



Volume 8, Issue 4, April 2021, p. 27-52

Article Information

Article Type: Research Article

This article was checked by iThenticate.

Article History:

Received

04/02/2021

Received in revised form

10/03/2021

Available online

19/04/2021

REFERENCE AND PHRASE IN SUFI PROSE IN THE 6TH AND 7TH CENTURIES HIJRI INDICATIVE SEMANTICS IN SUFI PROSE / STUDY IN MEANING OF MEANING¹

Nizar Baniyan Shamkli²
Omar Abdul Wahab Abdul Razzaq³

Abstract

Sufi prose, with its remarkable uniqueness, continues to tempt researchers to visit its worlds and its metaphors, it is a different art that is alienated from the familiar and the prevailing, and penetrates into the maze of astonishment and bewilderment, and takes the way of combining taste knowledge and indicative language and thus presents a new vision its first obsession Raising the question, in an effort to realize the beauty of the harmony between the limitations of the self and the expansion of the universe and its extensions, and therefore it is imperative to look at it in accordance with this unprecedented specificity in Arabic writing, this art, which has remained hidden from the circle of attention, with its structural and functional characteristics, and overflowing with its arts In particular, however, he remained absent or absent, prevented by marginalization from achieving his merits, because of the authorities and the excessive differences hostile to this secular flag, which was reserved only for Sufism.

Sufi signs establish a new pattern of saying, in which language is freed from the grip of exclusivity to the space of pluralism, and dissociates itself from the widespread use of methods of saying, and came with new perceptions, and with this perceptions, sufi language has been removed from its being and proven by reformulating new concepts of language. At all levels, from the point, the letter and the word (the term), to the linguistic fabric formed by sufi prose, and the

¹This research drawn from the master's thesis of the student Omar Abdul Wahab Abdul Razzaq

² Asist. Prof. Dr., Iraq, University of Baghdad/ College of Education (Ibn Rushd) for Humanitarian Sciences angel_3charlie@yahoo.com

³Iraq, Student.

basis for the difference that depends on the paradox of the sufi knowledge system based on the knowledge of the heart and its imports, other than the system of reason based on its proof and evidence, This language is limited in expressing the taste salvoal sought by Sufism in the circumstances of their founding, their snouts and their desires, and they have nothing but the language of symbolism and sign-up, nodding to those sects that only those who have tasted and experienced their conditions, as if this type of saying really meant to break free from the domination of a monolingual power, and to fly into the vast space of imagination from which Sufi knowledge originates.

The reading of the expressions produced by the sufi taste can only be achieved by discovering the sources of these expressions, and without this can not be captured by the hidden meanings that disappear behind the phrase, the ambiguity that characterized sufi prose is due to internal subjective factors resulting from the desire of the mystic In the cover of their knowledge, they fear that this knowledge will spread to those who are not from its people, and for fear of the apparent scholars, especially with the ordeal that occurred to Halaj (T309H), Sahourdi (T632H) and others, and from the womb of suffering this language was born The reference, and after all this comes the study of researchers for this language, which constitutes the Sufi discourse of all kinds, poetry and prose and the specificity granted to him by uniqueness and discrimination, and to solve these problems we tried hard in our research to highlight what sufism referred to in the side The prose, which dealt with this aspect of the language, especially in the sixth and seventh centuries, because sufism in this period of time raised their flag above the apparent scholars of commentators and jurists, and their proximity to the princes and the first of that time was clearly visible, and the reason for the This is due to the large number of murids of sufi scholars.

Keywords: Phrase, Symbol, Prose, sufi.

الإشارة والعبارة في النثر الصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين

أ.م. د. نزار بنيان شمكلي⁴

عمر عبد الوهاب عبد الرزاق⁵

الملخص

ما يزال النثر الصوفي بفرادته اللافتة يغري الباحثين بارتداد عوالمه واستكناه تلوحياته، فهو فن مغاير ينفرد من المؤلف والسائد، ويتوغل في متاهات الدهشة والحيرة، ويسلك سبيل الجمع بين المعرفة الذوقية واللغة الإشارية، وهو بذلك يطرح رؤية جديدة هاجسها الأول إثارة السؤال، سعياً لإدراك جمالية التناغم بين محدودية الذات وإتساع الكون

⁴ جامعة بغداد/ كلية التربية ابن رشد للعلوم الإنسانية

⁵ العراق

وامتداداته، ومن ثم يتحتم النظر إليه وفقاً لهذه الخصوصية غير المسبوقة في الكتابة العربية، هذا الفن الذي ظل محجوباً عن دائرة الاهتمام، بما يمتلك من خصائص النبوية والوظيفية، ويطفح بفنونه الخاصة، بيد أنه بقي غائباً أو مغيباً، يمنعه التهميش من تحقيق جدارته، بسبب السلطات والفرق المغالية المعادية لهذا العلم اللدني الذي أختص به الصوفية دون غيرهم.

إن الإشارات الصوفية تؤسس لنمط جديد من القول، تتحرر فيه اللغة من قبضة التفرد إلى فضاء التعدد، وتتأى عن الاستعمال المتداول لأساليب القول، وجاءت بتصورات جديدة، وبهذا التصورات أخرج الصوفية اللغة من كينونتها و ثبوتها، عبر إعادة صياغة مفاهيم جديدة عن اللغة بكل مستوياتها، بدءاً من النقطة والحرف والكلمة المفردة (المصطلح)، وانتهاءً بالنسيج اللغوي الذي شكّله النثر الصوفي، وأسّس للاختلاف الذي يعول على مفارقة نظام المعرفة الصوفية القائم على عرفان القلب ووارداته، بخلاف نظام العقل القائم على برهانه وأدلته، ذلك أنّ هذه اللغة محدودة التعبير عن المعاني الذوقية التي يتعاطاها الصوفية في أحوال وجدّهم وشطحاتهم ونشواتهم، وليس لهم إلا لغة الرمز والإشارة يومنون بها، إيماءً إلى تلك اللطائف التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم، فكان هذا النمط من القول يقصد فعلاً التحرر من هيمنة سلطة أحادية اللغة و الفكر، والتخليق في فضاء الخيال الرحب الذي تتطلق منه المعرفة الصوفية.

إنّ قراءة الأشكال التعبيرية التي تنتجها الذائقة الصوفية لا يستقيم إلا باكتشاف المنابع التي صدرت عنها تلك الأشكال التعبيرية، ومن دون هذا لا يمكن استكناه المعاني الخفية التي تختفي وراء العبارة، فالغموض الذي طبع النثر الصوفي مرده إلى عوامل ذاتية داخلية ناتجة عن رغبة الصوفية في ستر معرفتهم خشية منهم أن تشيع هذه المعرفة فيمن ليس من أهلها، وخوفاً من علماء الظاهر، ولا سيّما مع المحنة التي حدثت للحلاج (ت 309هـ) والسهروردي (ت 632هـ) وغيرهما، ومن رحم المعاناة ولدت هذه اللغة الإشارية، وعقب كل هذا تأتي دراسة الباحثين لهذه اللغة التي تشكل منها الخطاب الصوفي بكل أنواعه، شعراً ونثراً، وما منحت له من خصوصية بالتفرد والتميز، ولحلّ هذه الإشكاليات حاولنا جاهدين في بحثنا تسليط الضوء على ما أشار له المتصوفة في الجانب النثري، الذي تناول هذا الجانب من اللغة، ولاسيّما في القرنين السادس والسابع الهجريين؛ لأنّ المتصوفة في هذه المرحلة الزمنية علّت رأيهم فوق علماء الظاهر من مفسّرين وفقهاء، وكان قريتهم من الأمراء وأولي الأمر في تلك الفترة واضحاً للعيان، والسبب في ذلك يعود لكثرة المريدين التابعين للعارفين الصوفيين.

الكلمات المفتاحية: الإشارة، الرمز، النثر، الصوفي.

المبحث الأول

نظرة في مفهوم الإشارة والعبارة والرمز في النثر الصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين

مفهوم الإشارة والعبارة والرمز

دلالة الإشارة لغة واصطلاحاً:

قال ابن فارس (ت395هـ): الإشارة لغة: شور: الشين والواو والراء أصلان مطّردان: فالأول قولهم: شرت الدابة شوراً، إذا عرضتها، والمكان الذي يعرض فيه الدواب مشوار، والباب الآخر قولهم: شرت العسل أشوره، أخذته. قال بعض أهل اللغة: من هذا الباب (أي الثاني): شاورت فلانا في أمري، قال: مشتق من شور العسل، فكأن المستشار يأخذ الرأي من غيره (بن فارس، أحمد، 2011)

دلالة الإشارة اصطلاحاً:

أولاً: الإشارة عند الفقهاء: لا تختلف الإشارة عند الفقهاء عن المعنى اللغوي لها، فهم يعدونها من وسائل التعبير عن الإرادة وهي مرتبة أدنى من اللفظ، لذلك لم تعتمد إلا في حق الأخرس وذلك عند جمهور الفقهاء (ربحي، 1985).
ثانياً: الإشارة عند البلاغيين:

الإشارة عند البلاغيين من أقسام الكناية، فهي كناية قلت وسائطها مع وضوح اللزوم، ويذهب الجاحظ (255 هـ) إلى أنّ الرمز والإشارة هما طريقتان من طرائق الدلالة، لأنهما إنّ صحبا الكلام فإنهما يفصحان ويبينان ما يريد المتكلم (عثمان)، وأن الدلالة على المعاني لا تكون وحدها بل تكون كذلك بالإشارة وهي دلالة سريعة خفية وغير مباشرة (عمرو، 1965).
ثالثاً: الإشارة عند اللسانيين:

إنّ ما ميّز اللسانيات الحديثة قضية دلالية ذات صورة معينة ألا وهي الإشارة، وتعد اللسانيات بكل فروعها علم العلامات والرموز والإشارات من السيميائية، وهي فرع من فروع علم اللغة العام على رأي سوسير، لذا سنتناول الآراء التي تعد العلامة اللغوية رمزاً أو إشارة بعيداً عن التعابير والمصطلحات الأدبية. فهي "منشط يشترك مع آخر في استدعاء الصورة الذهنية، وأن المعنى قضية نفسية، بمعنى أن كلّ شيء يمر داخل النفس" (جيرو، 1992م).

