

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري - تيزي وزو -

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

التخصص: لغة وأدب عربي

الفرع: بلاغة وخطاب

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

الموضوع:

الاستعارة في الخطاب الصوفي

إشراف:

أ/د آمنة بلعلی

إعداد الطالبة:

جراح وهيبة

لجنة المناقشة:

د/ بوجمعة شتوان، أستاذ محاضر صنف "أ"، جامعة مولود معمري تيزي وزو.....رئيسا

أ.د/ آمنة بلعلی، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري تيزي وزو..... مشرفة ومقررة

د/ نصيرة عشّي، أستاذة محاضرة صنف "أ"، جامعة مولود معمري تيزي وزو.....ممتحنة

د/ راوية يحيوي، أستاذة محاضرة صنف "أ" ضلخهست

، جامعة مولود معمري تيزي وزو.....ممتحنة

تاريخ المناقشة 2012/07/02

سَبِّحْ لِلَّهِ الْحَمْدَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ عِلْمُ اللَّهِ هُوَ الْغَيْبُ ۗ لِيُعَذِّبَ الْمَنكُفِرِينَ ۗ وَلِيُعْظِمَ لِلَّذِينَ آمَنُوا الْحَقِيرَاتِ ۗ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْقُرْآنَ فَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَعْلُومُ ۗ

﴿فَبِشْرَآءِ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ السَّمَاءَ أَجْزَالًا لَّيَالِي سُدْحٍ مُّكْتَبَةٌ ۗ وَاللَّيْلِ إِذَا يَجِيءَ لَبِاسًا لَّيَالِي سُدْحٍ مُّكْتَبَةٌ ۗ وَاللَّيْلِ إِذَا يَجِيءَ لَبِاسًا لَّيَالِي سُدْحٍ مُّكْتَبَةٌ ۗ﴾

﴿وَقُلْ بَدَّدْتُ نَجِي لِمَا﴾

[سورة - طه - 114 -]

إهداء

إلى فيض الحنان "أمّ ي

التي لولاها - بعد مشيئة الله - لما رأى هذا العمل النور

إلى فلذة كبدي صالح أيّوب

إلى "أبي" و"زوجي" الكريمين

إلى أخواتي: سلوى وزوجها نور الدين، صونية وليدية

إلى رفيقتي عمري ودربي "رشيدة ونصيرة"

إلى كلّ من يعرفني ويحبّني

أهدي خلاصة عدّتي وعتادي.

وهيبة. 

شكر وعرفان

إنّهُ من الواجب أن أتقدّم بجزيل الشكر والعرفان لأستاذتي المشرفة "آمنة بلعلّى" التي كانت عوناً لي في التوجيه والإرشاد في مسلك هذا البحث، والتي لتفخّل عليّ بنصائحها القيمة وتعليماتها الوجيهة، فإليها أوجّه خالص الامتنان، وأشكرها أملاً وأستاذةً وصديقةً، كما أوجه تشكراتي إلى الأستاذ "بوجمعة شتوان" على النصائح القيّمة التي أفادني بها طيلة عمر البحث .

مقدّمه

مقدّمة:

كثيرا ما ارتبط الحديث عن الخطاب الصوفي برصمختلف الحياتيات الاجتماعية الويسائية التي أوجدته، مما نتج عنه تهميش هذا النموذج من النصوص من دائرة الأدب فاتّجعت الأنظار بمقتضى هذه المعاملة إلى التقيب عن مدى مشروعية هذا الخطاب عبر البحث في مختلف الشروط الخارجية المنتجة له، وهي في معظمها شروط تنطلق من خلفية إيديولوجية ليتم الحكم عليه (الخطاب الصوفي) لاحقاً وتصنيفه ضمن ما هو مشروع وما هو غير مشروع.

من هذا المنطلق تروم هذه الدراسة مقارنة بعض الخطابات الصوفية بوصفها خطابا لاسلوكا أو موقفا دينيا أي هي بحث آخر عن بعض المظاهر الجمالية والفنية التي يتمتع بها هذا النموذج من الخطابات، وهذا من شأنه أن يدفع به أكثر إلى مجرى الأدبية، وذلك عبر البحث عن يانك اشتغال الاستعارة فيه باعتبارها محمدا أساسيا من محمديات الظاهرة الأدبية في جميع أنواع الخطابات، وخاصة بعد التطور الكبير الذي عرفته هذه الأخيرة عبر النظرية التفاعلية ونظرية الإدماج التصوري اللاتيرينيتا بأن وظيفة الاستعارة لا تقف عند حدّ التتميق اللفظي الذي يعتمد على المشابهة، وإنما تتعداه إلى الحديث عن مختلف العلائق التي تسيّر الذهن البشري أثناء إنتاجها.

وانطلاقا من هذه النظرة الموسعة التي حضيت بها الاستعارة عمدت إلى اختيار بعض النصوص الصوفية التي من شأنها أن تقي بالغرض، وقد عمدت أن تكون -في جانب كبير منها- نثرية لكي أثبت أكثر أن الاستعارة لا تختص فقط بالحضور في الشعر وإنما هي شديدة الحضور كذلك في النثر الصوفي، لهذا سلاحظ القارئ في هذا البحث ذلك الميل الكبير إلى الاستشهاد بمقاطع استعارية مستمدة من مواقف اللّفري اللّلي أسست لغة لشعرية في الفكر أين استطاعت أن تضاهي اللغة الشعرية وتتجاوزها في كثير من المواضع، بالإضافة إلى شواهد شعرية ونثرية أخرى كنت أستحضرها كلما لاحظت أن هناك شيئا يلفت الانتباه على مستوى بنائها الاستعاري، وطبقا لذلك كان الأساس في بحثي هو منطق الاستعارة في الخطاب الصوفي أي أدني لم أحاول

إسقاط إجراءات النظريات العرفانية بشكل حرفي وإدما قمت بمراعاة النسيج الداخلي المكوّن لبنية الخطاب الصوفي فعملت على تحويل بعض المعطيات التي ساقتها النظريات بشكل يجعلها تتصاع لخصائص البنى الاستعارية الواردة فيه والتجربة الخاصة التي انبثقت منها، وهذه الطريقة في المعالجة لم تأت من العدم وإدما من طبيعة الإشكاليات التي كان يطرحها عليّ الموضوع بإلحاح في كلّ مرة، خاصة بعد اطلاعي على بعض الأعمال التي قدّمت في هذا المجال، والتي ركّزت في كثير من جوانبها على البنية الرمزيّة داخل الخطاب الصوفي فدأبت على تصنيف الرّموز الواردة فيه والبحث في مختلف الخلفيات التي أوجدتها لتقتصر مقارباتهم على استخلاص وفصل ما هو إيديولوجي/فلسفي/أخلاقي عمّا هو شعري من تلك الرّموز، دون الالتفات إلى الكيفيّة التي تشتغل بمقتضاها تلك البنى الرمزيّة التي تعتبر الاستعارة نموذجاً من النماذج الحيويّة المكوّنة لمعماريّتها، من هذا المنطلق تبادرت إلى ذهني العديد من التساؤلات من قبيل: ما موقع الاستعارة من الإستراتيجية الترميزيّة التي طبعت الخطاب الصوفي؟ وما هو دورها في تجلية المفاهيم الخاصة بالتجربة الصوفيّة؟ إلى أيّ مدى استطاعت أن تعكس تلك الحمولة المعرفيّة المعقّدة التي اضطلع بها الفكر الصوفي وتوصلها إلى الطّرف الثاني من المعادلة وهو المتلقي؟.

ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات وأخرى اتّجهت في الفصل الأوّل إلى البحث عن بنية النسق الاستعاري داخل الخطاب الصوفي عن طريق رصد الدور الذي اضطلعت به التجربة الصوفيّة في بناء المفاهيم الاستعاريّة كخطوة أوليّا افتترضت أنّ هذه الأخيرة (التجربة الصوفيّة) تستمدّ بناءها الاستعاري من خلال الاعتماد على الذّهن المتجسّد، لهذلقم في المبحث الأوّل بالتنقيب على بعض معطيات العالم المادي وما يحتويه من إحدائيات وأبعاد أنطولوجيّة والتي استند إليها المتصوّفة من أجل بلورة مختلف التجارب المتعلّقة بتحقيق الوصال والتي سمحت بدورها بتكوين مفاهيم استعاريّة أكثر شموليّة، كانت في معظمها خاضعة لطبيعة الذّهن الاستعاري الذي أنتجها، ووفقاً لهذا كانت المحطّة الثانيّة محاولة لتعميق البحث في آليات الانبثاق الاستعاري داخل التصوّر الصوفي الناظم لمنطق التجربة من خلال البحث عن "دور الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة"، وقد اعتمدت في هذه الخطوة على إجراءات نظريّة المزج التصوّرّي التي قدّمت لنا وصفاً آنياً

لسيرورة الذهن البشري أثناء عملية الانتبثق الاستعارية قد لاحظت في هذا المضمار بأنّ الذهن الصوفي هو الذي يملك الطابع الاستعاري في جزء كبير منه ووفقه تنتظم التجربة، فهو المحرّك الأساسي لحيثياتها وملابساتها وهو الضامن الأكبر لنسقيتها وانسجامها، إلا أنّ هذا الانسجام لا يتحقّق فقط على مستوى التصوّرات إنّما يملك مظهرات عديدة على مستوى الخطاب، لهذا اتّجهت في محطّة ثالثة وهي الأخيرة من الفصل الأوّل إلى رصد بعض مظاهر هذا الانسجام في ثنايا اللّغة التي جسّدتها التصوّرات العارِلان في الخطاب الصوفي مَفترضة بأنّ الأمر لا يقف عند حدود التصوّرات وإنّما ينتزّل إلى مستوى اللّغة المُعبّر بواسطتها عن التجربة فوقفتُ على بعض الاستعارات الإبداعية التي تشاكلت فيما بينها لبناء المشهد الاستعاري العام الذي قام بتأطير تجربة الوصال، وقد سمح لي البحث في التشاكل الاستعاري من إدراك الطبيعة المنسجمة التي اضطلع بها الفكر الصوفي، وكذلك إدراك دوره في إغناء المعجم الاستعاري المؤطر لتلك التجربة الفريدة في رؤية الوجود وفهمه.

وفي كلّ هذا افتراضيتُ أنّ البناء المنسجم الذي اتّسمت به التصوّرات الاستعارية في الخطاب الصوفي لم ينبثق من العدم، إنّما كان خلاصة ظروف ميتانصية، لهذا انتقلت في الخطوة الثانية من خطوات البحث إلى التقيب عن علاقة النسق الاستعاري بالظروف الخارجية التي أوجدته، وذلك وفق قناعتها مفادها أنّ الهيئة المنسجمة التي اضطلعت به الاستعارات في الخطاب الصوفي لم تكن وليدة العمليات الذهنية المحايق حسب، وإنّما هي مشروطة تداولياً. من هنا اخترتُ أن يكون الحديث في الفصل الثاني عن تداولية النسق الاستعاري فعملتُ في الخطوة الأولى منه على تبين موقع الاستعارة من جدليّة الظاهر والباطن التي قامت عليها صلوات في الخطاب الصوفي، فأدركتُ أنّ الاستعارة هي ضرب من ضروب اشتغال الخيال المطلق لدى المتصوّفة، وهذا ما جعلها تكتسب الهيئة البرزخية التي ظلّت لصيقة بالخيال عندهم، وهذا مُكسبها خاصية الإظهار في مواضع والإضمار في مواضع أخرى، هذا الإضمار الذي من شأنه أن خلق حركيّة تواصلية في نايثا الخطاب الصوفي، فهي التي استفزّت

المتلقي بمستوياته المختلفة في مرحلة ثانية وذلك وفق ما تملّيه مقاصد المتكلّم أثناء عمليّة نسج صولتّرات الاستعاريّة، ووفق ما تملّيه المقصديّة الإلهية الكبرى في الخلق والإيجاد.

لهذا كانت الخطوة الثانية من الفصل الثاني محاولة لرصد أهمّ محدّدات التواصل الاستعاري داخل الخطاب الصوفي وذلك نابع من قناعة مفادها أنّ الاستعارة عبارة عن خطاب يشتمل على كلّ محدّدات التواصل العادي (مرسل، مرسل إليه، رسالة، سياق)، فتوصّلت في هذا المبحث إلى أنّ الخطاب الاستعاري في النصوص الصوفيّة ينسج لحركة تواصلية محايثة عبر مستويات متباينة كالحواريّة والتناص، وهي كلّها محدّدات تُشرك المتلقّي الذي ينتمي إلى الدائرة الصوفيّة وتعمل على إبعاد المتلقي الذي هو خارج الدائرة الصوفيّة في الوقت نفسه.

وهذا ما جعلني أتساءل في المبحث الثالث -وهو الأخير من البحث- من الفصل الثاني عن السياق العام الذي رُفِضت فيه الاستعارات الصوفيّة، منقّبة في ذلك على المواقف الإيديولوجية وطبيعة النماذج القارّة والثابتة التي حكمت ذهن الفقّي المتصدّص وجعلته يصدر مواقف سلبية تجاه المنتج الاستعاري الصوفي محاولة تقديم إجابة ولو بسيطة لإشكاليّة التواصل التي ظلّ الخطاب الصوفي يعاني منها.

وختمتُ بسلسلة من النتائج التي تمثّل في جانب كبير منها مقدّمات لإشكاليات يمكن أن تُثار من أجل معالجة أوسع للموضوع نظرا للطبيعة الشائكة التي تمتّع بها.

قوتوسّلت في معالجة هذا الموضوع بمجموعة مهمّة من الكتب يمكن تصنيفها في مجموعتين أساسيتين:

- ما يتعلّق بالخطاب الصوفي: كـ "المواقف والمخاطبات" للذفري، وكتاب "شرح مواقف الذفري" لعفيف الدين التلمساني بالإضافة إلى تلك المراجع التي قدّمت دراسات جادّة حول الخطاب الصوفي ككتاب "الكتابة والتجربة الصوفيّة" لمنصف عبد الحق، وكتاب "تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج القديمة المعاصرة" "لأمنة بلّعلي" وغيرها من المراجع المهمّة التي يضيق بنا المقام لسردها.

ما يتعلّق بالذّكريات المعاصرة: فهناك كتب حول نظريّة الاستعارة المعاصرة من قبيل "الاستعارات التي نحيا بها" لمارك جونسون وجورج لاكوف"، وكتاب "المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري" ل"أحمد العاقد"، بالإضافة إلى منجزات "أمبيرتو إيكو" Emberto eco التي تطرّق فيها إلى تداوليّة الاستعارة من قبيل: "السيمائية وفلسفة اللغة"، "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، وغيرها.

وأمام هذا التنوع والتّشعب لم أعتمد منهاجاً واحداً للدّوايل كنت في كلّ مرّة أحاول أن أكيف المنهج وفق مقتضيات الموضوع ومفروضه عليّ عناصره، حيث وجدت نفسي أستعين بإجراءات المنهج البنوي في معالجاتي للشقّ الأوّل من الموضوع، أين قدّمت مقارنة محايدة للنسق التصوّري في الخطاب الصوفي بغرض الكشف عن الهيئة الاستعارية التي تتخلّل بنيته الداخليّة، بينما استعنت في الشقّ الثاني من الموضوع بالمنهج التداولي وما وفرّه من إجراءات خصبة يمكن توظيفها على أوسع نطاق، وذلك بهدف البحث عن الامتدادات الخارجيّة التي أثّرت في بنية النسق الاستعاري من جهة، ومن جهة أخرى الامتدادات التي يمارسها هذا النسق نحو الخارج، أي الكيفية التي يساهم بها في خلق جوٍّ للتواصل بكلّ مستوياتها كلّ الاتّجاهات: ذهاباً وإياباً.

إنّ الصعوبات التي صادفتني في بحثي هذا لم تكن تماماً متعلّقة بنقص المراجع وقرّ المكنّبات، كان يُحتجّ به في الغالب في مثل هذه المواضع، وإنّما كانت صعوبات متعلّقة بشساعة الموضوع وتعقّده فكلمًا زاد احتكاكي به إلّا وظهرت لي إشكاليات أخرى وفرضت عليّ نفسها بإلحاح، وأضيف كذلك معضلة ضيق المساحة الزمّنية المخصّصة للبحث في الموضوع ممّا حال دون إيفائه حقّه الكامل.

إلّا أنّه وبفضل العون العلمي والأخلاقي الذي تلقّيته من أستاذتي المشرفة "آمنة بلعلّ" تمكّنت من تجاوز بعض هذه الصعوبات، فبفضلها تجذّبت العديد من المزالق التي صادفتني طيلة مشوار البحث، فقد كانت لي خير سند، فلها منّي جزيل الشكر والامتنان، كملا يفوتني أن أنوّه بجهود الأستاذة "جمعة شتوان" الذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته القيّمة، فالإله وإليّ كلّ من ساهم ولو

بالكلمة الطيّبة في الموضوع شكري الخالص، كما أشكر أعضاء اللّجنة المناقشة على تقضّ لهم بقراءة البحث وإثرائه بملاحظاتهم وانتقاداتهم البناءة.

و في النهاية أتمنى أن أكون قد ساهمت ولو بقسط بسيط من دفع عجلة البحث العلمي خاصّة في مثل هذه المواضيع الفتيّة، وأن يكون هذا البحث نواة لدراسات أكثر تعمّقا فيه، هذا عملي فإن وفّقت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والله المستعان.

بجاية في: 28 فيفري 2012.

الفصل الأول:

بنية النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي

1- دور المخربة الصوفية في بناء المفاهيم الاستعارية.

2- دور النهن في تنظيم المعرفة الاستعارية.

3- تشاكل المفاهيم الاستعارية ودورها في انسجام النسق

التصوري.

تمهيد:

لقد عولجت الاستعارة في وقت مضى على أساس أنها قضية لغوية، حينئذٍ فيها تشبيه شيء بشيء آخر ومن ثمّة يُحذف أحد الطرفين، لتصدّف بعد ذلك إلى عدّة أنواع وفق غياب أو حضور أحد طرفيها اللّذين يُعتبَر "المشابهة" الخيط الرابط بينهما والمقياس الحاسم في شأن جودتها أو رداؤها.

إنّ المنعرج الحاسم الذي استطاعت نظرية الاستعارة تحقيقه هو سعيها إلى ولوج ثنانيا الذّهن البشري من أجل فهم كيفية اشتغاله أثناء عملية إنتاج وفهم وتأويل البنيات الاستعارية وبهذا اكتسى "الذهن" دوراً مهمّاً في تأطير المسارات التصويرية وتمثيل تفاعل الذات واللغة والوجود عبر استثمار شبكة الفضاءات الذهنية وتفعيل الآليات التصويرية الاندماجية¹، وذلك عن طريق توصيف مختلف الإجراءات والآليات التي تساهم في ضمان السيورة والدينامية للبنيات الاستعارية.

إنّ المقاربة الموضوعية والممكنة للاستعارة في هذا الموضوع ترتكز على ضرورة النظر إليها كآلية ناهضة على مجموع من نظم من الأنساق تدخل عناصره ومكوّناته في علاقة تفاعلية وذلك من منطلق أنّ "البنيات الاستعارية عبارة عن تمثيلات إبداعية لعلاقات التفاعل العميق بين الأشكال اللسانية والأبعاد التصويرية"²، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة النصوص التي نحن بصدد معالجتها، فهي تنصوي كلّها في إطار ما يسمى "بالخطاب الصوفي" الذي أقلّ ما يقال عنه هو أنّه خطاب يغلب عليه طابع التجريد والترميز، والتلميح دون التصريح، وهذا نابع من طبيعة النظرة الخاصة التي يمتلكها هؤلاء المتصوّفون إزاء الوجود، لهذا جاءت نصوصهم في معظمها ذات مسعى واحد وهو توصيف الأحوال والهيئات في رحلتهم للاتّصال بالله والتعبير عن مدى حبّهم له وشغفهم به، إلى جانب وصف مختلف الصعوبات التي ترافق مسيرتهم هذه، إن على المستوى النفسي أو على المستوى الواقعي.

¹- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2006، ص 97.

²- المرجع نفسه، ص 95.

وقد قام المتصوفة -من أجل تحقيق مسعاهم- باختراق لغة التواصل والتداول لأنها في نظرهم لم تعد تستجيب للمقامات والأحوال المَعاشة ولم تعد تعبر عن مكونات هذه النفس، فقد بات ضرورياً أن تصير هذه اللغة ذاتها حجاباً، فدأبوا على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى وأصبحت اللغة الرمزية-الثانية التي تتم عن تميّز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة، وغدت أمراً لا مخلص منه لأدائها تعبير عن المواجهات والأحوال الروحية بل عن أي تصوّر مادي¹.

من هذا المنطلق سوف نحاول التقيب عن سرّ هذا التميّز من خلال البحث في آليات تشكّل البنيات الاستعارية وكيفية اشتغالها داخل هذا النوع من الخطاب، حيث سنبدأ في البداية الطابع الذسقي الذي تتمتع به هذه البنيات، عبر التركيز على منجزات النموذج التصوري الغربي للاستعارة الذي أفرز نظريتين على قدر كبير من الأهمية: نجد في مقدّماتها النظرية التفاعلية لـ "مارك جونسون Johnson.M" و "جورج لاكوف Lakoff.G" في كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" من خلال نموذج الاستعارات الكبرى والاستعارات المفهومية¹ الثانية فتمثّل تطويراً لما جاءت به الأولى وهي نظرية الإدماج التصوري التي طوّرها كلٌّ من "جيل فوكونيي Fauconnier.G" و "مارك تورنر Turner.M" وذلك من خلال ولوج مجال الفضاءات الذهنية وآليات اشتغالها أثناء انبثاق البنيات الاستعارية .

النموذج التجريبي التفاعلي "جونسون ولايكوف".

النموذج التصوري للاستعارة

نموذج الإدماج التصوري "جيل فوكونيي".

تسمح لنا النظريتان مقاربة الذهنية الصوفية نظراً للإجراءات التي وفرتها مما يساعدا على فهم الكيفية التي نسج جيتفتضاها التصورات الاستعارية التي يتمتع بها الخطاب الصوفي عبر التّركيز على الدور الذي لعبته التجربة في تأطير المفاهيم الاستعارية، والدور الذي اضطلع به الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة، وفي مرحلة لاحقة محاولة الكشف عن تمظهرات هذه المفاهيم على مستوى الخطاب، عبر البحث عن دور التشاكل الاستعاري في ضمان الهيئة المنسجمة للنسق

¹ - ينظر: علي أحمد سعيد (أدونيس) الثابت والمتحوّل، دار العودة، ط3، بيروت 1970، ص67.

تصوّالري المكوّن للتجربة الصوفيّة لهذا سيتمّ التركيز في هذا الفصل على طبيعة البنية الاستعاريّة المؤطرّة للنصّ وأهمّ مرتكزاتها في الخطاب الصوفي.

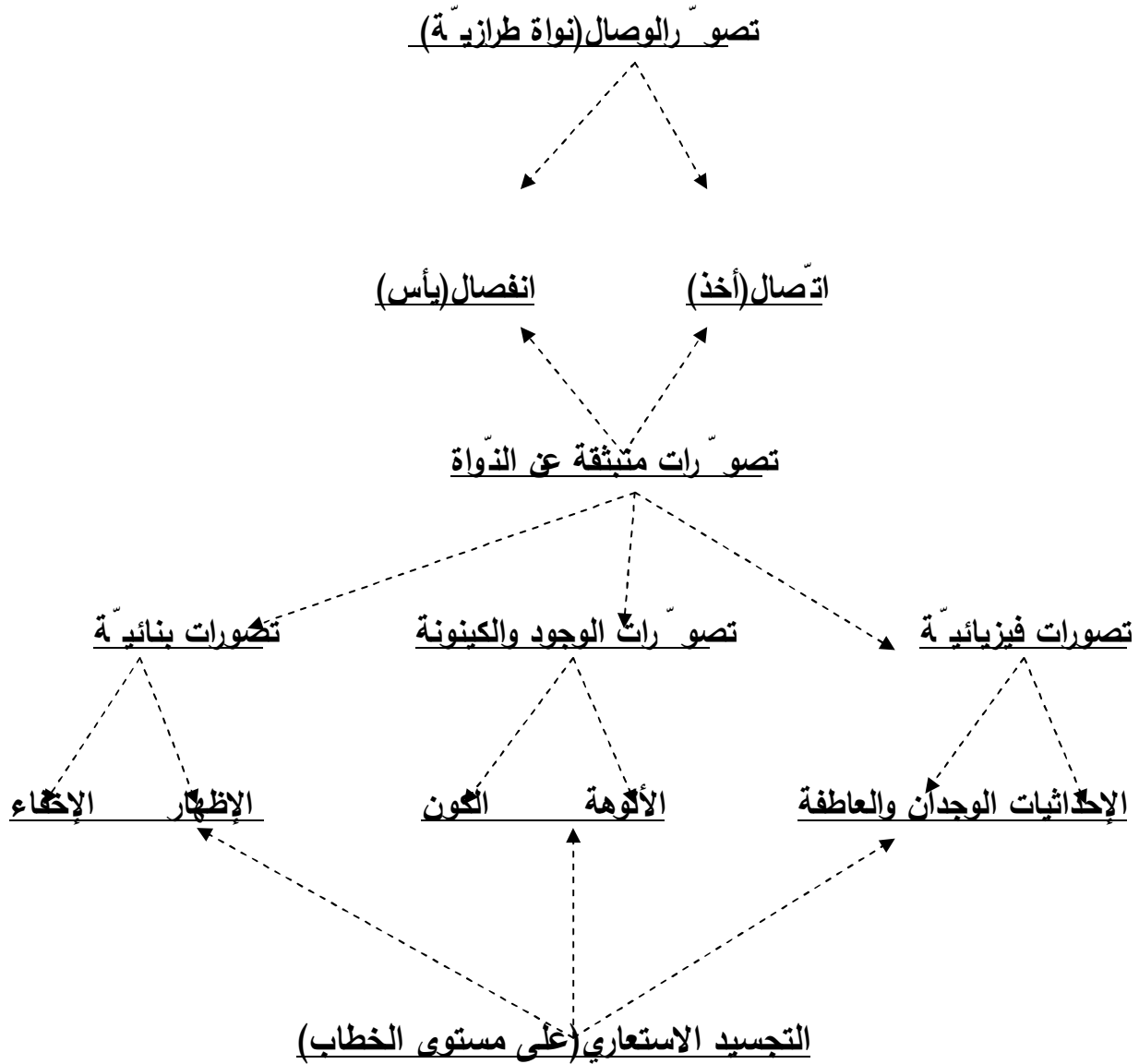
المبحث الأول: دور التجربة الصوفية في بناء المفاهيم الاستعارية

تضطلع الذات العارفة" في الخطاب الصوفي بطموح مفاده تحقيق نوع من الوصال مع "الذات المطلقة"، وذلك عبر محاولة التعرف على معاني وأسرار وجوده وهذا الطموح هو الذي يجعل من الذات تمارس نوعاً من الاستحواذ على الحقيقة واللغة معاً، ليتحوّل بذلك الخطاب إلى بديل عن الوجود هذا التحوّل هو الذي يعكس الطابع الاستعاري داخل هذا النوع من الخطاب و" تصبح اللغة بمقتضاه لكاماً ميتافيزيقياً للذات العارفة للمجال الرّحب الذي تنطق فيه هذه الذات بالحقيقة، لأدّينمّ عن ذلك الفصل الذي تقيمه الذات المألوفة لزمام الخطاب بين اللغة والوجود"¹، ممّا يفسح المجال أمام اللغة الاستعارية في أن تمارس امتدادها داخل امتلاء لا نهائي تحقق فيه الذات العارفة حضورها من خلال تجرّيبها الخاصة التي يمكن اختزالها في تصوّر أساسي مفاده أن "طوّف هو الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق" به التصوّر الذي سوف تأتي اللغة في درجة ثانية من أجل بلورته وتجسيده لتصبح بذلك (اللغة) "فعلاً من أفعال الجسد الصوفي"²، وهذا ما يجعلها تكتسب أساساً تجرّيبياً لتحوّل بمقتضاه الاستعارة إلى مؤشّر من مؤشّرات اشتغال الذهن الصوفي، وذلك عبر عملية التفرّيع المقولي التي تشكّل الأساس الذي يمكن من خلاله فهم الكيفية التي تتبنّق بها الصوّرات والإطار الذي تتنازل بمقتضاه الاستعارات المجسّدة لها، هذا التنازل الذي لا يتمّ بمعزل عن التصوّر المركزي الذي يحكم التجربة الصوفية وهو "الوصال"، فقد كان المسعى الأساسي والهدف الأسمى الذي من أجله استنفذت الطاقات وشدّت الهيم، وهو الذي جمع وودّد بليّصوّرات الصوفية على اختلاف طرائقها في التعبير عنه (الوصال)، وأثناء هذا التعبير تتحقّق عملية التفرّيع المقولي للتصوّر المركزي أو للاستعارة النواة، من أجل محاولة تقريب المفاهيم وجعلها أكثر تجسّداً ورياً ما أكثر وضوحاً لينتج لدينا ما يمثّله المخطّط التالي:

¹ -منصف عبد الحقّ، الكتابات والتجربة والصوفية (نموذج محي الدين ابن عربي)، طمّنتشورات عكاظ، الرّباط،

1988، ص133.

² - المرجع نفسه، ص09.



1- الاستعارة المركزية وآليات التوسيع فيها:

تُعتبر البنية التصوّرية التي ترى بأنّ التصوّر هو الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق "نواة طرازية" بمفهوم "جونسون ولايكوف"، فهي من بين التصوّر رات العديدة التي تنبثق بشكل مباشر حيث تملك هيئة قاعدية وبلائية تعكس لنا صميم التجربة الصوفية التي تمثل أوّل ما نرشّحه من تصوّر رات عنها ذلك أنّها مرسومة بشكل دقيق باعتبار تماسها المباشر مع العالم

الفيزيائي¹، وذلك عبر آليتي الاتصال (الأخذ) والانفصال (اليأس) اللتين تلخّصان هاجس الإنسان الصوفي في تحقيق الوصول تساهمان بتضافرهما في بناء التشكيلة العامّة للتجربة الصوفية وهما شديداً الصّدّ لبُعثتتنا الإدراكية الحركية المباشرة الناتجة عن تفاعلنا مع محيطنا الفيزيائي بما فيه جسماً، هناك تصوّرات غير مباشرة تنبثق من النواة الطرازية وهي متعلّقة بتجارب غير واضحة المعالم والأشياء الفيزيائية التي ليس لها حدود واضحة و التجارب العاطفية التي نعانيها دون أن نمتلك معادلات موضوعية لتجسيدها على أرض الواقع، كأن نتحدّث عن عاطفة الحبّ والعشق الإلهي التي وقفت ورائها مثل هذا التصوّر الطرازي كذها من جهة أخرى تملك قليلاً محدودة للتظهر على مستوى الخطاب من خلال تعالقها مع بعض التجلّيات الحسية الحركية الأكثر دقة.

تشكّل التّعاليق الأساس تصوّراتنا الاستعارية، إذ فاللتصوّر الذي يرى بأنّ: "الصعود تخلي/تحليّ" قطب الرّحى لكلّ المفاهيم التي أنتجها المتصوّر في حوال الوصال والانفصال فالرّحلة الطويلة التي عاشها الصوفي مقاماته وأحواله ومجاهداته البدنية والرّوحية تنتهي به إلى ضرورة التجرّد من ارتباطاته المادية ليصبح "طمعه مركزاً في شيء واحد وهو لقاء الحبيب (الله)"² ما يفسح المجال للاتّصال ذاته بالذات الإلهية فهو نوع من الارتقاء الوجودي الذي يرفع العارف الصوفي من مرتبة الإنسان الحيواني إلى مرتبة الإنسان الكامل، وبعبارة أخرى قدّم لنا التصوّر أعلاه "جوهر تجربة الفناء الصوفي وهو التسامي وتحقيق الكونية والشمولية"³.

إنّ فهم مثل هذا التصوّر لا يتمّ بطريقةً دفوية أو معزولة إنّما ضمن إطار نسقي منسجم وهو يستمدّ خصائصه من الطابع الجشطالتي الذي يتمّ عبره تنظيم التجربة بشكل يجعلها تبدو منسجمة، فالشيء الذي ضمن الهيئة الجشطالتيّة لتصوّر "الصعود تخلي/تحليّ"، هو مجموعة من الاستعارات التي تضافرت من أجل أن ترسلنا بوضوح معالم التصوّر غير مباشرين (التخليّ والتحليّ) باعتبار الطبيعة التجريدية التي تعتريهما، إلّا أنّ عملية التّجسيد الاستعاري لتصوّر "الصعود" في تجربة الصوفية لا يستند فقط إلى تلك النسقية التي تمنحها الجشطالتات،

¹ - ينظر: جونسون ولايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط1 دار توبقال للنشر، المغرب، 1996، ص93.

² - سارة بنت عبد المحسن نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، ط1 دار المنارة للنشر والتوزيع، السعودية، 1991، ص127.

³ - منصف عبلق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص303.

وإنّما تقتضي نوعاً من التفاعل بين التجربة الإنسانية والعالم الخارجي، عبر موقفة الأشياء والتجارب لغرض فهم آليات الاشتغال أثناء إنتاج مثل تلك التصورات¹.

إنّ أقرب مصادر التفاعل التي يمكن أن تستمدّ منها الاستعارات المجسّدة لتصور "الصدّ عود" مادتها، هو ما يتعلّق بالمحيط الفيزيائي وبالإحداثيات الفضائية (فوق - تحت، داخل-خارج، قريب- بعيد، ..) التي تملك علاقة وطيدة بأجسامنا وذلك من خلال إكسابها توجّهاً فضائياً يلعب فيه العنصر الثقافي والاجتماعي دوراً بارزاً، وهذا ما أشار إليه "لايكوف وجونسون" في شأن المستقبل الذي يوجد في بعض الثقافات أماناً، بينما تجعله الأخرى وراءنا².

تعتبر رحلة "العروج" المألّخلة الأساسية التي تُجسّد التصوّر الطرازي المتعلّق بفكرة الوصال والياتهقي مثل هذه التجربة يأبى الصوفيّ التعامل مع كلّ ما هو مادي لأنّ تحقيق الوصال والرّؤيا، كما يرى "يوسف سامي اليوسف" تتعدّد ممارسته إذا لم يمتدّن الرائي من تخطّي الأشياء كلّها ودونما استنفاداً³ ما سمّاه المتصوّف الخروج عن السّوى والذي يبدأ بالزهد في الدّنيا والتّقشّف والابتعاد عن الناس.

إلا أنّ التخطّي هنا لا يجب أن يفهم على أساس أنّه "خروج عن الأوصاف الذاتية واكتساب أوصاف جديدة (وإبنيّ) ما هو خروج يستهدف المعرفة، ذلك أنّ رحلة الإنسان الصّادعة إلى ربّه وتحلّيه بالأسماء الإلهية لا تعني أنّه خلّو منها، بل يعني أنّه كان على غير علم بهذا التخطّي"⁴، ومعنى هذا أنّ هناك حجاباً هي التي تخفي هذه الصّدّات، وهي مطالب الدّنيا والجسد التي تجنح نحو الماديات والملموسات، والتي ينبغي تجاوزها إجبارياً لدى المتصوّف من أجل تحقيق الوصال.

¹ - ينظر: مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 165.

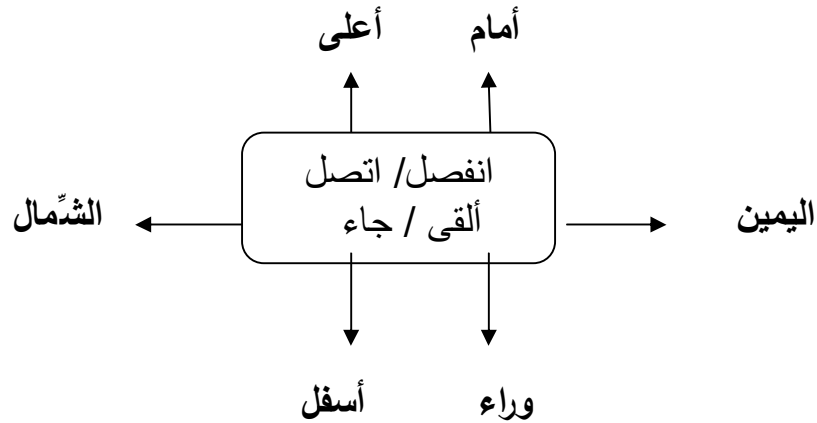
² - ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر: يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للذّفر، دار الينابيع للطباعة والنّشر والتوزيع، 1997، ص 48.

⁴ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي الدار البيضاء، 2003، ص 192.

ومن الاستعارات الاتجاهية التي تجسد فكرة الانفصال والاتصال قول الذفري*: "وقال لي إذا جئتي فألق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قد أمك، وألق ما عن يمينك وألق ما عن شمالك"¹.

تتعدد الاتجاهات التي تساهم في تجسيد تجربة "العروج" في هذه الاستعارة ففعل "المجيء" هو الذي يُشير إليها ويعكس الآلية الأولى لتحقيقها وهي "الاتصال"، أمّا فعل "الإلقاء" هنا فهو يعكس نوعاً من الانفصال عبر الوقوع من الأعلى نحو الأسفل، أو نوعاً من الرمي من اليمين إلى الشمال، على أن يترافق "المجيء" وفقاً للذي يجسد تصوّر الوصال:

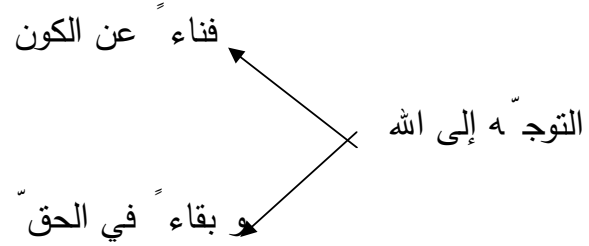


خطاطة توضّح تفاعلات الفضاءات في التجسيد الاستعاري لتصوّر "العروج".

وبواسطة هذا "العروج" يصير:

* - هو محمد بن عبد الجبار فلزي، شخصية صوفية غامضة في تاريخ التصوف، يُجهل عنه كلّ شيء سوى أنّه ولد في "نفر" جنوب شرق بغداد ويحتمل أنّه توفي سنة 354هـ بمصر، وقد اختلف أثره على مدى ثلاث قرون إلى أن ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية، ثمّ شرح نصوصه الصوفي عفيف الدين الغلاني في كتابه "شرح مواقف الذفري" الذي حقّقه جمال أحمد المرزوقي سنة 1997.

العامّة¹ للذفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات تحقيق أرثر يوحنا أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، ص93.



وأما اتجاهها في هذا النوع من الخطاب، فنتكفل ثقافتنا الإسلامية بتحديدته، حيث تجعل هذه الأخيرة من الله جوهرًا لا يمكن المساس به من خلال "ربطها لكل ما في الوجود بمثل أعلى فوق المثل، بالله الواحد الأحد فهو مصدر القيم الحق والجمال والخير والحياة وهو مطلقها الذي لا يحده حد¹، وبالتالي فقد منحت لمقامه مفهوم "العلو" وما دونه فهو في مرتبة سفلى، وذلك وفقا لما جاء في عدة مواضع من تنزيله الحكيم، يقول تعالى: "سبح اسم ربك الأعلى" الأعلى: 01، ويقول أيضا: "يَذَلُّونَ بِهِمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ لِمَا يُرِيدُونَ" الذحل: 50.

- كما لخص "ابن عربي" هذه الاستعارة قائلا: "نظر إلى الكون ممّن كان فهو نزول وكلّ نظر إلى الحق ممّن كان فهو عروج"².

حيث يتحقق "التخلي" و"التخلي" في مثل هذه الاستعارة عبر مسارين متلازمين:

المسار الأوّل ليتحدّد من الأسفل إلى الأعلى، وهو حال "العروج" أين يتمّ الاتصال بالمطلق وفي نفس الوقت الانفصال عن العالم البشري.

المسار الثاني: يتحدّد من الأعلى إلى الأسفل، وهو حال النزول والانفصال عن عالم الملكوت والاتصال بالواقع المادي مرّة أخرى، ولكن بصفات أخرى هي صفات لولي الوارث الذي سيمتلك هذه المرّة كلّ المشروعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتوجيه والإصلاح، ومنبع هذه السّلطة هو درجة الارتقاء التي بلغها وحجم الحمولة المعرفية التي عاد محمّلا بها، وهذا

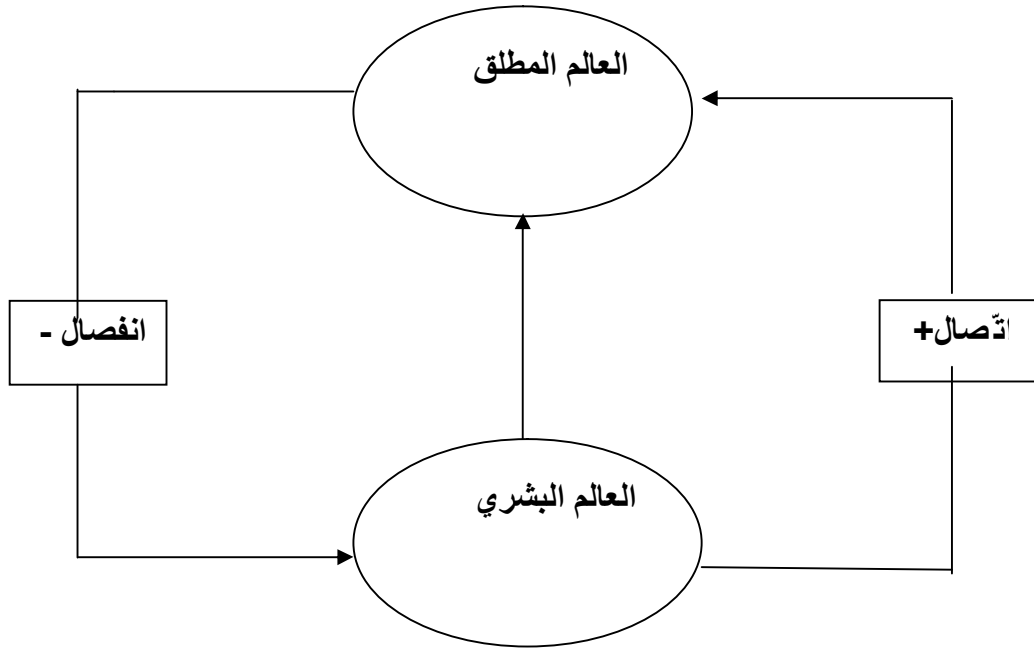
¹- نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، ط1، دار الباحث، بيروت، 1982، ص51.

