

الجامعة الأمريكية في بيروت

اللغة، التجربة، النصّ
قراءة أنطو - دلالية للنقريّ

إعداد

شفيفة وعيل

أطروحة

مُقدّمة لاستكمال مُتطلّبات شهادة دكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها
إلى دائرة اللغة العربيّة ولغات الشّرق الأدنى
في كُليّة الآداب والعلوم
في الجامعة الأمريكيّة في بيروت

بيروت، لبنان

أيار ٢٠١٦

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

LANGUAGE, EXPERIENCE, AND TEXT

An Onto-Semantic Reading of an-Niffarī

by

CHAFIKA OUAIL

A dissertation
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the Faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
May 2016

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

LANGUAGE, EXPERIENCE AND TEXT

An Onto-Semantic Reading of an-Niffarī

by
CHAFIKA OUAIL

Approved by:

Dr. Assaad Khairallah, Professor
Department of Arabic and Near Eastern Languages


Advisor

Dr. Ramzi Baalbaki, Professor
Department of Arabic and Near Eastern Languages


Member of Committee

Dr. Ridwan Al-Sayyid, Professor
Islamic Studies, Lebanese University


Member of Committee

Dr. Bilal Orfali, Professor
Department of Arabic and Near Eastern Languages


Member of Committee

Dr. Nader El-Bizri, Professor
Civilization Sequence Program


Member of Committee

for
Nader
El-Bizri

Date of dissertation defense: May 29, 2016

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS, DISSERTATION, PROJECT RELEASE FORM

Student Name: OUAIL CHAFIKA BAGHDADI
Last First Middle

Master's Thesis Master's Project Doctoral Dissertation

I authorize the American University of Beirut to: (a) reproduce hard or electronic copies of my thesis, dissertation, or project; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

I authorize the American University of Beirut, **three years after the date of submitting my thesis, dissertation, or project**, to: (a) reproduce hard or electronic copies of it; (b) include such copies in the archives and digital repositories of the University; and (c) make freely available such copies to third parties for research or educational purposes.

Signature

Date

This form is signed when submitting the thesis, dissertation, or project to the University Libraries

شُكْر

أقف في هذا المقام، ممتنَّةً لكلِّ من عطَّرَ تفاصيلَ هذه الأطروحة وذاكرتَها:

- أسامة زوجي وقرّة عيني الذي قدّم لي قلبه وماله ووقته وعقله على بساط المحبّة فأمن بي وتجنّس عناء الحُلم معي وقدّم من التضحيات ما لا تطيقه العبارة أو تحيط به الإشارة فكان السند والحبّ.
- عائلتي الدّاعمة: والدَيّ، وإخواني، وأخواتي.
- أساتذتي بالجامعة الأمريكيّة في بيروت، الذين أدينُ لهم بخالص الامتنان: الدّكتور دايفد ولمسن، والدّكتور فوّاز طوقان، والدّكتور صالح سعيد آغا، والدّكتور ماهر جرّار.
- أصدقائي وزملائي الذين شاركوني دَهشة المعرفة وأناروا بحضورهم رؤاي، وأخصُّ منهم من تكبّدَ قراءة شيءٍ من الدّراسة أو مناقشتَه: ألفرد الخوري، وسارة الخالدي، ونرمين الحرّ.
- مكتبة يافث وبالأخصّ كارلا شلهوب، ومكتب العميد وبالأخصّ زينة حليبيّة، ودائرة اللّغة العربيّة وبالأخصّ عايدة عبّاس.
- صديقتي الدّكتورة سارة نور يلدز التي زوّدتني بمخطوطة النّفريّ.

كما أقدم أخلص عبارات العرفان للجنة المؤقّرة التي حظيت بشرف رعايتها للأطروحة: الدّكتور رمزي بعلبكي الذي انبثقتُ فكره البحث من دروسه العميقة في المعجميّة العربيّة، والدّكتور رضوان السيّد الذي ملأ فراغات البحث برؤاه المستنيرة والمتجدّرة في التّراث، والدّكتور بلال الأورفه لي على اتّساع وقته لأسئلتي وتزويدي بالمصادر كلّما احتجتُ إلى ذلك، والدّكتور نادر البزري على حواراته الفلسفيّة المثمرة.

وأشكر المشرف الدّكتور أسعد خير الله شكراً أعجز عن إيفائه حقّه منه ليس فقط لأنّه كان مشرفاً حازماً، بل أشكره أكثر لأنّه لم يكن مجردَ مشرف، فقد كان أباً وصديقاً.

وأخيراً، جزائر الرّؤى... بيروت الأسئلة... شكراً.

والحمد لله من قبلُ ومن بعدُ

مستخلص أطروحة دكتوراه

شفيقة وعيل - دكتور في الآداب

التخصُّص: اللغة العربية وآدابها

العنوان: اللغة، التجربة، النصّ: قراءة أنطو- دلالية للنفريّ

تسعى هذه الأطروحة في جانبها النظريّ إلى مساءلة أدوات قراءة التراث بشكل عامّ والتجربة الصوفيّة بشكل خاصّ، وتسعى في جانبها التطبيقيّ إلى تحليل رؤية الوجود (*Weltanschauung*) عند النفريّ (ق ١٠/٤) من خلال بناء جهازٍ قرآنيّ حديثٍ يناسب نصوصه وتجربته. وتتفدّ الأطروحة إلى ذلك عبر بحثٍ علاقة رؤية الوجود باللغة، واستقصاء حضور هذه العلاقة في الثقافة الإسلاميّة من خلال القرآن والتجربة الصوفيّة. أمّا في القرآن، فتحلّل الدراسة أبرز أسماء القرآن وصفاته التي تحمل بذوراً دلاليّة وأنطولوجيّة لمفهوميّ الشعث والجمع اللذين استعنّ بهما لقراءة النفريّ، وأمّا في اللغة الصوفيّة، فتستعرض رؤية الوجود في معضلة الحقيقة والمجاز، لتنتقل من عمقها إلى تقصيّ الأدوات القديمة والحديثة التي تناولت التجربة الصوفيّة مستعرضة إشكاليّاتها، ثمّ تقترح إطاراً قرآنيّاً بديلاً هو الأنطو- دلالة. إنّ هذا الإطار التأويليّ يستعين باللغة لاستكناه أنطولوجيا التجربة لا عن طريق دلالة الألفاظ فحسب ولكن عن طريق الأبعاد الأنطولوجيّة المُحتَمَلة التي تبثّها هذه الدلالات في السياق الثقافيّ للتجربة. غير أنّ الأنطو- دلالة ليس منهجاً بقدر ما هو رؤيةٌ تستمدّ أدواتها من التجربة ولغتها، ولذلك تقترح الأطروحة أداةً قرآنيّة تنتمي إلى هذه الرؤية وتناسب تجربة النفريّ، ألا وهي مفهوم الشعث.

يبدو الشعث، في اقتراجه من بعض المفاهيم ما- بعد- الحداثيّة، البديل القرآنيّ الأنسب لتأويل تجربة النفريّ. فهو، من جهة، ينطلق من مفردات التجربة وطبيعتها الأنطولوجيّة، ومن جهةٍ أخرى، ينبع من قلب الثقافة العربيّة والإسلاميّة. وفي ضوء ذلك، يحقّق هذا المفهوم ما تصبّو إليه الدراسة من بناء قراءة تتسم بالحداثة وتنتقل في الوقت ذاته من التجربة وسياقها الثقافيّ.

إنَّ الشَّعَثَ هو حالة أنطولوجية تُهيمن على تجربة النَّفْرِيِّ العرفانية وعلى لغته وعلى أسلوبه وعلى تشكُّل شخصيته التاريخية ونصوصه، وهذا ما يحاول الجانبُ التَّطبيقيُّ من الأطروحة إثباته عَبْرَ تلمُّس مفهوم الموقِف في الموروث العربي والإسلامي ثمَّ في تجربة النَّفْرِيِّ. وتُبيِّنُ الدِّراسةُ أنَّ الأصولَ الأدبيةَ والأنطولوجيةَ للموقِف الصَّوفيِّ تمتدُّ إلى الوقفة على الطَّلِّ ووقفة عرفات، ولذلك تبدو تجربة النَّفْرِيِّ وقوفًا على طَّلِّ أنطولوجيِّ هو بؤرة (aporia) الشَّعَثَ التي يمارس فيها الواقف كينونته الأصلية عائدًا إلى حالة الجمع بالله وفيه، وهي حالة يسترجعها من موقِف الميثاق قبل-الكونيِّ (موقِف "بلى"). وعند النَّفْرِيِّ، ينعكس الشَّعَثَ العرفانيُّ على الشَّعَثَ الأسلوبِيِّ وعلى طبيعة النَّصوص في جذموريَّتها (rhizomatic) وعلى الآلية اللغوية التي تتجلى مفاهيمه فيها. فالواقف، في عودته إلى موقِف ما-قبل-كُنْ، يعبرُ إلى معنى الصَّمدية مستعينًا بالآياتِ لغوية ينسوخ فيها من أحكام البشرية ولغتها (مدلولاتها المحايدة) استعدادًا لتلقِّي الحقائق المتعالية للوقفة. ولا يتحقَّق له العبور حتَّى يَهْدِمَ عالمه الحسيِّ عن طريق هَدْمِ الضَّدية، ثمَّ يبني عالمَ التجربة العرفانية عن طريق الإحالة إلى الدِّلالة الجديدة بالسَّلب وَفَقَّ قاعدة "ليس كمِثله شيء" (الشُّورى: ١١).

بالإضافة إلى ما ذُكِرَ، تناقشُ الدِّراسةُ الكثيرَ من القضايا التوثيقية التي تتعلَّقُ بنصوص النَّفْرِيِّ وتجربته وشخصيته التاريخية على ضوءِ رؤى جديدة تكشفها مخطوطةٌ لم تُعتمدَ في التَّحقيقات السابقة.

AN ABSTRACT OF THE DISSERTATION OF

Chafika Ouail for Doctor of Philosophy

Major: Arabic Language and Literature

Title: LANGUAGE, EXPERIENCE, AND TEXT: An Onto-Semantic Reading of an-Niffarī

The aim of this dissertation is to question the hermeneutical tools of reading the Arabic heritage in general and the Sufi experience in particular, through analyzing the *worldview* (Weltanschauung) in an-Niffarī's experience (4th Century A.H) by developing its own reading tools. In view of that, the study delves into the concept of *worldview* and its relationship with language. It then traces this concept in the Islamic culture by adopting a multi-layered approach: It begins by demonstrating how the most famous names and attributes of the Qurān reflect its *worldview*; afterwards, it discusses the dilemma between truth and metaphor in the Sufi experience. Against this dilemma, the old and modern research tools used to analyze and interpret the Sufi experiences are revised and reconsidered. Subsequently, I propose an alternative methodological frame: *the onto-semantic*, which is a hermeneutical tool that uses language to deduce the ontology of the experience from the meanings of words, in addition to the ontological dimensions that these meanings diffuse in their contextual usages. However, the *onto-semantic* is not a method; it is rather a frame that generates its tools from the experience itself, I mean from its worldviews and terms, thus, the study proposes a key tool that fits an-Niffarī's view and language: *sha'ath*.

Sha'ath, which has common characteristics with poststructuralist concepts, is perhaps the most convenient tool to read an-Niffarī, since it emerges from within the ontological experience and its language. More importantly, it derives from the religious and linguistic context to which an-Niffarī belongs. Consequently, the concept *sha'ath* accomplishes the dissertation's aim: Addressing the mystical experience by constructing a hermeneutical tool that has modern features, while belonging to the experience and its cultural context.

Sha'ath is an ontological state that dominates an-Niffarī's esoteric experience, language, style, as well as the formation of his texts and his historical personality. The practical part of the study aims to prove the aforementioned by exploring the concept of *mawqif* in the Arabic language and literature, and in the Islamic religious heritage. This concept finds its literary and ontological roots in *al wuqūf 'alā 'l-aṭlāl* (standing by the ruin) and in *waqfat 'Arafāt* (standing in 'Arafāt Mount). This leads to explaining the experience of an-Niffarī as a stationary state before an ontological ruin, which may be described as an *aporia*. In the *mawqif*, an-Niffarī practices his intrinsic being on his way to God, which the study relates to the retrieval of the Qur'ānic primordial covenant station of the *mīthāq*.

The ontological and esoteric dispersion (the closest English term for *sha'ath*) is reflected clearly in an-Niffarī's fragmental style, in the rhizomatic structure of his text, and in the linguistic tools he uses to build his concepts. Thus, in his return to the primordial standing before God, an-Niffarī crosses to the *ṣamadiyya*, or the state beyond all dimensions of time and place, by means of using linguistic tools that help him detach himself from the human nature and its language in order to grasp the divine knowledge bestowed upon him in the *waqfa*. For that purpose, he abolishes the immanent world by destroying the oppositeness between words. He then builds another transcendental world, referring to it only through the Qur'ānic words about God "there is nothing whatever like unto him" ("*laysa ka-mithlihī shay*" 42:11).

To sum up, this study critically explores issues of concern to an-Niffarī, his texts, and experience. New facts are brought into light by a new manuscript that has not been used in the previous editions of his works.

المحتويات

و شكر

ز مستخلص بالعربية

ط مستخلص بالإنجليزية

ك المحتويات

الإهداء

١ الفصل الأول. المقدمة

١ ألف. التمهيد

٢ باء. إشكالية البحث وأسئلته

٤ جيم. الدراسات السابقة

٧ دال. منهج المقاربة

١٠ هاء. أهمية الدراسة وجدتها

١١ واو. مخطط الدراسة

١٤ الفصل الثاني. أنطولوجيا اللغة ورؤية الوجود

١٥ ألف. رؤية الوجود واللغة

١٥ ١. الأنطولوجيا إطاراً لرؤية الوجود، واللغة أداة لفهما

٢٠ ٢. مفهوم "رؤية الوجود"

٣. اللّغة بوصفها رؤيةً للوجود ٢٣
- باء. اللّغة ورؤية الوجود القرآنيّة ٣٠
١. التّأطير اللّغويّ للوجود من خلال أسماء القرآن وأوصافه ٣٣
أ. المدلول الوجوديّ لأوصاف الدالّة على
طبيعة القرآن ٣٤
١. الوحي ٣٤
٢. الإعجاز ٤٠
- ب. المدلول الوجوديّ لأبرز أسماء القرآن ٤٢
١. كلام الله ٤٢
٢. كتاب الله ٤٨
- الكتاب- العلم ٥٢
• كتاب الله- الحُكم المطلق ٥٥
٣. القرآن ٥٨
٢. خلاصة: القرآن وأنطولوجيا "الجَمْع" ٦٧
- جيم. اللّغة ورؤية الوجود في التّجربة الصّوفيّة ٦٩
١. اللّغة والوجود في التّجربة الصّوفيّة ٧٣
٢. التّجربة وإنتاج اللّغة الصّوفيّة ٧٦
أ. جدليّة الحقيقة والمجاز ومجاز المَجاز ٧٧
- دال. الأدوات القرآنيّة للتّجربة الصّوفيّة ٨٦
١. الحقيقة والبدائل القرآنيّة ٨٦
أ. الأنطو- دلالة إطارًا بديلاً ٩٠
- هاء. البديل القرآني في تجربة النّفريّ ٩٢
١. تحديث أدوات القراءة ٩٣
٢. الشّعث مَلَمَحًا قرآنيًا أنطولوجيًا ٩٦

- أ. الإطار الدلالي للشَّعَث في التَّراث ١٠٠
- ب. اللُّغة شَعِثَةٌ عند النَّفْرِيِّ ١٠٦
١. اللُّغة سالكةٌ- اللُّغة سُلوْكًا ١٠٦
٢. سياحة اللُّغة عند النَّفْرِيِّ ١٠٩
٣. قال/نقال: الهُوَّة وتجاذبات ١١١
- السُّلطة اللُّغويَّة ١١١
- واو. الخلاصة: ما الذي تقوله اللُّغة؟ ١١٩

الفصل الثالث. "الموقف" شَعْنًا وجوديًا ١٢٢

- ألف. "الموقف" أنطولوجيًا في المنظومة العربيَّة والإسلاميَّة ١٢٣
١. الموقف في المعجم العربيِّ: الكينونة- هناك ١٢٣
٢. الوقوف على الأطلال ١٢٤
- أ. الطَّل الجاهليِّ: هُوَّة العبور غير المتحقِّق ١٢٥
- ب. الطَّل الإسلاميِّ: من الطَّل الأخرس إلى
الطَّل المتكلم ١٢٧
٣. الموقف في المنظومة الإسلاميَّة ١٣٠
- أ. الوقفة الطَّقسيَّة والوقفَةُ الأنطولوجيَّة ١٣٠
- ب. الموقف عند الصُّوفيَّة ١٣٤
١. الوقوف على طَّل الميثاق الأوَّل ١٣٦
- باء. الموقف بين الإطار الأنطولوجيِّ والجِنس الأدبيِّ ١٤٠
- جيم. الموقف عند النَّفْرِيِّ: شَعَث الوجود ١٤٥
١. النَّفْرِيُّ والميثاق الأوَّل ١٤٥
٢. الوقوف- الشَّعَث ١٤٩
- أ. "الجذب" من الوصف العرفانيِّ إلى الشَّخصيَّة
النَّمطيَّة ١٥٠

- ب. الموقف "جَذْبَةٌ" ١٥٤
- ج. الوقوف عبورًا إلى حقائق الصمديّة ١٦٠
- د. الوقفة بين الوادي المقدّس وسِدْرَةُ الْمُنتَهَى ١٦٦
١. الوقفة بين ميثاق الولاية وميثاق
النُّبُوَّة ١٦٦
٢. الوقفة واديًا مُعَدَّسًا ١٧٠
٣. الوقفة سِدْرَةَ الْمُنتَهَى ١٧٦
- دال. الكتابة شَعْنًا ١٨٢

١. بين يَدَيِ التَّجْرِبَةِ: الكتابة في الموقف أم الكتابة عن الموقف؟ ١٨٢
٢. الكتابة في الموقف ١٨٤
- أ. إشكاليّة الأدوات القرآنيّة لمفهوم الكتابة ١٨٥
- ب. الكتابة حالةً أنطولوجيّةً ١٨٨
١. الكتابة والقراءة ١٨٨
٢. الكتابة والفُؤَّة ١٩٥
٣. الكتابة عن الموقف ١٩٧
- أ. الإطار الأنطولوجي لجديّة الكتابة-التأليف ١٩٨
- ب. الأدوات الأنطولوجيّة للكتابة في الوقفة ٢٠١
١. الشُّدْرَةُ: بِنْيَةُ النَّصِّ وَأَنْطُولُوجِيَا السَّلُوكِ ٢٠٢
٢. الكتابة-البناء بِأَلْيَةِ الْهَدْمِ ٢٠٨
- هَدْمُ الصِّدِّيَّةِ ٢٠٩
- هَدْمُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ٢١٣
- هاء. الخلاصة ٢١٧

- الفصل الرَّابِعُ. النَّقْرِيُّ وَالْمَوَاقِفُ، شَعَثُ السِّيرَةِ - شَعَثُ النَّصِّ ٢١٩
- ألف. إشكاليّة الغياب التاريخي ٢٢٠

- ٢٢٣ ١. تفسير الفجوة التاريخية: أنطولوجيا "الجذب"
- ٢٢٦ أ. بين الغيبة والتغيب
- ٢٣٠ باء. *المواقف بين الكتابة والتجربة الصوفية*
- ٢٣١ ١. *محتوى المواقف*
- ٢٣٢ ٢. *المخطوطات*
- ٢٣٥ ٣. *إشكالات الملامح الكتابية*
- ٢٣٧ أ. *العنوان*
- ٢٣٩ ب. *التبويب والترتيب*
- ٢٤٦ ج. *الخلاصة*
- ٢٤٧ ٤. *الانزياح من الشفهي إلى الكتابي: سلطة الشعث*
- ٢٥٣ جيم. *المواقف والمواقف في التلقي الأدبي والنقدي*
- ٢٥٤ ١. *في تلقي تجربة الوقفة*
- ٢٥٤ أ. *ابن العربي*
- ٢٥٩ ب. *ابن قضيبة البان*
- ٢٦٠ ج. *الأمير عبد القادر الجزائري*
- ٢٦٢ ٢. *في تلقي البعد الشعري والفني للتجربة*
- ٢٦٤ ٣. *في القراءة والنقد*
- ٢٦٥ أ. *ابن العربي، الموقف-البرزخ*
- ٢٧٥ ب. *بولص نويبا، المحبة-النظر*
- ٢٨٨ ج. *أدونيس، الشعر-الفكر*
- ٢٩٣ ٤. *في الترجمة*
- ٣٠٠ دال. *الخلاصة، النفري صيرورة (becoming an-Niffari)*
- ٣٠٢ **الفصل الخامس. الخاتمة**
- ٣٠٢ ألف. *التمهيد*

باء. مفاصل الدراسة ٣٠٤

جيم. نتائج الأطروحة ٣٠٦

دال. مُقْتَرَحَاتُ لِدِرَاسَاتٍ قَادِمَةٍ ٣٠٩

المُلْحَق. النِّفْرِيّ وَالْإِشْكَالِيَّاتُ التَّوْثِيقِيَّةُ ٣١٣

ألف. الفَجْوَةُ التَّارِيخِيَّةُ ٣١٣

باء. إِشْكَالِيَّةُ الْإِسْمِ وَالنَّسْبَةِ ٣٢٢

جيم. اسْمَانِ وَرِجْلَانِ؟ ٣٢٩

دال. الْخَلْفِيَّةُ الْعَقْدِيَّةُ وَالصُّوفِيَّةُ ٣٣٥

بِجِلْيُوغَرَاْفِيَا ٣٤٥

إلى زوجي أسامة...

إليك أيها البحوّر الأخير...

على حين أرق، علّمتني أن أحلم، ثمّ أوقفّني في موقف الحبّ وقلت لي:

"هذا تأويل رؤياك..."

لم أقل لك شكرًا كما يليق بقلبك الجميل،،،

فهل ترضى بـ"أحبك"؟

الفصل الأول

المقدمة

"في المخاطرة جزء من النجاة."

- النقرّي، المواقف.

"المُعتمَد الأساس لمقولات الدلالة' الذي مُرّر إلى
عِلْم اللّغة [...] إنّما هو مُوجَّه حَسَب الكلام من حيث هو قول.
فإذا أخذ المرء هذه الظاهرة، على الصّد من ذلك، بالأصلية
والمدى الأساسيّن اللّذين [هما] من شأن وجوداني [أي من
طبيعة كينونية]، فإنّ ما ينتج عندئذ هو ضرورة تعديل عِلْم اللّغة
على أسس أكثر أصلية من ناحية أنطولوجية."

- هيدغر، الكينونة والزمان.

ألف. التمهيد

تحليل هذه الأطروحة المُعنونة "اللّغة، التجربة، النّص: قراءة أنطو- دلالية للنقرّي"
تجربة النقرّي الصوفية واللغوية (ق ١٠/٤). ولا تهتم فقط بنصوص الرّجل وسيرته، بل، وأهم من
ذلك، تحاول استنباط أدوات قرائية مناسبة للإطار الذي يجمع التجربة واللّغة والنّص، وذلك من
خلال الملمح الأنطولوجي أو رؤية الوجود المهيمنة عليها جميعاً والقائمة على "الشّعث".

تسعى هذه الأطروحة، إذًا، إلى تتبّع ملامح "الشّعث" العرفاني واللغوي والأسلوبي عند
النقرّي، كما تسعى إلى الكشف عن بعض القضايا التوثيقية المتعلقة بتجربته ونصوصه وشخصيته.

باء . إشكالية البحث وأسئلته

إنَّ الإشكالية الكبرى التي تُواجه قُرَاءَ التَّصَوُّفِ الإسلاميِّ هي سؤالُ المنهج: بأيِّ أداةٍ

تأويليةٍ يُمكنُ قراءةَ تجربةِ انزاحتٍ دلالاتها التجريبية عن دلالاتها اللغوية؟

ولأنَّ السؤالَ شائكاً، فقد استعِينَ بعدة مناهجٍ للتعاوي مع النَّصِّ الصُّوفيِّ. فمن القداماء

من تطرَّفَ فَحَكَمَ على اللُّغةِ الصُّوفيَّةِ من منظورِ الدَّلالةِ اللُّغويَّةِ للكلماتِ واستعمالِها الدِّينيِّ،

فتراوحتْ أحكامُهم عليها بين تهميشها وعُدُّها بدعوى الجنون أو "الشَّطح" وبين تكفيرها وإعدامها

(لغةً وشخصاً). وقاربها بعضهم صوفيّاً، فما زادها إلا إبهاماً، بل وربّما نأى بها عن جَوهَرها لأنَّه

ألْبَسها لَبُوسَ تجربته هو. أمّا البحثُ المعاصرُ فتوسَّعَ إلى المقارباتِ المستحدثة، وبشكلٍ أخصَّ

البنويَّةِ والتَّقنيكيَّةِ. ومن المفاهيمِ الكبيرة التي شَعَلَتْ كثيراً من الباحثين المعاصرين في استكشافهم

للتَّجاربِ الصُّوفيَّةِ هو مفهوم "رؤية الوجود" (Weltanschauung). ومُحَقِّزُهُم في ذلك، كما

أرى، هو اعتمادُ هذا المفهوم على أوامرِ فلسفيَّةٍ وطيدة بين اللُّغةِ والإنسانِ والوجودِ، وهو ما ينسجم

مع طبيعة التَّصَوُّفِ.

ومن الدِّراساتِ الحديثة ما توجَّهَ إلى مفاهيمٍ مُقولَّبة، غالباً ما لَوَّتْ أعناقَ النَّصوصِ

والتَّجاربِ الصُّوفيَّةِ لِتجعلها مناسبةً للأدواتِ الحديثة. وربّما انخرطَ بعضها في مفاهيمٍ صارت

كالموجة النَّقدية، ولم يُراعِ مواءمتها للسياقِ التَّراثيِّ الذي ينتمي إليه النَّصُّ. بالإضافة إلى ذلك،

هناك خطورة منهجيةٍ أخرى شابَتْ القراءةَ الحديثةَ للنَّصوصِ الصُّوفيَّةِ، وهي تَبَيُّيِّ مقارنةٍ واحدةٍ

لتحليلِ تجاربٍ مختلفةٍ المشاربِ واللُّغاتِ والمفاهيمِ، بينما أثبتتْ هذه التجاربُ أنَّ لكلِّ منها ملمحاً

لغويّاً وأنطولوجياً منفرداً بإمكانه إفرازُ مقاربتِهِ الخاصَّةِ.

في ظلّ هذه المخاطر المنهجية، ومن أجل الوصول إلى مقارنة فاعلة لقراءة النصّ الصوفي، اخترتُ تجربة التّفريّ لأنها من أكثر التجارب الصوفية توعلاً في التعاطي مع اللغة أنطولوجياً، ومن أشدها غموضاً بسبب كثافة أسلوبها وافتقادها إلى بنية واضحة يستهدي بها القارئ، وهو ما يجعلها أرضاً خصبةً للتجريب. علاوةً على ذلك، وجدتُ في تجربة النّفريّ تحدياتٍ بحثيةً كثيرة: فهو من أكثر الشخصيات غموضاً في تاريخ التّصوّف الإسلامي؛ وتجربته "المواقف" هي من أكثر التجارب جاذبيةً للتأويل بسبب أصالتها وأبعادها التراثية.

ولاستنطاق تجربة النّفريّ كانت الأسئلة كثيرةً ومتداخلة، سواءً ما تعلق منها بالمقاربة وطبيعتها أو بالنصّ والتّجربة. ومن أهمّ هذه الأسئلة:

- ١) ما الذي نريده من قراءتنا للنصّ الصوفيّ: الكشف عن لغته أم الكشف عمّا وراء اللغة؟ بمعنى: هل نحاولُ فهم المعنى أم فهم كينونة الصوفيّ (طريقة تعاطيه مع الوجود)؟
- ٢) عندئذٍ نكون وجّهنا دقّة البحث نحو "رؤية الوجود"، فكيف يمكن أن تكون اللغة كاشفةً للوجود في التّراث وفي التجربة الصوفية، خاصّةً من موقع جدلية الحقيقة والمجاز؟
- ٣) ما هو دور السّياق اللغويّ والدينيّ في تشكيل رؤية وجود صوفية؟
- ٤) كيف تكشف شخصية النّفريّ ونصوصه عن رؤيته للوجود؟
- ٥) ما هي الأدوات التي استعان بها الدّرس القديم والحديث في قراءة النّفريّ؟ وإلى أيّ مدى نجحتْ هذه الأدوات في الكشف عن رؤية واضحة لتجربته؟
- ٦) هل هناك بديل قرآنيّ يفتح على الأدوات الحديثة وفي الوقت نفسه ينتمي إلى السّياق اللغويّ والدينيّ لتجربة النّفريّ وينتمي إلى مفرداتها ورؤاها الأنطولوجية؟

(٧) كيف يمكن لهذا البديل واستمداداته التراثية الكشف عن الأبعاد الأنطولوجية في

التجربة واللغة؟

هذه أهم الأسئلة التي وجّهت الدراسة ولكنها ليست الوحيدة، فالتحدّي يكمن في التفاصيل، وهناك كانت الأدوات منفتحة على المساءلة: مساءلة ذاتها، ومساءلة التراث، ومساءلة البحث الحديث. ولذلك لم تطمئن الدراسة إلى نتائجها المرحلية، بل كانت في مراجعة ذاتية مستمرة.

جيم. الدراسات السابقة

ترجع الدراسات التي اعتنّت بالنفريّ إلى القرن السادس الهجريّ مع ابن العربيّ الذي قرأ مفهوم "الموقف" من خلال تجربة "البرزخ". ثمّ شرح التلمسانيّ موقف النفريّ (القرن السابع الهجريّ) معتمداً على المجاز ورفع التناقض.

أمّا الدراسات الحديثة، فبدأت مع آربري (J. A. Arberry، ١٩٠٥-١٩٦٩) الذي اكتشف المواقف والمخاطبات، فحقّقها وترجمها عام ١٩٣٥، ثمّ نشر مواقف جديدة في مقالة أخرى (1953، "More Niffari"). وقد ركّز آربري على القراءة الفيلولوجية التاريخية، أمّا الملمح العرفانيّ، فلم يكن موقفاً في تلمسه، ونستنتج ذلك من ترجمته التي، رغم جهده الواضح، جانبت تجربة النفريّ ولغته إلى حدّ كبير. ومن خلال مقاربات متنوّعة بين الفيلولوجية والتاريخية والعرفانية، فتح نويّا (P. Nwyia، ١٩٢٥-١٩٨٠) الباب واسعاً لفهم تجربة النفريّ في مقالته "النفريّ أو الرّجل الذي يخاطب الله" (1965، "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu")،

ثمّ أفرد له فصلاً في كتابه اللغة الصوفيّة والتفسير القرآنيّ (*Exégèse coranique et*)

langage mystique, 1970). أمّا أهمّ أعماله فهو تحقيقه نصوصاً جديدة للنفريّ ضمن كتابه

نصوص صوفيّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي والنّفريّ (١٩٧٣). كما قارب
جَوهَر التّجربة في مقاله "النّفريّ والحُب-النّظر" (1974 "Niffari et l'amour-nazar").

ويبدو أنّ استنتاجات آربري ونويا التاريخيّة قد استقطبت الباحثين الغربيّين لاحقًا، فمنهم

من بحث عن المتلقّي عند النّفريّ (Elizabeth Kendig, "Niffarī and his Audiences:)

2006 "The *Mawāqif* of Muḥammad Ibn 'Abdi 'l-Jabbār al-Niffarī,"؛ ومنهم

من بحثَ قضيةً نُسبتَ إليه وهي ادّعاؤه المهدويّة (Anna Akasoy, "Niffarī: a Sufi Mahdi)

2010 "in the Fourth c. AH/Tenth c. AD?,"؛ ومنهم من بحث في أسباب غيابه عن

المصادر (Arin Salamah-Qudsi, "Remarks on Al-Niffarī's Neglect in Early)

2014 "Sufi Literature,"؛ وربّما توجّه بعضهم إلى التحليل العرفانيّ (Ruzana Pskhu,)

2011 "Concept of 'Nazar' and 'Ru'yah' in the Works of Niffary,"، أو الشّعريّ

(Ruzana Pskhu, "Poetic Expression in Sufi Language," 2011).

أمّا الباحثون العرب، فاستهواهم النصُّ أكثر من الشّخصيّة وتفصيلها التاريخيّة، وكانوا

في ذلك فريقين. أمّا الفريق الأول فاعتمد القراءة الفيلولوجيّة النقدية التقليديّة، فمنهم من خصّه

بالدراسة كيوسف سامي اليوسف (مقدمة للنّفريّ، ١٩٩٧) ومحمّد جمال المرزوقي (فلسفة

التصوّف: محمّد بن عبد الجبّار النّفريّ، ٢٠٠٩)، ومنهم من تطرّق إليه في فصول جزئية أو

مقالات مفردة كأمنة بلعلّى (الحركيّة التّواصلية في الخطاب الصّوفيّ: من القرن الثالث إلى

القرن السابع الهجريّين، ٢٠٠١) وإبراهيم الحمدانيّ وعامر جميله ("جماليّات الاستهلال في مواقف

النّفريّ"، ٢٠٠٧)، وهيفرو محمّد علي ديركي (جماليّة الرمز الصّوفيّ، النّفريّ-العطار -

التلمساني، ٢٠٠٩). وربما يندرج ضمنهم من درس بنية نصوص النفرى وتركيبها كعلي موسى الكعبي (مواقف النفرى: دراسة في التركيب ودلالاتها، ٢٠١١) وكذلك من حلال شخصية الرجل ورؤيته في مقدمة تحقيقية كقاسم عباس (كتاب النطق والصمت، ٢٠٠١؛ ضاقت العبارة: الأعمال الكاملة للنفرى، ٢٠٠٧). ولا يفوتني أن أشير إلى وجود مقالات مبنوثة في المواقع الإلكترونية حول النفرى وتجربته، وهي في الواقع، أقرب إلى التأملات منها إلى الدراسات الأكاديمية.

وأما الفريق الثاني فقد استهوته الأدوات ما-بعد-الحدائية: فمنهم من حاول فهم تجربة النفرى من خلال مفاتيح قرآنية متنوعة المشارب النقدية، كسامية بن عكوش ("الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب المواقف - لعبد الجبار النفرى -"، ٢٠١٠)؛ ومنهم من قرأها من خلال اللغة وإشكالية التعبير كأيمن يوسف عودة ("لغة الحرف والمحروف من منظور الخبرة الصوفية بين النفرى وابن عربي"، ٢٠١١)؛ ومنهم من قاربها بما هي تجربة فراغ أنطولوجي كخالد بلقاسم (الصوفية والفراغ: الكتابة عند النفرى، ٢٠١٤)، وإلى هذا المنهج تنتمي مقدمة سعيد الغانمي في جمعه لأعمال النفرى (الأعمال الصوفية، ٢٠٠٧).

والمآخذ على المنهجين تتلخص في قراءتهما تجربة النفرى بغير مفرداتها. فالمنهج الأول وقف عند حدود الرؤية الصوفية العامة، وقلما أظهر خصوصية تجربة النفرى التي بقيت غير واضحة. أما المنهج الثاني، فيبدو أن محاولته زجت بالتجربة في المفاهيم والمصطلحات المستحدثة زجاً، وعلى قدر ما كانت الأدوات تتوغل في اغترابها عن النص كانت التجربة تغمض أكثر. بالإضافة إلى ذلك، فإن أغلب قراء النفرى قد أسسوا آراءهم بناءً على استنتاجات سابقة، سواء من

حيث تأويل التجربة عرفانياً (كَتَبَتِي مفاهيم ابن العربي والتلمساني) أو من حيث الاستنتاجات التاريخية (كَتَبَتِي آراء أربري ونويا).

دال . منهج المقاربة

قررت، في هذه الدراسة، البحث عن أدوات مختلفة لقراءة النص الصوفي أستضيء بها في التقاط رؤيته للوجود دون إلغاء سياقه الديني واللغوي، لأن أي قراءة تفعل ذلك إنما تستبق عجزها في الوصول إلى جوهر التجربة. فالنص والتجربة الصوفية لا ينفكان عن سياقهما اللغوي والديني وإن انزاحا عنه. ولذلك ألزمت نفسي أن لا يخرج المنهج إلا من رحم التجربة كي يقرأها بمفرداتها ومفاهيمها هي لا بمفردات ومفاهيم مستعارة.

ولأن "رؤية الوجود" هي مرآة عاكسة لعلاقة الإنسان باللغة والكون، فقد اخترت أن أقارب النصوص من خلال الأبعاد الوجودية التي تعكسها الدلالات في سياقها الثقافي. وسميت هذه المقاربة "الأنطو- دلالة"، وهو تركيب يجمع بين علم الدلالة، وهو العلم الذي يُدرُس المعنى، وبين الأنطولوجيا التي تعني استكشاف وجود الكائن (أي ممارساً كينونته في الوجود). وتهدف هذه المقاربة إلى الكشف عن الحركة المفاهيمية التي تشكّلت وفقها الدلالة الصوفية، انطلاقاً من روافدها اللغوية والثقافية.

وليست هذه المقاربة جديدة من حيث فكرتها فقد بدأها توشيهيكو إيزوتسو (Tosihiko

Izutsu، ١٩١٤-١٩٩٣) في كتابه بنية المفاهيم الأخلاقية في القرآن (*The Structure of*

Ethical Terms in Koran, 1959)، وطورها في قياس المسافة المفاهيمية بين لغة القرآن ولغة

المجتمع الجاهلي في كتابه الله والإنسان في القرآن (*God and Man in the Qur'an*, 1964)

وسمّاها "علم الدّلالة القرآنيّ"، ثمّ استعملها في أعماله اللاحقة.¹ كما اشتغل عليها في المقارنة بين تجربة ابن العربيّ الإسلاميّة وتجربتيّ لاو-تزو (Lao-Tzū) وتشانغ-تزو (Chuang-Tzū) الطّاوويّتين (*Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 1983). وقريباً منها، بحثّ العطّاس (Sayed Naquib Al-Attas) تجربة صوفيّة ماليزيّة في كتابه تصوّف حمزة الفنصوري (1970) (*The Mysticism of Hamzah Fansūri*)، فتتبّع تغيّر الدّلالة بين لغة التجربة ولغة مجتمعيها.

ومقاربتيّ وإن كانت لا تختلف في جواهرها عن مقارنة إيزوتسو أو العطّاس من حيث قراءتها التجارب التّراثيّة باستعمال دلالة الكلمة، فهي تتميّز بالبحث في نصوص تنتمي إلى السّياق الأنطولوجيّ نفسه: النّصّ الصّوفيّ في مواجهة القرآن وروافده اللّغويّة والتّفسيريّة. كما أنّها لا تبحث عن مآل الدّلالة اللّغويّة والتّراثيّة في النّصّ المدروس ولا عن الأصول اللّغويّة والدينيّة لُغته بقدر ما تبحث عن الكوامن الأنطولوجيّة التي يُمكن أن تكون هذه الدّلالات قد زوّدت لغة التجربة بها. وأعني به، تحديداً، الملامح الوجوديّة التي يمكنُ استنتاجها من الدلالة التّراثيّة ومدى انعكاسها على تجربة مُوغلة في الأنطولوجيا كالتصوّف. وتنتهي المقاربة بشكلٍ عامّ إلى البحث اللّغويّ الأنثروبولوجيّ، لكنّها تتجّه به نحو البُعد الأنطولوجيّ من حيث إنّها تنقلُ البحث الدّلاليّ إلى مستوى وجوديّ لا يبحث عن الإنسان كيف يستعملُ اللّغة في مجتمعه بل يبحث عن الإنسان كيف "يكون" (من الكينونة) في لغته (لغة ثقافته) وكيف يعيش حالاته الأنطولوجيّة فيها.

¹ وهما: مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ (*The Concept of Belief in the Islamic Theology*, 1965) والمفاهيم الأخلاقيّة-الدينيّة في القرآن (*Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 1966).

وعندما اخترتُ النَّفْرِيَّ كانت عَيْنِي على الأدوات وليس النَّصِّ، فقد كنتُ أبحث عن أدوات

قادرة على استيعاب معوّقات التجربة ولغتها، ولكنني فوجئتُ بمدى استعداد تجربة النَّفْرِيَّ لخلق مقاربتها الخاصة. فقد كنتُ بدأتُ بتتبّع ثيمة الرّحلة التي شعرتُ أنّ اللّغة والتجربة الصّوفيّة عموماً تتأسّسان عليها، وفي معرض القراءة المُضنيّة لتجربة النَّفْرِيَّ وجدتُ أنّ البؤرة الأهمّ التي يمكن التقاطها من ثيمة الرّحلة عنده هي ملامح "الشّعث". وكان هذا المفهوم المنفدً إلى تحويل معوّقات التجربة إلى مفاتيح قرائيّة.

إنّ "الشّعث"، في رؤيتي، هو مفهومٌ أنطولوجيّ لجوهر الكينونة الإنسانيّة، ويستند في اكتساب مفهومه من دلالاته اللّغويّة وسياقاته التّراثيّة في الشّعر والمنظومة الحديثيّة، فيعكسُ جوهر الإنسان بكلّ ما يعنيه من ضنكٍ وتغيّرٍ وقلقٍ وتهميشٍ واغترابٍ وسعيٍّ نحو مركزٍ منفليّت. وهذه "الحالة الأنطولوجيّة" أصيلةٌ في جوهر الإنسان ولكنّ نداء الوقوف عند النَّفْرِيَّ يوقظُ الشّعور بها كي تنتهي بتجاوز الوقاف واللّغة شعّتهما نحو "الجمع" بالذات وبالله. فالواقف يختبرُ خارج الوقفة وهمّ "الجَمع"، لأنّ الجمع الحقيقيّ لا يكون إلّا في حضرة الله.

إنّ "الأنطو-دلالة" هي الإطار الذي تقترحه هذه الأطروحة لقراءة التّراث عموماً والتّجربة الصّوفيّة خُصّوصاً، أمّا "الشّعث"، فهو الأداة القرائيّة التي تناسب تجربة النَّفْرِيَّ الذي زوّدنا بالمصطلح والمفهوم من خلال نصوصه وسيرته. ويقترّب مفهوم "الشّعث" في اشتغاله من بعض المفاهيم ما-بعد-الحداثيّة، ولكنّه لا ينتمي إليها بقدر ما ينتمي إلى تراثه ولُغته هو. وبهذا تكون المقاربة قد حقّقت ما أردتُها منها ابتداءً: أن تكون جديدةً ومنفتحةً على البحث الحديث؛ وأن تنتمي في الوقت نفسه إلى تجربة النَّفْرِيَّ لغاً وجوهرًا وإلى سياقها الثّقافيّ.

ولا بدّ أن أشير هنا إلى احترازات منهجيّة. أولها، أنّي لا أعرضُ مواقف من القضايا التراثيّة الجدليّة التي ترد في معرض البحث (كمسألة الجبر والاختيار، مثلاً) بقدر ما أستعرضُ هذه القضايا بخلافيتها كما هي، وإذا اتّخذتُ موقفًا منها - ونادرًا ما أفعل - فإنّي أصرّح بذلك خاصّة فيما يتعلّق بتوضيح رؤية أبني عليها تفاصيل البحث (كمسألة الكلام النّفسيّ لله ومسألة الرّؤية الحقيقيّة). وثانيها، أنّي لم أستعرض هذه القضايا بإسهاب بل ألمحُ إليها إلماحًا، لأنّ القصد من البحث ليس التفصيل في قضايا التّراث بقدر ما هو أن ننبُش منه ما يمكن أن يعرّز فهمنا لتجربة النّفريّ. وثالثها، أنّي عند اقتباس نصوص النّفريّ أحتفظ غالبًا بعلامات التّشكيل والترقيم كما يقترحها آربي أو نويا أو مخطوطة آيا صوفيا، ولكنني ربّما اضطرّرتُ إلى تشكيل ما ليس مُشكّلًا أو تغيير التّشكيل بما أراه أصحّ سياقياً (وأشير إلى ذلك)؛ وربّما أضفّت علامات ترقيم أخرى أو أدرجتُ شرحًا بين قوسين مستطيلين ([...]) كي أقرب القارئ من المعنى؛ وربّما فعلتُ ذلك في سياق الاقتباس من النّصوص الأخرى (غير نصوص النّفريّ) التي قد أدرجُ فيها تقييماً أو تقيماً يستدعيه المقام. ورابعها، أنّي ألتمّ أمانة النّقل عن المراجع الأجنبيّة (عناوين ومحتوى)، فإنّ احتوت نَفْحَرَةً (transliteration) تركّتها كما جاءت في أصلها وإن كانت على غير المنهج الذي أعتدّه.

هاء. أهميّة الدّراسة وجدّتها

إنّ الجديد في دراستي هو تميّزها عن غيرها على مستوى الأدوات والمعطيات. أمّا على مستوى الأدوات، فقد جمعتُ مقاربتني بين التقليديّة والتجديد، فقرأتُ تجربة النّفريّ تاريخياً وفيلولوجياً وانفتحت على المناهج الحديثة أيضًا. أمّا على مستوى المعطيات، فقد استعنتُ بمخطوطة جديدة

لنصوص النَّفَرِيِّ لم يعتمدُها آربري ولا نويّا، وهي مخطوطة آيا صوفيا ٢١٢١. وهذه المخطوطة زوّدتني برؤية أوسع وأعمق عن تجربة النَّفَرِيِّ وذلك لأهميّة الإضافات التي تحتويها ولفروقها عن النُّسخ المعتمّدة. وخصيصة هذه المخطوطة أنّها مشكّلة، وهو ما رفع الكثير من الإشكالات التي طرحتها التّحقيقاتُ السابقة. وقد سعيت إلى الحصول على المخطوطات الأخرى ولكنّي لم أتمكّن من ذلك إمّا لعدم توفّر إمكان التّصوير في مصادرها أو لأنّي لم أستطع العثور عليها رغم كلّ المحاولات.^١

وبالجملة، أزعّم أنّي قد طرقتُ في هذه الدّراسة نهجًا حديثًا رغم أصالته، فهو يجيء من عمق تجربة النَّفَرِيِّ العرفانيّة ومفرداتها وسياقها التّراثي، ويخضع للسؤال أغلب الدّراسات السابقة على مستوى التّوثيق التاريخي أو التّحليل النّقدي. وأزعّم، أيضًا، أنّي كشفتُ عن النَّفَرِيِّ سيرةً وتجربةً ولغةً ونصًّا في إطارٍ أطمئنّ إلى انسجام رؤيته.

واو. مخطّط الدّراسة

اشتملت الدّراسة على مقدّمة هي هذا الفصل، وخاتمة هي فصلٌ أسترصُّ فيه أهمّ نتائج البحث والقضايا المقترحة لدراستٍ مستقبلية، وبينهما ثلاثة فصول دراسية.

^١ وأقصد هنا مخطوطة قونيا، فالأرقام التي زوّدنا بها نويّا لا تحوي مخطوطاتها نصوص النَّفَرِيِّ حسب الدّكتورة سارة يلدز (Sara Nur Yildiz) التي تجسّمت عناء التفتيش عنها في مصدرها. بالإضافة إلى ذلك، لا يرد للنَّفَرِيِّ ذكْرٌ في سِجَلِ مخطوطات قونيا. ويذكر موقع "تجمّع محيي الدّين بن عربي" (The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society) أنّ مخطوطة للنَّفَرِيِّ قد سُرقَت من مكتبة قونيا عام ٢٠٠٠ مع عشرات المخطوطات الأخرى. يُراجِع: <http://www.ibnarabisociety.org/archive.html> (accessed in December 2014) لكنّ الدّكتورة يلدز زوّدتني بقائمة المسروقات ولم تكُن ضمنها مخطوطة النَّفَرِيِّ، فرجّحنا أنّ ترقيم المخطوطات قد تغيّر أو أنّ مخطوطات النَّفَرِيِّ أُدمجت ضمن ترقيم مخطوطات أخرى.

في الفصل الثاني حدّدت الإطار المنهجيّ ومفاهيم الدّراسة، بواسطة بحث العلاقة بين اللّغة ورؤية الوجود في نطاقها الفلسفيّ، ثمّ تلمّست وجودها في الإسلام من خلال القرآن والتّجربة الصّوفيّة لخصوصيّتهما اللّغويّة. وهناك درست رؤية الوجود في أسماء القرآن وصفاته التي تنتمي إلى الحقل الدّلاليّ للغة، فبدت ملامح جدليّة "الجمع" و"الشّعث" التي استعنت بها لاحقاً في بناء قراءتي للنّفريّ. ثمّ انتقلت إلى بحث رؤية الوجود في التّجربة الصّوفيّة من خلال جدليّة الحقيقة والمجاز، وتطرقت إلى الأدوات القرائيّة التي تباينت في تعاملها مع هذه الجدليّة عند قراءة التّجربة الصّوفيّة، فبيّنت الفجوات المنهجيّة التي اعترتها. وثمة اقترحت "الشّعث" بديلاً قرائياً لتحليل تجربة النّفريّ، فأصلّته مفهوماً في سياقه اللّغويّ والدّينيّ وربطته أنطولوجياً بالنّفريّ ولغته.

أمّا الفصل الثالث فهو فصلٌ في تطبيق المفاهيم المتبناة على نصوص النّفريّ، بدأتها باستعراض "الموقف" بما هو تجربة شعّث من خلال التّأصيل الأنطولوجيّ للجذر "و-ق-ف" وعلاقته بمفهوم "الشّعث". كما تتبعت حضور "الوقوف" في الطّل الجاهليّ وربطته بالعبادات الإسلاميّة، فتلمّست ملامح أنطولوجيّة مشتركة بين وقفة الحجّ ووقفة الصّوفيّ، وهي مستمدة من موقف الميثاق الأوّل (موقف "بلى"). ومن خلال هذه العلاقة تعمّقت في التفاصيل الأنطولوجيّة للشّعث في "وقفة" النّفريّ من حيث كونها "جذبّة"، ومن حيث تقاطعها مع التّجربة النّبويّة في ملمّحي الخطاب والرّؤية الإلهييين، ثمّ من حيث كونها عبوراً نحو مفهوم الصّميّة. وفي آخر الفصل بحثت مفهوم الكتابة في الوقفة بما هي أداة أنطولوجيّة لتجاوز "الشّعث" والعبور إلى "الجمع". وشمل ذلك "الكتابة في الوقفة" التي حلّلتها من خلال مفاهيم التّعريف والقوّة والقراءة، وشمل أيضاً "الكتابة عن الوقفة" التي قاربتّها من خلال التقطع الأسلوبيّ للنصّ ومن خلال آليّة الهدم لبناء الدّلالة في لغة الوقفة وعالمها.

وفي الفصل الرابع تتبعت ملامح الشعث في سيرة النفرى وسيرة نصوصه، فحاولت تفسير الفجوة التاريخية من خلال مفهومي الغيبة والتغيب، ثم تعرضت لشعث المخطوطات ونصوصها في ظل مفهوم "الكتاب". وأخيراً حللت شعث تلقى التجربة في التصوف والأدب والنقد والترجمة.

ولأنّ الهمّ الأول لهذه الأطروحة هو الجانب المنهجي - أي بناء مقارنة قرآنية تنضوي تحتها المعطيات التأويلية والتاريخية - لم تكن الإشكاليات التوثيقية منطلقاً للبحث، بل كانت أحد الجوانب التي تعكس الطبيعة الأنطولوجية الشعبة للتجربة. ولذلك انطلقت من اللغة والتجربة اللتين تحملان المفتاح، وأرجأت التفصيل في الإشكاليات التوثيقية إلى آخر الدراسة حيث ألفت بحثاً توثيقياً يستعرض إشكاليات الفجوة التاريخية لسيرة النفرى ويفصل في معضلة اسمه وعلاقته بفعل التأليف، كما يتعرّض لبعض ملامح عقيدته ومذهبه الصوفي بما ينسجم ومفاهيمه التجريبية.

وإذ أعي صعوبة تجربة النفرى، فإنني لا أزم أنني أجبت عن كل الإشكاليات المتعلقة بها، بل لم يكن الهدف أساساً أن أجمع شتات تجربة يبدو أنها لا تُقرأ إلا في إطار "الشعث" والتساؤل المفتوح والإجابات المؤجلة، ولكن أزم أنني توخيت النظر إليها من نواح عدة، وحاولت معالجتها بأدواتها ومفرداتها ومن خلال سياقها الثقافي وطبيعتها الأنطولوجية. فإن كنت وُفقت في ذلك فهو المأمول، وإلا فعزائي أنني حاولت تحريك كوامن تجربة عصية على التأويل، شحيحة المصادر، وغير مأمونة النتائج. ولعلّ هذه المحاولة تستكمل نواقصها في مناسبات بحثية أخرى.

الفصل الثاني

أنطولوجيا اللغة ورؤية الوجود

أسعى في هذه الأطروحة إلى استكناه رؤيةٍ داخليةٍ للتجربة الإنسانية من خلال ملامحها اللغوية، وبشكلٍ أخصّ من خلال دلالة الكلمة في سياقاتها الثقافية وما تحمله من أبعادٍ تعكس رؤيةً للوجود. وتمهيداً لبلوغ ما أعزم عليه سأبدأ، في هذا الفصل، بوضعٍ دراسيٍّ في إطارها المنهجيّ الذي سألقي فيه الضوء على اللغة من حيث كونها أداةً انكشافٍ وجود الإنسان. ولأنّ سياق التجربة التي أبتغي دراستها صوفيّ إسلاميٍّ، فسأتبع رؤية الوجود في القرآن وفي التجربة الصوفية. ومخرجاتُ هذا المنعطفِ ستُعيني على وضع مقوّمات الجهاز القرائي الذي سأحلّل من خلاله ملامح تجربة التّقرّي لاحقاً.

وعلى ما قد تُوحى به هذه الإشارة المبدئية من رؤية فلسفية، فإنه لا يُعنيني التوسّع في المذاهب الفلسفية إلا بما يبرّر الإطار المنهجيّ الذي يتيح اتّخاذ اللغة بشكل عامّ، وعلم الدلالة بشكلٍ خاصّ، بؤايةً لدراسة ممارسة الإنسان كينونته من خلال ما يسمّيه البحث الحديث "رؤية الوجود" (Weltanschauung). فما هي رؤية الوجود؟ وما علاقتها باللغة؟

ألف. رؤية الوجود واللغة

١. الأنطولوجيا إطاراً لرؤية الوجود، واللغة أداة لفهمها

إنّ "رؤية الوجود" (Weltanschauung) هو من أهمّ مباحث الفلسفة، وينتمي إلى فلسفة الوجود أو الأنطولوجيا (ontology) الذي يبحث في "الموجود بما هو موجود".^١ وتعني كلمة "الرؤية" التصوّر أو الفهم.^٢ أمّا "الوجود"،^٣ فهو، من حيث معناه الأصلي، أن "يتحقّق الشيء في

^١ إبراهيم مذكور، إعداد، المعجم الفلسفي (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣)،

١٢٧.

^٢ الجذر "ر-أ-ي" يدلّ على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرة. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج ٢، ٤٧٢. فالرؤية تتكوّن في بصرِ الرائي وبصيرته، أي فيما عاينه أو تخيّلته أو فهمه. ولذلك، لا أعني من عبارة "رؤية الوجود الإسلامية" الإطار الأنطولوجي الذي يقدّمه الإسلام في ذاته بقدر ما أعني فهمي لهذا الإطار من خلال تفعيل أدواتٍ قرآنيّةٍ معيّنة داخل المنظومة الإسلاميّة.

^٣ "الوجود" بهذا المعنى الفلسفيّ ليس كلمةً عربيّة، ولذلك اقترح له البحثُ الإسلاميّ كلمةً "أيس" المقابلة لـ"ايس" الذي هو العدم. الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، حقّقها مع مقدّمة وتصديرٍ لكلِّ منها محمّد عبد الهادي أبو ريّدة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ج ١، ١٢٣. وأختارُ الإبقاء على كلمة الوجود أو استبدالها بالكينونة لسرّانها في البحث الحديث، مع تفضيل الكينونة لمناسبتها لدراستي. فالكينونة هي ترجمة المسكيني لمفهوم sein عند هيدغر (M. Heidegger، ١٨٨٩-١٩٧٦)، وهي مفهومٌ مُعقّد يستعصي على التّحديد، وإن كنتُ أفهمه بأنّه الإنسانُ ممارساً اكتشافه للوجود وتكشّف الوجود له وما يتعلّق بذلك من حالات وانفعالات. يُراجع: مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: الكتاب الجديد، ٢٠١٢).

وقريباً منه مفهوم "الذّراين" (Da-sein)، وهو مفهومٌ أكثر تعقيداً، ويعني - كما أفهم - الكينونة الخاصّة بالكائن أثناء تعايطه مع العالم عبّر "الوجدان" و"الفهم"، ولا يُستهدى إلى ذلك سوى بالتسأل والانفتاح على البحث. يُراجع: مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، ٢٨٠ فما بعدها. واختار فتحي المسكيني في ترجمته الـ"دازين" مصطلح "الكينونة - هناك" بينما اختار عبد الرحمن البدويّ - متابعاً طه حسين - مصطلح "الآنيّة" التي هي تحقّق الوجود العينيّ من حيث مرتبته. عبد الرحمن بدويّ، الزمان الوجودي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، ٥. أمّا عبد الفتّاح إمام، فاختار مصطلح "الوجود المتعّين". يُراجع: جون ماكوري، الوجوديّة، ترجمة عبد الفتّاح إمام (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ٧٥.

الدَّهْنُ أَوْ فِي الْخَارِجِ،^٤ وهو واضحٌ إلى درجة الاستعصاء على الحَدِيثِ لِأَنَّهُ "أَظْهَرَ مِنْ كُلِّ ظَاهِرٍ وَأَخْفَى مِنْ كُلِّ خَفِيٍّ [...] أَمَّا ظُهُورُهُ فَلَأَنَّ كُلَّ مَنْ يَشْعُرُ بِذَاتِهِ يَشْعُرُ بِوُجُودِهِ وَكُلَّ مَنْ يَشْعُرُ بِفِعْلِهِ يَشْعُرُ مَعَهُ بِذَاتِهِ الْفَاعِلَةَ وَوُجُودَهَا وَوُجُودَ مَا يُوْجَدُ عَنْهَا وَيَصْدُرُ مِنَ الْفِعْلِ [...] وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ يَشْعُرُونَ بِأَنِّيَّتِهِ وَإِنْ لَمْ يَشْعُرُوا بِمَا هِيَ تَه".^٥

لقد سَيَّطَرَتِ الرَّوْيَةُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى فَهْمِ الْوُجُودِ فِي التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ، وَكَذَلِكَ فِي الْفَلْسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ إِلَى عَهْدٍ قَرِيبٍ. فَقَدْ شَعَّلَ التَّرَاثُ الْإِسْلَامِيُّ لَفْظَ "الْوُجُودِ" (بِالْأَخْصِ فِي الْفَلْسَفَةِ وَعِلْمِ الْكَلَامِ) لِفَهْمِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الصِّفَةِ وَالذَّاتِ، فَقِيلَ هُوَ زَائِدٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ وَقِيلَ بَلْ هُوَ نَفْسُ الْمَوْجُودِ. وَأَسْقَطَ هَذَا الْجَدَلَ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ،^٦ فَصُنِّفَتِ الْمَوْجُودَاتُ مِنْ حَيْثُ قَابِلِيَّتُهَا لِلْعَدَمِ إِلَى: وَاجِبِ الْوُجُودِ لِذَاتِهِ الْمَوْصُوفِ بِالْقَدَمِ وَهُوَ اللَّهُ، وَمُمْكِنِ الْوُجُودِ الْمَوْصُوفِ بِالْحُدُوثِ وَهِيَ الْمَخْلُوقَاتُ.^٧ أَمَّا

^٤ مذكور، ٢١١.

^٥ بدوي، الزمان، ٣ فما بعدها.

^٦ أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ)، ج ٣، ٦٣. و"الإنية" المقابلة للماهية تعني "تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية". الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، ٢٠٠٤)، ٣٥. ويسمّيها الصوفيّة "الإنية" من "إني أنا،" فإنيّة الشيء حقيقته. يُرَاجَع: القاشاني، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق عبد العال شاهين (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢)، ٥٨.

^٧ تُرَاجَعُ الْأَقْوَالُ عِنْدَ: سَمِيحِ دَغِيمِ، مَوْسُوعَةُ مِصْطَلَحَاتِ عِلْمِ الْكَلَامِ الْإِسْلَامِيِّ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨)، ج ٢، ١٤٤٦-١٤٥١.

^٨ يُرَاجَعُ: الْبَاقِلَانِي، التمهيد، عني بتصحيحه ونشره رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٥٧)، ١٦-١٧.

الصوفيّة فلا يَعُدُّون الوجودَ جنسًا أشخاصه الموجودات،^٩ ولذلك فرّقوا بين الوجود والموجود. فالوجود عندهم يَنصِف بـ"القيوميّة" لأنّه الذي تقوم به الأشياء (الموجودات) وتثبّت،^{١٠} وليس ذلك إلاّ الله، غير أنّهم قد يطلقونه للدلالة على تعيّن الأشخاص في العالم الخارجي.^{١١}

والفلسفة الغربيّة، أيضًا، وإلى غاية العصور الوسطى، صنّفت الوجودَ إلى فيزيقي وميتافيزيقي، وانشغلت بالبحث في الوجود من خلال الموجود، أي اتّخاذ الموجود موضوعًا للوجود، لكنّها تجاوزت هذا الإطار وتحوّلت إلى السّؤال عن "وجود الموجود" أي كينونته في العالم. فظهرت مفاهيم جديدة غيّرت أدوات السّؤال وإمكانات الإجابة، مثل "البداءة" (nomadism)^{١٢}

^٩ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١)،

^{١٠} عبد الغني النابلسي، الوجود الحقّ والخطاب الصدق، تحقيق بكري علاء الدين (دمشق: المعهد العلميّ الفرنسيّ للدراسات العربيّة، ١٩٩٥)، ٢٩ فما بعدها.

^{١١} سعاد الحكيم، ١١٣١.

^{١٢} nomadism مصطلح أسسه دولوز (Gilles Deleuze، ١٩٢٥-١٩٩٥) وغاتاري (Félix Guattari، ١٩٣٠-١٩٩٢) وهو يتفق ومصطلح Da-sein في إطاره الكليّ، حيث يشتغل في نطاق الاختلاف والسيرورة وتكشّف الكينونة للكائن ووغي الكائن بهذا التكتّف. ومفهوم البداءة عند دولوز قائم على ثلاثة أسس: الحركة والجدّمور والسيرورة. فالجدّمور (rhizome) هو جذر النبتة الذي يمتدّ أفقيًا تحت الأرض لينشئ في امتداده نبتاتٍ جديدة غير متكرّرة. يُراجع:

Parr, *The Deleuze Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), 231.

وفلسفيًا هو طريقةً للكينونة ذات تحولاتٍ خاصّة بها مستقلّة عن غيرها، وكلّ تحوّل هو أصلٌ في نفسه (Ibid., 231). أمّا الصّيرورة (becoming) فهي سلسلة المآلات التي تصير إليها الدّوات أو الموضوعات من خلال احتكاكها بالأخر ضمن مسطّحاتها. يُراجع: دولوز وغاتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة مطاع الصّفديّ (بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩١)، ٧٧ فما بعدها.

وحركة الجدّمور تحدّث ضمن مسطّح المحايّنة (plan of immanence) وهو مجال منفتح على احتمالات الكينونة، وفيه تنشأ وتتحدّل العلاقات بين الدّوات. يُراجع: Parr, 204-205.

و"الكينونة-هناك" (Da-sein)^{١٣} و"الاختلاف" (différ(a)nce)^{١٤}. ولم يعد الوجود (في معناه المحايد) هو حضور الشيء وقيامه واقعياً، ولا اهتمام الإنسان بوجوده الخاص،^{١٥} بل صار انفتاحاً على كينونة التسأل^{١٦} وعلى احتمالات صيرورات التكشف والاكتشاف.

والمعنى اللغوي للجذر "و-ج-د" هو إصابة الشيء والإحساس به بعد أن لم يكن مصاباً أو محسوساً،^{١٧} أو هو ما قد أُعبر عنه بالحضور بعد غياب. ومن ذلك قولهم وَجَدَ الشَّيْءَ إِذَا

فالدواة، إذا، هي مسار تغيّرات الكائن في كينونته التي تعني احتكاكه مع الغير عن طريق الانفصال (déterritorialisation) وإعادة التأسيس (reterritorialization). والحركة المستمرة ينشأ عنها عدم استقرار في الهوية المنفتحة على الاختلاف و"الصيرورة" (becoming). يراجع: دولوز وغاتاري، ٥٧، ٧٧؛ Deleuze et Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), 434-527; Parr, 70, 204-205, 275.

^{١٣} تُرَاجَع الصَّفحة ١٥ من الدِّراسة الجارية.

^{١٤} مصطلح (différ(a)nce) سَكَّه دريدا (Derrida، ١٩٣٠-٢٠٠٤) منزاحاً عن différence التي تعني الاختلاف، ويتَّخَمَل دلالة الفعل différencier الذي يعني الإجراء. وقد استبدل دريدا الحرف a بالحرف e للإضاءة على فكرته التي تعني مركزية الكتابة ووضوحها مقارنةً بغموض الصوت، فالمفردتان différence وdiffér(a)nce لا تختلفان صوتاً ولكنَّ تتمايزان كتابياً. وكغيره من مصطلحات دريدا لا يمكن ضبط "الاختلاف" بحدود تعريفية وإن أمكن تلمس أدواته الإجرائية بما هو حركة شكليّة لبنية مفاهيمية تجمّع سلسلة من الحركات الدلالية التي ترتبط بأصول المصادر المختلفة لهذا المصطلح، ومن هذه المفاهيم الاختلاف والتعدد والإجراء والغياب. يُرَاجَع في ذلك: ميجان الرُّويلي وسعد البازعي، *دليل الناقد الأدبي*، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ١١٥-١١٩.

^{١٥} مارتين هيدغر، *كتابات أساسية*، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ج ٢، ٨١.

^{١٦} هيدغر، *الكينونة والزمان*، ٥٧.

^{١٧} ابن الجوزي، *نزهة الأعيان النواظر في علم الوجوه والنظائر*، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ٦١٥.

أصابه بعد فقْد، ووجدَه منقوصًا إذا اكتشفَ به عارضًا ما كان يعلمُه، ووجدَ من المال إذا صارَ ذا مال. ومن ذلك أيضًا امتلاء القلب بشعورٍ "ما" بعد أن كان خاليًا منه، كقولك وجدتُ بفلان وجدًا إذا أحببته حُبًا شديدًا، ووجدتُ عليه إذا غضبتُ، ووجدتُ ووجدتُ إذا حزنتُ.^{١٨}

ولذلك أزعُمُ أنَّ الرؤية الفلسفيَّة الحديثة لفهم الوجود كامنة في الأبعاد الدلاليَّة لكلمة "الوجود". فالفلسفة الحديثة تركزُ مفاهيم الاختلاف والتعدُّد وانفتاح الكائن على التغيُّر، وركزتُ على هذه المفاهيم لتوضيح الكينونة بما هي تجربة تكشفُ العالم للإنسان، وهذه المفاهيم هي المضامين الدلاليَّة التي يحملها الجذرُ "و-ج-د" المُحيلُ على معنى اختبار الإنسان حالًا لم يكن عليها.

لكنَّ المنظومة الإسلاميَّة تقرأ حالة الوجود هذه وفق طبيعة موضوع الكينونة. فوجود الله متعالٍ لأنَّه يقع "بوجه أعلى من كلِّ هذا"،^{١٩} لأنَّه وجودٌ قديمٌ أزلاً، لم يغب ليحضر. وهو بذلك وجودٌ مؤثِّر في المحدثات لا في ذاته لأنَّه لا يتغيَّر، بينما يتأثَّر وجودُ المحدثات لأنَّ التغيُّر أصلٌ فيه.^{٢٠} قدَّمتُ هذا الطرح المختصر تمهيدًا لما سأحاوله من قراءة أنطولوجيَّة للتراث مع تجاوز الجدل الفلسفيِّ وتبعاته التي حرَّكت مفهوم الأنطولوجيا في تاريخيَّته. فالذي يعنيني ليس اشتغال الأدوات المفاهيميَّة في جهازها الفلسفيِّ أو التاريخيِّ ولكن ما تحمله هذه الأدوات من إمكانيَّة تكييفها في التراث العربيِّ-الإسلاميِّ دون تصادمٍ معه.

^{١٨} يُراجع: ابن منظور، لسان العرب، "وجد".

^{١٩} الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيّد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ)، ٥١٢-٥١٣.

^{٢٠} ولذلك فهم الدرس التفسيري الآيَّة "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى" (الصُّحَى: ٦) وما شاكلها بمعنى علم. الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ج ٣١، ٢١٥.

٢ . مفهوم "رؤية الوجود"

المصطلح المرجعي لرؤية الوجود هو Weltanschauung الألماني. وقد اعتُمد بلفظه هذا في اللغات الأوروبية، وربما تُرجم أحياناً إلى المصطلح الإنجليزي Worldview.

وهو مصطلح مثير للمشاكل في الترجمة،^{٢١} خاصة في ظل أزمة التعريب التي ما تزال تعاني من تهجير قسري للمفاهيم. فقد تخبّطت الدراسات العربية في إيجاد بديل عربي له لا سيما بعد إدراجه في الفلسفة الإسلامية. وتُرجم مصطلحا Weltanschauung الألماني وWorldview الإنجليزي إلى العربية بعبارة "الرؤية للعالم" التي جاءت عند هلال الجهاد في ترجمته لتوشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu، ١٩١٤-١٩٩٣).^{٢٢} لكن العبارة الأكثر ملاءمة للأسئلة التي يطرحها هذا المفهوم هي "رؤية الوجود"، لأن مصطلح الوجود "أوسع في الدلالة على ما صدق المعنى الكلي من العالم".^{٢٣} كما أنه لا يبحث في سؤال العالم بماهيته فحسب، ولكن يبحث في سؤال العالم بما هو طريقةً لكيثونة الكائن.^{٢٤}

²¹ Sigmund Freud, *New Introductory: Lectures on Psycho-Analysis* (N.Y: Norton,1965), 158.

^{٢٢} يُراجع: توشيهيكو إيزوتسو، *الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم*، ترجمة هلال محمد الجهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

^{٢٣} وهو ما يراه الطيّب بوعزة الذي لم يستعمل عبارة رؤية الوجود رغم تفضيله إيّاها. يُراجع: الطيّب بوعزة، "مفهوم الرؤية إلى العالم" بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي، "تبيين ٢، العدد ٨ (ربيع ٢٠١٤): ٢٤.

^{٢٤} هيديجر، *الكيثونة والزمان*، هامش ٢، ٦٤.

وقد نافح محمد نقيب العطّاس عن عبارة "رؤية الوجود" بديلاً عن عبارة "نظرة الإسلام للكون" التي رأى فيها تأثراً بالفكر الغربي المنبثق من التصوّر العلميّ المنحصر في التجربة الحسيّة. فالإسلام، كما يقول العطّاس، ليس فلسفةً للمعطيات الناجمة عن التجربة الحسيّة كما تُوحى به كلمة "نظرة"،^{٢٥} ولا هو منحصرٌ في الكون بمعنى العالم الماديّ للتجربة الحسيّة، بل هو رؤية تشمل عالم المادّة (الدنيا) وعالم ما وراء المادّة (الآخرة)، إذ يضمّ في رؤيته الوجود بكليّته. وبناءً عليه، "رؤية الإسلام للوجود" تعني "رؤية الواقع والحقيقة التي تظهر في وجداننا وعقولنا كاشفةً عن معنى للوجود."^{٢٦}

والواقع أنّ *Weltanschauung* هو مصطلحٌ فضفاض جداً تتجاذبه إجراءاتٌ معرفيّة مختلفة حسب العلم الذي يستخدمه. وهو يعني، بشكلٍ عامّ، شبكة المفاهيم والمعتقدات والعلاقات التي يقوم على أساسها تصوّرٌ كُليّ للوجود وإجابةً عن أسئلته الكبرى، كالله والكون والإنسان والغاية من الوجود والحياة بعد الموت. كما يُعنى بالأحكام القيمية كالحقيقة المطلقة والخير والشّر والخطأ والصّواب والجمال والقبح، وغير ذلك من الأسئلة الحاكمة لمسار الإنسان والتي تسمح بالإجابة عنها بتحديد تصوّراته وتوجّهاته في الحياة. وتصبّ في هذا المعنى (بجملته أو تفاصيله) كلّ التعريفات، بل التفسيرات، لهذا المفهوم سواءً مصطلح *Weltanschauung* أو المصطلحات التي عبر بها

^{٢٥} يقول العطّاس هذا، مع أنّ كلمة "نظرة" لا تحمل معنى مادّيّاً فحسب، بل تعني أيضاً أن تفكّر في الشيء وتقديره وتقيسه منك (ابن منظور، "نظر"). ومن هذا القَبيل معنى الآية "إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ" (المدثر: ١٨)، أي نظر وتدبّر (الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ٢٠٠). وهو أحد المعاني التي وردت الكلمة لها في السياقات القرآنية، يُراجع مثلاً: ابن الجوزي، نُزهة الأعيُن النَّواظر، ٥٨٧-٥٨٩.

²⁶ Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islām* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 1-2.

في تاريخه،^{٢٧} منذ كانط (Immanuel Kant، ١٧٢٤-١٨٠٤) إلى دلتاي (Wilhelm Dilthey، ١٨٣٣-١٩١١) الذي قرّره على هذا النحو، لأول مرة، مصطلحًا ذا منْحَى إجرائي في العلوم الإنسانية بهدف تأسيس نموذج مغاير لنموذج العلوم الطبيعية.^{٢٨}

رؤية الوجود، إذًا، هي "بنية فكرية تحلُّ كلَّ مشاكلنا الوجودية، بشكل موحد على أساس فرضيةٍ غُليا واحدة. وهي، وفقًا لذلك، لا تترك أيَّ سؤالٍ معلقًا، وبفضلها كلُّ شيءٍ يهْمُنَّا يجدُ موقعه الثابت".^{٢٩} وامتلاكها هو كامتلاك بوصلة في الفراغ، فهي "من الأمانِ المثالية للإنسان، فالإيمان بها يعطي الشعور بالأمان في الحياة، ويجعلُ المرءَ يعرف ما الذي يكابدُ من أجله، وكيف يستجيب بسرعة لمشاعره واهتماماته".^{٣٠}

لقد ترعرع هذا المصطلح في أحضان الفلسفة ثم امتدَّ إلى العلوم الطبيعية وعلم النفس والاجتماع وغيرهما من العلوم الإنسانية.^{٣١} ولشدة اتّصاله بالفلسفة شغلت العلاقة بينهما الباحثين

^{٢٧} للدلالة على المفهوم نفسه استعملت الفلسفة مصطلحي Weltanschauung و Weltansicht

تتاويًا. كما مرَّ المفهوم بمصطلحاتٍ أخرى، منها: صورة العالم (Weltbild أو world picture or cosmic picture)، فلسفة الحياة (philosophy of life)، النظرة إلى الحياة (life view)، العوالم الافتراضية (assumptive worlds)، رؤية الحقيقة (vision of reality)، نظام المعنى اللاواعي (unconscious system of meaning)، وغيرها. يُرجع:

Mark E. Koltko-Rivera, "The Psychology of Worldviews," *Review of General Psychology* 8, no.1 (2004): 4.

وللمزيد حول تاريخية المصطلح والمفهوم يُرجع أيضًا:

David Keith Naugle, "A History and Theory of The Concept of 'Weltanschauung' (Worldview)" (PhD diss., University of Texas at Arlington, 1998).

²⁸ Ibid., 95.

²⁹ Freud, 158.

³⁰ Ibid.

³¹ Naugle, 287-288.

طويلاً،^{٣٢} غير أنّ الاشتغال على الحقيقة الكليّة في الفلسفة وفي "رؤية الوجود" يكاد لا يجعل بينهما حدّاً واضحاً. فماذا تكون الفلسفة إن لم تبحث عن فهم كليّ يمنح للإنسان تناسقاً مع الوجود ويجيب عن أسئلته المُلحّة؟ وماذا تكون رؤية الوجود سوى "تعاطٍ مع طريقة كينونيةٍ إزاء العالم المكتشف"؟^{٣٣}

٣. اللّغة بوصفها رؤية للوجود

يتجلّى الفكرُ في الأنظمة التي تتجلّى فيها كينونة الإنسان، وعلى رأسها النظام اللّغويّ الذي يختزل هذه الأنظمة جميعاً. والنظام اللّغويّ، من حيث الإطار العامّ، هو ذو طابع جماعيّ لما له من دورٍ تَواصليّ، فالمعنى فيه موحّد والرّمز ذو دلالة مشتركة. وقد تنبّه الأنثروبولوجيون إلى أنّ اللّغة تحمل في داخلها روح المجتمع وأطوار تفكيره فتوسّلوا بها لدراسة الأنساق الثقافيّة.^{٣٤}

^{٣٢} حوّل العلاقة بين الفلسفة ورؤية الوجود يُراجع:

Albert M. Wolters, "On The Idea of Worldview and its Relation to Philosophy," in *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall & others (Lanham: University Press of America, 1983), 14-25.

^{٣٣} وفي هذا يجعل هيدغر تأويل الكينونة موضوعاً لرؤية العالم، فيقول:

"Something like a World-view belongs to the essential nature of the Dasein."

Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, *Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, ed. James M. Edie (Bloomington: Indiana University Press, 1982), 10.

^{٣٤} كان تريير (Jost Trier، ١٨٩٤-١٩٧٠) أوّل من استعملَ علَمَ الدلالة لدراسة المجتمع، وذلك حين

تقصى تطوّر ألفاظ المعرفة في المجتمع الألمانيّ خلال القرون الوسطى. انظر كتابه:

Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes (Heidelberg: Carl Winter, 1931).

وقبله ركّز همبولت (Wilhelm von Humboldt، ١٧٦٧-١٨٣٥) على فكرة الرؤية الكليّة في الكشف عن رؤية للوجود في إطار علم الإناسة، منطلقاً من أنّ اللّغة صناعة عقلية، فهي جهازٌ عُضويّ يتطوّر وينمو وينتج الفكرَ ويقدمه للآخرين وفق رؤية كليّة تتطبق على نظام المتكلمين بهذه اللّغة. في ذلك يُراجع له:

Guillaume de Humboldt, *Lettre à M. Abel-Remusat, sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier* (Paris: Dondey-Dupré père et fils, 1827).

من جهةٍ أخرى، أثارتِ العلاقةُ بين التفكير واللغة جدلاً فلسفياً انقشع عن مدارس وتوجُّهات.^{٣٥} ولن أتعَمَّق في هذا الجدَل، لأنَّه سواءً كان السؤال عن فعلِ الإدراك نفسه أو عن تعبيرنا عن هذا الإدراك فإنَّ غايةَ هذا المبحث هي تلمُّس اللغة بما هي تجربةٌ إدراكٍ للعالم.

لقد حدَّدتِ البنيويَّة وظائفَ للغة تعود في مجملها إلى اثنتين: كونها تواصلية، وكونها تمثِّل العالم الذي في أذهاننا، لنا ولغيرنا، من أجل ترتيب الأشياء.^{٣٦} فكونها نظاماً تمثلياً يعني أنَّها

وحوَّل تجلِّي فكرة "رؤية الوجود" من خلال اللغة عند همبولت. يُراجع:

James W. Underhill, *Von Humboldt, Worldview and Language* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).

وتطوَّر هذا التوجُّه على يد فايسغريبر (Johann Leo Weisgerber، ١٨٩٩-١٩٨٥) لاحقاً في:

Grundformen sprachlicher Weltgestaltung (Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1963).

وقد تزامنت رؤية فايسغريبر مع رؤية وورف (Benjamin Lee Whorf، ١٨٩٧-١٩٤١) وسابير (Edward Sapir، ١٨٨٤-١٩٣٩) التي تُسمَّى النسبية اللغوية (linguistic relativity). ومن أهم ملامح هذه النظرية علاقة رؤية العالم بالطريقة التي يتم بها التعبير عن المعنى، وللتفصيل فيها يُراجع:

John J. Gumperz and Stephen C. Levinson (eds.), *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

^{٣٥} حول علاقة اللغة بالفكر يُراجع:

Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. John B. Carroll and others, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: MIT Press, c2012); Lev S. Vygotsky, *Thought and Language*, edited and translated by Alex Kozulin (Cambridge: MIT Press, 1986).

^{٣٦} يُراجع: Frank R. Palmer, *Semantics*, 2nd ed. (Cambridge: CUP, 1976), 37-42.

ويُراجع أيضاً: رومان ياكبسون، *قضايا الشعرية*، ترجمة محمد الولي ومبارك حنوز (الدار البيضاء: توبقال، ١٩٨٨)، ٢٦، فما بعدها.

ولا أعني في هذا المقام الاصطلاح الذي اعتمده دو سوسور (F. de Saussure، ١٨٥٧-١٩١٣) في تمييزه بين اللغة (langue) نظاماً لغوياً جمعياً وبين اللسان (language) نشاطاً لغوياً فردياً. يُراجع:

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. Tullio de Mauro (Paris: Payot, 1967), 27-32.

كما لا أعني الصوت ولا الحرف. وإنما أعني، بشكل عام، اللغة بما هي ملكة إنتاج الدالِّ بإطلاق، أي الملكة المعرفية التي تُحوِّل المعاني القائمة في الذهن إلى رمزٍ مُفهمٍ، صوتيٍّ أو غيره (كالرمز الكتابي).

تخلق بدائل لغوية عن العالم الخارجي وتُعبر عن المفهوم (المعنى) المُسقط في ذهن المتكلم.^{٣٧}

ويتم ذلك بإنشاء رابط ذهني بين هذا المفهوم وبين اللفظ الدال عليه.

فهناك عالمان، إذاً، عالم في الخارج تُعبر عنه لغة هي نتاج تفاعل مُسبق للإنسان مع

الكون، وعالم مُسقط في أذهان المتكلمين نفس اللغة وهو نتاج التفاعل الفردي مع الكون.^{٣٨} والعالم

المُسقط يختلف حسب الأفراد، فينطبع في أذهانهم بطريقة لغوية ما. وبحسب نسبة الاتفاق في

المفاهيم الفرديّة يتوقف تحقيق الاتفاق في المجتمع اللغويّ.

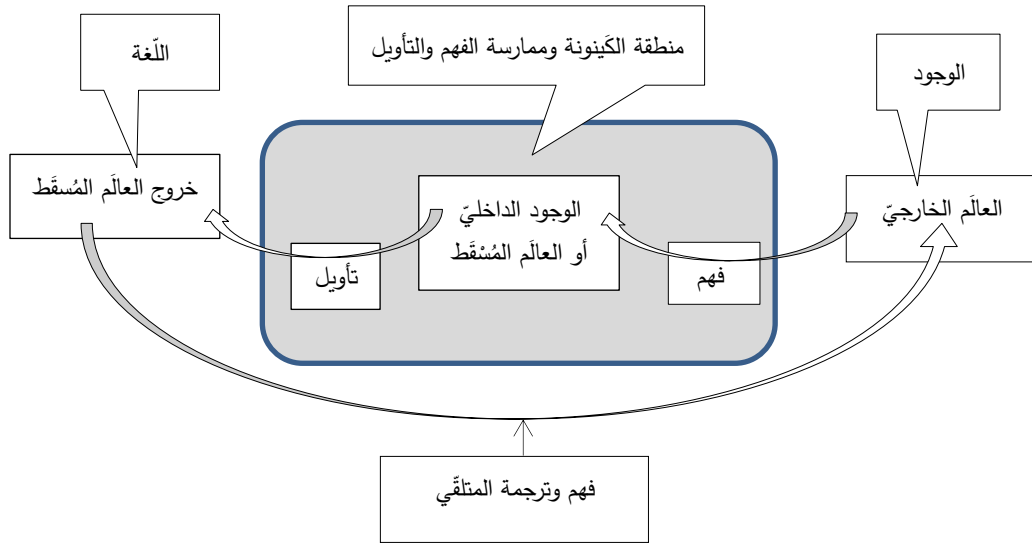
^{٣٧} العالم المُسقط (projected world) هو مصطلح لجاكندوف (Jackendoff)، ويعني العالم كما هو منظم في الذهن. فالمعلومة اللغوية، وفقه، ليست حول العالم كما هو في الخارج بل كما هو في الذهن. يُراجع: Ray Jackendoff, *Semantics and Cognition* (Cambridge: MIT Press, 1983), 2.

^{٣٨} يُراجع مثلاً، جاكندوف في تمييزه بين العالم المُسقط والعالم الواقعي: Ibid., 28-29.

ويبدو أنّ التراث العربيّ يتخذ هذا المنحى أيضاً في عدّه اللغة تمثلاً ذهنياً لأعيان الخارج التي هي الحقيقة. فأبو حامد الغزاليّ (١١١١/٥٠٥) يرى أنّ للشيء وجوداً "في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة." أبو حامد الغزاليّ، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠)، ٤. ويرى حازم القرطاجنيّ (١٢٨٥/٦٨٤) "أنّ المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان ولها صورٌ موجودة في الأذهان." حازم القرطاجنيّ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمّد الحبيب ابن الخوجة (تونس: الدار العربيّة للكتاب، ٢٠٠٨)، ١٨. وكذلك الشّريف الجرجانيّ (١٤١٣/٨١٦) يرى أنّ المعاني هي الصّور الذهنيّة التي وُضعت لها الألفاظ، أما الصّور من حيث ثبوّتها في الخارج فُسمي الحقيقة. يُراجع: الشّريف الجرجاني، ١٨٤-١٨٥.

لكنّ الحقيقة بحدّ ذاتها هي مفهوم نسبيّ، لذلك يقسمُ الدرسُ التراثيُّ الحقائق إلى لغويّة وعرفيّة وشرعيّة، من مُنطلق أنّ الاعتبار في الحقائق هو الوضعُ المُجمَع عليه في نطاقه لتحقيق التواصل. فالحقيقة اللغويّة في الألفاظ مستندُها وضعُ اللغة، والحقيقة العرفيّة مستندُها ما اتّفقت عليه الجماعة، والحقيقة الشرعيّة مستندُها المعاني التي استُفيدَ وضعُها من جهة الشرع. وتتنقل المعاني بين هذه التقسيمات عن طريق المجاز. يُراجع مبحث الحقيقة والمجاز في مصادره الأصوليّة نحو: أبو المطرّف السّمعانيّ، قواطع الأدلّة في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي (الرياض: مكتبة النّوبة، ١٩٩٨)، ج ٢، ٧٧-١٣٦؛ بدر الدين الزّركشيّ، البحر المحيط في أصول الفقه، حرّره عبد القادر عبد الله العاني وراجعه عمر سليمان الأشقر، ط ٢ (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت، ١٩٩٢)، ج ٢، ١٥٢-٢٥٢؛ وغيرهما.

والتأويل جهدٌ فكريّ مفتوح على التّغيير عند أيّ منعرجٍ معرفيّ، سواء كان هذا المنعرجُ ذا طابع لغويّ أو اجتماعيّ أو وجدانيّ أو غير ذلك. وعندما يتحوّل إلى لغة، فهو لا يصفُ العالم الخارجيّ المرجعيّ ولا العالم الداخليّ المُسقط فحسب، ولكنه ينشئ عالمًا جديدًا سيتخارج بدوره فيتداوله التفكير من جديد. الوجود، إذًا، هو مادّة قابلة للتّدوير عن طريق تفاعلِ اللّغة والفكر.



٢. ١. تدوير الوجود في تفعيل اللّغة

ينبثقُ هذا الطّرحُ الذي يعبّرُ الكلامُ (language) نظامًا تمثليًا (representative) من

الرؤية التي يصفها هيدغر بالتقليدية، والتي تعتبر الكلام تعبيرًا أو نشاطًا إنسانيًا.^{٣٩} وبهذا المعنى

^{٣٩} مارتين هيدجر، *إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرلين وتراكل*، تلخيص وترجمة عن التّرجمة

الفرنسيّة بسام حجار (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ١٢.

"لا يكون الكلام سوى الأداة التي يستخدمها الإنسان للتعبير عن اعتمال النَّفسِ والدَّاخلِ ورؤية العالم التي تحكّمها."^{٤٠} لكنّ الكلام، عند هيدغر، هو أكثر من ذلك، فهو "متكلّم" لأنّ اللّغة كينونة في ذاتها وتكلّم به^{٤١} فتقول "للأشياء بأنّ تجيء إلى العالم،^{٤٢} وللعالم بأنّ يجيء إلى الأشياء." والعالم والأشياء يحضر أحدهما في الآخر ويتجلّى من خلاله، "فيخلقان وسطاً (milieu) [...] هو الرّقّة المكتنفة لما هو حميم."^{٤٣} وهذه الحميميّة ليست "تمييزاً بين موضوعات مختلفة كما نقومها في تصوّراتنا، ولم تعد مجرد علاقة عينية بين عالمٍ وشيءٍ كما في التصرّور [...] بل هي بُعدٌ للعالم وللشيء."^{٤٤} فهناك، إذًا، تمايزٌ بين الأشياء بما هي مكتسباتٌ فهُم وتأويلٌ وبين العالم الذي توجد فيه هذه الأشياء. والمنطقة الحميمة تستجلبُ الأشياء إلى العالم والعالم إلى الأشياء عن طريق التسميّة التي هي في جَورها نداءً يستدعي الأشياء المسماة إلى وجودها.^{٤٥}

^{٤٠} نفسه.

^{٤١} نفسه، ١٣.

^{٤٢} العالم بمعناه الأنطولوجي لا يعني مجموع الموجودات فيه، ولا يعني وجود هذه الموجودات ولا المكان الذي تتحقّق فيه الوقائع، ولكنّه يعني العالم الذي يفهم من خلاله الإنسان وجوده ويمارس فيه كينونته من خلال هذا الفهم. يُراجع تفصيل مفهوم العالم عند: هيدغر، *الكينونة والزّمان*، ١٤٧-١٥٢.

^{٤٣} هيدغر، *إنشاد المنادي*، ١٥.

^{٤٤} نفسه، ١٦.

^{٤٥} نفسه، ١٥.

فالفهم هو شكّل من أشكال الوجود،^{٤٦} واللغة هي ما يقوله هذا الفهم، وهي قائله أيضًا، لأنها ليست وسيطاً بين العالم والإنسان بل هي التجلّي الوجودي للعالم.^{٤٧} فهي تتحوّل من أداة إلى كائن، لأنها ليست وسيلة الإنسان ليقول، بل هو وسيلتها لتحقيق انكشاف العالم له بها.^{٤٨}

وبناءً على قيمة الانكشاف تتحدّد الحقيقة التي رغم كونها نسبيّة فهي مرجعيّة في رؤية الوجود. والفهم، سواء سمّيناه لغةً أو فكرًا أو تجربة وجود، ليس شيئاً آخر سوى الحقيقة في نسبيّتها المحايثة. ونسبيّة اللغة العقلانيّة الضروريّة لبناء حياة مجتمعيّة تُلزم الكائن الجمعيّ أن يرتجع إلى العالم الخارجي الذي تحتكّم إليه القوالب اللغويّة. لكنّ بعض التجارب (وبخاصّة الصوفيّة) تدعونا إلى معاملة اللغة بما هي حقيقة في ذاتها، حقيقة لا تحيل على خارجنا العقلانيّ المحايث بقدر ما تحيل على خارجها العرفانيّ المتعالي، وهو خارج لا يختلف كثيرًا عن داخلها. فخارجها ليس من الذي يمكن أن نرتجع إليه لما فيه من خصوصيّة لا تقع تحت سلطة الواقع والقياس الجمعيّين.

^{٤٦} نصر حامد أبو زيد، *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*، ط ٧ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ٣٣.

^{٤٧} نفسه.

^{٤٨} وفي هذا يقول هيدغر "die Sprache spricht". يُراجع:

Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper & Row, 1971), 188.

ويترجمها الدكتور خيرالله بـ"اللغة تُلغو".

وأياً كانت الحقيقة، فإنَّ الإنسان يمتلك لإدراكها نموذجاً معرفياً (paradigm) هو "تَجَلِّ متعيّن لرؤيته للكون، بنحوٍ يُسيغ الانتقال من اللغويّ إلى الدينيّ فالنفسيّ".^{٤٩} ويقع هذا الانتقال ضمن ما يسمّيه المَسِيرِي بـ"التّحليل من خلال النماذج المعرفيّة".^{٥٠} فالكلام "أصيلٌ أصالة التوجّد [كذا في نصّ الترجمة عن هيدغر، والتوجّد لغةً هو الحزن والشكوى،^{٥١} وأحسب هيدغر يقصد التّأثر الوجدانيّ] والفهم،"^{٥٢} لذلك يستلزم تحقيق انكشاف رؤية الإنسان للوجود "زحزحة علم اللّغة نحو أرضيّة أرسخ أصلاً، وليست تلك سوى جذورها الأنطولوجيّة. ينبغي الكفُّ عن اعتبار الألفاظ أشياء قائمة في الأعيان' وإعادة الألفاظ إلى الوجدانيّ الذي تصدر عنه".^{٥٣} ولأنّ علم الدلالة يُعنى بدراسة المعنى،^{٥٤} فهو الوسيلة الأكثر مرونةً في الاشتغال داخل هذه الأرضيّة الأنطولوجيّة الرّاسخة. فالمعنى بحدّ ذاته هو مفهوم موغلّ في الأنطولوجيا، لأنّه حاضرٌ في اللّغة وغائبٌ عنها في نفس الوقت، وهذا ما يجعل الإنسان في بحثٍ دائمٍ عنه.

^{٤٩} المَسِيرِي، اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود (القاهرة: دار الشّروق، ٢٠٠٢)، ٥.

^{٥٠} نفسه، ٥-٧.

^{٥١} ابن منظور، "وجد".

^{٥٢} هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثّقافة، ١٩٧٧)، ٧٩.

^{٥٣} هيدغر، الكينونة والزّمان، ٣٢٠، هامش ٢. و"الوجودانيّة" هي أحوال من طبيعّة أنطولوجيّة تتعلّق بطابع الكينونة كحالة الفهم والقلق، ويقابلها "الوجوديّة" التي هي أحوال أنطيقية (أصيلة، جبليّة) كالخوف في وضعيّة "ما" يواجهها الكائن في كينونته في العالم. يُراجع: نفسه، ٦٥، هامش ٢.

⁵⁴ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 2nd. ed. (Malaysia: Islamic Book Trust, 2008), 2.

استعمل علم الدلالة وسيلة بحث في "رؤية الوجود" عن طريق "تحليل المصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما، سعيًا للوصول إلى إدراك مفهومي لرؤية الوجود" الخاصة بالناس الذين يستخدمون هذه اللغة ليس فقط بوصفها أداة للكلام والتفكير بل، وأهم من ذلك، بوصفها أداة لفهمهم وتفسير العالم الذي يُحيط بهم.⁵⁵ وتستهدى هذه المقاربة "بوسائل التحليل المنهجية للثقافة التي أنتجتها الأمة لنفسها وتبلورت في المفاهيم المفتاحية للغة".⁵⁶ فعلم الدلالة أصبح بذلك "فلسفة من نوع جديد تقوم على تصوّر جديد كليًا للكينونة والوجود".⁵⁷

باء . اللغة ورؤية الوجود القرآنية

لم يزل مصطلح "رؤية الوجود" يتأهب لفهم الإنسان ودراسة تفكيره وسُلوكه، فانقل من الفلسفة إلى الأدب فعلم النفس وعلم الاجتماع وعلوم الإناسة (الأنثروبولوجيا)، وثم رُسم أداة إجرائية لدراسة المجتمعات وثقافتها. واستنادًا إلى فكرة فايسغبر في استثمار البحث الدلالي في دراسة المجتمعات، أسس إيزوتسو "علم الدلالة القرآني".⁵⁸ وهو علم "يتعاطى مع كيفية تمثّل الوجود من خلال القرآن الكريم، باحثًا عن مكونات العالم الأساسية وكيفية اتصال بعضها ببعض. فيكون هذا

⁵⁵ Ibid., 3.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 2.

⁵⁸ Ibid., 29.

وعندما أقول أسس فأقصد التنظير المبني على نتائج البحث الدلالي الحديث بمصطلحاته ومناهجه، وإلا، فالجهد المعجمي القديم لم يُغفل الدرس الدلالي. ومن هذا الجهد ما كان في مفردات القرآن، ومنه ما كان في الوجوه والنظائر، ومنه ما جاء مفرقًا في أصول الفقه كمبحث دلالة الألفاظ، ومنه ما جاء في أبواب البلاغة كالحقيقة والمجاز، ومنه ما كان مخصّصًا للصناعة المعجمية التصنيفية المبنيّة على الحقول الدلالية ككتاب المُنجّد في اللغة لكرام النمل (٩٢٢/٣١٠) وكتاب المُرقّ لابن فارس (١٠٠٤/٣٩٥).

العِلْم، وَفَقَ هَذَا الْمَنْظُور، "نوعًا من البحث الأنطولوجي الحي المتحرك، وليس الكامن الساكن الذي يتأسس على المستوى التجريدي من التفكير الميتافيزيقي."⁵⁹

وإجرائيًا، بنى إيزوتسو علم الدلالة القرآني على تحليل الكلمات المفاتيح (key terms)⁶⁰ في القرآن الكريم وروافده التفسيرية، مميّزًا بين المعنى الأساس (basic meaning)⁶¹ والمعنى العلائقي (relational meaning)⁶²، من أجل تتبّع التحول الدلالي وقياس المسافة المفاهيمية التي ابتعد بها القرآن عن الحمولة الدلالية للمجتمع الجاهلي. ولا يتأتى ذلك ما لم تُحاور الكلمة في مجالٍ أوسع يشمل كلماتٍ قرآنيةً أخرى، تصنع في جُمَلِهَا حقلًا دلاليًا.⁶³ وترسم شبكة العلاقات في هذا الحقل النظام المفاهيمي الذي تستند إليه رؤية الوجود القرآنية.

⁵⁹ Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 2.

⁶⁰ الكلمة المفتاح هي "كل كلمة ذات أهمية خاصة يوظفها حقل دلالي بعينه ضمن النظام المفهومي الكلي وتؤدي دورًا حقيقيًا حاسمًا في تشكيل البنية المفهومية لرؤية العالم." إيزوتسو، ٣٧٤.

⁶¹ المعنى الأساسي هو "المعنى العام للكلمة المتأصل فيها والذي تحمله معها أينما وجدت." نفسه، ٣٧٤. أي تحمله في سياقاتها كلها، وهو ثابت لا يتغير في النظام المفهومي الشامل.

⁶² المعنى العلائقي هو المعنى السياقي أو الإضافي الذي يلحق بالكلمة نتيجة لدخولها في علاقات مع مفاهيم أخرى في إطار نظام مفاهيمي موحد [جديد]. نفسه، ٣٧٤. وهو يحدّد ملامح النظام المفهومي الشامل.

⁶³ الحقل الدلالي هو مجموعة من الكلمات التي ترتبط فيما بينها معنويًا وفق نظام لغوي ما، وتتجمع حول كلمة مركزية هي مركز مفهومي لمجال دلالي يشمل عددًا محددًا من الكلمات المفتاحية التي تُشكّل شبكة دلالية ذات ملامح محددة داخل نظام مفهومي أكبر يتشكّل هو أيضًا من مجموعة من الحقول الدلالية المتعلقة التي تختزل رؤية العالم. يُراجع: Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 20-22.

ورغم أن لفظ "اللغة" لم يجئ في القرآن بالمفهوم المتداول اليوم،^{٦٤} فقد تأسس هذا المفهوم

بواسطة أسماء أخرى وحاز مكانةً غيبيةً وجسديةً كبيرة. وسأستصحب عند الحديث عن اللغة في

القرآن مفهوم اللغة لا اللفظ نفسه.

لقد أسبغ القرآن على لغته قداسةً من حيث مصدرها الإلهي ومن حيث كونها مبيّنة عن

رسالة الله الناظمة لوجود الإنسان وتعاطيه مع الكون. فخصيصة اللغة القرآنية أنّها تربط بين

^{٦٤} يرى ابن فارس أن الجذر "ل-غ-و" يعني القول الذي لا يُعتدُّ به أو اللّهج. ابن فارس، ج ٥،

٢٥٥. وبالمعنى الأول جاء في القرآن "وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه" (فصلت: ٢٦)؛ "لا يُؤخذكم الله باللغو في أيمانكم" (البقرة: ٢٢٥). وبنفس المعنى، أيضًا، جاء في الشعر الجاهلي، كقول الشاعر (رؤية العجاج):

ورُبَّ أسرابٍ حَجِيحٍ كَظْمٍ عَنِ اللَّغَا وَرَفَّتِ التَّكَلُّمِ

ديوان رؤية بن العجاج، تحقيق عبد الحفيظ السطلي (دمشق: المطبعة التعاونية بدمشق، ١٩٧١)، ج ١، ٤٥٦. وبنفس المعنى جاء في الحديث: "إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أصبث والإمام يخطب فقد لغوت". البخاري، الجامع الصحيح، اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، مج ١، ج ٢، ١٢-١٣، حديث ٩٣٤.

أما المفهوم الذي يُقصد به ما يتخاطب به الناس فقد عبّر عنه القرآن بلفظ "لسان" حين قال "ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" (النحل: ١٠٣). كما وردت كلمات أخرى في القرآن تعبّر عن أداة التخاطب أو محتواه، نحو: "كلام" (البقرة: ٧٥، آل عمران: ٤١، الأعراف: ١٤٤، وغيرها) و"خطاب" (ص: ٢٣، هود: ٣٧، الفرقان: ٦٣، وغيرها) و"قول" (البقرة: ٢٦، ٥٩؛ المائدة: ٦٣، وغيرها).

لكن وردت كلمة "لغة" بمعنى ما ينتظم من قولٍ تعبيرًا عن المراد لدى جماعة من الناس في غير القرآن، ففي الحديث جاءت بمعنى اللهجة، حيث روي عن زاذان أنه قال: "قلت لابن عمر: حدّثني بما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم من الأشرية بلغتك، وفسر لي بلغتنا، فإنّ لكم لغة سوى لغتنا، فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحنتم، وهي الجرّة، وعن الذباء، وهي القرعة، وعن المرثت، وهو المقير، وعن النقيير، وهي النخلة تُنسخ نسحًا، وتُنقر نقرًا، وأمر أن يُنبتد في الأسقية. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥)، ج ٣، ١٥٨٣، حديث ٥٧. ولم يخلُ الدرس اللغوي من هذا المعنى أيضًا، كوصفه كلمات بأنها "لغة قوم" بعينهم أو نسبتها إلى ظاهرة صوتية "كلغة من يهمز" أو بوصفها "لغة" فحسب. يُرجع مثلاً: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، بلا تاريخ)، ج ١، ٣٠٨، ٣٤٤؛ ج ٢، ٥٤، ٢٦٢، ٢٦٦، إلخ. ويُرجع: عمرو بن قنبر سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨)، ج ١، ٧١ و١٤٧؛ ج ٣، ٢٤٦ و٤٠١، إلخ.

الإنسان والغيب من جهة، وبين الإنسان والشاهد (الوجود المحسوس) من جهةٍ أخرى، ولا يتم هذا الرّبط ما لم تتحدّد هذه العوالم وتتنظّم العلاقات بينها.

وإذا كان الدّرس الفلسفيّ المعاصر قد أعطى للغة بُعدًا أنطولوجيًا في كينونة الإنسان، فإنّ القرآن الكريم قد أسّس لهذا البعد حين منح اللغة حضورًا في بناء رؤية للوجود تشمل حياة الإنسان ومصيره والغاية من وجوده. وهذا البعد لا تعكسه رسالة القرآن فقط، بل وتعكسه أيضًا أسماؤه وأوصافه وطبيعته التي استوعبته المنظومة الإسلاميّة في إطارها الخاصّ.

١ . التّأطير اللّغويّ للوجود من خلال أسماء القرآن وأوصافه

من الصّفات-الأسماء^{٦٥} القرآنيّة للقرآن ما تعلق بتأثيره في المتلقّي، نحو: المُبين، الهدى، البرهان، البلاغ، الشّفاء، البُشرى، المُنذر، البيان، الموعظة؛ ومنه ما تعلق بقدسيّة الكلام وغيبّيته في ذاته من حيث مصدره وطبيعته، نحو: المبارك، المكنون، المحفوظ، المُنزّل، الرّوح، الوحي؛ ومنه ما يشترك في دلالاته مع أسماء الله وصفاته، نحو: الحكيم، المجدد، العظيم، النور، المُهيمن، الحقّ، العظيم، العليّ، الكريم، العزيز.

وإذا كان التّعريف بالله هو الغاية من إيجاد الوجود ومن إنزال القرآن حسب القرآن،^{٦٦}

^{٦٥} قرئت هنا بين الأسماء والصفات لأننا لا نكاد نستبين الفرق بين أسماء القرآن وصفاته في التراث، اللهمّ إلا إذا استثنينا ما صار علمًا عليه نحو "القرآن" وما ألحق به كعبارتي "كتاب الله" و"كلام الله".

^{٦٦} ورد في تفسير الآية "وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون" (الذّاريات: ٥٦) أنّ معناها: إلا ليعرفوني. يُراجع: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمّد رضوان عرقسوسي (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠٦)، ج ١٩، ٥٠٧.

فكيف دلّت أسماء القرآن على الله وعلى الوجود وعلى علاقة الإنسان برّبهِ وبالكون؟

إنّ من أكثر المفردات والعبارات دلالةً على القرآن هي تلك التي صارت كالعلم عليه، وهي تنتمي إلى الحقل الدلاليّ للغة، وأهمّها: "كلام الله"، "كتاب الله"، و"القرآن". وهذه العبارات محمولةٌ على مفهومين غيبيين يدلّان على طبيعة القرآن وهما "الوحي" و"الإعجاز".^{٦٧} وفق ذلك، سأتكلم فيما يلي عن هذه المفردات الخمس، لاستكشاف دلالات العناوين - والعناوين فقط - على ما تحمله من معانٍ أنطولوجية تتأسس على محددين: الدوالّ المتعلقة بطبيعة القرآن، والدوالّ المتعلقة بأسماء القرآن.

أ. المدلول الوجودي للأوصاف الدالة على طبيعة القرآن

١. الوحي

ينتمي الوحي في دلالاته إلى حقل اللغة، فهو فعلٌ لغويّ من حيث طبيعته، وإلهيٌّ من حيث مصدره.^{٦٨} ويدلّ الجذر "و-ح-ي" على إلقاء علمٍ في خفاء،^{٦٩} ومنه الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقينته إلى غيرك.^{٧٠} ومن هذا المنطلق، تدلّ تسمية القرآن نفسه

^{٦٧} جعل الزّازي كلمتي "الكلام" و"الوحي" من الأسماء الدالة على الصفات الإلهية الحقيقية الحاصلة بسبب "صفة الكلام" (الزّازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ١٤٧-١٤٨). وأرى أنّ النطاق الأوسع لهما وللکلمات التي اخترتها هنا هو الحُمولة الدلالية التي تُؤوّل إلى معاني السّلطة والتأثير، كما سنرى.

^{٦٨} See Toshihiko Izutsu, "Revelation as a Linguistic Concept in Islam," *Chusei Shiso Kenkyu (Studies in Medieval Thought)* 5 (1962): 123.

^{٦٩} ابن فارس، ج ٦، ٩٣.

^{٧٠} ابن منظور، "وحي".

"وحيًا"^{٧١} على أنه "كلام الله" الذي أنزله بطريقة غيبية على عبادٍ اختارهم لتبليغ كلامه إلى الناس، وهذا لا يدلّ على أنه وسيلة إيصالٍ لكلام الله فحسب، بل وعلى أنه "كلامُ الله عَيْنُهُ."^{٧٢} ولذلك، شكّلت كلمة "الوحي" مصطلحًا قرآنيًا مركزيًا مغرّفًا في الغيبية لتعلّقه بالله.

وهناك عنصران في مفهوم الوحي يؤطّران الوجودَ في الرؤية القرآنية: (١) هو الذاتُ العُلَيَا "المتكلمة" التي تتواصل مع الإنسان؛ (٢) هو طريقة "التكلم" أو التّواصل الخفية والغامضة الصّادرة عن هذه الذات العُلَيَا.

لقد سمّى القرآن نفسه "كلام الله"، وأشار إلى محتوى الكلام الإلهي بفعل "القول" مرارًا، تأكيدًا على وجود ذاتٍ متكلمة هي مصدر هذا الكلام. كما استعمل لفظ "التنزيل" معادلاً دلاليًا للوحي^{٧٣} لبيان المنحى المتعالي الذي ينتقل الكلام الإلهي وفقه. وفي ما ذكر دلالة على أنّ هذه الذات تملك سلطةً عُلَيَا، وتتواصل مع الإنسان عبرَ كلامٍ يكتسب سلطته منها. ولأنّ الوحي يتضمّن رسالةً، فنزوله يعني اقترانه بحمولةٍ معرفيةٍ عُلَيَا بكلّ ما للعلو من معاني الكمال في المكانة. فيفهم الوحي بما هو رسالة معرفية متعالية تصل بين ذاتين في مستويين مختلفين من الوجود^{٧٤} ومن السُّلطة ومن الأوصاف.

^{٧١} قال مثلاً: "وإذا تتلى عليهم آياتنا بيناتٍ قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآنٍ غير هذا أو بدله، قل ما يكون لي أن أبديه من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ" (يونس: ١٥).

^{٧٢} Izutsu, "Revelation as a Linguistic Concept," 124.

^{٧٣} استعمل القرآن الأفعال "نزل" و"أنزل" و"أوحى" في سياق الحديث عن القرآن والكتب السماوية الأخرى. راجع، مثلاً: البقرة: ٤١، ٩٠؛ آل عمران: ٣؛ الشورى: ٧؛ النساء: ١٠٥، ١٦٣؛ وغيرها كثيرٌ جدًا.

^{٧٤} Izutsu, "Revelation as a Linguistic Concept," 137.

ولأنَّ التَّواصل لا يتحقَّق ما لم يَكُن المرسلُ والمبلِّغُ والرَّسالة من الطَّبيعة الوجوديَّة نفسها فإنَّه ينبغي أن يقترب أحدُ الطَّرفين من الآخر،^{٧٥} اقترباً تبليغ. وفي حالة القرآن، ثمة عاملان لهذا التقارب: (١) أحدهما مقارنة كلام الله الحقيقيِّ من اللسان الذي يفهمه الرُّسول والعرب الذين أنزل القرآن عليهم، باختيار "اللسان العربيِّ"؛ (٢) والثاني هو مقارنة طبيعة ذات الرُّسول صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم من طبيعة كلام الله الغيبيَّة، وذلك من خلال التحوُّلات النَّفسيَّة التي كانت تعترِّي الرُّسولَ عند تلقِّيهِ الوحيِّ، والتي تدلُّ على ارتقاء ذات الرُّسول من البشريَّة. ومن علامات هذا الارتقاء ما كان يظهُرُ على جسَدِ الرُّسول من تغيُّراتٍ خلال تكويِّفه مع طبيعة الوحيِّ، كالتعرق وسماع صلصلة الجرس وغيرها، وهو ما يسمِّيه ابن خلدون (١٣٣٢/٧٣٢) "الانسلاخ من البشريَّة".^{٧٦}

وحيثُ إنَّ القرآن يقدِّم نفسه بأنَّه وحيٌّ من عالم الغيب إلى عالم الشَّهادة، فهو يمنح نفسه ملامحهما معاً. ويدلُّ على طبيعته الغيبيَّة كونه صفةً لله تستعصي على التعريف كما تستعصي ذاتُ الله على ذلك. وأمَّا الحروفُ والكلماتُ التي نزلتْ على الرُّسول بلسانٍ عربيٍّ والتي بها يقَعُ الإعجاز فتدلُّ على طبيعته الحسيَّة. وقد تَلَقَّته المنظومةُ الإسلاميَّة، والصوفيَّة خاصَّةً، في إطار العلاقة ضمن هذه الثنائيَّة (الطبيعة الغيبيَّة/الطبيعة الحسيَّة).

إنَّ الوحيَّ ليس خصيصةً إسلاميَّةً، فالقرآن لم يَحْتَكِر كونه وحيًّا، بل أقرَّها صفةً للكتب السماويَّة السابقة،^{٧٧} لكنَّ خصيصةً تكمن في ارتباط لغته بصفة الإعجاز. فحسب التراث، لم تكُن

⁷⁵ Ibid., 136.

⁷⁶ ابن خلدون، المَقَدِّمة، تحقيق عبد الله محمَّد الدرويش (دمشق: دار يعرُب، ٢٠٠٤)، ٢٠٩.

⁷⁷ قال: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ، وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَيْبُورًا" (النساء: ١٦٣).

الكتب السابقة دليلاً على الصفة الغيبية للموحى به (الكتاب)، ولا على مصدره الإلهي، بل كانت الخوارق الحسية الدليل على صدق الرسائل السابقة. أمّا القرآن، فنقل مفهوم الخارق من المحسوس المادي إلى اللغة، وربط صدقية رسالته بالغيب.

ومفهوم المعجزة، في تجاوزه للمادة، أعاد اللغة إلى طبيعتها الميتافيزيقية الكامنة في الإنسان. ذلك أنّ الإيمان بالقوة السحرية الحية للكلمات كان هاجس الوعي الإنساني في مختلف المجتمعات.⁷⁸ والإيمان بقوة الكلمات يعني التصديق بسلطة الرمز على مدلوله، وربما استند هذا الهاجس إلى الخلفية الدينية التي ترى أنّ العالم مخلوق من كلمة.⁷⁹ ولهذا استعصى على بعض الباحثين التمييز بين الدين والسحر لكونهما يشتركان في منح السلطة للكلمة.⁸⁰

لقد كان المجتمع العربي الذي نزل فيه القرآن خاضعاً لسلطان الكلمة بشكل كبير، وكان شديد التعلق بما-ورائية اللغة، ومن مظاهر هذا الخضوع إيمانه بفاعلية سجع الكهان وبمصدر غيبي للشعر.⁸¹ ولذلك وقع اتهام القرآن بكونه سحراً وبكونه شعراً،⁸² لأنّ تأثيره في نفوس المؤمنين

⁷⁸ Izutsu, *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2012), 24.

⁷⁹ Ibid., 26.

⁸⁰ Ibid., 21 ff.

⁸¹ للمزيد حول هذه الفكرة، يُراجع: Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 181-188.

⁸² "إنّه لقول رسول كريم ﴿ وما هو بقول شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون ﴾ ولا بقول كاهنٍ، قليلاً ما تذكرون" (الحاقة: ٤٠-٤٢).

به جعلهم يظهرون في مظهر المسحور الخاضع له على غرار خضوع العرب من قبل للسحر والشعر. والجامع بين هذين الاتهامين هو كون السحر عملاً يتقرب به إلى الشيطان، ومنه "الأخذة التي تأخذ العين حتى يُظنَّ أن الأمر كما يرى، وليس الأصل على ما يرى".^{٨٣} فالشاعر والساحر كلاهما يقع تحت سيطرة الجن والشياطين،^{٨٤} فيبتدع بالكلام عالمًا يأخذ بخبز عقل السامع. وكذلك القرآن أنشأ باللغة عالمًا لم يسبق أن عرفته العرب أو سمعت به، فلم يكن لهم إلا أن ينسبوه إلى المصدر الذي كان يزود الشاعر والساحر بقوة الكلام في اعتقادهم.^{٨٥}

لقد ميّز العرب بين القرآن وبين الشعر والخطابة وسجع الكهان، فالقرآن كان جنسًا من الكلام لم يسمعوا له مثيلاً.^{٨٦} وكان من آثار هذا الكلام أنه قضى على سلطة القبيلة وأسّس سلطة

^{٨٣} ابن منظور، "سحر".

^{٨٤} Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 181-188.

^{٨٥} في المفارقة بين السحر والشعر، واعتمادًا على أن كليهما من أفعال اللغة، يشرح لسان الدين الخطيب (١٣٧٤/٧٧٦) نظريته في الشعرية بما يتجاوز اللغة من ذاتها إلى آثارها في المتلقي. فالشعر، عنده، معني بالتركيب لأنه الكلام النسقي الموزون المقفى الذي يجنح إلى الاستعارة والتشبيه. أما السحر، فهو القوة المؤثرة التي يبثها نوع مخصوص من الشعر. لسان الدين الخطيب، كتاب السحر والشعر، تحقيق ج. م. كونتننته بيرير وراجع محمد سعيد إسبر (جبلية: بدايات لطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ١١. قال: "ولما كان السحر قوة ظهرت للنفوس أفعالها واختلفت بحسب الوارد أحوالها فترى [كذا ولعل الأصح 'فترأى']، مناسبة للسجع في خيالها لها في صورة الحقيقة خيالها، ويبتدي [كذا وأراها يُبتدى] في هيئة الواجب محالها، وكان الشعر يملك مقادتها ويغلب عاداتها وينقل هيئتها [...] عظم الأثر وظهرت العبر، فشجع وأقدم وسهر وقوم وحبب السخاء إلى الناس وشهى، وأضحك حتى ألهى، وأحزن وأبكى، وكثير من ذلك يحكى. وهذه قوى سحرية ومعانٍ بالإضافة إلى السحر حريّة. فمن الواجب أن يُسمى الصنف الذي يخلب النفوس ويستقرها ويثني الأعطاف ويهزها باسم السحر الذي ظهرت عليه آثار طباعه وتبين أنه نوع من أنواعه." نفسه، ١٣.

^{٨٦} يظهر ذلك، مثلًا، في موقف الوليد بن المغيرة وهو أحد فصحاء العرب زمن الرسالة، حيث قال عندما سمع القرآن لأول مرة: "فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برجزه ولا بقصيده مني، ولا بأشعار الجن. والله ما يُشبهه الذي يقول شيئًا من هذا، والله إن لقوله لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنه لمنير أعلاه مُشرق أسفله، وإنه

بديلة هي سُلطة الأمة،^{٨٧} وحوّل الأخلاق من قيم المروءة إلى عبادة الله.^{٨٨} ولذلك اتُّهم بأنه سحرٌ،
لأنّه هَدَمَ ما قام عليه مَجْدُ العرب الأدبيّ والاجتماعيّ.

والإسلام، وإن كان قد حارب السَّحْرَ بشدّة، فإنّه قد قَدَّرَ سِحْرَ البيان تقديرًا عاليًا،^{٨٩} كما

صحَّ مفهومَ السُّلطان الخفِيّ للكلام من خلال أمرين:

(١) رَفَعِ الغموض عن مصدره الذي ليس مخلوقًا وضيعًا كالجنّ والشياطين، بل هو الخالق^{٩٠} الذي
خلق كلّ شيءٍ ويتحكّم في كلّ شيءٍ.

(٢) التفريق بين طبيعة تأثير السَّحْر وطبيعة تأثير القرآن. فتأثير السَّحْر يكون بطريقة الاستنخاد
والكذب، لأنّ المسحورَ غير واعٍ بحالته ولا يملك لها تفسيرًا، بينما يعي المتأثّر بالقرآن حالته، لأنّه
إنّما يقتنع من تدبُّرِ العقل لدلائل الكلام وتأثّر القلب بالاستماع إليه بالفطرة. وفي هذا، يتحوّل
الخضوع لسُلطان الكلمات من الانقياد الأعمى غير المُفسَّر، إلى الاقتناع والاعتقاد بالقوّة الفاعلة
في الكلام وفي مصدره، أي الإيمان بالله.

لِيَعْلُوَ وما يُعلَى عليه، وإنّه ليخطُمُ ما تحته. "السُّبُوطِيّ، لباب النُّقُول في أسباب النُّزُول (بيروت: مؤسّسة الكتب
الثقافيّة، ٢٠٠٢)، ٢٧٩-٢٨٠.

^{٨٧} رضوان السَّيِّد، الأُمَّة والجماعة والسُّلطة: دراسات في الفكر السِّياسيّ العربيّ الإسلاميّ، ط ٥
(بيروت: جداول، ٢٠١١)، ٢٥-٧٥.

^{٨٨} See Ignác Goldziher, "Muruwwa and Dīn," in *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern, 3rd ed. (London: George Allen & Unwin LTD, 1967), 11-44; Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University, 2002), 75.

^{٨٩} "إنّ منّ البيانٍ لسِحْرًا." البخاريّ، مج ٤، ج ٧، ١٣٨، حديث ٥٧٦٧.

^{٩٠} Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 185-186.

الإعجاز

الإعجاز في اللغة هو الإيقاع في العجز، والعجز أصل يدل على الضعف.^{٩١} وإعجاز القرآن هو التحدي الذي رفعه على الناس أن يأتوا بكلمه أو ببعضه. وهو يعني تحقق العجز الذي يُمنى به كل من يفكر في تحديه. ومفهوم الإعجاز يستدعي معجزاً متكلماً وهو الله، ومُعجراً متلقياً وهو الإنسان، ومَحلاً (أو وسيلة) للإعجاز متكلماً به وهو القرآن.

وإذا كانت الخوارق الحسية الدليل على صدق النبوة في الرسائل الإبراهيمية السابقة، كشق البحر لموسى وإحياء الموتى للمسيح - رغم أن كليهما أوتي كتاباً، - فإن القرآن، بوصفه المعجزة الغيبية للرسول محمد، قد نقل مفهوم المعجز من المحسوس المادي إلى اللغة كما ظهر.^{٩٢} وقد استوعب الدرس القرآني معنى الإعجاز وفق منظور كُلي: على مستوى الأداة من حيث الرؤية اللغوية، وعلى مستوى المفاهيم من حيث الرؤية الوجودية. فالقرآن لم يخلج رؤية

^{٩١} ابن فارس، ج ٤، ٢٣٢.

^{٩٢} يرى القاضي عبد الجبار (١٠٢٥/٤١٥) أن المعجزة الحسية أوقع في التصديق من المعجزة اللغوية، بناءً على أن الكلام في احتماله الحقيقة والمجاز لا يكشف عن قصد المتكلم، بينما المعجزة الحسية تعكس حقيقة واحدة. يُراجع: القاضي عبد الجبار، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، هذا الجزء من تحقيق محمود الخضيرى ومحمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ج ١٥، ١٦١. ومن منظور فهمي للمعجزة، فإنني لا أتفق مع القاضي في قوله هذا، لأن المقصد من الإعجاز القرآني، حسب المنظومة الإسلامية، هو الإيقاع في العجز على سبيل الاستمرار، وهذا متحقق في القرآن خلافاً للمعجزة المادية. فالمعجزة المادية غير قابلة للاستمرار زمنياً، لأنها بعد زمنها تتحول من مادة إلى خبر، أي تصير مجرد كلمة تقع تحت سطوة الخبرة. بينما يخرق الحضور المستمر لمعجزة الكلام الزمان والمكان بطبيعته اللغوية التي لا تضمحل. وينقل القرآن من فخ الخبرة والصدق والكذب عن طريق الاحتفاظ لنفسه بخصيصة الحفظ الإلهي وذلك في قوله "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (الحجر: ١٩).

