الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كليّة الآداب و اللغات قسم اللغة و الأدب العربّي

أسس القراءة وآليَّات التأويل في النص الصوفي عفيف الدين التلمساني في شرح مواقف النفري

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربّي

تخصّص:قضايا الأدب ومناهج الدراسات النقدية والمقارنة

إعداد الطالب :

عبد القادر بلغربي

إشراف الأستاذ الدكتور:

وذناني بوداود

السنة الجامعية 1436هـ- 1437هـ/2015م- 2016م

إهداء

إلى الّذي عَلّمنا مَعْرفَة الله رَسُولنا المُعَظّم المصطفى المكّرم وآله وَسَلّم

إلى المجاهدين العارفين العاملين الواصلين مقام البقاء في الفناء, الذّين حلقوا بأرواحهم قاصدين الرضا والرضوان بالحبّ والايمان.

إلى روح والدي الّذي وفّاني وكفاني, عشت معه منعمًا وبعده مكّرمًا, وإلى والدتي دام وجودها ورعى الله احسانها بالمغفرة والجنّة.

إلى زوجتي الغالية, الكريمة العالية, مرفوعة الأنساب, صافية الألقاب, أم البنين عبد الله, هند, أحمد.

إلى طلبتي وزملائي جميعًا.

شكر وعرفان

شكرا لكم أيها الأنبياء, أيُّها الأولياء, شكرا لكُّل من كتب ووقف, وعمل واعترف واستقام فاتصف.

شكرا يا سيدي الأستاذ على العون الكافي والخير الضافي والّود الصَافي.

شكرا لعائلتي جميعهم على صبرهم معي وتشجيعهم, شكرا لكم جميع الأساتذة.

مقدمة

يُمَثّلُ الشّكل الفَنّي المعروض في شَتّى النّصوص الصوفية إرثا متجددا في ما يحمله من علاقات كثيفة ومتراكمة تشمل الماضي كمعطى تاريخي مكثف بالرصيد الديني ، كما تحتوي الطُّموح المتواصل الناتج عن الإيمان بالغيب والجزاء فهي تبحث باستمرار عن المطلق والكمال والمقدّس لذلك تطلبت هرمينوطيقا لوحدها.

وإن كانت هذه النّصوص على اختلافها تطالب القراء بشيء ما فإنّها تطالبهم بنسبيّة القراءة فحسب لأن طبيعة هذه النصوص تقبل فناء الخطاب في فناء القراءة، لأنّ الذي منحها المكانة محلّها من الخطابات السّماوية، تقاربها وكأنّها من الله أو هي فعلا من الله ولكن بفعل المتخيل الإبداعي لا بحقيقة الحقيقة الملقاة على قلوب الأنبياء.

فإن وقفت القراءة على القيمة فالنّصوص كادت أن تصل حدّ المشروع القيمي الإنساني وهو الأخلاق الكبرى للبشر، وأي قيمة أفضل من الفناء في بقاء الله وديمومته، وأي أخلاق هذه التي فني فيها العبد حتى رأى الحقيقة، إنها بالحق محطات كبرى وقفت عليها جل الفلسفات الإنسانية ولم تنلها، وإن َوقَفت القراءة على التاريخ كانت هذه النُّصوص إجابات شاملة عنه لأنّها تجاوزت حدّ العقل التاريخي، لتلتقي بالمجّرد وتبني تاريخًا غير تاريخها متجاوزة مفهوم الزّمان، وإن طلبت القراءة حدّ الموضوعيَّة دافعت اللّغة َونَافَحت عن انسيابها عبر شعرية الرمز ورمزية المعنى ضمن تراكيب وأساليب تتحدى واقع اللّغة العادي والمألوف.

إنّ هذه النصوص هي ناتج قراءات وتأملات تستقطب حدود القراءة من جهة أنّها بعد الوحي في الرتبة تعبّر عن معانيه وتتغذى عليه، فالقائل والمخاطب والخطاب كلُّه من الله وبالله أيضًا، والجهة الثانية أنّها تجاوزت اللّغة إلى لغة أخرى لا تحتكم إلى قراءة واحدة، بالإضافة إلى موضوعاتها التي امتازت بتنوع الأشكال المعرفية والأدبية أيضًا.

إنّ ولادة قراءة جديدة لمثل هذه النُّصوص موضوعيّة ومحايدة في أحكامها يعني أنّها مدونة تصلح لإحتمالات عدة ، ومنها يحبل النصّ ويهجن الخطاب"بالذات" "الموضوع" "نسق العلامات" "الرسالة" التي تساعد على ولادة صحيحة أو حتى قيصرية.

تؤثّر قنوات الخطاب في مؤلفات الصّوفية في بنية الخطاب مباشرة، بل وعلى منطوقه ومفهومه كذلك، إذْ تبحث عن مشروعية القراءات المختلفة للدين والتاريخ، ورصد التّغير المستمّر للفهم، والتأكيد على دور الخلفيات وظروف المفسّر والمؤلف وزمنهما، تجمع بين تعدد التفسيرات وتغيرات النصّ لأن العبارة تقصر أمام الإشارة أو كما قال النفري، فما دامت العبارة ناقصة وجب اتمامها بما

يناسبها في تحقيق الرؤية الفلسفية للخطاب، تحدد معالمه العامة، وتَطرح شروطا وجودية لحصول النصّ الذي يتّسم بإعتماده على النصّ الديني المستمد من الوحي، والإعتماد على أقوال الأنبياء وسننهم.

وبقيت كخطابات دفع تمّول الأدب بفنون النّثر الذي يُعبّر عن تجربة تدّعي الفناء في تجارب الآخرين وتُمَايزُ خطاباتها المعبرة عن محنة العقل في اختزال المسافة التي تشكلها الممايزة بين الخطابات.

يحتوي النصّ الصّوفي على سمة خَاصة وميزة متفردة، هي الغموض الأقصى، والرمز المكثّف والإحالة على المطلق والفناء فيه، إذ تعطي العالم في حسه غير المرئي صوًرا تمثلت في: المواقف، المخاطبات، الفتوحات التنزلات والنفحات، المكاشفات، الغيوب، الأسرار والأنوار والتنبيهات والإشارات واللّطائف والمنح والذخائر، المجالس والمسائل والفوائد والحكم وغيرها، وكّل هذه المصطلحات بمعانيها لا تخرج عن حقيقة واحدة هي الله تعالى، هذه الحقيقة الخالدة الّتي تمناها كّل البشر وسعى إليها الإنسان موظفًا معرفته للوصول إليها، ولكنها عند المتصوفة تعتمد على معرفة خاصة جعلت هذه النصوص لا تشبه غيرها.

هي نصوصّ تحاول التخلّص والتحّرر من ثبات الكتابة ونواة الخطاب لتخرج إلى فسحة التأويل وتتحرر من سطوة المؤلّف، فإن كان الله هو الذي ألقاها على عباده فإنّ هؤلاء المؤلفين تلقوا الخطاب من الله، وليس لهم دخل في تركيبه ومعانيه لأنهم هم أصلًا مع الله فلا يُرى النصّ وإنمّا يُرى الله مؤلف هذه الخطابات، في تناسب مع الدين والفهم القيمي، وما دام الأمر كذلك أثارت بعض مصطلحاتهم وتعبيراتهم هّزة في البلاغة العربية والبيان والأسلوب، لأنّ الرؤية المحدودة لا ترقى إلى أن تفهم هذه النصوص وتعبيراتها، وإنّما حملت بلغتها وفَنّها وخطاباتها ما يجعلها في المراتب الأولى من حيث تصنيف الأجناس الأدبية وموضوعاتها.

تتميّز هذه النّصوص بديمومة البداية، لأنها من الله تنفلت فيها العبارة فلا تخضع للُّغة ولا تسمح بنفوذها لأنّ النصّ سابق على الفهم، لذلك حين محاولة فك اللّغة وتعبيرها عن هذا العالم تضطرب المراجع الأساسية لدلالة الكلمات فلا تتمكّن العلاقات من البرهنة على أشكال وجودها، مما يسمح للذهن بإنشاء شروخ داخل صورة العالم الموجه بمقصود المعنى الضروري للنص.

فإن استطعنا التّخلص من ذواتنا وفككنا ازدواج الكينونة بيننا وبين ما نقرأ ونقلنا المركز إلى النّصوص ذاتها تركناها تقول شيئًا ما، وإن تخلصنا من النظرة التصنيفية للخطابات فتحنا لها أفقًا مغايرا نسمعها ونراها فيه مع جعل لغتها في حيّز مختزل يعصمنا من تبني الفهم ومنه الخطابات فتصبح لغتنا محجوبة لا ترقى إليها ولا تكشفها ولا تفسرها وإنما تبقى لغتنا إعادة وتكرار لما قاله النص فقط.

بالإضافة إلى أن هذه النّصّوص تجاوزت حدود النصّ الديني وشملت كلّ المواقف والسلوك الانساني لذلك تطلب البحث فيها فتح مجالات المعرفة كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والنقد الأدبي، ولأنها عبّرت عن تشابك المعارف الظاهرة والباطنة، عَبّرت عن النسبي والمطلق، الأداة والطريق والوسيلة، لا تقف عند مقام ولا تأنس لحال ولا تلذ معارف، تستوحش الناس وتعبّر عنهم وتستأنس الإغتراب فترضى بالجهل دون العلم لا تنتهي إلّا في الإنتهاء الأبدي في بقاء الله جل وعلا.

والحقيقة أنّها تكتنز وجود معنى معيّن ونهائي للنّص مرتبط بمعرفة الله تعالى بعد أن اجتهد الفعل الأنساني في طلب الإرادة ولم يحصّل إلّا الدّرجة الأولى التي تعد مرتقى لأول درجات التعالي، ومنه يظل النصّ متشبثًا بالغيب واللّانهائي إلى أن يصل إلى المقامات العليا، حيث لا فعل ولا كتابة ولا حتى نص، بل موقف يضم الواقف مع الله تعالى في لحظة الفناء.

نحن نؤمن سلفًا أن ما خلفه الصوفية من أدب يبقى متجددا ضمن قراءات التراث، يتضمنها التاريخ والمرجع، ويحتويها استشراف أفق الإبداع والفن، فالكل تكلّم بما رأى وسمع وشاهد وفني، وبقي ووقف وصّور الانسان وهو ينشد الكمال في ارتقاء مستمِر وبين العمل والفهم والطريق والسبيل، وترجم موقعه وبين اتصالاته ورقيّه بما تملكه الإشارة وتعجز عنه العبارة، ناقش الفهم والسكوت والقنوت وقلة القوت، فصار أدبه أخلاقا، وخطاباته عملًا، ومواقفه أملا.

إنّ البحث في القراءة قراءة أخرى، تتولّد من جينات غير ثابتة حتى في تغيرها، وقد تتمايز القراءات هذه لكنّها قد تضيف شيئًا إلى النصّ، إذا استوفت كل ما يريد قوله وكل ما لم يرد قوله تفضح سّره وتكشف فهمه وفق نظام يؤلّف بين العديد من المرجعيات المتجاذبة والمتصارعة والمتآلفة مع النص ومع الخطاب.

لسوء حظّنا جاءت فكرة البحث متأخّرة جدًا، لأنّه فاتنا من التصّوف ما فاتنا في حياتنا الخاصة والعلمية أيضا، ورأينا ألّا ندخله ولا نشتغل عليه، ولكن جذبنا مبحثه في الأخلاق ودعوته في اتباع الشرع والإلتزام بالفضائل، حديث أهل عرفانه الخاص، فقلنا نستطيع البحث فيه ولكننا تهنا في بحر المعارف، وضاقت عنا المقامات التي ألفناها والتي قرأنا عنها، فاخترنا من الرجال أكرمهم خلقا وأجودهم طبعًا وأوسعهم حلما فوجدنا الأستاذ الدكتور بوداود وذناني الذي تكرمت بصحبته وسعدت بمناقشاته، وقبل جزاه الله خيرا وهو مثقل بمسؤلياته عنوانا رأيناه يناسب جهدنا في البحث فكان "أسس القراءة وآليات التأويل في الخطاب الصوفي. شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني

أنموذجًا" ، فوجهني بعد أن استفرغ معلوماتي الضّعيفة جدا عن التصوف وقراءة نصوصه، وعن القراءة والفهم والتأويل في النقد القديم والمعاصر.

نستطيع بإيجاز أن نورد بعض الأسباب التي حركت فضول البحث في هذا الموضوع بعد أن أقُترح علّي النصّ النفري، "المواقف" بشرح عفيف الدّين التلمساني من أَحد الزّملاء، وبعد قراءته تاهت منّي اللّغة وتبعثرت منّي الكلمات وازداد حرصي على اختياره كمدونة بحث لأسباب عديدة منها:

– إن الصوفية استخدموا في كلامهم عن الله تعالى وعن الوجود وعن الانسان أشكالًا أدبية وأساليب بلاغية غاية في الذوق، تجعل القارئ يستنشق فنيتها وتمنحه فرصة ليدخل خدرها، لكنها في الحين تردُّه إلى التجربة القائمة على الكشف والذّوق بالرّمز ولغة الإيحاء عن طريق الحدس والإلهام، وهي بذلك تتحدى حدود التأويل عند زوايا المعنى ومفترقات الفهم وتراكمات الدلالة، تقف به عند البدايات كأنّه الذات الناطقة بالخطاب في حدود الشرع والدين، ثم تمنح القارئ مساحات شاغرة للأفهام واللّامعنى، والتي تطفو على النصوص محاولة شدّ المعنى َولَيّ ذراعه ليتسق معها، فتوّجهه وتتحكم فيه بطريقة أو بأخرى فتتأثر القراءة ونتائجها، وهو ما يهمنا أن نرصده ونغوص فيه.

– كما أنّ النصّ الصوفي تجاوز حدود النقد ومناهجه عن طريق بناء حدود تأويلية غائرة في الغيب والمحتمل والمطلق، مما يجعل البحث شيّقا يعتمد الحدّ الأدنى من التوافق والإنسجام بين المنهج والموضوع.

– الإستمرارية في توليد قيم ورموز لإحياء خلفيات وظروف تعيد الصلة بيننا وبين الماضي في قراءة مفتوحة على اللّوام تعكس سياقات اجتماعية وتاريخية تتفاعل بين العوالم المقترحة.

– إنّ امكانية الفهم ممكنة من جهة أن النصّ النفري مكتوب مدّون مخطوط ومطبوع وله شرح، وهذا يجعل من النص شكلا يمكن قراءته.

–أنّ موقف المُفَسّر بالمعنى التاريخي عامل في فهم العمل الفَنّي وفي كّل فهم.

– أنّه مبحثّ فلسفي في غاية التشويق للإبداع.

– استرجاع العلاقة بيننا وبين التراث الذي تجّمع في ذهن الأجيال المتتالية فصار إّما من الماضي لا حاجة لنا به ولا فيه، وإّما مقدسًا خارج الزمان، وفك عزلة التواصل معه، بعد أن انفصلت ذات الدّارس على الموضوع المدروس وتحّول إلى مستشرق ينظر إلى موضوع مغاير له أصلًا، وليس مسؤولًا عنه لم يجتمع مع ماضيه فتكلّس التراث وأصبح شيأ قديمًا يدرسه المحدثون.

– ما قدمه النص النفري من أفكار تعليمية تصلح لأن تصنع إنساناً كاملًا لأنها وصلت حدّ المطلق والأقصى في الانفتاح الذي يضمن التخلّص من دنس البشرية ومعايشة النفس إلى مقامات أعلى وأشرف وأقرب إلى الله تعالى.

– الرمز وأثره في الأسلوب، حيث استدعى الرمز في النصّ النّفري جملة من التساؤلات اصطلاحية ومعرفية مما ينمي البحث ويشعر بالمتعة.

– إن تنزلات النفري هي خطابات نثرية من الأدب الصوفي، تحمل نظرة للعالم، مثالية في تكون الفهم لغة الإحالة فيها نصوص متعددة المعنى، ونصوص الخطاب مبحث متخيّل، والفهم فيها يحتاج إلى قراءة تأويلية تتجاوز النص إلى شعرية النثر.

– إن "المواقف" نصوص مرجعية في التّصوف والأدب، ولما لا تكون لها مكانة مثلما فُعل بنصوص المرجع في الأدب العالمي، على الرغم من أنّ هذه النصوص والمراجع الأدبيّة الغربية أقّل شأنا وقيمة من النصوص المقدسة، ولكنّها وبفعل التاريخ صارت مراجع إنسانية.

ومن هنا سقنا بعض الأسئلة نحو المنهج والمدونة فنشأت اشكاليات المنهج واشكالية الموضوع بالرغم من ايماننا بصعوبة النّصوص التي اخترناها، ونقول: نصوص لأن "المواقف" نصوص متفرقة لا تكاد تنسجم إلّا في أفكار التّصوف ويظهر الاختلاف بيها كأنها استقلت عن بعضها، وهي سمة تستدعي المجازفة في شرحها والتعليق عليها وإثارة أسئلة وإشكاليات حولها.

ما دامت الأشياء لا تعطى في شكل مباشر إلا عن طريق اللُّغة، فما مدى توافق خطاب "النفري" وكذلك خطاب "التلمساني" مع أشياء العالم؟، هل استطاعت لغتهما حمل تمثلات الحقيقة إلى الفهم ومنه إلى التأويل في "المواقف" وشرحها؟

هل تأثر التلمساني في شرح المواقف بالإيمان الذي حرّك النّفري؟، وهل هيمنت عليه الإستجابة أثناء التأويل؟، بل هناك ما هو أهم قبل ذلك وهو السؤال الجوهري حول حدود الحرية عند النّفري، ولماذا تحمل هذا الاختراق المستمّر للغة؟ ما هي مراجعه؟، وهل تتفق مع مراجع التلمساني في التبادل المستمر بين إحساسه المستمر بالمعنى الكلي وفهمه الإسترجاعي لمكونات الخطاب؟، وهل تهيأت للتلمساني القراءة التي لم يفلت فيها النّفري في ما عناه، هذا إن كان المعنى قابلا للتحديد أصلًا؟

أثرنا أيضًا اشكاليات أخرى تعلقت بفهمنا للخطابين فنريد أن نعرف لحظة الكتابة عند النفري، هل كان في وضع عقلي واحد وهو يكتب على القصاصات ويبعثرها، أم أن بَعثرتها مقصودة لتبيّن الخروج إلى المطلق في عدم ترتيب الأشياء ومنها المواقف؟، وهل كان شرح العفيف للمواقف عاملًا

رئيسا وحاسمًا يؤسس نصًّا مرجعيا في الأدب الصوفي نركز عليه في دراستنا هذه؟، أم ولّدت دراسته وشرحه نصا جديدا محايدا؟

إن إختيارنا للمدونة جاء مركزا على مواقف النفري وإحالتها إلى قراءة نموذجية، وأردنا في ذلك أن نتفق أولًا مع اصطلاحاته وتنوع مواقفه بالدخول معه في المعاني ومسايرة الفهم والتأويل، وهي نقطة بداية أساسية لتوافق الخطاب والقراءة والشرح أيضا.

نحاول قراءة ما جاء في التراث الصوفي بروح حداثية تتماشى وفهم الإنسان المعاصر وفق مناهج النقد المعاصر العربي والغربي، والتي لم تكتمل بعد في أذهان القراء لِيُنْتَج المجتمع نفسه مرتقيا إلى الفهم ومحصلًا كل ما عرفَه من صلة بتراثه وتاريخه وهويته فيعيد بناء فهمه الحضاري، ويرقى إلى إنسانية الإنسان الحّر، ويسمو إلى كشف الحقائق في أجمل صورها وأبهى حلاها.

محاولة فهم وتأويل النصّ الصوفي وفق ما تراكم من ثقافة مرجعية لها خصوصيتها، ارتبطت بالإنسان وعلاقته الجدلية مع ذاته ومع الآخر، مع الطبيعة، مع الله تعالى، والبحث في اللّغة التي تنقل محتويات الفكر وفك طرفي المعادلة من خلال التطبيق للكشف عن الجانب الظاهر، الواقعي المتاح، والتخيلي العرفاني الغامض في نصّ النفري والتلمساني، وتغيير عاداتنا في قراءة النصوص الأدبية المرتبطة بالثقافة الدينية والتركيز على التطبيق المنهجي وآليات التحليل الموضوعي للخطاب الصوفي لنقل محتويات الفكر إلى حيّز القراءة والتأويل وتذليل الصعوبات التي تواجه البحث الأكاديمي في فهم النّفري وعفيف الدين التلمساني.

سنحاول في هذه الدراسة استدراج أقصى ما في المنطقية قياسًا بالفهم الدّيني، لأنّه المرجع في هذه النّصوص، الذي يحدّ التأويل من البداية الأزلّية إلى النّهاية الأبدية ومنه الانتقال إلى التأويل وعوالمه، نضع النصّ وعوالم الفهم والتأويل، ونستنسخ ما هو معروض بطريقة واحدة ولكنها متنوعة وغير محدودة.

ومن المغامرة تحليل وقراءة نصوص النفري إلّا إذا تشرب الباحث معانيه في كُلّ مواقفه ورحل معه ولازمه، حتى وإن حصل ذلك التطابق وتخلى الباحث مطلقًا عن ذاته أثناء إصدار أحكامه، فإن الحكم نسبي وقاصر لاختلاف الذّوات وتمايزها مع القراءة وكذلك الخطاب.

وإذا استطعنا فصل الباحث عن الأنا الأولى (النفري)، وعن الأنا الثانية (التلمساني), وعن الثالثة (الباحث)، استطعنا رؤية الخطاب النفري وشرح التلمساني وتصوّرنا دون أن نتورط في تجربة النفري التي قد تكّون لنا مواقف استباقية عنه وعن التلمساني، لكننا نؤكد من البداية أننا تورطنا بشكل أو

بآخر أمام ازدحام الصّور في بناء المتخيّل، ومقاربة المطلق في التفسير، نلتقي بعوالم لا نعرفها فيأخُذنا التاريخ ولا يسعنا اللّفظ فنرجع للواقع والحيز وإلى فضاء التجربة مما لا يشتت علينا المعنى ولا يُغَيّب علينا التأويل لنضمن على الأقل طريق عودتنا من بحور الفيض وغياهب الكشف.

وبالاستعانة بتحليل الخبرات الشعورية ينعكس مدى صدق التجارب الحية للنفري والتلمساني ونصهما وبالوصف والتحليل نحاول أن نصل إلى تحديد الأسس والآليات التي أعانت عفيف الدّين التّلّمساني على شرح مواقف النفري، وتأويل التأويل بالشرح والتأويل، وتفكيك ما تراكم لدى التّلمساني من كثافة لغوية وما تزاحم من معان أثناء الشرح والتعليق على المواقف، مستعينين بالبحوث الأكاديمية الجادة والمؤلفات النظرية الكاملة في بحوث القراءة، وعلم النص وعلم الخطاب والتأويل، ونطبق ما جمعناه من نظريات في ميدان النقد الأدبي وقضايا الفكر النقدي.

ولذلك أعددنا خطة من مدخل وأربعة فصول قد تسعف قراءتنا وتثمن بحثنا في الحفر عن المعنى في مثل هذا النص الموسوم "بالمواقف"، فبدأنا بمدخل اختصرنا فيه بعض النظريات النقدية المتعلقة بالتأويل والهرمينوطيقا لنفسح المجال أمام القراءة وشرح المدونة متتبعين بإيجاز حركة هذه الفلسفة من محايثة المقدس إلى حضانة الفلسفة والأدب.

أما عن المحتوى النظري فلم نكثر فيه ولا في مادته التي لا تكاد تُجمع، ولا يستطيع بحث كهذا استيفائها وإعطائها حقها، ولكن إنْ تمعنا في "مواقف النفري" وجدناها مفعمة بالمعاني الصوفية الأصيلة، ولذلك بدأنا بفصل نضع فيه رؤية للمعرفة الصوفية والمنهج الصوفي لنقارب المعاني العامة لهذا الفكر وهذا الأدب وهذا التصوف وبما جاء في المواقف، ومعرفة المقامات والأحوال التي وصل إليها النفري ضمن هذه المنظومة النصية المحبكة راغبين في الوصول إلى مفاتيح ندخل بها النصّ.

بعد ذلك اخترنا عناوين واسعة لفصول تالية لعلها في مجملها تكشف لنا عن الآليات والأسس التي يبنى عليها النص الصوفي وقراءته وتأويله، وَوَضْعَنا فَصْلًا آخر في تجربة الكتابة عند النفري فكان غموض النص من غموض التجربة التي تحاول دائما إقصاء المعنى ليبقى الرمز أمل الكتابة ويبقى النفري بين عنف التلقي وفعل الخطاب محصلا وقوفه الدائم.

وبعدها تأسست نظرتنا للنص وهو يعاني بين أكاديمية العفيف التلمساني ومنازعات النفري لنرى كيف تمكن من تخليص الرؤية الصوفية التي منحته هذه التنزلات،ومدى توافق هذه الخطابات مع

التجربة، ثم انتقلنا إلى فصل رابع نبين فيه النص النفري واحتمالات المعنى في شرح العفيف، ونكشف تموضع اللغة وعالمها الخاص في المواقف وشرحها بحثا عن المعنى والتأويلات المتوالية في تجربة التلمساني بين ضرورة الدين وفضاء التجربة الصوفية، ومنه نبني خاتمة البحث كمحصلة لأهم الأسس والآليات التي وقفت عندها هذه القراءة وهذا الشرح.

ويظهر لنا بعد اعتمادنا على كثير من المراجع وأهمها المدونة، أن الأمر صعب يتطلب عناء الجهد وتعب الاجتهاد، وأنّ المواقف ستقرؤنا حتما كما قرأت غيرنا، ولا مناص من التقارب الحسن الفّعال الذي يُنَمي فعل القراءة لدى الباحثين الناشئين، ويُهيء لِنَصّ التّراث فرصة إعادة قراءته في عصر تسارعت نبضاته وازداد ضغطه ولا تصلحه إلا الوقفة، شاكرين الله تعالى على فضله وامتنانه، والشكر موصول لأستاذنا الدكتور بوداود وذناني على جميل صبره، وكرم انصاته، وحسن صحبته.

مدخل

الهرمينوطيقا من محايثة المقدس إلى حضانة الفلسفة والأدب

نَكَادُ حين نُطَالِعُ ونقرأ النُّصوص على اختلاف خطاباتها وتنّوع موضوعاتها، نجزم أنّ إصدار الأحكام النقّدية وَتَتَبُّع مناهجها ورصد مكّونتها من الصعوبَةِ بمَا كان، حيث تلتقي النصوص مع الذات الّتي تؤّول النصّ والتي تحمل معها فضاء معرفيا يؤثر في آرائها، إمّا قبولًا واعجابًا فَتَنْسجم وتتفاعل، أو رفضًا وازدراء فتقف موقفها تجاه ما تقرأ من إبداعات ومن ذلك يَنْبُتُ التعّدد في القراءات، ثم التأويلات، وتتوالد أفهامٌ وموضوعات، وتتنّوع أنساق وأجناس، وتظهر القراءة بسمتها المتعددة التي تتشابَكُ فيها الحدود والمسافات والتصّورات اللّامتناهية لِتُحصِّل في الأخير وأثناء غربلة النصّوصالتصّور الّدقيق والصحيح للمحتوى، وتجمع المعنى الأصلي وحيثياته، مما يبيح قراءات ناضجة ومقبولة وأخرى مشوهة أو ناقصة أو حتى مرفوضة.

نلتقي في النصّ بالذّات ووعيها الخالص عن طريق اللّغة التي لا غِنَى عنها لفهم العالم، هذه الذات التي تقرأ، "الذات الّتي فعلت وتفعل الكلمات، الموجودة قبلا في الكلمات التي نقرأ، ويقع مكانها في الكتابة وفق التحّول في نص الكتابة أو التأويل، وتجلب هذه الذات الطريقة التي ترى بها العالم وتُرى فيه، "نحن نجلب إلى النصّ معتقداتنا المسبقة، وسواء كانت عن الله، أو الغيب المتعالي، أو مادية أو حرفية ... إنّ العالم هو العالم وهو بالنسبة للآخرين علامة رمزية ونافذة تُطِلُّ على حقيقة أعظم"[1].

ليست القراءة بمعناها الّساذج مجّرد البحث عن المعاني في النصوص، بل هي أيضًا التأثير الذي تتركه فينا بطريقةُ متغيّرة باستمرار، تمامًا مثلما يتغير فهمنا لذواتنا، فَيُصْبِحُ النّص عالمنا الذي نسكنه لحظة"[2]،ويحصل حينها تبني قراءة نموذجية تَسْعَى إلى تحقيق النموذج القرائي الخالص في فهم هذه الإبداعات الأدبية، خاصة المعروضة علينا في تجّددها الّدائم والمستمر، والتي تقتحمنا بلغتها لِلِدَ لغات تناهزنا لغتنا فتصير قراءاتنا قراءات.

ومن ذلك فـ قراءة للشفرات والُنَى رفقة دلالاتها توفّرسياقا يخصّ الصّيغ والنماذج التأويلية، وتتضّمن مثل هذه الصّيغ والنّماذج منطلقات وأنماطا نفسيّة واجتماّعية سياسية وتاريخية علّمية وفلسفية، وغير ذلك من التعابير والإبداعات الفنية والأدبية، وتُهم هذه المنطلقات معرفيًّا من خلال النظام البلاغيوالأنظمة الابستيمية والتشكيلات الّرمزيةكما تعين القراءةُ نَصّيَة العمل الأدبي، "إنّ القراءة

[1] دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف،ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص63.

[2] نفسه، ص23.

تفكك النصّ، بحيث أن العلامات من جهة تحقّق الدلالة، ومن جهة أخرى تحقّق معنى من خلال التأويل وتؤسس هذه السِماتُ معًا مخطّطا عامًّا لسيمولوجيا هيرمينوطيقية"[1].

ومن هنا أصبحت القراءة تتخذ لنفسها مكانًا من خلال اقتحامها عوالم النصّ،تقتحمه وتجري مجراه في استعادة واستحضار، "فهي تجمع المتباعد وتَفْصل ُ المتلاحم"[2]، وعلى اعتبار أنّها عمليّة معقدة ومركبة تسير ديالكتيكيا بين المبدع والنصّ حينها فقط يتمايز القراء وتتباين القراءات.

وفي غالب الأمر يتوسّط النصّ بيننا وبين الذات المبدعة والعالم من خلال الرمز، وما يحمله من تزايد مستمّر وتجدد دائم، يرى ب.ريكورpaul ricoeur "أن الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنّه يعبّر قبل كُلّ شيء عن لا مباشّرية فهمنا للواقع"[3]، وإذا تكثف الّرمز واشتدّ توالد المَعاني وكثرت الإنزياحات، وتراكم النصّ دلاليًّا برمزيته تلك يتيح لنا التعدد على الأقل أمام الفهم والتأويل، لأنّه يحمل غرضًا وعرضًا من الحقيقة، "الرمز مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة"[4]، وما دام النصّ من معانيه الخطاب المثبت بواسطة الكتابة، فإن الرمزية تنتشر بشكل مختلف ولا منطقي داخل الذات، أو تتناساه لحظة الانتقال من فكرة لأخرى، " النصّ هاُهنا تذكير"[5].

وإننا في الوقت نفسه نتخذ مقاصد من قراءتنا وفهمنا، وننتقل من ذهنية الفهم إلى فهم الذهنية، لكي لا نستجيب للنصّ، ولا يفرض علينا التزامات وقواعد تعيق المقصد وكذا المعنى،تجعلنا نبيح قراءة ونعزل أخرى نسترجع رؤية فتقيدنا، أو نلغي أخرى فتبيحنا وتفضحنا، ولكن من خلال الوقوف بكثافة على أد اء النصّ في ذاته ندرك تمامًا أن القراءة هي تأويل إنساني يختلف عن النصّ المكتوب، ويرتبط بالفعل التاريخي الّراهن لعملية الفهم.

---

[1] ج، هيو سلفرمانةَصّيّات بين الهرمينوطيقا والتفكيك، تر: حسن ناظموعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب 2002، ص117، بتصرف.

[2] تزفيتان تودوروف الشعريّة، تر: شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1990، ص22.

[3] Ricoeur paul, la comflit des interpretation, essai sur frend. Edit, seuil; paris, 1965 p20.

[4] عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، ناشرون، ط1، الدار العربية للعلوم /دار الفرابي، 1428هـ2007م، ص24.

[5] نفسه، ص25.

ولذلك تطلب الأمر موقفا يرجع إليه ويستند عليه في فعل القراءة حتى لا تضيع الأفكار ضمن الأفكار والموقف هو الذي يخلّص القراءة من سطوة الإجابات الموجودة في النصّ، والتي تشارك القارئ دون استشارته، وتبقى القراءة رهينة هذه الإجابات لولا وجود هذا الجوهر، جوهر الموقف الذي تُعبّر عنه القراءة، هو السؤال المستمر والمراجعة الدائمة، هو القادر دائًما على تصحيح الأخطاء والتّقدم نحو مزيد من الإجتهاد، "هكذا تصبح القراءة فعلاً مُستَمرا لا يتوقف، يبدأ من الحاضر وينطلق إلى الماضي والتراث، ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة أخرى لا تهدأ ولا يقّر لها قرار،لكنّها الحركة التي تؤكّد الحياة وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت"[1]، هذه الحركة المستمرة مدًا وجزرا هي التي تحيلنا إلى الفهم الأول، وترجعنا إلى الحقيقة التي يتطّهر فيها القارئ من درن التعبير وسجن الكلمات، لينطلق في فضاء العدم المفضي إلى مكنون الأشياء دون قصور في التأويل ولا غياب لقراءة صحيحة.

لأن القراءة تسعى إلى مغزى النصّ في أي مجال معرفي، وهي محاولة ليست سهلة، بل وليست اختيارية، لأنّها من حيث هي فعل لا تتحقق إلا في الحاضر، بكل وجود ثقافي تاريخي وإيديولوجي، ولا تأتي مبتورة دون سوابق، ولا تنطلق دون رجعة وإنمّا لا بد من وجود أسس ومبادئ بديهية، على الأقل تُفّوض فعل القراءة وتُنّميه حتى تجيب عن إشكاليات النصّ وأسئلته المطروحة.

إنّ الكلام عن الكلام يستوجب منهجًا وأداة وآلية، تحدد الرؤية وتعمل على كشف مستور النصّ، لأنّ المنهج هو نتيجة تفاعلية بين أوجه كثيرة من الأسئلة التي تطرح وكذلك الموضوع المطروح، بين الواقع والنصّ بين النصّ والنصّ، مما يصعب الحكم فيه لتعلقه بأجوبة كثيرة وروافد عديدة، وإن ظهر القصور في الآليات والمناهج ظل المعيار وانحرف الدليل وخاب الشاهد، وبات النصّ يقودنا إلى استعارة أجهزة ومفاهيم قد لا تراعي الخصوصيّة فتنفتح على المطلق، أو تقع في حدّ الذات الخاصة فتتحيّز وتضمحل، وذلك لسبب مباشر أنّه، "ليست هناك حقيقة بل حقائق، ولا تاريخ بل تواريخ، ولا حتى معنى بل معان جزئية طافية على السطح وشذرات دلالية، انهيار الهوية والتطابق وتأسيس الكثرة والتعدد، يصيغ دلالات خاصة لكل فترة معرفية معينة"[2].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت، ص9-بتصرف-.

[2] ميشيل دو سارتو، الإختلافات وحفريات الخطاب، النص المركز والهامش، تر: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، عدد33 مارس أفريل، بيروت، 1998، ص79.

إننا حين نتناول المنظومة المعرفية التي تتداولها العقول نحتاج إلى معرفة عريقة، وبصيرة تنفذ إلى ماهيات المفاهيم وتغوص حتى الحدود، إذْ الإكتفاء بحدود الخطاب بالفعل لا تكفي الفهم ولا تسع التأويل، بل لا بد من أن نأخذ بطرف كُلّ سبب يؤدي إلى وظيفة التناغم والانسجام بيننا وبين هذه المنظومة وأيقوناتها نتبنّى النصّ كلّه بالعقل الذي هو "مادة معطاة تمثلا وايمانًا، متعلقة أساسا بالركائز الأولّية الفطّرية التي وهبها الله تعالى للانسان، وهي ميزة تصنيفية تضع الإنسان في خانة المفارقة، ودليل العقل النظر كحركة ابستيمولوجية أو ترجمة لفعل الآلة لتفيد أنّها عَقَلَت، بمعنى أحكمت الفهم وضَبَطْتهُ، ثم إنّ العقل يفيد ما هو واضح بيّن لأن طريق الحقيقة فيه مكشوفة للحواس التي تشتغل على البارز والمشهور"[1].

من هنا حقّ التساؤل عن الحفر والتنقيب في النصوص وما ترّسب من المخزونات الثقافية وأبعادها المتنوعة، وصور الواقع والمجتمع، بل هل يمكن فعلًا الحفر وسط ركام لا نهاية له ولا توقف؟وهل نستطيع الوقوف على التفاعل بين العوالم المقترحة لنضمن سلامة القارئ من هذه المرجعيات التي تفرض نفسها بشكل من الأشكال؟

هذه الأسئلة وغيرها تتطلب تحديد آليات للقراءة، متنوعة ومتداخلة، ضمنية ومتضمنة، ناتجة عن أسئلة مضمرة لا تتمظهر في شكلها الإيديولوجي النفعي حتما،والذي يؤدي إلى تناقض القراءات وازدواج الآليات على المستوى الجزئي أو الكلّي أو هما معا، فتحمله القراءة ولو كقدح الراكب*. وعلى هذا الأساس تُبنى إشكاليات التأويل على مستوى البُنى، حيث تتصارع الأسئلة وتطفو الاجابات، ويصاغ الموضوع ليصل إلى التأويل الموضوعي، ومنه القراءة المنتظمة في حدودها ومركزيتها التي تفرض نفسها وجوديًا ومعرفيا.

و يستطيُع الباحث إجراء اختبار يستنطق به النصّ فيبني أحكامًا حين يكلم النصّ، وبإمكانه أن يقف على أيقونات متعددة عامة وخاصة، يراجع أسباب ودوافع الذات المبدعة التي بنت الخطاب ونسجت لحمته،و يرسُم من خلالها انطباعًا يقّربه من الموضوعية ويدعم حجته في القراءة كفعل مبني على دعائم قابلة للثبات والتّغير.

---

[1] اليامين بن التومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الاختلاف، ط1، الدّار العربية للعلوم، بيروت، لبنان 1432هـ 2011م، ص53.

* مثل عربي، القدح آخر ما يوضع من المتاع على الراحلة أو الدابة.

نريد أن نقف على جملة ممّا حصله الدّرس النقدي في مصطلح الهرمينوطيقاوغيره من المصطلحات المتعلقة بالقراءة والفهم والتأويل، ونحدد موقف القارئ الباحث الذي يحاول أن يجمع تناقضات الاحتمال ورؤية الواقع والتاريخ، إنّنا نبحث عن إجابات مباغتة لأسئلة في ذواتنا طالما أرقت القراءة، لا نترك لها أثرا حين مطالعتنا لُلمُدّونة ليسلم المنهج في انفصالنا غير المطمئن عن مدونة النّفري، ولذلك شرعنا لأنفسنا أن نتحدث عن هذه الفلسفات لأهميّتها في نظرية النقد والأدب معًا، ومكانتها في صياغة الفهم وأبعاده في النصوص التي نعالجها، ونعرف حدود التأويل والدلالة والقراءة.

منذ البداية اهتم الانسان بتركيب المفاهيم وأغلق على نفسه (المطلق) بالكتابة والقراءة ومنه الفهم، فهو لا يبدأ من نقطة تعدّ بداية البداية، بل هو مدّ وجزر تجره الدلالة ويدفعه اللّفظ ويظهر المعنى والفكر، يبحث في الفكر باللّغة عَبر انطولوجية الفهم.

وسمت الفينومينولوجيا منذ مدّة إلى تحصيل المنهج في العلوم الإنسانية، واستطاعت كخطوة أولى من خلال عمليات التعليق والتصفية الماهوية والاختزال أن تُعدّ منهجًا للحصول على الحقيقة في مراعاتها للحقيقة والمعرفة كمنهج، ولكنّها مسافة شفافة بين الذّات والموضوع، وهو جانب مهّم في تطّور الأفكار الإبداعية في الأدب والنقد، لأن البحث الدّائم عن المنهج سيجعل الموضوع لزجًا ولا يكاد يمسك ولا يستبين، والبحث سهل إذا حافظنا على المعرفة والحقيقة، يقول هيدغر Heidengger : "لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك في أفضل الحالات حين ندركه بعمق ووضوح، لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا"[1].

أثرت الهرمينوطيقا في أغلب البحوث الجديدة كونها فلسفة تبحث في أصول المعرفة الدينية وتفسير النصّ الديني، وقد أثرت نقاشاتها مُجمل الحقول الباحثة في المعنى وتفسيره وتأويله، وفي هذا تتأكد الصلة بين هذه الفلسفة وبين موروثنا الصوفي، لأن النصّ فيه مفتوح على أفق التوقعات التي تسعى الهرمينوطيقا إلى أن تكون الّرائدة في قراءتها وتأويلها.

[1] هيدغر (مارتن)، التقنية-الحقيقة-الوجود، تر: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافيالعربي، ط1، الدار البيضاء/بيروت 1995، ص192.

"الهرمينوطيقا تنتظر عند أفق السؤال، ما يقوله النصّ عن شيئ ما، وهذا يمنح اللّغة فرصة إستفراغ حمولتها عن كثافة الوجود المختفى خلف عتامة المسافة، "إذ إنّ الرمزية الهرمينوطيقة ممتئلة"[1]، وتقوم على استراتيجية تنفلت من المنهجية، "واستدراج الوجود إلى اللّغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال رمزيته داخل عالم اللّغة، فالوهم يحصل من الإطمئنان إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصلية لموضوع المعرفة وللكائن العارف"[2].

من جذور الهرمينوطيقا Herméneutique، "ما هو مأخوذ من كلمة "هرمس" Hermies الذي هو في الميثولوجيا اليونانية الوسيط بين الآلهة والبشر، فالهرمينوطيقا هي علم التأويل"[3]،وهذا الجذر يمكن أن يُساهم في فهم العمل التأويلي حينما يتعلق بفهم النصّ الديني وتوسط الرموز الدينية.

ونجد في فصل "أورغانون"أرسطو" والتفسير الإنجليزي[4]... أن المعنى الكامل لـ:Herménia هو دلالة الجملة، فهي المعنى الأقوى عند المنطقي، الجملة القابلة للصدق أو الكذب، كما أن كلمة Herméneutik تعطى في اللّغة الألمانية لتحديد مادة علمية دقيقية لمفهوم التأويل[5]، والتوظيف العلمي للكلمة ظل مشتركا في الثقافات الغربيّة بتقاسم مادة الفيلولوجيا وآلية التفسير، وينبثق الجذر الثاني عن "تراث تفسير الإنجيل، حيث الهرمينوطيقا بهذا المعنى هي علم قواعد التفسير، باعتبار الإنجيل كتابة "Ieniture" مقدسة قابلة للنقد الفيلولوجي والتفكيك الفلسفي وبالتالي قابلة للإختراق، التقديس فيها من خلال إعادة الكتابة الإنسانية، بالترجمة أو التفسير، إذ كل قراءة هي تأويل إنساني يختلف عن النصّ المكتوب ويربط بالفعل التاريخي الراهن لعملية الفهم[6].

"ونعثر في محاورة "جورجياس" على سؤال لسقراط موجها إلى جورجياس: "بأي واقع يتعلق فن الخطابة؟ بأي واقع تتعلق معرفة هذا الفّن؟ ويكون جواب جورجياس: يتعلق هذا الفن بالخطابات[7]،

---

[1] عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، ص66, نقلا عن: Ricoeur "Lectueres III; p304.

[2] المرجع السابق، ص67.

[3] نفسه، ص68، نقلا عن: Ricoeur, de Linterpritation OP, p32.

[4] عمارة ناصر، الهرمينوطيقا والفكر المعاصر، مجلة أوراق فلسفية (مؤلف جماعي)، العدد10، القاهرة، 2004، ص68.

[5] نفسه، ص68، نقلا عن:.Ricoeur, de Limterprétotion; op, cit, p244

[6] نفسه ، ص68-69-بتصرف-

[7] الخوارزمي (الكاتب)، مفتاح العلوم، دار المناهل، ط1، بيروت، 1991، ص37.

فلئن كان التأويل فنًا فإنه يتعلق بالخطابات كواقع مكتوب، فإذا كانت "الخطابات موضوع فن الخطابة[1]، فإن النصوص المكتوبة كخطابات مثبتة بالكتابة هي موضوع التأويل (الهرمينوطيقا)[2].

ولكن قد يفيض مفهوم النصّ عن مفهوم الكتابةوتتجاوز اللّغة الحيّز والمكان، ويصبح التأويل فارًا باللّجوء إلى استعارة كتاب الطبيعة، هذه الإستعارة تُظْهِر توسّعا ممكنًا لمفهوم التفسير، اهتمت الهرمينوطيقا حديثا بمعنى الكلام والكتابة وحاولت بناء منهج ومنهجيّة تأويل النّصوص، وشكلت عمومًا حقلًا ثانويا من اللّاهوت، فترة طويلة وبقيت تؤلّة حتى تغير هذا التفاؤل وشابه النقص وَعلَقِ به العجز في التأويل من خلال الشّك الذي يفيد بأن الوضوح السّطحي للفكر الواعي يحجب صراعات خفية في مستويات الوعي الأكثر عمقا[3].

ويعود التراث السوفسطائي إلى الواجهة الفلسفية من خلال التحكم في الخطاب دون البرهنة عليه وإفراغه من محتواه المنطقي إذْ يظهر أنه ليس هدف الفكر إثبات حقيقة ما وإنّما تربية الفكر على التحكم في خطابه، ... السفسطائي هو المتحكم يذكر فيه (الخطاب) وجوه المغالطات وكيف التحّرر منها وهم الذّين لا يثبتون حقائق الأشياء[4]، إذْ يتحقق امتياز اللّغة كحقيقة لذاتها وليس لأنها تحيل إلى أشياء تفترض البرهان.

ثم أسهم نيتشه وماركس وفرويد في بناء هذا المصطلح، إذْ كشفوا الجانب الشيطاني منهرمس*، فاللّغة نفسها مقسمة إلى قسمين: حقيقي وزائف، يقترن الحقيقي فيها بالجزء الّرباني، في حين يقترن الجزء الزائف بسبل الإنسان المأساويةلذّلك كانت رسائل الآلهة غالبًا مبهمة وغامضة[5]، تحتاج إلى تأويل، وأصبحت الهرمينوطيقا اشكالية فلسفية تمامًا، إذ لم تعد الحاجة تتمثل تحديدا بإعطاء التأويل

---

[1] ناصر عمارة، اللّغة والتأويل ص68، نقلا عن:

Platon, Protagoras ou La Sophistes, Gorgias au sur La rhétoifue, Tard du grec, Lion Robin, édit Galimard, Paris, 1988, p144-145.

[2] نفسه،ص69.

[3] ديفيد كوزنرهوى، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، تر: خالد حامد، منشورات الجمل، ط1، كولونيا (ألمانيا)/ بغداد، 2007، ص10.

[4] عمارة ناصر اللّغة والتأويل، ص69، نقلا عن: .Ricoeur, De Linter Pretation,op, cit, p35.

*هرمس وسيط بين الآلهة والبشر، و"كون بان" إبنه نصف علوي لطيف رباني، آخر سفلي ماعّي goot,Like

[5] ديفيد كوزنرهوي، الحلقة النقدية، ص10-11،- بتصرف-

السليم قواعده، بل برزت ضرورة أشمل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها، "ينبغي لأي تأويل يراد له أن يسهم في الفهم أن يكون قد فهم ما يراد تأويله عادة، وقد تمّت الإشارة إلى هذه الحقيقة دائمًا في مجال الطرق المولدة للفهم والتأويل، كما يحصل في التأويل الفيلولوجي مثلا، وينتمي هذا الأخير إلى ما يدخل في نطاق المعرفة العلمية التي تقتضي دقة البرهنة لتوفير الأسس اللّازمة لها، أما في البرهان العلمي،" فإننا قد لا نفترض سلفًا المهمة المنوطة بنا والمتمثلة بتوفير هذه الأسس، ولكن إذا ما توجب على التأويل أن يعمله بكيفية ما، في حدود ما يفهم، وإذا توّجعليه أن يستخلص مادته من ذلك فكيف سَيَتَسَنَّى له إيصال أية نتيجة علمية إلى مرحلة النضج من دون التّحرّك داخل حلقة، ولا سيما إذا كان الفهم المفترض سلفًا ما يزال يعمل في حدود معلوماتنا المعروفة عن الإنسان والعالم؟ ومع هذا واستنادا إلى أكثر قواعد المنطق أساسية، تعدّ هذه الحلقة فاسدة"[1].

وبعد ذلك خطت الهرمينوطيقا خطوات حثيثة في محاولتها الدائمة للبحث عن الحقيقة وتأسيس المنهج وبلغت من الدّقة في الإصطلاحات ما يجهد الباحث في ظل الإنشطارات المستمرة لعملية النقد ذاتها ولكنها تعد فعلا فلسفة تجتهد في مسائل النقد وموضوعاته، كالفهم والقصد، والتأويل وغيرها، وكّل هذه المناحي تشترك في فعل القراءة وعلى إعتبار أن " كّل البشر كلمات،تشكل خطابات تتفاوت في الفهم الحاصل من تركيب الكينونة وفق الانتماء أو الهوية التي يركزها الوجود المكاني هذه الكينونة التي يؤطرها الوجود والمكاني بما يتوافق وطبيعة الإحالة"[2].

يكفينا هاهنا الإشارة إلى بعض الأعمال النقدية التي نراها مهمة في فهم الفهم والتأويل، ونركز على أعمال بعض أعلام الهرمينوطيقا لنعرف مدى الخطورة التي تترصَّدُنَا حينما نقف أمام النصوص، وهذه الأعمال تعد رائدة في النظريات الفلسفية المعاصرة التي تحاول في كّل مرة مساءلة النص ومساقه لغويًا حتى يستأنس من وحشة قيد الكتابة، ونشير إلى أن جهود النقاد الذين سنذكرهم لا يعني الميل إليهم وإنّما نسلّط الضوء على جهودهم المعتبرة في انتزاع النقد من الفلسفة، والإجتهاد في العمل النقدي البناء ووضع مؤسسات للمعنى والفهم والتأويل والعمل في العلوم الإنسانية بشكل عام.

[1] المرجع السابق، ص12.

[2] اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة عند ناصر حامد أبو زيد، ص155.

إننا لا نستطيع ملء الفراغات الفلسفية في التنظير للخطاب وتحليلاته، والقراءة وآلياتها، والتأويل وعلاقته بالفهم، لأنّنا نؤمن أن التطّور النقدي حاصل بالضرورة،"وأن الخطابات التي تنتج في فترة معرفية أو في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات مغلقة أو مستقلة عن بعضها البعض"[1]، وأن كل الخطابات متساوية أمام الحقيقة إلّا القرآن الكريم فإنّه يمتلك الحقيقة المطلقة والقول الفصل.

"الخطابُ مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صوّرية قابلة للتكرار إلى ما لا نهاية ... بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي تستطيع تحديد شروط وجودها ... إنّه تاريخي من جهة أخرى جزء من الزّمن وحده وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكلة حدوده الخاصة"[2]، مثل هذه التعريفات كثيرة في الثقافتين الغربيّة والعربيّة على السواء، تسعى كلها بفلسفتها إلى حقيقة الإنسان الكامل، والمعرفة الكاملة والنصّ الكامل والقراءة الكاملة والفهم الكامل والتأويل الأخير جمعت أغلبها في جهود الغربيين المحدثين والمعاصرين في فلسفة الهرمينوطيقا التي تبحث عن النواة الأولى والنّص الأول.

إن جهود هايدغر (Martin Heidengger 1889-1976) في البحث عن الكلمة التي يقول عنها سقراط: "لها القدرة على الكشف مثلما لها القدرة على الإخفاء، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعًا، كما يمكن أن يحّلالأشياء من طريق لآخر"[3]، يبحث في فهم لغز "الوجود" بوجه عام ويرى أن السبيل الأوحد إلى تحقيق ذلك هو المرور حتما عبر البحث في كينونة "الوجود"، هذا الوجود هو في حلقة هرمينوطيقية CircuLarity تشكل ركيزة للفهم كله،"وأن المثال المنهجي للموضوعية العلمية هو محض مثال ثانوي لا يلائم إلّا نطاقًا محدّدا من الإدراك"[4]، يهتم بالكتابة التاريخية التي تعني "إعادة تشكيل التاريخ لاعتماده على موارد تاريخية متداولة وتشكيلها من جديد

[1] حامد أبو زيد، النص-السلطة-الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدّار البيضاء، بيروت، 1995، ص8.

[2] السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، منشورات الإختلاف، ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص110.

[3] ديفيد كوزنرهوي، الحلقة النقدية، ص09-10.

[4] نفسه، ص13.

انطلاقًا من منظور غير تاريخي، كأن يكون فَنًّا أو إيديولوجيا أو تهكّما"[1]، وأهميتها تكمن في "أنّها الحالة الأنطولوجية المميّزة للانسان الذي يعد وجوده قائمًا على اللّوام زمانيا وتاريخيا"[2].

يؤطر التاريخ الموجود الذي عناه هيدغر ولا يخرج عنه لا النص ولا القارئ في عملية الفهم، وأن لا معرفة بلا مسبقات، وأن أنواع الفهم كلّها تفترض سلفًا إدراكا قبليا، أي فهمًا مسبقًا للكُّل، مصرًا على الأفهام [جمع فهم] المسبقة التي تؤثّر في الأبحاث والتحقيقات، لا ينبغي لها أن تستند إلى تجلّيات أو قناعات شعبيّة بل يتوجب استنباطها في ضوء الأشياء ذاتها[3].

ثم تأتي جهود هانز جورج غادامير Gadamer التي أهلته إلى أن يكون رائدا يبحث في التأويل والهرمينوطيقا مستفيدا من جهود أستاذه، مركزا على فكرة مفادها أن "الهرمينوطيقا" تقوم على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق المتشابكة بين أنماط الفهم المختلفة، وهو يؤسس إلى فكرة أكثر إكتمالًا، ناقش الحقول التأويلية، وما عرضه "هيدغر" في مجال الفهم والحلقة الهرمينوطيقية مجيبًا عن الأسئلة الكثيرة المتعلقة بطبيعة المعنى وموقعه من النصوص الأدبية، ومدى صلاحية فهم المؤوّل لمثل هذا المعنى معتقدا أن الفهم ظاهرة لسانية، وطّور فكرة تسمى التلسين Linguistieality،" وهي القابلية الذاتية لموضوع ما على أن يكون موضوعًا لسانيا، ولذلك يؤكد غادامير أنه من الضروري أن نرى الفهم الموجود في اللّغة، ويركز على الصلة بين اللّغة والفهم فاللغة لا تولّد صياغة لشيئ قد فهمناه سابقًا، كما أنّ الفهم كُلّه لساني وأنّ تلسين الفهم يعني إضفاء صِفة التجسيد على الوعي التاريخي الفّعال"[4].

وخاضت بعد ذلك النقاشات الفلسفية النظرية والتطبيق حول الهرمينوطيقا، أو علم فن التأويل[5] أو "علم التأويل" أو "نظرية التأويل" أو "التأويلية" أو "نظرية التفسير"، وغيرها مما يصلح كمعطيات

---

[1] نفسه، ص14، بتصرف، وينظر.

David Conzens Hoy, "History, historicity and Fistoiography in Peing and Time, "in Heidegger and Modern Philosophy: critical, Essay, ed Mlichel Marray (New Haven: yale unversity pres,1987), p334.

[2] نفسه، ص14-15.

[3] نفسه، ص14-15، -بتصرف.

[4] المرجع السابق، ص17- بتصرف.

[5] تيري ايغلتون، نظرية الأدب، تر: ثائر ديب، منشورات الإختلاف، وزارة الثقافة، سوريا, دمشق، 1995، ص118.

إصطلاحية تجسد جهود البحث الهرمينوطيقي في النقد وتحليل الخطاب وكذلك القراءة كلها تعني "فن امتلاك كّل الشروط الضرورية للفهم"[1].

وفي الأساس هي فكرة قديمة يعود استعمال هذا المصطلح إلى عام 1654، أما ممارسة عملية التأويل ذاتها فهي أقدم وربما بدأت في العصر الأثيني الكلاسيكي، من أجل فهم وتأويل الملاحم الهوميرية التي أصبحت لغتها َتتَمنّع عن الفهم المباشر، أم أنها تعود إلى عشرات القرون، وأنها بدأت في الإسكندرية، ثم استرجعت في عصر النهضة لكي تزدهر في عصر الرومنسية[2]، وهي نظرة دينية محضة، وقد أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل)الذي لم يعد فهمه ممكنً ا، ولذلك يربط ازدهار الهرمينوطيقا بازدهار البروتستانتية في عصر النهضة[3]، والأكيد أنها تشير إلى أصناف متعددة ومتنوعة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والتأويل والشرح والترجمة والتطبيق وغير ذلك مما يسمح بوجود فجوات عالجها بعد ذلك الرّواد مثل هيرش، شلاير ماخر، وريكور، وإنغاردن وإيزر ويورغن هابرماس وغيرهم كثير.

يرى شلاير ماخر(F.D.E Schleirmacher(1834-1768،"وهو اللاهوتي البروتستانتي الذيعارض الكاثوليكية والقَبَ الة التي لم تخرج من التقليد الموروث أو المقبول، وتطلق على التأويل الخفي للتوراة، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحّر"[4]، واهتم بتجاوز هذه النظرة التقليدية، وخضوع التأويل والفهم أيضًا للمعرفة السابقة والأطر الراكدة، وعمّم التأويل وشمل النصوص الدينية والدنيوية على السواء، ويعتبر أن النصوص الدينية "كتابات كتبها البشر من أجل البشر، ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نصّ آخر"[5].

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسات تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الإختلاف ناشرون، ط1، الدار العربية للعلوم، المغرب، 1428هـ2007م، ص17، نقلا عن:

Rainer Rochlitz, avatars de Lherménuetique, in critique Nº 510/1989; P843.

[2] نفسه, ص18, نقلا عن:

Peter Szoundi, Lherméneutique de Schleiermacher, in Poitipue,Nº 2/1970, P850.

[3] المرجع السابق, نقلا عن: Raimen Rochlitz, avatars de Lherméneutique, P850.

[4] نفسه، ص24-بتصرف-.

[5] نفسه، ص25, بتصرف، نقلا عن: Avatars de Lherméneutique, P842.

لم يعد يخضع لممارسة الهرمينوطيقا وهي تخرج من دائرة الإستخدام الديني اللّاهوتي، بل توسعت نظرته حيث منح الهرمينوطيقا ارتباطًا باللّغات الأجنبية، وأكد أننا نستعملها ونمارسها حتى في علاقتنا المباشرة، أي أثناء الكلام والحوار المباشر، والهرمينوطيقا عنده تحتل كُلّ الفضاء الممتَدّ بين المتكلم والمستمع،"لأنّ هذا الفضاء لا يسيطر عليه سوء الفهم الكلي الذي يجعل الحوار غير ممكن، ولا يسيطر فيه الفهم الكلّي الذي يجعله غير مجدٍ[1]"، وقد خطا بذلك خطوة مهمة في الهرمينوطيقا التي تعد فاصلة بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الحديثة، استطاع أن يتجاوز تفسير النصوص الفعلية والبحث عن معناها، ليسلط الضوء على عملية الفهم في حدّ ذاتها، وركز على الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها،وحّول اهتمام الهرمينوطيقا إلى القوانين والمعايير التي تضمن "الفهم المناسب" للنصوص أيًّا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس"[2].

ثم توالت الجهود النظرية والفلسفية والتطبيقية، وكلها تدور حول معنى النصّ وكيف يتم تأويله، يظهر فيلسوف الإرادة بول ريكور (Ricouer Paul 1913-2005)ليمثل مرحلة ما بعد البنيوية في مؤلفاته الضخمة مثل: "فلسفة الإرادة" Philosophie Delavolonté وكتابه "التاريخ والحقيقة" Histoire etvérité، وكتاب "صراع التأويلات" Lecomflit des interprétations، أظهر انتقالًا وتطورا في الهرمينوطيقا، من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز، تحّفظ أمام فكرة توسيع أنطولوجي للهرمينوطيقا عند من سبقه في تبني المنعرج الهرمينوطيقي مع غادامير ودريدا Derrida(1930-2004)، هذاالأخير الذي استفاد من البنيوية ولم يقبلها،وعرف بـ "التفكيك Déconstruction، وعرفت عنه التفكيكية وقال عنها: "ليست منهاجا، وليست فلسفة، وليست إيديولوجيا، فهي لا شيئ وكُلّ شيئ في الوقت ذاته، ونادى بأولية الكتابة على الكلام، وقد خالف بذلك آراء دي سوسيور والألسنيين المعاصرين، القائلين إن الكلام أسبق من الكتابة، وأن الأصوات هي أكثر بكثير من الحروف، ظل ينافح عن أفكاره في آثاره الباقية مثل كتابه "الكتابة والإختلاف" و"التشتيت"، وكتابه مفهوم 11 سبتمبر بالإشتراك مع هابرماس[3].

---

[1] نفسه، ص24-25.

[2] نفسه, ص25، بتصرف.

[3] المرجع السابق، ص31، وينظر: كوزنرهوي، الحلقة النقدية، ص28 وما بعدها.

لقد تخلصت الهرمينوطيقا من المجالات الجزئية والدراسات الثانوية (الفيلولوجية) والتفاسير اليونانية واللّاتنية، (العهد القديم والجديد)، وأصبحت نظرية عامة في الفهم والتأويل، وتؤكد في كلّ مرّة على ضرورة تحول مركزها من تعدد المضامين الفكرية وتعدد نصوصها إلى فعل التأويل وعملية الفهم والسهر على إيجاد قوانين تضبط الهرمينوطيقا.

ودون أن ننسى دلتاي Wilhelm Dilthey 1833-1911 الذي ساهم بشكل كبير أيضًا في خلاص هذه العملية النقدية، "إنّها لم تعد مجّرد علم أو فن لتأويل النّصوص وفهمها بل أصبحت الأساس المنهجي الوحيد، والمقاربة "العلمية" الفريدة التي يمكن أن تلائم علوم الفكر، كلها دون استثناء، يجب إعادة المعرفة إلى أسسها التأويلية بعد ابتعادها مسافة عنها، عندما أُخضعت لموضوعية خاطئة"[1].

لا بد من التمييز بين التفسير والتأويل، وربما كان الأول أقرب إلى العلم منه إلى الفكر، "فإما أن نُفَسّر على طريقة العالم الطبيعي وإّما أن "نؤول"على طريقة المؤرخ"[2]، وتصبح الهرمينوطيقا عند دلتاي تتمثّل في الفردانيات النفسية[3]، التي لا يمكن اختزالها في مجرد قانون فيزيائي أو أخلاقي، لأن التعبيرات الإنسانيةاللّغوية وغير اللّغوية، تجعل النفسيات مفردة وممّيزة، والفهم هو "الانتقال والتسرب إلى هذه النفسيات، إنّه العملية التيبواسطتها نعرف شيئًا نفسيّا ما عبر الرموز التي تجليه وتكشف عنه"[4]، والفهم عنده "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتائج أو الأثر الإبداعي والغاية القصوى للهرمينوطيقا هي الفهم الجديد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه"[5].

وتستمر النظرية الهرمينوطيقية تربط دوائر الفكر وتجمع شتات الفهم وتستوعب تنوع وتعدد التأويل لأن الوصول إلى ما يقوله النص ولغة النص وشكله وباطنه وسّره، تحاول بناء الموضوعيات بشكل

---

[1] هانس جورج غادامر، فن الخطابة وتأويل النصّ ونقد الإيديولوجيا، تر: نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، بيروت، لبنان 1988، ص12.

[2] بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3, بيروت، لبنان، صيف1988، ص40.

[3] نفسه، نفس الصفحة.

[4] نفسه، ص41.

[5] نفسه, ص42-44.

يجمع التفكير الإنساني بشكل كلي ومتناسب مع ما نقرأ ونؤول، وهي تواصل رأب الصدع الحاصل من تفسير النصوص وتأويلاتها وبين ما يعتقده الفرد والجماعة من أهمية للنص مكتوبًا أو غيره ليكون أديولوجية إنسانية وسمة عامة للبشر.

إننّا أمام إشكالية كبرى كانت وما تزال اشكالية العصر، وهي اشكالية المنهج في امتلاك الحقيقة بل الحقائق المتعددة إلى ما لا نهاية، والتي تجمع كل الأسباب صغيرها وكبيرها ظاهرها ومضمرها معلنها أو خفيها مقصودها أو غير مقصودها، لنرى من خلال هذا العمل الأشياء كما هي أو نقرأ ببراءة الجهل مقاصد الوجود والوجود كله من خلال ما كتب أو كّل ما نستطيع قراءته، ولذلك سيشق علينا جمع كل التفصيلات المتباينة وتلاقيها واختلافها وتعددها، وإنمّا سنستشرف أراء ونقارب مفاهيم وندعم حججًا ونشرح أفكارًا قصد تدعيم قراءتنا للمدونة.

بقيت الجهود تتكثّف حول التفسير والتأويل والنص والمؤلف والمؤّول والخطاب وغيرها، بؤرة توتر مستمرة ونقطة نقاش مفتوحة، اجتهد فيها الإنسان عبر تواجده في كل مكان وفي كل زمان، كُّل له قراءة، والقراءة للجميع، وإذا كان السّعي وراء النقد والبحث وآليات تفكيك النصّ قد أنهك النقد وأتعب النقاد، فإن الحياة ما تزال مستمرة، وسيظل فعل القراءة يتجدد رغما عنا وعنه.

إنما أوردنا حديثًا بسيطا عن بعض رواد النقد الغربي الذين أسسوا بنظرياتهم مفاهيم تتعلق بالتفسير والتأويل ليس بالقدر الكافي الذي يشكله موضوع الهرمينوطيقا ومنهجها، ولكن لنمهد لفكرة مهمة وأساسية هي "انفتاح النص على المطلق"، وكذلك "لغة الرمز" لقراءة المدّونة وتبقى هيرمينوطيقية النص تقبل الفهم المتعدد والتأويل غير المتناهي.

إنّ أيّ نص تكون فيه الكلمات أفكارا والأفكار هي تلك الكلمات، فإن مفهومه ينطوي على معنى سواء تقمص ذاته أم ذات قائله أم قارئه، إنمّا هو تعبير موجود بالفعل كما وجد الإنسان، يحمل رؤية معينة للعالم، "والعالم الذي يفتحه النصّ" شيء النصّ" غير محال إليه بالضرورة بصورة مباشرة هو ما يحتاج تأويلا ليس لأن شيء النصّ غير موجود والمهمة إيجاده والإحالة إليه، ولكن الهرمينوطيقا تفهم مستوى فتح النصّ الذي ينتجه بالمقابل إلى فتح الذات،" فعالم النصّ هو الذي يحث القارئ،

السامع،ويدفعه إلى فهمنفسه مقابل النصّ، وتطوير ذاته بالتخيّل والإنجذاب، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته المحضة"[1].

بحث الفكر العربي عن إمتلاك الحقيقة التي يقدمها الواقع مغمورة في وهم اللّغة والحقيقة التي تنتمي إلى عالم المعنى،فاجتهدوا في نظريات النصّ، الكلمة، التاريخ والحداثة،الكتابة والماهيّة، الفهم والتأويل،وهيمحاور كبرى أينعتنقاشاتها الذاكرة الإنسانيّة وأخصبت النقد وطعمت الإبداع،وحّولت النصوصالمقدسة وغير المقدسة إلى أيقونات يمكن الإجابة عن أسئلتها المتجاوزة.

ركزتالنصوص وخاطباتها في بنيتها ومضمونها لترفع الفعل الإنساني إلى المستوى الإلهي وتجنبه التناقض والإحتكام إلى اللّغة، ومن ثّمة ترميزه لتضّمينه فلسفات نظرية تلامس المثالية مما يضمن بقاءه حيًّا وفي إطار تمثيله الديني الذي يسير نحو الحقيقة بمنطق الإسقاط الشيء ورفع الحوادث إلى المطلق"[2]،ويمارس الخطاب الإنجيلي نقدية تاريخية على الحوادث المتعلقة بشخص المسيح عليه السلام وحضور الإله، حيث يجعلها تؤّول أو قابلة للتأويل، "تنتج هيرمينوطيقا من خلال الشهادة في تفسيرين: تفسير الشهادة التاريخية للمطلق وتفسير الذات بنفسها في نقدية الإلهي"[3].

إن الخطاب الإنجيلي مقارب لفهم الديني المطلق، وتبقى رسالة من الرسالات الصادقة والمنقولة عن سيدنا عيسى بن مريم، الذات التي لا تعرف الخطأ، ولكن أصابها التشتت حينما نسبت إلى الخطاب ولم تنسب إلى الله ،فَجاءت قاصرة عن فهم الوحي الذي عرفه الأنبياء أجمعين، ثم من خلال فعل الكتابة والتاريخ وما لهما من سطوة في توجيه النصّ وحتى الخطاب،وتبنى النصّ فكرة التعالي والتسامي والإنسانية والأخلاق في إشاراته ورموزه عبر الإيمان، "وبهذا تتحدد معالم الذات الإلهية في الإنجيل مع باقي "الأشياء" النص من خلال فعل "الشهادة" كنمط من التأويل يحمل اللّغة إلى الحادثة لفهم "الشيء"، وحمل الحادثة إلى اللّغة لفهم "الذات"، حيث تشكّل حلقة هرمينوطيقية بين الكلام والوحي

[1] عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، ص78، نقلا عن: Ricoeur "Lectueres III; p300.

[2] نفسه، ص82، بتصرف وينظر: Ricoeur "Virité et méthode", op. cit, P293.

[3] نفسه، ص82-83، نقلا عن: Ricoeur "Lectueres III. op. cit, p291.

والجماعة المشاهدة والمؤولة، حيث يتأسس شيء هذا الكلام من خلال ما يحمله المؤّول له من معنى وكتابة ويتأّسس بناء على هذه الكتابة فهم الذات"[1].

إن الوسيط (المؤّول) في الثقافة الغربية يحمل دلالة الديني بصورة مقاربة للنصّ الأول، لأن دوره توصيل المعنى للناس،وهو يمتلك وصف اللّغة ويمسك جماحها لأنّه أوتي ذلك من الله، والله معه يسمع ويرى، يمتلك قدرة على تبليغ الوحي (كلام الله)، وقدرته على شرحه وتبسيطه وتأويلهمّزة ضمن أحداث خرافية (هرمس) وتقتضي العظمة أن يختار من بين عباده من يكون همزة وصل بينه وبين المخلوقات، وبالتالي إختار الإله (هرمس) كوسيط لأنه الوحيد القادر على تأويل كلامه، وهو ليس بالمؤّول بالمعنى المعاصر بل هو المترجم والشارح لكلام الإله"[2]، "إنه اللّغوس Logos، الذي يتفاعل مع النصّ، هو ليس بالشخص الأسطوري فقط بل "الوسيط" الذي يظهر دائًما في تجليات حركة الإنسان العاقل[3].

نجحت الهرمينوطيقا في جعل الفيلسوف هو اللّوغوس، فانقلب الفكر اليوناني رأًسا، وحظيت بذلك الهرمينوطيقا بمكانة القادر على تفسير وتأويل النصوص الدينية، وارتبطت بفلسفة اللّغة وعلوم اللّسان واكتسبت طابًعا جديدًا ومتجددًا، واكتسحت الدراسات اللّغوية واللّسانية بحكم ترعرعها ونشأتها ضمن الإطار الديني الكنسي، تهتم دائًما بتفسير الكتاب المقدس Scriptere، أو النصوص الدينية Exegesis،منسجمةً مع العقائد الإيمانية"[4].

ولكن سرعان ما تجاوز النقد مركزية هذا اللّوغس وتحكمه البراغماتي في المؤّول وكذا النصّ، فتحدَّث ياوس،Hans Robertjauss عن الإنتاج الجمالي كونه تلقيا في المقام الأول لأن تلق معيّن لتراث الماضي هو الذي يؤدي بالمبدع إلى إنتاج عمل أدبي معين يرد به على هذا الموروث سواء بتأكيده أم بنفيه ومحاولة تجاوزه وبهذه الكيفية تتطور التجربة الأدبية وتكتسب بعدها التاريخي الخاص،درس ياوس تاريخ الأعمال الأدبية والتبدلات التي يعرفها المعنى من خلال عملية التلقي وفتح امكانية جديدة في "أفق الإنتظار"، فإذا كانت حياة العمل الأدبي لا تنجم عن وجوده في حدّ ذاته،

---

[1] المرجع السابق، ص84، بتصرف.

[2] تأليف جماعي، التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، ص214.

[3] نفسه، ص214-215.

[4] توفيق سعيد، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص92.

