قراءة للنص الصوفي
ملاحظات هِرْمِنيوطيقية

أ.د. جوزيف سكاتولين (إيطاليا) – ضيف شرف المؤتمر
أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد الباباوي للدراسات العربية والإسلامية I.S.A.I بروما

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مقدمة

نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفي"

١ - المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

٢ - المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

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

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

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مقدمة: نحو هِرْمِنيوطيقا للنصوص الصوفية[1]

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 تمثِّل في نظرهم "التجربة الروحانية الصوفية الباطنية" (mystical experience)، إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في أغلب الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصة، 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 منهجٍ دقيقٍ أمينٍ لقراءة وفهم النصوص الأدبية بصفة عامة، وتلك 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 لعامة النصوص الصوفية لكي نتواصل على قدر الإمكان بعالم مؤلفيها ومعانيها المقصودة من طرفها.

وعلى هذا الأساس، يهدف بحثي هذا في المقام الأول إلى عَرْض بعض الملامح الأساسية العامة لقراءة هِرْمِنيوطيقية متكاملة للنصوص الصوفية. بعد ذلك سيتم تطبيقها على عملٍ صوفي ملموس، وهو ديوان الشاعر المصري الصوفي الشهير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد كان ديوانه موضوع رسالتي للدكتوراه مع دراسات أخرى كثيرة. إذن، سأقدم هنا ملخصًا لما توصلت إليه من خلال بحثي في هذا المجال.

الواقع أنه من بدء عملي هذا بدت لي أهمية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب دقيق، مؤسَّس على مبادئ علمية واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم

---

(١) 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.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وفوق ذلك، يجب الأخذ بعين الاعتبار الطابع الخاصّ للنصوص الصوفية ولغتها المتميزة، وإلا فلا سبيل للبلوغ إلى محتواها العميق والخبرة الروحية المتضمَّنة فيها.

ولا نطيل هنا الكلام حول مُصطلَح "هِرْمِنيوطيقا" وأصله اليوناني (-'ερμηνεία hermêneía) الذي نُقل إلى اللغات الغربية المختلفة بمعنى "شرح وتفسير وتوضيح معنى بلفظٍ أو حدثٍ ما. أما في اللغة العربية فهناك عدد من الألفاظ المقابلة له، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح". إلا أن أيًّا من هذة 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 بصيغ مختلفة مثل: "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا أوهِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير منهم الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في مجال الدراسات اللغوية.

وكذلك لا نطيل الكلام حول المصطلح العربي "صُوفيّ"، المشتق بلا شك من الأصل (ص و ف) ومنه الـ"صوف" الذي أصبح يشير في أول أمره إلى نوعية حياة من 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) يشار به بصفة عامة إلى خبرة روحية باطنية أو جُوَّانية (interior) خاصة تنشأ من داخل كل دين، وتعبر عن علاقات متميزة عميقة بين الإنسان والله، وهي علاقات تشتمل عادة على أسرار تفوق المدركات البشرية العادية، يشار إليها في أحيان كثيرة بلغة رمزية متميزة لا يسع المجال هنا لمعالجتها.

١- المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (epistemological)

إن عملية فهم نصٍّ ما من النصوص الأدبية ظلت ولا تزال مُهِمَّةً معقدة شاقة. فثمة 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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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 تواصلٌ وإدراك ما لذلك العالمِ البعيد والغريب عنه[١].

إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن "الهِرْمِنيوطيقا". فالهِرْمِنيوطيقا هي في الواقع طريقة لإنجاز هذه الرحلة بين عالمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعيًا إلى تحقيق تداخلهما بل اندماجهما، أو أكثر من ذلك إلى ما عُرف بـ"انصِهار الآفاق" (fusion of horizons; in German: Horizontverschmelzung) بينهما، حسب التعبير الشهير الذي صاغه العالم الألماني هانز - جئورج جادامير (Hans-Georg Gadamer)، المفكر المبدِع المعروف في علم الهِرْمِنيوطيقا.[٢]

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

---

(١) هناك بيبليوجرافيا واسعة في مجال الهِرْمِنيوطيقا، 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.