اللغة والفصاحة وجدلية النثر والشعر فحسب،^{٩٣} بل خلخل كل المنظومة العقديّة والاجتماعيّة التي صنعت هويّة العرب قبل الإسلام. وعندما ترتبط هذه الهزّة بصبغة لغويّة يتّضح إلى أي مدى أُنيط باللّغة أن تكون وسيطاً أنطولوجياً في التأطير لرؤية وجوديّة قائمة على تحديد مركز السّلطة.

ويحدّد الإعجازُ مركزَ السّلطة اللّغويّة للقرآن، كما يحدّد - من حيث تبيّنه نموذجاً معرفياً كاملاً - السّلطة الدّينيّة والتاريخيّة. ونشأت عن هذه السّلطات علاقة لغويّة ومعرفيّة بين الشاهد (الدنيا) والغائب (الغيب) وفق مبدأ الخضوع، حيث يعكس تعاليّ الكلام تعالياً لغويّاً ومعرفياً للمتكلّم.

إنّ من أهمّ مظاهر هذا التعاليّ هو الهيمنة على ما يُرى وما لا يُرى، أي عالم الغيب والشّهادة، وعلى كتابة التاريخ المفتوح على الوجود الماديّ وما-قبله وما-بعده. والهيمنة على التاريخ تعني السّلطة المعرفيّة المطلقة على الماضي والحاضر والمستقبل، وتعني تملك الحقّ في تحديد قيم الخير والشرّ والصّلاح والفساد، أي الحقّ في الحكم الذي يعني استحقاق الألوهيّة. وبناءً على هذا الاستحقاق يتأسّس مفهوم الانصياع والخضوع الذي يعبر عنه القرآن بمصطلح "العبوديّة" التي يُنصّبها غايةً لوجود الإنسان.^{٩٤} والعبوديّة في القرآن ليست معنّى سلبياً، فالخضوع لسُلطة الله وأحكامه يعني التحرّر من كلّ ما عدا الله، لأنّ كلّ ما عدا الله يفتقد سُلطة الألوهيّة ولا يستحقّ الخضوع له.

^{٩٣} يظهر ذلك، مثلاً، في موقف الوليد بن المغيرة المذكور من قريب. الصفحة ٣٨، هامش ٨٦.

^{٩٤} "وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبُدون" (الذّاريات: ٥٦).

والقرآن كلامٌ "مُبيِّنٌ"،^{٩٥} أي كاشفٌ عن الله، لأن مقتضيات العبودية تستوجب أن يتجلّى مرادُّ المعبود للعبد. ويرتبط الكشفُ بالإعجاز من حيث اختبار المتلقّي ضعفه أمام الله عبْرَ اختبار عِيّ كلامه وضعفه أمام تعالي كلام الله وسلطته. فإذا تحقّق العبد من ضعفه أصغى إلى هذا الكلام وصدّق بمن جاء به، وهو الرّسول، وبالطريق الذي جاء منه، وهو الوحي. وينبني على هذا التصديق قابليّة معرفة الله من خلال ممارسة فهم لأسماء كلامه وصفاته التي تُبين عن أسماء الله وصفاته، ثم الطاعة لمقتضيات العبودية.

ب. المدلول الوجودي لأبرز أسماء القرآن

١. كلام الله

سأستعرض الرؤية الوجودية التي تعكسها تسمية القرآن "كلام الله" من خلال البعد الأنطولوجي الدلالي للجذر "ك-ل-م"،^{٩٦} ومن خلال حضور "الكلمة" في تأطير الوجود في المنظومة الإسلامية، ثم من خلال كون "الكلام" صفةً لله.

^{٩٥} "ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" (التحل: ١٠٣).

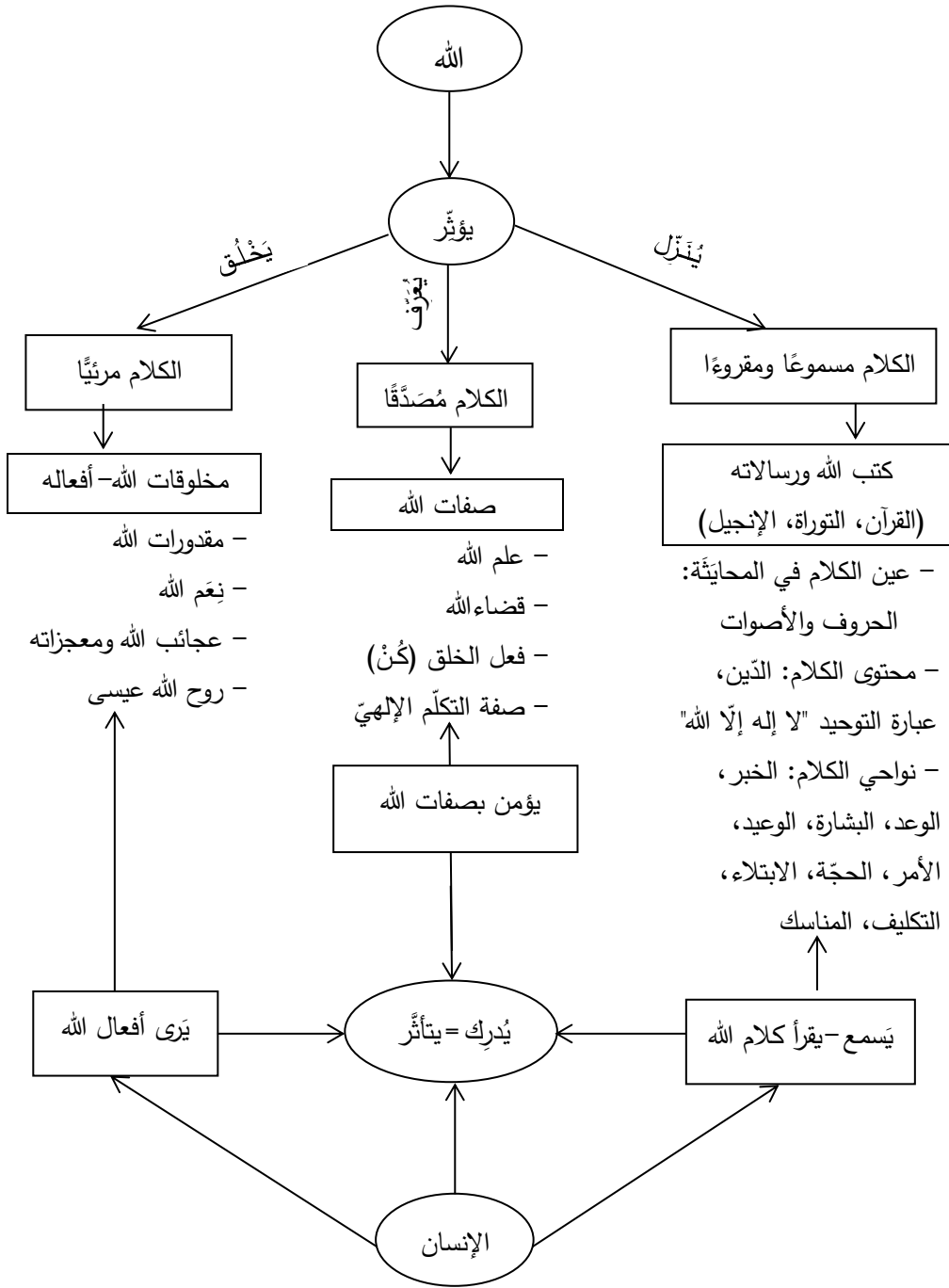
^{٩٦} جمعت هذه المعاني من مصادر الوجوه والنظائر والمعاجم وغريب القرآن والتفسير وغيرها. يُراجع: ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيّد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ٢٣٢، ٣٩٢، ٤١٣؛ الطبري؛ الرازي، مفاتيح الغيب؛ العسكري، الوجوه والنظائر، تحقيق محمّد عثمان (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧)، ٤٢٠-٤٢١؛ الراغب الأصفهاني، ٤٣٩-٤٤١؛ ابن الجوزي، تذكرة الأريب في تفسير الغريب، تحقيق طارق فتحي السيّد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ٤٤، ٤٦، ١٥٣، ٣٦١؛ ابن الجوزي، نُزهة الأعيُن التواظير، ٥٢٢-٥٢٥؛ وابن منظور، "كلم".

أولاً، يؤول الجذر "ك-ل-م" في المعاجم العربية إلى أصلين: الجُرْح، والنطق المُفْهِم، وكلاهما من حيث التّحقيق جُرْح، فأما الأوّل، فجُرْح باليد ويُدرِك بالبصر، وأما الثاني فجُرْح باللسان ويُدرِك بالسمع. ويؤول الأصلان بدورهما إلى معنى التأثير الذي يُحدثه البصر والسمع كي يتحقّق الإدراك، وإن كانت آثارُ الكلمة أخفى. ولا أقصد بالتأثير مجرد أن يدرك السامع "فائدة لم تكن عنده"،^{٩٧} بل أقصد العلاقات الأنطولوجية في الحقل الدلاليّ لعبارة "كلام الله"، والتي تعكس الحراك الوجودي بين الله مؤثراً، والإنسان متأثراً، والقرآن أداة للتأثير، والوجود أثراً.

لقد ساق القرآن الجذر "ك-ل-م" مرتبطاً بالله (إسناداً أو إضافة) على ثلاث صيغ: كلام وكلمة وكلمات.^{٩٨} وباستقراء التفسير التراثيّ لدلالات هذه الصيغ نجدها تتصنّف وفق مبدأ التأثير إلى ثلاثة معانٍ: معنى محسوس يُدرِك بالبصر هو مخلوقات الله وأفعاله؛ ومعنى محسوس يُدرِك بالسمع (أو يُقرأ) هو رسالات الله وكُتُبُه؛ ومعنى غيبي لا يُدرِك بالسمع ولا بالبصر بل يدخل في نطاق الإيمان والتّصديق (يراجع المخطّط أسفله).

^{٩٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٣ (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٤)، ج ٣، ٢٧٩.

^{٩٨} كما جاءت أيضاً مضافةً أو موصوفةً بتعيين ما، نحو "كلمة الكفر" و"كلمة طيبة" و"كلمة خبيثة"، أو "كلمة مجردة". يُنظر: الكهف: ٥، التوبة: ٧٤، إبراهيم: ٢٤ و ٢٦، المؤمنون: ١٠٠.



٢.٢ . حركة التأثير الكوني في التشعب الدلالي للجذر

"ك - ل - م" في التراث

يَتَّضِحُ مِمَّا ذُكِرَ أَنَّ الْمَنْظُومَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ تَمْنَحُ لِلْقُرْآنِ سُلْطَةً مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُؤَثِّرًا، لِأَنَّ التَّأثيرَ هُوَ فِعْلٌ سُلْطَوِيٌّ بِشَكْلِ مَا. و"الكلام"، يَعْكَسُ سُلْطَةَ اللَّهِ الَّتِي تَتَجَلَّى فِي مَخْلُوقَاتِهِ وَرِسَالَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَصِفَاتِهِ. وَهَذِهِ التَّجَلِّيَّاتُ هِيَ أَشْكَالٌ وَمَفَاهِيمٌ لَا نِهَائِيَّةٌ لِكَلَامٍ لَا نِهَائِيٍّ بَيْنَ اللَّهِ وَالْعَبْدِ. فَقَدْ بَيَّنَّ الْقُرْآنُ أَنَّ التَّأثيرَ هُوَ فِعْلٌ حَوَارِيٌّ فِي أَشْكَالِ الْكَلَامِ هَذِهِ وَذَلِكَ حِينَ قَالَ "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (الكهف: ١٠٩). إِنَّ الْحَوَارِ الْكُونِيَّ يَتَمُّ عَنْ طَرِيقِ الْكَلَامِ بِمَا هُوَ مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ وَأَفْعَالِهِ، وَالْحَوَارِ اللَّغَوِيَّ يَتَمُّ عَنْ طَرِيقِ الْكَلَامِ بِمَا هُوَ كُتُبُ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ، وَالْحَوَارِ الْعَيْبِيَّ يَتَمُّ عَنْ طَرِيقِ الْكَلَامِ بِمَا هُوَ صِفَةُ اللَّهِ. وَوَسَائِلُ التَّأثيرِ فِي هَذِهِ الْحَوَارَاتِ مُخْتَلِفَةٌ حَسَبَ مَقْدُورَاتِ الْعِبَادِ وَمَلَكَاتِهِمُ الْإِدْرَاكِيَّةِ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُدْرِكُ بِالسَّمْعِ وَمِنْهُمْ مَنْ يُدْرِكُ بِالْبَصَرِ وَمِنْهُمْ مَنْ يُدْرِكُ بِالتَّصْدِيقِ. فَالْقُرْآنُ - بِمَا هُوَ كَلَامُ اللَّهِ - هُوَ سُلْطَةٌ مُؤَثِّرَةٌ بِوَسْطَةِ الْحَوَارِ، وَتَأثيرُهَا مُتَكَيِّفٌ حَسَبَ اسْتِعْدَادِ الْإِنْسَانِ (كُلِّ إِنْسَانٍ عَلَى حِدَةٍ). وَالتَّأثيرَاتُ فِي جُمْلَتِهَا اللَّانِهَائِيَّةِ وَالمُخْتَلِفَةِ تَصْنَعُ مَفْهُومَ الْقُرْآنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مُتَلَقَّى أَي مَوْوَلًا.

ثَانِيًا، لَقَدْ أَطْرَبَ "الكلمة" لِلوُجُودِ أَنْطُولُوجِيًّا، ابْتِدَاءً مِنَ التَّكْوِينِ المَادِّيِّ عِبْرَ فِعْلِ الخَلْقِ

الأوَّلِ "كُنْ"،^{٩٩} ثُمَّ التَّكْوِينِ المَعْرِفِيِّ الَّذِي وَهَبَ الْإِنْسَانَ القُدْرَةَ عَلَى مِمَارَسَةِ الوجودِ مِنْ خِلالِ "التَّسْمِيَةِ"،^{١٠٠} ثُمَّ فِي العِنَايَةِ الإِلَهِيَّةِ عِبْرَ إِنْزَالِ الكُتُبِ.^{١٠١} وَأَطْرَبَ "الكلمة"، كَذَلِكَ، لِأَكْثَرِ المَوَاقِفِ

^{٩٩} "كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (آل عمران: ٤٧).

^{١٠٠} "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" (البقرة: ٣١).

^{١٠١} وَهَذَا فِي قَوْلِهِ مِثْلًا "قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي"

(الأعراف: ١٤٤).

الوجودية إشكالية: الإيمان^{١٠٢} والموت^{١٠٣} كما اكتست، اجتماعياً، سلطة حاكمية في الاتفاقات من خلال صيغة التعاقد، وكانت أيضاً حاضرة في مفهوم الشهادة. وعلى ذلك يُحمل المعنى الاجتماعي للفظ "الكلمة" في المجتمعات العربية، فصاحب الكلمة هو صاحب السلطة الذي يملك الحل والعقد، ويُقال إنه ذو كلمة أي ذو شرف، وشرفه مُستمد من التزامه بوعوده وصدقته في شهادته.

ثالثاً، حرّكت عبارة "كلام الله" مباحث علم الكلام (العلم الذي يدرس قضايا العقيدة الإسلامية) منذ بواكيره، وهذا لأنها تُطلق على الألفاظ المتلوة والكلمات المكتوبة للقرآن وتُطلق أيضاً على فعل التكلم عينية الذي هو صفة الله^{١٠٤}. وقد اشتعل الخلاف حول علاقة القرآن بفعل التكلم ومخرجاته اللفظية والمكتوبة وطبيعته في إطار مبدأ التنزيه^{١٠٥}. فمن لم يتصور الكلام خارج

^{١٠٢} "وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى" (الفتح: ٢٦).

^{١٠٣} "حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ، كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا" (المؤمنون: ٩٩-١٠٠).

^{١٠٤} يرى الرازي أنّ عبارة "كلام الله" تدلّ على الكلمات المتلوة والمكتوبة في المصحف وعلى "الصفة القديمة القائمة بذات الله والتي ليست حرفاً ولا صوتاً، ولكن إطلاقها على الصفة القديمة حقيقة وعلى الحروف والأصوات مجاز". الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ٣٩.

^{١٠٥} وكان من نتائج هذا الخلاف مسألة "خلق القرآن" التي انتشرت في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، حيث كان الخليفة المأمون (٨٣٣/٢١٨) نصيراً للمعتزلة في قولهم بنفي الصفات ومن ثمّ بقولهم بخلق القرآن في مواجهة الصفاتية. وسُميت هذه القضية فتنةً ومحنةً لما أحدثته من شرخ في المجتمع الإسلامي. وكان من آثارها تمايز ثلاث فِرَق فاعلة في تحريك علم الكلام الإسلامي عبر مختلف جِبهه، وهم: (١) المعتزلة الذين نفّوا الصفات ومنها صفة الكلام، مبالغاً في التنزيه، وقالوا إنّ الله متكلمٌ بكلامٍ خَلَقَهُ في غيره وإنّ كلامه مخلوقٌ وليس صفة إلهية؛ (٢) والمشبّهة الذين قالوا إنّ كلام الله حروفٌ وأصواتٌ وأجراسٌ على الحقيقة الحسية المعروفة، مبالغاً في الإثبات، كمقاتل بن سليمان (٧٦٧/١٥٠) والقاضي أبي يعلى (١١٣١/٤٥٨)؛ (٣) ووقف بين الفريقين الصفاتية الذين أثبتوا صفة الكلام، لكنهم عدّوا الحروف والكلمات التي جاء القرآن وفّقها "عبارة" عن الكلام النفسي القديم الذي هو صفة الله، وعلى رأس هذه الطائفة أبو حنيفة النعمان (٧٦٧/١٥٠) ثمّ ابن كُلاب (٨٥٦/٢٤١) والمحاسبي (٨٥٨/٢٤٣) ثمّ الماتريدي (٩٤٤/٣٣٣) والأشعري (٩٣٦/٣٢٤) وغيرهم، تُرجع القضية عند: القاضي

الصوت والجرس نفي صفة الكلام عن الله تنزيهاً، ومن قرأها في إطار الصوت والجرس أثبتتها تجنباً للتعطيل. وفرق الصفاتية بين الكلام اللفظي الذي تنشأ عنه أصوات تحدث من احتكاك أجهزة الكلام والهواء وبين الكلام النفسي الذي تقوم فيه المعاني والإرادات والمقاصد من غير أن تكون ألفاظاً وأصواتاً، فسموا المعنى الثاني "الكلام القديم"، الذي تعبر عنه الأصوات والكلمات المحدثه الموجودة في المصحف من منطلق أنه يستحيل على الأزلي الأبدى أن تحدث فيه صفة بما فيها الكلام. فتوسطوا بذلك مثبتيين صفةً لله هي كلامه القديم، كما أثبتوا الحدوث للحروف المكتوبة والأصوات المتلوّة.

وقد نجّم عن موقف الصفاتية أنّ للقرآن طبيعتين: (١) إحداهما إلهية ينعكس عليها تعالي صفات الله، فهي جامعة لا تتقطع ولا تستأنف ولا تبدئ ولا يجري عليها الحدوث في الزمان والمكان لكونها إراداتٍ ومعانٍ أزليةً أبديةً، وهي المعنى الحقيقي للكلام؛ (٢) والأخرى محايتة، محدثة مخلوقة من حيث طبيعتها اللغوية وتقطعها اللفظي والمعنوي والزمني، ولكنها إلهية من حيث مصدرها ووظيفتها التبليغية وقيمتها الإعجازية. وهنا تكمن الفوارق الأنطولوجية بين كلام الألوهية وكلام العبودية، أو بين "الجمع الإلهي" و"التفرق الإنساني"، وهو ما استثمره الصوفيّة الذين لم يخفوا مأزقهم في التعبير عن الكلام الإلهي بالعبارة البشرية.

عبد الجبار، المعني في أبواب التوحيد والعدل، قَوْمَ نَصَّ هذا الجزء إبراهيم الإبياري، إشراف طه حسين (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ج ٧: خلق القرآن؛ الفخر الزازي، خُلِقَ القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)؛ رشيد الخيون، جَبَلُ التَّنْزِيلِ مع كتاب خُلِقَ القرآن للجاحظ (كولونيا-ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٠)؛ ويُراجَع أيضاً:

John A. Nawas, "The Mihna of 218 A.H./833 A.D. Revisited: An Empirical Study," *Journal of the American Oriental Society* 116, no. 4 (Oct. - Dec., 1996): 698-708.

جاءت كلمة "كتاب" في القرآن ضمن سياقات متشعبة بدوالّ اللّغة وأدواتها نحو: القراءة، النّطق، الإحصاء، التلاوة، التعليم، الدّرس، الرّق، السّجل، الاستنساخ، القلم، المداد، السّطر، المَحْو، الإثبات، الإغفال، الرّقم. وانسجامًا مع هذا السياق، تواترت الإشارة بعبارة "كتاب الله" إلى القرآن مكتوبًا ومتلّوًا. وصنّف التراثُ هذه السياقات ضمنَ حقلين دلاليّين ذويّ طبيعة متعالية، هما: علم الله، وحُكمه (سلطته). فما علاقة المضامين اللّغويّة للمفردة "كتب" بمعناها المتعالِي؟ وكيف تتحوّل أنطولوجيًا عندما تُسند إلى الإنسان؟

يرى ابن فارس أنّ الجذر "ك-ت-ب" يؤوّل إلى معنى "الجمع".^{١٠٦} وقد هيمنَ هذا المعنى على منهج تفسير تسمية القرآن بـ"الكتاب"، فقليل إنّه سُمّي كتابًا "لأنّه يجمع أنواعًا من القصص والآيات والأحكام والأخبار على أوجه مخصوصة"،^{١٠٧} سواءً من حيث هو "كتاب" (مكتوب) أو من حيث هو "كلام" (مسموع).

ويُطلق الفعل "كتب" على الخطّ حقيقةً وعلى غيره مجازًا.^{١٠٨} وربطُ حقيقة "الكتابة" بالخطّ يحيلنا على ما في كلمة "الخطّ" من معنى التّأليف والترتيب والتوجيه. وعلى ضوء ذلك يمكننا أن

^{١٠٦} ابن فارس، ج ٥، ١٥٩.

^{١٠٧} الرّكشي، البرهان، ج ١، ٢٧٦.

^{١٠٨} الرّاغب الأصفهاني، ٤٢٣؛ الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السّود (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨)، ج ٢، ١٢١-١٢٢.

نفهم تناظر القرآن والكون بما هما "مكتوبان". فقد سمى القرآن مقاطعه آيات كما سمى مظاهر الكون "آيات" عاكسا في ثنايا التسمية الإحكام والترتيب والقصدية التي تتسم بها بنيته ومحتواه تناظرا مع الإحكام والترتيب والقصدية التي خلق الكون عليها. فالقرآن في أصله هو الوحدة الواحدة المنسجمة المترتبة، أو هو فكرة "الجمع" في كمالها.

وإذا كان التراث يجعل القرآن أصلا أنطولوجيا هو الجمع، فقراءة الإنسان له هي شعث يسعى إلى اللّم^{١٠٩} عبر الإجابة من خلاله عن الأسئلة والهواجس الوجودية، تماما كقراءة الكون. فقراءة القرآن والكون (الكشفية، الفهمية) هي انفتاح على السؤال المُضَي إلى الإجابة، ولذلك دعا القرآن إلى تدبر الآيات اللغوية (القرآن) تماما كما دعا إلى النظر في الآيات الكونية (العالم).^{١١٠} وهذا التماثل بين كلام الله اللَّفْظِي وكلام الله غير اللَّفْظِي (الكوني)،^{١١١} يجعل القرآن المنعكس اللغوي الكامل والرؤية الجامعة للعالم. وذلك أنه قد أقر بملكيتته للحقيقة المطلقة ظاهرة أو

^{١٠٩} سأستعمل "الشعث" بمعناه اللغوي أي بمعنى التفريق والتشتت والرضوخ للتقطع والتجزئة في الزمان والمكان والتفكير والفعل، وهي حالة من صميم المعنى الأنطولوجي الذي سيوضح قريبا.

^{١١٠} استعمل القرآن كلمة الـ"التدبر" لإرادة القراءة الكشفية لمحتواه فقال: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا" (محمد: ٢٤). واستعمل كلمة "النظر" لإرادة القراءة الكشفية للكون فقال: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (يونس: ١٠١). واستعمل كلمتي "التعقل" و"التفكير" لهما معا، فقال في حق الكون: "وَفِي خَلْقِكُمْ [...] وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَضَرُّفِ الرِّيحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (الجن: ٤-٥)، وقال: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ" (آل عمران: ١٩١)؛ وقال في حق القرآن: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (يوسف:)، وقال: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (النحل: ٤٤).

^{١١١} Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 142.

خَفِيَّةً،^{١١٢} والخَفِيَّ منها آيَلٌ لِلظَّهْرِ^{١١٣} وَفُقَ رُؤْيَا كَلِيَّةٍ مُحْكَمَةً.^{١١٤}

إِذَا، إِحَالَةَ التَّرَاثِ مَعْنَى "الْكِتَابَةِ" عَلَى دَلَالَةِ الْخَطِّ تَشْتَمِلُ مَعْنَى "الْجَمْعِ وَالتَّرْتِيبِ
وَالْقَصْدِيَّةِ"، فَيَكُونُ الْقُرْآنُ هُوَ الْكِتَابُ الْجَامِعُ الَّذِي لَمْ يَعْتَرِهِ التَّشْتُّتُ فِي أَصْلِهِ الْمَتَعَالِي.^{١١٥} وَهِيَ
صِفَاتٌ أَنْبَى عَلَيْهَا اسْتِحْقَاقُ الْقُرْآنِ صِفَةَ الْإِمْتِيَازِ وَالِاسْتِعْلَاءِ، أَيْ صِفَةَ "الْكِتَابِ"، بِكُلِّ مَا تَعْنِيهِ
كَلِمَةُ الْكِتَابِ مِنْ "جَمْعٍ" وَمَا تَعْنِيهِ "الْجَمْعُ" الْجَنْسِيَّةُ مِنْ اخْتِصَاصٍ. وَقَدْ قَدَّمَ هَذَا الْمَعْنَى لِلتَّرَاثِ مَفَاتِيحَ
قِرَائِيَّةً لِلْقُرْآنِ بِمَا هُوَ مَنْظُومَةٌ "وَحْدَوِيَّةٌ" مُحْكَمَةٌ وَمُرْتَبَةٌ وَمُوجَّهَةٌ، لِأَنَّهُ كَالْكُونِ، كِتَابٌ شَجَرِيٌّ لَهُ
أَصْلٌ وَلَهُ فَرْعٌ، وَفُرُوعُهُ مُرْتَبِطَةٌ فِيمَا بَيْنَهَا، وَمُنَاسِبَةٌ فِي سِيَاقَاتِهَا.^{١١٦} وَلِذَلِكَ قَالَ الرَّازِي عَنْ سُورَةِ

^{١١٢} "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ" (النحل: ٨٩).

^{١١٣} وَيُظْهِرُ انْفِتَاحَ الْقُرْآنِ عَلَى وَعْدٍ مُؤَجَّلٍ بِالْكَشْفِ وَالتَّجَدُّدِ فِي وَصْفِ الْحَدِيثِ لَهُ بِأَنَّهُ "لَا يَخْلُقُ عَلَى
كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ". ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، الْمَصْنُفُ، تَقْدِيمٌ وَضَبْطٌ كَمَالِ الْحَوْتِ (بَيْرُوت: دَارُ التَّاجِ، ١٩٨٩)،
ج ٦، ١٢٥، حَدِيثٌ ٣٠٠٠٨.

^{١١٤} "أَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ" (البقرة: ٨٥).

^{١١٥} وَلِذَلِكَ نَجِدُ كَثِيرًا مِنْ كُتُبِ التَّرَاثِ تَحَاوَلَتْ اسْتِنْسَاحَ "نَمُودَجِ الْجَمْعِ" الْمَعْرِفِيِّ حِينَ تَنْسَمَى بِ"الْجَامِعِ"
و"الْمَحِيطِ" وَ"الْكَامِلِ" وَغَيْرِهَا.

^{١١٦} اعْتَنَى الدَّرْسُ التَّرَاثِيَّ بِتَقْدِيمِ الْقُرْآنِ بِمَا هُوَ سِيَاقٌ مُنْظَمٌ، فَبَحَثَ الْمُنَاسِبَةَ بَيْنَ السُّورَةِ وَالسُّورَةِ وَبَيْنَ
الْآيَاتِ وَبَيْنَ الْكَلِمَاتِ فِي سِيَاقِ الْآيَةِ الْوَاحِدَةِ كَالْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْآيَةِ وَالْفَاصِلَةِ. يُرَاجَعُ: ابْنُ الْجُوزِيِّ (١٢٠٠/٥٩٧)،
الْبِرْهَانُ فِي تَنَاسُبِ سُورِ الْقُرْآنِ؛ الزَّرْكَشِيُّ (١٣٩٢/٧٩٤)، الْبِرْهَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ؛ الْبِقَاعِيُّ (١٤٨٠/٨٨٥)، نَظْمُ
النُّزْرِ؛ السِّيُوطِيُّ (١٥٠٥/٩١١)، الْإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ؛ وَغَيْرِهَا. وَعَنْ هَذِهِ الرُّؤْيَا، أَيْضًا، انْبَثَقَتْ نَظْرِيَّةُ النَّظْمِ
وَبَوَاكِرُ نَظْرِيَّةِ الْوَاحِدَةِ الْبِنَائِيَّةِ لِلْقُرْآنِ، حَيْثُ يَقُولُ الرَّازِيُّ (١٢٠٩/٦٠٦): "الْقُرْآنُ كُلُّهُ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ". الرَّازِي،
مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ، ج ٢، ١٥٩. كَمَا تَعَزَّرَ هَذَا الْمَنْحَى لَدَى الْمَحْدَثِينَ، يُرَاجَعُ مَثَلًا: مُحَمَّدُ الْبِسْتَانِيُّ، الْمَنْهَجُ الْبِنَائِيُّ
فِي التَّفْسِيرِ (بَيْرُوت: دَارُ الْهَادِي لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، ٢٠٠١)؛ طَهْ جَابِرُ الْعُلُوَانِي، الْوَاحِدَةُ الْبِنَائِيَّةُ لِلْقُرْآنِ الْمَجِيدِ
(الْقَاهِرَةُ: مَكْتَبَةُ الشُّرُوقِ الدَّوْلِيَّةِ، ٢٠٠٦)؛ وَيُرَاجَعُ أَيْضًا:

Raymond Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 2014).

الفاتحة: "هذه السورة مسمّاة بأَمّ القرآن، فوجب كونها كالأصل والمعدن، وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه."^{١١٧}

وإذا تجاوزنا الحمولة الدلالية المحايثة لكلمة "خطّ" نجد قراءةً أنطولوجيةً أعمق للجزر "ك-ت-ب" ومن ثمّ لعبارة "كتاب الله" ولعلاقة الإنسان بالقرآن. فالجزر "خ-ط-ط" يعني "الأثر" الممتدّ امتدادًا،^{١١٨} والأثر هو الباقي من رسم الشيء.^{١١٩} ويربط التراث "الأثر" بـ"العلم"^{١٢٠} الذي هو مناط السلطنة الدينية، ووفقَ معنَيي العلم والسلطنة^{١٢١} تُوجّه الحمولة الدلالية لعبارة "كتاب الله" من خلال مفاهيم "اللوح المحفوظ" و"القدر" و"العبودية"، ويجمعها جميعًا معنى "التأثير" الذي رأينا سابقًا إيالة "الكلام" إليه.

إنّ "التأثير" هو الجوهر الدلالي الذي يحتوي مفهوم "الخطّ" لغةً، وهو أيضًا الجوهر الذي يسمح لنا التراث أن نفهم الكتابة الإلهية من خلاله بما هي علمٌ وحُكمٌ (سلطنة). وبناءً عليه فسرت

^{١١٧} الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١، ١٨٦.

^{١١٨} ابن فارس، ج ٢، ١٥٤.

^{١١٩} ابن منظور، "أثر".

^{١٢٠} في القرآن "انثوني بكتابٍ من قَبْلِ هذا أو أثاره من علمٍ" (لأحقاف:٤). ومما يروى: "إنّ نبيًا من الأنبياء كان يخطُّ، فمن خطّ مثل خطّه علمٌ مثل علمه". ابن فارس، ج ٢، ١٥٤.

^{١٢١} خلص ماديجان (Daniel Madigan) إلى أنّ القرآن وجّه مفهوم "الكتاب" إلى مفهومَي السلطنة والعلم وليس إلى الكتاب الماديّ. يُراجع:

Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (New Jersey: Princeton University Press, 2001).

الآية "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ" (المجادلة: ٢٢) بالثبوت والجعل،^{١٢٢} وفسرت الآية "وَلَا تُطْع مَنْ أَغْلَنَّا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا" (الكهف: ٢٨) بأن الله أغفل هذه القلوب من الكتابة والإعجاب فلم يُقدّر على أصحابها الإيمان.^{١٢٣} وشبهه الرازي قلوب العباد بالورق لأنّ خطرَه من خطر ما كُتِب عليه.^{١٢٤} نستخلص أنّ وصف القرآن بـ"كتاب الله" يعني أنّه كتابٌ علمٍ وسلطةٍ جامعين. وفي دائرة العلم والسلطة الإلهيين تنشأ علاقة وجودية بين الكتابة الإلهية الجامعة والتفاعل الإنساني الشعث.

• الكتاب- العلم: الكتابة الإلهية الجامعة والقراءة الإنسانية الشعثة

إنّ مفهوم "اللوح المحفوظ" أو "أمّ الكتاب"^{١٢٥} يُحيل على علم الله الأزلي وما ينجر عنه من رؤية كُليّة محكّمة مُوجّهة ومُرتّبة للوجود. فـ"اللوح المحفوظ" هو الصّحيفة المتعالية التي سطر عليها القلم (أولّ المخلوقات) علم الله الأزلي بأمرٍ من الله. وهذا الكتاب هو النسخة الأصليّة

^{١٢٢} البغوي، معالم التنزيل (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢)، ١٢٩٠؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥،

^{١٢٣} الزاغب الأصفهاني، ٣٦٢. وربما قيل ذلك لأنّ الكتابة تحمل معنى وفهماً، والخُلُق منها جهلٌ، وربما أيضاً، لأنّ الخطّ غير المعجم غير مُفهم، فالإعجاب يُبين عن معنى الكلام ويُجليه ويرفع اللبس عنه.

^{١٢٤} حسب الرازي، كتابة الإيمان على القلوب تنيل أصحابها مكزّمت المكتوب: الحصانة من النار، قياساً على جرمة إحراق الورق المكتوب عليه القرآن؛ ولا يمسّه الشيطان، قياساً على أنّ القرآن لا يجوز أن يلْمَسه نجس؛ ويُفتح لهم من خير الدنيا والآخرة قياساً على المعانيات التي فُتح فيها لبعض العارفين إثر التقاطه وتطيينه ورقة كُتبت عليها البسملة. يُراجع: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٢، ٤٢. وخبر البسملة يتعلّق ببشر الحافي (٨٥٠/٢٢٧)، وهو عند أبي نُعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦)، ج ٨، ٣٣٦.

^{١٢٥} "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ" (البروج: ٢٢)؛ "وإنه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم" (الزخرف: ٤). يُراجع تفسيرها عند: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٩، ٦٨؛ البغوي، ١٣٩٨. وورد أنّ القرآن قد كُتِب في هذا اللوح قبل نزوله، حيث جاء في الآثار: "أنزل الله القرآن كلّهُ في ليلة القدر من أمّ الكتاب إلى بيت العزة في سماء الدنيا، ثمّ أنزله الله على نبيّه صلى الله عليه وسلّم في الليالي والأيام في ثلاثٍ وعشرين سنّة". القرطبي، ج

للوجود، وهو النسخة الجامعة التي توافقها الصّحائف المتفرقة للعباد، فمنها يستنسخ الحفظة (الملائكة الموكّلون بكتابة أعمال الأفراد) صحائف النّاس التي هي أعمالهم وأرزاقهم التي اجترحوها وسعوا فيها وحصلوها.^{١٢٦} فممارسة الإنسان وجوده من خلال أفعاله وقراراته الناجمة عن فهمه للكون وتفاعله معه ما هي إلا قراءة للكتاب الأصلي، وفي هذه القراءة يستكشف ذاته واحتمالاتها، لأنّه هو أيضًا من كلمات هذا الكتاب.

وقراءة الإنسان للكتاب الإلهي (اللوح المحفوظ) هي، أيضًا، كتابته لكتابه الخاص. فكينونة الإنسان هو كتابة من جهة وقراءة من جهة أخرى، ولكنها، بعكس "إحكام" الكتابة الإلهية، هي كتابة تتحقّق شيئًا فشيئًا، بلا قصدية ولا توجيه ولا ترتيب من قبل الإنسان، لأنّه لا يملك من

١٩، ١٠٠. وفي تلقّي جبريل للقرآن من اللوح المحفوظ تأويلات منها: أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل فحفظه، أو أنّ الله خلق أصواتًا مقطّعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فتلقّاه جبريل ثم خلق له علمًا ضروريًا بأنّه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم. يُراجع: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ٣٦.

^{١٢٦} "إنّ الله خلق النون وهي الدواة، وخلق القلم، فقال: اكتب، قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل مَعْمُولٍ، بَرٍّ أو فَجُورٍ، أو رِزْقٍ مَقْسُومٍ، حَلَالٍ أو حَرَامٍ، ثُمَّ أَلْزِمَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ شَأْنَهُ، دُخُولَهُ فِي الدُّنْيَا وَمَقَامَهُ فِيهَا كَمْ، وَخُرُوجَهُ مِنْهَا كَيْفَ. ثُمَّ جَعَلَ عَلَى الْعِبَادِ حَفْظَةً، وَعَلَى الْكِتَابِ خُرْآنًا، فَالْحَفْظَةُ يَنْسَخُونَ كُلَّ يَوْمٍ مِنَ الْخُرْآنِ عَمَلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، فَإِذَا فَنِيَ الرَّزْقُ وَانْقَطَعَ الْأَثَرُ وَانْقَضَى الْأَجَلُ، أَتَتْ الْحَفْظَةُ الْخُرْآنَةَ يَطْلُبُونَ عَمَلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ، فَتَقُولُ لَهُمُ الْخُرْآنَةُ: مَا نَجِدُ لِصَاحِبِكُمْ عِنْدَنَا شَيْئًا، فَتَرْجِعُ الْحَفْظَةَ، فَيَجِدُونَهُمْ قَدْ مَاتُوا. قَالَ: فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَلَسْتُمْ قَوْمًا عَرَبًا تَسْمَعُونَ الْحَفْظَةَ يَقُولُونَ (إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) وَهَلْ يَكُونُ الْاسْتِنْسَاخُ إِلَّا مِنْ أَصْلِ". الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: هجر، ٢٠٠١)، ج ٢١، ١٠٤-١٠٥. والنسخ الفردية مطابقة لما في اللوح المحفوظ، ذلك أنّ "الله وكل ملائكة مطهرين فينسخون من أم الكتاب في رمضان كلّ ما يكون من أعمال بني آدم فيعارضون حفظة الله على العباد كلّ خميس، فيجدون ما جاء به الحفظة من أعمال العباد موافقًا لما في كتابهم الذي استنسخوا من ذلك الكتاب لا زيادة فيه ولا نقصان". القرطبي، ج ١٩، ١٧١.

أمر كتابتها إلا فعل التدوين بعد أن يحصل. وهنا يتقاطع مفهومًا الكتابة والقراءة أنطولوجيًا، فيكون وجود الإنسان كتابةً (وتأليًا) والفعل خطأً والمفعولات كلمات. وهنا أيضًا، تستمد الكتابة معنى الاجترار من دلالتها على الإيجاد. فكتابة الإنسان هي فعله واختياره، وكتابة الله هي إيجاده المخلوقات لأن كلماته هي أفعاله بوجه ما كما رأينا سابقًا. وقد عبّر القرآن عن ذلك بكلمة "يُنْبِت" وقابلها بفعل الإفناء "المحو"، في قوله "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ، وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" (الرعد: ٣٩).^{١٢٧}

حسب المنظومة التفسيرية، يختص الإثبات والمحو المتعالين بمحو أمورٍ دون أمورٍ من الكتاب الإنساني وفق المشيئة الإلهية، بينما لا يتعرض الكتاب الأصلي للتغيير.^{١٢٨} ومع ما تقدم آنفًا، يمكننا فهم كلمتي المحو والإثبات في معنييهما الإنساني بما هما اجترار أيضًا. فالكتابة، حينئذٍ، هي كتابة الإنسان صحيفته عبر الفعل، خيرًا كان أو شرًا، وهو ما سماه القرآن "اجترارًا".^{١٢٩} بيد أنه يمكن للإنسان أن يمحو ما كتب من شر من خلال اجترار آخر هو أفعال الإنابة (كالإيمان والتوبة والحج).^{١٣٠} فكتابة الله هي اجترار تام كامل مجتمع غير قابل للتغيير، بينما كتابة الإنسان في الحياة هي اجترار الشتات والمكابدة والنقص والتغير.

استدلت المنظومة الإسلامية بثبات النسخة الأصلية على قدم علم الله وكماله وتنزهه عن

الخطأ وعن الحاجة، بينما تغير نسخة الإنسان يدل على تحرك علمه وتقديرته (وأحكامه) وفق

^{١٢٧} يُراجع: الزاغب الأصفهاني، ٤٢٣.

^{١٢٨} الزاوي، مفاتيح الغيب، ج ١٩، ٦٨.

^{١٢٩} "وهو الذي يتوقاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار" (الأنعام: ٦٠).

^{١٣٠} في الحديث: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟ وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها؟ وأن الحج

يهدم ما كان قبله؟" مسلم، ج ١، ١١٢، حديث ١٩٢.

الحاجة التي يدعو إليها تفاعله مع الوجود. فهذه التغيرات هي معلوماتٌ أزليةٌ في الكتاب الأصل بكلِّ احتمالاتها: ما كانته وما لم تكنه وما كان سيُحتَمَل من أمر كينونتها وتوابعه. وتتحرَّك النسخة الفردية مَحَوًّا وإثباتًا حتَّى تستقرَّ نسخة مطابقة تمامًا للكتاب الأصلي (اللوح المحفوظ).

وإذا عُدنا إلى ما كنّا قلناه سابقًا من علاقة الجذر "ك-ل-م" بالتأثير وما يحمله من معنى التَّغيير، نكون قد أمسكنا المعنى الجامع الذي يقع تحته القرآن بما هو "كلام الله" و"كتاب الله". فأفعال الإنسان هي "أحداثٌ" تقع في شبكة من التأثيرات والتأثرات مع الغير وبه، أو ما قد نسميه "الكيونة-مع". ولا يقتصر الغير على الوجود المادّي، بل يمتدُّ إلى الغيب، وينفتح زمنيًّا على ما بعد الموت حيث ترافق الأفعال صاحبها كتابًا يقرأ منه ويُحاسب عليه.

• كتاب الله - الحُكم المطلق: سُلطة الله "الجامعة" والتفاعل الإنساني (الخضوع) الشَّعْث

القرآن بما هو "كتاب الله" هو نسخة الوجود المثالية، كما رأينا، فهو يشرح التفاعل الأمثل بين الكتاب الأصل (اللوح المحفوظ) والكتاب الأثر (الكيونة الإنسانية). والإطار العام لهذا التفاعل هو الجدلية بين حرّية الإنسان من جهة والسلطة والعلم الإلهيين من جهةٍ أخرى، وهو ما يسميه الإسلام بـ"القَدَر".

القَدَر في الإسلام، أو على الأقلّ في أكثر مدارس، هو حقيقة "اللوح المحفوظ"،^{١٣١} لأنّه يختزل علم الله الكامل والمُسَبِّق، وسلطته المطلقة. ويتفاعل الإنسان معه بممارسة اختياراته تحت

^{١٣١} جاء في الأخبار أنّ "أول ما خلق الله خلق القلم، فقال له: اكتب، قال: يا ربّ وما أكتب؟ قال:

اكتب القَدَر، قال: فجرى القلم في تلك الساعة بما كان وما هو كائنٌ إلى الأبد. "الطبري، ج ٢٣، ١٤٥. والقَدَر هو أنّ الله قدّر الأشياء في القَدَم وعلم أنّها ستقع في أوقات معلومة وعلى صفاتٍ مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدّرها. "التنويري، صحيح مسلم بشرح التنويري (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩)، ج ١، ١٥٤.

سُلطة المكتوب فيه. فهو لا يستطيع الخروج عنه لاستباق العلم الأزليّ به لكنّه يمارس كَيْنُونته وفُقه من دون أن يدري ما هو ولا أن يشعر بسُلطته عليه أثناء الكَيْنُونَة. وهنا بؤرة الشّعث: فمن جهة، يتفاعل الإنسان مع القدر تحت معنى الجبر الذي يعنيه العلم والسُلطة الإلهيين؛ ومن جهة أخرى، يتفاعل مع اختياراته هو، المنفتحة على الممكن حال الكَيْنُونَة. فهذا الممكن هو احتمالات موجودة في علم الله المُسبق، سواءً كان أم لم يكن^{١٣٢}. وقد لمس المسلمون هذه المعضلة باكراً، فتساءلوا عن جدوى العمل إذا كانت مصائرهم مقررة مُسبقاً في كتاب القدر،^{١٣٣} ثمّ توسّعوا في السؤال لاحقاً في مبحث القدر وأفعال العباد، ففرّقوا بين الجبر والاختيار.^{١٣٤}

ويمكننا أيضاً أن نفهم عبارة "كتاب الله" (القرآن) في نطاق السُلطة الإلهية المطلقة وما ينجز عنها من عبودية الإنسان، وهذا من خلال مقاربتها بصورة معاملاتية في الإسلام، وهي

^{١٣٢} الزاوي، مفاتيح الغيب، ج ١٤، ١٨٧.

^{١٣٣} في الحديث: "يا رسول الله، العملُ فيما جفَّ به القلم وجرت به المقادير أم في أمرٍ مُستقبلٍ؟ قال: بل فيما جفَّ به القلم وجرت به المقادير، وكلُّ مُيسرٍ لما خُلِقَ له." ابن ماجه، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت-دمشق: دار الرّسالة العالميّة، ٢٠٠٩)، ج ١، ٦٩، حديث ٩١.

^{١٣٤} ارتبطت مسألة خلق أفعال العباد بالقدر، ومناطق الاختلاف فيها هو قدرُ العبد ومدى تأثيرها في أفعاله. فأما المعتزلة فنقوا القدر ورأوا أنّ الإنسان خالق أفعاله غير مجبور على شيءٍ منها؛ وأما الجبرية فقالوا إنّ الإنسان لا يملك شيئاً من اختياراته وإنّها جبرٌ كلّها؛ ووقف الأشاعرة ومن وافقهم بين الفريقين فقالوا إنّ الإنسان لا حرٌّ بإطلاق ولا مُجبرٌ بإطلاق، واجترحوا مفهوم "الكسب" الذي أرادوا به "وقوع الفعل بقُدرةٍ مُحدثة". الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد (صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠)، ج ٢، ٢٢١. ومعنى ذلك أنّ العبد مختارٌ من جهة أنّ له قدرةً حادثَةً على إيقاع الفعل، لكنّ فعله وقدرته مخلوقان بقدرة الله الأزلية، ولا يتحقّق الفعل إلا بالقدرة الأزلية، وإنّما يتعلّق الثواب والعقاب بالكسب. فالكسب ليس خلقاً لأنّ الخلق هو حدوث الفعل بالقدرة الأزلية بينما الكسب هو حدوث الفعل عند حدوث قدرة العبد لا بها. واستشكل مفهوم الكسب حتّى قال الزاوي إنّ الإنسان "مضطرٌّ في صورة مختار". الزاوي، مفاتيح الغيب، ج ٢٥، ١٤٢. تُراجع المسألة عند سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)؛ مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة: جدلية الضرورة والحرية في الفكر الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٩).

"المكاتبَة". والمكاتبَة هي عقدٌ ببيعِ يَمَلِكُ بموجِبِهِ السَّيِّدُ مملوكَه لِنَفْسِهِ (أي للملوك) مقابلِ ثمنٍ مُقَسَّطٍ، ولا يحصل على الحريَّة إلا عند استيفاء الثَّمَن. تظهر ملامح هذه الصَّفقة بين الله والإنسان في القرآن حين يقول: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ" (البقرة: ٢٠٧)، وفي قوله "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ، وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ، وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ، فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ" (التوبة: ١١١). ففي الآية الأولى إضاءة على أن الصَّفقة بيعٌ والبائع فيها هو الإنسان،^{١٣٥} أمَّا الثانية فتركز على أنها شراء والمشتري هو الله. وحددت الآية الثانية صيغة الصَّفقة والثمن الذي هو الوعد بالجنة مقابل الجهاد بالنفس والمال،^{١٣٦} كما أبرزت الإثبات الكتابي لها وهو كُتِبَ اللهُ (التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالْقُرْآنَ)، وقدّمت ضمانًا للتنفيذ وهو صفة الوفاء بالعهد التي وصفَ اللهُ بها نفسه.

إنَّ عبارة "كتاب الله"، التي تختزل علمَ اللهُ الأزلي وسيطرته المطلقة على الوجود، تمنح القرآن القيمة الأنطولوجية لهاتين الدالّتين، ولذلك نجدُه يصف نفسه بالكتاب الأكمل الذي يستحق التعريف بـ"الـ"، وبـ"المهيمن" على الكُتُب جميعًا.^{١٣٧} ولأنه علمٌ نافذ وقضاءٌ مُبرم، فالقرآن يمارس

^{١٣٥} الفعل "يشري" لغةً يعني "يبيع"، بينما "يشترى" يعني "يبتاع". الطبري، ج ٢، ٢٤٧.

^{١٣٦} يدخل تحت الجهاد بشكل عامّ جهادُ النفس والشيطان من خلال الإيمان بالله والالتزام بأوامره والانتهاز عن نواحيه. أقول هذا رغم أن الآية حدّدت معنى كلمة "القتال" وفوق سبب النزول، وهو ما انتحى نحوه أغلب المفسرين. يُرجع تفسير الآية وسبب النزول عند: القرطبي، ج ١٠، ٣٨٩-٣٩٢. وأرى أن الإطار العام للقرآن يعزّز فهم عمليّة المكاتبَة هذه بمعنى أشمل، حيث تبرز ملامح هذا التعاقد بشروطه وضماناته في أغلب سور القرآن، وإن لم تصرّح تصريح هاتين الآيتين.

^{١٣٧} "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ" (المائدة: ٤٨).

سلطته من سلطة التاريخ المرجعي الذي يمثله اللوح المحفوظ.^{١٣٨} أعني أنّ التاريخ مكتوبٌ كتابةً إلهيةً في اللوح المحفوظ، وأنّ كتابة الإنسان تاريخه الخاص هي نوعٌ من القراءة للوح المحفوظ، وأنّ القرآن يمثّل المرجعية التاريخية التي يستهدي بها الإنسان في قراءته التاريخ الإلهي من أجل كتابة تاريخه الإنساني في إطار المثالية. والمثالية هي انفتاح الإنسان على الاحتمالات وضبطه الاختيارات في مسعاه نحو "الجمع" في ظلّ علم الله ومشيبته وهو ما قد يعنيه القدر بكلّ غموضه، بحيث تكون الطريقة الأمثل للتعبير عنه هي كونه تفاعلاً وجودياً بين السلطة الإلهية والخضوع الإنساني في إطار الإيمان.

٣. القرآن

يبدو أنّ الدلالة القرآنية للجذر "ق-ر-أ" لم تكن إشكالية في المنظومة التراثية، حتّى إنّنا لا نجد في موادّ الوجوه والنظائر. لكنّه، كما سنرى، يحمل ملامح رؤية أنطولوجية إشكالية.

"القرآن" هو الكلمة الأكثر علميةً على محتوى المصحف مقروءاً أو مكتوباً. وعند الحديث عن اشتقاقه يظهر معنى الجمع والنظم من جديد. فباستثناء من قال إنّه اسمٌ علمٌ غيرٌ مشتقّ كالإنجيل والتوراة، تفرّق الناس في اشتقاقه بين قائلٍ هو من "ق-ر-ي" إذا جمع ومن "ق-ر-ن" إذا ضمّ، بناءً على أنّ القراءة هي ضمُّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل (وهو ما يعطي لفعل القراءة طبيعةً صوتيةً أو خطيةً)، أو بناءً على قران الآيات والسور والحروف، أو

^{١٣٨} في الحديث: "كتاب الله فيه نبأ ما كان قبلكم وخبّر ما بعدكم وحكم ما بينكم." ابن أبي شيبة، ج ٦،

١٢٥، حديث ٣٠٠٠٧.

لكون "القرآن" جامعاً لثمرة الكتب والعلوم جميعاً.^{١٣٩} ومن هنا، تشرّح المنظومة التراثية القرآن، من حيث كونه منسوباً إلى الله، بأنّه الحقيقة الجامعة للحقائق والعلوم والسلطات.

ولكنّ ماذا لو تجاوزنا هذا التوجيه لنستطيق المكامن التراثية للجذر "ق-ر-أ" ومن ثمّة نُضيء الملامح الأنطولوجية لتسمية القرآن "قرآناً" وعلاقته بكون الإنسان قارئاً له.

سأبدأ من حيث تقول المعاجم إنّ أصلَ الجذر "ق-ر-أ" هو "الجمع"، ثمّ تستعمله بما هو الإلقاء والإخراج، ومن ذلك قول الشاعر:^{١٤٠}

ذِرَاعِي غَيْطَلٍ أَدْمَاءٍ بِكْرٍ هَجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينًا

حَمَلًا عَلَى ذَلِكَ - وَعَلَى خِلافِ "الكلام" - يكون تفسير القراءة بالتلفُّظ مجازًا، لأنّ الإلقاء وقَعَ عقب اجتماع الكلام، والاجتماع في حدّ ذاته هو المعنى الحقيقي. والاجتماع، هنا، يعني اجتماعَ الفكرة والعناصر اللغوية المعبرة عنها في ذهن المتكلم ثمّ اجتماعَ خروجها اللفظي. فلکي تُفهم "القراءة" وتتضح ينبغي أن يخرج الكلام مجموعاً فكرةً وأصواتاً. ولذلك قيل إنّ "القرآن" من "ق-ر-أ" هو بمعنى أظهرَ وبيّنَ وأخرج.^{١٤١}

فإدًا، المعنى اللغويّ الجديد الذي تحيل عليه مادّة "ق-ر-أ" هو الظهور، ولكنّ لا بما هو مجرّد التحققِ خارجًا بل بما هو إنتاجِ عالمٍ لغويّ، أو لنقل بما هو تفاعلٌ وجوديٌّ للغة مع

^{١٣٩} يُرَاجَع: الزّاعب الأصفهانيّ، ٤٠١-٤٠٢؛ الزركشيّ، البرهان، ج ١، ٢٧٩.

^{١٤٠} الطبري، ج ٢٣، ٥٠٢.

^{١٤١} الزّركشيّ، البرهان، ج ١، ٢٧٧.

الكون. فاللغة هي الرحم الذي يُخرج العالم، لأن الجنين يتشكل فيه ثم يُقذف خارجاً في عملية ولادة فطرية من حيث طبيعتها وعسيرة من حيث حدوثها وخصيية من حيث وظيفتها. وكذلك هي اللغة، فهي تمتلك قابلية التكاثر وإمكان الولادة بعوالم غير محدودة، وتتيح للإنسان أن يتكشف للعالم ويتكشف العالم له في معاناة وضنك ناتجين عن الفهم والتأويل،^{١٤٢} أو لنقل، في "كبد".^{١٤٣}

ولذلك أرى أن فهم التراث الإسلامي لفعل الأمر "اقرأ" في آية بدء الوحي (العلق: ١) بما هو مجرد استظهار صوتي يبخره حقه. فما هذا المنحى إلا احتفاءً آخر بالناطقة في الإنسان، وهي قولة لا تناسب جوهر الرؤية التي جاء بها القرآن. ذلك أن الإنسان ليس ناطقاً فحسب، فخصويته تكمن في ممارسته كينونته المتعلقة بالتكليف.^{١٤٤} وإذا كان القرآن قد كرم الإنسان فلأنه ميّه بالعقل دون سائر المخلوقات وأناط التكليف بهذا العقل. وفي ظل ذلك، هل يصلح فعل "النطق" أن يكون محدداً مركزياً لإنسانية الإنسان ومنطلقاً أساساً لرسالة القرآن وأول أوامره وأحكامه؟

^{١٤٢} يُراجع المخطوط في الصفحة ٢٦ من الدراسة.

^{١٤٣} عبر القرآن عن هذا المعنى بقوله "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ" (البلد: ٤).

^{١٤٤} أقصد أن فعل الكلام ليس محدداً لجوهر الإنسان في المنظومة الإسلامية. أن تكون إنساناً في الإسلام ليس معناه أن تقول، ولكن معناه أنك "مكلف" أي مزوداً بأدوات التكليف التي يُعد العقل والفطرة أهمها، وهذا يعني أنك مهياً لخلافة الله في الأرض. فالتكليف، في القرآن، قيمة فطرية، خلقت في الإنسان منذ أن أخذ عليه العهد الأول قبل وجوده المادي، وفي ذلك قوله: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بلى شهدنا، أن تقولوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" (الأعراف: ١٧٢). ويرتبط التكليف بسلطة وعلم يقتران التكليف، ويمثلهما القرآن الذي يقدم نفسه بما هو دستور الإنسان في استعمال فطرته للوصول إلى الممارسة المثلى لإنسانيته. والتكليف ليس انكماشاً للإنسان على ذاته، بل هو، كما أفهمه، حركة القيم والقوانين التي يتمثلها الإنسان في ممارسة "الوجود-مع" الكون، أي أنه الإطار الأنطولوجي الأمثل لكي يعرف الإنسان نفسه والغاية من وجوده.

أقول هذا واعيةً بأنَّ الصَّوت مرتبِّطٌ ارتباطاً وثيقاً بكلمة "قراءة" في المنظومة التراثية، ولا أعني بما سأطرحه تهميشَ الصَّوت بما هو مكوَّنٌ من مكوّنات دلالة الفعل "اقرأ" بل أعني تجاوزَ مركزيته نحو مركزيةٍ أخرى، هي مركزية "ممارسة الكينونة" أو "طلب الإدراك" من خلال فعل اكتشاف الذات والعالم. وهذه الممارسة هي إخراجٌ للكينونة القبلية للإنسان سلبيًا أو إيجاباً^{١٤٥} تحت مسؤولية الاختيار.

وإذا نظرنا إلى "القراءة" من منظور التأسيس السابق تصبح عملية إخراجٍ للفهم إخراجاً يُعلن نفسه في ممارسة الإنسان كينونته. فيكون معنى "اقرأ" هو مارس كينونتك في الإدراك: افهم واعرف وانفتح على ما ستعرفه من القراءة، أي توصل إلى الإيمان بالتفاعل الوجودي مع القرآن. ولكي نستوضح هذا عن قُرب، لربما أسعفتنا مقارنة أفعال الأمر الأنطولوجية الأهم في التراث الإسلامي، وهي "اقرأ" و"اكتب" و"كن".

ورد في الخبر أن أول ما بُدئ به الرسول من الوحي أن جاءه الملك وقال "اقرأ"، قال: "ما أنا بقارئ" ثلاثاً، وفي رواية قال "ما أقرأ؟" وفي أخرى قال "وما أقرأ؟". ثم قال الملك "اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علقٍ، اقرأ وربك الأكرم."^{١٤٦} ووَرَدَ أيضاً أن "أول ما خلق الله خلق

^{١٤٥} أقول سلبيًا أو إيجابًا، بناءً على تفسير آية الميثاق (الأعراف: ١٧٢). حيث يرى التراث أن كل الناس أخذوا العهد على الإيمان بالله حين قالوا "بلى" لكن منهم من قالها إيمانًا وهم الذين يؤمنون في الدنيا ومنهم من قالها إذعانًا لسلطان الموقف لا إيمانًا وهم من سيكفرون في الدنيا. يُراجع في ذلك: أحمد الغزالي، التجريد في كلمة التوحيد، تحقيق أحمد مجاهد (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٢)، ٧١.

^{١٤٦} يُراجع: البخاري، مج ١، ج ١، ٧، حديث ٣. ولا شك أن صيغة "ما أنا بقارئ" الغالبة في الروايات هي صيغة نفي، أما صيغة "ما أقرأ" فتحتمل النفي كما تحتمل الاستفهام. لكن صيغة "وما أقرأ؟" الواردة في بعض الروايات (الطبري، ج ٢٤، ٥٢٨-٥٢٩) تعزُّر سياق الاستفهام.

الْقَلَمَ، فَقَالَ لَهُ: اكْتُبْ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبِ الْقَدَرَ، قَالَ فَجَرَى الْقَلَمُ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ
بِمَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْآبِدِ.^{١٤٧} فإذا اعتمدنا رواية الاستفهام "ما أقرأ؟" نجدُ توازيًا سياقياً في
الخبيرين:

(١) الماقليّة الزمّنيّة: أوّل الوحي موازيًا لأوّل الخلق؛

(٢) الأمر الإلهي: "اقرأ موازيًا لـ"اكتب"؛

(٣) استفهام المأمور: "ما أقرأ؟" موازيًا لـ"ما أكتب؟"؛

(٤) الجواب الإلهي: "اقرأ باسم ربك الذي خلق، ... موازيًا لكتابة القدر.

في ظلّ ذلك، وإذا كانت جملة "اكتب القدر" تصلح جوابًا سياقياً لسؤال "ما أكتب؟" فهل
تصلح جملة "اقرأ باسم ربك الذي خلق" جوابًا سياقياً لعبارة "ما أقرأ" أو "ما أنا بقارئ" النافيتين؟
وهل تصلح جوابًا لسؤال "ما أقرأ؟" أو "وما أقرأ؟" الاستفهاميين؟ سأحاول الإجابة عن ذلك من خلال
استنطاق تأويل التراث لكلمة "قرأ".

عبّر العرب عن تلاوة القصيدة بالفعل "أنشد"، أمّا الفعل "قرأ" فيندُر سؤفه لهذا الغرض،
وإنّما اقترن بلفظة "كتاب" أو "صحيفة". وتلازم في الإسلام بتلاوة القرآن، من حيث الأصل، وبتلقّي
المصادر مشافهةً (حضورًا) عن أهل العلم كالحديث النبويّ والكتب والمدونات، ثمّ تُدوّل لاحقًا في
سياق إلقاء الشعر.^{١٤٨}

^{١٤٧} الطبري، ج ٢٣، ١٤٥.

^{١٤٨} زعم الرازي أنّ "القراءة" لا تُستعمل إلّا في القرآن، وعلى ذلك حمل الآية "فإذا قرأناه فاتبع قرآنه".
الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٢، ١٣. وأرى أنّ هذا تحكّم، فإنّه إن كان يريد قبل الوحي فلا يسوغ ذلك، لأنّ القرآن لم
يكن نزل بعد حتّى ينحصر استعمال الكلمة فيه، كما أنّ ورقة بن نوفل كان "يقرأ الإنجيل بالعربية" قبل الوحي، وفق

وعليه، يمكن أن نفهم أنّ الرسولَ فَهَمَّ "أقرأ" بمعنى "تلفظ" أو "قل"، كما قد يُفهم أنّ معناه "أقرأ من كتابٍ معيّنة".^{١٤٩} ولكن، أيضًا، لا يُفهم سؤال "وما أقرأ؟" بمعنى "أيّ كتابٍ أو صحيفةٍ تريدني أن أتلو"، فالأمر "أقرأ"، كما رأينا، يتحمّل أكثر من مجرد التلفظ، وهو ما يبدو أنّ الرسول كان يُجهّز له، بل هو ما انبنت عليه رسالة القرآن. وهو ما يفسّره الجمع بين خبر بدء الوحي وآية "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" (القيامة: ١٧-١٨).

يتوازي، سياقيًا، فعلُ الأمر "أقرأ" في بدءِ الوحي وفعلِ الأمر "اتَّبِعْ قرآنَه" في آية القيامة. وقد فهمَ الدرسُ التفسيريُّ فعلَ "القراءة" في هذه الآية من حيث نسبئها إلى الله بمعنى الكشف والتفهم، تنزيهًا لأفعال الله وصفاته عن مشابهة البشر في القراءة بالصوت، ولذلك قيل في تأويل "فإذا قرآنه" إنّها بمعنى "فإذا بيّناه".^{١٥٠} أمّا من حيث هي فعلٌ إنسانيّ فحُمِلت على القراءة بالصوت

الحديث (البخاري، مج ٢، ج ٤، ١٥١-١٥٢، حديث ٣٣٩٢). أمّا إن كان يريد بُعدَ الوحي فقد أثبتت المصادر استعمالَ الفعل "قرأ" للقرآن وغيره. بل ونجد الخليل يربط القراءة بالكتاب والصحيفة، فلا قراءة عنده إلا بمعانيّة المقرء قرآنًا أو غيره، قال: "وقرأت القرآن عن ظهر قلبٍ أو نظرت فيه، هكذا يقال ولا يقال: قرأت إلا ما نظرت فيه من شعر أو حديث". الخليل، ج ٥، ٢٠٤-٢٠٥.

^{١٤٩} هذا الاحتمال يُقرّره ما جاء عند السهيلي: "وَدَكَرَ [أي ابن هشام] فِي الْحَدِيثِ أَنَّ جَبْرِيلَ أَتَاهُ بِنَمَطٍ مِنْ دِيبَاجٍ فِيهِ كِتَابٌ فَقَالَ: أَقْرَأْ. قَالَ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ فِي قَوْلِهِ (ألم، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ) (البقرة: ١، ٢) إِنَّهَا إِشَارَةٌ إِلَى الْكِتَابِ الَّذِي جَاءَهُ بِهِ جَبْرِيلُ حِينَ قَالَ: أَقْرَأْ". السهيلي، الرّوض الأئنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، ومعه السيرة النبوية للإمام ابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (هذا الجزء نشر القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٠)، ج ١، ٣٩٦. وللأمر بهذا النحو تأويلات في مصادر التراث، منها حصول التعلم البعديّ إثر نزول الوحي وقد كان النبيّ صلى الله عليه وسلم غير قادر على ذلك قبلها. يُراجع: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (القاهرة: بولاق، ١٣٠١هـ)، ج ٨، ٥٥١.

^{١٥٠} الطبري، ج ٢٣، ٥٠٣.

كما حُمِلَتْ على العمل بمحتوى المقروء. ولذلك قيلَ إِنَّ "فَاتَّبِعْ قِرْآنَه" تعني فاعملْ به،^{١٥١} أو اتَّبِعْ شرائعَه وأحكامَه،^{١٥٢} أو اتَّبِعْ قراءتَه وتلاوتَه،^{١٥٣} أو استمع له وأنصت.^{١٥٤}

إِنَّ عَمَلَ الْإِنْسَانِ بِالْمَقْرُوءِ (الْقُرْآنِ) يَعْنِي تَفَاعُلَهُ مَعَهُ إِيمَانًا وَتَدَبُّرًا وَتَعَاظِيًّا مَعَ الْكُونِ. ولذلك يكون "اقرأ" بمعنى أظْهَرِ "القرآن" في قولك (تلاوتك) وإنصاتك (خشوعك في حضرته، وهو تفاعلٌ نفسيّ)، وعملكِ واحتكامك إليه (فَهْمِكِ لِلْأوامرِ وتطبيقها). أي أظْهَرُهُ في ممارستك لوجودك، أو كُنْ موجودًا به، وهو ما كان عليه الرَّسولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاحقًا.^{١٥٥} فالفِعْلُ "اقْرَأْ" إِنْ هُوَ إِلَّا بَدَايَةٌ لِلْإِنْسَانِ فِي صَيْرُورَتِهِ إِنْسَانًا مُكَلَّفًا بِالتَّعَاظِي مَعَ الْكُونِ بِوَسْطَةِ الْقُرْآنِ. ولذلك قيل في تفسير فعل الأمر "اقرأ" في بدء الوحي بآتِه يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ "لِمُجَرِّدِ التَّنْبِيهِ وَالتَّيَقُّظِ لِمَا سَيُلْقَى إِلَيْهِ."^{١٥٦}

^{١٥١} الزَّاعِبُ الْأَصْفَهَانِي، ٤٠٢.

^{١٥٢} الطَّبْرِي، ج ٢٣، ٥٠٢.

^{١٥٣} الرَّازِي، مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ، ج ٣٠، ٢٢٥؛ الْقُرْطُبِي، ج ١، ٢٤.

^{١٥٤} الْقُرْطُبِي، ج ٢١، ٤٢٥.

^{١٥٥} وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "كَانَ خُلِقَهُ الْقُرْآنُ". يُرَاجَعُ: أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، مَسْنَدُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، تَحْقِيقُ شُعَيْبِ الْأَرْنَؤُوطِ وَأَخْرُوجُ (بَيْرُوتَ: مَوْسَسَةُ الرَّسَالَةِ، ٢٠٠١)، ج ٤١، ١٤٨، حَدِيثُ ٢٤٦٠١.

^{١٥٦} ابْنُ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِي، ج ٨، ٥٥١.

أما مناسبة الجواب "اقرأ باسم ربك... لصيغة "ما أقرأ؟" الاستفهامية فتتحقق من كون الرسول (والإنسان عموماً حملاً على عموم الأمر "اقرأ") لم يُحدّد له ما يقرأه (حملاً على الأخبار التي لم تُورد خبر الكتاب في نمط الديباج) وإنما أمر أن يقرأ باسم الله وقدرته. فعدم ذكر المأمور بقراءته يدلّ على الإطلاق في المقروء إطلاقاً يتماشى مع قدرة الله المطلقة إما تعظيماً لأمر المقروء، أو تشويهاً للرسول-الإنسان كي يترقّب هذا المنتظر المأمور بقراءته، أو لتحميله همّ قراءته وإشعاره بعظم مسؤوليتها (التكليف أو الكينونة به). وفي المقابل حُدّد المكتوب في قصة بدء الخلق لعدم قابلية القلم أن يتفاعل مع المكتوب، فسؤاله كان سؤال استيضاح بغرض الطاعة وليس سؤال استكشاف كسؤال الرسول. فالتفاعل يحركه هاجس تحقيق العبودية، ولا يحمل القلم هذا الهاجس في التفاعل مع المكتوب، لأنه (أي القلم) غير مُكَلَّف ولا تتعلّق به أوامر ولا نواهٍ ولا يشغله قلق المعصية لجلبته على الطاعة. بينما الإنسان المُكَلَّف والموضوع تحت هذا الامتحان مهموم بتحقيق عبوديته لله، والهَمُّ مَجَلَبَةٌ السّؤال لما فيه من حذر التعرّض للمعصية والعزيمة على استيفاء الطاعة.

وبهذا التأويل، ومن حيث الرؤية الأنطولوجية، يكون معنى "ما أنا بقارئ" أي لا أعرف كيف "أكون بالقرآن"، ويكون معنى الإجابة الإلهية: حتى إن كنت لا تقرأ فإنك ستقرأ بقدرة الله الذي خلقك وعلمك، وكما تكرم عليك بالوجود من عدم، سيتكرم عليك - يا محمّد - بأن تفهم هذا القرآن وتفهم الكينونة به، وتُحقّق العبودية من خلاله رغم أنك لم تكن تعرف قبله ما معنى العبودية.

من هنا، وفي إطار الجمع بين الخلق والتعلّم في آيات بدء الوحي، يُسَعِّفنا أن نقرأ الفعل "اقرأ" بما هو فعل وجود. فالله كما يقول للشّيء "كُنْ" فيكون كذلك يقول للرّسول صلّى الله عليه وسلّم "اقرأ"، وسيقرأ.^{١٥٧} لكنّ الوجود الذي ينجز عن فعل "كُنْ" غير الوجود الذي ينجز عن فعل "اقرأ"، فالإنسان في سياق "كُنْ" هو موضوع للتكوين (subject) وليس فاعلاً فيه، عكس ما هو عليه في سياق "اقرأ". وأسَمّي الحالة الأولى "الكونيّة"،^{١٥٨} والحالة الثّانية "الكيّونة".^{١٥٩}

تسترجع هذه النتيجة التقاطع الذي لمسناه سابقاً في الدلالة الأنطولوجيّة للقراءة والكتابة في ممارسة الإنسان وجوده الذي يتحقّق من خلال شعث في الزّمن والتفكير والممارسة. حيث أنّ الإنسان أمر أن يقرأ "القرآن" ويمارس وجوده به، وممارسته وجوده هي كتابته صحيفته التي هي قراءته للوح المحفوظ، وهي أيضاً إخراج لفطرته كي تستضيء بالقرآن لتحقيق العبوديّة.

إنّ "اقرأ" و"اكتب" هما أمر أنطولوجي واحد بصيغتين مختلفتين، ويستدعي إلى الوجود احتمالاً جوائنيّاً فطريّاً للحقيقة (possibilité intrinsèque de la vérité).^{١٦٠} وفعل "اقرأ" بهذا المعنى، هو المنطلق الدلاليّ لفعل الشعث، فهو دعوة للإنسان أن يعي شعثه ويسعى إلى الاجتماع

^{١٥٧} ويتناسب هذا التأويل أيضاً مع سياق قصّة الطوفان، حيث قيل لنوح "واصنع الفلّك" فقال: "يا ربّ ما أنا بنجار، قال: بلى فإنّ ذلك بعيني. فأخذ القدوم فجعله بيده، وجعلت يده لا تحطئ". القرطبي، ج ١١، ١١٠.

^{١٥٨} وهي الصيغة التي استعملها النّفريّ لنفس المعنى. راجع صفحة ١٤٦ فما بعدها من هذا البحث.

^{١٥٩} أسْتَعْمِلُ "الكيّونة" بمعنى تفاعل الإنسان مع الكون اكتشافاً وفهماً وتعاظيماً، وقد أشرتُ إليها سابقاً في الصّفحة ١٥ من البحث. وراجع في الفرق بين "الكونيّة" و"الكيّونة" الصّفحة ١٤٨ من الدّراسة الجارية.

^{١٦٠} Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* (Montréal: Presses de l'université de Montréal, 1963), 26.

intrinsèque هي كلّ قيمة ذاتيّة فطريّة غير مُكتسبة، تكون من طبيعة الشّيء الخاصّة. أندريه لالاند، موسوعة لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، ط ٢ (بيروت - باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، مج ٢، ٦٩٨.

في الوجود بواسطة القرآن، ولا يتحقّق ذلك إلا بالفهم والمكابدة والتغيّر والانفتاح على صيرورة مستمرة. فإذا غاب الفهم لم يكن للإنسان رؤيا يبيّن عليها علاقته بالوجود وكيئوته في العالم.

ولا أعني بالوجود الخروج من العدم إلى التعيّن، لأنّ الإنسان لا يملك ذلك لنفسه بنفسه لكي يُؤمّر به، ولكن أعني به الخروج إلى "الفهم" أو "التدبّر" الذي يتيح الدخول في حركة "التأثير والتأثر" التي أوضحنا سابقاً فاعليتها في عبارة "كلام الله". وسبيل ذلك في القرآن هو القرآن نفسه أو ما دلّ عليه من أدوات كالعقل والفطرة. فالقرآن يصف نفسه بأنّه يُخرج الناس من الظلمات إلى النور،^{١٦١} أي ينقلهم من خفاء الكفر إلى ظهور الإيمان من خلال التفاعل مع كلّ شيء والتدبّر في كلّ شيء، لأنّ القراءة هي فعل خروج وإظهار. ف"اقرأ" هي دعوة إلى الوجود الذي لا يتحقّق إلا بتوحيد الله، لأنّ التوحيد هو ممارسة الإنسان وجوده على نحو مثاليّ، عن طريق "قراءة" القرآن أي الكيئونة به. ولذلك، لا يكون القرآن من حيث تسمّيه "قرآناً" إلا دعوة للكيئونة في أمثل احتمالاتها.

٢. الخلاصة: القرآن وأنطولوجيا "الجمّع"

حاولت في هذا المبحث استنطاق الدلالات الأنطولوجية لأسماء القرآن المنتمية إلى الحقل اللغويّ. وحضرت الأسماء ضبطته الغاية، وهي بيان الأبعاد الأنطولوجية القرآنية التي نسجت اللّغة ودوالها في تقديم رؤية للوجود خاصّة بالقرآن. وقد استعرضت الأسماء الأهمّ التي رأيت أنّها تحرك هذا الانشغال، منها ما ينتمي إلى طبيعة القرآن بما هو وحيّ أو ظاهرة إعجازيّة، ومنها ما ينتمي إلى أسمائه ممّا صار كالعلم عليه وهي "كتاب الله" و"كلام الله" و"القرآن". وأهميّة هذه الأسماء

^{١٦١} "كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ" (إبراهيم: ١).

مستمدّة من اختزالها رؤيةً "جامعة" لسُلطة الله وعِلْمه في مقابل "الكيونة" الإنسانيّة التي تسعى من خلال فهم القرآن إلى الوصول إلى الجمع. والجمع يعني تجاوز حالة القلق والتساؤل والبحث التي يعبر عنها النقرّي بـ"الشعث" (كما سنرى) أو ما يسمّيه الإسلام بالعبوديّة، وكما لها يكمن في الإيمان الذي يعني سعي الإنسان نحو اكتمال وجوده ومعارفه من خلال الكيونة بالقرآن.

رَفَعَ القرآنَ سلطانَ الكلمة من إفك السّحر إلى صدقيّة الإيمان من خلال وصفه نفسه بالوحي؛ وفي تحمُّله صفة الإعجاز حدّد مركز سلطة الوجود باستحقاقه مركز سلطة اللّغة. وسمّى نفسه "كلامَ الله" بوصفه أداة تأثير كاشفة عن مراد الله؛ وسمّى نفسه "كتابَ الله" من جهة كونه دالًّا على العِلْم الأزليّ والسُّلطة المُطلقة التي تعبر عنها مفاهيم "اللّوح المحفوظ" و"القدر" و"العبوديّة". ومن هنا يظهر معنى آخر للكتابة في طابعها المحايث بما هي ممارسة الإنسان كيُونته. ولذلك سمّى القرآن نفسه "قرآنًا"، تعبيرًا عن كونه دعوة لممارسة الوجود بصيغته المثلى، أي "الإيمان".

تظهر من دلالات أسماء القرآن رؤيةً إسلاميّة وجوديّة حدّدت مفاهيم التفاعل بين الله والإنسان والكون، وانحازت من مركزيّة الحرف والصّوت إلى مركزيّة الكيونة. فلا القراءة تعني قول اللّغة فقط ولا الكتابة تعني خطّها، بل هما معًا تعنيان ممارسة اللّغة بما هي سلطة أنطولوجيّة تكشف عنها دلالات اللّفظيّين في التُّراث.

إنّ رؤية الوجود القرآنيّة تفكّك الرابطة الفلسفيّة بين الصوت (اللّوغوس) والحضور. فالكتابة والقراءة في القرآن وروافده التّراثيّة تعكسان علاقة تفاعلٍ مفتوحة على الزّمن والمصير بين الوجود في اللّوح المحفوظ علمًا وقَدْرًا والوجود في الحياة كيُونته.

وتحمّل القراءة والكتابة والكلام فوارق أنطولوجية بين نسبتها إلى الله ونسبتها إلى الإنسان، وهي الفوارق بين صفاتي الجمع الإلهي والشعث الإنساني. والجمع الذي تعبّر عنه تسميات القرآن يعني الكمال والثبات والقصدية وعدم الرّضوخ لشتات الزّمان وحوادثه. فالوحي والإعجاز يدلّان على القوّة، بينما الكلام والكتاب والقرآن تدلّ على العلم والسّلطة. وحين نُسقط هذه الأفعال على الإنسان تتشّنت وتفقد "اجتماعها" ويكتنفها النّقص، لذلك يحاول الإنسان العودة إلى معناها الأنطولوجي كي يتحقّق له الجمع تحت مسمى العبودية.

إنّ ملامح هذا السعي الإنساني المحموم بالقلق والتساؤل والباحث عن الاستقرار هو ما شقّت عنه التجارب الصّوفية بلغة عالية الإحساس عاكسة رؤيتها الخاصّة للوجود، وإن لم تعبّر كلّها عنه بمصطلح "الشعث". لكنّ النّفريّ فعّل، ولعلّه أوّل صوفيّ يستعمل هذا المصطلح، إن لم يكن الأوحد. ولذلك، تسعى الدّراسة إلى استكشاف هذه الحالة ولغتها في تجربته.

جيم. اللّغة ورؤية الوجود في التجربة الصّوفية

منذ بواكير الدّرس الإسلاميّ، كانت اللّغة معضلة أنطولوجية في كثير من الفنون التي تتجاذبها (اللّغة، التفسير، أصول الفقه، علم الكلام، إلخ)، لكنّها كانت عند الصّوفية المعضلة الكبرى. فنصوصهم لم تخلّ من التصريح بمعاناتهم بين اللّغة المتعالية للتجربة واللّغة المحايثة التي تعبّر عن هذه التجربة. لذلك نجد النّص الصّوفيّ مثقلاً بالرموز والأنساق اللّغوية التي تجاوزت العُرف في كلّ أبعاده اللّغوية والدّينية والاجتماعية. وأثارَ هذا التّجاوز أسئلة كثيرة حول دعواه

وَجَدُوا. فَقِيلَ إِنَّهُ مَقْصُودٌ لِلتَّعْمِيَةِ عَلَى الدَّخْلَاءِ عَلَى الطَّرِيقَةِ إِمَّا غَيْرَةً عَلَى أَسْرَارِ الْعِلْمِ^{١٦٢} أَوْ لِمَا فِي كَشْفِ السَّرِّ مِنْ ضَرَرٍ عَلَى مَنْ لَا يَتَحَمَّلُ حَقَائِقَ التَّجْرِبَةِ،^{١٦٣} وَقِيلَ إِنَّهُ مَقْصُودٌ لِاتِّقَاءِ اضْطِهَادِ "عُلَمَاءِ الرِّسُومِ".^{١٦٤} وَقِيلَ بَلْ هُوَ غَيْرُ مَقْصُودٍ، فَسَبَبُهُ هُوَ الدَّهْوَلُ الَّذِي يُسَيِّطِرُ عَلَى حَالِ السَّالِكِ فِيرَبِّكُ عَقْلَهُ وَلَا يَهْتَدِي إِلَى لُغَةٍ تَصِفُ حَالَهُ فَيَصِيرُ كَلَامُهُ "شَطْحًا"،^{١٦٥} وَهُوَ الْأَكْثَرُ كَمَا يَقُولُ الْغَزَالِيُّ.^{١٦٦}

قَدْ اتَّفَقَ مَعَ تَبْرِيرِ الدَّعْوَى فِيمَا تَعَلَّقَ بِمَرِحَلَةِ مَتَأَخَّرَةٍ نَسْبِيًّا مِنْ تَارِيخِ التَّصَوُّفِ عِنْدَمَا تَمَيَّزَ فَنَاءً وَصَارَ مَدَارِسَ شَتَّى ذَاتِ أَصُولٍ وَمَصْطَلِحَاتٍ، غَيْرَ أَنِّي أَرَى أَنَّ الْغَمُوضَ وَالْإِنْزِيَاخَ فِي اللُّغَةِ الصُّوفِيَّةِ لَيْسَ اسْتِنْتَارًا بِعُلُومِ الْفَنِّ، مِنْ حَيْثُ الْأَصْلُ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ صَمِيمِ التَّجْرِبَةِ الَّتِي يُهَيِّمُنَ عَلَيْهَا حُضُورُ اللُّغَةِ. أَقُولُ هَذَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ التَّجْرِبَةَ الصُّوفِيَّةَ هِيَ تَوَاصُلٌ بَيْنَ اللَّهِ وَالسَّالِكِ، وَمَا دَامَتْ كَذَلِكَ فَهِيَ تَجْرِبَةٌ لُغَوِيَّةٌ أَيًّا كَانَتْ طَبِيعَةُ الْكَلَامِ الَّتِي تَتَحَرَّكُ فِيهِ.

^{١٦٢} الْقَشِيرِيُّ، الرِّسَالَةُ الْقَشِيرِيَّةُ، وَضَعَ حَوَاشِيَهُ خَلِيلُ الْمَنْصُورِ (بَيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ٢٠٠١)،

.٨٩

^{١٦٣} أَبُو حَامِدِ الْغَزَالِيِّ، إِيْحَاءُ عُلُومِ الدِّينِ، بَيْرُوت: دَارُ ابْنِ حَزْمٍ، ٢٠٠٥، ٤٦.

^{١٦٤} عُلَمَاءُ الرِّسُومِ هُمُ الْفُقَهَاءُ. ابْنُ الْعَرَبِيِّ، الْفَتْوَحَاتُ الْمَكْتَبِيَّةُ، ضَبَطَهُ وَصَحَّحَهُ وَوَضَعَ فَهْرَسَهُ أَحْمَدُ شَمْسُ الدِّينِ (بَيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٩٩٩)، مَج ٢، ٤٢١.

^{١٦٥} قِيلَ فِي تَعْرِيفِ الشَّطْحِ إِنَّهُ "كَلَامٌ يَتَرَجَّمُهُ اللِّسَانُ عَنْ وَجْدٍ يَفِيضُ مِنْ مَعْدِنِهِ، مَقْرُونٌ بِالدَّعْوَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ صَاحِبُهُ مُسْتَلَبًا وَمَحْفُوظًا." قَاسِمُ السَّامِرَائِيُّ، تَحْقِيقٌ، "أَرْبَعُ رِسَائِلٍ فِي التَّصَوُّفِ لِأَبِي الْقَاسِمِ الشُّشَيْرِيِّ"، مَجَلَّةُ الْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الْعِرَاقِيِّ ١٨، (١٩٦٩)، ٢٦١.

^{١٦٦} أَبُو حَامِدِ الْغَزَالِيِّ، الْإِيْحَاءُ، ٤٦.

إنَّ الإطارَ النظريَّ لبحث علاقة اللُّغة الصوفيَّة بالوجود يرتبط ببحث علاقتها بالعالم

الواقعيِّ وعلاقتها بالسياق الثقافيِّ الذي تنتمي إليه، ومن ثمَّ بمفهومها للحقيقة.

يقول لاکوف (G. Lakoff) وجونسون (M. Johnson) إنَّ كلامنا تحدده خبرتنا في

العالم الواقعيِّ، وإنَّه بمقدورنا التعبير عن كلِّ شيءٍ من خلال نقل تلك الخبرة إلى بُعدٍ حياتيٍّ غير

حسيٍّ عن طريق الاستعارة التصرُّويَّة (conceptual metaphor).^{١٦٧} ويرى كاتز (S. Katz) بأنَّ

التجربة الصوفيَّة (mystical experience) ما هي إلَّا نتاج إطارها الثقافيِّ، مع اعترافه بوجود

عاملٍ مستقلٍّ ينتمي إلى جوهر الحقيقة المتعالية (transcendental reality) تتحرَّك به اللُّغة،

وإلى هذا الإطار ينبغي أن تخضع كلُّ محاولة لتأويلها.^{١٦٨} وغير بعيدٍ عن هذه الرؤية، أَرَجَعَ

ماسينيون (Massignon، ١٨٨٣-١٩٦٢) ونويا (Nwya، ١٩٢٥-١٩٨٠) لغة التصرُّوف

الإسلاميِّ (Sufism) إلى أصولها المعرفيَّة في القرآن. فالتجربة الصوفيَّة، عند نويا، ما هي إلَّا

تَدَوُّقٌ وجدانيٌّ فرديٌّ للُّغة القرآن.^{١٦٩}

^{١٦٧} الاستعارة التصرُّويَّة تعني بشكل عامَّ نقلَ التجربة المحسوسة إلى مستوى غير محسوس، كاستعارة

صُورِ الحرب في التعبير عن الجدل، نحو قولك: أصابت انتقاداته الهدف. تُرَاجَع المسألة في:

G. Lakoff and M. Johnson, "Conceptual Metaphor in Everyday Language," *The Journal of Philosophy* 77, no. 8 (Aug., 1980): 453-486.

^{١٦٨} Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 22-74.

^{١٦٩} Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Librairie Orientaliste, 1922), 298; Paul Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth: Dar El-Machreq, 1970), 354-357.

في الموقف المقابل، ينفي بارّ (J. Barr، ١٩٢٤-٢٠٠٦) كَوْن اللّغَةِ تحمِلُ أيّ

خصيصة ميتافيزيقية أو رؤية مرتبطة بسياقها الثقافيّ. وبناءً عليه يمكن للتجربة، حسب بارّ، أن

تنتقل من نسق لغويّ إلى آخر ومن سياق ثقافيّ إلى آخر دون أن تفقد شيئاً من حملتها.^{١٧٠}

في ضوء ما ذكّر، نتساءل حول علاقة اللّغة الصوفيّة الإسلاميّة بالوجود الواقعيّ

والأنطولوجيّ: فهل كان السياق الإسلاميّ بروافده التفسيرية مصدرها؟ وهل عالمها مجازيّ أنتجه

الواقع المحسوس عن طريق الاستعارة فعلاً؟

نجد من حيث المنطوق أنّ علاقة التجربة الصوفيّة باللّغة والوجود لم تخرج عن المرجعية

القرآنية وروافدها،^{١٧١} فقد استثمرت الأدوات المعرفية القرآنية لإنتاج عالم من اللّغة. ولم تقطع

علاقتها بالبنية الدلالية لتجربتها في الواقع المحسوس، وإنّما نقلت هذه البنية إلى مستوى لغويّ

قلّبت فيه مرجعية الحقيقة من الحسّ إلى الذوق الوجدانيّ لكنّ ليس عن طريق الاستعارة.

وحتى لا يقع كلامي في فخّ العبارة الشعريّة، سأقف على استجلاء رؤية الصوفيّ للعالم

بما هو لغة، ثمّ أحلّ مفهوم الحقيقة بين الواقع والتجربة العرفانية في إنتاج الدلالة، وعلى ضوء

ذلك، سأستعرض المفاتيح القرآنية التي تتيحها التجربة الصوفيّة.

¹⁷⁰ James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (New York: Oxford University Press, 1962).

¹⁷¹ تصبّ في هذا المنحى جهود ماسينيون ونويا وغيرهما ممّن أثبتوا انتماء اللّغة الصوفيّة إلى دائرة

القرآن والموروث الإسلاميّ. وهذا الموقف جاء في مقابلة موقف جولديهر (Ignác Goldziher، ١٨٥٠-

١٩٢١) الذي رأى أنّ اللّغة الصوفيّة ليست سوى انحرافٍ عن المرجعية الإسلاميّة إثر احتكاكها بالفلسفة

الأفلاطونية بعد ازدهار الترجمة في العهد العباسيّ. يُراجع: جولديهر، *مذاهب التفسير الإسلاميّ*، ترجمة عبد

الحليم النّجّار (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٥)، ٢٠١-٢٠٤.

١ . اللّغة والوجود في التجربة الصّوفيّة

أشير بدايةً إلى أنّه لا تعينني في هذا المنعطف من البحث جدليّة الحقيقة واللّغة الصّوفيّة من حيث تموضعها في سياقها التاريخي. ومن ثمّة لا أسمى إلى وضع التّجارب الصّوفيّة في تصادٍ تاريخيٍّ مع النّفريِّ، لأنّي لا أوّسس - هنا - لعلاقة الواقع والتجربة بمفهوم الحقيقة عند النّفريِّ على وجه الخصوص، وإنّما أسمى إلى بحثها في التّصوّف بشكلٍ عامّ. ولذلك سأستعين بالتجارب التي تشرح هذه العلاقة بأبسط طريقة وإن كانت متأخّرة عن النّفريِّ زمنياً.

تتسع المعاني في اللّغة بما لا تستطيع الكلمات الإحاطة به، ويمتدّ هذا الاتّساع في اللّغة الصّوفيّة خصوصاً، بسبب مفهومها لحقيقة الكلام الإلهيِّ الذي يختبره السّالك. فالكلام الإلهيِّ يتمظهر في القرآن من خلال الحروف والأصوات، ويتمظهر في الكون من خلال المخلوقات، ولكنّه في جوهره هو كلام الله القديم، أيّ صفةٌ لمن "ليس كمثله شيء" (الشّورى: ١١) وليس ككلامه كلام. والسّالك يحتاج تحوُّلاً أنطولوجياً كي يدرك حقيقة هذا الكلام، ولذلك يتجاوز حُكم البشريّة في تجربته العرفانيّة. ويتماهى تحوُّله وتجاوز اللّغة "حرفيّتها" وهي تكابدُ كي تنتقل من كونها لغة الواقع المحسوس إلى كونها لغة التعبير عن واقعٍ آخر، هو واقع التجربة الغيبيِّ.

إنّ من أهمّ الملامح الأنطولوجيّة للّغة عند الصّوفيّة قولهم إنّ الوجود هو ثمرة كلمة الخلق "كُن". فأشكال الحروف وأصواتها ليست سوى علاماتٍ تدلُّ على الحقيقة الغيبيّة للكلمة، وما اللّغة في مظهرها الكتابيِّ والصّوتيِّ إلّا جَوهَر النداء الإلهيِّ. فالوجود كلّ متعلّق بكون الله متكلِّماً. والضابط لفهم هذا الوجود بما هو لغة هو الضابط نفسه لفهم كلام الله بما هو صفة، أيّ الخروج عن الحدوث أيّ القياس والزمنيّة، وإن كان من الصّعب على غير السّالك استيعاب فراغ اللّغة منه.

يرى الصوفيُّ (كغالب المذاهب الإسلاميَّة) أنَّ الله تكلمَ أولاً ولم يزل متكلمًا، فنشأ الوجود من الحروف التي في النَّفس الإلهيِّ (أي الأمر الإلهيِّ)،^{١٧٢} وتجلَّت فيه الأسماء الإلهيَّة، وبالأمر الإلهيِّ كَتَبَ القلمُ ما هو كائنٌ في اللوح المحفوظ. ثمَّ تفرَّع الوجود إلى مراتب ترتبط بأسماء الله وحروف المعجم. والحروف من أسرار الله، لذلك كان انفتاحها على التشكيل انفتاحًا على الممكنات التي لا تنتهي في علم الله بما كان وما سيكون واحتمالات ما لم يكن. والاحتمالات عالمٌ تتجلى فيه إرادة الله وقُدْرته على الإيجاد-الكتابة والإفناء-المحو، فالمحو أيضًا هو كتابة تحت علامة شطب. قال ابن العربيِّ (١٢٤٠/٦٣٨): "فالمداد مع الدّواة نظير مرتبة الإمكان وما حوتّه من الممكنات من حيث إحاطة الحقّ بها وجودًا وعلمًا [قد يكون 'عدمًا' أنسب هنا] وحقائق الممكنات كالحروف الكامنة في الدّواة."^{١٧٣}

إنَّ القرآن والإنسان والعالم عند الصوفيَّة هم انعكاسٌ لغويٌّ واحدٌ لعوالم متوازية أنتجها الكلام الإلهيِّ. فالإنسان هو "المختصر الشّريف" للوجود، لذلك كان "فَهْمُ النَّفسِ وفَهْمُ الوجودِ شرطين في فَهْمِ القرآن."^{١٧٤} وأمّا العالم فهو "المصحف الكبير" والرّق المنشور الذي رُقِمَت الأعيانُ

^{١٧٢} ابن العربيِّ، الفتوحات، مج ٤، ٣١-٣٢.

^{١٧٣} ابن العربيِّ، "رسالة إلى الإمام الرّازي"، منشورة ضمن رسائل ابن عربيِّ [كذا]، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم التّميري (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ٢٠٠٧)، ١٩٠.

^{١٧٤} نصر حامد أبو زيد، "اللّغة/الوجود/القرآن: دراسة في الفكر الصّوفيِّ"، الكرمل، العدد ٦٢ (شتاء

٢٠٠٠): ١٨١.

فيه.^{١٧٥} والإنسان مسؤولٌ أن يتلقَى هذا العالم المثلُّو "تلاوةً حال" كما هو مسؤولٌ أن يتلقَى القرآن المثلُّو "تلاوةً قول".^{١٧٦} فالكون، كلُّه شجرةٌ نتجت من لقاح فعل الخلق "كن" لكاف الكونية، والمخلوقات ثمرة،^{١٧٧} و"حظُّ كلِّ مخلوق من كلمة 'كن' ما علم من هجائها وهجاء حروفها.. وما شهد من سرائر خفائها دليله..."^{١٧٨} لذلك كان لهجاء الحروف مكانةً رفيعةً في تفسير بنية الوجود ونشأته وتجلي المصائر والمقدورات فيه عند الصوفيّة. كما أنّ تفاصيل الوجود ثاويةً أيضًا في أشكال الحروف وحركات الكلمات ووظائفها الإعرابية.^{١٧٩}

^{١٧٥} ابن العربي، *الفتوحات*، مج ١، ١٥٨؛ مج ٤، ١٥٤.

^{١٧٦} نفسه، مج ١، ١٥٨.

^{١٧٧} فسّر ابن العربي الكون بأنه شجرةٌ أثمرت من لقاح كلمة "كن". فالوجود كلُّه مرتبط بتوجيه الكاف والنون. فكاف الكونية بها تمّ اللقاح، وكاف الكمالية أثمرت "اليوم أكملت لكم دينكم" (المائدة: ٣)، وكاف الكفوية أثمرت "فمنهم من آمن ومنهم من كفر" (البقرة: ٢٥٣)، وسرّ الكاف "كننتم خير أمة" (آل عمران: ١١٠). يراجع: ابن العربي، *شجرة الكون*، تحقيق رياض العبدالله، ط ٢ (بيروت: دار العالم، ١٩٨٥)، ٤١-٤٣.

^{١٧٨} نفسه، ٤٤.

^{١٧٩} من هذا القبيل التفسير الأنطولوجي لفعل الخلق "كن" وتفسير الوجود بما هو مختزل في حرف النون غيبه وشاهده، ومنه الشرح الأنطولوجي للبسملة. يراجع مثلاً: ابن العربي، *الفتوحات*، مج ١، ١٥٨-١٨١؛ ولابن العربي كلام كثير في هذه المسائل في الفتوحات وفي غيره. ومنه، أيضًا، فنّ "نحو القلوب" الذي يتّجه بالحرف من وظيفته التركيبية في الجملة إلى وظيفته السلوكية. يراجع مثلاً: القشيري، *نحو القلوب الكبير*، تحقيق إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي (القاهرة: عالم الفكر، ١٩٩٤)؛ ومنه استعمال الرسم الاصطلاحي للقرآن بما هو أداة للتأويل الإشاري. يراجع مثلاً: ابن البناء، *عنوان التلخيص من مرسوم خط التنزيل*، تحقيق هند شلبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)؛ وغير ذلك.

نخلصُ إلى أنّ اللّغة، عند الصّوفيّة، هي النّداء الإلهيّ منذ "كُن"، سواءً تجلّت في

الكلمات المكتوبة أو في الآيات الكونيّة، أو حتّى في خطاباتٍ مخصوصة في لحظاتٍ

مخصوصة.^{١٨٠} ولذلك نجدُها مبعثَ السّلوک وبداية اليقظة عند كثيرٍ منهم.^{١٨١}

٢ . التجربة وإنتاج اللّغة الصّوفيّة

رأينا أنّ معضلة التّصوّف مع اللّغة ناجمة عن فهمهم طبيعة القرآن: فمن جهة، هو

حروفٌ وأصواتٌ يحكّمها واقعٌ حسّيّ، ومن جهة أخرى، هذه الحروف والأصوات هي "تعبيرٌ" عن

الكلام النّفسيّ لله، وهذا الكلام هو من طبيعة غيبيّة. والوجهان حقيقةً في عالم الصّوفيّ، لذلك نجده

محتارًا بين حقيقة الواقع التي لا بُدَّ أن يستقيّ منها لغته وبين حقيقة التجربة ذات الصّبغة الغيبيّة

التي لا لغة تعبّر عنها. ولأنّ المعنى لا يُعبّر، ولا حقيقة له إلا في ذاته المنفصلة، فأولى أن يُصمّت

^{١٨٠} عند روزبهان (١٢٠٩/٦٠٦) نداء الله هو "أفهم"، ومن الجبال يكون مقام التكليم والتجلي.

روزبهان البقليّ، مشرب الأرواح: ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله، تحقيق عاصم إبراهيم الكياليّ والحسيني الشاذليّ الدرقاوي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٥)، ٣٠٠. ورأيُ الاستشهاد بها هنا لمناسبتها ما كنت قدّمته من إيالة فعل الأمر "أقرأ" إلى معنى فهم القرآن في اكتشاف الوجود والتعامل معه، لأنّ الاكتشاف فعل فهم.

^{١٨١} ومن قبيل ذلك الكلام الصادر من الهوائف، كما حدث لإبراهيم بن الأدهم (٧٧٨/١٦٢) الذي كان

ابن ملك، فنودي في الصّيد "ألهدا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟" فخرّج عن ملكه. يُراجع: الهجويريّ، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل (بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٨٠)، ٣١٤. ومن ذلك أيضًا ما يُروى حول سبب توبة أبي السّريّ منصور بن عمّار (٨٤٠/٢٢٥) أنّه وجدَ رقعةً مكتوبٌ عليها "بسم الله الرّحمن الرّحيم" فرفعها، فلم يجد لها موضعاً فأكلها، فبشّر في المنام بالحكمة. الثّشيريّ، الرسالة الثّشيريّ، ٤٨.

عنه. لكنّ الصّوفيّ يتكلّم لأتّه قدّ يخشى أن يُطرد من الحضرة الإلهيّة أو لأتّه لا يقوى على مغالبة المعنى، فإمّا الصّراخ أو الكلام ولوّ هذيانًا.^{١٨٢}

يكشف الصّوفيّ عالمَ التجربة الوجدانيّة بما هو عالمٌ حقيقيّ بمفهومٍ مختلفٍ للحقيقة. فالمدلولات ليست خيالاتٍ نفسيّةً تمثّلتها اللّغة، بل هي عالمٌ متحقّقٌ له وجودٌ أنطولوجيٌّ غير استعاريٍّ ولا وهميٍّ، لا يراه سوى السّالك وليس يشبه ما يراه سواه.

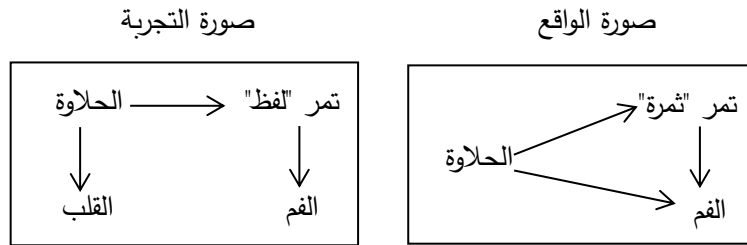
ولأتّه لا بُدّ من التسمية لكي يتحقّق القول-التبليغ، وليس في الإمكان القول إلّا بلغةٍ تنتمي إلى نفس الطبيعة الأنطولوجيّة للأعيان، يستعين الصّوفيّ بلغة الحسّ التي هي مجازٌ بالنسبة للّغة الغيبية للتجربة، ولكنها حقيقةٌ بالنسبة إلى أثرها في عالم التجربة.

أ. جدليّة الحقيقة والمجاز ومجاز المجاز

تنتمي الألفاظ التي يستعملها الصّوفيّ إلى لغة الحسّ ولكن بحمولة أنطولوجيّة مختلفة. فالمعنى بحدّ ذاته ذو طبيعة أنطولوجيّة غير متعيّنة حسّيًا، وإنّما المتعيّن هو المدلول الموجود في الحسّ الذي ربطنا اللفظة به واتّفقنا على تسميته بها في نطاق سلّطة الجماعة. فمن المهمّ، إذا، أن نحدّد مرجعيّة الحقيقة، حتّى نستطيع وصف غيرها بالمجاز.

^{١٨٢} قال أبو حيّان: "ومن قال كلّ ما عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكّت عن كلّ ما عنده فقد تعرّض لطرّد الله." أبو حيّان التّوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، تحقيق وداد القاضي، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٢)، ١٧٥؛ وقال: "فما حال من إن قال كان قوله ردًا، وإن سكّت كان سكّوته هُدًا؟ [...] وإن كُنّي كان [كذا] كنيته مُعالطَةً، وإن صرّح كان تصرّيحه مُباهتَةً؟ نعم، وإن أشار كانت إشارته جهالةً؟ نعم، وإن عبّر كانت عبارته ضلالةً؟" نفسه، ١٥١؛ وقال بعدها: "اليأس اليأس! القنوط القنوط! الويل الويل!" نفسه، ١٥١؛ وقال: "أمّ لَيْتِي عُرِلْتُ عن باب الهدْيَان كما قدّ صُرِبْتُ بلوامِح الحُرْمَان." نفسه، ١٥٨.

ومواقف الصوفيّة توحى بأنّ اللّغة هي، قبل كلّ شيءٍ، معانٍ. والمعاني حقيقيّة في أيّ مرجعيّة لغويّة، لكنّ طبيعتها هي التي تختلف. لذلك يحدّد الصوفيّة الحقيقة بما هي حقيقة التجربة، فيُزَوّن أنّ الألفاظ مستعارة من لغةٍ غير حقيقيّة بالنسبة إلى طبيعة التجربة، أيّ يعكسون مفهوم البغاء واللغويين للحقيقة والمجاز. فالألفاظ تمتلك حقيقةً أخرى في معناها الصوفيّ وبذلك تصبح مجازيّة في معناها الحسيّ، ولهذا تتحرّك بين مستويين من اللّغة في محاولة تحقيق اتّحاد اللفظ بالمعنى، لكنّه اتّحادٌ مستحيل لاختلاف الطّبيعتين. ولبيان هذه المعضلة سأستعين بكلام أبي مدين شُعيب (١١٩٨/٥٩٤) حين قال: "من قال 'التمر' ولم يجد حلاوته في قلبه فما قال التمر".^{١٨٣}



نقف من هذا الكلام على ما يلي:

(١) أنّ الفعل في الصّورتين (الواقع والتجربة) هو فعل "وَجَدَ"، أي تذوّق. والتذوّق لغةً هو الاختبار، ويقع حقيقةً في التطعّم ومجازاً في غيره، أو هكذا قرّر المعجم العربي.^{١٨٤} لكنّ وسيلة التذوّق اختلفت بين تجربة الواقع وتجربة أبي مدين، فالتذوّق يتحقّق في الواقع بالأكل عن طريق الفم، وعند أبي مدين يتحقّق بـ"القول"، عن طريق الفم أيضاً. وبذلك، تكون المفارقة الدلالية بين

^{١٨٣} التلمسانيّ، شرح المواقف، تحقيق جمال المرزوقي (القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٧)، ٢٢٢.

^{١٨٤} ابن فارس، ج ٢، ٣٦٤.

الصَّورَتَيْنِ قد غَيَّرَتْ معنى فعلِ القَوْلِ من الإخراجِ في اللّغة الحسيّة إلى الإدخالِ في لغة التّجربة. فكأنّما من يقول الكلمة إنّما يُدخلها إلى جوفه ولا يلفظها إلى الخارج، بما يدلّ على أنّ مصدر الكلمة عند الصّوفيّة ليس الإنسان.

(٢) أنّ محلّ حصول التذوّق هو الفم في الواقع وهو القلب عند أبي مَدِين. فأثر الفعل، ينتقل من الفم محلّ الشهوة الحسيّة إلى القلب محلّ اللذة العرفانيّة، لكنّ الأثر في الحالين واحد وهو "حلاوة التّمّر". وهذا المعنى يخترق في التجربة العرفانيّة قوانين التجربة الواقعيّة، فـ"حلاوة التّمّر" بخصوصيّة مفهومها الحسيّ هي شعورٌ يرتبط بالفم ولا يتحقّق في القلب، وفي ذلك إعطاء قيمة حقيقيّة للكلمة لا تقلّ عن تحقّقها في الحسّ. فقَوْل كلمة "التّمّر" وأكلُ عين الثّمرة سواءً، لأنّ الأثر واحد في التجريبتين، أو قد يُقالُ هو نفس الأثر ولكن بطبيعتين مختلفتين. وهذا يثبت أنّ حقائق التجربة العرفانيّة متّسقة فيما بينها من حيث طبيعتها. فالكلمة عند أبي مَدِين موجودةٌ بوجود الأثر، أي اكتسبت وجودًا كالثمرة، فأنتجت الأثر كالثمرة، مع الفارق في طبيعة الوجودين والأثرين.

نستنتج أنّ الكلمة الصّوفيّة ليست مُجرّدَ لفظٍ يغيب معناه العينيّ ويحضر الرّمز الدالّ عليه، بل هي موجودةٌ وجودًا يحضر معه المعنى العينيّ بكلّ متعلّقاته الدلاليّة في الواقع، ومنها الأثر. ولكنّ الوجود ليس من نفس طبيعته المعتادة في الواقع المحسوس، وهذا يدلّ على أنّ للألفاظ في التجربة الصّوفيّة حقيقةً في ذاتها، وأنها ليست استعارةً صوريّة عن الواقع، فوجود أعيانها هناك هو كوجود أعيانها في الواقع وله آثاره نفسها مع اختلاف في طبيعة الوجود.

وليس غريباً في منظومةٍ قامت على مفهوم الغيب أن تكون لغة التجربة الوجدانية فيها حقيقيةً عند صاحبها، وإن لم تتحقّق لغيره عياناً. فقد ورد أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم عاينَ أموراً في الصّلاة وَجَدَ لها تأثيراً كتأثير الواقع، ولم يرَ غيره أثرَ هذه المعاينة حسياً: فمرة أمسك عنقوداً من الجنّة، ومرة حَنَقَ شيطاناً حتّى وَجَدَ بَرْدَ لعابه على يده.^{١٨٥} وذلك مرتبط بالكلام في الصّلاة التي هي تجربة وجدانية عالية، يُقرأ فيها القرآن، فنُذَكِرُ فيها الجنّة كما يُذَكِرُ فيها الشّيطان. أقصد أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم اختبر وعاش لغة القرآن ومعانيها في الصّلاة على حقيقتها الغيبية، كما اختبر أبو مَدِين حلاوة التمر من لَفْظِهِ كلمة "التمر".

ورغم أنّ كثيراً من الصّوفيّة لم يكونوا صريحين جدّاً في مسألة تحقّق الأعيان التي يقترح ابنُ العربيّ رؤيتها من خلال ما يسمّيه "عالم الخيال والمثال"،^{١٨٦} فنصوصهم تدلُّ على أنّ التجارب لم تكن تَرَفَ مخيالٍ يُحاول مِماتلة الواقع بأسلوب بلاغيّ عالٍ بقدر ما كانت معاينةً لحقائق موجودة وفق طبيعة الوجود المناسبة لطبيعة عالم التجربة الروحية.

^{١٨٥} في الحديث أنّ الرسول لما سلّم من الصّلاة قيل له: "يا رسول الله رأيناك تتأولت شيئاً في مقامك، ثم رأيناك تكععت" [أي تأخرت إلى الوراة]، فقال: "إني أريت الجنّة، فتأولت منها عنقوداً، ولو أخذته لأكلنم منه ما بعت الدنيا". البخاريّ، مج ١، ج ١، ١٥٠، حديث ٧٨٤؛ وفي حديث آخر أنّ النبيّ صلّى فلما فرغ من صلاته قال: "لو رأيتُموني وإليس فأهويت بيدي، فما زلتُ أحنقه حتّى وجدْتُ بَرْدَ لعابه بينَ إصبعيّ هاتين الإبهام والتي تليها، ولولا دَعْوَةُ أخي سليمان لأصباحَ مَرَبوطاً بساريةٍ من سِواري المسجد، يتلعبُ به صبيانُ المدينة [...]". أحمد، ج ١٨، ٣٠٢-٣٠٣، حديث ١١٧٨٠.

^{١٨٦} هو عالم البرزخ الذي يقع بين العالم العلويّ (عالم الغيب) والعالم السفليّ (عالم الشهادة). ويشير ابن العربيّ أحياناً إلى أنّ الحقائق في عالم البرزخ هي مطلق خيالٍ، وأحياناً أخرى إلى أنّ لها أثراً أكثرها في عالم المادّة، بل وربما خرجت إلى الحسّ. يُراجِع في هذه المسألة: ابن العربيّ، الخيال: عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود محمود غراب، ط ٢ (دمشق: دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٣).

وقد ضرب الغزاليّ مثلاً لهذه المسألة بـ"عذاب القبر". فذكر أنّ الأفاعي المُسلّطة على الميت العاصي في قبره ليست ضرباً من الخيال أو تمثيلاً بلاغيّاً، بل هي حقيقة واقعيّة متجسّدة بأعيانها، لكنّ رؤيتها تستعصي على الأحياء الذين لا يملكون أدوات الإدراك المناسبة لها لأنها ليست من جنس حيّات عالمنا، بل هي جنس آخر يُدرَك بحاسّة أخرى. كما أنّ وجود هذه الأفعى يُحكّم به بناءً على تأثيرها قياساً على النائم الذي يرى في نومه حيّةً تلدغه فيتألّم حتّى تراه يتعرّق ويُترعج من مكانه، وهو يدرك ذلك من نفسه حقيقةً بينما يراه اليقظان ساكناً وليس حواليه حيّة. ف"الحيّة موجودةٌ عنده والعذاب حاصلٌ ولكنّه في حَقِّك غيرُ مشاهدٍ، وإذا كان العذابُ في ألم اللدغ فلا فرقَ بينَ حيّةٍ تُتَخَيَّلُ أو تُشَاهَدُ".^{١٨٧} وجيء بالحيّة لا لذاتها بل لغرض إيقاع العذاب الذي هي سببُه، "فتكون ثمرةُ السببِ حاصلّةٌ وإن لم تحصل صورةُ السببِ، والسببُ يراؤُ لثمرته لا لذاته".^{١٨٨}

فإذا كان الصوفيّة يقدّمون تجاربهم بما هي حقيقة، فلماذا يقول كثيرٌ منهم إنّ لغتهم "إشارة" وليست "عبارة"؟

العبارة في اللّغة هي "الألفاظ الفصيحة الدالّة على المعاني المركّبة"،^{١٨٩} وسمّيت كذلك لأنها تجاوزت من حال إلى حال:^{١٩٠} قيل هي عبورٌ من المعنى إلى اللفظ بالنسبة إلى المتكلّم ومن

^{١٨٧} أبو حامد الغزاليّ، الإحياء، ١٨٨٥.

^{١٨٨} نفسه.

^{١٨٩} التهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحرور، الترجمة من الفارسيّة إلى العربيّة عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبيّة جورج زيناتي (بيروت: لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ج ٢، ١١٦١.

^{١٩٠} الزاغب الأصفهانيّ، ٣٢٠.

اللفظ إلى المعنى بالنسبة إلى المخاطب؛^{١٩١} وقيل هي "مُختَصَّة بالكلام العابر بالهواء من لسان المتكلم إلى سمع السامع؛"^{١٩٢} وقيل هي عبورٌ من حرفٍ إلى آخر، أو من ذهن المتكلم إلى ذهن السامع.^{١٩٣}

والعبارة في التصوف تقابل الإشارة التي هي "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطاقة معناه،"^{١٩٤} وهو المعنى الذي لا يطيقه اللفظ، فيستعان في التعبير عنه بالأساليب البلاغية. والكلام يُطلق على العبارة الدالة بالوضع وعلى مدلولها القائم بالنفس،^{١٩٥} أي على الكلام الملفوظ المكتوب وعلى معناه النفسي. ومن هنا، كانت العبارة فعل كشف للمعنى المستور، أي قدرة على العبور من المعنى النفسي إلى اللفظ المتواضع عليه.

بدايةً، نلاحظ أنّ الصوفي عندما يميّز بين العبارة والإشارة فإنما يرتجع إلى لغة يعرفها المخاطب، ويحيله بها على التجربة العرفانية. فهو يستعير لفظ الحسّ للدلالة على معنى التجربة، ولذلك نستنتج أنّ:

^{١٩١} أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، قابله على نسخة خطية ووضع فهرسه عدنان درويش ومحمد المصري، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ٦٥٥.

^{١٩٢} الزاغب الأصفهاني، ٢٣٠.

^{١٩٣} الزاوي، مفاتيح الغيب، ج ١، ٢٤.

^{١٩٤} الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠)، ٤١٤.

^{١٩٥} الكفوي، ٤١٩.

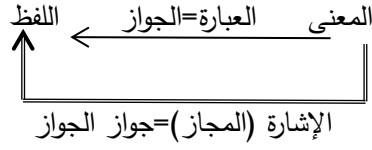
(١) اللّغة في حدّ ذاتها هي عبورٌ، أيّ "مجاز"، لأنّ حقائق المعاني في لغة الحسّ ليست هي نفسها في لغة التجربة. فاللّغة الحسيّة هي من الأقنعة اللّفظيّة المحتملّة للمعاني. والقناع هنا متّواضعٌ عليه، أيّ ما تواطأ الناس على رؤية المعاني في شكله بما يتّفق والحسّ المشترك، من حيث أنّ الغرض منه هو التّفهيم والتّواصل. وعليه يمكن أن يكون للمعنى نفسه ما لا يتناهى من العبارات على اختلاف رموزها ووفقاً للمجتمعات اللّغويّة، فلا يمتنع أن تكون له رموزٌ في التجربة الغيبيّة. ولأنّ هذه الرّموز المحتملّة غير متاحة أو غير موجودة، فيُستعاضُ عنها برموز لغة الحسّ، ولكن لا يُرادُ بها المدلول الحسيّ ذاته لاختلاف طبيعة العالمين كما رأينا.

(٢) إذا كانت العبارة ليست المعنى بل فعل العبور إليه أو منه، فإنّ الإشارة لا تعبر، بل تشير إليه من بعيد، وتترك للسّامع أو القارئ اختيار وسيلة العبور، كما تَضَعُه في موقف اختيار محاولة العبور، فإمّا أن يعبر بواسطة تفعيل معطياته اللّغويّة من خلال ربط الألفاظ بالمعاني عن طريق الرّمز والاستعارات الحسيّة، وإمّا أن يختار أن لا يعبر. وفي الحالين لا يصل، فالإشارة أبعدُ عن حقيقة المعنى العرفانيّ من العبارة لأنّها تدلُّ عليه من "رأس البعد".^{١٩٦}

(٣) إذا كان المجاز جوازاً، فلا فرق بين الإشارة والعبارة في كونهما مجازاً، إنّما الفرق أنّ الإشارة مجازٌ مضاعفٌ. فالعبارة تجوز بين المعنى واللفظ جوازاً متعارفاً عليه، أمّا الإشارة فتجوز العبارة أيضاً في طريقها إلى المعنى، وجوازها غير معهود لأنّه كلامٌ أريدَ به غير ما وُضع له لمناسبةٍ بينهما.^{١٩٧}

^{١٩٦} ابن العربي، الفتوحات، مج ١، ١٠٢.

^{١٩٧} الشّريف الجرجاني، ١٦٩.



فإذًا، لا العبارة ولا الإشارة هي، في الحقيقة، الحقيقة الغيبية أو المعنى المكتشف في

التجربة، بل كلاهما محاولة جواز (مجاز). وكلُّ محاولة للكلام عنهما ما هي إلا مجازٌ أيضًا،^{١٩٨} لأنها لا تتمّ بغير اللّغة عبارةً كانت أو إشارةً. والصّوفيّ يعي أنّ اللّغة كلّها مجازٌ لأنها تنتمي إلى العالم الحسيّ، لذلك يقرّ بالعجز عن العبور إلى معاني التجربة الغيبية، فيكتفي بالإشارة إليها. وهذا ما اختزلته قولة النّفريّ الشهيرة: "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة."^{١٩٩}

فإذًا، حُكْمنا على كلام الصّوفيّ بالحقيقة أو المجاز يعود إلى اللّغة التي تواضّعنا عليها

وليس إلى ذات المعاني الحاصلة في التجربة التي ليس لنا عليها حُكْم لأننا لا نعرفها. أمّا قول الصّوفيّة إنّ كلامهم إشارة فلا يعنون أنّه غير حقيقيّ، بل يعنون أنّ المعاني موجودة في التجربة تحقّقًا ولكنّ الألفاظ هي المجاز، ولا فرق في ذلك بين الإشارة والعبارة، وإنّما هو مجازٌ دون مجاز.

^{١٩٨} عدم إمكان الحديث عن الاستعارة بغير استعارة هي فكرة دريدا في "الميثولوجيا البيضاء"، ثمّ طوّرها ريكور (Paul Ricœur، ١٩١٣-٢٠٠٥) في الاستعارة الحيّة. يُراجع:

Derrida, "La mythologie blanche," in *Marges de la philosophie* (Paris: Les éditions de Minuit, 1972), 274; Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 25.

^{١٩٩} النّفريّ، *المواقف والمخاطبات*، تحقيق آريبي (القاهرة: المتنبّي، ١٩٣٥)، ٥١. سأحيل عليه لاحقًا

بـ"م"، وأحيل على مقدّمة الكتاب بـ"آريبي، مقدّمة *المواقف والمخاطبات*."

Muhammad Ibn 'Abdi 'L-Jabbār al-Niffarī, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt*, ed.

Trans. A. J. Arberry (London: Cambridge University Press, 1935).

هناك أمرٌ منهجيٌّ أودُّ التنبيهَ إليه، وهو أنّي عندما أُطلقَ كلمةَ "الحقيقة" فلا أريدُ بها الحقيقةَ الاصطلاحيةَ المقيّدةَ بإطارٍ ما، دينياً كان أو عرفياً أو لغوياً أو عقلياً، أو حتّى عرفانياً. فلا شكّ أنّ كلّ هذه الحقائق يقابلُ بعضها بعضاً من حيث كونُ أحدها خلافَ الحقيقةِ بالنسبةِ إلى الآخر، لأنّ علامةَ الحقيقةِ أنّه لا يجوزُ نفيُّها عن المُسمّى.^{٢٠٠} إنّما الذي أقصده هو الحقيقةُ كقيمةٍ أنطولوجيةٍ تعني "ممارسة المعاني وجودها".^{٢٠١}

المشكل في هذا الطرح هو أنّ الحقيقةَ بمعناها هذا تصبح كما وصفها ريكور "رجاءً أنطولوجياً" لأنّها غير قابلةٍ للإدراك، ولكننا نبلغُ ما "ينفتح" لنا منها.^{٢٠٢} وتلك هي فعلاً معضلة الصوفيّ الذي يتمسكُ "بحقيقته تلك التي يمكن أن تبدو للآخرين كحقيقةٍ فكريّةٍ خالصة"،^{٢٠٣} لأنّها ليست كالحقيقة العلمية التي تقع تحت إمكان البُرهان وسُلطةِ التكذيب والرّفص.^{٢٠٤} وفي هذا المستوى، من الصّعب الحديث عن الحقيقة بما هي ضدّ "اللاحقيقة" (المجاز).