بل عن التفاعل الذي يتم بينه وبين الإنسانية،"إذْ لا يمكن ترتيب هذه الأعمال الأدبية في تاريخ منتظم إلّا إذا لم نكتف بإرجاع تتابعها إلى الذات المنتجة وحدها، بل وإلى الذات المستهلكة أيضًا، التاريخ الجديد يجب أن يقوم بالدرجة الأولى على علاقة التداخل بين الإنتاج والتّلقي"[1]، وناقش ايزرWolfgang Iser نفس المسألة، ثم عبر أمبرتو ايكو "رفض مركزية اللّوغوس، وإعادة إدماج الفاعل وإعادة تقييم النصّ الأدبي عبر وظيفة التحّول الإجتماعي"[2]،

ثم جاء ماركس وولّد أزمة بأطروحاته وظهر الشكلانيون، من بعده وعّرفوا العمل الأدبي شكليا ووظيفيا باعتباره نسقًا مغلقًا، متجاهلين شروط التاريخ التي تكون وراء نشأة العمل الأدبي وتلقيه، "وبنوا ما يسمى "الانزياح الشعري" القائم على التعارض الكلي بين اللّغة الشعرية واللّغة اليومية، إلى الفصل التام بين كل ما هو أدبي وبين واقع الحياة العلمية"[3]، هكذا تواصل بناء النقد من خلال محاولة الانتقال من فهم السيرورة الأدبية إلى إدراكها باعتبارها سيرورة حافلة بالصراعات بين الأجناس الأدبية، وبالتحولات الفجائية وبالثورات التي تقوم بها مدارس جديدة ضد الطرق التقليدية السائدة.

والقارئ يساهم في صنع التاريخ،عبر متتاليات فهمه وآفاق انتظاره، ضمن المعايير والقيم الإجتماعية والأدبية، وانزياحها الجمالي، ومدى تعاطيه للتجربة السابقة، وتجاوزه لها، وتحريره للوعي بتأسيس إمكانات جديدة للرؤيا والتجربة، فكلما كان "تغير الأفق" أكبر كلما إزدادت القيمة الجمالية للعمل الأدبي الجديد.

" الإنسان حر تمًاما في خصامه مع التراث كي يعيد التفكير فيه، ويؤكد التحليل الهرمينوطيقي أن الفكر مطّوقٌ بالتراث، وأن حدود التراث تفرض على الفكر إبعاد نفسه عن التحّول إلى فكر واع تمًاما بالتراث بوصفه تُراثًا، فلو كان الماضي مختلفًا عن الحاضر تمًاما،فالماضي سيحتاج لأن يكون مبهمًا تمًاما أو شفافًا تمًاما بالنسبة إلى الحاضر، ولهذا فإن عدم القدرة على قَولِ أي شيء عن الماضي

---

[1] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص158، نقلا عن:
Jauss (H.R) Paur Une esthithique de la réception, trad: Par claude Maillard, ed. gallimard, 1996,novelle edition, P43.

[2] ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط1، عمان، الأردن، 1997، ص134.

[3] نفسه، ص159-160، بتصرف.

حقًا سيوصل إلى الشيء نفسه المتمثل في القدرة على قول أي شيء عنه. وتوحي الهرمينوطيقا بأن الفكر الحاضر ما يزال ماضيا، وإن كان ذلك إلى حد معين، ويتبنى "هولدرلين Holdrlin" في ملاحظاته أن الجديد هو حقيقة القديم بقدر ما يمثل الجديد تحقيق الإمكانات التي يفرضها القديم نفسه، وتبني الموقف ذاته ميرلو بونتي Mirlo Bonty في كتابه "ظاهرية الإدراك الحسي Phenomenology of Preception، وأيده رولان بارث R.Barth في كتابه "درجة صفر الكتابة Writing Degree Zero انتقدا مفهوم الحرية السارتري الشمولي، وأكدا عدم وجود لا تناهي في الإمكانات في أية لحظة من التاريخ طالما أن الموقع التاريخي نفسه يجعل بعض الإمكانات حقيقة أكثر من غيرها، وليس هناك مصّوغٌ لاستبعاد الموقف المتوسط بين الحرية المطلقة والجبرية الثقافية المطلقة، ولا ينبغي للمرء أن يخلط بين الاشتراط الثقافي والقبول اللاوعي لمعايير عصر معين وقيمه[1].

ثمّ طَعّم دريدا Jacques Derrida، نقد الفكر "بمفهوم التفكيك" الذي "صار يحسن إرهاف الحسّ لُلَغى"[2] يعّرفه أنّه "أكثر من لغة"[3] هذا التعريف الذي لم يفهم بعد، إلّا أنّه يعني المضاعفة والتكثير، يعني أكثر النّاس اكتسابًا للغات أقربهم إلى التفكيك، فعلى الناقد الذي يبحث عن النصّ وتأويله، وفهمه وتفسيره أن يتقن اكثر من لغة لأنها تفتح لهأفاقًا لا نهائية من التنوع في المعنى المحتمل، وبهذا التعدد قد تعني "إذا ما كان في مقدورنا أن نستغني عن اللّغة، فكلما تحدثنا كلّما أحسسنا بأن هذه اللّغة لا يمكنها أن تقول كل ما كانت تنوي التعبير عنه، هذه التجربة الخاصة باللّغة هي تجربة دريدا ذاته، أو قد تعني عبارته "أكثر من لغة" أنه ينبغي علينا الإنصات إلى ما يجري داخل أي حدث لغوي بالمعنى الفضفاض للكلمة، أن نرهف السمع لكل ما يجري، حتى وإن كنّا غير معنيين بهذا المقال أو ذاك، ذلك أنّ الكلمة تقول دائًما شيئًا آخر غير ذلك الذي قالته[4]. نحن ننصت للغة أو للغات لكي نبني فهًما يقبل الجزئيات في التعبير عن الكّل وهذا غير كافي للتفكيك ومنه الفهم

---

[1] ديقد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، ص201-202.

[2] جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر:عمر مهيبل، ص164, نقلا عن: J. Derrida, psyché, invention de Laectre, Galileé; 1987, p392. وينظر: Derrida, paints de suspension Entretiens Galileé, 1992, p225

[3] نفسه، ص165، عن مذكرات بول دومان: Memoires poul de Man, Galileé, 1988, p38.

[4] المرجع السابق، ص166.

وكذلك التأويل، لذلك وقف دريدا مسائلًا هويته في مواقف معتدلة في قضايا كالتعايش (العرب واليهود), وهاجم التيارات العنصرية العرقية المتنامية في الغرب.

وبعد عراكات حاميّة بين النّقاد، وما تمخضت عنه هذه المجادلات والمعارضات والموافقات من رؤى متعددة حول موضوع الهرمينوطيقا تطّور النّقد بصورة كبيرة جدًا حتى كاد أن يعبرّ عن كل العمليات المتحكمة في عمليات الفهم والقراءة والتأويل، وقد استحق منهم روّاد صفة العالمية كما هو شأن بيرس Pierce، وكارل أوتوآبل C. Othoapel، وجوشيا رويس، وهابرماس Jurgen Habarmac هذا الأخير الذي تحول نحو نظرية الاتصال اللّسانية بوصفها أساسًا للتداولية الشموليةويؤكد أن اللّغة تمثل جانبًا واحدا من جوانب الواقع، وأن ثمة عوامل أساسية أخرى، "إذ تتشكّل الصّلة الموضوعيّة، التي يمكن من خلالها فقط استيعاب الأفعال الاجتماعية، من اللّغة والعمل والسلطة على نحو خاص"[1].

من هذا وذاك أسّست الفلسفاتُ المهتمة بالأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية ، نقدًا جديدًا يعُبر عن طموحات الإنسان غير المنتهية في البحث الدّائم عن الحقيقة، نظريات حملت لواء الجرأة والتّميز، ومثلت نضج الإنسان في التاريخ ونضج التاريخ في الإنسان، هذا الكائن الذي دّوخنفسه منذ القديم في البحث عن المنهج، بل وربما وجد المنهج قبله بكثير، يستنطق اللّغة ويغشى الواقع، يفهم معنى فيفسره وآخر فيؤولهتلك إذن جدلية قائمة مدى الزّمن.

هل وقف هؤلاء النقاد على النصّ خارجه وداخله عبر ذواتهم وخلافها؟ وهل أكملوا النّقد بهذه الفلسفات المتنوعة التي لم تدع صلة بالنصّ إلّا دعمتها وفصلتها وطبقتها ولم يبق سوى أشياء ثانوية وفتات يتآكله النّقاد وتجتره الدّراسات؟ أم أنّ لكّل أمة هرمينوطيقا، بل حق لكل فرد أن يكون لنفسه مبدأ هرمينوطيقيًا.

إذا كانت هذه الفّلسفات أقرت أن الهرمينوطيقا نشأت من الدّين وتطورت إلى أن شملت جميع مجالات الحياة الأدبيّة والنقدية والفنية، بل حتى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فإن نظرتنا لا بد أن ترقى إلى امتلاك آليات نقدية متعددة،ومناهج وأسس كثيرة نستطيع بها تجاوز ما وصل إليه النقد

[1] ديفد كوزنر هوي، الحلقة النقدية، ص178.

الغربي أو على الأقل مجاراته، وحين ذاك نؤسس لهرمينوطيقا عربية أو إسلامية تتحدى الواقع النقدي المتسارع وتزرع ابداعات كثيرة تثري التراث بالواقع، وتقرأ الواقع بالتراث.

ومن هذا المنطلق رأينا أن نقف بإيجاز على هذه الفلسفة عند بعض المفكرين العرب والمسلمين الذين وصلوا حدود العالمية في أطروحاتهم النظرية، على الأقل تجاه هذا الازدحام النقدي على باب الحقيقة، وعلى الذين قاربوا بإبداعاتهم حدّ المطلق فصارت سليلة المقدّس.

إن الاختيار صعبٌ حينما نطرق هذا الباب من التاريخ والثقافة والفكر، وما تعلق بمسائل التأويل والفهم والقراءة،دون أن نحدد هدفًا هو غاية كبيرة في نجاح هذه القراءة،وهو أن نقف على النص الصوفي خاصة ونجمع أسسًا من ثقافة أهله، لعلنا نجد ظالتنا في هذه المنظومات التي تحيط بالنصوص وتعطيها أنساقها ولعّل الاختيار سيء لأن هذا الأدب يكتنفه لإنفتاح ويتجاوز التاريخ، فلا نستطيع قراءته ولا نقدر على فهم بنيته إلا ببسط نظري يؤسس نظرتنا للمدونة "شرح مواقف النفري" فنطالب لغتنا ونشق عليها في التعبير عن تراث لا نستطيع إيجازه في هذه النصوص.

مقاربة هرمينوطيقية:

إن جاز لنا أن نطلق هذا المصطلح فإنّ ترجمته "بالتأويل" و"التأويلية" والتفسير والفهم تعترضنا كلها وعلى هذا الأساس نقول بالهرمينوطيقا في النّصوص عوض أن ندرس النصوص شكليا ولغويا فقط، وبناء على ما تقدم نطرح عرضًا يوافق اشكاليات الفهم والتأويل، والأسس التي تبني فلسفة النقد الصوفي من خلال هذه العناصر:

-يشترط معرفة الدّين الإسلامي من منابعه (القرآن والسنة)، والاطلاع على هذين المصدرين هما الحقيقة الأولى والخالدة، وقد وجب الإيمان بهما عند المتصّوف ودارس التّصّوف، لتتجلى حقيقة الإيمان المنشودوتتآلف القراءة من حيث مبدأ القداسة، وهنا يفتح باب مسائل الغيب **"الذين يؤمنون بالغيب"**[الأية2 من سورة البقرة]هو الله تعالى لأنّه لايُرى في دار الدنياوإنما تُرى آياته الدّالة عليه"[1].

[1] الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ج4، ص152

– والحديث عن الآخرة **"عالم الغيب والشّهادة"**[الأية 73 من سورة الأنعام]، واختلفوا في تفسير الغائب عن العيون والمحصّل في القلوب[1]، فظهرت التفاسير الكثيرة والتصانيف والجوامع والصحاح وغيرها كثير يُعبّر عن نضج النقد من جهة وتطّور الذهنية المفسّرة والمؤولة من جهة أخرى، وتزاحم الناس على القرأن والسّنة لأنهما نصّان كاملان لا يأتيهما الباطل،كلام الله تعالى وكلام رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم،واجتهدوا ما استطاعوا في فهم كلام الله تعالى وأحاديث نبيه عليه صلاة الله.

– والملاحظ في عناوين التفاسير يجد تعابير وأساليب توحي بقصور القراءة وعدم اكتمالها لإتساع النص وانفتاحه،فالقرآن الكريم وكذلك الحديث الشريف أقدس الإيمانيات لدى المسلمين، لذلك عبر المفسّرون بعناوينهم عن قصور اللّغة وعجز الإنسان عن الفهم الكامل. وانظر مثلًا، "بحر العلوم للسمرقندي"، "بصائر ذوي التمييز للفيروز آبادي"، "الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري" "مفاتيح الغيب للرازي"، كُلّها محاولات للبحث عن المعنى الحقيقي الذي يجب الإيمان به وتصديقه ولكن العناوين مفتوحة على المطلق كقولهم "بحر"، "عيون"، "وجوه"، "مفاتيح الغيب".

– وانظر إلى مؤلفات أخرى توحي بعمق التفسير إن اعتبرنا التأويل أعمق وأشمل، فإنها تأويلات متنوعة ومتعددة لكنها خاضعة للمصدر الأول (الدين)، ومثل هذه العناوين يدعم فكرة اللّااستقرار في المعنى والعجز وارد في الإحاطة بكل الغيب، ولكنها في الوقت ذاته مفاهيم شارحة لرؤية الإنسان وفهمه للدين ككتاب "الإشراق للسهرودي" وكذلك كتابه ""التلويحات العرشية واللّوحية" و"هياكل النّور"، و"مراتب الوجود وحقيقة كل موجود للجيلاني"، و"شق الجيب بعلم الغيب" ضمن رسائل ابن عربي، و"الفتوحات" و"شرح حديث الحقيقة للكاشاني" و"نحو القلوب للقشيري" و"لطائف الإشارات" له أيضا وغيرها كثير.

بالنظر إلى إنتاج مرحلة زمنية من التاريخ الإسلامي نجد كثيرًا من المؤلفات بهذه الشاكلة ،كلها تريد أن تبيّن طريق الدين وسبيل الهداية الأقرب والصحيح في نفس الوقت، وهي بذلك تكّون مدونة أساسية للفكر الصوفي، بلغت حدّ الغرابة أحيانًا في التنظير للعقل الخالص كرسائل "ابن مسّرة" التي

[1] المرجع السابق، نفس الصفحة.

تكشف عن شدة الوجد وحالتي الفقد والوجد والمعرفة التي هي رؤية وشطح تقوم على الوحدة بين الذات والموضوع[1].

– تعد كتابات المحاسبي (243هـ) مثل كتاب "العلم" و"رسالة العقل" و"رسالة التصوف"، وكتاب "بستان المعرفة" للحلاج (309هـ)، و"رسالة الإعتبار" عند ابن مَسَرَّة (319هـ)، هذه كتابات توحي بالوعي التاريخي الذي تطّور فيما بعد إلى تصّورات فلسفية في اللّاحقين، هذه المرحلة التاريخية الأولى قبل (ق5هـ) بدأ التصّوف مشروعًا أخلاقيًا أقرب إلى تحليل التجارب الشعورية، ويقوم على انتقاء النصوص الأخلاقية التي تدعو إلى ترك العلم[2].

– كما عالج التصّوف هذه الموضوعات الأخلاقية كالزهد مثلًا علاًجا أقرب إلى الفقه من علم الكلام وبحثوا موضوعاته مثل الصمت، الطريق، الغنى والشكر، الفقر، الرياضات، المجاهدات، ومسائل الأوراد والأوقات، وحلقات الذكر، وآداب الشيخ والمريد، في تحّول مبدئي من أعمال الجوارح إلى أعمال القلوب ومن الظاهر إلى الباطن، لا يتخلص من فعل التاريخ بالرجوع إلى التراث والآثار، وحتى الأعلام والأقطاب الحكماء ـ الأنبياء ـ وهو على درجة مهمة بالنسبة للتنظير العقلي والتحليل النفسي،" يتقدمه الحسن البصري رضي الله عنه وابن المبارك وإبراهيم النخعي الفّزاري، ومالك ابن دينار وسعيد بن المسيب"[3].

– تحّول التصوف أيضًا إلى أسلوب الحوار، السؤال والجواب، وهو نوع من الاستدلال بالمقدمات على النتائج، يحلل أهواء النّفس قبل أن تظهر المقامات والأحوال باعتبارها فضائل، وظهر التصّوف العملي وهو أقرب إلى العقل العملي منها إلى العقل النظري، يعتمد على الحجج النقلية مثل الحديث القدسي وحكايات الصوفية، ويعتمد الأمثال في التعبير عن المعاني أكثر من العبارة واللفظ.

– يتضح أن التصّوف في القرون السبعة الأولى مّر بأربع مراحل نلخصها بانتقال المعنى الديني وتوسعه مفهوميًا، لدى كثير من المجتهدين، ففي المرحلة الأخلاقية كان التصوف علًماللأخلاق

[1] من التراث الفلسفي لابن مسّرة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة, 1402-1982، ص61-73.

[2] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التَصّوف. الوعي الموضوعي، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان 2009، ج1، ص56

[3] المحاسبي، المسائل في أعمال القلوب والجوارح، عالم الكتب، القاهرة، 1969، ص91-170.

الإسلامية في القرنين الثاني والثالث، وفي المرحلة التالية تكدست هذه الأخلاقيات وانتقلت إلى المرحلة النفسية، وتحول فيها التصّوف إلى علم بواطن القلوب، وذلك في القرنين الرابع والخامس، وفي المرحلة الثالثة وهي المرحلة الفلسفية الإلهية في القرنين السادس والسابع[1].

وقد تتداخل هذه التصنيفات والنصوص الصوفية، وتعبر ُ هذه التقسيمات لا لشيء إلّا لأنها نصوص لا تقف عند قراءة واحدة ولا منهج واحد، وذلك نراه استمرارًا للتاريخ ورؤية للتراث وإعادة طرح الجديد، أو كما عبر عن ذلك ديكارت "في شكه"، أو مفهوم المقاومة فشته Fichteh، وفي ظاهريات هوسرل Hossrel، وفلسفة الحياة عند برغسون، وماكس شيلر M,cheller، في ظاهريات الحياة الوجدانية كما تناولها نيتشه Netcheh فيلسوف العدمية، ومونييه Mouniee فيلسوف الشخص، وما مثله الوعي الأوروبي عند هيجل Hegle وشموليته، وعند اليساريين أمثال فيورباخ Fiorbath، وباور Bawer, وشترنر، وشتراوس وغيرهم[2].

أما جهود علماء المسلمين كالغزالي مثلا وابن عربي وكذلك السهروردي وابن الفارض وابن السبعين وغيرهم ممن عرف معرفتهم وتحّول إلى حالهم ووقف في مقاماتهم ، أّسسوا مضامين فكرية حقها أن تُقرأ على الأقل لأنها دونت فهم الانسان في بناء تاريخه وثقافته،وفي الوقت نفسه تستقل عن التاريخ كطريق أو طريقة أو فهم عملي[3] على اعتبار التجارب الإنسانية المتعلقة بالإنسان الوجودي من جهة، ومن جهة أخرى تجارب خاصة تتصل بعصر خاص وبظروفه السياسية والاجتماعية، تصف في الوقت ذاته أحوال الأمم والشعوب وتاريخها الفكري والفلسفي والديني.

إنّ الباحث في المؤلفات الصوفية يكاد ينبهر فيما كتب، وما نقل من علم وعمل وتفسير وقراءات لا تكاد تُحصى، وما دامت كذلك فإنها لا تكفي لأنها تعبر عن فكرة كاملة وهي معرفة الله تعالى والإطلاع على الغيب لاستشراف المستقبل، هذا المستقبل الذي شغل الإنسان ونال اهتمامه في كل العصور وفي كّل الأمم، وبعض هذه المؤلفات تظهر أهمّيتها في بناء فكر الذات وتحريك الوازع الديني، الذي يتلقى الخطاب من دوافع إرادية كالمحبة مثلا، أو غير إرادية كالمشاهدات والكشوفات، تمتلك

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء،ج1، ص16.
[2] المرجع السابق، ص14، بتصرف.
[3] نفسه، ص17، بتصرف.

نقلات إبداعية مهمة مثل"الرسالة القشيرية "،أو "الإحياء" أو "الفتوحات"، كلها تجارب تعبر عن نفسها قبل أن تكون تحليلات نظّرية خالصة أو إشارات أو رموز أو تنزلات أو مواقف.

كما أنّ قراءة هذه النصوص تتطلب فهما للمعرفة الذوقية وتمييزها عن العلوم العقلية، وأن تضع في اعتبار القراءة " أن التصّوف يعتمد على الكشف والحدس والرؤية المباشرة،ولا يكتفي بعلم اليقين عند المتكلمين ولا بعين اليقين عند الفلاسفة، بل يذهب إلى حق اليقين[1]، وأن العبارة للعوام، والإشارة للخواص واللّطائف للأولياء والحقائق للأنبياء[2].

ويجب أن تميز القراءة معنى علوم الدنيا وعلوم الآخرة بين العلم بالله والعلم بأمر الله، فالعلم بالحقيقة وعلم بالشريعة مضاف إليه التقوى والخوف في أخلاق القارئ للنص، عالم بالله عارف موقن "أن العلم ما كان عليه السلف الصالح المقتفي آثارهم، والخلف التابع المقتدي بهديهم، الصحابة وأهل السّكينة والّرضا والتابعون لهم بإحسان من أهل الّزهد، العلماء ورثة الأنبياء هم الورعون في الدين، الزاهدون في الدنيا الناطقون بعلم اليقين والقدرة لا علم الرأي والهوى، الصامتون عن الشبهات والآراء وهم الأبدال في أطراف الأرض المستترون عن أعين الجمهور، لا يطيقون النظر إلى علماء الزمان ولا الاستماع إلى كلامهم[3]".

العلم عند أهل السلف علم الحال وهو علم الخبر، فالسؤال عن الخبر سؤال عن الحال[4]، ثم نشأت علوم اخرى مثل علم الكلام والجدل، وعلوم المقاييس والنّظر، والاستدلال على الحديث بأدلة الرأي والمعقول وايثار علم العقل والرأي والقياس على ظواهر القرآن والأخبار وإظهار الإشارات بالمواجيد من غير علومها ولا تفصيلها[5]، في حين أظهر القدماء علوم المواجيد وأخفوا الإشارة بالوجد لإظهار ما ينفع وإخفاء ما يضر، كانوا يسكتون عما خالف الكتاب والسُّنة مثل الكلام فيه بما يخالف الشرع من "الشطحات" وكذلك الكلام في الدين بالوسواس والخطرات دون مواجيدها، ووضع السجع في

---

[1] حسن حنفي، ص31.

[2] نفسه، ص44.

[3] نفسه, ص784، نقلا عن: قوت القلوب، لأبي طالب المكي، تح: مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1381-1961، ج1 ص353-359.

[4] نفسه، نقلا عن: قوت القلوب، ج1، ص267-274.

[5] قوت القلوب، ج1، ص267-274.

الدعاء، وإدخال القصص وأَخْذُ القرآن بالإرادة، وضرب الآيات بعضها ببعض، والتلحين في القراءة, وعدم فهم التلاوة، والنظر في النحو والتسهيل في المكاسب، وبيع المصحف أو شراؤه"[1].

إنّ هذه العلوم المتعلقة بالفهم الشرعي والتأويل نصوصه جديرة بالتنظير، وتستحق القراءة في كُلّ وقت وحين لتجدد المعاني السامية للدين والعمل وتخلص إلى التصوف الذي لا يؤخذ من القيل والقال، لكن من الجوع أي من التجربة وتْرك الدنيا والتخلي عن المألوف والمستحسن، صفاء المعاملة مع الله، والعزوف عن الدنيا، " التصّوف ترك كُلّ حظ للنّفس من الدنيا"[2].

وقد تواصلت البحوث بعدما وصلت هذه المعارف ذروتها، والتي كان لها أثر بالغ في تطور العلوم وكذلك المناهج، وأصبحت أعمال أقطاب الصوفية ومؤلفاتهم أيقونة فكرية ثرية تستصرخ الباحثين لكي يستحدثوا منها مرافئ للنقد والأدب، تساعدهم في دراسة الوعي والتاريخ، الوعي الصوفي في التاريخ، من بداية عصر النبوة وحتى القرن الّرابع الهجري، وهي مرحلة مهمة جدًا بل تعد البداية الفعلية للمعرفة الدينية عند المسلمين، ولأنها كذلك أردنا أن نقف عند أحد أعلامها وأقطابها وهو الشيخ النّفري، نقرأ تنزلاته ونطالع مواقفه ونجبرها على فتح قنوات المعنى على المألوف والعادي حتى نتمكن من فتح النصّ وتمثلاته ووصف مصنفه الموسوم "بالمواقف" كما نحاول مخاطبة التّلمساني في شروحه من خلال نصّ النفري أيضا،والله المستعان.

إن قراءة "المواقف" تستلزم منا أن نفهم فهمه وأن نكون قبل ذلك متصوفة أو على الأقل نملك أدوات تؤهلنا إلى فهم النص ودخوله، فالنص النفري يتطلب معرفة صوفية تقارب معنى التجربة عند النفري بالخطابات الموجودة في المواقف، كما يتطلب فهم المواقف ومسائلهانصوصا ومناهج خاصة أيضا.

[1] المرجع السابق، ص331-338.

[2] السلّمي، طبقات الصوفية، ص166-167.

الفصل الأول

المعرفة الصوفية والمنهج الصوفي

ـ 1 ـ المعرفة الصوفية والمنهج الصوفي

حاولنا في هذا الفصل جمع بعض الشّواهد للتعبير عن مَعاني التصوف سواء كان فلسفيا أم تاريخيا أم نفسيا، أو حتى ميتافيزقيا لنرى كيف ظهر هؤلاء الذين وصلوا إلى الفهم والتسليم هؤلاء الذين بنوا انساقاً فنية وخطابات لا متناهية، وقيدّوها باجتهادات وصلوا بها إلى فهم النفس البشرية ورغباتها في المعنى الديني والحث على السعادة الأبدية في الخلود الإلهي.

لا بد من الحديث عن هذه المفاهيم وهذه الأصول لِ نصَل البحث بما يؤهله من معان تفتح عليه مثل هذه النصوص، وتجعل قارئ الأدب الصوفييبني معها فهما صوفيا خاصًا ليتسق مع النص، ويؤسس م نهجًا خاصًا يقرأ به مثل هذه النصوص التي تعتني بالإيمانيات والإلهيات والحديث عنالدّين وطرق معرفته وفهمه.

لا بد من الإجماع على أن لغة التصّوف واصطلاحاتها خاصة ومتميزة لكي ندخل النص، ولا نضطر إلى دراسة هذه النصوص تاريخيا بالتفصيل، وإعادة قراءات في الفهم والوجود وغيرها من الموضوعات، ولكننعيدها بشكل قرائي معاصر دون أن نحملها جديدًا يشوه هذه القراءة ويكدر صفو القديم الذي ما انفك يتضح ويظهر.

هذه أصول أساسية يبني معها النص الصوفي الذي يوفّر للفكر انتاج المعنى، ويمنح اللّغة حرية التصرف في الأفكار غير المحدودة والمسافات غير المنتهية، يفتح آفاقًا جديدة دائًما في صلتنا بالله وماهيتنا، وماهية الأشياء، ويعيد النظر في الملكوت ليعرف عن الأول المعرفة الأبدية الخَلّاقة دائما.

أردنا أيضًا أن يعرف القارئ أن هذا من الأدب صعب أن يحاط به إلّا عبّر ماكتب من تصانيف ومؤلفات لها أهميتها في إنشاءو بناء نظرية لقراءة مثل هذه النصّوص الثابتة والمتجددة في نفس الوقت، لأن موضوعاتها متجددة، ومصطلحاتها كذلك، وليؤسس القارئ نسقًا فكريًا حول طبيعة هذه الموضوعات فيبني أساًسا لقراءتها.

إن مؤلفات مثل "المواقف"، للنفري، "ولطائف الأعلام" للكاشاني، "وايقاظ الهمم" لابن عجيبة المغربي وكتاب "اللّمع" للطوسي، والانسان الكامل للجيلي، ثم "جامع الأصول" للنقشبندي، ثم "المقصد الأسمى" للغزالي، ثم "الفتوحات" لابن عربي، وغيرها من كتابات الصُّوفية أغنت مفكرة النصّ الصوفي عبر تطوره، وأثمرت لغته فأصبح نوعًا أدبيًّا مملوء بالصور عن الغيب وعن الله، الشريعة

والحقيقة، الإنسان والوجود، كل ذلك يؤسس قراءة واعية، قراءة ناضجة تحاول من خلال مطالعتها استثمار المعطيات الإنسانية المبثوثة في كتب مثل "الرسالة القشيرية"، "الإسفار عن رسائل الأنوار" للجيلي، و"كشف المحجوب للهجويري" و"الأنوار القدسية" للشعراني و "رسائل المحاسبي"، وابن أبي الدنيا، وابن مسّرة، وأعمال التستري والحسن البصري وآثار ابن سبعين والتلمساني وغيرهم.

تعدّ هذه المدونات أرضية ضرورية لفهم وقراءة وتحليل الخطاب الصوفي، وعلى الرغم من التجديد الحاصل في الرؤى النقدية المعاصرة، وتعدد مشارب التحليل التقني للنصوص، إلّا أنها بقيت تعيد هي نفسها واقعنا من جديد وتبعث روح البحث الدائم عن الحقيقة، الحقيقة الواحدة فقط.

التَّصّوف عِلّم جامع لعلم الأخلاق، وعلم النّفس، والفلسفة يَعتمد على الفقه والحديث والتفسير والسيرة النّبويّة، اكتمل حيث اكتملت الحضارة العربيّة الإسلامية فكان علًما للأخلاق في القرنين الثاني والثالث ثم تحّول التصّوف إلى علم لبواطن القُلُوب في القرنين الرابع والخامس مثلذي النون المصري، والبسطامي وأصحاب الشطحات، ثم تطّور مرة أخرى في القرن السادس والسابع، مثل السّهروردي وابن الفارض وابن عربي وابن سبعين"[1]، وجاءت مرحلة أخرى مرحلة التصّوف الطرقي ينظر في الفلسفة الإلهية والتصوف العملي ثم جماعي طرقي في العهد العثماني.

وقد تستمدّ المرحلة التاريخية من أختها بعض سمات الموضوعات الأولى، حيث نرى كبار الصوفية الأخلاقيين في القرنين الثالث كالمحاسبي (ت243هـ)، والحكيم الترمذي (ت270هـ)، والخّراز (ت299هـ) والتستري (ت319هـ)[2] أثروا في من تبعهم وزودوا بأفكارهم أجيالا بعدهم.

وقد تتداخل الموضوعات وطريقة تناولها من مرحلة إلى مرحلة أيضًا "كالمحبة" عند رابعة، و"الخوف" عند الحسن البصري، و"المحبة" عند ابن الفارض وابن عربي، كما تنعكس الحقيقة المحمّدية في المراحل الأولى وخاصة الأخلاقية والنفسيّة، واستمرت المراحل تلك لتتوالد وتتكاثر الأفكارفجاء محي الدين بن عربي (ت638هـ) وجلال الدين الّرومي (ت561هـ) وعبد القادر الجيلاني (ت561) وأحمد الرفاعي (ت678هـ).

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، ص16.

[2] نفسه، ص16.

هذه الموضوعات طريقة لفهم الأشياء ظلت تتطّور باستمرار، تحمل تجارب إنسانية عامة أو خاصّة بعصر ما وفق ظروف خاصة، بمنهج مزدوج يقوم على تأويل النصّ القرآني وعلى وصف مصالح الأمة ا، له أساس نصّي من أعلى مما يوفق التأويل، له أساس واقعي حياتي من أسفل، يهتم بالإجتماع والسياسة والإقتصاد في التطّور والبحث عن الجديد، فالكلامُ دفاع عن التوحيد ضد الثنوية والتثليث والتجسيم والتشبيه، والحكمة دفاع عن وحدة الثقافة والتعبير عن الموروث بلغة الوافد ضد ازدواجية الثقافة بين متكلمين ومترجمين، وأصول الفقه، وضع منهج لاستنباط الأحكام للوقائع الجديدة، "وعلم التصّوف دفاع عن سلامة القلب ونقاء الضمير، ونوع من المقاومة السلبية ضد البذخ والترف والتكالب على الدنيا والسّعي وراء السلطة والثروة"[1]. هو محاولة بحث عن أنفع التواضع، وانفع الإخلاص، وانفع الفقر، وانفع الأعمال، وانفع الخوف، وانفع الّرجاء، وانفع العبادات، وأضمر المعاصي[2].

التَصّوف علم عملي غايته تحويل النّاس من النّظر إلى العمل عن طريق الّرياضة والمجاهدة، يهدف إلى تغيير سلوك النّاس، يتحّول فيه المنهج إلى منهج حياة، "منهج صاعد يقوم على التأويل من "أول" أي رجع إلى المصدر الأول، وهو علم ذوقي يعتمد على التجربة والمشاهدة العيانية، ويتجلى الذّوق في الحدس المباشر في الكشف والمكاشفة، في العلم اللّدني الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعب ولا نصب، هو علم يقيني "حق اليقين"،وفتح آفاق الشعور والوجدان وتحليل الخبرات الحية وعالم الباطن، الذوق، والقلب، والّروح والخاطر[3].

التصوف علم باطني، لأن الظاهر مجّرد علامات على معان باطنية، والصوفية يعكفون على ذلك ويحّولون منطق الاشتباه عند الأصوليين إلى منطق محكم للّغة على الإطلاق، ثم التحّول من اللغة إلى الوجود.

وهو أيضا علم حركي غير ثابت ينقل الصوفي من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، "ينتقل من التنزيل إلى التأويل، ومن التأويل إلى التنزيل، من الخارج إلى الدّاخل، ومن الدّاخل إلى الخارج، من الآنا إلى الآخر ومن الآخر إلى الأنا، من الله إلى العالم والحلول فيه، ومن العالم إلى الله في الإتحاد،

[1] المرجع السابق ، ص21.

[2] نفسه، ص24-25، وينظر:أحمد بن عاصم الأنطاكي، طبقات الصوفية، ص138- 145.

[3] نفسه، ص26، بتصرف.

والتوحيد حركة من وحدة الذات إلى وحدة الشُّهود إلى وحدة الوجود، " ردّ فعل على التصّور الثابت لله تعالى في نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء عند المتكلمين، والمقامات والأحوال في ارتقاء مستمِّر من التوبة إلى الفناء[1].

ويبدع عالما متخَّيلًا خلَاقا بديلًا عن الواقع المزري، فالخيال ميسور خلقه، يسهل اتباعه، في صنع حقيقة روحية، عالم الأقطاب والأبدال، وعالم الأرواح المتآلف، عالم الملأ الأعلى، هناك التقى بالتجربة الإبداعية لفنون القول، من شعر ثم نثر ثم قصة.

هو علم إنساني يبدأ في رحلة أبدية عن الإنسان الكامل، الإنسان الأخلاقي، لا فرق بين مقامات الزهد والشكر والصمت في التصّوف وبين كتب الزهد والشكر والصمت في الحديث، "هو الحديث الصوفي أو تصّوف الحديث"[2].

يجمع بين أعمال الجوارح وأعمال القلوب، بين العبادات والمعاملات، وتظهر المقامات مقاربة من النص القرأني والحديث، وأسئلة مستمرة، تحول الأعمال وتنقلها من الخارج إلى الدّاخل، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى إدخال السرور على النّفس، ومن العمل في العلن إلى العمل في الخفاء، ويقوم على التخويف في التوهم، أو إزالة الخوف بالشكر وتكفير الذنوب، وتجريد القلب كاعتقاد الإيمان ومجانبة الكفر، واعتقاد السّنة ومجانبة البدعة، اعتقاد الطاعة ومجانبة المعصية، اعتقاد التواضع ونفي الكبر، اعتقاد الجنة ونفي العُجب، وأفعال القلوب هيالمحبة والكراهيّة والخوف والأمن، والحذر والثقة والعزة والسلامة...والصمت والتسليم لله، ومعرفة النّفس والحذر من الغفلة والنسيان، والنظر إلى الحرام، والوفاء بالنذور والتمسك بالعهد[3].

هو طريق لتأديب المُريد على حسن الاستماع وحسن الفهم ثم على العمل، والتفويض بالتوكل والرّضا والايمان بالقضاء، والحرص على الورع، والتقشف في المطاعم والملابس واتقاء الشُّبَهات، وعدم التعاون على الإثم والعدوان، والجوع، يعتني بالرياضة وتهذيب النفس والتخلي عن آفاتها، تجمع بين الطب وعلم النفس، بين إصلاح البدن وعلاج الرّوح، بين سلطان الشهوة وسلطان المعرفة، والقلب

[1] نفسه، ص27.

[2] المرجع السابق، ص52.

[3] نفسه، ص34، بتصرف.

أميرها يشرق عليها من أنوار تصقله، الجوارح أمانة، وتهذيبها بالصوم، وبالمجاهدة تمنع النفس من الحلال، حتى يتجلى الله بعهده "ألست بربكم" وحملوا بذلك نور التوحيد[1].

يعتمد الفضائل مثل التقوى، والقناعة والتواضع، واحراز الخير، وتجنب البخل والعجب والكبر، يحث على العزلة والسرور بمصائب الدّنيا،تفقد سرائر القلوب، وأعمال البرّ ، وطهارة النّفس، وخشوع القلب مع الأبدان ورعاية الجوارح، والنيّة بالعمل والذكر باللّسان والقلب، والانابة من الأثام والتدبّر عند قراءة القرآن والابتعاد عن الشبهات، ولزوم شكر الله.

تبنى المعرفة الصوفية على أصول منها، التمسك بالكتاب، والإقتداء بالسُّنة، أكل الحلال، كف الأذى اجتناب الآثام، التوبة وأداء الحقوق، وهي تجمع بين الشريعة والأخلاق، كما أنّ للشعائر وجهان ظاهر وباطن"، وهو علم لإصلاح القلوب، وإفرادها لله تعالى عما سواه، كالفقه في إصلاح العمل، وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام كأصول لتحقيق المعتقدات بالبرهان، وتحلية الايمان بالايقان، وكالطبّ لحفظ الأبدان، وكالنّحو للّسان، إلى غير ذلك فافهم"[2].

فكرة التصّوف وليدة العجز الحاصل لدى العلم، أساسه المشكلات التي أرقت الإنسان في المعرفة " حتى عندما تحّل جميع المشكلات العقلية، والشرعية والدينية، والعلمية، أو عندما تحل جميع المشكلات بواسطة العقل والشرع والعلم، هذا الذي لم يحل (لا يحل)، هذا الذي لم يعرف (لا يعرف)، هذا الذي لم يقل (لا يقال) هو ما يولّدالاتجاه نحو الصوفية"[3].

اعتبر الباطن قانوناً إلهيًّا دينيا وحجة دنيوية يجب أن يرجع إليه دائما "وكل من أشكل عليه أصل من أصول الدين وفروعه وحقوقه وحقائقه وحدوده وأحكامه ظاهرا وباطنا فلا بد له من الرجوع إلى هؤلاء الأصناف الثلاثة: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية، وكّل صنف من هؤلاء مترسم بنوع

[1] نفسه، ص34-35، بتصرف.

[2] زروق الفاسي، (أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى) قواعد التّصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت2005، ص26.

[3] أدونيس (أحمد سعيد)، الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط2، بيروت، 1995، ص128.

من العلم والعمل والحقيقة والحال ولكل صنف منهم في معناه علم وعمل، ومقام ومقال، وفهم، ومكان، وفقه، وبيان علمه من علمه وبيان جهله من جهله"[1].

تأسس هذا القانون وفق ما جات به السُّنة وأثَر عن السلف لا مبدلين ولا مغيرين، موحدين توحيدًا ليس فيه شائبة ولا له سائبة، تام الأصول تمام الدين الحنيف، يقول الجريري: رحمه الله " من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلّت به قدم الغرور في مهواة من التَّلف، يريد بذلك: أنّ من لجأ إلى التقليد، ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة، ووقع في أسر الهلاك، ومن تأمل ألفاظهم وتَصَفَّح كلامهم وجد في مجموع أقاويلهم و متفرقاتهم ما يوثُق بتأمُّله بأن القَوم لم يقصروا في التحقق عن شأو (غاية) ، ولم يعجزوا في الطلب على تقصير[2].

شَرْطُ صِحَّةالكرامة هو تطبيق الشّريعة، أوامرها ونواهيها، "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى ترتّع في الهواء فلا تغتروا به حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وآداء الشريعة"[3] والمعنى أن القيام بأعمال الواجبات والسنن والمستحبات والمندوبات والمداومة عليها كاملة يُحَسِنُ من تنمية المعرفة الذوقية لتصور العالم وتخيل الوجود، على عكس من قام بالواجبات وترك مصادر الخير الأخرى فإنّه يقصر جُهْدَه ويطول بحثه عن السّعادة ولن يجدها، لأن تمام العمل بالشرع هو تمام صورة الوجود والانسان الكامل، الإنسان الأخلاقي، الذي يزيد على الأعمال المكتوبة خصال الذكر، والإيمان والقناعة والعبرة والاعتبار، التفكر والتوكل، الرّضا بالقضاء، الصدق والشكر، الصبّر والتوبة، الإخلاص، معاداة الشيطان وأوليائه، العمل بالحجة، الاستعداد للموت، عدم الركون إلى الهوى، صفوة وسلامة القلب، ترك الغُلو، ترك المدح، حرس السمع والبصر والفؤاد، التفقه على مقدار، ومن ثمة يخرج العبد المسترشد من الظلمات إلى النّور من الجهل إلى العلم، ومن الشك إلى اليقين[4].

---

[1] السراج الطوسي (أبو ناصر عبد الله بن علي)، اللّمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، 1960، ص11.

[2] القشيري(أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري)، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصرية،ط1، صيدا، بيروت، 1432-2011، ص41.

[3] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص9، وينظر: المحاسبي، الرسائل، عالم الكتب، القاهرة، 1969،ص90-161.

[4] نفسه، ج2،ص10، بتصرف.

والسَّعي في طلب الطريق سهل لمن اختاره الله لولايته واصطفاه لحكمته، فالله تعالى يعلم أين يضع رسالته في خلقه ومخلوقاته، ومن استجاب لداعي الله وقال أسلمت وعمل باجتهاد ومثابرة تجاوز هذه الحدود الشرعية إلى حدود أكثر رضا وأرحب قبولا، لكنها لا تكون كذلك إلا بتمام الأولى، لذلك قد يشعر العبد مثلا إذا قدم صدقة بين يدي الله تعالى بالغبطة والسرور ذاته بدلا من غشاوة عمى الرياء أو الظهور أوالشهرة.

السعي إلى تكفير الذنوب وتكميل الفرائض وصولًا إلى شكر المنّعم وتجريد القلوب وعمارتها، والهموم قِصر العمر ألّا يكفي للطاعات، والخشية من الغفلة عن الله تعالى، وتخفيف الحساب"[1] والشعائر في هذا الاتجاه ظاهرة وباطنة وليست في المكان بل في الزمان، ليست على الأرض بل في النّفس، من أعمال الجوارح إلى أعمال القلوب لذلك "فالمعرفة قلبية، يَهْجُم عليها وتهجم عليه. هي قصد متبادل، لا يعتريها الشّك مع أن الشّك بداية اليقين"[2]، والعلم أيضا هو علم القلوب، ومعرفة الخواطر التي تطرأ على النفس لأن غاية الطريق هو التوحيد بأشكاله[3]، وحدة الذات، وحدة الشهود ووحدة الوجود، وهي مراتب لعلم اليقين، وعين اليقين وحق اليقين[4]، وتتحقق وحدة الذات على ثلاثة مستويات: الذات المعرفية التي تضّم مجموع وسائل المعرفة من قلبي وحسي وعقلي وخبري.

لا فرق بين الوعي المعرفي والوعي الخلقي، فالعقل والعلم والتعليم من الفضائل، وأشرفها السياسات سياسة الأتقياء، وسياسة الخلفاء والولاة والسلاطين وسياسة العلماء والحكمة، وسياسة الُوعاظ والفقهاء[5].

وعلوم الذّوق والكشف من ضمن العلوم، وهي القادرة على توحيد الذات العارفة والجمع بين المعارف الحسية والعقلية والقلبية والتاريخية،"والوارد كل ما يرد على القلب من المعاني من غير تكلف

[1] نفسه، ج2، ص8.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، تح: آرثر يوحنا آربري، دار المثنى، بغداد، 1934، موقف قلوب العارفين، ص120.

[3] حسن حنفي،من الفناء إلى البقاء، ج2، ص778، وينظر: السّلمي، طبقات الصوفية، ص351.

[4] نفسه، ج2، ص779، ينظر طبقات الصوفية، ص352.

[5] الحلاج (الحسين بن منصور الحلاج)، الأعمال الكاملة، إعداد: قاسم محمد عباس، رياض الريسللكتب والنشر، ط1، بيروت، 2002، ص105.

ولا تعّمد[1] والبارقة وارد من الجانب الأقصى ينطفئ بسرعة، وهو أول علامة الكشف، واللّائح النوري يدعو إلى الدخول في حضرة القرب، والخطرة بارقة تلوح وتروح داعية العبد إلى ربه، والخاطر ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد الذي يرد لا دخل للعبد فيه، ربّاني بالقوة والتَّسلط، وملكي وهو الباعث على مندوب أو فرض، كل ما فيه صلاح، ويسّمى أيضًا إلهام. ونفساني وهو ما فيه حظّ النّفس، وهو الهاجس وشيطاني يدعو إلى مخالفة الحق وهو الوسواس"[2].

البرق في الأحوال أول ما يبدو من أنوار التّجليات.وفي البدايات لمع نور الثَّنِيَة. وفي الولايات أول ما تنفصل به قوى النفس، وفي العلامات أول ما يلمع من التجليات، ومن الأخلاق أول ما يبدو في القلب من نور التجلي، وفي الأودية أول ما يبدو في القلب من نور القدس، وفي الولايات أول ما يبدو في مقام السّر، وفي النهايات أول بارق جَمُع الأُحدّي الموروث للفناء في الذات[3].

والبصيرة قوة القلب المستنير بنور القدس، يعرف بها حقائق الأشياء، واللّب والعقل المنّور بنور القدس الخالي من الأوهام والتخيلات[4].ولبّ اللّب مادة النور الإلهي القدسي الذي يتأيد به العقل، والمطالعة توقيعات الحق للعارفين، والمطلع مقام شهود المتكلم[5]. واللّوامع أنوار ساطعة تلمع لأهل البدايات[6]، والواقعة ما يرد على القلب من عالم الغيب بأي طريق، واللّائحة هي ما يلوح من نور التجلي، وهي أيضا البارقة أو الخاطرة[7]. والمحاضرة حضور القلب مع الحق في الاستفاضة من أسمائه، والمجاذاة حضوره مع وجهه بمراقبة ذهوله عّما سواه حتى لا يرى غيره. والمحادثة خطاب الحق للعبد من صورة عالم الملك. والمدد الوجودي وصول كل محتاج ممكن في وجوده على الولاء كي ينال البقاء.

---

[1] الكاشاني (كمال الدين عبد الرزاق)، إصطلاحات الصوفية، تح: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981، ص46-47، وينظر: لطائف الاعلام، ج2، ص703.

[2] نفسه، ص158-159.

[3] المجددي الخالدي (ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمان الكمشخانوي النقشبندي)،جامع الأصول في الأولياء، تح: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423-2002، ج3، ص176-177.

[4] الكاشاني، إصطلاحات الصوفية، ص158-159، وينظر: لطائف الاعلام، ج2، ص365.

[5] نفسه،ص86.

[6] نفسه، ص74.

[7] نفسه، ص72.

والدّهش بهدلة أي حيرة تأخذ العبد فجأة. وهي على درجات دهش الأدنى للأعلى، والأبعد للأقرب[1]. وتقع للسالك واقعات ورؤى ومشاَهَداتٍ تظهر الواقعات للسالك بين النوم واليقظة وتتشكّل في صور الحيوانات والحشرات. " وللسلوك أقسام وللّسير أرباب طريق السائرين إلى الله ذوي النفوس الرضية والعقول الذكيّة والفطرة الصِّديقيّة. والتوصل إلى الحقيقة بالجلاء والرّياضات والأخلاق، والأحوال الربانية والخواطر يقطع فيها الصوفي كل سبب بينه وبين العرش إلى الثرىحتى يكون اللهُ هو المراد لا غيره، وإيثار الله على كل شيء سواه[2] ، فالأولوية للفعل الإلهي في حالتي السّكن والحركة، تركه أو الارتكان إليه.الثقة بالله هي العلم بأنّه الله أعلم به وبمصالحه وبنفسه[3].

الدّعاء حقيقة إيمانية، وهو مصدر العلمالذي تسأل الملائكة عنه معه سراج الأزل، ونور الديمومةوصدق الصمدانية، وجنس الربوبية[4]، والدّعاء قول لا فعل حتى ولو صدر عن صوفي، ولا يتحول إلى شيء في العالم إلا من خلال الفعل. ولا يطلب إلى الله، ويمتحن الله عبده بعطايا الدّنيا ثم بعطايا الآخرة. فإن لم ينخدع بها فتح عليه العطايا الإلهية[5].

الإتصال بالله عن طريق القرآن، عن طريق الرّسول صلى الله عليه وَسلّم عن طريق أركان الإسلام فيتحول إلى علم ثم عمل فيكشف السّر[6]، وإقامة التوحيد بفعل الرضا، والنظر في باطن الأرض أكثر مما على سطحها، والعبرة بالآخرة أكثر، وطلب الفضيلة وكمال النفس أوجب، "والانسان التام هو الجامع لكل الفضائل دون الرذائل، وهو الملك والرئيس الكامل،[7] ومن عاش عمره كلّه وكلاُهُ الله إلا كلمة واحدة فقد خَسر كل شيئ"[8].

وقد بنى المتصوفة المتحققة في حقائقهم علمهم على أركان أربعة:

1 – معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله.

---

[1] نفسه، ج2، ص625.

[2] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص784-785.

[3] نفسه، نفس الصفحة.

[4] السلمي، طبقات الصوفية، ص246، وينظر: حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ص784-785.

[5] حسن حنفي،من الفناء إلى البقاء، ج2، ص187.

[6] التستري، أقوال التستري، مكتبة الشباب، القاهرة، (دت)، ج2، ص207.

[7] نفسه، نفس الصفحة.

[8] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص791.

2- معرفة النفوس وشرورها ودواعيها.

3- معرفة وساوس العدو ومكائده وخصاله.

4- معرفة الدنيا وغرورها وتفتينها وتلوينها وكيفية الإحتراز منها.

" حينئذٍ ألزموا أنفسهم بعد توطئة هذه الأبنية، دوام المجاهدة وشدّة المكابدة وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات، ومفارقة الّراحات، والَتلَذُّذ بما أيدوا من المطالعات، وصيانة ما خصوا به من الكرامات، لا عن المعاملات انقطعوا ولا إلى التأويلات ركنوا، رغبوا عن العلائق ورفضوا العوائق، اقتدوا بالمهاجرين والأنصار وفارقوا العروض والعقار، وآثروا البذل والإيثار، وهربوا بدينهم إلى الجبال والقِفار إحترازًا من موامقة الأبصار أن يومي إليه بالأصابع، ويشار لما أنسوا به من التحف والأنوار، فهم الأنقياء الأخفياء، والغرباء النجباء صحت عقيدتهم فسلمت سريرتهم"[1].

"علم من علوم الشريعة الحادثة في الملّة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عن سلف الأمّة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والّزهد فيما يُقبِلُ عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والّسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، إختص المقبلون على العبادة بإسم الصوفية والمتصوفة، فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم"[2]، وطريق أصلها محاسبة النّفس وتلّمس الارتقاء في طريق الله تعالى دون تراجع ولا فتور، يحاسب المريد نفسه، في كل مرة ويربيها على فهم الموضوعات والنظر إليها كلها من منظور ديني.

وهي أن العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا من أهم الموضوعات التي تكلم عنها المتصوفة كغيرهم من الفلاسفة والعلماء والمتكلمين، وهذا لا يعني أن موضوعها تمّت وتعريفاتها حدّدت، فإلى الأبد تبقى من أسرار الغيب، والإنسان يحاول البحث عنها

[1] الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة، 1938، ج1، ص24.

[2] ابن خلدون(عبد الرحمان بن محمد)، المقدمة، تح: درويش الجودي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423-2002، ص102.

لا ليعرف مصدرها لأنّ مصدرها معلوم وهو الله تعالى، ولكن ليفهم عنها خطابها وينقل عنها لغتها وفنونها ليصل إلى النموذج الكامل للنّفس البشرية.

ولعلها مهمة أكثر عند المتصوفة لأنها خلّاقة للمعاني ومرفأ للتنزلات وموطن الانفعالات ومسكن التنّزلات ومستودع المعارف والإشراقات، وقد نتحدث عن بعض معانيها لما لها من علاقة وطيدة مع مواقف النّفري وتنزلاته، "حيث تمثل القوى الفاعلة للأفهام لحظة الوعي بالذات وبالعالم وقد يصعب تعريفها بمفردها نظًرا لأنها علاقة بين النفس والبدن و بين النفس والّروح، بين النفس والقلب، بين النفس والعقل، بين النفس والعالم"[1].

وقد بنى المتصوفة تعريفهم للنفس بمدى توغلها في البدن، وأقرب تجلياتها هو القلب، لذلك جاءت علومهم قلبية قبلًا، ثم بحثوا في تجلياتها التي تعكس تواجدها، ووجودهافي المواقف والتنزلات والمخاطبات والفتوحات والإشارات والأنوار والمشاهدات، واللّمع والكشوفات، ثم طلبوا أدلتها وآلياتها فتجاوزوا العقل إلى عالم الباطن.

والعلاقة الأكثر شُيوًعا هي علاقة النفس بالروح،" كلاهما مخلوقان بالّرغم من أن للنفس رأيا وللروح رأيً ا النفس جزء من ألف جزءمن الروح وربما أقله النفس ومع ذلك هما متمايزتان: النّفس غير الّروح والّروح غير النّفس. مع ذلك هما شريكان، النّفس للدنيا، والّروح للآخرة.وعلاقة النّفس بالروح مثل علاقة الظاهر بالباطن"[2]. وإذا كانت النفس هي الباطن فربما لقربها من البَدن وبعد الّروح عنها. النّفستخالف، والّروح تطيع، فالنفس مرتبطة بالإرادة في حين أن الّروح أقرب إلى التعالي[3].

النَّفس هيكل نور، وعلة ذاتها، "هي الرقيقة اللّطيفة الروحانية التي في جسم الإنسان، هي الواسطة بين القلب والبدن وهي الشجرة الزيتونية في القرآن"[4]، وتطلق أيضًا على الواسطة اللّطيفة بين الشيئين كالمدد الواصل من الحق إلى العبد،[5] سمّيت كذلك لترويح المتنفسّ... لها مستويات مثل درجات

---

[1]حسن حنفي، ج2، ص174.

[2]الجيلي (عبد الكريم) ، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: الشيخ عاصم إبراهيم الكيالي، مكتبة البابي الجيلي، مصر، 1970، ج2، ص36-43.

[3]حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص176.

[4]نفسه، ص173.

[5]الكاشاني، إصطلاحات الصوفية، ص150-151.

الوقت. الأول الكظم وهو متعلّق بالعلم تنعش بالأسف والحزن ووحشة الإستتار.وهي ظلمة. والثاني نفس التجلّي. وهو نغس مسرور مملوء بنور الوجود، شاخص إلى مقام السّر. والثالث نفس مطهر بماء القدس قائم بإشارات الأزل. الأول للمريد سراْج، والثّاني معراج، والثالث تاج"[1]، "وبصورة مجازية خلق الله بن آدم من أربعة أشياء: الحياة، والّروح، والنور، والطين. النور هو النّفس أو حياة النّفس، والّروح حياة الروح بالتسبيح والتهليل والتمجيد والتحميد، وبالذّكر تصير النفس أو الروح روحانيا أي إنسانيا، الطين مادة الّروح والّروح ليس بمادة، والحياة جمع بينهما"[2].

ويبدو أن الصوفية اهتموا بأصل الأفعال فبحثوا مثل هذهالموضوعات، لأن المفاهيم المتعلقة بالفهم الديني تحيل إليها، وهو حديث شيق أبدع فيه أصحابه، وأصابوا بأشعارهم ومواقفهم وابداعاتهمقمة التعبير الأدبي الراقي الذي اتّسم بالفناء في الله وطلبه المُستَمِر وأخذ معنى الّروح مقارباً لمعنى النفس لكنها: "متصل النفس من الاجساد اللّطيفة، وهي جملة الحواس الداخلية والخارجية، وتعادل الإنسان الروح أو القلب محل الفضائل، والنّفس محل الرذائل، الروح هي الحياة في الغالب ما دامت في البدن، الانسان حي بالحياة، "والّروح مودعة في القلب، ترقى في النّدم، تفارق ثم تعود، والإنسان مجموع الاثنين، والبحث والحشر لهما معًا وكذلك الثواب والعقاب، والّروح مخلوقة وليست قديمة "[3].

لا يفرّق الحكماء بين الّروح "والقلب، ويسمونها النّفس الناطقة، وإذا كان المقصود بالّروح المعنى العضوي، الحرارة واللّموالبخار والنفس فإنه يكون في المعنى السفلي، وإذا كان المقصود الّروح الذي نفخ في آدم وعيسى عليهما السلام فإنّه المعنى العلوي"[4]، وفي الأول تشارك جميع الحيوانات والثاني من الله، سوَّى به المادة، ويشتعل بالنفخ، وهو معنى أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته، "الّروح هو اللطيف المركب من الجسد الكثيب، هو جسم لطيف سارٍ في جميع أجزاء البدن، وهو التصّور العضوي ، هو واحد والأبدان كثيرة"[5].

---

[1] نفسه، ص218.

[2] نفسه، ص218-219.

[3] القشيري، الرسالة القشيرية، ص45.

[4] المحاسبي، الرسائل، ص135-139-146.

[5] ابن عربي (محي الدين)، الرسائل لإيضاح المسائل، اعتنى بها الشيخ عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004، ص96.

وقد يتضخم الّروح إلى الحد الأقصى، ويصبح الّروح الأعظم والأقدم والأول والآخر، هو العقل الأول والّروح الأوحد هو الّروح الأعظم، والّروح المضاف هي النفس الكلية، واللّوح المحفوظ، روح العالم ، أي الّروح بالنسبة للعالم مثل الّروح للجسد"[1].

" والّروح الإلقاء هو جبريل الملقي على القلوب علم الغيوب، ويطلق أيضًا على القرآن، روح الإلقاء هو الملقي إلى القلب من علم الغيبإلى المضمون"[2]، والّروح الخيالي له خواص ثلاث: أنّه طينة العالم السفلي الكثيف الثماني، إِذْ صَفِي ورقَّ هُذِب وصار موازيا للمعاني العقلية، والحاجة إليه لظبط المعارف العقلية.

" الّروح هو محّل المحبة والقلب محل المعارف، ولسان السِّر هو المالك وليس الّروح أو العقل أو النّفس وليس العبد، فالأعلى هو الذي يعزُّ ويُذِلُّ، السّر عليه إشراف"[3]، "السِّر ألطف من الّروح والّروح أشرف من القلب، وتعتق الأسرار عن رق الأغيار من الآثار، الّسر مضمون ومكتوب بين العبد والّرب في الأحوال السِّر بكر لم يفضه داهم، وصدور الأحرار قيود الأسرار، وسّر السِّر لا يطلّع عليه إلّا الحق"[4].

والهّمة في الُّروح ولها ثلاث معان: الهوى، الجهل الغريزي، ودعوى حركة أو سكون، والّروح لا شأن له بالبدن بل بالتنزيل والأعلامفهو حامل الوحي، مهمته الزجر والتحذير في حين أن المعرفة سكينة واطمئنان، وقد يعني الروح، روح المجذوبين ومقاماتهم[5].

"ومن معاني الروح سريان في الجسد بنعت الفيض، يدرك لذة مباشرة الفعل، تتجلى فيه الصفّات والذات، استعداد للمعرفة بنعت الكمال في الّروح يسمع خطاب الحق، ويدرك لذة الخطاب، يتسم بالهيبة ويدرك مستويات الحق،يتجلى في العام والخاص، وهو قادر على المعاينة والدخول في الملكوت

[1] الكاشاني، مصطلاحات الصوفية، ص151-152.

[2] الغزالي (أبو حامد)، مشكاة الأنوار،القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، دت، ص216-217.

[3] التستري،اللطائف الإيمانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427-2006، ص215.

[4] القشيري، الرسالة القشيرية، ص45.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص568-570.

وعالم الصورة، متصّل بالعقل ويدرك نوره، يؤمن بالغيب ويحد بالفطرة، ويرقى مراتب الكمال، يرى مقام العشق والمعرفة وهو مقام ظهور الأنوار، أنوار القدم والبقاء، الروح يعلو ويهبط"[1].

الأرواح بنورها مشرقة من شاهدها دلته على مصدر نورها، وإذا صفت الأرواح أثرت على الهياكل أنوار الموافقات، وإذا تمكنت الأرواح في السّر نطقت الجوارح بالبر، "الّروح هو الذي يوجه الفعل، وهي مزرعة الخير لأنها معدن الرحمة، مطبوعة بإرادة الخير، العقل يدبر الّروح يقود القلب مع تدخل الإرادة الإلهية كما يقول الأشاعرة"[2].

وهي من الأفراح تعلو إلى محل الفرح للمشاهدة، وإذا قوى الّروح جانس العقل، وتواترت الأنوار، وصارت الهياكل نورانية بأنوارها فكانت من لطائف الأحوال وظريف المشاهدات ولوامع الإشارات ومفاتيح الوقفات والتنزلات والمخاطبات.

[1] نفسه، ص232-275- 316.

[2] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص181.

-2- الَمقَامَاتُ والأحوال:

مصطلحين مهمين في عالم النُّصوص الصوفية، تبدو الحاجة إلى الحديث عنهما ملحة لأن مقام الوقفة تخطى المقامات والأحوال، وقد وصل تمام المعاني في بعض مواقفه. والواجب على الواقف مع النفري أن يعرف ما هي هذه المقامات والأحوال التي يمكن أن تساعدنا إن فهمناها على حلّ وتفسير مواقفه وتفسر لنا كيف تجاوز النفري هذا الحدّ الكمي المعتبر من المعرفة الموجودة قبل الوقفةأو أثنائها والتي تعدت المعنى الإصطلاحي للألفاظ إلى حقائق ومَعاني كشفية مودعة في القلوب تجارب ذاتية، وحقائق موضوعية شعورية[1].

المقامات مكاسب وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعًا على المقام من معاملات ومجاهدات ورياضات "المقام هو استيفاء حقوق المراسم وإلّا لم يرتق إلى المقام الذي بعده، فعلاقة المقامات بعضها بالبعض هي علاقة تَرقٍ قد تكون بلا أسماء بل مجرد ترقّ في عشرة مقامات، من المشاهدة الأولية إلى الأحدية إلى الأقربيّةالبصرية إلى العلمية إلى الفاعلية إلى الملكية إلى الحياتية إلى المحبوبية إلى مراقبة التوحيد الشُّهودي"[2].

لقد ارتقى في تنزلاته فوق اللّغة الإعتيادية لدى الصوفية، وأن إكمال الشرع (حقوق المراسم) واجب كلّه وليس فيه تجزئة، مفهوم كلّي لتطبيق تعاليم الدين، والنّظر والتّمعن ليس في الأفعال فقط وإنما في صاحب الأفعال. الرغبة الملحة في الجلوس بفضاء رحب واسع يغني عن النظرة التعليمية للفقه أو لغيره من لغات الفنون الأدبية، ومن خلال هذه المقامات يعرف السالك طريق الهداية ويفهم طوارئ النفس واحدثيات الّروح ويترجم ما حصل أثناء ومضات التلقي ونشأة الخطاب.

قد يتقارب معنى المقام والحال "فبعض المقامات أحوالًا، وبعض الأحوال مقامات، فالّرضا عند الخرسانيين وهو في نهاية التوكّل، وهو حال عند العراقيين"[3]، ويمكن أن نجمع بين الرأيين، في البداية مقام مكتَسَبٌ وفي النهاية حال موهوب[4].

---

[1] القشيري، الرسالة القشيرية، ص31.

[2] المجددي الخالدي، جامع الأصول، ج3، ص83.

[3] نفسه، ج3، ص286.

[4] القشيري، الرسالة القشيرية، ص89.

ومهما يكن فإن النّفري عَبَّر عن هذه المقامات وهذه الأحوال وهو يشرح المعنى وينقل الخطاب من وحيه المفرط في الإبداع، حيث تصعب قراءته لأن الكون موقف والوسوسة موقف وهيأة الوقفة أو الموقف عبادة النّفس[1]، وحصّلت جميع هذه الأحوال والمقامات لأنها مواقف لله أكثر منها مواقف للإنسان مثل "قد جاء وقتي، "أنت معنى الكون"، فالحضور الإلهي طاغ على الحضور الإنساني في المواقف خاصة. لأن بعض العناوين تدل على الحال أو المقام في أغلب الأحيان.

يقول مثلا: "النطق والصمت يا عبد رمزت الرموز فانتهت إلي، وأخصمتُ الفواصح فانتهت إلَيّ "[2].

وقد سُمِّي الحال حالًا لتحّوله، والمقام مقامًا لثبوته وقد يتحولان مثل المراقبة والمحاسبة فهي أحوال لِ يَتَقلُّبِهَا ومقَامَاتٌ لدوامها،"ويظل الإشكال في بعض الموضوعات المتأرجحة بين الحال والمقام مثل: الحزن ويقابله الفرح، العبودية وتقابلها الحريّة، ومقياس التمييز اللّفظي بين المقام والحال هو أن المقام لفظ واحد مثل التوبة، الزّهد، الصّبر، الرّضا، التوكّل، الشُّكر، المحبة، في حين أن الحال مزدوج مثل الخوف والرجاء، الهبة والأنس، الصّحو والسّكر، الفقد والوجد، الفناء والبقاء"[3].

أما من حيث المضمون، فالمقام صفة يرسخ فيها العبد ولا ينتقل منها كالتوبة، والحال صفة وقتية كالسّكر والصحو، والمحو والغيبة والرضى أو تَنْعَم مع شروطها كالصّبر مع البلاء، والشكر مع النعمة[4]، وتتفّرع المقامات وربما الأحوال من بعضها البعض كالشجرة من البذور إلى الأوراق والثمار، فالصدق والإخلاص أصل كُلّ حال ومن الصدق يتشّعب الصّبر والقناعة والزّهد والرّضا والأنس، واذا كمل صدق الصادق لم يملك ما في يديه، وعن الإخلاص يتشعب اليقين والخوف والحب والإجلال والحياء والتعظيم[5].

إنّ الوقفةخطاب جامع لكل الأحوال والمقامات التي تعبر بالإنسان ويعبرها إلى الترّقي والتجاوز وصفات الأحوال بالأفعال مقرونة ومع الإنسان لازمة، يرتبطبالشريعة وأعمال البرّ وبالحياة في لوازم

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص111.
[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص277.
[3] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص247.
[4] المحاسبي، رسالة في التصوف، ص170.
[5] نفسه، ص170-171.

الأعمال والسلوكات، يقول مثلا: في معنى التوبة " قال لي: تب إليَّ ولَسْتَ بتائب أو تعلن لي، وأعلن لي ولست بمعلنٍ أو تصْبِر، واصْبر لي ولست بِصَابر أو تؤثر."[1].

جاء الأمُر من الله إذْ كان النصّ من الدين، والأمُر بالتوبة ناقص لأن تمام التوبة من الله، ولما بيّن عجز الإنسان في التوبةالكاملة، إمَّا أن يتوب كما أَمرهُ الله جل وعلا وإلّا أعلن استسلامَهُ أمام كمال الألوهية حتى الإعلان ناقص عن التمام وعاجز بالإرادة الإلهية، "لست بمعلن"، ثم يُخيّره بين ذاك النقص أو الصبر وللصبر أيضًا عجْز ونقص في الكمال، لتظل الحاجة دائمًا إلى التَّزَود والأمل في الإستزادة والُرقّي إلى الكمال الدّائم.

" وقال لي أعلن توبتك لكُلّ شيئ يَسْتَغْفِر لَكَ كلّ شيئ"[2] ما دام الإعلان ناقصًا فإنه عاجز دائمًا عن تحقيق الكمال، ولكن أن يُعلِن الإنسان توبتهلِكُلِ شيئ صعب للغاية، لذلك نرى فكرة البحث عن الله في جزئيات دقيقة أحاط بها خطاب النّفري، ولا يصل الإنسان إلى مقام الكمال هذا في أن يُسَبّح له كلّ شيئ إلّا في الوقفة فهي الحالة الأقصى والمقام الأدنى.

"وقال لي: تب إلّي بمجامع علمك واجتمع عَلَيَّ بأقْصى هَمّك، وقال لي: أعلن توبتك بالنّهار بالصّيام وأعلن توبتك باللّيلبالقيام"[3].

مازالالأمر والتكليف متواصلًا في خطابته ليعرف السالك المقامات والأحوال وكيف تظهر، فيبين النفري من خلال أسلوب الأمر أن الجهاد في طلب الصلاح والتفاني في العبادة هي أساس هذا التّعرف، وهذا القرب، فمن صام نهاره وقام ليله معلنًا إلى الله بخالص نيته لا يريد العمل بل يريد رضا ربّه، متوّجها إليه كاملًا، أي في جميع الأوقات ويزيد من الخيرات ويبيّن المغزى من صيامه وقيامه، ليرتقي إلى التوبة ومعناها الذي يقترب ويقرب من الكمال، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "النّدم توبة"[4].

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، دار التكوين، ط1، دمشق، 2008، ص80-81.
[2] المرجع السابق، ص81.
[3] نفسه، ص82.
[4] رواه ابن مسعود وأخرجه أحمد في مسنده 376/1- 433- وأخرجه البخاري في الصحيح.

قيل:تاب بعض المريدين ثم وقعت له فترة فكان يفكر وقتًا لو عاد إلى توبته كيف يكون حكمه؟ فهتف به هاتف: يا فلان أطعتنا فشكرناك، ثم تركتنا فأمهلناك، وإن عدت إلينا قبلناك، فعاد الفتى إلى الإرادة ونفذّها"[1].

ويكمل خطابه بشيء من التفسير بعد أن طلب الكمال الأقصى في معنى الإخلاص بالتوبة"قال لي: يا تائب إلى ظهورك أفتح لك بابًا إلى حُبورك، قم يا تائب إلى قرآنِك، أفتح لك بابًا إلى أمانِك قم يا تائب إلى دعائك أفتح لك بابًا إلى كشف غطائك"[2].

يحرص خطاب المواقف على تعليم السالك كيف تكون التوبة ويجلب السرور بالقرآن وذكره وقراءته وتدبره وتطبيقه، ولزوم الدّعاء الذي يمثل مقامًا عاليا ونفّاذًا إلى الرؤية ويطلب من الدّاعيالتوجه إلى الله تعالى دائمًا وأبدًا ويلح في الدّعاء، يقول في معنى الدعاء وفي موقفه: "قال لي: استعن بالدّعاء على الوقوف في مقامِك بين يدي". وقال لي: يا عبد إذا أردت أن تدعوني قرأت الحمد سبعًا، وصلّيت على النبي صلى الله عليه وسلم عشرًا، فإن رأيت الباب قد فتح وهو أن تقف في مقامك مني وهو مقام رؤيتي وهو مقام طرح النفس وإن غاب عنك المقام فلا تدعني من وراء الحجاب إلّا بكشف الحجاب ذلك فرض تعرفني عن من رآني"[3].

من أين للسالك "بالهواتف" وتجاوز الحجاب إلّا بالجهاد والمثابرة الدّائمة في طلب الوصول إلى الله والإنتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال إلا بعناية الله تعالى ومنّه وجوده، ولولا التوبة والتّضّرع لما حصل المراد وتم المقصود، واللّهي لا يكون إلّاتائبًا من ذنب ونسيان الرجوع إليه"، قال عبد الله التميمي: شتان ما بين تائب يتوب من الزّلات، وتائب يتوب من الغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات"[4].

---

[1] القشيري، الرسالة القشيرية، ص93.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص81.

[3] نفسه، ص122.

[4] القشيري،الرسالة القشيرية، ص95.

فمن رأى تجليات ربّه، واكتشف مباعث الرضا، استند في رؤيته على صدق توبته ونقاء صدره وطهارة قلبه، واستُدْني في طمريه بإرادة الله"، قال رجل لرابعة العدوية: إني قد أكثرت من الذنوب والمعاصي، فلو تبت هل يتوب الله عَلَيَّ، فقالت: لا بل، لو تاب عليك لتبت"[1].

مثل مقام التوبة وغيره يتطلب الكثير من التفصيل لما يتصل به من مقامات وأحوال كثيرة، ولكّن المواقف جاءت جامعة لها، محصلة كل هذه المنازل في لحظة "قال لي"، وكان الّرمزنقيبا لهذه البلاغة العربية الإسلامية التي حقًا تعدّ رائدة في مثل هذه الكتابات التي تعبر فعلا عن تقدم فهم الإنسان ووعيه بحقيقة الوجود ومعرفة الله تعالى في ذلك العصر.

ومقام التوبة هذا رفيع الّدرجة لما يتعلق به من الّزهد والورع والقناعة والافتقار إلى الله، والعبرة في الجوع والشّبع وكيف يكون العبد نقيا في هذا وذلك يعرف بتحقق معنى التوكل والإختيار والتدبير أن يفقه معنى الكسب ومعنى الّرزق والصّبر على ذلك والشكر عليه، وما يملأه أثناء تطبيق هذه المعاني من المحبة والشّوق والعشق والهوى والشّجن والخلّة والصّبابة وغيرها من الأحوال كذلك.