هو قطب من أقطاب الصوفية اسمه بالكامل هو: محمّد بن علي الصوفي، سمي بمحي الدين، ولقب بالشيخ الأكبر درس الفقه والحديث بأشبيلية وارتحل إلى المشرق فدخل مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى والشام، وأقام في دمشق وتوفيها، كان في العبادات والمعاملات ظاهريا وفي العقائد باطنيا، وتبلغ مصدّاته حوالي مائتي مصدّف، أهمّها "الفتوحات المكية".

²ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت، (د ت)، ص40.

ما سيجعله في مرحلة لاحقة واسطة يعبر بها المرید لنفس الطريق إلى الضفة التي عاد منها هذا الولي .

ويمكن تمثيل اتجاه استعارة "العروج" كما يلي:



على أن يتمّ لظن في الوقت نفسه، إذ أنّ الاتصال والانفصال حالان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد، ولكن من نسبتين مختلفتين: فالانفصال نسبة الشخص إلى الكون وما يجب أن يتخلّى عنه، والاتصال نسبه إلى الحقّ وما ينبغي أن يتخلّى به¹، فكلمًا زادت مشاهدات لقيّوه وترقيته في الأحوال والمقامات المتعدّدة، ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلاّ بالموت، ومع رقيه في الأحوال والمقامات يزيد باطنه علما بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى، فإن كان العارف من أهل الفناء والاستهلاك ظلّ متحقّقًا بباطنه، وإن كان من أهل البقاء عاد من رحلته وخرج إلى الخلق بصورة الحقّ، فينقص من باطنه ما يزيد من ظاهره، وهذا التقابل في الزيادة والنقص يكون بالاتطّلي تأخذه الرّحلة، فإن كانت صاعدة كانت الزيادة في الباطن، وإن كان الصوفيّ عائدا كانت الزيادة في الظاهر².

¹ - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981، ص203.

² - ينظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص205.

- وهناك من الاستعارات ما يستثمر مفاهيم أكثر دقة وصرامة من أجل تجسيد فكرة "الصعود" كمفهوم "الارتقاء" مثلما جاء في قول "ابن عربي": "... لا يفهم كلامي إلا من رقي في مقامي"¹، يرتبط "الارتقاء" بتجربتنا المادية فعلى الصعيد التجريدي تجدنا نتحدث مثلا عن ترقية شخص في ميدان العمل، هذه الأخيرة التي يكاد الكل يجمع على أنها لا تتم إلا بعد أن يكون مؤهلا لنيل درجة أعلى من التي كان عليها، وفي نفس الوقت يرتبط التأهيل بعدة مقومات يمكن اعتبارها بمثابة شروط من أجل التحقق: كالمستوى الدراسي والكفاءة والخبرة المهنيين.

أمّا على الصعيد التجسيدي فنحن نربط مفهوم "الارتقاء" ببعض الظواهر المادية كالزيادة فيجرا الذي تتجرّ عنه مختلف مظاهر الترف الأخرى من حُسن المظهر، الاستقرار المادي وغيرها من المظاهر، بينما نجد أنّ الاستعارة المذكورة أعلاه تضع "الارتقاء" - الذي يعني التدرّج من مقام إلى آخر قصد تلقّي التجلّي بالمفهوم الصوفي شرطا أساسيا لفهم مساعي هؤلاء المتصوّفة والدخول في ثنايا تجربتهم أثناء الاتّصال بالله وهَلْ لذلك فمفاده في عرف المتصوّفة أن لا يُرتقى من مقام إلى مقام ما لم يُستوف أحكام ذلك المقام، فمن لا قناعة له -مثلاً- لا يصحّ له التوكّل، ومن لا وكّل له لا يصحّ له التسليم وهكذا²، والارتقاء هنا يحمل دلالة الصعوبات والتحوّل وما كثرة المقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصدّبر والرّضا والتوكّل... إلا دليل على ذلك، وبالتالي ففكرة "الصعود" هذه ليست متجذّرة فقط في قلب التجربة الصوفية وإنما مثل شرط من شروط تحقيق التجربة بحدّ ذاتها.

2+ الانبثاق التصوّري وآليات التجسيد الاستعاري: إن هاجس الوصال والارتقاء لدى

الإنسان الصوفي يجعله في مرحلة لاحقة يتصوّر بأذنه مختلف عن باقي البشر بحكم المنزلة التي يحتلها ممّا يؤدي إلى انبثاق ترات غير مباشرة عن الذّواة الطرازية أو عن النسق التصوّري العام والمباشر المكوّن للتجربة الصوفية، كالتصوّر القائل بأنّ: "أهل الإشارة فوق وأهل العبارة تحت"³.

والذي جسّدته الاستعارات التالية:

¹ - ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم ألفاظ الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1978، ص248.

² - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص

³ - وردت نفس الاستعارة لدى مارك جونسون وجورج لايفوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص36.

العالم في الرق، والعارف مكاتب، والواقف حر¹.

العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كل مبلغ².

ترتكز هذه الاستعارات على أسس فيزيائية واجتماعية قوامها أن النخبة دائماً تكون (فوق) بينما الأغلبية (تحت)، وهي شديدة الارتباط بالنفوذ والسلطة التي توجد "فوق"³، وبالتالي فأهل الإشارة الذي يُعتبر "الواقف" نموذجاً منهم يمثلون النخبة في حين البقية هم الأغلبية التي تقع "تحت" ومن نماذجهم في هذا الموضوع "العالم" و"العارف".

-في الاستعارة الأولى تمثل الحرية الحدّ الفاصل بين الفئات الثلاثة:العالم- العارف- الواقف، إنَّها ليست المصطلح الذي نعرفه الآن أو يمكن أن نعثر عليه في مختلف التيارات الفلسفية، ينفرد مصطلح "الحرية" في عرف المتصوّفة بمفهوم خاص نابع من طبيعة فهمهم للوجود ككلّ، فالإنسان -حسبهم يبقى دائماً في افتقار ذاتي أزلي، وهذا الافتقار هو عبودية، أمّا عتقه (الحرية) فهو كمال العبودية، وبالتالي فالحرية التي يطقدها "النفري" في العبارة أعلاه هي تحرر من رقّ الأكوان والأسباب، وإن كان تحرراً شهودياً لا واقعاً حسيّاً، إذ لا بدّ من عبودية الأسباب في هذا العالم (الطعام، الشراب) فتكون تلك العبودية عن شهود أنها عبودية للحقّ من خلق حجاب السبب، وتتمثّل تلك الحرية في فراغ القلب من تلك الأسباب⁴.

أمّا في الاستعارة الثانية فيبدو أنّ الشيء الذي يجعل (الواقف) في مرتبة عليا أو (فوق) هو كونه لا يمكن أن يُدرّك من قبل (العارف) و(العالم)، "ذلك أنّ (العارف) يرى العلم ومبلغه، وذلك لأدّه فوق العلم، لكنّه لا يرى (الواقف) لأدّه وراء كلّ مبلغ أي فوقه"⁵.

أمّا عن الدافع الذي يجعل الإنسان الصوفي غرق في مثل هذه التصوّرات، فهو عاطفة الحبّ الجيّد التي تغمر قلبه وتدفع به إلى غياهب الأسرار الإلهية، بشكل يجعل قلبه يميل إلى

¹ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص14.

² - المرجع نفسه، ص12.

³ - ينظر: جورج لايفوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص36.

⁴ - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص768.

⁵ - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، ط1، مركز

المحرّوسة، القاهرة، 1997، ص141.

الله وإلى ما لله من غير تكلف¹، ووفق هذيلتمّ اعتبار " الوجداني فوق والعقلاني تحت "، أين تتصوي تحت هذا النسق سلسلة من الاستعارات التي تجعل من الوجدان والعاطفة وكلّ ما ينبع منهما الأساس في قيام تجربة الوصال ككلّ، حيث تمّ فيها قلب سلّم القيم الاجتماعية التي كانت تقتضي أن يكون العقلاني "فوق" باعتبار أنّ "الناس في ثقافتنا يتصدّرون أنفسهم يمارسون سيادتهم على الحيوان والنبات والمحيط الفيزيائي بشكل عام فقدرتهم الخاصة على التعليل و العقلة هي التي تجعلهم في مستوى أعلى²؛ وردّ ما هذا التقليل هو الذي يمنح تيمة الفرادة للتجربة الصوفية، أين يتمّ تصوّر "القلب" والوجدان مركزا لتلقي التجلّي هو المخطّاب في الإنسان ومحلّ الصور الإلهية، لهذا فهو يحظى بمرتبة راقية (فوق) وما عداه فهو في مرتبة أدنى، فقد استند "الذّفر" في إنتاج الاستعارة التالية: "يموت جسم الواقف ولا يموت قلبه"³ على مرتكز من مرتكزات التجربة المادية الفيزيائية التي تقتضي أن يكون شليء الجيد "فوق" والشيء السيء "تحت"، و"الموت" في هذه الاستعارة يحمل دلالة الانقطاع أو الانفصال تماما كما نعرفه في تجربتنا العادية فإذا مات شخص ما تنقطع صلته بالوجود المادي، ومادام الجسم يملك صلةً بالحياة الدنيوية وكلّ ما هو مادي، فينبغي في هذه الحالة مقاطعته أو قطع العلائق معه كشرط لتحقيق الوصال، لأنّه مرتبط أساساً بعالم الشهوات الذي يقع في مرتبة دنيا في سلّم القيم الذي يتصوّر المتصوّفة فهو في الأسفل أو "تحت"، لهذا السبجيد أنّ كلام المتصوّفة "لا يخلو من ذكر الموت حيث نظروا إليه بحنين واشتياق لأنّه كان دائما تتويجا لطريقهم إلى الحق"⁴، في حين القلب لا يمكنه أن يموت لانصباغه بنور الحيّ الذي لا يموت فهو الوسيلة المثلّي التي تؤدي إلى تلقي فيض التجلي، لهذا فهو في مرتبة عليا أو "فوق".

- وكذلك في قوله: "... قلب الواقف على يدي، وقلب العارف على يد المعرفة"⁵.

حيث تملك هذه الاستعارة نفس المرتكزات الفيزيائية التي رأيناها في السابقة (فوق/تحت)، إلاّ أنها تركّز على تبيين ماهية ومراتب الاتّجاه الواحد وهو (الفوق)، إذ يبدو أنّ هذا الأخير درجات فأسبقية التجربة الوجدانية شرط حاضر في عالم (العالم) ومعرفة (العارف) و وقفة

¹ ينظر: سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، ص 129.

² - مارك جونسون وجورج لاكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 37.

³ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 48.

⁴ - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص 1030.

⁵ - ينظر: النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 12.

للواقف)، إلا أنّها تختلف في المرتبة و الموقع من حيث درجة الاقتراب من المسعى وهو هنا الظفر بالله.

في هذه الاستعارة إشارة إلى أنّ الواقف هو أقرب إلى الله من غيره" فقلبه على يده" أي أنّ الواقف لا يرى أحدا سوى الله، وبالتالي فهو قريب منه أكثر من غيره مما يجعله في أعلى المراتب التي يمكن أن يتوجج بها أيّ مريدٍ للوصال (فوق)، بينما "يقع العارف بين جاذبين أحدهما السوى والثاني هو الحقّ لهذا فقلبه على معرفته"¹، أي مصيره مرهون بطبيعة الجاذب الذي سوف يسيطر عليه، وهكذا فهو في مرتبة دنيا (تحت) .

إنّ النزوع إلى مثل هذا الأسلوب في التفكير والمعرفة والتوجّه قد أملاه أصلا عجز العقل والعلم عن الجواب عن كثير من التساؤلات العميقة، وبالتالي استندت التجربة الصوفية على المبدأ القائل بأنّ في الوجود جانبا باطنا لا مرئيا ومجهولا، وأنّ معرفته لا تقتضي استخدام طرق عقلانية - منطقية، الأمر الذي جعلها تقف عند حدود اللامقول، اللامرئي واللامعروف².

لكن يجب أن نشير في موضع آخر إلى أنّ انتصار العاطفة على العقل لدى هؤلاء، لا يحمل دلالة نفي الآخر في علاقة إقصاء متبادل بين نظامين معرفيين متبادلين على طرفي نقيض، ذلك أنه ليس ثمّة إنتاج نظري يخلو من العقلانية كما لا تكاد تخلو منظومة من المنظومات العقلانية من إشراقات التجربة العاطفية والخيالية³، وعموما يلاحظ أنّ هذا النوع من الاستعارات رحلة عودة المخلوق إلى الخالق فناء الإنسان بالله بقاء له، والانفصال عن الأنا اتحاد به، وبقاء الإنسان فناء في الانفصال عن الله⁴، وفي نفس الوقت تجعلنا نقرأ واقع التجربة الصوفية انطلاقا من دلالة هذه الاتجاهات فتجعلنا أكثر إدراكا لطبيعتها، وذلك من خلال الاعتماد على مختلف تجاربنا الفيزيائية والاجتماعية التي تقلل من حجم الفجوة الدلالية القائمة بيننا وبين هذا الذّوع من الخطاب.

إنّ هاجس "الوِطْلُ" طبع التجربة الصّوّفيّة لم ينبثق من العدم وإنما كان وليد عدّة تصوّرات ذات طابع وجودي قائم أساسا على طبيعة الاعتقاد الذي بنى عليه الإنسان الصوفي

¹ - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 148.

² - ينظر: علي أحمد سعيد، الصوفية و السيريلية، ط3، دار الساقى، (د ت)، ص 11-15.

³ - ينظر: أدونيس الصوفيّة و السيريلية، ص 169.

⁴ ينظر: نذير العظمة، المعراج والرّمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث)، ص 51.

معرفة، حيث كانت كل محاولات في "تحقيق الوصال نابعة من الإحساس بالاعتراب (...).
والرغبة في العودة إلى الأصل الأزلي للكائن"¹، وتحت وأظهذه الرغبة الجامحة في البقاء في الله
نجد في مرحلة متقدمة يمارس نوعاً من الإسقاطات التي تسمح لنا بالذّظر إلى الأحداث
والإحساسات والأفكار المكونة لفكرة "الوصول" باعتبارها كيانات، وذلك عن طريق الاعتماد على
الأشياء والمواد التي يضطلع بها الوجود المادي.

ينبع هذا النموذج من الاستعارات في الخطاب الصوفي من الاعتقادات التي بنى عليها
المتصوفة معرفتهم، وهو أن العالم الخارجي ما هو إلا تجلّ للعالم الألوهيّة، وقد عبّر ابن عربي
على هذه الفكرة في مواضع عدّة من كتبه ورسائله، حيث يقول: " (...إله ما شاء الحق سبحانه من
حيث أسمائه الحسنى أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر
كلّه، (...أوجد الكون وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة وجعل هذا الشبح
المسوى يقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالذّفق وخلق له الاستعداد لقبول فيض التجليّ الدائم الذي لم يزل
ولا يزال"².

ووفق هذه النظريّة يتبع عدّة استعارات وجوديّة (أنطولوجيّة) تعمل على هيكلة الأنساق
التصوريّة المجسّدة لفكرة "الوصول" لها نسقان يُعبّران بتضافرها عن أصل التناقض الذي يجثم
على الوعي الصوفي، فالكشف الصوفيّ يطلب معرفة التجليات الإلهيّة التي تؤدّي به في مرحلة
لاحقة إلى البقاء فيه نتيجة حدوث الكشف النسبي، وبالتالي يرى الصوفي نفسه في هذه الحالة
جديراً باكتساب بعض صفات الألوهيّة فإدام من أهله المقرّبين ولكنّه من ناحية أخرى يعلم
استحالة تلك المعرفة³، وفي هذه للتجليّات إلى كائن تنال منه صفة الحيوانيّة حظّها إلا أن
هاجس الوصول يبقى دائماً يلاحقه حتى في هذه الحالة، وذلك من منطلق أن كلّ الكائنات التي
أوجدها الخالق في الكون إنّما خلقها لكي تسعى إلى معرفته من وراء الأشكال.

فأمّا النسق التصوّرّي الذي يمكنه أن يعبّر عن الحالة الأولى فهو: نسق "الصوفي إله"،
حيث تقوّل الاستعارات المشكّلة لهذا له على مفهوم "التجسيد والتجسّيب" تُظهر أن "الله" وجوداً
يتوارى وراء صور وأشكال الوجود والشئ المهمّ في هذه الطريقة التجسيمية هو "توصيف السبل

¹ -منصف عبد الحق: الكتابة للتجربة الصوفيّة، ص 358.

² - ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984، ص48.

³ يظن: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص260.

التي يُشكّل بها العقل مفاهيمه من خلال التجربة الماديّة حول الظواهر غير المادية¹، وبالتالي لا ينبغي أن تُطرح إشكالية الزندق والخروج عن المعقول في هذا الموضوع معجدة إسناد صفات مادية إلى "اللألق" الأمر الذي سوف يتمّ التركيز عليه هو الكيفية التي ينشط بها الذهن أثناء إسقاط التجارب الفيزيائية على الظواهر المجرّدة، فعندما قال "البسطامي": "سبحاني ما أعظم شأنني"² فإننا نلاحظ أنّ هذه الاستعارة تبيّن لنا بعض سمات الشخص الصوفي انطلاقاً من إسناد صفات "الحق" إليه، وهذا النوع من الاستعارات يدخل في إطار ما يسمّى بالشّدح، وهي تصدر عن اللاوعي في حالات الاتصال بالله فنجدهم ينطقون بكلام الله ولهذا كده أغراض نؤجل الحديث عنها إلى حين ذلك.

هناك صفات ينفرد بها "الله" من قبيل:

- + التسبيح
- + التنزيه
- + التعظيم
- + الإجلال
- + التكبير

وحيث تمّ إسقاطها على الذات البشرية وأصبح الصوفي ينطق بكلام الله أصبحت تدلّ على:

- + تحقّق الألوهة في الإنسان
- + معرفة النفس من خلال هتك الحجاب
- + الترقّي عن الموهومات والمحسوسات

¹ - عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، ط3 مؤسّسة عمان للصحافة والأبناء والنشر والإعلان، مسقط، 2002. ص 57.

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروشان البسطامي، مؤسس الطريقة الصوفيّة البسطاميّة والتي سمّيت أيضاً بالطيفوريّة، وهو من أهل بسطام الواقعة على طريق نيسابور والتي فُتحت في عهد عمر بن الخطّاب سنة 19هـ.
² عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 30.

تحاول هذه الاستعارة أن تعكس لنا بعض مظاهر التجربة الذاتية من خلال تجسيدها لمفهوم "التحقق والمعرفة" إذ تدلّ على نوع من الرغبة الشديدة في تقمّص الأدوار، هذه الرغبة التي تكون مفتوحة على كلّ الاحتمالات: التحقق/ عدم التحقق.

وهناك من الاستعارات ميلتضمنوعاً من الوعي الكبير بقوة وجبروت الله، ومن ذلك قول "الشبلي" ¹ "إنّ نفسي تطلب منّي كسرة خبز، الثفت سرّي إلى العرش والكرسي لأحرقه" لكن هذه القوة تم إسقاطها في جانب آخرى الذات الإنسانية فأصبحت تدلّ على قوة الإنسان عندما يفنى الخلق عن نفسه ويصير بالحقّ حقناً نوع من التضخّم الذي تشعر به نفس الصوفي وهي في أوج بلوغها للهدف، لهذا تضمحلّ الحواجز بين العبد ومولاه يسمح للصوفي بالتحدّث بلسان خالقه وحتى انساب بعض الأفعال إلى نفسه .

وفي جانب آخر تعكس ضعف هذه الذات أمام خالقها، ليكون الشرط الثاني من العبارة الاستعارية بمثابة تعويض للعجز الذي يشعر به هذا الإنسان أمام الحقّ، وبالتالي تحمل هذه الاستعارة دلالتين متعارضتين ومتناقضتين: فمن جهة يتقمّص المتصوّف دور الألوهة ويسعى جاهداً إلى إدعاء تملك صفاتها، وفي الضدّفة الأخرى نجده يقرّ بعجزه وضعفهم قوة وجبروت الله تعالى.

- بينما تجنح بعض الاستعارات التي تتضوي في هذا النسق إلى نوع من المبالغة في التعبير عن الفناء في الله وهي الدّرجة التي يمكن أن يصل إليها الصوفي في بعض الأحيان تماماً كما ورد في العديد من شطحات "الحلاج" * ن قبيل قوله: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" التي تبيّن ذلك الناتج التركيبي المتمثّل في ثبوت الألوهة في الإنسان وثبوت الإنسان في

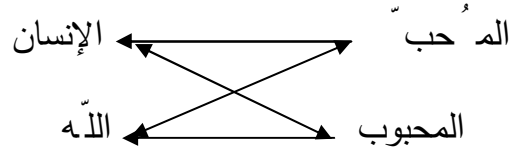
* - هو الشبلي واسمه دلف بن حجر، خراساني الأصل بغدادي المولد والمنشأ ولد في سامراء، كان شيخ وقته حالاً وظرفاً وعلماً، تاب في مجلس خير النساج، وصاحب الجنيد ومن في عصره من المشايخ، وكان عالماً فقيهاً على مذهب مالك، عاش سبعا وثمانين عاماً.

¹ - نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ط1، دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة، 1994، ص102.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص103

* - هو الحسين بن منصور الحلاج وكنيته أبو المغيث، وهو من أهل بيضاء فارس، ونشأ بواسط في العراق، صحب الجنيد وأبا الحسين الثوري وعمر المكي وغيرهم، مات الحلاج قتلاً في السادس من ذي القعدة سنة 309هـ.

الألوهة وذلك وفق المعادلة التالية¹:



تتضمّن هذه الاستعارة معنى "الاتحاد" الذي يعتمد المجانسة بين الوجودين، وهي تلخّص الفكرة الأساسية التي تمثّل قطب الرّحى في ثقافة المتصوّفة القائلة "بالبقاء في الحقّ".

ويمكن تمثيل كلّ ما ذهبنا إليه سابقاً في الجدول التالي:

النسق التصوري	ض الاستعارات المكوّنة له	دلالتها على مستوى التجربة
الصوفي إله	- "سبحاني ما أعظم شأنني". "إنّ نفسي تطلب مذّي كسرة خبز، لو التفت سري إلى العرش والكرسي لأحرقه". - "أنا من أهوى، و من أهوى أنا".	-لتحقّق /المعرفة. الضعف/القوّة. - الثبوت/الاتحاد

يقدّم نسق "الصوفي إله" صورة عن الإنسان الصوفي وكيفية فهمه لمرتبته في الوجود وهو يعبر عن اللّحظة التي تلتبس فيها الأمور لديه، فيُنسب إلى نفسه ما يُنسب إليه من صفات وأسماء، لهذا جاءت الاستعارات التي تتصوّر في إطاره لتعبّر عن حال من التوحيد الذي يلقّنه الصوفي في حال السّكر، وهو شهود الحقّ في ذاته ولذاته، وفناء الذات الخاصّة في ذات الألوهيّة وأنّه ما ثمّة إلاّ الله فوجود العبد وجود الربّ والعكس².

← نسق "الإنسان حيوان" تقوم الاستعارات المكوّنة لهذا النسق على أساس الترميز، أين يعتمد عليها المتصوّف من أجل توصيف أحوالهم وأحوال العامة من الناس وهم يحاولون البحث

¹ - ينظر نهاد خياط، دراسة في التجربة الصوفيّة، ص 114 .

² - ينظر: عبدالرحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ص 21.

عن الحقيقة الربانية التي استعارات في معظمها تصوّر الحيوان على أنه شخص عاقل، يتحدث يخاطب، يسافر، يبحث .. يسعى إلى فهم الحقائق الكونية وما وراء الكونية.

تتناقض الاستعارات التي تتدرج في هذا النسق ما جاء في النسق الأوّل لأنها تجسّد صورة الإنسان الضعيف الذي يسعى إلى الاتصال بالملوك، لكن دون جدوى، لأنه يبقى دائماً عاجزاً أمام قوّة وجبروت الله تعالى، نعثر على هذا النوع من الاستعارات لدى "الحلاج" في كتابه "الطواسين" و"فريد الدين العطار" في كتابه "منطق الطير":

فأمّ الأوّل فقد وظّفها من أجل التعبير عن الجانب الضعيف في الإنسان الذي يسعى إلى بلوغ الحقيقة، أيقنّم لنا هذا الإنسان في هيئة "الفرّاش" الذي يسعى إلى تحقيق الوصال مع عالم الملوك، أين يمنحه صفات الإنسان الصوفي في معرض تجربته فهذا "الفرّاش":

+ يسافر
+ يعود
+ يخبر
+ يمرح

يقول:

الفرّاش يطير حول المصباح إلى الصباح

ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال

ثمّ يمرح بالدلال طمعا في الوصال إلى الكمال.¹

و هذه الأفعال لا يمكن أن يضطلع بها سوى الشخص العاقل، الذي يروم تحقيق أهداف معيّنّة في مسيرة حياته، فالفرّاش الذي قصده يقصده "الحلاج" في هذه الأبيات هو رمز لذلك

* - هو فريد الدين العطار النيسابوري لقبه هو أبو حامد العطار النيسابوري، صدّف العديد من الكتب أهمّها: منطق الطير أن الطريق سفر في النفس ومراحله سبع هي المقامات، كما يرى أنّ العشق هو أساس الوجود حيث يحرق كل شيء، ويسير بالسدّ إلى الفناء أي إلى الاتّحاد بالله، ويرى أنّ الاتّحاد هو استغراق الجزء في الكلّ وليس هو الحلول.
¹ - الحسين بن منصور الحلاج، دار النديم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص23.

الصوفي الذي يحوم حول الحقيقة ويسعى إلى كشف الأسرار وفهمها، وهو نفسه الشخص الذي يحول ليلبأغ الأشكال (الناس) عن ما توصل إليه، إلا أن هذه الأشكال لا تتعلق أفهامها بهذا الذوع من الحقائق، وكأن هذه المعرفة حكر على أهلها فقط كل من جهة أخرى يقر "الحلاج" باستحالة بلوغ الهدف، يقول:

أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخلية

الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق

الإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة

وحق الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق¹.

- في حين نجد أن "فريد الدين العطار" يستخدم الاستعارات التي يتوفر عليها هذا النسق ليعبر عن الجانب الإيجابي من الموضوع والمتمثل في مختلف مراحل السباحة الوجدانية التي يمر بها المتصوفة من أجل تحقيق الوصال، وذلك كل في قالب استعاري قائم أساساً على تجربة الحيوانات التي اتخذها كنماذج لشخصيات إنسانية أصبحت تتحدث وتساو وتتشاور تحت ضغط تلك الرغبة الجامحة في تحقيق الوصال مع عالم المطلق جاعلة من طائر "الهدد" قائداً لها خلال مسار الرحلة، ومن طائر "السيمرغ" النموذج العظيم الذي ينبغي الوصول إليه والبقاء فيه، مهما كثرت الصعاب، مما أدى في نهاية المطاف إلى تناظر عالمين:

عالم الحيوان

• طائر الهدد

• جماعة الطيور الراغبة في السفر

• طائر السيمرغ

عالم الإنسان الصوفي

• الشيخ

• المرید

• عالم المطلق

¹ - الحلاج، الطواسين، ص 23.

هي محاور ثلاثكبرى ينبغي أن تتوفر في كلِّ تصوّر صوفي لفكرة "الوصال"، وقد صاغها "العطار" في قالب قصصي، غلب عليه الطابع التعليمي، الذي يُعتبر أنجح الطّرق في تبليغ الرسالة، لهذا جعل الطيور في المنظومة تنبّه إلى ضرورة أن يكون لها قائد في مسيرتها يقول على لسان الطيور:

وعزّموا عزمًا أكيدا على قطع الطريق بل تعجّلوا السير في الطريق.

-وقال الجميع: يجب أن يكون لنا رائد في طريق البحث، يكون له عليما العقد والحلّ

-ويكون مرشدنا في الطريق، لأنّه لا يمكن قطع الطريق اعتمادا على الغرور

ولا بدّ لهذا الطريق من حاكم قويّ، لعنا نستطيع أن نجتاز ذلك البحر العميق.

-وسننقذ أوامر حاكمنا بأرواحنا، ولن نقطع الطريق إلاّ بحكمه وأمره.

واقترعوا وكان اقتراعا موفّقا واستقرّ اقتراعهم على الهدهد العاشق.

- فجعله الجميع مرشدهم، فإن أمرهم بذلوا أرواحهم.

وتعهّد الجميع على أن يكون هو رئيسهم، وأن يكون هو مرشدهم في الطريق وهاديتهم¹.

يُضمّن "العطار" هذا المشهد الاستعاري مجموعة من الأفكار الصوفيّة على لسان الطيور، مفادها أنّّه لا يمكن قطع الطريق بلا مرشد أو دليل، فالشّيخ هو ملجأ المرید ليوضح له كلّ ما يصعب عليه فهمه من مراحل الطريق، فالصحبة لهمّ علامات الطريق إلى الله، وهي أوّل ما يجب على السالك الراغب أن يفعله، وأرقى مستويات هذه الصحبة هي صحبة المرید لشيخه².

وفي موضع آخر من المنظومة، يتطرّق "العطار" إلى علاقة الإنسان بالله، لكن ليس بشكل مباشر وإنما من خلال توريثها وراء طبقات من الرّموز التي يجسّدها هذا المشهد الاستعاري الذي جاء على لسان الطيور:

¹أفريد الدين العطار، منطق الطير، دراسة وترجمة: بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 79-80.

²ينظر: سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتصال عند الصوفية، ص 83.

ففي المقالة الثالثة عشر -مثلاً حينما سئل طائر الهدد أن يوضّح لهم الصلة التي تربط السيمرغ بالطيور، قال الهدد: عندما رفع السيمرغ النقاب فإن وجهه بدا كالشمس المشرقة، وسقطت منه مئات الألوف من الظلال على التراب، وقد نثر ظله على العالم فأصبحت تلك الطيور، وصورة طير العالم جميعها ما هي إلا ظلّ للسيمرغ¹.

يريد العطار بهذا التضمين أن يقول أن الله وجوداً في خلقه كما أن للسيمرغ وجوداً في ظلّه، إنّها وحدة الوجود التي ترى بأن كلّ دلالات الصور والأشكال في الوجود ما هي إلا صور من صور الحقّ لم يصرّح بها وإنما أرادها أن تكون على لسان الطير فذلك أبلغ.

ولم يغفل "العطار" تجسيد ذلك الاصطدام الذي يصادف الإنسان الصوفي أثناء محاولاته المتكرّرة في تحقيق الوصال والدليل على ذلك أن جميع أصناف الطيور التي أوردها تمتلك وجوداً فعلياً على أرض الواقع، بينما كان طائر السيمرغ من صنع مخيّلته، وردّ ما هذا يعود إلى إيمان المتصوّفة باستحالة التجسيد الفعلي لمعاني الألوهيّة، حتى ولو كان ذلك على سبيل المجاز.

تمتدّ هذه القناعة لدى "العطار" إلى نهاية الطريق الصوفي، والذي عبّر عنه بوصول الطيور التي سلمت من المزالق الكثيرة التي كانت تحفّ الطريق المؤدّية إلى السيمرغ، فعندما وصلت الطير إلى الحضرة وسألها عن مقصودها، أخبرته أنها جاءت ليكون السيمرغ سلطاناً لها، ردّ عليهم قائلاً:

"-فقال صاحب الحضرة لها العجزة يا من تلوّثتم بدماء القلب كالوردة.

-فإن تكونوا أو لا تكونوا في الدنيا فهو السلطان المطلق الأبدي.²

يسمح نسق "الإنسان حيوان" إذاً من تجسيد العديد من المعتقدات الصوفيّة التي كانوا يؤمنون بها، فبقدر ما تمثّل الاستعارات التي تنضوي فيه عجز الإنسان في الوصول إلى الحقيقة الإلهيّة وبذلك عجزه حتى عن فهم المغزى الصوفي، بقدر ما تؤسّس لنوع من الإستراتيجية الخاصة في تبليغ المضامين الخاصّة بالتجربة الصوفيّة، إنّها سلطة التجربة ذاتها التي تتحكّم دائماً في بناء الأنساق التصوّفية ومنحها الطابع الاستعاري الذي وسمها.

¹ - فريد الدين العطار، منطق الطير، ص 84.

² - للمرجع نفسه، ص 88.

ما نخلص إليه هو أنّ الاستعارات الأنطولوجية في الخطاب الصوفي تعكس نوعاً من تضخم الذات الصوفية الناتج عن ارتداد الموضوع إلى الذات التي نشأت عنها، حيث تصبح بمقتضاها الألوهة من موقع إنساني، ما هي إلاّ الذات الإنسانية متموضعة بفعل سياق الإسقاطات القدسية¹.

كما أنّ أغلب هذا النوع من الاستعارات وليد حال البقاء، أين ينسب الصوفي كلّ شيء لنفسه ليكون بقاؤه ليس بقاءً في الحقّ فحسب، وإنّما يكون بقاء الحقّ فيه²، وبمقتضى هذه الاستعارات يصبح الإنسان الحدّ الفاصل بين الحقّ والعالم، فهو يجمع بين صورتين: أين يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً.

قد لا يكتفي الصوفي فقط بهذا المستوى من التجسيد، أمام تعدّد التجربة واستحالة التعبير عن معظم حيثياتها، لهذا نجد في جانب آخر يعمل على بنية بعض التصورات عن طريق تصورات أخرى، وذلك عبر الارتكاز على سلسلة من الرابطات النسقية التي توفرها التجربة المادية والفيزيائية التي "تسمح بإيجاد وسائل تملأ لتسليط الضوء على بعض مظاهر التصوّر وإخفاء بعضها الآخر وذلك بالاعتماد على وسائل تكتيكية تُقدّم في غالب الأحيان على أذنها أسباب مثل: التحدي، التهديد، التسليط، وغيرها"³.

وبهذا المفهوم نجد أنّ تحقق "الوقفة" عند "النفري" والظفر بالله، مرهون بالطهارة وفق ما ورد في الاستعارة التالية: "ر للوقفة وإلاّ نفضتك"⁴، فهذه الأخيرة تتخذ مفهوماً مادياً كالوضوء والغسل والتهيؤ. في سياق الاستعمال العادّي ورد في "لسان العرب" فيما يخصّ مادة "طهر"⁵ أذنها:

- بمعنى الغسل تطهرت المرأة: اغتسلت، وطهره بالماء: غسله، واسم الماء الطهور.

بمعنى أحلّ: لقوله تعالى: "وهنّ أطهر لكم" أي أحلّ لكم.

¹ - نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص 98.

² - المرجع نفسه، ص 103 (بتصرّف).

³ - ينظر: مارك جونسون وجورج لايفوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 82.

⁴ - لند فري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 09.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، المجلد 4، الجزء 36، دار الصادر، بيروت، لبنان، مادة "طهر".

التطهّر: التنزّه والكفّ عن الإثم وما لا يَجْمَعُ مَلُ .

- طهّر القلب بمعنى طهارة النفس، في قوله تعالى: "وثيابك فطهّر" أي ونفسك فطهّر .

إنّ نوع الطهارة المقصودة في الاستعارة أعلاه، هي تلك التي تتعلّق بطهارة النفس وهي ذات طابع معنوي تعتمد أساساً على ضرورة الانفصال عن مختلف الجوانب الدنيوية، إنّها نوع من القطيعة التي ينبغي أن يُحدثها "الواقف" مع الذات البشرية تمهيدا للدخول في درجة الخصوص والولاية، والتي بدورها تُتوجّج بالوقوف أمام الله وتلقي تجليه¹.

الطهارة:

- + التحرّر والانعتاق من رقّ الأكوان؛
 - + الانفصال عن جواذب السوى؛
 - + إحداث القطيعة مع الذات البشرية؛
 - + التخلي عن البنية المعرفية المتعلقة بالعالم الدنيوي؛
- تحقق "الوقفة"

يتخذ مفهوم "الطهارة" في عرف المتصوّفة إذلالاً للإعراض عمّا سوى المطهّر أي الحقّ تبارك وتعالى، وحسبهم أنه لا قدرة للخلق على تحصيلها لأنّها الفناء عن رؤية الخلق فهي لا تتمّ إلاّ بالحقّ²، وهي بهذا ترتبط برؤية "الله" والفناء عن "الخلق"، بعيداً عن كلّ المعاني المادية، وهو نفسه المغزى الذي يرتبط بالاستعارة المركزية "الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الحقائق" أين تعتمد هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية مقدّمة هنا كسبب من أجل التحقّق أين تُظهر تهديداً واضحاً للمنجز فإذا لم تتمّ الطهارة يحدث "النفص"، وبالتالي لا تتحقّق "الوقفة" لأنّك إذا لم تفعل، فسأضطر إلى كذا وكذا³ ولذلك يعتبر اليأس ممّا في أيدي الخلائق (الدنيا وما فيها) شرطاً لتحقّق الأخذ والذي يعتبر "التطهّر" أحد آلياته.

¹ - ينظر: آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، 2009، ص138.

² - ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص115.

³ - مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص82.

وهي في نفس الوقت تخفي تحدياً للينجز، فعليه أن يمرّ بعدّة مراحل روحية ومعنوية قد يدركها كما يمكن أن لا يتمّ إدراكها ما عُرِف بالمقامات والأحوال التي يتطهّر في كلّ موقف فيها من حالة لينتقل إلى حالة أخرى، ليتحقّق بذلك فعل الوقوف ويغدو بهذا المفهوم التصوّف تظهراً.

بينما تخفي هذه الاستعارة: أيّها العاشق ويلتنا من العقل والوعي

فأنت أيّها العقل مثل الماء فابتعد عنّا"

جانبا مهمّاً في بنية التجربة الصوفية، وهو الدور الذي تلعبه العاطفة في تشكيلة الخطاب الصوفي، حيث تجعل من هذا الأخير نوعاً من الإلهام الناشئ عن الكشف والمشاهدة من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية، لهذا يُمثّل للقلّة ذروة القوى جميعاً، فهو حضرة عمل القوة الخيالية¹، وقد اعتدّم في بناء هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية تتمثّل في التحذير، إنّه تحذير من مخاطر "العقل والوعي"، هذا الأخير الذي أصبح عاجزاً وغير مؤهّل لاستيعاب فؤادات النفس والمشاعر حسب اعتقاد المتصوّف² فتستند هذه الاستعارة على تصوّر أساسي يقدّم لنا التصوّف على أساس أنّه وجدان، إذ لا أثر فيه لعمل المنطق العقلي فالعاطفة هي المحرّك الأساسي والعمل المركزي الذي يسيّر تفاصيل التجربة الصوفية القائمة على فكرة "الوصال".

في حين نجد أنّ الاستعارة التالية: "أخباري للعارفين ووجهي للواقفين"³ تُضمّر نوعاً من التحدي الذي يتحقّق من قبل الطرف الثاني (الواقف)، هذا الأخير الذي يبدو أكثر قوّة ووزناً من الطرف الأوّل (العارف)، وذلك من خلال طبيعة الغاية التي سوف يتمّ الظفر بها، إذ يبدو أنّ رؤية الله حكر على "الواقف" دون غيره وهذا ما سمح له بالدخول في التحدي، وبهذا يتشكّل مفهوم آخر للتصوّف عبر هذه الاستعارة وهو أنّ هذا الأخير عبارة عن تحدي يعتمد الصوفيّ في عقده على سلسلة من المؤهلات التي تضمن له مرتبة عالية تسمح بأن يتجاوز حدود الإخبار إلى الرؤية والشهود.

¹ ينظر: سليمان العطار، الخيال والتصوّف في شعر الأندلس، ط1، دار المعارف، 1989، ص39.

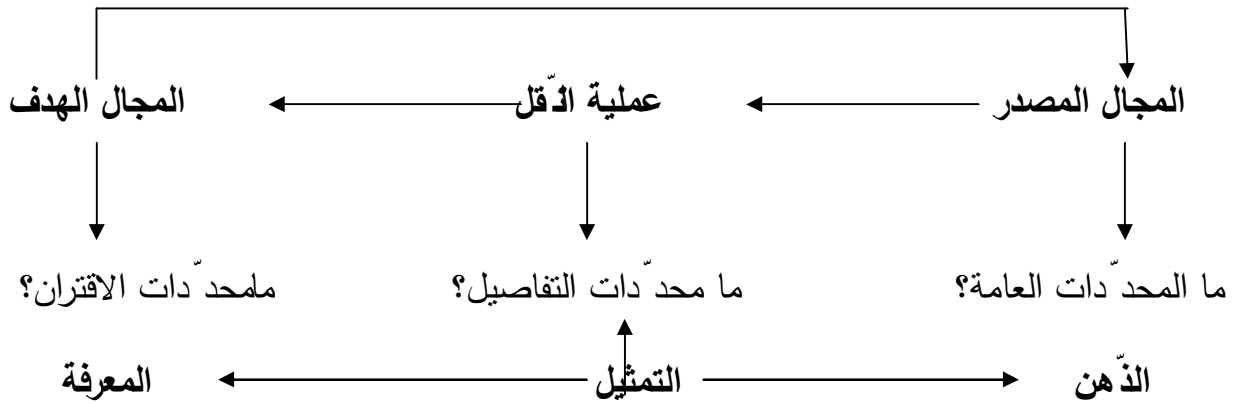
² - ينظر: قدور رحمان، "قصيدة النثر وملاحها في الكتابة الصوفية"، ع2، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، ماي 2007، ص115-116.

³ - الذّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

و مؤدى القول الاستعارات البنيوية تملك أساسا ثقافيا قويا متعلق بثقافة الصوفاء فلأن ما تضيئه يطابق بدقة ما يعانيه هؤلاء أو ما يجر بونه جماعيا، فمثلا الجانب الذي أضاعته استعارة "تظهر للوقفة واللا نفظتك" وافق تماما طبيعة التجربة الصوفية القائلة بضرورة التطهر الروحي من خلال التغلب على كل الجوانب الدنيوية أو ما يُعادل عندهم فكرة (التخلي/ التحلي).

كما أن ما تخفيه لا يطابق سوى القليل من تجاربهم، فطابع التحدي الذي أضمرته تلك الاستعارة لا يمدل سوى جزء قليل جدا إذا ما قورن بما سيظفرون به لاحقا، فالصعوبات التي يمكن أن تصادفهم في طريقهم تهون أمام المفاز الذي سوف يحققونه في نهاية المطاف، لهذا فلا حاجة إلى التصريح المباشر بمثل هذه الكماليات.