^{٢٠٠} الكفوي، ٣٦١.

^{٢٠١} يقول فرانسوا جورج (François George): "إنّ ما هو حقيقيّ هو ما هو موجود". مجموعة من الكتاب، *تساؤلات الفكر المعاصر*، ترجمة محمد سبيلا (الزباط: دار الأمان، ١٩٨٧). نقلاً عن: محمّد سبيلا ومحمّد بنعبد العالي، إعداد وترجمة، *الحقيقة*، ط ٢ (الدار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٥)، ١٤.

²⁰² Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Éditions du Seuil, 1955), 70-73.

^{٢٠٢} فرانسوا جورج، نقلاً عن سبيلا وبنعبد العالي، ١٤.

^{٢٠٤} نفسه، ١٤.

دال. الأدوات القرائية للتجربة الصوفية

في ظلّ ما قيل، إلّا ينبغي أن يرتجع تأويل التجربة الصوفية: إلى حقيقتنا اللغوية ذات المرجعية الحسية المشتركة التي يكون سواها مجازاً، أم إلى حقيقتها، فتكون حقيقتنا هي المجاز؟

١. الحقيقة والبدائل القرائية

تباينت مواقف قراء النصّ الصوفيّ،^{٢٠٥} فمنهم من ارتجع إلى التجربة بما هي حقيقة أنطولوجية لدى أصحابها، كما سينيون ونويا وكوربان (H. Corbin، ١٩٠٣-١٩٧٨) وتوشيهيكو إيزوتسو وخالد بلقاسم وغيرهم، ومنهم من اعتبر لغة النصّ الصوفيّ ترفاً بلاغياً لا أكثر، فرأى أنّ المعنى الوارد في التجربة غير مُراد لذاته بل لإبراز جمالية اللغة. وهؤلاء ركنوا إلى مفهومهم هم للحقيقة لا إلى مفهوم الصوفيّ، ومنهم فضل الرّحمن (Fazlur Rahman، ١٩١٩-١٩٨٨).^{٢٠٦} وربما يندرج في المنهج الأخير تأويل "الشطح" الذي يعدّ قولات بعض الصوفية إشارات هي كناية عن أحوال وجدانية يمكن تفسيرها بالعبارة، كمحاولات الهجويري (١٠٧٣/٤٦٥) والشعراني (١٥٦٥/٩٧٣) وغيرهما، وإن كانت المرجعية هنا هي حقيقة صوفية أخرى لها مواصفاتها الخاصة. إن هذا التباين يضع تحت المسألة صحّة قراءة تجربة صوفية بمفردات تجربة أخرى،

²⁰⁵ For more details see Kristin Z. Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam* (London: Routledge, 2006), 1-3.

²⁰⁶ See Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'Ālam al-Mithāl," *Islamic Studies* 3, no. 2 (June 1964): 167-180.

ويستدعي بحث خصوصية الأدوات القرائية للتجربة الصوفية، خاصة مع شطط بعض الباحثين في وصف بعض هذه التجارب بالدجل الصباني.^{٢٠٧}

إن أغلب القراء يفسرون التجربة الصوفية وفق تجربتهم أو فهمهم هم، ونلاحظ ذلك بشكل خاص فيما قد نسميه المعاجم الصوفية أو الكتابات الصوفية التعليمية. فالنصوص الصوفية تُصنّف إلى أربعة أصناف حسب طبيعتها اللغوية وعلاقتها بالتجربة:^{٢٠٨}

(١) نصوص تصف التجربة الوجدانية الخام (état brut) بلا تعمل في استخدام

المصطلحات، وتكون غالباً أقوالاً ماثوتة في أخبار الصوفية وكُتُبهم؛

(٢) نصوص رمزية مُثقلة بالمصطلحات الصوفية والرؤية الغنوصية، ومنها الكتابات

الإشراقية كنصوص ابن العربي؛

(٣) نصوص هي أدعية ومناجيات، وهي أقرب إلى التجربة الوجدانية زمنياً وسلوكياً إن

لم تكن الامتداد اللغوي لها، وتنتمي في إطارها العام إلى الصنف الأول؛

(٤) نصوص ذات صبغة "تعليمية" للمريدين، تنتمي إلى الطريقة ومصطلحاتها وتتشهد

بالأصناف الثلاثة الأولى لشرح تجربة الشيخ صاحب الطريقة أو تجربة أصحاب الأقوال المقتبسة.

وفي الصنفين الثاني والرابع تحوي الكتابات مصطلحات متداولة في الفن وأخرى مجترحة

من قبل صاحب التجربة. ويحصل اللبس عند تقديم المصطلح المجترح بما هو عام في الفن بينما

^{٢٠٧} كما فعل آربي في وصف تجربة المعراج عند النقرى وابن العربي وابن قضيبي البان (١٦٣٠/١٠٤٠) في: Arberry, "The Divine Colloquy in Islam," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 39 (1956): 44.

^{٢٠٨} Louis Gardet, "La Langue arabe et l'analyse des «états spirituels»," in *Études de philosophie et de mystique comparées* (Paris: Librairie Philosophique J. Varin, 1972), 225-226.

هو الرؤية العرفانية للسالك، فلا يلبث أن يتحوّل من أصالته وفرادته في التجربة المجتّرح فيها إلى مادّة تحمّل مفهوم تجربةٍ أخرى أو تُعمّم على الفنّ أجمع.

وابنُ العربيّ مثلٌ على ذلك، فقد اجترح عددًا كبيرًا من المصطلحات كما استعمل الكثير

من المصطلحات التي كانت منتشرة في الفنّ، ولكنه اختصّ بمصطلح "البرزخ". والبرزخ هو في

اللغة الحدّ الفاصل بين منطقتين، وهو مصطلح استثمرته الثقافة الإسلاميّة في التأسيس لمعنى

الحياة ما بين الموت والبعث. وأنشأ منه ابن العربيّ عالمًا يتحكّم في كلّ رؤيته، من بنية الكون إلى

تراتبية الوجود فطبيعة الإنسان والكون واللغة والتجربة العرفانية وغيرها. وخضعتْ جُلُ مصطلحات

ابن العربيّ، إن لم نقلْ كلّها، لمفهوم البرزخ، مجتّرحًا ومستعادةً، ومن ضمنها مصطلح "الموقف".

وهو أيضًا لفظٌ ومفهومٌ حاضرٌ في التراث اللغويّ والإسلاميّ، لكنّ النّفريّ أعطاه بُعدًا معرفيًا مبتكرًا

خاصًا به كما سنرى. أمّا ابنُ العربيّ فقد فهمه وفق تجربته هو، لذلك لم يختلف مفهومه عن مفهوم

البرزخ. وهذا ما سأطرق إليه بالتفصيل في محله من البحث، ولكنّي أوردته هنا إظهارًا لإشكالية

قراءة تجربة صوفيّة بأدوات تجربة أخرى.

ينبغي، إذًا، أن نتوخى الحذر عند تأويل النصّ الصوفيّ، وإلاّ فسّرنا حقائقه بحقائقنا التي

تحديدًا لغتنا وعالمنا وتجاربتنا. وعلينا الخروج من كون الحقيقة تطابقًا واتّفاقًا بين الدائرة النّفسيّة

والدائرة الفيزيائية إلى كونها انكشافًا،^{٢٠٩} وهو ما يعبر عنه هيدغر بقوله: "إنّ الحقيقة بما هي حكمٌ،

²⁰⁹ Bertrand Rioux, 9-12.

أي بما هي قيمة [...] متصلة جوهريًا بالكائن من حيث هو. فالحقيقي هو ما اعتُبر كائنًا، أي كائنًا على نحوٍ مُحدّد، وأعني ما تُلقِّي على أنه كائن. إنَّ الحقيقي هو الكائن.^{٢١٠}

وعليه، ينبغي التقاط خصوصية التجربة لفهمها، لأنَّ الحقيقة ليست أحكامًا متحققة في ذاتها خارج الإنسان، بل هي تتحقّق وفق التحقّق المتنوّع للمعرفة تبعًا لهوية العارف والمعرّف. فالحقيقة لا تقول إلاّ الإنسان مُكشّفًا.^{٢١١} وهي واحدة في لحظتها الخصوصية متعدّدة في طبيعتها المفتوحة على الصيرورة، وما ذلك إلاّ لأنّها في كلّ شكل من أشكالها ليست حقيقةً إلاّ وفق ذلك الشكّل، لطبيعتها المنفلتة من القبض، لأنّها متحرّكة متنوّعة وغير ثابتة.^{٢١٢}

إنَّ الحقيقة تتجلّى في إيمان صاحب التجربة بكونها حقيقةً،^{٢١٣} وليس على قارئ النصّ الإيمان بصدقيتها، لكنّ عليه توخّي الإطار الذي قُدِّمَتْ فيه وتأويلها كما قدِّمَتْ نفسها. لكنّ، وإذا كنّا لا نرتجع إلى حقيقتنا في قراءة التجربة الصوفيّة فما هي البدائل؟ وهل هناك بدائل أساسًا؟

²¹⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski (Paris: Éditions Gallimard, 1971), 400.

²¹¹ Bertrand Rioux, 179-181.

²¹² تبعًا لذلك، شهد التراث الإسلاميّ خلافًا كبيرًا حول ماهية الحقّ: هل هو واحد متعيّن أم لا؟ فإنّ كان واحدًا متعيّنًا لزم منه أن كلّ مجتهدٍ لم يصبه مخطئٌ؛ أمّا إذا كان غير متعيّن فهو متعدّد حسب أفهام المجتهدين، وكلّهم مصيب. وذهبت أكثر المدارس الإسلاميّة إلى أنّ الحقّ واحد في القطعيّات والأصول الكلاميّة وأنّه متعدّد في الظنّيّات والفروع الفقهيّة. والكلاميّات هي العقليّات المحض التي يمكن إدراكها قبل ورود الشرع. يراجع مثلاً: أبو حامد الغزاليّ، *المستصفى من علم الأصول*، وبذيله *فواتح الرّحموت بشرح مُسَلَّم الثبوت* (القاهرة: بولاق، ١٣٢٤)، ج ٢، ٣٥٧ فما بعدها.

²¹³ أستشهد هنا بحوار أنطولوجيّ يقيمه أبو حامد الغزاليّ مع الدلائل الحسيّة والعقليّة، ويشرح من خلاله التجربة الصوفيّة فيناقش مفهوميّ الحقيقة والمجاز، وينتهي الحوار بإقرار هذه الدلائل بعجزها عن احتواء الحقيقة. قال: "أمّا تراكّ [الخطاب مُوجّه إلى الغزاليّ من قِبَل الدلائل] تعتقد في النوم أمورًا وتتخيّل أحوالًا وتعتقد لها

أ. الأنطو- دلالة إطاراً بديلاً

في ضوء الإشكاليات المستعرضة، يكون البديل الأنسب لقراءة النصّ الصوفيّ هو الإمساك بلغة النصّ في إطارها الثقافيّ العامّ، من جهة، والإمساك بتفاعل مفصلِ النصّ دلاليّاً لاستكناه رؤيته الأنطولوجيّة، من جهةٍ أخرى. فالصوفيّ يقدّم التجربة في لغةٍ تخضع لمحيطها الثقافيّ، بما يناسب خصوصيّة تجربته هو.

ولا تتعلّق التجربة باللّغة والثقافة فقط، بل تتعلّق أيضاً بعوامل أخرى كالعامل المعرفيّ والعرفانيّ داخل التجربة نفسها.^{٢١٤} وأيّ قراءةٍ لأيّ تجربة، وبالأخصّ إذا كانت صوفيّة، ينبغي أن تتأسس على محاولة اكتشاف رؤيتها للوجود، أيّ الإطار الأنطولوجيّ المهيمن عليها وعلى لغتها. وهذا الإطار يُفصح عنه تفاعل التجربة ولغتها من خلال حركة الدلالة داخل النصّ وبنيتها ضمنّ السياق الثقافيّ لا بما هو "الحقيقة المشتركة ولكن بما هو منطلق السالك إلى حقيقته هو.

ثباتاً واستقراراً ولا تشكّ في تلك الحالة فيها، ثمّ تستيقظ فتعلم أنّه لم يكن لجميع معتقداتك ومتخيّلاتك أصل وطائل؟ فبمّ تأمّن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ أو عقل هو حقٌّ بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقّنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها. ولعلّ تلك الحالة ما تدّعيه الصوفية أنها حالتهم: إذ يزعمون أنّهم يشاهدون، في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم، أحوالاً لا تُوافق هذه المعقولات، ولعلّ تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: 'الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا'. فلعلّ الحياة الدنيا نوّمٌ بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرث له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: 'كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد'. أبو حامد الغزاليّ، المنقذ من الضلال، تحقيق محمود بيجو، ط ٢ (دمشق: دار النقوى، ١٩٩٢)، ٣٤-٣٥.

^{٢١٤} ويشرح التلمسانيّ ذلك بقوله: "واردات السالك مختلفة بحسب اختلاف أحواله، ولذلك قيل إنّ الطرُق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق، فللسالك الواحد في كلّ نفس طريق خاصّ بذلك النَّفس. هذا في السالك الواحد فما ظنّك بالحال في اختلاف السالكين من سائر طوائف أهل الأرض". التلمسانيّ، ٣٦٤.

فكل نص صوفي مُزوّد بمفاتيح قرائية تعكس رؤيته للوجود، وتتمثّل بالأخصّ في الشبكة الدلالية ذات المنحى الأنطولوجي، وهو ما أسمّيه البُعد "الأنطو-دلالي" للغة. إنّ هذا التركيب هو نَحْتٌ من كَلِمَتِي "أنطولوجياً" و"دلالة". وهو يعني، في جملته، تلمّس الملامح العاكسة لرؤية صوفية للوجود من خلال تتبّع الاستمدادات والاستعمالات الدلالية، واقتناص الاحتمالات الأنطولوجية التي تشي بها هذه الاستعمالات في النصّ بما هي أصيلة في ذاتها وبما هي منتمية إلى سياقٍ ثقافيّ ولغويّ معيّن. وهذا قد يعني اللجوء إلى أدوات من خارج النصّ، ولكنها أدوات انصهرت في النصّ وتشكّلت ملامحها من جديد فيه. أقصد أنّ المفاهيم ليست قارة بين التجربة الصوفية وسياقها الثقافيّ، لكنّ ذلك لا يعني أنّهما لا يرتبطان بوجهٍ ما. وهذا الإجراء لا يبحث في اللغة من خلال استعمالها الدلالية بقدر ما يبحث في الحالة الإنسانية وراء هذه الاستعمال.

وإذا أردنا التمثيل لقراءة أنطو-دلالية للنصّ الصوفيّ نعود من جديد إلى مصطلح "البرزخ" الذي أسس عليه ابن العربيّ تجربته الوجودية. فهذا المصطلح ليس إلّا ترجمةً عرفانيةً لكلمة عربية اكتسبت حمولةً دينيةً تتعلّق بالزمن الذي بين الموت والبعث كما رأينا. وهذا الزمن ساكنٌ لأنّه متوقّف عن مزاوله الوجود في الشاهد لفوات آلة التكليف (الجسد وملحقاته) وانقضاء مُدَّتِهَا. ولكنّ "برزخ" ابن العربيّ (كما سنرى في محله) ليس مجرد مفهوم ساكن، بل هو وجودٌ كاملٌ متجدّد في كلّ تفاصيله. فهو حيٌّ منتجٌ ومتفاعلٌ تتحرّك فيه مفاهيم الخلق والحكمة والترتيب والألوهية والعبودية وغيرها من المفاهيم التي تنتمي في الأصل إلى التراث العربيّ والإسلاميّ ولكنها ارتسمت وفق خصوصية تجربة ابن العربيّ. وعلى مفهوم البرزخ وما يندرج في شبكته الدلالية من

مفاهيم (كالجمع والفرق والخيال والمثال) اعتمد الباحثون المعاصرون في قراءتهم لابن العربي.^{٢١٥}

هذا فيما يتعلق بمحاذير وبدائل قراءة التجارب الصوفية عموماً، ولكن، وفي إطار

الأنطو- دلالة، كيف يمكننا النفاذ إلى تجربة النقي؟

هاء. البديل القرآني في تجربة النقي

النقي صوفي من القرن الرابع الهجري،^{٢١٦} وتجربته ولغته فريدتان ومثقلتان بالغموض،

لكنه ليس غموضاً ناجماً عن المجاز واحتمالات تأويله، لأن النقي يضع تجربته في سياق

الحقيقة. ولذلك، فأى قراءة له لا تستقيم حتى تخرج من العرف البحثي الذي يفترض قيام النص

الصوفي على الرمز والمجاز. وبين لغة رمزية وتجربة حقيقية، نقف في قراءة النقي أمام إشكالية

حقيق بنا توحي الحذر في مقاربتها، وهي: كيف نقرأ لغة تقول حقيقة ليست حقيقتنا وفي نفس

الوقت لا يحق لنا معاملتها بما هي مجاز؟

لا أرى حلاً لهذه المعضلة سوى التحرر من هاجس التأويل من منطلق منظورنا للحقيقة

والمجاز. ولا يتاح ذلك خارج الإمكانيات الدلالية التي تنهل من المجال الثقافي للنقي، ولا خارج

^{٢١٥} نحو كوربان (Henry Corbin) في الخيال الخلاق (1969) (*Imagination créatrice*)

وتشيتيك (William Chittik) في تجلي الذات الإلهية (1998) (*The Self-Disclosure of God*) وباشير

(Salman Bashier) في برزخ ابن العربي (2004) (*Ibn al-‘Arabī’s Barzakh*) وخالد بلقاسم في التصوف

عند ابن عربي [كذا]، ٢٠٠٤؛ وبادنهورست (Urusla Badenhorst) في:

“The Language of Gardens: Ibn Al-‘Arabī’s Barzakh, The Courtyard Gardens of the Alhambra and the Production of Sacred Space,” (PhD Thesis, University of Cape Town, 2014).

^{٢١٦} تُراجع دراسة توثيقية وافية حول النقي وترجمته في الملحق.

تفاعل الدلالات في النصّ. فمقاربة التجربة من هذين المنظورين تمنح الخيال والموضوعية معاً مؤنّتهما في فهمها.

وإذ قلتُ هذا، فإنّ تفعيل الأنطو-دلالة في تجربة النّفري لا يتّضح حتّى تتّضح أدواته. فكيف يمكننا قراءة تجربة النّفري أنطو-دلالياً؟ وما هي الأبعاد الأنطولوجية التي تعكسها لغته؟ بمعنى آخر: كيف مارس النّفري وجوده من خلال اللّغة؟

١. تحديث أدوات القراءة

اقتنص خالد بلقاسم مفهوم "الفراغ" ليؤسس عليه قراءته لتجربة النّفري السلوكية والكتابية (بمعنى التأليفية). وهي دراسة أوغلت في إمكانياتها الحداثيّة فانزاحت إلى الفلسفة على حساب المخزون الدلاليّ للغة التجربة.^{٢١٧} وغير بعيد عنه، اشتغلت سامية بن عكّوش على تجربة النّفري من منظورٍ أسّمته "أنطوبلاغياً".^{٢١٨} ومثّل بلقاسم، استندت إلى تتبّع الملامح الفلسفية (كفلسفة دريدا وكريستيفا وبارث) معتمدةً على اختلاف المعنى وتأجيله في النصّ. وقرأتُ بن عكّوش الوقفة بما هي تجربة برزخية خيالية، ولم يتّضح تأويلها لها، فقد أربكتها إلى درجة أنّها حولت مفهوم

^{٢١٧} خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ: الكتابة عند النّفري (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢).

^{٢١٨} تعرّض الباحثة هذا المصطلح إلى حسام نايل في دراسته أرشيف النصّ: درّس في البصيرة الضالّة (٢٠٠٦). تُراجع: سامية بن عكّوش، "الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب المواقف - لعبد الجبار النّفري-،" (رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري تيزي-وَرُو، ٢٠١٠). وإذ لم يُنح لي الاطلاع على كتاب حسام نايل، فقد اطّلعْتُ على رسالة بن عكّوش عندما قطع هذا البحث شوطاً، ولم ألمس في قراءتها رؤية واضحة لمصطلح الـ"أنطوبلاغة" ولا لاستمداده ولا لمنهج تشغيله. وبناءً عليه، يجدر التنبيه إلى أنّه لا يوجد أيّ نسب مفهوميّ أو تأليليّ بين مصطلح الـ"أنطوبلاغة" ومصطلح الـ"أنطو-دلالة" الذي بنيته لمقاربة النّفري.

العبودية الذي ارتكزت عليه كل تجربة النَّقْرِيِّ إلى "الاستسلام المارُوشِي لسادية الحبيب".^{٢١٩} كما تبنت موقف التلمساني (١٢٩١/٦٩٠) شارح الموقف الذي يرى أن نصوص النَّقْرِيِّ تأليفٌ موجّه لقارئٍ معترضٍ مفترَض.^{٢٢٠}

نلاحظُ أن الباحثين قد اشتركا في تبني الرُّؤى الفلسفية الحديثة لمقاربة النَّقْرِيِّ واختلفا في الغاية. وإذا كان بلقاسم قد استعان بمنهج ما-بعد-الحدائثة وسيلةً فقط، فإن بن عكوش سعت إلى إثبات أسبقية النَّقْرِيِّ في اجترار المفاهيم المشغلة لهذا المنهج!

ولأن الإطار الفلسفي ما هو إلا تحديثٌ لأدوات القراءة، فإن ما أقترح تفعيله في فهم تجربة النَّقْرِيِّ هو استنطاق تفاعل لغته مع حملاتها الدلالية في سياقها الثقافي (الديني واللغوي)، مع الاستضاءة ببعض المعالم الفلسفية الحديثة. فالعودة إلى السياق الثقافي تحيلنا على فهم ما يُحتمل أن يكون استمدادًا واعيًا أو غير واعٍ في تجربة النَّقْرِيِّ، حيثُ يخبرنا عما يمكن أن تكونه التجربة.^{٢٢١} أمّا القراءة ما-بعد-الحدائثة فليست منهجًا مُقنَّنًا بقدر ما هي "أدوات" تفكيكية (غير تقويضية في مفهومها). وهذه الأدوات لينة لتشكيل ملمحٍ خاصٍ بقراءة تجربة النَّقْرِيِّ في سياقها.

^{٢١٩} بن عكوش، ١٢٨-١٢٩.

^{٢٢٠} نفسه، ١١٧. إن القارئ عنصرٌ مُشكِّلٌ في تأويل تجربة النَّقْرِيِّ القائمة على نفي السوى، أي نفي كلِّ ما عدا الله، وهي بذلك لا تسمح بافتراض استصحاب سامعٍ أو متلقٍ واقعيٍّ أو مفترَض، كما سنرى. ولذلك، وخلافًا للكتابات الصوفية الأخرى، نصوص النَّقْرِيِّ هي أقرب إلى التلذذ باستنكار الحبيب أقوال حبيبه وما جرى له معه، في لغةٍ تَعْلُو فيها نبره الهيبه. وكل ذلك سيُتضح عند الحديث عن الموقف ولغة الموقف.

^{٢٢١} سيجد القارئ أنني كثيرًا ما أشير إلى قراءة ابن العربي للنَّقْرِيِّ، لكونه أول من استرجعه ولأن قراءته له تُعدُّ مرجعيةً في البحث القديم والحديث. غير أنني لا أعود إلى ابن العربي لبناء ما يمكن أن يكونه النَّقْرِيِّ، فهو

ويكمن التحدي في كيفية الجمع غير النشاز بين القراءة السياقية والأدوات ما-بعد-
الحدثية، خاصة أن الأولى هي إحالة على أصل "ما" بينما الثانية تحطم كل الأصول بحثاً عن
أثر منقَلت. إني أعني جيداً ما في المقاربة المُختارة من مغامرة، ولذلك أحاول التزوّد من المفهوم
ما-بعد-الحدثي بما هو أداة لا بما هو رؤية شمولية، وأعني تفعيل إجراءاته ضمن البيئة الثقافية
لتجربة النَّقْرِي لا نُقْل البيئة الوجودية التي تشغل ضمناً. فإذا نجح في ذلك لم يكن تفعيلاً
الأدوات استيراداً لها بقدر ما يكون تكييفاً لآليات تشغيلها بما يناسب تجربة النَّقْرِي.

فهل في هذه القراءة تشوية للتجربة بالأدوات ما-بعد-الحدثية أم تشوية لهذه الأدوات
بوضعها في غير سياقها؟ لا هذا ولا ذلك، لأنها تحاول إيجاد صيغة معاصرة تنتمي إلى تراثنا
بمفرداته وبحمولته عن طريق ممارسة التفكير على أدوات التفكير.^{٢٢٢}

ولذلك أقترح قراءة تجربة النَّقْرِي وفق مفهوم ارتبط بالتراث وتعلق بالتجربة الصوفية عموماً
وبتجربة النَّقْرِي خصوصاً ألا وهو "الشعث". وأحاول من خلال هذا الاقتراح إظهار خصوصية

متأخّر عنه زمنياً، وإنما أعود إليه نقدياً لأفهم تجربة النَّقْرِي بما ليست إياه. ذلك أن ابن العربي شرح تجربة الموقف
على ضوء تجربته هو، فجانب رؤية النَّقْرِي وإن حاول استعمال مفرداته.

^{٢٢٢} يقول دريدا عن كتاب هيدغر الكينونة والزمان (*Sein und Zeit*) إن قراءة مفهوم فلسفي خارج
حدوده يؤدي إلى الهوة (*aporia*)، وهي، كما سنرى، سدّ ينطلق منه المعنى نحو التشظي واختلاق مسارات جديدة:
“[...] In order to welcome into thought and into history such a ‘work’, the event has to
be thought otherwise. *Being and Time* would belong neither to science, nor to
philosophy, nor to poetics. Such is perhaps the case for every work worthy of its name:
there, what puts thinking into operation exceeds its own borders, or what thinking itself
intends to present of these borders. [...] But if the event of this work thus exceeds its
own borders, the borders that its discourse seems to give to itself (for example, ‘those of
an existential analysis of *Dasein* in transcendental horizon of time’), then it would do so
precisely at this locus where it *experiences the aporia*.” Derrida, *Apories*, trans. Thomas
Dutoit (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993), 32.

وفاعليّة أدواتي القرائيّة بشكل أكثر انسجامًا مع رؤية النّقريّ للوجود ومع مفرداته بدل استيراد مصطلحات ومفاهيم سياقٍ آخر.

إنّي أبحث عن شيء ما، كامنٍ في لا وعي النّقريّ، قادمٍ من منطقة مجهولة في لغته حيث يسكن المعنى المنفّلت، وأفتش عنه فيما يشي به السياق وليس بالضرورة فيما يقوله. وهذا المعنى يخرج في ألفاظ وتراكيب تتمزّق في كلّ اتجاهٍ من ثقافته وتُشَقِّقُ سطحها في مكابدة بين الصّمت و"ما يُقال" و"ما لا يُقال" و"ما ينقال" و"ما لا ينقال" و"لغة العزّ" و"لغة الجبروت" و"السنة" مختلفة كـ"لغة الخطاب" و"لغة التّرجمة"، ووصولًا إلى "الصّراخ".

٢ . الشّعث ملامحًا قرائيًا أنطولوجيًا

إنّ الشّعث في معناه الأنطولوجيّ هو حالة وجدانيّة تعني التمزّق في التفكير والتساؤل والبحث المستمرّ المُفضي إلى بحثٍ آخر حول ماهيّة كلّ شيء وكيفيّة التعامل معه. وهذه الحالة ناجمة عن الشّعور بالجهل والحيرة في مواجهة كلّ شيء، ابتداءً من الذات ووصولًا إلى الله. ويُقابله "الجمع" وهو معنّى أنطولوجيّ أيضًا يعني ارتفاع حالة التمزّق والتفكير والتساؤل بفضل الاستقرار في المعرفة النهائيّة التي يرتفع معها كلّ غموض وحيرة. والمعرفة النهائيّة هي مجرد أملٍ أنطولوجي لكنّ النّقريّ استطاع تمثّلها غايةً قصوى تتحقّق في الوقفة حيث يستقرّ في رؤية الله وسماع كلامه اللّذين ليس كمثلهما مثل. ولا يصل هذه المرحلة إلّا بعد تجاوز شعته الإنسانيّ والتّسليم للمعرفة الإلهيّة المنكشفة له، فهناك يجتمع أنطولوجيًا.

و"الشّعث" عند النّقريّ مفهومٌ وليس مجرد مصطلح. فمقارنته بآبن العربيّ الذي أسّس مصطلح "البرزخ" وجعله مركزياً، لم ترّد كلمة "الشّعث" بعينها سوى مرّة واحدة عند النّقريّ، وذلك

في قوله "كُلَّمَا كَانَ أَشْعَثَ كَانَ أَنْظَرَ" (م، ١٧٥)، بينما تَكَرَّرَتْ معانيها ألفاظاً وعباراتٍ. وقد أُثْبِتَ مفهوم "الشَّعْث" (كما سيجلَى) أَنَّهُ رُؤْيَةٌ كَلِّيَّةٌ هَيْمَنَتْ عَلَى تَجْرِبَةِ النَّفْرِيِّ اللُّغَوِيَّةِ وَالسَّلُوكِيَّةِ وَالكِتَابِيَّةِ، بل وَحَتَّى عَلَى شَخْصِيَّتِهِ التَّارِيخِيَّةِ وَسِيرَةِ نَصُوصِهِ وَبُنْيَتِهَا.

يعتمد البحث الدلالي التاريخي على مقارنة تطوُّر دلالة الألفاظ بين زمنين مختلفين. أمَّا بحثي هذا، فلا يسعى إلى بحث التطوُّر التاريخي للدلالة بل يعنيه الاستمدادُ الدلالي للكلمة وأبعادها الأنطولوجية التي قد تكون بذرةً لمفهومٍ لاحقٍ صنَّعه تفاعل النَّفْرِيِّ مع الوجود.

تقترب دلالة "الشَّعْث" في التراث العربي من الشَّبكة المفاهيمية عند دريدا، نحو "انتثار المعنى" (dissemination)^{٢٢٣} و"الاخذ(ت)لاف" (différ(a)nce)^{٢٢٤} وما ينتمي إليهما من كوكبة دلالية. ويؤسِّس المفهومان لطيف معنًى يتحرَّك باستمرار في دوامة القراءة، لا يتعيَّن ولا ينتهي. ويقترب "الشَّعْث"، أيضًا، من مفهوم "البداءة" (nomadism)^{٢٢٥} عند دولوز وغاتاري، كما يقترب

^{٢٢٣} هذه الترجمة لكازم جهاد. يُراجَع: دريدا، *صيدلية أفلاطون*، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨)، ١١. وللمصطلح ترجمات أخرى نحو "الانتشار" أو "التشتيت" عند الرُّوَيْلي والبازعي، ١١٩؛ و"تأثر المعنى" عند عبد الوهَّاب المَسِيرِي، *موسوعة اليهود واليهودية والصَّهْيُونِيَّة: نموذَج تفسيري جديد* (القاهرة: دار الشُّرُوق، ١٩٩٩)، مج ٥، ٤٢٧. والكلمة صكَّها دريدا من المفردة اليونانية *semen* التي تعني البَذْر. وفي ذلك يُحمَل المفهوم خصوبة المعنى وتأثره في النص.

^{٢٢٤} الترجمة للبازعي والرُّوَيْلي (١١٥)، وترجمها حسام نايل إلى "الاختلاف المرجئ". أيان ألموند، *التَّصَوُّف والتفكير*، ترجمة حسام نايل (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)، ٢٣٩؛ وترجمها المَسِيرِي إلى "الاختلاف" ناحتًا الكلمة من الاختلاف والإرجاء اللدَّين صكَّ دريدا مصطلحه منهما. يُراجَع: المَسِيرِي، *موسوعة اليهود واليهودية والصَّهْيُونِيَّة*، مج ٥، ٤٢٥. ويُراجَع المفهوم في الصفحة ١٨ من الدَّراسة الجارية.

^{٢٢٥} سبق تعريفه في الصفحة ١٧-١٨ الهامش ١٢ من الدَّراسة الجارية. وأضيفُ للتبسيط أن التَّرحال (nomadism) عند دولوز وغاتاري هو النموذج المفهومي للترحال المعرفي المستمرَّ سواء ارتفق بارتحال فضائي

من توابعه المفهوميّة كالصيرورة (becoming).^{٢٢٦} ويحيل دولوز وغاتاري على الإرجاء وعدم التّكرار وعلى حركيّة الاتصال والانفصال لبلوغ الرّؤية الجذموريّة للمعنى (rhizomatic)،^{٢٢٧} وهي - كالشّعث - رؤيةٌ لا تستند إلى أصل بل إلى صيرورةٍ مفتوحة على المأل والاختلاف.

يرى دريدا أنّ المعنى عندما تنقطع علاقته بالرمز والحقيقة يفتّح نحو تشتّد الدّلالة بواسطة الاستعارة. ولا يعنيني هنا تشریح الاستعارة في تجربة النّفريّ من منظور فلسفيّ ولا بلاغيّ، لأنّي كما قلتُ سابقاً، لستُ ألتزمُ التعامل مع نصوصه بما هي استعارة، بل سأحاول تلمّس تناثر المعنى في دلالة لغة التّجربة المتعالية بما هي حقيقة، لأنّها هكذا قدّمتُ نفسها. والذي سيساعدني في ذلك، هو الإحالات القرآنيّة والحديثيّة واللّغويّة التي تحمل أطياف هذه المعاني الشّاردة.

صحيحٌ أنّ "الشّعث" لم يكن مفتاحاً قرآنيّاً في التّراث الإسلاميّ عموماً، إلاّ أنّ انفتاحه الأنطولوجيّ على طبيعة التجربة الصّوفيّة وعلى أدوات القراءة ما-بعد-الحداثيّة يغري بتجريب المغامرة. فهو يركّز إلى ارتحال المعنى وتناثره في كلّ اتّجاهات النّصّ، وكلّ "نُثارةٍ" (ما يَنْتَثِرُ من المعنى) تمتدّ خارج النّصّ بذاتها، والمعنى لا يوجد فيها كاملاً. وكلّ خارجٍ يحيل على خارجٍ آخر، ومن كلٍّ منها تستجلب اللفظةُ ذاكرةً ما (شاهدةٌ أو غيبيةٌ) أو تمحوها لتقول شيئاً وتُنْفِيه في الوقت نفسه دون أن يكون ذلك فعلاً ضديّاً. وفي الاتّجاهات تختلف صيوراتُ المعنى ويؤجّل اكتماله، ولا

أم لا. فالمرتجل (the nomad) هو عكس الحضريّ المقيم (the sedentary) الذي لا يتحرّك معرفياً حتّى لو ارتحل فضائياً.

^{٢٢٦} تراجع الصفحة ١٧-١٨، الهامش ١٢ من الدّراسة الجارية.

^{٢٢٧} تراجع الصفحة ١٧، الهامش ١٢؛ الصفحة ٢٥١، الهامش ٦٥ من الدّراسة الجارية.

يمكننا أن نمسكه إلا من حيث هو نُثارة. وإذا أردنا الاقتراب من المعنى، - وأعني الاقتراب لا الوصول - فلا حلّ لنا سوى أن نتابع النُّثارات ونحاول فهم ما تُحيل عليه مفرّقةً، لعل شيئاً يلوح منه إذا حاولنا جمعها. وهذا، كما أرى، هو رهان اللّغة الصّوفيّة، وهو جوهر تجربة النّفريّ: تجربة الشّعث بحثاً عن جمعٍ مُوجّل في حركة لا قصديّة، لا موجّهة، ولا تراتبيّة.

والنُّثارات الدلاليّة لا تنتمي إلى الاشتراك اللفظي، فالاشتراك خطّة ممنهجة تضبط المعنى والسياقات وتحيل على نهايات محدّدة، بينما الانتثار يبحث في فراغات السياق عمّا يمكن أن يكون ملامح معنى. ولذلك يرى دريدا أنّ الانتثار عمليّة بذر تخصيبيّة مفتوحة على معنى لا نهائيّ وغير محدّد، بينما الاشتراك اللفظي هو بذرٌ غير خصيب لأنّه مؤطرٌ وموجّه ومحدود.²²⁸

ومن خلال المعاني الأنطولوجيّة التي تُشيعها قراءة "الشّعث" في المنظومة التراثيّة سنكتشف الفرق بين الاشتراك والانتثار. فالاشتراك في الجذر "ش-ع-ث" يؤوّل إلى التفرّق، بينما الانتثار يُحيلنا على حمولته التي تخرج عن التفرّق بما هو فعل محايد لا يحمل كموثلاً وجدانيّاً، إلى معانٍ تتصلّ بالسياقات الأنطولوجيّة للتفرّق، كـ"التغيّر" و"الهامش" و"السفر" و"الأصل الكينونيّ" وغيرها.

مثالٌ آخر على ذلك أنّنا لا نستطيع فهم "الموقف" عند النّفريّ ما لم نلجأ إلى فهم العناصر التي تجعل منه تجربةً تقع ضمن علاقة الله بالسالك في إطار العبوديّة وما فيها من خطابٍ ورؤيّة. وهذا يحيلنا على البحث عن مدلول الوقوف والتخاطب والكلام والكتابة والقراءة والرؤية وغيرها في نصّ تراثيٍّ ما، قد يكون أثرًا لبذرة دلاليّة محتلمة أو غير محتلمة لمفردات النّفريّ

²²⁸ Jaques Derrida, *La dissémination* (Paris: Éditions du Seuil, 1972), 308-309, 369, 425-427.

والتي يُفترَضُ أن تنتمي إلى سياقها اللغويِّ والدِّينيِّ. ولعلَّ ملامح الجدليَّة شعث/جمع التي تقدَّمتْ عند الحديث عن صفات القرآن وأسمائه تشرح شيئاً من هذا الاستمداد.

وهل سنصل إلى غايتنا؟ النَّفْرِيُّ لا يبشِّرنا بذلك على الإطلاق، بل يُذَكِّرنا دائماً بنتيجة واحدة هي ما قد أسمَّيه "ال-معنى" أصيلاً، لأنَّ تجربته الصَّوفيَّة واللَّغويَّة تحكُّمهما الآية "ليس كمثل شيء" (الشُّورى: ١١)، ويحكُّمهما كَوْنُ التجربة حقيقة في لا مثليَّتها. فنحن، إذًا، في مجابهة حقيقة ليس كمثلها حقيقة وتعبَّرُ عنها لغةً هي من حيث أصلها مجازٌ عاجزٌ عن بلوغ المعنى، ولكنَّها تنتمي إلى التِّراث وحقيقته!

فإذًا، هذا الـ"ال-معنى" حقيقيٌّ غير مجازيِّ، ولا نبلغه باللُّغة بل بالتَّجربة الرُّويَّة التي عاشها النَّفْرِيُّ. ولأنَّ ذلك لا يدخل في المنهج الأكاديميِّ، فسنستعِض عن التجربة الرُّويَّة بمحاولة فُهم رويَّة التجربة التي تخوضها اللُّغة من خلال البحث عن ملامح أنطولوجيَّة لدلالة اللُّغة.

أ. الإطار الدَّلاليُّ للشَّعث في التِّراث

الشَّعث في اللُّغة أصلٌ يدلُّ على انتشار الأمر وخَلِّله،^{٢٢٩} وإليه يعود معنى التفرُّق

مجازًا،^{٢٣٠} وضده اللَّمَّ. واستعمالاته في المعجم العربيِّ تدور حول الانتشار غير المنظم

^{٢٢٩} المرتضى الزبيدي، تاج العروس، هذا الجزء من تحقيق مصطفى حجازي (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩)، ج ٥، ٢٧٩.

^{٢٣٠} جعل الزمخشريُّ شعثَ الشَّعر حقيقةً وغيره مجازًا. يُراجع: الزمخشريُّ، أساس البلاغة، ٥٠٩-٥١٠. وعلى عكسه، يرى الزبيديُّ أنَّ الشعث حقيقةٌ في الحال ومجازٌ في غيره. كما فند أن يؤوَّل "الشَّعث" إلى التفرُّق، بل ردهً إلى الانتشار الذي أحال إليه التفرُّق أيضًا. الزبيديُّ، ج ٥، ٢٧٩-٢٨٠.

والاضطراب، مادياً كان كَشَعَتِ الشَّعر ورأس السَّوَاك أو معنوياً كَشَعَتِ الأمر والحال والخَبَر. ^{٢٣١}
 وإلى ذلك أيضاً تقول دلالتُه على التشقُّق والجنون. ^{٢٣٢} فالشَّعث في اللُّغة قائمٌ على التفرُّق والتشقُّق
 والهيجان وعدم الانتظام، من حيث كونه انتشاراً وتغيُّراً، فكأنما يدلُّ ذلك على أن الأصل في
 الأشياء الانتظام والانسجام وأنَّ الشَّعث هو حالة طارئة. فهل الشَّعث هو فعلاً حالة طارئة في
 التُّراث العربيّ-الإسلامي؟

لقد تعلقَ الشَّعث في التُّراث الجاهليّ بالسَّفر للحرب أو للحجِّ. ^{٢٣٣} أمّا في الإسلام، فلم يرد
 الجذر "شعث" في القرآن بتاتاً، إلّا أنّه تواتر في المنظومة الحديثية محافظاً على السياق الجاهليّ
 المرتبط بالحجِّ والسَّفر، لكنّه ارتقى إلى مستوى وجوديٍّ آخر.

^{٢٣١} يُراجع: ابن فارس، ج ٣، ١٩٢؛ ابن منظور، "شعث"؛ الزبيدي، ج ٥، ٢٧٩-٢٨٤.

^{٢٣٢} يعزو البستاني هذين الاستعمالين إلى العامة، فيقال إناء مشعوث أي مشقوق، ورجل مشعوث
 العقل أي مجنون. بطرس البستاني، محيط المحيط: قاموس مُطَوَّل لَلُّغة العربيَّة (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)،
 ٤٦٨. وكلاهما، إذا تمعنا فيه، يؤول إلى التفرُّق والاضطراب.

^{٢٣٣} من ذلك قول النابغة:

عَليهنَّ شَعْتُ عامِدونَ لِحَجِّهمْ فُهَنَّ كأطرافِ الحَنِيّ خواضِعْ

النابغة الذبياني، ديوان النابغة، تقديم محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ٣٦.
 ومنه قول الشاعر (حذيفة بن أنس):

فَلَوْ أَسْمِعَ القَوْمُ الصُّرَاخَ لَفُورِبَتْ مصارعُهم بَيْنَ الدَّحُولِ وَعَزَعَرَا
 لِأَدْرِكَهُمُ شَعْتُ النِّوَاصي كَأَنَّهُمْ سَوَابِقُ حُجَّاجِ نُوافِي المَجْمَرَا

قال السَّكْرِي: "شَعْتُ النِّوَاصي، أي قَوْمٌ غَزَاةٌ، قد شَعَنْتُ رؤوسَهُم من الغَزْو. وشَبَّهَهُم في شَعْنِهِم بِالْحُجَّاجِ
 المُحْرِمِينَ." أبو سعيد السَّكْرِي، شرح أشعار الهذليين، تحقيق عبد السَّتَّار أحمد فَرَّاج (القاهرة: دار العروبة،
 ١٩٦٥)، ج ٢، ٥٥٧-٥٥٨.

لقد ذمّ الإسلام الشَّعَثَ الذي لا يتجاوز كونه وضفاً خارجياً لا يعكس حقيقةً وجدانيةً،^{٢٣٤}

وأرساه رؤيةً وجوديةً تسعى إلى تحقيق التوازن. فالشَّعَثُ هو أصلُ الإنسان، وهو أيضاً مأبهُ.^{٢٣٥}

وهذه الرؤية تستعيد الأصل الأنطولوجي للإنسان في "كونيته" (أي في مجرد وجوده بعد "كُن") بحثاً

عن "كينونته" (أي تفاعله مع الوجود). ففتنكر المعاد مع كلِّ عبادة كالحجّ^{٢٣٦} والجهاد والاعتقاد

^{٢٣٤} روي في ذلك أن النبي لما رأى رجلاً أشعث الرأس قال: "أما وجد هذا شيئاً يسكن به شعره". الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣)، ج ١، ٣٧٦، حديث ٨٦٧. وذكر النبي "الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ، أَشَعَثَ أُغْبِرَ، ثُمَّ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ: يَا رَبِّ يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لِذَلِكَ." أحمد، مج ١٤، ٨٩-٩٠، حديث ٨٣٤٨.

^{٢٣٥} ورد في ذلك أحاديث منها: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إِلَى رَبِّكُمْ شَعْنًا غُرْلًا [أي غير مختونين]، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ 'كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ' (الأنبياء: ١٠٤)". السنن الكبرى، تحقيق وتخريج حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ج ١٠، ١٨٧، حديث ١١٢٧٤؛ "إِنَّ حَوْضِي مِنْ عَدَنَ إِلَى عَمَانَ الْبَلْقَاءِ، مَاءُهُ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّيْنِ، وَأَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ، وَأَكَاوِيئُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ شَرِبَهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهَا أَبَدًا. أَوَّلُ النَّاسِ وَرُودًا عَلَيْهِ فُقَرَاءُ الْمُهاجِرِينَ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هُمُ الشَّعْثُ رُؤُوسًا، الدُّنْسُ نِيَابًا، الَّذِينَ لَا يَنْكِحُونَ الْمُتَنَعِمَاتِ وَلَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّدِّ." أحمد، ج ٣٧، ٥٠-٥١، حديث ٢٢٣٦٧.

ولا يغيب هذا الأصل الأنطولوجي عند ابن العربي، حيث حمل تفرق الحروف في الخط على الملمح الأنطولوجي الذي فسّر به أصليّة حالة الفرق في الإنسان. فهو يرى أن "آدم" أبا البشر يتسم بما يسميه حالة "التشيتية" أصالةً، لانفصال حروف اسمه في الخط (ابن العربي، الفتوحات، مج ٧، ٢٢٨). وقياساً عليه يمكن أن نفهم اتصال حروف اسم الرسول "محمد" بأنها حالة "جمع"، وربما يمكن إدراجها ضمن نموذج "الإنسان الكامل" الذي طوره الصوفيّة للنبي صلى الله عليه وسلم. يراجع: الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧)، ٢٠٧-٢١٤.

^{٢٣٦} في الحديث أنه "إِذَا كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُبَاهِي بِهِمُ الْمَلَائِكَةَ، فَيَقُولُ: انظُرُوا إِلَى عِبَادِي أَنْتَوِي شَعْنًا غَيْرًا ضَاحِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، أَشْهَدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ." البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق وتخريج عبد العليّ عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣)، ج ٥، ٤٩٧.

في طلب العلم،^{٢٣٧} بل وتحكُّم ممارسة الإنسان للحياة ووعيه بها.^{٢٣٨} إنّه قطيعة معلنة مع الدنيا في

الطريق إلى الله،^{٢٣٩} لأنّه تقمُّص لنموذج الكمال في العبوديّة (أو ما يسمّيه النّفريّ بالعبديّة).^{٢٤٠}

يتجلّى، إذًا، أنّ المعنى الأساس للشّعث ليس فقط الانتشار والتفرُّق، وإنّما البُعد الذي

يعكسه هذا الانتشار الماديّ والمعنويّ. وأعني بذلك الهامش والسّفَر وما يرتبط بهما من معاني

التغيّر، كما أعني جدليّة الاتصال والانفصال عن العالم وما يرتبط بهما من مكابدة وعناء. وفعل

الارتحال يظهر بما هو تشقيقٌ للفضاء في بعده الماديّ وتشقيقٌ لحُجبِ الجهلِ والسّكون في بعده

العرفانيّ والمعرفيّ. وفعل التشقيق يتمّ عبر إنتاج مسارب جديدة أو تجديد القديمة، ويسحب معه

^{٢٣٧} قد يُفهم ذلك من الحديث: "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدَّرْهَمِ وَعَبْدُ الحَمِيصَةِ، إِنَّ أُعْطِيَ رَضِي وَإِنْ لَمْ

يُعْطَ سَخِطَ، تَعَسَّ وَأَنْتَكَسَ، وَإِذَا شَيْكَ فَلَا أَنْتَقَشَ. طُوبَى لِعَبْدٍ آخَذَ بَعِنَانَ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَشَعَّتْ رَأْسُهُ مُعْبَرَةً قَدَمَاهُ، إِنْ كَانَ فِي الحِرَاسَةِ كَانَ فِي الحِرَاسَةِ، وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ، إِنْ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنَ لَهُ وَإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ." البخاريّ، مج ٢، ج ٤، ٣٤، حديث ٢٨٨٧.

^{٢٣٨} في الحديث: "رُبَّ أَشَعَّتْ مَدْفُوعٍ بِالأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبْرَهُ." و"مدفوع بالأبواب" تعني أنّ لا

قدَّر له عند النَّاسِ فُهُمُ يَدْفَعُونَهُ عَنْ أَبْوَابِهِمْ يَطْرُقُونَهُ احْتِقَارًا لَهُ. مسلم، ج ٤، ٢٠٢٤، حديث ١٣٨؛ وجاء عند الترمذيّ "كَمْ مِنْ أَشَعَّتْ أُعْبِرَ ذِي طِمْرَيْنٍ لَا يُؤْبَهُ لَهُ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبْرَهُ [...] أبو عيسى الترمذيّ، الجامع الكبير (سنن الترمذيّ)، هذا الجزء من تحقيق وتخريج شُعيب الأرنؤوط وسعيد اللّحّام (دمشق: دار الرّسالة العالميّة، ٢٠٠٩)، ج ٦، ٣٧٧، حديث ٤١٩١.

^{٢٣٩} ومن هذا القبيل قول محمد بن كعب القرظيّ لعمر بن عبد العزيز حين استخلف فرآه شعنتًا فأدام

النّظر إليه، فقال له عمر: ما لك تُدِيمُ النّظَرَ إِلَيَّ؟ فقال أنظرُ إلى ما نفى من شعرك وحال من لؤنك. ومعنى نفى هاهنا أي ثار وذهب وشعث وتساقط، وكان رآه قبل ذلك ناعما فيّنان الشّعْر فرآه متغيّرًا عما كان عهدَه فتعجّب منه وأدام النظر إليه، وكان عمر قبل الخلافة مُنعمًا مترفًا فلما استخلف تشعث وتشفّف. ابن منظور، "نفي".

^{٢٤٠} يتمثّل النبيّ هذا المسعى حين يقول: "مَنْ سَأَلَ عَنِّي - أَوْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيَّ - فَلْيَنْظُرْ إِلَيَّ أَشَعَّتْ

شَاحِبٍ مُشَمَّرٍ، لَمْ يَصْعَ لَبَنَةٌ عَلَى لَبَنَةٍ وَلَا قَصَبَةٌ عَلَى قَصَبَةٍ، رُفِعَ لَهُ عِلْمٌ فَسَمَرَ إِلَيْهِ. اليَوْمَ المِضْمَارُ وَعَدَا السِّبَاقُ، وَالغَايَةُ الجَنَّةُ وَالنَّارُ." الطبرانيّ، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسينيّ (القاهرة: دار الحرّمين، ١٩٩٥)، ج ٣، ٣٠٦-٣٠٧، حديث ٣٢٤١.

التغيير والمكابدة والاتصال والانفصال، كما يسحب معه الهامش أيضًا لأن المرتجل يظل غريبًا حيثما حل. وهذه الحالة ليست عابرة، كما رأينا، بل يصورها التراث بما هي معنى أصيل في الذات الإنسانية، وإنما الطارئ هو حالة الاستقرار والسكون.

إنّ الشاهد (أو عالم المادة) ما هو إلا هامش في نظر الشعث، فهو فيه منبؤ محتقر، لأنه لا يؤبه له ولا يُستمع إليه. هو مختلف بطريقتة مستفزة تُحقّق وجوده على طريقتها، فهو في الخارج إلى درجة رفض المركز له، وفي هذا الرّفص يثبت وجوده وحضوره بطريقة ما. ذلك أنّ الناس لا يرونه لما عليه من تلبدٍ بغبار الفقر والتخلي عن المادة والبهرجة، فهم هامش بالنسبة إليه وهو في شعته يهّمش ذاته عنهم بحثًا عن مركزٍ ما غير المركز الذي حدده المجتمع ونواميسه. إنّ الشعث يسعى إلى مركزٍ جديد تتضح فيه الأشياء على حقيقتها، فتنفذ عنها غبار الحسيّة والقياس والتعير. وهذا المركز ليس أكثر من "رجاءٍ أنطولوجيٍّ" غير مضمون التحقق.

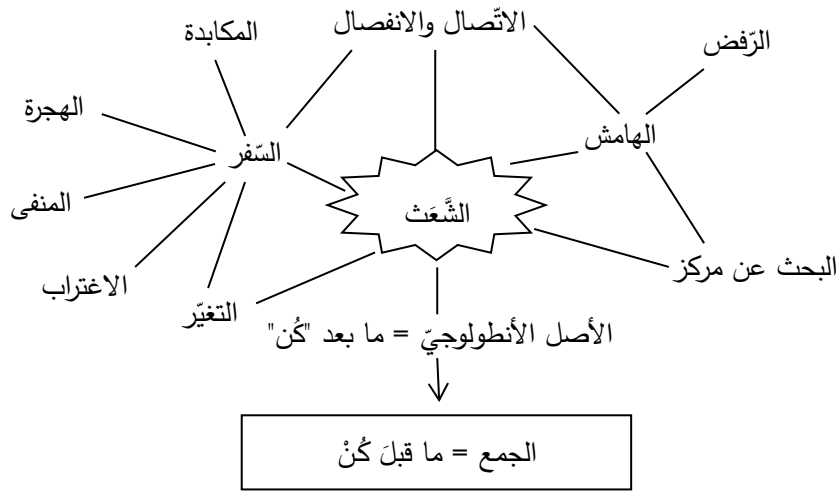
الشعث، أيضًا، سَفَرٌ في كلّ اتجاه، وحركة غير قصديّة ولا تراتبيّة تملأ الفضاء بالفراغات وتُعيد رسمَ جغرافيا المعرفة والروح. وهو يتعارض والإقامة التي يلزم منها ترتيب المقاصد الحياتيّة وتنظيمها وترتيب الفضاء الذي تشغله نشاطات الإنسان. فشعث المسافر مظهرًا وحالًا يرتبط بعدم التشذيب على هيئةٍ وعدم الاستقرار في أرضٍ ولا في معرفة.^{٢٤١} وينم عن عدم الاستقرار ما ينجم عن الترحال من اختلافٍ وعدم تكرارٍ وتغيّرٍ في الملامح والأحوال، لأنّ السّفْر يخلق هندسةً جديدةً للفراغ في الذات تُسفر عن قطيعةٍ مع ملامحها السابقة وتفتح الإمكان على احتمالات ملامح مؤجّلة

^{٢٤١} ذلك أنّ الشعث مشغولٌ عن نفسه أيضًا. قال السّكّري في شرح بيت أبي ذؤيب:

رأنتي صريعَ الخمرِ يومًا فسؤُثها بقرانٍ إنّ الخمرَ شعثٌ صحابها

قال: "أصحاب الخمر شعثٌ مرّةً من أجل أنهم مشغولون عن أنفسهم في الحوانيت." السّكّري، ج ١، ٥٤.

وجديدة تستمر ما استمرَّ الشَّعَث، ولذلك كان قريباً ممَّا يسمِّيهِ دريدا الاخ(ت)لاف. وبهذا الاعتبار يكون الشَّعَث منقًى اختياريّاً يمارس فيه الإنسانُ البحثَ عن الجمع الأنطولوجيِّ. أو هو غربةٌ وهجرةٌ ومكابدةٌ تسعى وراءِ أرضٍ جديدةٍ لا معروفةٍ ولا مطروقةٍ، وعرفانياً، هذه الأرض هي معرفة الله.



٢ . ٣ . الدلالة الأنطولوجية للجذر

"ش - ع - ث" في التّراث

أريدُ بالأصل الأنطولوجيِّ ما جُبِلَ عليه الإنسانُ بَعْدَ فِعْلِ الخَلْقِ "كُن". والشَّعَثُ أصلٌ أنطولوجيٌّ لأنّه ليس وصفاً يتحقّق في الواحد، بل هو صفة لا تقع إلا على ما أصله الكثرة، والتّراث إذ يُعَدُّ الشَّعَثُ أصلًا في الإنسان فإنّما يُقَرُّ لهذا الإنسان بالكثرة في ذاته. وانتشار الإنسان في الفضاء المعرفيِّ هو عودةٌ أنطولوجيةٌ إلى أصله كي يتجاوزه إلى "الجمع" المتعالي الذي كان قبل "كُن" في عالم الذّرّ. فهناك مكمُنُ الفطرة التي اجتمع فيها الإنسان بذاته وبالله عندما اكتمل له العلمُ

بشهود حقائق الألوهية، فأقرّ بعبوديته لله. وهو الحالة التي يقول فيها القرآن "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" (الأعراف: ١٧٢). وسنراها بالتفصيل في الفصل اللاحق.

ب. اللغة شعثة عند النَّفَرِيِّ

رأينا أنّ المعنى يتحرك في اللغة بين العالم الحسيّ والعالم الغيبيّ للتجربة، فهل يدلّ ذلك على أنّ اللغة بما هي ذات متغيرة لها "كينونة صوفية"؟ وهل نستطيع تكييف ارتحالها هذا بما هو تجربة "شعث" في حالة النَّفَرِيِّ؟

١. اللغة سالكة - اللغة سلوكًا

ينتقل المعنى من حال إلى حال عبر الألفاظ، لأنّه روحها. وسلوكه من التجربة إلى الواقع ما هو إلاّ منعكس لمفهوم الصّوفيّة لكلام الله كما رأينا. فكلام الله يتحرك بين كونه الصّفة القديمة التي لا يحيط بها ذهن وكونه لفظة القرآن التي تُقرأ وتُسمع وتُكتب وكونه مدلول هذه الألفاظ الذي ينتمي إلى لغة الحسّ ولغة الغيب معًا. والتحوّل في طبيعة القرآن يتمّ على مستوى عموديّ من خلال التّنزّل والنّزول، فينتقل من عالم الغيب نحو عالم الشّهادة.

والسالك في مطاردته لغةً تُناسب المعنى الذي يشهده في تجربته ذات البعد الغيبيّ إنّما يعود بالكلام إلى منبعه. إنّهُ غرُوجُ اللغة التي تسعى للوقوف على المعنى الذي يوجد في الغيب كما

يوجد في الحسّ، إلا أنّ طبيعة الوجود والتكشّف تختلف بينهما. ومن هنا نجد الاختلاف في

المفاهيم يقع حتّى في التّجربة الواحدة بما يتناسب مع مستويات عروج السالك وطريقه.^{٢٤٢}

ويربط المصيري رؤية الوجود للتجربة الصوفيّة بموقفها من اللّغة: فمن ينتهج رؤيةً توحيديةً

مبنيةً على أنّ الله خلّق الكون ويرعاه لغايةٍ ووفقَ حكمَةٍ يرى أنّ اللّغة كذلك عالمٌ منضبطٌ بقوانين

تواصليةً ثابتة؛ ومن ينتهج رؤيةً حلوليّةً تفترض أنّ الإله يحلّ في مخلوقاته ويخضع مثلها لقوانين

الطّبيعة تكونُ اللّغة لديه ميدان استعراضٍ لموازن القوى تحت سيطرة الطبيعة.^{٢٤٣}

هذا التساوق بين سلوك الصّوفيّ وسلوك لغته قائمٌ على أنّ اللّغة في أصلها - وليس

اللّغة الصّوفيّة فحسب - ذاتٌ صبغةٍ صوفيّة. وكان ماسينيون قد لاحظ أنّ اللّغات السّامية - خلافاً

للّغة الآرية (Aryan language) - هي ذاتٌ "بنية صلبة ولكنّ باطنها مزاجي".^{٢٤٤} وكذلك رأى

أنّ اللّغة العربيّة هي أصفى اللّغات، وهي الوحيدة التي استطاعت الاحتفاظ بالمهمّة الفكرية

المنوطة باللّغات السّامية، أيّ القيم الدّينية الأصليّة.^{٢٤٥} وفي هذا الصّدّد، يرى لويس غارديه

(Louis Gardet، ١٩٠٤-١٩٨٦) أنّ لبونة أفعال اللّغة العربيّة وغناها بالأضداد وانفتاحها التركيبيّ

^{٢٤٢} يُراجع في عروج اللّغة الصّوفيّة:

Paul Ballanfat, "L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz," in *Le voyage initiatique en terre d'Islam: Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, ed. Mohammad Ali Amir-Moezzi (Louvain-Paris: Peeters, 1996), 265- 301.

^{٢٤٣} المصيري، اللّغة والمجاز، ٥-٦.

²⁴⁴ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*, errata 298.

²⁴⁵ Louis Massignon, "Le mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient," in *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar al-Maaref, 1963), Tome 1, 224.

على الأدوات قد أثرى المصطلح الصوفي وعمقه. وبناءً عليه، قدم غارديه قراءةً نفسيةً لبنيّة الأفعال وصيغ الكلمات في اللغة الصوفية، فاستدلّ بذلك على تفاعل الكلمة مع المعنى في سياق السلوك الروحي، كما اعتبر التقابلات الضدية حالات سلوكية تشهدا الكلمة في بحثها عن الله.²⁴⁶

يحمل سلوك اللغة الصوفية ملامح الشعث التي استوعبتها المنظومة التراثية. فجوازها العبارة سفرٌ تجوز فيه كل شيء بما في ذلك الجواز نفسه بحثاً عن حقيقة لها، وتهمّش نفسها لتقترب من المعنى، وتغترب عن لغة الحس لتصل إلى جوهرها. منبوذة هي لأنها لا تفهم حتى وُصفت بالسطح، ومحتقرة لأنها لا تُعقل حتى وُصفت بالجنون، ومارقة حتى وُصفت بالكفر. إن اللغة الصوفية تشرّب إلى لحظة شهود الكلام الإلهي في عالم "الذرّ" قبل الوجود الذي ارتبط فيه الرمز بالمعنى الحسي، حين لم تكن حروفاً مبعثرة تجمعها الكتابة والقراءة بمعناهما المحايث، أي لما كانت كلاماً متعالياً مجتمعاً في أصله الذي "ليس كمثلته شيء".

ولأنّ الحقيقة غير قابلة للقبض، لأنها تقع في المجال المعرفي بالله والله خارج عن الإدراك، فالسالك يبقى مطارداً هذه الحقيقة ولغتها بما هي تحجب لا بما هي انكشاف. فحريّة شعث اللغة لا تتأسس على الرغبة في كشف الحقيقة المتحجبة، بل على مبدأ الانجذاب الأنطولوجي نحو المحتجب أي المعنى، كما ينجذب السالك إلى الله.

²⁴⁶ Gardet, 225-253.

ومن هنا، ربّما أمكننا أن نقرأ نفي الترادف في نظائر القرآن عند الحكيم الترمذي بما هو سلوك لغوي صوفي. فالمعاني السياقية للكلمة الواحدة هي أحوال، والمعنى الأصل ثابت وإليه تُوجّه كل المعاني الثانوية التي تنفرع عنه حسب السياق ولكنها لا تخرج عنه، وذلك أشبه بالروح التي تلبس لبوس المقامات والأحوال. انظر كتابيه: *تحصيل نظائر القرآن*، تحقيق حسني نصر زيدان (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٠)؛ *الفروق ومنع الترادف*، تحقيق محمد إبراهيم الجبوشي (القاهرة: دار النهار، ١٩٩٨).

بناءً على ما ذكر، تكون طواعية اللغة العربية قد هيأت للصوفي عموماً وللنقري خصوصاً مجالاً رحباً يحرك فيه معاني تجربته، فتتحرك اللغة معه وتشهد انفعالاته وتشعث حيث يشعث. وهذا السلوك انعكس على البنى ودلالات الألفاظ، وكذلك على سياقات النصوص في كثير من الأحيان.

ولكن لماذا الحديث عن شعث اللغة عند النقري تحديداً؟ ذلك لأن موقف النقري، كما سيمر بنا، هو تجربة "شعث" غير تراتبية ولا موجهة، بخلاف مقامات الصوفية. وسلوكه هذا يتماهى وطبيعة اللغة عنده كما سنرى في الفصل الأخير عند استقصاء مفهوم "الموقف" وعلاقته بمفهوم الكتابة، ولكن ذلك لا يعني عن وضع الشعث في إطار أنطولوجي للغة في هذا المقام من البحث. أقصد أن نفهم شعث لغة النقري من حيث هو سلوك صوفي للغة وجدلية أنطولوجية بين المعنى والكلمة، أي بين التجربة والنص.

٢. سباحة اللغة عند النقري

للعبارات عند الصوفية قوة في غياب المقصود (المعنى)، فإذا حصلت المشاهدة تلاشت قوة العبارة.^{٢٤٧} والمعنى، عند النقري، هو مرجعية اللغة وهو الحقيقة المنفصلة،^{٢٤٨} وهو أيضاً الغاية

^{٢٤٧} الهجويري، ٣٣١.

^{٢٤٨} "الهي! رجعت مراجع كل شيء إلى معنويته، فأدركت من معنويته عجزه وفاتته معنويته. فحقيقة كل شيء جهل له فما يعلمها، ومعنوية كل شيء متعززة على علمه فما يدركها." بولس نوي، نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي والنقري (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ٢٥٧. وسأحيل عليها لاحقاً بـ"ن."

Paul Nwiya, *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Saqīq al-Balḥī, Ibn 'Aṭā', Niffarī* (Beyrouth: Dar El-Machreq, 1973).

التي ينبغي تجاوزها.^{٢٤٩} ولذلك كان طريق اللّغة إليه وهي تتجرّد عن "حكومة العبارة" موافقاً لسلوك الواقف وهو يتجرّد عن "حكم البشريّة"،^{٢٥٠} ولا يصلان إلّا بالفناء: تفنى العبارة في المعنى ويفنى الواقف في الله. والفناء عند النّفريّ هو سبيل الوقفة وما فيها من رؤية، حيث لا تجد اللّغة سوى السيّاحة لكي تخرج من ضيقها إلى اتّساع المعنى المشهود.^{٢٥١} فاللّغة تواكب سيّاحة السالك الذي قيل له "إِن ضِغْت فَسِرْ فِي الْأَرْضِ" (ن، ٢٤٧).

إنّ سيّاحة الصّوفيّة ليست مجرد ارتحال أو سفر، وإن كان السّفر هو المصطلح الذي درج عندهم.^{٢٥٢} السيّاحة هي طقس عرفانيّ يلتزم الانخراط الوجدانيّ في الارتحال تجرّداً عن صاحبٍ واستغناءً عن تدبيرٍ مؤنّة السّفر.^{٢٥٣} أمّا التجرّد عن الصّاحب فلأنّ الله هو الصّاحب، وأمّا الاستغناء عن المؤنّة فليس استغناءً عن "التزوّد" بالمطعم والمشرب فحسب، بل هو أيضاً استغناءً عن الانشغال بتحديد المسلك وتدبير آلة السّير والمقصد أيضاً. إنّ السائح الذي يقتحم الفيافي بلا ماء ولا زاد ولا معرفة سبيله، يسلك طريقاً روحياً موازياً هو الطريق إلى الله، وفي الطريقين يستهدي

^{٢٤٩} "وقال لي: إذا جنّتي فألقِ العبارة وراء ظهرك، وألقِ المعنى وراء العبارة، وألقِ الوجد وراء المعنى."

م، ٩٣.

^{٢٥٠} يُطلق النّفريّ الحكومة والحكم بمعنى واحد، ويريد بهما ملكة إطلاق الأحكام وإعمال العقل.

^{٢٥١} "كلّما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة." م، ٥١؛ "وقال لي: إذا رأيتني لم يسعك شيء لأنك تطلب منه ما يُقرّك فيه فلا تجده فيه فيضيق بك. وقال لي: في الرؤية ضيقٌ تعرفه ولا تُعزّره فإذا جاءك فسح فإمّا جاءك لذلك." ن، ٢٢٧.

^{٢٥٢} يُراجع تباين استعمال مصطلحيّ السيّاحة والسّفر في التصوّف عند:

Arin Salamah-Qudsi, "Crossing the Desert: *Siyāḥa* and *Safar* as Key Concepts in Early Sufi Literature and Life," *Journal of Sufi Studies* 2 (2013): 129-147.

²⁵³ Ibid., 135-137.

بالعلامات. إنّه يترك نفسه كُلياً لله كي يكشف له مساربه الجغرافيّة والعرفانيّة ويرزقه المطعم
والمشرب كما يرزقه المعرفة اللدنيّة. وكذلك تفعل اللّغة.

سياحة النّفريّ هي استجابةً للأمر الإلهيّ، فقد قيل له: "اخرج إلى البريّة الفارغة واقعد
وحّدك حتّى أراك. فإني إذا رأيتك عرجت بك من الأرض إلى السّماء ولم أحتجّب عنك" (م، ٨٢).
وكما يخرج إلى البريّة الفارغة "وحيداً" فكذاك تقحم لغته بريّة المعنى متجرّدة عن العبارة، تاركةً
الحروف وراءها.^{٢٥٤} فهي لغةٌ ساحتٌ للإمساك بالمعنى بلا زاد العبارة والقياس. إنّها تتجلى هويّةً لا
مجرّد مطيّة، وشعثها منبثقٌ من تمرّقها بين ما يُفترض أن يُناط بها من بيانٍ وبين عجزها عن فعل
ذلك. لكنّ صراعاتها الدلاليّة والعرفانيّة تحكمها سطوة انحجاب المعنى المتقّيع بكشف الألفاظ.
وهذه الجدليّة ليست خصيصةً نفريّةً غير أنّ نبرتها تعلو جدّاً عند النّفريّ، ولا نبالغ إن قلنا إنّها
تحتلّ تجربته كلّها بحيث يندُر أن نجد موقفاً أو فقرةً لا تستعرض هذه المعضلة. ومن الملامح
الأبرز لهذا الصّراع الدلاليّ الأبعاد الأنطولوجيّة لبني الفعل "قال" وعلاقتها بمفهوم الشّعث.

٣. قال، انقال: الهوة وتحاذبات السّلطة اللّغويّة

الهوة (aporia) هي مصطلحٌ ديريديّ يعني بلوغ الأقصى حيث تنسدّ مسارب الكائن
فينفجر بحثاً عن مسارات جديدة. وينشأ عن هذا الانفجار تناثرٌ في حركة عشوائية غير قصديّة ولا
استباقية.^{٢٥٥} والموقف عند النّفريّ هوةٌ، لأنّه منتهى التّجربة الذي تنسدّ المسارب عنده ثمّ تنطلق إلى

^{٢٥٤} "اخرج من العلم الذي ضده الجهل ولا تخرج من الجهل الذي ضده العلم تجذني [...] فاخرج من
الحرف تعلم علماً لا ضد له وهو الرّبانيّ وتجهل جهلاً لا ضد له وهو اليقين الحقيقيّ." م، ٩١.

^{٢٥٥} يُراجع في مفهوم الهوة: Derrida, *Apories*.

لا مكان ولا زمان بلا قصد ولا ترتيب. والموقف هوّة بالنسبة إلى اللّغة أيضًا. ذلك أنّ المعنى يسيل في اتّجاهاتٍ مطروقة وجاهزة في لغة ما قبل الموقف (لغة الحِسِّ) ثمّ فجأةً يجد نفسه أمام سدِّ يُجبرُه على التخلُّص من سلّطة الكلمة الحسيّة. وتبدأ لحظة الخلاص (الحراك) ببناء الوقوف "أوقفني"، ويبدأ معها صراع قوى اللّغة، فلا يتحقّق الخلاص من سلطة اللّغة إلا بالخضوع لسلّطة أقوى، هي سلّطة الخطاب الإلهي.

إنّ لحظة التّشظّي هي بداية الشّعث الذي ينثر المعنى في كلّ اتّجاهٍ بطريقة غير منظمّة ولا قصديّة ولا استباقية، ولا يُدرى أيّ من الثّارات سينمو ليعطي معنًى جديدًا وأيّ منها سيضمحلّ ويؤول إلى الموت. فأما الذي يموت فيؤول إلى الصّمت وأما الذي يُزهرُ فيبلغ أقاصيه بالصّراخ. الموقف، إذًا، هو كتابة سيريّة لمعنى يحكي مكابذته في شعته بين سلّطة "لوغوسين".

يحتدم الصّراع في بناء الصيغتين "قال" و"انقال" المبنيتين للمجهول نفيًا وإثباتًا، ويميّز النّفريّ بينهما بما يشي بالفروق الأنطولوجية الكامنة فيهما، فيقول: "أوقفني في الرؤية وقال لي: ما فيها مُقالٌ ولا مُنقالٌ ولا قولٌ ولا مقولٌ ولا عبارةٌ ولا إشارةٌ ولا علمٌ ولا معرفةٌ ولا دليلٌ ولا علمٌ ولا سمعٌ ولا صممٌ ولا كُشفٌ ولا حجابٌ ولا حدٌّ ولا مطلعُه ولا حرفٌ ولا مُنقلَبُه" (ن، ٢٩٩). وتحضّر في الصيغتين "أنا" و"أنا" الصّوفيّ الذي يكابد للتحمّك في اللّغة من أجل أن يصير المعنى موضوعًا راضخًا له وإمكاناته اللّغوية والمعرفيّة والعرفيّة والدينيّة؛ و"أنا" اللّغة التي تتحمّك في الصّوفيّ وتفرض عليه ألاّ يبوح بسرّها.

إنَّ "ما يُقال" لا يتجاوز حدودَ المعرفة، أمَّا الوقفة فهي ممَّا "لا يُقال"^{٢٥٦} ولكنَّ ليس لسَطْوَة

القول على الواقف فهو مازال يملك إمكانيَّة القول، وإنَّما لأنَّه يختار أن لا يبوح أو لأنَّه لا يملك أدوات البوح. ذلك أنَّ القوليَّة تحتل ما ظهر وما خفي، فما ظهر متعلِّق بما يطيقه السَّمع ويتحمَّله الفكر وما خفي يتجاوز ذلك، وقد قيل للواقف: "أنا أظهرتُ القوليَّة بمُحتمل الأسماع والأفكار وما لا يُحمل أكثر ممَّا يُحمل" (م، ٣٦). و"عدم القول" في نطاق الإمكانيَّة إنَّما هو من أدب الوقفة التي لا ينبغي أن يُصرَف الواقف فيها إلى شيءٍ، والقول شيءٌ، وكذلك المعنى.^{٢٥٧}

هذا يعني أنَّ القول إمكانيٌّ مفتوحٌ في الأصل، ولكنَّ الذي يحكمه هو مدى مطاوعة أطر الإنسان وأدواته (اللغويَّة، المعرفيَّة، الاجتماعيَّة، الدينيَّة، الأخلاقيَّة، إلخ...). وعبارة "لا يُقال" تستصحب الامتناعَ من لُذُن الإنسان لا من خارجه، فهو الذي يقف عند هذه الأطر والأدوات التي بإمكانه تجاوزها. والنَّقريُّ أعطى إمكانيَّة القول وحُمِل مسؤوليَّته حين قيل له: "قد جعلتُ المعاني في عقلك وجعلتُ الحروف على لسانك، فالحروف أسمائي والمعاني فِعلي. وقد جعلتُ لك إظهار فِعلي بأسمائي، فإن جمعتَ بين حرفين في حقِّ شهدا لك، وإن جمعتَ بينهما في غير حقِّ شهدا عليك [..] وقال لي: هذه آداب مجلس [..]" (ن، ٢٢٠).

لكنَّ هذه اللُّغة تتحوَّل عند نقطةٍ "ما" في التجربة من أداةٍ يملكها السَّالك إلى قوَّة غالبية تملكه، أي قوَّة تمتلك حرِّيَّة "الانقوال"، وفي ذلك قيل للنَّقريِّ "فما انقال لك في مقامي فقلُّه" (م، ١٧٣). البوح عندها مرتبطٌ لا بالسالك ولكن بهذا الـ"ما" المنفتح على الغيب والذي يملك أمرَ نفسه.

^{٢٥٦} "وقال لي: الوقفة وراء ما يُقال والمعرفة منتهى ما يُقال." م، ١٦.

^{٢٥٧} "القول يصرف إلى الوجد، والتواجد بالقول يصرف إلى المواجيد بالمقولات." م، ٦٠.

و"ما لا ينقال" من العبارات المحورية في رؤية النفري. وهي تركيبية تحمل غربةً مفهوميةً ابتداءً من صياغة الجذر "ق-و-ل" على بنية المطاوعة (انفعل) التي تكاد تكون غائبةً في المدونة العربية الفصحى،^{٢٥٨} إلى إسناد المطاوعة إلى الـ"ما" بكل ما فيه من إبهام وغموض وسريّة. وفي امتلاك الـ"ما" حرّيّة المطاوعة في "الانقوال"، يتحوّل من موضوع للقول مسلوب الإرادة خاضع للإنسان وإمكانياته القوليّة، إلى ذات تملك المطاوعة على الانقوال كما تملك الامتناع عنه.

إنّ أوّل من اجترح هذه الصيغة، فيما أعلم، هو النفري، ثمّ انتشرت بعد ذلك في النصوص الصوفيّة. فما هو هذا الـ"ما" لا ينقال؟ ولماذا لا ينقال؟ وكيف يتصرّف النفري ولغته بين "ما ينقال" و"ما لا ينقال"؟

يضع النفري ما لا ينقال - أو يوضّع له - في دائرة الله وما تعلق به من معارف. ولا فِعْل للواقف في القوليّة أو الانقوال في هذه الدائرة، لأنّ القائل هو الله وهو ليس موضوعاً للقول، ولذلك قيل للنفري: "أنا القائل لا أقال ولا أنقال" (ن، ٣٠١). إنّ في هذه القولة تحريزاً دلاليّاً للغة من سلطة المجاز، فمعرفة الله لا تُقال لأنّ أدوات السالك لا تقدر على استيعابها، وإذا قيلت فلا تُن

^{٢٥٨} قال ابن سيده في مادة "نقل": "لم نسمعهم قالوا انقال الرجل على شكّل انقاد، قال: وعسى أن يكون ذلك مقولاً أيضاً إلا أنه لم يصل إلينا." ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠)، ج ٦، ٤١٥. ولم تعترضني الكلمة سوى عند الزمخشري حين قال: "وانفعل لا يكون إلا مطاوع فَعَل [...] ولا يقع إلا حيث يكون علاج وتأثير [...] وقالوا قلنّه فانقال، لأن القائل يعمل في تحريك لسانه." الزمخشري، المفصل في علم العربية وبذيله المفصل في شرح أبيات المفصل لأبي فراس الحلبي، ط ٢ (القاهرة: مطبعة التقدّم، ١٣٢٣ هـ [١٩٠٥])، ٢٨١. وشرح رينهارت دوزي "انقال" بأقيل" محيلاً على المفصل. رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربيّة، ترجمة محمد سليم النعيمي (هذا الجزء طبع بغداد: دار الشؤون الثقافيّة العامة، ١٩٩٧)، ج ٨، ٤١٤. ولا يُدرى هل قصّد المفصل الرجل (أي الصبّي) أم المفصل الكتاب، فمنهجه في الإحالة غير واضح، وإن كنتُ أظنّ الكلمة تصحيفاً من "المفصل"، لأنّ صيغة "انقال" غير موجودة في المفصّليات ولا في أمثال العرب للمفصل ولا في المفصل للحلبي، بل هي عند الزمخشري في المفصل كما جاء أعلاه.

الله قائلها على الحقيقة كما أنّ الله فاعلُ الأفعال على الحقيقة.^{٢٥٩} فالنّفريّ، هنا، يعيد القول في الوقفة إلى مصدره الحقيقيّ.^{٢٦٠} وكذلك "لا تنقل" معرفة الله إشفاقاً على السّالك الذي لا يمكنه تحمّلُ تكشّفِ المعنى عبر لغةٍ تقع تحت سطوة الصّمدية فتفرغ من الدلالة،^{٢٦١} ومن ذلك قوله: "قريب فلا ينقلُ قُربه، بعيد فلا ينقلُ بُعده" (ن، ٣٠٤)، وقوله "وإذا فنيّت أذكار الأشياء فلا أنت أنت وأنت أنت وما أنا في شيء ولا خالطتُ شيئاً ولا حللتُ في شيء، ولا أنا في 'في' ولا 'من' ولا 'عن' ولا 'كيف' ولا ما ينقل. أنا أحدٌ أحد، فردٌ صمد" (م، ٨١).

إنّ ذلك الـ"ما" كائنٌ يملك أن يمارس وجوده عبر الانقوال الذي يعني عند النّفريّ "البُؤ"، وهو الظهور. وفي الانقوال تقترب اللغة كثيراً من مفهوم "الدازين" عند هيدغر، لأنها عندئذٍ لا تصير أداةً للقول، بل تصبح كائنًا يملك سلطة الكشف عن الوجود من خلال تكشّف المعارف له.

تتدرج الثنائية ظهور/احتجاب، إذًا، ضمن النطاق الدلاليّ لفاعلية الانقوال بوصفه بُؤًا للـ"ما" الذي يملك إرادةً وقدرةً على الانكشاف والاحتجاب. وقد خلقت هذه الثنائية إشكاليةً كبيرة مع التمثلات الدلالية لمجال اللغة عند النّفريّ (صوت، حرف، كلمة، عبارة، إشارة، مجاز، قول) بما تعنيه هذه التمثلات من إبحاءٍ بالخروج من الداخل الخفيّ إلى الخارج الظاهر. أو بمعنى آخر بما تعنيه معاناة النّفريّ وشعته بين بُؤين: بدوٍ عرفانيّ حاصل من تجربة الوقفة، وبدوٍ لغويّ تكابد

^{٢٥٩} "ربُّ هو يفعل جاء بعبده يقول له: أفلن، جاء به ليحجبه عن رؤية فعله. حجبه عن رؤية فعله، ابتلاه فيه، فتنه به. ما يصنع عبده؟ يصير له." ن، ٢٣١.

^{٢٦٠} "[...] قال: ما الذات؟ قلت: أنت الله لا إله إلا أنت، قال: قلت الحق، قلت: أنت قولتني، قال: لترى بيّنتي." م، ١٢٠.

^{٢٦١} وسنرى هذا قريباً في مبحث البناء بالية الهدم، تُراجع الصفحة ٢٠٣ فما بعدها.

أدواته وأطره اللغوية والمعرفية كي تستورد به البُدُو الوقفيّ وتعبّر عنه. ف"ما يُقال" هو ما يتعبّر
و"ما لا يُقال" هو ما لا يتعبّر ولله "من وراء ما يتعبّر ما لا يتعبّر، فما يتعبّر إفصاح [أي عبارة]
وما لا يتعبّر إشارة" (ن، ٣٠٣). وقد تتحمّل العبارة الظهور، أمّا ما قام به الظهور - أي القيوية
- فلا يتعبّر، قال النَّفْرِيّ: "والكُلُّ له يتعبّر، فإذا خرج إلى السّوى تعبّر الظّهر [عكس البطن والسّتر]
ولم يتعبّر ما قام به الظّهر. فالظّهر ما قامت به أسباب الفطر [الخلق] ظاهرًا أو باطنًا كان، وما
قام به الظّهر فهو من وراء كلّ عالم" (ن، ٣٠٣).

لقد استمدّ هذا الـ"ما" سلطةً أن لا يمنح نفسه بالتعبير من كونه غيراً الله على عبده
السالك. فالله يغارُ على عبده أن يقع في شَرَك العبارة التي يحكّمها المنطق وتحُدّها الحدود، بينما
التحقيق خارجهما معاً لأنّه "إذا بدتْ أعلام الغيرة ظهرتْ أعلام التّحقيق" (م، ٣١). وقد قيل للنّفْرِيّ:
"وإنّما غيرتي عليك إنّما [كذا] هي من كلّ ما جعلتْ لك أن تأتيه: جعلتْ لك بلسانٍ فذلك اللّسان لا
يغار مما جُعِل [لك أن تقول به]، وغرّت عليك بلسانٍ فذلك اللّسان لا يسمّح لك بما غار [فيه
عليك]" (ن، ٢٠٧). فالواقف يصارع بين لسانين: لسانٍ لا يملك السلطنة على السالك، ولسانٍ يملك
سطوة الاحتجاب والبُدُو في الانقوال أي يتحكّم فيما يقوله السالك وما لا يقوله.

ومن أحكام البشريّة أن يجتمع السالك في "ما يُقال"، لأنّ "ما يُقال" ما زال يخضع لسلطنة
الواقف في القول، وهذه السلطنة مستمّدة من خارج الوقفة أي من المعاني ودلالاتها الحسيّة التي لم
تمّح بعدُ والتي تمثّل "السّوى" في الوقفة. وما دام "السّوى" موجودًا فالواقف يجتمع فيه لا في الله.
فإذا غاب الـ"ما يُقال" وامّحت دلالاته ظهر الـ"ما يُقال". ولكنّ الـ"ما يُقال" ما يزال فيه خطرٌ من

متعلقات المحايثة ودلالاتها يصرفه إلى القولية والحرفية ويُشَيِّتُ الواقفَ بين مراد الحرف وحقيقة التجربة،^{٢٦٢} ولذلك يحتاج الواقف جذبًا قويًا كي يجتمع فيه. وليس هذا الجذبُ إلا "مشاهدة ما لا ينقال". فإذا شهدَ الواقف ما لا ينقال لم يتشَيِّت بما ينقال،^{٢٦٣} لعدم انشغاله بـ"الانقوال" الذي هو بسوى.

و"ما لا ينقال" يضع الواقفَ تحت سطوة لغة العزّ التي "تخطف الأفهام خطف المناجل" وسطوة لسان الجبروت التي يمورُ الواقفُ منها "مورَ السماء يوم تمور مورا".^{٢٦٤} وإذا شهدت قلوبُ الواقفين أنوارَ العزّة التي "ما أتت على شيءٍ إلا أحرقتُه، فلا لها منظرٌ في السماء فتشبيته ولا مرجعٌ إلى الأرض فتقرّ فيه" (م، ١-٢) امحّت الأشياء خارج الوقفة. إنّه روعُ النَّفس وشتاتُ العقل النَّاجمان عن استصحاب الخواطر.^{٢٦٥} وإنّما خاطر من الحُكم، والحُكم من العقل، والعقل استحضارُ الأشباه، ولذلك قيل للنَّفريِّ "لا تكن بالأشباه فيشبهة عليك ظهورُ الظاهرات، ولا تكن بالظاهرات فتزاع إذا بدت الباطنات" (م، ١٧٢).

وَصَفُ النَّفْرِيِّ لِحَالَةِ الْوَاقِفِ وَمَعَانَاتِهِ بَيْنَ اللَّغَةِ الَّتِي عَهْدَ أَحْكَامَهَا وَتَحَكُّمَهَا فِيهَا فِي

^{٢٦٢} "ما ينقال يصرفك إلى القولية والقولية قول والقول حرف والحرف تصريف، وما لا ينقال يُشهدك في كلّ شيء تعرفي إليه ويُشهدك في كلّ شيء مواضع معرفته." م، ٦٠.

^{٢٦٣} "أوقفني في ما لا ينقال وقال لي به تجتمع فيما ينقال. وقال لي: إن لم تشهد ما لا ينقال تشئت بما ينقال." م، ٥٩.

^{٢٦٤} "وقال لي: لو أبديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل ودرست المعارف درس الرمال عصفت عليها الرياح العواصف. [...] وقال لي: أين من أعدّ معارفه للقائي؟ لو أبديت لسان الجبروت لأنكر ما عرف، ولمار مور السماء يوم تمور مورا." م، ١.

^{٢٦٥} "بقدر ما تقبل خاطر يأتيك الروع وبقدر ما تنفيه ينتفي عنك الحُكم والروع." م، ١٣٥.

الظاهرات واللغة التي تمنعت عن الانقوال في الباطنات هو وصفٌ يضاهي القيامة: روع وانخفافٌ ومورٌ وعواصف. هي حالةٌ شعبتِ ناجمٌ عن سطوة العزّ والجبروت ولغتهما، حيث لا عقل ولا حكم.

ولكي يجتمع الواقف في "ما لا ينقال" عليه أن يلتزم أدب الوقفة، وهو أن يعرف كيف يخضع لانقوالية الـ"ما" ولقولية العبارة، فإذا التزمه فُتح باب الوقفة ولم يوصد. قيل له: "إذا عرفت كيف تقول إذا قلت لك قف لي، فقد فتحتُ لك الباب إليّ فلا أغلقه أبداً وأذنتُ لك أن تدخله فلا أمنعك أبداً" (م، ١١٣). ولا تمكّن من هذا الأدب إلا بالخروج من سلطة العقل^{٢٦٦} إلى سلطة العزة^{٢٦٧} والرحمانية^{٢٦٨}، فإنّما الاجتماع فيهما وبهما. والاجتماع حالةٌ يسميها النقرّي "التسليم".^{٢٦٩}

التسليم في "ما لا ينقال" هو الخضوع لـ"لا انقوال" اللغة والقبول بسطوتها في الوقفة. وحتى إذا كان "اللا انقوال" احتجاجاً، فإنّه من خلال الاحتجاج "يظهر" فيحضر بوصفه حالة شعبتِ تُهيمن آثارها على العبارة. ولعلّ النقرّي يعكس حالته هذه حين يقول:

هَلْ نَحْسَبُنْ عَقْلِي بِهَذَا عَارِفًا لَا وَالَّذِي مَدَّ الْحِجَابَ فَسَدَّهُ
إِنِّيَّتِي عَطَلٌ وَعَقْلِي عَاقِمٌ وَالرَّوْحُ وَلَهْيٌ (ن، ٢٧١) ^{٢٧٠}

^{٢٦٦} "وقال لي: أوقفتُ الحرف قدام الكون وأوقفتُ العقل قدام الحرف." م، ١١٥.

^{٢٦٧} "يا عبد، إني جعلتُ لكلّ شيء عزةً لتخطئك فتهرب إليّ فأريك عزتي فأجمعك بعزتي عليّ." م،

١٧٢.

^{٢٦٨} "يا عبد، جمعتك عليّ بالرحمانية." نفسه.

^{٢٦٩} "يا عبد، سلّم لي أفتح لك باباً إلى التعلّق بي." نفسه.

^{٢٧٠} ورد البيت منقوصاً عند نويبا، وأتمّه الغانمي من عنده فقال: "والرّوح ولهيّ ليس تدرّي خدّه!" يُراجِع:

النقرّي، الأعمال الصوفية، راجعها وقدم لها سعيد الغانمي (كولونيا-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، ٣٣٧. وسأحيل عليها لاحقاً بـ"الغانمي".

دال. الخلاصة: ما الذي تقوله اللغة؟

إنّ ما تقوله اللغة ليس روابط تجمع الدالّ بالمدلول، بل هو رؤية وجودٍ تستوعب كينونة الإنسان في العالم. ورؤية الوجود هي بوصلة الإنسان التي توجّه تصرفاته وقراراته، ولذلك كانت الفلسفة بحثًا خصبًا لتفسير الوجود وأنطولوجيا الإنسان من خلال تعامله باللغة ومعها.

لقد كشف هذا الفصل عن العلاقة بين اللغة ورؤية الوجود في التراث الإسلامي الذي يمثله القرآن والتجربة الصوفيّة لخصوصيّتهما اللغويّة والأنطولوجيّة. وتتجلّى مركزيّة اللغة في القرآن في رؤية الوجود التي بناها التراث من دلالات أسماء القرآن وأوصافه، كاشفةً عن جدليّة "الجمع" و"الشعث" اللّذين اخترتُهما لمقاربة النقرّي. فالقرآن في أصله يمثّل مفهوم الجمع، لأنّه مطلق العلم والسّلطة الإلهيين اللّذين يعكسهما مفهوما اللّوح المحفوظ والقدر، بينما يمثّل الإنسان في تلقّيه للقرآن حالة شعثٍ أصليّ يكابد فيه بين الخضوع لسلطان القدر من جهة وتحمل تبعات العبوديّة ومسؤوليّة اختياراته من جهة أخرى.

ومن خلال استعراض جدليّة الحقيقة والمجاز في إنتاج المفاهيم العرفانيّة تكشّفت تجربة الصوفيّ بما هي حقيقة، كما تكشّفت لغتها بين المجاز والمجاز المزدوج. وهنا تحرّك سؤال انطلقت منه في بناء إطار دراستي: إذا كانت التجربة الصوفيّة حقيقةً لا تخضع لمفهومنا للحقيقة، فأيّ قراءةٍ وأيّ أدوات تتواءم وتأويلها؟ إجابةً عن هذا السؤال، استعرضتُ بعض القراءات القديمة والمعاصرة للتجارب الصوفيّة، ثمّ بيّنتُ إشكاليّاتها واقترحتُ رؤيةً بديلةً سمّيتها "الأنطو-دلالة".

إنّ "الأنطو-دلالة" إطارٌ يقترب من الأدوات ما-بعد-الحدائيّة وينشأ من تفاعل الدلالة بين التجربة وسياقها الثقافيّ، فيعكس الأبعاد الأنطولوجيّة لدلالات الألفاظ.

فأمّا استنادُ هذه المقاربة إلى المرجعيّة السياقيّة فلأنّه من المشكل أن نعتبر لغة الصوفيّ وليدة نفسها؛ كيف نفعّلُ وهو ابن ثقافته؟ ولكنّ من المشكل أيضًا أن نزعم أنّ هذه اللّغة تماهت تمامًا مع سياقها الثقافيّ، فإنّ التجارب الصوفيّة، على مرّ التاريخ، أثبتت انزياحها عن لغة السياق، وهذا ما سبّب المتنبّة عليها. وأمّا البعد الأنطو-دلاليّ، فلأنّ الاستعمال الدلاليّ للألفاظ يحمل في سياقه الثقافيّ (الدنيّ أو الاجتماعيّ أو اللّغويّ) موقفًا من الوجود، وهو ما تحاوره التّجربة الصوفيّة بطريقة ما. ولعلنا إذا تتبّعنا هذه السياقات سنتمكّن من تلمّس البعد الأنطولوجيّ المبيّث فيها والذي تلقّفته التّجربة.

إنّ ما أقرّحُه ليس منهجًا بقدر ما هو إطارٌ قراءة مرّنٌ يناسب جوهر التّجربة، لأنّ كلّ تجربة صوفيّة، كما أرى، تملك مؤشّرًا دلاليًّا مهيمًا عليها ككلّ وهو مُحركٌ رؤيتها للوجود. فكما أنّ مفهوم "البرزخ" هو الملمح المهيم على تجربة ابن العربيّ لغةً ورؤيةً وتأويلًا، فإنّ مفهوم "الشّعث" يهيمن على الإطار اللّغويّ والعرفانيّ لتجربة النّفريّ، بل ويحكّم أيضًا شخصيّته التاريخيّة وسيرة نصوصه وبنيتها كما سيظهر لاحقًا. إنّ "الشّعث" عند النّفريّ هو موقفٌ من الوجود ومن اللّغة، ولذلك كان البديل القرائيّ الأنسب له.

لقد حاولتُ تطبيق التحليل الأنطو-دلاليّ على مفهوم "الشّعث" من خلال استعراض دلالاته اللّغويّة واستعمالاتها في التراث العربيّ والإسلاميّ، فتلمّست ارتباطها بالارتحال والتغيّر والإرجاء والاختلاف والاتّصال والانفصال وغيرها من الدلالات. فظهر "الشّعث" تكييفًا عربيًّا

لمفهوم "الاخذ(ت)لاف" (différ(a)nce) الذي اجترحه دريدا، لكنّه ليس نسخةً طُبِقَ الأصل عنه. ولم اختره رغبةً في اللعب اللّغويّ ولا لغواية الاستمتاع بترجمةٍ أخرى للمصطلح الدّريديّ، بل لأتّه مفهومٌ منتمٍ إلى تجربة النّقرّيّ ومفرداتها، وهو صادرٌ من عمق ثقافته لا من خارجها. ولا ضيرَ، والحال هذه، أن نستضيء بهذا الخارج كي نفهم اشتغال أدواتنا أو نضبها، لا كي نطبّق أدواته وأطره الوجوديّة. ذلك أنّ طبيعة "الشّعث" القرانيّة وإن كانت قريبةً إجرائياً من "الاخذ(ت)لاف" الدّريديّ فهي تختلف عنه في كونها تنبض بروح إسلاميّة مُوغلة في التّعالّي.

ولتفعيل مفهوم الشّعث، لا بدّ من الانطلاق من شعث اللّغة التي تواكب السّالك في تجربته. فلغة النّقرّيّ في الوقفة مُثقلّة بالرّوع والانخفاف والدّهشة لأنّها في قلب الصّراع بين لغتَيْن: لغةٌ يتحكّم فيها هي لغة "القول"، ولغةٌ تتحكّم فيه هي لغة "الانقوال".

هذه خلاصة ما ورد في هذا الفصل المنهجيّ، أمّا في الفصلين التّاليين فسنتكون الوجهة تطبيقيةً، إذ سأحاول تلمّس هيمنة "الشّعث" على تجربة النّقرّيّ العرفانيّة بعد أن رأينا شعث لغته. وفي الفصل اللاحق سأقرأ، وفق الإطار الأنطو-دلالّي، مفهوم "الموقف" بما هو "الهوّة" التي يمارس فيها النّقرّيّ "شعّته" الأنطولوجيّ ثمّ يتجاوزه إلى "الجمع" في الحضرة الإلهيّة.

الفصل الثالث

"الموقف" شَعَثًا وجوديًا

توصّلتُ في الفصل السابق إلى أنّ القرآن، مرفودًا بالرؤية التراثية، قد أسس لكونه مفهومًا "جامعًا" يعكس السلطة والعلم الإلهيين المطلّقين. كما أسس، في المقابل، لأصلية الشّعث الإنسانيّ في التعامل مع الوجود من خلاله. وحددتُ، أيضًا، معالمَ المقاربة الأنطو-دلالية في كشفها لعلاقة اللغة برؤية الوجود في التجربة الصوفيّة، مع التزام قراءة النصّ الصوفيّ في سياقه الثقافيّ والتزوّد بالحمولة الدلالية التي يُضيفها هذا التراث على لغته لاستكناه أبعادها الأنطولوجيّة. ولتطبيق ذلك على تجربة النّفريّ، اقترحتُ "الأنطو-دلالة" إطارًا قرائيًا وتوسّلتُ بـ"الشّعث" أداةً.

وتبدو تجربة النّفريّ موائمةً لتجريب قراءتها وفق مفهوم "الشّعث" لسببين: (١) احتوائها على معالم تراثية كالقرآن والحديث النبويّ وملاحم من الدّرس الإسلاميّ (كالفقه وعلم الكلام)؛ (٢) ولكونها أرضًا غير مطروقة للتّجريب، حيث أنّ معظم من أوّلها تداولها وفق مفاهيم ما-بعد-حدائبة مُفرّغة كليًا من الحمولة التراثية.

في هذا الفصل، سأركّز على الجانب التّطبيقيّ الذي يحلّل مفهوم "الموقف" عند النّفريّ بواسطة "الشّعث"، على ضوء اشتغاله في الإطار التراثيّ. وسأعرض لـ"الموقف" في اللغة والشعر الجاهليّ والقرآن، ثمّ أربط ذلك بتجربة النّفريّ متلمّسةً ملامح الشّعث فيه عند مقارنة بعض المفاهيم المتحرّكة التي تؤنّث مفهوم الوقفة أنطولوجيًا.

ألف. الموقف أنطولوجيًا في المنظومة العربية والإسلامية

١. الموقف في المعجم العربي، الكينونة - هناك

يحمل الجذر "و-ق-ف" في أصله اللغوي معنى السكون والنهائية،^١ لكن السياقات المعجمية أسبغت عليه دلالات أخرى طوّعت المعنى الأصل ليُدلّ على الحركة بوجهٍ ما. فالـ"وقف" حالة سكونية لأنه الحبس أي خلاف المشي والجري، ولكنه ليس سكونيًا تمامًا، ففيه ما يشبه الاستعداد للحركة من حيث كونه خلاف الجلوس، ولذلك فهو أول ملامح الانفصال والحركة. كما أنه ليس حالةً بينية لوروده، أيضًا، بمعنى الدوام. ومن جهةٍ أخرى، تعطينا المعاجم العربية انطباعًا أنّ الوقوف لا يتحقّق إلا في محيط دلاليّ من الحركة والانفعال. فمثلاً، الميِّف أو الميِّفان هو "العود الذي يُحرّك به القدر ويُسكّن به غليانها"،^٢ أي لا بُدّ من حركة العود كي يُوقَف حركة ما في القدر.

إنّ الجذر "و-ق-ف" حالةٌ صاخبةٌ بتفاعل الحركة والسكون معًا بلا ضدية، لذلك لا يكون نهايةً ولا سكونًا، بل هو دوامةٌ من الاضطراب الذي ينشأ عن التقاء المتحرّكين لإنشاء سكونٍ ما. ويتعرّز هذا التفسير بورود الجذر "و-ق-ف" في سياقات مشحونة بالقلق والمواجهة،^٣ وما

^١ ابن فارس، ج ٦، ١٣٥.

^٢ ابن منظور، "وقف".

^٣ من قولهم "تواقّف الفريقان في القتال". نفسه.

يعتري ذلك من حالات تفاعلٍ وانفعالٍ وجدانيٍّ كالتلوم^٤ والتريث^٥ والانقباض^٦ والاختبار^٧ والمعرفة
والمعاينة والتجربة^٨ والفهم^٩، وفي كل ذلك يبرزُ معنى المكابدة والقلق والاستكشاف.

تدلّ المعجمية العربية على الموقف في إطار الهوة (aporia)، فتستوعب حالات الإنسان
في انفعالاتها، لا بما هو مجرد فعل توقّفٍ عن الحركة كأبي جمادٍ، بل بما هو ممارسة للكينونة بكلّ
تعقيدها. إنّه الذّازين أو "الوجود- هناك". وهذا البعد الأنطولوجي الأصيل في الجذر "و-ق-ف" قد
منح الشّاعرَ الجاهليّ كفايته في تأنيث حالته الوجدانية الخاصة حيثُ- حين يكون في مواجهة
الظّل بكلّ تمثّلاته الوجودية.

٢ . الوقوف على الأطلال

لقد أكر بعض الباحثين أن يتمتّع الشّاعر الجاهليّ برؤية عميقة للوجود، وزعموا أنّه إنّما
يعبر عن الحياة أنثروبولوجياً، ومنهم أدونيس^{١٠}. ولكن علينا أن نشكر هيدغير الذي كشف عن الهمّ

^٤ كقولهم في التوقّف في الشيء إنّه "كالتلوم فيه". نفسه.

^٥ نفسه.

^٦ نفسه.

^٧ نفسه.

^٨ كقولهم في تفسير "ولو ترى إذ وقفوا على النار" (الأنعام: ٣٠) إنهم أدخلوها فعرفوا مقدار عذابها.

نفسه.

^٩ كقولك "وقفت على ما عند فلان تريد قد فهمته وتبينته". نفسه.

^{١٠} قال: "ولا تقدّم لنا القصيدة الجاهلية مفهوماً للعالم، وإنّما تقدّم لنا عالماً جمالياً. المفهوم يتضمّن
موقفاً فلسفياً، والفاعلية الشعريّة عند الجاهليّ انفعالية بعامّة، لا تُعنى بالمفاهيم بل بالتعبير والحياة والواقع [...] إنّها

الأكبر للفلسفة، وهو الكائن في قلقه الأنطولوجي المستمر أي في كينونته. ومن هواجس هذا الكائن كونه أحياناً مُسرَّعةً على غموض الزمن والموت، وهو ما يختزله أهم ملامح الأدب الجاهلي: الوقوف على الطلل. وإذا لم يكن هذا القلق الأنطولوجي رؤيةً للوجود فماذا تكون رؤية الوجود في الوقفة الطلّية؟!¹¹

لحسن الحظ أن النقد الحديث لم ينزح نحو موقف أدونيس، فاشتغل على الوقوف على الطلل بوصفه ملامحاً أنطولوجياً يعبر عن القلق الوجودي للشاعر الجاهلي.¹¹ ومن الباحثين الذين أغرّتهم أنطولوجيا الطلل سلام الكندي الذي كشف عن المقدمة الطلّية بما هي رحلة البحث عن الفراغ، فعزى الطلل بما هو الحقيقة المطلقة عند الشاعر الجاهلي، وأضاء على الزمن الطلّي بما هو زعزعة لكثافة العالم.¹²

أ. الطلل الجاهلي: هوة العبور غير المتحقق

يقف الشاعر الجاهلي على الطلل مسائلاً أثرًا أصم، ويُشبهه بالرقوش والرسائل.¹³ فتظهر

لا تُسرح عقلياً، بل تُسرح بدءاً من الحساسية والانفعال وجُملة المشاعر الإنسانية البسيطة والمعقدة، الغامضة والواضحة." أدونيس، مقدمة للشعر العربي، ط ٣ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)، ٣٢.

¹¹ يُراجع مثلاً:

Jaroslav Stetkevych, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

¹² Salam al-Kindy, *Le voyageur sans orient: Poésie et philosophie des Arabes de l'ère préislamique* (Arles: Actes Sud-Sindbad, 1998).

وأنوّه بالأسلوب الفكري الشيق للكتاب ولغته الرشيق العالية.

¹³ ركّز الكندي على أنّ علاقة الشاعر بالطلل تقوم على محاولة فكّ الرموز الكتابية التي يستعير الشاعر المعالم والآثار للدلالة عليها. يُراجع: Ibid., 150.

الوقفه كأنما هي فعلٌ قراءةٍ، لكنّها قراءةٌ لا تُبين ورموزها لا تُفهم. إنّ الرّموز التي يُفترَضُ بها أن تقول ويُفترَضُ بالشاعر أن يقرأها عبر السّؤال لا تكشف عن نفسها لأنّها ليست إلّا الشّاعر نفسه في كلّ غموضه وحيرته، وقصيدته ليست سوى حوارٍ داخليّ (monolog) آيل إلى الصّمت.¹⁴ فالشّاعرُ في سؤال المعالم عن الزمن والغياب والتغيّر لا ينتظرُ إجابةً، والآثار لا تملك أن تخبره، لأنّها، مثله، مجردُ آثارٍ لهوّة أنطولوجيّة يقف فيها مشدوهاً عاجزاً غير مستوعب لها، وهي الزّمن.¹⁵ ويخرُجُ الشّاعر من حالة الاندهاش بفرّاق المكان وتغرُّ الرّمان وخيبة الوصل ونكوص المعنى، ولا يبقى له من التجربة سوى أثرها: القصيدة.¹⁶

وكالطلّ، يتشتّت الشّاعر في هذه الهوّة الأنطولوجيّة (الزّمن) التي تجذبه وتستلبه (le dépossède)¹⁷ فتُخضعه لجبروتها. وتتعدّد علاقته بها عندما يكون الطّلل سبيلاً إلى الحبيبة التي تقع هي أيضاً تحت طائلة الامحاء تماماً مثله ومثل الآثار. ولنا أن نتصوّر هذا الغليان الوجوديّ لشاعرٍ مرتحلٍ بحثاً عن محبوبيةٍ شنتّ الرّمن ديارها وذكراها، فيقف ذاتاً مشتتةً تحاورُ الفراغَ بلغةٍ تؤول إلى الشّتات (الصّمت) أيضاً. أيّ جبروتِ هذا الذي يقف أمامه الشّاعر فيخرسه وهو المُفوّه، حتّى لا يملك إلّا الصّمت والغياب والامحاء والفراغ، أو بمعنى آخر: الموت. لماذا الموت؟ لأنّه اليقينيّة الوحيدة التي يتجلّى فيها جبروت الزمن، إنّها أبلغ معالم قوّته وأقهرها للشاعر

¹⁴ Ibid., 144.

¹⁵ إنّ الرّمان يمثّل هزيمةً وجوديّة بالنسبة للشاعر الجاهليّ، لذلك يواجهه المكان (الصّحراء) مستعرضاً انتصاراته عليها. يراجع حول هذه الفكرة: صالح سعيد آغا، نو الرّمة: خلاصة التجربة الصّحراويّة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٨)، ١٥٢-١٥٣.

¹⁶ Al-Kindy, 137.

¹⁷ Ibid., 110-111.

الجاهليّ الذي يحاول العودة إلى طلل الحبيبة الزمانيّ، لكنّه يتشعثُ تشعثًا لا يجتمع. إنّه ليس هناك؛^{١٨} هي حَيبة العبور التي يعكسها صمْتُ الطَّل أمام جبروت الزّمان.

ب. الطَّل الإسلاميّ: من الطَّل الأخرس إلى الطَّل المتكلم

يرى سلام الكنديّ أنّ الوقوف على الطَّل - أو الوقوف الأنطولوجيّ بمعناه الجاهليّ - لم يعد موجودًا في الإسلام الذي منح للشاعر كلّ الإجابات لمجابهة الزّمان.^{١٩} ودليله على ذلك أنّ الطَّل لم يعد صامتًا، بل صار يجيب - أو يكاد - ولا ينتهي حديثه بالفراغ والغياب. ويعزّز سلام الكنديّ فكرته هذه بغياب أو بُهوت داعي الوقوف وهو بُعد المعشوقة الذي حوّل الطَّل إلى عُزفٍ (طقسٍ) بعد أن كان قيمةً أنطولوجيّةً. فمرارة الفقد استبدلت بالتذكير الأخلاقيّ وانتفى القلق الوجوديّ ليحلّ محلّه العمل الذّهنيّ. وربّما بسبب ذلك خفّ وصفُ الدّيار وعواملِ الخراب، وتوجّه الشاعر الإسلاميّ إلى وصفِ جواه،^{٢٠} فهو لم يعد يشعر بالضعف أمام الزّمن، بل أمام غياب المحبوبة.

وإذ أتفق مع سلام الكنديّ في كثير من هذه المفاصل، فإنّي أعترض على الأساس الأنطولوجيّ لغياب الوقوف على الطَّل بمعناه الجاهليّ في الإسلام. صحيح أنّ الإنسان الجاهليّ كان مشتتًا تحت سطوة عالمٍ متعدّد واتّخذه لآلهةً كُثُرٍ ثمّ جمعه القرآن تحت عبوديّة إلهٍ واحد ومنحه رؤيةً منسجمةً للعالم؛^{٢١} وصحيح أنّ غموض الزّمن قد خفّ عندما أطلع الشاعر الإسلاميّ

¹⁸ Stetkevych, 88.

¹⁹ Al-Kindy, 156-172.

^{٢٠} عزّة حسن، شعر الوقوف على الأطلال من الجاهليّة إلى نهاية القرن الثّالث: دراسة تحليليّة (دمشق: مطبعة التّرقّي، ١٩٦٨)، ٨١-٨٢.

²¹ Al-Kindy, 155.

على مبتدأ وجوده وعلى مصيره، فرضخ للقدّر وتجاوزَ معضلةَ الزمنِ لأنّه لم يُعدْ مغرِبًا بالسؤال في ظلّ وجود مفهومٍ أكثرَ توغُّلاً في الأنطولوجيا هو زمن ما بعد الموت. لكنّ الإسلامَ، وإنْ هذَّبَ الشعورَ بالحرمانِ والبُعدِ عن الحبيبة، فإنّ نبرةَ الغيابِ لم تخفّ، خاصّةً في الشّعْر العذريّ. ثمّ إنّ الأساسَ الأنطولوجيّ الذي يرتكز عليه الطلّل قد تغيّر لدى الشاعر الإسلاميّ. فحتّى عندما استشهد الكنديّ بسخرية أبي نواس من الوقوف على الطلّل لم يُطلّعنا على سبب هذه السّخرية، ولو فعل للمسنّا جوهر التغيّر في الطلّل الإسلاميّ. يقول أبو نواس:

قُلْ لِمَنْ يَبْكِي عَلَى رَسْمِ دَرَسٍ واقفًا ما صرَّ لو كان جَلَسٌ^{٢٢}

لكنّه يوضّح:

دَعِ الاطِّلالَ تَسْفِيها الجَنوبِ وتُبلي عَهْدَ جِدَّتِها الخُطوبِ
 وَخَلِّ لِراكِبِ الوَجْناءِ اَرْضًا تَحُبُّ بها النَّجِيبَةَ والنَّجِيبِ
 بِبلادٍ نَبَتْها عُشْرٌ وَطَلَحَ وأكثُرَ صَيْدِها صَبْعٌ وذيْبِ
 ولا تَأخُذُ عن الأغرَابِ لَهْواً ولا عَيْشًا فَعَيْشُهُمْ جَدِيبِ
 دَعِ الألبانَ يَشْرَبُها رِجالاً رقيقُ العَيْشِ بَيْنَهُمْ غَرِيبِ
 إذا راب الحَلِيبُ فَبُلْ عَلَيْهِ ولا تُحْرَجْ فما في ذك حُوبِ
 فأطِيبُ مِنْه صافِيَةً شَمُولِ يَطُوفُ بِكأسِها ساقِ أَرِيبِ

[...]

فهذا العَيْشُ لا خِيَمُ البوادي وهذا العَيْشُ لا اللَّبَنُ الحَلِيبِ^{٢٣}

^{٢٢} أبو نواس، *الديوان*، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ١٣٤.

^{٢٣} نفسه، ١١.

فأبو نواس، كما نرى، لا يستهزئ بالوقوف على الظل بسبب أنه غير مُجدٍ في ظل
الإجابات التي هدأت الغليان الوجودي للإنسان تجاه الزمن، بل بسبب لا مبالاته بهذه الأجوبة التي
تدخل ضمن أعراف الجماعة. فهو ثائرٌ على التقليد منزاحٌ نحو اللذة المحرمة التي تعبّر عنها نشوة
الخمير ونشوة عدم الالتزام بالطّقس الأدبي الذي يمثله الوقوف على الظل. ولذلك لم يعد الوقوف
على الظل تعبيراً عن الغليان الوجودي، بل صار مجرد طقسٍ كرّسه الذائقة الأدبية الجماعية.

إنّ أبا نواس يرفض الأساس الأنطولوجي الذي يرتكز عليه الوقوف على الظل، وأعني
به البداوة وما تعنيه من ارتحال ومكابدة. فالرحلة في القصيدة الطلّية ليست المقصد في حدّ ذاتها،
بل المقصد هو الهوة الأنطولوجية فيها وهي الشعث، أعني التمزق في الأرض وفي الأسئلة
الوجودية. وهذا المرتكز ليس شيئاً آخر سوى القلق الوجودي في البداوة بمعناها الأنطولوجي. ولا
غربة حينئذٍ أن نجد الارتحال وما يتعلّق به من شعثٍ في الذات بين الانتماء والاعتراب هو النّيمة
التي أسند إليها البحث الفلسفي الحديث رؤاه (أعني تحديداً دولوز ومفهومه للبداوة). ولذلك استرجع
الظلّ مكانته الأدبية عندما استرجع الإنسان العربي القيمة الأنطولوجية لفكرة الترحال وهي الشعث.
أي عندما عاد إلى بداوته الأنطولوجية الأصيلة، سواءً ارتبطت بالجغرافيا أم بقيت على مستوى
الروح والوجدان.

وقد كانت التجربة الصوفية رائدةً في هذا الاسترجاع، ولذلك سنتحدّث تالياً عن آثار الوقفة
الجاهلية على الظل في معالمها الإسلامية الطقسية والأنطولوجية التي أغنت الوقفة الصوفية.

٣ . الموقف في المنظومة الإسلامية

لم تكن كلمة الوقوف بحد ذاتها مركزية في القرآن، حيث لم يرد الجذر "و-ق-ف" فيه سوى أربع مرّات^{٢٤} مرتبّطاً في جميعها بالوقوف بين يدي الله للسؤال يوم القيامة، أي بزمن غيبيّ قادم منوط بما بعد الموت لا بمعايير عالم الحسّ. لكنّ التّراث الإسلاميّ، بشكل عامّ، احتفى بثيمة الوقوف احتفاءً كاد يؤطّر لكلّ رؤيته الوجودية، حتّى لَيَبْدُو أنّ وقفة السّؤال ما هي إلاّ تفصيل في هذا الإطار العامّ.

أ. الوقفة الطّقسيّة والوقفّة الأنطولوجيّة

إنّ الوقفة في الإسلام تأخذ معنى الحضور، ولا يتحقّق الحضور إلاّ بعنصرين: أمّا أحدهما فإن يكون الوقوف بين يديّ الله، وأمّا الآخر فإن يجري في هذا الوقوف حوار بين الله والعبد. وتنطبق هذه الرّؤية العامّة على الوقوف للسؤال يوم القيامة، كما تنطبق على وقوفات شعائريّة كالوقوف في الصّلاة والوقوف بعرفات.

إنّ القيام إلى الصّلاة هو استجابة عبدانيّة للنداء الإلهيّ "حيّ على الصّلاة"، وهو الحضور أمام الله حضوراً يُجري خلاله العبدُ كلامَ الله على لسانه بتلاوة القرآن. وفي هذه التّلاوة

^{٢٤} "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" (الأنعام: ٢٧)؛ "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ، قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ، قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا، قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ" (الأنعام: ٣٠)؛ "وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ" (سبأ: ٣١)؛ "وَقِفُّهُمْ، إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ" (الصّافات: ٢٤).

يتحقّق التّواصل من خلال حوارٍ حيٍّ بين العبد والله.^{٢٥} ولذلك لا تكاد نرى قرناً بين القيام بما هو حضورٌ بين يديّ الله من أجل الخطاب الإلهيّ وبين "الوقوف"، فكلاهما ممارسة للعبوديّة وتبادلٌ للخطاب مع الله. والوقوف، عندها، يخرج عن كونه هيئةً جسديّةً ليستقي معناه من استمدادات أنطولوجيّة أطرها الإسلام وسنراها قريباً.

أمّا نقطة التّمركز في مفهوم الوقفة في الشعائر الإسلاميّة فهي الوقوف بعرفة، وهي من شعائر الحجّ، وتكون في التاسع من ذي الحجّة بجبل عرفات. وإذا عدنا إلى السياقات الإسلاميّة التي ارتبط بها لفظ "الشّعث" سنجد الحجّ أهمّها.^{٢٦} فالشّعث معنّى أنطولوجيّ يتوافق وطقوس الإحرام في الحجّ كالامتناع عن قصّ الشّعر ودهنه وتقليم الأظافر ولبس المخيط. وهذا يجعل الحجّ

^{٢٥} تُعبّر عن هذه الحواريّة بعض التفاصيل المتعلقة بأحكام الصّلاة. ومن ذلك ما ورد في الحديث القدسيّ: "قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: حَمَدَنِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ"، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: أَشْتَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ"، قَالَ: مَجَدَّنِي عَبْدِي، (وقال مرّةً: فَوَضَّ إِلَيَّ عَبْدِي)، فَإِذَا قَالَ: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"، قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: "هَدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ"، قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ (وفي رواية: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي). مسلم، مج ١، ٢٩٦، حديث ٣٨. ومن ذلك أيضًا سجود المصلّي في مواضع سجود التّلاوة، فهو استجابةٌ فعليةٌ لخطاب السّجود؛ ومنه قول المصلّي "بلى" ردًّا على الآيات التي فيها سؤال "أليس" نحو "أليس الله بأحكم الحاكمين" (التّين: ٨)، وكذا قوله "اللّهُمَّ، ولا بشيء من آلائك ربّنا نكذب، فلك الحمد" ردًّا على الآية "قبأي آلاء ربّكما تكذبان" (الرّحمن)، وغيرها. للمزيد يُراجِع: النّوويّ، المجموع شرح المهذّب، تحقيق محمّد نجيب المطيعيّ (جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠)، ج ٣، ٥٦٢-٥٦٣.

^{٢٦} تُراجع الصّفحة ١٠٢، الهامش ٢٣٦ من الدّراسة الجارية.

عودةً إلى حالة الإنسان خارج الحياة المصطنعة،^{٢٧} فالحاج يخرج شعناً على طبيعته التي لا تشذيب فيها ولا ترتيب. إنها حالة التطهر من رواسب الكونية (ما بعد "كن").

وفي تحليل وقفة عرفات طقسياً نجد أن أبعادها الأنطولوجية تقوم على ما يلي:

(١) النداء الإلهي واختيار الواقف: وهو نداء الحج الذي أمر به إبراهيم واستجاب له كلُّ

من كتب له الحج، أي من اختير له. وفي القرآن "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ

ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ"

(الحج: ٢٧-٢٨). ونداء إبراهيم ليس ذا طبيعة فيزيولوجية، بل هو نداء أنطولوجي يخترق المكان

والزمان والقلوب، فقد ورد أنه نادى بالحج "فوقرت في قلب كل مؤمن ومؤمنة، وأسمع ما بين

السماء والأرض فأجابهُ من في الأصلاب ممن كتب له الحج، فكل من حج فهو ممن أجاب إبراهيم

عليه السلام.^{٢٨} وفي خبر آخر قال: "يا رب أين يبلغ نداي؟ قال: أذن [إنما] عليك النداء وعلينا

البلاغ [...] فلم يبق أكمة ولا شجر ولا رطب ولا يابس ولا جن ولا إنس إلا قال لبيك اللهم لبيك

[...] إلى آخره.^{٢٩} معنى ذلك أن الناس يلبون النداء من كل فج عميق" ويتكبدون مشاق الطريق

وأهواله ليجمعوا في عرفات و"ليشهدوا منافع" التعرف إلى الله ونيل مطلوبهم من المغفرة.

^{٢٧} أقصد بالمصطنع ما يقصده النفر بالمصنوع، وهو العمل والخروج عن الأصلية. يُراجع "موقف الفقه وقلب العين". م، ٧١-٧٢.

^{٢٨} أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨)، ج ٣، ٤٢٢.

^{٢٩} الحكيم الترمذي، الحج وأسراره، تحقيق حسني نصر زيدان (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٩)، ٢٦.

٢) اختيار المكان (جبل "عرفات") والوقت: إن دلالة اسم "عرفات" تؤول إلى الاعتراف

والتعريف،^{٣٠} أي إلى وجود علمٍ مُسَبِّقٍ يُسْتَرَجَعُ في ذلك المحل. ولأنَّ التعرّف يقع على وجوه

مختلفة، فإنَّ عرفات هو جَمْعُ عَرَفَةٍ، فكأنَّ كلَّ بُعْعةٍ من تلك الأرض عَرَفَةٌ فُسِّمِيَ المجموع

عرفات،^{٣١} لذلك جاء في الحديث "عرفة كلها موقف".^{٣٢}

٣) سُمِّيَتْ وقفة عرفات موقفاً، وهي في جوهرها حوارٌ يعترف فيه العبد بالوحدانية لله،

فيغفرُ الله له ويَطَهِّرُهُ^{٣٣} إعداداً له للنفرة إلى "مُرْدَلَفَةٍ". و"مُرْدَلَفَةٌ" من الازدلاف، أي الاقتراب، وتُسَمَّى

أيضاً "الجمع"،^{٣٤} وهي محلٌّ يُفِيضُ إليه الحُجَّاج بعد غروب شمس التاسع من ذي الحجة، ثم

ينزلون إلى "منى" لرمي الجمرات. والإفاضة هي الاندفاع نحو الجمع، حيث ينال الحُجَّاج مطلوبهم

من اللقاء.