ويرى بيرس: أن العلامة حسية أو غير حسية، وتنقسم على دوال ومداليل، والبنية الدلالية العلاماتية تحتوي على أربعة عناصر هي: العلامة بوصفها ممثلاً ينوب أو يحل محل شيء آخر، والمادة المشار إليها أو الموضوع، والمحلل، أي الشخص الذي

يدرك ويعي الإشارة، والطريقة المحددة التي تكتمل بها العملية الإشارية (وهي التي يسميها بيرس: الأرضية أو الأساس) (سعد، 2000م).

وتتماز دلالة الإشارة بأنها: سريعة قصيرة، غير مباشرة لا تفصح عن المراد إصفاً مباشراً، لأن الإفصاح المباشر عادة لا يكون إلا بطريق الدلالة اللفظية بحسب ما تدل عليه الألفاظ من معانيها اللغوية الوضعية، كذلك تكون خفية، وهذه الخاصية نتيجة الخاصيتين السابقتين، فهي لسرعتها وقصرها لا يفهمها إلا من يفطن إليها، ويكون ذهنه مهياً لها، والدلالة غير المباشرة بطبيعتها أقل وضوحاً من الدلالة المباشرة (الجندي درويش، 1972م).

ومن ذلك يتضح أن هذه الدلالة لا تحصل مباشرة عند اقتران الدال بالمدلول الذي يقتضيه، وإنما تحصل بانتقال الذهن من مدلول أول إلى مدلول ثانٍ أو أكثر، فيصل إليها ذهن المتلقي عن إدراك العلاقة التلازمية باعتبار أنها دلالة تحصل عن طريق العقل، فلذلك تختلف العقول في إدراكها ومعرفتها لأنها دلالة تأويلية (أحمد، 1998-1999). أو هي دلالة إضافية تدرك من خلال سياق الخطاب اللغوي الذي لا يقصد إليه المتكلم قصداً، وإنما مدلول اللفظ في السياق استدعى مدلولاً آخر أو عدة مدلولات (منقور، 2001).

وللإشارة تعريفات أخرى كثيرة، وكما هو معلوم أن المصطلحات تهاجر من علم لآخر، وما يهمنا هو تعريف الإشارة في الاصطلاح الصوفي، فهي (أي الإشارة) كما يعرفها المتصوفة "ما لا يتأتى للمتكلم الإبانة عنه عبارة لكونه لطيفاً معناه" (الملك، 2006)، حتى قيل إن "علم التصوف هو علم إشارة فإذا صار عبارة خفي" (السراج، 1960)، وهذا يعني أن الإشارة هي الابتعاد عن كشف الأسرار والحفاظ على قدسية الكتمان، فالإشارة إذن عبارة عن معان تشير للحقيقة عن بعد أو من وراء حجاب، وفيها يستطيع الصوفي أن يتأمل معبوده ويتصل به اتصالاً خفياً.

لهذا من يفهم الإشارة وجب عليه أن يصنمها حتى تتكشف له شمس الحقيقة ونور الحق كقول الششتري أبو الحسن (ت 668هـ):

فَمَنْ فَهَمَ الْإِشَارَةَ فَلْيَصْنُمْهَا وَإِلَّا سَوْفَ يُقْتَلُ بِالسِّنَانِ
كَحَلَّجِ الْمَحَبَّةِ إِذْ تَبَدَّتْ لَهُ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ فِي النَّدَانِي
فَقَالَ: أَنَا الْحَقُّ الَّذِي لَا يَغْيِرُ ذَاتَهُ مَرَّ الزَّمَانِ

ولربما سبب ارتباط الإشارة بالصوفية هو علمهم الذي يرتبط ارتباطاً مباشراً بالإشارات والأذواق فعندما يقال: "فلانٌ صاحبُ إشارةٍ معناه أن يكون كلامه مشتملاً على اللطائف والإشارات وعلم المعارف" (السراج، 1960)، لأن "الإشارة ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه" (السراج، 1960). فالإشارة تعبير للرؤى الصوفية والمفاهيم التي لها صلة بالكشف والصور، والتلويح والتصريح، والجمع والفرقة، والظاهر والباطن، إما باتفاق معه أو بخلاف يتضاد معه (كاظم، 2008). يقول يوسف زيدان: "الإشارة: هي لغة أهل الطريق الصوفي، وهي ما يخفى كشفه بالعبارة من الحقائق الذوقية المتجلية على قلوبهم" (القادر). ويقول الباحث أحمد أبو كف: "الإشارات عند الصوفية: هي إلهامات وإشراقات بتوفيق الله تعالى خاصة بتفسير القرآن، وهي تتفاوت دقةً وجمالاً، ولكنها لا تستنفذ كل ما تعطيه الآيات القرآنية من إشعاعات نورانية، ومن أجل ذلك فإن إشارات الصوفية فياضة دائماً، سيالة باستمرار" (أحمد ا.، 1994)، هذا لانهم يعتقدون أن السر لا يعرفه إلا أهل الإشارة كما يرى سمنون المجنون:

الحبُّ شيءٌ لطيفٌ ليس يدركه عقل، لإدراكه عَزَّ وتدبير

لكنه في مجاري السر بعرفه أهلُ الإشارة، عَزَّ لا كيف وتقدير (محمد، 1924)

وفي لغة الإشارة والرمز عند الصوفية يقول الدكتور عبد القادر موسى المحمدي: "إن الصوفي الفاني والمستغرق بالكلية في المطلق يصل إلى حالة يعجز معها عن التعبير عما يكشف له ، ولا يمكن أن ينقل هذه الحالة أو يصفها للآخرين، إنها الحالة التي يعقد فيها اللسان عن الكلام... فإذن لا بد أن تعبر التجربة الصوفية عن نفسها بلغة مخصوصة هي لغة الإشارة والرمز، ذلك أن الرمز بطبيعته إما أن يوضح ما خفي أو يحاول إخفاء ما هو واضح بيّن وكلا الأمرين ضروري لا مناص للتجربة الصوفية منه... فعلى ذلك أصبح للصوفية لغة اصطلاحية أرادوا بها أن يصطلحوا على هذه الرموز والدلالات والإشارات بينهم ليفهم بعضهم قول بعض بعيداً عن الغريب" (القادر ا.، 2001) .

ومصطلحات الصوفية ليس لها عبارة واحدة يسطرها كل من يتحدث عن الصوفية، لأنها أذواق وأشواق ومواجيد، والوجد يختلف من إنسان لإنسان، والحال يختلف من إنسان لإنسان، فكلها حالات فردية وليست لها تعميم جماعي، وليست لها قانون مثل القوانين العلمية يطبقها الجميع بل هي حالات إنسانية فردية (فوزي، 2016).

بين الرمز والإشارة

الرمز لغة: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهم باللفظ من غير إبانة بصوت، وإنما هو إشارة بالشففتين، وقيل: إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشففتين والفم، وقيل: كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين (منظور، 1414هـ). والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يُبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين، ورمز يرمز ويُرْمَزُ رمزاً... ورمزته المرأة بعينها ترمزه رمزاً: غمزته (بكر، 1995).

أما الرمز اصطلاحاً: يقصد به: "معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله، وقيل: إن الصوفية إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصاله" (فؤاد، 1993)، أما الرمز بمعناه الاصطلاحي الحديث هو "الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية" (غنيمي، 1983). أن الرمز "فحواه أن يريد المتكلم إخفاء أمرًا ما في كلامه مع إرادته إفهام المخاطب ما أخفاه، فيرمز له في ضمنه رمزاً يهتدي به إلى طريق استخراج ما أخفاه من كلامه، والفرق بينه وبين الوحي والإشارة أن المتكلم في باب الوحي والإشارة لا يودع كلامه شيئاً يستدل عنه على ما أخفاه لا بطريق الرمز ولا بغيره بل يوحي مراده وحيًا خفيًا لا يكاد يعرفه إلا أحنق الناس" (الاصبع، 1977).