ولكي تتعمق أكثر عملية نقل فعاليات التجربة الصوفية، نجد الذهن الصوفي يشغل آلية أخرى إلى جانب الآليات التي أحصيناها سابقا، عبر الاعتماد على مفاهيم أكثر قدرة على استيعاب الحمولة المعرفية الكبيرة التي تفتح بها التجربة، وذلك من خلال محاولة التأسيس لنوع من الفهم الاستعاري المعقلن، وهو ما يسميه "لايكوف وجونسون" بالاستعارات المفهومية التي تقدم هنا على أنها عبارة عن علاقات نسقية تربط بين مجالين أحدهما: (مصدر) وآخره (ف)، أين يتم تشكيل وضعية معينة في المجال الهدف من خلال استعمال اللغة التعبيرية البنوية التصورية للمجال المصدر، وذلك وفق ما يوضحه المخطط التالي¹:



¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقيق للطباعة والنشر، الرباط،

وهي في معظمها تلخص " كيفية الانتقال من مقولة الاستعارة - الكلمة إلى مقولة الاستعارة- الخطاب، أين يسمح هذا الانتقال باستبدال فكرة اللاملازمة بملاءمة جديدة تحققها الاستعارة الكبرى داخل الخطاب ضمن أفق بنيات استعارية صغرى¹.

تستمدّ هذه الاستعارات بنيتها من مفاهيم تستقيها بالدرجة الأولى من الطبيعة والتجربة الماهية التي يتمّ تحصيلها من عدة مخططات متعلّقة أساساً بالتّي نحتكّ بها أكثر في حياتنا العادية، وريماً في هذا محاولة لتقريب المفاهيم المعقّدة التي تتضوي عليها التجربة الصوفية فمخطّط التحرك مثلاً يُعتبر من أكثر المخططات الأقرب إلى الواقع والأسهل للاستيعاب، لهذا نلتمس نوعاً من الهيمنة التي مارسها في تجسيد المفاهيم الاستعارية في الخطاب الصوفي ووفقه يتمّ فهم أن الظفر بالله تحركك يجلبيند هذا النسق فكرة المجاهدات الرّوحية الكثيرة التي يمرّ بها المتصوّفة طمعا في الوصال يتمّ الاعتماد أثناء إنتاج هذا النموذج من الاستعارات على استثمار بعض المفاهيم التي يتمّ تحصيلها من تجربتنا المادية في الحركة من مكان لآخر، هذا المكان الذي يكون بعيداً وصعب المنالاً يتمّ الوصول إليه إلا بعد سلوك طريق طويلة وشاقة شبيهة بالطريق الأرضية الوعرة، حيث تنشطر هذه الأخيرة إلى أودية تتراوح بين السهولة والصعوبة، يتباين عددها ويتناسب وتجربة كلّ صوفي، ليبقى القاسم المشترك بينهم هو المسعى الذي يصبوا كل واحد منهم تحقيقه.

إنّ الطريق التي صوّرها المتصوّفة في خطاباتهم ليست في متناول الجميع فسرعان ما يهلك معظم السالكين لها، بينما نجد الآخرين يخافون حتّى الخوض في مسيرة السّفرة المتعبة وقليلون هم الذين يظفرون بالمبتغى وهؤلاء من اصطلحوا عليهم بالخاصة، وقد استطاع "فريد الدين العطار" في كتابه "منطق الطير" أن يمثّل هذه المسيرة ومختلف مطبّاتها متخذاً من التجربة المادية الحركية وسيلة لتجسيد المفاهيم المختلفة التي كان يودّ إيصالها إلى الجمهور المتلقّي.

وبهذا توفّر فكرة "الطريق" الصوفي في "منطق الطير" مجالاً واسعاً لاستثمار مخطّط التحرك* وفقاً لما تملّيه تجربة البشرية في الحركة من موقع لآخر، أين يقتضي هذا المخطّط توفّر:

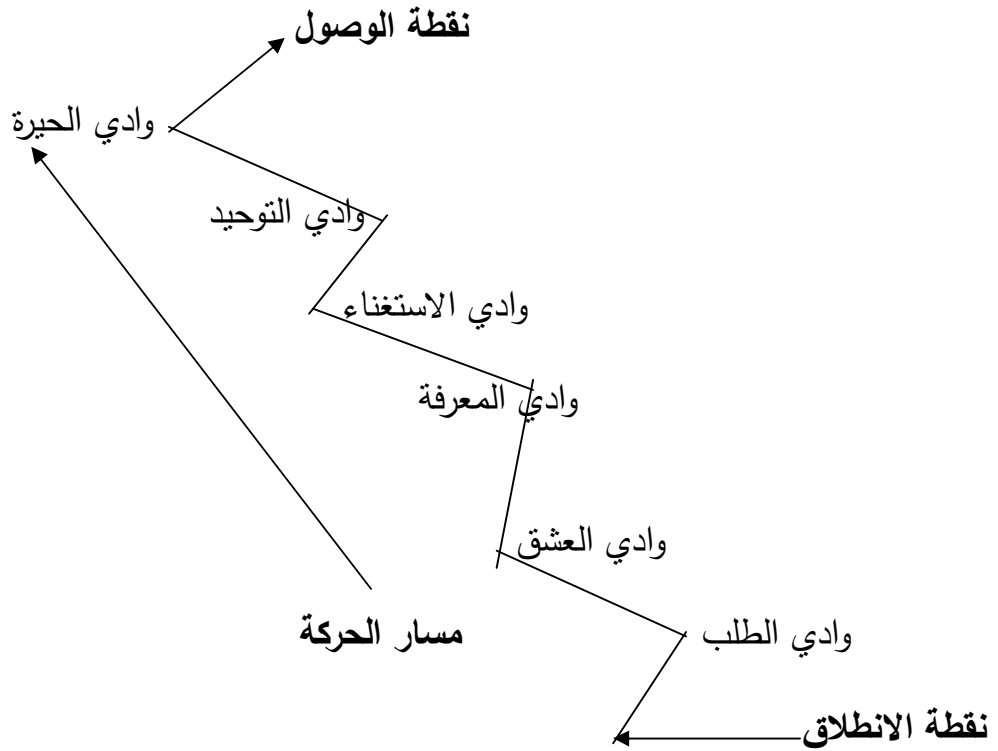
نقطة انطلاق ← الأرض/ مكان اجتماع الطيور.

وزو،¹ - بوجمعة شتوان، "الرواية والتاريخ والماهية والعلاقة"، مجلّة الخطاب، ع3، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي جوان 2010، ص79.

* - استقينا هذالعبارة من عبد الله الحراصي في كتابه "دراسات في الاستعارة المفهومية"، ص62.

- جسم متحرّك ← النفس التي تتوق للقاء ربّها/ الطيور.
 خطّ حركة ← مسار العروج مروراً بسلسلة من الأودية.
 نقطة وصول ← السماء/ الاتحاد والبقاء في حضرته تعالى.

ويمكن تمثيل مسار الحركة الذي جاء في "منطق الطير" كما يلي¹:



مخطّط يوضّح مسار الحركة في منطق الطير

إنّ الفكر الصوفي الذي كان يرى بأنّ "الظفر بالآله" يتمّ إلاّ من خلال التحرّك من مجال إلى مجال آخر، وهويماً عنه المتصوّفة بالمجاهدات والرياضات الرّوحية ومختلف الصعوبات التي يُصادفها طريقه إلى الله، هو نفسه الذي كان يأمل بتتويج نهائيّ للرّحلة الشاقّة، هذا التتويج الذي ارتبط في تصوّر المتصوّفة برؤية الله من خلال عمليّة ذهنيّة معقّدة اصطَلحوا عليها بالكشف في الكان هدف الصوفي الأسمى الذي وضعه نصب عينيه منذ بداية الرّحلة، بل إنّ قرار الرّحلة كلّها يستند إلى هذا المسعى ولا يكاد يتجاوزه، وأثناء التعبير عن هذا المسعى نجد المتصوّفة يشغّلون نسقاً آخر إلى جانب النسق السابق وهو ما يمكن أن نطلق عليه نسق "الظفر"

¹- ينظر: نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث)، ص 47.

بالله رؤية"، والذي تتبني الاعلوات المكونة لعلية ما نعرفه عن الرؤية المادية للأشياء، لكي تجعل من "الظفر بالله" أمرا مبدئيا يمكن فهم تفاعلاته المعقدة.

ويمكن الاستدلال في هذا الموضع بما جاء في مواقف النفري، حيث قدّم لنا طريقة خاصة في فهم كيفية الظفر بالله مستثمرا ما يتعلّق بتجربته الفريدة في الرؤية والمشاهدة، وهي رؤية ذات حدّين: الأوّل الالتفات إلى الورا ورؤية العبد لما كان عليه قبل حصول الغرض (الظفر بالله أو الوقوف)، أمّا الثاني فكان متعلّقا برؤية الأسرار والمعاني الإلهية التي من أجلها تمّ تحمّل مشاق الطريق مع مراعاة أن يحدث الأمران بين يدي الحضرة الإلهية، يقول: "في الوقفة ترى السوى بمبلغ السوى، فإذا رأيته خرجت عنه"¹، فحينما تتحقّق الوقفتنا ويتأمّل الواقف في ذاته البشوية التي سافر بها يجدها قد اضمحلت وانفصلت عنه، فمبلغ السوى هنا هو العدم، أي أن تصير ذاته عدما في علاقتها بالكون السّلفي، والتمكّن من هذه الرؤية هو الذي يحمل في جعبته دلالة الخروج والانفصال عن الكون من جهة ومن جهة أخرى وفي نفس الوقت يتحقّق الاتّصال الكامل بالله.

وفي بعض الأحيان يتعامل "النفري" مع "الوقفة" على أساس أنّها وسيلة لتحقيق رؤية وليست الرؤية نفسها، فنجدّه يقول بأنّ الوقفة نورية تُعرّف القيم وتطمس الخواطر"²، فهي هنا بمثابة الذّور الذي يساعد على الرؤية وليست فعل تحقيق الرؤية، بل هي وسيلة هنا لإبعاد الظلمة والقضاء عليها، إذ يقول في استعارة أخرى: الوقفة نوري الذي لا يجره الظلم"³، لكن الاستعارات الأكثر احتفاء بمفهوم الرؤية هي التي تبقى تمارس هيمنتها على مفهوم "الوقفة"، إذ ترقى بها إلى أعلى المراتب التي لم تعد تشتمل على شروط معينة من أجل رؤية الله، ففي هذا الموضع لم يعد الواقف في حاجة إلى الالتفات والتحقّق من الانفصال الكلّي عن العالم الدنيوي، لأدّها شروط مستوفاة في هذه المرحلة، وبالتالي فالوقفة التي يتحدّث عنها "النفري" هي تلك التي تعبّر صدق تعبير عن التّوحيح الفعلي الذي ظفر به الواقف، وهكذا يمكن أن نقول بأنّ النفري في هذه الخطوة قدّم الوقفة على أنّها نتيجة لفعل رؤية، حيث يقول: "وجهي للواقفين"⁴ فأيّ هدف آخر كان يطمح إليه الواقف غير رؤية وجهه تعالى؟ إنّها النتيجة التي من أجلها حزم الرّحّال وهام عن الكون.

¹ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 09.

² - المرجع نفسه، ص 10.

³ - المرجع نفسه، ص 14.

⁴ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 15.

تتفرّع الاستعارات التي توطّر نسق "الظفر بالله رؤية" إلى ثلاث مجموعات:

- المجموعة الأولى هي تلك التي تقدّم قفلة على أنّها وسيلة للرؤية.

- المجموعة الثانية هي تلك التي تبيّن لنا الوقفة على أنّها سبب للرؤية.

- المجموعة الثالثة هي تلك التي تجسّد لنا الوقفة على أنّها نتيجة لفعل الرؤية.

سق التصوّر	تفريعاته	استعارات المجسّدة له
الظفر بالله رؤية	يلة للرؤية	"نورانية تعرف القيم وتطمس الخواطر"
	ب للرؤية	"الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رأي ومن رأي وقف"
	جة للرؤية	"لا يرى حقيقة إلا واقف"

- ومثلما هو معروف في تجربة الرؤية الحقيقية فإنّ رؤية الأشياء ليست ملكة متساوية لدى كل الأشخاص فهم يتفاوتون فيها، بل هناك من يملك قدرة أقوى على الرؤية من غيره¹، لهذا نجد "النفري" يستغلّ مثل هذه الحقيقة المستمدّة من تجربتنا الماديّة أثناء حديثه عن فعل "الوقوف" والمثول أمام الله، حيث يرى أنّ هناك ثلاث فئات متفاوتة تتصارع من أجلي الظفر بالله: العالم - العارف - الواقف، وفيما يلي بعض الاستعارات المستمدّة من تجربة "التفاوت في الرؤية":

"العالم في الرقّ، والعارف مكاتب، والواقف حرّ"².

"العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كلّ مبلغ"³.

"العالم يخبر عن العلم، والعارف يخبر عن المعرفة، والواقف يخبر عني"⁴.

¹ ينظر: عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارات المفهوميّة، ص 69.

² - النفري، المواقف والمخاطبات، ص 14

³ - المرجع نفسه، ص 15.

⁴ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 15.

- "العلم حجابي والمعرفة خطابي والوقفه حضرتي".¹

تؤسس هذه الاستعارات لتراتبية خاصة من أجل تحقق الرؤية وبالتالي الوقفة وهي متعلقة بكيفية انتظام الفئات الثلاثة التي ميّزها "النفري" العالم في الرقّ لأدّه يرى مبلغ علمه إذن العلم حجاب، أمّا العارفة فكلّتا لأدّه يخبر عن المعرفة إذن المعرفة خطاب، بينما الواقف حرّ لأدّه يخبر عن الوقفة إذن الوقفة حضرة.

في نفس السّدّ ياق يواصل "النفري" تجسيده لفعل الوقوف من أجل الظفر بالله من خلال الحديث عن بعض مبطّلاته، مستسقى استعاراته هذه المرة من تجربة "حوائل الرؤية"، فمن الأمور التي نعرفها من تجربتنا الحياتية المحسوسة أنّنا لا نستطيع رؤية شيء ما إذا كان ثمّة حاجز بين العين والشياء المراد إدراكه بالبصفاً الظلمة مثلاً في تجربتنا الفيزيائية تمنع الرؤية و"تسدّ البصر وتمنعه من الذّفوذ"³ وهو نفس المبدأ الذي تُعامل بمقتضاه الاستعارات المجدّدة لفعل "الوقوف"، إذ يكفي أن يغيب شرط من الشروط التي يضعها، حتى يبطل فعل "الوقوف" ويصير مسعى "الظفر بالله" في مهبّ الريح، ومعظم هذه الحوائل التي تقع بين العبد وربه أثناء محاولة الوقوف تتعلّق بالجانب الدنيوي الذي لحّ "النفري" على ضرورة تجاوزه إن لم يتمّ الامتثال لهذا الشرط فهذا من شأنه أن يسدّ الطريق في وجه الواقف، يقول "النفري": "إن دعوتني في الوقفة خرجت من الوقفة، وإن وقفت في الوقفة خرجت من الوقفة"⁴، ويقول أيضاً: "من لم يقف رأى المعلوم ولم ير العلم، فاحتجب باليقظة كما يحتجب بالغفلة"⁵.

تقدّم لنا هاتان البنيتان الاستعاريّتان أسباباً مختلفة لبطلان الوقفة، منها طبيعة النية التي ينبغي أن يكتنّها الواقف أثناء محاولته تحقيق الوصال مع الله، فمن كانت نيته الوقوف من أجل غرض آخر يلهيه عن التمتع بجمال الحضرة الإلهية، أو من جعل نصب عينيه الوقوف من أجل الوقوف وليس من أجل الله، تُحجب يغطّ الأسرار الإلهية فكأنّه لم يقف، والحجب هنا هو الذي يشير إلى تلك الحوائل التي تقف بين الواقف وربه، بالإضافة إلى النية الداخلية التي قد تشكّل

¹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

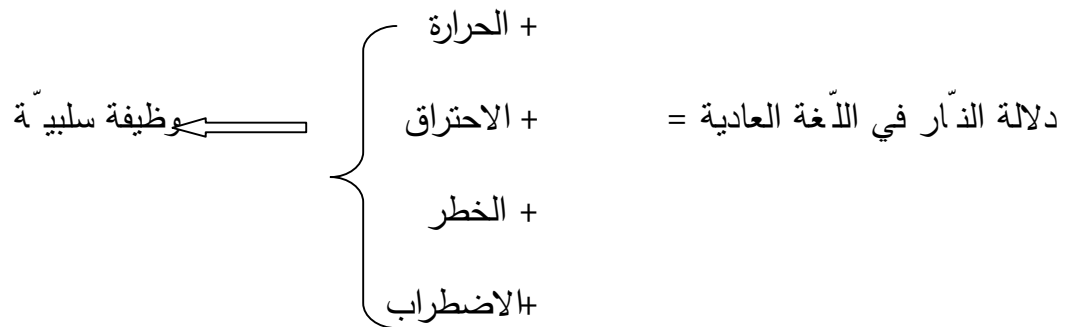
² - ينظر: عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، ص73.

³ - للزّ مخشري، أساس البلاغة، ط1، دار صادر، بيروت، 1992، (مادة: ظلم).

⁴ - النفري، المواقف والمخاطبات، ص10.

⁵ - المرجع نفسه، ص12.

عائقا أمام الواقف، نجد كذلك ما يتعلّق بالماديات وبالعالم البشري الذي يُطلق عليه " الذّفري " السّوى، حيث يقول: إن بقي عليك جاذب من السّوى ما وقفت¹، ويضيف كذلك: "لو كان قلب الواقف في السّوى ما وقف، ولو كان السّوى فيه ما ثبت"²، هي كلّها استعارات تقدّم لنا الوقفة على أنّها رؤية لوجه الله، لكن في المقابل عدم الوقوف يؤدي كذلك إلى عدم الرؤية ممّا يعني في جانب آخر أنّ الوقفة هي العمل الذي يقوم بإحراق كلّ ما له صلة بالعالم الطبيعي الذي وجد فيه الإنسان، لهذا يُشغّل المتصوّفة نسقا تصوّريا آخر يعمل على مواصلة تجسيداتهم لفكرة الوصال فنجد "الذّفري" درج سلسلة من الاستعارات التي أنتجها نسق الظّفر بالله نار السّوى"، والتي تُعتبر "النار" كحالة طبيعية المجال المصدر لها أين تُنقل بأكملها لتشكل بنية افتراضية لفكرة "الظّفر بالله" في كلّ هذا تتخذ مسارا معيّنا تتجم عنه سلسلة من المظاهر السلبية ك:



وبالثّلي فهي تأتي على الأخضر واليابس، إنّها بكلّ بساطة تؤدي وظيفة سلبية في الاصطلاح العادي الذي وضعت له. لكن إذا ما تصفّحنا الاستعارات التي تنضوي في إطار هذا النسق في الخطاب الصوفي، سنكتشف أمورا مغايرة تماما للاستعارة القائلة بأنّ "الوقفة نار السوى فإن أحرقتك بها ولا أحرقتك به"³، تقدّم لنا النار هنا كوسيلة لإحراق عالم الشهوات وهي ممكنة التحقق في الاتجاهين فإن لم يُحرق بها الواقف ذاته البشريّة، أحرقتة الدّنيا بشهواتها وملذّاتها، قد تنتقل دلالة هذه النار لدى الصوفيّ إلى البحث عن الكيفيّة التي أقام بها ترانبيته المتعلّقة بالمقامات والأحوال التي يمرّ بها من أجل تحقيق الوصال، فبعد أن ميّز "الذّفري" بين ثلاث مقامات أساسية هي العلم، المعرفة والوقفة، نجده في مرحلة أخرى يتحدث عن الكيفيّة التي يضمحلّ بها المقام السابق في اللّاحق، مستعينا باستعارة مفهوميّة تتخذ من النار كحالة طبيعية

1- الذّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص12.

2- المرجع نفسه، ص11.

3- المرجع نفسه، ص10.

المجال المصدر لها كذلك فيقول: "احترق العلم في المعرفة، واحتترقت المعرفة في الوقفة"¹، وهو ما تجسّد به الاستعارة السابقة "الوقفة نارالسّوى" ليصبح أيضا العلم والمعرفة سوى بالذّسبة للوقفة. في مثل هذه التعابير الاستعارية يبدو لنا أنّ استعمال مصطلح "النار" أو ما يقابله من مرادفات يحمل شحنة دلالية غير التي وضّح لها في الأصل، فالمصطلح يملك بعدا ومفهوما آخر أين يضطلع على سمات ووظائف مختلفة:

+ القضاء على الشهوات
 + احتراق الغيرية = دلالة النار في اللغة الصوفية
 + انقطاع الصلة بالعالم البهيمي
 وتكثيرة هي الألفاظ التي طبعها المتصوّفة بلمستهم الخاصة، فأصبحت مشحونة بدلالات ووظائف عكسية لما جاءت به في اللغة العادية، وهذا نموذج منها:

دالاتها		مجالها		الاستعارة المفهومية
اللغة الصوفية	اللغة العادية	الهدف	المصدر	
انقطاع الصلة بالشهوات	الاضطراب الاحتراق	الوقوف والمثول أمام الله	النار (حالة طبيعية)	الوقفة نارالكون
استيلاء سلطان هيبه الله على الشخص لفيض الهي ²	- الخضوع - الحكمة	الوقفة	الصمت (حالة طبيعية)	حكومة الواقف صمته ³

¹ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

² - ينظر: حسن الشراقوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978، ص191.

³ - النفري، المواقف والمخاطبات، ص15.

الإسرا إلى مقام الأسرى	السجن	رغبة الاتحاد	-القيد -الضييق -انعدام الحرية	فناء عن الكون وبقاء في الله
------------------------	-------	--------------	--	-----------------------------------

يعكس هذا الاختلاف في توظيف المصطلحات حقيقة أن هذا النوع من الخطاب موجّه إلى الخاصة، فقد أوجد هؤلاء إشارات يستخدمونها تعبيراً ورسالة واستقبالا، لتغدو بذلك لغة التّخاطب العادي لغة العامة، أمّا العارفين فلا حاجة لهم لمثل هذه المخاطبات، وإنّما طرق الاتصال تتمّ عن طريق الإشارة أو الرؤيا، إذ لا حاجة عندهم إلى مثل أدواتنا الحسيّة¹، والتّالي فالمشكّل لا يُطرح على مستوى اللغة التي يستخدمها هؤلاء بقدر ما يكون متعلّقا بطبيعة التجربة الخاصة التي يتمتّعون بها والتي استطاع أن يتمخّض عنها جهاز مفاهيمي ورؤية خاصة للأشياء وفق أبجديات المنظومة الاجتماعية التي عبرها تشغيل كلّ المعارف والتّجارب الثّقافية المختلفة²، وذلك من خلال إعطاء معان جديدة للكلمات المعبّر بواسطتها عن التجربة لهذا بدأت كلّها تعبّر عن النقيض الذي وضعت له في الاصطلاح العادي فالسجن الذي كان يستعمل للدلالة على قمع الحريّات والحدّ منها أصبح في عرف الصوفيّة دليلا عن الرّاحة ذاتها والدليل على ذلك الشوق الشديد الذي كان يتملّكهم للإسراء إلى أعلى المراتب من أجل تحقيق الوصال.

¹ - ينظر: حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص 45.

² - ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1990، ص107.

المبحث الثاني: دور الذهن في تنظيم المعرفة الاستووية

تقدم نظرية المزج التصوري تمثيلات أدق للسيرورات الآنيّة للفهم البشري، وفي هذا تجاوز لفكرة الثبات التصوري الذي كثيرا ما قيدت النموذج التصوري لدى "جونسون ولايكوف" عن إعطاء تفسير مقنع للجانب الإبداعي للذهن البشري في اشتغاله اليومي وغير اليومي، وفيما يلي رصد لأهم المحاور التي تباينت فيها النظريتان¹:

نظريّة الاندماجية	مواطن التباين	نظريّة التصوئية
نظريّة الاندماج التصوري أنّ الوحدة القاعدية للتنظيم المعرفي هي الفضاء الذهني بوصفه بنية تمثيلية زمانية وجزئية يشيدها الملقى عن سعيّة معيّنّة.	1- فضاءات الذهنيّة في مقابل المجالات التصوئية	صف النظريّة سوويّة البنيات الاستعارية على أنّها علاقات نسقيّة ثابتة بين مجالين تصويريين مصدر وهدف.
نما تقدم النظريّة الاندماجية نموذجا تؤثته أربعة فضاءات إجبارية: فضاءان مدخلان يشكّلان قاعدة للمعطيات وفضاء شامل يتضمّن البنية التصوئية المجردة، وفضاء إندماجي يؤلّف وحدات المدخل المتفاعلة لخلق تصوّر جديد.	2- بع فضاءات ذهنيّة في مقابل مجالين تصوريين	تمد التحليل التصوري للبنيات الاستعارية على قواعد التحويل الواصلة بين مجالين تصوريين.

¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 74-77.

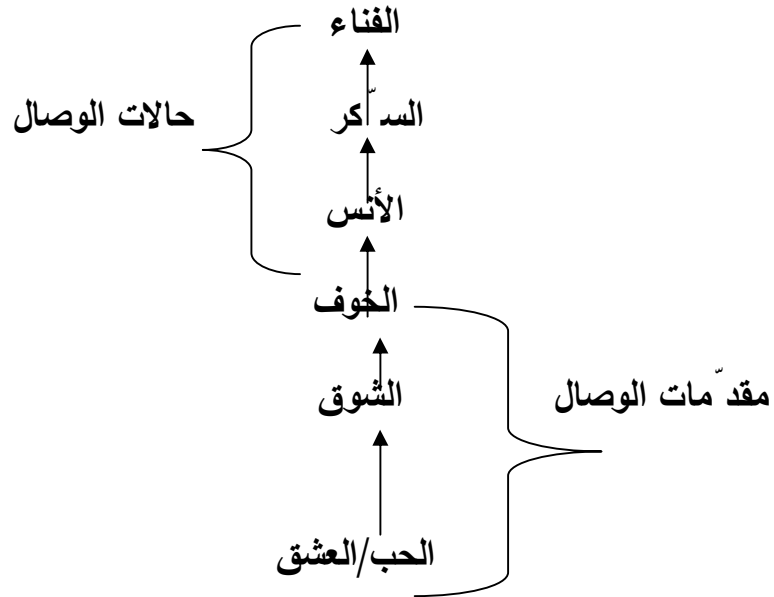
<p>النظرية الاندماجية على أن التشكيل النهائي للبنىات لاستعارية يستند إلى انصهار الفضاءين المدخولين تحوّلهما البنوي إلى إفراز بنية منبثقة جديدة.</p>	<p>3- البنية المنبثقة في مقابل البنية المزدوجة</p>	<p>فظ النظرية التصورية في التوليد الاستعاري على الارداجية المجالية التي تميز بين المصدر والهدف.</p>
---	--	---

يبدو أن نموذج الفضاءات الذهنية سيسعنا أكثر في فهم كيفية تشكّل وانبثاق البنيات الاستعارية في الخطاب الصوفي الذي يقوم على تجارب فريدة من نوعها، وهي تتعدّد بتعدّد أصحابها وتشعب تياراتهم الفكرية وتصوراتهم المختلفة لفكرة الوصال، فقد سبق لنا أن رأينا أن المسعى لدى هؤلاء هو نفسه (الظفر بالله) لكن الطرق نحو تحقيقه تختلف، فهي تجربة فريدة خاصة بكل واحد لا يمكن تعميمها ولا لإدراك دقائقها، فهي كالذوق الذي يختلف من شخص لآخر، وقد شبّهها بعض المتصوّفة بتدوّن العسل، على الرغم من أنّها تقوم على مراحل مشتركة ومعلومة بينهم، وتتمثّل هذه المراحل في تلك الأحوال والمقامات التي كثر تعددها، لهذا نثر على تعدّد فضائي مميز من شأنه أن يوضّح الترابط النسقي لثنايا هذا النوع من الخطاب وبدرجة أدقّ لثنايا التجربة الصوفية ككلّ، ويتحقّق هذا الترابط عبر مجالين أساسيين:

1 مجال التفاعل الفضائي الموسّع¹: يتشكّل النظام التصوري في الخطاب الصوفي من

تقاطع ستة فضاءات كبرى أساسية، وذلك عبر مسار متسلسل لا يمكن فيه خلخلة هذا النظام، فكل مرحلة تستدعي التي تليها كما لا يمكنها الاستغناء عن سابقتها، وهي في مجملها عبارة عن فضاءات افتراضية ورمزية من صنع مخيّل المتصوّفة، وهي على التوالي: فضاء الحبّ، الشوق، الخوف، الأتس، السكّر، الفناء، التي نجدها شائعة عند أغلب المتصوّفة ومتعارف عليها في كتبهم، إلا أن ما يجب مراعاته هنا هو أنّ الترتيب ليس هو نفسه عند كل المتصوّفة كما أنّ المقامات والأحوال تكون بالتناوب فالمقام يؤدي إلى الحال والحال ينتج عنه مقام ثمّ حال وهكذا.

¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 90-91.



تراتبية الفضاءات الاستعارية لمكوّنة لتجربة الوصال في الخطاب الصوفي

يستند الفضاء العام لتجربة الوصال في الخطاب الصوفي في بنائه على هيكل الفضاءات السابقة، فبعد استكمال سلسلة من الوسائل¹ تبدأ لوائح الأمل الكبير تتراءى من بعيد لقلب المرید، وأوّل ما يظهر من ذلك هو الحبّ الذي يغمر مشاعره، ولا يزال هذا الحبّ يتعاظم حتى تسري فيه لواعج الشوق، وبين الحبّ والشوق تتبعث في قلبه أشتات من الخوف².

فيعلّب الحبّ محدداً أساسياً من محدّدات تجربة الوصال، فكلّ المتصوّفة يتفقون على ضرورة حضوره أثناء تشكّل التجربة، وقد عمدوا في العديد من المواضع إلى ربطه بالمعرفة بلوغها لا تتأتى إلا بعد حالات وجدانية هائجة، يقول الغزالي: "والمحبّة ثمرة المعرفة فتتعدم

¹ - من الوسائل التي تحلّ الصدارة عند الصوفيّة نجد: التولّيّ تعتبر منطلق السالك في سيره إلى ربه فهي أوّل منازل السالكين وأوّل مقام من مقامات الطالبين، وتبدأ التوبة عند انتباه القلب من رقدة الغفلة، فيرى ما هو عليه من سوء حال، وتصحو فيه إرادة التوبة والإقلاع عن الذنّب، وهي بهذا تحلّ بداية التحوّل الأكبر في حياة العبد عن طريق المعصية إلى طريق الطاعة.

والوسيلة الأخرى هي المجاهدة يعتبر الصّحبة عند الصّوفية من أهمّ علامات الطريق إلى الله، وهي أوّل ما يجب على السالك الراغب أن يفعله بعد التوبة، وأرقى مستويات الصّحبة عندهم وأعماها أثرا هي صحبة المرید لشيخه، بينما تتمثّل الوسيلة الثالثة في المجاهدة بشكل أساسي إلى النفس الإنسانية، وهي تجسّد الموقف الإيجابي الذي ينبغي أن يبديه المرید في مقاومة ما يعرض على نفسه من الشواغل التي تعيق سيره أو تثقل خطاه. للاستزادة يرجى الاستئناس بما جاء عند "سارة بنت عبد المحسن" في كتابها "نظريّة الاتّصال عند الصوفيّة" ص 83-166.

² يُنظر: سارة بنت عبد المحسن، نظريّة الاتّصال عند الصوفيّة، ص 127.

بانعدامها، وتضعف بضعفها، وتقوى بقوّتها ولذلك قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: من عرف ربه أحبّه، ومن عرف الدنيا زهد فيها¹، يبدو من خلال هذا القول أنّ شرط العاطفة تحصيل حاصل من أجل بلوغ المعرفة، فالعلاقة بينهما استلزاميّة لتتحقق المعرفة بازدياد عاطفة الحب وتتناقص بتناقصها.

أمّا فضاء الشّوق فهو فضاء يتمّ فيه رصد الألم والحزن والمعاناة والمكابدة والتّوتر الذي لا يسكن إلاّ باللقاء، فهو نزوع إلى ما بعد الموت الذي ينقل المشتاق إلى أمله الكبير، وهذا ما جعل الحبّ والشّوق متلازمين يحبّ شيئاً يشّاق إليه، فإذا تعلّق الحبّ بذات الله الذي لا تعرف سعادة الأنس به حدّاً تقف عندها إذ ما من مستوى يحقق السعادة إلاّ ويوجد مستوى فوقه يحقق مزيداً منها فشوق المحبّ يكون دائماً متصلاً لا ينقطع عند حدّ ولا ينتهي عند غاية² لذلك فالفضاء في ذاته ليس ثابتاً وليس له صفة معيّنة.

ثمّ يأتي بعدها فضاء الخوف الذي يعبرّ من خلاله المتصوّف عن خشيتهم من عدم تحقيق الغاية والوصول إلى المبتغى فتمتّ احتمالات أن تزلّ قدمهم دون أن يصلوا إلى أملهم أو يطيش عملهم فيحال بينهم وبين أمنيتهم فالخوف بهذا المعنى حتّى على مواصلة الطريق وتحمل المشاق التي تهون أمام المسعى الذي ينشد المتصوّف تحقيقه.

هي فضاءات ثلاث تتضافر فيما بينها لتشكل مجموعة من المقدمات التي تأخذ بيد الصوفيّ إلى تحقيق الغاية الكبرى وهي "الوصول"، وأمام تمكّن الصوفي من قطع مراحل الطريق وتجاوز عقباته، تبدأ تباشير فجر الوصول بالظهور في أفق حياته، وفي هذا تتمازج ثلاث فضاءات أخرى في تصوّر المتصوّف من أجل تجسيد حالات الوصول:

يأتي فضاء الأّنس كأوّل فضاء يجسّد حالات الوصول، وهو يمثّل تلاشي المسافات الفاصلة بين الصوفي والقرب من ربه؛ حيث يطرح السالك من نفسه كلّ شيء سوى الله، فلا يبقى في ذهنه غيره ولا يحبّ إلاّ به ومعها وفيه، ومن علامات تحقّقه ازدياد عظمة وهيبه الله في نفس

¹ - ينظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، عالم الكتب، دمشق، ص282.

² - ينظر: سارة بنت عبد المحسن نظريّة الاتصال عند الصوفيّة، ص146.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص152-154.

الصوفي فيغتنى بها عن جميع الخلق وينتقي إحساسه بالوحشة والوحدة وإن كان بمعزل عن الخلق لأنس بهذا المعنى بداية الدخول في عالم الروح وروح وإعلان عن انفصاله عن السوى.

وبعد ما يأتي فضاء السُّكْر وهي حال تقع والعقل في غيبة عن وجوده، ففي حالة السُّكْر يكون الصوفي في عالم روحاني لا يمت بصلة لعالم المادة، وبالتالي فكل ما يصدر عنه من تصرّفات أو أقوال لا تخضع لإرادته الشخصية، فهو تحت ضغط السُّكْر مما يجعله ينطق بكلام الله في أغلب الأحيان وينسب إلى نفسه صفات الحق كما سبق وأن رأينا في الاستعارات الأنطولوجية.

أم فلما هو فضاء يجسد من خلاله المتصوفة غيباب العقل وتعطل الحواس بحيث لا يبقى مع الواصل أوله من هذا الوجود شيء، فهو استغراق كلي في نشوة القرب وسعادة الوصول، ويكاد يمثّل الفضاء الأكثر احتفاءً عند الصوفية باعتباره علامة من علامات تحقيق الغاية، وهو الفضاء الذي تباينت فيه التسميات، فهناك من يطلق عليه "الوقف" على غرار ما نجده عند "النفري" أين تمثّل عنده ذروة ما يمكن أن يصل إليه أهل العرفان فهي استئناف للمسيرة التي ظن المتصوفة أنها تنتهي عند العلم والمعرفة، إذ يقول في هذا الصدد: "الوقف وقف الوقفة، معرفة المعرفة، علم المعرفة، معرفة العلم"²، وهناك من يعبر عن هذا الفضاء "بالإشهاد" على شاكلة ما جاء عند "ابن عربي" في كتابه "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية"، فالمشهد هو حال من أحوال الفناء في الله وموضع من مواضع تلقي تجليّه، وهناك من رأى أن الإشهاد أعلى مرتبة من كل المراتب التي مثّلت فكرة الفناء الصوفي، "فالناطق بعبارة "أشهدني" يعرّيه إلى محلّ عام تتدرج تحته الوقفة والشهود والإطلاع، فمقاميتهم بالحركة والدينامية، وهذا ما يميزه عن مقام الوقفة - مثلاً فهي تطلق على تحصر البصر في قريباًهما تستند إليه هو المهلة والتأذي فيمجرد أن يقول قائل "أوقفني" ينفي عن نفسه صفة الجرياً، الإشهاد فيعني الشهود ذا الجري،³ ومن ثم لا مجال للثبات، فهذه الفضاءات نفسها تتجلى في صفات أخرى.

تستمدّ هذه التراتبية في الفضاءات المجسّدة لنسق "الوصال" طابعها لاستعاري من خاصية التفاعل الموسّع الذي تمارسه في ثنايا التجربة الصوفية، وهو تفاعل يتم على مستوى الذهن

¹ - ينظر سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية، ص 163-166.

² - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 16.

³ فريد ست العجم بنت النفيس، شرح مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: أحمد المزيدي، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2006، ص 29.

الصوفي قبل أن يتجسد في مرحلة لاحقة على مستوى اللغة، وهذا ما يدعّم أكثر مقولة أن البنيات الاستعارية ليست هياكل ثابتة أو كتل مجزأة، وإنما هي فضاءات حركية متعاقبة ومنفتحة تنتج بشكل إبداعي عن التواصل المعرفي العميق بين الصوفي وعالمه الخاص، ويسري ذلك عبر البنيات اللغوية والتعبيرية ليشمل لاحقاً تفاعل المتلقي،¹ إذ ينوع من التفاعل الاستعاري الممتد الذي لا يتوقف فقط عند المستوى اللغوي والدلالي، وإنما يشمل المستوى المعرفي - الذّهني، وذلك عبر المستويات الأكثر كثافة التي تُنسج داخل الفضاء الواحد، لهذا سنتجه في الخطوة التالية إلى التقريب عن المظاهر النسقية الداخلية التي تمنح الطابع الاستعاري للفضاء الواحد.

2- مجال التفاعل الفضائي الجزئي²: لكي نتكّن من تمثيل هذا التفاعل الجزئي الذي

يُعتبر في جانب كبير منه تمثيلاً لكثير من تعقيدات الفكر الصوفي، نحتاج إلى نموذج شبكي تتعدّد فيه المجالات ورفق ما قدّمه كلٌّ من "مارك تونر وجيل فوكوني"، أين يجعل هذا التفاعل الفضاء الاستعاري الواحد ساحة لمجموعة من الانخراطات الوظيفية الشاملة، وبهذا لا يكون الطابع الاستعاري للخطاب الصوفي متولّداً فقط عن تعلق الفضاءات فيما بينها بل يتحقّق بالمساهمة العامة والمشاركة النوعية لكلّ العناصر الاستعارية المكوّنة للفضاء الواحد متّصلة لا منفصلة، وذلك بعنصرية شبكية تتكوّن من: فضاءين مدخلين + فضاء شامل + فضاء المزج³، فإذا أخذنا مثلاً فضاء "الفناء" باعتباره أرقى درجات الوصال وأردنا أن نفهم لآلية المزجية التي انبثقت عنها استعارة "الوقف موت جسم الواقف" باعتبارها طريقة من طرق فهم فكرة الفناء والتي تستخدم بمعنى "الانفصال"، يقتضي منظر الأصور وضعيّة تخيلية تسمح بفهم طبيعة الفناء: في هذه الحالة يتمّ تصوّر "الفناء" على أساس أنه موت، ومن أجل تشخيصه (الانفصال) يفترض حضور استعارتين تصوّريتين:

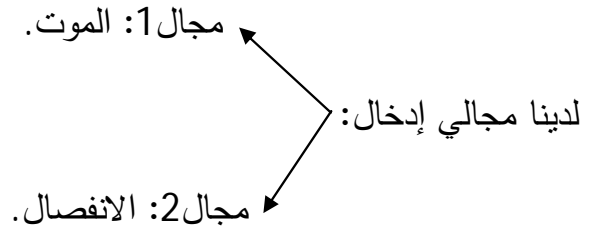
+ الوقفة إنسان
+ الموت حدث

¹- ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 91.

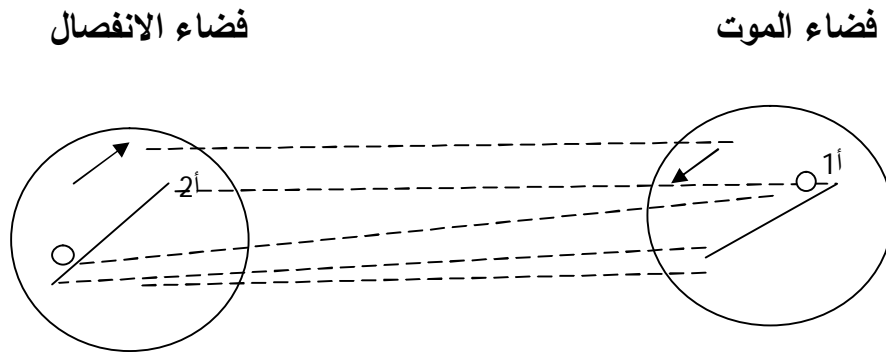
²- ينظر: المرجع نفسه، ص 90- 91.

³- Gilles Fauconnier and Mark Turner :coceptual integration networks, cognitive science , vol 22,1998, p133.

ففي الاستعارة الأولى توافق الوقفة الإنسان ميعطي للانفصال إمكانية التحقق عن طريق موت جسم الواقف، وهذا الحدث (الموت) يمكن تصوّره بوصفه عملاً أو صترّاً فإعبر استعارة "الموت حدث".



