آليات تأويل الخطاب الشعري الصوفي وضوابطه:
من خلال شروح ديوان ابن الفارض

د. حسين مشارة
hocine-mechara@univ-eloued.dz
جامعة الوادي – الجزائر

الملخص:

لا شك أن للخطاب الشعري ارتباطًا وثيقا بالإنسان، منذ مراحلِ الحياة الأولى التي أخذتْ فيها قُوَى الفكر الإنساني تنفتح حول أسئلة الهوية والوجود والمصير، وهو أمرٌ ماثل على سبيل التوضيح في أسبقية النص الملحمي (الشعري) اليوناني الهوميري (ق 9-8 ق م) على الفكر الفلسفي المتراتب عبر سقراط وأفلاطون وأرسطو غداة القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد.

فالشعر خطاب إنساني شمولي من حيث اعتمادُهُ على الرؤيا الكونية، ومن حيث طبيعته المؤسسةُ على تجاوز المألوف وخلق المختلف وابتكار المُحدَث، وهو محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية كما يرى الشيخ محي الدين بن عربي (638 هـ)، وهذه الكونية تستند إلى مبدأ النبوة الأولى التي ورثها الإنسان من أبيه آدم (عليه السلام) في مستوى حقيقة الاستخلاف في الأرض وما يتبعه من متعلقات التفسير لمعطيات الطبيعة وعناصرها الأساسية الأربعة (الأسطقسات): النار والهواء والماء والتراب، وفي مستوى الوعي بمهمة التعمير والإصلاح وما ينجرّ عنهما من ضرورات فهم الحقائق المتقابلة في الإنسان نفسه، كالحياة والموت والماضي والمستقبل والثابت والمتغير...، ولا يخفى أن الفعل التأويلي يلقى مجاله الأرحب في هذا المستوى الثاني، ذلك أن الإنسانيات ـ من حيث هي ـ تتسم بالتداخل والغموض لأنها أبعد ما تكون عن عالم الحس، ولأن طبيعتها الذاتية في حالة سرمدية من التغيّر والتحول، وهو الأمر الذي يتيح للذات الشعرية المبدعة عالما فسيحا من الإمكانات التعبيرية عن الغضون النفسية، بما يتيحه الشعر من فرصٍ للتحرر من ترسبات المألوف، وإمكانات للانفلات من قيود العادة، لتعانق الرؤيا والحلم،

وتؤسس الخطاب الإنساني المفتوح...، لكنه يبقى في حدود خطاب الهوية الإنسانية، ولا يمكنه ـ بأية حال ـ أن يعني كل شيء أو أن يدل على أي شيء.

أما أداة هذا الخطاب فهي اللغة باعتبارها بيتَ الأنطولوجيا الإنسانية، بحيث يصعُبُ أو يستحيل تصورُ الكون (الطبيعي أو الإنساني) خارجَ الوجود اللغوي، فحيثما تكون اللغة يكون العالم كما يرى غادامير (Gadamer ت 2002م)، ومع ذلك فإن الأمر لا يخلو من بعض المعضلات المتعلقة بالجزء المقابل لهذا الخطاب الشعري، وهو عالم التلقّي، من حيث انزلاقُهُ أحيانا نحو قراءاتٍ خاطئة، أو من جهة تعثره في الوصول إلى أية قراءة بالأساس، وهي المعضلة التي واجهت الفكر الأوربي غداة بدايات نهضته الحديثة حينما تعذر عليه فهم تراثه القديم، فلم يكن له من حل سوى البحثِ عن آلياتٍ قرائية تأويلية مبتكرة تُمَكّنه من فتح تلك المغالق التليدة، فاهتدى عبر جهود شليرماخر (Schleiermacher ت 1834م) إلى ما يُعرف بالهرمنيوطيقا (Hermeneutics) التي ظهرت أولا لحلِّ معضلة عدم فهم النص، ثم توسعت إلى التعرّض لقراءة كل أشكال التعبير الإنساني.

ويستند ارتباط التأويل بالنص الشعري إلى التشابه والتناغم بينهما من حيث الانطلاق والحرية في كلٍّ، فأغلب النصوص غير الشعرية مضبوطة بقيم المنطق أو الحق، على منوال قراءاتها التفسيرية المحكومة بأدوات العلم أو الفكر المنطقي المحصور في مبادئ الهوية والسببية والثالث المرفوع، وهو المجال الذي انتشر غداة الحضارة اليونانية، وكان من نتائجه ـ عند أفلاطون ـ التقليل من تأثير الفنون ومنها النص الشعري في إنتاج جمهورية قوية، أما النص الشعري فيتجاوز مجرد التفسير إلى التأويل المفتوح ليس على القراءة المبدعة والخيال المنطلق فحسب، بل على كل أشكال التراث الإنساني، وبعبارة أخرى فإن الفكر التأويلي لا ينحصر نشاطه في حالة تأزم فهم النص، بل هو أفضل مقاربة ابستمولوجية تمكننا عبر القراءة الراهنة من إحياء التراث الإنساني برمته، ومن المعلوم أن هذا الانفتاح التأويلي قد وجد مجاله الرحب منذ الحضارة الرومانية بواسطة ذيوع الفكر الهرمسي الذي يؤمن بلانهائية المعنى وبالمختلف والمتناقض.

أما أشهر الخطابات التي ساهمت في إنماء النشاط التأويلي العربي وانفتاحه فهي النصوص الشعرية الصوفية وبخاصة منها نصوص الشاعر عمر بن الفارض (632هـ)، وقد أتيح لها هذا الانفتاح على التأويل من صفتها الرمزية المتعالية الماتحة من موسوعية الفكر الصوفي الزاخر بعلوم اللغة والتاريخ والفقه والأصول والحساب والفلك والطبيعيات...، فكانت نصوص تأويلها على شاكلتها؛ وسنحاول أن نعرف ضمن هذا العرض: ماهي الآليات التي يتوسل بها التأويل لفتح مغالق تلك الرموز؟ وما هو دور الوسائط السياقية العرفانية الحكائية والنماذج السلوكية العجائبية في توجيه النص التأويلي نحو الحجاجية الدعوية الاستقطابية؟ وهل يمكن أن نمسك في هذا التأويل المتعالي ببعض الفجوات؟

Mechanisms and regulations of interpreting Sufi Poetry:

Interpreting Diwan Ibn Al-Farid

Abstract

Poetic discourse is undoubtedly strongly related to the human being, from the earliest stages of life when human thought opened up to questions of identity, existence, and destiny. This can be seen in the epic Greek poetry of Homer (8-9 B.C.) and the philosophical thoughts of Socrates, Plato, and Aristotle in 5th and 4th centuries B.C.

Poetry is an all-encompassing human discourse in terms of its reliance on the universal vision, its nature that is formed to transcend the ordinary, create difference, and innovate the modern. It is also a space of beauty, symbols, puzzles, and pun. This vision is based on the principle of the first prophecy inherited by mankind from the first human being, from the reality of the succession of the Earth and what results from it on the interpretations of nature and its main four components: fire, air, water and soil. Moreover, this view focuses on the awareness level of the task of reconstruction and reformation and the imperatives of understanding the opposite realities in man himself, such as life and death, the past and the future, the constant and the changing. It is no secret that the act of interpretation is widely approached in this second level. Humanities, in their origins, are intertwined and ambiguous because they are far from the sensuous world. Because of its subjective nature that is in a state of remorse and transformation, it provides the creative poetic self with a vast space of expressive abilities for psychological disturbances. Poetry allows a possibility to free the self from the ordinary, from the constraints of habits, to embrace a wider vision and dream, and create an open human discourse. However, the act of interpretation remains limited by the human identity discourse and it cannot—in any case—mean everything or indicate anything.