وهنا يكمن اختيار الصوفية الإيحاء بالإشارة، وصعوبة معرفة هذه الإشارات إلا على من شرب مشربهم أو مقربهم أو من كانت لديه ذائقة أو من ألفت التصوف، لذا من البدهي أن يستغلق النص الصوفي على من لم يألفه. ومما لحظه الباحثان أن الكثير من الصوفية وغيرهم من العلماء قديمًا لم يفرقوا بين الرمز والإشارة، حتى أن المعجمات اللغوية تكاد تجمع على أن الرمز هو الإشارة والإيحاء كما ذكر آنفًا، وكذلك أغلب الأقدمين في تعريف الرمز بأنه كناية غامضة، وعدوا الإشارة "بلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرر، والحاظق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملًا، ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه، إذ إن الرمز هو أن يشار إلى الشيء على سبيل الخفية، وقد استعمل الرمز الذي هو في الأصل الكلام الخفي حتى صار إشارة (رشيق، 1981).

وكذلك قدامة بن جعفر يسقط ما للرمز من خصوصيات على الإشارة لتحل محله في الدلالة، إذ يقول: "الإشارة أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة بالإيحاء إليها أو صفة تدل عليها" (قدامة، 1963)، كما خلط البلاغيون القدامى بين المصطلحين أيضًا، فصاحب العمدة ابن رشيق يقول عن الإشارة: "هي في كل نوع من الكلام سمة دالة، واختصار وتلويح يعرف مجملًا، ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه" (رشيق، 1981). من هذا يتبين لنا أن الرمز يأتي غالبًا بمعنى الخفاء وحجب معاني باطنية غير

ظاهرة مرتبطة بالسياق الذي ترد فيه ولا يمكن تأويله إلا في ذلك السياق فهو منصهر فيه يؤثر في السياق ويتأثر به. إلا أن أرنست كاسيرر أوجد فروقاً بين الرمز والإشارة، إذ عدَّ الإشارة جزءاً من عالم الموجودات والمحسوسات المادية ويختلف عن الرمز بأنه جزء من عالم المعنى و" الإشارة مرتبطة بالشيء الذي تشير إليه على نحو ثابت وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد معين، أما الرمز فعام الإنطباع أي: يوحي بأكثر من شيء واحد وهو متحرك ومنتقل ومتنوع" (أمية، 1984). من هنا نعرف التباين والاختلاف بين الرمز والإشارة، إذ إنَّ الإشارة تتحصر في إطار محدود لا يتغير، بوصفها خالية من المعنى، ويعبر بها الفهم من دون أن يلحظها، أما الرمز فتتعدد مدلولاته بتعدد السياقات التي يرد فيها، وهو بهذا أوسع من الإشارة في التعبير والإيحاء، فالإشارة إذن تعبير عن أمر/شيء معروف ومعالمه محددة، أما الرمز فهو أمر معين، لا يمكن التعبير عنه بالإفشاء، ولا ينضب للغموض والإيحاء، ومصدر من مصادر التأويل عموماً والصوفي خصوصاً (أسماء، 2014).

كذلك فرّق العالم فرويد بين الإشارة والرمز، ذلك بأن الإشارة " تعبير عن شيء معروف ومعالمه محددة بوضوح، فالملابس الخاصة بموظفي القطارات إشارة وليست رمزاً، إذ الرمز أفضل طريقة للإفشاء بما لا يمكن التعبير عنه، وهو معين لا ينضب للغموض والإيحاء، ومصدر خصب من مصادر التأويل" (وهبة، 1984)، وكذلك تختلف الإشارة عن الرمز في كونها تفهم إذا استعملت للدلالة عن موضوع معين، أما الرمز فيفهم متى كان قادراً على جعلنا نتصور الفكرة التي يقدمها (مجدي، 2017). وخطت الباحثة أسماء خوالدية بين الرمز والإشارة على الرغم من أنها حاولت التفريق بينهما، فحين تكلمت على الرمز في الخطاب الصوفي نراها تستشهد بأقوال العلماء الصوفية بحديثهم عن الإشارة (أسماء، 2014). ويوظف بعض الدارسين هذه المصطلحات أحياناً من باب الترادف، فيعبرون عن الرمز بالإشارة والعكس صحيح، مثلما وظّف الجاحظ مصطلحي الإشارة والرمز توظيفاً لغوياً، فجعلهما مترادفتين، ووظفتهما دلالية بحتة، والمغزى منهما الفصاحة والبيان، وبين أنّ الدلالة على المعاني لا تكون وحدها بل تكون كذلك بالإشارة، وهي دلالة سريعة خفية وغير مباشرة (عمرو، 1965).

وقد ورد مفهوم الرمز مرادفاً لمفهوم الإشارة في القرآن الكريم في قوله تعالى في قصة سيدنا زكريا عليه السلام: ﴿قَالَ آتَيْكَ آلًا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا زَمْزَاءً﴾ (آل عمران 41). أي إشارة بنحو يد أو رأس، فمما ورد في تأويل الرمز في هذه الآية الكريمة، أن زكريا - عليه السلام - عوقب حين سأل الله عز وجل آية؛ أي علامة على أنّ هذه البشارة بـ (يحيى) إنما هي فعلاً بشارة من الله، رغم مشافهة الملائكة إياه بذلك، فعوقب فأخذ عليه بلسانه، فجعل لايقدر على الكلام إلا ما أوماً أو أشار (الرحمن، 2004).

وفي قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مريم 29)، أشارت إليه: أي أومأت إليه، فالإشارة هنا لا تحتل معنى الرمز من الناحية الإصطلاحية، ولكنها توافقه من الناحية المعجمية (منظور، 1414هـ). ويشير الشيخ نجم الدين الكبري (618هـ) في تفسيره إلى أن "هؤلاء القوم هم أهل الإشارات؛ أي: إشارة مريم القلب إلى عيسى روح الله المتولد من نفخ الروح المضاف إلى الحضرة المقدسة ومريم القلب" (الدين، 2002).

يقول أبو حيان (ت 745هـ): "واستثناء الرمز قيل: هو استثناء منقطع، إذ الرمز لا يدخل تحت التكليم، ومن أطلق الكلام في اللغة على الإشارة الدالة على ما نفس المشير؛ فلا يبعد أن يكون هذا استثناء متصلًا... وكونه استثناء متصلًا بدأ به الرمخشري قال: لَمَّا أَدَّى مُؤَدِّي الكَلامِ وفهم منه ما يفهم منه سَمِيَّ كَلامًا، وذهب الفقهاء في الإشارة ونحوها إلى أنها في حكم الكلام في الإيمان ونحوها... فأجاز الإسلام بالإشارة، وهو أصل الديانة التي تحقن الدم وتحفظ المال وتدخل الجنة، فتكون الإشارة تامة في جميع الديانات، وهو قول عامة الفقهاء" (يوسف، 1993).

"إن القول أو الكلام يسمى به الصوت؛ لإفادته معنى مقصودًا يعم السكوت عليه، فما يفاد به ذلك كلام وقول سواء كان صوتًا أو غير صوت، كالإيماء والرمز، فنسميه الإيماء قولًا وكلامًا، وإن لم يشتمل على صوت" (حسين، 1997م).

إنَّ هذا الخلط المفاهيمي بين هذه المصطلحات السيميائية الإشارة- الرمز- العلامة، والتداخل بينها في الدراسات اللسانية والسيميائية والنقدية وحتى في المعجمات اللغوية القديمة، جعل الباحثين فيها يقعون في إشكالات جمة يصعب معها رسم حدود متباينة بينها، وبعض الدارسين يوظفونها من باب الترادف فيعبرون عن الرمز بالعلامة والإشارة أيضًا (محمد ك.).

"والفرق بين الإشارة والرمز إنما يرجع إلى أنَّ الإشارة ليس لها معنى نستمد من تأملنا لها وإنما تستمد دلالتها من الشيء الذي نتفق على أن نستعملها للإشارة إليه، أما الرمز فله في ذاته معنى خاص به ونستمد من تأملنا له والانفعال به، فكأن الشكل والمضمون يكونان معًا وحدة عضوية... من هنا تصبح الصلة بين الشكل والمضمون في العمل الفني صلة طبيعية وليست مصطنعة كالتي نجدها في الإشارة ومعناها. وبناء عليه؛ نستطيع أن نستبدل إشارة بإشارة أخرى في نطاق علم معين، من غير أن يتغير المعنى... (معن، 1988م).

وهذا منهج ثابت عند علماء الصوفية وهو "منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجًا اتباعيًا للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه، والباعث هذا كما هو الباعث في لغة الخطاب الإلهي وهو التلاؤم مع مستويات العقول، ويبقى مع ذلك فارقان يجب التنبه إليهما: الفارق الأول أن لنهج الستر عند المتصوفة هدفًا وقائيًا ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر،

الفارق الثاني أن نهج الستر عندهم يرتد إلى مأزق (ضيق اللغة)، وهو مأزق لا وجود له في الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبر عن كل الحقائق بأسلوب مفهوم لكل أحدٍ لَفَعَلَ، ولكنه شاء ألا يفعل، مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخرى لا يريد ان يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو، هذا المأزق الأخير أو تيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم العامة" (حامد، 2002).

وبهذا يؤيد الباحثان الرأي القائل بـ "أن الرمز قد يطلق على الإشارة في مقابل العبارة عند الصوفية" (الوفاء، 1979م). لقد تدرج النثر الصوفي في التطور، فبدأ بالمواعظ والزهد والدعاء، إنتهاءً بالفلسفة والغموض الرمزي الإشاري، الأمر الذي أدّى بالباحثين إلى الدرس الجدّي المعمق له، فانتسعت دائرته في الدراسات المعاصرة، ممّا يستدعي قراءة واعية وعميقة، ولاسيما وأنّ طرائق الاستنباط من النصوص تختلف من باحث إلى آخر (وضحي، 2006).

