

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والحضارة الإسلامية  
قسم اللغة العربية

جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية - قسنطينة -  
الرقم الترتيبي: .....  
رقم التسجيل: .....

بلاغة الخطاب الصوفي عند الرازي  
من خلال كتابه: "حدائق الحقائق"  
- دراسة وصفية تحليلية -

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه العلوم في البلاغة

إشراف الأستاذ الدكتور:

رابح دوب

إعداد الطالب:

حاج بن سراي

لجنة المناقشة

رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أ.د: سكيبة قدور
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أ.د: رابح دوب
عضوا	المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة	أ.د: محمد كعوان
عضوا	جامعة وهران	أ.د: جيلالي سلطاني
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	د: عبد الناصر بن طناش
عضوا	جامعة أم البواقي	د: رزيقة طاوواو

السنة الدراسية:

1434 / 1435 هـ - 2014 / 2015 م

# مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات، وتحقق المقاصد والغايات، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين، فهدى به الضلالة وأخرج به من الظلمات إلى النور، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فلا خلاف بين أولي النهى في اعتبار أنّ أنفع العلوم ما هيئاً أسباب السعادة للإنسان في عاجل أمره وآجله، ولا جدال بين ذوي البصائر في أنّ أرفع المعارف ما شيّد أركان الاستقامة والهداية والفضيلة في حياة الناس، فلقد ركضت همم الباحثين في ميادين العلوم والمعارف ولم تر أفضل من علم يهدي الإنسان إلى طريق ربّه، ولم تجد أزكى من معرفة تربط بين عمارة الدنيا وفلاح الآخرة.

وقد كان لعلمائنا القدامى فضل السبق في قدح زناد العلوم النافعة للناس في معاشهم ومعادهم، ومن أشرف تلك العلوم علم البلاغة وعلم التصوّف، فأما علم البلاغة فقد شهد شاهد التاريخ بضخامة الجهد الذي بذله الباحثون في إعلاء صرحها؛ إيماناً منهم بأنّها أحقّ العلوم بالتعلّم بعد المعرفة بالله تعالى، إذ لا سبيل إلى تدبّر كتاب الله ومعرفة إعجازه دون الأخذ بنصيب منها، وأما علم التصوّف فإنّ ما يزخر به التراث العربي، وما تكتنّز به الثقافة الإسلامية منه يُعتبر آيةً على عظمة هذه الحضارة التي شدّت عقل الإنسان وقلبه إلى معرفة الله والإيمان به.

وكان من دلائل الإبداع في الإنتاج المعرفي للعقل العربي الإسلامي: الامتزاج والتآخي بين معاني التصوّف السامية، وما يلائمها من متطلّبات البلاغة العالية، فُمشّحت بذلك قوّة الفكر مع بلاغة التعبير في الخطاب الصوفي مُخرجةً يانع ثمرها، وكريم أكلها، وبزّت كثيرا من أنواع الخطابات الأخرى التي وجّه بعضها بالغ اهتمامه إلى التفكير مهملاً جودة العرض والأداء؛ فجاء الخطاب ممجوجاً ذوقه مهدورا بيانه، ووجّه بعضها الآخر كامل عنانيته إلى التعبير مقصّراً في بناء الفكرة وهندستها، فجاء الخطاب كليل المضمون كاسف المحتوى. بينما امتاز الخطاب الصوفي بمجيئه جامعاً لبدائه الفكر وبدائع التعبير.

ولقد كان للخطاب الصوفي حضوره في دراسات المفكرين والنقاد، ولا ريب أنّ اعتكافهم على دراسة النصوص الصوفية ليكشف عن وعي عميق بقيمة هذا الإرث الفكري والثقافي الذي تركه أسلافنا شاهداً على أصالة وعمق التفكير في حضارتنا العربية الإسلامية، ولعلّ

من أهم ما أدركه الناظرون في الخطاب الصوفي أنّ التصوف أفقٌ رحب، ليس بوسع المؤلّفين والباحثين فيه إذا ما سلكوا سبله ودروبه إلا أن يظلّوا فيه يعرجون، ولأجل ذلك لا بد له من سعي حثيث، وقدرة على التحليق لا يُطيقها من كان مهيضَ جناح المعرفة. بيد أن جناحه المخفوفة بالمكاره لا تبيّ تُغري من يدنو من أسوارها بولوجها، وتغويه كي يجترح إثم التجربة والمحاولة.

فالخطاب الصوفي له سحره، وهو خطاب أدبي بليغ؛ يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ويلائم بين المقام وما يقتضيه، وتُراعى فيه أقدار المخاطبين ومنازلهم، حتى يُصيب في كلّ موضع يُنزّل فيه حاجته من الإبانة، ويسدّ لكلّ طالب خَلْتَه من المعرفة والهدى، فوق ما يحتويه من رونق اللفظ وجودة السبك وحسن الصياغة وجمال العرض. ولعلّ كتاب محمد بن أبي بكر الرازي المسمّى: "حدائق الحقائق" برهانٌ صدقٍ على ذلك، وحجّة لمن أراد أن يستدلّ على البيان الذي أُوتيه أهل التصوّف وهم يعبرون عن مواجيدهم، ويقدمون خلاصة تجاربهم الروحية للباحثين عن الحقيقة.

وعلى الرغم من الاهتمام الذي بدأ ينال الخطاب الصوفي من قِبَل الباحثين فإنّه ظلّ مغموط الحق من الدراسة في كثير من جوانبه، ومن هذه الجوانب التي تحتاج إلى بحث دؤوب جانبه اللغوي والبلاغي، فإنّ معظم الذين تحمّلوا عناء البحث في مجال التصوّف قد ركّزوا اهتمامهم على جوانب التفكير مهملين صِنوها الأساسي الذي لا تقوم إلا به، وهو طريقة التعبير عنها. وهذا ما يحاول هذا البحث جَهده الإسهام. ولو بيسير من الفائدة - في إثرائه والإضافة له، ولا شكّ أنّه بتأزر الجهود تُبدّد الظلمات الحائلة دون الاستفادة المرجوة من كنوز التراث.

ومن هذا المنطلق يقدّم هذا الجهد المتواضع دراسةً للبلاغة الصوفية، التي تضمّنّها كتابٌ جليل النفع عظيم الفائدة، وهو كتاب: "حدائق الحقائق" لمحمد بن أبي بكر الرازي، وقد اختير لها عنوان: "بلاغة الخطاب الصوفي عند الرازي من خلال كتابه "حدائق الحقائق". دراسة وصفية تحليلية".

وسؤال البلاغة في الخطاب الصوفي يستمدّ مشروعيته من طبيعة الخطاب الصوفي ومن سمّته الأدبية، فلا جرم أنّ الصبغة الفنية التي تلوح على بنيته تستفزّ الذائقة وتستنفّر العقل لمواجهة كثير من الإشكالات التي تندّد عن محاولات الإجابة العجلى البسيطة، وتستعصي على التعامل

معها من غير فحص وتدقيق، ولعل ذلك ما هيأ أرضاً خصبةً لزرع بذور الأسئلة الأساسية لهذا البحث، والتي تتأسس عليها إشكاليته، ويمكن حصر هذه الأسئلة في خمسة: الأول منها تمهيدي، والأخرى أسئلة أساسية، فأما السؤال التمهيدي فهو: هل يستند الخطاب الصوفي - عموماً - وخطاب الرازي - على وجه الخصوص - إلى نوع معين من المرجعيات الثقافية التي أثرت في شكله ومضمونه؟. وأما الأسئلة الأساسية فهي: ما دلالات الخطاب الصوفي عند الرازي؟ وأيُّ موقعٌ ومقامٌ للبلاغة الصوفية ولبیان أهل الحقيقة في "حدائق الحقائق"؟ وهل استخدم الرازي آلياتٍ معيَّنة في إبلاغ خطابه للمتلقّي؟ وهل بوسع الخطاب الصوفي أن يقيّمنا على نظرة الصوفي للوجود وتصوّره لشبكة العلاقات بين مكوناته؟

لقد اقتضى السؤال الأول ما أثارته ظاهرة الخطاب الصوفي على الساحة الفكرية والثقافية - قديماً وحديثاً - من اختلافٍ ارتفع إلى سقف الصراع بين مؤيّدٍ للتصوّف فكراً وخطاباً، وبين رافضٍ له، وامتدّ الصراع مُدْكِيًا شعلته ومستمدًا وقوده من اختلاف الرأي حول الجذور المعرفية والخلفيات الثقافية التي يستند إليها المتصوّفة في تكوين أفكارهم وإنتاج خطاباتهم ونصوصهم. وكان حاصل الأمر تخلُّقُ أسئلة فرعية من السؤال الأول، منها: هل الخطاب الصوفي خطاب ديني؟ وما حقيقة مرجعيته الدينية؟ وما دليل ذلك؟ وما أثره على بنية الخطاب؟ وإذا سلّمنا جدلاً بدينية الخطاب الصوفي، فما الفرق بينه وبين باقي الخطابات الدينية التي تتبناها مختلف الطوائف والفرق الإسلامية؟

أما الأسئلة الأساسية الأخرى، فثلاثةٌ منها تتعلّق بلغة الخطاب من حيث الشكل والمضمون ووسيلة الإبلاغ... الخ، ويبقى السؤال الأخير متعلّقًا بالجانب الفكري للخطاب الصوفي وأبعاده (الفلسفية).

ذلك أنّ تبيّن الخلفية الثقافية والمرجعية الفكرية للخطاب الصوفي يحمّل على التساؤل عن الدلالات التي يتضمّننها ومدى انسجامها مع تلك المرجعية، وهذا هو موضوع السؤال الأساسي الثاني، الذي يتفرّع إلى أسئلة عديدة، منها: ما أنواع الدلالات التي يتوفّر عليها الخطاب الصوفي؟ وهل الوقوف على هذه الأنواع من الدلالة في خطاب الرازي وإدراك خصائصها يسهم في فهم

الخطاب والتفاعل معه؟ وما دور هذه الدلالات في تمييز الخطاب وتفرده عن باقي الخطابات بمختلف أنواعها؟

ولا شك أنّ التعامل مع السؤال الأخير يدفع إلى البحث عن سرّ التمييز الذي تبدو عليه اللغة، وحقيقة البلاغة التي تظهر على ملامح الخطاب الصوفي، وهذا جوهر السؤال الثالث؛ المتعلق بمقام البلاغة في "حدائق الحقائق"، وهو سؤال تتفرّع عنه -أيضا- أسئلة جزئية منها: هل يمكن الوقوف على السمات والخصائص الفنية للخطاب الصوفي بتوظيف تقنيات التحليل البلاغي كما استقرت في علوم البلاغة الثلاثة؟ وأية قيمة فنية يمكن أن يمتلكها الخطاب الصوفي بتوظيفه لمختلف الأساليب والفنون البلاغية؟ وهل في تدبر بلاغة الأساليب والصور الفنية والتحسينات البديعية الثابته في "حدائق الحقائق" ما يمنح الباحث برهاناً على علو البيان الصوفي، ويفسّر الظاهرة البلاغية للغة الصوفية؟ ثمّ ما فائدته وجود هذه البلاغة على المستوى الاجتماعي؟

وبما أنّ السؤال الأخير يفتح باباً واسعاً أمام مشكلة الهاجس التواصلية الذي لازم المتصوّفة، فليس ثمة من بُدّ من السعي لاستكشاف الآليات البلاغية المستخدمة من قبل مُنتجّي الخطاب الصوفي، فيتمخض السؤال الرئيسي الرابع عن آليات الإبلاغ من خلال "حدائق الحقائق"، لتبرز أسئلة فرعية عنه، منها: هل كان وعي الصوفيّة عميقاً بمتطلّبات التواصل مع جمهور المتلقين لخطابهم؟ وهل كانت مراعاة مقاماتهم وأحوالهم معياراً لانتخاب الطرق الملائمة للإبلاغ؟ وما هي أهم الآليات والوسائل التي اعتمدها الرازي في إبلاغ خطابه؟ وهل نجح الخطاب الصوفي في التواصل والتفاعل مع المتلقّي بفضل استعماله لهذه الآليات؟

بالوصول إلى هذه المرحلة من البحث في الخطاب الصوفي عند الرازي، ودراسته من حيث اللغة، يتهيأ البحث في البعد (الفكري والفلسفي) لهذا الخطاب، وهو يُعدّ له صلته الوثيقة بالبعد اللغوي؛ لأنّ اللغة والفكر صنوان، لا يكون أحدهما إلا بالآخر، ومن هنا يتأسس السؤال الخامس عن حوار الوجود في الخطاب الصوفي، والعلاقات التي يقيمها الصوفي مع ذاته وغيره، ويتفرّع هذا السؤال إلى الأسئلة الآتية: ما هي نظرة الصوفية إلى حقائق الوجود، وما هو تصوّرهم لشبكة العلاقات والروابط التي تتفاعل بها مكوناته؟ وما هي معالم العلاقة التي يقيمها المتصوّفة مع ذواتهم؟ وما هي صور علاقاتهم بغيرهم من الخلق؟ وما طبيعة علاقتهم بالخالق؟ وما هي أسس التعامل معه؟

وكيف يُمكن الاستفادة من تجربتهم في تكوين هذه العلاقات، والتعلّم من فلسفتهم في التعامل مع الذاتِ والخالقِ والخالقِ بحثًا عن نمط أفضل للحياة الدنيا، وسعيٍّ أمثلٍ للآخرة؟

فهذه الأسئلة - إذ تُؤسّس لإشكالية التعامل مع الخطابِ الصوفي فهمًا وقراءةً، وتدبّرًا وإفادةً - تمتلك من طاقة الدّفع إلى القلقِ المعرفي، والفضولِ العلمي، ما يكوّن هاجسًا لا تنطفئ جذوته دون اشتغالٍ مُؤمّلٍ للوصول إلى إجاباتٍ مقنعةٍ نافعة. مع أنّ ثمة أسبابًا ذاتية كانت حاديًا للباحث في رحلة التنقيب والتحليل والكتابة، ومن أهمها: جمالُ الأسلوب الذي يمتع قارئُ الخطابِ الصوفي ويدهشه برونق التعبير وعمقِ الفكرة، بالإضافة إلى ميلٍ مركزٍ في النفس بالرغبة في دراسة النصوص والخطابات التي تتمزج فيها لطافة الروح وسموُ الفكرة، بجودة التعبير وحسن العرض والأداء، فتكون منفعةُ الخطابِ باديةً، ولذّةُ النص طاغيةً.

يبدُ أن أسباب اختيار هذا البحث لم تتشكّل بدوافع ذاتية فقط، بل كان ثمة أسبابٌ موضوعية علمية، دفعت الباحث إلى الإقدام على دراسة هذا الموضوع، ومنها:

- قلة البحوث التي تهتمّ بالخطابِ الصوفي خاصة من حيث لغته وبلاغته، ما يجعل المكتبة العربية مفتقرةً إلى بحوثٍ ودراساتٍ تتطافر على إثراء هذا الجانب من ثقافتنا العربية الإسلامية، فعلى الرغم من أهميته البالغة فإنّ الدراسات اللغوية والبلاغية والنقدية التي تستهدف الخطاباتِ الصوفيةً بالتحليل والنقد لا تزال قليلةً قليلةً؛ مما يدلُّ على أنّ هذا الجزء من تراثنا مازال مغموطًا الحقُّ من البحث.

- من دلائل عدم الاهتمام بهذا الجانب أنّ عالمًا جليلَ القدرِ كالرّازي بقي مجهولاً في سيرته ومنسيًا في تاريخه العلمي . على الرغم من مؤلفاته النافعة والقيّمة، ولا يُستدرك بعض الأمر فيكرم صاحبها إلا بالعكوف على كتبه دراسةً وتحليلًا، لعلّ في ذلك ما يؤدّي بعضَ شكرنا للرازي عليها، وقد توجّه العزمُ إلى دراسة كتاب "حدائق الحقائق" لعدم وجود دراسة وافية مستفيضة عنه . حسب علمي . تبحث أهم قضاياها، وتستخرج بعض فوائده.

- تبين أسباب الشقاقِ الحاصل عبر التاريخ بين الصوفية وخصومهم، للحكم بينهم بالعدل، ومحاولة ردمِ الهوة التي اتّسعت بتجاهل دواعي الخلاف، وعدم السعي إلى الفهم والتفاهم، ولا

رب أن الدراسة العلمية الكاشفة لحقيقة الصراع وأسبابه، ومن ثم العمل على إصلاح ما يمكن إصلاحه، كفيلة بتحقيق الأمل في نبد الفرقة والخصام، وتثبيت أركان الوحدة بين المسلمين.

- تميّز وتفرد لغة الخطاب الصوفي في أغلب كتب التصوّف، ومنها كتاب "حدائق الحقائق"؛ مما يستدعي التنقيب عن دلالات هذه اللغة على مستوى المفردات والتراكيب لمعرفة أسرار القوة والثراء الدلالي الذي تتمتع به الخطابات الصوفية من جهة، ووضع موازين القسط للتعامل معها من جهة أخرى، فلا ريب أن اتساع مدارك المتلقين للخطاب وفهمهم لدلالاته وخصائصها يقيهم من آفات الرضا والإنكار لها بغير حق.

- تدوّق اللغة الصوفية بمعرفة بعض أسرار بلاغتها، وتقييمها وفق مقاييس الضوابط البلاغية التي أقرها البلاغيون العرب، ثم الاستفادة منها فنيا وأدبيا وعلميا، بتوظيفها في صقل القرائح وتهذيب اللسان وإثراء المعجم اللغوي.

- معرفة معالم التصوّر الصوفي للوجود، وفقه المتصوّفة للعلاقات التي تربط بين الإنسان وغيره، من أجل استثمار هذه المعرفة في واقع الناس الديني والاجتماعي، وإشاعة روح التسامح والمودة والرحمة والتآخي بين أفراد المجتمع، ووحدهم في التوجّه إلى خالقهم بالعبودية والمحبة والإخلاص، تلك طريق صالحة لتحصيل سعادة الدنيا والآخرة.

وباجتماع هذه الأسباب والدواعي بدأت مرحلة البحث الأولى بالقراءة والاطلاع على جوانب الموضوع، وجمع مادته العلمية من بطون الكتب وصفحات المراجع، ثم استقر الأمر على تنظيم ما أمكن تحصيله من معلومات وأفكار، فكان اختيار خطة للدراسة، تتلاءم فصولها ويأخذ بعضها برقاب بعض؛ باعتماد الترتيب المنطقي والتدرج في عرض الفكرة ومعالجة إشكالية البحث، حيث تكوّنت الخطة من خمسة فصول يتقدّمها مدخل:

اشتمل المدخل على عنصرين هما: ترجمة الكاتب، والتعريف بكتابه، حيث تضمنت ترجمة الكاتب: التعريف بالرازي، ونسبه، وتاريخ وفاته، ومؤلفاته ... الخ، بينما تضمن التعريف بالكتاب تقديمًا موجزًا له يتضمن محتوياته ومنهجه وطبعاته ... الخ.

أما الفصل الأول فقد خصّص للبحث في مرجعيات الخطاب الصوفي عند الرازي، حيث تمّ رصد نوعين من المرجعيات هما: المرجعية الدينية، ممثلة في: المرجعية القرآنية والنبوية والسلفية،

والمرجعية المذهبية، ممثلةً في طريقة الفهم والاستنباط، وهي تخصُّ: الطريق الصوفي من بداياته إلى منتهاه، مروراً بمراحله المتعددة.

وأما الفصل الثاني، فقد خُصَّصَ للتنقيب عن دلالات الخطاب الصوفي عند الرازي، حيث أمكن تحديد خصائص الدلالة الصوفية على مستويي المفردة والعبارة، ومجالاتها ومبادئها الخطابية.

وفي الفصل الثالث تمَّ التطرُّقُ لدراسة واستكشاف البلاغة الكامنة في "حدائق الحقائق"، بعرضها على قوانين وقواعد علوم البلاغة الثلاثة، فكانت دراسة بلاغة الأساليب وبلاغة الصور البيانية وبلاغة التحسين البديعي، من خلال تحليل نصوص من كتاب الرازي.

والفصل الرابع هو الفصل المخصَّص للتعرف على الآليات التي يستخدمها الرازي لإبلاغ خطابه للمتلقي، إذ رُصدَ من هذه الآليات: نوعان متوازيان هما: التلميح بالإشارة والتصريح بالعبارة، ونوعان آخران متظافران، هما: الإقناع والإمتاع.

أما الفصل الخامس فيتضمَّن دراسةً موجزةً للتفكير الصوفي من خلال خطاب الرازي، ويحتوي على ثلاثة مباحث: العلاقة مع الذات ومع الخلق ومع الخالق، لتحديد ومعرفة التصوُّر الصوفي للوجود، وشبكة العلاقات القائمة بين مكوناته.

لتكون خاتمة البحث اجتهاداً في تلخيص النتائج التي تمَّ التوصلُ إليها، بالإجابة عن تساؤلاته وتقديم الحلول الممكنة لإشكاليته.

وأما الطريقة المتبعة في دراسة الموضوع فقد تمَّت الاستعانة بما يتماشى مع طبيعته من المناهج التي وُظِّفتْ أدواتها توظيفاً يتحرى تحصيل الفائدة والوصول إلى الهدف من البحث، ولأنَّ الأمر يتعلق باستكشاف مظاهر البلاغة في الخطاب الصوفي فقد كان لوصف البلاغة كظاهرة لغوية وفلسفية، ولوصف الخطاب الصوفي كظاهرة معرفية واجتماعية أهمية قصوى، وقد وُظِّفت آليات المنهج الوصفي في بسط المفاهيم ونقل الأقوال والآراء من كتاب "حدائق الحقائق"، وعرض مختلف الأفكار مؤسَّسةً عليها ظاهرة الخطاب الصوفي -عموماً-، وكانت محصلةً لنعته البلاغة وسيورتها في خطاب الرازي - على وجه الخصوص - . كما اقتضى البحث الاستعانة بالمنهج التحليلي كونه يشتغل على مدونة محدَّدة وهي كتاب: "حدائق الحقائق" مع الاستئناس بما

يخدم أفكاره وينسجم معها من كتب التصوف الأخرى، ولذلك فقد كانت الأقوال والنصوص المستشهد بها عرضةً للتمحيص والنقد والتحليل؛ للوصول إلى مقاصد أصحابها وتبين آرائهم ووجهات نظرهم، مع موافقتهم أو مخالفتهم ومحاولة إبداء الرأي في ما ورد من كلامهم.

وما كان للباحث أن يتخذ سبيله في بحث هذا الموضوع دون الاستعانة بمراجع تعددت مجالها وتنوعت أفكارها، وقد أمدت البحث بمادة علمية وافرة، كانت سبباً لتنظيم فصوله وترتيبها وإثرائها، ومن بين أهم المراجع المعتمدة:

1. كتب التصوف: وعلى رأسها كتاب: "حدائق الحقائق" للرازي، فهو المدونة التي فُصدت البحث فيها عن مظاهر البلاغة، والمصدر الأساسي للدراسة المراد إنجازها والاستشهاد بها على رقي الخطاب الصوفي، وتميزه كظاهرة بلاغية بيانية. بالإضافة إلى الاستفادة من كتب تاريخ التصوف لبيان مرجعيته وخصائصه الفكرية والمذهبية، ككتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني، و"اللمع" للسراج الطوسي، و"التعرف" للكلاباذي، و"المنقذ من الضلال" للغزالي، وبعض الكتب الحديثة التي تتبعت ظاهرة الخطاب الصوفي نحو: "الأدب في التراث الصوفي" لعبد المنعم خفاجي، و"الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي" لآمنة بلعلي، و"الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول" لمحمد المصطفى العزام... وقد أمدت هذه المراجع البحث بمادة علمية غزيرة، متميزة بجودة العرض ودقة التحليل.

2. كتب البلاغة: ومنها: مصنفات البلاغة القديمة نحو: "البيان والتبيين" للجاحظ، و"الصناعتين" للعسكري، و"أسرار البلاغة"، و"دلائل الأعجاز" للجرجاني، و"منهاج البلغاء" لحازم القرطاجني، و"مفتاح العلوم" للسكاكي، و"الإيضاح في علوم البلاغة" للقرظيني، وكانت أهميتها بالغة في التأصيل لظاهرة البلاغة، والاستهداء بها في عملية التحليل واستنطاق النصوص، بالإضافة إلى ما أُلّف من كتب حديثة ودراسات في مجال البلاغة، كان لها دور بارز في تجديد الرؤية البلاغية، وتوظيف قراءة متجددة للنصوص في ضوءها، ومن ذلك على سبيل المثال: "البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول" لمحمد العمري، و"بناء الصورة الفنية في البيان العربي" لكامل حسن البصير، و"جواهر البلاغة" للسيد أحمد الهاشمي، و"علم المعاني" لعبد العزيز عتيق مع كتابيه: "علم البيان" و"علم البديع"، و"معجم المصطلحات البلاغية" لأحمد مطلوب.

3. كتب اللغة: ومنها: معجم "لسان العرب" لابن منظور، إذ تمّ الرجوع إليه في البحث عن الجذور اللغوية ومعاني المفردات، ومنها: كتب علم الدلالة، التي أفادت البحث خاصة في الفصل الثاني منه، نحو: "علم الدلالة" لأحمد مختار عمر، و "دلالة الألفاظ" لإبراهيم أنيس وغيرها.

4. كتب الفكر والثقافة: نحو كتاب: "العمل الديني وتجديد العقل" لطف عبد الرحمن، وقد كان من أعون المراجع على عملية إثراء البحث؛ لما فيه من مادة قيّمة وأفكار جديدة متميزة بالعمق، وكذلك كتاب: "النص والسلطة والحقيقة" لنصر حامد أبو زيد، وكتابه: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، بالإضافة إلى: "بنية العقل العربي" للجابري، و "اللغة والمجاز" لعبد الوهاب المسيري... وغيرها.

ومن الدراسات السابقة التي تتقاطع مع موضوع البحث وتندرج معه في مجال واحد: كتاب "الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي" لآمنة بلعلي، وهي دراسة قيّمة تبحث في الخطاب الصوفي من جهة لائحته التواصلية والتداولية، مركزة على عملية الإبلّغ للخطاب ودور التلقي في بنّاجها. وكذلك كتاب: "الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول" لمحمد المصطفى العزام، وهو دراسة جديدة بالتنويه لتناوله مسألة تأويل الخطاب الصوفي في مستوياته اللغوية والمعرفية المختلفة، وعلى الرغم من القيمة العلمية التي يتوقّر عليها هذان العملان فإنّ اهتمامهما بلغة التصوّف جاء مقتصرًا على بعض مستويات التحليل اللغوي، مغفلاً القيمة الفنيّة والبلاغية التي تميّز الخطاب الصوفي على مستوى اللغة والفكر جميعاً، وهو مركز الاهتمام الذي يقصد إليه هذا العمل، في محاولة لتقديم رؤية جديدة تفتح آفاقاً للاهتمام بهذا الجانب الأساسي في الدراسات اللغوية والأدبية للتصوّف.

ولأنّ ضريبة إنجاز أيّ بحثٍ علميٍّ تقتضي وجود عوائق في طريق صاحبه، وانتصاب عقباتٍ أمامه، فلا بأس من ذكر بعض الصعوبات التي أثّرت على مسار البحث وبلوغه مبلغاً محموداً في كلّ جوانبه، وهي لا تبرّر نواقصه مطلقاً، وإنّما في ذكرها تنبيهٌ وتذكيرٌ يستهدف محاولة تذليلها مستقبلاً لتصحيح الخطأ، واستدراك النقص، واقتصاد الجهد والوقت، ومنها:

1. عوامل خارجية: كالعمل تحت ضغط الوقت، وخفاة استنفاد الزمن المخصّص لإنجاز العمل، وصعوبة الحصول. أحياناً. على بعض المراجع المتخصصة.

2. عوامل ذاتية: وأهمها: الافتقار إلى التجربة العملية في العلاقة بالتصوّف؛ إذ كان العمل خلاصة مطالعات وقراءات لتجارب الآخرين، ولا ريب أنّ ذلك لا يكفي، ولا يفي بحق الكتابة في مجال التصوّف، الذي يتطلّب مشاركة لأهل الحقيقة في مواجدهم وممارستهم الصوفية، حتى تتضح المعاني والدلالات الكامنة في عمق الخطاب محلّله وقارئه، وذلك مما اشترطه أهل التصوّف لكلّ متعاملٍ مع الخطاب الصوفي من أجل تحقيق التفاعل الإيجابي معه.

هذا، وإنّ الحمد لله . أولاً وأخيراً . على ما مرّ به من التوفيق لإكمال هذا البحث، وما يسرّه من إخراجهِ إلى الوجود بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، والرجاء فيه - سبحانه - صادق ومتين؛ ليكتب له من القبول والرضى لدى قارئه والمطلّع عليه ما يجعل الإفادة منه دائماً ووفيرة، ويحقّق أمل صاحبه في ملء بعض الفراغ في المكتبة العربية والإسلامية.

ولقد أسدى أناسٌ فضلاءً ذوو أنفسٍ كريمةٍ وأيادٍ بيضاء، من المعونة على مشقّة البحث ما يستنزف كلّ جهدٍ ويربو على كلّ محاولةٍ لردّ الجميل، ولكنّ التوجيه النبويّ الحكيم دأب إلى حسن الثناء على أولي الفضل والمنة، فعن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"مَنْ أَمَى إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافُوهُ فَائْتُوا عَلَيْهِ حَتَّى تَعْلَمُوا أَنَّكُمْ كَافَاتُوهُ"

فعملاً بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-، واعترافاً لأستاذي الفاضل :

### الدكتور: مراجع دؤب

المشرف على هذا البحث، أتقدّم بجزيل الشكر له على جميل صبره وسعة حلمه، وما أفاءه عليّ من تقويمٍ وتسديدٍ، حرصاً منه على بلوغي بهذا المنجز العلمي درجةً مرضيةً لدى قارئه، ومستوى مقبولاً عند المطلّع عليه، وأسأل الله تعالى أن يجعل جهده مأجوراً، ونصيبه من الكرامة موفوراً، فيؤتيه فضله في الدنيا ويجزّل ثوابه في الأخرى.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بالشكر الجزيل لكلّ أساتذتي الكرام، السادة أعضاء لجنة المناقشة على ما بذلوه من جهود حميدة، وما أولّوه من اهتمامٍ بقرأة البحث لتقويمه وتقييمه، ورفع مستواه بالنقد والتصحيح، فجعل الله سعيهم مشكوراً، وجزأهم على ذلك خير الجزاء.

ثمّ الشُّكر لكلّ من ساعدني وشدّ به الله أزرِي خلال مراحل البحث كلّها، بتوجيهٍ أو تشجيعٍ أو دعاءٍ صالحٍ، فهُم جميعًا شركاءُ في التفضّلِ عليّ، وكان الأفضّلُ المتفضّلُ. والحمد لله بدءًا ومنتهى، وإليه يُرجع الأمرُ كلّهُ، وهو الوليّ الحميد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# مصطلح

محمد بن أبي بكر الرازي

وكتابه "حدائق الحقائق"

## أولاً: ترجمة الرازي :

تكبّدت سيره الرازي من إهمال المترجمين والمؤرخين ما لا يستحقّه رجلٌ أفنى عمره في خدمة الدين، وفي البحث والتأليف العلميين. وعلى الرغم من المصنفات القيّمة التي تركها ذخراً للأمة، والتي بلغ بعضها بشهرته أقاصي البلدان، فإنّ سيرته لقيت الإهمال الشديد، فلا يكاد يجد الباحث عن أطوار حياته وتفاصيل سيرته العلمية إلا النزر اليسير من المعلومات المتفرقة في بطون كتب السير والتراجم والطبقات، وهي لا تكاد تغني أو تنفع في إضاءة جوانب شخصية هذا العالم الذي نبغ في مختلف مجالات المعرفة، بدليل نوعية مؤلفاته التي تنوعت تنوعاً يدلّ على أنّ صاحبها يعدّ بحق موسوعة علمية شاهدة على اقتدار علمائنا القدامى على اقتحام مختلف ميادين الفكر والمعرفة.

وبعد رحلة بحث طويلة في بطون الكتب والمراجع المخصصة لتراجم الأعلام أمكن الحصول على صُباغة من تاريخ الرجل وسيرته، وهي على نزرها الذي لا يطفئ عطش الباحث قد اعترأها كدر التناقضات الكثيرة والاختلافات بين المراجع التي عرضت لحياة الرازي، فلا يكاد المرء يتبيّن وجه الترجيح في أكثر المسائل المختلف فيها حوله، فيما تعلق بتاريخ مولده المجهول أو اسمه أو وفاته أو غير ذلك، ويبقى الأمر بحاجة إلى أملٍ في العثور على مخطوطات مهمة في الخزائن تقدّم تفاصيل ومعلومات دقيقة تضيء ما أعتم من سيرة علمية لم تؤت حقّها بعد من العناية والاهتمام. وهذا الآن بيان لبعض ما ورد من ترجمة للرازي في كتب التراجم والسير:

## 1. اسمه ولقبه وكنيته:

يبدأ الاختلاف حول الرازي من ضبط اسمه الكامل وكنيته ولقبه، وأغلب المترجمين له يضبطون اسمه متفقين على أنّه: محمد، واسم أبيه: أبو بكر، ثمّ يُختلف في اسم جدّه ولقبه، وتفصيل ذلك: ورود اسمه في معجم المؤلفين بهذه الصورة: «محمد بن أبي بكر بن عبد القادر

الرازي الحنفي (زين الدين، أبو عبد الله) «<sup>(1)</sup>، وكذلك أورده صاحب الموسوعة الصوفية: «زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي»<sup>(2)</sup>، وقال خير الدين الزركلي عنه: «محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين»<sup>(3)</sup>، وفي ذخائر التراث العربي: «الرازي: زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر»<sup>(4)</sup>، وفي معجم المؤلفين الصوفيين: «محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي»<sup>(5)</sup>، وذكر حاجي خليفة أنه: «محمد بن أبي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي»<sup>(6)</sup>، فجعل لقبه: شمس الدين بدل زين الدين، وثمة من يزيد لقباً آخر وهو تاج الدين، وثمة من ترك الاحتمال وارداً بقبول الألقاب الثلاثة، كمحقق كتابه "حدائق الحقائق"، فقد قال عنه: «هو محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي زين الدين أو شمس الدين أو تاج الدين أبو عبد الله»<sup>(7)</sup>، وكذلك هو الحال عند بروكلمان الذي ترجم له ضمن حديثه عن فقهاء الحنفية بقوله: «زين الدين أو تاج الدين محمد بن أبي بكر بن عبد المحسن بن عبد القادر (أو عبد القاهر) الرازي»<sup>(8)</sup>، ووضح أن في ترجمة بروكلمان اضطراباً في تحديد اسم جدّه، فقد سمّاه (عبد المحسن) بدلاً من (عبد القادر) كما فعل حاجي خليفة، عندما قال: «الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد المحسن الرازي الحنفي، هو عمّ شهاب الدين محمود بن عبد القاهر»<sup>(9)</sup>، والشأن نفسه عند ابن أبي الوفا صاحب الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، فقد سماه: «محمد بن أبي بكر بن عبد

(1) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ط 1، 168/3.

(2) الموسوعة الصوفية: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط: 5، 2006م، ص: 688.

(3) الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، ماي 2002م، 6/ 55.

(4) ذخائر التراث العربي الإسلامي: عبد الجبار عبد الرحمن، مطبعة جامعة البصرة، ط: 1، 1401هـ / 1981م، 1/ 530.

(5) معجم المؤلفين الصوفيين: محمد أحمد درنيقة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ص: 329/330.

(6) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ / 1994م، 6/ 102.

(7) حدائق الحقائق: شمس الدين محمد بن أبي بكر الرازي، تح: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1،

1422هـ-2002م، ص: 9.

(8) تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، تر: السيد يعقوب بكر، ورمضان عبد التواب، بإشراف: محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، 6/ 733.

(9) كشف الظنون: 99/6.

المحسن»<sup>(1)</sup>، وثمة من نسب أحد ألقابه إلى أبيه فقال: «هو زين الدين أبو عبد الله محمد بن شمس الدين أبي بكر بن عبد القادر الرازي الحنفي»<sup>(2)</sup>.

## 2. مكان ولادته ورحلاته:

رغم الخلاف والغموض الحاصل في تاريخ ميلاد الرازي فإن ثمة اتفاقاً بين المؤرخين والمترجمين له على أنه وُلِدَ بمدينة الرّبيّ ونُسب إليها، قال عبد المنعم الأشقر: «ولد بمدينة الري، وهي مدينة كبيرة بفارس تقع بين قومس والجبال من بلاد الديلم، وقد أُنجبت هذه المدينة كثيراً من العلماء والأدباء، وكانت محط أنظارهم ومركز اجتماعاتهم ومدخلاتهم العلمية طوال عدة قرون»<sup>(3)</sup>. ولا شك أنّ الرازي قد تلقى مبادئ تكوينه الأولى في هذه البيئة العلمية الخصبة، ثم رحل إلى مناطق أخرى طلباً للعلم والتعليم. والمعلومات عن نشأته وتنقلاته شحيحة جداً، فنحن «لا نعرف متى وُلِدَ زين الدين الرازي، وكل ما نعرفه من معلومات عن نشأته أنه تلقى تعليمه الأول في مدينة الرّبيّ، وأنه أقام بمصر حيناً من الدهر متنقلاً بين أرجائها آخذاً عن علمائها مفيداً طلابها»<sup>(4)</sup>، وبعد فترة غير معلومة لإقامته بمصر رحل إلى الشام، ومنها إلى مدينة قونية، وهي ولاية كبرى بتركيا، تتميز بكونها مقر شيخ المولوية، والمولى هو الشيخ الذي عهد إليه الأتراك حيناً من الدهر بتقليد خلفاء آل عثمان السلطنة في حفلات تنويعهم، كان ذلك قبل أن يتضعضع ملك العثمانيين، ويُقضى عليهم وعلى الطريقة المولوية من بعدهم، وإلى هذه الولاية ينسب العالم البلاغي: شمس الدين القونوي المتوفى سنة 788 هـ صاحب شرح تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، كذلك الشيخ العالم المحقق: صدر الدين القونوي [...]. ويظهر أنه ظلّ مقيماً بها أو بما

(1) الجواهر المضئية في طبقات الحنفية: محيي الدين أبي محمد بن نصر بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، /1993م، 97/3.

(2) روضة الفصاحة ليس للتعالي بل لزين الدين الرازي: عبد المنعم سيد عبد السلام الأشقر، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد: 22، ص: 212.

(3) المرجع نفسه، ص: 212.

(4) المرجع نفسه، ص: 213.

جاورها من بلاد الروم (الأناضول)»<sup>(1)</sup>، ولا تكاد تتوفّر بعد هذه المرحلة أخبار عن الرازي وإقامته ورحلاته، ولو أنّ بعض الباحثين يرجّح أنّه لم يبق في قونية إلى وفاته، فقد رحل عنها إلى بلاط السلطان الأرتقي: نجم الدين أبو الفتح غازي بن أرتق صاحب ماردين (637 - 685هـ/1329-1360م)، الذي ألّف له كتابه "روضة الفصاحة"، ثمّ انقطعت أخباره بعد ذلك<sup>(2)</sup>.

### 3. أشهر شيوخه:

لا يكاد يتوفّر في المصادر التي عرضت لحياة الرازي العلمية ذكر للشيوخ الذين تلقّى عنهم علومه، سوى ما يذكره بعض الباحثين أنّ الرازي اجتمع في رحلته إلى تركيا بصدر الدين القونوي وسمع منه، إذن فقد تتلمذ الرازي على « الشيخ المحقّق صدر الدين القونوي الذي التقى به [...] في قونية، وصحبه، وسمع منه كتاب: "جامع الأصول في أحاديث الرسول" لابن الأثير الجزري الموصلية»<sup>(3)</sup>. والصدر القونوي (ت 673هـ/1275م) هو: « محمد بن إسحاق بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين: صوفي من كبار تلاميذ الشيخ محيي الدين بن العربي [كذا]. تزوج ابن العربي أمّه وربّاه، وكان شافعي المذهب [...] من كتبه: النصوص في تحقيق الطور المخصوص، واللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية لابن عربي، وإعجاز البيان في تفسير الفاتحة على لسان القوم، ومفتاح الغيب، وشرح الأحاديث الأربعينية، وشرح الأسماء الحسنى، والرسالة الهادية، والنفحات الإلهية القدسية، والرسالة المفصحة [...]، مولده ووفاته بقونية»<sup>(4)</sup>.

(1) روضة الفصاحة ليس للثعالبي بل لزين الدين الرازي، ص: 214.

(2) تاريخ الأدب العربي: 6/ 736. وينظر: روضة الفصاحة في البيان والبديع. دراسة وتحقيق. (مخطوط رسالة ماجستير في اللغة العربية): ناقد نصر منصور، إشراف: أسعد علي، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة دمشق، 2003/2002م، ص: 23.

(3) روضة الفصاحة ليس للثعالبي بل لزين الدين الرازي: عبد المنعم الأشقر، ص: 214.

(4) الأعلام: الزركلي، 6/30.

## 4. وفاته:

لم يسلم التأريخُ لوفاة الرازي من التناقض والاختلاف بين الرواة والمترجمين له، وكما «خفي أمره على المترجمين، وحصل خلاف في اسمه ونسبه، فقد حصل لبس كبير في تاريخ وفاته، حتى أشكل إشكالا لا يمكن معه التوصل إلى تاريخ دقيق لوفاته، أضف إلى هذا أن أحدا ما [كذا] لم يذكر تاريخاً لمولده، والمتبع للمصادر التي ذكرت المؤلف، وحددت تاريخ وفاته يجد أن الخلاف بين هذه المصادر يصل إلى مئة عام ونيف»<sup>(1)</sup>.

وتنص أغلب الروايات على أنه توفي سنة 660هـ، أو: 666هـ، وقيل بعد ذلك، كما ذكر المترجمون، فعبد المنعم الحفني يقول عنه: «المتوفى بعد سنة 666هـ»<sup>(2)</sup>، وسعيد عبد الفتاح يقول: «توفي رحمه الله سنة 660هـ، وقيل بعد سنة 666هـ»<sup>(3)</sup>، ومحمد أحمد درنيقة، يحدد تاريخ وفاته بأنه سنة: (660هـ. 1262م)<sup>(4)</sup>، ويقول حاجي خليفة بغير تحديد دقيق: «كان في أواسط القرن السابع»<sup>(5)</sup>، ثم يحدده في موضع آخر بقوله: «المتوفى سنة: 660هـ»<sup>(6)</sup>، ويقول بروكلمان: «في أواخر القرن السابع الهجري»<sup>(7)</sup> وعند الزركلي: «ت: بعد 666هـ»<sup>(8)</sup>.

ورغم تقارب هذه التواريخ كلها فإن بعض الباحثين يذهبون إلى ترجيح غيرها بجعل الرازي ممن أدركوا القرن الثامن الهجري، باعتبار بعض الشواهد من كتبه التي تدل على تأخر وفاته، ولذلك قال عبد المنعم الأشقر: «أما الرأي القائل بأنه من رجال القرن الثامن، فيمكن

(1) روضة الفصاحة في البيان والبدیع: ناقد نصر منصور، ص: 22.

(2) الموسوعة الصوفية: عبد المنعم الحفني، ص: 688.

(3) حدائق الحقائق: ص: 10/9.

(4) معجم المؤلفين الصوفيين: ص: 329.

(5) كشف الظنون: ص: 99.

(6) المرجع نفسه: ص: 102.

(7) تاريخ الأدب العربي: 6 / 733.

(8) الأعلام: 6 / 55.

قَبُولُهُ إذا كان المراد بذلك أنه قد أدرك هذا القرن بعشرين عاما أو أكثر قليلا؛ فلقد رأيناه في روضة الفصاحة يستشهد بييتين لابن عربي الموصلبي (المتوفى: 686هـ)، ويستشهد أيضا بييتين لابن خلكان المتوفى (681هـ)، كما أنه قد ألف الروضة باسم السلطان المنصور نجم الدين غازي بن قرّة أرتق أرسلان (المتوفى (702هـ)، وإذا صحّ أن له هذا الكتاب الذي تضمن أبياتا لابن الصائغ المتوفى 722هـ، فإنه يحق لنا أن نرجّح أنه عاش إلى نهاية القرن السابع الهجري وامتد به العمر إلى أوائل القرن الثامن»<sup>(1)</sup>، وما يشهد لقوّة هذا التحريج، هو أنّ التواريخ التي تحصر وفاته في حدود سنة 666هـ، كانت تدلّ -فقط- على وجوده في قونية إلى غاية هذا التاريخ، بمعنى أنّه من الممكن أن يكون قد غادرها إلى وجهة أخرى، وهو ما يرجّحه محقق كتابه "روضة الفصاحة" بقوله: « ولعلّ الرازي بقي في قونية إلى أن توفي الصدر القونوي ثمّ رحل عنها إلى "ماردين"، وعاش في بلاط السلطان الأرتقي فترة، وانقطعت أخباره، والواقع يدلّ على أنّ الرازي توفي بعد العام 693 هجرية، وقد يكون عاش إلى بداية القرن الثامن الهجري»<sup>(2)</sup>.

كلّ هذا الاختلاف في تحديد سنة وفاة الرازي، والتضارب الحاصل في آراء الباحثين يدلّ على عدم الاهتمام بشخصية كان لها صيتها ومردودها العلمي في تلك الفترة، وقد تكون العوامل السياسية التي سادت تلك الفترة قد أثّرت في ذلك، فلعلّ « الاضطرابات التي صاحبت أو أعقبت سقوط بغداد في أيدي التتار سنة 656هـ، هي المسؤولة عن عدم التحديد الدقيق لتاريخ الوفاة سواء بالنسبة لهذا العالم الجليل أو لغيره من نظرائه الذين عاشوا إبان تلك الفترة؛ نظرا لتمزّق أوساط الدولة، وانقطاع سبل الاتصال بين العلماء خاصة في الجزئين الشرقي والأوسط من الدولة الإسلامية في ذلك الوقت»<sup>(3)</sup>.

(1) روضة الفصاحة ليس للثعالبي بل لزين الدين الرازي: عبد المنعم الأشقر، ص: 216.

(2) روضة الفصاحة في البيان والبدیع: ناقد نصر منصور، ص: 23.

(3) آراء الرازي في مختار الصحاح: محمد متولي منصور، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: 1، 1422هـ/ 2001م، ص: 23.

## 5. ثقافته ومؤلفاته:

تتميّز ثقافة الرازي بالموسوعية والتنوّع والثراء، على عادة أهل عصره؛ فقد اقتحم مجالات علمية كثيرة بالبحث والتأليف، إذ تذكر كتب التراجم عنه أنه: « لغوي، فقيه، صوفي، مفسر، أديب»<sup>(1)</sup>، ويشهد على ذلك مؤلفاته القيّمة التي خلّفها في شتى فروع المعرفة الإسلامية، والتي طُبِع بعضها وبقي بعضها الآخر مخطوطا، ومن هذه المؤلفات:

أ- مختار الصحاح: معجم لغوي مشهور، «وهو أشهر كتبه على الإطلاق، وربما كان أكثر المعاجم تداولاً؛ لكونه أسهلها استعمالاً، وهو اختصار لكتاب الصحاح للجوهري (المتوفى: 398هـ)، وعلى ترتيبه في إيراد الكلمات بحسب أواخرها»<sup>(2)</sup>، وقد ذكره حاجي خليفة في معرض حديثه عن صحاح الجوهري، قال: «واختصره الشيخ الإمام: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، المتوفى بعد سنة.... [هكذا]، وسماه: مختار الصحاح، واقتصر فيه على ما لا بد منه في الاستعمال، وضمّ إليه كثيراً من تهذيب الأزهري وغيره [...]، وهو مشهور متداول بين الناس [...]، وقال في آخره: وافق فراغه عشية يوم الخميس غرة شهر رمضان ليلة الجمعة سنة: 660هـ»<sup>(3)</sup>، وبسبب سهولة تناوله، وكثرة تداوله كثرت طبعاته وتعدّدت، و«أول طبعاته سنة 1882م، مطبعة وادي النيل»<sup>(4)</sup>.

ب- مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل<sup>(5)</sup>: وهو كتاب في التفسير، يتضمّن أسئلة عددها: ألف ومائتا سؤال (1200)، وضعها المؤلف وأجاب عنها، وقد طُبِع أيضاً بعناوين

(1) معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، 168/3

(2) روضة الفصاحة ليس للثعالبي بل لزين الدين الرازي: ص: 219.

(3) كشف الظنون: 102 / 6.

(4) حقائق الحقائق: ص: 9.

(5) تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط: 1، 1381هـ/1961م.

أخرى منها: "أمودج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التنزيل" و "الذهب الإبريز في تفسير الكتاب العزيز" و "أسئلة القرآن العظيم وأجوبتها"<sup>(1)</sup>.

ت- كتاب الأمثال والحكم: وهو مختارات شعرية من الحكم والأمثال وغيرها<sup>(2)</sup>.

ث- تحفة الملوك: وهو كتاب في الفقه الحنفي، يتضمن عشرة أبواب، تبدأ بكتاب الطهارة وتنتهي بكتاب الكسب مع الأدب<sup>(3)</sup>. ذكره بروكلمان، وقال بأنّ حاجي خليفة قد نسبه خطأ إلى محمد بن فالج بن تاج الدين إبراهيم التوقاني<sup>(4)</sup>.

ج- روضة الفصاحة: وهو كتاب في البلاغة، وصفه عبد المنعم الأشقر بأنه يتضمن «مواقف وآراء بلاغية طريفة لزين الدين الرازي، منها ما لا تكاد تجده في كتاب من كتب البلاغة»<sup>(5)</sup>، وقال بروكلمان بأنّ الرازي «ألفه للملك السعيد نجم الدين أبي الفتح غازي بن أرتق، صاحب ماردین»<sup>(6)</sup>.

ح- شرح المقامات الحريرية: هناك من ذكره باسم: "مقامات الحنفي" أو: "كنوز البراعة في شرح المقامات للحريري"، باعتبار دلالتها على كتاب واحد، وهناك من فصل بينهما باعتبارهما كتابين لا كتابا واحدا، والأول منهما مطبوع باستانبول، سنة 1331هـ/1913م<sup>(7)</sup>.

(1) ينظر: الموسوعة الصوفية، ص: 688، ومقدمة حدائق الحقائق، ص: 9، وتاريخ الأدب العربي، 6/ 736، والأعلام: 55/6، ومعجم المؤلفين: 330/329..

(2) طبع بتحقيق: عبد الرزاق حسين، دار البشير، 1406هـ، 1986م، ينظر: مقدمة حدائق الحقائق، ص: 9.

(3) الجواهر المضبوطة في طبقات الحنفية: 97/3.

(4) ينظر: تاريخ الأدب العربي: 6/733، وبالعودة إلى حاجي خليفة وجدناه ينسبه في كشف الظنون للرازي بقوله: "الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد المحسن الرازي الحنفي، هو عمّ شهاب الدين محمود بن عبد القاهر كان في أواسط القرن السابع، له تحفة الملوك في الفقه والعبادات": كشف الظنون 6/99. وجاء ذكره أيضا في: مقدمة حدائق الحقائق، ص: 9، وذخائر التراث العربي: (وذكر له شرحا هو: هدية الصعلوك في شرح تحفة الملوك لأبي الليث الزبلي (ق 10 هـ))، 1/530. ومعجم المؤلفين: 3/168.

(5) روضة الفصاحة ليس للتعالي بل لزين الدين الرازي: ص: 248. وورد ذكره أيضا في: الموسوعة الصوفية، ص: 688، والأعلام، 55/6، ومعجم المؤلفين الصوفيين، 330، وكشف الظنون، 6/102.

(6) تاريخ الأدب العربي: 6/736.

(7) مقدمة حدائق الحقائق، ص: 10، كشف الظنون: 6/102، معجم المؤلفين، ص: 3/168، تاريخ الأدب العربي، 6/736، ومعجم المؤلفين الصوفيين، 330. والأعلام، 6/55.

- خ- كنز الحكمة: وهو كتابٌ في الحديث الشريف، جمع فيه مختارات من الأحاديث النبوية<sup>(1)</sup>.
- د- هداية الاعتقاد في شرح الأمالي: وثمة من ذكره بعنوان: "هداية من الاعتقاد" و "الهداية من الاعتقاد لكثرة نفع العباد" و "شرح بدء الأمالي"، وهو شرح لقصيدة سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني المعروفة بـ "بدء الأمالي"، وتتألف من ستة وستين بيتاً<sup>(2)</sup>.
- ذ- معاني المعاني: كتاب في النقد الأدبي، وهو مخطوط ذكره بروكلمان تحت رقم (الإسكندرية أدب 101)<sup>(3)</sup>.
- ر- زهر الربيع من ربيع الأبرار: انفرد بذكره الزركلي، وقال بأنه مخطوط: «عند آل الشطي في دمشق»<sup>(4)</sup>.
- ز- حدائق الحقائق: وهو كتاب في التصوف، سيأتي الحديث عنه مستقلاً. ويذكر بعض المترجمين للرازي أنّ له كتاباً في التصوّف بعنوان: "حدائق الحقائق"<sup>(5)</sup>، قال محقق "حدائق الحقائق: «لم أقف على إشارات، وحدائق الحقائق: وأظنهما كتاباً واحداً»<sup>(6)</sup>.

(1) جاء ذكره في: الموسوعة الصوفية، ص: 688. معجم المؤلفين الصوفيين، ص: 330. الأعلام، ص: 55/6.

(2) لا يزال مخطوطاً، وذكر في: مقدمة حدائق الحقائق، ص: 10. كشف الظنون، 102/6، تاريخ الأدب العربي، 6/735.

(3) تاريخ الأدب العربي: 6/765.

(4) الأعلام، 6/55.

(5) الموسوعة الصوفية، ص: 688، والأعلام: 6/55.

(6) مقدمة حدائق الحقائق، ص: 10.

ثانيا: التعريف بكتاب حدائق الحقائق

## 1. عنوان الكتاب:

كتاب "حدائق الحقائق" من أهم ما ألفَ الرازيُّ في مجال التصوف، وقد ذكَّره أكثرُ الذين ترجموا له، ولو أنَّ ثمةَ بعض الاختلافات البسيطة بينهم في ضبط العنوان، وأغلبهم على أنَّه "حدائق الحقائق"<sup>(1)</sup>، وزاد بعضهم في العنوان زيادات طفيفة، نحو: "حدائق الحقائق في مواعظ الخلائق"، و "حدائق الحقائق في المواعظ"<sup>(2)</sup>.

## 2. تحقيقه وطبعه:

حققه وقَدَّم له: سعيد عبد الفتاح، وقال في مقدِّمة التحقيق: «وقد قمت بعملِي في هذا الكتاب كما ينبغي لمثل هذا العمل الهام، فقامت بضبط النص ضبطا صحيحا - فيما أرجو - على نسختين مخطوطتين، ونسَّقتُ أبوابه تنسيقا يتناسب وموضوع الكتاب، ثمَّ خرَّجتُ آياته وأحاديثه، وأعلامه، وضبطت شعره بالكامل، وقَدِّمتُ للكتاب والمؤلِّف مبيِّنا أهم ما يميِّز الكتاب ومؤلفه، ثمَّ أوضحت منهج التأليف ومنهج التحقيق، ثمَّ قدِّمتُ مجموعة كاملة من الفهارس نهاية الكتاب...»<sup>(3)</sup>. وقد طُبِعَ الكتاب ونُشِرَ من قِبَلِ: دار الثقافة الدينية، شارع بور سعيد، القاهرة، وذلك في طبعتين: تاريخ الطبعة الأولى هو: 1422هـ - 2002م، وتاريخ الطبعة الثانية: 1428هـ - 2007م، وقد تمَّ اعتماد الطبعة الثانية منهما في هذه الدراسة.

(1) الموسوعة الصوفية، ص: 688، والأعلام: 55/6.

(2) ينظر: روضة الفصاحة ليس للتعالي، ص: 219. 220، وأيضا: كشف الظنون، ص: 102، تاريخ الأدب العربي، ص: 736، ومعجم المؤلفين: رضا كحالة، 3/ 168.

(3) حدائق الحقائق، ص: 8.

## 3. محتواه:

يتضمن كتاب "حدائق الحقائق" مادة علمية تنتمي إلى مجال التصوف، «ويشتمل على أحاديث وآثار ومواعظ يغلب عليها المشرب الصوفي»<sup>(1)</sup>، وقد بين الرازي في تقديمه لكتابه محتوى مادته عندما قال: «هذا مختصر جمعه من كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآثار صحابته رضي الله عنهم، وكلمات العارفين الذين هم أرباب الطريقة، وأصحاب الحقيقة، وأدلة السالكين، وأهله الناسكين، والسلف الماضين الذين لم يعدلوا عن جادة الدين، وآتباع سنن المرسلين، أعاد الله علينا بركة أنفاسهم، وسقانا رحيق محبته بكاسهم، ووقفنا لاتباعهم، قولاً وفعلاً، وخصّهم وإيانا من حضرة قربه بالمحل الأعلى، وسمّيته: حدائق الحقائق»<sup>(2)</sup>.

## 4. منهجه:

يتميّز الكتاب بالدقة والإحكام المنهجي، وعلى الرغم من أنه في التصوف الذي تتغلّت مادته - في الأصل - على الضبط المنطقي والصرامة العلمية، فإنّ الرازي بما تهيأ له من قدرة منهجية طبعت سائر مؤلفاته وكتبه قد استطاع أن يضبط مادته ضبطاً دقيقاً، مقسّماً تقسيماً محكماً، بتوزيعها في كتابه على ستين باباً، حيث «يُعدُّ كلَّ بابٍ منه حديقة لإحدى الحقائق، فيكون في مجمله حدائق للحقائق التي هي معارف ربانية تكشف للنفس زيغها وبهرجها، وتضع قدماً ثابتة على طريق النور الروحاني»<sup>(3)</sup>.

وبفضل هذا الإحكام المنهجي تميّزت أفكار الكتاب بالوضوح والتكامل، أرهصت بقدرتها على الوصول إلى هدفها من التربية والتهديب وتعريف العبد بحقائق الوجود، وقد وصّف مُحقِّق الكتاب (سعيد عبد الفتاح) كتاب "حدائق الحقائق" بأنه: «من الكتب التي تمتلك ناصية

(1) روضة الفصاحة ليس للثعالبي : ص: 120.

(2) حدائق الحقائق: ص: 21.

(3) المصدر نفسه: ص: 7.

التأليف والتصنيف بتبويبه، وصياغته، وحسن أداء عبارته، ففي كل باب من الأبواب رأى المؤلف أن يجعله مقتصرًا على فكرة واحدة وموضع واحد، هي كلّها في مجملها تؤدّي إلى تكامل رؤية، فهو كحبات العقد، تتألف هذه الحبات لتصنع عقداً جميلاً رائعاً لجماع أبواب التصوف، كمدرسة شاملة، ومنهج متميّز لجماع أبواب الخير»<sup>(1)</sup>.

ولئن كفى الرازي قارئه مُؤنَّةً إعادة تنظيم وتنسيق كتابه ، وأعفاه من كدّ ذهنه في البحث عن الخيط الجامع المرتّب لمادته العلمية، فإنّ مسؤولية أخرى تقع على عاتق الباحثين تتمثّل في مدارس هذا الكتاب، لاستخراج دُرر حكيمته، واستنباط فرائد فوائده، ولعلّ هذا البحث يتشرّف بحمل بعض هذه الأمانة، وفاءً لتراثنا الخالد، وخدمةً لديننا ولغتنا ومقومات هويتنا.

(1) حدائق الحقائق، ص: 7.

# الفصل الأول

مرجعيات الخطاب الصوفي عند الرازي

- المبحث الأول: المرجعية الدينية

- المبحث الثاني: المرجعية المذهبية

مذهبنا هذا مقيّد بأصول الكتاب والسنة

أبو القاسم الجنيد

تمهيد:

مادامت هذه الدراسة تسعى لتحليل واستنطاق الخطاب الصوفي، ومحاولة فهمه والتفاعل معه والاستفادة من المعرفة التي يقدمها؛ فمن الضروري القيام بعملية تأصيل لهذا الخطاب، عن طريق الوقوف على خلفياته، والمرجعيات التي كانت منبعاً ومستنداً له عند بنائه وتشكيله. والمرجعية - كما يعرفها عبد الوهاب المسيري - : « هي الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج) ، والمبدأ الواحد الذي تردّ إليه كلّ الأشياء وتنسب إليه، ومن هنا يمكن القول بأنّ المرجعية هي: المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر»<sup>(1)</sup>. وما دامت المرجعية فكرة جوهرية تشكّل أساس الأفكار فهي -إذن- الأصل الذي يصدر عنه الخطاب باعتباره الحامل لهذه الأفكار والناقل لها، ثمّ إنّها الركيزة التي تفسّر -بالرجوع إليها- رؤية ما للعالم، ولا قيمة لخطاب لا يقّدم رؤيته للوجود وتفسيره لظواهره وفهمه لعلاقات مكوناته المتنوعة. ولهذا يبدو الوقوف على هذه المرجعية حاجة ماسّة يفرضها التعامل مع الخطاب تأويلاً وفهماً وإدراكاً .

ولا ريب أنّ بيان الخلفية المعرفية لأي خطاب وتحديد مرجعيته يكتسب أهمية بالغة في الكشف عن بنياته ووظائفه ومقاصده، فعندما نمُدُّ بسببٍ بين الخطاب وجذوره التي يستمد منها مادته يكون بوسعنا أن نفهمه فهماً موضوعياً صحيحاً، وأن نحققَ قدرًا من التوافق بين وجهات النظر حوله، ولعل ضرورة هذا الربط بين الخطاب ومرجعياته تتجلى بصفة خاصة عند الاختلاف حول القضايا التي يطرحها، وجدوى المعرفة التي نستمدّها منه، وهذا ما حصل للخطاب الصوفي عبر مختلف العصور؛ فإنّ الخلاف الذي نشب بين مؤيد للتصوف ومعارض له كان مردّه إلى التوافق أو عدم التوافق في المرجعيات، والذي حدّد طريقة الفهم والتأويل، و حدد -من ثمّ- معالم التعامل مع النصوص الصوفية والمعاني التي تنصّحُ بها.

(1) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ط:1، المحرم، 1423هـ-2002م، ص:36.

ومن أجل الوصول إلى حل لهذه المشكلة لابدّ من تأصيل لهذا الخطاب، وتحديد لأسس التعامل الحصيف معه، بغية إنصافه والانتفاع به، ثمّ نفع الناس بما فيه، وفي هذا المجال يقول مجدي محمد إبراهيم: « ولا شرط عندنا لرفع الجور والظلم والعسف عن مجال التعرض للكتابة في التصوف غير شرط التعاطف والصفاء والتشابه في المشارب والأذواق ، وكلما أمكن التقارب في المشارب، والتقوى وجدان المتأخرين بآثار المتقدمين على شعور واحد وعاطفة واحدة وبواعث حيوية واحدة أمكن تخليص فلسفة التخريج عند الصوفية من الأوشاب والأخلاق، فيذهب من ثمّ الزيد ويبقى ما ينفع الناس»<sup>(1)</sup>.

فلا بدّ -إذن- من معرفة خلفيات ما قبل النص الصوفي، لأنّ فيها اتّضاحا لفهم كيفية تشكّل النص فيما بعد، كما أنّها تُسهّم في فكّ رموز الخطاب المبهمة وفتح مغاليقه المستعصية، «وخلفيات ما قبل النص هي الواردات الإلهية ، والمعاني الروحية، وهي النص المفقود أو مرحلة ما قبل النص، لتبدأ معاناة تشكيل النص بوساطة اللغة»<sup>(2)</sup>.

ومن هذا المنطلق فإنّ الوقوف على الخلفيات المعرفية للرازي ومرجعيات كتابته الصوفية يُسهّم بشكل كبير في الكشف عن أصلاتها وصلتها الوثيقة بتراثنا العربي الإسلامي، مما يُورث الباحث تعاملا حصيفا مع النتاج الصوفي على مستويات الفكر والخطاب عنده وعند غيره من المتصوفة، من خلال الاقتدار على عمليات التأويل الصحيح والفهم السليم والاستنباط المثمر. ويمكن تحديد نوعين أساسيين من المرجعيات التي استند إليها الخطاب الصوفي عند الرازي، وهي: المرجعية الدينية والمرجعية المذهبية ، فلعلّ إثبات هاتين المرجعتين وأثرهما في كتاب الرازي -من خلال التدليل عليهما- يمنح خطابه لدى المتلقي مشروعية التقبل والقراءة الواعية.

(1) التجربة الصوفية: مجدي محمد إبراهيم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط:1، 1423هـ/2003م، ص:48.

(2) المرجع نفسه، ص: 66.

## المبحث الأول: المرجعية الدينية

وصَفَ ابنُ خلدون علمَ التصوف بأنه «من العلوم الشرعية الحادثة في الملة»<sup>(1)</sup>، فهو - إذن - علم ديني يدخل ضمن زمرة العلوم الإسلامية، وكونه حادثاً في الملة لا يعني أن أصوله لم تتوفر لدى سلف الأمة، بل معنى ذلك أن صوفية الإسلام قد استنبطوا هذا العلم من قواعد وتعاليم الكتاب والسنة المطهرة دون أن تكون تفاصيله معروفة من قبل، وإثماً وُجدت أصوله لدى السلف، وجاء دور العلماء فيما بعد، فحدّدوا قواعده ووضعوا قوانينه وضوابطه، و«أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكمّلاً لعلمي الكلام والفقه فاعتُبر عند المسلمين من العلوم الشرعية، أي العلوم التي تُستمد من القرآن والسنة»<sup>(2)</sup>.

ولا غرو أن يُعتبر الخطاب الصوفي خطاباً دينياً، ليس في مرجعيته فحسب، بل في مضمونه ومقاصده أيضاً؛ فهو يحمل خلاصة تجربة الصوفي في سلوكه ومجاهدته للوصول إلى معرفة الله ومحبهته، ولذلك كان هدف المتصوفة من إنتاج خطاباتهم ونصوصهم التعبير عن تجربتهم الروحية وإيصالها للمتلقين، «وهي تجربة معرفية عاطفية، كما أنّها تجربة في الكتابة والإبداع. ولذلك يبدو من الخطأ التمادي في الاعتقاد بأنّ الخطاب الصوفي هو خطاب يقع جانب الدين»<sup>(3)</sup>.

وقد عانى الخطاب الصوفي في عصور عدة من التهميش والإقصاء من قبل السلطة السياسية والفقهاء بصفة خاصة؛ فاشتدّت في بعض المراحل التاريخية محاولات تعييبه، عن طريق محاربه وقمع، وكانت أخطر المحاولات في ذلك محاولة خلق فجوة بينه وبين جمهور المتلقين، فتعدّدت وسائل تشويهه، وتألّيب العامة عليه، بنسبته إلى مصادر غير إسلامية تارة، واتهامه بالغموض ومخالفة الأصول الدينية تارة أخرى، حيث يؤكّد محمد مفتاح في قراءته لموقع التصوف في الساحة الفكرية قديماً أنّ «الخطاب الصوفي واجهته فئات قوية مثل السلطة والفقهاء والمعتزلة؛ لأنه كان موجّهاً ضدها سياسياً وإيديولوجياً ومصالحياً»<sup>(4)</sup>.

(1) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تح: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة ط: 1، 1425هـ-2004م، ص: 576.

(2) مدخل إلى التصوف الإسلامي: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط: 3، 1979، ص: 15.

(3) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي: آمنة بلعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص: 18.

(4) دينامية النص - تنظير وإيجاز - : محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 3، 2006م، ص: 133.

يُبد أن المتصوّفة حاولوا أن يذوّدوا عن فكرهم وخطابهم خلال هذه المواجهة بأساليب ارتكزت على وجه الخصوص على التأثير في عموم الناس، وبالتالي فإنّ « التغييب الرسمي للخطاب الصوفي وازته ممارسة تأثير في جماهير عريضة، وأدّت إلى ظهور الطرق الصوفية التي مازالت حتى عصرنا هذا»<sup>(1)</sup>.

على أنّ هناك من أنصف النصوص الصوفية ورأى بأنها من أوفى الخطابات الدينية بمتطلبات الإنسان الدنيوية وتطلعاته الروحية، و« أنّ التصوف في الإسلام كعلم ديني يختص بجانب الأخلاق والسلوك، وهو روح الإسلام»<sup>(2)</sup>، بل ثمة من رأى في التصوف أنموذجا حيا للعمل الديني العقلاني، الممتلك للقدرة على الوصول بالإنسان إلى تحقيق الكمالات وتحصيل المنافع الدنيوية والأخروية، ومن هؤلاء طه عبد الرحمن، الذي يجعل التفكير الصوفي (ويسميه العقل المؤيد) في أعلى مراتب العمل الديني وأكملها، مميّزا بين ثلاث طبقات للفعالية العقلية؛ جاعلا المتصوّف -أو ما يسميه المقرّب- في أعلاها، وهي طبقة تختص « بالنوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي، طلبا للتولية الإلهية»<sup>(3)</sup>. بل يرى أنّ « العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية»<sup>(4)</sup>.

فالخطاب الصوفي إذن خطاب ديني، لاسيما وأنّ المتصوّفة اعتمدوا على القرآن والسنة وسيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- وصحابته والتابعين في بناء أفكارهم وتصوراتهم عن الحياة والوجود، واستندوا إلى هذه الخلفية المعرفية في صياغة نصوصهم وإنتاج خطاباتهم.

ومثّل النظر في كتاب "حدائق الحقائق" يرى بوضوح كيف أسهمت هذه المرجعية الدينية في تشكيل الخطاب الصوفي عند الرازي وتوجيهه، وبالإمكان أن نحدد أنواع هذه المرجعية في ثلاثة مطالب:

(1) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص:12.

(2) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص:16.

(3) العمل الديني وتحديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) - بيروت (لبنان)، ط:4، 2006 م، ص:221.

(4) المرجع نفسه، ص:146.

## المطلب الأول: المرجعية القرآنية:

دلت نصوص القرآن والسنة على وجوب اتباع القرآن والالتزام بتعاليمه ، كما أجمع العلماء على الاستمسك به وعدم مخالفته لمن ينشد الحق والسداد في أقواله وأفعاله. ولقد حرص الصوفية على اعتبار القرآن الكريم المرجع الأعلى والمصدر الأول الذي انبثقت منه علومهم ومعارفهم، فكان احتكامهم إليه احتكاما للأصل، واعتمادهم على تعاليمه اعتمادا على الأنموذج الأكمل الذي لا يضلّ من استمسك به، ولا يزيغ من اتّبعه، كما اتّخذوا من نصوصه وآيّه برهانا على ما ينطقون به من علوم ومعارف، وما يمارسونه من عمل وسلوك، ولذلك حرصوا على التذكير بأنّ « القرآن الكريم شرع التصوف بآياته الباعثة على التقوى والأمره بالإخلاص واليقين والتوكل وحسن العبودية لله وغير ذلك، وتلك الآيات تشغل من القرآن ما يقارب نصف مجموعهم.. »<sup>(1)</sup>، كما اتّخذوه مع سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- هاديا لهم في سلوكهم لطريق الحق والرشاد، وجعلوه معتمد لهم للوصول إلى محبة الله ورضوانه، يقول عبد الحليم محمود: « إنّ الصوفية لهم طريق روحي يسرون فيه، وهذا الطريق يعتمد أساسا ومنهجيا وغاية على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة»<sup>(2)</sup>.

ولا أدلّ على ذلك من حرصهم في دعوتهم إلى طريقتهم على بنائها على أسس العقيدة الصحيحة، وإحكام علم التوحيد على طريق الكتاب والسنة، والانضواء تحت لواء أهل السنة والجماعة، وفي هذا يقول الكلاباذي: « فأول ما يلزمُ العبد الاجتهادُ في طلب هذا العلم وإحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه وقوي عليه فهمه، بعد إحكام علم التوحيد على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه، بالقدر الذي يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة»<sup>(3)</sup>. وهذا الالتزام بالدخول ضمن الجماعة، واتباع تعاليم القرآن والهدي النبوي، يصبح فرضا لازما على كل مكلفٍ مُعلنٍ لانتمائه إلى هذه الطائفة، فإنّ أهل التصوف «أجمعوا أنّ جميع ما فرض الله تعالى على العباد في كتابه ، وأوجبه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فرض واجب وحتم لازم

(1) الأدب في التراث الصوفي: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة غريب، القاهرة، ص: 35.

(2) قضية التصوف: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط: 5، 1995م، ص: 48.

(3) التعرف لمذهب أهل التصوف: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، تح: عبد الحليم محمود وطه سرور عبد الباقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 1424هـ-2004م، ص: 86.

على العقلاء البالغين لا يجوز التخلف عنه، ولا يسع التفريط فيه بوجه من الوجوه لأحد من الناس: من صديقٍ ووليٍّ وعارفٍ، وإن بلغ أعلى المراتب، وأعلى الدرجات وأشرف المقامات وأرفع المنازل»<sup>(1)</sup>. فحُرمة الشريعة مُقدَّمةٌ على حرمة المشايخ ومقامهم، وكلّما كان المتصوّف أصفى حالاً وأعلى مقاما كلما اشتدّ تعظيمه للشرع واتباعه له، بل إنّ هذا الالتزام بالقرآن الكريم وتعظيم الشريعة يعدّ معياراً للحكم على صفاء السريرة ومبلغ علم العبد ورفعة مقامه، و«لا مقام للعبد تسقط معه آداب الشريعة من إباحة ما حظر الله أو تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو سقوط فرض من غير عذر ولا علة...ومن كان أصفى سراً وأعلى رتبة وأشرف مقاما، فإنّه أشدّ اجتهادا وأخلص عملا وأكثر توقيا»<sup>(2)</sup>.

بيد أنّ ثمة بعض من ادّعى الانتساب إلى هذه الطائفة ولم يدرك هذه الحقيقة؛ فسعى إلى هدم هذه المرجعية متّخذاً القرآن وراءه ظهيراً، داعياً إلى التنصّل من اتّباع الشريعة، فاتحاً بذلك نافذة للطعن في مذهب التصوف ككل، حتى لم يكد يسلم من المطاعن عارف أو مرید. بيد أنّ شأن التصوّف -في هذا الباب- هو شأن كثير من المذاهب التي ابتليت بدُخلاءٍ شأنوا منها ما يزينها، وطمسوا من محاسنها ما يغري بالانتماء إليها أو التعاطف معها، وتقبل شيء مما جاء به أصحابها. على أنّ معاناة التصوف كانت أمرّاً وأنكى؛ إذ حاول هؤلاء الدخلاء عليه قطعه عن جذوره الحقيقية التي منها يستمدّ قوّته وشرعيته، وصبغَه بأصباغ غريبة عنه، طريقتها وغايتها الاستغناء عن الوحي، وهدفها إفراغ التصوف من جوهره، ولكن هؤلاء الأعداء لا يمثلون التصوّف، «وإنّما يمثّله شيوخه الكبار الذين أنكروا على هؤلاء هذه الدعاوى العريضة التي زعموا فيها الاستغناء عن الكتاب والسنة»<sup>(3)</sup>.

وما من شك أنّ المطلّع على أقوال العارفين بالله والراسخين في هذا العلم يدرك حقيقة تعظيمهم للشرع، واستنادهم إلى مرجعية الذكر الحكيم في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، ولعل عرض نماذج من أقوال شيوخ الصوفية في التمسك بالكتاب، والحث على اتّباعه والعمل به يوفّي المسألة حقّها من البيان، ومن الأمثلة على ذلك:

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 58-59.

(2) المرجع نفسه، ص: 59.

(3) الحياة الربانية والعلم: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 5، 1425هـ-2004م، ص: 140.

- قول أبي القاسم الجنيد: « مذهبنا هذا مقيّد بأصول الكتاب والسنة»<sup>(1)</sup>، وقوله أيضا: « من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر؛ لأنّ علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة»<sup>(2)</sup>، وفي رواية أخرى عنه: «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يُقتدى به»<sup>(3)</sup>، وفي هذا الكلام -من الدلالة على الأمر بالتقيّد بالوحيين وتقديمهما- ما يقطع الطريق على دعاة تعطيل نصوص الشريعة بحجة غلبة الوجد على الصوفي، وفيه إيماء إلى التزام صحبة ومرافقة المشايخ الواقفين عند حدود الكتاب والسنة. وفي هذا المعنى يقول أيضا أبو الحسين النوري: « من رأيت مع الله على حالة تخرجه عن حدّ العلم الشرعي فلا تقرب منه»<sup>(4)</sup>. فهذا تحذير للمريد السالك من اتّباع من يتنكّب عن التزام حدود الشريعة بدعوى التصوف والقرب من الله.

وميزان الكتاب والسنة معيارٌ يتبيّن به رجال التصوف الحقيقيون، وبه يُعرف الأصيل من الدخيل، وفي هذا المعنى يقول أبو حفص الحداد: « من لم يزن أفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتّهم خواطره فلا نعدّه في ديوان الرجال»<sup>(5)</sup>. ولذلك لا يلتفت الشيخ الفضلاء إلى وُجدهم وخطرات قلوبهم إذا لم توافق القرآن والسنة، ولو تكرّرت الواردات عليهم مرارا فلا قبول لها إلا بشهادة الوحي على صحتها، قال سهل بن عبد الله: « كلّ وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل. وقال أبو سليمان الداراني رحمه الله: ربّما تنكّت الحقيقة قلبي أربعين يوما فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة»<sup>(6)</sup>.

- ومن ذلك قول البسطامي: « الصوفي هو الذي يأخذ كتاب الله يمينه وسنة رسوله بشماله، وينظر بإحدى عينيه إلى الجنة وبالأخرى إلى النار، ويأتمر بالدنيا ويرتدي بالآخرة ويلبّي بينهما

(1) الرسالة القشيرية، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(465هـ)، تع: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1422هـ-2001م، ص:51

(2) المرجع نفسه، ص:51.

(3) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني(430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:4، 1409هـ-1988م، 10/ 255.

(4) الرسالة القشيرية، ص:53

(5) المرجع نفسه، ص:45

(6) اللمع: أبو نصر السراج الطوسي، تع: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، 1380هـ-1960م، ص: 146 .

للمولى: لبيك اللهم لبيك»<sup>(1)</sup>. وقوله أيضا: «السنة ترك الدنيا والفريضة صحبة المولى فمن يُعمل السنة والفريضة كملت معرفته؛ لأنّ الكتاب كلّه يدلّ على صحبة المولى، والسنة كلها تدلّ على ترك الدنيا، فمن تعلّم السنة والفريضة فقد كمل»<sup>(2)</sup>. ومادام مدار الأمر في التصوف على الترقّي في مدارج الكمال، فإنّه لا سبيل إليه إلا بالكتاب والسنة، وهذا هو المغزى من كلام البسطامي.

- و من ذلك قول عبد الجبار النفري: «قلت كيف لا أعارض؟ قال تتبع ولا تبتدع، قلت: فكيف أتبع؟ قال: تسمع قولي وتسلّك طريقي، قلت: كيف لا أبتدع؟ قال: لا تسمع قولك ولا تتبع طريقك، قلت: ما قولك؟ قال: كلامي، قلت: ما طريقك؟ قال: أحكامي»<sup>(3)</sup>. فالأمر مبني على أساس من التجرّد لله، وترك الاعتراض ولا يكون ذلك إلا بمخالفة الهوى واتّباع الكتاب والوقوف عند حدود الأحكام.

- وقال البسطامي: «لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجذونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة»<sup>(4)</sup>.

هذا وقد كتب بعض العلماء من الصوفية أبوابا، وعقدوا فصولا في بيان الاتباع والافتداء والتمسك بالكتاب الكريم؛ كما فعل الطوسي في (اللمع)، والسهوردي في (عوارف المعارف) وغيرهما، والسبب كما يبدو هو: تأصيل هذا العلم وبيان شرفه وفضله؛ إذ كان مستمداً من مشكاة القرآن الكريم، ولكن بعض الباحثين يذهب إلى اعتبار أنّ عملية التأصيل هذه لا تعدو أن تكون نزوعاً تبريرياً للمعرفة الصوفية، وبحثاً عن مخرج من مأزق التواصل الذي وقع فيه الخطاب الصوفي وبخاصة «بعد مصرع الحلاج، حين تصدّى متصوفة كالطوسي (ت378هـ) والكلاباذي (ت380هـ) وأبي طالب المكي (ت386هـ) والقشيري (ت465هـ) إلى محاولة تأسيس أفق انتظار جديد، قائم على رد المعاني والمصطلحات الصوفية إلى أصولها من القرآن والسنة، وهي قراءات تأويلية تحاول أن توفّق بين النصوص الصوفية والنظرة الحرفية الصارمة

(1) المجموعة الصوفية الكاملة: أبو يزيد البسطامي، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، سورية ط:1، 2004م، ص:7.

(2) المرجع نفسه، ص: 95

(3) النصوص الكاملة للنفري: تق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص:360.

(4) المرجع السابق، ص: 39. و المجموعة الصوفية الكاملة: أبو يزيد البسطامي : ص: 75

لها...»<sup>(1)</sup> ، لكن محاولة تحقيق التواصل والتفاعل الإيجابي مع الآخر - من خلال خلق أفق انتظار تتوافق حوله الآراء - كان لها نتائج سلبية على الإنتاج الأدبي الصوفي؛ لأنها خضعت لضغوط الخصوم، ولذلك اعتبر بعض الدارسين أنّ مسار الإبداع الصوفي « خفّت هيئته تحت ضغط السلطة والفقهاء؛ فرأينا نزوعاً تبريرياً من خلال الكتابات التي حاولت أن تعيد التصوف إلى أصوله كما عند الطوسي والكلاباذي والمكي والسلمي»<sup>(2)</sup> . وسواء أكان اللجوء إلى شواهد وحجج القرآن - لتأصيل العلم والمعرفة الصوفية - حاجة فرضها التعامل مع الآخر، أم كان نزوعاً تبريرياً، فإنه لا يمكن تجاهل دور هذه المرجعية في بناء الفكر الصوفي والخطاب الصادر عنه وقيمتها لدى المتصوفة.

لذلك يؤكّد الرازي استناده لهذه المرجعية في بناء وتكوين خطابه؛ حيث يقول في تقديم كتابه "حدائق الحقائق": « هذا مختصر جمعته من كتاب الله تعالى ... »<sup>(3)</sup> بل إنّ الأمر في بعض الأحيان يتعدّى مجرد الاحتجاج والاستدلال بالقرآن، ويتخذ منحى آخر يقدم العلاقة التي تربط الخطاب الصوفي بالقرآن في صورة تعدّد من خصائص التفكير الصوفي، وتفرّده في التعامل مع نصوص الكتاب، ألا وهي التبرك به، يقول في باب السماع: « ولتصدّر الباب بشيء من القرآن والحديث على طريق التبرك... »<sup>(4)</sup> ، وهذا النمط من التفكير يدلّ على تعظيم لكتاب الله وعرّفان لحرمته وقداسته. وحتى الحكايات التي أوردها الرازي بكثرة في جميع أبواب كتابه جعل بينها وبين القرآن الكريم سبباً؛ إذ روى عن الجنيد قوله: « الحكايات وأحوال العارفين جنّد من جنود الله تعالى يقوي بها قلوب المريدين... دليله قوله -تعالى- للنبي -صلى الله عليه وسلم-: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِمْ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]»<sup>(5)</sup> ، وكفى بهذا التعظيم لكتاب الله والاهتمام به دليلاً على أنّه المرجعية الأولى للرازي.

(1) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص: 45.

(2) المرجع نفسه: ص: 87.

(3) حدائق الحقائق: مصدر سابق، ص: 21.

(4) المصدر نفسه، ص: 237.

(5) المصدر نفسه، ص: 203. وقال ابن زروق الفاسي في كتابه "قواعد التصوف" «فمن تمّ قيل: الحكايات جند من جنود الله يثبت الله تعالى بها قلوب العارفين... قيل: فهل تجد لذلك شاهداً من كتاب الله؟ قال: نعم، (وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين) ووجه ذلك أنّ شاهد الحقيقة بالفعل أظهر وأقوى في =

هذا وقد حَقَلَ كتاب "حدائق الحقائق" بقطوف دانية من الذكر الحكيم؛ حيث حلَّى الرازي معظم أبوابه بآيات قرآنية: وقد بلغ مجموع ما ذكره من هذه الآيات: مائتان وست آيات (206)، وهي مأخوذة من ثمان وستين سورة (68). منها ما كان للاستدلال والاستشهاد، ومنها ما كان للشرح والتفسير، ولعلَّ ضرب أمثلة لذلك يوضح كيف كان تعامل الرازي مع نصوص القرآن الكريم بالغ الدقة وشديد العناية، إذ تنوَّع استخدامه لهذه النصوص والآيات، واتَّخذ عدَّة صور منها:

1- الصورة الأولى: تصدير بعض الأبواب بذكر آية من القرآن تشير إليه مباشرة، من غير حاجة إلى تأويل أو تفسير. مثال ذلك:

- قوله في باب العزلة: « والعزلة والخلوة معروفتان، وهما مطلوبتان شرعا، قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿وَأَعْتَرِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [مریم:48]»<sup>(1)</sup>.

- و قوله في باب الحسد: « قال تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق:5]»<sup>(2)</sup>.

- وقوله في باب الغيبة: « قال الله تعالى: ﴿أَتُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات:12]».<sup>(3)</sup>

- وقوله في باب الصمت: « قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب:70]».<sup>(4)</sup>

- وقوله في باب الذكر: « اعلم أنّ الذكر هو العمدة في هذا الطريق فلا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام ذكره وهو مأمور به أيضا، قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿١١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الأحزاب:41-42]».<sup>(5)</sup>

=الانفعال من شاهدها القولي»: (قواعد التصوف: أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى زروق الغاسي (ت899هـ)، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1428هـ-2007م، ص:123).

(1) حدائق الحقائق، مصدر سابق، ص:39.

(2) المصدر نفسه، ص:47.

(3) نفسه، ص:49.

(4) نفسه، ص:57.

(5) نفسه، ص:183.

ويبدو أنّ الرازي بإيراده لهذه الآيات على عتبات أبوابه يحاول أن يمنح خطابه مشروعية التقبّل و يهدف من خلاله إلى إقناع المتلقي، فتعظيم هذا المتلقي لحرمة القرآن واقتناعه به يجعله يُقبل على كلام الرازي، ويتفاعل معه إيجابياً، خاصة وأنّ الرازي قدّم آيات القرآن على كلامه تعظيماً لها، ووعياً بأهميتها في توحيد وجهات النظر حول القضايا التي يُمكن استنباطها منها أو إرجاعها إليها.

## 2- الصورة الثانية: قد يصدّر الرازي بعض الأبواب بأكثر من آية، ومثال ذلك:

- قوله في باب التفكير: « قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الرعد:3]، وقال تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [آل عمران:191] »<sup>(1)</sup>.

- وقوله في باب البلاء: « قال الله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾ [الأحزاب:11]، وقال الله تعالى: ﴿ وَبَلَّوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ﴾ [الأعراف:168]، وقال الله تعالى: ﴿ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْحَيْرِ فَتْنَةً ﴾ [الأنبياء:35] »<sup>(2)</sup>.

- استدلاله على أمر الله تعالى بالصبر ومدح الصابرين بست آيات من سور مختلفة<sup>(3)</sup>.

## 3- الصورة الثالثة: ذكر الآيات للاستدلال والاحتجاج بها في ثنايا الأبواب، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في باب المجاهدة: « والمجاهدة في الله تعالى من أعظم أسباب الوصول إليه، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت:69] »<sup>(4)</sup>.

- قوله في باب التوبة: « قال الله تعالى: ﴿ عَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ ﴾ [غافر:03]... وهي واجبة على الفور عند عامة العلماء، أما الوجوب فلقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [النور:31] »<sup>(5)</sup>. وقوله: « وقد حثّ الله تعالى على التوبة بقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [البقرة:222] »<sup>(6)</sup>. ثمّ يحذّر في نهاية الباب من ترك التوبة واليأس من رحمة الله؛ فيقول:

1) حقائق الحقائق ، ص:63.

2) المصدر نفسه، ص:103.

3) يُنظر: المصدر نفسه، ص:105.

4) نفسه، ص:35.

5) نفسه ، ص:25.

6) نفسه، ص:29.

«وعلاج ذلك الداء - إذا حصل - أن يتدبّر العصاة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْتِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف:87] ، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَبْعَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:53]، وقولــــه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء:116]. ونظير ذلك كثير جدا في القرآن الكريم». (1)

4- الصورة الرابعة: ذكر آيات من القرآن الكريم مشفوعة بتأويل لها أو تفسير أو استنباط، ومثال ذلك:

- قوله في باب الحسد: « وقيل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ [الأعراف:33] قيل: ما بطن: الحسد». (2)

- قوله في باب الرجاء: « وقد جاء بمعنى الخوف أيضا، ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا كُفِّرَا لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴾ [نوح:13] ، أي: ما لكم لا تخافون عظمة الله». (3)

- قوله في الفرق بين الصبر والمصابرة: « وقيل في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ [آل عمران:200]: إنّ الصبر دون المصابرة، والمصابرة دون المرابطة». (4)

- قوله في باب الحياء: « وقيل في قوله تعالى: ﴿حِجَابَتُهُ إِحْدَانُهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ أَسْتَحْيَاءٍ﴾ [القصص:25]: إنها إنما استحيت، لأنها جاءت تدعوه إلى الضيافة فاستحيت أن لا يجيبها، وحياء الكرم من صفة المضيف». (5)

- قوله في باب الأدب: « وقيل في قوله تعالى: ﴿ مَا زَاغَ أَبْصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴾ [النجم:17]: معناه حفظ أدب الحضرة». (6)

- الاستدلال على منازل الشكر واستنباطها من آيات القرآن الكريم في قوله: « وقيل: هو ثلاث منازل: شكر بالقلب، وهو الاعتقاد بأنّ الله وليّ كل نعمة، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ

(1) حقائق الحقائق ، ص:33.

(2) المصدر نفسه، ص:47.

(3) نفسه، ص:79.

(4) نفسه، ص:107.

(5) نفسه، ص:157.

(6) نفسه، ص:165.

الله ﴿ [النحل:53] ، وشكر باللسان، وهو إظهار النعمة باللسان، قال الله تعالى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ [الضحى:11]، يعني: قل: الحمد لله، فإنَّ الحمد رأس الشكر، كما أنَّ كلمة الإخلاص رأس الإيمان. وشكر بالعمل، وهو إدامة الطاعات، قال الله تعالى: ﴿ أَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾ [سبأ:13]»<sup>(1)</sup>.

5- الصورة الخامسة: ختم بعض الأبواب بآيات من القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في باب مخالفة النفس: « ومن أعرض عن غير الله، وأقبل على الله فهو ملاطف، وعليه عاطف، فـ ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾ [الأنبياء:52] ، ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ [آر جى: ١٧] رَّبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [فادخلى في عبدي ١١] وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴾ [الفجر:27-30] ». <sup>(2)</sup>

- قوله في ختام باب وصية المرید : « ... فالزهد يخرجون المال من الكيس تقرباً إلى الله تعالى ، وأهل المعرفة يخرجون الخلق من قلوبهم اكتفاء بالله تعالى عما سواه، ﴿ قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنعام:91] ». <sup>(3)</sup>

يتبين مما سبق أنّ اهتمام الرازي بهذه المرجعية واستناده إليها أنتج تفاعلاً عميقاً مع نصوص الوحي انعكس على خطابه، فهو يختار من الآيات ما يخدم موضوعه بدقة ويؤدي مقصوده من بثّ الخطاب، وهي سمة بارزة من سمات الخطاب الصوفي بصورة عامة، حيث يرى بعض الباحثين أنّ الخطاب الصوفي قد حقق: « تفاعلات عدّة -ومستويات مختلفة- بالقرآن الكريم (...) وحاول المتصوفة التعامل مع أكثر النصوص القرآنية تحفيظاً؛ تبعاً لخلفيات التفاعل الفكرية»<sup>(4)</sup>، ويظهر ذلك في إقامة الدليل على ما قد يجد المتلقي صعوبة في قبوله والتفاعل معه؛ بسبب غرابته أو خروجه عن المؤلف وخرقه للعادة، ومثال ذلك: ما ذكره الرازي في باب الفراسة: « والفراسة على حسب قوة الإيمان، فمن كان إيمانه أقوى كان أحدّ فراسة، وقيل إنّ الفراسة تولدت من قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ [ص:72] ، فمن كان حظّه من ذلك النور أتمّ كانت فراسته أحدّ وأصدق»<sup>(5)</sup>. وقوله في باب كرامات الأولياء: «ومن الدليل على جواز وقوع الكرامة قول

(1) حدائق الحقائق ، ص:191.