The means of this discourse is language which functions as the base of human anthropology, as the universe (the natural or the humanist) is difficult and impossible to conceive outside the linguistic existence. Language exists where the world exists as Gadamer (2002c) argues. However, the poetic discourse cannot take place without some obstacles when it comes to the receiving space in terms of the possible misreading or achieving any meaningful reading at all. This problem is what faced the European

thought at the beginnings of its modern renaissance where it was unable to understand its ancient heritage. The only solution for this dilemma was through searching for novel mechanisms for interpretive readings to open those backlogs. Such solution is linked to the works of Schleiermacher (1834c) and his Hermeneutics which first appeared to solve the problem of not understanding the text and later on used in reading all forms of human expressions.

The association of interpretation with the poetic text is based on their similarity and harmony in terms of starting off and freedom in each of them. Most of the non-poetic texts are limited by the values of logic or righteousness, along the lines of their interpretative readings that are dominated by the means of science or rational thinking that is confined to the principles of identity, causation, and the law of the excluded middle. The latter came to spread in the wake of the Greek civilisation and one of its results—according to Plato—is to minimise the impact of arts, including poetry, on the production of a strong republic. The poetic text, on the other hand, goes beyond mere interpretation to open interpretation, not just in creative reading and ultimate fiction but in all forms of human heritage. In other words, interpretive thought is not limited to the inability of understanding of the text, rather it is the best epistemological approach that enables us through current reading to revive the entire human heritage. As it is known, this interpretive openness has found its own space since the Roman civilisation through the spread of the Hermetic thought that believes in the infinite meaning, difference, and contradiction.

The most famous speeches that contributed to the development of Arabic interpretive activity and its openness are the Sufi poetry texts, especially those of the poet Omar Ibn Al-Farid (632 H.). This openness of the Sufi poetry has allowed the interpretation of its symbolic side, which is taken from the encyclopedia of Sufi thought that is rich with language sciences, history, jurisprudence, origins, arithmetic, astronomy, and nature. Its interpretation, therefore, is a reflection of these aspects. In this discussion, we try to answer the following questions: what are the mechanisms that the act of interpretation relies on to decipher those symbols? What is the role of the contextual, anecdotal gnostic and fantastic behavioural models in guiding the interpretive text towards an argumentative polarised advocacy? Moreover, can we identify some gaps in this transcendent interpretation?

تتزامن بدايات مشروع القراءة الإنساني مع لحظات الوجود الأولى، حينما أخذ الإنسان يتأمل فضاءات المكان (الأرض) وما يتمايز فيه من سهول وجبال وسماء ونبات وحيوان...، وما يتعاقب فيه من تقابلات الليل والنهار وأجواء الحر والقر والرياح والأمطار، ثم ما ينعكس من عناصر ذلك العالم الخارجي في صفحات عالمه الداخلي من الفرح والحزن، والرضى والسخط، والراحة والنصَب...، وربما يصح تركيب (كوجيتو) مفترض بين تحقق مشروع القراءة هذا مع تحقق مشروع الوجود نفسه، على أنّ هذه القراءات الأولى كانت تتم وفق أسطرة شاملة تصل في أرقى مظاهرها إلى نوع من التواصل الانفعالي بين عناصر الكون باعتباره العالم الأكبر وبين ذات الإنسان القارئ باعتبارها العالمَ الأصغر.

ويتعمق هذا التواصل من خلال النشاط الإنساني حين يأخذ في التحوّل من مجرد ملاحظٍ منفعلٍ يكتفي بتلقّي الإشاراتِ الكونية بجوارحه المستقبِلةِ كالعين والأذن، إلى ذات فاعلة تستشعرُ قُوَاها المتناميةَ المؤثرة في مختلف تلك الظواهر الكونية بواسطة جارحة اللسان المختصِرِ لمختلف أدوات الإصدار للصوت المنطوق...

1- الخطاب الشعري الصوفي العربي والتأويل:

لقد ظهرت بوادر الخطاب الشعري الصوفي العربي مع ظهور حالات التصوف السلوكية الأولى في العراق، فأول من وصف بالتّصوف هو **أبو هاشم الكوفي** (162 هـ)[1]، ولم يكد القرن الثاني الهجري ينصرم حتى كانت بوادر الشعلة الأولى في الشعر الصوفي تظهر للعلن ممثلة في إبداعات **رابعة العدوية** (185 هـ)، فهي أول من عبّر عن رابطة الحب بين العبد وربه، وهي أول من وظف **الرمز الصوفي** في الشعر العربي حين قالت:

كَأْسِي وخَمْرِي والنَّدِيمُ ثَلاثَةٌ و أنَا المَشُوقَةُ في المَحَبَّةِ رَابِعَـةْ

كأسُ المَسَرَّةِ والنَّعِيمِ يُدِيرُهَا **سَاقِي المُدَامِ** على المَدَى مُتَتَابِعَةْ

1 ينظر: محمد إبرهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، (دط)، (دت)، ص: 13.

فإذا نَظَـرْتُ فَلا أَرَى إلاّ له و إذا حَضَرْتُ فلا أرَى إلا مَـعَهْ[1]

ولئن كانت الرموز الشعرية الصوفية التي تصدرها **رابعة** تتميز بالانضباط الفني وفق ما درج على تلقيه الذوق العربي، لأن موضوعَيْ الحب والخمر قديمان وأصيلان في أشعار العرب، ودرجت على سماعه الأذواق العربية منذ العصر الجاهلي، غير أنّ ما جاء به **الحلاج** (309 هـ) في نهايات القرن الثاني كان من صنف غير معهود، من حيث تعدد الأنواع؛ فكان له إلى جانب الشعر تخطيطاتٌ وتشكيلاتٌ هندسية تضمنها ديوانه[2]، وكانت له أيضا مقولات شطحية نثرية، لكنها بالجملة كانت تستفز الرأي العام في بغداد أكثر مما كانت تمتعه[3]، أو بعبارة أخرى كانت الحقائق الشعرية التي يصدرها الحلاج تصدم أفق الانتظار الجماعي في بغداد بحكم وظيفتها الدلالية المهيمنة على الوظيفة الفنية، ومن ذلك قوله:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ ناسُوتُهُ سِـرَّ سَنَا لاهُـوتِه الثّاقِـبِ

ثُمَّ بَدَا في خَلْـقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الآكِلِ والشَّارِبِ

حَتّى لَـقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ كَلَحْـظَةِ الحَاجِـبِ بالحَاجِـبِ[4]

ولعل أقصى ما خرج به **الحلاج** قوله - وقد توسط جمعًا من الناس في السوق - : ((أنا الحق والحق أنا))[5]...، وأي موضوع دلالي كانت تحركه مقولات الحجاج؟ إنه موضوع الدين ومسألة العقيدة الإلهية فيه بالأخص، ولهذا فقد سارع الناس لاتهام الحلاج بالكفر، حتى أصبحت حالُهُ تثير قلقًا لدى السلطة الحاكمة في بغداد، وانتهى الأمر بقتله عام (309 هـ)، وعلى الرغم من أن هذه

1 عبد المنعم قنديل: رابعة العدوية: عذراء البصرة البتول، دار الشهاب، الجزائر،(د ط)، 1987، ص: 235.
2 ينظر: ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين: وضع حواشيه وعلق عليه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002، ص: 123.
3 ينظر: آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي: في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2002، ص: 40.
4 الحلاج: ديوان الحلاج، ص: 123.
5 محمد بوشحيط: الكتابة لحظة وعي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،(د ط)، 1984، ص: 10.