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هكذا، فقد أصبح علم الهِرْمِنيوطيقا نقطة مركزية في كل مجالات العلوم الإنسانية عامة، وخاصة تلك التي تهتم بقضية الإنسان كإنسان، أو قل في الإنسانيات. وعلى ضوء هذه التبصُّرات (insights) الهِرْمِنيوطيقية الجديدة أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من أفعال الإنسان، على أنه حقًّا "فعلٌ تأويلي"، أي هو مقاربةٌ هِرْمِنيوطيقية للوجود. بل إننا نعتبر أن كل عملية إنسانية، خاصة ما يتعلق بالإدراك والمعرفة، أصبحت يُنظر إليها الآن على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقية للوجود أولاً وأخيرًا، وهي مقاربة تتخللها دائمًا الكثير من الإشكاليات.

ومن هنا يمكننا أن نَستنتِج 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 - أي يحوِّله إلى عالَمِه الداخلي الخاص لكي يُدرِكَه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور يبدو أنه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا نصل إلى بعض من أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات متشابهة في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديمًا وحديثًا.

على ضوء كل هذه التطورات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد فكرة ساذِجَة شائعة بأن 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، يَتصوَّر الكثير من القراء أنهم يستطيعون فهم أي نص أدبي بمجرد قراءة حرفية (literal reading) لألفاظه، فبها يحصل له بطريقة شبه آليَّة فهمُ ذات رؤية المؤلف. والواقع أنَّ هذه الطريقة الحرفية التبسيطية تُؤدِّي آخرَ الأمر إلى تناقضات فاضحة بين النصوص أو إلى معالجتها بتعسف شديد السطحية.

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 القارئ أنه بمجرد اعتماده على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو شعوره الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمص

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

(identification) بـــ"روح" المؤلف يحصل له إدراك العالم الروحي الخاص بالمؤلف، وفهم تبصراته الباطنية (interior insights)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من طـــرف المؤلـــف نفسه أو قل من روحه. فهناك حكايات عديدة ومتنوعة جدًّا عند الـــصوفية حـــول رؤى أو إلهامات حصلت لهم من طرف روح المؤلف بأساليب مختلفة، خاصة على شـــكل أحـــلام ورؤى في المنام. على كل حال عليَّ أن أصارح بأنني لم يحصل لي أيُّ نوع مـــن تلـــك المظاهر الخارقة للطبيعة.(١)

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 الباطنيـــة إلا من خلال النص الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخـــرى غيـــر ذلـــك. إنَّ احترام "موضوعية النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأولية والأساســـية فـــي أيِّ عملٍ هِرْمِنيوطيقيٍّ جادٍّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها حول المؤلف مـــن خـــارج نصه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما عن عالمه وظروف حياته وعصره، .. إلخ، إلا أنه فـــي نهاية الأمر لا يبقى لنا إلا النص وحده كالمرجع الأساسي الثابت، والمفتـــاح الـــضروري المحوري للإطلاع على عالم المؤلف الداخلي.

وعلاوة على ذلك، فإن العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة قد أثبتت بلا شـــك أن الـــنص ليس مجرَّد تراكمٍ عشوائيٍّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل إن له اتِّساقًا داخليًّـــا وبنية أساسية متماسكة في تركيبه من طرف المؤلف. إذن، فقط عنـــد إدراك وفهـــم هـــذا التناسق السياقي الداخلي في النص، يمكننا فهمُه فهمًا صحيحًا وعميقًا. فقد أثبتـــت العلـــوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النص يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًـــا وثيقًـــا عبر علاقات محددة قصَدها المؤلف، بكامل وعيه أولا، لكي يعبِّر بها عن عالمه الـــداخلي وخواطره الباطنية. إذن، فقط في داخل هذا السياق النصي الخاص يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلف في التعبير عن خبرتـــه الداخليـــة. والحقيقـــة أن

---

(١) وفي هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق أيضًا مع ما كتبه بعض النقاد الما بعد البنيوية، ولا سيما ما يـــأتي 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 المنهج نفسه، 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).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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.

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، ولا بد منها لفهم هذا النص دون إسقاطات من طرفنا على ذلك النص.(١)

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي المذكور جادامير بـ"انصِهار الآفاق" (fusion of horizons)، أي انصهار أفق المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرَّاءَهُ. 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 العالمَيْن، 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 قُلْ في عملية هِرْمِنيوطيقية مستمرة ومتجددة لا نهايةَ لها، لأن آفاقنا في فهم أيِّ نص من النصوص تنمو وتتسع وتتعمق دائمًا نحو آفاقٍ جديدة أعمق وأوسع. في هذه العملية تتمثل تلك "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية" (hermeneutic circle) التي تكلم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، هو الفيلسوف فريدريش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت١٨٣٤). ففي هذه الدائرة الهِرْمِنيوطيقية يتم فهم النص فهمًا متناميًا ومتسعًا ومتعمقًا، وأكثر شمولاً ووضوحًا، كلما تكررت قراءته على مستوى كليته وجزئياته.

