مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN: 1071-2335/ E-ISSN: 2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 11، عدد رقم: 01، مارس 2022، صص: 51-62

تاريخ الاستلام(2021/09/12)تاريخ القبول (2022/03/02)تاريخ النشر (2022/03/30)

حضور الرقيب في الخطاب الصوفي

The Presence of the Censorship in the Sufits' Discourse

جليل فاطمة الزهرة[1]، شريفي فاطمة [2]

[1] جامعة ابن خلدون ـ تيارت (الجزائر)، fatimadjellil2@gmail.com

[2] جامعة ابن خلدون ـ تيارت (الجزائر)، cherififatima656@gmail.com

ملخص:

لقد ترنمت قرائح الشعراء الصوفيين فجادت بأبيات شعرية ونصوص نثرية شُحنت بمفردات غريبة ورموز عجيبة وطلاسم مثير قبلها البعض –من باب التأويل- ورفضها الأخر جملة وتفصيلا حاكما على ظاهرها متناسيا باطنها، وترأس هذا الموقف طبقة الفقهاء التي أبدت عداء صريحا ومباشرا للخطاب الصوفي الذي استنكر هو الآخر الظاهر واستغرق في الباطن حتى استُغلقت معانيه على أهل الرسوم، الذين لم يفهموا تلك المعاني العرفانية التي تظهر تارة وتختفي تارة أخرى ...فتحاول هذه الأسطر من البحث أن تعرض بعض القضايا التي شكلت خلافا كبيرا بين السلطة (الدينية والفنية)والخطاب الصوفي .

كلمات مفتاحية: السلطة الدينية؛ الرقيب الفني؛ الترميز؛ الظاهر؛ الباطن.

Summary:

Sufi poets chant songs of poetry and prosodic texts that were loaded with strange vocabulary, wondrous symbols, and exciting talismans, which some accepted them for the sake of interpretation whereas other rejected altogether, judging them from the view point external appearance forgetting their inner essence. This position was headed by the class of jurists who showed open and explicit hostility to the Sufi discourse. The latter itself denounced the appearance and kept immersed/ delved into the inner until its meanings were closed to the people of drawings who did not understand those spiritual meanings that

المؤلف المرسل: جليل فاطمة الزهرة، **الإيميل:** fatimadjellil2@gmail.com

sometimes appear and some other times disappear. This research attempts to present some of the issues that formed a great controversy between the authority (religious and artistic) and the Sufi discourse.

Keywords: religious authority, Technical censorship, coding, explicit, implicit

1. مقدمة:

لقد قُوبلت الحركة الروحية للخطاب الصوفي بالرفض الشديد والنفور الكبير من الناحية الدينية بسبب ما عُرفت به من جرأة في الطرح حين نبذت الخضوع للقراءة الشكلية للشريعة الإسلامية ورفضت الخنوع لميزان الظاهر في وزنها للأمور الروحانية، مما أثار الكثير من السخط والتنديد عند جماهير الفقهاء وأصحاب الرسوم، كما لم يسلم هذا النص من الناحية الفنية من الاستنكار والاستنفار إذ لم يرض استحسان النقاد والشعراء في عصره بسبب جيناته العذرية التي لم يشهد لها مثيل في تاريخ الإبداع الأدبي، ولا غرابة في ذلك فهذا حال كل إبداع جديد أن يُقبل بالرفض بداية، أولم تعتبر شعرية أبي تمام خروجا عن السائد وتمردا على العادات؟**!**

لقد شهدت الحركة الصوفية سنين عجاف فبقيت محل شبهة وقلّ الإقبال عليه -إن لم نقل انعدم-، مخافة المخاطرة في خوض غماره وسبر أغواره بسبب ما حل بكاتبه من قتل وتكفير وتهجير وترحيل بسبب رؤيتهم المغايرة لقضية: الدين والإنسان والفن، حين استبعدت تلك الحركة منهج الارتكاز إلى المخططات الشكلية ونبذت الاكتفاء بالترجمة الحرفية ورفضت الركون إلى التحليلات المنطقية في معالجة الأمور والقضايا الدينية، فواجهت صدا فقهيا عنيفا اعتبر ما تُقدم عليه الحركة الصوفية انحرافا على مبادئ الدين فهل كان ذلك بالفعل؟

2.المسألة الدينية بين جماهير الفقهاء وآراء المتصوفة:

1.2 الاختلاف القائم بين القطبين الفقهاء والمتصوفة:

كثيرا ما وقع اختلاف كبير في فهم الشعائر الدينية ووعي مقاصدها بين الفقهاء والمتصوفة حيث تعددت الرؤى وتباينت وجهات النظر، فقد رفض المتصوفة وبشدة النظرة السطحية للشعائر الدينية التي تحولت في نظرهم إلى عادات يومية وطقوس شكلية خالية من أثرها الروحي، ولذلك رفضوا أن تكون مجرد **أشكال ظاهرية عمادها الحركات والسكون**[1] وان يكتفي منها المسلم بأدائها غصبا وإكراها مخافة مغبة السخط والعقاب الإلهي وطمعا في النعيم والإحسان الرباني، لأنها عبادة لا خير فيها ذلك بأنّ " **العبادة الحقّ تترفع عن ذلك بالكلية**" [2] وهذا ما اعتبره أهل الفقه مبالغة ومغالاة، بينما اعتبرها المتصوفة دليل محبة وإخلاص تام فـ "**أصبح لكل من الطائفتين وجهة نظر خاصة في ماهية الدين وكيف يجب أن يفهم [...]وما هي العبادة وعلى أي نحو تؤدى...وعلى أي نحو يجب أن نتصور الصلة بين الله والإنسان أهي صلة محب بمحبوبه أم صلة عابد بمعبوده؟**"[3].

ومن هنا رأى المتصوفة بونا شاسعا بأن تعبد الله رغبة في التحصيل وان تعبده لأنك تحبه وهذا ما دفعهم إلى استبعاد الظاهر على أن يكون هو الكلية الأساسية في الشريعة الإسلامية إذا لم يتعاضد مع الباطن، ولذلك لم يذعن المتصوفة لمعيار الظاهر بشكل قطعي بل ارتكز في عبادة ربه على **دين الحب** الذي لخص رؤيتهم للدين الإسلامي ككل فلم يخضع ذلك الحب لشروط بتاتا لأنهم اعتبروا من عبد الله طمعا في جنة وخوفا من النار **(وهذا ما يدافع عنه أصحاب الرسوم)** هو حب مزيف قُرن بشروط محقت مصداقيته وقضت على قدسيته، لان المحبة الحقيقة هي التي تقوم بدون شروط وهذه مسألة فيها نظر!

وقد شكل التعبير عن بيداغوجيا دين الحب في الخطاب الصوفي نوع من التحفظ عند طائفة الفقهاء، حين اعتمد المتصوفة على لغة غزلية شحنت بمفردات الحب والهيام خاصة عندما وظفوا لغة التأنيث من **هند وأسماء ومي وغزلان**، ويشير المتصوفة بأنهم لم يقصدوا المرأة لذاتها بل اعتبروها مجرد شفرة استطيقية حرروها من عقال الشبقية واتخذوها معبرا ليصفوا محبتهم لله وقد أكدوا ذلك في أكثر من مقام ولعل قول ابن عربي خير دليل حين قال:

تَقُولُ أُنَاسُ قَدْ تَمَلَّكَـــــهُ الهَوَى   أَجَلْ لَستُ فِي لَيلَى بأَوَلِ مَنْ جُنَّا

خفيتُ بها عن كلِّ ما عَلِمَ الوَرَى   وأَظْهَرُ لُبْنَى والـمُرَادُ سِـــوَى لُبْنَى[4]

فالقراءة المبدئية تُظهر لنا أن هذه المقطوعة الشعرية هي مقطوعة غزلية، لما احتوته من مفردات دلّت على ذلك وهي(ليلى، لبنى، ...)، ولكن ما أراده الشاعر خلاف ذلك حين قال **والـمراد ســـوى لبنى**، فابن عربي هنا يسعى إلى نقل الحب من مدار الحس إلى مدار الحب المطلق باعتبار أنّ الأول يتجه إلى الخلق بينما الثاني يقتصر على الحق فقط، فكانت انطلاقته شكلية مرتبطة بأسماء المحبوبات ليرتقي ويسمو بعد ذلك بالحب من الحب الحسي إلى الحب الإلهي الذي مثل لدى الصوفيين **دينهم وأساس شريعتهم** وهذا ما أعلنه ابن عربي صاحب راية الحب قائلا:

أَدِينُ بدينِ الحبِ أَنّي تَوجهَتْ   رَكَائِبُهُ فالحُبُ دِيني و إِيمَانِيْ[5]

وإذا كان الصوفي في تصوير ذلك الحب اتخذ الرمز الأنثوي كمعادل موضوعي فانه في وصف أثره العجيب على النفس ارتكز على المعجم الخمري، حيث اكتسحت الإشارات الخمرية دواوين الصوفية حيث استلهموا صورة الخمرة للتعبير عن النشوة الروحية التي اجتاحتهم. ولكن المتصوفة يقرون بأن تلك الخمرة لا علاقة لها بالخمرة الحسية لما تتصف به من صفات مائزة لا تمد بصلة إلى خمرة الدنيا، وهذا ما صرح به ابن الفارض حين وصفها قائلا:

صَفَـاءٌ ولا مَاءٌ ولُطفٌ ولا هواً   ونـــُورٌولا نَارٌوروحٌ ولا جِسمٌ[6]

وهذا ما يدل أنّ هذه الخمرة التي يعنيها الصوفي هي خلاف الخمرة الحسية فهي " **لا تدل على الخمرة الأرضية ولا تنصرف إلى السكر الحقيقي و إنما تفيض بوجد الصوفي وتشير إلى ما**

أصابه من اختلاط الوعي "[7]، فأُشربت تلك الخمرة روحانية خلَّصتها من جانبها المحسوس الضيق؛ حين نقلها الصوفيّ من دلالاتها الأرضية إلى أبعادها الروحانية وفتح لها مجرى جديدا عند المتصوفة، وقد أشار الشُشتري إلى جهل المتلقي للخمرة الصوفية قائلا:

يا عَاذِلِيْ خلِّني وشرْبي فَلَسْتَ تَدْرِيْ الشَرَابَ مَاهُوَ[8]

ولكن بالرغم من التوضيح الذي قدمه المتصوفة حول هذه الخمرة الروحية إلا أن جماهير الفقهاء أبدت استيائها على المتصوفة في اعتماده على رمز الخمرة كبديل في وصف **اثر أقدس أنواع الحب**، ولكن لما كل هذا الاستهجان وقد وظفها رب الخلق في وصف شراب الآخرة، حين قال الله في محكم تنزيله "**وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ**"[9]

كما شكل المنهج الكشفي في دين الصوفي إشكالا كبيرا حيث اشتد الصراع وقوي النزاع بين الطائفتين، حين استبعد أصحاب الرسوم أهم جزئية في الخطاب الصوفي وهي الرؤية الكشفية التي لا تقوم على قانون ثابت بل ترتكز على الذوق والكشف وهذا ما لم تستسغه جماهير الفقهاء التي تعتمد على المنهج الظاهري في محاورة النص الديني، لأنه منهج يبسط التعامل مع المسائل الفقهية وييسر عملية فهم مقاصد الشريعة الإسلامية وهذا ما لم تكتفي به المتصوفة التي شكلت ثورة على البعد الظاهري، واحدث قطيعة مع الفكر ألتسليمي، فنراها تمج بعض القراءات الأفقية للنصوص الدينية لأنها - **حسب زعمها**- قراءة أحادية تغلق باب الاجتهاد وتعطل ملكة التفكير وتشل قوة الحدس وتقصي عملية الفهم خاصة وان كان المجتهد يكتفي بظاهر الشريعة ويأنس به، وينبذ الباطن ويستبعده مما خلق ذلك تصادما واعتراضا بين أصحاب الرسوم وأهل التصوف، الذي اعتبر هذا الأخير المنهج الكشفي غلوا باطنيا وانزلاقا خطيرا يحيد عن مبادئ الدين، بينما تقر وتأكد الحركة الصوفية بأن مبادئها تقوم على كتاب الله وسنة نبيه وقد استدلت بحقيقة المنهج الكشفي الذي اعتبره الفقهاء ضرب من الوهم والخيال، بل ولا يكون ذلك إلا عند الرسل والأنبياء الذين اصطفاهم الله برسالاته وخصهم بكلامه ومصداقيته بحادثة عمر بن الخطاب ﷺ الذي استوت الأرض له بأمر ربه وكشفت له الحجب وشهد المعركة وحذر جيش المسلمين من انقلاب العدو عليهم وهو قائم في منبره ولم يكن من الرسل ولا الأنبياء !فهل أذنب المتصوفة حقا في طرحهم للرؤية الكشفية ؟ وهل نلوم جماهير الفقهاء لدفاع عن الدين ورد كل الشبهات؟ وهل الركون إلى الظاهر يعطل ملكة التفكير؟ أم الغوص في الباطن هو حياد عن الدين؟ ولعل ابن مالك استطاع أن يجيب عن كل تلك التساؤلات حين صرح وقال بأنه" **من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق"** [10]

3.مشروع الانسان الكمال بين الانتصار والاستنكار:

1.3منهج التقشف بين الاتباع والابتداع:

لقد حاول المتصوفة جاهدين إلى تحرير **الإنسان** من العلائق المادية ودعوته إلى صرف النظر عن سلطان الدنيا والاهتمام بمراعاة المصالح الدينية على الدنيوية واعمار الأوقات بالذكر، وتعويد النفس على التحمل والصبر والابتعاد عن كل زينة قد تضر بالقلب ويغتر بها الإنسان، ولذلك قهر الصوفي النفس وروضها وحارب شهوات القلب وطهره من أوضارها، ولذلك حين سُئلَ البسطامي **"بأي شيء وجدت هذه المعرفة قال ببطن جائع وبدن عار"**[11]

1.3منهج التقشف بين الاتباع والابتداع:

يرى أهل التصوف بأن الزهد هو زاد الصوفي في رحلته ووسيلته في تحرير النفس والارتقاء بها لأنه كلما انغمست النفس وراء لذائذها وانساقت وراء رغباتها زاد الإقبال على الشهوات والإدبار عن الطاعات مما يعكر الصفاء النفسي ويقلل تعزيز السفر الروحي ويحجب **الإنسان** عن الوصول إلى المعرفة ولذلك زهدوا في المأكل والمشرب وقاموا بتجويع النفس وحرمانها من اللذائذ والشهوات وهذا ما نفّر منه أصحاب الفقه واعتبروا ذلك مبالغة لم يقر بها التشريع الإسلامي .

بينما اقر المتصوفة أنهم استمدوا ذلك من سيرة الرسول ﷺ الذي ارتضى بالعيش اليسير واقتنع بالقليل ولم يسخط من إملاق أو إقلال، حيث رُوي عن عائشة ﵂ قالت **" ما شبع – آل محمد(ﷺ)– منذ قدم المدينة من طعام البُرّحتى قبض "** [12] ولم يكن ذلك لحاجة أو فقر وهو الذي أُتي مفاتيح الدنيا فأنف من حطام الدنيا حين اتخذ من الحصير مَفرشه، ومن التمر والماء مَأكله، ومن البُرَدِ مَلبسه، فزهد فيما عنده واتخذ من **الزهد منهجه** .

وهذا ما كان يأخذ به أهل التصوف الذين أعرضوا عن الدنيا فلم يبالوا بها إن هي أقبلت أو أدبرت ولم يكن ذلك إلا رغبة منهم إلى تصفية النفوس وترويضها وتزكية الأخلاق والارتقاء بالإنسان والسمو به إلى اشرف المراتب، أو لم يعرف عن عمر ابن الخطاب- ﵁ -زهده الكبير حيث كان يأكل الخبز دون إدام ويفترش الأرض وينام، وقد سبقه إلى ذلك أبو بكر الصديق -﵁- الذي دعا الله بأن يمنّ عليه بالمال ليس لأجل الاستغناء وإنما بغية الإنفاق حين دعا وقال

"اللهم امنحي الخير الوفير في الدنيا ورغبني في التخلص منه"[13]

فكان أبو بكر من الأمثلة البارزة التي اتخذها أهل التصوف مثالا في التحرر والتخلص من عبودية الطمع والحد من رغبة التملك....ولكن نخطأ إذا اعتقدنا بأنّ الزهد هو زهد المأكل والمشرب إذا لم يصاحبه زهد النفوس، الذي مثّل الشعار الأول عند المتصوفة فكان أول الطريق وأيسره هو التقشف في المأكل والمشرب وأعسره حرمان النفس من إرادتها، فأسقط المتصوفة الاختيار وانسلخوا من أنيتهم ولذلك حين سئل أبو يزيد **"ماذا تريد؟ قال أريد أن لا أريد! فلم تكن أمنيته**

من الله إلا سقوط الإرادة معه لعلمه أنها أفضل الكرامات، وأجل القربات"[14] وهذا أفضل علاج لنفس الإنسان التي حذر منها الحبيب المصطفى (ﷺ)حين قال أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك وهذا ما دفع الصوفي إلى مجاهدتها وكبح جماحها

2.3 مبدأ الحلوة بين الشبهة واليقين:

يرى المتصوفة بأنّ المخالطة تُشتت العقل وتكدر صفو القلب فتُمنع العطايا وتكثر الخطايا، بسبب ما يصحب الاختلاط من آفات القلب واللسان من نميمة وكذب ونفاق ورياء تضر بدين الفرد، ولذلك قال الجنيد" **من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه وقلبه فليعتزل الناس فإنّ هذا زمان وحشة والعاقل من اختار فيه الوحدة**"[15] التي اعتبرها الكثير من المتصوفة سبيل الخلاص ومن علامات الصدق والإخلاص، وهذا ما أكد عليه ذو نون المصري حين قال "**لم أر شيئا أبعث لطلب الإخلاص من الوحدة، لأنه إذا خلا لم ير غير الله، فإذا لم ير غيره لم يحركه إلاّ حكم الله، ومن أحب الخلوة فقد تعلق بعمود الإخلاص واستمسك بركن كبير من أركان الصدق**"[16].