الأزمة قد طال زمنها إلى ما يربو عن اثنتي عشرة سنة رجاءَ أن يرجع **الحلاج** عن أقواله أو يكف عنها، لكنه لم يفعل لأنه كان على علمٍ يقينٍ بحاله ومآله، ولم يكن لديه إمكانٌ للكتم أو المواربة، ولم يكن يرجو من الناس شيئا.

وكان لهذه الحادثة أثرُها البليغ في عموم الخطاب الصوفي، فبعد فترة فراغ فني شهدها القرن الرابع الهجري كان التركيز فيها ضمن الخطاب الفقهي على محاولة التأكيد على سُنّية التصوف، ومن ذلك ما كتبه كلٌّ من **الكلاباذي** (380هـ) و**أبو طالب المكي** (386هـ)، أما في مستوى الخطاب الفني الشعري، فقد استقر في أذهان مبدعي التصوف أن سلوك طريق التصريح لا ينتهي بصاحبه إلا إلى الهلاك، ولذلك كان لا بد من البحث عن آلية خطابية تجمع بين تحقيق فعل الكتابة (القول) وبين سلامة قائلها، ولم يكن لهم من سبيل فني إلى ذلك سوى توظيف **الرمز** في مقولات التصوف التي يحسن الضن بها على غير أهل هذا المشرب.

والرمز - كما لا يخفى – بقدر ما فيه من إمكانات التكثيف لدى المبدع في تمرير حمولة المعنى بقدر ما يستلزم لدى المتلقي قدرة أو ملكة لا تتوفر عند عامة الناس لاستقبال فحواه وفهم معناه، وهو - باعتباره رسالة مشفرة – يتيح للمتلقي (القارئ النموذجي) حريةً في إرساء الفهم على هذا المعنى أو ذاك وفق ضوابط أو آليات فنية ومعنوية تجعل من نشاط فك تلك الرموز مشروعا قابلا للقياس يمكن أن يُصطلح عليه بالتأويل يُطمَحُ به أن يُنتج فهمًا مُحققا لمعنى إن لم يكن صحيحا فهو بالضرورة مقنع أو مغرٍ، وكان في مختلف أنواع الفكر العربي أعلام ساهمت في تأسيس شروطٍ ينضبط بها هذا التأويل حتى لا يغدو ضربا من القول غير مقيد بشرط ولا قياس، وهو المنزَلق الذي كان - مع الأسف – واقعا معيشا في الإسلام منذ عهد الخلفاء الراشدين، فقد أدرك الإمام علي بن أبي طالب ((مبكرا خطورة حضور النص في العراك السياسي، فحذر من تأويل يسيل الدماء، لقد كان يقابل جيش معاوية بن أبي سفيان في معركة (صِفِّين) وهو يردد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليومَ نضربُكم على تأويله

ضربا يزيل الهامَ عن مقيله ويذهلُ الخليلَ عن خليله))[1]

ولهذا فقد اهتم علماء الإسلام بمسألة ضبط شروط التأويل على اختلاف تخصصاتهم فلاسفةً ومتصوفةً وأصوليين؛ فمن الفلاسفة **أبو الوليد بن رشد** (595 هـ) وكان اهتمامه بضبط التأويل وتقنينه من أجل رأب الصدع الذي قسّم الأمة الإسلامية إلى فرق مختلفة اختلاف المتحاربين، وهو يشترط في المؤول أن يكون على علم بشرائط البرهان: من معرفة تأثير الأشياء في بعضها، ومعرفة الوسائط، والصورة والجوهر والأسباب، كما يشير إلى خطر التصريح بالتأويل للجمهور لأن في عدول الشارع على التصريح به حكمةً لا ينبغي للمؤول أن يُخْطِئَها[2]، ومن أشهر علماء التصوف الشيخ **محيي الدين بن عربي** (638 هـ) الذي يشترط في التأويل مراعاة ما يستحقه الله تعالى من التبجيل والتعظيم، وأن يراعي شروط النظر العقلي، وألا يُخالف نصا صريحا، وألا يناقض ظاهر الشرع، وأن يراعيَ قابليةَ النصوص للتأويل فليست كل النصوص قابلةً له[3]، ومن علماء الأصول **أبو إسحاق الشاطبي** (790هـ) الذي نفى في شروط المؤول أن يكون متضلعا في علوم العقل و القياس والاستنباط، وإنما يستوجب فيه الإيمان والإذعان وسلامة النية ومعرفة كلام العرب والعلم بمقاصد الشريعة[4]، ويظهر أن ما يتوجه له هؤلاء العلماء من الشروط إنما يكون فيما يتوفر في العلم الذي ينتمي إليه صاحبه، وأكثر ما يظهر ذلك بين الشيخين **ابن رشد** و**الشاطبي** فإذا كان الأول يشترط الإلمام بشرائط البرهان ومعرفة تأثير الأشياء في بعضها، فإن الثاني ينفي أن يكون ما اشترطه الأول مما يتوافق والمعارف الفلسفية ضروريا فيمن يتعرض للتأويل، ويشترط بدله ما يلي علم الأصول وهو الإيمان والإذعان...

---

1 بومدين بوزيد: الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص: 34.

2 ينظر: ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص: 49.

3 ينظر: ابن عربي: الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، (دت)، ج 2، ص: 178.

4 ينظر: الشاطبي: الموافقات، دار المعرفة، بيروت، (دت)، ج 3، ص: 92.

وعلى الرغم من أهمية الضوابط النظرية التي يرها العلماء ضرورية في التأويل والمؤول فإن عِماد القول في هذا الموضوع إنما هو القصد إلى الإمساك بمختلف الضوابط والآليات التي تنتج لنا التأويل الجيد، وهو ما سنحاول عرضه في العناصر التالية التي استطعنا الوصول إليها فيما أُتيحَ لنا قراءتُه من شروح ديوان **ابن الفارض**، بحكم أنّ تلك الشروح قد تضمنت كثيرا من خطابات التأويل لكثير من الرموز الصوفية التي توشحت بها أشعار سلطان العاشقين.