(2) المصدر نفسه، ص:45.

(3) نفسه، ص:289.

(4) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص: 305

(5) حدائق الحقائق، ص:251.

صاحب سليمان-عليه السلام: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل:40] . ولم يكن نبيا «<sup>(1)</sup>، وقوله في باب المنامات: « قال الله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ [يونس:64] قيل: هي الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له»<sup>(2)</sup> . والجدير بالذكر هنا أنّ دقّة الرازي في اختيار الآيات المناسبة للغرض من الخطاب دقة بالغة، وهو كغيره من الصوفية اعتمدت عملية إحالتهم إلى آيات القرآن الكريم على «تحويل كمي تمثّل في اختزال العناصر المفاتيح من هذه الآيات، وجعلها رموزا لأذواقهم ومواجههم الروحية، وهي تعكس الروابط المتينة بين الخطاب الصوفي والخطاب القرآني، وبغض النظر عن درجتها فإنّ هذه العلاقات الكمية مسّت بنية النص القرآني باختصاره وتكثيفه، وبعده طرق أخرى»<sup>(3)</sup>.

وما نستنتجه بعد الوقوف على بعض جوانب وصور تعامل الرازي مع آيات القرآن هو «العلاقة الحميمة التي تربط النص الصوفي بالنص القرآني، وبالتالي تربط التصوف - كتجربة وفلسفة- بالدين الإسلامي، وتدحض الاتهامات التي لاحقت المتصوفة عبر العصور باستقائهم من مصادر وثنية ومسيحية»<sup>(4)</sup>.

ويبقى-بعد ذلك- التساؤل مشروعاً عن طبيعة ونوعية وطريقة التفكير والتعامل مع النصوص القرآنية من قبل المتصوفة؛ ولعل الإجابة على هذا التساؤل تمرّ حتماً ببيان مرجعية الصوفية المذهبية -وهذا موضع بحث وتحقيق في المبحث الثاني من هذا الفصل- ، إذ إنّ ما يختلف فيه هؤلاء عن غيرهم -وهم يتعاملون مع القرآن- إنّما يكمن في الفهم والتأويل، على أنّ التركيز على هذا الأمر ليس تبريراً للفهم الصوفي وانتصاراً له، بقدر ما هو محاولة لالتماس العذر للآخر، ومحاولة فهمه ومدّ جسور التواصل معه تحقيقاً لوحدة الأمة امتثالاً لأمر الله تعالى، وعملاً بقوله: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: 52] .

(1) حقائق الحقائق ، ص:257.

(2) المصدر نفسه، ص:269.

(3) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، مرجع سابق، ص: 322.

(4) المرجع نفسه، ص: 322.

## المطلب الثاني: المرجعية النبوية:

دلّت نصوص الكتاب والسنة -أيضا- على وجوب الاقتداء بالنبي -صلى الله عليه وسلم- والالتزام بهديه والعمل بسنته الشريفة، وأجمع العلماء على أنّ طاعته واجبة، وأنّ مخالفة سنته مخالفة للقرآن الكريم، وفي ذلك يقول الطوسي في اللمع - بعدما استشهد بآيات كثيرة من القرآن الكريم دالة على وجوب اتباع النبي -صلى الله عليه وسلم- ما نصه: « فصار الأسوة به والاتباع له والطاعة لأمره واجبا على جميع خلقه ممن شهد أو غاب إلى يوم القيامة، غير الثلاثة الذين رفع القلم عنهم. فمن وافق القرآن ولم يتبع سنن رسول الله - عليه الصلاة والسلام- فهو مخالف للقرآن غير متّبع له، والمتابعة والاقتداء هي: الأسوة الحسنة برسول الله - عليه الصلاة والسلام- في جميع ما صحّ عنه من أخلاقه وأفعاله وأحواله وأوامره ونواهيته وندبه وترغيبه وترهيبه، إلا ما قام الدليل على خلافه»<sup>(1)</sup>.

لذلك كانت حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- وسنته الشريفة، مَعِينًا استقى منه الصوفية معالم طريقتهم، بل جعلوا أتباعه والاقتداء به طريق الفوز والفلاح، قال السيوطي: « إذا عرفت ما أوردناه من كلام الأئمة المتقدم ذكرهم علمت أنّ التصوف في نفسه علمٌ شريفٌ، وأنّ مداره على اتباع السنة، وترك البدع، والتبري من النفس وعوائدها وحفظها وأغراضها... »<sup>(2)</sup>، ذلك أنّ الصوفية قد أدركوا أنّ في التأسّي به والاهتداء بهديه وجاء عاصمة للمسلم من الزيغ والضلال، ولهذا كانوا ينصّون على أنّه « لا مُتَّبِعُ إلا المعصوم؛ لانتفاء الخطأ عنه، أو من شهد له بالفضل، لأنّ مُرَكَّبِي العَدْلِ عَدْلٌ »<sup>(3)</sup>.

هذا المنهج الذي رسمه الصوفية لأنفسهم، فيه تعظيم للسنة النبوية، وإدراك لقيمة الاتباع والاقتداء، وقد وصف الكلاباذي أهل التصوف بأنهم أكثر الناس طلبا للسنة والآثار<sup>(4)</sup>. وعلم التصوّف مبني على أساس التقيّد بما جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقد أكّد الجنيد علاقة

(1) اللمع: للطوسي، مرجع سابق، ص: 133

(2) تأييد الحقيقة العلية وتشديد الطريقة الشاذلية: جلال الدين السيوطي، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1426 هـ. 2006 م، ص: 45.

(3) قواعد التصوف، مرجع سابق ص: 40.

(4) ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص: 58.

التصوف بالسنة النبوية؛ لما روي عنه من قوله: « علمنا هذا مشيّد بحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- »<sup>(1)</sup>. بل إنّ طريق الفلاح عنده مشروط باتّباع النبي -عليه الصلاة والسلام- والتزام سنتّه؛ لأنّ « الطرق كلّها مسدودة على الخلق، إلّا من اقتفى أثر الرسول -عليه الصلاة والسلام- »<sup>(2)</sup>، ويؤكّد في رواية أخرى عنه أنّ « الطرق كلّها مسدودة على الخلق، إلّا من اقتفى أثر الرسول واتّبع سنتّه ولزم طريقته، فإنّ طريق الخيرات كلها مفتوحة عليه »<sup>(3)</sup>.

فأهل التصوف -إذن- معظّمون للنبي -صلى الله عليه وسلم-، عارفون لقدره ومنزلته وحرّمته، حريصون على اتّباعه والتزام سنتّه. « لقد كان -صلى الله عليه وسلم- بما فُطر عليه من توحيد خالص، وما نهجه لنفسه من الطاعة الكاملة لمولاه، وما أحبّه من عبادة وتمجّد وذكر وابتغال إلى الله، كان -صلى الله عليه وسلم- إمام الصوفية، ورائدهم العظيم إلى المعرفة والشوق والتوحيد والوجد »<sup>(4)</sup>. وهذا الالتزام لا يقتصر على أقواله وأفعاله فحسب، بل أيضا على معرفة أحواله الشريفة، ومحاولة التشبه والتأسي به في تلك الأحوال؛ حيث « يراقب الصوفية سنة المصطفى -صلى الله عليه وسلم- في كل شيء، فيتّبعون أقواله وأفعاله وأحواله، ويعرفون قدره وقيمة اتّباعه والسير على هديه وطريقه، كما يعرفون ما له من خصوصية وما لهم، فما كان لعموم المسلمين أخذوه، وما خُصّ به القدوة -صلى الله عليه وسلم- التزموا عنده حدّ الأدب »<sup>(5)</sup>، وهذا برهان على صفاء التصوف الإسلامي ونقاؤه؛ باتّخاذه لسنة النبي -عليه الصلاة والسلام- أقوالا وأفعالا وأحوالا مرجعا ومنهاجا، فإذا « أردنا التعريف الصحيح للتصوف الإسلامي الخالص لقلنا: إنّ اتّباع الرسول -صلى الله عليه وسلم- في أقواله التي جاء بها من عند الله، وفي أفعاله التي كان يقصد بها وجه الله، وفي أحواله الجليلة التي كانت ثمرة لكل ذلك »<sup>(6)</sup>.

(1) الرسالة القشيرية، ص: 51

(2) المرجع نفسه، ص: 50

(3) حلية الأولياء: أبو نعيم الأصفهاني، ص: 257.

(4) الأدب في التراث الصوفي، ص: 43.

(5) الآراء الكلامية و الصوفية عند القشيري: إمام حنفي سيد عبد الله، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 1426هـ-

2006م، 2/ 436.

(6) التصوف الاسلامي الخالص : السيد محمود أبو الفيض المنوفي، دار نَهضة مصر، القاهرة ص: 42.

وقد أشار بعض العلماء والباحثين إلى أنّ التقيّد باتباع السنة، والاعتداء بالنبي -عليه الصلاة والسلام- من أهمّ الأصول التي بنى عليها الصوفية مذهبهم، قال الشاطبي: «فإنّهم كانوا قد بنوا نجلتّهم على ثلاثة أصول: الاعتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في الأخلاق والأفعال، وأكل الحلال، وإخلاص النية في جميع الأعمال»<sup>(1)</sup>. بل إنّ بعض الباحثين يؤكدون على هذا الارتباط المرجعي للصوفية بالسنة النبوية في أدقّ التفاصيل؛ حيث يقول عبد الحليم محمود: «لقد أخذ الصوفية أنفسهم بالتأسي برسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيما دقّ من الأمور وما وضع منها، وفي السير من أعمالهم والعظيم منها...»<sup>(2)</sup>، فمن الباحثين من يلاحظ أنّ الصوفية يعتمدون على السنة النبوية حتى في بناء المصطلحات واستعمالها، وذلك دليل على أنّ التصوف الإسلامي منشؤه القرآن والسنة، يقول عبد المنعم الحفني بأنّ «التصوف مثله مثل التوحيد والفقه الإسلاميين أصوله إسلامية ومنشؤه القرآن والسنة، ولا يوجد مصطلح من مصطلحات الأحوال والمقامات الصوفية إلا وله أصل قرآني أو سند من أحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم»<sup>(3)</sup>. ومن الباحثين من يلاحظ أنّ الصوفية رغم تقديرهم للمشايخ وحرصهم على عدم مخالفتهم، يشترطون فيهم أن يكونوا متّبعين للسنة، لهم سند في أخذهم للطريقة متّصل إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، وقد جعلوا من شروط الشيخ الصوفي «أن يكون عالماً بالكتاب والسنة، متحلياً بأخلاق النبي -صلى الله عليه وسلم-، قد أخذ هذا الطريق عن شيخ محقق تسلسلت متابعتة إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-»<sup>(4)</sup>. وهذا مما يؤكّده قول الرازي في باب وصية المريد: «ويجب عليه أن يتأدّب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً [...]». وقال الأستاذ أبو علي الدقاق: الشجر إذا نبت بنفسه، ولم يُنبثه أحد، يُورق ولا يثمر، كذلك المريد: إذا لم يكن له شيخ يتخرج ولا يجيء منه شيء. وكان -رحمه الله- يقول: أخذت هذا الطريق عن النصراباذي، وهو عن الشبلي، وهو عن الجنيد، وهو عن السّري، وهو عن معروف الكرخي، وهو عن داود الطائي، وداود الطائي لقي التابعين»<sup>(5)</sup>.

(1) الاعتصام: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (ت791هـ)، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، 86/2.

(2) قضية التصوف، مرجع سابق، ص: 10.

(3) الموسوعة الصوفية: ص: 757.

(4) المرجع نفسه، ص: 1068.

(5) حدائق الحقائق، ص: 282-283.

فمن أهم قواعد التصوف -إذن- لزوم « الاقتداء بشيخ ثبت أتباعه للسنة »<sup>(1)</sup>، وهذا الشيخ المرّي لا يكفي أن يكون عالماً بالقرآن والسنة فحسب، بل يجب أن يتمثلها في تجربة حياته الشخصية؛ حيث يصبح أنموذجاً يستنير به من يعيش مرحلة التعرف في التجربة الصوفية، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: « إنّ مرحلة (التعرف) للطريقة الصوفية تمتاز بوجود أستاذ مربّ على قيد الحياة من أوصافه: أن تحيا بأفعاله وأقواله معاني الكتاب المنزل والسنة المطهرة، ولا تحيا هذه المعاني إلا إذا تحسّدت سلوكيا فيه، ومثلت للملاحظة بالجوارح...»<sup>(2)</sup>.

وحتى تتجلى -بصورة أوضح- حقيقة اتباع الصوفية لسنة المصطفى -صلى الله عليه وسلم- والاقتداء به في أحواله، لا بدّ من استعراض أمثلة من أقوال شيوخ هذه الطائفة في تعظيمهم للسنة، وحثّهم على الاقتداء بالنبي -عليه الصلاة والسلام- وأتباعه، فمن ذلك:

1- ما نقله الطوسي في اللمع؛ إذ عقد فصلا عنوانه: «كتاب الأسوة والاقتداء برسول الله -صلى الله عليه وسلم-»<sup>(3)</sup> روى فيه أقوال كبار الصوفية في هذا المعنى، ومنها:

- قول الجنيد: « علمنا هذا مشتبك بحديث رسول الله -عليه الصلاة والسلام-»<sup>(4)</sup>.

- وقول أبي عثمان سعيد بن عثمان الحيري: « مَنْ أَمَرَ السَّنَةَ عَلَى نَفْسِهِ قَوْلًا وَفِعْلًا نَطَقَ بِالْحِكْمَةِ، وَمَنْ أَمَرَ الْهَوَى عَلَى نَفْسِهِ قَوْلًا وَفِعْلًا نَطَقَ بِالْبِدْعَةِ »<sup>(5)</sup>.

- وجواب ذي النون المصري وقد سئل: « بماذا عرفت الله فقال: عرفتُ الله بالله، وعرفتُ ما سوى الله برسول الله -عليه الصلاة والسلام-»<sup>(6)</sup>.

2- ما رواه القشيري في رسالته في باب: « ذكر مشايخ هذه الطريقة، وما يدلّ من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة»<sup>(7)</sup>، ومن خير ما يجتبي مما ذكره:

(1) قواعد التصوف، ص: 54.

(2) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 96.

(3) اللمع، ص: 130.

(4) المرجع نفسه، ص: 144.

(5) المرجع نفسه، ص: 144. وينظر: قواعد التصوف، ص: 91.

(6) اللمع، ص: 145.

(7) الرسالة القشيرية، ص: 21.

- قوله: « قال الحارث المحاسبي: من صحَّح باطنه بالمراقبة والإخلاص؛ زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنَّة »<sup>(1)</sup>.

- وقوله: « قال أحمد بن أبي الحواري: من عمل عملا بلا اتباع سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فباطل عمله »<sup>(2)</sup>.

- وقوله: « قال إبراهيم الخواص: ليس العلم بكثرة الرواية، إنما العالم من اتَّبع العلم واستعمله، واقتدى بالسنن وإن كان قليل العلم »<sup>(3)</sup>.

- وقوله: « قال أبو حمزة البغدادي: من علم طريق الحقِّ تعالى سهَّل سلوكه، ولا دليل على الطريق إلى الله تعالى إلا متابعة الرسول -صلى الله عليه وسلم- في أحواله وأفعاله وأقواله »<sup>(4)</sup>.

- وقوله: « قال عبد الله بن منازل: لم يضيع أحد فريضة من الفرائض إلا ابتلاه الله تعالى بتضييع السنن، ولم يُبلَّ أحد بتضييع السنن إلا أوشك أن يتلى بالبدع »<sup>(5)</sup>.

فلاستناد إلى المرجعية النبوية -إذن- وتعظيمها هو ديدن أهل التصوف، وقد وصف الشاطبي شيوخ الصوفية بأنهم « الذين ثبتت فضيلتهم، واشتهرت في الانقطاع إلى الله والعمل بالسنَّة طريقتهم »<sup>(6)</sup>. كما أكد ابن زروق الفاسي على أنّ من قواعد التصوف وجوب الاقتصار على الأخذ عن الكتاب والسنة، حيث يقول: « ... فلزم التحفظ في القبول بأن لا يؤخذ إلا عن الكتاب والسنة، وفي الإلقاء بأن لا يُلقى إلا بالوجه السائغ فيهما »<sup>(7)</sup>، ويقول في موضع آخر: « والرسول هو الإمام -عليه الصلاة والسلام-، وكلّ شيخ لم يظهر بالسنَّة فلا يصحّ اتّباعه لعدم تحقّق حاله، وإن صحّ في نفسه وظهر عليه ألف كرامة من أمره »<sup>(8)</sup>؛ لأنّ اتّباع الرسول -عليه الصلاة والسلام- ضروري لسلوك الطريق المستقيم، والوصول إلى الله ومعرفته، « فإذا اتّبع

(1) الرسالة القشيرية، ص: 33.

(2) المرجع نفسه، ص: 45.

(3) نفسه، ص: 65.

(4) نفسه، ص: 66.

(5) نفسه، ص: 73.

(6) الاعتصام، 86/2.

(7) قواعد التصوف، ص: 126-127.

(8) المرجع نفسه، ص: 135.

السالك إلى الله الرسول، ثم أخذ في سلوك الطريق المستقيم أشرفت على قلبه حقائق العلوم الشرعية، وطرائق الآداب الصوفية حتى يتحقق بذلك، فإن تحقق به كان من العارفين»<sup>(1)</sup>.

لأجل ذلك، فالرازي إذ يؤكد استناده إلى هذه المرجعية إنما يؤسس خطابه على أصل عظيم، ويمنح أفكاره مشروعية التقبل لدى القارئ، ولذلك يقرن في مقدمة كتابه بين القرآن والسنة مبيّنا اعتماده عليهما في رسم الخطوط الكبرى لمؤلفه، فيقول: « هذا مختصر جمعته من كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-... »<sup>(2)</sup>. واهتمام الرازي بالسنة النبوية جعل كتابه يحفل بباقة متنوعة القطوف من الأحاديث النبوية، فلا يكاد يطرق موضوعاً أو يفتتح باباً دون تحليته بقول للنبي -صلى الله عليه وسلم-، أو رواية عنه أو عرض لحال من أحواله الشريفة، وقد بلغ مجموع ما ذكره من هذه الأحاديث مائة وثمانية وثمانين (188) حديثاً، منها ما كان للاستدلال والاستشهاد، ومنها ما كان للشرح والتوضيح، ومنها ما كان لأغراض أخرى، وقد اتخذ اعتماد الرازي على المرجعية النبوية عدة مظاهر وصور منها:

1- الصورة الأولى: تصدير بعض الأبواب بذكر الأحاديث النبوية دونما شرح أو تأويل أو تعقيب على تلك الأحاديث، ومثال ذلك: تصديره لباب الحياء بقوله: « قال النبي صلى الله عليه وسلم: الحياء من الإيمان »<sup>(3)</sup>. وقد يكون ذكر الأحاديث تالياً للآيات القرآنية التي يصدر بها الباب، فقد ذكر حديثاً في باب الحسد بعد آية من سورة الفلق<sup>(4)</sup>، وحديثاً في باب حفظ قلوب المشايخ بعد آيات من سورة الكهف<sup>(5)</sup>، وقد يذكر الرازي عقب الآيات المصدر بها أكثر من حديث: ففي باب الصمت -مثلاً- أورد ثمانية أحاديث، ولم يعقب على هذه الأحاديث لأنّ فيها من التبيان والدلالة الواضحة ما يغني عن الشرح والتأويل.

2- الصورة الثانية: ذكر أحاديث نبوية مشفوعة بتأويل لها أو تفسير أو استنباط، ومثال ذلك:

(1) التصوف الإسلامي الخالص، ص: 63.

(2) حقائق الحقائق، ص: 21.

(3) المصدر نفسه، ص: 157.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص: 47.

(5) نفسه، ص: 279.

- قوله في باب التوحيد: « وقوله -صلى الله عليه وسلم- في كلمتي الشهادتين: "خفيفتان على اللسان" إشارة إلى لفظهما، وقوله: "ثقيلتان في الميزان" يعني: إذا قرن لفظهما الإخلاص». (1)

- قوله في باب التوبة: « وروي أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا أحبّ الله عبدا لم يضرّه ذنب"، والمعنى: أنّ الله تعالى إذا أحبّ العبد وفقه للتوبة فيتوب، فلا يضره الذنب الذي صدر منه قبل التوبة» (2). فهنا يقدّم الرازي فهمه للحديث النبوي بأنّ محبة الله للعبد المذنب مشروطة بالتوبة، وهذا ضرب من التأويل المقبول.

وقد يقدّم الرازي تأويلا أو شرحا لحديث نبوي؛ من خلال الاعتماد على أقوال غيره من العلماء أو من شيوخ الصوفية، ومثال ذلك قوله: « فالأحوال وإن دامت، لكن صاحبها أبدا في الترقّي من حالة إلى حالة أعلى منها، فالدوام باعتبار جنس الأحوال، والزوال باعتبار عين الحال، وبذلك فسّر أبو علي الدقاق قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إنّه ليُغَانُ على قلبي حتّى أستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة"؛ لأنّه -صلى الله عليه وسلم- كان أبدا في الترقّي من أحواله، فإذا ارتقى من حالة إلى أعلى منها، رأى في الأولى نقصا بالنسبة للثانية فاستغفّر... ». (3)

3- الصورة الثالثة: ذكر الأحاديث النبوية للاستدلال والاحتجاج بها في ثنايا الأبواب ومن أمثلة ذلك:

- قوله: « وقال بعض السلف: أكثر ما يجد المؤمن في صحيفته من الحسنات: الهمّ والحزن. ويعضد هذا القول ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنّه قال: " ما من شيء يصيب المؤمن من نصب أو وصب أو حزن إلا كفر الله عنه من سيئاته". وقوله -صلى الله عليه وسلم-: " إذا كثرت ذنوب العبد ألقى الله عليه الهم والحزن ليُكفّر بها عنده». (4)

(1) حدائق الحقائق ، ص: 207.

(2) المصدر نفسه، ص: 29.

(3) نفسه، ص: 295.

(4) نفسه، ص: 86.

- وقوله في باب الرجاء: « واعلم أنّ الإنسان ينبغي أن يكون حسن الظنّ بالله-عز وجل- لما اختصّ به من صفات الرحمة والكرم والجود، وإن ظنّ خيرا فله، وإن ظنّ شرا فله، لقوله -صلى الله عليه وسلم-: "أنا عند ظنّ عبدي، إن ظنّ خيرا فله، وإن ظنّ شرا فعليه».(1)

4- الصورة الرابعة: التنوع في الاستدلال والاحتجاج والاستنباط بين ذكر أقوال النبي -صلى الله عليه وسلم- وبيان أفعاله ووصف أحواله، فمن أمثلة ذكر الأقوال: قوله في معرفة النفس والروح والقلب: « وعند بعض أهل الحقيقة: النفس، والروح، والقلب بمعنى واحد. وهو الإرادة المتعلقة بالمضغعة المعروفة. وذلك المعنى هو المراد بقوله -صلى الله عليه وسلم-: "ألا إنّ في الجسد مضغعة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كلّّه، ألا وهي القلب».(2)

ومن أمثلة ذكر الأفعال والأحوال: قوله في باب الجوع: « وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يبقى أياما لا يأكل شيئا» (3). فهذه صورة من أحواله الشريفة الدالة على صبره ومجاهدته لشهوة البطن، حيث يعمل الصوفية على الاقتداء به فيها كبها لجماح شهواتهم، وترويضاً لأنفسهم من أجل الارتقاء بها وتركيتها. ومن ذلك أيضا قوله في باب الخشوع والتواضع: « وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعود المريض، ويشيّع الجنائز، ويجيب دعوة العبد، ويركب الحمار مخطوما بجبل من ليف، وعليه إكاف من ليف، ويعلف البعير والشاة، ويقمّ البيت ويخفف النعل، ويرقع الثوب، ويأكل مع الخادم، ويطحن معه إذا أعيا، ويحمل حاجته من السوق إلى أهله، ويصافح الغني والفقير، ويبدأهما بالسلام، ولا يحتقر ما دعي إليه ولو كان حشف التمر، وكان خفيف المؤنة، لين الخلق، كريم الطبيعة، جميل المعاشرة، طلق الوجه، بسّاما من غير ضحك، محزونا من غير عبوس، رقيق القلب، رحيفا لكل مسلم، لم يتجشأ قط من شبع، ولم يمد يده لطمع»(4). فهذه كلّها أفعال وأحوال للنبي -صلى الله عليه وسلم-، وهي من مكارم الأخلاق التي يعمل المتصوّفة على التشبه والاقتداء به فيها، محبةً له -عليه الصلاة والسلام-، وتمثلاً لأخلاقه العالية في حياتهم؛ وتحقيقا للأسوة الحسنة بالأممذج الأكمل في التخلّق والتحقّق بالعبودية لله تعالى.

(1) حدائق الحقائق، ص: 81.

(2) المصدر نفسه، ص: 245-246.

(3) نفسه، ص: 91.

(4) نفسه، ص: 161.

5- الصورة الخامسة: ختم بعض الأبواب بأحاديث، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في ختام باب البلاء: « وقال -صلى الله عليه وسلم-: " إنَّ أهل العافية يودّون يوم القيامة أن جلودهم قرضت بالمقاريض في الدنيا لما يشاهدون من ثواب أهل البلاء". وقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: " إنَّ الله يتعهّد عبده المؤمن بالبلاء كما يتعهّد الوالد ولده بالغذاء».<sup>(1)</sup>

- قوله في ختام باب السفر: " وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا استوى على البعير خارجا إلى السفر كبر ثلاثا، ثمّ قال: سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنّا له مقرنين. وإنا إلى ربنا لمنقلبون. ثم يقول: " اللهم إنا نسألك في سفرنا هذا الستر والتقوى، ومن العمل ما ترضى، هوّن علينا سفرنا، اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم إني أعوذ بك من وعشاء السفر وكآبة المنقلب، وسوء المنظر في الأهل والمال. فإذا رجع من سفره قالهن وزاد فيهن: آيون تائبون لربنا حامدون".<sup>(2)</sup>

فمن خلال هذه الصور الخمس لورود الحديث النبوي في مؤلّف الرازي يتبيّن أمران على غاية من الأهمية: أما أحدهما: فإنّ فيها دليلا على أنّ « هذا العلم (علم التصوف) مستخرجةٌ أصوله من نصوص الكتاب، والسنة ومدلول عليه إمّا نصا صريحا أحيانا أو تلويحا وإشارة أحيانا أخرى»<sup>(3)</sup>، وأما الآخر فإنّ المرجعية النبوية ثابتة للصوفية لما استشهدوا به وما ذكروه من نصوص الحديث الشريف، « فهذه الشواهد كلها تدل على أنّ تصوف الصوفية وما ينطوي عليه من النزعات الزهدية، والمعاني الأخلاقية كالمقامات والأحوال، وما يترتب عليها من ثمرات روحية قد وجد مادته الأولى في حياة النبي وأخلاقه وأقواله»<sup>(4)</sup>.

غير أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الصوفية -رغم استنادهم إلى هذه المرجعية النبوية- مُعتزّضٌ عليهم من قبل بعض العلماء على طريقة تعاملهم مع الحديث النبوي؛ من حيث كيفية أخذهم له، ويكمن هذا الاعتراض في أنّهم لا يتحرّون صحة الحديث، ولا يهتمون بسنده، فقد ثبت لدى الباحثين « أنّ الحديث كان من أدوات المؤلّفين في التصوف لإقامة الحجّة على ما

(1) حقائق الحقائق، ص: 104.

(2) المصدر نفسه، ص: 181.

(3) التصوف الإسلامي الخالص، ص: 57.

(4) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 49.

يقومون به، وكانوا يستدلون به ولا يتحرّون صحّته»<sup>(1)</sup>، ويدخل الرازي تحت طائلة هذا الحكم؛ إذ كثيرا ما يستدل بأحاديث فيها نظر في أسانيدھا، وكثيرا ما عبّ محقق كتابه (سعيد عبد الفتاح) على أحاديث أوردها في "حدائق الحقائق" بأنّه لم يقف عليها. أي أنّها ليست مما اشتهر بصحّته وتداوله.

ولئن اعتبر بعض العلماء ذلك من المآخذ على الصوفيين، فقد التمس آخرون لهم العذر في ذلك بضرب من التأويل. وممن يرى من الباحثين أنّ عدم تحريّ صحّة سند الحديث لدى المؤلفين في التصوف قد أثر فيه سلبا: يوسف القرضاوي؛ الذي يقول: «وقد كان مما أثر في التصوف جملة أشياء منها: (...) أخذ كل ما يروى من الأحاديث النبوية مأخذ التسليم دون تمييز بين ما يقبل وما يرد. بناء على ما قيل من أنّ الحديث الضعيف يُعمل به في فضائل الأعمال وفي الترغيب والترهيب ونحو ذلك، ورغم أنّ هذا ليس متّفقا عليه، فإنّ الذين قالوه اشتروا لقبول الضعيف شروطا لم يراعها المتصوفة في الغالب، حتى إنّهم رَووا الأحاديث الضعيفة جدا، والتي لا أصل لها بالمرّة، والموضوعة المكذوبة، وهذا شائع بينهم ومعروف»<sup>(2)</sup>. لكن باحثين آخرين رأوا أنّ الغاية التي أرادها الصوفية من استدلالهم بالحديث النبوي وتوظيفه تبرّر عدم الاهتمام بالأسانيد، «لأنّه إذا كان صحيحا فذاك، وإن كان موضوعا فمغزاه ومقصده هو الأهم أي: الأصلح»<sup>(3)</sup>. فمتن الحديث والمقاصد التي يحققها، والمعاني التي يؤديها هي الأهم في نظرهم؛ مادام الهدف هو أخذ العبرة، والحث على فضائل الأعمال، «ولذلك فإنّ أغلب الأحاديث التي يوردها المؤلفون في التصوف مراسل أو أحاديث قدسية أو تتعلق بالرقائق أو فضائل الصحابة أو الزهد أي: أنّها تتعلق بمواضيع تتغلب فيها العبرة والحث على العمل الصالح على تحريات صحة السند والمتن»<sup>(4)</sup>.

وعلى العموم فإنّ بالإمكان الجمع بين الرأيين، أو محاولة التوفيق بينهما: بإحسان الظنّ بأولئك المتصوّفة؛ -وهذا هو دور المتلقي لخطابهم والمتّبع لمذهبهم-، مع إعادة النظر في ما رووه من الأحاديث وتمحيصها -وهذا دور المحدّثين و المحققين من العلماء-، لأنّ شرف المقصد الذي

(1) دينامية النص، ص: 135.

(2) الحياة الربانية والعلم، ص: 23.

(3) دينامية النص، ص: 135.

(4) المرجع نفسه، ص: 135.

ابتغاه الصوفية واستنادهم إلى مرجعية القرآن والسنة مانعان من رفض ما جاؤوا به على الجملة، ولكن يُنظر في تفاصيل ذلك؛ فما وافق القرآن والسنة يُؤخذ به، وما خالفهما يُردّ، وما لم يتبين من ذلك يُسَلَّم لهم فيه، إذ مرّدّه إلى الله والراسخين في العلم. أما إساءة الظنّ بهؤلاء، ورفض خطابهم وعلومهم جملة فذلك إقصاء للآخر وتعصّب مرفوض. قال ابن تيمية: « وما وقع في هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية، حتى صار المنحرفون صنفين: صنف يقرّ بحقّها وباطلها، وصنف ينكر حقّها وباطلها كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه، والصواب إنّما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة، والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة»<sup>(1)</sup>. فالاحتكام للكتاب والسنة فيصّل النزاع، وعدم غمط الناس حقّهم درجةً عالية من الإنصاف، وما انطوى عليه كلام ابن تيمية تأسيسٌ لقاعدة عظيمة يجب مراعاتها في محاكمة النصوص والخطابات؛ للحكم عليها بميزان العدل.

### المطلب الثالث: المرجعية السلفية:

رَكَت نصوص الكتاب الكريم صحابة النبي -صلى الله عليه وسلم- من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وشهد النبي -صلى الله عليه وسلم- لهم بالخيرية، فصار الاقتداء بهم اقتداءً به، واتباعهم اتباعاً له؛ « لأنّ مزكّي العدل عدل. وقد شهد عليه السلام: "بأنّ خير القرون قرنه ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم" فصحّ فضلهم على الترتيب والاقتداء بهم كذلك»<sup>(2)</sup>.

ويرى المتصوّفة أنّهم أولى الناس بالانتماء إلى السلف الصالح، وأنّهم في تمسّكهم بالكتاب والسنة ورثةٌ للصحابة والتابعين، وكلّ ما أثر عنهم من أقوال وأعمال وأحوال هو رافد من روافد المعرفة لدى المتصوّفة، وبالتالي فإنّ « التصوف الإسلامي يستمدُّ عناصره السلفية من الكتاب

(1) التحفة العراقية في الأعمال القلبية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، ضبط: محمد علي محمد بحري، مكتبة ابن القيم، دمشق، ط: 1، 1421هـ-2000م، ص: 120.

(2) قواعد التصوف، ص: 40.

والسنة، و[نحن] نلمس صوراً حية في تعاريف التصوف التي أوصلوها إلى الألف في سيرة الصحابة والتابعين»<sup>(1)</sup>.

ولقد حاول طائفة من العلماء مدّ وشائج القربى ما بين الصحابة وما بين أهل التصوف، وذكروا ما كانت تنطوي عليه حياة الصحابة من المعاني والأحوال الصوفية العالية، فقد كانت حياتهم «وأقوالهم أيضاً منبعاً استقى منه الصوفية؛ لأنّ حياتهم وأقوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والإقبال على الله، ولا يستطيع باحث أن يغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأقوالهم من المنازع الروحية والأذواق القلبية»<sup>(2)</sup>، بل ذكر بعض الباحثين قديماً من احتمالات سبب تسمية الصوفية بهذا الاسم اشتقاقه من الصُّفَّة<sup>(3)</sup>، وهي محاولة لتأصيل التصوف وربطه بطائفة من الصحابة، اتَّخذوا من صُفَّة مسجد النبي -صلى الله عليه وسلّم- مأوى لهم، ومقرّاً للعبادة والتبتّل والزهد في متاع الحياة الدنيا والانقطاع إلى الله، وهؤلاء الصحابة يحاول الصوفية أن يتشبهوا بهم في أحوالهم التي كانوا عليها، وما التزموه في حياتهم من العبادة والزهد، ولا ريب أنّ اللجوء إلى الربط بين التصوف والصُّفَّة كان يهدف منه أصحابه إلى محاولة إضفاء الشرعية على التصوف كتجربة روحية تجد مستنداً لها في مجتمع الصحابة الكرام، الذين كانوا خيرٍ مقتدٍ بالنبي -عليه الصلاة والسلام- وأفضل متّبعٍ له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يظهر أنّ ثمة سعيّاً لتثبيت مشروعية التسمية، من خلال توجيه دلالة اشتقاقها إلى الاتباع وعدم الابتداء، والمراد أنّ التصوف كلّهُ اتّباع واقتداء حتى في تسميته.

والجدير بالذكر أنّه قد وقع خلاف بين الصوفية أنفسهم في مسألة الاشتقاق من الصُّفَّة فمنهم من رفض ذلك بدعوى أنّ الاشتقاق على هذا النحو لا يستقيم من حيث اللغة لأنّ النسبة إلى الصُّفَّة: صُفِّي<sup>(4)</sup>. ومن هؤلاء: عبد الكريم المُشيري الذي يقول: «ومن قال إنّهم منسوبون إلى صُفَّة مسجد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فالنسبة إلى الصُّفَّة لا تجيء على نحو

(1) الفكر الصوفي الإسلامي وأصوله: عبد العزيز بن عبد الله، مجلة اللسان العربي، العدد: 3، تصدر عن المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع لجامعة الدول العربية، الرباط، المغرب الأقصى، دت، ص: 103.

(2) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 50.

(3) ينظر: حقائق الحقائق، ص: 169.

(4) المصدر نفسه، ص: 169.

الصوفي»<sup>(1)</sup>، وهذا ما دفع غيره من المتصوّفة إلى البحث عن توجيهات أخرى أفضت إلى تأكيد الربط بين المتصوّفة وأهل الصّفة لا على مستوى اللفظ، وإنما على مستوى المعنى (أي ما يجمع بين الصوفية وأهل الصّفة من تشابه في بناء حياتهم على الزهد وغيره من المعاني الروحية).

لكن ثمة من لا يرى بأسا في الربط بين الصوفية وأهل الصّفة من حيث اللفظ والمعنى جميعا؛ ومن هؤلاء الكلاباذي؛ حيث بيّن أنّ النسبة إلى الصّفّ والصّفة ممكنة في اشتقاق اسم الصوفية بقوله: «وإن أُضيفت إلى الصّفّ أو الصّفة كانت صقيّة وصقيّة، ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء، وزيادتها في لفظ الصّقيّة والصقيّة إمّا كانت من تداول الألسن»<sup>(2)</sup>. كما ذكر المعاني والأحوال التي تشبّه فيها المتصوّفة بأهل الصّفة، تأييدا لمن قال: «إمّا سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفة، الذين كانوا على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم»<sup>(3)</sup>

ولعلّ الغرض من هذا الربط بين الصوفية وأهل الصّفة كان بحثا عن مشروعية الفكر والسلوك والخطاب عند المتصوّفة، ومشروعية نمط المعيشة ومنهج الحياة؛ إذ «يرى بعض الدارسين في هذا دليلا على شرعية التصوف، وأنّ ارتباطا ما في الفكرة والسلوك يقوم بين جماعة من أخلص الصحابة وبين المتصوّفة مسلكا وطريقة حياة ومنهج عبادة»<sup>(4)</sup>، بل يصل الأمر إلى حدّ اعتبار أهل الصّفة نماذج يقتدى بها، وعدّهم من أوائل المؤسّسين لهذا المنهج؛ بما التزموه من طريقة العيش والزهد والعبادة، حيث كان «أهل الصّفة هم الرعيّل الأول من رجال التصوف، فقد كانت حياتهم التعبديّة الخالصة هي المثل الأعلى الذي استهدفه رجال التصوف في العصور الإسلاميّة المتتابعة»<sup>(5)</sup>.

غير أنّ اقتداء الصوفية وتعلّقهم بالصحابة لم يكن مقصورا على أهل الصّفة منهم، بل شمل معظم الصحابة حيث يُذكر في سير أغلب الصحابة أنّهم عزفوا أنفسهم عن الدنيا واتّبَعوا حياة الزهد والتقشّف، وهذا ما يؤكّده عبد الرحمن بدوي حين يقرّر أنّ «بعض الصحابة - ممن

(1) الرسالة القشيرية، ص: 312

(2) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 21.

(3) المرجع نفسه، ص: 21.

(4) الحقيقة والسراب: سفيان زداقة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط: 1، 1429هـ-2008م، ص: 49.

(5) الموسوعة الصوفية، ص: 1078. وينظر: الأدب في التراث الصوفي، ص: 27.

يُدرجون بين أهل الصفة أو ممن لا يدخلون في عدادهم - قد امتازوا بسلوك حياة الزهد وحياة التقوى الشديدة، وكانوا يكثرون التأمل والفكر الاعتبار، ويدعون إلى الزهد في الدنيا والانصراف عن مآذها ونعمها... وبهذا كانوا النواة الأولى لحركة الزهد في الإسلام ... وكانوا إرهابا للصوفية في عهدهم الزاهر». (1)

لقد كان الصحب الكرام - رضوان الله عليهم - جميعا مخصصين بفضائل ومعان أفاد منها المتصوفة في حياتهم وسلوكهم، وقد نصّ الطوسي - بعد ذكره لصور من نفحات الزهد والورع والمعاني الصوفية في حياة أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - على أنّ « مثل هذا كثير في الأخبار عن الصحابة، وما منهم أحدٌ إلا وله تخصيص في معان من هذا النوع الذي ذكرنا، والمؤمنون مندوبون إلى التعلق بمثل هذه الأفعال، والتخلّق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات، ونطقوا به من أنواع الحكم» (2).

ولذلك اتّخذ الصوفية من حياة الصحابة والسلف الصالح موردا لأفكارهم، وجعلوا من أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم مرجعية لما يصدر عنهم من خطاب وسلوك. وبالعودة إلى بعض ما أُلّف في التصوف نجد تركيزا واهتماما بذكر طائفة من الصحابة والتابعين وسلف الأمة ورد عنهم من الأقوال وصدر عنهم من الأفعال والأحوال ما وجد فيه المتصوفة مادة لتشديد مذهبهم ونصرة طريقتهم، وبناء الإنسان الصوفي السالك لطريق الله، والباحث عن سبل معرفته ومحبته. فمن ذلك ما ذكره الطوسي - الذي عقد بابا في (ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعانيهم رضي الله عنهم) - ذكر منهم أبا بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة ومعاذ بن جبل وعمران بن حصين وسلمان وأبا الدرداء وأبا ذر وأبا عبيدة بن الجراح وابن مسعود والبراء بن مالك وابن عباس وحارثة وأبا هريرة وغيرهم (3)، وخصّص بابا لذكر "صفة أهل الصفة" (4)، كما وضع بابا في ذكر سائر الصحابة (5). ودكّر غيره أعلام الزهاد من التابعين وتابعيهم والصالحين ممن تكلم في

(1) تاريخ التصوف الاسلامي، عبد الرحمن بدوي، الشعاع للنشر، القاهرة، ط:3، 2008، ص:143.

(2) اللمع، ص: 193، وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص: 166، وما بعدها.

(4) نفسه، ص: 183، وما بعدها.

(5) نفسه، ص: 185، وما بعدها.

علم التصوف، كما فعل الكلاباذي في كتاب التعرف؛ إذ يقول: «مَنْ نطق بعلومهم، وعبر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً - بعد الصحابة رضوان الله عليهم - علي بن الحسين زين العابدين، وابنه محمد بن علي الباقر، وابنه جعفر بن علي الصادق، بعد علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وأويس القريني...» (1).

كما اهتم مؤلفون آخرون في علم التصوف بجمع أقوال وأفعال وأحوال الصحابة والتابعين وسلف الأمة الصالح؛ لتكوّن ما يشبه موسوعة تنتظم فيها قواعد السلوك، وتحدّد بها معالم مذهب أهل التصوف، على نحو ما نجد عند القشيري في "الرسالة القشيرية"، والسهوردي في "عوارف المعارف"، والرازي في "حدائق الحقائق".

هذا الأخير الذي أكد استناده إلى هذه المرجعية السلفية إنما يؤسس بذلك لبناء خطابه عليها، ويحرص على الالتزام بها؛ لذلك يصدر كتابه بقوله في مقدمته: «هذا مختصر جمعته من كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وآثار صحابته رضي الله عنهم، وكلمات العارفين الذين هم أرباب الطريقة، وأصحاب الحقيقة، وأدلة السالكين، وأهله الناسكين، والسلف الماضين الذين لم يعدلوا عن جادة الدين واتباع سنن المرسلين، أعاد الله علينا بركة أنفاسهم، وسقانا رحيق محبته بكاسهم، ووقفنا لاتباعهم قولاً وفعلاً، وخصّهم وإيانا من حضرة قربه بالمحل الأعلى» (2). فالأمر مبني على الاعتداد بسلف الأمة الصالح، واتخاذهم مرجعية للفكر والسلوك. وحتى يتبين حضور هذه المرجعية عند الرازي يحسن ضرب أمثلة مما قاله واستشهد به، حيث إن ذكره لآثار الصحابة والعارفين من سلف الأمة، واستدلاله بأحوالهم وأقوالهم يتنوع، ويتخذ صوراً متعددة منها:

#### 1- الصورة الأولى: الاستدلال بأقوال الصحابة والتابعين، فمن ذلك:

أ- استدلاله بأقوال الصحابة، ومثاله: قوله في باب الورع: «وقال أبو بكر الصديق - رضي الله عنه -: "كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام"» (3). وقوله في باب

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص: 27.

(2) حدائق الحقائق، ص: 21.

(3) المصدر نفسه، ص: 128.

التقوى: "وقال علي -رضي الله عنه-: "سادات الناس في الدنيا الأسخياء، وفي الآخرة الأتقياء»<sup>(1)</sup>.

ب- استدلاله بأقوال التابعين: ومثال ذلك: قوله في باب الورع: « وقال الحسن البصري -رحمة الله عليه-: مثقال ذرة من الورع خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»<sup>(2)</sup>، وإيراده لقول مكحول الدمشقي في باب الإخلاص: « ما أخلص عبد أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»<sup>(3)</sup>.

## 2- الصورة الثانية: الاستدلال بأفعال وأحوال الصحابة والتابعين ، ومن ذلك:

أ- استدلاله بأفعال وأحوال الصحابة: ومثال ذلك:

- ما أورده في باب الخشوع والتواضع من فعل وحال أبي هريرة -رضي الله عنه-، حيث قال: «ورئي أبو هريرة رضي الله عنه - وهو أمير المدينة- وعلى ظهره حزمة حطب، وهو يقول: طرقتوا للأمير»<sup>(4)</sup>.

- قوله في باب الخلق: « وقيل كان ابن عمر إذا رأى واحدا من عبيده يُحسن الصلاة يعتقه، فعرفوا (أنه) من خلقه، فكانوا يحسنون الصلاة مراعاة له، وكان يُعتقهم. فقيل له في ذلك فقال: من خدعنا في الله انخدعنا له»<sup>(5)</sup>.

ب- استدلاله بأفعال وأحوال التابعين: ومثال ذلك:

- قوله في باب الغيبة: « وقيل للحسن البصري: إن فلانا قد اغتابك، فأرسل إليه طبق حلوى وقال: بلغني أنك أهديت إليّ حسناتك فكافأتك بقدر الإمكان»<sup>(6)</sup>.

(1) حدائق الحقائق، ص: 121.

(2) المصدر نفسه، ص: 128.

(3) نفسه، ص: 136.

(4) نفسه، ص: 161.

(5) نفسه، ص: 174-175.

(6) نفسه، ص: 50.

- وقوله في الغيبة والحضور: « وروي عن علي بن الحسين -رضي الله عنه- أنه كان في سجوده فوقع في داره حريق، فلم يحضر من غيبته، فقيل له في ذلك فقال: "شغلتنني النار الكبرى عن النار الصغرى"»<sup>(1)</sup>.

3- الصورة الثالثة: الاستدلال بأقوال أئمة التصوف وشيوخه الكبار من السلف ومن أمثلة ذلك: - قوله في باب الصمت: « وقال بشر الحافي: إذا أعجبك الكلام فاسكت، وإذا أعجبك السكوت فتكلم»<sup>(2)</sup>.

- قوله في باب الحزن: « وقال الفضيل بن عياض رحمة الله عليه: قال السلف: زكاة العقل طول الحزن. وسئل أبو عثمان رحمة الله عليه عن الحزن، فقال: الحزين لا يتفرغ للسؤال عن الحزن ولا للجواب عنه. وقال بعض السلف: أكثر ما يجده المؤمن في صحيفته من الحسنات: الهم والحزن»<sup>(3)</sup>.

4- الصورة الرابعة: الاستدلال بأفعال وأحوال أئمة التصوف وشيوخه الكبار من السلف، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في باب الورع: « وقيل إنَّ مالك بن دينار أقام بالبصرة أربعين سنة، ولم يأكل من ثمرها ولا من رطبها شيئاً، حتى مات، وكان إذا انقضى وقت الرطب قال، يا أهل البصرة هذا بطني ما نقص منه، ولا زاد في بطونكم. وقيل إنَّ ابن المبارك رجع من مرو إلى الشام ليردّ قلماً استعاره»<sup>(4)</sup>.

- وقوله في باب الخوف: « وقيل: مرض سفيان الثوري -رحمه الله-، فعرضَ دليُّه على الطبيب فقال: هذا رجل قطع الخوفُ كبده»<sup>(5)</sup>.

والأمثلة من هذا القبيل كثيرة في "حدايق الحقائق"، مما يدلُّ على التزام الرازي « القُدوة الحسننة بالرسول وأصحابه وتابعيهم وتابعي تابعيهم من صالحي تلك الأمة»<sup>(6)</sup>، كما أنّ

(1) حدايق الحقائق، ص: 308.

(2) المصدر نفسه، ص: 59.

(3) نفسه، ص: 87.

(4) نفسه، ص: 129.

(5) نفسه، ص: 77.

(6) التصوف الإسلامي الخالص، ص: 214-215.

الاستدلال بأقوال السلف له دور فعّال في مدّ جسر التواصل مع المتلقي، وخلق التفاعل بينه وبين الخطاب، لذلك يرى بعض الباحثين أنّ « أقوال العارفين والعلماء -وهي لما تحويه من قيمة علمية وتاريخية- أصبحت بمثابة الحجج الجاهزة... تأتي للدفع بالتحاوّر إلى أقصاه»<sup>(1)</sup>.

فما يمكن استنتاجه من هذا المبحث أنّ الصوفية -والرازي منهم- أكدوا من خلال خطاباتهم، استنادهم للمرجعية الدينية ممثلة في القرآن والحديث والسلف الصالح؛ للبرهنة على أتباعهم، وردّ محاولات تبديعهم أو إخراجهم من نطاق الجماعة، فقد « كانوا يستشهدون بالسلف أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم، وهذا يعني الاندراج ضمنهم إديولوجيا، والبرهنة بذلك على حقيقة ما يقال وما يفعل (...).، وكانت مصادرهم النصية ذوات الحجّة البالغة التي لا مردّ لها: القرآن والحديث وأقوال حجج الإسلام مثل الغزالي، وأكدوا هذا الاستناد السلفي بالسند الصوفي، الذي كانوا غالبا ما يرجعونهم إلى الرسول أو إلى أحد صحابته، تثبيتا للشرعية وبرهانا ساطعا على الدخول ضمن الجماعة»<sup>(2)</sup>، وقد أشار طائفة من العلماء إلى أنّ استمداد التصوف من الكتاب والسنة والسلف الصالح ترتّب عنه تميّزهم بمنهج خاص، وطريقة مميزة في الحياة والسلوك، وفي ذلك يقول ابن خلدون -عن علم التصوف-: «وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف»<sup>(3)</sup>.

بيد أنّ الالتزام بمرجعية الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح قد يشترك فيه كثير من طوائف المسلمين ونحلهم، ولذلك فالاستناد إلى هذه المرجعية الدينية يحكمه ويحدّده استناداً إلى مرجعية أخرى، وهذه المرجعية هي المرجعية المذهبية، أي: مذهب كل طائفة، وطريقة كل نخلة في فهمها للنصوص، ومنهجها في العمل بها؛ لذا لا مناص من بحث المرجعية المذهبية للصوفية -عموما- وللرازي على وجه الخصوص؛ للوقوف على طريقة تكوين أفكاره و بناء خطابه.

(1) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 117.

(2) دينامية النص، ص: 131.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص: 576.

## المبحث الثاني: المرجعية المذهبية

مما يزيد الأمر تأكيداً على أصالة التصوّف الإسلامي هو أنّ أصول مذهب المتصوّفة غير خارجة - في مسائل الفقه والعقيدة والاحتكام إلى نصوص الوحي المستند إليها في الأحكام والعبادات وغيرها - عن مذهب أهل السنة، فالرازي - كما ورد في ترجمته في مدخل هذا البحث - من فقهاء الحنفية، وله علم بالحديث والتفسير...، وليس الرازي وحده من تميّز بذلك «بل إننا لو أمعنا النظر في النشأة الأولى لكل صوفي كبير لوجدناه نشأ في حجر أهل السنة، ونما وترعرع مفسراً أو محدثاً أو آخذاً بمذهب أحد الأئمة الأربعة المشهورين...»<sup>(1)</sup>، فاتهم الصوفية بنزول الكتاب والسنة، ومروق - أغلبهم - عن مذهب أهل السنة فيه كثير من التجيّي.

ولئن كان المسلمون على اختلاف نحلهم ومذاهبهم يؤكّدون استنادهم إلى مرجعية القرآن والسنة، فإنّ الاختلاف بينهم إنّما يقع في طريقة الفهم، والمنهج الذي يحكمه؛ إذ الأصل هو الاحتكام لنصوص الكتاب والسنة في الفكر والعمل، والمسلمون يشتركون في ذلك ويتقيّدون به، ولم يشدّ الصوفية عن ذلك، «وهنا قد يقول خصوم الصوفية: إذا كان الأمر هكذا، وكان التصوف اقتداءً بالنبي وعملاً بكتاب الله، فماذا يفرّق الصوفية عن الفقهاء وسائر المؤمنين؟ ويردّ الصوفية بأنّ الاختلاف في الفهم؛ إذ يفهم الصوفية من النبي وأحاديثه ومن القرآن الكريم ما لا يفهمه الفقهاء والعامّة من المؤمنين»<sup>(2)</sup>.

فعمليات الفهم والتأويل والاستنباط عند الصوفية بحكومة - إذن - بمنهج اختصّوا به، وهذا المنهج له مميزات التي تجعله مختلفاً عن مناهج غيرهم، حتى إنّهم تمكّنوا من تأسيس علم خاص، ألفوا فيه الكتب، ووضعوا له المصطلحات والقواعد؛ أي أنّ المتصوّفة «يرون أنّ لهم منهجاً في فهم القرآن والحديث وحياة النبي، يمكنهم من إيجاد علم جديد غير علم الفقه والكلام وسائر العلوم الإسلامية، وهو علم الإشارة»<sup>(3)</sup>. ولذلك شدّد شيوخ الصوفية على وجوب الالتزام

(1) إسلام بلا مذاهب : مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط: 11، 1416هـ-1996م، ص: 499.

(2) تاريخ التصوف الاسلامي، ص: 28.

(3) المرجع نفسه، ص: 28.

بهذا المنهج في الفهم والسلوك، وقد ذكر الرازي نقلاً عن القشيري قوله: « ويقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من ليس من أهل هذه الطريق، لأنّ الناس إمّا أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقول والفكر، وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة، والذي للناس غيوب فلهم ظهور، والذي لغيرهم من المعارف مقصود فلهم من الله موجود، فهم أهل الوصال والناس أهل الاستدلال»<sup>(1)</sup>.

وقد بيّن أبو حامد الغزالي جدوى مذهب الصوفية، بل فضّله على سائر مذاهب الفلاسفة والباطنية والمتكلمين في تحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة، حيث يقول في المنقذ من الضلال: «علمت يقينا أنّ الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأنّ سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق...»<sup>(2)</sup>، ولعل ما يجعل طريقة المتصوفة كذلك في نظره هو جمعها بين العلم والعمل، كما أنّها تمتاز بوجود مراحل واضحة المعالم لا بد أن يقطعها السالك على الترتيب حتى يصل إلى مقصوده. يقول الغزالي: «ثمّ إنّي لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بجمّي على طريق الصوفية، وعلمت أنّ طريقهم إنّما تتمّ بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتخليته بذكر الله تعالى»<sup>(3)</sup>.

ويمكن تبين معالم استناد المتصوفة إلى مرجعية مذهبية خاصة بهم في الفهم والتأويل عن طريق النظر في الخطاب الصادر عنهم، وتحليله ومحاولة فك شفراته، وقد توفّرت في خطاب الرازي أدلة تؤكّد التزامه بطريقة الصوفية في فهم الكتاب والسنة، وأثر هذه الطريقة في تكوّن الخطاب وتشكيله في كتابه "حدايق الحقائق". ولا ريب أنّ في الوقوف على هذه الأدلة تبين أنّ لجدوى مذهب الصوفية في اكتساب المعرفة والوصول إلى الحقيقة. ومعالم هذا المذهب أو الطريقة يمكن تحديدها في ثلاث محطات أساسية، ذكرها الغزالي حين جعل لطريقة الصوفية طهارة ومفتاحاً وآخرًا: «فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها-وهي أوّل شروطها- تطهير القلب

(1) حدايق الحقائق، ص: 281.

(2) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي (505هـ)، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط: 7، 1967م، ص: 106.

(3) المرجع نفسه، ص: 100.

بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله..<sup>(1)</sup>. وهذا الآن تفصيل لهذه المحطات الثلاث في المطالب الآتية:

### المطلب الأول: بداية الطريق / مرحلة التعرف

يتوجب في كل سَفَرٍ أن يهيئ له صاحبه الزاد، ويوفّر له الوسائل المعينة على مشاقه، وسفر الصوفي إلى ربه حقيق بتوفير هذه الوسائل، وجدير بتهيئة الأسباب. وقد أدرك المتصوفة ما لبداية الرحلة إلى الله من أهمية بالغة؛ فبسلامة المنطلق تنهياً لأسباب الوصول، ويضمن نجاح الرحلة؛ لذلك حدّدوا معالم هذه المرحلة من السير وشروط نجاحها، والتي يمكن بيانها فيما يأتي:

#### 1- التوبة:

يبدأ الطريق الصوفي من محطة على قدر كبير من الأهمية؛ إذ لا يمكن للسائر فيه تجاوزها، ألا وهي التوبة، التي هي: « أول مقام من مقامات الانقطاع إلى الله، أو أول مقام من مقامات السالكين»<sup>(2)</sup>، فمتى صدق السالك مع ربه في هذا المقام صلح له ما يُخلّله من بعده من مقامات، ومما ينبغي الإشارة إليه في مسألة التوبة وجوب الصدق فيها، يقول الرازي: « اعلم أنّ أول قدم للمريد في هذا الطريق ينبغي أن يكون على الصدق ليصحّ له البناء على أصل صحيح، فإنّ المشايخ قالوا: إنما حُرِّموا الوصول بتضييع الأصول»<sup>(3)</sup>.

فالتوبة هي المنطلق الذي يبدأ منه الصوفي رحلته إلى الله تعالى، والأساس الذي يبني عليه، ومن هنا يشرع في تخلية القلب عن غير الله -على حدّ تعبير الغزالي- استعداداً لجعله معموراً بالله وحده. « وقد عني رجال التصوف برسم معالم هذا الطريق، وتوضيح منازل ومقاماته، ووسائل السير فيه. قال أبو بكر الكتاني وأبو الحسن الرملي رحمهما الله تعالى: سألتنا أبا سعيد الخراز فقلنا: أخبرنا عن أوائل الطريق إلى الله تعالى؟ فقال: التوبة، وذكر شرائطها... »<sup>(4)</sup>.

(1) المنقذ من الضلال، ص: 106-107.

(2) الموسوعة الصوفية، ص: 880.

(3) حدائق الحقائق، ص: 281.

(4) حقائق عن التصوف: عبد القادر عيسى، دار المقطم، القاهرة، 1426هـ-2005م، ص: 182.

ولذلك يجعل الرازي التوبة في المقام الأول من حيث الأهمية؛ إذ يستفتح كتابه بالكلام فيها ويعتبرها أصل الطريق كله وأساسه، بل إنَّ صلاح أمر المرید وحاله متعلّق بصحّة التوبة والإخلاص فيها، يقول في هذا الشأن: «واعلم أنّ التوبة أصل هذا الطريق وأساسه؛ فمتى صحّت التوبة وخلصت لله صحّ ما بني عليها وأتم، ومتى فسدت باختلال بعض شروطها، أو بأن يشوبه شيء من الأغراض الدنيوية كطلب السمعة واجتذاب قلوب الناس، وما أشبه ذلك، كان البناء كالبناء على شفا جرف هار...»<sup>(1)</sup>.

والرازي إذ يفصّل القول في هذا الباب تأكيداً على أهميته، يعضد ذلك التفصيل بتنظيم وإحكام منهجي يقتضي تثبيت المعرفة الواجب استخلاصها من هذا المقام، ولذلك يبدأ كلامه عن التوبة بتقديم تعريف لغوي موجز لها، ثمّ يقيم الدليل على وجوبها، ليقدّم بعد ذلك مفهومها عند أهل الحقيقة (المتصوفة)، ذكراً لطائفة من أقوال العارفين في معنى التوبة وحقيقتها، ثمّ يتحدّث عن أقسامها وشروطها عند أهل السنة والجماعة، خاتماً الباب بنصائح وإرشادات للمقبل على التوبة.

والتوبة عند المتصوفة بحر زاخر، يغوص فيه أهل الحقيقة فيشاهدون من عجائبه وأسراره، ويستخرجون من لآئه وكنوزه، لذلك نجد الرازي ينقل عن شيوخ الصوفية أقوالهم في التوبة وفهمهم لها، بما يبيّن تميّز تفكيرهم وفهمهم عن فهم غيرهم، فالصوفي لا يقف «عند التوبة من المعصية، لأنها في رأيه توبة العوام، بل يتوب من كل شيء يشغل قلبه عن الله تعالى»<sup>(2)</sup>، لذلك لا يكتفي الرازي بتقديمه للتعريف اللغوي والشرعي للتوبة، بل يتوسّع في تعريفها بما يتوافق مع نظرة الصوفية لحقائقها وبسط الفهم الصوفي لها: «والتوبة عند أهل الحقيقة: الندم على ما مضى، والدوام على ما استقام من التوبة، وقيل: الندم على ما فات وإصلاح ما هو آت»<sup>(3)</sup>، وهي كلمات جامعة في تعريف التوبة وفهم حقيقتها، ثمّ إنّها في أغلب التعريفات التي أوردها الرازي عبارة عن فهم ذوقية توصل إليها الصوفية من تجربتهم الروحية، لذلك قد تختلف من صوفي إلى آخر ولكنها لا تتناقض، ومن أمثلة ذلك إيراد الرازي لقولين يبدو التناقض بينهما واضحاً في فهم التوبة، ولكن الرازي يوفق بينهما بما يزيل اللبس تماماً، يقول الرازي: «وسئل السري عن التوبة

(1) حقائق الحقائق، ص: 33.

(2) حقائق عن التصوف، مرجع سابق، ص: 189.

(3) حقائق الحقائق، ص: 26.

فقال: أن تنسى ذنبك. وسئل الجنيد فقال: أن لا تنسى ذنبك. وكلاهما صحيح، لأنّ السري أراد توبة الخواص، فإنّهم لا يذكرون ذنوبهم، مما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره. والجنيد أراد توبة العوام في ابتداء السلوك»<sup>(1)</sup>.

ويفضّل الرازي في أقسام التوبة وأنواعها على مذهب الصوفية وطريقتهم في الاهتمام بباطن الأشياء ولبّها، والغوص في المعاني واللطائف التي ينبغي تحصيلها من موضوع المعرفة، حيث يفرّق بين توبتين: توبة عوام، وتوبة خواص: « وأظهر الأقوال أن التوبة على قسمين: توبة العوام: وهي الرجوع عن المعاصي إلى الطاعات بترك الدنيا وطلب الآخرة. وتوبة الخواص: وهي الرجوع عن طلب الآخرة، والجنة ونعيمها إلى عبادة الله تعالى لذاته المقدسة لا طمعا في الثواب، ولا خوفا من العقاب، ولهذا كانت توبة العوام ذنبا من ذنوب الخواص..... »<sup>(2)</sup>.

وفي حديث الرازي عن توبة الخواص دعوةً إلى التجرد عن طلب ما سوى الله تعالى، وتلك حقيقة التوبة عند الصوفية، فإنّ هَمَّهُم تعلّقت بالله، فلم يكن ما سواه ذا خطَرٍ في قلوبهم، لذلك دعوا السالكين لطريق السعادة إلى إخلاص النية، وتخليص التوبة - التي هي أصل الطريق - من شوائب التوجه بالقلب إلى غير الله تعالى.

فدليل استناد الرازي لمرجعية مذهبية - اتفق عليها الصوفية وأخذوها سنادا لهم - يظهر جليا من تركيزه على أهمية بدايات الطريق المتمثلة في التوبة. وهذه التوبة ينبغي النظر إليها كآلية لتصفية القلب، وقطع العلائق التي تشدّه إلى ماضيه الآثم، حتى يكون قابلا لما يستقبله من المعارف اللدنية، وجديرا بما يرد عليه من المواهب الربانية.

على أنّ هذه المحطّة قد تكون محاطة بعقبات ومشكلات ومزالق ليس من اليسير التنبه إليها ومعرفة خطرهما، ومن أمثلتها ما بيّنه الرازي بقوله: « واعلم أنّه لا ينبغي للعصاة أن يأسوا من رحمة الله تعالى في قبول توبتهم وحبوتهم، وإن كثرت ذنوبهم وعظمت، وتكرر منهم نقض التوبة والإصرار على الكبائر، فإنّ ذلك غلط عظيم، وسبب لفوات التوبة والبقاء في الذنوب أبدا، بل ينبغي لمن عرضت لهم مثل هذه الحال أن يعلموا أنّ ذلك من كيد الشيطان ومكره في منع

(1) حقائق الحقائق، ص: 27-28.

(2) المصدر نفسه، ص: 28.

الإنسان عن التوبة، وإبقائه مصرًا على الذنب مدّة حياته»<sup>(1)</sup>. وههنا لا بد أن يعضد السائر في هذا الطريق سعيه بمصاحبة شيخ عارف، أو مربّ خبير بتذليل تلك العقبات، والمساعدة على تجاوزها.

## 2- الشيخ المرّي :

وجود الشيخ المرّي في حياة الصوفي ضروري لتجاوز عقبات الطريق، « وكما أنّ لكل طريق حسي مخاطر وعوائق وقُطّاعا، فإنّ للطريق الروحي القلبي مزالق ووهادا وعقبات لا بد من الانتباه إليها، ومن هنا يظهر فضلُ الدليل، وضرورَةُ المرشد الذي يمسك بيد السالك فيجنبه المخاطر، ويقيه شر المهالك. ولطالما كَثُرَ تحذير العلماء المرشدين للسالكين إلى الله تعالى من الوقوف والانقطاع، وشحذ همهم لمواصلة السير ومتابعة الجد، وترغيبهم بنعيم الوصول وسعادة القرب»<sup>(2)</sup>.

فأهميّة وجود الشيخ العارف بالطريق مما أكّده المتصوفة، بل عدّوه من شروط فلاح المرید ونجاح رحلته إلى الله تعالى، يقول الرازي في باب نصيحة المرید: « ويجب عليه أن يتأدّب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا. قال أبو يزيد: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان، وقال أبو علي الدقاق: الشجر إذا نبت بنفسه، ولم ينبته أحد يورق ولا يثمر، كذلك المرید: إذا لم يكن له أستاذ يتخرّج ولا يجيء منه شيء. وكان رحمه الله يقول: أخذت هذا الطريق عن النصراباذي، وهو عن الشبلي، وهو عن الجنيد، وهو عن السري، وهو عن معروف الكرخي، وهو عن داود الطائي، وداود الطائي لقي التابعين»<sup>(3)</sup>. وهذا السند يشبه السند الذي يأخذ به المحدثون الحديث ويروونه، والفرق بين هؤلاء وأولئك يكمن في أنّ المتصوفة -بالإضافة إلى أخذهم العلم- يأخذون عن شيوخهم السلوك والعمل، « ذلك أنّ التصوف يقوم أساسا على السلوك والممارسة والتجربة الحية»<sup>(4)</sup>.

(1) حدائق الحقائق، ص: 33.

(2) حقائق عن التصوف، ص: 182.

(3) حدائق الحقائق، ص: 282-283.

(4) تاريخ التصوف الاسلامي، ص: 30.

فوجود الأستاذ المرابي أو الشيخ العارف في رحلة المرید شرط ضروري لنجاحها، على أنّ هذا المرابيّ يجب أن تتوفر فيه شروط تؤهله لقيادة تلميذه وتوجيهه وتربيته، من أهمها: « أن يكون عالماً بالكتاب والسنة، متحلياً بأخلاق النبي -صلى الله عليه وسلم- قد أخذ هذا الطريق عن شيخ محقق تسلسلت متابعته إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-». <sup>(1)</sup> بل إنّ الأمر قد يتعدى مجرد المعرفة النظرية للكتاب والسنة؛ لأنّ القضية تتعلّق بنموذج يقتديه السالك لهذا الطريق، ولذلك لا بد من توفّر أوصافٍ وشروطٍ أخرى في الشيخ المرابي، يقول طه عبد الرحمن: « إنّ مرحلة التعرف للطريقة الصوفية تمتاز بوجود أستاذ مربّب على قيد الحياة من أوصافه:

أ: أن تحيا بأفعاله وأقواله معاني الكتاب المنزل والسنة المطهرة، ولا تحيا هذه المعاني إلا إذا تجسّدت سلوكياً فيه ومثلت للملاحظة بالحوارج.

ب- أن يكون قد لاحظ مباشرة سلوك أستاذ أخذ بدوره عن غيره بنفس الطريق.

ج- أن يصير سلوكه مستحقاً لأن يكون موضع اتّباع من لدن الغير.

د- أن ينتصب لممارسة التربية الدينية بتصحيحها وتركيتها.

هـ- أن يتنقل في البلاد -حواضر وبادي- ويستقر بالمناطق التي تحتاج إلى هذه التربية بسبب ظهور البدع أو فتور الشعور الديني». <sup>(2)</sup>

إنّه منهج عملي؛ هدفه الاتباع وعدم الابتداع، وقوامه مراقبة سلوك ذوي الخبرة وأصحاب البصيرة؛ لأخذ المعرفة بصورة حية عملية، وذلك دون شك أبعد مدى في توجيه المرید وأبقى أثراً في نفس المتعلم من مجرد التعلم النظري الذي يفتقد الممارسة العملية، ويفتقر إلى التجربة الحية.

وهو منهج مستنبط من حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- وصحابته الكرام الذين كان أخذهم للعلم مشفوعاً بالتطبيق العملي ومراقبة سلوك المعلّم والمرابي. ولذلك كانت الثمرة يانعة والنتيجة باهرة. فالنبي -صلى الله عليه وسلم- بلّغ رسالة ربه، وكان النموذج الحي لتطبيق تعاليم القرآن والوحي، واقتدى به الصحابة من خلال معاينة سلوكه في العبادات والمعاملات، وجاء التابعون فالتزموا أيضاً معاينة سلوك الصحابة ومثّله في حياتهم، باعتباره نسخة عن سلوك النبي -

(1) الموسوعة الصوفية، ص: 1068.

(2) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 96.

عليه الصلاة والسلام-، وبقي الأمر متوارثا جيلا عن جيل. يقول طه عبد الرحمن أنّ الأوائل لم يكن تسلّفهم « نظرا في النصوص بقدر ما كان توجّحها إلى السلوك ومراقبة دائمة له. فقد توجه الصحابة -رضوان الله عليهم- إلى سلوك رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وراقبوه مراقبة مستمرة، وتفقدوا تفقدا مباشرا جميع أعماله وأغلب أحواله... وقد راقب التابعون نفس المراقبة سلوك الصحابة، وراقب تابعا التابعين سلوك التابعين. وهكذا، كل طبقة من المسلمين تراقب سلوك الطبقة التي سبقتها»<sup>(1)</sup>.

غير أنّ ثمة مشكلة قد تعترض هذا الأخذ (التواتر) عن النماذج؛ فتباعد الزمن بين الناس وبين النموذج الأكمل (النبي صلى الله عليه وسلم)، قد يؤدي إلى فتور الشعور الديني، وضعف القدرة على تتبع صفات ذلك النموذج، أو سوء تمثّلها والاتصاف بها. فحلّ هذه المشكلة يكمن عند المتصوفة في وجوب الاجتهاد في العمل ومضاعفته على قدر البعد عن زمن النموذج المتبّع، حتى يصفو العقل وتطهر النفس، وتصير لهما القدرة على استخراج مضامين نصوص الوحيين اللذين تركهما فينا النبي -صلى الله عليه وسلم-، أي بعد أن يتّمّ طي الطبقات التجريبية والمعرفية المتراكمة بطريقة عملية مطهرة للعقل.<sup>(2)</sup> ويرى طه عبد الرحمن أنّه بطول الأمد بيننا وبين الأصول، والابتعاد عن المعرفة الأصلية بسبب التراكمات المعرفية المختلفة؛ فإننا لا نحتاج إلى التأمل في النصوص مباشرة، بل إلى تجديد التربية حتى يرتفع عائق تلك التراكمات، ويستعيد العقل قدرته على التأمل والفهم والاستنباط. كما يرى أن لهذه التربية التجديدية وسيلة وثمرّة: أما وسيلتها «فهي القيام بالأعمال على خير وجه والمواظبة عليها، والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من الطبقات العقلية المتراكمة»<sup>(3)</sup>، وأما ثمرتها فهي اكتساب القدرة على إدراك المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية: أي أنّ العقل «يستعدّ لتلقي معاني النصوص الأصلية، كما لو كانت قد انطوت عنها آثار الزمن انطواء كلياً، وكما لو كانت أسباب هذه المعاني مطوية أصالة فيه»<sup>(4)</sup>. وبهذه الطريقة تحقق الممارسة الصوفية هدفها في الوصول إلى الله تعالى ومعرفته ونيل محبته ورضوانه، وهي ممارسة لا تخرج عن ضوابط النقل، كما أنّها تجربة تستوفي شروط كمال المعرفة

(1) العمل الديني وتجديد العقل ، ص:192.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص:188.

(3) نفسه، ص:189.

(4) نفسه، ص:190.

العقلية لما تتضمنه من اقتران للعلم بالعمل، واقتران للمعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية، وسلامة الزيادة الذي يتمثل في التقرب بالنوافل. (1)

وفي كل الأحوال لا يمكن الاستغناء عن الشيخ المريي خصوصا في بدايات الرحلة، فكل سالك لهذه الطريق عليه أن يصاحب أستاذا ليؤدبه، وعليه أن يرعى حق هذه الصحبة، قال الرازي: « فمن صحب شيخا فوَّقه في الرتبة فأدَّبه، ترك الاعتراض عليه ظاهرا وباطنا، وحمل ما يبدو منه على وجه جميل» (2)، فلا يُعقل أن يعترض مبتدئ - حظه من العلم بحقائق الأمور قليل - على أستاذه من الخبرة والتجربة ما يؤهله للتربية والتعليم والهداية إلى الطريق القويم، وحتى لو بدا للتلميذ من أستاذه ما قد يوجب الاعتراض، فإنَّ إحسان الظن به واجب لإمكانية قصور مدارك المبتدئ عن بلوغ مقاصد المريي، ولعل هذا ما دعا الرازي إلى جعل الباب الثامن والخمسين في حفظ قلوب المشايخ وترك مخالفتهم، واستدل فيه بقصة موسى والخضر على وجوب التزام أوامر الشيخ المريي، والتحذير من عواقب مخالفته.

ووجود الشيخ المريي يتأكد عند بداية ممارسة المرید للعمل وبذله للجهد اللازم لبلوغ أهدافه في تزكية النفس وتحقيق ثمرات الطريق، إذ يُعِينُهُ على قطع العقبات، ويوفر له أسباب النجاح، ويشجعه على مكابدة الصعاب، ومجاهدة النفس التي هي شرط من شروط النجاح في اختبار إرادة المرید.

### 3- المجاهدة:

إذا كانت التوبة بمثابة إبداء حسن النية من المرید المقبل على الله تعالى، المدبر عن الدنيا وشهواتها، فإنَّ هذه النية لا تكون كافية ما لم يعضدها العمل، لاسيما وأنَّ طريق الصلاح محفوف بالمكاره، فهو يتطلب من سالكه جَلْدًا وجهادا، ليتبين الصادق فيه من المدَّعي، ويمتاز المستحق لكراماته من غير المستحق، وتلك -على العموم- سنة من سنن الله، وحقيقة من حقائق الحياة الدنيا التي جعلها الله تعالى دار بلاء وامتحان، قال تعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ

(1) لتفصيل هذه الشروط واستيفاء الممارسة الصوفية لها يراجع: العمل الديني وتجديد العقل، ص: 150.

(2) حقائق الحقائق، ص: 282-283.

الْكَافِرِينَ ﴿آل عمران:141﴾، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢٠٠﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٠١﴾﴾ [العنكبوت:1-2].

ولذلك فالمجاهدة سلاح المؤمن في الحياة، ودرعه الذي يقيه سهام الفتن ومكائد الشيطان، وهي مبرر استحقاقه هداية سبيل الله، وجاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت:69]، فوعد الله سبحانه بالهداية إلى سبيله مشروطاً بالمجاهدة، ولكي « يقطع المرء عقبات الطريق، ويجتاز مقاماته لا بد له من مجاهدات نفسية، ومواصلة للذكر والمراقبة والمحاسبة في الخلوات، فالوصول إلى الله تعالى لا يُنال بالتشهي والتمني، بل لا بد من إيمان وتقوى، وصدق في القصد، وإخلاص في الغاية، وعند ذلك يُكرم الله تعالى السالكين إليه بالمعرفة الكاملة، والسعادة القلبية الحقة»<sup>(1)</sup>.

ولقد آمن الصوفية بضرورة المجاهدة كسبيل للحصول على العلم النافع والارتقاء في مدارج الكمال، فأكدوا على أنّ « فتح كل باب وكل علم نفيس بذل المجهود»<sup>(2)</sup>، وليس هذا الكلام منهم موجهًا للمريدين - كنوع من التربية والتزكية والتعليم والنصح - بشكل تجريدي، وإنما هو كلام صادر عن تجربة روحية عميقة ينقل العارفون خلاصتها، ويبنون طريقها لتلاميذهم، يقول الجنيد: « ما أخذنا التصوف عن القليل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات، لأنّ التصوف هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله العزوف عن الدنيا»<sup>(3)</sup>.

وليست هذه الطريقة في ابتغاء الله والدار الآخرة بدعة ابتدعتها شيوخ الصوفية، « فزهاد المسلمين وصوفيتهم الأولون قد توصلوا بالرياضات والمجاهدات إلى تصفية نفوسهم، وكان قدوتهم في هذا هو النبي وصحابته، مستوحين في ذلك كتاب الله... »<sup>(4)</sup>.

(1) حقائق عن التصوف، ص:183.

(2) حلية الأولياء، 10/263.

(3) المرجع نفسه، 10/278.

(4) "في تراثنا العربي الإسلامي": توفيق الطويل، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الآخرة 1405هـ-مارس 1985م، ص:202.

والمجاهدة عند الصوفية أصل من أصول طريقتهم. قال ابن خلدون: « فظهر أنّ أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثمّ تستقر للمريد مقاماً، ويترقى منها إلى غيرها»<sup>(1)</sup>، بل لا مناص من الإقرار بصحة اعتماد المتصوفة على آلية المجاهدة في سعيهم لإدراك سعادة النفس في الدارين، «وأما الكلام في المجاهدات والمقامات، وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة، والتحقّق بها هو عين السعادة»<sup>(2)</sup>.

والملاحظ أنّ الرازي جعل المجاهدة في المقام الثاني بعد التوبة، تأكيداً على أهميتها، ووعياً بقيمتها، ولذلك يقول في باب المجاهدة: « واعلم أنّ المجاهدة لا بد منها بعد التوبة في ابتداء السلوك، ومن لم يكن صاحب مجاهدة لم يشرب من مودة القوم جرعة. وقال أبو عثمان المغربي: من ظنّ أنّه يُفتح له باب من أبواب هذه الطريقة لا بلزوم المجاهدة فهو غالط»<sup>(3)</sup>.

ولقد بدأ الرازي كلامه عن المجاهدة بتعريفها في اللغة والشرع، ثم خصّها بتعريف اصطلاح أهل الحقيقة لها بأنّها « محاربة النفس الأمانة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها مما هو مطلوب شرعاً»<sup>(4)</sup>.

ثم يُفَرِّق -بتعبير بليغ- بين مجاهدة العوام ومجاهدة الخواص فيقول: « والمجاهدة على قسمين: مجاهدة العوام: وهي توفية الأعمال. ومجاهدة الخواص: وهي تصفية الأحوال، فإنّ مقاساة الجوع والسهر سهل يسير بالنسبة إلى تبديل الأخلاق المذمومة بالمحمودة»<sup>(5)</sup>.

ويؤكد الرازي على أهمية المجاهدة مستدلاً بالقرآن الكريم على فائدتها وثمرتها: «والمجاهدة في الله تعالى من أعظم أسباب الوصول إليه، قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ

(1) مقدمة ابن خلدون، ص: 578.

(2) المرجع نفسه، ص: 587.

(3) حدائق الحقائق، ص: 36.

(4) المصدر نفسه، ص: 35.

(5) نفسه، ص: 35.

سُبُلَنَا ﴿العنكبوت:69﴾، قيل: معناه: من اجتهد في عمل الله تعالى زاده الله هداية إلى هدايته. وقيل: معناه: والذين اجتهدوا في طاعتنا وفي ديننا لنوفقنهم لذلك». (1)

ولمعرفة بتفاوت أقدار السالكين، وتنوع مقاماتهم ذُكر بأن «المجاهدة أنواع كثيرة، وكلّ مرید يليق به نوع منها لا يليق بغيره؛ على قدر قوة المرید وضعفه، ومعرفة ما هو الأشق...» (2). ويعود الرازي هنا إلى إبراز دور الشيخ المریدي في تحديد نوع المجاهدة التي تليق بتلميذه، فيقول: «والحاصل أنّ تعيين أنواع المجاهدات لأنواع المریدين مفوض إلى رأي الشيخ الذي يسلكهم ويرببهم، لا إلى اختيارهم لأنفسهم؛ فإنّ ذلك خطر عظيم وخطب جسيم» (3). والسبب في ذلك أنّ طريق المجاهدة وعُزٌّ؛ قد تهجم منه آفات على قلب المرید كافة الملل والسامة، كما لا يمتنع أن يجد الشيطان منفذاً، فيوسوس للسالك، ويدخل على قلبه داء الغرور والإعجاب بالنفس، فيحسن الظن بنفسه ويكتفي بذاته، وينقطع عن المسير ظناً منه أنه قد بلغ الغاية. وفي التزامه تعاليم شيخه ومربيه في المجاهدة منجاة له، وعصمة من هذه الآفات. «والحق أنّ التصوف الخالص لا يطلب من المرید الصوفي أن يعتنق مبادئ معينة، وإنما يطلب منه أن يكون صوفياً ينتهج منهج المتصوفة وطريقتهم في المجاهدة والقول». (4)

وهكذا تتأكد أهمية بدايات الطريق في الفكر الصوفي، لذلك أولاها شيوخ الصوفية عناية كبرى مما جعلها من أصول طريقتهم، فاستدلوا على إمكانية الوصول بصدق المنطلق وصحته، ولذلك قال ابن عطاء الله السكندري: «من علامة التُّجُّح في النهايات: الرجوع إلى الله في البدايات» (5). وقال في موضع آخر: «من أشرقت بدايته أشرقت نهايته». (6)

(1) حقائق الحقائق، ص: 35.

(2) المصدر نفسه، ص: 38.

(3) نفسه، ص: 38.

(4) الموسوعة الصوفية، ص: 1242.

(5) الحكم العطائية-شرح وتحليل-: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 2001م، 362.

(6) المرجع نفسه، ص: 378.

## المطلب الثاني: مسالك الطريق / مرحلة التقرب:

لا يقتصر اهتمام المتصوفة على بدايات الطريق، بل يمتد إلى التركيز على قطع المراحل كلها للوصول إلى معرفة الله تعالى، والأنس بقربه ونيل محبته ورضوانه، تحذوهم الرغبة في قطف جنى الكدح إلى الله، إذن لا بد من التأكيد على أن ما ذكر سابقاً من بدايات طريق - ينطلق منها الصوفي - لا تصبح بالضرورة مرحلة متجاوزة، يتركها السائر خلف ظهره، وإنما هي تجارب عملية حية تصبح في المراحل القادمة زاد المسير، حيث يمتلك الصوفي بفضلها القدرة على قطع ما تبقى من رحلته، أي: إنَّ التوبة و المجاهدة بهذا المعنى لا تقتصران على بداية الطريق، بل تلازمان السالك وتصبحان وسيلتين يستخدمهما في كل مراحل سيره لتصفية نفسه، وتجديد همته، وشحن إرادته.

وهكذا يستمر المتصوفة في احتياز مراحل الطريق إلى الله وفق رؤية بيّنة، وهدف واضح، ومنهج قويم، « فطريق الوصول إلى الله تعالى هو تلك المقامات القلبية كالتوبة والمحاسبة والخوف والرجاء والمراقبة.. والصفات الخلقية كالصدق والإخلاص والصبر.. التي يتحلّى بها السالك في طريقه إلى معرفة الله تعالى معرفة ذوقية، والوصول إلى مقام الإحسان الذي لا حدّ لمراتبه»<sup>(1)</sup>. ولذلك فالمنهج الذي اختاره المتصوفة منهجٌ فريد متميز؛ يختلف عن مناهج غيرهم من طوائف المسلمين، فهو منهج عملي و طريقة عملية، عمادها مراقبة السلوك ومحاسبة النفس، وهم بذلك « لم يتدعوا منهجاً، ولم يتكروا أسلوباً، ولكنهم ساروا متبعين لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - قولاً وعملاً وأخلاقاً»<sup>(2)</sup>، ولهذا المنهج معالمه التي تحدّد كيفية السير وفقّه، وله خصائصه التي يتفرد بها، والتي من أهمها:

## 1- اقتران العلم بالعمل:

فالمنهج الصوفي منهج عملي، يقوم على فهم عميق للإسلام، يثمر تطبيقاً دقيقاً وصارماً لتعاليمه، والتميّز في هذا المجال أساسه الوعي بقيمة السلوك والممارسة والتجربة الحية، وهو ما

(1) حقائق عن التصوف، ص: 181

(2) المرجع نفسه، ص: 41.

صرّح به الغزالي في قوله: « وعلمتُ أنّ طريقتهم إنّما تتمُّ بعلمٍ وعمَلٍ »<sup>(1)</sup>، فعلى كلّ سالك لهذه الطريق أن يزواج بين العلم والعمل، ويجمع بينهما في قرْنٍ، وهذا « ما يعبرّ عنه الصوفية باجتماع الحال والمقال، ذلك أنّ المعرفة لا تستقيم على قوانين علمهم إلا إذا كانت تلبس السلوك، كما أنّ النظر لا يطرد على أصول مذهبهم إلا إذا كان يلبس العمل، فلا ينطق الناطق منهم إلا وهو متحقق بما يقول »<sup>(2)</sup>. ولئن كانت أغلب المدارس تلقّن العلوم لطلابها بطريقة نظرية فيأخذون فيها المعارف بكيفية تجريدية، فإنّ المدرسة الصوفية الإسلامية لا تؤمن بهذا المسعى في البناء العقلي والروحي لتلاميذها، وإنما تجعل من أسس وشروط النجاح في العملية التعليمية والتأديبية التطبيق الجيد لما يؤخذ من العلم، فلا يُسمح للتلميذ بأن يُجاوز المعرفة النظرية لديه العمل بمقتضاها، ولذلك يجعل الصوفية من آداب المريد: « أن لا يسبق علمه منازلته ومعاملته »<sup>(3)</sup>.

فسيبيل تحصيل العلم والمعرفة لدى المتصوفة مشروط بالاجتهاد في تحقيق القرب من الله، وعلى قدر الرسوخ في العمل الخالص لوجه الله تعالى والتقرب بالطاعات يكون الصوفي أهلاً لتوفيق ربه وهدايته إلى ما هو أقوم، قال ابن زروق في قواعده: « وقد ثبت أنّ علوم الصوفية منحة إلهية ومواهب اختصاصية لا تُنال بمعتاد الطلب »<sup>(4)</sup>، وهكذا يذهب المتصوفة إلى أبعد مدى في الاعتداد بالعمل، ويقررون « أنّ التصوف لا يُنال بقراءة الكتب، ولا بمعرفة الاصطلاحات بل لا بد من السلوك مع رجاله ومجالسة أهله »<sup>(5)</sup>. وبهذه الطريقة تُشرق أنوار الحكمة في قلوب العارفين، ويحبّتهم الله لمعرفة أسرار ما أودع في كونه وكتابه، لأنهم « لما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه، وهو علم الإشارة، وعلم موارث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفياؤه - من المعاني المنذورة واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم والحكم في معاني القرآن، ومعاني أخبار رسول الله - عليه الصلاة والسلام - من حيث أحوالهم وأوقاتهم وصفاء أذكارهم »<sup>(6)</sup>.

(1) المنقذ من الضلال، ص: 100.

(2) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 150-160.

(3) حقائق الحقائق، ص: 288.

(4) قواعد التصوف، ص: 30.

(5) حقائق عن التصوف، ص: 338.

(6) اللع، ص: 147.

## 2- التقرب إلى الله بالنوافل:

يتم التقرب إلى الله بأداء الفرائض، بيد أنّ من خصائص المنهج العملي لدى المتصوفة عدم الاكتفاء بتأدية الفرائض على وجهها، بل التقرب بالنوافل أيضاً، « فالنافلة زيادة مستقلة على الفريضة يُجَيَّرُ المتقرب في فعلها، وعلى قدر عنايته بها يُفْتَحُ له باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية »<sup>(1)</sup>؛ إذ كلما تقرب العبد إلى ربه بالنوافل، تقرب الله إليه بمحبته، وتولاه برعايته وحسن عونه، فيعطيه إذا سأله ويعينه إذا استعاده، ويورثه علم ما لم يكن يعلم، وبحسب تقصير المرید في هذا الجانب يكون حرمانه من فوائد القرب من الله - والتي هي أهم وأعظم ما يسعى العبد لتحصيله في حياته -، « ومتى علمنا ما تنتجه النوافل من انفتاح المدارك واتساع العقل بفضل محبة الله الخاصة، أدركنا مقدار الفوائد التي يُحْرَمُ منها من يترك النوافل، بحجة أنّها ليست شرطاً في تحصيل الاستقامة، أو من يستخف بها بدعوى أنّ الاشتغال بها اشتغال بما لا يفيد، وبما تُغني عنه متطلبات الحياة اللازمة حينها، كما أنّ التقرب إلى الله ليس أعجل المتطلبات ولا ألزمها »<sup>(2)</sup>.

وإدراكاً منهم لقيمة النوافل في تحقيق القرب من الله، ونيل محبته ألزم الصوفية السالك لطريقهم والمتبع لمنهجهم بها، حتى لكأنّها بمنزلة الفريضة في حقّه، إيماناً منهم بأنّ الالتزام بها يعصمه من آفة الاستهانة بالفرائض، أو دخول النقص على العمل أو التراجع فيه، والأمر يحتاج إلى جهاد وصبر على هذه الممارسة، لذلك كان من « أبرز صفات المرید عند الصوفية أنه يتقرب إلى الله تعالى بالنوافل ويأنس بالخلوة، ويصبر على مقاساة الأحكام، ويؤثر ما أمر الله تعالى على غيره... »<sup>(3)</sup>، فالتحقق بهذه الصفات علامة على صدق التوجه إلى الله والانقطاع إليه، وأن ليس الجهدُ مبذولاً إلا ابتغاء مرضاته.

(1) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 153.

(2) المرجع نفسه، ص: 153.

(3) الآراء الصوفية والكلامية عند القشيري، ص: 442.

## 3- التقرب بالذكر:

من معالم الطريق الصوفي التقرب إلى الله بذكره، ويعتبرُ الصوفيةُ الذكرَ من الأصول التي ينبنى عليها مذهبهم؛ لما يحققه من ثمرات القرب والمعرفة والمحبة، فهو « يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد، ويثمر المعارف والأحوال التي تثمر إليها السالكون، فلا سبيل إلى نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر، وكلما عظمت تلك الشجرة ورسخ أصلها، كان أعظم لثمرتها وفائدتها، وهو أصل كل مقام وقاعدته التي يبني عليها»<sup>(1)</sup>.

