رؤيـــة العـالـــم
في الخطاب الصوفي

آمنة بلعلى

جامعة تيزي وزو

تسعى هذه المداخلة إلى الاستفادة من أحد المصطلحات الجوهرية في المنهج الاجتماعي لفهم وتفسير الخطاب الصوفي، وهو رؤية العالم، ليس باعتباره مبدأ نظريًا ليس لديه ما يوازيه من وسائل على مستوى التطبيق، فنقع في المماثلة بين محتوى الخطاب /أو الحدث النصّي والحدث الاجتماعي، ولكنه باعتباره بنية نصيّة تتفاعل وحداتها اللغوية (التركيبية والدلالية) وتجسّد هوية ومصالح جماعة معيّنة، مثلما وضّحه بيير زيما (Pierre Zima) وفصّل فيه مُراوحًا بين جولدمان (Goldman) وباختين (Bakhtine)(1).

وإذا كان كتاب الإله الخفيّ «يفضي إلى هامشية الرمز»، فليس من قبيل الصّدفة أن يكون موضوع المداخلة حول الخطاب الصّوفي والمتصوّفة، أكثر الخطابات والفئات الاجتماعية تهميشًا في تاريخ الثقافة العربية التي حكمت على الخطاب الصوفي بتنحيته من دائرة الاتصال الأدبي. ولعلّ

أهمّ ما يمكن أن يجيبنا عنه المدخل السوسيولوجي هو أنّ عدم الإقرار التاريخي بالشرعية الثقافية للخطاب الصوفي، يدلّ على أزمة اجتماعية عبّرت عن رفض الرؤية الصّوفية للعالم، برفض إمكانية تفاعل هذا الخطاب مع المشكلات الاجتماعية والتاريخية على مستوى اللغة.

وإذا كان من غير الممكن فهمُ طبيعة التلقي للخطاب الصّوفي دون معرفة الوضعية السوسيولسانية التي نشأ ضمنها هذا الخطاب سوف تكون بداية الحديث عن مفهوم الجماعة الصّوفية اللغة الصوفية باعتبارها دلائل مركّبة في نسق معيّن في الوقت نفسه تجسيد مادّي للتواصل الاجتماعي الذي أفرز بداية تكوّن الرؤية الصوفيّة.

ثم نتعرّض إلى ابتذال القيمة، وبروز الرؤية خلال القرن الرابع الهجري من خلال البحث عن القيمة البديل في إطار الوعي الممكن وضمن ازدواجية الظاهر والباطن. ثمّ كيف تحوّلت الكتابة منذ القرن الخامس عند المتصوفة إلى عالم أسطوري يتمّ فيه خلق الوحدة التي انتهكتها ازدواجية الظّاهر والباطن في الواقع، وهو عالم الكرامة التي عبّرت عن رؤية العالم من خلال مفاهيم كالإنسان الكامل والوحدة المطلقة ووحدة الوجود.

ولأنّ مصطلح رؤية العالم في اتجاهه الماركسي محدود لا نستطيع أن نقارب به النصوص المطلقة كالنص الصوفي، فإنّ هذه المحاولة تحاول أن تستفيد من هذا المصطلح، وفي الوقت نفسه تؤكد على أهمية وضرورة تغيير المفهوم الذي اقترن فيه.

لقد كان الاختلاف في المذاهب والمواقف من القرآن لأجل أهداف سياسية من بين الأسباب التي أدت إلى ظهور الفرق والأحزاب والطوائف والجماعات، التي

