قراءة للنص الصوفي
ملاحظات هرمنيوطيقية

د. جوزيب سكاتولين(*)

مقدمة: نحو هرمنيوطيقا للنصوص الصوفية(٢)

إن الأدب الصوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه كثيرَ الشيوع بين عامة الناس، على شتى مستويات حياتهم. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية مستجدة غريبة، أو عن تبصراتٍ ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، التي في نظرهم تمثِّل «التجربة الروحانية الباطنية» (mystical experience). إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية للنص الباطني مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الذاتية، على تلك النصوص «الروحية»، فيجعلونها تنطِق بكل ما يدور في خواطرهم حسبَ أهوائهم ونزواتهم الذاتية المتغيرة المتقلبة. والواقع أنه بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عمليةُ خيانةٍ عظمى بلا شك، عمليةٌ بعيدة كل البعد عن الهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي الأصيل المقصود من طرف مؤلفيها.

على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسة لإيجاد منهج دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الأدبية بصفة عامة، وتلك الروحانية الصوفية بصفة خاصة، في محاولةٍ جديدة لإدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمَّنة فيها حقَّ الإدراك، حسب ما أرادها وقصدها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف. على الجملة، هناك حاجةٌ ماسة بلا شك إلى هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) مستجدة وجادة للنصوص الصوفية عامة لنتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها ومعانيها المقصودة من طرفهم.

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

(٢) كمقدمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت٢٠١٠) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، القاهرة، ١٩٨١، العدد الثالث، ص ١٤١-١٥٩.

وعلى هذا الأساس، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. ويعتمد عملي هذا لا على نظريات هِرْمِنيوطيقية لكن على عملٍ صوفي ملموس، وهو ديوان الشاعر المصري الصوفي الشهير عمر ابن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد كان ديوانه موضوع رسالتي للدكتوراه وهي بالأساس محاولة تطبيقية لإدراك عالم ابن الفارض الصوفي. إذن، ما أقدم بحثي هذا هو ملخص لما توصلت إليه من نتائج في هذا المجال.

في بدء عملي هذا بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب دقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الباحثين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في عين الاعتبار الطابع الخاص للنصوص الصوفية ولغتها المتميزة، وإلا فلا سبيل للبلوغ إلى محتواها العميق والخبرة الروحية المتضمَّنة فيها.

ولا نطيل الكلام هنا حول مُصطلَح «هِرْمِنيوطيقا» وأصله اليوناني (ερμηνεία-> hermêneía) الذي نُقل إلى اللغات الغربية المختلفة بمعنى «شرح وتفسير وتوضيح معنى للفظٍ أو حدثٍ ما. أما في اللغة العربية فهناك عدد من الألفاظ المقابلة له، مثل «التأويل» و«التفسير» و«الشرح». إلا أن أيًّا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقة عن المعنى الأصلي للفظ اليوناني المذكور، إذ إنها تأتي محملة في طياتها بإيماءات ودلالات أخرى نابعة من استعمالها في سياقات لغوية دينية. لذلك فضَّل الكثير من الباحثين نقله حرفيًّا إلى اللغة العربية بصِيغ مختلفة: «هِرْمِينوطيقا أو هِرْمِنيوطيقا أو هِرْمِينيوطيقا». وآخر الأمر، فضَّلنا مع الكثير منهم صيغة «هِرْمِنيوطيقا» إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في مجال الدراسات اللغوية.

وكذلك لا نطيل الكلام حول المصطلح العربي «صُوفيّ»، المشتق بلا شك من الأصل (ص وف) ومنه الـ«صوف (هو في الأصل شعر الخروف) الذي أصبح في البداية رمزًا لحياة الزهد والتقشف، ثم تطور معناه حتى صار يشير إلى الحياة الروحية التي نمت عبر التاريخ الإسلامي. وأخيرًا استُعمِل هذا اللفظ لترجمة ما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ مشتقة من الكلمة اليونانية (μυστικός)، من أمثال (mystic, mystique, mistico, etc.).

ومن المعروف أيضًا أن اللفظ اليوناني (μυστικός) صار يشار به عامة إلى خبرة روحية باطنية أو جُوَّانية (interior) خاصة تنشأ من داخل كل دين لتعبر عن علاقات متميزة عميقة

بين الإنسان والله، وهي علاقات تشتمل عادة على أسرار روحية تفوق المدركات البشرية العادية، فلذلك يشار إليها في أحيان كثيرة بلغة رمزية متميزة، لا يسع المجال هنا لمعالجتها.

١- المسألة الهرمنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم أي نصٍّ من النصوص الأدبية الإنسانية (أي التي تعبر عن الخبرة الإنسانية الخاصة بالإنسان على ما هو كذلك) ظلت ولا تزال مُهِمَّةً معقدة شاقة. فثمةَ مسافة مستديمة تقع بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (epistemological) الخاص بنا، وذلك العالَم الخاص بمؤلف النَّص. والتغلُّب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب، وبالعكس من العالم الروحي البعيد الخاص بالمؤلف إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلا أنه لا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذن، أن يحاول بقدر المستطاع أن يدخل في العالم المعرفي الخاص بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاص، حتى يحصل له تواصل وإدراك ما بذلك العالمِ البعيد والغريب عنه. (١)

إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن «الهِرْمِنيوطيقا». فالهِرْمِنيوطيقا في الواقع هي طريقة لإنجاز هذه الرحلة بين عالَمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعيًا إلى تحقيق تداخلهما بل اندماجهما أو أكثر من ذلك، ما عُرف بـ«انصِهار الآفاق» (fusion of horizons; German: Horizontverschmelzung) بينهما، حسب التعبير الشهير