فنقف مثلاً عند مفهوم (الصبر) الذي هو الاحتمال والتجاذب في اللغة، وحبس النفس من الجزع (منظور، 1414هـ)، أما في مفهوم المتصوفة فهو غير ذلك، فيقول شهاب الدين السهرورديّ (ت632هـ): "الصبرُ عرك النفس، وبالعرك تلين" (شادي، أحمد)، فنلاحظ الفرق الواضح بين المعنى اللغوي وهو حبس النفس عن الجزع، وبين قولهم عرك النفس، كأنه دمج النفس والتفاني والفناء فيها حتى تصبح مع البلاء شيئاً واحداً لا يميزه عنه شيء، وهذا هو دلالة الإشارة المتحققة في اللفظ. وتتابع تطور الدراسات التي تبحث في المعنى في العصر الحديث، ظهرت نظريات تعالج المعنى من طريق تقسيمه على ثلاثة معانٍ فرعية: الأول المعنى الوظيفي، وهو وظيفة الجزء التحليلي في النظام أو في السياق على حد سواء، والثاني المعنى المعجمي للكلمة وكلاهما متعدد ومحتمل خارج السياق، وواحد فقط في السياق، والثالث المعنى الاجتماعي أو معنى المقام، وهو أشمل من سابقه، ويتصل بهما على طريق المكامنة؛ لأنه يشملها ليكون بهما وبالمقام معبراً عن معنى السياق في إطار الحياة الاجتماعية (تمام، 1998).

وهذا يعني أنّ الكلمة المفردة، قد يتعدد معناها، ولكن هذا التعدد ينتفي إذا وضعت في مقال يفهم في ضوء مقام، ولم يعد لها في السياق إلا معنى واحداً، وقد تبني هذا المفهوم أصحاب النظرية السياقية (نايف، 1990). أما أصحاب نظرية الحقول الدلالية فيرون أنه لكي تفهم كلمة يجب أن تفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلاليًا (جيرو، 1992م).

ويرى أصحاب النظرية الإشارية أنَّ الكلمة تحوي جزأين؛ هما صيغة مرتبطة بوظيفتها الرمزية، ومحتوى مرتبط بالفكرة أو المرجع (جيرو، 1992م). "وهذه الفكرة عن الطبيعة المزدوجة للكلمة بعدها صيغة، ومحتوى ترجع إلى عهد دي سوسير الذي أكد الطبيعة المزدوجة للرمز عن طريق مثاله القياسي الذي قدّمه حيث يشبهه بقطعة من الورق ذات وجهين، فكما لا يمكنك أن تقطع أحد الوجهين دون الآخر، فكذلك لا يمكنك أن تفصل جانبي الرمز أحدهما عن الآخر؛ لأنهما مرتبطان ارتباطاً جانبي الورقة" (جيرو، 1992م)، ومرتبطة أيضاً بالمعاني الروحية، مع ما للكلمة في نظرهم من علاقة بالتأويلات الذوقية المتعددة وبالإشارات ذات الدلالة الروحية، وذلك يسوق الكلمة على المعنى المقصود، ما يعني أنَّ دال الكلمة عند الصوفية، لا يكتسب دلالة إلا من خلال علاقته الروحية، وهذا ما يمثل الدال والمدلول في بعدهما التركيبي للعبارة في الجانب الروحي، داخل منظومة اللغة الصوفية التي سُفرت بدلالات خاصّة (عبدالقادر، 2016).

ويتضح أن معضلة القصد في النص الصوفي والمفاهيم التي يطرحها الخطاب الصوفي وليدة فكرة مفادها: أن للغة قوة دلالية تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة الوضعية للغة (عبدالقادر، 2016)، وهذا ما لم يفعله الباحثون المعاصرون، إذ يرى د. نصر حامد أبو زيد أنَّ علماء المتصوفة يرون الوجود مرتبطاً باللغة فالوجود عند المتصوفة: "هو ربط الدلالة اللغوية بأنماط دلالية أخرى في العالم، الوجود عند المتصوفة من أرقى مراتبه إلى أذناها، من عالم الموجودات المجردة الروحية الخالصة إلى عالم المادة بكل عناصره وتشكيلاته ليس إلا تجليات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة هي الحقيقة الإلهية" (حامد ا.، 2014).

ومن هنا نفهم تقسيم ابن عربي لمراتب الوجود الكلية على ثمانٍ وعشرين مرتبة، موازنة مع حروف العربية، انطلاقاً من (ثنائية الباطن والظاهر) فيرى: "إنَّ لحروف اللغة جانباً ظاهراً هي الحروف الإنسانية الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه" (حامد ا.، 2014)، أما الجانب الباطني للحروف "هي أرواح الأسماء الإلهية" (حامد ا.، 2014).

المبحث الثاني

الغموض في النثر الصوفي و إشكالات اللغة الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين

الغموض لغةً:

الغامض: المطمئن في الأرض، جمع غوامض، كالغمض جمعه غموض وإغماض... وفلان على هذا الأمر معنى وهو يعلم ما فيه، والكلام أبهمه وما اغتمضت عيناى أي: ما نامتا (الفيروز آبادي، 2005). والغموض هو: الخفاء وعدم الوضوح (منظور، 1414هـ).

الغموض اصطلاحاً:

هو البناء اللغوي الذي يحتمل، أو يرتبط به أكثر من معنى (حلمي، 2013م)، أو هو اللبس الناشئ عن تعدد احتمالات التفسير نتيجة لأسباب معجمية، كالاتراك اللغوي مما يؤدي إلى تعدد الاحتمالات الدلالية، ومن ثم يقع التركيب في دائرة الغموض (الحليم، 1998).

واللغة هي عبارة عن شفرات الغرض منها التواصل، فلغة الإعلانات واضحة من حيث الكلام والموسيقى، لذا تراها خالية من التعقيد، والهدف من ذلك إيصال المعلومة لأكبر عدد من المتلقين بوضوح تام، وكذا اللغة القانونية، يجب أن تكون واضحة ولا مجاز فيها؛ لأنها ستسبب مشكلات للقضاة والمحامين، أما اللغة الدينية هي لغة تقوم على شفرات متنوعة والإشارة من ضمنها، ولغة الغموض وظيفة من وظائف اللغة الدينية لذا هو متعدد التأويل، وتكون على مستويات تتراوح بين الغموض والوضوح، ولو كانت لغة القرآن كلها واضحة لما احتاجت إلى تأمل وتفسير، ففي التشريع مثلاً تكون اللغة واضحة كما في قوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدُومٌ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ" (المائدة3)، ولم يختلف أحدٌ من الفقهاء فيها، أما لغة المعراج فيتخللها الغموض؛ لأن غموض الرحلة يخلق فيك عامل التأمل، ولغة المتصوفة لغة دينية، ويعد الغموض فيها من أبرز الظواهر التي ميزتها (عربي، 1361هـ). يقول عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ): "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك اذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: (خرج زيداً)، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: (عمر منطلق) وعلى هذا القياس، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معنى الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ولم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض" (عبدالقاهر، 1413هـ).

والعجز في التعبير عن الكلام أحد علامات التجربة الصوفية "فلو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه" (الكريم)، وهذا العجز هو أحد أسباب الغموض، لأنهم لجؤوا إلى اللغة الرمزية الإشارية كبديل اضطراري علمهم بها يفصحون عن محتوى ومضمون ما يشهدون، فالطبيعة الفردية للتجربة تجعلها عسبة على التعريف، والإيصال، وهذه الطبيعة غير العقلية وغير الحسية

تدفع الصوفي إلى استعمال الرمز في التعبير، ويغلب على لغتهم اعتماد لغة الحب الإلهي التي تثير الخيال والوجدان... (حسين ج، 2006).

وعلى أي حال فقد نجح الرمز عند الصوفية، وذلك باستعمال الإشارة والدلالة الخفية مما أدى إلى طرح الفكرة خارجاً؛ لتتوغل في الأعماق وتوحي باللامتناهي (علي ز، 1984)، "تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي في جانب منها على الأقل ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها الإجماع، ويليه القياس... ولا جمال عند المتكلمين والفقهاء للتجربة الروحية، وهي محور الخلاف بين المتصوفة وغيرهم، إذ يعدّ المتصوفة أن التجربة الروحية الشخصية الذاتية هي أساس المعرفة الينية، وفي حين ينشغل المتكلمون والفقهاء بقضايا سياسية واجتماعية وينخرطون في إطار إنتاج معرفة مؤسسية، يلوذ المتصوفة بتجاربه الروحية التي تحاول استعادة تجربة النبوة ذاتها إطار تأويل الشريعة النبوية" (حامد أ، 2002).

