عملية الهِرْمِنيوطيقيا يعني بالأساس محاولة التغلُّب على مسافةٍ تقع دائمًا بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك الخاص بالمؤلف، وهي رحلة من عالمنا الروحي المألوف لنا إلى عالم المؤلف الغريب عنا، وبالعكس من العالم الروحي الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. رغم مخاطر هذه الرحلة، فلا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. ففقط عند التداخل بين العالمين، ذلك للمؤلف وهذا لنا، يحصل فهمٌ و إدراكٌ بل وتواصلٌ بينهما، هكذا يتم عملية «انصِهار الآفاق» (fusion of horizons) بينهما، الذي اعتبره للعالم الألماني الشهير هانز- جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢) قمة العمل الهِرْمِنيوطيقي[١].

ومن المعروف أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية حظيت باهتمامٍ واسعٍ عند الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل عمل عددٍ كبير من المفكرين البارزين الذين بذلوا أقصى جهودهم في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية، بدءً بفريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤) حتى المحدثية من أمثال وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت٢٠٠٥)، أُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (١٩٣٢-...)، وآخرين كثيرين.

---

(١) انظر: Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, New York, 1997, p. 302.

وعلى ضوء تلك التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الحديثة صار أوضحَ لنا الآن أن كل فعل إنساني يجب أن يُعتبر حقًّا مقاربةً هِرْمنيوطيقية أو «فعلًا تأويليًا» للوجود. وهذا لأننا من خلال عمل كهذا نحاول أن نستولي على «الوجود الخارجي»، أي كل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية اليومية، لكي «نُترجِمَه»، أي نَنقله ونُدخله إلى عالمنا الداخلي، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا.

وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أيضًا أن نطور ونكمل التعريف المشهور للإنسان الذي قال به الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق.م)، وهو أن «الإنسانَ حيوانٌ عاقل»، (logikòs)، بتعريف أشمل أوسع وهو أن الإنسان في جوهره «كائنٌ هِرْمنيوطيقيٌّ» (hermeneutical being)، إذ إنه ذلك الكائن الذي بإمكانه أن يُترجِم الوجود (being)- أي كلَّ ما يقع في أفق تجربتنا الوجودية- إلى عالَمه الخاص الداخلي لكي يُدرِكه ويفهمه. والواقع أننا نلمس هنا بعض من أعمق تبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان ظهرت في تاريخ الفكر البشري قديمًا وحديثًا. ولا يتسع هنا المجال للتحدث عنها.

على ضوء كل هذه التطورات الهِرْمِنيوطيقية المعرفية (epistemological) علينا أن نستبعد بعض الأفكار الساذِجَة الشائعة حول هِرْمنيوطيقا النصوص الصوفية. فلا يكفي فهم ألفاظ النص معنى حرفيًّا أي قراءة حرفية (literal reading) لها، لفهم مضمون ذلك النص. فهناك وراء الحرف معانٍ تفوق حرفية ألفاظها. وكذلك، ليس هناك «تواصل مباشر» بين القارئ والمؤلف (أو قُل بين روحَيْهما) كما يدعي بعضهم، وكأن هناك تواصلاً مباشرًا حدسيًّا (direct intuition) بينهما. فيتصورون أن القارئ له قدرة عجيبة على التواصل بل التقمص (identification) بـ«روح» المؤلف، بطريقة تفوق القوانين الطبيعية العادية. إن هذه المقاربات السطحية كانت ولا تزال منبعًا أساسيًّا للكثير من الإسقاطات المتعسفة على النصوص الأدبية عامة، وعلى تلك الصوفية بنوع خاص.

والواقع أننا الآن نجد إجماعًا واسعًا بين الدارسين والباحثين في هذا المجال على حقيقةٍ جلية قد تبدو بديهية، وهي أننا ليس بإمكاننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو إدراك رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارج هذا الإطار. إذن، فاحترام «موضوعية النص» يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية التي لا بد منها في عمل هِرْمنيوطيقي جادٍّ. فكل ما نعرف عن المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالمه الخاص، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا

نصه الذي وصل إلينا منه والذي وحده يوفر لنا المفتاح الصحيح للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلف.