(١) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهرْمِنيوطيقا، نذكر هنا بعض المراجع الأساسية:
Marc Tardieu (ed.) , Les règles de l'interpretation, Du Cerf, Paris, 1987; John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, «Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?», in The Encyclopedia of Artificial Intelligence, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (see: http/www/jcma@ai. mit. edu) ; AA. VV. , Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Du Cerf; Paris, 1992; Jean Grondin, «Herméneutique», in Les notions philosophiques, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (1st ed. 1990) , vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gaspare Mura, Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione, Citta' Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990) ; Gaspare Mura (ed.) , Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

الذي صيَّغه العالم الألماني العظيم والمفكر المبدع المعروف في علم الهِرْمِنيوطيقا، هو هانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer).[١]

والواقع أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية قد حظيت باهتمام واسعٍ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عددٍ كبير من المفكرين البارزين في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤)، الذي يُعتبر حقًّا مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، وڤيلْهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت١٩١١)، ومارتن هيدجر (Martin Heidegger) (ت١٩٧٦)، وهانز-جورج جادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت٢٠٠٢)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (ت٢٠٠٤)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت٢٠٠٥)، وأُمبرتو إيكو (Umberto Eco) (ت٢٠١٦)، وهناك آخرون كثيرون.

هكذا أصبح لعلم الهِرْمِنيوطيقا مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، وخاصة تلك التي تهتم بقضية الإنسان كإنسان، أو قل في علوم الإنسانيات. وعلى ضوء هذه التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الجديدة أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعلٍ من أفعال الإنسان، على أنه حقًّا «فعلٌ تأويلي»، أي مقاربةٌ هِرْمِنيوطيقية للوجود، بل إننا نعتبر الآن كل عملية إنسانية، خاصة تلك التي تتعلق بالإدراك والمعرفة، على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقية للوجود أولاً وأخيرًا، وهي مقاربة تتخللها دائمًا الكثير من المخاطر والإشكاليات.

من هنا يمكننا أن نَستنتج أيضًا أنَّ التعريف المشهور للإنسان الذي وضعه الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (٣٢٢-٣٨٤ ق. م)، قائلاً بأن: «الإنسان حيوانٌ ناطق أو عاقل» (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته في تعريفٍ أشملَ وأكمل. والواقع أننا صرنا الآن ننظُر للإنسان على أنه في جوهره «كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ» (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يَلزَمُه أن يُترجِم الوجود (being) - أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية- إلى عالَمِه الداخلي الخاص لكي يُدرِكَه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا

(١) انظر

Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, New York, 1997: «Fusion of horizons», pp. 304, 336, 366, 389, 397, 577.

نصل إلى بعض من أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات موجودة ومتشابهة في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديمًا وحديثًا.

على ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد فكرة ساذِجَة شائعة، وهي أن النص ليس إلا مجردَّ مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف. فحسب هذه الرؤية، تقدِّم كلمات النص في حرفيتها تعبيرًا واضحًا مباشرًا لعالم المؤلف ورؤيته. لذلك، فإن الكثير من القراء يَتصوَّرون أنهم يستطيعون فهم أي نص أدبي بمجرد قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، فبها يحصل له بطريقة شبه آليَّة فهمُ ذاتِ رؤية المؤلف. والواقع أنَّ هذه القراءة الحرفية التبسيطية للنصوص تُؤدِّي آخرَ الأمر إلى تناقضات فاضحة بينها أو إلى معالجتها بتعسف شديد السطحية. ولذلك نقول ونكرر بأن كل قراءة لنص إنساني ما هي بالضرورة «ترجمة لهذا النص» لأنها بها تُجرى عملية هرمنيوطيقية في ذلك النص.

وكذلك، علينا أن نستبعد أيضًا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضًا بين قراء النصوص الصوفية، وهي أن هناك إمكانية «تجانس فطري» أو «تواصل مباشر» بين القارئ والمؤلف، أو قُل «روح» المؤلف، وكأن هناك تواصلاً بين تلك الأرواح المتباينة، أي المؤلف والقارئ. وبناء على ذلك، يَتصوَّر بعض القراء أنه بمجرد اعتماده على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو شعوره الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص (identification) بـ«روح» المؤلف يحصل له إدراك العالم الروحي الخاص بالمؤلف وفهم تبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من طرف المؤلف نفسه أو قل من روحه. فهناك حكايات عديدة ومتنوعة جدًّا عند الصوفية حول رؤًى أو إلهامات حصلت لهم من طرف روح المؤلف بأساليب مختلفة خاصة مثل الأحلام والرؤًى في المنام... إلخ، وعلى كل حال عليَّ أن أصارح بأنني لم يحصل لي أيُّ نوع من تلك المظاهر الخارقة للطبيعة.[١]

(١) أقر أنني في هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق أيضًا مع ما كتبه بعض النقاد الما بعد البنيوية، ولا سيما يـأتي من المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلاً تامًّا، فتفسره وكأن المؤلف لم يكن أبدًا على قيد الوجود. من أمثال هولاء نذكر المفكر الفرنسي رولان بارت (Roland Barthes) (ت١٩٨٠) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: «موت المؤلف» (١٩٦٨)، وهناك كثيرون ذهبوا نفس المنهج، انظر:

Roland Barthes (1968) , «La mort de l'Auteur», Le bruissement de la langue. Essais critiques IV, Seuil, Paris, 1984, pp. 61-67; (Italian translation, La morte dell'autore, in Il brusio della lingua, Einaudi, Torino, 1988).