وقد حُبب إلى النبي الكريم(ﷺ)قبل البعثة الاختلاء بالنفس لأجل التفكر في ملكوت السموات والأرض وفهم أسرار الخلق فاتخذ من غراء حراء ملاذا لتصفية النفس ونقاء السريرة، فكان يُلزم نفسه بجملة من الرياضات ويُعوّدها على الإكثار من المجاهدات خاصة الخلوة لما وجد فيها من حلاوة الانقطاع عن صخب الحياة الجاهلية والأثر العجيب على النفس، لما شهدته تلك النفس الشريفة من لطائف روحانية دفعت المتصوفة إلى الإقبال عليها والأخذ بها واعتبراها المنهج الأول لمن يرغب في الترقي الروحي الذي لا يكون إلاّ من خلال"**التفرغ للعبادة والفكر، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة [...] فإنّ ذلك يستدعي فراغا ولا فراغ مع المخالطة** "[17].

وقد ثبت عن عائشة -ﷺ- أن الرسول (ﷺ)قد حافظ على سنة الاختلاء بعد البعثة ولكن بشكل مخفف عندما بدأت سنة الاعتكاف فقد رُوي عن عائشة (ض) "**أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله** "[18] وقد أبان الرسول (ﷺ)عن شأوها العظيم حين قال أبو هريرة عن النبي (ﷺ) قال "**سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل وشاب نشأ في عبادة الله[...] ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه**"[19] وهذا ما احتج به المتصوفة واعتبروه برهانا يقينيا وبيانا قاطعا على مصداقية الخلوة عند الصوفية، ولكن جماهير الفقهاء اعتبروا ذلك الاستغراق في الخلوة مبالغة لم يقر بها التشريع السماوي لان الرسول (ﷺ) قد قال "**خذوا من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا**"[20] ولكن الصوفي صرحوا بأنهم لم يملوا من عبادة الله فهل من المعقول أن نلومهم على ذلك؟ بل ويقر أكثر الفقهاء

بضرورة حسن التعامل مع العاصي بنصحه وإرشاده فهل يجوز أن نكفر من رغب في الإقبال على الخالق !

ومن هنا اعتبر المتصوفة بأن منهج التقشف ومبدأ الخلوة يحتكمان إلى منهج رباني من خلال إتباع ما جادت به الشريعة الإسلامية والسنة النبوية، وقد صرح عبد السلام الغرميني بأنّ اختلاف الطريقة بين المتصوفة وأهل الفقه **"حول الحقيقة الواحدة لا يعني تناقضها في نفسها وإنما يعني اختلاف مسالك القاصدين إليها "**[21].

4. الرقيب الفني في الخطاب الصوفي بين السلطة والتسلط:

ومثلما أنف الصوفي العابد من القراءة الظاهرية للشعائر الدينية فان الصوفي الشاعر قد زلزل قوانين الشعرية(الفنية)، وجه ضربة قاسية لعمود الشعر حيث استبعد التآلف والتشاكل والتوافق الذي نادى به عمود الشعر وحل محلها شعرية الغموض والاغتراب، فتبنى الشاعر الصوفي مشهد التضاد الذي كان علامة فارقة ميزت الشعر الصوفي وكانت آلية فنية فارزة لجماليات هذا النص الذي " **لا يفضح عن ذاته إلا في نقيضه، فالموت في الحياة والحياة في الموت، النهار في الليل والليل في النهار"**[22]

وقد اكتسحت فلسفة التضاد أشعار الحلاج حيث ساهم بشكل كبير في تهادن الأضداد والجمع بينهما في بوتقة من التناسب والتوافق حيث خلق بين المتناقضات علاقة تفاعل وانسجام حين قال في إحدى مقاماته:

أُقْتُلُونِي يا ثُقَاتِي
إنَّ في قَتلِي حَيَاتِي
وحَيَاتِي في مَمَاتِي
ومَمَاتِي في حَيَاتِي[23]

فالموت الذي يمقته الإنسان وتنفر منه نفسه نرى الحلاج يرغب فيه ويطلبه، وهذه مفارقة عجيبة لم تستسغها السلطة الفنية آنذاك بينما اعتبره الحلاج موت انبعاثي يشكل ولادة جديدة تذيب الجليد المأساوي للموت وتكشف عن الجانب الآخر له.