^{٣٠} قيل سُمِّيَ جبل عرفات بهذا الاسم لأنَّ إبراهيم عرف في ذلك المكان مناسكته، وقيل لأنَّه عرف فيه أن أمر ذبح ابنه هو أمر إلهي وليس نفثاً شيطانياً؛ وقيل لأنَّه التقى فيه ابنه إسماعيل الذي شبَّ بعيداً عنه؛ وقيل لأنَّه محلُّ التقاء آدم وحواء وتعرُّف كلِّ منهما على الآخر في الحياة الدنيا بعد النزول من الجنة. وقيل سُمِّيَ عرفات كذلك لأنَّ النَّاسَ يعترفون بذنوبهم فيه، وقيل هو من المعرفة. يراجع: البغوي، ١٠٩؛ الرزاي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ١٨٨. وإلى ذلك يؤول ما يروى أن النَّبِيَّ رأى جبريلَ على صورته الحقيقية في عرفات. يراجع: البغوي، ١٣٨٦-١٣٨٧.

^{٣١} الرزاي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ١٨٧.

^{٣٢} مسلم، ج ٢، ٨٩٣، حديث ١٤٩.

^{٣٣} في الحديث: "ما من مُسْلِمٍ يَقفُ عشيةَ عرفة بالموقف فيستقبل القبلة بوجهه ثمَّ يَقول: لا إلهَ إلاَّ اللهُ

وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [...] إِلاَّ قال اللهُ تبارك وتعالى: يا ملائكتي ما جزاء عبيدي هذا: سَبَّحَنِي وهَلَّلَنِي وكَبَّرَنِي وعَظَّمَنِي وعَزَّفَنِي وأتَى عَلَيَّ وصلَّى عَلَيَّ نَبِيٍّ. اشْهَدُوا يا ملائكتي أَنِّي قد عَفَرْتُ لَهُ وشَفَعْتُهُ في نَفْسِهِ ولو سألتني عبيدي هذا لشَفَعْتُهُ في أهلِ الموقِفِ كُلِّهِم." البيهقي، فضائل الأوقات (بيروت:

دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١٠٠-١٠١.

^{٣٤} الحكيم الترمذي، الحج وأسراره، ٣٤.

فمحلّ الوقوف مختارٌ من الله منذ النِّداء الإبراهيميِّ زماناً ومكاناً، والواقف أيضاً مختارٌ، والوقفه هي حوارٌ الله مع الواقف وتعرُّفه إليه، والغاية من التعرّف هي الدُّنوّ من المحبوب والاجتماع به في مزدلفة ونيل المنى. وهذه المعالم (النِّداء الأوّل، التعرّف، الحوارية، الدنوّ، الاجتماع) هي معالم موقفٍ أنطولوجيِّ قبل-وجوديِّ هو الميثاق الذي أخبر عنه القرآن في قوله "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" (الأعراف: ١٧٢). وما وقفه عرفات إلا تذكيرٌ وتجديدٌ لهذا الميثاق.

وبالنظر إلى تعلقِ دلالة الجذر "و-ق-ف" في القرآن بالمثل بين يَدَيِ الله يوم القيامة للسؤال والمحاسبة، يتّضح أنّ "الوقفه" في الرؤية الإسلاميّة هي حالةٌ أنطولوجيّة أصيلة في الإنسان منذ الميثاق (قبل الخلق)، وتُسترجع كذلك في السؤال عن هذا الميثاق يوم القيامة. والوقفه معنّى "لا زمنيّ"، لذلك جمعت آية الميثاق بين وقفين وقفه ما قبل البداية (وقفه الميثاق) ووقفه ما بعد النّهاية (وقفه السؤال عن الوقفة الأولى). وقد وجد الصوفيّة في هذه الآية مرجعاً أنطولوجياً لتجريب الوقوف بين يَدَيِ الله والحوار معه، وهو ما سأفصّله فيما يلي.

ب. الموقف عند الصوفيّة

الموقف عند الصوفيّة هو خلاصة التجربة الرّوحية. ولأنّ مسارب التجربة الصوفيّة متعدّدة والمعارف الناجمة عنها مختلفة، فإنّ الموقف ليس واحداً من حيث هو سلوك، وقد رأينا شيئاً من ذلك (وسنراه من جديد) عند الحديث عن الفرق بين الموقف عند ابن العربيّ وعند النّفريّ. غير

أنّ هناك ملمحاً للموقف تشترك فيه التجارب الصوفيّة جميعها، ألا وهو خطابُ الواقفِ لله وتلقّي الواقف للمعارف العلويّة ثمّ حصولُ التجلّي الإلهي. ومن حيث هذا الملمح العامّ يمكن أن نمسكُ المشتَرَكَ الأنطولوجيِّ لـ"موقف" في كلّ من الصلّاة والوقوف بعرفات والوقفة الصوفيّة التي يمكن أن نقرأها في إطار وقفه الميثاق.

وفقَ ما سبق، تفهّمُ المنظومةُ الإسلاميّةُ وقفَةَ عرفات بما هي حواريّة بين الله والإنسان يتحقّق فيها خصوصُ معرفة العبد بالله وازدلافه إلى مقام القربة والاجتماع، ولذلك قيل إنّ "مزدلفة" سمّيت جمعا. ووقفه الصلّاة هي أيضا حواريّة تنتهي بالسجود، كما رأينا، والسجود لله هو مقام القرب، ففيه يكون العبدُ أقرب ما يكون إلى الله.³⁵ وهو أقصى مظاهر الاعتراف بالعبوديّة لأنّه الفارق بين العبد المستجيب لأوهية الله وبين الشيطان المُستَنكفِ عن كونه عبداً لله. ومن هذا المنظور يمكننا أن نفهم علاقة الحجّ بالصلّاة، فعندما يزلف الحاجُّ يفيضُ إلى "منى" ليرجم الشيطانَ الذي رفض السجود لله، أي ليرجمَ رمزَ الكبرِ حتّى يؤكّد معنى العبوديّة الذي تحقّق منه في عرفات. ولذلك ربط الحكيم الترمذيّ (٩٣٢/٣٢٠) بين اسم "منى" وبين تحقّق مطلوب العبد في إصابة أمنيته وخطّ ذنوبه والمصير إلى محلّ قُربِه.³⁶ وغير بعيدٍ عن هذه الرؤية يقع الموقفُ الصوفيُّ الذي يحقّق فيه الواقفُ العبوديّة لله، فيتعرّضُ إلى كلام الله وحقيقة أسمائه وصفاته لينتهي إلى رؤيته.

³⁵ في الآية "واسجد واقترّب" (العلق: ١٩). وفي الحديث "أقرب ما يكون العبدُ من الله وهو ساجد." مُسلم، ج ١، ٣٥٠، حديث ٢١٥.

³⁶ الحكيم الترمذيّ، الحجّ وأسراره، ٣٤.

وكانت شَمِلَ (A. Schimmel، ١٩٢٢-٢٠٠٣) قد قرأت تجربة النَّفْرِيِّ بما هي تجربة وقوف للمناجاة في الصلاة.^{٣٧} ولكنَّ الوقفة كما رأينا هي ملمحٌ عامٌ في الإسلام وليست جِكرًا على الوقفة الصَّوفية، ولا على وقفة الصلاة أو وقفة عرفات، بل الثلاث ليست سوى استنساخٍ روحيٍّ أو طقسيٍّ لموقف أنطولوجيٍّ هو الميثاق، كما اتَّضح.

١. الوقوف على طَلَلِ الميثاقِ الأوَّلِ

جاء في القرآن "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" (الأعراف: ١٧٢).
سأستعين بهذا المشهد القرآني لتحليل الموقف عند النَّفْرِيِّ الذي، وكغيره من الصَّوفية، حمل "الميثاق" وغيره من المواقف الغيبية على الحقيقة لا التمثيل.

تستعرض الآية مشهدًا مُوعِلًا في الغيبية، وهو أنّ الإنسان كان له وجودٌ قبل الوجود العينيِّ. ولم يكن هذا الوجود وجودًا في علم الله فقط (ككلِّ الموجودات التي كُتِبَتْ في اللوح المحفوظ، كما رأينا سابقًا)، بل كان الإنسان فيه ذاتًا تحاورُ وتشهدُ وتأخذُ العهدَ، حيثُ كَلَّمَهُ اللهُ "قُبَلًا" أي عِيَانًا.^{٣٨} وَتُبَيِّنُ الْآيَةَ أَنَّ بَنِي الْإِنْسَانِ كَانُوا جَمْعًا فِي صُلْبِ آدَمَ قَبْلَ هَذَا الْمَوْقِفِ، فَأَخْرَجَهُمُ اللهُ أَشْتَاتًا وَأَوْقَفَهُمُ لِلْمِيثَاقِ، ثُمَّ أَخْرَجَهُمُ بِالنِّدَاءِ "كُنْ" لِيَتَشَتَّتُوا فِي عَالَمِ الْحِسِّ. وكذلك يجمعهم في وقفة عرفات، بنداء الحجّ، بعد أن كانوا في الأرض وفي شؤونهم أشتاتًا. والفَرْقُ بين

³⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: North Carolina Press, 1975), 81.

³⁸ البغوي، ٤٩٩.

الموقفين أنّ جَمَعَ الميثاق لم يَكُنْ اصطفاً على خلافِ الجمعِ الثاني، وهذا يعني أنّ الله اختارَ قِلَّةً من الجَمعِ الأوّلِ ليسترجعوا ميثاقهم الأوّل.

إنّ عبارة السُّؤال "ألسْتُ بربِّكم" تدلّ على طلب الاعتراف بحقيقةٍ مسبقةٍ معلومة لدى العباد (عندما كانوا ذرّاً). وجواب "بلى" دليل إثباتٍ يُفهم من سياقه أنّهم يُقرّون الله على ما شهدوه من التوحيد وتدكّروه في السُّؤال. وتدكّروهم هذا إنّما هو إقرارٌ واعترافٌ بما جُبلوا عليه قبل صفةِ البشريّة ووجودِ المعلوماتيّة وأثرِ المفهوميّة.^{٣٩} فمن شهد موقفَ الميثاق إمّا هو من عالمِ الفضل الذين قالوا "بلى" طوعاً، أو هو من عالمِ العدل الذين قالوها كرهاً، "فلما خرجوا من عالمِ الثُّدرة إلى عالمِ الحكمة، ظَهَرَ مِنْ كُلِّ واحدٍ منهم ما كان يضمُّه من توحيدٍ وجُحود."^{٤٠}

وهذا العهد آيلٌ إلى النسيان، ولكنّ الله نصَّبَ عليه شواهد العقل والقرآن والوجدان كما يرى الصوفيّة. ومن شواهد الوجدانيّة "السَّماعُ"، فهو ممّا علقَ في الأرواح من موقف الميثاق، "فإذا سمعوا اليومَ سماعاً تجددتْ تلك الأحوال، فالانزعاج الذي يظهر فيهم [إنّما هو] لتذكُّرِ ما سَلَفَ من العهد القديم."^{٤١} ولذلك قال ذو النُّون (٨٦٠/٢٤٥) عن الميثاق "إنّه الآن في أذني."^{٤٢}

^{٣٩} الجُنَيْد، رسائل الجُنَيْد، تحقيق علي حسن عبد القادر (القاهرة: برعي وجداي، ١٩٨٨)، ٤٣.

^{٤٠} أحمد الغزالي، ٧١.

^{٤١} القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق وتعليق إبراهيم بسيوني (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، مج ٢، ٢٨١.

^{٤٢} الحكيم الترمذي، حُثْم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥)، ٢٨٣.

إنَّ تجربة الصَّوْفِيَّة المصطَفَيْن تُدور حول استرجاع الحالة الوجودية-المعرفية التي كانوا

عليها في الميثاق،^{٤٣} ولا يتحقَّق الاسترجاع ما لم يتجاوز الواقفُ أحكامَ البشريَّة، فهو ما يجهرُهُ

- كما سنرى قريباً - إلى بلوغ الحضرة الإلهية. والواقف في وقفته شبيهة بالحاج في عرفات، من حيثُ أنَّ كليهما يعود إلى فطرته ويستغني عن أحكام البشريَّة.

يتذكَّر هؤلاء الصَّفوة الميثاق فيجربونه صوفياً، أمَّا الحجاج فيجربونه في وقفة عرفات

طقسياً لكي يتذكروه. وقد ربطت مصادر التفسير بين موقف الميثاق وموقف الحجَّ فحددت محلَّ

موقف الميثاق بوادي نعمان بعرفة^{٤٤} حيث - حين يقف الحجاج كلَّ سنة شعناً غبراً آتين من كلِّ فجِّ

عميق، فيتعرف الله إليهم برحمته ومغفرته ثم يجتمعون بما تحقَّوه في "مزدلفة" في إطار معنى

العبودية التي يُتوجَّونها برجم الشيطان رمز التكبر عن العبودية.

فوقفة عرفات اعترافٌ لله بألوهيته، وهي تذكير أنطولوجي متجدد بالميثاق الأول، وليست

"لبيك اللهم لبيك" سوى استجابة لنداء الوجود في عالم "الكونية". "فالناس أشتات" كما يقول النفري

(ن، ٢٦٢)، أي مشتتين بين مصالحم الدنيوية ونزواتهم وصراعاتهم الشخصية والجماعية، وفي

عرفات يجمعهم الله كما جمعهم في وقفة الميثاق، فيجددوا له العهد بالعبودية، ثم يتفرقون إلى

^{٤٣} ذكَّر الجنيدُ بأسلوب مغرِق في الإشارة استرجاع الصَّوْفِيَّة للميثاق في الحياة الدنيا، وكيف أنهم:

"تعالوا إلى حقيقة الحضرة، فأقام عليهم شاهداً منه فيهم، وأدركوا منه به ما أدركوا، وأوقف كلَّ واحدٍ منهم عند إدراكه، وأفرد كلَّ ما انفرد منه". الجنيد، ٤٣-٤٤. ولكنَّ التفصيل في هذا الاسترجاع نجده بشكل قويٍّ وواضح عند النفري.

^{٤٤} الطبري، ج ١٠، ٥٥٠، ٥٥٦.

حيواتهم من جديد كي يصادقوا على مقتضى العهد ممارسةً، أي كينونةً. هذه هي الرؤية الإسلامية المثالية للحجّ. ولأنّ "الحجّ عرفة"^{٤٥} فالحجّ بعد الوقفة يعود "كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ"^{٤٦} أي كما لو أنّه خرج من الصُّلب الذي بُتّ فيه عقب وقفة الميثاق.

هل يذكّرنا ذلك بشيءٍ؟ أجل، إنّه يسترجع فكرة الوقوف على الطلل بطريقة ما. فوقفة عرفات هي وقوفٌ على طللٍ أنطولوجيٍّ والنداء فيها هو حنين الحاجّ إلى لقاء الحبيب الذي يستدعيه إلى محلّ لقائه الأوّل أين تلدّد بخطابه ورؤيته، وهو كحنين الشاعر الجاهليّ إلى ديار حبيبته حيث-حين كان يكلمها ويراهما. وإذا كانت عرفات الشاهد المكانيّ والزمنيّ للميثاق لضرورة المحايثة، فإنّ الطلل عند الصوفيّ عرفانيّ غيبيّ يتعدّى المكان والزمان، لأنّه تحيط به "صفات الرّبانيّة وآثار الأزليّة وأعلام الديمومة"^{٤٧} فالواقف يعبر إلى "لا زمان" وقفة الميثاق، وهو عبورٌ ناجحٌ إلى حقائق الصمديّة^{٤٨} مقارنةً بالشاعر الجاهليّ الذي لم يستطع العبور إلى الزمن المحايث للوقفة الطلليّة، ومقارنةً بالشاعر الإسلاميّ الذي لم يعبر لأنّ العبور لم يعدّ يمثل له حالةً أنطولوجيّة.

^{٤٥} أبو عيسى الترمذي، السنن، ج ٢، ٤٠٠، حديث ٩٠٤.

^{٤٦} البخاري، مج ١، ج ٢، ١٣٣، حديث ١٥٢١.

^{٤٧} الجنيد، ٤٣. وربّما لذلك قرأ ماسينيون تجربة الحلاج بما هي تجربة حجّ، ولكنّه بالكاد لمسها ولم

يقترّب من العلاقة بين الوقفة الصوفيّة ووقفة الميثاق يُراجع:

Massignon, "El-Hallaj: mystique de l'Islam," in *Opera Minora*, Tome. 2, 221-225.

^{٤٨} تُراجع الصفحة ١٦٠ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

باء . الموقف بين الإطار الأنطولوجي والجنس الأدبي

ما استعرضناه إلى الآن يتعاطى مع الإطار الأنطولوجي للموقف الصوفي. وبهذا الخصوص يرى سلام الكندي أنّ ما بين وقوف الشاعر الجاهلي ووقوف الصوفي كما بين المحايثة والتعالي،⁴⁹ أي ما بين الغياب والحضور.⁵⁰ فأما الشاعر الجاهلي فيقف على طللٍ أخرس ويتشبّث باجترارٍ مُبهم على ما لا ينكشف إلا عن لا شيء، بينما يجد الصوفي على الطلل من يكشف له الجواب عن أسئلته الوجودية.⁵¹ إنّ رؤية العالم بين التجريبتين - والرأي للكندي دائماً - استحالَتْ من "الخرس" إلى "القول"، بل إلى القول الكامل الشامل الجامع الذي يُعبّر عن الله.⁵²

لكنّ تكشّف الله في طلل الصوفي هو تكشّف كالاحتجاب، وهذا ما يوّلد الحيرة والقلق والבלابل والخواطر والوسوسة في لغة الواقف (وهي كلّها مفرداتٌ تتكرّر عند النفرى). فما عرّفه الواقف من الكشف مثقلٌ بملامح أنطولوجية أعمق وأشدّ تيهًا وتحيرًا من تجربة الشاعر الجاهلي الذي يواجه ما لا يعرف. فالواقف كلّما "عرف" ازداد جهلاً، بلا أن يكون بين المعرفة والجهل ضدية لأنّ علم الوقفة مصيره إلى الاتساع بحيث لا يطيقه العقل والوجدان واللغة.

⁴⁹ Al-Kindy, 182.

⁵⁰ Ibid., 176.

⁵¹ Ibid., 174.

⁵² Ibid.

هذا أنطولوجيًا، أما أدبيًا، فيربط سَلام الكِنديّ الموقف الصّوفيّ في المعراج بالموقف على الطَّل، ويرى أنّه خصيصةُ التّصوّف الإسلاميّ مقارنةً بتجارب صوفيّة (mystic) أخرى تعرف المعراج ولكنها لم تستعمل ثيمة الموقف. وهذا ما يجعل الموقف الصّوفيّ (sufi) "صدىً مستعارًا واستعادةً لتسمية الوقوف الطَّلّيّ".⁵³ ويرى آربي، الذي لم يحفل بالوقوف بما هو موضوعة أدبيّة في التّصوّف، أنّ التجربة الصّوفيّة الحواريّة التي اعتمدها النّفريّ تنتمي إلى الأدب المعراجي.⁵⁴

يقوم مفهوم الوقفة، كما رأينا، على حوار الواقف مع الله، إمّا حوارَ تعرّفٍ ومناجاةٍ كما في وقفة الحجّ ووقفة الصّلاة والوقفة الصّوفيّة، أو حوار مساءلةٍ وحسابٍ كما في وقفة السّؤال القرآنيّة. والحوار هو، أيضًا، الإطار الأنطولوجيّ الذي استدرج الطَّل الشّاعر الجاهليّ إليه، وهو كذلك الإطار الأنطولوجيّ الذي تُقدّم فيه الوقفة الصّوفيّة نفسها وتعبّر عنه أسلوبياً بعبارة "قال لي" و"قلت له". ولم يشكّ آربي في أنّ الحوار الصّوفيّ مع المحبوب (أو المناجاة) يعود إلى الرّهبان المسيحيّين الذين كانوا معروفين لعابري البيداء قبل الإسلام،⁵⁵ مع أنّه يعزّوه، أيضًا، إلى التّأثر غير القصديّ⁵⁶ بالشّعر "اللّادينيّ" (secular) الذي يناجي المحبوب.⁵⁷

⁵³ "Il ne paraît pas possible de récuser que l'arrêt soufi soit un écho, transposé renommé, de l'arrêt de la demeure." Al-Kindy, 172-173.

⁵⁴ See Arberry, "The Divine Colloquy in Islam," 18-44.

ولا أودّ، هنا، التفصيل في الحديث عن المعراج، لأنّه ليس الغرض من البحث. ما يعنيني هو استيعاب الوقفة في نطاق "الحوار الإلهي" الذي ارتبط به المعراج، وهو ما اقترب منه آربي في هذا المقال وإن لم يركّز على مفهوم "الوقفة" تحديدًا. ولذلك لم أشّر إلى غيره ممّن بحث المعراج عرفانيًا أو أدبيًا، وما أكثرهم.

⁵⁵ Ibid., 26.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., 27.

ويستفيضُ أربري في وَضْعِ الحوارِ مع الله في إطار تجربة المعراج النبويّة، ثم يرى أنّ تجربة النَّقْرِيِّ هي تجربة عروج مستنسخة من تجربة أبي يزيد البسطاميّ. ومن ناحيةٍ أخرى، يزعم الجيوشي أنّ فكرة *المواقف والمخاطبات* استُلهمت من منهج الحكيم الترمذيّ في مسألة "الحمد كلمة جامعة".^{٥٨}

والمقاربة بين النَّقْرِيِّ والحكيم عند الجيوشي تحوي أكثر من مُغالطة: (١) لم تردّ لازمة الوقفة (أوقفني) في هذه المسألة عند الحكيم الترمذيّ وإن وردت في مواضع أخرى من الكتاب أو من مؤلفات الحكيم عمومًا، وهي عبارة مؤطرة لتجربة الوقفة ولا يصلح القياس في غيابها؛ (٢) رغم أنّ هذه المسألة عند الحكيم قائمة على الحوار بين الله وعبده فإنّ أسلوب النَّقْرِيِّ يختلف عن أسلوب الحكيم أشدّ الاختلاف، فأسلوب الترمذيّ يميل إلى التعليميّة كما يفقد الشّعث اللغويّ والتوتّر الحاكم على لغة النَّقْرِيِّ.

وبالعودة إلى أربري، فأحكامه الأدبيّة هنا مزاجيّة إلى حدّ ما وتفتقر إلى التدقيق. فهو قد ساق أحكامه لمناقشة فكرة الخطاب الإلهيّ وعلاقته بالعروج وليس لمناقشة "الوقفة" بما هي تجربة خاصّة ضمن تجربة العروج. ولذلك لم يقف عند ثيمة "الموقف" أو "الوقفة" ولا عدّها مفتاحًا لقراءة النَّقْرِيِّ وغيره من الصوفيّة (كأبي يزيد البسطاميّ وابن العربيّ وابن قضيّب البان). بل ويصدمنا عندما يصف تجربة النَّقْرِيِّ بأنّها "مصطنعة" ثم لا يجد ما يُثبت به هذه التّهمة التي يصفها

^{٥٨} الحكيم الترمذيّ، *المسائل المكنونة*، تحقيق محمّد إبراهيم الجيوشي (القاهرة: دار التراث العربيّ، ١٩٨٠)، ٧٨ (الهامش).

بالوضوح إلا عدم اقتناعه بصلاحيّة موضوع إحدى الوقفات لأن يكون مادّة للحوار مع الله.^{٥٩} ثمّ يشطّ أشدّ الشّطط عندما يصف ثيمة الحوارية في أدب المعراج بأنّها قد تحوّلت من مغامرة سامية في التعبير عن الذّوق الوجدانيّ عند البسطاميّ إلى دَجَل صبيانيّ مفضوح عند من جاء بعده!^{٦٠}

ومع هذا، فالنّفريّ، حسب آربي، كان موفّقًا في اختيار عبارة "أوقفني" بديلًا عن عبارة البسطاميّ "أقامني بين يديه"،^{٦١} لأنّ عبارة الوقوف أقرب إلى المصطلح القرآنيّ^{٦٢} من حيث هو استباق لحالة الوقوف الأخرى بين يديّ الله.^{٦٣} وأتفق مع آربي في هذا، لأنّ بين "الوقوف بين يديّ الله" ووقفة الميثاق تساوقًا أنطولوجيًا كما رأينا، ولذلك كانت عبارة (أوقفني) الأكثر وُردًا عند

^{٥٩} قال آربي هذا عن "موقف الإسلام" الذي وجد أنّ موضوعه هو "القياس" (Arberry, "The Divine Colloquy in Islam," 42). لكنّي أرى أنّ موضوع هذا الموقف هو الإسلام لا بما هو دين بل بما هو معنّى عرفانيّ، أعني "التسليم".

^{٦٠} Ibid., 44.

^{٦١} يُراجع: الطّوسي، ٤٦١.

^{٦٢} Arberry, "The Divine Colloquy in Islam," 32-33.

^{٦٣} ارتبطت عبارة "أوقفني بين يديه" في التّراث الإسلاميّ بالرّؤى (الأحلام) المستخبرة عن أحوال من فارقت الدّنيا، ومن ذلك ما روي عن أحد العلماء أنّه قال: "رأيتُ أبا بكر الأدميّ في النّوم بعد موته بمُدّيدة، فقلّنتُ له: ما فعل الله بك؟ فقال: أوقفني بين يديه وقاسيتُ شديدًا وأمورًا صعبًا، فقلّنتُ له: فتلك اللّيالي والمواقف والقرآن؟ فقال: ما كان شيءٌ أصرّ عليّ منها لأنّها كانت للدّنيا. فقلّنتُ له: فإلى أيّ شيءٍ انتهى أمرك؟ قال: قال لي تعالى: أليّتُ على نفسي أن لا أعذب أبناء الثّمانيين". الخطيب البغداديّ، تاريخ مدينة السّلام، تحقيق بشّار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠١)، مج ٢، ٥٢٨. ونلاحظ في هذا الخبر أنّه سمّى الحساب والعبادات وقوفًا. وهناك أخبار كثيرة كهذه في كتب التراث جاءت بعبارة: "أوقفني بين يديه"، إشارة إلى السّؤال بين يديّ الله. ويجدر التّنبية إلى أنّ "أوقفني" و"أقامني" ليستا بعيدتين إحداها عن الأخرى لا لغويًّا ولا في تجربة النّفريّ، كما ظهر. تُراجع الصفحات ١٣٠-١٣١، ٢٧١-٢٧٢ من الدّراسة الجارية.

الصوفيّة ونادرًا ما كانت لها بدائل.^{٦٤} لكن لا يجدر بنا أن نغفل عن الملمح الأنطولوجي الذي تبثّه عبارة "أقامني" وعلاقتها بالقيامة والبعث لا بما هي دلالة استباقية ليوم الحساب ولكن بما هي دلالة على أن وقفة السالك هي قيامته الحقيقيّة، أي بعثه. فكأن قيامه بين يديّ الله هو وجوده الحقيقيّ.

والبسطاميّ فيما يبدو هو أوّل من اجترح فكرة الوقوف عند الصوفيّة وصاغها في سياق تجربته المعراجيّة. وقد النقط النفرّيّ هذا الملمح المعراجيّ لكنّه لم يبين تجربته عليه كُليًّا، فلا نلحظ دوالّ العروج إلّا في محالّ عرَضية ومحدودة من التجربة.^{٦٥} كما أنّ سياقاتها لا تدلّ على رحلة مستمرة ذات مراحل متصاعدة كما هو الحال عند البسطاميّ أو ابن العربيّ أو ابن قضيّب البان، بل توحى بوجود حركة انتقال بين عالميّ الغيب والشهادة وانتقال عرفانيّ غير تراتبيّ داخل الوقفة.

ولا بُدّ من التركيز على أنّ إلهامات النفرّيّ ومناجياته متوافقة والطبيعة الأنطولوجيّة للموقف الطلّيّ وإن كانت تصبّ ومناجاة المحبوب في نفس الرؤية الأدبيّة بشكل عامّ. وبناءً عليه، أنوّه برؤية سلام الكنديّ التي لم تكتفِ بإنماء النصّ الصوفيّ أدبيًّا إلى تجربة العروج بشكل عامّ، بل ألحّت على انزياحه أنطولوجيًّا إلى الوقفة الطلّيّة، لتدخل الملمحين الأنطولوجيّ والأدبيّ فيه.

أقول استخلاصًا إنّ نصوص النفرّيّ نسيجٌ وخديها، وهي تجربة شفوية بنت لحظتها التجريبيّة. فهي بعيدة عن الصنعة اللغويّة والتأليفيّة، وعفويّة بحيث يستطيع القارئ الشعور بتوتّرها كما يستطيع معايشة حيويّتها، وهذا ما يجعلها ذات طبيعة أنطولوجيّة غالبية على الطبيعة الأدبيّة.

^{٦٤} من هذه البدائل عبارة "أقامني بين يديه" كما رأينا عند الكثير من الصوفيّة، وكلمة "المرعى" عند الحكيم الترمذيّ. يُراجع له: المسائل المكنونة، ١٤٥.

^{٦٥} تراجع الصفحة ١٧٧-١٧٨، الهامش ١٤٣ من الدراسة الجارية.

جيم. الموقف عند النَّفَرِيِّ: شَعَثُ الوجود

١. النَّفَرِيُّ والميثاقُ الأوَّل

تتأسس تجربة الموقف الصَّوْفِيِّ، بما فيها تجربة النَّفَرِيِّ، على الحوار، كما رأينا، وهو حالة أنطولوجية يتدوَّق فيها الواقف خطاب الله. ووقفة النَّفَرِيِّ ناجمة عن كونه مختاراً للخطاب، لأنه لم يقف من عند نفسه بل "أوقفه" الله. ومهمٌّ أن أشير، هنا، إلى أنه لا يمكن أن نفصل أنطولوجياً بين الوقفة وتجربة الخطاب الإلهي، أو بصيغة أدق، إلى عدم وجود أساس لتصنيف تجربة النَّفَرِيِّ إلى "المواقف" و"المخاطبات". ولعلَّ الملامح الأنطولوجية للوقفة الصَّوْفِيَّة عموماً وللوقفة عند النَّفَرِيِّ خصوصاً تؤكد أنها تجربة وقوفٍ بين يدي الله لتلقِّي الخطاب الإلهي. وهو، أيضاً، ما سنُثبته الأدلة الوثائقية للمخطوطات في الفصل اللاحق.

إنَّ تأسيس الوقفة الصَّوْفِيَّة على الخطاب الإلهي هو استرجاعُ موقف الخطاب الأوَّل (الميثاق) حيث خاطب الله الإنسانَ قبل "كونيته". وقد جاءت عند النَّفَرِيِّ إشاراتٌ إلى هذا الموقف في سياقات محدودة، ولكنها فاعلة جداً في ترسيخ تصوُّر تجربته بما هي استرجاعُ ذلك الموقف. والسيِّاقات الأكثر وضوحاً هي:

(١) "وأوقفني في القلوب المستقرّة وقال لي: هي قلوب الحضرة، لا تتقلَّب بالخواطر لأنها رأيتني قبل 'كُن' فلما جاءت 'كُن' وجاءت الخواطر أوقفها في مقامها الذي جاءت منه، ووقفت هي في مقامها الذي أخبرتها فيه عن مجيء 'كُن'" (ن، ٢٠٠).

(٢) "أوقفني في موقف قبل 'كُن' وقال لي: أريدُ أن أُخرجك لترى زينتي التي زينتك بها، وترى مُلكي الذي به أكرمك، وترى العلم والعلماء، وترى المعرفة والعارفين، وترى العمل والعاملين،

وترى كُلَّ شيءٍ، وأخاطبك على لسانِ كلِّ شيءٍ؛ فَطَرُ إِلَيَّ، فإن لم تستطع فاعبُرْ إِلَيَّ يا ضعيف!
 فإن لم تستطع فاصرُخْ إِلَيَّ يا غريق! وقم في مقامك مني قبل أن أخرجك إلى ما أخرجتك إليه. إن
 ما تراه وما تسمعه إذا أخرجتك كلُّ ذلك كان في علمي، لم تعلمه منه في مقامك الدني. وتلك هي
 كرتك الأولى. فلا تأتي بشيء مما أخرجتك إليه، فإنني أخرجك إليه بنوري الذي أقمتك به بين
 يدي. وإنني سأخرجك إلى ملكي وملكوتي في كرتك الثانية، بما لا تعلم ولا أبدي علمه في مقامك،
 ولا لكرتك الأولى به يدان ولا عليه دليل. وإن جاءتك [أي كرتك الثانية] فخاطبتك وإن جاءتك
 فنسبتك فألقِ إلي كرتك الأولى، وألقِ إلي ما في كرتك الأولى" (ن، ٢٠٩).

(٣) [...] فقال: مرحباً بعبدِي الفارغِ من كلِّ شيء. مرحباً بقلبِ عبدِي الفارغِ من كلِّ

شيء. وقال: جُزْتُ الكونيةَ فأنتَ بين يدي. فسمعته يقول 'كُنْ' فقال لي: جُزْ 'كُنْ' فإنها مُستمدُّ
 الكونيةَ لئلا يهبطَ بك عن مقامك. فجُزْتُ 'كُنْ' وبه جُزْتُ ما جُزْتُ، وبه جُزْتُ 'كُنْ'. فرأيتُ الله، فقال
 لي: إنَّه أنا الله! قلتُ: أنتَ الله! أنتَ مولايَ الذي فَطَرَنِي للقيامِ بين يديك، ففطرتك تُمسكني في
 مقامك ونورك يحفظني من خواطف الأمر والنهي عنك" (ن، ٢١٦).

(٤) [...] قف في الكونِ بحكمِ علمٍ لا كونِ أرفعُ عنك حكمَ الكون. (ن، ٢٤٩).

(٥) مَشَى بنسيمِ الحُبِّ لُطْفٌ إلى القَلْبِ فَسَلَّمَ مِنْ رَبِّ وَأَخْبَرَ عَنْ رَبِّ

[...]

وفي الحُجْبِ حَلَّ الحَرْفُ وَأُنْبَتَتِ النَّوَى فَمَا نَلْتَقِي إِلَّا عَلَى سَاحِلِ العُتْبِ
 أُسَارَى حَيَارَى مُشْفِقِينَ مِنَ الذِّي تَبَدَّى عَلَى الذَّرِّ المُخَاطَبِ فِي الصُّلْبِ

(ن، ٢٩٣-٢٩٤).

٦) "وقال لي: إنّما أمرنا لشيءٍ إذا أردناه بالإرادة نُشْهده المعرفة، فإذا عَرَفَ قُلْنَا له 'كُنْ' فيكون إجابةً" (م، ٤٩).

نلاحظ أنّ النَّفْرِيَّ لم يتوانَ عن استحضار الأمر الوجوديِّ "كُنْ" بما هو علامة أنطولوجية غير زمنية، فـ"الكونية" هي أثر "كُنْ" وهي جسرٌ إلى ما قبلها التي عبّر عنها بعبارة "الذّرّ المخاطب في الصُّلب" في سياقٍ يُظهِرُ أنّه مازال يحمل إشفاقَ ما تبدّى له مُنذُنْذِ.

وفِعْلُ الأمر "كُنْ" يتكرّرُ بمعنى الإيجاد. فالواقف بعد "كُنْ" الميثاقية يخرج إلى عالم المُلك (عالم الشّهادة والحسّ)، ثمّ في الوقفة يخرج إلى عالم الملكوت (عالم الغيب). فالنَّفْرِيُّ يُحْمِلُ وقفته الأبعادَ أنطولوجيةً نفسها التي تتحمّلها وقفَةُ الميثاق، بوصفها ما قبلَ كونيةٍ حُكْمًا. لذلك يسمّي وقفَةَ الميثاق "الكرّة الأولى" ويسمّي وقفته الصّوفيّة "الكرّة الثانية"، ويسمّي "الكونية" بين الوقفتين "المقامَ الدنيّ".

وإنّه لمن المثير للاهتمام أن يكونَ الفعلُ "أَخْرَجَ" هنا معاكسًا أنطولوجيًا لفعل "كُنْ" القَبْلِيّ، فكما أنّ الجواز إلى الكونية يقع بفعل الأمر "كُنْ"، فإنّ الخروج منها إلى ما قبلها يقع بفعل الأمر "أَخْرَجَ" الذي يتكرّر كثيرًا عند النَّفْرِيِّ. وكلاهما فعلٌ إيجاد يوافق طبيعة العالم المخرُوجِ إليه. فالوقفَةُ تستوعب نوعين من الحركة: الخروجُ مِنْ قَبْلِ "كُنْ" إلى الكينونة، والجوازُ أو العبورُ من الكونية إلى ما قبل "كُنْ". والحركتان متوازيتان ولكنهما متعاكستان أنطولوجيًا، فبقدر ما تحمل الكونية من الامتلاء الحسيّ بقدر ما يحمل الخروجُ من الفراغ بحيثُ لا يكون الغياب عن الكونية إلّا حضورًا تامًّا فيما قبلها.

إنّ ضوابط النَفْرِيّ لهذه الحركة محدّدة، فلكي تتحقّق الوقفة يجب أن لا يُحمَل عِلْمُ الكونيّة إلى ما قبلها، لأنّه هناك يصير خاطراً والخاطر خَطَر. لكنّ، ولضمان الالتزام بموقف الميثاق وتجديده في الكونيّة، ينبغي استحضارُ عِلْمٍ ما قبل الكونيّة فيما بعدها، وهذا يستلزم تجاوزَ المعطيات الحسيّة الموجودة في الكونيّة وعلى رأسها القياس وما انجرّ عنه كاللّغة ومقتضياتها (الأسماء والحروف والحقيقة والمجاز اللغويّين، وغيرها). والتعاملُ مع اللّغة من هذا المنطلق يستلزم تحطيمَ الروابط بين الدالِّ والمدلول وبالأخصّ روابط الضدّيّة. وهو ما سنراه آخر هذا الفصل.

يؤسّس النَفْرِيّ عن طريق الفعل "أخْرَجُ" رؤيةً وجوديّةً واضحةً تفرّق بين "الكونيّة" و"الكينونة". فـ"كُنْ" تستدعي الإنسان إلى "الكونيّة"، و"أخْرَجُ" تستدعيه إلى "الكينونة". والفرق بينهما، أنّ الكينونة، تعني أن "يكون الإنسان [من كان الناقصة]... أي يمارس حالة "كونه" كاشفاً للوجود ومتفاعلاً معه وفيه ومنفتحاً على حالات متجدّدة يستوعبها "خبر كان" الذي يحمل نقصاً ساعياً إلى الاكتمال، وهو ما تعنيه الكينونة في الفلسفة الحديثة. وهذه الحالة هي على العكس تماماً من "الكونيّة" [من كان التامة]، والتي هي قيمة أنطيقية (فطريّة) لأنّها تعيّن سكونيّ مكتملٍ للإنسان من حيث كونه فعلاً إلهياً. فالكونيّة وجودٌ راضخ (passive) لأنّ الكائن لا يملك أمرَ وجوده، أمّا "الكينونة" فهي وجود فاعل (active). ومن هنا، يمكنني أن أقارب بين أفعال الأمر "قف" و"أخْرَجُ" و"أقرأ" لأنّها مُحركة لوعي الإنسان بشعته وسعيه إلى الجمع. فـ"أخْرَجُ" ينجمّ عنه الحراك العرفانيّ الذي يحدث في الوقفة التي تبدأ بالأمر "قف". وهذا الحراك هو ما كنّا لمسناه في فعل الأمر "أقرأ".

في الأخير، وفي ظلّ ظهور تجربة الوقفة بما هي وقوفٌ على طلّ عرفانيّ، لا بدّ من الإلماح إلى علاقة تجربة النَفْرِيّ بالكعبة. ولأجل ذلك سأضع في الاعتبار المقدّمات التاليتين:

(١) أنّ الموقف هو حالة أنطولوجية تحاكي موقف الميثاق وموقف عرفات؛ (٢) أنّ الموقف حالة انجذاب نحو الله، وعندها، نستطيع، ربّما، أنّ نستنتج أنّ جذبة النّفريّ تعلّقت بالحجّ، بل قد أقول إنّها ربّما تعلّقت بوقوفه في عرفات ثمّ بإفاضته إلى الكعبة (أي عند عودته إلى الكعبة للطّواف بعد وقفة عرفات). ولأنّ النّفريّ رجلٌ ذو خلفيّة دينيّة ولغوويّة ثريّة كما يُبيّنه الملحّق، فإنّه قد يكون استصحب وقفة الميثاق في عرفات، وهو ما فاض به في سُبحات التّدكّر، تذكّر موقف الميثاق. وقد يدلّ على ذلك قوله "المعرفة كلّها موقف" (ن، ٢٠٢) الذي ليس إلّا التعبير التجريبيّ (الصّوفيّ) للحديث "عرفات كلّها موقّف". ويدعم هذا الافتراض ارتباط تجربته بالنّظر إلى الكعبة كما سنرى لاحقاً.^{٦٦}

٢. الوقوف-الشّعث

إنّ الموقف عند النّفريّ هو هوة الفراغ الجاذبة نحو الجمع جذباً غير قصديّ ولا مخطّط له. وهذه الحالة ناجمة عن صراع بين قوَى تسعى للسيطرة على الواقف الذي يقف كالريشة في قلب الزّوبعة. وهناك تُشعّثُ المعارف التي لم يستطع تحمّلها في عبوره إلى ما قبل "كُن"، فتتنازعه الخواطر والوساوس.^{٦٧} إنّها حالة "الجذب" التي تنتهي بالفناء في القوّة الغالبة في الوقفة. ولكي لا أضع النّفريّ في غير إطاره التاريخيّ (على الأقلّ حسب ما هو متوقّف لدينا عنه حتى الآن)، أجد من الصّروريّ الحديث عن "المجذوب" بوصفه شخصيّة نمطيّة وعن علاقته بالنّفريّ.

^{٦٦} تراجع الصفحة ٢٧٥ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

^{٦٧} يُراجع، مثلاً، موقف الوسوسة (ن، ٢٣٢).

أ. "الجبذ" من الوصف العرفاني إلى الشخصية النمطية

بالإضافة إلى مصطلحات سلوكية سادت التصوف منذ بواكيره كالسالك والصوفي والزاهد، ثمة ثلاثة مصطلحات تجاذبت شخصية نمطية واحدة (أو تكاد تكون واحدة) من السالكين هي: الفقير، والدرويش، والمجذوب.

لقد كان لقب "الفقير" مستعملاً، منذ وقت مبكر^{٦٨} للدلالة على الصوفي السالك مجملًا، وبقي منتشرًا في المشرق والمغرب الإسلاميّن. أمّا "الدرويش" فهي كلمة فارسية من الدروشة (driyōših) وتعني الفقر والتسؤل على الأبواب^{٦٩} والترفع عما يزيد عن الحاجة.^{٧٠} ولم تكن تحمل دلالة صوفية في لغتها، بل كانت تحمل دلالة نُبلٍ، لكنها أخذت حُمولة "الفقير" العرفانية لتدل على المرید الزاهد في الدنيا من أجل الله، المتسؤل المعرفة على بابه. وأقدم ما أعرّفه من هذه الكلمة بهذه الدلالة يعود إلى منتصف القرن الخامس الهجري،^{٧١} أي بُعيد زمن النفرى بقرن تقريبا.

^{٦٨} أبكر ما وجدته مستعملًا بالمعنى الاصطلاحي هو عند أبي بكر الدقي (١٣٦/٧٥٣) يُراجع: الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، ج ٣، ١٧٣.

^{٦٩} يُراجع: زينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، محمد سليم النعمي (هذا الجزء طبع بغداد: دار الرشيد، ١٩٨١)، ج ٤، ٣٤٣-٣٤٤.

^{٧٠} See Hamid Algar, "Darvīš," *Encyclopaedia Iranica*.
<http://www.iranicaonline.org/articles/darvis> (accessed December 12, 2014).

^{٧١} أبكر ما ورد لقب "الدرويش" عند أبي الحسن الخرقاني (٤٢٥/١٠٣٣). يُراجع: مجتبي مينيوي، أقوال وأحوال الشيخ أبي الحسن الخرقاني، تحقيق عبد الغفور لاري وأحمد بن عمر نجم الدين كُبرى (طهران: طهوري، ١٩٧٥)، نقلًا عن: Algar (Ibid.)؛ كما ورد أيضًا عند الهجويري (٤٦٥/١٠٧٣)، ٤٩٨-٤٩٩. وجاء عند الحريري (٥١٦/١١٢٢) في المقامة الصورية بلفظ "المُدروزين"، وشرحت في الهامش بأن "المُدروز هو الذي يتعرّض للصنائع الخسيسة". الحريري، مقامات الحريري (بيروت: صادر، ١٩٨٠)، ٢٥٥. بينما أعادها شتاينغاس (F. J. Steingass) إلى الكلمة الفارسية "دروازه" أي الباب، فيكون "المُدروز" هو من يتجول بين الأبواب إما تسؤلًا أو عرّضًا لأعمال يدوية وضيعة. أو قد تكون من "دريوزة" وتعني التسؤل. يُراجع:

ثم أُطلقَ لقب "المجنوب" منذ القرن الثامن الهجريّ في البلاد الإسلاميّة جميعًا ليُخصَّ نوعًا من السالكين، واكتسب أبعادًا اجتماعيّة ودينيّة خاصّة. وانتشر خلال القرن التاسع والعاشر الهجريّين ولكنّ بخصوصيّة كبيرة في المغرب الإسلاميّ ومصر والسودان،^{٧٢} بينما ظلّ لقب "الدرويش" مشرقياً بامتياز.

ويعود سبب العزوف عن لقب "الدرويش" في المغرب الإسلاميّ إلى ارتباطه بالتسوّل، حيث يخبرنا المَقْرِيّ أنّ فقراء الأندلس كانوا يستقبحون "طريقة الفقراء على مذهب أهل المشرق في الدروزة" التي تُكسِلُ عن الكدِّ وتُحوِجُ الوجوه للطلب في الأسواق [...] إلّا أن يكون صاحب عُذر.^{٧٣} وهو ما أكده ابنُ العديم أيضًا.^{٧٤}

Steingass, *Assemblies of Harîrî: Student's Edition of the Arabic Text* (London: Sampson Low, Marston & Company, 1897), 233.

^{٧٢} بنيتُ هذا الرأْي على مراجعة الكثير من مصادر التّصوّف في المشرق والمغرب الإسلاميّين، مع التركيز على المصادر المغربيّة الممتدّة بين القرن الخامس والرابع عشر الهجريّين وبعض المراجع الحديثة. ولأنّ من راجعُهم كثيرون فسأكتفي بذكر: ابن حبيب النيسابوريّ (١٠١٥/٤٠٦)، عقلاء المجانين؛ الشّعراي، الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار القدسيّة في مناقب العلماء والصّوفيّة، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة (القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينيّة، ٢٠٠٥)، ابن الفرّضيّ (١٠١٣/٤٠٣)، تاريخ علماء الأندلس؛ ابن بَشْكَوَال (١١٨٢/٥٧٨)، الصّلة في تاريخ أئمّة الأندلس وعلمائهم ومحدّثيهم وفقهائهم وأدبائهم؛ المَقْرِيّ (١٦٣١/١٠٤١)، نَفْحُ الطّيب في عُصْنِ الأندلس الرّطيب. ومن المعاصرين: التليديّ، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، ط ٤ (الزّباط: دار الأمان، ٢٠٠٣)؛ صلاح مؤيد العقبّي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها (بيروت: دار اليراق، ٢٠٠٢)؛ وغيرهم.

^{٧٣} المَقْرِيّ، نَفْحُ الطّيب في عُصْنِ الأندلس الرّطيب، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، مج ١، ٢٢٠.

^{٧٤} وذلك عندما وصف أحد سالكي الرّقص والسّماع أنّه كان لا يأكل إلّا من "الدروزة" في الأسواق، يُراجِع: ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكّار (دمشق: دار البعث، ١٩٨٨)، ج ٨، ٣٧٢١.

والآن، وجب - من حيث المنطلق - التفريق بين "المجذوب" بما هو وصف عرفاني وبين "المجذوب" بما هو لقب لشخصية صوفية نمطية، حتى يفهم أي المعنيين أريد عند وصف النفري. فالأول من "الجذب"، وقد ظهر مصطلحاً عرفانياً منذ بواكير التصوف، إذ أفرد له الحكيم الترمذي فصلاً كاملاً في كتابه ختم الأولياء،^{٧٥} وهو، عنده، السالك الذي جذب وكشّف له فوصل. وأمّا الثاني فهو ما ذكرناه سابقاً، ويحمل دلالة اجتماعية بشكل خاص في بلاد المغرب الإسلامي.

وقد انتقل "المجذوب" من كونه مفهوماً صوفياً تجريبياً إلى كونه مصطلحاً يدل على نمط شخصية صوفية محدّدة، فصار ذا صبغة دينية واجتماعية اخترقت المألوف وشدّت عن المجتمع واتّخذت من الهامش فسحةً لممارسة وجودها، وربما وصمّت بالجنون. ولذلك لُقّب كثيرٌ من مجازيب المرحلة المبكرة من التصوف بالمجانين أو المعاتيه.^{٧٦}

^{٧٥} الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، ٤١٦-٤٢١.

^{٧٦} كبهلول بن عمرو المعاصر لهارون الرشيد (٨٠٦/١٩٠)، وأبي عليّ خلف بن سالم المعتوه (ق ٨/٢)، وسعدون (٨٦٤/٢٥٠)، وكالشّليبي (٩٤٦/٣٣٤) الذي أدخل المارستان أكثر من مرّة، وآخرين لم يذكر لهم التاريخ اسماً وإن وصفهم بالمجانين أو المعاتيه. يُراجع: ابن الجوزي، صفة الصّفة، تحقيق خالد طرطوسي (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٢)، ٥٠٧-٥١١؛ أبو نعيم، ج ١٠، ٣٦٨ و ١٤٥؛ وغيرهما. لقد كان هؤلاء مجانين تحت ظلّ التصوف (أو لنقل تحت ظلّ الجنون في الله) في مرحلة ما قبل التأسيس للمفاهيم، ولذلك لم يُسمّوا مجازيب ولا دراويش خلالها. ثم دخل أكثرهم تحت أحد المُسمّيين في المصادر اللاحقة حسب عصره ومكانه.

وتقترب شخصية "المجذوب" المغربي من "الدرويش" المشرقي (في بداياته) من حيث اتصافهما معًا بالترحال والفقر والتباس الحكمة بالجنون في أقوالهما،^{٧٧} ولكن تختلفان في معنى التسؤل الذي اكتسبه مصطلح "الدرويش" لاحقًا.

ويمكننا تفسير تناوب المصطلحات في إشارتها إلى هذه الشخصية النمطية بتطور الإطار التاريخي والمعرفي للتصوف. فقد أُطلق "الصوفي" و"الزاهد" و"النايك" منذ البداية على السالك، ثم غلب لقب "الفقراء" بسبب فاقة الصوفية المادية إما اختيارًا أو حالًا، ثم صار يُطلق على المعنى العرفاني (الرُهد). وكذلك انتقل لقب "الفقير" إلى الفارسية فوجد كلمة "الدرويش" معادلًا دلاليًا له مع حيثية زائدة هي الارتحال للتسؤل، ثم حُملت هذه حيثية على الارتحال للتسؤل العرفاني. واحتفظ "دراووش" المشرق فعليًا بهذه الصفة لاحقًا، فاعتاشوا من الكدية، ثم اختصوا مع المولوية بالتسؤل والرقص. ولما توغل التصوف في التجريب، أُطلق لقب "المجذوب" على الشخصية النمطية المذكورة.

المجذوب انتقل، إذًا، من الدلالة على السالك الواصل إلى الدلالة على شخصية نمطية مخصوصة في المغرب العربي خاصةً. فهل نستطيع وصف النفرى بالمجذوب ضمن هذه الشخصية؟ أو وصف تجربته بالجدبة؟

^{٧٧} بهذه الملامح يصف هنري دو كاستري (Comte Henry de Castries، ١٨٥٠-١٩٢٧)

"المجذوب" المغربي. تُرجع مقدمته لِحكم عبد الرحمن المجذوب [كذا]:
Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub (Paris: Ernest Leroux, 1896), 8-9.
لكنه فهم غزل المجاذيب استثناءً من هذا الانقطاع، حيث يرى أن حُب النساء لم يخب عندهم (نفسه، ٨). ولا أفهم لم لم يُوجه دو كاستري هذا المنحى نحو التغزل الصوفي بما هو تورية عن الحب الإلهي كما تدل عليه الأبيات التي مثل بها وكما هو دأب الصوفية إجمالاً. من جهة أخرى، قدم دو كاستري "الدرويش-الفقير" المشرقي في صورة المؤله الذي يهز الرأس، ولعله يقصد الرقص، ولذلك رأى أن الشبه غير كبير بينه وبين "الدرويش-المجذوب" المغربي (أو المجذوب باللهجة المحلية)، يُرجع: نفسه، ٦.

ب. الموقف "جذبة"

وصف نيكلسون النَفْرِيَّ بـ"الدَّرُويش"،^{٧٨} وهذا لا يستقيم إلا على الحمولة العرفانية للفظة والتي تعني السالك الفقير، لأنَّ المصطلح، كما رأينا، لم يكن منتشرًا في زمن النَفْرِيَّ، كما أنه ارتبط بالتسؤل بدعوى التصوُّف.^{٧٩} ونحن، وإن كنا لا نعرف كثيرًا من تفاصيل حياة النَفْرِيَّ، فإننا نستطيع الجزم بأنَّ التسؤل غير ملائم لتجربته. فـ"نفي السوى" من أوضح المبادئ التي يتبناها، وفيه نبرة عالية من الاستغناء عن الخلق وانقطاع الأسباب الدنيوية معهم، ولذلك أستبعد نهائيًّا أن يكون متسؤلًا.

وبناءً على ذلك، أختارُ وصفَ النَفْرِيَّ بـ"المجذوب" استنادًا إلى المعنى العرفاني للفظة وإلى بعض ملامح تجربته التي تعكس إلى حدٍّ بعيد ملامح شخصية "المجذوب" النمطية. أقول ملامح الشخصية لا الشخصية نفسها لأنَّ المصطلح لم يكن منتشرًا (على الأقل) بوصفه شخصية نمطية في زمن النَفْرِيَّ كما رأينا. إنَّ النَفْرِيَّ المنبوذ من ذاكرة التاريخ كان حكيماً مُشَوِّشًا (ومشوشًا)، سواحا في بلاد الله وفي اللغة والسلوك، وكلُّ ذلك يقربه من ملامح شخصية "المجذوب" النمطية في سياق تاريخي استباقي.

⁷⁸ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1914), 71.

⁷⁹ تُراجَع الصفحة ١٥٠ فما بعدها من الدِّراسة الجارية.

ومن هُوة هذا "الجدب" يمكننا تفسير غيبة النَّفْرِيّ التاريخيّة (كما سيظهر)^{٨٠} بوصفها إطارًا وجوديًا يتماهى وتجربته الأنطولوجيّة التي تقوم على الصراع داخل جدليّة الاستلاب والغلبة في صخب، وعلى التنازع والرفض والإدبار والخلوّ والامحاء.^{٨١} وفي هذا المقام من البحث سأتحَدَّث عن أنطولوجيا الجذبة داخل الوقفة وعن كفيّة تعبير النَّفْرِيّ عنها.

لقد عبّر الطّوسيّ عن "الجدب" بما يجعله معنًى جوهريًا مرتبطًا بالوقوف في حضرة الخطاب الإلهي حين قال: "فأمّا جذب الأرواح وسموّ القلوب ومشاهدة الأسرار والمناجاة والمخاطبة وما يشاكل ذلك فإنّ أكثر ذلك عباراتٌ تعبّر عن التوفيق والعناية."^{٨٢} ثمّ ربط بينه وبين لغة التعبير التي يحكمها العقل فقال: "وفي الجذب تتجاوزُ الأرواح أشباحها لانحجاب الأشباح بالعقول."^{٨٣} يتفق

^{٨٠} تراجع الصّفحة ٢٢٣ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

^{٨١} إنّ الدلالات اللغويّة للجذر "ج-ذ-ب" تدور في مجملها على هذه المعاني حقيقة أو مجازًا. فالجذب هو مدُّ الشّيء وتحويله من موضعه واستلابه. وقد يُطلق في سياق المباراة والمنازعة والرّد، كما قد يُطلق لإرادة السّير في سرعة. وقد يدلّ أيضًا على الانقطاع، حيث يقال للناقة التي ذهب لبنها "جذبت"، كما يُقال جذّب الفصيل إذا قطعته عن أمّه، ومن ذلك إطلاقه على الفطام. يُراجع: ابن منظور، "جذب". وعند ابن فارس يدلّ الجذر "ج-ذ-ب" على بثر الشّيء. ابن فارس، ج ١، ٤٤٠. لكنّ المحقّق أشار في الهامش إلى أنّ الأصل في المخطوطة هو "ننثر" الشّيء، لكنّه اختار تغييره إلى البثر بسبب مدار المادّة على القطع. وأرجح أنّ الكلمة كانت في الأصل "ننثر"، ولعلّ النقطة الثالثة فوق التاء هي من آثار الزّمن على المخطوطة. وقولي هذا مرجعه أنّ "الننثر" يعني الجذب بجفوةٍ وخلصه (ابن فارس، ج ٥، ٣٨٦)، وهو قريبٌ من الجذب. فرغم أنّ "البثر" هو من دلالات الجذب، فإنّ دلالته على الننثر أقرب لأنّ كلّ مجذوب منثورٌ وليس كلّ مجذوب مقطوعًا.

^{٨٢} الطّوسيّ، ٤٤٥.

^{٨٣} نفسه.

وصف الطّوسيّ، هنا، مع تجربة الموقف التي تتجذب إلى الغيب فتتجاوزُ الجسدَ والعالمَ المادّيّ، وتتجاوزُ اللّغةَ التي تعبّرُ عن هذا العالمِ وأدواته العقليةَ القياسيةَ.

ورغم أنّ النّفريّ لم يستعمل الجذر "ج - ذ - ب" إلا قليلاً،^{٨٤} فإنّه حملَ كلماتٍ أخرى نفسَ حمولته الدّلالية. ومن هذه الكلمات "الأخذ"^{٨٥} الذي أعطى للتجربة حراكًا واستحوادًا يعكسُ مكابدةً وانفعالاً وصحَبًا في حركة الشّعث والتمزّق. فالنّفريّ يكابد في انسلاخه عن السّوى بكلِّ تمثّلاته وأبعاده اللّغويّة والمعرفيّة (الاسم، الوصف، الكلمة، الحقّ، الباطل، الحرف، البلاء، الأشياء، إلخ)؛ كما يكابد في البقاء في حضرة الخطاب والرؤية الإلهيين. ويسوق النّفريّ "السّوى" مقابلًا للذات الإلهيّة في كوكبة دلاليّة تنمُّ عن صراعه بين الانجذاب إلى الله والانجذاب إلى سواه. فيبقى ممزّقًا مأخوذًا مستلبًا بينهما ولا يتحقّق له الاجتماع الذي يعني عنده الثّبات حتّى يرى الله، ولا يرى الله حتّى ينجذب إليه، ولا ينجذب إليه حتّى ينفّي سواه. فالسّوى لا يُسلمُ إلا إلى النّفس ومن ثمّ إلى العدو، والله هو المخلص الوحيد منهما.^{٨٦}

^{٨٤} "إنّ الذي تعرّفْتُ به إليك هو الأزمّة للقلوب إليّ، وبه تتقأدُ إلى معرفتي، فاجذبها إليّ ولن تُجذبَ بها إليّ حتّى تنقطع إليّ بها." م، ١٤٢؛ "وقال لي: يا عالمُ اجعلْ بينك وبين الجهل فرقًا من العِلْمِ وإلا غلبك، واجعلْ بينك وبين العلم فرقًا من المعرفة وإلا اجتدّبك." م، ٣٢؛ "وقال لي: إنّ بقي عليك جاذبٌ من السّوى لم تقف." م، ٩؛ "من لم يكن جاذبه الله لم يصلْ إلى الله." م، ٨٦؛ "يا عبد، إذا رأيْتَنِي فلا أمرَ يطالبُك ولا نهيَ يجاذبُك." م، ١٨٩.

^{٨٥} "يا عبد، كلُّ آخذٍ سواي يأخذُك فإلى نفسك يسلمُك، فإذا أخذتُك نفسك فإلى عدوك تُسلمُك. يا عبد، قف بي فلا أسلمكُ إلا إليّ ولا أعولُ بك إلا عليّ." م، ١٦٨.

^{٨٦} "وقال لي: أحلّ بيتك من السّوى وأذكُرني بما أيسرَ لك ترني في كلِّ جُزئيّةٍ منه." م، ٣٩.

ويستعمل النَّفْرِيُّ، أيضاً، كلمة "الخطف" التي تدلّ في اللّغة على الأخذ في سرعة واستلاب.^{٨٧} فالواقف يكون مستأخذاً في خضمّ صراعٍ قويّ وسريع لا قبيل له به، وفي مهبّ هذا الخطف يقف مُفَرَّقاً شَعْبًا حَتَّى يجتذبه الله إليه ليجمعه،^{٨٨} فقوة الله في هذا النزاع جبروتٌ لا يقدر سواه عليه.^{٨٩} ولكنّ القانون في الموقف ليس قانون الأقوى من حيث هو، بل هو قانون الأقوى في قلب الواقف الذي قيل له "يا عبد إن لم تنظر إليّ في الشّيء نظرت إليه؛ يا عبد إذا نظرت إليه فجأة وهو أن تراه ولا تراني قبل رؤيتك له تداركتك، وإن نظرت إليه بعد رؤيتك إياي فيه نظرت متعمداً فسأطئه عليك" (م، ١٨٢). فالواقف إن لم ير الله في وقفته رأى سواه، وإذا رأى سواه بقي مُمَرَّقاً يتخطّفه كلُّ ما يرى.^{٩٠}

وهناك ثنائيةٌ أخرى ترتبط دلاليّاً بالجدب وما ينبجُم عنه من تمرّق يعانيه النَّفْرِيُّ بين عالمين ولغتين، وهي ثنائيةٌ "الجمع" و"الفرق". فالفرق يحتاج طرفين كي يتحقّق، ولذلك يبيّت معنىً سكونياً يُفهم بما هو حالة بُعد السالك عن الله، بخلاف الشّعث الذي ينطلق معناه من الواقف الذي يعيشه في ذاته معنىً حركياً. فالواقف هو في حالة فرقٍ عن نفسه وعن الله، ولا يجتمع إلا إذا ترك

^{٨٧} ابن منظور، "خطف"؛ ابن فارس، ج ٢، ١٩٦-١٩٧.

^{٨٨} "يا عبد إني جعلت لكلّ شيء عزّةً لتختطفك عنه فتهرب إليّ فأريك عزّتي فأجمعك بعزّتي عليّ." م،

١٧٢.

^{٨٩} "يا عبد إن لم تُنزل لك أنوار جبروتي لخطفتك خواطف الدلّة وطمسنتك طامسات الغيار [الإبدال على الأرجح، وربما أراد بها الأغيار أيّ "السوى" وسقطت الألف خطأ]. م، ١٤٥.

^{٩٠} "يا عبد، إذا لم ترني تخطّفك كلُّ ما ترى." م، ١٨٢. ويسمّي النَّفْرِيُّ رؤيةً غير الله النفاثاً: "[...]

والملتقيّ لا يمشي معي ولا يصلح لمسامرتي." م، ١٥٩.

كلّ الباديات التي يعرفها في عالم الشهادة وراء ظهره.^{٩١} والانتبأذ من المعارف والعلوم المكتسبة هو

في الوقت نفسه انجذابٌ إلى علمٍ لا يقوم على قياس الباطنات بالظواهرات، أي هو انجذابٌ إلى

العلم اللدني الذي لا مصدر له سوى الفتح الرباني، فبدونه لا جمع في الوقفة.^{٩٢}

يستعمل النفرى، أيضًا، كلمة "الهرب"^{٩٣} للدلالة على الصراع الذي تعيشه ذاته بين قوتين:

قوة الله وقوة السوى، وهذه الأخيرة تُمثّلها كلّ قوّة ما عدا قوّة الله. فذات الواقف ممزّقة، قابلةٌ

للانخراط بين تجاذبات هذه القوى، ولا منقذ لها سوى "الهروب" إلى الله حيث "الجمع". من جهة

أخرى، يتجلّى في الخوف شعثُ الواقف بين الفزع والأمان، وبين الرهبة والطمأنينة، لأنّ الهروب

"من" السوى هو طلبٌ للأمان والطمأنينة في الهروب "إلى" الله. فالانجذاب ليس معنًى خاضعًا كليًا

بل فيه أيضًا نصيبٌ من فعل الواقف من حيث إقباله على الله وهروبه من سواه.

يُصوّر النفرى الموقفَ ميدانَ صراعٍ وساحةٍ كَرّ وقَرّ، فهو فيه بين: انتبأذاتٍ وانجذاباتٍ؛

اختطافاتٍ وانخراطاتٍ؛ سرعة في الجذب والرّد؛ هروب وإقبال؛ موازين خارج قوانين الفيزياء؛

ودلالات خارج منظومة اللّغة. إنّه إنسانٌ متعدّدٌ في ذاته قابلٌ للجمع وواقعٌ بين قوّة الله وجبروته وقوّة

ما سوى الله. إنّها حالة من الشعث وما يشيعه من فوضى وتمزّق.

^{٩١} "وقال لي: إن لم تجعل كل ما أديت وأيديه وراء ظهرك لم تُفليح، فإن لم تُفليح لم تجتمع عليّ." م،

.٥

^{٩٢} "وقال لي: خذ حاجتك التي تجمعك عليّ وإلا رددتُك إليها وفرقتك عليّ." م، ٢.

^{٩٣} "يا عبد إني جعلتُ لكلّ شيء عِزّةً لتختطفك عنه فتهرب إليّ فأريك عزتي فأجمعك بعزتي عليّ." م،

.١٧٢

وينعكس صراع القوى في صراع لغتين (كما رأينا) إحداهما تسعى نحو الشَّعْث وهي لغة

الشاهد والقياس، والأخرى تسعى نحو الجمع وهي لغة الموقف الهادمة لكل دلالة. ويبدو الشَّعْثُ

السبيل الأوحى للوصول إلى الجمع،^{٩٤} فلا يزال الواقف في شعث ما لم ينجذب كلياً إلى الله فتنجذب

لغته كلياً إلى لغة الموقف ومعارفه. ولا يتحقق للغة الواقف الجمع حتى تتحقق رؤيته لله، وعندئذٍ

تخرج كل المعارف من سطوة لغة الشاهد وفهمها وتستسلم للمعرفة اللدنية، لأنَّ الفهم شعثٌ مُقْتَرِنٌ

بالسوى.^{٩٥} وهذا يؤكد مرةً أخرى المماهة بين الواقف ولغته التي تفترق حينما افترق وتجتمع حينما

اجتمع، ولذلك قال النَّفَرِيُّ "أوقفني في ما [كذا] لا ينقال وقال لي: به تجتمع فيما ينقال؛ وقال لي:

إن لم تشهد ما لا ينقال تَشَنَّتْ بما ينقال" (م، ٥٩).

وتشعث لغة الواقف التي تتركز على الضدية ومعارفها فلا تجتمع إلا إذا انجذبت إلى لغة

الجمع الذي يرفع الضدية كلياً. وينبغي أن نميز هنا بين ارتفاع الضدية واستواء الأضداد، وهو ما

سيأتي الحديث عنه في محله قريباً.

وفي صراع اللغات هذا، يتجلى الشَّعْثُ جنوناً. فالواقف إذا بقي على حكم بشريته يخشى

من خَبَلِ عَقْلِهِ وَخَبَلِ قَلْبِهِ في انكشاف لغة الوقفة ومعارفها، لأنَّ دلالة الأسماء والحروف في

البشرية لا تصلح هناك.^{٩٦}

^{٩٤} "كلما كان أشعث كان أنظر." م، ١٧٥.

^{٩٥} قال ابن العربي: "الفهم تفتيش والتفتيش تبديد والتبديد لا يكون إلا في الأسماء والأغيار." ابن

العربي، التَّراجم، نقلاً عن سعاد الحكيم، ٦٦٣.

^{٩٦} "وقال لي: تعرّف الأسماء وأنت في بشريتك وتعرّف الحروف وأنت في بشرتك يأكل الخَبَلُ عَقْلَكَ.

وقال لي: لِيَحْذَرَنَّ مَنْ عَرَفَ أَسْمَاءِي مِنْ خَبَلِ عَقْلِهِ، ثُمَّ لِيَحْذَرَنَّ مَنْ عَرَفَ أَسْمَاءِي مِنْ خَبَلِ قَلْبِهِ." م، ٢٠٦.

الوقفة، إذاً، هُوَ جذبِ أنطولوجيٍّ، تختزل صراعًا بين لغة الشاهد ولغة الوقفة ومعارف الشاهد ومعارف الوقفة، فيتفرّق الواقف ولغته بينها حتى يجمعهما الله في رؤيته.

ج. الوقوف عبورًا إلى حقائق الصّمدية

رأينا أنّ كلاً من الصّوفيِّ والشاعر الجاهليِّ يواجه هُوَ الشّعث في الوقفة على الطّل، لكنّ طبيعة الهُوّة مختلفة في التّجربتين. أما الشاعر الجاهليِّ فيواجه الزّمان الذي لا يستطيع كلّ كبريائه اللّغويِّ والسّياديِّ على اللّغة والصّحراء أن يتحدّاه، وأمّا الصّوفيِّ فموضوعه معقّد جدًّا لأنّه يواجه الـ"لا-زمان".

إنّ طبيعة الفضاء والطّل المواجهين تتناسب مع الطبيعة الأنطولوجية للمحبوب. فحبيبة الشاعر الجاهليِّ خاضعة لسطوة الزّمان وكذلك ظلّها الأخرس الميّت المقفّر، لذلك يقف الشاعر عاجزًا باكيًا أمام عدم إمكان الرّجوع إلى زمن الوصل حيث الطّل عامرٌ والحبيبة حاضرة. أمّا الصّوفيِّ فحبيبه هو خالق الزّمان، لذلك لا يقع اللقاء به إلّا وفق طبيعة هذا الوجود المتعالي الخارج عن الزمان والمكان، وهذا يقتضي أن يرتفع السالك عن حكم البشريّة كي يخرج من سطوتهما. وليس من المحال على المحبوب الذي منح الزّمان سلطته أن يسلبها منه في الموقف، ولذلك تتأزّم ورطة الصّوفيِّ عندما يذهل لا من الزّمان والمكان وإنما من خروجه منهما. ولكنّ إذا خرج الواقف من الزّمنيّة والمكانيّة فأين يذهب؟ وهل هناك "أين"؟ بل هل يمكن أن يكون للزّمان والمكان خارجٌ يعبرُ إليهما الواقف؟!؟

إنَّ انتقال النَّفَرِيِّ بين "الكونيَّة" وما قبلها يستوجب التعاملَ مع ما يجعل "الكونيَّة" كونيَّةً،

أي كونها خاضعة للحدوث الذي يقع في إطار الزَّمان والمكان، وهو ما يسمِّيه النَّفَرِيُّ "الحَدَثان". والزَّمان هو المعضلة الكبرى في الوقفة، لأنَّه متجدِّدٌ في البشريَّة وما يتعلَّق بها من حدوث، وهو ما يحاول الواقف تجاوزه لبلوغ ما قبل "كُن". ولا شكَّ أنَّ سعي الواقف إلى تجاوز أحكام البشريَّة ليس عودةً زمنيَّة، بل هو عودةٌ أنطولوجيَّة. أقصد أنَّه يعيش الموقف العرفانيِّ بما هو "معنى ما" لكنَّه ليس الزَّمان. والهوَّة هنا هي إمكان "المعنى ما" أن يكون "لا-زماناً" في نطاق البشريَّة.

لقد عبَّر النَّفَرِيُّ عن هذه المعضلة بوضوحٍ شديدٍ ومتكرَّرٍ بحيث نكاد نشعر بأنفاسه تتقطع

وهو ينخلع من ربكة البشريَّة تحضيراً للدَّخول إلى موقفٍ تعالي الذي لا يجري عليه زمان. ولكنَّ الواقف لا يستطيع الانفصال التامَّ عن بشريَّته وإن كان يتجاوزها أنطولوجيًّا: فمن جهة، يخرج عن أحد أحكام البشريَّة الذي هو التألُّف بالحدوث،^{٩٧} ومن جهةٍ أخرى، ما يزال بينه وبين البشريَّة نسب،^{٩٨} إذ لا يخرج عنها إلا بقدرٍ ما يُكشَّفُ له من أحكام الأبد ومعارفه.^{٩٩}

إنَّ فِعْلَ الأمر الأنطولوجيِّ الذي يتكرَّر عند النَّفَرِيِّ هو الفعل "أخرج"، كما رأينا. والواقف

كما يخرج من كونيَّته يخرج من "إدراكه" في هذه الكونيَّة. والخروج من الإدراك لا يعني فقط الخروج من الآلة البشريَّة للإدراك والتي هي العقل، ولكنَّه يعني أيضاً تعطيلَ حواسِّ الإدراك الكونيَّة

^{٩٧} "وقال لي: إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة، ولم يتألف بك الحدَثان." م، ١٠.

^{٩٨} "كاد الواقف يفارق حُكْمَ البشريَّة." م، ١١.

^{٩٩} "يا عبد ما كشفت لك عن الأبد حتَّى سترت منك أحكامَ البشريَّة، فبحسب ما كشفت لك سترت منك،

وبحسب ما سترت منك كشفت لك." م، ٢٠٨.

واستبدالها بحواس تتناسب إدراك الوقفة. فالأبد الذي لا يدركه الحس البشري هو البديل عن زمان الوقفة.^{١٠٠} وبشرية الواقف تستوعب الأبد بالخروج من "الحدثان" أي من الإحساس بالتغير والتبدل عليه إلى الإحساس بالديمومة على الله، لأن الواقف "لا يقبله الغيار" (م، ١٥). وهنا يتحول الزمن من نظام محسوس إلى الأبد الغيبي الذي هو من أوصاف التعالي الإلهي، وعندما يشهده الواقف تخرس عبارته وتقف على أعتابه فكرته،^{١٠١} لأن الأبد "صفة من صفات الصمود والصمود ألف صفة وعظمة من عظمة الدوام" (م، ٢٠٨).

فعلى الواقف، إذاً، أن يخرج من بشريته حتى يرى الأبد. فإذا "وقف" دخل إلى حقائق الصمدية، وإذا دخل إلى حقائق الصمدية دام (في الوقفة) وإذا دام خرج من الإحساس بالحدوث والتغير عليه إلى الإحساس بالديمومة على الله،^{١٠٢} فالوقفة صمود والصمود ديمومة والديمومة لا يقوم له الحدثان" (م، ١٥).

^{١٠٠} "... قلوب العارفين ترى الأبد ويعيونهم ترى المواقيت. وقال لي: أصحابي عطل مما بدأ وأحابي من وراء اليوم وغداً." م، ٩٩.

^{١٠١} "وقال لي: مقامك هو الرؤية وهو ما رأيت من ورود الليل والنهار، وما رأيت من كيف ورود الليل والنهار وإنني أرسل هذا رسولاً من حضرتي وأرسل هذا رسولاً من حضرتي، وكيف مددت الأبد، وكيف أرسل بالنهار، وكيف أرسل بالليل. فقد رأيت الأبد ولا عبارة في الأبد. وقال لي: سبح لي الأبد وهو وصف من أوصافي فخلقت من تسبيجه الليل والنهار وجعلتهما سترين ممدودين على الأبصار والأفكار وعلى الأفتدة والأسرار." م، ١٠٣.

^{١٠٢} "وقال لي: من رأني صمد لي ومن صمد لي لم يصلح على المواقيت." م، ١٨.

إنَّ الصَّمْدِيَّةَ عند الصَّوْفِيَّةِ ليست مدلولاتٍ محدَّدة كما قرَّرها المفسِّرون، بل هي تجربة عرفانيَّة لهذه المدلولات. وهي عند النَّفَرِيِّ شهادة حيَّة من الموقف، مع أنَّ معانيها ذات ملامح ذوقية خالصة لحمولة المعاني التي ارتآها الدَّرس التفسيريِّ والبحث الحديث.^{١٠٣}

يستعمل النَّفَرِيُّ الصَّمْدِيَّةَ والصَّمُودَ ويريد الشَّيءَ نفسه، بما يشمل معنى عدم الانقسام^{١٠٤} ليقترَّب من معنى الأَحْدِيَّةِ ومعنى التَّنَزُّهِ عن النَّدِيَّةِ^{١٠٥} ليقع في "ليس كمثلِه شيء" الحاكمة على تجربته كلِّها، كما يرتبط أيضًا بمعاني العظمة والاستغناء^{١٠٦} ومعاني الكبرياء والعزَّة والوحدانيَّة.^{١٠٧} وهذه الدَّلالات جميعًا تقع تحت مفهوم أوسع هو "التَّعَالِي" أي عدم الحدوث. فصمدية الله - وفق النَّفَرِيِّ - هي صفة متعالية، وتعني عدم الخضوع للمخلوقات أشخاصًا وأسبابًا، وعدم الخضوع للزَّمان والمكان. ذلك أنَّ الحدوث متعلِّقٌ بالزَّمان، فلزم أن يكون الله خارجَ الزَّمان لم يجوه المكان، لأنَّ المكان مُحدَثٌ أيضًا، والمحدَث يتغيَّر فلا تقوم به صمدية.

^{١٠٣} للاطلاع على مجمل ما جاء في المصادر والمراجع التي تعاملت مع لفظة "الصمد" تُرجى مراجعة: Franz Rosenthal, "Some Minor Problems in the Qur'ān," in *What the Koran Really Says*, ed. and trans. Ibn Warraq (New York: Prometheus Books, 2002), 322-342; Uri Rubin, "Al-Ṣamad and the High God: An Interpretation of Sūra CXII," *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 61 (1984): 197-217.

^{١٠٤} "وقال لي: أحمَد لا يفترق، صمَد لا ينقسم، رحمن هو هو." م، ٤١.

^{١٠٥} "وقال لي: أنا الأحد فلا توجَدني الأعداد وأنا الصمد فلا تُعاليني الأنداد." م، ١٩٧.

^{١٠٦} "يا عبد أنا العظيم فلا تصمُد صمدي الأمثال، وأنا الرفيع فلا تتصل بي الأسباب." م، ١٩٧.

^{١٠٧} "[...] والكبرياء وُصِفَ مِنْ أوصاف الصُّمُودِ، والصُّمُودُ وُصِفَ مِنْ أوصاف العِزَّةِ، والعِزَّةُ وُصِفَ مِنْ أوصاف الوحدانيَّةِ، والوحدانيَّةُ وُصِفَ مِنْ أوصاف الذاتية." م، ٣٧.

وفي عبور الواقف إلى حقائق الصّمدية، يتلقّى معارفها المتعالية، فيتصّف من معارفها بما يناسب مرتبة انحلاعه الأنطولوجي من الإدراك البشري. ويميّز النَّفَرِيُّ في هذا التلقّي بين صمدية الله الأصلية وصمدية الواقف المكتسبة. فالواقف يُفني في الوقفة صفاته المُحدثة في صفات الله المتعالية حتّى يثبّت في صمدية مكتسبة مستمدة من صمدية الله المتعالية،^{١٠٨} وصمدية المُحدثة تعني دوامه في الوقفة وإدراكه بغير أدوات الحدوث، وعلى قدر ما يُفني من شعته في الحدوث يجتمع في معنى الصمدية من حيث تكيّفه مع صفاته المحايثة في الوقفة.^{١٠٩} ومن المعاني الصمدية "اللغوية" التي يكتسبها الواقف عدم التجويف الذي يعكسه شعته وتمرّقه حتّى يفرغ^{١١٠} ثمّ يمتلئ في اجتماعه في الوقفة أمام الله.^{١١١} ومنها أيضًا الاستغناء الذي يُختبَر في معاينة سرّ "القدر". فدخل الواقف في الصمدية يلزم منه خروجه من سطوة الزمان، كما رأينا، وخروجه من الزمان هو ما يحتاجه لـ"مشاهدة" القدر الذي إذا فهمه سلّم لله واستغنى به عن كلّ ما سواه:

^{١٠٨} "يا عبدُ، لولا صُمُودي ما صمَدتْ ولولا دَوامي ما دُمتْ." م، ١٤٥.

^{١٠٩} "إنما أظهرتُك لتثبّت بصفتي لصفتك، أنت لا تثبّت لصفتي إنّما تثبّت بصفتي، وأنت تثبّت لصفاتي ولا تثبّت بصفاتي." وقال لي: إنّما صِفْتُكَ الحَدَّ وصفَةُ الحَدِّ الجِهَةُ وصفَةُ الجِهَةِ المَكانُ وصفَةُ المَكانِ التَّجْزِيءُ وصفَةُ التَّجْزِيءِ التَّغَايُرُ وصفَةُ التَّغَايُرِ الفناء." م، ٢٣.

^{١١٠} "[...] فألقِ النَّظَرَ وألقِ الهَمَّ وجرّ كُلَّ شيءٍ وجرّ معنى كُلِّ شيءٍ. فألقَيْتُ النَّظَرَ وأخرَجْتُ الهَمَّ. فقال: مرحبًا بعبدي الفارغ من كُلِّ شيءٍ. مرحبًا بقلبِ عبدي الفارغ من كُلِّ شيءٍ [...]". ن، ٢١٦.

^{١١١} "عند الجليس من كُلِّ شيءٍ علِمَ ومنِ كُلِّ علِمَ ذُكِرَ، فهو عبدي الحاوي." ن، ٢٢٥.

وقال لي: إنما رفعتُ السِّتْرَيْنِ [الليل والنهار حسب السِّياق] لتراني فأقويك على رؤية السماء كيف تنفطرُ وعلى رؤية ما ينتزلُ منها كيف ينتزلُ ولترى ذلك كيف يأتي من قبلي كما يأتي الليل والنهار، فقِفْ وألقِ كلَّ ما أبدبه إليك إليّ (م، ١٠٣).

إنَّ الليل والنهار من آثار الزمنية، والبشرية تعني أن يتفاعل الإنسان مع سيرورتها عليه، ويستسلم لما يؤولان إليه به، وهو ما يتمثله الشاعر الجاهلي في وقوفه على الطلل. لكنَّ النَّفْرِيَّ يقف خارج الصورة: يرى السماء التي تتفتح وتنتزلُ منها الأقدارُ تمامًا كما ينتزلُ الليل والنهار. ماذا يفعل العبد الضعيفُ قبالة ما يراه من حقائق وقبالة إدراكه أنه هو كذلك مجرد مقدرٍ من هذه المقدورات، تمامًا كالليل والنهار أي تمامًا كالزمان؟ "يُلقي إلى الله كلَّ ما يُبديه إليه" ويُسلم لله أمرَ الوقفة وعلومها، لأنَّ "الوقفة وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار" (م، ١٠).

وإذا تمكَّن الواقف أن يتلقى صمديته المكتسبة من صمديّة التَّعالي، وصل إلى "الأقصى" فلا يكون له ندٌّ في حالته التي "كاد" أن يفارق فيها أحكام البشرية.^{١١٢} وهذه الـ"كاد" تبقى الفارق بين صمديّة الله وما يتلقاه من صمديّة الموقف، فهي تحفظُ للواقف صفة العبوديّة ولله صفة الألوهيّة.

وإنَّه لمنَّ اللَّافِت للاحتمام أن يكون "الصِّمد" مفهومًا مركزيًا في القرآن ويحتضن جواهر صفات الله وأسمائه بينما لا يردُّ فيه غير مرّة واحدة، ويكون "الشَّعث" مفهومًا مركزيًا في تجربة النَّفْرِيَّ ولا نجده إلا مرّة واحدة عنده. ولهذا، أجد أنه من المهمِّ مراجعة البحث الدلالي الذي ينظرُ في تواتر الكلمات بدل النَّظر في سيادة المفهوم الذي يحكم النصَّ حتَّى لو عبّرت عنه كلمة واحدة.

^{١١٢} أورد النَّفْرِيَّ أن أهل الرُّؤية: "ليس كما رأوا شيءٌ وليس كمثلهم في الكيانِ كَوْنٌ". ن، ٢٩٦.

د . الوقفة بين الوادي المقدس وسدرة المنتهى

قَبْلَ الخوض في تفاصيل العلاقة بين الوقفة والنبوة، نلاحظ، بدايةً، أَنَّ النَّفْرِيَّ لم يذكر إلا ثلاث شخصيات نَبَوِيَّة. ذكر مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاسم أربع مرّات،^{١١٣} وذكر عيسى عليه السلام بالاسم مرّة واحدة في موقف البشارة بما هو علامة من علامات القيامة (م، ٢١٤)، وذكر موسى عليه السلام مرّة واحدة ولكن ليس باسمه بل بوصف "الكليم" (ن، ٢١٢). ولأنَّ عيسى ليس فاعلاً في رسم ملامح الوقفة، فسأحتسب نموذَجَيْنِ نَبَوِيَّيْنِ فقط هما محمد وموسى، عليهم السلام جميعاً. ولا شكَّ أَنَّ بينهما نسباً من حيث طبيعة تجربة الوقوف بين يَدَيِ اللهُ للخُطاب والرؤية الإلهيَّين. فكيف كَيْفَ النَّفْرِيُّ وَقَفَّتْهُ بين هَذَيْنِ التَّمَوذَجَيْنِ؟ وقبلها، ما هو المدخل لمقاربة وقفته في الإطار النَّبَوِيَّ بشكل عامّ؟

١ . الوقفة بين ميثاق الولاية وميثاق النبوة

الحديث عن الميثاق الأول في الوقفة يوصلنا إلى الحديث عن ميثاقٍ آخرٍ مخصوصٍ هو ميثاق النبوة الذي ذكره القرآن في قوله "وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ، قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي، قَالُوا أَقْرَرْنَا، قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ" (آل عمران: ٨١). ومن أوجه التفسير التي يتبناها الصوفيّة أنّ هذا الميثاق يكون قد جرى في عالم الدّرّ، وهو غير ميثاق موقف "بلى". أي أنّ الأنبياء كان لهم خطابٌ آخرٌ أكثر خصوصيّةً من خطاب عامّة الناس قبل "الكونية". أمّا في عالم

^{١١٣} ن، ٢٧١، ٢٨٩، ٣١٢، ٣١٣؛ وفي الخامسة أشار إلى شخصه. ن، ٢٧٢.

الشَّهادة، ورغم أنّ الوحيَّ خصوصيَّةً نبويَّةً بشكلٍ عامٍّ، فقد تَلَقَّتِ المنظومةُ التَّراثيَّةُ نُبوَّةَ موسى ونُبوَّةَ محمَّدٍ عليهما الصلاة والسلام بخصوصيَّةٍ أكَّد من حيث علاقتُهُما بالكلام والرُّؤية الإلهيَّين.

أمَّا موسى، فخصوصيَّته كانت في عالم الشَّهادة، بَعْدَ الخلق، حيث حُوطِبَ بكلام الله، الحقيقيِّ، وفق ما ذهبَتْ إليه أكثر المذاهب التفسيرية. وقد أكَّد القرآن على حقيقة الخطاب بالمفعول المطلق رفعًا لتَوْهُمِ المجاز،^{١١٤} فقال: "وكَلَّمَ اللهُ موسى تَكْلِيمًا" (النساء: ١٦٤).

ويرى الصَّوفيَّة أنَّ الخصوصيَّة الكبرى في الخطاب الإلهيِّ كانت لرسول الله محمَّد صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم الذي كُوشِفَ بالغيب وقام بالعبوديَّة بين يَدَيِ اللهُ قبل بدء الخلق بألفِ أَلْفِ عامٍ.^{١١٥} كما يَرَوْنَ أنّ الرِّسولَ استرجَعَ هذا الموقف في المعراج عند "سدرة المنتهى" حيث "كان ما كان وجرى ما جرى وقال الحبيب ما يقول الحبيب لحبيبه وألطفَ له ألطفَ الحبيب لحبيبه وأسرَّ إليه ما يُسرُّ الحبيبُ إلى حبيبه."^{١١٦} وقد عبَّر القرآن عن هذه النَّجوى وخصوصيَّتها بكلِّ ما يحمله الاسم الموصول "ما" من سرِّيَّة واتِّساع حين قال "فَأُوْحِيَ إِلَيَّ عَبْدِهِ مَا أُوحِيَ" (النَّجم: ١٠).

^{١١٤} عبد القاهر الجرجاني، *درج التُّزْر في تفسير القرآن العظيم*، تحقيق طلعت صلاح الفرحان ومحمَّد أديب شكور (عمَّان: دار الفكر، ٢٠٠٩)، ج ١، ٥٤٠. ولم ألتفتْ هنا إلى مَنْ حمل الآية على المجاز ونسبَ فِعْلَ التَّكَلُّمِ إلى الشَّجرة (المعتزلة)، لأنَّ المنهج الصَّوفيَّ لا يُعَدُّ الخطاب الإلهيِّ مجازًا بكلِّ الأحوال.

^{١١٥} سهل التُّستري، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق طه عبد الرُّؤوف سعد وسعد حسن محمَّد علي (القاهرة: دار الحَرَمِ للتُّراث، ٢٠٠٤)، ٢٦٢.

^{١١٦} Paul Nwyia, "le *Tafsîr* mystique attribué à Ga'far Şâdiq: Édition critique," *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 43 (1968): 223.

وبنى الصّوفيّة مفهوم النبوة على مفهوم الخطاب الإلهي: فأما النبوة الباطنة (أو العامّة)

فلم تُخصَّ برسالة أو شريعة ويمكن أن ينالها الأولياء أيضاً؛ وأما النبوة الظاهرة (أو الخاصّة)

فإنّها فقط الرُّسل المُوحى إليهم بتشريعٍ جديد أو الأنبياء المُوحى إليهم باتِّباع النبيّ الذي قبلهم.^{١١٧}

فنبوة الأنبياء الخاصّة أصليّة بينما نبوة الأولياء العامّة فتحصّل بالاكْتساب لأنّ "العلماء ورثة

الأنبياء".^{١١٨} وعلى قدر ما يرث الوليُّ من ملامح نبيِّ ما، يكون وارثاً لنبوة ذلك النبيِّ.^{١١٩} ومن أهمّ

ملامح النبوة ما يسمّيه الصّوفيّة "المحادثة" و"المسامرة"، وتعيّن، مجملاً، شهود الخطاب الإلهيِّ

في أخصّ خصوصياته وما ينجم عنه من معرفةٍ وتلذذٍ في قلب العبد.^{١٢٠}

من هذا المنطلق، إذا أردنا أن نستكشف النموذج النبويّ الذي يرثه النَّفريّ فعلياً أن نتتبّع

ملامح وقفته المبنية على الخطاب والرؤية.

يفرق النَّفريّ بين ولايته بما هي ملامح نبويّ وبين مقام الرّسالة (التبليغ). فهو يُقرُّ أنّه

ليس رسولاً مأموراً بتبليغ الخطاب،^{١٢١} ولكنه يلمح إلى وراثته النبويّة من خلال وقوفه في التثبيت أو

^{١١٧} يُراجع: ابن العربيّ، الفتوحات، مج ٥، ٤٢١.

^{١١٨} أبو عيسى الترمذيّ، السنن، ج ٤، ٦١٧، حديث ٢٨٧٧.

^{١١٩} ابن العربيّ، الفتوحات، مج ١، ٣٣٧.

^{١٢٠} يُراجع: ابن العربيّ، الجواب المستقيم، (مخطوط) في هامش حُتم الأولياء للترمذيّ، ٢١٧-٢١٨.

^{١٢١} "لك خاطبٌ ولك أردتُ بما خاطبْتُ، لا رسولاً بعثتُك به ولا نذيراً أرسلتُك لتتذّر به." ن، ٢١٧.

"مهرب الأولياء" (ن، ٢١٠). ويصرّح أنّ الذي يجمع بينه وبين النبيّ هو خصيصة المحادثة،^{١٢٢} لكنّه يعترف أيضًا أنّ الفرق بين محادثته ومحادثة النبيّ قائمٌ على أساس الفرق في الميثاق ما-قبل الكونيّ، لأنّ الميثاق الذي يسترجعه في الوقفة هو ميثاق ولاية وليس ميثاق رسالة:

وقال لي: قلّ لأوليائي: قد خاطبكم قبل هياكلكم الطينيّة ورأيتموه، وقال لكم هذا كوّن كذا فانظروه وهذا كوّن كذا فانظروه، فرأيتم كلّ كوّن أبداه رأيّ العين فكذلك ما ترونه الآن؛ ثم دحا الأرض وقال لكم انظروا كيف دحوت الأرض، فرأيتم كيف دحا الأرض، وقال لكم إني أريد أن أظهركم لملكي وملكوتي، وإني أريد أن أظهركم لبرايي وأكواني وملائكتي وإني سوف أخلق لكم من هذه الأرض هياكل وأظهركم فيها أمرين ناهين ومقدّمين مؤخّرين. (هكذا جاءت في مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٨١؛ وفي تحقيق أربري: "وقال لكم هذا كوّن كذا فانظروه وهذا الكون كذا وانظروه، فرأيتم كلّ كوّن أبداه رأيّ العيان، فكذلك سترونه الآن [...] وقال لكم أريد أن أظهركم لملكي وملكوتي [...] ناهين مقدّمين مؤخّرين. " م، ١٠٥)

في هذا المقطع، لا يتكلّم النقرّي عن الميثاق العامّ الذي أخذه الله على بني آدم، بل عن ميثاقٍ مخصوص هو ميثاق الولاية. ويذكر تفاصيل هذا الميثاق في أكثر من موقف باسم

^{١٢٢} "رأيت من الأنبياء مجالسين يُحدّثون ولا يُؤمرون، ورأيت من الأولياء مجالسين يُحدّثون ويؤمرون، ورأيت بين الأنبياء والأولياء سننًا مكتوبٌ عليه: سننُ الأولياء، إذا رُفِعَ حدّثوا [أي الأولياء] وإذا أُسْدِلَ أمرُوا." ن، ٢٠٤.

العهد،^{١٢٣} كما يذكر أيضًا أنه سمع ميثاق الأنبياء،^{١٢٤} إلا أنه يميز جيدًا بين حالتين: حالة كونه

مخاطبًا بميثاق الولاية، وحالة كونه مستمعًا غير متلقٍ لميثاق النبوة وهو يُلقى إلى الأنبياء.

فإذًا، الوقفة عند النَّقْرِيِّ ليست فقط استرجاعًا للميثاق العام (كما رأينا سابقًا)، بل هي

استرجاعٌ لميثاق الولاية المخصوصة وشهودٌ لميثاق النبوة.

٢. الوقفة واديًا مُقَدَّسًا

إنَّ هناك تساوقًا بين وقفة النَّقْرِيِّ وبين وقفة موسى عليه السلام للخطاب الإلهي.

ولملمسة هذا التساوق نستعرض الوقفة الموسويّة كما سردها القرآن، ثم نقارنها بوقفة النَّقْرِيِّ:

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ﴿١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ

طُوى ﴿٢﴾ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴿٣﴾ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿٤﴾ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿٥﴾ فَلَا

يُصَدِّتُكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ (طه: ١١-١٦).

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ

انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي، فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ

مُوسَىٰ سَاجِدًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (الأعراف: ١٤٣).

^{١٢٣} تُرَاجِعِ الْمَوَاقِفُ التَّالِيَةَ: "وصايا الأولياء" و"معرفة المعارف" و"اسمع عهد ولايتك" و"موقف العهد"

و"موقف التمكن والقوة" و"عهده؛ والمخاطبات رقم ٦، ٧، ٥٦.

^{١٢٤} في موقف "عهود الأنبياء" قال: "وأوقفني في عهود الأنبياء عليهم السلام، فسمعته يقول لهم [...]".

نلمح من الآيتين أنّ وقفة موسى عليه السلام تميّزت بما يلي:

- (١) سَير موسى لم يكن مقصودًا للوقفة من قبله.
- (٢) نودي موسى بالخطاب الإلهي، أي اختير له.
- (٣) تعرّف الله بربوبيّته إلى موسى، فأسس العلاقة ربّ-عبد.
- (٤) أخبر الله موسى بانتقائه إياه من أجل الخطاب الإلهي.
- (٥) تعرّف الله بألوهيّته إلى موسى وألزمه العبادة، ثمّ أخبره بالألوهيّة والآخرة وأحكامهما كالبعث والجزاء.

(٦) نلمس في القرآن علاقة خطاب الله برؤيته، من حيث التلذذ بالخطاب الإلهي ثمّ الاشتياق للرؤية وطلبها.

بناءً عليه، يمكن إحالة تجربة موسى على أربعة ملامح: الوقفة، وخطاب الله للواقف، وتعرّف الله إلى الواقف، ورؤية الواقف لله. وهي ملامح وقفة النَّفْرِيّ نفسها: (١) يُختارُ السالك فيُسْتَوْقَف (٢) ثمّ يُخاطَب، وهذا ما تدلّ عليه لازمة "أوقفني، وقال لي"، فالإيقاف اختياريّ إلهي للواقف من أجل أن يشهد خطاب الله؛ (٣) يتعرّف الله إلى الواقف بتعليمه مقام العبوديّة أي بتعريفه بمحلّ الوقفة ومقتضياتها العرفانيّة؛ (٤) وأخيرًا، يبلغ الواقف أقاصي تجربته بما يسمّيه النَّفْرِيّ "الوقفة الكبرى" حيث لا خطاب ولا تعرّف ولا شيء سوى رؤية الله.

وفي مسألة إمكان رؤية الله من حيث الأصل، انضوى الصوفيّة تحت غالبية المذاهب الكلاميّة التي تجيزها في الآخرة وتمنعها في الدنيا بالجارحة.^{١٢٥} وحيث اتّفق المفسّرون والصوفيّة على عدم رؤية موسى عليه السّلام لله بالجارحة، فقد افرقوا في تأويل حصول الرّؤية بغير جارحة. فذهب بعضهم إلى أنّ موسى عليه السّلام لم ير الله لأنّه (أي موسى عليه السّلام) كان يوصف التّفرقة لا بوصف الجمع، أي لم تمح معالم نفسه.^{١٢٦} وإلى هذا يؤول قول من قال إنّ الرّؤية لم تمتنع ولكنها لم توجد في موسى عندئذٍ لعدم قدرته عليها عندئذٍ، فهي متوقّفة على حال الرّائي،^{١٢٧} لأنّ رؤيته تعالى برداء الكبرياء - وهي أنوار الصفات - جائزة واقعة، وأما رؤية أسرار الذات - وهي المعاني الأزليّة التي هي كنهه الرّبوبيّة - فغير جائزة. إذ لو ظهرت تلك الأسرار لتلاشت الأكوّن واضمحلت، ولعلّ هذا المعنى هو الذي طلبه سيّدنا موسى عليه السّلام.^{١٢٨} فلذلك لما

^{١٢٥} خرج عن هذه الأكثرية المعتزلة ومن تبعهم ممن يزّون امتناع رؤية الله في الدنيا والآخرة. ووجهها آية "أرني أنظر إليك" أنّ المراد بالرؤية بها هو العلم، لأنهم لو قالوا بأنّ المراد منها الرّؤية كفاً لألزموا أنّ ما طلبه موسى ممكّن في ذاته غير ممّتع. وقالوا إنّما طلب موسى الرّؤية لأنفسه ولكن لقومه الذين قالوا "أرنا الله جهرة" (النساء: ١٥٣)، ليقيم الحجة عليهم بامتناع الرّؤية بالنص (لأنهم فهموا "لن تراني" امتناعاً أبدياً). تراجع المسألة عند: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التّوحيد والعدل، تحقيق محمّد مصطفى حلمي وأبو الوفا غنيمي، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين (القاهرة: المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والأنباء والنشر-الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ج ٤، ٨٩-١٠٨ و ١٣٩-١٧٢ و ١٧٧-٢٣٣ وغيرها؛ الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تحقيق فوقيّة حسين محمود (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ج ٢، ٣٥ فما بعدها؛ الرّمخسري، الكشاف، تخريج الأحاديث وتعليق خليل مأمون شيحا، ط ٣ (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩)، ٣٨٥.

^{١٢٦} الفشيري، لطائف الإشارات، ج ٢، ٢٦١.

^{١٢٧} ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق أحمد عبد الله القرشي (القاهرة: مطابع الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٩)، مج ٢، ٢٥٦.

^{١٢٨} ابن عجيبة، مج ٢، ٢٥٦-٢٥٧.

تجلى ربه للجبل بإظهار شيءٍ من أنوار الربوبية ذلك الجبل وخرّ موسى صعقاً، ثم تاب من سؤاله الرؤية بلا واسطة نور الصفات.^{١٢٩} وقيل إن موسى عليه السلام رأى الله ولذلك صعق،^{١٣٠} وقيل أيضاً إنه لم ير الله في الدنيا، ولكنه عندما صعق مات، وفي ميتته تلك رأى الله فعرفه، فلما أعيد إلى الحياة تاب مما كان سأل.^{١٣١}

أما النفري فيقر أن رؤيته لم تتم بالعين،^{١٣٢} ولكنه أيضاً يصر على أنها وقعت على الحقيقة التي تكون وسيلتها، أحياناً، الإبصار،^{١٣٣} إلا أن هذا الإبصار لا يقع على حقيقته إلا بغير

^{١٢٩} نفسه، مج ٢، ٢٥٧.

^{١٣٠} هذا ما فهمه القاضي عياض (١١٤٩/٥٤٤) من الباقلاني (١٠١٣/٤٠٢). راجع: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عبده علي كوشك (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣)، ٢٥١. ولم يصرح الباقلاني بأن موسى رأى الله أو لم يره، وكان كل دفاعه عن إمكان الرؤية بالأبصار إذا ارتفع المانع، ومثال ذلك أن الله رفع الآفة المانعة من الرؤية عن الجبل وخلق فيه إدراكاً فراه. الباقلاني، التمهيد، ٢٧٢. وفي هذا يصب قوله: "وأما قولهم [أي نفاة الرؤية] إنه لو رُئي بالأبصار لوجب أن يكون مُتمثلاً مُتخيلاً، فإنهم إن أرادوا به أنه إذا نُعمد رؤيته نتخيل شكلاً أو جسماً ونعتقد أننا رأينا ذا هيئة وشكل فإن ذلك باطل لقيام الدليل على أن القديم سبحانه ليس من جنس المراتبات. وإن عَنوا به أننا نعلم بعد رؤيته أننا رأينا شيئاً ليس كمثله شيء" فإن ذلك صحيح. وتسمية هذا العلم تخيلاً وتمثلاً باطل. "نفسه، ٢٧٨. ويشرح المانع قائلاً: "فإن قالوا: فما المانع من رؤية هذه الأمور؟ قيل لهم: هو وجود ما يصاد إدراكها في أبصارنا، ولو رفعه تعالى أدركناها. وهذا المانع الذي يمنع رؤية الله تعالى في هذا الوقت." نفسه، ٢٧٩.

^{١٣١} ابن العربي، الفتوحات، مج ٦، ٨٣.

^{١٣٢} "يا عبد أنا الظاهر فلا تراني العيون، وأنا الباطن فلا تطيف بي الظنون." م، ٢١٢.

^{١٣٣} "يا عبد انتقل بقلبك عن القلوب التي لا تراني، إن لي قلوباً أبوابهم إلي مفتوحة وأبصارهم إلي

ناظرة." م، ١٤٨.

جارحة،^{١٣٤} إذ ليست حقيقته حقيقة الحسّ وعالم الشهادة وما يقتضيه من آله، بل هي حقيقة الوقفة ومعارفها الغيبية التي لا تحيط بها جارحة. وحقيقة الرؤية - عند النّقريّ - ليست قلبيةً فقط وإن كان قلبُ الواقف يرى،^{١٣٥} لأنّ من يرى الله "جَهْرَةَ القلوب" فهو من أصحاب الحجاب وأهل الخطر، إنّما رأى الله مَنْ رآه "جَهْرَةَ الرُّؤية".^{١٣٦} و"جَهْرَةُ الرُّؤية" هي الرُّؤية التي لا يشكُّ صاحبها فيها ولا يرتجع إلى علم ومعرفة محايتين بل إلى التسليم بالغيب.

فوقمة النّقريّ، أنطولوجياً، هي كوادي موسى عليه السّلام من حيث تحقّق الخطاب الإلهي وعدم تحقّق الرؤية بالعين الجارحة. وهو القدر الذي يتّفقان فيه، وإن اختلفا في حقيقة الرؤية من حيث ارتباطها بالرأي، فإنّ حقائق التجارب الروحية تختلف في حدّ ذاتها حسب حال السّالك.

^{١٣٤} وليس مُشكلاً عند الصّوفيّة أن تقع الرُّؤية بالإبصار بدون جارحة، فالجارحة تتعطلّ أمام الله، ويُمنح العبدُ عندها إبصاراً لله دونها بإدراكٍ خاصّ. ولنا عند عبد العزيز الدّبّاغ (١١٣٢/١٧٢٠) مثالٌ على ذلك، حيث يقول إنّه وقف وقفةً تكشفُ له فيها حقائقُ الملكِ والملكوت، ورأى كلّ ما في السموات والأرض، ثمّ أصابه نورٌ عظيم كالبرق من كلّ جهة، فأصابه من ذلك هَوْلٌ عظيم حتّى ظنّ أنه مات؛ يقول: "فبادرْتُ ورقدتُ على وجهي لئلا أنظرَ إلى ذلك النور، فلما رقدتُ رأيتُ ذاتي كلّها عُيوناً: العين تُبصر، والرأس تُبصر والرّجل تبصر وجميع أعضائي تبصر، ونظرتُ إلى الثّياب التي عليّ فوجدتها لا تحجُبُ ذلك النّظر الذي سرى في الدّات". السّجلّماسيّ، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدّبّاغ، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢)، ١٥.

^{١٣٥} "وقال لي: القلب الذي يراني محلّ البلاء." م، ٤٩.

^{١٣٦} "كُلُّ مَنْ فِي الغِطاءِ أعمى عني، إنّما يُبصرُ علمي [مَنْ] ما رأني قَطّ ولا رأى مجلسي ولا دخلَ إلى حضرتي، وكلُّ خاصّ وعمام في الغطاءِ فهو عامٌّ إلّا أصحاب الأسماء وإلّا أصحاب الحروف؛ أولئك قد رأوني جَهْرَةَ قلوبهم لا جَهْرَةَ رؤيتي، وأولئك قد رأوا جَهْرَةَ حكمتي وجَهْرَةَ فُدرتي ورأوا جَهْرَةَ صفتي الفعّالة، فأولئك فليحدّروني وليحدّروا صفتي الفعّالة، فلا أجعلُ ذنوبهم في عَفْوي إنّما ذلك لأهل الغطاء، ولا أجعلُ قلوبهم في رِفي إنّما ذلك لأهل الحجاب." م، ٢٠٦.

وهناك ملمحٌ آخر يقارب فيه النَّفْرِيُّ تجربةَ موسى عليه السَّلام، وهو اقتران تجربته بصحيفةٍ مكتوبةٍ "كتابةً إلهيةً". فموسى قد أُوتِيَ الألواحَ مكتوبةً، و"كلُّ لوحٍ صحيفةٌ"،^{١٣٧} وكذلك النَّفْرِيُّ، يعود من الوقفة بـ"صحيفة"، يقرأ منها على أصحابه:

وقال لي: قل لهم رجعتُ إليكم، فقلتُ أوقفني، ومن قَبْلِ أن أرجع ما كان لي أن أقول
لأنه أراني التوحيدَ فكنْتُ به لا أعرفُ فناءً ولا بقاءً، وأسَمَعَنِي التوحيد ولم أعرف
استماعه، وردَّني بعد هذا كُله كما كنْتُ، فرأيتُ في الرَّدِّ صحيفةً فأنا أقرأها عليكم (م)،
(٧٩).

فإِذا، اتَّفقتُ التجريتان في العودة بصحيفةٍ مكتوبةٍ كتابةً إلهيةً بعد تجربة الخطاب الإلهي،
وإن اختلفتا في طبيعتها. فصحيفة النَّفْرِيِّ لم تكن مادّية كألواح موسى، بل هي من قبيل ما يسميه
عبد العزيز الدَّبَّاح "كتابة النَّظر" وهو مفهوم مقابلٌ لـ"كتابة القلم" الذي يحمل طابعاً حسياً.^{١٣٨} لكنّها،
في الوقت نفسه، صحيفةٌ حقيقيَّةٌ بالنسبة إلى النَّفْرِيِّ وإن لم تكن مادّيةً، لأنّه يقرّر في أكثر من
محلٍّ أنّ تجربته حقيقيَّةٌ وليست خيالاً. كما أنّها لا تختلف، فيما يبدو، عن كتاب ابن العربي الذي

^{١٣٧} الزازي، مفاتيح الغيب، ٣٦-٣٩.

^{١٣٨} السَّجلماسي، ٥٣.

يوجد في "حضرة التّقدّيس" قبل أن يُؤمّر بإخراجه إلى "العالم المحسوس"،^{١٣٩} ومفهومها هذا له أصلٌ في المنظومة الحديثيّة.^{١٤٠}

٣. الوقفة سدرَةً للمنتهى

يقترّب النَّفْرِيُّ أيضًا من النموذج المحمّديّ. وأهمّ ملامح هذا النّمودج مفهوم الوقفة بما هي

"منتهى" و"أقصى". وقد تعمّق النَّفْرِيُّ في غيبيّة مفهوم الوقفة، وعاد به إلى أصلاته الأنطولوجيّة

وليس فقط إلى الاستعمال الحركيّ (كالوقوف في الصلاة والحجّ، كما رأينا). لكنّ الذين شرحوا هذا

^{١٣٩} يُراجِع: "الولاية والنبوة عند محيي الدّين بن عربيّ [كذا] تحقيق ودراسة لنصّ لم يُسبق نشره"، حامد طاهر، (1985، Spring) *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 5, ١٩. وسأحيل عليه لاحقًا ب: ابن العربيّ، "الولاية والنبوة". ونفهم من وصف ابن العربيّ للكتاب الذي في العالم المحسوس بأنّه ما يكتبه في الحسّ أو يُملّيه من الحسّ ولكنّ أصله كتابٌ في الحضرة القدسيّة. ومن ذلك، لدى الصّوفيّة، كتابةٌ أصلها غيبيّ وإن كانت حسّيّة في شكلها، فهي منقوشة في صحيفة مادّيّة ولكن يُعرّف بالمشاهدة الحسيّة أنّها ليست كتابة بشريّة. وذكر ابن العربيّ من أمثلتها نزول ورقة من السّماء على فقيرٍ يطوف بالكعبة، وكانت ورقة عتقه من النار، "فلما رآها النّاسُ علموا أنّها ليست من كتابة المخلوقين". ابن العربيّ، *الفتوحات*، مج ٥، ٨٧. واختلافها عن كتابة المخلوقين - حسب ابن العربيّ - أنّها تُقرأ على حال واحد، فمهما انقلبت الورقة تنقلب الكتابة معها. يُراجع: نفسه، مج ٥، ٨٧. وأخبرنا ابن العربيّ، أيضًا، أنّه عرف الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوقين عندما اطّلع على اللّوح المحفوظ. نفسه، مج ٥، ٨٧. وبغضّ النّظر عن وجود وحقيقة هذه الكتابة، فإنّها لدى ابن العربيّ وحيّ إلهيّ، لأنّ الوحيّ، وفقّه، قد يكون رؤيا (أي خيالًا في نوم)، أو خيالًا في الحسّ، أو معنّى لا يتعلّق بحسّ ولا خيال، أو كتابةً هي التي مثل لها بما سبق.

^{١٤٠} من نحو ذلك ما جاء في الأحاديث أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم خرج إلى النّاس وفي يمينه كتابٌ بأسماء أهل الجنّة جميعًا وفي شماله كتابٌ بأسماء أهل النار جميعًا. يُراجع الحديث عند: أبو عيسى التّرمذيّ، *السّنن*، هذا الجزء من تحقيق شُعيب الأرنؤوط وهيثم عبد الغفور، ج ٤، ٢٢٠، حديث ٢٢٧٨. وفي توجيهه الحديث يقول الدّبّاغ إنّ النبيّ إذا قصّد بنظره الشّيء اخترقه ببصيرته ف"تصير القدرة الحاصلة لها حاصلة للبصر أيضًا، فيرى البصر الصّورة مرتسمّة له فيما يقابله". السّجلّماسيّ، ٥٣-٥٤.

المفهوم لم يخرجوا به عن تجربة ابن العربي، فقرأوه بمنظار البرزخ.^{١٤١} والفرق بين الرؤيتين كبير، ولكنَّ الفرق الجوهري هو الطبيعة الأنطولوجية للوقفة. فهي عند ابن العربي مرحلة بينية من مراحل السير، يتلقى فيها الواقفُ الآدابَ استعدادًا للانتقال إلى المقام الأعلى الذي يحمل اسم الوقفة نفسه، أي هناك فعلٌ عروج وترقٍ يصل الموقف بين مرحله. أمّا عند النفري، فالوقفة هي الغاية القصوى في حد ذاتها، ففيها تتحرك الحالة الأنطولوجية التي تعود بالواقف إلى ما قبل "كن"، فيشعث ويتفرق وتتجاذبه معارف ولغات حتى يستقر بال جذب الإلهي في الجمع بذاته وبالله، فتتحقق له الرؤية بمعنى حقيقي لكن غير حسيّ عنده.^{١٤٢}

إنَّ الوقفة عند النفري ليست مرحلة في العروج، بل هي العروج ذاته في حركية عرفانه مبنية على تعرف العبد بمقام عبوديته أمام الله، ولذلك ركز النفري على العلاقة عبد-رب أشدّ التركيز. ولا شك أن كلمة "عبد" هي الصفة التي أطلقها القرآن على النبي في معرجه حين قال: "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" (الإسراء: ١)، فالإسراء مرتبط في المنظومة الإسلامية بالمعراج وإن لم يجمعهما سياق الآية. ولم يركز النفري على الملامح المعراجية لتجربته كما فعل غيره^{١٤٣} - لكنه ليس من الصعب تتبّعها - بينما ركز على

^{١٤١} ومنهم القاشاني، يُرجع له: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وآخرين (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥)، ٦٧١.

^{١٤٢} "وقل [...] أرنيك فيما أسررت وفيما أظهرت أكن بك فلا يتخطفني سواك وأكن لك فلا أعرف سواك فلا أكون إلا بما أراك." م، ١٩١.

^{١٤٣} لا نجد لمعراج النفري ترتيبًا ولا وجهة، وإنما هو سير عرفاني يتحرك وفقه النفري بين عالم الغيب صعودًا وعالم الشهادة نزولًا. وقد وردت دوال المعراج عنده في محال محدودة أهمها:

الحراك العرفاني للوقفة بما هي "منتهى".^{١٤٤}

يبدو أنّ موقف النَّفْرِيّ ليس عبوراً من مقام إلى مقام، وإن كان عبوراً في الحراك العرفانيّ

داخل المقامات والأحوال. إنّه الوجود أمام الله، أو لنسمّيه "الحضور" في بُعدِه

المتعالِي (transcendental presence). والحضور، هنا، هو استجابة عبديّة - بمصطلح

النَّفْرِيّ - لا تتعيّن بمرحلة ولا بمرتبة، وقد تكون في مقام أو حضرة أو غيرهما. والذي يحكّم هذا

الوقوف أنه ليس "وقوفاً في" ولا "وقوفاً بـ" ولكنّه "وقوف بين يديّ الله". والوقوف بين يديّ الله يعزّز

عن المرحليّة لأنّه "صمود" والصمود خارج عن الزمان والمكان لأنّه "المنتهى".

إنّ قراءةً متأنيةً للنَّفْرِيّ تكشف أنّ الوقفة ليست وسيطاً ولا وسطاً لأنها "المنتهى"، لكنّها

ليست منتهى السلوك، بل منتهى الحضور وأقصاه. وهي منتهى ينهدّ لينبني من جديد، ويتكرّر فلا

- "وعرّج بي عن حقّه فلم أر شيئاً، فقال لي: رأيت كلّ شيء وأطاعك كلّ شيء، ورؤيتك كلّ شيء بلاءً، وطاعةً

كلّ شيء لك بلاءً؛ وعرّج بي عن ذلك كلّّه وقال لي: كلّه لا أنظر إليه ولا يصلح لي". م، ٧٠.

- "وقال لي: اخرج إلى البريّة الفارغة واقعد وحدك حتّى أراك فأني إذا رأيتك عرّجت بك من الأرض إلى السماء ولم

أحتجب عنك". م، ٨٢.

- "يا عبد، اسلك إليّ كلّ طريق تجذني على الصّدر حاجباً. ترجع وتتفرّق يصحبك بلّوك بك؛ تستغفر وتتوب أفتح

لك بالتوبة طريقاً تسلكه؛ وأحبّك ترجع فأعارضك، تتوب فأفتح لك، فلا أزال أركّك إليّ بالحُجبة وأفتح لك أبواب

الطُرُق بالتوبة، ذلك لأجوزك الحجاب وأرفعك عن مُنتهى الأبواب". م، ١٨٧.

- "يا عبد، قلّ ربّي عرّج بي إليه وقال لي 'ارتفع إلى العرش' فارتفعت [...]". م، ٢٠٠.

- "أوقفت النّظر إلى وجهه وقال لي: إهبط إلى كلّ شيء فانظر إليه وعدّ إليّ، فهبطت ومعني نوره الذي

أهبطني به [...] ثمّ عرّج بي إليه، ومعني نوره الذي عرّج بي إليه [...]". ن، ٢١٧-٢١٨.

^{١٤٤} "الوقفة مُنتهى، والمُنْتهى لا خطر ولا خاطر". ن، ٢٥٥؛ "يا عبد، إذا رأيتي رأيت مُنتهى كلّ

شيء. يا عبد، إذا رأيت مُنتهى كلّ شيء أدركت كلّ شيء وجُزت كلّ شيء". م، ١٥٦.

يشبه نفسه. وتكراره يتعلّق بكونه في حضرة الخطاب والرؤية الإلهيين، أمّا اختلافه فيتعلّق بجهة انفتاح أنماط الحضور وكيفيات تعاطيه مع السّوى ومع الخطاب والرؤية الإلهيين.

إنّ وقفة النّفريّ تقارب "سدرة المنتهى" القرآنيّة، من حيث كونها تشير إلى المنتهى بما هو حالة التّكشّف التامّ الذي يتحقّق فيه منتهى كلّ معرفةٍ بخطاب الله ورؤيته. وهي الحالة التي ربطها القرآنُ بالقرب والحميميّة في معراج الرّسول، وهي ناتجة عن حصول المخاطبة والرّؤية الإلهيين على الحقيقة لا على المجاز، في أحد الرّأيين،^{١٤٥} وإن كانت هذه الحقيقة هي حقيقة الوقفة في غيبيّتها وليست حقيقة خارج الوقفة المحايث.

وسدرة المُنتهى فُهمت بما هي حالة حدّية بين عالم الغيب وعالم الشّهادة، لأنّ الرّسول وقف فيها على أعتاب الفرق بين الخالق والمخلوق، فهي "العتبة التي لا يتجاوزها إنسان."^{١٤٦} والمنتهى هو حدود العالم المخرج منه، أمّا السدرة فهي العتبة (أو البرزخ) المنتقل منها إلى عالم متجاوزٍ تجاوزاً غيبياً لا مكانياً ولا زمانياً. وهي نهاية أيّ سلوكٍ يمكن أن يصلّه مخلوقٌ أو يعرفه أو

^{١٤٥} هذا الرّأي هو ما تبناه الصّوفيّة. واتّقت المدارس الحديثيّة على أنّ الرّؤية بالقلب وقعت للرّسول صلى الله عليه وسلّم في المعراج، ولكن اختلفت في الرّؤية المباشرة هل وقعت أم لا؟ وأساس الخلاف هو الأحاديث الواردة في المسألة وتأويلاتها. يُراجع: القاضي عياض، ٢٤٥-٢٥٣.

ومن الصّوفيّة من ذهب إلى أنّ الرّسول صلى الله عليه وسلّم قد رأى الله رؤيةً حقيقيّة في المعراج، ومنهم من قال إنّه رآه فيما قبل خَلق العالم وعلى ذلك أسقطوا الآية المذكورة. للتفصيل في هذه المسألة يُراجع:

J. Van Ess, "le Mi'rāj et la vision de Dieu dans les premières speculations théologiques en Islam," in *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, 27-56; Böwering, "From the Word of God to the Vision of God: Muḥammad's Heavenly Journey in Classical Sūfī Qur'ān Commentary," in *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, 205-221.

¹⁴⁶ Hannah Bigelow Merriman, "The Paradox of Proximity to the Infinite: An Exploration of *sidrat al-muntaha*, 'the Lote Tree beyond Which None May Pass'," *Religion and the Arts* 12 (2008): 330.

يراه لأنها آخر البشريّة التي ليس بعدها إلاّ الإلهيّة. وهذا لا يعني أنّها حالة برزخيّة بين مقامين، لأنّ النّفريّ لا يرتقي منها إلى الإلهيّة بل يبقى في بشريّته وإنّ "كاد... يفارق" حكمها (م، ١١).

إذا، في سدره المنتهى المعراجيّة بلّغ الرّسول في بشريّته المقام الذي لم يبلغه أحدٌ سواه، وهو مقام الخطاب والرّؤية الإلهيين، وهناك كان "قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى" (النّجم: ٩)، أي دخل الحرم الإلهيّ الغيبيّ فكانت وقفته نجوى بين حبيبين شهد سريّتها القرآن بقوله "فَأُوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أُوْحَىٰ" (النّجم: ١٠). ووقفه النّفريّ هي أيضًا علاقة حبيّة ناجمة عن خصوصيّة العلاقة عبد-رب، وفيها بين الواقف وربّه من السّر والنّجوى ما يحمل الحبيب على كتمانها. فالنّفريّ يُسمّي الواقفين الذين عبّروا المعرفة ولازموا المقام الذي خوطبوا فيه بـ"الصّنائن" (ن، ٢٠٩)، ومفردتها صنيّة من صنّ إذا أمسك الشّيء فلا يجوّد به لِنَفَاسَتِهِ عنده.^{١٤٧} وفي هذه التسمية معنى شدّة التعلّق من المحبّة والغيرة، لأنّنا إنّما نصنّ بما نحبه ونغار عليه.