إنّ النفري اصطفاه التّجول والتّطوف في أرض الله لكي يتعلم بالمشاهدة والنظر وبجميع الحواس، معان كثيرة ومعارف متنّوعة قد تغيب عن العابد في المسجد أو بيته، إنّ فرصته في التّنقل منحته رؤية للعالم العلوي جعلته ينقل الخطاب و ينفث فيه المعاني الجليلة والمتعلقة بالفهم عن الله، الأّول في رؤية تلامس المطلق، وتظّل على اللآنهائي، محافظًا على التّدرج والإرتقاء كفكرة رئيسية في جميع الأحوال والمقامات.

وقد جاءت المواقف معبرة عن ماهية هذه الأحوال والمقامات وكأنَّه ينقل بالمشاهدة معانيها لا يتدخّل حتى في تراكيب هذه التنزلات، يصف الأحوال والمقامات كأنّه يراها. قال عن مقام الحزن مثلا: "يا عبد فرحك بما آتيتك أولى من حزنك على ما لم أوتك"، فمعنى الحزن مقابل الفرح، ولكنهم يرضون الحزن لأنه يقول: "وأوقفني في الحزن، وجاءني بكل حزين، فرأيت حزن كُّل حزين على فَوتِه لا على شيئ منه، ولا على شيئ به، ولا على شيئ له، ورأيت كُّل حزين لا يحزن على فوته إلّا أن يراه، ورأيت كُّل من رآه، لا يحزن على فوته أو يجالسه، ورأيته يفوت الجلساء، ويفوت كّل من يرى، ويفوت العلم ولعلماء، ورأيت الَفوتَ صفتُه، ورأيت الحزن لا يبرح، ورأيت بابا من أبواب رؤيته

[1] نفسه، ص96.

مفتوحًا إلى الحزن، ولم أر في الحزن بابً ا من أبوب مجالستفكانت رؤيته هي الَقيّ وميّ ة بالمحزونين ولولا هي، لما أقام في الحزن حزين"[1].

انظر إلى تفصيل الصورة وشعرية الخطاب تنضح، وانظر إلى الترتيب في نقل الّرؤية ومنها التّعوف على المقامات وأهل الحزن، لأنّ الحزن مثقل بالمقامات أيضًا مثله مثل التوبة، لأن "الحزين هو المؤمن المستور وليس المسلم المهتوك"[2] ، والحزن توجّع القلب لفائت أو تأّسفه على ممتنع. يتضمن الخوف والإشفاق والخشوع[3]، وهو انكسار القلب وخشوعه، علامته انكسار الجوارح الظاهرة من الانبساطلانكسار الباطن الذي يجلب الحزن "وما يجلبه ثلاثة: التفكير في الذنوب الماضية أو التفكير في الموت، والنظر إلى ما هو أتقى من الإنسان"[4].

يقول: " وقال لي: لا تقف في الحزن، فتأخذك عنه البشرى، ولا تقف في البشرى، فيأخذك عنها الأمن، وقف لي وقف بي، إنّما البشرى لسانٌ من ألسنة رضاي: فلا تذهب به عنّي، وإنّما الحزن لسان من ألسنَة حفظي لك: فلا تذهب به عني، وقف لي تنظر إلى حفظي وتنظر إلى رضاي، فاحمل بي حفظي، ولا يأخذْكَ عني، واحمل بي رضاي، ولا يأخذك عَنّي، كذلك تقف لجلساءُ بين يديّ، وكذلك يطلع نوري على قلوب الناظرين إلَيَّ "[5].

في مطلع موقفه نهي وتحذير عن الإنبهار بالبشرى فيحيد عن ربه، لأن الحزن مقام حركي يقترب من الحال، عملية لها بداية ونهاية، ومداخل ومخارج وأصول وفروع، ومرض وعلاج، وأحوال وحقائق.

"في البدايات الإحساس باليقظة وتألم البطن. وفي الأبواب الحزن على التقصير في الطاعات. وفي المعاملات الحزن على تفرقة الخاطر وتعلّق القلب بالغير. وفي الأخلاق توجُّه الباطن على فقد من الملكات الفاضلة. وفي الأصول الحزن على فتور العزم. وفي الأودية الحزن على الجهل والإشتغال عن

[1] هيفرو محمد علي ديركي،مصطلحات النفري، ص105.
[2] المحاسبي، المسائل، أعمال القلوب والجوارح، ص91-98.
[3] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء،ج2، ص418.
[4] المرجع السابق، ص419.
[5] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص105.

شهود الحق وذهاب الهمة. وفي الأحوال الحزن عن السلو عن المحبوب وعلى فقدان الوجد ولوعة الشّوق. وفي الولايات انقلاب الحزن سروًرا. وفي الحقائق التحزن على الاحتجاج بالصفات عن شهود الذات. وفي النهايات وجود الحزن عند أّول الفرق بعد الجمع"[1].

لا كيد إلّا وهو مقرون بالحزن[2]. فالحزن مرتبط بالحياة ورمزه الكبد[3]، وهو مرتبط بالبكاء، وأفضل البكاء بكاء الإنسان على ما فاته من أوقاته على غير الموافقة أو على ما سبق له من المخالفة، وهو في أكثر من ألف مقام أخصها المعرفة[4]، وهو على أنواع، بكاء على فرح لوجود حال عدمها من قبل، وبكاء أسف لفقد حال كان مقرونًا بها[5]، وجاء في الخبر : أن الله تعالى يحب كّل قلب حزين، وجاء في التوراة: إذا أحب الله عبدًا جعل في قلبه نائحة، وإذا أبغض الله عبدًا جعل في قلبه مزمارًا. وقال سفيان بن عيينة:لو أن محزونًا بكى في أمة، لرحم الله تلك الأمة ببكائه، يستدل على حزن الرجل بكثرة أنينه، وقال بعض الّسلف: أكثر ما يجده المؤمن في صحيفته من الحسنات الهّم والحزن. وقال الفضيل بن عياض: كان الّسلف يقولون: إن على كل شيئ زكاة، وزكاة العقل الحزن[6].

كّل هذه المقامات والأحوال جاء معبرً ا عنها في صيغة "المواقف" هذا النصّ وكأنّه يجمع شتات المصطلحات الصوفية ويعرفها بتفاصيلها، ودون أن يجمع أقولًا ولا يستدل بشواهد فأنها تنزلات الوقفة وفيض الرؤية.

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص419، وينظر: التوحيدي، الإشارات، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، 1950، ص46.

[2] المجددي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء، ج3، ص 113-114.

[3] نفسه، نفس الصفحة.

[4] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص420.

[5] المرجع السابق، ص421.

[6] القشيري، الرسالة القشيرية، ص140.

3- التأويل عند الصّوفية

إنّ مسائل اللّغة وتجليات المعنى عبر الحروف والأداة والألفاظ، وقواعد الجملة وتركيبها، جعل الاهتمام بمظاهر الشريعة وأحكامها لأنها الميراث السماوي والإيمان، فطلب العلماء الدليل في المجاز واحتمالات الألفاظ، فظل التأويل ضمن المستوى الوجودي الظاهر والمدرك للحواس، ضمن عالم الشّهادة في مقابل علم الغيب، عالم الملك مقابل عالم الملكوت، إنّ التأويل عند الصوفية ضمن المظاهر في مقابل الباطن، والتأويل مطلب أساسي لا بد من معرفَتِه واحكامه والأخذ بأسسه، العلم الباطني أو التأويل الباطني.

لقد نظر الصّوفية نظرة عميقة ترمي إلى كشف الجوهري في الأشياء ومن الثابت في المتغيّر، فاستخلصوا وفهموا غيرهم أيضًا قال الجنيد:" علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1] ويجمع بيننا الإمام مالك (ت179هـ)وقال ذو النون المصري (245هـ):" من علامات العارفألا يعتقد بطلًا من العلم ينقض عليه ظاهره"[2].

أهم المرتكزات التي نظر إليها الصوفية نظرة شمولية، ما نص عليه حديث الإسلام والإيمان والإحسان استقروا عند " أن تعبد الله كأنَّك تراه" وهو الأصل في العبادة والفرع فيها "فإن لم تكن تراه فهو يراك".

وحديث الحارث بن مالك الأنصاري... يا حارث عرفت فلزم[3] ، فقوله "عَرفْتَ" مجاهدة وعمل وسلوك يخيب فيه أكثر الناس، فَترك الدنيا وملذات حلالها هو النّورة الّروحية للذات الإنسانية، والإنسان بقدر صراعه معها يرتقي للرؤية والحدس ثم المشاهدة، والمرتبة الأولى هذه تعد بداية الطريق للسالك إذْ يميز النظر بالبصيرة فيرى ويسمع، ويحصل من تربية النفس وضبطها وفق مبادئ الشريعة السمحاء، وتعاليم التكليف وهذا ركن أساسي ومهّم في تأسيس الفهم الصوفي والتعليق على نصوصه نقديًا لأنه علم باطني به يكون أقرب للفردية، ولا يظهر كنظام إلّا في التاريخ الحديث أو المعاصر الذي بدأ يدرك المسافة الفاصلة بين التعبير والتأويل والتفسير وغيرها.

---

[1] السّراج الطوسي، اللّمع، ص144.

[2] نفسه، ص61. وانظر: الإمام منلا علي القاري،المعدن العدني في فصل أويس القرني، تح: عبد الباري محمد بن داود، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002 ج1، ص33.

[3] الحديث. وانظر: ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص29.

فعبادة الإحسان مرتبة علية لا ينالها إلّا الصادقون الذين تحققوا من الأساس الأول لينتقلُوا إلى الإرتقاء والسمو الأعلى نحو صفة " الإحسان، عبادة "كأنك تراه"[1]، وهي القاعدة الأساسية والتي منها يمّر السالك إلى الوقفة والمشاهدة، ويقف من خلال هذه العتبة على النصّ الأول والخطاب الأول دون أن يميّز بينه وبين ما يشكل عملية الفهم، والخيال وغيرهما عند المشاهدة التي لا يمكن أن تدرك باللّغة إلّا عن طريق التشبيه قال النفري*:" وقالَ لي ليسَ الكَافُ تَشْبِيهًا، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلّا بتشبيه"[2]، ذلك أن صورة المتيقن من المشاهدة في الإرتقاء أقرب من مكث مكانه وبقي على حاله في المرتبة الأولى، هذه المرحلة تتطلب فض النزاع بين طريقة الإسناد والإسناد نفسه، ونقل المشابهة بالرمز والإحالة، وهذه تتطلب قدرة أكبر من قدرة الإنسان، وأعظم من أن تنال وتعرف، وإن كان معنى المشابهة هذه غائب الإمكانية مستحيل الحصول فإن الكاف حقيقة من درجة نقل المطابقة والتقابل والتماثل، وهي فعلا درجة أولى للمشابهة وقناة مهمة لنقل الخبر، الخبر الذي لا يمكنه تحصيله إلّا بتطبيق "كأنك تراه" وهي أصعب وأعمق أثرا وأقرب جدًا إلى الوقفة.

قال بن عربي: "سلطان حضرة الخيال هو كأن"[3]، كأنك تراه، أي تقارب المفهوم عندك من المعرفة والحقيقة فكدت أن تكون أنت من حيث الوجهين الباطن والظاهر، وهو سلوك عملي يطّهر النّفس وينّمي الذوق الذي يعتمد كوصف عند الصوفية، بمعنى أنّ المعرفة يُحكم عليها من طبيعة الأشياء المستمدة منها، ومن زاوية الرّؤية لها وكأنّه يشير بالمصطلح الحديث إلى مفهوم الإيديولوجية، وإذا عُدنا إلى كنه المعرفة التي تنتجها حالة العبادة الإحسانية عند الصوفية، سنجد أنها ذات طابع وجداني، نابعة من التجربة العملية (الذوقية أكثر من المعرفة النظرية)[4]، فهاتين المرحلتين إجراءات احترازية حتى لا تزيغ الذات الصاعدة إلى الأعلى بهما عن الطريق، وهما قاعدتان أصوليتان اهتما بهما علماء التوحيد، من ناحية الإيمان بالغيبيات، لأنه ركن اعتقادي محله القلب، الذي اختص به الصوفية

[1] المرجع السابق، ص30.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص78.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص03.

[4] أبويوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008، الأردن، ص65.

* تابع: حديث النبي صلى الله عليه وسلم، كأنّك تراه" فهمه النفري على أنه يجوز بل من الجدير بالتجاوز.

والذي نعده أيضًا قاعدة أساسية لفهم النصّ الصوفي، ونتبنّى مذهبهم إلى حين الخروج بنتيجة لقراءة النص الصوفي والبحث في تراكيبه وصوره.

إنّ أعمال القلوب وانعقاد النوايا أصعب الأعمال على الانسان ولكنها أقربها على الإطلاق، وقد حصر النبي صلى الله عليه وسلم "الأعمال بالنيات، المعقودة في القلب الذي يتصف بصفات الصفاء والطهارة والإخلاص وغيرها كثير، ولأنه مهٌم جدًا جاءت أعراضه غضة سهلة، تنزاح بسهولة وتتنامى مع الشكل بطريقة عجيبة، وما دام النفث والهمس يأتي القلب دعا النبي صلى الله عليه وسلم أن ثبت قلبي على الإيمان بك يا مقلب القلوب، وهذا التقلب سببه ما علا من درن أمراض القلب أو بداية علته[1].

لقد عكف الصوفية على إصلاح هذه المضغة لتصلح، وتطهيرها لتصفو وتعلو عن مظاهر الدنيا الزائفة والزائلة، آخذًا بعنان نفسه ومجاهدًا إياها مجاهدة تليق بدرجة الإحسان التي يسعى لها مجاهدوا الطريق "وتتعدد طرق المجاهدة بتعدد البشر، تنطلق بدائرة التوحيد لتصل إلى المعرفة والكشف وفي سبيل ذلك بنوا مجاهداتهم ورياضتهم البدنية والروحية على إحكام ظواهر الشرع، وإدامة الذكر والحضور مع الله عز وَجّلومراقبة النفس في كل صغيرة وكبيرة، والعزوف عن الدنيا"[2].

إنّ هذه الطريق تجسد حقيقة الفهم الصوفي للأشياء، وإعادة قراءتها وقف هذا المنظور الذي يعد واسعًا تطبيقيا ومنهجيًا، وإن المجاهدة مشكاة القلب وشعاره الذي ينزع الذنوب نزع مظهرًا لا نزع مذنب ، نزع جاهل لا نزع عارف، يترتب عنه قراءة الأشياء قراءاة ذوقية استنباطية، تعرف الأشياء من حيث هي جوهر وهوية ، وهي العلم الذوقي أو "علم نتائج المعاملات والأسرار، وهو نور يقذفه الله تعالى في قلبك تقف به على حقائق المعاني الوجودية وأسرار الحق في عباده والحكم المودعة في الأشياء[3].

[1] الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تح: عبد الحليم محمود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988، 139-141، بتصرف.

[2] نفسه، ص142.

[3] ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، صبيح مصر، 1965،ص18.

يتم الكشف عن طريق التمثيل بالخيال وصور الأسماء إمّا في المنام أو اليقظة، فللخيال الدّور الأول في إمكان تعليم الإنسان حقائق الأمور التي هي في أصلها معان عقلية لا سبيل إلى تمثيلها إلّا عن طريق الخيال نفسه وعالم البرزخ يذكر قال ابن عربي:

إنَّ الخيالَ لَهُ حُكْمٌ وَسُلْطَنَةٌ * على الوُجُودين من مَعْنى ومن صور [1]

وقال عفيف الدين التلمساني:

شَهِدْتَ نَفْسَكَ فينا وهي واحدَةٌ * كثيرةٌ ذَاتُ أو صاف وأسمَاء
وَنَحْنُ فيكَ شَهِدْنَا بعد كَثْرتِنَا * عَيْناً الَّتجَدَ المَرْئِيُّ والرَّائي
فأوّلُ أنْتَ من قِلِّ الظُّهورِ لَنَا * وآخر أنت عِنْدَ النّازح النَّائي
وبَاطِنٌ في شُهود العَيْنِ واحِدُه * وظاهرٌ لامتيَازَات الإبْدَاء
أنتَ المُلَقِّنُ سِرِي مَا أفُوهُ وأُنبِئُ * نُطْقِي، والمُصْغِي لِنَجْوائي [2].

يقول نظام الدين النيّسابوري:"اعلم أنّ مُقْتَضَى الدّيَانة أن ولَا يلزم المُسْلِم شَيْئًا من القرآن والحديث بالمَعاني بحَيْثُ تبطُلُ الأعيانُ التي فَسَّرها النبي صلى الله عليه وسلم والسَّلف الصَّالح، مثل الجنَّة والنّار والصّراط ... ولكن يجب أن يثبت تلك الأعيان كما جاءت، ثُمّ إن فَهِمَ منها حقائق أخرى ورموزًا ولطائف بحَسَبِ ما كشف له فلا بأس، فإنَّ الله تعالى ما خَلَقَ شيئًا في عالم الصّور إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب، وما خلق في العالمين شيئا إلا وله أنموذج في عالم الإنسان"[3]

فالقلب هو محل الإدراك الصحيح فلا يدخلُه شك ولا ملى ولا تمويه، وغالبًا لا يحتاج فيه إلى تأويل لأنه معاينة للشيء على ما هو عليه، ولأن المعرفة هنا مُجاورةٌ لمصدرها، أو تكاد تكون مطابقة لنفسها، بمعنى أنّها تبدو معّراة من الأغطية الحسية، أو منزوعة الحجب بالمصطلح الصوفي، كما يمكن رؤية اللّوح المحفوظ المشتمل على كلّ ما هو كائن، إنّه بعبارة أخرى، "اقتناص للعلم الإلهي الأزلي،

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد عبد الرحمان الكردي، مكتبة عماد، القاهرة، 1968، ص169.
[2] العربي دحو، ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني الصوفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص32.
[3] النيسابوري (نظام الدين ابن الحسين القمي)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تح: إبراهيم عطوة عوض، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، مصر، 1388هـ-1967م، ج10، ص10.

وهو أدنى درجة من درجات التلبس بالحس وغلظ المادة، من أجل هذا كان طريق الذوق هو الطريق المجدي لمثل هذا النوع من المعرفة"[1].

كما يتبين لنا أساسًا أخر من أساس التأويل الصوفي، وهو "الذّوق" الذي يندرج في مراتب تمثلها الأحوال والمقامات. (المعرفة الذّوقية، القلبيَّة، الكشفية)، وهذه الاعتبارات قياسها صعب والبحث فيها أصعب، لأنها مسائل خاضعة للفردية من ناحية كون الاجتهاد فردي أولا، ثم هذه الأحوال تختلف باختلاف ما تنسب إليه لا تعتمد على الحواس ولكنها تنال بالعمل والمجاهدة، حالة من السّعادة لا توصف حين يشعر الإنسان بالقرب من الله تعالى، ويحسّ أن الله من شدة حبه لابن آدم يشعره بهذه الإعتبارات والتخريجات في ومضات تنبؤ بالدنو والرّضا وهو تسديد من الله لأهله وخاصته وهنا تقف الألفاظ في حيز العقل لا تتجاوزه وتراكيبها صماء لا تؤدي هذه المعاني. يقول بن عربي: " ونحن لا نعتمد في كلّ ما نذكره إلّا على ما يلقي الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه"[2].

إذن على هذا الوجه أسس الصوفية نظرتهم وفهمهم للأشياء وعندهم المعرفة في ثلاث مراتب الأولى علم اليقين وهو ما أعطاه الدليل[3]، والثانّية عين اليقين وهو ما أعطته المشاهدة والكشف، والثالثة حق اليقين وهو ما حَصَل من العلم بما أريد لَه وذلك الشّهود[4]، ومن هنا كان منهج الصوفية منهجًا ذوقيا لا منهجًا استقرائيا.

وقد مَيّز الصوفية في منهجهم بين منهج العقل ومنهج الذّوق والعرفان، حاولوا تقريب المسافة بين ما يبدو تعارضًا وانحرافًا في نظر الفقهاء، بين اللّفظ المراد منه أو النصّ أو التأويل، لأن منهجهم لا يمكن ضبطه من ناحية النقد، وليس له أسسا يفهم من خلالها إلا أنه عرفان، هذا الانتقال المعرفي والبناء الفوقي للحكمة والصورة الواضحة عمليا لمفهوم التَعبّد والتقوى والاخلاص هو المكيال للذات والواقع.

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ص67، وينظر: أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص67.
[2] المرجع السابق، ص68.
[3] نفسه، ص68-69، وينظر: عامر النجار، التصوف النفسي، ص135.
[4] نفسه، ص07.

إن الصوفي تجاوز فهم الحدود بتقليص المسافة ورفع المستوى في شكل الفهم إلى حدود الفهم وهنا رأى عامة الناس من لم يستطيع حمل هذا الأفق القرائي للأشياء أن يماثل أو يقيس أو يؤولدلالات اللّغة وصولًا إلى لغة الدلالات.

وقد جرت العادة عندهم خاصة مطلع القرن الثالث الهجري في الالتفات إلى الآيات القرآنية التفاتًا يفصح عن جوهر المعرفة الذوقية الناتجة عن المجاهدات العملية، والتخلّق بخلق القرآن واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، ويمكن أن نجد أصلًا لهذه المعرفة الذّوقية، الكشفية غير المحمولة في ظاهر النصّ بحسب اللّسان العربي، عند الأوائل من الصحابة، "وفيما عُرِفَ عند الصوفية (بالإشارة) والتي تعني هذه المعرفة وهي ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه"[1]، وتكون هذه الإشارة مع القرب مع حضور القرب وتكون مع العبد، وهذا المجال الإشاري رتع فيه الصوفية وأقاموا عليه علمهم الباطني يقول الطوسي: "فَلَمَّا عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه، وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة واللّطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله عليه الصلاة والسّلام من حيث أحوالهم وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم"[2].

لعلّ هذا الأساس الذي اتخذوه في التأويل والتفسير هو الذي أثار عليهم الفقهاء أنذاك وموقفهم هذا يجعل الناس يشكل عليها الفهم وكذا التفسير والتأويل، وخاصة وأن هذا المنهج لم ينضج بعد في عهد رسول الله وصحابته، وكان الدين في مسعاه الأول يركز على ركائز العقائد، ومتعلقاتها من أحكام تشريعية، وكان لا بد من اتقان الشريعة أو العلم الظاهر عند الصوفية، والتركيز على تعليم وإتقان المقدمات، لأنّه الأولى والأهم للمسلمين ولعلّ موقف الفقهاء في القرن الثالث إلى الثامن الهجري من الصوفية كان واضح المعارضة لأن الفقهاء بعد الضعف الذي تفشى والتردي الذي وقع لأسباب سياسية واجتماعية جعل من الفقهاء يردون على الصوفية منهجهم لأن الالتزام بقواعد الدين والعقيدة أهم من التأويل وعلم الكلام. وأحفظ للأمة من الفرقة والتمزّق، لأن هذا المنهج يفتح أفق الإشارة حيث اللّارجعة واحتمال الكل، لكن الأمة أحوج إلى منهج معروف وسهل يستطيع الفهم أن يحيطه ويستوعبه التأويل، أما معرفة الإشارة الباطنية، فمن الوجود تُستخلص والباحث وفقها

[1] السراج الطوسي، اللّمع، ص414.
[2] المرجع السابق، ص147.

يغوص في كنه الأشياء، طالبًا اللّب، باحثًا عن الحقيقي والثابت تاركا المؤقت والزّائل، ولن تتم هذه العمليّة إلّا بالعمل والعمل هو مجاهدة النفس، وتصفية القلب وجلاء مرآته[1].

ولكن المشكلة أمام الصوفي في الارتقاء في الأحكام والانتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال، هذا الذي يؤدي إلى الفناء في الكّل أو فناء الفناء، أو الاتحاد والتوحيد، هذه المرحلة فقط هي التي ينفتح فيها الادراك لمعاينة الوجود الحقيقي، ومشاهدة الفعل الحقيقي القابع خلف حركة الأشياء، إنها حالة وجدانية ذوقية، تمكن الصوفي من معاينة الأضداد كالواحد في الكثرة والمجمل في المفصّل، معايَنَةُ تآلف وتناغم لا معاينة تخالف وتنافر، والحالة هذه غير دائمة وهي تشبه البروق واللمعات الخاطفة، ولدى انعتاق الصوفي منها يعود مّرة أخرى إلى نقطة البدء، عالم التفصيل والكثرة، ليعيد تأويلها وإرجاعها إلى الحالة التي أدركها فهمًا ذوقًا وحالًا[2].

كل هذه المعرفة تؤسس نظرتنا إلى مواقف النفري التي اعتلت عرش الكلام وسلطان البلاغة معبرة عن تجربة خالصة في الفناء في الله تعالى قصد المشاهدة والرؤيا.

[1] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص74.

[2] نفسه، ص74-75، بتصرف.

الفصل الثاني

النفري وتجـربة الكـتـابـة

إذا سلّمنا بوجود هَذَا المبدأ عند النّفري إنّما ليكون مبدأ نرتكز عليه في القراءة، وهذا المبدأ إنّما نشأ من النّصّ ذاته، لا يلتقي مع النّفري إلّا في منازعات حمى الكتابة، فالنّص يمتاز بخصوصية المؤلفّ، وعلى الّرغم من محاولته الدّائمة في التخلّص من المعنى الحسي إلا أنه يسعى للاتصال بالأقصى، والوصول إلى الحدّ الكلي للتعبير عن معاني الله تعالى، الأخلاق، العلم، المعرفة، وغيرها، وهو يضع على عاتقه مهمة عليا للصوفي حيث تجاوز مقولة الخير والشّر، وصولًا إلى الملأ الأعلى، "ويقدم نفسه بصمت خفّي من حيث أنّه نائب لقوة الخلق الكونّية، إنّها أَزمةُ وصال واتصال بين العالم الأعلى والعالم الأدنى وهو في حالة ذهول النشوان حيث يتلقى الخطاب الموجه من الله تعالى، ويظهر خليفة الله على الأرض، فاعلًا وفّعالًا بواسطة وصل الحب والتوق إلى الأصالة السرمديَّة"[1].

تنّزلات كأنّها ضرب من الإلهام على شكل خطاب إلهي يُصوّر رؤية الله والإنسان والوجود، تعّبر عن تجربة خاصة متميّزة عرجت إلى عوالم الحي الإلهي بأسلوب نثري كأنه الشعر وما هو بالشعر، عاشق يترجم عشقه بلغة التّوتر الخلّاق التي يدركها ويفهمها العاشقون، لغة الوجد والتّسامي التي تحقق ضربًا من التكامل موظفة القلب والفعل مًعا في وصف تجربة روحيّة كانت في غيبته ثمرات مواقفه, وقوام هذه المكاشفات والفتوحات الإلهية هي تركيز اللّغة التي تستوعب الشعور وتعي جمال الوجد والغيبة وتدرك الحقائق وتكشف الأسرار.

نثر فني من الطراز الأول يصّور انبهار الصوفي أمام ملكة اللّغة المقدّسة وامكانيتها غير المحدودة، وافتتانه بالألوهية التي تستوعب كّل لسان وتستفرغ كّل بيان، ومن جهة أخرى تجد اللّغة في النصّ الصوفي الصراع الذي تحبه مع الحرف والمعنى، فيعيدها النفري إلى أصالتها لارتباطاتها الأولى، وهي تعيده ليكّسر مجاديف البلاغة ويعبر إلى سَاحات ومَساحات شاغرة تعيده اللغة من خلالها إلى كتابة قصاصات روحانية لا تكون إلّا من شيخ مثل عبد الله محمد بن عبد الله النّفري.

1- غموض اللّغة من غموض التجربة

إنّ اختلاف المصادر في نسبة "المواقف"، "والمخاطبات" للنفري الجدّ أم الحفيد يخدمنا من جهة أن سطوة المؤلّف الواحد لا تفرض نفسها على الباحث، رغم أننا نقول بنسبتها إلى النفري الجدّ، وتصل

[1] هيفرو محمد علي ديركي، جماليات الرمز الصوفي، دار التكوين، ط1، دمشق، سوريا، 2008، ص162.

فعلا له لأنّه أولى بالحكمة وأقر للوصول إلى هذه المقامات وهذه التنزلات إذا احتسبنا مدّة المجاهدة وأمد الذّكر، ونحن نرى ما يراه التلمساني أنّها للجد لا للحفيد*.

محمد بن عبدالجبار بن الحسين (الحفيد) وأمّا أبو عبدالله محمد بن عبدالله (الجدّ) والحفيد كلاهما شخصية غامضة في تاريخ التصوف الإسلامي وظهر إسمه في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، وسنة ولادته غير معروفة، وسنة وفاته مختلف فيها، فقد توفي إمّا سنة 354هـ أو 356هـ أو 358هـ ولا يعرف إلا القليل عن حياته، وهذا القليل مستمد من أول شارحه الشاعر المتصوف عفيف الدين التلمساني المتوفي سنة 690هـ الذي يؤكد أن المؤلف الحقيقي لكتابه "المواقف""والمخاطبات" هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله (الجدّ) واستنادا إليه " يلقب النّفري بالسكندري أو المصري، إذ يقال أنه عاش في مصر وربما توفي فيها" وقد ذهب إلى هذا الرأي إذ التبس عليه الأمر، لأن بعض المصادر تقول: " إنه كتب بعض تنزلاته الرّوحية على ضفاف النيل، "فظن التلمساني أنّ النّفري عاش في مصر ولكنّ الباحث العراقي زاكر زكي علي عثمان يجلو حقيقة الأمر وهي: "إنّ الحجاج بن يوسف الثقفي عندما كان واليا على الكوفة شق قناة طويلة وعريضة تمّر بالقرب من نِفّر، لإرواء القرى على ضفتيها، والقناة هي فرع من الفرات، وأطلق العراقيون عليها آنذاكاسم النيل وهذا يعني الاحتمال الغالب هو أنّ النّفري لم يغادر أرض العراق الشاسعة،[1] والتلمساني يؤكد : "إن الكاتب الحقيقي للمواقف والمخاطبات هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله (الجدّ) الذي كان دائم الترحال والسفر وكان يكتب تنزلاته الرّوحية على جزازات (قصاصات) من الورق، ثم فيما بعد ألقى بها إلى ابن ابنته الحفيد محمد بن عبدالجبار النّفري الذي رتبها على النحو الذي بين أيدينا وحجته في ذلك:"هي لو أن الشيخ الجد هو الذي رتبها وألّف بينها لكانت أحسن من هذا النظام بحيث لا يكون شيء إلاّ مع ما يناسبه"[2] ويحتمل أيضا أن يكون رتب "المواقف""والمخاطبات" بعض أحباب النّفري مع ابن ابنته محمد بن عبدالجبار والجدير بالذكر هنا: إن مكتشف كتابي "المواقف""والمخاطبات" ومحققها آرثر يوحنا آربري في عام 1934م يأخذ بشكوك التلمساني التي وردت في مقدمة شرحه لكتاب المواقف، وبإشارته إلى

* النِّفَّري بنون مشددة مكسورة، وفاء مشدّدة مفتوحة نسبة إلى نِفّر، وهي قرية عراقية نسبت إلى Nipour، نيبور البابلية قرب الكوفة، والنّفري واضع كتاب "المواقف" "والمخاطبات"، هو محمد بن عبدالله بن عبد الجبار بن الحسن (الحفيد).

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص8.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص27.

أن المؤلف الحقيقي هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله، وشرح التلمساني هذا بقي مخطوطا محفوظا ومخفيا بين مخطوطات استانبول والقاهرة ولم يظهر إلى الوجود إلّا على يد الباحث المصري جمال المرزوقي عام1995.

وإذا أخذنا برأيه يكون المؤلف الحقيقي هو الجد "أبو عبد الله محمد بن عبد الله" أما الذي رتب الجزازات ونسبت إليه الكتابات هو حفيده ابن ابنته محمد بن عبد الجبار[1].

ها نحن أمام النفري الذي بقي مجهولًا في المصادر، بل اختلف في نسبته بين العراق والإسكندرية، ورغم أنه ذكر في بعض المصادر المعروفة إلّا أنّ محاولة الإلمام بحياته ظلت هي الحافز الوحيد لاستنطاق النصّ وجذبه من كثافة رمزيته إلى آليات تساعد على فهمه وتأويله، ومما زاد الأمر غرابة أن العفيف ظلّ كذلك مغمورًا لم تدّون سيرته رغم تأخره عن النفري كثيرًا.

وعلى هذا الأخير تمّ التعارف والاتفاق بين الباحثين على أنه صاحب "المواقف" "والمخاطبات" وأن الحفيد والجد مجهولا السّيرة، ولم يعثر لهما في كتب التراجم ولا تحدثت عن واقعهما ولا أسرتيهما ولا شيوخهما ولا تلاميذهما، لا "الأصفهاني" في "حلية الأولياء"، ولا "القشيري" في "الرسالة"، ولا "السلمي" في "الطبقات"، ولا "الهجويري" في "كشف المحجوب"، ولا "الطوسي" في "اللّمع"، ولا حتى "الفيروز آبادي"في أنساب نِفّر.

وما عرف عن الجد كان سائحًا ضاربًا في الصحاري، وأوّل من دلّ عليه "ابن عربي" في "الفتوحات" وورد في "لطائف المنن" للسكندري، وذكره الكاشاني في " لطائف الَعَلَام في إشارات الإلهام" و"الشعراني" في "الطبقات الكبرى" ، وقد وجد النفري سِّر تجلياته في التخفّي والتجوال، فالأول لدوام شغله وهو "الواقف" أبدًا وفي كل حال، أما التجوال فهو معيّنٌ لا ينضب من التأملات والتجارب التي لا تعاد مرتين، لأنه حين يزور مكانًا لا يعرف جغرافيته، ولا يعرف فيه النّاس ولا هم يعرفونه، يفتح أمامه طريقًا إلى العزلة، الخلوة الوحدة، الصمت والتأمل، وكلّها تنال بالابتعاد عن العلاقات الاجتماعيات وحتى الدينية لأنّا يشتغل عن مطلوبه ومحبوبه.

[1] المرجع السابق،ص8.

وهذا سبق "للنفري" في أن جمع لحظات اغترابه في قصاصات ورق مع خلاصة تجربة حياة، يبتعد عن السّوى بأشكاله فعلا وسلوكًا، ويعتزل النّاس حتى يبرأ في خلاصهم، وأكسبه التجول لغة خاصة عبرت عن تجربة خاصة، عبرت هذه التجربة حدود الكون المظلمة "الكون كلّه ظلمة"[1].

وإنّما أناره ظهُور الحَقِّ فيه"[2] إنّما كان ظُلمة لأنّه عَدَمٌ في جميع أحواله، في الماضي بحقيقة حاله، وفي الحال بعدم استقلاله، وفي المستقبل على حكم ذلك، فإن كان باقيا فله حكم الحال وإن كان فانيا فله حكم الماضي، ثم ما هو به في الوجود الذي هو نوره إنّما هو من الحق سبحانه كما بيّنَهُ إذْ قال وإنّما أناره نور الحق"[3].

أما بالنسبة لنصوص النفري التي تؤكد فلسفته في "المواقف"، والتي خلص إليها بالغربة والسفر والتجوال كتاب "موقف المواقف"، وأجزاء متفرقة تحتوي على بعض المناجيات، وأخرى حول "قسم الحكم"، وجزء أخر "موقف ومناجيات" و"باب الخواطر" ومقالة في المحبة"، كُلّها محققة من الأب "بوليس نويا اليسوعي 1973، ونشرت تحت عنوان "نصوص صوفية غير منشورة"، وتتضمن بالإضافة للنفري نصوصًا "لشقيق البلخي" و"ابن عطاء الأدمي"[4].

يقول النفري: "أنت فَلَا أشْبَاه تماثِلُك، ولا أمثال تشاكلك، ولا شواكِل تجانسك"[5]، إنّ نفي الأشباه عنده ضرورة إيمانيّة بنى عليها معرفة الله تعالى، وقد رأى من مظاهرها في الطبيعة أثناء غربته ما يؤيّد عجزه في الإحاطة بالمعرفة الكاملة، وأظهر عجزه بتسليمه للإله الواحد الأحد وهو في بدائع صنعه فأدرك أنّ ذاته ليس لها بُدّ ولا وقت لإدراك ما فاتها من الحقائق والمعاني، الوقت يمضي والمسافة تنأى بينه وبين المراكب التي يستخدمها ليعبر بحر المعارف هذا، فباكر بترك الدنيا وَجَدَّ الترحال.

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص34.
[2] نفسه،ص35.
[3] نفسه،ص34-35.
[4] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص25.
[5] نفسه، ص251.

انعزل فعرف وابتعد فاقترب، و رغب عن السّوى فرغب الله فيه وأدناه وقَرّبه، فكان النفري يسمع من الله تنزلاته لكي تتصف بالكمال صياغة وَمْضِيّة، وهذه ربما من لفتاته الخطابيّة التي تجعل اللّغة وحيًا والتراكيب والأساليب كرامة تسبق تصّورات العارفين ورجال الدّين، وإنّما حافظ عليها في جزازات لكي لا تقرأ فيعرفه النّاس ويطلبون شهادته، ولم يرض النفري ذلك، وجمعها واحتفظ بها كما يحتفظ بأغراضه حتى سلمها حفيده الذي لا يقّل عنه شأنًا ولا مكانة.

قال لي: "سَلْنِي وقُلْ يارَبِّ، كيف أتَمَسَّكُ بِك، حَتَّى إذَا جاء يومي لم تُعَذِّبْنِي بعذابك ولم تَصْرف عنّي إقبالك بوجهك، فأقول تَمَسَّك بالسُّنَّة في علمكَ وعَملِك، وتَمَسَّك بتعرفي إليك في وجد القلب، واعلم أني إذا تعرفت إليك، لم أقبل مِنْكَ السُّنَّة إلّا ما جاء به تَعَرُّضي لأنّك من أهْلِ مخاطبتي تسمع مني، وتَعْلَم أنَّك تسمع مني، وترى الأشياء كُلَّها مني"[1].

النّفري نقل ما سمع، ووصف ما نظر حين تلقّى الخطاب، حاول أن ينقله ويكتبه، وهو يحاول استيعابه حتى لا يحرفه، وبكّل ثبات خاض هذه المغامرة الوجدانية الرهيبة التي تقف ثم تستطيع حمل القول، ثم التعبير عن الوقفة وحال الواقف، وهي مهمات لا يطيقها إلا أولي العزم من العلماء والعارفين الذين استطاعوا ترويض اللّغة في غيابات الغربة وهم الوحدة والوحشة فيبدو في حالة سلبية في الأول ولكن بعد أن ألف التّرحال والتّجوال وابتعد عن النّاس تعتقت لغته لشدّة الصمت، ولهول ما رأى من الملك والملكوت، يقول عنه ابن عربي: "واعلم أنّه ما من منزل من المنازل، ولا منازلة من المنازلات ولا مقام من المقامات، وهو الذي تكلّم فيه صاحب المواقف النفري رحمه الله في كتابه المسّمى "بالمواقف" الذي يقول فيه: "أوقفني الحق موقف كذا"، فذلك الإسم الذي يضيفه إليه هو المنزل الذي ينتقل إليه أو المقام أو الحال أو المنازلة"[2].

ربّما تشابهت لغته مع ظروف سفره وتجواله، وحلّه وترحاله، وانعكست في انتقاله من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال، وعندما ينتقل "النّفري" من مكان إلى آخر كان يريد خلاصة الفكرة وتوليدها من الأصل فتشابَهَ عليه حينما يقترب من النّاس ويرى إنكارهم وسعيهم على الدنيا، وحبهم للسّوى فتتأثر أفكاره وتلد لغة بسيطة لا ترقى رقي المَعاني التي رآها واستوعبها في غربته، وحينذاك يألف

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص153.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص805.

الوحدة وينسحب من عالمهم دون أن يعرفه أحد، وتنسحب معه اللّغة إلى فسحة الّرمز وكثافة المعنى، "فمن رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أوعزه وجود الأنوار...فهو الكامل الأنوار المظهر الأسرار[1]"، والمراد برؤية الكون اعتبار وجوده من حيث ما ظهر فيه وبه من التصرفات العادية وغيرها.

وشهود الحق فيه النظر لوجود تصريف الحق له بوجه لا ينفك وتجري الأفعال على حكمه بأن لا يبقى للعبد على غيره اعتماد، ولا لمن سواه استناد، بل يبقى شاخص القلب لما يَرِد منه في كّل دقيقة وحقيقة رجوعًا إلى قوله تعالى:**اللّه خَالِقُ كُلِّ شيء**"(سورة الزمر الأية 62)[2]، وعملًا بالحديث النبوي: "يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرتُه في ملأ خيرا منه، وإن تقرب إليَّ شِبرا تقربت إليه ذراعًا، وإنّ تقّرب إليَّ ذراعًا تقربت إليه باعًا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة"[3].

إذن "فالواقف" أو اسم "الواقف" هو المقام الّرمزي الأول في دلالة الأشياء، وعلامة البيان الذي احتوته لغته بشعريتها المعقدة، والحال الصفة، والموصوف لدى الواقف يُحِسّ في اللّامحسوس، والمنازلة أي المشاركة والفناء في ذات الله تعالى، وإن كان الأمر كذلك فقد توّجب علينا جعل هذه المنازل والمنازلات، وهذا المقام أسًسا لقراءة النفري في لغته ومعنى رموزه، لأن هذه المراكز تكاد تطبع لغته بالتنّوع فكل حال بحال ولكل مقام مقال.

وإذا اعتبرنا حال ومقام "الواقف" أساسا وآلية في فهمنا للنفري فإننا نقع ضحية المشاركة بيننا وبين النّص وشرحه، ويتورط معها التأويل لتنتج قراءة تجمع بين هذه القراءات الثلاث، لكننا نُمَيّز النّص النفري لتميّزه ونبيّن أن الغرابة التي وسمت بها تنزلاته إنّما هي صدى لتجربته الخاصة في الترحال وعدم الاستقرار، ولغته تستوحي روح العصر الذي ظهر فيه أو حتى قبله، إذْ كان هذا القرن (4) مرتًعا لنظرية "الفن للفن" العربية وإن لم يدركوا ما لهذه النظرية من الأوضاع والتقاليد، " فقد عوُدوا الُقراء في هذا العهد تذّوق الكتابة البديعة وحببوا إليهم النثر المصنوع، فأصْبَح المتأدبون يتأملون مواقع الألفاظ وقرار

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص137.

[2] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص35.

[3] الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب.

التراكيب، وصارت فنون البديع أصولًا فنّية يجد القارئ لذة ومتعة يراها وقعت موقعًا حَسَنًا، وأصابت الغرض الذي وضعت له ولو كان غرضا لفظيًّا لا يتوقف عليه تمام المعنى"[1].

استلهم النّفري من السفر والعزلة والوحدة لغة تخص المعنى الممكن, تحتاج إلى تقاليد في التأويل خاصة وفرّدية، لا يمكن أن تُعمم لعدم قابليتها للتكرار، والنّفري لم يتكلم كثيرًا إلّا في قصاصات، جاءت مزدحمة دلاليًّا تُعبّر عن كلام ناضج بعد صمت تمحيصي للذات وللفهم، ثم أباح لها صوًرا تتقارب وتتشابك دلالاتها قصد إظهار مكنونها ومدلول لفظها، ويستعرضُ البُنى المتنوعة في التمثيل والوصف مرغمًا لكي يتواصل مع النّاس، ويُخلّده أثرُهُ الفني في قلاع الصوفية.

فإذا كان للعارف وصولًا نهائيًّا لَا يُفْنَى في الذّات فما الدّاعي إلى الكلام وحديث الاختيار، كان النفري ساكتًا صامتًا حتى في كتابه، وذلك استزادة في القرب من الله تعالى، ومنه استحالة العودة والرجوع من هذا المقام، وقد كتب مواقفه ليأذن للكتابة أن تُعوض الصمت الطويل والذكر المستَمِر، والكتابة كانت نزولا إلى السِّوى، ومن الصعب الرجوع إلى السّوى بعد التعالي في المقامات، فكانت الكتابة تعاني سلطة اللّغة والنّص، وتحكّم الموروث اللّغوي حتى في المشاهدات، رجعت به الحروف إلى مصاف المدّعي، ليتحمل عبأ الكلام وثقل الكتابة.

يقول النفري: "أوقفني في الإسلام، وقال لي: هو ديني فلا تبتغي سواه فإني لا أقبل، وقال لي: هو أن تسلم بما أَحْكُم لك، وَما أَحْكُم عليك، فلا تعارضني برأيك، ولا تطلب عليَّ حَجِّي دليلًا من قبل نَفْسك فإن نفسك لا تَدُلُّكَ عَلَى حقي أبدًا، وقال لي: اتّبع ولا تبتدع، وإذا قُلْتُ لكَ إنّ هذا لَكَ، تقول: هذا لي وإذا قُلْتُ هذا لَكَ إنّ هذا لِي تقول: إن هذا لك وتسمع قولي وتسلك طريقي، وقولي وكلامي، وطريقي أحكامي، وقولك تَحَيُّلك، وطريقُكَ تَحَكُّمك"[2].

[1] الحُصْرِي القيرواني، (أبو اسحاق ابراهيم بن علي)، زهر الآداب وثُمر الألباب، شرحه زكي مبارك، مركز الرسالة وتحقيق التراث، اعتنى به رضوان مامو، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط1، دمشق سوريا، 1433هـ-2012م، ص193.

[2] النفري،المواقف والمخاطبات، موقف"الوقفة"، ص13.

2- محاولة إقصَاء المَعنى

أخذت أبعاد التَّجربة تتَجّسد أكثر بعد أن أصبح المعنى في "المواقف" رهين الصمت، وتفاقمت أكثر في محاولة النّصّ الدّائمة للتخلص من قيد القراءة, تخلصٌ وتَمَلّص من التّقيد داخل الصورة الفنية، يُحَاول في صراع دائم مع اللّغة، هذا الكيان الذي له مفتاح التجربة الفنية في تنزلاته.

وهو إذْ ينازع إقصاء المعنى تجربة في حدّ ذاتها، وهي َمعبر أساسي لفكرته ينازع العبور وهو الدخول كقوله:"من عبر من بساط إحسانه أصمتته الإساءة مع ربه، ومن عبر من بساط الله إليه لم يصمت إذا أساء"[1]صمت كثير ً ا ولم يتكلم إلّا كتابة، وحاله أثناء ذلك "قبضًا في قبض وكتمانًا في كتمان، وسترا في ستر، وهذا حال الزّهاد والعباد وأهل الطاعة والأوراد، ممن لم يحظ بالمعرفة ولا تبرأ من نفسه"[2]، يقول: "وقال لي: جاءتك الحروف فقالت لك: قل للإنس، وجاءتك الحروف فقالت لك: قُل للجن، وجاءتك الحروف وقالت لك: قل للملائكة، وجاءتك الحروف وقالت لك: قل لله، قل للحروف: إنما أنت الله، وإنما أنت لسان من ألسنة الله"[3].

يظهر من خلال التنزلات أنّه فقد السيطرة على الكلام وعلى الكتابة أيضًا، يؤكد في ذات الوقت قصور الحروف وانعدام تواصله، فاللّغة أبلغها الصمت وانعدام العبارة، وهنا نلمس هذه الآلية في خطاباته كلها وهي البعث الأول للكلام من خلال الصمت، وهكذا تشاركنا إقصاء المعنى، وكلما تراءى لنا بصيص تعبير أضيف أليه ما يحيله على التخفي وعدم الظهور.

لقد فقد قدرته على الكتابة وحتى ملكته اللّغوية محاولًا إعدام الذات حتى تنحل في المطلق وتنعدم في الذات الإلهية لتضمن قدسية الكتابة وكذلك الخطاب، واقتربت من لغته صفة القداسة يقول ايضا: "اكتب من أنت لتعرف من أنت، فإن لم تعرف من أنت، فما أنت من أهل معرفتي"[4]، فإن كان يكتب لنفسه فإن الكتابة أقل حظًا من المشاهدة، وإن كان يكتب للآخر فإنّه يعلقها بشرط

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص170.

[2] نفسه،نفس الصفحة.

[3] آرثر يوحنا آربري، نصوص صوفية غير منشورة، ص212.

[4] النفري،المواقف والمخاطبات، ص94.

مستحيل الحدوث، هل يصدق النّص النفري أنه قد عرف نفسه من خلال الكتابة ليصبح من أهل معرفة الله تعالى؟ أم أنّه يتعّمد إقصاء المعنى وإبعاد كل ما يقرب إلى توضيح علاقة النّص بالنّفري أو حتى ينزل إلى أدبيته فيقرأ ويفهم.

ومن هذا المبدأ ظّل السّكوت يُخَيّم على النّفري أيضًا فهو في إنصات دائم لتلقي الخطاب، لا يحاول الدخول مع النّص لكي يستطيع قراءة خطاباته، "حكاية عن صمت الصوفي وتوقفه عن الكلام: "إنّه يعيش تجربته كمنصتٍ فقط لما يقوله الآخر"[1] ولهذا السّبب جاءت لِ تُقصي كل قارئ، وتستبعد كُّل دخيل عدا صاحبها وكأنّها موجهة إليه فقط، وهنا تظهر لعبة الخَفاء الدّائمة في إمكانية المعنى في النص النفري الذي يعبر بإقصائه للمعاني عن صفو الولاية عنده وغيرها من الصفات "فالولي يكون مشحونًا بالعلم والحقائق لديه مشهودة حتى إذَا أُعْطِي العبارة كان كالإذن من الله تعالى في الكلام"[2] مما يَدُلّ أن الصمت منه أيضا، فإن كانت (الكتابة) هبة وإذن، فالسكوت مثلها، وهذا المعنى الشريف أيضًا كان للنفري السبق فيه لما له من حقائق قريبة من الذات قد تعجز عنها اللّغة في الغالب.

فالحقائق التي عبّرت عنها مواقف النفري هي تجربة إقصاء المعنى وإبعاده لتظهر التجربة المتفردة في التعامل مع اللّغة، تغريب للذات مع تغريب في اللّغة قصد الإبانة والتوضيح وهذه مفارقة عجيبة باللّعب بمعاني النّص، لكي يبقى المعنى دائما في اغتراب، ومحصلة القراءة ينقصها معرفة الكُّل، وانتهاء العبارة هو إعلان بموت النّص، ويُتم القراءة، ومحاولة دائمة لإقصاء الدّلالات وإحلالها مكانا قصيًا، وقد أخذ عنه هذه الفكرة كثير ممن جاء بعد النّفري، فكانوا يركزون على تغييب المعنى وترميز الدلالة والنص وحتى القراءة.

يقول النفري: [3]"قال لي: كُلّما اتَّسَعت الرّؤية ضاقت العبارة.

وقال لي: العبارة ستر فكيف ما ندبت إليه. [موقف ما تصنُع بالمسألة 28].

---

[1] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية-الحب-الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص221.

[2] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص172.

[3] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص177-178.

وقال لي: " العبارة ملء فإذا شَهِدْتَ ما لا يتغير لم تمل. [موقف ما لا ينقال 34].

وقال لي: إذا كَلَّمتُكَ بعبارة لم تأت منك الحكومة لأن العبارةَ تَرُدُّك منك إليك بما عبّرت وعمّا عَبَّرت.

وقال لي: إذا تعرفت بلا عبارة لم ترجع إليك وإذا لم ترجع إليك جاءتك الحكومات.

وقال لي: " العبارة حرفٌ ولا حُكم لحرف.

وقال لي: إذا تَعرّفت إليك بلا عبارة خاطبك الحجر والمدر.

وقال لي: أوصافي التي تَحْمِلُها العبارة أوصافُك بمعنى وأوصافي التي لا تحملها العبارة لا هي أوصافك ولا من أوصافك.

وقال لي: إنْ سَكَتُّ فألق العبارةِ نِمْتَ وإنْ نِمْتَ مِتّ فلا حياة ظفرت ولا عبارة حصلت.

وقال لي: "إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك وألق المعنى وراء العبارة وألق الوجد وراء المعنى.

وقال لي: "كل ما يخطب به العلم والعلماء فهو مكتوب على أقصى علم العالم فهو يريد أن يعبّره وأنت تريد أن تقف فيه فهو لا يقف لأن العبارة والعبور حدّه وكذلك أنت لا تعبره لأنّه مقامك. [موقف الكشف والبهوت 64].

إن إقصَاء المعْنى في هذه التنّزلات واضح، مقرون بالشّرط المعجز دائمًا وهو قصور العبارة وعجزها أمام تجليات الحق سبحانه، والإعتماد على العبارة تصنيع للفهم وتَشْتِيتٌ للمعنى لأنها قاصرة من جهة، ومن جهة أخرى الخطاب من الأعلى فلا بد من بذل جهد لاستيعابه وكتَابته، وهذا ما دعا إليه وفرض الغيبيَّة على النّص وإبعاد المَعاني إلى أقصاها.

فإذا كانت العبارة لا حكم لها في حمل أوصاف الحكومات، فلأنها تـُعبّر عن الإنسان الكامل عنده، لأنه الأولى في حمل الخطاب وقد بيّن أقصى ما يمكن للعبارة أن تحوزه وهي قريبة من ذات الله تعالى وإنّ العبارة من الله، وإن كانت العبارة من الله أوحت إليك الكائنات الأخرى وعباراتها بأن الله يلهمك العبارة ويعلمك الكلام إن كانت تفهم مقامك فلا تعبره ولا تتجاوزه لأنه مقامك الذي تتلقى فيه العبارة الإلهية.

3-الرَّمزُ أَملُ الكتابة:

الرمز للإنسان حدّ من الحدود مثله مثل النّطق، "والكلمات رموز لمعان الأشياء، أي رموز لمفهوم الأشياء الحِسِّيّة أولاً ثُمّ التجريديَّة ثانيا، وإن الكلمات المنطوقة رموز لحالات النّفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة"[1]، والرمز حالة عجز الصوفي عن التعبير بلغة الإنسان، بالرمز يتجاوزها إلى لغة أكثر قداسة وأكثر نبلاً من لغة الأشياء، لأن التعبير عند الصوفي لا يرقى إلى حالة الاستغراق القصوى للمعنى في المطلق واللاّمحدود، ولا تستوفي الألفاظ مقادير المعاني في التّعبير عن التجربة الروحية العميقة، لذلك ينجده الّرمز بسعة مجازاته واستعاراته من وادى المعارف وغياهب الفهم.

ولذلك كان الّرمز يعبرّ عن حياة الصوفي، التي يعيش لأجلها في نقل الخطاب وبه يجسد رؤيا معارفه بالرغم من أنّ الرمز لوحده رؤية خاصة، حيث يحمل رؤية غير مكتملة هي التي تثير الحياة وتستمر رحلة الكشف،لّيتبع المعاني بمجازية لا تتوقف جاذبيتها ولا يَفترُّ تأثيرها في شوق دائم إلى الكمال الذي لا يقّر للإنسان الّراحة فيه، وإنّما الّرمز يطيل بقاء الإنسان من المجهول الذي يرغب في الكشف عنه، ويعشق الفناء فيه.

لا يستطيع الصوفي الحياة إلاّ بالرمز لأنه مملوءٌ بفراغات معرفية ذات طبيعة إنسانية، وإنّما إذا اشتدت الحاجة النفسية والاجتماعية والفكرية إليها، تلبست بالرمز لتظهر كحقائق بديلة عن الوجود بعيدة لا تنال فتبعث المغامرة والتحدي للبحث عن المعنى الأول والوحيد.

[1] محمد أحمد فتوح، الرمز والرمزية في الشّعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة،1977، ص36.

تبقى الصورة"الرمز" هي القرب الذي بقى بعيدًا، وهي العتبة الأخيرة التي تطّل على الغيب والمطلّق، وفيها يخوض الصوفي معاناته بعذوبة واستحسان إلى حدّ الفناء، فيكون الفناء في النّص هو بداية حياة ومستقبل نجاة، ليس فيه حدّ إنّما فناء دائم ورحلة أبدية، تطلب البُعدَ، والبعدُ يبتعد أبعد.

فالصوفي يسعى دائًما لأن يكون كلامه مُشَفّرا، لا يقرأ قراءة واحدة وإنّما هو في رحلة دائمة عن المعنى بواسطة هذه الشفرات في تشفير النص والرؤيا، والتي تضمن أدبية هذه النصوص، هي هذا البحث الدائم عن الحقيقة المطلقة والوصول إلى الفناء في المطلق، يتجه دائًما إلى أعماق أكثر إثارة وأكثر إضاءة تصلح لأن تكون فضاء يتلقى فيه الصوفي تنزلاته وتطمئن فيه نفسه فيحّط رحال المعنى، ويرسي قواعد الفهم ومنها يقيم علاقته الأبدية مع اللّغة لتجربة استثنائية.

يقول: "قال لي: القول حجابُ فناءِ القولِ غطاءُ فناءِ الغطاءِ خطُر فناءِ الخطرِ صحة علم ذلك يكون حقيقة لا تكون". [موقف بيته المعمور:20][1].

إذا وقف في موقف "بيته المعمور"، فقد أصْبَح معدومًا لا توجد له حقيقة إلّا ضمن حقيقة الفناء وإن كان الفنَاء له حجاب فأولى به أن يصمت، لأن القول كما يفصّل حجاب يمنع المعنى أي الفناء بعد الكشف، فالواقف حينما تحدى الصمت عبر إلى اكتشاف أسرار الحجاب، فالقول حجاب وغطاء وخطر لأنه قاصٌر أمام كينونة الذات، وأن المعنى الصحيح يكون بفناء العبد عن ذاته ويدرك أنّه متضمن في ذات أعلى لا تدرك ولا يعرج إليها إلّا بالتخلي عن الكينونة، والطريق الوحيد الذي يضمن العبور من هذه الحواجز هو الرمز الذي يتحدّى الفناء فيظهر غطاءه ويعرف فناء القول وخطره.

إن القول والاعتماد عليه مهلكة للصوفي وهو تراجع نحو الخلف يستطيع إزالة التدبير بينه وبين نفسه فقد رفع الحجاب فيما بينه وبين ربه تعالى، وهذا القول إنّما ينّم عن تجربته الفريدة من خلال منظومة رموزه وأن يستغني عنه فعلا في ترك أفعاله ليتصف بالرؤيا، وتزول عنده الحجب ‹‹ فالله تعالى لم يحجب خلقه عن نفسه. وجعل حجابهم تدبيرهم. الخلق منقطعون عن الله(تعالى) بتدبيرهم. من ترك التدبير فهو بديل, بديل عن الله أو(البدل الصوفي) نسي العبد مولاه فدبّر، ترك التدبير أسباب

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص206.

الهلاك، وهو الطريق إلى الحلال والنّفس تحت حجب. وكشف الحجاب من أجل رؤية النفس وتدبيرها, وأقصى العذاب ذل الحجاب، وإذا ظهر الحق تلاشى كّل ما حجب وَسُترَ ››[1]

ويقول في موضع آخر:" قال لي: لا تسألني فيما رأيتَ فإنّك غير محتاج ولو أحوجتك ما أَريتُكَ ولا تقعد في المزبلة فتهّر عليك الكلاب واقعد في القصر المصّون وسُدّ الأبواب ولا يكون معك غيرك وإن طلعت الشّمس أو طار طائر فاستر وجهك عنه فإنّك إن رأيت غيري عبدتَهُ وإن رآك غيري عبدك، وإذا جئت إلي فهات الكّل معك وإلّا لم أقبلك فإذا جئت به رددتُّه عليك ولا تنفعك شفاعة الشافعين"[2]

إنّ ما يراه يتجاوز الحاجة إلى السؤال والبحث عن القرب. ومادام تلقي النص والفهم عن الله طبًعا سيلغي كّل ما رآه، وهذا إثبات لمشيئة الله على النّص، وكأنه يرمز إلى مكانة نصوصه وتنزلاته، فإن كان لا يحتاج إلا بالله تعالى في ما رأى، لم يصطفه الله لما آراه، أي كشف له الحجب من معرفة إلى معرفة حتى تجاوزها، وهو يأمره ألّا يقعد في مزبلة الفكر وتتبع الأسباب ولا يقنع فينقطع وارده.

وهذا التقابل بين أن يحجب وبين أن يرى الله هذا فرق كبير، لذلك جاء رمزه مفعًما في قوله "تهر عليك الكلاب" وهو معنى ظريف لضعاف العقول والأشياء الحسية الدّنيئة، وما يقابله" هذا القصر المصّون" ولا يكون إلّا الوقفة لأنه طلب منه سدّ الأبواب وهي تقوى الله بالغيب خلوا النفس من التعلّق بغير الله تعالى. فالتوحيد يتطلب عدم الإثنينية، وهو ما يريده النفري، فإن خلص الأمر له واختلى بمحبوبه واجتمعا لا على سبيل المماثلة-معاذ الله- وإنّما برهان على شدة القرب والدنو. فإذا توحّد مع الله صار يجذب بنوره ويؤثّر بإحساسه، بالله دوما، الشمس والطيور، فتنخدع الطيور منبهرة بنوره وتجلياته التي اكتساها من الله فتظهر حلته مغرية بالقداسة ونوره من نور الألوهية.

يرمز إلى الإخلاص والطاعة القصوى لله واحتسابه في كل حين وأوان، ويمنع أن يرى غير الله تعالى ولو استجاب له بنور العرفان الإلهي، فإنه سيؤثر فيه لأنه من ترددات السوى، يصبح من السوى، فإن

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص218.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص167.

عبده قد تأثر به، وكان النفري يفتن الموجودات بقربه من الله، لذلك قد تعبّده وصار حاكمًا فيها ولكن اشترط شرطا صعب المنال بعيد المرام، وهو ضمان نقاء القلب من غير الله، لأنه من دعا غير الله أتى به ودعاه يوم الحشر، خائبا يحمل أوزاره، و إن من تعلقت به الأشياء حُجبًا لله أطاعته وانبهرت به، سيأتي لِتُحاجه وتردّ مظلمتها وتقتص منه، والواجب بين هذا التقابل الرمزي الفائق التعبير أن يقف النفري حيث لا يراه أحد ولا يكلمه أحد، يحيا حياة كلّها رمز يعيش به وبغيره لا يرتقي أبدًا.

وهنا سقط التمييز عنده فلم يبق إلا من خلال الرمز، أي سقط التمييز بين ما يشاهد في الوقفة وبين ذاته التي تنوء بحمل المعنى، "فالتجليات" الجمالية وشهود الصفات الكمالية إذا استولت على العبد لا يشهد سوى الحق سبحانه، تصير الأشياء بالنسبة إليه واحدًا، فحينئذ لا يميّز بين الأشياء لغلبة رؤية ما للحق عليه"[1]، يقول صاحب الحكم:" كيف يُشْرِقُ قلبٌ صُوَر الأكوان منطبعة في مرآته"، معناه في الشرح حتى منعه انطباعها عن شهود(من وجود) تجلياته وذلك على ثلاثة أوجه فالأول: انطباع وجودها من حيث النّفع والضّر وذلك يوجب الاعتماد عليها والاستناد إليها، والثاني: انطباعها من حيث الجمال والاستحسان الموجب للحبّ وذلك يقتضي العبودية لها، والثالث: انطباعها من حيث الشّهوة، وذلك يقتضي الغفلة بها.

ومعنى انطباعها في مرآة القلب: ارتسامها فيه على وجه لا يقبل غيرها، وصور الأكوان أعيان الموجودات، ومرآة القلب:بصيرته، وإنّما لا يُشرق القلب مع ما ذكر لأنّ القلب ليس له وجه واحد إذا توجه لشيء انقطع عمّا سواه، وعلامة انطباع الكون في المرآة إيثاره من غير توقف والميل إليه ولو مع التعلّل وشغل النّفس بالأغراض والعوارض ردًا وقبولًا، وهذا دليل الشهوة وهي موانع النهوض"[2].

يقول النّفري: " وقال لي: إن كان غيري ضالّتك فاضفر بالحرب."

وقال لي: إن كنتُ ضالتك تهت إلا عني وحرت إلّا معي.

وقال لي: انظر إلّي لما جعلتك ضالتي ألم أقبل عليك.

[1] القشيري،الرسالة القشيرية، ص71.

[2] ابنعطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص31-32.

وقال لي: أنت ضالتي وأنا ضالّتك وما منا َمن غاب.[1]

إنّ الضالة لن يجدها أبدًا لأنها كذلك مفقودة ولو وجدها لما سميت ضالة، ولكن استعماله للرمز جعل تجربة الصراع تظهر، وخلفية البقاء المستمر تكّون أرضية الفهم والرؤيا، وحينما كان مطلوبه إلّا الله فقط بالحبّ والرّغبة، فإنّ "النفري" هل يكون ضالة الله، أم أنّ لله ضالة؟! ولكن المعنى الرمزي جعله يأسِر المعنى في خانة المطلق وهو الله تعالى، والنفري بهذا الرمز باق بقاء الله في قوله "ما منّا من غائب" وكأنّه وصل فعلًا إلى الحياة الخالدة بهذا الرمز، وغيره كثير ممّا يثلج الصّدر من المَعاني التي ألقيت على تنزلاته وحفها الرمز بدلالته واحتضنها المجاز بتراكيبه.

3- النِّفرِيُّ بَيْنَ عُنْفِ التَّلَقّي وفُلِ الخِطَاب:

يقف النّفري بين العنف الذي يمارسه التلقي عليه وبين فعل الخطاب الذي يكلفه كثيرا من التركيز، وهو بهذه الحالة يستطيع أن يتخلّص من ثقل التلقي على فعل الخطاب، وهي الدّرجة التي يكون فيها النفري حائرًا حيرة الخواص التي تنتج عن عدم الوعي بحدود المعرفة العقلية القائمة على التأويل.

وقف يصارع تجربة المعنى من عمق العنف الذي مارسته الهيئة العليا، والمتمثل في تحقيق الفناء المطلق عبر اللّغة، وهنا تظهر لغة تستجيب لقهر الإملاءات التي تصل المخيلة جراء النقص الحادث برحيل المعنى عن موطنه، وصولا إلى حدّ التواصل بين الذات الباثة وبين ذاته، هذه اللحظة الحاسمة التي مارست سطوتها على النفس- بما أنها أقوى في امتلاك الخطاب- وعلى اللّغة في سلطة ألفاظها وقوة بنائها، كاد النّفري في هذه اللّحظة يقسم ظهره في تقبلها من مركزها وتلقيه بعنف في التعبير عن التجربة الصوفية وخلاصة الاندثار.

"والشطحات الصوفية ما هي إلّا ضرب آخر من التعبير عن حالة الصوفّي لحظة وجد عنيفة، يتلاشى فيها بالمطلق وتذوب أناه في الآخر في عملية اتصال وتواصل معرفي في أقصى درجاته، لدرجة يصبح فيها العالِم هو عين المعلوم، والعارف عين المعرفة، وعند أطراف هذه الحدود، أمكن القول: إن الصوّفي يحاول الاقتراب في عمله الفَنّي عبر الكلام إلى مستوى التجربة الفعلية"[2]، والصوفي يعيش بعناء

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص163.

[2] عبد الوهاب البياتي، الديوان، تجربتي الشعرية، دار العودة، بيروت، 1971، ج2، ص387.

هذه التجربة محترقًا بنّار نارها لأنها تستنفذ كّل قواه التصويرية لتحديث الرؤيا وجعلها في مماس دائم مع الحقيقة المطلقة.

يقول: " قال لي كل شيء شجر، وشجر الحروف الأسماَء، فاذهب عن الأسماء تذهب عن المَعاني"،وقال لي: " اذهب عن المَعي صلحت لمعرفتي" [موقف التذكرة:13][1].

النفري اقترب من لحظة الشطح تحت ضغط الّرمز الذي تلقاه في هذه "المواقف"، فهو يعاني جذب النفس للاستيعاب وجذب النفس للمشاهدة، بين نثر النثر وتوزيع الصّور، وبين محاولة إعادة تلقيها واستقبالها لتركيب الفهم والرؤيا، يخوض غمار حرب يتخلص فيها من المعاني، ولكي يرقى ويكون من الذين اصطفاُهم الله لمعرفته لا بد من ترك المَعاني والابتعاد عن اللّغة الاعتيادية والرمز الساذج، وهو بذلك إعلان عن تجربة لن تنتهي لأنها تقوم في الأساس على عنف التلقي للخطابات.

لم تمنحه المواقف فرصة الالتقاء مع النّص لأنه مفتوح على المطلق، ولكن جعلته بواسطة عنف التلقي يقوم بعملية فهم الفهم من خلال تجربة فردية، يقول: " يا عبد رمزت الرموز فانتهت إلّي وأفصحت الفواصح فانتهت إلى" " يا عبد الّروح والرؤيا ألفان مؤتلفان"[2].

وهذه التجربة الفردية تعاني أزمة الّرمز حينما كان من الله تعالى، وما دام الرمز والمرموز كلاهما من الله تعالى، فلماذا يتعب نفسه في جلب المعنى وخلاصه إلى الحقيقة، في حين ترده دائًما لحظة التلقي إلى استيعاب المخاطبات أو المواقف كأنه يتلقاها من الله؟

طلب سقوط الإرادة، وجعل العقل في مرتبة ثانية بعد القلب، لكي يختار عدم الاختيار كما يقول ابن عطاء الله السكندري: "فإذا أردت أن يكون لك من الله اختيار فاسقط معه الاختيار."، وقد قيل لأحدهم ماذا تريد؟ قال: "أريد أن لا أريد"... لعلمه أنّها أفضل الكرامات، وأجل القربات"[3]، كما تجاوز أيضا المشكلة الوجودية وتجاوز مسألة الحّرية والاختيار ليقف في الوقفة في حضرة الله تعالى، وقد

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص155.

[2] نفسه،ص140.

[3] ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تح: موسى الوشي وعبد العال العرابي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة1971،ص111.

صّور الإنسان في مقابل"الحق"، يقول: " قال لي أنا الغني، فرأيت الّرب بلا عبد، ورأيت العبد بلا ربّ، وقال لي: أنا الرؤوف، فرأيت الّرب وسط العبيد، وقد تعلّق كّل واحدٍ منهم بحُجزته"[1].

إنّ النفري استوحش أمام هذا الموقف الجبّار الذي عبّر عنه بدقة، وظّل يناضل منطلقًا من الذّات نحو المطلق والتجربة الصوفية مع الله وظّل يعاني القلّق الوجودي دائمًا مع سلطة النّص، وقداسة الخطاب.

ضاقت أمامه السُّبل لأن الأمر معقد وأصبح فلسفة فهم ونظرية قراءة، وموقف حياة، لا يستطيع التفلت من عنف التنزلات، لأن طريقته غير طريق الباحث والعالم والفيلسوف، بل طريق الكشف والرؤية يبحث عن الحقيقة بأدواته هو وليس بأدوات الآخرين، ويخرج في تربيّته الروحيّة عن المنهج العلمي الواضح وإلى منهجه الذي لا يؤثر في الذات لأنه ضمن قناعات السلطة اللّغوية وتلقي الخطاب من الأعلى، فلا حريّة أمام حضرة الله الباهرة للألباب المعجزة للأسباب التي جعلته يلغي كل معرفة وكّل يقين، إلّا الرياضة الّروحية والتأّمل، وركز على سلطة "الموقف" لمنحها القداسة وأصالة المعنى، وتبقى رؤيته الذاتية مجرد ناقلة للخطاب وذات انبهرت بأسباب غير أسباب العلم، يقول: صّاحب الّرؤية يفسده العلم كما يفسد الخلُ العسل"[2].

كما امتازت لغة الّنفري بموقف وسط بين النثر والشّعر، مما يمنحها سلطة ثانية لكي تبلغ حدّا التأثير في قراءة النّص ، وهنا تمّسك بالسكوت ليتلقى خطاباته، كأنها خارجة عنه كونها نثًرا بليغ العبارة كما أنّها شعّرية أكثر في النفس والّروح، فجمعت "المواقف" بهذه السلطة القهرية النثر والشعر معًا في تنزلات كأنها النّص المقدس، ولأن النفري شاعر أيضا فقد جمع بين أداة إدراك الشعر والنثر وعرف معينهما، مبينًا بذلك براءته من التدخل في تركيب هذه المواقف، ولكنّها تشمله برمزها وكثافة دلالاتها لأنها من وحي المحبة الإلهية التي تمارس عليه لغتها الُمباينة للغة النّاس كافة، "لغة الخصوص لا لغة العموم لا لغة التصريح والوضوح يلجأ إليها لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيه ومواجيده، وإنّما بالرمز والغموض الذي يساعد على إدراك حقيقة التجربة ويُوصِلُ إلى معرفة التجربة تذّوقًا لا

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص139.

[2] محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، دار الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1978، ص86.

قراءة فحسب"[1]، يقول: "وقال لي:"اخرج إلى البرية الفارغة، واقعد وحدك حتّى أراك، فإذا رأيتك عرجت بك من الأرض إلى السَّماء، ولم أحتجب عنك"[2]، ومشكلة الخروج هذه إلى البرية الفارغة يعني طلب صفاء النفس والضمير والرؤية والإخلاص لله وهي أصعب فبها فقط يستطيع أن يقعد وحده، وهذا الخلاص يتضمن السلطة الباقية وهي عنف التلقي وعدم استطاعة المعنى والتي تمثل أيضا أساسًا فنيًّا في النثر الأدبي الفني الذي امتاز به فالقهر والمعاناة والوحشة والغربة والوحدة وغيرها مما تتضمنه التجربة يشكل حيّزا منيعًا من الوصول إلى القراءة الأخيرة.