والواقع أن النص الأدبي له اتِّساق داخلي وبنية متماسك، فمن خلالهما فقط يمكننا أن نصل إلى فهم مضمونه فهمًا أكثر صحة وحقيقة. إن كلَّ لفظٍ في نص ما يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلف ليعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنة. بالتالي، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبين قبل كل شيء بنيتَه الداخلية مع إبراز المعنى الخاص الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصية أو لنقل في داخل نسيجِ النصِّ الكليِّ.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يُؤخذ دائمًا في عين الاعتبار أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة جزءًا من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيٍّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهمية كبرى في العلوم الهِرْمنيوطيقية الحديثة. إذن، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، قدرَ المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه ورؤيته الخاصة. إنَّ الإنسان في جوهره «كائن تاريخي» بالأساس، إذْ إنه ينمو ويتطور ويتفاعل من أول نفسه إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

وأخيرًا نقول إننا بعد المرور بهذه المقاربات الهرمنيوطيقية يمكننا أن نقترب من «انصهار الآفاق» ذاك الذي تكلم عنه جادامير، أي انصهار بين أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرَّاءَهُ. فعندئذ فقط يمكننا أن نقول بأنَّ رحلتنا الروحية الاسكتشافية إلى عالم المؤلف الروحي مع الرجوع عنه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالَمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقق. إلا أننا يجب أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي بأن «انصهار الآفاق» هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة إذ إن تلك المسافة بين هذين العالمين لا يمكن إلغاؤها بصورة كاملة نهائيًّا.

٢- المقاربة الصوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي على المرء، حسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون على إلمام كافٍ باللغة الصوفية، وطابَعها المتميز وصِيَغها المتعددة المعقدة. والحق أنَّ اللغة الصوفية لها دلالات خاصة بها قد تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجةً عالية جدًّا من الرمزية، التي

صارت يفهمها في العديد من الأوقات فقط مَنْ كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية. فليس هنا مجال لكي نقدِّم ولو بإشارة وجيزة بعض السِّمات العامة للغة الصوفية وتطورها عبر التاريخ، لذلك نحيل المستمعين إلى المقالة الكاملة. وبما أن اللغة الصوفية تأتي نتيجة خبرة شخصية ذاتية خاصة، سيفهمها في النهاية فهمًا شافيًا فقط الذي له مثل هذه الخبرة الروحية، وإلا فلا. فقد قال الصوفية مرارًا: «من ذاق عرف».

٣- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمنيوطيقية السابق ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهمَ لغته الصوفية والشعرية حسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًّا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو مُحدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية «شرح النص من خلال النص ذاته»، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لهذا الغرض لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، «التائية الكبرى»، إلى مقاربة هِرْمنيوطيقية جديدة للغة الشاعر الصوفية لم يسبق لها أحد: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه المقاربة، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحلَ أو مستوياتٍ لا بدَّ من المرور بها عند مقاربة أي نص أدبي عامة، ولا سيما النص الصوفي[١].

(١) انظر:

Giuseppe Scattolin, L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā. Un'analisi semantica del poema, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., L'esperienza mistica di Ibn al-Fāri attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā, PISAI, Roma, 1988; Id., «L'expérience mystique de Ibn al-Fāri à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā", in MIDEO 19 (1989) 203-223; Id., «The Mystical Experience of Umar Ibn al-Fāri or the Realization of Self (Anā, I)", in The Muslim World, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ يأتي المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[١]. وسنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

٣-١: المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) له، وهي تضارع المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)، وقصدها دراسة تحليلية للألفاظ داخل النص الأدبي الموضوعي. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ المتواجدة في أي نصٍّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصي الفعلي وصلاتها المطَّردة وعلاقاتها المتبادَلة التي تربطها بعضَها ببعضٍ داخل ذلك النص. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ«المعجم الدلالي» (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّدَ مجموعٍ رياضيٍّ لألفاظ النص الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص مرتَّبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن

---

(١) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (١٨٥٧-١٩١٣) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genève, Suisse) فيما بين عامَي ١٩٠٧-١٩١١. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة ١٩١٦ في كتاب عنوانه (Cours de linguistique générale, Paris, ١٩٥٥) أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عديدة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990) (الهرمنيوطيقا والحقيقة).

المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة «حب»- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكليُّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصوفية.

غير أنَّ الهدف النهائي لعملٍ كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ في النص كلِّه والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطِّرادها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية «التائية الكبرى» اتخذتُ موضعَ الاستلهام من تلك المقاربةَ الدلاليةَ الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت١٩٩٣) على النص القرآني[١]. فنتيجةَ بحثِه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو:

«في الحقيقة، فإن كلمة «الله» هي الكلمة-المركزية أو الكلمة البُؤرة (focus-word) الأعلى منزلةً في المعجم القرآني بحيث إنها تسود مجاله (اللغوي) كله. فما هذا إلا الوجه الدلالي لما نعنيه عمومًا عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو «مركزية إلهية» (theo-centric)»[٢].

---

(١) انظر:

Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧.

(٢) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 31.

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزًا حول لفظ «الله» على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية «التائية الكبرى»، وجدت أنني توصَّلتُ إلى استنتاج موازٍ لذلك. والحقُّ أنِّي وجدتُ أنَّ لفظ «أنا» (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية للمعجم الدلالي للقصيدة كلها بلا منازع، حيث إن الضمير «أنا» هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، فإن معجم «التائية الكبرى» يبدو في جوهره أنه معجم متمركز حول لفظة «أنا» (ego-centric) (أي أنويٌّ) خِيال معجم النصِّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا قد حقَّق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظه في معجمها الخاص الذي عبَّر الشاعر الصوفي من خلاله عن تجربته الصوفية. وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنِّبين في الوقت نفسه خَطرَ إقحامِ وإسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظٍ فيها، يمكننا تسميتها بـ«ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح»، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسُه ليُشير إلى المراحلِ الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصَّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

١) الفرق (separation-division): (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: «أنتِ- هِي»، فيعبِّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكلٍ غزلٍ حواريٍّ لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفًا، فإنَّ هذه اللغة الغزلية الحسية كانت قد دخلت في الأدب الصوفي عامة منذ القرن الثاني

الهجري/ التاسع الميلادي، مع صوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت١٦١هـ/ ٧٧٨م) ورابعة العدوية (ت١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصوفية قد تبنَّوا هذه اللغة الغزلية باعتبارها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبهم المطلق لله.

٢) **الاتحاد** (unity-identity): (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يَختبر الشاعر فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملاً مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته في «أنا»[ـه] أو «ذات»[ـه] الخاصة. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحَبكِ والسَبك، محاولاً من خلالها أن يعبِّر عن وعيه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبِّرًا عن خبرته الجديدة هذه: «أنا إيَّاها»، ثم «هي إيَّايَ»، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول «أنا إيَّايَ». فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبتَه حقيقةٌ واحدة، لا تعدُّد فيها.

٣) **الجمع** (universal union): (الوحدة الكلية الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنية. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه بحالة «الجمع»، أي بالوحدة الكلية الشاملة الكلَّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخُلاً عجيبًا بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَخْبُرُ أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحلَ الثلاثَ تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركةٍ تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة «الجمع». فهذه الحركة التصاعدية تمثِّل رحلةَ الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعادَ الأصدق والماهية الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ «أنا» يظهر بمثابة «الكلمة البُؤرة» (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنية، حسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته «التائية الكبرى»، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي

هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ«أنا»، كي يرتفع منها إلى عاليات «الجمع» التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغوية للقصيدة كلها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون أي إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

٣-٢: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرَّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصٍّ أدبيٍّ ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكلية مدى وعمق معجم النص اللغوي الخاص بمؤلفه. وهذا لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نص أدبيٍّ يجب وضعها أيضًا في إطار تطورها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ مجالٍ محدَّد فيها، كاللغة الصوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًّا (static) من كلمات وكأنها كتلةٌ ثابتة تظل جامدةً دون تغيُّر عبر الزمان. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمرٍّ ومتواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أنه ليست الكلمة المفردة فقط هي التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كاملُ النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضعَ تحوُّل مطَّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن مُعجم ثقافة معينة بأكمله، وكذلك كلَّ مجال محدد فيه، يخضع لتحوُّل تاريخي مطَّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معين، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن نحاول وضعَ معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدَّدة من تاريخ المعجم الصوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سالفًا. إذن، فألفاظه وتعبيراتُه

اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. والواقع أن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقٍّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفًا إليها تبصرات ودلالات جديدة حسب ما كانت تُلهمه خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ اللغة الصوفية بإمكانه أن يقدِّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلاَّقًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرَّدَ مقلِّد له دون جديد يُذكر. وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسُمَ الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الخاصة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربةَ ابنِ الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي يجب على ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

٣-٣: المستوى الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتَيْن المذكورتين أعلاه، أي السياقية-التزامُنية (contextual-synchronic) والتاريخية- التعاقبية (historical-diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصوفية (mystic) المعبَّرِ عنها في نصٍّ صوفي معين. والواقعُ أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي «تاريخي-ظاهراتيّ» (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجردَ مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بذلك الصوفي. فعلينا أن نمضيَ قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي للكلمة المركَّبة من كلمة (onto-) التي تعني «الكائن» أو «الموجود»، وكلمة (-lógos) التي تعني «العلم». وعلى ذلك، فالكلمة «أنطولوجي» تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرَك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطَّى المستوى «التاريخي-الظاهراتي»

الأفقي (horizontal)، بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي- المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونية-التاريخية. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصِّرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضًا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هي الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا «بـ وسع المطلق»، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى «التاريخي-الظاهراتي» الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمَّى بكثير من الأسماء في مُختلِف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics). والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًّا بذلك «المطلق»، وإلا فلا تعود كونها «صوفية» إطلاقًا. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون أيضًا تأويلاً (أو هرمنيطيقا) للتجربة الإنسانية العامة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبت له الخبرات الصوفية من كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي-المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنٍ المدارس الهِرْمنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي وتأويله، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصِّرف. إلا أنني أرى، على أساس قراءة

متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافي محض لعوامل اجتماعية ولغوية تنطمس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ أو ذاتيةُ الصوفي (mystic) عينه، حتى تنحلَّ وتذوب في مجرد بُنًى ثقافية ومعرفية عامة، غيرِ ذات صبغة شخصية. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني أرى لزامًا أيضًا إثباتَ أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يقول المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربةٌ شخصانية (personal experience) على درجة عالية جدًّا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرةٍ بالمطلق أي «بالله ومع الله وفي الله»، حسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفية التاريخية المحددة التي يتفاعل معها الصوفي. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على البُعدَيْن كلَيْهما: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) والبعد الشخصاني-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن الاقتراب من المطلق، أي من الله- حسب ما يُخبِر المتصوفة عن تجربتهم الفعلية- ليس مجرَّدَ «مُعْطًى» (datum) شائع وعامٍّ متاح للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ مهمة تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصوفية تبدو دائمًا أنها تجربةٌ شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتَوصَّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصية، تتحقق في أغلب الأحيان من خلال ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى حدٍّ. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانية الخاصة به، التي لا تقبل التكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفيًا. والواقع، أنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيَّيْن، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا، أن يلتقيا ويَنصَهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العملية الهرمنيوطيقية في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل للتجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم

من خلال تجربة تَكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين التجارب الصوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتى الأديان، دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية المتميزة.

ولا شك أن تجربةً شخصانيةً عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاص بصوفي معين. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا:

«بما أن كل نسقٍ (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميط يقوم عليه.. «، وفيما يخص المعجم القرآني يقول: «.. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطية (associative connections)، يقوم على نمطٍ (pattern) خاص بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية»[1].

وقد سمَّى عالِمُ اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت١٩٨٤) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بـ«الإبداعية أو العبقرية البنائية» (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميَه أيضًا بـ«التصميم الأساسي» (basic plan) أو بـ«التفصيلة العينية» (certain cut) أو بـ"النمط الأساسي» (fundamental mode)، التي تحكم وتحدِّد مُسبقًا وبشكل عام طبيعةَ نسق لغوي معين وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاص بلغة العرب بشكل عام. كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النص القرآني أو في لغة نص صوفي معين. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية:

«... فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه «الإبداعية البنائية»، التي تحكم طبيعة وآلية عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثِّل الغايةَ القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة

(١) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 35.