ترتبط العبوديّة في الوقفة بالمحبّة،^{١٤٨} وبالأمانة على سرّ النّجوى. والأمانة عند النّفريّ أن لا يبوح الواقف بما ليس مأذونًا له البوح به، وأن لا يكتّم ما هو مأمورٌ بإفشائه.^{١٤٩} لكنّ ما الذي أذن للواقف أن يقولَه وما الذي مُنِع من قولَه؟ يعيدنا النّفريّ إلى "المنتهى" و"الأقصى" من جديد.

^{١٤٧} يراجع هذا الكلام عند ابن فارس، ج ٣، ٣٥٧.

^{١٤٨} هذا فيما يخصّ محبّة الله لعبده الواقف، أمّا محبّة العبد لله فقليلًا ما نجد ملامحها في *المواقف*، بينما تزخر الحكّم والمناجيات والأشعار بأعلى مستويات التعبير عنها في جوّ مشحون بالرهبة.

^{١٤٩} "وقال لي: الواقف هو المؤتمن والمؤتمن هو المختزن." م، ١٢؛ "يا عبد، لا تخرج بسري فأخرج بسرك [...] يا عبد، إن سترت ما بيني وبينك سترت ما بينك وبينني." م، ٢٠٥.

فالحوار هو منتهى ما قد يُقال، والواقف أدنُّ له أن يَصِفَ ما قال وما قيل له، لكنْ لم يُؤدِّنْ له أن يكشف عن معرفته لله، ولا عن كَيْفِيَّةِ رُؤْيَتِهِ له،^{١٥٠} ولا عن كَيْفِيَّةِ تَلْقِيهِه من خزائن الكلام الإلهي.^{١٥١}

وقد تحضُرُ دلالة المنتهى عند النَّفَرِيِّ في عبارة أشدَّ تعلقًا بالرؤية المعراجية وهي كلمة

"أقصى" التي جاءت في سياقٍ طويلٍ هو موقف "أقصى كلِّ شيء" (ن، ٢١٤-٢١٦). يجوزُ النَّفَرِيُّ في هذا الموقف الحكمة والنفس والعقل والخطر والملك والملوك، عابراً كلَّ شيءٍ إلى الله. لكنَّ الأشياء والمعاني تتجاذبه وعليه أن يردَّها إلى نفسها حتى تصمت، ولا يتحقَّق ذلك إلا بفراغه منها، ومن ثمَّ خروجه من همِّها؛ عندها فقط يجوز "كلَّ شيءٍ ومعنى كلِّ شيء" (ن، ٢١٦)، فيفرغ من كلِّ شيءٍ (ن، ٢١٦). وهذا هو تطهُّرُ للرؤية، لأنَّه إذا لم يتطهَّرْ نُفِصَ من الوقفة.^{١٥٢} وكما أن "ظهور الجسم الماء" ف"ظهور القلب الغصن عن السوى" (م، ١٩٤)، والواقف إذا رأى للسوى أثرًا في الوقفة خرج من عبودية الله إلى عبودية السوى.^{١٥٣}

^{١٥٠} "وقال لي: أدننتُ لك في أصحابك بأوقفني' وأدننتُ لك في أصحابك ب'يا عبد' ولم أدننْ لك بأن تكشِفَ عني ولا بأن تحدِّثَ بحديثِ كيف تراني." م، ١٠٧.

^{١٥١} "يا عبدُ لا إدننْ لك ثمَّ لا إدننْ لك ثمَّ سبعون مرَّةً لا إدننْ لك أن تصفَ كيف تراني ولا كيف تدخل إلى خزانتي ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرتي ولا كيف تقبِّسُ من الحرف حرفاً بعزَّة جبروتي." م، ٣٠٥. ولعلَّ هذا السياق يقربنا ممَّا يقوله الصَّوفيَّة عموماً من أنَّهم يقرأون اللوح المحفوظ. يُراجِع مثلاً: ابن العربي، الفتنوحات، مج ١، ٤٤٥؛ السَّجلِماسي، ٢٨٥، ٢٩٧.

^{١٥٢} "وقال لي: تطهَّرْ للوقفة وإلا نفضتُك." م، ٩.

^{١٥٣} "وقال لي: أنت عبْدُ السَّوى ما رأيتَ له أثرًا [...] إذا لم ترَ السَّوى أثرًا لم تتعبَّدْ له." م، ٦٦.

فحميميَّة النَّجوى تتحقَّق في الرؤية، وأمانةُ اللِّقاء تُنَحَّل في ظلِّ غيرة الحبيب على حبيبه. والنَّفريُّ يقترب في وقفته من "سدره المنتهى" بما هي أقصى ما لأحكام البشريَّة بلوغه من سرِّ النَّجوى الإلهيَّة وأمانتها.

دال. الكتابة شَعَثًا

عندما نتحدَّث عن الوقفة عند النَّفريِّ تتزاحم الموضوعات التي تستحقُّ البحث، وهذا ما يسبَّب للقارئ شعثًا رؤيويًا لا يطيق انجذابه فيه نحو كُلِّ صوبٍ. إنَّها عدوى تجربة النَّفريِّ. ولذلك، سأحاول في هذه المرحلة من الفصل تطويق ثيمة الكتابة التي هي ملمحٌ جوهريٌّ في تجربة النَّفريِّ بوصفها تجربة وقوفٍ على طللٍ أنطولوجيٍّ هو بؤرة الشَّعث التي يمارس فيها الواقف كينونته الأصليَّة من الاغتراب والتشثت والضياع في رحلة البحث عن المعرفة عبر اللِّغة.

والدافع إلى بحث ثيمة "الكتابة" تحديداً هو انعكاس التجربة العرفانيَّة عند النَّفريِّ على التجربة الكتابيَّة من حيث الأسلوب ومن حيث الآليَّة اللِّغويَّة التي تتجلى مفاهيمه وفقها. وسأحلِّلها عبْرَ مستويين أنطولوجيين مختلفين: الكتابة في الوقفة، والكتابة عن الوقفة.

١. بين يدي التجربة: الكتابة في الموقف أم الكتابة عن الموقف؟

في قراءة مفهوم الكتابة عند النَّفريِّ نجد أنفسنا في مواجهة مستويين أنطولوجيين مختلفين: مستوى الكتابة في الوقفة، ومستوى الكتابة عن الوقفة.

وأزعم أنّ المستوى الأول ينطلق من كون الكتابة في تجربة النَّفْرِيِّ حالةً أنطولوجيةً حيّةً زمنيًا أي غير مسترجعة، بينما يفترض قُرَاءُ النَّفْرِيِّ أنّها استرجاعٌ للتجربة الروحية بعد العودة من الموقف.^{١٥٤} وأستمدّ رأيي هذا من أنّ الكتابة الاستراتيجية لا تتفق وتجربة النَّفْرِيِّ، لأنها عندئذٍ لا تحقّق فاعليتها إلا بوصفها تأليفًا قائمًا على التذكّر والتفكير، أو خطأً وتدوينًا في صحيفة، وكلاهما بعيدٌ عن تجربة النَّفْرِيِّ. ذلك أنّه لم يُعَنَّ بفعل الكتابة جمعًا أو تأليفًا حسيًا ولا بما يتعلّق بذلك من تفكير وترتيب، لأنّ كلّ ذلك "سوى"، وتجربة الوقفة قائمة على نفْيِ السّوى الذي هو كلّ ما عدا الله. وحملاً على هذا، فقدتِ المواقفُ معنى "الجمع" الذي يُفترَضُ أن تعنيه كلمة الكتابة في دلالتها اللغوية وفي دلالتها بما هي فعلٌ حسيّ، لأنها بقيت متشردمةً في محمولها المادّي (الجزادات) وفي سياقها الأسلوبيّ (الشّدرات) وفي محورها الزمّني رغم محاولات تجميعها.

ثمّ حتّى لو افترضنا، جدلاً، أنّ من الكتابة عند النَّفْرِيِّ ما هو فعلٌ استرجاعيّ فإننا لا نستطيع التمييز بين الكتابة الوقفية والكتابة ما-بعد-الوقفية لعدم وجود محدّد زمني لها. وهذا يدعونا، اضطرارًا، إلى معاملة نصوص النَّفْرِيِّ جميعها بما هي تجربة آنيّة حيّة.

وأما المستوى الثّاني، فيحلّل الكتابة خارج الوقفة بما هي نسقٌ لغويّ جاءت تجربة النَّفْرِيِّ فيه، وذلك من خلال أنطولوجيا البنية المتشردّة للنصوص وآليتها اللغوية بوصفها عاكسةً للأنماط العرفانية لوجود الواقف.

^{١٥٤} يُراجع: Nwiya, *Exégèse coranique*, 360؛ الغانمي، ٢٨-٢٩؛ بن عكوش، ٩٦-١١٧؛ بلقاسم،

الصوفية والفراغ، ٢٣٣.

٢ . الكتابة في الموقف

رأينا أنّ النَّفْرِيَّ لم يكن يعنيه تدوين تجربته لأنّه لو فعل لكان استصحب قارئاً ما، وهو في جوهر تجربته ينفي السّوى بكلّ أشكاله التي يُعدّ القارئ أو استحضاره منها. فالوعيّ بالتدوين لم يكن ليصل به إلى تحقيق وقفته وكان سيحجبه عن بلوغ الغاية. لذلك سيكون من غير المُبرّر الحديث عن الكتابة عنده بما هي فعل تدوين. فما هي الكتابة في تجربة الوقفة، إذًا؟ وقبل ذلك، لماذا نفترض أنّ الكتابة إشكالٌ في تجربة الوقفة حتّى نختر بحثها؟

أودُ الإشارة، بدايةً، إلى أنّي لن أتكلّم هنا عن فعل الكتابة منسوباً إلى الله، فقد جاء مراراً عند النَّفْرِيَّ بما يفيد القضاء والمعرفة الإلهيَّين. وهو ما يُعيدنا إلى ما ناقشناه في الدلالة الأنطولوجية لأسماء القرآن، وبشكلٍ أخصّ عند الحديث عن "كتاب الله".^{١٥٥}

إنّ التساؤل عن مفهوم الكتابة في الوقفة ليس جديداً، فقد أثاره منصف عبد الحقّ في *أبعاد التجربة الصّوفية* (٢٠٠٦)، وسعيد الغانمي في *الأعمال الصّوفية* (٢٠٠٧)، وخالد بلقسام في *الصّوفية والفراغ* (٢٠١٢)، وسامية بن عكوش في "الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب المواقف - لعبد الجبار النَّفْرِيَّ -" (٢٠١٠). وكان التلمساني، قبلهم، قد تناول هذه المسألة بتأويل صوفيّ، وإذا كان غرضه هو درء التناقض بين الأمر بالكتابة والنهي عنها من منطلق أنّه لا تناقض في المواقف،^{١٥٦} فإنّ همّ المحدثين كان محاولة وضع نصوص النَّفْرِيَّ في الإطار الحداثي للكتابة.

^{١٥٥} تُراجع الصّفحة ٤٨ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

^{١٥٦} التلمساني، ٩٢.

ولعلَّ أقدمَ قُرَّاءِ النَّفَرِيِّ كانَ التَّلَمَّسَانِيُّ الَّذِي رَأَى فِي مَفْهُومِ الْكِتَابَةِ مَعْنَى التَّدْوِينِ وَلَكِنَّهُ

أَمَحَّ إِلَى مَعْنَى غَيْبِيٍّ هُوَ تَلَقِّيَ الْحَقَائِقِ الْإِلَهِيَّةِ.^{١٥٧} أَمَّا الْمَحْدَثُونَ، فَمِنْهُمْ مَنْ رَبَطَهَا بِالْمَعْنَى
الْحَدَاثِيِّ لِفِعْلِ الْقِرَاءَةِ وَالْإِنْصَاتِ؛^{١٥٨} وَمِنْهُمْ مَنْ عَدَّهَا بِمَعْنَى التَّأْلِيفِ الْحَسِّيِّ فَعَوَّلَ فِيهَا عَلَى مَفْهُومِ
الْجُذَاذَاتِ بَدِيلًا عَنِ مَفْهُومِ الْكِتَابِ^{١٥٩} لِيَقْرَأَ مَحَاوَلَةً فَهْمَهُ لِحَدَلِيَّةِ "اَلْكِتَابِ-لَا تَكْتُبُ؛"^{١٦٠} وَمِنْهُمْ مَنْ
رَأَاهَا حَالَةً أَنْطُولُوجِيَّةً يَسْتَكْشِفُ الْوَاقِفُ فِيهَا الْكِتَابَةَ الْإِلَهِيَّةَ "عَبْرَ الْحِسِّ الَّذِي يَنْوِبُ الْقَلْبَ عَنْهُ."^{١٦١}

إِنَّ بَعْضَ تَفَاصِيلِ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ، الَّتِي تَبْدُو مَقْبُولَةً فِي رُؤْيَيْهَا الْعَامَّةِ، تَفْتَقِرُ إِلَى الْوُضُوحِ
بَلْ وَلَا يَتَّفِقُ مَعَ جَوْهَرِ تَجْرِبَةِ النَّفَرِيِّ وَلَا مَعَ سِيَاقِهَا. وَلَا أَوْدَّ التَّنَطُّقَ لِكُلِّ هَذِهِ التَّفَاصِيلِ، لَكِنْ سَأَقْفُ
مِنْهَا عَلَى مَا يُبْرِزُ عَدَمَ جَدْوَى الْقِرَاءَةِ الَّتِي تَحْشُرُ التَّجْرِبَةَ فِي إِطَارٍ لَا تَنْتَمِي إِلَيْهِ وَلَا تَنْسَجِمُ مَعَهُ.

أ. إِشْكَالِيَّةُ الْأَدْوَاتِ الْقِرَائِيَّةِ لِمَفْهُومِ الْكِتَابَةِ

عَوَّلْتُ بَعْضَ الْأَدْوَاتِ مَا-بَعْدَ-الْحَدَاثِيَّةِ عَلَى نَوْعِ الْكِتَابَةِ الَّذِي اعْتَمَدَهُ النَّفَرِيُّ (افْتِرَاضًا)

وهو الجذاذات لإقامة دعوى عدم شفهيّة التجربة بالأصل، ثم انطلقت من هناك للحديث عن
"الانفصال الجوهريّ عن البنية الشفويّة" المرتبطة بالتواصل، وهذا يعني عدَمَ استصحابِ قارئِ

^{١٥٧} نفسه، ٩٢، ٣١٠، ٥٣٥.

^{١٥٨} منصف عبد الحقّ، أبعاد التجربة الصوفية: الإنصات، الحب، الحكاية (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٧)، ٢١٧ فما بعدها.

^{١٥٩} بلقاسم، الصوفية والفراغ، ٢١٢-٢١٨.

^{١٦٠} نفسه، ٢١٩-٢٢٦.

^{١٦١} بن عكّوش، ١١٨ فما بعدها.

ضميني أثناء الكتابة.^{١٦٢}

وإذ أوافق على عدم استصحاب النَّفَرِيِّ قارئه، فَإِنِّي لا أفهم لماذا تُرْجُ التجربة الشَّفْهِيَّةُ الصَّوْفِيَّةُ في زاوية التَّوَاصل أو عدمه. فقد أثبتت أدبيات التَّصَوُّفِ أَنَّ البوح ليس دائماً تَوَاصِلياً، فمنه ما يكون من ثَقُلِ أحمال الحبِّ الذي يبلغ بالسالك أحياناً إلى مرحلةٍ عَدَمِ إمكانِ كَتْمِ السِّتْرِ ولو كَلَّفَه ذلك حياته، ومنه ما يكون استثناساً باسترجاع الخطاب الحميمي مع الحبيب.

كما لا أوافق على أَنَّ تجربة النَّفَرِيِّ تقوم على الكتابة لا المشافهة، فقد رأينا من قبل أَنَّ التدوينَ لم يَكُنْ من فِعْله لا في جُذُوات ولا في غيرها، وذلك لعدم موافقة هذا الفعل لطبيعة تجربته التي لا تتحقَّق ما لم يَنْتَفِ "السَّوَى". و"السَّوَى" هو كلُّ شيء ما عدا الله، بما في ذلك الألفاظ ومعانيها، بل بما في ذلك الوَعْيِ الإدراكيِّ الفكريِّ والحسِّيِّ بالوقفة ذاتها أو بفعل الكتابة. فوجود نيةٍ لشكل الكتابة - شذرياً كان أو غير ذلك - أو لفعل التدوين هو أيضاً "سوى"، لأنَّ القصد في ذاته "سوى". ولذلك أقول إنَّ تجربة النَّفَرِيِّ شفهيةٌ لكنَّها ليست ذات قصدٍ كتابيٍّ (إملائيٍّ)، فهي

اقتناصاتٌ مريدٍ دُونَ ما يصدر عن شيخه من أقوال عرفانية حيَّة.^{١٦٣}

^{١٦٢} يُراجع: بلقاسم، *الصوفية والفرغ*، ٢١٦-٢١٧.

^{١٦٣} ويدخل هذا النوع من التدوينات ضمن ما سَمِّيَ مؤخراً بأدب "الملفوظات" (malfūzāt)، وهو يُعنى بأقوال الشَّيْخِ التي دَوَّنَهَا المريد. ويعود هذا الأدب في أصله إلى طبيعة النصوص الدينية عموماً والتي مصدرها الكلام الشَّقْوِيَّ، ومن ذلك القرآن والحديث والأخبار الدينية في الإسلام. لكنَّ أهميَّته تكمن في الاعتماد عليه كلياً في نقل تعاليم الإسلام في الهند وجنوب آسيا. ومن هنا، احتُفِيَ بكونه جنساً أدبياً منتشرًا في هذه المناطق. يُراجع:

Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany: State University of New York Press, 1992); Nile Green, "Translating the Spoken Words of the Saints: Oral Literature and the Sufis of Aurangabad," in *Translation and Religion: Holy Untranslatable*, ed. Lynne Long (Clevedon, Buffalo and Toronto: Multilingual Matters Ltd., 2005), 141-15; Amina Steinfels, "His Master's Voice: The Genre of Malfūzāt in South Asian Sufism," *History of Religions* 44, no. 1 (August 2004): 56-69.

وعلى التقيض من المنحى الأول، تبنّت بعض التأويلات افتراض وجود متلقٍ للنصّ
يكون النصّ جواباً عن أسئلته المفترضة.^{١٦٤} ولعلّ المسوّغ لمثل هذا المنحى هو أنّ النفرّي "أذن" له
أن يخبر "أصحابه" عن "أوقفني" و"يا عبد"،^{١٦٥} وكونه "يردّ" من الوقفة بصحيفة يقرأها على
أصحابه.^{١٦٦} لكنّ هذا الإخبار يفهم منه وجود وعي بفعل الحكاية البعدي وبالمتلقّي أثناء الحكاية،
وليس فيه ما يدلّ على استصحاب ذهنيٍّ ومقصديٍّ لهذا المتلقّي أثناء "الكتابة" أو الكلام.
ومن هذه القراءات، أيضاً، تأويل الكتابة عند النفرّي بما هي فعلٌ شبقيّ،^{١٦٧} بناءً على
عبارة "اقشعرار الجلود" التي عنون بها أحد مواقفه. لكنّ هذا التأويل أهمل كلياً علاقة هذه العبارة
بالسياق القرآنيّ وهو الآية "اللّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَفْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ
يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ" (الزمر: ٢٣). ف"اقشعرار الجلود" ينكشف بما
هو حالة وجدانيّة تتعلّق بدّهشة ورهبة تعرّض الواقف للكلام الإلهيّ وبلوغه أقاصي التعرّف.
لكنّ توجّه قراء النفرّي نحو مفهوم الكتابة يطرح سؤالاً حول سبب افتراض كون
"الكتابة" إشكاليّة عنده. فإذا استئنينا التلمسانيّ، هل يكون السبب هو حُمى البحث الفلسفيّ

^{١٦٤} التلمسانيّ، ٣٨١.

^{١٦٥} أعني قوله "وقال لي: أذنتُ لك في أصحابك بأوقفني" وأذنتُ لك في أصحابك بـ"يا عبد" ولم أذنْ
لك بأنّ تكشف عنيّ ولا بأنّ تحدّث بحديث كيف تراني". م، ١٠٧. فهل هذه الصحيفة هي من قبيل "كتاب حضرة
التّقيس" عند ابن العربيّ؟

^{١٦٦} "وقال لي: قل لهم رجعتُ إليكم فقلتُ أوقفني، ومن قبل أن أرجع ما كان لي أن أقول، لأنّه أراني
التوحيد فكنتُ به لا أعرف فناءً ولا بقاءً، وأسمعيّ التوحيد ولم أعرف استماعه، وردّني بعد هذا كُله كما كنتُ فرأيتُ
في الرّدّ صحيفةً فأنا أقرأها عليكم". م، ٧٩.

^{١٦٧} بن عكوش، ١٢٤.

ما-بعد-الحداثي؟ أم أن لذلك علاقةً بأسلوبه الشذريّ الذي هو أيضًا شكلٌ أدبيّ ما-بعد-حداثي؟

قد أزعج، في محاولةٍ للإجابة نيابةً عن هؤلاء القراء، أن تناقضات الأمر بالكتابة والنهي عنها عند النفرّي تغري بمحاولة فهم هذا التناقض. كما أن بنية *الموقف* - بما هو كتابٌ لا بما هو تجربة - تغري أيضًا بمحاولة فهم الفراغات التي تتخلل جملته ومقاطعته. ولأنّ التناقض في الأمر بالكتابة والنهي عنها ليس إشكاليًا فعليًا كما سأثبته، فمحلي على الحديث عن الكتابة في تجربة النفرّي يعود إلى جوهرية هذا المفهوم في مقاربة الشعث الأنطولوجي في الوقفة ومرجعيتها في التراث الإسلامي كما رأينا عند تحليل عبارة "كتاب الله". ولذلك سأتناول الكتابة من حيث كونها حالة أنطولوجية تفقد مدلولها المتعارف عليه وتكسب دلالةً أخرى هي أقرب إلى القراءة.

ب. الكتابة حالة أنطولوجية

١. الكتابة والقراءة

أمر النفرّي بالكتابة في أكثر من محلٍ من تجرّبه،^{١٦٨} ولكن لا يفهم النهي مباشرةً إلا في موضع واحد (م، ٦٠) اعتمده قراء النفرّي في محاولة درء التناقض بين الأمر بالكتابة والنهي عنها. فمنهم من قال إن النهي لم يقصد به نقيض الكتابة نفسها بل قصد به ما ينجر عنها من فكر وإجالة خاطر شاغل عن الله في الوقفة.^{١٦٩} ومنهم من فهم هذا التناقض بما هو مقام "الارتباب" من منظور حداثي، بحيث يكون "لا تكتب" في حد ذاته أمرًا بالكتابة.^{١٧٠} ومنهم من وجّه الأمر نحو

^{١٦٨} يراجع: م، ٣٠، ٦١، ١٠٠، ١٣٧، ٢٠٠، ٢٠٨.

^{١٦٩} التلمساني، ٩٢.

^{١٧٠} بلقاسم، *الصوفية والفراغ*، ٢٢١-٢٢٦.

"كتابة ما ينقال" والنَّهْي نحو "كتابة ما لا ينقال"، فتكون الأولى هي كتابة اللِّغَة كما هي (الحروف)

والثانية هي كتابة "باطن اللِّغَة الممكنة" التي تتعزَّر حتى تتحوَّل إلى "أُمِّيَّة".^{١٧١}

ولكنَّ هذه المحاولات تتعزَّر في عدم المواءمة السِّياقيَّة بين النَّهْي عن الكتابة والأمر

المتكرَّر بها، من جهة، وفي عدم انسجام النَّهْي ومفهوم النَّهْي للكتابة، من جهة أخرى. علاوة على

ذلك، فإنَّ معضلة التناقض هذه مدفوعة بما تُوضِّحه مخطوطة آيا صوفيا التي تتسجم مع السِّياق

ومع التجربة ككلِّ كما سَأبَّيْنَه.

وفيما يلي مقطع النَّهْي "المفتَرَض" كما هو عند آربري ثمَّ كما جاء في المخطوطة:

وقال لي لا تزال تكتب ما دمتَّ تحسبُ فإذا لم تحسب لم تكتب؛ وقال لي إذا لم

تحسب ولم تكتب ضربت لك بسهم في الأُمِّيَّة لأنَّ النبيَّ الأُمِّيَّ لا يكتب ولا يحسب؛

وقال لي لا تكتب ولا تهتم، لا تطالع ولا تحسب؛^{١٧٢} وقال لي: الهمَّ يكتب الحقَّ

والباطل والمطالعة تحسب الأخذ والتَّرك (م، ٦٠).

وقال لي: لا تزال تكتب ما دمتَّ تحسبُ، فإذا لم تحسب لم تكتب؛ وقال لي: إذا لم

تحسب ولم تكتب ضربت لك بسهم في الأُمِّيَّة، لأنَّ النبيَّ الأُمِّيَّ لا يكتب ولا يحسب.

وقال لي: لا تكتب فلا تهتم ولا تحسب فلا تطالع؛ وقال لي: الهمُّ تكتب الحقَّ

والباطل، والمطالعة تحسب الأخذ والتَّرك (مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٤٣).

^{١٧١} الغانمي، ١٦-١٧.

^{١٧٢} لم يُحرِّك آربري هذه الأفعال، ولكن يبدو من ترجمته أنَّه فهمها على النَّهْي، وكذلك فعل قُرَّاء

النَّقريِّ جميعًا من التلمسانيِّ وحتى بلقاسم.

يتوجّه المقطع في صيغة آربري وفق المخطّط التالي:

مقدّمة الإثبات: أنت تحسبُ إذا أنت تكتبُ

حالة افتراض النّفي: أنت لا تحسبُ إذا أنت لا تكتبُ

نتيجة هذا الافتراض: ضربتُ لك بسهمٍ في الأُمِّيّة كالنّبِيّ
↓

حالة النّهْي: لا تكتبُ ولا تهّمّ + لا تُطالع ولا تحسبُ

لأنّ: الهمّ يكتب (هو) الحقّ والباطل + والمطالعة (هي) تحسب الأخذ والنّترك

فخلاصة المقطع كما ورد عند آربري هي: لا تكتبُ ولا تحسبُ، وكذلك لا تهّمّ بالكتابة

ولا تطالع الحساب، لأنّ الهمّ يكتبُ الحقّ والباطل والمطالعة تحسب الأخذ والنّترك، وهذا ليس

الوصف العرفانيّ للأُمِّيّة التي هي إرثُ نبويّ تتطلّبُه الوقفة.

أمّا صيغة مخطوطة آيا صوفيا فيعبّرُ عنها المخطّط التالي:

مقدّمة الإثبات: أنت تحسبُ إذا أنت تكتبُ

حالة افتراض النّفي: أنت لا تحسبُ إذا أنت لا تكتبُ

نتيجة هذا الافتراض: ضربتُ لك بسهمٍ في الأُمِّيّة فتصير كالنّبِيّ الأُمِّيّ
↓

كيف تبلغ الأُمِّيّة؟ - إذا كنت لا تكتبُ و لا تحسبُ [ليس نهياً بل نفيًا]

وإذا لم تحسب لم تطالع

ما هي المطالعة؟

أن تحسب (أنت) الأخذ والنّترك

فإذا لم تكتب لم تهتمّ

ما هو الهمّ؟

أن تكتب (أنت) الحقّ والباطل

وخلص المقطع في المخطوطة هي: عندما تتوقف عن الحساب ستوقف عن الكتابة،
وحينئذٍ سترتقي إلى الأمية. وعندها، ولأنك لا تكتب فإنك لن تهتم (أي لن تحمل هم ما تكتب)؛
ولأنك لا تحسب فإنك لن تطالع (أي لن تتطلع إلى احتمالات الحساب والتقدير). أي أنك ستخرج
من الانشغال بهم كتابة الحق والباطل، وستخرج من الانشغال بمطالعة حساب الأخذ والتترك.
نستنتج أنه لم يقع النهي هنا، وإنما شرح للفرق مرتقاه إلى الأمية التي هي ملمح للنبوة.
والأمية، عنده، هي عدم الكتابة وعدم الحساب، وليست عدم القدرة على الكتابة وعدم القدرة على
الحساب. فالنقري سينتقل من حال الكتابة والحساب إلى حال الخلو منهما. وهذا يعني تطهير
الوجدان من حالة المعرفة التي تستحضر العقل فتطالع وتحسب والتي تكتب وتحمل هم ما تكتبه.
فالكاتب والحساب والهم والمطالعة من أفضة السوى الذي على الواقف أن يتطهر منه في الوقفة.
فالكاتب، إذا، تعني تحمل الهم المعرفي القائم على التمييز بين الخير والشر وبين الأخذ
والتترك، وهي تحمل راسب مفهوم الكتابة في دلالتها اللغوية والعرفية ولكنها ليست هي. وفي
الموقف، لا تعني الكتابة التدوين ولا التأليف ولكن تعني المعرفة المكتسبة من فعل الكتابة. وهذه
المعرفة تناقض التسليم بمعارف الوقفة، لأنها تسلب الواقف جوهر وقوفه "بين يدي الله، وتوقعه في
رق الانشغال بالهم بها،^{١٧٣} بينما يفترض بالوقفة أن تحرره من رق كل شيء إلا الله.^{١٧٤} ولكي
يتحرر الواقف من رق ذلك الهم، عليه تحرير الكتابة من رق تلك الدلالة كي تعني الخروج من

^{١٧٣} "يا عبد أنت رق ما استولى عليك." م، ١٨٠.

^{١٧٤} "وقال لي: الوقفة تُعتق من رق الدنيا والآخرة." م، ١١.

الذات وهما وحسابها ومعارفها، ومن ثم الاستسلام (الانفتاح) لتلقي المعارف الإلهية كي تصبح الكتابة في الوقفة وسيلة للتخلص من الشعث.

في هذا الانزياح الدلالي للكتابة نحو معنى التعرف، تجيء عبارة أخرى للنقري تؤكد ارتفاع النهي عنها، وهي: "هذه عبارتي وأنت تكتب فكيف وأنت لا تكتب" (م، ٥). وقد وجهها التلمساني بأنها لا تُفحِّح للواقف فعل الكتابة لأن ذلك يتعارض مع عبارة أخرى هي "اكتب ما أتعرف به إليك تكن [كذا] أثبتت لقدمك وأسكن لقلبك".^{١٧٥} كما تُعزِّز دلالة الكتابة على التعرف صيغة جاءت وفقها العبارة السابقة، وهي: "اعرف من أنت يكن أثبت لقدمك ويكن أسكن لقلبك" (م، ١٤٦)، وتشرحها قولة أخرى تكاد تصرِّح بهذا الانزياح، وهي: "وقال لي: اكتب من أنت لتعرف من أنت فإن لم تعرف من أنت فما أنت من أهل معرفتي" (م، ٣٠). فالنقري لا يخرج كلياً من حُكم البشرية، إذ تبقى لديه من معارف اللغة التي يحكمها العقل والحس ما ينازع المعرفة اللدنية فيه، ولذلك يُؤمر بأن يعرف "من هو" على وجه الحقيقة الوقفية التي لن يتوصل إليها إلا من خلال كتابة "من هو". وهذا عكس منطق الكتابة ذي يفترض أن نعرف الشيء لنكتبه. إن هذه المفارقة تستدعي إلى الأذهان كلمة أخرى، قد تكون مفهوماً أقرب إلى تجربة النقري، وهي "القراءة"، من حيث أنه ينتج عنها حصول معرفة بالمقروء بعد قراءته وليس قبلها.

يؤول كل من الكتابة والقراءة لغويًا إلى معنى الجمع، ولكن الجمعين مختلفان وفق مصدر المجموع أو المقروء. أما الجمع في الكتابة فيكسب دلالاته من الفاعل-الكاتب نفسه لأنه هو الذي

^{١٧٥} التلمساني، ٩٢.

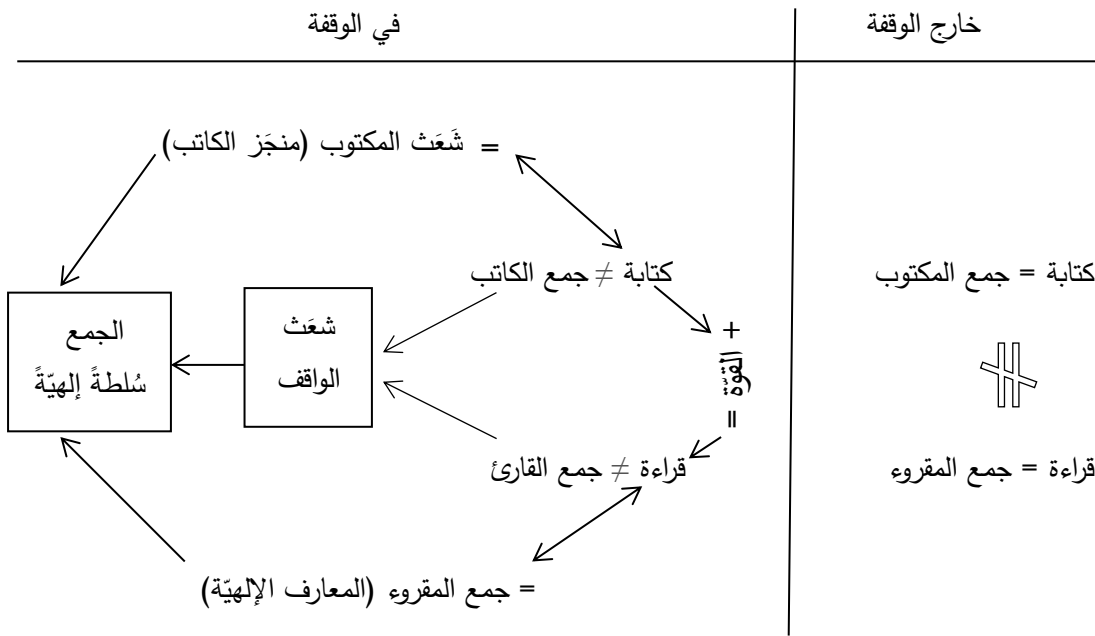
يُنتج ما يُكْتَبُ. وأمّا الجمع في القراءة فيكسب دلالاته من طرفٍ آخر غير الفاعل-القارئ (أعني الكاتب)، وهذا الطّرف هو منتج ما يُفْتَرَضُ بالقارئ أن يقرأه (المقروء).

والواقف إذ أمر أن يخرج من الكتابة أنطولوجيًا فلأنه يشعث في الوقفة، وإذا لم يجتمع هو لم يجتمع ما يكتبه، ونتيجةً لذلك يفقد ما يكتبه دلالاته اللغوية على "الجمع." أما "المقروء" فهو المعارف المكتوبة كتابةً إلهية والتي يشعث الواقف في قراءتها. ولذلك يُنظر إلى دلالة المقروء من حيث مصدره لا من حيث مألّه فيحافظ على معنى "الجمع." ومن ثمّة لم يؤمر الواقف بالخروج من القراءة رغم انزياحها إلى شعث القارئ أنطولوجيًا،^{١٧٦} لأنها ما زالت تحتفظ بدلالة الجمع في المقروء، بوصفه المكتوب الإلهي. فالجذر "ك-ت-ب" في ارتباطه بالواقف يبقى رغم ذهاب معناه، ولذلك انزاح إلى أقرب دلالةٍ إليه وهي الجذر "ق-ر-أ" لاشتراكهما أنطولوجيًا في الدلالة على شعث الواقف، وإن اختلفا في الدلالة على جمع المقروء والمكتوب.

فالقراءة، إذاً، هي المرادف الأنطولوجي للكتابة في الوقفة، وتعني حالة الشعث الناجمة عن تمزق الواقف في تلقّيه المعارف الإلهية. ويتجاوز الواقف هذه الحالة عندما يُسلم لمعارف الوقفة. فبالتسليم تتحمّل القراءة والكتابة معنى الجمع الأنطولوجي، لأنّ الوقفة تُعيد دلالة الكتابة إلى معناها الأصليّ (الجمع) والذي لا يكون عندئذٍ إلاّ السّلطة الإلهية.

^{١٧٦} ونلمس شعث القارئ إذا قارنا "الموقف" بالحالة الأنطولوجية الناجمة عن فعل الأمر "اقرأ." ذلك أنّ "الموقف" هو حالة كشف واستكشاف تتأسى بالموقع المعرفي للرّسول عند استجابته للفعل "اقرأ" الذي هو منطلق الوعي بالشعث الأنطولوجي والسّعي إلى الجمع بواسطة تلقّي القرآن وفهمه. تُراجع الصّفحة ٦٥ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

ويدلّ على انزياح الكتابة عن معناها المحايث تعبيرُ النَّفَرِيِّ عنها بسياقات أنطولوجية غير محايدة، كقوله: "وقال لي: يا كاتب الجلال في دار الجلال اكتب بأقلام الكمال على أوراق الإقبال" (م، ١٣٧)، أو قوله: "وقال لي أنت الكاتب فاكتب لي بأقلام تسليمك إليّ واختم كتابك بخاتم الغيرة عليّ" (م، ١٣٧).



١.١. الانزياح الأنطولوجي لدلالة للجذر "ك-ت-ب"

نحو دلالة الجذر "ق-ر-أ" في الوقفة

فإذًا، في الوقفة لا يحتاج فعلُ "القراءة" الذي يحتفظ بدلالة "الجمع" أن يتعرّز بألفاظ مقوية

لأنه يكسب قوّته أنطولوجياً من نسبة المعارف المقروءة إلى الله. أمّا فعل "الكتابة" الذي فقد دلالاته

على "الجمع"، فيحتاج إلى ذلك. والسبب هو أنّ "المكتوب" في تحوُّله إلى "المقروء" يحتاج أن

يتقوى سياقياً ليرتقي أنطولوجياً من نسبته إلى الكاتب-الواقف إلى نسبته إلى الله. وكذلك تحتاج "الكتابة" في ارتقائها إلى "القراءة" ضامناً كي تشتغل بنفس المستوى الأنطولوجي الذي يعني تحمّل المعارف الإلهية، وهذا الضامن هو لفظة "القوة".

٢. الكتابة والقوة

تضمن كلمة "القوة" اشتغال "الكتابة" وفق دلالة "القراءة"، وهي بذلك تحتفظ لها أنطولوجياً بمعنى "الجمع" في الوقفة. وسأستند في التحليل الدلالي والأنطولوجي لمفهوم القوة عند النّقريّ إلى السياقات القرآنية حول التلقّي، وأعني تحديداً السياقات التي فيها أمرٌ بأخذِ الوحي بقوّة.^{١٧٧}

يوجّه الدرس التفسيريّ القوة في هذه السياقات توجيهاً يرتبط بالمتلقّي (الأخذ)، فيحيل معناها على قدرته وصبره واجتهاده في تحمّل أعباء مسؤوليّة الخطاب الإلهيّ وأداء أمانته.^{١٧٨} لكنّ النّقريّ ينظر إلى القوة من جهة مصدرها، فهي صفةٌ لله يُسبغها على الواقف لتحمّل معارف الوقفة التي تخلعه عن حكم البشرية ومعارفها. وهذا التحمّل يعني التسليم لله،^{١٧٩} ويُفضي إلى عدم قدرة

^{١٧٧} "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (البقرة: ٦٣)؛ "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاَسْمِعُوا" (البقرة: ٩٣)؛ "وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكُمُ بِأَخْذِهَا بِحَسَنِهَا" (الأعراف: ١٤٥)؛ "وَإِذْ نُنَقِّنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ، خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (الأعراف: ١٧١)؛ "يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ" (مريم: ١٢).

^{١٧٨} الزازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٦، ١٨٥.

^{١٧٩} "وقال لي: إذا سلّمت إليّ ما لا تتعلم فأنت من أهل القوة عليه إذا أبديت لك علمه." م، ٢٨.

أَيَّ قُوَّةٍ أَنْ تَجْذِبَ الْوَاقِفَ سِوَى قُوَّةِ اللَّهِ، فَلَا يَتَّقَى الظَّاهِرُ وَلَا لَعْنَتُهُ عَلَى اسْتِلابِهِ،^{١٨٠} وَعِنْدُنَا
يَتَحَقَّقُ التَّنْبِيهُ وَالْجَمْعُ أَمَامَ اللَّهِ.^{١٨١}

وَفِي الرِّبْطِ بَيْنَ الاسْتِعْمَالِ الْقُرْآنِيِّ لِلقُوَّةِ وَخِطَابِ اللَّهِ، نَجِدُ النِّفْرِيَّ يُصَمِّنُ عِبَارَةَ "خُذِ الْكِتَابَ

بِقُوَّةٍ" مَعْنَى عِبَارَةَ "اَكْتُبِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ" وَالتِّي قَدْ تَوَوَّلَ إِلَى "اَحْمِلِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ"، لِيَصِيرَ الْأَخْذُ
وَالْتَحْمُلُ مُوَازِيًا دَلَالِيًّا لِلْكِتَابَةِ فِي الْوَقْفَةِ. وَالْوَاقِفُ لَا يَثْبُتُ فِيمَا يَكْتُبُهُ (يَتَلَقَّاهُ) إِلَّا بِاللَّهِ،^{١٨٢} فَإِذَا ثَبَتَ
اسْتَمْسَكَ بِمَعَارِفِ الْوَقْفَةِ وَبِفَضَائِلِهَا الْأَنْطُولُوجِيَّةِ مَا-قَبْلَ-الْكُونِيَّةِ. لَكِنْ لَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ حَتَّى يَفْرُغَ
لِأَنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يَتَّقَى بِقُوَّةِ اللَّهِ إِذَا بَقِيَ السَّوَى فِي قَلْبِهِ،^{١٨٣} وَالسَّوَى فِي التَّلَقِّيِّ هُوَ الْمَعَارِفُ
الْمُسْتَصْحَبَةُ مِنَ الْكُونِيَّةِ.

وَمِنْ خِلَالِ عِلَاقَةِ الْكِتَابَةِ بِالقُوَّةِ وَمَا يَتَحَقَّقُ فِيهَا مِنْ تَحْمُلِ الْمَعَارِفِ الْوَقْفَةِ، يَحِيلُنَا النِّفْرِيَّ

مَرَّةً أُخْرَى عَلَى مَوْقِفِ "بَلَى". فَالْمَغْزَى الْأَنْطُولُوجِيَّ لِلْمِيثَاقِ الْأَوَّلِ هُوَ الْإِشْهَادُ: "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا

^{١٨٠} وَقَالَ لِي: إِذَا كُنْتُ فِي مَقَامِكَ لَمْ يَسْتَطِعْكَ الْإِبْدَاءُ لِأَنَّكَ تَلِينِي، فَسُلْطَانِي مَعَكَ وَقُوَّتِي وَتَعْرِفِي."

م، ٣١.

^{١٨١} "وَمِنْ رَأَيْتِي فَلَا قُوَّةَ لَهُ إِلَّا فِي رُؤْيِيَّتِي." م، ٨٧.

^{١٨٢} وَقَالَ لِي: يَا كَاتِبَ الْقُوَّةِ لَا بِمَعْنَاكَ كَتَبْتَهَا فَعَرَفْتَهَا وَلَا بِمَعْنَاكَ عَرَفْتَهَا فَحَمَلْتَهَا. [...] وَقَالَ لِي يَا
كَاتِبَ الْقُوَّةِ لَا بِأَقْلَامِكَ سَطَرْتَهَا فَأَحْصَيْتَهَا وَلَا بِصَحَائِفِكَ أَدْرَكْتَهَا فَاحْتَوَيْتَهَا." م، ١٢٦؛ "أَوْقَفَنِي فِي التَّمَكِينِ وَالْقُوَّةِ
وَقَالَ لِي انظُرْ قَبْلَ أَنْ تَبْدُوَ الْبَادِيَاتِ وَاسْتَمِعْ لِكَلِمَتِي قَبْلَ أَنْ تَحْدُوَ الْحَادِيَاتِ، أَنَا الَّذِي أَثْبَتْتُ فِيَّ ثَبْتًا وَأَنَا الَّذِي
أَسْمَعْتُكَ فِيَّ سَمِعْتًا." م، ٩٥.

^{١٨٣} "وَقَالَ لِي: أَوَّلُ الْقُوَّةِ أَنْ تَتَفَرَّغَ لِي وَرَأْسُ الْقُوَّةِ أَنْ تَرِيدَ بِالْعَمَلِ وَجْهِي." م، ١٢٥.

بلى شهدنا" (الأعراف: ١٧٢). والشهادة هي، كذلك، المغزى الأنطولوجي من الفراغ في الوقفة،^{١٨٤} لأن الفراغ من كل معرفة سوى الله هو الذي يمكنه أن يستوعب شهادة الوقفة ويُثبِتها فلا تشوشها المعارف البشرية.^{١٨٥} فالقوة هي الماسكة^{١٨٦} التي تحفظ للواقف ثباته وتحمل معارف الوقفة، وهي التي تمنحه التوازن الأنطولوجي لتسحبه باتجاه المقصد (الله). ولكي يصل إلى هناك، يتجاوز الواقف شعته الأنطولوجي،^{١٨٧} ويجتمع في الشهادة الأولى "شهدنا".

٣. الكتابة عن الموقف

الذي تناولناه في المسائل السابقة من هذا البحث هو الكتابة بما هي حالة أنطولوجية أو لنقل بما هي معنى أنطولوجي داخل الوقفة، لكن هناك ملامحاً قد يعطينا تصوّراً آخر لموقف النَّفَرِيّ؛ إنّه الكتابة بما هي لغة وأسلوب. وبذلك أخرج عن المفهوم الأنطولوجي للكتابة الوقفية لأستدلّ عليه بالكتابة بمعنى التعبير عن التجربة باللغة.

^{١٨٤} "وقال لي: كلما رأيته بعينك وقلبك من ملكوتي الظاهر والخفي فأشهدتك تواضعه لي وخضوعه لبهاء عظمتي لمعرفة أثبتتها لك فتعرّفها بالإشهاد لا بالعبارة فقد جَوَزْتُكَ عنها وعمّا لا ينفذ من علوم غيرها والسنة نواطقها وفتحك لك فيها أبوابي التي لا يلجها إلا من قويت معرفته بحمل معرفتها [...] فانظر عندها من أنت ومن أين دخلت وماذا عرفت حتى دخلت ولماذا وسعت حتى حملت." م، ٢٧.

^{١٨٥} "وقال لي: قل للعارفين وقل لقلوب العارفين [وقل لقلوب العارفين غير موجودة في مخطوطة آيا صوفيا] فقولوا لي لا للمعرفة، أتعرف إليكم بما أشياء من المعرفة وأثبت فيكم ما أشياء من المعرفة، فإن وقفتم لي حملتم معرفة كل شيء، وإن لم تقولوا لي غلبتكم [كذا في تحقيق آربري، وفي مخطوطة آيا صوفيا "غلبتكم"] معرفة كل شيء فلم تحموا لشيء معرفة." م، ٩٩؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٧٦.

^{١٨٦} "وقال لي: القوة ماسكة." م، ١٢٤.

^{١٨٧} "يا عبد، كلما كان أشعث كان أنظر [...] م، ١٧٥.

أ. الإطار الأنطولوجي لجدلية الكتابة-التأليف

في الوقفة يعي النَّفْرِيُّ المفهومَ المحايطَ للتأليف وهو جمع الحروف إلى بعضها في انسجام، ولكنه ينقل هذا المفهوم إلى معنى متعالٍ يرتبط بصفة الخلق التي هي خاصةً بالله وحده، فيقول:

يا عبدُ، الحرف لغاتٌ وتصريفٌ وتفرقةٌ وتأليفٌ وموصولٌ ومقطوعٌ ومبهمٌ ومُعْجَمٌ وأشكالٌ وهيئاتٌ، والذي أظهرَ الحرفَ في لغةٍ هو الذي صرّفه والذي صرّفه هو الذي فرّقه والذي فرّقه هو الذي ألّفه والذي ألّفه هو الذي واصل فيه والذي واصل فيه هو الذي قَطَعَهُ والذي قَطَعَهُ هو الذي أبْهَمَهُ والذي أبْهَمَهُ هو الذي أعْجَمَهُ والذي أعْجَمَهُ هو الذي أشكَلَهُ والذي أشكَلَهُ هو الذي هَيَّأَهُ. ذلك المعنى هو معنى واحد؛ ذلك المعنى هو نورٌ واحد؛ ذلك الواحد هو الأحد الواحد (م، ١٧٨).

يُبْرِرُ هذا المقطعُ أنّ الله هو الذي يصرّف الحروفَ في الكلام، ومن وجوه تصريفه لها "التأليف". والتأليف، عند النَّفْرِيِّ، هو عكس التفرقة، وهو ممّا ليس صنعة العبد ولا صفته، لأنّه - أنطولوجياً - صفةٌ لله لكونها مرتبطة بالجمع والترتيب المتعلّقين بالخلق والتدبير. ويشرح النَّفْرِيُّ في مقطعٍ آخر علاقة التأليف بصفتي الخلق والتدبير، فيقول: "وقال لي: ألفتُ بين كلِّ حرفين بصفة من صفاتي فتكوّنت الأكوان بتأليف الصفات لها، والصفة لا ينقال هي فعالةٌ [في مخطوطة آيا صوفيا: هي فعالةٌ] وبها تنبُت المعاني وعلى المعاني رُكّبت الأسماء" (م، ١٠٧؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٨٣). ولأنّ الكلام قائمٌ بما يعنيه؛ ولأنّ المعنى الذي عليه رُكّبت الأسماء لا يثبت إلا بفعل الله وصفاته المرتبة والجامعة، فصفات الله هي وحدها القادرة على جمع الحروف وتأليفها لكي

يعني الكلام. ولعلّ النَّفْرِيَّ يشير بذلك إلى كلمة الخلق "كُن" فأجرى حُكْمَهَا على حكم تأليف الحروف بشكل عام.

ويربط النَّفْرِيَّ الكتابةَ في كونها صفةً إلهيةً بالإظهار والصَّبْط والترتيب أيضًا، ثم يربط الترتيب بالتأليف.^{١٨٨} فالترتيب فعلٌ إلهي لا يصلح أن يكون صفةً للعبد، فقد أمر الواقف بالخروج من "الحكمة المرتبة" والتسليم لـ "الحكمة الواضعة" لأنه لا يثبت إلا هناك بوصفه متلقياً لها،^{١٨٩} فعقله لا يستوعب حكمة الله في كل شيء. وإذا كان لا يتحمل ذلك من موقع التلقي فكيف يتحمّله من موقع التأليف الذي هو مقام الله عنده؟! وفي هذا يقول:

أوقفني في مقامه وقال لي: ما وَقَفَ الحرف فيه ولا يَقِف، ولا وَصَلَ إليه ولا يَصِل.
وقال لي: الحرف موقوفٌ على هَيْئَتِهِ، وهَيْئَتُهُ موقوفةٌ على تصرّفِهِ، وتصرّفُهُ موقوفٌ على علومه، وعلومه موقوفةٌ على أحكامه، وأحكامه موقوفةٌ على خواتمه. وقال لي:
مقامي القِيوميّة بكلّ شيء. وقال لي: القِيوميّة بكلّ شيء ترتيب كلّ شيء. وقال لي:
ترتيب كلّ شيء على حدّه.^{١٩٠} وقال لي: حَصْرُ كلّ شيء قبضُهُ وبَسْطُهُ. وقال لي:
الحرف مقام حجاب؛ جمع الحروف مقام تأليف؛ تفريق الحرف مقام إبادة (ن، ٢٩١-
٢٩٢).

^{١٨٨} وقال لي يا كاتب المعرفة لا بإبانتك أبنتها فأجريتها ولا بتعجيمك عجمتها ففصلتها ولا بتفصليك رتبنتها فألفنتها. "م، ١٢٦.

^{١٨٩} "أطردُ عقلك عن الحكمة المرتبة ففيها مقدّم ومؤخّر وتقول 'لِم' و'كيف' فتعترض، وسئله إلى الحكمة الواضعة: فإذا ثبت لها لم يختلف في الحكمة المرتبة." ن، ١٩٨.

^{١٩٠} "والحدُّ معنويته الحصر." ن، ٢٨١.

فمقام الله هو القيومية التي تعني تعلق المحدثات بالله بما يقتضي الترتيب، والترتيب يتوقف على تحديد الأشياء ووضعها في مواقعها، أي بيانها وحصرها. وحصر الشيء هو قبضه وبسطه، والقبض والبسط من أفعال الله: فبالقبض يجمع الله الحروف فيؤلفها، وبالبسط يفرقها فيبيدها. وعندما يتحدث النفرى عن البسط من موقع آخر، نفهم أنه يقصد به المحو حيث يقول: "وقال لي: انظر كيف عملت، وبسط يده فوق وقال ما بقي فوق، وبسط يده تحت، وقال لي: ما بقي تحت، ورأيت كل شيء بين البسطين والأرواح والأنوار في القويّة والأجسام والظلم في التّحتيّة" (م، ٨٠).

إنّ هذا الانتقال العرفاني هو انتقال أنطولو-دلاليّ بمفهوم التأليف من كونه مجرد جمع وترتيب إلى كونه جمعاً وترتيباً متعلّقين بصفتي الخلق والتدبير الإلهيين: فهو إظهار وترتيب، والترتيب قيوميّة، والقيوميّة بيان، والبيان إمّا قبض وهو التأليف إثباتاً أو إبادة وهي التأليف محو. ولأنّ الحرف مخلوق واقع تحت سلطة القيوميّة جمعاً وإبادة فهو والواقف في مقام واحد ولا يختلفان في شعتهما، ذلك أنّ الواقف - بوصفه مخلوقاً - هو "مكتوب" أيضاً تحت سلطة الله وحكمه وعلمه.

وفيما يتعلّق بالكتابة الإلهية يستند النفرى هنا إلى الرؤية القرآنية وروافدها التفسيرية التي يرجع مفهومها إلى معنّي السلطة والعلم، كما رأينا. والصفتان هما من مستلزمات الخلق والتدبير، فمن خلق الكون ورتبه ودبره هو الأحقّ بأن يقف الكون بين يديه بالعبودية والتسليم لعلمه وسلطته المطلّقين. أمّا الدلالة المحايثة للتأليف فتتفرّع من معناها في الوقفة بمقتضى "الضرورة الأنطولوجية". ذلك أنّ تأليف الحروف وترتيبها من قبل الواقف هو فعل عاجز عن الإخبار عن الله

وعن معارف الوقفة، إذ كيف يخبر المخلوق عن خالقه، فـ"الحرف يعجزُ أن يُخبرَ عن نفسه فكيف يُخبرُ عني [...] أنا جاعل الحرف والمخبر عنه" (م، ٦٠)، وإخبار الله عن الحرف هو حقيقة التأليف في الوقفة. وربما لذلك لم يأتِ فعل التأليف مستندا إلى الواقف على الحقيقة؛ قال: "وقال لي يا كاتب المعرفة لا بإبانتك أبنيتها فأجريتها ولا بتعجيمك عجمتها ففصلتها ولا بتفصيلك رتبها فألفتها" (م، ١٢٦). وربما لذلك، أيضا، يرتبك مفهوم الكتابة أنطولوجيا عندما يُسند النفرى فعلها إلى الواقف، فلعلّ السبب هو ارتباطها بدلالة الجمع التي هي في حقيقتها غاية مؤجلة. فالواقف يعيش في الوقفة حالة شعث أصيلة يتأجل معنى الجمع فيها إلى أن يتحقق من معارف الوقفة.

ومن هنا تصير الكتابة في نسبتها إلى الواقف غاية أنطولوجية، لأنها تعني التعرف على معارف التعالي وتلقيها ولا تعني إنتاجها.^{١٩١} وبين جدلية الإنتاج والتلقي يترجم النفرى مفهوم الكتابة من كونها حالة عرفانية إلى كونها حالة أدبية ولغوية، بالاستعانة بأدوات لغوية ذات بُعد أنطولوجي أصيل يفرضه محض الضرورة الأنطولوجية.

ب. الأدوات الأنطولوجية للكتابة في الوقفة

فرضت الضرورة الأنطولوجية في الوقفة أن يتأسس فعل الكتابة عند النفرى على آليتين ذواتي امتداد عرفاني مستدعي من طبيعة التجربة المتعالية، تتعلّق الأولى بالبنية الشكلية لنسيج التجربة وتتعلّق الثانية بالتجاوز الدلالي للغة التجربة.

^{١٩١} ولذلك اقترنت بكلمة "القوة" عند النفرى حاجة الواقف إلى القوة الإلهية للتمكن من تلقّي معارف الوقفة. تُراجع الصفحة ١٩٥ فما بعدها من الدراسة الجارية.

١. الشذرة: بنية النص وأنطولوجيا السلوك

تتطع نصوص النفرى على أكثر من مستوى. فمن جهة لا نملك خطأ زمنياً ناظماً لها حتى لو تتبعنا تواريخ المخطوطات، لأننا لا نستطيع التمييز دائماً بين تواريخ التدوين الأني في جذادات وتواريخ التأليف الذي هو إعادة جمع وكتابة الجذادات. فالمواقف خرجت من سلطة الزمن الذي لم يستطع أن يؤلفها ويجمعها ويرتبها في كتاب واحد. ومن جهة أخرى، لم تستطع نصوص النفرى أن تحدّد مساره الصوفي (أو المعراجي)، فلا نعرف من أين يبدأ ولا أين ينتهي ولا كيف تحصل الانتقالات العرفانية. فالعناوين - إن وجدت - هي علامات معطّلة، بل ومضّعة في الأغلب، لأنها قابلة للاستبدال والحذف في أي مقطع، وغيابها لا يحدث فرقاً في التوجيه. ومن جهة ثالثة، فإن أغلب نصوص النفرى مقطّعة إلى جمل قصيرة أو متوسطة نسبياً، ولما تكون بينها علاقات سياقية.^{١٩٢}

إن أسلوب المواقف هذا لا يشبه إلا نفسه. وربما يلوح لقارئه أنّ فيه تمثلاً للنسق القرآني من حيث قصر الجمل وكتافتها، لكن القرآن - كما قدّم نفسه أو كما تلقاه التراث - هو بالتحديد على التقيض من ذلك. فالقرآن وصف نفسه بالإحكام الذي حاول البحث التراثي التعبير عنه من خلال مفهوم الاتساق والقصديّة (في مراد الله) والتناسب والترتيب بين الآيات والسور والكلمات. أمّا نصوص النفرى فلم تزعم لنفسها خصيصة الاتساق والترتيب، بل انسجمت بنيتها مع بنية التجربة وسلوكها - كما سنرى - ومع مفهوم الشعث بما هو الإطار الأشمل عند النفرى. ولذلك، أرى أنّ

^{١٩٢} في الفصل اللاحق سأتحّدث بالتفصيل عن نسج نصوص النفرى من العنوان إلى البنية.

أيّ محاولة لجمع *المواقف* (ونصوص *النّفريّ* عموماً) وفق ناظمٍ "ما" ستبوء بالفشل لأنّ غياب البنية طبيعياً أنطولوجيةً عنده وليست نصيّة فحسب.¹⁹³

والشذرة (fragment) هي جنسٌ أدبيّ قديمٌ استعاده الأدب الحديث، وخاصة المدرسة الرومنسيّة، ثمّ ازدهر في الأدب ما-بعد-الحداثي.¹⁹⁴ وهي بنية لغويّة مختزلة مكثّفة ومستقلّة سياقياً، لأنّها لا تسعى إلى بناء نسيج نصيّ. ولذلك تتميّز بالنقص مقارنةً بالأشكال الكتابيّة القريبة منها كالحكمة والمثل السائر وغيرهما.¹⁹⁵

ويبدو أنّ الطّبيعة الشّفهيّة لكثير من النّصوص الأدبيّة العالميّة أسهمت في وصولها إلينا بشكلها الشذريّ، لكنّ الكتابة ما-بعد-الحداثيّة اتخذت الشذرة خياراً كتابياً وليس مجرد صدفةٍ

¹⁹³ هناك أيضاً فروقٌ جوهريّة بين بنية القرآن و*المواقف* وأسلوبهما. فمثلاً، لا نجد عند النّفريّ عنايةً بالبنية الصّوتيّة، خاصّة فيما تعلق بنهاية الجمل، مقارنةً مع فواصل الآيات، اللهمّ إلّا إذا استثنينا ما كان من قبيل المناجاة والدّعاء، فهو مسجوعٌ سجّعا لا يختلف عن بنية الدّعاء عموماً. أمّا أسلوبياً، فقد سمّى القرآن نفسه "مبيناً" بما يعمّ محتوى الآيات والرابط المعنويّ بينها، وذلك لأنّه كتاب تشريع، وعلى محتواه أن يكون بيّناً ومتربطاً لإرساء العقيدة والشّرائع. وفي المقابل يتكثّف *مواقف* النّفريّ حدّ الغموض في الغالب ونقلّ روابطه المعنويّة أو تفتّح حدّ عدم إمكان الضّبط، لأنّه ليس كتاباً للتشريع، بل هو تجربةٌ فرديّة ذاتٌ خصوصيّة لغويّة ومعرفيّة. أمّا من حيث طبيعة الخطاب، فال*مواقف* لم تخرج في إطارها عن التجربة الصّوفيّة التي تسنمّد من الخطاب الإلهيّ الذي هو بالأصل أساس العلاقة بين الله والإنسان. وعند الاطّلاع على مفهوم الخطاب الإلهيّ في المنظومة الإسلاميّة - والصّوفيّة تحديداً - نجد أنّ النّاس قدّ خصّوا بأنواع الخطاب الإلهيّ حسب مقاماتهم من الله، فخطاب النّبوة أخصّ من خطاب الولاية، بينما خطاب النّاس من خلال الكتب السماويّة والآيات الكونيّة عامّ. والقرآن في التراث الإسلاميّ، أخصّ خطابات الله، لا لأنّه كتاب وحيّ كغيره من الكتب، ولكن لأنّه "مُهمّين" على هذه الكتب ولأنّه يمثّل المعجزة اللّغويّة الخالدة لخطاب الله.

¹⁹⁴ Préface de François Nourissier, Introduction de Pierre-Marc de Biasi, *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, 2^{ème} ed. (Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001), 341.

¹⁹⁵ Ibid.

تاريخية. وإذ أعي هذا الفرق، فإن ما أقترحه من قراءة أنطولوجية لتشدّر نصوص النَّفَرِي لا يتعامل مع بُنْيَتِهَا بما هي منجَزٌ اختياريٌّ وقصديٌّ، لأنها، كما رأينا، ليست كذلك، ولكن يتعامل معها بما هي بُنية شذرية من صميم طبيعة التجربة الشفوية والتجربة السلوكية.

خلافًا لرؤية أرسطو التي تشترط عنصر الترتيب للحكم على المنجَز الفني بالجمال،¹⁹⁶

فإنَّ الشذرة تعكس الإنسان ممارسًا أصالته في القول، حيث يرى الأدب ما-بعد-الحدائي أن الكتابة لا يمكن أن تكون حقيقية إذا قامت على التماسك المزيّف المسكون بهاجس التتابع.¹⁹⁷ وإذا انطلقنا من هذه النقطة - وهي تعلق الشذرة بالحقيقة - نستطيع مقارنة عالم المواقف القائم أساسًا على الأصلية، لأنه لم يمرّ بمصفاة الفكر والمنطق. والحقيقة التي أقصد تعلقها بالشذرة ليست حقيقة التأليف كفعلٍ موجهٍ ذي بنية أدبية، وإنما حقيقة الموقف بما هو تجربة عرفانية. وعندما نتكلم عن الانقطاع في الكتابة الشذرية فإننا لا نعني الانقطاع عن السياق النصّي فحسب، بل نعني أيضًا الانقطاع عن الوعي التأليفي كتابيًا وعن التخطيط السلوكي روحيًا.

إن كلمة "الشذرة" في دلالتها اللغوية تنم عن حالة من التفرّق والحركة والانفعال والمفاجأة،¹⁹⁸ وهو ما يختزله مفهوم الشعث في الوقفة، ولذلك كان الأسلوب الشذري هو الأقرب إلى

¹⁹⁶ Aristote, *La poétique*, traduit par Barthélemy Saint-Hilaire (Paris: Ladrangé, 1858), 41-42.

¹⁹⁷ إميل سيوران، لو كان آدم سعيدًا، ترجمة عن الفرنسية وتقديم محمد علي اليوسفي، ط ٢ (عمان: أزمنة، ٢٠١٤)، ١٩.

¹⁹⁸ الجذر "ش-ذ-ر" يؤول إلى التفرّق والتباعد والمفاجأة. ابن فارس، ج ٣، ٢٥٧. ويُستعمل في سياقات مفعمة بالحركة والانفعال: ف"التشدّر هو النشاط والشريعة في الأمر، وتشدّرت الناقة إذا رأت رغيًا يسرها فحركت برأسها مرحًا وفرحًا [...] وتشدّر فلان إذا تهيأ للقتال." ابن منظور، "شذر."

انفعالات النَّفْرِيِّ الوجدانيَّة. أمَّا في بُعدها الأسلوبِيّ فالشُّدْرَة مِيتا-كتابة أو كتابة عن الكتابة، ولذلك تحمل آثار الكتابة (الأنطولوجيَّة) في الوقفة وتُعكس شعث تلقِّي معارفها. وينجم عن ذلك عدم استصحاب النَّفْرِيِّ لقارئٍ متعيِّن، لأنَّ الكتابة للغير تتطلَّب نمطًا كتابيًّا يناسب هذا "الغير" الذي يُفترَضُ خضوعه للمنطق ترتيبيًّا وسياقًا وقصديَّةً من أجل تحقيق التَّواصل والتَّهيم.

إنَّ تعطيل النَّسق التراتبيّ يُشوش التَّوجيه وبلغى مفهوم البداية والنَّهاية ويمزق "خريطة" الطَّرِيق ويفتحها على الاحتمالات. يعكسُ هذا التَّعطيلُ التَّجربة السُّلوكيَّة بما هي تجربةٌ شعثٌ يغيب فيها كُلَّ مَعْلَمٍ ويغيب الوعيِّ بالمقاصد، كما يعكسُ التَّجربة اللُّغويَّة في تقطعاتها الأنطولوجيَّة حيث تقفُّ اللُّغة وظيفتها التَّواصلية وتتراخى نحو انفعالها الدَّاخليِّ.

أمَّا من حيث الرُّؤية السُّلوكيَّة للتَّجربة، فيؤرِّخ النَّفْرِيُّ في خروجه عن نسقيَّة التَّأليف (كتابةً أو إملاءً) لِلحظة أنطولوجيَّة غير زمنيَّة، وهي لحظةٌ محمومة بتجاذبات معرفيَّة ولغويَّة. فالشُّعْثُ الأسلوبِيّ يعكسُ شعْثًا في الجغرافيا والسَّياحة، كما يعكسُ الشُّعْثُ العرفانيِّ واللُّغويِّ الذي يكتنف التَّجربة في العبور إلى حقائق الصِّمديَّة حيث تمَّحي البدايات والنَّهايات ويختفي منطق التَّرتيب الرِّمزيِّ والتَّعالق السُّببيِّ والدَّلاليِّ. وإذا شئنا ترجمة هذه الأبعاد بمصطلحات النَّفْرِيِّ قلنا إنَّ أسلوبه هو قطيعةٌ مع "الأسباب والأنساب"، زمنيًّا ومكانيًّا ولغويًّا وروحيًّا ومعرفيًّا.

ويزعم التَّلْمسانيُّ أنَّ النَّفْرِيَّ لو جمع المواقف بنفسه لكان رتَّبها بطريقة مختلفة.^{١٩٩} لكنَّ المواقف لا تصلح إلا أن تكون غير مرتَّبة لأنها جزموريَّة بالطبع وغير قابلة للتَّرتيب والتنامي. وهي

^{١٩٩} التَّلْمسانيُّ، ٣٩٢، ٥٢٢.

في شعنها النصي صادقة جداً مع طبيعتها السلوكية التي يكتنفها الشعث بسبب ذهول الواقف في مواجهة الحقيقة المطلقة. ويصف النفري هذا الذهول بـ"اقشعرار الجلود" (م، ١٣٣) وبالصراخ (م، ١٦٢-١٦٣) والبكاء (م، ١١٣)، ويربطه بسطوة هتك الحجاب في الموقف.^{٢٠٠} فالذهول يعطل التفكير في مسالك الطريق ووجهاتها، وينجم عنه توترٌ واندھاشٌ وخوفٌ وقلقٌ وحيرةٌ وروعٌ،^{٢٠١} أي يعكس "الكينونة - هناك" أو دزاین الواقف.^{٢٠٢}

وفي هذا التيه، تتماهى تجربة الوقفة عند النفري مع بنية النص وأسلوبه بشكل لافت، فتحفظ رأيه السلوكية بالسير الخالي من التخطيط، خلافاً لما اعتدناه من تجربة السلوك القائمة

^{٢٠٠} وقال لي: لو زُفِعَ الحجابُ ولم يُهتَكِ سَكَنٌ مَنْ تَحْتَهُ؛ وإنما يُهتَكُ، فإذا هُتِكَ دُهِلَتْ معرفة العارفين [...] م، ١٠٢.

^{٢٠١} هذه المفردات تأتي حسب المعرفة المتحصّل عليها. والنفري، فيما يبدو، قد اختبرها جميعاً واختبر الفروق الأنطولوجية التي تتحقّق بها. نلمس ذلك في معرض حديثه عن العبارات الدالة على حالة الخوف. فالخوف عنده مقترنٌ بما لم يألفه، أي بالجديد والذهول منه، وهو معنى له أحوالٌ عرفانيةٌ ولذلك يرقُّ ويجفُّ. فالمعنى يعيش تجربته الخاصة و"دزاینه" الخاص، تماماً كالواقف. يقول النفري: "الخوفُ كُلُّه يتعلّقُ بالخلاف: خلاف ما طرّق السمع علمه أو طرقت القلوب معرفته [...] والوجلُّ والرّوعُ والفرعُ والهلعُ والخشيةُ والهيبَةُ والإشفاقُ والحزنُ وما يجري مجرى هذه الأسماء [هي] أسماء للخوف على حُكْم ما تتخصّص به معانيه التي يتعلّق بها. وإنما يرقُّ الخوفُ في معرفة من المعارف فيسمّى خشيّةً أو غير خشيّةٍ ممّا يشبه أسماء الرّقة. ويجفُّ الخوفُ في معرفة من المعارف فيسمّى خوفاً [أو] روعاً [أو] هلعاً، أو غير ذلك ممّا يشبه أسماء الخوف". ن، ٢٨٢.

^{٢٠٢} يصفُ النفري الوقفة بلامح قيامية تعكس "الدزاین" الخاص به وبلغته. وإذا عدنا إلى القرآن لمسنا ملامح هذا الدزاین في قوله: "يا أيها الناس اتقوا ربكم، إن زلزلة الساعة شيء عظيم ﴿٢٠﴾ يوم ترونها تذهل كل مُرضعة عما أرضعت، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى" (الحج: ١-٢). إن ذهول المرضعة عن رضيعها يعكس ذهول الإنسان عن شيء منه ويقع تحت رعايته، ليصير مستقلاً فينخذ لنفسه مساراً خاصاً. وفي حالة الواقف، تتسلخ ذاته ولغته عن أطرها اللغوية والحسية لتتطلقا في سلوكهما خارج وصاية التفكير (الذي هو بطبيعته محايدٌ وقياسيٌ) وتخطيطه.

على المراتب. وهي المتاهة نفسها التي يقع فيها القارئ عند محاولة فهم نصوص النَّفْرِيِّ وتجربته، حيث لا يدري أين يُمَوِّضُ نفسه منها فَيَتَّبِعُ فيها معه.

ومن حيثُ تمظهرُ اللُّغَةِ في أسلوب النَّفْرِيِّ، فقد عَوَّلَ بلقاسم على الوَعْيِ المُسَبِّقِ بالتقطُّعِ وريهاناته الأدبية، وأوَّلَ التقطُّعِ بأنَّه خبيبةٌ لِلُّغَةِ. فالفراغات - وفق بلقاسم - هي مكامن الصَّمْتِ ونفوذُ ما لا يُقال الذي يسيطرُ حين تعجز اللُّغَةُ عن بلوغ أقصاي التَّجْرِبَةِ. ويصف بلقاسم هذه الخبيبة بـ"الخصيبة"،^{٢٠٣} لأنَّ المعنى يظلُّ دوماً مؤجَّلاً في أفقٍ مفتوح من الاحتمالات. وإذ لا أوافقه على مسألة الوَعْيِ التي تشي بالقصدية وحضور الفكر الذي يُصِرُّ النَّفْرِيُّ على نفيهِ من سياق تجربته، فإنِّي أخالفة أيضاً في رؤيته للتقطُّعِ. ذلك أنني لا أرى التقطُّعِ خبيبةً لغويةً - فالخبيبة اللُّغوية عند بلقاسم مرتبطة بخبيبة الاتصال والتبليغ - بقدر ما أراه انفتاحاً لِلُّغَةِ على كينونتها التي تتجاوز مجرد كونها أداة اتصال منوطة بالمنطق والترتيب.

تتجلَّى اللُّغَةُ في جَوهَرها "الوقفِي" حروفاً كَوْنَتِ الأكوَانِ بالصفات الإلهية المتمنِّعة عن الوصف. وأمام "مشهد التكوين" هذا، لا بُدَّ لِلُّغَةِ الواقفِ "أن تصمت ليَقِينها بعدم جدوى الكشف عما تراه لأنها لن تبلغَ وَصْفَ كماله. وهناك تنفصل عن طبيعتها المحايثة لتتصل بالعالِي عن طريق الصَّمْتِ. فعندما تتكشَّفُ معارف الوقفة، يذهل الواقفُ ويقشعرُ جِلْدُه ويتيه ويبيكي، وتعجز لغته عن أن تقول "فتفقد طبيعتها المحايثة القائمة على الكشف، فإمَّا أن تصرخَ أو تصمت. وفي الصَّراخِ والصَّمْتِ يغيب التواصل والترتيب ويظهر التمزُّق والتشَّتتِ الصَّوتِي والانفعالي، وهذا بحدِّ ذاته ارتقاءً لِلُّغَةِ نحو التَّكشُّفِ بما هي ذاتٌ تخبِرُ حالةً أنطولوجيةً. والتقطُّعُ الأسلوبِي هو بمثابة

^{٢٠٣} بلقاسم، الصوفية والفراغ، ٢٨٦-٢٨٧.

البكاء أو الصراخ، أو حتى الهديان. فهو إذاً، ظَفَرُ اللِّغَةِ بذاتها في خَبِيبَتِهَا لغيرها حين تتوقَّف عن كونها أداة تواصلٍ.

٢. الكتابة-البناء بآلية الهدم

إنَّ الشُّدْرَةَ حالةٌ أصليَّةٌ في تجربةِ النَّفْرِيِّ الباقية على فطرتها الأولى من غير أن تُعْمَلَ فيها أدوات العقل والتشذيب. فاللُّغَةُ تنخلع من سَطْوَةِ الزَّمَنِ وما تقتضيه من ترتيبٍ وسببيَّة، وتتجذب إلى معنى "القوَّة" الإلهيَّة الذي يعبر عنه النَّفْرِيُّ بـ"الصَّمْدِيَّة". ولا عبور إلى حقائق الصَّمْدِيَّة دون الخروج من الخضوع لأحكام البشريَّة، ولا خروج من الخضوع لأحكام البشريَّة دون الخروج من الخضوع لأحكام الزَّمْنِيَّة، لأنَّ الزَّمْنِيَّةَ وملتعلَّقاتُها هي من رواسب البشريَّة والمحايشة، كما رأينا. والنَّفْرِيُّ إذ يُؤكِّد أنَّ تجربته هي حقيقة الوقفة في تعاليها، فهو يميِّز بينها وبين حقيقة الواقف المحايشة.^{٢٠٤} وفي الحقيقتين عالمان مختلفان، لا يقوم أحدهما حتى ينهد الآخر.^{٢٠٥} ولا طريق عنده لهدم إلا اللُّغَةُ،^{٢٠٦} كما لا مِعْوَلٌ أفعَلٌ في ذلك من تحطيم الصَّدِيَّةِ ثمَّ مَحْوِ المعنى وإعادة بنائه عن طريق الإحالة إليه بالسُّلْبِ.

^{٢٠٤} يقول مثلاً: "وقال لي: قد تعلم علم المعرفة وحقيقتك العلم فلست من المعرفة، وقد تعلم علم الوقفة وحقيقتك المعرفة فلست من الوقفة. وقال لي حقيقتك ما لا تفارقه لا كلُّ علم أنت مفارقه." م، ١٨؛ "وقال لي: صاحبُ القولانيَّة يراني إذا قال ولا يراني تلك الرؤية إذا صممت! فرؤيته التي هي حقيقته في قوله وحقائق قوله في صمته لا في قوله." ن، ٢٣٥.

^{٢٠٥} "يا عبدُ، بنيت الغيبة هدمت الرؤية." م، ١٩٣.

^{٢٠٦} "يا عبدُ، سقط الحرف وهدمت الدنيا والآخرة واحترق الكون كله وبدأ الرب فلم يقم له شيء." م،

إنَّ هدمَ الوجودِ هو هدمٌ للصدِّيَّة عند النَّفَرِيِّ، لأنَّ الوجودَ كالصدِّيَّة، قائمٌ على الائتلاف والاختلاف،^{٢٠٧} فإذا ما الواقفُ الائتلافَ والاختلافَ مَحَا الوجودَ والصدِّيَّةَ معًا. كما أنَّ سقوطَ عالمٍ عالمٍ ما-قبلَ الوقفة مرتببٌ بنفي السَّوى الذي يعني سقوطَ الأشياءِ وأضدادِها، فبقاءُ الصدِّيَّة هو بقاءٌ للسَّوى بشكلٍ من أشكاله، كما أنَّ بقاءَ السَّوى هو بقاءٌ للصدِّيَّة من حيث إنَّ السَّوى يأتي بضدِّه معه.^{٢٠٨}

ولأنَّه لا خيارَ للواقفِ سوى التعاملِ بلغةِ المحايثة في تجربةِ التَّعالِي، فهو مُجبرٌ أن يُفرِّغَ اللِّغةَ من دلالاتها ثمَّ يحيلَ إلى الدِّلالة الجديدة بالسَّلب، لأنَّ "الزَّمانَ الذي تكونُ قوتنا فيه هي النَّفْيُ، هو وحده الذي يسمحُ بوحدة الأضداد،"^{٢٠٩} بل وبتخطيمِ الصدِّيَّة كليًّا وليس فقط بتوحيدها.

• هدمُ الصدِّيَّة

لقد عَوَّلَ قُرَاءُ النَّفَرِيِّ على فَهْمِ الوقفة بما هي استواءٌ للأضداد.^{٢١٠} ولا جَرَمَ أنَّ هذا الملمَحَ موجودٌ عنده، فعبارة "استواء الأضداد" هي مرحلةٌ يصلُ فيها الواقفُ إلى إلغاءِ العلاقاتِ بين البُنى الدِّلالِيَّة للغة. والضَّدانَ لا يستويان حتَّى تستويَ علاقةٌ كُلٌّ منهما بمدلوله، فيستوي المدلولان

^{٢٠٧} في انبثاء الصدِّيَّة على الائتلاف والاختلاف يُراجع: ن، ٢٤٠، وفي انبثاء الكون على الصدِّيَّة يُراجع: ن، ٢٨٤.

^{٢٠٨} "[...] وإنَّ دَخَلَ معكَ السَّوى دخلَ معه ضدُّه من السَّوى." م، ١١٩.

²⁰⁹ Maurice Blanchot, *The Space of Literature*, trans. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1982), 30.

^{٢١٠} يُراجع: التَّلْمَسَانِي، ٢٤٢-٢٤٣؛ بن عَكْوش، ١٩-٢٢؛ بلقاسم، الصَّوْفِيَّة والفِرَاح، ١٨١-١٨٤.

(المعنيان) كما يستوي الدالان (اللفظان). وعندئذ تنشأ علاقة دلالية جديدة هي علاقة الاستواء بدل الصدى. لكن ما أهمل في قراءة النفرى هو منحى دلالي أقوى وأبرز من استواء الأضداد: إنه هدم العلاقة الصدى كلياً. والفرق بين هدم الصدى واستواء الأضداد هو أن الأول يخلط الرابط الدلالي فيه فراغ، وأمّا الثاني فيخلفه فيه رابط آخر هو الاستواء الدلالي. وفي الاستواء يبقى للأضداد وجود لكنه وجود خارج من حدّ إلى حدّ، وما ينبغي له أن يبقى في الوقفة لأنه "سوى" لله.^{٢١١}

ولهذه الصدى على الواقف تعطيل اللغة وتفرغها من دلالتها ثمّ الإحالة إلى المعنى بأداة النفي. ذلك أن الحروف والأسماء ليست رموزاً معطلة فحسب بل هي معطلة أيضاً، لأنّها حجاب مانع من رؤية حقيقة الوقفة.^{٢١٢} وإتّما يسلب الواقف اللغة فعل الدلالة لكي يشهد هذه الحقيقة، فتلك وسيلته لنفي السوى. ولكن كيف يمكنه أن يسلب اللغة دلالتها؟ وهل "تكون" اللغة إن لم تدلّ؟

أمّا كيف يمكن أن تسلب اللغة دلالتها، فالواقف يستحضر الأشياء من خارج الوقفة بما هي أسماء، وعندئذ يستطيع التحكّم فيها وتفرغها بقطعها عن أسبابها وأحكامها، أي قطع روابطها بالأعيان والمعاني الحسية التي تدلّ عليها. فإذا فعل ذلك، ذهب (أي الواقف) عن "اسم الشيء ووصفه وعلمه" (ن، ٢٨٣) بشهود تقلبه وعجزه (أي الاسم) عن الثبات، أي عن اكتساب معناه من لدن وجوده الذاتي. وهو ما يجعله غير مستحقّ لصفة القيام بنفسه، والتي تعني الثبات والبقاء وعدم الحاجة، فترتبط دلاليًا وأنطولوجيًا بصفة إلهية محض هي "الصمدية". فالواقف يخرج عن معنى

^{٢١١} "كُلُّ ما لتسميته أو وصفيته أو معنويته ضدّ فهو حدّ، وكلّما [كذا] سوى الله تعالى فهو حدّ".

ن، ٢٨١.

^{٢١٢} "وقال لي: الحرف حجاب وكليّة الحرف حجاب وفرعية الحرف حجاب". م، ٩٠.

الاسم الحرفي لكي يستقرّ في حقائق "الصّمدية"،^{٢١٣} أي يتلقّى الفهم عن الله فيه. وهذا التملك على اللغة يحوّل الواقف أن يتصرّف فيها جمعاً وتبديداً ما دامت في طبيعتها المحايدة،^{٢١٤} حتى إذا انكشفت معارف الرؤية تحرّرت اللغة وخرجت من سلطة الواقف لتملك أمر نفسها، فلا يقول منها إلا ما انقالت له به. ولا تتحرّر اللغة من الواقف فقط، بل ومن نفسها أيضاً (من طبيعتها المحايدة)، وهناك يتحقّق لها الجمع بالمعارف الإلهية في حقائق الصّمدية.

ولأنّ اللغة ليست لغةً ما لم تُقل، فإنّها تقول في هذه المرحلة أيضاً، ولكنها تقول كينونتها. أعني بذلك أنّها تعيش حالاتٍ أنطولوجيةً أخرى سوى الدلالة كما مرّ معنا، كأن تهذي أو تصمت، أو كأن تختار أن تقول بأن لا تقول. وأن تقول اللغة بالألا تقول يعني أن تمتلئ بدلالاتٍ جديدة فارغةٍ بواسطة الإحالة بالسلب بعد أن أُفرغت من دلالتها المحايدة فخرجت من الاسمية وأحكامها. وينشأ عن خروج الواقف ولغته من أسماء الأشياء وأوصافها وأحكامها معضلة الحقيقة والمجاز. فمن جهة، ليست لغته إشارةً لأنّ الإشارة تشبيهية وهو ممتنع في الوقفة،^{٢١٥} بل هي حقيقة

^{٢١٣} يشرح النفرى وسيلته في تحقيق هذا الاستجلاب للأشياء نحو اللغة ثم تفرغها في موقف "حكمة في استواء الأضداد في الوجد". ن، ٢٨٣. وفي هذا يقترب من هيدغر الذي يرى أنّ اللغة تستدعي الأشياء إلى العالم، عالم الإنسان. مارتن هيدغر، *إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرلين وتراكل*، تلخيص وترجمة بسام حجار (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ١٥. وهي الطريقة الوحيدة التي تسمح للواقف بتحويل الأشياء إلى لغة حتى يتمكّن من تفرغ دلالتها بفعل "المحو".

^{٢١٤} وقال لي: لا تجمع بين حرفين في قول ولا عقْد [نبيّة] إلا بي، ولا تُفرّق بين حرفين في قول ولا عقْد إلا بي يجتمع ما جمعت ويفترق ما فرقت [في مخطوطة آيا صوفيا: فبي يجتمع ما جمعت ويفترق ما فرقت]. م، ٥٨؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٤١.

^{٢١٥} وقال لي: كلُّ مُشارٍ إليه ذو جهةٍ وكلُّ ذي جهةٍ مُكْتَنَفٌ وكلُّ مُكْتَنَفٍ مُطَوَّنٌ وكلُّ مُطَوَّنٍ مُتَخَيَّلٌ وكلُّ مُتَخَيَّلٍ مُتَجَرِّئٌ وكلُّ هواءٍ ماسٍّ وكلُّ ماسٍّ مَحْسُوسٌ وكلُّ فضاءٍ مُصَادِفٌ. م، ٢٠؛ وقال لي: إنك في كلِّ شيءٍ كرائحة الثوب في الثوب. وقال لي: ليس الكاف تشبيهاً هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بتشبيهه. م، ٧٨.

الوقفه التي لا يراها إلا الواقف.^{٢١٦} هي حقيقة لأن الحقيقة وصف الحق، والحق هو الله^{٢١٧} الذي لا تحتاج حقيقته أن تستعير لساناً.^{٢١٨} ومن جهة أخرى، هذه اللغة هي هي أسماء الأشياء في الخارج. ولكي يخرج الواقف من هذه المعضلة، عليه أن يتخلى عن كل معرفة ولغة بتحطيم العلاقة الدلالية بين اللفظ والمعنى في طبيعتهما الكونية (المحايدة)، ثم بهدم المعنى، أيضاً، في طبيعته الكونية.

ولكن كيف سيعبر الواقف عن الوقفة بلغة فارغة من المعنى؟ الجواب هو: عن طريق السلب (التنفي). فإحالة الدلالة على السلب هي تأكيداً لطمس عالم الشهادة حفاظاً على قداسة الوقفة وحرمة الذي قررته الآية "ليس كمثله شيء" (الشورى: ١١). لأن كل ما في الوقفة محكوم بهذه الآية: فالله "ليس كمثله شيء"،^{٢١٩} والواقفون "ليس كما رأوا شيء"، وليس كمثلهم في الكيان كون (ن، ٢٩٦)، وكذلك لغة الوقفة ومعارفها ليس كمثلهما لغة أو معرفة محايدة.

تستدعي الإحالة بالسلب إدراكاً طبيعته من طبيعة الوقفة، لأنه ليس إعمالاً للأقيسة ولا اختباراً بالحس، بل هو إدراك "لا بشيء" (ن، ٢٢٥)، أو هو التسليم بموارد التعرف في الوقفة، تسليماً ينقطع عن الأسباب والأنساب، به يجتمع الواقف وبغيره يتضاد؛ قال النفرى: "أوقفني في

^{٢١٦} "وقال لي: لا يرى الحقيقة إلا الواقف." م، ١٥.

^{٢١٧} "وقال لي: الحقيقة وصف الحق، والحق أنا." م، ٥.

^{٢١٨} "وقال لي: الباطل يستعير الألسنة ولا يوردها موردها كالتهم تستعيره ولا تُصيبُ به. وقال لي: الحق لا يستعير لساناً من غيره." م، ٣١.

^{٢١٩} تتكرر الآية في محال عديدة من المواقف، منها: م، ٣١، ٦٢، ١٠٢، ١٩. ومن العبارات المغرقة في الإحالة بالسلب قوله: "[...] فعرفتُ التَّعْرِفَ مِنْ قِبَلِ 'هو' التي هي 'هو' ورأيتُ 'هو' فإذا ليس هو هو إلا 'هو' ولا ما سواه هو يكون 'هو' [...]". م، ١٠١.

الكَنَف وقال لي: سلِّم إليَّ وانصِرِف، إنَّكَ إنْ لَمْ تنصِرِفْ تعترِضْ، إنَّكَ إنْ تعترِضْ تضادُّ" (م)،

(١٤٠). وإذا تضادَّ الواقف تموضع في فضاء واضح المعالم محدّد المسافات، ثمّ لا يكون هذا

الوضوح والحديّة إلّا "سوى" من حيث أنّهما من آثار الإدراك العقليّ، أي من حيث كونهما وهماً

للمعرفة لا حقيقة الوقفة. فعلى الواقف، إذًا، أن يهدم المعالم الفضائيّة (الزّمان والمكان) ثمّ يحيل

عليها بمقتضيات معارف الوقفة عاكسًا التشنُّر والتقطّع في بنية تجربته الرّويّة والنّصيّة.

• هدم الزّمان والمكان

سأمثل لهذم المعنى والإحالة عليه بالسلب بمثال جوهريّ في تجربة النّفريّ وله علاقة

بالتشنُّر والتقطّع في بنية التّجربة وعلاقتها بفضاء الوقفة الجغرافيّ والعرفانيّ.

يتجاوز الواقف وعيّه ببشريّته وصفات الحدوث الحديّة (الجهة المتعلّقة بالمكان والتغيّر

المتعلّق بالزّمان) كي يستعدّ للوقوف (تلقي معارف الوقفة). ولأنّه لا يدرك - بطبيعته المحايّثة -

وجوده إلّا في إطار الزّمان والمكان، فينبغي أن يتجاوز وعيّه هذا لإدراك وجود الله "الصّمد" خارج

هذين الإطارين. ولذلك يُعطّل معالم الزّمان والمكان بنفي الصّديّة عنهما، ثمّ يسلبهما معانيهما

المتعارف عليها في الحسّ، ثمّ يحيل بالنّفي إلى معانٍ جديدة متعالية لهما. وفي ذلك يقول:

وقال لي: القُربُ الذي تَعْرِفُهُ في القُربِ الذي أعرُفُهُ كمعرفتك في معرفتي. وقال لي:

لا بُعدي عرفتَ ولا قُربي عرفتَ ولا وُصفي كما وُصفي عرفتَ. وقال لي: أنا القريب

لا كقُربِ الشّيءِ من الشّيءِ وأنا البعيد لا كبُعدِ الشّيءِ من الشّيءِ. وقال لي: قُربُك

لا هو بُعدُك وبُعدُك لا هو قُربُك، وأنا القريب البعيد قُرباً هو البُعد وبُعداً هو القُرب.

وقال لي القُربُ الذي تَعْرِفُهُ مَسَافَةً، والبُعدُ الذي تَعْرِفُهُ مَسَافَةً، وأنا القريب البعيد

بلا مَسَافَةَ (م، ٢-٣).

في هذا المقطع تتعطلُّ الإشارات الزمانيَّة والمكانيَّة عندما يفقد بعضها علاقته ببعض، لأنَّ الجهة لا تُعرَف إلا من حيث كونها غَيْرَ الأخرى، والحين لا يُعرَف إلا من حيث وضعه في تَعَالقٍ مع حينٍ ما. وحتى عندما يُتَوَهَّمُ الاستواء في الدلالة بِكون "القريب البعيد قُربًا هو البُعد وبُعدًا هو القُرب" ترتفع الضدِّيَّة كُليًّا بقوله "قريب لا هو بُعدك وبُعدك لا هو قُربك"، ثم يتأكد تحطيم الضدِّيَّة عندما تُسَلَب الإشارة دلالتها فلا يتعلَّق القرب والبعد بالمسافة. وبعد تفريغ الدلالة بيني والنَّفريِّ دلالاتٍ فضائيَّةً جديدةً لكنَّها فارغة من محتواها الحسيِّ لأنها تستند إلى مقوماتٍ معارفِ الوقفة، وهذه المقومات هي تعرُّفُ الله الذي "ليس كمثله شيء"، ولذلك تكون دلالات مفردات الزمان والمكان ليست كمثلهما دلالاتٍ حسيَّة؛ يقول النَّفريُّ:

وقال لي: تعرَّفْتُ إليك وما عرَفْتِي ذلك هو البُعد، رأني قلبك وما رأني ذلك هو البُعد.

وقال لي: تجدني ولا تجدني ذلك هو البُعد، تصفني ولا تُدرِكُنِي بصفتي ذلك هو

البُعد، تسمعُ خطابي لك من قلبك وهو منِّي ذلك هو البُعد، تراك وأنا أقرب إليك من

رؤيتك ذلك هو البُعد (م، ٣)؛ قال لي: الكبرياء هو العزَّ والعزَّ هو القُرب والقُربُ

قوتٌ عن علم العالمين (م، ٤).

إنَّ تحطيم النَّفَرِيِّ لِلزَّمانِ والمكانِ يعني إفناءَ الأعيانِ والأسبابِ في الوقوفِ أمامِ الله:

وقال لي: اتَّخِذْ أعواناً لثُقَلِّبَ فإذا لم تَنقَلِبْ عَيْنُكَ فلا أعوان. وقال لي: لا يكونُ

لا أعوانٌ حتى يكونَ لا زمانٌ ولا يكونَ لا زمانٌ حتى يكونَ لا أعيانٌ ولا يكونَ لا

أعيانٌ حتى لا تراها وتراني (م، ٦٥).

يشرحُ التَّمْلِسَانِيُّ هذا المقطعَ جاعلاً الزَّمانَ حالةً قائمةً في ذهنِ الواقفِ تتعلَّقُ بوجودِ الأعيانِ

وترتبطُ بسببِيَّتِهِمْ، حتَّى إذا ارتفعتِ الأعيانُ أمامَ الله ارتفعَ الزَّمانُ، لأنَّه "لا ترتفعُ رؤيةُ الأعيانِ إلاَّ

بشُّهُودِ الحَقِّ وحدَه." ٢٢٠ فبَيَّنَ يَدِي اللهُ يَغيبُ السَّوى فترتفعُ الأعيانُ التي لا يدركها العقلُ إلاَّ في

إطارِ الزَّمانِ والمكانِ. وإذا غابتِ الأعيانُ التي هي أسبابُ التعرَّفِ على الزَّمانِ والمكانِ غابَ معها

فضاءٌ وجودها العقليُّ لِيُسْتَبَدَلَ باللا-زَّمانِ واللا-مكانِ، فتغيبُ معه آلياتُ الإدراكِ العقليَّةِ لِلزَّمانِ

والمكانِ لِيُسْتَبَدَلَ بال"تسليم".

يرتفعُ الزَّمانُ والمكانُ لأنَّ التَّمَوُّضَ والتَّحْيِينَ شَأْنُ الدُّنيا المحكومةِ ببدايةٍ ونهايةٍ، فبدايتها

"كُنْ" ونهايتها السَّاعةُ. أمَّا الوقفةُ فتنجأُ الدُّنيا لأنَّها عبورٌ إلى الموقفِ الأنطولوجيِّ ما-قبل-

الكونيِّ، ولذلك هي هُوَّةٌ مفتوحةٌ على استلابِ الأشياءِ حقيقتها الدُّنيويَّةِ كالتَّمَوُّضِ والتَّحْيِينَ. ولأنَّ

الوقفةُ عبورٌ إلى حقائقِ الصَّمديَّةِ فهي لا فضاء، أي فارغةٌ من الجهاتِ مُحالَّةٌ إلى اللا-مثالِ.

٢٢٠ التَّمْلِسَانِيُّ، ٣٢٦.

والخروج إلى اللا-مثال هو خروجٌ عن الكيفيّة. ولأنّ "الكيف من الحرف" (م، ٩١)

فينبغي على الواقف أن يخرج عن الحرف لكي يُنَزّه الوقفة ومعارفها عن الكيفيّة، فتدخل لغته في

حَرَم "ليس كمثلته شيء" الذي لا فيه زمان ولا مكان، بل إيمانٌ وتسليم. وفي ذلك يقول النَّفَرِي:

أوقفني في حق المعرفة وقال لي: أما الآنَ ففوقَ وتحتُ وكلُّ ما بدا فهو دنيا وكلُّه

وكلُّ ما فيه ينتظر الساعة، وعلى كُله وكلِّ ما فيه كتبتُ الإيمان، وحقيقَةُ الإيمان:

ليس كمثلته شيء (م، ١٠٢).

ولأنّ "الكتابة هي استسلامٌ لدهشة غياب الزمان"،^{٢٢١} فدهشة الواقف هي مُحَرِّكُه للبوَح،

ومنها تنشأ لغته التي تواجه مثله حالةً من الدهشة في قلب حراكٍ مُذهل: عوالم تتساقط وتطمس

وتُحمى وتُحرق،^{٢٢٢} وعالمٌ آخر يقوم لا زمانَ فيه ولا مكان، وحقائق تنكشف، ولغةٌ تتلاشى، ودلالة

تتهدّ لتنبئ دلالةً جديدةً تؤسّس روابطها بناءً على العالم الجديد الذي لا يمكن الإحالة إليه إلّا

بالسلب والتفريغ.

²²¹ Blanchot, 30.

^{٢٢٢} تتكرّر هذه الألفاظ عند النَّفَرِي في سياق ارتفاع معارف ما-قبل الوقفة ولغة ما-قبل الوقفة، كقوله: "يا عبد سقطت معرفةٌ سواي فما ضركَ ثبُتُ تعرّفي لك، هو حسْبُك." م، ١١٤؛ "وقال لي: اكتب في عهدك: إذا تعرّفتُ إليك سقطت المعارف من سواك." م، ٦١؛ "وقال لي: سقط قدر كل شيء في الوقفة فما هو منها ولا هي منه." م، ١١؛ "وقال لي: معارف كل شيء تُوجد به، وأساؤه من معارفه، وإذا سقطت معارف الشيء سقط الوجود به." م، ٣٨؛ "[...] ورؤيتي تحرق ما سواها [...]" م، ١٩٣؛ "وقال لي: الوقفة يدي الطامسة، ما أنت على شيء إلّا طمسته، ولا أرادها شيء إلّا أحرقته." م، ١٣.

واستعمل هذه الألفاظ، أيضًا، للتعبير عن سقوط الكون الذي تكونت فيه تلك المعارف ولغاتها، كقوله: "يا عبد، أثبتت رؤيتي قلبك ومحت الكون، فالثبُت يحكم في المحو." م، ١٥١؛ "يا عبد اهدم ما بنيته بيدك قبل أن أهدمه بيدي." م، ١٨١؛ "يا عبد، بنيت لك بيتاً بيدي إن هدمت ما بنيته بيدك." م، ١٨٢؛ "يا عبد، بنتت العيبة هدمت الرؤية." م، ١٩٣.

هاء . الخلاصة

في الفصل السابق حدّدت ملامح "الشعث" بما هو حالة أنطولوجية تستند إلى ممارسة الإنسان كينونته، وبما هو مُمكنٌ قرائيّ لتجربة النفرّي. وفي هذا الفصل حلّلت وقفة النفرّي باستعمال مفهوم الشعث: قدّمت الموارد اللغوية للشعث من خلال دلالة "الموقف" وأبعادها الوجودية التي تلمسها في الأدب الجاهلي، وبشكلٍ خاصّ في الوقفة الطلّية لتعلّقها بمفهوم الوقفة في الإسلام؛ ثم استعرضت وقفة الحجّ بوصفها المفهوم الأشدّ تعلّقًا بالشعث؛ كما قرأت الوقفة الصوفية مشهّدًا أنطولوجيًا موازيًا للوقفة الطلّية ولكنّه ليس امتدادًا له، فكلاهما - وفق ملامحه المعرفية - هو استنساخٌ لحالة وجدانية يقرأها التراث القرآني في سياقٍ قبل-كوني، هي وقفة الميثاق الأول، أو ما يسمّيه الصوفية بموقف "بلى".

لقد بدتْ وقفة الصوفية منعكسًا عرفانيًا عن وقفة الحجّ. أمّا أدبيًا، فقد وردتْ في إطار التجربة المعراجية عند البسطامي وابن العربي وابن قضيبة البان. وتكتفّت عند النفرّي غير مركزية على الرؤية المعراجية، بل ركّزت على "الشعث" بما هو جذبٌ أنطولوجي يتوجّه نحو الجمع بالله وفيه. ففي الشعث يتحلّى الواقف عن المعارف الكونية ولغتها لكي يعبر إلى حقائق الصمدية، وهناك يثبّت في الاستماع إلى كلام الله ورؤيته. وفي إطار رؤية الله وتلقّي كلامه على الحقيقة يقترب النفرّي من تجربتين نبويّتين: تجربة موسى عليه السلام في تكليمه الله (ورؤيته إياه في بعض التفاسير الصوفية) وتجربة محمّد صلى الله عليه وسلّم في تكليمه الله ورؤيته إياه.

رأينا في القراءة العرفانية أنّ الوقفة حركةٌ هدمٌ وبناء: هدمٌ عالمٍ ما-قبل الوقفة بأدوات لغوية تمحي فيها الصّدية، وبناءً عالمٍ آخر يُحيل على المعنى بالسلب، لأنّ الإحالة بالسلب هي

وحدها القادرة على إعادة المعنى إلى غيبته. كما ظهر أنّ بنية نصوص النّفريّ الشعثة تاريخياً
والمتشذّرة أسلوبياً قد عكست فضاء الوقفة الذي زالت فيه معالم الزّمان والمكان. وعكست هذه
البنية، أيضاً، سلوك الواقف الذي لا يقوم على التّراتبية كسائر التجارب الصّوفيّة، بل يقوم على
الشّعث بما هو حالة إنسانيّة أصيلة لا يفارقها الواقف إلا على أعتاب خروجه من الخضوع لأحكام
البشريّة، أعني أعتاب دخوله الجمع أمام الله.

ولربّما يمكننا في النّهاية أن نعود إلى ما بدأنا به الفصل وهو جوهر الفرق بين وقفة
الطلّ الجاهليّ ووقفة الطلّ الإسلاميّ والوقفة الصّوفيّة، وبالأخصّ عند النّفريّ. فقد تجلّت وقفة
الشاعر الجاهليّ عبوراً مخفياً إلى الطلّ، حيث يبقى الزّمن المحايث حائلاً دون الوصل والوصول.
أمّا الشاعر الإسلاميّ فعُبره طقس غير حقيقيّ ووقوفه الذي تغيب فيه معضلة الزّمان ليس
أصيلاً، لأنّ الإجابات الأنطولوجيّة التي قدّمها الإسلام لمفهوم الزّمان وعلاقته بالقدر قد ساهمت
في تحوّل الوقفة الطلّية من موقف أنطولوجيّ إلى مجرد طقس أدبيّ. أمّا وقفة الصّوفيّ فهي عبورٌ
ناجحٌ إلى حقائق الصّمدية بما هي "لا-زمان" و"لا-مكان".

وبناءً عليه، تبدو وقفة الطلّ الجاهليّ هُوّة للشّعث الذي لا جمع فيه، بينما لا نرى في
وقفة الشاعر الإسلاميّ شعثاً. ومن جهة أخرى، يقوم جوهر الوقفة الصّوفيّة على الشعث الأصيل
الذي يوصل إلى الجمع. فعلى قدر الشعث يكون الجمع.

بعد الحديث عن شعث التّجربة العرفانيّة واللّغويّة عند النّفريّ، سأستعرض في الفصل
اللاحق جانباً آخر، هو شعث شخصيته التاريخيّة وشعث نصوصه.

الفصل الرابع

النِّقْرِيّ والمواقف، شَعَثُ السِّيرة - شَعَثُ النَّصِّ

أوضحت المقاربة الأنطو-دلالية المتبّعة في الفصل السابق أنّ الشّعث هو الحالة السائدة في تجربة النّقريّ سواءً على مستوى التجربة أو اللّغة. وفي الفصل الحاليّ، سأعابن هذه الحالة من منظور آخر هو التحليل التاريخيّ لسيرة النّقريّ وسيرة نصوصه. والغرض من ذلك هو الإضاءة على هيمنة "الشّعث" على شخصيّة النّقريّ التاريخيّة وعلى نصوصه في تشكّلها، واستعراض انسجام شخصيّته التاريخيّة مع نصوصه من جهة ومع الطّبيعة الأنطولوجيّة لتجربته من جهة أخرى.

إنّ الفجوة التاريخيّة الكبيرة بين حياة النّقريّ (القرن الرابع الهجريّ) وأزمة استرجاع نصوصه (ابتداءً من القرن السادس، بشكل منقطع) يمكنها أن تكون مدخلاً لقراءة تجربته. وعلى هذا المستوى تُطرح أسئلة كثيرة يبقى بعضها خارج إمكانيات الإجابة الحاليّ. ومن هذه الأسئلة: من هو هذا الرّجل الذي لا تذكره المصادر والذي التبس اسمه على المدوّنين؟ ولماذا همّشته المصادر (صوفيّةً وغير صوفيّة)؟ وكيف نفسّر تبعثّر نصوصه؟ وهل يمكن أن نسمّيها كتاباً؟ وكيف تُلقّيت تجربته صوفيّاً وشعريّاً وفكريّاً وعلى مستوى التّرجمة؟

سأبدأ محاولة الإجابة بالنّظر في أسباب الفجوة التاريخيّة التي تعكس شعث سيرة النّقريّ، ثمّ أستعرض شعث المواقف بوصفه أثرًا مادّيًّا مكتوبًا، وأعرّج في الأخير على ما تعلق به من أسئلة أدبيّة، كموقعه من الكتابة والمشافهة وأثره في التلقّي الصّوفيّ والأدبيّ والتّقديّ.

بدايةً، أشير إلى أنّ التفصيل في الإشكاليات التوثيقية التي تحيط بشخصية النّفريّ التاريخيّ (اسمه ولقبه وموطنه وعلاقته بكتاب *المواقف* وخلفيته العقديّة) قد تمّ بحثها في الملحق آخر الدّراسة، وهناك يظهر مدى عمق الفجوة التاريخيّة التي خلفها غيابُه في مصادر التّراث. وقد فضّلتُ إدراجها في ملحقٍ خاصّ حتّى لا تُثقلَ مادّة البحث هنا، ولكن لا مندوحة من الاطلاع عليها لإدراك منطلقات الشّعث الأنطولوجيّ الذي جاءت سيرة الرّجل وسيرة *المواقف* وفقهه. كما أشير إلى أنّي أميّز بين استخداميّ لمصطلح *المواقف* هما: "*المواقف*" و"*المواقف*". فأما "*المواقف*" فأعني به تجربة النّفريّ من حيث كونها تجربة عرفانيّة في ذاتها لا من حيث كونها كتاباً، وأعني بـ *المواقف* المُنتج المكتوب (أي الكتاب محتوياً لغويّاً وحاوياً مادّيّاً).

ألف. إشكالية الغياب التاريخيّ

إنّ ما نعرفه عن النّفريّ ليس إلّا إشكالات تثيرها معلوماتٌ مقتضبة تردّ في بعض المصادر أو المخطوطات، وقد يبدو بعضها أكثر اتّساقاً مع تجربته. وبالجملة، هو محمّد بن عبد الله النّفريّ، العابد السائح الذي لا يستقرّ بأرض ولا يتعرّف إلى أحد. ^١ ونعلم أنّه حجّ عام

^١ هذه عبارة التلمسانيّ في وصف النّفريّ. يُراجع: التلمسانيّ، ٢٥٩. كما أنّ النّفريّ نفسه أخبرنا بتهيامه وسياحته، في قوله (ن، ٢٧٥):

أهيمُ بلادَ الأرض والوَحْشُ رُتْعُ يُطَبِّقُ بي وَجْدي وَشَوْقي مُسامِري

وهذا الأمر توكّده بعض المخطوطات سواءً من حيث وصفها له بالسائح (مخطوطة بورسة، يُراجع: ن، ٣١١، هامش ١)، أو من حيث تنوع تواريخ التّدوين وأمكنته. ووفق السّياحة وعدم الاستقرار تُفسّر تجربة النّفريّ، لأنّها أقرب إلى شعث ترحاله المعرفيّ والعرفانيّ واللّغويّ، ولخروجها عن الاتساق التراتبيّ أو الموضوعيّ، كما رأينا. لكنّ ذاكر علي العثمان احتجّ بهذا التفسير ليُدفع عن النّفريّ صفة السّياحة، وزعم أنّ تجربته إنّما تحتاج إلى "السّكون والتمكّن من الأحوال والمقامات". يُراجع: ذاكر زكي علي العثمان، "النّفريّ وكتاب (*المواقف*)"، المورد ١٨، العدد ١

٩٦٦/٣٥٥ (ن، ٢٦٣). وكان بارعًا في العلوم كلّها حسب شهادة الشّعرائي^٢ كما كان متكلمًا
يميل إلى الصّفاتية^٣. وكان يُعلّم ويميّز "العرفان" وعلومه^٤، حيثُ كان له كلام كثير في التّصوّف
وكان منتشرًا ومكتوبًا بين الناس في زمانه^٥. وكان له مريد (قد يكون حفيده) يصاحبه في سياحته^٦

(ربيع ١٩٨٩): ٢٠٢. وهذا غير مسلم له به من حيث أنّ المواقف، كما ظهر، هي حركة وشعث. ناهيك بتكرار
الأمر بالسياحة في الصّحاري والانعزال عند النّفريّ وهو ما يتفق كليًا وسياحته في السلوك والمعارف.

^٢ الشّعرائي، الطبقات الكبرى، ج ١، ٣٥٩.

^٣ الصّفاتية هم المتكلمون الذين يُثبتون صفات الله جميعها ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات
الفاعل، وعلى رأس هذه الطائفة أبو حنيفة النعمان (٧٦٧/١٥٠) ثمّ ابن كلاب (٨٥٦/٢٤١) والمحاسبيّ
(٨٥٨/٢٤٣) ثمّ الماتريديّ (٩٤٥/٣٣٠) والأشعريّ (٩٣٦/٣٢٤)، وغيرهم. وموقف الصّفاتية هو على التّقيض من
موقف المعتزلة الذين يسمّهم الدّرس الكلاميّ المعطّلة. للمزيد يُرجع: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفِرَق
والجماعات والمذاهب الإسلاميّة (القاهرة: دار الرشد، ١٩٩٣)، ٢٧٥-٢٧٧. وفي المذهب العفديّ للنّفريّ تُرجع
الصفحة ٣٣٥ فما بعدها من الملحق.

^٤ قال النّفريّ (ن، ٢٧٠):

ما الإنس منّي ولا الأكوّن قاطبةً ولا على منهُج العرفان إخباري

^٥ ن، ١٨٦؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١٦٤-١٦٥.

^٦ أقصد المدوّن، فقد وصفته المخطوطات هو أيضًا بالسائح (ن، ٣١١). وحالة النّفريّ مع مريده تشبه
إلى حدّ ما حالة المحاسبيّ الذي كان يُخرّج الجنيد إلى الصّحراء ثمّ يطلب منه أن يسأله ليجيبه، ثمّ يمضي إلى
منزله [أي المحاسبيّ] فيعملها كُنْبًا. "أبو نُعيم، ج ١٠، ٧٤. ووجه الشّبه هو ظروف التجريبيّين، أعني ورود الكلام
العرفانيّ أثناء السياحة في الصّحراء برفقة المريد. لكنّ تجربة المحاسبيّ قائمة على الوعي بوجود المريد وبأسئلته
وإجاباتها، لذلك استطاع أن "يعملها كُنْبًا"، والمريد عنده هو محرّك قابليّة التلقّي لا أكثر من ذلك. أمّا النّفريّ
فتجربته منقطعة عن الأسباب، حيث لا يبدو كلامه إجابة عن أسئلة من خارج التجربة، كما أنّ السؤال ناظم
موضوعيّ وكلام النّفريّ الشّعبيّ يبدو تجربة غير موجهة ولا منظّمة، ولذلك لم يستطع المفهوم السائد لـ"الكتاب" أن
يستوعبها كما سنرى.

ويُدَوِّنُ كَلامَهُ أَنبِيًّا، على الأَرَجح،^٧ وهو مُحَمَّد بن عبد الجَبَّار البَصْرِيّ (وربِّمًا النَّفْرِيّ أَيْضًا)، وإليه تُنَسَّبُ المواقِف على سبيل الشَّهرة. وربِّمًا كان للشيخ مدوِّنون آخرون وإن لم يصلنا عنهم شيء. ويبدو أنّ زمن الصحبة والتدوين امتدَّ بين ٩٥٥/٣٤٤ و٩٧٦/٣٦٦. كما لا نعلم تاريخ وفاة الشيخ ولا المرید على وجه التحديد، وإن كانا (حدهما أو كلاهما)، من حيث المنطق، بعد آخر تواريخ التدوين (٩٧٦/٣٦٦).

لقد وردت إلينا هذه المعلومات بطريقة غريبة، متقطعة تاريخيًا وشاذة خبريًا. فأول من ذكر النَّفْرِيّ وكتابه هو ابن العربي بعد حياته بما يقارب القرنين، وأول من زودنا ببعض المعلومات عنه هو التلمسانيّ أواخر القرن السابع الهجريّ، ثمَّ الشَّعرانيّ بعد أكثر من ستّة قرون، مع ما في معلوماتهم من معطياتٍ ملتبسةٍ خاصّةً فيما تعلق بالاسم. ولا نعرف لهم مصادر سوى تعليقاتٍ قليلةٍ

^٧ سمّى نويًا هذا المرید بـ"الزراوية"، قياسًا على رِوَاة الشَّعر. يُراجَع:

Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, 353 (footnote).

واختلاف أزمنة وأمكنة التدوين تجعلني أَرَجح أنّه كان أنبِيًّا، وإلى هذا مال آربري، يُراجَع:

Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin LTD, 1950), 64.

وإذا كان التدوين في قصاصات أنبِيًّا (إذ يبدو أنّ التواريخ على المخطوطات هي تواريخ التدوين أثناء الصحبة، لا تواريخ الجمع)، فإنَّ نسخَ هذه القصاصات وجمْعها في كتاب لم يكن كذلك. فالجمع وقع بعد وفاة الشَّيخ، على الأَرَجح، بدلالة قول المدوِّن "رحمه الله" في أكثر من محلّ. كما أنّ بعض التعليقات تقيد بأنَّ الكاتب في المرّتين واحدٌ، وأنّه دوّن الكلام في المرّة الأولى في قصاصات، ثمَّ نسخ وجمع في المرّة الثانية ما كان دوّنهُ سابقًا، كقوله: "ومن خطّه رضي الله عنه [من كلام النَّاسخ]: نسخةٌ دفتّر لطيفٍ، كتبتُهُ (أي دوّنْتُه) بالنَّيل في شهر رمضان سنة أربع وخمسين وثلاثمائة". ن، ٢٤٢. بقي أن أشير إلى احتمال كون التدوين وقع إملاءً كما هو منشورٌ ومعهود في مختلف العلوم وخاصّةً في التصوِّف، إلّا أنّ حالة النَّفْرِيّ مختلفة بسبب أنّه لم يكن شيخ مدرسة صوفيّة، ولا كانت تجربته تجربة إملاء. كما أنّ ذلك لا ينسجم واستغراقه في الخطاب الإلهيّ ونفيّ السّوى الذي يشمل كلّ فعلٍ وكلمةٍ وشخص، بل وقصدٍ أيضًا، كما رأينا. يُراجَع أيضًا الهامش ٦ أعلاه، من الفصل الجاري.

جادَ بها جامعُ كلامِ النَّفَرِيِّ (تلميذه المدوّن) أو نُساخ المخطوطات.^٨

إنَّ كلَّ ما قلناه هو في الحقيقة تمثُّلٌ للنَّفَرِيِّ التاريخيِّ غير المكتمل (inachevé)^٩

المنفتح على سيرةٍ مؤجَّلةٍ منتظرةٍ، قد تأتي من أيِّ مكانٍ ومن أيِّ حقبةٍ تاريخيةٍ. وهذا الإطار ينسجم تمامًا مع الشَّعث الذي يتحرَّك وفقه النَّفَرِيُّ الكتابُ (المواقف) والنَّفَرِيُّ التَّجربةُ (المواقف) والنَّفَرِيُّ اللُّغةُ. ولكنَّ لماذا غاب النَّفَرِيُّ وكتابه عن مصادرٍ معاصرةٍ له أو قريبةٍ منه زمنيًّا؟

١ . تفسير الفجوة التاريخية: أنطولوجيا "الجذب"

خَلَّفَ أسلوبُ النَّفَرِيِّ وغيابُه عن المصادرِ فجوةً تاريخيةً جعلتُ ماسينيون يشكُّ في انتمائه

إلى القرن الرابع الهجريِّ،^{١٠} بينما حاول باحثون آخرون إيجاد تفسيرات لهذه الفجوة. من هذه التفسيرات صدمةُ المتصوِّفة إثر مقتل الحلاج (٩٢١/٣٠٩)، وهو ما يُفترَضُ أنَّه دفع النَّفَرِيَّ إلى التزام الحذر و"التقيَّة على ما يكتب ويعتقد".^{١١} ومنها عدمُ انتماء النَّفَرِيِّ إلى أيِّ مدرسة صوفيَّة،^{١٢}

^٨ لا نجد اسم النَّفَرِيِّ في مصادر التصوِّف ولا في غيرها. فلا هو في اللُّمع لابن السَّرَّاج (٩٨٨/٣٧٨) ولا في التَّعرِّف للكلاباذي (٩٩٠/٣٨٠) ولا في قوت القلوب لمكِّي (٩٩٦/٣٨٦) ولا في تهذيب الأسرار للخرکوشي (١٠١٦/٤٠٧) ولا في طبقات السُّلَميِّ (١٠٢١/٤١٢) ولا في الحلية لأبي نعيم (١٠٣٨/٤٣٠) ولا في كشف المحجوب للهجويريِّ (١٠٧٢/٤٦٥) ولا في الرسالة للفُشيريِّ (١٠٧٢/٤٦٥)، ولا فيما اطَّلعتُ عليه من كتب السُّلوك أو تراجم الصوِّفيَّة وغيرهم إلى غاية تصريح ابن العربيِّ باسمه.

^٩ Introduction de Maati Kâbbal sur *Le livre des stations* (Sommières: Éditions de l'éclat, 1989), 8.

^{١٠} Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*, 298.

^{١١} يوسف سامي اليوسف، مقدِّمة للنَّفَرِيِّ (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧)، ٢٥.

^{١٢} Elizabeth Kendig, "Niffarī and his Audiences: The *Mawāqif* of Muḥammad Ibn 'Abdī 'l-Jabbār al-Niffarī," (Master's thesis, University of Toronto, 2006), 31.

بل وربما، معارضته لفكرة التأسيس المذهبي الصوفي وللمشيخة التي طغت على عصره وصارت مقدّسة عندئذٍ.¹³ ومنها من رأى - على عكس ما سبق - أنّ غيابه عائداً إلى مبدأ التخفي بدعوى الإخلاص التي تقوم عليها الملامتية.¹⁴ ومنها أيضاً غموض نصوصه واستعصاؤها على الفهم¹⁵

ويرى كنيش (Knysh) أنّ تجربة النّفريّ فيها ملامح من مدارس صوفيّة كثيرة: منها السالمية المنسوبة إلى أبي عبد الله محمّد بن سالم البصريّ (ق ١٠/٤)، وهي مستمدة من طريقة سهل التستريّ (٨٩٦/٢٨٣). يُراجع: عبد المنعم الحفنيّ، ٢٤٠؛ ومنها أيضاً مدرسة الحلاج، ومدرسة الجنيد (٩٠٩/٢٩٧). ثمّ يخلّص كنيش إلى أنّ هذه الملامح لا يمكنها الجزم بانتفاء النّفريّ إلى أيّ مدرسة تحديداً لعدم توفّر أدلّة على ذلك. يُراجع: A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 1999), 104-105.

¹³ Arin Salamah-Qudsi, "Remarks on Al-Niffari's Neglect in Early Sufi Literature," *British Journal of Middle Eastern Studies* 41, no. 4: 415.

وبخصوص ظهور المدارس الصوفيّة وانتشارها في هذه الحقبة يُراجع:

A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 65; Annemarie Schimmel, 82-84.

¹⁴ Salamah-Qudsi, , "Remarks on Al-Niffari's Neglect," 415-418.

وربما ضمن هذا التفسير للغيبة عن المصادر تقع إضاعة مارجليوث على مسألة السريّة التي قامت عليها تجربة النّفريّ والتي على أساسها يفترض أنّه ربّما "قد كتّبت تحت اسم مستعار." يُراجع:

D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism* (London: Williams and Norgate, 1914), 189.

ومعنى ذلك أنّ النّفريّ ربّما كان موجوداً في المصادر باسمه الحقيقيّ لكنّ اسمه المستعار (النّفريّ) هو الغائب فيها. غير أنّ افتراض النّفريّ ملامتياً هو تحكّم واضح، فهناك ملامح مشتركة في التصوّف كإطار عامّ للتجربة الروحيّة، والجزم بانتفاء النّفريّ إلى إحدى المدارس الصوفيّة يحتاج إسقاطاً وإفناً لمفاهيمه على أصول هذه المدارس حواليّ زمنه، إذ لا يكفي التّخمين بكونه متخفياً لإطلاق مثل هذا الحكم. ومن هذه المبادئ مراقبة الملامتية لأفعاله وأقواله أنّ لا تظهر للناس، وهو ما يتناقض مع تجربة النّفريّ القائمة على نفي السّوى (بمفهومه العامّ)، بما في ذلك الأعمال والأقوال والأفعال والنيّات)، لأنّ في مراقبة النّاس استحضاراً لهم بوجه ما. ولمزيد من التفاصيل حول أصول الملامتية ومفاهيمها يُراجع: أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفيّة وأهل الفتوة (بيروت - بغداد: منشورات الجمل، ٢٠١٥) منشور معه رسالة الملامتية لأبي عبد الرحمن السلميّ؛ أبو حفص السهرورديّ، عوارف المعارف (القاهرة: المكتبة العلميّة، ١٩٣٩)، ٥٣ فما بعدها؛ ابن العربيّ، الفتوحات، مج ٣، ٢٦ و ٩٨ و ٣٠٤، وغيرها.

¹⁵ William Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 188.