5-تَجْرِبَة القراءة في الكتابة:

تعتبر خبرة النفري في التصّوف تجربة متميزة في التجارب التي كتبت، ومن النّصوص التي تعلقت تعلقًا نسبيا بالكتابة، لأن الكتابةصّمت دائمًا أمام القارئ الذي يُسائِلها ويَستنطقها[3]، وفي الغالب تُعجِزه في صمتها مما يسمح لها أن تكون فَنًّا لوحدها تعبر عن قلقها في ذاتها... إنّنا نظن دائمًا أنها تريد قول شيء ما ولكن بمجرد أن نوجه إليها الكلام بهدف الفهم والاستفسار، فإنها لا تفعل سوى أن تكرر ما سبق لها أن قالته لنا"[4].

قراءة لا تصمت إلّا أمام قارئ خاص، يستطيع تقدير سلطته على الكتابة ذاتها، ويجعلها تجيب عن أسئلته، ورغم تخصص القارئ إلّا أنها تمكر به وتصمت أكثر حينما تمنعه وتقصيه، وتجعله يعدل عن أستهلّتوليه إلى تساؤلاتها، وتُقَيّده بأسئلة اللّغة الشاعرة، فتكبله كما تريد في رغباتها، لتلخص تجربة الفعل (الكتابة) في تجربة مع اللّغة، ولعلها أهم الخطوات التي تلهم القارئ ولكنها تهمله.

---

[1] ابراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر والتوزيع, ط1، القاهرة1420هـ/1999، ص24.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص144.

[3] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص254.

[4] نفسه،نقلا عن: جاك بيري، "من النّص إلى المؤلف"

-Jacques Perret: Du texte à L'auteur du texet – in: Qu'est- Ce Pue du 'un Texte? (Eléments Pour une herméneutique Pue) – sous la direction dé Edmond Barbotin – paris – librairie José Corti-1975-p:37.

ولكّن النفري لم يتساءل لأنه في حالة فناء وعلى مشارف الحدّ الأقصى، ولم يَسُائل اللّغة ولا التجربة وإنّما صمت حتى تلقى خطابات فكتبها وهو القارئ الأول الذي تضمنته القراءة فعاث فيها إبداعًا، خاض معها تجربة الإنسان مع اللّغة والصراعات الدائمة مع المعنى والدلالة، "والتجربة أن نمارس مع اللّغة يعني أن نترك الكلام الذي توجهه لنا يلحقنا ويَسْكُن ذواتنا، هذا بالرغم من أننا نقبل الاستجابة لذلك الكلام وولوجه بتوافُقنا معه، وإذا كان صحيحًا أن الكائن الإنساني يجد اللّغة المكان الأساسي الخاص بنمط كَيْنُونته، وفي ذلك في استقلال عن كونه عارفًا بذلك أم لا"[1].

حاول في مواقفه كتم سّر عرفانه عن اللّغة الشّاعرة لذلك تحملت اللّغة كّل تجربته الباحثة دومًا عن الاستقرار، وكم حاولت معه اللّغة في أن يحدثها عن سّر ما رآه فعجز وصمت وهي لا تزال تحاول الإحاطة به، ومن كّل الاتجاهات لكنه لم يستسلم وظّل دومًا مجذوبًا إلى سّره الذي لم يطلع عليه أحد، وظّل محتفياً في تلقي الخطاب وقراءة الواقع في الوقفة، وهكذا حافظ أمام اللّغة عن تجربته دون أن تُخْطِأها الكتابة ولا أن تفضح السّر، يقول: "أوقفني وقال لي: ..إنّما الأَمن من جعل مهربَه إلَيَّ لا إلى لِسانه، إنّه لن تجيز من الألسنة، وإنّه لن يُؤمَن من الأقوالُ،أَقِم حاجتَك في ضميرك وأقم لسانك على الصمت لي وقم أنت بين يدي، وأقم لسانك على الصمت لي، واجعل مهربَك إلَيَّ لا إليه"[2].

لقد دعاه الله تعالى إلى ترك الكلام لأنّ الكلام لَا يعبر عن التجربة وإنّما يعبر الصمت وما دام اللّسان لن يجيز عند الله فلا حاجة للإنسان له في التجربة الصوفية، ولذلك احتل الصمت مكانة رفيعة في الأحوال والمقامات، ولكن اللّغة المكتوبة رصدت صدى التجربة ودّونت ما لا يمكن تدوينه محافظة على قراءتها لحظة الوقوف.

وفي ذات الوقت يعيش تجربة الفناء في الله تعالى، يستعد لنقل خطاباتها وتلقيها وهو في غاية الأدب والتواضع والخضوع والتسليم، "فطريقه هو طريق المسلم المؤمن الورع المحبّ، الذي نفى ما خلا الله (السِّوى)فأصبح في معيّة "الحق" يخاطبه ويستمع إليه ويطيع"[3]، وقد حصّل من هذه التجربة خبرة

[1] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص255، نقلا عن: هيدغر، السّير في اتجاه الكلام، ص143.
[2] نصوص صوفية غير منشورة، ص221.
[3] ابراهيم محمد منصور، الشعروالتصوف، ص262.

تعرف أن الإنسان ليس سيد الزمان والمستقبل، وتحمل رؤية تقود إلى الانفتاح على كّل تقلبات الحياة وكذلك واقعه الفعلي.

فالحاجة التي أقامها في ضميره هي السّر الذي يمثل " لطيفة مودعة في القَلبِ الإنساني كالأرواح وأصولهم تقتضي أنّها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محلٌ للمعارف"[1]، بل أصبحت حاجته سر السّر الذي لا يطلّع عليه سوى الله تعالى، فهو ألطف من الّروح وأشرف من القلب[2]، وهو رهن الحاجة إليه يتلذذ بالّرهن رغم ما سبب له من قلق معرفي، وتوتر دلالي فهو رغم ذلك يحبذه ويعيش فيه مثلما نرى في هذه المقطوعة بين المواقف والمخاطبات، وأوردناها مجتمعة لنرى كيف يكّون تجربة القراءة للوجود وللذات في كتابة هذه التنزلات، يقول في السّر: "قال لي: سيأتيك الحرفُ وما فيه وكل شيء ظهر فهو فيه وسيأتيك منه اسمي وأسمائي وفي اسمي وأسمائي سّري وسّر إبدائي، وسيأتيك منه العلم وفي العلم عهودي إليك ووصَايتي، وسيأتيك منه السّر وفي السّر محادثتي لك وإيماني فسيدفعونك عنه فادفعهم عن نفسك[موقف العبدانية:65].

يا عبد لو أبديتُ لكَ سِّر الإظهار كلّه كانَ علًما و العِلم نور رؤيتي تحرق ما سواها فأين َقّر النّور والعلم منك وأنت تراني وأنا اُسفُر لك[مخاطبة:37].

يا عبدي لا تخرج بسرِّي فأُخْرِج بِسِرِّك، انظر إلى كَنَفي عليك أَسْتُرك به عن خلقي ثم انْظُر إلى يَدَيَّ عليك كيف أَسْتُرك بهما عن كَنَفي ثُمَّ اُنْظُر إلى نظري كيف أستر ُكَ به عن يَدَيّ ثمّ انظر إليَّ كيف أسترك بي عن نظري و كيف أَسْتُرَكَ بنظري عن نفسي.

يا عبدِ إنْ سترت ما بيني وبينك سترتُ ما بَيْنَك وبيني.[مخاطبة52].

يا عبد ما للأفكار تنعطف على أفكارك وما لهمومك تبيت وتصبح في همومك، أنت ولّي وأنا أولى بك، فاثبتني ذات سّرك فأنا بها وبما تتقلب به أعلم منك [مخاطبة 53].

وأوقفني في السر وقال لي:

[1] القشيري،الرسالة القشيرية، ص88.

[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.

لكل شيئ سر: إذت وقفت عليه، حملته ولم يحملك، ووسعته ولم يسعك.

وقال لي: للعلم سر وللمعرفة سر وللحكمة سر وللصبر سر وللدنيا سر وللآخرة سر، فإذا عرفت سر الشيئ، لم يأخذك عني ولا عنك، وإذا لم تعرف سره أخذك عني وأخذك عنك.

وقال لي: سر العلم هو طلب العين المسماة فيه لأنها سره، وليس سره في يده فيبذله، إنما السر وديعة الله عز وجل فيه، فهو يدعو إلى ما لا يستطيع إظهاره وبهذا السر يستجاب للعلم في تعلّمه.

وقال لي:السّر في المعرفة رؤية المعروف، والمعروف لا يُرى بالمعرفة، إنما به ويدعو إلى رؤيته بالمعرفة.

وقال لي: السّر في العمل، حُصُول الآخرة وبها استجاب العُمَّال للعمل.

ومن استجابتهم للعمل، يختلفون فيه ويفترقون عنه، فالعلم مختلفٌ، ومن استجاب له، يختلف بإختلافه.

وقال لي: إطلّع إلى سِّر العمل وكشف لي عن صفة من صفاته, وقال لي: الصفة معرفة"[1].

لقد لخّص تجربة القراءة واختزلها في كتابات ظلت تعاني النقصان والعجز أمام التجربة الخالدة، التي تحمل فيها النفري وكذلك النّص أعباء تراثية ثقيلة، تحملت الجرأة والصراحة لكي تصل في الأخير إلى الفناء وتركت هاته الكتابة بعده لتظل شاهدا على قدرته البلاغية والفنية التي استطاع بها نقل تجربته التي لم يعرفه فيها أحد، ولم يسمع به أحد إلى بعد رحيله الذي أبقاه خالدا خلود هذه المواقف.

ولعل القارئ للمواقف يضيّع شيئا من مصداقيته حينما يقف أمام هذا الوصف للسر الصوفي، فهو ينقلنا باللّغة إلى خارج اللّغة لينفلت إلى خلاصه الدائم وهروبه من كّل قيد إلّا قيد الوقفة، قيد الله تعالى.

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص146-147.

صّور بتجربة الكتابة استطاعة القراءة على التاريخ، تجاوزت بساطة الأحداث إلى أحداث أكبر وهي تجربة تلقي الخطاب، ورؤية النور الأبدي، حدثه الباري سبحانه وفق معاني اللّغة وتلقي الخطاب منه كأنه يباشر بداية القراءة للوجود كله بهذه الطريقة، طريقة تدوين المواقف وكذلك المخاطبات.

وفيما سبق من شاهد أوردنا مزيجا بين "المواقف والمخاطبات"، ونعتقد أن المواقف متأخرة عن المخاطبات لأنها مركزة أكثر على التجربة دون اللّغة وجمعت خلاصة المخاطبات حيث "قال لي" أقرب من "يا عبدي" وكذلك في المعاني المعبرة عن التجربة والعمل الصوفي كانت "المواقف" أكثر اكتمالا لأنها نهاية مرحلة تلقي النداء واستماع الخطاب والمشاهدة والوقفة.

6- تجميعات المعنى في نواة الخطاب.

تقاربت الآليات في تحديث المفاهيم المتعلقة بالتفسير والفهم والتأويل والقراءة، واتحدت كلها في مُحدِّثها المقدس الذي يُرجى إخراجه إلى الفهم الدقيق والوحيد أيضاً، واستخدم كثير من المفسرين التأويل تارة يفرقون بينهما تارة ويستعملان بمعنى واحد تارة أخرى، والحاصل هو تسليط القراءة على النص من الداخل إلى الخارج ومن خارجه إلى داخله لاستنطاق المعاني ومساءلة الرؤية.

وإذا كان النص وما حملته القراءة المعاصرة من آليات وما حمله علم الأدب والنقد من أفكار متزاحمة ومناهج متعدّدة، يجزم أن الفهم لا يتم إلاّ عبر شمولية التأويل واحتوائه أفعال التفسير، "بما هي عودة إلى النقول والأقوال"[1]* بل أكثر من هذا نجد أن كثيراً من الذين كتبوا كتباً في التفسير، عنونوها وسمّوها بلفظة التأويل وما يرتبط بها من معاني تدل على كشف المخفيات والأسرار.

[1] محمد بازي،التأويلية العربية،نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، منشورات الاختلاف 1431هـ/2010، ص28.

* هناك مؤلفات سميت بالتأويل وما يربط بها من معاني تدل على كشف المخفيات والأسرار،مثل:"أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي".

مما يعني أن المفهوم الأولي كان مبلوراً بوقع خاص، له دوره في الثقافة العربيّة الإسلامية ، يعكس التفاعل الشامل بين الارتداد الممّحص نحو المرجع الأوّل، والامتداد نحو الغاية والمقصد في منتهى المعنى[1].

فنحن نقف على هذه المعادلة التي نراها تركز المعنى في النّواة وتحمل معادلة المعنى في الفهم، نستخلصها من خطاب النفّري ومنهجيَّة المواقف، هذه التنّزلات والمواهب التي تُعدّ حسنة للبلاغة الجديدة وهدية موقوفة على الفكر الإسلامي الخالص.

الفكرة الأساس أن الوقفة آخر المنازل ومحطّ الرحال ، وطرف المعرفة الخالص للإنسان، تطلب كاملولا كمال، تقف حيث لا زمن ولا وعي ولا كلام ، مستسلماً للإرادة الإلهيّة مقبل غير مدبر ولا عّي، الصمت يلّفك وله فرح وانبهار في عملية الانصهار والفناء، ولكن لا الدرب سهل ولا المنال قريب.

هذا الأساس الذي بنى به رؤيته وخالص تعابيره، ووظف له أقصى استعمالات اللّغة المفتوحة، طبع كّل المواقف بل شمل المخاطبات أيضاً ، وبهذه الفكرة أسس خطاباً جديداً يسمح بفسحة أكبر ورؤية أوسع لمسائل الغيب ومعرفة الوجود.

وللأّسف الشديد لم يرتب الجّد أوراقه وبدأ من حيث يرى البداية لنهتدي بها أثناء القراءة، ولكننا نحاول تقريب المواقف وترتيبها كما جاء في معجم مصطلحات النّفّري[2].

لننظر مثلا:موقف قلوب العارفين، وموقف عهده، وموقف الهموم، جاءت في معنى "أبد"، ثم ذكر إبليس ووسوسته ليبين المفارقة بين المعنيين، المعنى الذي يفهمه الإنسان وأين يجد إبليس في مكان غير الوقفة.

"قال لي:قُلوب العارفين ترى الأبد وعيونهم ترى المواقيت.

[1] نفسه، ص29 بتصرف.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات، النفري،ص13.

وقال لي: سَجّلي الأبَدُ وهو وصف من أوصاف فخلقت من تسبيحه الليل والنّهار وجعلتهما سترين ممدودين على الأبصار والأفكار وعلى الأفئدة والأسرار.

يا عبد ما كشفت لك عن الأبد حتى سترت منك أحكام البشرية فبحسب ما كشفت لك سترت منك وبحسب ما سترت منك كشفت لك.

يا عبد إذَا رأيت الأبد فقد رأيت صفة من صفات الصُّمود.

والصمود ألف صفة، وعظمة من عظمة اللّوام واللّوام العظمة الدّائمة"[1].

هذا المعنى المركزيّ وهو المطلق المتصّور، واللاّمحدود المعبر عنه بعدم الانتهاء، هو الذي يجعل القارئ يبحث عن تأويلات فرعية ثانوية تعين على فهم ما ذهب إليه، وهو فكرة تجاوزت فهم العامة وتخطت المألوف، وهي ومضة معرفية لدى أولى الألباب الذين يمتلكون هذا الصفاء وهذا الرقّي، وهي فكرة رئيسية دارت حولها المواقف.

أ-بؤرة النّص والتعالّي النّصي:

لقد استطاع النّفّري بأسلوبه حجز المطلق بتعبير رمزي مفتوح على أفق غير محدود من التوقعات وكذلك التأويلات، فهو حينما يقول "الصمود ألف صفة" فذلك يعني إحالة واضحة على اللاّمحدود من المعاني وأن هذه المواقف كادت تتنّزه عن بشريتها حين التعبير عن حالات الارتقاء.

وهذا التركيز في الخطاب على الانفتاح النصّي يجعلنا نؤكد أن بعض المواقف جاءت تشرح ما ركّز في مواقف أخرى، وأن المواقف متداخلة رغم تباينها تتحدّ في فكرة الشّرح وإظهار المقدرة على التأليف والإبداع وتركز على فكرة التعالي دائماً فيصغى إليها المتصرفة جميعهم.

[1] نفسه، ص14.

والواصل عنده مقام الأبد والعارف معنى الصمود والدّوام هو عابر سبيل إلى فكرة اللامتناهي، فيعجز عن الأسباب ويتعلق بالدّائم سبحانه ليصل مرحلة البقاء، ولكن حينما ركز على هذه المعاني فتح الحديث عن "إبليس" مثلاً ، ليري السالك مكانته ومدى خطورة الأخر حين التحرر والانعتاق من السّوى.

"قال لي: أنظر إلى الهموم! فرأيت كُلَّ هّم لا يقف بين يديه، يقف بين يدي إبليس، شاء أم أبى، ورأيت إبليس يدعو الهموم إلى أنفسها ولا يدعوها إلى نفسه، فتستجيب له، ولا تفطن للوقوف بذلك بين يديه لأنّه سترَها بأنفسها عن نفسه"[1].

هذهالتفاصيل الرائعة، وهذا التفسير الجَذّاب يجعل القارئ للمواقف يتخيل ما حدث للنفري وقت تلقيه الخطاب الذي يشبه الوحي، هذه التفسيرات تنطلق من خلفية واضحة لدى النفري وهي جعل السالك في رحلته الأبدية يصارع إلى الأبد، وأن العارف لابد أن يقف وقفته النهائية وهنا يجعل نواة المعنى هي ذاتها فكرة الاتساع واللاّنهائي.

يجدر بنا هومينوطيقيا إثارة السؤال وتفعيل سؤال الكينونة وفق نظرة النفري التي تجاوزت البديهيات والمسلمات واهتمت بتخصيص "المواقف" بهذا الاسم، لتربط فكرة "المواقف" مع فكرة العالم "واللغة التي لا يمكن حمل العالمإلى الفهم إلا وفق تعبيريتِها. فلفهم العالم يجب فهم اللغة أولاً"[2].

إنّ تنزيلات النّفري دعمت القراءة حين تحولت من الطبيعة إلى النصّ، وأعطت طريقة جديدة للتعامل مع معطيات العالم، "وهي المعطيات التي يتّم انجازها ضمن خطاب من الكلام والكتابة وعليه يكون المعطى الأساسي في فهم وشرح وتفسير العالم المعطى ضمن الخطاب هو معطى المعنى"[3].

[1] المرجع السابق، ص13-14.
[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل،ص18.
[3] نفسه،ص18-19.

ب-المَقاصِدُ وحُدُودُ التَّأوِيْل:

إذا صَحّ وإن اجتمعت المقصديات واتجاهاتها المختلفة فإنّها مجتمعة تظهر في النصّ الصوفي الذي بين أيدينا، هذه "المواقف" التي عَبّرت عن قصد المؤلّف الذ ي يريد العبور إلى العالم الرّوحي ليستمتع بالتَّجَلّي أما قصد النصّ فبلاغته تكفي لأن يُرّد النصّ إلى صفوة الأدب الصوفي، ولعّل مجازاته ورموز كفيلة بأن تطرح تساؤلات عدّة على مستوى الأفكار، أما قصد القارئ فهو كشف النصّ والتركيز على ما قاله وما لم يَقُلْهُ تتجاذبهذه الأطراف للبحث عن القارئ النموذّجي، يشارك النَصُّ قارءه لِ تَ لِ د قراءة ناضجة ومقبولة، وهي القراءة النموذجية للوجود كما يعبر النّفري عنها في مواقفه، يقدم هذه التنزيلات برمزيتها وهو يوجه القارئ إلى طريق العبور وما لها وما عليها وما يجب أن يقدم من المجاهدات ومكابدة السوى، هي فعلاً مقصد النفري في تنزيلاته، حيث يطرح مساءلة الوجود عبر المواقف ليجيب عن لغز البقاء في الرحلة الخالدة، هي المواقف التي قاربت اكتمال الأفكار، وعبّرت بشكل متناهٍ عن معنى الفناء في الله وطلب المعية والقرب وطريقته في المواقف تظهر قصده ذلك، وحدود فكرته هي التعبير عن اللاّمتناهي باللامتناهي، يريد من القارئ أن يسير معه ليقف أمام الله تعالى في وقفة أزلية، تمحّى فيها الذات، وتأمل بانخراطها في المعية والمشاهدة فلا تغيب ولا تحجب، هي في المطلق دائماً.

جاءت مواقفه لتشارك بانفتاحها القّراء وتجتز قدراتهم الموسوعيّة والمتشكلة في لغتها التي تربط بدورها مع القارئ تعاقدات ثقافية ناتجة عن فهم اللّغة، وتشارك فيها الكفاءات المعرفيّة وأنماط القراءة، يقول النّفري في أعمال أهل الأرض وأعمال أهل السّماء.

قال لي: "إذا لم تكن من أهل الأرض لم استعملك بأعمال أهل الأرض، وإذا لم تكن من أهل السّماء لم استعملك بأعمال أهل السّماء.

وقال ليأعمال أهل الأرض الحرصُ والغفلة فالحرص تعبّدهم لنفوسهم والغفلة سكونهم إلى نفوسهم.

قال لي: أعمال أهل السّماء الذكر والتعظيم فالذّكر تَعبُّدهم لِرَبّهم والتعظيم سكونُهم إلى رَبِّهم"[1].

من هذه المواقف هل يبقى للقارئ من خيار إلا أن يكون من أهل السّماء؟ أم أنّه سيختار على سخرية أعمال أهل الأرض، هذا الموقف "موقف بين يديه" شارك القارئ في الهيبة والتعظيم لأنه بين يديه" ، فلا يعتقد أن يختار الأرض بل السّماء التي تزدهر بذّكر الله وتعظيمه، ويبيّن في الآن نفسه أن الذّكر من أهم العبادات ولا يكون 'الذكر إلاّ بالظّن بالله المعطي لنفحاته الملهم لنظراته الأبدية.

إنّ النصّ كما يقول ألبيرتو ايكو Alberto Eco: "آلة كسولة تتطلب من القارئ مشاركة فعالة لملء فضاءات ما لم يقل، أو ما قلي، ولكنّه لا يزال يحمل بياضاً ، ليس النصّ إذً ا إلا آلة افتراضية"[2].

توضع هذه الآلة أمامنا لتسوعبنا، وقد جعلها النّفري متزايدة في هذه القيم الافتراضية إلى أقصى حدود الفهم، وترك للقارئ حرية ملء الفراغات إّما بما يحصله من عملية القراءة ككل وفي موضوعة خاصة البياضات هي محطة منازعات بين قصد المؤلفّ وحدود القراءة، لأن نصوص النفري وفي هذه الحالة مستوعبة القراءة وفعل القراءة وأثرهما على القارئ، كما أنها تركت النص مفتوحاً على خصائص هذا النص أو هذا الجنس الأدبي لِ تَمثّل مكوناته ودلالاته.

أّما المادة السّياقية التي تقدم نفسها في هذا النّص فمتاحة أيضاً ذلك أن الوقفة تلغي كُّل السياقات وتتجاوز كُّل الدلالات، لأنها في نهاية النهاية وبداية المطلق ورحلة الفناء، هذه التي تلغي كُّل فهم أو معنى خارج عن الوقوف على عتبات المعرفة المطلقة ولا نهائية الدلاّلة، فالعدم والغيب واللانهائي هو فعلاً سياقات معبّر عنها بمعاني جديدة تحسب للنفري "فريدة في حِدّتها وعمق معناها، ليست تقليداً

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص30.

[2] محمد بازي،التأويلية العربية،ص62، نقلا عن:

U Eco, lectur in fabula, Tra :M.Bouzaher, Grass et Fasquele,Paris, 1987,p27.

لسابقيه، ولم يجاره أحد من اللاحقين، ولم تتحدّث المعاجم الصوفية القديمة أو الحديثة عن اصطلاحاته في التنّزلات[1].

ووفق هذه القراءة الإستراتيجية للنّص التي تضمن تتميم الفهم دون أن تقبل أي تفريع عليها، بل خالصة مغلّفة باللاّمحدود يلفها الفهم الدّيني، وربما كان هذا الديني هو الذّي جعل الشُراح يقفون على "المواقف" ويفسرونها ويؤولونها، كما فعل "بن عربي" حين أشار إليه، أو "العفيف التلّمساني" أو الأب نويا اليسوعي كلّهم اكتفوا بشرحها قياسًا بالحدود واحتمال المعنى، كما يراها في المعاصرين مثل فرانسو راستي في كتابه "علم الدلالة التأويلي"[2]، "أنّ كُل دراسة لنّص من النُّصُوص تتضّمن جانبًا من الممارسة التأويلية، فالخطاب الواصف"[3] أو المحلّل أو المؤوِّل لابد أن يَحْمِل تحريفات..في النّص المنطلق.

قال النفريفي صاحب الرّويّة قال لي: صاحبُ العلم إذَا رأى صاحبَ المعرفة آمن ببداياته وكفر بنهاياته وصاحب المعرفة إذا رأى من رأى كفر ببداياته ونهاياته، وصاحب الرّؤية يؤمن ببداية كُلّ شيء ويؤمن بنهاية كلّ شيء فلا سترة عليه ولا كفران عنده"[4].

العلم بالتدرج نحواكتمال الفهم عن النّص النفري يلغي في كلام وصفي مكانة تشارك فيها الذات تأويلها الجوهري، لأن صاحب العلم وصاحب المعرفة يختلفان غرضًا عن صاحب الرّؤيّة، فالواقف هنا هو من يمتلك النّص الأصلّي الذي يفهمه في لحظته ويقوله في لحظته وحتى يكتب في لحظته كما فعل النفّري وهو يدعو تجاوز أدلة العلم وكذا أدلة المعرفة للوصول إلى الفهم الصحيح والتأويل الدقيق الذي يمتلكه الواقف في حدود الوقفة فقط.

---

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص31.

[2] Francois Rasthier:Syemantique interpretative,Ed,PUF,Paris,1987,p230.

[3] نفسه، بتصرف.

[4] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص157.

لاشك أنه لا سبيل إلى قراءة هذا النّص قراءة وصفية لأننا نؤكد أن النّص النفري جاء بهذه الكثافة ليبيّن سعة علم النفري، وكذلك التأليف الأدبي وخاصة في هذا الجنس من الأدب العربي الإسلامي.

ج- دوائر القراءة:

كُل نص يحمل دوائر كبرى أو صغرى تتعاضّد كلّها في الإبانة عن النص[1]، تتزاحم مع بعضها ليُعتصر المعنى الحقيقي أو على الأقل المعنى الذي تُجمع عن صحته بنى النّص وهذه الأفلاك التي تدور حولها القراءة تنطق من داخل أنظمة النّسق الثقافي والإطار العام الذي يحقُّ النصّ ومرجعياته المتنوعة، وتحيله هذا اللّوائر إلى التي أصغر منها وأكثر قرباً من النصّ ثم بنيته التركيبية ولغة إشاراته، مع أننا نجزم أن قراءة منهجية تلد من تكاثر هذه اللّوائر وتفاعلها، وأنه من الواجب الحذر والحيطة حين المقاربة والمحايثة، لأن أي جزء من اللّوائر خارجية كانت أم داخلية يؤثّر بشكل واضح على القراءة، وربّما هو السبب نفسه الذي جعل النصوص الصوفية عموماً تتضارب بعمقها مع أساليب اللّغة العادية،" ورفضُ السلطة ورجال الدّين للصوفية إذْ أن لغة السلطة ورجال الدّين بوصفها مفهومة لدى الجميع، وتعبر عن معان متداولة لدى الجميع فهي على المستوى الاجتماعي ذات مضمون توحيدي، بينما لغة الصوفية لأنها غير مفهومة، فهي من المحتمل أن تؤدي إلى الفرقة، بالإضافة إلى أن المضمون الفكري الذي تعبّر عنه ألفاظهم وعباراته قد يؤدي إلى الخروج على وحدة وعقيدة الجماعة.

يسعى النفري إلى إلغاء المسافة والحدّ الفاصلين بين العلم والمعرفة والوقفة، يقلب تصوّر الباحثين الذين اكتفوا بالعبارة وتفسير الظواهر، أسس بهذه التنزلات فكرة التجاوز والعبور إلى البحث في المطلق عن حقيقة الحقيقة، "ولهذا فالصوفيُّ الفاني في الله والمستغرق في تنزلاته لا يكتفي بالتعبير ولا التعبير يكفيه لما يشاهدُ من عظمة الوقفة والفناء فيها فالصّوفي الفاني المستغرق في المطلق يَصِلُ إلى

[1] محمد بازي،التأويلية العربية،ص68.

حالة يعجز معها التعبير عما ينكشف له ولا يكشفُ له ولا يمكن أن ينقل هذه الحالة أو يصفها للآخرين"[1].

ويؤكد "ابن عربي المعنى ذاته "رموز لا تلحقها الخواطر والأفكار إن هي إلاّ أسرار ومواهب من الجبّار جَلّت أن تُنال إلاّ ذوقا ولا تصل إلاّ لمن هام بها عشقًا وشوقا"[2]

ترى كيف عبّر عن هذه المقامات والمعاني العرفانية؟ وكيف حرّك بلغته ذوق الخواص من أهل المنطق والرسوم الذين يمارسون هذه التجربة الخالصة؟

يقول النفري: قال لي: العالم في الّزق والعارف مكاتب والواقف حُّر.

وقال لي: العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة، والعارف يرى المعرفة ولا يراني، والواقف يراني ولا يرى سواي.

وقال لي: العالم يخبر عن العلم، والعارف يخبر عن ا لمعرفة والواقف يخبر عني.

وقال لي: العالم يخبر عن الأمر والنهي وفيهما علمه، والعارف يخبر عن حقي وفيه معرفته والواقف يخبرعني وفّي وقفته"[3].

كلها تفسيرات لفكرة التأويل المفتوحة على المطلق، وكلامه عن العالم والعارف والواقف يجعل من النصّ مدونة تجمع حقائق الشريعة وكشوف الطريقة، والعالم النّسبي في معرفته المتعلقة بما يعلمه من

[1] عبد القادر موسى المحمدي، الاغتراب في صوفية الإسلام،بيت الحكمة،بغداد،2001،ص71 ، بتصرف.
[2] محي الدين بن عربي،مجموعة الرسائل الإلهية،مطبعة العادة، مصر،ط1،القاهرة،1325هـ،ص58.
[3] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص174-175.

أحكام شرعية وفقه ومقارنات ومقاربات بين النصوص يقف عندها ولا يتعداها، وبأسلوب الإثبات والنفي يعقد مقارنات بين الفقيه الذي لا يتجاوز النصّ وبين الواقف الذي تجاوز الفقه نفسه.

فالعالم أبعد مكانة من الله من العارف والواقف لذلك هي دعوة ربما لترك المجادلات الفقهية وتمذهب الناس في القرن الرابع، وما تليه من اجتهادات أنهكت كاهل المؤلفات والتصانيف، وهو يدعو النّاس إلى الفهم أكثر والغوص أكثر في معرفة الله التي تتعب العلم في رحلته إلى الحقيقة.

وكذلك العارف، لكنه أقرب من حق الله إلى وتمام الدّين ، ويرى في كُلّ ما يوجب حق الله تعالى من التعبد والذكر وغيرها، أما الواقف بحضرة الله كاد أن يطابق الحقيقة في تجليها العرفاني.

إنّ الإحاطة في قراءتنا هذه تحيلنا حتمًا إلى لغة النّفري التي تقتضي هذا التصّور وتوجب هذا المعنى فالفعل يَ"رَى" أي يبحث عن الأسباب والأدلة العلمية الشّرعية، يسدّد ويقارب في قبول الحجة والدليل ومن كان هذا قياسه فهو موقوف حدّ النصّ، هذا القياس خاطئ بالنسبة إلى المعرفة التي تلغي كلّ هذه الأسباب وتتعلق بالفتوحات والتنزلات وكأنها سمتعن المعرفة العامة وثقافة البسطاء.

حينها تنتقل دلالة الفعل "يرى" إلى الكشوفات التي حصلت للزهاد والمتصوفة، ويستع معناها إلى حدّ مشاهدة الله تعالى والوقوف بين يديه جل ذكره وتعالى اسمه، ليس معنا الاكتفاء بالبراهين والبحث فيها، بل الارتقاء في طلب المعرفة التي لا تركن إلى سبب ولا تعتمد على دليل في طلبها إنّما هي احتفاء من الله بقرب مريده.

إنّ المادة اللغوية مدخل مركزي للقراءة لأنه يمثل نسيجًا متشابكا من التواصل، وأساس من أَساسات المعرفة التأويلية، يُوصِل بين تحقيق الفكرة والفهم، حين يزاوج اللفظ بين المعنى النصي والمعنى المعجمي ليزدحم أمام باب الشواهد الخارجية ليدعم دلالته أكثر ويرسّخ المعنى المقبول والجائز وبالإضافة إلى المعاني المركزية.

يقول النفري:"أكتب حكمة الجاهل كما تكتب حكمة العالم"[1].

فهو يتخلص من الثنائية لكي لا يقع في قصور المعرفة، ذلك أن الجاهل لا يكون حكيًما ولكنّها دليل على جهله ولا تكون قناعته كاملة، حين يطلب الحكمة، ولكن معرفتها واجبة وأوجب منه تركها، لأن حكمة الجاهل في الحكمة أما العالم فحكمته طلب من الله ووهبً ا للعالم.

"وقال لي: التقط الحكمة من أفواه الغافلين عنها كما تلتقطها من أفواه العامدين لها، إنك تراني وحدي في حكمة الغافلين لا في حكمة العامدين"[2].

أيضا فدلالة الأمر تؤكد معنى أن هذه الحكمة ليست بسيطة ولا طريقها يقين، ولكنها تتفّرع لتغري العارف فيَصّد بالحكمة عن الطريق الحق، أما قوله: "الغافلين" فجاء على الجمع ليدّل أن أصحاب الحكمة القاصرة كثير، ويعني بالغفلة أن يحيد الطلب وينطوي الفؤاد على دليل بسيط فيكتفي به السالك ويرغب في الغفلة إذْ طلب الحكمة وطلبته فتناقصت بعدم ثباتها أمام ما يكون للعالمين والعارفين، فحلّالحكمة الله تعالى، لا طلب الحكمة لمعرفته، فطلبه يُغني عن الحكمة، والله تعالى إذا أحب طلب العبد بحكمته لا بحكمة العبد.

"قال لي: أنا مجرى الحكمة، فمن أشاء أشهده أنّني أجريتُ فذلك حكيمها، ومن أشاء لا أشهده فذلك جاهلها، فأكتب أنت يا من شهدتها.[موقف قلوب العارفين57][3].

أرجأ التعّرف عليه إلى المشيئة الإلهية، وأن ينال السالك هذه الدّرجة لأمٌر صعب، لأن آلية التعّرف والاهتداء لا تتوفر لدى الفرد، ولكنها تنال إذا أحسن اختيارها في شهودها، ومن أجرى الله تعالى عليه الشهادة وهو يعرف مقامه، فهو الحكيم والجاهل، لم يشهده الله تعالى فخاب وضاع في حكمته وأعلى ما يمكن أن تعرف بها نبل الحكمة من الله هي أن تشهد الحكمة بالله وفي الله.

---

[1] المرجع السابق، ص113.

[2] نفسه، 113-114.

[3] نفسه، ص113، بتصرف.

"إن الوضع الاعتباري الذي يسعى إلى بناء المعنى بشكل تجزيئي... يفترض فيه امتلاك جهاز لغوي موسع...فاللغة عتبة قرائية ضرورية للفهم والإفهام"[1]، ومنه كان لزاماً على النفري أن يتحصن بالمعاني الموضوعية للوقفة التي تنعدم فيها الأسباب، حتى الأسبك اللغويّة، يقول الّرازي:"أعلم أن المقصود من الكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة... على وجهين إفادة لفظية وإفادة معنوية، ... أما الإفادة المعنوية فلأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذّهن من مفهوم اللّفظ إلى ما يعني من اللّوازم"[2].

إن اللّوائر التي أحاطت بالشروح أولى خطوات التباين النصّي، حيث وقفت عند الدلالات التواضعية للكلمات، وبدأت القراءة في الشروح تتأسّس على هذا المعجم فنتج معجمها شارحاً مفسّرا، ومؤولاً تارة أخرى.

ومن هنا يتباين النّصّان وفق ما أحاط بالألفاظ في معاجمها وما أحاطها أيضًا من جمالية اللّغة وحسن السبك والنسيج في التعبير عن المواقف، وقد أعطته أغراضها عن طريق معنى المعنى، مما أّدى إلى انفصال النصّين معنوياً.

" يتبين أنّ أول ثابت تأويلي هو المكّون اللّغوي، إذْ يتكئ المؤّول على المادة النصّية اللّغوية أولاً، ومن خلالها ينفتِح النصّ على التراث الشعري والتقاليد، فأساس التأويلية العربية هو كونها جملة أفعال قرائية تشتغل على البنية النّصية، وبعد ذلك تنفتح على السياق بكافة مكوناته"[3].

يقول النفري:" يا عبد إنّما أضرب لك المثل لأُصْرِفَك عنك بتصريف الحكمة" [مخاطبة25]

يا عبد إنْ أتيتك نطقًا فللحكمة، وإن أتيتك صمتاً فللعبرة، [مخاطبة:56]

[1] محمد البازي، التأويلية العربية،ص193.

[2] الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: أحمد حجازي السقا،المكتب الثقافي، ط1، الأزهر،القاهرة 1989،ص62.

[3] محمد البازي،التأويلية العربية،ص194.

وقد قال لي ربي: قد قلدتك الحكم، فاحكم بما عَهدتُ إليك في إقبالك بّي، ولا تحكم بما رأيته في إدبارك، والحكمة في إدباري، وفيه بيتي وكّل بيتي أبواب لا سقف له يظله ّ، لا أرضَ لَه ُ تِقلُّه"[1].

ف النداء في الاستفتاح يُهّز القلب لأنّه للقرب وكثرة المودة من الله تعالى للعبد الصالح، فرحة القرب هذه التي لا تحصل إلاّ في "الوقفة" حيث يكون الحضور العيني لصاحب الحكمة جل وعلا. وزادها في قوله "وقد قال لي ربي" أيضًا ليدل أنه تلقى تنزيلاته من لدن الحكيم الخبير، لذلك بيّن رأفة الله بالعبد "إنما أضرب لك مثلا" لماذا حتى يصرفه عن ذاته المشابه بالسّوى حيث لا يمكنه الارتقاء، ولكّن الله اجتباه بفيض عرفاني، وقلده الحكم،

ثم انتقل إلى تفصيل ذلك حيث استعمل ألفاظًا مفخمة بالمعنى، الإدبار، الإقبال،الحكمة ، بيتي لا سقف له يظله ولا أرض له تقله، وهي كلها ألفاظ تدل على احتمالات كثيرة من المعاني ولكنها في تراكيبها تحيل إلى الفكرة الرئيسية وهي القرب وتلقي النصّ الأول.

تركّزت "مواقف النفري" على معنى مركزي وهو تلقي الخطاب الأول من الله تعالى، والوقوف في حضرته جل وعلا، حينها تنعدم كل المعارف ويذوب الكلام في وجود الذات الإلهية، وتمحي الحروف وتتعرف المعارف إلى بعضها فتزول لحضور المشهد الأعظم.

تتحدّ كُّل السياقات والمقاصد والدّلالات في معنى "الوقفة" التي تجاوزت المعارف والعلوم، وتحّدت كل المقولات، ليكون "النفري" خارج إطار العارفين له، وتكون "المواقف" بمثابة نصّ أّول تجاوز الزهد والسلوك والفعل، واقفًا في العرفان إلى الأبد ليس بمعايير ومعارف الإنسان لأنّها ناقصة حتما، ولكنها بمعايير مفتوحة على المطلق بمعرفة الله تبارك وتعالى، وتسديده واختياره.

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص113.

والنفري له الحظّ وافّر، لما استجمع من معاني كثيرة أثناء تلقيه الخطاب، وكلّها جاءت لتجّرد الإنسان من درن السوى والخضوع للأغراض، للوصول إلى الإنسان الكامل الذي وقف بعد أن تجاوز كّل الإمكانيات التي تعرقل فهمه حين الموقف أو بعده ليتم الخلاص الكامل ويتحدّد النفري مع "حقيقة روحية لا مادية سارية في الكون بأسره، من أعلاه إلى أدناه، هي الحقيقة المحمدية السارية في الأنبياء والّرسل جميًعا حتى تجد تجسدها الأكمل في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم التاريخية"[1].

وهي الآدمية الروّحية التي يمثل آدم أول تجلياتها المادية، وهي القلم الأعلى المهيمن-وجوديا ومعرفيا- على كّل ما دونه من الموجودات الّروحية والحسيّ ة على الّسواء وهي العقل الأول التي تفرعت عنه العقول الجزئية عقول الكواكب والبشر على الّسواء، وهي أخيراً روح الإنسان الكامل الذي لا يخلو عنه الكوني في أي زمان، والذي يحفظ على الكون وجوده ونظامه"[2].

امتلكت المواقف هذا المعنى المركزي لأن المتصوفة يتخذون فكرة التعالي وعدم الرضا بالأسباب، و"لأن أهل المعرفة غرباء الله في الأرض، إنهم لا يأنسون إلى أحد من الناس والّزاهدون غرباء في هذه الدنيا والعارفون بالله غرباء في الآخرة أيضا"[3].

وتخلّص من قيود العبدانية إلى قيود نورانية تؤهله لأن يكون الإنسان المثال، وتتجلى في الوقفة التي تعد الرؤية الأمثل والصورة الكبرى التي تمّحي عندها الّرسوم،وكلما أغرب النفري المعنى كلما زاده ثباتً ا معبر ً ا عن تواصله الدّائم مع الله تعالى، وتعبر عن مذهبه الصوفي الّرافض دائًما للإنسان والواقع بكّل صوره يبتعد عن لغة الكبت التي طغت على عصره، ويقف على فكرة وحدة الوجود، حتى وإن كان لا يراها كما يراها غيره كالتلمساني وبن عربي، ولكنه ناقشها بأساليبه البيانية الّراقية واصفًا التدرج والمسلك المؤدي إلى فكرة بؤرة النص وهي الوقفة والانعدام والفناء.

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الّدين بن عربي،دار التنوير،ط1،بيروت،لبنان، 1983،ص86.

[2] نفسه،نفس الصفحة.

[3] تور أندريه،التصوف الإسلامي،تر:عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، 2003،ص109.

يقول:"أوقفني في الرحمانية وقال لي: هي وصفي وحدّي.

وقال لي: من استخلفه لم أنسوه على رؤيتي بشرط يجدني إن وجدته ويفقدني إن فقده.

وقال لي: إن استخلفتك شققت لك شقًّا من الّرحمانية فكنت أرحم بالمرء من نفسه، وأشهدتك مبلغ كُّل قائل فَسَبَقْتهُ إلى غايته، فرآك كُّل أحدٍ عنده ولم تر أحدًا عندك"[1].

إنّه موقف جليل وأعظم من أن يوصف لأن الّرحمانية هي المّعية المقصودة بالمجاهدات والذكر والتقوى لأن الإنساني في الرحمانية تجعل الإنسان فعلاً خليفة الله، والمواهب تأتي حينما يستقر قلب المؤمن برحمة الله في رحمة الله تعالى، وهو يدرك تمًاما أن التوفيق بيد الله، وجلبُ جلبه والتسديد تسديده، فحين يجتبي الله عبده بالمحبة يفطر على الرضا، ويسعد دائًما لأنه يرى الأشياء تساق إليه وهي راغمة تطيعه لأنّه أطاع الله فتستجيب له وتطمئن الكائنات به فيفيض عليها من الرحمة المهداة والنعمة الخالدة روح سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم.

ويستتبع تفصيله الراقي في تعبيراته وكأنه وحّي قدسي تلقاه النفري حين الوقفة، حين استجاب الله له ورفعه بذكره وصفاء تراكيبه المثالية الداعمة لأفعاله حين الوقفة والفناء قال:"وقال لي: إن استخلفتك أقمتك بين يدّي وجعلت قيوميتّي، وراء ظهرك وأنا من وراء القيوميَّة وسلطاني عن يمينك وأنا من وراء السلطان، واختياري عن شمالك وأنا من وراء الاختيار ونوري في عينيك وأنا من وراء النّور ولساني على لسانك وأنا من وراء اللسان، وأشهدتك أني نصبت ما نصبت وأني من وراء مال نصبت، و لم أنصب تجاهك منصبً ا هو سواي، فرأيتني بلا غيبة، وجريت في أحكامي بلا حجة"[2].

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص117.
[2] نفسه،ص117-118.

فسبحان الذي أحاط بكل شيء وكان في كّل وقت وحين الدائم بصفات اللّوام والحي الباقي على هيئته وصفاته، إن انصرف له العبد رآه في حين الوقفة تام المعرفة والكمال، وإن انصرف عنه غاب واندثر في عالم القيومية.

فالزمان والمكان غير منقطعان إلى الأبد، والصورة أبدية، والفناء هو المقصود، لأنه "خلوص الهوى إلى القلب وصفاؤه من كدر العوارض فلا غرض المحبّ ولا إرادة مع محبوبه، فإذا خلص الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبّل، وتخلص له وصفا من كدرات الشركاء في السبّل، سمي حبًّا لصفائه وخلوصه"[1].

وتَخَطّى دائرة الحسّ، وتحّرر من قُيود المادة، مواقف خلصت من كلّ الشوائب ليقبل على الفناء بـ"الوقفة" هذه العتبة التي وقف عليها ليصف المطلق ويجسد العدم في تنزلاته،واحتوت بذلك مكونًا صوفيًا ينبع من مسافة التوتر، من فجوة قائمة بين الذاتين وزمنين ومكانين، فيما يبدو التصّرف حلولا ويلغي الثنائيات ويتجاوز الحدود القائمة بين الأشياء لْيَعبر دائًما إلى النصّ الأول، حين الوقفة وحين تلقي الخطاب.

ووفق هذه المركزية التي تحاول احتواء كّل فرضيات الفهم، والنّزوع إلى اللحظة الحاضرة والزمن الأبدي "بين المكان القائم الآن والمكان الآخر[2]، وقفة تعبّر عن تصّور ديني عام ، تشمل الأديان كلّها، وصولاً إلى الإنسان الكامل"[3]، إنّ النفري مثل نبي مرسل إلى نفسه وحدها[4].

إنّ اللّغة لا تكفي أن تعبّر عن مكنوناته النفّسية وطاقته الروّحية كأنها فّرغت حين الوقفة فقط، وأغلقت التراكيب والأساليب على النفري نفسه، كأنّ التنزلات وحي تام المعنى، تلقاه النّفّري من إبداعات غاية في المتخيل، "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"، كما أشار النّفّري في كذا موقف.

---

[1] ابن عربي محي الدين، لوازم الحب الإلهي،تح: موفق فوزي جبر،دار معد، ط1، دمشق، 1998،ص41.

[2] كمال أبو ديب،في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، لبنان، 1987،ص103.

[3] ليلى مقدسي،لوامع الصوفية،دار النهج، ط1، سوريا،2011،ص26.

[4] نفسه، نفس الصفحة.

تمركزت هذه الخطابات في صوّر تجاوزت مقولتي الخير والشّر وصولاً إلى الملأ الأعلى ، في رغبة دائمة ووصال تام، تجربة الاتحاد المستحيل، والدّنو الأقصى من ذات الله تعالى والفناء فيها بحب إلهي مستغرق دائما في شدة التعلق والوجد. وهذه المعاني مركزية غاية في الأهمية لأنها لا تعبر عن معاني التنزلات فقط وإنما وصلت إلى اتصال روحي بين العالم الأعلى والعالم الأدنى.

قال النفري: قال لي:"أوقفني في التقرير وقال لي: تريدني أو تريد الوقفة أو تريد هيئة الوقفة، فإنّ أردتني كنت في الوقفة لا في إرادة الوقفة ، وإن أردت الوقفة كنت في إرادتك لا في الوقفة وإن أردت هيئة الوقفة عبدت نفسك وفاتتك الوقفة[1]. [موقف التقرير: 18].

لقد ترجم رؤيته الخاصة إزاء الله تعالى والإنسان والوجود، وهو في ذهول مستمّر ونشوة عارمة، خطابه في كّل موقف موّجه إلى الله تعالى، دائم الاتصال به والتواصل معه يتوق إلى الأصالة السرمدية، بأسلوب نثري كأنّه الشّعر في توتره الخلاق ووجده المتسامي.

لو أن النفري ألف المواقف في مكان واحد لكانت ناقصة العبارة طويلة الاستطراد، ولكنه ربما كشف له في العديد من المواقف والأماكنفقد تواجد وغلب عليه الحال، فتلقى الخطاب وكتبه كما سمعه في حالة الوجد والتواجد، وأظهرت صفاء نفسه ونقاء سريرته وإشراقات الكشف عنده.

فنصه يفرض على القارئ فكرة التعالي هذه، فهو مغلق العبارة كثير وغزير الإشارة، يسعى قارئه إلى استيعاب كلوالمف الجزئية، والتي لا تلبث أن تنحل ّ في المطلق وتغيب في الإدراك اللامتناهي للوقفة الأخيرة، أمام الحقيقة الأزلية الإلهية.

لذا وجب علينا فهمه وكذلك فهم "التلمساني" لابد أن نضع النص "المواقف" بصفته بنية معايير لا تتحقق إلاّ على نحو جزئي في التجربة الفعلية لقرائه المتعددين، كّل تجربة مفردة (قراءة، إلقاء...الخ) ما هي إلاّ محاولة تزيد أو تنقص ، نجاًحا واكتمالا في استيعاب هذه المعايير[1].

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص19.

لابُدّ من أن نعرف معرفة الخواص لنفهم الخواص، ونترجم التنزلات "المواقف" بوجهة نظر مختلفة حتى تبدو في صورة أوضح، ويدلّ عن واقعيّتها تفاعل الفرضيات التي أنتجها النّص النفري نفسه. مع إيماننا بأن الموضوعات مستقرة ومحدّدة لأن " المنظورات تتمازج والإدراكات يؤكّد بعضها بعضًا"[2].

وكلّ هذه "المواقف" منحت المصداقية في التعبير عن فكرة الوجود والتحديات التي تطرأ على الإنسان حالاً بحال، ترسم طريق معرفة خالدة باقية بقاء المقدس، تعطى كُلّ تأويل فرصة- بل فرصًا- ليجد تحديات أمام لعبة المعنى، يؤصل من خلالها قناعات وافتراضات متأصلة في الفهم وهي التي ترشد التأويل، وتمكن القارئ من إعادة انسجام القراءة.

لا نستطيع أن نحكم على استعارة بعينها بأنّها الأكثر تنويرا لأنّها الأشمل في تأسيس الانسجام النّصي، ولا أن نقول أنها غير مجدية، لأنها تدخل منظومات عامة وجزئية مترابطة بشكل ملفت، حتى وإن تداعت بعض الاستعارات ولكنها ظلت تساند البناء العام للمعنى دون أن تسقط".

"المواقف" نصّ خلق معاني مشتركة تربط بين المواقف الجزئية والنظرة العامة، كما تربط بعضها ببعض من خلال التقارب في صفة التعالي والمعنى المركزي للتجليات من خلال الابتكار الدلالي للاستعارة الذي يستلزم دخول القارئ ومساهمته "ولكي تولّد الاستعارة معنى جديدا وتقدم حقيقة جديدة لابد لها من أن توسّع مخيلة الجماعة"[3].

فقد تأسست على نظرة فردية ثم ارتقى بها الناس وفهموا مقاماتها بين الفهم عن الله تعالى والفهم به، يقول النفري: " الأمر والنهي غطاء وعلُم مالَكَ وعليكَ في غطاء، وقد سبقت رحمتي

---

[1] بول.ب. آرمسترونغ، القراءاتالمتصارعة التنوع والمصداقية في التأويل، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ، بيروت، 2009، ص58.

[2] المرجع السابق، ص58-59.

2 نفسه، 128.

لكّل من في الغطاء، فانظر إلى ذنوب من في الغطاء، كيف تصعد، ثم أنظر إلى عفوي كيف يتلقَّاهاكلَّها ولا يدعها تصْعُد إليَّ ولا يدع أهلها ينسون ذكري بألسنتهم".

وقال لي: في الغطاء كرمي وحلمي وعفوي ونعَمتي.

وقال لي: كل من في الغطاء أعمى عني، إنّمايُ بصُر علمي ما رآني قط ولا رآى مجلسي ولا تدخل إلى حضرتي، وكّل خاص وعامّ في الغطاء فهو عام إلا أصحاب الأسماء وإلا أصحاب الحروف، أولئك قد رأوني جهرة قلوبهم لا جهرة رؤيتي وأولئك قد رأوا جهرة حكمي وجهرة قدرتي ورأوا جهر صفتي الفّعالة، فأولئك فليحذروني وليحذروا صفتي الفّعالة فلا أجعل ذنوبهم في عفوي، إنّما ذلك لأهل الغطاء، ولا أجعل قلوبهم في رفقتي، إنما ذلك لأهل الحجاب" [وقفة المحاجة52][1].

د- نواة الخطاب

ركّز النّفري معناه على اللّغة القاصرة مبدئيا، فهو يعلم أن اللّغة خاصة في علم الإشارات والمواهب والموافقات والمواقف والمخاطبات وغيرها تقصر عن آداء المعنى الكلّي وتعجز عن نقل الأحاسيس والأفهام وكذلك التأويلات، ولكنّها لغة تمنح القارئ التفكير بما يحس متجاوزًا العالم الحسي الذي يعرفه إلى عالم من المعاينات والمشاهدات ويقين الذّوق ليس عن طريق الإدراك الحسي (العقلي) فقط بل بالتذوق والمعرفة وعالم الشُّهود أو حتى الشطح.

حاول أن يُ نَ ِّي في القارئ حيرة العقل، ليتشكل الانفتاح النّصي فيعجز عن البيان عن ما يراه ويشاهده ويقف عنده. فيعرف حينها أن اللّغة تستر جهلنا بالوجود وتتغاضى عن معاني التجريد المطلق ولأنها في علاقة مضطربة دائًما. وأنّها تعبير تالٍ عن إدراك واقع قائم، ومعه ذلك، فهذا الإدراك

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص198-199.

لا يتم إلّا عبر اللّغة ولا يتم استيعاب الوجود إلّا مرتبطا بها. "وتبقى من أكبر ألغاز الوجود، وكلما اقتربنا منها ودرسناها وتأملناها..... ازدادت غموضًا وكثرت بشأنّها الأسئلة والإشكالات"[1].

والذي زاد الأمر تعقيدا أن تجربة النفري تجربة فردية ذاتية، تعبر عن الخواطر التي علقت بذهن النفري وهي خواطر وردت على ضميره "خطابات قد يكون الخطاب بإلقاء مَلَكٍ أو إلقاء شيطان أو أحاديث نفس أو من الحق سبحانه"[2].

هي طبعًا خواطر تكاد تكون من الحق تعالى على قلب النفري عششت في ضميره فألقاها في "المواقف"، لم يحصل له خلاف معها لأنّه نقلها كما هي "الوارد هو ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعّمد العبد، وكذلك ما لا يكون قبيل الخواطر فهو وارد أيضًا[3]، يغرفها النفري من موضوع الغيب "**الذين يؤمنون بالغيب**."[البقرة،2]، أي الله تعالى، لأنّه لا يرى في الدنيا، غائب عن العيون، محصلًا في القلوب[4].

عَبرت "المواقف" حدود ما ألفته المؤلفات والتصانيف السّابقة، وذلك أنّ الواقف مع النّفري يعبر عن فكرة ذاتية قد لا تتفق مع النّفري في خطاباتها لكن الذّوات ربما تلتقي حين قراءة النصّ، فتجد "المواقف" تبعث روح "الأنا الفردي La mai individuel) لتكون نقطة إنطلاق للوصول إلى الأنا المفكرة (الأنا المتعالي)تترك القارئ يبني عوالمه دون أن يُغيّر قراءته لها، لأنها لا تتم القراءة الفاعلة إلّا بمعرفة عالمها القابل للفهم، لأن "المواقف" تحولت إلى فكرة الأن وعلى القارئ أن يقارب العوالمبينه وبين النّفري في هذه التنزلات.

ويظهر أهميّة الأنا الفردي في قيادة وتحريك الفعل التاريخي يقول غادامير: " إنّ الأنا الفردي قد يعبر كذلك عن الجانب الكارزمي charismatique، للطبيعة الإنسانية، فبالرغم من عدم كمالها إلّا

[1] إلياس بلكا، الغيب والعقل، ص187.
[2] القشيري، الرسالة القشيرية، ص85.
[3] نفسه، ص85.
[4] الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، دار الكتب العلمية، بيروت، (دت) ، ج42، ص152.

أنّها تحاول أن تَمْتَثِل لمبادئ روحية وأخلاقية يمليها عليها الأنا المتعالي الذي قد يجد مرجعيته في الدّين أو في النظريات الأخلاقية الكبرى أو في سِير الأبطال والأنبياء[1] وانطلاقًا منه يتواءم مع الفهم اللّغوي باعتبار أن اللّغة والتاريخ يمتلكان خاصية روحية[2].

وتظهر مركزية المعنى في جانبه الذاتي التي تعبر عن نفسية النفري ومنها استلهم الجانب التاريخي لأن "المواقف" قراءة بالضرورة ولكن جعل فيها معاني مركزية رغم ذاتيتها "فالواقف" على حدود المعرفة يتصف بأناه الفردي لأن المواقف فردية ولكن تسهم بهذه الصفة بإثراء النظرة الرّوحية للّغة وللتاريخ، ولذلك نقف مع النفري في الوقفة " الوقفة هي مقامك مني، وكذلك وقفة كُلّ عبد هي مقامه مني"[3].

فإذا كان لكل واقف وقوفًا يخصه فقد عبر بذلك عن الأنا المذكور، ويحدد الجانب الكرزمي في النّفري كونه واقف من الذين وقفوا أو مازلوا واقفين. حيث "ليسفي الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل"، أي المحطة الأخيرة في الإرتقاء نحو معرفة الله والوصول إليه.

لقد وقف كذا موقف وظلت هذه التراكيز في المعنى في كل خطابات المواقف، وبقين نواة الخطاب في الفكرة الإبداعية للتصّور الفني وبناء النسق المعرفي عنده."الواقف لا يروقه الحسن، ولا يروعه الرّوع، أنا حسبه والوقفة حدّه" ويقول: "كاد الواقف يفارق أحكام البشرية"[4]، فإذا كانت هذه نهاية الخطاب في فكرة التعالي فإنّها بداية تصّورات جديدة لا حَدَّ لها، وهي في النهاية تمام الصورة الفنية العَامة "للمواقف" وكذلك المخاطبات، وقد أثرت هذه الفكرة كثيرا من أفكار المتصوفة الذين سلكوا هذا الطريق وساروا فيه إلى اللّارجعة.

فالواقع بخيره وشّره لا يشغل الواقف لأنه احتسب الله تعالى وجعله معه، وانتهى إلى الحدّ الأقصى في المراتب والمقامات والأحوال، وربما تجاوز حدّ وعيه بالخطاب لأنّه وقف حدّ الإدراك التام، ووصل

[1] تأليف جماعي، التأويل والترجمة، مقاربة لأليات الفهم والتفسير، ص133-134.
[2] نفسه، ص134.
[3] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص277.
[4] نفسه، 278.

حدّ الغيب وبقي هناك. مشدودا إلى وحيه الّوحي واقفًا يـ َتلّقى الخطاب، بإرادة العارف بالله والمتحقّق من الحـَضرة الإلهـّية حاضر قلبه شاهد للحق والحق شاهد عليه، رؤيته العلم لا إدراك بصر ونظر، لذلك لم يضع النفري لنفسه، عناوين بارزة تلزمه ولا مباحث تصنفه، بل وضع هذه "المواقف" تحت قراءات متعددة وكلّموقف منها يتميـّز بذاته كما يشترك مع بقية المواقف في المعنى العام لأسلوب النّفري.

هاهو يثبت ويعلل فكرته التي ركّز فيها المعنى نحو التعالي والتواصل الدّائم مع الله، ويبين ذلك "قال لي: لو نطق ناطق العزّ لصمتت نواطق كلّ وصف، وَرَجَعْتْ إلى العدم مبالغ كلّ حرف"[1] فالوصف هو الوجود لأنـّه ُوجِد، والإنسان يصمت أمام الحـُجَّة الدامغة والدليل الساطع، تتلاشى حججه أمام الشهود، وتتفتت إدراكاته لهول ما يرى وما يشاهد من غيب كل ما ستر عليه رحمة بالإنسان.

فإذا نطق العزّ فلا كلام وإشارة ولا عبارة، وهو الذي بيده كُلّ شيء، يرجع الأمر إليه ويعيده بقدرته وجلاله، وهذا الكلام بديع في تركيبه حيث جعل المنطوق والمسكوت حجة على العقل والإنسان، وأنّ إدراكه لله تعالى ليس بكائن إلّا بتقدير القادر تعالى، ونواطق الوصف هي اللّغة التي وهبها الله تعالى للإنسان لـِيُعبر إلى المفازة فالنجاة.

يقول: "قال: ما الإصطفاء؟ قلت: وصف من أوصاف النـّظر، قال: ما النظر؟ قلت: وصف من أوصاف الذات، قال: ما الذات؟ قلت: أنت الله، قال: قـُلْتَ الحـَقَّ، قـُلْتُ أَنْتَ قـَوَّلْتـَنِي، قال: لترى نعمتي"[2].

جعل المعنى وهو التـّسليم لله تعالى ظاهرا في قوله: أنت الله، وهو جواب حسن في موضعه بعد أن عـّرف بتوفيق الله الإصطفاء، والنظر، والذات، وهو تطابق تام المعنى لا يدع مجالًا للفهم دون هذا

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص264.
[2] نفسه، ص266.

الفهم، وهو الرضا بالمعرفة الربانية وطلبها دائمًا بحسن ظنّ في الله وبإيمان راسخ، "وقوله أنت الله"، أستسلام بالتوحيد والتواجد فيه، ويقول أيضًا في موقف عنوانه "معلوم" أوقفني في البصيرة وقال لي: قَصَرْتُ العِلْم عن معيون ومعلوم.

وقال لي: المعيون ما وجدتَ عينَه جهرة فهو معلوم معيون، والمعلوم الذي لا تراه العيون هو معلوم لا معيون.

وقال لي: ما أنا معيون للعيون ولا أنا معلوم للقلوب.

وقال لي: كُلّ نطق ظهر فأنا أثرته وحروفي ألفته، فانظر إليه لا يعدو لغة العيون والمعلوم، وأنا لا هَمًّا ولا وصفي مثلهما[1].

يحجَبُ لأنَّهُ لا يتعوَّضُ للخواطِر، فَسلِمَ واسْتَقَامَ وكان على بداية خلقه سالمًا فلما جاءت الخواطر وبدأ كُلّ شيئ على حقيقته، تحّول الإنسان إلى طلب الثبات في صفات الكمال الدّائم والحكمة المستمرة.

جعل النص النفري يظهر كأن مواقفه متمايزة، لكنها متقاربة جدًا، بل ويكاد كُل موقف منها أن يكون تنّزلا لوحده، وهذه آلية مهمة لا تكاد تفارق النفري، يجمع موقف "الوقفة" جميع مواقفه، كما تميز بآلية أخرى وهي النظر من الأعلى دائما وإلى الأعلى عبر الخطابات المبثوثة، والتي توافقت مع فواصل المواقف ويعني ذلك أن كتابة هذه التنزلات على قصاصات والاحتفاظ بها لحق متناسبًا مع شمولية كُلّ موقف، يقول: " ستأتيك علوم الّرب. والّرب لا يُظهر علْم ولا يستره، ولا توصل إلى حضرته العلوم. فأنت تستجيب لكّل علمٍ دَعاك بذلك السّر وهو طلب العين المَسَماه. فإذا علمتَ ذلك، لم تستجب للعلم واستجبت لله، وصار العلم طريقا من طرقاتك إلى الله،

[1] المرجع السابق، ص252.

وأخذت العِلم به ولم يأخُذك لأنّه كان يأخُذ منك بالسّر فيه وأنت لا تعلمه، فلما صار السّر الذي فيه فيك أتاك على علم بك وأتيته على عِلْمٍ بِهِ"[1].

لعلّ نواة الخطاب في المواقف تقف عند حدّ الوقفة دائمًا، تتجاوز المقامات إلى ما لا نهاية وتعبر المسافات إلى اللّارجعة، هذه النّواة التي جعلها النفري ترجمة لِكُلّ رموزه وكل تشكيلاته للمعاني، صّح في كل موقف عن النهاية بالفناء والبداية منه كأنّه يصّور مأزق الإنسان في فهم الدّين وتأويل المقدّس، يجعل إشكالية عجز الإنسان في إمكانياته منطلقًا لتصّورٍ عدم، وفلسفته عامة تنبني على الفناء في الحي القيّوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم.

كما أسست "المواقف" معاقل للفهم ومدارك للوعي تجعل قراءة خطاباتها خالصة من أي سلطة أو قانون لغوي، بل فتحت بلغتها مواقع للفهم لم تكن معروفة قبل النفري، وخرجت عن اللّغة لتصل إلى المتعة الحقيقية وفي كامل حريتها، على الرغم من أنّها لا تحد مكانًا غير اللّغة "فلا مكان للحرية إلّا خارج اللّغة بيد أن اللّغة البشرية لا خارج لها، إنّها انغلاق ولا محيد لنا عنها إلّا عن طريق المستحيل، أو بفضل الوحدة الصوفية[2].

تبقى البصيرة المنفذ إلى التّعالي، وما دام الله تعالى "أنا لا همًّا ولا وصفي مثلهما" متعال عن وصف المعيون والمعلوم، فإن الغاية إليه أيضًا لا بد أن تعبر ما تشاهده العيون "أي الحواس" وما تعلمه القلوب. فالعلم مقصور والمعيون والمعلوم مقصور عليه، والمعنى أنه لا المعيون ولا المعلوم يخرج الإنسان من جهله ليعرف الله تعالى، بل بالبصيرة التي تفنى في الله وبه، هذه البصيرة التي تنفذ حيث تمحى الرسوم، وتزول الإشارات، وهي اللحظة الباقية أبدًا يطلبها الواقف لاستزادة النور اليقيني الذي يشهده.وما دام مطلوبه لا معيونًا ولا معلومًا فإنّه سيبقى عند المتصوف النّوم الذي ينقض البصيرة، على أن تعبر للكشف وإدراك المتعالي فلو كان في النوم خير لكان في الجنة، لأنه يمنع الاتصال الدّائم الذي تتطلبه البصيرة والوقفة، (سمعت الأستاذ آبا علي اللّقاق رحمه الله تعالى يقول: لما قال إبراهيم

[1] نفسه، ص136.

[2] عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص54، نقلا عن: بارط (رولان) "درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط2، 1986، ص13.

لإسماعيل عليهما السّلام "**يا بنيي إنيي أرى فيي المنام أنيي أذبحك**" [الصافات، الأية : 102] ، قال: "يا أبتِ هذا جزاء من نام عن حبيبه، ولو لم تنم لما أمرت بذبح الولد"[1].

فالنص تطهّر كُلّيا من مفاهيم العجز يدعو إلى الكمال الإنساني الذي يحتج دائًما إلى معية الله وتوفيقه، وبنى ابستيمولوجية مفتوحة التفاعل عبر ما تسمح به لغة النصّ، هذه اللّغة التي تسوق القارئ عبر المجازات واستعاراتها، والمقامات ومعارفها والأحوال وأحوالها، والخواطر والواردات وغيرها، مما يكبّل القارئ ويلزمه متابعة الفهم، وطلب المدد من الله تعالى طول الأمد، وهذا التّركيز على التعلق الدّائم بالله تبارك وتعالى. هو الذّي يعرفُك ويجعلك واقفا، ويجعلك كما قال النفري: "قلوب مستقرة " وأوقفني في القول المستقّرة وقال لي: هي قلوب الحضرة، لا تتقلّب بالخواطر لأنّها رأتني قبل "كن" فلما جاءت "كُن" وجاءت الخواطر أُوقِفْها في مقامها الذي جاءت منه، وَوَقَفَتْ هي في مقامها الذي أخبرتُها فيه عن مجيئ "كن"[2]، هو بحث في البداية، وهو تَنّزل َركزَّ معناه على المطلق، فهو كلام في الأزل والقِدم، وهي الموضوعات التي تركت أثًرا واضحًا في قراءة التراث الصوفي عبر عصوره، وقد بات من الكلام في الخواطر أساسًا أدبيًّا يمثّل مصدرًا مهمًّا للإبداع وفن اللّغة والقول، والذي رأى الله تعالى في الأزل هو مقّر بالأولية موحدا وشاهدا بالوحدانية.

فإذا كانت اللّغة حيزا إستثنائيا يشمل الإنسان هو الضمان الأساسي لوجود الحقيقة، فإن الفهم الذي نجده في تعبيريته "المواقف" جعل من الوجود وجودا مرمزًا وصورته تنتهي عبر اللّغة إلى الذّات، لأنّها من ناحية لغة العقل هو ذاته، ومن ناحية أخرى تخرج بالإنسان ليتحرر منها ليفنى في الله تعالى.

إنّ التعالي النّصي لدى النفري منح القراءة نوعًا من المصداقية والقبول، واتخذت القراءة تتسُع بواسطته ومن خلاله، وأخذ التأويل يجاريها فكلما اتّسعت آلياتها كلما كان التأويل محصورا لا يأتي بجديد إلا عَبَرها ولا ينفتح إلا فيها، ذلك أن فكرة النصّ المركزية ونواة الخطاب الأساسية تقف عليه ولا تتجاوزه عند النفري. أمّا عند قراء نصه فالعكس، كُلّما تعددت القراءة كلما انفتح التأويل

[1] القشيري، الرسالة القشيرية، ص366.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص215.

وتشارك القارئُ معه بأريحية المطلق وانطلاق التداول مستعينًا بحسه الأوّلي بالكُّل الذي يشارك هو أيضًا بمجموعة من التوقعات التي تنمي انتباهنا[1]، فجعل النفري تنزلاته دائمة التجدد تشتغل دائما على فك الرموز لتخترق الأبعاد المتعددة لوضعية الفهم[2]، ومنها إلى "الوقفة" التي تعد الإجابة الأخيرة عن أسئلة التأويل، والمركز الأصلي لولادة اللّغة الرمز.

[1] بول.ب. آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، ص23، نقلا عن: مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص95-188.
[2] عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، ص54.

الفصل الثالث

النّفّري بين أكاديميّة العفيف ومنازعات النّفرنة

المبحث الأول: التعبير عن الأنا المتعالي

المبحث الثاني: منازعة النفري ووحي الرمز

المبحث الثالث: حدود التعبير وصمت الكتابة

نحاول في هذا الفصل أن نكشف بعض الآليات التي وَضَعها النفري لقراءة الوجود وتصنيف المعارف وتحديد أطره الخاصة بالمعرفة التي شكلّها في المواقف، ونحاول الوقوف معه حيث تكمن فنيته، وحيث تلّقى الخطاب الأول ومن التَسليم للغته الكثيفة في الرمز التي اختزل فيها المنطق وتجاوز المألوف وعبر حدود الفكر من خلال الإشارات في نقله للخطاب وفي قوله "قال لي"، نستقرأ نفسيته وهو يتلقى الخطاب ويستقبله ويفهمه ثم يعيد تشكيله بلغته الصوفية الخاصة، وبعدها نحاول الوقوف عند أسسه نرى إن كانت تتفق مع قراءة التلمساني وتخريجاته في الشروح، هل تواءم الإثنان كونهما تخّرجا من نفس الإتجاه الصوفي ذي الأدب الراقي والّرؤية المتناهية في الّدقة، والتعبير الرمزي المفعل بالتفاعل والديمومة، ونستخلص من خلال المقارنة بين الشيخين أسسًا للقراءة، على الأقل في "المواقف" ونبني دعائم للتأويل، الذي نرى أنّه لا تأويل له إلّا أن يخوض الباحث التجربة الصوفية، ومعه دليل العودة إلى البدء.

إننّا بين شيخين تتجاذبهما التجربة الصوفية ذاتها، ويطغى عليها القصد في إبانة العلاقة وتوضيح الّرابط الأساسي بين العبد وربه، بين المتصوف والله تعالى.

النّفري بوصفه رافضًا للواقع الاجتماعي، ومتمردا على أساليب التعبير السَّائدة في عصره بأساليب خاصة غاية في جمالية الرمز، والتلّمساني الذّي تمرد أيضا على العقل الجمعي، وانَساق في جمالية لغوية بالغةلإثبات الأنا الفردية والسمو بها إلى الّرقي المعرفي،متخذًا التقيّة بالرمز والإحالة أيضًا.

كما نؤكد أن تجارب النّفري مع ذاته وتجاذب التلمساني معه ولّد هذا الّزخم الأّدبي،الذي يَعْبُر هذا المْعَبر ويسلك نفس الطريق« نحن أمام عملاق كبير من عمالقة التصوف الإسلامي، وأمام أثر فنّي عالي المستوى في أدب التصّوف، وإنّ كاتبه قد ترك أثرًا كبيرًا على بعض الشّعراء والكتاب المحدثين، وإنّه يكاد يكون أحد المجددين في أسلوب الكتابة العربيّة، نظًرا لتفاوت الشّراح في فهمه منهم العفيف التلّمساني، وكذلك شرح عبد الرؤوف المناوي، وشرح أخر لكاتب مجهول ذكره فؤاد سزكين في كتابهتاريخ التراث العربي»[1]

إننا أمام تجاذب آخر لدى الباحث بينه وبين الشّيخين، ولا أظن أنه بإمكاننا تفسير هذا الأثر "المواقف" وشرح التلّمساني لهما إلّا بصورة تأويلية ثالثة، نجمع فيها بين منازعات المعنى وقوالب اللّغة

[1] هيفرو محمد علي د يركي، جمالية النصّ الصوفي، النفري، العطار، التلمساني، دراسات التكوين، ط1، 2009، ص79.