وقد عبر الحلاج عن فلسفته الغريبة في الحب حين غلبه العشق ونازعته الهموم فوصل لمرحلة اتجهت مشاعره بصورة عكسية استحبت فيها العقاب على ثواب، وهذه سابقة مغايرة لم يألفها الشعراء سابقا حين صرح وقال:

أُريدُكَ لاَ أُريدُكَ للثَّوابِ وَلَــــــكِنّ ي أُريدُكَ للعقَابِ
فَكُلُ مَآرِبِي قد نِلتُ مِنهَا سِوَى مَلذُوذ وَجْدِي بالعَذَابِ[24]

وهذا لشيء عجاب ! أن تطلب النفس العقاب لا الثواب فقلب الحلاج معادلة الحب وخلخل قوانينه وقدم تعريفا آخر له حين تعاضد العامل الروحي مع الجانب الشعري، فمنح الشاعر الصوفي ببعده الثوري خصوصية كتابية للقول الشعري انتهك حرمة القوانين حين استأثرت بنبع العرفان الذي حرر العملية الإبداعية من تنمر الواقع وسياج المعيارية وكشف عن "**الوجه الآخر للشعر**"[25] الذي شهد آفاق أرحب حيث تجاوز النمطية القاتلة حين جعل الشاعر الصوفي من الثنائيات الضدية أطرافا متنافرة في المبنى متضافرة في المعنى، وهذه تقنية من تقنيات الفعل الجمالي التي نزع إليها كل من الشاعر الصوفي والشاعر الحداثي حيث أصبحت هذه التقنية إحدى الرهانات الأساسية في الشعر الحديث "**ولهذا فإنّ القيم التي يضيفها الشعر العربي الجديد أو يحاول أن يضيفها، إنّما يستمدها من التراث الصوفي العربي في الدرجة الأولى**"[26] وبالتالي الصوفي لم يكتب لغة جديدة بقدر ما كتب علاقة جديدة يعيشها مع لغة[27]
كما استنكر الرقيب الفني الاستغلاق الكبير في المعاني الذي ولد الغموض والإبهام في الشعر الصوفي وأقصى المتلقي من دائرة التواصل، فقد افترش ابن عربي بساط الغموض والتضليل وعبر بلغة ظنية مترعة بالدلالة والمكابدة[28] تتجاوز الرصف اللغوي واعتمد على نظام إشاريّ مشحون بازدحام دلالي ملبدا بالغموض مما أثار استنفار النقاد وأهل الدين حين قال في أحد أبياته:

يا مَنْ يَرانِي ولاَ أَراهُ كَمْ ذَا أَرَاهُ وَلاَ يَرانِي[29]

ولكن من فاحش الغلط أن تعتبر **السلطة الفنية** عند محاورتها لهذا النص حديث ابن عربي مجرد عبث لغوي، بل أراد الشاعر من خلال اقتصاده في الحديث أن يحفز ملكة التفكير وقوة الحدس عند السامع لفهم تلك المنعطفات، ولا يتحقق هذا الفهم عنده بمنطق الرؤية البصرية التي تُعطل عملية الفهم وتحجب حقيقة الباطن ولذلك حين سأل ابن عربي عن معنى الأبيات أفصح وأجاب:

يا مَنْ يَرَانِي مُجْرِمًا وَلاأَراهُ آخذاً
كَم ذاَ أَراهُ مُنعِمًا وَلاَ يَرانِي لاَئِذاً[30]

فصحيح أن الغموض سمة الشعر الصوفي ولكنه غموض يمس الهيكل اللغوي لا المكون الدلالي الذي يحتاج الكشف عنه إلى قارئ متمكن عارف بمضاييق هذه اللغة التي قامت على نمط كتابي مغاير، وهذه تعتبر علامة قوة لا نقطة ضعف استطاع من خلالها الشاعر الصوفي أن يثبت نفسه ويفتح المغاليق لتأسيس كتابة شعرية جديدة تتسم بعمق الرؤيا وبإحساس خالص ومفارق ومتجدد باستمرار وجب على الناقد أن يفهمها ويستوعب منطق ذلك الانزياح الجمالي قبل أن تسول له نفسه ويقترف خطا فنيا يُقصيه من دائرة التواصل كما أقصى غيره.