وابتعاد الناس عنها بسبب الصدمة التي تولدتها لديهم.^{١٦} ومنها أنه لم يكتب عن حياته الشخصية، هو ما يدل على أنه لم يعيش حياة مستقرة بسبب ترحاله، ولذلك لم يُعرف.^{١٧} ومنها أيضًا قطيعته مع الناس بسبب استغراقه في علاقته بالله، وهو ما جعله لا يُعرف فيكتب عنه.^{١٨}

لكن تاريخ التصوف يابى القطع بخصوص بعض هذه التخمينات ولا يسع التفكير في تفسيرٍ منطقي لغياب النفرى. فقد احتفظت المدونة الصوفية بأسماء قريبة من النفرى زمنياً لأشخاص أوغلت أقوالهم في الشطح والغموض بل وربما أوغل بعضها في القول بالاتحاد، كالبسطامي والحلاج مثلاً، بينما كان النفرى أقلهم حظاً من هذه الدعوى. لقد ذكروا بكل حال مناقشة أو تحفظاً أو تأويلاً لشطحاتهم، وأسقط النفرى الذي حافظ على الحدود في العلاقة رب-عبد. وأكثر من ذلك، أخبرت هذه المصادر عن كان حظاً من الأخبار بعض الحكايات والأقاصيص، بل ومنهم مجهولون.

وأما أن السبب هو سلوك النفرى مسلك التوهُ والسيّاحة والخمول فمردود، لأنه رغم ذلك كان كلامه متوافراً بين أيدي الناس.^{١٩} فكيف لم يصل هذا الكثير المنتشر إلى المترجمين والصوفية في زمنه؟ وهل خمول غيره من الصوفية منَع ذبوع صيتهم (خاصةً من كان دأبه عدم الإعلان

¹⁶ Knysh, 105.

¹⁷ جمال المرزوقي، فلسفة التصوف: محمد بن عبد الجبار النفرى (بيروت: التنوير، ٢٠٠٩)، ٢٩.

¹⁸ Kendig, 89.

¹⁹ ويكون ذلك إما في حياة الشيخ أو بعديها بقليل لقول محمد بن عبد الجبار رحمه الله: "فهذا الذي أخذت عنه وجمعه من كلامه خلاف ما له من كلام كثير في هذا الفن وهو بأيدي الناس في أجزاء متفرقة". ن، ١٨٦؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١٦٤-١٦٥. وترى سلامة-قدسي أن كلام النفرى لم ينتشر إلا بعد موته. يُراجع: Salamah-Qudsi, "Remarks on Al-Niffarī's Neglect," 41.

كالملازمة؟) في محاولة للإجابة، سأقف عند أمرين: الغيبة بما هي عزلة (لا بمفهوم النَّقْرِيّ العرفاني)،^{٢٠} والتَّغْيِيب الذي هو تهميش المصادر له.

أ. بين الغيبة والتَّغْيِيب

بدايةً، يظهر أنّ النَّقْرِيّ مارس السياحةً والتهيء في الصحارى، فقد قال (ن، ٢٧٥):

أهيمُ بلادَ الأرض والوحش رُتَع يُطَبِّقُ بي وَجْدِي وشَوْقِي مُسامِري

فهل كانت سياحته انسحابًا من باب المعارضة أو الخوف أو الانتماء إلى مدرسةٍ ما - أو عدم الانتماء - كما قد توحى به بعض التفسيرات؟ وهل يبرر هذا الانسحابُ غيابَه عن المصادر؟

إنَّ غياب النَّقْرِيّ لم يكن انسحابًا إراديًا أو قصديًا تحت أيِّ مبررٍ كان، ومُرتكز هذا الحكم

سببان:

(١) أنّ افتراض القصدية والتخطيط يعني وعي النَّقْرِيّ بالزمان والمكان وبالذات والآخر،

وهو ما لا يتفق وتجربته التي تشفُّ عن غيابٍ كاملٍ للتخطيط وذوبانٍ كاملٍ في الإرادة الإلهية

وترتيباتها الغيبية. فالأنا والآخر والزمان والمكان مجرد أسماء وأوصاف داخل دائرة "سوى الله"،

وكلُّ "سوى" منبوذٌ في الوقفة. وعليه، ليس غياب النَّقْرِيّ اختياريًا، بل ليس انسحابًا، إنّما هو "سحبٌ"

إلى داخل حرم الموقف ولغته، أو ما يسميه هو "جذبًا".

^{٢٠} الغيبة التي أتكلّم عنها هنا ليست الغيبة عند النَّقْرِيّ. فأنا أقصد غيبته عن الأثر المادي، أي عن

الزمان والمكان والناس والتاريخ، بينما الغيبة عنده تعني انقطاعه عن رؤية الله.

٢) أَنَّ الْعَيْبَةَ هِيَ مِنْ جَوْهَرِ تَجْرِبَةِ الْوَقْفَةِ، حَيْثُ أَمَرَ النَّفْرِيُّ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى الصَّحْرَاءِ

وَالْبَرِّيَّةَ الْفَارِغَةَ،^{٢١} كَمَا أَمَرَ بِالْعُزْلَةِ.^{٢٢}

إِنَّ الْحَدِيثَ عَنْ غَيْبَةِ النَّفْرِيِّ التَّارِيخِيَّةِ وَانْقِطَاعِ اتِّصَالِهِ بِالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالنَّاسِ يَتَوَافَقُ وَتَجْرِبَتَهُ الصَّوْفِيَّةَ الْقَائِمَةَ عَلَى شَعْنِهِ فِي الْإِنْتِمَاءِ إِلَى عَالَمَيْنِ وَلِغَتَيْنِ. وَلِأَنَّهُ مَأْخُودٌ وَمَجْذُوبٌ إِلَى اللَّهِ وَخَطَابِهِ فَهُوَ مَقْطُوعٌ عَنِ الْعَالَمِ بِنَاسِهِ وَزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ. وَلَعَلَّهُ عَكَسَ هَذِهِ الْقَطِيعَةَ عَلَى الْأَرْضِ بِالتَّنْقُلِ وَالتَّرْحَالِ، فَكَلَّمَا عُرِفَ بِبِقَعَةٍ يَتْرَكُهَا إِلَى غَيْرِهَا حَيْثُ لَا يُعْرَفُ، وَهُوَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَلَامُ التَّلْمِصَانِيِّ حِينَ قَالَ عَنْهُ إِنَّهُ كَانَ لَا يَقِيمُ بِأَرْضٍ وَلَا يَتَعَرَّفُ إِلَى أَحَدٍ. وَلَعَلَّ ذَلِكَ يُبَيِّنُ أَنَّهُ كَانَ غَيْرَ مَعْرُوفٍ بِشَخْصِهِ وَلِذَلِكَ لَمْ تَحْتَفِظْ لَهُ التَّرَاجِمُ بِذِكْرِهِ.

وَيَقُولُ النَّفْرِيُّ مُلْقِيًا بَعْضَ الضَّوِّءِ عَلَى حَيَاتِهِ:

وَقَالَ لِي: إِذَا ضِغْتَ ذَرْعًا بِدَوَاعِي نَفْسِكَ فَاسْكُنْ إِلَى زَوْجَتِكَ أَوْ مَلِكٍ يَمِينِكَ، فَإِنْ
ضِغْتَ فِإِلَى أَهْلِ عِلْمِكَ. فَإِنْ ضِغْتَ فِإِلَى أَهْلِ مَعْرِفَتِكَ. فَإِنْ ضِغْتَ فِإِلَى الْأَرْضِ.
فَإِنْ ضِغْتَ فَالزَّمْ بَابِي. فَإِنْ ضِغْتَ فِيهِ فَاصْبِرْ. فَإِنْ ضِغْتَ فِيهِ فَاصْبِرْ. فَإِنْ ضِغْتَ
فِيهِ فَاصْبِرْ يَنْفَتِحُ لَكَ نُورُهُ وَتَنْفَتِحُ مَعَارِفُكَ فِيهِ بِعِلْمِكَ. وَلَا تَخْرُجْ عَنْهُ عَلَى ضَيْقٍ فَلَا
يَنْحَسِرُ، وَلَا عَلَى غَيْرِ مَزِيدٍ فَلَا تَذَكَّرْ. وَصَابِرٌ عَلَيْهِ وَانْتَظِرْ (ن، ٢٤٧).

^{٢١} "اخرج إلى البرية الفارغة واقعد وحدك حتى أراك فإني إذا رأيتك عرجت بك من الأرض إلى السماء ولم أحتجب عنك." م، ٨٢.

^{٢٢} "يا عبد اعزل نفسك ينعزل معها الملك والملكوت." م، ٢٠٩.

يبدو أنّ النَّفْرِيَّ كان ذا زوجة وولد وأصحاب، يسعى بين الناس في طلب العلم إلى أن أدركتهُ الجذبةُ الإلهيةُ فترك ما كان فيه إلى الترحال والانعزال. فمن مكان إلى مكان ومن معرفة إلى معرفة ومن لغة إلى لغة حتّى ضاقت عليه الأرض فساح يبحث عن مُتَسِّعٍ يناسب مدى تجربته الالامتناهي، وضاقت عليه عبارات الناس فساح يبحث عن لغة تنوء بمعاني ما فتح له به.^{٢٣}

وإذا كان الجذبُ كافيًا لتبرير غيبة النَّفْرِيَّ عن النَّاسِ والاختلاط بهم، فهل يكفي لتبرير تعييبه من قِبَل المصادر؟ سأحاول، تاليًا، بحثَ إمكانات الإجابة.

إذا علمنا أنّ كلام النَّفْرِيَّ كان منتشرًا بين الناس في وقته، أو بُعيد وفاته بقليل، فلماذا لا نجد له ذِكرًا في المصادر؟ لعليّ أحاول استنفاد آخر التبريرات المنطقية عندما أقول إنّ الناس ربّما كانوا يعرفونه "شخصيةً ما" ويحفظون كلامه أو يقرأونه، لكنّ لم يكونوا يعرفون اسمه، وربّما لم يكن يعرف اسمه سوى مريده الذي جمَع كلامه. ولم يكن ذلك من باب أنّه يكتب باسم مستعار أو أنّه ملامتيّ، بل، على الأغلب، من باب أنّه لم يكن يتعرّف إلى النَّاسِ لكونه من أهل الهامش المغمورين. فلعله أحد هؤلاء الذين يأتون في قصص الصوفيّة من هوامش الحياة؛ يمشون في الأسواق أو يقفون على شواهد القبور أو يصرخون في باحات المساجد وأسطح المنازل، ويتكلمون بالحكمة أحيانًا وبالجنون أحيانًا - أو ما يخاله الناس جنونًا، - فلم يحتفظ لهم التاريخ سوى بلقب المجنون. فهل من الممكن أن يكون كلامه أهمل بسبب وضمه بالجنون؟

يذكر النَّفْرِيَّ معاناته مع الفقهاء جرّاء الإفصاح عن مناجياته فيقول (ن، ٢٧٢):

^{٢٣} "إذا رأيتني لم يسعك شيء، لأنك تطلب منه ما يُفرك فلا تجده فيه فيضيق بك. وقال لي: في الرؤية ضيق تعرفه ولا تُعبّره، فإذا جاءك فسح فإمّا جاءك لذلك." ن، ٢٢٧.

بدا لي سيدي حَقًّا بدا لي على عرفان مَعْرِفَةِ الجلالِ
وألقى الحُجْبَ عن بصري وقلبي وناجاني بِعِزِّ في مهالِ
فَأزْدَيْتِي مِنَ الوُدِّ المُحَيًّا وأكوابي من الفُؤسِ الزُّلالِ
وعرفاني على الأنوار زاهٍ فما للعالمين مَعًا وما لي
وما قَدْرِي على قَدْرِ البَرايا ولا مثلي على صَربِ المِثالِ
وقال العلم والعُلماء: حَقًّا؟ أَتُخْبِرُ يا مُحَمَّدَ بالخَيالِ؟
فَلَمَّا أنكَرُوهُ أنكَروني فَحَسْبِي اللهُ من حَظِّبِ المقالِ

في هذه الأبيات دليلٌ مُحتمَلٌ على أنَّ النَّفْرِيَّ ربَّما كان يُعاني مِنْ وُضْمِهِ بالجنون. إذْ لا

أستبعد أن تكون كلمة "الخيال" محرِّفةً عن "الخبال". صحيحٌ أنني لا أقطع بذلك في ظلِّ عدم
اطِّلاعي على المخطوطات، ولكنَّه غير ممتنع إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأخطاء الكثيرة التي
احتوتها طبعتا نويا وأربري. هذا، بالإضافة إلى ورود ثيمة الجنون وعدم ثبات العقل والدَّهول في
نصوص النَّفْرِيَّ. فالواقف في مواجهة الخطاب والرؤية الإلهيين يسائل عقله ثم يتَّهمه فيلغيه. لذلك
جاء الجذر "خ-ب-ل" عاكسًا هذه الحالة العقلية في قوله: "وقال لي: تَعْرِفُ الأسماء في بشريتك
وتَعْرِفُ الحدود في بشريتك يأكل الحَبْلَ عقلك. وقال لي: لِيَحْدِثْ مَنْ عَرَفَ أسمائي من حَبْلِ عقله
نُتْمٌ لِيَحْدِثْ مَنْ عَرَفَ أسمائي من حَبْلِ قلبه" (م، ٢٠٦).

الوضع، إذًا، كالتالي: تلقتِ السُّلْطَةُ الفقهية كلامَ النَّفْرِيَّ في نطاق الحَبْلِ، كما تلقتِ كلامَ

الحلاج في نطاق الزندقة، غير أنَّ موقفها من الحلاج لم يمنع أخباره وكلامه من الانتشار، فانزاح
الناس والتاريخُ نحو كلامه المحظورِ فاحتفظوا بأخباره، بل وربَّما بنوا عليها تراكمًا تاريخيًا ذا صبغة

خياليّة، بينما موقف هذه السُّلطة من النَّفَرِيِّ غيَّبَه لقرون. فهل كانت عقوبة الإهمال والإغفال أوقع قصاصًا من عقوبة الصُّلب؟ لا يبدو ذلك منطقيًّا، فالنَّاس لم يأبِهوا للسُّلطة، وكانوا يتداولون كلام النَّفَرِيِّ في حياته أو بُعِيد موته، وهذا يدلُّ على أنَّ تغييبه حصل لاحقًا. ولكنَّ المشكل يكمن في القصاصات التي دُوِّن عليها كلامه والتي كانت منتشرةً بين النَّاس: أين اختفتْ لقرون بعد موته؟ وهل أخفيتْ عمدًا أم هو فعلُ التاريخ؟ للأسف، ليس بين أيدينا ما يسعف في الإجابة.

فإدًا، غيبة النَّفَرِيِّ هي استجابةٌ للأمر الإلهيِّ بالعزلة والسيّاحة وهو ما أبقاه بعيدًا عن النَّاس فلم يتعرّف إليهم باسمه وشخصه، وربّما لذلك لم تذكره المصادر. هذا ما يمكنني تقديمه الآن، مع اعترافي بقصورِ هذه المحاولة عن تفسيرٍ شاملٍ ومقنعٍ لمسألة ضياع كلام النَّفَرِيِّ وعن تبريرِ تغييبه التاريخيِّ.

باء . المواقف بين الكتابة والتجربة الصّوفيّة

في محاولةٍ قد لا تبدو فاصلةً لكنّها ضروريّة لفهم طبيعة *المواقف* (الكتاب) سأتطرق إلى موقعه من صفة "الكتاب". فتسمية *المواقف* كتابًا لا تمنحه خصائص "الكتاب" لا من حيث التّشكُّل ولا من حيث البنية. فهناك مجموعة كبيرة من التساؤلات تتعلّق بالعناصر التي تجعله كتابًا، وهي: العنوان، والترتيب، والتبويب.

سأقول بدايةً، إنّ تجربة النَّفَرِيِّ لم يُرد لها أن تكون كتابًا من حيث الأصل، لا لأنّها تجربة شفهيّة، بل لأنّها تجربة شفهيّة لم تتأسس على أسس كتابيّة، ولذلك تفنقر إلى خصائص صنعة الكتابة. هذا من حيث أصلها، أمّا من حيث مألها فهي أقرب إلى "المكتوب" منها إلى

"الكتاب". وواضح أنّ تحوُّلها إلى الشكل الكتابي قد حدث بطريقة تراكميّة: من الشيخ الذي نطق بالمواقف إلى المرید الذي دوّنها ثمّ جمعها، فالنُّسَاحَ والمحقِّقين.

يَعْنِينَا، هنا، بحثُ تَوَاؤْمِ "المكتوب" في تجربة النَّفْرِيِّ مع مفهوم "الكتاب"، ثمّ قراءة آثار المشافهة في هذا التحوُّل. ولربّما، مكّننا ذلك من تلمُّس حظّ الرّجلين - محمد بن عبد الله النَّفْرِيِّ صاحب التجربة الصوفيّة ومحمد بن عبد الجبار البصريّ المدوّن - من إنتاج الكتاب أو قصديّة إنتاجه. وسأستعين في ذلك بالمعطيات التوثيقية لمحتوى *المواقف* ومخطوطاته، ثمّ أنظرُق إلى الإشكالات الكتابية التي سنُعِيننا على تحليل *المواقف* في ضوء مفهوم "الكتاب".

١ . محتوى *المواقف*

من حيث المحتوى، نجد في التّحقيقات ثلاثة أساليب لنصوص النَّفْرِيِّ: (١) *المواقف*، وهي مقاطع تخبر عن خطاب الوقفة، ويفتحها بقوله "أوقفني في [موقف كذا] وقال لي"، ويُسمِّي كلَّ مَقْطَعٍ موقِّفاً يعنونه في الغالب؛ (٢) *المخاطبات*، وهي مقاطع لا عنوان لها تنقل خطاب الحضرة مباشرة، ومُفْتَتِحُها لازمة "يا عبد"؛ (٣) مجموعة مختلفة الأساليب، تتنوع بين مناجيات ومقطوعات موزونة وحواريّات مختلفة الأساليب.

ونشر آربري الأسلوبين الأوّلين فقط تحت عنواني "كتاب *المواقف*" و"كتاب *المخاطبات*". فجاء تحقيقه في سبعة وسبعين موقِّفاً وستّ وخمسين مخاطبةً بالإضافة إلى مقطعين قريبين إلى أسلوب *المواقف* ولكنّ آربري قرّر إخراجهما من السّياقين. وزاد تحقيق نويّا أكثر من سبعين موقِّفاً بالإضافة إلى بعض *المخاطبات* والحكم والخواطر والمناجيات والأشعار والمقالات المختلفة.

وفي ظلّ وجود مخطوطة لم يعتمدها آربري ونويا (سأصنفها لاحقاً)، يتّضح أنّ نصوص

النّفريّ تُصنّف وفق جوهر تجربته إلى أربعة أشكال: (١) حكاية الوقفة والخطاب الإلهيّ، وهو أسلوبٌ واحد يبدأ بعبارة أوقفني. أمّا عبارة "يا عبد" فقد جاءت مراراً ولكنّها تركّزت في مفتّحات الجُمْل في موقف طویل عنوانه "موقف في قوله يا عبد"، واختصّت بهذا العنوان مخطوطة أيا صوفيا التي لم يعتمدها لا آربري ولا نويا؛ (٢) المناجيات، وهي خطاب النّفريّ في مناجاته لله، ويشتمل أدعيةً وابتهالاتٍ لا تختلف لغتها وأفكارها عن الشكل السابق؛ (٣) الحکم، وهي فقرات تحتوي تأملاتٍ وجدانيّة عن الله والواقف والوقوف، وأحياناً تشتمل الخطاب الإلهيّ بدون لازمة "أوقفني"؛ (٤) مقطوعات شعريّة موزونة وقصيرة لا تختلف عن أسلوب النّفريّ بالعموم، وفيها مقطوعةٌ واحدةٌ مُقتبسةٌ دون عرْو. ٢٤

٢. المخطوطات

سأستعرض المخطوطات الاثنتي عشرة لنصوص النّفريّ^{٢٥} مرتبّةً وفق ما اعتمده

تحقيقات آربري ونويا، ثمّ أعرض المخطوطة التي حصلتُ عليها والتي لم تُعتمد سابقاً.

^{٢٤} تُراجَع الصفحة ٢٧٧، الهامش ١٤٤ من الدراسة الجارية.

^{٢٥} أُحيل في هذه المعلومات إلى:

- J. A. Arberry, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935); idem, "More Niffarī," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15, no. 1 (1953): 29-42.

- Ahmet Ateş, "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar," *Bellekten* 16, no. 61 (1952): 74-78.

- Nwiya, *Exégèse coranique*, 354-357.

- نويا، تحقيق، نصوص صوفيّة غير منشورة.

- فؤاد سيزكين، تاريخ التراث العربيّ، ترجمة محمود فهمي حجازي (الرياض: جامعة الإمام، ١٩٩١)، مج ١، ج

١٥٨، ٤.

(١) تحقيق آربي (المواقف والمخاطبات، ١٩٣٥):

- مخطوطة مارش ١٦٦ (Marsh) في مكتبة بودليان (Bodleian)، أكسفورد. وتحتوي على *المواقف وشرح التلمساني* لها. تاريخ نسخها عام ١٢٩٣/١٢٩٤، وتقع في ١٢٢ ورقة.
- مخطوطة غوطة ٨٨٠ (Gotha). وتحتوي على *المواقف والمخاطبات* وبعض الشذرات. وهي منقولة عن نسخة بخط النفرّي نُسخَت عام ١١٨٥/٥٨١، وتقع في ١٣٢ ورقة.
- مخطوطة مكتبة الهند، لندن، ٥٩٧. وتحتوي على *المواقف وشرح التلمساني* لها. نُسخَت عام ١٠٨٧/١٦٧٦، وتقع في ١٥٦ ورقة.
- مخطوطة ليدن ورنر ٦٣٨ (Leiden Warner). وعلى هامش بعض أوراقها شروح هي بالأساس للتلمساني (كما يقول آربي)، وفيها شذرات من شرح كُتبه عبد الكريم السوزي. ليس عليها تاريخ للنسخ، وتقع في ١٩٢ ورقة.
- مخطوطة مارش ٥٥٤ (Marsh) من مكتبة بودليان (Bodleian). وتحتوي على *المواقف والمخاطبات* مع شرح قصير لمؤلف مجهول، رجح آربي أنه ابن العربي. وهي غير مؤرّخة، وتقع في ١٧٥ ورقة.
- مخطوطة تيمور باشا (القاهرة: دار الكتب) تصوّف ١١. وتحتوي *المواقف والمخاطبات* وقطعًا أخرى، ومفقود منها جزء كبير من *المواقف*. نُسخَت عام ١١١٦/١٧٠٤.
- مخطوطة ثورستون ٤ (Thurston) من مكتبة بودليان (Bodleian). غير مؤرّخة وتقع في ١١٥ ورقة.

- مخطوطة آيا صوفيا، التي أشكر الدكتورة يلدز (Sara Nur Yildiz) على تزويدي بنسخة كاملة عنها.

٢) نشرة آربري اللاحقة في BOAS (1953 "More Niffari"):

- مخطوطة تشستر بيتي (Chester Beatty) بخط محمد بن عبد الجبار النفري (وهو

الشيخ حسب آربري، لكنه المدون في الحقيقة). تحوي الكثير من الفقرات على نسق المواقف

والمخاطبات من غير تسميتها باسميهما، كما تحوي مقاطع شعرية ومناجيات. تاريخ نسخها

٩٥٥/٣٤٤، وتقع في ٣١ ورقة.

٣) نشرة نويا (نصوص صوفيّة، ١٩٧٣):

- مخطوطة تشيستر بيتي (Chester Beatty) التي اعتمدها آربري في مقال BOAS.

- مخطوطة الجامع الكبير بورسة ١٥٣٦ (Bursa Ulu Cami)، وهي نفسها التي

أشار إليها آتش (والتي نكرها تحت رقمها القديم ١٣١٩، وإلى هذا الرقم أشار أيضًا سيركين).

مؤرّخة عام ١٣٣٣/٧٣٤، وتقع في ٩٧ ورقة.

- نسخة قونيا، يوسف آغا ٥٩٢٥ (Konya, Yusuf Ağa). أشار آتش إلى أنها تقع

في قطعتين (٤٨٨٧ و ٥٤٨٦)، الأولى من ٢٨ ورقة والأخرى من ١٠ ورقات. وهي بخط إسماعيل

ابن سوكين تلميذ ابن العربي، ومنقولة عن نسخة بخط النفري (هكذا قال نويا، غير ممیز بين

الشيخ والمدون، وإنما المخطوطة من خط التلميذ المدون محمد بن عبد الجبار وليس الشيخ محمد

ابن عبد الله، وقد فصلت في هذه المسألة في الملحق).

- نسخة حاجي محمود ٢٤٠٦ (Haci Mahmud)، بها مجموع أعمال النفري.

مؤرّخة عام ١٨٩٧/١٣١٥، وتقع في ٢١٣ ورقة.

- مخطوطة طهران، مكتبة مالك، رقم ٤٢٦٣. منسوخة عام ١٢٦٤/٦٦٢، ومنقولة عن

نسخة النَّفَرِيِّ التي يعود تاريخها إلى ٩٦٥/٣٥٤ (مع نفس الملحوظة التي ذكرتها بخصوص مخطوطة قونيا).

(٤) مخطوطة آيا صوفيا ٢١٢١ (Aya Sofia): ذكرها سيزكين ولم تُعتمد في تحقيقات آربري ونويا. وهي منسوخة عن نسخة المدون محمد بن عبد الجبار. تعود إلى القرن السابع الهجري،^{٢٦} وتقع في ١٦٧ ورقة. وهي مبتورة الآخر وكذلك في موضعين من الوسط. بها محتوى *المواقف والمخاطبات* الذي حَقَّقه آربري، لكنَّ "المواقف" و"المخاطبات" لم يجيئا بعنوانيهما، كما أنَّ "المخاطبات" كُلُّها جاءت مجموعةً فيها تحت عنوانٍ موقِفٍ واحد. علاوةً على ذلك، تحوي نصوصاً أخرى للنَّفَرِيِّ (أبياتاً شعريَّةً ومقطَّعةً من "باب الخواطر"). وتبدو نسخةً مقابِلةً عمَّا في أحد شروح النَّفَرِيِّ، ولعلَّه شرح التلمساني.^{٢٧}

٣. إشكالات الملامح الكتابية

تكثر الاختلافات في نصوص النَّفَرِيِّ على مستوى العنونة والترتيب والتبويب، من جهة بين المخطوطات، ومن جهة أخرى، بين هذه المخطوطات والمقتطفات التي سيقت في معرض

^{٢٦} هذا ما ذكره سيزكين (مج ١، ج ٤، ١٥٨)، ولم أجد على المخطوطة التي بين يدي تاريخاً.

^{٢٧} ورَدَ التعليق التالي في حاشية بداية جزء "المخاطبات" الذي جاء تحت مُسمَّى "موقف في قوله يا عبد": "هذا الموقف إلى آخر الكتاب ليس في المقامات المشروحة" (مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١١٢). ولا توجد الحواشي التصحيحية (أو الشارحة غالباً) في هذا الجزء عكس ما في الجزء المحتوي لـ"المواقف". وهذا يدلُّ على أنَّ المقارنة جرت مع "المواقف" فقط، ونعمل أنه لم يصلنا للمواقف شرح سوى شرح التلمساني.

الاقْتِباس لدى ابن العربيّ وغيره. وتشبي هذه الاختلافات بأنّ الشيخ والمدوّن ليسا مسؤولين كلياً عن

شكل الكتاب ولا محتواه، بل وبأنّ تجربة النّفريّ ككلّ لم تكن ثمرة تصوّرٍ لعملية إنتاج كتاب، فقد

تدخلت أيادٍ كثيرة في تشكيلها النصّي.^{٢٨}

^{٢٨} يرى آربري أنّ التلميذ قد تدخل في إنتاج *المواقف والمخاطبات* (آربري، *مقدمة المواقف والمخاطبات*، ٦-٧)، واستند في ذلك إلى رأي التلمسانيّ (التلمسانيّ، ٢٥٩، ٣٩٢، ٥٢٢). ولكنّه يجزم، مع ذلك، بأنّ المخاطبات لا تثير شبهةً في انتمائها إلى النّفريّ، وإنما ما يثير الشبهة هو مقطع "مخاطبة وبشارة وإيدان بالوقت" الذي يصنّفه تحت ما يسمّيه "بالعمل الجماعيّ" (workmanship). ويرى أنّ هذا المقطع ذا النّفس المهديّ مقحّم في زمن متأخر عن النّفريّ. لكنّ المعيار الذي يفرّق به آربري بين "المواقف" و"المخاطبات" لا يبدو متيناً، فكون المخاطبات "ذات مظهر لا يمكن أن نخطئه فيما يتعلّق بصحة نسبتها إلى مؤلفها وأصلاتها" (آربري، *مقدمة المواقف والمخاطبات*، ٧) لا يُظهر كيف تتميّز عن المواقف. وقد فنّد نويّا رأي آربري، ورأى أنّ دعوى الإحكام تسلب تجربة النّفريّ خصوصيّتها، ثمّ فسّر سياق مقطع "مخاطبة وبشارة وإيدان بالوقت" بأنّ الأسلوب يفتح فجأةً بنّفس تنبؤيّ شديد، فيخترق سياق المواقف ويمزق "الحجاب الغيبيّ بشكل مفاجئ مقتطع من زمن الخطاب".
Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," *Les cahiers de l'Oronte* (Juillet-Août 1965): 25.

ويرى نويّا أنّ المهديّ المقصود في المقطع هو المسيح، وهذا كفيلاً، حسبته، بنفي فكرة المهديّة عن النّفريّ (Nwyia, *Exégèse coranique*, 400-406). ولم يكن آربري ليوافق على هذا التفسير، فقد صرّح بوجود تأويل صوفيّ للمقطع في إحدى المخطوطات، لكنّه تساءل عن إمكانية قبوله. ولا أدري أيّهما أغرب: رفض تأويل المقطع بما يناسب عرفانيّة التجربة، أم القول بادعاء النّفريّ للمهديّة في ظلّ الانفتاح المذهل لتجربته على العرفان أسلوباً ودلالةً؟ بالإضافة إلى ذلك، يوجد روح شبيهة بروح المقطع البشائريّ في موقفيّ "وأحلّ المنطقة" و"قد جاء وقتي" اللّذين لم يستثنهما آربري من الكتاب، بينما استثنى "موقف الإدراك" المتّسق مع *المواقف*، ووضعهُ مستقلاً عقّب "البشارة" في آخر الكتاب بدعوى أنّه ورد في مخطوطتين فقط، وذلك رغم قطعِهِ بنسبته إلى النّفريّ من حيث الأسلوب والرؤية! (آربري، *مقدمة المواقف والمخاطبات*، ٧). والحديث عن مقطع البشارة يطول بما لا يسعه هذا الهامش، لكنّي أشير إلى تعليقٍ في مخطوطة آيا صوفيا سمّى مقطع البشارة "موقف مخاطبات وبشارات". فالملقطع إذًا موقف، ولكنّه موقفٌ طويل وذو تركيبةٍ خاصّة تقوم على النبوءة. تُراجَع: مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٥١-٥٢.

أ. العنوان

العنوان الوارد في أغلب المخطوطات هو كتاب "المواقف"،^{٢٩} باستثناء مخطوطة مارش ٥٥٤ التي سمّته "كتاب المواقف مع الحقّ على التصوّف"،^{٣٠} وفي موضع من الفتوحات يسميه ابنُ العربيّ "المواقف والقول"،^{٣١} ويسمّيه في موضع آخر "كتاب المواقف".^{٣٢} كما سمّى التلمسانيُّ شرحه للمواقف (المواقف فقط) "شرح المواقف في التّصوّف للنّفريّ"^{٣٣} أو "شرح المواقف النّفريّة".^{٣٤} وجاء عنوان "المواقف والمخاطبات" مرّةً واحدة في مخطوطة بورسة.

وبناءً على عناوين المخطوطات قام خلاّف بين المحقّقين حول اسم الكتاب. فأربري اختار عنوان "المواقف" في مقدّمة تحقيقه "متابَعَةٌ لما درج عليه أغلبُ الكُتّاب العرب"،^{٣٥} لكنّه نشره بعنوانين معطوفين "كتاب المواقف" و"كتاب المخاطبات" بوصفهما كتابين مختلفين. وهذا التمييز بين

^{٢٩} آربري، مقدّمة المواقف والمخاطبات، ٧.

^{٣٠} نفسه.

^{٣١} ابن العربيّ، الفتوحات، مج ٢، ٢٤.

^{٣٢} نفسه، مج ٤، ٣٥٧. وفي موضع آخر، أورد ابنُ العربيّ كلامًا هو محتوى إحدى مخاطبات النّفريّ، وعزاه إلى محمد بن عبد الجبار النّفريّ صاحب المواقف (نفسه، مج ٢، ٣٥٤). والكلام مُتضمّن في المخاطبة ٥٢ (م، ٣٠٥). وهذا يدلُّ على أنّ ابن العربيّ قد اطّلع على "المخاطبات"، ولكن لا ندري هل كانت مُدرّجَةً في سياق "المواقف" أم أنّها كانت جزءًا مستقلًّا عنها.

^{٣٣} مقدّمة محقّق التلمسانيّ، ٣٤.

^{٣٤} نفسه، ٣٨.

^{٣٥} آربري، مقدّمة المواقف والمخاطبات، ٧-٨.

الكتابين قد اعتمدهُ أغلبُ الباحثين المحدثين،^{٣٦} وإن كان منهم من يوردُ العنوانين في عنوان واحد

ولكنْ لكتابين مختلفين.^{٣٧} لكنْ هناك أيضًا من يعدّهما، بهذا العنوان الجامع، كتابًا واحدًا.^{٣٨}

إنّ هذا الاضطراب يصعُنَا في مواجهة انفتاح عنوان الكتاب على الاحتمال، وهو ما

يرجّحُ أنّه لم يَكُنْ من وضعِ النَّفَرِيِّ أو تلميذه، وإنّما هو تعبير النَّسَاح على محتوى الكتاب وُفَّقَ ما فهموه من التَّجربة. وربّما ظنَّ من جاء فيما بعدُ من النَّسَاح أنّ واضع العنوان هو النَّفَرِيُّ أو تلميذه.

وقد لا يكون لعدم اطراد عنوان "المواقف والمخاطبات" على هذا الشكل في المخطوطات

والمصادر دلالة كبيرة، وعندها يمكننا تفسير الاكتفاء بتسمية "المواقف" على الاختصار كما قال

آربري.^{٣٩} وقد يمكننا، أيضًا، أن نفسر عدم شرح التلمساني لجزء المخاطبات بوجود كتابين

منفصلين، أحدهما *المواقف* الذي شرحه والثاني *المخاطبات* الذي يُحتملُ أنّه لم يطلع عليه. لكنْ

الأمر ليس هكذا، بل هو متعلّق بتجربة النَّفَرِيِّ ككلّ، بسياقها وبنيتها ورؤيتها كما سنرى.

ولعلّ الصّيغة الأقرب إلى طبيعة التَّجربة هي ما جاء في عنوان مخطوطة آيا صوفيا

التي لم يعتمد عليها محقّقو النَّفَرِيِّ، وكان سيزول الكثير من القلق التوثيقي لو أنّهم فعلوا. والعنوان

^{٣٦} نحو آربري، يُراجع: Arberry, "al-Niffari," *Biographical Encyclopaedia of Sufis*, edit. N. Hanafi (New Delhi: Srup & Sons, 2002), 361.

والزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ١٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ج ٦، ١٨٤؛ ونويا، يُراجع: ن، ١٨٦.

^{٣٧} المرزوقي، ٤٢ فما بعدها.

^{٣٨} نحو خالد بلقاسم، *الصوفية والفراع*.

^{٣٩} آربري، *مقدّمة المواقف والمخاطبات*، ٧.

في هذه المخطوطة هو "كتاب المواقف مع الحق سبحانه وتعالى على بساط عبودية الخلق له جلّ جلاله وعزّ سلطانه"، فهو الملخّص الأمثل لتجربة النَّقْرِيِّ، إذ يعبّرُ عنها بما هي تجربة عرفانية لا بما هي كتاب. ومجيء "المخاطبات" في هذه المخطوطة بوصفها أحد "مواقفها" يدلّ على أنّ المخاطبة ليست تجربةً مستقلّةً عن الموقف بل هي خطابٌ إلهيٌّ "في" الموقف، وأنّ الموقف هو تجربة هذا الخطاب. وبناءً عليه، لا مجال للتمييز بين الموقف والمخاطبة عرفانيّاً.

ب. التوبيب والترتيب

لم يتبع تدوينُ المواقف رؤيةً واحدةً ولا ترتيباً قاراً دائماً، فبين المخطوط والمطبوع واقتباسات ابن العربيّ ما يهزّ ثقتنا في الترتيب الذي اعتمده المخطوطات والطبعات. إنّ مقتطفات ابن العربيّ تدلّ على أنّ نسخ المواقف التي اقتبس منها مغايرة لما حُقّق. فبعض المقاطع من "المواقف" أو من "المخاطبات" جاءت عنده في غير محلّها مقارنةً بتحقيق آربري، بل وربما اندرجت بعض المخاطبات في المواقف أو العكس.^{٤٠} أمّا التلمسانيّ، فاقصر في

^{٤٠} مثلاً، وبعد أن صرّح ابنُ العربيّ بأنّه اطّلع على كتاب المواقف والقول، يقول فيما يشبه وصف بنية أحد المواقف: "يقول في انتقاله إلى موقف العلم مثلاً وهو من جملة مواقفه في ذلك الكتاب، فقال: موقف العلم، ثمّ قال: أوقفني في موقف العلم وقال لي: يا عبدي لا تأتمر للعلم ولا خلقتك لتدلّ على سواي، ثمّ قال: قال لي اللّيلُ لي لا للقرآن يُتلى اللّيل لي لا للمحمّدة والثناء." ابن العربيّ، الفتوحات، مج ٢، ٢٤. وفي موضع آخر يقول ابن العربيّ: "قال محمّد بن عبد الجبار النَّقْرِيُّ وكان من أهل اللّيل: أوقفني الحقّ في موقف العلم، وذكر رضي الله عنه ما قال له الحقّ في موقفه ذلك، فكان من جملة ما قال له في ذلك الموقف: يا عبدي اللّيلُ لي لا للقرآن يُتلى، اللّيل لي لا للمحمّدة والثناء[...].". ابن العربيّ، الفتوحات، مج ١، ٣٦٠-٣٦١. ثمّ يسترسل (إلى غاية صفحة ٣٦٢) في سياقٍ طويل يوحى بنقله عن النَّقْرِيِّ، ولست متأكّدة أنّ ما ساقه هو للنَّقْرِيِّ فعلاً، إذ لم أجد شيئاً ممّا نقله عند النَّقْرِيِّ لا في الطبقات ولا في مخطوطة آيا صوفيا، إلّا أن يكون ممّا لم يصلنا، مع أنّ الأسلوب أقرب إلى أسلوب ابن العربيّ. لكنّ الموضعين المقتطفين أعلاه - بالصيغة نفسها تقريباً - وردا في تحقيق آربري في موقف "اسمع عهد ولايتك". م، ٦١. أمّا موقف "العلم" هذا فلا نجده بهذا العنوان سوى في موضع واحد من تحقيق نوياء،

شرحه على الجزء الذي سمّاه آربري كتاب *المواقف*، وكثيراً ما جاءت مواقفه منقوصةً عن مواقف آربري، مع بعض الاختلاف في ترتيب الجمل في الموقف الواحد.^{٤١} ويرى التلمساني أنّ المواقف من ترتيب المرید لا الشيخ، ولو كان الشيخ هو من رتبها لجاءت على غير هذه الحال.^{٤٢}

وقد استنتج آربري أنه لم تكن هنالك محاولة لوضع ترتيب للمواقف والمخاطبات،^{٤٣}

فاجتهد في وضع رؤيته له.^{٤٤} أمّا نويّا، فكانت ملحوظته حول مخطوطة قونيا جوهرية في تقربنا من تجربة النّقري، حيثُ وصفها بأنها متشردمة، مضطربة الترتيب، ومختلفة المحتوى، وهو ما

وليس فيه الكلام الذي أورده ابن العربي (ن، ٢٠٠). كذلك لا نجد موقف "السواء" الذي ذكره ابن العربي في موضع آخر (*الفتوحات*، مج ٥، ٢١٧) لا في الطبقات ولا في مخطوطة آيا صوفيا. علاوةً على ذلك، يختلف ترتيب المخاطبات بين تحقيق آربري ومخطوطة آيا صوفيا. فمثلاً، مخاطبة ٥٦ عند آربري (م، ٢١٠) هي مخاطبة ٢٤ في المخطوطة (ورقة ١٣٦-١٣٧)، والمخاطبتان ٢٢ و٢٣ اندمجتا في المخطوطة في مخاطبة واحدة (ورقة ١٣٩). كما سمّت المخطوطة "البشارة" بـ"موقف المخاطبات والبشارات" وقسمتها إلى بشاراتٍ عدّة (ورقة ٤٨-٥١)، وأدرجت المخاطبات كلّها تحت موقفٍ عنوانه "موقف في قوله يا عبد" (ورقة ١١٢)؛ وغير ذلك.

^{٤١} يُراجع مثلاً النقص الكبير في موقف "الوقفة" عنده (قارن بين: م، ١١ والتلمساني، ١٢٣)، كما يُراجع اختلال الترتيب في فقرات موقف "المطلع" (قارن بين: م، ٣٢-٣٣ والتلمساني، ٢١٤)، وغير ذلك من مواضع الحذف والزيادة وإبدال الضمائر والأسماء والأفعال أو في تصريفها.

^{٤٢} التلمساني، ٢٥٩، ٣٩٢، ٥٢٢.

^{٤٣} آربري، *مقدمة المواقف والمخاطبات*، ٧.

^{٤٤} اعتمد آربري الترتيب الذي أجمعته عليه النسخ التي كانت في حوزته، سوى أنه استبعد موقف "الإدراك" الوارد في مخطوطة غوطة ومارش ٥٥٤، وكذلك استبعد مقطع "مخاطبة وبشارة وأذان بالوقت" (الوارد في مخطوطة غوطة ومارش ٥٥٤ وتيمور باشا) مفترضاً، كما ظهر، أنه مقحّم زمنياً وغير وارد في النصّ الأصيل للنّقري (آربري، *مقدمة المواقف والمخاطبات*، ٧). كما تتبغى الإشارة إلى الاختلافات الكثيرة بين نسخ المخطوطات عند آربري، وقد أشار إليها في الهوامش من تحقيقه.

اضطره إلى إعمال رؤيته هو أيضًا في الترتيب.^{٤٥}

ثم جمع الغانمي وعباس أعمال النفرّي، مؤخرًا، لكن لم يفعلوا سوى استرجاع محتوى طبعتي آربري ونويا، إلا أن بصمتهما في الترتيب وعنونة المواقع والمقاطع باينّت بشكلٍ جليّ الطبعتين السابقتين وبنيتيهما.^{٤٦} وفي تجربة سابقة للغانمي وعباس، كان مصطفى محمود

^{٤٥} يذكر نويا أن نسخة قونيا كانت، عندما وصفها آتش، منقسمة إلى مجلدين يحملان الرقمين ٤٨٨٧ و٥٤٨٦ تبعًا، ثم ضمًا في زمن قريب (إلى زمن نويا) في مجلد واحد ومُنحت النسخة الجديدة الرقم ٥٩٢٥، لكنني لم أعر على نصوص النفرّي تحت هذه الأرقام رغم كلّ المحاولات. ويضيف نويا أن الأوراق من المخطوطتين قد رُتبت عند الضمّ بطريقة عشوائية حتى إنه يصعب معها تحديد السياقات، وأنه رتبها وفق ما اتفقت عليه المخطوطات، أما الباقي فالتزم فيه التواصل السياقي حسب التصنيف الموضوعي أو الأدبي (أي نثرًا أو شعرًا). ن، ١٨٩. ويبدو أنه عنون بعض المقطوعات الشعرية، وكذلك بعض المقاطع والمواقف الجديدة.

^{٤٦} رغم ما يزعمه عباس والغانمي من تنقيح وقراءة نقدية، فإن عمليهما يحتاجان إلى إعادة النظر من حيث المحتوى والمنهجية. ولا بدّ من الإشارة إلى الإلباس الذي تُوجي به مقدّمتا عباس في عمليه: كتاب النطق والصمت (عمان: أزمنة، ٢٠٠١) وضائق العبارة: الأعمال الكاملة للنفرّي، تحقيق قاسم وعباس (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٧). فهو يوهّم أنه استند إلى أصول مخطوطات النفرّي وقابلها بتحقيقي آربري ونويا، ثم لا يصف إلا المخطوطات التي اعتمد عليها آربري ونويا كما وصفها هما! قال: "وعليه، فإنّ هذه النشرة هي أوسع نشرة للمواقف والمخاطبات، قامت على مراجعة نشرة آربري ومقابلتها مع المخطوطات الجديدة [!]. ليظهر النصّ الجديد بهذا الشكل في الكتاب" (قاسم، ضائق العبارة، ١٤)، وقال: "ومن خلال مطابقتنا لما نشره بولص نويا مع بعض الأصول التي حصلنا عليها [!] وجدنا بعض النواقص والأخطاء التي تستحقّ المتابعة [...] فضلًا عن بعض القراءات غير الموقّعة [...] وسنقوم فيما يلي بوصف المخطوطات المتعلقة بنتاج النفرّي وهي جميع المخطوطات التي عثر عليها آربري وبولص نويا مُتَوَخَّين الإيجاز والتركيز، وقد تقصّدنا إبقاء رموز المخطوطات كما استخدمها بولص نويا" (قاسم، كتاب النطق والصمت، ١٦-١٧). والواقع أنه لم يفعل سوى استعادة النشرتين بكثير من الأخطاء والتشويه اللغوي والسياقي؛ كما لم يذكر المخطوطات "الجديدة" ولا "الأصول التي حصل عليها" البتّة، ولا صرح بمنهجه في التحقيق! وبخصوص الترتيب، فكتاب النطق والصمت يحوي المناجيات والشذرات والأشعار تبعًا، أي استثنى المواقف التي حقّقها آربري ونويا، واستثنى المخاطبات أيضًا؛ وأمّا ضائق العبارة، فقد اتخذ له منهجية إلحاق المثل بمثله، فاستلّ المناجيات والأشعار والحكم (التي سماها شذرات) وجمع كلاً على حدة، ثم رتب مواقف آربري فنبيل مواقف نويا. أما الغانمي فقد أطلق يده في عنونة المناجيات والمقطوعات الشعرية بشكلٍ أخصّ، لا سيما التي لم تعنونها المخطوطات ولا نويا، وحافظ على ترتيب النشرتين السابقتين. وهو إذ بشر بتفرد طبعته بانطوائها على "الجهاز التحقيقي لكلّ من آربري ونويا" وإضافتها لجهاز تحقيقي آخر! واقترح بدائل "يعتقد" أنها

(١٩٢١-٢٠٠٩) قد استلهم من مواقف النَّقَرِيِّ، فبَوَّبها وحَوَّرها وأدرجها في سياق كلامه، ولولا

الاختلاف الواضح في الأسلوب لما تَمَيَّزَتْ عن كلامه.^{٤٧} ومحاوَلته كانت أدبيَّة لا تحقيقيَّة.

ولو عدنا إلى المخطوطات لوجَدنا مخطوطة آيا صوفيا تكاد موافقُها تطابق نَسق آربري

في تحقيقه الأوَّل، لكنَّ ما جاء مخاطباتٍ عند آربري جاء في آيا صوفيا موقِّفاً واحداً جامعاً لها تحت عنوان "موقف في قوله يا عبد".^{٤٨} كما أنَّ في بعض المخطوطات التي اعتمدها نويًا موقِّفٌ اسمه "موقف المواقف" يشتمل على سَتِّين موقِّفاً؛ وفيها كذلك مواقف أخرى مبعثرة في ثنايا المخطوطات، منها ما يحمل تسمية "موقف" ومنها ما هو مُجرَّد من التسمية.

وأما "البشارة" التي أخرجها آربري من *المواقف والمخاطبات*، فقد جاءت في سياق المواقف في آيا صوفيا تحت عنوان "موقف مخاطبات وبشارات". وفي نهايتها يقرِّر المدوَّن "العودة" إلى المواقف مستدركاً، كما لو أنه يعتذر لهذا القطع فيقول: "هذا ما سمعتُ منه من المخاطبات والبشارات، فقيَّدته ههنا، ونعود إلى ذكر المواقف إن شاء الله تعالى".^{٤٩} فما هو السياق الذي قطعَه إذا كان سمَّى ما ساقه موقِّفاً؟ وحيث إنَّه سمَّى البشارة موقِّفاً والمخاطبة موقِّفاً، وفي ظلِّ تعليقه

"أكثر مقبولية وموضوعية"! فإنه لم يزودنا بمنهجيته في القراءة النقدية ولا بما سمَّاه "جهازاً نقدياً آخر". يُراجع: الغانمي، ٣١. بل ولا نكاد نجد أثرًا لبشائره سوى في مخالفته لبعض الكلمات أو حركاتها - والتي كان بعضها خاطئاً عنده، - أو فيما أضافه من لَدُنْه ليستكمل به الأبيات المنقوصة في الأصل.

^{٤٧} يُراجع: مصطفى محمود، *رأيت الله* (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣).

^{٤٨} جاء فيها "موقف في قوله يا عبد: أوقفني في مقام العبدانية وقال يا عبد [...] يا عبد [...] وهكذا إلى نهاية ما هو مخاطباتٌ عند آربري. انظر مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١١٢ فما بعدها.

^{٤٩} مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٥٢.

الذي ميّز بين المصطلحات الثلاثة "الموقف" و"المخاطبة" و"البشارة"، ما هو مفهومه للموقف؟ وهل يفسّر ذلك القسمة الثلاثية التي اختارها آربي حين حَكَم على مقطع "البشارة" بالشذوذ عن سياق الموقف والمخاطبات؟ وإذا كانت المخاطبات "تشبه أسلوب الموقف، غير أنها تبدأ بالعبارة 'يا عبد' بدلاً من 'أوقفني'،"° ما الذي جعل آربي يتنازل عن هذه الخصيصة - أي عبارة "يا عبد" - عند ترجمته للمخاطبات بينما أثبت عبارة "أوقفني" في مطلع كل موقف؟ ثم إذا كانت المخاطبات ليست موقفاً واحداً فلماذا لا توجد عناوين فرعية لكل مقطع منها مثلما هناك عنوان لكل موقف؟

إنّ أقصى ما نستخلصه من هذه الأسئلة هو أنّ نَسَاحَ النَّفَرِيّ لم تكن لديهم رؤية واضحة عن تجربته، وهو ما انجرّ عنه غموضٌ في صفتها الكتابية. وما ذلك إلا من آثار انتقال التجربة من الشفهية إلى الكتابة، لأنّ التجربة ككل لا يتحقّق فيها الموقف من غير مخاطبة ولا تتمّ فيها المخاطبة خارج الموقف. ويبدو أنّ من ملامح هذه الآثار إسقاط التحقيقات لِلأزمة "أوقفني.. وقال لي" من المخاطبات بينما أثبتتها مخطوطة آيا صوفيا في الموقف والمخاطبات على السواء. بالإضافة إلى ذلك، ربّما جاءت هذه اللّازمة في مخاطبات آيا صوفيا مقرونةً باسم الموقف (أو المقام) كقوله: "أوقفني في مقام العبدانية وقال لي"؛^١ أو بالظرفية كقوله: "أوقفني بين يديه"؛^٢ وقد

° آربي، مقدّمة الموقف والمخاطبات، ٧.

°١ قارن بين: مخاطبة ١ (م، ١٤٥) ومخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١١٢.

°٢ قارن بين: مخاطبة ٢ (م، ١٤٧) ومخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١١٤.

تُتَبَّعُ أحياناً بـ"يا عبد." هذا بالإضافة إلى اختلاف عناوين المخاطبات (إن وُجِدَتْ) بين التحقيقات ومخطوطة آيا صوفيا.^{٥٣}

إنّ هذا الاضطراب في عنوان التّجربة وفي بنيتها يلقي ضوءاً على مفهوم تجربة الوقفة وعلاقتها بالخطاب، كما رأينا. فمن جهةٍ، يقوم الموقف على خطاب الوقفة والقول بـ"أوقفني في... وقال لي"، أو فقط بـ"أوقفني وقال لي"، والمخاطبة (وفق آيا صوفيا) تُفْتَتَحُ بالخطابين متبوعين بخطاب العبوديّة "يا عبد" أو "يا عبدي." ومن جهةٍ أخرى، نجد خطاب العبوديّة في أكثر من موضعٍ من سياق الوقفة.^{٥٤} في ضوء ذلك، ما الذي يجعل المواقف تختلف عن المخاطبات من حيث كونُ الخطابين معاً واردين في الوقفة والمخاطبة على حدٍ سواء؟ وإلى من يعود تقسيمُ التجربة إلى مواقف ومخاطبات وتصنيفُ كلام النفرِ تحتها؟ وأتى تأتّى ذلك وبينهما تداخل واتّساق في الرؤية والأسلوب والمفردات؟ وهل كان المحقّقون سيُبقون تبويبهم وتصنيفهم على ما هو عليه لو اطلّعوا على مخطوطة آيا صوفيا؟

^{٥٣} توجد مخاطبةٌ واحدة لها عنوان عند آربري، واثنان في مخطوطة آيا صوفيا إحداها هي نفس مخاطبة آربري. فقد احتفظ آربري في المخاطبة ٢١ بعد الترقيم بعنوان مخاطبة آيا صوفيا "مقام موهبة الكيل" (قارن بين: م، ١٧٥ ومخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١١٤)، بينما في المخاطبة ٢٥ ألغى العنوان الوارد في آيا صوفيا "عهد في الحروف" (قارن بين: م، ٣٠٥ ومخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١٦٠). والمخاطبتان في مخطوطة آيا صوفيا جاءتا ضمن سياقٍ موقفٍ واحد مع باقي المخاطبات، ولعلهما موقفان مستقلّان أحقهما النسخُ بهذا الموقف.

^{٥٤} أعني به ورودَ عبارة "يا عبد" أو "يا عبدي" في بعض المواقف أيضاً، كموقف "قِف" وموقف "محضر القدس الناطق" وموقف "الأمر".

بِتَّ على شبه يقين أنّ هذا التصنيف الثنائي للتجربة لم يكن من فعلِ النَّقْرِيِّ الشَّيخِ صاحبِ التَّجربة.^{٥٥} فمن حيثُ وحدةُ السِّيَاقِ ونوعُ التَّجربة التي تقوم على الوقوف والخطاب الإلهي، ومن حيث اللُّغة وخطابات الافتتاح، ومن حيث انتفاء أي نوع من التفكير المنطقي للتصنيف والترتيب في التجربة ككل، أرى أنّ التبويب فعلٌ تراكمي من عند النَّسَاح. وحتّى المدوّن، فيما يبدو، لم تكن هذه القسمة الثنائية متّضحاً لديّه. كما أشكّ أنّ عنوان لحظة التجربة (الموقف) من عمَل الشَّيخ النَّقْرِيِّ، والدليل على ذلك وُزود أكثر من موقف يحملُ العنوانَ نفسه.

من جهةٍ أخرى، يُفترض بالحسّ الكتابي أن يتّسم بمنطقٍ في التكرار حسب مقتضى التبويب، وهو ما تقتضيه المواقف. فمثلاً، تكرّر في نشرة آربري عنوانُ موقفٍ "بين يديه" مرّتين واختلف المضمون. وكذلك عنوان موقف "العِزّة" جاء مرّةً في نشرة آربري وأخرى في نشرة نوبيا بمضمونين مختلفين. والأغرب هو عنوان "العبدانيّة" الذي وُردَ عنواناً لموقفٍ في نشرة نوبيا بينما سمّت به مخطوطة آيا صوفيا جملةً المخاطبات! وليست لدينا مرجّحاتٌ لتفسير هذا التكرار بالتسلسل التاريخي الذي لا يعيننا لارتبائه في المخطوطات ولاحتمال وجود ثغرات زمنيّة ونصيّة أقرّت بها ملحوظة المدوّن التي تفيد بوجود كلام كثير منتشرٍ بين أيدي الناس. ولعلّ ما لم يكن عند المدوّن من هذا "الكلام الكثير" كان ليملاً هذه الثغرات. وحتّى لو تمكّنا من تثبيت النّاطم التاريخي

^{٥٥} يتأسس هذا الحُكم على مجموعة اعتباراتٍ منها أنّ الشَّيخ محمّد بن عبد الله لم يدوّن إلهاماته وأنّ تلميذه محمّد بن عبد الجبار هو من دوّنها في حياة شيخه وجمّعها بعد موته، ثم - وهو الأهم - أنّ الشَّيخ محمّد ابن عبد الله كانت رؤيته الوجوديّة تتنافى مع دوالّ الترتيب والتصنيف والتأليف بمعانيها المحايدة. فالترتيب إعمالٌ للرأي وهو لا يتفق ورؤيته للموقف القائمة على نفي العقل والتسليم للمعارف الإلهيّة من أجل تحقيق العبوديّة. ومن أهمّ الفوارق بين العبوديّة والألوهيّة، عنده، مسألة الترتيب والتأليف كما اتّضح. تُرجع الصفحة ١٩٨ فما بعدها من الدراسة الجارية.

فلن نستفيد من ترتيب القولات وفقه لغياب الناظم الموضوعي فيها. وإذا كان هناك من تفسير محتمل لارتباك التكرار في العناوين، فهو أن الموقف لا ينتهي في لحظة قوله، وأنه منفتح على العودة، لكنّها ليست عودة تكرر، بل عودة اختلاف.

ج. الخلاصة

بناءً على كل ما سبق، أطمئن إلى أن التجربة الكتابية الناجمة عن التجربة الصوفية عند النّفريّ إنّما هي تجربة جماعية تراكمية من حيث البنية والعنوان والترتيب، وفيها آثار من مدونها وناسخها ومحقّقها، ولمن استعادها نصيبٌ أيضًا. وأمّا عنوانها فأختارُ *المواقف* فحسب، في ظلّ غياب أدلةٍ منتصبةٍ على أيّ عنوان يكون من وضع الشيخ محمد بن عبد الله أو من تلميذه مُدوّن كلامه. وهذا الاختيار ليس "متابعةً لما درج عليه الكتابُ العربيّ" كما يرى آبري، بل لاعتقادي أنّ الوقفة والخطاب لا ينفصلان بحال، لأنّ هذا هو التفسير الوحيد الذي تقع في نطاقه بنية التجربة العرفانية عند النّفريّ إذا ما أخذنا سقوطَ لازمةِ "الوقوف" و"القول" عن المخاطبات بعين الاعتبار. وهو أيضًا ما يوحي به، كما ظهر، العنوانان الواردان في بعض المخطوطات، وما يفيدُه اختيارُ ابن العربيّ، وكذلك ما يناسب جوهرَ تجربة النّفريّ التي لم تتخلّص من آثار الشّفهية والتي من أهمّ خصائصها الشّعث. والشّعث ليس ناتجًا عن الشّفهية فحسب، بل هو ناتج عن الشّعث الأنطولوجي في "الوقفة" بوصفها تجربة الخطاب الإلهي.

٤ . الانزياح من الشفهي إلى الكتابي: سلطة الشَّعْث

لا أبغي، هنا، بحثَ الجدلية الأنطولوجية بين الشفهية والكتابة، بل أريد وضعَ كتاب

المواقف تحت منظور تأثيرات انتقاله بينهما.

إنَّ الترتيب والعنونة ليستا العلامتين الوحيدتين اللتين تعطلتا في نصوص النَّفْرِيِّ، فهناك علاماتٌ أخرى، كان من نتائجها: (١) التلاحم السياقي، كتداخلُ كلام النَّفْرِيِّ في سياق اقتباساته من القرآن والأحاديث النبوية؛ (٢) التلاحم النصي، كتداخلُ جُمَلِه بعضُها ببعض تركيبياً بينما لو تتبعنا المعنى لوجدنا تمايزاً سياقياً بينها.

إنَّ نصوص النَّفْرِيِّ لم تُقَلْ لتُكْتَبْ، وأفترض أن المشافهة كانت لتمييز الكلام بعلاماتٍ صوتية قد تكون البدائل عن علامات الترقيم، كالإيقاع والنَّبر وأنواع الوقوف ومستويات الصوت. ويسقط بدائل العلامات الصوتية في شَعْث الانتقال من الشفهية إلى الكتابة تكون علامةً أخرى قد عَطَلَتْ إضافةً إلى تقطُّع الأسلوب وتعطُّل علامتي البداية والنهاية.

وكما نرى، سَحَبَ الانتقال من المشافهة إلى الكتابة ملامح تجربة النَّفْرِيِّ على *المواقف* بوصفه منجزاً كتابياً مادياً. فالمواقف أسقطت ملامح شعنها الزماني والمكاني والعرفاني على الكلمات التي حُطَّت وَفَّقَهَا وعلى القرطاس الذي دُونَتْ عليه وعلى مفهوم الكتاب الذي تقدّمه. وصِفَةُ الشَّعْث في المُنْتَج المادي لتجربة *المواقف* تظهرُ بقوة في بداية التدوين، فقد كان للشَّيخ كلامٌ

كثيرٌ منتشرٌ "بأيدي النَّاسِ في أجزاء متفرّقة".^{٥٦} لكنّها بعد جَمْعِها لم تتخلَّص من هذه الصّفة بل ترسّخت فيها من خلال تشظّي مخطوطاتها ومحتواها عبْر الأسلوب والزمان والمكان.

ويؤوّل معنى الكتاب لغةً إلى الخطّ (بمعنى النسخ والتدوين)^{٥٧} والجمع،^{٥٨} بما يعني جمعَ

الحروف بعضها إلى بعض، ليأخذ الكتاب معنى "المكتوب"،^{٥٩} وما كُتِب فيه.^{٦٠} ومن حيث الظاهر، وإلى الآن، استجاب موقف النَّفْرِيِّ لمفهوم الكتاب: (١) جمعاً وضماً، لأنّه يجمع الكلام بعضه إلى بعض بين دفتين بعد أن كان شتيتاً في جُذادات بين أيدي الناس؛ (٢) خطأً وتدويناً، لأنّ المدوّن (أو الجامع) قد دوّن نصوص النَّفْرِيِّ وجمّعها بعضها أو كلّها في سياق كلامي واحد. لكن، هل يكفي هذا لنقول عن *الموقف* إنّهُ "كتاب"؟ فإن كان كذلك، فأيّ نوعٍ من الكُتُب هو؟

إنّ عدم ثبات *الموقف* على عنوان قارّ وعدم انّصاح منهجه وترتيبه - في ظلّ ما أثبتّه سابقاً من تلاشي الفوارق بين الموقف والمخاطبة - وشتاتّه السياقيّ الذي تعكسه بنيته الشذريّة، كلُّ ذلك يجعلنا نتيقّن من عدم وجود تصوّرٍ بنائيٍّ مكتملٍ له. وهو ما يخرج به عن مفهوم الكتاب الذي كان متداولاً، أو على الأقلّ معروفاً، في زمنه. فاستعراض مناهج التّأليف المبكّرة، حتى قبل النَّفْرِيِّ، يُوضّح أنّ الترتيب والاتساق وعدم الاضطراب كانت من معايير الجودة في هذه

^{٥٦} ن، ١٨٦؛ مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١٦٤-١٦٥.

^{٥٧} ابن منظور، "كتب".

^{٥٨} ابن فارس، ج ٥، ١٥٨.

^{٥٩} الطبري، مج ١، ٩٥-٩٦.

^{٦٠} ابن منظور، "كتب".

المدونات،^{٦١} اللهم إلا تلك التي عرّفت التحول نفسه من المشافهة إلى الكتابة، وأقصد بها ما كان من قبيل أدب الملفوظات مثلاً، كرسائل الجنيد وغيره.

ولعلّه من المناسب الآن، لقراءة الشّعث الذي استصحّبته تجربةُ المواقف في انتقالها من الشفهية إلى الكتابة، أن نعود إلى دلالة الآثار التي تركها هذا الانتقال على المواقف بصفته مكتوباً. ولأجل ذلك سأسقطُ صفة *المواقف* مكتوباً على مفهوم "الكتاب" من خلال الرؤى الحديثة لهذا المفهوم. والقصد من ذلك وضع اليد على صفة الشّعث التي يتّصف بها النصّ، مستفيدةً من الإشكالات الكتابية التي تطرّقنا إليها حول العنوان والتبويب والترتيب.

^{٦١} يبدو أنّ وعي المصنّف العربيّ كان محيطاً بفكرة الاتساق التي تَشِي بتصورٍ بنائيٍّ مكتملٍ لمُنجزه الكتابيِّ. وقد كان هذا الوعي حاضرًا منذ بواكير التصنيف. فمثلاً، نجد التأليف المبني على خطّةٍ ومقصدٍ مبكّرًا جدًّا في تاريخ النّحو العربيّ، ولذلك سمّى النّاس مؤلّف *سيبويه الكتاب* لما يعكسه من رؤيةٍ شاملةٍ وموجّهةٍ ومنظمةٍ، بل ومنهم من قرّنه بالقرآن فسماه قرآن النّحو. يُراجع: رمزي بعلبكي، "الوحدة الداخليّة في كتاب سيبويه"، في بحوث عربية مهداة إلى الدكتور محمود سمرة، تحرير حسين عطوان ومحمد إبراهيم حور (عمّان: دار المنهج، ١٩٩٦)، ١١٤، ١٢٧.

وفي هذه الرؤية تدرج إشارة الجاحظ (٨٦٩/٢٥٥) في قوله: "التدبير في وضع الكتاب والسياسة في تعلّم الجهال أن يبدأ بالأوضح فالأوضح [...] وبالأصول قبل الفروع حتى يكون آخر الكتاب لآخر القياس. وآخر الكلام لا يفهم - أرشدك الله - ولا يُنوّهم إلا على ترتيب الأمور وتقديم الأصول." الجاحظ، *الرسائل*، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ج ٣، ٢٩١. ولذلك اضطرّ إلى الاعتذار عن خلل الترتيب في أحد أبواب رسائله بقوله "وكان الحقّ أن يكون هذا الباب في أوّل الكتاب." *البيان والتبيين*، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٧ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨)، ج ١، ٧٦. وفي هذا الإطار أيضًا تدرج مصنّفات الكتابة وأدائها، مثلاً: ابن عبد ربّه، *العقد الفريد* (٩٤٠/٣٢٨). ولا أنكّم هنا عن الكتابة بوصفها مهنة المراسلات في دواوين الحكم، ولا بوصفها مراسلاتٍ خاصّةٍ كما قد تفهده بعض المصنّفات، إنّما أقصد ما توحى به فكرة الكتابة في عمومها، أي وجود وعي لدى هؤلاء المصنّفين بمنطقي وترتيب "ما" يحتوي مقدّمةً وعرضًا وخاتمةً وغير ذلك من ملامح المكتوب والمكتوب عليه، أيًا كان. ولربّما هذا التّصور هو ما دعا المصنّفين الأوائل وبعض المحدثين الدارسين للقرآن - بوصفه المثل الأعلى لمفهوم الكتاب - إلى البحث في اتساقه وتناسب سورته وآياته كما رأينا سابقاً.

مرّ معنا في بحث البنية الشذريّة لنصوص النّفريّ أنّها تضع القارئ دائماً عند نقطة الانطلاق على عتبة العنوان. وهي ليست علامةً لبَدْء المسار ولا حتّى لِمَوْضِع فيه، إذ يمكن تجاوز العناوين وقْلْبُها وحذفها دون الإخلال برؤية الكتاب. كما يمكن الانقطاع عند أي موقف والابتداء بأيّ موقف. إنّهُ الانفتاح السّيّاقِيّ على "البداية غير المنقضية" و"النهاية المؤجّلة"،^{٦٢} أو ما يدعوه أدونيس "وعداً ببداية دائمة".^{٦٣} إذ ليس في الموقف إرهاباً لما بعده ولا ربطاً تسلسلياً بما قبله. ولعلّ بعض المواقف تسترجع أخرى لكنّ هذا الاسترجاع ليس تركيبياً ولا تراتبياً، وبذلك تفقد علامة العنوان وظيفتها موضوعياً وأسلوبياً، فيفقد النصّ عتبه.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ النصّ مبنيّ، في الغالب، على جمل قصيرة يمكن أن ترتبط فيما بينها كما يمكن أن تنقطع سياقياً بغضّ النظر عن موقعها. وهو أمرٌ يكاد يلغي الترتيب والاتصال في تصوّر السلوك كما في النصّ، ولعلّ ذلك يفسرّ الجلبة الحاصلة في الترتيب والعنونة.

ومع فقدان هذه العناوين والسياقات لوظائفها العلاميّة، يصبح *الموقف* كتاباً بالمفهوم ما-بعد-الحدائيّ، غير مخطّط له وُقِفَ رؤيةً بنائيّةً مسبّقة ولا مسارٍ متّام. إنّهُ متروكٌ للتجربة الصّوفيّة تذهب به حيث شاءت ولأقدار الجمع والتدوين والتحقيق والترجمة لتخطّط له. كما ليس على القارئ عبء التخطيط، إذ يمكن أن يبدأ حيث يشاء وينتقل كيف يشاء وينتهي حين يشاء.

^{٦٢} هذان المصطلحان يعينان انفلات تجربة النّفريّ من فكرة البداية والنهاية، أي من الترتيب الزمّنيّ والتحيّز المكانيّ. فالغاية عنده منفلّته والبداية دائماً على أهبّة الحضور، ولذلك تفقدان وظيفتيهما ككلّ علامات *المواقف* نصّاً وتجربةً. وهذا ناجمٌ عن هُدم الإطار الفضائيّ المحايث للتجربة، والعبور إلى حقائق "الصّمدية". يُرجع فضاء الوقفة وعلاقته بالصّمدية في الصّفحة ١٦٠ فما بعدها من الدراسة الجارية.

^{٦٣} أدونيس، "تأسيس كتابية جديدة III"، *موقف*، العدد ١٧-١٨ (سبتمبر ١٩٧١): ٧.

يقول دولوز وغاتاري "إنه لا فَرْقَ بين ما يقوله الكتاب وبين طريقة كتابته." ^{٦٤} و/المواقف

في شكله الجذموريّ (rhizomorphic) ^{٦٥} اللامتناهي واللامتكّرر (في كليّته) هو بالتحديد ما تبيّناه

دولوز وغاتاري حول مفهوم الكتاب الحدائّي اللاشجريّ، ^{٦٦} الذي يعكس طريقيّ النفرّيّ العرفانيّ

⁶⁴ Deleuze et Guattari, 10.

^{٦٥} الجذمور في اللّغة هو أصلُ السّعة الذي يبقى بَعْدَ قَطْعِهَا (ابن منظور، "جذمر") وهو الترجمة العربيّة لمصطلح دولوز rhizome الذي يعني جذرُ النّبتة الممتدّ أفقيّاً تحت الأرض لينشئ في امتداده نبتاتٍ جديدة (Parr, 231). وقد أطلقه دولوز على "الشّبكة التّواصلية التي تحدّثُ بين الموضوعات [...] إنّه مفهومٌ يضع خارطةً لتحوّلاتٍ متشابكة، ولأفكار مترابطة ومقاطعة، وهو طريقة للكينونة من دون تتبّع بنية هذه التّحوّلات بوصفها هويّة محدّدة" (Parr, 231). وهذا يعني أنّ المتغيّرات سواء كانت ذواتٍ أو موضوعاتٍ ليست فروغاً لأصلٍ واحد في صُورها المتغيّرة، بل هي أصولٌ مختلفة قائمة بذواتها الجديدة. إنّ فكرة "الجزمور" عند دولوز وغاتاري تقوم على مجموعة مبادئ تؤوّل إلى هُدم البنية، وأهمّها (يُراجع: (Deleuze et Guattari, 9-37):

- الاتّصال وعدم التّجانس (connection and heterogeneity) بمعنى أنّ أيّ نقطة في الجذمور قد ترتبط بأيّ نقطة بلا أن يكون الرّابط متجانساً في كلّ حالة؛

- التّعدديّة المفتوحة غير المنضبطة (multiplicity)؛

- القطيعة المقصدية (asignifying rupture)، وتعني انكسار الجذمور وانقطاعه عند أيّ نقطة بلا خطّة، وهي تمنع الجذمور من التّأرّضن والتّحدّد المعنى؛

- قابليّة الخرائطيّة وعدم الاستتساخ (cartography and decalomania)، وتعني أنّ الجذمور غريب عن أيّ تصوّرٍ لنموذج مُسبق أو استباقيّ، إذ يمتلك خريطته التي تتبع من ذاته، وهي غير متكرّرة ولا مستنسخة عن الآخر رغم تفاعلها معه، وهي قابلة للفتك وإعادة التّركيب عكس الشّجيرة.

[هذه الترجمة مقتبسة من: شفيقة وعيل، "الشّعُرُ ذرّوشة: قراءة في ديوان وادي النّمل للشّاعر جمال الصّليعيّ في ضوء تقاطع رؤيّيّ السلوك الصّوفيّ والتّرحال الدّولوزي"، المشرق ٨٨، ١ (كانون الثّاني-حزيران: ٢٠١٤): ١٥٨-١٥٩].

وتتبعي الإشارة إلى أنّ مطاع الصّفديّ ترجم مصطلح rhizome بالـ"أرمول". يُراجع: جيل دولوز وفيليكس غاتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع الصّفديّ (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩١)، ٢٢١. ولأرمول هو الجذمور (ابن منظور، "رمل")، لكنّ "الجزمور" هو الأشهر بين من كتب بالعربيّة في فلسفة دولوز. يُراجع: وعيل، ١٥٩.

^{٦٦} الشّجيرة (arborescence)، بنية، هي انتماء الفروع إلى أصل واحد وانطلاقها منه، وعلاقتها بالأصل غير قابلة للكسر ولا لإعادة التّركيب، وامتدادها أحاديّ البعد. وتنعكس لا-وعياً موجوداً مسبقاً في خبايا الذاكرة أو اللّغة، وتوحي بصورة عن الفكر تتشبه بالكثرة انطلاقاً من وحدة متسامية. وهي المفهوم المعاكس لمفهوم

واللغويّ الشّعنين، كما رأينا. ولا يعني كثيرًا أنّ هذا الشكل لم يكن قصديًا - من حيث المنطلق - لدى محمد بن عبد الله النّفريّ أو لدى المدوّن أو النّسّاخ أو المحقّقين، إنّما يعني أنّ هذا الكتاب الموجود الآن اتّخذ لنفسه شكلًا "ما" على امتداد حضوره وغيابه المادّيّين عبر الزّمان والمكان، محطّمًا البنية النّمطيّة للكتاب التي تقوم على "الشّجريّة" النّاسخة للـ "واحد" (the One)، والمُكوّنة له.^{٦٧} وذلك لاستعصاء المواقف - في غالبها - على التّبويب من حيث طبيعتها، فالعنوان أصلٌ والتصنيف تفرّيع عليه، وهو ما لا يتحقّق في تجربة النّفريّ ولا في مُنجز الكتاب.

إنّ الكتاب ذا البنية الجذموريّة لا يعتمد في وجوده على الترتيب ولا التكرار المتطابق،^{٦٨} وإذا تكرّر فإنّما يتكرّر اختلافه، فيفتح مجال صيرورته (becoming)^{٦٩} على ممكن خارجيّ ومعنى مؤجّل.^{٧٠} وعند حديثنا عن كتاب *المواقف* من جهة مادّيّته وبنيتها، فإنّ إحالته إلى الخارج هي إحالة على الرّؤى والتجارب التي ضحّت إمكاناتها المعرفيّة في إخراجها وتأويله. وهذا ما يجعله منفجّحًا على أفقٍ منتظرٍ للمعنى، ويضعه، تمامًا كصاحبه، تحت طائلة الاكتمال المؤجّل والتّعريف

"الجذمور" عند دولوز، لأنّها إعادة إنتاج الذات وتفرّيعها في الآخر مؤبّسةً للتكرار، بينما الجذموريّة هي تفرّد واختلاف وتعدّد. يُراجع: Deleuze et Guattari, 20-24-25، وتُراجع التّرجمة عند: وعيل، ١٦٠.

⁶⁷ Deleuze et Guattari, 11.

⁶⁸ Ibid., 13.

⁶⁹ يُراجع المصطلح في الصفحة ١٧-١٨، الهامش ١٢ من الدّراسة الجارية.

⁷⁰ وهو بهذا مختلف كليًا عن رؤية القدماء للقرآن الذي حاز اكتمال صفة "الكتاب" (البقرة: ٢)، ونال مثاليّة المُسمّى كما مرّ معنا. هذا رغم أنّ مثاليّة القرآن لا تأتي من بنيته، كما أرى، بل من كونه منفجّحًا على التجدّد، فقد جاء في الحديث أنّ "القرآن مادّبة الله [...] لا تتقضي عجائبه ولا يخلّق من كثرة الرّدّ". النيسابوري، *المستدرک على الصّحیحين*، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢)، ج ١، ٧٤١-٧٤٢، حديث رقم ٢٠٤٠.

الظرفي، لأنه لم يضع لنفسه حدًا ينتهي إليه وفق بنية مُضمرة أو معلنة. ولذلك لم تتوقف نصوص
النفري عن مفاجأة قرائها على مستوى البنية أو المحتوى منذ أن خرج إلى النور.

ولا يمكننا تفسير هذا الانفتاح إلا بالثقل التي عرفتها تجربة النفري من المشافهة إلى
الكتابة، فهي نُقْلَةٌ تركت بصمات شعّتها على المكتوب والمكتوب عليه كما رأينا. والشعث، بما
يحمّله من صدَى المشافهة، هو ما يمنح *المواقف* مدى خارجًا عن فضاء التجربة التاريخي
والمادي. وهو ما تعكسه طبيعة التدوين الأولى في قصاصات مفرقة غير مرتبة زمنيًا ولا
موضوعيًا. وواضح أنّ هذا الصدى لم يستوعبه الشكلُ المرحلي للكتاب: فكل قصاصة هي، في
الحقيقة، امتداد لكتاب *المواقف* مادةً ونصًا. ولذلك، ليس غريبًا أن توصف نصوص النفري في
بداياتها بالشعث المادي، لأنّ هذا الوصف هو من صميم طبيعتها الشفهيّة.^{٧١}

جيم. *المواقف والمواقف في التلقي الأدبي والنقدي*

وجدت تجربة النفري صداها لدى ثلّة من الصوفيّة قديمًا ولدى الباحثين والمترجمين
والشعراء والفنانين حديثًا. وكان تأثيرها في الصوفيّة واضحًا مع الاختلاف الجلي في الرؤية واللغة

^{٧١} استوقفني تجربة فنيّة فلسفيّة لجولانتا لابيّاك (Jolanta A. Lapiak) سمّتها تمزيق وقص (Torn
and Cut)، وتحاول من خلالها إزالة الحدود بين الأدب والفلسفة. نُقِصُ الفنانة أوراق قاموسٍ فلسفيّ بالمقصّ في
ناحية من الكتاب وتمزق أوراق الناحية الأخرى باليد، فيظهر القاموس، وهو مغلق، تامّ البنية مُنْسَقًا، ثمّ تفتحه
فتفتلت قصاصاته إلى خارجه بحوافّ مختلفة الأشكال والخطوط ومقطعة النصوص، لكنها تبقى منتمية إليه في
المنظر العامّ شكلاً أو لوناً أو كتابةً. ورغم أنّ هدف الباحثة يختلف عن هدف دراستي، فإنّ تجربتها تخدم رؤيتي
من حيث إنّها تعكس كيف تكون القصاصات امتدادًا ماديًا للكتاب. إنّها، في نظري، استعارة للعودة من المكتوب
إلى الشفهيّ، وفيها تتجلى إشكالية احتواء الكتاب لقصاصاته التي تشبه الصدى في التجربة الشفهيّة، وهو المثال
الأقرب محاكاةً لجرّك نصوص النفري من المشافهة إلى الكتابة ولكن بشكل معكوس. يُراجع موقع الفنانة:

J. A. Lapiak "Torn and Cut," www.lapiak.com/media/index-book.php?media=torncut
(accessed July 7, 2015).

والمفهوم. وقد عزّزَ هذا التأثيرُ ظهورَ تجربةِ المواقفِ بما "يشبه" الجنسَ الأدبيّ. وفي دائرة النّقد، أثارَ النّفريُّ على تجاربِ فكريّةٍ متميّزة، مع أنّ أكثرها قرأه بغيرِ مفرداته. أمّا تأثيره على الشعراء، خاصّة بعد ارتفاع صوت قصيدة النثر، فكان كبيرًا. وفي التّرجمة نُقلَ *المواقف* إلى أكثر من لغة حملت ظلالَ رؤيته الصّوفيّة لكنّها افتقدت حمولتها اللّغويّة والعرفانيّة.

١. في تلقّي تجربة الوقفة

لم نسجَلِ كتابات صوفيّة تنتمي إلى رؤية النّفريِّ إلاّ تجارب قليلة: ابن العربيّ في مشاهد

الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة (ق ١٢/٦)^{٧٢}؛ ابن قضيّب البان في *المواقف الإلهيّة*

(ق ١١/١١)^{٧٣}؛ الأمير عبد القادر الجزائريّ (١٨٠٨-١٨٨٣) في *المواقف الروحيّة والفيوضات*

السّبحيّة.^{٧٤} وتنتمي هذه النماذج إلى إطار المخاطبة الإلهيّة، لكنّها تختلف في التعبير عنها.

أ. ابن العربيّ

عزّا ابنُ العربيّ تجربة الوقوف إلى أبي يزيد البسطاميّ والنّفريّ.^{٧٥} واستنسخ في مشاهد

الأسرار تجربة النّفريّ في رؤيتها، مع جهدٍ ملحوظ في مقارنة لغتها أيضًا، لكنّ الأسلوبين تباينا.

⁷² Ibn 'Arabî, *Le livre des contemplations divines*, édition et traduction Stéphane Ruspoli (Paris: Sindbad-Actes Sud, 1999).

⁷³ ابن قضيّب البان، *المواقف الإلهيّة، ضمن الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص صوفيّة*، تحقيق عبد الرحمن بدويّ، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦)، ١٤٨-٢١٩.

⁷⁴ الأمير عبد القادر الجزائريّ، *المواقف الروحيّة والفيوضات السّبحيّة*، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٤).

⁷⁵ ابن العربيّ، *الفتوحات*، مج ٣، ٢١٣.

فمن جهة، تطغى على أسلوب ابن العربي رؤية العروج وسردية التفاصيل التي يسميها خالد بلقاسم "الكتابة بالية المعراج"،^{٧٦} ومن جهة أخرى، تبتعد لغته عن التشدير والتكثيف الطاغيين عند النقري.

وتتكون تجربة المشاهد من مفتتح قصير وأربعة عشر مشهداً^{٧٧} وخاتمة، وتتسم بأسلوب

الحوار مع الله مستبدلة لازمة "أشهدني... وقال لي" بلازمة "أوقفني... وقال لي". ويسترجع ابن العربي فيها بعض أسئلة النقري (كسؤال من أنت ومن أنا)، وبعض دواله العرفانية (كالثوب والتنزيه وخطاب العبودية والعلم والمعرفة والديمومة والكلام والحروف، وغيرها). لكن المسافة العرفانية بين التجريتين شاسعة بما يضطرني إلى اختزال الحديث عنها في إطارها، وهو استبدال المشهد بالموقف، وإن كان بعضها قد ورد متفرقاً في ثنايا الدراسة.

يشير ابن العربي إلى إطار الوقفة في تجربته عند افتتاح مشاهد قائلاً: "أوقفني من أوقف

كل وارث وعارف وأمدني بالأسرار الإلهية في المشاهد والمواقف".^{٧٨} ولكن هذه الرؤية عامة عنده

^{٧٦} خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي [كذا] (الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٤)، ١٩٣.

^{٧٧} التجأ عبد الباقي مفتاح إلى قراءة المشاهد وفق عددها، فقاربها من خلال السور الأربع عشرة ذوات الفواتح الحرفية. يُراجع: عبد الباقي مفتاح، الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي [كذا] (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠). وهو يوحي بوجود رؤية بنيوية مضمرة عند ابن العربي تنفتح على خصوصية بنية العالم التي تقوم عنده على اللغة العربية وحروفها. إن هذا الإضمار الموجّه يضيء على بُعد آخر من الفوارق بين تجربة النقري وتجربة ابن العربي، فرؤية النقري قائمة على الشعث، تتأسس حين توجد، ولا وجوداً استباقي لها لعدم انبثاقها من وعي عقلي (تميزاً له عن الوعي الكشفي العرفاني)، بينما تجربة ابن العربي هي نتاج تفكير وتخطيط وإن ادعى غير ذلك في أكثر من موضع من كتاباته كما في قوله "[...] فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا." الفتوحات، مج ٣، ٢٤٥. فالتبويب، والترتيب، والإحالات القبلية والبعدية هي من الملامح الواضحة للوعي المخطّط في أعمال ابن العربي.

^{٧٨} ابن العربي، "الولاية والنبوة"، ٢٠. ورسالة الولاية والنبوة هي في الحقيقة مقدّمة لكتاب مشاهد الأسرار، ويدلّ على ذلك شرح ست العجم لما استعلّق منها في مقدّمة شرحها على مشاهد الأسرار واصفةً إيّاها

مشغولة بتجربة الخطاب والكشف اللتين تجمعان العارف والوارث معاً. فالسالكون، منهم واصل لم يرجع هو الواقف، ومنهم واصل يرجع رجوعاً خاصاً هو العارف، ومنهم واصل يرجع رجوعاً عاماً هو "العالم الوارث" أو صاحب المقام. وكلهم يشملهم وصف العلم بالمطلق.^{٧٩} وإذا عرفنا أن ابن العربي يرفع مقام العالم فوق مقام العارف ويخطئ من يجعل العالم هو العالم بالأحكام فقط^{٨٠} أدركنا تمييزه بين العارف والواقف والوارث تصاعدياً.^{٨١} أما المشاهدة فتجاوز - عنده - الوقوف، لأنها "رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته [أي الله] في الأشياء، وحققتها اليقين من غير شك"،^{٨٢} وهي فناء^{٨٣}

ب-الرسالة المقدمّة على المشاهد. "تراجع: ست العجم، شرح المشاهد القدسيّة لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمديّة لمحمد بن العربي، تحقيق بكرى علاء الدين وسعاد الحكيم (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، ٢٠٠٤)، ١١. بينما يرى روزبولي أنه من الدقة وصفها بالتعقيب. تراجع مقدمته على مشاهد الأسرار القدسيّة: S. Ruspoli, introduction sur *Le livre des contemplations divines d'Ibn 'Arabî*, 35.

^{٧٩} ابن العربي، "الولاية والنبوة"، ٢٠.

^{٨٠} نفسه، ٢٠. ولعله يستمد ذلك من الشعراني في تأويل قوله أبي يزيد "خُضْتُ بحرًا وقف الأنبياء بساحله،" حيث يرى أن الكمل هم الذين وصلوا ورجعوا رحمةً للخلق، كالأنبياء ومن ورثهم من العلماء، أما من غطس ولم يرجع - كأبي يزيد الموصوف في عبارته تلك - إنما هو حال البداية. ثم قال: "ومن هنا علم نقص صاحب المواقف وغيره ممن قال: أوقفني الحق وقال لي وقلت له." الشعراني، *الفتح فيما صدر عن الكمل من الشطح*، منشور مع المجموعة الكاملة لأبي يزيد البسطامي. تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤)، ١٢٦.

^{٨١} قال: "ولا ينبغي أن يقف عليه [أي كتابه الذي جاءه من طريق الفتح] إلا الوارثون، لا العارفون ولا الواقفون." ابن العربي، "الولاية والنبوة"، ١٩.

^{٨٢} ابن العربي، *الفتوحات*، مج ٤، ١٨٥.

^{٨٣} نفسه، مج ٢، ٣٤٠.

لا خطاب فيه^{٨٤} ولا حيرة،^{٨٥} بينما الواقف مخاطبٌ مُحْتار.^{٨٦}

وترتيب درجات الإدراك العرفانيّ مختلفٌ عند النَفْرِيّ، فهو يميّز في نسقٍ تصاعديّ بين

العلم بوصفه لسانَ الظاهر أي الأحكام، وبين المعرفة بوصفها لسانَ الباطنِ أو حقّ الله، وبين
الوقفة بما هي لسان الإخبار عن الله.^{٨٧} والمشاهدة - عنده - هي منتهى المعرفة،^{٨٨} والواقف مُبَرِّراً
من الحيرة،^{٨٩} لأنّ الحيرة إنّما تتجُمُّ عن قولَةٍ نَفْسِهِ لقيامها على القياس، وهو ليس عن نفسه ولكن
عن الحقّ يُعرب، وما كان من الحقّ لا يقبلُ القياس لأنّه ليس كمثله شيء، وليس كقوله قول.^{٩٠}

^{٨٤} نفسه، مج ٥، ٣١٦.

^{٨٥} نفسه.

^{٨٦} قال: "في الحيرة تاه الواقفون، وفيها تحقّق الوارثون." *مشاهد الأسرار القدسيّة*، ٢٣. ومركزيّة الحيرة
في الوقفة ليست مجرد ترفٍ تنظيريّ عند ابن العربيّ، فقد تَمَثَّلَها بشكل مذهل عرفانيّاً في "مشهد نور الحيرة بطلوع
نجم العدم". نفسه، ٢٢-٢٣.

^{٨٧} "قال لي: العالم يُخبر عن الأمر والنهي وفيهما علمه، والعارف يخبر عن حقّي وفيه معرفته،
والواقف يخبر عنّي وفيّ وقْفُته." م، ١٥؛ "قال لي: العالم في الرقّ، والعارف مُكاتب والواقف حُرّ." م، ١٤.

^{٨٨} "وقال لي: العلم عمودٌ لا يُقِلُّه إلا المعرفة، والمعرفة عمودٌ لا يُقِلُّه إلا المشاهدة." م، ٨٨؛ "أولُ
المشاهدة نَفْيُ خاطر، وآخرها نَفْيُ المعرفة." م، ٨٨.

^{٨٩} "إذا عرضتُ الجمع وقف الواقفون بي في فنائي، لا يُراعون [لا يحصلُ لهم الرّوع] فيتألّجوا ولا
يُفزعون فيتحرّوا." م، ٨٤.

^{٩٠} "[...] قلتُ فكيف أتبع؟ قال: تسمّع قولِي وتسلّك طريقي، قلتُ: كيف لا أبتدع؟ قال: لا تسمّع قولك
ولا تسلّك طريقك، قلتُ: ما قولك؟ قال: كلامي، قلتُ: أين طريقك؟ قال أحكامي، قلتُ: ما قولِي؟ قال تحيُّرك، قلتُ:
ما طريقي؟ قال تحكُّمك، قلتُ: ما تحكُّمي؟ قال قياسك [...]" م، ١٣٨-١٣٩.

وإذا كان الموقف والمشاهدة يقعان على المسافة نفسها من المعرفة والعلم عند النَّفَرِيِّ، فإنَّ المشاهدة ليست معنًى مستقلاً عن الموقف، بل هي حركة المعرفة التي تتحقَّق فيه، أي الكشف الذي يبلغ غايته بالرؤية. وعلى هذا الأساس فإنَّه من المشوِّش التفريق بين الموقف والمشاهدة بوصفهما معنَّيين منفصلين وإن لم يكونا متطابَّقين، فعَلَيْهِمَا تتأسَّس التجربة في إطارها الكشفيِّ. لذلك، ينبغي معاملتهما بما يحملانه من دلالة عرفانيَّة تتحرَّك فيها المشاهدة مع الوقوف لتلقِّي الخطاب الإلهيِّ. وهذا يعني أن نُحْرَج المصطَلَحَيْن من الحمولة التي تكاد تكون صورةً متحرِّرةً عن الحمولة اللُّغويَّة المُحيلَة على الموقف بما هو سكون والتي تبنَّتْها ستُّ العجم.

انطلاقاً من أفضليَّة الشُّهود على الوقوف، حاولتُ ستُّ العجم شرح الفرق بين الموقف والمشهد، ورأتُ أنَّ ابنَ العربيِّ قد جاوزَ الوقفةَ إلى كمالِ الشُّهود، وحكمتُ على تجربة النَّفَرِيِّ بالنقص،^{٩١} لأنَّ الشُّهود يُعمُّ الوقفةَ، عندها، ولا عكس.^{٩٢} وكان رأيها متَّجهاً عرفانياً نحو الحمولة اللُّغويَّة للجذر "و-ق-ف"، فسمتُ تجربة "قال لي... وقلتُ له" - التي هي الوقفة - الشُّهود الصُّوريِّ،^{٩٣} وهو عندها دون الشُّهود "المتمكِّن اليقينيِّ".^{٩٤} ذلك أنَّه تُؤدِّدُ ومَهْلٌ وتقبيدٌ عن الحركة، بينما المشهد جَرِيٌّ "لأنَّ النَّاطِقَ بها مَقَيِّدٌ في شهوده عن الجَرِيِّ إلى شهودٍ آخرٍ [...] إذ من شروط

^{٩١} ستُّ العجم، ١٦-١٨، ٢٤٩.

^{٩٢} نفسه، ٢٦.

^{٩٣} نفسه، ٢٣.

^{٩٤} نفسه، ٢٦.

الشهود الجري، والوقفه مع الاطلاع اللائق بها تستند إلى المهلة. فإن الواقف يباين الجاري في مضمار الشهود، والواقف قد نفى عن نفسه الجري بقوله: "أوقفني".^{٩٥}

هذا عرض مختصر لإطار التجريبيين، لكن المسافة بينهما مغرية بقراءة أوسع.^{٩٦}

ب. ابن قضيبة البان

لم يخرج ابن قضيبة البان في كتابه *المواقف الإلهية عن الرؤية الإجمالية للنقري* سواء من حيث الشكل أو المضمون أو الرؤية الصوفية، وإن تباينا في مستوى التكتيف اللغوي والإشاري والأسلوبي. وقد انبثت تجربته، رؤية، على الخطاب الإلهي، أما شكلاً، فقد احتوت ثمانية وعشرين موقفاً. وافتتحت مواقفه بلازمة "أوقفني على" متبوعة بـ"كشف لي" أو "بقال لي". ولكنّه، خلافاً للنقري وابن العربي، ليس إلا متلقياً، فلا حوارَ عنده لأنّه لا يقول ولا يسأل إنما يسمع ويأتمر.

وتتشابه عناوين المواقف بين التجريبيين جزئياً أو كلياً، كتماثل "موقف الأمر" عند النقري وموقف "نفس الرحمن وهو موقف الأمر" عند ابن قضيبة البان، وكتماثل "موقف العلم" و"الاصطفاء" عندهما، وغيرها. أمّا من حيث المضمون، فالظلال النقريّة واضحة في صياغة بعض العبارات ومعانيها العرفانية عند ابن قضيبة البان، لكنّ نفسه يميل إلى السرد المعراجي بتفاصيله التي تحمل آثار ابن العربي. لذلك نجد جرياً في توصيف عالم المعراج وتسمية كائناته

^{٩٥} نفسه، ٢٦-٢٧.

^{٩٦} يُراجع للاستزادة: بلقاسم، *الكتابة والتصوف*، ٢٠٤ فما بعدها.

بما لم يُسبق إليه. كما أنّ جُمَلَ ابن قضيبة البان قلّما تتّسم بالتشذير والاختصار، وهي في ذلك أيضًا أقرب إلى أسلوب ابن العربيّ السردّيّ، وبالأخصّ في المشاهد.^{٩٧}

ج. الأمير عبد القادر الجزائريّ

نتلمّس في تجربة الأمير عبد القادر ظلّال ابن العربيّ، حيث يكثر استشهاده به أو له. ومواقف الأمير هي أيضًا إخبارٌ عن واردات المعاني العرفانيّة في خطاب الله له، وهو ما يسمّيه "الإلقاء"، وإن كان مخصوصًا بالقرآن.^{٩٨} فهو يتلقّى المعارف اللدنيّة في آية قرآنيّة، أو يتلقّى بواسطة الآيات معارف بعض الأحاديث النبويّة أو الأخبار أو المسائل أو الأقوال التي سُئل عنها من كلام ابن العربيّ أو غيره. ويؤمن الأمير أنّ هذا الإلقاء هو وراثته المحمديّة.^{٩٩}

والموقف عند الأمير هو محلّ الكشف الذي يحصل له فيه الفهم والعلم، لكنه مختلف كليًّا عن الموقف عند النفرّيّ وعن المشهد عند ابن العربيّ. فعلى عكس موقف النفرّيّ، يستحضر الأمير العقل والتأمّل في كثير من مواقفه،^{١٠٠} رغم أنّه يزعم - كابن العربيّ - أنّ مواردَه إلهيّة

^{٩٧} للاستزادة حول المقارنة بين التجريبتين يُراجع: هيفرو محمد علي ديركي، من مواقف النفرّيّ إلى مواقف ابن قضيبة البان: دراسة مقارنة وتعليق (دمشق: دار التكوين، ٢٠١١).

^{٩٨} قال: "فإنّ الله تعالى قد عَوَدني أنّه مهما أراد أن يأمرني أو ينهاني أو يبشّرني أو يحذّرني أو يعلمني علمًا أو يُفْتِنني في أمر استفتيته فيه إلّا ويأخذني مِنّي مع بقاء الرّسم، ثمّ يُلقني إليّ ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثمّ يردّني فأرجع قرير العين ملآن اليدين، ثمّ يلهمني ما أراد بالآية، وأتلقّى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة. وقد تَلَقَّيْتُ، والمَنّة لله تعالى، نحو النّصف من القرآن بهذا الطريق." الأمير عبد القادر، ج ١، ٤٣.

^{٩٩} نفسه، ج ١، ١٤٤.

^{١٠٠} قال: "المطلوب من الواقف على هذا الموقف أن يعطيه ما يستحقّه من التأمّل والإنصاف، فإنّها مسألة تكسرت في البحث عنها أظاير كثيرين." نفسه، ج ٢، ٤٩٨.

مَبْرَأَةً من التَّدخُّلِ البَشَرِيِّ وَالشَّيْطَانِيِّ.^{١٠١} كما أنَّه، على خلافِ ابنِ العَرَبِيِّ، لا يخبِرنا بشهوَدِه هو للرُّؤيةِ وَالخُطابِ الإِلَهِيِّينَ، بل يخبِرنا بما فُهِمَ بِخُصوصِ مَسائلِ عَقَدِيَّةٍ أو عِرْفَانِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ. وِعدَدُ مَواقِفِ الأَميرِ اثْنانِ وَسِبعونِ وَثلاثمِائةَ، وِليسَ لِترتيبِها بِنِيَّةٍ ولا إِطارِ مَوضوعِيٍّ وِاضِحٍ. أَمَّا لُغَتُه وأَسلوبُه، فِبعيدانِ كَلِّ البُعدِ عَنِ أَسلوبِ التَّشْذيرِ وَالتَّكثيفِ الَّذِي يَنسَمُ بِهِ النُّفَرِيُّ. فَتَجربَتُه هِيَ اسْتِساخٌ عَنِ تَجربَةِ ابنِ العَرَبِيِّ بِصبغَتِها غَيرِ المَعراجِيَّةِ، أَيِّ بِأَسلوبِ تَعلِيميٍّ. كما أَنَّ التَّكرارَ سِمةً أَسلوبِيَّةَ عِنْدَه، سِوَاةَ تَكرارِ الآيَةِ الَّتِي هِيَ مَوضوعِ الإِلقاءِ أو تَكرارِ المَعارفِ المُلقاةِ مِنَ الآيَةِ. وَلَكِنَّ الأَميرَ، على خِلافِ النُّفَرِيِّ، وِاعٍ بِهَذَا التَّكرارِ وَيُحِيلُ إِلَيهِ كَثِيرًا، بل وَيَبْرِرُ لَهُ بِأَنَّ ما سَيَقولُه سَيَكُونُ مُخْتَلَفًا، وَغالبًا ما يَكُونُ كَذَلِكَ.^{١٠٢}

نَلحِظُ، إِذاً، أَنَّ هَذِهِ النِّماذِجَ الثَّلاثَةَ وَالوَحيدَةَ قَدِ حَاولَتِ وَضَعَ تَجربَتِها فِي سِياقِ تَجربَةِ المَواقِفِ النُّفَرِيَّةِ، لَكِنَّها تَفاوَتَتِ فِي انْساجامِها مَعَ عَمقِ تَجربَةِ النُّفَرِيِّ وَمَعَ كِثافةِ لُغَتِه وَتَقطُّعِ أَسلوبِه. كما تَفاوَتَتِ فِي تَعاطِياها مَعَ "المَوقِفِ" بِلِفظِه أو بِمَفهومِه. لَكِنَّها، بِالعمومِ، احتَفَظَتِ لِلتَّجربَةِ بِكونِها تَجربَةَ خُطابِ أَمامِ اللّهِ.

^{١٠١} قال: "أنا بفضل الله محفوظ الوارد في المصادر والموارد، ليس للشيطان علي سلطان [...] وكُلُّ آيةٍ تَكَلَّمْتُ عَلَياها إِمَّا تَلَقَّيْتُها بِهَذَا الطَّرِيقِ." نَفْسُه، ج ١، ٤٣.

^{١٠٢} للاستزادة حول مَواقِفِ الأَميرِ تُراجِعِ مَقَدِّمَةَ تَرجِمَةِ شوِدكِيَفِيَتشَ لِمَنتَخَباتِ مِنه إِلى الفَرَنسِيَّةِ: Emir Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, présentés et traduits par Michel Chodkiewicz (Paris: Seuil, 1982).

٢ . في تلقّي البُعد الشعري والفنّي للتجربة

إنّ الحديث عن استعادة تجربة النَّفْرِيّ في المجال الأدبيّ موضوعٌ كبيرٌ من حيث الحجم ومن حيث الأهميّة. لذلك لن أتطرق إلى تجارب متعيّنة بل سأتكلم في الإطار العامّ الذي يشملها جميعاً. أقول يشملها جميعاً لأنّ المسافة الفاصلة بين صوفيّة لغة النَّفْرِيّ التي تنبثق من تجربة متجاوزةٍ يراها حقيقيّةً تختلف عن استعارة قوالبه ومفرداته وعباراته للتعبير عن عالمٍ ما زال محايثاً.

وبعد انبعاث النَّفْرِيّ في أواخر القرن الماضي، حاول بعض الشعراء^{١٠٣} تقمّص شخصيّة الكتابيّة في إطار "الحدائث الشعريّة".^{١٠٤} لكنهم كانوا أقرب إلى المراوحة حول لغته ومصطلحاته مع افتقاد وهجها الذي تبتّه تجربته الروحيّة. فكلماتهم مجردةً أُنْعِمَ مجازيّةً لا تحمل إشعاع أسلوب النَّفْرِيّ ولا جماليّاته، وهذا جعلها، في الغالب، تبدو زائفةً ومصطنعةً. والحديث في ذلك يطول بما

^{١٠٣} من هؤلاء أدونيس الذي تأثر أيّما تأثر بالنَّفْرِيّ حتّى اتَّهَمَ بـ"السَّرقة" منه. وقد تكلم كثيرون عن تشاكل علاقة أدونيس الشعريّة بالنَّفْرِيّ إيجاباً وسلباً، ومنهم: المنصف الوهابي، "الجسد المرئيّ والجسد المُتَحَيَّل في شعر أدونيس" (دكتوراه السلك الثالث، جامعة تونس، ١٩٨٧)؛ كاظم جهاد، أدونيس منتحلاً: دراسة في الاستحواذ الأدبيّ وارتجاليّة التّرجمة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣)؛ عبد القادر الجنابي، رسالة مفتوحة إلى أدونيس في «الصُّوفيّة» والسورياليّة ومدارس أدبيّة أخرى (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٩)؛ أيسر محمد فاضل الدّبو، "قراءة في مفهوم الحدائث عند أدونيس"، *آداب الرفدين*، العدد ٦٤ (٢٠١٢): ١١-٥٦؛ بلقاسم، *الصوفيّة والفراغ*، ٧٨-٨١.

كما نهلت أسماء شعريّة كثيرة من النَّفْرِيّ شكلاً أو مضموناً، منهم: محي الدين طريف في قصيدة "سياحات النَّفْرِيّ"، *الفكر*، العدد ٣ (ديسمبر ١٩٧٩): ٦-٧؛ محمّد الشّهاوي في قصيدة "النَّفْرِيّ ما زال يقول"، *إبداع*، العدد ٦ (يونيو ١٩٨٦): ٥٧-٥٩؛ حسن طلب في قصيدة "من مواقف أبي عليّ، موقف سرّ من رأى"، *إبداع*، العدد ١٢ (ديسمبر ١٩٨٦): ٢٧-٣١؛ علي أحمد هلال في قصيدة "مواقف ومكاشفات"، *إبداع*، العدد ١ (يناير ١٩٩٠): ٦٨. لكنّ أكثرهم اتّصلاً بالنَّفْرِيّ من الشعراء المعاصرين بعد أدونيس هو أديب كمال الدين الذي سمّى ديوانه الأخير *مواقف الألف*، وسمّى كلّ قصيدة موقفاً (بيروت: الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ٢٠١٢).

^{١٠٤} تُرَاجَع للمزيد الصفحة ٢٨٨ فما بعدها من هذه الدراسة الجارية.

ليس هذا مقامه، ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ اختلال البنية الرؤيويّة عند هؤلاء مقارنةً برؤية النّفريّ هو السبب في هذه الفوارق. فهم يؤلّفون كلمات النّفريّ الغريبة وتراكيبه الخاصّة وأسلوبه الشّدريّ غير أنّ الوظيفة الدلاليّة لرؤاهم لا تتسق ورؤية النّفريّ التي تقترن لغتها المكثّفة بإيقاعها العرفانيّ القائم على الشّعث الأنطولوجيّ وليس فقط على الشّعث الشكليّ للغة.^{١٠٥}

يسمّي المنصف الوهابي هذا التعلّق بين اللغة والإيقاع بـ"التلابس"، وهو الذي "يجعل من نصّ النّفريّ نصّاً يتعدّر توليده دون تقليده، وتتعدّر مجاراة لغته دون مجاراة إيقاعه. فإذا حاول أحد أن يرفع منه كلمة ليضع مكانها أخرى، كما فعل أدونيس، اضطرب المعنى ولم يضطرب النغم وبرز الموروث في حالة تهيج [...] فكأنه نصّ عقيمّ بعبارة ابن رشيق، أو شجرة رائحة لا تتمتع بجنيّ كريم بعبارة عبد القاهر!"^{١٠٦}

وكان للفنّ أيضًا نصيبٌ من التأثر بتجربة النّفريّ، حيث تزوجت تجربتان تشكيليتان في التعبير عن النّفريّ فنيّاً: تجربة جمال عبد الرحيم، وهو تشكيليّ بحرينيّ أبدع لوحات استوحاها من مواقف النّفريّ؛ وتجربة عبد الإله العرب، وهو خطّاط بحرينيّ وضع للوحات عبد الرحيم خلفيات بالخط العربيّ تحتوي بعض نصوص النّفريّ.^{١٠٧} كما أرفق الخطّاط سامي علي ترجمته الفرنسيّة للمواقف بلوحات بالخطّ العربيّ من إنجازه.

^{١٠٥} يُراجع في المفارقة بين التجربة الصوفيّة والتجربة الشعريّة: سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب: قراءة في البعد الصوفيّ عند أدونيس مرجعًا وممارسًا (دبي: مؤسسة محمّد بن راشد آل مكتوم، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨).

^{١٠٦} الوهابي، ٨٨. نقلًا عن: كاظم جهاد، ٩٩.

^{١٠٧} "مواقف وحجر وجمال عبد الرحيم في الكويت"، صحيفة الأيّام، يناير ٣٠، ٢٠١٠.

٣. في القراءة والنقد

تُدوول النَّفْرِيَّ بمقاربات شتَّى قَوْلْبِنْتُهُ وَفُقَ تجاربها الصَّوْفِيَّةَ أو مشاريعها الفكرية والنقدية. وهذا لا يعني أن *المواقف* لم يستوعب هذه القراءات أو بعضها، بل على العكس، كلُّ قراءةٍ لامست الجانب الذي يخدمها ويخدم توجُّهها وفلسفتها. فقديمًا، شرح ابن العربي مفهوم "الموقف" في إطار تجربته هو، وكذلك فعل التلمساني. وأما حديثًا فتجاذبته مدارس ومناهج عدَّة، أهمها مدرسة نويأ وأدونيس. لكن، هل قدَّمت هذه القراءات النَّفْرِيَّ وَفُقَ مفهومه وتجربته هو؟ سوف أتصَّص في هذا المقام أهمَّ هذه التجارب لما لها من تأثيرٍ في قراءة النَّفْرِيَّ أو في بناء رؤية أنطولوجية (عرفانيًا ومعرفيًا) احتدِّي بها لاحقًا، وأقصد تجارب ابن العربي ونويأ وأدونيس.^{١٠٨}

www.alayam.com/alayam/Variety/385291/الكويت-في-عبدالرحيم-جمال-وجرح-ومواقف.html (accessed June 11, 2014).

^{١٠٨} أقول هذا مع يقيني بأن قراءة التلمساني جديرة بالمتابعة. وهي في رؤيتها العامة تضع تجربة المواقف في إطار المجاز الذي نفاه النَّفْرِيَّ عن نفسه. فقد شرح التلمساني لازمة "أوقني" بأنها تعني "أيقظ قابليتي لشهود تجليه". التلمساني، ٥٧، ٦٩؛ وشرح لازمة "وقال لي" بأنها تعني "عرَّفني بأن رَفَعَ حجابي فعرَّفْتُ، فكأنه قال لي". نفسه، ٥٧؛ ثم قال: "وهذا مجازٌ، وجميع ما يأتي من قبْل هذا [كذا، والأصحَّ قبيل هذا] هذا معناه". نفسه، ٦٩. ولكنني اقتصرْتُ على ابن العربي لسبب قراءته وتأثيرها في أغلب من جاء بعده. أما بلقاسم في *الصوفية والفرغ* فقد قارب تجربة النَّفْرِيَّ من مفهوم الفرغ بما هو عبور وتجاوزٌ ومحوٌ للسوى، وهي رؤية حاولت لَمْ شعث التجربة بصعوبة كبيرة ومُجْهدة للقارئ. وهناك محاولات أخرى لقراءة النَّفْرِيَّ حاولت الوصول إلى مناطق بحثية جديدة، ومنها دراسة كينديغ عن المتلقِّي عند النَّفْرِيَّ، ومشكلتها أنها تعاملت بكثيرٍ من البساطة مع تجربة معقَّدة، لتخلَّص إلى كون "متلقِّي" النَّفْرِيَّ هو النَّفْرِيَّ نفسه، وأنه لم يكنْ لقارئٍ محدد، بل كلُّ قارئٍ أكاديميٍّ أو متدوِّقٍ أو شارحٍ أو مترجمٍ هو قارئٌ له، وهذا تعميمٌ مُجَل.

أ. ابن العربي، الموقف - البرزخ

أخضع ابنُ العربي مفهومَ الموقف لرؤيته "البرزخية" الفريدة التي استمدّها من الدلالة اللغوية ثم من الاستعمال الإسلامي. فالبرزخ في اللغة هو "الحائل بين الشئيين"،^{١٠٩} وهي دلالة أقرّها القرآنُ في عمومها،^{١١٠} كما خصّها بمعنى الحاجز الزمني الغيبي المتعین بين الموت والبعث، أي بين عالم الغيب وعالم الشهادة.^{١١١} وابن العربي بنى على الدالتين رؤيةً خاصةً للعالم، فانطلق من نظرةٍ بسيطةٍ أساسها أن البرزخ عالمٌ يتجاوز الحسَّ في النوم ويكشفُ الغطاءَ بعد الموت،^{١١٢} ووصلَ إلى تصوُّرٍ أكثرَ تعقيداً^{١١٣} يصير فيه البرزخ مساحةً الممكنِ التي تُفصل بين الوجود والعدم.^{١١٤} هو، عنده، عالمُ الخيال الواقع بين عالم الملك (الشهادة) وعالم الملكوت (الغيب)،^{١١٥}

^{١٠٩} ابن فارس، ج ١، ٣٣٣.

^{١١٠} "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان" (الرحمن: ١٩-٢٠).

^{١١١} "ومن ورائهم برزخ إلى يوم يُبعثون" (المؤمنون: ١٠٠).

^{١١٢} يرى ابنُ العربي أن الله يُظهر الدنيا لأهل الطريق "في عالم البرزخ بعين الكشف أو النوم في صورة ما جهلوه في اليقظة". *الفتوحات*، مج ٣، ٣١٦. كما يكشف الغطاء للناس "بالموت وانتقالهم إلى البرزخ. يكونون هنالك مثل ما هم في الدنيا في أجسامهم سواء، إلا أنهم انتقلوا من حضرة إلى حضرة ومن حكم إلى حكم". نفسه، مج ٥، ٤٢٥.

^{١١٣} للاطلاع على هذه الرؤية وموقعها من الرؤى الفلسفية والكلامية المتعلقة برؤية الوجود يُراجع: Salman Bashier, *Ibn al-'Arabī's Barzakh: the Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: SUNY, 2004).

^{١١٤} ابن العربي، *الفتوحات*، مج ١، ٤٥٩.

^{١١٥} نفسه، مج ٣، ١٩٢.

وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْعَالَمِينَ: فَلَيْسَ عَيْنَ أَحَدِهِمَا، لَكِنَّ فِيهِ قُوَّةٌ كَلِّ مِنْهُمَا.^{١١٦} وهو "فاصلٌ بين معلومٍ وغير معلومٍ وبين معدومٍ وموجودٍ وبين منفيٍّ ومُثَبَّتٍ وبين معقولٍ وغير معقولٍ"،^{١١٧} "كالخَطِّ الفاصلِ بين الظلِّ والشمس".^{١١٨} هو وسطٌ بين طَرَفَيْنِ،^{١١٩} وهو الوَحْدَةُ التي لا برازخ فيها.^{١٢٠} وهذه الملامح كُلُّهَا لا يستجيب لها الموقف عند النَّقَرِيِّ.

في خِصَمِّ هذا التَّعْقِيدِ المُذْهِلِ، يَصْنَفُ ابْنُ العَرَبِيِّ كِتَابَ المَوَاقِفِ في خَانَةِ الأَدَابِ، وَيَصِفُ الوَاقِفِينَ بـ"أهل المواقف عند الحدود الإلهية لتَلَقِّي الأَدبِ بين كلِّ مَقَامَيْنِ عند الانتقال في حالٍ لا يَنْصَفُونَ فيه بالمقام الأول ولا بالثاني، وهم أهل البرازخ".^{١٢١} والبرزخ عنده هو الذي "يوقَّف العَبْدُ فيه، يُسَمَّى 'الموقف'. وهو الذي تكلم عنه صاحبُ المواقف محمد بن عبد الجبار النَّقَرِيُّ، رحمه الله، في كتابه المسمَّى بالمواقف الذي يقول فيه أوقفني الحقُّ في موقف كذا. فذلك الاسم الذي يضيفه إليه هو المنزل الذي ينتقل إليه أو المقام أو الحال أو المنازلة، إلا قوله أوقفني في موقف وراء الموقف، فذلك الموقف مُسَمَّى بغير ما يُنْتَقَلُ إليه، وهو الموقف الذي لا يكون بَعْدَهُ ما

^{١١٦} نفسه، مج ١، ٤٥٩.

^{١١٧} نفسه.

^{١١٨} نفسه.

^{١١٩} نفسه، مج ٥، ٦٨.

^{١٢٠} نفسه، مج ٦، ٣٢٢.

^{١٢١} نفسه، مج ٣، ٢١٧.

يناسبُ الأول. ^{١٢٢} فالموقف، وَفَق، ابن العربيّ ذو طبيعة بَيْنِيَّة في ترتيب السلوك، يؤهّل السَّالِك لاجتياز مقامه والدَّخولِ في حُكْمِ مقامٍ آخر يتَّصِلُ بِحُكْمِ ما قبله وينفصل عنه في آنٍ واحد، بناءً على أنه انتقالٌ أو عبورٌ عرفانيٌّ، وليس غايةً.

وقد استطاع ابنُ العربيّ تطويعَ فكرة البرزخيَّة أنطولوجيًّا لتفسير جُلِّ تفاصيل تجربته العرفانيَّة، منها ترتيب العالم وتصنيف الموجودات وتفسيرُ العبادات والمعارف ومراقبي الطريق وغيرها، فليس غريبًا أن تحكِّمَ هذه الفكرة قراءته للموقف أيضًا. لكنَّ السؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل استوعبتُ رؤيته البرزخيَّة تجربةَ المواقف كما اختبرها النَّفَرِيُّ لا كما اختبرها هو (أي ابن العربيّ)؟ إنَّ الإجابة تفتح بابًا على سؤالين إجرائيين خطيرين تأويليًّا ويتعلَّقان بمدى إمكان قراءة تجربة صوفيَّة وَفَق تجربةٍ أخرى، ومدى مصداقيَّة المعجم الصوفيِّ الشَّامِل. وإذُ أعني بأنَّ هذه الأسئلة كبيرة جدًّا على ما يسعني قوله في هذا المقام، فسأختزل الإجابة عن السؤال الأوَّل في بحث المسافة بين تصوُّري النَّفَرِيِّ وابن العربيِّ للموقف من حيث بنية السلوك العرفانيِّ. ^{١٢٣} ولعلَّ مواعيدَ بحثيَّةٍ أخرى تسمح ببسط نواحٍ أخرى من العلاقة بين التَّجربتين، وربَّما ببحث السؤال الإجماليِّين الآخزين، أيضًا.

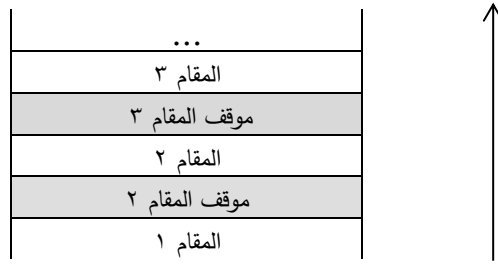
هل ترك لنا النَّفَرِيُّ احتمالًا لفهم الموقف بكونه برزخًا وسطًا وسيطًا؟ وهل ميِّز الموقف نفسه عن المقام في مراحل السلوك؟ وهل يخضع للتراتبية فعلاً؟ للإجابة، سأحاول تتبُّع الاستعمال الاصطلاحي للوقفة عند النَّفَرِيِّ وابن العربيِّ في سياق تصوُّرهما للسلوك وتراثيَّته.

^{١٢٢} نفسه، مج ٤، ٣٥٧.

^{١٢٣} للاستزادة، يُراجع مَلَمَحًا البنية والتَّناسُب عند: بلقاسم، *الصوفيَّة والفراغ*، ٢٨-٣٥.

ترتبط لازمة "أوقفني"، عند النَّفْرِيِّ، دلاليًا بالأمر الإلهي "قف". فالوقفة هي استجابة عبودية لهذا الأمر بما يحمله - ظاهريًا - من معنى التوقف (أي عكس السير والمضي) ومعنى القيام (أي عكس الجلوس). أما سياقياً، فقد يمتد الإشعاع الدلالي، بوجه ما، نحو طلب المُكْتَفِي في المحلِّ العرفاني.^{١٢٤} ويستعمل النَّفْرِيُّ ثلاثة أفعال تُؤوِل إلى هذه المعاني، وهي "قف" و"قم" و"أقم"، وترتبط بشكلٍ مبعثرٍ وغير منتظم بسياقات الوقفة والمقام والرؤية والحضرة والمجالسة. أما ابن العربي فقد كان واضحاً جداً في تبنيهِ لبَيِّنِيَّة الموقف بين المقامات في مسلكٍ معراجيٍّ.

للمقارنة بين الرُّؤْيَيْنِ نراجع، أولاً، المخططات التالية:



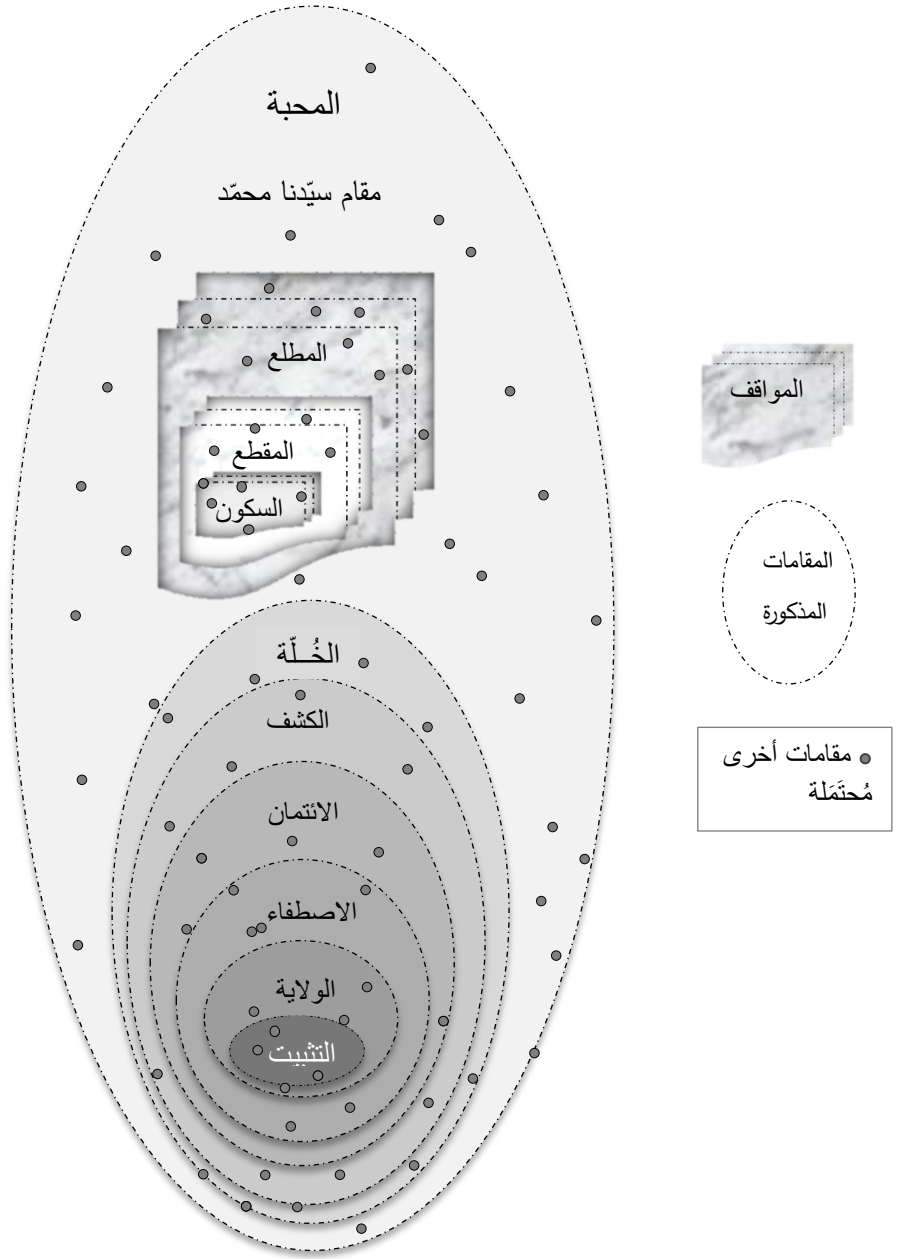
٤ . ١ . ترتيب السلوك حسب رؤية ابن العربي

- ^{١٢٤} استخلص إبراهيم الحمداني وعامر جميل الدلالات اللغوية للموقف من لسان العرب (ابن منظور، "وقف") وربط بينها وبين تجربة النَّفْرِيِّ على النحو التالي:
- (١) هيئة الجسم المخالفة للجلوس، ومعادله العرفاني هو الاستعداد لتلقي الخطاب الرباني.
 - (٢) الإقلاع عن فعل ما كان يُفعل، ومعادله العرفاني هو الانقطاع عن خارج الوقفة.
 - (٣) الخدمة، ومعادله العرفاني هو كون الواقف مختاراً للخدمة الإلهية، أي العبودية.
 - (٤) تفهم مقصود الآخر، ومعادله العرفاني هو تحقيق التواصل من خلال تلقي الأمر الإلهي.
 - (٥) محل الوقوف، ومعادله العرفاني هو الوقوف وفق المكانة العرفانية.
- يُراجِع: إبراهيم الحمداني وعامر جميل، "جماليات الاستهلال في مواقف النَّفْرِيِّ"، مجلة التَّربِيَّة والعلم ١٤، العدد ٤ (٢٠٠٧): ٨٥-٨٧. وفي هذه القراءة تبرز دلالة التوقف والسكون، لكني رأيت أنَّ الجذر "و-ق-ف" يأتي في سياق تفاعل السكون والحركة في نطاق أنطولوجيٍّ أعمق. تُراجِع الصَّفحة ١٢٣-١٢٤ من الدراسة الجارية.