2- المشترك اللفظي والتأويل:

من أكثر الآليات اللغوية التي وجد فيها المتصوفة مجالا للتأويل **المشترك اللفظي** وهو يدل عند أهل التخصص على: ((ما اتَّحدت صورته واختلف معناه))[1]، ذلك لأن اختلاف المعنى هو المِراحُ الذي يتيح للمتصوف اختيارَ أيِّ المعاني التي تناسبه حين توجيه التأويل نحو ما يتوافق مع معاني عالم التصوف، ومثاله ما وجدناه في تأويل رمز (**الثنايا**) الوارد في قول **ابن الفارض**:

لَسْـتُ أَنْسَى **بِالـثَّنَايَا** قَـوْلَهَا كُلُّ مَنْ فِي الحَيِّ أَسْرَى فِي يَدَيْ[2]

ويخضع شرح هذا البيت إلى شئ من التجاذب بين محقق ديوان ابن الفارض الأستاذ **عبد الخالق محمود** وبين الشيخ **عبد الغني النابلسي**، أما محقق الديوان فيكتفي بالمعنى القريب العام لمفردة (الثنايا) وهو الدلالة على الطريق في الجبل أو الطريق بصفة عامة[3]، أما الشيخ **النابلسي** فيتجاوز الشرح إلى التأويل حين يقول: ((كنَّى **بالثنايا** عن حضرات الأسماء الإلهية، والضمير في (قولها) عائد للمحبوبة أي الحضرة الإلهية وكنى بالحي عن عالم الإنسان الذي هو نوع من أنواع الأكوان))[4]، أما العلاقة الرابطة في التأويل بين (الثنايا) و(حضرات الأسماء الإلهية) فهي ترجع إلى تراتب مراحل تجلي الذات الإلهية على الكون، بدءًا بالمرتبة الأولى وهي مرتبة تجلي الذات،

1 صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1978، ص: 302.
2 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، تحقيق ودراسة: عبد الخالق محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2007، ص: 54.
3 ينظر: عبد الخالق محمود: ديوان ابن الفارض: تحقيق ودراسة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2007، ص: 54.
4 عبد الغني النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2007،ج 1، ص: 107.

ثم التجلي الأول في المرتبة الثانية وهو الظهور بالصفات الأسمائية الأربعة الأولى وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة...

ويمكن الربط بين هذا التوجيه التأويلي وبين تأويل آخر لرمز (الثنايا) واردٍ في قصيدة أخرى **لابن الفارض** يقول فيها:

بَرِيـق **الثَّـنَايَا** مِـنْكَ أَهْـدَى لَنَا سَـنَا بُـرَيْـقِ **الثَّـنَايَـا** فَهْوَ خَـيْرُ هَـدِيَّةِ [1]

وإذا حاولنا الاستفادة من تكرار مفردة (الثنايا) في هذا البيت، مع المقابلة بين الشرح الذي يقدمه **محقق الديوان** والتأويل الذي يوجهه الشيخ **النابلسي**، لنرصد إمكانية ثبات التأويل أو تحوله، فسنجد أن الأستاذ عبد الخالق محمود يرى أن ((الثنايا الأولى بمعنى الأسنان التي في مقدم الفم، والثانية بمعنى الجبال))[2]، ويقول الشيخ النابلسي في معنى (الثنايا) الواردة في الشطر الأول: ((كنى ببريق أي لمعان الثنايا الأربع من المحبوبة المذكورة عن الأسماء الإلهية الأربعة التي هي أركان الإيجاد والتأثير في العوالم وهي الاسم **الحي** و**العليم** أعلى، و**المريد** و**القدير** أسفل))[3]، أما (بُرَيْقِ الثَّنَايَا) في الشطر الثاني فيقصد به ما أنتجه ضياءُ تلك الأسماء الإلهية الأربعة من العوالم والأكوان الظاهرة كلمع البرق ولمح البصر[4]، وإذا جمعنا بين تأويل هذا الرمز في كلا البيتين نجد أن الأسماء الإلهية الأربعة هي المقصودة من قول الشيخ **النابلسي** الأول في بيت اليائية (كنى بالثنايا عن حضرات الأسماء الإلهية)، بحيث يتطابق معنى ثنايا الأسنان الأربعة مع معنى أركان الصفات الإلهية الأربعة المذكورة، وقد رود في اللسان أنّ ((الثَّـنِيَّة واحدةُ الثَّنَايَا مِن السِّنّ... وثَنَايَا الإنْسان في فَمِهِ الأربعُ التي في مُقَدَّمِ فِيه: ثِنْتَانِ مِنْ فَوْقُ وثِنْتَانِ من أسْفَلَ...، والثَّنِيَّةُ الطريقةُ في الجَبَل كالنَّقَبِ وقِيل هي العَقَبَةُ وقيل هي الجَبَلُ نَفْسُه))[5]، وكأني بالشيخ النابلسي يقول بكل تأكيد

1 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 75.
2 عبد الخالق محمود: ديوان ابن الفارض : تحقيق ودراسة، ص : 75.
3 عبد الغني النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص: 240.
4 ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص: 240.
5 ابن منظور: لسان العرب، مادة (ث ن ي)، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت)،ج 6، ص: 516.

في هذا التأويل إن الثنايا ليست الطرق في الجبال إنما الثنايا هي الثنايا بمعنى الأسنان ولا شيء غير ذلك.

3- السياقات العرفانية:

لقد كانت النصوص التأويلية الصوفية مِراحًا رحبا لعرض كل قضايا التصوف، وربما ارتبطت إحدى تلك القضايا باسم عَلَم مشهور عند أهل التصوف مثل قصة (**سَمْنُون المُحِب**) التي وردت في شرح قول **ابن الفارض**:

وَيَحْسُنُ إِظْهَارُ التَّجَلُّدِ للعِدَى و يَقْبُحُ غَيْرُ العَجْزِ عِنْدِ الأَحِبَّةِ[1]

ويقول الشيخ **سعد الدين الفرغاني** في بيان ما يستفاد من معنى البيت: ((... ومما يدل على صدق هذه القضية قصة (**سَمْنُون المُحِب**) أنه قال في بعض خلواته ومناجاته:

ولَيْسَ لِي فِي سِوَاكَ حَظٌّ فَكَيْفَ مَا شِئْتَ فَاخْتَبِرْنِي

ولمّا كان فيما قاله شبهةُ ادعاء المقاومة مع ابتلاءات محبوبه سلط الله عليه من ساعته عسر البول تأديبا له حتى اضطر وأبان عجزا واستكانة وسمى نفسه كذابا، حتى إنه كان يدور في أزقة بغداد معطيا للصبيان شيئا على أن يدعونه (كذا) كذّابًا ويتضرع لهم ويقول: ادعوا لعمكم الكذاب فكان مُلَقَّبًا بسمنون الكذاب، وأهل الله يسمونه **بسمنون المُحِب**، وكان من أكابر أهل الله المشهورين))[2]، وكما هو ظاهر فإن القضية الأساسية في هذا النص تتعلق بقاعدة اختلاف سلوك المرء بين ضرورة إظهار القوة والتجلد للأعداء ووجوب إظهار العجز والضعف أمام الأحباب، ومن ذلك الالتزام بآداب حسن الظن والقول والسلوك التي يجب أن يراعيها المتصوف مع الله تعالى ووجوب إظهار العجز أمام قوته وجبروته، لكن مشكلة (**سمنون المحب**) أنه سلك الطريق العكسية،

1 ابن الفارض: الديوان، ص: 89.
2 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ضبطه وصححه: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007. ج 1، ص: 198.

بحيث حينما استشعر قوة الصبر في نفسه على الابتلاء طلب من الله أن يختبره بما يشاء! فلم يلبث إلا أن ابتلاه بعسر البول، ولم يطق صبرا على ذلك فأدرك خطيئته ورجع عن ادعائه الباطل.

وتظهر صوفية هذا السياق الحكائي من وصف **سمنون** (بالمحب) عوضا عن وصف (الكذاب) الذي اختاره لنفسه، كما تظهر من وصفه بكونه من (أهل الله)...، ولا يخفى ما في عرض هذه القصة من فوائد تربوية سلوكية مع ذات الله تعالى.