يتخذ كلّ واحد منها طرقًا مختلفة للتعبير عن مواقفها، وما يمنحها التماسك والتميّز والاختلاف، ليس من الناحية الاقتصادية ما دام المجتمع العربي بعامة كان متعدّد الحرف داخل الجماعة الواحدة. ولقد رأى المتصوّفة أنّ ما يكسبهم الشعور بكونهم جماعة أو طائفة اجتماعية هو تبادل الاتصال اللغوي، لأنه الاستراتيجية المثلى للتعبير عن طريقتهم الخاصّة في فهم القرآن. ولقد كان التشبّع بالشعور الجماعي من أبرز الأدوات التربوية، وتحوّل الاتصال اللغوي من أبرز الأدوات في سلوكهم التربوي، ونشأت اللغة الصوفية في ضوء مظاهرها الأساسية الثلاثة، وهي المعجم والشفرة، والتجسّد الخطابي (الإشارة). وإذا كانت سوسيولوجيا النصّ تعرف الإيديولوجيا كتجسيد خطابي لمصالح جماعة معيّنة، فإنّ المعجم والشفرة الصوفية هي التي تكوّن التجسّد الخطابي الذي عبّر عنه المتصوّفة بالإشارة مقابل مصطلح العبارة الذي يعبّر عن مصالح جماعات أخرى هم أهل الظّاهر من الفقهاء، والعوام وأصحاب السلطة. ومن ثمّ فإنّ الوقوف على إيديولوجية النصّ الصوفي أو رؤيته للعالم، لا يمكن دون الدخول من العتبة اللغوية الجمالية، خاصة وأنّ المتصوفة عارضوا منذ البداية المعيار اللغوي الجمالي القائم ومارسوا العدول الاجتماعي جرّاء العدول باللغة من مستوى إلى آخر.

ولقد هيئوا لهذه المعارضة زيادة مطّردة في الاتصال اللغوي، وخاصة مع الشعور بنواحي التناقض، وعدم تلاقي حوافزها الحقيقية بدوافعها المعلنة، فاتسع إلى أشكال أخرى كالسطح ولباس الخرقة، وغيرها من أشكال الاتصال الرمزي الذي يعبّر في الوقت نفسه عن التفكير والعمل المباشر. فبواسطة الرموز يمكن أن يصبح الإنسان شاعرًا بنشاطه العقلي، فيكتسب القدرة على تصريف سلوكه الخاص(2) وموضعة وعيه المجتمعي، ثم لمّا اجتاز الوعي مرحلة التموضع هذه،

وبمجرد ما دخل في النسق القوي للفنّ كالشعر والشطح، حتى أدركت الجماعات الأخرى أنه أصبح قوة واقعة قادرة على ممارسة التأثير في حياة مجتمع القرن الثالث الهجري، وعدّ الشطح تسلّحًا بالتعبير الإيديولوجي، لأنّ شكله الغامض والمستغرب فسح المجال للحديث من خلاله عن واقعة مجتمعية، وليس عن فعل فردي داخلي، لأنه مرتبط بفضاء تعبيري بالحركة والكلام، كالوجل والأنين والصراخ والإغماء قد يؤدّي بصاحبه إلى حالات عجيبة ونفسية تلفت الانتباه، ثم تنتشر أخبارها بشكل تراجيدي شديد الأثر، ويزداد الترقّب لها، وتتوطّد العلاقة بين المتصوّفة والعامّة، ويكثر الأتباع، ويصبح الشطح منبعا للمعرفة، لأنّ علامة المؤمن العارف أوّل دخوله إلى المعرفة، الشطح. ويصبح مرتبطا بإيديولوجية اليومي، ولذلك نجد أنّ الخطاب الصّوفي لم يبلغ النظام الإيديولوجي الناجز في هذا القرن، ولكنّه لمّا أصبح نظاما ناجزا يجسد رؤية المتصوّفة إلى العالم ظلّت إيديولوجية اليومي تبلوره وتقوّيه، وتسايره باستمرار، ويتغذى من نسغها.

ولمّا لم تكن السلطة قادرة على تطويع هذه القوّة الجبّارة، أي قوّة الاتصال اللغوي، اتهمت المتصوّفة بالتآمر بعد أن اتهمهم أهل العقل المجرّد بالغموض والاستغلاق ومعارضة العقل ودعوى ترك العمل والإصلاح، وهذا يعني أنّ لغة المتصوّفة بوحداتها المعجميّة والتركيبية والدلالية، أصبحت مراهنات لصراعات اجتماعية؛ صراع من أجل كلمة ضدّ كلمة أخرى، وهي بدورها تجسّد صراع المواقف والرؤى والسلوكات وأساليب العيش المتسمة بالتزهّد في الدّنيا، وتكشف عن طبيعة كل اتجاه، من ذلك مثلا:

الاختلاف في العرضي والأساسي، فالإيمان باعتباره معطى أساسيًا عند كلا الطرفين، لأنّ البديهي أن نؤمن لأجل ثواب واقع، يصبح إبرازه في الخطاب