والواقع أننا نجد الآن إجماعًا واسعًا بين الدارسين على حقيقةٍ جلية قد تكون بديهية، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاص بالمؤلف أو إلى رؤيته الباطنية إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى غير ذلك. إنَّ احترام «موضوعية النص» يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساسية في أيِّ عملٍ هِرْمنيوطيقيٍّ جادٍّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها حول المؤلف من خارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالمه وظروف حياته وعصره،. .. إلخ، إلا أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا النص وحده كالمرجع الأساسي الثابت والمفتاح الضروري المحوري للاطلاع على عالم المؤلف الداخلي.

وعلاوة على ذلك، فإن العلوم الهِرْمنيوطيقية الحديثة قد أثبتت بلا شك أن النص ليس مجرَّد تراكم عشوائيٍّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل إن له اتِّساقًا داخليًّا وبنية أساسية متماسكة في تركيبه من طرف المؤلف. إذن، فقط عند إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي في النص يمكننا فهمُه فهمًا صحيحًا وعميقًا. فقد أثبتت العلوم الهِرْمنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النص يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة قصَدها المؤلف، بكامل وعيه أو لا، لكي يعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرته الداخلية. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغوية المتواجدة في نص ما يمكن قراءتُها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في داخل شبكة علاقاتها الدلالية النصية التي توضِّح وتحدِّد معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلف عند تأليفه ذاك النص. فهذا ما يُسمَّى بالقراءة الدلالية أو السيمنطيقية لنص أدبي. ومن الملاحظ أن هذه العملية الدلالية نادرًا ما نجدها مطبقة في الدراسات الأدبية حتى الجادة منها. كل ما نجده هناك «قراءات عشوائية للنص» أجريت على أساس بعض التصورات الذاتية للنص بدون مقاربة دلالية أو السيمنطيقية له.

زد على ذلك، أنه يجب أن يؤخذ في عين الاعتبار أيضًا أنَّ كل مؤلف يأتي بالضرورة ودائمًا كجزءٍ من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغة كل مؤلف تأتي بالضرورة كتعبير عن موقف لغوي تاريخيٍّ معيَّن في مجتمع معين وفي ظروف تاريخية معينة. فهذا ما يُسمَّى بالقراءة التاريخية للنص الأدبي، ويجب أن يلاحظ أنها لا بد منها لفهم نص أدبيٍّ بدون إسقاطات مفاهيم غريبة من طرفنا على ذلك النص. [1]

(١) وهناك ما يجعل النص مجرد ثمرة الظروف الاجتماعية وتغيراتها من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann)=

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي المذكور جادامير بـ«انصِهار الآفاق» (fusion of horizons)، أي انصهار أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُـرَّاءَهُ. فعند هذه النقطة فحَسْب يمكننا أن نقول بأنَّ تلك الرحلة الروحية الاسكتشافية التي بدأناها للوصول إلى عالم المؤلف الروحي والرجوع منه إلى عالمنا قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالَمَيْن، عالمه وعالمنا، قد أقيم.

ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمِّ الوعي أيضًا بأن «انصهار الآفاق» هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبدًا. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عملٍ هِرْمِنيوطيقيٍّ، أو قُل في عملية هِرْمِنيوطيقية مستمرة ومتجددة لا نهاية لها، لأن آفاقنا في فهم أيِّ نص من النصوص الأدبية تنمو وتتسع وتتعمق دائمًا نحو آفاقٍ جديدة أعمق وأوسع. وهذه العملية مستمرة تتمثل في تلك «الدائرة الهِرْمِنيوطيقية» (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، هو الفيلسوف فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤). فبهذه الدائرة الهِرْمِنيوطيقية يتم فهم ذلك النص فهمًا متناميًا ومتسعًا ومتعمقًا، أكثر شمولاً ووضوحًا، كلما أعيدت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق هذا المفهوم حول القراءة الهِرْمِنيوطيقية أنني حاولتُ، وما زلت أحاول، فهمَ العالَم الروحي الخاص بالشاعر الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد بذلتُ جهدًا كبيرًا في إعادة فهمه أو قُلْ في إعادة إدراكِ رؤيته الصوفية وتجربته الروحية الخاصة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة لغة نصه الصوفي. لذلك قمت بدراسة تحليلية دلالية لأشعار ابن الفارض الصوفية، دراسة أسفرت عن نتائج متميزة لها شأنٌ في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم وتقييمه. وفيما يلي أقدم ملخصًا لأهم تلك النتائج.

٢- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة لطريقة جديدة في مقاربة شعره الصوفي. على المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهمَ لغته الصوفية والشعرية حسب ما ترد في نص ديوانه

= (ت١٩٧٠) لا سيما كتابه بعنوان: Pour une sociologie du roman, Gallimard, Paris, ١٩٦٤ (نحو علم اجتماع للرواية).

الموضوعي الذي وصل إلينا منه، مع تجنُّب أيِّ نوع من الإسقاط عليه بمفاهيم أجنبية عنه، مهما كانت. فقد لاحظنا هذا الإسقاط عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. بتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية «شرح النص من خلال ذات النص»، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه إذ إنها قد تُذهِب جزئية أو الكلية المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في مقاربتي من قصيدة ابن الفارض الشهيرة، هي «التائية الكبرى»، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية للغته الصوفية لم يسبق لها سابق: هي قراءة دلالية (semantic) لنصه الشعري. فبناء على النتائج التي توصلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاثَ مراحل أو مستوياتٍ لا بدَّ من المرور بها في اقترابنا من أي نص أدبي عامة، ولا سيما في اقترابنا من نص صوفي[١].