وقد تنبّه الدكتور إبراهيم أنيس على هذه المسألة أيضاً، إذ وصف العربية وألفاظها بأن لها جنبه روحية ونظرة قدسية، إذ يقول: "مما تحتاج إلى الشرح والبيان ومما تختلف فيه وجهات النظر، فهي كلمات شاملة الدلالة، عليها ظلال من القدسية أو الروحانية، وتتطلب ممن يعرض لها الحيطة والحذر؛ وذلك لأن أقل انحراف في شرحها قد يجلب على الشارح نقمة العامة أو الخاصة أو الحكام، وقد يوصف شارحها بالإلحاد والزندقة، وهي الكلمات نفسها التي مرّقت المسلمين الأولين شيعاً وأحزاباً، وجعلت منهم فرقاً متخاصمة كذلك تجنبها كثير من القدامى والمعاصرين وتحذروا منها؛ لما يجلب الخوض فيها أشدّ النقمة وأقسى العذاب في الدنيا والآخرة" (منديل، 2004).

"إنّ المتصوفة يرون أنّ معجزة العربية روحية خالصة، إذ خلف كل حرف روح، وأنّ الكلمة تعبر عن الحقيقة المحمدية لا عن صورتها... وأنّ اللغة عندهم توازي الأشياء، وهي حقيقة الحقائق" (منديل، 2004). ومن أمثلة البعد الدلالي للمعنى عند المتصوفة ما حللوا به لفضة (الصوم).

الدلالة الإشارية في تحليل لفضة الصوم عند المتصوفة

الدلالة اللغوية: الصوم لغة: ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام (منظور، 1414هـ)، ويقال للصائم صائم؛ لإمساكه عن الكلام ومنه تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أَكْلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾ (مريم 26). "وصامَ صَوْماً وصِيامًا: أَمْسَكَ،

وفي الشرع أمسك عن الطعام والشراب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس مع النية... والصوم: الإمساك عن أي فعل أو قول كان" (ابراهيم، منتصر، الصوالحي، و احمد).

الصوم اصطلاحاً: هو التَعَبُّدُ لله سبحانه وتعالى، بالإمساك عن الأكل والشرب وسائر المفطرات، من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة 187)، أي: إلى غروب الشمس، يقول أبو البقاء الكفوي (ت 1094هـ): "الصوم هو في الأصل الإمساك عن الفعل مطعماً كان أو كلاماً أو شيئاً، وفي الشرع: إمساك المكلف بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود عن تناول الأطيبين والاستمناء والاستسقاء، والصائم للواحد والجميع" (البقاء، 1998)، وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا أقبل الليل من هاهنا وأدبر النهار من هاهنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم)) (اسماعيل، 1423).

والدلالة الإشارية للصوم عند الصوفية: هو الإمساك عن جميع ما حرم الله، و"عدم الإفراط في الأكل المमित للقلب المطفئ نيران العشق والمحبة الحقيقية" (عبدالقادر ١)، فوظيفة الصوم في نظرهم هي حماية القلب والحفاظ عليه، والصوم لدى المتصوفة أنواع: صوم الشريعة: هو الصوم المعلوم، صوم الطريقة: هو صون النفس عن المعاصي، صوم الحقيقة: هي صيانة الباطن عن خواطر السوى، وصوم أهل الحق تعالى: هو صون السر عما سوى الحق كائنا ما كان (الرزاق، 2005). وهذا أشبه بصوم الصمت الذي دلت عليه الآية في قول مريم عليها السلام: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم 26).

والصائم عندهم عبد انقطع إلى الله عز وجل ووهب جسمه وروحه، وتعذب وجدَّ واجتهد، راجياً الجزاء من عند الله، واقفاً بباب رحمته، فهنا تتبين لنا معالم الاستغلال والتصرف والتخصيص، لهذا المصطلح (غازي، 1985).

والصوم في نظر ابن عربي (ت 638هـ) نوع من أنواع الرياضات والمجاهدات الصوفية، فهو صوم النفس من حيث إنها مرآة الجوارح (الدين ١، الفتوحات المكية، 1985)، ومعنى مرآة الجوارح هو أنها رابط من روابط ملكة النفس وصيانتها.

ومما يبدو أنّ الصوفية أرادوا بتفسيرهم لكلمة الصوم؛ الإشارة إلى أنّ الصيام يتجاوز مفهومه الامتناع عن الطعام والشراب والنكاح إلى الإمساك عن كل ما هو حرام، وكذلك الإفطار على ما هو حلال ومباح، وهذا غاية التقوى والذي هو الغاية من تشريع الصوم ويعرّف -قسم من العارفين- الصوم بحفظ السرّ عن شهود الغير فإنّ من أمسك عن المفطرات، فنّهاية صومه إذا هجم الليل، ومن أمسك عن الأغيار، فنّهاية صومه أن يشهد الحق بلا غبار، قال صلى الله عليه وسلم: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته" (اسماعيل، 1423)، فالهَاءُ في قوله عليه السلام عند أهل التحقيق عائد إلى الحق سبحانه، فالعلماء يقولون معناه عندهم صوموا

إذا رأيتم هلال رمضان وأفطروا لرؤية هلال شوال، وأما الخواص صومهم لله، لأنَّ شهودهم الله، وفطروهم بالله، وإقبالهم على الله والغالب عليهم الله.

والعلاقة الرابطة بين المعنى الإشاري والمعنى اللغوي: هو معنى الإمساك، فشرعاً هو الإمساك عن المفطرات وإشارياً هو الإمساك عن كل ما حرم الله وكذلك الإمساك عن الأغيار أي غير الصوفية العارفين، وكذا مفهوم الصيام عندهم هو الإمساك عن كل قول وفعل وحركة وسكون ليس بالحق للحق (الدين ١، 2010).

المبحث الثالث

أثر المصطلح في غموض النثر الصوفي في القرنين السادس والسابع الهجريين

تتسم اصطلاحات المتصوفة بالغموض، وهذا الأساس الثاني من الأسس المعرفية لمنهج علماء الصوفية في بناء هذه العقيدة ومبنياتها، ولا يكاد يفقهها إلا من كان من دائرة التصوف؛ لأنها متصلة بالذوق الذي يستقي منه الصوفي ألفاظه وعباراته، فالمتلقي لألفاظهم واصطلاحاتهم يصعب عليه "فهمها فهماً دقيقاً، ذلك أنها تعتمد التجربة والمعرفة الذوقية، وهما أمران لا سبيل إلى تأطيرهما وفقاً لمعايير ومقاييس علمية منطقية" (محمد ك.، 1983)، و"يتوزع المصطلح الصوفي على مستويين: المستوى العباري أو الدلالي المعجمي، والمستوى الإشاري الرمزي" (محمد ز.، 2011م).

و"من المعلوم أنّ لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها انفراداً بها عمّن سواهم تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها وهذه الطائفة استعملوا ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على ما بينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجنب، غير أنهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم" (الكريم). "تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقع العادي والمألوف من مظاهر التصديق والايان وتقصر على مجرد الوفاء بمتطلبات التكاليف الشرعية والوقوف عند حدودها ورسومها يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود (الايان) للدخول في تخوم (الإحسان) الذي شرحه جبريل - عليه السلام - للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، حين ظهر له في صورة اعرابي، وأجاب عن أسئلة له في حضور بعض الصحابة... وحين سأله النبي عن (الإحسان) أجاب جبريل المتمثل في صورة إنسانية سرية هي صورة اعرابي: (أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك) (اسماعيل، 1423) (حامد أ.، 2002).

وللمصطلح أهمية كبرى في كل ميادين العلوم، لأنه يبحث في العلاقات بين المفاهيم العلمية، والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها، والمصطلح الصوفي ينماز بكون تعريفه مشروطاً أي: أن يعطي تعريفاً محدداً للمصطلح شرط ألا يستعمل بغير هذا المعنى وينماز هذا النوع من الاصطلاحات بصعوبة كبيرة؛ لأنه ذو طبيعة فردية، وليس ناتجاً عن خبرة اجتماعية، أو علمية مشتركة.

وهناك ثلاثة مراحل مرَّ بها المصطلح الصوفي: المرحلة اللغوية التي اعتمدوا فيها على الدلالات اللغوية المختلفة بغية إلقاء المزيد من الضوء حول المصطلح، والمرحلة الثانية هي المرحلة الدينية الشرعية، إذ إنَّ جل المصطلحات الصوفية تدور في فلك العقيدة الدينية، وأحكامها الشرعية، وتعتمد هذه المرحلة على الإحاطة التامة بالفقه وأصوله؛ لمعرفة معاني هذه المصطلحات في عموم هذه الشريعة بعد معرفة معانيها المتباينة في اللغة، "وبسبب التعارض في الفهم والتأويل بين التجريبيين الرئيسيتين من جهة، وبسبب العنف المادي واللغوي الذي مارسه التجربة الدينية العادية -والفقهية بصفة خاصة- من جهة أخرى، كان على المتصوفة أن ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف، ومن هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة، فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والاشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم، أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم". والمرحلة الثالثة والتي يصل المصطلح فيها إلى معنى خاص الخاص إذ لا يبقى إلا ما يكسوه من ظلال خاصة توحى بتجربة صاحبه ومشاعره (الرزاق ا.، 1996). والباب الطبيعي لدخول تلك المعاني هو المصطلح الذي يقوم على قدرة إنسانية خاصة هي ملكة الرمز علَّها تساعدهم على الإيحاء بما يعتل في نفوسهم وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى على اللغة المعتادة، ومن ذلك ما في كلام الحلاج (ت309هـ): "إفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخلقية الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لاتصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق" (محمد ع.، 2002).