غير أن القضايا التي يطرحها النص التأويلي الصوفي تختلف في درجة دخولها في التصوف، وقصة (**سمنون المحب**) هي أقرب للسلوك الديني العام منها إلى السلوك الصوفي إذا ما قورنت بقضايا أخرى مثل قضية **التلبّس** بين الذوات، وهي التي ينص عليها **ابن الفارض** في قصيدة التائية الكبرى ويتوسع فيها قول المؤولين، أو قضية **الكشف** الدالة على رؤية بعض الناس لبعض وإن كانوا على مسافة مكانية أو زمانية بينهما، لكن التزامنا بموضوع التأويل يوجهنا إلى مناقشة القضايا التي هي من صميم النص التأويلي لا القضايا التي نص عليها شعر **ابن القارض** ثم توسَّعَ فيها التأويل على سبيل التأكيد الذي يصل إلى درجة الحجاج بصحة القضية أمام جمهور المشككين من غير المتصوفة، ومن ذلك قضية **(بَسْطُ الزمانِ والمكانِ وقبضُهُمَا)** التي تضمنتها مدونات التأويل الصوفي حين تعرضت لشرح قول ابن الفارض:

ولَيْسَ (**أَلَسْتُ**) الأمْسِ غَيْرًا لِـ(**مَنْ**) غَدَا وجُنْحِي غَدَا صُبْحِي ويَوْمِيَ لَيْلَتِي[1]

ففي الشطر الأول من البيت إشارتان إلى آيتين من القرآن أولاهما قوله (**أَلَسْتُ**) المأخوذ من قوله تعالى: ﴿وإذ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَني آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلَى شَهِدْنَا...﴾ [سورة الأعراف: من الآية: 172]، وهي تشير إلى زمن أخذ العهد بالربوبية من

1 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص:142.

جميع بني آدم في **الأزل**، وهو الزمن نفسه الذي لا فرق بينه وبين زمن **الأبد** يوم القيامة حين خطاب الله تعالى لكل الخلق: ﴿...لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ...﴾ [سورة: غافر، من الآية: 16]، أما الشطر الثاني فيشير فيه الشاعر إلى وحدة الزمن في اليوم الواحد بين الليل والنهار، ولكي يؤكد المؤول هذه المقولات نجده يستشهد بقصة يقول فيها: ((أخبَرَني بما يؤيد هذا المعنى ثقةٌ من أكابر علماء هذا الشأن عن الشيخ العالم نور الدين الجيلي نزيل كورة من كور قزوين رحمه الله، أنه قال سألْتُ ربي عزّ وعلا في بعض خلواتي كيفية الأمر للملائكة بسجود آدم عليه السلام وسجودهم له ائتمارا لأمره وإباء إبليس عن ذلك، فأجابني وأحضرني في حضرة من حضراتي، فعايَنْتُ رأي العين من مبدأ تكوين آدم طورا بعد طور إلى انتهائه، وشاهدت قيامَهُ بعد تمام نشأته، وشاهدتُ أمرَ الملائكة بالسجود وسمعتُ معهم ذلك الخطاب بعد المخاطبة الواقعة بينهم في شأن الإنباءِ بجميع الأسماء وعاينتُ سُجُودهم له ورأيت إباء إبليس، وسمعت دعوى أنانيته وخطاب لعنة الله عليه، وغير ذلك دفعة واحدة بلا تخلُّلِ زمانٍ هنالك))[1] وهذا الأنموذج يعطي صورة عن قبض الزمان بين عهد حياة هذا الشيخ وعهد خلق آدم (عليه السلام)، وقد تمت المشاهدة في دفعة واحدة من الزمن، كما أن تفاصيل الحوادث الواقعة حينئذ وتعاقبها يدلان على بسط الزمن، ويؤكد المؤول على أن راوي القصة (ثقة من أكابر علماء هذا الشأن) وهو الأمر الذي يدل على الوظيفة الحجاجية في هذا التأويل.

ومن العجائبيات الحجاجية الصوفية التي يوردها **ابن الفارض** في شعره حول قضية قبض الزمان والمكان وبسطهما قوله:

وفِي **سَاعَةٍ** أوْ **دُونَ** ذَلك مَنْ تَلا بِمَجْموعِهِ جَمْعِي تَلَا **أَلْفَ خَتْمَةِ**[2]

وهل يمكن أن تُتلى ألف ختمة في ساعة أو دونها؟ ويورد المؤول حكايتين شاهدتين على صحة ذلك مما وقع لبعض الأولياء، أما الحكاية الأولى فهي عن الشيخ موسى السدراني المغربي

1 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 2، ص: 71.
2 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 158.

صاحب الشيخ أبي مدين، وقد كان له وِرْدٌ في اليوم والليلة يقرأ فيه سبعين ألف ختمة من القرآن، وهذه الحكاية يذكرها المؤول نقلا عن الشيخ عماد الدين محمد بن الشيخ شهاب الدين عمر السهروردي الذي كان حريصا على التأكد من صدق هذه الحكاية فتبع الشيخَ موسى السدراني في الطواف بالبيت وسمع منه إتمام قراءة ختمة من القرآن في شوط واحد سمعًا مفهوما حرفًا بعد حرف...، ثم يورد بعدها حكاية عن أحد مُريدي الشيخ ابن سُكينة مُكَلَّفٍ بحَمْلِ سجّادات الصوفية كل جمعة من الخانقاه[1] إلى الجامع ليصلي عليها الناسُ ثم إرجاعها، فكان أحدُ أيام الجمعة فجَمَعَ السجادات وشدَّها وقبل أن يأخذها إلى الجامع خرج لغُسْل الجمعة في نهر دجلة وخلع ثيابه ووضعها إلى شاطئ النهر وبعد أن اغتسل خرج فإذا هو بنهرٍ غيرِ دجلة فسأل فقالوا: هذا نهر النيل، فدخل البلدَ ووقف أمام دكان صائغ فسأله الصائغ: إن كان يحسن الصياغة، فقال: نعم، ثم جرَّبَهُ وتأكد له صدقُهُ، فأخذه إلى بيته وزوجه إحدى بناته وأنجب منها ثلاثة أولاد في سبع سنين، ثم ذهب يوما ليغتسل في نهر النيل، ولما خرج وجد ثيابه الأولى التي تركها قبل تلك السنين، وعَرَفَ أنَّهُ ببغداد، لبس ثيابه ثم جاء إلى الخانقاه ووجد السجاداتِ مشدودَةً كما تركها واستعْجَلَهُ بعضُ أصحابه لأن الناس بكَّروا إلى الجامع، وبعد الصلاة رَدّها إلى الخانقاه وذهب إلى بيته متعجبا من أمره، وإذا بأهله يسألونه عن ضيفه الذي أوْصاهم بِتَشْوِيَةِ السمكِ له فأحضره وأطعمه، ولما حكى المريدُ ذلك إلى شيخه ابن سكينة أمر بإحضار أولاده الذين أنجبهم من مصر إلى بغداد فأحضروهم وتأكدوا من صدق الخبر، ثم سأل الشيخُ هذا المريدَ عن حاله وفكره يومئذ قال: وقع في نفسي نزاعٌ في قوله تعالى: ﴿...فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [سورة: المعارج، من الآية: 04]، ثم كان جواب الشيخ **ابن سكينة أنّ الله قادر على بسط الزمان والمكان** وقبضهما لبعض عباده[2]...، ويلاحظ في ذلك قوة هذه النصوص التأويلية في الحجاج على صدق المقولات الصوفية، بواسطة ما تعرضه

1 الخانقاه: مكان الخلوة عند الصوفية، ينظر: عبد الخالق محمود: ديوان ابن الفارض: تحقيق ودراسة، ص: 28.
2 ينظر: سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 2، ص: 176 – 177.