عرضيا، لأنّ الأساسي هو حبّ الله، وكيفية رؤية الله، في حين يجسّد عند الآخرين العرضي. ولم يكن هذا يعبّر عن وعي فعليّ بدلالة هذه التطلّعات الممكنة، لأنّ الذين يكون لديهم وعي فعليّ، ويعبّرون عن هذا الوعي على الصعيد المفهومي أو المتخيّل كما يقول غولدمان هم الفلاسفة والمبدعون، وأنْ تجمع تلك التطلعات أفراد الجماعة الواحدة، وتجعلهم يناوئون الجماعات الأخرى(3)، في حين لاحظنا أنّ متصوّفة القرن الثالث، ومن خلال ما ورد إلينا عنهم من أخبار أنّ منهم من ساير مواقف السلطة والجماعات الأخرى بالصمت، ومن لم يفعل ذلك كالحلاج فإنّه على المستوى المفهومي والمتخيّل (أي الإبداع) لم يجسّد ذلك الوعي الفعلي، فلم تبرز رؤيته إلا بعد قرون عندما جاء ابن عربي وأبرزها. معنى ذلك أنّ رؤية العالم هي تعبير عن وعي جماعي يبلغ أقصى مداه من الوضوح المفهومي، ومن الإحساس به داخل وعي المفكّر أو الكاتب(4) (وهو الوعي الممكن)، ومتصوفة القرن الثالث كالبسطامي والشبلي والحلاج لم تبرز رؤية العالم عندهم بالشكل الكافي، لأنّ رؤية العالم لا تظهر إلا في الإبداعات الفكرية الكبرى، لأنّ الذات المبدعة فيها تكون معبّرة أكمل تعبير عن الفئة المنتمية إليها أو الطبقة الاجتماعية الواسعة التي تمثّلها.

لا يعني هذا أن الرؤية لم تتكوّن عند طائفة المتصوفة في القرن الثالث، ولكن لم تجد من يُبرزها، لأنّ دور الفرد يتجلى في الصياغة الجمالية للرؤية، وليس في بنائها ضمن هذه الصيغ، وسوف يكون من اليسير على المتتبع لمسيرة التصوف أن يرصد مظاهر هذه الرؤية من خلال مفاهيم تبلورت عند متصوّفة آخرين، وبأشكال مختلفة كالنّفري والتوحيدي وابن عربي.

ولعلّ أهمّ هذه المفاهيم التي ارتبطت بالوضعية السوسيولسانية: مفهوم الإشارة مقابل العبارة، والباطن مقابل الظاهر، والذوق مقابل العقل، والتحقق (وهو

تجربة المحبّة) مقابل التظاهر، وهي كما نلاحظ مفاهيم فكرية وانفعالية وسلوكية متوجهة أساسا نحو إيجاد جواب على مختلف القضايا التي طرحتها علاقاتهم بالله، بالقرآن وبالعالم وهي مقولات ذهنية وُجدت عند هذه الطائفة على شكل ميول متوجّهة نحو تماسك رؤية العالم التي سعت لإقامة العناصر المؤلفة لها، والطاقة التي تتيح تآلف هذه العناصر(5).

ولقد مورست هذه المقولات ومن خلالها تبلورت الوظيفة الجوهرية للكلام، وهي التأثير في سلوك الآخرين. ولمّا كان المتصوّفة يشكلّون فئة اجتماعية، لم يكن بوسعهم الفصل بين فكرهم وسلوكهم، لأن «تنسيق العلاقة بين الفكر والسلوك شيء جازم لدى الفئة الاجتماعية»(6). الأمر الذي يسمح للسمات الشخصية والفردية بأن تطفو على الخطاب، ممّا يحول دون ظهور خصوصية فنيّة متميّزة، مثلما هو الشأن عند الحلاج مثلا، لأنّه كلّما كثرت السمات الفردية وتضخّمت بهتت جودة العمل الأدبي(7).

إنّ الحديث عن الجودة ننظر إليه من حيث النشاط الإيديولوجي الذي اتخذته لغة المتصوّفة التي وقفت ضدّ الكلية المتجانسة (Totalité harmonieuse) التي تحدثها العبارة، والتي تبيّن بنيتها الظاهرة المعنى الذي أريد منها، بحيث يكون البيان العباري على مقتضيات الحقيقة والأحكام والتصريح(8)، وذلك مقابل القول الإشاري الذي تبيّن بنيته المقدرة غير الظاهرة، المعنى الذي أريد منه، بحيث يكون البيان الإشاري مبنيًا وفق مبادئ المجاز، والاشتباه والإضمار(9).