والحقيقة: "مشاهدة الربوبية بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل شيء، والمقيم له؛ لأن هويته قائمة بنفسها مقيمة لكل شيء سواه" (الرزاق ا.، 2005)، فالخلائق لا تفهم بمشاهدة الحق، والحق لا يتعلق بها، والخلائق تجلي الحق في صور العالم (سعاد، 1981).

والخاطر: ما يرد على القلوب والضمائر من الخطاب ربانياً كان أو غير رباني، ولكن من غير إقامة، فإن أقام فهو حديث نفس (سعاد، 1981)، فما يتعلق للخلائق لا يكفي للوصول إلى الحقائق وإدراكها فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ وحقيقة الحقيقة علم العلم، وحق الحق: وذات الحق، وهذا وراء الحقيقة؛ لأنها الذات والصفات قائمة بالذات (محمد ع.، 2002).

ومما يلاحظ ان المصطلح الصوفي قد تميز بالانضوج الفكري في القرنين السادس والسابع الهجريين ومرّد ذلك يعود إلى التقدم الفكري الروحي لهم في هذه الحقبة فضلاً عن التمييزية القاسية التي مرت بهم فيجعلهم أكثر حذرًا في انتقاء المصطلحات. يعبر النثر الصوفي عن حاصل تجارب الصوفية الباطنية الروحية التي تميز بها الصوفية عن غيرهم، ووفقاً لما اتسمت به كتاباتهم من الغموض والحيرة، والميل نحو مصطلحات تميزوا بها، مما أضفى صعوبة التلقي المباشر لعسر فهمها، بوصفها تتحدث عما هو خفي باطني وإشاري، فصاغوا نثرهم في تراكيب لغوية وألفاظ دقيقة لها معان عميقة الأمر الذي منحها سمات مميزة وخصائص غير مألوفة (طه، 2000).

نظر علماء الصوفية ومنهم ابن عربي الذي يمثل محور الدراسة في القرنين السادس والسابع الهجريين "للعلامات اللغوية نظرة خاصة لا تفصل بين العلامة اللغوية وغيرها من العلامات، فهي كلها علامات تحيل إلى بعضها بعضاً، فالوجود وكل مراتبه يحيل إلى أصوات اللغة كما تحيل أصوات اللغة إلى تلك المراتب الوجودية، فإذا توازنا مستوى المراتب الكلية والحروف إلى مستوى الموجودات المركبة والكلمات أو العلامات اللغوية وجدنا ان الكلمات تحيل إلى الموجودات كما تحيل الموجودات إلى الكلمات، هكذا يستطيع أن يوجد ابن عربي ان يوحد العلامات اللغوية بغيرها من أنواع العلامات وتظل التفرقة بين العلامات تفرقة اعتيادية لا حقيقية، وكل ما يمكن ان يقوله ابن عربي في علاقة (الظاهر، والباطن) يقوله عن علاقة العلامات اللغوية بغيرها من أنواع العلامات" (حامد ا.، 2014).

"إنّ الوجود كله سواء بموجوداته العينية أم الخيالية أم اللفظية أم الكتابية وجود دال عن حقيقة الباطنية العميقة الحقيقية الإلهية هذه الحقيقة الإلهية سارية في كل جزئيات الوجود وتفاصيله مرئية أم مسموعة أم معقولة أم متحصلة أم ملفوظاً بها أم مكتوبة" (حامد ا.، 2014). ومن الأمثلة الظاهرة على معنى خاص الخاص لدى المتصوفة ما جاء في تحليلهم لفظة التجلي في العقيدة الصوفية التجلي لغة: بمعنى الكشف والظهور، وتجلّى فلان مكان كذا، أي: علاه، وتجلّى ربّي، أي: ظهر ربي (منظور، 1414هـ) و"الجَلِيّ: نقيض الخفيّ، والجلِيّة: الخبر اليقين، والجلاء بالفتح والمد: الأمر الجليّ، تقول منه: جلا لي الخبر، أي

وَصَحَّ... وَجَلَّوْتُ، أي أَوْصَحْتُ وكشفت... ويقال أيضًا: جَلَّى الشيء، أي كشفه، وهو يُجَلَّى عن نفسه، أي يُعَبَّر عن ضميره، وانجلي عنه الهمُّ، أي انكشف، وتجلَّى الشيء، أي تكتشف (حماد، 1987).

اصطلاحًا في الاعتقاد الصوفي: "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب" (علي ا.، 1980)، و"التجلي: إشراق الأنوار وإقبال الحق على قلوب المقبلين عليه".

وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ (الاعراف 143)، فإن "تجلي معناه ظهر، من قولك: جلوت العروس أي أبرزتها، وجلوت السيف أبرزته من الصدا، جلاء فيهما، وتجلي الشيء انكشف، وقيل: تجلى أمره وقدرته" (احمد، 1964).

"والتجلي بمعنى الظهور الجسماني مستحيل على الله تعالى ومعنى التجلي ظهور آياته في تلك الأماكن، وقال المبرد (ت 286هـ): المعنى ظهر للجبل من ملكوت الله ما يدكدك به، وقيل: ظهر جزء من العرش للجبل فتصرع من هيئته، وقيل: ظهر أمره تعالى، وقال الضحاك: أظهر الله من نور الحجب مثل منخر الثور، وقال الزمخشري (ت 538هـ): فلما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره وإرادته انتهى (عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في التأويل، 2009)، وقال المتأولون المتكلمون كالقاضي أبي بكر بن الطيب (ت 402هـ) وغيره: إن الله خلق للجبل حياة وحسا وإدراكا يرى به، ثم تجلى له، أي: ظهر وبدا فاندك الجبل لشدة المطع فلما رأى موسى ما بالجبل صعق، وهذا المعنى مروى عن ابن عباس، والظاهر نسبة التجلي إليه تعالى على ما يليق به من غير انتقال ولا وصف يدل على الجسمية" (يوسف، 1993).

قسّم ابن عربي (ت 638هـ) التجلي على نوعين: الأول: التجلي الذاتي وقد قسّم أيضًا على نوعين: التجلي الرباني والتجلي الإلهي، والتجلي الرباني كما حدث لموسى عليه السلام وسقوط الجبل، فقد بقي وجودهما على الرغم من تلاشي الجبل وإغماء موسى عليه السلام، أما التجلي الإلهي فقد أختص به الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، فإن وجوده على أثر هذا التجلي فني في الذات الإلهية.

الثاني: التجلي الصفاتي وقد قسّم أيضًا على نوعين: جمالي وجلالي، وكل نوع يُقسّم إلى ذاتي وفعلي (محمد ا.، 1352هـ). أما عند فلاسفة الصوفية فالتجلي يعني ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلي الرباني، ويسمى شأنًا إلهيًا بالنسبة إلى الحق سبحانه وتعالى وحالًا بالنسبة إلى العبد، ولا يخلو ذلك المتجلي من أن يكون الحاكم عليه أسماء من أسماء الله تعالى أو من أوصافاً من أوصافه، فذلك الحاكم هو المتجلي (المنعم، 2003)، ويقصدون به أيضًا: "ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب".

ويقسم إلى ثلاثة أقسام: التجلي الأول هو التجلي الذاتي يمثل تجل للذات وحدها ولذاتها وهي الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم، إذ الذات التي هي وجود الحق المحض وحدته عينه، لأن ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلا العدم المطلق، والتجلي الثاني هو الذي يظهر في أعيان الممكنات الثانية التي هي شؤون الذات لذاته تعالى وهو التعيين الأول بصفة العالمية والقابلية، وآخر التجلي الشهودي وهو ظهور الوجود المسمى بالنور، وهو ظهور الحق بأسمائه في الأكوان التي من صورها، وذلك ظهور نفس الرحمن الذي يوجه الكل" (مراد، 2007).

واضح جداً أنّ التجلي يعبر عن صفات الله تعالى التي تتجلى لقلوب العارفين في شكل أنوار، تسمح بمكاشفة ومشاهدة الحقائق التي تظل مرتبطة بالصوفي وذلك بالتحري من أثر الجسم و الشوق والانجذاب نحو الحق تعالى، وهذه التجليات التي تتكشف في ذات الصوفي هي دون شك مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقية لأنها ببساطة تجليات غيبية لا تقبل صياغة تصويرية ولا تعني الأدلة العقلية في دحضها أو إثباتها (غالي) وعليه فإن التجربة الصوفية من هذه الوجهة ذاتها تجربة مجازية لا توصف وصفاً مجازياً عن طريق الإشارة إليها بالرمز، ومن هنا أيضاً يمكن وصف علم التصوف بأنه علم الإشارة. والمنهج السليم في تقييم استخدام المصطلح هو تحديد السياق الذي ورد فيه، كقول ابن عربي (ت 638هـ): ظهر الحق وتجلي، إن عينتم أنه اتحد بها فهذا باطل، لأن الحق لا يتحد بالمخلوقات... وإن عينتم أنه ظهر بها وتجلي، فهي بمثابة آيات داله عليه كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164).

كما أنه من الأفضل استعمال مصطلح (التجلي) طبقاً لمعناه الشرعي فقط أي الظهور الذاتي، واستخدام مصطلح (الظهور) بدلاً من استخدامه بمعناه اللغوي (مطلق الظهور) منعاً للإلتباس (الدين ا.، الفتوحات المكية، 1985).