إن الشحنة الدلالية التي احتوتها الأشعار الصوفية لم تنل نصيبها من القراءة والفهم فكانت دائما محل شبهة ومحطة اتهام بسبب الطرح الغريب الذي يحتاج إلى التفسير والتأويل، وان لا يؤخذ عن ظاهره لأنها لغة تجاوزت نظام العلامات وبترت العلاقة بين الدال والمدلول لان تلك العلاقة في نظر الشاعر الصوفي لم تتمكن من وصف ضجيجه الداخلي مما دفعه إلى إخصاب شعره بلغة مرموزة اعتمد على الإيحاء وتجنبت التصريح وهذا ما بينه ابن عطاء في قوله:

إذاَ أَهْلُ العِبَارَةِ سَاءَلُــونَا   أَجَبْنَاهُمْ بأَعلاَمِ الإِشَارَةِ

نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضًا   تُقَصِرُ عَنهُ تَرْجَمَةُ العِبَـارَةِ[31]

ومثلما أوقعت هذه اللغة المرموزة الصوفي في حرج أمام السلطة الدينية التي نسبت المتصوفة إلى **سوء العقيدة والمروق من الدين**[32]، فإن التسلط الفني قد أبدى تحفظه أيضا حين رفض هذا النص الأدبي الخنوع إلى المعايير الفنية التي تحكم العملية الإبداعية، فكان نصا غير ثابت قائم على التحول مرتكز على الخرق والتجاوز منكرا للنمطية القاتلة محققا لمبدأ المفارقة عن طريق الإزاحة والتحول، فخلق الصوفي " **لغته الخاصة، ومفهوماته الخاصة وأشكاله الخاصة وطرائقه الخاصة وأخلاقيته الخاصة**"[33]

5. خاتمة:

من أهم النتائج التي يمكن أن يخرج بها هذا البحث هو أن:

1* لقد أحدث الخطاب الصوفي نقلة كبيرة في مضمار الشعر الذي شهد تحولا قاعديا احدث هزة جمالية تجاوزت المعاني المعروفة وحققت طموح الانزياح وعمقت فاعليته، حيت قضت على قوة المركز وتسلطه ومثلت هي القوة ذاتها معلنة تفوقها الشيء الذي منحها خصوصية متميزة أصبحت في كثير من الأحيان رافدا للدراسات الشعرية الحديثة.

2* كثيرا ما شكلت الكثافة الرمزية سدا منيعا حرم المتلقي من الوصول إلى المعنى الأكبر لأنه كثيرا ما امتثل هذا المتلقي لصنم اللغة الوضعية وعكف على دراسة هندستها البنائية ظنا منه أن المعاني الكلية تطفو على سطح تلك اللغة بينما الخطاب الصوفي لا يؤمن بمجانية المعنى فمسائلته لا تتحقق إلا بالقراءة التأويلية التي تختصر على المتلقي الكثير من الجهد وتصله بالمعنى الحقيقي .

3* عُرِفَ عن الخطاب الصوفي نبذه للقراءة الظاهرية للنصوص الدينية معتبرا تلك القراءة قراءة أحادية غير ناجعة لفم مبادئ الشريعة الإسلامية وهذا ما أثار استنكار جماهير الفقهاء الذين اعتبروا ما جاد به الخطاب الصوفي عبثا دلاليا وشططا لغويا بل وزندقة وخروج عن الملة .

4* الشيء الذي استحدثه الخطاب الصوفي هو اعتماده على المنهج الكشفي للوصول إلى المعنى الكلي والحقيقة المطلقة إيمانا منه بأنّ فهم تلك الحقيقة لا يكون بالاستدلال المنطقي ولا

بالبرهان العقلي بل هي معرفة ذوقية عرفانية نابعة عن تجربة ذاتية لا يحدها قانون ولا تمتثل لضابط وهذا ما جعلها محل شبهة لدى السلطة الدينية.

مراجع البحث وإحالاته:

1- أسماء خوالديّة، (1435 -2014)، الرمز الصوفيّ بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ط1، الرباط، دار الأمان ص: 54.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب للطباعة والنشر، ص: 108

4- ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج2، ص6

5- ابن عربي محي الدين، (1417هـ-1997م) ديوان ترجمان الأشواق، بيروت-لبنان، دار الأرقم، ص: 150.

6- ابن الفارض، (1994)، ديوان ابن الفارض، ط1، بيروت، دار النجم، ص: 83.

7- أماني سليمان داود، (1423 -2002)، الأسلوبية والصوفية، ط1، عمان الأردن، دار مجدلاوي، ص:172.

8- الششتري، (1960)، ديوان الششتري، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، الإسكندرية، دار المعارف، ص:79.

9- سورة محمد، الآية: 15.

10- ابن تيمية، مجموعة فتاوي، ج11، الرباط، المغرب، مكتبة المعارف، ص: 18.

11- أبو عبد الرحمان السلمي، (1960)، طبقات الصوفية، تحقيق: جون بيدرسون، ليدن بريل، ص:66.

12- البخاري ومسلم، (1426-2005)، اللؤلؤ والمرجان، وضعه محمّد فؤاد عبد الباقي، أعد فهارسه سيد ابن إبراهيم بن صادق بن عمران، القاهرة، دار الحديث، ص: 262.