ويمكننا تصنيف هذه المستويات الثلاثة على النحو التالي: أولاً، المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عَبْرَ التاريخي (trans-historical) أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[٢]. سنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

---

(١) انظردراساتي في شعر ابن الفارض:
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) , 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 ʿUmar Ibn al-Fāri□ or the Realization of Self (Anā, I) », in The Muslim World, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

(٢) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَّيْن 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) (Genêve, Suisse) فيما بين عامَيْ ١٩٠٧-١٩١١. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة ١٩١٦ في كتاب عنوانه Cours de linguistique générale, Paris, 1955، أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية المتسامية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي نتيجةَ تفكري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي=

٢-١: المستوى السياقي (contextual) **أو التزامني** (synchronic):

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص إنساني أدبي، ولا سيما النص الصوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، وهي دراسة تحليلية لألفاظ النص داخل النص الأدبي الموضوعي الذي وصل لنا من المؤلف. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ 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، أو بعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكةً في نسيج النص ذاته، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية فقط تتخذ معانيها النصية الفعلية. فعبر هذه الطريقة نحصل على المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلف ذلك النص وتبصُّراته التي عبَّر عنها فيه. وهذه المقاربة الدلالية ستقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ«المُعجم الدلالي» (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص. ومعروف أن المعجم الدلالي ليس مجرَّدَ مجموعٍ رياضيٍّ من ألفاظ النص الموضوعي، لكنه يتألف من جملة ألفاظ النص المدروس مرتَّبةً حسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم وتترابط بها كلمات ذلك النص حسب رؤية المؤلف وتبصراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النص. إذن، فقط على أساس هذا التحليل الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما- مثلاً كلمة «حب»- الذي كان في ذهن ووجدان المؤلف عند ما أبدع وألَّف ذلك النص.

وفضلاً على هذا، فيكون بإمكاننا أيضًا ربط الحقول الدلالية المتعددة فيما بينها لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي تلقي ضوءًا جديدًا في التركيب الكليِّ ذلك النص. وبهذه الطريقة تأتي إلى النور البصيرة الباطنية (interior insight) الكامنة في ذهن المؤلف عند تأليفه، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أساسي وأفضل للغته وبالتالي فهمٌ أدقُّ لتبصراته ومواجيده الصوفية.

غير أنَّ الهدف النهائي لعملٍ كهذا يتمثل آخر الأمر في اكتشاف وإبراز، قدر المستطاع، الكلمة المركزية (focus-word) لذلك النص كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عددٍ من

= استلهمتها من جهات مختلفة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتابه Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, ١٩٩٠، أي (الهرْمِنيوطيقا والحقيقة).

الكلمات المحورية (pivotal words) له، وهي تلك الألفاظ التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ كلُّه فمن خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها وعمقها واطِّرادها وتماسكها.

هذا العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية «التائية الكبرى». والجدير بالذكر أنني اتخذتُ موضعَ الاستلهام فيه المقاربةَ الدلاليةَ الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني المعروف، توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت١٩٩٣)، على النص القرآني في كتابه «الله والإنسان في القرآن».[١] فنتيجةَ بحثِه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أثبت توشيهيكو إيزوتسو آخر أمره:

«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 عالَمٌ ذو «مركزية إلهية» (theo-centric)».[٢]

وفي دراستي لقصيدة «التائية الكبرى» لابن الفارض توصلت إلى نتيجة متشابهة. فإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزًا حول لفظ «الله» على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، من خلال دراستي الدلالية التي أجريتها على القصيدة الفارضية وجدتُ أنَّ اللفظ «أنا» (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزية في المعجم الدلالي لقصيده «التائية الكبرى» كلها بلا منازع. والواقع أن الضمير «أنا» هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها ولألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة الخاصة. وعلى هذا، يبدو أن معجم «التائية الكبرى» في جوهره معجم متمركز حول اللفظ «أنا» (ego-centric) (أي أنويٌّ) على النحو أن معجم النص القرآني يبدو متمركزًا حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا توصل، في رأيي، إلى نتيجة أساسية في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ القصيدة الفارضية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظها مع تأليف معجمها الدلالي الخاص الذي من خلاله عبَّر الشاعر الصوفي المصري عن تجربته الصوفية.

---

(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.

وعلى ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصوفية وتجربته الروحية، متجنِّبين في الوقت نفسه خَطر إقحام و إسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما حصل في الكثير من الحالات مع شروحها ودراساتها قديمةً وحديثة.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية بدت من تلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه ثلاثة ألفاظٍ فيها، يمكن تسميتها بـ«ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح لغوية»، في القصيدة كلها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسُه ليُشير إلى المراحلِ الأساسية الثلاثة التي مرَّت بها تجربته الصوفية. إذن، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهمية خاصَّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصوفية، هي: 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»، فبها يعبِّر الشاعر عن مشاعره تجاه محبوبته على شكل غزليٍّ حواريٍّ لطيف. وفي هذه المرحلة تسود لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. ومعروف أن 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 أن هذا الاتحاد والتماهي مع محبوبته، إنما هو في النهاية اتحاد مع ذاته. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية مُدهِشة، شديدة الحَبك والسَبك، محاولاً أن يعبِّر من خلالها عن وعيه الجديد والعميق بذاته. فيقول مشيرًا إلى حركة خبرته الجديدة هذه: «أنا إيَّاها»، ثم «هي إيَّايَ»، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتية، يقول «أنا إيَّايَ». فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى ذروتها الأسمى إذْ يتبين الشاعر أنه وحبيبتَه حقيقةٌ واحدة، لا تعدُّد فيها.

٣) الجمع (universal union) أي 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 الكل. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخُلاً عجيبًا بل وحدة مُدهِشة بين الواحد والكثرة، ويَخْبَرُ أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكل، أي كل المظاهر الكونية والتاريخية التي تتعاقب 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 والمفاهيم العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحل الثلاث تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك فيما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركة تصاعدية نحو قمة تجربة الشاعر الباطنية الصوفية، وهي حالة «الجمع». فهذه الحركة التصاعدية تمثِّل رحلة الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعاد الأوسع 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 غاية. فكان شكل السفر الروحي هذا قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق «أناه»، كي يرتفع منها إلى عاليات «الجمع» التي تتخطى كل ما يمكن أن تتصوره الأذهان البشرية المحدودة.