علمًا ثقافيًا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى «الأنطولوجيا القرآنية» بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل»[١].

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لمجموع لُغةٍ معينةٍ بشكل عام، أو لحقل معين فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلفٍ معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن «الإبداعية البنائية» للغة ما تنبع أصلاً من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمُها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجم نصٍّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدرية التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدرَ المستطاع، إلى فهمٍ وإدراكٍ أكمل وأتمَّ لتجربة مؤلِّفه الخاصة به، وهو هنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدمات المفاهيمية أنني أجريت تحليلاً دلاليًا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ«التائية الكبرى»، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدلالي دون أدنى شك أن ضمير المتكلم «أنا» هو اللفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بَنى الشاعر عليها النسق اللغوي الخاص بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزية في معجمه بأكمله معنًى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة «أنا» يجب اعتبارها «الإبداعية أو العبقرية البنائية» الأساسية الخاصة بمعجم ابن الفارض الصوفي، إذْ إنها اللفظة المحورية المركزية التي بُني ونُظِّم حولها معجمُه بأكمله، وبالتالي، فهي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

على ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلاً:

«.. إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصوفية يجب البحث عنه قبل كلِّ شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم «الإنسان الكامل»، وهو مفهوم شائع في البيئات الصوفية في عصره. فمن خلال مثلِ هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنية صوفية (mystical experience)، أعني

(١) انظر:

Izutsu, God and Man, p. 35.

الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ «أنا» [ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّلِ الطريق في مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فنيَ في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ«أنا» الحقيقي المتفرد، وهو الـ«أنا» المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبَر الشاعر أن هناك «أنا» واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ«أنا» المطلق اندمج الشاعر اندماجًا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ لـ"أنا» الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفَّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصوفي أن أيًّا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: «أنا»[١].

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمّ الوعي بأننا عبر التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالمَ التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيِّزَيْ الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلَّها يُنظَر إليها من قِبَل الصوفية على أنها مجرَّد آثارٍ وإشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي.

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته الشهيرة «التائية الكبرى»، رأيت لزامًا عليَّ أيضًا أن أقول:

«وأخيرًا، ورغمَ كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سِرَّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى «كأس المحبة والولاء» تلك، وذلك «المحيط الفائض اللامحدود» اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي «أنا» [ـه] الحقَّ أو «ذات» [ـه] الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان

(١) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).

«نظْم السلوك» أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته»[١].

٤- ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والذوق.

الهِرْمنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتد دائمًا وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمنيوطيقية المذكورة آنفًا، أي أن الهِرْمنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحق أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نص ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبَّرة فيه، عليه أن يصير عينَ تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوجوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراكٍ فعليٍّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالِم الهِرْمنيوطيقي الكبير جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنَّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصوفية (وكذلك من كل تعبير إنساني حقٍّ) بطريقة ذهنية وتقنية وعلمية محضة، لن تعود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصوفية المعبَّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولاً أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence - affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت٣٥٤هـ/ ٩٦٥م أو ٣٦٦هـ/

(١) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri, p. 11.

٩٧٦م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيِّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: «كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة»[١].

إذن، فلكي يَفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليلٍ ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسُبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقيَ إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك الخاصةَ بالمؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، مثل الشعرية والفنية والأخلاقية.. إلخ. وقد يبدو جدَّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائمًا في عين الاعتبار، أنه دون تناسُب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراكٍ حقيقيٍّ لها. فمثلاً، إذا لم يكن للمرء ذوق فنيٌّ حقيقي، فعبثًا يظل يتأمل في لوحاتٍ فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشدد المتصوفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصوفي الخاص. فبدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيُفلِت دائمًا من إدراك قارئٍ عقلانيٍّ محْض. ولقد حذَّر ابن الفارض نفسه قرَّاءه، وهو على أتمِّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، من ذلك الخطر في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى ٣٩٧)، قائلاً:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً هيِّنًا يسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتِّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من «موضوعية» (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنِّبًا أيَّ إسقاطٍ فيه لأيِّ مفهوم أجنبيٍّ عنه. إلا أنَّ هذا كله لا يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقِّب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك

(١) النفري، المواقف، ص ٥١.

الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويَيْن، العلمي النظري والتجريبي العملي معًا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنْكَر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنية والبلاغية...إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتَّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل إلى إدراك كامل للنص الصوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامٍّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. فالواقع أنَّ هناك، كما قلنا، مسافةً أُنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطي بين المؤلف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخلَ تلك الدائرة الهِرْمنيوطيقية المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النص الصوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصوفي احترامًا لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية.

واكتمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصوفية الشائعة عند عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصورهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة «صوفي» (mystic) أو للفظ «درويش» في ثقافتنا التسويقية الاستهلاكية الحالية السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصوفية الباطنية ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفًا شاذًّا خاصًّا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبون

أن يلوِّنوا الأمور بمشاعرهم النزوية، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينية. عكس ذلك كله، كما يثبته تاريخ الحركات الروحية الجادة في كل دين، فإن الخبرات الصوفية الحقيقية تأتي دائمًا متصلة اتصالاً وثيقًا بالتقاليد الدينية التي يتربى الصوفي بها وفيها يتأصَّل تأصلاً عميقًا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. فإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكون خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة منذ بدايتها متأصلة في منبعيْها الأوليْن، وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. فالمتصوفة زعموا دائمًا أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدية ودقة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية. فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفية حقيقية من خلال تكوينه كوكتيل (cocktail) روحيًّا حسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينية روحية مختلفة جمعها حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينية المعاصرة المسمَّاة بـ «العصر الجديد أو العصر البَعدي» (New Age or Next Age).

على ضوء هذا الواقع، فهناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصوفية الباطنية التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[١]. لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلة مقنعة، ردًّا على قراءات جدِّ سطحية للأدب الصوفي أن المتصوفة في كل دين يُثبتون أنهم في أغلب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينية القائمة في جماعاتهم. والواقع أنهم يجاهدون بكل قواهم وينقِّبون بجديَّة في تراثهم الديني لكي يصلوا

(١) راجع:
Steven T. Katz (ed.), Mysticism and Philosophical Analysis, Sheldon Press, London, 1978; Id., Mysticism and Religious Traditions, Oxford University Press, New York, 1983; Id., Mysticism and Language, Oxford University Press, New York, 1992; Id., Mysticism and Sacred Scripture, Oxford University Press, New York, 2000.

إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة المؤمنين فيها.

وحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن تفسير «روحاني» أو «صوفي» للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوفة، أو القدِّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في عين الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي الدراسة العقلانية، في كشف المعانى العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسِّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفرة في قراءاتهم تُبرز تنوُّع الثروة الروحية المتضمَّنة في كل التقاليد الدينية والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وختامًا لهذا البحث في مجال الهِرْمنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ/ ٦٦١م) قالها في موقفٍ جدِّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/ ٦٨٠م) في معركة صفِّين (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة الرماح، داعيًا بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي ابن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

«وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال»[١].

إن هذه العبارة تلخِّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمنيوطيقية. فالواقع أن النصوص كلها، حتى تلك الموحَى بها، تظل في حد ذاتها «خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتَيْن»، صامتةً، لا تتكلم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنص ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفية إلى أقصى درجة، تأتي دائمًا، ولا مناص، تفسيرًا وترجمةً لذلك النص، الذي لا بد له من «تَرجُمان»، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهِرْمنيوطيقية. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمنيوطيقية لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبية بصفة عامة، وتلك الدينية والصوفية بصفة خاصة. إنها تأتي دائمًا في مقدمة كل قراءة لنص ديني صوفي.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثرَ أمانةً وإدراكًا وعمقًا للنصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، مع تجنب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محل ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوقَها حقَّ ذوقها، ويخبَرها ويُدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.

---

(١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، المؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ نشر، جـ ٢، ص ٥.