وكان من منطلق مفهوم هِرْمِنيوطيقي كهذا أنني حاولتُ، وما زلت أحاول، فهمَ العالَم الروحي الخاص بالشاعر المصري الصوفي الكبير عمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م). فقد بذلتُ جهدًا كبيرًا في إعادة فهمه، أو قُلْ في إعادة إدراكِ رؤيته الصوفية

---

(١) وهناك ما يجعل النص مجرد ثمرة الظروف الاجتماعية وتغيراتها من أمثال لوسيان جولدمان (Lucien Goldmann) (ت١٩٧٠) لا سيما في كتابه بعنوان: Pour une sociologie du roman, Gallimard, Paris, 1964 (*نحو علم اجتماع للرواية*).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وتجربته 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 ملحوظ في تجديد فهم هذا الشاعر الصوفي العظيم وإعادة تقييمه. وفيما يلي أقدم ملخصًا لأهم تلك النتائج.

٢- المستويات الثلاثة لقراءة النص الصوفي

على ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية 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 نص ديوانه الموضوعي الذي وصل إلينا منه، مع تجنُّب أي نوع من الإسقاط عليه، أيًّا ما كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا ما لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، 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 بالجزئية أو بالكلية المعنى السياقي للألفاظ.

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

وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو التالي: أولاً، هناك المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمَّ يأتي المستوى التاريخي (historical)

---

(١) انظر دراساتي في شعر ابن الفارض:
Giuseppe Scattolin, L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ 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-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā, PISAI, Roma, 1988; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā", in MIDEO 19 (1989) 203-223; Id., "The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāriḍ or the Realization of Self (Anā, I)", in The Muslim World, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا المستوى عَبْـرَ التـاريخي أو مـا وراء التـاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)[1]. وسنشرح كلاً منها بصيغة إجمالية.

٢-١: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic):

إن الخطوة الأولى والأساسية التي، في رأينا، يجب اتخاذها لفهم أي نص 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. وبعبارة 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. وهذه المقاربة الدلالية ستقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى بـ"المُعجم الدلالي" (semantic vocabulary) الخاص بذلك النص. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّدَ مجموعٍ رياضيٍّ لألفاظ النص الموضوعي، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النص 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 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.

---

(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) (Genêve, Suisse) فيما بين عامَي 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 الأُنطولوجية المتسامية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا بالمستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي نتيجةَ تأملي الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات مختلفة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتابه Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990, أي (*الهرْمِنيوطيقا والحقيقة*).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وفضلاً عن هذا، فبإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة فيما بينها لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي تلقي ضوءًا جديدًا على التركيب الكليِّ للنص. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) الكامنة في ذهن المؤلف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أساسي وأفضل للغته، وبالتالي فهمٌ أدقُّ لتبصراته ومواجيده الصوفية.

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

وفي عملي هذا الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الصوفية "التائية الكبرى" اتخذتُ موضعَ الاستلهام من تلك 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 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]

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 للقصيدة كلها بلا منازع. والواقع أن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدَّر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها ولألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا، يبدو

---

(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.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أن معجم "التائية الكبرى" في جوهره معجم متمركز حول اللفظ "أنا" (ego-centric) (أي أنويٌّ) وكما أن معجم النص القرآني يبدو متمركزًا حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلاً دلاليًّا كهذا قد حقَّق، في رأيي، نتيجةً أساسيةً في غاية الأهمية، وهي توضيحُ معجم ألفاظ القصيدة الفارضية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظها، ومكوِّنًا معجمها الخاص الذي من خلاله عبَّر الشاعر المصري 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 خَطر إقحامِ وإسقاط مفاهيمَ دخيلةٍ عليها، كما هو الحال في الكثير من شروحها ودراساتها.