ويمكن توضيح كيفية ترابط الفضاءين في الشكل الموالي¹:



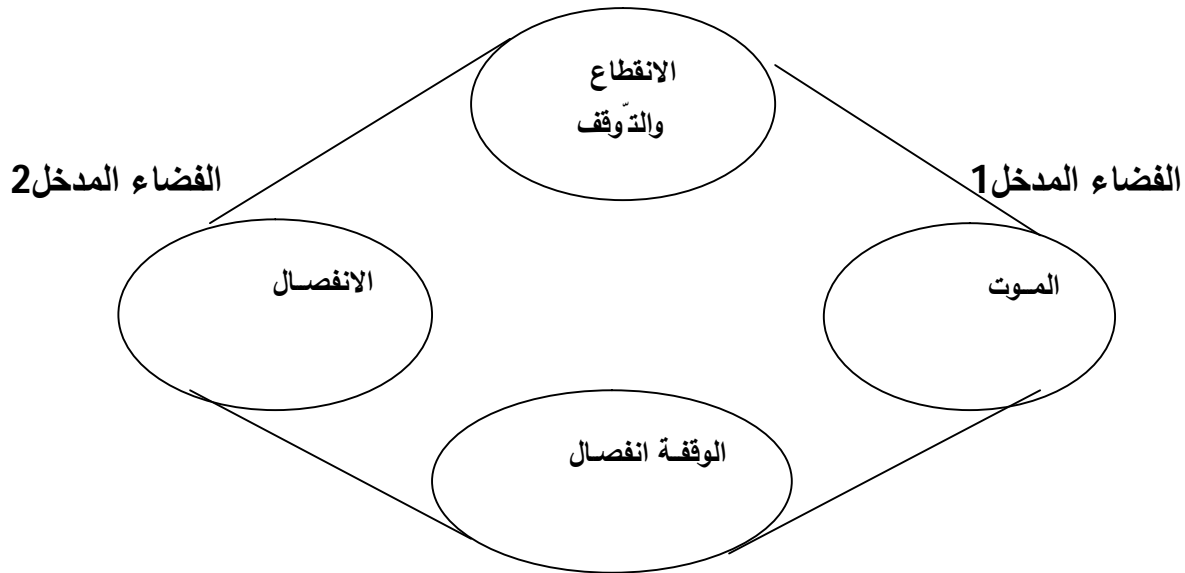
بنية ترابط الفضاءين المدخلين

فهذين المجالين المدخلين يرتبطان استعارياً كمصدر وهدف، لكن "الوقفة موت" لا تنتمي إلى أحد المجالين، بل تنتمي إلى فضاء ممزوج بين الإثنين، والسبب في ذلك يعود إلى جملة التنافرات الموجودة بين الفضاء التصوري (الانفصال) ومظاهر (الوقفة الموت)، إذ لا يمكن للوقفة (الموت) أن تقيم في المجال الهدف إذ ليس هناك وقوف في مجال الإمامة، فالموت حدث يقع والحياة في مسيرتها حيث يموت الناس نتيجة المرض والأذى، كما لا يمكن (للوقفة الموت) أن تقيم في المجال المصدر للموت الحقيقي، لأنّ مظاهر (الوقفة موت) غير متكافئة مع معرفتنا الموتى لآلة حول الوقوف.

¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 80.

يتقاسم الفضاء المدخلان بنية مجردة داخل فضاء ثالث وهو ملبس به "فوكونيي وتورنر" بالفضاء الشامل"، ونبغ أن الاستعارة الوضعية قد أسست لهذه البنية، فاستعارة "الوقف موت جسم الواقف" في المجال المصدر أي أن الإنسان يطاله الموت تماما مثل نظيره في المجال الهدف "الانفصال" الذي يقتضي الانقطاع عن لذات الحياة الدنيا لدى الصوفية من أجل تحقيق الوصال، وإن لم يكن موتا بالمعنى الحقيقي للحدث المعروف فهو من المنظور الصوفي لا يتعدى حدود "قمع هوى النفس، حيث نزل من مات عن هواه فقد حيا بهداه"¹ وهذه البنية المشتركة تأسست بواسطة استعارة "الوقف إنسان" فموت الإنسان هو انفصاله عن الدنيا على حد سواء، فالانفصال والموت حالتان تتوقف فيهما العلاقة بالحواةن كان في (الانفصال) توقفا معنويا / مفهوميًا له سمته الخاص المطبوعه بالتجربة الصوفية، بينما في (الموت) توقفا ماديا وهذا ما كان يعبر عنه دائما الشق الثاني للاستعارة المركزية "اليأس مما في أيدي الخلائق" ويمكن تمثيل كل ما ذهبنا إليها استنادا إلى المخطط الذي وضعه "أحمد العاقد" لتوضيح آليات المزج الاستعاري فيتصور الانفصال كما يلي:

الفضاء الشامل



الفضاء الممزوج

¹ - ينظر: عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 250.

يجعل هذا النوع من التفاعل الفضاء الاستعاري الواحد ساحة لمجموعة من الإنخراطات الوظيفية الشاملة لكلِّ المكوّنات البنوية- كما يحدث في التركيب اللغوي إلى حدّ كبير- وبهذا لا يكون الطابع الاستعاري للخطاب الصوفي متولّداً فقط عن تعالق بعض الفضاءات فيما بينها، بل إنّه يتحقّق بالمساهمة العامة والمشاركة القوعية لكلِّ العناصر الاستعارية المكوّنة للفضاء الواحد متصلة لا منفصلة¹، ولكي تتحقّق الوقفة يجب أن يتوفّر شرطا "الاتّصال والانفصال" معاً، لهذا يجب تصوّر فضاءان أحدهما خاص بفعل "الاتّصال" وآخر خاص بفعل "الانفصال"، حيث يشكّل كلّ واحد منهما بنية هيكلية مرتبطة بإحدى المرحلتين، والحقيقة أنّ كلّ التجربة الصوفية قامت على هذه الثنائية وكذلك النسق الاستعاري الذي استندت إليه، لهذا عثرنا على تعالق كبير بين الفضاءين المخليين عن طريق الإسقاط الجزئي لعناصرهما المشتركة داخل الفضاء الشامل ففي تجربة "الوقوف" نجد: واقفا+ متوقّف عنده+ فضاء الوقوف+ مقومات الوقوف (الإيمان الطهارة..)، وهذا التعالق هو الذي يساهم في انبثاق بنية جديدة في فضاء الاندماج، قوامها ثلاث عمليات أساسية²:

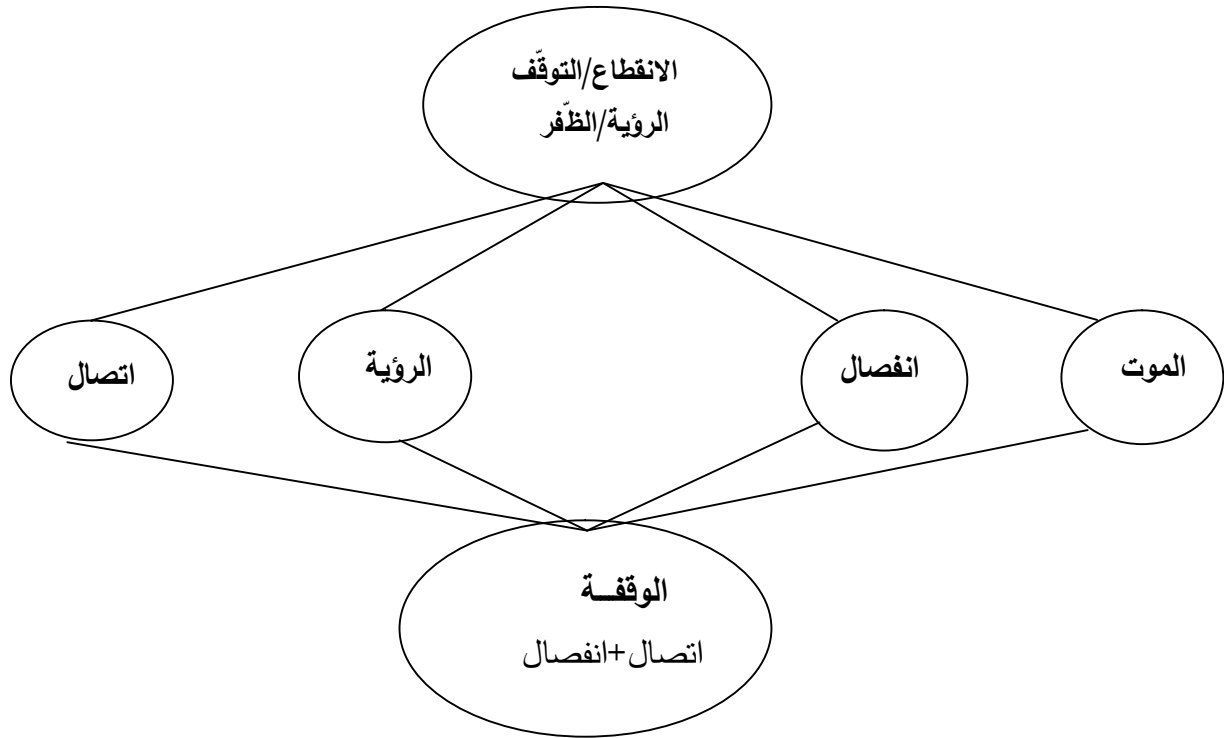
التأليف: تركيب عمليّة المزج بين عناصر تأتي من الفضاءين المدخلين (الاتّصال+الانفصال) وهو منطق التجربة الصوفية ذاتها، كما تتحقّق عند كلّ مرحلة، فالفناء والأنس والحب،.. كلّها تتمفصل في فضاءين هما فضاء الاتّصال و فضاء الانفصال.

التكميل أين يتمّ إفران بنية إضافية تتضمّن شخصاً يسعى لتحقيق الوصال مع العالم المطلق ويتجسّد في المتصوّف السالك نحو الوصال.

التشكيل وفيه تتجسّد ملامح الالتقاء الضروري في الفضاء الاندماجي أين تتحقّق الوقفة التي لا تكون نسخة طبق الأصل للإدخال الأولى، ما خلاصة جمع بين مقومات الفضاء المدخل 1+الفضاء المدخل 2 وهذا يعني في جانب آخر بأنّ ما ينطبق على التجربة الصوفية هو ما تستوعبه الاستعارة المركزية، فالانبثاق الاستعاري متعلّق بشكل كبير منه بطبيعة التصوّرات التي انبثت عليها التجربة الصوفية، وهذا ما يوضّح المخطّط التالي في شأن تصوّر الوقفة:

¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 91 -

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 80-85.



لقد سمحت لنا نظريّة الممزج التصوِّري في هذه المرحلة من تقديم وصف آني لسيرورة الفهم الصوفي لفكرة "الوصال" وكيفية تقسيمهم له إلى مراحل متعدّدة من أجل التحقق، لتؤكد لنا في جانب آخر على فكرة أكثر أهميّة وهي أنّ الذهن الصوفي هو المسؤول عن عمليّة الخلق الاستعاري، وذلك وفق ما تمليه عليه طبيعة التجربة الخاصّة في فهم الوجود.

كما أنّ الآلية المزجيّة التي اضطلع بها الذهن الصوفي هي التي وقفت وراء الطابع الذّسقي الذي اتّسمت به التصوِّرات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي، حيث سمحت بإبداع معانٍ استعاريّة جديدة انطلاقاً من سلسلة من الاستعارات الوضعيّة التي حكمت النسق التصوِّري والتي كانت تؤطّر التجربة الصوفيّة الأمر الذي يجعلنا نتساءل في المرحلة التالية: عن كيفية التي يتمظهر بواسطتها هذا الإبداع على مستوى الخطاب كيف تُبنى المشاهد الاستعاريّة الذّهنية على المستوى اللّغوي؟ وما موقع التشاكل الاستعاريين انسجام النسق التصوِّري العام؟.

المبحث الثالث: تشاكل المفاهيم الاستعارية ودورها في انسجام النسق التصوري

يعتبر "التشاكل" أحد المفاهيم الإجرائية المعاصرة التي يُعوّل عليها في تحليل الخطابات وقد كان عند "غريماس" باعتباره أوّل من نقله من ميدان العلوم الفيزيائية والرياضية - قاصراً على تشاكل المضمون بحيث يمثل مجموعة مترابطة من الحقوق المعنوية، ثمّ جاء "راستيي" ليوسّع منه أكثر جاعلاً إياه يشمل التعبير والمضمون معاً الأمر الذي جعل "محمد مفتاح" يستقرّ على حقيقة مفادها أنّ التشاكل لا يحصل إلاّ من تعدّد الوحدات اللغوية المختلفة فهو ناتج عن التباين بشكل لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر¹.

يقدم لنا المفهوم الذي كوّنّه "مفتاح" عن التشاكل إطاراً وصفيّاً يسمح لنا باستخراج بواطن القول الاستعاري في الخطاب الصوفي، وفي نفس الوقت اكتشاف الدور الذي يلعبه في انسجام النسق التصوري العام وذلك عبر تجاوز المعاني الظاهرة في النصّ إلى إحياءاته الكاشفة عن طلّور الأنطولوجي والمعرفي والعاطفي للإنسان وعن حاجاته وآليات إشباعها عبر المتخيّل والمعقل، لهذا سوف نتعرّض لعنصر التشاكل عبر مرحلتين:

الأولى سوف نعمل فيها على تبين دور التشاكلات الواقعة داخل الاستعارة الواحدة وهو اهتمام بالدلالة المقوّماتية التي تنتمي إلى جوهر المحتوى، والتي يتمّ فيها الاعتماد على دلالة القاموس دون التّركيز على السياق العام.

أمّا المرحلة الثانية فنسرد فيها دور التشاكلات التي تبين التصوّرات والمفاهيم الذهنية داخل المشهد الاستعاري المتوطّر لهصوّر "الوصال"، وفي هذه الحالة سترتبط التشاكلات بدلالات تأويلية، تمثّل عبوراً عن مستوى التعبير والمضمون التي تستهدف فهم التّصورات التي من أجلها تتناسل الاستعارات على هيئة معيّنة دون أخرى³، وذلك من أجل الكشف عن المشهد الاستعاري العام الذي يستند إليها المتصوّفة من أجل بلورة بعض المفاهيم الخاصة بتجربتهم في الوصال.

¹ - ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص20-22.

² - ينظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ص159.

³ - ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005، ص178.

1 المتشاكل وانسجام الجملة الاستعارية:

يتحقق هذا النوع من التشاكل عبر تخصّص الكلمة من سماتها المتعدّدة وتنشيط السياق للسمات المنسجمة مع سمات الكلمة المجاورة¹، فكلمة "ريح" مثلا في الجملة الاستعارية التالية **الوقوفة ريحي التي من حملته بلغ إليّ**، **ومن لم تحمله بلغ إليه**² متعدّدة السمات فهي:

[+ حالة جويّة طبيعيّة]، [+مصدر للحرارة]، [+مصدر للبرودة]، [+مصدر للرعب إذا اشتدّت وقويت]، ..

وعندما تمّ إدماجها في التركيب تمّ تنشيط سمات أخرى منسجمة مع سمات الكلمات المجاورة لها، فأصبحت تدلّ على [+وسيلة للنقل] تساهم في الحركة والانتقال من مكان إلى آخر، فالحديث هنا كان عن الكيفيّة التي تساهم بها الوقفة في انتقال الواقف من وضع لآخر وبالتالي اقتضى الأمر توفير وسيلة وهي "الرياح" التي تحمل بالسالك إلى اللهأمّا من لم تحمله بقي مع الأغيار وحجب الأكدار³، وما يؤسّس التشاكلي هذه الجملة هو تكرار السمة الجوهريّة وهي (الانتقال والتقلّب) في طرفي الاستعارة.

ويمكن أن يتحقّق التشاكل بطريقتين مختلفتين داخل الجملة الاستعارية الواحدة، فمثلا في قول "الذفري": " **الوقوفة تراني**"⁴ نلاحظ تكرار السمة (+إنسان) التي هي جنسيّة ملازمة في الفعل "رأى" وعرضيّة في الاسم (+وقفة)، أي عندما ننطلق من تأويل الوقفة باعتبارها تحيل إلى شخص معيّن.

لكن إذا انطلقنا من الاتجاه المعاكس واعتبرنا أنّ "الوقوفة" هي وسيلة من وسائل التّواصل مع الله، نجد أنّ سمة (+الرؤية) جنسيّة ملازمة لكلا الطرفين (الإنسان) و(الوقوفة)، وبالتّالي فالاستعارة هي التي تقوم بإعادة تنظيم السمات عن طريق جعلها تدخل في علاقات تركيبية

¹ ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001، ص90.

² - النفري، المواقف والمخاطبات، ص13.

³ - ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص134.

⁴ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

معينة¹، فالوقفة قد تخلّت عن بض سماتها التي طبعها بها الفكر الصوفي لتكتسب السمة (+إنسان) لأذنها أُسندت إلى الفعل "رأى".

قد تقوم الاستعارة بإعادة تنظيم السمات بصورة أكثر تعقيداً، كما نجده في الاستعارة التالية:
 "يا إبليس الطبع"²، بحيث يحافظ (+ إبليس) سمته الجنسية، أمّا السمة الجنسية للطبع الإنساني³ مضمرة ذُشّطت في مكانها سمات أخرى متعلّقة بقوى وقيود غير بشرية وذلك انطلاقاً من الصفات التي يضطلع بها "إبليس" والتي يُعتبر "الشر" أو لها، وهذا من شأنه أن يُبعد سمة (+الطبع للإنساني) ويندّط بدلها سمة (+الشر)، فالذي لم يستطع أن يقطع مراحل الطريق التي تجسّد مطالب الذّفس والجسد من أجل الوصال، يبقى إبليس الطبع.

توضّح هذه الطريقة الكيفية التي يعمل بها السياق على تحويل السمات الجنسية إلى سمات خاصة أو العكس، لهذا تتحوّل السمة (+طبع إنساني) إلى سمة عرضية تحدّها معطيات الثقافة الصوفية، فتصبح سمة (+الشر) جوهرية، ويقتضي التأويل السياقي في هذه الحالة حذف سمة (+طبع إنساني) من قراءة استعارة "يا إبليس الطبع" وانطلاقاً من هذا التحليل نستنتج أنّ التشاكل في الاستعارة يتحقّق عبر مستويين:

الأوّل هو الذي يتمّ فيه تكرار السمات المسوّغة للاستعارة، إذ يتمّ الانتقال من سمة إلى أخرى كما رأينا في استعارة: "الوقفة تراني".

أمّا الثاني فهو الذي يتمّ فيه تكرار السمات التي تدخل طرفي الاستعارة في طبقة واحدة كما رأينا في البنية الاستعارية: "يا إبليس الطبع".

إلى جانب هذين المستويين يضيف "محمد مفتاح" مستوى ثالث وهو ما يطلق عليه "المستوى المعنوي" الذي يشتمل على شكلات دلالية معنوية⁴، من شأنها أن تؤكّد على انسجام المعاني الاستعارية في الخطاب الصوفي، ففي "المواقف والمخاطبات" يحقّق الخطاب عبر مساره

¹ ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللّغة العربية، ص90.

² - فريد الدين العطار، منطق الطير، ص333.

³ - نستعملنا سمة "طبع إنساني" لأنّ العطار كما سبق وأن رأينا استعمل الطيور كرموز لشخصيات إنسانية، فمنطق

طيره هو في حقيقته منطق الإنسان الصوفي الذي حكمه هاجس الوصال.

⁴ ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، القسم الثاني من الكتاب.

تشاكلات معنويّة لمفهوم "اللاؤقفة" الذي عبّرت عنه سلسلة من الاستعارات التي جسّدت استحالة الوصال من قبيل:

- "العلم لا يهدي إلى المعرفة والمعرفة لا تهدي إلى الوقفة والوقفة لا تهدي إلى" ¹.

"ليس في الوقفة واقف وإلا فلا وقفة، وليس في المعرفة عارف وإلا فلا معرفة" ².

"دخل المدعي كل شيء فخرج عنه بالدعوى، وأخبر عنه بالدخول، إلا الوقفة فما دخلها ولا يدخلها ولا أخبر عنها ولا يخبر عنها" ³.

- "العلم لا يحمل المعرفة أو تبدو عليه، والمعرفة لا تحمل الوقفة أو تبدو عليها" ⁴.

إنّ هذه التشاكلات تقدّم لنا تصوّر "الوقفة"، وإدّما تذهب في اتجاه معاكس لها من الناحية الدلالية، فالتشاكل المعنوي هنا يعبر عن "اللاؤقفة" فهي التي تشكّل فضاء للتوتّر الذي يتحقّق بالفعل المجسّد داخل كلّ بنية استعارية:

لا هداية.
لا واقف.
لا دخول.
لا ظهور.
لا إخبار.

اللاؤقفة =

إنّ هذه التشاكلات لا تحمل ولا تعبّر أبداً عن تصوّر "الوقفة"، فالوقفة ظفر بالله، ورؤية له، وفناء عن الخلق مقابل البقاء في الحقّ، وغيرها من التجليات التي تقدّم نفسها على أنّها الأفضل للإنسان والضامن الأساسي لاستقراره إلى جانب ربه، وهو ما يشكّل تبايناً مع التشاكلات السابقة

¹ - النفري: المواقف والمخاطبات، ص 14.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، ص 15.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي تحقّق "اللاّوقفة" وبالتالي الخروج عن الإطار العام "لوقف"، وبصبح خروج عن حقيقة الوصول إلى العالم المطلق.

إنّ الوقفة هي تلك التي تضمن للعبد توّصلاً عن طريق تحسين العلاقة بينه وبين خالقه لهذا يمكن أن نتحصّل على تشاكلات تمثّل وجه الوقفة الحقيقي بالهّلّ المجدّد كذلك:

بلوغ المعرفة.
 رؤية الله.
 تجاوز ما سوى الله.
 إخبار عن الله.

} = الوقفة

التي تحقّقها بعض البنيات الاستعارية من قبيل:

- " ما بلغت معرفة من لم يقف، ولا نفع علم من لم يعرف"¹.

- " العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة، والعارف يرى المعرفة ولا يراني، والواقف يراني ولا يرى سواي"².

- " العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كلّ مبلغ"³.

- "العالم يخبر عن العلم، والعارف يخبر عن المعرفة والواقف يخبر عنّي"⁴.

إنّ الفيض المعنوي الضامن للتشاكل واضح في هذه البنيات الاستعارية فهناك (البلوغ، التجاوز، الرؤية،..) التي تمنح الخصوصية الجوهرية للوقف، وحين العودة إلى سياق التجربة الصوفية الذي أوجّه هذه التشاكلات، نجد أنّ هناك عوامل كثيرة هي بمثابة مرجعية للتشاكلات المعنوية التي وقعت داخل البنيات الاستعارية منها:

¹ - النفري، المواقف والمخاطبات، ص14.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، ص15.

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مبدأ الحيرة أمام تعقّد الحمولة المعرفية ولا نهائيتها، التي كانت تحيط بالإنسان الصوفي فبقدر ما تتكشف الأسرار بقدر ما تُضمّ وممّ الجليصوفي لا يحسم في النتيجة النهائية لمسيرته في شأن تحقيق الوصال.

• طبيعة الفهم الصوفي لبنية الوجود وموقعه هو كإنسان بذل قصار جهده من أجل إرضاء الله، وبالتالي كيف سيُتوجّج بعد هذه الرحلة الشاقّة؟ هل سيقف أم لا؟.

وبين هذا وذاك تتبثق مجموعة من التصوّرات للعقدّة بحجم تعقّد التجربة ذاتها والتي لا يمكن فهمها بشكل تجريدي وإنما ينبغي النزول بها إلى مستوى الخطاب، لهذا سنتعرّض في العنصر الموالي إلى الكيفية التي تتأخذ بها الاستعارات الوضعية المنبثقة عن التجربة والاستعارات الإبداعية التي جاءت لتعبّر عن التجربة من أجل انسجام المشهد الاستعاري العام المؤطر لتجربة "الوصال".

2-التشاكل وانسجام المشهد الاستعاري:

يساعدنا التشاكل في هذه المرحلة للتقدّم على تبيين الكيفية التي تتأخذ بها الاستعارات من أجل بناء المعنى في الخطاب الصوفي، وذلك من منطلق أدّه "الآلية التي يحصل بها الفهم المودّد للنصّ وهو الضامن لانسجام أجزائه، حيث يتولّد عنه تراكم تعبيرية، مضموني تحدّمه طبيعة اللّغة والكلام وهذا من شأنه أن يبعد الغموض والإبهام في بعض النصوص التي تحتل قراءات متعدّدة"¹.

ترتبط الاستعارات الوضعية كما رأينا - بالمحاور الذّهنية الكبرى التي يبنى عليها الفكر الصوفي، لهذا كانت عصبية على الفهم لأدّها كانت متعلّقة بكيفية فهم الوجود، وهذا ما أدّى بها إلى استمداد نسقيتها من العالم الخارجي بكيفية تعمل على تشخيص المفاهيم التصوّرية في كيانات قابلة للإدراك والاستيعاب المباشر، بحيث كانت تؤدّس في جانب آخر لبناء يعمل على إظهار بعض المظاهر وإخفاء أخرى.

إنّ الإشكال الذي كان يُطرح على مستوى هذا النموذج من الاستعارات هو ضيق المساحة اللّغوية اللّغوية يتمّ التعبير بواسطتها عن التجربة، لهذا تلمّسنا في الخطاب الصوفي محاولة

¹ - ينظر، محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 91.

جديدة للخروج من سجن اللغة الذي ظلّ الإنسان حبيساً فيه، فهو لم يتمكّن من الخروج عنها فقد كان دائماً ما ينظر إليها على أساس أنّها الوسيلة المثلّية لفهم العالم، الأمر الذي جعله يفقد اندفاعه الحيوي نحو الموجودات و ينحبس في غيابتها¹، وهذا ما جعل صناعة استعارة إبداعية في لغة الخطاب الصوفي نموذجاً آخر من نماذج الاندفاع نحو الموجودات وهي محاولة أخرى لإعادة صياغة الوجود عبر خلق علاقة جديدة بين الصوفي واللغة، فهي محاولة لإرجاعه إلى قلب العالم بعد أن غاص في تصوّرات ذهنية معقّدة، إنّها نوع من الذوبان داخل الشبكة الرمزية المكونة للعالم مرّة أخرى ونوع من السلوك الذي يعكس تلك الرغبة الجامحة في الفناء عن الموجودات وبالموازاة الرغبة في التعبير عن ذلك الفناء، لهذا فصناعة استعارة إبداعية يجعل من اللغة وسيلة وغاية عند المتصوِّف، إنّها نوع من الانتقال من الطابع الأداتي (أن تكون اللغة أداة للمعرفة) إلى الطابع الإجرائي الذي تكون فيه اللغة تجربة بحدّ ذاتها.

إنّ تجربة "الوصول" التي حكمت النسق التصوّري الصوفي والتي كانت في جزء كبير منها مبنية استعارياً، لم تأت منفردة ومعزولة عن السياق العام الذي أوجدها، فقد ثبت بأنّها ذات صلة وطيدة بالإحساس الذي كان الصوفي يكذبه للوجود فقد كان دائماً في حالة اغتراب روحي تشدّه إلى أصوله إنّها نوع من الرغبة في العودة إلى المنشأ، ومن هنا انبثقت جملة الصراعات الداخلية التي وضعت الصوفي في حيرة: فمن جهة هناك سعي حثيث لتحقيق الوصال ومعرفة المعاني والأسرار المتعلقة بعالم الألوهية، لكن، هناك من جهة أخرى اصطدام بحقيقة مفادها أنّه لا نهائية للمعرفة، وأمام هذا التعقيد في الحمولة المعرفية اللامتناهية يصطدم الصوفي مجدداً بسجن اللغة، إنّها غير كافية لرصد فويضات التجربة وهنا يتنزّل دور الاستعارات الإبداعية التي تعمل على التوليف بين الدلالات المتعارضة التي يطفح بها الذهن الاستعاري الصوفي.

بهذا المفهوم تشكّل الاستعارات الإبداعية تفصيلاً وتوضيحاً للاستعارات الوضعية، فهي مظهر من مظاهر تناسل التصوّرات الاستعارية على المستوى اللغوي، حيث تقوّمهمّة التّأطير كما تساهم كذلك في إغناء المعجم الاستعاريّ ما يساعد في تقريب التصوّرات، وذلك عن طريق خلق مفاهيم جديدة تتكفّل بترجمة تلك الحمولة المعرفية المستفادّة من فعل الكشف.

¹ يظنر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 96-97.

تتشاكل إذا الاستعارات الإبداعية حول مفهوم "الوقفة" الذي يمكن عدّه هنا بمثابة استعارة قاعدية، تجسد فكرة الوصال¹ ثمّ تتشطر إلى استعارتين تأسيسيتين، هاتين الأخيرتين تتناسل عنهما استعارات إبداعية أخرى كما سيتمّ توضيحه في الجدول التالي:

نوع الاستعارة	: التصوري المكوّن لها	استعارات الإبداعية المؤطرة ¹
الاستعارة القاعدية)	الوقفة	"أوقفني وقال لي"
الاستعارة التأسيسية الأولى	الوقفة انفصال	-وقفة خروج عن السوى. -الوقفة احراق للسوى. -الوقفة وقوف عن الطلب. -الوقفة ما وراء إدراك العقول. -الوقفة ما وراء المعرفة. الوقفة تحرر و انعتاق. -الوقفة اضمحلال للرسوم. الوقفة موت جسم الواقف. الوقفة فناء الأناية. الوقفة نار الكون.
الاستعارة التأسيسية الثانية	الوقفة اتصال	-الوقفة ظفر بالله. -الوقفة نور يطمس الأهواء. -الوقفة فناء في حضن المطلوب. -الوقفة رؤية الله.

من خلال الجدول يتبين لنا أن الاستعارات الإبداعية تستعمل بصورة نسقية للحديث عن تصويري "الاتصال والانفصال" واللذين يكوّنان بتضافرهما النسق الملتصق "الوقوف"، ولهذه الإستراتيجية التناسلية وظيفتان أساسيتان:

أحدهما هي القدرة على إبداع مشابهاة جديدة على غرار التي اضطلعت بها الاستعارات الوضعية¹، فاستعارة "الوقفة نور يطمس الأهواء" تركز على استعارة "الوقفة نار الكون" مثلا وذلك رغم حجم التنافر والتباعد الذي يبدو عليهما في ظاهر القول، فهاتان الاستعارتان تبدعان بدورهمشابهات بين "النور" و"النار" بما أن كلاهما يساهم في بنية جزء من التصور العام المكوّن لهيكل "الوقفة":

النور — يماعد على رؤية النقائص والأهواء مما يستلزم التحلي عنها وبالتالي تحقق الاتصال.

النار — بدورها تعمل على إحراق كل ما له صلة بالكون والحياة الدنيا وبالتالي تحقق الانفصال عنه.

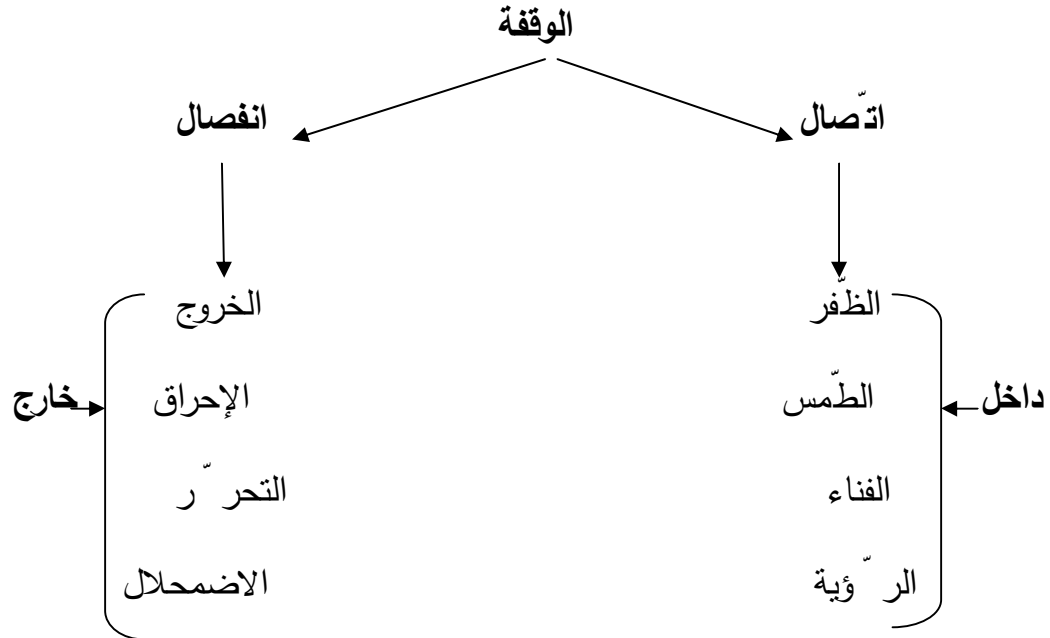
تستند الاستعارات الإبداعية الجديدة على نفس المرتكزات الفيزيائية التي تركز عليها الاستعارات الوضعية التي انبثقت عنها، فاستعارة "الوقفة نور" التي تمخّضت عن استعارة "الوقفة اتصال" تستثمر أثناء بناء إطارها المفهومي مخطّط الاحتواء وهو نفسه الذي ارتكزت عليه الاستعارة الأم - الذي تقوم بنيته على وجود حدود بين الداخل والخارج²، ليتمّ فيه تصوّر الوقفة على أساس أنها وعاء يحتوي الأشياء، وكذلك نجدتها تستثمر نفس الحقيقة الفيزيائية القائلة بأن الرؤية لا تحقق إلا بوجود نور يساعد على ذلك، فكل الأفعال التي تتكوّن منها الاستعارات بالإيجاز المجسّدة لفكرتي الاتصال والانفصال تقدّم لنا "الوقفة" على أساس أنها خروج من حيّز معين (تحلي) ودخول في حيّز آخر (تحلي) حيثن:

استعارات الاتصال هي انتقال من الخارج إلى الداخل = وهي في ذلك تجسد حنين الصوفي في العودة إلى أصوله.

¹ مارك جونسون وجورج لاكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 156.

² ينظر: عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، ص 57.

استعارات الانفصال هي انتقال من الداخل إلى الخارج = وهي تعكس الرغبة الجامحة في تدمير البنية المعرفية الداخلية للذات البشرية، إلا أن هذه الأخيرة تبقى شرطا أساسيا لحصول استعارات الاتصال:



لقد اتّضح أنّ الاستعارات الإبداعية هي تجلّ آخر من تجليات التصوّرات الاستعارية القائمة في ذهن الصوفي، فهي التي تقوم بتأطيرها وتعمل على ضمان الهيئة النسقية لها اوخراجها في صورتها النهائية، هذه الصورة التي تبقى وفيّة في جانب كبير منها لمبدأ المفارقة الذي استطاعت أن تعكسه هذه الاستعارات في ثانياً متنها أمام ضيق العبارة التي يمكن أن تستوعب تعقّد الحمولة المعرفية وحجم الحيرة التي تملّكت الإنسان الصوفي، لهذا جاءت الاستعارات الإبداعية مضغوطة بشكل جعلها مجالاً رحباً لمجموعة من المفارقات، وهذه ثاني الوظائف التي تؤدّيها الإستراتيجية التناسليّة التي اضطلعت بها، فالفصل الذي أحدثته بين تصوّري الاتصال والانفصال هو ممكن الحدوث على مستوى الخطاب فحسب، لكن على المستوى العملي الذي تشغل وِفقَه الذهنية الصوفية أثناء إنتاج المفاهيم والتصوّرات المتعلقة بتجربة "الوقفة" لن يتسن لنا ذلك، وبالتالي فالاستعارات الإبداعية التي تمثّل تصوّر "الاتّصال" تتداخل مع تلك التي تمثّل تصوّر "الانفصال"، وهذا التداخل هو الذي يكتسبها طابع المفارقة بشكل يجعلها ترتبط بالغرابة على المستوى اللّغوي تماماً كما حدث على المستوى الذهني، فإذا تأمّلنا الاستعارة الإبداعية التالية: "قع في الظلّمة فوَقعت في الظلّمة فأبصرت نفسي"¹، نجد أنّها مؤسّسة على مفارقة لا

¹ - ينظر: النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 220.

تسمح أبداً بالوقوف عند مستوى معين من الدلالة، فحين نتأمل الجمالية الخاصة بفعل "الإبصار" فنحن نتأمل لها من خلال ظهورها المشدّد عبر "العين" كعضو مرتبط بحاسة البصر وكذلك "النور"، إلا أن تلك الدلالة الوجودية المباشرة التي تشير إليها من شأنها أن تجعل الصورة تفتح على دلالة رمزية وخفية تكون أكثر شمولاً عبر وثبة تسمح بإدراك أن ما نتأمل له ليس سوى امتداد لجمالية أوسع وهي جمالية الذات الإلهية التي تقف وراء أشكال الظلمة والوقوع والإبصار¹، وهذا الامتداد الجدلي الذي مارسه التشاكيين الاستعارات الوضعية والإبداعية هو الذي سيمهد لمرحلة أكثر تعقداً وهي مرحلة التلقي والتواصل، والتي سنتعرّض لها في العناصر اللاحقة من الموضوع.

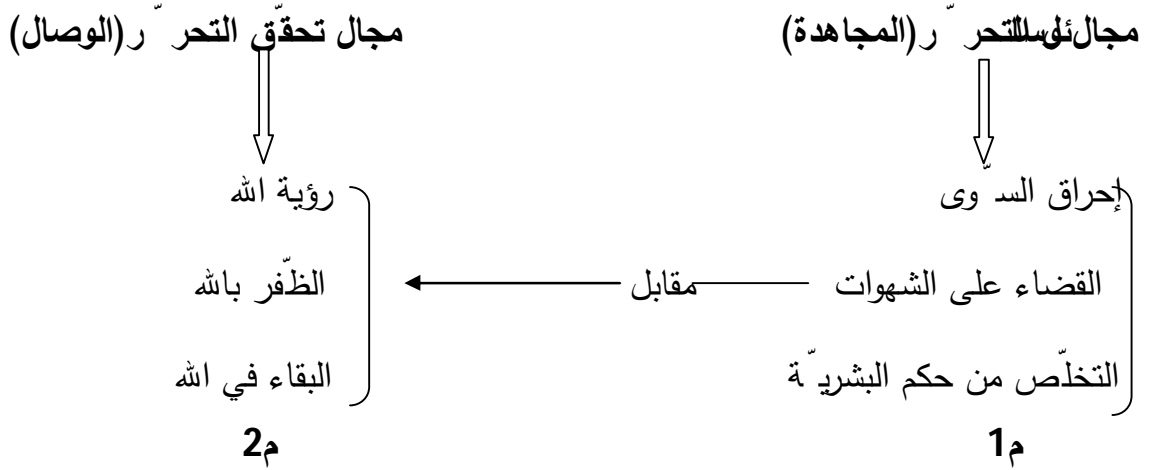
وبهذا تتبين لنا تلك الطاقة الهائلة التي تمتعت بها الاستعارات الإبداعية في تأطير التصورات الاستعارية في الخطاب الصوفي، فقد استطاعت أن تعكس جانباً من الصّراعات الداخلية التي طبعت الفكر الصوفي، من خلال تجديدها لتلك الرّغبة المزدوجة: " فقد كانت فعلاً للاغتراب داخل الطبيعة والاندماج مع كائناتها، وهي أيضاً فعل للحبّ والعشق واندفاع نحو سرّ الجمال الطبيعي والمطلق، وهي كذلك فعل لتدمير الذات لأجل الاتّصال بالأصول الحيوية للإنسان"².

نستنتج ممّا سبق أن الاستعارات الإبداعية هي التي تضمن للنسق التصوري انسجامه في الخطاب الصوفي وذلك عبر تظايرها وتعالقها وقدرتها على استيعاب مختلف التناقضات والمفارقات التي طبعت التجربة الصوفية على المستوى الذهني نظراً لتعقّد التجربة ذاتها وعدم ثباتها لعدم ثبات النفس الإنسانية في فجورها وتقواها، وهي التي تقوم كذلك بإغناء المعجم الاستعاري الصوفي فهي تمنح التصورات الاستعارية فرصاً أكثر للتبلور على مستوى الخطاب عبر تطويرها وتفصيلها أكثر، ولهذا ذلك فهم المتصوفة للوصال كمُجاهة مستمرة نتيجة للتعالق بين حكمهم الحسّي على الجهاد كفعل للتحرّر من جهة، والحالات العاطفية المرتبطة بالعشق الإلهي التي تقف وراء الرّغبة في الارتقاء إليه وبالتالي تحقّق الوصال من جهة أخرى

ولهذا أمكنهم الحديث عن:

¹ حمّص عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 81.

² - المرجع نفسه، ص 10.



وللإستعارات الإبداعية انبثقت من الإستعارة الوضعية القائلة بأنّ: "الوصال مجاهدة" التي تنبثق عن الشقّ الأوّل من الإستعارة المركزية "التصوّف هو الأخذ بالحقائق"، التي تبدو ابتدائية وبسيطة إذا ما قورنت بما يمكن أن ينفرّع عنها، ورغم ما تبديه استعارات المجموعة (م1) من تعارض مع نظيرتها في (م2) لأنّها تبقى وفيّة لها فتحقّق ما في الإستعارة الوضعية رهين بالتكثّل الذي تحقّقه (م1+م2)، ومن هنا تتجلى الوظيفة لأطيريدّة للاستعارات الإبداعية فهي التي تقوم بمهمة التوليف بين المجالات الذهنية المكوّنة للتصورات الاستعارية على المستوى اللّغوي/الخطابي، فالاستعارات الإبداعية التي تشتملها (م1) تجسّد مجال الوصال باعتباره نتيجة لفعل المجاهدة، أمّا تلك التي تشتملها المجموعة (م2) فهي تجسّد مجال المجاهدة باعتبارها الوسيلة المؤدية للتحرّر.

وتبقى لهذه الاستعارات الإبداعية بتضافرها نفس المرتكزات الفيزيائية التي تستند إليها الإستعارة الوضعية، ففعل المجاهدة على مستوى التجربة العادية يقتضي وسائل عديدة من مادية (أسلحة ومعدّات) ومعنوية (طول الصّدّ بر)، كما أنّ الذي يقصد القيام بالمجاهدة يكون تحت وطأة سلسلة من العواطف التي تيجلّع بأنه في وضعية سيّئة تستلزم التغيير، وبالتالي الرّغبة في التغيير الفعلي، تماما هي حال الصوفي الذي ضاق ذرعا بالكون من حوله، لتنتج لديه رغبة في تحسين وضعيته عبر سلسلة من المجاهدات لتحقيق الوصال مع عالم الأوهية.