وللذكر أثره البالغ في حياة الصوفي، فهو يتيح له التحقق بأسماء الله الحسنى: ذلك أنّ التصوف تخلّق، هدّفه التحقق بصفات الكمال. والذكر وسيلة غايثها الأسمى تجديد الإيمان في القلوب عن طريق الارتباط الدائم بالخالق وعدم نسيانه والغفلة عنه، حتى إذا استغرق الذاكر في اتصاله بربه أصبح قلبه وعقله مبرجما على التعلق بالله تعالى، فتكون أفعاله وأقواله وأخلاقه تبعاً لما يرضي الله، وهذه من ميزات التجربة الحية التي تحصل بكثرة الذكر ودوامه، فليس الذكر إلا «صقال القلوب، ومفتاح باب النفحات، وسبيل توجه التجليات على القلوب، وبه يحصل التخلق لا بغيره»<sup>(2)</sup>.

والصوفية هم أهل الذكر، وليس الذكر عندهم مجرد أقوال باللسان لا حقيقة لها ولا أثر في القلب، وإنما هي تجربة حية تنسجم مع المنهج الصوفي في الاعتماد على التجارب والخبرات، وعلى الجمع بين المقال والحال ابتغاء تحقيق هدف تعرّف الله للعبد ومحبته له، « وعلى هذا فالتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى عبارة عن تجربة تخلّق، وهي تجربة إحسانية جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس، وباعثة على تجديد وتخصيص طرق التخلّق والتخليق التي توصل إلى تعرّف الحقّ للمتقرب. ولما كانت هذه التجربة التخلّقية المتكاملة والمتجددة لا تنال إلا بالاستغراق بالكلية في الذكر، وبالنزول في أبعاد مراتب العمل، فقد استحقّ المتقربون بهذا الطريق اسم (أهل الذكر) »<sup>(3)</sup>.

(1) حقائق عن التصوف، ص: 338.

(2) المرجع نفسه، ص: 99.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 153.

والأخلاق صفات تُكتسب بالممارسة والتعود، أي أنّها "عمليةٌ تخلق" تنتجها تجارب الإنسان في حياته. وطريق اكتساب هذه الأخلاق عند الصوفي ممارسة النوافل على وجهها - بعد استيفاء الفرائض - والتعلّق بالذكر، والدّعاء بالأسماء الحسنى حتى تنطبع آثارها على مرابا القلب، وهذه من مزايا التقرب بالذكر، لأنّ «الذاكر لما كان يلتمس استكمال الأخلاق بالنوافل، وكانت حقيقة الأخلاق أنّها تجارب وخبرات لا مجرد أفكار وتصورات فإنّ معاني الأسماء تأتيه، وحقائقها تظهر له في التجارب الحية لا في الأفكار المجردة، وبهذا يكون التقرب بالذكر تجربة حية وتجربة إحسان، حيث إنّ سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرّفها ذاتها له، هبة من الله لا تعرّفه هو عليها كسبها منه»<sup>(1)</sup>.

وببصيرة العارف بمنزلة الذكر وقيمتها العالية يقصّر الرازي تحقّق هدف الوصول إلى الله عليه، و يجعله عماد الطريق الصوفي حيث يقول: «اعلم أنّ الذكر هو العمدة في هذا الطريق، فلا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام ذكره»<sup>(2)</sup>، ويستخدم الرازي ما تمخّض عن تجربته كصوفي في بيان أي أنواع الذكر أفضل، فيعتبر أنّ «الذكر الخفي أفضل، لقوله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف:205]، وقوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ [الأعراف:55]، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: "خير الذكر الخفي". والمعنى فيه أخلص لله، وأبعد عن الرياء، وأكثر فائدة وثمرة بالتجربة»<sup>(3)</sup>. وهذا الترتيب في الاستدلال صورة واضحة لمنهج الرازي في كتابه، وهو سمة للمنهج الصوفي -عموما- في الاحتكام لنصوص القرآن ثم السنّة ثم تجربة العارف الروحية.

#### 4- الترقّي في المقامات والأحوال:

يتميّز المنهج الصوفي بتحديد دقيق للمراحل التي ترسم الطريق إلى الله، وهي منازل ينزلها المرید، ومدارج يسلكها طلبًا لتحصيل الكمالات، كما أنّها مقامات يقيم فيها بالمجاهدات والرياضات، في محاولة لتطهير نفسه وتغيير أحواله وصفاته، ولا يجتاز منها مقاما إلا إذا استكمل

(1) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 171.

(2) حقائق الحقائق، ص: 183.

(3) المصدر نفسه، ص: 185-186.

أحكامه واستوفى شروطه، فيرتقي إلى المقام الذي يعلوه، ولذلك يوصف المقام في التصوّف بأنّه: «مقام العبد بين يدي الله عز وجل، بما يقوم به من مجاهدات ورياضات وعبادات»<sup>(1)</sup>.

ولا ينال المرید المقامات الرفيعة ولا يرتقي إليها إلا ببذل المجهود، إذ إنّها مكاسب يكسبها من سعى إليها وحقق شروطها. وقد قدّم لنا الرازي في هذا المعنى تعريفا للمقام بأنّه: «حالة إقامة وظائف العبودية بكسب واختيار»<sup>(2)</sup>، فالأمر متعلّق بما يقدّمه العبد من حقوق الطاعة لربه؛ بصره على أحكام المجاهدة في سبيل التحقق بأداب التصوّف، وأداء وظيفته التي خُلق لها، وكلّما تقدّم العبد شوطا في أدائه لهذه الوظيفة نشأت له حال يرتقي بها ورسخ في مقام من مقامات العبودية، حتى يصل إلى الغاية من التوحيد والمعرفة، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «وكذلك المرید في مجاهدته وعبادته، لا بدّ وأن ينشأ له عن كلّ مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة، وتلك الحال إمّا أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمرید، وإمّا أن لا تكون نوع عبادة، وإمّا تكون صفة حاصلة للنفس... ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام حتّى ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»<sup>(3)</sup>.

ويؤكّد ابن خلدون أن مجاهدة النفس والترقي في المقامات من أصول مذهب الصوفية، حيث يقول: «فظهر أنّ أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثمّ تستقر للمرید مقاما، ويترقى منها إلى غيرها»<sup>(4)</sup>.

وللمرید في ميدان المقامات حرّية الكسب والاختيار، غير أنّه لا يمتلك حرّية الارتقاء من مقام إلى آخر؛ بل يرجع ذلك إلى جدارته وأحقيّته به، فكوّن المقام مما يكسبه العبد ويتوصّل إليه برياضته ومجاهداته لا يعني اختياره هو لنفسه الإقامة فيه من غير كونه حقيقا بتلك الإقامة، وهذا

(1) الموسوعة الصوفية، ص: 1278.

(2) حقائق الحقائق، ص: 293.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص: 577.

(4) المرجع نفسه، ص: 578.

ما أراده الرازي بقوله: « واعلم أنه لا يصحُّ لأحد منازل مقام إلاّ بشهود أقامه الله تعالى إياه في ذلك المقام». (1).

ويبيّن الرازي أنّ ارتقاء المرید في مدارج القرب إلى الله من مقام إلى آخر رهين باستيفاء شروط كل مقام ومتطلباته، فلا يمكن لأحد أن يتجاوز مقاما إلا إذا وقاه حقّه مما يستوجبه من طاعات ومجاهدات وتقرب، فالمقام بهذا المعنى لا يكون إلاّ « ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصّل به بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلّب، ومقاساة تكلف، فمقام كلّ أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام إذا لم يستوف أحكام ذلك المقام» (2).

ولا يزال العبد يطوي المراحل، ويترقّى من مقام إلى مقام حتى يصبح صاحب تمكين، وهي منزلة لا ينالها إلا من بلغ الغاية في مجاهداته، وفي سعيه لتحقيق لذّة القرب من الله، ولذلك يجعل الصوفية « الطريق إلى الله على ثلاثة أنواع: مقام وحال وتمكين... والمتمكّن هو الذي وصل النهاية في المقامات». (3).

ولئن كانت المقامات تُكتسب، فإنّ ثمة معانٍ يهبها الله للمتقربين إليه زلفى، ويجود بها عليهم، إمّا امتنانا منه عليهم، أو مكافأة وجزاء لهم على سعيهم إليه، ويسمي المتصوفة هذه المواهب أحوالا، ويقولون بأنّ هذه « الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه، إمّا ميراثا للعمل الصالح المزكّي للنفس، المصقّي للقلب، وإمّا نازلة من الحق تعالى امتنانا محضاً. وإمّا سميت الأحوال أحوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية، ودركات البعد إلى الصفات الحقيّة، ودرجات القرب، وذلك هو معنى القرب» (4).

ولعل من أهم الفروق بين المقام والحال ما ذكره الرازي وغيره أنّ « الحال: معنى يرد على القلب، من غير تصنّع ولا اجتلاب، ولا اكتساب من طرب أو قبض، أو بسط، أو شوق، أو

(1) حقائق الحقائق، ص: 293.

(2) المصدر نفسه، ص: 293. وينظر: الرسالة القشيرية، ص: 91.

(3) الموسوعة الصوفية، ص: 1279.

(4) المرجع نفسه، ص: 903.

انزعاج، أو هيبة، أو احتياج. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»<sup>(1)</sup>. كما يميّز الصوفية بين المقامات والأحوال اعتماداً على دلالة المصطلح، فالمقام يدلّ على الثبوت، والحال يدلّ على التحوّل، بل يعتبرون أنّ بقاء الأحوال ودوامها علامة على أنّها لا تعدو أن تكون أحاديث نفس واختلاجات خاطر، يقول الرازي في هذا المعنى: « وقال المشايخ: الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفس. وقالوا أيضاً: الحال كاسمها. يعنون أنّها تحلّ في القلب ثمّ تحوّل»<sup>(2)</sup>.

ولا يعني تحديد الفروق بين المقام والحال عدم اجتماعهما لدى الصوفي، وإتّما التمييز بينهما لبيان طبيعة كل واحد منهما وكنهه، ومعرفة المكتسب للسعي إلى تحصيله، والموهوب لإدراك منّة الله بتحقيقه، وكلاهما في النهاية يتضافران في ترقية المرید في مدارج السلوك إلى الله؛ فكّلما تمكّن المرید في مقام، ترقى في أحواله، وكلّما ارتقى من حالة إلى أخرى كان جديراً بمقام أعلى من الذي هو مُمكنٌ فيه، وإن كان ثمة إيماءً من الرازي إلى ثبوت المقامات وتحوّل الأحوال حيث يقول: « فصاحب المقام ممكّن في مقامه، وصاحب الحال مرقي عن حاله»<sup>(3)</sup>.

ولأنّ عملية الترقى من حال إلى حال على جانب كبير من الأهمية؛ لا يغفل الرازي أدلّة الصوفية على وجودها لدى قدوتهم وأتمودجهم الأكمل، يقول الرازي - في معرض الردّ على من يرى إمكانية دوام الأحوال - : « فالأحوال وإن دامت إلا أنّ صاحبها أبداً يكون في الترقى من حالة إلى حالة أعلى منها ... وبذلك فسّر أبو علي الدقاق قوله -صلى الله عليه وسلّم-: "إنّه ليغانّ على قلبي حتى أستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة". لأنّه -صلى الله عليه وسلّم- كان أبداً في الترقى من أحواله، فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى منها، رأى في الأولى نقصاً بالنسبة إلى الثانية فاستغفر»<sup>(4)</sup>.

(1) حدائق الحقائق، ص: 293 و الرسالة القشيرية، ص: 92

(2) حدائق الحقائق، ص: 294. وفي الرسالة القشيرية: " قال أبو الحسن بن الصائغ: الأحوال كالبروق، فإذا ثبتت فهو حديث نفس وملازمة طبع"، ص: 68.

(3) حدائق الحقائق، ص: 294.

(4) المصدر نفسه، ص: 295.

وتبعا للوعي بهذه الأهمية فإنّ مما يركّز عليه الصوفية في باب المقامات والأحوال: الحرصُ على مداومة العمل على الترقّي فيها، لأنّ الانقطاع وقوف عن المسير، وهو من علامات الخذلان للمريد، ولا يكون ذلك إلا ممن غلبت عليه شِقْوَتُهُ واتبَع شَهْوَاتِهِ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ عدم جعلها غايات لِدَآئِحِهَا، بل اعتبارها وسائلَ لغايات أُسمى، « فالانقطاع عن الطريق مصيبة كبرى، وخسران مبین، وسببه موافقة السالك لشهوات نفسه، وتطلعه للمقامات والكشوفات وانحرافه عن المقصد الأسمى. فالسالك الصادق المخلص لا يطلب المقامات ولا يقصد المراتب والكرامات، وإتّما هي منازل يقطعها في طريقه إلى الغاية الكبرى دون انحراف أو التفات»<sup>(1)</sup>.

### 5- الذوق:

من معالم وخصائص الطريق الصوفي أنّه يعتمد على الذوق وسيلة للمعرفة، بل يُعتبر ذلك من أخص خصائص المتصوّفة، ومما تفرّدوا به عن غيرهم، قال الغزالي: « فظهر لي أن أخصّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات»<sup>(2)</sup>، فليس التعلّم بنافع في هذا الطريق، لأنّ التعلّم يعتمد على العقل، والمعرفة التي يريد الصوفية التحقق بها يقصر العقل عن إدراكها، فلا بدّ -إذن- من وجود وسيلة وراء طور العقل للوصول إليها، وتلك الوسيلة يُفترض فيها أن تكون موهبة يهبها الله للصوفي، فهي نور يضيء في القلب؛ يفرّق به صاحبه بين الحق والباطل، وعليه يعتمد العارف في استنباط فوائد الأحكام ودقائق العلوم ولطائف الإشارات من القرآن والسنة، ومن هذا المنطلق فإنّ « ما يسميه الصوفية معرفةً هي: نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وهي شهود القلب الذي استضاء بنور الله للحق سبحانه»<sup>(3)</sup>.

ولا ريب أنّ الانسجام بين الغاية والوسيلة المستخدمة في الوصول إليها قمينٌ بتحقيق الهدف المرجوّ منها، وقد لا يُرجى من عملية البحث عن الحقيقة نتيجةً إن أُغفلت أهمية توظيف الآليات والوسائل المناسبة لموضوعها، غير أنّ وسائل الطالبين للحقائق والمعارف تنوعت وتشعبت بانشعاب وتنوّع مرجعياتهم الثقافية وقناعاتهم الفكرية، وأثمر ذلك اختلافا على مستوى مدارك

(1) حقائق عن التصوف، ص:184.

(2) المنقذ من الضلال، ص:101.

(3) الموسوعة الصوفية، ص:1274.

النظر والتحصيل لديهم، « فإذا كان الفلاسفة يستخدمون مناهج العقل في التوصل إلى حقائق الأشياء، والمتكلمون يستخدمون العقل في إثبات العقيدة الدينية، أو تنفيذ حملات خصومها وحجج أعدائها، والعلماء يستخدمون مناهج الملاحظة والتجربة في معرفة الأشياء، فإنّ الصوفية يستخدمون الكشف أو الذوق الصوفي طريقاً إلى إدراك الحقائق المستترة وراء المحسوسات»<sup>(1)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أنّه كان من الأجدى البحث في عوامل التكامل بين هذه المناهج ووسائلها في تحصيل العلم والمعرفة، وذلك أمرٌ ممكن، ولكنّ الشقاق كان أوسع من إمكانية التصالح على أمر جامع بينها ابتغاءً تضافر الجهود لخدمة الحقيقة، فكان التعصّب و التداير والإقصاء لبعضها البعض سمةً ووصمةً حالت دون تقبّل الرأي الآخر، أو فسح المجال له للاشتغال في المجال الذي يلائمه، وكان نصيب تصوّف من الاعتراض على خصائص المنهج الذي يستخدمه أهله أوفى نصيب، وسهمه من الإقصاء أوفر سهم، إذ حُكِمَ منهج المتصوفة -لا بمقتضياته وقوانينه- بل بمقتضيات وقوانين المناهج التي اعترض أهلؤها عليه، ومن المنطقي أنّ دعوى الصوفية صوابٌ منهجهم وصحةً طريقتهم ما كان لها « أن تُردّ إلا إذا ثبت بطلانها بالمنهج الذي يدعون إقامتها على أساسه، لا بالمنهج الذي ينقضه ويسير في تلمس سبيل الحقيقة خلافه سيرَ النقيض، فمتى ادّعى مدّعٍ بطلان دعوى الصوفية في اتّصاليها بالحقيقة وفق منهجهم وعلى الطريقة التي أرادوها حين أرادوا الوصول إليها فدعواها لا شك كاذبة»<sup>(2)</sup>، ولذلك فأهل التصوف خاضعون فقط لأحكام القانون الذي يسرون وفقّه، وهو قانون يُراعى فيه منطق الوجدان والذوق لا منطق العقل، لأنّها معرفة ناتجة عمّا حقّقه الصوفي من مجاهدات، كانت وسيلته الخاصة لتطوير فاعلية الإدراك لديه، وتفعيل قدرته على الفهم والاستيعاب، إذ إنّ نجاحه في استخدام هذه الوسيلة والتزامه بها يمنحه الطاقة الروحية والصفاء الذهني اللازمين لعملية الإدراك، « فلم تعد المعرفة الذوقية الناشئة عنها سوى مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان والاتصال الروحي لا تخضع فيه لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها بلا ريب هو منطق الوجدان»<sup>(3)</sup>.

(1) في تراثنا العربي الاسلامي، ص: 174.

(2) التجربة الصوفية، ص: 42.

(3) المرجع نفسه، ص: 52.

إذن؛ فنوعية المعرفة التي يسعى الصوفية إلى تحصيلها هي التي حدّدت المنهج المستخدم في محاولة إدراكها، إنّها معرفة متعلّقة بالغيبيات، ومعلوم أنّ العقل كوسيلة فهم عاجز عن إدراك مضامين هذا النوع من المعارف؛ لأنها معارف لا تتأتّى بالتحصيل والكسب، وإنّما توهب من الله للعبد بعد أن يستوفي شروط الحصول عليها، يقول بعض الباحثين في هذا المجال: « إنّ المعرفة التي كان الصوفية المسلمون أطلقوا عليها اسم الذوق لم تكن قط عملا من أعمال العقل الواعي، ولا كانت مظهرا من مظاهره، ولا أثرا من آثاره؛ لأنّ مضمون هذه المعرفة (لديّ) لا مدخل فيها لتحصيل العقل واكتساب النظر والاستدلال». (1)

وليس معنى ذلك أن كل كلام يصدر عن الصوفي لا يخضع لحكم العقل، وإنّما يُنظر في وضعه عند صدور الخطاب عنه، فثمّة من الكلام ما يكون فيه حضور لدى الصوفي، وثمّة ما يكون في حال غيبته عن حسه، فينبغي ألاّ يكون ميزان الحكم واحدا على ما يصدر هنا وهناك، وقد ذكر ابن زروق من قواعد التصوف أنّ: « مبنى العلم على البحث والتحقيق، ومبنى الحال على التسليم والتصديق، فإذا تكلم العارف من حيث العلم نُظِر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السلف، لأنّ العلم معتبر بأصله. وإذا تكلم من حيث الحال سلّم له ذوقه، إذ لا يوصل إليه إلّا بمثله، فهو معتبر بوجدانه» (2).

وعموما فإنّ المتصوفة يعتمدون على أذواقهم كأدوات ووسائل منحها الله لهم للإدراك، ومادامت هذه الحقائق التي يطلبها المتصوفة ليست من جنس المحسوسات، - إذ هي من معطيات عالم الغيب، ومضمونها لدي-؛ فإنّ اعتمادهم على الذوق في طلبها هو اعتماد على ما يلائم الحقائق التي يبتغونها، فهي « معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة، الذي امتلأ بذكر الله وتحلّى به، فيصبح مؤهلا لمعرفته عن طريق المشاهدة، والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها». (3)

(1) التجربة الصوفية، ص: 52.

(2) قواعد التصوف، مرجع سابق، ص: 39.

(3) من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة: محمد السيد الجليند، 2001م، دار قباء، القاهرة، ط: 4، ص: 132.

ولو اتسعت مدارك خصوم الصوفية، والمنكرين عليهم استعانتهم بأذواقهم واعتمادهم عليها في حصول المعرفة، لكان ثمة حيزٌ للإنصاف في حق القوم، ولأدركوا أنّ الأمر هين إذا ما ارتبط بقدره الله على منح الوسائل الخاصة للإدراك -على سبيل الهبات- لمن يشاء من عباده، وإلهامهم صنوفاً من المعارف، كرامة منه لهم، وهداية إلى صراط الحق، ولا بد من الإقرار بأنّ «هذا ما يراه الريانيون من علماء أهل السنة؛ فهم لا ينكرون أن يقذف الله في قلب عبد من عباده نورا يكشف له بعض المستورات والحقائق، ويهديه إلى الصواب في بعض المواقف والمضايق بدون اكتساب ولا استدلال، بل هبة من الله تعالى وإلهاماً منه»<sup>(1)</sup>، ولو أنّ بعض هؤلاء العلماء دعوا إلى تقييد هذا المجال بما يضمن عدم اقتحامه ممن ليس من أهله، لأنّ الأدعياء في هذا الطريق كثر، وقد يلتبس أمرهم فلا يتبين صاحب الذوق الخالص الذي ينظر بنور الله من الدخيل على الطريقة، الذي يوهم الناس بصفاء ذوقه، وجريان الكرامات على يديه، وتحقق الكشوفات لديه، وهو منظمس البصيرة، ولهذا السبب «لم يقل العلماء المعتدلون الذين اهتموا بالكتاب والسنة بسدّ باب الإلهام والكشف ونور البصيرة، وإنما أرادوا أن يقيّدوه بالأصول والضوابط التي تمنع دخول الوهم والكذب والغلو فيه»<sup>(2)</sup>، والمتأمل لرأيهم يرى فيه ومضة حقّ، وتوفيقاً لرأي رشيدٍ يعصم حِمَى التصوف من تسلل الدخلاء إليه، فقد أتى عليه زمانٌ أصبح ملجأً لمن ليس من أهله، حتى قال ابن زروق الفاسي: «كثُر المدّعون في هذا الطريق لِعُرْبَتِهِ، وَبَعْدَ الإِفْهَامِ عَنْهُ لِدِقَّتِهِ»<sup>(3)</sup>.

ومن هنا يتبين أنّ ما أنكره بعض من لم يلايس تجربة التصوف من نتائج وثمرات الطريقة الصوفية جملةً وتفصيلاً، يعبر عن ضيق أفقٍ لديه؛ إذ كذب بما لم يُحيط بعلمه، «وإنّما أنكر علم التصوف جماعة من المترسّمين بعلم الظاهر، لأنّهم لم يعرفوا من كتاب الله ولا من أخبار رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلا ما كان في الأحكام الظاهرة»<sup>(4)</sup>، فسبب الإنكار مرده إلى انعدام الآلية والوسيلة التي امتلكها هؤلاء المتصوّفة في تحصيل علومهم ومعارفهم -وهي الذوق-. وإن كان للمحروم من هذا الذوق أملٌ في إمكانية تفهم طبيعة تلك النتائج والثمرات، والوقوف على صحتها بطرق عديدة، يوضّح الغزالي بعضها بقوله: «وهذه الحالة يتحقّقها بالذوق من يسلك

(1) الحياة الربانية والعلم، ص: 149.

(2) المرجع نفسه، ص: 148.

(3) قواعد التصوف، ص: 128.

(4) اللع، ص: 33.

سبيلها، فمن لم يُرزق الذوق فيتيقنُها بالتجربة والتسامع، إنْ أَكْثَرَ معهم الصحبة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً، ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان»<sup>(1)</sup>. فثمة مراتب يمكن من خلالها التحقق من صحة ما يصل إليه الصوفية من أحوال، و ما يدركونه ويعبرون عنه من حقائق، وهذه المراتب هي الطرق المستخدمة للإدراك: فأما المرتبة الدنيا منها فهي مرتبة البرهان العقلي، ولا معوّل عليها لدى المتصوّفة؛ لقصور العقل على إدراك تلك الحقائق والمعارف اللدنية، وأما المرتبة العليا فهي مرتبة الذوق، و ثمة مرتبة أخرى قد تتوسطهما وهي مرتبة الإيمان، وقد حدّد الغزالي مصطلحات لهذه المراتب ووسائلها، تلمّسا للفروق الدقيقة بينها حين قال: « والتحقّق بالبرهان علمٌ، وملايسة عين تلك الحالة ذوقٌ، والقَبول من التّسامع والتجربة إيمانٌ، فهذه ثلاث درجات». (2)

فيظهر من كلامه أنّ الذوق في هذا المضمار أرفع وسائل الإدراك وأجداها، والمعترض على أصحاب الذوق لا تفسير له إلا قصور مداركه على بلوغ هذه الرتبة، إذ يستخدم في اعتراضه الوسيلة الأدنى وهي ليست بنافعة في غير مجالها، وهذا ما عبّر عنه ابن خلدون بقوله: « وقصّرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجههم في ذلك، وأهل الفُتيا بين منكر عليهم ومسلّم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق-ردّاً وقبولاً- إذ هي من قبيل الوجدانيات». (3) فلا سلطان للعقل على الوجدان ولا حكم له عليه، ومن حكّم العقل في مجال التجارب الروحية أضلّه، ولم يحصل منه على مبتغاه. ولذلك يؤكّد بعض الباحثين حقيقة « أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأنّ عنصر الكشف في هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل، والتجربة الروحية في أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها في العقل مدخل، فمن الكشف الذي هو طريق العارفين تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها». (4)

(1) المنقذ من الضلال، ص:108.

(2) المرجع نفسه ، ص:108.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص:580.

(4) التجربة الصوفية، ص:19.

ولما كانت الأفهام تختلف في قربها وبعدها من الحقيقة، وقدرتها على إدراك الأسرار واللطائف والمعاني المودعة في النصوص، كان التفاضل بينها حاصلًا على مستوى الأدوات والآليات المستخدمة كحصوله على مستوى النتائج والثمرات، ويرى الصوفية أن وسيلتهم - وهي الذوق - وسيلة متميزة، إذ تجعل التعامل مع الغيبات والمعارف اللدنية والأسرار من قبيل التعامل مع الماديات في قُرب مأخذها ويُسرِّ التعاطي معها، وفي هذا المعنى يقول الغزالي: « وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية». (1)

والحقيقة أن الذوق الذي هو وسيلة من وسائل المتصوفة في إدراك الحقائق نتيجةً أيضًا لما يقدمه الصوفي من عمل وجهاد ابتغاء مرضاة الله والقرب منه، بمعنى أنه من نتائج وثمرات التجلي، ثم تصبح هذه النتيجة وسيلة وآلية فاعلة في ذات المتصوف تهديه سبل الفهم، يقول الرازي: «فالذوق: أول مقامات العارف، وهو وجدان لذة الحقيقة» (2)، ولأن الصوفية يهتمون بدرجات القرب والنظر في أحوال المتقربين، فإنهم يميزون بين درجات - بعضها فوق بعض - لنتائج التجلي؛ حيث يقول الرازي بأن « الذوق والشرب والري كل ذلك من نتائج التجلي؛ فالخواص لهم دوام التجلي فهم في كمال الري، ومن دونهم في رتبة التجلي لهم كمال الشرب، ومن دونهم لهم كمال الذوق، ومن دونهم هم العوام، وهم في غطاء الستر، وأنشدوا في الشرب: [الرمل]

إِنَّمَا الْكَأْسُ رِضَاعٌ بَيْنَنَا فَإِذَا مَا لَمْ تَدُقْهَا لَمْ تَعِشْ». (3)

وللذوق والشرب مراتب متفاوتة حتى بين الخواص من أهل الحقيقة؛ حيث يبين الرازي أن لهم أحوالا في ذلك تتفاضل بتفاضل مقاماتهم، « فقد كتب يحيى بن معاذ الرازي إلى أبي يزيد البسطامي: أتي شربت كأسا فلم أظمأ بعدها. فكتب إليه بايزيد: اعجبت من هذه الحال، فإني أعرف من شرب بحار الكون ويقول: هل من مزيد». (4) ولعل موضوع الذوق والشرب لا يزال بحاجة إلى مزيد بيان، من حيث كونهما من نتائج الطريق وثمراته، فلا مندوحة من العودة إليه عند الحديث عن ذلك.

(1) المنقذ من الضلال، ص: 114.

(2) حقائق الحقائق، ص: 310.

(3) المصدر نفسه، ص: 310.

(4) نفسه، ص: 311.

## المطلب الثالث: نهايات الطريق / مرحلة الوصول

وصفُ هذه المرحلة والتعبير عنها بأنها مرحلة وصول أو نهاية طريق إنما هو على سبيل التقريب والتجاوز، وإلا فلا نهاية على الحقيقة لطريق السعي إلى الله تعالى؛ لتفاوت درجات السالكين إليه، وكلّ ساعٍ إلى الله لا ينتهي سعيه ولو بلغ أعلى درجات القرب، لكنّ تفتُّق أكمّام ثمرات ذلك السعي يمكن أن يثبي بنجاح الرحلة، والتوفيق في اجتياز مراحلها، ويدلّ على تحقُّق القبول. وإنّ من مزايا المنهج الصوفي أن تظهر ثمرات غراسه سريعاً، وتتجلّى آثاره في حياة الصوفي من بداية استقامته على الطريقة، وهذه الثمرات والآثار منها ما هو مطلوب ومبتغى للصوفي يسعى إليه بجمته وإرادته، كالحبة الإلهية، ومنها ما يكون غير مقصود للصوفي، وإنما يُمنحه عطاء من الله وكرامة، كالإلهام والكشف، والكرامات وغير ذلك، ولعلّ تجرّد الصوفي من حظوظ النفس، وتركه للدنيا وإقباله على الله هو الذي يحوّل استحقاق هذه المزية الظاهرة والكرامة العاجلة، كما وعد الله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [يونس: 62-63-64]، وقد أشار الغزالي إلى سرعة ظهور نتائج الاستقامة على صراط التصوف في قوله: «ومن أوّل الطريقة تبديءُ المكاشفات والمشاهدات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد، ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعبّرٌ أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه»<sup>(1)</sup>. ومن الثمرات التي تتحقّق في الطريق الصوفي: الكشف والكرامة والمحبة الإلهية.

## 1- الكشف:

عندما يبذل الصوفيُ جهده، ويسعى بجمته إلى الله، يتولاه الله بفضله، ويسبغ عليه من نعمته، ويمنحه من الاستعداد الروحي ما يمكنه من إدراك الحقائق والأسرار، فتتكشف له معانيها ودقائقها-وبخاصة معاني القرآن والسنة- فيفهم منها ما لا يفهم غيره، وقد روى الطوسي في اللمع عن أبي سعيد الخراز قوله: «إذا كان العبد مجموعاً على الله تعالى، لا ينصرف منه جارحة

(1) المنقذ من الضلال، ص: 107.

إلى غير الله عز وجل، فعندها تقع له حقائق الفهم عند تلاوة كتاب الله عز وجل»<sup>(1)</sup>، والفهم الذي يتحدث عنه المتصوفة تتفاوت درجته من صوفي إلى آخر، على قدر ما يبذله في مسيره إلى الله، وقدرته على تحقيق شروط الوصول، ولذلك يفسر أبو سعيد تفاوت الفهوم بتفاوت أقدار السالكين في مجاهداتهم وسعيهم: «كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل على قدر قربك وحضورك عنده، فله مشربٌ وفهمٌ غير مخرج الفهم الآخر... وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يقع التفاوت في الفهم»<sup>(2)</sup>.

هذا الفهم الخاص هو في الحقيقة ضربٌ من المعرفة: معرفةٌ مباشرة تنعدم فيها الوسائط، ولا تخضع لسلطان العقل، وهي خاصة بأهل التصوف جزاءً لما قدّموه من مجاهدات، زكّوا بها نفوسهم، وطهّروا بها قلوبهم، فاستحقّوا بها مواهب الله اللدنية التي يختص بها من يشاء من عباده العارفين به، وبالتالي فإنّ «المعرفة التي يصل إليها الصوفي هي -إذن- معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا أو براهين، إنها معرفة فوق عقلية لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف وألهم المعرفة المباشرة، ومن هنا أيضا تسمّى المعرفة كشفا... وهي من مواهب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قبل الواحد الحق، وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمّي عارفا»<sup>(3)</sup>.

والعارفون بالله تُكشف لهم الأسرار، وترفع الحجب الكثيفة التي تحول بينهم وبين المعرفة الغيبية، ويُسمّى الصوفية تلك النتيجة كشفاً أو إلهاماً، والمقصود بمصطلح الكشف عندهم: «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية»<sup>(4)</sup>، وهذا الاطلاع لا يتأتى إلا للمتصوف العارف، الذي يترقى في مدارج الصفاء الروحي حتى يتجاوز عالم الحس والمادة، ويفتح الله له باب القبول، فيهبه من فضله ما لا يدركه أهل الحس، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: «ثم إن هذه المجاهدة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها [...] وهو عين الإدراك، فيتعرّض [الصوفي] حينئذ للمواهب

(1) اللمع، ص: 125

(2) المرجع نفسه، ص: 125

(3) تاريخ التصوف الإسلامي، ص: 29.

(4) الموسوعة الصوفية، ص: 1219

الربانية والعلوم الدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق العلي، أفق الملائكة، وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم»<sup>(1)</sup>.

ويرى المتصوفة أنهم ليسوا بمتدعين في هذا المجال، فالصحابة عليهم الرضوان كانوا يتخذون المجاهدة وسيلة للتقرب إلى الله، وكان من نتائج تلك المجاهدات أن زكت نفوسهم، وصارت قلوبهم أوعية حكمة بما أشرق فيها من نور الله، فنظروا ببصائرهم إلى ملكوت الله، واستنبطوا غرر المعاني ولطائف الأسرار، وهبوا جميعا إلى رضوان الله والدار الآخرة، ولم يكن الكشف ولا الكرامة ذوي خطر لديهم؛ لأنهم سعوا بهمهم إلى رضوان الله، والاستقامة على الصراط المستقيم، فلم تكن غايتهم تحقيق متاع الحياة الدنيا وإنما الاستقامة والفناء في الله ومحبته، وعلى هذا المنهج سار الأصفياء من الصوفية؛ حيث «إنّ هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم، إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة»<sup>(2)</sup>.

والكشف عند الصوفية - بهذا المدلول - وسيلة صحيحة للمعرفة، إذ يستمد شرعيته من سيرة الصحابة، وما كانوا عليه من المجاهدة والسعي إلى الله، وما صدر عن ذلك من الاستنارة بنور الله، واتساع مداركهم في الفهم والاستنباط. غير أنّ ذلك الكشف لدى المتصوفة يصعب التعبير عنه، كما يستعصي فهمه على السامع له، أمّا صعوبة التعبير عنه فلأنّ اللغة لا تتسع لمنح دلالتها على كلّ مراد غير متعارف عليه، ومن باب الإنصاف هنا الدعوة إلى عدم رفض المذهب أو الفكرة جملة وتفصيلا بحجة الغموض، أو لأنّ التعبير عن المضمون قد يكتنفه الخطأ وبمسه قصور الإبانة عنه، ومما يمكن أن يكون قاعدة صائبة في الحكم على هذه الحالة قول من قال: «لا يخطيء الكشف ولكن مدلوله والتعبير عنه يخطئان ويصبيان»<sup>(3)</sup>. ذلك أن الكثير من معاني الصوفية ما تعجز اللغة عن احتوائها، ومحاصرتها بمحاط العبارة وسياج اللفظ، ولذلك قال النفري

(1) مقدمة ابن خلدون، ص: 579.

(2) المرجع نفسه، ص: 580.

(3) الموسوعة الصوفية، ص: 1220

في مواقفه: «وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، وقال لي: العبارة ستر فكيف ما ندبت إليه؟»<sup>(1)</sup>.

وأما المتلقون لكلام صاحب الكشف فقد لا يتيسر لهم فهم المراد من تعبيره لفقدانهم مشاركته في ذوقه. ولأنّ الكلام في الكشف وجداني، فقد اعتُبر لدى بعض الباحثين من المتشابه الذي لا يصل إلى فهمه إلا الراسخون في العلم، ومن أحسن ما قيل في هذا الباب: «...أما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه من المتشابه، لما أنّه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه... واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنّها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات... ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة»<sup>(2)</sup>.

لقد وقع الهجوم على التصوّف من بوابة الكشف؛ لرفض من لم يسلك هذا الطريق ما لم يعهده من وسائل الإدراك، ففي حين « لا يختلف الصوفية جميعا في اعتبار الكشف لباب المعرفة»<sup>(3)</sup>، يعترض المنكرون على وسائلهم وطبيعة المعرفة التي توصلوا إليها وعبروا عنها. ولأنّ المتصوفة لا يقدمون على هذه الوسيلة غيرها ولا يعتدون به، بل يعتبرون نتيجتها لبّ الحقيقة وما سواه إمّا فرع عنها وتابع لها، وإمّا غير ذي جدوى، فقد اختلف معهم غيرهم من الطوائف والفرق، وأتهمهم في نتائجهم التي توصلوا إليها - بالكشوف والأذواق - بالمروق من الدين، كما اتهمهم في وسائلهم بالابتداع.

غير أنّ دفاع الصوفية عن النتائج التي حققوها بالكشف والذوق تركّز على الفصل بين الظاهر والباطن، فثمة من الحقائق الكونية ومن النصوص ما له ظاهر وباطن؛ ولا ريب في وجوب اختلاف التعامل مع كل منهما، « فعلى هذا لا يكون إدراك باطن هذا النص (القرآن) إلا

(1) المواقف والمحاطبات: محمد بن عبد الجبار بن حسن التقي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، دط، دت، ص: 51.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص: 588.

(3) التجربة الصوفية، ص: 19.

بالمعرفة الصوفية والكشف الذي يصبح بدوره فعالا فيها، فالصوفي يدرك حقيقة النص وألغازه، مثلما يدرك الحقائق الكونية الكبرى في العالم عن طريق النور الداخلي». (1)

ويمكن القول بأن معظم ما وقع من اعتراض على الكشف -كوسيلة- جانب فيه أصحابه التوفيق. وإن التمس بعض المتصوفة العذر للمعترضين والمنكرين؛ فليسعة صدورهم، وتخلقهم بأخلاق النبوة في التماس الأعذار وإحسان الظن بالناس، ولعلمهم بأن هؤلاء المنكرين لا عهد لهم بهذا الضرب من المعاني والكلام فيها، وهم لا يمتلكون القدرة على فهمها و استيعابها لدقة المدركات، وقد ذكر ابن زروق أنّ من دواعي الإنكار على القوم « رقة المدرك: ومنه وقع الطعن على علومهم في أحوالهم، إذ النفس مسرعة إلى إنكار ما لم يتقدم لها علمه ». (2)

ومما يلحق بموضوع الكشف، من حيث النتائج والثمرات - الكرامات التي تظهر على أيدي المتصوفة والعارفين من أولياء الله.

## 2- الكرامات:

أقامت حكمة الله تعالى الكون على سنن لا تتخلف، وقد تعوّدها الناس وألغوها، فإذا ما حدث خرق لهذه السنن كان الانبهار به من طبائع النفوس؛ فكلف الناس بالنظر في أسبابه، وحصل التسليم بضعف الحول والقوة والعجز أمامه، ومن هذا المنطلق كانت المعجزات والكرامات -التي هي خرق للعادات وخروج عن المألوفات- مما يجذب اهتمام الناس ويدعوهم للتصديق والإيمان، فتقام بذلك الحجة عليهم، وكرامات الأولياء كما يعرّفها الرازي هي: « ما يكرمهم الله تعالى به من الأمور الخارقة للعادة» (3). وهي تشترك في هذا المفهوم مع المعجزات، وهذا ما جعل الرازي يحدّد أهم الفروق بينهما، لكي يبيّن مسألة مهمّة، وهي أنّ رتبة الولي دون رتبة النبي بالغاً ما بلغ: « واعلم أنّ نهايات مقامات الأولياء منقطعة عن مبادئ مقامات الأنبياء.

(1) شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية: سحر سامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م، ص: 190.

(2) قواعد التصوف، ص: 131.

(3) حدائق الحقائق، ص: 255.

فالولي -إن جلّ حاله- لا يصل إلى شيء من مقامات النبوة، دقّ أو جلّ، لأنّ الولي تابع والنبوي متبوع...ومن ظنّ خلاف ذلك فقد ظنّ خلاف الحق»<sup>(1)</sup>.

فلئن اختصّت المعجزات بالأنبياء فإنّ الكرامة خاصة بأتباعهم، ولا ريب أنّ أتباع محمد -صلى الله عليه وسلّم- وهو صاحب المعجزة الخالدة- كان لهم نصيبهم الأوفر من ظهور الكرامات عليهم. وإن لم يكن لهم احتفال بها لشدة تقواهم، وعنايتهم بهدفهم الأسمى وغايتهم الكبرى، وهي الاستقامة على طريق الحق، قال ابن خلدون: «وقد كان الصحابة -رضي الله عنهم- على مثل هذه المجاهدة، وكان حظّهم من الكرامات أوفر الحظوظ، لكنّهم لم يقع لهم بها عناية، وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي -رضي الله عنهم- كثير منها. وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم، ومن تبع طريقتهم من بعدهم»<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من وجود آراء يُنكر أصحابها وقوع الكرامة فإنّ ما ذهب إليه المحقّقون من العلماء هو جواز حدوثها؛ لأنّها متعلّقة بالمتّبع للنبي، فهي بذلك شاهد غير مباشر لصدقه وصحّة ما جاء به، أي أنّها تابعة للمعجزة غير مناقضة لها، ولذلك قرروا صحة وقوع الكرامات. جاء في المقدمة: «وأما الكلام في الكرامات وإخبارهم بالمعنيّات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق»<sup>(3)</sup>.

ويسط الرازي الكلام في أدلّة وقوع الكرامة من قصص نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن سير الصحابة، وقصص حياة الصالحين من أهل التصوّف، حيث ذكر أنّه: «قد ظهر من السلف من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من الكرامات ما بلغ حدّ الاستفاضة»<sup>(4)</sup>. وبلغ مجموع ما ذكره في ذلك، أربعة أدلّة قرآنية، وخمسة أدلّة من نصوص الحديث النبوي، وخمسة أدلّة من سير الصحابة، ثمّ أفاض في ذكر الأمثلة من حياة الصالحين.<sup>(5)</sup>

(1) حدائق الحقائق، ص:256. وقال الغزالي: "وكرامات الأولياء هي على التحقيق بدايات الأنبياء". المنقذ من الضلال، ص:108.

(2) مقدمة ابن خلدون، ص:579.

(3) المرجع نفسه، ص:587.

(4) حدائق الحقائق، ص:259.

(5) المصدر نفسه، ص: 257 وما بعدها.

ولا شك أنّ استخدام الرازي لهذه المرجعيات في الاستدلال على صحّة وقوع الكرامة من شأنه أن يحقّق قدراً كبيراً من الاتفاق مع الآخر، فالأصل الذي اعتمد في الاستدلال مرجعية متفق عليها بين أغلب طوائف المسلمين، ولذلك فقد « استند الصوفية في كلامهم عن الكرامة إلى الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، وما ذكره من التفرّعات والتفاصيل لا يعدو أن يكون نوعاً من الاجتهاد الذي لا يخرج عن هذه الأصول الثابتة». (1)

وتأتي عملية الاستدلال هذه من قبل الرازي وغيره من أجل بيان قدر الأولياء وحفظ حرمتهم من جهة، ومن جهة أخرى للتمكين للفكر الصوفي وخطاب المتصوّفة في قلوب العامة ونفوسهم، « وقد أسهم الطابع المستغرب للحكايات في توطيد العلاقة بين المتصوّفة والعامة» (2)؛ إذ إنّ كثيراً من العوام تستفزّهم الخوارق وتدفعهم للانقياد والتواصل، مما يُيسّر للخطاب تأدية دوره التواصلية والتأثيرية. وبالتالي يُتقبّل عن الصوفية ما يقولونه وما يصلون إليه من العلوم والمعارف التي يرفضها غيرهم، بحكم التباين في المنهج وطريقة التفكير، حيث « وجد المتصوّفة وأتباعهم في سرد هذه الكرامات وسيلة لكسب أكبر عدد من المريدين». (3)

والكرامات من الثمرات التي يُتخف الله بها السائرين إليه، ولكن على الرّغم من أنّها - بتعريف الرازي- تومئ إلى إكرام من الله تعالى للولي، فإنّ كثيراً من العارفين من أهل التصوف لم يكونوا يحفلون بها؛ من جهة كونها خرقاً للعادة ومخالفةً للمألوف، بل يهوّنون من أمرها اقتداءً بالصحابة والتابعين في الاهتمام بالاستقامة لا بالكرامة، وينقل لنا الرازي كلام رجلين من كبار المتصوّفة في هذا الاتجاه؛ فيروي عن أبي يزيد البسطامي أنّه قيل له: « إنّ فلانا يمشي إلى مكة في ليلة. فقال: الشيطان يمشي في ساعة من المشرق والمغرب» (4)، وينقل عن سهل بن عبد الله التستري قوله: « أكبر الكرامات أن تبدّل خُلُقاً مذموماً من أخلاقك». (5) فالكرامة الحقيقية ليست في حدوث خوارق لسنن الكون والحياة، لأنّ ذلك قد يُتاح لمن لا خطر له عند الله، وهذا

(1) نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام: سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله جلوي آل سعود، دار المنارة، جدة، السعودية، ط: 1، 1411هـ-1991م، ص: 249.

(2) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 169.

(3) المرجع نفسه، ص: 175.

(4) حدائق الحقائق، ص: 220.

(5) المصدر نفسه، ص: 220.

معنى كلام البسطامي، ويوضح الفكرة أكثر كلامُ التستري؛ إذ يؤكد أنّ القدرة على تبديل الأخلاق والصفات من سيء إلى حسن هو الكرامة الحقيقية، لأنّه لا يختصّ بها إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وجاهدوا في الله حقّ جهاده.

### 3- المحبة الإلهية والفناء في الله:

من الأهداف السامية للسائرين إلى الله على منهج التصوّف الحصول على المحبة الإلهية، وهي ثمرة عزيزة من ثمرات التقرب إلى الله، وإمّا تتأتى نتيجةً لتعظيم شريعة الله وتركية العمل، يقول طه عبد الرحمن: «الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع فتجعله يُعنى بتزكية أعماله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثمّ يُعنى بتزسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخاصة»<sup>(1)</sup>. فغرض المريدين والسائرين في هذا الطريق أن يحبّهم الله ويحبّونه، وهذه الغاية العظيمة يسعى إليها الطالبون على أحفائهم، فيبدلون لها نفوسهم ويُفنون في سبيلها أجسامهم وأوقاتهم. موقنين أنّه عند تحقّق المحبة، تتولّى القدرة الإلهية العبدَ فيصير سعيه إلى الله، طوعاً لا كرهاً، ولذّة لا تعباً.

وأهمّ ما يوجب المحبة الإلهية التقرب بالفرائض، ثمّ الإتيان بالنوافل، وهذه من مبادئ وأصول المنهج الصوفي - كما سبق عند الحديث عن التقرب بالنوافل - ، إذ إنّ الصوفي يُولي اهتمامه بالفرائض والنوافل معاً، «وعلى قدر عنايته بما يُفتح له باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية، فإذا هو حظي بنصيب من هذه المحبة تولّت الإرادة الإلهية جميع أقواله وأفعاله، وجميع حركاته وسكناته»<sup>(2)</sup>، وقد وعد الله تعالى العبد المتقرب إليه بالفرائض والنوافل أن يحبّه، فإذا ما أحبّه تولّاه بالإجابة والرعاية والمغفرة والنصرة والتأييد؛ فقد روى البخاري: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إنّ الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 153

(2) المرجع نفسه، ص: 153

ييطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن؛ يكره الموت وأنا أكره مساءته»<sup>(1)</sup>.

وهذه الثمرة لها أهمية كبرى لدى الرازي، ولذلك أفاض في الحديث عنها؛ حيث شمل كلامه في باب المحبة تعريفها واشتقاقها وحكمها؛ مقدّمًا باقية من الأحاديث النبوية وأقوال الصالحين وأهل التصوّف في هذا الموضوع. والملاحظ أنّ الرازي كان حريصًا على الالتزام بمنهج أهل السنة من المتصوّفة؛ فنجد في تقديمه لتعريف المحبة منزّهًا لله تعالى عن صفات النقص والتشبيه... حيث يقول: « في اصطلاح أهل الحقيقة: محبة الله للعبد إرادة كثرة الإنعام عليه، والإحسان إليه بتقريبه وإعطائه الأحوال السنيّة والمقامات العليّة. ... وأمّا ما هو مفهوم من صفات محبة الخلق: كالميل للمحبوب، والاستئناس به ونحو ذلك فالله تعالى منزّه عنه»<sup>(2)</sup>. فقد دلّ آخر كلامه على اعتقاده عقيدة أهل السنة القائمة على تنزيه الخالق - سبحانه - عن النقص ومشابهة صفات المخلوقين، هذا في محبة الله للعبد، أما في محبة العبد لله فيضع الرازي ميزان القسط لضبط هذه المحبة بضوابط الشرع الحكيم، حتى تكون لائقة بالله - سبحانه - وما يتّصف به من كمال وجلال، ولذلك يقول: « ولا يُوصفُ العبدُ بالعشق لله تعالى، لأنّ العشق مجاوزة الحد في المحبة، ولا يجاوز أحد في محبة الله قدر استحقاقه، بل لا يبلغ ذلك القدر، ولو اجتمعت له محبة الخلق كلهم»<sup>(3)</sup>، فهو يرى أنّ المحبّين ولو اجتمعوا على قلب رجل واحد ما كانت محبتهم بالغة للقدر المستحقّ لله تعالى - لعظمته وكمال آلائه -.

ورغم أنّ الرازي يمنع جواز إطلاق وصف العشق لله تعالى، باعتباره مجاوزة للحدّ في المحبة، فإنّ ذلك لا يمنع من أن تكون المحبة - باعتبارها شعورا وإحساسا وجدانيا - درجات تتفاوت شدّة وضعفا. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [البقرة: 165]. ويسعى الصوفية إلى أن تكون محبتهم لله في أعلى المراتب حتى لا يشعروا بغيره ولا يحسّوا بسواه، فتكون حياتهم بالله ولله،

(1) صحيح البخاري (كتاب الرقاق، باب التواضع): محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة الأميرية بولاق 1311هـ ، 105/8.

(2) حدائق الحقائق، ص: 225

(3) المصدر نفسه، ص: 228

ولذلك قيل أنّ حقيقة المحبة هي: « أن تَهَبَ كُلُّكَ لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء»<sup>(1)</sup>، ويصل المتصوّفة بالمحبة إلى حال تسمّى عندهم: الفناء. وعلامة فناء الإرادة عند الصوفية: « أنّك لا تريد، ولا يكون لك غرض، ولا تقف لك حاجة ولا مراد، إلا ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى، فلا إرادة للمخلوق الفاني مع إرادة الله تعالى الباقي»<sup>(2)</sup>. لكن المشكلة تكمن في محاولة التعبير عن هذه الحال، فقد وصل الأمر ببعض المتصوّفة إلى أن كان كلامهم في هذه الأمور مثار جدل، بل موضع رفض، وطعن في كثير منهم، واعتبر في أحسن الأحوال خطأ صريحاً ما كان ينبغي الوقوع فيه، يقول بعض الباحثين في هذا المجال: "وقيل الفناء: أن لا ترى شيئاً إلا الله، ولا تعلم إلا الله، وتكون ناسياً لنفسك ولكل الأشياء سوى الله، وقد غلط من ظنّ عند هذه الدرجة أنّه هو نفسه الله..»<sup>(3)</sup>، وتبّه آخرون إلى أنّ ما صدر عنهم لم يكن الاحتراز عنه ممكناً لهم، وإن كان داخلاً في جملة الأخطاء التي تحسب عليهم؛ لأنهم تكلفوا القول في أمور لا تستوعبها اللغة البشرية، وسمّي هذا النوع من الكلام الصادر عنهم بالشطّحات. قال الغزالي: « ثمّ يترقّى الحال على درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه. وعلى الجملة يصل الأمر إلى قرب، يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ»<sup>(4)</sup>. ورغم ذلك فقد التمس لهم بعض العلماء والباحثين العذر؛ لكونهم أصحاب غيبة عن الحس، ولأنّ من باب الإنصاف أنّهم اللغاة المتواضع عليها في قصورها عن التعبير عن مواجد الإنسان، وعذُر هؤلاء إن كانوا ممن يُشهد لهم بالفضل والتقوى. ومن سار على هذا النهج ابن خلدون، حيث يقول: « وأما الألفاظ الموهمة التي يعبّرون عنها بالشطّحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنّهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملّكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور. فمن علّم منهم فضله واقتداؤه حُمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وإنّ العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها»<sup>(5)</sup>.

(1) الموسوعة الصوفية، ص: 1245.

(2) المرجع نفسه، ص: 1193.

(3) نفسه، ص: 1193.

(4) المنقذ من الضلال، ص: 107.

(5) مقدمة ابن خلدون، ص: 588.

ولأنّ المحبة شيء معنوي ذاتي؛ فإنّه يصعب تحديد مفهومها والتعبير عنها بدقّة، وتزداد الصعوبة إذا كانت من العبد إلى الخالق، بل تعجز اللغة عن وصفها، وهو ما يقرّ به الرازي بقوله: «ومحبّة العبد لله هي حالة يجدها في قلبه تلتطف عن العبارة، ولا توصف المحبّة بوصف، ولا تحدّ بحدّ أوضح ولا أقرب إلى الفهم من المحبّة»<sup>(1)</sup>. فمعنى قول الرازي "أتمّ لا تحدّ بحدّ أوضح ولا أقرب للفهم من المحبّة"، أنّ فهمها لا يكون بغير ممارستها والشعور بها. وهذا الكلام يومئ إلى أنّ المحبّة لا يمكن التعبير عنها، ولكن يستوعبها ويدركها من يزاولها ويعمل بمقتضاها ويحقّق شروطها، فيجد معانيها تنثال في قلبه، ويحسّ بها في نفسه.

وهكذا تبدو الطريقة الصوفية فعّالة في الكشف على المعاني التي لا تسعها اللغة، والمحبّة من هذه المعاني التي تُدرك بالتجربة الحية ولا تُفهم إلا إذا غدت معيشة ومجرّبة.

لامناس من الإقرار-إذن- أنّ الخطاب الصوفي عموماً - وخطاب الرازي بصفة خاصة- تضمّن الحجج الكثيرة والمتنوعة على استناده إلى مرجعية القرآن والسنة، وانتظامه في سلك المذهب الصوفي في الفكر والسلوك، وهو المذهب القائم على فهم الكتاب والسنة من خلال الذوق السليم والتجربة الحية. وقد تبين أنّ مدار الخلاف بين المتصوفة وغيرهم كان مرده - في الغالب- إلى الاختلاف في فهم دلالة النصوص، ودلالة الكلام على المراد منه. وهذا ما يحتاج إلى بسط كلام في الفصل الثاني، لمحاولة التعرّف على دلالات الخطاب الصوفي على مستوى المفردة أو المصطلح وعلى مستوى التعبير.

(1) حقائق الحقائق، ص: 225.

## الفصل الثاني

### دلالات الخطاب الصوي في عند الرازي

- المبحث الأول: دلالة المفردة والمصطلح
- المبحث الثاني: دلالة التركيب والجملة

"اعلم أنّ أهل الحقيقة اصطلاحوا على ألفاظ  
معروفة بينهم، وقصدوا بذلك ستر معانيهم  
على غير جنسهم، غيرة منهم على  
وصولها إلى غير أهلها"  
محمد بن أبي بكر الرازي

## تمهيد:

لم يكن الشقاق الحاصل بين المتصوفة وخصومهم قاصرا على اختلاف وتباين المرجعيات فحسب، بل إنّ مظهر الصراع تجلّى في ما أفرزته تلك المرجعيات من دلالات للخطاب على مستوى المفردات والتراكيب. ولا ريب حينئذ أنّ البحث عن نقاط التوافق لتحقيق المصالحة بين المتصوفة وخصومهم يمرّ حتما عبر بوابة الدلالة، أي بمحاولة فهم دلالات الخطاب الصوفي.

تختصّ كلّ جماعة لغوية بطرق تعبيرها وكيفية وضع مصطلحاتها بما ينسجم ويتماشى مع مرجعياتها ومقاصد خطابها، وتتحدّد دلالات لغتها وفق ما تواضع عليه أصحابها من ألفاظ، وما تعارفوه واتّفقوا عليه من أساليب التعبير، ولقد حدّد ابن جني اللغة وعرفها بأنّها «أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»<sup>(1)</sup>، وفي ذلك إيحاء منه إلى تميّز كلّ طائفة في لغتها - اصطلاحا وتركيبا -، وجوهر ذلك التميّز اختلاف الدلالات، وعلته اختلاف المقاصد والأغراض لدى كلّ طائفة؛ ولئن هذا كان الأمر ظاهرا وواضحا لدى عموم الناس فإنّه في حقّ أصحاب العلوم المختلفة أبين وأولى؛ فمن المعلوم أنّ أهل كلّ علم يختلفون عن غيرهم في طريقة صياغة أفكارهم والتعبير عنها، ويستخدمون مفردات ومصطلحات وتراكيب تنسجم مع طبيعة علومهم؛ وتصبح تلك اللغة خاصة بهم، فيغدو من الطبيعي أن يستعصي فهمها ويستغلّق معناها على غيرهم ممّن لم يشاركهم خصائص مجالهم المعرفي وبيئتهم الثقافية. ومن هذا المنطلق تبدو عملية التعرّف على دلالات تلك المفردات والمصطلحات والتراكيب ضرورة ملحّة لأخذ العلم، وسبيلا إلى الاهتداء إلى فهم المعاني وإدراك المقاصد من الكلام.

(1) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421هـ - 2001م، 87/1.

وليس التصوف بدعا من هذه العلوم التي اختار أهلها مصطلحاتهم وتميّزوا بطريقة تعبيرهم؛ فقد اهتمّ المتصوّفة باللغة وشمل اهتمامهم مختلف وحداتها الدلالية، كما « توسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة، وشكلوا نسقا خطايا مختلف المكونات والظواهر النصية، من شعر وقصص وأدعية ومناجيات وحكم وأخبار.. تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها قصد بلوغ هدف معين، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله»<sup>(1)</sup>.

ولقد جاءت لغة المتصوّفة مشحونة بالرموز، وتميّزت بالعمق والثناء؛ حيث لجأ أصحابها إلى التكتيف والحشد الفني عند استخدام أساليب التعبير المختلفة، وعلى الرغم من اعتبار هذه السمات من محاسنها فإنّ ذلك قد يقيم عقبات أمام قارئها، ويحدث مزلق في طريق متلقيها؛ «باعتبار أن حجاب الرمز هذا قد يكون وراء كثير من التشوهات التي تلحق فهم القارئ للنص، وبالتالي إلى تشوّه الرؤية الفكرية للتصوف ككل، ومن هنا كان من الضروري التوسّلُ بآليات فهم النص الصوفي، كي لا نقع في هذه المزالق»<sup>(2)</sup>.

ولعلّ من أهم تلك الآليات الوعيّ بخصوصية الخطاب الصوفي على مستوى الفكرة والمضمون؛ لأنّ اختلاف المضامين والأفكار المعبرّ عنها يستدعي اختلاف طريقة التعبير، فيصبح فهم دلالة الخطاب رهنا باكتساب القدرة على تأويله تأويلا تراعى فيه خصوصيته.

كما أنّ ثمة داعيا آخر لاختلاف طريقة التعبير لدى الصوفية عن غيرهم؛ يتجلى في طريقة الفهم والاستنباط والتأويل لديهم؛ فهذه الآليات محكومة بالمرجعية المذهبية والمنهج العام الذي يحتكم إليه المتصوفة -عند رجوعهم للأصول واستنباطهم لحقائق المعرفة ودقائق العلم-. فكما يستنبط الفقهاء -وغيرهم من العلماء- من نصوص الوحي قواعد علومهم يتعامل أهل التصوف مع تلك النصوص، ولكن بطريقة ومنهج مختلف في الفهم والتأويل والاستنباط، ما يجعل التعبير عن تلك الفهوم والمستنبطات متميّزا ومختلفا تبعا لذلك، قال الطوسي: « وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء؛ لأنّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم

(1) الحركة التواصلية ، ص:18.

(2) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا: لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط: 1، 1432هـ - 2011م، ص: 70.

تخفى في العبارة من دقتها ولطافتها»<sup>(1)</sup>. معنى ذلك أنّ زاوية النظر إلى نصوص الوحي لدى المتصوّفة مختلفة عن زوايا نظر غيرهم؛ والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فمنها: ما ذكر الرازي في باب الإرادة وما استنبطه المتصوفة من معان ودلالات من نصوص الوحي تتماشى مع مذهبهم في التأويل والفهم، حيث يقول: «وقيل: كان موسى -عليه السلام- مريدا فقال: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ [طه:25]، وكان محمد - صلى الله عليه وسلم - مُرادا؛ ف قيل له: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح:01]، إلى قوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح:04]، ولذلك قال موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰكَ﴾ [الأعراف: 143]. وقال لمحمد - صلى الله عليه وسلم - : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الفرقان:45]، وهذا هو المقصود من الكلام عند أهل الحقيقة، وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: 45]، ستر للقصة وتحصين للحال»<sup>(2)</sup>.

والصوفية يرون أنّ غيرهم يتعاملون مع ظاهر المعاني والدلالات المستنبطة من ظاهر اللفظ والعبارة، ولذلك يسمونهم أهل الظاهر، بينما يعمد هؤلاء المتصوفة إلى الغوص في باطن المعاني، ولا يهتمهم من اللفظ إلا ما يدلّ عليه من الدلالات الباطنة. «هذا الاختلاف في طريقة الفهم عن الله، بين أهل الظاهر وأهل الباطن، ولو أنّه ثانوي، يستتبع اختلافا في طريقة التعبير لدى الفريقين»<sup>(3)</sup>. فتكون طريقة التعبير عن تلك الفهوم والمستنبطات متباينة بين أهل الظاهر وأهل الباطن تماشيا وتحقيقا للانسجام مع طبيعة فهمهم، فأهل الظاهر يُبينون في كلامهم عن معانيهم ومقاصدهم، وأهل الباطن يتسترون عليها ويكتمونها عن غير أهلها، «وهكذا فإذا كان البيانين يستنبطون الظاهر من المعاني من ظاهر اللفظ والعبارة ويعبّرون عنها بألفاظ وعبارات ظاهرة المعنى، فإنّ العارفين الذين يستنبطون الباطن من المعاني، من باطن اللفظ والعبارة يجدون أنفسهم مضطرين إلى التعبير عنها تعبيرا باطنيا، بل إشاريا يتوخّى الستر والكنم»<sup>(4)</sup>.

(1) اللمع، ص:32.

(2) حدائق الحقائق، ص:202.

(3) بنية العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط:9، أغسطس، 2009م، ص: 295.

(4) المرجع نفسه، ص: 295.

وأهل الباطن يفهمون من لغة أهل الظاهر المعنى والدلالات التي يقصدونها، وليس متاحا لأهل الظاهر معرفة ما تعارف عليه أهل الباطن، لأنّ لغة أهل الظاهر عامة، ولغة أهل الباطن خاصة بهم، لا يظفر بمعانيها إلا ممن تحققت فيه شروط المشاركة في المنهج والمرجعيات، إذ إنهم يعبرون عن مقاصدهم ومعانيهم « تعبيرا يستعملون فيه ألفاظا وعبارات خاصة بهم اصطلاحا عليها، وأصبحت بمثابة لغة خاصة لا يفهمها إلا أهل الطريقة، وهم بذلك ليسوا مبتدعين بل مثلهم مثل أصحاب العلوم الأخرى؛ إذ لكلّ علم اصطلاحه ولغته»<sup>(1)</sup>.

بيد أنّ التسليم بمبدأ أنّ لكلّ علم اصطلاحه ولغته لم يمنع من حدوث النزاع واحتدام الصراع بين أصحاب العلوم والمناهج المختلفة، وكانت عاقبة الأمر في كثير من الأحيان اتّساع الهوة، وتراكم مخلفات الصراع التي من أظهرها التعصّب، ورفض جملة ما صدر عن الآخر، واتّهامه بالمروق والابتداع... الخ، وكان نصيب المتصوّفة من ذلك الأوفر؛ فقد كان ثمة اعتراض عليهم، ورفض لطريقتهم في التعبير عن معانيهم بدعوى غرابة المصطلحات أو غموض التراكيب، لاسيما ممن لم يفقه تميّز المجال الذي يروده الصوفية عن غيره من مجالات التفكير. ولا سبيل إلى دفع هذا الاعتراض إلا بالتنبيه على أن مضمون الخطاب الصوفي وبجمله هو الذي فرض طريقة التعبير تلك، وكان أن دعا مثل هذا الاعتراض بعض المتصوّفة -دفاعا عن مذهبهم- إلى الكتابة في هذا المجال شرحا وتفسيرا وتبيانا للغة التصوف، فمن المنطقي -إذن- أن « تتحدد معالم اللغة في أي مجال علمي تبعا لمضمون هذا المجال، كما أنّها تتطور وتزدهر تبعا لتطور هذا المجال وازدهاره (...). ولما كان التصوف الإسلامي يدور في معظمه حول أحوال النفس وتقلبات القلب وتطلعات الروح إلى عالم الغيب، فقد تميّز بلغة خاصة توسعت مفرداتها كثيرا، وبلغت مصطلحاتها حدّا دفع الكثير من مؤرخي التصوف إلى أن يخصصوا لها فصولا كاملة، أو حتى مؤلفات مفردة لجمع هذه المصطلحات وتفسيرها لمن يرغب في الوقوف على معانيها الدقيقة»<sup>(2)</sup>.

ومما ينبغي تأكيده أيضا أن اللغة الصوفية وُلدت من رحم آخر، هو رحم التجربة، أي أنّ خلفيات ما قبل النص كان لها دورها في تشكيله وصبغه بصبغة معينة منحته ذلك التميّز؛ ففي المجال الصوفي تُعتبر «خلفيات ما قبل النص هي الواردات الإلهية والمعاني الروحية، وهي النص

(1) بنية العقل العربي، ص: 295

(2) معالم التصوف الإسلامي: حامد طاهر، شركة نفضة مصر، الجيزة، ط: 1، يناير 2010م، ص: 156.

المفقود أو مرحلة ما قبل النص، لتبدأ معاناة تشكيل النص بوساطة اللغة»<sup>(1)</sup>. ولئن اشتركت النصوص الصوفية مع غيرها من النصوص في تمخُّصها عن تجربة معيّنة لأصحابها، فإنّ تفرّد التجربة الصوفية مرّده إلى اختصاصها بخلفياتها المتعلقة بالمجال الروحي والمتجهة بالكلية إلى الله. أي أنّها متعلّقة بالمثل لا بالنسبي، وصعوبة التعبير عن المطلق مما لا يجادل فيه إلا متحامل أو معاند؛ فلذلك كان قصور اللغة في وصف تجربة مضمونها العلاقة بالله دافعا إلى محاولة إيجاد منفذ آخر يلوذ إليه الصوفي لوصف تجربته ووصفا يعتمد على المقاربة والمجاز لا على التشخيص والحقيقة، وذلك المنفذ هو استخدام اللغة الرمزية الإشارية إيماء إلى المقاربة ودلالة على مجاز التوصيف.

لهذا ركّز الباحثون في لغة التصوف على التجربة الروحية ودورها في تشكيل وبناء النص من أصغر وحداته إلى أكبرها، بل ذهب بعضهم إلى أنه «لا يمكن دراسة النص / اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكوّن المفردة والجملة المكوّنة للنص، بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكوّنة للغة التصوف، لأنّ اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلائي وتخطيط إنشائي مسبق، بل من إجهاد / استعداد روحي وراء النظر العقلي»<sup>(2)</sup>.

سيتمّ التركيز في هذا الفصل على نوعين أساسيين من الوحدات الدلالية في اللغة الصوفية - لأهميتهما البالغة في تكوين دلالة الخطاب والإسفار عنها - وهما: الكلمة المفردة أو المصطلح، والتركيب أو الجملة. ولأنّ المفردة والجملة لبتان أساسيتان في بناء النص وتشكيل الخطاب، فإنّ محاولة الوقوف على كيفية تشكّل دلالة المفردة والتركيب عند الرازي؛ سعي لفهم بنية الخطاب الصوفي عنده والقبض على دلالاته. إذ يمكن فهم دلالة المفردة أو المصطلح في إطار علاقة الدال بالمدلول، كما يمكن فهم دلالة الجملة أو التركيب من خلال علاقة المسند بالمسند إليه، «وكثيرا ما يقسم اللسانيون الدلالة إلى نوعين: الدلالة المعجمية المرتبطة بالكلمات المفردة، والدلالة البنيوية

(1) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 66.

(2) نقد/تصوف - النص - الخطاب - التفكيك - : شريف هزاع شريف، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط: 1، 2008م، ص: 73.

المرتبطة بالتركيب»<sup>(1)</sup>. وإذا كانت الكلمة في النوع الأول هي الوحدة الأساسية المحددة للمعنى، وعليها المعوّل في الوقوف على دلالات النصوص وفهمها، فليس الأمر كذلك في النوع الثاني إذ تعتبر «الجملة هي الوحدة المعبرة لا الكلمة، وما الكلمة إلا جزء من الجملة، وبالتالي لا تكتسب الكلمة معناها إلا داخل التركيب في سياق ما، ومعنى الجملة كما هو معلوم ليس مجموع معاني الكلمات المفردة، ولكنه المعنى الحاصل من ائتلاف هذه الكلمات في ما بينها»<sup>(2)</sup>.

(1) الكلمة في اللسانيات الحديثة: عبد الحميد عبد الواحد، قراج للنشر والتوزيع، تونس، 2007، ط:1، ص:203.  
 (2) الكلمة في اللسانيات الحديثة، ص: 203. ويقول عبد الحميد عبد الواحد تعقيبا على هذا الاختلاف بين العلماء في ترجيح أحد النوعين والانتصار له على حساب الآخر: «وبغض النظر عن الانتصار للتوجه اللساني الأول أو الثاني، فإن كثيرا من اللسانيين يقللون من شأن هذا الاختلاف، ويعتبرون أنّ التوجهين يكمل الواحد منهما الآخر، وما هذا الاختلاف في الحقيقة إلا اختلاف في مستوى التحليل» ص:204.

## المبحث الأول: دلالات المفردة والمصطلح

للكلمة حَظُّها ومكانتها في تكوين النص، إذ يتمّ بها بناؤه، وتتحدد من معناها دلالاته ومعانيه، وهي في عملية التواصل بريد الفهم، ووسيلة التفاهم بين مرسل الخطاب ومتلقّيه، كما أنّها العتبة الأولى التي يبدأ منها اللغوي والناقد رحلته في أغوار النص تحليلاً واستكشافاً، «وبذلك تمثّل الألفاظ جسد النص، الهيكل المادي له، وحلقة الاتصال الأولى والمباشرة بين المؤلف والمتلقي، واللبنة الأولى لاستخلاص المؤشرات النصية فوق اللغوية».<sup>(1)</sup>

هذه القيمة العالية للكلمات والألفاظ حملت العرب على الاهتمام بها وتقويمها، وانتقاء الحسن منها عند التعبير عمّا في النفوس من الأغراض والكشف عمّا في الضمائر من المعاني؛ لأنّ هذه الألفاظ هي الناقلة للمعاني، والحاملة للدلالات التي يريدون إيصالها إلى المخاطبين، قال ابن جني: «اعلم أنّه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمّة، وعليها أدلّة، وإليها موصّلة، وعلى المراد منها محصّلة، عُنيت العرب بها فأولتها صدرا صالحا من تثقيفها وإصلاحها»<sup>(2)</sup>. ومن هنا، توجه اهتمام الباحثين في مجالات اللغة إلى الكلمة المفردة، فخصّوها بالعناية في مجال الدراسة الصرفية، كما اعتبروها في مجال الدراسة الدلالية - كوحدة دلالية - أهمّ مستوى ينطلق منه الباحث في دلالات الخطاب، «وتعدّ الكلمة المفردة أهمّ الوحدات الدلالية؛ لأنها تشكّل أهمّ مستوى أساسي للوحدات الدلالية، حتى اعتبرها بعضهم الوحدة الدلالية الصغرى».<sup>(3)</sup>

ولقد أولى المتصوّفة الكلمة أهميةً بالغة؛ إدراكا منهم لدورها الأساسي في بناء الخطاب الذي يتواصلون به مع غيرهم وينقلون به خلاصة تجربتهم إلى الآخرين. وما ذاك إلا وعيٌّ منهم بأنّ «أداة الدلالة هي اللفظ أو الكلمة»<sup>(4)</sup>، أي أنّها اللبنة الأساسية في تكوين دلالة الخطاب وتشكيل معناه، وهي لم تكن كذلك إلا لأنها تكتنز بالمعاني التي يتواضع عليها الناس ويحفظونها،

(1) شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، ص: 93.

(2) الخصائص: ابن جني، 217/1.

(3) علم الدلالة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط: 7، 1430 هـ / 2009 م، ص: 33.

(4) دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2004، ص: 29.

«والشيء الذي لا يختلف فيه اللسانيون أن الكلمة مشبعة بالمعنى، وهي مخزنة بمعناها أو بمعانيها في الذاكرة المعجمية لدى الأفراد»<sup>(1)</sup>.

والمفردات التي يستخدمها المتصوفة ككلمات في بناء وتكوين الجمل هي مفردات عربية، غير خارجة عن النظام اللغوي العربي في صياغتها وبنيتها، بيد أن دلالاتها تتميز بالتفرد والاختلاف عما وضعت له في الأصل، أو يمكن القول: إنها اتخذت واكتسبت دلالات جديدة بحكم خصوصية المجال الذي أصبحت تُستخدم فيه، ولذلك صار لزاماً على المتلقي لخطاب المتصوفة والمتعامل معه أن يحيط علماً بهذه الدلالات الجديدة، وهذا شرط من أهم الشروط التي لا بد من تحققها حتى يكون الإدراك إدراكاً بالغاً المعنى المراد من هذه المفردات. لاسيما وأن كثيراً من تلك المفردات استقرت على وضع معين اتخذ به سمة المصطلح، «ومن المعروف أن المصطلح لفظ يتم اختياره بعناية ليعبر عن معنى محدد في إطار علم من العلوم، وهو يساعد أصحابه على اختصار الوقت والمجهود لأنه بمجرد أن يذكر هذا اللفظ يدرك السامع المعاني المقصودة منه، والتي اتفق عليها أصحاب هذا العلم. وقد اهتم الصوفية كثيراً باستخدام مصطلحات خاصة بعلمهم، وأصبح على كل من يريد أن يقرأ لهم أن يكون على بينة من تلك المصطلحات التي تواضعوا عليها»<sup>(2)</sup>.

ومن هذا الباب حاول بعض خصوم المتصوفة من المتكلمين وغيرهم غمز اللغة الصوفية؛ لأن أصحابها - حسبهم - أغربوا بها على المتلقين للخطاب، فقد نقل الكلاباذي حواراً جرى بين بعض علماء الكلام وأحد الصوفية جاء فيه: «قال بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: ما بالكُم أيها المتصوفة قد اشتقتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلباً للتمويه أو سترٌ لعوار المذهب؟ فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا»<sup>(3)</sup>.

والملاحظ من خلال نص الحوار قدح المتكلم في طريقة المتصوفة في التعبير؛ باستخدام أسلوب الاستفهام الإنكاري الحامل لغرض التعجب، وهو أسلوب لا يخلو من محاولة الغض من قيمة الخطاب الصوفي، كما أن المتكلم أسند هجومه بدليلين: أولهما: كون الألفاظ غريبة لا

(1) الكلمة في اللسانيات الحديثة، ص: 205

(2) معالم التصوف الإسلامي: ص: 159

(3) التعرف: الكلاباذي، ص: 88-89

يفهمها السامع، والآخر: الخروج على اللسان المعتاد، ثم جاءت النتيجة التي صاغها المتكلم في شكل تساؤل لا يخلو من تهكم، وهي أنّ الأمر لا يخرج عن كونه طلباً للتصويهِ أو سترًا لعوار المذهب.

الغرابية تكمن في أنّ الجواب تركّز على عملية التبرير، دون ردّ أو تصحيح للمفاهيم الخاطئة التي حملها التساؤل، إذ في جواب الصوفي شبه إقرار بالمقدمات التي انطلق منها المتكلم، ولو أنّ فيها ما يمكن رده وتفنيده، أو على الأقل إعادة توجيهه وجهة صائبة، فالغرابية التي تحفّ الألفاظ الصوفية ليست في الحقيقة مقصودة من المتصوفة، - وإن زعم بعض المتصوفة ذلك-<sup>(1)</sup> وإمّا هي لخصوصية المذهب وطبيعة المعرفة التي تعبّر عنها وتحملها، كما أنّ تُهمّة خروجها على اللسان المعتاد لا يمكن الإقرار بها بهذه الطريقة التعميمية؛ فالألفاظ الصوفية لم تخرج عن اللسان المعتاد في بنيتها وصيغها ولا في تركيبها، خاصة وأنّ أصولها كانت قبسًا من مشكاة الكتاب والسنة، إذ « لا يوجد مصطلح من مصطلحات الأحوال والمقامات الصوفية إلا وله أصل قرآني أو سند من أحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم»<sup>(2)</sup>، وإمّا خرجت تلك المصطلحات على المعتاد بما شُحنت به من الدلالات الجديدة. وإمكانية تنزيهاها عن المطاعن لهذا الأسباب مما لا تعوزّ الحجّة فيها العاقل اللبيب، بل لعلّ ذلك من شأنه أن يكون من المحامد لها.

غير أنّ في جواب الصوفي أمرًا مثيرًا للانتباه، وهو أنّ ستر المعاني على غير الطائفة مسلّم به، وليس المهمّ أنّ الأمر مقصود متعمّد أم أنّه عفوي أفرزته طبيعة المعرفة الصوفية وخصوصية المذهب<sup>(3)</sup>، فالنتيجة واحدة في النهاية وهي أنّ المعاني والدلالات لا يمكن أن يحصلها من ليس من أهل هذا المذهب -مادامت الخاصية الرئيسية للمذهب أنّه يعتمد على التجربة-، وإدراك المصطلح كتعيينه: يخضعان معاً لدرجة التجربة الوجدانية، ذلك أنّ « الصوفية حين يجعلون مرجعيتهم هي التجربة الروحية (انطلاقاً من نصوص القرآن والحديث)، ويعدّون الذوق الوجداني

(1) قال الرازي: « اعلم أنّ أهل الحقيقة اصطلاحوا على ألفاظ معروفة بينهم وقصدوا بذلك ستر معانيهم على غير جنسهم، غيرة منهم على وصولها إلى غير أهلها». حقائق الحقائق، ص: 291.

(2) المعجم الصوفي: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط: 1، 1417هـ-1997م، ص: 5.

(3) لعلّ ثاني التقديرين أرجح؛ وبرهان ذلك أنّ المتصوفة قدّموا شروح هذه المصطلحات وبيّنوا معانيها لغيرهم أو لمن يرغب في معرفتها، فلا معنى لهذا الجهد الذي تكلفوه إن كان القصد ستر المعاني على غير جنسهم .

الذاتي بديلا عن التصور الذهني، فإن مصطلحاتهم تصبح مُعبّرة عن أذواقهم الوجدانية التي تتحدد أنواعها ورتبها عن طريق التجربة الحية، ومن ثمّ فإنّ القوة التعيينية للمصطلح الصوفي تعود أيضا إلى درجة التجربة<sup>(1)</sup>، فمن لا تعمّق له ولا انغماس في التجربة لا قدرة له على شحذ المصطلح ونحته وملئه بالدلالات الممكنة، ومن لم يشارك في التجربة لا حظّ له في مشاركة الفهم، «فالرموز الصوفية آلية مهمة وضرورية للتعبير عما يحدث في قلب العبد من خواطر، أطلقوا عليها علم المكاشفة، أو علم الباطن ... ولن يحدث ذلك إلا عن طريق التجريب، ولذلك فهم المتصوفة بعضهم بعضا، واصطلحوا فيما بينهم على مصطلحات»<sup>(2)</sup>. فمن شاء أن يدرك شيئا من دلالات هذه المصطلحات فينبغي أن يشارك أصحابها تجاربهم، أو يتوسّل بتمهيدهم وشرحهم لها؛ لأنهم أدري بمعانيها، وأقدر على تقريبها لغيرهم ممن يفتقر إلى التجربة كوسيلة مشاركة في الفهم والإدراك، على الرغم من أنّ عملية الشرح هنا تبقى تقريبية فقط-وقد تكون تبريرية- لأنّه لا سبيل إلى إشراب الدلالات في قلوب مستمعين يفتقدون للذوق الذي تجود به التجربة لأصحابها، «فكل ما يقال عن مضمون التجربة في الإدراك ليس هو مضمونها المدرك على الحقيقة، وإنما هو أوصاف تقريبية تلبس أثواب اللغة، فلا يكفي القول فيها ولا الكتابة عنها أن تصيب منها حقيقة الإدراك ما لم تصل أنت ذوقا إلى الأصل المدرك»<sup>(3)</sup>.

ثمة -إذن- ما يشفع للغة التصوف، ويبرّر لها ما حُفّت به من إغراب وغموض؛ إذ إنّ المعاني المعبر عنها هي معانٍ رَشَحَتْ عن شعور وجداني، «وكلمات اللغة وحروفها لا تصوّر كليتة الشعور الوجداني لا في الجملة ولا في التفصيل»<sup>(4)</sup>. وسبب ذلك أنّ الوجدانيات أمر ذاتي فردي لم يتواضع عليه الناس، ولم يتفقوا على مفردات وتعابير تصوّر حقيقته، وتحم على لبه وجوهه، ولذلك تبقى: «العبرة عن المواجه صعبة لفقدان الوضع لها..»<sup>(5)</sup>.

(1) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول: الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول: محمد المصطفى العزام، مؤسسة الرحاب الحديثة،

بيروت، ط: 1، 2010 م، ص: 167

(2) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا: ص: 71

(3) التجربة الصوفية: ص: 142.

(4) المرجع نفسه: ص: 137.

(5) مقدمة ابن خلدون، ص: 588.

فالإفهام والإبانة عن الشعور الوجداني لا يتأتى للمرسل بسهولة؛ إذ إنّ نقل مضمون تجربته عن طريق اللغة نقلاً يحمل للمتلقى حقائقها كما تضطرم في وجدان المرسل لها غير ممكن، « وليس معنى ذلك هو انعدام التعبير مطلقاً عن التجربة وإلا لكانت اصطلاحات الصوفية وعباراتهم لا قيمة لها، وإنما يعني هذا أنّ كل ما لا يمكن التعبير عنه يستحيل نقل مضمونه إلى الغير مع توافر الإحساس به إذا وُجد التدوُّق»<sup>(1)</sup>؛ فالحلُّ في هذه الحالة بيد المتلقي الذي يجب عليه أن يشارك المرسل في شعوره، أو يقاربه في الإحساس بما يحس به، وليس على المرسل إلا استخدام الألفاظ المقرّبة للفهم فقط، أو التي تشير وتومئ إلى المعنى إيماءً، وهو ما فعله المتصوّفة باشتقاقهم لألفاظ ومصطلحات تعارفوها بينهم، تشير إلى معانيهم وتدلّ عليها دلالة غير مباشرة، « ومن هنا اتّخذت بعض، بل معظم الألفاظ في اللغة المتواضع عليها لدى المتصوفة أبعاداً جديدة، كالجذب والفناء والسكر، والمعرفة، والمحبة، والشهود... الخ، ومن ثمّ نستطيع أن نقول إنّ تجربة الكتابة الصوفية بالفعل حالة رمزية، زاخرة بالإشارات»<sup>(2)</sup>؛ فهي بذلك عملية تعبيد لطريق المتلقي حتى يدرك أنّ هذه الألفاظ تُيسّر الفهم، وتدلّ على المعنى دون تصويره على حقيقته، ولعل هذا المعنى هو ما قصده ابن خلدون بقوله عن أهل التصوف: « ثمّ لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنّما هي للمعاني المتعارفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف، اصطلاحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسّر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»<sup>(3)</sup>.

وارتباط ألفاظ اللغة بتجارب الحياة أمر مسلّم به لدى باحثين كثير، بل إنّ الدلالات التي تُشحن بها الألفاظ وخاصة المصطلحات لا بدّ وأن تكون مصطبغة بصبغة تجارب أهلها، ولا تستقرّ دلالاتها إلا وفيها من ألوان وظلال تلك التجارب ما يميّزها في الاستعمال عن مثيلاتها من المفردات والألفاظ لدى طائفة أو جماعة لغوية أخرى، حيث يؤكّد الباحثون أنّ الإنسان يكتسب « ألفاظ اللغة ودلالاتها في تجارب كثيرة من تجارب الحياة، معها تتشكّل الدلالات وتتلون وتظلّل

(1) التجربة الصوفية، ص: 141.

(2) شعرية النص الصوفي، ص: 107.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص: 578.

بظلال متباينة ثم تستقر على حال عندها يتبنى المرء لكل لفظ دلالة معينة هي جزء من عقله ومن نفسه»<sup>(1)</sup>.

فليس ثمة مبرر للتحامل على أهل التصوف ورفض طريقتهم في وضع مصطلحاتهم واتفاقهم على دلالة ألفاظهم، ولا حجة في وسمها بوصمة الغموض والإغراب؛ لأن مسؤولية الغموض في الحقيقة تقع على عاتق المتلقي -الذي لم يتفهم ما صدر عن المتصوفة من ألفاظ وما تعارفه من مصطلحات- لأنه لم يرتق للمستوى وللمقام الذي يؤهله لإدراك الحكمة وتبيين وجوه دلالة الكلمة، ولذلك خفي على من لم يحلّ عالي المقامات -من أهل التصوف أنفسهم- وأشكل عليه فهم ما صدر عن بعض أكابرهم مما رمزوا به وأشاروا في خطابهم، قال الكلاباذي: «فلما كان الأمر كذلك اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحلّ مقامه»<sup>(2)</sup>. فإذا كان الأمر على هذا التباين في درجات الفهم والاعتدال عليه بين المتصوفة أنفسهم، فهو لا ريب أشدّ تبايناً واستعصاء على من ليس من القوم، وغير داخل ضمن دائرة هذه الطائفة اللغوية. لأن الحجب القائمة دون الفهم وتبيين وجوه الدلالات راجعة إلى عدم مشاركته للمتصوفة في تجاربهم وعدم معرفته بها؛ وانعدام التجربة أو قصورها مما يؤدي إلى قصور الحس اللغوي للمتلقي لا إلى المرسل، ما دام المرسل (الصوفي) لم يخرج عن مقتضيات اللسان العربي في وضع المصطلحات والمفردات، فيبقى حينئذ تفهم ما تحمله الألفاظ من الدلالات الجديدة مسؤولية منوطة بالمتلقي للخطاب.

### المطلب الأول: سمات المفردات والمصطلحات الصوفية:

لاحظ بعض الباحثين أنّ المفردات و المصطلحات الصوفية تتوقّر على جملة خصائص تتميز بها، وفيما يأتي بيان لبعضها مع التركيز على ما تضمنته منها المفردة والمصطلح المستخدمان من قبل الرازي في كتابه:

1- السمة الأولى: هي الاشتراك مع أصحاب المعارف الأخرى في اختيار ما يناسب المجال المعرفي في وضع المصطلحات؛ وهي سمة تدلّ على هوية المفردة والمصطلح الصوفيين وشرعيتها في

(1) دلالة الألفاظ : إبراهيم أنيس، ص: 9

(2) التعرف، ص: 88.

مواجهة تُهم الغموض والابتداع المذموم، حيث يؤكّد بعض الباحثين أنّ «الخاصية الاصطلاحية للخطاب التخليقي (الصوفي) مشتركة بينه وبين كل المجالات المعرفية التي يتعاطى أصحابها التدقيق للمفاهيم والتشقيق للألفاظ، حتى تجتمع لهم حصيلة اصطلاحية لا يستوعبها إلا المختص ... فلا وجه مقبول للتحامل الذي يتعرض له أهل التخليق... على الرغم مما امتاز به علمهم من آليات محكمة في الاصطلاح لم يُسبقوا إليها بل لم يعرفها غيرهم في ممارستهم للميادين العلمية الأخرى»<sup>(1)</sup>. وليس معنى ذلك أن أهل التصوف قد خرجوا على قواعد العرب في بناء مفرداتهم، بل إنّ من سمات المصطلح الصوفي: عدم الخروج على مقتضى السنن العربي في البناء. والرازي ملتزم بهذا المبدأ حريص على الأخذ به؛ إذ يُلاحظ أنّ كتاب "حدائق الحقائق" لم يرد فيه من الكلمات ما يخالف قوانين علم الصرف. ومعلوم أنّ الرازي من اللغويين، وهو صاحب معجم مختار الصحاح؛ أي أنّه خبير بطريقة بناء المفردات العربية واشتقاقاتها، والتغيرات الجائزة التي تطرأ على بنيتها مما استعملته العرب في كلامها. وإذا علم بأنّ الدلالة الصرفية ينصبّ اهتمامها على تغيرات الوزن والصيغة<sup>(2)</sup>؛ فإنّ هذا النوع من الدلالة عند الرازي مؤسّس على دراية بوجوه استعمال الألفاظ في أصل الوضع، ثمّ تأتي المرحلة الأخرى وهي مرحلة تجاوز الدلالة الأصلية إلى الدلالة الجديدة التي يتطلّبها المجال المعرفي. ودليل ذلك أنّ الرازي يبدأ أكثر أبواب كتابه بتحديد معاني المصطلحات التي يتّخذها عناوين للأبواب. وتحديد المعاني يتّخذ مسلكاً دقيقاً؛ يبدأ بتحديد المعنى في اللغة ثمّ في الاصطلاح العام ثمّ في اصطلاح المتصوّفة، وكأنّ ثمة إيماء إلى أنّ المصطلحات المستخدمة ليست إلاّ كلمات عربية الوضع لها دلالتها في أصل اللغة، وربّما استخدمها أصحاب مجالات معرفية أخرى-دينية خاصة- استخدمها يناسب مجالهم العلمي، ثمّ يستعملها أهل التصوّف أو كما يسميهم -أهل الحقيقة- استعمالاً يشحنها بدلالات جديدة تليق بمقام المعرفة الذي يرتقون فيه. ولا بأس من ضرب أمثلة تدلّ على ما ذكر، فمن ذلك:

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 198

(2) ينظر: مصطلحات الدلالة العربية: جاسم محمد عبد العبود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2007م، ص: 109.

أ- قوله في باب المجاهدة: «المجاهدة في اللغة: المحاربة، وفي الشرع: محاربة أعداء الله، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشقّ عليها مما هو مطلوب شرعاً»<sup>(1)</sup>.

ب- قوله في باب المحبة: «المحبة في اللغة المودة، وفي اصطلاح العلماء هي: الإرادة، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: محبة الله تعالى للعبد إرادة كثرة الإنعام عليه، والإحسان إليه بتقريبه وإعطائه الأحوال السنّية والمقامات العليّة (...)، ومحبة العبد لله تعالى هي حالة يجدها في قلبه تلتف عن العبارة»<sup>(2)</sup>.

ت- قوله في باب الفراسة: «الفراسة في اللغة: الثبّت والنظر، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هي: مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب، وقيل: هي مطالعة الغيوب بنور اطلاع الله تعالى على القلب»<sup>(3)</sup>.

بهذا يتّضح أنّ المصطلحات التي يستخدمها المتصوفة لها أصولها اللغوية، وإنّما اكتسبت دلالات جديدة بمقتضى التوظيف الذي أراده لها مستعملوها من أجل التعبير عن أغراضهم ومقاصدهم.