ولقد اتخذوا في ذلك أساليب مختلفة، كالإصطلاح الذي اتبعوا فيه طرق التماثل والتقابل والتدرج، مثل القبض والبسط، والشريعة، والطريقة، والحقيقة، والعبادة والعبودية والعبودة والعبدانية. ولو تأمّلنا البنية اللغوية للعبارة الصوفية

لوجدنا أنّها تقوم على مبدأين: وجودي وخطابي، الأول أنّ مقتضى التجربة الوجودية أنّه لا يمكن نقلها من حيث هذه التجربة نقلا لغوية إلا أن تترك أوصاف الوجود العالقة بها، وهو نوع من التشبيه الاضطراري والخفي للغة، فيلقي بالتعبير بوصفه لا يدل بالحقيقة وإنّما بالمجاز.

أمّا المبدأ الثاني فخطابي، مقتضياته أنّ الكلام ينبغي أن يوافق مقتضى الحال، وأنّ الاجتهاد بالأعمال ينتج الأحوال، وهي تقابلها معارف مناسبة يلزم أنّ كلّ عبارة ينطقها الصوفي تكون موافقة لحال، وأنّ لكلّ مرتبة من مراتب الحال معرفة خاصة، وأنّ مدلول العبارة لا يخفى على من يشارك القائل في مقتضى الحال أو سبق له حصول العلم به(10).

– والواقع أنّ لغة المتصوّفة اختلفت عن لغة الجماعات الأخرى من أهل الظاهر التي جسّدت مصالحها القائمة على التظاهر، والتقليد والتجريد والتسييس، في حين سعت اللغة الصوفية إلى الدخول في الاجتماع لتمارس وظيفتها في تفعيل الوعي وتنشيط فاعلية التغيير بواسطة الممارسة العملية التي افترضت حدّا من التخطيط والتنظيم الهيكلي، كالشيخ والمريد، ولبس الخرقة، والتخلي عن مطالب النفس والجسد. وهي وقائع اجتماعية في بعض جوانبها، وقائع وعي افترضت «وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة»(11). وأثّرت في سلوك أعضاء الجماعة الصوفية، وامتدّت إلى الجماعات الأخرى، فكانت إشارتهم ذات أهمية قصوى للوعي الجماعي، وهي التي سمحت لهم بامتلاك معرفة بما يفكّرون، وما يحسّون، وما يعلمون. وإن اختلفوا في التعبير عنها، فجسّدها الحلاج في أحاديث البوح، وصاغها البسطامي في شكل رؤى وأخبار في مظهرها الخوارقي والعجائبي، ولمّا كانت الثانية مرهونة بالحوافز الجماعية، وكانت وعاء وترجمة لنزوات ومخاوف

وأحلام الضمير الجمعي، كانت أكثر استساغة من الأولى عند ذوي السلطان. ربّما لأنّ خلف خطاب الرؤية أو الكرامة تكمن مصالح فردية وقيم اجتماعية، تنبعث من الاستيعاب التناصي لمختلف الخطابات، كقصص الأنبياء، والحكاية الشعبية، والحلم والخرافة، لما لهذه الخطابات من خدمات وأدوار إيجابية على المستوى النفسي والاجتماعي. وهنا يصبح التناص كما يقول «بيير زيما» مقولة اجتماعية، لأنّ «سوسيولوجيا النصّ تتجه إلى عمليّة التناص التي تربط بين شروط الإنتاج والنصّ نفسه، وبين شروط التلقي والقراءة، وتسعى إلى فهم النصّ الأدبي والنصوص الشارحة لدى القرّاء لبنى خطابية تدخل في حوار مجسّدة مواقف ومصالح جماعية معيّنة»(12). وهذا يعني أنّ القضايا الاجتماعية والاقتصادية، تقدّم في النصّ الأدبي على شكل قضايا لسانية تتجسّد من خلال طابعه التناصي.

وهي وإن لم تجسّد مصالح بعض الفئات كالفقهاء مثلاً فإنّها لا تقف منها موقف المعارض، مثلما وقفه خطاب الحلاج الذي عارض الفقهاء في فهم نصوص القرآن، وخاصّة فيما يتعلّق بالصفات الإلهية والآيات المتشابهات، مثل ردّه على فهم قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى» من أنّ الاستواء منه معقول، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب(13).