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 الصوفية إلى النور. وأهم من هذا كله، فإن هذا العمل الدلالي تم بدون إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصه، عملية هذه كانت قد حصلت مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

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

من ناحية أخرى، فعلينا أن نلاحظ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلالية أو السياقية التزامنية لنصٍّ أدبيٍّ ما ولنص صوفي خاصة، 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 حتى الوقت الذي تواجد فيه مؤلف ذلك النص، أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أية لغة، وكذلك أيَّ مجال محدَّد فيها، كاللغة الصوفية على سبيل المثال، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًّا (static) من الكلمات وكأنها كتلة ثابتة تظل جامدةً عبر الزمان بدون تغيُّر أو حركة يذكر. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت عبر كل شك أن كلَّ كلمة في أية لغة كانت تخضع لتحول مستمرٍّ وتغير متواصل في معناها بسبب الاستخدامات المتجددة لها الناتجة عن التغيرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة في مختلف ظروفها التاريخية. زد على ذلك أن الكلمة المفردة ليست هي فقط التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها الخاص، إنما كل النظام المعجمي اللغوي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضِعَ تحوُّل مطَّرد وتغير دائمٍ. وأخيرًا، والواقع أننا نرى أن مُعجم ثقافة معينة بأكمله مع كل مجالها اللغوية فيه، يخضع لتحول تاريخي مطَّرد: هناك عناصر قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصر جديدة تأخذ في الدخول، فليس هناك لفظ ثابت المعنى بدون تحول أو تغير إلى الأبد.

وبناءً على ذلك، لكي نفهم لغة شاعر معين حق فهمه، وهو في حالتنا عمر ابن الفارض، فعلينا أن نحاول وضع معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاص به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محدَّدة من تاريخ المعجم الصوفي الإسلامي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا منذ بدايتها في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. إذن، فألفاظه وتعبيراتُه اللغوية لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه لغته. 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، فمن هذا التراث استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أن ابن الفارض لم يكن مجردَ متلقٍّ سلبي له، بل كان يتعامل معه مضيفًا إليه تبصرات ودلالات جديدة حسب خبرته الصوفية الخاصة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ وتطور اللغة الصوفية قد يقدِّم للباحث فائدة كبرى في توضيح الخلفية التاريخية لمختلف مجالات اللغة الصوفية المتواجدة في المؤلفات

الصوفية عامة، وفي حالتنا في المعجم اللغوي الصوفي الخاص بابن الفارض. هكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلاَّقًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أو كان مجرَّد متلقٍ مقلِّد دون جديدٍ يُذكر.

وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسُمَ الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية، التي لها أهمية متميزة في لغة ابن الفارض الصوفية، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. والواقع أن تجربة ابن الفارض الصوفية تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا وثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكل بالفعل خلفيته التاريخية العامة التي على ضوئها يجب أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصوفية.

٢-٣: المستوى عبر التاريخي (trans-historical) **أو الما وراء التاريخي** (meta-historical) **أو المتعالي** (transcendental):

ومع هذا كله، 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، في رأينا، أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوًى معرفي «تاريخي-ظاهراتي» (historical-phenomenological) فحسب، وهو ليس في النهاية إلا مجرد مقاربة خارجية وصفية للتجربة الصوفية الباطنية الخاصة بمؤلف ذلك النص الصوفي. فعلينا أن نمضيَ قُدُمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، حسب المعنى الأصلي لهذه الكلمة المركَّبة من كلمة (onto-) التي تعني «كينونة» أو «الوجود»، وكلمة (-lógos) التي تعني «العلم والمعرفة». وعلى ذلك، فالكلمة «أُنطولوجي» 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 عَبر التاريخي، أو الما وراء التاريخي (meta-historical)، أو المتعالي-المتسامي (transcendental)، الذي هو الأساس والمنبع والسند لكل المظاهر الكونية-التاريخية التي تطرأ على مسرح تجربتنا الكونية الظاهرية. والحق أننا عند هذا المستوى المتعالي فقط نلمس وندرك أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز وتعبر حوزة المستوى الظاهِراتي

(phenomenological) الصِّرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الكينوني - الأنطولوجي (ontological). والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي تلك الصوفية أيضًا، تهدف في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي الأساس الأخير والمقصد الأسمى لكل الوجود، أي هي تسعى أن تكون بالأساس اختبارًا «بـ ومع المطلق»، هو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك الأنطولوجي بالاكتفاء والتوقف داخل حدود وحيزات المستوى «التاريخي-الظاهراتي» (historical-phenomenological) الصرف.

إنَّ الأساس المطلق للوجود قد سمِّي ولا يزال يُسمى بأسماء كثيرة في مُختلف الديانات العالمية، من بينها اسم الله في الأديان الإبراهيمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics) فيها. والحق أن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًّا مع وبذلك «المطلق»، وإلا فلا تعود كونها «صوفية» البتة. زد على ذلك أن أية تجربة صوفية باطنية حقيقية تزعم أن تكون في النهاية أيضًا تأويلاً للتجربة الإنسانية الأصلية العامة بالضبط على مستوى أساسها الأخير وهدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل المستويات الوجودية دون ذلك. فالمطلق، كما تشهد له الخبرات الصوفية في كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَيْ المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحية باطنية، ومن ثم تلك الصوفية، يُمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي-المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمِنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة بالوجود على مستواه الأعمق وغايته الأسمى وقصده الأقصى. فهنا، بطبيعة الحال، نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal) الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية أوسع وأعمق حيث تكون هذه العلوم الأخيرة مطلوبة كمساعدة ضرورية من أجل المُضيِّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المتضمَّنة فيه.