13- محمد بن سعد كاتب الواقدي، (1970)، الطبقات الكبرى، ج1، مطبعة دار التحرير، ص: 17.

14- ابن عطاء الله السكندري، (1971)، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق موسى الوشي وعبد العال العرابي، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ص: 111.

15- القشيري، (2002) الرسالة القشيرية في علم التصوف، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية..ص 50.

16- السلمي، طبقات الصوفية، ص: 25.

17- أبو حامد الغزالي، (1425هـ-2004م)، إحياء علوم الدين، تحقيق: سيد عمران، ط2، القاهرة، دار الحديث، ص: 285-286.

18- البخاري ومسلم، (1432- 2011)، الجامع بين الصحيحين للإمامين البخاري ومسلم، جمع وترتيب: صالح أحمد الشامي، ج1، ط2، دمشق، دار القلم، ص: 435.

19- المصدر نفسه، ج 2، ص: 182

20- الجامع للصحيحين للبخاري ومسلم، ج1ص: 437.

21- عبد السلام الغرميني، (2000)، الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ط1، الدار البيضاء-المغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، ص: 88.

22- المرجع نفسه، ص: 140-141.

23- كامل مصطفى، (1974)، شرح ديوان الحلاج، ط1، بغداد، منشورات الجمل، ص: 17.

24-المرجع نفسه، ص: 23.

25- مجلة: ألف للبلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية، (1987)، ع11، القاهرة، دار الفكر، ص: 85.

26- أدونيس، (1979)، مقدمة للشعر العربي، ط3، بيروت، دار العودة، ص: 130-131.

27- ينظر: عبد الحق منصف، (2007)، أبعاد التجربة الصوفية، المغرب، أفريقيا الشرق، ص: 220.

28- ينظر: علي جعفر العلاق، (2002)، الدلالة المرئية، ط1، عمان، دار الشروق، ص: 178.

29- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء العفيفي، ج1، بيروت-لبنان، دار الكتاب العربي، ص: 17.

30- المصدر نفسه، ص: 18.

31- الأمير عبد القادر، (1996)، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج 1، دمشق، دار اليقظة العربية، ص: 103.

32- الأمير عبد القادر، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ج2، ص: 945.

33- خالد بلقاسم، (2000).أدونيس والخطاب الصوفي، ط1، المغرب، دار توبقال، ص: 74.

قائمة مراجع البحث وإحالاته:

القرآن الكريم

1. البخاري ومسلم، اللؤلؤ والمرجان، وضعه محمّد فؤاد عبد الباقي، أعد فهارسه سيد ابن إبراهيم بن صادق بن عمران، دار الحديث، القاهرة، 1426-2005.
2. البخاري ومسلم، الجامع بين الصحيحين للإمامين البخاري ومسلم، جمع وترتيب: صالح أحمد الشامي، ج1، دار القلم، دمشق، ط2، 1432- 2011.
3. مجله: ألف للبلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية، دار الفكر، القاهرة، ع11، 1987ص: 85.
4. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار النجم، بيروت، ط1، 1994
5. ابن تيمية، مجموعة فتاوي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ج11، (د.ط)، (د.ت).
6. ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ضبط وتقديم د: عمر الطبّاع، دار الأرقم، بيروت-لبنان، ط1، سنة: 1417هـ-1997م.
7. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، ج2، (د.ط)، القاهرة، 1293 هـ.
8. ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، ج2، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
9. ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ج1، (د.ت).

10. ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق موسى الوشى وعبد العال العرابي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة (د.ط)، 1971، ص: 111.
11. أبو عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: جون بيدرسون، ليدن بريل، (د.ط)، 1960.
12. أسماء خوالديّة، الرمز الصوفيّ بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.
13. أماني سليمان داود، الأسلوبية والصوفية، دار مجدلاوي، ط1، عمان الأردن، 1423-2002.
14. الأمير عبد القادر، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، دار اليقظة العربية، دمشق، (د.ط)، سنة: 1996.
15. الششتري، ديوان الششتري، تحقيق: علي سامي النشار، دار المعارف، ط1، الإسكندرية، 1960
16. خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2000.
17. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، أفريقيا الشرق، (د.ط)، المغرب، 2007.
18. عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2000.
19. علي جعفر العلاق، الدلالة المرئية، دار الشروق، عمان، ط1، 2002.
20. علي سعيد اسبر (أدونيس)، مقدمة للشعر العربي، دار العودة بيروت، ط3، 1979، ص: 130-131.
21. كامل مصطفى، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 1974.
22. محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، ج1، مطبعة دار التحرير، (د.ط)، 1970.
23. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، 1985 .