فقال:

سرّ السرائر مطوي بإثبـــــات من جانب الأفق من نـور بـطيّاتِ
فكيف، والكيف معروف بظاهـره؟ فالغيب باطنه للذّات بـالـــذّاتِ
تاه الخلائق في عمياء مظلمـــة قصداً ولم يعرفوا غير الإشارات
بالظنّ والوهم نحو الحقّ مطلبـهم نحو السماء يناجون السـماواتِ

والربّ بينهم في كلّ منقـــلـــبٍ مُحلّ حالاتِهم في كلّ ساعـــاتِ
وما خلّوا منه طرف العين لو علموا وما خلا منهمُ في كلّ أوقـــاتِ(14)

تبدو الرؤية في إطار الوضعية السوسيولسانية، مرتكزة على صورة معتّمة أثيرت فيها عدّة إشكاليات، بالنسبة لمختلف الجماعات، كإشكال العلاقة بالله، وبالعالم، وبالنفس، وكلّها تجسّد تعقّد تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي، الفكري والحضاري، فنرى الصراع بين المعتزلة والحنابلة والشيعة والقرامطة والفقهاء والصوفية، ونشهد حياة القصور العالية، وما فيها من إسراف وترف، وكيف تتشابك العواطف بالأحداث، ونرى العالم تنتابه انتفاضات فكرية وثورية واقتصادية وثقافية، كما يقول طه عبد الباقي سرور(15).

لم يكن الإصطلاح إذن أو الإشارة تعبيراً عن رؤية للعالم، بقدر ما كان واقعة وعي بالاختلاف، والتي بلغت ذروتها في الدعوة إلى تغيير الآفاق بواسطة التأويل(16)، ولم يبلغ هذا الوعي أقصاه (أي الوعي الممكن) إلا بعد منتصف القرن الرابع عند النفري والتوحيدي، فيما يسمّى بأزمة التواصل أو النزعة الاغترابية.

– وإذا كانت الفرضية المبدئية لسوسيولوجيا النصّ، هي أنّ السلوك البشري سلسلة من الأجوبة أو الردود ذات الدلالة على مواقف تواجهها الذات، وتحاول أن تقيم نوعاً من التوازن بينها وبين العالم المحيط بها(17)، فإنّ المواقف تتغيّر بتغيّر الظروف المحيطة، ممّا يدعو إلى إقامة توازنات جديدة.

فبعد مقتل الحلاج وما لحق المتصوّفة من ذلّ وتهميش، أدرك النفري أنّ تقديم الأجوبة على مواقف الاختلاف التي أثارتها المتصوّفة الأوائل، يبدأ بعملية تفكيك للبنية التقليدية لرؤية الأشياء، وأوّل ما فيها بنية اللغة ذاتها، «لأنّ اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على

العالم والذّات، وهي من أهمّ أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه، فإذا لم تكن اللغة ملكًا للإنسان ومحصّلة لإبداعه الاجتماعي فلا مجال لأيّ حديث عن إدراكه للعالم، أو عن فهمه له»(18).

كانت مواقف الاختلاف تتمحور حول اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدينية المزدوجة. فإن كان البعد من اللّه يجعل الحقيقة هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم المجاز، وهو الاختيار الصوفي، والعكس صحيح، بمعنى أنّ البعد من عالمنا هذا يجعله عالم «الحقيقة»، بينما يكون المجاز سمة عالم ما وراء الطبيعة(19).

والنفري يعادي التدهور الدلالي للكلمات الذي فرضته الازدواجية لذلك لجأ إلى مستوى بنية (مخاطبته ومواقفه) إلى تفريغ الكلمة من معانيها المتعارفة، والمرتبطة بالموقف الثاني (أهل الظاهر)، وتسعى إلى شحنها لتعبر أو تجسد جزءا من عالم الحقيقة، دون أن تفرغ نصوصه من تقاطع الذوات (Intersubjectivité) الذي يتحدد بأصحاب المواقف الأخرى من الطوائف الاجتماعية الأخرى ويمكن إدراك هذا التفاوت من خلال تمظهر العلاقات بين هذه المواقف على المستوى النصي(20) فيما سماه بالخروج عن السِّوَى، عن الإسم والحرف والحد والرسم، والتعريف الحد والاستدلال وغيرها من الظواهر.