نستنتج من كلّ ما سبق أنّ النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي يتمتّع ببنية مثالية يصعب الإمساك بحدودها وإدراك امتداداتها، فهي بنية متعالية عن الواقع المادي الذي نرتكز عليه بشكل يجعل منه (النسق الاستعاري) تركيبة من المكوّنات المتناثرة التي تمّ تنسيقها في صورة مكتملة ومتكاملة، إذّه صورة ليتمّ تشخيصها بسهولة، وهي في الوقت نفسه غير قابلة للتعميم،

حتى وإن وجدنا لها بعض السّدّات الواقعيّة التي لم تتجاوز حدود بعض المرتكزات والأبعاد الفيزيائيّة، إلاّ أنّه يبقى نسقا مرسوما ومختلقا باللّغة والخطاب والمقارنة التركيبية كالتّجربة الصوفيّة بمجرد أنّ أمثلكتها اللّغة كفت أنّ تكون تجربة واقعيّة حسب الكيفيّة التي عاشها بها أصحابها، لتغدو تجربة ثقافيّة بالدّرجة الأولى، الأمر الذي جعلها تتعد عن الأفق الصوفي الواقعي الذي أوجدها وتدخل في إطار تخييلي تحوّل بمقتضاه إلى كيان استعاري هو خلاصة تفاعل ثلاث مستويات هي:

- المستوى التجريبي: الذي يتعلّق بطبيعة التجربة الخاصّة التي عاشها المتصوّفة، والتي انبثقت من كفيّة فهمهم للوجود وبنياته، أين كانت رغبتهم الجامحة في تحقيق الوصال الموجد الأساسيّ لمختلف التّصورات التي انبثقت عنه، ممّا جعلهم يعيشون أحوالا معقدّة صعبت عليهم بعد ذلك ترجمتها لهذا اعتمدوا على مقومات العالم الخارجي باعتباره يوفر فرصا أكثر لتوضيح المقاصد وباعتباره كذلك حسب تصوّرهم وانعكاسا لعالم الألوهيّة، ووفق هذا تكونت عند الصوفيّة أنساق كانت كلّها تختلف وتتباين، لتلتقي مجددا في نقطة واحدة وهي تمكّنها من تجسيد تلك الحيرة الكبيرة التي كانت تحيط بالمتصوّفة أثناء تجربتهم في الوصال، فإن يعيشوها شيء وأن يجسدوها شيء آخر، فقد رأينا ذلك التناظر الذي نشأ بين نسق "الصوفي إله" الذي قدّم لناطلوفي وهو يبلغ أقصى درجات النشو والرضا عن نفسه بعد أن فني عن الخلق وبقي في الحقّ فصار ينطق بكلام الله لأنهما في هذه الحالة "روحان حلّتا بدنا" كما قال الحلاج ثمّ لم يلبث أن تلاه نسق "الإنسان حيوان" الذي عبّر الصوفيّة من خلاله عن استحالة بلوغ المسعى مهما تعددت المجاهدات من جهة، ولم يفتأ أن يستغلّوا نفس النسق من أجل تمرير أمّهات الأفكار التي أسفرت عن تجرّبتهم، فجعلوا ذلك الحيوان يتحدّث ويسافر، ويقدم كلّ ما بوسعه من أجل تحقيق الوصال، وفي كلّ هذا كانوا يستغلّون مجموعة من المفاهيم ذات المرتكزات الفيزيائيّة من مخطّطات الرؤية والتحرّك، الصعوب والنزول، وغيرها من الأمور التي يمكن أن تجسّد أكبر عدد ممكن من المفاهيم التي تمّ تحصيلها من سياق التجربة، لكن هذه المعركة التي خاضها الصوفيّة بينهم وبين أنفسهم من جهة، وبينهم وبين المحيط الخارجي من جهة أخرى، لم تكن فقط خلاصة التجربة التي عاشوها، إنّما هي معركة خاضها الصوفيّة على مستوى الذهن الذي وقف وراء بلورة التجربة فتعلّق كلّ حيثياتها، لهذا كان الجانب العرفاني الذهني هو المستوى الثاني الذي استند عليه النسق الاستعاري في بنيته.

- المستوى العرفاني/الذهني وهو المستوى الذي وقف وراء التصورات الاستلغية التي طبعت التجربة الصوفية، وذلك من خلال تفاعل سلسلة من الفضاءات الذهنية التي لعبت دوراً جوهرياً في بناء المعنى وحتى تطوير البنى المنبثقة التصورات الوضعية بصفة ديناميكية، وكان من شأنه أن ساهم في إبداع معاني جديدة، تشاكلت فيما بينها من أجل نقل التجربة من المستوى الذهني إلى المستوى الخطابي، لهذا، فالمستوى الثالث الذي ارتكزت عليه الهيئة المتعالية التي اضطلع بها النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي هو المستوى اللغوي الخطابي.

- المستوى اللغوي/الخطابي وقد ضمنته سلسلة التشاكلات التي استطاعت أن تُنسّق بين حيثيات التجربة الصوفية هوالتّرات الذهنية التي انبثقت منها، لتجسدّه في مرحلة نهائية على مستوى الخطاب، أي هو مستوى سمح للتجربة الصوفية أن تتجسّد على الورق ضمن معمارية معنوية خاصة من شأنها أن لفتت انتباه المتلقّي والعالم الخارجي إليها، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن دور الظروف الخارجية ومدى مساهمتها في البنية المتعالية التي اضطلع بها النسق الاستعاري، وذلك وفق قناعة مفادها أن مثل هذه الهيئة المنسجمة التي طبعت التصورات الاستعارية في الخطاب الصوفي لم تكن، فقطوليدة عوامل محايثة، وإنما يمكن أن توجد العديد من المسوّغات الميتانصدية التي تضافرت من أجل خروجها على تلك الشاكلة التي هي عليها.

الفصل الثاني:

تداولية النسق الاستعاري في الخطاب

الصوفي.

1- ضمنيّات القول الاستعاري: الاستعارة وجدلية الظاهر والباطن.

2- محدّدات التواصل الاستعاري.

3- الأفق الإيديولوجي وحدود مقبولية الاستعارة.

تمهيد:

قد لا تكتمل ملامح النسق الاستعاري المتعالي الذي اضطلع به الخطاب الصوفي دون البحث في الشروط الخارجية المُنْتَجِلة للاستعارات المكوّنة له، ودون ربطها بوضعية المتلقي ودور هذا الأخير في توجيه المواقف الاستعارية من جهة أخرى، فبعد أن قطع الصوفي هذه الرحلة الطويلة من أجل تحقيق الوصال، وبعد أن ثقلت عليه الحمولة المعرفية الناتجة عن فعل الوصال، هل يجوز له أن يصرّح ويعبّر عن شيء من ذلك؟ يُبَغْي أن يضمّر تجربته بكل ما تحمله من حيثيات وملابسات؟ وفي كلتا الحالتين ما دور الاستعارة في التصريح والتلميح؟ وما موقع المتلقي من ذلك؟.

إنّ الإجابة عن مثل هذه التساؤلات يفرض علينا أن ننظر إلى الاستعارات المَشكّلة لهذا النوع من الخطاب على أساس أنّها أنساق تواصلية إبداعية تتجاوز حدود التركيب والدلالة، إلى الإدراك العميق لمكوّناتها النسقية والوظيفية مقتزنةً بالسياق العام للاستلزمات التخاطبية والاقتضاءات المعرفية؛ لهذا تقتضي مذكّرة دراسة الجانب التداولي للاستعارات الواردة فيه الغوص أوّلاً في تلك الجدلية التي أحاطت بـحيثيات التجربة الصوفية وآليات تـمـظـهـرـها على مستوى الخطاب، من خلال محاولة الكشف عن جانب مضمّرات القول الاستعاري في هذا الخطاب، وذلك عبر الخوض في جدلية "الظاهر والباطن" داخل القول الاستعاري، خاصة إذا نظرنا إلى الكثافة الرمزية التي اشتمل عليها الخطاب الصوفي، والتي يصعب في أغلب الأحيان الإمساك بالمعنى المقصود وراء توظيفها.

ثمّ سنعمل في الخطوة الثانية على البحث في مستويات التواصل الاستعاري وأهم محدداته، باعتبار أنّ النسق الاستعاري الذي قام عليه الخطاب الصوفي هو في جانب منه حصيلة لمجموعة من المحدّدات التي تساهم بتضافرها في تفعيل الآليات التواصلية التي تتباين مستوياتها حسب

¹ - ينظر: أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 102.

الأهداف والمقاصد التي يضعها كل طرف من أطراف العملية التوصلية صوب عينيه، فهناك مستوى التلقي الخاص الذي يتفاعل فيه المتلقي مع كل المعطيات التي تسوقها البنيات الاستعارية التي ينسجها المتكلم في مثل هذا الخطاب، وذلك لكونه عنصر ل حاضر ا ومقصود في ذهنية المتكلم أثناء تشييد البنيات الاستعارية، وبالتالي فهو يملك مسوغات كثيرة تسمح له بمقاربة الاستعارات الواردة في الخطاب الصوفي سوف نعمل على اكتشافها في مرحلة لاحقة من الموضوع ، بينما نجد مستوى آخرم يت فيه تعميم المعاني وتوريثها عن المتلقي الذي لا يملك معرفة معينة عن التجربة الصوفية وخصائصها، وفي هذه الحالة يتم تشويش الوظيفة التوصلية التي يمكن أن تؤد بها الاستعارة، ما يجعل هذا النوع من المتلقين يلجأ إلى أفقه الإيديولوجي الخاص، أثناء الفهم والتأويل الأمر الذي يجعل الخطاب الصوفي يصطدم بإشكالية الاتصال. هي إشكاليات متعلقة بالجانب التداولي للخطاب الاستعاري وكلنت تثار في كل مرة يُذكر فيها الخطاب الصوفي، سوف نعمل في هذه المرحلة على مناقشتها قصد الحصول على بعض الأجوبالتي يمكن تير ر مختلف الأزمات التوصلية التي عاشها الخطاب الصوفي في كل مراحل تاريخه.

المبحث الأول: لُصِّ مَنِيَاتِ الْقَوْلِ الْإِسْتِعَارِيِّ لِإِسْتِعَارَةِ وَجْدِيَّةِ "الظَّاهِرِ" و"الباطن":

سوف نتعرّف في هذه المرحلة إلى موقع الاستعارة من إستراتيجية التصريح والتلميح التي تميّزت بها البنية الرّمزيّة في الخطاب الصوفي وذلك من منطلق أنّ الناس لا يتواصلون بعقد الأفكار وحلّها ولكن بأقوال تحمل التباساً دلاليّاً وتعدديّة مرجعيّة، ومن بين الأقوال تحتلّ الاستعارة الصّدّارة نظراً لما تثيره من انتظارات فيما بعد القول فهي تبلّغ أكثر ممّا تدلّ عليه الكلمات في ظاهر تركيبها اللّغوية، وهذا الجزء من دلالة الأقوال التي تتأى عن شروط حقيقة الجملة هي ما يُطلق عليها التداوليون "تضميناً"، والعاني التي يتضدّ منها القول هي التي تثير في المتلقي رغبة الاكتشاف؛ المعنى المراد من القول هو في الغالب ضمني غير مصرّح به¹.

وإذا كنّا قد تطرّقنا إلى هذه النقطة فنكّنا إلى الفلسفة التي أقام عليها المتصوّفة تفكيرهم حول بنية الوجود وترتيباته المختلفة، من خلال تقسيمه إلى ظاهر وباطن وذلك وفق نظرة تقوأساساً على تصوّر نوّبعدين متناقضين ومتكاملين في الوقت نفسه لمرتبة الإنسان في هذا الوجود، فتصوّر "ابن عربي" للإنسان وفق هذه الثنائيّة "فهو (الإنسان) من جهة خليفة الله وإنسان كامل (..) وذلك من منطلق حقيقته وباطنه فهو جامع لحقائق الأسماء الإلهيّة التي توجّهت إلى إيجاد العالم، وهو من حيث طبيعته الجسميّة على صورة الكون وجامع لحقائقه وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضدّ له موجود أخير وإنسان حيوان"²، ومن هذه النظويّة المتصوّفة بين نوعين من الدلالة: الدلالة الوجوديّة والدلالة الرّمزيّة، وذلك وفق طبيعة فهمهم للوجود وآليات تشكّله فأما الذّوع الأوّل فيقصدون به صورة الأشكال والأشياء كما هي موجودة في الواقع، بينما يشير الذّوع الثاني إلى الدلالة المتوارية وراء أشكال الوجود.

¹ يُنظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغيّر (مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 46-47.

² - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص 153.

وهاتان الدالّتان بمثابة وجهين لعملة واحدة هي "العالم الوجودي" الذي لا يُعتبر امتداداً متحدراً للأشياء، وإنّما هو حديث لا نهائي ينطق بالمعاني الإلهية، وهذا الذّوق هو ما يصطلح عليه "ابن عربي" بـ "الممكنات"، والتي يقصد بها تجلّي الباطن في هيئة وصورة الظاهر¹ يرتبط "الباطن" في التشكيل الاستعاري للخطاب الصوفي باللامرئي والمجهول لكن الوصول إليه يتمّ عبر اختراق الأشكال والصور القابعة في الوجود؛ لهذا جهد الصوفي نفسه من أجل التعبير عن مادامت غاية المتصوّفة هي الكشف عن هذا المجهول والممكن، فإنّ الصورة التي سوف تتبثق عن هذا الكشف لن تكون مباشرتها إنّما هي صورة بدئية تولد من التقريب والجمع بين مستويين متباعدين بحيث يُصبحان واحد²، وهذه الصورة المنبثقة والتي عملت على التوليف بين المستويين هي التي تملك الطابع الاستعاري.

تتمّ هذه الحركة بين المستويين في الخطاب الصوفي في اتجاهين: ذهاباً وإياباً، وذلك تتأسب وتجرية كلّ متصوّف فهناك، انتقال من "الظاهر" إلى "الباطن" على غرار ما نجده عند "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق"، وفي المقابل، هناك حركة عكسية؛ أي من "الباطن" إلى "الظاهر" وهنا يمكن أن نستدلّ بتجربة "الذّفري" في الوقوف والمثول أمام الله، دون أن يعني ذلك انتصار أحد الطرفين على الآخر إنّما حركة انتقالية مزدوجة تحافظ على الجانبين (الظاهر/الباطن) في علاقتهما البرزخية.

1- الاستعارة ورؤية "الباطن" عبر "الظاهر":

يتمّ الانتقال من "الظاهر" نحو "الباطن" عند "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق" وفق قناعة مفادها أنّ معرفة الاسم الإلهي ليست ممكنة إلاّ في شكل المحسوس الذي يُشكّل تجلياً له أي أنّ كلّ صورة إلهية أصلية لا يمكن تأمّلها إلاّ في صورة عينية محسوسة، لهذا أعلن "ابن

¹ ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة للصوفيّة، ص 62-63.

² علي أحمد سعيد (أدونيس)، الصوفيّة والسيريالية، ص 160.

عربي" في مقدّمة ديوانه أنّ الإهليلجى المرأة ما هي إلاّ إشارة إلى الحكمة العلويدة التي تجلّت له شهوداً أي أدّه لم يعد يرى شيئاً إلاّ ويرى الله فيه¹.

إنّ المرأة في نظر "ابن عربي" تجسيحيّ للصورة الإهيّة في جمالها وجلالها وكمالها وهي رمز الأنوثة السارية في العالم لهذا أصبحت رمزاً لأشواقه وترجمانا لها، هذا الترجمان الذي يجعلنا نرى (الباطن/الروحي) انطلاقاً ممّا هو (ظاهر/ محسوس) يقول: " فكلّ اسم أذكره في هذا الجزأ فعنها أكذّي، وكلّ دار أذهبها فدارها، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزأ على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلويدية على طريقتنا المثلّي، فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى يتضح من هذا القول أنّ "ابن عربي" في الظاهر يقدّم صورة للمرأة المحبوبة الموجودة في عالم الواقع والحسّ، إلاّ أنّ هذه الصورة تملك قوّة رمزية تدفعها إلى التعبير عن أمور ما ورائية (في الباطن) وقد يتعدى الأمر ذلك بأن تصبح هذه الصورة الحسيّة شرطاً ضرورياً من أجل تجسيد أمور واقعة في الباطن يقول "ابن عربي" في هذا الصدد:

ترجمان الأشواق عرفني بالكريم الخلاق

لولا حكم الإشفاق ما ظهرت حكمة للإشراق³

فحكم الإشفاق يقصد بها الطبيعة ممثّلة في صورة الجمال الإنساني، وهي هنا ضرورية للعبور إلى ما ورائها⁴، فلولا هذه الصورة لما تمكّن من إدراك الجمال الإلهي .

إنّ أهمّ مفهوم تتبني عليه إستراتيجية الانتقال من "الظاهر" إلى "الباطن" في التركيبة الاستعارية في "ترجمان الأشواق"، تعوّل العالم الرّوحى "الباطن" في قالب حسيّ "ظاهر" ووفق هذا تتبثق الاستعارة المفهومية التي تتخذ من صورة "المرأة" وسيلة لتجسيد مفهوم وفكرة

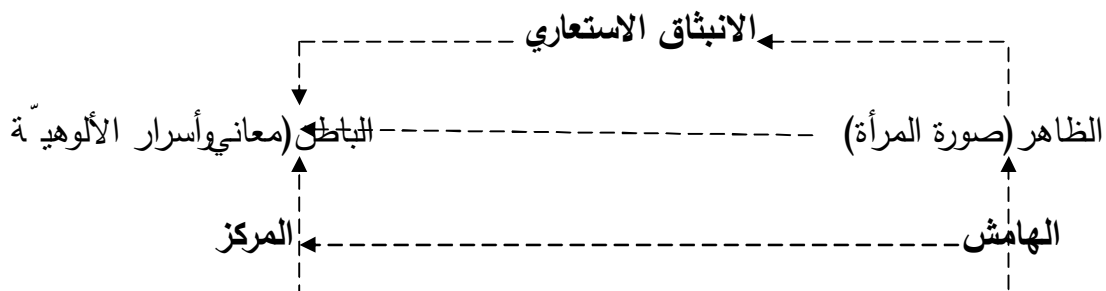
¹ ينظر: نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، ص05.

² ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992، ص09.

³ - المرجع نفسه، ص28.

⁴ - ينظر: سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، ط1، دار المعارف، مصر، 1981، ص111.

التجلي فأصبح " الله في هيئتها" في تصوّر "ابن عربي" حيث أنّ "العلو لا يشاهد في الأشكال المحسوسة إلا من خلال التشبيه"¹، وهذالنشاط التخيلي الذي يركّب المحسوس على نحو ما يتمثله المتكلم ويتصوّر به بحسب حياته الوجدانية الباطنية هو الذي يملك الطابع الاستعاري²؛ لأذّه ينمّ عن ذلك التوليف البدئيّ الذي قام به المتكلم بين عالمين أحدهما ينزح إلى المحسوس/الظاهر (المرأة) بينمليز الثاني إلى المجرّد/الباطن (الله)، لتأتي بعد ذلك اللغة في درجة ثانية من أجل التجسيدها، إذ أردنا أن نبسط هذا التصوّر قلنا: المتكلم أثناء بناء تصوّره انطلق من عالم الواقع (المحسوسات/الظاهرة) أين توجد صورة "المرأة" الحقيقية القابلة للإدراك الحسي والملموس والتي تمثّل في تصوّره تجلياً من تجليات الخالق، وجعلها رمزا لفكر تجرّده باطنية بهدف أن يجسد لنا صورة الإله في أبهى تجلياته، ويمكن أن نوضّح عملية الانتقال والتجسيد ودورها في الانبثاق الاستعاري لدى "ابن عربي" في الخطاطة التاليفيّة توضح تفاعل المستويات المكوّنة لاستعارة الجوهر الأنثوي:



وهذا التوليف راجع لكيفية فهم "ابن عربي" لبنية هذه العوالم: فهناك عالم مبني على صفة القدرة (عظمة الله) وعالم مبني على الحكمة وربط الأسباب بسبب باتها (العالم الذي نعيش فيه) ورغم أنّ عالم القدرة هو وحده من يتحكّم في عالم الأسباب، إلا أنّ فهمه لا يتم إلا من خلال تدخّل الأسباب الظاهرة³، يقول "ابن عربي" في هذا الشأن: "... سرى الاقتدار الإلهي في كلّ شيء: فلا ينفع إلاّ به، ولا يضر إلاّ به، ولا ينطق إلاّ به، ولا يتحرّك إلاّ به، وحجب العالم بالصور، فنسبوا

¹ عاظم جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1978، ص143.

² - المرجع نفسه، ص172.

³ - ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص962.

كل ذلك إلى أنفسهم، وإلى الأشياء¹ وبالتالي فاتخاذ (المرأة) كرمز لتجسيد مفهوم الألوهة يُمثّل خرقاً لمراتب النظام المعروف من زمان ومكان وتوالى لكنّ منبع هذا الخرق يبقى في تصوّر ابن عربي - من عالم القدرة أي من الله تعالى، فمظاهر الجمال والبهاء التي أُسندت إلى المرأة في عالم الواقع ما هي إلا صورة من صور الاقتدار الإلهي التي تمّ حجبها بتلك الصورة (صورة المرأة)، فصارت تلك الصفات منسوبة للصورة لا لخالق الصورة.

وهذا الجانب الاستعاري يُنبثق لا يمكن استنتاجه اللغة المُعبّر بواسطتها عن التجربة وإدما من التصوّر العام الذي ساهم في بناء هيكلها، وهذا تماماً ما قصده كلّ من "لايكوف" و"جونسون" حينمّا قَبَّانْ نسقنا التصوّر العام مبينين - في جزء كبير منه - استعارياً²، ونفس الشيء يُقال عن كلّ الرّموز التي يوظّفها "ابن عربي" على مسار الديوان كلّها فإذا كان هناك اختلاف فمردّ إلى المنبع الذي يستقي منه الرّموز فهي تتعدّد بتعدّد الظواهر الموجودة في العالم المحسوس الظاهري كالم الحيوان، عالم الطير، الظواهر الطبيعية والفلكية، الثقافات الدينية³... لكن الهدف يبقى واحد وهو تمثّل أسرار عالم الألوهية الموجودة في الباطن.

يقول:

كَلِّمًا أَذْكَرُهُ مِنْ طَلَّلٍ أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مِغَانٍ كَلِّمًا

و كَذَا إِنْ قُلْتِهَا أَوْ قُلْتِ يَا أَلَا إِنْ جَاءَ فِيهِ أَوْ أَمَا

و كَذَا إِنْ قُلْتِ هِيَ أَوْ قُلْتِ هُوَ أَوْ هُمَا أَوْ هُنَّ جَمْعًا أَوْ هَمَا

و كَذَا السُّدُوبِ إِذَا قُلْتِ بَكَتِ وَكَذَا الزَّهْرِ إِذَا مَا ابْتَسَمَا

إلى أن يقول:

¹ - ابن عربي، الإسفار عن نتائج الإسفار، نقلاً عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 963.

² - ينظر: مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 25-26.

³ - ينظر: سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط 1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991، ص 21.

كلّما أذكره ممّا جرى ذكره أو مثله إن تفهّم ما
 منه أسرار وأنوار جلا أو علّى جاء بها رُكب السّمّا
 لفؤادي أو فؤاد من له مثل ما لي من شروط العُلما
 صفة قدُسيّة علويّة أعلمت أنّ لصدقي قدما
 فاصرفِ خاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلم¹

تقدّم لنا هذه الأبيات تلك العلاقة التي تربط بين ظاهر القول الاستعاري وباطنه لدى "ابن عربي"، فالأطلال والرّبوع والمغاني، كلّها رموز للأشكال والصوّر الموجودة في العالم المادي فهي عبارة عن ما هو موجود في الظاهر الكوني، لكن رؤية "ابن عربي" لا تقف عند هذا الحدّ وإنما تتبلور في عمليّة التوظيف الاستعاري من خلال تسخير الوقائع الكونيّة وجعلها رموزاً للتعبير عن الباطن عبر رصد حيثيّات الرؤية والمشاهدة، أمّا عن الأغراض التداوليّة وراء هذه الإستراتيجيّة فسنتعرّض لها لاحقاً.

تعتبر "الواحدية" إذاً نواقلًا لموز الاستعارية التي يوظّفها "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق"، والتي يمارس من خلالها الإسقاطات التي تسمح له بالإقرار بجنونه الإلهي، مُموّحاً في ذلك بالجوهر الأنثوي في دلالاته الخصبة إلى حدّ الحقيقي، وهذا ما أدى به إلى الوصول إلى مبدأ الوحدة الجوهرية²، هذه الوحدة التي تستدعي صرف النظر عن الظاهر وطلب الباطن من أجل الفهم والاستيعاب وفي هذا أولى الخطوات التواصلية التي سوف نتعرّض لها في مرحلة لاحقة.

2- الاستعارة ورؤية "الظاهر" عبر "الباطن":

أمّا "الذّفري" فقد اختار طريقاً أخرى في التعبير عن تجربته وهي تفرّغ ذاته المُمّكاملة في الخطاب الإلهي، وذلك من خلال تبني إستراتيجية تعتمد على التمثّل الروحي للعالم المحسوس

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 13.

² ينظر: عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفيّة، ص 172.

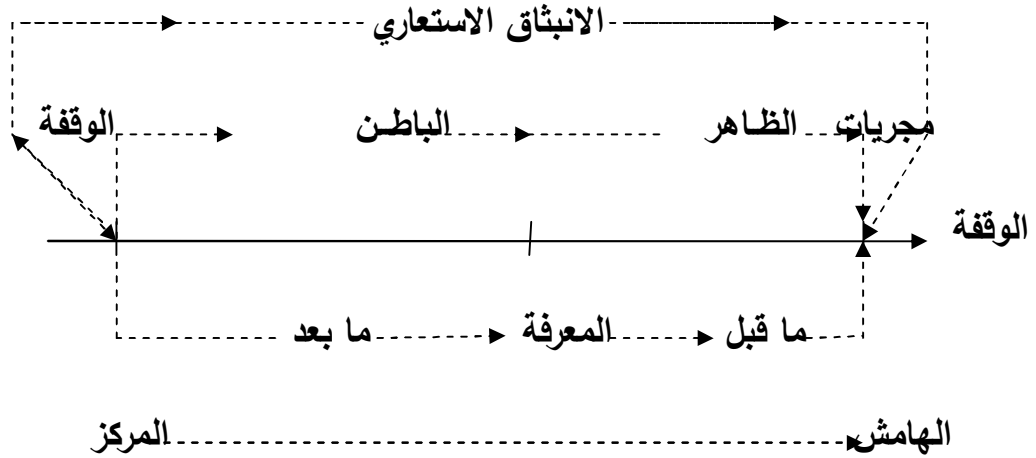
لهذا فقد قدّم حركة عكسيّة للّتي اشتهرت عند المتصوّفة، فهو يقلب سلّم القيم بممارسته نظاماً آخر للّرها وروية تبدأ من حيث ظنّ باقي المتصوّفة أنّه المُنتهى.

فمواقفه انطلاقة أخرى من الباطن والمجرّد نحو الظاهر والملموس، إنّها نوع من التجرّد من النّات والتمركز حولها، هذا التّمرّك الذي يفرض منذ البداية على "الواقف" أن يتخلّى عن بنيته لمعرفة المتعلّقة بالواقع، ما دام المعنى والحقيقة كامنين عند الله (في الباطن) لهذا ينبغي التّواصل معهما من خلال الوقوف والمثول أمام الله دون التعلّق بشيء دونهما.

إنّ فكرة "الوقف" التي عبّر عنها "النفري"، ذات طابع استعاري لأدّها لا تكاد تتجاوز الحضور الوجداني بالله، فاستعارة من قبيل: "أوقفني"، وقال لي "تعني إيقاظ قابلية الفرد لتلقي التجلّي"¹ أيرتّم الإحالة في مثل هذه الاستعارة إلى "الظاهر" انطلاقاً من "الباطن"، وذلك عبر نقل مجريات "الوقف" وحيثياتها المختلفة، لهذا بدت لنا مواقفه "عبارة عن خطاب ما بعد المعرفة الذي تُرصد فيه القطائع، يحيل إلى ما قبل المعرفة أين تُرصد البدائل"² ومن هنا يتّضح بأنّ "عالم الباطن" هو عالم ما بعد تحقّق المعرفة والرؤية والثبوت وهو العالم الذي يتموقع فيه هو كمنتج للخطاب أدّه سيختار طريقة أخرى للحوار والرصد سوف ننظر ق إليها لاحقاً، بينما "عالم الظاهر" فهو العالم الذي يوجدّه إليه خطابه أو الذي يرصد فيه بدائله، لهذا بدت لنا استعارة "الوقف" عبارة عن انتقال من المركز إلى المحيط، ويمكن توضيح فكرة الدينامية في تفاعل العوالم المكوّنة لمفهوم "الوقف" الاستعاري في المخطّط التالي:

¹ - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 24.

² - آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 139.



إنَّ الحدَّ الفاصل بين الظاهر والباطن في عملية الانبثاق الاستعاري لمفهوم الوقفة، متعلق بشكل وطيل المستويات التي يبلغها الصوفي في معرفة الأسرار الإلهية، وقد تموقع النفري في مواقفه في مرحلة ما بعد المعرفة والتحقق، لهذا جاءت مواقفه على شكل رصد لمجريات تم تحصيلها من عملية الكشف والمشاهدة، وبالتالي فهو انطلق من الباطن نحو الظاهر أي من مرحلة ما بعد المعرفة إلى مرحلة ما قبل المعرفة، لهذا كانت الوقفة باعتبارها استعارة - انتقال من المركز نحو الهامش، وبتكامل استعارة "الوقف" واستعارة الجوهر الأثوي يمكن أن نقول بأن الاستعارة ذات طابع برزخي كذلك، وهذا ما سنوضحه في العنصر الموالي.

3- الاستعارة كواسطة أنطولوجية بين العالمين*:

تقلنا الاستعارة في الخطاب الصوفي - كما رأينا في العنصر أعلاه - من مستوى المعاني الأولية المباشرة (معاني الموجودات)، إلى المعاني التأوية وراءها، وهذا الانتقال هو الذي يعمل على تحويل الكائنات من كونها أشياء إلى كونها صوراً ومرايا لمفهوم "التجلي"¹، فصورة "المرأة" عند "ابن عربي" كانت مرآة تجلّت فيها مفاهيم الألوهية، وكذلك استعارة "الوقف" كانت مرآة عكست

*مزيد من التفصيل والتوضيح في شأن تقسيمات الخيال وأنواعه، يرجى الاستئناس بما جاء في كتاب "الخيال مفهوماته ووظائفه" لطف جوده نصر، فقد تعرّفنا هنا لما يخدم موضوعنا فحسب، أمّا الكاتب فقد قدّم شرحاً مفصلاً لنظرية ابن عربي في الخيال.

¹ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 72.

لنا خصائص عالم الألوهية، ومن هنا تتبثق وظيفتي الخيال التي تركز أساساً على الربط بين طرفي "الظاهر" (صور الخلق) و"الباطن" (معاني وأسرار الحق).

ووفقاً لهذا يتدخل عنصر "الخيال" لبعث الدينامية بين "الظاهر" و"الباطن" أثناء الخلق الاستعاري إذ يُمثل الوسيلة التي يعتمد عليها المتصوّفون لفنّ أجل إنشاء الربط بين مقولات تشمل الموضوع المُخيّل -الذي ينزع إلى عالم الباطن- والمشاهدة الحسيّة¹ -التي تنزع إلى عالم الظاهر لهذا اعتُبر ذو مكانة خاصة في البنية المعرفية الصوفية فهو بؤرة الازدلاف الذي تدغم بواسطته المادة بالروح.

يُحمل المصوّف الخيال صفة إكسيريّة* وذلك إشارة منهم إلى القدرة التي يضطلع بها في جعل الأشياء تخالف طبائعها الأوليّة، ومن هنا ينبثق التصوّر الذي أقامه "ابن عربي" لمكانة الخيال البرزخية -الوسطى- بالمرآة التي تضمن مقابلة العالم الأكبر (الألوهة) والعالم الأصغر (الإنسان) فبواسطة الخيال يصبح الإنسان مرآة تعكس ما في العالم الأكبر "الباطن" كما سبق وأن رأينا ذلك عند "ابن عربي" في "استعارة الجوهر الأنثوي" في "ترجمان الأشواق"، كما يصبح "العالم الأكبر" مرآة صفّالها الإنسان، وذلك على غرار ما وجدناه في "استعارة الوقفة" عند "النفري"².

ووفقاً لهذا يميّز "ابن عربي" بين نوعين من الخيال: المتصل (المقيّد) والمنفصل (المطلق)، فأما الأوّل فهو ذلك الذي يؤسّس لصور لا يقابلها شيء في المحسوس، كأنتيم تخيّل "خيول مجنّحة، وأسود تحمل وجوها آدميّة" إذ يستحيل أن نعثر على معادل موضوعي لها على أرض الواقع.

¹- ينظر: عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ص 142.

الإكسيري معتقد شاع في العصر الوسيط عبّر به الإنسان عن طموحه إلى مركّب كيماوي يبدّل أعيان الأشياء، بحيث تتحوّل بمناقيله إلى ذهب يخطف الأبصار.

²- ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 89-90.

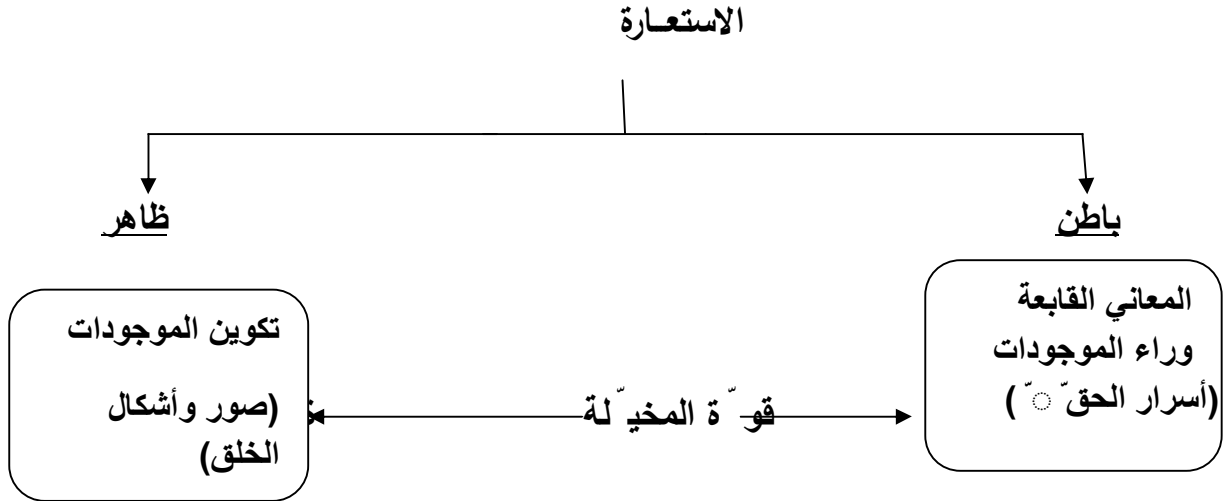
أمّا الذّوع الثّاني فهو المقصود ذلك لأنّه يتمتّع بحقيقة مستقلة باقية في العالم البرزخي الأوسط ممّا يمكن الآخرين من رؤيته ماثلاً في العالم الخارجي شريطة أن يكون هؤلاء على دراية بتقنيات الممارسة الصوفية*¹ كما أنّ هذا الذّوع يتوافق والتّصور الذي أقامه العرفانيون لثنائية الوجود (روحي/حسّي) وهذا التصوّر هو الذي يعتبر الركيزة الأساسية في انبثاق الكثافة الرمزيّة للتعبير الاستعاري، حيث يتعلّق في جانب كبير من (التصوّر) بالكيفيّة التي يشتغل بها هذا الذّوع من الخيال أثناء تمثله للمفاهيم المتعلّقة بفضاءات الرؤية والمعرفة المتصوّفة².

ومنه نستنتج أنّ الاستعارات التي يبنى عليها الخطاب الصوفي هي ضرب من توظيف هذا الخيال المطلق ونمط من أنماط اشتغاله، التي تعتمد على آلية الدمج والتّوليف من أجل توضيح فكرة التجلّي، لكن دون أن يعني ذلك نزوع الاستعارة أو ولاؤها لأحد الطرفين، إذ أنّها ليست ما منه انقلبت وليست كذلك ما إليه تنقلب، هي بكلّ بساطة فعاليّة إنسانيّة ذات تركيب دياليكتيكي جامع بين الوجود الظاهر والعدم الباطن³؛ لهذا فالاستعارة في مثل هذا الذّوع من الخطاب عبارة عن نشاط مكثّف يمزج البين لالة الوجوديّة والدلالة الرمزيّة إنّها فعل برزخي يجمع بين الوجودي والإلهي، بين الظاهر والباطن ممّا يجعله تأسّس لحقيقة وجوديّة أخرى تختلف تماماً عمّا انبثقت عنه:

¹ - ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص 111

² - ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 276.
* سيكون لهذا الشرط أثر بالغ الأهميّة في توجيه مسار التداول الاستعاري داخل الخطاب الصوفي.

³ - ينظر: منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 152.



خطاظة توضّح استراتيجيّة تكثيف الدلالة في القول الاستعاري

وهذه الصفة البرزخيّة الجامعة التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصوفي من شأنها أن تضع المتلقي أمام شذوذ دلالي يجبره على تقصي الأمور ومحاولة الإمساك بالمعنى المقصود وراء ما يضمّره القول الاستعاري في الصور التي بواسطتها يضمّر المعنى (أسرار ومعاني الألوهيّة) هي التي تشكّل حجاباً يثير في المتلقي الصدّ وفي رغبة في المعرفة واختراق الحدود، فالمعاني التي يضمّرها القول الاستعاري ذات صفة فاصلة وواصلّة في الوقت نفسه: فهي "فاصلة من حيث أنّها تشكّل حجاباً أو عائقاً وجودياً ومعرفياً أمام المعاني التي تسترّها (...)", وهي واصلّة من حيث كون الصور الوجوديّة تبرز وتظهر المعاني التي تتجلّى عبرها¹، وهذه الهيئة الجدليّة التي اتّسمت بها الاستعارة هي التي ستسهم في خلق حركية تواصلية داخل الخطاب الصوفي وهذا ما يدفعنا في مرحلة ثانية إلى التنقيب عن مستوياته الحركيّة وأهمّ مدداتها.

¹ منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص 84.

المبحث الثاني: محددات التواصل الاستعاري

ننتقل في معالجة هذا العنصر من اعتبار أساسيين: الأول هو ما توصلنا إليه في الفصل الأول في شأن الطابع الاستعاري الذي وسم التصورات التي اضطلعت بها التجربة الصوفية، فقد رأينا بأن هناك نسقا استعاريا منسجما يتحكم في بناء الهيكل العام لتجربة فريدة من نوعها في فهم الوجود، توالي هذه التصورات الاستعارية هي التي سوف تطبع في مرحلة ثانية -وهي مرحلة التواصل لسيرورة الفعل التواصل، فأى حديث عن المقومات التداولية في الخطاب الصوفي سيكون من مطلق التصورات الاستعارية التي وسمت التجربة الصوفية ككل.

أمّا الاعتبار الثاني فمفاد أن الاستعارة عبارة عن خطاب تتوفر فيه كل دعائم التواصل التي يمكن أن نعثر عليها في الخطابات الأخرى، مفاداً تقتضيه نوااميس التواصل العادي وجود مرسل يرسل خطاباً إلى مخاطب، ولكي يكتسب هذا الخطاب فعالية لا بد أن يكون محالاً على سياق، وهذا السياق بدوره يجب أن يدرّك من المخاطب ويكون إما لفظياً أو قابلاً للصياغة اللفظية، إلا أن ما يفرّد به الخطاب الاستعاري هو سمة غموض والصدّ بادية التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار في هذا الموضع، الأمر الذي يجعل عملية الإدراك والفهم والتأويل فيه تختلف عن التي يمكن تحصيلها من سياق التواصل العادي وذلك لكونه (الخطاب الاستعاري) يقوم باقتصاد مجموعة من الميولات والممارسات الدالة التي تجتمع فيها مختلف العلاقات اللاواعية والذاتية والاجتماعية يصعب من مهمّة الكشف عن آليات اشتغال هذه المحددات والدعائم.

وبناء على هذا سوف نعمل على استنباط أهم محددات التواصل الاستعاري في الخطاب الصوفي من خلال البحث في مختلف الاستراتيجيات التداولية التي يتوسّل بها أقطاب العملية التواصلية في هذا النوع من الخطاب بدءاً بالمتكلم الذليعي دوراً كبيراً كما سيّضح، ثم الرسالة الاستعارية وأهم خصائصها، وفي مرحلة أخيرة المتلقي الذي يضطلع بدور لا يستهان به في سير

¹ - Julia kristeva, la révolution de la langue poétique, l'avant-garde à la fin du 19ème siècle : l'autréamont et mallaramé, édition de seuil, 1974, p28.

العملية التواصلية داخل الفضاء الاستعاري المكوّن للتجربة الصوفية، أمّا السياق العام الذي تتفاعل في إطاره هلالاً قطاب فنسخص له فضاء آخر يكون قادراً على استيعاب مختلف حيثياته باعتباره "مجموعة شائكة من المعطيات المشتركة بين المرسل والتلقي فهو مجمل الشروط الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي واستعمال اللغة"¹، لهذا ونبيك الحديث عن السياق العام الذي ولدت فيه الاستعارات الصوفية في مرحلة لاحقة نظراً لما ينطوي عليه من خصائص لا تسمح بإدراجه ضمن هذه الخطوة.