وهناك نتيجة أُخرى في غاية الأهمية أتت من تلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تلعبه الثلاثة 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 الثلاث 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 شكلِ 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 اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته، بل في النهاية مع ذاته. فيُعبِّر الشاعر عن تجربة اتحاده بذاته هذه في صِيَغ لغوية

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مُدهِشة، شديدة الحَبكِ والسَبك، محاولاً من خلالها أن يعبِّر عن وعيه الجديد والعميق بذاته. فيقول معبِّرًا عن 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 أوجها 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 للكلّ. 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 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 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 هذا السفر الروحي 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.

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

من ناحية أخرى، فعلينا أن نُقرَّ 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 يتواجد فيه 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. عكس ذلك، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت وراء كل شك أن كلَّ كلمة من 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 الظروف التاريخية. زد على ذلك أن الكلمة المفردة ليست هي فقط التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كاملُ 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 مجال محدد فيه، يخضع لتحول تاريخي مطَّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط وهناك عناصرُ 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 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. 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 أنه لم يكن مجردَ متلقٍّ له، بل كان يتعامل معه مضيفًا إليه تبصرات ودلالات جديدة حسب خبرته الصوفية الخاصة به.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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 الصوفي الخاص بابن الفارض. وبهذه الطريقة، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدِّدًا خلاَّقًا نسبةً للتراث الصوفي السابق عليه، أو إذا كان هو مجرَّد متلقٍ مقلِّد دون جديدٍ يُذكر. وبالرغم من افتقارنا إلى أداة مُهمة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلالية أن أرسم الخطوط العريضة المتعلقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصوفية، التي لها أهمية خاصة في لغة ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب، والاتحاد، والوحدة، والإنسان الكامل. والواقع أن تجربة ابنِ 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 أو 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، في رأينا، أن هاتَيْن المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى 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 (metahistorical)، أو المتعالي-المتسامي (transcendental)، الذي هو الأساس والمنبع والسند لكل المظاهر الكونية-التاريخية. عند هذا المستوى المتعالي فقط نلمس وندرك أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز حوزة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصِّرْف، وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الكينوني أي الأنطولوجي. والواقع أن أية تجربة روحية باطنية (mystic) حقيقية، وبالتالي

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تلك الصوفية أيضًا، تسعى في المقام الأول إلى أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هى الأساس الأخير والمقصد الأسمى لكل الوجود، أي الاختبار "بـ ومع المطلق"، هو الله. فلا يمكن أن يتحقق هذا الإدراك الأنطولوجي بالاكتفاء والتوقف داخل حدود المستوى "التاريخي-الظاهراتي" الصرف.

إنَّ الأساس المطلق للوجود قد يسمَّى بأسماء كثيرة في مُختلف الديانات العالمية، منها اسم الله في الأديان الإبراهيمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة متنوعة عند كبار المتصوفة الروحانيين (mystics) فيها. والحق إن التجربة الصوفية الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائية اختبارًا حيًّا وواقعيًّا بذلك "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 أو هدفها الأقصى، أي على ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود دون ذلك. فالمطلق، كما تشهد له الخبرات الصوفية في 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 كهِرْمِنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأعمق وغايتها الأسمى وقصدها 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 مطلوبة وتقدم مساعدة ضرورية من أجل المُضيِّ قُدُمًا نحو تأويلٍ أصدق، وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية المعبر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة النظريات المختلفة التي وضعتها المدارس الهِرْمِنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتفق معي على طريقتي هذه في قراءة النص الصوفي، 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 محض مُنْتَج ثقافي لعوامل اجتماعية ولغوية وسياسية... إلخ، تنطمِس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيةُ الصوفي (mystic) وذاتيته، حتى تنحلَّ وتذوب في بُنًى ثقافية ومعرفية محضة، غيرِ ذات صبغة ذاتية الصوفي، كما تفعل الكثير من التيارات الهرمنيوطيقية خاصة البنيوية والتفكيكية كمدرسة رولان بارت (Roland Barthes)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التي تقول بموت المؤلف. فبدون إنكار أهميةِ تلك العوامل الاجتماعية والثقافية، فإني 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 إن 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.[١] إذن، فالإنسان يختبر في نفسه انفتاحًا أصليًّا نحو المطلق، وهذا الانفتاح 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 أدراج الرياح، وهذا لأن الإنسان في جوهره هو "الكائن للتسامي"، أي في سبيله نحو المطلق.[٢]

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، إلا أن تلك الآفاق المحدودة لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصوفية الحقيقية في كنه عمقها.