وهو بهذه الطريقة يعكف على تجريد الأسماء من اللامبالاة الدلالية، حيث لم تعد للكلمة وبما فيها الكلمة القرآنية من القيمة إلا ما تداولتها بها جماعات معينة في فترة زمنية سابقة، بل إنّ مفهوم الإنسان ذاته، خضع لقانون الترسبّات الخانقة للغة التي حرمت المعنى، وأصبحت كالأشياء، وإنّ هذا التواجد في التساوي المطلق لكل شيء، هو واقعة وعي بالاختلاف بين حقيقة الإنسان ومظهره

الاجتماعي (بما في ذلك العبادات). وإن التساؤل المرتبط بهذه الواقعة دفعه إلى إعطاء البدائل، وهي القيم الحقيقية التي محاها قانون الظاهر. ولقد صوّر هذه البدائل بواسطة أحاديثه التحاورية من الله ومعه، والتي يمكن تأويلها بغياب التواصل في الواقع، حيث خفت صيت المتصوفة بعد مقتل الحلاج سنة (309هـ)، باستثناء النفري، والتوحيدي المتعاطف معهم والذي عبر عن رؤية إشكالية الوضع البائس للمتصوفة ورسم معالم البطل الصوفي الذي يسعى إلى تحقيق القيم الحقيقية، ونشدان إرادة الإنسان وحريته، ورفضه لأشكال القهر، لأن اللّه بالنسبة إليه ليس سرا مغلقا، وله الطاقة على اكتشافه.

ولم يتحدث التاريخ بعد ذلك أي منذ القرن الخامس إلا إلى ارتكان نحو عالم الكرامة الخيالي، وتوجه نحو إنشاء الطرق وممارسة سلوكات مظاهرها تعبّر عن رغبات خاصة في تحقيق الذات، وإقامة التوازن بين الأنا والآخر، وذلك من خلال استغلال طاقات خفية في الإنسان، تتجاوز القدرات العادية، وحدود العقل، وتستجيب لحاجات الرغبة غير العادية في تحقيق العبودية، أقصى الحالات الروحية، وهي أرقى ما يصل إليه الوعي، وليس قطاعا اللاوعي كما ذهب إلى ذلك علي زيعور، لأنّ اللجوء إلى طاقة الخيال، ينم عن استنفاذ طاقة العقل التي لم تستطع التغيير في الواقع، فلجأوا إلى نموذج المدينة الفاضلة، خارج الزمان والمكان كتعبير عن رغبات مكبوتة، وحريات مضغوطة وللعامة بلغتهم الشعبية، ومن تلك الرغبات الأكل والشرب، فهذا يبقى سبع سنوات لم يأكل الخبز، والآخر لم يشرب الماء، وكان التغلب على البدني (الحاجة إلى الطعام والشراب) هو انتصار على ما تمثله من حياة يومية خافية. أو هناك من الناس ومنهم المتصوفة من لديه الطاقة على تجاوز الواقع الاجتماعي مع إمكانية أن تكون هذه الأمور صحيحة، وهو ما يجنب عنه علم الباراسيكولوجي.

أما نقطة التحول التي نعتقد بأنها تبرز بوضوح الرؤية الصّوفية للعالم فهي عند ابن عربي الذي استطاع بقوته التعبيرية الخارقة أن يصوغ المضامين الفعلية والمطامح الممكنة لجمهور المتصوفة منذ بداية تكوّن الطائفة الصوفية.

أما المضمون الفعلي فهو غياب الوحدة بكل إشكالياتها السياسية والدينية والفكرية واللغوية، وذلك بعد غياب النموذج المحمّدي. وأما المطمح الممكن فتجلى في مفهوم واحد بمصطلحات متعددة كالحقيقة المحمّدية، الإنسان الكامل، وحدة الوجود، الوحدة المطلقة. وأمّا الآلية فهو صياغة قوانين التأويل لكي لا يقع الاختلاف وتتم الوحدة المفقودة وتتجاوز التناقضات والثنائية التي كان المتصوفة من ضحاياها. «لذلك نراه في كل نصوصه يتعرض للقضايا الأكثر تعبيرا عن ذلك التناقض، كالتشبيه والتنزيه، اللّه والإنسان، الإنسان والعالم، العالم واللّه، الظاهر والباطن، ليديرها كلها على المحور الوجودي الذي أساسه الرحمة وعماده الوحدة وما دامت الرحمة الإلهية هي أصل الوجود ومآله، فليس ثمة من تناقض، وانتهى إلى أن كل الثنائيات التي طرحت وجهان لحقيقة واحدة»(21).