2- السمة الثانية: هي فصاحة المفردات: فإذا كانت فصاحة الكلمة شرطاً لتحقيق بلاغة الخطاب ووضوح دلالاته، فإنّ الكلمة الصوفية حقيقة بوصف الفصاحة. وقد وضع علماء البلاغة شروطاً لفصاحة الكلمة تدور على خلوصها وسلامتها من العيوب<sup>(4)</sup>، ومن أهمّ تلك العيوب التي ينبغي الاحتراز منها: التنافر والغرابة ومخالفة الميزان الصرفي...؛ فالسلامة من هذه العيوب يحقق للمفردة فصاحتها ويجلّع عليها من أوصاف الحسن والرونق ما يهيئ لها القبول في نفوس المخاطبين. والمتأمل لمفردات التصوّف ومصطلحاته يجدها محققة لهذا المعنى؛ إذ من سمات الخطاب الصوفي: «البساطة في اختيار الكلمات، وعدم اللجوء إلى الكلمات الغريبة أو المهجورة التي تحتاج

(1) حدائق الحقائق، ص: 35.

(2) المصدر نفسه، ص: 225.

(3) نفسه، ص: 251.

(4) تفصيل شروط فصاحة الكلمة والعيوب المخلة بها وارد في كثير من كتب البلاغة. مثل كتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية بيروت ط: 1402، 1هـ-1982م، ص: 64 وما بعدها، والإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني: تح: غريد الشيخ محمد-إيمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1425هـ-2004م، ص: 9-10 وغيرهما.

في فهم معناها إلى قاموس. لقد كان الصوفية يدركون جيدا أنهم يخاطبون الناس البسطاء والعامية، ومن هنا نجحوا في التواصل معهم من خلال تلك اللغة البسيطة، والتي تحمل في نفس الوقت الكثير من المعاني العميقة»<sup>(1)</sup>.

والقارئ لكتاب الرازي يلحظ هذه الخاصية؛ حيث إنّ أغلب ما فيه من مفردات تحتوي شروطاً فصاحتها مع كونها بسيطة ميسورة الفهم - في عمومها - ما عدا تلك المصطلحات التي تحمل الإشارات واللمسات الصوفية، والتي إنّما يتيسر فهمها وإدراكها لأهل الاختصاص وما ذلك بمقتضاها من دائرة الفصاحة. ومن أمثلة ما ورد من ذلك:

أ- البواده والمهجوم: وهما مصطلحان - ذكرهما الرازي - يستخدمهما الصوفية للدلالة على ما يعترى الصوفي من أحوال خاصة في أوقات معينة. فهذان المصطلحان تكتنفهما الغرابة - وهي مما يخلّ بوصف الفصاحة - ولكنها غرابة على من لم يدخل ضمن الفئة التي تعارفت مصطلحاتها واتّفتت عليها، ولقد قدّم الرازي شرحاً لهذين المصطلحين بقوله: « فالبواده: ما يفتح القلب من الغيب على سبيل الوهلة، إما موجبا للفرح أو الحزن، والمهجوم ما يرد على القلب بقوة الوقت بغير تصنّع منك. وقيل: المهجوم: هي الحال الواردة فجأة، والبواده: هي الحال الواردة على السكون»<sup>(2)</sup>. وهذا الشرح في الحقيقة لا يعرّف بالمصطلحين تمام التعريف؛ لأنّ فهمهما لا بد أن يكون بالممارسة والتجريب والشعور بتلك الحال التي يعبر عنها كلّ مصطلح، فمن جرّب ذلك أدرك معاني هذين المصطلحين المعبرين عمّا يرد على القلب من أحوال مختلفة موجبة للفرح والحزن، بعضها لقوة رغبته في المزيد وتطلّعه إلى المقامات العلية، وبعضها ما يجيء من غير اختيار - من الغيب. فشرح الرازي تقريبي ينتفع به من يشرب من معين التجربة الصوفية.

ب- اللوائح والطواع واللوامع: فهذه مصطلحات غريبة في الأصل، وغرابتها راجعة إلى اصطباغها بصبغة أهل التصوّف؛ فلا مجال لزوال الغرابة إلا بتجربة معانيها وتذوّقها، فلا يكفي شرحها لإصابة لبّ المعنى منها، لهذا السبب لم يشرحها الرازي شرحاً دقيقاً، واكتفى بالتعبير عنها، تعبيرا مصطبغا أيضا بألوان التصوّف، حيث قال: «كلّما أظلمت عليهم سماء القلوب

(1) معالم التصوف الإسلامي، ص: 158

(2) حقائق الحقائق، ص: 319.

بسحاب الحظوظ سنحت فيها لوائح الكشف ، وتألأت لوامع القرب، وأشرقت طواع السعد، فتكون أولاً لوائح ثم طواع. فاللوائح كالبروق في سرعة الزوال، واللوامع أظهر وأثبت من اللوائح فقد تبقى وقتين أو ثلاثة، لكنها تنقطع، فأهل اللوامع بين روح ونوح وكشف وستر، والطواع أدوم وقتاً وأقوى سلطاناً، وأذهب للظلمة وأنفى للتهمة...»<sup>(1)</sup>. وهذا الكلام لا يزيل الغرابة عن المصطلحات بقدر ما يدل على اشتراط التحريم لفهم المعاني وإدراك الدلالات، لأنها حالات لا بد أن تمارس في الواقع، إذ لا سبيل لإدراكها بغير الذوق والتجربة الحية. وبذلك تتحقق صفة فصاحتها؛ لأنّ الفصاحة - كما يؤكد الجرجاني - ليست صفة للفظ باعتبار الإحساس به سمعاً، وإنما هي صفة فيه باعتبار معناه المدرك بالعقل، يقول عبد القاهر: «فإننا لا نعرف للفظ صفةً يكون طريق معرفتها العقل دون الحس، إلا دلالته على معنى. وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأنّ وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه»<sup>(2)</sup>.

3- السمة الثالثة: تنوع أساليب الاصطلاح: وذلك نتاج الثروة اللغوية التي يتمتع بها المتصوّفة، وقدرتهم على الإبداع والخلق الفني؛ فقد تعددت طرق استخدامهم لأساليب الاصطلاح، و«اتّبع الصوفية في وضع المصطلح طرق التماثل والتقابل والتدرج»<sup>(3)</sup>. ويمكن بيان ذلك من خلال ما ذكره الرازي في آخر باب من أبواب كتابه؛ والذي خصصه لبيان ألفاظ أهل الحقيقة واصطلاحاتهم، فقد ذكر منها خمسين مصطلحاً؛ موزعة على أنواع ثلاثة:

أ- النوع الأول: وهي المصطلحات المفردة، ومنها: الوقت، والمقام، والحال، والنفس، والواردات، والشاهد، والسر. وبما أنّ غاية الرازي كانت بيان هذه المصطلحات وشرحها، فقد بسط الكلام فيها أملاً في تقريب معانيها، عاضداً ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصالحين ومشايخ الصوفية، ومن أمثلة ما بيّنه من المصطلحات المفردة مصطلح الوقت؛ حيث يقول: «وهو عندهم تارة بمعنى الزمان الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل؛ ومنه قولهم: الصوفي ابن وقته، يعنون أنّه منشغل بما هو أولى به في الحال. وتارة بمعنى ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارونه لأنفسهم، ومنه قولهم: فلان بحكم الوقت، يعنون أنّه مستسلم

(1) حدائق الحقائق، ص: 319.

(2) دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط: 3، 1413هـ-1992م. ص: 407..

(3) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 162-163

بما يبدو من حكم الغيب من غير اختياره»<sup>(1)</sup>. فالملاحظ هنا، أنّ مصطلح الوقت شُحِن بدلالة جديدة تخضع للمجال المعرفي الصوفي، ثمّ إنّ تلك الدلالة تتميز بالانفتاح؛ إذ يأخذ المصطلح معناه من السياق الذي يرد فيه، وهذا المعنى وتلك الدلالة تساهم في تحديدها مقصدية المتكلم أو المستعمل للمصطلح.

وكثيرا ما تكون الغاية التي يسعى إليها المتصوّفة هي المحددة للمعاني الجديدة؛ وهي معان إضافية تمدّ المصطلح بدقّ دلالي من شأنه أن يغيّر المفهوم القديم المستقرّ في الأذهان، ويمنح المصطلح مفهوماً آخر يهيئ له حكما جديدا في نفوس المتلقين، وكمثال على ذلك مصطلح "الجوع"؛ فهذه الكلمة تحمل دلالات الحاجة والمعاناة والشدة التي تنفر منها النفوس وتأبأها الطباع؛- هذه دلالتها المستقرّة في أذهان الناس-، لكنّ المتصوّفة -بحكم الغاية التي يوصل إليها الجوع- يقدّمون لها دلالة جديدة تبدأ من حيث انتهت الدلالة القديمة، يقول الرازي: «واعلم أنّ الجوع أحد أركان المجاهدة، وبسببه تنفجر ينابيع الحكمة لأهل السلوك، وهو من صفات أهل الحقيقة»<sup>(2)</sup>. وهكذا يجبّب الجوع إلى النفوس بصرف الأذهان إلى نتائجه الحميدة وثمراته الطيبة. وكأنّ ثمة عدولا مسّ دلالة المصطلح، فحوّل تلك الدلالة بشكل إيجابي إلى ما يخدم الاتجاه العام والهدف السامي للتصوف في التربية الروحية وتركيبية الأنفس والراقي بها في مدارج الكمال.

ب- النوع الثاني: وهي المصطلحات الثنائية، وأكثر ما ورد من المصطلحات في هذا الباب من هذا النوع. ومنها: (القبض والبسط)، و(الهيبة والأنس)، و(الجمع والتفرقة)، و(الفناء والبقاء)، و(الغيبة والحضور)، و(الصحو والسكر)، و(الذوق والشرب)، و(الستر والتجلّي)، و(المحو والإثبات)، و(البوادة والهجوم)، و(التلوين والتمكين)، و(القرب والبعث)، و(الشرعية والحقيقة)، و(النفوس والروح).

فالرازي بإيراده لهذه المصطلحات يؤكّد على التنوع الذي يميّز به المصطلح لدى الصوفية؛ فهم يستخدمون مصطلحات مفردة تكفي وحدها في الدلالة على المعنى، ويستخدمون أيضا مصطلحات يعضد بعضها بعضا ويبيّن حقيقتها ما يوجد بينها من تطابق أو تباين<sup>(3)</sup>،

(1) حدائق الحقائق، ص: 291.

(2) المصدر نفسه، ص: 291.

(3) ينظر: العمل الديني وتحديد العقل، ص: 163

فمصطلحا: (القبض / البسط) -مثلا- يمثلان تطابقا في الصيغة مع تباين في المضمون والمادة، وكذلك (الفناء والبقاء)، و(الذوق والشرب)، و(التلوين والتمكين)، و(الصحو والسكر)، و(القرب والبعد). ومصطلحا: (الهيبة والأنس) يمثلان تباينا في الصيغة مع تباين في المضمون والمادة، وكذلك مصطلحات: (الغيبة والحضور)، و(الستر والتجلي)، و(المحو والإثبات)، و(البوادة والمهجوم)، تتباين صيغها كما تتباين مضامينها، وقد يكون بين بعضها علاقة تدرّج، والمهمّ أنّ ثمة تنوعا يدلّ على ثراء لغوي واصطلاحي مدهش؛ فمثلا مصطلحا: (الجمع والتفرقة)، قد يستخدمان متطابقين في الصيغة؛ فيقال: (الجمع والفرق)، كما قد يضاف إليهما مصطلح ثالث -من باب التدرّج- وهو: جمع الجمع، فتصبح المصطلحات ثلاثة؛ متدرّجة على هذا النحو: (التفرقة والجمع وجمع الجمع)؛ « فالتفرقة: بداية الإرادة والجمع نهايتها، ومن لا مشاهدة له فلا جمع له، وجمع الجمع مقام آخر أتمّ من الجمع وأعلى»<sup>(1)</sup>. وكذلك مصطلحا: (الذوق والشرب)، يضاف إليهما مصطلح (الريّ)، فتتشكّل ثلاثة مصطلحات متطابقة في الصيغة متدرّجة في المضمون، قال الرازي: « واعلم أنّ الذوق والشرب والريّ، كلّ ذلك من نتائج التجلّي: فالخواص لهم دوام التجلّي فهم في كمال الريّ، ومن دونهم في رتبة التجلّي لهم كمال الشرب، ومن دونهم لهم كمال الذوق، ومن دونهم وهم العوام، فهم في غطاء السّتر»<sup>(2)</sup>.

وثمة مواضع يقصد فيها الرازي إلى تصيّد لُبَابِ معنى المصطلحات عن طريق تدبّر الفروق الدقيقة بين دلالاتها، ففي مقارنته بين الفقر والمحبة والتوحيد يلجأ إلى المفاضلة بينها مفاضلة تدلّ على عميق الشعور بأثر كلّ واحد منها على قلب العبد، ومن ثمة يكون السعي إلى تحصيل كلّ منها بحسب قيمته وبحسب القدرة عليه، مع الوعي بالتفاوت الحاصل بينها شحذا لهمة السالك إليها وتعريفا للمريد بمنزلتها وشأنها، يقول الرازي: « واعلم أنّ الفقر أشرف من المحبة؛ لأنّه يلازمه الانكسار، والمحبة يلازمها النشاط، وهذا هو الفرق بينهما -مع أنّ كلّ فقير محبّ-، وهما أشرف من التوحيد؛ لأنّ الموحد له إحساس بتوحيده، وهما لا إحساس لهما بتوحيدهما»<sup>(3)</sup>. فالغاية التي يرمي إليها الرازي هنا هي بناء الصوفي الذي يكون في سلوكه وتفكيره وشعوره متعلّقا تعلّقا تاما

(1) حدائق الحقائق، ص: 304.

(2) المصدر نفسه، ص: 310.

(3) نفسه، ص: 71.

بالله حتى يفقد إحساسه بنفسه، ويفنى عن حظوظ نفسه في ذات الله؛ فلا يحسّ بغير الله، وتلك الغاية التي من بلغها فقد تحقق بمعرفة الله.

وفي باب آخر يقارن الرازي بين الحرية والعبودية مانحاً إياهما دلالتها الجديدة كما يفهمها أهل التصوف؛ وهي دلالة لا تقوم على التعارض المعهود بين المصطلحين، بل تسعى إلى تحقيق التكامل بينهما، ومن زاوية نظر جديدة يحظى فيها المصطلحان بنصيب من العدول عن المعنى الشائع بين الناس، حيث يقول الرازي: «واعلم أنّ كمال الحرّية نتيجة كمال العبودية، فمن صدقت لله عبوديته خلصت عن رق الكائنات حرّيته»<sup>(1)</sup>. وهكذا تأخذ المصطلحات أبعاداً أخرى، وترود آفاقاً جديدة سعياً لخدمة النظرة الصوفية للوجود؛ القائمة على تصحيح زوايا النظر إلى الأشياء ورؤيتها بعين البصيرة، وتلك خطوة مهمّة على طريق الحقيقة.

ت- النوع الثالث: وهي مصطلحات ثلاثية: ومما ذكره منها: (التواجد والوجد والوجود)، و(المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة)، و(الإلهام والوسواس والهاجس)، و(علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين)، كما ذكر في موضع آخر من كتابه مصطلحات: (العبادة والعبودية والعبودة). وهذه المصطلحات الثلاثية قد يكون بينها تطابق أو تباين أو تدرّج؛ فمثلاً: (الإلهام والوسواس والهاجس) بينها تطابق في المادة وتباين في المضمون والصيغة؛ لأنها جميعاً خواطر واردة على القلوب، «وهي خطاب يرد على الضمائر فقد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، وقد يكون من أحاديث النفس، وقد يكون من الله تعالى»<sup>(2)</sup>، فتباينها راجع إلى تباين مصادرها. وإدراك التباين بينها سببُهُ الوقوفُ على علاماتها؛ قال الرازي: «فعلامَةُ الإلهام: موافقته للعلم، وعلامة الوسواس ندبه للمعاصي، وعلامة الهاجس: ندبه إلى اتّباع الشهوات وحظوظ النفس»<sup>(3)</sup>.

وأكثر ما يكون من العلاقات بين المصطلحات الثلاثة هي علاقة تدرّج المضمون مع تطابق الصيغة أو تباينها، فمثلاً: (التواجد والوجد والوجود): مصطلحات بينها تباين في الصيغة وتدرّج في المضمون؛ «فالتواجد بداية الوجود نهاية، والوجد واسطة بينهما»<sup>(4)</sup>. وكذلك

(1) حقائق الحقائق، ص: 144.

(2) المصدر نفسه، ص: 326.

(3) نفسه، ص: 326.

(4) نفسه، ص: 301..

مصطلحات: (العبادة والعبودية والعبودة)، ذات تدرّج في المضمون مع تباين الصيغة: «والعبودية أتمّ من العبادة، والعبودة أتمّ منهما، فالعبادة لعوام المؤمنين، والعبودية لخواص المؤمنين، والعبودة لخواص الخواص»<sup>(1)</sup>. وثمة مصطلحات بينها تدرّج في المضمون مع تطابق في الصيغة مثل: (المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة)؛ فهي متطابقة في الصيغة، ومضمونها على درجات: «فالأولى هي المحاضرة، وهي: حضور القلب؛ وقد يكون بتواتر البرهان، ثمّ المكاشفة، وهي: حضور بنعوت البيان لا بالنظر في الدليل، ثمّ المشاهدة، وهي: وجود الحق من غير بقاء تهمة..»<sup>(2)</sup>.

4- السمة الرابعة: التكتيف واستخدام الرمز: تحمل المفردات والمصطلحات الصوفية شحنات دلالية شديدة التركيز، حيث يتمّ ضحّ معان كثيرة داخل ألفاظ قليلة، ولذلك اعتبر بعض الباحثين أنّ من أبرز خصائص اللغة الصوفية: «التركيز الشديد أو ما يعبر عنه نقاد الأدب المعاصرون بالتكتيف، وهو أداء المعاني التي تحتاج إلى مزيد من التفصيل والإطناب في كلمات مختصرة، وعبارات مركزة، ولكنها تتميز في نفس الوقت بالكثير من الدقة؛ بحيث تؤثر مباشرة فيمن يتلقاها»<sup>(3)</sup>. ولعلّ السبب في هذا التكتيف الذي يعتري المصطلح الصوفي أنّ المعاني التي يحملها إنما هي نتاج تجارب شخصية وممارسات حيّة، فبكثره التجارب والممارسات تكثر المعاني وتزدحم الدلالات داخل المصطلح المعبر عنها، وفي بعض الحالات لا تفي المفردة بحقّ المعنى والدلالة فيلوذ المتكلم بالرمز، كنوع من أنواع التكتيف، وللايماء بقصور اللغة الاصطلاحية عن أداء المعنى، والوفاء بحق التجربة المعيشة، يقول أحد الباحثين في هذا الصدد: «في الخطاب الصوفي الذي يعتمد في توصيل رسالته على الرمز والإشارة والتكتم والخصوصية في استعمال المصطلح، تتردد مفردات عديدة أصبح لها استقلالها وتميّزها بالقياس إلى المفردات اللغوية الأخرى، بما يؤهلها لأن تكون معجماً صوفياً، وتعدّدت استخدامات المتصوّفة لهذه الكلمات، وإن كانت في مجملها لا تخرج عن الإطار العام لهذا الخطاب وطبيعة التجربة»<sup>(4)</sup>.

(1) حقائق الحقائق، ص: 140.

(2) المصدر نفسه، ص: 316.

(3) معالم التصوف الاسلامي، ص: 158.

(4) شعرية النص الصوفي، ص: 109.

فالرمز إذن - ضرب من ضروب التكتيف، وقد برّر المتصوّفة لجوءهم إلى استخدامه تبريراتٍ رُوِعت فيها خصوصية الحال التي دعت إلى العملية التبريرية، ولو أنّ بعضها -عموماً- أقرب وأقوى في الحجّة من بعض؛ فقد ذكر ابن زروق في قواعده أنّ «داعية الرمز: قلّة الصبر عن التمييز لقوّة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصدٌ هدايةٍ ذي فتحٍ معنيٍّ ما رُمز حتى يكون شاهداً له، أو مراعاةً حقّ الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى في قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته وإلقائه في النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتّقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه»<sup>(1)</sup>. ففي قوله: "دمج كثير من المعنى في قليل اللفظ..." إقرارٌ بقصد المتصوفة إلى التكتيف عبر بوابة الرمز، وفي آخر كلامه تحديد لدواعي ذلك؛ ولعلّ تنوّع وتعدّد تلك الدواعي محكوم بتنوع وتعدّد الحالات والمقامات التي ألجأت إلى التكتيف والترميز.

فالتكتيف - إذن - سمة من سمات المصطلحات الصوفية؛ ولا أدلّ على ذلك من المصطلحات التي جعلها الرازي عناوين لأبواب كتابه، فكلّ مصطلح منها يحمل من المعاني والدلالات ما يضيق عنه نطاق الوصف، وكلّ معنى ودلالة هما نتيجة الذوق والتجربة الشخصية، وقد تحتشد داخل المصطلح الواحد معانٍ كثيرة، وتعدّد وجوه دلالاته إلى حدّ كبير، مثال ذلك: تنوّع الدلالات واختلاف زوايا النظر في مفهوم ودلالة مصطلح "التوبة"؛ تبعا لتباين أذواق المتكلّمين فيه وتجاربهم معه؛ بما يوهم بوجود تعارض بين بعضها، إذ يذكر الرازي أنّه قد «سئل السريّ عن التوبة فقال: أن تنسى ذنبك، وسئل الجنيد فقال: أن لا تنسى ذنبك»<sup>(2)</sup>. فالمصطلح واحد ودلالته تبدو كأنّها متعارضة لدى اثنين من كبار المتصوفة، بيد أنّ هذا الاختلاف ليس اختلاف تضاد، وإنّما هو اختلاف تنوّع، ولذلك أمكن الجمع بين التعريفين؛ فقد شرح الرازي ذلك بقوله: «وكلاهما صحيح؛ لأنّ السريّ أراد توبة الخواص، فإنّهم لا يذكرون ذنوبهم مما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره. والجنيد أراد توبة العوام في ابتداء السلوك»<sup>(3)</sup>. وهذا شأن غالب المصطلحات الصوفية؛ تكثرت دلالاتها وتنوّعت حتى توهم في بعض الأحيان بوجود تناقض بينها، وما هو بتناقض في الحقيقة؛ إذ المعتر في مراعاة الذوق والتجارب الشخصية التي تحدّد

(1) قواعد التصوف، ص: 124.

(2) حدائق الحقائق، ص: 27.

(3) المصدر نفسه، ص: 28.

دلالة تلك المصطلحات، ولهذا قال الطوسي: «وهم أيضا في مستبتاتهم مختلفون كاختلاف أهل الظاهر، غير أنّ اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ، والاختلاف في علم الباطن لا يؤدي إلى ذلك؛ لأنها فضائل ومحاسن ومكارم وأحوال وأخلاق ومقامات ودرجات»<sup>(1)</sup>.

ولفظ التصوف من هذا القبيل، إذ كثرت تحت مسماه التعاريف وتعددت الدلالات، وكلّها ترجع إلى أصل واحد ثمّ تتفرّع حسب الأذواق والمشارب والتجارب، قال ابن زروق: «وقد حدّد التصوّف ورُسم وفُسّر بوجوه تبلغ الألفين؛ مرجعها كلها لصدق التوجّه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه»<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم من ضرورة استخدام الرمز في مفردات الصوفية، وجدواها في تكثيف الدلالات داخل الكلمة والمصطلح فإنّه كان منفذا للهجوم على المنهج الصوفي ككل؛ حيث أنّهم المتصوّفة بالإغراب والغموض. وكان الأولى أن يُعتبر ذلك من محاسن اللغة الصوفية؛ لما رشح عنه من مزايا بلاغية وتعبيرية دلّت على اقتدار المتصوّفة على إخراج الكلام على ضروب شتى، وتخلّصهم من عيب القصور الذي يكتنف اللغة العادية. ولذلك فإنّ «ما وُجد في النص (الصوفي) من ميزات بلاغية وأسلوبية استعاذ فيها الخطاب الصوفي بالرموز فهو من قصور اللغة الاصطلاحية - التي هُيئت للإدراك الحسي - فهذا ولا شك دليل على ما تتمتع به الكتابة الصوفية من ثراء، ففضلا عن كونها ثورة مضامين فهي أيضا ثورة أشكال فجرت اللغة المعهودة، فالتقت حضارة اللفظ وحضارة المعنى، وانصهرا في بوتقة واحدة، جسّدت ذروة شائخة في البيان العربي والإنساني... ومن هنا كتب للخطاب الصوفي حق الانتساب الرسمي للأدب العربي، وأصبح مادة بكرًا ومجالًا ثرا للدراسات التأويلية من كل جانب»<sup>(3)</sup>.

لقد كان في وسع المتصوّفة استخدام مفردات عادية في التعبير عن أحوالهم ومعارفهم، ولكنهم علموا أنّها لن تفي التجربة حقها، بل من شأنها أن لا تنقل من هذه التجربة إلا قشورها، وهذا ما ياباه أهل التصوّف الذين يحفلون بلبّ الأشياء وباطن الأمور، فمزيّة المصطلح أن يدلّ على ما وراءه من المعاني التي لا تسعها الكلمات العادية، و«ما قيمة المصطلح الصوفي إذا لم

(1) اللع: 150 .

(2) قواعد التصوف، ص: 124.

(3) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص: 68.

يكن يفتح لنا غورا دينا في أعماق التجارب، وما قيمته إذا كان لم يكشف لنا عما وراءه من توهج المضمون،... صحيح أنّ المصطلح الصوفي ليس هو عين التجربة... ولكنه لا جرم يفتح مغاليق التجربة لو فهمناها بالطريقة التي وضعها له عارفوه»<sup>(1)</sup>.

فالجوء إلى الرمز - لاسيما عند وضع المصطلح - لا يكون للعجز اللغوي لدى مرسل الخطاب - كما توهم بعض خصوم المتصوفة - بل إنه يشي في حالات كثيرة بوعي عميق بالمسار الخطابي الذي يتشكل فيه النص، وينم عن قدرة الصوفية على تلبية الحاجات التواصلية والتعبيرية والاجتماعية، بصنعهم للمصطلحات المتميزة بالانتساع والكثافة، حتى ليتمكن القول بأنّ المصطلح الصوفي يتميز « بسعة دائرته التكوينية والمعنائية، وتكاد تكون اللغة عنده أداة قابلة للتطويع بأي شكل يريد نحتها، وخلق المعاني من خلالها؛ بصنع المصطلح الذي هو من أعقد مسائل اللغة كونه لا يولد إلا من رحم الاحتياج التاريخي والسياسي والاجتماعي والفلسفي... الخ، لكن في التصوف فإن صناعة المصطلح أخذت مسارا خطابيا يتم من خلاله صنع النص»<sup>(2)</sup>.

هذه السمات والخصائص لم تترك بُدًا من الاعتراف برقيّ الخطاب الصوفي على مستوى المفردة والمصطلح، ويبقى دور المتلقّي في التعامل الإيجابي مع هذا النوع من الاصطلاح، وكيفية استعمال مفردات اللغة مرهونا بتجرّده من الأحكام المسبقة والتماسه للعذر، وتركه لشنان القوم حتى يحكم بالعدل المأمور به، وهذا المطلوب ممن أشكل عليه أمر تلك الألفاظ، بحملها على تأويل حسن، أو التسليم بقصور الفهم عنها، خاصة عند صدورها عن عُلّم فضلهم والتزامهم بأحكام الدين واتباعهم للكتاب والسنة. قال ابن خلدون: « وأما الألفاظ الموهمة التي يعيرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أمهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن عُلّم فضله واقتداؤه حُمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وإنّ العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وغيره»<sup>(3)</sup>.

(1) التجربة الصوفية، ص: 115-116.

(2) نقد/ تصوف، ص: 225.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص: 588.

ومما ينبغي تأكيده أنّ المفردات والمصطلحات الصوفية -وهي تتحمّل عبء نقل تجربةٍ تحتوي في مضمونها خلاصة علاقة العبد بربه، وترصد مراحل رحلة الصوفي إلى الله- اتّسعت مجالاتها باتّساع هذا الهدف السامي، واتّسمت بالعمق والتنوّع، فكانت مفردات ومصطلحات لها وزنها، ولها قدرتها على طرُق مجالاتٍ بكَرٍ عصيّة، وميادين خصبة أغفلها كثير من الباحثين عن المعرفة والحقيقة.

### المطلب الثاني: مجالات المصطلحات والمفردات الصوفية:

لا جرم أنّ رحابة أفق التصفوّ خلعت على المفردات والمصطلحات التي استعملها أهلها صفةً الرحابة تلك؛ ومنحها القدرة على رصد معالم التجربة الصوفية، ووصف مراحلها ونقل فحواها إلى الآخر، من خلال الخطاب الذي يشكّل المصطلح أو المفردة لبنته الأساسية. ذلك أنّ امتداد مجال التجارب الصوفية وانفتاحها، أخرج الكلمات والمصطلحات من ضيق الوضع إلى سعة الدلالة، ونقلها من الاستعمال في مجالات عادية إلى استعمالها في مجالات خاصّة؛ تستعصي -في العادة- على الوصف والتصوير. ومن المجالات التي اقتحمتها المفردات والمصطلحات الصوفية:

1- المجال الروحي: وهو أهمّ ما جال فيه المصطلح الصوفي وصفاً وتصويراً، فأغلب الكلمات التي يستخدمها أهل التصوف لها بعدها الروحي ودلالاتها العرفانية، حتى يكاد ذلك يكون صبغةً لعلومهم، وطابعا تنفرد به لغتهم عن لغة غيرهم، بل يوشك أن يكون غيرهم عالية عليهم عند الحديث فيه، لأنّ المعاني فيه غير متعارفة، والدلالات خفيّة على أهل الظاهر، فلا يصلون منها إلا إلى نزر يسير من اللطائف المودعة في هذا المجال، ولهذا قال ابن خلدون: «فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»<sup>(1)</sup>.

لقد سبق التأكيد على دور التجربة الحية في صناعة المصطلح ومنح المفردات دلالاتها الجديدة، على اعتبار أنّ « المصطلح الصوفي أداة نسبية، ودلالته متحركة باستمرار نظراً لطبيعة التجربة المتطورة والمتنوعة»<sup>(2)</sup>، فإذا علّم أنّ مجال تلك التجربة في التصفوّ مجال روحي، قوامه علاقة الصوفي بربه وسعيه إليه؛ استبان سبب تميّز المصطلحات والمفردات الصوفية، وأنّه راجع

(1) مقدمة ابن خلدون، ص: 578.

(2) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، ص: 277.

لتكوّنهما في مشكاة هذا المجال العصي على من لم يسلم وجهه لله بصدق المحبة والتوكل والإخلاص... ولم يرتق من حضيض المادة وضيق الدنيا إلى علياء الروح وسعة الدنيا والآخرة. فليس بوسع غريب عن هذا المجال الحديث عنه، وكلّما بعدت الشقّة بين العبد وربّه، وضعفت الرغبة في الوصول إليه، فترت علاقتة الروحية به، وانعكس ذلك على قدرته التعبيرية عن شعوره الوجداني، أمّا المتقربون إلى الله والساعون إليه على أجنحة المحبة والخشية فأولى لهم أن يمتلكوا ناصية التعبير عن تجربتهم التي يعيشونها؛ ولذلك فقد «استطاع الصوفية أن يصوّروا في لغتهم خلجات النفوس، وخفقات القلوب، وخشيتهم الشديدة من الله تعالى، ورغبتهم الأكيدة في التقرب إليه، وهذا هو الذي جعل لغتهم تنفرد بطابعها الروحي، وتتميز بالتالي عن اللغة التي كانت تستخدمها سائر الطوائف الإسلامية الأخرى كالفقهاء والمحدّثين والمتكلمين والأدباء»<sup>(1)</sup>.

هذا، وقد احتشدت في كتاب الرازي المصطلحات المعبّرة والمفردات المصوّرة لعلاقة الصوفي بربه، وهي كلمات تنتظم في مجال روحي وتحمل دلالات عرفانية، قد لا يدرك بعضها إلا من مرّ بالتجربة نفسها أو بما يشبهها: فمصطلح السرّ -مثلا- اكتسب دلالاته الجديدة بانتظامه في هذا المجال، يقول الرازي: «ويُطلق لفظ السرّ -أيضا- على ما يكون مصونا بين العبد وربّه من الأحوال»<sup>(2)</sup>. فهذا مصطلح يحمل دلالة على علاقة خاصة بين العبد والعبد، لكنّه نُقل إلى مجال روحي فصار لدلالاته من الانفتاح والسعة ما ينسجم مع المجال الروحي الطلق؛ وما يعبر عن علاقة العبد بربه، وبذلك اكتسب دلالات أُخرى يوحى بها استعمال عبارة: "ما يكون مصونا"، وهذا الصون يوحى بدوره بالسريّة التي تكتنف الدلالة هنا، ومن المؤكّد أنّ تلك السرية لا يُخصّص بها إلا من ذاق فعرّف.

ومثل ذلك أغلب المصطلحات المتعلقة بالوجدانيات أو بالجانب العاطفي، ذلك الجانب الذي يقصّره الناس عادة على العلاقة بين البشر، يتخذ الصوفية من الألفاظ والكلمات المستخدمة فيه وسيلة لوصف علاقتهم بالله تعالى، ويريدون أن يبلغوا بها المنتهى في إعطائها حقّها من الاهتمام والعناية، ثمّ لهم بعد ذلك إصرار كبير على ترسيخ فكرة أنّ دلالة تلك الألفاظ - وهي تقتحم المجال الروحي - هي الدلالة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، ولا تكون الدلالة

(1) معالم التصوف الإسلامي، ص: 158.

(2) حقائق الحقائق، ص: 333.

الأولى-الخاصة بالمجال البشري والعلاقات الإنسانية- إلا مجازية وتابعة لهذه الدلالة، وأمّا الدلالة الحقيقية للفظ أو للمفردة فهي التي حملها المصطلح الصوفي، فمن ذلك مصطلح المحبة، فالتصوّف يُعطي لهذا المصطلح دلالة جديدة أعمق وأولى بالأحقية من المصطلح القديم المتعارف عليه بين الناس، وهي دلالة تتخذ من التنزيه حجة على هذا العدول الذي ألمّ بها، ولذلك فإنّ «ما هو مفهوم من صفات محبة الخلق، كالميل إلى المحبوب والاستئناس به ونحو ذلك فالله تعالى منزّه عنه»<sup>(1)</sup>.

ويمنح المجال الروحي للمحبة سعة من الدلالة تتجاوز بها الحدود التي تقف عندها في غير هذا المجال، فلئن كانت المحبة بين المخلوقين تخضع لنقصانهم ويكون فيها شعور بوفاء المحبة حقّها، فكما لها في المجال الروحي سمّة لها، مع وجود الشعور بالتقصير ووجوب الاعتراف به، ولذلك ينقل الرازي من دلالات المحبة قولهم: «هي حالة لا تنقص بالجفاء ولا تزيد بالبر، وقيل هي الميل إلى الله بكليتك، وإيثارك له على نفسك، وأهلك، ومالك، وموافقتك له سرّاً وجهراً، ثمّ اعترافك بالتقصير في حبّه»<sup>(2)</sup>، وهكذا تفتح الدلالات وتبلغ مداها الذي حوّها مجالها الجديد.

وحتى وإن كانت الدلالة الجديدة تشترك ظاهراً مع الدلالة الأولى، فإنّها تمتاز عنها بعد ذلك لامتياز المجال الذي تدخله. ومثال ذلك ما ذكره الرازي في باب الشوق؛ فالشوق علاقة بين الحبيبين، وهذا أصل ما تحمله دلالاته، وهو نفسه المعنى الذي يأخذ به المتصوّفة، يقول الرازي: «الشوق في اللغة: اهتياج القلب إلى لقاء المحبوب، وكذلك هو في اصطلاح أهل الحقيقة»<sup>(3)</sup>. لكنهم لا يقفون به عند هذه الدلالة؛ بل ينطلقون به إلى مجال أرحب يصبح فيه الشوق تلهفاً إلى لقاء الله، تتفاوت فيه الدلالات عليه، وتختلف باختلاف درجات المشتاقين؛ فيكون الشوق لدى بعضهم: «أعلى الدرجات في أعلى المقامات، فإذا أبلغه الإنسان استبطن الموت شوقاً إلى لقاء ربه والنظر إليه»<sup>(4)</sup>، أمّا لدى آخرين فالشوق له دلالة عجيبة؛ تنعدم معها الدلالة القديمة تماماً،

(1) حقائق الحقائق، ص: 225.

(2) المصدر نفسه، ص: 227.

(3) نفسه، ص: 233.

(4) نفسه، ص: 233.

فيكون شوقاً من غير شوق! « قيل لبعضهم هل تشتاق؟ قال: لا، لأنّ الشوق إنّما يكون إلى غائب، وهو حاضر »<sup>(1)</sup>.

ومن هذا الباب أيضاً مصطلحات: الخوف والرجاء والحزن؛ فهي مفردات موضوعة لتوصيف حالات نفسية وجدانية تتّجه في الغالب إلى المخلوقات، لكنّها في ميدان التصوف تأخذ دلالاتها الجديدة، وتنظم في المجال الروحي في صورة قشبية ومعرض بديع، فتصبح دلالة الخوف -مثلاً- ذات معطى إيجابي، لتوجّهه إلى الله ولحسن عاقبته، ثمّ إنّ الدلالة لا تقع موقعها إلا إذا روعيت فيها حالّ الخطاب؛ فالرازي يبدأ بتحديد الدلالة العامة والأولية للخوف عند أهل التصوف، ويقول بأنّ الخوف هو: «حركة القلب من جلال الرب»<sup>(2)</sup>، ثمّ يبيّن مراتبه وأنواعه - ولكلّ نوع اصطلاح خاص به-، فإذا استقرّت تلك الدلالة عاد إلى تبيان الفروق الدقيقة بين أنواع الخوف، من خلال رفع اللبس عن مظانّ وقوعها وتعلّقها، فيقول: « الخوف للمذنبين، والرهبنة للعابدين، والخشية للعالمين، والوجل للمحبّين، والهيبة للعارفين؛ لأنّهم لا خوف لهم، قال الله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: 62]. وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَمُوا تَنْزِلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 30]، فالعارف له هيبة ودهشة في مقام الجلال وحضرة الكمال؛ لأنّه إذا تجلّى الحق في مرآة سريره لا يبقى فيها خوف ولا رجاء، لأنّ الخوف والرجاء من آثار الإحساس بالبشرية، فعند تلاشي صفاتها يتلاشى الخوف والرجاء»<sup>(3)</sup>، فهي مقامات -إذن-، ولكلّ مقام حال هي أليقّ به وأولى، وعلى قدر الترقّي في المقامات، تُفهم الأسرار وتنكشف المكونات؛ فتُدرك الدلالات.

والرجاء أيضاً، تتسع دلالاته باتساع مجاله الجديد؛ فهو كما يقول الرازي: «قُرب القلب من لطف الرب»<sup>(4)</sup>، وواضح أنّ هذه الدلالة الجديدة قد اكتسبها المصطلح من خلال انتظامه في مجال جديد هو المجال الروحي؛ حيث يتّجه فيه الإنسان بعاطفته وإحساسه وشعوره إلى الله،

(1) حقائق الحقائق، ص: 233.

(2) المصدر نفسه، ص: 73.

(3) نفسه، ص: 75.

(4) نفسه، ص: 79.

بعدما كان مقتصرًا على الانتظام في مجال عاطفي وجداني يتّجه إلى المخلوق. وعند الرازي ينبغي أن يكون ثمة تجريد للرجاء، وتخليص له من التعلّق بغير الله، كالتعلّق بالعمل - وإن كان مطلوبًا تحصيله - ؛ «لأنّ الراجي لا يقع نظره على عمله بل على فضل الله ورحمته، ويكون رجاءه متعلّقًا بما [كذا] لا بعمله»<sup>(1)</sup>.

وجريًا على عادة الصوفية في منح الألفاظ والمصطلحات دلالاتها الروحية الجديدة، والنأي بها عن الدلالة الأصلية -الموضوعة في الغالب للعبارة عن ظاهر الأشياء-، يتمّ نقل مفردات من مجالها المادي المتعارف عليه إلى المجال الروحي الرحيب، فالقرب والبعد مثلا كلمتان تستعملان - في العادة- للدلالة على قُرب وُبُعد حسّيين، فهما من صفات الأجسام، لكنّ الرازي يقول: «والقرب من صفات القلوب دون الأجسام»<sup>(2)</sup>؛ لأنّ القرب هنا انتقل من مجال مادي قوامه وجود مسافة تقاس بها علاقة الأشياء المادية ببعضها، إلى مجال روحي قوامه علاقة بين العبد وربّه، فهو قرب يتخلّص من أوصاف المسافة العالقة به، ويتحرّر من قيد الدلالة المكانية والزمانية، لينطلق إلى فضاء لا تحكمه القيود ولا تحدّه الحدود، وهو في ذلك ذو اتجاهين: قرب من الله إلى العبد، وقرب من العبد إلى الله، «فقرب العبد من الله بالإيمان والإحسان، وقرب الله من العبد بما يحضر به في الدنيا من العرفان، وفي الآخرة من الشهود والعيان، لا بالمسافة -تعالى الله عن ذلك»<sup>(3)</sup>.

2- المجال المادي: التصوّف تحليقٌ في فضاء الروح، وعملٌ دؤوبٌ على مراقبة النفس لاستكمال فضائلها وتهذيب مثالبها، ولذلك كانت نظريته للماديات قائمة على ميزان العدل والإنصاف؛ بإعطائها حقّها من العناية دون زيادة أو مبالغة، حيث إنّ الصوفية يدركون بأنّ الإسلام جاء للوفاء بمطالب الروح والجسد دون تطفيف. والخطاب الصوفي لا يغفل متطلّبات الإنسان المادية وحاجاته الدنيوية، ولكنّه يصرّ على عدم منحها الأولوية في سعيه لبناء الفرد والمجتمع، حيث إنّ المفردات الصوفية وهي تصف عالم المادة، وتجوّب أقطار الأرض والسماء، وتعرض صورة الحياة الدنيا، تربط كلّ ذلك بالله والدار الآخرة، وتجمع بين المادة والروح في قرْنٍ،

(1) حدائق الحقائق ، ص:79.

(2) المصدر نفسه، ص:333.

(3) نفسه، ص:333.

فلا قيمة للحياة الدنيا وما فيها -مما يدخل في نطاق المادة-، ولا خطر لمدادها الحسية إلا إذا كانت مُحاطَةً بسياج عبادة الله والتقرب إليه. وقد عمد الخطاب الصوفي -من هذا المنطلق- إلى «إطلاق المعاني الحسية في الدلالة على المعاني الروحية التي يرمز بها المتصوفة إلى مفاهيم وجدانية، رغم ما تتشخّج بم من أردية مادية»<sup>(1)</sup>. ومن مظاهر ذلك أن يأخذ مصطلح (الدنيا) -مثلا- دلالاته الحقيقية في المفهوم الصوفي، تصحيحا للمفهوم التابع لدلالاته اللغوية، أو بناء على دلالاته التي يعرضها القرآن، وجاءت بها أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم-: فالدنيا في اللغة: مأخوذة من الدنوّ وسمّيت كذلك لدنوّها<sup>(2)</sup> أي قربها؛ ولذلك كانت نظرة عموم الناس إلى الدنيا نظرة حبّ لها وركون إليها، وأغلبهم يجعلها همّه ومنتهى أربه، ولكن نظرة الصوفية إلى الدنيا مختلفة تماما إذ لا بد أن يراعى فيها اعتبار الآخرة، فهي نظرة إثارة لما يبقى على ما يفنى. وهذه الدلالة مستنبطة من نصوص الوحي، ولذلك لم يزد الرازي في حديثه عن الدنيا على ذكر آيات قرآنية وأحاديث وآثار<sup>(3)</sup>.

وكلّ ما يرتبط بالدنيا بعد ذلك ينبغي فهمه وفق هذه الحدود التي للمجال المادي، فيصبح المال والثروة وسيلتان لابتغاء مرضاة الله، لا غايتان لتحقيق شهوات النفس، وبذلك يتحقّق الزهد الكامل والحقيقي الذي لا يهتم بترك الماديات بقدر ما يهتم بترك اهتمام القلب وانشغاله بها، وهذا المعنى الذي ذكره الرازي للزهد بقوله: «هو أن يخلو قلبك مما خلّت منه يدك، وقال الجنيد رحمة الله عليه: هو خلوّ اليد من الدنيا، وخلوّ القلب من طلبها... وقال سفيان الثوري وأحمد بن حنبل وغيرهما: الزهد قصر الأمل في الدنيا، وليس هو أكل خبز الشعير ولبس العباء»<sup>(4)</sup>.

وهذا المفهوم يكشف عن التفكير الصحيح للمتصوّفة فيما يتعلق بماديات الحياة الدنيا ومُتعتها، فهي لا تُرفض كلّها كما لا تُقبل جميعها، ولا أدلّ على ذلك من قول الرازي: «وقيل: الأفضل ألاّ يختار العبد ترك الحلال تكلفاً واختياراً إذا رزقه الله تعالى، ولا يطلب فضلا لا يحتاج

(1) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص: 72.

(2) مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، قر: محمد نبيل طريقي، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1429هـ-2008م، ص: 140، وفي لسان العرب: «والدنيا أيضا اسم لهذه الحياة لبعدها الآخرة عنها» لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دت، 17/ 1435-1436.

(3) حدائق الحقائق، ص: 53-54.

(4) المصدر نفسه، ص: 123.

إليه، بل يتبع ما قسم الله تعالى له؛ فإن رَزَقَهُ اللهُ تعالى مالا حلالا شكر، وإن لم يوسّع عليه صبر، فعلى هذا الشكرُ أليق بالغنى والصبر أليق بالفقر»<sup>(1)</sup>. فمرجع الأمر ومردّه إلى مقامات الناس وأحوالهم، ومراعاة المقام ومقتضى الحال هو لبّ الحكمة الذي ينشده الخطاب الصوفي.

لقد تعامل الصوفية مع الحياة المادية تعاملًا حسيًا، تتعامل من لا تبطره النعماء، ولا توحشه الحاجة والفاقة وقلة ذات اليد، وبذلك تحرّروا من سجن المادّة ورقّها، حتى قيل في وصف الصوفي أنّه «من لا يملك شيئًا، ولا يملكه شيء»<sup>(2)</sup>.

ويستخدم الصوفية مختلف المفردات الدالة على المادة، غير أنّهم يربطونها بعالم الروح، فالتواضع -مثلا- مصطلح يتعلّق بمجال روحي، لكنّ الرازي -في معرض بيانه لصور التواضع وثمراته- يضرب أمثلة له من عالم المادة، وتصبح الجمادات أدلّة ووسائل لتحصيل وبيان معان روحية نفيسة، فيذكر من صور التواضع: حملّ عمر بن الخطاب على عاتقه لقربة الماء كسرًا لنفسه حين داخلها العجب، ومثله صنيع أبي هريرة مع حزمة الحطب -وهو يومئذ أمير المدينة-، وتواضع عمر بن عبد العزيز بعدم سجوده إلا على التراب<sup>(3)</sup>، فهنا علامات سيميوطيقية بصرية (قربة ماء- حزمة حطب- تراب)، عبّر عنها بهذه الألفاظ الدالة عليها في أصل الوضع، لكنّها هنا تُحيل إلى دلالة تنتظم في مجال آخر غير مادي (روحي) -إذ تحيل إلى التواضع والخشوع-، والهدف من ذلك هو نقل دلالة اللفظ إلى مجال آخر أكثر أهمية من المجال الذي وردت فيه الكلمة في أصل وضعها، «وتحويل النظام اللغوي إلى علامات سيميوطيقية داخل نظام آخر عملية يطلق عليها اسم: السّمطقة»<sup>(4)</sup>.

ولعملية السّمطقة دور مهمّ في الخروج بالألفاظ والمفردات من مجال المواضع، والارتقاء بها إلى مجال أرحب هو المجال السيميوطيقي، إذ تجعل المتلقّي لا يقف عند العلامة بل ينتقل منها إلى ما تدلّ عليه<sup>(5)</sup>، فالقربة والحطب والتراب كلّ أولئك ألفاظ ذات دلالات في أصل الوضع

(1) حدائق الحقائق، ص: 125.

(2) المصدر نفسه، ص: 170.

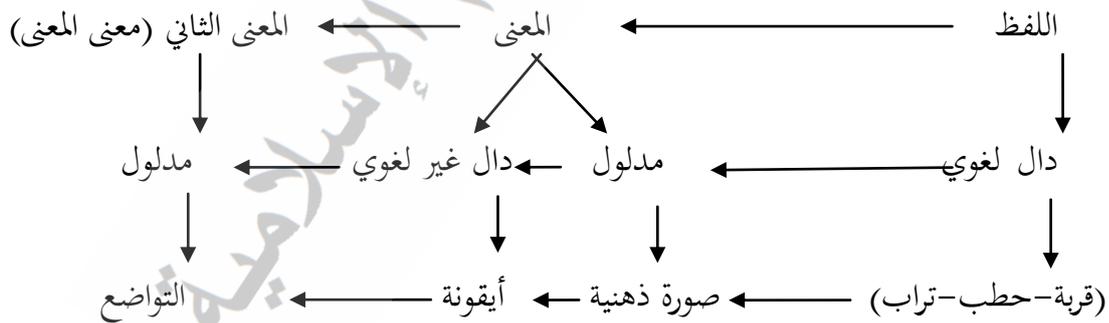
(3) نفسه، ص: 161-162.

(4) النص والسلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 5، 2006م. ص: 217.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص: 218.

على أشياء مادية، تمّ نقلها من أصل وضعها إلى مجال تكون فيه وسيلة استدلال؛ حيث تتخذ معنى ثانياً إضافياً بعد معناها الأول الموضوع لها.

وهذا يشبه ما ذكره عبد القاهر الجرجاني عند حديثه عن الكناية والاستعارة والتمثيل، وأنها لا تُفيد الأغراض من مجرد ألفاظها، وإنما تفيد معاني أخرى إضافية على سبيل الاستدلال، حيث يرى أنّ «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضربٌ آخر أنت لا تصل إليه بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض»<sup>(1)</sup>، ويطلق عبد القاهر على هذه المعاني الإضافية: "معنى المعنى". يقول في الدلائل: «وإذ قد عرفت هذه الجملة، فهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: "المعنى" و"معنى المعنى"، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ - والذي تصل إليه بغير واسطة-، و"بمعنى المعنى" أن تعقل من اللفظ معنى، ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»<sup>(2)</sup>. فاللفظ باعتباره علامة لغوية لها وجهان: (دال ومدلول) تحكهما علاقة اعتبارية؛ حيث يشير الدال إلى مدلول مُعَيَّن وفق ما تمّ التواضع عليه، غير أنّه من الممكن أن تتحوّل المدلولات هي الأخرى إلى دوال تشير إلى مدلولات ثانية، يقول نصر حامد: «وثمة خاصية أخرى للعلامات اللغوية نابعة من خاصيتها السيمانطيقية، وهي قدرتها على التحول على مستوى المدلول لكي يصبح بدوره علامة من نوع آخر تشير إلى مدلول آخر فيما يعرف بالتحول الدلالي في أنماط المجاز المختلفة»<sup>(3)</sup>. ويمكن تمثيل ذلك في المخطط الآتي:



(1) دلائل الإعجاز، ص: 262.

(2) المرجع نفسه، ص: 263، وينظر في تأويل ذلك ومقارنته: النص والسلطة والحقيقة، ص: 217-218.

(3) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 7، 2005،

ويلجأ الرازي إلى عملية التحويل الدلالي هذه عند بيانه لثمرات التواضع؛ فيسوق مثّلين، تكون فيهما لفظة (الجمال) علامة مساعدة على الاستدلال؛ ببيان معنى آخر يخدم المجال الروحي انطلاقاً من عالم المادة، فيقول: «قال مجاهد: لما أغرق الله قوم نوح شمخت الجبال وتواضع الجوديّ فجعله الله تعالى مقراً لسفينة نوح عليه السلام. وقيل: أوحى الله تعالى إلى الجبال: إني مكّلم على واحد منكم نبياً، فتفاءلت الجبال وتواضع طور سيناء، وكلم الله موسى عليه السلام عليه لتواضعه»<sup>(1)</sup>. وهكذا تصبح المفردات الدوال على المادة موادّ بناءً للمفاهيم والمعاني الروحية، أو وسائل مساعدة على تبيان دلالات المصطلحات المستخدمة في المجال الروحي، وبهذه العملية يتعانق عالم المادة مع عالم الروح، ويصبحان صنوان في "حدائق الحقائق"، ووجهان لا ينفكان لعملة التصوّف النادرة.

3- المجال الإنساني: في علاقة الإنسان بالإنسان يأخذ المصطلح حظّه في الخطاب الصوفي، وتأتي المفردات واصفة بدقة كبيرة كيف ينسج الصوفي علاقاته الإنسانية، وهي علاقات لا تند عن المجال الروحي، بل تتساق معه وتدور في فلكه، أي أنّ المصطلحات والمفردات الصوفية - في تصويرها لشبكة العلاقات الإنسانية كما يريد أهل الحقيقة - محكومة برباط أوامر الله ونواهيه، وابتغاء مرضاته، أو هي بكلمة جامعة: حلقة في سلسلة العبودية لله. ولذلك تأتي دلالات المفردة والمصطلح لدى الرازي - وهي تصوّر أخلاق الصوفية في تعاملهم مع الناس - مفصّحة في وضوح عن دلالتها التي لا تتأسس إلا في إطار العلاقة مع الله تعالى، ويمكن رصد نوعين من المصطلحات التي ذكرها الرازي في هذا المجال:

أ- مصطلحات ذات دلالة إيجابية: ومنها: الخلق، والفتوة، والصحة...، وهي مصطلحات لها دلالاتها على عمق التفكير الصوفي وسموّه في التعامل مع الناس، فالتصوّف عملية تطهيرية يتمّ بموجبها استبدال الذي هو خير بالذي هو أدنى، ولذلك قدّم الرازي من تعاريف التصوّف تعريفاً يوجزه في عبارة واحدة: « الخروج عن كلّ خُلُق دنيّ، والدخول في كلّ خُلُق سنيّ »<sup>(2)</sup>، والعلاقات الإنسانية في تفكير الصوفية تبني على أساس أخلاقي، بل إنّ التصوّف كلّه مردود إلى أساس أخلاقي؛ حيث ورد من تعاريفه الكثيرة تعريف يختصر التصوّف في أنّه خلق، قال

(1) حدائق الحقائق، ص: 163.

(2) المصدر نفسه، ص: 173.

الرازي: «وقيل هو الخلق؛ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوّف»<sup>(1)</sup>. وإذا كان ههنا تعميم تتسع فيه دلالة الخلق لكل ما يصدر عن الإنسان من سلوك، فإنّ ثمة تعريفات للخلق ينحصر فيها في المعاملة مع الناس، ليصبح الخلق: «قضاء الحقّ، وقبول ما يرد عليك من جفاء الخلق بلا قلق ولا ضجر»<sup>(2)</sup>، وتلك سماحة نفس وسلامة صدر لا تكاد تتوفر إلا لمن يريد الله والدار الآخرة، متجرّدا عن حظوظ النفس وشهواتها.

ومما يندرج ضمن هذا المجال الإنساني أيضا مصطلحا "الصحة والفتوة". أمّا الصحة فيقول الرازي بأنها «في اللغة والحقيقة بمعنى واحد»<sup>(3)</sup>. بيد أنّ انفتاح دلالة الصحة كمصطلح صوفي يمنحها أبعادا لم تكن لها في أصل المواضعة، وهذا ما تدلّ عليه الأقوال التي حشدها الرازي في هذا الباب؛ فمن ذلك: قول ذي النون: «الصحة مع الله بالموافقة، ومع الخلق بالمناصحة، ومع النفس بالمخالفة، ومع الشيطان بالعداوة»<sup>(4)</sup>. وهكذا تتسع دلالة هذا المصطلح حتى تجمع في نطاقها بين الأضداد، وتصبح تلك الألفاظ المتقابلة (الموافقة/المخالفة - المناصحة/العداوة) تشعّبات وامتدادات ترجع إلى حقيقة واحدة، أو هي تمثّلات ونتائج منبثقة عن أصل واحد تدور في مداره، وعلى أساسه تُنسج شبكة العلاقات مع الآخرين، وهذا الأصل هو العلاقة مع الله والتعامل معه، ولذلك تكون الصحة في الحقيقة مقصورة على التوجّه بها إلى الخالق. ودليل ذلك: الحوارات التي نقلها الرازي عن بعض رجال التصوف، ومنها: «قال رجل لسهل بن عبد الله: أريد أن أصحبك.. فقال: وإذا مات أحدنا فمن يصحبه؟ فقال: الله تعالى، فقال سهل: فليصحبه من الآن. ومثله ما روي أنّ رجلا سأل ذا النون: من يصحب؟ فقال له: اصحب من لا تكتمه شيئا يعلمه الله منك. وفي رواية أخرى عنه: اصحب من إذا مرضت عافاك، وإذا أذنبت تاب عليك»<sup>(5)</sup>.

وإذا كانت الصحة حاملة لهذه الدلالة العميقة، فإنّ مقتضياتها لتتميّز بالتفرد الذي هو من خصائص دلالات المصطلح في الخطاب الصوفي، فحقّ الصحة أن يبني التعامل مع الناس -

(1) حدائق الحقائق، ص: 171.

(2) المصدر نفسه، ص: 173.

(3) نفسه، ص: 221.

(4) نفسه، ص: 222.

(5) نفسه، ص: 222.

وفقها- على أسس الاحترام والموّدة والشفقة والإيثار، ولذلك يجعل أهل الحقيقة الصحبة على أقسام ثلاثة: «صحبة مع من فوقك، وهي في الحقيقة خدمة، وصحبة مع من دونك؛ وهي تقتضي رحمة من المتبوع وشفقة عليه، وتوجب على التابع الوفاء والحرمة، وصحبة مع الأكفاء والنظر، وهي مبنية على الإيثار والفتوة»<sup>(1)</sup>.

وأما الفتوة فتتخذ في مفهوم الصوفية دلالات الإيثار الذي لا حدود له، وتشعّ بمعان إنسانية عميقة، وهي في اصطلاح أهل الحقيقة «إيثار الخلق بنفسك، بعد أن تؤثرهم بالدنيا والآخرة»<sup>(2)</sup>، كما قد تتناسل منها دلالات تتخذ من الجاز مطيةً لتساع المعنى واقتحامه المجال الروحي، وما يذكره الرازي فيما يأتي مثال بيّن لذلك: «وقيل: الفتى من كسر الصنم الأكبر وهو النفس، أخذاً من قوله تعالى في قصة إبراهيم لما كسر الأصنام: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ: إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء:60]»<sup>(3)</sup>، والملاحظ أنّ دلالة المصطلح هنا اتخذت منحى آخر جديداً؛ تمّ فيه العدول بالمصطلح من مجال التعاملات والعلاقات الإنسانية إلى المجال الروحي، استناداً إلى الآية الكريمة الذاكرة لحادثة تحطيم الخليل -عليه السلام- للأصنام، وانتخاب معنى يتلاءم -مجازاً- مع الدلالة المقصودة للفتوة في المفهوم الصوفي.

وتدرج دلالات هذا المصطلح حتى تبلغ آفاقاً لا يطيقها إلا من كان صاحب فضل وكمال، وفي هذا المعنى ينقل الرازي حواراً نصّه: «سأل شقيق البلخي جعفر بن محمد عن الفتوة، فقال له: قل أنت. فقال شقيق: إن أُعطينا شكرنا، وإن مُنعنا صبرنا. فقال له جعفر -رضي الله عنه-: الكلاب عندنا بالمدينة تفعل هكذا. فقال له شقيق: فقل أنت يا ابن بنت رسول الله. فقال: إن أُعطينا آثرنا، وإن مُنعنا شكرنا»<sup>(4)</sup>.

بل تُوشك دلالة الفتوة أن تصل إلى حدّ يعجز عنه عموم الناس وخواصّهم، فلا يختصّ به إلا أكمل البشر، وذلك كمال الفتوة ومبلغها، قال الرازي: «قال أبو علي الدقاق: كمال

(1) حقائق الحقائق، ص: 221.

(2) المصدر نفسه، ص: 145.

(3) نفسه، ص: 146.

(4) نفسه، ص: 147.

وصف الفتوة والإيثار لم يكن لأحد من البشر إلا لمحمد -صلى الله عليه وسلم-؛ فإنّ كلّ نبي يقول يوم القيامة: نفسي نفسي، ونبينا يقول: أمّتي أمّتي»<sup>(1)</sup>.

فهذه المصطلحات ذات الدلالة الإيجابية يستخدمها الصوفية في خطابهم للحثّ على التخلّق بمعانيها والتحليّ بها، نشدانا للكمال الإنساني، وتحقيقا لعملية الدخول في كلّ خُلُق سنيّ.

ب- مصطلحات ذات دلالة سلبية: ثمة مصطلحات يستخدمها الصوفية في مجال العلاقات الإنسانية للتحذير من دالاتها، ودعوةً للتخلّص منها، - عملاً بمقولة: "الخروج عن كلّ خُلُق ديني"، ومن الأخلاق التي ذكرها الرازي تنفيها منها، ومن دالاتها السلبية: الحسد والغيبة.

فخطورة الحسد عند الناس عموماً ناتجة من تأثيره السلبي على الآخرين، غير أنّ دلالاته عند الرازي والمتصوّفة تتّسع بالاعتقاد بأنّ تأثيره يمتدّ إلى الحاسد نفسه، وعلى هذا الأساس يكون الزجرُ عنه أجدى، وأكثر تأثيراً في المخاطب؛ لما جُبلت عليه النفوس من كراهة الإساءة تلحّفتها، وحبّ الإحسان ينالها، ومن هذا المنطلق ينقّر الرازي من الحسد، بقوله: «أتق الحسد؛ فإنّه يؤثّر فيك قبل أن يؤثّر في المحسود»<sup>(2)</sup>. ويرغب في ترك صفة الحسد لما يترتب على ذلك من خير يصيب العبد حتى من ناحية مادية، إذ ينقل عن عليّ رضي الله عنه قوله: «صحّة الجسد من قلّة الحسد»<sup>(3)</sup>.

وأما مصطلح "الغيبة" فتتّسع دلالاته انطلاقاً من سلبيّة التي تثبتتها له نصوص الوحي، فالرازي يبدأ الباب -تنفيها من الغيبة- بقوله تعالى: «أَلَمْ أَحْبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» [الحجرات:12]، ثمّ يذكر قصّة في نهاية الباب لتثبيت هذا المعنى؛ إيغالاً في تجسيد الصورة المقيتة المنقّرة التي هيأها لدلالة الحسد السلبية من خلال نص الآية الكريمة، يقول الرازي: «وقال الجنيد: رأيت فقيراً عليه أثر العبادة، وهو يسأل، فقلت في نفسي: لو أنّ هذا عمل عملاً يصون به وجهه كان أحبّ إليه. فلمّا انصرفت إلى بيتي وشرعت في وردي ثقل عليّ جميع أنواعه، فنمت عنها فرأيت ذلك الفقير وقد جيء به على خوان وقيل لي: كُلم من لحمه فقد اغتبتّه. فقلت: إنّما

(1) حدائق الحقائق، ص: 146.

(2) المصدر نفسه، ص: 47.

(3) نفسه، ص: 48.

قلته في نفسي. فقيل لي: مثلك لا يليق به ذلك، اذهب فاستحلّه. فلما أصبحت ذهبت ولم أزل أطوف حتى وجدته في موضع يلتقط من كناسة البقالين في النهر عروقا من البقل، فسلمت عليه. فقال لي: يا أبا القاسم أتعود؟ فقلت: لا. فقال: غفر الله لنا ولك»<sup>(1)</sup>.

إنّ المفارقات التي بنيت عليها هذه القصّة، من خرق للعادة وخروج على المألوف، وامتزاج الواقعي بالخيالي (المنام)، والممكن بالعجائبي، ليسهم كلّ في إرساء وتثبيت الدلالة السلبية لهذا المصطلح؛ وتتسع هذه الدلالة فلا يُقتصر فيها على مؤاخذاة المُجاهر بها، وإنما قد يمتدّ أثرها فينال ضررها حتى المسرّ بها؛ لاعتبار مقامه ومنزلته.

وبهذا يتّضح ما للمصطلح الصوفي من قدرة على ارتياد آفاقٍ وأغوارٍ بعيدة الدلالة، تؤهّله لنقل فحوى الخطاب، وحمل خلاصة الفكر والتجربة. وذلك لأنّه أداة فعّالة لنقل معرفة خاصة تتحرّر باستمرار من قيود اللفظ المتعارف عليه، و«إذا كان المصطلح جهازا لغويا واصفا لمعرفة معينة، أو دليلا لغويا على معارف معينة، فإن فيه يبلغ إشكال اللغة والمعرفة أقصى مداها، وهو عند العارف من أبلغ الأدوات التي يمكن أن تنقل معناه»<sup>(2)</sup>.

ولو أنّ المصطلح والمفردة -عموما- لا قبّل لهما بالتكفّل بهذه المهمة والوظيفة ما لم ينتظما داخل تركيب تراعى فيه خصوصية المقام، وتُسفر فيه العبارة عن دلالة أوضح وأكثر هديا وبيانا للمعنى المراد، فدلالة المفردة والمصطلح على الحقيقة عتبة ممهّدة، وطريق يعبّد للقارئ والمخاطب الوصول إلى دلالة التركيب والنظم في الخطاب الصوفي.

(1) حدائق الحقائق، ص: 51.

(2) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، ص: 195.

## المبحث الثاني: دلالة النظم والتركيب:

لئن كان للمفردات معانيها وللمصطلحات دلالاتها في حال الأفراد، فإن تلك المعاني والدلالات تبقى أولية، ولا تتخذ الكلمة دلالتها الصحيحة القارئة إلا عند انتظامها في تركيب الكلام، ووجودها داخل الجملة. ذلك أن المزية ليست في أنفُس الألفاظ وإنما في نظمها، والفهم يتأتى من كلام مجموع لا من مفردات متفرقة، وقد نصَّ عبد القاهر الجرجاني على: «أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو (قعد) و(جلس)، ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر»<sup>(1)</sup>.

وأصغر وحدة يهتم بها العلماء في دراسة مجموع الكلام هي الجملة؛ بل تُعتبر لدى كثير منهم أهم وحدة دالة على المعنى؛ فلا معنى لقول مفرد إلا إذا كان في سياق جملة، هذا ما يؤكده بعض الباحثين بقوله: «وأما الجملة فيعتبرها بعض اللغويين من أهم وحدات المعنى، بل ويعتبرها بعضهم أهم من الكلمة نفسها، وعند هؤلاء لا يوجد معنى منفصل للكلمة، وإنما معناها في الجملة التي ترد فيها»<sup>(2)</sup>، والسبب في ذلك أن الغاية من وجود المعاني هي التواصل بها مع الآخرين، ولا ريب أن الألفاظ المفردة لا تقوم لهذه المهمة، لأن معانيها لا تحقق وظيفة الاتصال، وإنما «معاني العبارات هي التي تحقق الوظيفة الأساسية الثانية للغة، وهي الاتصال (فضلا عن وظيفة التعبير) بالآخرين، فمعنى اللفظ لا يحقق اتصالا مع الآخرين إلا إذا استخدم في سياق لفظي مع غيره من الألفاظ، أي حين يدخل في تكوين عبارة من العبارات بشكل صريح أو ضمني»<sup>(3)</sup>.

وإذا كانت العبارة بالكلام المركب لا بأفراده، فقد وضع العلماء قوانين وقواعد لتركيب الكلام، تنتظم في سلك علم له أصوله ومباحثه، وهو: علم النحو، وقد أشار النحاة إلى أن تركيب الكلام يقتضي تكونه من أجزاء، وأهم تلك الأجزاء ما تكون بينه وبين غيره علاقة إسناد، أي: لا تكون ثمة فائدة من غير اجتماع مسند ومسند إليه، قال الجرجاني: «ومختصر كل الأمر أنه

(1) دلائل الإعجاز، ص: 261.

(2) علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ص: 34.

(3) "مفهوم المعنى - دراسة تحليلية -": عزمي إسلام، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية 6، الرسالة 31، 1405 هـ / 1985 م، ص: 81 .

لا يكون كلام من جزء واحد، وأتته لا بد من مسند ومسند إليه»<sup>(1)</sup>. وجميع العلاقات النحوية الأخرى بين أجزاء الكلام تابعة لعلاقة الإسناد وخادمة لها؛ إذ تتكوّن الدلالة من هذه العلاقة والعلاقات التابعة لها، فثمة إذن نوع من الدلالة -أولى بالاهتمام من الدلالة الصرفية- يختصّ بتكوين الكلام يطلق عليه مصطلح: الدلالة النحوية، ف «الدلالة النحوية هو مصطلح يطلق على العلاقة بين الأساليب النحوية ومعناها»<sup>(2)</sup>.

واقتناسُ الدلالة من الكلام رهنٌ بمعرفة خواصّ تركيب الكلام، وفقه الفروق الناجمة عن نظام العلاقات التي تربط بين أجزائه، إذ ليس في تلك الأجزاء -عند النظر إلى أصل وضعها مجردة- ما يُسفر عن دلالة يعوّل عليها، بل إنّ العلاقة الاعتبارية بين الدال والمدلول حاکمة بانعدام وجود خاصية دلالية للمفردة واللفظ، أو ثبوت تميّز لهما في أصل الوضع، «فالألفاظ لا تعدو أن تكون بمثابة الرموز على الدلالات، كل لفظ يصلح أن يُتخذ للتعبير عن أي معنى من المعاني»<sup>(3)</sup>. وإمّا اتَّخَذَتِ الكلماتُ المفردة تلك الدلالات الوضعية بصورة مؤقتة، وكان يمكن أن يُستعمل أي لفظ مكان آخر لتحقيق هذه الدلالات المؤقتة، وهذا ما بيّنه الجرجاني بقوله: «فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال "رَبَضَ" مكان "ضَرَبَ" لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد»<sup>(4)</sup>. فإذا عُلم ذلك، فقد ظهر أنّ الألفاظ والمفردات هي المنتجة لدلالة الخطاب شرط انتظامها في سلك الجملة. وبمدى التلاؤم بين معاني أجزاء ومفردات الكلام تحصلُ الفضيلة وتتحقّق المزية، قال عبد القاهر: «فقد اتّضح إذن اتّضاحاً لا يدع للشك مجالاً، أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كليم مفردة، وأنّ الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما له تعلق بصريح اللفظ. ومما يشهد بذلك أنّك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر..»<sup>(5)</sup>، فالكلمات -إذن- مجرد مواد بناء، وأدوات صناعة لا فضل لبعضها على بعض، بل إنّ لبعضها فضلاً ورونقاً في مواضع دون أخرى، وإمّا الشأن في جودة البناء ومهارة الصانع في إحكام

(1) دلائل الإعجاز، ص: 7.

(2) مصطلحات الدلالة العربية، ص: 110.

(3) دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، ص: 54.

(4) دلائل الإعجاز، ص: 49.

(5) المرجع نفسه، ص: 46.

الصنعة. وكلام عبد القاهر صريح في أنّ المزيّة والفضيلة ليست للألفاظ باعتبارها علامات دالة على المعاني، ولا يمكن وصفها حينئذ بحسن أو قبح باعتبار أنّ دورها مقصور على القيام بوظيفتها الدلالية، وهذا ما أراده الجرجاني بقوله: «...وذلك أنّ الألفاظ أدلة على المعاني، وليس للدليل إلا أن يعلمك الشيء على ما يكون عليه»<sup>(1)</sup>.

هذه العملية التي يتمّ فيها انتخاب الكلمات الملائمة لأحوالها في الجملة معنيّ، وترتيبها على نسق معيّن يُطلق عليها: "النَّظْمُ". والمقصود بالنظم في مفهومه البسيط، هو رصف الكلمات وتعليق بعضها ببعض حتى يتكوّن من مجموعها جملة، أو كلام مركّب، وهذا المفهوم الذي ذكره الجرجاني في أوّل حديثه عن النظم بقوله: «معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»<sup>(2)</sup>. لكنّ هذا المفهوم البسيط أو الأوّل لا قيمة له في الحقيقة؛ إذ ليس فيه مراعاة لمعاني الألفاظ والمفردات، فالمعتبر فيه مجرد التقاء الكلمات ببعضها دون اعتبار لمعانيها وما بينها من صلوات، ولذلك ينحو الجرجاني بمفهوم التعلّق منحىً آخر، المعتبر فيه هو الترابط بين الكلم على أساس التلاؤم بين دلالاتها، والتناسق بين معانيها، ولهذا صرّح بأنّه: «لا يتصوّر أن يكون للفظه تعلّق بلفظة أخرى من غير أن يُعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك، ويُراعى هناك أمرٌ يصل إحداها بالأخرى»<sup>(3)</sup>. فإذا كان نظم الحروف لا يتطلّب غير رصفها -بتواليها في النطق على طريقة ما- ولم يكن ترتيبها خاضعاً لمعيار صارم؛ بحيث يؤدي إلى فساد لو تعيّر في أصل الوضع بترتيب مخالف، فإنّ نظم الكلام يستهدف ترتيب الألفاظ في النطق على وفق انتظام المعاني في النفس، ولهذا ميّز الجرجاني بين نظم الحروف ونظم الكلمات؛ فنظم الحروف كيفما جاء واتّفق لا يؤدي إلى خلل وفساد، «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنّك تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتّفق»<sup>(4)</sup>.

(1) دلائل الإعجاز، ص: 483..

(2) المرجع نفسه، ص: 4.

(3) نفسه، ص: 406.

(4) نفسه، ص: 49.

فالغرض من نظم الكلام -على ما يقتضيه العقل، وحسب المعاني التي يتم ترتيبها في النفس- هو الكفيلُ بخلق دلالة الكلام عن طريق إحداث التناسق بين دلالات الألفاظ المفردة عند تركيبها في الجملة؛ قال الجرجاني: «ليس الغرض بنظم الكلم أن توات ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها، وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل»<sup>(1)</sup>.

وإذا كان علم النحو هو العلم الذي تحكم قوانينه وقواعده طريقة تركيب الكلام حتى يتبين الصحيح من الفاسد، والمقبول من المردود؛ فإنّ نظم الكلام هو إخضاعه لمبادئ هذا العلم ورسومه، لتبين الفروق بين المعاني والدلالات عند تأليف الكلام وترتيبه، ولهذا يقصّر عبد القاهر النظم على توحي معاني النحو فيما بين الكلم؛ فيقول: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُحِتَ فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسمت لك فلا تخلّ بشيء منها»<sup>(2)</sup>.

وهكذا تتفجر الطاقة الدلالية للكلمات؛ من خلال أداء كلّ كلمة وكلّ مصطلح للوظيفة الدلالية المنوطة بهما، بانتظامهما في سياق الجملة انتظاماً قائماً على توحي معاني النحو فيما بين الكلم، وكلّما كانت الدقة في توحي هذه المعاني النحوية، ومراعاة الفروق الناتجة بين دلالات التراكيب تبعاً لذلك؛ كان الكلام أعلى منزلة في البيان والبلاغة، وأوفى بحاجة المتكلم والسامع، وأبلغ في إيصال المراد إلى المخاطب به.

### المطلب الأول: سمات التراكيب والعبارات الصوفية:

كما يتميز المصطلح والمفردة الصوفيين بخصائص فنية، فإنّ التراكيب والعبارات التي تُبنى بها تلك المفردات والمصطلحات أجدر بحمل تلك الخصائص، وأرى منها منزلة في الدلالة، وفيما يأتي بيان لبعض هذه السمات مع التركيز على التراكيب المكوّنة لنصوص الرازي في حدائقه، والعبارات التي تميّز بها خطابه:

(1) دلائل الإعجاز، ص: 49-50.

(2) المرجع نفسه، ص: 81.

1. السمة الأولى: التعبير غير المباشر: فمن خصائص الخطاب الصوفي «أنه مختص بإيثار التعبير غير المباشر على التعبير المباشر»<sup>(1)</sup>، وهذه السمة معراجٌ للعبارة الصوفية ترتاد بها الآفاق الأدبية والفنية، ورغم ذلك فقد اتخذ منها خصوم التصوّف ذريعةً لانتقاد الخطاب الصوفي بالغموض، ولئن كان اهتمامهم له بغموض المصطلحات راجعاً إلى عدم المشاركة في التواضع، فإنّ إصاق صفة الغموض بالعبارة الصوفية أو التركيب الصوفي كان مردّه استغلاؤه؛ بانتقاله من الدلالة المباشرة إلى الدلالة غير المباشرة، وتبني هذه الدعوى - حسبهم - على تحرّج الصوفية من القيود الدلالية التي يتبيّن بها المعنى ويُفهم الخطاب، فهؤلاء الخصوم لا يقفون «عند حدّ اعتبار الغموض ناشئاً عن الدلالات غير المباشرة للتعبير التي أخذ بها أهل الباطن، وإتّما يتعدّون ذلك فينسبونّه إلى تحلّلهم من كلّ القيود الدلالية، ونقض يدّهم من كل الضوابط الخطابية»<sup>(2)</sup>.

أمّا أهل التصوّف فلا يرون بأساً في اختيارهم لهذا النمط من التعبير، ويجعلون ذلك حقّاً لهم في مقابل حقّ أهل الظاهر في استخدام التعبير المباشر، وقد نقل الكلاباذي قول ابن عطاء في حوارهِ مع أحد المتكلّمين [الوافر]:

«إِذَا أَهْلُ الْعِبَارَةِ سَاءَ لُونَا      أَجَبْنَا هُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ  
نُشِيرُ بِهَا فَتَجْعَلُهَا غُمُوضًا      تُقَصِّرُ عَنْهُ تَرْجِمَةُ الْعِبَارَةِ»<sup>(3)</sup>.

فلجوء المتصوّفة إلى الإغراب بدل الإعراب عن الدلالات، تقف خلفه مقاصد لهم، حصرها بعضهم في غيرتهم عليها من وصولها إلى غير أهلها، ومهما يكن الأمر فإنّ الدلالة لا تنتفي عن الخطاب لمجرد كونها مبهمّة أو مستغلقة؛ لأنّ الدلالة على المعاني على ضرب متباينة، يقول حازم القرطاجني: «وإن كانت أكثر مقاصد الكلام ومواطن القول تقتضي الإعراب عنها والتصريح عن مفهوماتها، فقد يُقصد في كثير من المواضع إلى إغماضها، وإغلاق أبواب الكلام دونها، وكذلك قد نقصد تأدية المعنى في عبارتين: إحداهما واضحة الدلالة عليه، والأخرى غير

(1) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 198.

(2) المرجع نفسه، ص: 162.

(3) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 89.

واضحة الدلالة لضروب من المقاصد، فالدلالة على المعاني إذن - على ثلاثة أضرب: دلالة إيضاح، ودلالة إبهام، ودلالة إيضاح وإبهام معا<sup>(1)</sup>.

بيد أن تمحيص الدعوى التي ادّعاها خصوم التصوّف في مسألة غموض العبارة، - وإن وافقهم عليها بعض الصوفية وسعوا إلى تبريرها - يُبيّن تهافتها؛ لأنّ حجّتهم في إثبات الغموض هي نشوؤه عن التعبير غير المباشر، ورميهم بالمروق من دائرة الضوابط الخطابية والتحرر من القيود الدلالية، وذلك ما يُمكن دحضه على اعتبار أنّه «ليست كلّ دلالة غير مباشرة غامضة، ولا كلّ غامضة غير مباشرة، حتى يصدق في حقّ الصوفي أن كلامه مستغلق على الدوام، وليس الانتقال من الدلالة المباشرة إلى الدلالة غير المباشرة عنده انتقالا خارجا عن الطرق المعهودة في التخاطب العربي الطبيعي، حتى يعدّ كلامه ضربا من اللغو والعبث. وإنّما الذي فات من يدّعي غموض العبارة الصوفية هو أنّ الأساليب العربية التي يتبعها الصوفي في بناء العبارة وتوليد الدلالة ليس مما ألفوه في ممارستهم العقلية واللغوية»<sup>(2)</sup>.

فجاح العملية التواصلية - إذن - ليس بيد المرسل وحده - وإن كان دوره كبيرا في ذلك - بل إنّ للمتلقّي دورا لا يقل أهمية؛ لأنّ زوال الغموض موقوف على انخراط القارئ للخطاب الصوفي والمتعامل معه، ضمن فئة الصوفية فكريا أو لغويا، أي بالعمل وممارسة التجربة أو التعرّف عليها، «ومن لم يخرج إلى الاستغراق في العمل ويحصل التجربة، فلا بدّ وأنّه واجد الغموض في كل عبارة يلقيها إليه الصوفي ولو أخرجها هذا له على وجوه متعددة، لأنّ الغموض ناتج عن تعدّد المشاركة في التجربة الحية أو تعدّد حصول العلم بها»<sup>(3)</sup>.

وقد نتج عن ترسخ الغموض لدى المتلقّي عدم إدراك ما تميّز به الأسلوب الصوفي من خصائص؛ مما تسبّب في إقصاء الخطاب الصوفي، والتعامل معه تعاملا لم تراغ فيه سمة إشار الصوفية للتعبير غير المباشر - وهي التي تُدخله إلى دائرة الأدبية من أوسع أوجهها -، والنتيجة أن تمّ «نبذه وإقصاؤه من دائرة الكتابة الأدبية لأنه خاطب الناس بغير ما ألفوه، فتعطلّ تمام العملية

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: أبو الحسن حازم بن محمد القرطاجني، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص: 172.

(2) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 162.

(3) المرجع نفسه، ص: 162-165.

التواصلية لانبهام المرجع، وخضوع الخطاب الصوفي للقراءة الجامدة»<sup>(1)</sup>. وطالما اصطدمَ الخطاب الصوفي بجدار التلقّي بسبب الغموض والتناقض الظاهري، وعدم إدراك المتلقّي للدلالات العميقة، كما بيّن الرازي في قوله حكاية عن ابراهيم بن أدهم: «وحُكي عن إبراهيم بن أدهم أنّه كان في بعض البراري فمرّ به جندي وقال له: أين العمارة؟ فأشار إبراهيم إلى المقابر، فضرب الجندي رأسه فكسره لظنه أنّه يهزأ به، ثمّ تركه ومضى. فقيل له بعد ذلك: إنّ إبراهيم بن أدهم زاهد خراسان. فعاد إليه يعتذر، فقال إبراهيم: إنّك لما ضربتني سألتُ الله لك الجنة. فقال الجندي: ولم ذلك؟، فقال: لأنّك سُقتَ إليّ ثوبا بضربك لي، فما رضيت أن يكون نصيبي منك الخير ونصيبيك منّي الشرّ»<sup>(2)</sup>. فالتواصل هنا بين مرسل متميّز ومتلقّ عادي، وقد تعطلّ تمام العملية التواصلية في بدايتها، لكن ما طرأ من أحداث قد أعاد التواصل إلى مجراه، وأجبر المرسل على مخاطبة المتلقّي بما يتماشى مع محدودية تفكيره وفهمه. وفي هذا ما يوجب استخلاص نتيجة مهمّة مؤدّاهَا أنّ «الدلالات تنمو معنا، وتتحدد معاملها على قدر ما نصل إليه من معرفة»<sup>(3)</sup>.

إنّ ميزان العدل قاضٍ بالحكم على التراكيب الصوفية أنّها لم تخرج عن قوانين النحو العربي وقواعده، فلا إخلال فيها بشروط صحّة النظم - كما حرّره الجرجاني - وأرسي مفهومه، بل إنّها - كبنية خطاب - منظومةٌ وفق الخصائص الإبلغية للغة العربية، بمعنى أنّ «المعاني والإشارات الصوفية واردة في سياق التقيد والتأثر بالخصوصيات التبليغية للغة العربية، بحيث لا يمكن فهمها حق الفهم من غير استحضار هذا السياق الخاص بتمامه، وباستيعاب كامل آلياته»<sup>(4)</sup>.

إنّ مجمل التراكيب التي تكوّن نصوص الرازي في حدائقه تبين حقيقة التزامه بعدم الخروج على قواعد العربية وقوانين نحوها، فلا يوجد إخلال بشيء منها ولا زيغ عنها، بل إنّ بناءه للحمل قد روعيت فيه الدقّة والصّحة النحوية إلى أبعد الحدود، وما بعد ثبوت التزام الرازي بطرق التركيب والنظم العربية، وعدم خروج خطابه الصوفي على قواعد النحو العربي ورسومه، إلا التنويه

(1) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص: 66.

(2) حدائق الحقائق، ص: 176.

(3) دلالة الألفاظ، ص: 79.

(4) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 163.

بأنخذه لوسيلة التعبير غير المباشر كوسيلة إبلاغ وطابع مميّز لهذا الخطاب، لتميّز المضامين التي يعالجها ويحملها.

ففي كثير من الأحيان يُؤثّر الرازي التعبير غير المباشر عن المعاني التي يريد إبلاغها المخاطب، مع مراعاة أحوال المخاطبين، ومثال ذلك قوله في باب العزلة والخلوة: «ولا بدّ للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثمّ في نهايته من الخلوة لتحقيقه بأنسه»<sup>(1)</sup>. فهذه عبارة صوفية لا إخلال فيها بشيء من قواعد النحو؛ أي أنّها صحيحة تركيبياً، ومنظومة وفق شروط بناء جمل اللغة العربية، لكنّها فوق ذلك تتميّز بوجود سمة من سمات الأسلوب الصوفي، وهي اتباع سبيل الإشارة إيثارا للتعبير غير المباشر واحتفاء به؛ حيث يبيّن الرازي ضرورة العزلة والخلوة، ويستعمل في بناء عبارته عن ذلك كلمات ومصطلحات لها دلالتها في مجال التصوّف: (المريد- حاله- العزلة- الخلوة- أنسه)، وتترابط هذه الكلمات لتكوّن تركيباً يرشح بدلالة لا تُدرّك بمجرد النظر في علاقة الكلمات ببعضها، وإتّما بالدخول ضمن الطائفة الصوفية وممارسة التجربة الحية، فلا يدرك -مثلاً- معنى التحقّق بالأنس الوارد في العبارة ولا يقف على دلّته إلا من جرّب وذاق وعرف، والحاصل أنّ الرازي خاطب المستمع أو القارئ بطريقة غير مباشرة؛ لإيصال معنى يتحقّق في الخلوة لا يدركه إلا صاحب ذوق.

فإدراكاً منهم لأهمية تنوّع أساليب الإبلاغ -كسمة من سمات اللغة العربية-؛ اختار أهل التصوّف سبيل الرمز والإشارة ليكوّنوا أحد أبرز خصائصهم في بناء تراكيبيهم ونسج كلامهم، وارتقوا بخطابهم من أسلوب العبارة إلى أسلوب الإشارة. وجدارة هذا التوجّه بالتنويه يدعو إليها وعي المتصوّفة بأهمية التواصل عن طريق اللغة الأدبية، وتلك هي «المبادرة التي أسهم بها المتصوّفة في خلق وعي للتلقي؛ بدفع المتلقي إلى سحر الرمز والإشارة والتأويل، وهي أولى دلالات عدّ نصوصهم ضمن دائرة الاتصال الأدبي»<sup>(2)</sup>.

والداعي لذلك هو فهم المتصوّفة لحقيقة أنّ اللغة لا يمكنها نقل التجارب كما هي في الوجود، فأنخذوا من استخدام اللغة الرمزية والإشارية وسيلة مقارنة لوصف تلك التجارب ونقلها

(1) حقائق الحقائق، ص: 51.

(2) الحركية التواصلية، ص: 87.

نقلا يدلّ عليها بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة، أي أنّ الصوفي « استطاع أن يأخذ بمسالك في التعبير غير مسالك النظر المجرد، مسالك لا تصوّر الحقيقة ولا تجرّدها، وإتّما تشير إليها وتقرّبها، وذلك بصرف الألفاظ عن مقتضياتها المألوفة إلى معانٍ أخرى، بينها وبين المألوفة قدراً من الصلات والمناسبات»<sup>(1)</sup>.

فاللغة - في الحقيقة - لا تقدّم لنا صريح الوجود، ولكن تنقلّ لنا معانيه نقلا يوهّم بوجود التشابه بين اللغة والوجود، وهو ما تحاشاه المتصوّفة حين استبدلوا لغة الإشارات بلغة العبارات، فبادراهم لوهم هذا التشابه «عملوا على مجاوزته والتبصير به. فبدل أن يُخفوا هذا التشبيه الملازم للغة على المستمع، حتى يعتقد أن التعبير الملقى إليه، يدلّ بالحقيقة على معناه، فيسوّلوا له تجاوز فروق التمايز بين اللغة والوجود، كما هو الشأن عند أهل النظر وأهل السمع، فإنّهم يلقون إليه بالتعبير بوصفه لا يدلّ بالحقيقة وإتّما بالمجاز، فيأخذ المستمع حذرّه، ويعتصم بالتنزيه»<sup>(2)</sup>.

إنّ لغة الإشارة تُسفر عن عمليّة تكثيف وحشد فنيّ تتمظهر في اختزال كمّي للدوال؛ تقبع خلفه لانهائية مدلولات، يبررها خروجها من مشكاة المطلق واستنادها إليه، ولذلك قال الجنيد: «لو أنّ العلم الذي أتكلّم به من عندي لَقيني، لكنه من حقّ، وإلى الحق يعود»<sup>(3)</sup>، فالدلالة التي تحملها العبارة الصوفية تتعاقب مع المطلق من مبتدئها إلى منتهاها، وقد أشار الطوسي إلى ذلك في معرض المقارنة بين علم التصوف وغيره من العلوم، وبيانه لنوعية علم التصوف وغايته، وأنّه سعيّ دائم إلى ما لا حدّ له؛ وهذا ما يمنح دلالة عباراته انفتاحا وسعة وثراء؛ لتعلّقها بمطلق لا نهاية له واستمدادها منه، يقول الطوسي: «هذا العلم ليس له نهاية، لأنّه إشارات وبواده وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حدّ محدود، وجميع العلوم يؤدي إلى علم التصوف، وليس له نهاية؛ لأنّ المقصود ليس له غاية، وهو علم الفتوح...»<sup>(4)</sup>.

وعندما تتعلق المعاني والدلالات بالمطلق وتستمد وجودها منه، تغدو اللغة العادية - الوضعية - قاصرة عن مجاراتها، ولا حيلة في اللحاق بطيف منها إلاّ تصويرها بلغة إشارية مكثّفة؛

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 164.

(2) المرجع نفسه، ص: 164.

(3) حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني، 263 / 10.

(4) اللع، ص: 37.