1- المتكلم وازدواجية المقصدية الاستعارية²:

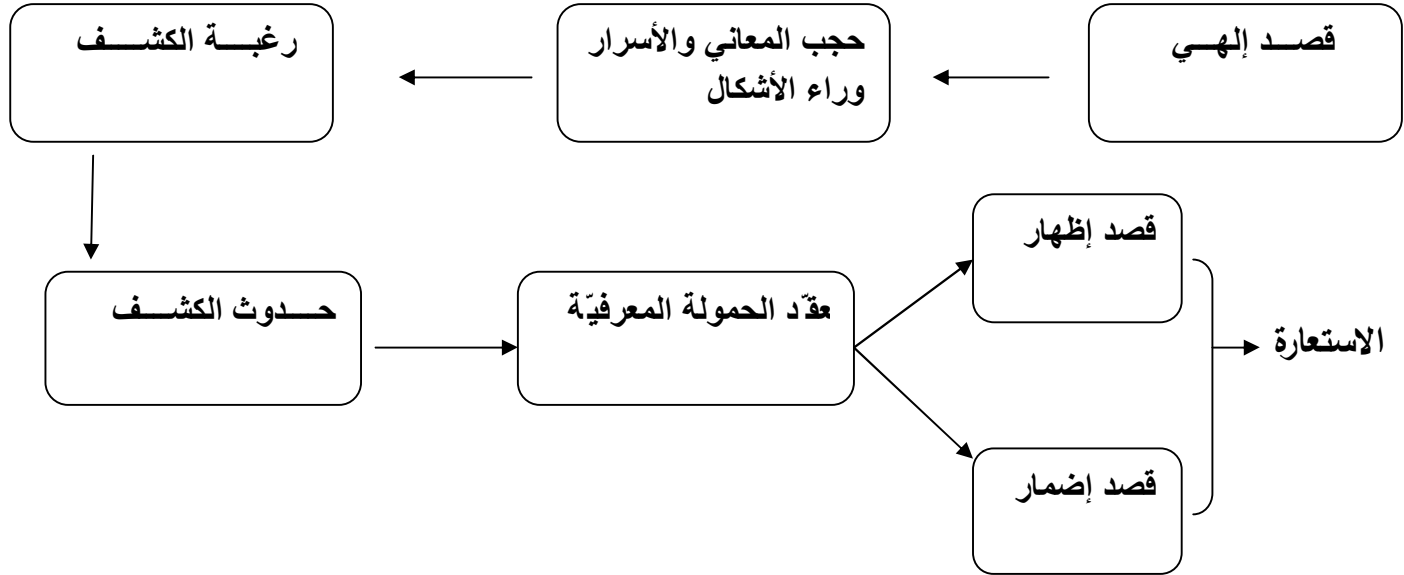
ينبغي في البداية أن نتعرض إلى أمر في غاية الأهمية لدى المتصوفة، متعلق أساساً بكيفية فهمهم لية الخلق الوجودي: يرى "ابن عربي" بأن هناك مقصدية كبرى تحكم الكون وما يحمله في طبيّاته من تجليات، وهو ما يسمّيه "بالقصدية الإلهية" التي تتمركز حول أفعال ثلاث تفسّر فكرة "التجليّ الإلهي" وهي: الخلق/ الإيجاد/ المعرفة الحقيقية الإلهية كانت ثابتة أو لا في العلم الإلهي وحينما أراد الله أن يعرف ذاته خارج ذاته أو في مظهر مغاير أوجد الكون، وبحكمن المعرفة تحتاج إلى عارف فقد خلق "الحق" الموجودات والكائنات على اختلاف أشكالها لتعرفه، لتصبح جميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره، فهو الناطق من كل صورة وهو المنظور بكل عين، وهو المسموع بكل سمع، وبعدها عمل "الخالق" على حجب ماهيته وراء تلك الصور والأشكال³ وهذا الحجب هو الذي سيستفز المتصوفة (المتكلم) ويجعلهم يتخذون استراتيجيات مختلفة من أجل الكشف عن عالم الأسرار الإلهية، لقد ثبت إذن هذا التصور وهو الذي يملك الطابع الاستعاري- الذي أقامه "ابن عربي" حول تكوين الوجود والمعرفة أن هناك في الخطاب

¹ -Jean Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, 1973, p120-121.

² تغل هنا مصطلح "المقصدية" بدلا عن "القصدية" وذلك نظراً للتباين الذي بينهما فالمقصدية تجمع بين الوعي واللاوعي، بينما يشير "المقصد" إلى ما كان وراءه وعي، لمزيد من التفصيل ينظر محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، ص165.

³ -ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة والصوفية، ص209.

الصوفي قصداً أكبر يوجد مسارات التواصل التداولية فيه وهو "القصْد الإلهي" وبالتالي فهو محدّد أساسي من محدّداته كما سيجري توضيحه:



تثير إستراتيجية الحجب النابعة من القصد الإلهي نوعاً من التحفيز لدى المتكلّم الصوفي الذي يُعتبره في المرحلة متلقياً مُمْلِزاً ما باكتشاف الأسرار القابعة وراء أشكال الوجود، لهذا احتفت عملية "الكشف" بدور كبير في أوساط المتصوّفة باعتبارها الوسيلة المُتلى لفهم الوجود وتلقي التّجليات.

يُفسّر "الكشف" باعتبار إستراتيجية معرفيّة تعمل على "البحث عن الوحدة المتكثّرة عبر محاولة لاستبطان البنية الرمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال"¹ آليات اشتغال الذّهن أثناء بناء التّصوّرات الاستعارية، إذ يجمع بين الآليات التي توجد في عملية التواصل الاستعاري في ذهن المتكلّم حسب ما أقرّت به النظريات العرفانية في شأن الاستعارة- وذلك عبر ثلاث عمليّات منسجمة بشكل يصعب الفصل بينها على صعيد التجربة: الإدراك، الفهم والتأويل "فالكشف" في الخطاب الصوفي هُنَّ الإدراك الذي يفسّر عمل "الحواس" و"القلب" الذي يعتبر هنالكَ كيزة الأساسيّة لفهم التركيبة المعقّدة التي اضطلعت بها بنية الوجود، هذا الفهم الذي تحقّقوه "البصيرة"

¹-منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص248.

التي ينبغي أن يتمتع بها قلب العارف باعتبار هذه الأخيرة قوّة باطنة تعمل على كشف "الحجب" فهي بمثابة البصر للنفس الذي ترى به بواطن الأشياء وظواهرها"¹، وهذا الكشف هو الذي يرقى بالمتكلم الصوفي في مرحلة متقدّمة إلى مستوى المعرفة الحقيقيّة التي تسعى إلى الجمع بين المتناقضات، ممّا يؤدي في جانب آخر إلى تعقّد الحمولة المعرفيّة الناتجة عن فعل الكشف، ووفق هذا التعقّد يقف المتكلم في حيرة من أمره كيف سيبلّغ؟ وما هي الوسيلة المثلى للتبليغ أمام ما تطرحه اللّغة من إشكالات أثناء تجسيد تلك الحمولة المعرفيّة؟ وهكذا ينتج لدى المتكلم قصدان: قصد للإظهار وآخر للإضمار، فأما الذي هو الإضمار فهو متعلّق بأهل الظاهر الذين يأخذون الأمور على سطحيّتها ومردّ الإضمار هنا هو الخوف من سوء العاقبة والفهم التي يمكن أن تصدر عن متلقٍ كان يملك من المبرّرات وهديله للرّفض والجحود وأما الذي هو إظهار فهو متعلّق بأهل الباطن الذين يملكون قدما في التجربة الصوفيّة بحيث يحيطون بالعديد من حيثيّاتها²، لكن كلا القصدين يتماشيان ضمن خطيّة واحدة وكأندّهما وجهان لعملة واحدة: فما يمثّل إضمار لدى المتلقي العادي هو في نفس الوقت إظهار لدى من يملكونهمّاً في التجربة الصوفيّة، والعكس صحيح كذلك، الحقيقة هي الوجه الباطن والخفيّ للشريعة والشريعة هي الوجه الظاهر للحقيقة.

وهكذا يثبت لدينا مستويان من القصص اللّيفجّ هان التصوّر الاستعاريّة لدى المتكلم في

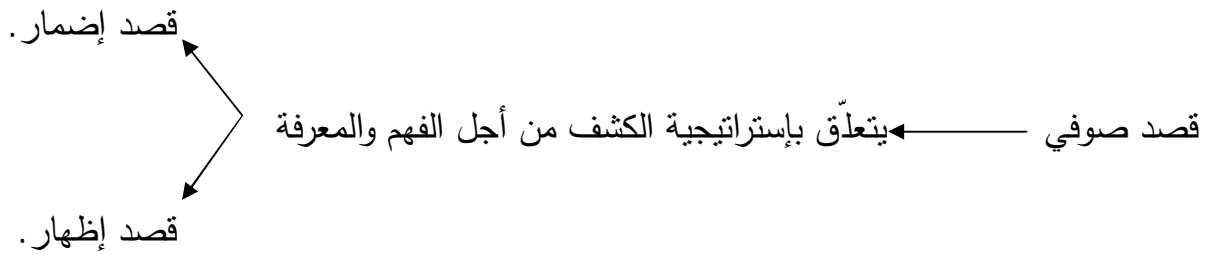
الخطاب الصوفي:

قصد إلهي ————— يتعلّق بإستراتيجيّة الخلق والإيجاد من أجل المعرفة.

¹ - عبد المنعم الجفني، معجم مصطلحات الصوفيّة، ص35.

² - ينظر: عبد المنعم شيحة، "مدخل إلى دراسة خطلمتكلم في السرد الصوفي القديم"، مجلّة الخطاب، ع7، منشورات

مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010، ص23.



يقف كلٌّ من "الكشف" - باعتباره وسيلة- و"المعرفة" - باعتبارها غاية- وراء التشظّي الذي عرفه القصد الاستعاري لدى المتكلّم في الخطاب الصوفي، وذلك نظراً للطابع الإجرائي الذي وسمهما، و لهذا أمكننا اعتبارهما بمثابة الإطار الذهني العام الناظم للنسق الاستعاري في هذا الخطاب، وأمام هذا الانشطار و التشظّي والمتكلّم نفسه مٌجبراً أن يستعين بسلسلة من التلاعّات التي من شأنها أن تُشوّش آليات توصيل تلك الحمولة المعرّفة المعقّدة التي تمّ تحصيلها بفعل "الكشف" فتعمل على الإظهار والإضمار في الآن نفسهما سيتمّ توضيحه.

يملك الخطاب الاستعاري في الفكر الصوفي إذن قدرة كبيرة على استيعاب الإشكال التداولي الكبير الذي وقع فيه المتكلّم، وذلك لأنّه يسمح له أن يمارس نوعاً من الاحتيال على المضمون الصوفي، أين يعمل على جعله يتلاءم مع معطيات لتجربة الصوفيّة والمعطيات الميتانصيّة المتمثّلة في مختلف الظروف والملابسات التي رافقت ظهور كلّ خطاب من تلك الخطابات وفي نفس الوقت جعله موطناً لمجموعة من الموازيات المضمرّة الخاصة بأهل الظاهر¹.

وقد استطاع أدب "الكرامات والمناقب" أن يحتوي في ذاكرته الاستعارية مثل هذه الازدواجية في المقصد باعتبار هذا الأخير "مجموعة من المرويات التي تزعزعت في أوساط العامّة و تناقلتها مجالس المريدين (...)", لهذا اضطلعت الكرامات والمناقب بنوع من الخرق للعوائد الأمر الذي جعلها محلّة بالكثير من الأساطير والخرافات²؛ وهذا التناقل هو الذي سمح للمتكلّم (الراوي)

¹ يظن: محمد د مفتاح، مجهول البيان، ص 117-118.

² - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 962.

في كل مرة أن يضيف أو ينقص وفق مقاصده في إظهار تجارب وإضمار أخرى، وفق طبيعة المستمع الذي يهدف استمالته وإقناعه، وتبعاً لهذه الأزواجية في المقصد يمكن أن ندرك ذلك التفاعل الكبير الذي نشأ داخل مضمون الكرامات، وذلك نظراً لكوننا "نتلقى الكرامة باعتبارها استعارة، على سبيل التمثيل لأن الكرامة في جوانبها مثل، وحيواناتها هم أناس والناس هم الحيوانات"¹:

فقد جاء في أحد كرامات "أبي مدين شعيب" التي رواها "الذبيهاني" أنه: "لما توفي ودُمِل إلى المقبرة، إذا بمؤذن يؤذن لوقت من أوقات الصلاة و إذا بالفقيه ثقل على الذين يحملونه ثقلاً خارجاً عن الحد حتى عجزوا عن القيام به، فوضعوا السرير حتى فرغ المؤذن وحرّكوه فوجدوه خفيفاً كما كان، فحملوه وساروا به إلى القبر وهم معجبون من ذلك، فقال لهم بعض أصحابه: كان الفقيه إذا سمع المؤذن قام على قدميه وجعل يجاوبه حتى يفرغ"². تجمع هذه الكرامة - باعتبارها استعارة - بين معنيين أحدهما متعلق بأهل الظاهر، أمّا الآخر بأهل الباطن، فما يمكن أن يُحصّل له المتلقي العادي من سيئلتها تماماً عما سيتوصل إليه من هم في دائرة الاختصاص رغم أنها تبدو قريبة إلى الواقع منه إلى الممكن:

باطن القول في الكرامة	ظاهر القول في الكرامة
• أصل الإخلاص لله من قبل أهله	• وجود وفاة • وجود مراسيم دفن • وجود أوقات محددة للصلاة • وجود فعل خارق للعادة وهو إحساس الجماعة بثقل الميت

¹ محمد د مفتاح، التلقي والتأويل، ص 187.

² - الذبيهاني يوسف بن اسماعيل، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الثقافية، لبنان، 1991.

قد لا تثير هذه الكرامة انتباه القارئ العادي ذلك أنها تقدم في ظاهرها وصفاً و ترجمة قريبة جداً من واقعه، هذا الأخير الذي لن تتجاوز تأويلاته حدود الاعتماد على المؤشرات الواردة في نصّ هلمن أجل إدراك أن المحيط الذي حدثت فيه الواقعة عبارة عن مجمع إسلامي يتمتع بسلسلة من المقومات التي تثبت تلك المؤشرات في ظاهر الكرامة، إلى هذا الحد يتوقف المتلقي العادي مما بالنسبة للمتلقّي ينتمي إلى نفس دائرة المتكلم فبإمكانه أن يحصل معاني متعددة تتعلق أساساً بطبيعة التجربة التي يتقاسمها والمتكلم، كأن يدلّه الخرق الوارد في الظاهر على معانٍ أعمق كتواصل الإخلاص والمستثنى الآخرة والتضحية بملذات الدنيا من قبل أهله حتى وإن غادروا الحياة الدنيا، فالذوق الذي أحسّت به الجماعة يمكن أن يدلّ من وجهة نظر المتلقّي الصوفي على المفاز الذي قد يظفر به المخلصون لله بعد سلسلة المجاهدات والرياضات الروحية.

بينما لا يمكن أن يتجاوز (الخرق) لدى المتلقي العادي حدود الانبهار والتعجب ومن ثمة يعلو الجانب الإمتاعى عنده أكثر من الجانب التحصيلي الوعظي، تؤعزّز ملامح الجدلية التي تميّزت بها الاستعارة في الخطاب الكراماتي أكثر حينما يجيء هذا الأخير طافحاً بقصص تتمازج فيها الأدوار بين الإنسان والحيوان، وخاصّة تلك التي تنتهي بحدوث التماهي بينهما أو انتصار الإنسان على حيوان مفترس كالأسود والأفاعي وغيرها.

فقد جاء في أحد كرامات "أبي يعزى" التي ذكرها "صاحب الرّوض" عن الشّيخ الزاهد "أبي محمد عبد الرزاق" أحد خواص أصحابه مرّ شيخنا أبو مدين في بعض بلاد المغرب، فرأى أسداً افترس حماراً، وهو يأكله، وصاحبه جالس بالبعد على غاية الحاجة والفاقة، فجاء أبو مدين، وأخذ بناصية الأسد، وقال لصاحب الحمار: أمسك الأسد واستعمله في الخدمة موضع الحمار، فقال له: يا سيدي أخاف منه، فقال: لا تخف، لا يستطيع أن يؤذيك المرّ الرجل يقوده والناس ينظرون إليه، فلمّا كان آخر النهار جاء الرّجل ومعه الأسد للشّيخ، ولّى له: يا سيدي

هذا الأسد يتبعني حيث ذهبت وأنا شديد الخوف منه، لا طاقة لي بعشرته، فقال الشيخ للأسد: اذهب ولا تعد، ومتى آذيتم بني آدم سلطتهم عليكم¹.

يضع ظاهر هذه الكرامة - باعتبارها استعارة - المتلقي وسط مفهومين أحدهما واقعي وآخر متخيّلها، يجعله يحسّ بنوع من التردّد، وذلك لكونه لا يعرف غير القوانين الطبيعيّة² التي مفادها أنّ:

الأسد ← حيوان مفترس لا يمكن أن يُقهر، فهو ملك الوحوش كما شاءت بعض القصص والأساطير تسميته.

الحمار ← حيوان منخته الثقافة العربيّة صفة مذمومة، قال الجاحظ: " وإنّ ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار"³.

الإنسان ← حيوان عاقل يمكنه عقله من حلّ عدّة مسائل بالاحتكام إلى منطق معيّن.

إنّ تعارض ما جاء في الكرامة والمنطق الذي تعمل به الأشياء على طبيعتها يجعل من تماهي المتلقي العادي مع هذا النوع من الخوارق أمرا غير ممكن، فكلّ ما تعرضه الكرامة لا يُطابق الواقع في شيء، فهو يواجه حدثا فوق طبيعي حسب ما يشير إليه ظاهر الكرامة، هذا الحدث يجعله يتردّد بين تفسير طبيعي وتفسير فوق طبيعي للأحداث المرويّة⁴، وهي تفسيرات سننعرّض لدلالاتها في مرحلة لاحقة.

¹ أحمد بن محمد المقرّبي، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص140.

² - ينظر: تزفتين تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1، دار الشقيقات للنشر والتوزيع، 1994، ص19.

³ - الجاحظ عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ط3، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ج8، 1969، ص211.

⁴ - ينظر: تزفتين تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص19.

أمّا عن مضمرات هذه الكرامة فهي كثيرة لا يتمّ تحصيلها بشكل مباشر، لأدّها تتطلّب متلقياً يمتلك إحاطة كبيرة بتفاصيل التجربة الصوفيّة عامة، والسياق الذي أوجد مثل هذه الكرامات خاصة: ممّا هو مشهور عن كرامات "أبي يعزى" لها عكست رموزاً للصدّ راع وعلاقات أخرى للمصالحة* وذلك عبر تحكّمه في الحيوانات التي جرت مجرى شخصيات حقيقية شاركت في توجيه مسارات الأحداث المتعلقة، إلاّ أنّ طابع الإضرار الذي اكتنف بنية هذه الكرامة يصعب الأمر أمام المتلقي العادي، أمّا المتلقّي الذي من اللطوفيّة فسيذكر مباشرة أنّ الكرامة تؤدّس لأحد التصوّرين التاليين:¹

الناس بهائم /البهائم ناس

وفي كئلتحالتين يعكس التصوّرين الاستعاريين لديمراتب مجتمعيّة اعتماداً على المزج بين الواقعي والخيالي، وقوام هذا المزج هو الخروج برؤيا خاصة يتساوى فيها الإنسان والحيوان في سعيهما البهيمي المتعلّق بالماديات، فالأسد يمكن أن يرمز هنا إلى الملك في علاقته برعيّته هذه العلاقة التي تقوم أساساً على الهيمنة والنفوذ بينما يمكن أن يرمز الحمار إلى عامّة الناس* المغلوبين على أمرهم.

إلاّ أنّ المعنى الصوفي المضمّر في هذه الاستعارة يتجاوز حدود الإقرار بهذه الصراعات إلى نظرة خاصة للوجود مفادها أنّ الصوفي لا يكثرث بمثل هذه الماديّات، فكلّ ما لا يرتبط بفكرة السموّ والعلوّ فهو في مرتبة حيوانيّة، فالصراع الذي عكسته الحيوانات والذي كان في جانب كبير منه كيبع انعدام التوازن بين شخصيات واقعيّة، هو من المنظور الصّدّ وفي صراع بهيمي لا يساوي شيئاً إذا ما قورن بالغاية التي ينبغي أن يضعها أهل الله صوب أعينهم وهذا ما يفسد ر في جانب كبير ما تشير إليه الكرامة في انتصار "الإنسان" وهو هنا "أبو يعزى" الذي استطاع أن يتحكّم في عالم الحيوان من خلال ترويض الأسد، وهو انتصار في الباطن للإنسان الصوفي، نظراً

¹ ينظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص185.

مفتاح لمزيد من التفصيل حول الإطار التاريخي الذي أسّس لمثل هذه الصراعات يرجى الاستئناس بما جاء عند محمد في كتابه التلقي والتأويل.

للمنزلة التي يتمتع وهظرا لطبيعة الرؤية الخاصة التي يكدّها لتراتبية الوجودها رؤية جسدت لنا نوع من الاغتراب وعدم تجانس الروح بالمادة، الأمر الذي جعلهم ينظرون إلى الكون بعين الذّقص فالرّوح نفيس لكدّها في كون خسيس¹ من هذه الزّاوية نظر الذين ينتمون للثّرة الصّوفية إلى العالم نظرة ملؤها الاحتقار، وهذا هو الجانب الذي يمكن أن يكون وراء مقصدية الإضمار داخل الخطاب الكراماتي باعتبار الكثرة الاستعارية التي يتمتع بها .

إنّ تراوح المقصدية الاستعارية لدى المتكلّم بين الإضمار والإظهار هو الذي ساهم في مرحلة لاحقة في خلق مسافة معرفية تجسّدت ذلك الطابع الجدلي الذي اتّسمت به الاستعارة كما أوضحنا ذلك سابقا، أين جمعت بين القرب والبعد وبين الوضوح والضبابية، لتتلاءم ومستويات اللّقي التي يمكن أن يصطدم بها المتكلّم الصّوفي وفي فقد كانت مسافة معرفية قصيرة ومختصرة بين المتلقّي المقصود بالقول وبين المتكلّم، أين مثّلت هذه الاستعارات حقائق عادية لمن هم من الصوفية وما يُبرّر هذا القول هو الكيفية التي تماهى بها الرواة مع أبطال الكرامات التي كانوا يروونها ذلك رغم بُعد المسافة بينهم وبين ما يقومون بروايته، فقد تفصلهم سلسلة من الرواة والسبب في هذا التماهي يعود إلى أنّ هذه السلسلة متكّنة من تلامذة وأتباع الولي الذين قد يكون الراوي واحدا منهم²، ومسافة معرفية كبيرة بين المتلقّي المظدّر الذي لا يملك أيّ انتماء إلى للثّرة الصوفية متكلّم كان يملك أكثر من مبرّر لستر المعرفة عن هذا النوع من المتلقّين، وأمام هذه المقصدية المزدوجة التي جعلت من الخطاب الاستعاري "خطابا مخطّط له سلفا وبصفة شعورية، حدّتم على المتكلّم أن يختار الإستراتيجية التي تستطيع أن تعبّر عن قصده وتحقق هدفه بأفضل حالة³ يجد المتكلّم نفسه ملزما بتلخيص إستراتيجيات تواصلية لخل نصية في الرسالة الاستعارية من شأنها أن تربط بينه وبين من هم في دائرته، الأمر الذي جعل مستويات الممارسة الخطابية فيها تتباين بتباين الأغراض المراد تحقيقها.

¹ يوسف سامي اليوسف، مقدّمة للذّفري، ص 09.

² ينظر: أمنة بلعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة، ص 241.

2004، ألّهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ط1، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ليبيا، ص 56.

2- مسألة الاستعاريّة ومستويات الممارسة الخطابية:

إنّ تعقّد الحمولة المعرفيَّة التي تمّ تحصيلها لدى المتكلّم الصوفي عبر عمليّة الكشف، من شأنها أن خلقت لديه إحساساً بضيق العبارة فما كانت اللّغة تسعه للتعبير عنها وهذا ما عبّر عنه "الذّ فريحيّنا قال: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة"، الأمر الذي جعلهم يمارسون نوعاً من الاشتغال الواسع عليه بر خلق أشكال جديّة في إطار قوالب استعاريّة تُراوح بين الغموض والوضوح وبين الكتمان والإظهار، محاولةً منهم لتحقيق نوع من التوازن داخلها بشكل يجعلها "عنصراً مؤسّساً للتجربة الصوفيّة وليس فقط أداة لتشخيص وضعيّات خارجيّة، إنّما هي تجربة في حدّ ذاتها"¹، الأمر الذي جعل تجربة اللّغة ذاتها تتبع من اللّحلّ نحو الخارج وفق ممارسة خطابيّة أساسها التّحاور الذي يعكس صراعات الإنسان الصوفي مع ذاته أولاً ومع غيره بعد ذلك، الأمر الذي يجعل البحث في مستويات الممارسة الخطابيّة داخل متنّ مسألة الاستعاريّة في الخطاب الصوفي يقع في مستوى داخل نصّيّ يتمّ فيه رصد مظاهر الحوارية بدءاً بأعلى مستوى فيها وهو التّحاور" التي يفتعلها الصوفي بينه وبين قريرة ذاته من أجل تحقيق التوازن وصولاً إلى مستواها الثاني وهو "التّناص" الذي سيمهّد بدوره لمرحلة التلقّي² عن مظاهر التّواصل المتناصيّة فسيتمّ التعرّض إليها لاحقاً نظراً لما طبعها من خصائص لا تسمح بإيرادها في هذا الموضوع.

يُعدّ بر التّحاور عند "طه عبد الرّحمن" على مراتب الحوارية باعتبارها آليّة تحظى فيها الذات بنصيب كبير في عرض المواقف والاعتراض عليها³ إنّما عن مكنه في التشكييلة الاستعاريّة فيتمثّل في تعدّد ذوات المستعيرين تسمح له بالتقلّب في أوضاع خطابيّة تتعدّى حدود ذاته الحقيقيّة وبهذا تكثّر ذواته الخطابيّة وإن كانت ذاته العينيّة واحدة، ويتعبّر بصبح "المستعير متودّد بعينه متعدّد بقوله"هفاك" من المتصوّفة من بلغ به هاجس تحقيق الوصال مع الله، هذه الدّرجة

¹ منصف عبد الحقّ، الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص 06.

² طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسّسة للتحديث للنشر والتوزيع، الرّباط، 1987، ص 43.

³ طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998،

فعمل على جعل خطاباته الاستعارية مرصداً لعدة مستويات حوارية، فسجّل بذلك تعدداً في نواته المتحاورة رغم سمة الأحادية التي حدقت بخطاباته على المستوى الظاهري، فهذا "ابن عربي" في ترجمان أشواقه نجده يستحضر في استهلاله ذاتاً خيالية من نفس جنسه البشري لكي يتقاسم معها تفاصيل التجربة وفي نفس الوقت ليُمرّر مقاصده عبرها، فيقول: "(..). فمن ذلك حكاية جرت لي في الطواف، كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجله وأطفت على الرمال، فحضرتني أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني لو هناك أحد:

ليت شعري هل دروا أي قلب ملأوا

وفؤادي لو درى أي شعب سلأوا

أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا

قال: فلم أشعر إلا بضربة بين كتفي بكف ألين من الخرز فالتفت فإذا أنا بجارية من بنت الرّوم لم أر أحسن منها وجهاً ولا أعذب منها منطقا ولا أرق حاشية ولا أطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاورة منها، فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفةً، فقالت: يا سيدي كيف قلت؟ (...)¹.

يجسد لنا "ابن عربي" في هذا المشهد الاستعاري رغبته الجامحة في تحقيق الوصال عبر افتعال آلية تقوم على التحاور مع الله لكن عن طريق صورة من صورته المتعددة في الوجود وهي "المرأة" ليغدو بذلك موضوع الرّغبة (الله) هو نفسه الوسيلة لتحقيقها، فالحوار الذي أسس له ظاهر المشهد الاستعاري مع تلك "المرأة" التي استحضرها "ابن عربي"، هو في صميمه حوار نفسي (منولوج) لم يتجاوز حيلولة استراتيجية التداوت التي اعتمدها الصوفي من أجل إشباع رغبته في

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 14.

الوصال ونضيف إلى ذلك أن رآغبة التي امتلكت الصوفي هنا أثناء تحاوره مع المرأة هي نموذج باطن لرغبة أثقل وزنته مثل في الطمّوح للبقاء في الله، وذلك باعتبار أن كلّ تجلّ يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، وهنا تكمن فاعلية الخلق الاستعاري أين يتّجه إلى الإدماج والتوحيد بين العلوّ المتجلّي والصورة التي يتجلّى فيها، فهو يضع اللامرئي والمرئي والروحي والمادي في تجانس وانسجام¹.

وقد استطاع "الذفري" أن يعكس هذه التعددية في مواقفه بشكل أكثر تعقيداً، أين بذل جهداً كبيراً من أجل تحقيق الوصال مع الله ومواصلة الدرب الذي ظنّ باقي المتصوّفة أنه ينتهي عند حدود المعرفة والحبّ، حيث جاءت "المواقف والمخاطبات" في شكل حوار ذو بنية استعارية تراوح

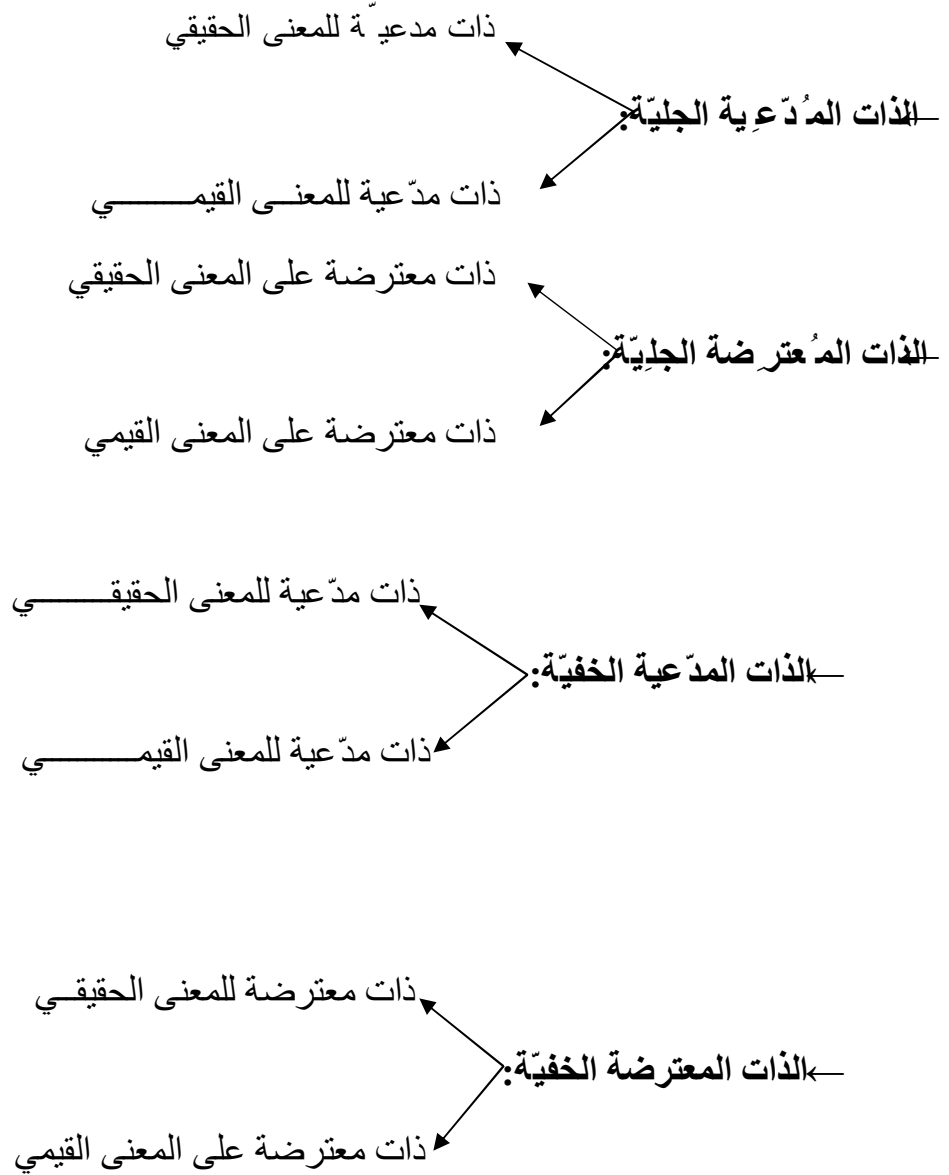
يبين المباشرة وعدمها:



إنّ افتعال آليات ولّصل المهايث داخل الرّسالة الاستعارية في "المواقف والمخاطبات"، من شأنه أن يكسر من أحادية الخطاب، فنتعدّد بذلك الذّوات الممارسة للفعل الخطابي من خلال تقلّبها في الأدوار، فينتج لدينا²:

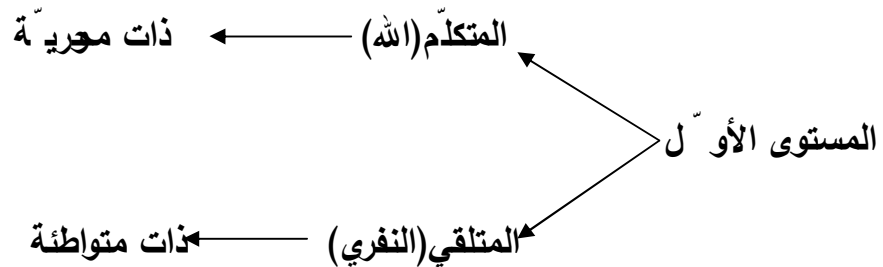
¹ - ينظر: عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص 117.

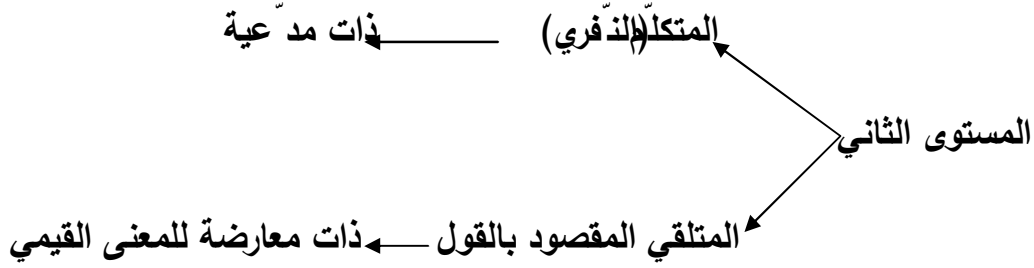
² - ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 234.



وهكذا ينشأ الال بين هذه الذوات التقديرية المكوّنة لشخص المستعير، ليقع بذلك الحوار

في "المواقف والمخاطبات" في مستويين يمكن تمثيلهما كما يلي:





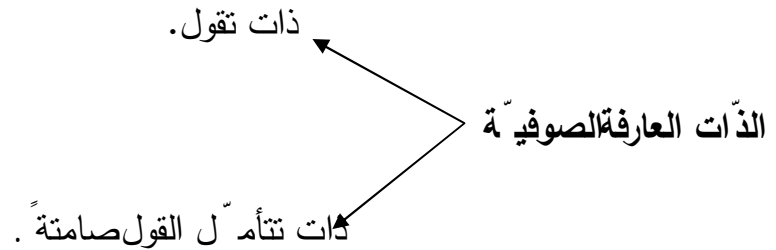
تؤسس "المواقف" إذاً لوحدة مونولوجية ضمن بنية التبادل التخاطبي المفترض، وذلك عبر افتعال آليات للتواصل مع الله من شأنها أن تكسر من أحياية الخطاب، وهذا ما سمح للحوار أن يقع في مستويين يسمحان بتفاعلهما بتقلّب المتكلم بين دورين فاعلين: مظلماً ظاهرياً ومتكلماً باطنياً وهذا للتنبؤ هو الذي يعكس جدل الذات العارفة التي أصبحت تعاني الاغتراب كحالة نفسية أملتها جملة من الظروف والملابسات الاجتماعية والمعرفية، فحينما تأخذ الذات العارفة زمام الأمور وتصبح هي المتكلمة في الباطن فذلك هو الدليل الأكبر على الرغبة الجامحة في العودة إلى منبعها كان الصوفي دائماً يعتقد أن وجوده جاء نتيجة انفصام أنطولوجي خرج به عن أصله الإلهي، لهذا التمسنا تلك الحركة الفلقة لرفع الاغتراب والعودة إلى الأصل الأزلي الذي انبثق عنه¹، وما هذا الأسلوب الحواري الذي اصطنعه "الذفري" في مواقفه ومخاطباته إلا خير دليل على ذلك النزوع الصوفي لإدراك العالم عن طريق شهود الحقائق الإلهية كما تتجلى عبر ذلك العالم (من خلال فعل الوقوف هنا)، فالاغتراب عن الأصول "من أصعب أحوال الإنسان فمن كان وطنه العدم في القدم كانت غريبته الوجود والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم. فما يطلب أهل الله الشهود إلا لأجل الفناء عن الوجود"².

أمّا ما خبتكون مخاطبة فهو استسلام مجدداً من الذات العارفة للصوفية وتأكيداً في طرف ثاني أن تحقيق الوصال والفناء في الله الذي جسده هنا القلب الحوارية - أمر في غاية الصعوبة،

¹ حنيفة عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 358.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 370.

وهذا هو أصل الجليّة: حركة ملؤها القلق والحيرة "فالواقف ينطق ويصمت على حكم واحد"¹ هذه الحيرة التي تجعل ذات الصوفيّ تنتشر إلى ذاتين:



إراتّ الثّانية التي تقوم بمهمّة تأمّل القول، هي تلك التي تخيّ لها "الذّفري" بعد أن أكّد في جانب آخر عدم رغبته في التواصل مع الآخر، وذلك عبر أسلوب السّتر والكتّم -الذي من شأنه أن يبعد من ليسوا من دائرة الصوفيّة عن تحريف المقصود وراء القول- الذي طفحت به "المواقف للمخاطبات"، فهذه الذات هي "الأنا" المتلقّي التي انفصلت بدورها عن أناه الواقعيّة².

بينفلنلي "تقول" فهي هنا تلك التي تعلّقت بالمستوى الأوّل من البنية الحوارية، والتي تمظهرت على مستوى الخطاب بتكرار عبارتي: "أوقفي كلّ مرّة يتمّ فيها الانتقال من موقف لآخر، و" قال لي" التي تكرر في ثنايا الموقف الواحد وهما عبارتان كذا قد تأكّدنا من طبيعتهما الاستعارية من قبل، فقد رأينا بأن الوقوف الذي قصده الذّفري لم يكن يتجاوز حدود الحضور الوجداني مع الله ما عن دلالتها على المستوى التداولي، فنجدها تعكس لنوعي المتكلّم بالنقطة التي يتحدّث منها، وهي في جانب آخر تؤكد أكثر على منبع مقول القول، وبهذا تصبح المسافة التي يخلقها التعارض مسافة موضوعية، تجسّد لنا المسار الصوري الذي يرد فيه المخاطب، وهي في جهة أخرى تتمّ على محاولة لخلق مخاطب، لهذا تأتي "المخاطبت" لتؤكد أكثر على العلاقة التي تقوم بين المتكلّم والمخاطب في "المواقف"، إنّها تهتمّ بكيفية تشكّل العلاقة التحويرية بينهما أكثر من الاهتمام بموقعاتها على مستوى الممارسة الخطابية.

¹ الذّفري عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، ص10.

² ينظر: إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص279.

يشكّل هذا الوعي الكبير بالمستويات التي ينبغي التمتع فيها أثناء استقبال الخطاب الإلهي دعامة أساسية للخطوة التواصلية التي سيقدم عليها الخطاب الصوفي لاحقاً، وهذا ما أسفر عن إستراتيجيات خاصة تستهدف في صميمها استمالة المتلقي وجعله يقتنع بمضمون الرسالة الاستعارية، وأول هذه الاستراتيجيات:

استغلال مبدأ السّلطة وما يملكه من قوّة في تغيير وتوجيه المواقف الخطابية سواء عند المتكلّم أو المخاطب، حيث أسند "الذفري" مهمّة الإرسال إلى الله تعالى، وذلك بهدف أن يكسب خطابه مصداقية أكبر، ما دامت السّلطة "الحق" في الأمر والنهي، إذ تستلزم أمراً ومأموراً وأمر، أمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجبة الطاعة بتنفيذ الأمر الموجّه إليه¹ هذا ما أكدته "المخاطبات" التي تضمّنت إرسالاً مباشراً بين العبد وربّه يعتمد بالدّرجة الأولى على النداء كأسلوب للفت الانتباه "يا عبد" فهو الآلية التي تفتن "الذفري" إلى تمكّن من الدّفاذ إلى القلب والعقل، وتحقيق الغاية من وراء القول لهذا جاءت "المخاطبات" على شكل أوامر ونواه تجسّد في جانب كبير منها الطابع العملي للغة الاستعارية²، يقول في المخاطبة السابعة: يا عبد قل لبّيك ربّي أكتبك مجيباً من وجه.

يا عبد إن كتبتك مجيباً من وجه كتبتك مجيباً من كلّ وجه وإن كتبتك مجيباً من كلوجه جعلت لك بين يديّ موقفاً وجعلت كلّ شيء وراء ظهرك.

يا عبد إذا وقفت بين يدي فوار عندي كلّ شيء حتى همّك المحزون علي³

تستوفي البنية الاستعارية هنا سلسلة من الشروط التي تسمح لها بأن تحقّق الغرض من وراء القول، فهي تتوفر على كلّ العناصر التي من شأنها أن تؤثر في المتلقي وتوجّهه مواقف إزاء القضية المراد التعبير عنها، إذ نجد في ثناياها:

¹ - الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 221.

² ينظر: أمانة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 108.

³ - الذفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 145.

أمرًا — الله تعالى — السلطنة العليا.

مأمورا — المنذري — عليه واجب الطاعة فحكومته هي صمته في هذا المقام¹.

أمرًا — التخلي مقابل التحلي — تحقق الوقفة.

إلا أن الغاية التي يراد تحصيلها من وراء أفعال اللغة الاستعارية تبقى مؤجلة هنا، إذ لا يمكن أن تتحقق على المستوى الظاهري ما دامت هيئة المتلقي هنا هي كذات متواطئة خطابياً لا يمكنها أن تتفاعل ولا أن تصدر ردود فعل إزاء الأوامر التي تتلقاها، فهذا المستوى الأول الذي قدمته بنية اللغة الاستعارية في هذه المخاطبة يقدّم المتلقي في وضعية سكونية تتجسد من خلال قبوله لكل القوانين التي يضعها المتكلم، وكأنّ الهاجس الوحيد هنا هو الثبات في الوقفة وتحقيق الرؤية²، وقد كان الصمت هو المدخل الأساسي لهذا التحقق والذّبوت فهو الدليل الأكبر على التواطؤ والخضوع والمثول لأمر المتكلم، يقول "الذّفرى" وقال لي: "أصمت لي ما استطعت تكن أوّل من يدعى إليّ إذا جئت".

وقال لي: "عبدى الصامت أتلقاه قبل موقفه وأشيءه إلى داره".

وقال لي: "إنّ لي عبادا صامتين رأوا جلالى فلا يستطيعون أن يكلموه، ورأوا بهائى فلا يستطيعون أن يسبّحوه، فلا يزالون صامتين حتى آتيهم فأخرجهم من مقام صمتهم إليّ، فمن صمت عندي فهو عبدى الصامت"³.