لا يمكِن هنا التوغُّل في مناقشة النظريات المختلفة التي وضعتها المدارس الهِرْمِنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا تتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي، لأنها تتوقف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصِّرف، لا غير. إلا أنني أرى، على أساس قراءة متعمقة للخبرات الروحية الصوفية، أن النص الصوفي لا يمكن فهمه على أنه محض مُنْتَج

ثقافي لعوامل اجتماعية ولغوية وسياسية... إلخ، تنطمِس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ الصوفي (mystic) وذاتيته المتميزة، حتى تنحلَّ وتذوب في بُنًى ثقافية ومعرفية محضة، غيرِ ذات صبغة ذاتية الصوفي. هذا موقف عام في الكثير من التيارات الهرمنيوطيقية خاصة في المدارس البنيوية والتفكيكية، حتى مدرسة رولان بارت (Roland Barthes) الذي قال بـ«موت المؤلف»، كما أشرنا إليها سابقًا. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإنني أرى لزامًا أيضًا إثباتَ أن كل تجربة إنسانية باطنية (interior)، وخاصة تلك الصوفية، تبدو، حسب ما يُقرُّ المتصوفة عن أنفسهم، أنها تجربةٌ شخصانية (personal experience) على أعلى درجة، فلا يمكن إدراكُها وفهمها إلا عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرةٍ بالمطلق أي بالله ومع الله وفي الله، حسب عباراتهم المعروفة.

والحق أن هذا الانفتاح من طرف البشر نحو المطلق واللامحدود والمتعالي هو بالفعل واقع تاريخي لا يمكن إنكاره إذْ إنه يشهد له جملة تاريخ البشر على شتى تياراته من دينية وفكرية وفنية. على سبيل المثال، فقد أثبت الفيلسوف الإغريقي العظيم أرسطو أن العقل البشري فيه استعداد أن يصير كل شيء.[1] إذن، فالإنسان يختبر في نفسه انفتاحًا أصليًّا نحو المطلق، وهذا الانفتاح الوجودي الأصلي نعتبره الأفق الشامل لكل الخبرة البشرية والذي من داخله فقط نفهمها حق فهمها على مختلف آفاقها الجزئية. وهذه الحقيقة الأصيلة في الإنسان قد سمَّاها المفكر المسيحي الشهير توما الأكويني (ت١٢٧٤) بـ«الاشتياق الطبيعي نحو المطلق»، مؤكدًا أيضًا أن هذا الاشتياق الطبيعي في الإنسان «لا يمكن أن يصير فارغًا»، أي أن يذهب باطلاً أدراج الرياح، وهذا لأن الإنسان في كنه جوهره الوجودي هو «الكائن للتسامي»، أي في مسير نحو المطلق، وإلا سيتوقف عن كونه إنسانًا.[2]

---

(١) هذا ما يقوله أرسطو في كتابه عن النفس: «وهناك نوع من النفس الذي يوجد ليصير كل شيء، وهناك نوع آخر يوجد لينتج كل شيء، كحالة إيجابية، مثل النور»

«The English translation says: «...and one sort of mind exists by coming to be all things and one sort of mind exists by producing all things, as a kind of positive state, like light», Aristotle, De anima III, 5;430a, quoted from Supplement to Aristotle's Psychology, «The Active Mind of De Anima iii 5», by Christopher Shields <Christopher. Shields@nd. edu', Stanford Encyclopedia of Philosophy.

(٢) وحول هذه القضية عن «الاشتياق الطبيعي» في فكر توما الأكويني انظر (Contra Gentiles, I. ٣.c. ٥٠-٥١) وغيره من المواقع في كتبه. أما بالنسبة للإنسان كـ«الكائن للتسامي» انظر مقالتنا «في جذور وأبعاد=

ومع ذلك يجب أن نزيد أيضًا أن موقفنا هذا لا ينكر، بل يؤكد أن التجربة الصوفية الباطنية تتوسطها بالضرورة آفاق أخرى من ثقافية ومعرفية وتاريخية يتفاعل معها الصوفي على المستوى الأفقي لوجوده. إلا أن تلك الآفاق المحدودة لا يمكنها أن تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية في كنه عمقه الأنطولوجي.

من ثم، فإذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نص صوفي، فعلينا أن نفهمه على كلا البُعدَيْن: البعد الثقافي-التاريخي (cultural-historical) الأفقي والبعد الشخصاني-المتعالي (personal-transcendental). والواقع أن البحث عن المطلق، أي عن الله- حسب ما يُخبِر عنه المتصوفة نتيجة تجرباتهم الفعلية- ليس مجرَّد «مُعْطًى» (datum) شائع وعامٍّ متاحٍ للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ جد مهمة، تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرات أخرى، إلا أنها لا تؤخذ دائمًا في عين الاعتبار. إن تجربة صوفية تبدو دائمًا أنها تجربة شخصانية بدرجة متميزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلاً للتبادل بين الناس على مستوى الخبرات الأخرى، بل لا يمكن التَوصُّل إليها إلا عبر مجاهدات شخصية جادة، تتحقق في أغلب الأحيان عبر ممارسات روحية دراماتيكية وشاقَّة إلى أقصى درجة. والحق أن الصوفي الحقيقي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق ويلمس ملامحه الشخصانية الأصدق، التي لا تقبل التَكرار. وبالتالي، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نص روحي صوفي (mystical) على مختلف أنواعه فهمًا مستوفيًا. وفقط عند هذا المستوى العميق يمكن للأفقيْن المعرفيَّيْن، أي أفقِ الصوفي وأفقِنا نحن القراء، أن يلتقيا ويَنصهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفي جديد أشمل مشترك. والجدير بالذكر أن هذه العملية الهرمنيوطيقية ستقود في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصة بصوفي معين، بل إلى فهم مُجمل التجربة الإنسانية عامة على مستواها الأعمق والأسمى، هو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم حق فهمه فقط من خلال تجربة تَكشف عن أعمق أبعاده الكينونية. وفي آخر الأمر، فعند هذا المستوى المتسامي فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقية بين مختلف التجارب الصوفية الباطنية الواردة في مختلف الأديان، دون طمس الفوارق المتميزة القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية.