المبحث الرابع

أثر التجربة الذوقية وأبعادها الدلالية الإشارية الصوفية في القرنين السادس والسابع الهجريين

إنّ الأساس الذي يقوم عليه الخطاب النثري الإشاري الصوفي يتلخص في إدراك المعاني والعلوم المعبر عنها في ألفاظهم وإشاراتهم، مبني على طريق واحد هو التجربة الذوقية الشخصية، التي هي من ثمرات الأحوال، لذا استحدثوا علم الإشارة؛ ليعبروا من خلاله عن علوم المشاهدات والأحوال والمكاشفات، التي لا يمكن إلا بالمنازلات والمواجيد (سليم، 2009)، كما ذكر

الإمام الغزالي (ت505هـ) "بأن أخص خواص الصوفية لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات" (حامد، 1303).

يقول الشيخ أبو العباس المرسي (ت686هـ): "الولي يكون مشحونًا بالمعارف والعلوم، والحقائق لديه مشهورة، حتى إذا أعطي العبارة كان ذلك كالإذن من الله في الكلام" (عطاء، لطائف المنن، 2006). فاللغة هنا تكون تجربة ذوقية وليست مجرد وسيلة للتواصل ولو كانت؛ للحقت بسائر الوسائل التي تؤدي المعنى، كالرقص في أثناء السماع، والوجد، والصمت، والبكاء، وغيرها من السلوكيات التي يعتمدها المتصوفة لإيصال المعنى.

وهذه اللغة غير الشائعة، مثيرة للدهشة، فليست المصطلحات وحدها جديدة، بل تصير الكلمات المألوفة والمتداولة حاملة لدلالات جديدة، لأن اللغة أصلاً تستخدم لحد المحدود عند كل من المتكلم والمتلقي، في حين يبعث الصوفي في الكلمات المتداولة روحاً واتجاهاً لم يكونا فيها من قبل، فتعبر عما لا يعبر عنه وتقول ما لا يقال (المسكوت عنه)، لأنها لغة إشارية بالمقام الأول، تخضع لقوانينها الذاتية وتحولاتها الخاصة (سحر، 2005)، كقول رابعة العدوية (ت180هـ): "هذا الصنم المعبود في الأرض، فإنه ما ولجّه الله و ما خلا منه" (عبدالقادر ع.، 2007)، واللغة الإشارية الصوفية تظل مفتوحة أيضاً وغير مغلقة على خلاف اللغة الاجتماعية، إنها تمد جسوراً بين المشار إليه وبين معان غريبة وغامضة تدعو القارئ لاكتشافها واستبطان سرّيتها، فالكتابة الصوفية هي كتابة مثيرة، تجذب القارئ المهتم نحوها للغوص في معانيها الخفية كما تنجذب ذات الصوفي نحو الحقيقة الإلهية (منصف، 1988).

ولهذا ينماز النثر الصوفي بالتوظيف المكثف للألفاظ، وتحميلها مضمونا فكريا معرفيا متأثراً بالتجربة الصوفية، وما يتضمنه من مستوى عال من التعبير والمعرفة، مثل الرسائل الإخوانية وشطحات البسطامي (261هـ) كتابات الحلاج (ت309هـ) والنفري (354هـ)، والتي لا يسهل تفسيرها إلا وفقاً للمنظار الصوفي الذي يستطيع أن يكشف عن خفايا الكلم. وهذه حقيقة أخرى في سبب لجوء غلاة الصوفية إلى استعمال الرموز والأرقام الإشارات، وذلك ليس لأنهم العارفون الحقيقيون وأن الناس غير عارفين، فحسب بل كان لجوؤهم إلى ذلك تمييزاً عن غيرهم من التيارات الفكرية الموجودة على أرض الإسلام، وبعضهم الآخر لجأ إلى الإشارات إخفاءً لعقيدته الدينية وميوله السياسية. ومن أنواع هذه الإشارات والرموز الأرقام فقد كان لها دلالات ورموز اتفق عليها أهل التصوف ووقفوا بينها وبين علم الحروف حتى ظهر علم آخر جمع علم الحروف بعلم الوفق، فجعلوا العدد روح والحروف جسداً، وهناك علاقة أخرى بين الحروف والأعداد هي في ما يسمى بحساب الجمل فمثلاً:

1- الدلالة الإشارية للرقم واحد عند علماء الصوفية:

الواحد من صفات الله تعالى، معناه أنه لا ثاني له، وهو ذو الوجدانية والتوحد ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة 163). وفيه إشارتان:

الأولى: هو الواحد الحق جل وعلا، أي "اسم الذات متصفا بصفات الكمال والجلال مبدع الوجود لا شريك له" (محمد ع.، 1418)، واشتق منه مصطلح الواحدية والذي يعني مجلي -مظاهر ومراتب - ظهور الذات فيها صفة، والصفة منها ذات ، وكذلك لفظة الأحد إلا أن هذه اللفظة خالية من الصفات والأسماء، فهي مرتبة ومظهر للذات المقدسة المجردة (عبدالقادر ا.، 1997).

الثانية: الغوث، غوث المريدين، قطب الأقطاب، ولكن هذه الحقيقة لا تكشف للمريد إلا بعد أن يثبت انتماءه وولائه لشيوخه الصوفي، فعندها تفصح له إشارة الواحد الغوث الذي هو نظر الله من العالم، والتجاء للمهوف، وغوث العباد، حامل الطلسم الأعظم، وهو الحبر الأعظم الذي يفيض بالحياة والأنوار على الكون، وهو صاحب الوقت والزمان (الدين ا.، الفتوحات المكية، 1985)، الذي لا يأكل طعاماً ولا يشرب شراباً ولا يذوق نوماً، ذلك أن الله هو الذي يطعمه ويسقيه (سعد ا.، 2001)، الذي يكشف له عن الأمور ويفتح له أبواب الحجب، وتجوّل روحه في الملكوت واقفاً بين يدي الله، ويشهد اسمه في العلا (سعد ا.، العارف بالله سيدي إبراهيم الدسوقي، 2001م)، حتى أصبح جلاً ودعواهم حيث قالوا: "يا سلطان العارفين، ويا تاج المحققين، يا ساقى الحميا، يا جميل المحيا، يا بركة الأنام ويا مصباح الظلام، يا شمس بلا أفل، يا در بلا مثل... يا كنز الحقائق، يا واسط السلك والسلوك، يا شمس الشموس، يا زهرة النفوس... يا خزانة الأسرار، يا سيدي جمال الله، يا نائب رسول الله... يا من يبلغ لمريده عند الاستعانة ولو كان في المشرق (علي ا.، 1437هـ). وللرقم واحد ارتباطاً وثيقاً بحرف الألف كما سنبينه في الدلالة الإشارية لحرف الألف عند علماء الصوفية. ففي السنة النبوية ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعثمان (رض) "لما سأل عن (أ ب ت ث) إلى آخر الحروف فقال: "الألف من اسم الله الذي هو الله" (القادر ا.، الغنية لطالبي طريق الحق، 1999). فقد ربط الصوفية بين عالم الحروف ومراتب الوجود، فالدوال اللغوية التي منها تصنع أنسجة النص القرآني، تفكيكاً يرد كل دال منها إلى محيطه الرمزي فيصير كل حرف، مختزناً مرتبة وجودية وإشارة قلبية تفيض على جوازات العقل وتتعدى الزامات المنطق (حامد أ.، 2002)، ويرى المتصوفة أنّ علم الحروف والأرقام من العلوم والمعارف الغريبة، التي اختص بها الله بعض من عباده الذين رأى في معرفتهم الصلاح، ويسمى هذا العلم بالسيميا كما ورد في مقدمة ابن خلدون (محمد ا.،

(2004) ، لذا كان لزامًا على العارف بها حفظ سرها وعدم البوح به، لأنهم يعدون "الحروف خزنة الله، وفيها أسرار وأسماءه وعلمه وأمره وصفاته وقدرته ومراده، فإذا اطلعت على شيء منها فأنت من خزنة الله فلا تخبر أحدًا بما فيها من المستودعات، فمن هتك الأسرار عذب بالنار" (الغنيمي، 1973)، فهم ينظرون إلى حروف العربية من خلال نظرتهم إلى ثنائية (الظاهر، والباطن) فلحروف اللغة جانبٌ باطنيّ هي الحروف الإلهية التي تتوازي مع مراتب الوجود من جهة وتتوازي مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى، ولها جانب ظاهر هو الجانب الصوتي الذي يتلفظه الإنسان في كلامه" (حامد ا.، 2014).