ولذلك فإن جاز لنا وصف الرؤية الصوفية، فلا يمكن أن نقول إلاّ أنها «رؤية تأويلية للعالم». ودون القفز عن العتبة اللغوية لنصوص ابن عربي الفكرية والإبداعية، فإن العلائقية النصية لكتابته هي المنفذ الأساس الذي يمكننا أن نوضح من خلاله هذه الرؤية، حيث يبدو مأخوذا بالعلائق في كل شيء، متخذا أساليب معينة، نشير إلى أسلوب استخدام الغزل والطلل في شعره، الذي يجسد العودة من الهامشية إلى المركزية، واندماج المتصوفة في المجتمع، حيث أصبح لهم دور أساس في السياسة وخاصة في المغرب الإسلامي والأندلس، ودعوا إلى التوحيد وإلى الجهاد من أجل توحيد الأمة، وقد لعبوا دورا حاسما في هذا المجال

حيث كان بعض المتصوفة من القادة السياسيين البارزين في الدفاع عن مفهوم الأمة من أجل توحيدها، ولنا في الأمير عبد القادر مثال على ذلك.

ولقد راعى ابن عربي أن تكون نصوصه متجاوزة لسياق نشأتها، وذات معنى في سياقات اجتماعية مختلفة، وهذا يعني أن البنية الدّالة لنصوصه هي ضرورة تربط مجال الإنتاج بمجال التلقي، حيث يمنح النص «مدلولا جديدا يتناسب مع معايير وقيم الجماعة التي تلقته»(22).

وهو التوجّه الذي تنحو إليه سوسيولوجيا النص، متجاوزة المناهج الاجتماعية التقليدية ومنها منهج غولدمان، في اهتمامها بالمحتوى وإهمال البنى اللغوية للنصوص وهذا ما حاولنا أن نشير إليه من خلال هذه التركيبة المدخل.

الإحالات:

(1) – نعتمد على كتاب بيير زيما، النقد الاجتماعي، ترجمة عايدة لطفي، ط1، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة–باريس، 1991.

(2) – يراجع م م لويس، اللغة في المجتمع، ترجمة تمام حسان، دار إحياء الكتب العربية، 1959، ص 101.

(3) – يراجع محمد نديم خفشة، تأصيل النص، المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، ط1، مركز الإنماء الحضاري للترجمة والنشر، سوريا، 1997، ص 44.

(4) – يراجع م ن، ص 47.

(5) – م ن، ص 64.

(6) – م ن، ص 43.

(7) – يراجع علي الكردي، «الرؤية الاجتماعية في النقد الفرنسي المعاصر» مجلة عالم الفكر، مجلد 15، ع 4، 1985، ص 112.

(8) – يراجع طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ط1، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 68.

(9) – م ن، ص 73.

(10) – يراجع بالتفصيل طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، 1997، 162 إلى 164.

(11) – غولدمان، «الوعي والوعي الممكن»، ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: مؤسسة الأبحاث العربية ش م م، مراجعة محمد سبيلا، ط1، لبنان 1984.

(12) – بيير زيما، النقد الاجتماعي، ص 229.

يراجع حميد الحمداني، النقد الروائي والإيديولوجيا، ط 1 ، المركز الثقافي العربي 1991، ص 86.

(13) – آمنة بلعلى، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 2000، ص 29.

(14) – الحلاج، الديوان، تح، كمال الشيبي، وزارة الإعلام العراق، 1974.

(15) – طه عبد الباقي سرور، الحسين ابن المنصور الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي، ط2، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1981، ص 10.

(16) – محمد نديم خشفة، تأصيل النص، ص 55.

(17) – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ط2، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 198.

(18) – نصر حامد أبو زيد، م ن، ص 175.

(19) – يراجع حميد الحمداني، النقد الروائي والإيديولوجيا، ص 88.

(20) – يراجع علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية، ط2، دار الأندلس، بيروت 1984.

(21) – آمنة بلعلى، الحركية التواصلية، ص 270.

(22) – بيير زيما، النقد الاجتماعي، ص 213.