كثيرا ما تومئ إلى خصوصية العملية التواصلية؛ بانحسارها بين مرسل ومتلقّ فريدين متميّزين - رغم ما قد يكون بينهما من فوارق ودرجات-، ويتمّ خلال هذه العملية تنشيط الآلية التخيلية باعتبارها عماد التجربة الصوفية المنسجمة مع الذوق والإحساس الوجداني؛ فتكتفّ العبارة وتمتطي ظهر الجواز لنقل التجربة أو لتبادل الخبرات والتجارب، والحوار الذي نقله الرازي بين أبي يزيد البسطامي ويحيى الرازي يجسّد ذلك: «وقيل: كتب يحيى بن معاذ الرازي إلى بايزيد البسطامي: إني شربتُ كأسا فلم أظمأ بعدها. فكتب إليه بايزيد: عجبْتُ من هذه الحال، فإنّي أعرف من شرب بحار الكون ويقول هل من مزيد»<sup>(1)</sup>. فههنا تكثيف وإيجاء وترميز عمد إليه المتخاطبان إدراكا لقصور العبارة العادية عن حمل المعاني، ودليلا على عدم قدرتها على تطويق المدلولات. فتجربة يحيى بن معاذ صاغها بطريقة شعرية تخيلية، وهو يصف نوعا غريبا من الشرب -شرب مجازي-. وتزداد العبارة كثافة حين تتأسس عن مجازية الشرب مفارقةً تقوم على الجمع بين المتضادين، حيث تكون الكأس الواحدة مطفئة للظمأ على سبيل التأييد، وهذا ما ينحو بالتعبير منحى إشاريا، تصير بموجبه الدوال حاملة لمدلولات متحرّكة قريبا وبعدا من المتلقّي، حسب درجة دخوله في التجربة والمشاركة فيها أو العلم بها، وحسب قدرته على التخيّل؛ «فالإشارة بوصفها إبعادا وتقريبا، تشتغل بألية الخيال ذاته، أي الجمع بين التضاد. وفيها يتكثّف أنّ التضاد ليس إلا حجابا ينطوي على ائتلاف لا تقوى العبارة على التقاطه»<sup>(2)</sup>. ودليل هذا الائتلاف أنّ جواب أبي يزيد يحمل رؤية معاكسة -أو على الأصح- متجاوزة لرؤية يحيى الرازي؛ فإذا كانت المفارقة في كلام يحيى قد تأسست على خرق للعادي والمألوف -باعتبار أنّ كأسا واحدة تقطع الظمأ أبدا-، فإنّ كلام أبي يزيد -وهو يحمل دلالات اللّهفة وعدم الرّواء رغم اغتراف بحار الكون- يحمل مفارقة أخرى تجعل المفارقة الأولى عادية؛ بل ومدعاة للتعجّب من حال صاحبها. والعبارة الثانية -كلام أبي يزيد- تخيل في ظاهرها إلى تضاد، ينطوي على تآلف تنتظم في إطاره الموجودات رغم تناقضها، وذلك ما لا سبيل إلى التعبير عنه إلا بالرمز والتخييل والإشارة؛ «فالإشارة لا تشتغل بالتكثيف فحسب، وإنما بعناصر شعرية تعوّل على الخيال، انسجاما مع

(1) حدائق الحقائق، ص: 51.

(2) الكتابة والتصوف عند ابن عربي: خالد بلقاسم، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط: 1، 2004م، ص: 214-215.

التجربة الصوفية التي تنفتح على الموجودات وتتعلق معها بوصفها هي ولا هي (...); لأنّ العبارة مقيدة بالتواصل اليومي، أمّا الإشارة فتراهن على تواصل خاص<sup>(1)</sup>.

وبهذه السمة -سمة التعبير غير المباشر- يكون الخطاب الصوفي قد أنشأ طريقة خاصة للتواصل مع الآخر، بتحميل الكلمات في حال تركيبها نوعاً آخر من الدلالة، هي «دلالة عرفانية، أو ما تسمى بمصطلح التصوف (ذوقية)، وعليه أنشئ للتصوف لغته الخاصة، وشكل له دائرة لغوية تشترك فيها الكلمات وضعاً فقط، مستمدة وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطها باللغة الدينية، لكن بدلالات خاصة تمثلها مرجعية إشارية»<sup>(2)</sup>.

2. السمة الثانية: الخصوبة البلاغية: وهي مما يحققه التعبير غير المباشر، واللجوء إلى الرمز والإشارة، حيث «تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/ مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل؛ تتميز بالتحليل والتمثيل والتشبيه، لذا فهي عينة بلاغية خصبة»<sup>(3)</sup>.

وعملية التخصيب هذه تستمد وقودها من طبيعة اللغة العربية بصورة عامة، ولغة القرآن والسنة بصفة خاصة؛ فاللغة العربية لغة البيان ولغة التعبير الفني، وذروة البلاغة فيها تتجسد في نصوص الوحي، ومن هذا النظم المعجز يقتبس النظم الصوفي سحره وبلاغته؛ إذ «لا تتعد لغة الصوفية كثيراً عن لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، بل إنها تستمد منهما بلاغتها الخاصة، وتعتمد على معانيهما السامية»<sup>(4)</sup>. وليس معنى هذا أنّ لغة التصوّف تبلغ حدّ الإعجاز القرآني أو تسمو لدُرى البلاغة النبوية، وإمّا سبب ما في البلاغة الصوفية من بيان وسحر مرده إلى اغتراف أهلها من بحر اللغة القرآنية، واقتباس أصحابها من روح التعبير النبوي الرفيع. ومن أمثلة ذلك قول الرازي في باب العزلة والخلوة: «وعليك بمحو اسمك من صحائف القلوب وصحائف الألسن، فإنّ العرفان بلاء، والمعروف ناقص، والخامل كامل، وطالب الاسم والرسم ظاهره عامر وباطنه خاسر، وطالب الحق والحقيقة باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب»<sup>(5)</sup>. وقوله في المقارنة بين الزهاد

(1) الكتابة والتصوف، ص: 215

(2) نقد/تصوف، ص: 49.

(3) المرجع نفسه، ص: 72

(4) معالم التصوف الإسلامي، ص: 159

(5) حدائق الحقائق، ص: 42.

والعارفين: «فالزهاد يخرجون المال من الكيس تقرباً إلى الله تعالى، وأهل المعرفة يخرجون الخلق من قلوبهم اكتفاء بالله تعالى عما سواه، ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمُ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]»<sup>(1)</sup>. فهنا اتكأ على معنى أولي، هو ما يقوم به الزهاد من بذل و جود بالمال، وتوظيفه في إنتاج معنى جديد ينبي جماله وخلايقه على المجاز؛ إنها عبارات تم تخصيصها عن طريق عملية التحويل الدلالي (السمطقة)؛ المتحقق عبر آليات الترميز والتكثيف والحشد الفني، وهي آليات لا تعمل في حالة تفريق المفردات والتعامل معها مبتورة عن سياقها وإنما تشتغل عند التركيب والنظم، أي أن «هذا التحول الدلالي لا يحدث في العلامة اللغوية في حال أفرادها، ولكنه يتحقق من خلال التركيب الذي يكسب العلامة دلالة لا تكون لها في حالة أفرادها. وهذا التحول الدلالي أيضا هو الذي ينقل النص اللغوي من وظيفة الإنشاء الاجتماعية ويجعله يحقق وظائف أخرى أدبية»<sup>(2)</sup>، حيث تتم على مستوى التركيب عملية تخصيب فني بلاغي باستخدام ضروب المجاز المختلفة، وفي ذلك ارتقاء بالتعبير إلى آفاق سامية بعيدة الشأو، عزيزة المنال.

ثم إن من أبلغ الشواهد للخصوبة البلاغية في الخطاب الصوفي ما أورده الرازي في كتابه من قصص صيغت بأسلوب أدبي راقٍ، وأقوالٍ لشيوخ الصوفية مسبوكة بطابع الحكمة، لها حلاوة وعليها طلاوة، ويمكن ضرب نوعين من الأمثلة لذلك:

أ- النوع الأول: بلاغة السرد: أسلوب القصة عادة يتميز بالإطناب وبسط الحديث، ورغم أن عادة الرازي هي اللجوء إلى اختصار الكلام وإيجازه، فإن ذلك لم يمنع من إيراده للقصص والحكايات؛ وقد كان ملجأ لها بلجام الاختصار، فجاء أكثرها قصيرا متميزا بالإيجاز والعمق، كما أنها أخذت طابع الشواهد والحجج على ما يليق به من خطاب للمتلقى، وتتسم تلك الحكايات غالبا بأسلوبها الشيق، وطابعها الفني الذي ينحو فيه المؤلف نحو تكثيف المعنى باستخدام المفارقات والرموز والأدوات البلاغية التصويرية من مجاز واستعارة وتشبيه وغيرها، ومن القصص التي أوردها الرازي هذه القصة: «وقال بعضهم: كان بمكة فقير عليه ثياب رثة لا يخالط الفقراء ولا يجالسهم، وعليه سيماء أهل المعرفة، فوعدت محبته بقلبي، فحملت إليه مائة درهم وقلت له: هذه من وجه حل فاصرفها في بعض أمورك. فنظر إلي شزرا ثم قال: إني اشتريت هذه

(1) حقائق الحقائق، ص: 289.

(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 87.

الجلسة مع الله على الفراغ بسبعين ألف دينار غير الضياع والأملاك فكيف أبيعها بمائة درهم»<sup>(1)</sup>. فالقصة ذات دلالات عميقة مؤداها الاحتفاء بصفة الفقر (مصطلح صوفي) وتعظيم شأنه، ولأنّ الفقر في المفهوم العامي لا يحظى بالتقدير والقبول، ولأنّ النفور منه عائدٌ إلى دلالاته على المهانة والمذلة فإنه لم يكن ثمة بدّ من اللجوء إلى أسلوب قصصي بليغ لمحاولة تغيير ذلك المفهوم السلبي بمفهوم صوفي يمنح الأشياء بُعداً إيجابياً ويربطها بالعلاقة مع الله. ويصبح الفقر هنا افتقاراً إلى الله تعالى، فهو (جلسة مع الله)، وقد دُفع لها ثمن غال، فلا يمكن التفريط فيها بثمن بخس زهيد.

إنّ الدلالة التي تحملها القصة هنا قد تمّ تبئيرها في العبارة الأخيرة، ولم يُكتف بتحقيق جودة النظم عن طريق استخدام أساليب التوكيد والاستفهام الإنكاري... الخ، بل استخدمت الاستعارة كوسيلة لتكثيف المعنى أو لإنتاج الدلالة، فذكرت كلمات (البيع والشراء) لا بمعناها الحقيقي، وإنما لتدلّ بطريق المجاز على المعنى. وهذا حُسن وجمال تُضفيهِ العملية التخيلية على القصة والخطاب جميعاً.

ومثال ذلك أيضاً ما حكاه الرازي عن أبي عثمان الحيري أنّه: «مرّ يوماً ببعض المحالّ فألقي عليه رماد من بعض البيوت، فغضب أصحابه، وبسطوا ألسنتهم بالقول. فقال لهم: لا تغضبوا؛ فإنّ من استحقّ النار فصولح على الرماد لم يُجزّ له أن يغضب»<sup>(2)</sup>. فالعدول من مدلول الإيذاء إلى مدلول نقيض - ينتفي معه الغضب ويحلّ الرضى -؛ تتكفّل بلاغة أسلوب القصّ بتحقيقه، فتصيرُ حادثة إلقاء الرماد - وما يستتبعها من إثارة للغضب - مدعاةً إلى الرضى؛ بضربٍ من تأويل الشيخ، وتعبيره عنه تعبيراً بلاغياً عملت لطافته على كسر خشونة الحدث وتلطيفه. أي أنّ التخصيب البلاغي هنا أفرز إخراج العبارة على نحو حَقّق لها القبول في نفوس المخاطبين.

ب- النوع الثاني: بلاغة الأقوال والحكم: لئن كان في أسلوب القصّ متّسعٌ لبلاغ المعنى قلب السامع بطريقة فنيّة بلاغية، وإيصال المعاني إليه، فإنّ ذلك لا يعني عدم قدرة اللغة الصوفية على التوصيل بمساحة كلامية أضيّق، وبقدّرٍ أقلّ من الألفاظ، وقد تجسّد ذلك في الأقوال المأثورة عن شيوخ الطائفة ممّا زخر به كتاب الرازي، وهي «عبارة عن عبارات مركّزة ذات صياغة بلاغية راقية،

(1) حقائق الحقائق، ص: 68.

(2) المصدر نفسه، ص: 178.

وتُشبه الحكم التي وضعها كبار المفكرين والفلاسفة، وتجيء عادة في صورة نصائح للمريدين أو للناس عموماً بقصد التأثير المباشر فيهم، وإخراجهم من الغفلة التي تسببها لهم مشاغل الدنيا؛ لكي توقظهم وتنبههم إلى الهدف الحقيقي من وجودهم، وكيف يعملون بكلّ جدّ للوصول إليه»<sup>(1)</sup>.

ومن سمات تلك الأقوال أنّها موسومة بسيما التصوّف، فلا يكاد يَفْقَهُ كثيراً منها من لم ينخرط في سلك المتصوّفة، على أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تمثّل الرازي لهذه الأقوال، وشحن كتابه بها يطفح بالدلالة على وجوب إحياء تلك المعاني التي اختزلها أئمة التصوّف في هذه الأقوال، وتداولها المتصوّفة عبر العصور، فتكرّره وإعادته سرد هذه الأقوال والمأثورات والحكم عملية مقصودة لتخليد دلالاتها وإحياء معانيها، «فالقول المعاد والمتفرد عمليتان ضروريتان لحياة أي خطاب، فالمعاد ضمان لمزيد من المشاركة في الخطاب وتقبله وروحانه وازدياد قيمته الاستهلاكية، والتمييز ابتعاد عن الجمودية والنسخية»<sup>(2)</sup>.

كما أنّ الهدف التعليمي للرازي اقتضى تقديم النصيحة للمريدين في ثوب بلاغي قشيب، يصبح بموجبه النص بناءً لبنائه هذه الأقوال الجامعة، «فالنظر إلى النص كإنتاجية يعني أنّ نعتبه من حيث هو إعادة بناء لأقوال جاءت من مناح متعددة، (...) إذ هي في جوهرها تركيز واختصار لمعلومات معروفة متداولة؛ فهي تقدم بمثابة جرعة مركّزة لتعلّم»<sup>(3)</sup>.

ولذلك يعمد الرازي إلى حشد كمّ كبير من الأقوال المأثورة ذكراً أحياناً أسماء قائلها، ومكتفياً في أحيان أخرى بكلمة "قيل" أو "حكى"، فليس الاهتمام مركّزاً على نسبة القول وسنده بقدر التركيز على مضمونه. والرازي يذكره لهذه الأقوال إمّا أن يكتفي بمجرد نقلها وعرضها دون تأويل أو شرح -موكلاً فهمها للمتلقّي-، كقوله: «وقيل: من وقع في بحار التوحيد لا يزداد مع الأيام إلا عطشاً»<sup>(4)</sup>، فسوّق هذا القول من غير تحديده بشرح أو تفسير يترك للمتلقّي حرية الإبحار بحثاً عن كنوز دلالاته. وإمّا أن يقوم بالتعقيب عليها أو التقديم لها مؤوّلاً وشارحاً ومفسّراً،

(1) معالم التصوف الإسلامي، ص: 162.

(2) دينامية النص: محمد مفتاح، ص: 153.

(3) المرجع نفسه، ص: 152.

(4) حدائق الحقائق، ص: 206.

كقوله في باب المعرفة -حكاية عن أبي يزيد البسطامي-: «وقوله أيضا حين سئل عن المعرفة: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل:34]، أي: إذا أنزلت المعرفة بالقلب خربت أوطان البشرية»<sup>(1)</sup>، فالتأويل الذي يمارسه الرازي هنا آلية ضرورية للإفادة من كلام أبي يزيد والسماح بتداوله؛ لأنه يقف درعا مضادا لسوء الفهم الذي قد ينتاب المتلقي ويجعله يتخذ موقفا معاديا متبرما من هذا الخطاب، ولذلك أصبحت «الممارسة الهيرمينوطيقية-التأويلية- على النص الصوفي هي الأكثر استخداما من قبل المتصوفة أنفسهم بتداولهم نصوص من سبقهم»<sup>(2)</sup>. وكثيرا ما يكون هذا التداول مشفوعا باستنباط الفوائد وتوليد الدلالات من النص السابق، بمعنى خلق نوع من التفاعل معه من أجل الوصول إلى غاية موحدة هي بمثابة المصب الذي تنتهي إليه الخطابات المنتجة في هذا المجال على اختلاف أصحابها زمانيا ومكانيا، و«هكذا نرى أن الاستنباط هو فاعلية لا تكمن في خلق زيادات في المعنى فحسب، بل كانت أداة لإحداث التفاعل بين نصوص مختلفة، بعدة آليات لعل أهمها الاختزال من أجل التعبير عن الفكرة الأساسية في النص»<sup>(3)</sup>.

لذلك لا يكاد يخلو باب في "حدائق الحقائق" من التوشيح بأقوال العارفين وحكمهم، فمنها ما كان فهما وتأويلا لآية قرآنية أو حديث نبوي، ومنها ما كان ناشئا عن تأمل في حقيقة من الحقائق:

● فما كان تأويلا لآية أو حديث: مثل قوله: «وقيل في قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ [النجم: 17]، معناه: حفظ أدب الحضرة»<sup>(4)</sup>. وقوله: «وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق غير متصل بالحق؛ كما قال تعالى لموسى ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: 41]: قطعه عن كل غير، ثم قال: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾ [الأعراف: 143]»<sup>(5)</sup>. فالتركيز والتكثيف الناتج عن اقتصاد الألفاظ والإيجاز في هذه العبارات؛ بالإضافة إلى تثبيت دعائم المعنى عن طريق توظيف آيات القرآن

(1) حدائق الحقائق، ص: 218.

(2) نقد/تصوف، ص: 50.

(3) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 271.

(4) حدائق الحقائق، ص: 165.

(5) المصدر نفسه، ص: 171.

الكريم يهيئ الخطاب للقبول، كما يفتح نوافذه على حقائق تلك الحقائق ليأخذ منها كل قارئ أو متلقٍ على قدر ثقافته واستعداده الذهني والروحي.

● وما كان ناشئاً عن تأمل في الحقائق: مثل قوله: «العارف إذا تكلم ملك، والمحِبُّ إذا تكلم هلك»<sup>(1)</sup>، وقوله: «وقيل: اليقين هو مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب، وملاحظة الأسرار بمخاطبة الأفكار»<sup>(2)</sup>، فهذه عينات صوفية بليغة، تكاد تكون حكراً على المتصوفة لا يشركهم في القدرة على صوغها غيرهم، لجمعها بين حسن اختيار المفردات وجودة التركيب وروعة الصياغة وخصب الأداء الفني للمعاني. وقد تبلغ الخصوبة البلاغية مداها عند اقتحام الصوفية لمجالات التربية الروحية وحديثهم عن معالم العلاقة بين الله والصوفي، كقول الرازي في باب الخشوع: «هو ذبول يرد على القلب عند اطلاع الرب»<sup>(3)</sup>. وقوله في باب الذكر: «وقال محمد الكتاني: لولا أنّ ذكره فرض لما ذكرته إجلالاً له، كيف يذكره مثلي ولا يغسل فمه قبل ذكره بألف توبة مقبولة»<sup>(4)</sup>. والملاحظ في هذه الأمثلة تنوع الأساليب البلاغية التي يستخدمها الصوفية للارتقاء بتراكيبهم إلى قمم فنية سامقة يخوّل لها نقل التجربة الحية لغيرهم -عبر مضيق اللغة- وإيصال خطابهم إلى الآخر والتأثير فيه، «فقد وظّف الصوفية بأقصى ما يمكن التوظيف في عباراتهم وإشاراتهم كل الإمكانيات التبليغية والوسائل البلاغية من أساليب مراعاة مقتضى الحال، والأخذ بالدلالة الاشتقاقية واللغوية، والتجوّز والتشبيه والمقابلة والجناس والطباق والتورية وغيرها»<sup>(5)</sup>. وبهذه الطرق التعبيرية تصبح اللغة أداة طيّعة في يد المتصوفة يسخرونها لتأثير عالهم وإبلاغ خطابهم وكشف أقنعة المعنى، وهتك الحجب أمام المريدين المنخرطين في سلك التصوف حتى تدرك بصائرهم ما يعجز العقل عن إدراكه.

(1) حقائق الحقائق، ص: 62.

(2) المصدر نفسه، ص: 131.

(3) نفسه، ص: 159.

(4) نفسه، ص: 159.

(5) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 163.

## المطلب الثاني : المبادئ الخطابية للعبارة الصوفية:

على قدر توخّي ناظم الكلام معاني النحو فيما بين الكلم، وترتيب ألفاظه على موجب ترتب المعاني في نفسه، يعتلي كلامه ذروة البيان والبلاغة. وجدير بالتنويه أنّ المعاني الراسخة في نفوس الصوفية لم تترتب نتيجة تفكير مجرد منقطع عن واقع حياتهم العملي، كما هو حال كثير من أصحاب المذاهب الأخرى، بل إنّ أفكارهم ومعانيهم هي نتاج عمل دؤوب ومجاهدة طويلة، أي أنّ علمهم مقتن بسلوكتهم، ويترتب على ذلك مبدآن خطايان تنضبط بهما العبارة الصوفية:

1- المبدأ الخطابي الأول: مراعاة مقتضى الحال: ينصّ البلاغيون على أنّ شرف الكلام وحسنه يكون على قدر موافقته للمقام الذي يرد فيه الخطاب، بل يجعلون مطابقة الكلام للمقامات دليلاً ومعياراً للحكم على بلاغته وارتفاع منزلته وشأنه. قال السكاكي: «فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حدّ ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال....»<sup>(1)</sup>.

فمطابقة مقتضى المقام يُطلق عليها أيضاً مراعاة مقتضى الحال، والاعتبار المناسب، ومقتضيات الأحوال مختلفة متباينة، يقول الخطيب القزويني: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف؛ فإنّ مقامات الكلام متفاوتة»<sup>(2)</sup>، وكيفية مطابقة الكلام لمقتضى الحال: «أن يكون التعبير فيه خصائص في الصياغة، وأوضاع في التراكيب، تدلّ هذه الخصائص وهذه الأوضاع على معان يكون بها الكلام وافياً، ومطابقاً لما يتطلّبه الموقف الداعي»<sup>(3)</sup>.

ولذلك لا بدّ أن يختلف الكلام ويتباين بتباين المواقف والظروف المحيطة بالخطاب وبالنظر لحال المخاطبين ومنازلهم وحال المتكلمين أيضاً، وكلّما روعيت هذه الاعتبارات وصيغ الخطاب وفقها كان له من المزايا والمحسن ما يخلع عليه وصف البلاغة، وفي المقابل ينحطّ الكلام عن رتبة

(1) مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1420هـ-2000م. ص: 256.

(2) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني، ص: 14.

(3) خصائص التراكيب، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 4، 1416هـ-1996م، ص: 71.

البلاغة والحسن، ويفقد من صفات الشرف والفضيلة بقدر المخالفة بين الخطاب ومقتضى حال المتكلم والمخاطب، ويكون توحي معاني النحو ميزانا ضابطا لذلك، لأنّ نظم الكلام وتركيبه هو المعيار الحكيم على صحّة مطابقة المقامات، وصواب مراعاة المقتضيات، وهذا معنى قول القزويني: «وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب. وهذا- أعني تطبيق الكلام على مقتضى الحال- هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالانظم»<sup>(1)</sup>. أي أنّ الإفادة في الكلام لا تتحقق من غير توحّ لمعاني النحو ومن غير التزام بقوانينه، إذ إنّ هذا التوحي والالتزام يهيّمان للخطاب التطابق مع ما يقتضيه المقام من وجوب إصدار الكلام على طريقة معيّنة، ولهذا فإنّ «مقتضى المبدأ الأول أنّ الكلام المفيد ينبغي أن يوافق مقتضى الحال»<sup>(2)</sup>.

ولهذا المبدأ قيمة عليا في ميدان البلاغة، حيث كان محطّ اهتمام البلاغين منذ الإسهامات الأولى في الدرس البلاغي، ودليل ذلك أنّ صحيفة بشر بن المعتمر -وهي من أولى النصوص البلاغية المكتوبة التي حُفظت في مؤلفات البلاغة القديمة- نصّت على هذا المبدأ ووجوب الالتزام به، حيث يقول بشر: «والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة. وإنّما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»<sup>(3)</sup>.

وقد كانت رؤية الصوفيّة بعيدة المدى في الوعي بقيمة المقامات والأحوال، حتى إنّهم جعلوا المقام والحال مصطلحين من مصطلحاتهم؛ يفصحان عن العالم الوجداني الداخلي للمتصوّف ووضعيته أثناء ممارسته للسلوك، حيث أسبغوا عليهما من الدلالات ما يفتح بهما على آفاق رحبية أمام المتلقّين للخطاب، «لا سيما وأنّ النص الصوفي يعتمد على الانفتاح الدلالي الذي يُضفي له الانفتاح على العالم، فالعلاقات الباطنية في النص الصوفي هي ترجمان

(1) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 14

(2) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 164

(3) البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 7، 1418هـ-1998م، 1/136..

للعوالم الداخلية أو الباطنية عند الناص»<sup>(1)</sup>، لذلك التزم الصوفيون ببناء ممارستهم الخطابية وإقامتها على هذا الأساس المتين (مطابقة الكلام لمقتضى الحال)، وهذا المبدأ الخطابى إنما يتعامل به الصوفية مع غيرهم لوعيهم بدوره في تحقيق الانسجام مع مضمون خطابهم ، ولكونه نتيجة حتمية لمذهبهم وطريقتهم الخاصة في إصدار الخطاب بناءً على التجربة الحية، وهذه التجربة يتوافق فيها لسان المقال مع لسان الحال ويخدمه، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الرازي في باب الفقر بقوله: «وقال بعضهم: سألت ابن الجلاء عن الفقر فذهب ولم يُجِبني، ثم رجع بعد ساعة وأجابني. فسألته: لم ذهبت وجاءت؟ فقال: كان عندي أربعة دوانيق، فاستحييت من الله أن أتكلّم في الفقر ومعى شيء؛ فذهبت وأنفقت الدوانيق ثم عدت»<sup>(2)</sup>.

إنّ من مبادئ الممارسة الصوفية اقتران العلم والعمل، وكلّ علم وكلّ خطاب منتج لا حظّ له من التقبّل عند المتصوّفة ما لم يلبس صاحبه العمل وما لم يزاوّل التجربة ، ونتيجة ذلك: «أن الصوفي لا يأتي من الأقوال إلا ما كان موافقا للأعمال، وأن الاجتهاد في الأعمال تنتج عنه تجارب حية تدعى الأحوال، وأنّ الأحوال تقابلها معارف مناسبة لها. يلزم عن هذه الحقائق أنّ كلّ عبارة ينطق بها الصوفي تكون موافقة لحال معرفية معينة، وهذا هو بالذات مقتضى المبدأ الخطابى الأول»<sup>(3)</sup>.

وإدراكاً منه لقيمة مراعاة مقتضيات الحال جعلها الرازي وغيره من المتصوّفة فيصل النزاع في عديد من القضايا الخلافية نحو مسألة التفاضل بين الدعاء وبين السكوت والرضى، قال الرازي: «قال الإمام القشيري: والأولى أن يُقال إنّ الأوقات مختلفة: ففي بعضها الدعاء أفضل ، وفي بعضها السكوت أفضل، والفاصل بينهما الإشارة، فمتى وجد في قلبه إشارة إلى الدعاء فهو وقته، ومتى وجد في قلبه إشارة إلى السكوت فهو وقته...»<sup>(4)</sup>.

ويريد الرازي أن ينبّه إلى وجوب مراعاة مقتضيات الأحوال، وما يليق بكل حال منها؛ فيبدأ بتنبه السالك لطريق الصوفية أنّ هذه المراعاة لا بدّ منها من بدايات الطريق، ومثال ذلك:

(1) نقد تصوف، ص: 51

(2) حدائق الحقائق، ص: 69.

(3) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 164

(4) حدائق الحقائق، ص: 192.

محطّة المجاهدة التي تلازم المرید من بداية رحلته إلى الله إلى غاية الوصول؛ حيث يقول الرازي: «واعلم أنّ المجاهدة أنواع كثيرة، وكلّ مرید يليق به نوع منها لا يليق بغيره؛ بحسب قوة المرید وضعفه، ومعرفته ما هو الأشق عليه نظرا إلى حاله، وإلى أوان مجاهدته وغير ذلك»<sup>(1)</sup>. ولأنّ المسألة تحتاج إلى تدليل عليها وإلى زيادة بيان يقدّم الرازي أمثلة ثلاثة لشرح كلامه:

- المثال الأول: وهو قوله: «المجاهدة بالصوم والصلاة أشق على الملوك من المجاهدة بالصدقة والعتق، وفي حقّ التجار والحرفيين بالعكس»<sup>(2)</sup>.

- المثال الثاني: وهو قوله: «والمجاهدة بترك المجادلة والمنازعة وإظهار الفضل والتنافس في المجلس وطلب التصدّر أشقّ على بعض فقهاء زماننا من المجاهدة بالصوم والصلاة والمطالعة والتكرار، والمجاهدة من بعض مشايخ زماننا بترك إعطاء يده للناس ليقبلوه أشقّ عليه من لبس الصوف الخشن وملازمة السجادة مدّة طويلة»<sup>(3)</sup>.

- المثال الثالث: وهو قوله: «والمجاهدة بالصوم في الصيف أشق من المجاهدة بالصوم في الشتاء، وفي قيام الليل الأمر بالعكس»<sup>(4)</sup>.

ففي المثالين الأول والثاني نظر في حال أصناف من الناس (ملوك/تجار)، (فقهاء/مشايخ)، وتقدير لما يناسب مقام كل صنف في تحيّر نوع المجاهدة المناسبة له، مراعاة لمقتضى حاله، وعلى الرغم من اشتراك طرفي الصنف الأول في مجال دنيوي يتأسس على السلطة والنفوذ والمال، واشتراك طرفي الصنف الآخر في مجال ديني أساسه العلم بالشرع والعبادة والتقرب إلى الله، فإنّ الرازي بإدراكه الفروق الدقيقة التي تميّز كلّ صنف عن الآخر، خصّص لكلّ صنف نوعا من المجاهدة يليق به أو يتطابق مع مقامه. بل إنّ تأمل المثال الثالث يبيّن عن فقه الرازي لكيفية أداء المجاهدة لوظيفتها، إذ جعل أنواع المجاهدات محكوما بما يقتضيه الوقت المناسب لها، وهذا تحقيقا لفاعلية المجاهدة، ولا يتوقف الأمر عند التزام المرید بالمجاهدات وفق ما يراه مناسبا لحاله، ففي ذلك فتح لباب التساهل والركون إلى النفس وشهواتها، لذلك يحمّل الرازي الشيخ العارف أو الأستاذ المرّي مسؤولية إقامة تلميذه على صراط التصوف، وإلزامه بمكابدة ضروب المجاهدات

(1) حقائق الحقائق ، ص:38.

(2) المصدر نفسه، ص:38.

(3) نفسه، ص:38.

(4) نفسه، ص:38.

ومنازلة صنوف الرياضات، لتمام معرفته وواسع خبرته، ولأنّه أكمل معرفة بمقتضيات الأحوال، وبما يناسب المرید من أنواع المجاهدات: «والحاصل أنّ تعيين أنواع المجاهدات لأنواع المریدين مفوّض إلى رأي الشيخ الذي يسلكهم ويربيهم، لا إلى اختيارهم لأنفسهم؛ فإنّ ذلك خطر عظيم، وخطب جسيم»<sup>(1)</sup>. وتفويض الشيخ لتعيين أنواع المجاهدات للمریدين ناتج عن معرفته الدقيقة بمقتضيات أحوالهم، تبعاً لخبرته العميقة وتجربته الطويلة وإدراكه لمسالك الطريق ونوع الزاد الذي ينبغي لكلّ فرد حسب حاجته ومراعاة لمقتضى حاله.

إنّ وعي الرازي بضرورة مراعاة الصوفي لمقتضى الحال دفعة إلى تقديم وصية للمرید بوجوب أن يلبس لكلّ حالة لبوسها، فإذا ما اقتضى الحال أن يخالط أهل الدنيا خالطهم بظاهره، لأنّ مقامه كصوفي يقتضي في الوقت نفسه أن يكون مع الله تعالى بقلبه، يقول الرازي في باب وصية المرید: «وإذا كان (المرید) مع جمع في سفر أو حضر فينبغي أن يوافقهم في الأكل والصوم والسكون والحركة بظاهره، وأما باطنه فيكون مع الله تعالى»<sup>(2)</sup>.

2- المبدأ الخطابي الثاني: تفاوت المقامات: إذا كان المبدأ الخطابي الأول يبنّي على مسلّمة أنّ الإفادة في الكلام تتحقّق بمطابقتها للمقام ومراعاته للحال، وأنّ ارتفاع شأن الكلام في البلاغة والحسن والقبول يكون على قدر تمام المطابقة، وأنّ نقصان المطابقة، فإنّ المبدأ الخطابي الثاني ينصّ على أنّ تلك الأحوال متباينة متغايرة، وأنّ المقامات متفاوتة، وبسبب هذا التفاوت في المقامات والأحوال وجبت مراعاة ما يقتضيه كلّ مقام، قال السكاكي: «لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجدّ في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذلك مقام الكلام ابتداءً يغيّر مقام الكلام بناءً على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يباين مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغيّر مقام الكلام مع الغبي، ولكلّ ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»<sup>(3)</sup>.

(1) حدائق الحقائق، ص: 38.

(2) المصدر نفسه، ص: 285.

(3) مفتاح العلوم، ص: 256.

ومن المؤكّد أنّ التجارب الصوفية قائمة على أساس الترقّي في مقامات بعضها فوق بعض، وفي كلّ مقام منها يجب على المرید مزاولة تجربة روحية يترتّب عليها تحصيله لحال معرفية، فإذا استعان الصوفيّ باللّغة على نقل فحوى تجاربه، وما حصّله من معارف خلال إقامته فيها، كان لا بدّ أن تتفاوت مقامات التعبير بتفاوت الأحوال التي ترسّخت لديه في كلّ مقام من مقامات التجربة. وفي هذا المعنى يقول طه عبد الرحمن: «من المعلوم أنّ التجارب الحية أو الأحوال مراتب متعددة ومتفاوتة فيما بينها، وأن لكل مرتبة من مراتب الحال معرفة خاصة بها، يلزم عن ذلك أن عبارات الصوفية وإشاراتهم تختلف باختلاف أحوالهم المعرفية»<sup>(1)</sup>. فالصوفي يتكلّم من حيث وقته، ومراعاة منه لمقتضى حاله، ولهذا دعا الرازيّ السالك لطريق التصفوّ بمراقبة الوقت، وأخذ الحذر في التعامل مع ما يتناسب مع الموقف والحال: «وعليك بمراقبة الوقت؛ فإن كان بسطا فالزم فيه الأدب، وإن كان قبضا فالزم فيه السكون والسكينة إلى أن ينقضي»<sup>(2)</sup>. فالتعامل مع الأحوال والواردات ينبغي أن يكون حصيفا بتقليب النظر في مقتضياتها، وإصدار الكلام بما يناسبها.

وتفاوت مقامات الكلام يكون عند الصوفي الواحد؛ لأنّه في ترقّي مستمر من مقام تجربة إلى آخر، كما يكون هذا التفاوت من صوفي إلى آخر حسب المنزلة التي بلغها هذا أو ذلك، وعلى هذا التفاوت في المنازل والمقامات يترتب التفاوت والاختلاف بين الصوفية في الفهم والاستنباط والتعبير.

وقد أكّد الطوسي إيجابية هذا الاختلاف والتفاوت في المقامات، وأنّه عامل مهمّ لاستجلاب الفوائد متنوعّة من كلام أهل الحقيقة، واستيلاء الدلالات من عباراتهم مختلفا أنواعها؛ بعد رحلة مخاض عسيرة في رحم النصوص، يقول الطوسي: «وأما الاختلاف بين أهل الحقائق (فهو) أيضا رحمة من الله، لأنّ كلّ واحد يتكلّم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجدّه، فتكون لكل واحد من أهل الطاعات وأرباب القلوب والمریدين والمتحقّقين فائدة من كلامهم. وذلك أيضا على قدر تفاوتهم واختصاصهم ودرجاتهم»<sup>(3)</sup>. ويظهر من آخر كلامه إيماؤه إلى أنّ تفاوت المقامات يكون بين المریدين والمبتدئين في الطريق، كما يكون بين

(1) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 164-165

(2) حقائق الحقائق، ص: 292.

(3) اللع، ص: 150-151

العارفين والمشايخ؛ فللعارف - كمرسل للخطاب - تفاوت بينه وبين غيره في التعبير وفي مقامات الكلام؛ وذلك نتاج ما وصل إليه من معارف، وما ناله من لطائف، وللمريد أو السالك - كمتلقٍ للخطاب - تفاوت بينه وبين غيره من المريدين في الفهم والتحصيل - وحتى في التعبير عن حاله - وذلك حسب المقام الذي يُحُلُّه.

وفي التعريفات الكثيرة التي يوردها الرازي لرؤية المتصوفة ومفاهيمهم لمختلف المعاني والأحوال الصوفية ما يبرز التفاوت الحاصل في مراتب الكلام حسب مقام كل واحد منهم، بل إن بعض المعاني والأبواب ما يكون الكلام فيه مقصوراً على طائفة دون أخرى، ومثال ذلك ما قاله الرازي في باب المعرفة: «...واعلم أنّ الكُمل من أهل الحقيقة لم يتكلموا في المعرفة بأكثر من الاعتراف بالعجز عنها . أمّا من دونهم فقد تكلموا فيها (...). ويؤيد هذا قول أبي بكر الصديق - رضي الله عنه-: الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»<sup>(1)</sup>. فإذا كان الأصل أن يكون الاقتدار على التعبير عن المعاني للكامل قبل غيرهم؛ فإنّ الأمر هنا مبني على مفارقة عجيبة، وهي أنّ الذين تكلموا إنّما هم الأدنى منزلة، والذين عجزوا هم الأكملون، ولعلّ البناء على المفارقة مرده إلى طبيعة المعرفة التي يتعامل معها أهل التصوّف ويسعون إليها، فهي معرفة توجب الاعتراف بالعجز عن الوصول إليها، وكلّما اقترب منها السالك أدرك أنّ العجز عن المعرفة هو جوهرها ولبها والمقصد منها، وقد فسّر الرازي ذلك بالاستدلال بكلام أبي بكر تدعيماً لصحّة المفارقة.

ومن باب المفارقات اللطيفة أن يُذكر كلام تمّ يستدلّ عليه بما يوهم انعكاس المعنى الذي تمّ تقريره، ولكن الدلالة لا تحتجب على متفهمٍ لطبيعة الخطاب الصوفي ومبادئه وسماته، ومن ذلك قول الرازي في باب الصمت: « واختلف الناس في تفضيل أحدهما على الآخر (الكلام/السكوت). والأصحّ أنّ كلّ واحد منهما أفضل من الآخر في بعض المواضع، لكن الموفق من يعرف موضع الصمت وموضع النطق. وقال بشر الحافي: إذا أعجبك الكلام فاسكت، وإذا أعجبك السكوت فتكلم»<sup>(2)</sup>، فالصمت مقتضى حال، والكلام مقتضى حال، فلا بدّ من مراعاة الاعتبار المناسب لكل منهما، ولكن إدراج قول بشر الحافي، يُوهم بتصدّع هذا المبدأ، لولا

(1) حدائق الحقائق: ص: 217.

(2) المصدر نفسه: ص: 59.

أنّ الدلالة التي يقتضيها كلامه ترفع الإيهام؛ فيتوجّه حمل المعنى على مخالفة النفس وعدم مسيرتها فيما تطلبه، وذلك أصل من أصول الطريق.

لا جرم-إذن- أنّ التفاوت في مقامات الكلام علامة على التفاوت في أحوال المتكلمين، فهي مراتب ودرجات. ودرجة العبد ومقامه بحسب حاله التي يكون عليها، فإذا «خاطب العبد ربّه بلسان نجواه إمّا سائلاً أو داعياً أو منيباً، أو شاكراً أو معتذراً أو مبتهلاً قام في قام التفرقة، وإذا أصغى بسرّه إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يناديه به ويعرّفه معناه ويريه إياه ويلوح لقلبه به فهو في مقام الجمع»<sup>(1)</sup>.

والعارفون إذ تتفاوت مراتبهم ومقاماتهم؛ يشهدون للأرقى منزلةً بفضلّه -بما شهدوا من كلامه-، فقد ذكر الرازي أنّ ذا النون المصري أرسل «إلى أبي يزيد البسطامي -رحمه الله- يقول له: يا أخي إلى متى هذا النوم والراحة، والقافلة قد مضت؟ فقال أبو يزيد لرسوله: قل لأخي ذي النون رحمه الله: [ثمة] من ينام الليل كلّهُ ثمّ يصبح في المنزل قبل القافلة. فقال ذو النون: هنيئاً لك، هذا كلام لا تبلغه أحوالنا»<sup>(2)</sup>.

وجرياً على عادة الصوفية في تأمل باطن المعنى، وسوق ظاهر التركيب ليكون شاهداً لما يستنبطونه من الدلالات، يستدلّ الرازي على أنّ الاتفاق في مقام معيّن يلغي الحدود المفترضة بين معينين مختلفين في الظاهر، فالصبر والشكر معنيان متباينان بحكم الظاهر، لكن الرازي يجمع بينهما من غير تمييز، مؤكّداً على أنّ اتّحادهما أوجب اتّحاداً في مقام الكلام وعدم تفاوتٍ فيه، حيث يقول: «ويؤيّد هذا القول أنّ أيوب عليه السلام صبر على البلاء فقيل له: نعم العبد" وسليمان عليه السلام شكر على النعمة فقيل له نعم العبد"، لأنّهما اتّفقا في المقام لعدم الالتفات إلى النعمة والنعمة، لفقدان اللذة والألم باعتبار كمال المحو وانسلاّب صفات البشرية عنهما انسلاّباً انقلب معه الصبر شكراً، والشكر صبراً، فعُدّ التمييز بينهما»<sup>(3)</sup>. فهذا الاستنباط من قبل الرازي قد يتفق فيه مع غيره من المتصوّفة وقد يختلف؛ لكن من المؤكّد أنّ اختلاف المتصوّفة في مستنبطاتهم راجع إلى تفاوت مقاماتهم وأحوالهم، بل قد يَنجُم عن ذلك اختلاف العبارات

(1) حقائق الحقائق، ص: 303

(2) المصدر نفسه: ص: 202

(3) نفسه، ص: 190

ودلالاتها - حتى لدى المتصوّف الواحد - نظرا لديناميّة حاله ومقامه، فهو يستنبط ويعبّر بحكم الوقت الذي هو فيه، أي مراعاة منه لمقتضى حاله، «وهو الأمر الذي جعل كل متصوف يستنبط معنى من الآية يختلف عن المعنى الذي يستنبطه الآخر، لأن كل حال تقابله معرفة مناسبة، واختلاف أحوال التلقي هي التي تنتج معاني مختلفة، وعبارات مناسبة لهذه الأحوال، وهي متفاوتة حتى عند المتصوف الواحد، نظرا لتوافق الكلام مع مقتضى الحال التي يكون عليها، وهو مبدأ سار عليه المتصوفة في تفاعلهم مع القرآن، وكان سببا في اتهامهم بالتناقض والغموض الذي يمكن إبطال دعواه بمراعاة مقتضى الحال»<sup>(1)</sup>.

وعلى العموم، يبدو في حديث الرازي عن بعض مقامات وأحوال التصوّف والتفاوت الحاصل بينها دلالة على معرفته بما يجب لكلّ مقام من المقال، ولكلّ حال من المقتضيات؛ فقد قال عند ذكره للهبة والأنس: «وهما حالتان فوق القبض والبسط، كما أنّ القبض والبسط فوق الخوف والرجاء، والهبة مقتضاها الغيبة والدهشة، فكّل هائب غائب، حتى لو قطع قطعاً لم يحضر من غيبته إلا بزوال الهبة عنه. والأنس مقتضاه الصحو والإفاقة، ثمّ إنّهم يتفاوتون في الهبة والأنس»<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا الأساس - أساس تفاوت المقامات والأحوال - يخاطب المتلقّي؛ لتحقيق الإفادة من الكلام. فإنّ مناط البلاغة إنّما هو معرفة أقدار المعاني، والموازنة بينها وبين المخاطبين، وذلك ما قرره بشر بن المعتمر في صحيفته بقوله: «وينبغي أن تعرف أقدار المعاني، فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات، فتجعل لكلّ طبقة كلاماً، ولكل حال مقاما، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات. واعلم أنّ المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال»<sup>(3)</sup>.

والأمر يحتاج إلى فقه عميق، ومعرفة دقيقة بخصائص كلّ مقام وما يجب له من المقال، وقد لا يدرك بعض تلك الخصائص وكيفية التعامل وفقّها إلا خبيراً، فقد روى الرازي في باب

(1) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 267

(2) حدائق الحقائق، ص: 298

(3) الصناعتين: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تح: علي محمد البحايوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات دار الكتب العصرية، بيروت، 1406هـ-1986م، ص: 135

الفقر، نصيحةً يقدّمها عارفٌ بالله لكيفية التعامل خطايا مع الفقير (بالمعنى الصوفي)، فيقول: «وقال الجنيد رحمة الله عليه: إذا لقيت الفقير فالحق بالرفق لا بالعلم؛ فإنّ الرفق يؤنسه والعلم يوحشه. فقيل له: يا أبا القاسم، وهل يكون فقيرا يُوحشهُ العلم؟ فقال: نعم إذا كان الفقير صادقا في فقره فطرحت عليه العلم ذاب كما يذوب الرصاص في النار»<sup>(1)</sup>. فأنت لمن لم يعرف خاصية المقامات، وما بينها من التفاوت أن يضع خطابه الوضع الصحيح الذي يقتضيه الحال، ويجعل بين خطابه تفاوتا مناسبا لتفاوت تلك المقامات؟.

إنّ قيام العبارة الصوفية على هذين المبدأين الخطايين -مراعاة مقتضى الحال، وتفاوت مقامات الكلام تبعاً لتفاوت الأحوال- ثابتٌ من خلال النصوص التي احتواها مؤلفُ الرازي، وما دلّ عليه التنوعُ الثريُّ لأقوال أهل الحقيقة قياساً لعمق تجاربهم، وتنوع مقاماتهم.

إنّ تفهّم هذين المبدأين اللذين تنضبط بهما العبارة الصوفية يحملُ المتلقّي على أخذ احتياطة في التعامل مع الخطاب الصوفي، على أساس دقّة معانيه ودلالاته وعمق مضامينه ولطافتها، إذ إنّ طبيعة هذه المعاني والمضامين حملت المتصوّفة على تشفير خطاباتهم، فعُمّضت دلالاتها على أكثر من ليس من أهلها، ثمّ إنّ غموض الدلالة قد يكون راجعا إلى الألفاظ والعبارات، وقد يكون راجعا إلى المعاني، قال حازم القرطاجني: «ووجوه الإغماض في المعاني: منها ما يرجع إلى المعاني أنفسها، ومنها ما يرجع إلى الألفاظ والعبارات المدلول بها على المعنى، ومنها ما يرجع إلى الألفاظ والمعاني معا. فأما ما يرجع إلى المعاني أنفسها فمن ذلك: أن يكون المعنى في نفسه دقيقا، ويكون الغور فيه بعيدا»<sup>(2)</sup>، والصنف الثاني هو الذي تُردُّ إليه كثير من خطابات المتصوّفة.

والنتيجة المترتبة على فهم المبادئ الخطائية هي دُرءُ دعوى الغموض الذي تُرمى به العبارة الصوفية، وتوصّم به دلالاتها، حيث يُصبح الحكم على الخطاب الصوفي كالحكم على غيره من الخطابات الأخرى، وحتى على الكلام العادي، من حيث استقرار المعاني واضطرابها، أو من حيث احتجاب الدلالة وسفورها، و«على هذا تكون شروط الإفادة والوضوح في الكلام الصوفي وفي عموم الخطاب الطبيعي واحدة، بحيث لا يخفى مدلول العبارة فيهما على من يشارك القائل

(1) حدائق الحقائق: ص: 70

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، ص: 172

في مقتضى الحال، أو سبق له حصول العلم به، وإثما على من ليس له نصيب من المشاركة في الحال أو العلم به، فليست إذن عبارة الصوفي بأقل وضوحاً، ولا أكثر غموضاً من عبارة الناطق العادي»<sup>(1)</sup>.

والخلاصة أن الدلالة الصوفية تخضع للتجربة؛ التي من خلالها تتشكل المعاني المعبر عنها باللغة، وتلك اللغة خاصة خصوصية التجربة ذاتها، وتظهر خصوصيتها على مستوى المفردات والمصطلحات، وعلى مستوى التراكيب والعبارات، وهذا ما يجعل شرط الفهم والتفهم قائماً على مشاركة التجربة أو العلم بها، ففي تلك المشاركة انتفاء لسوء الفهم، وعلى قدر العلم بالتجربة يأخذ المتفهم حظه من المعاني والدلالات، غير أن من طبائع الخصوم - القاصرة مداركهم عن الدلالات العميقة المسارعة إلى اتهام الخطاب الذي لا تفهمه بالفساد أو الغموض أو الضلالة، وعن هؤلاء قال أبو الطيب المتنبي [الوافر] :

« وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا  
وَأَفْتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ  
وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْأَذَانُ مِنْهُ  
عَلَى قَدْرِ الْقَرَائِحِ وَالْعُلُومِ »<sup>(2)</sup>

وإذ تبين الآن تميز دلالات الخطاب الصوفي تبعاً لتمييز التجربة التي صدرت عنها، فإن الحاجة تبقى ملحة لتلمس مسالك هذا التميز من خلال أنموذج قرائي يستلهم من علوم البلاغة العربية مبادئ تحليل مكونات الخطاب وبنياته. وهذا ما سيتم الاشتغال عليه في الفصل الثالث من هذا البحث.

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 165.

(2) شرح ديوان المتنبي: تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1427هـ-2006م، 2/392.

# الفصل الثالث

## مقامات البلاغة في حدائق الحقائق

- المبحث الأول: بلاغة التراكيب والأساليب

- المبحث الثاني: بلاغة الصور اليبانية

- المبحث الثالث: بلاغة النحسين البديعي

تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/ مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه؛ لذا فهي عينة بلاغية خصبة.

هزاع شريف هزاع

تمهيد:

نال مصطلح البلاغة اهتماما كبيرا من قبل الباحثين قديما وحديثا، وتواترت محاولات تعريفه حتى بلغت حد الاستفاضة، إلا أنه ظلّ - كما يبدو - عصيا على التحديد الصارم الدقيق، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى رحابة وسعة المجال الذي يرتاده هذا المصطلح ويندرج فيه، وكذا اختلاف مشارب العاملين في الحقل البلاغي والنقدي وتباين أهدافهم، غير أنّ ذلك الانفلات من التعريف الواحد، والانفتاح على التعدّد الدلالي للمصطلح لا يُعدّ من المساويء - وإن عدّ كذلك بالنسبة لكثير من المصطلحات التي تحتاج للضبط والتدقيق -، فالبلاغة ميدان واسع رحيب، ولا ينسجم مع رحابة ميدانها إلا انفلات مصطلحاتها من قيود التعريف الواحد الإقصائي، وتحرّر مفاهيمها وقضاياها من أغلال القراءة الأحادية.

وليس للباحث عن الحقيقة غير الاستفادة - ما استطاع - من كلّ الجهود والمحاولات وتوظيفها فيما يخدم الفكرة التي يسعى إلى تفصيلها. ومن هذا المنطلق يمكن مقارنة مقامات البلاغة الصوفية - تماشيا مع ما تتسم به لغة الخطاب الصوفي من خصائص وميزات فنية - بالإفادة من المفهوم اللغوي، ثمّ مما يمكن الانتفاع به من التعريفات الاصطلاحية المختلفة للبلاغة، حين تناسبها مع القضايا التي يطرحها البحث.

أما فائدة التعريف اللغوي فتكمن في رصد ما تمّ الاتفاق عليه عند وضع ألفاظ اللغة، واستثماره في تحديد نمط تفكير المتواضعين عليها ورؤيتهم للعالم، وفي هذا المعنى يقول الجابري: «إنّ الكلمة التي يرجع بها إلى معناها اللغوي إنما يُطلب مدلولها كما كان يتحدد داخل المنظومة المعرفية التي تنتمي إليها، وبالتالي فهي لا بد أن تحمل في معناها اللغوي قليلا أو كثيرا من خصائص رؤية أهلها للعالم وكيفية مفصلتهم له وطريقة تفكيرهم في ظواهره وحوادثه..»<sup>(1)</sup>.

(1) بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص: 15 .

ولهذا يقتضي الأمر أن يكون المعنى اللغوي مرجعا ضابطا لدلالة الكلمة بعد اقتحامها لأي مجال معرفي مهما تمددت دلالاتها الجديدة وامتدت آفاقها البعيدة. وبناءً على ذلك لا بد من اقتران المفهوم اللغوي للبلاغة مع المفهوم الاصطلاحي، وانسجام هذا الأخير مع الهدف المراد تحقيقه من مُعطى البلاغة إنجازا ودراسة.

يحمل الجذر اللغوي للبلاغة دلالة الوصول والانتهاء، وتدور مشتقاته كلها في فلك هذه الدلالة<sup>(1)</sup>، ولكن على الرغم من الاتفاق على المدلول اللغوي بين الباحثين في البلاغة فإنَّ الشُّقَّة بعُدت بينهم عند وضعهم للتعريفات الاصطلاحية لها، حتى أصبح الكثير منها نشازا لا يحتمله المصطلح ودلالته في أصل الوضع، ولم تعد صالحة لتعريف البلاغة؛ «لأنَّها إما أتت في عبارات غامضة لا تخلو من المجاز فلا تتضح حقيقة الشيء [كذا]، وإما استطردت إلى جملة الخصائص الأسلوبية التي يجب أن تتوفر في النص فأصبحت بحثا في الوجوه البلاغية لا تعريفا»<sup>(2)</sup>. وتبدى ذلك في مهد الدراسات البلاغية؛ فالجاحظ الذي يُعدّ من أوّل القادحين لزناد الدرس البلاغي يجهد جهده - في البيان والتبيين - لجمع رصيد وافر من محاولات تعريف البلاغة<sup>(3)</sup>، بيد أن كثرتها لم تشفع لاستقرار تعريف اصطلاحى ناضج للبلاغة، حيث إنَّ «مدلولها الاصطلاحى لم يعرف الاستقرار إلا في فترة متأخرة نسبيا بعد أن يمرّ بمرحلتين: أولاهما المرحلة التي صدرت فيها البلاغة عن الذوق الفني، وكانت تدلّ على القول الأدبي، وأخراهما المرحلة التي أصبحت فيها علما مستقلا يصنّف الظواهر الأدبية ويصفها، ويستخرج خصائصها»<sup>(4)</sup>.

والغرض ههنا ليس البحث عن تعريف بديل للبلاغة وإثبات الإفادة من معطيات الدرس البلاغي في فهم الخطاب عن طريق تحليله، والوقوف على مكوناته، وخصائصه الفنية والأسلوبية، بُعْية تحقيق المعنى الأساسي الذي يحمله المدلول الأول للبلاغة (الوصول والانتهاء)؛ إذ إنَّ إدراك وظيفة البلاغة وفق هذا المعنى، ومراعاة تحقيقه في التحليل البلاغي للنصوص والظواهر الكونية

(1) ينظر: لسان العرب، 5 / 345-346.

(2) التفكير البلاغي عند العرب، حمادي صمود، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1981م. ص: 113.

(3) ينظر: البيان والتبيين، 88/1 وما بعدها.

(4) الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي، ابتسام أحمد حمدان، مراجعة: أحمد عبد الله فرهود، دار القلم العربي، ط: 1، 1418هـ-1998م، حلب، سورية، ص: 49.

ككلّ، هو الغاية المرجوة التي نذت عنها محاولات كثير من الباحثين عبر تاريخ البلاغة؛ فليست البلاغة في الأخير غير تحقيق الوصول إلى لبّ الأشياء وفهمها وإفهامها، يقول بعض الباحثين المعاصرين: «وما خلّقتها (البلاغة) إلا امتلاك القدرة على الوصول إلى الشيء، ثمّ الانتهاء بعد الوصول إلى المطلوب من وراء الوصول، ولهذا الانتهاء وذلك الوصول متطلبات من أهمها القدرة على ردّ الجزئي إلى الكلي، والسطحي إلى العميق، والكبير إلى الصغير، والكثير إلى القليل، والبادي إلى الخافي، والثابت الساكن إلى المتحرك.»<sup>(1)</sup>. والوعي بحقيقة البلاغة - من هذه الزاوية - يتطلّب فهمًا لدورها في معالجة القضايا الكبرى في حياة الإنسان، وقدرتها على حمل المهموم المعرفية التي تطاله، «فالبلاغة-إذن- من حيث هي فكر ومقولات رئيسة ومصطلحات؛ لا تتعلق بشيء قدر تعلقها باللغة، ولا تتعلق الأخيرة بشيء قدر تعلقها بالفكر، ولا يتعلق الأخير بكائن من الكائنات عدا تعلقه بالإنسان.. فالبلاغة قضية إنسانية كبيرة، وقلق معرفي كبير»<sup>(2)</sup>. ولا بد من التأكيد حينئذ على مسألة مهمّة، وهي أنّ تقسيم علم البلاغة إلى علومه الثلاثة (المعاني-البيان-البديع) هو تقسيم له مبرراته من الناحية التحليلية الإجرائية، بيد أنّ النظر إلى البلاغة كوحدة شاملة وكلّ متكامل هو ما يُفترض الصدور عنه قبل التحليل وبعد الفراغ منه، بمعنى أنّ تشطير البلاغة إلى علومها الثلاثة هو من مقتضيات التحليل لا من طبيعة الدرس البلاغي في حدّ ذاته. ولذلك لا بد من الوعي في المنطلق بالتحام فنون البلاغة ووحدها، ولا بد من الإدراك في المنتهى بأنّ المصّب واحد هو الفكر البلاغي في وحدته وانسجامه مهما تعددت مظاهره، وتشعبت فنونه وأقسامه، وتكاثرت مصطلحاته، «فالمصطلحات البلاغية بجماعها، هي مظاهر متنوعة متطابقة تطايف الضوء الشمسي من حيث ميثقه، ثم من حيث طبيعته اللونية البيضاء ابتداء وأصلا، والسباعية منتهى وخلوصا وتمظهرًا... وكذلك هي المصطلحات البلاغية العربية الثلاثة: (البيان والمعاني والبديع)، فالوجه البياني للبلاغة العربية هو ذاته وجه المعاني، وهو ذاته وجه البديع»<sup>(3)</sup>. بل إنّ الأمر يتجاوز المصطلحات الدالة على الفنون الرئيسة الثلاثة إلى المصطلحات التي يحتويها كلّ فن منها باعتبارها تمظهرات للأصل الجامع لها؛ والتي تنصهر جميعا في قالب نهائي يشكل علاقة التماثل بين كل تلك المصطلحات؛ باعتبارها صورا ووجوها للبلاغة في عمومها وشمولها

(1) العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل: عباس أمير: دار الفكر، دمشق، ط: 1 محرم 1426هـ-مارس 2005م، ص: 23.

(2) المرجع نفسه، ص: 16.

(3) نفسه، ص: 24-25.

وفي منطلقها وصورتها النهائية، وهكذا يُنظر إلى «العلاقة بين التشبيه أو الاستعارة أو المجاز أو الكناية من حيث إنّ تلك التظاهرات تظاهرات الأصل الجامع (البيان)، ثم من حيث العلاقة الكائنة بين تلك التظاهرات حينما تكون خلاصة علم المعاني: كأن تكون التقديم والتأخير أو الحذف أو الإضمار، أو الإيجاز أو الإطناب والمساواة..، وكذلك هو الحال عندما تكون التظاهرات ممثلة بالجناس أو الطباق و المقابلة، أو التورية، أو رد العجز على الصدر.. وغيرها من فنون البديع، فإذا ما اكتفينا بالأصل الجامع لكل من تلك الفنون خلصنا إلى علاقةٍ مماثلة كائنة بين البيان والمعاني والبديع»<sup>(1)</sup>.

وليس من شطط الرأي في شيء اعتبار أنّ في وسع منجزات الدرس البلاغي أن تفتح مغاليق الخطاب الصوفي، وتسهم في استنطاقه ومساءلته؛ من منطلق احتواء هذا الخطاب على القيم الفنية والجمالية التي يتفاعل معها الدرس البلاغي تحليلاً وكشفاً، ومن مبدأ الإيمان بقابلية الأنموذج البلاغي لمقاربة شتى النصوص والمنجزات الإبداعية، وصلاحيّة تقنياته ومصطلحاته لقراءة وتحليل وتفسير مختلف الخطابات والظواهر اللغوية، ذلك أنّ «المصطلح البلاغي قراءةٌ متعاليةٌ على المكان والزمان، وبالمحصلة فإنّ الاستقراء به، ومن ثمّ الإقراء به (استقراء الآخر، استكشافه، وإقراؤه أي تمكينه من الكشف)، أمران متلازمان، ووجهان متواجهان لبلاغة بلاغته.. فهو إذن في حركية دائمة من حيث هو ممارسة قراءة، وفي ثبوت من حيث هو معبر وحسر واصل بين المقروء والقارئ»<sup>(2)</sup>. وما يجعل الأنموذج القرائي البلاغي كذلك هو ارتباطه بالأنموذج الأكمل ممثلاً في النص القرآني؛ فمنذ منحت البلاغة القرآنية الدرس البلاغي العربي شرعيةً الوجود ومشروعية التأسيس، امتلكت البلاغة العربية امتياز الشمول والحيوية اللذين تتسع بهما لاستيعاب ومقاربة شتى النصوص والإبداعات والظواهر، وهي حجةٌ بالغة تؤكّد «حيوية الأنموذج البلاغي العربي وشموليته، على أنّه أصلاً وليد أو منبثق عن نص كوني أصل هو النص القرآني، ثمّ إنّّه أصلاً نظرية في الإدراك الإنساني للحياة والكون من خلال المظهر اللغوي لذلك النص»<sup>(3)</sup>؛ فهذه المرجعية التي تزدهو بها البلاغة العربية - لارتباطها بالنص الأكمل (القرآن الكريم) - تمنح البلاغة شرعية التعامل مع مختلف النصوص والمنجزات المعرفية، وهيّ لها القدرة على مقاربتها - لا بمنطق التجاوز

(1) العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل: ص: 29.

(2) المرجع نفسه: ص 25-26.

(3) نفسه، ص: 19.

فحسب- بل بالاستيعاب والإحاطة، وتلك هي حقيقة البلاغة ولُبُّها؛ إذ يصير بموجبها «المبدأ والمنتهى هو الأنموذج البلاغي العربي القابل للإحاطة لا بالمنجز الإبداعي فحسب، وإنما بالمنجز المعرفي بكليته»<sup>(1)</sup>.

والخطابُ الصوفي منجزٌ معرفيٌّ عميق، تجسّد لغويًّا في شكل خطاب إبداعي فائق، يظل في وسع الباحثين التنقيب عن سماته الفنية عبر التقنيات والمصطلحات البلاغية التي تزخر بها فنون البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع)، ولذلك سيتم البحث في مقامات بلاغة الخطاب الصوفي عند الرازي من خلال تقليب النظر في نصوص كتابه "حدائق الحقائق" وفق أهم ما تتضمنه علوم البلاغة من مصطلحات وإجراءات تحليلية، أي من خلال تدبّر بلاغة الأساليب والصور الفنية والتحسين البديعي:

(1) العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل، ص: 21.

## المبحث الأول: بلاغة الأساليب والتراكيب

يخضع نظمُ الكلام لعلاقات نحوية تتأسس بين أجزائه، وأهمّ هذه العلاقات هي علاقة الإسناد؛ حيث لا يمكن أن يحدث تركيب لغوي في عدم توقُّر مسند ومسند إليه، ووجود علاقة وارتباط بينهما، ولما أصبح من المعلوم أن « يقوم التركيب في اللغة العربية أساساً على علاقة الإسناد - وهي علاقة جوهرية تعتمد إما على التماثل أو التضاد أو المقاربة، أو المفارقة، أو التوازي أو الاستدعاء بين المسند والمسند إليه»<sup>(1)</sup> انصبَّ الاهتمام - بعد ذلك - على ما يترتب على هذه العلاقة؛ من منطلق صلاحيته وقابليته للقراءة والتحليل. ولا بدّ أن يراعى في تحليل التراكيب والأساليب أخذُ مقاصد الأداء في الحسبان؛ إذ إنّ التمايز أو التفاوت الحاصل بين الأساليب البلاغية في النوع والدرجة لا يُفسَّر إلى على هديٍّ من فهم المقاصد، ووعيٍّ بحقيقة اللغة، فمن الطبيعي أن «لا تقدّم اللغة أساليب بقدر ما تقدّم مفاتيح لبناء هذه الأساليب، تاركَةً لمقاصد كلّ أداءٍ إبداعٍ أسلوبه بتلك الأدوات»<sup>(2)</sup>.

إنّ ما يؤكِّد وعيَ البلاغيين العرب بالعلاقة القائمة بين مقاصد الأداء وأنماط الأساليب التي يُبنى عليها الكلام هو اهتمامهم البالغ بمسألة تفاوت مقامات الكلام، وحثيهم عن مقتضيات الأحوال ومراعاتها، فمن المقرَّر أنّ مقامات الكلام متفاوتة، وأنّ أحوال المخاطبين متباينة، وهذا ما يوجب مراعاة المتكلم لمقتضيات تلك الأحوال والمقامات عند إصداره للخطاب، والتواصل به مع المتلقي، وإنّما يعلو شرف الكلام وتظهر مزاياه وفضائله تبعاً لمطابقتها للأحوال، قال الخطيب القزويني: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته»<sup>(3)</sup>. وقد وضع علماء البلاغة قوانين وقواعد يعرف بها كيفية حصول تلك المطابقة، ينتظمها علم أُطلق عليه: "علم المعاني"، وهو: «علمٌ يُعرَف به أحوال اللفظ التي به يطابق مقتضى الحال»<sup>(4)</sup>، ومدار الأمر في علم المعاني على صحّة النظم؛ أي: الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعاني؛ ليتحقَّق القبول للكلام، وتظهر قيمته، وهذا معنى قول الخطيب القزويني: «وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول

(1) الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي، ص: 216

(2) سيميوطيقا التشبيه: محمد فكري الحزار، نفرو للنشر والتوزيع، مصر، ط: 1، 2007، ص: 188.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني، ص: 14.

(4) المرجع نفسه، ص: 17.

بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب. وهذا - أعني تطبيق الكلام على مقتضى الحال - هو الذي يسميه الشيخ عبد القاهر بالنظم<sup>(1)</sup>. وأبواب هذا العلم موضوعة لتبيان القواعد التي يكون بها الكلام بليغاً، أي مطابقاً لمقتضى الأحوال، فالخير والإنشاء والقصر والفصل والوصل والإيجاز والإطناب كل أولئك مباحث وأبواب لهذا العلم، متضمنة للقواعد والأصول الواجب اتباعها تحقيقاً لبلاغة الكلام وتوخياً لصحته، ذلك أنّ «مباحث علم المعاني من شأنها أن تبين لنا وجوب مطابقة الكلام لحال السامعين، والمواطن التي يقال فيها، كما تُرينا أنّ الكلام لا يكون بليغاً كيفما كانت صورته حتى يلائم المقام الذي قيل فيه، ويناسب حال السامع الذي ألقى إليه»<sup>(2)</sup>. وهذا الآن ضربٌ لبعض الأمثلة التي يتبين منها تنوع تراكيب وأساليب الخطاب في "حدائق الحقائق"، وجريانها على القواعد التي وضعها علماء البلاغة تحقيقاً لصحة النظم وبلاغة التركيب - وسيكون التركيز في عملية التحليل على بيان ما يتعلّق بالمناحي البلاغية خاصّة - أي كفاءات مراعاة مقتضيات الأحوال:

### المطلب الأول: الأسلوب الخبري

الخبر في عُرف البلاغيين هو: «ما يحتمل الصدق والكذب لذاته»<sup>(3)</sup>. ولما كان الإخبار عمليةً تواصلية بين مرسل ومتلقٍ، فلا بد أن يُراد منها تحقيق غرض مقصود، وقد ذكر علماء البلاغة أنّ الخبر يُلقى في الأصل لأحد غرضين: أحدهما: إفادة المخاطب بالحكم، ويسمى فائدة الخبر، وهذا الغرض «هو الأصل في كلّ خبر لأنّ فائدته تقديم المعرفة أو العلم للآخرين»<sup>(4)</sup>، والغرض الآخر إفادة المخاطب أنّ المتكلم عالم بحكم الخبر، ويسمى لازم الفائدة، وقد يُلقى الخبر على خلاف الأصل لأغراض أخرى تستفاد من سياق الكلام<sup>(5)</sup>. وتحتوي نصوص "حدائق الحقائق" على كثير من الأخبار التي يُراد منها إفادة المخاطب، ذلك أنّ الرازي بصدد تقديم معارف جديدة وحقائق ومعلومات يجهلها كثير من الناس، ومن مظاهر ذلك:

(1) الإيضاح في علوم البلاغة ، ص:14

(2) علم المعاني: عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ص:37.

(3) جواهر البلاغة: السيد أحمد الهاشمي، ضبط: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط:1، 1999م. ص:55.

(4) معجم المصطلحات البلاغية: أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1403هـ-1983م، 467/2.

(5) ينظر: المرجع نفسه، 468/2 وما بعدها .

1- تحديداً مفاهيم المصطلحات التي يتداولها الصوفيون فيما بينهم، إذ الغالب عليها أنّها مسكوكةٌ بطابع غريب على المتلقي لها -لاسيما إن لم يكن من أهلها-، وفي ذلك ما يبرّر ضرورة إفادة المخاطب بمعانيها ومدلولاتها، ومن أمثلة ذلك قول الرازي: «والوارد: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعليم العبد، وقد يكون الوارد لا من قِبل الخاطر، بل من قِبل العلم، فالواردات أعمّ من الخواطر، لأنّ الخواطر تختصّ بنوع الخطاب أو ما يتضمن معناه. والوارد أيضاً: ما يرد على القلب من سرور أو حزن أو قبض أو بسط أو نحوها»<sup>(1)</sup>، فالواردات مصطلحٌ يتداوله المتصوّفة للدلالة على معنى معين. وشرح الرازي له إنما هو إخبار يتضمّن إفادة المخاطب بما يجهله؛ وقد يكون المصطلح مما يختصّ الصوفية باستخدامه - كهذا المصطلح - كما قد يكون مما يشاركونه غيرهم في استعماله، لكنّه يفرز مدلولات جديدة عند اقتحامه المجال الصوفي، ولذلك يحرص الرازي على ذكر مفاهيم أكثر المصطلحات الصوفية في اللغة، ليذكر بعد ذلك معانيها لدى أهل الحقيقة، سواء أوافقت الاستعمال العادي -أي أصل المعنى اللغوي- أم خضعت لتحوّل دلالي، ومن أمثلة موافقتها للمعنى اللغوي قوله: «والشوق في اللغة: احتياج القلب إلى لقاء المحبوب، وكذلك هو في اصطلاح أهل الحقيقة»<sup>(2)</sup>، ومن أمثلة ما خضع لتحوّل دلالي فاتخذ معنى ثانياً ومدلولاً جديداً، ما جاء في قوله: «اليقين في اللغة: العلم الذي لا شكّ معه، واليقين عند أهل الحقيقة: رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان»<sup>(3)</sup>. وقوله في باب الإرادة: «الإرادة والمشية بمعنى واحد، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: الإرادة: نخوض القلب في طلب الحق سبحانه»<sup>(4)</sup>. إنّ لهذا النمط من الإخبار أهميّة كبيرة في إفهام المتلقي وإفادته بما يجهله من معارف، فالمثال الأخير متضمّن إفادة المخاطب بمفهوم يجهله، ولا يكاد يسعفه المعنى اللغوي لإدراك المدلول الصوفي لهذا المصطلح، بل قد يكون الأمر على العكس من ذلك، أي أنّ ثمة تناقضاً أو تضاداً بين المعنى اللغوي والصوفي، وفي ذلك يقول الرازي: «فالمريد في اللغة: من له إرادة. وفي اصطلاح أهل الحقيقة: من لا إرادة له»<sup>(5)</sup>. أي أنه يريد ترك الإرادة! وهذا معنى

(1) حدائق الحقائق: ص: 329.

(2) المصدر نفسه: ص: 233.

(3) نفسه: ص: 131.

(4) نفسه: ص: 201.

(5) نفسه: ص: 201.

ومدلول خضع لتحوّل دلالي تشكّل في رحم الثقافة الصوفية. وما الخطاب إلا تمظهر لغوي للثقافة، أو استيلاذ لما يتخلّق في بطن الثقافات.

2- القصص التي حفل بها كتاب الرازي تعليماً لمريد الحقيقة؛ إذ من غايات المتكلم منها إفادة المخاطب بأخبار لم يسبق له علم بها. ومن أمثلة ذلك قوله: «وقيل للحسن البصري: إن فلانا اغتابك، فأرسل إليه طبّقاً حلوى وقال: بلغني أنك أهديت إليّ حسناتك فكافأتك بقدر الإمكان»<sup>(1)</sup>. فالرازي يفترض مخاطبة متلقّ يجهل أنّ المعتاب للناس إنّما يمنحهم حسناته، فأفاده بحكم هذا الخبر عبر إيراده لقصة الحسن البصري.

أما لازم الفائدة فلا يتوقّر بكثرة في كتاب الرازي، ولعلّ السبب في ذلك كامن خلف نوعية الأخبار والحقائق التي يوردها الرازي؛ إذ إنّ أكثرها مما لا يهجم المخاطب على محصولة إلا بتلقين من المخاطب، وأغلب ما يوجد في الكتاب من أخبار -غرضها لازم الفائدة- يتمّ عرضها بما ينسجم مع نوعية الخطاب الصوفي، الذي يعتمد التعبير غير المباشر عن الحقائق والقضايا التي يعرضها. ومن أمثلة ذلك قول الرازي في باب الفراسة: «وقال أبو سعيد الخراز: دخلت المسجد، فرأيت فقيراً يسأل شيئاً، فقلت في نفسي: مثل هذا يسأل؟! فنظر إليّ وقال: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» [البقرة:235]، قال فاستغفرت الله في نفسي، فناداني وقال لي: «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ» [الشورى:25]»<sup>(2)</sup>. فالفقير يخبر أبا سعيد -بطريقة متميزة- بأنّه عالم بما أضمره وقاله في نفسه، مستعملاً أسلوباً إشارياً تلميحياً، تمثّل في استثمار معنى آيتين كريمتين تقودان المخاطب، وتوجّهانه إلى إدراك لازم الفائدة الذي يريده المتكلم. وثمة مثال آخر ورد في ما ذكره الرازي بقوله: «وقال أبو موسى الدبيلي: سألت عبد الرحمن بن يحيى عن التوكّل فقال: هو أن يكون لو أدخلت يدك في فم التنين إلى الرسغين لا تخاف مع الله تعالى غيره. وقال: فذهبت إلى "بايزيد" لأسأله عن التوكّل، فلما رأني قال لي قبل أن أسأله: لك في قول "عبد الرحمن كفاية»<sup>(3)</sup>. وهكذا يتبيّن أنّ الخبر الذي أبلغه أبو يزيد لأبي موسى الدبيلي يلزم منه أنّه عالم بما

(1) حدائق الحقائق: ص:50.

(2) المصدر نفسه، ص:254.

(3) نفسه، ص:254.

دار بين الرجلين من حوار على الرغم من انفرادهما بمعرفته، وهذه طريقة فريدة في التدليل على صدق الفراسة وثبوت الكرامة.

على أن الأخبار التي أوردها الرازي قد خرج كثير منها إلى أغراض أخرى اقتضاها مقام الخطاب وسياقه، ومنها:

- النصح والإرشاد: نحو قوله: «وقد آثر أرباب المجاهدة السكوت لما رأوا في الكلام من الآفات»<sup>(1)</sup>. فغرض الرازي هنا ليس مجرد الإخبار بإيثار السكوت على الكلام من قبل أرباب المجاهدة، وإنما نُصِحُ المخاطَبُ وإرشادُه إلى التزام فضيلة الصمت والتأدب بها.

- التحقيق: نحو قوله: «وقيل للربيع: قد غلا السعر، فقال: نحن أهون على الله تعالى من أن يجيعنا، إنما يُجيع أولياءه»<sup>(2)</sup>، فرغم أن المطلوب هو الشكوى من غلاء السعر، والبحث عن حلول لهذه المشكلة، فإنَّ الجواب كان يُبَيِّنُ طمأننة الناس بأنَّ الجوع لن يحيق بهم، ولكن ثمة غرضاً آخر يقبع بين كلمات المخبر، وهو احتقار النفس واستصغارها بأنَّها لا تستحقَّ التجويع في سبيل مرضاة الله؛ لأنَّها لم تصل بعد لدرجة الولاية الصالحة.

- تحريك الهمة إلى ما يلزم تحصيله: نحو قوله في باب المجاهدة: «والمجاهدة في الله تعالى من أعظم أسباب الوصول إليه»<sup>(3)</sup>. فالرازي بإيراده لهذا الخبر يريد أن يدفع همة المخاطَب إلى تحصيل مقام المجاهدة، لما لها من عظيم الدور في الإيصال إلى الله تعالى.

وتترسَّخ بلاغة الخبر بقدر مراعاة المخبر لمقتضى الحال، لأجل ذلك ميَّز البلاغيون بين ثلاثة أضرب للخبر: الأول: يسمَّى الابتدائي، وهو الذي يلقى إلى خالي الذهن من حكم الخبر، ويكون مجرداً من المؤكِّدات، والثاني: يسمَّى الطلبي، ويلقى إلى المتردِّد، فينبغي تأكيده بمؤكِّد واحد، والثالث: يسمَّى الإنكاري، ويلقى إلى منكر لحكم الخبر، ويجب أن يتضمَّن أكثر من مؤكِّد.

وقد يكون من مقتضى الحال أن ينزل المنكر منزلة غير المنكر، أو غير المنكر منزلة

(1) حدائق الحقائق، ص: 60.

(2) المصدر نفسه، ص: 93.

(3) نفسه، ص: 35.

المنكر<sup>(1)</sup>، فيبني الخطاب على وفق مقتضى حاله. وهذا انتقاء لأمثلة عن هذه الأضرب في "حدائق الحقائق":

أ- الضرب الابتدائي: نحو قوله: في تحديد مفهوم قصر الأمل: «وهو أن يطهر الإنسان قلبه من كل شيء إلا من ذكر الموت ومجيئه بغتة»<sup>(2)</sup>. وقوله في باب الفقر: «والفقر شعار الأولياء وحلية الأصفياء واختيار الله لخواصه من الأنبياء. والفقراء صفوة الله تعالى من عباده ومواضع سره»<sup>(3)</sup>. فالرازي يخاطب متلقيا خالي الذهن من حكم هذه الأخبار؛ إذ يخبر مخاطبا لا يدرك حقائق مثل الأمل والفقر كما يدركها المتصوفة، ولذلك أوردتها من غير مؤكّدات، على اعتبار أنّ المخاطب هنا يكفيه العلم بما دون حاجة إلى تأكيدها.

ب- الضرب الطلبي: نحو قوله في باب المجاهدة: «إنّ مقاساة الجوع والسهر سهل يسير بالنسبة إلى تبديل الأخلاق المدمومة بالمحمودة»<sup>(4)</sup>، والملاحظ أنّ الرازي أكّد الخبر هنا بمؤكّد واحد (إنّ)؛ إذ يفترض في المخاطب أن يتنابه الشك في صعوبة تبديل الأخلاق السيئة بالحسنة، ويتوهم أنّ مقاساة الجوع والسهر لا تعدّها مقاساةً ضروب المجاهدات الأخرى، ولا ريب أنّ إزالة الشك والتوهم تقتضي إيراد الخبر مشفوعا بإحدى أدوات التأكيد حسماً للمسألة، وبيانا لحقيقة أنّ تغيير الأخلاق والعادات التي تألفها النفس أشدّ عليها من مكابدة نصّب الجسد.

ت- الضرب الإنكاري: نحو قوله في باب الخوف: «ولا تغترّ بكثرة العلم، فإنّ "بلعام" كان يعرف اسم الله الأعظم، وقد لقي ما لقي»<sup>(5)</sup>. فهذا الخبر يحتوي على أداتي تأكيد، هما: (إنّ) وقد؛ ذلك أنّ المخاطب أميل إلى الاغترار بما عنده من العلم، فكأنّه في حال إنكار أنّ عاقبة الاغترار بالعلم تكون وخيمة على صاحبها، ولهذا اقتضى الأمر ضرب المثل من التاريخ على صحّة ذلك مشفوعا بمؤكّدين خطابين، إزالة لقوّة الإنكار. ونحو ذلك أيضا قوله: «قال السريّ رحمه الله - : إنّني لأنظر إلى أنفي كذا وكذا مخافة أن يكون قد اسودّ وجهي بما أستحقّ من العقوبة»<sup>(6)</sup>، إذ

(1) ينظر: جواهر البلاغة: أحمد الهاشمي، ص: 57 وما بعدها.

(2) حدائق الحقائق، ص: 56.

(3) المصدر نفسه، ص: 66.

(4) نفسه، ص: 35.

(5) نفسه، ص: 76-77.

(6) نفسه، ص: 77.

إنَّ السَّرِيَّ السَّقَطِيَّ من رجالات التصوِّف الكبار ومن أفاضلهم، وقد عبَّر عن خوفه من حلول نقمة العذاب به بهذا الخبر المؤكَّد بمؤكِّدين (إنَّ واللام)، في مخاطبة متلقٍّ يكون منكراً لمثل هذا الفعل والتوقُّع من السَّرِيَّ، فأكَّده له الخبر بمؤكِّدين انسجاماً مع حاله وتوافقاً مع إنكاره.

### المطلب الثاني: الإنشاء:

الإنشاء قسيم الخبر وهو: ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وينقسم إلى طلبي وغير طلبي، والقسم الأول منهما هو مناط اهتمام البلاغيين؛ لما فيه من المزايا واللطائف التعبيرية<sup>(1)</sup>. وهو خمسة أنواع: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء. وقد جاء ورودها - كمَّا وكيفًا - في مؤلَّف الرازي حسب ما يقتضيه مقام الخطاب، وهذه أمثلة عنها يتبيَّن منها حرصُ المؤلِّف على إخراج الكلام على السنن العربي القويم في التخاطب، بمراعاة أحوال السامعين ومقاماتهم، وإدراك أنَّ لكل مقام مقالا:

1- الأمر: يعتبر أسلوب الأمر من الأساليب الضرورية للتواصل وللممارسة الخطابية، وتؤكد هذه الضرورة في الخطاب الصوفي الذي يفترض وجود مخاطب معلِّم عارفٍ ومخاطب متعلِّم مُريد، حيث تصدر الأوامر من المخاطب المرِّي لمريده وتلميذه، ومما يُلاحظ في كتاب "حدائق الحقائق" وجودُ هذا الأسلوب بكثرة، حيث ورد بصيغ متعددة من أهمها:

أ- فعل الأمر: وهو أكثرها نحو قوله: «كن لما لا ترجو أرجى لك لما لا ترجو»<sup>(2)</sup>

ب- اسم فعل الأمر: نحو قوله: «عليك بقطع مادة الطمع بسيف القناعة»<sup>(3)</sup>

ت- الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، نحو قوله في وصية المريد: «ثم إذا أراد السلوك بعد تحصيل هذه الشروط فليتب من كلِّ زلة سرا وجهرا»<sup>(4)</sup>

بيد أنَّ أكثر ما جاء من هذا الأسلوب لم يكن جارياً على الغرض الأصلي للأمر، بل خرج إلى أغراض بلاغية من أهمها:

(1) ينظر: جواهر البلاغة: ص: 69-70، وعلوم البلاغة: أحمد مصطفى المراغي، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط: 5، 1992م، ص: 59-60.

(2) حدائق الحقائق، ص: 79.

(3) المصدر نفسه، ص: 97.

(4) نفسه، ص: 283.

أ- النصح والإرشاد: نحو قوله: «عليك بالصدق حيث ترى أنه يضرك فإنه ينفحك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفحك فإنه يضرك»<sup>(1)</sup>، فالأمر الوارد بصيغتي اسم فعل الأمر في الجملة الأولى، وفعل الأمر في الجملة الثانية، إنما يراد منه توجيه النصيحة للمريد، وإرشاده إلى طريق الحق والهداية بالتزام الصدق واجتناب الكذب.

ب- التحذير: نحو قوله: «فإنّ حالة البسط لها خطر عظيم؛ فليحذر صاحبها مكرًا خفيا يحجبه عن مقامه»<sup>(2)</sup>، فواضح أنّ الأمر الوارد في الجملة الثانية -وقد صيغ بفعل المضارع المقرون بلام الأمر- يريد من خلاله المخاطب تحذير المريد من الركون إلى حالة البسط والاعتزاز بها؛ لسوء مآلاتها.

ت- الوعظ وبتّ العبر: نحو قوله: «خالِفْ نفسك في هواها، واعتبر بآدم؛ فإنه لما اتبع هواه في أكل الشجرة هبط من الفردوس الأعلى إلى الحضيض الأدنى»<sup>(3)</sup>، فالرازي هنا في مقام الوعظ والتذكير للمريد، وحمله على أخذ العبرة، ويكثر في مؤلّف الرازي التركيز على هذا الغرض لتماشيه وانسجامه مع مسار التصوف، وهدفه في بناء وتكوين المريد الصالح، والإنسان الكامل المتدبّر للآيات والتدبّر.

2- النهي: لأسلوب النهي من الضرورة في فعل التخاطب الصوفي ما لأسلوب الأمر؛ ذلك أنّ التربية الصوفية مبنية على طلب الفعل والتترك لتقويم السلوك، ومن المتعارف عليه أنّ للنهي صيغة واحدة هي المضارع المسبوق بـ (لا) الناهية، بيد أنّ الرازي لم يحفل كثيرا بهذا الأسلوب احتفاله بأسلوب الأمر، لأنّ همّة كان منصبًا على تعريف المريد بالطريق الصوفي، وإرشاده في مسالكه ودروبه، وهذا ما يتحقّق بالأمر أكثر من غيره من أساليب الإنشاء الأخرى، ومن أمثلة النهي الوارد في "حدائق الحقائق" قول الرازي: «قال حاتم الأصم -رحمة الله عليه-: لا تغترّ بموضع صالح فلا موضع أصلح من الجنة وقد لقي فيها آدم عليه السلام ما لقي، ولا تغترّ بكثرة العبادة فإنّ إبليس بعد كثرة عبادته لقي ما لقي»<sup>(4)</sup>، فهاتان عبارتان تبدئان بفعلين مضارعين مسبوقين

(1) حدائق الحقائق، ص: 154.

(2) المصدر نفسه، ص: 297.

(3) نفسه، ص: 45.

(4) نفسه، ص: 77.

ب(لا) الناهية، ولو أنّ النهي هنا يتستّر خلفه غرضٌ بلاغي يمكن تلمّسه من سياق الكلام، وهو النصيح والتحذير، فكأنّ المتكلم إذ ينهى المخاطب عن الاغترار بالموضع الصالح وكثرة العبادة، يبتغي من وراء ذلك تحذيره من عاقبة هذا الغرور، ونصحه بأخذ الحيطة والحذر في سلوكه الصراط المستقيم. ومن أمثلة النهي أيضا قول الرازي في المقام: «وشرطه: ألا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»<sup>(1)</sup>، فههنا نهي عن التطلّع إلى المقام الأعلى ما لم يتم استكمال المقام الأدنى منه، فهو نهيٌ حقيقي، ولو أنّه يحتمل أيضا أن يكون وراءه غرض التحذير.

3- الاستفهام: وهو أيضا من الأساليب التي لا غنى عنها في عملية التخاطب، إذ قد يقتضي المقام أن يكون بين المرسل والمتلقي كلامٌ لا تتحقّق بلاغته، ولا يتمّ بيانه إلا على نَوَل هذا الأسلوب، كأن يكون ثمة مريد سائل عن شيء يجله؛ فيطلب علمه استهداء وتعلّما، أو أن يسأل أحد المريدين عن لطيفة مودعة وحكمة مستورة ليكشفها الشيخ العارف، إلى غير ذلك. ولذلك فقد كثر استخدام الاستفهام، وتواتر وُروده في "حدائق الحقائق". وقد جاء استفهاما حقيقيا في كثيرا من الأحيان، أي أنّه طُلب به العلم بشيء مجهول، كما جاء منسلخا عن هذا الغرض الأصلي ليؤدي أغراضا بلاغية أخرى. ومما جاء استفهاما حقيقيا، قول الرازي: «واختلف الناس في الأفضل: هل هو الدعاء أم السكوت والرضى؟ فقبل الدعاء أفضل لأنّه عبادة في نفسه (...)، وقيل السكوت والجمود تحت جريان الحكم»<sup>(2)</sup>، فهذا استفهام أوردته الرازي ليطلب من خلاله تعيين المفرد أي التصور<sup>(3)</sup>، وأردفَ الجواب بعده في بيان الخلاف الحاصل في هذه المسألة، فهو إذن استفهام حقيقي أريد به طلب العلم بحكم مجهول. وأمّا الأغراض البلاغية التي يخرج إليها الاستفهام في كتاب الرازي فهي قليلة، وسبب ذلك أنّ الكتاب موجّه بالأصل إلى غاية تعليمية، ومجمل الحوارات المتضمّنة للاستفهام إنّما هي للاستخبار أو لطلب العلم بما يجله السائل، ومن أهم تلك الأغراض البلاغية:

(1) حدائق الحقائق، ص: 293.

(2) المصدر نفسه، ص: 195.

(3) الصواب أن تكون العبارة الاستفهامية كالاتي: "أهو الدعاء أم السكوت والرضى؟"، لأنّ (هل) موضوعة للتصديق لا للتصور، ويمتنع أن يذكر معها معادل (بعد أم). بخلاف الهمزة فهي موضوعة للتصور والتصديق، ولا يمتنع مع همزة التصور ذكر المعادل. ينظر: علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص: 89.

أ- الإنكار: نحو ما حكاه الرازي في حوار صالح المرسي ورابعة العدوية: «وقال صالح المرسي: من أدمن قرع الباب فُتح له. فقالت له رابعة: ومتى أُغلق هذا الباب حتى يُفتح؟ فقال شيخٌ يجهل وامرأة علمت»<sup>(1)</sup>، فهذا استفهام إنكاري؛ المراد منه التأكيد في الماضي؛ بمعنى أنّ ذلك لم يكن، فيُسفر بذلك الاستفهام على إنكار غلق باب المولى -عز وجل- أمام طالبيه ومريديه، والاستفهام هنا أبلغ في تقرير الإنكار من مجرد النفي؛ لأنّ فيه إلقاءً للمسؤول إلى البتّ في الأمر المسؤول عنه، ومشاركة السائل في الإقرار بالنفي.

ب- التعجب: نحو ما جاء في قوله: «وقال عيسى بن مريم: رأيت الدنيا في صورة عجوز شوهاء، فقلت لها: أين أزواجك؟ فقالت قتلتهم عشقا»<sup>(2)</sup>، فالتساؤل المسوق هنا ليس الغرض منه إلا التعجب من حال من يعشق الدنيا، ويعمى عن رؤيتها -بعين البصيرة- على حقيقتها الشوهاء.

ت- السخرية: نحو ما جاء في قوله: «ورأى بعضهم فقيرا عليه مسح خرق، فقال له -على وجه المطايبية-: بكم اشتريت هذا؟ فقال: بالدنيا، وطُلب مني بالآخرة فلم أبعه»<sup>(3)</sup>، فالغرض المراد من سؤال الرجل عن ثمن أسمال الفقير -وهو يعلم أنّ ثمنها لا يكون إلا بخسا- إنّما هو احتقار رثايتها والسخرية منها، فصاغ الكلام صياغة استفهام ليكون أبلغ في تحقيق المراد من الاستهزاء بها وبصاحبها، ولو أنّ الأمر مبنيّ على التفكّه والمطايبية، إلا أنّ هذا السلوك اقتضى تصحيحا للمفاهيم الخاطئة عن الفقر، وتمثل ذلك في جواب الفقير الذي أعلى من شأن ملبوسه، وجعل قيمته في كونه ثمنا لعزة النفس وكبريائها أمام شهوات الدنيا وغرور ملذاتها.

ث- التهديد والتحذير: نحو ما رواه الرازي في حكاية الفقير الذي اغتابه الجنيد بقوله: «... فلما أصبحت ذهبت ولم أزل أطوف حتى وجدته في موضع يلتقط من كناسة البقالين في النهر عروقا من البقل، فسلمت عليه. فقال لي: يا أبا القاسم، أتعود؟ فقلت: لا، فقال: غفر الله لنا ولك»<sup>(4)</sup>. والذي يحدد الغرض البلاغي للاستفهام هنا إنّما هو سياق القصة، ذلك أنّها مسوقة في التحذير من الغيبة وتهديد أصحابها. وكأنّ سبيلا مما لا يحيط المتلقي بعلمه، قد أدرك من خلاله الفقير ما دار في نفس الجنيد من الغيبة الخفية، واستتابته منها في منامه، فحذّره من العودة إلى ما

(1) حدائق الحقائق، ص: 200.