وعلى ضوء هذه التوضيحات الهرمنيوطيقية نرى أن تجربةً شخصانيةً عميقة، كالتجربة

= الحوار بين الأديان»، تأملات في التصوف والحوار الديني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٤١-١٣٣.

الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الصوفي الخاص لكل صوفي.

كان على أساس هذه المقدمات الهرمنيوطيقية أنني أجريت تحليلاً دلاليًّا 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 أظهرت هذه الدراسة الدلالية 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 وانتظم 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 عن التجربة الصوفية الخاصة بالشاعر المصري الصوفي عمر بن الفارض 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 مثل 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 الاتحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ «أنـه» التجريبي الإمبريقي (empirical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّلِ الطريق عند مرحلة التعدد والثنائية (هو الفرق)، قد فنيَ في الرؤية النقية والشفافة (على مستوى الشهود) في «أنـه» 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 من «أنـه» 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 أتمِّ الوعي بأننا في تعاملنا مع التجربة الصوفية الباطنية نتخطى عالمَ التعبير الظاهري المكوَّن بألفاظ وكلمات لندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصوفي المتسامي. والواقع أن خبرة حقيقية بالمطلق لا يمكن التعبير عنها في حقيقتها 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 و إشاراتٍ لحقيقةٍ تُجاوِز على الدوام كل إدراك إنساني وتعبير لغوي، فتتسامى نحو عالم اللامحدود والدائم التسامي والتعالي (transcendent).

وفي خاتمة دراستي التحليلية حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته «التائية الكبرى»، رأيت لزامًا عليَّ أن أصارح:

«وأخيرًا، ورغمَ كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصوفي أخذ معه سِرَّ تجربته الصوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب المنابع السامية الخفية لرحلته الروحية، أي إلى « كأس المحبة والولاء» تلك، وذلك «المحيط الفائض اللامحدود» اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي «أنـاه» الحقَّ أو «ذاته» الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر الصوفي لنا قصيدته هذه على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (فكان أحد عناوين للقصيدة «نظْم السلوك» أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمتسامية التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته»[٢].

---

(١) انظر:

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

(٢) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri□, p. 11.

٤- ملاحظات ختامية

٤-١: النص الصوفي والذوق:

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. والواقع أنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، أما الحقيقة فتمتد دائمًا وراء كل عبارة لغوية، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفًا، التي تقول بأن الهِرْمِنيوطيقا 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 يترقى إلى مستوى تلك الحقيقة بل أن يصير عينَ تلك الحقيقة و إلا فلا سبيل له لفهمها. وهذا واقع تشهد له التجربة الإنسانية في مجالاتها المختلفة. فالذي ليس له ذوق فني فعبثًا يقف أمام لوحة فنية أو يقرأ أشعارًا رفيعة المستوى، وهذا لأنه ليس له استعداد داخلي لفهم تلك الأعمال الإنسانية الفنية. إذن، هناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، وبالتالي مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقَين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

الوجود (being) واللوجوس (logos) يتفقان، قال الفلاسفة اليونانيون القدماء، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة بينهما يصل المرء إلى إدراكٍ فعليٍّ للحقيقة في ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلم عنه العالِم الهِرْمِنيوطيقي الكبير جـ. جادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلا إذا صاحبَه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع، في رأيي، الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية والأساسية، التي كثيرًا ما تُترك جانبًا بطرق مختلفة. إن المقاربة 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 النصوص المدونة. فعلى القارئ إذن أن يحاول أن يصل أولاً، قدر المستطاع، إلى تناسُب داخلي (correspondence - affinity) حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية المعبر عنها في تلك النصوص، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب هو الحصول من طرف القارئ على نفس الخبرة الداخلية أو قل بتلك الحقيقة التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. والحق أن المتصوفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنية وتعبيراتهم اللفظية. فقد عبر الصوفي العراقي عبد الجبار النفري (ت٣٥٤-٣٦٦هـ/ ٩٦٥-٩٧٦م تقريبًا)

عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية المحيِّرة من خلال جملة في غاية من الإصابة والدقة، هي: «كلَّما اتَّسعت الرؤية، ضاقت العبارة»[١].