الرمز، ولأننا أمام مؤلفين لم يضعا تقسيما محددًا ولا ترتيبًا منهجيًا يساعدنا في قراءة هذا الأثر، فالتلمساني لم يضع في الشروح ملامح تحيل على المنهج وعلى الأسس التي بنى عليهاشرحهللمواقف، ولا النفري وضع أيضًا منهجًا أو أداة يفرق بهما بين المعاني حتى تساعدنا على الإحالة، ونظرا لسعة الأفكار المعروضة في المواقف والشرح اضطررنا أن نعتمد بعض العمليات الإجرائية التي قد تحيلنا على المنهج، وتقودنا في الحديث عن الأسس والقواعد، وهنا نقف على مستويات الخطاب الأول في المواقف، والثاني في شروح التلّمساني، والثالث نجعله للباحث ليرى إن كان حقًا الشيخ النفري قد أصابه نوعًا من المنازعات بينه وبين ذاته الواقفة وبين الحروف ونرى هل تجاوز التلمساني لغة النفري أم بقي حدها، يشرح ويؤّول ما حصل عليه من معاني التصّوف والفهم النظري لمعاني الصوفية.

المبحث الأول: التّعبير عن الأنا المتعالي:

إنَّ الارتقاء في امتلاك ونشدان المطلق غاية كل عارف، وطريق كل سالك، وهدف كل مريد لأنها النهايةلأخيرة في المطلق والذات العليّة، جاء الكلام عند النّفري مدهشًا جليلًا في تركيبه ويتكامل في تناسق رائع، شريف المعنى، دقيق التأليف يصلح لمن رأى وشاهد ووقف، يتناسب مع حضرة المشاهدة حين الرؤية والمعاينة، لحظة انتفى فيها الواقف وصعد براق أفكاره متأثرًا بحقيقة الوقف، فجاء الكلام تامًا أو يقترب من الكّمال لأنّه بلغ أعلى مقاصد المعنى، وأقصى حدود الجهل العارف، وكلام خرق حدود المألوف من تراكيب الإسناد والكناية والّرمز عمومًا، وتحقق للّنّفري أنّه استعمل الجمال ومستوياته في النموذج الأعلى للغة الأدبية، وفي آن واحد تحقق من ارتقاء الأخلاق، والتّطهر من درن الذات والسفلية، يسعى إلى تحقيق اليقين في "الرؤية" ويتحدى الشك والملابسات في الوقفة.

صعد في رحلة التّطهر هذه على المستويات الآتية ليعبر عن المكانة الرفيعة والنهائية، الأنا الذي يبقى في تعال مستّمر إلى أن يبلغ الوقفة، وحينها تتلاشى هذه المستويات، وتذوب القيم ويزول الإدراك في حين الوقفة. ونحن نتساءل هاهنا عن النفري وحاله في الارتقاء ونقله للخطاب المتعالي، هل استوعب مستويات التعالي والصعود نحو "الله" ورؤيته؟ هل بإمكانه أن يقف فعلًا أمام تحديات السوى، والجهل والتّطهر من شهوده وصولًا إلى شهود الأحدية، وصولًا إلى الوقفة والإنسان الكامل؟

يضع النفري لغة الأنا أثناء الوقفة في تلامس المطلق، لأنه ابتعد عن البشرية واقترب إلى درجة الإخلاص والصدق،ورأى أنّه بإمكانه رؤية الحق تعالى أثناء الوقفة، لأنّه تعالى عن الأغيار وفني في لحظة الرؤية، "قال لي: الواقف هو المؤتمن، والمؤتمن هو المختزن"[1].

إن الرّحلة الدائمة للتّسامي والنّماء عن الشُّهود، رحلة شاقّة تتطلّب التعالي عن الأنا، الدّيمومة والثّبات على الطّاعات باستمرار، كما تتطلب أيضًا التّجرد عن العلم الذي يردُّها إلى الأسباب ويخضعها إلى التعليل، يتعالى عن الفَهم المطلق حيث يتوصل السالك لهذه الطريق، إلا أن الأسباب المعرفية عنده ناقصة، بل هي الّتي أبقته مؤطّرا مقيدًا في طرائق العلم، فسمى عنها حيث لا يوجد مقياس لضبط المعرفة، وحيث زوال الأسباب في مرحلة الوقفة والرؤية.

وتعد المقاييس والأقيسة تحلّلتكل فيه تكوّن ويتحيّز، وإنّما الواقف عند النّفري هو من وصل إلى برّ الأمان، وهي الجهل بالأسباب وانعدام الوسائط، وصولًا إلى مرحلة الكشف الإلهي أو التجلي الإلهي، كُلّ حَسْبَ مرتبته العرفانية ووصوله مرتبة الإنسان الكامل، وهذا الأسلوب حرر النّفري من الخضوع الشائع في العلاقة بين المنطق والنهائي، لذلك جاء موضوع "الوقفة" مركّزا بالمعاني الإبداعية الحرة، " إذْ انفلتت القدرات الإضافية من كُلّ قيد أو رقابة تمارس عليها، وانطلقوا يعيدون صياغة جميع ما في الوجود بأساليبهم الخاصة"[2].

ظلّت حقيقة أساسيَّة تجلت في تعابيره أنَّ الله لا يعرف إلّا بفيض عرفانه، لا يعرفُ الله إلّا الله، وظلّ يؤكّد هذه الحقيقة أن الإنسان يبقى في حاجة دائمة إلى تجاوزه ، متجددا في فهمه، ويبقى في معرفته لله تعالى في الكشف متواصلا ثمة" إذن غيب يظلّ غيبا قائما بذاته ولذاته، لا يمكن وصفه في صورة نهائية وهو أبعد من كل معرفة، ليس للّغة إذن أن تحيط به، تستطيع أن تنقل تطوّعنه أو تجربة في رؤيته وفهمه، لكنّها تنقلها مع ذلك بشكل مداور "بالصورة والرّمز والإلماح والإشارة"[3].

لقد وضع أساسًا واضحًا لأفكاره وأدبياته وهو التعالي والسمو نحو الله، في مقام يستوي فيه الكشف والحجاب وهو مقام الرّؤية لأنها لحظة البقاء في الفناء والإنعدام في المطلق، لأن الباري تعالى لا يرى معه شئ، ولا يكون في حضرته جل وعلا شئ يذكر ولا يقال ولا حتى يُتذكر، لأن مقاييس الارتقاء وصلت إلى نهايتها، وإنّماجعلت المعرفة سبيلًا لمعرفة الله، وحين الرّؤية تزول الأغيار كلها لأنها

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص11.

[2] محمد ياسر شرف، غارودي وسراب الحل الصوفي، دار الوثبة، ط1، 1983، ص158.

[3] أدونيس (علي أحمد سعيد)، الصوفية والسريالية، بيروت، دار الساقي، ط2، 1995، ص139.

الجزء، ويبقى الكل الكامل في الكشف وانعدام الحجاب «يقول النّفري إذا رأيتني دخلتَ في جملة الشفعاء»[1].

فالإحساس بالمعنى دون النّطق به، بل حتى إدراك المعنى بعد الفناء يكون في الذّات أصلًا وجذًرا ويمنعه الحرف لأنه القالب الذي يُشكّله والمادة التي يحيا بها المعنى فالصمت أصل والحرف فرع لذلك وهو إدراك بالقلوب، وليس بالحروف، ويسبق بالتفكير قبل التجسيد، لأن المعنى كامن بالموهبة والوهب الّرباني سابق لمعرفة تخليص الحروف لهذه المواهب، ولأنّها قاصرة على إدراك الحقيقة فالواجب أن تترك الحروف وتستبدل بالمشاهد والمألوف في الحضرة.

فإن كان الحرف لا يعرف متميزًا منفردًا إلا بعد إشتراكه مع حروف أخرى،فهو ناقص بذاته لأنّه لا يعبّر عن العموم ولا عن نفسه، لأنّه عاجز عن الإخبار عن نفسه بهذه الصفة، فكيف يُعبّر عن الله تعالى. وإنمّا قال: الحرف حجاب..... الكيف في الحرف..... إنمّالقصور العبارة عن أداء الالتزام المطلوب أثناء الوقفة وحين المخاطبة، فالمشاهدة والوقوف يتطلبان أن تزول كل الّروابط الفكرية الكامنة في اللّغة، ومجاوزة الحرفيّة ليدرك بالعيان ويَعْلَم أن الحرف عاجز فعلًا عن القيام بدوره كدليل أو إشارة.

لقد جعل النفري أساسًا من أسس قراءة تصّوفه وهو عدم الركون إلى الحرف وضرورة تجاوزه، وشرط المعرفة عنده "أن تعرف بلا عبارة..."، لأن الحرف "عبارة" والعبارة قد تعيق الفهم وتحيله إلى غير مراده، والواجب الرقي فوق العبارة لرؤية أوضح وتَجَلٍّ أظهر وأبين «إذا جزت الحرف وقفت في الّرؤية»[2].

وتوافقت رؤية النفري مع حياته وسلوكه، فهو يهيم في البلاد، ويرتحل من مكان إلى مكان قصد عدم الركونإلى العبارة، لأنّه لو أقام في مكان واحد لعرفه النّاس، واضطر إلى مخالطتهم ومشاركتهم آراءه، وهو في درب الشيخ محّل النقصان ومواطن الحجاب، لأن السكوت أبلغ وعدم التفكير بما تعرفه الحروف يعرفه بالحروف أفصح وأقرب للمعرفة والكشف. وقد جعل معرفة الحروف توطئة لمعرفة الله، لأن الله تعالى أسمى مكانة الحروف وهو يستوعبها وهي ناقصة عنه وقاصرة أمامه، ولكن حين التجاوز يحصل المراد ويرتقي عليها الّعارف للوصول إلى الفهم عن الأول دون حدّ اللّغة ولا آلية

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص55.

[2] المرجع السابق، ص10-11.

الحروف ولا حضور السّوى. لأن السّوى من معاني الحروف، لأنّه محبوس فيها الاسم ومقصور عليها بالحس، لذلك أمره الله تعالى أن يلقي بالعبارة إلى أقصى مداها حتى لا تؤثر على الرّؤية والوقفة، جعل مكانها يقترب من الأدنى. يقول: «إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك وألقي المعنى وراء العبارة وألق الوجد وراء المعنى»[1].

يظهر من خلال هذا الترتيب قدرته على تصور القي والسّمو الحاصل للروح في طريقها إلى الوقفة، وقد رتب هذا الترتيب الذي يوافق ما ذهب إليه التلّمساني أيضا في التخلّي عن العبارة التي سيغلبها المعنى ويطميعليها الوجد، فلا يظهر مكان العبارة إلّا ضعيفًا لا يقوى عليه في مسيرة الارتقاء وحال الرؤية والوقفة.

في الرّؤية يرى كُلَّ شيء في كُلِّ شيء تسقط الحُجب وتتجلى الحقيقة الإلهية، هي لحظة تجاوز الأشياء لأن الواقف يرى أن الكون ملك لله تعالى، ومن حصل له هذا المراد تجاوز الأشياء وُصُولًا إلى رب الأشياء حتى وإن كانت ناقصة عن إدراك الحق ولكنها تدل على الله فيها وفي ذاتها، وإنمّا التعلق بها كأسباب سيحيل الإنسان إلى الحجاب وامتناع الرّؤية يقول: « من رآني شَهِد أن الشيء لي، ومن شهد أن الشيء لي لم يرتبط به»[2].

وهي دعوة صريحة وموقف ثابت للنّفري في مواقفه، يدعو إلى تجاوز الأشياء التي تدل على الله تعالى لأن الاعتماد عليها كأسباب للمعرفة هو لعوام الناس، فالعوام الذين لم يعرفوا الوقفة تحددت معرفتهم بالأشياء ولم يتجاوزها، وكفتهم عناية البحث، لم يصلوا إلى ما نادى إليه وثبته في مواقفه، ولأنهم اكتفوا بمعرفة الأسباب والبحث فيها والبحث بها شغلتهم عن معرفة المسبب ولذلك حجبوا، ولكن الواقف تجاوزها ولم يعتمد عليها في الوصول إلى الله، هذه الرحلة الدّائمة والرحيل الأبدي.

"لأن الشيئية هي اللّاوجود، ومن لا يرى وجودا لغيره تعالى، لم تكن له خصوصيته بشيء دون شيء فلا يرتبط بشيء معين"[3]. ومن لم يتعلق بالحق هو عرضة للتعلق بالأغيار التي لا يستطيع التحرر منها، وأما من رأى الله تعالى فهو يشهد أن كّل شيء لله، ومن يشهد ذلك لا يرتبط إلّا

[1] المرجع السابق، ص64.
[2] نفسه، ص66.
[3] التلمساني، شرح المواقف، ص335.

بالحق، قال: « احفظ عليك مقامك وإلّا مَاد بك كل شيء ، مقامك هو الرؤية، فقف في رؤيتي، وإلّا اختطفك كُلّ الكون»[1].

يدعو النفري إلى ضرورة تجاوز الكون كدليل، لأنها صنعة الله، والصنعة تدل على الصانع ليس من جهة التطابق ولكن من جهة الاستدلال، ولأن الصانع بإمكانه التنويع غير المحدود في الصنعة، فإن الصنعة الواحدة (الكون) دليل نسبي غير مطلق لذلك من اتخذه كدليل للوصول اختطفه، الكون، وانظر معي إلى كلمة "اختطفه" التي تدل على الأخذ بقوة دون علم مسبق ولا يستطيع المختطف (العارف) حتى أن يعلم أنه اختطف أو أفتتن أو انبهر، بالدليل، ومن المفروض التعلق بصانع الكون لا الكون ذاته، ولأننا قاصرين عن الاستدلال الكامل يبقى الكون أداة بسيطة يجب تجاوزها حين الارتقاء والتعالي.

إن فكرة التعالي الدّائم في طلب الله تعالى وتجاوز الأنا والأكوان الموجودة هي رؤية ثابتة للنفري في "المواقفوكذلك المخاطباتولذلك نَعُدّها أحد الأسس الهامة لقراءة النفري، وهذا فعلًا ماوصل إليه التلّمساني في شرحه، مؤكدًا أن الواصل إلى الحضرة الإلهية لا يرتبط بالدوني فأينما فني في المشاهدة والرؤية تعدى الحجاب واعتلى فوق الأسباب.

إن مذهب النّفري، مذهب يقيم صلة مطلقة مع الله تعالى حيث لا يرى العدم ولا الوجود ولأنه استغنى برؤية الملك العلّام على الدوام، "في الرؤية التي هي خاتمة المطاف وعندها تنعدم المادة انعدامًا نهائيًا، ولا يبقى إلّا الله تعالى والرّوح الذي يحن إليه"[2]ولا يتم هذه الصلة والوصول إلى الوقفة بالكسب والمجاهدة فقط، بل بالمنحة الإلهية أيضًا، وهي نور يقذفه الله تعالى في القلب فيهدي به الله من يَشاء ويختار من عباده.

يظهر لنا جليًا من خلال المواقف قد تجاوز مألوف اللّغة وتجاوز أفكار من قبله من الصوفية الذين تحدثوا عن العرفان والرؤية والمشاهدة والكشف وغير ذلك، تجاوزهم إلى فكرة الانعدام والفناء لذلك تكّرر قوله: "قال لي"، وتكّرر أسلوبه الوصفي الذي يعلّم من خلاله حدود مشاهداته في الوقفة، ولما كان الواقف عدمًا في الأبد نقل لنا هذا الخطاب، وجعل من بعض المواقف تبدو غريبة للوهلة الأولى،

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ، ص103.

[2] يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، دار اليانبيع، دمشق، 1997، ص32.

ويعتبر هَذَا أَسَاسًا واضحًا من أسس قراءة النّفري لنفسه وللوجود ولله، ينقل اللّاموجود في قالب رمزي، ويصّور اللّامحدود بلغة المجاز والإحالة، ولكنه اشترط في الواقف تجاوز الأنا والتّعالي المطلق.

المبحث الثاني: مُنَازَعَات النَّفَّرِيّ وَوَحْي الرَّمز:

لقدّم النفري بتجربة صعبة لا يعود منها إلّا الخاسر، تسامى بأفكاره في عزلته وجادت عليه اللّغة بمفاتيح جددت التراكيب وأسانيد الكلام، وارتبطت في مجملها بفكرة علاقة الإنسان بالله تعالى ولغته(بمفرداتها وتراكيبها) عبّر بها عن هذه المشكلة جاءت منسجمة مع طرحه الجديد لها (الطرح الصوفي)المخالف لطرح الفلاسفة والمتكلمين ورجال الدّين، وبهذا حطمت لُغَتُه الأطر اللّغوية التقليدية السائدة التي تم التعبير بها عن هذه المشكلة وفروعها، الأُطُر التي تم تداولها حتى درجة الاستهلاك والابتذال، بينما جاء النصّ النفري الشّفاف تارة، والغامض تارة أخرى بأطر جديدة للتعبير عن الحقائق المقلقة للإنسان وخبايا نفسه وأمانيه، الموت، الخلاص الأبدي، الأمل، الرجاء، الخوف القاتل، الدهشة الجليلة.

هذا الفناء الحقيقي هو في الآن ذاته الوجود الحقيقي، تجاوز عالم الافتراض (المادي) الذي نراه، وتسامى بالفناء حيث الوجود المطلق، وما علاه فهو العد المطلق أيضا، الفناء الحقيقي حيث لا يبقى أثر، يتلاشى السّوى لأنّه الوجود وحده وجود الظاهر والبادي والعَمُ .

في الاعتراف والإدراك حُجُبٌ لا ينجاب مداَها إلّا بالرمز والإحالة، وهي في الحقيقة أساسٌ واضح من أسس القراءة، ونحن نبحث في مثل هذه النصوص، لنرى أن فكرة التجاوز الدّائم لحدّ المعرفة الأُولى يمكن أن تحسب من مبادئ القراءة وأسسها إذ هي الهمة التي فرضت نفسها وتجلت للنفري حين وصوله ووقوفه تُسهم بشكل كبير في بناء فكرة نصوصه، حتى شعره يتّسم بفكرة التّسامي المتصل والتجاوز الدائم حتى يبلغ المراد ويصل الغاية هي الفناء في رؤية الله والتجّرد من كل شيء.

نتفقُ بشكل كبير مع فكرة التّسامي، ولكنّها تَسْتَعْصِي علينا حين التركيز على اللّامحدود والمطلق دائما التصّور يتشكل لا نهائيا ولا حد للعودة منه، ولا سبيل للمماثلة، بين القارئ والنصّ مجال مفتوح يوعز للفن والإبداع البلاغي وحسن العطف والوصف والكناية والتشخيص، كلما ازداد قربًا

إزداد بعلوحبًا، قال:« تعلّق بي فأوّل عارضٍ يعترضُكَ الحسنات فإن أحببتها تعرضت لك السيئات»[1].

وتظهر هذه الفكرة أيضًا على مستوى أسلوبه الذي يظهر البَساطة في اللّفظ والإستعانة بلغة العامة لأنها أقرب إلى الذات حين الرؤية والمشاهدة، ومن حسن حَظنا أن النفري متمكن بالعامي، من اللّغة القريبة البعيدة في آن واحد، يقول مثلًا، "يا عبد ما أنت منّي ولَا أنا منك".

وهو تعبير عامي بلفظه ومعناه، استحسنَه النفري فَحُسنَت العِبَارة والإشارة، وجاءت هنا منزاحة عن المعنى المتداول،"وكان أرسطو قد عرّف المعنى المبتذل في الاستعمال اليومي بأنّه ذلك المعنى الذي يشترك النّاس في استعماله وفق معايير مشتركة جاءت في محل الرفق الإلهي، في محل التهذيب ..... كأنها عتاب جميل رقيق يُوجّهُ الله تعالى إلى عبده إذْ لا يريد الله له أن يكون انتهازيًا حريصا، بل يريده أن يكون صادقًا في حبه وعبادته لله، وأن يخلص لله، فيقدّره حق قدره"[2].

وانظر إلى عبارة أخرى تؤكّد الارتقاء المنشود في "الوقفة"، والتصنيف اللّقيق لقراءة النفري وبناء صنف لا نستطيع قراءته وتأويله، ينشد النفري الإنسان الذي يعبد الله عبادة خالصة لوجهه تعالى لا خوفًا من النّار ولا طمعًا في الجنة بل بالإخلاص الكامل لله تعالى، لأن الذين يعبدونه حق عبادته تجّردوا عن المقاييس فهي ذاتية للغاية خاضعة للتّحول ولها ارتدادات، يقول:" الذي يفهم عَنّي يريدُ بعبادته وجهي، والذّي يَفْهم عن حَقي يَعْبُدُني من أجل خوفي، والذي يَفْهم عن نعتي يعبدني رغبة لما عندي"[3]، تتجلى جمالية الرمز في نصوصه بعفوية وبساطة ذات فكرة تتفّرع بالقراءة إلى تأويلات غير محدودة، ويربطها بالعمل والسلوك لما وافقّ الشريعة الإسلامية، يقول: " كلّما بَدا علّم فهو لما بين رضوان ومالك"[4]فقد كنى عن الجنة بقوله رضوان، والنّار عنها بمالك، وهما غاية في البساطة وكمال ظاهر للمعنى المراد وهو القرب من الله تعالى ومشاهدة الفنّاء.

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص123.
[2] هيفرو محمد علي ديركي، جماليات الرمز الصوفي، ص91.
[3] النفري، المواقف والمخاطبات، ص34.
[4] نفسه، ص78.

وفي موقف أخر يترك الأسباب والمسببّات، ينأى عن الصّور إلى أخرى غاية في الروعة مجازًا، ففي موقف "البحر" يوجب ضرورة التمسك بالله وحده دون اتخاذ شيءآخر أو قرًارا يؤدي إلى الغرق، والتّعويل على النجاة بأخذ الحيطة والحذر واتخاذ الأسباب قّمة الجهل وحقيقة الغرق، ذلك أن بحر المعارف لا نجاة من الغرق فيه ولكن المتوكل العارف يسقط الأسباب في يد مُسَّببها، ويسلّم بأن القياس الذي نعرفه عن هذا البحر خطأ والواجب أن نمعن النظر في "أوقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق"[1]، هذا بحر الدلائل والعرفان وضعه النّفري في سعة المخيلة، وما يحمل من متناقضات الأمل والغرق، فالأمل للتهويل والتعظيم من شأن هذا البحر الواسع والمخيف أيضا، الخوف من العودة للّسوى، والركون للأسباب، وهي من أحسن مقابلات المعاني التي توحي بتناسب معنى الأمل والخوف.

تأتي المراكب وهي في صورها الحَسَنَة لتُمثل الأخلاق التّي يَتَحَلّى عَلَيْها الإنسان، وهذه النِيَّة قاصرة عن حسن الظّن بالله، وطلب القرب، لأن العمل قاصر عن حسن الظن بالله وطلب القرب،لأن العمل قاصر حتما لقصورصاحبه في المبدأ، والله هو من يتقبل العمل أو يرده، ولكّن النّفري لم يقف عند هذا ولكّن تجاوزه إلى أن بقايا المراكب وألواحها تغرق أيضا لأن الكّل يأخذ الجزء ويطابقه في صفاته لذلك لا بد من أن نتجاوز الألواح أيضًا، نضُنُّها فضائل الأعمال لأنّها أعْلَى من المراكب من ناحية البقاء، ومن ناحية ثباتها إلى حين، وإنها آخر أمل للراكب بعد تحطم مراكبه، ولكنها أيضًا أسباب جُزئيّة وضعيفة أمام البحر وهوله، وإنّما قال: "رأيت المراكب تغرق والألواح تسلم"ليبقى الأول تعالى في كل شيء وهي بيده على اللّوام.

لا بد من الاستقامة في الدّين حتى ندرك بداية السّلم المؤدي إلى الارتقاء، والبدء من الأول في بناء منظومات جديدة تتحايل على المعنى من ناحية الاختلاف والتنّوع، وتعيد بناء النصّ من جديد، فالاستقامة التي تؤدي بالسالك إلى الوقفة من أقرب طريق وأسهل سبيل دعا إلى الغوص في البحر بحكمة الله ومراده والتّيقن بأن الله سيطلعه وينجيه، فالبحر مطيع لله وهو مطية للوصول إليه، بحر المعارف الزاخرة بالنظر إلى الله، ومن هنا كان النفري حريصًا على أداء جمله لمواقفه والترتيب الذي بينه للسالك في الارتقاء نحو الوقفة والرؤية.

[1] نفسه، ص7.

يواصل النفري متدرجًا في إلغاء الأسباب الضعيفة وربطها بالسبب الأول، يقول: غرقت الألواح أي غرقت تلك الأسباب الضعيفة، وإن كان حظُها في النجاة أوفر حظا الأسباب القوية، حظ المراكب"[1]، أي حظ الحسنات والصالحات وقال لي: "لا يسلم من ركب" معناه لا يصل من اعتمد في سفره على سبب غير الله تعالى، وقال لي: "خاطر من ألقى بنفسه ولم يركب"، فلما كان الركوب وهو الإعتماد على الأسباب "الأعمال الصالحات" فيه الهلاك المحتم، ومن ألقى نفسه بالبحر ولم يركب، إنما يقوم بمخاطرة لكن إمكانية النجاة في هذه المخاطرة أقوى من ركوب المركب، ولهذا صرح في قوله وقال لي: "هلك من ركب وما خاطر" فهنا تصريح بأن المخاطرة أسلم لأنّ الاعتماد فيها على المسبّب الحقيقي هو الله تعالى، ولهذا قال: "وقال لي: في المخاطرة جزء من النجاة"[2]، المخاطرة فيها جزء من النجاة وليس لنجاة كُلّها، لأنّه ألقى بنفسهلا بربه، وبعد التجلّي يُلقى نفسه بربه، وذلك سلوك العارفين، فمن ألقى نفسه بنفسه فهو في الحجاب، وكل ما من النّفس مذموم، إذْ هي إنّما تحصّل الخير بفنائها، ولو لا أنّ النّفس ورسمها باق لما قيل فيه: إنّه خاطَر لأنّ المخاطرة إنّما تكون لصاحب بضاعة، ومن ليس له شيء فما خاطر بشيء، فلا يقال له مخاطر، فلذلك لم يكن للمخاطر النّجاة تمامًا، بل جزء منها[3].

إن النفس السّاعية لهذا القدر الشريف تتخطى أخطار البحر بنور الله، وما دامت متعلقة بالله باحثة فيه لم تحس بالخطر، ولكنّ الأمر صعب المطلب بعيد المنال، ذلك أن حب التجاوز والارتقاء يصعب كلما تجاوزنا المرحلة تلو المرحلة خاصة وإن الأمر يحدث في لمح البصر، يتجاوز المتخيل بأنه حقيقة كلماظهرت هذه الحقيقة تجلت للنفس أفهامٌ ورؤى تبعث الأمل لأن الله لا يترك عبده في مواجهة البحر وخلف الحجاب.

ومضات حقيقية وقف عليها النّفري وهي التدّرج إلى أعلى المراتب ووصف مكابداته ولعلي به حين هام على وجهه واعتزل النّاس أكرمه الله تعالى، وبيّن " الأسبابُ حجاب"[4]، لأنّها تمنع الارتقاء بالإغراء، إذْ كُلُّ جُزْءٍ يدل على الكُل ويحمل صفاته، فكذلك الحجاب يمكن أن يتوقف عنده

[1] التلمساني، شرح المواقف، ص100.
[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص7.
[3] التلمساني، شرح المواقف، ص102.
[4] نفسه، ص102.

السالك دون أن يعلم ذلك لقصوره عن فكرة الارتقاء والتجاوز، تحجبه بأدلتها لكنها تغريه بالبقاء والاكتفاء في نفي الأسباب ثم يعود القهقري عن الشريعة والعمل إلى أن يغيب بنفسه عن نفسه فيضّل ويشقى، ولكّن النّفري تحدى ذلك، وانمحى في تجاوزه الدّائم إلى أن وصل وانتهى إلى الوقفة.

وفي هذا المعنى ترك الاختيار والتّمسك بالله تعالى دائمًا، يقول ابن عطاء لله السكندري: "ولا تبرجت له ظواهر المكنونات إلا ونادته حقائقها،"**إنما نحن فتنة فلا تكفر**"[1][البقرة- الأية 102]،وهو نفس المعنى الذي أشار إليه النّفري ولكن اللّغة عنده وهو السابق لعصره، جاءت في أحسن تراكيب لغة العقل في إلغاء صور المخالفة والتردي والتقهقر والسقوط، مثبتة دوام السعي عنده في التّخلص من فتنة الأشياء وصولًا إلى غاية الواقف وهي الرؤية.

يقول "زروق" شارح الحكم: قلت:تبرّجت : ظهرت بالزينة لقصد الاستمالة، وليس ذلك إلا بخرق العوائد وتحصيل الفوائد، فإذا ظهر شيءمن ذلك أولعت النّفس به فأرادت الوقوف معه فيناديه لسان حالها: «إنّما نحن فتنة»أي اختبار لك هل تقف معنا فتحجب عن ربنا أو تنظر لمنّته فتشكر نعمة الله فينا « فلا تكفر »نعمة الله عليك فينا بوقوفك معنا وتجاوزنا لرؤية الحق بنا أو دوننا، شكرًا لله لما أنعم الحق عليك بنا.

يقول الششتري في هذا المعنى:

فلا تلتفت في الأصغرً ا فكلّمـــا *سوى الله غير، فـاتّخـذْ ذكَـرُ حِصْنـــاَ

وكُـلُّ مقــامٍ لا تقيــم فيــه إنــهّ *حجاب فجد في السّير واستجْلِب الْعوَنَا

ومهمـا ترى كـلّ المراتب تجتــلي *عليـك فحُـل عنهـفعن مِثْلِهـا حُلْنَـا

وقُل ليسَ لي في غير ذاتك مطلب * فـلا صورةٌ تُجْـلِي ولا طـرفَةُ تُجْنَـا

وسر نحـو أعـلام اليمّين فـإنّهـا * سبيـلٌ بهـــا فــلا تتــرك اليُمنـا[2].

[1]ابن عطا الله السكندري، الحكم العطائية، ص44.

[2]المرجع السابق، ص44.

لقد استدعى النّفري بخياله الخصب، ولغته الجليلة ورموزه المعبّرة صوًرا متعددة تثير في النفس مشاعر متعددة في آن واحد، فالنصّ (موقف البحر) يثير فينا، الخوف والقلق واللّهشة، ولكنّه يبعث فينا الغبطة والجمال، والتقديس للجلال، فالطريق إلى الله شاقة وهي أمر معنوي لا يدركه الحسّ، لأنها معاناة باطنية قاسيّة، رمز إليها النّفري بالبحر[1].

إن إمكانية الرّؤية التي يسعى إلى إثباتها ترك القوارب والمراكب والغوص في ظلمة البحر التي تعني الارتقاء إلى أعلى، وترك الدنيا هي من مفاهيم قراءتنا لنصوصه، يبيّن الطريق إلى الله التي طال أمد انتظاره فيها واستوحش النفري النّاس في حياته، فذلك درب الصالحين العارفين أنّ الغاية هي الفناء في الله، واندثار الأسباب يوحي بعجزها وبطلان الأخذ بها،مبيناً في الوقت نفسه أن القيام على الأعمال المطلوبة والذكر ودوام الصفا والحضرة والنّور، أمور ينبغي أن لا يخرج منها الإنسان لأنها اللحظات الأقرب لحصول الرؤية وذهاب الاغيار، والإنسان حينها تتسارع فيه التجاذبات على مستوى الروح في الشوق والتعلق بالله تعالى فهويطلب المزيد دوًما حتى يفنى ويبقى أبدياً، ومن جانب الجسد والمادة فبالحس واللّذة والفتنة، تتجاذب حمّى السّوى وعافية الرّضا والارتقاء، ومن تهاوى حينها ورضي وأقام في مقام لا يستطيع تجاوزه مثله مثل من بقي متشبثا بلوحة من مراكب البحر العرفاني متعلّقا كأنّه لا يبرحها ولا تنجيه.

تمتاز لغته بفتح كثير من المعاني وقنوات الخطاب المحذوف والمحتمل والمنطقي وغيرها، وقد تجاوز بفهمه وبأسلوبه أفكار معاصريه، وبلغت نصوصُه درجة كبيرة من الاهتمام عند المعاصرين لما لها من صفة التعدد في التأويل واحتمالات المعنى، ويبدو أن الاهتمام به وبغيره ممن يدعم أفكار التّسامي المعرفي والفناء في الله وطلب البقاء في الفناء ثم الفناء بعد الفناء العام، كل ذلك دعَّم نصوص النّفري.

وفي النصوص الصوفية، تمثل وظهر ما وصلت إليه البلاغة وأغرب ما وصل إليه الرمز، لغة مركبة من ناحيتين ناحية البساطة الظاهرة، والتواضع الاصطلاحيإلّا أنها بتواضعها أكسبت الدلالة شيئاً من الانفتاح والتحّر في التأويل والفهم، ومنها نشأت لغة مقابلة للمعنى في التشبيه وعلاقة الصّور بعضها ببعض.

[1] هيفرومحمد علي ديركي، جماليات الرمز الصوفي، ص96.

ونحن نتساءل عنكمية الوقفات والمواقف في حدّ ذاتها، إذْ تعددت المواقف ولغتها واحدة، ومن المؤسف لدينا عدم وجود المواقف مرتبة بيد صاحبها، وإلّا كان الأمر أكثر جدية في الأخذ بالترتيب ونقل عدد المواقف والتدرج نحو الفناء، وربما لو اجتمعت لديه لكان أضاف لها تعليقات تحيل إلى مقاصده القابعة وراء رمزيته وشعريته.

يقول في موقف الموت: "أوقفني في الموت، فرأيت الأعمال كلّها سيئات، ورأيت الخوف يتحكّم في الرجاء، ورأيت الغنى قد صار نارًا، ورأيت الفقر خصمًا يحتّج ورأيتُ كلّ شيء ورأيت المُلك غرورًا ... وناديت يا علم فلم يجبّني، وناديت يا معرفة فلم تُجبني، ورأيت كلّ شيء قد أسلمني ورأيت كل خليفة قد هرب مني، وبقيت وحدي،وجاءني العَملُ فرأيت فيه الوهم الخفي ... فما نفعني إلا رحمة ربي، وقال لي:أين عملك فرأيت النّار، وقال لي: أين معرفتك فرأيت النّار، وكشف لي معارفه الفردانية فخمدت النّار، وقال لي: أنا وليُّك فثبّت، وقال لي: أنا معرفتك فنطقت، وقال لي: أنا طالبك فخرجت"[1].

جمع في هذه المواقف صوَرا لا حَصْر لها بداية بعنوان الموت الذي يعيد بناء الأفكار من الناحيّة المعرفية وفق حقائق أخرى وأبعادا قد تكون في دلالتها أقرب إلى الميتافيزقيا، حقيقة الموت واحدة ولكن هل مات النّفري؟ وهل تجاوز إلى هذه الحقيقة وهو لا يزال حيًا؟ فالموقف سيان، ولأن المراد هو تقرب الصورة الأبدية في جانبها الأبدي وضع لنفسه رموزًا تجاوز بها حقيقة الموت وبدأ يصف وينقل القول.

كيف رأى الأعمال كلّها سيئات ليثبت ضرورة التوكّل على الله والإخلاص في عبادته وهي مبدأ أساسي من مبادئ قراءة النفري للوجود والماهيات، ووافق ما تعارف عليه الناس من الفطرة ولكّن أسلوبه معبر جدًا عن فكره الناضج وخبرته في السلوك الطريق ويظهر خبرتَهُ بلاغَتهُ الرّاقية ومستويات تركيب اللّفظ مع بعضه وحقيقة أن الأعمال (الحسنات) سيئات لأنها أسباب واهية أمام توفيق الله وهديه وَمنّه وكَرمه، ومن ظن أنّها تنجيه فقد ظلّ ظلالا بعيدا، والواجب التعلق بالله، والقصد لله، والمشيئة لله، يقلب القلوب كيفما شاء وأنّى أراد له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير له أن

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص34-35.

يغفر فهو العدل الكريم، وله أن يعاقب وهو الرؤوف الرحيم، له أن يحاسب لأنه السّتار الغفّار القهار الوهاب الرحيم، تعالى الله وتقدست أسماؤه.

يحاول تعليم السالك خطوة بخطوة طريق الوصول، وهي إضافة تحسب له على سابقيه، يشرح في الوقفات أسسًا للفهم عن الله، ومَعاني القرب والبعد وكل معاني الإيمان، يحاول بناء منظومة معرفية في الارتقاء إلى الله ،والفناء فيه وله وبه، يستجمع في كلّ وقفة أسلوبًا أنيقًا غاية في دقة التعبير، ومقصدية المؤلّف تأخذ منحنى قلبي راقٍ جدا في تعظيم جلال الله وتعظيم تصويره في الرحلة إلى الوقفة ثم الفناء ثم البقاء.

ومعنى النّص: أن الله تعالى أوقفه في الموت، ليس بمعنى أماته الموتَ المُعرف بل جعله يرى فقط الإنيات في وجوده (وجود الحق) وذلك شُهود الفناء، فرأى في هذا الموقف الأعمال سيئات (بمعنى العدم)، ورأى الخَوف يتحكّم على الرجاء بسبب ظهور فقد الإنيات، فنفى الخوف الرجاء عن أن يتعلق ببقائه، وأمَّا الغنى فقد رمز به إلى الاستقلال والقوة والأنانية فصيّو إلى النّار، ورمز إلى الفقر بعدم الاستقلال، وهو أشبه بمن يرى لا وجود له وهو مبرأ من الحول والقوة والأنانيّة فلا يَجُوز أن يعامل مُعَاملَة الغني، ولهذا جعله يحتج ورأى كل شيء لا يقدر على شيء، فيعني هذا محو لجميع الشيّئيات في وجود مشيئتها، ورأى الملكُ غرورًا أي خدّاعا أمام الملك الحق، لم يجبه عمله ولا معرفته لأنّهما ليسا بإرادته، وكل شئ قد أسلمه وكّل خليقة قد هربت منه لرؤيتهم الحق تعالى، ورأى العمل الذي يعتمد عليه وهمًا، ولم ينفعه إلا رحمة الله، ورأى أنّ إثبات العمل موجبٌ للنّار، وكذلك إثبات المعرفة وعندما كشف الحق عن معارفه الفردانيّة خمدت النّار أي ثبت أن العارف والمعروف فرد صمد، فحطب النّار هم شُهود السوى، ولما قال له: أنا ليلك، أشْهده ثبوتَهُ به (الحق) بعد أن أَشْهَدهُ محوهُ فيه وهذا يسمى البقاء بعد الفناء، "وقال له: أنا معرفتك يعني أن الحق صار سمعه وبصره وكّل مداركه، فنطق وكان الناطق الذي له النطق، ولما شهد أنّ الله هو الذي أنطقه، رأى أن المطلوب هو الله، وأن السالك هو الطالب فخرج عن شهوده الأحديّة ورجع إلى شهود الثنائية، رجع إلى الحياة، رجع إلى الحجاب"[1]، " فمن كانت هجرته إلى الله وَرُسوله فهجرته إلى الله ورسوله"

قلت: يعني واعمل ذلك بأن تهاجر إلى الله ورسوله، فلا تتوّجه إلى غيره، إذْ هو الله ورسوله، إذْ عبد الله ورسوله، ومن كان في الله تَلَفُهُ كان على الله خَلَفُهُ ، ومن يخرج من بيته مهاجرًا إلى الله ورسوله

[1] التلمساني، شرح المواقف، ص222-224.

ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله، حسب فقير ذليل يقع أجره على غني عزيز كبير، ويرحم الله سيدي إبراهيم الدّاراني حيث قال:

كمالى اللهِ أكبُر من كمال* فللّه الكمال ولا مُمار

وحبُّ الله أفضل كل شيء * فلا تَنَسى التّخلق بالوقَارِ

وذكر الله مرهم كلّ جرحٍ * وأروى من زلالٍ للأوار

ولا وجود إلا الله حقًا* فدع عَنْكَ التعلّق بالغبار[1].

هذا الموقف حقه أن يُدوّن على النّواصي، إنّه حقًا موقف جَليل صعب التصّور، لأنه مرحلة اللّاعودة وبداية حياة الأبد، دوران الزّمان الأخير وانقضاء زمام الدنيا، تم تدوين كل شيء ثم يجمع كل شيء وتنتهي الأسباب وتغيب المقاصد إلّا مقصد الرحمة وطلب النجاة، وتوسّل على ساعات، هي بداية العهد، وحصول المكاشفة، عبّر عنها النفري بنص شّفاف يبين عن المعاني من بنائه النصي، يكنى ويصّرح تبعًا للمشاهد بالمجاز بطريقة فنية رمّزية غاية في الدقة، يتناول الأشياء والأعمال وحالها بعد الموت وعلاقتها معه.

وقد تسلم هذا المشهد بنوع من الدرامية الجذابة يُحيل إليها الخوف والدهشة من المصير بعد الموت انقلبت الأشياء إلى حقيقتها، وهذا رأي النفري يدعو به إلى الإسراع في معرفة وهذا الخوف ولاحتياط له بالتعلق بالله تعالى، وهنا ينم عن أن النّفري عبر عن تجربة وخبرة ومعرفة الموت بعد أن رأى من الناس اللّهو بالدنيا والتنافس في الخير، الذي لا ينفع إلّا من أتى الله بقلب سليم.

إن الكائنات تفقد طاقتها بعد الموت وتستسلم لجبار السماوات والأرض في حضرة الموجود الحقيقي الكلي القدرة، يصبح كل شئ خداعًا وغرورًا وعبثًا، ينادي العالم علمه والعارف معرفته إذْ لا جواب ولا جدوى، والنص هو نتاج نزعة موغلة في التنزيه ولهذا جاء الأسلوب نزيها[2].

إن الله تعالى هو الوجود الحقيقي والفاعل الحقيقي، تنسب له الأفعال وهو الكبير المتعالي، لا يتحّرك شيء إلّا بقدرته وتيسيره، حتى اللقمة يلقمها الإنسان لا يدري من صاغها طعامًا حتى لسانه

[1] ابن عطاء الله السكندري،الحكم العطائية، ص66.

[2] يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، ، ص110-111.

ولعابهمن أوعز لها، من علّم هذه الجوارح ويُسيرها إلّا الله تبارك اسمه وتعاظمت صفاته. يقول النفري وهو يؤكّد دائما بالمعنى البسيط المعاني الجليلة: "وقال لي: إن أكلت من يدي لم تطعك جوارحك في معصيتي إنّما تطيع كلّ جارحة من يأكل من يده"[1].

هذا معنى القرب فعلًا، وهنا معنى الشكر أيضا، وكأني بالنّفري يضرب المثل في التسليموالطاعة وحضور المعية في أبسط الأشياء، والشرط مبني على الطاعة والتسليم لله تعالى بعدها، ضمن السلامة من وحي الجوارح وهمس النفوس، ووسوسة الهوى، وقوله: "لم تطعه جوارحه"، وكأن استعمال الجوارح لا يكون إلّا مع الله وبالله لأنّ الطعام شيء معنوي عند النفري، وإنما هو طعام الحب والتعلق والتوّق إلى الله، لا يكون عمل الطعام وهو أبسط مثال في التسليم عند النفري إلّا بيده تعالى، يد الرحمة ويد الشكر ويد النعمة، ذلك أن الإنسان لا يملك من طعامه شيء ولا يستطيعه ولا ينفعه إلّا إن كان من التقى والعفاف والشكر ولا تكون هذه الصفات إلّا لصاحب الوقفة خاصة أو لصاحب موقف الصفح الجميل.

يعني بهذا الخطاب الممنهج، وهذا النفس الطويل وبهذه اللّغة الراقية يسعى ليؤكد حقيقة واحدة وهي حقيقة الله تعالى وحده لا شريك له، بيده كلّ شيء وهو مذهب جبري ككل المتصوفة ممن أكدّ هذا المعنى وهذه الحقيقة، لا إرادة لنا على الحقيقة إلّا بإرادة الله، والمراد هو الله تعالى، والسالك في إخلاصه يفنى عن إرادته الناقصة ساعيا إلى الإرادة الكاملة والمطلقة.

إن الدين لله مخلصا وخالصا، وعنه صلى الله عليه وسلّم عن أنسبن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "ثلاثٌ لا يَغُلُّ عليهم قلب مسلم: إخلاص العمل لله تعالى، ومناصحة ولاة الأمور، ولزوم جماعة المسلمين"[2]، خير الكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلّم، في قوله لا يَغُلُّ، وهو شرط مهّم في الاستقامة، على طريق الحق، ومراعاة الحقوق، بالإخلاص، "فالإخلاصُ إفراد الحق سبحانه في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقّرب إلى الله سبحانه دون شيء آخر من تَصَنّع لمخلوق "[3]، ويصح أن يقال: "الإخلاص تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين"[1]، يقول أبو عثمان

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص58-59.

[2] رواه أبو بكرة، وأخرجه أحمد في مسنده، 183/5، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد 1/2 /137-139، صححه ابن حبان وابن حجر ورواه كثير من الصحابة.

[3] القشيري، الرسالة القشيرية، ص207.

المغربي: "الإخلاص ما لا يكون للنفس فيه حظ بحال، وهذا إخلاص العوام، وأما إخلاص الخواص فهو ما يجري عليهم لا بهم، فتبدو منهم الطاعات، وهم عنها بمعزل، ولا يقع لهم عليها رؤية ولا بها إعتداد، فذلك إخلاص الخواص"[2].

إنّ موقف النّفري كان له السبق في تعريف هذه العوالم وهذه المراتب والمقامات، ونسخ لغة كانت سبّاقة للاحقيه، تجاوز حدّ التعبير المنطقي المألوف والمتوارث، هتك ستر حجب المعنى في حسن أداء الإسناد والتلميح والكناية، يقول: إلْ بَقي عليك جاذب من السوى لم تقف"[3]، هذا الشرط المتعلق بالنفي من جهة ولفظ "جاذب" التي تحيل إلى مجال مغناطيسي كبير يستطيع استيعاب كل الأنفس إلّا من وقف، فإنّه تخطاه ولكنه لا يسلم منه لأن دوام الفناء لحظة يدوم فيها الواقف أبدًا، وإن نظر إلى غير الله تنازل وإدّارك مع الرغبات والسّوى، ولأن الواقف في هذا الحال لم يثبت بعد، لا زال وسيظل يصارع السوى إلى أن تتداركه رحمة الله تعالى، ويجزى على الصبر والمجاهدة بقبول اللّقاء وقرب الرؤية.

لقد كوّن النّفري صِلَة ورابطًا وطريقا واضح المَعالم، يَسْهُلُ فيه السير بالسالك إلى غاية اللّقاء والوقفة ثم الرؤية، طريق حاول شرحه بجملة من الخطابات ذات المعنى البسيط والمركب في آن واحد، قرّب فيه بين المسافات، بين الإنسان والله تعالى، قرب المسافة بمعنى حصري في الوقفة التي تعد مرحلة نهائية للفكر الإنساني والتفكير البشري، مرحلة الوصول إذْ لا رجوع ولا عودة، مرحلة يَسلّم الأمر فيها بالكلية لله تعالى فهو الذي بيده ملكوت كّل شئ وهو اللطيف الخبير.

---

[1] نفسه، ص208.

[2] نفسه، 208.

[3] النفري، المواقف والمخاطبات، ص9.

المبحث الثالث: حدود التعبير وصمت الكتابة

يتحدّى الصمت الكلمات فيحرّرها من قيودها لتصبح فياضة للمعاني أكثر، وأقرب إلى الّروح في عدم التشكل، لا يجيز الخطاب الصامت فروع المعنى ولا يسمح بالتجزئة، ولا ترهقه التراكيب، لأنه الخام في مواقف كمواقف النفري، وإنّ الصّمت إذا عجز على الفهم فإنه يستحيل على الكلام لذلك وددنا أن نقف على معاني الصمت في ما كتبه النفري محاولين استقراء ما بعد النصّ وما يمكن أن تؤّوله من معاني وافهام جديدة في الفكر الصوفي وهي عجز الصمت فاق إفصاح الكلام.

1 صَمْتٌ:

يعد باب الصمت المرتبةالأولى والحالة النهائية في آن واحد، ونحن هنا نريد أن نقف على أقوال النفري في الصمت التي تعد مرحلة اللاّنص، وخلفيةللخطاب لا يدركه إلاّ من ذهل بالملكوت في حضرة السكوت يقول النفري:" اصمت لي الصَامِتُ منك ينطلق النّاطق ضرورة. [موقف قد جاء وقتي:5].

وقال لي: الواقف يَنْطِقُ ويصمت على حُكمٍ واحد [موقف الوقفة:08].

قال لي: عُمقكَ على الصمت في رؤيتي، فكيف عن الكلام؟ [موقف ما تصنع بالمسألة:28].

قال لي: إذا تكلّمت فتكلم وإذا صمت فاصمت [موقف الاختيار:50].

يا عبد لا في الرؤية صَمْتٌ ولا نُطْقٌ، إنّ الصَّمتَ على فِكْرٍ وإنّ النُّطْقَ على قصْدٍ ولَيسَ فِكْرٌ فيكون عليه صمت ولا قَصْدٌ فيكون عليه نطق"[1].

من شرائط عجز الكلام عن السكوت عنده قوله: "قبر العقل" "قبور الأشياء"[2] ، وهي الهوة الفاصلة بين الخلق والعدم "قبو العقل"، أي محدوديته في إدراك الحقيقة،"حيث لا نستطيع أن نتصور شيئًا إلا الذي تدركه حواسنا، أو نجده في نفوسنا، أو نتصوره بعقولنا، أو ما يتركب من هذه

[1] هيفر محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ط1،دار التكوين،دمشق،2008، ص161.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص117.

الأشياء، والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام، ولذلك فهي غير معلومة لنا[1]،وما غاب عنّا أيضا من أحوال الآخرة وحياة القبر، والعذاب والجزاء وغير ذلك من أمور الغيب، وإنّ أعظم الغيوب وأبعدها عن العقل الإنساني هو: الله تبارك وتعالى، لأنّه جل وعلا ربّ الماهيات والعقول، يقول بن تيمّية في أنّ الله تعالى بعيد عن مدارك الإنسان،"لأن التفكير والتقدير إنّما يكون في الأمثال المضروبة والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات، وأما الخالق-جل جلاله سبحانه وتعالى- فليس له شبيه ولا نظير، فالتفكّر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقه، وإنما هو معلوم بالفطرة، فيذكره العبد، وبالذكّر، وبما أخبر به عن نفسه، يحصل للعبد من العلم به أمورٌ عظيمة، لا تُنال بمجّرد التفكير والتقدير"[2].

يعني ذلك أن التفكير والتقدير بإذن الله، ومهما أوتي الإنسان من أفهام إنّما هي من الله ولا فضل للإنسان فيها إلاّ فضل الإتباع والاقتداء بمن وصل سدرة المنتهى وأفل مبتهجا من النظر إلى الملك القدوس النبي صلى الله عليه وسلم الذي ذهب إلى ما وراء الذّات والموضوع من أجل تلقينه من ربه جل وعلا الخبرة الإنسانية في تجلياتها الكلّية، ففَسرَّ العالم.

وقد أثنى ذوي العزم بعده رضي الله عنهم والصالحين عن (الصمت) ولم يذكر أَحد من العارفين فضله إلاّ أثنى وزاد واغترب فيه، لأنّه حالة عدم التعيين المفضي إلى ارتداء ثوب التوبة الأبدي والتزّود فإنّ خير الّزاد التقوى والهرع دوًما نحو الخلوة والصمت فيه والمكوث به.

إنّ الخلوة صفة أهل الصفوة، والعزلة من إمارات الوصلة، ولابُدَّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه،"وحقيقة الخلوة الانقطاع من الخلق إلى الحق لأنّه سفر من النّفس إلى القلب ومن القلب إلى الّروح، ومن الّروح إلى الّسر، ومن الّسر إلى واهب الكُل"[3].

---

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص161.

[2] ابن تيمية،الفتاوي،4/39-40.

[3] القشيري، الرسالة القشيرية،ص101.

ولا يكون في الخلوة إلاّ الصمت الظاهر للّسر، إذْ لا يمتنع عن النّاس بل يقيهم من شر نفسه، ويثبت في طريق الصَّمت هذا حتى لا يتكلم في شيء فيقيدّه ويمنعه من التجلي، كما قال يحي بن معاذ الوحدة جليس الصدّيقين، وقال صاحب الرسالة: "سمعت أبا علي اللّقاق يقول: سمعت الشبلي يقول: الإفلاس! الاستئناس بالناس"[1]،إنّ من استأنس النّاس وثقوه بعهود الالتزام والوفاء لهم بالسؤال والزيارة وما إلى ذلك فيشغلك عن الاطمئنان واللّسكينة التي لا تكون إلا في الصمت والسكون.

ولكن المجاذبة تلك بين الانشغال بالنّاس والشغل عنهم صعبة على السالك لأنّها تستلزم الورع روي أبو ذّر الغفاري* "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"[2] وقد عبر النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث عن الخلوة المعنوية وهي الانشغال عنأمور النّاس وما يجب تركه إلاّ في ما يجب من الضرورة، وقد قيل: الجود في القلة، والورع في الخلوة[3].

ذلك أن السالك الطالب للخلوة يعرف أن مشاركة النّاس واجبة في الشهود، ولكّن فضل العمل من لم يكن له شاهد إلاّ الله، فالعمل مع النّاس يجعلك تمدح ويشار إليك بالرضا ممّا يوجب الغرور والزيغ والإعجاب والكبر وغيرها مما يحبط العمل، ولكّن إن كنت مستتر ًا عن العباد فهو أحسن وأقرب للتقوى. يقول ابن عطاء الله السكندري: " لا عمل أرجى للقبول من عمل يغيب عنك شهوده ويُحتقر عندك وجوده"[4].

يا عبدِ إنْ آتيتُكَ نُطقًا فللحِكْمةِ وإنْ آتيتُكَ صَمتًا فللْهيبةِ[مخاطبة:56].

وأوقَفَني في الصَّمتِ وقال لِيَ: لي عبادًا رأوا جلالي، فَلاَ يَستَطِيعُون أنْ يُكَلِّموه، ورأوا بهائي، فَلاَ يَستَطِيعُون أن يُجَسِّموه.

---

[1] المرجع السابق،ص102.

[2]* أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري ت32هـ/652م من بني غفار، صحابي قديم الإسلام مثالي في الصدق-سكن دمشق (الحديث في الموطأ ج903/2، والترمذي رقم 2317-2319 باب رقم 11 من حديث مالك بن أنس).

[3] القشيري، الرسالة القشيرية،ص111.

[4] ابن عطاء الله السكندري، لحكم العطائية،ص75.

فلا يزالون صَامتين حتى آتيهم فأخرجهم من مقام صمتهم إلَيَّ . فَمن صمتَ عَنّي، فهو عبدي الصَّامت. وقال لي: اصْمُتْ لي ما اسْتَطَعْتَ، تكن أوّل من يُدْعى إلَيَّ إذا جئتُ.

وقال لي: عبدي الصَّامتُ أتلقَّاهُ قبل موقفه وأشيعه إلى داره[موقف الصمت:15(ن)].

وأوقفني في النّطق والصَّمت تارة وتارة وقال لي:

ما وقف فيه ناطق ولا صامت، فَمن نطق وصمت فهو من أهل معرفتي التي عنها نطق وصَمت.

وقال لي: بين النّطق والصَّمت برزخٌ فيه قبر العقل وفيه قبور الأشياء [موقف النطق والصمت:17(ن)].

وقال لي: الصَّمْتُ من أحكام البَيِّنَة، والنطق من أحْكام المعرفة[موقف البيّنة:64(ن)]

يظهر قوله عن (الصمت) أنه أعلى مرتبة من النطق لأنه لا يحتاج إلى مطابقة الحال مع القول والقول هو المعقول طبًا والصمت عنه غيب عن اللّسان، فردي لا قانون له ولا خصائص، وإنّما هو سلوك عمدي يلجأ إليه العارف ليرحل عن الكلام إلى مجال أوسع لا تسعى العبارة إلى حقلهالدلالي ولا يمكن سبره، وجاء الصمت للعبرة وهي أهم للسالك من الحكمة لأن العبرة للذات والحكمة للآخر وهو الأقرب منهما للذات لأنه الأصل[1].

ثم في الصّمتيُصَنّف النّاس وعباد الله الذين ذهلوا عن تكليم جلال الله تعالى وبهتوا ببهائه فلم يستطيعوا الكلام ولم يقدروا عليه، لأن الكلام ها هنا ضعيف لا حجة له، مهما جادت اللغة فهي عاجزة عن الوصف فالصمت أبلغ وأفصح في التعبير عن الأقرب.

إن جلال الله لا يثبت أمامه الكلام، ولا تستطيعه هيبة ولا يقدره تقدير ، ومن رأى جلال الّرب طاب له السكوت ليعتبر ويفهم، وجمال صورة المطلوب توحي بالطلب، والطلب هو الصمت الذي

[1] هيفر محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص161.

يغنى أبلغ الكلام وأفصح المقال،أما البهاء فشيء يُطير العقل واللّب فلا تبقى كلمات ولا حتى معانيها لأنها العدم في التسبيح والثناء فما بالك بكلام الوصف أو غيره.

ويبدو أن مقام البيّنة أرفع من مقام المعرفة ذلك أن الصمت حالة الفطرة والتسبيح بالصمت أقرب وأجلى لذلك كان بيانًا، أما الكلام فهو المعرفة وما يقتضيه المقام لفرض العدل بين اللّفظ والمعنى.

يقول النفري:"قال لي: من علوم صَمت الكُّل أن تَشْهَد عجز الكُّل ومن علوم نطق الكُّل أن تشهد تعّض الكُّل[موقف بين يديه:55]

يبدو أن النصّ واحد، ولكن المقطوعة الأولى جاءت في علوم صمت الكُّل والمقطوعة الثانية جاءت في علوم نطق الكل، وبين الصمت والنطق برزخ فيه تبدّل الآراء عن الغيب، يقترب السالك من الوقفة إذا استطاع تجاوز البرزخ، لأن انقلاب الموازين وقصور العقل يحيل إلى اللاّتعيين، وإنمايقع اختيار اللّفظ في الكلام تقريبا وتوضيحا، وإن ذهاب المعاني في البرزخ لعظيم جدًا وكثير، حيث يعبر السالك هذه المرحلة بتأييد الله تعالى فلا يرى إلاّ لله صامتًا أو ناطقًا.

ويقول في موقف آخر:"قال لي: المعرفة الصمتية تَحْكُم والمعرفة النطقية تدعو".[موقفالدلالة:37]. فالمعرفتان الصمتية والنطقية هما منطقتا الفهم وبؤرتان متقابلتان تسوقان المعنى وتتجاذبانه، فإن طغى الحكم وبدا دوره ومكانه ولا سبيل إلى الفكاك من الحكم، ويقول في فك هذه الرؤية ، وفتح مقفلها:"العلم كلّه يطالب بحكمه، ولا سبيل إلى الفكاكمن الحكمة أنيصمت لسان العلم والعلم كلّه ما كان طريقه السّمع، ولا يصمت لسان العلم، أو ينطق لسان المعرفة، والمعرفة كلّها ما كان طريقه القلب، وليس لنطق المعرفة سبب من أجله ينطق.

والعلم كله يثبت حقك وحق الحق، والمعرفة كلّها تثبت حق الحق وتمحو حقك، فكل ما أثبت لك حقا، فعلم، وكل ما أثبت عليك لا لك حقا فمعرفة.

ويقول "والمعارف عموم وخصوص، فعمومها يمحو حقك ويثبت الحق عليك، وخصوصها يشهد الإبداء والإعادة في حكومة التفريد، ويمحو منك ما يرجع به إلى معنويتك، فلا يثبت عليك حقًا، إذ لست بك ولا لك حقًا، إذ لست عنك".

وهذا العلم أول إعلام الوقفة عما سوى الحق، وليست الوقفة عن السّوى وقفة بالحق، لأن الوقفة بالحق لا تثبت سوى، فتثبت عنه وقفة"[1].

لقد صنف العلم ضمن أسس القراءة لديه، وهو بذلك يهدي السالك إلى الارتقاء وطلب العلم ذلك أن النفري يصحح بهذه النظرة الفلسفية العميقة في بناء أسس معرفته، ويرّمم ما تشتت من معرفة الإنسان، وما تركه النزاع وكثرة الجدل في الفكر والدّين، ربّما ساق هذه الوقفة (الموقف) ليؤكد حقيقة واحدة أيضا وهي صورة الإخلاص لله تعالى والفناء في قضاء قريب من الله تعالى.

وفّرق بين العلم والمعرفة لما رأى من تداعي الحجاج وتنوع الخطابات وانفتاح الأذواق وتعدد الفنون في عهده، فأراد أن تكون لغته خارجة عن أسلوب التعظيم والغرابة أحيانًا عند بعض المتصوفة، تحسن عند النّفري بهذا التصنيف الدّقيق والتفريق المتآلف بين المعرفة والعلم، ليبين أن الاكتفاء بالعلم دون تجاوزه إلى معرفة أعمق يهدر الوقت في التصديق والإخلاص معًا.

ويرى أن العالم لا يستدل على وجود الله عزّ وعلا، ذلك أنّه –أي العالم– يعتمد على المبصرات والمعقولات، أي ينحصر العلم في دائرتين، دائرة الإدراك الحسي، والثانية الإدراك العقلي.

يقولفي موقف العلم والمعرفة:"العلم شرب النّفس والعلم شرب القلب، والحكم شرب العقل، والحكومة شرب الّروح والعلم حدّ، والعلم حدّ الحدّ، والحكم ترجمة الحَدّ"، فحدّ العلم انتفاء الجهل، حدّ الجهل استتار العلم، حد البصيرة معرفة المراد، حدّ الخوف فقد الطمأنينة، حدّ الرجاء ترك التّعلق بالخلق، حدّ الرضا استواء المنع والعطاء، أوجدتني بك

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص251.

وجدًا لا يقوم معالمه به وصفي بوصفي يفنى، وقمتَ بي فيه، يا قيوم مقتدرًا برحمة منك، فاهتزت نسائمه."[موقف العلم والمعرفة:81(ن)][1].

تردد ذكر الشرب لما له من أثر في التعمق حتى السكر، وشرب بمعنى مورد أو ورد أو الإتيان، تأتي النّفس أولاً بإرادة الله تعالى وحكمته لتقف على طريق العلم "الشرعي" طبًعا، وهو العلم الوحيد الذي تطمئن نتائجه، وتريح درجاته ودلائله ، ركيزة النفس في خوض متاهات المعرفة والبحث الدّائم، وهنا في هذه الفقرة يتضح تصنيف مشارب في طريقة ونوع الشرب ولكل شربٍ شربٌ معلوم، تفترق فيه النّاس ولا ينطبق على أحد إلاّ في حالات الفناء القصوى، والقلب يختلف عن العقل في (العلم والحكم).

يقول العقاد:"من شرائط الدين اللازمة أن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان، ولابد له أن يجهل من شؤون الغيب وأسرار الكون، لأنها الشؤون والأسرار التي لا يحيط بها عقله المحدود ولا تبديها له ظواهر الزّمان والمكان، فلا يؤخذ على الدين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبدية بأسلوب المجاز والتشبيه أو بأسلوب الرّمز الذي تدركه العقولالبشريّة على مقدار حظها من الفطنة والنفاذ إلى بواطن الأمور وخفايا الشّعور"[2].

على أنّ النفري في نصه هذا صَنّف المعرفة والعلم تصنيفا لم يسبق إليه أن جعلوا حدودا لمعارفهم ولكنه هنا يعيد أفهام السالكين إلى الله أن وضع المعارف هكذا وضًعا متخصصًا يسّهل على المتتبع لآرائه المعلنة في مواقفه ، يدرك أسسه التي وضعها في رموزه وإحالاته، رغم خصوصية التجربة الصوفية وتسامي عوالمها فإن السالك يعجز في الغالب، عن التعبير عن مشاعره وتجربته الرّوحية، لقد ضاقت اللّغة عّما عنده، وهو لا يجد فيها ما يعينه على ترجمة مكنوناته، فيلجأ إلى الإشارة للإبانة عن المعاني اللّطيفة،"حتى أسلوب الإشارة لا ينفع في وصف كثير من الغيبيات المشهودة"[3].

---

[1] نفسه،ص250-251.

[2] عباس محمود العقاد،حقائق الإسلام وأباطيل خصومه،الموسوعة الإسلامية دار الكتاب اللبناني،بيروت،1988،ج5،ص30.

[3] السراج الطوسي،اللّمع، ص412.

لذلك جاءت بعض ألفاظهم لها هشاشة كقولهم "الدهشة، الحيرة، وشرب" صعبة في التعبير صعوبة تقارب الاستحالة، وهي عند كل أصحاب التجارب الرّوحية من كلّ الأديان والعصور، " وجدوا دائما أن اللغة قاصرة عن استيعاب هذه التجارب ونقلها للغير"[1].

كما يكون التفاوت بين مراتب النّاس في القراءة والفهم سببًا في تعدّد الخطاب لا عند المنتجين للخطاب بل عند المتلقين له أيضا ، ولكنّ النفري بنى لنفسه بمواقفه منهجًا يربطه بالعناية الإلهية التي يكرم الله بها من يشاء من عباده، أوّلها السالك من مسؤولية الفهم المطلق، وجعلها من مسؤولية الله تعالى ولكنّها من مشمولاته رحمة لعباده الذين وهبهم الإقبال عليه فلفّتهم الرحمة وغشيتهم العناية، وربّما هي إشارة واضحة إلى أن النّفري سابق نظرية الفهم الجديدة وحتى التأويلية،"التي تفتح حدود الهرمينوطيقاHerméneutique فن التأويل على مجالات أرحب وأوسع لتصوّر إمكانية الحقيقية، والاحتفاء بالاحتمال وعدم اليقين والاختلاف مثلما ذهب إليه دريدا وغيره إذْ يقول :"إنّني أحاول أن أفكر بشكل مغاير لأتمثّل في تقاليد الفلسفة منذ أرسطو إلى هيجل عن الممكن Le possible، يجب التفكير بشكل مختلف في إمكانية الممكن"[2].

إن النّفري في الصّمت جعل إشكالية الفهم اللّغوي ترى النّاحية الأخرى لعدم الفهم، وكأنه عبّر عن آراء "هيدجر"لأنّه يرى أن الوجود لابُدّ أن يؤخذ عن الصمت كما النطق، وإن كان ما ينطق رمزًا لغوي ثابتا أو متعددا الدلالة فإن الصمت كذلك، والفهم عند النفري مشروط بالفهم عنهما بفهم شمولي واحد، لا يكون الفهم منصبًّا على الحقيقة الدّاخلية، كما يرى "شلايرماخر"، ولا مثل "دلتاي" الذي يهتم بالتقاط الإنسان لممكنات الوجود، لأنه التقاط يعني ما غاب كان أكثر وما حُصِد كان أقل فهما وحظًا من احتمالات المعنى، "والفهم على هذا الأساس ليس قدرة على

[1] إلياس بلكا، الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا،ط1، 1429هـ/2008م،ص186 نقلا عن:
Aegertr le mysticism collection: Bibliothéque de philosophies cientifique, Edition flamorasion,Paris 1952, p14-15-166.

[2] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأت الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، ط1، بيروت، 1993، ص183.

استشعار موقف إنسان آخر كما يقول "شلايرماخر" وليس التقاط معنى معيّن بطريقة عميقة كما يقول "دلتاي" الفهم عند "هيدغر" في الوجود والزّمن "ليس شيئا يملكه الإنسان في بعض الظروف. الفهم هو نفسه وجود الإنسان في العالم وهو أساس كل التفسيرات اللاحقة،الفهم إذً هو الصورة الأصلية لوجود العالم في تجليه لنا، وليس مقصورًا على موقف معين نتعامل معه، الفهم بعبارة أخرى، هو تكشف الأفق العام للإنسان في العالم"[1].

يقول: "المعرفة الصمتية تحكم والمعرفة النطقية تدعو [موقف الدلالة:37][2]. من خلال قوله "المعرفة"وضع فرقًا يحصل به الوجود ويظهر الذات*، هل تحصل هذه المعرفة الصمتية هناك حيث لا وجود مسبق، حيث انتهت المعرفة وبدأ البرزخ السرمدي، حيث قبر العقل وانتهى وجوده وبدأ وجود آخر؟ كل ذلك يجيب عنه الصمت، وكّل ذلك مطوي على هيئته الخام دون أن يصل إليه العقل، وإنّما كان الحكم لها لما لها من صفة الثبات النسبي بالنسبة إلى المعرفة النطقية، وهذه الأخيرة تشير إلى الجانب الواضح والبسيط لأنها تدعو والدّعاء يكون واضحًا وكذلك المدعو وسبب الدّعوة، كل ذلك معلوّم بالفطرة ليهيء الله جل وعلا من شأن بن آدم ويقربه إلى رحمة منه وفضلا.

يقول هيدغر "فحين نفكر في الزّمن مثلا فإنّنا عادة ما ننطلق من ماضٍ ممتد بطريقة متناهية إلى مستقبل لا متناه بل الزّمن الوجودي"[3].

ليس مجّرد زمن، بل هو زمن الذات التي تعي وجودها، "وبهذا يكون الزمن هو الأساس الأنطولوجي للإنسان، ويكون في مواجهة الزّمن الأقصى باعتبار الزّمن متناهيًا... إن فكرة تناهي الزمن هي التي تجعل هذا الكائن الباحث عن المعنى قلقا وبائسا[4].

---

[1] إبراهيم أحمد، هيدغر وإشكالية الفهم اللغوي للوجود،كتاب اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، تأليف جماعي، إ عداد وتقديم مخلوف سيد أحمد،منشورات الاختلاف،الدار العربية للعلوم،ناشرون،ط1431،1هـ/2010،ص212.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص251

* ذات : دازاين الألمانية.

[3] عبد الرزاق الدّاوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،دار الطليعة،بيروت،لبنان،ط1ديسمبر 1992،ص73.

[4] نفسه، ص74-75.

لكننا نجده يتجاوز هذه النظرة بقوله "تحكم" أي بالصمت يحكم على الأشياء في طبيعتها وحتى زمنها، وكلمة الزّمن الأقصى اختزلها في قوله بالحكم لأنه من يمتلك الحكم بدأ يطلع على الزمن غير المحدود وانكشف له نهاية الزّمن مبكرا، لذلك جاء كلامه فياضا بالمعاني لا حدود لتأويله، وكما أعطى النفري "الصمت" دوره في المعرفة وجعله وسيلة من وسائل فهم العوالم وتفسيرها وتأويلها، أعطى أيضًا النطق أو الكلام مكانته يقول النفري:" لو نطق ناطق العزّ لصمتت نواطق كلّ وصف، ورجعت إلى العدم مبالَغ كل حرف"[موقف العز1].

وناطق العزّ جل وعلا قاهر فوق عباده، إذا نطق دليله سقطت كل الأدلة النطقية ما عدا نطقه تعالى ولتحول النطق إلى العدم لا هو سكون الاعتبار كما قد سلف وإنّما سكوت الانبهار والعجز لأنه تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك كنهها، لا تصله الألسن وهو جبلها على الوصف والذكر.

يقول النفري: أوقفني في النّفس، فرأيت الملك والملكوت كلّه، أبنيتها وقصورها، ورأيت العلم كلّه والمعرفة كلّها، جندها، والأسماء والحروف جنودها، وأعوانها.

وقال لي مولاي: إنّها عُلُوك، وإنّها لا تؤتى من قبل بيوتها، ولا يؤتى من قبل جندها، فإنها تظهر في الملك بصورة ولسان، وتظهر في الملكوت بصورة ولسان، وتظهر في كل علم وفي كل معرفة بصورة ولسان، وإنّها تدعو بجندها إلى بيوتها، وليس ضميرها ما دعت إليه، به ولا بما دعتك إليه تغلب. فلا تحاورهافإنّك لن تحاورها إلاّ بعلم، والعلم جندها.

وهي ناطقة لا تصمت: فلمن تحاور ومن يسمع منك؟ ليس تصمت فتسمع. وإذا حاورتها أوهمتك أنّها تسمع!

وقال لي مولاي: إن أردت ملكها وملك بيوتها وجندها، فلا تحاورها واضمر جوعها كما تضمر هي من وراء ما يدعوك إليه شبعها، فإنّك تراها تفارق جندها، وتخرج من قصورهاوتحاورك في الجوع لا في غيره. وتطالبك له لا لغيره، فلا تحاورها ولا تجبها، فإنّك إن

حاورتها أو أجبتها أو أرغبتها أو أرهبتها، أخرجتك من إضمارك ظفرت بك، وسمعتَ وأطعت لها. وإنّك إن غلبتها بالعلم، فهي غلبتك، وإن غلبتها بالمعرفة فهي غلبتك، وإن غلبتها بذكر، فهي غلبتك، إنّما مثل ذلك كتطارد عدوّك بين يديك، حتى إذا أوطنك في دياره، خرج من وراء ظهرك، فأضمر جوعها وأكظم على إضمارك ولا تضمر به منزلة، فتخرج عن إضمارك بإضمارك. فأضمرت جوعها. فجرحت من كلّ علم، ومن كلّ معرفة، ومن كل ملك وملكوت، فأقامت على باب هذا الإضمار تحاورني فيه لتخرجني منه، فكظمت عليه، فلم تطالبني إلاّ به، لأنّه حُضّي الذي لا تستطيع محاورتي فيه، ولا تصل إلَيّ من بابه. [موقف النفس:46(ن)][1].