(2) المصدر نفسه، ص: 54.

(3) نفسه، ص: 68.

(4) نفسه، ص: 52.

اقتطفه في حقّه بطريق الاستفهام، وهو أبلغ من النهي المباشر عن العودة؛ إذ يتطلّب جواباً من المسؤول، وهو ما يحصل الفائدة التخاطبية بين المرسل والمتلقي بشكل أفضل، كما تدل عليه خاتمة الحوار.

4- التمني: وهو من الأساليب الإنشائية الطلبية ومعناه: «طلب أمر محبوب لا يُرجى حصوله»<sup>(1)</sup>، ويبدو أنّ حاجة الرازي لتوظيف هذا الأسلوب في كتابه لم تبلغ مستوى يدفعه إلى الإكثار منه؛ ولذلك كان نادر الوجود في الكتاب، ومن أمثله ما رواه في باب السماع بقوله: «وسئل أبو علي الروذباري عنه فقال: ليتنا خلصنا منه رأساً برأس»<sup>(2)</sup>، فهذا تمّن، استُخدمت له الأداة "ليت"، وهو موضوع لطلب الخلاص من فتنة السماع؛ لقوة الجذب بين تيّاري فوائده ومخدراته، فما بين الترخيص فيه والتحذير منه لا يكاد المرء يدرك ما جنى منه: أهو خير وفائدة أم شر وخسار؟ ولذلك تمّن أبو علي الخلاص منه لا له ولا عليه. فالتمني يحمل دلالة عميقة لمتلقي الخطاب تدفعه إلى التفاعل مع صاحب الأمانة، بل قد تدفعه إلى تبني الأمانة والانتصار لها.

5- النداء: يرد هذا الأسلوب بكثرة في "حدائق الحقائق"، على اعتبار وظيفته التي تتمثل في لفت الانتباه، ودعوة المخاطب إلى الإقبال على المتكلم والاهتمام بخطابه، ولا ريب أنّ نجاح تلك الوظيفة مما يهيء الخطاب للقبول، ويعبّد الطريق لنجاح العملية التواصلية ككل. ومن أمثلة النداء الحقيقي قول الرازي: «وقال إبراهيم الخواص -رحمة الله عليه- طلبتُ أكل الحلال، فكنتُ أصطاد السمك، فهتف بي يوماً هاتف: يا إبراهيم، لم تجد معاشاً إلا في قتل من يسبّحنا؟»<sup>(3)</sup>، فهذا نداء حقيقي، يُراد منه طلب المتكلم إقبال المخاطب عليه والإصغاء لما يقوله.

وقد يخرج النداء إلى أغراض بلاغية تفهم من سياق الكلام منها:

أ- الاختصاص: ومن ذلك قول الرازي: «أيها السالك، عليك بقطع مادة الطمع بسيف القناعة»<sup>(4)</sup>، فالمخاطب هنا باستخدامه للفظ "أيها" يختصّ السالك بالنصح والإرشاد من

(1) علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص: 112

(2) حدائق الحقائق، ص: 240.

(3) المصدر نفسه، ص: 133.

(4) نفسه، ص: 97.

خلال نداءه، وأسلوب النداء يُفهم من سياق الكلام؛ لأنّ أداة النداء محذوفة. ومثله قوله أيضا في موضع آخر: « عليك أيها المرید بترك حظوظ نفسك من كل شيء يتنازع فيه أبناء الدنيا»<sup>(1)</sup>، فهذه الجملة مفتوحة بأمر (عليك)، يتبعه نداءً حذفت منه الأداة، وهو يفيد الاختصاص أيضا، أي: اختصاص المرید بتوجيه النصح له وإرشاده للتي هي أقوم. واستخدام النداء هنا ضروري لشدّ انتباه المخاطب، من باب الاهتمام والعناية به.

ب- الندبة: نحو ما جاء في باب الحزن من قوله: «وعن رابعة العدوية أنّها سمعت رجلا يبكي ويقول: واحزنه. فقالت له: واقله حزنه، فإنك لو كنت محزونا لم يتهيأ لك أن تنفّس»<sup>(2)</sup>، ففي هذا الحوار تمّ استعمال أسلوبيّ نداء، أوّلها قول الرجل: (واحزنه)، فهو يشتكي شدة حزنه وكثرته، والآخر قول رابعة تصحيحا وتقويما وردّا عليه: (واقله حزنه)، ففي مقالها ندبة قلّة الحزن، وشكوى من ندرته، ودليل على شبيه انعدامه في نفوس الناس، رغم ضرورته لكيانهم الروحي.

ت- التحقير والذم: نحو ما جاء في باب الخلق في قوله: «وقالت امرأة لمالك بن دينار: يا مرائي، فقال: وجدت اسمي الذي أضلّه أهل البصرة»<sup>(3)</sup>، فغرض المرأة من استخدام أسلوب النداء يُفهم من سياق الكلام، أي من خلال الوصف الذي يتبع أداة النداء، فوصفها لمالك بن دينار -وهو من كبار الزهاد- بالمرائي إنّما أرادت منه تحقيره وذمّه، بيد أنّ المفارقة كانت إقرارا عجيبا من الرجل بهذا الوصف؛ لا يُفهم منه حقيقة انطباق الوصف عليه، وإنما يُدرك من خلاله علوّ منزلة مالك بن دينار وحسن خلقه وتواضعه، حيث ترك جدال المرأة وعاد إلى نفسه فاتّهمها، تواضعا بها، وكسرا لكبريائها وجبروتها.

ث- الإغراء والتودد: نحو قوله: «وقيل: أرسل ذو النون المصري -رحمه الله- إلى أبي يزيد البسطامي -رحمه الله- يقول له: يا أخي، إلى متى هذا النوم والراحة والقافلة قد مضت؟»<sup>(4)</sup>، فلا ريب أنّ استخدام صيغة النداء هنا يمدّ جسرا من التودد بين المرسل والمتلقي، وفيه إغراء بالإقبال على المخاطب والتقبّل منه. لاسيما وأنّ النداء مشفوع بكلمة (أخي) التي تكتنز بمعاني التآزر والتودد والتراحم.

(1) حدائق الحقائق، ص: 187.

(2) المصدر نفسه، ص: 87.

(3) نفسه، ص: 177.

(4) نفسه، ص: 202.

ج- التعجب: نحو قوله: «ومن المشهور عن أبي حفص النيسابوري الحداد في ابتداء حاله أنه سمع قارئاً يقرأ آية من القرآن، فورد على قلبه وارد فغاب عن إحساسه، وأدخل يده وأخرج الحديد الحماة بأصابعه، فرآه تلميذه فقال له: يا أستاذ ما هذا؟ فنظر أبو حفص إلى ما كان منه وترك الحرفة، وكان منه ما كان»<sup>(1)</sup>، فنداء التلميذ أستاذَه في هذه الحكاية كان بداعي التعجب من طبيعة الحدث وغرابتها، فالغرض-إذن- هو التعجب من حال أبي حفص، وما كان من فعله الخارج عن المألوف.

ح- التنبية: نحو قوله في باب الورع: «وقيل إنَّ مالك بن دينار أقام بالبصرة أربعين سنة، ولم يأكل من ثمرها ولا من رطبها شيئاً حتى مات، وكان إذا انقضى وقت الرطب قال: يا أهل البصرة، هذا بطني ما نقص منه ولا زاد في بطونكم»<sup>(2)</sup>، فنداء مالك بن دينار لأهل البصرة وارد في سياق الوعظ وأخذ العبرة والدعوة إلى الزهد والورع، فهو يحمل دلالة التنبية من غفلة الناس عن هذه الحقائق.

### المطلب الثالث: القصر

يعرّف البلاغيون القصر بأنّه : تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص، ويذكرون من طرقه أربعة هي: النفي والاستثناء-إنّما- العطف- التقديم<sup>(3)</sup>. وقد جاء التركيز عليه لما له من أهمية بالغة في بنية الكلام؛ حيث يُلجأ إليه تقريراً للحقائق، وتحديد المعاني في أذهان المخاطبين، ولما يتضمّنه من لطائف بلاغية كالمبالغة والتعريض وغيرها، بيد أنّ الملاحظ على خطاب الرازي أنّ استخدامه هذا الأسلوب كان باقتصادٍ ظاهر؛ حيث إنّهُ لم يُكثر منه إكثاراً بيناً، ولعلّ السبب في ذلك هو العمل على خلق تجانس وانسجام بين طبيعة الحقائق والمضامين التي يعرضها الرازي وبين اللغة التي تعبّر عنها، فقد تبيّن أنّ من سمات الخطاب الصوفي الانفتاح واللامحدودية والتشعب، وذلك ما لا يتناسب مع وظيفة القصر التي هي تحديد المعاني وضبطها وتطويقها في حدود العبارة، ولذلك كان توظيف هذا الأسلوب في خطاب الرازي متميّزاً بدقّة وانتقاء محكمين، إذ لم

(1) حدائق الحقائق، ص: 308.

(2) المصدر نفسه: ص، 129.

(3) جواهر البلاغة: ص: 165. وما بعدها.

يكن ذلك إلا فيما يتطلّب ضبطاً وتدقيقاً وتحديدًا يستلزمه المقام ويقتضيه الحال، ومن أمثلة ما ورد من أساليب القصر في كتاب الرازي ما يأتي:

1. قوله في باب الفقر: «غنى النفس بالدين لا بالدنيا»<sup>(1)</sup>، فهذا أسلوب قصر طريقه العطف بـ(لا)، وهو قصر إضافي، من باب قصر الصفة على الموصوف (أي قصر صفة غنى النفس على موصوف هو الدين)، فائدته البلاغية تكمن في حصر وتحديد مفهوم الغنى الذي تتعدّد معانيه، وتشعّب بحسب ميول العبد وتعدد أهوائه.

2. قوله في باب الفقر أيضاً: «الفقر في اصطلاح أهل الحقيقة هو الذي لا يجد شيئاً غير الله، ولا يستغني إلا به، ولا يستريح إلا بالحضور إلا معه»<sup>(2)</sup> فهذه ثلاثة جمل استخدم فيها أسلوب القصر، وكلها إضافي، ومن باب قصر الصفة على الموصوف، أما طريقها فمن أقوى الطرق، وهي طريق النفي والاستثناء، ولها قوتها وأثرها في تحديد المعاني وتثبيتها في ذهن المتلقي، ذلك أنّ مسألة الفقر مما لا يُدرك عوامُّ الناس حقيقتها ومقتضياتها، وقد يخفى على أكثر الناس مفهومه لدى المتصوّفة، فلجوء الرازي لهذا الأسلوب مراعاةً منه لمقتضى الحال، وللمقام الذي ورد فيه الخطاب.

3. قوله في باب الرضى: «وقال الشبلي -رحمة الله عليه- بين يدي الجنيد -رحمة الله عليه-: لا حول ولا قوة إلا بالله. فقال له الجنيد: هذا ضيق صدر، وضيق الصدر إنّما يكون من عدم الرضى بالقضاء»<sup>(3)</sup>، فقد تضمّنت هذه الحادثة استخدام أسلوب قصر، أولهما: استخدمه الشبلي بقوله: (لا حول ولا قوة إلا بالله)، والآخر قول الجنيد: (وضيق الصدر إنّما يكون من عدم الرضى بالقضاء)، فالأول طريقه النفي والاستثناء، وهو حقيقي، من قصر الصفة على الموصوف، والثاني: طريقه الأداة (إنّما)، وهو إضافي، من قصر الصفة على الموصوف، وتّضح ضرورة هذا الأسلوب في أنّ الشبلي يريد تخصيص الحول والقوة بالله تعالى دون غيره، وقصرها عليه حتى لا يتوهّم أنّ ثمة من يُشركه في الحول والقوة، ولكنّ عبارة الجنيد أحوج إلى التأمل، إذ الملاحظ أنّها مبنية على مراعاة حال الشبلي (المخاطب)، فقد أدرك ببصيرة العارف أنّ مقالة الشبلي أنتجها ضيقٌ ألمّ به ألجأه إلى الحوقلة-وهي كلمة حقّ-ولكنّ الجنيد استنبط منها معنى آخر، يتسّر وراء حقيقة قصر

(1) حدائق الحقائق، ص: 67.

(2) المصدر نفسه، ص: 65.

(3) نفسه، ص: 111.

الحول والقوة على الله تعالى، فكان لزاماً أن يكون رده وجوابه للشبلي مقارناً له في قوة التخصيص والتحديد، فصاغ كلامه قصراً لتنبه تلميذه إلى إساءة استخدام كلمة الحق، وعدم الوعي الحسن بموضعها.

### المطلب الرابع: الفصل والوصل

الفصل والوصل من أهم المظاهر الخطابية، وهو مبحث من مباحث البلاغة الدقيقة المسلك؛ ويدل اهتمام البلاغيين به على فائدته الجليلة في تشكيل وفهم الخطاب، وقد تم التطرق إليه ومعالجته لدى البلاغيين عبر مرحلتين: مرحلة تسجيل ورصد أهميته في الكلام، ومرحلة الوصف المنظم له.<sup>(1)</sup>

في المرحلة الأولى اهتم الباحثون بالإشارة إلى أهمية هذا المبحث، وكان الجاحظ من السابقين الأولين إلى التنبيه على تلك الأهمية، حين روى تعريفاً يحصر البلاغة في إدراك دقائق هذا الباب، وقد ذكره في مقدمة التعريفات الأخرى-تأكيداً لأهميته-؛ حيث جاء في البيان والتبيين: "قيل للفارسي ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل"<sup>(2)</sup>، وتؤكد هذه الأهمية عند الجرجاني- وإن كان ممن يمثل المرحلة الثانية- حينما اعتبر أن هذا المبحث أدق وأصعب مباحث البلاغة، حيث قال: «واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه إنه خفي غامض، ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى، وأدق وأصعب...»<sup>(3)</sup>. وانطلاقاً من الوعي بالأهمية تأسست المرحلة الثانية للمبحث في هذا الباب، وهي مرحلة «تمتاز بالتبعية الدقيق لهذا المظهر الخطابي وصفاً وتقييداً، كما يشهد على ذلك جهد الجرجاني وجهد السكاكي»<sup>(4)</sup>.

ليس الغرض هنا تتبع جهود البلاغيين في وصفهم وتقييدهم لمباحث هذا الباب، وإنما معرفة كيفية تشكّل التركيب وفقّه في خطاب الرازي. لذلك سيتمّ تقديم تعريف بسيط للفصل والوصل، ثمّ ضرب أمثلة لأنواع وكيفيات وروده في كتاب "حدائق الحقائق".

(1) لسانيات النص: محمد خطاي، المركز الثقافي العربي، ط:2، 2006م، الدار البيضاء المغرب، ص:98.

(2) البيان والتبيين: 88/1.

(3) دلائل الإعجاز، ص:231.

(4) لسانيات النص: ص:99-100.

يُعرّف الخطيب القزويني الفصل والوصل بقوله: «الوصل عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه»<sup>(1)</sup>. والعطف بحرف الواو هو المقصود هنا دون سائر حروف العطف؛ لدلالة "الواو" على مطلق الجمع والاشتراك، قال الجرجاني: "وليس للواو معنى سوى الإشتراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي أُتبعَت فيه الثاني الأول»<sup>(2)</sup>. وهذه الآن أمثلة على توظيف آلية الفصل والوصل في خطاب الرازي:

### 1- الفصل: ومن أمثلته<sup>(3)</sup>:

أ- قول الرازي في مقدّمة كتابه: «...والسلف الماضين الذين لم يعدلوا عن جادة الدين، وأتباع سنن المرسلين، أعاد الله علينا بركة أنفاسهم»<sup>(4)</sup>. فثمة فصل بين الجملة الأخيرة والتي قبلها، حيث لا توجد واو عاطفة بين الجملتين، بسبب التباين التام وعدم وجود مناسبة ما بينهما، وهذا ما يعبر عنه بكمال الانقطاع، وهو من المواضع التي يجب فيها الفصل.

ب- قوله في باب الفقر: «واعلم أنّ الإنسان متى كان صابرا على الفقر، شاكرا لله على اختياره له، صائنا لدينه، كاتما لفقره، مستغنيا بربه في فقره، لا يغنيه شيء غيره، خائفا على زوال نعمة الفقر كما يخاف الغنيّ على زوال نعمة الغني، فذلك هو الفقير الصادق»<sup>(5)</sup>، فهذه عدّة جمل مفصولة عن بعضها، إذ إنّ العلاقة بين أغلب هذه الجمل علاقة بدلية، وبعضها بيان لبعض؛ كما هو الحال بين الجملتين الخامسة والسادسة، وعند ارتباط الجمل بهذه العلاقات يكون ثمة تمام اتّصال بينها، وهو أيضا من موجبات الفصل، ويعبر عنه بكمال الاتّصال. ومن أمثلة كون الجملة الثانية بيانا للأولى قول الرازي أيضا: «الصدق سيف الله تعالى، ما وُضع على شيء إلا قطعه»<sup>(6)</sup>، فثمة اتّصال تام بين الجملتين على اعتبار أنّ الثانية بيان للأولى وتوضيح لها، فوجب الفصل ما بينهما بسبب كمال الاتّصال.

(1) الإيضاح: القزويني، ص: 105.

(2) دلائل الإعجاز، ص: 224.

(3) ينظر في بيان مواضع الفصل على سبيل المثال: علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص: 161 وما بعدها.

(4) حدائق الحقائق، ص: 21.

(5) المصدر نفسه، ص: 68.

(6) نفسه، ص: 154.

ت- قوله في باب الإرادة -عن حال بعض المرئيين-: «إلا أنّ أكثر هؤلاء يُردّون إلى المجاهدات بعد هذا الرفق، يُستوفى منهم ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة»<sup>(1)</sup>، وهنا أيضا فصل بين جملة: (يُردّون إلى المجاهدات بعد هذا الرفق)، وبين جملة: (يُستوفى منهم ما فاتهم)؛ حيث إنّ الجملة الثانية جواب عن سؤال يُفهم من الأولى؛ فكأنّه حين ذكر مردّهم إلى المجاهدات تمخّض ثمّة سؤال عن السبب، فكانت الجملة الثانية جوابا له، أي لاستيفاء ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة. وهذا موضع آخر من مواضع الفصل الواجب، ويعبر عنه بشبه كمال الاتّصال.

2- الوصل:<sup>(2)</sup> ومن أمثله:

أ- قول الرازي في باب المجاهدة: «وقال الحسن القزاز: بُتيت هذه الطريقة على ثلاثة أشياء: أن لا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنام إلا عند الغلبة، ولا تتكلّم إلا عند الضرورة»<sup>(3)</sup>، فالجمل الثلاث وُصِلَ بعضها ببعض عن طريق حرف العطف (الواو)، ذلك أنّها اتّفقت في كونها جملا إنشائية لا ابتدائية بالنهي، وهي متناسبة في المعنى، ولا وجود لسبب يقتضي الفصل بينها. ومثله قوله أيضا في باب الذكر: «والذكر ثلاثة أنواع: ذكر باللسان، وذكر بالقلب، وذكر بالروح»<sup>(4)</sup>. فهذه ثلاث جمل تماثلت في كونها أساليب خبرية، ولذلك حسُن الوصلُ بينها بعطف بعضها على بعض؛ إذ من مواضع الوصل اتّفاق الجمل خبرا أو إنشاء مع وجود تناسب في معناها وانسجام بينها.

ب- قوله: «اليقين هو: مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب، وملاحظة الأسرار بمخاطبة الأفكار»<sup>(5)</sup>، فقد تمّ وصل الجملتين بواو عاطفة؛ والسبب هو قصد إشراك الثانية للأولى في الحكم الإعرابي؛ فمحل الجملة الأولى الرفع على أنّها خبر للمبتدأ (اليقين)، وقُصِد جعل الجملة الثانية خبرا ثانيا للمبتدأ فعُطفت على الأولى، ووُصِلت بها.

### المطلب الخامس: الإيجاز والإطناب

أولى البلاغيون هذين المظهرين الخطايين عناية كبيرة؛ إذ بهما يظهر اقتدار البليغ على حوك الكلام وفق ما يقتضيه المقام، وقد رصد أبو هلال العسكري فيما رصد من تعريفات

(1) حدائق الحقائق، ص: 202.

(2) ينظر في بيان مواضع الوصل على سبيل المثال: علم المعاني: عبد العزيز عتيق، ص: 167 وما بعدها.

(3) حدائق الحقائق، ص: 36.

(4) المصدر نفسه، ص: 185.

(5) نفسه، ص: 131.

البلاغة تعريفاً يتعلق بالإيجاز والإطناب؛ حيث قال: «وقال الرومي: البلاغة حسن الاقتضاب عند البدهة، والغزارة عند الإطالة»<sup>(1)</sup>. وأهم ما يمكن الظفر به من فوائد في موضوع الإيجاز والإطناب هو إمكانية تحقق البلاغة بكليهما، رغم ما يبدو من التضاد الحاصل بينهما. ذلك أنّ مدار الأمر على مطابقة مقتضيات الأحوال ومراعاة المقامات، وهذا ما جعل الجاحظ يعتبر الإطالة - وهي عنده مرادفة للإطناب - إيجازاً<sup>(2)</sup>، فيما فرّق أبو هلال العسكري بين التطويل والإطناب، معتبراً أنّ «الإطناب بلاغة، والتطويل عي»<sup>(3)</sup>، ويؤكد أبو هلال على أنّ الحاجة لكل من الإيجاز والإطناب قائمة في كلّ ضروب الكلام؛ حيث يقول: «والقول القصد أنّ الإيجاز والإطناب يُحتاج إليهما في جميع الكلام وكلّ نوع منه، ولكلّ واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الإطناب في مكانه، فمن أزال التدبير في ذلك عن جهته، واستعمل الإطناب في موضع الإيجاز، واستعمل الإيجاز في موضع الإطناب أخطأ»<sup>(4)</sup>، وإذ ثبت أنّ الإيجاز والإطناب صنوان في ثبوت صفة البلاغة لم يبق لصاحب الكلام إلا مراعاة ما يستلزمه الموقف، وتكليف الخطاب وفقه إيجازاً أو إطناباً.

1- الإيجاز: مما يدلّ على أهميّة الإيجاز اعتباره في بعض التعريفات عنواناً للبلاغة ومناطقها؛ فقد روي عن ابن المقفع قوله: «البلاغة اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة (...). فعامّة ما يكون من هذه الأبواب فالوحي فيها والإشارة إلى المعنى أبلغ، والإيجاز هو البلاغة»<sup>(5)</sup>، وذلك راجع إلى الوعي بأهمية اختصار الكلام لما يحقّقه من فوائد الحفظ والتثبيت والتأثير في المتلقي، والإيجاز في عُرْف البلاغيين هو: «جمع المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل الوافي بالعرض، مع الإبانة والإفصاح»<sup>(6)</sup>. وهو على نوعين، سيتم ذكر كلّ منهما مع بيان أمثلته من "حدائق الحقائق":

(1) الصناعتين، ص: 39.

(2) قال الجاحظ: «وقد بقيت - أبقاك الله - أبوابٌ توجب الإطالة وتحوّج إلى الإطناب، وليس بإطالة ما لم يجاوز مقدار الحاجة، ووقف عند منتهى البغية»: الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام هارون محمد هارون، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1386هـ-1967م. 07/6.

(3) الصناعتين، ص: 191.

(4) المرجع نفسه: ص: 190.

(5) نفسه: ص: 14.

(6) جواهر البلاغة، 197.

أ- إيجاز الحذف: ويتم «بحذف شيء من العبارة لا يخلّ بالفهم، مع قرينةٍ تعيّن المحذوف»<sup>(1)</sup>، وقد أشار البلاغيون إلى القيمة الخطائية لهذا النوع، وعدّوه من مظاهر البلاغة العالية، وفي ذلك يقول عبد القاهر الجرجاني: «هو بابٌ دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيهه بالسحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تُبْن»<sup>(2)</sup>. ومما ورد من أمثلة إيجاز الحذف في خطاب الرازي:

- حذف كلمة أو مفرد: نحو قوله في أوّل جملة من كتابه: «هذا مختصرٌ جمعته من كتاب الله تعالى...»<sup>(3)</sup>، فهو إنّما أراد (كتابا مختصرا)، فحذف الموصوف وأقام الصفة مقامه. ومن المواضع التي يكثر فيها حذف الموصوف: النداء، نحو قول الرازي: «عليك أيها السالك بقطع مادة الطمع...»<sup>(4)</sup>، فقد حذف الموصوف واستغنى بالصفة عنه، وتقدير الكلام: (أيها العبد السالك، أو أيها الرجل السالك... الخ)، ويكثر هذا النمط من الحذف في كتاب الرازي حتى لا يكاد يُذكر الموصوف، حيث يُستغنى عنه في الغالب بذكر الصفة، ولعلّ الغرض من ذلك يكمن في تثبيت الصفة وتحقيقها للموصوف، حتى كأنّه لتلّيسه بها قد فنيّت سائر صفاته دونها، ولم يبق غيرها للدلالة عليه، ولذلك يستعمل الرازي صفات (العارف والمريد والسالك...) دون ذكر للموصوف بها.

وقد يكون المحذوف مبتدأ، نحو قوله في باب التوبة: «وسئل السريّ عن التوبة فقال: أن تنسى ذنبك، وسئل الجنيد فقال: أن لا تنسى ذنبك»<sup>(5)</sup>، فقولهما ينطوي على حذف مبتدأ؛ إذ تقدير الكلام: (التوبة أن تنسى ذنبك) و(التوبة أن لا تنسى ذنبك)، فأوجز الكلام بحذف المبتدأ (التوبة) لدلالة السياق عليه؛ حيث دُكر لفظه قبل ذلك.

- حذف جملة: ومن أمثله أيضا: قوله في باب القناعة: «وفي الزبور: القانع غنيّ وإن كان جائعا»<sup>(6)</sup>، ففي كلامه هنا إيجاز حذف؛ حيث حذف الجملة الفعلية، وأبقى للدلالة عليها الجار

(1) جواهر البلاغة، ص: 199

(2) دلائل الإعجاز، ص: 146.

(3) حدائق الحقائق، ص: 21.

(4) المصدر نفسه، ص: 97.

(5) نفسه، ص: 27.

(6) نفسه، ص: 96.

والمجور (في الزبور)، وتقدير الكلام من غير حذف: (جاء قول في الزبور هو... أو) (ورد قول في الزبور هو...). ومن أمثله أيضا قول الرازي: «وقيل: إنَّ أبا تراب أكل من البصرة إلى مكة واحدة»<sup>(1)</sup>، فهذا إيجاز حذف اختصر فيه القول بحذف كثير منه، إذ يكون نظم الكلام من غير حذف: (إنَّ أبا تراب أكلَ الطعام مرّة واحدة في سفره من البصرة إلى مكة).

ب- إيجاز القصر: ومعناه «تضمنين العبارات القصيرة معاني كثيرة من غير حذف»<sup>(2)</sup>، وهذا النوع من الإيجاز هو الذي تتسابق له جياذ الفصحاء، وتُسفر إصابته عن براعة البلغاء. فصياغة الكلام موجزا إيجاز قصر ينمّقه بوشى الحكمة، ويطبعه بطابع الأمثال السائرة والمأثورات البديعة، ذلك أنّ الألفاظ -على قلتها- تكتنز فيه بالمعاني الكثيرة، وتعطف سمع المتلقّي إليها عطفًا؛ لما يأنسه من بيانها وجمالها الفني. ولذلك كثر هذا النوع من الإيجاز في كتاب الرازي، وهو أظهر ما يكون في أقوال العارفين من أهل الحقيقة ومشايخ الطريقة، وإن كان للرازي أيضا نصيب منه، ومن أمثلة ما جاء في كتابه:

- قوله في تعريف التوبة: «وقيل: الندم على ما فات، وإصلاح ما هو آت»<sup>(3)</sup>، فهاتان كلمتان جامعتان، تصبح من خلالهما حياة الإنسان كلّها مطوّقة بسياج التوبة والرجوع إلى الله تعالى، فيستردّ ماضيه عندما يصحّح أخطائه بالندم، ويصحّح مستقبله بالعزم على الإحسان فيه، ولو أراد أحد ما أن ييسط القول في كيفية ترميم الماضي وحفظ المستقبل لأعوزه الكلام، ولضاقت به فُسحة القول، غير أنّ في العبارة التي ذكرها الرازي تحكّما في تلك المعاني الكثيرة، وإحاطة بها، ترتفع بالكلام درجات في مقام البلاغة.

- قوله في القناعة: «وقيل هي الاستغناء بالموجود، وترك التطلّع إلى المفقود»<sup>(4)</sup>، فالموجود كلمة تتسع لكل ما يخطر بالقلب، مما هو حاجة للإنسان يُمكنه تحصيلها، والمفقود أيضا كلمة تتسع لكل ما يحتاجه المرء ولا يجده، وبهاتين العبارتين انتظم كلامٌ حاملٌ لمعانٍ يعسرُ على غير البليغ اقتناصها بشرك الألفاظ.

(1) حدائق الحقائق، ص: 94.

(2) جواهر البلاغة، ص: 198.

(3) حدائق الحقائق، ص: 25.

(4) المصدر نفسه، ص: 95.

- قوله في باب الحرية: «واعلم أنّ كمال الحرية نتيجة كمال العبودية، فمن صدقت لله عبوديته خلصت عن رق الكائنات حرّيته»<sup>(1)</sup>. إنّ القضية التي تتضمنها هاتان العبارتان قضية كونية وفلسفية كبرى، ولا ريب أنّ تفصيل القول فيها لا يفيه حقُّه الكلام الكثير المسهب، فمسألة الحرية والعبودية من المسائل الشائكة العصية على التحليل والمعالجة، ولكنّ بلاغة الخطاب الصوفي تهيأ لاحتوائها بما تتوفّر عليه من قوّة بيانية وحضور لغوي وأدبي رفيع، ولا يقف الأمر عند تقديم أو في الحلول لهذه المشكلة، وإنّما عرضها في قالب لغوي بديع، موجز في اللفظ، مقتصد في الكلم.

هذا، وللصوفية عموماً قدم راسخة في بلاغة إيجاز القصر؛ يدلّ على ذلك تلك المصطلحات التي اختصوا بها في التعبير عن مواجدهم وأذواقهم وعلومهم، فكلّ مصطلح منها يكتظّ بمعان لا قبيل لكثير من الناس بحصرها في عبارات قليلة أو كثيرة. وقد سبق الكلام عن المصطلح الصوفي في الفصل الثاني من هذا البحث وبيان خصائصه التي من أهمّها التكتيف، وهو دليل مُشرِّق لبلاغة إيجاز القصر.

2- الإطناب: الإطناب - كما سبقت الإشارة - بلاغة في موضعه، والمقصود به «زيادة اللفظ على المعنى لفائدة»<sup>(2)</sup>، وأقسامه كثيرة يُطلب من ورائها أغراض بلاغية لمراعاة مقتضى الحال، سيتمّ ذكر بعضها مع ضرب أمثلة لها من كتاب الرازي:

أ- التعميم بعد التخصيص: نحو قول الرازي في تقديم كتابه: «... وآثار صحابته - رضي الله عنهم - وكلمات العارفين الذين هم أرباب الطريقة وأصحاب الحقيقة، وأدلة الناسكين وأهله السالكين والسلف الماضين...»<sup>(3)</sup>، فقوله: (السلف الماضين) تعميم يدخل ضمنه من ذكرهم من قبل، والغرض من هذا الإطناب بتخصيصه للصحابة والعارفين يراد منه العناية الخاصة بهم، والاهتمام بشأنهم، ومثل ذلك أيضاً قوله في باب المجاهدة: «... والذين جاهدوا في طاعتنا، وفي ديننا لنوفقتهم لذلك»<sup>(4)</sup>، فكلمة: (في ديننا) عموم يندرج فيه قوله: (في طاعتنا)، أي أنّ ثمة

(1) حدائق الحقائق، ص: 144

(2) جواهر البلاغة، ص: 201.

(3) حدائق الحقائق، ص: 21.

(4) المصدر نفسه، ص: 35.

إطنابا بذكر الاجتهاد في الطاعة وفي الدين من باب ذكر العام بعد الخاص، إفادة للعموم، وإمعانا في الاهتمام بشأن الخاص.

ب- التخصيص بعد التعميم: نحو قوله: «فإن فعل الطاعات قُرِبَ من الله تعالى، وذلك فضل الله ورحمته بتوفيقه العبد للقرب والطاعة»<sup>(1)</sup>، فمن المعلوم أن فضل الله ورحمته يمثّلان في أصناف كثيرة لا حصر لها، وما التوفيق للقرب والطاعة إلا صنف منها، ولكن الرازي هنا خصّصهما بالذكر بعد التعميم، أي أنّ ثمة إطنابا من باب ذكر الخاص بعد العام، ومن دواعي ذلك: مزيد الاهتمام بالخاص، والاعتناء به وتفضيله حتى كأنّه لإفراده بالذكر دون سائر الأصناف الأخرى قد صار مستقلا عن العام مغايرا له. ومن أمثله أيضا قوله: «التواضع من كلّ أحد حسن، ومن الأغنياء أحسن، والتكبر من كلّ أحد قبيح، ومن الفقراء أقبح»<sup>(2)</sup>، و(كلّ أحد) هنا لفظ عموم، فلا جرم أنّ الأغنياء والفقراء منضوون تحته، والرازي عمد إلى تخصيص الأغنياء والفقراء بالذكر، تنبيها على أهميتهما في ما يقصده من الكلام، وتنويها بأتهما مقصودان دون غيرهما من بقية أجزاء العموم بزيادة الحسن والقبح في هذا المعنى.

ت- الإيضاح بعد الإبهام: ومن أمثله: قول الرازي «واعلم أنّ ركنا الصحبة شيء واحد: وهو أن يقصد كلّ واحد منهما أن يكون الريح مع الآخر في كلّ حال»<sup>(3)</sup>، ففي قوله: (شيء واحد) كلام مبهم، يوضّحه الشرح الذي يتلوه من بعده، والإبهام فيه نوع من التشويق لمعرفة المقصود، وتلهّف لفهم المراد، فإذا جاء بعده البيان والإيضاح كان ذلك أدعى لتمكينه في نفس السامع، وكانت الفائدة به أجدى وأنفع. ومن الأمثلة على ذلك أيضا قوله: «وقيل: المعرفة معرفتان: معرفة حق، ومعرفة حقيقة»<sup>(4)</sup>، فقد ذكر في كلامه مجمّلاً، هو المثني (معرفتان)، وفصله باسمين أحدهما معطوف على الآخر، وهذا نوع من أنواع الإيضاح بعد الإبهام يسمّى: التوشيع، وقد يكون التوشيع بالمثني المبهم الذي يفسّر بمعطوفين بعده، كما قد يكون يجمع مبهم تفسّره عدّة

(1) حدائق الحقائق، ص: 84.

(2) المصدر نفسه، ص: 163.

(3) نفسه، ص: 223.

(4) نفسه، ص: 217.

معطوفات بعده، نحو قوله: «آفات المرید ثلاث: التزوج، وكتابة الحديث، والسفر»<sup>(1)</sup>، فقد أبهم الكلام بإجماله في قوله (ثلاث)، ثم أوضحه بتفصيله عن طريق المعطوفات بعد ذلك.

هذه الشواهد والأمثلة المأخوذة من كتاب الرازي تدلّ دلالة واضحة على أنّ الخطاب الصوفي جارٍ على سنن البلاغة العربية، وقواعد علم المعاني كما قرّرها أرباب هذه الصناعة، وقد اشتدّت عناية الرازي ببلاغة الأساليب والتراكيب، وتحقق له مطلب مراعاة مقتضى الحال بطريقة فذة متميّزة، وما كان ذلك إلا لحسن تصرّفه في فنون القول وأساليبه حسب متطلبات المقام، وذلك ديدن الخطاب الصوفي عموماً، فهو خطاب له بلاغته العالية بما يمتلك من حسن التركيب وبراعة النظم.

### المبحث الثاني: بلاغة الصور البيانية

لا تقف سمات الكلام البليغ عند حدود صحّة التركيب، والتزام مراعاة مقتضى الحال فحسب، بل إنّ وراء ذلك غاياتٍ بعيدة الشأو واسعة الأفق، يخلق إليها الأديب على أجنحة الخيال، جاعلاً من التصوير أدواته في محاولة رصد تجربته الإبداعية، وشدّ معانيه بوثق الكلمات، ويتمّ حينئذ التصرف في فنون القول بإخراجها على طرق مختلفة متعددة، وقد وضع علماء البلاغة قواعد وقوانين تنضبط بها هذه العملية، تنتظم في نطاق علم يُعرف بعلم البيان، وهو كما يعرفه القزويني: «علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»<sup>(2)</sup>. ولو أنّ بعض الباحثين آثروا عدم الاعتماد على هذا التعريف وترك التقيّد به؛ لاقتضائه بحثاً نظرياً مُجدِّباً، أقرب ما يكون للمنطق وأحكامه، وأبعد ما يكون عن البلاغة وروحها، وهو البحث في أنواع الدلالات بين الوضعي منها والعقلي، وما يجرّه إلى إشكالية عدّ التشبيه قسماً أصيلاً من البيان أو كونه مجرد مقدمة... الخ، من أجل ذلك أثر بعضهم<sup>(3)</sup> اعتماد تعريف العلوي؛ إذ يحدّد علم البيان بأنه: «العلم بجواهر الكلم المفردة والمركّبة»<sup>(4)</sup>، ولو أنّ في تعريف السكاكي أيضاً جودة ضبط

(1) حدائق الحقائق، ص: 203.

(2) الإيضاح: ص: 146.

(3) ينظر: فن التشبيه: علي الجندي، مكتبة نهضة مصر، ط: 1، 1952م، 28/1.

(4) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، تح: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، 1423هـ - 2002م، 11/1.

ودقة تحديد حَسْرًا عن نكتة بدیعة - غفل عن تتبُّعها الذين تولّوا تلخيص المفتاح وشرحه - ؛ حيث يعرف السكاكي علم البيان بأنّه: «معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، يُحترز - بالوقوف على ذلك - عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه»<sup>(1)</sup>، فقد ذكر في ختام تعريفه: "مطابقة الكلام لتمام المراد منه"، وهي عبارة يمكن وضعها إزاء عبارة: "مطابقة الكلام لمقتضى الحال" التي هي عماد وأساس علم المعاني، فإذا كان علم المعاني يُبحث فيه عن كيفية مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعنى ذلك: أنّه يستهدف الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعاني؛ فإنّ علم البيان يُبحث فيه عن كيفية مطابقة الكلام لذاته، وعندما «يطابق الكلام ذاته يصبح هو معيار نفسه، وإذ يكون الأمر على هذه الوضعية، فلا معنى للحكم بالصواب أو بالخطأ، وإنما العبرة بالتحليل، واكتشاف العلاقات، واستكناه إنتاجيتها الدلالية، بلغت من الوضوح أو الغموض ما بلغت...»<sup>(2)</sup>.

لعلّ الأهمّ هنا ليس التعمّق في تحديد مفهوم هذا العلم بترجيح تعريف على آخر، وإتّما استثمار ما رشح عنه الدرس البلاغي لأبواب علم البيان في استكشاف ووصف وتحليل الصورة الفنية في الخطاب الصوفي عند الرازي. فالخطاب الصوفي يملك من مادّة البناء ومهارة الصنّاع، ما يقيم به صرح البيان عتيّداً، وليست مادّة البناء تلك غير اعتدال اللغة العربية في الوضع، وحيويتها في التركيب والتوليد، يتخذها صاحب الخطاب قوالب يسكب فيها قوّة المعاني الصوفية ونصاعتها، ويضع عليها يد الإبداع، ويلقي من ألوان الخيال ما تستحيل به صوراً فنيّة جميلة. ثمّ يقف قارئ الخطاب أمامها مستكشفاً سرّ الجمال، متّخذاً من قواعد علم البيان وأبوابه آليات للقراءة وأدوات للفهم والتفسير. ومن هنا يتّضح «أن علم البيان موضوعه فاعلية الخيال في بناء موضوع جمالي بواسطة لغة لا تنتمي إلى مواضعها، بقدر ما تنتمي إلى المبدأ التركيبي الذي يعتمد الخيال في تضيير عناصر موضوعه ببعضها بعضاً.»<sup>(3)</sup>.

هذا، وقد مرّ مصطلح البيان بمراحل - ليس هنا مقام تتبُّعها - ليصل إلى الدلالة على هذا العلم من علوم البلاغة، والذي يهتم بدراسة الصور البيانية القائمة في التشبيه والجاز والكناية؛ قال

(1) مفتاح العلوم، ص: 249..

(2) سيميوطيقا التشبيه: ص: 196-197

(3) المرجع نفسه، ص: 200.

الخطيب القزويني: «فأنحصر المقصود في التشبيه والمجاز والكناية، وقُدّم التشبيه على المجاز لما ذكرنا من ابتناء الاستعارة التي هي مجاز على التشبيه، وقُدّم المجاز [على الكناية] لنزول معناه من معناها منزلة الجزء من الكل»<sup>(1)</sup>، وهذه الآن مقارنة تحليلية وتبيينٌ لبلاغة مختلف الصور البيانية الواردة في "حدائق الحقائق" وتبيان لأثرها في الكلام، مع الإشارة إلى أنّ الاهتمام سيكون مركّزاً على الصورة الفنية التي تتخلّق من التعبير عند اللجوء إلى أساليب البيان من تشبيه واستعارة ومجاز وكناية... الخ.

### المطلب الأول: بلاغة التشبيه

يعرّف الخطيب القزويني التشبيه بأنّه: «الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى»<sup>(2)</sup>، وقد حفّلت كتب البلاغة بالتنويه بما يخلعه التشبيه من حسن على الكلام، وما يضيفه من رونق وجودة على النظم، إذ إنّ به تتحقّق البلاغة ويتّضح المبهّم، ويحصل التأثير في السامع، ولهذا حكى القزويني الاتفاق على قيمة التشبيه، وعلوّ منزلته في الكلام؛ حيث قال في الإيضاح: «فاعلم أنّه [أي التشبيه] مما اتّفق العقلاء على شرف قدره، وفخامة أمره في فن البلاغة، وأنّ تعقيب المعاني به يُضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها»<sup>(3)</sup>، وهو بعد ذلك دليل لمن امتلك ناصية استخدامه، وحجّة له على جودة التصرف في فن القول وصنعة الكلام، وقد قال السكاكي في شأنه: «فهو الذي إذا مهّرت فيه ملكّت زمام التدرّب في فنون السحر البياني»<sup>(4)</sup>.

وبلاغة التشبيه تكمن في التفاوت الفني الذي يتحقّق به، وهو لذلك محكّ صادق لنبوغ الأديب وجودة قريحته، وهذا ما يؤكّده الرماني في رسالته "النكت في إعجاز القرآن" حين يصف التشبيه بأنّه: «بابٌ يتفاضل فيه الشعراء، وتظهر فيه بلاغة البلغاء، وذلك أنّه يُكسب الكلام

(1) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 147.

(2) المرجع نفسه، ص: 147.

(3) نفسه، ص: 147.

(4) مفتاح العلوم: ص: 439.

بيئاً عجيباً، وهو على طبقات في الحسن»<sup>(1)</sup>. على أنّ أهمّ ما في التشبيه هو توفُّره على القيمة الفنية الماثلة في خلق الصورة، وهي القيمة التي يتبوأ بها مكانة سامقة في فضاء البلاغة، والصورة الفنية التي تتشكّل من طريق التشبيه قائمة على عملية مقابلة بين شيئين هما: المشبّه والمشبّه به، لذلك يقترح أحد الباحثين مصطلحاً آخر للتشبيه، وهو "الصورة المقابلة"، يقول: حسن كامل البصير: «ومصطلح الصورة المقابلة يتهدى إلينا من التعريف الشائع للتشبيه، مقرّراً أنّه: عقْدُ موازنة بين شيئين قُصدَ اشتراكهما في صيغة أو أكثر بأداة لغرض يقصده المتكلم. وهذا التعريف يؤكّد أنّ أسلوب التشبيه يتضمّن طرفين: أولهما يتمثّل شيئاً أو أمراً. وثانيهما يستوي صورةً تُقابل الطرف الأول، على أساس صفةٍ أو صفاتٍ مشتركة تجري الموازنة بينهما في مساحتها»<sup>(2)</sup>.

وما دام الخطاب الصوفي جارياً على سنن العرب في كلامها، فقد ضربَ بسهم وافر في ميدان هذه الصورة الفنية، وكان ذلك من سماتها وميزاتها الظاهرة؛ يشهد لذلك ما تضمّنه كتاب الرازي من أصناف التشبيهات البديعة، فهي في تنوعها وبراعة رسمها للصورة الفنية شاهدٌ إثباتٍ على التمكن من ناصية القول والتصرّف في فنونه؛ بإخراجه -حيناً- على هذه الهيئة التي تأنس لها النفس، ويتحرّك الوجدان، ويتمكّن المعنى في القلب. ومن التشبيهات الواردة في "حدائق الحقائق" هذه العينات والأمثلة:

1. قول الرازي في مخالفة النفس: «واعلم أنّ النفس الأمانة بالسوء كشيطان له سبعة رؤوس: الشهوة، والغضب، والكِبْر، والحسد، والبخل، والحرص، والرياء»<sup>(3)</sup>، فهذا تشبيه ترتسم من خلاله صورة قبيحة للنفس الخاطئة الأمانة بالسوء، إذ شبّهت بشيطان، وأمعن في تقييح الصورة بذكر صفته وهيئته (له سبعة رؤوس) تنفيراً للنفس منها، وهذا التشبيه -من حيث أركانها- تشبيهٌ مرسلٌ؛ لاحتوائه على أداة التشبيه (الكاف)، بالإضافة إلى الركنين الأساسيين وهما: المشبّه (النفس الأمانة) والمشبّه به (الشیطان)، وهو تشبيه مجمل لحذف وجه الشبه، ويمكن وصف هذا التشبيه المرسل المجمل بالصورة المقابلة الضيقة المساحة نوعاً، والمطلقة المساحة كمّاً<sup>(4)</sup>، فكونه مرسلًا

(1) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني، الخطابي، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خاف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط: 5، 2008م. ص: 81.

(2) بناء الصورة الفنية في البيان العربي: كامل حسن البصير، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1407هـ. 1987م، ص: 274.

(3) حدائق الحقائق، ص: 44.

(4) ينظر: بناء الصورة الفنية، ص: 277 وما بعدها.

يضيّق من مساحة الصورة الناشئة من تقابل طرفي التشبيه، فذكر أداة التشبيه «يعني أن المشبه لا يلتقي المشبه به نوعاً وحقيقة في مساحة وجه الشبه، وإنما يعني أنّه يدنو منه ويقاربه في الصفات»<sup>(1)</sup>، وكونه مجملاً يجعل مساحة الصورة مطلقة كمّاً، لأنّ حذف وجه الشبه يجعل كمية المساحة الجامعة بين المشبه والمشبه به واسعة مطلقة، وغير مقيدة بوجه شبه معين، فيردّ الأمر إلى المتلقي وذوقه وخياله ومخزونه المعرفي لتحديد هذا الإطلاق وتقييده كمّاً. والأمر نفسه في قول الرازي: «الأحوال كالبروق»<sup>(2)</sup>، فهو تشبيه مرسل مجمل؛ لوجود أداة التشبيه بين المشبه والمشبه به مع حذف وجه الشبه، أو بتعبير آخر هو صورة مقابلة ضيقة المساحة نوعاً، مطلقة المساحة كمّاً، وذلك لأنّ النظر إلى هذا التشبيه من جهة الصورة التي ترشّح منه يُسفر على أنّ ثمة مقابلة بين المشبه والمشبه به، وأنّ المساحة التي تجمع بين طرفي التشبيه ضاقت نوعاً بذكر الأداة، أي أنّ الأحوال تقارب البروق، وتدنو منها في نوعية صفاتها، أما من ناحية أخرى فإنّ المساحة التي تجمع بين الطرفين تتسع وتصبح مطلقة كمّاً، أي من حيث كميّة الصفات الجامعة، لأنّ وجه التشابه لم يتحدّد هنا بين الأحوال والبروق، فالأمر متروك لفهم المتلقي وثقافته ورصيده المعرفي.

2. قوله في باب الفقر: «وقال الجنيد: إذا لقيت الفقير فالحقه بالرفق لا بالعلم، فإنّ الرفق يؤنسه والعلم يوحشه. فقيل له: وهل يكون فقيراً يوحشه العلم؟ قال: نعم، إذا كان الفقير صادقاً في فقره فطرح عليه العلم، ذاب كما يذوب الرصاص في النار»<sup>(3)</sup>. والمشبه هنا صورة الفقير وقد طُرح عليه العلم، والمشبه به هو صورة الرصاص وقد مسّه لهب النار، ووجه الشبه هو الصورة المركّبة من حالة الشيء الجامد وقد مسّه ما يُحيله إلى ذائب، ويسمّى هذا النوع من التشبيه: التشبيه التمثيلي، وهو: «ما كان وجه الشبه فيه صورة منتزعة من متعدّد أمرين أو أمور، هذا هو مذهب جمهور البلاغيين في تعريفه، ولا يشترطون فيه غير تركيب الصورة»<sup>(4)</sup>، ففي المثال السابق تتركّب الصورة من تآلف أجزاء صورتين هما: صورة الفقير وصورة الرصاص معاً، أي أنّ الصورة حاصلٌ تركيب؛ فلا يمكن تلمّسها من غير الربط بين جزئيهما.

(1) ينظر: بناء الصورة الفنية، ص: 280.

(2) حدائق الحقائق، ص: 294.

(3) المصدر نفسه، ص: 70.

(4) علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1424هـ - 2004 م، ص: 65.

3. قوله: «الصدق زلالٌ منبعه استقامة القلب، وبراءته من الأغراض الدنيوية»<sup>(1)</sup>. فقد شبه الصدق بالماء الزلال، غير أنّ الملاحظ هنا هو الاكتفاء في صناعة التشبيه بركنيه الأساسيين فقط، والتخلّي عن الأداة ووجه الشبه. ويسمّى هذا النمط من التشبيه: تشبيهاً بليغاً. وهو من أبلغ أنواع التشبيه وأقواها مرتبة<sup>(2)</sup>. والبحث في مَكَمَن البلاغة في هذا النوع تعددت فيه الآراء، ولعلّ أوفاهها بالحجّة أنّ مردّ البلاغة فيه كونه يرسم صورة مقابلة مطلقة متحررة من شتى القيود التي تَعْقِلُ الخيال، وتمنعه من الانطلاق في فضاء المشهد المصوّر، يقول بعض الباحثين: «إنّ نمط التشبيه البليغ لم يقصد إلى أن يُخفي وجه الشبه فيه كيما يتلمسه المتلقي في عناء من إعمال الفكر، وإمّا انبسط بين يدي الكاتب أداة لرسم صورة مقابلة مطلقة من أي قيد تفرضه كلمة التشبيه، أو يستوجه وجه الشبه»<sup>(3)</sup>. وهنالك تفتح أمام المتلقي بوابات لا حصر لها، حين يستقبل هذه الصورة المقابلة المطلقة في قول الرازي: الصدق زلال، فمن جهة يستشعر المتلقي في حذف أداة التشبيه «أنّ المشبه هو المشبه به في الصفات من غير تقييد بالمشابهة والمماثلة»<sup>(4)</sup>، ومن جهة أخرى يستشعر من حذف وجه الشبه أنّ كمية أوجه الصفات التي تجمع بين المشبه والمشبه به لا حصر لها، وللمتلقي أن يستثمر مخزونه الثقافي والمعرفي، وأن يوظف قوّة المخيلة لتسييح الصورة ورسم تخومها. على أنّ بلاغة عبارة الرازي تخصّبت أكثر بما أضفاه عليها من ألوان وظلال في قوله: "منبعه استقامة القلب وبراءته من الأغراض الدنيوية"، ففي تشبيه الصدق بالزلال بلاغة، وفي ذكر المنبع -الذي هو للمشبه مجاز وللمشبه به من لوازمه حقيقة- بلاغة أخرى تغدو بها العبارة أقوى في الدلالة، وأعمق في قوّة التصوير وجودته. ومن الصور المقابلة المطلقة أيضاً قول الرازي في السرّ: «يقال: صدورُ الأحرار قبورُ الأسرار»<sup>(5)</sup>، فهذا تشبيه بليغ، ذُكر فيه طرفا التشبيه: المشبه: (صدور الأحرار) والمشبه به (القبور)، وتمّ الاستغناء عن الأداة مما يُشعر بتطابق وتمائل تام بين المشبه والمشبه به حتى كأنّهما شيء واحد، كما استغني عن ذكر وجه الشبه بما يشعر بعدم انحصار الصفات الجامعة بين طرفي التشبيه في وجه أو وجوه معيّنة محدّدة. فقوّة هذا التشبيه تألّفت من

(1) حدائق الحقائق، ص: 154.

(2) الإيضاح، ص: 186.

(3) بناء الصورة الفنية في البيان العربي، ص: 282.

(4) المرجع نفسه، ص: 280.

(5) حدائق الحقائق، ص: 333.

جعل الصدور تشبه القبور شبهها تاماً، ثم كان للإضافة دورها في تخصيب الدلالة وترقيتها؛ حيث أُضيفت الصدور للأحرار فحدث بذلك نوع من التخصيص والحصر، أي أنّ المقصود هو صدور الأحرار دون سواهم -على ما في كلمة الأحرار من انفتاح دلالي لا طاقة للمتلقّي بغلق مجاله-. كما أُسْعِفَ المشبّه به بزيادة مضاف إليه (الأسرار)، وهي كلمة ينطلق بها المعنى من قيد الدلالة الحسية التي تكبّل كلمة القبور، ومنّ تزاوج المضاف والمضاف إليه يتخلّق في رحم العبارة مجاز يكوّن لحمه المشبّه به، ويخلع عليها صفات الإطلاق والانفتاح؛ حتى إذا اقترنت بعد ذلك بالمشبّه خلعت عليه من صفاتها ما يجسّد صورة بديعة، تقتبس إبداعها من صفة الإطلاق الذي يتوّج الإضافة في المشبّه به، والذي يحكم العلاقة ووجه الشبه بين طرفي التشبيه.

من هذه الأمثلة المنتقاة يتبيّن أنّ التشبيه في حقيقته تصويريّ، وأنّ بلاغته تكمن في كونه يرسم صورة يتقابل فيها المشبه والمشبه به ويتناظران، وهذا التقابل مدعاةً لخلق جمالية في التعبير ووضع لمسة فنيّة تعشى أجزاء الصورة، «فالاغتصام بالنصوص والرجوع إليها يبيّن أنّ التشبيه هو ثمرة تداعي المعاني ونتيجة المقايسة. وأنّه بهذا كلّه يرسم لنا الصورة المقابلة التي نلقّاها...»<sup>(1)</sup>.

واستخدام فن التشبيه في الخطاب الصوفي تستدعيه العملية التواصلية بين المرسل والمتلقّي؛ فالرازي يعمد إلى الصورة المقابلة ويلجأ إليها تحقّقاً لبلاغة الخطاب وحسن إبلاغه، ذلك أنّ المعاني الصوفية التي استقرّت عنده وتمكّنت في نفسه، في حاجة إلى وسيلة فعالة تنقلها إلى المتلقّي بطريقة تضمن لها القبول لديه، وقد عرّف أبو هلال العسكري البلاغة بقوله: «البلاغة كلّ ما تبّلغ به المعنى قلب السامع، فتمكّنه في نفسه كتمكّنه في نفسك، مع صورة مقبولة ومعرض حسن»<sup>(2)</sup>.

ولا ريب أنّ الصورة الفنيّة التي تتولّد من التشبيه من أبلغ الوسائل التي يُبلّغ بها المعنى، وأنجعها في تمكينه في النفس.

ومن أهمّ الأغراض البلاغية<sup>(3)</sup> التي يحققها التشبيه في خطاب الرازي:

(1) بناء الصورة الفنية ، ص: 298

(2) الصناعتين، ص: 10.

(3) ينظر: علم البيان، عبد العزيز عتيق، ص: 80 وما بعدها. وفن التشبيه ، 1/ 200 وما بعدها .

- بيان إمكان وجود المشبه: إذ من الممكن أن يُستغرب ذكر شيء ما، فيكون التشبيه حجةً لإمكانية وجوده أو تحققه، والأمر هنا أشبه بالاستدلال لكن بطريقة فنيّة أدبية، وذلك نحو قول الرازي: «والخوف بلا رجاء فنوط في الحقيقة، ويأس من رحمة الله تعالى، ولهذا قال بعض أهل الحقيقة: الخوف والرجاء كزوجي المقرض: لا يفيد أحدهما إلا مع وجود الآخر...»<sup>(1)</sup>

- بيان حال المشبه: نحو قول الرازي: «الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كلّ مليح»<sup>(2)</sup>. فباعتبار أنّ الصوفي غير معروف الحال لدى المتلقّي من جهة أوصافه، استخدم التشبيه أسلوباً لبيان حاله ووصفه، فشبهه في أخلاقه بأخلاق الأرض التي تتقبّل قبح المعاملة من الغير، وتردّ الإساءة بالإحسان.

- بيان مقدار حال المشبه: نحو قوله في بيان حقيقة المحبة: «هي أغصان تُغرس في القلب فتثمر على قدر العقول»<sup>(3)</sup>، فالحجّة معروفة قبل التشبيه معرفة إجمالية، لكن في تشبيهها بالأغصان المغروسة في القلب زيادة توضيح لها وفضل بيان، ذلك أنّ هناك بيانا لمقدارها بالزيادة والنقصان في القلب، تبعاً لمقدار العقل في زيادته أو نقصانه. وهذا نمط من التشبيه عزيز الحصول؛ فإنّ هندسة الصورة فيه لها من خلاصة التشكيل وبراعة الألوان والظلال ما يأخذ بالألباب، ومرّد الأمر هنا إلى غرابة التشبيه وبعده وطرافته؛ فوجود الأغصان مغروسة في القلب مما يندّد تصوّره عن الذهن، قال فخر الدين الرازي: «واعلم أنّ الشيء كلّما كان على الوقوع أبعد كان أغرب، فكان التشبيه المستخرج منه أعجب»<sup>(4)</sup>، ويزداد جمال التشبيه حين يترشّح المشبه به بذكر أوصافه، حيث ذُكرت صفة الإثمار وقُيّدت بمقدار العقل، وهذا مما يتعدّر حصوله ووقوعه على وجه الحقيقة، وقد قال صاحب الطراز: «وكلما كان الإغراق في التشبيه والإبعاد فيه، وكونه متعدّر الوقوع والحصول كان أدخل في البلاغة وأوقع فيها»<sup>(5)</sup>، ولعلّ هذه الطريقة هي الأجدى في بيان مقدار حال المشبه، مادام أمراً معنوياً لا يتمّ إدراكه بالحس، وإتّما هو نصيب الذوق والإحساس الوجداني.

(1) حدائق الحقائق، ص: 79

(2) المصدر نفسه، ص: 171.

(3) نفسه، ص: 227

(4) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1424هـ - 2004م، ص: 131.

(5) الطراز للعلوي: 142/1.

- تقرير حال المشبه: وذلك بتأكيده وتثبيته في نفس السامع، ومثال ذلك قول الرازي: « مثل الذي يغتاب الناس كمثل من نصب منجنيقا يرمي به حسناته شرقا وغربا»<sup>(1)</sup>، فهذه صورة يتقابل فيها مشهذان: مشهد المعتاب للناس، ومشهد من يتخذ منجنيقا لرمي حسناته وتضييعها، وهذه الصورة أبلغ في التنفير من الغيبة، والتحذير من عواقبها ومآلاتها، ومن شأن التصوير هنا أن يزيد المعنى تثبيتا في النفس؛ حيث يتخيّله السامع مشهدا متحرّكا شاخصا، بعد أن كان معاني مجردة.

- تزيين المشبه وتحسينه: وذلك بمقابلته بما ترغب فيه النفس وتميل إليه، نحو تشبيه الصدق بالزلزال في قوله: «الصدق زلأٌ منبَعُه استقامة القلب»<sup>(2)</sup>، فمن شأن هذا التشبيه أن يضع الصدق الموضوع الذي تهفو إليه النفس وتطلبه؛ لما استقرّ في فطرتها من الانجذاب إلى الماء العذب الصافي والتلذذ به.

- تقبيح المشبه: وذلك بمقابلته بما تنفر منه النفس وتكرهه الطباع، نحو قول الرازي في التنفير من الطمع: «واعلم أنّ مثل الطامع كمثل كلب المزابل؛ يقطع طول عمره بجذاء دكان القصاب لرجاء عظم أو قطعة لحم ولا يجدها»<sup>(3)</sup>.

وهكذا يتبيّن أنّ لجوء الخطاب الصوفي إلى أسلوب التشبيه يمثّل وعيا بقيمته وأهميته، لاسيما وأنّ الفائدة التي يحقّقها التشبيه - من حيث خلقه لصورة فنية - تتناغم وتنسجم مع إحدى أهم سمات الخطاب الصوفي، وهي التعبير غير المباشر المعتمد على التكتيف والحشد الفني، وقد كانت بلاغة التشبيه في "حدائق الحقائق" شاهدا صدوقاً على ذلك.

### المطلب الثاني: بلاغة الاستعارة

برزّ في تاريخ الدرس البلاغي سعياً حثيثاً - من قبل الدارسين قديما وحديثا - لتحديد تعريف واف للاستعارة، ولعلّ من أحسن التعريفات المقدّمة تعريف السكاكي؛ فقد اعتمده كثيرون بعده؛ لما يحتويه من ضبط منهجي، جعل بعض الباحثين يرحّحه ويصفه بأنّه حدٌّ راسخ

(1) حدائق الحقائق، ص: 49

(2) المصدر نفسه، ص: 154.

(3) نفسه، ص: 97

للبلّاحة لم تخرج عن مداه من بعده<sup>(1)</sup>. يقول السكاكي في تعريف الاستعارة: «هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه، وتريد به الطرف الآخر، مدّعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخصّ المشبه به»<sup>(2)</sup>،

غير أنّ اللافت للانتباه هو شدّة الاهتمام بموضوع الاستعارة من قبل كلّ البلاغيين، وقد تجسّد ذلك في عمليات التقسيم وتحديد الأنواع وطرق الاشتغال... الخ، مما يومئ إلى القيمة المعرفية والبلاغية التي يحظى بها البناء الاستعاري ووظائفه في مختلف الخطابات. فقد ذكر الرماني - قديماً - أنّ «كلّ استعارة حسنة فهي توجب بياناً لا تنوب منابه الحقيقة»<sup>(3)</sup>، وذكر عبد القاهر الجرجاني أبلغ خصائص الاستعارة وفضائلها الجامعة بقوله: «ومن خصائصها التي تُذكر بها، وهي عنوان مناقبها: أنّها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تُخرج من الصدفة الواحدة عدّة من الدرر، وتجنّي من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر»<sup>(4)</sup>. وكان إسهام بعض الباحثين المحدثين مبنيًا على محاولة التعمق في فهم فكرة المجاز والاستعارة، حين ركّزوا على الصورة الفنية التي ترسمها الاستعارة وتُشكّل ظلالها، وقد اصطَلح بعض الباحثين على الصورة الفنية التي تنتج من استخدام المجاز اللغوي بأنماطه المختلفة مصطلح: "الصورة البديلة"، ورأى «أنّ المجاز بشتى أنواعه هو صورة بديلة عن كلمة أخرى يبرز معناها وتؤدي عنه بقرينة، لملاسة قوية استقرت في العرف، ودلّت عليها المشاهدة، واستساغها الذوق، ورضي بها العقل، وتواطأ عليها الناس لما فيها من قوة لغوية وفكرية وشعورية تتسع لاستيعاب تطاول الأزمان وتغيّر البيئات وتجدد الحياة»<sup>(5)</sup>، وما من شكّ أنّ الجنوح إلى إبداع الصورة الفنية عن طريق اللغة إنّما يدلّ على اقتدار المبدع على التصرف في أدواته اللغوية والتعبيرية، وتطويرها لبلوغ حسن الأداء، «وحيث تتجلّى جمالية الأداء اللغوي في إنتاج صورة نكون إزاء أقصى ما يمكن أن يبلغه ذلك الأداء»<sup>(6)</sup>.

(1) البلاغة والتطبيق: أحمد مطلوب، حسن البصير، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جمهورية العراق، ط: 2، 1420 هـ - 1999 م، ص: 346.

(2) مفتاح العلوم، ص: 476.

(3) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 86.

(4) أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تح: محمد الاسكندراني و م. مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت، 1426 هـ - 2005 م، ص: 41.

(5) بناء الصورة الفنية، ص: 314.

(6) سيميوطيقا التشبيه، ص: 209.

ومن الباحثين المعاصرين من وسَّع نظرتَه إلى اعتبار أنماط المجاز تتجاوز مجالَ حسن بيان الخطاب إلى تحديد أنماط التفكير وعمليات الإدراك، وفي هذا المعنى يقول عبد الوهاب المسيري: «ونحن نذهب إلى أنّ المجاز اللغوي - أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل - قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك (...)، أي أن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصاً تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عالٍ من التركيب»<sup>(1)</sup>. ولا شك أنّ ظاهرة الخطاب الصوفي وطبيعة مضامينه المعرفية أوفق من سواها للاتكاء على المجاز والاستعارة، والانتفاع بهما في عملية بناء الخطاب وإبلاغه، وهذا ما سيوضح من تأمل صنوف الاستعارات في كتاب "حدائق الحقائق" وقراءتها بلاغياً:

1) الصنف الأول: يُعرف هذا الصنف لدى البلاغيين بالاستعارة التصريحية، وهي: "ما صُرح فيها بلفظ المشبه به، أو ما استُعير فيها لفظ المشبه به للمشبه"<sup>(2)</sup>، ويستخدم بعض الباحثين لهذا النوع من الاستعارة مصطلح: "الصورة البديلة المقارنة"، بسبب أنّ «مفهومه ينهض على أساس: أنّ هذا النمط من البيان العربي يرسم للمتلقى صورة بديلة عن صورة حقيقية ترتبط معها وتقرن بها من خلال ضرب من التشابه ولون من التماثل. ولما كانت الصورة الحقيقية غير مذكورة، فإنّ الصورة البديلة تحمل المتلقي على تخيل المطابقة بين الصورتين، فتكون إحداها هي الأخرى في مقارنة ذهنية مستلهمة من النص»<sup>(3)</sup>. ومن أمثلة ذلك ما ذكره الرازي في قول بعض الفقهاء: «إني اشتريت هذه الجلسة مع الله على الفراغ بسبعين ألف دينار»<sup>(4)</sup>: فقد شبّه اختيار الانقطاع إلى الله، والتجرّد إليه بالشراء، بجامع الاختيار والكسب في كلّ منهما، ثمّ استُعير اللفظ الدال على المشبه به وهو (الشراء)، للمشبه وهو اختيار التجرد والانقطاع إلى الله، والقرينة الدالة على أنّ المقصود من اشتريت هو اخترت قوله: (الجلسة مع الله) إذ إنّ الجلوس لا يشتري. وقد اشتق من (الشراء) الفعل (اشتريت) بمعنى اخترت على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. وهي من

1) اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط: 2، 1427هـ-2006م، ص: 13.

2) علم البيان: عبد العزيز عتيق، ص: 133.

3) بناء الصورة الفنية ص: 323.

4) حدائق الحقائق، ص: 68.

حيث الملائم استعارة مرشحة؛ لاقتزان المستعار (اشتريت) بما يلائمه، وهو ذكر النقود (سبعين ألف دينار)، وبذلك تم ترشيح وتقوية الاستعارة لما دُكر من ملائم المشبه به. وأما من جهة التصوير الفني فقد رسمت هذه الاستعارة صورة يُمكن تسميتها بالصورة البديلة المقارنة؛ إذ صَوَّرَ الفقيرُ اختياره التجردَ والزهدَ والانقطاعَ إلى الله تعالى في صورة بديلة مقارنة، هي صورة شراء: تتضمن دفع ثمن للحصول على مقابله.

ومن نماذج هذا الصنف من الصور البديلة المقارنة -أيضا- قول الرازي: «وقيل: علامة الشوق: فطام الجوارح عن الشهوات»<sup>(1)</sup>، فهذه استعارة تصريحية تبعية، حيث شبه منع الجوارح وكفها عن الشهوات بفطام الرضيع، بجامع المنع والكف في كلٍّ منهما، ثم استُعير اللفظ الدال على المشبه به "الفطام" للمشبه وهو "الكف والمنع"، والقرينة الدالة على أنّ المقصود من الفطام هو الكفّ هي قرينة لفظية: (الجوارح)، واللفظ المستعار (الفطام) الذي جرت به الاستعارة اسم مشتق، فهي استعارة تبعية، أما من حيث الملائم فلم يُذكر ملائم للمستعار أو للمستعار منه، فهي -إذن- استعارة مطلقة. وتظهر قيمة البناء الاستعاري هنا في خلق صورة فنية بديلة، إذ أصل الكلام ومعناه: كفّ الجوارح عن مزاوله رغباتها وشهواتها، فتمّ اللجوء إلى صورة بديلة مقارنة لهذه الصورة الأصل، وهي صورة "فطام الجوارح"، التي استعيرت من فطام الرضيع عن لبن أمه، ووُظفت هنا للدلالة على أنّ جوارح العبد كالطفل لا يزال متعلقاً بما يألفه، حتى تكون ثمّة صرامة وإرادة حقيقية للحوّل بينه وبين ما يشتهيهِ. ولا ريب أنّ عمق الدلالة المحقّق بالاستعارة لا يتأتى عند خلو الكلام منها وجريانه على ظاهره، إذ تتولّد من استخدام الاستعارة معانٍ إضافية، تتولّى عملية التصوير بيانها وإبرازها، ففي الفطام تبلغ عملية المنع مداها، كما أنّها تُنبئ بحزم وصرامة لا يتوفّران في مجرد الكف والمنع... بالإضافة إلى ترسيخ المعنى وتكثيفه وإيجازه وتقديمه في صورة جديدة، كتقديم صورة الكف والمنع (وهي صورة معقولة) في صورة الفطام (وهي صورة محسوسة)، وقد ذكر الجرجاني من فضائل الاستعارة أنّها تجعل «المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد جسّمت حتى رأتها العيون»<sup>(2)</sup>. ثمّ تعبّد الاستعارة للمتلقى درب اجتناء المعاني، فتكون بذلك الصورة الاستعارية محفّراً لذهنه؛ يدفعه لاستنبات الدلالات المختلفة في تربة العبارة الواحدة، بما

(1) حدائق الحقائق، ص: 233.

(2) أسرار البلاغة، ص: 41.

يملكه من رصيد ثقافي ومعرفي، وقدرة على التأويل. وتصبح إمكانية التأويل وتعدّد القراءات دليلاً على الانفتاح الدلالي للنص، وشاهداً على بلاغته وسموّه الفني، ذلك أنّ «أيّ أداء لغوي ينتهي إلى ضرورة تأويله من طرف المتلقي، هو أداء جمالي»<sup>(1)</sup>.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله: «المتوكل من صمت قلبه عن طلب رزقه»<sup>(2)</sup>، فالتوكّل عملٌ قلبي، أي أنّه خارج عن سلطة الحواس، وأكثر ما يرتبط معناه بموضوع طلب الرزق. وسعي المتصوّفة إلى إصلاح القلوب وتطهيرها جعلهم يوغلون في طلب ما ينفعها إلى تخوم المعاني اللطيفة والأسرار الدقيقة، بيد أنّ التعبير عن تلك المعاني والإشارات الدقيقة قد لا يتأتّى بظاهر من القول، فلاذوا بالاستعارات لتصوير تلك المعاني وتقديمها للمتلقي في صورة مقبولة ومعرض حسن. وقد شبه الرازي عزوف القلب وعدم انشغاله بالرزق بالصمت، وهو تشبيه للمعقول بالمحسوس، ثمّ استعير اللفظ الدال على المشبه به (الصمّت) للمشبه وهو (عدم انشغال القلب واهتمامه)، ثمّ اشتقّ من الصمّت -بمعنى عزوف القلب- الفعل (صمّت) بمعنى عزّف وترك الاهتمام، وهذه هي الاستعارة التصريحية التبعية. وهي أيضاً صورة بديلة مقارنة.

2) الصنف الثاني: يُعرف هذا الصنف بالاستعارة المكنية، وهي: «ما حُذف فيها المشبه به أو المستعار منه، ورُمز له بشيء من لوازمه»<sup>(3)</sup>، ويُمكن استخدام مصطلح آخر للدلالة على القيمة التصويرية التي يتمتّع به هذا النوع من الاستعارات، وللهرب من الخلاف الذي شجر بين البلاغيين حوله. وهو مصطلح: "الصورة المجسّمة"، وذلك لأنّ «حذف المشبه به من التشبيه، واستبقاء لازم من لوازمه، وإضافة هذا اللازم إلى المشبه في التعبير الأدبي - عملية لغوية فنية: ترسم لنا صورة مجسّمة، يتمثّل فيها المشبّه المحسوس غير العاقل شخصاً، ويتجسّد خلالها المشبه المعنوي محسوساً»<sup>(4)</sup>. أي أنّ لهذا النمط من الاستعارة أو الصورة المجسّمة غرضين، وقد سبق الجرجاني إلى بيان هذين الغرضين بقوله: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنّها قد

(1) سيميوطيقا التشبيه، ص: 209.

(2) حدائق الحقائق، ص: 59.

(3) علم البيان: عبد العزيز عتيق، ص: 133.

(4) بناء الصورة الفنية، ص: 339.

جُسِّمَتْ حتى رأَتْها العيون، وإن شئتَ لَطَّفَتْ الأوصافَ الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون»<sup>(1)</sup>.

هذا، وقد حَقَلَ كتاب "حدائق الحقائق" بنماذج راقية لحسن تشكيل هذه الصورة وبنائها، تَشْبِيهِ بِرُقِيِّ الخطاب الصوفي بلاغيا وفنيا، واقتدار أصحابه على الصياغة الأدبية الملائمة للتعبير عن التجارب والمعاني الروحية التي تتميز بها حياتهم الصوفية. ومن أمثلة الصُّورِ المَجَسِّمةِ أو الاستعارات المكنية، قولُ الرازي في باب المجاهدة: «ومن لم يكن في ابتدائه صاحب مجاهدة لم يشرب من مودَّة القوم جرعة»<sup>(2)</sup>، فمودَّة القوم شيء معنوي - من خبايا العقل على حدِّ تعبير الجرجاني - لا يمكن إدراكها بالحس، غير أنَّ الرازي يجسدها بصورة مجسِّمة ماثلة في هيئة الماء القُرات، وهو بمنأى عن المرید إن لم يكن صاحب مجاهدة. وتعبير البلاغيين فقد تمَّ التوصل إلى بناء هذه الصورة المَجَسِّمة وتشكيلها عن طريق استعارة تولدت من عملية تشبيه أولية (أي تشبيه مودَّة القوم بالماء)، ثمَّ أضمَر التشبيه في النفس، ولم يُذكر في الكلام سوى المشبه (مودَّة القوم)، ودلَّ على المشبه به المحذوف لازم من لوازمه، -وهو الشرب-، وهذا ما يُسمى في عرف البلاغيين: استعارة مكنية. والبؤنَّ شاسِعٌ بين جريان الكلام على ظاهره، وبين ابتناؤه على الاستعارة المكنية؛ إذ تُضفي الاستعارة جمالا على التعبير منبعه العملية التخيلية الماثلة في الصورة الفنية، فيكون تأثير الكلام في المتلقي بليغا؛ لأنَّه يستفزُّ خيَلته إلى تتبُّع عملية التصوير، ورصد جماليات الصورة والتفاعل معها، وهو ما لا يحقِّقه قوله مثلا: "لم ينل من مودَّة القوم شيئا".

ومن هذه الصور المَجَسِّمة ما يدقُّ ويلطف إلى حدِّ بعيد، بسبب غموض وجه الشبه وبعده، لأنَّ «وجه الشبه يتفاوت قريبا وبعدا، وتتحدد قيمة الاستعارة على أساس هذا التفاوت؛ فكُلِّما كان وجه الشبه قريبا كُلِّما قلَّت قيمة الاستعارة، وتترايد قيمتها كلما كان وجه الشبه بعيدا»<sup>(3)</sup>، ذلك أنَّ استتارَ وجه الشبه يفتح أبواب التأويل أمام المتلقِّي، ويمنحه فرصة توليد المعاني وابتكار الدلالات من النص، وكلِّما تكاثرت الدلالات والمعاني كانت دليلا على غُمُقِ الخطاب وثرَاء اللغة، ومن أمثلة بُعد وجه الشبه قول الرازي: «ومن طلَّعتْ طوارِقُ نفسِه، غَرَبَتْ شَوَارِقُ

(1) أسرار البلاغة، ص: 41.

(2) حدائق الحقائق، ص: 36.

(3) النص والسلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ص: 185.

أُنسِه»<sup>(1)</sup>، فهذه عبارة مسكوكة بطابع صوفي متميّز، فبالإضافة إلى فَرَادَة المصطلحات المشكّلة لها تُلاحظ صبغة المجاز التي تلوّنها، إنها عبارة مذكورة في باب مخالفة النفس، والتحذير من الركون إليها، وقد شبهه الرازي طوارق النفس وطلباتها بالشمس، كما شبه الأُنس بالشمس، فهما استعارتان مكّبتان، لأنّ الرازي أضمر المشبه به، ولم يذكر غير قرائنه الدّالة عليه في قوله (طلعت وغربت). والصورتان المجسّمتان يزداد جمالهما الفني حين تتقابلان في تناظر بديع: فثمة صورة مجسّمة لطوارق النفس - وهي معنى غير خاضع للحس - تبدو ماثلة للعين في صورة شمس تنهياً للطلوع، وفي مقابلها صورة مجسّمة للأُنس - وهو أيضا معنى غير خاضع للحس - يتجسّد للناظر في صورة شمس تسحب ذيلها صوب الغروب. فالشبه مأخوذ من الصور العقلية؛ إذ ليس ثمة اشتراك في عموم الجنس بين طلوع الشمس وبين ظهور طوارق النفس، ولا بين غروب الشمس وبين الأُنس، ولذلك يَدِقُّ الأمرُ وَيَلْطَفُ حتى يَنَدَّ عن الاقتناصِ إلا من قبل أولي الألباب، و يصف الجرجاني هذا النمط من الاستعارة بالصميم الخالص، ويقول فيه: «واعلم أنّ هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتّسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها، وههنا تخلص لطيفة روحانية، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية والعقول النافذة والطباع السليمة والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب»<sup>(2)</sup>.

فالإبداع الناتج من تشكيل الصورتين إبداع أنتجه خيال الكاتب في خلق الصورة باستخدام أداة اللغة، ويعيد إنتاجه خيال القارئ في إعادة تركيب الصورة عن طريق تأويل اللغة وتحويلها إلى صورة، وفي هذا المعنى يقول حازم القرطاجني: «والتخييل: أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة، أو صور ينفعل لتخيّلها وتصوّرهما، أو تصوّر شيء آخر بها...»<sup>(3)</sup>. وهكذا تستقيم العلاقة بين التخييل والتصوير، ويظهر فضل اللغة وقدرتها على حمل واستيعاب المعاني والأفكار؛ بما تُتيحها للكاتب (أو الشاعر) من آليات التخييل والتصوير، وما تمنحه للقارئ من إمكانات التخيّل والتأويل «الأمر الذي

(1) حدائق الحقائق، ص: 43.

(2) أسرار البلاغة، ص: 57.

(3) منهاج البلغاء، ص: 89.

يستبطن مشاركة القارئ، لا في إنتاج الصورة، بل تأويل تلك اللغة بالصورة.. إنّ حركة اللغة الأدبية تحت مظلة الخيال أو التخيل تستدمج المتلقي في الإنتاجية الأدبية»<sup>(1)</sup>.

إنّ الأساس الذي بُنيت عليه الاستعارة هو عملية تخيلية تتشكّل منها صورتان تحكّمهما علاقة مشابّهة، أي أنّ الاستعارة مجاز لغوي علاقته المشابّهة، فإذا لم تكن العلاقة علاقة مشابّهة فإنّ المجاز اللغوي لا يسمى استعارة، وإنّما يسميه البلاغيون: المجاز المرسل.

### المطلب الثالث: بلاغة المجاز المرسل

المجاز المرسل كما عرّفه الخطيب القزويني « هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وُضع له ملابسةً غير التشبيهية»<sup>(2)</sup>، فالعلاقة في هذا النوع من المجاز اللغوي مرسلة وغير مقيدة بالتشبيه، وإنّما هي علاقات شتى منها: السببية والمسببية والجزئية والكلية واعتبار ما كان واعتبار ما يكون والمحلية والحالية والآلية...<sup>(3)</sup>. ويعتبر المجاز المرسل من ناحية القيمة الفنية أداة تصويرية؛ إذ تتخلّق باستعماله صورة فنية يسميها بعض الباحثين "الصورة البديلة التابعة"<sup>(4)</sup>، على اعتبار أنّ اللفظ المستخدم في المجاز المرسل تتشكّل به -ضمن عملية تخيلية- صورة (مجازية) هي بديل عن الصورة الحقيقية، وأنّ ذلك اللفظ يكون تابعا للفظ المستعمل في المعنى الحقيقي الأصلي، وترتبط به علاقة ما غير علاقة المشابّهة. أي أنّ علاقات المجاز المرسل «تستوي جميعها مسوغات لإنابة كلمات عن كلمات آخر في رسم صورة تابعة بديلة»<sup>(5)</sup>.

وعلى الرغم من قلّة استخدام الرازي للمجاز المرسل، وإيراده في كتابه -مقارنة بالاستعارة- فإنّ تلك النماذج القليلة تدلّ على مقدرة تصويرية، ومستوى بلاغي وفني رفيع، ومن هذه الأمثلة :

(1) سيميوطيقا التشبيه، ص: 119.

(2) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 189.

(3) يُنظر علم البيان: عبد العزيز عتيق، ص: 120 وما بعدها.

(4) بناء الصورة الفنية، ص: 316.

(5) المرجع نفسه، ص: 317.

1) قول الرازي: «وقيل: لسان المذنبين دموعهم»<sup>(1)</sup>، فقد استعمل هنا كلمة اللسان في غير ما وضعت له (فهي موضوعة على الحقيقة للجارحة التي هي آلة النطق والكلام)، بإطلاق آلة الكلام والنطق (اللسان) وإرادة الأثر الناتج عنه (وهو القول أو الكلام) مجاز مرسل علاقته: الآلية. وهذه العلاقة بين الأداة والأثر الناتج عنها هي ما سَوَّغَ إنابة كلمة اللسان مناب كلمة الكلام أو القول أو النطق، ومن خلال هذه الإنابة - القائمة أساساً على التخيل - ترسم صورة مجازية، وهي صورة بديلة للمعنى الحقيقي، يُستعمل فيها لفظ تابع للفظ المستعمل حقيقةً، فهي - إذن - مجاز مرسل، أو صورة تابعة بديلة.

2) قوله: «وقال أبو تراب النخشي: ما تمت عليّ نفسي إلا مرة واحدة على خبز وبيض، وأنا مسافر، فدخلت إلى قرية ولطلب الخبز والبيض فوثب عليّ رجل وتعلق بي وقال لقومه: وهذا كان معهم، فبطحوني وضربوني سبعين سوطاً، فمرّ بي رجل فعرفني فخلّصني منهم وعزّفهم بي، فاعتذروا إليّ، وأدخلني رجل منهم إلى منزله وقدم لي خبزاً وبيضاً، فقلت لنفسي: كل شهوتك بعد سبعين جلدة»<sup>(2)</sup>، فعبارة: (كل شهوتك) مجاز مرسل علاقته الكليّة؛ فقد أطلق الكلّ، وأراد الجزء، لأنّ شهوة أكل الخبز والبيض ليست كلّ شهوات الإنسان وإنما هي جزء منها، وقد حوّلت هذه العبارة المجازية المحسوس إلى معنى ذهني، ورسمت صورة فنية بديلة هي تابعة لصورة أكل الخبز والبيض، لكنها أبلغ لجعلها الخبز والبيض كلّ شهوة الإنسان، وهي تنضح بدلالة الحرص على هذا المطلب رغم تفاهته، وشدة العقاب الذي جرّه على طالبه.

3) قوله: «وقال وهب: ما تخلّق عبد بخُلُق أربعين صباحاً إلا جعل الله ذلك طبيعة له»<sup>(3)</sup>، والشاهد في كلمة (صباحاً)؛ فهي مجاز مرسل علاقته الجزئية؛ لأنّه أطلق اللفظ الدال على الجزء وأراد به الكلّ، فالمراد أربعين يوماً، والصباح جزء من اليوم، ولعل سر البلاغة في هذا العدول من الحقيقة إلى المجاز هو تهوين الأمر وتيسيره، بتحديد مدّة زمنية يسيرة، فقوله: أربعين صباحاً) فيه تقليل وتقزيم للزمن المطلوب، ولا يكون ذلك إذا استعمل لفظ الحقيقة وقال: (أربعين يوماً). ومن هذا التحديد تتكوّن صورة رغم أنّها تابعة للصورة الحقيقية فإنّها بديلة عنها، بمعنى أنّها بديلة لصورة

(1) حدائق الحقائق، ص: 199.

(2) المصدر نفسه، ص: 94.

(3) نفسه، ص: 176.

اليوم الطويل الشاق؛ وهي صورة الصباح بما تحمله من نشاط وقوة وقلة زمن، وعَوْنٍ على أداء الأعمال وقضاء المآرب.

4) قوله: «وقال أبو علي الروذباري: إذا قال الصوفي بعد خمسة أيام: أنا جائع، فألزمه السوق، وأمروه بالكسب»<sup>(1)</sup>، وهذا أيضا مجاز مرسل علاقته (المكانية أو المحلية؛ لأنه أطلق كلمة السوق وهي المحل وأراد ما يحل فيها من أنواع التجارة، كما أطلق كلمة الكسب وأراد منها ما يتسبب عنها وهو المال والمعيشة. والعدول عن ألفاظ الحقيقة باستعمال هذين المجازين أكسب التعبير قوة وحسنا؛ إذ منحت الصورة البديلة التابعة الكلام لونا من المبالغة اللطيفة، فالزام الإنسان ممارسة التجارة وفنونها ليس بأقبح من إلزامه السوق، الذي يوحي بالانحباس في محله والرقّ والعبودية له، كما أنّ في كلمة الكسب من الانفتاح والسعة ما لا يوجد في كلمة المعيشة أو المال... لما تتضمنه من أنواع الكسب الطيب والخبيث والحلال والحرام والنافع والضار... الخ.

من خلال هذه النماذج يتبيّن أنّ توظيف آلية المجاز المرسل في خطاب الرازي لها بلاغتها وقيمتها الفنية، وهي أداة لتشكيل صورة مجازية بديلة عن الصورة الحقيقية؛ تربطها بها علاقات شتى غير علاقة المشابهة، وهي وسيلة فعالة في إبراز المعنى بشكل لا يتأتى إبرازه بالتعبير المباشر، وحينئذ تتجانس هذه الأداة مع طبيعة الخطاب الصوفي الجانح إلى استخدام الطرق غير المباشرة في نسج لغة الخطاب وإبلاغه.

#### المطلب الرابع: بلاغة الكناية:

من الأدوات التي تتشكّل بها الصور الفنية في التعبير: الكناية. وهي في اصطلاح البلاغيين: «لفظ أُريدَ به لازمٌ معناه، مع جواز إرادة معناه حينئذ»<sup>(2)</sup>، والكنايةُ تتضمن وجود معنى حقيقي وآخر مجازي يقوم بديلا عنه، فهي من هذا الوجه شبيهة بالمجاز، غير أنّ ثمة فرقا جوهريا بينهما؛ يكمن في لزوم التأويل في المجاز وعدم لزومه في الكناية؛ إذ لا يصحّ في المجاز إرادة المعنى الحقيقي وعدم تأويله، بينما يصحّ ثبوت المعنى الحقيقي من غير تأويل في الكناية.<sup>(3)</sup>

(1) حدائق الحقائق، ص: 93

(2) الإيضاح، ص: 225.

(3) يُنظر: المرجع نفسه، ص: 225.

وللكناية قيمة كبيرة في بلاغة الخطاب، وقد ذكّر أبو هلال العسكري أنّ اللجوء إلى الكناية عند اقتضاء الأمر قوة في الحجّة وحسن انتهاز الفرصة، جاء في الصناعتين: « وقد قال بعض الهند: جماع البلاغة: البصر بالحجّة، والمعرفة بمواقع الفرصة. ومن البصر بالحجّة: أن يدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان طريق الإفصاح وعرا، وكانت الكناية أحصر نفعا»<sup>(1)</sup>.

وقد تجلّى اهتمام علماء البلاغة بالكناية في الجهد الكبير الذي بذلوه لتحديد أقسامها وضروبها والتمييز بين أنواعها، وقد اعتمدوا في تقسيمها على أساسين: «الأول: طبيعة المكتى عنه وقد فرّعوا عليه ثلاثة أضرب من الكناية وهي: الكناية عن الصّفة، والكناية عن الموصوف، والكناية عن النسبة. وثانيهما: أساس السّياق والوسائط التي توصلنا إلى المكتى عنه، وأبرز ما بنوا عليه أربعة أضرب هي: التعريض والتلويح والرمز والإشارة»<sup>(2)</sup> وكلّ هذه الأقسام التي ذكرها البلاغيون لها قيمة جليّة تتمثّل في رسم نمط معيّن من أنماط الصورة التي تتشكّل من استعمال الكناية في الكلام، ومن هنا يمكن القول إنّ أهم ما في الكناية أنّها أداة لرسم صورة فنية يرتفع بها مستوى الخطاب بلاغياً، وتسمّى تلك الصورة: الصورة البديلة اللازمة<sup>(3)</sup>، وعلى هذا الأساس يمكن عدّ كلّ قسم من أقسام الكناية مشكّلاً لضرب من أضرب الصورة البديلة اللازمة.

والقارئ لكتاب الرازي يجد للخطاب الصوفي احتفاء بالكناية، وحسن توظيف لها، وهو ما حقّق إضافة بلاغية وفنية للكلام، لم تكن لتتأتى لو اقتصر على التصريح والتعبير المباشر، ومن الدلائل على اهتمام المتصوفة بالكنايات استخدامهما في مجالين بارزين تظهر فيهما ضرورة اللجوء إلى هذا النمط من التعبير، وثمرته في تحقيق متطلبات وأهداف الخطاب: ويمكن تلمس كيفية توظيف الكناية في هذين المجالين من خلال النماذج الآتية:

1. المجال الأول: وهو مجال تفسير وفهم نصوص القرآن الكريم؛ حيث ينظر المتصوفة إلى بعض الكلمات القرآنية على أنّها كنايات عدل بها عن المعاني الحقيقية، ومن أمثلة ذلك:

(1) الصناعتين، ص: 15.

(2) بناء الصورة الفنية، ص: 329. و البلاغة والتطبيق، ص: 371

(3) بناء الصورة الفنية، ص: 328.

أ- قوله : « وقيل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ [الأعراف:33]، قيل: ما بطن: الحسد»<sup>(1)</sup>، فاعتبار ما بطن من الفواحش كناية حقيقتها الحسد، بقريئة لزوم معنى الحسد لما يبطنه الإنسان، أي أنه أطلق لفظ (ما بطن)، وأراد به لازم معناه وهو الحسد.

ب- قوله في باب المنامات: «قال الله تعالى: ﴿ لَّهُمُ الْبَشَرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ [يونس:64]، قيل: هي الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو تُرى له»<sup>(2)</sup>، فهذا تفسير للكناية عن الرؤيا الصالحة باستعمال لفظ لم يوضع لها في الأصل (البشرى)، ولكنه من لوازمها.