إذن، فلكي يَفهم المرء النصوص الصوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة العقلية القياسية (analogical) على أساس تحليلٍ ذهني للنص، أيضًا بما يمكن أن نسميها بمقاربة وجودية متسامية (anagogical) تناسُبية (correspondent)، محاولاً أن يرتقيَ إلى خبرة روحية وذوقية تتناسب وتلك التي عاشها المؤلف الصوفي. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى من الخبرة الإنسانية غير الصوفية، من أمثال الخبرة 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، كما قلنا آنفًا، إذا لم يكن للمرء ذوق فنيٌّ حقيقي، فلا جدوى أن يظل متأملاً في لوحاتٍ فنية، إذْ إنها لا 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 المتميز. بدون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصوفية سيُفلِت دائمًا من إدراك قارئٍ عقلانيٍّ محْض ولكنه بدون ذوق فني. فقد حذَّر ابن الفارض نفسه قرَّاءه، وهو على أَتمِّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة في التعبير عن الحقيقة العالية، من هذا الخطر في بيت واضح من قصيدته «التائية الكبرى» (البيت ٣٩٧):

وَعَـنِّيَ بِالتَّلْوِيـحِ يَفْهَـمُ ذَائِـقٌ غَـنِيٌّ عَـنِ التَّصْرِيـحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصوفية ليست عملاً سهلاً يسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتِّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا، و إلا، فلا عمل في إكمال الرحلة الهرمنيوطيقية. يجب الانطلاق من «موضوعية» (objectivity) النص مع مقاربة سياقية (contextual) أو تزامنية (synchronic) له بتحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصوفي في سياقه التاريخي متجنِّبًا أيَّ شكل من الإسقاط فيه مفاهيم أجنبية عنه. إلا أنَّ هذا كله لا يكفي للخوض العميق في الخبرة الباطنية المعبَّر عنها في ذلك النص. فعلى المرء أن ينقِّب أيضًا في الأبعاد عبر-التاريخية (metahistorical) والمتعالية والمتسامية (transcendental)، أي

(١) النفري، المواقف، ص ٥١.

في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصوفية، فمن دونها لا يمكنه إدراك عمق أبعادها الروحية الباطنية ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويَيْن، العلمي النظري والتجريبي العملي معًا، إذا كان هناك أمل في إدراك أعمق وأكمل له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنْكَر أن هناك مقاربات أخرى من نص أدبي صوفي، من أمثال المقاربة الفنية والبلاغية. .. إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تقرب من البعد الأعمق للنص الصوفي، فعليها على كل حال أن تتَّبع المراحل المذكورة أعلاه في تحليل النص.

وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه 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 مع 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، والواقع أن إدراكنا للنصوص الصوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كامل، وفي حاجة مستمرة للمزيد من البحث والخبرة داخلَ تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقية 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، هو الله.

٤-٢: المتصوفة وجماعاتهم الدينية:

وإكمالاً لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير أيضًا إلى أبعادٍ أخرى للتجربة الصوفية لها أهمية كبرى لإدراكها بالكامل. إن المتصوفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشري العادي، كما يلاحظ في بعض التصورات الصوفية الشائعة بين عامة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصوفية الباطنية خبرة فردية شبه هستيرية خاصة بأفراد لهم مزاج منحرف 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 النزْوِية الغريبة، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الموروثة الثابتة. 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 ويتأصَّل فيها تأصلاً عميقًا. إن المتصوفة الحقيقيين هم جزء لا يتجزأ من تقاليدهم الدينية وتاريخها. وإضافة إلى ذلك، فإن المتصوفة الحقيقيين يريدون أن يمثلوا في أكثر الحالات التأويل الأكثر راديكاليةً وأصالةً لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة يسعون إلى إصلاحها ضد كل شكل من الفساد والمساومة والتسطيح التي قد تطرأ عليها من عامة الشعب. هذه حقيقة يُثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصوفية في الإسلام لم تتكونْ خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكونت تلك اللغة الصوفية الخاصة منذ بدايتها متأصلة في منبعَيْها الأساسيتَين، هما القرآن الكريم والسنة النبوية، هذا ما يثبته عمر بن الفارض في شعره بلا شك. فالمتصوفة في الإسلام صارحوا 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 كوكتيل (cocktail) روحيٍّ يصنعه الصوفي بنفسه حسب مزاجه الخاص بخلط غريب من عناصر دينية روحية مختلفة جمعها هو حسب أهوائه الخاصة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في عصرنا عند الكثير من التيارات الدينية الحديثة المسمَّاة بأسماء عديدة من أمثال «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 والعمل في تصحيحها، كما يقول بطريقة مقنعة الفيلسوف الأمريكي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (Stephen T. Katz) (١٩٤٤-) في العديد من أعماله القيمة في هذا المجال[١].

(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.

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 إلى أعماقه غير المسبورة ومتطلباته الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظل مجهولة عند عامة الناس المنتمين لذلك الدين.

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 المقاربة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. ولاحظنا أيضًا أن هناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية من خلال تجربة روحية متناسبة لها لكي يصل المرء بها إلى فهم أكثر صحة لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوفة هم حقًّا المفسِّرون الأحق لتقاليدهم الدينية لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع الحقيقة المتضمنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتواجدة في قراءاتهم ليست بنقص، إنما هي تُبرز تنوُّع وغنى الثروة الروحية المتضمَّنة فيها والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن تُفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير الصوفية المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنية مجردة بين تلك النصوص، إنما يتوصل إليها من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينية الموحَى بها. والحق أن المتصوفة في الإسلام، مع الناس الروحانيين في شتى الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. وأن هذا موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية ببعد روحي متعالٍ متجدد.

وختامًا لهذا البحث في مجال هِرْمِنيوطيقا النصوص الصوفية، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ/ ٦٦١م)، مقولة قالها في موقفٍ جدِّ خطير. فمعروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ/ ٦٨٠م) في معركة صفِّين (ت٣٧هـ/ ٦٥٧م)

عندما شعر بالهزيمة أمام علي بن أبي طالب أمر جيشه برفع مصاحف القرآن الكريم على أسنة رماحهم وسيوفهم، داعيًا بذلك إلى حكم بكتاب الله على الاختلاف في شأن الخلافة. فقد أثَّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. وحينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة:

«وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور وهو أصحّ) بين دَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، وإنما يَنطِق عنه الرجال»[1].

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

وأخيرًا، نرجو أن يكون هذا البحث الموجز في موضوع وسع عميق 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 منتفعًا منها خير الانتفاع.

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