		- الرؤية الكبرى = لا في قول ولا في فعل ولا في علم ولا في عمل - الرؤية الكبرى = المجالسة = لا وقفة ولا عبارة ولا حديث - رؤية الله هي المنتهى - قلوب لا تقف في شيء ولا يقف فيها شيء - المجالسة = النظر		أهل الرؤية أهل "ما" رأوا	
		...			
		رؤية قِيومية	رؤية غير مكتملة لأنّ الوعي بالرؤية حاضر		
		رؤية علمانية			
		رؤية قولانية			
		رؤية فعلائية			
أبواب الحضرة (الحضرة = الإفراد)		...		الوقوف = الخطاب + التعرّف + النظر	
المفخر	الصبر على الله	- الوقفة = باب الرؤية - الوقفة = ظلّ الله - الوقفة = بين يديّ الله - الوقوف في الرؤية = الوقوف أمام الله - الوقوف = الوقوف بالله - قف في المقام = أقم في المقام = قم في المقام - المقام للعبادة (عبادية الملوك) = الموقف للعبودية (عبادية الوقوف) - الموقف = المقام من الله - لا مدخل ولا مخرج في الوقفة ≠ المقام له مدخل ومخرج - الواقف ≠ السائر وراء المعرفة	موقف		
...	إقشعر الجلود	التطهر للوقفة: ظهور الجسم الماء وظهور القلب الغصن عن السوى			
أهل المعرفة سقرّ سياراة		التعرّف			
		المعرفة (مقام) = ظل العرش = حيث يقف أنصار الله			
		العلم			
		الحياة			

٤ . ٢ . حركية السلوك في تجربة النَّفَرِي

والثبیت مقام من مقامات الولاية، والولاية مقام من مقامات الاصطفاء،
والاصطفاء مقام من مقامات الائتمان، والائتمان مقام من مقامات الكشف، والكشف مقام
من مقامات الخلة، والخلة مقام من مقامات المحبة، والمحبة مقام لا من مقام وهو مقام
سيدنا صلى الله عليه وسلم. ولمقام المحبة مواقف أولها المطلع، وللمطلع مواقف أولها
المقطع، وللمقطع مواقف أولها السكون. ن، ٢٨٩.



٤ . ٣ . تصور لتوصيف
البيقرى لأحد مسارات السلوك
(حسب المقطع أعلاه)

يمكننا أن نلاحظ أنّ الرؤيتين تتصاديان في ملامح كثيرة متعلّقة بالواقف نفسه أو بمعارف

الواقفة، لكنهما تتبَيَّان مصطلح "الموقف" بحمولتين مختلفتين أنطو- دلاليًا لأنهما تقدّمانه من منظورين مختلفين عرفانيًا. فرؤية ابن العربيّ تتأسس على موضّعة الموقف في خطيّة السلوك الصوّفيّ، لأنّ الواقف، عنده، يقف بين مقامين لتحصيل آداب المقام الأرقى. أمّا رؤية النّفريّ فتتأسس على أنّ "الموقف" حركة عرفانيّة أيّا كان تمّوضّع الواقف في السلوك، أيّ تتبني على تعدّد المسارات وانفتاحها رغم معراجيّتها. ومن حيث مسار السلوك، وعلى خلاف ابن العربيّ، لا يستخدم النّفريّ دلالات العروج إلّا قليلًا، لأنّه لا يركّز على كون طريقه عروجًا، وإنّما يركّز على كون الموقف حالة وجوديّة مخصوصة في هذا العروج، حالة منفتحة متعدّدة وغير متكرّرة. هذه الحالة هي "الأقصى"، أو "سدرة المنتهى" في مقاربتها لتجربة المعراج النّبويّ، كما رأينا.^{١٢٥}

ولا يختلف "الموقف" و"المقام" عند النّفريّ، لأنّ المراد من لغته ليس المصطلح نفسه بقدر ما هو المعنى الأنطولوجيّ للتجربة العرفانيّة التي يعبر عنها المصطلح. فالوقوف في المقام والقيام فيه والإقامة سواء عند النّفريّ، لأنّ المقام هنا لا يُنظر إليه في موضّعته من السلوك أو في مناسباته للسالك، بل يُنظر إليه في كونه مضافًا إلى الله، لذلك سمّاه "المقام من الله"^{١٢٦} و"المقام بين يدي الله."^{١٢٧} ودلاليًا،^{١٢٨} كما عند النّفريّ، تكاد "قف لي" (ن، ٢١٠) تتساوى و"قم إليّ" (م، ١٥٨)، بما

^{١٢٥} تُراجع الصّفحة ١٧٦ فما بعدها من الدّراسة الجارية.

^{١٢٦} م، ٩٥، ٢٠٤-٢٠٥.

^{١٢٧} م، ١٠٣.

^{١٢٨} قال ابن منظور في معنى قام: "يُقال للماشي قف لي، أي تحبّس مكانك حتّى آتيك. وكذلك قف لي بمعنى قف لي." ابن منظور، "قوم".

يعني الانحباس عن السير في انتظار حضور المستوقف. فمدلولها انحباس ولكنه ليس توقفاً كلياً، لأنه وإن توقفت الحركة الجسدية فإن حركة التفاعل التي تحدث في الانتظار والترقب والتساؤل وغيرها من الانفعالات لم تتوقف. إن علاقة الواقف بالمستوقف، هنا، هي انتظارُ قدوم خطابهِ ورؤيته، ولذلك ترتبط "الوقفة" بالقيام" في وإلى الصلاة.

وأما من حيث جوهر التجربة، فيستوعب ابن العربي الموقف بما هو خيالٌ سلطانه عينٌ "كأن"،^{١٢٩} وهذا من منطلق حديث "أن تعبد الله كأنك تراه."^{١٣٠} فالله علم أن عند العبد حقيقةً تسمى الخيال، لذلك قال "كأنك تراه."^{١٣١} وينبغي على هذا التصور أن خطاب الوقفة خطابٌ يتنزل إلى الخيال عند ابن العربي،^{١٣٢} فالشارع [المشرع] خاطبك أن تتخيل أنك في قبلك المشروع لك استقبالتها.^{١٣٣} هذه الحقيقة التي يقول فيها النقيري "يراجع إلى كرم الخطاب وأطفي بك أينما صرف العتاب، أقول كأنك وأنت إنك،" (م، ١٥٣) هي "الحقيقة" عنده، لكنها حقيقة غير تخيلية، لأنها عين "إنك" لا "كأنك". فبين "إنك" و"كأنك" النقيريتين تتجلى حقيقتان، حقيقة الوقفة التي يُعبر عنها التوكيد "إن" المناقض للخيال، وحقيقة الكلام عن الوقفة الذي تُعبر عنه "الكاف" التي ليست تشبيهاً

^{١٢٩} ابن العربي، الفتوحات، مج ١، ٤٥٩.

^{١٣٠} من حديث جبريل، وطرفه المقصود هو "قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه." البخاري، مج ١، ج ١، ١٩، حديث رقم ٥٠. وعند ابن العربي "كأنك تراه في قبلة المصلّي" ابن العربي، الفتوحات، مج ٣، ٧.

^{١٣١} نفسه، مج ١، ٤٦١.

^{١٣٢} نفسه، مج ٣، ٧.

^{١٣٣} نفسه، مج ١، ٤٦١.

وإنما حقيقة لا يعرفها الواقف إلا بتشبيهه.^{١٣٤} وبين "الكاف" التي هي خيالٌ عند ابن العربي و"الكاف" التي هي حقيقة عند النَّفَرِيِّ تتأسس المسافة الأنطو-دلالية الفارقة بين الرؤيتين. وهذا ما يُلزمنا أن نقرأ مفردات النَّفَرِيِّ بتجربته هو لا بتجربة غيره.

ومن جهةٍ أخرى لا يتواءم موقف النَّفَرِيِّ وبرزخ ابن العربي لأن الأخير يحتفظ بملاحح الطرفَيْن الصِّدِّيَّة، بينما يلغي النَّفَرِيُّ الأضداد. لكنَّ هذا الإلغاء لا يجعل الصِّدِّين يتساويان، بل يعطِّل عمَل الصِّدِّيَّة عبر تحطيم كلِّ أنواع العلائقية اللغوية نهائياً، ولذلك قيل له "وما في رؤيتي ضدَّ" (م، ١٩٠).^{١٣٥} وهذه الآلية أنطولوجية أكثر منها لغوية، فهي تتجاوز العقل وقياساته التي تقوم تقوم اللُّغة على أساسها، وفي هذا يقول النَّفَرِيُّ: "بين النَّطق والصِّمت برزخٌ فيه قَبْرُ العقل وقُبُور الأشياء" (ن، ٢٠٠).

هناك مسألةٌ أخرى تقف بين الرؤيتين، هي "وحدة" البرزخ عند ابن العربي، والتي تجعل وَصْفَ البرزخية لا ينطبق على مفهوم النَّفَرِيِّ للموقف. فابن العربي يرى أن البرزخ "لا يكون فيه برزخٌ [...] فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحداً،"^{١٣٦} بينما موقف النَّفَرِيِّ - كما رأينا في المخططات - متعدّد المستويات، وكلُّ مستوى قابلٌ للتعدّد بما ينتج أبعاداً متعدّدة لبرازخ

^{١٣٤} "أوقفني في النَّوْب وقال لي: إنك في كلِّ شيء كرائحة النَّوْب في النَّوْب. وقال لي: ليس الكاف تشبيهاً هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بتشبيهه." م، ٧٨.

^{١٣٥} يُراجِع ارتفاع الصِّدِّيَّة في الصِّفحة ٢٠٩ فما بعدها من الدِّراسة الجارية.

^{١٣٦} ابن العربي، الفتوحات، مج ٦، ٣٢٢.

متكوثة لا نهائية. وهذا يعني أن الموقف عند النفرى، خلافاً لابن العربي، ليس شجراً في تفاعله، بل هو شبكية جذمورية.

من جهة أخرى، هناك فرق بين مستوى الواقف سلوكياً في التجريبيين. فقد مرّ معنا أن ابن العربي ومدرسته يضعان الواقف في مرتبة أدنى من العالم ويصفان تجربته بالناقصة، بينما يعبر النفرى عن هذين السالكين بطريقة معكوسة.^{١٣٧}

هناك أمر آخر، وهو أن لفظ "البرزخ" يرد عند النفرى مرتين،^{١٣٨} وسياق إحداها يفيد بكونه حبساً لـ"السوى" خارج الوقفة لا فيها. ولا ينبغي أن يكون فيها ناهيك بأن يكون عينها، لأن كل ما سوى الله في الوقفة "سوى".

فإذا، الوقوف، عند النفرى، ليس سكوناً في ذاته بل في نسبه إلى حالة الطمانينة والتمكين التي تعترى السالك في "الجمع" عند "الرؤية الكبرى" و"الأقصى" بعد أن يتجاوز شعثه العرفاني استجابة للأوامر الإلهية بعبور كل شيء وتجاوزه في الوقفة. فالوقفة بالنظر إلى جوهرها هي حراك وعبور عرفاني، وبالنظر إلى غايتها هي إقامة في الحضرة.

^{١٣٧} "وقال لي: تفتخر الصلوة [كذا عند آربي] بالواقف كما يفتخر بها السائر". م، ١١.

^{١٣٨} "وقال لي: بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وقبور الأشياء". ن، ٢٠٠؛ "يا عبد، إذا رأيتني ودخلت إلى خزانتي فنفسك وعلم إخلاص نفسك ونفوس كل العارفين معك في برزخ من حجاب الأمر وتحت سرادقات النهي، ما في ملكوت أسمائي نفس ولا علوم نفس ولا مريد علوم نفس". م، ٢٠٦.

بالإضافات إلى اكتشاف نويًا مخطوطاتٍ جديدةٍ للنَّفَرِيّ وتحقيقه إيّاها، قَدَمَ قراءةً ثريّةً لبعضها، ولكنها قراءةٌ حذرة. وتستند أبجديات هذه القراءة إلى الكشف عن دور التجربة الصوفيّة في إنتاج اللّغة، كما تقوم عرفانيًا على أساس امّحاء الواسطة في العلاقة عبد-ربّ، وعلى تبادل الخطاب بين "أنت" و"أنا" بوصفه استرجاعًا للكلام الإلهيّ.¹³⁹ في الواقع، لم تتوغّل هذه المسافة "الأمّنة" في تجربة النَفَرِيّ، فتجربة الخطاب الإلهيّ المعراجيّة تمّحي فيها الواسطة أساسًا،¹⁴⁰ ولا من جديدٍ أضافه نويًا بهذا الخصوص. غير أنّ الأمر الأهمّ إجرائيًا في أدوات نويًا هو البناء على دعامة غير منسجمةٍ مع تجربة النَفَرِيّ أو لغته. ولعلّ قراءته لمقطع "من خصائص كلامه الغريب في المحبّة" ومقطع "البشارة" توضح ذلك.

وردت في مقطع "من خصائص كلامه الغريب في المحبّة" حواريةٌ بين طرفين، تتكوّن من قسمين: في الأوّل يتوجّه الطرف الأوّل إلى الثاني بعبارة "أيتها البنية"، فيطرح عليه مجموعةً من الأسئلة العرفانيّة، ويتلقّى إجابتها منه في القسم الثاني من المقطع. والإشكال في هذه الحوارية يقوم على تحديد الطرفين، وهو مبنيٌّ على قراءة وتفسير كلمة "البنية" التي تحتل صيغًا عديدة: منها "البُنِيّة" أو البِنِيّة التي اختارها نويًا؛ ومنها "البِنِيّة" بمعنى المَبْنِيّة، وهي قريبة من اختيار نويًا على مستوى الصّيغة؛ ومنها، أيضًا، صيغة التصغير "البُنِيّة".

¹³⁹ Nwyia, *Exégèse coranique*, 400-401.

لعلّ أهمّ ملامح هذا التبادل هو تعطيلُ العلامات اللّغويّة بين المخاطب والمخاطب، وتداخلها أحيانًا في إسناد الأفعال، وهما سمتان بارزتان عند الصوفيّة قبل النَفَرِيّ وبعده.

¹⁴⁰ Schimmel, 81.

والمرجّح، هنا، هو الاحتمالات التالية للجوار^{١٤١}:

(١) طرف ١: "البنية" (رب) \longleftrightarrow طرف ٢: عبد - واقف -؛

(٢) طرف ١: "البنية" (عبد - واقف) \longleftrightarrow طرف ٢: رب (وهو اختيار نوبيا)؛

(٣) طرف ١: عبد - واقف \longleftrightarrow الواسطة: البنيّة (الكعبة) \longleftrightarrow طرف ٢: ربّ.

إنّ الاحتمال الأوّل لا تسيغُه صيغة "بنيّة" ولا صيغة "بنيّة" أو "بنيّة"، فجميعها تحمل

معنى المفعوليّة والحدّ والجسميّة، وذلك لا يتفقُ ومفهوم النَّفْرِيّ للألوهيّة المنزّهة والفاعلة المطلّقة.

ومع أنّ جواب "البنية" في هذا المقطع وفي بعض المقاطع الأخرى^{١٤٢} يشتمل على كلام لا يتحمّل

إلا أن يكون صادرا عن جناب الألوهيّة، لا يمكن فهمه كذلك إلا إذا حملنا "البنية" على "ذات"

الواقف، فعندها قد ينسجم سياق سؤال الواقف وجواب "البنية" وفق إطار بعض التجارب الصوفيّة.

لكنّ ذلك لا يتفق، أيضًا، مع تجربة النَّفْرِيّ التي ليست تجربة اتّحاد،^{١٤٣} فالنَّفْرِيّ متشبّث بإطار

التنزيه الذي يفرّق فيه بين خطاب الربّ وخطاب العبد.

وفي هذا الاحتمال أيضًا لا تتسجم صيغة "بنيّة" مع تجربة النَّفْرِيّ، لما فيها من مخاطبة

ذات الألوهيّة بصيغة التأنيث. فهذا لا يقع إلا على وجه التمثيل لمحبة الله والنفري لا يقدم علاقته

^{١٤١} سأكتب كلمة "البنية" مجرّدة من الشّكل عندما لا أستعملها لإرادة معنّى محدّد.

^{١٤٢} كقولهِ "[...] إلى أن أبدي لك السنة المعارف على حُكْم التعلّق بي على حُكْم الوجد [...] فصرّفنتُ

منهوج مناظرِكَ إليّ". ن، ٣٢١.

^{١٤٣} تراجع الصّفحة ٣٤٢-٣٤٣ من الملحق.

على بساط التمثيل والمجاز، وليس لذلك شاهدٌ في تجربته كَلِّها سوى في أبياتٍ عزها المدون إليه
ولكنّها ليست كذلك.^{١٤٤}

أمّا الاحتمال الثاني، فقد اختاره نويّا، وفَسَّرَ عبارة "أيتها البنية"، بأنّها خطابُ الله للعبد وأنّ
العبدَ في هذا الخطاب هو المُعبَّرُ عنه بكلمة "البُنْيَة" أو "البِنْيَة" (structure)، والتي هي - وفق
نويّا - الطبيعةُ الإنسانيّة.^{١٤٥} وعلى كُلِّ حال، يبدو هذا التأويلُ معاصرًا جدًّا على زمن النَّفَرِيِّ،
بالرَّغم من وجود ملامحٍ لُغويِّ قد يتحمَّلُ شيئًا من دلالاته، وهو توجيه البُنْيَة بمعنى الفِطْرَة.^{١٤٦} لكنّ

^{١٤٤} أقصد أبيات ابن الرّوميّ التي يقول فيها:

حَزَنِي مِنْكَ يَا ابْنَةَ الْأَمْلاكِ أَيُّ ذُلِّ لَقِيْتُهُ فِي هَوَاكِ

[...]

أَيْنَ تِلْكَ الْعُهُودُ لَمَّا التَّقَيْنَا يَوْمَ شَعْبِ الْعِضَا وَوَادِي الْأَرَاكِ؟
وَمَوَاقِيْتُنَا بَأَنَّ لَسْتِ تَهْوَيْنِ سِوَانَا وَلَا نُحِبُّ سِوَاكِ

[...]

لَا تُسَيِّئِي مَلِكِ الْمَمَالِكِ وَالْمَمْلُوكِ ذُو وَاجِبٍ عَلَى الْمَلَاكِ
وَأَرْفِي بِالْأَسِيرِ أَوْ لَا فَمُتِّي بِسِرَاحٍ وَأَنْعِمِي بِفَكَكِ

ابن الرّوميّ، *الديوان، تحقيق حسين نصّار*، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب والوثائق القوميّة-مركز تحقيق التّراث،
٢٠٠٣)، ج ٥، ١٨٨٢.

وقد جاءت عند النَّفَرِيِّ على هذا النّحو (ن، ٢٧٤):

حَزَنِي مِنْكَ يَا ابْنَةَ الْأَمْلاكِ كُلُّ ضُرِّ لَقِيْتُهُ فِي رِضَاكِ

أَيْنَ تِلْكَ الْعُهُودُ لَمَّا التَّقَيْنَا يَوْمَ شَعْبِ الْعِضَا وَوَادِي الْأَرَاكِ؟
وَمَوَاقِيْتُنَا بَأَنَّ لَسْتِ تَهْوَيْنِ سِوَانَا وَلَا نُحِبُّ سِوَاكِ

لَا بِسَيِّئِي قَبْلَ الْمَمَالِكِ فَالْمَمْلُوكِ ذُو وَاجِبٍ عَلَى الْمَلَاكِ
وَأَرْفِي بِالْأَسِيرِ أَوْ لَا فَمُتِّي بِسِرَاحٍ أَوْ فَاسْمَجِي بِفَكَكِ

¹⁴⁵ Nwyia, "Niffari et l'amour- nazar," *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*
1, (1974): 192.

^{١٤٦} يقول ابن منظور: "يقال: بُنْيَةٌ وَبُنْيٌ وَبِنْيَةٌ وَبِنْيٌ، بكسر الباء مقصور، مثل جِزْيَةٍ وَجِزْيٌ، وفلان
صحيحُ البِنْيَةِ أي الفِطْرَة." ابن منظور، "بني." وأظنّ المقصد عنده أصل الخِلقة البِنْيَةِ لا الرّوحِيّة.

هذا التّوجيّه لا وجود له في المنظومة الصّوفيّة، ولا التّراثيّة، بل إنّ سياقات الكلمة في التّراث تُحمّلها دلالة الشّكل والهيئّة، وفي تجربة النّفريّ التي تتجاوز الشّكل والهيئّة وتتسم بالشّعث يصعب أن ننتقل مثل هذا التّوجيّه. ثمّ إنّ جواب "البنية" في هذا المقطع يكتسي طابعاً ألوهياً، والنّفريّ يفرّق بين العبوديّة والألوهيّة كما قلنا.

وسواءً حُمِلتِ "البنية" على الواقف أو على الله، فإنّ قراءة نويّا لا تتأثّر بمفهومه المركّب "المحبّة-النّظر" الذي فسّر المقطع من خلال. ذلك أنّ المحبّة عنده تكتسي دلالتها من تناظر الله والعبد كفاحاً، حيث عرّف النّظر بأنّه "تجاوزُ شواهد المحبّة لبلوغ التقابل وجهاً لوجه مع المحبوب".¹⁴⁷ ومستندُ هذا المفهوم، عنده، هو مسألة "النّظر إلى المُردان" الواردة في التّراث الصّوفيّ، ومن الغريب أن يستعين نويّا بهذه المسألة في توجيه المقطع مع ما بينها وبين تجربة النّفريّ من بون وإن اشتركتا في جامع الوجد الإلهيّ. ونلحظ ذلك في نُدرّة الإشارة إلى ثيمة الجمال لدى النّفريّ، كما أنّ ثيمة الحبّ ليست الغالبة في تجربته مقارنةً بثيمة الرّهبة والخشوع أمام جبروت الإلوهيّة التي تدلّ عليها مفرداته بشكل قويّ.

ومن جهةٍ أخرى، إذا عُدنا إلى استعمال النّفريّ لكلمة "البنية" في هذا المقطع وغيره نفهم أنّ الخطاب يتحقّق بواسطةٍ بخلاف ما عهدناه لديه. والحامل على ذلك في هذا المقطع بالتّحديد، هو توكيد وقوع الخطاب والرّؤية على الحقيقة، كما سنرى. ولعلّ مسألةً أخرى أكثر ارتباطاً بالتجربة الصّوفيّة وأكثر انسجاماً مع تجربة النّفريّ تشرح ذلك، ألا وهي مسألة "النّظر إلى الكعبة".

¹⁴⁷ Nwyia, "Niffari et l'amour-nazar," 197.

إِنَّ النَّظْرَ إِلَى الْكَعْبَةِ حَاضِرٌ فِي الْمَنْظُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِسَبَبِ مَكَانَةِ الْكَعْبَةِ فِيهَا.

واستحضارها في هذا المقطع يُظهِرُ مَعْنَى عِرْفَانِيَّيْهِ يَحْكُمُهُ تَعَقُّدُ عِلَاقَةِ الرَّؤْيَةِ وَالخِطَابِ الْإِلَهِيِّينَ
بِجَدَلِيَّةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ عِنْدَ النَّفَرِيِّ.

وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّ اللَّهَ يَنْظُرُ إِلَى الْكَعْبَةِ وَإِلَى قُلُوبِ الْعِبَادِ،^{١٤٨} وَهُوَ مَا يَضَعُنَا أَمَامَ
تَوْجِيهِينَ. أَمَّا الْأَوَّلُ، فَيَقْتَرِبُ مِنْ رُؤْيَةٍ نَوِيًّا شَيْئًا مَا، وَهُوَ أَنَّ "الْبُنْيَةَ" هِيَ الْقَلْبُ، وَلَكِنْ يَخْتَلِفُ مَعَهُ
فِي أَنَّ الْقَلْبَ هُوَ هُنَا طَرْفٌ ثَالِثٌ وَلَيْسَ ذَاتَ الْعَبْدِ. وَأَمَّا الثَّانِي، فَهُوَ أَنَّ "الْبُنْيَةَ" هِيَ الْكَعْبَةُ. وَعَلَى
التَّوْجِيهِينَ تَكُونُ الْكَلِمَةُ هِيَ "الْبُنْيَةَ" أَوْ "الْبُنْيَةَ"، وَلَكِنْ وَفَقًا لِثَلَاثِ الْإِحْتِمَالَاتِ الْمَفْتَرَضَةِ وَالتِّي يَقُومُ
فِيهَا الْقَلْبُ أَوْ الْكَعْبَةُ وَسَيْطًا أَوْ شَاهِدًا حَسَنًا عَلَى تَحَقُّقِ الرَّؤْيَةِ وَالخِطَابِ.

أَمَّا التَّوْجِيهِ الْأَوَّلُ فَأَسَاسُهُ أَنَّ الْقَلْبَ هُوَ مَحَلُّ نَظَرِ اللَّهِ عِنْدَ النَّفَرِيِّ، لِأَنَّ اللَّهَ يَبْنِي بِنَفْسِهِ
الْقُلُوبَ الَّتِي يَصْطَفِيهَا لِنَظَرِهِ،^{١٤٩} كَمَا أَنَّ الْقَلْبَ هُوَ، أَيْضًا، مَحَلُّ الْمَحَادَثَةِ. وَبِاجْتِمَاعِ الْمَحَادَثَةِ
وَالنَّظَرِ فِيهِ يَتَمَيَّزُ الْقَلْبُ عَنِ الْعَقْلِ الَّذِي خُصَّ بِالنَّظَرِ فَقَطْ، لِأَنَّ "حُكْمَ الْمَحَادَثَةِ أَقْهَرُ مِنْ حُكْمِ
النَّظَرِ الَّذِي لَا مُحَادَثَةَ فِيهِ" (ن، ٣١٤ - ٣١٥). فَالنَّظَرُ، هُنَا، يَتَوَسَّعُ مِنْ دَلَالَةِ الرَّؤْيَةِ إِلَى دَلَالَةِ

^{١٤٨} وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّ "اللَّهَ يَلْحَظُ إِلَى الْكَعْبَةِ فِي كُلِّ عَامٍ لِحُظَّةٍ وَذَلِكَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ،
فَعِنْدَ ذَلِكَ يَحْنُ إِلَيْهَا قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ." يُرَاجَعُ: أَبُو شِجَاعِ الدَّبْلَمِيِّ، الْفَرْدُوسُ بِمَأْثُورِ الْخِطَابِ، تَحْقِيقُ السَّعِيدِ بْنِ
بَسِيُونِي زَغَلُولِ (بَيْرُوت: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٩٨٦)، ج ١، ١٤٩، حَدِيثُ ٥٣٩. وَوَرَدَ أَنَّ "النَّظْرَ إِلَى الْكَعْبَةِ
عِبَادَةً"، يُرَاجَعُ: ابْنُ الْجَوَازِيِّ، الْعِلَلُ الْمُتَنَاهِيَّةُ فِي الْأَحَادِيثِ الْوَاهِيَّةِ، قَدَّمَ لَهُ وَضَبَطَهُ خَلِيلُ الْمَيْسِ (بَيْرُوت: دَارُ
الْكَتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٩٨٣)، ج ٢، ٨٢٨-٨٢٩ رَقْمُ ١٣٨٦. وَوَرَدَ أَيْضًا "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَى صُورِكُمْ
وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ." يُرَاجَعُ: مُسْلِمٌ، ج ٤، ١٩٨٧، حَدِيثُ ٢٥٦٤.

^{١٤٩} "وَقَالَ لِي: الْوَاقِفُ بِحَضْرَتِي يَرَى الْمَعْرِفَةَ أَصْنَافًا وَيَرَى الْعِلْمَ أَزْلَامًا، لِأَنَّهُ وَاقِفٌ بَيْنَ يَدَيَّ لَا بَيْنَ
يَدَيَّ الْعُلُومِ، فَهُوَ يَرَى الْعِلْمَ قَائِمًا بَيْنَ يَدَيَّ أَعْرُسُ فِيهِ قَلْبٌ مِنْ أَشَاءٍ وَأُخْرِجُ مِنْهُ قَلْبٌ مِنْ أَشَاءٍ، فَذَلِكَ هُوَ شَأْنِي فِي
الْقُلُوبِ إِلَّا قُلُوبِي الَّتِي بَنَيْتُهَا لِنَظْرِي لَا لِخَبْرِي [....]" م، ١٠٩.

الخطاب، لأنَّ نظر المتحابين لسانٌ بينهما وليس مجرد رؤية، وفي ذلك يقول النفرى: "إنَّ القلب منظرٌ للحقِّ في العبد لا ينظرُ إليه سواه [...] وحجَبَ القلبَ بالنَّظرِ إليه عن النَّظرِ إلى السَّوى وآثار النَّظرِ فهو غاضٌّ عن الكلِّ [...] فعلامه تعليق القلب بربه أن يكشِفَ له حين إرسالِ الكونِ الألسنةَ إليه عن اضطفاءِ الحقِّ له بالنَّظرِ، وأتته مُحادثٌ له بالنَّظرِ في النَّظرِ عما لا يُحمَلُ كَشْفُهُ ولا يكونُ له لسانٌ في تَخْصِيصِهِ إِلَّا بالنَّظرِ" (ن، ٣١٤). فنظرُ العبدِ إلى الله يتحقَّقُ دلاليًّا في مخاطبة الله له وحصولِ الرُّؤية، ومحلِّ الجميع القلبُ.

وعليه، وإذا كان نويًا يُحمَلُ كلمة "النَّظر" دلالة المحبَّة فإنَّ النفرى يضيف إليها دلالة الرُّؤية والخطاب الإلهيَّين، وهذا التوجيه يُخرِج الجذر "ن-ظ-ر" من تعلقه بالحواسِّ إلى تعلقه بالقلب. ولكنَّه تعلقٌ حقيقيٌّ، من حيث إنَّ تحقُّق الرؤية والخطاب ليس قلبياً بمعنى الإدراك، ولكنَّه أيضاً ليسَ بحمولته البشريَّة بمعنى المعايئة بالجارحة، فحقيقتُهُما من طبيعة التجربة الغيبية.

وضمن هذا الاحتمال، قد تجيءُ "البنية" عند النفرى في سياق تبشير القلب باللقاء حيث

يقول (ن، ٢٧١):

يا بِنِيَّةً لِمَنَاظِرِي وَمَحَاضِرِي وَمُزَاوَرَاتِ بَيْنَ ذَاكَ تَزْوَرُهَا

أَنْتِ الْحَبِيبَةُ وَالْقَرِيبَةُ وَالْمُجِيبَةُ وَالْمُضِيبَةُ فِي الْمَعَارِفِ نَوْرُهَا

فَاسْتَبْشِرِي بِتَقَرُّبٍ وَتَحَادُثٍ فِي حَضْرَةٍ قَدْ أَنْ مِنْكَ حُضُورُهَا

ويبدو أنَّ هذا الوصلَ يجري في الكعبة إثر العودة من "مزدلفة" إلى "منى"، أي بعد انقضاء "وقفه

عرفات،" ويظهر ذلك من إشارة النَّفَرِيِّ إلى المحيط المكانيّ لمشاعر الحجّ^{١٥٠} في قوله (ن، ٢٥١):

يا بِنْيَةَ الحَظَرِ العَظِيمِ وِبِنْيَةَ الوُدِّ المُقَرِّمِ

قَد آن مِنكَ إلى المَشاَعِرِ مِنْ مَنى عَلمَ القُدومِ

بُشْرَاكِ فابْتَهَجِي لَهَا ما بَينَ زَمَزَمِ والحَظِيمِ

فإذًا، يتحقّق الاجتماع بمقام الألوهيّة في مواجهة الكعبة، وهذا ما يؤول بنا إلى التّوجيه الثاني الذي تكون "البنيّة" فيه هي الكعبة. فبالإضافة إلى تماثل قلب العبد والكعبة، لدى الصّوفيّة، في كون كلٍّ منهما بيتًا لله، وقريبًا من صيغة "البنيّة"، نجد التّراث يسمّي الكعبة "بنيّة" إبراهيم (على وزن فعيلة)، لأنّه هو من بناها. ورغم أنّ التّراث لم يستعمل "بنيّة" أو "بنيّة" لإرادة الكعبة، فإنّ احتمال إرادتها قويٌّ لدى النَّفَرِيِّ الذي، ربّما، يكون أراد "البنيّة" في النَّثر، وأراد "البنيّة" في الشّعْر لضرورة الوزن (في ظلّ عدم تشكيل نصوصه في الأصل).

ويقوم هذا التّوجيه على كون الخطاب في حواريّة المقطع هو خطاب الواقف لله عبر

وسيط هو الكعبة، فمخاطبة الواقف ورؤيته للكعبة هي تمثيلٌ لتحقّق مخاطبته ورؤيته لله خطابًا

ورؤيةً تجريبيّين غيبيين غير حسيّين. ولي في ذلك دلائل وشواهد من لَدُن النَّفَرِيِّ.

وقبل استعراض الشّواهد، أنبّه إلى أنّ كون الكعبة وسيطًا لا يتعارض ومفهوم نفي السّوى.

فتجربة النَّفَرِيِّ في مواجهته الكعبة، في هذا المقطع، تجعله يقف بين سالكين: من يرى الكعبة ثمّ

^{١٥٠} المشاعر هي مناسك الحجّ ومعالمه، والمشعر الحرام مزدلفة. ومنى هو واد شرق مكة على الطّريق

بينها وبين جبل عرفات، وإليه يُفيض الحجاج بعد المبيت بمزدلة إثر النّفرة من وقفة عرفة. وزمزم هو بئر ماءٍ قُرب الكعبة، أمّا الحطيم فهو حجر الكعبة ويسمّى حجر إسماعيل، وهو حائط مستدير على شكل نصف دائرة يقع شمال الكعبة. واستعمال النَّفَرِيِّ لمجالٍ دلاليّ جغرافيّ يدور حول الكعبة يدلّ على وقوع اللقاء فيها أو حواليتها.

يُجاوِزُها إلى رؤية الله،^{١٥١} ومن يعيش لحظة النَّظَرِ والمشاهدة للكعبة بما هي لحظة الوصول إلى الله.^{١٥٢} فالنَّظَرُ يتجاوز الكعبة من جهة عبوره من خطابها ورؤيتها إلى خطاب الله ورؤيته، ولكنه أيضًا يعبر عن تجربة خطابه ورؤيته لها بما هي التمثيل الحسي على رؤيته الله وخطاب الله له على الحقيقة غير القياسية، كما سنرى.

نعود إلى دلائلنا على هذا المنحى. في أحد المقاطع، وخلال الإشارة إلى جواب "البنية"، يُعَلِّقُ النَّظَرُ على الجواب والوسائط،^{١٥٣} حيث يفرق بين الله والمنظور إليه والمنظور به في نظر الخواص.^{١٥٤} كما أنّ هناك مؤشراتٍ دلاليةً أخرى على أنّ الوسيط قد يكون الكعبة، ومنها

^{١٥١} من ذلك ما يُروى عن أبي يزيد البسطاميّ أنّه قال: "صرتُ إلى مكّة فرأيتُ البيتَ مُفرداً، فقلتُ: حَجِّي غير مقبول، لأنني رأيتُ أحجاراً كثيرةً من هذا الجنس. وذهبتُ مرّةً أخرى فرأيتُ البيتَ وربَّ البيت، قلتُ: لا حقيقةً للتوحيد بعدُ. وذهبتُ مرّةً ثالثةً فرأيتُ الكلَّ ربَّ البيت ولا بيت." الهجويزي، ٣١٩.

^{١٥٢} من ذلك ما حكاه الهجويزي، قال: "جاء درويشٌ إلى مكّة وأقام سنةً في مشاهدة الكعبة، فلم يطعم ولم يشرب ولم يتم ولم يذهب للطهارة، لاجتماع همّته برؤية البيت، لأن الله تعالى قد أضافه إلى نفسه [أي إلى جناب الله] فصار غذاءً جسده ومشرباً روحه." نفسه، ٤٩٨-٤٩٩.

^{١٥٣} يقول في مقطع "تحية حبيّة": "وسائطُك إليّ هُك، فإذا رأيتَه متعلّقاً بي فهو العائد إليك بجوابي. وإن رأيتَه متعلّقاً بمرادك أين نظرتُ من مرادي فحَوْنُهُ في ما يعود به إليك من جوابي، وقد عدلَ بك عن طريق مراده طريق مرادك من مراده، فحجبتك عنه. فمن أين ظفرت بجوابه؟" ن، ٣٢٢-٣٢٣. قد يُفهم من المقطع أنّ همّ العبد واسطةً بينه وبين الله في النَّظَر. فالهمّ يعكس جواب الله إذا كان متعلّقاً بمواقع نظر العبد في مراد الله، ويعكس جواب العبد إذا كان متعلّقاً بمراد العبد من النَّظَر.

^{١٥٤} "والخصوص يجدون [من الوجود] بالمنظور في شاهد النَّظَر، فإذا أوقفهم على حواضر المرئية وينسى [كذا] بهم مبالغ الاحتمال، أحالهم عمّا وجدوا، فأطرقوا بوجد الإحالة لا بوجد الإمالة وبعلم الوجد المحوّل [...]. وحين أخبر المطرق بي للمطرق به، أشرتُ إليّ، ولما يدركني، فأخبره أنّي، ولا يوجد بي بصدق أنّه عنك [...]" ن، ٣٢٢.

اقتران كلمة "البنية" في هذا المقطع بلفظ التلبية، حيث يلبي العبدُ فتزُدُّ عليه "البنية" بتلبيةٍ أخرى.^{١٥٥} ولأنَّ التلبية هي خطاب العبد لله في حضرة الكعبة، فإنَّه يُفهم من اقتران "البنية" بـ"النظر"، في هذا المقطع، أنه نظرُ العبد إلى الله في حضرة الكعبة، ورؤيته الله في رؤيته الكعبة. كما يفهم ردُّ "البنية" أنه جواب الله لتلبية العبد في حضرة الكعبة، أي تلقى العبد ردَّ التلبية من الله على الحقيقة كما لو أنه يتلقاها من الكعبة على الحقيقة، لرؤيته الله على الحقيقة كرؤيته الكعبة على الحقيقة. لكنَّ بين الحقيقتين فرقًا، فالأولى غيبية لا مثل لها ولا كيف ولا أين والثانية شاهدة.

ورغم أنَّ أسلوب جواب "البنية" في هذا المقطع لا يتحمَّله إلا الخطاب الإلهي، كما ظهر، فإنَّ مقطعًا آخر يُظهر أنَّ هذه "البنية" مخاطبةٌ هي أيضًا من قبل الله، وهو قوله: "أيتها البنية! عُصْنُ سَبْحَنِي فِي مَصْدَرِ الْمِيَاهِ عَنْهُ، وَذِكْرِي عِنْدَ تَأْمَلِ الرَّيِّ لَهُ عَنْ أَيِّ ذِكْرٍ انْتَقَلَ؟ وَبِأَيِّ ذِكْرٍ اذْكَرَ؟ [...] فُلْتُجِيْبِيْنِي أَيُّهَا الْمَعْنِيَّةُ! فَإِنَّمَا هُوَ نَظْرِي يَصُوغُكَ لِلْجَوَابِ" (م، ٢٦٥). وكونُ "البنية" مخاطبةً من الله ومن العبد يدلُّ على أنَّ الكعبة عند النَّفْرِيِّ هي ملتقى النَّظَرِ والمخاطبة بين الرَّبِّ والعبد، فكلاهما يخاطب الآخر وينظر إليه من خلال مخاطبته الكعبة ونظره إليها. وملتقى الخطابين والنظرين، عند النَّفْرِيِّ، هو تمثيلٌ حسيٍّ غير قياسيٍّ لتحقُّقِ نظر العبد إلى الله وخطاب الله له. ولذلك قيل له في سياقٍ آخر: "يا عبد، لقد أحببتك الحبَّ كلَّه، أتجلى لك فلا أرضاك لشيءٍ حتَّى تُحادثني فتكونَ بما أتجلى به، أشبهتُ حكمتهُ ذلك متحابين ناظرين" (م، ١٥٦).

^{١٥٥} "الجواب: لبيك تلبيةً مُرادٍ بتلبيتك ما كان من حُسن حكومتك، جرَّت به فيه واستخرجتهُ منه." ن،

فإذًا، يتحقّق نظْرُ العبدِ إلى الكعبةِ في نظرِ اللهِ إليها، ويُعبّرُ النَّفْرِيُّ عن مُلتقى النَّظْرَيْنِ بقوله للبنية: "فَلْتُفَرِّقِي أَيْتُهَا المخصوصةَ بينَ نَظَرِ المُحِبِّ والمحبوبِ في شَخْصَيْنِ [على التمثيل للذاتين]" (ن، ٣١٨)؛ وحين تقول في ردّها عليه: "فإذَا فَقَدَ المُحِبُّ مَقَابِلَةَ لَحْظِ المُحِبِّ لَحْظُهُ، ورآه ناظرًا إلى سِوَى لَحْظِهِ، أدركَ انقِلابَ وَجَدِ المَحبوبِ بهِ في صَرَفِ لَحْظِهِ عن لَحْظِهِ إلى ملاحظة غير لَحْظِهِ" (ن، ٣٢٠)، وأيضًا حين تقول: "أما نَظَرُ المُحِبِّ والمحبوبِ إذا تصاحبا فيه على حُكْمِ التَّقابُلِ في النَّظَرِ فهو حُكْمٌ ما بَيَّنِّي وَبَيَّنَكَ بِمَعْنَى لا يَكْشِفُهُ [كذا] البشْرِيةَ ولا يُطَّلِعُ عَلَيْهِ في الجِبَلَّةِ. وإنَّما هي مواهب على حُكْمِ سِرِّ ما لا يَنْقَالَ" (ن، ٣٢٢).

وللنفريِّ شِعْرٌ قد نفهم منه تزوّد الكعبة من نظرِ الله إليها وتصديرها هذا النظر الإلهي

إلى العبد الذي يناظرها. وذلك في قوله (ن، ٢٦٥):

يا بِنْيَةَ العَظْفِ والإِحْسانِ أَنْتِ بما أَعْدَوْكِ أَوْلَى وَإِنْ شَقَّتِ نَوادِرُهُ
تَحَمَّلِي مِنْهُ وَرَدًا تَحْمَلِي صَدْرًا إِنَّ المُهَيِّمَنَ لا تَبْلَى مَحاضِرُهُ

أقول، تلخيصًا، في هذا المقطع المبني على النَّظَرِ يلتقط النَّفْرِيُّ ما يسميه "آثار نظر الله"

أو "مواقع النَّظَرِ"، أي حُكْمَ تَقَابُلِ لَحْظِهِ بمواقعِ نظرِ المَحبوبِ. ويقع هذا النَّظَرُ عنده على

الحقيقة، وإنَّما قلتُ "حُكْمٌ" لأنَّ الأسلوبَ يدلُّ على التَّقابُلِ الحَسِّيِّ لِلْحَظِّينِ، ويدلُّ الحَسِّيُّ على

الحُكْمِ. ففي نظرِ العبدِ إلى الكعبةِ بواسطة الحِسِّ إشارةٌ إلى نظره إلى الله بلا واسطة الحسِّ على

الحقيقة. ذلك أنَّ كلمة "النَّظَرِ" في سياق هذا المقطع هي المعادلُ الأقوى دلاليًّا لكلمة "الرؤية" التي

تدلُّ على رؤية النَّفْرِيِّ الحَقِيقِيَّةِ لا القَلْبِيَّةِ، لكنَّ حَقِيقَتَها غير حَسِّيَّةِ بل تجرِيبِيَّةِ غيبيَّةِ. ويُستَنبَجُ

ذلك من أمرين: (١) إطار تجربته القائمة على الحقيقة؛ (٢) الاستعمال القرآني لكلمة "النظر" في

الآية "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" (القيامة: ٢٢-٢٣) والذي جاء في بديلاً عن

"الرؤية" لكي تُقرَّر حصول رؤية العباد لله في الآخرة (عالم الغيب) على الحقيقة المتعالية، وفق

المدارس العقديّة المثبتة للرؤية^{١٥٦} والتي يميل النّفريّ إليها.^{١٥٧}

وقد زوّدنا النّفريّ بالإطار الذي ينبغي أن نفهم سياق النّظرين من خلاله، وهو دلالة

الشاهد على الغائب مع ارتفاع القياس بينهما، وذلك حين قال:

فعلامة تعليق القلب برّبّه أن يكتشف له حين إرسال الكون الألسنة إليه عن اصطفاء

الحقّ له بالنّظر وأنه مُحادثٌ له بالنّظر في النّظر عمّا لا يحمله كشفه ولا يكون له

لسانٌ في تخصّيصه إلّا بالنّظر. وقياسٌ هذا موجودٌ، على عدم الاشتباه في المناظر

والنّواظر المخلوقة، أنّ النّظر ربّما خاطب النّاظر بما لا تتقال به عبارة ولا تحمله

ترجمة (ن، ٣١٤-٣١٥).

و"القياس" في خطابه يقوم مقام "الكاف" التي ليست للتشبيه،^{١٥٨} بل لتأكيد بُعد الحقيقة

في التجربة وإن أحالت إلى التشبيه في لغة الحسّ.

^{١٥٦} يُراجع مثلاً: النّسريّ، ١٨٢؛ الرّازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ٢٢٦.

^{١٥٧} تُراجع الصفحة ٣٣١ فما بعدها المُلحق.

^{١٥٨} أحيل من جديد على قول النّفريّ: "أوقفني في التّوب وقال لي: إنك في كلّ شيء كرائحة التّوب في

التّوب. وقال لي: ليس الكاف تشبيهاً هي حقيقة أنت لا تعرفها إلّا بتشبيهه." م، ٧٨.

علاوةً على ذلك، جاء الجذر "ن-ظ-ر" عند النَّفَرِيّ بدلالاتٍ أخرى غير الرؤية والخطاب، منها الاعتبار من خلال المشاهدة،^{١٥٩} ومنها الالتفات والانشغال.^{١٦٠} وتحمل أيضًا من أوصاف الذات الإلهية^{١٦١} ما تنضوي تحته الرحمة^{١٦٢} والاصطفاء^{١٦٣} وإحلال العقاب^{١٦٤} وإجراء الاختبار^{١٦٥} والإكرام بالبركة والحفظ.^{١٦٦}

هذا فيما يخصُّ المآخذ الأول على أدوات نوبيا، أما المآخذ الثاني فيتعلّق بمعاملته لمقطع "مخاطبة وبشارة وإيدان بالوقت." فنوبيا يُعارضُ آبري في استثنائه للمقطع من سياق *المواقف*، ويرى

^{١٥٩} "يا عبدُ، ويا كلَّ عبدٍ، قف في موقف الوقوف وانظر إلى كُلِّ شيءٍ واقفًا بين يديّ، وانظر إلى كلِّ واقف كيف له مقامٌ لا يعدّوه، وانظر إلى السماء كيف تقف وكُلَّ سماء، وانظر إلى الأرض كيف تقف وكُلَّ أرض، وانظر إلى الماء كيف يقف وكُلَّ ماء [...] وانظر إلى قلبك أين وقف فهو أهل ما وقف فيه." م، ١٦١-١٦٢؛ "يا عبدُ، انظر إليّ وإلى شأني، فانظر إلى ما أتعرّف به إليك من أسمائي وصفاتي وانظر إلى شأني بما أتعرّف به إليك من حكمتي واختياري." م، ١٧٢.

^{١٦٠} "يا عبد، إذا مشيت معي فلا تنظر إلى الأعلام والمبالغ فتَنقَطِعَ." م، ١٥٩.

م، ١٦١، ١٢٠.

^{١٦٢} "إنَّ وَقَفْتَ والنَّارُ عن يمينك نظرتُ إليك فأطفأتُها، وإنَّ وَقَفْتَ والنَّارُ عن شمالك نظرتُ إليك فأطفأتُها، وإنَّ وَقَفْتَ والنَّارُ أمامك لم أنظرُ إليك لأنِّي لا أنظرُ إلى مَنْ في النَّارِ." م، ١٢٦.

^{١٦٣} "وقال لي: نظرتُ إليك فناجيتُك." م، ١٢١.

^{١٦٤} "فإن نظرتُ إلى النَّارِ فرقتُ." م، ١٣٤.

^{١٦٥} "وابتليتُك في حُكْمِي بحُكْمِكَ لأنظرُ أتُحْكُمُ بحُكْمِكَ أم بحُكْمِي." م، ١٣٩.

^{١٦٦} "وقال لي: أرُدُّ إليّ علمك، أرُدُّ إليّ عملك، أرُدُّ إليّ وجدك، أرُدُّ إليّ آخرَ همّك. أتدري لِمَ تردُّ ذلك إليّ؟ لأحفظه عليك، فأودعنيهِ أنظرُ إليه في كلِّ يوم، فأباركُ لك فيه وأزيدك من نعمتي فيه وأزيدك من مزيدِ تعرُّفي فيه." م، ١٤١.

أَنَّ نَفْسَ المَقْطَعِ وَأَسْلُوبَهُ ذَوْا شَبَهٍ صَارِحٍ بِنُبُوءَاتِ نَهَايَةِ العَالَمِ فِي الأَدَابِ "اليهودية-المسيحية".^{١٦٧}
كما رَبَطَ بَيْنَ الإنجِيلِ وَمَقْطَعِ البَشَارَةِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي ثِيْمَةِ شُرُوقِ الشَّمْسِ بِمَا هِيَ مَلَمَحٌ لِنَهَايَةِ العَالَمِ
مَسْتَنْجَاً أَنَّ مَصْدَرَ هَذَا المَقْطَعِ هُوَ نَصٌّ إنجِيلِيٌّ.^{١٦٨} وَمِنْ ثَمَّ افْتَرَضَ أَنَّ النَّفْرِيَّ - كَأَبِي البَرَكَاتِ
البَغْدَادِيِّ (١١٦٤/٥٦٠) - كَانَ يَهُودِيًّا وَأَسْلَمَ.^{١٦٩}

لَكِنَّ نَوِيَا تَجَاهَلُ أَنَّ ثِيْمَةَ شُرُوقِ الشَّمْسِ مِنَ المَغْرِبِ مَقْرَّرَةٌ فِي المَنْظُومَةِ الإِسْلَامِيَّةِ عَبْرَ
المَنْظُومَةِ الحَدِيثِيَّةِ. وَفِي ظِلِّ اشْتِغَالِ المَنْظُومَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدَارِسِهَا المَخْتَلِفَةِ بِمِثْلِ هَذِهِ النُّبُوءَاتِ
المَتَعَلِّقَةِ بِنَهَايَةِ العَالَمِ وَبِأَخْبَارِهَا وَتَأْوِيلَاتِهَا، يَكُونُ مِنَ التَّحْكُمِ تَوْجِيهُ هَذَا المَقْطَعِ خَارِجَ إِطَارِهِ
الإِسْلَامِيِّ العَامِّ، فَذَلِكَ مَنُوطٌ بِيَحْتِ تَقَاطَعَاتِ "أَدَبِ نَهَايَةِ العَالَمِ" (apocalyptic literature) بَيْنَ
الإِسْلَامِ وَالرُّؤْيَا "اليهودية-المسيحية". وَمِنْ بَابِ الإِنْصَافِ أَقُولُ إِنَّ نَوِيَا، مَعَ احْتِفَائِهِ بِمَا يَرَاهُ مَلَمَحًا
يَهُودِيًّا فِي هَذَا المَقْطَعِ وَإِلْحَاحِهِ عَلَى قِرَاءَتِهِ قِرَاءَةً تَوْرَانِيَّةً،^{١٧٠} كَانَ مَنصَفًا وَمَوْضُوعِيًّا إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ
حِينَ وَصَفَ افْتِرَاضَاتِهِ هَذِهِ بِأَنَّهَا "غَيْرُ مُثَبَّتَةٍ، وَرَبِّمًا، غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلإِثْبَاتِ".^{١٧١}

¹⁶⁷ Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," 24; *Exégèse coranique*, 391.

¹⁶⁸ Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," 27.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 24.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 25-27.

¹⁷¹ *Ibid.*, 24.

توسّل أدونيس بالنفريّ من أجل إثبات الأصول الحداثيّة للقصيدة العربيّة، فأفرده بالحديث في آخر مقالاته الثلاثة التي خَطَّ من خلالها دستوره في "تأسيس كتابةٍ جديدة"،^{١٧٢} وفي كتابيه الشّعريّة العربيّة^{١٧٣} والصوفيّة والسورياليّة.^{١٧٤} وكذلك ركّز على قطيعة تجربة النفريّ على مستوى الشّكل واللّغة "مع الكتابة الشّعريّة في عصره، ومع لغة هذه الكتابة"،^{١٧٥} وعوّل على ذلك لتأسيس رؤيته حول شعريّة الفكر المبنية على اتّحاد "الشّعر" و"الفكر" المتجاوِزَيْن للسائد.^{١٧٦}

يَضَع أدونيس تجربة النفريّ في إطار قصيدة النثر الواقعة بين المفهومين التقليديّين للقصيدة والنثر. وهو في ذلك يوافق، أدبيّاً، رؤية ابن العربيّ حول برزخيّة وبيئيّة تجربة الموقف، لكنّه لا يتساءل حول كونِ المواقف تجربةً أدبيّةً خارج هذا الموقع البيئيّ.^{١٧٧}

^{١٧٢} أدونيس، "تأسيس كتابةٍ جديدة III".

^{١٧٣} أدونيس، الشّعريّة العربيّة، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠)، ٦٤-٦٧.

^{١٧٤} يُراجِع فصل "كتابة النفريّ أو شعريّة الفكر" في الصوفيّة والسورياليّة، ط ٣ (بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٦)، ١٨٥-١٩٣.

^{١٧٥} أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، ١٨٥.

^{١٧٦} أدونيس، الشّعريّة العربيّة، ٦١.

^{١٧٧} لا أقصد بأيّ حال إثارة الجدل القائم حول شعريّة قصيدة النثر، ولا أقصد الحديث عن ماهيّة الشّعر في المنظومة العربيّة قديماً أو في الراهن الأدبيّ والفلسفيّ العربيّ، ولا أبتغي البحث في علاقته بالفكر، فأبمّا أريد الإشارة إلى أنّ أدونيس تلقى مواقف النفريّ ومنذ الوهلة الأولى في إطار مفهومه هو للشّعر، وقرأه بمنظار المنتج المُترجم من الشّعر الغربيّ. ويوم قرأ النفريّ (١٩٦٨) كانت نشرة نويّا التي تحتوي مقطوعاتٍ عموديّة لم تُنشر بعدُ، وهذه الأشعار الموزونة لم تختلف عن روح المواقف لغةً ورؤيةً.

صحيح أن النّفرِيّ "يمثّل قطيعةً كتابيّةً،"^{١٧٨} لكنّها ليست قطيعة مع الشّعر (الموزون المُقَفَّى) ولا مع النّثر، بل مع "النموذجيّة"^{١٧٩} والتّجنيس. لذلك، نجده يتعاطى الشّعر الموزون كما يتعاطى الكتابة النّثرية وفُقّ ملامح الموقف العرفانيّة ولغته وبناه الدلاليّة، أو لنقل، وفُقّ رؤيته للوجود. فالنّفرِيّ بالأساس لم يكن يعنيه الشّكل ولا القطيعة معه ولا أراه فكّر فيه أو قصده، لأنّه ليس في الوقفة علمٌ ولا معرفة ولا خاطر ولا فكر.^{١٨٠}

وإذا جازينا أدونيس في ربطه الفكر بالنفْس والقلْب^{١٨١} وسلّمنا أنّ التفكير هو "أن نتأمل بقلوبنا،"^{١٨٢} لا تكون تجربة النّفرِيّ فكراً هو "شعرٌ خالص"^{١٨٣} ولا شعراً هو "فكرٌ خالص"^{١٨٤} وفُقّ

^{١٧٨} أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، ١٨٧.

^{١٧٩} أدونيس، الشعرية العربيّة، ٦٥.

^{١٨٠} "أجلت العقول عني فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني فرجعت إلى مُتقلّبها." م، ١٤٥. ذلك أنّ "الوقفة تنفي ما سواها كما ينفي العلم الجهل" (م، ١٣)، لأنّها "تعيّن سرمدِي لا ظنّ فيه" (م، ١٤)، كما أنّها "تأزّ تأكل المعرفة لأنّها تشهدك المعرفة سيّو" (م، ٦٨).

^{١٨١} أقول هذا لأنّ الفكر عمَلُ القلب وال خاطر، ففي القرآن "أفلا يتدبّرون القرآن، أم على قلوبٍ أقالها" (محمّد: ٢٤). لكنّه، من ناحيةٍ أخرى، غير مستقلّ عن العقل، فقد جاء في القرآن "إنّه فكَرٌ وقَدْرٌ" (المدثر: ١٨)، أي نظّر وتدبّر. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ٢٠٠. ومن النّظر "أن تُفكّر في الشيء أي تقدره وتقيسه منك." ابن منظور، "نظر." والقياس عمَلٌ عقليّ محض، ولذلك كان العقل على رأس المحظورين من دخول الوقفة. وقد أبدع النّفرِيّ في عرّض تعطّل العقل في الوقفة مراراً. يُراجع، مثلاً، موقف "النّظر إلى وجهه." ن، ٢١٧-٢١٩.

^{١٨٢} أدونيس، الشعرية العربيّة، ٧١.

^{١٨٣} نفسه، ٦٦.

^{١٨٤} نفسه.

وَصَفِ أدونيس. فالقلب عند النَفْرِيِّ "هو مَقِيلٌ للخواطر تتبَّوْا فيه، والعقل طريقٌ للخواطر تجوز به وتعبُّه، والنَّفْس والطَّبَع فريسة الخواطر" (ن، ٣١٥)، والوقفه "تطمس الخاطر" (م، ١٠)، لأنَّ "كلَّ السَّوَى خاطر" (م، ١١٨) و"لو كان قلب الواقف في السَّوَى ما وقف" (م، ١١) و"الواقف ينفى المعارف كما ينفى الخواطر" (م، ١٥). كما أنَّ الواقف على خطر مفارقة الرؤية (ن، ٢٣٥)، وحتى يَزُول هذا الخطر ينبغي أن يزول القلب والعقل معاً،^{١٨٥} فإن بقي القلب لم يسلم من الخاطر والخطر إلا بنظر الله إليه.^{١٨٦} فإذا، ليست *المواقف* كتاباً قصدياً لا شعراً ولا نثرًا، وليست فكرًا ولا تفكيرًا، وليس القلبُ فيها قاصداً ولا العقلُ مفكراً.^{١٨٧}

وقد راهنَ أدونيس في آرائه هذه على ركيزتين. فأما الرّهان الذي بنى عليه شعريّة تجربته النَفْرِيّ فهو المجاز،^{١٨٨} وأما الرّهان الذي بنى عليه فكريّة التجربة فهو الخيال الذي هو "وسيطٌ بين النَّفْس التي هي من عالم الغيب والحسّ الذي هو من عالم الشهادة".^{١٨٩} ولأنَّ "الخيال" و"المجاز" متلازمان، فإنَّ قراءة تجربة النَفْرِيِّ بما هي "خيال" يُحيلها إلى "المجاز" ضرورةً. ومع أنّي لا أبتغي التدقيق في مصطلحات أدونيس، فلا بُدَّ من الإشارة إلى أنّه يستعيرها على ما يبدو من خارج

^{١٨٥} "وقال لي: بقي علمٌ بقي خطر، بقي قلبٌ بقي خطر، بقي عقلٌ بقي خطر، بقي همٌّ بقي خطر." م، ١١٧.

^{١٨٦} "وقال لي: إذا نظرتُ إلى قلبك لم يخطرُ به شيء." م، ٤٥.

^{١٨٧} "وقال لي: يا عبد لا في الرؤية صمّت ولا نطق، إنّ الصّمت على فكرٍ وإنّ النُّطق على قَصْدٍ، وليس في رؤيتي فكرٌ فيكون عليه صمّت ولا قَصْدٌ فيكون عليه نطق." م، ١٨٦.

^{١٨٨} أدونيس، *الشعريّة العربيّة*، ٧٤ فما بعدها؛ *الصوفيّة والسورياليّة*، ١٨٥.

^{١٨٩} أدونيس، *الشعريّة العربيّة*، ٦٩-٧٠.

تجربة النَّفْرِيِّ. فمن أهم ملامح تجربة النَّفْرِيِّ أنَّ الحقيقة عنده انزاحت من حقيقة اللّغة-الواقع إلى حقيقة التّجربة، وهذا الانزياح ينزّها عن المجاز كما ينزّها عن الخيال وما يستند إليه من إشارات عرفانية.^{١٩٠} ومن هنا، نرى فرقا بين معيار فكر أدونيس ومعيار تجربة النَّفْرِيِّ في تحديد الحقيقة. فالحقيقة عند النَّفْرِيِّ هي ما تعرّف الله به إليه،^{١٩١} أي الوقفة. ولذلك قيل له: "الواقف لا يعرف المجاز وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب" (م، ٣٧). وهذه الحقيقة هي كالمجاز ولكنها ليست مجازا، إذ "ليس الكاف تشبيها، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بتشبيه" (م، ٧٨). فأنتى أمكن، إذا، أن يجتمع الغيب والفكر إذا كان "الغيب فوق الفكر"^{١٩٢} أو أن تجتمع الوقفة والمجاز إذا كان "لا يرى الحقيقة إلا الواقف" (م، ١٥)؟

إنّ الحداثة الشعريّة عند أدونيس ليست "مجرد بُنى وتشكيلات كلاميّة، فهي تفترض، بدنيّاً، معرفة الشّاعر العربيّ نفسه بوصفه ذاتاً وبوصف هذه الذات لغةً، وبوصف هذه اللّغة أداة كشف وإفصاح وإيصال،"^{١٩٣} فهل يمكننا وضع النَّفْرِيِّ في هذا الإطار؟ وهل لغة النَّفْرِيِّ هي أداة

^{١٩٠} رأينا أنّ النَّفْرِيِّ استاء ممّن نسب كلامه إلى الخيال، على افتراض أنّ الكلمة هي خيال وليست خيال (ن، ٢٧٢). ولو افترضنا أنّ في تجربته خيالاً، فهو خيالٌ مَرَوِّضٌ عرفانياً لأنه يمارس العبدانيّة بأن يستجيب إلى الحالة العرفانيّة نفْسِها التي يمرُّ بها الواقف، أي يخرج من السّوى ومعارف السّوى وآليات اشتغاله في عالم الحسّ، وقرأ في ذلك قوله: "يا عبد علّق بي مقالك يتعلّق بي فعالك وعلّق بي فعالك يدأب في عبادتي خيالك." م، ١٧٠. ولأنّ الخيال أداة للتعبير عن التّجربة الصّوفيّة فإنّ النَّفْرِيِّ ينزّه تجربته أيضاً عن أن تكون محض "قول" عرفانيّ. ن، ٢٧٠.

^{١٩١} "ما الحقيقة؟ قال: ما تعرّفت به." م، ١٢٢.

^{١٩٢} بلقاسم، الصّوفيّة والفراغ، ٩٣.

^{١٩٣} أدونيس، النّصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ٢٠١٠)، ١٠٢.

تبليغ فعلاً؟ وهل يعرف النَّفَرِيُّ نفسه أو لغة "الموقف" حتى يكشف عنهما؟

إنَّ النَّفَرِيَّ لا يَعْرِفُ نفسه ولذلك اقتحم غمار الوقفة كي يَعْرِفَهَا.^{١٩٤} وليس الفِكرُ ولا والخيال سبيلاً إلى ذلك، إنَّما السَّبيل إليه هو تقبُّل حقيقةٍ غَيْبِيَّةٍ تقوم على إدراكِ العلاقة بالله وبمعارف الحضرة.^{١٩٥} ولغة الواقف لا تُفصِّح عن هذه المعارف لأنَّها لا تستطيع، فمعضلتها مع الكشف تُسَيِّطِرُ على التَّجربة كلَّها عاكسةً شَعَثَها بين ما يُقال وما لا يُقال وما ينقال وما لا يَنقال. وهذه المعضلة هي ما يحركُ الواقفَ عرفانيًّا ليعيد في كلِّ موقف اكتشاف ذاته عبْرَ اكتشاف علاقته باللُّغة بما هي "سوى" لكي يُدركَ علاقته بالله، فذاته شكلاً من أشكال هذا "السوى".

في المُجمل، يبدو أنَّ أدونيس لم يشتغل على إنتاج رؤيته من داخل تجربة النَّفَرِيَّ بما هي منظومة دلالية معرفية بقدر اشتغاله على البناء النَّظريَّ المُجرَّد لفهمه هو، ولو فَعَلَ لأدرك أنَّ تجربة النَّفَرِيَّ لا تتسجِمُ والإطار الذي وَضَعَهَا فيه. إنَّ أدونيس لم يُنظِرْ لفكرية الكتابة وشعريتها عند النَّفَرِيَّ،^{١٩٦} بل نظرَ لفكرية التلقِّي وشعريته عنده هو. فتجربة النَّفَرِيَّ المنقلبة إلى حرية الغيب

^{١٩٤} "وقال لي: قف بحيث أنت، واعرف نفسك ولا تتس خلقك [أي كونك مخلوقاً]" م، ٤١.

^{١٩٥} "وقال لي: فرضتُ عليك أن تعرف من أنت، أنت وليي وأنا وليك." م، ٦١.

^{١٩٦} للمزيد حول تلقِّي أدونيس للنَّفَرِيَّ يُرَاجَع : بلقاسم، الصوفية والفراع، ٧٧-٩٨.

خرجت في جَوهَرها عن كلِّ أنواعِ رِقِّ "الهنا" و"الآن"،^{١٩٧} بما في ذلك رِقِّ الشَّكل والتجنيس، فاقترضى أن تبقى خارج محاولات الضَّبط في جنسٍ أدبيّ.^{١٩٨}

٤. في التَّرْجَمَة

الحديث عن ترجمة النَّفَرِيِّ ذو شجون ويتطلَّب مساحاتٍ بحثيَّةً مستقلَّةً قد تنتهيَّ لاحقًا، لكنِّي سأشير إلى أهمِّها باختصار بما يحتاجه المقام لاستجماع تصوُّرنا حول شَعَثِ *المواقف* في التَّرْجَمَة أيضًا.

سأبدأ من ملحوظةٍ عامَّة، وهي أن ترجمات *المواقف* أفقَدَت التجربةَ وهَجَها، أو ما قد أسميه حالة "الهَيبة والدهشة" اللُّغويَّة التي تعكس حالة "الهَيبة والدهشة" العرفانيَّة التي يختبرها الواقف. ويظهر ذلك بشكلٍ خاصٍّ في الإجهاد اللُّغويِّ الواضح الذي نلَمَّسُه لدى المترجمين في سَعْيِهِم لإيجاد مفردات في اللُّغة المضيفة يمكنها أن تنوِّع بالأحمال الدلاليَّة للُّغة العربيَّة، وبدلالات

^{١٩٧} "وقال لي: الوقفة نُعْتِق من رِقِّ الدُّنيا والآخرة." م، ١١؛ "وقال لي: العالم في الرِّقِّ والعارف مُكاتب والواقف حُرٌّ." م، ١٤.

^{١٩٨} إنَّ التجنيس الذي تتحرَّر منه الوقفة هو "الشَّكل." أمَّا مقاربتُها بأدب المعراج فليس تجنيسًا فعليًّا، بل هو تحديدٌ أنطولوجيٌّ لطابع التجربة العرفانيِّ، لأنَّ ملامح ما قد نسمِّيه أدبًا معراجيًّا غير واضحة عنده، فما قد نلَمَّسُه منها لا ينطبق كُليًّا على تجربة النَّفَرِيِّ من حيث عدم وجود رؤية سلوكيَّة تصاعديَّة واضحة لديه. وعندما تحدَّثت عن الوقفة بين الإطار الأنطولوجيِّ والجنس الأدبيِّ، سابقًا، فإنَّما أردتُ وضعها في نطاق أحد ملامح تجربة المعراج الرُّوحية التي هي "الخطاب والرؤية." ولذلك لم أجد لها ملامح أدبيَّة بقدر ما ركَّزتُ على أبعادها الأنطولوجيَّة المفتوحة على التجريب الصوفيِّ. تراجع الصفحة ١٤٠ فما بعدها من الدُّراسة الجارية.

لغة النَّفَرِيِّ التي تكبَّدت في حدِّ ذاتها أحمالاً أُخْر. ^{١٩٩} وهذا مثارُ تساؤلٍ عن قابليَّة لغة النَّفَرِيِّ للترجمة، وعن مصداقيَّة قراءة تجرِبته - بل والتجربة الصَّوفيَّة عموماً - من خلال اللُّغة المُضيفة.

يقول نويّا: "ينبغي أن نعيش في ذواتنا لغةَ الأخر [اللُّغة المُترجم منها] بنحوٍ صُوفيٍّ، لكي

يُثْمِرَ فينا بذُرُّ ما وضَّعه في نصِّه، ولكي تكون 'الترجمة'، مرَّةً أُخرى، مُنجزَ الأخر والمُترجم

معاً. ^{٢٠٠} فإذا لم يتحقَّق ذلك اتَّسعت المسافة بين النَّصِّين وفَقَدَ النَّصُّ رؤيةً مؤلِّفه أو شوَّهها. وهذه

^{١٩٩} تتحدَّث روزانا بسخو (P. B. Psxy) عن صعوبة الاحتفاظ بالقيمة الدلاليَّة لِلسُّمِّيِّ فَتُرْجَعُها

إلى أسباب عديدة، منها: الأسباب اللُّغويَّة المتعلِّقة بخصوصيَّة اللُّغة العربيَّة الغنيَّة بالاشتقاق والاشتراك، ومنها خصوصيَّة اللُّغة النَّفَرِيَّة المنفتحة على الدَّلالة. تُراجَع مقدِّمتُها على ترجمة بعض المواقف في:

Ан-Ниффари، "Китаб ал-Мавакиф (фрагменты)," Предисл., пер. и коммент. P. B. Psxy, *Ишрак*, М.: Восточная литература, 2 (2011): 534. [An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif wa'l Mukhātabāt (fragments)," presentation, translation and comments Ruzana Psxy, *Ishraq*, Moscow: Eastern Literature, no. 2 (2011): 534].

كما ترى بسخو أنَّ الصَّعوبة ناجمة عن غياب الخلفيَّة التاريخيَّة للنَّفَرِيِّ، وهذا يُسلِّمُ المترجم إلى النَّصِّ وحده بكلِّ غموضه (Ibid., 534). غير أنَّ هذه الإشكاليَّة لا تخصُّ المترجم فقط، بل تعمُّ كلَّ قارئٍ للنَّفَرِيِّ، لأنَّ الترجمة ما هي إلاَّ قراءة وتأويل، من حيث كونها "فهم ما وراء الألفاظ ثمَّ التعبير عن معنَى منعتيِّ من المادَّة اللُّغويَّة"، يُراجَع: ماريان لودوير ودانیکا سيليسكوفيتش، *التأويل سببياً إلى الترجمة*، ترجمة فايذة بلقاسم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٩)، ١٥. وتُراجَع العقبات التي تواجه المترجم في: نفسه، ٤٣-٤٧.

فعلى المترجم أن يفتح على فلسفة التَّجربة الصَّوفيَّة. لكنَّ الانفتاح على لغة النَّفَرِيِّ، حسب بسخو، هو أيضًا لا يضمن الوصول إلى الفهم، ولذلك تُقدِّمُ بعض المقترحات الفلسفيَّة لقراءة النَّصِّ الصَّوفيِّ العربيِّ بالإجمال والمواقف على وجه الخصوص، ومن بينها الإمام بـ"الرؤية إلى العالم" التي تحملها اللُّغة العربيَّة واللُّغة الصَّوفيَّة. يُراجَع: Psxy, "The Problem of Sufi Arabic Texts Translation," *ROMANO-ARABIC*, no. 12 (2012): 225-234.

²⁰⁰ Nwyia, "Massignon ou une certaine vision de la langue arabe," *Studia Islamica*, no. 50 (1979), 146.

المسافة، في الواقع، بدت واضحة في كثير من ترجمات النفري التي سيطر عليها "الشطح"،^{٢٠١} أو، على الأقل، شيء من الاضطراب.

وفي هذا المقام، سأخص الحديث بالإطار الأشمل لتجربة النفري، أي مصطلح "الوقفة"، فأستعرض بدائله اللغوية وأناقشها.

كان نيكلسون أول من ترجم بعض الفقرات من *المواقف* إلى الإنجليزية عام ١٩١٤،

والتزم بالمصطلح العربي "مواقف" حرفياً (mawāqif).^{٢٠٢} ثم ترجم آربري إلى الإنجليزية، أيضاً،

المواقف والمخاطبات التي حقّقها في نشرته الأولى عام ١٩٣٥، فاحتفظ في الواجهة بالعنوان

^{٢٠١} أقصد بعبارة "الشطح التّرجمي" شرح مفردات النّفري في نطاق سياقاتها التراثية ولكن بما لا يناسب سياقات تجربته وطبيعتها، لذلك فهو شطح مضاعف. فالشطح، من حيث الأصل، هو كلام الصّوفيّة الخارج عن النّظم والقوانين الدّينيّة أو المنطقيّة أو الاجتماعيّة، أي هو ترجمة من اللّغة الجوانيّة للتّجربة الصّوفيّة إلى اللّغة التي يحدّدها التداول في مجتمعها. أمّا الشطح المضاعف فهو ترجمة كلام الصّوفي من لغته إلى لغة أخرى غيرها، بما يُخرّجها عن الإطار اللّغوي الذي وردت فيه (العربيّة مثلاً) وعن الإطار العرفاني الذي تقدّمه تجربته الصّوفيّة في خصوصيّتها. والشطح المضاعف لا يتخذ الإطار الدّيني أو المنطقي معياراً لتحديده، ولكن معياره هو المدى الدّلاليّ للّغة العربيّة مرهوناً بسياق التجربة النّفائيّ والعرفانيّ. وللاطلاع على أمثلة هذا الشطح في ترجمات النّفريّ تُراجع مقالات عزيز عارف: "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الثّالث، بين آربري والنّفري"، *المورد* ١٧، العدد ٣ (خريف ١٩٨٨): ٦٧-٨٠؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الخامس، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٢٢، العدد ١ (أبريل ١٩٩٤): ٢٢-٢٨؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم السّادس، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٢٣، العدد ١ (أبريل ١٩٩٥): ٧١-٧٧؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم السّابع، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٢٨، العدد ٢ (أبريل ٢٠٠٠): ١٠١-١٠٧؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الثّامن، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٢٨، العدد ٤ (أكتوبر: ٢٠٠٠): ٧٦-٨٧؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الثّاسع، الجزء الأوّل: ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٣٠، العدد ٤ (أكتوبر ٢٠٠٢)، ٧٠-٧٨؛ "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الثّاسع، الجزء الثّاني: ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النّفري"، *المورد* ٣١، العدد ١ (يناير ٢٠٠٤)، ٦٣-٧٢.

²⁰² Nicholson, *The Mystics of Islam*, 57.

العربي حرفياً (*The Mawāqif and Mukhāṭabāt*)، أما في المحتوى، وبناءً على اعتقاده أن

للتفري كتابين، سمى المواقف "كتاب الإقامات الروحية" (*The Book of Spiritual*)

(*Stayings*)، وسمى المخاطبات "كتاب المخاطبات الروحية" (*The Book of Spiritual*)

(*Addresses*)، لكنه احتفظ في سياق الكتاب بالترجمة العربية الحرفية للموقف (*mawqif*)، بينما

ترجم المخاطبة إلى address. ومعجمياً، ترجمَ رينارد (Renard) مُصطلحَ الموقف إلى

standing، بمعنى الوقوف.^{٢٠٣}

وبدأت ترجمة *المواقف* إلى الفرنسية مع نويّا الذي اقتصر على بعض المواقف مسمياً كلاً

منها station أي محلّ التوقّف أو arrêt أي محلّ التوقّف أو زمانه، وسمى المخاطبات

dialogues، مع احتفاظه بمصطلح الوقفة العربي بحروف لاتينية (waqfa) في بطن التحليل.^{٢٠٤}

ثمّ ترجمتْ لودي عويس بعض المواقف إلى الفرنسية، أيضاً، محتفظةً بحرفية الكلمة "موقف"

(*mawqef*)،^{٢٠٥} وتلاها محمدٌ عظيمٌ بترجمة أربعة عشر موقفاً اختارها من تحقيق آبري

وسمّاها stations واصفاً إياها بالمعراجية.^{٢٠٦} كما ترجمَ مُعطي قبال "المواقف" فقط من تحقيق

²⁰³ Renard John, *A Historical Dictionary of Sufism* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2005), 227.

²⁰⁴ See Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," 15-16 ; *Exégèse coranique*, 359.

^{٢٠٥} ترجمتْ عويس المواقف التالية: "البحر"، "الموت"، "من أنت ومن أنا"، "قد جاء وقتي"، يُراجع: Lody Aouiss, "Textes traduits des Mawaqef," *Les cahiers de l'Oronte* (Juillet-Août 1965): 28-35.

^{٢٠٦} هذا الكتاب أصله رسالةٌ دكتوراه عنوانها مقامات المعراج الصوفي عند التفري: ترجمة المواقف (Les stations de l'ascension mystique chez Niffari: traduction des Mawāqif, 1984)

وطُبع لاحقاً بعنوان:

Niffari, *Stations*, traduit de l'arabe par Mohammed Oudaimah (Paris : Arfuyen, 1982).

آربري بعنوان *Le livre des stations* عام ١٩٨٩. وأخيراً ترجم محمود سامي علي أربعين

موقفًا مختارًا بعنوان *Les haltes d'Al Niffari* عام ١٩٩٥. ٢٠٧

وترجمه إلى الفارسيّة محمود رضا افتخار زاده تحت عنوان در محضر حضرت دوست

(ترجمه كتاب المواقف والمخاطبات)، بمعنى: في حضرة أوليائه: ترجمة كتاب المواقف والمخاطبات

(٢٠١١).

وبين ٢٠٠٦ و ٢٠١٢ ترجمت روزانا بُسُخُو إلى الرّوسيّة مقاطع من *المواقف* التي حقّقها

آربري^{٢٠٨} محتقظةً في عناوين المقالات، غالبًا، بالعنوان العربيّ "المواقف والمخاطبات" بالأحرف

الرّوسيّة *Китаб ал Мавакиф*، بينما اختارت في تحليلها ترجمته إلى *предстояний*^{٢٠٩}،

وتعني "الوقوف بين يدي الله".

ونلاحظ أنّ مترجمي مصطلح الوقفة (والموقف) فريقان: محتفظ باللفظة العربيّة بحروفٍ

لاتينيّة *waqfa* أو *mawqif*، أو مترجمٍ إيّاها إلى ما يناسب اللّغة المضيفة. و"الموقف" عند الفريق

²⁰⁷ Sami-Ali, traduction, *Les Haltes d'Al Niffari* (Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, 1995).

^{٢٠٨} أخبرتني الباحثة، مؤخرًا، أنها شارقت على إنهاء ترجمة *المواقف* كاملاً، وكانت نشرت بعضه في:
An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments)," Per. i komment. P. V. Pskhu, *Ishraq*, 2 (2011): 533-547. [An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments)," trans. and comments. R. Pskhu, *Ishraq*, no. 2 (2011): 533-547.];
An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif (fragments)," Per. i komment. P. V. Pskhu, *Ishraq*, 3 (2012): 264-278. [An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments)," trans. and comments. R. Pskhu, *Ishraq*, no. 3 (2012): 264-278.]

²⁰⁹ Pskhu, An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif (fragments)," *Ishraq*, 2 (2011): 536. [Pskhu, An-Niffari, "Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments)," *Ishraq*, no. 2 (2011): 536].

الثاني إمّا:

(١) معادلّ دلاليّ لفعلِ التوقّف أو محلّ الوقوف أو زمانه (station أو halte أو arrêt)؛

(٢) معادلّ دلاليّ للإقامة والمكث (staying)؛

(٣) معادلّ دلاليّ للوقوف، بمعنى المواجهَة (предстояний).

ولكي نفهمَ هذه التوجّهات سنعرضها على المعجميّة العربيّة. كنّا رأينا أنّ الجذر

"و-ق-ف" أصلٌ يدلّ على التمكنّ، كما يُقالُ للذي يكون في شيء ثمّ ينزع عنه: أوقّف،^{٢١٠} وبناءً عليه، يكون "الموقف" اسمَ مصدرٍ بما يعنى فعلَ التوقّف الذي هو قطعُ الحركة، أو قدّ يعني خلافَ الجلوس، كما قد يكون اسمَ مكانٍ أو زمانٍ بما يعنى مكانٍ أو زمانٍ التوقّف أو الوقوف. ويبدو أنّ الذي حكّم المترجمين هو فهمهم لكلمة الموقف في تجربة النقرّي واستمداؤها اللغويّ، من جهة، وتزاحم المصطلحات المناسبة لها في لغتهم، من جهة أخرى.

فترجمة آربري تجعلُ الموقف مشتقاً من "الوقوف" أو المكث بما هو ضدّ التحرك، لذلك

ترجم عبارة "أوقفني" بـ "He stayed me"، أي جعلني أأزم محليّ. وفي الاعتبار الزمانيّ

والمكانيّ من السلوك تصبّ الترجمة الفرنسيّة les haltes جاعلةً المواقف أوقاتاً مستقطعة من الرحلة حيث يتوقّف المرتجل عن السير. أمّا stations فإنّها وإن كانت تحمل معنى محلّ الوقوف فهي تلتبس بتحمّلها دلالة مصطلح "المقام" المقابل لـ "الحال" (state). ولذلك، لا أفهم كيف تأتي

^{٢١٠} ابن فارس، ج ٦، ١٣٥.

لمن اختارها أن يُترجم مصطلح "المقام" بها أيضًا.^{٢١١} بينما كان منطقيًا أن يتجنبها آبري الذي ترجم كلمة مقام بـ station مُفَرِّقًا بينها وبين الموقف الذي ترجمه بـ staying.^{٢١٢} وهو ما فعله رينارد حين ترجم الموقف بـ standing (من الوقوف الذي هو عكس السير) للتفريق بينه وبين ترجمته للمقام بـ station. وكذلك انتبهت بسُخُو إلى أن ترجمة الموقف بكلمة стоянка - التي تحمل ظلال المعنيين العربيين لفعل الوقوف ومحلّه - ستثير اللبس لأنها تتقاطع مع حمولة أخرى لهذه الكلمة في اللغة الروسية وهي "المقام"، فاستعاضت عنها بكلمة предстояний التي تحمل دلالة الوقوف مواجَهَةً (أي قُبَالَتَهُ^{٢١٣}) وليس فقط الوقوف بمعنى عكس الحركة أو عكس الجلوس.^{٢١٤}

^{٢١١} ترجم قِبَالِ عبارة "أوقفني" بـ "il m'arrêta" بما يعني خلاف الحركة، بينما ترجم "الموقف" و"المقام" معًا بكلمة station، لذلك لا نكاد نستبيحُ الفَرْقَ بينهما عنده. ففي سياق موقف "أدب الأولياء" ورد ما يلي: "وقال لي: مقام الوليِّ بَيْنِي وَبَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ حِجَابٌ" (م، ١٠٥)؛ ونلاحظُ أنَّ قِبَالِ ترجمَ عبارة "مقام الأولياء" في هذا المقطع بعبارة "station du saint"، وترجمَ العنوان "موقف أدب الأولياء" بعبارة "station de la bienséance des saints" (Niffari, *Le livre des stations*, 117).

^{٢١٢} قارن بين ترجمته لموقف "وراء المواقف" بعبارة "mawqif beyond the stayings" و"الأولياء" بعبارة "the station of the saints" (Ibid., 103). وقد رأينا أنه ترجمَ عنوان الكتاب (كتاب المواقف) بـ *Book of Spiritual Stayings*.

^{٢١٣} Псху, *Ишрак*, "Китаб ал-Мавакиф (фрагменты)," *Ишрак*, 2 (2011): 536. [Pskhu, *Ishraq*, "Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments)," *Ishraq*, 2 (2011): 536].

^{٢١٤} في مراسلة للباحثة أخبرتني أنّ предстояние تعني بالإنجليزية before-standing (هكذا كَتَبَتْهَا)، وتحمل معنى to stand before the face of God، بعبارة الباحثة.

في الأخير، أرى أن مصطلح الموقف الذي تجاذبته الفهوم والتجارب واللغات هو ذو خصوصية في الشبكة الدلالية العربية والقرآنية والصوفية و"النفرية"، لأنه مفهوم أنطولوجي جوهري في رؤية وجود خاصة بهذه اللغة وهذه الثقافة وهذه التجربة، ولذلك، ينبغي أن يُحتفظ بفرادته هذه حرفياً أي mawqif في أي لغة ينتقل إليها. ومن هنا، أنوّه باحترام بعض المترجمين له واحتفاظهم به كما هو، فكذاك ينبغي أن تُعامل المصطلحات التي تحمل خصوصيتها الدلالية واللغوية والتراثية، ومنها مصطلح "الشعث" الذي اقترحه في هذه الدراسة.

دال. الخلاصة، النفري صيرورة (becoming an-Niffari)

إن ما استعرضناه حول النفري وكتاب *المواقف* لا يدلنا عليهما في حقيقتهما، لأن حقيتهما في جوهرها شعثة لا تُجمع في إطار محدد. والسبب في ذلك هو الغموض الذي أشاعه غيابهما عن مصادر التاريخ والتصوف وما نتج عن ذلك من احتمالات وتخمينات مفتوحة توجهها التعليقات القليلة في المخطوطات. وتضعنا هذه التخمينات في موضع تبرير غياب النفري بإحدى اثنتين: غيبة أو تغييب. أما الغيبة فتُفسر بالعزلة والسياسة التي أمر بسلوكها، ولذلك لم يكن معروفاً للناس بشخصه بل بوصفه، فهو الرّجل السّوّاح المنعزل الهائم في الصحراء، الذي، ربّما كان يُنهم بالجنون. وإذا رُسمت هذه الصورة لم يمتنع أن يكون النفري التاريخي مُبعثراً في كتب الصوفية بوصفه أحد المجانين المُبهمين الهائمين في حبّ الله. أما تغييبه وتهميش المصادر له بعد أن كان كلامه مكتوباً منتشرًا بين الناس في حياته أو بُعيد موته فهو ما لا نملك له تفسيراً رغم كلّ المحاولات التي استنفدت مؤنتها في ذلك.

إنّ نصوص النَّفْرِيِّ هي بالأصل تجربة شفهيّة مرتبطة بلحظتها وظرفها العرفانيّين، وبما أنّها ليست تصوّراً بنائياً مُسبقاً لمفهوم الكتاب بسبب جذوريّتها وعدم اتساقها النَّسْقِي والتبوييّيّ، فقد حطّمتُ الصورة النَّمطيّة لمفهوم الكتاب وتاريخيّته في عصرها. وهذا التّصوّر يجري كذلك على طبيعة سلوكه، فالنَّفْرِيُّ التاريخيّ وكتاب *المواقف* (بوصفه المادّيّ) توفّرت لهما ظروف جعلتهما يعكسان تجربةً واحدةً منطلقاً من الشّعث نحو "الصيرورة" بنحوٍ ما. وهو نفس الحراك الذي عرّفته تجربة "الموقف" ولغّته، كما رأينا في الفصلين السّابقيين.

وبناءً عليه، تتطلّب قراءة النَّفْرِيِّ "مفهمّة" سيرته ونصوصه وتجربته بما هي انفتاحٌ على الشّعث. وهذه المفهمّة ما هي إلاّ النَّفْرِيُّ بما هو صيرورةً (becoming an-Niffari)، لأنّ كلّ دراسةٍ له ما هي إلاّ "وقفة" في لحظة المعطيات التوثيقية واللّغوية والمفهومية، وهي - مثله - على خطر التغيّر والزّوال. فالنَّفْرِيُّ، تجربةً ولغّةً وتاريخاً، "غيرُ مُكتمل"، بل ومفتوحٌ على المفاجأة وعودة البداية. إنّه، كما أرى، النموذج الجذموريّ الأمثل للإنسان في خالص "كينونته".

إنّ مفهوم الشّعث عند النَّفْرِيِّ يؤسّس لملامحه بنفسه من غير ما حاجة لإخراجه من حراكه اللّغويّ والأنطولوجيّ إلى تعسّف التنظير، لأنّه متحرّرٌ من رِقّ المنهجية. وقد سمح لنا هذا الحراكُ داخلَ التّجربة واللّغة والنّصّ بقراءة النَّفْرِيِّ بمفرداته هو لا بمفردات قُرّائه.

الفصل الخامس

الخاتمة

"أمامنا فرصةٌ بسبب الحراك الجاري لإنجاز أمرين في مجال التراث: نشرُ المخطوط منه أو إعادة نشره لاستحداث ووعيٍ مختلف به يُتيح التّواصل والتّمكن من القراءة؛ أو إعادة القراءة- والانغماس في تحصيل مفاهيم منفتحة ومتعددة للتاريخ الثقافي والفكري من طريق الدّراسة المتّصّية والمستقصية."

رضوان السيّد.¹

ألف. التمهيد

إنّ أيّ محاولة لتجديد قراءة التراث لا يصلح أن تغضّ الطرف عن أمرين: أولاً، الإطار الثقافي الذي ينتمي إليه النصّ؛ وثانياً، الصوت الداخلي للنصّ والذي يحمل الخصوصية الجمالية واللغوية والفكرية للتجربة.

ولأنّ اللغة هي المحرك الوجودي الذي يصنع المجتمعات - أو تصنعه - فاستحداث آليات قرآنية ذات طابع لغوي هو السبيل الأنسب لدراسة أنطولوجيا الإنسان. وفي هذه الحالة، ستكون مواجهة التراث هي مواجهة سؤال "ما هو موقف لغة النصّ من الوجود وقضاياها الكبرى؟" بدلاً عن سؤال "ما هو المعنى المراد من النصّ؟" وإذ لا يُغني أحد السؤالين عن الآخر، فإنّ كلاً

¹ رضوان السيّد، التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع (أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة - دار الكتب الوطنية، ٢٠١٤)، ٢٦.

منهما يُضيءُ التجربة من زاوية مختلفة، فالسؤال الثاني يبحث عن معنى مألوف ومُتاح في لغة التراث، وهو معنى حُدِّثت سياقاته ومساراته مُسبقًا وما علينا إلا إسقاطه على النص. أما السؤال الأول فيبحث، استشرافًا، عن خبايا رؤية كُليَّة للوجود، تكون حاكمةً على لغة النص وتجربته وتستخرج منهما الإنسانَ ممارسًا لوجوده في إطار انتمائه إلى تراثه.

إنَّ الغاية من الدِّراسة وطبيعة النصِّ هما اللتان تحدّدان أيَّ السُّؤالين يُطرح. ولذلك، يكون من المناسب، في حالة التَّجربة الصَّوفيَّة - التي تعيش انفصامًا بين لغة التَّجربة ولغة التَّعبير عنها - أن نتساءل عن المعضلة الأنطولوجيَّة التي تعكسها اللُّغة. فمعضلة اللُّغة تُعبِّر، في عمقها، عن الحالة الوجوديَّة التي يختبرها الصَّوفيُّ أكثر من تعبيرها عن المعنى الذي تريده هذه اللُّغة. وعندما أزعَم أنَّ للنصِّ رؤيةً وجوديَّةً فهذا يعني أنَّي أقدمُ ما أفهمه رؤيةً وجوديَّةً له، وكلِّما كانت هذه الرُّؤية منسجمةً في ذاتها اتَّصحتْ علاقتها بالتراثِ واستُبينتْ المسافةُ اللُّغويَّة والفكريَّة التي تُفصلُها عنه.

واستعانةً بجهودٍ بحثيَّة سابقة لمفكرين ولغويين وفلاسفة ومُعجميين، تجلَّى لي أنَّ علمَ

الدِّلالة هو الإطارُ الأنسب لبحث علاقة التجربة بسياقها اللُّغويِّ والدينيِّ والاجتماعيِّ. ومن هنا

اجترحتُ ما سمَّيته "القراءة الأنطو-دلالية"، وهي في جوهرها عودةٌ إلى استعمال التراث لدلالة

الكلمة من أجل استنتاج ملامح أنطولوجيَّة ترافق هذه الدِّلالة في التجربة المدروسة.

إنَّ "الأنطو-دلالة"، رغم كونه مصطلحًا جديدًا، فبعض ملامح رؤيته موجودٌ بوجه ما في

الدرس اللُّغويِّ والفكريِّ الحديث. ولتحديد ملامح هذه الرُّؤية، جاءت أطروحتي محمَّلةً بكمٍّ من

الأسئلة الفلسفيَّة والأدبيَّة والتاريخيَّة لاستقصاء إحدى أهمِّ التَّجارب في تاريخ التَّصوِّف الإسلاميِّ،

وهي تجربة النَّفريِّ (ق ١٠/٤). ولربَّما كانت الأسئلة أوسع من مساحة الإجابة، ولكنَّ أكثر ما

شغلني هو سؤال الإطار والأداة القرآنيين المناسبين لتحليل تجربة النَّفَرِيَّ في ظلّ سؤال أعمّ: هل تختارُ التَّجربة الصَّوْفِيَّةُ منهج تحليلها أم يختارها هو؟

باء . مفاصل الدّراسة

حاول البحث الإجابة عن تساؤلاته من خلال تحديث الإطار النَّظَرِيَّ ثمّ تطبيق هذا الإطار وأدواته وتطبيق هذه الأدوات على نصوص النَّفَرِيَّ ولغته، من خلال الإشكاليات التي تثيرها التجربة.

في الفصل الثّاني (الأول دراسياً) شرّحتُ الإطار النَّظَرِيَّ الذي وضعتُ الأطروحة في

سياقه. وقد لاحظتُ اعتمادَ الدّراسات المعاصرة على الأدوات ما-بعد-الحدائيّة في قراءة النّصوص الصّوفيّة عموماً وقراءة النَّفَرِيَّ خصوصاً، ولاحظتُ عدم موافقة كثير من هذه الأدوات لطبيعة التَّجربة وخصوصيّتها. ومن هذه الثَّغرة، انفتحَ بابٌ للتساؤل عن الإطار المنهجيّ والأداة الإجرائيّة المناسبين لقراءة النَّفَرِيَّ، فاقترحتُ "الأنطو- دلالة" إطاراً ومفهوم "الشَّعْث" أداةً، ثمّ أصلّتهما.

في الفصل الثالث (الثاني دراسياً) بحثتُ ملامح الشَّعْث في تجربة "الموقف"، فتناولتُ

البؤرة العرفانيّة التي تتأسس عليها التَّجربة الصّوفيّة المنتمية إلى "الوقف". وتوصلتُ إلى أنّ "الموقف" في إطاره اللّغويّ والأدبيّ والدينيّ مرتبطٌ أنطولوجياً بموقف الميثاق الأوّل (موقف "بلى")، وبوقفة "عرفات" وبوقفة الصّلاة. وخلصتُ إلى أنّ وقفة النَّفَرِيَّ هي تجربة "جذب" خاضعة لشعث لغة الوقفة ومعارفها. وقد أسفّر هذا الفصل عن مفاهيم أنطولوجيّة خاصّة بالوقف، ومن أهمّها "الكتابة في الوقفة"، وهو مفهومٌ يعني في جملته تفاعل الواقف مع المعارف الإلهيّة، و"الكتابة عن

الوقفة" وأعني به الأسلوب والأداة اللغوية لنصوص النَّفَرِيِّ وما يعكسانه من شَعَثَ سلوكه وشَعَثَ كَيْثُونته في الوقفة.

أما في الفصل الرابع (الثالث دراسياً)، فتوصلتُ إلى أنّ شَعَثَ شخصية النَّفَرِيِّ يعكسه الهامش التاريخي المثلثل بالتساؤلات التوثيقية. فغيبته السلوكية التي جعلته يسوح في الصحارى وينعزل عن الناس قد تُفسّر أنه لم يستقرّ بأرضٍ حتى يُعرَفَ فيُكْتَبَ عنه، لكنّها لا تُفسّرُ سببَ غياب نصوصه التي عرفنا أنّها كانت منتشرة بُعيد وفاته. من جهة أخرى، توصلتُ إلى أنّ الأصل الشفهي لتجربته نقلَ ملامح الشعث الصوتي والمكاني والزمني إلى نصوصه التي شاركتُ أيادٍ كثيرة في إنجازها من العنوان وحتى الترتيب والتبويب والسياق. وبسبب هذا التدخل، تُصوِّرتُ تجربة "الموقف" على غير طبيعتها، فهي لا تتفصل عن كونها خطاباً إلهياً على خلاف ما تُقدِّمه التدوينات والتحقيقات والدراسات في تمييزها بين "الموقف" و"المخاطبة". كما تطرَّق الفصل إلى أهمّ الدراسات التي تلقت النَّفَرِيَّ، وناقش ما فيها من سوء فهمٍ أراح تجربته عن إطارها اللغوي والعرفاني والسياقي.

أما الملحَق فهو تحقيقٌ توثيقيٌّ وتاريخيٌّ لشخصية النَّفَرِيِّ من خلال فحوى النصوص وإشاراتها. وقد كشف هذا الملحَق عن رَجُلَيْن، أحدهما مؤلِّف المواقف (مدونها وجامعها) وهو محمّد بن عبد الجبار البصري (المريد) والآخر منتجها وهو الشيخ محمّد بن عبد الله النَّفَرِيُّ صاحب التجربة العرفانية. كما استنتج بعض الملامح العقديّة للنَّفَرِيِّ (أو لنصوصه)، من خلال مناقشة بعض الافتراضات السابقة التي طوّحت بالرجل بين المذاهب والديانات وفق أدلة واهية أو سطحية لم تُحْض في تجربته بعمق.

جيم. نتائج الأطروحة

أقف في هذا المنعطف عند أهمّ النتائج التي توصلت إليها الأطروحة، وأهمّها:

- (١) استعادة التراث تعني قراءته بأدواته، وكلُّ محاولة لحشره في نظريّات ومفاهيم مستوردة تُحوّله إلى كيانٍ آخر لا ينتمي إلى نفسه بقدر ما ينتمي إلى الأدوات التي استرجعته.
- (٢) رؤية الوجود هي الإطار الذي تُكشّف فيه اللّغة عن رؤية الإنسان للقضايا الوجوديّة الأهمّ والتي على أساسها تتحدّد مواقفه وتوجّهاته في الحياة. والمنافذ اللّغويّة إلى استكشاف هذه الرّؤية عديدة، وأهمّها علم الدّلالة الذي استخرجتُ منه إطارًا قرائنيًا اقترحته لقراءة التراث، وهو "الأنطو-دلالة". ويسمح هذا الإطار باستعمال علم الدّلالة لاستنتاج حالات تفاعل الإنسان مع اللّغة تراثًا وفكرًا، لا بما هي أداة توصيل ولكن بما هي حالة ذاتيّة أنطولوجيّة. ذلك أنّه يُعنى بقراءة الإنسان من خلال ما تشي به الدّلالة وليس فقط من خلال ما تقوله مباشرةً.

- (٣) يشتمل القرآن على رؤية للوجود تقوم على أسس لغويّة نستطيع أن نستشفّها من خلال التفاعل الدّلاليّ لأهمّ أسماء القرآن وأوصافه في المنظومة الإسلاميّة بروافدها الحديثيّة والتفسيريّة. ومن أهمّ هذه الأسس مفاهيم "الوحي" و"الإعجاز" و"كلام الله" و"كتاب الله" و"القرآن" التي عكست ارتباط سلطة القرآن المعرفيّة والتشريعيّة والعقدية بكونه سلطةً لغويّةً. ومن هذا المنطلق بنى القرآن مفهومًا للكون يقوم على علاقة الخضوع: خضوع كلّ اللّغات لمعرفة لغة القرآن وسلطته، وخضوع الإنسان لسلطة من جاء القرآن من عنده. وسمّى القرآن هذا الخضوع بالعبوديّة، وهي تؤوّل إلى معنى التحرّر من الذات من أجل الخضوع لله.

٤) إنَّ القرآن، في المنظومة الإسلامية، هو نموذج فكرة الجمع. فكونه سُلطةً وعلماً إلهيَّين يعكس رؤيةَ الجمع التي تعني الكمالَ المُطلق وعدمَ الخضوع لسلطة الزمان والمكان (أي الحُدوث). لكنّه في المقابل مفتوحٌ على التلقّي، أي هو الحياة بما هي كتابٌ يمارسُ فيه الإنسانُ كينونتهَ وفق ما يفهمه منه فيتعاملُ به مع الكون وأسئلته. فانفتاحُ القرآن على التأويل هو انفتاح الإنسان على ممارسة "كينونته" من خلال القرآن سعياً إلى بلوغ كمال الامتثال (أو كمال العبودية)، وهو ما أفهمه من الأمر الأنطولوجي لبُداء الوحي "اقرأ". وهذا يعني أنّ هناك شعناً إنسانياً في الكينونة - التي هي "القرآن مؤوّلاً" - يسعى إلى بلوغ مفهوم الجمع الإلهي الذي يمثّله القرآن في أصله الأنطولوجي بما هو سُلطة وعلم إلهيَّين مُطلقين وكاملين وغير مُحدّثين.

٥) تعكس التّجارب الصّوفيّة رؤى وجوديّة تنطلق في مفهومها من إشكاليّة علاقة اللّغة بالحقيقة والمجاز. فالحقيقة في التجربة الصّوفيّة هي حقيقة أنطولوجيّة غير مرتبطة بالعالم المحايث (الحسيّ). ورغم أنّ الرّموز اللّغويّة التي تعبّر عن التّجربة هي نفسها الرّموز الحسيّة، فإنّ طبيعتها في عالم الحسّ تختلف عن طبيعتها في عالم التّجربة الصّوفيّة. بمعنى آخر، يختلف الوجودان ويشتركان في العلاقات التي تجمّع المعاني.

٦) في ظلّ معضلة الحقيقة والمجاز التي تُفرّزها التّجربة الصّوفيّة، وضمنَ إطار "الأنطو-دلالة"، نواجه سؤال الأدوات القرآنيّة، إذ لا سبيل لقراءة التّجربة الصّوفيّة إلّا بالاحتكام إلى لغتها، ولكن يجبُ أن نستصحب في ذلك أمرين: (١) أن نقرأ التّجربة الصّوفيّة كما يراها صاحبها، فإذا كان يراها حقيقةً كما يفعل النّفريّ فينبغي أن نقدّمها وفق رؤيته؛ (٢) أن نستعين بالأبعاد الأنطولوجيّة للّغة، فهي الأنسب لقراءة تجربةٍ مُوغلة في الأنطولوجيا كالتصوّف. وأعني بهذا أن نرى

أبعد من الدلالة المعجمية والسياق التداولي للكلمة لكي نستشف الكينونة الأنطولوجية للإنسان الذي أنتج الدلالة وسياقاتها.

(٧) إنَّ التجارب الصوفية متعدّدة ومختلفة من حيث طبيعتها ومن حيث لغتها. ولذلك كان لكل نصّ منفذ خاصّ يعبرُ منه القارئ إلى تحليل التجربة. وقد اقترحتُ في هذه الأطروحة قراءة النَّفَرِيّ من خلال ملح "الشَّعْث" الذي أعني به حالة أنطولوجية يختبرها الواقف ولغته. وهذه الحالة هي الأصل في كينونة الإنسان لكنّ تجربة الوقفة توقظ الشّعور بها وتجعل الواقف يسعى للتخلّص منها ببلوغ الطمأنينة أو "الجمع" الذي يعني الحضور الأنطولوجي الكامل في الوقفة. ولا يتحقّق "الجمع" ما لم يخرج الإنسان من البشريّة المثقّلة بالخواطر والأفكار، وما لم تخرج لغته من علاقة الرّمز بالمعنى والقياس.

(٨) الوقفة هي وقوفٌ على طللٍ أنطولوجيٍّ هو الميثاق الأول، أو ما يسمّيه الصوفيّة موقف "بلى". فالواقف "يشعث" في سعيه للخروج من "الكونية" نحو التعرّض لحقائق الصمديّة، أي في خروجه من الوجود المحيث في الزمان والمكان. والتعرّض لحقائق الصمديّة يعني العبور إلى موقف الميثاق قبل-الكوني. فالواقف يتعرّض للخطاب الإلهي ثمّ ينسلخ من معالم "الكونية" حتّى يستقرّ ويجتمع أمام الله فيتوجّج بالخطاب والرؤية المتعاليين على وفق ما تكشفه الوقفة من حقائق. وكلّما كان الواقف شعناً كلّما نجح في عبوره.

(٩) من أدوات شعث لغة النَّفَرِيّ تفرّغه الكلمة من دلالتها عن طريق هدم الصمديّة، ثمّ الإحالة على المعنى الجديد بالنفي "ليس كمثله شيء". ففي الحضرة التي ليس كمثله شيء ليس ككيان الواقف كيان ولا كلغته لغة ولا كمعارفه معرفة.

١٠ من ملامح الشَّعْث في تجربة النَّفْرِيِّ الأسلوبِ الشَّذْرِيِّ لنصوصه والذي يعكس شَعَث

سلوكه، بالإضافة إلى شَعَث نصوصه التي لا تتَّسِم بصفة "الكتاب" النَّمَطِيَّة رَغْمَ كُلِّ محاولات "تكتيبيها" (أي جعلها كتابًا). والملمَحُ الأَبْرَزُ لشَعَث نصوص النَّفْرِيِّ هو تَعَطُّلُ كثيرٍ من العلامات التي تجعلُ من الكتاب كتابًا، أعني العناوين والترتيب والتبويب والمحدِّدات السِّيَاقِيَّة كالترقيم. وهذا الملمَحُ قَدَّمَ نصوص النَّفْرِيِّ في صورةٍ جذموريَّة تعكس حقيقة التَّجربة الحيَّة في تلقائيتها، بمعنى أنَّها لم تَمُرَّ على تبويبات الكتابة وتنقيحاتها ومنطقها. وهذا يبدو ملائمًا جدًّا لسلوك النَّفْرِيِّ في خروجه العرفاني عن أحكام البشريَّة التي تستحضر العقلَ والترتيبَ والقصديةَ.

دال. مُقْتَرَحَاتُ لدراساتٍ قادمة

انفتحت الأطروحة على قضايا أكاديمية أخرى تحتاج مساحاتٍ بحثيةً قادمة. وبعض هذه

القضايا يُعنى بمناهج قراءة التَّراث بشكلٍ عامٍّ، وبعضها يُعنى بقراءة التَّجربة الصَّوفيَّة، وبعضها الآخر تختصُّ به تجربة النَّفْرِيِّ. ومن هذه القضايا ما يلي:

(١) صحیحٌ أنَّ تحديث أدوات قراءة التَّراث العربيِّ والإسلاميِّ مُهمٌّ من أجل تجديده

وإنعاشه، غير أنَّه لا مندوحة عن مراجعة الأدوات القرائية التي تحاول استرجاعه. ولذلك ينبغي أن

يُفْرز الدرس الحديث الأدوات التي تتَّفَق مع طبيعة التَّراث ورؤيته الوجودية، والتي ينبغي أن

تتكيَّف وإيَّاه. فإنَّ لم تفعلْ عجزتْ عن استرجاع التَّراث وتجديده، وهذا، في نظري، أخطر من

التَّماهي مع التَّراث في سكونيته، لأنَّه يشوِّهه.

(٢) تحتاج التَّجربة الصَّوفيَّة الكثير من العناية نظرًا لحساسيتها اللُّغوية وخصوصيتها

الجمالية. ورغم انتشار الدراسات الصَّوفيَّة في البحث العربيِّ والغربيِّ على حدِّ سواء فإنَّ هناك

ارتباكًا كبيرًا في المفاهيم والأدوات القرائية، وهو ما شوّه التجارب في بعض الأحيان. ولذلك، أرى أنّ ثمة مستويين في هذا المجال يحتاجان إلى انتباه بحثي هما: المستوى المعجمي ومستوى البحث التحليلي.

في المستوى الأول، أجد أنّ الدراسات المعجمية الصوفية الموجودة نوعان. فأما النوع الأول فيُقدّم المفاهيم الصوفية بشمولية توحى بوقوع الإجماع بين المتصوفة حولها، سواءً كانت مؤلفات معجمية خالصة أو شروحًا معجمية عرضية، وتدخل في ذلك الكتابات القديمة (ككتابات القشيري والكلاباذي والفاشاني وابن العربي وغيرهم) والكتابات الحديثة (نحو موسوعة التصوف لتوفيق العجم). وأما النوع الثاني فيُعنى بالمعجم الخاصة بالتجربة الواحدة، كمعجم ابن العربي الذي أنجزته سعاد الحكيم تحت عنوان *الحكمة في حدود الكلمة*، ومعجم *مصطلحات النَّفَرِي* لديركي. وإذا كان لسعاد الحكيم بعضُ جهدٍ في التقاط مفاهيم المصطلحات لدى ابن العربي فإن ديركي لم يفعل سوى نسخ فقراتٍ من *المواقف* تشمل المصطلحات المشروحة بشكل غير مبني على تحقيق المفاهيم ويكاد يكون انتقائيًا.

ولأنّ الغاية من الاصطلاح هي التمكن من استخدام أدواته المفاهيمية في تأويل العلم الذي يُتداول فيه، فهناك سؤالان يُطرحان حول مدى قابلية التصوف للخضوع للعمل المعجمي: الأول هو سؤال الإمكان، أي هل تقع التجربة الصوفية في دائرة العلوم والفنون التي يُمكنُ البناء المعجمي فيها في إطار النظرة الكلية للتصوف؟ والثاني هو سؤال الواقع، أي هل نجحت التجارب المعجمية الشاملة التي حاولت ضبط المصطلح الصوفي أن تؤسس لجهد معجمي جامع للفن؟

وأرى أنّ هناك حاجةً ماسّةً إلى معجمٍ تاريخيٍّ لمصطلحات التصوّف. وفي هذا المجال لا يتوفّر إلاّ المعجمُ التاريخيّ للتصوّف لجون رنارد (J. Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 2005). ويؤخذ على هذا المعجم أنّه جمّع من كلّ وادٍ عصا في سياق واحد، حيثُ أوردَ فرقَ التصوّف ومفاهيمه وشخصيّاته معاً ورتّب الجميع ترتيباً هجائياً، كما أنّه يخلو من الإشارة إلى التطوّر التاريخيّ للمصطلحات العرفانيّة إلاّ ما ندر.

إنّ أهميّة المعجم التاريخيّ لمصطلحات السلوك تكمن في تقويمه الدّرس التّحليليّ للتجارب الصّوفيّة من حيث وضعه كلّ تجربة في سياقها التاريخيّ والعرفانيّ بدون أن تتداخل المفاهيم. وهذا يؤوّل بنا إلى المستوى الثّاني من البحث الصّوفيّ وهو مستوى الدّرس التّحليليّ. فمن الملحوظ أنّ كثيراً من قراءات التصوّف لا تعتمد على مفردات ومفاهيم التّجربة المدروسة، بل تستورد مفاهيم تجربة أخرى تختلف عنها من حيث الرّؤية. وهذا أمرٌ خطيرٌ إجرائياً في تجربة شديدة الحساسيّة اللّغويّة كالتصوّف. وقد ظهر أنّ مصطلح "الوقفه" وقع في هذه المعضلة، ففُرئ بما هو تجربة برزخيّة بناءً على مفهوم ابن العربيّ له، بينما جوهره مختلفٌ كليّاً عند النّفريّ.

(٣) بخصوص النّفريّ، أرى أنّ العمل على تجربته يتفرّع إلى خمسة فروع:

أولاً، أجد أنّ نصوصه بحاجةً ماسّةً إلى إعادة تحقيق، نظراً للأخطاء اللّغويّة والرّؤيويّة التي وقعت فيها التّحقيقات. ولا أقصد بإعادة التّحقيق إعادة قراءة النّصوص (أي تشكيّلها وإتمام نواقصها وإعادة ترتيبها بناءً على التّحقيقات السّابقة كما فعل عبّاس والغانميّ) بل أقصد إعادة تجميع مخطوطات نصوص النّفريّ والبحث عن إمكان وجود مخطوطات أخرى له، مع تجميع أقواله المبنوثة في المصادر، ثمّ إعادة إنتاج النّصوص من خلال جهاز تحقيقيّ جديد على ضوء

المعطيات الجديدة والمخطوطات التي لم يستعملها آريبري ونويا (وتتوفر لحدّ الآن واحدة على الأقل، وهي مخطوطة آيا صوفيا ٢١٢١).

ثانياً، لأنّ أغلب فُرَاء النَّفْرِيِّ لم يُجاوِزوا مرحلة الانبهار الشّدِيد بأسلوبه، فقد تعاملوا معه إمّا بحذر شديد وسطحيّة مُخلّة أو بتوغّلٍ أعزلٍ من الأدوات المناسبة، خاصّة عند إجراء مقارنَةٍ بينه وبين غيره من الصّوفيّة (وبشكلٍ خاصّ ابن العربيّ بوصفه أوّل من استرجعه)، أو عند بحث تأثيره في الأدب الحديث. ولذلك أرى ضرورة إعادة تقييم الدّراسات التي تناولت نصوص النَّفْرِيِّ.

ثالثاً، إلى حدّ اليوم، لا نكاد نجد بحثاً أكاديمياً يُنقل صورةً واضحة عن النَّفْرِيِّ وتجربته. وقد كشفت الأطروحة عن اتّساع الشّبْكة المفاهيميّة في تجربة الرّجل بما يصلح أن يفتح منافذ كثيرة على تحليلها.

رابعاً، إنّ كثيراً من مترجمي النَّفْرِيِّ لم يستطيعوا نقل تجربته إلى لغاتهم، إمّا لِعَدَم فَهْمِهِم لتجربته أو لاستعصاء لغته عليهم، وإمّا لِعَدَم إمامهم بالسّياق الثّقافيّ (اللّغويّ والدّينيّ والاجتماعيّ) الذي تنتمي إليه تجربته. ونتج عن ذلك ترجماتٌ بعضُها غريب مُستَهْجَن وبعضُها مُبْهَم مربكٌ وبعضُها مضحك. وأرى أن هذا الباب مفتوحٌ على جهودٍ دراسيّة كبيرة تصلح أن تكون عملاً مشتركاً بين باحثين متخصصين في النَّفْرِيِّ ومفاهيمه وآخرين متخصصين في التّرجمة ودَوِي اطلّاع جيّد على التّراث العربيّ.

هذه بعض المقترحات، وإن كانت تفاصيلُ تجربة النَّفْرِيِّ تغري بتأسيس مدرسةٍ بحثيّةٍ خاصّةٍ به على غرار مدرسة ابن العربيّ والجُنَيْد والحلاج وغيرهم.

المُلْحَق

النِّقْرِيُّ والإشكالياتُ التَّوثِيقِيَّةُ

إنَّ الغموضَ المحيطَ بالنِّقْرِيِّ التاريخيِّ يفترضُ أسئلةً لا نملكُ أدواتَ الإجابة عنها خارجَ إطارِ التخمينِ، لا سيَّما حولَ حضورِ كتابِ *المواقف* في المنظومةِ المعرفيَّةِ الصَّوفيَّةِ. وإذا كانتِ الدِّراساتُ التي اقتحمتُ هذا الغموضَ حاولتْ إيجادَ بعضِ الأجوبةِ غيرِ المُجديَّةِ في الغالبِ، فإنَّ الاستعصامَ بها أو بالمصادرِ التاريخيَّةِ ليسَ أكثرَ جدوى. ولذلك، لا يَعدُّ هذا المُلْحَقُ القارئَ بإجاباتٍ قاطعةٍ بقدرِ ما يَعدُّه بِكَمِّ من التساؤلاتِ والاحتمالاتِ التي تَضَعُ النِّقْرِيَّ ونصوصه في بؤرةِ الشُّعَثِ التاريخيِّ بما ينسجمُ وشَعَثَ تجربتهِ الذي تَنَبَّعَتْه الدراسة.

سأتناولُ في هذا المُلْحَقِ الإشكالاتِ المطروحةِ حولَ اسمِ النِّقْرِيِّ ونَسَبه وعلاقتهِ بكتابِ *المواقف* وحولَ خلفيَّتهِ الدِّينيَّةِ، أمَّا أسبابُ غيابهِ المُبْهَمِ في المصادرِ فقد ضَمَّنْتُه الفصلَ الرَّابِعَ عندَ الحديثِ عن شَعَثِ سيرتهِ ونصوصه.

ألف. الفجوةُ التاريخيَّةُ

لَمْ يَنَلِ النِّقْرِيُّ حَظَّهُ من التَّاريخِ والدِّراسةِ رغمَ فِراةِ تجربتهِ ولغتهِ. ففي حينِ تَكْشُفُ المخطوطاتُ أنَّه عاشَ خلالَ النِّصْفِ الأوَّلِ من القرنِ الرَّابِعِ الهجريِّ/العاشِرِ الميلاديِّ، نجدُ

المراجع تُعَيِّبُهُ لقرنين من الزمن إلى غاية أول ظهور صريح له على يد الشيخ الأكبر ابن العربي

(ق ٦-٧ هـ).^١ وأتحرز بقولي "صريح" من اقتباس ابن العريف (١١٤١/٥٣٦) في محاسن

المجالس لقول النفرى: "فالعالم يستدل إليّ، والعارف يستدل بي".^٢ وابن العريف كان قد جمع أقوال

العارفين، إمّا من "معادنها" أو "مما فتح الله به عليه"،^٣ ومع ثبوت ما نقله عند النفرى بالحرف، لا

يستقيم احتمال "الفتح" ويترجح اطلاعه على الموقف أو على مصدرٍ يُنقل عنه بوجه ما.

فإدّا، أول من صرح باسم النفرى هو ابن العربي.^٤ غير أنّ أبا الحسن الشاذلي

(١٢٥٨/٦٥٦) عزّف النفرى في الفترة نفسها أيضًا، فقد كان كتاب *الموقف* يُقرأ عليه في مصر

^١ جاء النفرى عند ابن العربي مرارًا، فقد ذكره باسمه في *الفتوحات*، مج ١، ٣٦٠؛ مج ٢، ٢٤؛ مج ٢، ٣٥٤؛ مج ٣، ٢١٣؛ مج ٤، ٣٥٧؛ وفي "منزل القطب ومقامه وحاله"، منشور ضمن *رسائل ابن عربي* [كذا]، وضع حواشيه عبد الكريم التميمي، ٢٥٧. وألمح إليه بـ"صاحب الموقف" في *الفتوحات*، مج ١، ١٧٨؛ مج ٤، ٣٨١. وكذلك فعّل في *مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم* (بيروت: دار المحجة البيضاء، ودار الرسول الأكرم، ٢٠٠٠)، ٣٥٥؛ وفي رسالة "النبوة والولاية"، ٣٥. وذكّره بنسبته "النفرى" في *الفتوحات*، مج ٥، ٢١٧، وبـ"النفرى صاحب الموقف" في *التجليات الإلهية*. يُراجع: *التجليات الإلهية* مع تعليقات ابن سوككين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه *التجليات* لمؤلف مجهول، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (طهران: مركز نشر دانشگاهی، ١٩٨٨)، ٣٧٨. وفي "رسالة الأعيان"، منشورة ضمن *رسائل ابن عربي* [كذا]، تحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل (أبوظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨)، ١٢٥.

^٢ ابن العريف، كتاب *النفائس ومحاسن المجالس*، تحقيق نهاد خياطة، مجلة *المورد* ٩، العدد ٤ (شتاء ١٩٨٠): ٦٨١. وقد نبّهنا التلمساني إلى هذا الاقتباس، يُراجع: التلمساني، ٢٠٠.

^٣ ابن العريف، ٦٨٧.

^٤ زعم قاسم عباس أنّه "تمت الإشارة إليه (أي النفرى) قبل ابن العربي إشاراتٍ سريعةً وعابرةً لم يتوفّر لها التأثير الذي أحدثه ابن عربي [كذا] في إعادة النفرى إلى واجهة الحادثة [كذا] الصوفية في الإسلام". *ضاقت العبارة: الأعمال الكاملة للنفرى*، ٢٦. وليتّه ذكر هذه الإشارات أو أصحابها لأنّها غير متاحة. وإذا كان يقصد اقتباس ابن العريف، فهو لم يذكره باسمه، ولولا ملحوظة التلمساني لما تنبّهنا له.

حسبما رواه ابن عطاء (٧٠٩/١٣٠٩). وابن العربي كان يعرف النَّفْرِيَّ قبل أن يخرج إلى

المشرق،^٦ لكن لا أدلة أكيدة بخصوص محل معرفة الشاذلي له، ولا بخصوص ما إذا كان هو وابن

العربي قد عرفاه معاً من مصدر واحد، أم لا.^٧

ويرى الغانمي أن اسم النَّفْرِيَّ بُعِثَ في المشرق أولاً ثم انتقل إلى المغرب الإسلامي عن

طريق ابن العربي. وألمح إلى أن ابن سَوْدَكِيْنَ (١٢٤٢/٦٤٠) أحد نُسَاخِ المواقف والمخاطبات^٨

^٥ ورد أن الشاذلي "كان يوماً بالقاهرة في دار الزكي السراج، وكتاب المواقف للنَّفْرِيَّ يُقْرَأُ عليه، فقال: أين أبو العباس؟ فلما جاء قال: يا بني تكلم، يا بني تكلم بارك الله فيك، تكلم ولن تسكت بعدها أبداً. فقال الشَّيْخُ أبو العباس: فأعطيتُ في ذلك الوقت لسانَ الشَّيْخِ." ابن عطاء الله السكندري، لطائف المِنَّن، تحقيق عبد الحليم محمود، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩)، ٩٦.