من قصص واقعية مشفوعة ببعض النصوص القرآنية، كما يلاحظ عدم الفصل في القبض والبسط بين الزمان والمكان فقصة المريد فيها بسط **لساعة واحدة** من الزمان بمقدار **سبع سنين** وفيها قبض للمكان بين نهري دجلة والنيل، ومن الملاحظ أن عرض هذه السياقات العرفانية فضلا عن وظيفتها الحجاجية الهادفة إلى البرهنة على صحة تلك القضايا فهي ذات وظيفية دعوية استقطابية تغري المطلع عليها بالتعرف أكثر على مذهب التصوف والإقبال عليه والانتساب إليه.

4- فراغات التأويل:

على الرغم من الاستراتيجية الدقيقة التي يتسم بها النص التأويلي الصوفي وما يبدو فيه من مظاهر الضبط والانسجام إلا أنه لا يعدو كونه عملا إنسانيا لا يخلو من فجوات أو توترات أو فراغات تختلف في مستوياتها وأنواعها، ومن ذلك ما نجده من اختلال في تأويل الكلمة بسبب ما كان يطرأ على النصوص القديمة من التصحيف، بحيث يمضي المؤول في فك مغالق معنى كلمة ليس لها وجود في النص المؤوَّل، كالذي ورد في شرح قول ابن الفارض:

وغَنَّتْ مِنَ الأَشْعَارِ مَا رَقَّ فَارْتَقَتْ لِسِدْرَتِهَا الأَسْرَارُ فِي كُلِّ شَدْوَةِ [1]

ويقول الشيخ **الفرغاني** في بيانه: ((والسّدرة: الغاية اعتبارا بسدرة المنتهى التي ينتهي إليها أعمال الخلائق الظاهرة المحسوسة، والشذرة: واحدة الشذرات يقال شذرات مختلفة مثل نغمات وأصوات ونحوها وأصلها التشذر وهو كالنشاط والتسرع في الأمر، يقال تشذرت الناقةُ حركتْ رأسها فرحا، والمراد ههنا النغمة والصوت من الفرح والنشاط))[2]، ومما هو مؤكد أن آخر كلمة في البيت هي (شَدْوَة) في كتاب شرح **الفرغاني** هذا نفسه وفي نسخة الديوان المحققة، ويظهر إزاء ذلك أن الشيخ **الفرغاني** وقع في خطأ قراءتها حينما توهم أنها (شذرة)، فراح يتوسع في شرح معناها اللغوي فجاء بجمعها، ومَثّل له في وزنه بـ(نغمات وأصوات) ثم عاد إلى أصل (التشذر)

1 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص:169.
2 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 2، ص: 270 .

مستخلصا منه معانى النشاط والحركة والفرح، وإن كان واردا فيما تدل عليه الكلمة[1]، ليربطه بالمعنى العام في سياق البيت وهو النغمة والصوت من الفرح، لكن ما نجده في هذا التأويل من الإطناب واللَّيْ يمكن أن يصل إلى درجة التمحّل إذا ما قارناه بالكلمة الصحيحة الواردة في البيت في كل من نسخة الشرح ونسخة الديوان المحققة، ويمكن أن يكون التشابه الصوري في العلامتين الدالتين (سدرة –شدوة) هو الذي أملى على ذهن المؤول الكلمةَ (شذرة) على سبيل الوهم.

وتزداد بؤرة الفراغ في نماذج أخرى حينما يضطرب التأويل بين مختلف روايات البيت، وهو الأمر الذي وجدناه في شرح الشيخ **سعد الدين الفرغاني** أيضا حينما أضاف كلمة في البيت المشروح وقد ورد في نسخة شرحه كما يلي:

عَلَيْهَا مَجَازِيٌّ سَلَامِي لِأَنَّمَا حَقِيقَتُهُ بِالْجَمْعِ مِنِّي إِلَيَّ تَحِيَّتِي [2]

أما نسخة الديوان فقد تضمنت البيت على الشكل التالي:

عَلَيْهَا مَجَازِيٌّ سَلَامِي وإِنَّمَا حَقِيقَتُهُ مِنِّي إِلَيَّ تَحِيَّتِي[3]

وقد يحسن قبول الاختلاف بين روايتي الشطر الأول من قوله: (لِأَنَّمَا) وقوله: (وإِنَّمَا) لأنه لا يختلف في المعنى، وكما أن نسخة الشرح قد أشارت في هامشها إلى هذا الفرق بين بعض النسخ...، غير أنّ ما لم يشر إليه التهميش هو أن الشطر الثاني من البيت الوارد في نسخة شرح **الفرغاني** لا يستقيم من حيث الوزن، ويحتمل في تصحيحه وجهان؛ الأول: ما جاءت به نسخة الديوان المحققة، والثاني: أن يكون على الصورة (حَقِيقَتُهُ بِالجَمْعِ مِنِّي تَحِيَّتِي)، وعلى الرغم من أنّ المفترض - والحال هذه - أن نأخذ البيت الصحيح كما ورد في نسخة الديوان المحققة، لكن المثير في هذه المسألة أن الشارح يورد في تأويله بيانا لمعنى كلمة (**الجمع**) في الشرح اللغوي حين يقول: ((ضمير الهاء في عليها راجع إلى (طه) حملا على اللفظ، و(ما) في قوله (لأنما) كافة تمنع (أنّ)

1 ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش ذ ر)، ج 4، ص: 2220.
2 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 1، ص: 444.
3 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 123.

عن العمل، وبالجمع - يعني بلسان الجمع - على حذف المضاف والمصدر في قوله: تحيتي مضاف إلى المفعول، يعني: لما غرقتُ في لجة محبته وشهود حضرته والتوجه بكليتي إلى رتبته ثم رُدِدْتُ إلى مقام ترجمانيته حتى صرتُ في هذا الحال لسانه يحق لي أن أتكلم بلسان جمعيته فإن سلمت عليه في هذا الحال يكون سلامي عليه بلسان التفرقة مجازي (كذا)؛ لأن حقيقة السلام بلسان الجمع سلامة وتحية مِنِّي إليَّ))[1]، وإدراجنا لاحتمال أن يكون الشطر الثاني على الشكل: (حَقِيقَتُهُ بِالجَمْعِ مِنِّي تَحِيَّتِي) يرجع إلى أن المعنى العام في البيت يتجه إلى انتفاء الغيرية، وإلقاء السلام يوحي بوجودها في التعدد بين المسلِّم والمسلَّم عليه، أما الشاعر فيؤكد على مجازية هذا السلام لأن طرفيه باعتبار الواحدية لا الثنائية، أما اختيارنا لعدم تضمن الشطر الثاني لـ(إليَّ) فلأن معنى حرف الجر (إلَى) يتضمنه قول الشاعر (عليها سلامي) في الشطر الأول أي (إليها سلامي)...، وعلى كلٍّ فإن حكمنا على هذا الخطأ ليس في مستوى اختلاف الروايات، لأنه أمر واقع في كثير من المصنفات، لكنه فيما لا ينبغي أن يكون من الجمع بين البديلَيْنِ في الروايتين المختلفتين وهو أمر يحول دون الوقوع فيه تحكيمُ السمع في صحة وزن بحر الطويل الذي جرت عليه القصيدة.