ت- قوله في باب الشوق: «قال أبو علي الدقاق في قول موسى عليه السلام: ﴿ وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ﴾ [طه:84]: أراد شوقاً إليك فستره بلفظ الرضا»<sup>(3)</sup>، فمعنى ستر الشوق: الكناية عنه بلفظ آخر هو لفظ الرضا، على الرغم من تباعد الكناية هنا؛ بمعنى أنها تحتاج إلى وسائط كثيرة للربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المستعمل: فالشوق يلزم منه المحبة، والمحبة تستدعي الاهتمام بالحبوب والاعتناء بأمره، وذلك يتطلب السعي إلى تحصيل رضاه... الخ، ويسمى هذا النوع من الكناية: التلويح: «وهو الكناية التي بينها وبين المكنى عنه مسافة متباعدة، لكثرة الوسائط التي تُفْضِي إليه»<sup>(4)</sup>، ومن الواضح أن هذا النوع يحتاج إلى قدرة على الاستنباط لإيجاد الروابط والوسائط القائمة بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولذلك تسمى الصورة التي يشكلها التلويح: الصورة البديلة اللازمة المستنبطة<sup>(5)</sup>.

2. المجال الثاني: وهو مجال المصطلحات الصوفية، فكثيرٌ منها كنايةات عن أحوال ومقامات المريدين والعارفين، وقد ذكر الرازي «أن أهل الحقيقة اصطَلَحُوا على ألفاظ معروفة بينهم وقصدوا بذلك ستر معانيهم على غير جنسهم»<sup>(6)</sup>، فهي ألفاظ تفيده معانٍ غير التي وضعت لها في الأصل، مع وجود قرائن تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ومن ذلك على سبيل المثال:

(1) حدائق الحقائق، ص: 47

(2) المصدر نفسه، ص: 269

(3) نفسه، ص: 234

(4) بناء الصورة الفنية: ص: 332

(5) المرجع نفسه، ص: 332

(6) حدائق الحقائق، ص: 291

أ- الصَّحْوُ والسُّكْرُ: فهذان اللَّفظان موضوعان في الأصل للدلالة على حالين يتعرض لهما الإنسان؛ بسبب غياب العقل والوعي أو وجودهما، وعادة ما يكون الغياب ناتجا من أثر مُسَكِّرٍ من مشروب أو غيره، لكنَّهما في الاصطلاح الصوفي كنايةان عن حالين للعبد العارف، وفيهما يقول الرازي: «الصحو: رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه، والسُّكْرُ غيبته بِوَارِدٍ قوِيٍّ... والسُّكْرُ لا يكون إلا بمكاشفة نعوت الجمال؛ لأنه طَرَبُ الرُّوح، وهيام القلب، ولا يكون ذلك إلا لأصحاب الوجد والمشاهدة، لا لأهل الرغبة والرغبة والخوف والرجاء»<sup>(1)</sup>، فهما إذن سكر وصحو مجازيان، ترتسم بهما صورتان لحالين متغايرين للعارف: حالة غيبته عن إحساسه بما يرد عليه من واردات، وحال رجوعه إلى إحساسه، فاستبدلت هاتان الصورتان بصورتين حسيَّتين هما صورة السُّكْران والصَّاحي، وبين المعنى الأصلي والمعنى المجازي لوازم تربط بينهما. وهذه الصورة البديلة اللازمة الحسية هي الكناية عن الصفة في عُرْف البلاغيين. وهذا الضرب من أضرب الكناية يجعلها شبيهة بالاستعارة فيما تؤديه من وظائف، فمن خلاله تصبح «الكناية كالاستعارة من حيث قدرتها على تجسيم المعاني، وإخراجها صورًا محسوسة تزخر بالحياة والحركة، وتبهر العيون منظرًا»<sup>(2)</sup>.

ب- الدُّوق والشُّرْب: وهما كنايةان عن مقامين للعارفين، فليس المراد منهما الذوق والشرب الحسيين المتعلِّقين باستطعام الماديات من مأكول ومشروب، وإنما معنى الذوق: «وجدان لذَّة الحقيقة، والشرب هو: السكر المحض بعد الكَرع من كأس المشاهدة»<sup>(3)</sup>، واستخدام الكناية في الدلالة على هذين المعنيين أبلَغ، لأنَّ تجسيد معانٍ قلبية ولطائف وجدانية لا يتأتى بلغة تعبيرية مباشرة، وإنما ينبغي أن يُتخذ التخيل مطيِّبةً والمجاز سبيلا إليه، لأنَّ من وظائف الكناية والمجاز - عموما- «ربطُ العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، وربطُ ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة)، بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب)، حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قربا منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده، وإن كنا نحلم بما

(1) حدائق الحقائق، ص: 309

(2) علم البيان عبد العزيز عتيق، ص: 167.

(3) حدائق الحقائق، ص: 310

وراءه، وبذلك تصبح الدوال اللغوية أكثر اتساعاً وتركيباً، وهو دائماً اتساع أو تركيب يجعلها أقل التصاقاً بالمادي والطبيعي، وأكثر اقتراباً من المعنوي والروحي والإنساني»<sup>(1)</sup>.

ث- أهل الحقيقة: يكثر استعمال هذا المصطلح من قِبَلِ الرازي للدلالة على العارفين من أهل التصوف؛ فبدلاً من التصريح بالاسم المتعارف عليه وهو الصوفية أو المتصوفة، يلجأ الرازي في كثير من الأحيان إلى الكناية عنهم بهذا المصطلح، وهي كناية عن موصوف. وللدلالة على القيمة الفنية التصويرية لهذا القسم من أقسام الكناية، يمكن تسميته بـ: «الصورة البديلة اللازمة المعنوية»<sup>(2)</sup>، فبين المعنى الحقيقي (المتصوفة) والمعنى المجازي (أهل الحقيقة) لوازم تربط ما بينهما، تتمثل في اختصاص المتصوفة بإدراك الحقائق وسعيهم إلى معرفة الحقيقة، ومادام الموصوف بهذا الوصف عبارة عن شيء محسوس (إنسان)، فإن استعمال الكناية يرسم له صورةً بديلة معنوية لازمة، «فالكناية عن الموصوف تصوّر شيئاً محسوساً، وتؤدي عن ذات مقصوده»<sup>(3)</sup>، إنّ فيها تحويلاً للمحسوسات إلى معانٍ ذهنية مجردة، وهي عملية تتناظر مع عملية تجسيد المعاني الذهنية في الكناية عن الصفة، وتكامل العمليتان ابتغاء تحقيق الحد الأقصى من القبول لدى المتلقي - تأثيراً وإقناعاً-.

من هنا تظهر القيمة الكبيرة للكناية في خطاب الرازي، وهي قيمة فنية وتصويرية عالية، ترتفع بشأن الخطاب وتبوّئه منزلة رفيعة في البلاغة والبيان، ولعلّ انتقاء مزيد من النماذج للكناية عند الرازي يبيّن ذلك ويسفر عنه، فمن الأمثلة الحسنة لورود الكناية في "حدائق الحقائق":

1- قول الرازي: «واعلم أنّ الصّمت على نوعين: صمت العوام: وهو إمساك اللسان عن الغيبة والكذب، وصمت الخواص: وهو إمساك اللسان لاستيلاء سلطان الهيبة»<sup>(4)</sup>، ففيما يتعلق بالمكثي عنه، تحتوي عبارة الرازي على كناية عن صفة هي (الصمت)، فاستعمل لها لفظ (إمساك اللسان)، وقد تشكّلت بهذا الاستعمال صورة فنية؛ حيث تجسّد أمر معنوي (وهو الصمت) في

(1) اللغة والمجاز: عبد الوهاب المسيري، ص: 17.

(2) بناء الصورة الفنية، ص: 329.

(3) المرجع نفسه، ص: 329.

(4) حدائق الحقائق، ص: 59.

صورة حسية بديلة - بينها وبينه علاقة لزوم- وهي صورة إمساك اللسان، لذلك تسمى هذه الكناية عن الصفة: الصورة البديلة اللازمة الحسية<sup>(1)</sup>.

2- قوله في باب الحياء: «وقال الفضيل: من علامات الشقاء: القسوة في القلب، وجمود العين، وقلة الحياء، والرغبة في الدنيا، وطول الأمل»<sup>(2)</sup>؛ فجمود العين كناية عن صفة هي البخل بِسَكْبِ الدمع، وقد صورّ البخل بالدمع - وهو أمر معنوي- في صورة حسية تجسّدت في جمود العين، لوجود التلازم بين جمود العين وعدم انصباب الدمع منها. فهذه صورة بديلة لازمة حسية.

3- قوله في باب الدعاء: «وقال صالح المري: من أدمن قرع الباب فُتِح له، فقالت له رابعة: ومتى أُغلق هذا الباب حتى يُفتح»<sup>(3)</sup>؛ فكلمة (قرع الباب) كناية عن الدعاء، وكلمة (فُتِح له) كناية عن الاستجابة للداعي، وقد تشكّلت من حسن توظيف هاتين الكنائيتين صورتان بديلتان لازمتان حسيتان، أولاهما: صورة تجسّد عملية الدعاء، والإلحاح في الطلب - وهي أمر معنوي- بصورة سائل قد التزم قرع باب سيّد جواد، وأدمن اللجوء إليه، وأخراهما: صورة تجسّد عملية استجابة الدعاء وقبوله - وهي أمر معنوي أيضا- في صورة انفتاح باب السيّد الجواد للسائل. ومن اجتماع الصورتين يتكامل بناء صورة فنية للإلحاح في الدعاء وثمرته، مجسّدة في قرع لِيَابِ الكَرِيم، وانفتاحه في وجه الطالب، ولا يقف حُسْنُ الصورة عند هذا الحد؛ ذلك أنّ في جواب رابعة تثبيتاً لهذه الصورة، أي أنّ ثمة إقراراً للصورة البديلة الحسية، وتمثلاً لها، مع تعديل لهيئتها، فالباب هو الباب، لكنه في مخيلة رابعة غير موصّد في أوجه السائلين، أي لا بد من نفيٍ ومحو للصورة الأولى -صورة وقوف السائل منتظراً للفرج، وقد ذُبُلَتْ يدها قَرَعًا لِلْبَابِ- فليس من شيم الكرام غلق أبوابهم وإقامة الحُجَّابِ دونها .

لا ريب -إذن- أن اللجوء إلى هذا الفن البياني لم يكن إلا لما تُمْلِيهِ طبيعة الخطاب الصوفي؛ الحافل بالمعاني والمضامين التي تتأبى على الإبلاغ بطريق التصريح، ولذلك فقد كان للكنائيات الصوفية أثرها في بلاغة الخطاب بما تشكّل منها من صور مجازية بديلة، تبليغ المعنى وتمكّنه في النفس. ويمكن القول: إنّ الصور البيانية تلتقي عند مصبّ واحد، هو مصبّ البلاغة في أجلى تظاهراتها، حيث تكون اللغة لغة تخييل ورمزٍ، لها عمقها وجمالها، كما هو الحال في لغة

(1) بناء الصورة الفنية ، ص: 330.

(2) حدائق الحقائق، ص: 158.

(3) المصدر نفسه، ص: 200.

الخطاب الصوفي، حيث «تعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/ مجازية، ذات دلالات كثيرة، قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لذا فهي عينة بلاغية خصبة»<sup>(1)</sup>.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) نقد/تصوف، ص:72

### المبحث الثالث: بلاغة التحسين البديعي

البديع هو أحد علوم البلاغة الثلاثة، وهو كما يعرفه الخطيب القزويني: «عَلِمَ يُعْرَفُ بِهِ وَجْوهُ تَحْسِينِ الْكَلَامِ، بَعْدَ رِعَايَةِ تَطْبِيقِهِ عَلَى مَقْتَضَى الْحَالِ وَوَضُوحِ الدَّلَالَةِ، وَهَذِهِ الْوُجُوهُ ضَرْبَانِ: ضَرْبٌ يَرْجِعُ إِلَى الْمَعْنَى، وَضَرْبٌ يَرْجِعُ إِلَى اللَّفْظِ»<sup>(1)</sup>.

ما يُفْهَمُ مِنْ هَذَا التَّعْرِيفِ هُوَ أَنَّ عِلْمَ الْبَدِيعِ تَابِعٌ لِعِلْمِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ، وَأَنَّ مَدَارَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ وَجْوهِ تَحْسِينِ الْكَلَامِ وَتَنْمِيقِهِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ وَضْعَهُ كَانَ سَابِقًا لَوْضَعِ عِلْمِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ، بَلْ يَذْهَبُ مُحَمَّدُ الْعَمْرِيُّ إِلَى أَنَّ «كَلِمَةَ "بَدِيع" هِيَ -إِذَنْ- الْوَرِثُ الشَّرْعِيُّ لِأَقْدَمِ تَأْمُلٍ فِي الْخُطَابِ الْأَدْبِيِّ»<sup>(2)</sup>، لِيَتَطَوَّرَ فِيهَا بَعْدَ مَفْهُومِ الْبَدِيعِ، وَيَصْبِحَ دَالًّا عَلَى الْفَنِّ الثَّلَاثِ مِنَ الْفُنُونِ الْبَلَاغِيَةِ الَّتِي اسْتَقَلَّتْ وَاسْتَقَرَّتْ قَوَاعِدُهَا وَأَبْوَابُهَا وَمَبَاحِثُهَا عِنْدَ السَّكَاكِيِّ وَتَابِعِيهِ، وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْبَدِيعَ وَأَنْوَاعَهُ مِمَّا اسْتَبَحَرَ فِيهِ الْبَحْثُ مِنْ قِبَلِ الْبَلَاغِيِّينَ فَإِنَّهُ بَقِيَ مَغْمُوطَ الْحَقِّ بِسَبَبِ النَّظَرِ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْكِمَالِيَّاتِ فِي الْكَلَامِ، وَهُوَ مَا رَسَّخَ لَدَى كَثِيرِينَ الْإِعْتِقَادَ بَعْدَ جَدْوَاهِ وَقِلَّةِ فَائِدَتِهِ، وَهَذَا مَا يُوْجِبُ تَصْحِيحَ هَذِهِ النَّظَرَةِ الْمُتَوَارِثَةِ، وَذَلِكَ الْإِعْتِقَادَ الْفَاسِدَ؛ إِذْ تَبَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْبَاحِثِينَ أَنَّ التَّحْسِينَ الْبَدِيعِيَّ مَتَى أَحْسَنَ اسْتِخْدَامَهُ كَانَ لِذَلِكَ أَثَرُهُ فِي بَلَاغَةِ الْخُطَابِ، وَدَوْرُهُ فِي رَفْعِ مَسْتَوَاهِ الْفَنِيِّ، يَقُولُ أَبُو هَالَلِ الْعَسْكَرِيُّ: «لَأَنَّ هَذَا النُّوعَ مِنَ الْكَلَامِ إِذَا سَلِمَ مِنَ التَّكْلِيفِ، وَبَرِيءٌ مِنَ الْعَيُوبِ، كَانَ فِي غَايَةِ الْحَسَنِ، وَنَهَايَةِ الْجُودَةِ»<sup>(3)</sup>.

وَلِلْخُطَابِ الصُّوفِيِّ حُسْنُ اسْتِثْمَارٍ لِهَذَا الْفَنِّ الْبَلَاغِيِّ فِي تَحْسِينِ الْكَلَامِ وَالرِّبْطِ بَيْنَ أَجْزَائِهِ، وَمِنْهُ تَطَهَّرَتْ بَلَاغَةُ الْبَدِيعِ الصُّوفِيِّ، وَدَوْرُهُ فِي تَحْلِيَةِ الْعِبَارَةِ وَتَنْمِيقِهَا بِوَشْيٍ يَزِيدُهَا بَهَاءً وَرُوقًا؛ ذَلِكَ مَا يَبْرُزُ بِشَكْلِ وَاضِحٍ فِي كِتَابِ "حَدَائِقِ الْحَقَائِقِ"، فَلَقَدْ كَانَ تَوْظِيْفُ الرَّازِيِّ لِأَنْوَاعِ الْبَدِيعِ دَلِيلًا عَلَى حَسْنِ فَنِيِّ وَبَلَاغِيِّ، يَتَقَاسَمُهُ مَعَ غَيْرِهِ مِنَ الْمُتَصَوِّفَةِ الَّذِينَ حَكَمُوا أَقْوَالَهُمْ وَعَرَضُوا أَحْوَالَهُمْ.

(1) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 238.

(2) البلاغة الجديدة: بين التخييل والتداول: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، يناير - 2005م، ص: 37-38.

(3) الصناعتين، ص: 267.

هذا ووجوه البديع - كما ورد في تعريف القزويني - ضربان: أحدهما متعلّق بالمعنى، والآخر باللفظ، «لذلك كانت وجوه التحسين راجعة إلى تحسين المعنى أصالةً مع تحسين اللفظ تبعاً، أو راجعة إلى تحسين اللفظ، ومن هنا قسّم البلاغيون أنواع البديع إلى قسمين رئيسيين هما: المحسنات المعنوية، والمحسنات اللفظية»<sup>(1)</sup>، وإذا كانت هذه المحسنات من الكثرة بحيث يعسر الإمام بها جميعاً في هذا البحث، فسيكون التركيز على أهمها مما كان له أثر طافح، وورود واضح في خطاب الرازي:

### المطلب الأول: المحسنات المعنوية:

هذا النوع من المحسنات يرمي إلى «تحسين المعنى أولاً وبالذات، وإن كان بعضهما قد يفيد تحسين اللفظ أيضاً»<sup>(2)</sup>، ومن أهم المحسنات البديعية المعنوية الواردة في كتاب الرازي:

1. المطابقة: أو الطباق، وهي كما يعرفها القزويني: «الجمع بين المتضادين، أي معنيين متقابلين في الجملة»<sup>(3)</sup>، وهو ثلاثة أقسام:

أ- مطابقة الإيجاب: والمراد بها: «ما صرّح فيها بإظهار الضدين، أو هي ما لم يختلف فيه الضدان إيجاباً وسلباً»<sup>(4)</sup>، وقد كثر استخدام هذا النوع من المطابقة في "حدائق الحقائق"، ومن نماذجه قول الرازي في تعريف التوبة: «وقيل: الندم على ما فات، وإصلاح ما هو آت»<sup>(5)</sup>، فالتضاد هنا والطاق حاصل بين كلمتي: (فات/آت)، ومنه أيضاً قوله: «ورأس الغضب يُقطع بالحلم، ورأس الكبر يُقطع بالتواضع»<sup>(6)</sup>، فالمطابقة واقعة بين كلمتي (الغضب/الحلم)، وبين كلمتي (الكبر/التواضع).

(1) علم البديع: محمود أحمد حسن المراغي، دار العلوم العربية، بيروت، ط: 1، 1411هـ-1991م، ص: 11

(2) علم البديع، عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1424هـ-2004م، ص: 58.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 238.

(4) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 61.

(5) حدائق الحقائق، ص: 25.

(6) المصدر نفسه، ص: 44.

ب- مطابقة السلب: والمقصود بها: «ما لم يُصرَّح فيها بإظهار الضدين، أو هي ما اختلف فيها الضدان إيجاباً وسلباً»<sup>(1)</sup>، وهذا النوع أقلّ استخداماً في خطاب الرازي من النوع الأول، ومن نماذجه قوله في باب التوبة: «وسئل السري عن التوبة فقال: أن تنسى ذنبك، وسئل الجنيد فقال: أن لا تنسى ذنبك»<sup>(2)</sup> فالمطابقة هنا بين الجمع بين (تنسى ولا تنسى)، وهي قائمة بإيجاب النسيان ونفيه لأتّهما متضادان.

ت- إيهام التضاد: والمقصود من ذلك: «أن يوهّم لفظ الضدّ أنّه ضدّ مع أنه ليس بضدّ»<sup>(3)</sup>، ومن نماذجه التي اشتمل عليها كتاب الرازي: «عزلة الخواص: وهي مفارقة الصفات البشرية إلى الصفات الملكية، وإن كان مخالطاً للناس ومجاوراً لهم، ولهذا قالوا: العارف كائن بائن، معناه كائن مع الناس بظاهره، بائن عنهم بباطنه»<sup>(4)</sup>، ففي كلامه مطابقة بين (الصفات البشرية/الصفات الملكية)، وبين (كائن/بائن). على الرغم من أنّ البشر ليسوا ضدّاً للملائكة، كما أنّ وصف الكائن غير مضاد لوصف البائن، ولكنّهما يوهمان بوجود تضاد، لأنّ الصفات البشرية في كثير منها مساوية ونقصان، والصفات الملكية محاسن وكمالات، فصحّت المطابقة بينهما، وكذلك الكائن هو الموجود والحاضر وهو ليس بضد البائن الذي هو المنقطع، وقد صحّت المطابقة لأنّ البائن المنقطع في حكم الغائب الذي هو ضد للحاضر. ويدلّ على ذلك تفسيره لمعنى الجمع بين المتضادين بقوله: "معناه كائن مع الناس بظاهره، بائن عنهم بباطنه"؛ فثمّة تضاد صريح بين الظاهر والباطن في كلامه، وهما من متعلقات الكائن والبائن.

وللطابق قيمة فنية وبلاغية تظهر في التحام أجزاء الكلام وترابطها وانسجامها، ومثلما «يتمّ التلاحم عن طريق التشبيه، يتمّ كذلك عن طريق التضاد؛ لأنّ المعاني يستدعي بعضها بعضاً، فمنها ما يستدعي شبيهه، ومنها ما يستدعي مقابله، بل إنّ الضد أكثر خطوراً على البال من التشبيه، وأوضح في الدلالة على المعنى منه»<sup>(5)</sup>، ومن هذا المنطلق ينبغي النظر إلى الطباق كآلية للانسجام في النص، وحسن سبكه وتلاحمه، وكلّما كان توظيف هذه الآلية لاجتلاب

(1) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 62.

(2) حدائق الحقائق: 27.

(3) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 62.

(4) حدائق الحقائق، ص: 40.

(5) علم البديع: عتيق، ص: 70.

المعنى ودعوته، كلما كانت البلاغة الناتجة من استخدامها أظهر وأنق، ولربما زادت بلاغة المطابقة تأثقا إذا اعتضدت بأنواع أخرى من المحسنات البديعية، على ألا تكون سيما التكلف ظاهرة في توظيفها، ومن بديع ما يدل على ذلك، قول الرازي: «من زينَ ظاهره بالمجاهدة، زينَ الله باطنه بأنوار المشاهدة»<sup>(1)</sup>، فلا ريب أن زينة الكلام لا تبدو هنا من مجرد التقابل الحاصل بين (ظاهره وباطنه)، بل -أيضا- في التحانس بين (المجاهدة والمشاهدة)؛ وقد نشأ الحسن والفضيلة في الكلام من ارتباط كل كلمة من كلمتي الجناس بما هو أولى بها من كلمتي الطباق، فقد ارتبطت المجاهدة بالظاهر وارتبطت المشاهدة بالباطن، فحصل من ذلك انسجام بديع ارتقى ببلاغة الكلام.

**2. المقابلة:** وقد عرفها القزويني بقوله: «أن يُؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة، ثم بما يقابلهما أو يقابلها على الترتيب»<sup>(2)</sup>، وهي على أنواع بحسب عدد المتطابقات والأضداد المتقابلة: فقد تكون مقابلة اثنين باثنين أو أكثر، ومما ورد من تلك الأنواع في خطاب الرازي: - مقابلة اثنين باثنين: وهو أكثر ما ورد من أنواع المقابلة في "حدائق الحقائق"، ومن نماذجه قول الرازي: «وتوبة الخواص: وهي الرجوع عن طلب الآخرة والجنة ونعيمها إلى عبادة الله تعالى لذاته المقدسة، لا طمعا في الثواب ولا خوفا من العقاب»<sup>(3)</sup>، والشاهد هنا هو التطابق والتضاد بين الطمع والخوف، وبين الثواب والعقاب. وكذلك قوله في باب الزهد: «فالزاهد لا يفرح بوجود في الدنيا، ولا يحزن على مفقود منها»<sup>(4)</sup>، فقد قابل بين الفرح والحزن وبين الموجود والمفقود. ومن هذا النوع أيضا قوله في الفتوة: «وقيل: إظهار النعمة وكتمان المحنة»<sup>(5)</sup>، فهنا يتقابل الإظهار مع الكتمان وتتقابل النعمة مع المحنة.

- مقابلة ثلاثة بثلاثة: وهو قليل الورد لدى الرازي، ومن أمثله: «جعل الله في الشبع الجهل والمعصية، وفي الجوع العلم والحكمة»<sup>(6)</sup>، فقد تمت مقابلة الشبع بالجوع لأتھما ضدان، والجهل

(1) حدائق الحقائق، 36.

(2) الإيضاح، ص: 242.

(3) حدائق الحقائق، ص: 29.

(4) المصدر نفسه، ص: 124.

(5) نفسه، ص: 146.

(6) نفسه، ص: 92.

بالعلم لأنهما ضدان، والمعصية بالحكمة لأن فيهما طباق من نوع إيهام التضاد، ثم إنّ الحكمة تستلزم وتقتضي الطاعة التي هي الضد الحقيقي للمعصية، فمن هذا الوجه تتقابل الحكمة والمعصية.

- مقابلة أربعة بأربعة: وهذا النوع نادر الوجود في كتاب الرازي، ومن أمثله قوله: «وقيل: التواضع من كلّ أحد حسن، ومن الأغنياء أحسن، والتكبر من كلّ أحد قبيح، ومن الفقراء أقبح»<sup>(1)</sup>، فقد قابل هنا بين أربعة أزواج متضادة: (التواضع/التكبر) و(حسن/قبيح) و(الأغنياء/الفقراء) و(أحسن/أقبح).

ويُشترط لبلاغة المقابلة ما يُشترط لبلاغة المطابقة من البُعد عن التكلّف واجتناب التعسّف، وأن تكون مما يستدعيه المعنى ويقتضيه المقام، وذلك ما توفر في خطاب الرازي؛ بعده عن تكلف اجتلاب المحسنات البديعية من هذا النوع وعدم الإكثار منها، حيث ترُدُّ ضرورةً في الكلام، بعد تطلّب واستلزام المعنى لها.

3. أسلوب الحكيم: وهو من الأساليب البديعة التي يتغي منها المتكلم توجيه المخاطب إلى ما هو أهم وأجدى نفعاً، أو التخلص من حرج السؤال أو التهكم... الخ، والمقصود بأسلوب الحكيم هو «تلقيّ المخاطب بغير ما يترقبه، إما بترك سؤاله والإجابة عن سؤال لم يسأله، وإما بحمل كلامه على غير ما كان يقصد؛ إشارةً إلى أنه كان ينبغي أن يسأل هذا السؤال، أو يقصد هذا المعنى»<sup>(2)</sup>. ومن أمثلة هذا المحسن البديعي المعنوي في "حدائق الحقائق":

- قول الرازي: «ورأى بعضهم فقيراً عليه مسح خرق، فقال له على سبيل المطاوعة: بكم اشتريت هذا؟ فقال: بالدنيا، وطُلب مني بالآخرة فلم أبعه»<sup>(3)</sup>، فقد أجاب الفقير سائله بتحويل المعنى الذي كان يقصده، وهو تحديد قيمة الثوب المادية، ليبين له أنّ القيمة الحقيقية لملبوسه لا تكمن في الثمن المادي ولكن في القيمة المعنوية، وهي قيمة عالية، فقد دفع استحقالاً له الدنيا وزينتها، وحين أريد له التخلّي عنه بتضييع الآخرة رفض ذلك؛ فكانت قيمة الثوب بقيمة ما عُرض من مقابل له لا بما يُسام به في سوق التجارة الدنيوية.

(1) حدائق الحقائق، ص: 163

(2) عبد العزيز عتيق علم البديع: ص: 141.

(3) حدائق الحقائق، ص: 68.

- قوله حكاية عن إبراهيم بن أدهم: «وحكي عنه أيضا أنه كان في بعض البراري فمر به جندي وقال له: أين العمارة؟ فأشار إبراهيم إلى المقابر، فضرب الجندي رأسه فكسره لظنه أنه يهزأ به، ثم تركه ومضى. ف قيل له بعد ذلك: إنه إبراهيم بن أدهم، زاهد خراسان، فعاد إليه يعتذر...»<sup>(1)</sup>، فسؤال الجندي عن المدينة العامرة بالناس لم يقدّم له إبراهيم بن أدهم الجواب المتوقع، وعدل عنه بتوجيه السائل إلى المقابر، لأنّ نظرة الصوفي إلى الأشياء تنقُذ إلى لبّها وحقائقها، فترى حقيقة الدنيا، وتعلم أنّها متاع وهُوٌّ، وإن بدت في ظاهرها عامرة فهي إلى زوال، ومآلها الخراب، والحياة الحقيقية الواجب على المرء عمرانها، والإعداد لها إنما هي الدار الآخرة، فاستحقت الآخرة -والقبرُ أولُ منازلها- وصُفِّ العمارة الذي سأل عنه الجندي دون أن يقصده. وبذلك تضمّن جوابُ ابن أدهم أسلوب الحكيم؛ لأنه حمل كلامَ السائل على غير ما كان يقصده؛ إشارة إلى أن هذا المعنى هو المطلوب الذي ينبغي معرفته وقصده والاهتمام به.

### المطلب الثاني: المحسنات اللفظية:

هذا النوع من المحسنات «يرجع إلى تحسين اللفظ أصلا، وإن تبع ذلك المعنى؛ لأن المعنى إن عبّر عنه بلفظ حسن استتبع ذلك زيادة في تحسين المعنى»<sup>(2)</sup>، ومن أهم المحسنات البديعية المعنوية الواردة في كتاب الرازي: :

1. الجناس: وهو من أهم فنون البديع اللفظية، وقد جعله ابن المعتز ثاني باب من أبواب البديع الكبرى عنده، وعرفه بقوله: «هو أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر أو كلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها»<sup>(3)</sup>، وهذا التشابه بين الكلمتين لفظا له وجوه وأضرب عديدة، على أنّه ينقسم عموما إلى قسمين رئيسيين؛ حيث استقرّ لدى علماء البلاغة أنّ التحنيس على نوعين: تام وهو: «ما اتفق فيه اللفظان في أربعة أمور هي: أنواع الحروف وأعدادها وهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيبها»<sup>(4)</sup>. وغير تام «وهو ما اختلف فيه

(1) حقائق الحقائق، ص: 176.

(2) علم البديع، عبد العزيز عتيق، ص: 58.

(3) البديع: أبو العباس عبد الله بن المعتز (399هـ)، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2001م، ص: 36

(4) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 153.

اللفظان في واحد من الأمور الأربعة السابقة»<sup>(1)</sup>. وهذه نماذج لما ورد من أنواع التجنيس في "حدائق الحقائق" يتم إيرادها حسب أضرهما - مع ملاحظة أن الجنس التام لم يرد في المؤلف، وإنما أكثر ورود الجنس غير التام، وإن لم يكن لبعض أنواعه نصيب من هذا الورد:-

أ- الجنس غير التام والاختلاف في نوع الحروف: وهو على ضربين: أحدهما: أن يتقارب مخرجاً الحرفين المختلفين، ويسمى هذا الضرب: الجنس "المضارع"، ومن أمثله: قول الرازي: «وقال الشيخ أبو علي الدقاق: من زين ظاهره بالمجاهدة زين الله باطنه بأنوار المشاهدة»<sup>(2)</sup>، فالتجنيس هنا بين كلمتي "المجاهدة والمشاهدة"، وهو جنس غير تام لوجود اختلاف في نوع الحروف، وهو مضارع لتقارب مخرج الحرفين المختلفين الواقعين في وسط الكلمتين المتجانستين وهما الجيم والشين. وقد يكون الحرفان المتقاربان مخرجاً المختلفان نوعاً واقعين في بداية الكلمتين نحو قوله: «الإرادة لوعة تهون كل روعة»<sup>(3)</sup>، فركنا الجنس (لوعة/روعة) مختلفان في أول حرف منهما، مع تقارب مخرجي اللام والراء. كما قد يكون الحرفان المختلفان المتقاربان في المخرج في نهاية كلمتي الجنس، ومثال ذلك قوله: «وإن غلبت المعرفة ترجح السكوت والسكون»<sup>(4)</sup>، فالتاء والنون حرفان متقاربان في المخرج مختلفين في النوع، وقد جاء في نهاية كلمتي الجنس. فهذه الأمثلة كلها من نوع الجنس غير التام المضارع، وقد تنوعت مواضع الاختلاف بين بداية الكلمات ووسطها ونهايتها .

أما إذا تباعد مخرجاً الحرفين المختلفين في كلمتي الجنس، فيسمى الجنس "لاحقاً"، وقد يكون ذلك الاختلاف أيضاً في بداية الكلمتين، ومن أمثله قول الرازي: «ولهذا قالوا: العارف: كائن بائن»<sup>(5)</sup>، فهاتان الكلمتان - وهما ركنا الجنس - وقع الاختلاف بينهما في نوع الحروف في بدايتهما، بين الكاف والباء، ومخرجاً هذين الحرفين متباعداً؛ فهو جنس لاحق غير تام. وقد يكون الاختلاف الواقع بين ركني الجنس في نوع الحروف مع تباعد المخرج في وسط الكلمتين، ومن أمثلة ذلك: عنوان الكتاب، فهو قائم على عملية تجنيس بين كلمتي

(1) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 159.

(2) حدائق الحقائق، ص: 36.

(3) المصدر نفسه، ص: 201.

(4) نفسه، ص: 196.

(5) نفسه: 40.

(حدائق/حقائق)، والاختلاف بينهما في نوع الحرفين: الدال والقاف، ومخرجاها متباعداً. والموضع الثالث من مواضع الاختلاف في هذا الضرب من الجناس هو نهاية كلمتي الجناس، ومن أمثلة ذلك قول الرازي: «والمحَقُّ فوق المحْو»<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أنّ هذا الضرب من الجناس غير التام -وهو الذي تختلف فيه الكلمتان في نوع الحروف- هو أكثر الأضرب وروداً في خطاب الرازي.

ب- الجناس غير التام والاختلاف في عدد الحروف: ومن أمثله قول الرازي: «ثم يأخذ نفسه في عزله بتأديبها، وتهذيبها بمكارم الأخلاق، ومحاسن العادات والعبادات»<sup>(2)</sup>، فركنا الجناس هما كلمتا "العادات والعبادات" وهو من نوع الجناس غير التام، لوجود نوع اختلاف بينهما يكمن في عدد الحروف إذ توجد زيادة بحرف "الباء" في وسط الكلمة الثانية، ويسمى الجناس في هذه الحال "الجناس الناقص"؛ وذلك لنقصان إحدى الكلمتين وزيادة الأخرى في عدد الحروف، وتكون الزيادة في وسط الكلمة. كما في المثال السابق. ، أو في نهايتها، نحو قوله: «والصدق والصدقة من الأفعال»<sup>(3)</sup>.

ت- الجناس غير التام والاختلاف في هيئة الحروف: ويأتي على ضربين؛ مثال الضرب الأول: قول الرازي: «والإنسان مستور بخُلُقِه مشهور بخُلُقِه»<sup>(4)</sup> فالاختلاف بين كلمتي الجناس (خُلُقِه/خُلُقِه) واقع في حركات الأحرف، ويسمى هذا الضرب الجناس المحرّف، وهو «ما اتفق ركناه، أي لفظاه في عدد الحروف وترتيبها، واختلفا في الحركات فقط، سواء كانا من اسمين أو فعلين أو اسم وفعل أو غير ذلك، فإن القصد اختلاف الحركات»<sup>(5)</sup>.

ومثال الضرب الثاني قول الرازي في باب الحسد: «وقال علي -رضي الله عنه-: صحة الحسد من قلة الحسد»<sup>(6)</sup> فهذا جناس غير تام وقع الاختلاف فيه بين كلمتي الحسد والحسد في

(1) علم البديع: عبد العزيز عتيق، 315.

(2) المصدر نفسه، ص: 41.

(3) نفسه، ص: 119.

(4) نفسه، ص: 173،

(5) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 161.

(6) حدائق الحقائق، ص: 48.

هيئة الحرفين الأولين، فإحدهما معجمة والأخرى مهملة، ويسمى هذا النوع من الجناس "الجناس المصحّف"، حيث يقع الاختلاف في نقط الحروف فقط.

أ- الجناس غير التام والاختلاف في ترتيب الحروف: أي أن يكون فيه انعكاس لمواضع الحروف في كلمتي الجناس، وهذا الانعكاس والقلب قد يشمّل كل الحروف وقد يقتصر على بعضها، والنوع الذي ورد في خطاب الرازي من هذه الأضرب هو قلب بعض الحروف لا كلّها، ومن أمثله قوله: «وقال بعضهم: البلاء محنة للغافلين ومنحة للعارفين»<sup>(1)</sup>، فالجناس واقع بين كلمتي (منحة/محنة)، والاختلاف بينهما في ترتيب حرفي الوسط النون والحاء. ومنه أيضا قول الرازي في خاتمة كتابه: «... أن ننفعنا بالعلم ويوقفنا للعمل به، ويزقنا في العلم والعمل الصدق والإخلاص...»<sup>(2)</sup>، ففي كلمتي (العلم / العمل) جناس غير تام؛ لاختلاف ترتيب الحرفين الأخيرين من الكلمتين.

2. السجع: يعرف ابن الأثير السجع في معرض الردّ على من ذمه من البلاغيين فيقول: «وحدّه أن يقال: تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور على حرف واحد. وقد ذمه بعض أصحابنا من أرباب هذه الصناعة، ولا أرى لذلك وجها سوى عجزهم أن يأتوا بمثله»<sup>(3)</sup>، فالسجع من المحسنات البديعية اللفظية التي تصغى لها الآذان وتطرب، غير أنّ لعلماء البلاغة في قبوله واستحسانه شروطا يشترطونها ليتحقق المبتغى منه وتحصل الفائدة باستعماله، وقد ذكر ابن الأثير أهم هذه الشروط، وهي: أن يصفو الكلام عن الغثاثة والبرودة، وأن يكون اللفظ فيه تابعا للمعنى، وأن تكون كلّ فقرة من فقرتي السجع متضمنة لمعنى غير المعنى الذي تضمنته الأخرى<sup>(4)</sup>.

وللسجع في الخطاب الصوفي حضور متميّز تبدّى فيه مقاطع الكلام منمقة بجليّة جرسها الصوتي في تناغم وانسجام، ودليل ذلك ما يظهر في كتاب "حدائق الحقائق" من نماذج السجع المتنوعة، وهذه أمثلة لما ورد منها-مرتبة على أقسام السجع التي حددها علماء البلاغة-:

(1) حدائق الحقائق، ص: 103.

(2) المصدر نفسه، ص: 333.

(3) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: أبو الفتح ضياء الدين بن محمد بن الأثير (ت 637هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط: مصطفى الباي الحلبي، مصر. دت. 1/ 193.

(4) المرجع نفسه، 1/ 196.

- قول الرازي: «وقال الشبلي: علامة الإفلاس الاستئناس بالناس»<sup>(1)</sup>، فالسجع حاصل من توافق الفاصلتين (الإفلاس/الناس)، فهما متفتقتان رَوِيًّا وإن كانتا مختلفتان وَزْنًا، وهذا النوع من السجع يسمى: المطرّف، «وهو ما اختلفت فيه الفاصلتان أو الفواصل وزنا واتفقت رويًا»<sup>(2)</sup>، ومن أمثلته أيضا قوله: «ولهذا قالوا: قف على البساط، وإياك والانبساط»<sup>(3)</sup>، فالسجع هنا مطرف؛ لأنّ الفاصلتين (البساط/الانبساط) متفتقتان في الروي، وهما مختلفتان في الوزن.

- قول الرازي: «كُفَّ عمَلَك عن المقال، وكُفَّ كرمك عن السؤال»<sup>(4)</sup>، والملاحظ على هاتين الفقرتين التماثل الحاصل بين جميع الكلمات فيهما، فكل منهما تحتوي على أربع كلمات تتقابل متماثلة في فواصلها، ويسمى هذا النوع من السجع: المرصع، وهو: «مقابلة كل لفظة من فقرة النثر أو صدر البيت بلفظة على وزنها ورويها»<sup>(5)</sup>، وهذا النوع من السجع قليل الورد في خطاب الرازي مقارنة بالنوع الأول.

- قول الرازي في القناعة: «وقيل: هي: «الاستغناء بالموجود، وترك التطلع إلى المفقود»<sup>(6)</sup>. وليس في هاتين الفقرتين سوى اتفاق اللفظتين الأخيرتين من كل جملة وزنا ورويًا، وهذا النوع من السجع يسمى: المتوازي، «وهو: أن تتفق اللفظة الأخيرة من القرينة-أي الفقرة- مع نظيرتها في الوزن والروي»<sup>(7)</sup>، ومن أمثلته أيضا قول الرازي في باب المعرفة: «من كان بالله أعرف، كان له أخوف»<sup>(8)</sup>، فهذا سجع متوازٍ، اتفقت فيه الفاصلتان (أعرف/أخوف) في الوزن والروي دون بقية الكلمات الأخرى في العبارة.

ومن الجدير بالذكر بعد هذا العرض للمحسنات البديعية اللفظية الواردة في خطاب الرازي ممثلة في التجنيس والسجع، أنّ كلا من هذين المحسّنين له قيمته البلاغية، لاسيما وقد روعيت في عملية توظيفهما شروط الاستخدام التي تحقق لهما القبول، وتخلع بهما على الكلام

(1) حدائق الحقائق، ص: 42.

(2) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 169.

(3) حدائق الحقائق، ص: 297.

(4) المصدر نفسه، ص: 60.

(5) علم البديع: عبد العزيز عتيق، 169.

(6) حدائق الحقائق، ص: 95.

(7) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 170.

(8) حدائق الحقائق، ص: 218.

الشرف والفضيلة، وأهم تلك الشروط هو كون التحسين البديعي اللفظي خادماً للمعنى، وقد قال عبد القاهر الجرجاني: «وعلى الجملة؛ فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعا حسناً حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تتبغى به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً، ومن هنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه: ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه...»<sup>(1)</sup>، وهذا ظاهر في خطاب الرازي المجتس والمسجوع، فقد كان ضرورياً يتطلب المعنى ويدعو إليه، حتى إنه لو أزيل عن موضعه لزال عنه نصيب من الجودة والحسن، فعند تأمل قول الرازي مثلاً: «الفقر شعار الأولياء، وحلية الأصفياء، واختيار الله تعالى لخواصه من الأنبياء»<sup>(2)</sup>، يُلاحظ منه غياب التكلف والتعسف، ويظهر أنّ الحسن قد عرض له في جودة التنويع والترتيب، مع الانسجام بين الألفاظ والمعاني المعبر عنها، وما السجع سوى لمسة الجمال التي تظهر بها العبارة في تبرُّجها وبهرجها، فتزداد حسناً إلى حسنها. وهذا طابع لجميع ما ورد من عبارات تحتوي على السجع والجناس في "حدائق الحقائق"، وهي لذلك ينطبق عليها وصف الجرجاني بأنّ «المتكلم لم يقُد المعنى نحو السجع والتجنيس، بل قاده المعنى إليهما، وعبر به الفرق عليهما، حتى لو أنه رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقوق المعنى، وإدخال الوحشة عليه، في شبهه بما يُنسب إليه المتكلف للتجنيس المستكره، والسجع النافر»<sup>(3)</sup>.

إنّ البديع بنوعيه في الخطاب الصوفي - من خلال كتاب الرازي - له بلاغته التي تتضافر مع بلاغة التراكيب وبلاغة الصور البيانية؛ لتشكل قيمة فنية للخطاب يزهو بها التراث الصوفي، ويرتقي ذروة سامقة في البيان العربي، مُسْفِراً عن وجهٍ مشرقٍ لهذا التراث الأصيل الخالد في تاريخ وحضارة العرب والمسلمين.

(1) أسرار البلاغة، 16.

(2) حدائق الحقائق، ص: 66.

(3) أسرار البلاغة، ص: 19.

## الفصل الرابع

### آيات الإيلاج في الخطاب الصوي في

- المبحث الأول: النصيح بالعبارة/ التلميح بالإشارة

- المبحث الثاني: الإقناع/ الإمتناع

"الخطاب الصوفي - ويفعل قوانينه واستراتيجيات  
التواصل المعقد فيه - يمتلك من سمات الإطلاق  
واللاتحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة  
التي شكّل وضعها في التلقي آليات انفتاحه،  
وهو وضع تأويلي"  
آمنة بلعلى

#### تمهيد

بعدما تبين في الفصل السابق ما للخطاب الصوفي عند الرازي من رفعة شأن ورفيع منزلة في مقامات البلاغة؛ بما تهيأ له من اقتدار على توظيف الإمكانيات التعبيرية للغة العربية، وحسن استثمار لمعطيات الدرس البلاغي في بناء صرح الخطاب، تبدو الضرورة داعية إلى تأمل وظيفة أساسية من وظائف اللغة عموماً، وطريقة تفعيلها في الخطاب الصوفي، وهي الوظيفة التواصلية التبليغية؛ ذلك أنّ الهاجس التواصلية ظل ملازماً لكل فعل تخاطبي بين المرسل والمتلقي في الخطابات الصوفية بشتى أنواعها، من منطلق أن التعامل بين الأفراد - وهو ضرورة اجتماعية - لا بدّ أن يخضع لنمط محدد وطريقة معينة من الخطاب، ومن ثمّ فلا يمكن فهم العلاقات المحكّمة لنسيج المجتمع من غير فهم بنية الخطاب الذي يؤسّس لها حيث؛ إنّ «الخطاب أصلٌ في كل تعامل كائنا ما كان»<sup>(1)</sup>.

ولا ريب أنّ تشييد صرح النص وإحكام بنائه لا يتم بمعزل عن التفكير الدائم في المتلقي له، وهذا ما يجعل من الكلام الوسيلة الأكثر فعالية من بين الوسائل التي يستخدمها البشر للتعامل بينهم، على اعتبار «أنّ حقيقة الكلام الانبناءً على العلاقة التخاطبية، وأنه لا علاقة تخاطبية إلا بين جانبين فأكثر؛ يكون للمتكلم فيها فضل السبق في إقامتها، كما يكون له حق الانتهاض فيها بأدوار مختلفة؛ مما يجعله - لا ذاتاً واحدة - وإنما ذوات متعددة بعضها فوق بعض»<sup>(2)</sup>، وعلى الرغم من تعدد الذوات فإنّها جميعاً تُسفر عن حقيقة أنّ لا قيمة لبلاغة الخطاب ما لم تُسلّك السُّبُلُ الحسنة لنقله للآخرين وتبليغه إياهم، لتصبح البلاغة والإبلاغ - حينئذ - توأمين لا ينفك أحدهما عن الآخر. وقيمة بلاغة الخطاب هنا موقوفة على نجاح عملية الإبلاغ، كما أنّ الإبلاغ

(1) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1998م ص:225.

(2) المرجع نفسه، ص: 224.

هو الآلية المحققة لفائدة وجود البلاغة، ولذلك جعل الجاحظ المرسل والمتلقي مسؤولين معا على نجاح عملية الإبلاغ وتحقق البلاغة؛ حيث قال: «يكفي من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع»<sup>(1)</sup>. ويتبين من كلامه أن الفهم والإفهام - اللذين هما من أهم غايات إنتاج الخطاب - يشتركان في تحققهما المرسل والمتلقي، ولو أن للمرسل زيادة مسؤولية كونه مصدر الخطاب: «ومدار الأمر على البيان والتبيين، والإفهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد، والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل إلا أن المفهم أفضل»<sup>(2)</sup>. ومراعاة لهذه الوظيفة استقر الاهتمام لدى البلاغيين على طرفي الخطاب (المرسل والمتلقي)، فقرروا أن عماد البلاغة كامن في مراعاة مقتضيات الأحوال والنظر في مقامات المخاطبين، وأن الرهان على ذلك ضروري لتحقيق المنفعة من الخطاب، قال أبو هلال العسكري: «وإذا كان موضوع الكلام على الإفهام فالواجب أن تقسم طبقات الكلام على طبقات الناس، فيخاطب السوقي بكلام السوق، والبدوي بكلام البدو، ولا يتجاوز به عما يعرفه إلى ما لا يعرفه؛ فتذهب فائدة الكلام، وتعدم منفعة الخطاب»<sup>(3)</sup>. والحاصل أن الاهتمام بنجاح الخطاب وتحقيق أهدافه يمر حتما عبر الاهتمام بوسائل وآليات إبلاغه.

فلا ريب - إذن - أن تبين مسالك وطرق إبلاغ الخطاب والوعي بها - من جهة كونها آليات ووسائل - لا يقل أهمية عن مضمون الخطاب ذاته، إذ تظل قيمة الخطاب - مهما اکتز بقوة المضمون وعمق الفكرة - رهناً بنجاعة وكفاءة آليات إبلاغه، وفي هذا المجال يذكر طه عبد الرحمن بأن «فلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل بها إليه»<sup>(4)</sup>.

(1) البيان والتبيين: 87/1. وأورد هذا القول - أيضا - أبو هلال العسكري منسوبا إلى إبراهيم الإمام؛ حيث جاء في الصناعتين: «فإن المخاطب إذا لم يحسن الاستماع لم يقف على المعنى المؤدي إليه الخطاب، والاستماع الحسن عون للبلغ على إفهام المعنى. وقال إبراهيم الإمام: حسبك من حظ البلاغة ألا يؤتى السامع من حسن إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع» الصناعتين، ص: 16

(2) البيان والتبيين، 29/1.

(3) الصناعتين، ص: 29.

(4) في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 2، 2000م، ص: 147.

ولعلّ تلمّس ظروف إنتاج الخطاب الصوفي وملايساته يمكن القارئ من الوقوف على وعي عميق لبُناة هذا الخطاب بقيمة وأهمية العملية الإبلاغية والتوصيلية، ولا ريب أنّ هذا الوعي تَمَّظَهَر في تحديد الهدف المراد تحقُّقه من النصوص التي أنتجها الصوفية للتواصل مع غيرهم تبعاً لطبيعتها، إذ إنّ «طبيعة هذه النصوص [...] تلتقي مع النص الديني الذي يربط كل تصور لعملية الخطاب بمفهوم إبلاغ الرسالة الدينية»<sup>(1)</sup>. ولأنّ إبلاغ الرسالة الدينية يحتلّ المركز في اهتمام المتصوفة؛ فقد اهتموا بعملية التبليغ أيّما اهتمام، ولقد تجلّى ذلك في حرصهم على تثبيت أركانها بتفعيل الآليات والوسائل اللازمة لإنجاحها، ولا بد -قبل تبين هذه الآليات الإبلاغية والتعرف عليها- من التنبيه على أنّ عملية الإبلاغ والتواصل ليست جزءاً من الحقائق التي يحملها الخطاب؛ وإنما هي اعتماد آليات ووسائل خطابية إبلاغية مفارقة لفحوى الخطاب؛ «فكأن هناك عنصرين: الحقيقة الموضوعية بذاتها من جهة، ومحاولة توصيلها واستخدام آليات معينة في عملية التوصيل من جهة أخرى. ولهذا، فإنّ هذه الآليات ليست جزءاً من الحقيقة»<sup>(2)</sup>. ورغم ذلك لا تنفصل الوسائل والآليات -في الغالب- عن محتوى الخطاب ومضمونه بل تتعالق معه، وهذا ما يُفهم من فحوى تعريفات كثيرة للبلاغة تركز على الإبلاغ، وإيصال المعنى إلى قلب السامع، وآليات ذلك من معرض حسن وصورة مقبولة، أو بصر بالحجة وانتهاز للفرصة... الخ. ومن الممكن تحديد آليات الإبلاغ في الخطاب الصوفي عند الرازي في صورة ثنائيات تتم المزاجية أو المزاوجة بينها حسب ما يقتضيه مقام الخطاب وحال المتلقين، وأهم هذه الآليات الثنائية: آليات التصريح بالعبارة والتلميح بالإشارة، وكذلك آليات الإقناع والإمتاع.

(1) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 188.

(2) اللغة والمجاز: عبد الوهاب المسيري، ص: 12-13.

## المبحث الأول: التصريح بالعبارة/ التلميح بالإشارة

سبق الحديث في الفصل الثاني من هذا البحث عن هذين النمطين من حيث كونهما وسيلتين لبناء الخطاب ونقل الأفكار والمعاني، وعادة ما تتم المزاجعة بينهما في الخطاب الصوفي، حتى إنه من الممكن اعتبار ذلك سمة من سمات هذا الخطاب، وقد أسفرت الوسيلة الأولى منهما عن تشكّل نوع من الخطاب مباشرٍ، والأخرى عن نوع آخر غير مباشر، وعلى الرغم من إشار المتصوفة لسمة الخطاب غير المباشر فإنّ للخطاب المباشر أيضا حضوره. والداعي لاستعمال نوع معين من الأسلوبين هو ما يستدعيه موقف الخطاب ويقتضيه الحال والمقام. ويمكن اعتبار كل من هاتين الوسيلتين أو الآليتين استراتيجيتين متميزةً خاصةً، يسلكها ويستعملها مرسل الخطاب لتحقيق غرض مقصود، والاختلاف القائم بين الاستراتيجيتين هو اختلاف ناتج من تباين مستوى المتلقين، وتنوعات السياق، وما تُبيحُه اللغة من إمكانيات تعبيرية، ذلك أنّ «اللغة مواضعاتها للتعبير عن قصد المرسل في كافة المستويات، ومنها المستوى الدلالي؛ إذ يستطيع المرسل أن يعبر عنه وفق شكل اللغة الدلالي مباشرة، بما يتطابق مع معنى الخطاب ظاهريا، وهذه هي الاستراتيجية المباشرة. ومع هذا، فقد يُعدّل عنها إلى استراتيجية أخرى، فيلّمح بالقصد عبر مفهوم الخطاب المناسب للسياق، لينتج عنه دلالة يستلزمها الخطاب ويفهمها المرسل إليه. هذه الإمكانيات تُفضي بنا إلى نتيجة مهمة وهي مركزية السياق في منح الخطاب دلالاته للتعبير عن القصد»<sup>(1)</sup>.

إنّ استعمال لغة الخطاب المباشر (العبارة) تارة، ولغة الخطاب غير المباشر (الإشارة) تارة أخرى إنما هو توظيف لآليتين من آليات الإبلاغ المميزة للخطاب الصوفي في "حدائق الحقائق"، وقد تمّ استثمار هاتين الآليتين بما يتوافق مع الموقف الذي يصدر فيه الخطاب، والهدف منه، وخصوصية حال المتلقي ومنزلته، فهذه المعطيات تختلف وتباين داعيةً إلى تباين الآلية التي يتم بها إبلاغ الخطاب، على اعتبار أنّ «استراتيجيات المرسل في إنتاج خطابه لا تتجاوز نوعين من حيث شكل الدلالة فهي: - إما استراتيجية مباشرة يتضح فيها القصد مباشرة دون عمليات ذهنية للاستدلال عليه. - وإما استراتيجية غير مباشرة تحتاج من المرسل إلى عمل ذهني يتجاوز فيه الشكل اللغوي للوصول إلى القصد. ويبدو جليًا أن الاستراتيجية المباشرة تنحصر في كيفية

(1) استراتيجيات الخطاب: عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط:1، مارس 2004م، ص:376.

التعبير عن القصد الظاهر أصلاً في الخطاب، حسب ما يستلزمه السياق أي في شكل الخطاب، في حين تنحصر الاستراتيجية غير المباشرة في التعبير عن القصد أو المعنى المراد باطناً<sup>(1)</sup>. وفيما يأتي نماذج وأمثلة تبين كيفية استخدام كل من هاتين الآليتين:

### المطلب الأول: التصريح بالعبارة

يتسّع جِرابُ الخطابِ الصوفي لوفرة الدلالات والمعاني والأفكار التي يحملها لجمهور المتلقين على اختلاف أصنافهم، ولئن كانت تلك الوفرة معلّماً دالاً على الثراء المعرفي الذي يتميز به التراث الصوفي، وغنى التجارب الروحية لأهلها، فإن من مظاهرها تنوع صور وأنماط تلك المعاني، وتراوحها بين السطحية والعمق، وبين التعقيد والبساطة، وبين الوضوح والإبهام، ولا ريب أن الوسيلة الواجب اتباعها في عرض هذه المعاني والأفكار وإبلاغها للمتلقي لا بد أن تنسجم مع نوعيتها ونمطها؛ «فالنقل كما يمارسه المتكلم هو في الأقل نقلان اثنان: أحدهما صريح؛ يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام، والثاني ضمني؛ يتعلق بالمعاني المضمرة والمجازية غير المستقلة عن هذه المقامات، ومعلوم أنّ الأصل في هذا النقل الثاني [...] هو انبناء الكلام على القصد»<sup>(2)</sup>. وإذا كان المعنى واضحاً، سهلَ المتناول، قريبَ المأخذ، فإنه من غير المناسب عرضه بطريقة تجنح إلى الإغراب به على السامع، وتأخذ في إبلاغه مسالك الغموض والتعقيد، وهذا ما التزمه الرازي في كتابه عند عرضه للأفكار البسيطة الواضحة، وبسطه للمعاني والدلالات المتبادرة للفهم؛ إذ رغم تفضيل المتصوفة -عموماً- للغة الإشارة والخطاب غير المباشر فإنهم يقدمون كثيراً من أفكارهم ومعانيهم بشكل مبسط، ويبلغونه جمهور المتلقين بطريقة معهودة من طرق الخطاب؛ تُراعى فيها سنن التخاطب العادي، متى كان الحال مقتضياً لذلك؛ أي متى فرّضت نوعية الأفكار والمضامين هذا النمط من التعبير وهذه الآلية في الإبداع. ولعل ضرب أمثلة من كتاب "حدائق الحقائق" يزيد الأمر جلاءً، وقيم الدليل على نجاعة هذه الآلية الإبداعية، فمن مظاهر وصور استخدام التعبير المباشر في خطاب الرازي ما يأتي:

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 369

(2) اللسان والميزان، ص: 216.

1. شرح بعض المصطلحات وبيان معانيها: لما كان كتاب الرازي موضوعاً لغاية تعليمية تربوية؛ تهدف إلى تلقين المريدين أخلاق المتصوفة والعارفين بالله للاقتداء بهم، فقد كان لهذه الغاية نحوُ بالخطاب -في بعض المواضع- إلى التيسير والتبسيط اللذين تقتضيهما العملية التعليمية. وتجلّى ذلك بشكل بارز في تحديد معاني المصطلحات؛ إذ التزم الرازي في أغلب أبواب كتابه الرجوع بالمصطلح إلى أصله اللغوي أو تحديد مفهومه عند أهل اللغة، ثم تحديد مفهومه الاصطلاحي عند أهل الحقيقة (الصوفية)، وهي عملية شرح وتوضيح تقتضي تبسيط المعنى وإبلاغه للمتلقي في صورة مباشرة من التعبير، ومن أمثلة ذلك:

أ- قول الرازي: «المجاهدة في اللغة: المحاربة، وفي الشرع: محاربة أعداء الله تعالى، وفي اصطلاح أهل الحقيقة، محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها مما هو مطلوب شرعاً. وقال بعضهم: المجاهدة مخالفة النفس، وقال بعضهم: منع النفس من المألوفات»<sup>(1)</sup>.

ب- قوله أيضاً: «الإخلاص في اللغة: ترك الرياء في الطاعات، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو كذلك، ولهذا قال بعضهم: الإخلاص تصفية الطاعات عن ملاحظة المخلوقين. وقال بعضهم: هو أن يكون المقصود بالطاعة وجه الله فحسب»<sup>(2)</sup>.

ت- وقوله: «والتقوى والتقى واحد، وهما في اللغة بمعنى الاتقاء، وهو اتخاذ الوقاية، وهو ما يقي الإنسان أي: يحفظه، ويحول بينه وبين ما يخافه، مثاله: الترس ونحوه من الأجسام، والصدق والصدقة من الأفعال، والتقوى عند أهل الحقيقة: اجتناب كل ما يبعد عن الله تعالى»<sup>(3)</sup>.

فهذه نماذج لنمط من التعبير المباشر الذي يسلك به صاحبه مسالك البيان والإيضاح والشرح، للوصول بالمتلقي إلى معرفة معاني المجاهدة والإخلاص والتقوى ومفاهيمها، وهذه الآلية -أي الإبلاغ بالعبارة- هي الأجدى والأقوم لهذا المقام؛ لأنّ المتلقي هنا في حكم المبتدئ الممارس لمحاولة تفهّم معنى يجهله، ولا يحقّق له عملية التفهّم المثلى إلا إبلاغه بشكل مباشر يصفو من صبغة التعقيد، ويخلو من العدول بالعبارة عن دلالاتها الأصلية إلى الدلالات الإيحائية والمجازية.

(1) حدائق الحقائق، ص: 35.

(2) المصدر نفسه، ص: 135.

(3) نفسه، ص: 135.

2. التقسيمات والتفريعات لبيان ماهية الأشياء: فقد تدعو الضرورة إلى مزيد من الشرح والتوضيح لمصطلح أو فكرة ما، فلا يُكتفى بتقديم تعريف لها بل تحدّد أقسام وفروع ومتعلقات أخرى، ولا ريب أنّ من مقتضيات التقسيم والتفريع: التبسيط والتوضيح، وليس بنافع في هذا المقام غير استخدام آلية الإبلاغ المباشرة، ممثلة في طريقة "العبرة"، ومن أمثلة ذلك:

أ- قول الرازي: «الخواطر الواردة على الضمائر: وهي: خطاب يرد على الضمائر، فقد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، وقد يكون من أحاديث النفس، وقد يكون من الله تعالى. فالأول: الإلهام، والثاني: الوسواس، والثالث: الهواجس، والرابع: الخاطر الحق. فعلامه الإلهام: موافقته للعلم، وعلامة الوسواس: ندبه للمعاصي، وعلامة الهاجس: ندبه إلى اتباع الشهوات وحفظ النفس، وأجمع له المشايخ على إن كان قوته من الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسوسة»<sup>(1)</sup>. ولا شك أنّ خفاء هذه المعاني على المتلقي يوجب حُسن عرضها عليه بطريقة يسلك فيها المرسل بيان الأقسام والأنواع، وتحديد متعلقات كل نوع أو قسم منها حتى تتبين الفروق بينهما، وهذا مدخل مهمٌ لبلاغة الكلام، وطريقةٌ حسنة لإبلاغه، لما يترتب عنها من إفهام للمتلقي من أقصر طريق وأيسره، وما ينجم عنها من تثبيت المعاني في ذهنه.

ب- قوله أيضاً: «الصُّحبة في اللغة والحقيقة بمعنى واحد، وهي عند أهل الحقيقة على ثلاثة أقسام: صحبة مع من فوقك: وهي في الحقيقة خدمة، وصحبة مع من دونك: وهي تقتضي رحمة من المتبوع وشفقة عليه، وتوجب على التابع الوفاء والحرمة، وصحبة الأكفاء والنظراء: وهي مبنية على الإيثار والفتوة»<sup>(2)</sup>. فالملاحظ هنا أنّ المرسل يعمد إلى تبسيط الفكرة، وتيسير عرضها على المتلقي مستخدماً تعبيراً مباشراً لا يتدخل فيه العنصر التخيلي؛ لأنه بصدد تلقين معارف لا تحتاج إلى إعمال الذهن أو المرور بالتجربة من أجل إدراك حقائقها وأسرارها، وإنما هي مما يتمّ تلقّيه من عالم به، مع شرحه وتبسيطه على قدر الإمكان وحسب الضرورة.

3. الترجيح أو الجمع بين الآراء في مواطن الخلاف: فالغاية هنا هي إزالة التناقض الظاهر، أو دفع الغموض الناتج من تعارض رأيين أو قولين، فلا تتبين الأفكار ولا يتحقق فهمها إلا بتفسير التعارض أو شرح التناقض، أو الترجيح بين الرأيين وتوجيههما وجهة مقبولة، ولا شك أن ذلك

(1) حقائق الحقائق، ص: 326.

(2) المصدر نفسه، ص: 221.

يتطلب استخدام وسيلة موضحة مبينة تبسّط المسألة، وتسهّل الوصول إلى الفهم، ولعل أنجع وسيلة لذلك هي التعبير المباشر الذي لا يقتضي طلب التأويل أو تعدد القراءات. ومن أمثلة ذلك في كتاب "حدائق الحقائق":

أ- قول الرازي: « قال أهل الحقيقة: الصمت سلامة، وهو الأصل، والنطق عارض. واختلف الناس في تفضيل أحدهما على الآخر. والأصح أنّ كلّ واحد منهما أفضل من الآخر في بعض المواضع، لكن الموفق من يعرف موضع الصمت وموضع النطق»<sup>(1)</sup>. فقد عرض لمسألة خلافية حول تفاضل الصمت والكلام، ومن المؤكد أنّ حسم الخلاف وترجيح أحد الرأيين، أو الجمع والتوفيق بينهما لا يتحقق بطريقة يستعصي على المتلقي للخطاب القبض على دلالة التعبير منها، وإنما يتم ذلك بحسن العرض والإيضاح بطريقة مباشرة وأسلوب سهل ميسر، وقد جمع الرازي بين الرأيين وبيّن أنّ الصمت والنطق يخضعان لمقتضيات الأحوال وما يتطلبه المقام، فللصمت موضع يحسن فيه كما أنّ للكلام موضعاً يحسن فيه، ومدار الأمر على إصابة الموضوع المناسب، وحسن تقدير المتكلم لمتطلبات الموقف.

ب- قول الرازي أيضاً: «وسئل السري عن التوبة فقال: " أن تنسى ذنبك. وسئل الجنيد فقال: "أن لا تنسى ذنبك". وكلاهما صحيح؛ لأنّ السريّ أراد توبة الخواص؛ فإنهم لا يذكرون ذنوبهم، مما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره. والجنيد أراد توبة العوام في ابتداء السلوك»<sup>(2)</sup>. فعند النظر إلى ظاهر قولي السري والجنيد يبدو التناقض واضحاً بينهما؛ إذ يوجب أحدهما ملازمة ذكر التائب لذنبه، ويوجب الآخر نسيانه، ولا سبيل إلى دفع هذا التناقض إلا بضرب من التفسير والشرح؛ حتى لا يبقى المتلقي في اضطراب وحيرة قد يلجأ من ورائهما إلى دفع الفكرة ورفض الخطاب، ومن الواجب أن تقوم عملية الشرح والتفسير على ما يناسبها من تبسيط وإيضاح لا يمرّ عبّر غامضٍ من الكلام أو مبهم من التعبير، بل يقتضي الأمر توخي أقصى درجة من السهولة والتيسير من أجل الإفهام وإزالة اللبس وكشف قناع المعنى. وهذا ما يلاحظ في جمع الرازي وتوفيقه بين الرأيين؛ بما حقّق إمكانية الصحة لكليهما: على اعتبار تعلق كلّ منهما بحالة خاصة، وبمقام يختلف عن حالة ومقام الآخر، وتمّ ذلك بتعبير بسيط وواضح يفهم المتلقي معناه ويدرك دلالاته.

(1) حدائق الحقائق، ص: 59.

(2) المصدر نفسه، ص: 27-28.

ت- قوله أيضا: «واختلف العراقيون والخرسانيون في الرضى؛ هل هو من الأحوال أم من المقامات؟ فقال الخرسانيون: هو من المقامات، وهو نهاية التوكل، وهو مكتسب كسائر المقامات. وقال العراقيون: هو من الأحوال، وليس مكتسبا، بل هو كسائر الأحوال. ووجه التوفيق بين القولين: أنّ أوله مقامٌ فهو كسب، وآخره حالٌ فليس بمكتسب»<sup>(1)</sup>. فهذه القضية الخلافية تتطلب من المرسل عرضها في قالب تعبيرى مباشر ليتبين وجه الخلاف فيها، ثمّ يتبين بعد ذلك وجه الصواب ممثلا في راحة كلا الرأيين وإمكانية التوفيق بينهما.

وقد يكون ثمة سكوتٌ وعدم ترجيح لأحد الرأيين على الآخر؛ مما يشي بقبولهما معا، أو إمكانية الرجحان في كليهما، نحو قول الرازي: «واختلف أهل الحقيقة: هل يجوز أن يعلم الولي أنه وليّ أم لا؟ قال بعضهم: لا، ولو ظهر له من الكرامات ما ظهر، لجواز أن يكون ذلك مكرما من الله تعالى به، ولأنّ العاقبة هي الأصل، وهي مجهولة. فكم من رجل انعكس عليه وخالف مبدأه منتهاه. وإلى هذا ذهب جماعة من شيوخ هذه الطائفة لا يحصون منهم الإمام أبي بكر بن فورك [هكذا]. وقال بعضهم: يجوز أن يعلم أنه وليّ بإطلاع الله تعالى له على عاقبة أمره، ودوام حاله بطريق الكرامة، والدليل عليه: العشرة المبشرون بالجنة، وإلى هذا ذهب الأستاذ أبو علي الدقاق»<sup>(2)</sup>. فالملاحظ أنّه رغم بسط الرازي للقول في هذه المسألة الخلافية وتبسيطها فإنّه تجبّ الترجيح بين الرأيين المتخالفين؛ مما يُبينُ إما على صعوبة الترجيح فيبقى الحكم العدل فيها معلّقا والله أعلم به، وإما كون الرأيين معا يجوز القبول بهما، باعتبار الحالات والمقامات التي ترد فيها المسألة أو يعرض إشكالها. والدليل هو الاستدلال بالعشرة المبشرين بالجنة، فهذا حكم في المسألة قُطع به لوجود حالة خاصة يمكن ترجيح أحد الرأيين وفقها.

4- تقديم النصائح والوصايا: وهذا المجال لا بد فيه من مراعاة مقتضى المقام، فبعض مقامات إسداء النصيحة وتبليغ الوصية يتطلب تعبيرا غير مباشر؛ يُتغنى من ورائه أغراض شتى تنتهي إلى التأثير في المتلقي، وحمله على تنفيذ الوصايا والالتزام بالنصائح والإرشادات، وثمة مقامات أخرى تستدعي من المرسل بذل النصائح وتقديم الوصايا، في تعبير دقيق مباشر لا يتطلب التأويل ولا

(1) حدائق الحقائق، ص: 112.

(2) المصدر نفسه، ص: 213-214.

يحتمل تعدّد الدلالات، ومثال ما جاء من ذلك في "حدائق الحقائق" الوصايا الواردة في هذين النموذجين:

أ- قول الرازي في باب وصية المرید: «ويجب على المرید - بعد صدق عزمه ونيته - أن يحصل من علم الشرع بالحفظ أو بالسؤال ما يؤدي به فرضه، فإن اختلفت عليه فتاوى الفقهاء أخذ بالأحوط، ويقصد أبدا الخروج عن الخلاف، ويجذر الرخص فإنها للضعفاء، وأهل الحوائج والأشغال، وأهل هذه الطريقة لا شغل لهم إلا القيام بحقه سبحانه وتعالى...»<sup>(1)</sup>.

ب- وقوله أيضا في باب وصية المرید: «وأن يكون اجتهاده ليعرف ربه لا ليزيد قدره، وفرق بين من يريد الله تعالى، وبين من يريد جاها في الدنيا أو في الآخرة»<sup>(2)</sup>.

فالملاحظ أنّ الرازي صاغ وصاياه لمرید السلوك في طريق أهل الحقيقة صياغة تعتمد التعبير المباشر عن الغرض المقصود، متوخيا البيان والإيضاح والتبسيط في عرض الوصية وتوجيه النصيحة؛ لأنّ مقام النصيح والإرشاد يفترض وجود متلق قائم على باب الحيرة وقد تقطعت به السبل، وهو في هذه الحال أحوج ما يكون إلى مرشد يهديه سواء السبيل، ويبصره بدروب الحق والخير والفضيلة، وإنما يبلغ المرشد العارف مع المرید أقصى غاية من التبيين والإرشاد إذا ساق وصاياه ووجه نصائحه إليه بأسلوب واضح وتعبير مباشر مُبين، لا لبس فيه ولا غموض، حتى لا يتيه المرید (المتلقي) مرة أخرى في وهاد الحيرة، ويضيع في منعرجات التأويل.

وهكذا؛ يتبين أنّ عملية إبلاغ الخطاب وتوصيله للمتلقي لا تتم بمعزل عن مراعاة مقام التخاطب، وإذا تطلّب المقام أن يتخذ المرسل آلية إبلاغية تقوم على التعبير المباشر، الذي تُراعى فيه وضعية المتلقي ومستواه الثقافي وقابلية الفهم لديه، فإنّ التزام هذه الآلية في هذا الموضع هو لبّ البلاغة، وهو دليل على ذكاء وحنكة مرسل الخطاب، ووعيه بأهمية دور المتلقي في نجاح العملية التواصلية وتحقيق الفائدة من الخطاب. ولهذا قال أبو هلال العسكري: «ومدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم، والحمل عليهم على قدر منازلهم»<sup>(3)</sup>.

(1) حدائق الحقائق، ص: 282.

(2) المصدر نفسه، ص: 284.

(3) الصناعتين، ص: 20.

## المطلب الثاني: الإبلاغ بالإشارة

رغم حضور النمط الأول من أنماط التعبير في مؤلف الرازي مجسداً لآلية من آليات الإبلاغ فرضتها مقاماتُ الخطاب وحال المتلقين له، فإنَّ تغَيَّر هذه المقامات واختلافها، مع تباين وتنوع أحوال المتلقين يشكّل دافعاً إلى تغيير الآليات الإبلاغية، وتكييفها مع ما يقتضيه المقام الجديد، فإذا كان متلقي الخطاب - في الأمثلة السابقة من النمط الأول - يُتطلَّب إبلاغه بطرق تعبيرية مباشرة، يعتمد فيها المرسل إلى بساطة التعبير وإيضاح الكلام وبيانه، مع العزوف عن إلقاء المتلقي إلى التأويل، فإنَّ ثمة نوعاً من المتلقين أُمودجي؛ يؤهله مستواه الثقافي ومشاركته للمرسل في الفكر والسلوك لإدراك الدلالات العميقة للخطاب، وتفهم المعاني القابعة خلف تلال العبارات، فحريٌّ بمرسل الخطاب حين يمدّ جسور التحوار مع متلقٍ من هذا النوع أن يخاطبه - على قدر منزلته - ببلغٍ من القول، وأن يَستخدِم في إبلاغه والتواصل معه آلياً تسمح بالدفع بالتحوار إلى أقصاه، توليداً للمعاني وفتحاً لآفاق الدلالة، ليصبح المعنى في رحلة دائبة بين المرسل والمتلقي يتشاركان عملية إنتاجه؛ بما يمنحه المرسل من قابلية للتأويل، وما يضيفه عليه المتلقي من قدرة على التأويل.

في هذه الحالة لا تتمتع آلية التعبير المباشر (التصريح بالعبارة) بالنجاعة الكافية، فيلوذ المرسل بآلية أخرى وهي: التلميح بالإشارة، أو التعبير غير المباشر، وهو نمط من التعبير لا يخرج عن سنن التخاطب العربي، بل يستثمر ما تحتزنه اللغة العربية من طاقة على التوليد والخلق الفني والتصويري في إخراج الكلام، ونسج الخطاب بطريقة فنية تستهوي المتلقي وتدفعه إلى التفاعل؛ محفزةً له على المشاركة في بناء النص من خلال محاولات التفهم والتأويل. وتصبح الإشارة حينئذ آلياً للفهم والتفهم، حيث « إن اللفظة أو العبارة سرعان ما تتحول عند الصوفي بعد إقرار وجهها الظاهر إلى إشارة؛ فيستخرج منها معاني بعيدة المرمى، على نسقٍ يتميز بالمسحة الجمالية التي لا يستطيع متابعتها أن يتجرد من متابعة صورتها البيانية دون أن يعدم التعاطف معها»<sup>(1)</sup>.

وهكذا يصبح همّ المرسل منصباً على حشد الوسائل والأدوات المساعدة على إنجاح هذه الآلية (أي التلميح بالإشارة)، ويتموضع خطابه حينها ضمن استراتيجية محدّدة هي: الاستراتيجية التلميحية، كبديل للتصريح وعدولٍ عنه، «وعليه فيمكن أن نعرف الاستراتيجية التلميحية بأنها:

(1) التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان: محمد بن بركة، دار المتون، الجزائر، ط: 1، 1427. ÷ 2006م، ص: 98.

الاستراتيجية التي يعبر بها المرسل عن القصد، بما يغيّر معنى الخطاب الحرفي لينجز بها أكثر مما يقوله، إذ يتجاوز قصده مجرد المعنى الحرفي لخطابه، فيعبر عنه بغير ما يقف عنده اللفظ مستثمراً في ذلك عناصر السياق»<sup>(1)</sup>. وليست هذه الاستراتيجية إلا دليلاً على حصافة المرسل ودكائه في تكييف خطابه وفق السياق، أي أنه يقدر مقتضيات المقام وأحوال المخاطبين؛ مما يجعل اختياره التلميح بدلاً من التصريح، واستعمال الخطاب غير المباشر عوضاً عن الخطاب المباشر محكوماً بدواعٍ سياقية.<sup>(2)</sup>

فالمرسل يختار هذه الاستراتيجية ويتبناها بناءً على قصد معين له؛ أي أنّ الاستراتيجية التلميحية تتأسس على معيار شكل الخطاب اللغوي للدلالة على قصد المرسل<sup>(3)</sup>، وهي خاضعة أيضاً للمقام التخاطبي، ولذلك فلا ريب أنّ تفعيل آلية الإشارة إنما يفرضه مقام الخطاب، ولعلّ أغلب المقامات الخطابية الصوفية - بما لها من خصائص ومميزات - توجب تفضيل استخدام هذه الآلية في الإبلاغ على آلية العبارة أو التعبير المباشر، ذلك أنّ المعاني والدلالات الصوفية مما تضيق به العبارات المتواضع عليها، لما تتميز به من الانفتاح والاكتناز الدلالي، وباستثناء الحالات التي يتحتم على المرسل استخدام الأسلوب المباشر فيها - والتي مردّها إلى مراعاة حال المتلقي المبتدئ في الطريق الصوفي - فإنّ الأصل هو استعمال هذه الآلية الإشارية في الإبلاغ، وهذا ما يظهر بوضوح في كتاب الرازي، الذي كثرت فيه مظاهر هذا النمط من التعبير غير المباشر، والتي يمكن بيان بعضها مع التمثيل لها فيما يأتي:

1. شرح بعض المصطلحات وبيان معانيها: ثمة مصطلحات صوفية يعسر على من ليس من أهل التصوف فهمه معانيها والوقوف على دلالاتها، لأنّها مخاض تجارب روحية لا يتهيأ لمن لم يمرّ بها التعرف عليها؛ فإذا شاء أحد من العارفين التعبير عنها أو تفسيرها لم يستقم له الأمر بالتعبير العادي، الذي قد يُخرجها عن حقيقتها ويفرغها من محتواها، فيلجأ إلى الرمز والإشارة إليها، ويترك للمتلقي اجتياز امتحان الفهم والإدراك لكنهها، بما يمتلكه من مؤهلات معرفية وقدرة على فك الرمز وتأويل الإشارة، ومن أمثلة ذلك في كتاب الرازي:

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 370

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 370-371

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص: 444.

أ- قوله في باب الإرادة: «وفي اصطلاح أهل الحقيقة: الإرادة: نهوض القلب في طلب الحق سبحانه. ولهذا قال بعضهم: الإرادة لوعة تهون كل روعة، وأكثر المشايخ على أنّ الإرادة ترك ما عليه العادة، وعادة الناس الإقامة في أوطان الغفلة، والسكون إلى اتباع الشهوات، فمن خرج عن ذلك سمي مريدا»<sup>(1)</sup>، ومن الواضح أنّ شرح وبيان مصطلح الإرادة بأسلوب مباشر يتطلب حدّا للمعاني المتوالدة منه، وتضييقاً لأفق دلالاته الشاسع، لذلك يلجأ الرازي إلى أسلوب الإشارة من أجل إبلاغ المتلقي، لا بحقيقة المعنى، وإنما بوسائل تساعده في الوصول إلى المعنى، ليُبقِي على معنى الإرادة في حالة تفلّت وتمتّع من البقاء داخل أسوار العبارات، وإنما يتأتى للمتلقي فهم بعض الإشارات؛ بحسب قدرته واستعداده للفهم، وعلى قدر مشاركته في التجربة أو مخالطته لأهلها ومصاحبته لهم.

ب- قوله: «ومنها: النَّفْس، وهو: ترويح القلب بلطائف الغيوب، كالوقت والحال، إلا أن صاحب الأوقات يتدبّر في تحصيل أمداد أطاف الغيب، وصاحب الأنفاس منته في راحة القلب بعجائب الغيب، وغرائب الأنس من معاهد القدس»<sup>(2)</sup>، فمصطلح النَّفْس والوقت والحال من المصطلحات التي يتداولها الصوفية، ويستعصي إدراكها على غيرهم كما يستعصي إفهامها لمن ليس من أهل هذه الطائفة، وذلك لتعلقها بتجربة روحية وعلاقة خاصة تجمع الصوفي مع الله-سبحانه وتعالى-؛ ولذلك لا يبلغ التعبير عنها مبلغ الإفهام حتى يكون مجرد إشارات وتلميحات يتخذها المتلقي مُعينا له على الوصول إلى المعنى، ولا يصل إلى حقيقة المعنى إلا بعد الممارسة والتجربة الحية. وعلى قدر إيغاله في التجارب واستفادته منها يكون إدراكه للدلالة ووصوله إلى المعاني.

ت- قوله: «وقال الجنيد: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد انتهت إلى الحيرة. وقال أيضا: التوحيد معنى تضحل في الرسوم وتندرس العلوم، ويبقى الله تعالى كما لم يزل»<sup>(3)</sup>. فكلام الجنيد يخصّ مصطلحا يتداوله الصوفية، ورغم أنّ هذا المصطلح متداول بين غيرهم من طوائف الأمة الأخرى؛ فإنّ له خصوصية في المجال الصوفي؛ وهي الإصرار على النفاذ إلى عمق وباطن المعاني التي يتولّى المصطلح الدلالة عليها، هذه الخصوصية تشي بسداحة الفهم العادي لمصطلح التوحيد-رغم مركزيته في المنظومة المعرفية الإسلامية-؛ حيث يسبق إلى ذهن أصحاب الطوائف

(1) حدائق الحقائق، ص: 201.

(2) المصدر نفسه، ص: 325.

(3) نفسه، ص: 205.

والتحل الإسلامية أتهم وقفوا على حقيقته ونفذوا إلى لبه، ومن ثم ينطلقون سراعاً إلى التعبير عن هذه الحقائق والمدركات باللغة المباشرة. أما المتصوفة فيعلمون أن حقيقة التوحيد مما لا يُطمع في الوصول إليه وتصوّره، وهذا معنى قول الرازي: «وقال الشبلي: ما شَمَّ روائح التوحيد مما لا يُطمع في عنده التوحيد»<sup>(1)</sup>، فمال الأمر في النهاية هو معرفة العبد أنه عاجز عن معرفته، أي امتلاك المعرفة بعدم القدرة على معرفة التوحيد، ولذلك قيل: «من وقع في بحار التوحيد لا يزداد على مرور الأيام إلا عطشاً»<sup>(2)</sup>، وإذا وصل العارف إلى هذه النتيجة -وهي بتعبير الجنيد: الانتهاء إلى الحيرة- لم يبق له بُدٌّ من استعمال لغةٍ إشارية غير مباشرة، للتعبير عن المعنى الذي يريد تقديمه للمتلقي الطالب لمعرفة هذا المصطلح. وكما هو ماثل في قول الجنيد، لا قَبَلَ لأحد بضبط دلالة مصطلح التوحيد وحصرها وإفادته المتلقي بها، لأنها درجة خارجة عن سلطة العلم وقواعده، ففيها "تضمحلّ الرسوم وتندرس العلوم".

فهذه نماذج لنمط من التعبير غير المباشر الذي يسألُك به صاحبه مسالك الإغراب والغموض، وبناءً المرسلِ خطابَه على هذا النسق مقصودٌ؛ فهي نماذج تحمل المتلقي على الاستعداد والتهيؤ لاستقبال خطاب يجري على نسق مميّز، كما أنّ استخدام هذه الآلية -الإبلاغ بالإشارة- هي الأنسب في هذا المقام؛ مقام التعبير عن خلاصة تجارب روحية لا تخضع لقانون متعارف عليه، ولا تعبّر عنها لغةً معتادة، إنه مقام يتطلّب وجود متلقٍ يمتلك الاستعداد والقدرة على الفهم والتفاعل، بحكم ما تعلّمه من تجربته الذاتية، وما خبره عند مخالطته لأهل هذا الطريق، فوسيلة الإبلاغ هذه أفضل في مثل حاله ووضعه، لأنها بمثابة مفتاح يضعه المرسل بيد المتلقي تمحيصاً له، واختباراً لقدرة على فتح مغاليق المعنى والوصول إلى المطلوب، فإذا كانت وسيلة التعبير المباشر -في هذه الحالة- تحدُّ من قدرته على المشاركة في إنتاج المعنى، وتقيّد حريته في الفهم والتفهّم المثمر؛ فلا جرم أنّ آلية التعبير غير المباشر تفتح له آفاقاً يخلّق فيها بخياله، مقتنصاً ما لا حصر له من المعاني والدلالات.

2. الإيجاز والاختصار في جواب السائل: وذلك أنّ العارف إذا سُئل عن شيء من الأحوال أو المعاني، نظر في حال السائل وفي طبيعة الشيء المسؤول عنه، وكثيراً ما يتطلب الأمر أن يكون

(1) حدائق الحقائق، ص: 206.

(2) المصدر نفسه، ص: 206.

الجواب موجزًا؛ لأجل أن يُحفظ أو يثبت العارف في ذهن المرید، فيدلّه على الجواب ويبلغه إياه مستخدمًا -آلية الإشارة- بدل التعبير بصريح العبارة، ومن شأن ذلك أن يضع السائل أمام طريقة غريبة مدهشة في التعبير، تكون عاقبتها الإعجاب والتقبل لما صدر عن الشيخ من أقوال أو توجيهات، ومن أمثلة ذلك في "حدائق الحقائق":

أ- قول الرازي: «وقيل للشبلي: لم سميت هذه الطائفة بهذا الاسم؟ فقال: لبقية بقيت عليهم من نفوسهم، ولولا ذلك لما علفت بهم تسمية»<sup>(1)</sup>، فجواب الشبلي مسبوك بطريقة غريبة هادمة لأفق التوقع لدى المتلقي؛ إذ ينتظر السائل جوابا يفسر بطريقة مباشرة سبب تسمية الصوفية بهذا الاسم، وهو يتوقع أن يكون ثمة ارتباط ما بين الاسم والمسمى - لفظيا كان أو غيره-، لكن الجواب صيغ بشكل غير مباشر يوحي بأنّ الشأن ليس في التسمية ولكن في حقيقة المسمى؛ وكونه متميِّزا بطلب الفناء عن النفس، ولكن عزّة المطلوب تركت للصوفية بقية من نفوسهم -أي أنهم لم يتحقّق لهم الفناء الكامل- فتعلّقت بهم تسمية لثبوت المسمى وبقائه، ولو تحقّق الفناء التام لا تحّت وتلاشت كل تسمية لهم. من الواضح أنّ المقام والسياق الذي ورد فيه السؤال حريّ بتخيّر إجابة تناسبه، ولذلك جاء الجواب موجزا مختصرا يتكثّف خلاله المعنى، وهو إذ يلتحف رداء الإشارة؛ يكفّل للقارئ حقّ التأويل، والبحث عن الدلالات الكامنة في عمق الخطاب.

ب- قوله أيضا: «وسئل أبو الفتح الموصلی عن الصدق، فأدخل يده في كير الحداد، وأخرج الحديدية المحمّاة، ووضعها على كفه، وقال: هذا هو الصدق»<sup>(2)</sup>. فقد تميّز المنهج الصوفي بالجمع بين العلم والعمل، وليس ثمة ما يدلّ على تحقّق فضيلة الصدق مثل اقتران علم الإنسان وقوله، بعمله وسلوكه، وفي سؤال أبي الفتح الموصلی عن الصدق شبه اختبار لهذا المنهج -ولو لم يكن في نية السائل ذلك- وفي هذا المقام يتطلّب الأمر عملا يعضّد القول ويصدّقه؛ إذ مهما اجتهد الموصلی في التعبير عن الصدق، وانتخب له ما أمكن من عبارات الشرح والتفسير، فسيظل مفتقرا لما يصدّق قوله ويشهد له، ولذلك عدل عن استعمال الخطاب المباشر إلى طريقة استدلالية تحرق العادة وتخرج عن المألوف، لبيّن حقيقة الصدق، وهذا الأسلوب غير المباشر في الإبلاغ يفرض على المتلقي الاعتصام بالتأويل؛ للربط بين فعل الموصلی وقوله: هذا هو الصدق؛ إذ لا يتبيّن الجامع بين صدق الإنسان، وبين وضع حديدية محمّاة على يده - دون الشعور بالألم- من غير

(1) حدائق الحقائق، ص: 169.

(2) المصدر نفسه، 155.

تفعيل آلية التأويل والبحث عما وراء الكلمات. ولهذا السبب كان لآلية التعبير غير المباشر، أو أسلوب الإشارة فعاليته التي تحقّقها المتصوّفة، فغلبت - كطابع مميّز - على جلّ خطاباتهم، «ومن ثم كان أغلب القول الصوفي إشارياً، وكانت مطيئة الإشارة - غالباً - المجاز والاستعارة وربما الكناية، ذلك أنّ الأسلوب الإشاري أبلغ وأقوى تأثيراً من الأسلوب الوعظي المباشر الذي يستخدم الأمر والنهي - مثلاً - بصورة سلطوية أو زجرية، تنفر منها النفس البشرية عادة وتحدّها أو تراوغها، بعكس أسلوب الإشارة الذي يترك للإنسان مجال المبادرة والاختيار، فيشعر بكرامته وحرّيته ومسؤوليته، لذا كان هذا الأسلوب هو ما سمي أيضاً بالحكمة»<sup>(1)</sup>.

3. الجمع بين الآراء والأفكار المتناقضة: قد يتطلب مقام الخطاب وحال المتلقي أن يُورد المرسل كلاماً تبدو عليه سيما التناقض، أو يجمع بين رأيين تتسع الشقّة بينهما بادي الرّأي، وسواء لجأ المرسل إلى بيان ما ينطوي عليه الكلام من أسرار تفسّر حقيقة الأمر أم اكتفى بعرض الآراء أو الأفكار المتناقضة؛ لأنّ المتلقي المخاطب بهذا النوع من الخطاب موثوقٌ بقدرته على تفهّم سرّ التناقض، وتحصيل المعنى الممكن قصده من الكلام، ومن أمثلة ما ورد من ذلك في كتاب الرازي:

أ - قوله: « المرید في اللغة من له إرادة، وفي اصطلاح أهل الحقيقة من لا إرادة له»<sup>(2)</sup>. فالإرادة اصطلاح صوفي، ومنه تسميتهم للمبتدئ في طريق السلوك "مريداً"، ومحاولة الرازي لطرق هذا الموضوع ألباه إلى الحديث عن مفهومه، وعادة ما يستند الرازي إلى اللغة في تفسير المصطلحات الصوفية، وتكون الدلالة اللغوية مرجعاً ضابطاً لدلالة الكلمة، وسبيلاً إلى فهم المصطلح؛ لوجود ارتباط وجامع يجمع بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، غير أنّ الملاحظة الأولية تظهر وجود انفصام بين دلالة مصطلح الإرادة في اللغة، وفي اصطلاح أهل الحقيقة؛ فيتعرّز بذلك التناقض في ظاهر الخطاب بين ما يُفهم من اللغة وما يريده المتصوّفة من دلالة للمصطلح، بيد أنّ التعمّق في فهم التجربة الصوفية، وما يتمخض عنها من أفكار ومصطلحات، يزيل الغموض ويبدّد التناقض تماماً، فالإرادة لدى عوام الناس تُؤخذ على ظاهرها، وهي: أن يُريد العبد بنفسه الأشياء، وتحقيق الوصول إلى الغايات، أمّا لدى المتصوّفة فهي انتفاء إرادة العبد الأشياء بنفسه، والتبرؤ من القدرة والحول، وهنا تسقط إرادة العبد، وتنتفي بانتفاء حظوظ نفسه، ولا يبقى إلا ما

(1) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل، ص: 84/85.