تكمن جمالية النّص النفري في تعبيرها الدّائم، وخضوعها المستمر للحق تعالى، تعبّر عن سالك أراد أن يرتقي أعلى الدرجات ففعل، حاول بهذا النّص خلق الذّات الكاملة بخياله الخصب وترسيخ مبدأ هام لقراءة الذّات وهو الثبات للّائم مع المعية الكبرى، واستطاع النفري بهذا النّثر الفني الّراقي أن يرفع من مستوى الأسلوب في تربية النفس وإرغامها بإضمار الجوع والثبات على ذلك.

"والنّص النّفري هو نتاجٌ لحدس المسافة، أو للرغبة في محوها واجتيازها بغية البلوغ إلى الحق الذي ما بعده حق، وبذلك يتبدى لنا الحنين الدّافئ أو الوجد الصادق، إنّه الأسى الذي تنبثق منه كُلّ كتابة أصيلة"[2].

لقد اشترط النفري في إخضاع النفس ألّا تحاورها، وهو مبدأ يثبت ما بدأناه أن السالك بالصمت يفلح لأن المحاورة تتطلب خطابا يحاجان به، وكلاهما يريد الغلبة، وهو حوار في غاية الدقة في التعبير وجمال الأسلوب المتفاني في الله، تعبير عن الحاجة إلى الله بالجوع، هذا المانع الذي ترصده النفس فلا تضعف إلاّ منه لأنها في غيره كثيرة المطالب مقنعة الحجج لها الغلبة والسيطرة، ولكن النفري قهرها

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص268.

[2] يوسف سامي اليوسف،مقدمة للنفري،ص139.

بسفره وحله وترحاله وسيره بين مروح الإسكندرية جائعًا بعيدًا عن خطابات نفسه التي يصارعها كي يصل إلى الوقفة لأنه يقول: "يا عبد البداية حرف من النهاية والنهاية آخر من غبت عنه وأول من رآني"[مخاطبة :37][1].

يشير النّص "يا عبد" إلى جمالية الرأفة والرحمة، يعلمه القريب البعيد، حاضر في كّل صورة، يحاول النّفري وصل الحلقات المعرفية من التواصل في البحث عن المنطق، واستقرأ "آخر" و"أول" بما لها من الدلالة الفلسفية على الأبد وعلى الأزل ولكن النفري بقوله "غبت عنه" رآني" وجد الحلقة المفقودة في التواصل وهي كُّل من غبت عنه رآني، وهذا احتمال للحقيقة غاية في اللّقة واستوفى به النّفري البداية والنهاية في حرف، ولكن النهاية غيب والغيب إحالة إلى آخر درجات الحلقة التي منها يحول المجاز إلى آخر من غبت عنه وأول من رآني.

يتضح لنا أن نيل مراده في الوقفة، واستمتاعه بالفناء في الحضرة الإلهية يّمر عبر قناعات في ذاته، إذ غيابه عن الشهرة وخلوده إلى التستر والترحال لألا يعرفه أحد ولا يسكن إليه، كل ذلك يدعو إلى الانبهار كيف أنّ النفري صاغ هذه المواقف بهذه البلاغة و بهذه الكثافة الرمزية المتناغمة مع معاني البقاء والفناء السرمديين.

في هذه الحالة أي حالة الفناء عن شهود السوى إلى شهود الأحدية والفناء في التوحيد والإخلاص المطلق، "حيث تكون النفس الجاهلة، حيث تنحل الأسباب ويبقى المسبب الذي نفذت حكمة وجوده في كل شيء، ينعدم الّزمان والمكان"[2] حيث مرتبة الثبات وبداية الوقفة ولابد من أن يخلي السالك إلى الله من قلبه السوى ويترك الغيرية، لأن أدنى تعلق بأتفه سبب يركن إليه المريد فيغيب عن الوقفة وعن الحضور الإلهي ويستحضر في سلوكه معية الله تعالى دائًما وأبدًا يسلم من الانقياد وثم الانحراف.

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص269.

[2] جمال المرزوقي، النصوص الكاملة للنفري،دراسة وتقديم الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،2005،ص178 -بتصرف.

إن النفري مستغرق في كمال عبودية الله فلم يعد يتأثر بشيء غيره سبحانه وتعالى فلم تغالبه، ولم يأخذه السوى فتَخطّص منه وانطلق في تأمله المطلق معبّراً عن الكشف عن النفس من غير حسبة ولا وعي"[1] تطلّع إلى الذات العليا فانسل تحت الرّمز، وتجاوز الحجاب وصمت طويلاً في مخاطبة نفسه وأسس بيته النابض على الفناء في الأبد، متجاوزًا في الوقت ذاته تاريخه وتاريخيته، فهو لا يعبّر من حيث الجوهر قيمة لعلاقات الأشياء فيما بينها، أو علاقاتها في الوعي المقارن بل يدرك ويعرف هذه الصلة في ذاتها كمستودع لأسرار الوجود، والفناء عن شهود السّوى هو تلاشي الأنا الاجتماعية التاريخية[2].

إننا نرى النّفري يضع حدودا معرفية تجاوزت الأفكار السائدة عند الصوفية، لأنه مكنَّ جانب المطلق من الظهور والتجلّي في الوقفة التي لا يمكن أن تنال بالسّهل والعمل اليسير، إنّها نهاية عالم جميل ومغري جدًا وبداية حلم رائع جميل لا يُنال إلاّ بشرب المحبة وطاعة الإخلاص، وَفّى الصمت حقه في الكلام بعد أن غاب فيه الصوفية، وكم من الزّهاد والمتصوفة أخذوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم:"... ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فَلْيَقُل خَيرًا أو لِيَصْمُت"*.

وقال عقبة بن عامر: قلت يا رسول الله ما النّجاة؟ قال: "احفظ عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابك على خطيئتك"[3]، وكم بين عبد سكت تصاونا عن الكذب والغيبة، وبين عبد سكت لاستيلاء سلطان الهيبة عليه، وفي هذا المعنى يقول الشاعر:

أُفَكّرُ ما أقول إذَا افْتَرَقْنَا *وأَحْكُم دائبًا حَجَجَ المَقَالِ

فَأَنْسَاهَا إذَا نحن التقينا *فَأَنْطِقُ حين أَنْطِقُ بالمُحَالِ

---

[1] الجاحظ، (عمر بن بحر)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1968، ج1، ص55.

[2] هيثم الجنابي، حكمة الّوح الصوفي، دار الهدى، دمشق، 2001، ص141.

* الحديث رواه أبو هريرة وأخرجه البخاري، 373/10، مسلم رقم 47، وأبو داود، 5154

[3] الحديث ، أخرجه التّرمذي 2408، في الّزهد، وقال هذا حديث حسن.

وأنْشَدُوا:

رأيت الكَـــــلاَم يزيُن الفَتَى * والصَّمت خَيْـرٌ لـَه مَنْ صَمَتَ

فَكَمْ من حُروفٍ تَجُرّ الحُتُوف * ومن ناطقٍ وَدّ أن لو سَكَتْ

والسكوت على قسمين: سكوت بالظّاهر، وسكوت بالقلب والضّمائر، "فالمتوكّل يَسْكُتُ قلبهُ عَلَى تقاضي الأرزاق، والعارف يسكت قلبه مقابلة للحُكْمِ بِنَعْتِ الوِفَاق، فهذا بجميل صنعه واثق، وهذا بجميع حكمه قانع"[1].

وّربما كان السكوت حيرة البديهة، فإنّه إذا ورد كشف على وصف البغتة خرست العبارات عند ذلك فلا بيان ولا نطق، وطمست الشواهد هُنَاك، فلا علم ولا حسّ، قال تعالى: **" يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا"**[المائدة،الأية109].

فأمَّا إيثار أرباب المجاهدة فهو السُكُوت، فَلَمَّا علموا ما في الكلام من الآفات، ثم ما فيه من حظ النّفس، وإظهار صفات المدح، والميل إلى أنْ يتميّز بين أشكاله بحسن النّطق، وغير هذا من آفاتِ الخلق وذلك نعت أرباب الّرياضات وهو أحدُ أركانهم في حكم المنازلة وتهذيب الخُلق[2].

2سيَاحَة:

إن شخصية النّفري وما يلفّها من غموض تدلّنا على مواطن بحثه، وأين وجد المواقف، هذه النصوص المنتقاة، وهذه الأساليب البلاغية الراقية ارتقاء صاحبها، ولعله السبب الذي يجعلنا نجمع أن المواقف صناعة سياحة وسفر لكثرة صمته وامتناعه عن النّاس، كان يسيح في أرض الله، لا يكلم أحدًا ربما إلاّ لحاجة وحينما يغير مكانه تنجذب له الكلمات مبعثرة بامتياز منصاعة له دون قيد للكلفة ولا المبالغة، ورأى في سياحته أساسًا لابُدَّ منه في المحافظة على الارتقاء الدّائم إلى منتهى

[1] القشيري، لرسالة القشيرية،ص120-121.

[2] نفسه،ص121.

المعرفة، ويحصّل المراد بالسعي الدّائم للخروج من دائرة المعرفة التي ترتبط بالزمان والمكان والتاريخية إلى تنوع غير محدود من التصوّرات تمنحها السيَّاحة والسفر.

"أوقفني في الإدراك وقال لي: قف بين يديَّ ترى العلَم وترى طريق العلم.

وقال لي:العلم طرقات تنفذ إلى حقائق العِلْم، وحقائق العلم عزائمه ، وعزائم العلم مبلغه ومبلغ العلم مطلعه، ومطلع العلم حدّه وحدّ العلم موقفه.

وقال لي هذا صفة علمك كلّه وما هو صفة أعمالك كُلَّها.

وقال لي:العلم وطرقاته وصفٌ من أوصاف المعرفة، والأَعْلاَمُ في العلم ليس في المعرفة أعلام.

وقال لي:العلُم كلّه طرقات، طريق عمل، طريق فطنة، طريق فكرة، طريق تدبّر، طريق تعلم طريق تفّهم، طريق إدراك، طريق تذكرة، طريق تبصرة، طريق تنفذ، طريق توقف، طريق مؤتلفة طريق مختلفة.

وقال لي: ما إلى المعرفة طريق ولا طرقات ولا فيها طريق ولا طرقات.

وقال لي:الغايات غاياتك والنّهايات نهاياتك والمستقرات مستقراتك والطرقات طرقاتك [موقف الإدراك][1].

العلم كلّه طريق إلى العمل، والعمل كله طريق إلى الجزاء، والجزاء كله طريق إلى القسمة، والقسمة طريق إلى الجفاء، والجفاء طريق إلى الحجاب.

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،الصفحة 169.

والمعرفة طريق إلى الوفاق، وهي الخفير فمن سلك بها طريقا حمته فيه الجوادب، فصحّ قصده وتحقق مبلغه، ومن فارقها في سلوك الطريق، صدر إلى أحكام النّفوس وتعلّق بأماني الأطماع [حكمة في الطريق:123(ن)][1].

بعد هذا الخطاب المفعم بالتفصيل والتعليل تأكد لنا أنّ النفري له قراءة خاصة في تصعيد النّص، وشحنه بقصدية قد لا تظهر للقارئ للوهلة الأولى، ولكنها موجودة بطريقة تعليمية يلّقن فيها السالكُ ويشرح له كيفية رؤية الأشياء مفصلة ومتعددة ثم يدله على الطريق الأمثل والأكمل.

إن الواقف أمام الله تعالى تبدو له الأشياء في هيئتها، وعلى درجة القرب منه جل وعلا تتحدد الرّؤية وتكون ممكنة إذْ في غير هذا الموضع صعبة مستحيلة لا تظهر إلاّ بين يدي الله جل وعلا، ومنها نرى طرقات العلم، وهنا يقصد النّفري الهيمنة على القارئ بتفريع العلم إلى معاني جزئية هي في الحقيقة كلّية فقوله "حقائق"لا تنتهي بحقيقة إلا بحقيقة المعيّة، بالرّغم من تعددها اللاّمتناهي وهي بذلك أساس واضح بقراءة النّص (الوجود) في فهم النّفري للحقيقة،فوضع بهذه السِّمة مجال الرّمز يدور على معنى مركزي تخاله هو ذاك لا غير.

وكذلك ألفاظه في تقريب معانيه وإبعادها في آن واحد، فقوله في الموقف السابق:" عزائم مبلغه، مطلعه حدّه، موقفه تجعلنا نقيم علاقات كثيرة بين حقولها الدلالية، ونقف عليها مع معانيها، بنظرة عامة وجزئية في آن واحد تدخل مع هذه الألفاظ —بل المعاجم– في علاقة عامة أيضا مع النص محاولين وضع تأّمل فلسفي ومعرفي لهذه العبارات. والحديث عن التأويل والتأّمل، "إنّمايعني افتراض أن قراءة واحدة لا تجزى لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة ناقصة"[2].

---

[1] المرجع السابق،ص169.

[2] عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدّس والمدنّس،مجلة عالم الفكر،الكويت،المجلد29،العدد الأول سبتمبر 2000،ص265 نقلا عن:

Cp.pierrefedido, Inter pretation , in encyclopaediaUnd d ialkti k,1970.

يعني أنّنا سنغيب مع النفري تصاعديا من الكل إلى الجزء في التفصيل الذي تركه في قوله طريق، عدّها وهو يكتب في قصاصات!، إذن هي مهمة وتعدّدها مهم، لقد ذكر معنى الطريق ها هنا "30"مرة، بمفردها وجمعها "طرقات"التي تفيد معنى التّشبث بالمطلق في استجماعه كل المعاني المتعلقة بالمسافة واستدعاء كل ما هو رمزي، ثم بتفاعلها مع هذه النصوص نحاول أن ننتهي إلى تأويل خلّاق للإمكانات.

ثم يضيف لها من المضافات ما يتيح نظرة التوسّع الدّائم وعدم الرّسو إلى معان آمنة تريح القارئ أثناء تداخله مع النّص من وعثاء السفر وأعباء القراءة.

يفسر النفري معنى السيَّاحة بمفهوم الطريق وهو سبيل السالك إلى التحلل من متاع النّفس والرّغبات ثم القصد إلى الرحلة عبر طرق عدّة ذكرها النفري، وكلّ طريق يمثل مبدأ من مبادئ فكرة الصوفي الثاقب، يفتح به الطريق إلى التعدد المجازي حيث اللاّرجعة للمعنى في سلوك هذه الدّروب الوعرة والمرابع المبسوطة إلى اللاّنهاية فيقول:"العلم طرقات، عمل، فطنة، فكرة، تدبّر، تعلّم، تفهّم، إدراك، تذكرة، تبصرة، تنفّذ، توقف مؤتلفة، مختلفة"، كُلُّها ألفاظ واسعة الدّلالة، وكل لفظ يُعْنِي البحث فيه، ولكنّنا نلمس ها هنا التقصد في توسيع الدّلالات لنعرف أن سلوك الارتقاء والبحث الدّائم عن الله المتعالي المؤدي إلى الوقفة، هو غاية في الحقيقة وراية في الشريعة ودعامة أساسية نقرأ بها خطاباتنا وخطابات النّفري الصوفي المتسامي، وربما كان قصد الترتيب فعلا في هذا النّص، إذْ إن العلم بعده العمل أصبح ترتيب وهو نموذج يتبع ويحتذى ، مقبول يؤجر الإنسان عليه، ثم جاءت الفطنة وهي أن يتفطن السالك إلى السّوى ومغرياته والنّفس وإدعائها فتولد الفكرة وهي التسليم المطلق أثناء الطريق إلى الوقوف، ثم يأتي الإنشاء يبدأ من هنا، ويأتي التدبّر وهو تمحيص العمل المُخْلَص، ووضع العمل على مراد الله تعالى كما قال ابن عطاء الله السكندري:" فرّغ قلبك من الأغيار تملأه بالمعارف والأسرار"المطلوب تطهير القلب عما سواه، لأنّه لا يرضى معه بشريك، وإذا فرغ العبد قلبه له ملأه بأسراره وأنواره، ففيما أوحى الله لعيسى عليه السّلام:"إني إذا اطّلعت على قلب عبدي فلم أجد فيه

حبّ الدنيا ولا الآخرة ملأته من حبي"[1] بالإضافة إلى أن التدبّر في هذه المرحلة مهم جدًا هو الذي يفك مشكلة التعبير، إذ أن هناك أشياء لا يمكن حدّها، فالحقائق التي لا تركيب فيها ولا تندرج تحت جنس... لا حدّ لها، مثل العقل، وبعض الأشياء إذا حُدّت زادت خفاء، بل بعضها لا توجد لها أصلاً عبارة تدل على ماهيتها"[2]

ثم يتأتي "التعلّم" وهو الطريق إلى الفَهم بداية بالحدّ اللّفظي الذي يستخدم في العلوم وهو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو والطب وغيرهما، لابُدّ أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف،"وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك"[3]، ثُمَّ يرجع الأمر إلى " تَفَهّم" وهي لوحدها طريق موحشة جدًا قلّ من نجا منها وعاد منها سالما، إذْ لا مجال للتضعيف لولا طول المسافة وتأكيد المواصلة والدأب على الطريق والفهم مشكلة عويصة فما بالك بالمبالغة والتمحيص، وهنا النفري يغري السالك "بالإدراك"، فيعجّل أو يصبر ويجاهد بالفعل والقول حتى يصل مراتب الإدراك، فيصل إلى بداية الطريق الطويل والشاق.

تجاوز العقلانيات النسبية التي تحاول أن تجتاز أو تعوض العقل المطلق مما يجعل السالك أكثر تقبلا للغيب وعجائبه، "بما أن الشيء الغيبي إذا لم يكن مقبولا في النظام العقلاني المعين، فهو سائغ أو محتمل في النّسق العقلاني الآخر، ممّا يجعلنا نحذر الثّقة بالفعل المطلق، لأن الشيء الغيبي المعيّن حتى لو عللناه بنظام عقلي ثالث أو رابع، وبدا لنا ذلك لازمًا أو صحيحًا، فإن تعليله الحقيقي في واقع الأمر يكون وفق النظام العقلي الرّابع أو نظام آخر غير محدد ونجهل عنه كل شيء"[4].

---

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية،ص187.

[2] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،دار النهضةالعربية،القاهرة1984،ص195.

[3] ابن تيمية،الرّد على المنطقيين،الطبعة القديمة،الهند،1949،ص14.

[4] إلياس بلكا، الغيب والعقل،ص200، بتصرف.

ثم قال: " طريق تذكرة،... تبصرة" لنعرف أن حقيقة الغيب في هذا الطريق، وبعد قطع هذه المسافة هو مما استأثر الله بعلمه... والحكمة في إبهامه اختبار الخلق ليعّرفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى ّرد العلم إليه[1] ، ولعّل النّفري فهم هذا المعنى وأراد إيغاله في الغيب جدًا في تعدد الطرقات كل ذلك ربما ونحن في طريق واحدة من طرق العلم، والتذكرة ها هنا تبصرة لأن السالك يدرك عجزه عن مراده وهو المعرفة الأولى عن الذات الأولى، فيغيب ذهنه ويسلّم بالأمر لله تعالى.

وطريق "تنّفذ" وطريق "توقف" يصل المسافر السائح في رياض المحبة والشّوق والوجد، يقف وقد استنفذ كّل طاقاته في إكمال مسيرة السفر، الهجرة إلى الله تعالى، هذه التي تنفذ إلى مدارك السالك، يستقر على حال الفناء في الله بعد أن تذكر، وتبصّر وهي محطة مهمة رسى فيها المعنى إلى معاني فردية تقتضي الثبات في مؤلفاته، وتقتضي التدهور والرجوع من حيث بدأ الطريق في "مختلفة"، لأن السالك الذي تنّفذ في أمر الله تعالى وخلص إليه قراره ورؤيته هو الواقف في طريق "التوقف" لأنّه يرد فيها كل فهم وتعلق بالزمان أو المكان أو التاريخ، إنّما هو حجاب والواجب النسي والتناسي إلى أن يأتي الله بأمره.

والنفري لا يدع فرصة تفوت عليه دون مفاجأة القارئ، يشارك القارئ في النّص دون أن يطالبه بتذويت (Internalise) المواضع المحددة في النّص، بل هو مدعّو لأن يجعلها تؤثّر، مما يتيح فرصة للجانب الجمالي أن يظهر ويربط ها هنا بين بنية الخطاب أو النّص والذات القارئة، يحّول التّفاعل المتبادل للمواضع النّصية إلى وعي في زمن القراءة، وبواسطة هذه المتتاليات ينتعش معنى النص ويزداد ثراء.

ويحدث النّفّري هاجسًا آخر من الّرمزي الدَّائم ويباغت السالك في تسليم الأمر إليه "الغايات غاياتك والنهايات نهاياتك والمستقرات مستقراتك والطرقات طرقاتك" ليس لأنّها لا معنى لها، بل ألقى أمره على نفسه، وحمله المشقة وحده ليصل إلى ّبر الآمان في طريق الإيمان، وأن عناية الله شاملة

[1] نفسه، ص201-202، وينظر:ابن حجر العسقلاني،فتح الباري، ج321/1.

ولكن نسبتها إلى الإنسان أمر يستلزمه العدل الكريم والّرب العظيم، ليعرف الإنسان أنه بيد الله تعالى، ولكن حمله معرفته في حدود الرحمة.

وبعد ذلك يبدي شرحًا وتفصيلا آخرا، يحاول بكلامه ونثره الغني بالشعرية حقلا للتداول الفكري على جميع مستوياته، أن يجمع صلوًلمجالات معرفية أخرى، يقول: "العلم كلّه عمل، والعمل كلّه طريق إلى الجزاء" ثم "الجزاء" ثم القسمة والقسمة إلى الجفاء، والجفاء إلى الحجاب، والمعرفة إلى الوفاق. هي الخفير،... ننظر إلى تمّسك النفري في استيفاء التعالي وفرض نوع من الأكاديمية التي تسّهل العمل التام بما يعلمه السالك.

ثم يبشره بقوله:" فمن سلك بها طريقا حمته فيه من الجوادب فصّح قصده وتحقق مبلغه" هذه البشرى تّرف إلى قلب القارئ في أبهى لفظ وأحسن أسلوب.

إن الطريق الذي بدأه النفري لا يزال طويلاً، ويحتاج إلى دليل يقهر هذه الإدعاءات الخادعة ويسّدد الرأي إذا غاب الفصل واحتار الفؤاد، يقول في الدليل:" قال لي: العالم يستدل علّي فكلُّ دليل يدلّهعلى نفسه لا علّي والعارف يستدلّ بي"[موقف التذكرة:13][1].

يشرح معنى الطرق المتعّددة للعلم، وكيف أن الإخلاص للعلم والإدعاء على المعرفة من الجهل ومن الزيغلأن العلم إذا دل على النّفس خاب أمله وانخدع ببريق ذوقها، ولكن العارف هو صاحب العلم الحقيقي الذي يبنى على تأييد الله تعالى والعلم به غاية في السداد وصفة في الكمال، وعلى السالك أن يميز بين العالم والعارف وأن يختار، طبًعا سيختار العارف ولكنه مرتقىصعبً ا قل من يثبت فيه.

ويبني النفري منهجًا آخر، وخطوة طبيعية على السالك أن يجعل لنفسه زادا، فالسياحة في الأرض منهج يقتضي أن يكون للسالك زادًا في طريقه إلى الله، وهو يخوض بحر المعرفة، يطلب الرؤية

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري،ص122.

والسكينة الدائمة يقول:" قال لي: الزاد من المقّر فإذا عرفت معرفة المعارف فمقرك عندي وزادك من مقّرك لو استضفت إليك الكون لوسعهم"[موقف معرفة المعارف:11][1].

هي إشارة إلى أن اتخاذ الزّاد من "المقر"، وهو حال الوصول أو الوقفة، لأنّ الزّاد في غير هذه المحطة النهائية إلاّ هباء، ولكن الزّاد في حال الكشف والرؤية وهو الحال القصوى للتعلّم والوعي الذي يمكن أن يدون، وإلا كان سكوت وسكوت النفري أبلغ من ما قال، ولكن استطرد المعنى وأضاف المعرفة وحالها مع معرفة المعارف، يعنى استفزاز القارئ إلى فتح مجالات المعرفة مّرة بعد مرة ليعيد بناء معرفته التي تؤهله لأن يكون "مقرك عندي"، أما قوله "لو استضفت إليك الكون لوسعهم"، وهذا وصول آمن بعد رحلة شاقة أجمل أن يرى الإنسان أمر ربّه، ويستأنس بالمعية بقدر الله فيرى عجبًا في توكل العبد وتحقيق العبدانية لأنها هي معرفة المعرفة عند النّفري.

لقد وسعت رحمة الله كل شيء، وأحاط بكل شيء علًما، والسّالك في المقابلابّد أن تتوفر لديه صفة العبد المخلص الذي يسلّم، فالمطلق بيد الله وتقديره في كل الأشياء، وصفة العبد جعلها غاية للسالك فمن وصل أن يكون عبدًا لله مُخْلصًا له الدين في كّلوقت وحين، نجا وانتصر واجتاز إلى مرتبة أعلى وغاية مثلى وقد أوصل السالك إلى مفهومالعبدانية كأساس لقراءته، فهو يبحث عن أقرب طريق إلى الله تعالى، وها هو يجدها في مواقفه،" قال لي في العبدانية، وقال لي: أتدري متى تكون عبدًا إذا رأيتك عبدًا لي منعوتًا بي، لا منعوتًا بما مني ولا منعوتًا بما عنّي هناك تكون عبدي، فإذا كنت كذلك كنت عبد الله لم يغب عك الله، وإذا كنت منعوتًا بسوى الله غاب عنك الله، فإذا خرجت من النعت رأيت الله، فإن أقمت في النعت لم تر الله"[2].

استطاع النفري أن يبني أسًسا للقراءة في الأدب الصوفي، وإنّ هذا المستوى من السهل الممتنع لنموذج صالح نقف عليه عند ممارسة النقد على مدّونات ضخمة كهذ ه المواقف، وإنّ المتمّعن لها يجدها فلسفة ضاربة في المعنى بشكل غزير، تنتظم مقاطع النثر بشكل وجيز وبأسلوب غاية في التأثير،

[1] نفسه،ص141.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، 110-111.

والفكرة ها هنا ضرورة الخروج عن السّوى والتخلّي عن الشكل والحيز والفكر النمطي. يجعلها تنفتح على عوالم متعدّدة يرجع فيها النفري إلى ضرورة التوحيد والفناء في الواحد.

ويقول أيضا:"وقال لي في العبدانيّة أن تكون عبدًا بلا نعت، فإن كنت بنعت اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي، وإن اتصلت عبدانيتك بنعتك لا بي فأنت عبد نعتك لا عبدي"[1].

يعلّم النّفري السالك كيف يتخلى عن ذاته ويفنى في الله دون أن يتميز بصفة تخرجه عن ذات الله فيردى لأن المؤمن إذا أحسّ بالنعت والتعلّق احتم ومرض واعتلّ، لما حدث من عدم الموافقة بين العبد واختيار الله تعالى، فسبحان من علّم الإنسان أسرار البيان ليظهر إعجازه ببيان خلقه عليه.

كُلّ هذه المعاني وغيرها تجلّت عن الكلام وعن الوصف، لأنه يؤطرها بصفات تحدّ من حريتها، وتسيطر على المعرفة فتردها إلى الأدنى، والتعبير يقف هنا مستسلمًا للكّم الذي يملكه الصمت مقابل ما يملكه من ألفاظ فينسحب، في كّل مرة عند النّفري الذي أعجزه الكلام وأضناه الحديث.

3محبّة وصّبر:

عتبة أخرى من العتبات المهمة التي رأينا أنها تدخل في هذا الباب وهي أمْر معّول عليه في استقصاء الأزل والتعلق بالغيب الحقيقي مصدر المعرفة، وهي المقام المنشود لدى النّفري الذي يضع فيه كُلّ حمولة المعنى ويستوعب كّل المقامات، من طاعة، وشكر، وتوبة وتوكّل، وصبر، ورضا.

هي عند النّفري المحبّ خليل الله تعالى، هي مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، من حيث أن النبي قد دعا بذلك. يقول النّفري:" المحبة مقام، لا مقام، وهي مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم"[2] وهنا يجزم ويقصر المحبة ومقاماتها على النبي الأعظم والرسول المكّرم، لأنه أقرب الخلق إلى الوحي إذ علّمه شديدُ القوى، وهذا تخصيص لكمال النبي صلى الله عليه سلم ونقاء نموذجه.

[1] نفسه،ص110-111.

[2] نصوص صوفية غير منشورة،ص217.

والمحبة فمكمنها القلب، تدفعه باستمرار مجبولة فيه وهي تحمله دائمًا إلى تعظيم الله تعالى وإيثاره جل وعلا عن الجميع، والاهتياج إلى حالة الصّبا واللّوعة وغيرها من المعاني، تمثّل حب النفري في أن فصل بين المحب والمحبوب وفي هذا موقف جليل يجعل الفرق واضح بين المحب الشغوف الولوع والموله، وبين الذات الكاملة جل وعلا وهو غني عن العالمين، ومن هنا تظهر قدرة النفري في تعبيره عن هذا المعنى بقولهِ: "الرؤية المُحبِّ لرسمه في الطلب هي الفرق بين المحب والمحبوب"[1].

وهنا عبر بهذه الدقة من خلال خلاص الإنسان من الرسوم، وهي عقبة كؤود على السالك أن يتخطاها، فالهمّ معقود عليها لأن فصل الذوات عن ذواتها صعب وإلاّ لما استقام حتى الدعاء والذكر، "وإن اقتنع السالك بهذا المعنى جعل منه طالبًا دائمًا يسعى إلى الفناء في المحبة وهذا ملمسٌ ظريف وموقف لطيف ينمي إلى ذروة البلاغة والتصوير الجمالي في التنّزلات".[2]

"وما دام المحبّ طالب، والمحبوب عزيز ممتنع، يستحق الطلب ويرضى به من الطالب"[3] فإنّ النفري عرّف معنى المحبة الخالصة، وكيف يصّر الطالب على مطلوبه، وبيّن حدود ذلك، في أنّ توفر المحبة هذه يوفر على السالك الطلب ويوفر عليه معاناة الصّبر، فهي علاقة ذاتية إذا تحققت تلغي كل العقبات التي تصد العارف والسالك عن قصد المحبة والرّضا.

وهي تأسيس نظري شاسع لفكرة القرب والبعد والذكر، والصبر كما أسلفنا وتتبع كل المقامات من توبة وورع وزهد وفقد وصبر وتوكّل وغيرها من المقامات ووقف، عند المحبة التي تستوعب كلّ هذا في حصول القرب والفناء.

يقول اللُّطْفُ يُخْبِرُ عن مَوْلاَي أنّ لَهُ * يوَم اللّقاءِ أغراء وأحبابـــــا

لا يَسْكُنُون إلى دنيــا وآخرة * ولا يرومون نحو الكون أسبابًا[4]

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص114.

[2] القشيري، الرسالة القشيرية،ص157.

[3] نصوص صوفية غير منشورة،ص317.

[4] جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف. محمد بن عبد الجبار النفري، ص130.

إنّ مريروم الأسباب في الدنيا والآخرة ويستكين لها ويأخذ بها لابُدَّ هالك، وضائع وسطها تشغله عن محبوبه وتحجبه عن المشاهدة تجعله مستعدًا للوقوف مع الأكوان فيُصبح سامعًا لها لا لغيرها، حينها تعرّك هذه الأكوان وهذه الأسباب في محبوبك وتصبح في جفاء ويطرح أمام حجاب القدسية فترى أسبابك لا غير، والمحبة بهذا المعنى باب كبير ينفتُح في الخطاب إلى أقصاه، فالمحب أقصى ما يتصوّر أن يستعطف المحبوب فيراه، ولكن أيّ رؤية هي الرؤية الخالدة والفناء المطلق، هذه المحبة هي التي تؤهل إلى الفناء وبواسطتها يقترب العبد من ربه فيتوب ويفعل كلّ ما يستطيعه للقرب، وهي حاصلة عند النّفري بالاصطفاء وفيض القلب وترك السوى.

فكرة أخذت بألباب العارفين وقلوب السالكين لا إلى أن تحصل بالمطلق ولكن يكفي منها فيض ليملأ القلب نوًرا والنّفس طمأنينة، والمستجيب لداعي الله تعالى بكلّ جوانحه يدرك وينال ذلك.

قال النّفري:" قال لي: إذَا دعوتك فلا تنتظر بإتباعي طرح الحجاب فلن تحصر عده ولن تستطيع أبدًا طرحه"[1]، وهنا يشرح هذا المعنى الشريف، أن الله تعالى دعا الإنسان إليه، ولكن الإنسان ترك هذا وانبرى يبحث في كيفية الوصول، وعوقب فلن تحصر عدّه، أي لن يكشف لك الحجاب لأن الحدّ قاصر، والعدّة ضعيفة، وهي في ما يبدو عند النفري الشرع والعمل به، لأن الشرع تام وبذلك حدثت الدعوة من الله، ولكن القيام بشرعه وتكاليفه صعب بعيد المنال، ليس بكثرة عمل كما هي تأمل وعرفان من الذات وهبة من الرحمن.

من هذا كلّه نصل إلى أن كتابة المواقف جاءت مُجحِفة أمام ما ضاع عنه من السكوت والصمت، والأولى عدم الكلام والانبهار بالرؤية واستيعابها، لا أن يشغل نفسه بالبحث عن الورقة والقلم ويؤسس أساليبه الراقية بلاغيا، ولكنها لحظة تأمل الصّامت أهّلته إلى أن يصل إلى هذا الحدّ من البيان وحسن النظم، بالإضافة إلى ما تتيحه السيَّاحة من فرج وفرح وتعبدّ خاص، تفتحه هذه الأماكن ليتجاوزها بمحبة دائمة وخلاصٍ موصول.

[1] التلمساني، شرح مواقف النفري،ص236.

كما تعني المحبة عند النفري إنكار كلّ ما هو سلبي أخلاقيا وخاصة في عصر النفري ذاته، والدّعوة إلى التصالح مع الذات بهذه "المواقف"، أن نراجع مفاهيم العودة إلى الله تعالى عن طريق الفهم عنه سبحانه وتعالى، ونتخذ من هذه العبارات وهذه التنزلات روح العصر وروح الّروح، فالعصر كثرت فيه المحاجات والجدال والفرقة والتعدد والتطرف، وغيرها من الملامح الغالبة على هذه الفترة التاريخية، وروح الّروح "في المجازات الشعر ية والصّور الرمزية التي تعد في التحليل الأخير هرمونات الطاقة الّروحية"[1].

طاقات متجددة دائًما، لذلك يظهر المحب وهو يتجاوز ويتعالى في أفهامه، ويتتبع الحياة وفق نظرة الفناء والإلحاح على المعيّة والفهم عن الله، تعّمل في الحقيقة لإحياء كل ما كُنّا نَظُّن أنّه ضاع واختفى وكُّل النزاعات المقموعة، للتعبير عن ذاتها وإظهارها في ساحة شعورنا"[2].

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدّين، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله الدّايم،دارالعلم، ط 2،بيروت،1984،ص217.

[2] كارل يونغ، الإنسان ورموزه، سيكولوجيا العقل الباطن، ترجمة: عبد الكريم ناصف،دار نشر منارات، القاهرة،1987،ص72.

الفصل الرابع

النص النّفري واحتمالات المعنى في شرح العفيف

المبـحث الأول: العفيف التلمساني بين ضرورة الدين وفضاء التجربة الصوفية

المبحث الثـــاني:التموضع داخل اللّغة وعالمها الخاص

المبحث الثالث: المعنى والتأويلات المتوالية

أردنا بعون الله وتوفيقه البحث في هذا الفصل, العفيف التلمساني داخل تجربة الدّين وخارجها من خلال شرحه للمواقف, ونرى كيف تكّون الدّين كمفهوم ديني لدى التّلمساني؟ وهل طبقه فعلا في إبداعاته؟ فهو من رجال الصوفية في القرن السابع وانتقل من بساتين الأندلس إلى حدائق الشّام مشبعًا بزاد وإرث ثقافي أهله إلى هذه المكانة السامية في الإبداع الأدبي شعرا ونثرا، كما منحته أسفاره ولقاءاته أفكارا جديدة طعمت ذاكرة المجتهد الحافظ الذي قصد الشّام للرياسة, وهو مملوء بتراث يجمع ثقافة المغرب وعلومهوأدبه ليلهن على بقائِه أمام أقطاب المشرق والشّام، ومن جهة أخرى تكشف عن المنهج والقراءة عند التلمساني التي تظهر بطابعين طابع الإنسان المتدين والتدين الإنساني,وفي هذا حديث شيق يجذب القراءة نحو المعاني الصوفية في النّصين.

المبحث الأول: العفيف التلمساني بين ضرورة الدين وفضاء التجربة الصوفية

التّلمساني قبل أن يكون شيخًا لطريقته وقبل أن يتكون مفهومه الديني الذي يعبر عنه في فلسفته, وشعره ونثره, كان قبل ذلك انسانًا بحاجة إلى التدين, يجمع رؤية عن الاعتقاد والإيمان والغيب بواسطة أشياء لا تنتمي إلى العالم المحسوس, ويدخل في "علم النفس الجماهير" "أي أن القناعات الفكرية للجماعات سواء في عصور الإيمان, أم في عهود التغيرات العامة, تحمل دائما طابعًا خاصًا سماه "بالحس الديني"..., أي حب كائن أعلى ومخافته والخضوع له"[1]فالتّلمساني كائن متديّن لأنّ الدّين يكّون الانسان ويصبح من ماهيَّته كما أن الانسان وحده يمكن أن يكون له دين "إنّ ما يصلح أن يكون متميزًا للانسان حقًا هو إدراك الربوبية في الكَون وما وراءه, لذا يجب تعريف الانسان بأنه كائن متديّن"[2].

[1] يوسف كرم, تاريخ الفلسفة الحديثة, دار المعارف, ط4, القاهرة, 1966, ص327, 355, وينظر: محمد البهي, الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي, دار الفكر, ط7, القاهرة, 1991, ص371, وينظر:
La Bon,Gustave,La psycologi de foules,La Bibnothépue du CEPL, Pares, 1976,P84-85.

[2] زكي نجيب محمود, الدين والعلم في فكر زكي نجيب محفوظ, مجلة المسلم المعاصر, عدد 69-70, ص109.

فطرة الله التي فطر الناس عليها, والمقصود هنا أن الحياة البشرية لا بدّ أن تتعلق باعتقاد غيبي ما, إن لم يكن دينا فهو باطنية أو أسطورة[1], ليست الأسطورة في حدّ ذاتها بل الايمان مطلقًا, وحين يكون له دين ما فهو يغنيه عمّا سواه من المعتقدات.

وإذا سلمنا بدينية الإنسان الذي لا يحتمل الفراغ العقديَ ميّزنا خاصيّة مهمة من خصائص الإنسان وهي الإيمان بالغيب, لأن الغيب هو المحطّ الديني ومرفأ الإيمان ومنه يتصل الإنسان بالوجود كلّه،الإيمان بالغيب هو العتبة الذي يجتازها الانسان, فيتجاوز مرتبة الحيوان... إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيّز الصغير المحدد الذي تدركه الحواس-أو الأجهزة التي هي إمتداد للحواس, "وهي نقلة بعيدة الأثر في تصّور الإنسان لحقيقة الوجود كلّه ولحقيقة وجوده الذاتي, ولحقيقة القوى المنطوية في كيان هذا الوجود, وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرة وتدبير, كما أنّها بعيدة الأثر في حياته على الأرض,فليس من يعيش في الحيّز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهيته وبصيرته, ويتلقى أصداءه وإيحاءته في أطوائه وأعماقه,ويشعر أن مداه أوسع من الزمان والمكان من كل ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود, وأن وراء الكون ظاهره وخافيه, حقيقة أكبر من الكون, هي التي صدر عنها, واستمد من وجودها وجوده, حقيقة الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار ولا تُحيط بها العقول"[2].

إنّ هذه المدركات لم تأت على التّلمساني من الخارج بل من باطنه المعرفي ككّل إنسان خاصة وهو في بلاد المغرب قبل أن يبلغ العقد الثالث من عمره وينتقل إلى القاهرة, وهو بحاضرة تلمسان وندرومة هذه البلاد التي أوحت له بمواجيده ودينيته، وسط عذب هوائها ووفرة مائها، إلى ما نعتقد أن التلمساني وهو شاب زار فاس لأنها قريبة وأقرب منها مكناس من جهة المغرب, أو شملته الحركة العلمية والأدبيّة التي نعتقد أنها دعمت فكرته الدينية, فالحماسة الدينية والاقبال على طلب العلم, دافع رئيس في تركيب التلمساني لأنه مع مكانته في العلم بعد الأربعين تنم عن مشاركته في سّن مبكرة في طلب العلم والّسفر إلى مراكزه, وهي طبيعة أمام ما كان يحدث من تغيرات سياسية وفكرية ودينية وقيام دولة وانهيار أخرى ومدّ وجزر بين العرب والغرب في بلاد الأندلس.

[1] إلياس بلكا, الغيب والعقل, دراسة في حدود المعرفة البشرية, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, هرندن – فرجينيا, الولايات المتحدة الأمريكية, ط1, 1429-2008, ص123, نقلا عن: .Eléments de sociologie religieuse, P57-63

[2] سيد قطب, في ظلال القرأن, دار إحياء التراث العربي, بيروت, 1967, ج1, ص40.

فالحركة العلمية في القرن السادس والسابع تظهر مثلًا في علم الفقه على مذهب الإمام مالك, "فقد وصل تفرغه وانتشاره كما كان من قبل أو أكثر, ونتيجة للتفاعل مع الدعوة مال أهله إلى الترجيح والتأويل ونبذ التعصب لأئمتهم ومشايخهم وجعلوا البحث والنظر رائدهم في معرفة الحقائق وتقرير الأحكام, كما تظهر قراءة شاذة وموقف متطرف أمام هذا الإجماع, ويظهر يعقوب المنصور ثالث خلفاء الموحدين فحارب علم الأصول, وأحرق كتب المذهب وعوّضها بالصّحاح العشرة[1], فانقطع علم الفروع, وأحرقت كتب المذهب "مدونة سحنون, وكتاب ابن يونس, ونوادر ابن أبي زيد ومختصره,وكتاب التّهذيب للبراذعي وواضحة ابن حبيب, وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها[2].

إن مثل هذه الاضطربات تعكس رقي العلماء والأدباء والساسة ومعرفتهم بالوسط الثقافي والعلمي أنذاك وخبرتهم الدينية في تميز المؤلفات والمصنّفات وتمحيصها وتأويلها من طرف الحكام من قبل أن تصل العامة ومنع كّل ما هو محّل جدل واختلاف, والاكتفاء بالمصنفات المشهودة فقط.

ألا ترى معي أن هذه الحركة العلمية النقدية ولّدت خلفية دينية تشغل على جميع ميادين المعرفة الدينية كالقرآن الكريم وحفظه والحديث الشريف والفقه والتشريع والأخلاق وغيرها والنحو واللّغة والبلاغة والأساليب كلها كونت لدى التّلمساني معنى الّدين والتّدين معًا, وربما تَكّون لديه من خلال هذه الثقافة مبدأ نقّديً ا حوله إلى صوفي شارح فيما بعد.

وفي إطار هذا التكوين لا بد وأنّه اطّلع وهو على هذا المستوى على الأقل "الصحيحين والترمذي والموطأ وسُنَن أبي داود وسنن النَّسائي وسنن اَلبَزَّار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي وغيرها" مما يؤهله فيما بعد لتّحمل الرؤية الشاملة للمعرفة الدينية, كما تمكنه هذه المؤلفات وغيرها من تخريج النّص وتأويله وفهمه.

خاصة وأنّ النّاس بدأت تشغل بالّرأي, وهو باب واسع من الثقافة الإسلامية، يبدو تأثيره في ظهور مدارسه كما نشأت مدارس ومذاهب أخرى تعالج مسألة مهمة في البحث عن حقيقة النصّ والخطاب فالفقه تطّور والتّصوف لم يعد منكرا فظهر أصحاب النزعات الفلسفية وانبثت مذاهبهم المختلفة في النّاس وعلى غرار ابن عربي الحاتمي, وابن سبعين والشُشتري وغيرهم, ظهر من كانوا ذوى

[1] عبد الله كنون, النبوغ المغربي في الأدب العربي, ط2, طنجة, 1380-1960, ج2, ص119.

[2] مبارك بن محمد الميلي, تاريخ الجزائر القديم والحديث, تقديم وتصحيح: محمد الميلي, المؤسسة الوطنية للكتاب, دار المغرب الإسلامي, بيروت, لبنان, دت, ج2, ص339.

آراء وأنظار غريبة فلسفية واجتماعية ورياضية, "كأبي الحسن المسفر", وأبي العبّاس السّبتي", و"أبي محمد صالح الآسفي"[1].

ألا يَتأثر التلمساني بما خلفته الأندلس واتساع مدائنها من علوم ومعارف فمدينة فاس ومكناس ومّراكش تكفي للاستزادة بالعلوم الدينية وتنمية الحس الديني بعد أن توحد العرب والبربر, واستقّر الحكم حيناً وشاعت أفكار الحرية في ظّل ما تبقى من الحكم الإسلامي, وإنْ كان التلمساني في ندرومة ربما كانت تضيئ له فاس المغرب منارة العلم, كما أضاءت له تلمسان التي "جمعت بين الصحراء والريف, وُضعت في موضعٍ شريف, كأنها ملك على رأسه تاجه وحواليه من اللّوحات حشمهُ وأعلاُجه, عبُدَها يدها, وكهُفها كفها, وزينتها زيانها, وعينها أعيانها, هواها المقصور بها فريد, وهواؤها الممدود صحيح عتيد, وماؤها برود صريد حَجَبَتْها أيدي القدرة عن الجنوب, فلا تحُّول بها ولا شحوب, خزانة زرع ومسرح ضرع, فواكهها عديدة الأنواع ومتاجرها فريدة الانتفاع...."[2].

لقد حركت هذه الطبيعة والحياة وجدان التّلمساني الشَّاب الذي قرأ ذاته من خلال ما حوله, فهو يرى تلمسان وهي تزخر بالصوفي أبي مدين شعيب الأندلسي (ت591), يرقد على وشاح الزهر على ربوع تلمسان, ويرى طريق بن عربي وهو يتلقى مواجيده سائحًا من الأندلسإلى الشّام, ويسمع من تونس قراءة أبي الحسن الشاذلي (ت655) لأوراده ومناجاته, ويجد ريح بن سبعين (ت669) في بجاية وهو يشد رحاله إلى بيت الله الحرام.

وما زالت مشاربه تصفو حيناً بعد حين من فهمه الديني القاصر إلى المعنى الديني العام, ويخلص فهمه من دجالي الصوفية وما خّربوا به عقول العامة من خرافات وأضاليل أوردوها مورد الدين.

بدأ يرى بصفاء الطبيعة وروح الشباب أن "الفقه الساذج الذي يقارن أقوال المذاهب بعضها ببعض, ويرجعها في النهاية إلى رواية ابن القاسم عن الإمام مالك لم يعد كافيابل صار يُعتمد على الأدلة وينظر في الخلاف العالي"[3], وطلب بذلك الحجة في الاجتهاد, وقضى على الفهم العاجز للأشياء ليتحّول إلى المعرفة الكاملة, وقد ناسبه الظرف السياسي والاجتماعي في الأمة أنذاك, إذْ انتشر المذهب الأشعري العقدي بعيدًا عما نسب إليه من تعاليم شيعية غالية, فإن الإمام السَلّاجي

[1] عبد الله كنون, النبوغ المغربي, ص121.
[2] مبارك الميلي, تاريخ الجزائر القديم والحديث, ص447.
[3] عبد الله كنون, النبوغ المغربي, ج1، ص124, بتصرف.

الذي تجند لنشر العقيدة الأشعرية كان من أبعد الناس عن تلك الشبه وأكثرهم تمسكًا بالسُنة, فلما أخذ الناسُ عنه العقيدة المذكورة لم يكن فيها شيء من تلك الشّوائب وحمى الله المغرب وأهله من الغلو والانحراف في العقيدة والمذهب"[1].

واتقدت في ذهنه قريحة اللّغة وشرب من علوم النحو والبلاغة والعروض والتاريخ والسّير, وقد تطورت هذه المعارف كما تطّور المفهوم الديني وحفظ الناس المتون في هذه المسائل, وأظن أن التلمساني نبغ فيها لما نراه من عمق قصائده وفي شروحه أيضًا, ورسخ في مذكراته جهود "أبي علي الشَّلُوبين, وابن خُوء, وابن عصفور, وابن مضا, وابن مالك,واشتهر ضياء الدين الخَزرجي السبتي في البلاغة في قصيدة الخزرجية المشهورة (الرَّامزة), تدل على معرفة البلاغة والعروض وتطّورهما, وكذلك اشتهر العلامة ابن أبي الجيش الأنصاري صاحب "العروض", بالإضافة إلى ما كتب في الأندلس من نظم أبو بكر بن زهر, والقاضي أبو حفص بن عمر الأديب الشهير, "حتى اخترعوا في فاس وزنًا جديدًا سموه عروض البلد[2].

أليست هذه الحركة العلمية كافيةلتكوين العفيف التّلمساني؟ بلى وإنه ليظهر ذلك في براعة النثر في شروحه التي تعكس علمه ودرايته في حجاج المعنى وقصده البلاغي في شعره,كما تُظهر فلسفتَه التي تبنّاها في فهمه الذاتي أو حتى مذهبه الدّاعي إلى مبدأ التصوف. وإنّه ليس الوحيد الذي اتجه إلى الشرق, هذه الرحلة التي تعد رحلة العلم الثانية, رحلة التقرب من العلوم في منابعها في الشّام ومصر, ولمكانة الشّرق في نفوس المسلمين وخاصة لدى علماء المغرب, فهي رحلة استكمال المعاني والبحث عن فلسفات دينية توصل إلى استكمال ثقافة المغرب وكذلك المقارنة بين الثقافتين ومقاربتهما, والقصد من السّفر نحو الشّرق هو الاجتماع مع أعلام المذاهب والشيوخ وحتى زيارة الآثار الإسلامية التي لها دورها النفسي والمعرفي.

هي رحلة العفيف التّلمساني الذي استوعب ثقافته المغربيّة جيّدا، وهضم معارف الفقه والأدب والفلسفة والفَنّ,رحلة نفسيّة قبل أن تكون واقعية وفِعْلًا حَلّ بالقاهرة وهو في أوائل العقد الثالث, وأقام بالقاهرة في خانقاه سعيد السعداء[3], رحلة البحث عن الشيخ بعد أن جلب معه فسائل التّصوّف والفقه ليزداد غرسه وتثمر طريقته في مصر "أم الدنيا",ولكنّه وجده في غيرها بعد أن بحث

[1] نفسه، نفس الصفحة، بتصرف.

[2] المرجع السابق, ص131.

[3] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص22-23.

في القاهرة عن التصوف والمتصوفة, والأكيد أن صدى العلماء قد بلغه فزارهم والتقاهم وشاهدهم في المدة التي قضاها بمصر, وقد تكون طويلة بعد سفره من المغرب متزوجًا فكان لزامًا عليه البقاء مدة أطول, والحقيقة أن مصر في هذه الحقبة،تشهد تطورا لا يقل عما ألفه التلمساني في بلاد المغرب والأندلس, "وقد زار التلمساني القاهرة مرتين الأولى مّر بها عابرًا منها إلى دمشق فقونية للقاء أستاذ محمد القونوي, والمّرة الثانية زارها من قونية إليها مباشرة بصحبة شيخه, وفي هذه المرة تم التعّرف على ابن سبعين"[1].

والقونوي محمد بن إسحاق الرومي هو تلميذ الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي, وربيبه إذْ تزوج محي الدين أمه بعد وفاة أبيْه وَربَّاه على يديه[2]، وهو شيخ التلمساني الذي صنع منه محدثًا يعجب منه النّاس, في رؤيته للدين ورؤيته للغيب وفلسفته في الشريعة وعلم الكلام.

وقد صقل مذهبه وتعّزز حينما بثت فيه صحبة شيخه "القونوي" وما علّمه "بن عربي" وما لقيه أيضًا من الشيخ "شمس الدين الإيلي", وما شهده من "ابن عجيبة" من معارف وأخلاق ومعاملات لقيت صداها في نفسه فّعل أن يتجاوز شيوخه ويفوقهم تعبرا ومقامًا, لأجل ذلك أقام أربعين خلوة, "وكل خلوة عند المتصوفة هي أربعون يومًا, وبعدها صار له سلوكه ومريدوه, وأ صبح علمًا رائدًا من أعلام التصوف"[3] وبعدها أخذ ينعم بالحياة وملذات العيش في منزله الذي أقام فيه ظاهر دمشق في سفوح قاسيون, ومازال مكان قصره معروفًا عند أهل دمشق بالعفيف[4].

أما من ناحية أفكاره التي تكدست في نفسه فقد عبّر عنها دائمًا بمضمون صوفي, لا تخلو رؤيته من الّرغبة في الإطلاع على الغيب والتعبير عنه تعبيرا يوافق الشريعة أو يخالفها, حاول بعباراتهتجاوز أفكار من سبقوه في حديثه عن الإيمان، وعن الدين، وعن المضامين الصوفية وموضوعاتها الشائكة والتي تتطلب مهارة كمهارة العفيف التلمساني, وعبّر بسلوكه وأفعاله عن مذهبه حتى صار صاحب طريقة ومنهج.

ونحن لا نريد أن نخرج به إلى الأحكام التي أطلقت عليه من الزندقة والكفر وغير ذلك من المآخذ, لكنّنا نثبت أن التلمساني تصّور معرفة الله في الفهم الديني الذي ورثه من ثقافة مجتمعه ومخالطته

[1] هيفرو محمد علي ديركي, جماليات النص الصوفي, ص264.
[2] يوسف زيدان, المتواليات، دراسة في التصوف الإسلامي, الدار المصرية اللبنانية, بيروت, 1998, ص122.
[3] ليلى مقدسي, لوامع الصوفية, دار المنهج، ط1، سوريا، 1432-2011، ص61.
[4] نفسه, بتصرف

للناس, وعبّر عن شدّة تعلق الإنسان بالكمال، ليس كضرورة إيمانية فقط وإنّما كضرورة أخلاقية, أي استقامة واجتهاد وما إلى ذلك من أعمال كلها تقرب من حقيقة الإيمان الذي يضمن حياة الآخرة، التي لها قوانينها حيث يفّرق بين الصالح والطالح, والمحسن والمسيء, وجزاء كّل واحد عمله واستحقاقه أجره, "وهذه القوانين لها صلة مباشرة بالدنيا لأنها دار عمل وسلوك ومثابرة نحو الأخلاق الكاملة والفضيلة الإنسانية تبعث في النّفس عن طريق الإيمان مفاهيم العمل والجزاء في حياة خير من الحياة الدنيا[1].

ورغم ذلك لم يمارس العفيف التلمساني الرهبانية لا الروحانية ولا الفكرية, وإنّما شارك في الحياة في تربيّة مريديه, ولم ينصرف عن الشهادة, ومن المؤسف جدًا أن مؤلفاته لم يبق من آثارها شيء، وإلا كانت معينا لتقييم قراءته للوجود والشهادة والوحدة المطلقة، وما إلى ذلك من فلسفات تحتاج بسطا نظريًّا مستفيظًا قد تنوء بها رسالة أو مقال, ولكّن الملاحظ أن العفيف التلمساني وفي خضم سقوط الدولة وانهيار العزائم لّرد التتار، والتّصدي للصليبيّة العمياء من الحكام أو حتى الشُّعوب ذاتها إعتكف واعتزل الناس، وهذا يقودنا إلى حديث الفقهاء والعلماء حول الخلافة والحكم والدولة والفتاوي المتعلقة بالفكر والعقيدة والفقه والتشريع,مما يضيئ لنا شيئًا عن موقفه وآرائهونحن نسلّم مبدئيًا أنّ الّرجل سليم الطبع صحيح الإيمان، ولكن حينما رأى ما تفشى من ضعف ووهن, وما شاع من التفقه والتّدين في فهم الدين, وما لاحظ من تشتّت وفرقة, كّل ذلك جعله ينطوي ويختلي بنفسه, وينسحب عن الأنظار وتنقطع أخباره ويختار العزلة والوحدة بعيدًا عن الواقع, يرى ذلك ضروري من الّدين, واكتمال من المعرفة وإتمام للطريق حيث تمحى صور الّسوى ويفنى في الله مطلقًا، بواسطة أعمال وعبادة لا تكون أقرب إلى الله إلى في الخلوة والإعتزال.

في حين أنّه وهو صاحب هذه المكانة وهذه الشُّهرة العلمية وهذا الحذق وهذه النَّباَهة كان على الأقل يشارك النّاس ويجاهد أيضا بآراء تخدم الأمَّة وتنصف النّاس, وتساهم في إنقاذ ما تبقى من عهد العباسيين وكيان الدولة، كان بإمكانه أن يشارك في طرد التتار وإعداد الثورة والجهاد, يعمل في مجتمعه بفاعلية أكثر ونشاط أحسن من أن يلج دارا ولا يبرحها مدة تزيد عن أربع أو خمس سنوات، ومن هنا حلت آراء العلماء حوله وحول ما دعَا إليه وشُحنت حتى اتُهم بالزندقة والمروق من الّدين.

[1] محمد عبده- محمدرشيد رضا, تفسير المنار, دار المعرفة, ط2, بيروت (دت), ج1, ص223-224.

صحيح أن الخلوة والاعتزال والزهد في معانيها حفظ الدّين والسلامة من النّاس, وتمنح اتصالًا فريدًا مع الله, بل مع النفس قبل ذلك, وتهيئ الفرصة للاطلاع على العلوم، وتكوين رؤية علمية قد تكون خاصة وفريدة, فالمدّة التي قضاها التلمساني بعد 661هـ/1263م في دمشق, "وهو يتولّى الإشراف على تحصيل رُسوم الخزانة"[1], رأى أن ابنه ذاع صيته وأصبح الشّاب الظريف الذي يطّرز الشّعر بمَعاني مفعمة بالحياة،حينها نَظُن أن العفيف التّلمساني دَبّر أمره وأقبل على نفسه يؤدبها حتى لانت واستقامت واستأنست على الطريقة وصولًا إلى الاتحاد مع الله, وهذه الفكرة لا نبالغ فيها, وفي طرح مُساءلاتها لأنه في اعتقادنا أن الجاهل لا يعتقد الوحدة فما بال العلماء والمجتهدين, إنّما هو حديث نَفْس أعجبت بِقُربها وانبهرت بمقامها بعد أن أحست تأييد الله تعالى وقربه وبركاته وأنواره.

ولسوء حظّ التّلمساني في قصور فهم العامة الذين رأوا أفعالهم والتزاماتهم الجادة وخطواتهم الثابتة في التّقوى والعلم والأدب مما أثر عليه سلبًا حينما أراد غيره من الفقهاء والعلماء والمحدثين إبداء آرائهم فيه,وكأنّه فتن العامة بطريقته وانبرى النّاس حوله يعتقدون ويؤّولون ويفسرون فجانبوا الحق وزاغوا في مبالغاتهم العقدية وأعمالهم المائلة, وهو عبء يتحمله العلماء في كل عصّر, ولكّن ربما كان عليه أن يجتهد في العمل أكثر ويشارك النّاس أحسن.

والمشهود له أنه "حسن العشرة كريم الأخلاق له حرمة وجاه"[2], بالإضافة إلى نباهته وبديهته الثاقبة،كنّه بالغ وأعطى نفسه تخيّيلا ومنحها مكانة في القرب من الله, ولعمري هذه مسألة من مسائل علم الكلام والمذهبيّة, وطبيعي أنّ يدعي أنّ ما ذهب إليه استهتارًا بالجماعات وحتى المذاهب التي تدعي الكمال في علوم الدين وعلوم الحكمة, قال عنه الذهبي: "إنّه رقيق الدّين يميل إلى مذهب النُصيرية, وأنه أحدُ زنادقة الصوفية وقد قيل له مّرة أأنت نصيري, فقال:النُصيري بعض مني"[3].

هذا الّرد يحتمل الكثير من التأويلات,ولكنّظاهره يوحي بالشرك,لأن النّصيري يعتقد بالثالوث, ومادام المسيح بن الله فإنّ التّلمَساني صار هو الله بقوله الظاهر, وهو في قصد أقرب منه إلى الإعلان عنه بقناعة أو إتخاذه مبدأ, ثم إنّ لزم حدّ هذا المعنى للاطلاق حتى لا يفهمه الناس, ولذلك لزم تفكيره وأفكاره كما يبيّن أنه قادر على المجادلة والنقاش في هذه الموضوعات الفلسفية, كأنه يخالف

[1] يوسف زيدان, المتواليات دراسات في التصوف الإسلامي, الدار المصرية اللبنانية، بيروت، 1998، ص123-124.

[2] عبد الحفيظ منصور, مقدمة لشرح التلمساني، منازل السائرين إلى الحق المبين, لأبي اسماعيل الهروي, دار التركي للنشر, تونس, 1989, ص29.

[3] الذهبي (شمس الدين محمد), العبر في خبر من عبر, ط1, الكويت, 1386هـ, ج5, ص267.

ليعرف فيناقش وربّما حتى يغلب لأنّ بإعلانه هذا فتح بابًا كبيرا من أبواب التفكير الإنساني قبل أن يقتصر على المتكلمين أو الصوفية المسلمين.

وقد وصفه ابن العّماد الحنبلي فوصفه بأنّه من زنادقة المتصوفة, ويروي موقفًا أخر للتلمساني يثبت ذلك إنّ التّلمساني دخل على أثير الدين أبي حيان,فسأله من أنت؟ فأجاب التّلمساني: أنا العفيف التّلمساني وجدي من قِبل أّمي ابن سبعين, فقال أبو حيان: أي والله عريق في الإلهية, ياكلب يابن الكلب"[1],وإنّ وصفًا كهذا يثبت على التلمساني مغالاته في التعبّد ومفهومه الديني, ونسبته هذه تدُلّ على أن العفيف التلمساني على رأي ومذهب ابن سبعين, ولا ضير أن يعرب عن مذهبه, ولكن المغالاة في ما ذهب إليه أنقص قدره وأهان حضوره.

والمتأمل في شروحه يجد هذه الأفكار تتَجّسد بشكل تلقائي في أسلوبه ورمزيّته وتحليله وتعليقاته على النصوص,وتظهر النّصوص بوجه آخر غير مألوف عند الفقهاء أو حتى الأدباء, وهي أيضًا جرأة زائدة وتطاول على المعنى الحّر بفكرة الاتحاد والوحدة, وقصر المطلق جل وعلا في ذات العارف, وهذا محال من جميع الأوجه, وإنه من مقاصد الدين أن يقسط الإنسان المسلم بين إيمانه بالغيب, وتعرفه على الغيبيّات التي وردت فيها نصوص شرعية, وبين معايشة عالم الشهادة بإعتباره المجال الأول للنشاط الإنساني[2], وبذلك لا يتطاول على معاني ليست له, ولا نسب تصلح لجنسه فعمارة الأرض أوجب الواجبات من الضياع الأبدي في المطلق والغيب الأبديين فليس وراءه أي طائل لأنه دائًما يحتاج إلى إثبات.

1 في الشروح:

تبدأالشُّروح من حيث انتهت النّصوص تعوضها بنصوص أخرى تجمع شتات البنية وبتجميع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول نص عمدة, مثل الحكم العطائية وما تحتاجه من تطبيق وتوضيح, سواء في النصّ النثري أم في النظم, وهي فّن لوحده لو لاحظناه وتتبعنا تاريخه لِنتبيّن أمر التلمساني, في شرح المواقف طبقًا للنص المشروح, وأيضًا طبقًا للنصّ الشارح,والأول أهّم لأنه العمدة ويَبقى شرح التّلمساني له نافذة عليهما معًا.

[1] إبن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحق بن العماد), شذرات الذهب في أخبار من ذهب, دار المسيرة, بيروت/القاهرة, ب ت, ج5, ص412-413.

[2] إلياس بلكا, الغيب والعقل, ص127.

ربما تأثر التّلمساني بشرح صدر الدين القونوي "للشجرة النعمانية" لابن عربي[1], أو جملة المؤلفات مثل "عوارف المعارف" للسهروردي (ت632هـ), أو "منارات السائرينومقامات الطّائرين" للرازي (654هـ) أو"كتاب فيه ما فيه" لجلال الدين الرومي(672هـ), أو كتاب "طهارة القلوب والخضوع إلى علام الغيوب" للدّريني (697هـ), وكلّها مؤلفات تبعث على الهمة في البحث والجد في طلب المعرفة والحقيقة, إذْ تعد مدّونات رئيسية في هذا الفن, جاءت بعدها مرحلة الشروح لتكتمل الرؤى النقدية في قراءة النص الصوفي أو إبداعات المتصوفة.

كل هذه المؤلفات معاصرة للتّلمساني وربما عرفه جل أصحابها أو طالعها هو, استلهم منها المعاني الصوفية المجردة البعيدة المستعصية, كما استلهم طريقتها التعليمية الهادفة إلى إنزال الإنسان أسمى المنازل وأرقى الدّرجات, وهي عنده إنطلاقة نحو المجهول المرغوب فيه دائمًا.

رأى التّلمساني أن هذه المؤلفات والشروح لا بد أن توضع موضعًا لا يقف عند العقل فحسب بل يتجاوزه, "لأن الغلُّو في التعقل المحض يعثر نمو المعارف"[2], وينبغي الحذر من التحديد الصارم لمجالات العلم ووضع قواعد تحد التّطور وتؤطره, ولا ينبغي صب الفكر في قنوات محدّدة, وتجميده في قوالب نهائية حماية للعقل من الخطأ والزلل كما رأى أيضا أن العلم يحتاج إلى قدرات إنسانية أخرى مثل التجربة والخيال الواسع والحدس, التي تكشف خفايا الإنسان وغيبياته بإعتبارها حدًّا للمعرفة تنشئ لدى الإنسان فكرة إتساع الوجود وتنوع الموجودات, وأهمية العالم المجهول "وهذا له أثره في تشكيل عقلية مرنة وغير ضيقة لها قدرة على تصّور الوجود بأشكاله المختلفة"[3].

وبعد تجربته في مدينة صفد, ومدينة بيت المقدس, وعجلون, وبعد أن رَسّخ بواطن العلوم جاءت شروحه محصلة ما ذهب إليه من قبله تحاول إستيفاء المَعاني شرحًا وتفصيلا, وصفًا وتحليلا وتأْويلًا, وإن هذه الّرواسب كمثل مؤلفات الغزالي (505هـ), "منهاج العابدين" و"الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين" و"بداية النهاية" و"ميزان العمل",كُلُّها تبلورت في فلسفة التّلمساني وربّما تجاوز مثل هذه المؤلفات بفلسفته في أنه لا وجود غير وجود الله تعالى.

---

[1] ابن عربي, الشجرة النعمانية, شرح صدر الدين القونوي (673هـ), دار الكتب العلمية, بيروت, 2004-1425, ص19-59.

[2] إلياس بلكا, الغيب والعقل, ص129.

[3] نفسه, ص133.

والمؤكّد أنّه اطلع أيضًا على "التوبة" لابن عساكر الدمشقي (571ه), و"حل الرموز ومفاتيح الكنوز" لعز الدين المقدسي (678ه), و"أخبار الأولياء ومناقبهم" للأزدي (657ه), وكتاب "النطق المفهوم من أهل الصمت المعلوم" لعمر أرسلان (670ه), وآداب المريدين لمحمد البكري (563ه), و"أنس الوحيد ونزهة المريد" لأبي مدين (594ه), كلّ هذا وغيره دعَا الجانب الديني إلى التبلّور أكثر وعلى التفاعل أكثر بين العوالم والموجودات والمعارف كشفت عنها الشروح التي قدمها مدونة لموضوعه وفلسفته التي دوّنها في عبارات تعد مغرقة في الغموض والرمزية.

" وعلى الرّغم من أهمية الرّجل وأفكاره في تاريخ التصّوف الإسلامي, إلّا أننا لا نجد العديد من الدّراسات حوله, بحيث تكشف عن حياته الفكرية ونشأته ومذهبه في مجال التصّوف الفلسفي, هذا النوع من التّصوف الذي بذل فيه القائلون به ... جدًا, وجهدًا كبيرا, وخاصة أنه يعد تعبيرا عن الانفتاح الفكري معبرا تمام التعبير عن اللّقاء السّعيد والامتزاج القوي بين المصادر الدّاخلية والمصادر الخارجية, أي الثقافات الأجنبية هندية كانت أو فارسية, وغيرهما من الثقافات, ويمكن القول بأنّ الفكرة الرئيسية التي تدور حولها أفكار التلمساني, هي القول بالوحدة المطلقة"[1].

وإذا تأثّر التلمساني بمن قبله وسبقوه في فلسفة التصوف على الخصوص, فإنها ظاهرة صحية توحي بتمكنه في هذا الفن وسعة اطلاعه, ومن الصحيح أن نقول مع المفكر الأمريكي "ول ديورات" "إنّ المبدعين تمام الإبداع, الأصلاء تمام الأصالة, لا يجدون إلّا في مستشفيات الأمراض العقلية, وعلى هذا فليس فينا أصيل, وذلك إذا فهمنا الأصالة,بمعنى عدم التأثّر إطلاقًا بالسابقين, أي أن تكون أفكار المفكر نسيج وحدة ونقول من جانبنا إنَ مَن لم يقرأ إلّا أفلاطون, لا يفهم أفلاطون"[2].

عاش التلمساني وهو يختزن هذا الموروث في مرحلة مهمة تعد آخر مراحله وهو ينعم بالعيش بعد أن أنفه زمن. وبعد أن ذاق الوصول إلى الله وتجّرد له عاد إلى الدنيا وهو يؤّسس لمذهبه, كونه تخلص فعلًا من المستوى البشري, قال عندما سئل عن حاله في اليوم الذي مات فيه: " بخير, من يعرف الله كيف يخافه؟ والله مذ عرفته ما خفته ... وأنا فرحان بلقائه"[3]،لقد كانت شروحاته استمرارا لفلسفته

[1] التلمساني, شرح مواقف النفري , ص14.
[2] نفسه, ص15.
[3] ابن العماد, شذرات الذهب, ج5, ص413.

وإيمانه فقد شرح أسماء الله الحُسنَى, وهي محاولة لاستيعاب المعنى الإنساني والوجود والموجودات, والنسخة محفوظة بالسليمانية (قسم لالولي) كتبت بتاريخ 794هـ في 254 ورقة[1].

كما شرح عينية ابن سينا (ت428هـ) وعرف هذا المؤلف بـ "الكشف والبيان في معرفة علم الإنسان", نسخة موجودة بالمكتبة الظاهرية.

كما شرح "فصوص الحكم" لابن عربي و"منازل السائرين إلى الحق المبين" مؤلف لأبي إسماعيل الهروي (ت471هـ- 1089م), مطبوع بدار التركي للنشر 1989, بتونس,يقول التّلمساني: "قرأت جميع هذا الكتاب من أوله حتى آخره, وهو شرح منازل السائرين إلى الحق المبين, إنشاء الشيخ الإمام شيخ الإسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محّمد الأنصاري الهروي, العالم الراسخ المحقق أبو العباس أحمدبن محي الدين إبراهيم بن عمر الفاروثي وأجزت له أيّده الله أن يروي عنى كلّما صح لديه من نثري ونظمي, وما وافق الشريعة المطهرة, مما نسب إلى اسمي, وكتب منشئ الشرح المذكور الفقير إلى الله الغني به سليمان بن علي بن عبد الله بن علي العابدي في العشر الأول من رمضان المبارك سنة سبعين وستمائة وقرأ علّي أيده الله من كتابي المتضمن شرح المواقف لعلم الأولياء محمد بن عبد الجبار النفري, وأجزت له أن يروي عني باقيه, والله تعالى من غير الحوادث يقيه[2].

ونظرا لسعة علمه وكثرة مطالعاته كما أسلفنا فإنه تحدث في معانيه الدينية عن ما تعلق بالأديان والرسل عامة, والمتصوفة خاصة, مما يفتح مجال القدح فيه لأنه يستعملها استعمالًا دينيًّا مرتبطا بأصول العقائد أيضًا وهذا ما عمق البعد الديني في ذاتيته وفي رموزه وشروحه مما أهله أن يكون في الطبقة الأولى في الشعر الصوفي والتصوف على السواء.

يقول مثلا في شرح قول النّفرّي: "وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه", قلت: إنما أخفى الباطن لتعلق العالم بالظاهر,لأنّه أول ما يتبادر إليه الإدراك وذلك هو ما يتعلق به الحواس, وتفاصيل ذلك. ومن هنا وجب على طالب الحقيقة الإعراض في السلوك عما يتعلق بالحسّ, ومعنى قوله "وأنا أخفى منه" لأنّ الحقيقة ليس لها مقابل"[3], ها هو ذا يطرح حقيقة فلسفته, وما دامت الحقيقة واحدة ليس لها مقابل فإن الوجود يُرى بهذه الحقيقة الوحيدة والثابتة. ثم يستطرد في شرح هذه الحقيقة "والحق

[1] الباحث, زيارة بتاريخ 2014/03/29م.
[2] التلمساني, شرح مواقف النفري ي, ص26.
[3] نفسه, ص60.