خاتمة البحث ونتائجه

يمكن تلخيص النتائج بعدد من النقاط أهمها:

1. إنّ العلامة اللغوية سواء أكانت رمزًا أم إشارة فهي معنى يشترك مع آخر في استدعاء الصورة الذهنية، وأنّ المعنى قضية نفسية، لأن كل شيء يمر داخل النفس؛ لذا فإنّ المعاني العميقة التي يرمي لها المتصوفة اعتمدت على معاني نفسية مشتركة مع المخاطب الذي يفهم ويعي هذه الإشارات.
2. إنّ الإشارة هي الابتعاد عن كشف الاسرار والحفاظ على قدسية الكتمان، فالإشارة اذا عبارة عن معان تشير للحقيقة عن بعد أو من وراء حجاب، وفيها يستطيع الصوفي أن يتأمل معبوده ويتصل به اتصالاً خفياً.
3. إنّ مصطلحات الصوفية ليس لها عبارة واحدة يفهمها كل من يتحدث عن الصوفية؛ لأنها حالات نفسية روحية من الوجد والحب، والوجد يختلف من إنسان إلى إنسان، فكلها حالات فردية وليست لها إمام جماعي، وليس لها قانون مثل القوانين العلمية يطبقها الجميع، بل هي حالات إنسانية فردية تعتمد على التجرد والتخلي من عالم المادة إلى عوالم روحية وأخلاقية تستمد دلالاتها من التجربة الفردية ولا تعتمد المعنى اللغوي العام.
4. إنّ مراتب الوجود الكلية ثمانٍ وعشرين مرتبة موازنة مع حروف العربية، انطلاقًا من (ثنائية الظاهر والباطن)، فحروف اللغة العربية لها جانب ظاهر هو الحروف الانسانية الصوتية التي يتلفظها الإنسان في كلامه، اما الجانب الباطني للحروف هي أرواح الأسماء، الإلهية، فالألف مثلا إشارة إلى الأحديّة في وحدة الخالق سبحانه وتعالى وتفردّه وهو الذي أَلَفَ بين الأشياء وانفرد عنها، وكذا بقية الحروف ودلالاتها الإشارية.

5. إن العلاقة الرابطة بين المعنى الإشاري والمعنى اللغوي للفظة (الصوم) هو معنى الامساك، فشرعا هو الامساك عن المفطرات، وإشاريا هو الامساك عن كل ما حرم الله، وكذلك الامساك عن الاغيار أي غير الصوفية العارفين، وكذا مفهوم الصيام عندهم، هو الامساك عن كل قول وفعل وحركة وسكون ليس بالحق الذي اراده الحق.
6. يصل المصطلح الصوفي الى معنى خاص الخاص، إذ لا يبقى إلا ما يكسوه من ظلال خاصة توحى بتجربة صاحبه ومشاعره والباب الطبيعي لدخول تلك المعاني هو المصطلح الذي يقوم على قدرة إنسانية خاصة، هي ملكة الرمز لعلها تساعدهم على الايحاء بما يعتل في نفوسهم وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى على اللغة المعتادة.
7. إن مفهوم التجلي يعبر عن صفات الله تعالى التي تتجلى لقلوب العارفين في شكل أنوار، تسمح بمكاشفة ومشاهدة الحقائق التي تظل مرتبطة بالصوفي وذلك بالتححرر من أثر الجسم والمادة، والشوق والانجذاب نحو الحق تعالى، وهذه التجليات التي تتكشف في ذات الصوفي هي دون شك مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة؛ لأنها ببساطة تجليات غيبية لا تقبل صياغة تصويرية ولا تعني الأدلة العقلية في دحضها أو اثباتها.
8. إن معضلة القصد في النص الصوفي والمفاهيم التي يطرحها الخطاب الصوفي وليدة فكرة مفادها أن للغة قوة دلالية تجعلها قادرة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة.
9. تميز النثر الصوفي بالتوظيف المكثف للألفاظ، وتحميلها مضمونا فكريا معرفيا، متأثرا بالتجربة الصوفية، وما يتضمنه من مستوى عال من التعبير والمعرفة، مثل الرسائل الاخوانية، وشطحات البسطامي (ت261هـ)، كتابات الحلاج (ت309هـ)، والنفري (ت354هـ) والتي لايسهل تفسيرها إلا وفقا للمنظار الصوفي الذي يستطيع أن يكشف عن خفايا الكلم.

مصادر البحث

- أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عباس، المدى، ط1، سورية، دمشق 2004م.
- أثر الإشارة في التصرفات في الفقه الإسلامي، ربحي محمد طه حمادة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1985م.
- الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت 1983.
- أساس البلاغة، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري (ت538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان 1998م.
- الإسرا إلى مقام الأسرى، ابن عربي (ت638هـ)، ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث، بيروت 1361هـ.

- إشارات العارفين، الشيخ فوزي محمد أبو زيد، دار الإيمان والحياة، مطابع النوبار بالعبور، القاهرة 2016م.
- إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، عبد المجيد الصغير، دار الأفاق، ط2، المغرب 1994م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2014م.
- اصطلاحات الصوفية، عبد الرازق الكاشاني الصوفي (ت730 هـ)، تحقيق: د. عبد الرازق شاهين، دار المنار، 1996م.
- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، د. نايف خرما، سلسلة كتب تصدر من المجلس الوطني للفنون والثقافة الكويتي، العدد9، 1990م.
- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي دمشقي (ت1396 هـ)، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان 2002.
- الاغتراب في صوفية الإسلام، عبد القادر موسى المحمدي، بيت الحكمة، بغداد، 2001م.
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم الجيلي (ت805 هـ)، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1997م.
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، للعارف بالله الشيخ تاج الدين ابن عطاء السكندري، العارف بالله أحمد بن محمد بن عجيبة (ت1266 هـ)، ضبطه وصححه وعلق عليه: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1971م.
- أيقونة الحرف وتأويل العبارة الصوفية في شعر أديب كمال الدين، د. عبد القادر فيدوح، منشورات ضفاف، ط1، لبنان 2016م.
- بديع القرآن، ابن أبي الأصبع المصري (ت654 هـ)، تحقيق: حنفي محمد شرف، بغداد 1977م.
- البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة دار الجيل، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.).
- التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي، نجم الدين الكبرى (ت618 هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان 2000م.
- التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت816 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت 1980م.
- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، الدكتور أبو علا غيفي، دار الشعب، (د.ت.)، بيروت، لبنان (د.ت.).

تفسير ابن عربي، محي الدين ابن عربي (ت 638هـ)، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، لبنان 2010م.

تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الشهير بأبي حيان الدين (ت745هـ)، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان 1993م.

تفسير الكيلاني، الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت713هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيدي، المكتبة المعرفية، باكستان (د.ت). تهذيب الأسرار في أصول التصوف، عبد الملك بن محمد النيسابوري الخركوشي (ت407هـ)، اعتنى به ووضع حواشيه: إمام سيد محمد علي، دار الكتب العلمية، 2006م.

الجانب الروحي في اللغة العربية، د. حسين منديل حسن العكيلي، مطبعة دار المغرب، بغداد 2004م.

الحجاج اللساني في الحديث القدسي، د. ساجدة مزبان حسن، د. عدنان داود عبد الحسن، مكتبة المكتبة، ط1، العراق، بغداد 2017م.

الحلاج الأعمال الكاملة، قاسم محمد عباس، مكتبة الإسكندرية، ط1، مصر 2002م.

الخطاب الصوفي بين لطف الإشارة ورمزية العبارة، عبد القادر حمراني، <https://www.aqlamalhind.com/?p>.

الخطاب الصوفي وآليات التأويل، قراءة في الشعر المغربي المعاصر، عبد الحميد هيمة، موفم للنشر، الجزائر 2008م.

دلالات الأرقام أنموذجاً رمزياً في المصطلح الصوفي، د. خالد علي عباس القط، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد 8، سنة 1437هـ.

دلائل الاعجاز، تأليف الشيخ الامام أبي بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت471هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، ط3، القاهرة 1413هـ.

دليل الناقد الأدبي، سعد البازعي، ميجان الرويلي، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء 2000م.

ديوان عبد القادر الكيلاني، عبد القادر الكيلاني (ت561هـ)، تحقيق: يوسف زيدان، دار الجيل الجديد، بيروت (د.ط)، (د.ت). رحلة بين العقل والوجدان، جعفر محمد كمال، دار طلال، ط1، بيروت، لبنان 1983م.

رسائل الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري (ت255هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1965م.

الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د.ط.)، (د.ت.).

الرسالة الوجودية، ابن عربي (ت638هـ)، مكتبة القاهرة، مصر، (د.ط.)، (د.ت.).

رشح الزلال، عبد الرازق الصوفي الكاشاني (ت730 هـ)، تحقيق د. سعيد عبد الفتاح، نشر المكتبة الأزهرية، 1995م.

الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، أسماء خوالدية، دار الأمان، ط1، الرباط، الجزائر 2014م.

الرمز في القصيدة الحديثة، نقلاً عن محمد فتوح أحمد، مجلة علامات في النقد، ج 34، عدد 9، ديسمبر 1999م.

الرمز والعلامة والإشارة: المفاهيم والمجالات د- كعوان محمد، [http://lab.univ-](http://lab.univ-biskra.dz/lla/images/pdf/sem4/kaaouane.pdf)

[biskra.dz/lla/images/pdf/sem4/kaaouane.pdf](http://lab.univ-biskra.dz/lla/images/pdf/sem4/kaaouane.pdf)

الرمزية في الأدب العربي، درويش الجندي، دار النهضة مصر، القاهرة 1972م.

الرمزية والرومانتيكية في الشعر اللبناني، أمية حمدان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق 1984م.

سير أعلام النبلاء، الإمام شمس الدين الذهبي (ت748هـ)، رتبه وزاد فوائده واعتنى به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية،

ط2، (د.ت.).