يجسد فعل الإلحاح على ضرورة الصمت أثناء المثول أمام الله وتلقي تجلّيه في باطنه رغبة "الذّفرى" في أن يلقي خطابه ردّة فعل إيجابية من قبل المتلقي ملام الكلام صادرا من منبع متعال، لهذا المستوى الذي تمارس فيه هذه المخاطبة فعاليتها أعمق بكثير ممّا هو ملاحظ في ظاهر البنية الاستعارية، وهو المستوى الباطني الذي يقف فيه "الذّفرى" كمرسّل للخطاب أو كآمر،

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص15.

² - آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج الذّقدية المعاصرة، ص153.

³ - النفرى عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص102.

والمتلقي المقصود بالقول كمأمور مع الحفاظ على نفس مضمون الأمر لكن هذه المرة تختلف الغاية من ورائه، فالغاية هنا ليست التعبير والإخبار عن مجريات الوقفة وإنما جعل المتلقي يقتنع بمضمون الوقفة وصدق التجربة التي عاشها "النفري" من خلال إسناد الكلام إلى الله. وبهذا يتجاوز المتكلم في الرسالة الاستعارية حدود ممارسة النشاط الإخباري الذي أعلنت عنه الاستعارات المختلفة من قبيل: "أوقفني وقال لي" في "المواقف" و"يا عبد" في المخاطبات إلى هدف آخر وهو ذو طابع إقناعي بالدرجة الأولى، لهذا ستكون إستراتيجية الإقناع هي ثاني الإستراتيجيات التي ستنبذها مسيرة الحوار في التشكيكية الاستعارية للمواقف والمخاطبات.

تعتبر إستراتيجية الإقناع من بين الوسائل الأسسبة التي تؤكد على رغبة عقد التواصل مع الطرف الثاني، بل إنها لا تحدث إلا بحضوره المادي أو الضمني فهي الغرض التداولي لعملية الحجاج، الذي يُعتبر بدوره "كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة"¹، لا مناص إذاً في أن المتكلم الصوفي وهو يُعبر عن تجربته يسعى في نفس الوقت إلى إقناع الطرف الثاني بصدقها إن كان هذا الأخير في معظم الأحيان لا يملك حضوراً مادياً ومباشراً.

هو جوّ طمح المتكلم إلى تحقيقه من خلال مبدأ الحوارية الذي رأينا أعلى مراتبه وهو "التحوّل" في هذه الخطوة على الصنف الثاني من مراتب الحوارية التي اشتملتها الرسالة الاستعارية في الخطاب الصوفي، وهو "التناص" الذي جاء في معظم ثنايا الخطاب الاستعاري الصوفي كآلية لتنشيط التواصل الداخلي، وهذا التنشيط لم يكن ليتأتى له لولا عملية تظهير الخطاب الصوفي بالخطاب الديني وهو تظهير في جزئه الأكبر على مستوى المفاهيم والتصوّرات أكثر منه على مستوى الخطاب، فالمتبّع لمسار التشييد الاستعاري في الخطاب الصوفي، يجده مؤدّباً بالمفاهيم الدينية المستمدّة من القرآن الكريم والسنة على حدّ سواء وقد تمّ توظيف هذه المفاهيم على شاكلتين:

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 214-215.

الشاكلة الأولى: ذات طابع وجودي والتي مفادها أن الخطاب الديني يرمز للوحدة النموذجية التي طمح إليها الصوفي، من خلال رغبته الجامعة في تحقيق الشمولية التي امتاز بها القرآن باعتباره حقيقة الحقائق¹.

أمّا الشاكلة الثانية (وهي التي تهمنا في هذا الموضع) فهي ذات طابع نفعي، أين يمارس قوّته التأثيرية والحجاجية تعبر مجموعة من المفاهيم التي يسوقها المتصوّفة من النص القرآني أو من السنة النبوية.

ف نجد مثلاً أن هاجس "الوصول" الذي تملك الإنسان الصوفي، هو في صميمه ذو منبع إلهي، أي استقاه المتصوّفة من المفاهيم التي ساقها القرآن الكريم كمفهوم "العروة الوثقى" في قوله تعالى: لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطّاعات، ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" سورة البقرة الآية:256.

يتناص الفكر الصوفي في طرحه لفكرة الوصول من خلال العبادة والإخلاص لله، مع المفهوم الذي ساقته الآية الكريمة، فالتمسك بالعروة الوثقى يعني التمسك بالعقد المحكم الذي لا انقطاع فيه².

ويقول كذلك المؤمن يَسلم وجهه إلى الله فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور" سورة لقمان الآية:22.

إنّ الذي يقبل على طاعة الله فقد استمسك بالطرف الأوثق الذي لا يخاف انقطاعه، لأنّ الأمور في النهاية مرجعها ومآلها إلى الله³.

¹ - ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 57.

² تفسير الجلالين، ضمن برنامج المصحف الرّقمي.

³ تفسير الجلالين، ضمن برنامج المصحف الرّقمي.

يبدو أن فكرة التمسك بالله باعتباره القوة والطرف الأوثق، هي التي وقفت وراء إلهام المتصوفة على ضرورة الإسراء إلى الأعلى رغبة في البقاء في حضنه تعالى باعتباره العقد المحكم الذي لا انقطاع فيه.

وفي بعض الأحيان يكون سلوك المرسل نفسه من الآليات التي تسهم في إقناع المرسل إليه، مما يجعل هذا الأخير يتخذ بذلك من سلوكه دليلاً على صدق دعواه وقوة حاجته¹ وفكرة "المعراج" كسلوك اقتدى به الصوفيّة بمعراج النبي من شأنه أن ساهم كذلك في عملية الإقناع فكل ما له صلة بسلوك النبي فهو يمارس قوته التأثيرية في المتلقي فقد حرّك المعراج النبوي النشاط الصوفي فراحوا يستعرون ألفاظه ومفرداته فحفلت رؤى بعضهم المنايعة بمعراج إلى السموات كانت تتوَّج في كل مرة وبالضبط حين الانتهاء إلى السماء الأخيرة أو المقام الأخير مخاطبة النبي أو الله للواصل²، كما حدث "لأبي يزيد البسطامي" ختام معراجه، أين استقبله روح النبي بقوله: "يا أبا يزيد مرحبا وأهلا وسهلا، قد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلاً، إذا رجعت أقرىء أمّتي مني السلام، وانصحهم ما استطعت وأدعهم إلى الله عز وجل"³.

لا يكتفي فقط الصوفي رصده مجريات العروج، وإنما يعمد إلى محاولة التغيير من مواقف المتلقين، وذلك بجعله لتلك المعارج تتوَّج باستقبال النبي لهم، أو تجلّي الله لهم، ليعودوا لهم لين برسائل من صنع مخيّلتهم، ذات هدف ذرائعي، هو إكساب تجربة العروج مصداقية أكبر، وهو في جانبه الأكثر أهمية محاولة لإقناع المتلقي بصدق التجربة، عبر التناص مع بعض المفاهيم التي اشتملت عليها السنة النبوية.

من خلال التناص مع معاني التكريم ومفاهيم السنة النبوية، يثبت لنا أن الرسالة الاستعارية في الخطاب الصوفي هي بديل عملي لكثير من وسائل الإرغام، فهي أداة سليمة تضمن التغيير

¹ - ينظر: الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 455.

² - محي الدين ابن عربي، الإسراء إلى مقام الأسرى (ضمن مقدمة التحقيق)، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ط 1، دندرة للطباعة والنشر، 1988، ص 29.

³ - ابن عربي، الإسراء إلى مقام الأسرى، ص 31.

في معتقدات المرسل دون خسران، وهي ذات طابع حجاجي بالدرجة الأولى لكونها تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقّي¹ وهذا يؤكد لنا في جانب آخر أن "القول الحجاجي المبني على التخيل هو الذي يجمع بين معاني الأفكار والتصوّرات والمفاهيم، ويحرّك مخيّل السامع ليسمو به عن حقيقة الواقع إلى فضاء الخيال وهذا ما يعمل على استدراجه بشكل غير مباشر إلى حقل المتكلّم، وبالتالي إدماجه في التفاعل الذي ينشده الحجاج"²، أمام هذه الوظيفة الحوارية و الحجاجية التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصوفي نتساءل عن طبيعة المتلقّي الذي قصده المتكلّم أثناء تأسيسه لبنية التحوار المحيث؟ وما هي المعاويل التي سيستند إليها المتلقّي من أجل مقارنة البنيات الاستعارية الشائكة؟.

3- المتلقّي المقصود بالقول ومبدأ المعرفة الاستعارية المشتركة:

سوف ننظر في هذا العنصر إلى دور المتلقّي في بعث الدينامية بين العوالم المشكّلة للتصورات الاستعارية في الخطاب الصوفي باعتباره أوّلاً: عنصراً متوفراً سلفاً (ضمني) في هيئة النسق الاستعاري العام المكوّن للتجربة الصوفية، وباعتباره ثانياً: العمود الأساسي الذي ترتكز عليه النسقية الاستعارية إن على مستوى التشكيل البنائي للتصورات أو على مستوى تحصيل القصد الاستعاري.

إنّ المتلقّي المقصود بالقول في الخطاب الصوفي هو ذلك الذي يتقاسم تفاصيل التجربة الصوفية مع المتكلّم، لهذا فهو يمثلّ تجربة تواصلية تسمح له بالتفاعل الكامل مع الحالات الذهنية للمتلقّي، وذلك عن طريق الرصيد المشترك بينهما والذي يقتضي بدوره ضرورة الإحاطة بطبيعة العالم الصوفي ومختلف الأطر التي ينتظم فيها من جهة، ومن جهة أخرى المعرفة بنظام اللغة

¹ ينظر: عمر أوكّان، اللغة والخطاب، (د ط)، أفريقيا الشرق، 2001، ص 134.

² - عبد السلام عشير، عندما نتواصل غير، ص 123.

لصوفيّة في جميع مستوياتها، الوحيد الذي يستطيع الرّبط بين ظاهر القول الاستعاري وباطنه "وذلك وفق ما تفرضه طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعيّة لثقافة ما"².

يستند المتّلقي المقصود بالقول، إذن في تأويلاته للاستعارات الواردة في الخطاب الصوفي إلى سياق من الأحداث المتعلّقة بمجموعة من المواقف القضويّة الواردة في بنية استعاريّة ما³ حيث تشكّل موسوعته فهرسا مضمرا ومقتضى من قبل النصّ فإذا تأمّنّا البنية الاستعاريّة التّالية:

يا عِليّ تبمّمّا أكره أقدّر لك ما تحبّ

يا عبد ناجني على بعدك وقربك واستعن بي على فتنتك ورشدك

يا عبد أنا العزيز القادر وأنت الذليل العاجز

يا عبد أنا الغنيّ القاهر وأنت الفقير الخاسر

يا عبد أنا العليم الغافر وأنت الغافل الجائر

يا عبد أنا الشّهيد بما فطرت وأنا العليم بما صنعت

يا عبد أنا الوفيّ بما وعدت وزيادة لا تبديد، وأنا المتجاوز عمّا تواعدت وحنان لا

يميد⁴.

تزر هذه البنية الاستعاريّة بذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقّي المقصود بالقول، " فهي معبّأة بحقائق تتقابل فيها صفات الله مع صفات العبد، وهي معطيات سبق لهذا المتلقّي أن اكتسبها في خضمّ تجربته التي تتقارب مع تجربة المتكلّم"⁵ وبالتالي فمثل هذه الاستعارة تتأسّس على شرط المعرفة المشتركة، التي تمثّل في هذا الموضع الإطار المرجعي الذي يستمدّ منه المتكلّم مادته

¹ ينظر: الهادي بن ظافر الشّهري، استراتيجيات الخطاب، ص 49.

² أمبيرتو إيكو، التّأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ترجمة وتقيم سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 172.

³ ينظر: أمبيرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 168.

⁴ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 260.

⁵ آمنّة بلّعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص 148-149.

الاستعاريّة أثناء عمليّة تشييد المفاهيم المتعلّقة بتجربته، وهو نفس المنبع الذي سوف يعود إليه لمتلقّي من أجل فهم وتأويل نفس البنية الاستعاريّة.

وهناك من البنيات الاستعاريّة ما يحمل في طيّاتهما تحيل على كلّ من المتكلّم والمتلقّي بنوعيه، ومن نماذجها ما ورد عند "ابن عربي" في قوله "فأنا الآن أبدي وأعرض تارة وإيّاك أعني، واسمعي يا جارة. وكيف لبوح بسرّ، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري. نبتّه إلى السرّ ولا تفشّه، فالبوح بالسرّ له مقت على الذي يبيده"¹.

نعثر على هذا النموذج من الاستعارات في بعض مقتات الكتب والدواوين الصديّة حيث تشكّل استهلالاً لما سيتلو من الكلام وتمهيداً من شأنه أن يضع المتلقّي - بكلّ مستوياته - في السياق العام الذي سيكتنف مستويات الخطاب، لهذا السبب تأتي معظم البنيات الاستعاريّة طافحة بمجموعة من المؤشّرات السياقيّة التي تساعد المتلقي في عمليّة فكّ الشفرات الاستعاريّة.

تشتمل البنية الاستعاريّة أعلاه على إطار تلفظي يتكوّن من سلسلة من العناصر المشاركة في عمليّة التلفظ: وتتمثّل هنا في المتكلّم الصوفي الذي يحيل إليه الضمير "أنا"، والمتلقي المقصود بالقول الذي يشير إليه عبارة "إيّاك"، يحاول المتكلّم في هذه الاستعارة أن يجذب المتلقّي المقصود إلى داخل الدائرة من أجل تسويرها وذلك باعتبار أنّ التلفظ هو فعل تشغيل اللغة بواسطة نشاط²؛ هذا النشاط الذي يهدف بالدرجة الأولى إلى إشراك المتلقّي المقصود في فعاليات التجربة الصوفيّة بقوله: "وأعرض تارة وإيّاك أعني" فالإعراض في هذا الموضع من شأنه أن يبعد من هطيسوا من الدائرة فهو يجعل مهمّة الفهم والتأويل عندهم شاقّة لكنّه (الإعراض) في جانب آخر لا يرهق المتلقي المقصود بالقول.

طرّقت البنية الاستعاريّة السابقة مجموعة من الظروف الزمانيّة تتحدّد بتزمين حديث المتكلّم عن طريق القرينة الزمانيّة "الآن" التي تحيل على حاضر قول المتكلّم ما يوحي بانخراط الذات

¹ - ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1954، ص 19-20

² - Emile Benveniste, problème de l'inguistique générale, T 02, Gallimard, Paris, 1974, p80.

المتكلمة في مقام تخاطبيّ مخصوص وكذلك المتلقّي المقصود بالقول عن طريق ما يلي الظرف من كلام يبدو متعلّقاً أكثر بالمتلقّي "أبدي وأعرض".

وهناك من البنيات الاستعارية ما يحدّد فيها المتكلم بشكل صريح موقع المتلقّي المقصود بالقول وما يجمعه به من ذخيرة معرفيّة مشتركة، وذلك رغبة منه في تقادي مختلف الإشكاليات التي قد تُثار في شأن المضامين الصوفيّة، كما ورد في قول "الحلاج":

وللعلم أهل وللايمان ترتيب	وللعلوم وأهليها تجاريب
والعلم علمان: مطبوع ومكتسب	والبحر بحران: مركوب ومرهوب
والدّهر يومان: مذموم وممدوح	والناس اثنان: ممنوح ومسلوب
فاسمع بقلبك ما يأتيك عن ثقة	وانظر بفهمك، فالتمييز موهوب
إنّي ارتقيت إلى طود بلا قدم	له مراقٍ على غيري مصاعيب
إنّي يتيم ولي أب ألوذ به	قلبه لغيبته، ما عشت مكروب
أعمى بصير، وإنّي أبله فطن	ولي كلام، إذا ما شئت مقلوب
وفتية عرفوا ما قد عرفت فهم	صحبي ومن يحظ بالخيرات مصحوب ¹

تؤدّس هذه البنية الاستعارية لإستراتيجية خاصّة في التعامل مع مستويات التلقي التي قد يصطدم بها المتكلم الصوفي، وهي إستراتيجية قائمة أساساً على "توكيل دور التلقّي إلى صاحب مواصفات يكون على قدر من المساواة مع صاحب الرسالة لكي يفهم الكلام المقلوب والغامض وفي هذا إشارة في نفس الوقت إلى أنّ المتلقين لا يتساوون في درجة استقبالهم وفهمهم للنصوص الصوفيّة، بل هناك من لا يليق به أصلاً هذا المقام"².

¹ - الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، وزارة الإعلام، العراق، 1974، ص22.

² - آمنة بلعلي تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج الذّقدية المعاصرة، ص38.

إنّها ظروف من شأنها أن تهيج الجوّ للمتلقّي المقصود بالقول، وهي نفس الظروف التي سوف تعمل على إبعاد المتلقي المتلصّد من خلال إستراتيجية الإعراض، وهذا كلّه من شأنه أن يطوّر من ردّة فعل المتلقي المقصود بالقول، فبدل أن تكون ردّة جماليّة فقط ستتخذ مجرى تأويلي بحكم تفاصيل التجربة التي يتقاسمها، لهذا فالمتلقّي المقصود بالقول حينما يستقبل بنية استعاريّة من قبيل ما جاء في قول "الذفري": "إذا بلوتك فانظر بما علقتك، فإن رها بالسوى فاشك إليّ، وإن كان بي أنا فقد قرّرت بك الدار"¹ لا يقوم بتقييد مشاهدتها بالعناصر اللغويّة؛ لأنّ في ذلك كثير من التجني على مجالها التصوّر بما يعمل على إرجاع الصورة إلى أصلها من خلال ممارسات ذات توجّه دلالي تعمل على ربط معاني الكلمات والعبارات داخل البنية الاستعاريّة بمصدر آخر هو التجربة الصوفيّة² وهذا المصدر الذي يعوّل عليه المتلقي المقصود بالقول في تأويل الخطاب الاستعاري الصوفي هو ما يسمى في الدراسات التداوليّة والسيميائيّة المعاصرة "بالموسوعة" التي يعتبرها "إيكو" مجموع المعطيات الثقافيّة المنتشرة في سياق سوسيو-ثقافي محدود على القارئ الرّجوع إليه³ فالموسوعة هنا تمثّل الرصيد المعرفي المتعلّق بالثقافة الصوفيّة التي تعتبر ذخيرة مشتركة بين المتكلّم والمتلقّي المؤوّل.

من هذا المنطلق نجد المتلقّي حينما يواجه خطابا يغيب عنه الوضوح، كما في البنية الاستعاريّة أعلاه فإنّه لا يسحب من ذاكرته إلاّ المعلومات التي توافق مضامين خطابه، وهكذا يتوجّه لبناء سياق النصّ الاستعاري⁴ عبر سلسلة من الآليات الذهنيّة التي تساهم في خلق المعرفة عنده وتنظيمها وإبراز خصائص ومكوّنات التعابير الاستعاريّة، والتي بدورها تُفسّر في جانب كبير منها كيفية اشتغال الذّهن البشري أثناء تأويل البنيات الاستعاريّة:

¹ - الذفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 17.

² أمّنة بلعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص 149.

³ ينظر: أمبيرتو إيكو، التّأويل بين السيميائيّة والتفكيكيّة، ص 87-88.

⁴ - ينظر أمبيرتو إيكو، السيميائيّة وفلسفة اللّغة، ص 132.

أ- الإطار هو أوّل مفهوم يصادفنا ويكاد يكون الأكثر تداولاً واستعمالاً، باعتباره تنظيم للمعرفة ضمن مواضيع مثالية وأحداث قلبية ملائمة لأوضاع خاصة¹، وذلك لكون الذاكرة الإنسانية تحتوي على مجموعة من المعارف المنظمة في شكل بنيات، يضطر الإنسان في كلّ مرة إلى الأخذ منها بحسب المواقف التي تستدعي ذلك² يتكوّن الإطار من عقد وروابط وشغالين، سنتعرّف إلى مفاهيمها بتحليل الاستعارة بلاّيقة: "إذا بلوتك فانظر بما علقتك، فإن كان بالسوى فاشك إليّ، وإن كان بي أنا فقد قرّرت بك الدار".

1- العقدة: ويمثّل المستوى الأعلى أو العقدة العليا وتتولّد عنه عقد صغرى لها نهايات، على أن بعضها قد يتشعب إلى عقد جديدة³ وبهذا فإنّ العقدة في البنية الاستعارية أعلاه هي "الوقوع بين جاذبين"، وقد جاء الابتلاء هنا من أجل اختبار القلب فيما يمكن أن يقوّم من هذه العقدة عقد صغرى:

+ إمكانية التعلّق بالسوى
+ إمكانية التعلّق بالله

2- الروابط: هي تلك العلاقات التي تقوم بين العقدة الكبرى وما تقرّع عنها من عقد صغرى وهنا يمكن للابتلاء أن يتحقّق في جوانب عدّة:

ما يرتبط بالتعلّق بالسوى كأن يُبتلى الشخص بأن تزيد له الشهوات والملذّات في الظاهر على أنها نعيم، وهي في الباطن بؤس وشقاء له إن تعلّق بها.

ما يرتبط بالتعلّق بالله أن يحدث العكس أي أن يرى الشخص ما علّقه الله تعالى به نعيماً على وجه الحقيقة، كأن يرى التلذّذ بجميع الملذّات التي هي تلذّذ بالحقّ تعالى إمّا من حيث

¹ - ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص 68.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

³ - ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص 133.

ظهور اسمه، وإيماءاً من حيث لا فاعل إلاّ هو"¹، وفي كلتا الحالتين يبقى جانب "التعلّق" هو العنصر الحاسم لنتيجة "الابتلاء".

إنّ مثل هذه الروابط من شأنها أن تساعد لمتلقي وتمدّه بتوضيحات إضافية عندما يتعطلّ التأويل عندها يمكنه في هذه الحالة أن يلجأ إلى آلية أخرى تعتمد الاستدلال أثناء الربط بين العقد وتنشيطها² وهي الشغالين، التي يتمّ إضافتها لتنشيط الإطار:

أ3- الشغالون:

← الوضع: هيمنة الجواذب الدنيوية.

← زمن الاشتغال: طغيان الشهوات والملذات.

← شكل الأداء: الابتلاء بالتعلّق أين يوضع الشخص في مفترق الطرق، وله حرية الاختيار أيّ اتجاه سيسلك.

← النتيجة: ثبوت التعلّق بالله.

ب- المدوّنة تتضمّن المدوّنة متوالية معيارية من الأحداث تصف وضعية ما، وهي إجراء جزئي من فهمنا للجملة غير ظاهر على الصفحة³، وإذا قمنا بتحليل الاستعارة التالية: "إن لم تظفر بي أليس يظفر بك غيري⁴، ما تمليه المدوّنة، فإننا نتحصّل على ما يلي:

ب1- المشاركون حيث يبدو من العبارة أنّ هناك طرفين متناقضين الطرف الأوّل يسعى إلى تزيين السدوى في عين الواقف لكي يمنعه من الظفر بالله، بينما يسعى الطرف الثاني لتوجيه

¹ عفيف الدّين التلمساني، شرح مواقف الذّفري، ص157.

² محمد د خطابي، لسانيات النصّ (مدخل إلى انسجام الخطاب)، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1991، ص133.

³ - ينظر محمد د خطابي، لسانيات النصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، ص133.

⁴ - الذّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص09.

نظر الواقف إلى الجانب الإيجابي وهو ضرورة الظفر بالله من خلال التخلّي عن كلّ جوانب السوى.

ب2- المراجلة: تزويد الكفّتين بكلّ المؤهّلات التي تزيد من صعوبة الابتلاء وتعدّد أكثر مهمّة اتّخاذ القرارات.

ب3- المواقع يحاول كلّ طرف الإطاحة بالآخر، وحدّ الإطاحة في هذه الاستعارة هو موطن (محلّ) تعلّق قلب الواقف، فإذا كان بالله ففدحُطبالسوى، وإذا ثبّت العكس فقد أُطيح بالواقف.

ب4- البداية: يشرع كلّ طرف بتصخير آياته من أجل تحقيق الهدف، أين يصبح الواقف حائراً أيّ الطريقين سيسلك، إلاّ أنّ تبنّي أحد المسارين دون الآخر يتطلّب خطة متقدّمة وهي هنا ضرورة الوعي بالاختبار وما سينجرّ عنه من نتائج.

ب5- النهاية: التخلّص من كلّ الرسوم (الجوانب الدنيوية) ويتقرّغ الواقف لله وحده، ومنه يتحقّق المسعى وهو الظفر بالله .

يتمّ استنتاج كلّ هذا المعاني من سياق العبارة دون وجود أيّ مؤشّر مباشر عليها، وهكذا يتّضح أنّ الشيء الذي يمنح للاستعارة قوّتها المعرفية هو الخطاب بحدّ ذاته، فهي جزء من بنية تصوّرية تحدّد العلاقة بين الإنسان وعالمه، وتحدّد حتى طبيعة الفكر الذي يجعل الاستعارة تختلف من ثقافة إلى أخرى¹.

- قد لا يتوقّف الأمر عند حدود تأويل القول الاستعاري لدى المتلقّي وإنما يتعداه في أفضل الحالات إلى التفسير معارفه الموسوعيّة لمواصلة الدرب الذي بدأه المتكلّم في بناء تصورات الاستعاريّة وهذا ما قصدت للدراسات الاستعاريّة المعاصرة حينما أسندت دوراً لا يستهان به إلى المتلقّي تمثّل في مساهمة هذا الأخير في بناء المفاهيم الاستعاريّة لا تأويلها فحسب وقد قدّم

¹- ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ص295.

"عفيف الدين التلمساني" في كتابه "شرح مواقف النفري" - باعتباره نموذجاً لهذا النوع من المتلقين - طريقة خاصة في تأويل البنيات الاستعارية التي وردت لدى النفري، وذلك انطلاقاً من تجربته الخاصة في التصوّف وانطلاقاً من سلسلة من المفاهيم التي كان يتقاسمها و"النفري"، "حيث كان في كلّ مرّة يوظّف مقصده كمتلق يراه يطابق مقصد "النفري" بحكم تعدّده هو الآخر، لهذا كانت شروحاته ذات طابع دلالي معنوي خاضع لمنطق الرؤيا الصوفية، أكثر منها شروحات لغوية¹ وفي بعض المواضع تتجاوز العملية التأويلية مرحلة استكناه المفاهيم المقصودة داخل القول الاستعاري إلى مرحلة أعقد منها وهي محاولة توجيه مقصديّة المتكلّم في منحى معيّن وفق ما تمليه عليه (عفيف الدين التلمساني) موسوعته وتجربته كصوفي فنجد مثلاً في تأويله للاستعارة التالية: "أخباري للعارفين، ووجهي للواقفين"² يقول: "ختم هذا الموقف بما يليق أن يُختم به، وحقيقة ذلك أن يشعر من سمع التنزلات من سمعها من حضرة العبارة فإمّا أن يكون في حضرة الحق، فإنّ ما يسمعه من مقام العالم، وذلك ليس هو خطاب الحق، بل سماعه إذ ينكره فينفي به وإمّا أن يسمعه من مقام العارفين فإنّ تلك أخبار الحوّلان العارف إذّما يسمع بالحق ويعبر بالحق فهي أخباره تعالى، ولمّا أن يسمعه من مقام الوقفة فذلك ليس سماعاً بل رؤية للحقّ بعين الحقّ وذلك هو وجهه، فإنّ من هذا التنزّل يعلم حقيقة تلقي هذه التنزلات التي في مقام الوقفة من أي حضرة هو"³.

بعد أن قدّم "التلمساني" تأويلاً وفق ما أمّنته عليه معرفته الموسوعية في الموضوع وطبقاً لما هو وارد في تجربته الخاصة، نجده يواصل في مرحلة ثانية من شرحه لهذه الاستعارة ما تركه المتكلّم مبهماً -حسبه ليتّجه إلى بناء المعنى الاستعاري لكن هذه المرّة من منظوره الخاص فيواصل قائلاً: "وهذا آخر ما ذكر في هذا التنزيل الشريف، وهو كما قلنا مقام آخر السّفر الأوّل من الأسفار الأربعة، والشّيخ النفري قدّس الله أرواحنا به لم يذكر شيئاً من أحكام السّفر الثاني ولا

¹ -أمنة بلعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص151.

² - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص16.

³ -عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص152.

الثالث ولا الرّابع، وسأذكر نبذة من الإشارة إلى تلك الأسفار..، "يجسد فعل "الذكر" هنا رغبة المتلقي المقصود بالقول في مواصلة الدّرب الذي بدأه المتكلّم، وذلك عن طريق تقديم إضافات من شأنها أن تغني البنية الاستعارية التي نسجها المتكلّم، وهذه الإضافات لم تكن لتتأتى له لولا الذخيرة المشتركة التي كانت بينه وبين منتج القول الاستعاري.

وبهذه الطريقة الخطاب الاستعاري وقعه الرّمزي، فكانت ردّة فعل المتلقي المقصود بالقول هي محاولة التبرير له تأويلي بشكل جعله ينسجم مع التصوّرات الصوفية أكثر مما لو تفاعل معها لغويا، وربما هذا ما ساهم في ارتفاع اللغة الصوفية إلى ما عبّر بواسطتها عن التجربة- عن حدود التواصل العادي لتشكّل جزءا من انفتاح الآفاق الذي مارسه الأثر الصوفي باعتباره كتابا كاملا يقدّم ملخصا ميتافيزيقيا للتاريخ الصوفي وللواقع اللازمي، عبر استبعاد الواقع الحرفي والاشتغال على المكتسبات القليلة المصدّلة من التجربة ذاتها²، وأمام هذا الانفتاح والوقع الذي أحدثته الاستعارة في المتلقي المقصود بالقول، نتساءل عن وقعها في المتلقي الذي هو خارج الدائرة الصوفية، وأهمّ مبرراته في رفض المنطق الذي قامت عليه عملية البناء الاستعاري في مثل هذا الخطاب، هل كان ذلك نابعا من الخطاب الاستعاري في ذاته أو من مؤهلاته هو كمتلق لم يكن بعد مستعدا لقبول مثل هذا العدول والانزياح الكبير عن الواقع المعاش؟.

¹-عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النَّفري، ص 153.

²- أمبيرتيكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرّحمن بوعلي، ط2 دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2001، ص 142.

المبحث الثالث: الأفق الإيديولوجي وحدود مقبولية الاستعارة:

لقد اتّضح فيما سبق أنّ الوظيفة التواصلية للخطاب الاستعاري هي وظيفة داخل نصية أفرزتها مجموعة من الظروف والملابسات، لهذا بدت لنا إستراتيجية الإضمار في القول الاستعاري هي التي وقفت وراء تلك الحركية استطاعت أن تجمع أقطاب العملية التواصلية الذين ينتمون إلى دائرة الصوفي (المتكلم، الرّسالة و المتلقّي المقصود بالقول).

كما رأينا كذلك أنّ الطابع الجدلي الذي اتّسم به القول الاستعاري في الخطاب الصوفي من خلال جمعه بين معنى ظاهري وآخر باطني، هو الذي أفرز لنا نموذجين من المتلقين: الأوّل هو ملنّن اتقاسموا تفاصيل التجربة الصوفية مع منتجي الاستعارات فيها، أمّا النموذج الثاني فهو ممّن لا معرفة له بأصول التجربة وحيثياتها، هو متلقٍ لا يملك مرجعاً غير الواقع الذي يعيش فيه.

إلا أنّ مناقشة قضية تلقي البنّيات الاستعارية من طرف المتلقّي العادي الذي لا يملك ذخيرة مشتركة بينه وبين منتج الاستعارات في الخطاب الصوفي، يقتضي منّا الوقوف عند نقطتين أساسيتين: أحدهما هي ضرورة الاطّلاع على الأفق الإيديولوجي الذي احتكم إليه المتكلم الصوفي أثناء نسجه لتلك المشاهد الاستعارية لهمّ أنّ النقطة الثانية فهي التي تفرض علينا أن نقف في نفس الوقت على الأفق الإيديولوجي الذي استند إليه المتلقّي في عملية استقباله لتلك الاستعارات ممّا يعني أنّ الأفق الإيديولوجي المقصود هنا لا يتعلّق فقط بالمتلقّي الذي يقوم بعملية الفهم والتأويل وإنّما هو متعلّق في جانب كبير منه بالموقف الإيديولوجي الذي سيّر عملية النّسج الاستعاري لدى المتكلم الصوفي.

هذا النّوع من المتلقين هو ضحية هيمنة نموذج معين من الاستعارات التي تعتمد على العقل أكثر ممّا تعتمد على العاطفة وتستجيب للمقتضيات الخارجية دون أن يكون وراءها بواعث داخلية، وبالتالي فهي تربط المنتج بالواقع والعرف والتقاليد دون أن تضع في اعتبارها قدراته

الخلاقة التي تمارس جانباً من فعاليتها من خلال التعبير الاستعاري¹ وانطلاقاً من هذا المناخ يستمدّ المتلقي العادي قدرته الأدبية في تفكيك هذا الذّوع من الاستعارات وفيفس الوقت يخزّن صوراً وتوليفات استعارية يوظّفها ويستعين بها حين مواجهة مواقف استعارية مماثلة لها، وعندما يسطم بتوليفات استعارية لم يألفها أي لم تخزّن ذاكرته شبيها لها تنشأ في قراءته ثغرات تحتاج أن تملأ، وأمام عدم كفاية التوليفات المخزّنة تتوتّر العلاقة بين المتلقي وبين البنى الاستعارية التي حكمت الرؤيا العامة في الخطاب الصوفي وعند هذا الحدّ يتوقّف الفهم وتتعدّر عملية التأويل².

إنّ معظم الاستعارات التي لم تطقها ثقافة المتلقّي العادي، هي تلك التي جاءت نتيجة إفلات الصدّوقية من قيود العقل والمنطق، حيث شطح بهم الحبقنبتت منهم تصرّفات خاصة قوامها التعامل مع عالم الخلق وعالم الحسّ والعقل بمعطيات ملكوت الحقّ، ممّا أدى إلى إنتاج استعارات مستغربة يتعارض مضمونها مع السياق العام الذي أنتجت لأجله، فقد "كان ظاهرها مستشنع رغم أنّ باطنها كان مستقيم" وهي في معظمها تلك التي بالغ فيها الصدّوقية في التحدّث عن الله بضمير المتكلّم هي نموذج من الاستعارات التي أنتجها نسق "الصدّوقية في إله" والتي عبّر من خلالها المتصوّفة عن فهمهم الخاص لبنية الوجود وموقعهم فيه، هذه البنية التي أعادت الذّظر في علاقة الإنسان/الله والتي كان ينظر إليها المتلقّي المتصدّص بمنظار آخر.

لقد بات واضحاً بأنّ الاستعارات الأنطولوجية التي انبثقت عن نسق "الصوفي إله" هي التي خلقت مسافة توتّر كبيرين المتلقّي العادي والخطاب الصوفي، ذلك أنّها أخضعت العلاقة بين الإنسان وربه لتراتبية أخرى لم يكن المتلقّي متعوّداً عليها، بل إنّها لم يكن يظنّ بأنّه سوف تأتي

¹ ينظر: جابر عصفور، الصوة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1983، ص222.

² - محمد خطابي، لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)، ص229.

³ - عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص26.

لحظة من الزمن تُعاد فيها مناقشة البديهيات، تماما كما ناقشها "الحلاج" في شطحاته الكثيرة التي ألهمت الدنيا وأقعدتها في ذلك العصر (ق3هـ)، حيث يقول في أحدها:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذكراً على عهد الهوى
تضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا
روحه روعي وروحي روحه
من رأى روحين حلّتا بدنا¹

يقدّم لنا هذا المشهد الاستعاري فهما خاصا لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان، هو فهم تذوّب فيه كلّ الفواصل بين الأنا والله هي رؤية استعارية قوامها أن يكون الوجود من الذّاحية الذّاتية شيئا، وأن يكون من الذّاحية الموضوعية شيئا آخر نقيضا، فالوجود هو نفسه وغيره في آن كمثل الأنا الذي هو أنا وآخر معا².

إنّ اضمحلال الحواجز والحدود بين الإنسان الصوفي وربه قد مكّنه في مرحلة متقدّمة من رؤية الأمور على هيئة أخرى مخالفة تماما لما تقتضيه نواميس الكون، وسمحت له هذه الرؤية من إعادة النّظر في بعض الفوائد المحصّلة من فعل العبادة مثلا، حيث قدّم "الحلاج" قاعدة أخرى مخالفة للقاعدة الطبيعية التي ألّفها المتلقّي في عبادته لله، حيث يقول:

أريدك لا أريدك للثّواب
ولكنّي أريدك للعقاب
فكلّ ما ربي قد نلت منها
سوى ملذوذ وجدي بالعذاب³

هناك صافّة توتّر كبيرة بين ما تقدّمه هذه البنية الاستعارية في شأن المسعى وراء العبادات التي يتقدّم بها الإنسان إلى ربه، وبين ما ألّفه المتلقّي العادليّ تعوّد على فكرة أساسية مفادها

¹ - الحلاج، الديوان، ص55.

² - آمنة بلعلّي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص29.

³ - الحلاج، الديوان، ص68.

أن حبَّ الله صورة من صور السَّعادة والبحث عن الخير ولذلك فمبدأ الفائدة هو لقاعدة الطبيعية لفعل العبادة وحبَّ الله، يقول تعالى ﴿يُؤْتِيهِمُ الْحِكْمَ لِيُؤْتُوا رَبَّهُمْ شُكْرًا كَثِيرًا وَلَا يُضِلَّهُمْ غِيًبَاتِ اللَّهِ وَلَا يَعْجَلُ بِهِ الْخَالِقِينَ﴾ سورة فاطر:30 إلا أنَّ المعنى الظاهري المستفاد من هذه البنية الاستعارية يفاجئ المتلقِّي بعكس ذلك تماما، إذ أنه يؤدس لنوع من الترفُّع عن الغرض أو الأجر وهذا ما يشكِّل تعارض مع المتلقي العادي صاحب المعرفة الدينية ذي القناعات الذَّفعية¹.

تشكِّل الإستراتيجية المتبذَّاة من الصَّوفية (إعادة النَّظر في أمور بديهية لدى المتلقي العادي) أولى الخطوات نحو قطع أوصلتواصل مع المشاهد الاستعارية المتضمنة في الخطاب الصوفيَّه الغرض الذي دأب على تحقيقه المتكلم الصوفي أثناء نسجه للقوالب الاستعارية التي تترجم تجربته، فقد رأينا سابقا بأنَّ المعاني الحقيقية التي ترمي إليها الاستعارات في الخطاب الصوفي هي تلك المضمَّنة رُوِّبالتالي فما يقدِّمه ظاهر البنية الاستعارية هنا هو الخاص بالمتلقِّي المتلصِّص الذي بذل المتكلم قصارى جهده من أجل إبعاده عن الدائرة الصوفية، وذلك عن طريق خلق جملوه التعارض مع ما تعود على أخذه كمسلِّمات غير قابلة للنقاش، عبر تقديم بعض المعادلات والثلاثيات الضدِّية التي تعرض للمتلقِّي عالم الباطن/الحقائق مقابلا لعالم الظاهر/الطبيعي وفي معظم الأحيان هيمنة الأوَّل على الثاني، تماما كما فعل "النفري" في مواقفه ومخاطباته حيث يقول: [أوقفني في أولية إبدائه وآخرية إنشائه، وقال لي: "إن لم ترني فلا تفارق إسمي".

وقال لي إذا وقعت بين يدي ناداك كل شيء، فاحذر أن تصغي إليه بقلبك، فإذا أصغيت إليه فكأنك أحببته".

وقال لي: إذا ناداك العلم بجوامعه في صلاتك فأجبته انفصلت عني".

وقال لي: "إذا نظرت إلى قلبك لم يخطر به شيء".

وقال لي: "إذا رأيتني في قلبك قويت على المصابرة".

¹ ينظر: أمانة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج الذَّقدية المعاصرة، ص 26-27.

وقال لي: بَدَنكَ بعد الموت في محلِّ قلبك قبل الموت".

وقال لي: كَلَّ ما عَدَّكَ بي فهو نطقي عن لغتي".

وقال لي: "التمذبي من كذب القلب".

وقال لي: "إذا اعترض لك السدوى بفتنته فانظر إلى ألية إنشائه ترى ما يسقطها عنك، فإن لم ترى في ألية إنشائه، فانظر إلى آخريَّ ببدائه ترى الزهد فيها ولا تراه".

وقال لي: "الأولى قوَّة والأخرى ضعف، فاستغفري من ضعف قويت عليه بضعف"¹.