تعالى من حيث هو باطن ومن حيث هو ظاهر لا يتغاير شهوده في حضرة جمعه, فلا مقابل له وإن كان بين وصفية الظاهر والباطن تقابل, وحضرة جمعه هي أحدّيته يصير الموصوف فيها عين وصفه في شهود الشّاهدوذلك مقام قولهم "من عرف الله كَلَّ لسانُه"[1].

إنّه بهذا الشرح ينفي الادراك عن العقل بما أنّه أحيل –على الباطن–ولكن المتعرفات بالعقل هي أدلة الباطن" فهو معقول عن ادراك أحدية الجمع"[2]،وهذه الأدلة العقلية لا تدركه, إنّما تدرك فقط عالم الخلق ومعرفة هذا العالم لا تدرك عالم الأمر, فضلا عن أن يدرك الحقيقة[3].

لقد عبّر العفيف التّلمساني عن تجربته مع المعنى الذي بحث عنه طويلا، ولم يحققه إلاّ في تجربته الصوفية يفصح عنها من خلال الشروح سواء تكلم عن الجانب النظري في فهم التصوف، أو تجربة شعرية أو ما هو شَذَري، وما هو مناجاتي، كلّ هذه التجربة مع اختلاف نصوصها يوحدّ محتوى واحد هو الفناء في الحقيقة الأزلية، فهو العارف تارة بمقام الله المقدّر لحكمته و علمه، وتارة هو العاشق الذي فطم بقيد الفطرة عن محبوبه يبقى في محبة إلى حدّ الاتصال و الوحدة, وهو الصامت المنصت لخطاب الآخر مّرة أخرى يلاقي المعنى حيث تنتهي المعرفة ويبدأ جهل العابدين, واصل موهوب تارة ينعم بالقرب والمشاهدة مّرة, وهو المغترب مرارًا الحائر دائما, و الساكن أخرى, متقلب من حال إلى حال حتى آخر المآل الذي ينتهي إليه خطاب المتكلم لدى السامع.

حاول بناء تجربته الدينية على إلغاء ظاهرة الخطاب طالبً ا باطن المعنى وهذا المعنى هو ما وضعه مبدأ لتأويله,ويركز عليه على أنّه مقصد القراءة و قصد المؤلف. وفي الوقت ذاته تعكس شروحه رهاناته مع المعنى الخفي المتضمن في نصوص النّفري و غيره ممن شرح مؤلفاتهم محاولًا جعل المواقف نصا يقينيا ثابتا, ‹‹ويمنحها قوة كونية تستأثر بمجال المعرفة و تقصي التأويلات المخالفة››[4].

وعلى هذا الأساس أقام مفهومه عن الكشف, ينطلق من قبول بنية الظاهر والباطن كبنية لغوية تتعلق بالخطاب وكبنية وجودية تمس كلّ الأشكال الوجودية يقول النفري:"لا يعرفني أين تعرفت إليه نفسه"[5]يشرح التّلمساني مقالته مادام يشهد أن نفسه ثابتة وأنّه لا يمكن معرفة ربّه, و بالجملة مادام

[1] القشيري, الرسالة القشيرية، ص60

[2] المرجع السابق، ص62.

[3] نفسه, بتصرف.

[4] عبد الحق منصف,أبعاد التجربة الصوفية,ص19-20، بتصرف.

[5] التلمساني, شرح مواقف النفري, ص61.

يحس بنفسه،فإنّه لا يعرف ربّه, وهو المراد بقوله:"تعرفت إليه نفسه" وهذا معنى قولهم:"إنما يتعين الحق عند اضمحلال الرّسم" وهو الفناء الذي يذكرونه في كلامهم[1].

إنّه يشرح "المواقف" ويضعها أمام الكشف الرمزي الذي لا يمكن أن يعبر عن الإحاطة بشمولية التجليات الإلهية, وفي الوقت ذاتهتبيّن هذه الشروح إحساسهباستحالة تحقيق الحلم(الوصل), وبالتالى استحالة اكتمال تجربة الفناء عن الذات, رغم معايشتها بكل تفاصيلها, مما يعكس معاناة الصوفي الدائمة في الاغتراب, و توتره المستمّر العذب في طلب المعية إلى أن يصل إلى صورة الإنسان المثالية التي تقدمه كنموذج ومعيار للصوفي الكامل الّذي تحقق بمقام الفناء و الولاية الكبرى.

إنّها تجة تَسْتَمدّ كيانها الأنطولوجي ومعناها من اللّغة, افتتن بها النفّري ففتن العفيف التّلمساني, لأنّ النفّري استعمل لغة إبداعه بغرابة وشذوذ, تجمعهما الحدود غير المألوفةفي ذات النفّري أو في إبداعاته، وقد أثرت هذه اللّغة المميّزة في لغتهالذي أخرجته من حيز الفهم عن الأوائل إلى الفهم عن اللّغة في ذاتها حيث تظهر في لغته أنفة المعنى وإقصاء المحتمل والمتوقع, والثابت أن تأصيله لهذه اللّغة لم يرد اعتباطا وممارسة إنّما جعل اللّغة شاهد على مشاهدة المطلق وآلية للاطلاع على الغيب والمطلق.

حاول بالشرح أن يقف على حدود الصمت- وليته صمت- ليتجاوز الكتابة حيث يرى الوجود في انفصال و اتصال دائمين متلازمين, لا المعنى ظهر ولا لاحت بوادره فارتاح النّفري وبعده التّلمساني, ولا تركاه يتداعى خلف الصمت وانهيار الكتابة.

2 في الشّعر:

لغة الشّعر وشعر اللّغة يتنافسان المقامات والارتقاء إلى الفناء العام الكلّي المطلق, لإحاطة المعنى واستدراج الكّل, يتنقل بين مظاهر الكون الطبيعية بأشكالها وأنواعها المختلفة, شعر يعاين الحسّ الكثيف اللّطيف متحدا مع المعنى الأصلي للتجليات الإلهية الموصوفة بعدم التناهي, يتقمص الشعر بأساليبه أشكالا مختلفة في الحديث عن وحدة الوجود.

تتداخل في شعر العفيف التّلمساني معاني الجمال الإنساني مع الميل إلى هذا الجمال والرغبة فيه من حيث هو موصل إلى جمال أعلى وأرقى,فالجمال عند التّلمساني مرتقي لفهم الجمال المطلق,ولا يفهم هذا الجمال المطلق الأبدي إلّا عبر هذا الجمال مقرونا بخمرة الحب ونشوة الارتقاء, وفي معنى الجمال

[1] نفسه، ص61-62.

الإنساني ربط التّلمساني بين وظائف الحس البشري(اللّذة والحس) بمعاني الّروح والطهارةوالصفاء وصولا إلىالقبس الإلهي الكامن في نفس العفيف.

فالتعبير الحسي ليس مقصودا لذاته, "بل إن المقصود هو ما وراء هذا التعبير من الدلالات المستمرة والمعان الإلهية"[1], وكما يقول الطوّسي:"معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر,لا يَظْفر به إلّا أهله"[2], وقد شكل التّلمساني هذا المعنى الباطن في العديد من القصائد, ومن ثمة جاءت لغته تحيل على الديني في معاني المحبة والفناء من أجل المحبوب"لأنّه لم يتقيّد بعبارة غيره, بل انطلق بحسه الشعري المرهف ليعبر عن حقائق المحبة, وغيرها من ملامح الطريق الصوفي"[3].

فقد عبّر بشعره عن فلسفته بطريقة راقية و"أن شعره في الذروة العليا من حيث البلاغة والبيان لا من حيث الإلحاد"[4], "وهو من الشعراء المجيدين"[5]وشعره جيّد للغاية"[6], وإذا كانت قصائده ترجمان أفكاره المتوحدة هي أيضا في الوحدة المطلقة, فهي أيضا طراز فني في طرح الأفكار يحسب للعفيف السبق فيه وله اليد الطولى في الجرأة والتوتر الطاغي على شعره ولغته بما فيها الشروح, وللأسف لم تدرس كُلّ مؤلفاته كي تساعدنا في الحكم على شعرية القصيدةوكشف فنيّاتها.

"ويبدو أنه كان يدرك حقيقة موقف أهل السُّنّة والفقهاء منه, وعزمهم على إيذائه فلم يترك لهم دليلًا صريحًا يأخذونه عليه لكي لا يفعلوا به ما فعلوه بالحلاج والّسهروردي وغيرهما, لا نجد في شعره بيتًا واحدًا ينطق صراحة بالحلول أو نظرية وحدة الوجود"[7], ولكنه صاغ مفاهيم شيوخه ابن عربي وابن سبعين في الوحدة عن طريق الرمز وكثافة الدّلالة، ولا بأس أن نورد بعض الأبيات لنفهم الصورة الشعرية يقول التّلمساني:

---

[1] عبد الكريم اليافي, التعبير الصوفي ومشكلته, مطبوعات جامعة دمشق, ط1 ,1981 ,ص59.

[2] السراج الطوسي, اللّمع, ص338.

[3] يوسف زيدان, ديوان التلمساني(مقدمة التحقيق)، إدارة الكتب والمكتبات, القاهرة, 1989, ج1, ص41.

[4] ابن عماد الحنبلي, شذرات الذهب, ج5, ص412.

[5] ابن تغري بردي(جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي), النجوم الزاهرة في معرفة ملوك مصر والقاهرة, دار الكتب المصرية, القاهرة, 1930, ج7, ص30.

[6] ابن شاكر الكتبي (محمد بن أحمد), فوات الوفيات، تح: محي الدين عبد الحميد, دار الكتب المصرية, القاهرة, 1951, ج2, ص76.

[7] علي صافي حسين, الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري, دراسة في الأدب المقارن, دار المعارف, القاهرة, 1964, ص129.

أَدَارَ الحَمِيَّا مِنْ مُحَيَّا جَمَالِهِ * فَرِقَّتْ صَفَاءً كَأْسُهُ وَمُدَامُهُ
وَمَالَتْ بِهِ الأَكْوَانُ سُكْرًا صَبَابَةً * بِهِ بُدُّ إِلَّا حَجْبُهُ وَلِثَامُهُ
نَدِيمُ الهَوَى خُذْ مِنْ جَمِيعِ حَدِيثِهِ * فَمِنْ كُلِّ جُزْءٍ فِيَّ يَتْلَى كَلَامُهُ[1].

إن الحبيب الغائب الذي سكرت الأكوان من جماله, وتعلقت به محبة وفناء أثّر فيها حتى سكرت من نشوة الجمال وكماله, فكما تُسكر الرّاح العقول فإن الجمال يفعل مثلها أو أكثر, يسحر اللّب والفؤاد والعقل معًا, بل كلّ جزء ينادي بالفناء في الجمال الكلي.

وقد أحسن العفيف التّلمساني إذْ وضع معانيه معاني الغزل, إذْ هو من الأغراض القريبة من النّفس, لأن الأمر كلّه محبة, وقد أجاد اختيار الغرض وما يحمله في التراث العربي من المعاني القريبة من موضوع التصوف, ففي الغزل تتنامى العواطف النبيلة والأخلاق الفاضلة في الولاء والطاعة والانقياد والإخلاص والوفاء والشوق والعذاب وغيرهما مما يتلاءم مع فلسفته الراغبة دومًا في الوصل والساعية دومًا إلى الديني والمقدس والإلهي.

ثم إنه دخل الغزل الإلهي من بابه الرمزي الواسع, ووظف ما حازت عليه النساء مثل ليلى, لبنى, وسلمى, وسعدى وسعاد وأسماء, من مكانة في قلوب العاشقين ليدخل بهذه العواطف عالم الرمز الملئ بالتسامي نحو الذات الإلهية التي تحجب بهذه الصفات وظاهرة ظهور الجوهر، يقول التلمساني:

عَصَابَةُ وَجْدٍ حُبُّ لَيْلَى شِعَارُهَا * وَسُقْمُ الغَرَامِ الحَاجِرِيِّ دِثَارُهَا
سَرَى البَرْقُ من نجد فلاح اعتذارُها * فبرقُ الحِمَى النَّجْدِيِّ فيه اقْتِدَارُهَا
إذا عُذِلَتْ في صَبْوَةٍ حَاجِرِيَّةٍ * بَدَا البَرْقُ من نَجْدٍ فَلَاحَ اعْتِذَارُهَا
ومحجوبَةٌ بالصّونِ عن كُلِّ نَاظِرٍ * دَنَا منكَ معناهَا وَشَطَّ مزَارُهَا[2].

ويقول أيضًا:

إِذَا مَاسَ من يَهْوَاكَ فَلَا عَنَّفَنَّهُ * فَإِنِّي ذَاكَ الجَمَالُ فلا يَصْبُوا
وَمَنْ ذَا الَّذِي يُسْقَى بِكَأْسِ قَهْوَلًا * يُثَنِّي تِيهًا وَيَزْهُو بِهِ العُجْبُ

[1] التلمساني، الديوان, تح: العربي دحو, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, 1993, ص207.
[2] نفسه, ص121.

سَبَيتَ الهَوى حُمنًا وأنْتَ مُحَجَّبُ * فكيف بمَنْ هَواكَ إنْ زالَتِ الحُجُبُ

وأصْبَحَتَ معشوقَ القُلوبِ بأسْرِها * ولا ذَرَّةٌ في الكَوْنِ إلّا لها قَلْبُ

إذا سَكِرَ العُشّاقُ كُنْتَ نَديمُهم * وانْتَ لَهُم ساقٍ وانْتَ لَهُم شُرْبُ

وإنْ زَمَّزَمَ الحاجي مالُوا صَبابَةً * فَلَيْسَ لَهُم قَصْدٌ سِواكَ ولا أربُ

ولمْ لا يَذُوبُ العاشِقونَ صَبابَةً * ووَجْدًا وسُلْطانُ المَلاحِ لَهُمْ حِبُّ[1].

لو كانت تكفيه هذه الأبيات لأغنت عن التفاصيل, وكانت كافية لوصف هذا المشهد الذوقي الرائع, الذي عبّر فيه العفيف عن العفة وشدة التعلق, ويظهر أنه ليس وحده فقط من تعلق بسلطان الملاح بل كل ذّرة من هذا الوجود إلّا وهي مجذوبة إلى الله بالمحبة والولاء والطاعة، أما عن الخمرة والسّرور فهي رمز إلى المعرفة عنده خصوصًا, فالسكر معنوي وهو الإفتتان بالحب الإلهي والذات الإلهية، يقول التلمساني:

إلى الرّاحِ هُبُّوا حِيْنَ تَدْعوا المثالثُ * فما الرّاحُ للأرْواحِ إلّا بَواعِثُ

هي الجَوْهَرُ الصِّرفُ القديمُ فإن بَدَا * لَهَا جِيبٌ نِيطَتْ به فهو حاجِثُ

تمزَّزْتُها صِرْفًا فلَمّا تَصَرَّفَتْ * تَحَكَّمَ سُكرٍ بالتَّرائِبِ عابِثُ

وفاحَ شَذَى أنْفاسُها فتضَرَّرتْ * نُفُوسٌ عَلَيْها الجَهْلُ عاتٍ وعائِثُ

حَلَفْتُ لَهُم ما كأسُها غيرُ ذاتِها * فَقالُوا ائْتِ فِدْيَها فَإنَّكَ حانِثُ

وما غَيْرُ أضْواءِ الأشِعَّةِ أوْهَمَتْ * فَقالُوا لَهَا في الحُسْنِ ثانٍ وثالِثُ

أقِمْ رِيْثَما تُفْنِيكَ عَنْها بِوَصْفِها * وتُذْهِبَ عَمّا مِنْكَ فيها تُباحِثُ

فَإنْ شَاهَدَتْ مِنْكَ العُيُونُ عُيُونَها * وظَاهَرْتَ فالعُيُونُ أخابِثُ

[1] التلمساني, الديوان: تح: يوسف زيدان, ص105-106.

*حاجر: موضع أو منزل ينزل فيه الحجيج إلى مكة بالقرب من العقيق, وهي كناية عن الطهارة.

وإنْ لم تُبَدِّلْ آيَةً مِنكَ آيَةً* بِمَا قِيلَ عَنْهَا اذْهَبْ فإنَّكَ مَاكِثُ

تَنَكَّرَ في سَامٍ وحَامٍ حَلِيفُهُمَا* يَظُنُّ بِمَعْنَاهُ يَافِثُ

وما لَبِثَتْ في الدّهْرِ يومًا وإنَّمَا* هُوَ الدّهْرُ فِيهَا إنْ تأمَّلْتَ لابِثُ[1].

المعنى المركزي في هذه القصيدة هو ضرورة تغيّر الحال والخروج من الصفات الإنسانيّة إلا الصفات الربّانيّة, ولا سبيل إلا التَّجلّي إلّا بالتحلي بالصفات الإلهية كالكرم والأناة والحلم, والتخلّي عن الصفات الإنسانية الجاذبة نحو الحجاب.ويؤكد أنّ الذّات الإلهيّة لم يُظْفِر بمعناها طول الدّهر لأن الدّهر لا يكون إلا بها تشمله يد القدرة وتحيطه الأبدّية, ولا يستطيع هذا المعنى ولا ينال هذا المقام إلّا في حالة التوتر الدائمة في البحث عن الفناء الأبدي, وهي تتراوح بين سكر وهيام وصحو وندم, ينتقل من شهود السّوىإلى الغياب عن المعرفة، وإلى الفناء في شهود الأحدّية (السكر), و الخمّار في شعره مجمع العرفان لطلب المعرفة المتعالية يقول في قصيدة أخرى تكون ختامًا لهذا المبحث, وهي نموذج لشعريته الرّاقية في التعبير عن تجربته الصوفية التي ستضل دائمًا منبع القرب الدّائم من الله تعالى، يقول التّلمساني:

لاتُنكِروا بَعْدَ صَحْوِي فَرْطَ إسْكَارِي* وبَعْدَ مَسْجِدِ نُسْكِي حَانَ خَمَّارِ

فَصُبْحُ وَصْلِي تَبَدّى في دُجَى لَهَبِي* والصُّبْحُ يحمَدُهُ عند الدّجى السَّارِي

إنَّ التي كُنْتُ أهْوَاهَا بكاظِمَةٍ* وكُنْتُ أصحي إلَيْهَا عِيسَ أسْفَارِي

دَنَتْ فَأَلْفَيْتُهَا أدنى إلى خَلَدِي* مِنّي و أقربُ مِن سِرِّي و إضْمَارِي

وذَاوَلْتِي كؤوسًا مِنْ مُدَامَتِهَا* قديمةً لم تَكُنْ في عَصْرِ عَصَّارِ

فَكَيْفَ في سَكَرَاتِ الحُبِّ تَعْذُلُنِي* وقَدْ عرفتَ بِعِرْفَانِي وإنْكَارِي

فَلَا تَلُمْنِي ولُمْ عَيْنَيكَ إنَّهُمَا* خَانَاكَ في حُكمِ إدْرَاكِي وإبْصَارِي

[1] التلمساني, الديوان: تح: يوسف زيدان, ص163-164.

ولو أَطْعتُـكَ في تَعْطِيلِ أَكْـؤُسِهـا* لكُنْتُ أَعصِي عَلَيْهـا أُمرَ خَمَّـــارِ

دَعْنِي أَدَعْكَ مع الجَنَّات تَسْكُنُهـا* إنِّي سَكَنْتُ مع الصَّهْبَـاءِ في النَّـارِ[1].

إن في اكتشاف الذّات الأولى سبحانه وتعالى طبيعي أن يزيغ المجتهد المخلص الذي يعرف ربه ليس بمنهج الأشياء, وإنما في الإتحاد معه والفناء فيه، لذلك نراه بعد تصوفه وخلوته رجع إلى الحياة العادية لكنه رجع إليها متنعمًا لأنه عرف منزلته المنّزهة عن الدنيا ومن فيها، فهو باق بقاء الله تعالى لأنهما واحد لا غير.

ولعّل المقاصد هذه من المقاصد الأساسية لفلسفته وهي الإيمان بالآخرة، وهي ضمن ما أسلفنا قوله ّ، إنّه الإنسان المتدين بالضرورة، أو الفطرة لضرورة الدين في حياة هذا النوع من الكائنات، بل وحتى الكائنات الأخرى تشاركه هذه الصبغة الدينية التي أرادها الله تعالى للوجود والموجودات، ثم يأتي الإيمان بالغيب والآخرة الذي لا مناص منه، "لأنه العالم القادم, حيث تنتهي قصة الإنسان الذي تنكشف عن عينيه كّل الحجب فيبصُر كل شيء... من الغيوب التي لا يصل إليها في دنياه"[2]، ولذلك طلبه العلماء قبل العامة, يريدون أن يتلقوا نظرة خاطفة في الحياة الدنيا عن هذا الغيب، فغيبوا إشاراتهم وتنزلاتهم ومعانيهم كما غيّب الغيب عنهم.

و لكّن الله تعالى الذي فطر كّل شيء خصّ الإنسان بإعلامه بالغيب وإخباره ببعض معالمه في الدنيا، كي لا ينسى الإنسان هذا المصير الأبدي المليء بالأسرار، وهو شرف الإنسان لأنّه قبل الابتلاء وتحّمل الأمانة ومثّل الخلافة، "فاختص الله نوعه من بين خلقه، كّرمه، وفضله ونعمه، وخصه من معرفته ومحبته وقربه وإكرامه بما لم يعطه غيره، وسخّر له ما في سماواته وأرضه، وما بينهما- حتى ملائكته- الذين هم أهل قربهاستخدمهم له، وجعلهم حفظة له في منامه ويقظته وظعنه وإقامته... وأنزل إليه وعليه كتبه، أرسله وأرسل إليه، وخاطبه وكلمه منه إليه... فللإنسان شأن ليس للمخلوقات[3]، ونحن إذ نسلم بهذه المعاني، فإننا نراها أيضا في العفيف التّلمساني الذي فهم هذه المعاني العميقة التي تصّور فضَاء تجربته الصوفية التي تعّبر عن معان تراجيدية في عمقها تجربة للألم والمعاناة وصلت حدّ الحلم في تحقيق التواصل مع دائرة الجمال المطلق الجمال الإلهي الباهر أبدًا، "تجربة الفناء الصوفي هي الحال التي ترتفع فيها الكثافة الرمزية التي تحجب عن الصوفية معاني الجمال الإلهي،

[1] التلمساني, الديوان: تح: العربي دحو, ص108.

[2] إلياس بلكا، الغيب والعقل، ص125.

[3] ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار التراث العربي، القاهرة، 1982, ج1، ص210

لكي يتجلّى لهم الحق تعالى، خلف حجاب واحد في اسمه الجميل اللّطيف إلى أبصارهم وكلّهم بصر واحد، فينفقه عليهم نور يسري في ذواتهم، فيكونون به سمعًا كلّهم، وقد أبهتهم جمال الّرب وأشرقت ذواتهم بنور ذلك الجمال الأقدس"[1]

المبحث الثاني: التموضع داخل اللغة وعالمها الخاص.

تقاسم التلمساني مع النفري الكلام، واستمع إلى نصه وهو يلقي عليه سرابيل المعرفة ومعنى الوقفة وحديث الرؤية، واستطاع التلمساني أن يتلقى الكلام طبقا للحركة التي يتخذها الكلام نفسه، تناغم معه إلى حد سمح له أن يتلقى معاني النفري، وكأن إبداعات الشروح هي من نفس المصدر، حول ما تجلى فيها من المواقف وجعل منه نصا يخصه، وابتعد عن التقليد لكي لا يقع في تناقضات الفهم، ونحن هاهنا نركز على عملية تأويل شرح المواقف،وكيف صنعت شخص النفري في نظر التلمساني، العملية التي تلقى بها المواقف وكيف شرحها .

إن تحويل الدوال المألوفة يستدعي بناء قراءة جديدة دائما، وهو البعد الأكاديمي في رمزية النفري، حيث يجعل الارتياب يطغى على قناعات النص المختلفة، ويجعل القارئ يفتح احتمالات حين استقباله، يعيد تمثيل استراتيجية التعالي عن المعنى البسيط، والتعالي على الأنا، ويظهر معناه بصدد الراهن، يخلص النص القارئ من الماضي الهرمينوطيقي ويزيح الإطار المرجعي التاريخي الذي يخدم النص ويساعده على إيجاد مكانة مناسبة لأنه جزء من المفهوم، وكذلك يبقي تنوع الانسجام في معادلة تخرج عن المباشرة والوضوح،ويعطي طريقة للأجزاء كي تتكون وتتآلف ليظهر الكل، وهو بذلك يعزز فهمه للكل بالوقفة التي تعد المرحلة الكلية المطلقة، ويثبت بذلك فناء الذات في بقاء الألوهية.

كون التلمساني ابستيمولوجيا في فهمه التأويلي، واعتقاده التأويلي واعتبره عنصرا مكونا التناقل بين الفرضيات والافتراضات المسبقة في الفهم، ويفتح طرقا أمام إعادة التأويل بل حتى القراءة،وبذلك يمنح النص تاريخه يقول النفري : "أنا أقرب إلى كل من معرفته بنفسه "[2].

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص320.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص60.

قال التلمساني :" معناه أن الحق تعالى إلى ان يعرفه العارف أقرب إليه من أن يعرف نفسه، ولذلك قيل: " من عرف نفسه فقد عرف ربه "، يعني أن معرفته بربه تتقدم معرفته بنفسه، وهي سبب معرفته بنفسه، فإنه لا يعرف شيء إلا بالله ولا يعرف الله بشيء، هكذا هو الأمر عند أهل الشهود "[1].

هذا مثال جاء في جدلية شرح العفيف للمواقف، يربط بين مفهوم الوجود الواحدوانعدام الكلية، لأن الإدراك عنده لا يكون بالعقل ولا يصح أن يدرك أحدية الجمع بالمقولات أو الكليات الخمس"وجيم تعريفات العقول لا تتجاوز إلى المعرفة الباطنة، رغم أنها من المتعرفات بالعقل، وعالم الخلق لا يدرك عالم الأمر فضلا عن أن يدرك الحقيقة إذ الخلق هو الأمر له، ومقام له دون مقامه، قال تعالى:" ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين"[2].

وقف التلّمساني موقف النّفّري في هذا المعنى، وهو يشبه النّفّري في قوله: "قال لي "، وهو يقول: "قلت" يشرح ويفسر ما جاء من مبادئ وأفكار عند الشيخ الذي يريد الخلاص والفناء المرجو في الفناء عن الذات والتسامي وطلب الكمال في الذات العليا، وهو يشرح فإن تشابهت الشروح لا يستطرد في إعادتها ." قلت الشرح فيه كما تقدم".يبني هاهنا فلسفته من خلال التشابهات ويقرأها هي نفسها، ولكن قد يتجاوزه المعنى ويغيب المعنى في هذه التشابهات لأن التجربة تختلف من جذورها.

قال النفري: " لولاي ما أبصرت العيون مناظرها"[3]

هو اعتراف بالباطني وأن الإبصار للقلوب والمشيئة في البصر مردها إلى الله تعالى، والأغيار لا تدرك ذلك فكل ما تبصره من الله ولا ترى غير الله تعالى، ويشرح التلمساني ذلك بقوله:"قلت: يعني في حال الشهود يكون الحق تعالى سمع العبد وبصره، فيه يسمع وبه يبصر، فلولاه ما أبصرت العيون مناظرها، وأما الحقيقة فهو كذلك دائما في حال الشهادة وفي حال الحجاب، وإنما يظهر ذلك للعبد إذا شهد، فلذلك خصصه بحال الشهود تقريبا للأفهام وأما كيف ذلك فالشرح فيه يطول، وليس مما تأنس بقبوله العقول، قوله: "ولا رجعت الأسماع بمسامعها، قلت: الشرح فيه كالشرح فيما تقدم"[4].

---

[1] نفسه، ص60-61.

[2] المرجع السابق، 60-61.

[3] نفسه، ص61.

[4] نفسه، نفس الصفحة.

حاول الصوفي أن يبين الانسجام النصي ويمنع تغاير الافتراضات المسبقة عن الأدب والحياة، وهو يعرف أن هذه الافتراضات تتغير من جيل إلى جيل، وأن الأحكام النقدية مبنية على فهم مسبق، وحسب هذا الفهم تتحدد القراءة الجديدة، وتتعدّد من جهة أخرى.

" لن يتم إنفاذ النص إلا إذا أمكن تطبيقه على غايات جديدة وقراءته بطرق جديدة، وهذا في حدّ ذاته يمثل جهدا وإنجازا ، فما يصلنا عبر المسافة التاريخية نتيجة لذلك شيء مختلف عن المؤّول، يتطلب الأمر مفهوما للمعنى والقيمة تابعي مختلف من أجل فهم ديناميات التناقل ومثل تابعية الاختلاف هذه كامنة في ابستيمولوجيا الاعتقاد[1].

جاء النصالنفري قوي قوة تختفي وراء الكلمات، حالة الاختفاء والكشف والتعالي المسبق، هو أول مؤول للوجود بهذه الطريقة، ونعني المؤول الأول للنص النّفري، لأنه أول من تلقى النص أو الخطاب أو حالة الفهم عن المشاهدة والرؤية، الأول الذي رأى الأّول الذي ترجم ونقل الخطاب، وهو بهذه المنزلة ينتقد افتراضاته المسبقة من خلال سعيه للتعالي على محدودياتها، ولإقراره في مواقف عديدة قصور اللسان عن البيان، كما اكتفى بذاته في البناء ووضع قواعد يمكن للتأويل أن يقف على حدودها محتفظا بهويته.

لقد عانى التلّمساني في شرحه وهو محتفظ بهويته، ذلك أنه قارئ نجيب سعى إلى تعيين الطريقة التي يتعين بها تفسير نص معقد بهذا الشكل، حاول أن يجمع شتات التصورات التي تكاد تتنوع في المواقف، ويؤسس قراءات متضادة في شرحه لفائدة النقد وعرض الاختلاف، وليته فعل ولكان النص " الشروح" ينافس متن النفري، ولكنه اكتفى بالشرح والتأويل حين يطّول الفقرات،ثم يلجأ إلى الاختصار ليقرب قواعد القراءة الموضوعية لفهم النفري، ويختزل كلاما متعلقا بفهمه فيقف ويقول:" وسيأتي في كلامه ما يؤيد هذا المعنى في غير ما موضع "[2].

كيف يوافق النّفري ومعانيه الثابتة، إحالة على المطلق غير المدرك، فإنه أكد أن حال الشهود حالة خاصة، لا يتم الإبصار والبصر إلا فيها، حينما يكون الله تعالى سمع العبد وبصره، وفي الحالتين حتى في هو دائما في الشهادة، ولكنه علق بقوله " تقريبا للأفهام "، يعني أن النفري ابتعد عنا حتى توسطنا بالعفيف لنفهم ما ذهب إليه، وإنما هي خاصية الخاصة والكلام فيها كثير ويطول.

[1] بول.ب. أرمسترونغ، القراءات المتصارعة، ص183.

[2] التّلمساني، شرح مواقف النفري، ص65.

وقف التلّمساني رهين البحث عن القوانين والمعايير في عملية الشرح وكذا التأويل والتي من خلالها يبعث التأويل والتفسير الصحيح، حاول فتح آفاق النص، وأعطى نفسه وسيطا بيننا وبين النص، ونرى في هذا الإسقاط قدرة التلّمساني في التعبير عن أفكاره وفق ما جاء به النص النفري بطريقة تنم عن استقلالية النص الأول والواضح أن قراءة النص النفري من الوهلة الأولى يحيل إلى الغيب الأول، وإلى الديني، يحاول أن يترجم تعاليم مقدسة فهمها حين وقف في الحضرة الإلهية، ونحن نعتبره من أسس القراءة، وبإمكانه الإجابة عن الممكن، وفي مقدوره تقريب الفهم وتوضيح الصورة أمام الباحث ليأخذ منه في فهم النفري أولا ثم التلّمساني الذي يقف مع الشيخ ويتفقان في إمكانية الارتقاء.

وفي المقابل هل ثبتت الرؤيا حين أناخ بباب الله تعالى بهذه الصفات أم تحلى بغيرها وهو يرد على المشاهدة؟وهل كفاه الرمز لنقل الخطاب وتكاليفه،أم ضاع منه ما ضاع من الفهم والتأويل حين الوقفة؟ ولكن ما دامت المشاهدة ممكنة على حد قولهما فإننا نسلم بتمام الخطاب واكتمال صورته، وإلا ضعنا معه في انفتاح النص، فإننا لا نخضعلفكرة مسبقة تؤثر في صحة القراءة وسلامتها من الإسقاطات الذاتية على النص لا يحتملها التأويل ولا يقبلها الفهم، بل نتعامل مع النص كموجود خارج عنا من حيث هو بذاته، وبما تسمح به أبنيته من التأويل.

بالإضافة إلى ما يحيل إليه الدّيني في شرح المواقف، نجد التلّمساني يقرأ النص بخصوصية وتحفظ، لأن النص تكاد تنغلق مفاتيحه من تراكيب وصياغة لغوية وأساليب عن العصبة وتنوء بحمل المعنى يستعصي عن السالك أن يأتي بمثله، وهي في غاية السبك وتمام الشكل،" لأن النفري في قوله بالفناء عن شهود السوى لا ينطلق في نفيه للأكوان فيقرر عدمها إنما شهوده للأحادية يعود بعدها إلى حال البقاء "[1].

ذلك أن الفناء هو المعرفة وهو الحقيقة التي يدركها الواصل إلى مقام الوقفة والتي تتجلى فيها وحدانية الله تعالى لا غير " قال لي:" إن لم أشهدك غيري فيما أشهد فقد أقررتك على الذل فيه "، هذا الموقف دقيق بحيث تتم المشاهدة فعلا ويتم تلقين المعارف والتأويلات الحقيقية للأشياء، يقول التلّمساني معلقا:" قلت: هذا تعرف عظيم، وسر مكتوم، وأنا ألوح به وأشير إليه، ولا أصرح وذلك أن إشهاده إياه العز في شهوده وهو المعنى بقوله(فيما أشهد) أي أريه أن الموصوف في هذا الشهود عين وصفه، فقد أخرجتك أيها الشاهد عن أن تكون غيري، فإنك في الحقيقة صفتي، وإذا لم

[1] أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف، ص205.

أشهدك أن الموصوف عين صفته كنت غيري وإن كنت صفتي وغيري هو عالم الخلق، وعالم الخلق في الذل لا محالة، فإن لم يشهده أن الموصوف عين وصفه فقد أقره"[1].

لقد وافق التلّمساني على المعنى وأجازه، وهو بهذا يعلناتفاقا مسبقا ويشرحه ويستقصي ما ذهب إليه"النّفّري" في خلاصة المشاهدة، وهي الحالة الكبرى التي يؤول إليها كل عارف حقا، ويفنى بعد الفناء الأّول في أن الموصوف عين وصفه وحقيقة أمره، هو الإقرار والتأكد من أن الإنسان أوالّسالك يأخذ من العناء والمجاهدة ما يكفي لأْن يتأهل في هذه المشاهدة الأبدية،هذه المرتبة التي يمحي فيها الإحساس بالإنسانية من حيث هي وجود لا حضور له أمام حضور الله تعالى.

"...أما كونه صفته فله اعتباران أحدهما حال كون الحق سمعه وبصره فقد قالوا إنه يصح أن يقال إن الحق تعالى وصف عبده بجلال يليق به، وقالوا إنه يجوز أن يقال إذا فني من لم يكن جاز أن يوصف من لم يزل بصفات تنزيلية من باب "دنى فتدلى "أومن باب "جعت فلم تطعمني وعطشت فلم تسقني "، الاعتبار الثاني أن العبد فعل من أفعال الله تعالى، والعالم كله أفعاله وفعله من جملة صفاته، فلذلك يوصف بفعله فيقال الخالق من فعله الخلق ...فرجعت أفعاله الى صفاته، فمتى أشهده أن الموصوف عين صفته في شهود العز فقد عز بموصوفه وصح نسبه، وإلا ذل بانقطاعه وهو إقراره إياه على الذل في شهود مشهوده"[2].

من الصعب الوقوف مع النص جدليا لأن التقصّي صعب وإدراكه واستيعابه غير مستقر، وفي أدنى لحظة ودون توقف في تكوين الأفكار، هذه المرجعيات القصديةّ وغير القصديةّ في تقصي المعنى بموضوعية ومع ما يحمل الرمز من أعباء المعنى غير المشكل والغيب باستمرار، إما باعتباره نافذة تطل على عالم المعنى يشاركها الرمز كوسيط شفاف ينم عن خلفيته، أو نتداخل مع النص في قراءة جديدة تعود في مبدئها إلى الفردية والسلوك الشخصي، وحينها يكون الحكم فاسد ولا يفيد العموم.

أكد النفري فكرة تجاوز العالم المادي وتجاوز العلم الذي سيجعله جاهلا فيما بعد ويحاول في ذلك إلغاء الحواس والعقل والمنطق للوصول إلى مرتبة المعرفة، التي لا تبقى أمام الوقفة حيث تنتهي الأدلة والطريق ويتجلى الله وحده، وأن المعرفة أزكى وأسمى من العلم " لأن بدايات صاحب المعرفة

[1] التّلمساني، شرح مواقف النفري، ص64.

[2] المرجع السابق، ص65.

هي من مدركات عقل صاحب العلم فيؤمن بها، وأما نهايات صاحب المعرفة فهي أمور غير العمل الذي يدل عليه العلم ولهذا يكفر صاحب العلم بنهايات صاحب المعرفة"[1].

وأكد النفري حقيقة أخرى تجعل النص يتطلب قراءات عديدة ليتحمل المعنى دلالته المركزية, وهي تمام العبودية لله تعالى مع الخلاص المطلق من السوى، فالعارف مكاتب "...إنه عبد لم يتحرر كليا من رسومه، لم يتحرر كليا من رق السوى، فهو شهد بعض الشهود فانمحت منه بعض رسومه على قدر مكانته في المعرفة ولم يمح منه رسم إلا وتبدل منه الرسم من الخلقية إلى الحقية، وذلك هو عتق العارف في جزء من أجزائهفكأنه قرب من عتق جميعه، كما يقرب المكاتب من العتق بصدد ما يقوم بما كتب عليه فيعتقه"[2].

قيد شرط الانطلاق في الفناء في الفهم مثل القيد الشرعي قياسا، هي ما سعى الإنسان وعمل وجاهد، وهنا تعليق القراءة المحتملة الصحيحة حسب السلوك في حين الوعي والفهم وحين المشاهدة، يعلن أن النص المتخيل في الرمز هو حقيقة الصورة التي دعا إليها النفري في المواقف، وهي ترك السوى والزهد في العلم وضرورة الفهم عن الأول، وقد جرى مجراه التلّمساني حين قدم الدليل الفقهي حول المكاتب، وسوى بين العبد لله تعالى تام العبودية والعارف في مركز واحد، وهنا يصعب الأمر أكثر لأن الإنسان جبل على الخطأ والنسيان، وبين من استوفى أجره وتحرر، فالواقف لا يكون عبدا لنفسه بل في الله وبه وإليه لأن الله يعلم كنه الإنسان ويلهمه.

والخلاص من السوى غير ممكن في هذه الحال، لذلك الوقفة صعبة المنال، لا تأتي إلا بغتة في حالة نادرة من الفناء عن شهود، وقف فيها النفري ووافقه التلّمساني وطلباها في حلهما وترحالهما خاصة بعدما استقر بهما العمر وتفرغا للمعرفة وتلقي الحكمة كلاهما في الكتابة وشق السطر.

أي أن الإنسان المستقر بفهمه وعلمه والمكتفي بمعرفته لا يمكن أن يتجاوز إلى المرتبة الأعلى، فالوقفة تتطلب طهرا من السوى بالغ الأجل غير مشاب بفكرة ولا بدليل، تغيب الحجة على العلم فينكشف الجهل ويرقى العبد، وإلا بقي حيث عرف واكتفى بعلمه الجاهل.

وعلى هذا فالرؤية بهذا المعنى مشروع وجداني على الإنسان أن ينفق عمره وجهده في سبيل أن يحققه، وقد لا يستطيع تحقيقه في النهاية،"لأنه لن يتحقق إلا في اللحظة التي يستطيع فيها المرء أن

[1] نفسه، ص404.

[2] المرجع السابق، ص135.

يتجاوز وجوده الحسي، وكيانه العقلي، كما يتجاوز عالم الأشياء والأغيار، أي باختصار يتجاوز السوى كله بالماديات والمعنويات"[1].

ويصل النفري بعد ترك السوى والجدل الدائم بين الحسي والمعنوي إلى لحظة الفناء، وتفنى الرسوم وبالعلم تبقى الأوهام في الفهوم، ينتقل إلى الوقفة عبر ما تجيزه اللغة من تعدد القراءات، وكلما تكاثر الرمز تكاثفت دلالته وأفضى إلى كثير من القراءات أن تكون جائزة مقبولة، كما تتيح قراءات غير مألوفة أومتضادة أو حتى متصارعة تكفل القراءة الجائزة.

بقاء النص مفتوحا يتيح القراءة الجائزة المفتوحة على كثير من التأويلات، كما يقول النفري:" تب إلي بمجامع علمك ،واجتمع علي بأقاصي همك"[2]، فجمع هذه المجامع بالعلم ممكنا لما وافق الشرع والعمل بخلق الإسلام والإيمان الذي عرفه وأتى به المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولكن جمع أقاصي الهم جاءت على الرمز لتعلقها بالهم، وأقاصي بعيدة وطول أمد ومسير الطريق إلى ذلك لا ينال بالأمل والعلم والعمل بل بالرضا والحب والبقاء في الفناء، ويتجاوز الظاهر سهل إذا قورنت بأقاصي الهم التي مؤداه عند "النّفري" فترة البعد وعدم القرب وحتى المشاهدة، والانتظار هذا يزداد خطره بالخواطر ويطمع ويرى من آيات الله ما يعيده إلى أصله وفترته وهي "الوقفة"، ففيها يدرك العارف أنه كل شيء ولا شيء في آن واحد.

وهنا توّجب علينا حصر هذه الآليات في المقاربة بين النصين وما مدى توافق النّفّري والتلّمساني، نرى أن التلّمساني وقف مع النفري في الشهود التي تشهد الله فقط ولا تشتغل بغيره وهو العزيز الذي لا تستطاع مجاورته وترام مداومته فالعزة لله جميعا في غيبه المطلق، ولا يستطيع الإنسان أن يدركه "**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**"[البقرة، الأية: 255].

أ-آلية المطابقة في المدلول اللغوي:

نقصد بها موافقة التلّمساني على كثير من الألفاظ والجمل وصيغ التعبير الرمزي ودلالاته، وحين يفهم مقصد "النّفّري" يجيز تعبيره و يوافقه، وهي آلية ناجحة لكي لا يتورط في الشرح فيطيل ويطنب، ولكن يكفي أن يشير "النّفّري" في قوله:" وإن كأبي أنا " وهنا وقفة جليلة وهي توكيد

[1] جمال المرزوقي، فلسفة التصوف، ص184.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص126.

الضمير بالضمير"أنا" والمعنى في ذلك أن قوله "وإن كأبي " يقتضي احتمال أن يكون التعلق به مجازا مثلا أن يطلب معرفته أو الزلفى عنده أو يكون من خواصه، فهذه الاعتبارات قد تدخل في مضمون قوله " وإن كان بي "، إذ لها تعلق به من وجه ما، فلما أكد الضمير بقوله أنا أخرج اللفظ عن احتمال مرتبة ما من هذه المراتب أو غيرها مما يناسبها، ولم يبق إلا أن تكون تعلقا بالحق تعلقا ذاتيا " لا لشيء غير ذاته تعالى، فهذا الطالب الأخير هو المخاطب بقوله " قرت بك الدار"[1].

هذا الشرح يوحي أن التلّمساني أعجبه رأي "النّفّري" في استعمال الضمير الذي يدل على شدة القرب والتواصل والرؤية والمكاشفة، لأن النفري ألغى كل الأسباب حتى في لغته وترك النفس بلا سلوى، وارتقى نحو الوقفة، ومن هنا شاركه في اللفظ ليعبر عن نظرة النفري المتفردة في الوقفة وفهمها والسلوك الذي ينبغي للعارف أن يتصف به دائما.

والشاهد خلوة النفري وعدوله عن البلاد والعباد، والتفكير المستمر والاتصال الدائم مع الله تعالى قد تأثر بها التلمساني أيضا، جعلته يبدع شروحه أمام صراع بينه وبين الذوات في الفهم عن الأول سبحانه، فنقل خطاب النفري إلى زاوية الرؤيا الممكنة، وإلى حيز معنى الدلالات المنطقية المفسرة للخطاب النفري، وحاول نقل اللغة من الدلالة الموسوعية إلى مجال أكثر ضبطا وأدق تفسيرا.

قال النفري: " قال لي: لو انفصل عن الحدّ شيء انفصل الواقف"[2].

هذا كلام بالغ الدقة من النفري وبه يثبت أن الأشياء تتشيء والماهيات تتماهى بالحدود، والواقف لم ينفصل عن صفة البشرية المشتتة، والوقفة ليس فيها حد ولم يزل بها رسم، لذلك فالواقف لا ينفصل عن الحد"[3].

هذا كلام في النطق من القياس الشرطي، وبمقارنة النص الأول جعل الشرط لحصول المراد، متى ما تم شرط البقاء،وبقي ثمة الوقفة، وجعل الشرط قاعدة سلوكية متعلقة بالانفصال عن الحال والمقام والقرب وانتفاء التعلق بالحدود وأجزاء السوى، فلا يتم الوقوف وهناك سبب لم يستغرق في محمول المعنى،وأي نقص أو قصور في قناعة النفس، أوفي إيمان و تسليم، أو علم أو عمل إلا وحجز الواقف فلا ينظر ولا يرى ولا يتجلى له شيء، بل يحس بالكشف لأنه بين مرحلتين مهمتين،مرحلة أولية

[1] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص36.

[2] نفسه، نفس الصفحة.

[3] نفسه، ص142.

يحقق فيها الشرط ومرحلة ثانية هي الوقف بجميع معانيها، ولكن العارف لا يقف ما دام التعلق الجزئي يشوب الوقفة في حد النفس وتعلقها بالسوى.

ويزيد النّفري في ضبط النفس واستمرار الطلب محاولا في كل مرة شد القراءة وتطويعها للغيب وكشف العلاقة الصحيحة التي تؤدي إلى الفناء والخروج من التكليف إلى عدمه بعد أن تخطى العتبة فعرف ووقف.

يقولفي شروطه أيضا:" إذا علمت علما لا ضد له وجهلت جهلا لا ضد له فلست من الأرض ولا من السماء "[1]، لأن تجاوز الأضداد والاثنينية شرط في الوصول إلى الحد الأدنى من الرؤية والعلم به واجب وهو العلم الذي تجاوز التعدد واستقر بين يدي الله تعالى حين ذاك يجد الجهل الذي لا ضد له وهو العرفان المطلق والتوحد التام بين رؤية الإنسان الكامل، والله تعالى أعلم أين يضع رسالته. وعلق التلّمساني على هذا المعنى فقال: "العلم الذي لا ضد له هو شهود الوجود الحق، ولا يجوز أن يقال العلم بالعدم ضده، لأن هذا باطل فلا علم بالعدم، لأن العدم لا يدخل في الذهن، والجهل الذي لا ضد له هو اليقين الحقيقي"[2].

ما قدمه التلّمساني في شرحه هو قناعة النفري في أن العبور إلى الوقفة ليس سهلا، بل بحيازة هذا العلم الذي ينفرد به الخاصة وهم يقرون بالفناء في الله تعالى، وشرح شهود الوجود هي من لب فلسفته يعرضها في شروحه وكذا في أشعاره، وبالرغم من أنهما يختلفان في الرؤية وشرحها شهود الوجود، إلا أن شرح كلام النفري بالمنطق وإثبات الضدية ونفيه وغيرها من القياسات التي استخدمها الشارح يصور قمة ما ذهب إليه الشيخان في الفلسفة الصوفية، واستنزفت المعاني من كليهما، كما عبر من خلالها عن مقاربة في القراءة بين النصين مستعينا بالفلسفة واللغة ليستدرج النص النفري إلى البوح عن مكنونه الصوفي وما له وما فيه من الديني والمقدس.

"فالجهل هو الجهل بالذات الإلهية، وهو حقيقة أزلية لا نهائية لا ضد لها، ومن علم علما لا ضد له وجهلا لا ضد له هو الواقف حتما فعندما يصل إلى الوقفة وتفنى ذاته كلية في ذات مطلوبه حينئذ يكون فوق البلاء، فوق التكليف"[3].

---

[1] النفري، المواقف والمخاطبات، ص31.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص414.

[3] نفسه، ص131.

هذه الشروح طبعها التلّمساني بالتفسير ولم يتجاوزها في كثير من التعليقات، لأنه تداخل مع قراءة النّفّري للوجود، تجاذبته من الاختلاف إلى الائتلاف وساقته اللغة ومنازعات المعنى للحديث عن المواقف مثل المفسرين.

ب ـ آلية المشابهة في المدلول اللغوي :

يقول النّفّري:" وقال لي:أثبت ما أثبت من أمري فأوجب أمري ما أوجب من حكمي فخرج حكمي بما (خرج) جرى من علمي، فغلب علمي، فأشهدتك أنه غلب فتلك سكينتي فشهدت بيتي"[1]، يعلق على ذلك التلّمساني وقد تأثر بالهيئة الساردة عند النفري وأداة نقل الخطاب فيقول:" قلت: هذا يدل على صحة ما فسر به ما قبله، وذلك أنه بين أن الذي أثبت هو من أمره يعني أنه خصص بعض الأوامر بالنفس فأثبتت ذلك الأمر وجوب حكم ما يليق بمعناه، فذلك الحكم هو الذي جرى في علم الله تعالى أنه يكون عملا من أعمال صاحب السكينة، وقوله:فغلب على علمي أي تعين مضمونه بخلاف ما لم يجد في العلم من بقية الأمر فأشهد العبدأن العلم الإلهي غلب بتعينه هذا العمل الخاص دون غيره، فسكن بذلك العمل قلبه فهي سكينة وذلك الشهود هو البينة على صحة المجموع"[2].

نقل معاني الألفاظ كما هي لخبرته التي يتمتع بها ويمتلكها كونه الجمهور القارئ عن النوع الأدبي الذي ينتمي إليه النص المقروء، ذلك أنه يدرك تماما أن اللغة امتلاك أفكار، وأن الفهم في جمالية التلقي التي أشار إليها "ياوس"، أوإعادة وضع جديد يضمن أفق التوقعات من خلال صيرورة التلقي وعرف النص النفري التشكيلات الموضوعية التي فرضت على النص مما ساعد على ظهور كفاءته عند التلّمساني فتناصا، ثم ميز الشارح للمواقف " بين اللغة الشعرية أو الجمالية واللغة العلمية العادية، بين العالم التخييلي والعالم اليومي"[3].

ومع ذلك لم يتطرق التلّمساني للآفاق التاريخية للنص، ولم ينصر قراءته بالتاريخ ولا العودة إلى الوراء، وإنما قصر القراءة على مدلول اللغة وتراكيبها وإسناداتها ليصل إلى الشرح وكشف المعنى، وفي

[1] المرجع السابق، ص406.

[2] نفسه، ص407.

[3] محمد خرماش، فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، العدد10، 1998، ص103.

ذلك يستعمل لغة المنطق وتحليل النتائج مما يمنحنا قراءة لغوية موحدة تدلي بفكرة التدرج في الارتقاء وضرورة الالتزام بتعاليم الدين الإسلامي حتى يأتي اليقين.

نزعم أن القراءة تجاوزته حين أعطت المتلقي اعتبارا في عملية التأويل،اعتبرت أن القراءة فعل تحاور وجدل بين النص ومتلقيه أو بين النص وعملية التلقي،هذه الحالة التي تكون الناتج من القراءة وفاعليتها والتي هي عبارة مماس بين البنية الأصلية وبين خبرات القارئ " أو أفق انتظاره كما يقول غادمير[1].

فالتلّمساني لمقدرته اللغوية استطاع أن يمنح النص سطوته من ناحية الشرح، وانفرد النص النّفري بذاتيته في شرح العفيف، لأن الاختلاف واضح بين النص الأول والشرح، ولذلك جاءت لغة الشرح مغلقة أيضا لأن من جهة منطق رموز النفري ليبقي على النص منعزلا بخصوصيته يقول: التلّمساني:" قلت"كذا مرة في بداية الشرح .

قال النفري: "وقال لي: أقعد فوق العرش أعرض عليك لك شيء، فقعدت فعرض علي فرأيت كل شيء حكومة ووصف انفصلت عنه وبقي الوصف وصفا والحكومة حكومة"[2].

يعني أن النفري وصل غاية المعنى ونهاية القصد، وانفصل عن العالم السفلي على الأقل ليرى الأشياء كما هي وعلى حقيقتها، والنظرة الفوقية هذه مكنته من التخلص والخلاص وعبور الحد الأقصى للمعنى، وحين أقعد فوق العرش لم يكن بينه وبين الله حاجب ولم ينقل إلا ما رأى من مشاهد الانفصال، فالتلّمساني يشرح هذا القول:" يعني أن الحق تعالى أشهده قيامه به ففني العبد فوجد ذاته حقيقة المستوى على العرش بلا ثانوية فاستجلى حقائق كل شيء فرآها على اختلافها الشديد لا يخلو من أحد أمرين: إما حكومة، وإما وصف لتلك الحكومة، ومعنى الحكومة ما يجده القاضي مثلا من ظهور الحق حق أحد الخصمين عند الآخر، فيقال إن الحكومة ظهرت لفلان أي الحق المحكوم به له فلما استجلى ذلك وجد الأشياء كلها صفات إلهية وكان الوهم يجعلها عند

[1] تأليف جماعي، التأويل والترجمة، ص105.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص383.

المحجوب صفات كونية، فكأنه قال: نظرت فوجدت الأوصاف لصاحبها الحق والحكومة هو أمر اعتباري فيبقى الوصف وصفا والحكومة حكومة"[1].

إن استعمال التلّمساني نفس ألفاظ النّفري وشرحها بما يوافق النظرة الصوفية واضح، وهو يبسط الألفاظ بالمقارنة والتشبيه، كقوله " الحكومة، وصف"، ثم يضيف على قولالنفري "كأنه قال"وبهذا المعنى يتطابق المدلول اللغوي لكلى الشيخين وتواترهما على الفكرة الرئيسة وهي وجوب التعلق المطلق بالله تعالى ولعله من حظ السالك أن يكون حكومة لحظة واحدة تكفيه لتزول الأوصاف من أوصافه وتتعلق بالأول الذي لا شريك له.

والتلّمساني في حال الشرح يركز على هذه المصطلحات لينير درب السّالك بما فهمه من العبارة، كأنها قراءة جديدة، فعلا لأن شرحه يلوذ إليه الشراح والمفسرون، ويأتي على اللفظ بعينه ومعناه ثم يحاول أن يفصله للعارفين والسالكين على السواء.

قال النفري:" وقال لي: رد علي كل شيء أرد عليك في كل شيء "، ويعني أن الله تعالى ترد إليه الأمور كلها لكي يفلح الإنسان، ويصبح الله تعالى كل شيء بالنسبة للمؤمن، لا يتلقى معرفته إلا من الكامل سبحانه، وقد شرح التلّمساني هذا بقوله:"قلت: إن أراد "رد" من الورد فمعناه لاحظ في مواقع نظرك إلى كل شيء بجميع مشاعرك ومداركك آياتي أرد عليك فيما وردت فيه علي، وهذا حال من قال "ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله " وإن كان المراد من الرد وهو الإعادة فمعناه أحل علي في كل شيء يرد أمره فإني بذلك أشهدك أنك لست غير الذي تصدر عنه الأشياء، فيكون بذلك قد رد إليك ما رددته إليه، والأول أرجح بشهادة التنزل الذي بعده وهو قوله:(وقال لي: أذكرني في كل شيء أذكرك في كل شيء)، "قلت: هذا مثل الذي قبله، والمراد بالذكر هنا القلب، أي الحظ في كل جانب الحق تعالى فيه "[2]

إن التلّمساني تشابه إلى حد كبير في لغته مع لغة النفري التي تؤكد أفكاره وفهمه للحدود ومداركه التي تمحي حين الوقفة وتمحي حين المشاهدة، وافق مدلولاته اللغوية ومصطلحاته، يشرحها ويفسرها وفق التجربة الصوفية الخاصة والذاتية، وتتجلى أكثر في موافقة النفري فيما ذهب إليه من تحليل المراتب وتعليل الارتقاء والفهم، والتجاوز, والسمو، كل هذه المعاني جاءت متآلفة فيما بينها،

[1] نفسه، 373.

[2] المرجع السابق، 306.

ومرت معاني النفري إلى شروح التلمساني لتتولد قراءة جديدة ربما أثرت في كل من قرأ للتلمساني، فهي لغة متميزة واضحة المقصد، تدعو إلى خوض غمار السلوك التعبدي الفردي، ومعرفة مقاصد الإبلاغ الفكري التي تشف عن التماهي في قلب النظام الصوري للأشياء، مع مشاركته في صنع النص وإعادة تشكيله، وهذا ربما حال القراءة اليوم التي لا تغفل هذا الجانب في فهم النص وتأويله.

فقد أراد التلّمساني أن يقف القارئ "للنفري" بين حدود تكفل انتقال المعنى والدلالة من حال المدلول إلى حال الدال، ليتشكل المعنى حينها ويظهر المعنى الصوفي في التجرد والإخلاص والصبر، كما أراد في لغته بسط لغة الحوار وقبول التأويلات والمحاورات، هذه القراءة التي تساعد في نمو الفكر الصوفي في عصره ومحاولة قراءة الدين والشرع والحكمة والتصوف، قراءة تساهم في بناء فكر يسمو عن المادة ويرقى رقي الروح " بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا، بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العلمية"[1].

فالكلمات التي أعادها وشرحها ذهب إلى المعنيين المحتملين من قول النفري "رد" ثم رجّح الأول ثم انتقل فشرح "أرد" ومعناها اللغوي والدلالي، ليخلص إلى عرض رأيه، وقوله "أعلم" " هذا مثل معناه الذي قبله " فقد جعل للكلمة الشارحة دورا مهما وخاصة "قلت" التي بوصفها معنى تعيش، بالتالي، لحظة، أي أنها تشير إلى "هذا" ثم إخفاء ال"هذا " لا يبقى منها إلا صوت فارغ، وفي حال تكرارها تعود الكلمة من جديد إلى الحركة والتوجيه إلى شيء محدد فرد متبدل وفي تثبيته يقتحم مجالا لا نهائيا من المضامينيقتحم ميدان الفعل ومع ظهور الكلمة "قلت "، "قال لي " يولد الزمن أي انفصال الحاضر عن الماضي والمستقبل"[2].

ج ـ آلية المشابهة الجزئية :

تعّمد التلّمساني هذه التقنية في شرح المواقف ليؤكد مذهبه ومذهب النّفري في معنى التّصوف، وفهم الخواص، فكلاهما يبحث عن المعرفة الروحية ووصفها وتقدير العرفان والمواهب فيها سواء من حيث ظاهر الكلمات أومن مضمونها، وتعكس هذه اللغة مدى التطور الفكري والديني الحاصل لديهما، وخاصة فهم النصوص الدينية التي تطرح الكثير من القراءات، ومنها المتصوفة وما نتج

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط9، مصر، 1977، ج1، ص186.

[2] غيوري غانشف، حياة الوعي الفني، تر: نوفل نويف، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، عدد: 146، 1990، ص67-68.

عن ذلك من فتح لآفاق مغايرة للتفكير الإسلامي وذلك بأعمال القلوب والحدس في التعامل معها في سبيل إدراك المعرفة، ومحاولة إيجاد تفسيرات قريبة من الاستيعاب الروحي والمنطقي لأسئلة عديدة حول الإنسان والوجود والله تعالى.

حاولا رسم طريقة الوصول إلى الله تبارك وتعالى في أدق تفاصيلها، وجمعوا معانيها العامة والخاصة" فالمعرفة ودرجاتها، وموضوع كل درجة وأداتها، والذات الإلهية وطبيعتها، وخلق الله العالم، وفيض الله من العالم أو صدوره عنه، وهل كان العالم مباشرا أم بواسطة، وهل الأديان مختلفة حقيقة أم أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات و الشعائر في كل دين، وأنها مستمدة من منبع واحد، مردودة إلى أصول واحدة والقضاء والقدر وعلاقته بالأديان ووحدتها"[1].

ومن هذا الباب الواسع ولج التلّمساني نص النفري بعد أن صار نصه الثاني، وازدوج معه في الفهم والتأويل والشرح، وهنا تقع القراءة مكان القراءة، إلا أن التلّمساني خص أسلوبه بالتمييز لأن الفكرة ذاتها غاصت في نفسه فحدث الوجد وطرب القلب فطلب القرب والوصال، وانبهرت نفسه أمام كثافة النص وسعة مدلوله فشابهه وجاراه، باللغة الدينية التي تتخذ طابع الإرشاد وتوجيه النفس وتقويمها، بلغة تجاوزت اللغة الشرعية الدقيقة إلى لغة تعتمد أسلوب الوصف والتعبير الأمثل عن كشف المعارف وتأويل النصوص وظاهر الكلمات وباطنها وخاصة حينما اجتهد العارفون في تأليف الأذكار والحديث عن الأنوار والمقامات والأحوال، وازداد طمع الناس فطلبوا أذكارا وجعلوا أورادا وبنوا أصولا، هذه الأنوار بفهم الذات والقرب من الله تعالى بسلوكات ومواقف وشهود وغيرها من الأحوال.

أعطت هذه اللغة الخاصة الفهم الأقرب والمحتمل، وبينت الطريق الأقرب للوصول والارتقاء، وهي تنمي الفكرة ذاتها وهي الوصول إلى الله من أقرب طريق أتراه أبعده أم أقصاه؟ فالمعنى عبر اللغة يجدد البحث عن معرفة القلب والحدس والوجدان والعرفان اللدني في تجاوز مستمر للمعنى السطحي المألوف والمغلق والغوص في المعنى الباطني، يقول النفري: "أوقفني في الرؤية وقال لي: ما فيها مقال ولا منقال، ولا قول ولا مقول ولا عبارة ولا إشارة"[2].

تعطلت لغة الكلام عن المعنى وجلبه نحو الفهم، وأصبح النفري يعّي الكلام حين المشاهدة، في مقام الرؤية في الحضرة الإلهية، إما أن ينعقد لسان المشاهد، فيعجز عن النطق ويصمت مندهشا

[1] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعرفة، ط2، مصر، 1985، ص112.
[2] نصوص صوفية غير منشورة، ص299.

مذهولا لجلال المقام ورفعة السنام، إذ على مقدار جلال الألوهية اللامتناهي يكون جلال الرؤية في عين صاحبها، مصحوبا بفرح لا متناه، وخشوع لا متناه، ولا أقول مصحوبا بخوف ورهبة، فقد حلت هنا الطمأنينة والسكينة في قلب صاحبها، وانتفى الخوف والقلق والحزن، وهنا يعجز صاحب المقام عن النطق, ولا يتكلم إلا بعد الصحو لكي يصف ما رأى.

هذا المقام أراده النّفّري والتلّمساني وغيرهما وهومقام الوصول والكشف والرؤية،مما دعا إلى التشابهفي أجزاء المعنى وعباراته، سمة تظهر ربما في إعادتنا قراءة "المواقف " لنعرف في كل مرة التشابه في التفصيلات التي تستجمع الرؤية الصوفية الخالصة لديهما، ونرى اللغة كيف استوعبت الشيخين حيث أتى كّل حدوده الرمزية وعبر عن الرؤية بمعنى جليل ولفظ شريف وأسلوب ممتع ظريف، لأن شاهد الكلام لا يكون إلا جليلا لمقام الرؤية والمشاهدة لله تعالى، "وهنا يجب أن يأتي الكلام مدهشا جليلا يتناسب مع جلال الرؤية متناسبا بأبلغ الصور الجميلة وأعمق المعاني الشريفة، تعبير مبدع عن الكمال المطلق ...إن جلال الألوهية يكمن قبس منها عند الكمل من البشر، في (أناهم) المتعالية نحو المطلق لكي تقترب من كمال الألوهية، وتحاول تحقيق هذا الكمال على مستويات الجمال الفن، (تحقيق النموذج الأعلى في جمال اللغة)، على مستوى الأخلاق (تحقيق النقاء والطهر) وعلى مستوى الحق (تحقيق اليقين الذي لا يناله الشك)[1]".

حينما تشابهت اللّغة في مماس حدودها في النصين تولدت لغة الشرح من الأدب الأصيل الذي يسعى في جوهره إلى بذل الجهد في المعنى، واستقصاء حدود الفهم وكذلك التأويل، تحقق الكمال على تلك المستويات الرمزية وتجسد المعنى الباطن الذي يبحث عنه التلّمساني وقبله بحثهعنه النفري، وجاء التشابه في الجزئيات واضح من خلال الإحالات المنطقية والفقهية التي مارسها الشارح في كلامه، وكذلك من خلال الإحالة على اللّامتناهي والغيب والرمز لهافي نصوص النفري الذي طبع بالتحرر المطلق والفناء المطلق حيث لا لغة ولا عبارة ولا حتى إشارة تبقى في حضور الموقف الكبير في حضرة الله تعالى.

أعطى النّفّري صورا بليغة من خلال حديثه عن التحرر من السّوى والخلاص والإخلاص ودوام المجاهدة وغيرها من المعاني الجليلة التي ترفع من آدمية الإنسان وتثبته على الاستمساك بالعروة الوثقى،لكن الانفصام عنها وارد والانقطاع عنها محتمل، لأن الإنسان لا يستقر على حال في العبادة،

[1] المرجع السابق، ص160، بتصرف.

والواجب التّمسك بحبل الله وعروة دينه بالكليّة، وهنا ينتقل الإنسان من حالة بسيطة إلى حالة أعقد تتطلب مضاعفة الطلب وحث النفس على دوام الطاعة ليرقى مرة أخرى إلى تمام العلم بأن الله جل وعلا فوق كل شيء، وهوبكل شيء عليم.

وبناء على ذلك يمكن أن نوجز هذه الفكرة " الوصول إلى الله " بالرحلة الأبدية، والهجرة الأخيرة التي تطلبها النفس بشغف ويرضاها القلب، وتتعلق بها العواطف والمشاعر، في غاية كل مجتهد ومطلب كل عارف، وهي غاية تنال بالتحرر من قيود السوى والفناء عن شهودها ليشهد الأحدية ثم الوقفة فالرؤية، وفي مقابلها يتحرر من الجهل للارتقاء إلى مرتبة العلم ثم بعده إلى المعرفة وأخيرا الوقفة التي يستطيع السالك فيها رؤية الله تعالى "لأن رؤيته ممكنة ومعرفته مستحيلة"[1].

جمعت كلا القراءتين تصورا عميقا حول فهم الذات وفهم الكون والوجود, وتولدت لغة القراءة من تشابه الجزئيات في الطرح والتساؤل والإخبار، جانحة إلى الإيماء والرمز والغموض الذي يلف المعنى ويجمع بينه في صورة بيانية عميقة عمق فكر التصوف في معرفة الأشياء.

حاولا معا استخدام المعاني السامية ليقترب النص من الكمال، خاصة نص النفري الذي لامس المقدس في عباراته المليئة بالمفاهيم والصور والأفكار غير المنتهية، وقد حافظ في هذه التراكيب عن علاقته المقدسة بين المحب والمحبوب في حال المحبة، وهذا المقام يتطلب الكثير من الرموز وكذلك الشروح، لأن المحبة هي الانمحاء عن الوجود حين لا يبقى إلا وجود الله تعالى، وهي استمرار لنفس الفكرة التي عبر عنها النص الأول والثاني يقول النّفّري ناظما:

أمـــا ترضى بأن الـــدّهر يجري * على وعد اللّقـــاء إلى قريب

وأن الشوق يصعد كـــل يـــوم * على متن الحجاب بلا رقيب

بلى يرضى ويرضى الحب طوعا * ويبتسم المـحبّ إلى الحبيب[2]

حتى في هذه الأبيات ظلت الفكرة ذاتها تراود "النفري"، فحين تحدث عن المحب والمحبوب جعل المحب لا يغيب عن وجوده كي لا يكون كلامه شطحا ولغطا، ولا يفنى في حضرته تعالى لأنه ما زال

[1] هيفرو محمد علي ديركي، معجم مصطلحات النفري، ص160-161، بتصرف.

[2] نصوص صوفية غير منشورة، ص266.

يفرق بين المحب والمحبوب، إن تجاوزها فهو الواقف الذي فني في بقاء محبوبه وإن بقي فذلك حدّ السّوى.

أما في شروحه بالرغم من أن لغته جاءت منطقية تشرح وتفسر المواقف، إلا أنها تحولت عبر التشابهات إلى اقترانها بمعانيه أو بلغته التي لا بد من أن تتبع خصوصية الصوفي الفقيه، تتوافق مع ارتقاء النفري وتبحث عن استغلال أنواع معينة من التعبير والكلمات التي تعطيه مجالا رحبا للكشف عن أشياء جديدة تحدث لدى المريد أو عند التلمساني، عند التقلب في الأحوال والمقامات، تأتي مغايرة بعضها ليصف ما لا يوصف بالعين ولا يرى للعامة، هذه السمة الأسلوبية أكدت التقارب والتشابه الجزئي، فعمل التلمساني من خلال الشرح على تقديم تصورات دينية تقترب من الفكرة الأصلية الدينية، يقول في شعره :

أدار الحّميـــا من محيـــاّ جمـــالـــه * فراقت صفاء كأسه ومدامه

ومالت به الأكوان سكرا صبابـــة *ولم يبد إلا حجبه ولثـــــامه

نديم الهوى خذ عن جميعي حديثه *فمن كل جزء فّي يتلى كلامه[1]

هذا الحبيب الغائب بجماله الذي لا يضاهى قد راقت خمرته أي لحظة المشاهدة "راقت " بمعنى عذبت وأثرت في المعرفة وهي حالة التحلل والانعدام والبقاء في الأبدي، فسكرت الأكوان ولم يبد إلا حجابه ولثامه لقداسة مطلعه وجلال طلوعه، وتجلت في التلّمساني الهائم بالحب والمتعلق بالوجد نبرة القرب من الله تعالى فان كان لك جزء فيه يتلوا كلام الله فإنه بالكلية حل بالألوهية ونزل ركابه بها.

إن الفهم الذي يعني الصعود تدريجيا من القول إلى المعنى الذي يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه "، هذا المعنى للفهم يشترك فيه جل الصوفية كمفكرة مستودعة في الذات هي مقصد وغاية جعلت المتصوفة يشتركون في معنى الحبيبة التي ليست من عالمنا بل هي رمز للذات الإلهية يتسامى عن كل وصف وكل تصوير، حتى وأن قربها الصوفية من الأوصاف البشرية إلا أنها لاتوصف أبدا، يقول التلمساني:

ويبيت أدنى للحشا من مهجتي *وأبيت أشكـو منه فرط بعاد

[1] التلمساني، الديوان، تح: العربي دحو، ص207.

فكأنما نهوى اتحـــاد وصالنـــا * شغـفا ونكره فرقــة التّعداد[1]

وهذا المعنى عندهما واضح التآلف في الاتفاق في فكرة التعالي دائما، فإن كان القرب قرب الحشا فلا مكان بعده إلا الوقفة أو هي ذاتها، وزاد المعنى تركيزا قوله: "مهجتي "، فإن كان للحشا مهجة فهي مهجة القرب والمشاهدة والنظر في البقاء والفناء فيه، وهي قمة المتخيل في التصوير واستهداف المعنى ودقته، وفرط البعاد دل أسلوبيا أنه لا يزال بعيدا عنلذة الروح الأبدية والفناء في البقاء.

في هذه المقاربة يظهر التقارب بينهما حين قال النّفري:" وقال لي إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني"[2].

علق التلّمساني على ذلك بقوله:" قلت هذه التنزلات التي سلفت في موقف الرفق كلها للعامة، وهذا التنزل وحده هو أرقى مقاما مما سبق ذكره في المواقف، وأما شرح معناه فالمراد أن من لم يشهده الشهود الذاتي لم يعرفه حق معرفته، وذلك أن شهود الذات المقدسة هو بمحو الأسماء والصفات، فظهور الوحدانية لا يكون الموصوف فيها غير صفاته وهو المراد بقوله "رؤية واحدة".أما إشارته إلى وراء الضدين، فالمراد ما ذكرناه من الأسماء والصفات، وصورة التضاد الذي بينهما، فإن المحي هو ضد المميت، والنافع ضد الضار والمعطي ضد المانع، وشبه ذلك، فإذا شهدت الذات المقدسة شهدت الأضداد واحدة لدخول الصفات في حقيقة الذات، ومثله في قولي:

سقتك بكأسها المملوء سلمى * فما واتاه بعد اليوم نظــمي

وأحضـرك النديم على مـــدام * تريك الاسم في عين المسّمى[3]

فسّر قول "النّفري" بما يمتلكه من فهم صوفي، وفكّ أسلوب التنزلات غاية المعرفة وأوقع المعاني منازلها وقوله "تنزلات" يضمن إلى حد كبير براءة النص، ويجعل النص مفتوحا حال التنزلات التي لا يعرف زمنها ولا مكان حدوثها، وقد خصص الخطاب في هذا النص أنه موجه للخاصة، وهو أن شهود الذات المقدسة ينفي الأضداد لأنها دلت في قيوميته وذابت لأنها احتوتها الصفات العليا.

[1] نفسه، ص208.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص242.

[3] نفسه، ص243.

وافقه نظما بتوشيح رمزي صوفي راقي التعبير والمعنى، وقوله سلمى هي الذات الكناية، والمدام هو المعرفة الحاصلة في الوحدة وحين انتفاء الأسماء، وهذه الموافقة في المعاني بين الشيخين رائعة السبك والتأليف والرمز حبذا لو أكثر منها التلّمساني لجمع شتلات المعنى في النثر النفري.