ومن اضطراب التأويل الحاصل من **التصحيف** ما جاء في شرح الشيخ الفرغاني أيضا من تأويل بيت ابن الفارض:

وفي البَرّ تَسْرِي العِيسُ تَخْتَرِقُ الفَلَا وفي البَحْرِ تَجْرِي **الفُلْكُ** فِي وَسْطِ لُجَّةِ[2]

والمثير في ذلك أن الشيخ **الفرغاني** يعرض بيانا بعد هذا البيت يشرح فيه كلمة (السفر) وهي ليست واردة في البيت ولا في سابق شرحه على سبيل مجيئها في شرح الشرح، ويقول في ذلك: ((السَّفْرُ: المُسافر، قال ابن دريد يقال رجل سَفْر وقوم سَفْر))[3]، وحينما رجعنا إلى نسخة الديوان المحققة وجدنا أن البيت فيه مفردة (السُّفْنُ)[4] بدلا من (الفُلْكُ)...، مما جعلنا نرجِّحُ أن النسخة

1 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 1، ص: 444.
2 المصدر نفسه، ج 2، ص: 240.
3 المصدر السابق، ج 2، ص نفسها.
4 ينظر: ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص:166.

التي كانت بين يدي الشارح وردت فيها كلمة (السُّفْنُ)، لكنه قرأها (السَّفْرُ)، وهذا أيضا يُحْوجنا إلى تعليلِ سبب جمع شرح **الفرغاني** لرواية البيت بـ(الفُلْكُ) ثم يعقبه بشرح (السُّفْرُ) الذي لم يرد ذكره فيما سبقه حتى البيت العاشر! والأمر نفسه رأيناه في اختلاف رواية متن قصيدة التائية الكبرى على نص شرح **الفرغاني** بين (شُقَّتْ/ شُفَّتْ)[1] لكنه يشير في هامشه إلى هذا الفرق الواقع من اختلاف بعض نسخ الديوان، في حين لم نجد أية إشارة أو بيان من القائم بنسخ هذا الشرح من مسودة المؤلف وهو الشيخ (شمس الدين أحمد بن يعقوب الطيبي)[2]، ولا المشرف على طبعه وتصحيحه وهو الشيخ (محمد شكري الأوفى)[3]، لم نجد إشارة إلى مصادر هذه الفروق بين نسخ روايات الديوان لا في المقدمة ولا في الخاتمة.

ومهما بلغت هذه الفجوات الحاصلة في التأويل الناتجة عن **التصحيف** أو التبديل بين الكلمات فإنها لا ترقى إلى مستوى التوتر الحاصل في **المفاهيم** التي يراها المؤلف، ومنها تأويل الشيخ **الفرغاني** لقول **ابن الفارض**:

وعُدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالِمٍ عَلَى حَسَبِ الأَفْعَالِ فِي كُلِّ مُدّةِ [4]

فحين أخذ يفصّل رمزية معنى هذه العودة من الشاعر بالإمداد على كل عالم بالأفعال على حسب كل مدة، ينص المؤولُ على ما في المرتبتين البرزخيتين الأولى والثانية قائلا: ((لما تَنَزَّلْتُ أولاً من مرتبتي الأولى وبرزخيتي الكبرى التي حكمُها ظهورُ كمالي الذاتي وغنايَ المطلقُ بالتجلي الأول، والنِّسب الكلية الأولية الأصلية الاشتمالية التي هي مفاتح الغيب المطلق إلى البرزخية الثانية المتعينة من الأول في المراتب الثانية الألوهية، وتلبسَتْ تلك النسبُ فيها بصُوَرِ الصفات السبعة الكلية التي هي الحياة والعلم والإرادة والقول والقدرة والجود والعدل،... وتَعَيَّنَتْ للتجلي الوجودي الرحماني المتجلي في هذه البرزخية الثانية بحسب هذه الصفات أسماء سبعةٌ هي أئمة الأسماء التي

1 ينظر: المصدر السابق، ج 2، ص: 236.
2 ينظر: المصدر نفسه، ج 2، ص: 313.
3 ينظر: المصدر نفسه: ج 2، ص: 316.
4 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص: 169.

يتوقف عليها الأمر الإيجادي مشتملٌ كل واحد من هذه الأئمة على حكم جميع هذه الصفات السبع الثابتة في إجمال هذه البرزخية الثانية... ثم شرعتُ بحكم اجتماع هذه الأئمة السبع الأسمائية من خلف حُجب هذه الصفات السبع وتوجهها في الأمر الإيجادي، وأظهرتُ القلمَ واللوحَ المشتمل على الأرواح والروحانيات والملائكة المقربين والروحانيين، وجعلتُ كليات هؤلاء الملائكة مظاهر تلك الصفات والأسماء السبعة. ثم أنْشَأْتُ العرشَ والكرسي، ثم السماوات السبع، وجعلتُها مظاهرَ تلك الصفات السبع و**كواكب سيارة وجعلتُها مظاهر آثار الأئمة السبع الأسمائية**...))[1]، وعلى الرغم من صعوبة فهم المعنى الوارد في هذا النص التأويلي على غير المتصوف بصفة عامة، وعلى غير المُطّلع على فكر الشيخ **ابن عربي** (638 هـ) بصفة خاصة، على الرغم من ذلك فإنه لا يخفى على القارئ أنّ تجلّى الذات الإلهية على العالم (أو تجليها بالعالم) كان وفق مراحل متراتبة، الأولى منها تخص بتجلي الذات، ثم تأتي مراتب تجلي الصفات، وكان فيها التجلي الأول في الصفات الأربعة السالفة الذكر حين عَرْضِنا لتأويل كلمة (الثنايا) وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة، ثم التجلي الثاني بصفات: القول والجود والعدل، ثم يعرض لمرحلة أخرى في التجلي في ذكر تَعَيُّنِ عالَمِ المثال ومرتبة الأجسام التي تنتهي بتكوُّنِ صورةِ **آدم** (عليه السلام)، ويجعلُ لكل **صفةٍ كوكبًا** من الكواكب السيارة هو مظهرٌ **لاسم** الذات يصدر من تلك الصفة وفق التقابل التالي:

الحياة ← الشمس ← الحي

العلم ← المُشتري ← العالم

الإرادة ← الزُّهرة ← المريد

القدرة ← المريخ ← القادر

القول ← القمر ← القائل

الجود ← زحل ← الجوّاد

1 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ج 2، ص: 256-257.

العدل ← عطارد ← العدل (تطابُقُ صورةِ الصفة مع صورة الاسم)[1].