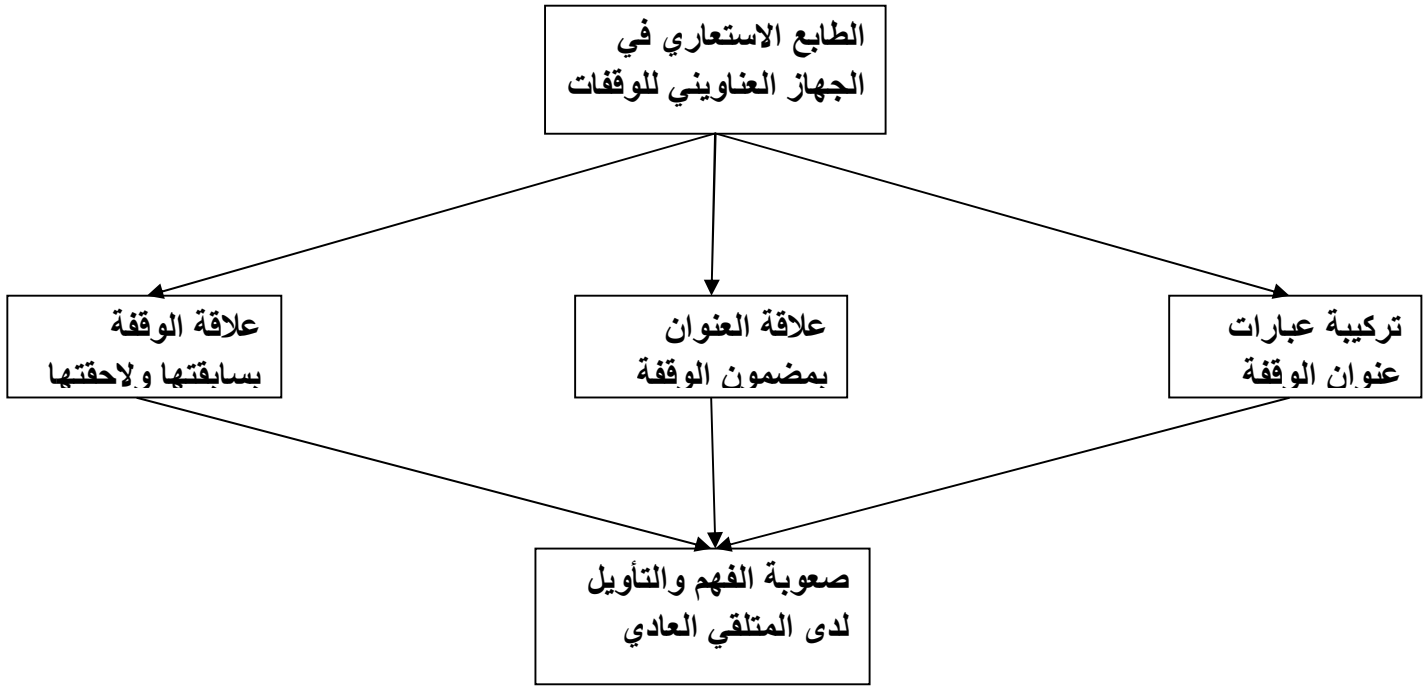
تتشكَّل هذه البنية الاستعارية من كلمات قد ألفها المتلقي إذا ما اكتفى بقراءتها قراءة معجمية بعيدة عن السياق الذي أوجدها، إلا أنَّ المنطق الذي أعاد تركيبها "النفري" وفقه هو الذي يحول بين المتلقي العادي والفهم السليم للمعاني الاستعارية، فقد أوقف المعاني المتعارف عليها، وأقام معاني أخر عملت على إخراج العبارات من التحديد إلى الإبهام²، هذا الإخراج الذي كانت تتحكَّم فيه طبيعة التجربة (الموضوع) المعبر عنها في المضامين الاستعارية، ومن خلال توليفه بين سلسلة من الدلالات المتعارضة حجم تعارض المفاهيم التي انبثقت عن التجربة الصوفية، نيهده جسورا بين المُرَّ شار إليه (المعاني الظاهرة على سطح البنية الاستعارية) وبين معانٍ غريبة وغامضة يجب على المتلقي اكتشافها واستبطان سرِّيتها، وبالتالي ف"النفري" حينما استعمل علامات اللغَّة الاجتماعية المتواطأ عليها، فإنه غير من مفهوم الحروف والترابطات فيما بينها، لتغدو بذلك هذه البنية الاستعارية عالما حيا يفتح نحو أنطولوجيا كاملة، أي نحو تصوُّر خاص عن الكون ومراتبه وخفاياه ومظاهره³، وقد استطاع أن يعكس ذلك أكثر في الجهاز العناويني الذي قامت عليه الوقفات، أين عمل على التوليف بين العديد من الألفاظ والعبارات التي ألف المتلقي أن يجدها تدلِّ معللي غير التي أسندت لها هذه المرَّة، وما كان يشكِّل انزياحا فعلياً لدى المتلقي

¹ - النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 109-111.

² - ينظر: أمانة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 159.

³ ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 143.

في العنونة التي قامت عليها الوقفات هو "مخطّط الاحتواء" الذي استغلّت المتكلم بشكل كبير لكي يوهم أكثر المتلقي براهنية وحقيقة فعل الوقوف، وعن هذا تتجرّ كلك واقعية المجريات والأحداث التي طفحت بها كلّ وقفة من الوقفات إنّ الطابع الاستعاري الذي ينبثق من هذا التوظيف لمخطّط الاحتواء ثلاثي الأبعاد يتحقّق كما يلي:



يتّضح من المخطّط أنّ الطابع الاستعاري الذي وسم الجهاز العناويني لمواقف "الذّفري" هو وليد هليّة الانزياح عن المعتاد واللّوئف، إمّا من خلال علاقة العبارات فيما بينها داخل العنوان الواحد، وإمّا من حيث علاقة العنوان بمضمون الوقفة المراد إيصاله إلى المتلقي، وكذلك عبر علاقة الوقفة بسابقتها ولاحقتها، وقد تجسّدت هذه الطريقة في عدّة استعارات من قبيل: "أوقفني في العزّ"، "أوقفني في الأدب"، "أوقفني في الرّحمانية"، نلاحظ في هذه الاستعارات أنّ الألفاظ التي كان يستعملها المتلقّي للتعبير مفهيم معيّنة قد تمّ توظيفها ودمجها هذه المرّة لتؤدّي دلالات أخرى غير التي وضعت لها في الاصطلاح العادي، وهذا من شأنه أن وسّع من أزمة الهوية بين المتلقي والخطاب الصوفي، فالأدب الذب كان يستعمل للدلالة عن سلوكيات معيّنة يتعامل بمقتضاها الإنسان مع الآخرين قد فقد هذا المفهوم وأصبح يدلّ على مكان بإمكانه أن يحتوي ويستوعب الواقف ومختلف حيثيّات التجربة الخاصّة بفعل الوقوف، ونفس الشيء يقال عن "العزّ"

و"الرّحمانيّة" وجُلّ المواقف، التي أسّس فيها "النفري" لنقطة خاصّة من الاجتماعي والمألوف إلى الوجودي المُبهم والغير معروفينّ هذه الوثبة من الاجتماعي نحو الوجودي هي التي لم يتمكّن المتلقي العادي من فهم أسرارها ومعانيها، لأنّها لم تكن خاضعة لنفس تغيّرات الزمان والأحوال وضغط الظروف النفسيّة واللاجبيّة التي تعوّد عليها.

إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة العصر الذي ولدت فيه معظم الخطابات الاستعاريّة التي عكست التجربة الصوفيّة فيمكن أن نبرّر من خلاله للأفق الإيديولوجي الذي احتكم إليه المتلقّي في رفضه للمنطق الاستعاري الذي قام عليه الخطاب الصوفي، فقد كان الخطاب الرّسمي آنذاك يطر إلى تقنيات المجاز على أساس أنّها وسيلة للوصول إلى المعنى الحقيقي الذي كان يقطن أطرافه¹ وبالتالي اتّجه نظر المتلقي نحو الوضع الصّدقي والكيفي للقول الاستعاري داخل الخطاب الصّدق وفيستعمل نفس الأجهزة اللغويّة والمقاييس الجاهزة التي تعوّد أن يقارب بها مختلف الخطابات الرّسميّة، فلأخُظ ما تضمّنته البنيات الاستعاريّة في الخطاب الصوفي لا يتوافق أبداً والقوانين الطبيعيّة التي يسير عليها الكون فبالإضافة إلى أنّها تمثّل خرقاً على مستوى القواعد التي تعوّد عليها في بناء المحادثة العادية: كقاعدة النوع (ليكن إسهامك في الحديث صادقا) وقاعدة الكمّ (ليكن إسهامك في الحديث إخباريا أكثر ما يمكن بحسب ما تتطلبه وضعيّة المحادثة)، قاعدة الطريقة (كن واضحا) وقاعدة المناسبة (ليكن إسهامك مناسباً لموضوع المحادثة)²، وجد أنّها مهّدت لخرق على المستوى الوجودي وذلك بإقدامها على إنتاج صورة مقلوبة للواقع المِعاش فقد أسّست التعابير الاستعاريّة لإجراء عام زُيِّفت بمقتضاه سيرورة الحياة الواقعيّة من منظور المتلقّي العادي عن طريق التمثيل المتخيّل الذي يصنعه المتصوّفة لتلك السيرورة³، وبالتالي قدّمت الخطابات الصوفيّة تمجّازات استعاريّة لم تكن ثقافة العصر تطبقها فقد كانت المشاهد فيها تتطلّب من المتلقي "أن يقوم بتجريد المذواق الواقعيّة عن أثناء المتلقيّة وهو الشيء الذي لم يسمح به الأفق

¹ - ينظر: أمانة بلعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص 34.

² - ينظر: أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص 238.

³ ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر محمد بريدة وحسان بورقيّة، ط 1، دار الأمان، الرباط، 2004، ص 265-

الإيديولوجي الذي كان يحتكم إليه أثناء استقبال النصوص آنذاك¹ ويحضر هذا التوتر حتى في أبسط التعابير الاستعارية التي قد لا تتطلب من المتلقي طول سلاّهر و أعمال الفكر من أجل فهم مدلولها اللغوي مثلما هو وارد في هذه البنية الاستعارية:

يجبل العبر بالمسك الفتق

جبلت روحك في روعي كما

فإذا أنا أنت لا نفترق²

فإذا مسك شيء مسني

لا تشتمل هذه البنية الاستعارية على تعقيدات لغوية وبلاغية كثيرة لكنها لم تحظ بردة فعل إيجابية من قبل المتلقي وهذا يدلّ أنّ الإشكال ليجن يطرح على مستوى اللّغة أو المفاهيم التي كان يُعبّر بواسطتها عن التجربة الّهيقوفحسب، وإذّما السبب كان متعلّق من جهة بالمتلقي الذي لم يكن يريد أن يستعين بشيء غير مرجعيّ للإيديولوجية التي حصّلتها من البنية الاجتماعية التي كان يضطلع بها عصره، وكأنّ فكره التأويلي وحسبّه الجمالي كانا مبرمجين على نموذج معين من المعرفة التي مارست هيمنتها عليه وجعلته حبيسا لها. ما أدى إلى إصدار مواقف معارضة نظرا لحجم التباين الذي أسفرت عنه ليمّة التأويل، وهذا من شأنه أن أثبت عدم كفاية الأجهزة اللغوية التي كان يُستعان بها في كلّ مرّة يتمّ فيها استقبال البنية الاستعارية في الخطاب الصوفي لأنّها (الأجهزة اللغوية) تقدّم للمتلقي طريقة خاصة في فهم المعاني عن طريق عزلها المطلق عن البنيات الخارجية التي أوجدتها، وهذا يعبّر في جانب آخر عن عدم وقوف المتلقيّ العادي على قصد المتكلّم حيث قام باجتناب الاستعارات من السياق الذي أوجدها، متناسيا الدور الكبير الذي يضطلع به القصد في تشكيل البنيات الاستعارية في الخطاب الصوفي " فالنص لا يتمظهر في شاكلة واحدة اوزّما في كيفية مختلفة وراءها مقصدية المرسل، مع مراعاة مقصدية المخاطب والظروف التي يروّج فيها النصّ وجنس النصّ، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجيات التأويل من عصر إلى عصر ومن مجموعة إلى مجموعة ومن شخص إلى شخص، بل إنّ

¹ - آمنة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 35.

² - الحلاج: الديوان، ص 47.

الممارسة التأويلية تملخصية دينامية¹، ومن جهة أخرى نجد سببا آخر حال دون فهم المتلقي للاستعارات الصوفية وهوتبيعة المواضيع التي تضمّنتها البنيات الاستعارية والتي كانت في جانب كبير منها تُعري عن الأنماط الأكثر سرية في الوجود، وبطبيعة اللطائف الرمزية حين تتفتح نحو الأسرار الإلهية وترقى نحو ما هو غير معتاد ويومي، فهي تضع الإنسان خارج فضاء الإيديولوجيا ما دام مكان التواجد الإيديولوجي هو بالضبط اللغة الاجتماعية².

إن استناد المتلقي إلى الوضع اللغوي السائد أثناء فهمه وتأويله لدلالة الخطاب الاستعاري الصوفي ورفضه للمنطق الذي قامت عليه الاستعارات بعد ذلك دليل آخر على أن المعنى أوسع من كونه يلبس على القصد، فهو مسألة عُرِفَ أيضا لهذا يجب إعادة صياغة المعنى بطريقة تتعلق بتوضيح أن ما يعنيه المرسل بقوله يتجاوز علاقته المحتملة بمعنى الجملة وفي هذا كله يجب مراعاة العلاقة القائمة بين المقاصد والمعارف³، وفقا لهذا نجد من ملصوق فهم ن شعر بضرورة الحفاظ على بعض المؤشّرات التي من شأنها أن تستدرج المتلقي العادي وتجعله يفهم المغزى الصوفي من وراء المعاني التي يظهرها الخطاب الاستعاري وذلك عبر تشغيل نسق استعاري آخر يقف إلى جانب نسق "الصوفي إله" و الذي يقوم في كثير من الحالات بمهمة التبرير لمختلف التصرفات التي تصدر منهم أثناء الوجود العنيف، وهو ما يمكن أن نسميه بنسق "الفاعل الإلهي"⁴، والذي تتناسل وفقه مجموعة من الاستعارات التي نقولنا فكرة رئيسية وهي أن كل ما يحدث ويصدر من المتصوّفة نابع من فعل إلهي، الفاعل أمّا المتصوّفة فقد نسبت إليهم أفعالهم على المجاز، وهذا رغبة منهم في التخفيف من وطأة العتاب والاتهامات التي كانت تلحق بهم في كل مرة وهو نسق وظّفه الذين كانوا قبل "الحلاج"، والذين جاؤوا بعده رغم أننا نجد احتفاء كبيرا بهذا النسق لدى المتأخّرين، فهذا "أبو يزيد البسطامي" يقول **رفغني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه**

¹ - ينظر: الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 212.

² - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 91.

³ - ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 215.

⁴ - ينظر: جورج لاكوف، حرب الخليج (أو الاستعارات التي نقلت)، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار

توقال، المغرب، 2005، ص 68.

وقال لي: يا أبا يزيد إنَّ خلقي يحبون أن يروك ، فقلت له زيَّني بوحدايِّك ، وألبسني أنايِّك تك وارفعني إلى أحدىِّك حتى إذا رأني خلقتك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك"¹، توضح لنا هذه البنية الاستعارية فكرة مهمّة وهي أن المسافة التي اضمحلَّت بين الصوفيّ وربه، ليست من صنع العبادة إنّما هي نتيجة فعل الإفهيء الذي قام بفعل "الرفع" وجعل عبده يقيم بين يديه، وبالتالي فخضوع العبد هنا واجب وطاعته لربه واجبة مادام المتكلم أو الفاعل هنا يمتلك سلطاً على الخوِّ له للأمر، وأمام هذا الطرح الأنطولوجي يتبرأ المتصوِّفة ضمناً من معظم الأفعال والأقوال التي تصدر منهم، لكن ينبغي أن نضع في الحسبان أن هذا التوظيف والاستثمار لنسق "الفاعل الإلهي" هو ذو طبيعة ضدّ منيَّة يتمّ تفعيله في نلفن من الخطيِّ وبالموازاة الذي يتمّ فيه تشغيل نسق "الصوفيّ" الفعليّ نفس الوقت الذي تؤدّس فيه هذه البنية الاستعارية لتراتبية وجوديَّوياً فيما يخصّ علاقة الإنسان بالله، يتمّ فيها بالموازاة تشغيل نسق "الفاعل الإلهي" والذي يتجسّد هنا في إرجاع الفعل إلى فاعله الحقيقي، ولهذا الفعل المعرفي خلفة ذرائعية تكمن في محاولة جذب المتلقّي وجعل أفقه الإيديولوجي يتماهي مع الطروحات التي تقدّمها البنيات الاستعارية أثناء التعبير عن التجربة الصوفيّة.

وقد تفتنّ المتصوِّفة الذين جاؤوا بعد "الحلاج" إلى إستراتيجية أكثر تعقيداً من التي اشتغل عليها الذين قبلهم مستدّرين وراء قناع نفس النسق الاستعاري السابق، وتتمثّل هذه الإستراتيجية في محاولة استبدال أفق المتلقّي العادي، من خلال البحث عن طريقة أخرى لاستمالته وجعله يندمج ضمن عملية بناء المعنى الاستعاري، لكن هذه المرّة دون العبث بسمة التّماهي التي وضعها هؤلاء نُصب أعينهم، من هذا المنطلق اختار "ابن عربي" -مثلاً- أن يكون التعبير عن التجربة هذه المرّة بلسان "الغزل"، فجاء ديوانه "ترجمان الأشواق" طافحاً بالقصائد التي يعكس فيها تجربته كصوفيّ ، لكن في قالب غزليّ يميل في معظم الأحيان إلى الإغراق في الوصف المادي القريب جداً من غرض "الغزل" المعروف الذي مارسه الشعراء في كلّ العصور الأدبيّة، يقول في أحد قصائده:

¹ عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ص28.

سلام على سلمى ومن حلّ في الحمى وحقّ لمثلي رقّة أن يسلّمَا
 وماذا عليها لو تردّ تحيّةً علينا ولكن لا احتكام على الدّمي
 سروا وظلام اللّيل أرحى سدوله فقلتُ لها صباً غريباً متيّماً
 أحاطت به الأشواق شوقاً وأصدِرت له راشقات الذّبّل أيّ أن يمّ ما
 فأبدت ثناياها وأومض بارق فلم أدر من شقّ الحنادس من هما
 وقالت أما يكفيه أدّي بقلبه يشاهدني في كلّ وقت أما أمّا¹.

تعمل هذه البنيلاستعارية على المقابلة بين معنيين أحدهما غزلي والثاني صوفي، فأما الأوّل فهو الظاهر إلى العيان، في حين تتوارى دلالات المعنى الثاني وراء طبقة منلرا موز وهذا ما جعل "ابن عربي" ينسلخ عن تجربته كمنتج للبنىات الاستعارية ليقيم لها بعين أخرى، هي عين أقربتكول لتلك التي كان بوّده أن يتمتّع بها متلقّي خطاباته، فعمد في مرحلة تالية إلى شرح ديوانه فجاء "ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق" لكي يرفع بعض اللّابس الذي يمكن أن يقع فيه المتلقّي العادي أثناء مقارنته للمشاهد الاستعارية التي رسمها "ابن عربي" في الترجمان يقول في هذا الصّدّد: "وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أنّ الولد بدرا الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك، وهو أنّهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكرون هذا من الأسرار الإلهية، وأنّ الشّيخ يتستّر لكونه منسوباً إلى الصّدّاح والدّين، فشرعتُ في شرح ذلك لوقراً عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلمّا سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقهاء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية، فاستخرت الله تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمتها بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبهات شرعية، وجعلت العبارة بلسان

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 17.

الغزل لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف¹.

يعكس هذا التقلب في الأدوار (من متكلم إلى متلقي) لدى "ابن عربي" إحساسه بتعدد الخلفية التي استند إليها في التعبير عن علاقته بالله ودرجة أقل إحساسه بضعف العدة التي يتمتع بها المتلقي أثناء استقباله للنسيج الاستعاري، وأمام خشيته في أن تتقطع أواصر التواصل بينه وبين المتلقي العادي هججتها ينقلب مرة أخرى إلى ناقد صوفي همّه الوحيد هو توضيح وشرح الأسس التي قامت عليها فلسفته في الخلق الاستعاري أثناء التعبير عن تجربته، وفي هذه المرحلة نجده يستند بشكل كبير إلى نسق "الفاعل الإلهي" الذي يسعى من ورائه إلى ردّ الأمور والأشياء إلى منبتها الطبيعي، فنجدته يتحدث عن "النفس الإلهي" أو "الخيال الوجودي" أو "الكلام الإلهي" أساساً أنه كلمات الحقّ الباطنية التي تسري في الموجودات الكونية، فهذا العالم بأسره -حسب ابن عربي ناطق دوماً بحقيقة مكانه الخاص ومعقولة الألوهية التي تتجلى فيه فهو ليس ادامتتجداً للأشياء، وإنما حديث دال لا نهائي ينطق بالمعاني الإلهية².

من خلال هذه النظرة الخاصة للوجود وبنيته، نجد أنّ الاستعارات التي قدّمها "ابن عربي" في هذا السياق مشحونة إيديولوجياً، فهي تخفي ثغرة خطيرة من خلال توسّطها لبنية الفعل الذي يقوم بإنتاج صور مقلوبة للحياة الواقعية³ التي ألفها المتلقي العادي، وبالتالي ففعل القلب هنا هو الذي تمّ عجنه استعارياً بطريقة جعلته قادراً على استيعاب حيثيات التجربة الصوفية، وهذا بالضبط ما قصدناه حينما قلنا بأنّ للمتكلم الصوفي أفق إيديولوجي خاص به.

هذه الخلفية الوجودية التي بنى عليها "ابن عربي" فهمه لبنية الوجود وتقسيماته هي التي تخضع في جلّ مفاهيمها لنسق "الفاعل الإلهي" حيث يتمّ بمقتضاه إرجاع الفرع (الإنسان/أشكال الوجود) إلى الأصل (الله)، وعلى هذه العلاقة الإرجاعية قامت المفاهيم الاستعارية التي ساقها في

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 9-10.

² ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، ص 62.

³ - ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 266-268.

حديثه عن علاقته بالله، عبر اتّخاذه للمرأة كرمز لها، "باعتبارها فضاء جماليا يشهد فيه الصوفي تجليات وآثار الجمال الإلهي المطلق"¹.

بالرغم من هذا السّعي الحثيث إلى استعادة ثقة المتلقّي العادي في المنتج الاستعاري الصوّفي، عبر محاولة تحقيق نوع من الوفاق بين الأفق الإيديولوجي الخاص بالمتلقّي ونظيره الخاص بالمتكلّم الصوفي، نجد أنّ النتيجة بقيت نفسها بل في بعض الأحيان نلمس اعتراضا عنيفا على للطق الذي أقام عليه المتصوّف فهمهم للوجود فقد لاحظ المتلقّي العادي أنّ هناك خلطا كبيرا بين العديد من المفاهيم الأخلاقية التي اعتاد أن يتعامل بموجبها في منظومته الاجتماعيّة، ومن نماذج هذا الخلط: عدم وجود حدود فاصلة بين المحبّة الإنسانيّة والمحبّة الإلهيّة في النصوص التي تناولت العلاقة بين الإنسان واللّه، حيث مال معظم المتصوّف إلى المساواة بين محبّة الإنسان للإله ومحبّة الإنسان للإنسان، فأنزلوا بذلك هذه العلاقة إلى مرتبة العاطفة الإنسانيّة، بشكل غلب عليه الحضور المادي، ممّا أدى إلى تغييب دور المتلقّي، وهذا ما يمكن أن نلاحظه بسهولة في هذه البنية الاستعاريّة التي يقول فيها "الحلاج":

واللّه ما طلعت شمس ولا غربت إلّا وحبّك مقرون بأنفاسي

ولا جلست إلى قوم أحدّتهم إلّا وأنت حديثي بين جُلّاسي

ولا ذكرتك محزونا ولا فرحا إلّا وأنت بقلبي بين وسواسي

ولا هممت بشرب الماء من عطش إلّا رأيت خيالا منك في الكاس

ولو قدرت على الإتيان جنّتك سعيا على الوجه أو مشيا على الرأس

ما لي وللناس كم يلحونني سفهاً ديني لنفسي ودين الناس للناس.²

ويقول أيضا:

¹-آمنة بلعلّ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، ص 37.

²- الحلاج، الديوان، ص 79.

إذا ذكرك كاد الشوق يقتلني وغفلتني عنك أوجاع وأحزان

وصار كلّي قلوبا فيك واعيةً للسقم فيها وللآلام إسراع¹.

إنّ المتكلّم أثناء تعبيره عن تجربته وعلاقته بالله، قدّم لنا مَ شاهدة استعارية ملؤها الإغراق الشديد في الإطلاق، وهي في هذا تلتقي مع تجارب المحبّين، إلى درجة أنّه يجعل "الله" في منزلة الحبيب بصورسيّة تُذكر بحبّ إنساني²، وهذا ما أدى إلى عدم التوافق مجدداً بين الصوفي والمتلقي العادي، لأنّ هذا الأخير يتمتّع بمعرفة قلبية مفادها أنّ: "محبّة الإنسان للإله هي ثمرة القيام بالطاعات والقربات التي شرعها الله له، بينما محبّة الإنسان للإنسان هو ثمرة تبادل الاعتبار والخدمات التي وضعها الإنسان لنفسه، وشتان بين شعور هو حاصل الطاعة للإله وشعور هو حاصل الاعتبار للإنسان، فالأوّل تطهّره الطاعة من رعونة الحسّ وترقى به إلى أفق الروح، بينما الثاني يقوّي الاعتبار دائرة حسّه لانشغال صاحبه بحاجات غيره أو بحاجات نفسه"³.

ويبدو جلياً بأنّ الشيء الذي أعاد التوتّر بين المتكلّم الصوفي والمتلقي العادي هو فكرة "التجسيد" المبالغ فيه، والتي ظلّت تجثم على الفكر الصوفي، وتجعله يمارس نوعاً من الاتّحاد بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، فصارت بمقتضاها العلاقة بين الإنسان والإله علاقة مشابهة صريحة، فتكيّف العقل الصوفي قليلاً قليلاً حتى صار لا يجد غضاضة في أن يؤتي كلامه عن الألوهية على الوجه الذي يأتي به كلام عن الإنسانية⁴.

مازال منطق اللاتّحديد هو المبدأ الحاضر الذي يسيطر على العلاقة بين الخطاب الاستعاري الصوفي وبين المتلقي الذي لا يملك الزاد الكافي من أجل الغوص في فنتة المدلولات القابعة وراء الصور، ويتجلى هذا المبدأ على مستوى الخطاب من خلال فقد الأوضاع المشتركة

¹ - الحلاج، الديوان، ص45.

² - ينظر: أمانة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص41.

³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص21.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص22.

والإطار المرجعي بين الطرفين، الأمر الذي أدى إلى اللاتناظر بين منتج الخطاب الاستعاري ومستقبله، بشكل بقي فليح على المتلقي أن يشيد أفقا آخر غير الذي كان يستند إليه في عملية الفهم والتأويل¹ وهو أفق ينبغي عليه هذه المرة أن يأخذ بعين الاعتبار منبع تلك البنيات الاستعارية، وهذا مالم يكن متوفرا آنذاك لأسباب ذكرنا بعضها سابقا.

هي إذا سلسلة من الإشكاليات التداولية التي كانت تثار في وجه الخطاب الاستعاري الصوفي في كل مرة تطرح فيه مسألة مقبولية بلغم من الطابع الذسقي المنسجم الذي تمتعت به التصورات الاستعارية التي انبنت عليها التوجه الصوفية في مستواها الداخلي المحايبث إلا أن هذا لم يكن كافيا لتحقيق الفعالية التواصلية التي يحلم بها كل منتج للخطاب مهما كان نوعه - بين من هم ليسوا من الدائرة الصوفية وقد تشاطر أطراف العملية التواصلية - كما رأينا - هذه المسؤولية لكن ليس بنفس دلجة، فالمتكلم الصدوفي عمل من جانبه على تورية المعاني داخل البنيات الاستعارية التي عبر بها عن التجربة، لكنه في جانب آخر أحس بحجم الخطورة فراح يؤسس مجددا لإستراتيجية أخرى في التعبير عن المعاني الصوفية عبر خلق فضاء آخر يعمل على استمالة المتلقي العادي وجعله يقتنع بمضمون الاستعارات التي تؤطر التجربة الصوفية.

إلا أن موقف المتلقي العادي إزاء المشاهد الاستعارية التي عكست التجربة، كان أكثر صرامة من الذي عثرنا عليه لدى المتكلم، فقد كان دائما متشبثا بمجموعة من الأوضاع الاجتماعية التي كانت تتحكم فيه إلى حد كبير وتسيّر عملية تلقيه للبنى الاستعارية التي انطوى عليها الخطاب الصوفي، ونضيف إلى هذا كله أنه كان يقاربه هو ذهني تصويري بالدرجة الأولى، بأجهزة لغوية تكدت عدم كفاءتها بعدم وقوفها على المعاني الأكثر تجريدا وخطورة والتي كانت تبطنها البنيات الاستعارية في جانب كبير منها.

يتضح مما سبق أن مقبولية الاستعارة في الخطاب الصوفي لا يمكن أن تناقش بمعزل عن الظروف التي أنتجتك الاستعارات، فهي شديدة الصلابة بما هو إيديولوجي لهذا فهي تناقش وفق

¹ ينظر: محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996، ص48.

البنية الثقافية والاجتماعية التي أنتجت من أجلها فالمنهل الذي شرب منه المتكلم الصوفي ليس نفسه الذي استسقى منه المتلقي العادي أثناء فهمه وتأويله، لهذا لأفق الإيديولوجي وحده من يستطيع أن يحسم فيما إذا كانت الاستعارة ستُقبل في موضع وتُرفض في مواضع أخرى.

لكن في جانب آخر لا يجب تغييب الدور الذي لعبته هذه العناصر التداولية (المتكلم المتلقي، الرسالة الاستعارية والسياق العام الذي تتفاعل في إطاره كل العناصر المذكورة) في إضفاء الانسجام على النسق الاستعاري العام الذي قام ببنية التجربة الصوفية، فهي وحدها التي استطاعت أن تقوم بتفعيل سلسلة من الإستراتيجيات الخاصة بإنتاج وتلقي البنيات الاستعارية فقد رأينا أن المتكلم الصوفي كان يستند في عملية التشييد الاستعاري إلى تجربته الخاصة في الوصال، وبالتالي فقد حاول أن يجسد هذه التجربة على مستوى اللغة والخطاب، إلا أن التفكير في ربط التجربة باللغة طرح إشكاليات عويصة في جانب التلقي، فالطابع الجدلي الذي عكسته الاستعارة في الخطاب الصوفي من خلال جمعها بين المستوى الظاهري والباطني، هو الذي وقف وراء انشطار الجمهور إلى فريقين أحدهما من دائرة المتكلم أما الثاني فهو الذي لا يملك صلة بمضامين التجربة الصوفية، تالياً فالأول فهم وأول وفق الرصيد المشترك بينه وبين المنتج، بينما قام الثاني بمقاربة تلك البنى بأجهزة لغوية ضعيفة إذا ما قورنت بحجم الكثافة الدلالية التي كانت توريها تلك البنيات الاستعارية، ليخرج في مرحلة لاحقة بدلالات متعارضة كل التعارض مع ما ألفه حلق داخل منظومته الاجتماعية والثقافية، إلا أن هذه الحركية المتعارضة في الإنتاج والتلقي لا تُعبّر عن إخفاق المتصوفة في خلق جو ملائم لرصد تجربتهم وإخراجها إلى العيان، بقدر ما تُعبّر عن ذلك الذّجاج الكبير الذي استطاع أن يحققه المنتج الصوفي في تضمين الخطاب بذلك الجو المكهرب وجعله قادراً على استيعابه في معظم الحالات، الأمر الذي منح للتجربة الصوفية على مستوى الخطانفس الذّسقية التي تمتعت بها في مستواها الوجودي.

خاتمة

خاتمة:

لقد توصلنا من خلال بحثنا إلى مجموعة من النتائج التي يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

- الاستعارة في هذا النوع من الخطاب لا تجنح كثيرا نحو المفهوم الأدبي، فهي لا تقوم على منطوق المشابهة فقط الذي كان يحكم النظرة التقليدية، وإنما هي خلاصة تضافر سلسلة من التصورات الذهنية التي فرضتها طبيعة فهم الصوفية لبنية الوجود وتقسيماته لهذا شكلت (الاستعارة) تساؤلا حول جوهر الإنسان الصوفي والوجود بشكل أعاد صياغة العلاقة بينهما وذلك من خلال التناصب الذي حاولت أن تحققه بين ما هو مادي محسوس وبيضا هو روعي مجرد، عبر عملية توليفية مكنت المتصور مزارا وروحية لما هو محسوس والرؤية الحسية لما هو روعي وهذا ما يسمح لنا في جانب آخر أن نقول بأن موقعها من الإستراتيجية الترميزية هو نفس الموقع الذي تمثله الإنسان الصوفي لنفسه في هذا الوجود، فكما كان هو برزخا جامعا بين ظاهر الوجود وباطنه، كذلك الاستعارة التي عكس بها هذا الموقع على مستوى الخطاب الذي عبر عن هذه التراتبية لهذا جاءت الاستعارة كواسطة أنطولوجية بين العالمين، معتمدة في اشتغالها على نفس الآليات التي اشتغلها الخيال المطلق عند الصد وفيه وهذا ما يفسد كونها جزءا من الكيان الرمزي الذي جمع بين صور الأشكال ومعانيها القابعة وراء تلك الصور وضربا من ضروب اشتغاله.

- لهذا قدّمت لنا الاستعارة في الخطاب الصوفي العالم الوجودي على أنه عالم منفصل ومتصل في الوقت نفسه، فهو ذو علاقة بالموجودات لكنه يفتح أيضا على مستويات أخرى تتجاوز الحدود الخاصة بكل موجود، وهذا ما أكسبها تلك الوظيفة المزدوجة في تجلية المفاهيم وتوريثها حسب ما تقتضيه المواقف والمناسبات، وذلك وطبيعة المسموع الذي كان يستهدفه المتكلم الصوفي كل مرة فالنسج الاستعاري هنا قائم على ضرورة مراعاة المستمع بكل

مستويات تظهر لأهل العبارة ما يستحقون معرفته، ويضمّر لأهل الإشارة المعاني الخاصة التي يتقاسمونها.

-وفق هذه الوظيفة المزدوجة في الإظهار والإخفاء، استطاعت الاستعارة في جانبها التداولي أن تستجيب لمستويات التلقي التي شهدت ميلاد كل خطاب من تلك الخطابات، وفي الوقت نفسه أن تفصل بينها فقد كانت وسيلة للسّتر والإضمار، أيكّنت تقرأ المعاني بخطى جريئة إلى من هم من دائرة الصوفية، عبر إشراكهم في مختلف المعاني التي يتقاسمون جزءا كبيرا منها، وكانت في أجود أنواعها تسمح لهذا النموذج من المتلقين من تشييد المعاني وفق ما كانت تمليه عليهم موسوعتهم المشتركة، لكنّها في نفس الوقت سأت إستراتيجية من شأنها أن تبعد المتلقي الذي لا يتمتع بنفس المؤهلات الصوفية، فعملت بموجب ذلك على تورية المعاني بطبقة من الرموز التي وقف أمامها حائرا، ممّا أدى إلى انبثاق أزمة التواصل بين المتلقي العادي والخطاب الصوفي.

-لهذا يمكننا أن نقول بأنّه لا وجود لاستعارة في الخطاب الصوفي بالمفهوم الأكثر شيوعا عنها، وإنّما هناك تجارب استعارية كاملة ومتكاملة جسّدتها سلسلة من المجازفات التي استطاع المتصوّفة أن يقدموها بمقتضياتهم الخاصة، ممّا مهّد الطريق نحو الحديث عن أزمة التواصل ومختلف الإشكاليات التي كاشفها في كلّ مرة يردّ مصطلح "الخطاب الصوفي" على الأسماع، هذه الأزمة التي كانت وليدة المواضيع التي عبّرت عنها الاستعارة في الخطاب الصوفي وليست خلاصة المنطق التركيبي الذي قامت عليه الاستعارة في بنياتها.

-وفي هذا كلّه يجب مراعاة فكرة في غاية الأهمية، وهي أنّ ما اصطالحنا على تسميته بالتجارب الاستعارية، هو ما قيس على معرفة المتلقي العادي الذي لا يملك قدما في التجربة بينما جميع الحمولة المعرفية التي عبّرت عنها الصوفية هي ذات وجود فعلي بالنسبة لهم ذلك لأدّهم عاشوها بشكل روحي، لهذا فهي عبارة عن حقائق لا يمكن تجاهلها لمن كان من دائرتهم، وبالتالي فالجانب الاستعاري من التجربة الصوفية هو الجانب الذي امتلكته اللّغة واختلقه الخطاب، ممّا جعلها تبتعد عن الأفق الصوفي الواقعي الذي أوجدها.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- ابن عربي محي الدين عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبعة محمد د علي صبيح، القاهرة، 1954.
- 3- ، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984.
- 4- ، الإسرا إلى مقام الأسرى (أو كتاب المعارج)، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1988.
- 5- ، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992.
- 6- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار صادر، بيروت، (د ت).
- 7- أدونيس علي أحمد سعيد ، الثابت والمتحوّل، ط3، دار العودة ، بيروت، 1970 .
- 8- ، الصوفية و السيريلية، ط3، دار الساقى، (د ت).
- 9- أوكدان عمر ، اللغة والخطاب أفريقيا الشرق، 2001.
- 10- إيكو أمبيرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة وتقيم سعيد بن كراد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2000.
- 11- ، القارئ في الحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، 1996.
- 12- ، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، ط2 دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2001.
- 13- بدوي عبد الرحمن، شطحات الصوفية، ط3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.
- 14- بلعلى آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط3، دار الأمل للطباعة والنشر، تيزي وزو، الجزائر، 2009.
- 15- بلمليح إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.

- 16- نبت عبد المحسن سارة، نظريّة الاتصال عند الصوفيّة في ضوء الإسلام، ط1، دار المنارة للنشر والتوزيع، السّعودية، 1991.
- 17- بنت النفيس ستّ العجّبرح مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة للشيخ الأكبر ابن عربي، تح أحمد فريد المزيدي، ط1 دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 2006.
- 18- التّلمساني عفيف الدّين، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، ط1، مركز المحروسة، القاهرة، 1997.
- 19- تودوروف تزفنتين ، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1، دار الشرقيات للنشر والتوزيع، 1994.
- 20- الجاحظ عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، ط3، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، ج8، 1969.
- 21- الجفني عبد المنعم ، معجم ألفاظ الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1978.
- 22- جودة نصر عاطف ، الرّمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1978.
- 23- _ ، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- 24- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، تر عبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1996.
- 25- جورج لايكوف، حرب الخليج (أو الاستعارات التي تقتل)، تر عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، دار توبقال، المغرب، 2005.
- 26- حامد أبو زيد نصر، فلسفة التّأويل(دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.
- 27- الحراصي عبد الله ، دراسات في الاستعارة المفهومية، ط3 مؤسّسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، مسقط، سلطنة عمان، 2002.

- 28- الحلاجّ الحسين بن منصور، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، وزارة الإعلام، العراق، 1974.
- 29- ، الطواسين، دار النديم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.
- 30- الحكيم سعاد ، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981.
- 31- ، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1991.
- 32- الحنصالي سعيد، الاستعارات والشعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2005.
- 33- خطابي محمد ، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1991.
- 34- خياطة نهاد، دراسة في التجربة الصوفية، ط1، دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة، 1994.
- 35- ريكويول ، من النص إلى الفعل، تر محمد د برادة وحسان بورقيّة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2004.
- 36- الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار صادر، بيروت، 1992.
- 37- سليم عبد الإله، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001.
- 38- الشرقاوي حسن، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1978.
- 39- الشهري الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2004.
- 40- العاقد أحمد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ط1، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2006.

- 41- عبد الحقّ منصف، الكتابة والتجربة الصوفيّة (نموذج محي الدين ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.
- 42- عبد الرّحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الرباط، 1987.
- 43- اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
- 44- سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- 45- عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغيّر (مقاربة تداوليّة معرفيّة لآليات التواصل والحجاج)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.
- 46- عصفور جابر، الصوة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط2، دار التنوير للطباعة، بيروت، 1983.
- 47- العطار سليمان الخيال والتصوّف في شعر الأندلس، ط1، دار المعارف، 1989.
- 48- العطار فريد الدين، منطق الطير، دراسة وترجمة: بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002.
- 49- العظمة نذير، المعراج والرّمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، ط1، دار الباحث، بيروت، 1982.
- 50- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، عالم الكتب، دمشق، (د ت).
- 51- العطار سليمان، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، ط1، دار المعارف، مصر، 1981.
- 52- مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986.
- 53- -، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 1990.

- 54- ع التلقي والتأويل (مقاربة نسقيّة)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.
- 55- ، التشابه والاختلاف، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1996.
- 56- المقرَّب أحمد بن محمد، نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج7، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- 57- منصف عبد الحق ، الكتابة والتجربة الصوفيّة نموذج محي الدين ابن عربي، ط1، منشورات عكاظ، الرباط، 1988 .
- 58- الذّبّاني يوسف بن اسماعيل ، جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الثقافيّة، لبنان، 1991.
- 59- الذّفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- 60- اليوسف سامي يوسف، مقدّمة للذّفري، دار الينابيع للطباعة والنّشر والتوزيع، 1997.

الدوريات:

- 61- مجلّة الخطاب، العدد2، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، ماي 2007.
- 62- ، ع3، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010.
- 63- مجلّة الخطاب ، العدد7، منشورات مخبر تحليل الخطاب، تيزي وزو، جوان 2010.

باللغة الأجنبيّة:

- 64- Emile Benveniste, problème de l'inguistique générale, T 02, gallimard, paris, 1974.
- 65- Julia kristeva, la révolution de la language poétique, l'avant-garde à la fin du 19éme siècle : l'autréamont et mallaramé, édition de seuil, 1974.

- 66- Jean Dubois, dictionnaire de linguistique, librairie Larousse, 1973
- 67- Gilles Fauconnier and Mark Turner : conceptual integration networks, cognitive science , vol 22, 1998, p133-187.

فهرس الموضوعات:

مقدّمة:.....ص07

الفصل الأوّل: بنية النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي

تمهيد:.....ص14

المبحث الأوّل لثور التجربة الصوفيّة في بناء المفاهيم الاستعاريّة.....ص17

1- الاستعارة المركزيّة وآليات التوسيع فيها.....ص18

2- لانبثاق التصوّر وآليات التجسيد الاستعاري.....ص24

المبحث الثاني: دور الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعاريّة.....ص48

1- مجال التفاعل الفضائي الموسّع.....ص49

2- مجال التفاعل الفضائي الجزئي.....ص53

المبحث الثالث: تشاكل المفاهيم الاستعاريّة ودورها في انسجام النسق التصوّرّي.....ص56

1- التّشاكل وانسجام الجملة الانتعاريّة.....ص59

2- التّشاكل وانسجام المشهد الاستعاري.....ص63

الفصل الثاني: تداوليّة النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي

تمهيد:.....ص73

المبحث الأوّل: ضمنيّات القول الاستعاري: الاستعارة وجدليّة الظاهر والباطن.....ص75

1- الاستعارة ورؤية الباطن في هيئة الظاهر.....ص76

2- الاستعارة ورؤية الظاهر في هيئة الباطن.....ص81

3- الاستعارة كواسطة أنطولوجية بين العالمين.....ص82

المبحث الثاني: محددات التواصل الاستعاري.....ص87

المتكلم وازدواجية المقصدية الانتعارية.....ص88

للسئلة الاستعارية ومستويات الممارسة الخطابية.....ص97

3- المتلقي المقصود بالقول ومبدأ المعرفة المشتركة.....ص108

المبحث الثالث: الأفق الإيديولوجي وحدود مقبولية الاستعارة.....ص118

خاتمة:.....ص135

قائمة المصادر والمراجع:.....ص138

فهرس الموضوعات:.....ص142