ومما يلخص ها هنا أن النص النفري رغم براءة تنزلاته وصفاء مشربه إلا أن التلّمساني أضاف إليه مسحة من التّصوف العميق والمتجذّر في فهمه، والذي لا بد من الإحاطة به لأنه المعنى الشريف والقدح اللطيف والطريق الموصل إلى ذي العزة والجلال، وأن التلمساني حمل هذه المعاني على حقيقتها بالرمز لتدل على المعنى الأقرب الصحيح الذي عالجه أحيانا بمنطق العقل ويقارب بالقلب ويقابل بالأفكار.

إن هذا الفيض التأملي الخالص الذي تجاوز ظاهر الموجودات والأشياء وتجلت فيه الألوهية في العالم كله هو فرع من فروع المعرفة الصوفية، باتجاه جديد يعبر عن سمو العاطفة الدينية في حال صفائها ونقائها من كل الأدران الشعورية الدنيوية، تشترط الذهول والتأمل العميق لأصل الموجودات، تعتمد غلى منطق الإشراق والمحبة في القلب، يكشف للإنسان بعدها المتعالي للموجودات " تقوم على أساس ضرورة التأمل العميق في مظاهر الكون متى يصبح الإنسان أهلا لفيض العقل الفعال عليه بأنواع المعارف والعلوم[1] "

هذه المعارف والعلوم تجعل عند النّفري والتلّمساني وأكثر الصوفية معرفة خاصة من الكمال الإنساني جوهرا لتشكيل منظومة معرفية تشمل إعادة قراءة وفهم النص المقدس كظاهر يخص العوام وباطن للأنبياء والأولياء، لأن اللغة عاجزة بطبعها، وتضع الحواجز أمام إدراك التعبير عن الحقيقة الكاملة، أدركوا منازل العرفان بالارتقاء في السلوك الذي يحدث ويتحصل بالحدس والإلهام وينال بمجاهدة النفس" التصوف أمر طبيعي، ظهر ونما ضمن الإسلام نفسه، نعتبره كما اعتبره أهله، من العقيدة الروحية والسر الجوهري الحقيقي للقرآن"[2].

هي رحلة قطعها النفري والتلمساني هدفها الإنعتاق من الزمن أو إلغاؤه إلغاء الوجود المرتهن به، ومن هنا كانت الذات الصوفية تدفع بكيانها إلى مزيد من التفكك وتحمله على الدخول في طور

---

1 سارة بنت عبد المحسن عبد الله بن جلوى آل سعود، نظرية الإتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة، ط1، السعودية 1991، ص377.

2 عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، ط1، بيروت، 1993، ص45.

الفناء فيلغى حينها الانفتاح على الماضي الشعري والنثري، تنتج تقاليد خاصة لها دوالها التي تمارس بها تعديل الفهم بشكل جديد، يتسامى مع فكرة إلغاء الإثنينية، كما تحاول إلغاء الآخر القامع الذي ترسب في لا وعيها وتتيح الانطلاق بهذه التجربة إلى أقصى حدودها وأعلى لحظات الوعي بالذات العليا، "رحلة يرجع فيها آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون"[1].

وفي معناه أن البحث عن القراءة المتجددة دوما لأحوال الفهم ومناحي التأويل الأولى التي تجيب عن الماهيات حين يصمت الحرف ويمحي الزمان، والفردية الكاملة كمال التصورات الحاصلة جميعها حول الذات وعلاقتها بالله تعالى، وهذه المرحلة أيضا تجعل خصوصيتها في الحضور الذي يمنحها الصور الثابتة "متحول بتحول المواقف، ومتقلب بتقلب أحوال الكشوف والمشاهدات، متغاير ومنقسم على نفسه بتغاير الوضعيات التي يتخذها أحد طرفي العلاقة تجاه الآخر"[2] تضمن بقاء اللحظة وتستقر إلى الأبد في الآن ولا تبرحها إلا إلى الفناء المطلق والأبدي.

د- آلية المباينة الكلية :

تمتاز الموافق عن الشروح بعدة خصائص تجعل من التباين بين القراءتين وارد حتما، ولعل فكرة الشرح تمتاز بالطول والاستطراد في الإحاطة بالمعنى والسعي إلى الإحاطة به وصفا ومقارنة وترجيحا أحيانا كما يفعل العلماء بالنص، وهذه القراءة نسبية لما يحمله النص من كثافة وتوالد المعاني وتوافدها على القارئ، كما تظهر الشروح كأنها لا تتجاوز معانيها القائمة على فكرة التصوف، وتقارب النص النفري من جنس أدب العامة حتى تفهم هذه الخواطر والتلّازت والمواقف.

ولذلك تظهر المفارقة بين النص الأولي والنص الناتج عنه، ومهما يكن فالمفارقة موجودة لأن الشروح "تحاول تحديد المعاني المتوارية خلف الرمز الصوفي، وقد جاء شرحه لتلك المؤلفات حاملا موقف التلّمساني بوصفه واحدا من مشايخ الطرق الصوفية المتعددة"[3]، أما المواقف أو تنزلات النفري فهي النص الأول الذي لا يمتلك مفاتيحه سوى من وقف فعلا حاضرا غير مستأجر لألفاظ ولا مدعيا لوصول، وهذه التنزلات تسامت على نص الشروح لامتلاكها شفرة مطابقة لشفرة المؤلف تماما،

1 وفيق سليطين، الزمن الأبدي.الشعر الصوفي. الزمان. الفضاء. الرؤيا، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2007، ص148، بتصرف.

2 المرجع السابق، ص101.

3 هيفرو محمد علي ديركي، جماليات الرمز الصوفي، ص266.

تقترب من الوحي لأنها أقرب الأسانيد عن الله عبر النفري لغويا، فالنفري ما دامت مواقفه تبدأ دائما بقوله: "قال لي" فهو أقرب متلق للخطاب الأول، ولما كان منعدما فانيا في الوقفة فإنه لا دخل له فيه.

أما التلمساني لا يغيّب منهج الوصف والتحليل فقط، بل يمكن أيضا أن يتأطر بمعرفة اجتماعية وثقافية وسياسية عامة، ومرد ذلك أنه لم يكتف بشرح المواقف بل له شروح كثيرة في نفس الباب، واتخذ تقريبا نفس المنهج الوصفي التحليلي مضيفا إلى شروحه نظرة الصوفي المتمرس، كيف لا " وله في كل علم تصنيف ...وهوالمتفنن في علوم النحو والأدب والفقه والأصول، وله في ذلك مصنفات"[1].

لقد زادت لغة النفري من تكثيف الرموز وإثراء الدلالات للتعبير عن مفاهيم تشكل بذاتها تصورا للحقيقة والواقع، حتى تركيبة الرمز عند النفري شاركت في توليد أفكار واستخراج مفاهيم جديدة، واستطاع النفري بذلك أن يشكل شبكة رموز ترمي إلى حيازة العالم واستيعابه نظريا وعمليا وتكون الجهة المانحة للمعنى الأصلي والكلي.

من هنا لا يستطيع نص الشروح أن يكون في حدود المماس بينه وبين النفري إلا بإحداثه شبكة من الرموز خاصة به فتميزّه وتقع المباينة بين شبكة الرمز النفري، بما أنها المانحة للغة وللأفكار وبين الشبكة الجديدة لدى التلّمساني التي اكتسبها وجعلها تتوالد هي أيضا بمفهوم روحي يصنع العالم حسب المثال الإنساني، والنموذج الخالد الذي ناجاه في شعره كذلك.

نجد أيضا مفهوم الرمز الذي يباين بين القراءتين صوريا، حيث يكون الرمز عند الشارح مادة معرفية تختلف عن النص النفري من حيث الحمولة،فالنص النفري يرى الرمز متعلقابالمخيلة متحررا ومستقلاعن قيد الهوية، يتيح فضاءات مفتوحة على غير المحدود ومنها تأويلات أكثر انفتاحا، أما عند التلّمساني فكأنه استعمل الرمز الدال على قوة العقل الناطقة التي تعني القوانين الرابطة بين التصورات والأحكام العقلية وتطبيق قياسات المنطق والاستدلال ومن هنا تستقل اللّغة ويتحرر النص النفري من قيد الهوية وينفتح على القراءات المنفتحة أيضا.

يقول النفّري:"البرهان إيضاح وجوب الحجة وتثبيتها،والاستدلال على ذلك بما لا يعترض عليه كسر الحجة من وجه، فإيجاب الحجة وتثبيتها يستمدان من العلم والبرهان على ذلك يستمد من المعرفة، وآية ذلك أن البرهان لا تنحصر دلالته، فإن انحصرت فليس

[1] ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، بيروت/الرياض، 1966، ج13، ص226.

ببرهان، وهذه آيته وإيجاب الحجة ينتهي إلى مقر من العلم ليس له خروج عنه، فإن خرج، فارق العلم، وإن فارق العلم، فارق الإيجاب"[1].

هذه التعريفات تنم عن تمكن النفري من لغة الفقه لأنها مادة تقارب نص التفسير والقياس وغيرهما مما يحتاج إليه أمثال التلمساني في الشروح، وكما يحتاجه أيضا من أنكر عليهم تنزلاتهم واتهموهم بالشطح والغفلة، والنفري يدعو في مواقفه إلى عدم الاكتفاء بالحجة والدليل والبحث عنها دون جدوى، وإنما يجب الفناء في الله حتى نخرج عن كل الأقيسة إلى فسحة من الفهم والتأملات والمقامات لنسعد بالمعرفة ثم نمحي في الوقفة إلى الأبد.

" إن وظيفة الرمز الذي يبدعه الخيال عند النفري يشكل نشاطا جدليا للروح ...يرسم دائما لإبداع المدرك ، وشاعرية الجملة تنكر الانحصار في المدلول الحرفي للكلمات لأن الجدلية الحقيقية ليست تركيبا ساكنا بل توتر حاضر دائم بين المتناقضات[2]".

وهنا تقف قراءة التلمساني في حيرة وتداخل وتوتر في الشرح ناتج عن عدم ترتيب المواقف من النفري نفسه لأن الشيخ هو من تلقى هذه التنزلات ودونها على قصاصات، أضف إلى دلك طول المواقف وكثرة ثرائها بالمعنى وازدحام الدلالات ظهور هذه الخطابات بشكل متقارب في طريقة التركيب بين الكلمات وعلاقات الإسناد وغيرها مما يربك الشرح ولكن الصفة الرمزية هذه غالبة بكثافة مما دعا التلّمساني أن يقف حيث وجد النفري.

ولكن هذه المباينة بين النص النفري والشرح لا تظهر في قسمها الذي يقوم على رؤية الإلهي وكذلك الإنساني لأنهما تبحرا في علم التصوف وخاضا تجربة متشابهة عاينها الشعور قبل أن ينقسم على ذاته، وأصبحت حقيقة ذاتية تجذب المفاهيم والأفهام، ومفادها انجذاب الصوفي إلى الله تعالى والسمو إليه عبر هدمه لذاته.

فالنّفري يرقى بتنزلاته عن ذاته ليفنى في الله تعالى، أما التلّمساني فهو يجذب هذه الذات المقدسة إلى حيز الإنسانية ليسهل العلاقة بين الإنسان والله جل وعلا ويستطيع مخاطبة الجوهر بخطاب الإنسان يعيد التلّمساني التركيز على حقيقة " أن الكثرة والتعدد مشهودة في ذاتها فقط، أي من حيث

[1] هيفرو محمد علي ديركي، جماليات الرمز الصوفي ، ص69.

[2] جيلبير دوران، الخيال الرمزي، تر: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991، ص111.

المظهر، أما من جهة علتها فهي واحدة لا تعدد فيها ولا انقسام، ففي الظهور تبدو منفصلة عن بعضها ولكنها في الاعتبار الباطني كل صفة تشهد بأنها عين الأخرى،ومنه يفنى التمايز وتنحل في الواحد المظاهر المتعددة"[1].

يقول النفري:" وقال لي: من لم يغترف العلم من عين العلم لم يعلم الحقيقة، ولم يكن لما علمه حكم، فحلت علومه في قوله لا في قلبه، كذلك تحل فيمن علم"، هذا تفصيل في طريقة أخذ العلم ولكن انظر إلى التلمساني في شرحه لذلك: قلت: ما يشرح هذا التنزل بأوضح من لفظه"[2]، أي أن الألفاظ في تنزلات النفري أغنت عن الشرح وكفلت لنفسها المعنى التام دون الحاجة إلى تفسير، ولكنها تحمل بعض الألفاظ مثل " عين العلم"، "الحقيقة "،"حكم "، كلها تتطلب شرحا، ولكنه تجاوزها، ونسي أن الوقفة تتحول فيها اللغة إلى حروف وألفاظ وعبارات دالة بجرس اللغة وموسيقى النظم، أقل من الشطحات من الناحية النظرية ومن الشعر من الناحية الجمالية، تثير الأذهان كأنها الطريق الذي يمثل الفضائل، وفي الوقت نفسه تظهر على أنها تجارب روحية ذاتية هي أقرب إلى المواجيد.

وهذا التغاضي عن شرحها آلية يستخدمها حتى لا تجره الجزئيات إلى إعادة الشرح، وتخلص قراءته إلى ما أشكل من الأفكار الواردة في المواقف دون تفصيل كامل النص لفظا لفظا وعبارة عبارة.

بالإضافة إلى أن "المواقف"،"تجربة روحية خالصة بامتياز تعبر عن أحوال النفس، تختلف من حيث الكم ومن حيث الأسلوب، فبعضها قصير أمري إلزامي،وبعضها إخباري تقريري، وبعضها تساؤلات كبيرة تطرح على المعرفة الإنسانية بكامل ثقلها"[3].

ومن هنا نرى أنه يعود بلغته إلى الشرح والتفصيل في " المواقف" التي تحتمل الالتباس على القارئ دون الحاجة إلى إعادة شرحها، يقول النفري:"أشهدت مناظر قلوبهم أنوار عزتي فما أتت على شيء إلا وأحرقته"[4].

---

[1] وفيق سليطين، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، دار الرأي للنشر والتوزيع، ط1، سوريا، 2007، ص149.

[2] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص175.

[3] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج2، ص113.

[4] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص213.

قلت: مناظر القلوب هي اللطائف الإنسانية المدركة وسماها مناظر ولم يسمها نواظر لأنها حالة الشهود لا تكون الناظر، بل تدرك وصفه بصفة مشهوده الحق، إذ معنى العزة يأبى الثانوية بل الناظر إذ ذاك هو الحق تعالى وعبده محو وهذه يعرفها أهلها، ومعنى تبدل الأرض العبد فيها بوصف سيده هو ما ذكر في الحديث من قوله: كنت سمعه وبصره "من غير حلول نعوذ بالله منه، ولا اتحاد بل وحدانية منزهة عن توحيد الأعداد وإذا ثبت هذا فلفظ " مناظر " قلوبهم أجل من لفظ نواظر قلوبهم، وأنوار العزة تجليته تعالى فإنه النور وتجلياته أنوار أيضا، ومعنى " فما أتت على شيء إلا وأحرقته " أي لم تبق القلوب مطمح نظر في السماء ولا في جوانب الأرض بل هذا التجلي تعلق القلوب به تعالى، تصرفها عن كل ما عداها فكأنه أحرق الأشياء أي أعدمها وهو استعارة"[1].

بالنظر إلى الشرح نجد التلّمساني وقد تشتت أمامه المفاهيم وتناثرت البنى وهو يعيدها من جديد كما فعل ويفعل كثير من الشّرمثل شيخه القونّوي ....الذي يعد بداية الشروح "، وهو يعتمد على النص المشروح مثل شرح الرسالة القشيرية أو الإحياء أو الفتوحات أو الفصوص أو البردة، وهو أسلم الشرح لأنه يكشف عن النص الخام لا لإضافة أشياء جديدة على النص، بل ليملأ بشرحه شعوره بالإنفعالات من المواقف ومدى إثارتها للإبداع والخيال في إطار الأدب العام.

ولأن "المواقف " نصوص إبداعية خالصة ليس فيها شواهد ولا أقوال ولا أي نص خارج عن النص النفري، ليس كغيرها من الخطابات والكتابات الصوفية التي نجد فيها الآيات والأحاديث وكلام المتصوفة وذكر الأعلام أدلة على رأي صاحب الإبداع، ولكن المواقف تجربة ذاتية محضة صعبت على التلّمساني ولم تسمح له إلا بالقدر الذي يكفل معنى العبارات أو الإشارات المبثوثة في عديد المواقف.

" كل موقف له "عنوان " خاص به لا يصلح لغيره وهذه العناوين ليست عناوين المقامات والأحوال المعروفة عند الصوفية السابقين. ليس لها نسق محدد، ولا يمكن تجميعها طبقا لنسق مفترض طبقا لمنطق التشابه والاختلاف بين الألفاظ. ولا يمكن تصنيفها بين الإيجاب والسلب"[2].

يقول النفري:" وقال لي: أنت معنى الكون"، أتم المعنى وأكمله في تطابق متميز بين المخاطب والمخاطب فبعد هذا المعنى تنطوي كل المعاني الأخرى ويكتمل نصاب الكلام بصورة دقيقة في التشبيه على الحقيقة لا المجاز، يقول التلّمساني:" قلت: هذا التنّزل عظيم المقام، قائم الإجلال والإعظام،

[1] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص66.

[2] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، ج1، 262.

محيط برتب الكمال، قطب لدائرة تنزلات الجلال والجمال والكمال، المتمكن في محيط غير متناهي التمني فيما لا انتهاء له من الأواخر، ولا ابتداء له من الأوائل، ولنشرح من معناه نبذة نزرة، ونبذر في أرضه إطلاقه بذرة فنقول إنه قد قائل كيف يكون هذا العبد المشار إليه هو معنى الكون كله وهل ذلك خاص به أم هو لكل من قطع المراتب، فالجواب أنه حاصل لهذا العبد المخصوص ولكل من هو في معناه، وللأناس على العموم لكل منهم نصيب منه من كونه إنسانا على قدر مرتبته، وبيان ذلك نذكر أولا علائم تدل على صحة ذلك فمنها أنه يخبر عن معاني الكون كله، ولو لم يجدها عنده لم يشعر بها، ولا بالإخبار عنها، وليس في الكون من يخبر عنه، وأنت تجد ذلك فيما أخبر به هذا النوع الإنساني من معاني العقل الأول فما دونه من النفوس والعقول والأرواح[1].....والأجسام، والمولدات من المعادن والنبات والحيوان المختلف الصفات، ومن خواص الموجودات ومنافعها ومضارها، واختلاف أمزجتها، وهيآتها، ووصف نفسه وشهد باريه، ومصوره، وهو مكون الأكوان، فكيف يعجز عما دونه من مختلف الكيان، وكل ذلك يجده في نفسه, ولولا وجدانه أنه لم يتطبع في حسه. ومن المعلوم بين هذه الطائفة الذين لا يشكون فيه قولهم" إنك لا تعلم الشيء إلا بما فيه منك " وقال بعضهم: فيك منه " ..والمعنى واحد فأنت إن حققت أنك معنى الكون كله كنت ممن صح نسبك إلى آدم عليه السلام، فإن كثيرا من ولده لم يصح إليه نسبه لنقصه عما يكون به الإنسان إنسانا، أما من صح نسبه استحق ميراث أبيه آدم فكان خليفة ربه وسجدت له ملائكة زمانه وحقبه ولم تقم الأشياء إلا به، ثم على قدر طور إنسان إنسان من بني آدم يكون نصيبه من هذا المقام، وليس هذا الخاص فيه كالعام وأيضا فإن العقل فيه وهو نظير العقل الأول، والنفس فيه، وهي نظير النفس الكلية والأركان فيه، وهي نظير الهيولى الأصلية، والصورة فيه و بها حصلت له الجسمية، وكان كثيفه مركز عالمه والحركات فيه دورية, وكانت قواه منه كما القوى في العالم الأبر أصلية، وقد وازنت نشأته نشأة العالم موازنة جلية وهو الناطق عن الوجود، المخبر عما أظهر من الكرم والجود، فهو الكتاب المبين الذي أسطره تظهر ستر الغيب الأقدس، وتبين، ولو لم يكن معنى الكون كله لما ظهرت أسراره في محله[2].

[1] المرجع السابق، ص89، بتصرف.

[2] نفسه، ص89-90، بتصرف.

المبحث الثالث: المَعْنى والتَّأْويلات المتَوالِيَّة

نحن لا نَمْلِكُ سلطةً كاملة على المعاني رغم أنّها معروضة أمامنا بشكل ما وبطريقة ما، ولا نستطيع أن نجزم أن تأويلنا للمَعاني هو التأويل الوحيد والصحيح ذلك أن معظم النصوص، وخاصة الصوفيّة منها مفتوحة أمام التغيّرات التي تفهم من خلالها هذه النصّوص، وبطريقة بناء تحتمل الكثير من التأويلات.

وأمام هذا التعدد الهرمينوطيقي يُفتح مشروعًا عقلانيًا يخُصّ المؤلف، والنصّ، والقارئُ وهو مفتوح دائمًا بحسب الإفتراضات المطروحة في اللّغة والأدب والحياة جيلًا بعد جيل ومن لحظة لأخرى، مما يحيل دومًا إلى تجاوز الأفق الأصلي للتأويلات إلى أفق آخر غير قار ولا ثابت، إذْ تتعدد الطرق التي تتوافق أحيانًا وتتعارض أحيانًا أخرى، " صراع التأويلات تجسيدا لقدرة الإنسان على الإبتكار الدلالي والكشف الوجودي للذات"[1]، وهنا يمكّن الإختلاف الحاصل بين دعاة الأحادية، وبين دعاة التعددية في الفهم وكذلك التأويل ذلك أن قدرة المؤّول على صناعة المعنى يعد مصدر قوة، وإنّما التعدد في التأويلات يفتح مجالًا واسعًا للإختلاف وفقدان النظام وتصبح بهذا الموقف كل التأويلات جائزة ومتاحة ومنها يُحّمل النصّ ما لا يحتمل ولكن هذه النظرة الأحادية قد تؤطّر المعنى بمعنى أضيق وحينها لا مجال للفهم لأن الفهم الواحد عن القراءات المتصارعة، الفهم يتعدد بالضرورة في جوانب عدّة خاصة بموقف المؤّول أو طبيعة النصّ، ورغم أن التأويل لجأ إلى العلم والعقلانية والترابط المنهجي ليصل إلى الفهم الواحد والتأويل الصحيح إن صح القول. ولكن انفتاح النص على الّرمز وعلى الاستعارة وغيرها يتيح أنماطًا جديدة من الفهم بأبعاد ابستيمولوجية مختلفة تتخطّى المعنى الواحد لتوليد معانٍ جديدة تشتبك فيها اللّغة المجازية مع الفهم الهرمينوطيقي للمؤّول.

وإذا كانت بعض القراءات أكثر إقناعًا من غيرها فلأنّها تقدم إفتراضيات فاعلية لا تتجاوز المعقول ولا تحمل النصّ على غير معناه المرجعي، وهي بهذا الموقف المحايد والجاد تسمح بتقليص الفارق بين القراءات والتأويلات المتوالية الصادرة عن النصّ المؤوَّل مع المحافظة على الصراع الطبيعي بين التأويلات، لأن الفهم يبقى هو الآخر خاضعًا لقيود الإستيعاب المتضمنَة في النصّ ذاته وكذلك

[1] بول ريكور، صراع التأويلات، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد،ط1، 2005، ص08.

الطريقة المحصلة للمعنى دون أن تسمح هذه القراءة لما يفترضه المؤّول بالتأثير على ماهية المعنى فيصبح النصّ غير قابل للتأويل والتفسير.

إنّ النصّ الموجود هو علامة قابلة للتأويل، والتأويل "تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النصّ عبر إنتاج نصوص أخرى"[1]، وهذا الإنتاج الجديد يظل يكتسح المعنى بصفة متوالية غير منتهية أو على الأقل غير مضبوطة ومنه ينتج التأويل الجديد ضمن قراءة جديدة، وهذا التفاعل بين النصّ والعالم وبين العالم والمؤولين يبقى مفتوحًا على اللّوام ضمن إطار الوجود العام للإنسان والأشياء، فإنه من الصعب معرفة ما إذا كان تأويل ٌ ما تأويلًا صحيحًا"[2] لأن التأويل يقوم على الفهم الأحسن للّغة وللتاريخ الذي يقف وراء النصوص أو تقف هي وراءه، ومنه تتداخل الدوال لتحّول المسّار اللّغوي إلى ما وراء المعنى، الذي يمثل الوجه الأخر للغة.

وقد لخص "ريكور"شروط التأويل في العلاقة الدائريّة بين فهم التفصيل وفهم الكُّل- علاقة دائرية هي في الأساس الحلقة التأويلية، والمسافة الثقافية بين زمن المؤلف، وزمن المؤّول، والصفة المخيفة عن قصد أو المحرفة عن غير قصد للمعنى الأساس والسّمة الغريبة التي يتصف بها الكاتب بكونه شخصًا آخر، كُّل هذا يفرض على التأويل مظهًرا استباقيًّا ورهانيًّا حول المعنى الذي يعدله، إلى حد ما، التمحيص المنهجي"[3] وبما أن اللّغة هي الوسيلة التي يحّول بواسطتها البشر بيئتهم"[4]، فهي النافذة التي تطلعنا على عالم النصّ وتكشف عن أصوله على الأقل المبدئية.

إن هناك إمكانية حصول قراءات مختلفة ومقبولة في آن واحد والذي يجعل الصّراع بين التأويلات والأفهام مقبولة هي أيضًا، ولكننا نقف مع النّفري لنرى كيف يجوز الفهم الأّول والفهم الناتج عنه، كما أننا نجيز قراءة النّفري على أنّها فتحت تأويلات متعددة للتلّمساني في شرحه وكذا القّراء الذين اقتبسوا منه المواقف والمخا طبات أيضًا لنرى كيف يكون المعنى الأصلي في نصّ النفّري ثم النصوص

[1] إيكو (امبرتو)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 ص117.

[2] نفسه، ص137.

[3] بول ريكور، فلسفة اللّغة، تر: علي مقلّد، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت ، لبنان، عدد:8، خريف1989 ص28، بتصرف.

[4] كريب إبان، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت العدد244، أبريل1999، ص34.

التي تلته وعلقت على مواقفه وما نتج عنها من معانٍ وأساليب في النصوص الصوفية التي تلت مرحلة النّفري.

إن معرفة الله والبحث عنه مسألة شائكة ومعقدة يصعب على الإنسان تخيلها أو البحث فيها، ولكّن الله تعالى سدّد هذه الأفهام وهذه التأويلات بمفاهيم الشرع والحكمة لتكون مقيدة ومعروفة أمام تفلسف الإنسان الدّائم وبحثه المتواصل عن الحقيقة وأدواتها. وقد هيأ سبحانه وتعالى للإنسان الرسل والرسالات ليقتفي أثارهم ويشرب من مواردهم لأنه لولا وجود الرسالات والنصوص المقدسة لضاع الإنسان وسط تيه الفهم والتأويل لماهيته وماهية وجوده، ولغاب عنه القياس الصحيح للعقل وغيره من القياسات التي توصل إلى المرفأ، وتنجي من عراك مستمّر ودائم في البحث عن الله، قال تعالى: "**الله لا إله إلا هو**"[البقرة، الأية:253]، كلمة مفتاح جعلها أساس العقيدة ورجع إليها الإنسان حينما أعياه التعدد وظلَّ في النسبيَّة.

إننّا لا نفهم التفاصيل والأجزاء دون أن نضع تصوًرا عامًا لفهم الكُلَّ، والعكسُ أيضًا صحيح لأنَّنا لا نستطيع فهم الكُّل إلّا من خلال الجزء، وأمام هذا التراوح بين الجزء والكُّل وضع النّفري موقفه ا لواضح، وهو تعبير الذّات عن الكُّل عن الذّات بمعنى الكُّل متضمن للجزء والجزء لا يدركه العقل، إنّما يدركه النّور الذي قذفه الله تعالى في قلب المؤمن، وهو القرب والفناء في ذات الله تعالى، ونحن نرى أنها المعنى الأصلي لفكر النفري وفلسفته.

حل النّفري قناعات الإنسان إلى قواعد قادرة على احتواء الأجزاء، وفرضيات تستطيع أن تجمع الكُّل في جزء والجزء في الكُّل، وإنّما كان الانتقال بين الجزء والكُّل لإظهار وتوضيح هذا الترابط المطلق، الذي لا يقف على مبدأ إلّا مبدأ الوقفة الومضة الدّاخلية أو "كهانة" التي تعين التأويل في ربط العلاقات بين الجزء والكُّل.

ولم يترك النفري بهذا النصّ "المواقف" المقدرة على خلق المعنى، وتسلّطت "الموافق" بكيانها المعطى مسبقًا "قال لي" حيث فرضت على القارئ قراءاة صحيحة مرتبطة بالله تعالى. ولم يدع للقارئ وسلطانه تحوير النصّ ولا تأويله إلّا من خلال الوقفة لذلك نحسبه والله أعلم سبَّاق لهذه التراكيب وهذه المعاني، وكلُّ ما جاء بعده من نصوص إنّما يرجع إلى نقطة التقاء بين الذات الإنسانية والذات العلية في الرؤية والوقفة. هناك تلغى كل التأويلات ولا يسعف اللّغة إلّا لغة الوقفة من أجل فهم هذا لا بد من النظّر إلى العمل الأدبي "المواقف" وكذا المخاطبات لا بوصفه معتمدًا على التأويل أو

مستقيلًا عنه تمامًا، لكن بوصفه الإثنين معًا على محو متناقض، ... التأويل ليس فرضًا كاملًا للمعنى ولا استقبالًا سلبيا مطلقًا له، إنهما يثبتان معنى النصّ ويسمحان له بالظهور، برغم أن التأويلات يمكن أن تنتج تصورات للأعمال لا سبيل إلى التوفيق بينها على وفق افتراضاتها ومقاصدها وغايتها المختلفة، فإنّ هذا الصنيع هو أيضًا وعلى اللّوام اكتشاف. يمكن لمناهج جديدة في الفهم أن تعيد تأليف العمل بطرق غير متوقعة، لكن الأعمال الأدبية قادرة على أن يكون لها َرّد فعلها على المداخل التأويلية فتجبر ُها على إعادة النظر في افتراضاتها. هذا التفاعل المتبادل بين النصّ والتأويل يتطلب نظرية في الفهم تنظر إلى فعل الفهم باعتباره تكوينً ا واستقباليً ا في آن واحد، تشكيكيا على نحو فعال لكنّه منفتح على الآخرية أيضا.

إننّا أمام معنى الوقوف أمام الله تعالى حيث تزول كّل المعاني تندثر كّل التأويلات المتوالية التي تنتج لدى الواقف من جهة وتنتج لدى المؤلف من جهة أخرى، فالواقف تنمحي لديه الألفاظ وتندثر به الأشياء لتفنى في الحضرة الإلهية، لا يترك الواقف رغم مجاهداته في البقاء في فنائه إلّا أنّه يعجز عن التعبير وعن الوصف وعن الكلام أيضًا فالألفاظ تخونهُ والأساليب تخذله ولا يبقى سوى الله يرشده في تيهه.

إنّ بين موقف "استواء المعرفة" وموقف "المقامات"،وهي مواقف بلغت ستً ا وستين موقفا تضمحل فيها المعرفة بعد إن استوت واعتدلت لتوصل السالك إلى نهاية المقامات وفيها يكون السالك قد طوى مراحل عديدة لا تكاد تحصى لأنه يستجمع في هذه الرحلة كل إمكانيته التي تخدعه في كثير من الأحيان ولا يكاد يصلإلا بتوفيق الله تعالى ورعايته، التي تضمن له الاستمرار والبقاء والفناء.

يقول التلّمساني بعد أن أتعبه النفري ".... والله الذي لا إلّه إلا هو الرحمن الرحيم الموصوف بالأسماء الحسنى، والصفات العُ لَى، ما رأيت في مكتوب ولا سمعت في مسموع منذ أكْرمني الله تعالى بالانتماء إلى هذه الطائفة، أفصح عبارة من التجليات الجزئية من لفظ هذه التنازلات والأّول على حقيقة التعّرف وإني أعتقد أن قدرة البشر تعجز عن هذه العبارة، وأن هذه لقوة إلهية فسبحان الوهاب"[1] يقول النّفري في موقفه " قال لي كّل محلول فيه وعاء، وإنّما حّل فيه لخلو جوفه وكل خال موعي وإنّما خلا لعجزه، وإنّما أوعي لفقره"[2] هذا المعنى الأصلي والمركزي يحيل إلى معنى

[1] التلمساني، شرح مواقف النفري، ص14.

[2] النفري، المواقف والمخاطبات، ص20.

انتفاء الأسباب حينما يتعلق الواقف بالمطلق ويذوب في اللّانهائي فيمتلأ جوفه بالمعرفة والوقفة التي إن خرجت منه حلّ محلها السّوى وتفرّغ من الإلهام الإلهي ليحلّ في وعائها شغل السوى، وانظر إليه كيف يشرح هذه الصعوبة في نقل التجربة النفسية المحملة بالرّمز والإحالة إلى حدّ يصعب فك هذه الحمولة وتقدير ثقلها.

ويعلق التلمساني بقوله: هذا التَّنزّل فيه علوم جَمَة، والتّعرض لذكرها يفتح الباب ـ باب الكلام ـ فيما يضيق به العمر، ويستنفذ الزّمان وهو لا يفرغ، والمعجز عن استيعابه يقتصر على الإشارة، وهي أن الحقيقة تقتضي أن تطلب كل ماهية أن تستغني بذاتها عن غيرها، ثم إنّه يدرك كلّها العجز، فتخلو أجواف بعض، فيحلّ فيها بعض مما يفتقر إلى الوعاء، وهذا مثل الأفلاك، فإنها أوعية لما احتوت عليه، وإنّما خلا جوفُها لعجز مادّتها أن تكون مصمتة، ثم إن موجودات أخرى مفتقرة إلى الوعاء فحلت في أجواف هذه الأفلاك كالأركان ونحوها، وجميع ما تؤول عنها[1]، فالرمز بهذا الشكل وبهذا الأسلوب يتجاوز المعنى إلى تأويلات لا تنتهي، وهذه المساحات لا ضيم أنّها شائكة ووعرة لأنّها أشمل وأعمق في الدلالة أكثر مما عُرف عند الصوفية قبله وبعده، فهي عند غيره فردية فيها الرمز معبر عن المواجيد والمجاهدات كالنّور يعبر عن الحقيقة الإلهية والمعشوقة في كتاباتهم تدل على حب الله تعالى مثل ما نجده عند ابن الفارض وغيره، ولكن النفري يصعد إلى لوحة متكاملة من الرمز تتشكل من خلال معرفة المطلق واللّانهائي مما يتيح لنا تأويلات هي أيضًا غير متناهية.

ولكننا نجد عند النّفري في مواقف عديدة يشير إلى معنى مركزي تدور حوله كلّ المَعاني المفتوحة وهي متاحة أيضًا لتأويلات متغيرة، تدور في حلقة هرمينوطيقية حول الفتح الرباني والموهبة التي يخص الله تعالى بها عباده الذين سلكوا الطريق به إليه، لا غاية لهم ولا سبيل لديهم إلّا الفناء في الله تعالى وبه في كل لحظة وفي كل حركة وسكون.

والحق أن النّفري، ركّب بواسطة الرمز مجموعة من الأفكار دائمة التجدد والانبعاث من جديد، في كلّ مّرة يثير فيها ملكة الخيال دون غموض يُذهب المعنى المركزي المشّار إليه، ولكنه يشحذ الإدراك، بمواقفه التي تثري الشعرية في نثره وتعم الجانب الفني في بناء صور المواقف وكذا المخاطبات، "فنحن مع النفري لا نملك إلّا أن نقرأ النصّ مرات ومرات، وفي كلّ مّرة ستنكشف لنا بالتأكيد منطقة

[1] المرجع السابق، ص46.

جديدة، ويضاف إلى حصيلتنا معنًى جديدا لم نكن نتصوّره في القراءات السابقة، والسبيل الوحيد إلى شرح النفّري هو العودة إلى قراءته من جديد بتأمل واستغراق[1].

إن البحث عن ما يقوله النص النفري يقبع وراء النصّ، يتموقع داخل إدراك القارئ لمعاني الوجود ومعاني الحكمة الإلهية، وتعيننا اللغة "التي تبدأ حين تنتهي لغة النصّ، إنه الوعي الناتج عن قراءة المواقف"البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود المقيم واندفاع نحو الجوهر"[2]، هذا الجوهر المقصود من وقوف النفري أمام شعرية اللّغة التي وظّفها لأداء المعنى الأساسي وهو محور الوقفة كلها، يقول النفري: "أنا أقرب من الهّم إلى القلب المهّم وقال لي: الحكم نقيب من نقباء العلم، والذكر مادة من مواد الجنة وباب من أبواب الزلفة"[3].

معنى التوكل، الحجة أو الدليل، ومواد الجَنّة لا نعرف إلّا ما نقاربه من معنى حول المواد القانونية والمعروفة فالذّكر هو حال اللّوام مع الله تعالى، حالة الفناء ومقاربة المطلق، وبهذه المكانة يكون القلب واللسان كلاهما دائم الفناء في الله، وهو فعلًا مادة قانونية لا تصلح إلّا للجنة، دار يقيم فيها من كان لله دائم الذكر دائم الحضور دائم المعية.

إن الجانب التوجيهي لدى النّفري يمثل العتبة في توجيه التجربة الصوفية لديه التي تبتعد عن السّوى أي بالانقطاع تمامًا والتّطهر من كلّ أثر للعلاقات التي تحكم وجود الذّات والتي تحتكم إليها في فهم الوجود والأخذ بالمقومات ابتعاد عن الله، والواجب الخلاص من الشوائب لنيل الرغائب، وهي المفاضلة الحسنة التي تتيح الانطلاق في التجربة إلى أن يصل الصوفي إلى أقصى اللحظات الغالية والعالية، وفي وعي دائم بالله تعالى ومظاهر تجلياته الكونية.

يحاول النفري أن يَبْعث بلغته الفعل في الصوفي، ينمي فيه طريق الفهم الواسع، يريد أن يجعل من الصوفّي هو الذي يقوم بفعل الاجتهادوالاندفاع نحو الأصل، إن غاية الصوفي بلوغ الوصل المرتجى، واللّقاء المرغوب والمحبوب، يقول ابن عطاء الله السَّكندري: "من علامة الاعتماد على العمل نُقْصَان الرَّجَاءِ عِنْدُ وجود الزَّلل"[4].

---

[1] مصطفى محمود، رأيت الله، دار المعارف، ط3، 1977، ص155.

[2] أدونيس، (علي أحمد سعيد)، زمن الشعر، دار العودة، ط2، بيرت، 1978، ص160.

[3] النفري، المواقف والمخاطبات، ص123-124.

[4] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص39.

إنّ النفري في نصوصه يعلّم السالك كيف يعود من غياهب الفهم، إلى أسس التأويل وتفحص دومًا ما يعتقده من فهم، وما يحصل عليه بالمجاهدة من معارف والمقامات والمحافظة عليها، وهي طريقة تمنح الطبيعة اللّورانية للفهم " الدائرة الهيرمونطيقية وذلك أن يفهم تفاصيل الأشياء وكنه رادتها، وارتباطها شكلًا ومضمونًا بالخالق تعالى وهي فكرة إدراك الجزء ثم تركيبه في كّل تمتاز بالكمال، يبقى السالك إذْ ذاك رهين المعرفة الحسية التي تؤهله فيما بعد إلى الارتقاء والانتقال إلى القراءة المعنوية للأشياء " لا نستطيع أن نحقق رؤية الكّل من خلال أجزائه، بالتالي تحتاج كّل التأويلات إلى أفعال قناعات قادرة على أن تؤلف الأجزاء في كّل، وفرضيات نستطيع أن نفحصها ونحّورها ونصقلها من خلال الحركة جيئة وذهابًا بين جوانب أية حالة للأمور وفهمنا لتشكلها الكلي[1]، يؤكّد سبتزر Spetzer أن "التأويل يعتمد على "ومضة داخلية" أو "كهانة" بالعلاقة بين الجزء والكّل[2].

هذه الومضة الدّاخلية أو الكهانة " علمها النفري السالك وعلقها على الرمز ليفتح أفقه المتخلي، وينمي القراءة عنصر التكثيف ليجعل السالك حًرا في إدراكه المعنى الكلي وتركيب الوجود تركيبا لا يتنافى مع ما جاء في الشرع ولا يتعارض مع مألوف الكلام وإنما جعل المضافات تبدو وكأنّها تشارك العمدة في إسناد الحكمة والمعرفة المطلقة.

ويؤكد " فلفغانغ آيزر أن القراءة " عملية بناء توافق" وتقصّ مْتَ ِمّر للنماذج التي تؤسس انسجامًا بين عناصر النصّ"[3].

ولأن التأويل يحتاج إلى نشاط تخميني، لذلك جعل النفري السالك دائم الشك في فهمه القاصر، وجعل أمامه مجموعة من الاختيارات، حينما وصف حال الواقف أو الطريق إلى الوقفة، هذا التخمين الذي جعل إمكانية التأويل متاحة لدينا خاصة حينما استعنا بقراءة وشرح التلمساني، الذي يؤكد الحقيقة ذاتها وهي الفناء في الله والبقاء معه، والعدم أحسن من السوى، والعمل والإخلاص لله أسمى مراتب المعرفة، وحينما ينعدم الإنسان بالكلية، فلا يكون فردًا لوحده، كائنًا مستقلا، بل هو قدر الله وصنعته، هذا الانسان الذي بجله الله بالقرب والرضا، وقدّره بأن جعله ذاكًرا.

[1] بول.ب. آرمسترونغ، القراءات المتصارعة، ص22.

[2] نفسه، ص22-23.

[3] نفسه، نفس الصفحة، نقلا عن: ولفغانغ آيزر "عملية القراءة: مدخل ظاهرتي"، في كتاب القارئ الضمني.

جعل النفري القارئ أو السالك يفهم على أن التأويل لا يتوقف والقراءة مستمرة دائًما تبحث عن جديد أو إعادة تجديد للخبرة والإستزادة في الجهد في التقوى واحتساب الذنوب والحرص على الابتعاد عن المادة والشكل. جعله يتأكّد أن " عملية التأويل ليست آلة تنتج قراءات يجب على ممارسي أية طريقة البدء من جديد ومحاولة فحص تخمينات جديدة في كُلّ مرة ... يتناولون فيها عملًا َما، والخبرة تغتني بالتجربة لأن ممارسات أفعال التأويل السابقة توفر مراًسا في التخمين"[1].

هكذا تنشأ فكرة "الوقفة" عند السالك، ويخّمن في متاهات العقل والمتّخيل ويبحث في المطلق والغيب، إذْ لا يرى غير الله تعالى تجلّى في خلقه كمال صفاته وكذلك ليعلّم الإنسان الراقي والتوق إلى الله ومعيته.

يقول النّفري: " وقال لي: للمعلّم مطلع فإذا اطلع به إلى الوقفة رأى نفسه ولم ير المعرفة وللمعرفة مطلع إذا اطلعت به إلى الوقفة رأت المعرفة ولم تر الوقفة، وللوقفة مطلع إذا اطلعت به إلى الّرؤيا رأت الوقفة، ولم تر الرائّي ، وللّسر مطلع إذا اطلع به رأى الّسر ولم ير ما سواه، وقال لي: قد رأيت كل شيء، ورأيته إذا طلع لا ير إلّا نفسه، فلا تطّلع إلى شيء وإن كشف لك عن نفسه.

فالوقفة إذن مطلع أخير يرى فيها الواقف نفسه وهو يتخلص من المعرفة ومطلعها الذي قد يلوث صفو المشاهدة ويكدر عليه وضوح المعاينة والقرب فلا يرى سرا ولا يرى شيئا غير نفسه.

[1] نفسه، ص23-24.

خـاتمة البحث

اشْتَدَّت العبَارة واستعصت عن المعنى, ونمت فوق دمنتها مصارع الأفهام, وتحولت المعرفة إلى صورتها المقلوبة, فوقف العالم باهتًا في جبروت الحق, يائسا متوتِّرا من قصوره ونقصانه، فسبحان الكامل الموجود الذي عَلَّم الإنسان ما لم يعلم, جعل العبارة تنسحب أمام الإنسان لا لتخونه، وإنّما لتحيله على الإيمان وفهم الوجود وفهم الله تعالى.

وبَعُدَت الإشارة وغابت وسط الهمّ وضاعت في التيّه, لا تريد الظهور للمعنى إلّا في التجلّي والحكمة الإلهية، تغيرت أحوالها وتنوعت أسرارها في الصّمت وطوت الزّمن الزّمين, وقبعت خلف التاريخ, ثم لم ترض البقاء فاختارت الفناء, حيث النّور الأبدي يظهر ويبسط فيأه على الرّوح المستقّرة في حضرة الذات العليا تبارك ربي وتعالى عن كُلّ لغة وعلى كّل حال وفوق كّل مقام.

معها اغتربت المَعاني وتفّرعت وغاب إحصاؤها, وزاد وعاؤها, بلاغة رمز وحدود لا حدود, لا ينتهي مَدَاها إلّا بإثبات الأحادية لخالق البرية. فناء في بقاء, بقاء في فناء, اغتراب في اغتراب, خفاء مستمر طموح مستمر, فاللّهم أنت الحق والحقيقة, ياخالق الأشياء وجاعل الضياء, أكرمنا برضاك عَنّا, سَهّل لنا قراءة ترضاها فيما تحب, اجعل لنا أسسا, وابن لنا عمدا إلى جلال العلم وشرف الفهم وحسن التأويل أنت الواحد الأحد الفرد الصمد, لا تجعل اللّهم خلاصنا بأيدينا, وأوكلنا من حظنا فيك جميل رضاك عنا واعصمنا بكفالتك الأولى, علمنا الأدب مع الكتب والكتابة, والفهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة. سادة الأفهام معلّموا الأنام, وآلهم الطاهرين.

لغتنا أعيت وعيّت, غابت وتجلّت, تكّونت ولانت, واستعصمت وهانت, كيانها حاضر غائب مهندس في كّل شيء, قراءة في قراءة, تشكّل في اللّاتشكل تصاميم إلهيّة لا متنهية, هذه اللّغة التي استوعبتنا في ذاتها فاستوحشت عنّا, كدنا نلاقيها بين رموزها فإذا بنا نلاقيها فيها, تتبعناَها فتتبعتنا, تقرؤنا بطريقتنا ونقرؤها بطريقتها, تستحوذ على النّفوس بالمعنى, وتتعّوض بالذات للذات, تقف باستمرار متحدية حدود المحتمل لتنأى عن الثبات والجمود, تتراجع لإعادة الظّبور والتّشكل بطرق مختلفة ومتشابكة, متراكمة في تكامل كثيف لا منتهي.

ثم وقفت النفس بعد تجاوز العبارة, وقصر الإشارة واغتراب اللّغة على حقيقة الكشف من دنس البشرية التي تثقل الإنسان وترديه في التساؤل المستمر والبحث غير المنقطع, تخوض هول البحر والمقام

المظلم الموحش بظلمة العلم والمعرفة ليصل بالجهل العارف والنور المستمر إلى النهاية قبل الانتهاء, ويعرف حدود الحقيقة التي لا تنال إلّا بالفناء.

فَنَاءُ الإنْسانِ الكَاملِ في الذَّاتِ المُطْلقة, واندثار الذات في الذّات العلّيةطلبًا لفهم الله جل وعلا امتلاك الصورة السّرمدية في لغة الخلود والبقاء, انعدام الحِسّ بل حتى المجّرد, في وقفة نهاية، وقفة تكون تتويجًا لسفرٍ دائم وهيام ملازم, بالقديم الأول. والمعنى الأول. وقفة برزخية فيها يموت العقل وتنعدم الأشياء.

الوقفة النهائية في العلم, ونهاية العالم, فيها تنتفي المعالم وتنسحب اللّغة أمام الأفاق الرحبة للمعنى فتصبح مضمرة مختزلة, وقفة خاصة تتيح فهم الذات. وتمنح الطمأنينة الخالدة, تصنع حدًا للمسيرة غير المنتهية والرحلة الأبدية التي قطعها الإنسان في بحثه عن الحقيقة, وقفة تسمو بالّروح والجسد إلى عليين الرحمة والعناية والمعية الإلهية,تتجاوز النّسبي والمحتمل وصولًا إلى الله المطلق بصفاته "ليس كمثله شيء", وقفة تسمع أصداء الغيب, وترى ما هو إلهي في الوجود من مقامات الشّهود,تلغي التّعدد في الأعداد وتمّحي الحروف والمِداد.

هكذا يكون الإنسان في المعرفة, حاله كالسليم, لا يرتاح لمعنى ولا ينتهي في مقام حتى يرى البارئ سبحانه في ذاته واحدًا فردا صمدًا، لا تدركه العقول والأبصار لكنّه بالمحبة يحس في القلوب برده وقربه, وفي حضرته تبدو الأشياء على حقيقتها التي اجتهد الإنسان في طلبها فاغترب عن ذاته وانسلخ من معرفته ليسلّم بالطاعة والخضوع الكلّي لإرادة الله وحكمته. لا ينظر سواه لأنّه وراء كل شيء وفي كّل شيء فيحقق الإنسان نهايته في شهود جمال الحق وكماله.

الوقفة الأخيرة التي تلغي المعارف الإنسانية ترجع إلى الأصل محاولة تجاوز الهيئة الوجودية والعالم, وصولًا إلى الجمال والكمال الإلهيين, وعودة إلى حالة الثبوت الأزلي والأصول الأولى, حيث الصمت الأبدي محفوفًا بالرعاية الربانية وحضور الغيب ونهاية المطلق.

هي صورة مثالِيَّة تنم عن مستوى واقع التجربة في نصوص النّفري الشيخ, هذه خلاصة لم تنته فيها المجاهدة والزهد والترحال والاغتراب إلى الأبد, حلقة دائرية هيرمينوطيقية تتوالد فيها بينها فتنشطر المعاني إلى تعدد غير مستقر في حالة توتّر مستمّرة, وهذه من أهم النتائج التي استوحيناها من قراءتنا للمواقف.

دائرة مطلقة من الجمال الإلهي ذاب فيها المريد فانبجست فيها المعاني وتزاحمت الدلالات على باب الدّيني والمقدّس, وبالتالي يستحيل أن تكتمل التجربة الصوفية رغم أنّ الصوفي غرق في معايشتها لكي يستوعب ذاته ويجد الطريق, ينتقل إلى مقامات الحب والعشق الإلهي, يتحوّل الفضاء لديه إلى فضاء جمالي يشهد آثار الجمال الإلهي المطلق.

إنّ أقرب المسالك للفناء عن الذّات هي الوقفة, فيها يرجع كّل شيء إلى أحقيته ويرى كّل ما هو باطن وغيب, يتوقف الزمان وتفنى الأكوان ولا يبقى الواقف إلا في انبثاق الوحي، وهي تدمير للذات لتلد اللّغة المكثفة بالفطرة لأن المعنى أيضا مكثّف، لا يستطاع ولا ينال لأنه الغيب المطلق, فتجتهد اللّغة جهدها لطلب الفناء, ببلاغة وأساليب قطوفها دانية حسنة في السّبك شديدة التركيز على المعنى الإلهي والديني باستمرار.

من هنا نستطيع أن نوجز بعض العناصر والأفكار التي تعد خلاصة ونتائج مهمة في البحث. مؤكدين أن نصوص النفري فلسفة لوحدها, وهرمينوطيقا وبناء أفكار في هذا العلم والمعرفة الخاصة ومنها:

1- التصّوف وقفة أبدية, تُعبّر عن نهاية الاجتهاد الإنساني في الفهم الديني والفهم عن الله, وهي أقرب فضاء يمكن للإنسان أن يستوعبه وأن يعيه, وهي فضاء تلقي الخطاب الإلهي في الهباء الأبدي عوض الواقع المنتهي الزّائل.

2- التصّوف خلق, صورة كاملة لأفعال الإنسان, وتصور كامل للإنسان المثالي, النموذج, الذي استطاع بناء منظومة محكمة أساسها الفناء في البقاء الإلهي.

3- الوقفة وعي وفهم خاص فالواقف خرج إلى الإلهية معنوياً واتصف بصفات المحبة المطلقة ليفهم جهل المعرفة التي زادته عرفاناً وعلماً، ويرقى إلى النّبل والشّرف متخلصاً من السّوى بكل تصوراته, حينها يدرك المعنى الأَساسي للوجود, ويبني فهمه موقفًا موقفًا إلى أن يمحى في الذّات الكلّية.

4- معاناة النفري (الواقف) من الأزمة والفكرة والرؤية واللّغة, في محاولة انفصالها عن الأنا, واستغراقه في الديني إذ تجاوز المعقول والمعروف والمألوف في منازعات دائمة ومستمّرة,تعرب عن التّوتر القائم في التجربة الصوفية عنده.

5- الارتقاء المتواصل والّسمو المتّصل بالوقفة يجعلها آخر محطات الوجود الإنساني, طلبها ممكن ونيلها ومظة من سراج الحق سبحانه وقبسة من قبوله واصطفائه.

6-الوقفة تربّية وأدب ومعرفة لوحدها, إذْ تفنى كل الأسباب أمام الفناء والمشاهدة وتوضع كُّل الأقيسة المعرفية بجانب، لأنها قاصرة وناقصة في أحكامها, ولا أثبت من الوقفة في معرفة الحقيقة والكشف ولا أقرب منها للمشاهدة ولا أصفى منها للرؤية، ولا أشمل منها للفناء.

7- المواقف خطاب جمع بين النّص الصوفي والتجربة الصوفية، وتشكّل من خلال اللّغة الرمزية التي تمنح من قراءات متعددة تعددا لانهائيا, فردي خاص, و تمنحه في الآن ذاته عبر تطّور الفكر الفلسفي الجمعي في الإنتاج الأدبي لهذا الجنس.كما أنه نصّ متميّز يجعل احتكاك المناهج النقدية واللّسانية وارد, وحقلًا يصلح لجميع المقاربات النقدية, ومعين لمدونة تراثية غنية تصلح أن تؤسس لهرمينوطيقا التصّوف.

وقد اقتبس العفيف التّلمساني هذه الأنوار والتّنزلات, ووقف حيث وجد الشيخ النّفري وهو المتصّوف العارف, فانفلقت ينابيع الحكمة لديه, وهو يستهتن عيون المَعاني في حدائق النّفري, فدشن بلغته أساسا للقراءة وهي التجربة الصوفية, فعاشها وتلقاها,وفهم عبر النّفري تراكمية اللّغة وفعل الكلام وأسس فنًّا اصطلاحيًّا ليكون أساًسا للفهم في نصوص الصوفية، وشتّت النّص إذ لاحظه من زواياه المتعددة والمتشابكة, ليجيب عن أسئلة لا حّل لها ولا إجابة إلا عن طريق السّفر إلى الله عبر لغة الرمز والإحالة.

وخطاب التّلمساني يختلف عن مدونة "المواقف" لطبيعة الاختلاف بينهما، خطابه ناتج عن قراءة نقدية تعبر عن أفكاره, مما مكنه من تحديات اللّغة, وفتح آفاق صوفية طعمت تجربته الخاصة، حيث سافر مع النّفري في هذا العالم المجهول, المتاح والممتنع, حيث لا ينظر الإنسان إلا الله في كل شيء, وتقف اللّغة باهتة أمام المطلق, فكانت نصوصه قراءة في قراءة بين "قال لي" إلى "قلت"، في تجاوز النّسبي والمحتمل وبحثًا عن العلاقة بين الفهم والتأويل مع ذاته المتغيرة باستمرار, والوحدة القائمة على الأبد, بحث عن إلغاء فهمه لذاته ليدرك الأنا العامة والكمال الإنساني, يستند إلى الغيب والإيمان بإدراك هذه الحجب التي تجاوزها النّفري وإمكان إدراك المستقبل حينما تمّحى الذّوات في الذّات الأولى والفناء في البقاء الإلهي.

وأمام هذا الاغتراب تذهل القراءة وتصمت إلى الأبد, مؤكدة أن الأعمال الأدبية تبقى شاهدة على أصحابها, تسجّل بالكتابة خلاصة أفكارهم وعصارة عقولهم يولّدونها مقامات وأحوالا تقرب من الله دوًما فياليتنا صمتنا كي نمحص ما فهمنا ونعي ما عرفنا, نعيش للمَعاني ونستسلم للمجّرد لأجلنا فلا نألف الأجسام.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم ورش عن نافع.

المصادر بالعربية:

1- المدونة: التلّمساني (عفيف الدين), شرح مواقف النّفري, دراسة وتحقيق وتعليق: جمال المرزوقي تصدير: د. عاطف العراقي, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2000.

2- النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

3- النفري, المواقف والمخاطبات, تحقيق: آرثر يوحنا آربري, دار المثّنى, بغداد, 1934.

4- بولس نويا اليسوعي، نصوص صوفية غير منشورة، دار المشرق، بيروت، 1972.

5- ابن تغري بردي (جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي)، النجوم الزاهرة في معرفة ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1930.

6- التستري, اللّطائف الإيمانية, دار الكتب العلمية, بيروت, 1427هـ-2006.

7- ابن تيمية, طب القلوب, إعداد: أحمد الَراوي, دار الكتب العلمية, الطبعة الثانية, بيروت 2006.

8- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، الطبعة القديمة، الهند، 1949.

9- الجاحظ (عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1968.

10- الجيلي (عبد الكريم), الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل, ضبط وتحقيق: الشيخ عاصم إبراهيم الكيالي, مكتبة البابي الحلبي, مصر, 1970.

11- الحسين بن منصور الحلاج, الأعمال الكاملة. (التفسير, الطواسين, بستان المعرفة, نصوص الولاية المرويات, الديوان), إعداد: قاسم محمد عباس, رياض الريس للكتب والنشر, الطبعة الأولى, بيروت 2002.

12- الحصري القيرواني (أبو اسحاق ابراهيم بن علي)، زهر الآداب وثمر الألباب، شرحه: زكي مبارك، مركز الرسالة وتحقيق التراث، ناشرون، الطبعة1، دمشق، سوريا، 1433هـ-2012م.

13- ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد), المقدمة, تحقيق: درويش الجودي, المكتبة العصرية, صيدا بيروت, 1423هـ-2002.
14- الخوارزمي (الكاتب), مفتاح العلوم, دار المناهل, الطبعة الأولى, بيروت, 1991.
15- الذهبي (شمس الدين محمد), العبر في خبر من عبر, الطبعة الأولى, الكويت, 1386هـ, ج5.
16- الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، الطبعة1، الأزهر، القاهرة، 1989.
17- زروق الفاسي (ابو العباس احمد بن محمد بن عيسى)، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة2، بيروت، 2005.
18- السراج الطوسي, (أبو نصر عبد الله بن علي السراج), اللّمع في التصوف, تحقيق: عبد الحليم محمود وطه سرور, دار الكتب الحديثة, القاهرة, 1380هـ- 1960.
19- السلمي(أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين النيسابوري)، طبقات الصوفية, مكتبة الخانجي, القاهرة
20- ابن شاكر الكتبي (محمد بن أحمد)، فوات الوفيات، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1951.
21- الأصفهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله), حلية الأولياء وطبقات الأصفياء, القاهرة, 1938.
22- أبو طالب المكي, قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد, تحقيق: مصطفى بابي الحلبي, القاهرة, 1381هـ-1963.
23- ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية (أربعة أجزاء), دار صادر, بيروت, (دت).
24- ابن عربي, المسائل لإيضاح المسائل, اعتنى بها إبراهيم الكيالي, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية بيروت, 2004.
25- ابن عربي, ذخائر الأخلاق في شرح ترجمان الأشواق, حققه وعلّق عليه: محمد عبد الرحمان الكردي, مكتبة عماد, القاهرة, 1968.
26- ابن عربي, مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم, صبيح, مصر, 1965.
27- ابن عربي, الشجرة النعمانية, شرح: صدر الدين القونوي (673هـ), دار الكتب العلمية, بيروت 1425هـ-2004.

28- ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق: موفق فوزي جبر، دار معد، الطبعة1؟، دمشق، سوريا، 1988.
29- ابن عطا الله السكندري (تاج الدين أبي الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم), الحكم العطائية شرح: العارف بالله الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد الشهير بزروق, تحقيق: رمضان محمد بن علي البدري, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, بيروت, لبنان, 1424هـ-2003.
30- ابن عطا الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق، موسى الوشي وعبد العال العرابي، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1971.
31- ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحق), شذرات الذهب في أخبار من ذهب, دار المسيرة بيروت – القاهرة, (دت), ج5.
32- الغزالي (أبو حامد), المنقذ من الضلال, ضمن رسائل الإمام الغزالي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, بيروت, 1988.
33- الفيروز أبادي, بصائر ذوي التمييز, دار الكتب العلمية, بيروت, دت, ج4.
34- القشيري, (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري), الرسالة القشيرية في علم التصوف تحقيق. معروف مصطفى زريق, المكتبة العصرية, صيدا, بيروت, 1432هـ-2002.
35- ابن القيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار التراث العربي، القاهرة، 1982.
36- الكاشاني, (عبد الرزاق), اصطلاحات الصوفية, تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر, الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة, 1981.
37- الكاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام, تحقيق وضبط وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة, مكتبة الثقافة الدينية, الطبعة الأولى, القاهرة, 2005.
38- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، بيروت/الرياض، 1966.
39- المجددي الخالدي (ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمان الكمشنخاوي النقشبندي),جامع الأصول في الأولياء, تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي, دار الكتب العلمية, الطبعة الأولى, بيروت 1423هـ-2002.
40- المحاسبي, المسائل في أعمال القلوب والجوارح, عالم الكتب, القاهرة, 1969.

41- ابن مسرة، من التراث الفلسفي لابن مسّرة, المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة, 1402هـ-1982.
42- النيَسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي), غرائب القرأن ورغائب الفرقان, تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض, شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي, الطبعة الأولى, مصر 1388هـ-1967.

المراجع العربية

43- إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف. الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعة1، القاهرة، 1420هـ-1999م.
44- أدونيس (محمد سعيد), الصوفية والسريالية, دار الساقي, الطبعة الثانية, بيروت, 1995.
45- أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، الطبعة2، بيروت، 1978.
46- الإمام منلا علي القاري، المعدن العدني في فضل أويس القرني، تحقيق: عبد الباري محمد بن داود، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002.
47- إلياس بلكا, الغيب والعقل, دراسة في حدود المعرفة البشرية, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, الطبعة الأولى, هرندن فيرجينيا, أمريكا, 1429هـ-2008.
48- تأليف جماعي, التأويل والترجمة, مقاربات لآليات الفهم والتفسير, إشراف ابراهيم أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الطبعة1، الجزائر/لبنان، 1403هـ-2009.
49- توفيق سعيد, مقالات في ماهية اللّغة والفلسفة والتأويل, دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة 2002.
50- جمال المرزوقي، النصوص الكاملة للنفري، دراسة وتقديم الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.
51- حسن حنفي, من الفناء إلى البقاء, محاولة لإعادة بناء علوم التصوف, الوعي الموضوعي, دار المدار الإسلامي, الطبعة الأولى, بيروت, لبنان, 2009.
52- سارة بنت عبد المحسن بن جلوى آل سعود، نظرية الإتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة، الطبعة1، السعودية، 1991.
53- سيد قطب, في ضلال القرآن, دار إحياء التراث, بيروت, 1967.

54- الّسيد ولد أباه, التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو, الّدار العربية للعلوم, منشورات الاختلاف الطبعة الثانية, بيروت, 2004.
55- عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية-الحب-الإنصات-الحكاية، إفريقيا الشرق، الطبعة1، الدار البيضاء، المغرب، 2007.
56- عبد الحفيظ منصور, مقدمة لشرح التلمساني, منازل السائرين إلى الحق المبين, لأبي إسماعيل الهروي
57- دار التركي للنشر, تونس, 1989.
58- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، الطبعة1، بيروت، لبنان، 1992.
59- عبد الكريم شرفي, من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة, دراسات تحليلية نقدية في النظريات الغربيّة الحديثة, منشورات الاختلاف, الّدار العربية للعلوم, ناشرون, الطبعة الأولى, 1428هـ-2007.
60- عبد الله كنون, النبوغ المغربي في الأدب العربي, الطبعة الثانية, المغرب, 1380هـ-1960.
61- عبد الوهاب البياتي، الديوان.تجربتي الشعرية، دار العودة، بيروت، 1971.
62- العربي دحو, ديوان أبي الربيع عفيف الّدين التلمساني الصوفي, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر 1994.
63- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، الطبعة1، بيروت، 1993.
64- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984.
65- علي صافي حسين، الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري، دراسة في الأدب المقارن، دار المعارف، القاهرة، 1964.
66- عمارة ناصر, اللّغة والتأويل, مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي, منشورات الاختلاف, الّدار العربية للعلوم, ناشرون, دار الفرابي, الطبعة الأولى, 1428هـ-2007.
67- كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة1، لبنان، 1987.
68- ليلى مقدسي, لوامع الصوفية، دار النهج، الطبعة1، سوريا، 2011.

69- محمد بازي، التأويلية العربية.نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة1، بيروت، لبنان، 1431هـ-2010.
70- محمد البهمي, الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي, دار الفكر, الطبعة السابعة القاهرة, 1991.
71- مبارك بن محمد الميلي, تاريخ الجزائر القديم والحديث, تقديم وتصحيح: محمد الميلي, المؤسسة الوطنية للكتاب, دار المغرب الإسلامي, بيروت, لبنان, دت.
72- محمد ياسر شرف, غارودي وسراب الحل الصوفي, دار الوثبة, الطبعة الأولى, ...,1983.
73- محمد ياسر فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1977.
74- محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، دار الإسكندرية، القاهرة، 1978.
75- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعرفة، الطبعة2، مصر، 1985.
76- مصطفى محمود، رأيت الله، دار المعارف، الطبعة3، القاهرة، 1977.
77- ناظم عودة, الأصول المعرفية لنظرية التلقي, دار الشروق, الطبعة الأولى, عمان, الأردن, 1997.
78- نصر حامد أبو زيد, إشكاليات القراءة وآليات التأويل, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, الطبعة الأولى, المغرب - بيروت, 1999.
79- نصر حامد أبو زيد، النص-السلطة-الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1995.
80- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل. دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، الطبعة1، بيروت، لبنان، 1983.
81- هيثم الجنابي، حكمة الروح الصوفي، دار الهدى، دمشق، 2001.
82- هيفرو محمد علي ديركي, معجم مصطلحات النفري, دار التكوين, الطبعة الأولى, دمشق, 2008.
83- يوسف زيدان, المتواليات, دراسات في التصوف الإسلامي, الدار المصّرية اللبنانية, بيروت 1998.
84- وفيق سليطين، الزمن الأبدي.الشعر الصوفي.الزمان.الفضاء.الرؤيا، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة1، دمشق، 2007.

85- اليامين بن التومي, مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد, منشورات الإختلاف, دار الأمان, الطبعة الأولى, الرباط, 1432هـ-2011.
86- يوسف عودة, تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية, عالم الكتب الحديث, الطبعة الأولى, الأردن 2008.
87- يوسف سامي اليوسف, مقدمة للنفري, دار اليانبيع, دمشق, 1997.
88- يوسف كرم, تاريخ الفلسفة الحديثة, دار المعارف, الطبعة الرابعة, القاهرة, 1966.

الكتب المترجمة

89- إيكو امبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة1، 2000.
90- بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد8، خريف 1989.
91- بول.ب.آرمنسترونغ، القراءات المتصارعة.التنوع والمصداقية في التأويل، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة1، بيروت، 2009.
92- تزفيتان تودوروف, الشعّرية, ترجمة: شكري المبخوت ورجاء سلامة, دار توبقال للنشر, الطبعة الأولى, المغرب, 1990.
93- تور أندريه، التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، الطبعة1، كولونيا، ألمانيا، 2003.
94- تيري إيغلتون, نظرية الأدب, ترجمة: ثائر ديب, منشورات الاختلاف, وزارة الثقافة, دمشق, سوريا 1995.
95- ج، غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة1، الجزائر/بيروت، 1428هـ-2007.
96- ج, هيو سلقرمان, نَصِّيَّات بين الهرمينوطيقا والتفكيك, ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح المركز الثقافي العربي, الطبعة الأولى, المغرب, 2002.
97- جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، الطبعة1، بيروت، 1991.

98- مارتن هيدغر, التقنية-الحقيقة-الوجود, ترجمة: محمد سبيلا, عبد الهادي مفتاح, المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى, الدار البيضاء, المغرب - بيروت, 1995.
99- ميشيل دوسارتو, الاختلافات وحفريات الخطاب, النص المركز الهامش, ترجمة: محمد شوقي الّزين مجلة كتابات معاصرة, ..., عدد 33 مارس- أفريل, 1998.
100-دايقد جاسبر, مقدمة في الهرمينوطيقا, ترجمة: وجيه قانصو, منشورات الإختلاف, الدّار العربية للعلوم, ناشرون, الطبعة الأولى, بيروت, 2007.
101-ديفيد كوزنرهوي, الحلقة النقدّية, الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية, ترجمة: خالد حامد منشورات الجمل, الطبعة الأولى, كولونيا (ألمانيا), بغداد, 2007.
102-كارل يونغ، الإنسان ورموزه.سيكولوجيا العقل الباطن، ترجمة: عبد الكريم ناصف، دار النشر منارات، القاهرة، 1987.
103-هانس جورج غادامر, فن الخطابة وتأويل النص ونقد الإيديولوجيا, ترجمة: نخلة فْرَيفِر, مجلة العرب والفكر العلمي, العدد3, 1988.
104-هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله الدايم، دار العلم، الطبعة2، بيروت، 1984.

المجلات

105-بول ريكور, النص والتأويل, ترجمة: منصف عبد الحق, مجلة العرب والفكر العالمي, العدد3 صيف 1988.
106-زكي نجيب محمود, الدين والعلم في فكر زكي نجيب محفوظ, مجلة المسلم المعاصر, عدد69-70.
107-عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد29، العدد1، سبتمبر2000.
108-عمارة ناصر، الهرمينوطيقا والفكر المعاصر، مجلة أوراق فلسفية (مؤلف جماعي)، العدد10، القاهرة، 2004.
109-غيوري غانشف، حياة الوعي الفني، ترجمة: نوفل نويف، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، عدد: 146، 1990.

110-كريب إبان، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، العدد244، أفريل 1999.
111-محمد خرماش، فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، العدد10، الكويت، 1998.

مصادر الأجنبية

112-David comzenshoy, history, historicity and fistoiography in Being and time in heidegger and modeern philosophy critical Essay, ed Michel Marrag (New Haven) yale university press, 1987.
113-Derrida , pains de suspension Entretiens galileé, 1992.
114-H.R.jauss, pour une esthétique de la reception, trad par: claude Maillard. Et galimard, 1996. Nouvelle editions
115-Labon, gustave, La psycologi de foules, La bibiothéque de CEPL, paries, 1976 .
116-Platon, protagoras ou lassophistes, gorgias au sur La Rh'etoifue, tard du grec, lion, robin, editgalimard, paris,1988.
117-Ricoeurpaul: La comflit des interpretation,essai surfrent, seuil, paris, 1965.
118-Ricoeurpaul : LecturesIII.
119-Ricoeurpaul: del'interpritation.

فهرس الموضوعات

مقدمة

المدخل: الهرمينوطيقا من محايثة المقدس إلى حضانة الفلسفة والأدب 12

مقاربة هرمينوطيقية 30

الفصل الأول: المعرفة الصوفية والمنهج الصوفي.....37

1 ـالمقامات والأحوال 50

2ـ التأويل عند الصوفية 57

الفصل الثاني: النفري وتجربة الكتابة..... 64

1 ـغموض اللغة من غموض التجربة 64

2ـمحاولة إقصاء المعنى 71

3ـالرمز أمل الكتابة..... 74

4ـالنفري بين عنف التلقي وفعل الخطاب 78

5ـتجربة القراءة في الكتابة 81

6ـتجميعات المعنى في نواة الخطاب: 85

أ- بؤرة النص والتعالي النصي 87

ب-المقاصدوحدودالتأويل 88

ج-دوائرالقراءة..... 91

د-نواة الخطاب 102

الفصل الثالث: النفري بين أكاديمية العفيف ومنازعات النفرنة..... 110

المبحث الأول: التعبير عن الآنا المتعالي 111

المبحث الثاني:منازعات النفري ووحي الرمز.....1..... 115
المبحث الثالث: حدود التعبير في صمت الكتابة 126
1 ـصمت 126
2ـسياحة..... 139
3ـمحبة وصبر 147
الفصل الرابع: النص النفري وتوجيه احتمالات المعنى في شرح العفيف 151
المبحث الأول: العفيف التلمساني بين ضرورة الدين وفضاء التجربة الصوفية.. 151
1 ـفي الشروح 159
2ـفي الشعر 164
المبحث الثاني: التموضع داخل اللغة وعالمها الخاص 170
أ- آلية المطابقة في المدلول اللغوي 176
ب- آلية المشابهة في المدلول اللغوي 179
ج- آلية المشابهة الجزئية 182
د- ألية المباينة الكلية 189
المبحث الثالث: المعنى والتأويلات المتوالية 195
خاتمة البحث 204
قائمة المصادر والمراجع 209
فهرس الموضوعات 218