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

---

(1) هذا ما يقوله أرسطو في كتابه عن النفس: "وهناك نوع من النفس الذي يوجد ليصير كل شيء، و هناك نو ع آخر يو جد لينتج كل شيء، كحالة إيجابية، مثل النو ر "

"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.

(2) وحول هذه القضية عن "الاشتياق الطبيعي" في فكر توما الأكويني انظر (Contra Gentiles, I. 3. c. 50-51) وغيره من المواقع في كتبه. أما بالنسبة للإنسان كـ"الكائن للتسامي" انظر مقالتنا " في جذور وأبعاد الحوار بين الأديان"، *تأملات في التصوف والحوار الديني*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، ص ٤١-١٣٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ما يُخبر عنه المتصوفة نتيجة تجاربهم الفعلية- ليس مجرَّد "مُعْطًى" (datum) شائعٍ وعامٍّ متاحٍ للكل في كل وقتٍ وظرف. فهذه نقطةٌ جد مهمة، تتميز بها الخبرة الصوفية عن أي خبرة أخرى، إلا أنها لا تؤخذ دائمًا بعين 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. والحقيقة أن الصوفي فقط أمام المطلق يكتشف ذاتيته الأعمق، ويلمس ملامحه الشخصانية الأصدق، التي لا تقبل التكرار. 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 وينصهرا، 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 (mystical) في مختلف الأديان، دون طمس الفوارق المتميزة القائمة بينها وبين آفاقها المعرفية.

وعلى ضوء هذه التوضيحات الهرمنيوطيقية نرى أن تجربةً شخصانيةً عميقة، كالتجربة الصوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الصوفي الخاص لكل صوفي.

ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت١٩٩٣) الذي أجرى مقاربة دلالية شهيرة على النص القرآني[١]:

"بما أن كل نسقٍ (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميطٍ يقوم عليه ... 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

---

(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.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هذا الأخير مختلفاً في جوهره عن كل الأنساق المفاهيمية غير القرآنية، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية"[١].

وقد سمَّى عالمُ اللغويات الأمريكي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت١٩٨٤) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معين بِـ"الإبداعية أو العبقرية البنائية" (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسميَه أيضًا بِـ"التصميم الأساسي" (basic plan) أو بِـ"التفصيلة العينية" (certain cut) أو بِـ"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 بلسان العرب، 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 (هذا العمل) الغايةَ القصوى لكل متخصص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علمًا ثقافيًّا. فقط عندها 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"[٢].

إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لِمجموع 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 الخاصة ومعجمُها. على النمط نفسه يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجمِ نصٍّ ما على مستوى إبداعيته البنائية يعني التوصل إلى التبصر إلى التجربة الأساسية التي بنى المؤلف عليها معجمه الخاص. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل، قدرَ المستطاع، إلى فهمٍ وإدراكٍ أكمل وأعمق لتجربة مؤلِّفه، وهو في حالتنا الشاعر المصري الصوفي عمر بن الفارض.

---

(١) انظر: Izutsu, God and Man, p. 35.

(٢) المرجع والصفحة نفسها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

على أساس هذه المقدمات الهرمنيوطيقية 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 هذا 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 إنها 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 بُنِي ونُظِّم حولها معجمُه بأكمله، وبالتالي، هي اللفظة المفتاح (key-word) لفهم تجربة ابن الفارض الصوفية.

خاتمةً لدراستي التحليلية هذه حول تجربة عمر بن الفارض الصوفية في قصيدته "التائية الكبرى"، رأيت لزامًا أن أصارح أيضًا موضحًا حدود إدراكنا إزاء تجربة إنسانية عميقة كتلك الصوفية:

"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 التي كانت مصدرًا لرحلته الروحية، أي إلى "كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط الفائض اللامحدود" اللذَيْن وجد فيهما الشاعر الصوفي "أناه" الحقَّ أو "ذاته" الأصلية الحقيقية. ولقد ترك الشاعر الصوفي لنا قصيدته هذه على أنها مجرَّد آثارٍ لطريقٍ يُتَّبَع (وكان أحد عناوين للقصيدة "نظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمتسامية التي وجد فيها الشاعر الصوفي أعلى تحقيقٍ لذاته"(١).

وأخيرًا، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة النصوص الروحانية الباطنية (mystic) عامة، ولتلك الصوفية خاصة، أكثرَ أمانةً وإدراكًا وعمقًا، 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) انظر: The Dīwān of Ibn al-Fāriḍ, p. 11.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com