ويشير المؤول بعد ذلك إلى وجود تراتبات وتشكّلات واتصالات كوكبية تجعلُ الغلبةَ والسلطنةَ في كل مدة زمنية لواحد من تلك الأفلاك السبعة[2]، أما عن سبب تقدم الصفات الأربعة الأركان الأولى فيقول إنها الأصل في ظهور ما بعدها من الصفات والأمثلة والأجسام، لأن كل تأثير ((إنما يَصْدُرُ عن **حي يعلم** شيئا في نفسه، و**أراد** ظهوره، وكان **قادرا** على ذلك))[3]، ولا يخفى ما للعدد **(سبعة)** في الدين الإسلامي من أهمية حتى في غير هذا المجال، مثل الأثر الذي أورده السيوطي عن ابن عباس مجيبا عن سؤال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عن ليلة القدر فقال: ((يا أمير المؤمنين إن الله وتر يحب الوتر، فجعل أيام الدنيا تدور على سبع، وخلق أرزاقنا من سبع، وخلق الإنسان من سبع، وخلق فوقنا سمواتٍ سبعًا، وخلق تحتنا أرضين سبعًا، وأعطى من المثاني سبعا، ونهى في كتابه عن نكاح الأقربين عن سبع، وقسّم الميراث في كتابه على سبع، ونقعُ في السجود من أجسامنا على سبع، وطاف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالكعبة سبعًا، وبيْن الصفا والمروة سبعًا ورمى الجمار بسبع، فأراها في السبع الأواخر من شهر رمضان))[4]، غير أن الذي يهمنا من كل ذلك هو ما أورده الشيخ **الفرغاني** في تأويله من تفريعات لهذا العدد، فإن كانت معظم السباعيات المذكورة منصوص عليها في القرآن ولا جدال فيها وتبقى صورتها التأويلية صحيحة أو مقبولة، فإن سباعية **الكواكب السيارة** وإن كانت مقبولة في زمن الشيخ الفرغاني (ت 700 هـ - 1300 م) فهي غير ذلك في زمن آخر، لأن كل تلك الأمثلة المسقطة على رتبة العدد سبعة صحيحة - على كثرتها - ما عدا سُباعية الكواكب السيارة، لأنها تحولت من حقيقة حية في واقع المؤول المعرفي إلى فكرة محفوظة في التاريخ من بعده، أبطلتْها الاكتشافات الفلكية اللاحقة بعد زمن الفرغاني، بحيث تم اكتشاف ثلاثة كواكب سيارة أخرى وهي: **أورانوس** 1781م و**نبتون**

1 ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص: 89.
2 ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص: 105.
3 ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص: 76.
4 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تقديم: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 1، 2008، ص: 785، والأثر أخرجه أبو نعيم في الحلية.

1846 و**بلوتو** 1930 [1]، وعلى الرغم من هذا المأزق فإنه لا يمكن التقليل من أهمية النتائج التي تحققها النصوص التأويلية للرمز الشعري الصوفي، لأنها تستجيب لأدق الشروط التي يرها معظم أعلام التأويل في عالمنا المعاصر، ومنهم **(أمبرتو إيكو** Umberto Eco /ت 2016) الذي يرى أن قيمة التأويل تأتي – من بين ما تأتي – من التناغم والتناسق والتعاضد داخل النص التأويلي الواحد حين يقول: ((إن كل تأويل يُعطَى لجزئية نصية ما يجب أن يثبته جزءٌ آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا التأويل لا قيمة له))[2]، وهذا عين ما وجدنا في تأويل رمزية (الثنايا) المتوافق بين توظيفه في قصيدتين مختلفتين، أما (**بول آرمسترونغ** Paul Armstrong) فيفيدنا بما يراه من العناصر الضرورية الضابطة للتأويل الجيد وهي: **الشمولية، وتشارك الذوات، والفعالية**، أما **الشمولية** فهي تكاد تتطابق مع ما يراه **أمبرتو إيكو** من وجوب التعاضد والتناغم بين أجزاء النص الواحد، وأما **تشارك الذوات** فمعناه أنه ((مادام التأويل من حيث الجوهرُ فعلَ اعتقاد، فإن معقولية قراءاتنا تزداد إذا ما وافق عليها آخرون، أو عدّوها على الأقل معقولة))[3]، وهذا ما يميز معظم النصوص السياقية الحكائية الصوفية المتساوقة مع القضية المركزية المقصودة في الشواهد التأويلية، وأما **الفعالية** فمعناها أن تمتد فوائد التأويل إلى القضايا غير الأساسية التي يعرضها المؤول أو يستهدفها، بحيث يكون التأويل متّصفًا برؤية كلية شاملة، وهو عين ما تتسم به النصوص التأويلية الصوفية من إشارات في مختلف علوم اللغة والفقه والفلسفة النفس والحساب والفلك والتشريح، بحكم أن مسارات البحث في العلوم المختلفة ليست على قدم واحدة من التقدم والنجاح، فلربما يطول زمن النظر والبحث في قضية مُشْكَلَة في أحد العلوم، بينما يكون زمن البحث قد تجاوزها في علم آخر، وهو الأمر الذي يشير إلى أهميته كثيرٌ من الباحثين فيما يسمى **بالدراسات البينية** التي ما فتئت تُؤتي

1 Michel Marcelin, L Astronomie, Hachette Livre, Paris, 1998, p: 71-72-73.

2 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2004، ص: 79.

3 بول آرمسترونغ: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأولي، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الأردن، ط 1، 2009، ص: 37.

ثمارَها الفكرية إنْ في مستوى المعارف أو في مستوى المناهج المؤسِّسة للأنموذج التصوري الكلي لمشروع القراءة الإنساني، الذي يظل يحافظ على اهتمامه بالوظيفة الجمالية في قراءته للخطاب الشعري ضمن اهتمامه بتأويل الخطاب الإنساني العام.

وحاصل القول إن الفكر الصوفي يعدّ من أكثر مجالات المعارف عند العرب اشتغالا بالتأويل، بحكم التراتب بين أنواع مختلفة من الخطابات المتكاملة، الأسبقية فيها للخطاب الشعري العربي المكتنز بالرموز التي كانت الحاجة إليها دلالية صرف منذ حادثة قتل الحلاج، ثم خطاب الشرح الذي أملته ضرورة قراءة الرمز، وكان خطابا تأويليا متنوعا بين الحجاجية والعجائبية بحسب ما يغشى الشارحين من أحوال لا تقصُرُ إثارتها عن أحوال مبدعي تلك الرموز من الشعراء، ولكنه ينم عن قيمة قرائية عالية تشتغل على عدد من الآليات التفكيكية المنتجة للمعنى مثل المشترك اللفظي والتصحيف ورمزية العدد والعجائبية، وهو - بعد كل ذلك - لا يخلو من فجوات قصور العمل الإنساني.

انتهى

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1 آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2002.
2 أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2004.
3 ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.
4 ابن الفارض: ديوان ابن الفارض تحقيق ودراسة: عبد الخالق محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2007.
5 ابن عربي: الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، (د ت).
6 ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، (د ت).
7 بول آرمسترونغ: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأولي، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الأردن، ط 1، 2009.
8 بومدين بوزيد: الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008.
9 جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تقديم: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط 1، 2008.
10 الحلاج (أبو المغيث الحسين بن منصور) ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين: وضع حواشيه وعلق عليه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.
11 سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف وسالك، ضبطه وصححه: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007.
12 الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات، دار المعرفة، بيروت، (دت).
13 صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 7، 1978.
14 عبد الخالق محمود: ديوان ابن الفارض : تحقيق ودراسة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 3، 2007.
15 عبد الغني النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2007.
16 عبد المنعم قنديل: رابعة العدوية: عذراء البصرة البتول، دار الشهاب، الجزائر،(د ط)، 1987.
17 محمد بوشحيط: الكتابة لحظة وعي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،(د ط)، 1984.
18 محمد إبرهيم الجيوشي، بين التصوف والأدب، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، (دط)، (دت).

19 Michel Marcelin, L Astronomie, Hachette Livre, Paris.