^٦ نعلم أن ابن العربي خرج من المغرب الإسلامي عام ١٢٠٢/٥٩٨ (ابن العربي، الفتوحات، مج ٤، ٩٨) وكان ذَكَرَ النَّفْرِيَّ قبلها مرَّتين، مرَّةً في رسالة "الولاية والنبوة" التي كتبها إثر عودته من تونس إلى الأندلس عام ١١٩٤/٥٩٠ ("الولاية والنبوة"، ١٩)، ومرَّةً في مواقع النجوم عام ١١٩٩/٥٩٥ بالمرية (مواقع النجوم، ٢٥٤). ولا يمكن الجزم بطريق معرفة ابن العربي بالنَّفْرِيَّ، فقد يكون عن طريق أبي مدين شُعَيْب (١١٩٨/٥٩٤) الذي اتصل بالمشرق، أو عن طريق ابن العريف كما يرى آربري، يُرَاجَع:

A. J. Arberry, "Notes on the *Mahāsīn al-majālis* of Ibn al-'Arīf," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, no. 3-4 (October 1948): 524-532.

^٧ قد يكون الشاذلي عرف النَّفْرِيَّ في المغرب أو في المشرق:

- فعلى الافتراض الأول: (١) يمكن أن يكون مصدره أبو مدين شيخ شيخه ابن مَشَيْش (١٢٢٥/٦٢٢)؛ (٢) أو قد يكون عرفه بتأثير من مدرسة ابن العريف.

- وعلى الافتراض الثاني: (١) يُحْتَمَلُ أن يكون الشاذلي قد عرف النَّفْرِيَّ في مصر حيث تدور أحداث قصة ابن عطاء الله المذكورة (ابن عطاء، ٩٦)؛ (٢) أو في العراق من طريق شيخه أبي الفتح الواسطي (١٢٣٤/٦٣٢). يُرَاجَع: ابن عياد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤)، ١٣؛ (٣) أو يُحْتَمَلُ أن يكون عرفه بتأثير من مدرسة ابن العربي ولكن عن طريق تلميذه القوثوي (١٢٧٣/٦٧٢) الذي ثبت أن الشاذلي التقاه (ابن عطاء، ٨٨).

^٨ الغانمي، ١٠. والنسخة التي خطها ابن سَوْدَكِيْنَ هي مخطوطة قونيا. يُرَاجَع: ن، ١٨٧. واستدل

الغانمي أيضاً على أن النَّفْرِيَّ انبعث في المشرق لا في المغرب، بكون مخطوطة طهران المكتوبة سنة ١٢٦٤/٦٦٢ أقدم من المخطوطة المغربية المكتوبة سنة ١٢٩٥/٦٩٤، والتي شَرَحَ فيها الشعراني

يكون السبب في تعريف ابن العربي بالنفري. وهذا الحكم غير مؤسس، فقد ثبت أن ابن العربي، كما ذكرنا سابقاً، جاء على ذكر النفري مرتين في "الولاية والنبوة" وكذلك في موقع النجوم قبل خروجه إلى المشرق حيث التقى بابن سودكين. ولا يُعقل أن يكون التقاه قبل ذلك، إذ لم يذكر المؤرخون أن ابن سودكين سافر إلى المغرب الإسلامي.⁹ ولا يمتنع أن يكون ابن سودكين عرف النفري قبل لقائه بابن العربي، ولكنّه، قطعاً، لم يكن مصدر ابن العربي في معرفته به.

يتضح إذاً، أن النفري، بعد غيبة قرنين، بُعث بين مدرستي ابن العربي والشاذلي في نفس الحقبة الزمنية (القرن ١٢/٦)، لكن يبدو أن الاهتمام به مرتبط بدائرة ابن العربي بوجه خاص. فإضافة إلى تلميذه ابن سودكين، كان ابن العريف شيخ شيخ ابن العربي؛¹⁰ وكان التلمساني (١٢٩١/٦٩٠) شارح المواقف تلميذ القنوي تلميذ ابن العربي. وقد ثبت أن الشاذلي التقى القنوي، والقنوي اجتمع هو والتلمساني بابن سبعين (١٢٧٠/٦٦٩)¹¹ الذي سمى صاحبنا

المواقف (الغانمي، ١٠). وأراه يقصد التلمساني لا الشعراني، مع أن الشعراني نفسه قد ذكر في سياق ترجمته للنفري أنه اختصر المواقف، ولكن الكتاب لم يصل إلينا (الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ٣٦٠). غير أن تأخر مخطوطة التلمساني عن مخطوطة طهران ليس مؤشراً على أسبقية استعادة النفري بالمشرق، لأن المخطوطتين مسبوقتان بوجود النفري عند ابن العربي والشاذلي وابن العريف، وربما قبل ذلك أيضاً.

⁹ يُراجع: ابن العديم، ج ٤، ١٦٤٥-١٦٤٨.

¹⁰ أقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري المعروف بالغزال (ق ١٢/٦) زعيم مدرسة المريّة في عهد الموحّدين، وهو من أصحاب أبي العباس بن العريف. يُراجع: ابن الزيات التادلي، التّصوّف إلى رجال التّصوّف، تحقيق أحمد التّوفيق، ط ٢ (الزيّاط: منشورات كليّة الآداب، ١٩٩٧)، ١١٨ فما بعدها. وكانت بين الغزال وابن العربي مراسلات فقط، لكن ابن العربي يدعوه هو وابن العريف "شيخنا". يُراجع: الفتوحات، مج ١، ٣٤٥؛ مج ٣، ١٤٥؛ مج ٨، ٣٨٤.

¹¹ المناوي، الكواكب الدرّيّة في تراجم السّادة الصّوفيّة، تحقيق محمد أديب الجادر (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ٢، ٤٢٠.

في رسالته الفقيرية "التوفري".^{١٢} ويردُ النَّفْرِيُّ أيضًا عند أبي الحسن الشُّشْتَرِيِّ (١٢٦٩/٦٦٨) تلميذ

ابن سبعين، في قصيدة يُعَدِّدُ فيها إسناد الطريقة السَّبْعِيْنِيَّة. ^{١٣} كما يرد عند ستِّ العجم (بعد

١٢٨٧/٦٨٦) في شَرْحِهَا على المشاهد القدسيَّة لابن العربي.^{١٤}

وابنُ العَرِيفِ وابنُ العربيِّ والشاذليِّ وابنُ سَوَدَكِيْنِ والتَّلْمَسَانِيُّ اطَّلَعُوا جميعًا على كتاب

المواقف اطلًا مَبَاشِرًا فيما يبدو.^{١٥} وهو ما يدلُّ على أن الكتاب كان موجودًا بالشرق والمغرب

^{١٢} ابن سبعين، "الرسالة الفقيرية"، منشورة ضمن رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن البدوي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر - دار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٥٦)، ١٥.

^{١٣} وذلك قوله:

وكان لِيذات النَّفْرِيِّ مُوَلِّها يُخاطب بالتَّوْحِيدِ، صَيَّره خُدنا
وكان خَطِيْبًا بين ذاتَيْن لَمْ يَكُنْ فقيرا يَرى البَحْرَ الذي فيه قد عُصنا

الشُّشْتَرِيُّ، ديوان الشُّشْتَرِيِّ، تحقيق وتعليق علي سامي النَّشَّار (الإسكندرية: المعارف، ١٩٦٠)، ٧٥.
وقال في روضة التعريف بالحب الشريف:

أقام لِيذات النَّفْرِيِّ مدلِّها يُخاطب بالتَّوْحِيدِ صَيَّره خُدنا
وكان خَطِيْبًا بين ذاتَيْن لم يَكُنْ فقيرا يَرى البحر الذي فيه قد عُصنا

لسان الدين الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: دار الفكر العربي،
بلا تاريخ)، ٦٠٩.

^{١٤} ستِّ العجم، ١٢٤، ٢٥٠. وتعدُّ ستُّ العجم نفسها من مريدي ابن العربي. وتقوم مشيختها على لقاءها إيَّاه في عالم المثال كما تقول (نفسه، ٤-٥)، كما أنَّ بينها وبينه صلةً في عالم الحسِّ وهو شيخها فخر الدِّين إسماعيل عزَّ القضاة (١٢٩٠/٦٨٩) الذي تتلمذَ على محيي الدِّين بن سراقَة (١٢٦٤/٦٦٢) الذي قرأ بدوره الفتوحات على ابن سَوَدَكِيْنِ صاحب ابن العربيِّ وتتلَّمذُ كذلك على محيي الدِّين بن الزكيِّ (١٢٦٩/٦٦٨) أحدِ المقربين من ابن العربيِّ. يُراجِعْ مقدِّمة محقِّق شرح المشاهد القدسيَّة، ٢-٥.

^{١٥} أمَّا ابن العريف فيُعرِّف ذلك من قوله: "قد استخرتُ الله في جمع فصول من محاسن الكلام الصادرة عن أهل الإلهام [...] فمنها ما نقلته من معادنه، ومنها ما فتح الله به من خزائنه" (ابن العريف، ٦٨٧)، ثم يفتح الكتاب بعبارة النَّفْرِيِّ المذكورة سابقًا (نفسه، ٦٨٧). وأمَّا ابن العربيِّ فقد قال بخصوص كتاب النَّفْرِيِّ: "وقفْتُ على

الإسلاميين، على الأقلّ خلال القرن السادس وبداية السابع الهجريّين. فكيف نفسّر، إذًا، غيابه في المنظومة الصوفيّة في الجهتين لما يقارب القرنين قبل ذلك؟ وكيف نفسّر ظهور اسم النّفريّ المشرقيّ فجأةً في المغرب الإسلاميّ؟^{١٦} ثمّ لماذا تشخّ المصادر، بعدها، في ذكره أو في الحديث عن كتابه *المواقف* فإنّ ذكرته فباقتضاب و"شعث"، إذ يغيب ما يزيد عن القرن ثمّ يعودُ بشكل خجول جدًّا؟

نجد عبد الرزّاق القاشاني (١٣٣٠/٧٣٠) قد اقتبس من النّفريّ باختصار.^{١٧} وفي ظلّ عدم تصريحه، لا يمكن الجزم بخصوص ما إذا كان اطّلع على *المواقف* مباشرةً أو من خلال اقتباسات ابن العربيّ وغيره.^{١٨} وفي القرن نفسه ظهر عند الذهبيّ (١٣٤٧/٧٤٨) في سياق الذّم،

أكثره وهو كتاب شريف يحوي على علوم آداب المقامات. "ابن العربيّ، *الفتوحات*، مج ٢، ٢٤. أمّا ابن سَوْدِكِين فوصلتْنا نسخةً عن *المواقف* بخطّ يده (ن، ١٨٧). وأمّا الشاذليّ فقد سبقَت الإشارة إلى ورود خبر ابن عطاء أنّه كان يُقرَأُ عليه كتابُ *المواقف* (ابن عطاء، ٩٦). وأمّا التلمسانيّ فَلَهُ شرحٌ على *المواقف* (دون المخاطبات).

^{١٦} أطرح هذا السّؤال بناءً على أنّ النّفريّ من العراق كما أثبتّه آربري، لكنّ الاحتمالات الواردة في النسبة - والتي سنها بعد قليل - لا تمنع كونه من المغرب الإسلاميّ. ولا ندري حينها هل نقلَ النّفريّ تجربته المغربيّة إلى المشرق في سياحته، أم أنّه نشأ وتعلّم وتوصّف في المشرق.

^{١٧} القاشاني، *لطائف الأعلام*، ٢٩٦، ٦٧١.

^{١٨} قد يدلّ اقتباس بعض *المواقف* على اطّلاع القاشاني على *المواقف*، ولكنّ تبنيّه رؤيةً برزخيةً في تعريف الوقفة قد يوحي باقتباسه من ابن العربيّ أو التلمسانيّ أو غيرهما. يُراجع: القاشاني، *لطائف الأعلام*، ٦٧١.

ولم يَزِدْ فيه عن جملة واحدة "صاحب المواقف والدعاوى والضلال".^{١٩} ثم غاب النَّفْرِيُّ غَيْبَتَهُ الثانية إلى أن ذكره الشَّعْرَانِيُّ (١٥٦٥/٩٧٣) باقتضاب أيضًا - وعلى غير عادته - مقتبسًا شيئًا من *المواقف*.^{٢٠} ولعلَّ أهمَّ ما يضيفه الشَّعْرَانِيُّ هو الحكم ببراعة الرَّجُل في كلِّ العلوم، وهو تفصيل لا نجده في أيِّ مصدر قبله. ولم يُغفَله المناوي (١٦٢٢/١٠٣١) مع الاقتباس المقتضب.^{٢١} كما أَلَّف ابنُ قُضَيْب البان (١٦٣٠/١٠٤٠) *المواقف الإلهية على نسق المواقف وأسلوبه*، مع أنَّه لم يذكره ولا ذَكَرَ صاحبه. ثمَّ مرَّ عليه حاجي خليفة (١٦٥٧/١٠٦٨)^{٢٢} والرَّزَيْدِيُّ (١٧٨٩/١٢٠٤)^{٢٣} مرورًا.

^{١٩} الذهبي، *المشتمه في الرجال أسمائهم وأنسابهم*، تحقيق علي محمد البجاوي (دلهي: دار العلمية، ١٩٦٢)، ٦٤٦.

^{٢٠} الشَّعْرَانِيُّ، *الطبقات الكبرى*، ج ١، ٣٥٩. ويصفه بصاحب المواقف في *الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمَّل من الشطح*، ١٢٦. ولا أدري هل يقصد الكتاب أم التَّجْرِيَّة.

^{٢١} المناوي، ج ٢، ١٥٢.

^{٢٢} حاجي خليفة، *كشف الظنون*، صحَّه وطبعه محمد شرف الدين يالنتقايا ورفعت بيلكهاكليسي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، مج ٢، ١٨٩١.

^{٢٣} المرْتَضَى الرِّبِيدِيُّ، *تاج العروس*، هذا الجزء من تحقيق عبد العليم الطَّحَاوي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٤)، ج ١٤، ٢٦٩. ويغلب على ظنِّي أنه لم يطلِّع على كتاب *المواقف* لنقله كلام الذَّهَبِيِّ حرفيًّا.

وَيَغِيبُ النَّفْرِيُّ غَيْبَةً ثَالِثَةً إِلَى الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ الْمِيلَادِيِّ، حَيْثُ عَرَفَ انْبِعَاثًا قَوِيًّا عِنْدَ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْعَرَبِ. فَذَكَرَهُ بَرُوكْلَمَانُ (١٨٦٨-١٩٥٦)،^{٢٤} وَالزَّرْكَلِيُّ (١٨٩٣-١٩٧٦)،^{٢٥} وَعَمْرُ رِضَا كَخَالَةَ (١٩٠٥-١٩٨٧)،^{٢٦} وَفُؤَادُ سِيزْكَينَ (Fuat Sezgin، مَوْلُودَ عَامِ ١٩٢٤).^{٢٧}

وَفِي إِطَارِ الْبَحْثِ التَّحْلِيلِيِّ لِتَجْرِبَتِهِ، قَدَّمَهُ عَامَ ١٩١٤ كُلُّ مَنْ مَارْجَلِيُوثُ (D.S. Margoliouth، ١٨٥٨-١٩٤٠)^{٢٨} وَنِيكَلْسُونُ (R. A. Nicholson، ١٨٦٨-١٩٤٥)،^{٢٩} ثُمَّ أَرْبَرِي (A. J. Arberry، ١٩٠٥-١٩٦٩) الَّذِي حَقَّقَ وَتَرْجَمَ الْمَوَاقِفَ وَالْمَخَاطَبَاتِ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ عَامَ ١٩٣٥^{٣٠} مَعْتَقِدًا أَنَّهُ اكْتَمَلَ. لَكِنَّ آتَشَ (A. Ateş، ١٩١٧-١٩٦٦) فَتَدَّ هَذِهِ الدَّعْوَى فِي مَقَالٍ وَصَفَ فِيهِ بَعْضَ مَخْطُوطَاتِ الْمَوَاقِفِ الَّتِي لَمْ يَعْثُرْ عَلَيْهَا أَرْبَرِي (١٩٥٢).^{٣١} وَبَعْدَهَا، أَلْمَحُ مَاسِينِيُونُ (L. Massignon، ١٨٨٣-١٩٦٢) فِي كِتَابِهِ عَنِ الْإِصْطِلَاحَاتِ الصُّوفِيَّةِ

^{٢٤} بَرُوكْلَمَانُ، تَارِيخُ الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ، تَرْجَمَةُ عَبْدِ الْحَلِيمِ النَّجَّارِ، ط ٥ (الْقَاهِرَةُ: دَارُ الْمَعَارِفِ، ١٩٩٣)، ج ٤، ٧٦.

^{٢٥} الزَّرْكَلِيُّ، ج ٦، ١٨٤.

^{٢٦} عَمْرُ رِضَا كَخَالَةَ، مَعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ: تَرَاجِمُ مُصَنِّفِي كُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ (بَيْرُوتُ: مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ، ١٩٩٣)، ج ٣، ٣٨٤.

^{٢٧} فُؤَادُ سِيزْكَينَ، مَج ١، ج ٤، ١٥٨.

^{٢٨} D. S. Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, 186-189.

^{٢٩} See Nicholson, *The Mystics of Islam*, 57, 71, 72, 74, 85, 93, 155, 164 .

^{٣٠} Muḥammad Ibn ‘Abdu’ l-Jabbār al-Niffarī, *The Mawāqif and Mukhāṭabāt*, ed. and Trans. Arberry (1935).

^{٣١} Ahmet Ateş, 74-78.

(١٩٢٢) إلى النَّفَرِيِّ.^{٣٢} ثمَّ عاد آربري فنشر مواقفَ أخرى من مخطوطةٍ جديدةٍ في مقالٍ له عام ١٩٥٣.^{٣٣} وبدأ نويًا (P. Nwyia, ١٩٢٥-١٩٨٠) رحلته مع النَّفَرِيِّ محلًّا ومترجمًا إلى الفرنسيَّة بعضَ المواقف التي نشرها آربري (١٩٦٥)،^{٣٤} ثمَّ توغَّل في دراسة التَّجربة عرفانيًّا (١٩٧٠)،^{٣٥} إلى أن نشرَ بعضَ نصوص النَّفَرِيِّ التي اكتشفها في مخطوطاتٍ جديدةٍ عام ١٩٧٠،^{٣٦} وحققها كاملةً ضمن كتابه نصوص صوفيَّة غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدميِّ والنَّفَرِيِّ، عام ١٩٧٣.

أمَّا أدبيًّا، فقد انبعث النَّفَرِيُّ على يد أدونيس الذي اعتبره من آباء قصيدة النَّثر العربيَّة فأنشأ مجلة *الموقف* (١٩٦٨) متأثرًا به. ومن هناك انطلق الاهتمام بالنَّفَرِيِّ وبكتابه *الموقف*، فانتشر بين الباحثين في العالم العربيِّ والغربيِّ برؤى متنوِّعة تجاوزت الرؤية الصَّوفيَّة إلى الرؤية الفلسفيَّة والفكريَّة والأدبيَّة، وإن كانت أحيانًا تقرأه بغير مفرداته ومفاهيمه وتجربته، كما ظهر.

³² Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*, 298.

³³ Arberry, "More Niffarī."

³⁴ Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu."

³⁵ Nwiya, *Exégèse coranique et langage mystique*, 348-407.

³⁶ بولص نويًا، "الكتاب التَّاني من مواقف النَّفَرِيِّ"، *المشرق* ٦٤، السنة ٤، (تشرين الثاني-كانون الأوَّل ١٩٧٠): ٦٤٢-٦٦٢.

باء . إشكالية الاسم والنسبة

سأتوقف، هنا، عند الإشارة إلى الخلاف الدائر حول اسم صاحب *المواقف* ونسبته، وهو

ما سيتيح لنا أن نفهم أن المسألة مبنية على الخلط بين رجلين في علاقتهما بـ *المواقف*.

يصرح النفرّي أن اسمه محمد،^{٣٧} وعلى هذا الاسم تُجمع المصادر. وزعم آبري انعقاد

الإجماع حول "محمد بن عبد الجبار بن الحسن"، جاعلاً الاختلاف في النسبة فقط.^{٣٨} وقبل

الحديث عن هذا الخلاف، فلننظر أولاً في دعوى الإجماع هذه.

يذكر ابن العربي في أغلب المواضع أن الرجل هو محمد بن عبد الجبار النفرّي، وتوافقه

على ذلك أكثر المصادر والمراجع،^{٣٩} لكنه يشدّد في موضعين، فيسميه في رسالة "منزل القطب"

محمد بن علي بن عبد الجبار النفرّي،^{٤٠} ويسميه في رسالة "الأعيان" أبا عبد الله محمد بن

عبد الله النفرّي.^{٤١} وقد لا يكون الأول مشكلاً، فربما ظنّ علياً أب النفرّي وعبد الجبار جدّه،

^{٣٧} وذلك قوله (ن، ٢٧٢):

وقال العلم والعلماء حقاً
فلما أنكروه أنكروني
أخبر يا محمد بالخيال؟
فحسبي الله من خطب المقال

^{٣٨} آبري مقّمة *المواقف والمخاطبات*، ٢.

^{٣٩} مثلاً: *الشعراني، الطبقات الكبرى*، ج ١، ٣٥٩؛ وبروكلمان، ج ٤، ٧٦؛ سيزكين، مج ١، ج ٤،

^{٤٠} ابن العربي، "منزل القطب ومقامه وحاله"، ٢٥٧.

^{٤١} ابن العربي، "رسالة الأعيان"، ١٢٥.

ابن سبعين اطلع على بعض أقواله.^{٤٧} وهذه النسبة قريبة إلى ما أُجمِعَ عليه لو عُدَّتْ تصحيحاً، لكن، وبالعودة إلى الششتري تلميذ ابن سبعين، نجد كلمة "النَّوْفَرِيَّ" محلَّ كلمة "النَّفَرِيَّ" في شرح ابن عجيبة على نونية الششتري.^{٤٨} ورغم حُكْم المحقِّق عليها بالتصحيح فإنها تحتل أن ابن سبعين كان يعتقد أن صاحبنا هو "النَّوْفَرِيَّ"، إذ لا يُطَنُّ التوافق في التصحيح بين مرید وشيخه إلا أن يكون أخذها عنه، خاصةً وأنها وردت في سياق سرد أسانيد الطريقة.

وجاء عند ابن عطاء أن مواقف "النَّفَرِيَّ" كان يُقرأ على أبي الحسن الشاذلي.^{٤٩} غير أن الشعراني نقل الخبر نفسه في ترجمة المرسي أبي العباس (١٢٨٧/٦٨٦) - تلميذ الشاذلي - بنسبة أخرى هي "المنقري".^{٥٠} ولعله تصحيحاً إما من عند الشعراني أو من عند الناسخ، فالشعراني سمى صاحب المواقف "النَّفَرِيَّ" عندما ترجم له، ولعله في ترجمة أبي العباس ظنَّه شخصاً آخر، أو سها. لكن المثير للانتباه هو ورود نسبة "النَّفَرِيَّ" في ترجمة أبي عمر أحمد بن عات في شذرات

^{٤٧} حيثُ أوردَ التلمساني في شرح المواقف تعليماً لابن سبعين على قول النَّفَرِيَّ "وقال يا نور انقبض" (النَّفَرِيَّ، ٧٢). يُراجع: التلمساني، ٣٥٣.

^{٤٨} في مخطوطة الرباط تحت رقم ١٧٣٦ د / ٧. يُراجع: الششتري، ٧٥، هامش ٦.

^{٤٩} وردَ أن أبا الحسن الشاذلي "كان يوماً بالقاهرة في دار الزكي السراج، وكتاب المواقف للنَّفَرِيَّ يُقرأ عليه، فقال: أين أبو العباس؟ فلما جاء قال: يا بُنَيَّ تكلم، يا بُنَيَّ تكلم بارك الله فيك، تكلم ولن تسكت بعدها أبداً. فقال الشيخ أبو العباس: فأعطيته في ذلك الوقت لسانَ الشيخ." ابن عطاء، ٩٦.

^{٥٠} قال: "من منذ دخلت على الشيخ أبي الحسن في القاهرة وهو يُقرأ عليه كتاب المواقف للمنقري، وقال لي: تكلم يا بُنَيَّ بارك الله تعالى فيك. أعطيتُ لساناً من ذلك الوقت." الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ٢، ٢٩. ويبدو أن هذا الخبر والذي سبق يؤرخان لحادثة واحدة، فالمواقف المقصود واحد وصاحبه واحد فيهما على الأرجح.

الذهب، بينما في سِير أعلام النبلاء هو "النَّفْزِيَّ".^{١١} وبالنظر إلى العلاقة بين "النَّقْرِيَّ" و"النَّفْزِيَّ" في ترجمة أبي عمر بن عات، وإلى سهولة سقوط الميم عن المنقري، يمكننا فهم التصحيف المحتمل بين "النَّفْزِيَّ" و"النَّقْرِيَّ" من جهة وبين "النَّقْرِيَّ" و"المنقري" من جهة أخرى، لكن ذلك لا يرفع بشكل قاطع احتمال نسبة "المنقري" ولا "النَّفْزِيَّ".

و"النَّفْزِيَّ" من النسب التي أحال عليها آربي كما ظهر. وهي إذا صحّت فإنّها تُنمي الرّجل إلى "نَفْزَة" وهي قبيلة بربرية من المغرب الإسلامي.^{١٢} كما نجدها أيضاً في إحدى مخطوطات شذرات الذهب في معرض ترجمة التلمساني، حيث ذكّر شرحه لـ"مواقف النَّفْزِيَّ"، لكنّ محقق الكتاب لم يرجحها.^{١٣}

أمّا نسبة "النَّقْرِيَّ" فهي اختيار كخالة،^{١٤} بينما اختار آربي نسبة "النَّقْرِيَّ" عازياً إيّاها إلى قرية نَفْر (Nipur)، وهي بلدة في نواحي الكوفة^{١٥} التي وثّق بالأدلة التاريخية كونها مدينة

^{١١} الذهبي، سِير أعلام النبلاء، هذا الجزء تحقيق بشار عواد معروف ويحيى هلال السرحان، ط ١١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ج ٢٢، ١٣.

^{١٢} ياقوت الحموي، ج ٥، ٢٩٦.

^{١٣} ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩١)، مج ٧، ٦٨. وتابعه الزركلي على ذلك في ترجمته للتلمساني. الزركلي، ج ٣، ١٣٠.

^{١٤} عمر رضا كخالة، ج ٣، ٣٨٤.

^{١٥} قال ياقوت إنها على النّرس من بلاد الفرس، ثمّ أعقب بتعليق الخطيب أنه إن كان عنى من بلاد الفرس قديماً جاز فأما الآن فهو من نواحي بابل بأرض الكوفة. يُراجع: ياقوت الحموي، ج ٥، ٢٩٥.

عراقية.^{٥٦} واستدلَّ على ذلك بؤرود نسبةٍ أخرى في بعض المخطوطات، هي "العراقي".^{٥٧}

ويرى الغامدي أنَّ النَّفْرِيَّ كاد يصرِّح بهويته حين قال (ن، ٢٦٢):

أَلَيْسَ الْعِلْمُ جَمْعًا قَدْ أَتَانِي يَخَاطِبُنِي عَلَى حَدِّ الْبَيَانِ
وَقَالَ: أَشْرَبُ، عِرَاقِيٌّ مُشَارٌّ إِلَى أَمْرٍ يَجِلُّ عَنِ اللَّسَانِ
وَقُلْتُ لِكُلِّ عِلْمٍ لَسْتُ مِنْي وَلَا أَنَا مِنْكَ فِي قُرْبِ التَّدَانِي

وفسَّرَ الغانميَّ هذا البيتَ بأنَّ المُشَارَّ هو الخالص، وأنَّ النَّفْرِيَّ يَفْصِدُ به عِلْمَ الرَّأْيِ الَّذِي

يَشْتَهَرُ به العِراق. فيكون معنى البيت ترفع النَّفْرِيَّ عن عِلْمِ الرَّأْيِ لِأَنَّهُ لَا يَرِيدُ الْعِلْمَ بِلِ الرَّؤْيَةِ.^{٥٨}

وإذا سلَّمنا بهذا التفسير، فإنَّ البيت قصاره أن يدلَّ على أنَّ النَّفْرِيَّ اطَّعَ على مذاهب

العلم في العراق أو على مذاهب العلوم إجمالاً، وربما دلَّ أيضاً على أنه خبر مذهب الرَّأْيِ فِعْلاً

وأعرض عنه، لكنَّه لا يدلُّ قطعاً على نسبه العراقي.

^{٥٦} آربري، مقدِّمة المواقف والمخاطبات، ٢-٣.

^{٥٧} ورَدَ ذلك في مخطوطة غوطة. يُرَاجَع: نفسه، ٣. وتذكَّر مخطوطة بورسة (ن، ١٨٦) ومخطوطة آيا صوفيا (ورقة ١ و١٦٦) أنه بصري. ومن دلائل آربري على كلامه تعليقٌ للتلمساني في شَرْحه لأحد المواقف يقول فيه: "وقوله (هو ذا تتصرف) ولفظة (هو ذا) لفظَةٌ عراقية" (مقدِّمة آربري للمواقف والمخاطبات، ٣). ثم شكَّك آربري في صحَّة هذا الاستدلال، بناءً على أنه لا يوجد مِنَ اللَّغَوِيَّين من خَصَّ لهجة أهل العراق بعبارة "هو ذا" (نفسه، ٤، هامش ١). وبالعودة إلى شَرْحِ التلمساني، نجدُ المحقِّق قد وَصَّعَ كلمة "عواقبه" محلَّ كلمة "عراقية" هنا، فكانت العبارة "ولفظه هو ذا، لفظة عواقبه"، ولا أرى لها معنًى بهذا التركيب. يُرَاجَع: التلمساني، ٣٤٩.

^{٥٨} الغانمي، ١٢.

وكذلك لا يستقيم الاستدلال على كونه عراقياً بأسماء المحلات العراقية في التعليقات
الموثقة للتدوين،^{٥٩} فما كُلُّ من كتب كتاباً في مدينة كان منها. كما يتعارض هذا الدليل مع توثيق
إحدى المخطوطات بأن النفرى دُونَهَا بمكة،^{٦٠} وهو الذي ينذر أن يذكر مكاناً أو زماناً،^{٦١} فلو صحَّ
الاستدلال على عراقيته بمحلات التدوين لم يمتنع أن ينسبه أحدهم إلى الحجاز فيحصل التناقض.

ومن هذا القبيل استدلال التلمساني على كون مصر محلاً لوفاة النفرى،^{٦٢} ولعله بنى
رأيه على إشارة بعض المخطوطات إلى وفود التدوين بـ"النيل".^{٦٣} لكنَّ آربري فسَّرَ كلمة "النيل"

^{٥٩} في مخطوطة قونيا أن النسخ تم في المدائن وهي من مدن العراق. ن، ٢٨٧.

^{٦٠} "يوم التروية في سنة خمس وخمسين وثلاثمائة". ن، ٢٦٣.

^{٦١} هذا الحكم يسري على المواقف بشكل عام، وعلى المناجيات والأجزاء الأخرى. ومن اللافت للانتباه
أن المحلَّ الوحيد الذي ذكر فيه النفرى مكانين سوى الكعبة (وما تعلق بها)، لم يكن من إنشائه، بل كان الاقتباس
الشعريَّ الوحيد عنده (عدا القرآن وبعض الأحاديث). ومع هذا نجدُ النَّاسِخَ أو المدونَ يقول في تقديمها: قال رحمه
الله! ويبدو أن قوله "قال" هنا لا تعني أكثر من أنه تَلَفَّظَ بها، أو قد تكون جهلاً من الناسخ أو المدون بصاحب
الآبيات. والآبيات، كما جاءت عند النفرى هي:

حَزَنِي مِنْكَ يَا ابْنَةَ الْأَمْلاكِ كُلُّ ضُرِّ لَقِيئُهُ فِي رِضَاكِ
أَيْنَ تَلِكِ الْعُهُودُ لَمَّا اتَّقَيْنَا يَوْمَ شَعْبِ الْغُضَا وَوَادِي الْأَرَاكِ؟
وَمَوَاقِيئُنَا بَأَنَّ لَسْتِ تَهْوَيْنَ سِوَانَا وَلَا نُجِبُ سِوَاكِ
لَا بِسِينِي قَبْلَ الْمَمَالِكِ فَالْمَمْلُوكِ ذُو وَاجِبٍ عَلَى الْمَلَاكِ
وَأَرْفَقِي بِالْأَسِيرِ أَوْ لَا فَمُنِّي بِسِرَاحٍ أَوْ فَاسْمَحِي بِفَكَاكِ

تُرَاجِعِ الصَّفْحَةَ ٢٧٧، الهامش ١٤٤ من الدراسة الجارية.

^{٦٢} التلمساني، ٢٥٩. يقول ذلك مع ما يُدْخِلُهُ من عَدَمِ تَحَقُّقٍ، وذلك أنه أتبعه بقوله "والله أعلم بأمره".
وقال محقق كتاب التلمساني أن النفرى "يُلَقَّبُ بالسكندريِّ والمصريِّ، لأنه عاش ومات في مصر". يُرَاجِع: مقدِّمة
المرزوقي لشرح التلمساني، ٢٠. ولا أدري ما مصدرُ المرزوقي في نسبة "السكندريِّ"، فالمصادر لا تشير إليها.

^{٦٣} هي مخطوطة غوطة، التي تشير إلى النيل مرتين. يُرَاجِع: ن، ٢٤٢، ٢٦٧.

- اعتمادًا على بعض المصادر والمراجع التاريخية والجغرافية - ببليدة في سواد الكوفة في محيط

نَفر، محوّلًا دليل النَّفِي إلى دليل إثبات آخر على كون النَّفَرِي عراقيًا.^{٦٤}

ويذهب الغانمي أبعد في التّدلّيل على عراقية النَّفَرِي، فيزعم تأثيره على البيئة العراقية

الصّوفيّة وتحديدًا على الغزاليّ.^{٦٥}

ويكون النَّفَرِيُّ قد عاش معظمَ حياته خلال النّصف الأوّل من القرن الرابع الهجريّ،^{٦٦} وهو

ما تُفيدُه المخطوطات التي يتراوح تدوينها بين ٩٥٥/٣٤٤ هو ٩٧٧/٣٦٦. وحدّد حاجي خليفة

^{٦٤} آربري، مقدّمة المواقف والمخاطبات، ٤-٥. ويضيف الغانمي دليلًا آخر على عدم احتمال كون النّيل هنا نيل مصر، وهو أنّ مخطوطة غوطة التي وُرد فيها النّيل مرّتين محلًّا للنّسخ أُرخت في إحداها بتاريخ ٣٥٤هـ، بينما مخطوطة قونيا المنقولة عن نسخة بخط يد النَّفَرِي أُرخت في العام نفسه في المدائن. ويقول إنّه "لا يُعقل أنّ يكون قد سافر إلى مصر، النّولة التاريخية، ثمّ عاد منها في غضون سنة واحدة لكتابة الجزء المتبقّي" (الغانمي، ٩). ويضيف الغانمي دليلًا تاريخيًا آخر وهو "استحالة سفر النَّفَرِي من مصر إلى العراق في هذه الفترة تحديدًا" بسبب قطع القرامطة الطّريق على قوافل الحجّ عام ٩٦٨/٣٥٧ (الغانمي، ٩-١٠)، حيث لم يحجّ عامها أحدًا لا من الشام ولا من مصر. يُراجع: السيوطي، تاريخ الخلفاء (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣)، ٣١٧-٣١٨. غير أنّ تاريخ المخطوطتين (٣٥٤هـ) وقّع قبل قطع القرامطة طريق الحجّ، كما أنّ إحدى المخطوطات كُتبت يوم التّروية بعد تاريخ المخطوطتين بعام، أي سنة ٣٥٥هـ (ن، ٢٦٣). وهو دليل على أنّ النَّفَرِي حجّ قبل حادثة القرامطة هذه. ومن استطاع السّفر إلى الحجّ قبل حادثة القرامطة بسنتين ألا يستطيع السّفر إلى مصر قبلها بثلاث سنوات؟

^{٦٥} يعقد الغانمي قرابةً بين سياق عبارة النَّفَرِي "ليس هو إلا هو، ولا ما سواه يكون هو" (الغانمي، ١١-١٢) وبين عبارة "لا إله إلا هو" التي يعدها أبو حامد الغزاليّ توحيدًا للعوام. يُراجع الغزاليّ، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القوميّة للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ٦٠. لكنّ الغزاليّ لا يشير إلى النَّفَرِي بأيّ شكل، وما كان يعرّب عنه ذكره لو عرّفه، فقد عجّت كتبه بأسماء صوفيّة كثيرين. كما أنّ الإشارة إلى لفظ الجلالة بضمير الغائب "هو" بوصفه مصطلحًا صوفيًا ليست خصوصيّة نفريّة ولا غزاليّة، يُراجع مثلاً: أبو يزيد البسطاميّ، المجموعة الكاملة، ١٥٧؛ الجيلي، الإنسان الكامل، ١٠١-١٠٢؛ الحلاج، الطّواسين، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق قاسم محمد عباس (بيروت: رياض الرّيس، ٢٠٠٢)، ٢٠٧-٢٠٨ و ٢١٦ و ٢٣١ وغيرها.

^{٦٦} الشعرانيّ، الطبقات الكبرى، ٣٥٩.

سنة وفاته بعام ٩٦٥/٣٥٤^{٦٧} بينما حدّدها سيزكين بعام ٩٧٧/٣٦٦^{٦٨} والأغلب أنّه تُؤقّي بعد ٣٦٦ هـ، فنحن لا نملك، لحدّ الآن، مخطوطاتٍ له مُؤرّخةً بَعْدَ هذا التاريخ.

فَمَنْ هو صاحبنا: محمّد بن عبد الجبار بن الحسن النَّفَرِيّ أو البصريّ، أمّ أبو عبد الله محمّد بن عبد الله النَّفَرِيّ؟ وهل هما اسمان لرجلين أم لرجل واحد؟

جيم. اسمان ورجلان؟

إلى غاية الآن، تفتّرض الإشكالات المطروحة أنّ النَّفَرِيّ رجلٌ واحد هو صاحب *المواقف* كتابةً وتجربةً. وحين نقول إنّ النسخة بخطّ يده فنحن نفترض أنّه هو مؤلّف *المواقف* ومدوّنه أيضًا، وحين نقول إنّ نسخته يوم كذا في محلّ كذا فإنما نفترض وجوده حيًّا في ذلك التاريخ وفي ذلك المكان. وكلّ الاستنتاجات السابقة عند دارسي النَّفَرِيّ ومحقّقيه تستند إلى ذلك ضمنيًّا رغم تمييز بعضهم بين رجلين في التجربة أو في الكتابة. وهذا الافتراض قائمٌ على كون الشّيخ صاحب التجربة هو محمّد بن عبد الجبار، وهو نفسه الذي وُجِدَتْ بعضُ المخطوطات بخطّ يده،^{٦٩} وعلى كون المدوّن لهذه *المواقف* هو تلميذه أو حفيده وهو غير معروف.^{٧٠}

^{٦٧} حاجي خليفة، مج ٢، ١٨٩١.

^{٦٨} سيزكين، مج ١، ج ٤، ١٥٨.

^{٦٩} Arberr̄y, "More Niffar̄i," 3.

^{٧٠} يصف التلمسانيّ جامعَ *المواقف* تارةً بولدٍ ولدِ الشّيخ (التلمسانيّ، ٢٥٩) وتارةً بابن بنت الشّيخ (نفسه، ٣٩٢)، وتارةً يقول متردّدًا "هو بعض أحبّابه وقيل هو ابن ابنته" (نفسه، ٥٢٢).

نعم، تدلّ بعضُ الإشارات في مخطوطات *المواقف* والمقتطفات الأخرى على أنّ كتاب

المواقف متعلّق برجلين لا برجل واحد، لكنّها تثير إشكاليّةً من حيث استخدامها لمصطلحات الكتابة

والتأليف والإنشاء. وهذه الإشكاليّة أنتجت التباساً في تمييز صاحب التجربة المنشي لها

(author) من مدونها (editor)،^{٧١} وهو السبب الرئيس في الاختلاف حول الاسم والنسبة،

خاصّةً مع غياب الرجلين عن مصادر الصوفيّة وكُنُب التّراجم المعاصرة لهما.

ومن الواضح أنّ نُسَخَ مخطوطات *المواقف* (سواء المدوّن أو غيره) يُفَرِّقون بين كلمتي

"كتب" و"نسخ"، حيث يقصدون بالأولى التدوين الأول سواء أرادوا به الإنشاء ابتداءً أو تدوين كلام

الغير، ويَقْصِدُونَ بالثانية نَقْلَ ما كُتِبَ في التدوين الأول.^{٧٢} وغالبًا ما يُدَوِّنُونَ في استخدامهم

لكلمة "التأليف" مقترنةً بالنفريّ حول المعنى اللغويّ الذي يفيد الضمّ والجمع،^{٧٣} سواء تدوينًا وجمعًا

أو نَسَخًا. فيجاء "التأليف" بمعنيين: (١) الكتابة، أي التدوين الأول لكلام النّفريّ؛ (٢) النسخ، أي

جمع متفرقاته المكتوبة أصلًا وإعادة كتابتها مجموعةً في مجلّد واحد. وقليلًا ما يُوحُونَ بقصدهم

إنشاء الكلام. وفي تداخل هذه الاستعمالات ما يُلبِسُ فَهَمَ علاقة الرجلين بالكتاب.

ولربّما أسعَفْنَا التمعُّنُ في الاقتباسات التالية بفكّ هذه الإشكاليّة:

^{٧١} أطلق آربي على المدوّن لفظ (editor) وأطلق على المؤلّف المنشي للمعارف لفظ (author).

يُرَاجَع: Arberr, "More Niffarī," 3, 30- 31.

^{٧٢} من هذا القبيل التعليقان التاليان المعزّوان إلى المدوّن: "تَمَّ نَسْخُ الدَفْتَرِ المكتوب بالنّيل." ن، ٢٤٤؛

و"نسخة ما في الدفاتر الستة المكتوبة بالنّيل في سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة." م، ١٧٨، هامش ١٧.

^{٧٣} ابن فارس، ج ١، ١٥٨. وقال ابن منظور: "وَأَلْفَتْ بينهم تأليفًا إذا جمعَتْ بينهم بعد تَفَرُّقٍ، وَأَلْفَتْ

الشيء تأليفًا إذا وصلَتْ بعضه ببعض." ابن منظور، "ألف".

١- "قال كاتبه إسماعيل بن سَوْدَكِين عفا الله عنه: كُتِبَتْ هذه الأجزاء الثلاثة المذكورة

من خَطِّ أخي أبي طالب المذكور، وكُتِبَها هو من خَطِّ المؤلف".^{٧٤}

٢- "نَجَزَ كُتِبَ هذه الأوراق المشتملة على المواقف والمخاطبات التي نطقها محمد بن

عبد الجبار النَّفَرِيِّ رحمه الله [...] لسنة أربع وثلاثين وسبعمائة للهجرة [...] على يد [...]".^{٧٥}

٣- "يقول المؤلف لكلام النَّفَرِيِّ".^{٧٦}

في الاقتباسين الأولين جاءت الكتابة بمعنى النسخ، بينما لم يتحدّد معنى التأليف فيهما.

وكلمة "المؤلف" في الاقتباس الأول تحتمل معنى الإنشاء أي كَوْنِ المواقف تجربة كتابة ابتداءً.

ويدلّ الاقتباس الثاني على أنّ المواقف تجربة قول-نطق لا تجربة كتابة-نسخ، وأنّ صاحبها هو

محمد بن عبد الجبار النَّفَرِيِّ. لذلك لم يسمّ الناسخُ المخطوطة كتابًا بل سماها أوراقًا. ويؤكد هذا

المعنى الاقتباس الثالث الذي يوحي بأنّ التأليف هو جمعُ لتلك الأوراق ولذلك الكلام.

٤- "كتاب المواقف والمخاطبات للشيخ الإمام الصّوفيّ الزّاهد العابد السائح محمد بن

عبد الجبار بن الحسن البصريّ النَّفَرِيِّ".^{٧٧}

^{٧٤} مخطوطة قونيا، يُراجع: ن، ٢٧٥.

^{٧٥} مخطوطة بورسة، يُراجع: ن، ٣٢٤.

^{٧٦} مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ٥١.

^{٧٧} مخطوطة بورسة، يُراجع: ن، ١٨٦.

يشير هذا الاقتباس إلى أنّ صاحب المواقف هو الصوفيّ السائح محمد بن عبد الجبار ابن الحسن البصريّ النّفريّ. ولعلّ ذلك يعود إلى شهرة نسبة الكتاب إلى النّفريّ - بإطلاق - بما يفيد أنّه هو صاحب الكلام. وإذا قارنا هذا الاقتباس بالاقتباس الثاني (وهما من نفس المخطوطة)، نجد الأوّل يسمّي المواقف نطقًا بينما يسمّيها الثاني كتابةً. ولا أرى جامعًا بينهما سوى كتابة محمد ابن عبد الجبار بنفسه لمناحياته، أي أنّ المواقف تجربة قول دونها صاحبها (مع ما في الجمع بين التّسبّتين البصريّ والنّفريّ من خلط).

٥- "وهذا باب الخواطر من كلام محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ رضي الله عنهما المؤلّف للكتاب تاريخ اثنين وخمسين وثلاثمائة حين منّ الله عليه بصحبة الشيخ الزاهد السائح محمد بن عبد الله النّفريّ".^{٧٨}

نستنتج من هذا الاقتباس ثلاثة أمور:

- ١) تأكيدًا لما سبق، المواقف من حيث الأصل تجربة قولٍ دُونَتْ في كتابٍ لاحقًا.
- ٢) احتمال ارتباط الكتاب برجلين: مؤلّفٍ ومدوّنٍ.
- ٣) ربط الناسخ بين الكلام والتأليف يجعل التأليف يميل إلى معنى الإنشاء. وهذا يوحي بأنّ المؤلّف هو صاحب التجربة، وهو محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ. ولكنّ السياق لا يمنع أن يكون التأليف هنا بمعنى التدوين والجمع لا الإنشاء، فإننا، ومن بعيد، قد نفهم أيضًا أنّ للشيخ محمد بن عبد الله النّفريّ علاقةً بهذه "المواقف"، لارتباط زمن التأليف بزمن الصحبة. فالظرفية هنا

^{٧٨} مخطوطة بورسة، يُراجِع: ن، ٣١١، هامش ١. وجاءت العبارة نفسها تقريبًا في مخطوطة آيا صوفيا،

قد تحمل معنى سببيّة "المواقف" أو مصدرها بما يدلّ على أنّ الشيخ محمّد بن عبد الله قد يكون سبب الكتاب أو مصدره. وهو ما يتّفق مع قوله "آخر ما نقله [...] من ثلاثة أجزاء بخطّ النّفريّ المُنشئ لهذه المعارف الإلهيّة،"^{٧٩} لولا أنّ هذا التعليق يجعل من "المنشئ" صاحب الكلام (كما يرى التلمسانيّ وأربري). ولا ندري هل يقصد بالنّفريّ "المنشئ" هنا الشيخ المصحوب هناك أم يقصد به محمّد بن عبد الجبار البصريّ النّفريّ الذي ورد في الاقتباسين الثاني والرّابع.

٦- "قال المؤلف للكتاب محمّد بن عبد الجبار رحمه الله: فهذا الذي أخذتُ عنه وجمعتُه

من كلامه خلاف ما له من كلامٍ كثيرٍ في هذا الفنّ وهو بأيدي الناس في أجزاء متفرّقة."^{٨٠}

وهذا تصريحٌ فاصل بكون المواقف تجربة قول ابتداءً، وصاحبها مفهومٌ ممّا ذكر في المخطوطة نفسها (انظر الاقتباس الخامس) وهو محمّد بن عبد الله النّفريّ. بينما المؤلف هنا هو المدوّن والجامع، وهو محمّد بن عبد الجبار. وتشبي عبارة "كلام كثير" بوجود مصادر أخرى لهذا الكلام غير ما لدى الجامع، مع احتمال وجود غير هذا المدوّن لكلام الشّيخ محمّد بن عبد الله وإن لم يكن بين أيدينا إلا ما كان من طريقه.

٧- "... تأليف الشيخ الفاضل الصوفيّ محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ،

سمعه من كلام أخيه أبي عبد الله محمّد بن عبد الله النّفريّ [هكذا بضمّ النون]."^{٨١}

^{٧٩} مخطوطة قونيا، يُراجع: ن، ٢٧٥.

^{٨٠} مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١٦٤-١٦٥؛ مخطوطة بورسة، يُراجع: ن، ١٨٦.

^{٨١} مخطوطة آيا صوفيا، ورقة ١.

هنا، يعود الرجلان بشكلٍ صريحٍ: شيخٌ قال كلامًا وهو محمد بن عبد الله النَّفَرِيُّ وتلميذٌ سمع الكلام فدوّنه وهو محمد بن عبد الجبار البصري. وهذا الاقتباس يرفع اللبس ويفسر الإشكال في النسبة بين النَّفَرِيِّ والبصري.

تتعاقد هذه الاقتباسات، إذًا، في التَّمْيِيز بين رَجُلَيْن يجمعهما ما يشبه علاقة الشيخ بالمريد أو ما يشبه علاقة الوالد بالولد. تدلّ على الأول عبارة "حين من الله عليه بصحبة الشيخ"، وفيها صحبةٌ محدّدة بالظرفية "حين" التي قد تكون بدأت بالتاريخ الذي وردت العبارة في سياقه، أي ٩٦٣/٣٥٢.^{٨٢} وهذا ينفي الصحبة قبلها، ولذلك قلتُ هي "أشبه" بعلاقة الشيخ بمريده. لكن ما يعكّر القطع بذلك هو تاريخ مخطوطة تشستر بيتي (٩٥٥/٣٤٤) المكتوبة بخط محمد بن عبد الجبار، وهي أول مخطوطة تصلّ عنه. وعندها يُفهم ما قيل بخصوص تاريخ مبتدأ الصحبة من حيث كون هذه الصحبة هي صحبة سفر من الأسفار لا صحبة سلوك وطريقة، لأنّ الملحوظات الواردة في المخطوطتين تتنافى واحتمال البُنوة التي يلزم منها امتداد الزمن واتّصّاله. ويؤيد ذلك وصفُ العلاقة بينهما بالأخوة (أخوة سلوك). غير أنّ وصف كليهما بالنفريّ في مواضع مختلفة، ولو على سبيل الخلط، يكون قد أوحى لمن قال إنّ بينهما نسبًا. ومن هنا، ربّما أمكننا تخريج تذبذب التلمسانيّ في وصف جامع *المواقف* مرّةً بالحفيد ومرّةً بالمريد، على أنّ اسم الشيخ عنده هو محمد بن عبد الجبار "النفريّ"، مُرَكَّبًا من اسم المريد ونسبة الشيخ.

^{٨٢} فهم آتش عبارة "من الله عليه بصحبة الشيخ" بأنّها تأكيد على أنّ الجامع *للمواقف* هو مريدُ الشيخ لا حفيده. لأنّها تدلّ على أنّ الصحبة أمرٌ طارئ، وهو ما تتنفي معه صلة القرابة (Ateş, 75). وأشكر الدكتورة يلدز (Yildiz) على ترجمتها القسم المتعلّق بالنفريّ من مقال آتش من التركية إلى الإنجليزية.

ولم يسلم من هذا الخلط أكثر من ذكر النفرى من المتقدمين، كابن العربي (في أكثر المواضع) والشعراني والتلمساني. وتابعهم آربي الذي عدّ نسخ المخطوطات بخط المؤلف مؤشراً على حياة النفرى ونسبته وتجربته من جهة، وتبني، من جهة أخرى، رأي التلمساني بأن الشيخ هو محمد بن عبد الجبار "النفرى" وأن المدون هو حفيده أو مريده الذي لا يعلم له اسم.^{٨٣}

وقد تفتن للفرق بين الرجلين أكثر الباحثين المتأخرين، كبروكلمان^{٨٤} وسيزكين^{٨٥} وآتش^{٨٦} ونويا^{٨٧} وغيرهم،^{٨٨} ومع ذلك عزا أغلبهم الموقف إلى محمد بن عبد الجبار "النفرى"!

دال. الخلفية العقديّة والصوفيّة

في ظل غياب معلومات بيوغرافية تخص خلفيّة النفرى العقديّة، أو عزّ أسلوب الموقف إلى بعض الباحثين تخميناً انتمائه: فمنهم من رأى أنّه كان يهودياً وأسلم مع بقاء آثار اليهوديّة

^{٨٣} يتأسس رأي التلمساني على أنّ التاليف غير الإنشاء الذي يسميه كتابه. فهو يرى بأن الشيخ صاحب التّنزلات كتّب تّنزلاته في جُذادات وأوراق مفرقة ألفها (أي جمعها) عنه حفيده أو مريده. التلمساني، ٢٥٩.

^{٨٤} قال: "محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري، كتب سنة ٩٦٣/٣٥٢ كتاب *الموقف*، سمعه من كلام شيخه أبي عبد الله محمد بن عبد الله النفرى". بروكلمان، ج ٤، ٧٦.

^{٨٥} قال: "جمعها صديقُه محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصري النفرى". سيزكين، مج ١، ج ٤،

^{٨٦} Ateş, 75.

^{٨٧} Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, 353, footnote.

^{٨٨} جرّم بوجود الرّجلين: العثمان، "النفرى وكتاب *الموقف*"، ٢٠٠؛ والمرزوقي (٢٥)؛ وعبّاس وعجيل (ابن العربي، رسائل ابن عربي [كذا]، ١٢٥ هامش ١٦).

في كتاباته؛^{٨٩} ومنهم من نسب إليه ادعاء المهدوية؛^{٩٠} ومنهم من استمات في إثبات تأثره بالتراث الفارسي والهندي، بل وأصرَّ على انتمائه إليه.^{٩١}

لكن التقاطعات الأسلوبية والرمزية التي عول عليها هؤلاء يكاد بعضها يكون بلا معنى، خاصةً عندما تستند إلى التقابل الضدي الذي لا يخلو منه عمل أدبي في أي دين أو مذهب أو لغة عموماً، والذي يُعدُّ ركيزةً في اللغة الصوفية خصوصاً. كما أخفق بعضهم عندما حاول إرغام تجربة النُفري على أن تُقرأ وفق أصول دينية غير إسلامية متجاهلاً وجود الأصول نفسها في المنظومة الإسلامية.^{٩٢}

⁸⁹ Paul Nwyia, "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," 24.

^{٩٠} وقع آربي في تناقض واضح حين نفى أصليّة مقطع "مخاطبة وبشارة وإيدان الوقت" حتّى أخرجه من سياق المواقف والمخاطبات كلياً. وألمح إلى قضية النزعة المهدوية فيه على افتراض أصليته. يُراجع: Arberrry, "al-Niffari," *Biographical Encyclopaedia of Sufis*, 361.

كما تعمّقت أكازوي (Akasoy) في بحث هذه النزعة عند النُفري في مقالها: Anna Akasoy, "Niffarī: a Sufi Mahdi in the Fourth c. AH/Tenth c. AD?" in *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, ed. Wolfram Brandes, Felicitas Shmieder (Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2010), 39-68.

وتُراجع مسألة المهدوية وعلاقتها بأصليّة المقطع في الصفحة ٢٣٦، الهامش ٢٨ من الدراسة الجارية.

^{٩١} كالماتونية والبوذنية والجانيسية، وهذا ما حاول يوسف سامي اليوسف الدفاع عنه بلّي عُق أسلوب النُفري. واستند في دعواه إلى تقاطع بعض المفردات والأفكار في هذه الديانات مع رؤية النُفري، بل وزعم اعتناق النُفري لها وليس مجرد تأثره بها. ورأى أنّ اقتباسه من القرآن ليس بالضرورة دليلاً على إسلامه، بل قد يكون اقتباس ما يتناسب وديانته! (يوسف سامي اليوسف، ٢٨-٣٤، ٤٢، ٤٩، ١٦٣ فما بعدها). كما زعم أنّ النصوص التي حَقَّقها نوبيا هي مواقف مكذوبة، ووصفها بالضحالة والبهوت والضحالة (نفسه، ١٦٥). وقد اتضح في محال منفردة من هذا البحث أنّ دلائل اليوسف لا تدلّ، وأنّ أسس النُفري المعرفية لا تلتقي وإياها إلا في تفكير اليوسف.

^{٩٢} تُراجع، مثلاً، الصفحة ٢٨٦-٢٨٧ من الدراسة الجارية.

وما يمكن الجزم به، في تقديري، هو بروز نزعة كلامية عند النفرّي تتناسبُ وصِفَة العارف والمتكلم اللّتين تسبغهما عليه بعض المخطوطات.^{٩٣} وبلا ريب، تحتاج هذه التّزعة إلى وقفةٍ مُطوّلة سافِردُها بحثًا خارج إطار هذه الدّراسة، لكنّ ما لا يُدرك كلُّه لا يُترك جُلُّه، ولذلك سأقتبس "موقف الوُسوسة" وبعض المقاطع من "باب الخواطر" و"مقالةً في المحبّة" لتلمّس الأسلوب الكلامي عند النفرّي.

أمّا المقطع الأوّل فينبثُ فيه النفرّي التنزيه الذي يعبر عنه بنفي "الكيف"، ويُفرّق فيه بين الفاعل وصفة الفاعل، أي بين الذات والصفات، كالتفريق بين السميع والسمع وبين المتكلم والكلام. كما أنّ الصّفة عنده قديمةٌ غير حادثة "لم تزل" كالذات، لأنّه لا ينبغي للحادث أن يكون وصفًا. وهذا أصلُ مذهب الصّفاتية خلافًا للمعتزلة ومنّ تبعهم من الذين يرون في إثبات الصفات تعدّد الدّوات. فالله عند الصّفاتية سميع بسمعٍ ومتكلمٌ بكلام، بينما المعتزلة في ذلك بين نفي الصّفة نهائيًا وبين عدم التمييز بين الصّفة والذات.^{٩٤}

^{٩٣} في مخطوطة بورسة مثلًا: "قال الشّيخ الإمام الصّوفي المتكلم محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ حين منّ الله عليه بصحبة الشّيخ الزاهد السايح محمد بن عبد الله النفرّي رضي الله عنهما" (Ateş, 77). والوصف هنا للمدوّن لا للشّيخ، لكنّ ذلك لا يمنع أن يكون للشّيخ، فقد رأينا الخلط في استخدام اللقب "النفرّي" لهما. على كلّ، المقطع الذي سأذكره تاليًا يعكس ملامح المذهب العقدي للشّيخ، كما أرى، لانسجامه والحمولة العقديّة للمواقف والمترقات الأخرى حسب ما مرّ في تحليل النصوص.

^{٩٤} وللمزيد حول مسألة الصفات بين المعتزلة والصفاتية عمومًا، وبينهم وبين الأشاعرة والماتريدية خصوصًا، يُراجع: عبد القاهر البغداديّ، *الفرق بين الفرّق*، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد (بيروت-صيدا: المكتبة العصريّة، ٢٠٠٤)، ٨١ فما بعدها؛ أبو المعين النّسفيّ الماتريديّ، *تبصرة الأدلّة في أصول الدّين*، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١)، ١٢٥-١٣٧، ٣٥٣-٤٣٣؛ عبد الرحمن بدوي، *مذاهب الإسلاميين* (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧)، ١٤٧-١٥١، ٢٨٠، ٢٨٧-٢٩٢، ٣٤٠-٣٤١.

يقول النقرى في "موقف الوسوسة":

وأوقفني في الوسوسة وقال لي: هي في الصفة لا في الموصوف [...] وقال لي: إذا جاءتك الوسوسة جاءتك بـ'كيف' وهو لسانها، وهو سُؤْلِهَا لِتَرُدَّكَ إِلَى الْعِلْمِ، هل فيه علم ما سألتك عنه! ولتَرُدَّكَ إِلَى الْمَعْرِفَةِ، هل فيها معرفة ما سألتك عنه! [...] فقل للوسوسة: به عرفت صفتَه لا بصفته عرفته، وبه علمت العلم لا بالعلم علمته، وبه عرفت المعرفة لا بالمعرفة عرفته. و'كيف' قائمة بين يديه، يُرْسَلُهَا إِلَى مَنْ شَاءَ لِتَبْتَلِيَهُ عَنْهُ أَوْ لِتَزِيدَهُ عِلْمًا بِهِ [...] وقال لي: إذا جاءتك الوسوسة فقل لها: هذا هو الفعل جهرة لا وسوسة فيه إنّه مفعول؛ وهذا هو الفاعل جهرة لا وسوسة فيه: إنّه فاعل. وهذه صفة الفاعل فعنها سألت وفيها وسوست. أخبرني هو عن صفته: إن صفته لم تزل قائمة به (ن، ٢٣٢).

ويظهر موقفه هذا صريحاً في مقطع آخر يقول فيه:

والحقّ تعالى أظهرَ مُظْهِرًا أَوْجَدَهُ، أَي نَقَّشَهُ لَمَّا أَظْهَرَهُ، وَأَعْلَمَهُ بِهِ تَعَالَى إِقْرَارًا وَتَسْلِيمًا، وَاسْتَأْتَرَ عَلَيْهِ بِالْعِلْمِ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَبِهِ فِي كَوْنِهِ وَبَعْدَ قِيَامِهِ. فَكَانَ عِلْمُهُ مَوْجُودًا لَهُ [أَي لِلْمُحَدَّثِ] لَا بِهِ، وَأَبَانَهُ تَعَالَى عَنْ أَمْرِهِ لَا عَنْهُ. فَكَانَ أَمْرُهُ وَهُوَ قَدْرَتُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالَى، فَاقْتَضَتْ الصِّفَةُ مَوْصُوفًا بِهَا وَمَوْصُوفًا لَهُ. فَالْحَقُّ تَعَالَى مَوْصُوفٌ بِالصِّفَةِ، وَالْحَدِيثُ مَوْصُوفٌ لَهُ الصِّفَةُ. وَلَا يَنْبَغِي لِلْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا لِلْحَقِّ تَعَالَى، مِنْ قَبْلِ أَنْ يَكُونَ فِي الْعِلْمِ قَدَمًا. فَلَوْ كَانَ الْحَدِيثُ صِفَةً الْقَدَمِ

٤٠٧-٤١٣، ٤٢٣-٤٢٦ وغيرها. وأقصد بقولي "من تبعمهم" الشيعة. يُرَاجَع فِي ذَلِكَ: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي، *أصول الكافي* (بيروت: الفجر، ٢٠٠٧)، ج ١، ٥٨، فما بعدها.

لَمَا نُصِبَ عِلْمُ الْقِدَمِ. وَالْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُسْتَعْنٍ بِوُجُودِهِ عَمَّا أُوجِدَ لَهُ بِهِ.
وَكَمَا أَنَّ الْعِلْمَ اقْتَضَى عَالِمًا وَهُوَ الْحَقُّ وَاقْتَضَى مَعْلُومًا وَهُوَ الْعَبْدُ، فَكَذَلِكَ الصِّفَةُ
تَقْتَضِي مَوْصُوفًا وَهُوَ الْحَقُّ وَيَقْتَضِي [كَذَا، وَالْأَنْسَبُ: تَقْتَضِي] وَاصْفًا وَهُوَ الْعَبْدُ.
فَإِذَا جُعِلَ الْوَصْفُ [كَذَا، وَالْأَنْسَبُ وَالْأَصَحُّ سِيَاقِيًّا: الْوَاصِفُ] صِفَةً وَالْمَعْلُومُ عِلْمًا،
يَذْهَبُ الْإِزَامُ الْعِلْمِ وَالصِّفَةِ لِعَالِمٍ وَمَعْلُومٍ وَوَاصِفٍ وَمَوْصُوفٍ (ن، ٣٢٣-٣٢٤).

إِنَّ هَذَا الْمَقْطَعُ فِي بِنْيَتِهِ الْمُنْطَقِيَّةِ الْمَعْقَدَةِ عَلَى نَسَقِ الْأَسْلُوبِ الْكَلَامِيِّ وَمَوْضُوعَاتِهِ،
وَخِلَافًا لِتَجْرِبَةِ النَّفَرِيِّ رُؤْيَةً وَلِغَةً، هُوَ أَكْثَرُ مَا جَاءَ عَنْهُ بِهَذَا الْوَضُوحِ. وَيُمْكِنُ مِنْ خِلَالِهِ أَنْ نَلَاظِحَ
أَمْرَيْنِ: (١) التَّكْثِيفُ الْمَشْبَعُ بِالْمِصْطَلِحَاتِ الْكَلَامِيَّةِ الْمُنْتَمِيَةِ إِلَى حَقْبَتِهِ الزَّمْنِيَّةِ الَّتِي ازْدَهَرَتْ فِيهَا
الْمَدْرَسَاتَانِ الْإِعْتَزَالِيَّةُ وَالْمَاتَرِيدِيَّةُ وَبِدَايَاتِ الْمَدْرَسَةِ الْأَشْعَرِيَّةِ؛ (٢) تَتَاوُلُهُ مَسْأَلَةٌ فِي غَايَةِ الْحَسَاسِيَّةِ
بَيْنَ الْمَعْتَزَلَةِ (وَمَنْ تَبِعَهُمْ مِنَ الشَّيْعَةِ) مِنْ جِهَةٍ وَالصِّفَاتِيَّةِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَهِيَ مَسْأَلَةُ الْذَاتِ
وَالصِّفَاتِ الَّتِي تَنْبَثِقُ عَنِ الْأَصْلِ الَّذِي ظَهَرَ فِي الْمَقْطَعِ الْأَوَّلِ. وَنَسْتَشْفَى مَيْلَهُ الْوَاضِحَ إِلَى
الصِّفَاتِيَّةِ.

بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ الْإِطَارَ الْمَفْهُومِيَّ الَّذِي جَاءَتْ وَفَّقَهُ تَجْرِبَةُ الْمَوَاقِفِ الْقَائِمَةِ عَلَى
الْخَطَابِ وَالرُّؤْيَةِ الْإِلَهِيِّينَ فِي إِطَارِ الْحَقِيقَةِ غَيْرِ الْقِيَاسِيَّةِ يُؤَكِّدُ أَنَّ النَّفَرِيَّ لَيْسَ مَعْتَزَلِيًّا، بَلْ هُوَ
صِفَاتِيٌّ يَمِيلُ إِلَى الْأَشَاعِرَةِ أَوْ الْمَاتَرِيدِيَّةِ. فَمِنْ جِهَةٍ، يَتَفَرَّغُ عَنِ نَفْيِ الْمَعْتَزَلَةِ لِلصِّفَاتِ نَفْيُهُمْ
لِلْكَلامِ الْإِلَهِيِّ الْحَقِيقِيِّ، وَلِذَلِكَ يَرَوْنَ بِأَنَّ الْقُرْآنَ مُحَدَّثٌ^{٩٥} وَأَنَّ تَكْلِيمَ اللَّهِ لِمُوسَى إِنَّمَا يُرَادُ بِهِ أَنَّهُ خَلَقَ

^{٩٥} يُرَاجَعُ: الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ، الْمَغْنِي فِي أَبْوَابِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ: خَلَقَ الْقُرْآنَ، قَوْمَ نَصِّهِ إِبْرَاهِيمَ
الْأَبْيَارِي، إِشْرَافُ طَهْ حَسِينِ (الْقَاهِرَةُ: وَزَارَةُ الثَّقَافَةِ وَالْإِشْرَافِ الْقَوْمِيَّ- الْإِدَارَةُ الْعَامَّةُ لِلثَّقَافَةِ، ١٩٦١).

الكلامَ منطوقًا به في بعض الأجرام كما خَلَقَه مخطوطًا في اللوح.^{٩٦} وإذا استصحبنا نَفْيَ النَّفْرِيِّ وقوَعَ المجاز في تجربته لمسنا وعيَه بأنَّها حقيقة. فخطاب الله، عنده، حقيقيّ وليس تفهيمًا وإلهامًا فقط وليس خطابًا جَرْمِيًّا.

بل إنَّ أزمَةَ النَّفْرِيِّ مع اللّغة قائمةٌ، أساسًا، على مأزقه في نَقْلِ اللّغة المتعالية للتّجربة إلى الحروف والأسماء. لكنَّ تجربته لهذا الخطاب "الحقيقيّ" هي تجربةٌ تنزيهيةٌ خارجة عن الأدوات اللّغوية للوَعْيِ البشريّ، فهي تتجاوز اللّغة والحرف والاسم والصوت ممّا يَعْرِفه البشر، بل تتجاوز النُّطق والصِّمت.^{٩٧} والواقف أهْلٌ لتجاوز الخضوع لحُكْمِ البشريّة^{٩٨} بما يسمح له باستيعاب حقيقة الخطاب الإلهيِّ خارج أحكام البشريّة، وهنا تتحوّل الحقيقة من حقيقة لغة إلى حقيقة تجربة.^{٩٩} وهذا الموقف المثبت للكلام الإلهيِّ بمعنى "ما" ولكنّه حقيقيّ والنافي للصوتية والحرفية فيه هو موقف الصِّفاتيّة وعلى رأسهم الأشاعرة والماتريديّة.

^{٩٦} الزمخشريّ، الكشاف، ج ٢، ١١١-١١٢.

^{٩٧} وقال لي: لا يَعْرِفُنِي الحَرْفُ ولا يَعْرِفُنِي ما عن الحَرْفِ ولا يَعْرِفُنِي ما في الحَرْفِ. "م، ٩٠؛ وقال لي: أصحاب الحروف محجوبون عن الكشوف قائمون بمعانيهم بين الصّفوف. "م، ١١٧؛ وقال لي: الحرف فَجٌّ إبليس. "م، ١١٧؛ وقال لي: الحرف لا يَلِجُ الحضرة، وأهل الحضرة يعبرون الحرف ولا يَقِفون فيه. "م، ١١٨؛ وقال لي: من رأني جاز النُّطق والصِّمت. "م، ١٦٤؛ وقال لي: كُلُّ نطقٍ ظَهَرَ فأنا أَثَرُهُ وحروفي أَلْفَتُهُ فانظر إليه لا يَعُدُّ لغةَ المعيون والمعلوم وأنا لا هما ولا وَصْفِي مثلهما. "م، ٥٦.

^{٩٨} من هذا القَبيل قوله: "يا عبدُ ما كَشَفْتُ لك عن الأبدِ حتّى سَتَرْتُ منك أحكامَ البشريّة، فبحسب ما كَشَفْتُ لك سَتَرْتُ منك وبحسب ما سَتَرْتُ منك كَشَفْتُ لك. "م، ٢٠٨.

^{٩٩} تُرَجِّعُ الصفحة ٧٦ فما بعدها من الدراسة الجارية.

كذلك ينفي المعتزلة رؤية الله مطلقاً في الدنيا والآخرة،^{١٠٠} لكنّ النّفريّ يُثبِتُها فيهما^{١٠١} ضمّن مبدأ "ليس كمثلته شيء" الذي يَعُدُّه "حقيقة الإيمان".^{١٠٢} ولذلك كان أهلُ الرّؤية عنده "ليس كما رأوا شيء"، وليس كمثلهم في الكيان كونه.^{١٠٣} فالكلام والرؤية الإلهيين، عنده، لا تسعُهُما عبارةٌ فيُعَبَّران ولا وَصَفٌ فيوصفان،^{١٠٤} ولا يصحُّ أن يردا إلّا في سياق التنزيه الذي يرتفع عنه "الكيف" والمكان والزمان والحديّة.^{١٠٥}

علاوةً على ذلك، فإنّ منّ الإلماحات إلى ميل النّفريّ إلى الصّفاتية أحدُ المقاطع التي نجد فيها صدق قولته مشهورة لجعفر الصادق (٧٣٢/١١٤) كثيراً ما يسوقها الأشاعرة في معرض

^{١٠٠} يُراجِع: الكليني، ج ١، ٥٦-٥٨.

^{١٠١} "يا عبدُ، من لَمْ يَزِنِي في الدنْيا لا يِراني في الآخرة. يا عبدُ، رؤيةُ الدنْيا توطئةٌ لرؤية الآخرة." م،

.١٦٤

^{١٠٢} م، ١٠٢.

^{١٠٣} ن، ٢٩٦.

^{١٠٤} "وقال لي: أذِنْتُ لك في أصحابك ب'أوقفني' وأذِنْتُ لك في أصحابك ب'يا عبدُ، ولم أذُنْ لك بأن تكشف عني ولا بأن تُحدِّثَ بحديث كيف تراني." م، ١٠٧؛ "يا عبد لا إذِنْ لك تُم لا إذِنْ لك تُم سبعون مرةً لا إذِنْ لك أن تَصِفَ كيف تراني ولا كيف تدخل إلى خزائني ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرتي ولا كيف تقتبس من الحرف حرفاً بعزّة جبروتي." م، ٣٠٥. و"الكيف" هنا مُسنَدٌ إلى فعل الواقف لا إلى حقيقة الله ومع هذا لم يُؤدّن له في الإخبار عنه.

^{١٠٥} من ذلك قوله: "كيف" من صفات الخلق، و"أين" من صفات الحدّ، و"إلى" من صفات الوقت، و"من" من صفات التبعيض، و"عن" من صفات العجز، و"حتى" من صفات التّغير، و"على" من صفات الشّروط، و"في" من صفات التّضمين، و"أجل" من صفات الصّرورة، و"إذا" من صفات الإبقاء، و"عسى" من صفات التّرجيح." ن، ٢٥٢.

الاستدلال على عقيدة التَّنْزِيهِ. يقول النَّقْرِيُّ: "[...] وَإِذَا فَنَيْتُ أَذْكَارُ الْأَشْيَاءِ فَلَا أَنْتَ أَنْتَ وَأَنْتَ أَنْتَ وَمَا أَنَا فِي شَيْءٍ وَلَا خَالِطُ شَيْئًا وَلَا حَلَلْتُ فِي شَيْءٍ وَلَا أَنَا 'فِي' وَلَا 'مِنْ' وَلَا 'عَنْ' وَلَا 'كَيْفٍ'.^{١٠٦} ويقول جعفر الصادق "مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فِي شَيْءٍ أَوْ مِنْ شَيْءٍ أَوْ عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ أَشْرَكَ، إِذْ لَوْ كَانَ عَلَى شَيْءٍ لَكَانَ مَحْمُولًا، وَلَوْ كَانَ فِي شَيْءٍ لَكَانَ مُحْضُورًا، وَلَوْ كَانَ مِنْ شَيْءٍ لَكَانَ مُحْدَثًا".^{١٠٧} ويورد القشيري كلام الصادق في معرض بيان عقيدة الصَّوْفِيَّةِ التي يصفها بأنها "على أصول صحيحة في التَّوْحِيدِ، صَانُوا بِهَا عَقَائِدَهُمْ عَنِ الْبِدَعِ وَدَانُوا بِهَا وَجَدُوا عَلَيْهِ السَّلَفَ وَأَهْلَ السُّنَّةِ مِنْ تَوْحِيدٍ لَيْسَ فِيهِ تَمَثِيلٌ وَلَا تَعْطِيلٌ".^{١٠٨} ونعلم أنه يقصد عقيدة الأشاعرة لأنه كان من عُمَدِ المذهب الأشعريّ وله في الدِّفَاعِ عَنْهُ مَوَاقِفٌ.^{١٠٩}

أما بخصوص ملمحه الصَّوْفِيّ، فإضافةً إلى أمارات خضوع الواقف لأحكام البشريّة رغم أنه "كاد" أن يخرج عنها،^{١١٠} نجد النَّقْرِيُّ يَنَاقِشُ عَنْ الْحُلُولِ وَالِاتِّحَادِ وَيَتَبَنَّى بِعَمَقٍ خُطَابَ الْعِبُودِيَّةِ مَعَ الْفَنَاءِ عَنِ الْأَعْيَارِ، فَيَشَدُّ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ ذَاتَيْنِ ذَاتِ رَبِّ وَذَاتِ عَبْدٍ عِبْرَ حَوَارِيَّةٍ تَدَاوَلِيَّةٍ بَيْنَ الْأَلُوْهِةِ الْعِبُودِيَّةِ. وفي التصريح بموقفه هذا يقول: "يا عبد، ما أنا لِشَيْءٍ فَيَحْوِينِي وَلَا أَنْتَ لِشَيْءٍ

^{١٠٦} م، ١٦٤.

^{١٠٧} القشيري، الرسالة القشيري، ١٨.

^{١٠٨} نفسه، ١١.

^{١٠٩} كرسالته "شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة"، تُرَاجِعْ عِنْدَ: تاج الدّين السُّبْكِي، طَبَقَاتِ الشَّافِعِيَّةِ الْكُبْرَى، تحقيق محمود محمّد الطَّنَاحِي وَعَبْدُ الْفَتَّاحِ مُحَمَّدُ الْحَلُوقِ (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤)، ج ٣، ٣٩٩.

^{١١٠} وقوله: "وقال لي: كادَ الْوَاقِفُ يَفَارِقُ حُكْمَ الْبَشَرِيَّةِ". م، ١١.

فِيخْوِيكَ؛ إِنَّمَا أَنْتَ لِي لَا لَشَيْءٍ وَإِنَّمَا أَنْتَ بِي لَا بِشَيْءٍ" (م، ١٨٧)، ويقول: "وأخرج من الاتِّحاد إلى الواحد" (م، ١١٩).

لَكِنَّ اللَّغَةَ لَا تَنْقَلُ دَائِمًا الْحَقِيقَةَ الَّتِي هِيَ الْوَقْفَةُ، وَبَيْنَ لُغَةِ الْوَقْفَةِ وَلُغَةِ التَّعْبِيرِ عَنْهَا بَوْنٌ شَاسِعٌ كَمَا رَأَيْنَا. وَلِذَلِكَ احْتَرَزَ النَّفَرِيُّ لِنَفْسِهِ بِمَا قَدْ يُوقَعُ فِي وَهْمِ الْإِتِّحَادِ، فَوَضَعَ حَاجِزًا بَيْنَ لُغَةِ الرَّؤْيَةِ-الْوَقْفَةِ الَّتِي تُنَزِّهُ وَلُغَةِ الْغَيْبَةِ (خَارِجِ الرَّؤْيَةِ) الَّتِي قَدْ يَتَسَلَّلُ إِلَيْهَا وَهْمُ الْإِتِّحَادِ، فَقَالَ: "يَا عَبْدُ، قُلْ لِي فِي الرَّؤْيَةِ أَنْتَ أَنْتَ وَقُلْ لِي فِي الْغَيْبَةِ أَنَا أَنَا" (م، ٢٠٢). إِنَّ خُطَابَهُ لِذَاتِ الْإِلَهِ بِضَمِيرِ الْمَخَاطَبِ "أَنْتَ" فِي الرَّؤْيَةِ هُوَ خُطَابُ حَقِيقَةِ الرَّؤْيَةِ حَيْثُ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمَتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ. وَيَقَابِلُهَا الْخُطَابُ بِضَمِيرِ الْمَتَكَلِّمِ "أَنَا" فِي عَالَمِ الْمُلْكِ وَهُوَ خُطَابُ مَجَازِ الْغَيْبَةِ الَّذِي قَدْ يُوْهِمُ الْإِتِّحَادَ. وَمَا بَيْنَ "أَنْتَ" وَ"أَنَا" كَمَا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، فَمَا قَدْ يَظْهَرُ فِي اللَّغَةِ تَشْبِيهًُا هُوَ فِي التَّجْرِبَةِ تَنْزِيهًا مُطْلَقًا، يَتَحَدَّدُ فِيهِ الْمَخَاطَبُ وَالْمَخَاطَبُ بِمَا هُمَا هَوِيَّتَانِ مَتَمَايِزَتَانِ. وَفِي ذَلِكَ يَصْبُ قَوْلُهُ الْمُقْتَبَسُ مِنْ قَرِيبٍ "وَمَا أَنَا فِي شَيْءٍ وَلَا خَالَطْتُ شَيْئًا وَلَا حَلَلْتُ فِي شَيْءٍ وَلَا أَنَا 'فِي' وَلَا 'مِنْ' وَلَا 'عَنْ' وَلَا 'كَيْفٍ'."

هَذَا، وَتَوْجِدُ فِي تَجْرِبَةِ النَّفَرِيِّ مِمَّا سِكَ أُخْرَى يُمْكِنُ الْإِسْتِعَانَةَ بِهَا لِإِضَاءَةِ مَذْهَبِهِ فِي الْعَقِيدَةِ وَالتَّصَوُّفِ، وَلَكِنِّي سَأَكْتَفِي بِمَا وَرَدَ. فَلَيْسَ الْمَبْتَغَى الْإِحَاطَةُ وَلَكِنَّ الْمَبْتَغَى أَنْ أَنْتَهَجَ دَرْبًا غَيْرَ مَطْرُوقٍ فِي اسْتِكْشَافِ بَعْضِ الْجَوَانِبِ مِنْ شَخْصِيَّةِ النَّفَرِيِّ مِنْ خِلَالِ نَصُوصِهِ، وَلَعَلَّ مَنَاسِبَاتٍ بَحْثِيَّةً أُخْرَى تَتِيحُ الْمُضِيَّ فِي الْمَوْضُوعِ بِمَا يَسْتَوْعِبُهُ.

وختامًا، أشير إلى أنني لم أَرِدُ في هذا المُلْحَق أن "أجمع" سيرة النَّفَرِيِّ أو سيرة نصوصه،

وإنما أَرَدْتُ أن أقَدِّمَ لهما قراءةً تنتمي إلى إطار الشَّعْثِ المَهْيَمِينَ على تجربته، ولذلك جاء مُلْحَقًا

وليس أصلًا في الدَّرَاسة.

ببليوغرافيا

ألف. المصادر والمراجع العربية

١. المصادر الأصلية*

القرآن الكريم

النَّفَرِيُّ. المواقف مع الحق سبحانه وتعالى على بساط عبودية الخلق له جلّ جلاله وعزّ سلطانه. مخطوطة آيا صوفيا، ٢١٢١.

____. المواقف والمخاطبات. تحقيق آربري. القاهرة: المنتبّي، ١٩٣٥:

al-Niffarī, Muḥammad Ibn ‘Abdi’ L-Jabbār. *The Mawāqif and Mukhāṭabāt*. Edited and translated by A. J. Arberry. London: Cambridge University Press, 1935.

Arberry, Arthur. J. “More Niffarī,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15, no. 1 (1953): 29-42.

____. نصوص منشورة ضمن نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي وابن عطاء الأدمي

والنَّفَرِيُّ. تحقيق بولص نويّا. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣:

Nwiya, Paul. *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Šaqīq al-Balḥī, Ibn ‘Aṭā’, Niffarī*. Beyrouth: Dar El-Machreq, 1973.

____. كتاب النطق والصمت. تحقيق قاسم عبّاس. عمّان: أزمنة، ٢٠٠١.

____. الأعمال الكاملة. راجعها وقدم لها سعيد الغانمي. كولونيا-بغداد: منشورات الجمل،

٢٠٠٧.

____. ضاقت العبارة: الأعمال الكاملة للنَّفَرِيِّ. تحقيق قاسم عبّاس. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٧.

* رتّبْتُ تحقيقات نصوص النَّفَرِيِّ حسب تاريخ النّشر، أمّا باقي المصادر والمراجع فرتّبتها هجائيًا.

٢. المصادر الفرعية

الأشعريّ. *الإبانة في أصول الديانة*. تحقيق فوقيّة حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

____. *مقالات الإسلاميين*. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٠.

الباقلانيّ، أبو بكر. *التمهيد*. عني بتصحيحه ونشره رتشارد يوسف مكارثي اليسوعيّ. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.

البخاريّ. *الجامع الصحيح*. اعتنى به محمد زهير بن ناصر الناصر. بيروت: طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

ابن بشكّوال. *الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم*. تحقيق بشّار عوّاد معروف. تونس: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠١٠.

البغداديّ، أبو البركات. *الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ.

البغداديّ، الخطيب. *تاريخ مدينة السلام*. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ٢٠٠١.

____. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. تحقيق محمود الطحّان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣.

البعويّ. *معالم التنزيل*. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢.

البقاعيّ. *نظم الدرر*. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٩-١٩٨٤.

البقليّ، روزبهان. *مشرب الأرواح: ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله*. تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي والحسيني الشاذلي الدرقاويّ. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

ابن البناء. عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل. تحقيق هند شلبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

البيهقي. شعب الإيمان. تحقيق وتخريج عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣.

____. فضائل الأوقات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

التادلي، ابن الزيات. التصفوف إلى رجال التصوف. تحقيق أحمد التوفيق. ط ٢. الرباط: منشورات كلية الآداب، ١٩٩٧.

الترمذي، أبو عيسى. الجامع الكبير (سنن الترمذي). تحقيق وتخريج شعيب الأرنؤوط وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.

الترمذي، الحكيم. تحصيل نظائر القرآن. تحقيق حسني نصر زيدان. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٠.

____. الحج وأسراره. تحقيق حسني نصر زيدان. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٩.

____. ختم الأولياء. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥.

____. الفروق ومنع الترادف. تحقيق محمد إبراهيم الجيوشي. القاهرة: دار النهار، ١٩٩٨.

____. المسائل المكنونة. تحقيق محمد إبراهيم الجيوشي. القاهرة: دار التراث العربي، ١٩٨٠.

التستري، سهل. تفسير القرآن العظيم. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي. القاهرة: دار الحرم للتراث، ٢٠٠٤.

التلمساني. شرح المواقف. تحقيق جمال المرزوقي. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٧.

التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تقديم ومراجعة رفيع العجم. تحقيق علي دحور. الترجمة من الفارسية إلى العربية عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية جورج زينات. بيروت: لبنان ناشرون، ١٩٩٦.

- التَّوْحِيدِيّ، أبو حَيَّان. الإِشَارَاتُ الإِلَهِيَّة. تحقيق وِداد القَاضِي. ط ٢. بيروت: دار الثَّقافة، ١٩٨٢.
- الجَاحِظ. البَيان والتَّبَيُّين. تحقيق عبد السَّلَام مُحَمَّد هَارون. ط ٧. القَاهرة: مَكْتَبَةُ الخَانِجِي، ١٩٩٨.
- ____. الرِّسَالَت. تحقيق عبد السَّلَام مُحَمَّد هَارون. بيروت: دار الجِيل، ١٩٩١.
- الجِرْجَانِيّ، الشَّرِيف. مَعْجَم التَّعْرِيفَات. تحقيق مُحَمَّد صَدِّيق المَنْشَاوِي. القَاهرة: دار الفَضِيلَة، ٢٠٠٤.
- الجِرْجَانِيّ، عبد القَاهِر. دَرَج الدُّرَر فِي تَفْسِير القُرْآن العَظِيم. تحقيق طَلَعْتُ صِلَاح الفِرْحَان وَمُحَمَّد أَدِيب شُكُور. عَمَّان: دار الفِكر، ٢٠٠٩.
- الجُنَيْد. رِسَالَت الجُنَيْد. تحقيق عَلِي حَسَن عبد القَادِر. القَاهرة: بَرَعِي وَجْدَاي، ١٩٨٨.
- ابن الجَوْزِيّ. البِرْهَان فِي تَنَاسُب سُور القُرْآن. تحقيق مُحَمَّد شَعْبَانِي. المَحْمَدِيَّة: مَطْبَعَة فِضَالَة، ١٩٩٠.
- ____. تَذَكْرَة الأَرِيْب فِي تَفْسِير الغَرِيب. تحقيق طَارِق فَتْحِي السَّيِّد. بيروت: دار الكُتُب العِلْمِيَّة، ٢٠٠٤.
- ____. صِفَة الصَّفْوَة. تحقيق خَالِد طَرطُوسِي. بيروت: دار الكُتَاب العَرَبِيّ، ٢٠١٢.
- ____. العِلل المَتَنَاهِيَّة فِي الأَحَادِيث الوَاهِيَّة. قَدَّم لَهُ وَضَبَطَهُ خَلِيل المَيْس. بيروت: دار الكُتُب العِلْمِيَّة، ١٩٨٣.
- ____. نُزْهَة الأَعْيُن النُّوَاطِر فِي عِلْم الوُجُوه والنُّظَائِر. تحقيق مُحَمَّد عبد الكَرِيم كَاطِم الرَّاظِي. بيروت: مَوْسَسَة الرِّسَالَة، ١٩٨٤.
- الجِيلِيّ، عبد الكَرِيم. الإِنْسَان الكَامِل فِي مَعْرِفَة الأَوَائِل والأَوَاخِر. تحقيق أَبُو عبد الرَحْمَن صِلَاح بن مُحَمَّد بن عُوَيْضَة. بيروت: دار الكُتُب العِلْمِيَّة، ١٩٩٧.

الحلاج. الطّواسين ضمن الأعمال الكاملة. تحقيق قاسم محمّد عبّاس. بيروت: رياض الرّيس،
٢٠٠٢.

الحمويّ، ياقوت. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٧٧.

ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد. تحقيق شُعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسّسة الرّسالة،
٢٠٠١.

الخطيب، لسان الدّين. روضة التّعريف بالحبّ الشريف. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة: دار
الفكر العربيّ، بلا تاريخ.

____. السّحر والشّعر. تحقيق ج. م. كونننته بيرير وراجعه محمّد سعيد إسبر. جبلة: بدايات
للطبّاعة والنّشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

ابن خلدون. المقدّمة. تحقيق عبد الله محمّد الدّرويش. دمشق: دار يعرب، ٢٠٠٤.

الدّيلمي، أبو شجاع. الفيزدوس بمأثور الخطاب. تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار
الكتب العلميّة، ١٩٨٦.

الدّيبانيّ، النّابغة. الديوان. تقديم محمّد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥.

الدّهبيّ. سير أعلام النّبلاء. ج ٢٢. هذا الجزء من تحقيق بشّار عوّاد معروف ويحيى هلال
السّرحان. ط ١١. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٩٧.

____. المشتبه في الرجال: أسمائهم وأنسابهم. تحقيق علي محمد البجاوي. دلهي: الدار العلميّة،
١٩٦٢.

رؤبة بن العجاج. الديوان. تحقيق عبد الحفيظ السّطلي. دمشق: المطبعة التعاونيّة بدمشق، ١٩٧١.

الرّازي، فخر الدّين. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.

الراغب، الأصفهانيّ. المفردات في غريب القرآن. تحقيق محمّد سيّد كيلاني. بيروت: دار المعرفة،
بلا تاريخ.

ابن الرّوميّ. *الديوان*. تحقيق حسين نصّار. ط ٣. القاهرة: دار الكتب والوثائق القوميّة-مركز تحقيق التّراث، ٢٠٠٣.

الزّبيديّ، المرتضى. *تاج العروس*. ج ٥. هذا الجزء من تحقيق مصطفى حجازي. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩.

____. *تاج العروس*. ج ١٤. هذا الجزء من تحقيق عبد العليم الطّحاوي. الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٤.

الرّجّاج، أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. تحقيق عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨.

الرّزكشي، بدر الدّين. *البحر المحيط في أصول الفقه*. حرّره عبد القادر عبد الله العاني وراجعه عمر سليمان الأشقر. ط ٢. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت، ١٩٩٢.

____. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم. ط ٣. القاهرة: دار التّراث، ١٩٨٤.

الرّزكلي. *الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين*. ط ١٥. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.

الزمخشريّ. *أساس البلاغة*. تحقيق محمّد باسل عيون السّود. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.

____. *الكشاف*. تخريج الأحاديث وتعليق خليل مأمون شيحا. ط ٣. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩.

____. *المفصّل في علم العربيّة وبذيله المفصّل في شرح أبيات المفصّل لأبي فراس الحلبيّ*. ط ٢. القاهرة: مطبعة التّقّدّم، ١٣٢٣ هـ [١٩٠٥].

ابن سبعين. *الرسالة الفقيريّة منشورة ضمن رسائل ابن سبعين*. تحقيق عبد الرحمن البدوي. القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والأنباء والنشر-الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ١٩٥٦.

السُّبكي، تاج الدّين. طبقات الشّافعيّة الكُبرى. تحقيق محمود محمد الطّناحي وعبد الفتّاح محمّد الحلّو. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤.

سِتّ العَجَم، بنت النّفيس. شرح المشاهد القدسيّة لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمّديّة لمحمّد بن العربيّ. تحقيق بكري علاء الدّين وسعاد الحكيم. دمشق: المعهد الفرنسيّ للشرق الأوسط، ٢٠٠٤.

السّجلّاسيّ. الإبريز من كلام سيّدي عبد العزيز الدّبّاغ. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.

السّرخسيّ. المبسوط. تحقيق مجموعة من العلماء. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩.

السّكّريّ، أبو سعيد. شرح أشعار الهذليّين. تحقيق عبد السّتّار أحمد فزّاج. القاهرة: دار العروبة، ١٩٦٥.

السّكّندريّ، ابن عطاء الله. لطائف المِنَن. تحقيق عبد الحلّيم محمود. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩.

السّمعانيّ، أبو المظفّر. قواطع الأدلّة في أصول الفقه. تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي. الرياض: مكتبة التّوبة، ١٩٩٨.

السّهورديّ، شهاب الدّين عمر أبو حفص. عوارف المعارف. القاهرة: المكتبة العلميّة، ١٩٣٩.

السّهيليّ. الرّوض الأثف في شرح السّيرة النّبويّة لابن هشام ومعه السّيرة النّبويّة للإمام ابن هشام. تحقيق عبد الرّحمن الوكيل. الجزء الأوّل نشر القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، ١٩٩٠.

سيبويه، عمرو بن قنبر. الكتاب. تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨.

ابن سيده. المُحكّم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداي. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠.

السِّيَوطِيّ. الإِتِّقان في علوم القرآن وبهامشه كتاب إعجاز القرآن للباقلانيّ. القاهرة: مطبعة حجازي،
١٣٦٨ هـ.

____. تاريخ الخلفاء. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣.

____. لُباب النِّقُول في أسباب النِّزول. بيروت: مؤسّسة الكتب الثَّقافيّة، ٢٠٠٢.

الشُّشُتْرِيّ، أبو الحسن. ديوان الشُّشُتْرِيّ. تحقيق وتعليق علي سامي النُّشَّار. الإسكندريّة: المعارف،
١٩٦٠.

الشُّعْرانيّ. الطبقات الكبرى المسمّى لواقح الأنوار القدسيّة في مناقب العلماء والصّوفيّة. تحقيق
وضبط أحمد عبد الرّحيم السايح وتوفيق علي وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينيّة، ٢٠٠٥.

____. الفتح فيما صدّر عن الكُمَل من الشّطح. منشور مع المجموعة الكاملة لأبي يزيد

البسطاميّ. تحقيق وتقديم قاسم محمّد عباس. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤.

ابن أبي شَيْبَةَ. المصنّف. تقديم وضبط كمال الحوت. بيروت: دار التّاج، ١٩٨٩.

الطُّبرانيّ. المعجم الأوسط. تحقيق طارق بن عَوْض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم
الحُسينيّ. القاهرة: دار الحرّمين، ١٩٩٥.

الطُّبريّ. جامع البيان في تأويل آي القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: هجر،
٢٠٠١.

الطُّوسيّ. اللُّمَع. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة،
١٩٦٠.

ابن عبد ربّه. العقد الفريد. تحقيق مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٣.

ابن عجيبة. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق أحمد عبد الله القرشيّ. القاهرة: مطابع
الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٩.

ابن العديم. بُغْيَةُ الطُّلب في تاريخ حلب. تحقيق سهيل زكّار. دمشق: دار البعث، ١٩٨٨.

ابن العربي، مُحيي الدّين. التّجليات الإلهية. مع تعليقات ابن سَوْدَكِين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التّجليات لمؤلف مجهول. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى. طهران: مركز نشر دانشگاهی، ۱۹۸۸.

____. الخيال: عالم البرزخ والمثال. جمع وتأليف محمود محمود غراب. ط ۲. دمشق: دار الكتاب العربي، ۱۹۹۳.

____. "رسالة الأعيان". منشورة ضمن رسائل ابن عربي [كذا]. تحقيق قاسم محمد عباس وحسين محمد عجیل. أبوظبي: المجمع الثقافي، ۱۹۹۸.

____. "رسالة إلى الإمام الزاوي". منشورة ضمن رسائل ابن عربي [كذا]. وضع حواشيه محمد عبد الكريم النّميري، ۲۸۴-۱۹۱. بيروت: دار الكتب العلميّة، ۲۰۰۷.

____. شجرة الكون. تحقيق رياض العبدالله. ط ۲. بيروت: دار العالم، ۱۹۸۵.

____. الفتوحات المكيّة. ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين. بيروت: دار الكتب العلميّة، ۱۹۹۹.

____. مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهية. تحقيق ستيفان روزبولي:

Ibn 'Arabî, *Le livre des contemplations divines*. Édition et traduction Stéphane Ruspoli. Paris: Sindbad-Actes Sud, 1999.

____. "منزل القطب ومقامه وحاله". منشور ضمن رسائل ابن عربي [كذا]. وضع حواشيه عبد الكريم النّميري. بيروت: دار الكتب العلميّة، ۲۰۰۷.

____. مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. بيروت: دار المحجّة البيضاء، ودار الرّسول الأكرم، ۲۰۰۰.

____. "الولاية والنبوة". تحقيق حامد طاهر في "الولاية والنبوة عند محيي الدّين بن عربي [كذا] تحقيق ودراسة لنصّ لم يُسبق نشره." في *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 5, The Mystical Dimension in Literature (Spring 1985): 7-38.

- ابن العَرِيف. كتاب النِّفائس ومحاسن المجالس. تحقيق نهاد خياط. مجلة المورد ٩، العدد ٤ (شتاء ١٩٨٠): ٦٨١-٧٠٦.
- العسقلاني، ابن حجر. فتوح الباري بشرح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. القاهرة: بولاق، ١٣٠١هـ.
- العسكري، أبو هلال. الوجوه والنظائر. تحقيق محمد عثمان. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٧.
- ابن العماد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٩١.
- ابن عياد الشافعي. المفاخر العلية في المآثر الشانلية. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤.
- الغزالي، أحمد. التجريد في كلمة التوحيد. تحقيق أحمد مجاهد. بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٢.
- الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥.
- _____. المستصفي من علم الأصول وبذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. القاهرة: بولاق، ١٣٢٤.
- _____. مشكاة الأنوار. تحقيق أبو العلا عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
- _____. معيار العلم في المنطق. شرح أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.
- _____. المنقذ من الضلال. تحقيق محمود بيجو. ط ٢. دمشق: دار التقوى، ١٩٩٢.
- ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- ابن الفرصي. تاريخ علماء الأندلس. تحقيق بشار عواد معروف. تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال، بلا تاريخ.

القاشاني. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام. تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبه وعامر النجار. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥.

____. معجم اصطلاحات الصوفية. تحقيق عبد العال شاهين. القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢.

القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج ٧: خلق القرآن. قوم نص هذا الجزء إبراهيم الإبياري. إشراف طه حسين. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦١.

____. المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج ١٥: التنبؤات والمعجزات. هذا الجزء من تحقيق محمود الخضيرى ومحمود محمد قاسم. مراجعة إبراهيم مذكور. إشراف طه حسين. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.

القاضي عياض. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. تحقيق عبده علي كوشك. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣.

ابن قتيبة. تفسير غريب القرآن. تحقيق السيد أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

القرطاجني، حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨.

القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

القشيري، أبو القاسم. "أربع رسائل في التصوف لأبي القاسم القشيري". تحقيق قاسم السامرائي. مجلة المجمع العلمي العراقي، ١٨، (١٩٦٩)، ٢٤٢-٢٨٦.

____. الرسالة القشيرية. وضع حواشيه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.

____. لطائف الإشارات. تحقيق وتعليق إبراهيم بسيوني. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٠.

____. نَحْوُ القلوب الكبير. تحقيق إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي. القاهرة: عالم الفكر، ١٩٩٤.

ابن قضيبة البان. المواقف الإلهية منشور ضمن الإنسان الكامل في الإسلام: دراسات ونصوص صُوفِيَّة، تحقيق عبد الرحمن بدوي. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦.

الكفوي، أبو البقاء. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. قابلته على نسخة خطية ووضع فهرسه عدنان درويش ومحمد المصري. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

الكُليني. أصول الكافي. بيروت: الفجر، ٢٠٠٧.

الكندي. رسائل الكندي الفلسفية. حققها مع مقدمة وتصدير لكل منها محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠.

ابن ماجه. السنن. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت-دمشق: دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.

مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥.

المقري. نفع الطيب في غُصن الأندلس الرطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨.

المنائي. الكواكب الدرزية في تراجم السادة الصوفية. تحقيق محمد أديب الجادر. بيروت: دار صادر، ١٩٩٩.

ابن منظور. لسان العرب. نسقه وعلق عليه ووضع فهرسه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

النايسبي، عبد الغني. الوجود الحق والخطاب الصدق. تحقيق بكري علاء الدين. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥.

النسائي. السنن الكبرى. تحقيق وتخريج حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

النسفي، أبو المعين. تبصرة الأدلة في أصول الدين. تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١.

أبو نعيم. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

أبو نواس. الديوان. تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣.

النووي. صحيح مسلم بشرح النووي. القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩.

____. المجموع شرح المهذب. تحقيق محمد نجيب المطيعي. جدة: مكتبة الإرشاد، ١٩٨٠.

النيسابوري، الحاكم. المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.

النيسابوري، ابن حبيب. عقلاء المجانين. تحقيق عمر الأسعد. بيروت: دار التفاس، ١٩٨٧.

الهجويري. كشف المحجوب. دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

باء. المراجع

أدونيس. "تأسيس كتابية جديدة III". مواقف، العدد ١٧-١٨ (سبتمبر ١٩٧١): ٦-١٠.

____. الشعرية العربية. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠.

____. الصوفية والسوريالية. ط ٣. بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٦.

____. مقدمة للشعر العربي. ط ٣. بيروت: دار العودة، ١٩٧٩.

____. النص القرآني وأفاق الكتابة. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ٢٠١٠.

أغا، صالح سعيد. نو الرمة: خلاصة التجربة الصحراوية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٨.

ألموند، أيان. التصوف والتفكير. ترجمة حسام نايل. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

إيزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة هلال محمد الجهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

بدوي، عبد الرحمن. الزمان الوجودي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

____. مذاهب الإسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٧.

بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. ترجمة عبد الحليم النجار. ط ٥. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

البستاني، بطرس. محيط المحيط: قاموس مُطَوَّل لِلْغَةِ الْعَرَبِيَّة. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧.

البستاني، محمود. المنهج البنائي في التفسير. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

بعلبكي، رمزي. "الوحدة الداخلية في كتاب سيويه." في بحوث عربية مهداة إلى الدكتور محمود سمرة، تحرير حسين عطوان ومحمد إبراهيم حور، ٢١١-١٣٦. عمان: دار المنهج، ١٩٩٦.

بلقاسم، خالد. الصوفية والفراغ: الكتابة عند النصري. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

____. الكتابة والتصوف عند ابن عربي. الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٤.

بوغزة، الطيب. "مفهوم الرؤية إلى العالم" بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي. "تبيين" ٢، العدد ٨ (ربيع ٢٠١٤): ٢٣-٣٤.

التليدي، عبد الله. المطرب بمشاهير أولياء المغرب. ط ٤. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٣.

الجنابي، عبد القادر. رسالة مفتوحة إلى أدونيس في «الصوقية» والسوريالية ومدارس أدبيّة أخرى. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٩.

جهاد، كاظم. أدونيس منتحلاً: دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.

جولدسيهر، إغنز. *مذاهب التفسير الإسلامي*. ترجمة عبد الحليم النجّار. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٥.

حسن، عزّة. *شعر الوقوف على الأطلال من الجاهليّة إلى نهاية القرن الثّالث: دراسة تحليليّة*. دمشق: مطبعة التّرقّي، ١٩٦٨.

الحفني، عبد المنعم. *موسوعة الفِرَق والجماعات والمذاهب الإسلاميّة*. القاهرة: دار الرّشاد، ١٩٩٣.

الحكيم، سعاد. *المعجم الصّوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة*. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

الحمداني، إبراهيم وعامر جميل. "جماليّات الاستهلال في مواقف النّقريّ". *مجلة التّربية والعلم*، ١٤، العدد ٤ (٢٠٠٧): ٧٦-١٠٧.

خليفة، حاجي. *كشف الظنون*. صحّحه وطبعه محمد شرف الدين يالنتقايا ورفعت بيلكهاكليسي. بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، بلا تاريخ.

الدّبو، أيسر محمد فاضل. "قراءة في مفهوم الحداثة عند أدونيس". *آداب الرّافدين*، العدد ٦٤ (٢٠١٢): ١١-٥٦.

دريدا، جاك. *صديليّة أفلاطون*. ترجمه عن الفرنسيّة كاظم جهاد. تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨.

دغيم، سميح. *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلاميّ*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٨.

دولوز، جيل وفيليكس غاتاري. *ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع الصّفديّ*. بيروت: مركز الإنماء القوميّ، ١٩٩١.

دُوزي، زينهارت. *تكملة المعاجم العربيّة*. ج ٤. ترجمة محمّد سليم النّعيمي. هذا الجزء طبع بغداد: دار الرّشيد، ١٩٨١.

_____. *تكملة المعاجم العربيّة*. ج ٨. ترجمة محمّد سليم النّعيمي. هذا الجزء طبع بغداد: دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ١٩٩٧.

الرُّؤْيِي، ميجان وسعد البازعي. دليل النّاقد الأدبيّ. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢.

زداقة، سفيان. الحقيقة والسراب: قراءة في البُعد الصّوفيّ عند أدونيس مرجعًا وممارسةً. دبي: مؤسّسة محمّد بن راشد آل مكتوم، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨.

أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ط ٧. بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٥.

____. اللّغة/الوجود/القرآن: دراسة في الفكر الصّوفيّ، "الكرمل، العدد ٦٢ (شتاء ٢٠٠٠): ١٥٦-١٨٦.

سبيلا، محمّد ومحمّد بنعبد العالي. الحقيقة. إعداد وترجمة. ط ٢. الدار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٥.

السّيّد، رضوان. الأمة والجماعة والسّلطة: دراسات في الفكر السياسيّ العربيّ الإسلاميّ. ط ٥. بيروت: جداول، ٢٠١١.

____. التّراث العربيّ في الحاضر: النّشر والقراءة والصّراع. أبوظبي: هيئة أبوظبي للسّياحة والثّقافة - دار الكتب الوطنيّة، ٢٠١٤.

سيزكين، فؤاد. تاريخ التّراث العربيّ. ترجمة محمود فهمي حجازي. الرياض: جامعة الإمام، ١٩٩١.

سيوران، إميل. لو كان آدم سعيدًا. ترجمة عن الفرنسيّة وتقديم محمّد علي اليوسفيّ. ط ٢. عمّان: أزمنة، ٢٠١٤.

عارف، عزيز. "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الثّالث، بين أربري والنفري." المورد ١٧، العدد ٣ (خريف ١٩٨٨): ٦٧-٨٠.

____. "مقابسات في الفلسفة الصّوفيّة: القسم الخامس، ملاحظات حول ترجمة أربري لنصوص النفري." المورد ٢٢، العدد ١ (أبريل ١٩٩٤): ٢٢-٢٨.

- ____. "مقابسات في الفلسفة الصوفية: القسم السادس، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النَّفْرِي". *المورد* ٢٣، العدد ١ (أبريل ١٩٩٥): ٧١-٧٧.
- ____. "مقابسات في الفلسفة الصوفية: القسم السابع، ملاحظات حول ترجمة آربري لـ«نصوص النَّفْرِي»". *المورد* ٢٨، العدد ٢ (أبريل ٢٠٠٠): ١٠١-١٠٧.
- ____. "مقابسات في الفلسفة الصوفية: القسم الثامن، ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النَّفْرِي". *المورد* ٢٨، العدد ٤ (أكتوبر: ٢٠٠٠): ٧٦-٨٧.
- ____. "مقابسات في الفلسفة الصوفية: القسم التاسع، الجزء الأول: ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النَّفْرِي". *المورد* ٣٠، العدد ٤ (أكتوبر ٢٠٠٢)، ٧٠-٧٨.
- ____. "مقابسات في الفلسفة الصوفية: القسم التاسع، الجزء الثاني: ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النَّفْرِي". *المورد* ٣١، العدد ١ (يناير ٢٠٠٤)، ٦٣-٧٢.
- عبد الحقّ، منصف. *أبعاد التجربة الصوفية: الإنصات، الحب، الحكاية. الدّار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٧.*
- عبد القادر الجزائريّ. *المواقف الروحية والفيوضات السبوحية*. اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.
- العثمان، ذاكر زكي علي. "النَّفْرِيّ وكتاب (المواقف)". *المورد* ١٨، ١ (ربيع ١٩٨٩): ١٩٦-٢٠٤.
- العقبي، صلاح مؤيد. *الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر: تاريخها ونشاطها*. بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢.
- بن [كذا] عكّوش، سامية. "الاشتغال الأنطوبلاغي في كتاب المواقف - لعبد الجبار النَّفْرِيّ-". رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري تيزي-وزو، ٢٠١٠.
- العلواني، طه جابر. *الوحدة البنائية للقرآن المجيد*. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.
- كحالة، رضا. *معجم المؤلّفين: تراجم مصنّفِي كتب العربيّة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

- كمال الدين، أديب. *مواقف الألف*. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠١٢.
- لالاند، أندريه. *موسوعة لالاند*. تعريب خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت-باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١.
- لودوير، ماريان ودانكا سيليسكوفيتش. *التأويل سبيلاً إلى الترجمة*. ترجمة فائزة بلقاسم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩.
- ماكوري، جون. *الوجودية*. ترجمة عبد الفتاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢.
- محمود، مصطفى. *رأيت الله*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣.
- مذكور، إبراهيم. *إعداد المعجم الفلسفي*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.
- المرزوقي، جمال. *فلسفة التصوف: محمد بن عبد الجبار النخعي*. بيروت: التنوير، ٢٠٠٩.
- المسيري، عبد الوهاب. *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود*. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.
- _____. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد*. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.
- مفتاح، عبد الباقي. *الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين ابن كذا* [كذا] عربي [كذا]. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠.
- نويا، بولص. "الكتاب الثاني من مواقف النخعي". *المشرق* ٦٤، السنة ٤ (تشرين الثاني-كانون الأول ١٩٧٠): ٦٤٢-٦٦٢.
- هيدغر، مارتن. *إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرن وتراكل*. تلخيص وترجمة بسام حجار بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
- _____. *كتابات أساسية*. ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

____. *الكنيونة والزمان*. ترجمة وتعليق فتحي المسكيني. بيروت: الكتاب الجديد، ٢٠١٢.

____. *نداء الحقيقة*. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٧.

وعيل، شفيقة. "التَّعَرُّ دَرُوشَةً: قراءة في ديوان وادي النمل للشاعر جمال الصليبي في ضوء تقاطع رؤيتي السلوك الصوفي والتَّرحال الدُولوزي". *مجلة المشرق* ٨٨، العدد ١ (كانون الثاني-حزيران: ٢٠١٤): ١٥٣-١٨٥.

ياكبسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة محمد الولي ومبارك حنوز. الدار البيضاء: توبقال، ١٩٨٨.

اليوسف، يوسف سامي. *مقدمة للتفري*. دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧.

"مواقف وحجر وجمال عبد الرحيم في الكويت"، موقع صحيفة الأيام، يناير ٣٠، ٢٠١٠:
مواقف-وحجر-وجمال-/www.alayam.com/alayam/Variety/385291/ (accessed June 11, 2014).
عبدالرحيم-في-الكويت.html

جيم. المصادر والمراجع باللغات الأجنبية

Abd el-Kader, Emir. *Écrits spirituels*. Présentés et traduits par Michel Chodkiewicz. Paris: Seuil, 1982.

Akasoy, Anna. "Niffarī: a Sufi Mahdi in the Fourth c. AH/Tenth c. AD?." In *Antichrist: Konstruktionen von Feindbildern*, edited by Wolfram Brandes, Felicitas Shmieder, 39-68. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2010.

Al-Kindy, Salam. *Le voyageur sans orient: Poésie et philosophie des Arabes de l'ère préislamique*. Arles: Actes Sud-Sindbad, 1998.

Algar, Hamid. "Darvīš," *Encyclopaedia Iranica*.
www.iranicaonline.org/articles/darvis (accessed December 12, 2014).

Aoueiss, Lody. "Textes traduits des Mawaqef." *Les cahiers de l'Oronte* (Juillet-Août 1965): 28-35.

Arberry, Arthur. J. "The Divine Colloquy in Islam." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 39, no. 1 (1956): 18-44.

_____. "More Niffarī." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15, no. 1 (1953): 29-42.

_____. "al-Niffari." In *Biographical Encyclopaedia of Sufis*. Edited by N. Hanafi. New Delhi: Srup & Sons, 2002.

_____. "Notes on the *Maḥāsin al-majālis* of Ibn al-‘Arīf." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12, no. 3-4 (October 1948): 524-532.

_____. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1950.

Aristote. *La poétique*. Traduit par Barthélemy Saint-Hilaire. Paris: Ladrangé, 1858.

Ateş, Ahmet. "Konya kütüphanelerinde bulunan bazı mühim yazmalar." *Bellekten* 16, no. 61 (1952): 47-130.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islām*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

Ballanfat, Paul. "L'échelle des mots dans les ascensions de Rūzbihān Baqlī de Šīrāz." In *Le voyage initiatique en terre d'Islam: Ascensions céleste et itinéraires spirituels*, edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi, 265- 301. Louvain-Paris: Peeters, 1996.

Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. New York: Oxford University Press, 1962.

Bashier, Salman. *Ibn al-‘Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: SUNY, 2004.

Blanchot, Maurice. *The Space of Literature*. Translated by Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.

Böwering, Gerhard. "From the Word of God to the Vision of God: Muḥammad's Heavenly Journey in Classical Ṣūfī Qur'ān

- Commentary.” In *Le voyage initiatique en terre d’Islam: Ascensions céleste et itinéraires spirituels*, edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi, 205-221. Louvain-Paris: Peeters, 1996.
- Chittick, William. *Sufism: A Beginner’s Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- De Castries, Comte Henry. *Les gnomes de Sidi Abd er-Rahman el-Medjedoub*. Paris: Ernest Leroux, 1896.
- De Humboldt, Guillaume. *Lettre à M. Abel-Remusat, sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier*. Paris: Dondey-Dupré père et fils, 1827.
- Deleuze, Gille et Felix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Translated by Thomas Dutoit. Stanford, California: Stanford University Press, 1993.
- _____. *La dissemination*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- _____. *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit, 1972.
- De Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Edité par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1967.
- Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Farrin, Raymond. *Structure and Qur’anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam’s Holy Text*. Ashland, Oregon: White Cloud Press, 2014.
- Freud, Sigmund. *New Introductory: Lectures on Psycho-Analysis*. N.Y: Norton, 1965.
- Gardet, Louis. “La Langue arabe et l’analyse des ‘états spirituels’.” In *Études de philosophie et de mystique comparées*, 225-253. Paris: Librairie Philosophique J. Varin, 1972.

- Goldziher, Ignác. "Muruwwa and Dīn." In *Muslim Studies*, edited by S. M. Stern, translated by C. R. Barber and S. M. Stern, 11-44. 3rd ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1967.
- Green, Nile. "Translating the Spoken Words of the Saints: Oral Literature and the Sufis of Aurangabad." In *Translation and Religion: Holy Untranslatable*, edited by Lynne Long, 141-150. Clevedon, Buffalo and Toronto: Multilingual Matters Ltd., 2005.
- Gumperz J. John and Stephen C. Levinson, edition. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Edited by James M. Edie. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- _____. *Nietzsche I*. Traduit par Pierre Klossowski. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- _____. *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- Izutsu, Tishihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University, 2002.
- _____. *God and Man in the Qur'ān*. 2nd ed. Malaysia: Islamic Book Trust, 2008.
- _____. *Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2012.
- _____. "Revelation as a Linguistic Concept in Islam." *Chusei Shiso Kenkyu (Studies in Medieval Thought)* 5 (1962): 122-167.
- Jackendoff, Ray. *Semantics and Cognition*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1983.
- John, Renard, *A Historical Dictionary of Sufism*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2005.
- Joseph, John E. *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Katz, Steven. "Language, Epistemology, and Mysticism." In *Mysticism and Philosophical Analysis*, edited by Steven. Katz, 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.
- Kendig, Elizabeth. "Niffarī and his Audiences: The *Mawāqif* of Muḥammad Ibn ‘Abdi ‘l-Jabbār al-Niffarī." Master’s thesis, University of Toronto, 2006.
- Knysh, Alexandar. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 1999.
- Koltko-Rivera, Mark E. "The Psychology of Worldviews." *Review of General Psychology* 8, no. 1 (2004): 3-58.
- Lapiak, Jolanta A. "Torn and Cut ." www.lapiak.com/media/index-book.php?media=torncut (accessed July 7, 2015).
- Madigan, Daniel. *The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Margoliouth, David S. *The Early Development of Mohammedanism*. London: Williams and Norgate, 1914.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste, 1922.
- _____. "El-Hallaj: Mystique de l’Islam." In *Opera Minora*, edited by Y. Moubarac, 221-225. Beirut: Dar al-Maaref, 1963.
- _____. "Le mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient." In *Opera Minora*, edited by Y. Moubarac, 224-231. Beirut: Dar al-Maaref, 1963.
- Merriman, Hannah Bigelow. "The Paradox of Proximity to the Infinite: An Exploration of *sidrat al-muntaha*, ‘the Lote Tree beyond Which None May Pass’," *Religion and the Arts* 12 (2008): 329-342.
- Naugle, David K. "A History and Theory of The Concept of ‘Weltanschauung’ (Worldview)." PhD diss., University of Texas at Arlington, 1998.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.

- Niffari. *Le livre des stations*. Traduit par Maati Kábbal. Sommières: Éditions de l'éclat, 1989.
- Nourissier, François, préface. Introduction de Pierre-Marc de Biasi. *Dictionnaire des genres et notions littéraires*. 2^{ème} ed. Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2001.
- Nwiya, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth: Dar El-Machreq, 1970.
- _____. "Massignon ou une certaine vision de la langue arabe." *Studia Islamica*, no. 50 (1979), 125-149.
- _____. "Niffari et l'amour-nazar," *Islamwissenschaftliche Abhandlungen* 1, (1974): 191-197.
- _____. "Al niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu," *Les cahiers de l'Oronte* (Juillet-Août 1965): 13-27.
- _____. "le *Tafsīr* mystique attribué à Ġa'far Ṣādiq: Édition critique." *Mélanges de l'Université St.-Joseph* 43 (1968): 181-230.
- Parr, Adrian. *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Palmer, Frank R. *Semantics*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Pskhu, Ruzana. "Concepts of "Nazar" and "Ru'ayah" in The Works of Niffary." *ROMANO-ARABICA*, no. 8-11 (2011): 191-198.
- _____. "Poetic Expressions in Sufi Language (Based on Al-Niffary's "Kitab Al-Mawaqif")." In *Sharing Poetic Expressions: Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, 213-215. New Hampshire: Springer, 2011.
- _____. "The Problem of Sufi Arabic Texts Translation." *ROMANO-ARABICA*, no. 12 (2012): 225-234.
- Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination And 'Ālam al-Mithāl." *Islamic Studies* 3, no. 2 (June 1964): 167-180.

- Ricœur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.
- _____. *La Métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Rioux, Bertrand. *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Montréal: Presses de l'université de Montréal, 1963.
- Rosenthal, Franz. "Some Minor Problems in the Qur'ān." In *What the Koran Really Says*, edited and translated by Ibn Warraq, 322-342. New York: Prometheus Books, 2002.
- Rubin, Uri. "Al-Ṣamad and the High God: An Interpretation of Sūra CXII." *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 61 (1984): 197-217.
- Salamah-Qudsi, Arin. "Crossing the Desert: *Siyāḥa* and *Safar* as Key Concepts in Early Sufi Literature and Life." *Journal of Sufi Studies* 2 (2013): 129-147.
- _____. "Remarks on Al-Niffarī's Neglect in Early Sufi Literature." *British Journal of Middle Eastern Studies* 41, no. 4: 406-418.
- Sands, Kristin Z. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. London: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: North Carolina Press, 1975.
- Steinfels, Amina. "His Master's Voice: The Genre of Malfūzāt in South Asian Sufism," *History of Religions* 44, no. 1 (August 2004): 56-69.
- Steingass, Francis Joseph. *Assemblies of Harîrî: Student's Edition of the Arabic Text*. London: Sampson Low, Marston & Company, 1897.
- Stetkevych, Jaroslav. *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasib*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- Trier, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*. Heidelberg: Carl Winter, 1931.

- Underhill, James W. *Von Humboldt, Worldview and Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Van Ess, Joseph. “le Mi‘rāj et la vision de Dieu dans les premières speculations théologiques en Islam.” In *Le voyage initiatique en terre d’Islam: Ascensions céleste et itinéraires spirituels*, edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi, 27-56. Louvain-Paris: Peeters, 1996.
- Vygotsky, Lev S. *Thought and Language*. Edited and translated by Alex Kozulin. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1986.
- Weisgerber, Johann Leo. *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung*. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1963.
- Whorf, Benjamin L. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Edited by John B. Carroll, Stephen C. Levinson, and Penny Lee. 2nd ed. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, c2012.
- Wolters, Albert M. “On The Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy.” In *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, edited by Marshall Paul A. Marshall and Sander Griffioen and Richard J. Mouw, 14-25. Lanham: University Press of America, 1983.
- Ан-Ниффари. “Китаб ал-Мавакиф (фрагменты).” Предисл., пер. и коммент. Р.В. Псху. *Ишрак*, 2 (2011): 533-547. [An-Niffari, “Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments).” Presented, translated and commented by Ruzana Pskhu. *Ishraq*, no. 2 (2011): 533-547].
- _____. “Китаб ал-Мавакиф (фрагменты),” Пер. и коммент. Р. В. Псху. *Ишрак*, 3 (2012): 264-278. [An-Niffari. “Kitāb al Mawāqif wa'l-Mukhātabāt (fragments).” Translated and commented by Ruzana Pskhu. *Ishraq*, no. 3 (2012): 264-278].