(2) حدائق الحقائق، ص: 201.

يريده الله للعبد، فالعبد يبترأ من الحول والقوة، ويُفوض أمره كله لله، فلا تكون له إرادة مع إرادة الله تعالى له. والملاحظ أن الرازي لم يقدم بيانا وشرحا لدفع ما يُتوهم من تناقض على ظاهر قوله؛ ثقة منه بمقدرة المتلقي على الفهم والتأويل والوصول إلى المراد.

ب- قوله: «وقال أيضا (يعني الجنيد) : أشرف كلمة قيلت في التوحيد كلمة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: سبحان من لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته. قال الإمام القشيري : ليس مراد الصديق أنه لا يُعرف، بل العبد يعرفه لا بمعرفة من العبد، كالمقعد كَرَهًا، القعود موجود فيه وليس بفعل منه، كذلك العارف عاجز عن معرفته ، والمعرفة موجودة فيه، لأنها ضرورية له في الانتهاء»<sup>(1)</sup>، فما نقله الرازي هنا -من تعليق للجنيد على كلمة أبي بكر الصديق- يُرشح هذه الكلمة للاهتمام بمعناها وتدارسه وفهمه، لا سيما وأنها صيغت بأسلوب إشاري لا يعبر ظاهره على حقيقة معناه؛ ذلك أن ظاهر الكلمة قد يُفهم منها أن التوحيد معناه عدم إمكانية معرفة العبد لربه، وهو خلاف المقصود، ولذلك لاذ الرازي بتأويل القشيري -وشرحه لمقصود أبي بكر-، ليتبين أن المعرفة ضرورية للعبد العارف، وهي موجودة فيه منة من الله عليه، لكنه عاجز عنها، أي هي متحققة للعبد، ولكن ليست بفعل منه. واللجوء إلى هذه الطريقة الإشارية في التعبير عن المعرفة يفرضه السياق والمجال الذي يتكلم فيه المرسل، وعلمه بقدرته المتلقي على فك الرموز وفهم الإشارات للوصول إلى المراد.

4. النصائح والعبر والإرشادات: مما يستهدفه الخطاب الصوفي تربية الإنسان وتكوين سلوكه، ومن وسائل ذلك تقديم النصح له وإرشاده لطريق الصلاح بالموعظة الحسنة وبث العبر، وقد لا يجدي النصح والإرشاد نفعا للمتلقي، ولا تُلقي العبرة إلى قلبه طريقها إلا إذا أحسن مرسل الخطاب اختيار الآلية المناسبة في الإبلاغ، وأصاب في انتقاء نمط الأسلوب الذي يتناسب مع نفسية المتلقي وتفكيره، وإذا كان المتلقي للخطاب حصيفا، يحضر قلبه حين بث الموعظة؛ فإن الأنسب في هذه الحال هو خطابه بطريقة غير مباشرة: تكون فيها آلية الإشارة وسيلة الإبلاغ الأوفى والأفضل في تحقيق الهدف والمنفعة من الخطاب، ومن نماذج ذلك في "حدائق الحقائق":

(1) حدائق الحقائق، ص: 205 .

أ - قول الرازي: «أيها السالك عليك بقطع مادة الطمع بسيف القناعة»<sup>(1)</sup> ، فهذا توجيه يحمل طابع النصح والإرشاد، وقد بدأه الرازي بنداء المخاطب للتنبية على مكانته ومنزلته؛ فهو ليس كأى مخاطب، إنه (السالك)، وهذه الصفة التي يمتلكها المخاطب تحوّله لآخذ مركز رفيع في عمليتي التلقي والتخاطب، إنه متلق نموذجي قادر على تفعيل آلية التأويل وفتح أفق النص، ولذلك يعمد المرسل إلى توجيه الخطاب له ناصحاً وواعظاً ومرشداً بطريقة تشير إلى المعنى المراد ولا تعبر عنه تعبيراً مباشراً، وأسلوب الإشارة هنا يتوكأ على الصورة الفنية التي تسهم في دفع المتلقي إلى التخيل، وتساعد على الإيغال في تفهّم المعنى حين ترسم في ذهنه صورة بديلة محسوسة (وهي صورة السيف القاطع)، لشيء معنوي (وهو القناعة وترك الطمع)، ولا ريب أنّ استخدام هذا الأسلوب الإشاري أوفق للمتلقي وللسياق من استخدام أسلوب مباشر يقال فيه مثلاً: عليك بالقناعة وترك الطمع.

ب- قول الرازي حكاية عن أبي عثمان الخيري: «وقيل أنه مرّ يوماً في بعض المحال فألقي عليه رماد من بعض البيوت، فغضب أصحابه وبسطوا ألسنتهم بالقول. فقال لهم: لا تغضبوا، فإن من استحق النار فصولح على الرماد لم يجز له أن يغضب»<sup>(2)</sup> ، وهذه القصة مسوقة لإطلاع المتلقي على خلق التواضع لدى مشايخ الصوفية، أخذاً للعبارة وحثاً على التأسي والاتباع، والملاحظ أنّ شخصيات القصة تنقسم إلى مُرسل وهو أبو عثمان الخيري، ومتلقين وهم تلاميذه وأصحابه، ولبّ القصة إنّما هو توجيه حادثة الرماد واستغلالها من قبل أبي عثمان لتحقيق عدة أهداف، منها: وعظ أصحابه (تذكيرهم بالنار)، وتعليمهم خلق التواضع بشكل عملي وعبر تجربة حية، غير أنّ الملاحظ أنّ تحقيق هذه الأهداف لم تُهمل الوسيلة إليه، فقد تمّ اصطفاء نمط من التعبير الإشاري الذي يتناسب مع المضمون والسياق وحال المتلقين، فالمضمون هو ترسيخ فكرة التواضع، ولا جرم أنّ استخدام الأسلوب غير المباشر أدعى لاستفزاز الذهن؛ مما يجعل إمكانية رسوخ الفكرة فيه كبيرة، والسياق سياق نصح وإرشاد وتربية وتأديب، ولا أوفق لذلك من أسلوب يُدهش المتلقي ويؤثر فيه، وذلك هو أسلوب الإشارة لا أسلوب التعبير المباشر، ثم إنّ المتلقين للخطاب هم أصحاب أبي عثمان وتلاميذه، ولا ريب أنّ صحبتهم لأبي عثمان ومرافقتهم له

(1) حقائق الحقائق، ص: 97.

(2) المصدر نفسه، ص: 178 .

تمنحهم القدرة على تفهّم المعاني والدلالات التي يحملها خطابه، وأنّ مرورهم بالتجربة الروحية ومعايشتهم لها يعطيهم مفاتيح فك رموز الخطاب المتمخض منها، وييسّر لهم عمليات الفهم والإدراك مما يكون مآله نجاح العملية التواصلية إلى أقصى الحدود.

وهكذا، يتبيّن أنّ آلية الإبلاغ بالإشارة من أهم الآليات التي يستخدمها الخطاب الصوفي، لما تحقّقه من انسجام مع مضمون الخطاب، وما يترتب عليها من نجاح عملية التواصل مع المتلقي النموذجي المشارك في التجربة الصوفية، وما تفضّل به على الخطاب عموماً من فتح أفق دلالاته وتجديدها وإحيائها. ولعل التوظيف الحسن لهذه الآلية من قبل المتصوفة في خطاباتهم يعضد حُجّة القائلين بأدبية الخطاب الصوفي، بل إنّ الدور الذي اضطلع به الصوفية لا يدل على وعيهم بقيمة الخطاب في ذاته ومضمونه فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى الوعي بدور التلقي في استثمار الطاقات الدلالية للنص والتفاعل الإيجابي معه، وقد نتج عن ذلك: تلك «المبادرة التي أسهم بها المتصوّفة في خلق وعي للتلقي؛ بدفع المتلقي إلى سحر الرمز والإشارة والتأويل، وهي أولى دلالات عدّ نصوصهم ضمن دائرة الاتصال الأدبي»<sup>(1)</sup>.

ومن المهم هنا التذكير بأنّ الخطاب الصوفي أحسن انتقاء الآلية المناسبة للسياق ولمقام التخاطب، ولذلك تمّت المزاجيّة بين آليتي التصريح بالعبارة والتلميح بالإشارة في "حدائق الحقائق".

(1) الحركة التواصلية، ص: 87.

## المبحث الثاني: الإقناع والإمتاع

من المعلوم أنّ طبيعة تكوين الإنسان قائمةً من عنصرين أساسيين يُكَمِّل أحدهما الآخر، فكل كائن بشري مَجَهَّزٌ بقوّتين هما: العقل والعاطفة. وتتجلى قوة الخطاب وعبقريته في معرفة كيفية وأوان التوجّه إلى العنصرين جميعاً؛ استغلالاً لكلتا القوتين ومراعاة لخصائصهما المختلفة، إذ لكل منهما دورها ومجال عملها الذي يباين دور ومجال عمل الأخرى، ومهما تخلّف توظيف واحدة منهما أو أسيء استخدامه في غير موضعه، كانت مضرّةً ذلك بادية في حياة الإنسان بصورة ما، ومن حسن استخدام هاتين القوتين، واستغلالهما الاستغلال الأمثل: مراعاة كيفية ووقت خطابها، وفتح قناة التواصل والتفاعل معها، حسبما تقتضيه ظروف الخطاب وحالة المخاطب، فللعقل خطابه، وللعاطفة خطابها، وحاجة العقل غير حاجة العاطفة، يقول محمد عبد الله دراز: «وفي النفس الإنسانية قوتان: قوة تفكير، وقوة وجدان. وحاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها. فأما إحداها فتتقبّ عن الحق لمعرفته، وعن الخير للعمل به، وأما الأخرى فتسجّل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم. والبيان التأمُّ هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين، ويطيّر إلى نفسك بهذين الجناحين، فيؤتيها حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معا»<sup>(1)</sup>

وقارئ الخطاب الصوفي يلفيه متوجّهاً إلى المتلقي وجهتين متوازيتين، إحداها تستهدف عقله وذهنه، والأخرى تستهدف عاطفته ووجدانه، ففي الأولى يُشغّل المرسل آلية الإقناع، وفي الأخرى يشغّل آلية التأثير، وباجتماع الآليتين يكون الخطاب قد استوفى أهم شروط التداول اللغوي، وفي هذا المجال يقول طه عبد الرحمن: «فعندما يطالب المحاور غيره بمشاركته اعتقاداته، فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تدرج على منهج القمع، وإنما تتبّع - في تحصيل غرضها - سبلا استدلالية متنوعة، تجر الغير جراً إلى الاقتناع برأي المحاور. وإذا اقتنع الغير بهذا الرأي، كان كالقائل به في الحكم، وإذا لم يقتنع به رده على قائله، مُطلعاً إياه على رأي غيره، ومطالباً إياه بمشاركته القول به. وقد تزوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع، فتكون إذ ذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه؛ لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين»<sup>(2)</sup>. ومصدق ذلك ما ورد في

(1) النبأ العظيم: محمد عبد الله دراز، دار الثقافة، الدوحة، قطر، 1405هـ - 1985م، ص: 113-114.

(2) في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص: 37-38.

"حدائق الحقائق"؛ إذ تشتغل آلية الإقناع فيه مترافقة مع آلية الإمتاع متكاملة معها، وإن كانت كلّ واحدة من الآليتين تعمل في مجال خاص بها، مما يخلع على الخطاب نوعاً من الانسجام البديع، والتناسق الفريد بين طبيعة الخطاب ومضمونه من جهة، وبين آليات وطرق إبلاغه من جهة أخرى، وليس بعد ذلك الانسجام والتناسق غير امتلاك الخطاب لخاصية القدرة على التفاعل مع المتلقي، وتحقيق القبول لديه. وفيما يأتي إمعاناً للنظر في كيفية اشتغال هاتين الآليتين في خطاب الرازي، وكيفية توظيفهما:

### المطلب الأول: آلية الإقناع

يتمّ خلال عملية إنتاج الخطاب -أو قبلها- تحديد هدف أو أهداف معينة يسعى المرسل إلى تحقيقها، ولا بد حينئذ أن يسلك لذلك مختلف السبل الكفيلة بالوصول إلى هذه الأهداف، غير أن الخطاب -إذ يتطلب وجود مثلق له- يحتّم على المرسل أن يضع نصب عينيه إشراك هذا المتلقي في الخطاب؛ لإنجاح عملية التحوّل وتثبيت فعل التواصل، ولا ريب أنّ مشاركة المتلقي للمرسل في أفكاره وتقبلها والتفاعل معها رهين بقدرة المرسل على إقناعه، ونجاحه في تفعيل الآليات واستخدام الوسائل التي يتحقق بها الإقناع، وحسن توظيفه للأدوات التي تلجئ المرسل إليه (المخاطب) إلى الاقتناع. وبذلك يصبح إقناع المتلقي للخطاب هدفاً يعمل المرسل على تحقيقه، «ولتحقيق هذا الهدف استراتيجية تداولية تُعرف باستراتيجية الإقناع؛ إذ تكتسب اسمها من هدف الخطاب»<sup>(1)</sup>.

ولعلّ وعي الرازي بجدوى ضرورة بناء الخطاب على أسس الاستراتيجية الإقناعية يؤكّده حرصه على حسن استخدام آليات الإقناع، وتفعيلها بكثافة في خطابه، وذلك بتوظيف الأدوات اللازمة لحمل المرسل إليه على الاقتناع والتقبل. وهذه الأدوات كثيرة ومتنوعة، بيد أنه من الممكن تقسيمها إلى قسمين: «يمثل أحدهما العلامات غير اللغوية؛ سواء أكانت مصاحبة للتلفظ أم لا ... في حين يمثل القسم الآخر ممارسة الخطاب بما يناسب العمل الذهني، وذلك يتجسد باستعمال اللغة الطبيعية بوصفها العلامة الرئيسية»<sup>(2)</sup>. والقسمان معا متوفران في خطاب الرازي،

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 444.

(2) المرجع نفسه، ص: 154.155.

وقد رُوعي في تفضيل وتقديم أدوات كلِّ قسم على الآخر: السياق، وظروف الخطاب، ومقاماته المختلفة؛ إذ تستوجب بعض الأحوال أن تُستخدم في عملية الإقناع العلامات اللغوية، وفي بعضها الآخر العلامات غير اللغوية، ولما كانت العلامة اللغوية أولى وأهم من غيرها في بناء الخطاب؛ لامتلاكها القدرة على تفعيل التواصل مع جمهور المتلقين، فسيتم التركيز عليها هنا، وكشف دورها في إنجاح الخطاب وتحقيق أهدافه وكيفيات تحقُّق ذلك، غير أنه لا بأس من الإشارة إلى بعض العلامات غير اللغوية التي وردت في "حدائق الحقائق"، بوصفها آليات إقناعية. وهذه العلامات غير اللغوية منها ما يكون مصاحبا لعملية التلفظ، ومنها ما يكون بمعزل عنها، وهي - في العموم - خاصة بالسلوك الصادر عن المرسل أو المرسل إليه، فكلاهما يمكن اعتباره أداة مؤثرة في العملية الإقناعية، ولها - بذلك - فعاليتها في نجاح عملية التواصل، ولذلك فإنَّ سلوك المرسل وهيئته يعتبران من أهم العلامات غير اللغوية التي تؤثر في نجاح أو فشل عملية الإقناع، إذ «يعوّل المرسل إليه على سلوك المرسل؛ وذلك عندما ينفي عنه تهمة الكذب أو التحايل، ويتخذ بذلك من سلوكه دليلا على صدق دعواه وقوة حججه، بيد أنه قد يستدعي هذه التهمة إذا دعا المرسل إلى شيء لا يفعله هو، أو دعا إلى شيء ثم خالفه بفعله، مما يتولد عنه عند المرسل إليه عدم الاقتناع بما دعا إليه المرسل»<sup>(1)</sup>. كما أنّ سلوك المرسل إليه كعلامة غير لغوية له تأثيره أيضا؛ فعلى المرسل - إذا أراد أن يكون خطابه مُقنعا - أن يراعي ظروف وأحوال المرسل إليه، ويعمل على تكييف خطابه بما يتلاءم معها، وبالتالي فإنَّ «سلوك المرسل إليه ينعكس على المرسل في بناء خطابه الإقناعي، إذ يراعي أحواله وظروفه ويستحضر معرفته وقدراته، كما لا ينسى ما يحيط به من أحداث اجتماعية وأحوال نفسية، فقد يُنتج المرسل خطابه انطلاقا من سلوك المرسل إليه»<sup>(2)</sup>. ومن نماذج العلامات غير اللغوية في كتاب الرازي:

- قوله في باب الورع: «وَحْمَلُ إِلَى عَمْرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَسْكٌ مِنَ الْغَنَائِمِ، فَقَبِضَ عَلَى أَنْفِهِ وَقَالَ: إِنَّمَا يُتَنَفَعُ مِنْ هَذَا بِرِيحِهِ، وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ أَجِدَ رِيحَهُ دُونَ الْمُسْلِمِينَ»<sup>(3)</sup>، فسلوك عمر بن عبد العزيز - القبض على الأنف - علامة سيميائية مصاحبة للتلفظ بالخطاب، وهي آلية تسهم في الإقناع على اعتبار أنّ الكلام وارد في سياق الورع، إذ إنّ متلقي الخطاب يفهم من هذه العلامة

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 455.

(2) نفسه، ص: 455.

(3) حدائق الحقائق، ص: 128.

أنَّ عمرَ قد امتنع عن شمِّ رائحة المسك تورِّعا، بالإضافة إلى تبريره لسلوكه بعدم حب التميّز عن بقية المسلمين، وعندما يجد المتلقي في سلوك المرسل ما يتطابق مع قوله وخطابه تكون إمكانية الاقتناع لديه عالية. ومن هنا فإنَّ « للعلامات السيميائية دورا في الإقناع انطلاقا من كونها عناصر حجائية، سواء التي تسبق التلفظ بالخطاب مثل ترتيب هيئة المرسل أو تلك التي تتعالق مع الخطاب، والتي يسعى المرسل إلى رسمها بحركة أعضائه، أو أيِّ وسائل أخرى»<sup>(1)</sup>

- قوله في باب الصدق: «وسئل أبو الفتح الموصلي عن الصدق فأدخل يده في كير الحداد وأخرج الحديد المحمّاة ووضعها على كفه وقال: هذا هو الصدق»<sup>(2)</sup>، فانطلاقا من نوعية سؤال المتلقي للخطاب يبني المرسل جوابه على محاولة الإقناع؛ ذلك أن المرسل إليه يسأل عن معلوم - وهو الصدق-، والسؤال عن المعلوم يدفع المرسل إلى استثمار طاقته المعرفية في تقديم الجواب بالشكل الأكثر إقناعا، فالمرسل يريد أن يصل بالمتلقي إلى حقيقة أن الصدق في الأعمال والأحوال أولى وأعظم من صدق الأقوال المتعارف عليه، ولذلك قام بسلوك غير متوقع ليتوجّه به إلى متلق بحاجة إلى الإقناع، وعملية الإقناع هنا تتأسس على علامة غير لغوية، وهي وضع الحديد المحمّاة على الكف؛ فحاصل الأمر أن صدق العمل وصدق الحال أعظم وأولى بالاهتمام، وسلوك المرسل دليل ومثال عليه.

- قوله في باب الولاية: «قصد أبو يزيد البسطامي بعض من وصف له بالولاية، فلما وافى مسجده رآه تنخم في المسجد، فرجع ولم يسلم عليه. وقال: من لا يؤمن على أدب من آداب الشرع كيف يؤمن على أسرار الحق؟»<sup>(3)</sup>. الملاحظ هنا أن المرسل -أبو يزيد- اعتمد على سلوك مرسل آخر في بناء خطابه، واتخذ منه دليلا ليقتنع مخاطبيه على ما يقوم به من سلوك أو ردود فعل، حيث إن المرسل (الموصوف بالولاية)، قام بسلوك هو علامة غير لغوية -التنخم في المسجد-، وهذا السلوك أدى بالمرسل -أبي يزيد- إلى ردّ فعل، وهو الرجوع دون التسليم على الموصوف بالولاية، وهذا السلوك جاء متعالقا مع الخطاب الذي يرسله -أبو يزيد- إلى جمهور المتلقين، إقناعا بصحة ردّ فعله، إذ المقصود من عدم التسليم هو: عدم الاعتراف بالولاية لهذا الشخص، وكان بإمكان المرسل الاكتفاء بالخطاب الملفوظ: "من لا يؤمن على أدب من آداب

(1) استراتيجيات الخطاب: 456.

(2) حقائق الحقائق، ص: 155.

(3) المصدر نفسه، ص: 213.

الشرع كيف يؤمن على أسرار الحق"، لكن درجة الإقناع تزداد أكثر بوجود العلامة غير اللغوية ممثلة في الرجوع وعدم التسليم.

- قوله في باب التواضع: «وكان عمر بن عبد العزيز لا يسجد إلا على التراب»<sup>(1)</sup>، فعملية السجود على التراب تمثل علامة غير لغوية، يهدف من خلالها المرسل إلى إبلاغ المرسل إليه دلالة أو معنى وجوب التواضع وعدم التكبر، وتتمثل القيمة الإقناعية لهذه العملية في كونها سلوكاً يطبقه المرسل على نفسه، حتى إذا تلقاه المرسل إليه تولد لديه شعور بعد الانفصام بين ما يدعو إليه المرسل وما يفعله، فيكون مآل ذلك تحقق الإقناع في نفسه.

أما العلامات اللغوية فأهمها هو: الحجاج، ولهذا فسيكون التركيز عليه باعتباره آلية إقناعية لغوية، تعمل على تجسيد العملية التواصلية والحوارية في خطاب الرازي، «فالحجاج هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها، وتتجسد عبرها استراتيجية الإقناع»<sup>(2)</sup>، والغاية هنا هي الوقوف على مفهوم الحجاج وأنواعه الواردة في خطاب الرازي، وكذا التقنيات الحجاجية التي استخدمها صاحب الحقائق؛ ابتغاء إقناع متلقي الخطاب:

#### أولاً: تعريف الحجاج:

يعرف طه عبد الرحمن الحجاج بأنه «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»<sup>(3)</sup>، ويعرفه أبو بكر العزاوي بقوله: «إنَّ الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب وبعبارة أخرى يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها»<sup>(4)</sup>.

ومن الواضح أن التعريف الأول يركّز على الجانب الشكلي ممثلاً في وسيلة التلفظ لتحقيق الإفهام، في حين يركز التعريف الثاني على طبيعة الحجاج تنويهاً بمركز الأقوال والمواد اللغوية فيه؛ إذ

(1) حدائق الحقائق، ص: 162.

(2) استراتيجيات الخطاب، ص: 456.

(3) اللسان والميزان، ص: 226.

(4) اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، المغرب، 1426هـ. 2006م، ص: 16.

تمثل المنطلق والمنتهى في بناء الحجاج. فبنية الأقوال والمواد اللغوية لها دورها الأساسي في صناعة الحجاج وتشكله؛ حيث تتخذ اللغة وظيفتها الحجاجية، من خلال توظيف وتشغيل هذه المواد اللغوية، يقول العزاوي: «إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التسلسلات الخطابية محددة، لا بواسطة الوقائع (les faits) المعبر عنها داخل الأقوال فقط، ولكنها محددة أيضا -أساسا- بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي يتم توظيفها وتشغيلها»<sup>(1)</sup>، ويقول أيضا: «أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها، واشتغالها داخل الخطاب»<sup>(2)</sup>.

### ثانيا: أنواع الحجاج:

1. الحجاج التوجيهي: يعرفه طه عبد الرحمان بأنه: «إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل، علما بأنّ التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره»<sup>(3)</sup>، والملاحظ في هذا التعريف أنّ أقصى ما يطلبه الحجاج التوجيهي هو سوق الأدلة من المرسل إلى المرسل إليه، وحينئذ يضطلع المرسل بالدور الكامل في العملية التواصلية، وما ثمة من اعتبار لرد فعل المرسل إليه، وهذا ما يهدّد السمة التفاعلية للحجاج بالضّمور والتلاشي، بل يجعل من الحجة الموجهة حجة غير قادرة على الوصول بالعملية الحجاجية إلى إدراك وتحصيل المطلوب منها؛ إذ إنّها -الحجة الموجهة- «لا ترقى إلى مستوى الوفاء بموجبات الاستدلال في الخطاب الطبيعي، إذ تنبني أصلا على اعتبار فعل المخاطب، وإلغاء ردّ فعل المخاطب»<sup>(4)</sup>. وقد وردت في كتاب الرازي نماذج كثيرة لهذا النوع من الحجاج؛ إذ عمد مرسل الخطاب إلى حشد الحجج وتقديمها للمرسل إليه دون نظر لرد الفعل الناتج أو المحتمل منه ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله في الغيبة والحضور: «وما يشهد بصحة وجود الغيبة أنا نرى الرجل يدخل على عالم أو سلطان أو رجل جليل القدر، فيذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه، وربما ذهل عن هذا الرئيس أيضا، حتى إذا سُئل بعد خروجه؟ من كان عنده في المجلس وما كان لباسه؟ لم يحفظ ذلك؛ لفرط

(1) اللغة والحجاج، ص: 17.

(2) المرجع نفسه، ص: 17.

(3) اللسان والميزان، ص: 127.

(4) المرجع نفسه، ص: 128.

دهشته وذهوله من الهيبة والإجلال. وأدُلُّ من ذلك وأوضح قضية النسوة اللاتي قطعن أيديهن حين شاهدن يوسف عليه السلام؛ فإذا كان مشاهدة جمال يوسف والاشتغال [به] غيبهن عن الإحساس بألم القطع لفرط الدهش والذهول بجمال مخلوق مثلهن -مع أنهن أضعف من الرجال خلقًا وأقل جلدًا وصبرًا- فكيف يكون غيبة من شاهد أنوار ذي الجلال والإكرام وخالق السموات والأرض، فلا غرو أن يصير مستهلكًا بكليته في وجود الحق، بغيبته عن كل شيء سواه»<sup>(1)</sup>. ويتبين من هذه الفقرة أن الرازي يستخدم خطابًا حجاجيًا توجيهيًا لإثبات صحة وقوع الغيبة وإقناع المتلقي بوجودها -من حيث إنها حالة صوفية يتلبس بها الصوفي-، وقد حشد لذلك أدلة وحججًا، واستخدم عددًا من الروابط الحجاجية مثل: حروف العطف، للربط بين الحجج ووصلها وترتيبها، «ويكمن دور الروابط الحجاجية واستثمار دلالاتها، في ترتيب الحجج ونسجها في خطاب واحد متكامل؛ إذ تفصل مواضع الحجج، بل وتقوي كل حجة منها الحجة الأخرى»<sup>(2)</sup>.

ب- قوله في باب العزلة والخلوة: «ومن أراد العزلة فينبغي أن يحصل قبها من العلم ما يصحح به عقيدة توحيدته لكي لا يستهويه الشيطان بوساوسه، وما يصحح به فرائض الله ليكون بناء أمره على أصل محكم، وأساس قوي متين، وينبغي أن يكون في عزلته خاليًا من ذكر كل شيء سوى ذكر ربه، ومن إرادة كل شيء بعزلته سوى إرادة ربه، ثم يأخذ نفسه -في عزلته- بتأديبها وتهذيبها بمكارم الأخلاق، ومحاسن العادات والعبادات، فالحاصل أنّ العزلة عند القوم: اعتزال الصفات المذمومة ومفارقتها»<sup>(3)</sup>. وفي هذا المثال -أيضًا- يمارس الرازي عملية حجاج توجيهي، يستعين فيها بجملة من الروابط الحجاجية، ممثلة في أدوات العطف (كالواو وثم والفاء)، وقد أحسن وضع كل منها في موضعه المناسب، ولئن عدّ ذلك من الإيجابيات إلا أنّ الأمر السليبي يكمن في طبيعة الحجاج التوجيهي في حد ذاته من جهة إهماله اعتبار المتلقي ووجهة نظره وردود أفعاله، فلا ريب أنّ الموضوع موضع إقامة حجة ومقام استدلال، ومن شأن ذلك أن ينشئ علاقة بين المستدل (المخاطب) والمستدل له (المخاطب)، وتكاد في عملية الحجاج التوجيهي أن تضمحل هذه العلاقة؛ بسيطرة الطرف الأول على الخطاب كله، «فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقاؤه

(1) حقائق الحقائق، ص: 307.

(2) استراتيجيات الخطاب، ص: 472.

(3) حقائق الحقائق، ص: 41.

لها، ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها ورد فعله عليها، فتجده يُولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، غير أنّ قصر اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذاتية يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، هذا الجانب الذي يصله بالمخاطب، ويجعل هذا الأخير متمتعا بحق الاعتراض عليه<sup>(1)</sup>.

فالملاحظ في هذه الأمثلة المذكورة استحواذ المرسل إليه على العملية الاستدلالية، وعدم افتراضه لحجج المرسل إليه، ولهذا السبب «يعدّ هذا الصنف في مستوى أدنى من مستوى الحجج التقويمي، وذلك لأن المرسل يكتفي بقصده في تكوين حججه وتنظيم خطابه»<sup>(2)</sup>

2. **الحجاج التقويمي:** يرى طه عبد الرحمن أنّ «المقصود بالحجاج التقويمي هو إثبات الدعوى بالاستناد إلى المستدل، على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية، ينزلها منزلة المعارض على دعواه»<sup>(3)</sup>، ويمكن القول: إن الحجاج التقويمي يفضّل الحجاج التوجيهي من جهة انبثاقه على فرضية الاعتراض من المرسل إليه، فيكون الحال أدعى إلى تحصين الحجج وتدعيمها؛ ليتحقق الحد الأعلى من درجة الإقناع. «فيتبين أنّ الحجّة المبنية على التقويم، أو قُلْ: الحجّة المقومة تنهض بما ينطوي عليه الاستدلال في الخطاب الطبيعي من أسباب الثراء والاتساع؛ إذ تنبني أصلا على اعتبار فعل الإلقاء وفعل التلقي معا، لا على سبيل الجمع بينهما فحسب، بل على سبيل استلزام أحدهما للآخر»<sup>(4)</sup>.

ولذلك فلا يكتفي المرسل -أو المستدل- في هذا النمط من الحجاج «بالنظر في فعل إلقاء الحجّة إلى المخاطب، واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به، مستيقا استفساراته واعتراضاته، ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها»<sup>(5)</sup> ومن هذا المنطلق

(1) اللسان والميزان، ص: 127.

(2) استراتيجيات الخطاب، ص: 470.

(3) اللسان والميزان، ص: 128.

(4) المرجع نفسه، ص: 228.

(5) نفسه، ص: 128.

يقدم طه عبد الرحمن تعريفا لهذا النوع من الحجاج بقوله: «الحجاج التقويمي هو الذي يأخذ فيه المحتج بوجهة المعارض فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعيا»<sup>(1)</sup>.

هذا، وقد وردت في "حدائق الحقائق" نماذج عديدة للحجاج التقويمي، تدل على اهتمام صاحب الخطاب بالمتلقي له، من خلال الاعتداد بوجهات نظره الصريحة أو الضمنية، ومحاولة إقناعه بتمثل ردود فعله الحادثة أو المتوقعة، ثم احتوائها وبناء الخطاب عليها مسانرة لهذا المتلقي المفترض أو المخاطب المتخيل، ومن أمثلة ذلك:

أ- قول الرازي في باب التوبة: «واعلم أنه لا ينبغي للعصاة والمذنبين أن يأسوا من رحمة الله تعالى في قبول توبتهم وأوبتهم، وإن كثرت ذنوبهم وعظمت، وتكرر منهم نقض التوبة والإصرار على الكبائر، فإن ذلك غلط عظيم، وسبب لفوات التوبة، والبقاء في الذنوب أبدا. بل ينبغي إذا عرضت لهم مثل هذه الحال، أن يعلموا أن ذلك من كيد الشيطان، ومكره في منع الإنسان عن التوبة، وإبقائه مصرا على الذنب مدة حياته -نعوذ بالله من ذلك-، وعلاج ذلك الداء -إذا حصل- أن يتدبر العصاة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْسُؤْا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾ [يوسف:87]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَنْعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:53]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء:116]، ونظير ذلك كثير جدا في القرآن الكريم [.....]، واعلم أن التوبة أصل هذا الطريق وأساسه، فمتى صحت التوبة وخلصت لله صح ما بني عليها وأتم، ومتى فسدت باختلال بعض شروطها، أو بأن يشوبه شيء من الأغراض الدنيوية كطلب السمعة والشهرة، واجتذاب قلوب الناس، وما أشبه ذلك، كان البناء كالبناء على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم»<sup>(2)</sup>، فالرازي -في مواضع كثيرة من كتابه كما في هذه الفقرة المطولة- مهتم غاية الاهتمام بمتلق مفترض أو مخاطب متخيل، فيفترض تساؤلاته واعتراضاته ليؤسس بناء عليها خطابته الحجاجي، ويقدم أدلته وبراهينه، ولا أدل على ذلك من استخدامه فعل الأمر (اعلم)، ومن المقرر أن من الحجاج التقويمي «مخاطبة المرسل إليه وكأنه

(1) اللسان والميزان، ص: 229

(2) حدائق الحقائق، ص: 33.

حاضر، باستعمال فعل أمر، من قبيل: (واعلم أنّ)، أو نهي، مثل: (ولا يغزّب عن بالك).  
لدحض أي حجاج لا ينتسب إلى مرسل معين ولكنّه حجاج متوقّع<sup>(1)</sup>.

ب- قوله في باب الصبر: «فإن قيل: كيف شكى أيوب عليه السلام فقال: "مسي الضر"، وقتلتم إنّ الصبر هو ترك الشكوى من ألم البلوى؟ فجوابه: أنه ورد في الخبر أنّ الله تعالى كان يعودده في الأسفار أيام البلاء بغير واسطة ولا قطع مسافة، فيقول له: حبيبي أيوب، كيف أنت في بلائي وحلول الأوابي؟ فلما شمّ أيوب رائحة العافية تأوه حسرة على مفارقة أنس تلك العبادة، فاستوحش لذلك وشكى»<sup>(2)</sup>.

ت- قوله في الصحو والسكر: «ومنهم من قال: إنّ من السكر ما هو أضعف من الغيبة. وليس بشديد، لأن ذلك لا يسمى سكرًا، فالحاصل أنّ السكر هو الغيبة العظيمة، والغيبة الضعيفة ليست بسكر، بل هي انتشاء وتساكر»<sup>(3)</sup>.

ث- قوله: «وتوهم قوم أن في المشاهدة تفرقة من حيث أنّها مفاعلة، وهو وهمّ منهم، لأن كل باب المفاعلة لا يقتضي ذلك، وصار كساتر وصادف ورايط وغافر وواظب، ونظائره كثيرة»<sup>(4)</sup>.  
ففي هذين المثالين يحاجج الرازي حجاجا تقويميا من غير تصريح بالمرسل إليه أو تعيينه، وإنما بالتلميح من أجل اصطناع حجاج واقعي، إذ من الممكن أن «يكون الحجاج التقويمي بالتلميح إلى مرسل معين بالأداة الإشارية، مثل: من يقول كذا، من يدعي كذا. فيستعمل المرسل هذه الإشارات الشخصية ليحسد سياقًا واقعيًا ممكنًا ليحاجج ضمنه، ويتوقع نتائج معينة»<sup>(5)</sup>.

### ثالثًا: تقنيات الحجاج:

للحجاج بنوعيه التوجيهي والتقويمي تقنيات يستخدمها المرسل في بناء خطابه وصبغه بصبغة حجاجية أيا كان نوع ذلك الخطاب ومجاله، فكل خطاب حجاجي يعتمد «على تقنيات مخصوصة لا تختص بمجال من المجالات دون غيره، فهي مطواعة حسب استعمال المرسل لها، إذ

(1) استراتيجيات الخطاب: ص: 474-475

(2) حدائق الحقائق، ص: 108.

(3) المصدر نفسه، ص: 309.

(4) نفسه، ص: 317.

(5) استراتيجيات الخطاب، ص: 474

يختار حججه وطريقة بنائها بما يتناسب مع السياق الذي يحفّ خطابه»<sup>(1)</sup>، ويمكن تقسيم تقنيات الحجاج إلى ثلاثة أقسام<sup>(2)</sup>: الأدوات اللغوية، والآليات البلاغية، والآليات شبه المنطقية أو السلم الحجاجي، وفيما يأتي أمثلة وصور لورودها في خطاب الرازي:

1. **الأدوات اللغوية:** استخدم الرازي في عملية الحجاج طائفة من الأدوات اللغوية الصّرفة، أسهمت في ترتيب حججه، وهيأت لنجاح محاولة الإقناع التي يستهدفها خطابه، وقد تجلت فائدة تلك الأدوات في تنظيم العلاقات بين الحجج ونتائجها، وإحكام بنية الخطاب الحجاجي ككل، ومن أهم هذه الأدوات:

أ- **ألفاظ التعليل:** ولها أهمية قصوى في العمل على تحقيق الإقناع؛ من حيث كونها وسائل لتبرير المرسل لأفعاله وأقواله وتدعيمه لها، ولهذا «تعدّ ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التي يستعملها المرسل لتكوين خطابه الحجاجي، وبناء حججه فيه، ومنها: المفعول لأجله، وكلمة السبب، ولأن. إذ لا يستعمل المرسل أي أداة من هذه الأدوات إلا تبريرا لفعله بناء على سؤال ملفوظ به أو مفترض»<sup>(3)</sup>، ومن أمثلة ألفاظ التعليل الواردة في كتاب الرازي ما جاء في باب الصمت من:

- قوله: «وربما يقع السكوت على الإنسان تأديبا له، لأنه قد يكون أساء الأدب في شيء من كلامه أو يكون في المجلس من هو أحق منه بالكلام، أو يكون في المجلس من الإنس والجن من ليس بأهل لساع ذلك الكلام...»<sup>(4)</sup>، فقد استعمل الرازي لفظين من ألفاظ التعليل وهما: المفعول لأجله المتمثل في كلمة (تأديبا)، ولفظة (لأنّ)، حيث يريد الرازي إقناع المتلقي لخطابه بإمكانية إسكات الله تعالى لشخص ما على الرغم من رغبته في الكلام، وقد أورد حجته وهي (تأديبا له)، ثمّ زاد لفظا تعليليا لتفسير المفعول لأجله وهو (لأنّ)؛ إذ يفترض المرسل هنا أنّ المتلقي يتساءل عن أسباب ودواعي تأديب الإنسان بإصماته، فيورد له الرازي حججا أخرى مقترنة بلفظ التعليل (لأنّ)، متمثلة في جملة افتراضات.

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 176-477.

(2) ينظر للتفصيل: استراتيجيات الخطاب، ص: 477، وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص: 478.

(4) حدائق الحقائق، ص: 62.

- وقوله: «وقد يكون سبب الصمت الحيرة؛ بسبب ورود كشف بغتة فتخرس العبارة عند ذلك ويكَلِّ النطق هنالك»<sup>(1)</sup>، يستعمل المرسل هنا كلمة (سبب) مرتين: في المرة الأولى يرر علة الصمت بأنها الحيرة، ولأنه يتوقع سؤالاً من المرسل إليه عن سبب هذه الحيرة؛ فإنه يلجأ إلى التبرير تارة أخرى باستخدام لفظ التعليل نفسه (سبب)، ليبين أن علة ذلك هي ورود كشف تخرس معه العبارة وينحبس النطق.

- وقوله: «وصمت الخواص هو إمساك اللسان لاستيلاء سلطان الهيبة، وذلك الصمت هو من آداب الحضرة»<sup>(2)</sup>، فالمرسل هنا بصدد محاولة إقناع المرسل إليه بدعوى أنّ صمت الخواص يحمل تفريقاً ضمناً بينه وبين صمت العوام، على الرغم من كون كل منهما سكوتاً وتركاً للكلام، وليبرّر هذا الفرق بين الصّمتين أضاف تعليلاً لصمت الخواص بأنّ مردّه (استيلاء سلطان الهيبة)، وأداة التعليل المستعملة هنا هي: (اللام).

- وقوله: «واعلم أن التوفيق للعزلة دليل سعادة الأبدية، لأن من خالط الناس داراهم، ومن داراهم راءاهم، ومن راءاهم نافقهم، ومن نافقهم استحق الدرك الأسفل من النار بنص الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء:145]»<sup>(3)</sup>. استخدم الرازي هنا عملية الربط بين أجزاء من الكلام لتصبح بمثابة مقدمات ونتائج لبعضها، وهذا ما يعرف بالوصل السببي، وهو: «أن يعمد المرسل إلى الربط بين أحداث متتابعة، مثل الربط بما يمكن أن يكون المقدمة والنتيجة، فتصبح النتيجة مقدمة لنتيجة أخرى»<sup>(4)</sup>، وفي المثال السابق استعمل الرازي مجموعة من الحجج لإقناع المرسل إليه بفضيلة العزلة، وأنها دليل لسعادة الأبدية. وقد تضمنت هذه الحجج مقدمات ونتائج، وربط بينها ربطاً منطقياً؛ يجعل كل نتيجة مقدمة لحجة تالية: فالحجة الأولى تحتوي على مقدمة (مخالطة الناس)، وعلى نتيجة لها (مداراة الناس)، وتحول هذه النتيجة إلى مقدمة لحجة أخرى لتؤدي إلى نتيجة ثانية (مراعاة الناس)، وتحول هذه النتيجة بدورها إلى مقدمة لحجة أخرى، تؤدي إلى نتيجة ثالثة (منافقة الناس)، وتحول أيضاً هذه النتيجة إلى مقدمة لحجة أخرى، تنتهي إلى نتيجة أخيرة (استحقاق الدرك الأسفل من النار).

(1) حدائق الحقائق، ص: 60.

(2) المصدر نفسه، ص: 59.

(3) نفسه، ص: 42.

(4) استراتيجيات الخطاب، ص: 480..

وهكذا تتربط الحجج، ويأخذ بعضها برقاب بعض، لتشكّل خطاباً حجاجياً يسعى به المرسل إلى إقناع المرسل إليه بدعوى فضيلة العزلة، وأنها دليل سعادة المرء في الآخرة.

ب- الأفعال اللغوية: ثمة بعض الأفعال اللغوية تؤدي دوراً حجاجياً، كالاستفهام والنفي وغيرهما، ومن أمثلتهما في خطاب الرازي:

- الاستفهام: وهو أداة لغوية حجاجية، تُمدُّ بها جسور التخاطب بين المرسل والمرسل إليه، بل «يعدّ الاستفهام من أنجع أنواع الأفعال اللغوية حجاجاً»<sup>(1)</sup>، وقد يكون الاستفهام صريحاً، أو تقريرياً يراد منه حمل المرسل إليه على الإقناع والإذعان، وقد اجتمع النوعان في هذه القصة التي أوردها الرازي في باب اليقين، حيث يقول: «وقال إبراهيم الخواص: لقيت في أرض التيه غلاماً كأنه سبيكة فضة، فقلت له: إلى أين يا غلام؟ قال: إلى مكة. فقلت: بلا زاد ولا نفقة؟ فقال: يا ضعيف اليقين، من يقدر على حفظ السموات والأرض لا يقدر على إيصال مكة بغير زاد ونفقة؟ فتركته ومضيت، فلما وصلت إلى مكة لقيته فقال: يا شيخ، أنت إلى الآن على ذلك الضعف من اليقين؟ قلت: لا.»<sup>(2)</sup>، فالغلام يستخدم أسلوب الاستفهام رداً وجواباً على أسئلة الشيخ، وقد نحا بها نحو تقريرياً لإلزامه بإجاباتها، أي أنه يتنغي إقناعه بصحة حاله وتصرفه، من خلال حمله على التسليم والإذعان، فتلك الأسئلة هي الحجج التي تدفع الشيخ إلى التنازل عن معتقداته السابقة، والاقترناع بما يفعله الغلام.

- النفي: يشكل النفي فعلاً لغوياً يسهم في تكوين البنية الحجاجية للخطاب، فقد يستعمله المرسل أو المرسل إليه لإقناع غيره بصحة ما يذهب إليه، فيعدو حجة لإثبات الدعوى، ومن أمثلة النفي في خطاب الرازي قوله: «ووقف رجل على الشبلي [فقال]: أيّ الصبر أشدّ على الصابرين؟ فقال: الصبر في الله. قال: لا. قال: الصبر لله. قال: لا. قال: الصبر مع الله. قال: لا. قال له الشبلي: أيّ الصبر هو؟ فقال: الصبر عن الله. فصرخ الشبلي صرخة كادت تخرج روحه معها»<sup>(3)</sup>. فكلّ قول منفي يتأسس حجة للرجل، يستخدمها في إقناع الشبلي بالنوع الأشدّ من أنواع الصبر، ودليل ذلك أنّ الشبلي لما استنفذ أنواع الصبر أذعن واستسلم لحكم الرجل بتعريفه أيّ الصبر هو،

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 483..

(2) حدائق الحقائق، ص: 133.

(3) المصدر نفسه، ص: 109.

وقد تحقّق اقتناعه وتأثره، بردّ فعله للدعوى التي جاء بها الرجل، وهي أنّ أشدّ أنواع الصبر :  
الصبر عن الله.

ومثل ذلك أيضا قول الرازي في باب الذكر: «اعلم أنّ الذكر هو العمدة في هذا الطريق، فلا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام ذكره»<sup>(1)</sup>، فقد بنى الرازي دعواه بخطَرِ الذكر وأهميته في الطريق الصوفي على اعتبار أنّه عمدة الطريق وأساسه، ثمّ استخدم النفي كآلية لغوية حجاجية يجيب بها على سؤال مفترض من متلق يتساءل عن مدى هذه الأهمية، وهل يعوق فقدانها السالك في رحلته إلى الله، ويأتي النفي ليؤكد حجاجيا استحالة الوصول إلى الله متى انعدم الذكر في حياة الصوفي، فيكون النفي هنا تقنية من تقنيات الحجاج التي يوظفها المخاطب في سبيل إقناع غيره بصحة دعواه.

- الوصف: يشكّل الوصف أحد الأدوات اللغوية التي يوظفها أحد المتخاطبين بغية إقناع غيره بالدعوى التي يحاجج عنها، ومن الأوصاف المستخدمة بكثرة في الخطابات الحجاجية: الصفة، واسم الفاعل، واسم المفعول:

- الصِّفَة: قد يستعين أحد طرفي الخطاب بالصفات والنعوت لإقناع الطرف الآخر بما يدعيه في خطابه، فتغدو هذه الصفات حُجَجًا له، تسهم في إزالة الاعتراضات المحتملة التي قد يقيمها المرسل إليه في وجه الدعوى التي يتقدم بها المرسل، ومن أمثلة ذلك في "حدائق الحقائق": قول الرازي: «فمن اعتمد على عمله قد غلط غلطا فاحشا»<sup>(2)</sup>، إذ إنّ الوصف (فاحشا)، يمثّل حجاجا في وجه أي اعتراض من طرف المرسل إليه، أو أي ظن منه بأنّ أمر الاعتماد على العمل وحده هيّن يسير ولا مغبّة فيه.

ويستتبع الصِّفَة ويلحق بها الألقاب التي يطلقها المتخاطب، ويستخدمها حجاجا لتمرير دعواه، «واستعمال الألقاب من الصفات التي يمكن أن تجسّد علامة على درجة الحجاج، وتعدّ ألقاب القرابة من هذه الصفات، بوصفها تنتمي إلى سلّميّة ذات درجات، فيختار المرسل منها ما يرى أنّه يجسّد درجة قرابته بغيره في الخطاب، ليحاجج من خلالها، بالإضافة إلى دلالتها على

(1) حدائق الحقائق، ص: 183.

(2) المصدر نفسه، ص: 84.

التضامن»<sup>(1)</sup>، ومن أمثلة ذلك قول الرازي: «وقيل: أرسل ذو النون المصري -رحمه الله- إلى أبي يزيد البسطامي -رحمه الله- يقول له: يا أخي، إلى متى هذا النوم والراحة والقافلة قد مضت؟ فقال أبو يزيد لرسوله: قل لأخي ذي النون -رحمه الله-: [ثمّة] من ينام الليل كله ويصبح في المنزل قبل القافلة. فقال ذو النون: هنيئا لك، هذا كلام لا تبلغه أحوالنا»<sup>(2)</sup>، فقد استعمل المتخاطبان لفظة (أخي)، باعتبارها وصفا حاملا لمعاني التودد والتراحم والتعاطف، كما أنه يبيّن درجة القرب بين المتخاطبين، والعلاقة التي تضمن للحوار بينهما ثراءً ينتهي إلى اقتناع أحدهما بوجهة نظر الآخر وحججه -لا محالة-. وهو ما يظهر في تعقيب ذي النون المصري على كلام أبي يزيد بقوله: "هنيئا لك، هذا كلامٌ لا تبلغه أحوالنا".

- اسم الفاعل: قد يُستعمل اسم الفاعل بداعي حجاج الآخرين، فيمكن اعتباره من الأوصاف الحجاجية لما يؤدّيه من دور في تصنيف الموصوف تصنيفا معينا يتأسس من خلاله حجاج المتخاطبين، ومن أمثلة مجيء اسم الفاعل وصفا حجاجيا قولُ الرازي: «واعلم أن الإنسان متى كان صابرا على الفقر، شاكرا لله على اختياره له، صائنا لدينه، كاتما لفقره، مستغنيا بربه في فقره، لا يغبنيه شيء غيره، خائفا على زوال نعمة الفقر كما يخاف الغني على زوال نعمة الغني، فذلك هو الفقير الصادق»<sup>(3)</sup>، فالأوصاف المستعملة في هذا الخطاب صيغت على هيئة اسم الفاعل، والمرسل هنا ليس بصدد الإخبار بفضيلة الفقر فحسب، وإنما يحاجج غيره ويتوقع اعتراضا على دعواه هذه، مما جعله يستخدم صيغ اسم الفاعل؛ باعتباره وصفا يجلي حقيقة الفقر وقيّمته وبيان فائدته، من خلال الدعوة إلى الاتّصاف بهذه الأوصاف التي ينبغي اقتترانه بها.

- اسم المفعول: وهو كاسم الفاعل في إمكانية استخدامه وصفا بداعي الحجاج، ومن أمثلته في كتاب الرازي قوله في باب القناعة: « فالحرّيص محروم، والعالِي الهمة ينال ما طلب وما لم يطلب»<sup>(4)</sup>، فالمرسل هنا يحاجج غيره لإقناعه بفضيلة التمسك بالقناعة وترك الحرص، ولذلك وضع (الحرّيص) في مرتبة دنيا من مراتب نيل المبتغى، مقارنةً بالقبوع العالِي الهمة، بل أوغل في

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 487.

(2) حدائق الحقائق، ص: 202.

(3) المصدر نفسه، ص: 68.

(4) نفسه، ص: 97.

حرمانه من مبتغاه، مستخدماً في ذلك وصف اسم المفعول (محروم)، إيداناً بتحقيق حرمانه، وأنه - لا محالة - كائن.

### 1. الآليات البلاغية:

لا يقتصر استغلال المرسل للأدوات اللغوية كتقنية من تقنيات الحجاج، بل قد يلجأ إلى آليات بلاغية تُضفي على خطابه مسحة جمالية تأثيرية من جهة، وتكسبه دعماً إضافياً وقوة كبيرة لإقناع من يتوجه إليه بالخطاب، ومن أهم الآليات البلاغية التي تعدّ تقنيات حجاجية: تقسيم الكل إلى أجزائه، والاستعارة، والتمثيل، والبديع، وهذا تبيان لها مع ضرب أمثلة وشواهد من "حدائق الحقائق":

أ- تقسيم الكل إلى أجزائه: وذلك بأن يذكر المخاطب دعواه وحجته عليها بصورة كلية، ثم يفصلها تفصيلاً: بذكر أجزائها الصغرى، ليغدو كل جزء منها حجة قائمة بنفسها تعضد الدعوى، وتشدّ من أزرّ الحجة الكلية، ومثال ذلك ما قدّمه الرازي في باب الخشوع والتواضع من تعريف للتواضع بقوله: «والتواضع في اصطلاحهم: استسلام للحق، وترك الاعتراض على الحكم، وقيل: هو الخضوع للحق والانقياد له، وقبوله من الغني والفقير والكبير والصغير، والشريف والوضيع، واعلم أن الخشوع والتواضع من أجلّ الأوصاف وأشرفها». (1)، فهذه دعوى يتأسس من خلالها مفهوم التواضع في تصوّر المتصوفة، وهي في الوقت نفسه تشكّل خطاباً حجاجياً، أي تحمل حجتها في ذاتها. كما تليها دعوى مؤسّسةٌ عليها، وهي فضيلة التواضع وشرفه، ويلجأ الرازي بعد ذلك إلى آلية بلاغية يفصّل بها الحجة الكلية، ويستدل عليها ببيان أحوال النبي - صلى الله عليه وسلم-، إذ تقوم كل حال من أحواله الشريفة حجة على صحة الدعوى التي لا يملك المرسل إليه إزاءها إلا التسليم والإذعان وترك الاعتراض؛ لقوة الحجة التي تمظهرت من خلال تقسيم الكل إلى أجزائه، يقول الرازي: «وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعود المريض، ويشيّع الجنّاة، ويجيب دعوة العبد، ويركب الحمار مخطوماً بجبل من ليف، وعليه إكاف من ليف، ويعلف البعير والشاة، ويقمّ البيت ويخصف النعل، ويرقّع الثوب، ويأكل مع الخادم، ويطحن معه إذا أعياء، ويحمل حاجته من السوق إلى أهله، ويصافح الغني والفقير، ويبدأهما بالسلام، ولا يحتقر ما دعي إليه ولو كان حشف التمر، وكان خفيف المؤنة، لين الخلق، كريم الطبيعة، جميل المعاشرة، طلق الوجه، بسّاماً من غير ضحك، مخزوناً من غير عبوس، رقيق القلب، رحيماً لكل مسلم، لم

(1) حدائق الحقائق، ص: 160.

يتحشّأ قط من شبع، ولم يمد يده لطمع». (1)، فهذه الأحوال الشريفة كلها حجج متفرقة تدل باجتماعها على حجة شرف التواضع وفضيلته، وعلاقتها بالحجة الكلية علاقة وطيدة مطردة: فبكثرتها تقوى الحجة الكلية، كما أنّ نقصان أي منها يخرم من قوة تلك الحجة وبالتالي من صدق الدعوى وصحتها.

ب- الاستعارة: يتمّ اللجوء إلى الاستعارة كآلية بلاغية تساهم في البناء الحجاجي للخطاب من منطلق الوعي بأنّها أبلغ من الحقيقة في موضع الاستخدام، لأنّ البصر بمقام الكلام وما يتوجبه من اللجوء إلى الاستعارة أو تركها هو المعيار القاضي ببلاغة الاستعارة وحسنها، وقد ذكر الرماني - قديماً- أنّ «كلّ استعارة حسنة فهي توجب بيانا لا تنوب منابه الحقيقة» (2)، وكونها توجب بيانا فمعنى ذلك أنه يمكنها أن تقوم بالدور الحجاجي المطلوب في عملية التخاطب في أجلى وأهوى صورته. وقد أسس لهذا المفهوم طه عبد الرحمن عبر جملة افتراضات لبيان الصفة التعارضية -وهي صفة جوهرية في كل حجاج- إذ يفترض:

- «أ- أن القول الاستعاري قول حوارى، وحوارته صفة ذاتية له.
- ب- أن القول الاستعاري قول حجاجى، وحجاجيته من الصنف التفاعلي نخصه باسم: التحاجّ.
- ج- أن القول الاستعاري قول عملي، وصفته العملية تلازم ظاهره البياني والتخييلي» (3).

ويبيّن أن الصفة الحجاجية للاستعارة نابعة من خاصيتي الادعاء والاعتراض اللذين تتوفر عليهما، وهما ركنان أساسيان في أي عملية حجاجية: «أما عن الصفة الحجاجية للقول الاستعاري، فيكفي أن نستبين فيها وجوه تدخّل آليتي الادعاء والاعتراض، اللتين تميزان الحجاج» (4)، كما يبيّن أنّ الصفة العملية للاستعارة هي ما يجعل منها أفضل من الحقيقة في العملية الحجاجية التي يُتوخى منها إقناع المتلقي أو المرسل إليه بالدعوى، وتقويم سلوكه أو تغيير قناعاته... الخ، يقول طه عبد الرحمن: «ويظهر هذا التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه، سواء صرّح به أو لم يصرّح به، وغالبا ما يقترن هذا الطرف فيها، حاليا أو مقاميا،

(1) حدائق الحقائق، ص: 161.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص: 86.

(3) اللسان والميزان، ص: 310.

(4) المرجع نفسه، ص: 311.

بنسق من القيم العليا، إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل، فتكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها، فالمستعير يريد أن يغيّر المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك، وأن يتعرف المستمع على هذا القصد منه، وعلى معنى كلامه وما يلزم منه، وأن يكون هذا التعرف سبيلا لقبول خطابه ولإقباله على توجيهه. وليس في هذه الحقيقة إثبات لوشائج الاتصال القائمة بين الاستعارة وبين نظام الموازين العملية التي ينبنى عليها التواصل الاجتماعي فحسب، وإنما فيها كذلك إبطال للدعوى التي ما فتئت تجعل الغاية القصوى من الاستعارة التوسل بالتخييل واصطناع التجميل»<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى الاستعارة التي يزخر بها خطاب الرازي على أنها مكوّن حجاجي رفيع، يسهم في إقناع المتلقي للخطاب، وتحريك همته للعمل والسلوك الأفضل، فيتحقق بذلك القصد من الخطاب الذي هو الأخذ بيد المرید، وتعريفه بطريق الوصول إلى الله تعالى ومعرفته ومحبته، فالعملية في النهاية هي إزاحة القناعات السابقة لدى المتلقي، وإبدالها بقناعات جديدة، أو بتعبير المتصوفة: " تخليّة القلب مما سوى الله تعالى، وتحليته بالله عز وجل".

ومن الأمثلة التي يمكن ضربها للاستعارة ودورها الحجاجي قول الرازي: «المتوكل من صمت قلبه عن طلب رزقه»<sup>(2)</sup>، فالرازي يتغني إقناع المتلقي لخطابه بأن حقيقة التوكل تظهر لدى من لم يوجّه تفكيره ولم يحصره في أسباب الرزق، والسعي المحموم لتحصيلها، وانبناءً الخطاب على الاستعارة يثري حجاجيته؛ إذ ينهض القول الاستعاري على توفر الادعاء والاعتراض - كما في هذا المثال -، ذلك أنّ صاحب الاستعارة (المستعير) إنما يمتلك عند صياغة الجملة الاستعارية أربع ذوات تتقابل منها ثنتان على مستوى الحقيقة، وثنتان على مستوى المجاز<sup>(3)</sup>، فأما المتقابلتان على

(1) اللسان والميزان، ص: 312-313.

(2) حقائق الحقائق، ص: 59.

(3) يخلص طه عبد الرحمن - بعد استنباطه لذوات المتكلم الماثلة في عمق الخطاب الاستعاري - إلى أنها تنحصر في أربع ذوات، فيقول ما نصه: « يترتب على هذا أنّ الذوات الخطائية التي تشترك في بناء القول الاستعاري أربع، لكل منها وظيفة تخاطبية متميزة: "الذات المظهرة" (بكسر الهاء)، والذات المؤولة" (بكسر الواو المشددة)، و"الذات المضورة" (بكسر الميم)، و"الذات المبلّغة" (بكسر اللام المشددة). ويتخذ المتكلم الواحد كلّ هذه الذوات مظاهر لوجوده في القول الاستعاري، يتقلب بينها قائما بكل أدوارها الخطائية في آن واحد، وليس من سبيل لحذف إحداها أو لترجيحها على غيرها أو لتطبيقها بجعل الأخرى تابعة لها تدور في فلكها». اللسان والميزان، ص: 310-311.

مستوى الحقيقة، فهما الذات الممظهرة والذات المؤولة، وأما المتقابلتان على مستوى المجاز فهما: الذات المضيرة والذات المبلّغة. والأولى من كلّ ذاتين متقابلتين تؤدي وظيفة الادعاء في حين تؤدي الأخرى منهما وظيفة الاعتراض، ففي هذا القول الذي يحاجج به الرازي تقوم العملية على ادعاء معنى حقيقي، وهو عدم التفكير والانشغال بطلب الرزق، وهذا الادعاء تقوم به الذات المظهرة، والذات المؤولة تعترض على وجود هذا المعنى الحقيقي لانكارها المطابقة بين المستعار له والمستعار منه، «وهكذا يتضح أن المتكلم يتقلب على مستوى المعنى الحقيقي بين حالين متعارضين: حال الإظهار وحال التأويل، فالتكلم إذن ذات متعارضة في مرتبة الحقيقة»<sup>(1)</sup>، وأما على مستوى المعنى المجازي فتعارض الذات المضيرة مع الذات المبلّغة؛ إذ تؤدي الأولى منهما وظيفة الادعاء، أي تدعي وجود معنى مجازي، وهو صمت القلب، أي أنّ ثمة تبايناً بين المستعار له والمستعار منه، بينما تعترض الذات المبلّغة على وجود هذا المعنى المجازي بإنكار المباينة بين المستعار له والمستعار منه. «وهاهنا أيضاً تكون ذات المتكلم متعارضة تجمع بين حال الإضمار وحال التبليغ»<sup>(2)</sup>، ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ من التعارض في القول الاستعاري، فثمة أيضاً عملية الانتقال بين المستوى الحقيقي والمستوى المجازي مما يجعل الاستعارة في النهاية جملة من التلونات التعارضية، وقد حصرها طه عبد الرحمن في أربع تلونات أساسية:

- «أ- التعارض الذي يكون بين ادعاء المطابقة بين المستعار له والمستعار منه.
- ب- التعارض الذي يكون بين ادعاء المباينة بين المستعار له والمستعار منه.
- ت- التعارض الذي يكون بين ادعاء المطابقة وادعاء المباينة.
- ث- التعارض الذي يكون بين الاعتراض على المطابقة والاعتراض على المباينة»<sup>(3)</sup>.

إنّ وجود وصف التعارض بهذا الشكل المتكاثر في بنية الاستعارة برهان على صحة اعتبارها آلية حجاجية لغوية، لأنّه «بإثباتنا لتعارض البنية الاستعارية، وتكاثر ضروب هذا

(1) اللسان والميزان، ص: 311.

(2) المرجع نفسه، ص: 312.

(3) نفسه، ص: 312.

التعارض نكون قد أثبتنا أنّ المتعارض - وهو المستعير - يسلك طرقاً حججياً ظاهرة التناقض، لا نحس فيها - مع ذلك - تعدياً لحدود المعقول الطبيعي»<sup>(1)</sup>.

ج- التمثيل: للتمثيل قدرة فذة على تبيان المعاني وإبرازها بصورة أفضل من صورتها الأصلية، كما أنه إذا استُخدم كتقنية حججياً كان لبلاغته الأثر الواضح في تقوية الحجج وعضد الأدلة وتعزيز البراهين، وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني أنّ «مما اتفق العقلاء عليه أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، وثقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة وكسبها منقبة [...] وإن كان مدحا كان أجهى وأفخم وأنبل في النفوس وأعظم [...]»، وإن كان ذمّا كان مسّه أوجع وميسمه أذع، ووقعه أشدّ وحدّه أحدّ، وأن كان حججاً كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر وبيانه أهر»<sup>(2)</sup>، ومن الأمثلة التي تتضمن حججاً استخدمت فيه تقنية التمثيل ما ذكره الرازي في باب الفقر بقوله: «وقال الجنيد: إذا لقيت الفقير فالحق بالرفق لا بالعلم، فإنّ الرفق يؤنسه والعلم يوحشه. فقيل له: وهل يكون فقيراً يوحشه العلم؟ قال: نعم، إذا كان الفقير صادقاً في فقره فطرح عليه العلم، ذاب كما يذوب الرصاص في النار»<sup>(3)</sup>، يقوم الحجاج هنا بين مرسل (الجنيد) ومرسل إليه (غير معلوم)، يتقدّم خلاله المرسل بدعوى (وجوب التعامل مع الفقير بالرفق لا بالعلم)، تعضدها حجّة (الرفق يؤنسه والعلم يوحشه)، وبينهما رابط حججياً (فإنّ)، لكن هذه الدعوى تواجه اعتراضاً من قبل المرسل إليه، جاءت بصيغة الاستفهام التعجبي (وهو من تقنيات الحجاج باعتباره من الأفعال اللغوية)، وهذا الاعتراض يحمل حجته في ذاته، لأنّ المراد منه حمل المرسل على تقديم جواب قد يفند دعواه، إذ لا يستقيم في العرف أنّ العلم يحمل صفة الإيجاش، ولردّ هذه الدعوى وتفنيد هذا الاعتراض لجأ المرسل إلى أسلوب التمثيل مستعرضاً حجّة أقوى، تتأسس على علم وهدى من التجربة الروحية، والمخزون الثقافي والمعرفي الذي يتمتع به، وقد سلك بها مسلك التمثيل لإقناع المرسل إليه، على اعتبار أنّ المرسل المعارض على الدعوى يحتاج إلى آلية وتقنية حججياً قوية لحصول الإقناع، وذلك ما لا يكفي فيه إخراج الكلام على طريقة التعبير العادي، بل يتطلّب استخدام أسلوب بليغ (التمثيل) ينقذ بالمرسل إليه إلى عمق المعنى المراد، ويهتك دونه حُجُب الفهم واستغلق الدلالة.

(1) اللسان والميزان، ص: 312.

(2) أسرار البلاغة، ص: 93-94.

(3) حدائق الحقائق، ص: 70.

ح- البديع: قد يبدو أنّ المحسنات البديعية بأنواعها المختلفة ليست إلا ضرباً من تنميق الكلام، وخلع الحسن والجودة على شكله الخارجي، وبالتالي فهي تؤدي وظيفة شكلية عند بناء الخطاب، ولكن الحقيقة غير ذلك؛ إذ إنّ البديع له دور مهمّ في العملية الحجاجية، فهو تقنية بلاغية أثيرة من تقنيات الحجاج، وهذا ما يؤكده عبد الهادي الشهري، الذي يقول بأنّ للأشكال اللغوية المنتمية للمستوى البديعي «دورا حجاجيا لا على سبيل زخرفة الخطاب، ولكن بهدف الإقناع والبلوغ بالأثر مبلغه الأبعد، حتى لو تخيل الناس غير ذلك. والبلاغة العربية مليئة بهذه الصور والإمكانات، ومليئة بالشواهد التي تثبت أنّ الحجاج من وظائفها الرئيسية، وليس وجودها على سبيل الصنعة في أصلها»<sup>(1)</sup>.

فكثير من أساليب البديع اللفظي والمعنوي مثل: المقابلة والمطابقة والجناس والسجع، لا تقتصر وظيفتها على التحسين الشكلي للخطاب، وإنما هي تقنيات حجاجية بلاغية تهيء الدعوى لقبولها والاقتران بها، ومن ثم تغدو أساليب لا غنى عنها في عملية الإبداع، ومن أمثلة ذلك في خطاب الرازي:

- قوله: «من زين ظاهره بالمجاهدة، زين الله باطنه بأنوار المشاهدة»<sup>(2)</sup>، فالمرسل يحاجج سائلا مفترضا يطلب معرفة كيفية الوصول إلى الله تعالى، وكيف تسطع في قلبه أنوار محبته والأنس به، وقد استعمل في حجاجه أسلوبا بديعيا، هو الطباق بين متضادين هما: (الباطن والظاهر)، ولا ريب أنّ هاتين الكلمتين -بالإضافة إلى كلمتي الجناس (المجاهدة/المشاهدة)- تمثلان مركز العبارة، فإنّ وجود التناظر والتقابل والتضاد في الكلام داعية إلى تحفيز الذهن وشدّه إلى تأمل الحجّة، وإذا كان التشبيه يخلق تجانسا بين عناصر الكلام، فإنّ الطباق والتضاد يفعل الفعل نفسه، «بل إنّ الضد أكثر خطورا على البال من التشبيه، وأوضح في الدلالة على المعنى منه»<sup>(3)</sup>، ومن هنا يصبح هذا الشكل البديعي مساهما في تحقق الوظيفة البلاغية، من خلال عملية الحجاج لبلوغ الهدف من الخطاب هنا، وهو الحمل إلى الاقتناع.

(1) استراتيجيات الخطاب، ص: 498.

(2) حدائق الحقائق، ص: 36.

(3) علم البديع: عبد العزيز عتيق، ص: 70.

- قوله: «وقيل: التواضع من كلِّ أحد حسن ومن الأغنياء أحسن، والتكبر من كلِّ أحد قبيح ومن الفقراء أقبح»<sup>(1)</sup>، فلم يقتصر المرسل على عقد التضاد بين ثنائية واحدة في كلامه، ولم يكتف بمفردتين متطابقتين لإبراز المعنى وترسيخه لدى المستمع، وبالتالي العمل على إقناعه به، بل تجاوز ذلك إلى تكثير المتضادات والمقابلة بينها، حتى يجيء كلامه أشبه بصورتين متناظرتين تبيّن كلٌّ منهما بضدها، إذ توجد في هذا المثال أربع ثنائيات متقابلة، وبهذا الشكل البديعي يتحقق له إقناع المرسل إليه بالصورة المستحسنة، وهي تلخّص دعواه التي يحاجج عنها.

- قوله: «الفقر شعار الأولياء، وحلية الأصفياء، واختيار الله تعالى لخواصه من الأنبياء»<sup>(2)</sup>. فباستعماله للسجع يروم الرازي إقناع المتلقي لخطابه بقيمة الفقر، فإنّ نهاية الكلام على نسق من التلاؤم أدعى للإقبال عليه وتأمله، وهو حامل للمستمع على تأمل معانيه وتعقلها، فتصبح الدعوى حينئذ قد لاقت متجاوبًا معها؛ بفضل هذه الحجة التي تُقدّم وتُعرض بتقنية بلاغية أثيرة محببة للنفس.

- قوله: «وقال بعضهم: البلاء محنة للغافلين ومنحة للعارفين»<sup>(3)</sup>، فقوّة الحجاج هنا تكمن في استغلال إمكانات اللغة التعبيرية، وحسن استخدام الآليات البلاغية في عمليتي التبليغ والحجاج، خاصة حين تمّ المزج باقتدار بين أكثر من شكل بديعي (سجع وجناس)، أما وإنّ الرازي بصدد الحديث عن حقيقة يغفل عن تفهمها كثير من الناس في زحام الحياة، حتى استشرى عدم الوعي بها بين الخلق فأوشكوا على إنكارها، واقتضى الأمر أن يحاجج عنها أولو الألباب حتى تنقرر في النفوس وترسخ في القلوب، تلك هي حقيقة البلاء حين يصيب أصنافا من الناس لا يزالون مختلفين بفعل الحكمة الأزلية، فمنهم من تذكر فعرف، ومنهم من نسي فغفل، على أنّ هذا البلاء وهو يصيبهم يخاله الناس سواء؛ لما يبصرونه من ظاهر الحال، وما هو كذلك في حقيقته، ولهذا يلجأ الرازي إلى الحجاج كي يقنع سائلا مفترضًا يعترض على حكم القضاء الرباني ببلاء الخلق، وامتحانهم في الحياة الدنيا، واستواء العالمين في ذلك، فيبيّن له المرسل أنّ البلاء واحد ولكن نتيجته مختلفة، فهو "محنة للغافلين" لقصور مداركهم على الفهم والإيمان بالحكمة الإلهية، و"منحة للعارفين" لإيمانهم بأنّ مبتليهم هو اللطيف الخبير.

(1) حقائق الحقائق، ص: 163

(2) المصدر نفسه، ص: 66.

(3) نفسه، ص: 103.

2. السلم الحجاجي: يعرف طه عبد الرحمن السلم الحجاجي بأنه: « مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزوّدة بعلاقة ترتيبية، ومستوفية للشروط التالين:
- كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.
  - كل قول في السلم كان دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى»<sup>(1)</sup>.

ويعتبر السلم الحجاجي من أهم تقنيات الحجاج لما يتم خلاله من عملية ترتيب للحجج وتنظيم لها، حتى ليتمكن وصفه بعملية استدراج للمرسل إليه للإقتناع بالدعوى من خلال عرضٍ تنتظم فيه الحجج، ولا يقتصر الأمر على انتظام الأدلة وترتيبها، وإنما يمكن للسلم الحجاجي أن «يصبح إطاراً عاماً لتفاضل الحجج، بل وتغليب بعضها على البعض الآخر، انطلاقاً من المخزون اللغوي ونظامه، والتراتبات المكتنزة في ذهن الإنسان، بتفعيل الكفاءة التداولية»<sup>(2)</sup>.

وتأسس في خطاب الرازي تقنية السلم الحجاجي من خلال طرائق الاحتجاج على الدعوى المختلفة التي يبني عليها خطابه، إذ إن كثيراً من القضايا التي يعرضها يشفعها بحجج تترتب ترتيباً منطقياً خليقاً بتفاعل المتلقي للخطاب، وحقيقاً بنيل مرضاته واقتناعه، ومن ذلك على سبيل المثال:

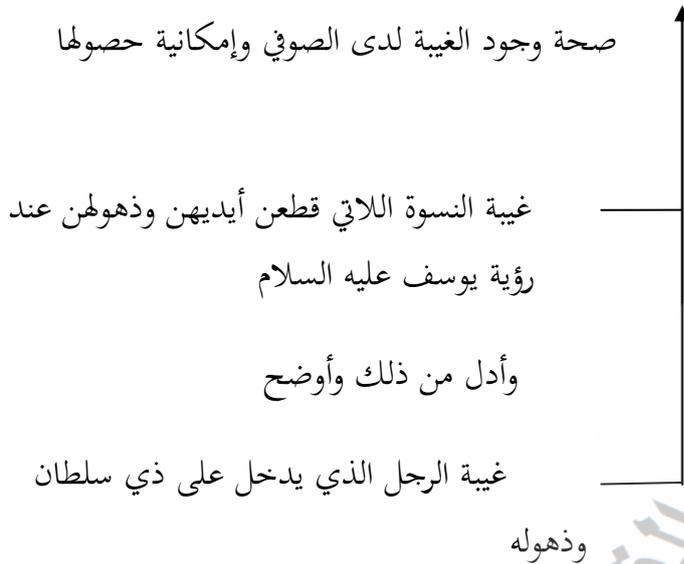
- قوله: « وما يشهد بصحة وجود الغيبة أنّا نرى الرجل يدخل على عالم أو سلطان أو رجل جليل القدر، فيذهل عن نفسه وعم أهل مجلسه، وربما ذهل عن هذا الرئيس أيضاً، حتى إذا سُئل بعد خروجه: من كان عنده في المجلس وما كان لباسه؟ لم يحفظ ذلك لفرط دهشته وذهوله من الهيبة والإجلال. وأدّل من ذلك وأوضح قضية النسوة اللاتي قطعن أيديهن حين شاهدن يوسف -عليه السلام-؛ فإذا كان مشاهدة جمال يوسف والاشتغال [به] غيبهن عن الإحساس بألم القطع لفرط الدهش والذهول بجمال مخلوق مثلهن -مع أنّهن أضعف من الرجال خلقاً وأقلّ جلدًا وصبراً- فكيف يكون غيبة من شاهد أنوار ذي الجلال والإكرام وخالق السموات والأرض، فلا غرو أن يصير مستهلكاً بكليته في وجود الحق؛ بغيبته عن كل شيء سواه»<sup>(3)</sup>. ففي هذه الفقرة

(1) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 105.

(2) استراتيجيات الخطاب، ص: 504.

(3) حدائق الحقائق، ص: 307.

يحتج الرازي لشرعية غيبة الصوفي وإمكان حصولها بحجج تترتب ترتيباً منطقياً، وتترابط وفق سلم حجج، يمكن تمثيله في الشكل الآتي:



يتضمن هذا الخطاب الحجج إذن محاولة إقناع لسائل مفترض أو معترض على إمكانية حصول الغيبة لدى الصوفي، وقد احتج الرازي لذلك بحجتين رتبهما ترتيباً منطقياً، حيث تقع الحججة الثانية (وهي حجة واقعية تاريخية ينطق بها القرآن الكريم) في منزلة أعلى من حيث القوة الإقناعية، أما الحججة الأولى (وهي حجة واقعية مفترضة) فهي في منزلة أدنى وأقل إقناعاً، ولذلك جيء بها قبل الحججة الثانية ليكون ثمة ترقٍ في درجات السلم الحجج من الأدنى إلى الأعلى أو من القوي إلى الأضعف إقناعاً، كما يلاحظ هنا أنّ الحجج قد تحقق بالسلم الحجج عن طريق استعمال أدوات لغوية تمثلت في وجود رابط حجج بين الحججة الأولى والثانية، فعبارة: (وأدل من ذلك وأوضح) جعلت إحدى الحججتين في مرتبة أدنى من أختها باعتبارها تمثل دليلاً أضعف منها قوة.

### المطلب الثاني: آلية الإمتاع

لئن كان استخدام الرازي آلية الإقناع كوسيلة فعالة في تحقيق الكفاءة التداولية، وإبلاغ المتلقي للخطاب مضمونه وفحواه، فإن عملية الإبلاغ تلك لا يتحقق لها البلوغ حتى تحققها العملية التأثيرية وتسندها، ذلك أنّ لذة النص وامتعة تلقّيه، تمدّه بشحنة قوية يقندر بها على

اختراق الحجب الماثلة بين معنى الخطاب والمتلقي. ومن الغشاوة المانعة لبلوغ الخطاب غايته ما لا يزول إلا بألية ينبغي حضورها لدى المرسل حضورَ آلية الإقناع، ألا وهي آلية الإمتاع، ولا فضل لإحدى الآليتين على الأخرى إلا بمناسبةها لمقام الخطاب، بل إنّ التكامل بينهما ضروري لنجاح العملية التواصلية، وعندما يمتزج الإقناع بالتأثير وبالإمتاع يبلغ المرسل بالخطاب غاية قوته الإبلاغية، يقول طه عبد الرحمن: «وقد تزدوج أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع فتكون إذ ذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضر الأشياء، ونفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين»<sup>(1)</sup>.

ولقد تمكّن الخطاب الصوفي من فرض وجوده في مجتمع الناس بفضل العملية التأثيرية التي مارسها المتصوّفة في جمهور المتلقين، «لأن كتب التاريخ تحفظ لنا من خلال سيرهم وأخبارهم وعلاقتهم بالناس والسلطة ذلك الأثر الذي تركوه في العامة عبر كل العصور، ولعله ومن خلال بعض هذا الأثر حاول المتصوفة تفعيل العقد التواصلية، وبآليات تبدو وكأنها تدخل ضمن استراتيجية مدروسة ناتجة عن إدراك مقاصد المتلقين، ومحاولة التموقع ضمن منطلقات مشتركة بينهم تدور حول وظيفة تأثيرية تقوم على إثارة العواطف والانفعالات، والخضوع لسلطة الحكمي ومتعته»<sup>(2)</sup>.

وتختلف آليات الإمتاع ووسائله تبعاً لطبيعة الخطاب وخصوصيته وأهدافه، فما يليق ببعض أنواع الخطاب وينسجم معه يمكن أن يشوّه بعضها الآخر ويسمه بسمة النشاز والتفكك، وعلى قدر تناغم نوع الخطاب مع آليات التأثير والإمتاع المستخدمة في إبلاغه يكون إحكام بنيانه؛ إذ يشدّ بعضه بعضاً ويشهد بعضه على بعض، وأخرى بحصول الفائدة منه؛ إذ يؤدي وظيفته التواصلية على الوجه المطلوب.

## 1. أهم آليات الإمتاع في "حدائق الحقائق":

للخطاب الصوفي عموماً آليات إبلاغية تتخذ من إمتاع القارئ وسيلة للتأثير فيه، ومن ثمّ مدّ جسور التواصل والتفاعل معه، ولقد كان اضطرار المتصوفة إلى استخدام هذه الآليات ردّ فعل

(1) في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص: 37-38.

(2) الحركية التواصلية، ص: 164.

طبيعي على محاولات خصومهم ومعارضهم قمع دعوتهم، وقطع سبل التواصل بينهم وبين جمهور المتلقين، عن طريق التشويه أو التحريض أو الدعاية المغرضة، «فقد عانى الخطاب الصوفي من المخافة والإقصاء زمنا طويلا، فكان الموقف منه موقفا صداميا عدائيا، حيث اصطدم بجدار التلقي، واستحال تحقق العملية التواصلية»<sup>(1)</sup>. ولأنّ بعض هؤلاء الخصوم كان له اقتدار على تغييب الفكر الصوفي بوسائل قمعية مختلفة، فإنّ ملاذ المتصوفة حينئذ تمثل في تأسيس خطاب قادر على المواجهة الحصيفة التي تستهدف جمهور المتلقين مستخدمين أساليب التأثير، وكانت النتيجة أنّ «التغييب الرسمي للخطاب الصوفي وازته ممارسة تأثير في جماهير عريضة، وأدت إلى ظهور الطرق الصوفية التي مازالت حتى عصرنا هذا»<sup>(2)</sup>.

ولم يكن خطاب الرازي تاركا لاستخدام هذه الآليات، بل إنّ توظيفها قد بلغ الغاية التي برأت الخطاب مبدءاً القبول، وتبدأ عملية الإمتاع من عتبة النص الأولى، أي: العنوان، فعنوان الكتاب: "حدائق الحقائق" عنوان مُغرٍ ومُغوّ للقارئ والمتلقّي، على عادة أهل التصوّف في نحت عناوين كتبهم، إذ إنّ «عناوين الكتب الصوفية في عمومها لم تقم بالوظيفة التذكيرية بقدر ما قامت على الإغواء والإثارة»<sup>(3)</sup>. فإغواء العنوان الذي اختاره الرازي لكتابه يخلق نوعا من الإمتاع الخفيّ الذي سعى لتحصيله على مستوى الشكل وعلى مستوى المعنى، فمن حيث الشكل، يكون للتشاكل اللفظي والتجانس بين كلمتي (الحدائق والحقائق) دورها في صناعة لذّة القراءة والسمع، ومن جهة المعنى، يفتح العنوان بوابة التأويل، باستفزاز القارئ إلى محاولة فكّ الشفرة المركّبة من الطابع الاستعاري للعنوان، والتي ينتج عن فكّها انهماك لدلالات ومعانٍ مخبوءة خلف غيمة تشفير العنوان، ولو أنّ عملية فكّ شفرة العنوان تبقى قراءة من جملة قراءات لا تنتهي، وذلك من أسباب الإمتاع في العنوان الصوفي، «وتبقى العناوين الصوفية بمثابة مفاتيح للتأويل تعلن وتوحي وتغري القارئ»<sup>(4)</sup>.

(1) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، ص: 65.

(2) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 12.

(3) المرجع نفسه، ص: 255.

(4) نفسه، ص: 251.

وإذا عُلم أن كتاب الرازي موضوع لغاية تعليمية تربوية، صار بيننا أن اعتماده على أساليب الإمتاع لم يكن طلباً للترفيه والتسلية التي يعدم معها المتلقي الفائدة العلمية والتربوية، وإنما يتخذ الترفيه وسيلة لبلوغ غاية عليا عنوانها الأخذ بيد المريـد وناصيته إلى البر والتقوى، وبناء الإنسان الصالح والمجتمع الفاضل. ومن أهم هذه الآليات والوسائل:

أ- القصة الصوفية: تستدعي بعض الخطابات تبعاً لطبيعتها وأهدافها استخدام وسيلة القص وسرد الحكايات، وتصبح عملية الحكيم هذه عنصراً أساسياً مكوناً لبنية الخطاب، كما تعتبر عنصراً مساعداً على إنفاذ العبرة من القصص والحكايات التي يشحن بها المتكلم خطابه، ويكتظ خطاب الرازي بهذا النمط من وسائل الإمتاع، حتى لا يكاد باب من أبواب كتابه يخلو من ذكر قصة أو سرد حكاية أو عرض حادثة، والجدير بالذكر أن استخدام الرازي لهذه التقنية وتوظيفها بهذه الكثافة جاء مسكوكاً بطابع الوعي بأهميتها، والفقـه العميق لدورها في خدمة الهدف الأساسي من الخطاب الصوفي -عموماً- وهدف كتابه -بصفة خاصة-. فقد جاء في باب الإرادة ما نصه: «وقيل: المريـد إذا سمع شيئاً من صفات القوم وأحوالهم فعمل به صار ذلك حكمة في قلبه إلى آخر عمره ينتفع به هو ومن يسمعه منه، وإذا لم يعمل به كان حكاية يحفظها أياماً ثم ينساها. وقال الجنيد: الحكايات وأحوال العارفين جند من جنود الله تعالى يقوي بها قلوب المريدين، دليله قوله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]»<sup>(1)</sup>، فهذه الفقرة تجلّي نظرة الرازي للقصة الصوفية وتكشف عن عمقها، إذ بيّن للمتلقي أولاً طريقة التعامل معها وكيفية الاستفادة منها بما يتماشى مع المنهج الصوفي العام في وجوب الاقتران بين العلم والعمل، وبيّن أنّ ثمره ذلك تتأتى بالعمل بما تسفر عنه القصة من عبر وعظات، وحينئذ لا تقتصر بركتها وفائدتها على المريـد فقط بل تمتد إلى كل من سمعها منه. ثم استدلّ بقول الجنيد على فائدة وقيمة القصة الصوفية الكامنة في تقوية قلوب المريدين، وتقوية القلب تكشف عن كون القصة وسيلة وأداة يتحقق بها الإمتاع الذي يهدي إلى التأثير. ولذلك قال ابن زروق الفاسي تعقيماً على كلام الجنيد: «ووجه ذلك أنّ شاهد الحقيقة بالفعل أظهر وأقوى في الانفعال من شاهدها القولي»<sup>(2)</sup>.؛ فالهدف إذن تحقيق الانفعال الذي يتم

(1) حقائق الحقائق، ص: 203.

(2) قواعد التصوف: أحمد بن زروق الفاسي، ص: 123.

بالاستشهاد بالقصص والحكايات. ومن الأبواب التي أكثر فيها الرازي من استخدام أسلوب القص: باب الفراسة، وباب الكرامات، وباب حفظ قلوب المشايخ، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في باب الفراسة: «وقيل: كان الشافعي ومحمد بن الحسن جالسين في الحرم فدخل رجل، فقال محمد بن الحسن: أتفرس فيه إنه نجار. وقال الشافعي: أتفرس فيه، إنه حداد، فسألاه فقال: كنت من قبل هذا حدادا والآن أنا نجار»<sup>(1)</sup>. فالفراسة التي يراها المتصوفة من نتائج الطريق الصوفي، وأمارات صلاح القلب واستقامة الحال، قد يكون من العسير إقناع طائفة من المتلقين للخطاب بها، وهنا يأتي دور القصة في اجتذاب النفوس بسحر السرد، فعندما يستشهد بجاذبة وقعت لعلمين من أعلام السلف المشهود لهما بالعلم والتقوى فإن استهواء المتلقي يبلغ أقصاه، والتأثير في قناعاته يصل مداه.

- قوله في باب كرامات الأولياء: «وقال ذو النون: كنت في سفينة، فسُرقت قطيفة فاتهموا بها رجلا رث الحال، فقلت لهم: دعوه حتى أرفق به. فدنوت منه وهو نائم في عباءة فأخرج رأسه منها فقلت له في ذلك المعنى، فقال لي: تقول هذا؟ أقسمت عليك يا رب أن لا تدع أحدا من الحيتان إلا جاء بجوهرة. قال: فرأينا وجه الماء كله حيتانا في فمها جواهر، ثم ألقى نفسه في البحر ومّرّ إلى الساحل»<sup>(2)</sup>، فالمتعة التي يجتنيها المتلقي من سرد القصة هنا تكمن في ملاستها للخارق، إذ إن تغذية الواقعي بالعجائبي مما يستلذه القلب وتطلبه النفس، وليس ذلك متاحا في المواضيع كلها، ولكن مما لا ريب فيه أنّ موضع القصة والحكاية مما يتسع لهذا المجال ويتناسب معه.

- قوله في باب المنامات: «وقال ابن الجلاء: دخلت المدينة وبي فاقة فرأيت النبي -صلى الله عليه وسلم- فأعطاني رغيفا، فأكلتُ نصفه، وانتبهت وفي يدي نصفه»<sup>(3)</sup>. تنطوي هذه الحكاية على ستر رقيق يفصل بين الواقع والحال، ليس لغير أسلوب الحكاية هتكه، ليحقق من مزج الواقعي بالخيالي الهدف المقصود في هذا الباب، وهو معرفة الأحوال السنيّة الشريفة لأهل الحقيقة في منامهم، والاستدلال بها على علو قدرهم، وما خصهم الله تعالى به من الكرامة والفضل، وللقارئ متعة يستلها من فجأة النهاية في القصة حين تبهره خاتمة الحدث، وتستنفر مداركه للتفاعل معها، فتتحقق جدوى الخطاب وأهدافه، إذ إن غرابة الحدث لا يناسبها إلا نقله بطريق

(1) حدائق الحقائق، ص: 252.

(2) المصدر نفسه، ص: 261.

(3) نفسه، ص: 272.

القصّ، حتى يتحقق الاستمتاع بها، وتترك أثرها المطلوب «لأن شيوع هذه الحالات وما تبعها من كلام مستغرب سمح بانتشار الأخبار واختلافها، ومن ثم الاستمتاع بها والسعي نحوها، والاستفسار عن طبيعتها، ومحاولة فهم رسالتها التي غالباً ما تمتاز بالغموض»<sup>(1)</sup>.

- قوله في باب حفظ قلوب المشايخ وترك مخالفتهم: «وقيل: إنّ شقيقا البلخي وأبا تراب النخشي قدما على بايزيد وعنده شاب يخدمه، فحضر الطعام، فقالا للشاب: كل معنا، فقال: أنا صائم. فقال له أبو تراب: كل ولك أجر صوم شهر. فأبى. فقال له شقيق: كل ولك أجر صوم سنة، فأبى. فقال لهما بايزيد: دعوا من سقط من عين الله. فأخذ ذلك الشاب في السرقة بعد السنة وقطعت يده»<sup>(2)</sup>. هذه قصة مسوقة لبيان وجوب احترام المشايخ وتوقيرهم وترك مخالفتهم، ولعلّ حصول مبتغى المرسل لا يمرّ عبر الخطاب العادي الذي يُستخدم فيه خالص الأمر والنهي، لذلك لجأ الرازي إلى أسلوب الحكاية ليترك المتلقي أمام مشهد حيّ أقدر على ترك الأثر فيه، فمن خلال القصة يحصل التحذير والترهيب من مخالفة الشيوخ بأسلوب موحٍ، وطريقة عرضٍ تتحقق فيها المتعة إلى جانب المنفعة.

**ب- المثل:** يكاد ضرب المثل أن يستوي مع أسلوب القصة في امتلاكه القدرة على استمالة جمهور المتلقين، واجتذاب أسماعهم وقلوبهم إلى التفاعل مع الخطاب وأهدافه، ولذلك استخدمه الرازي استخداماً خبيراً بأثره البالغ في نفوس المخاطبين، ومن أمثلة ذلك:

- قوله في باب الغيبة: «وقيل مثل الذي يغتاب الناس كمثل الذي نصب منجنيقا يرمي به حسناته شرقاً وغرباً»<sup>(3)</sup>، ففي ضرب المثل للمغتاب بمن يرمي حسناته صورة تنطبع في مرآة القلب، تنبئ عن خسران مبین، وعلى ضلالة رأيٍ وسفهٍ وحمقٍ، وكل هذه الأوصاف لا تجد طريقها إلى فهم المتلقي ووعيه في يُسر واقتصاد من القول، لو لم يكن المثل وسيلة المرسل وأداته، إنّ ثمة متعة وجدانية تنجم عن الأثر الذي يتركه المثل في النفس، حين يتأمل المرء صورته، ويتفاعل معه بخياله.

(1) الحركية التواصلية، ص: 168

(2) حدائق الحقائق، ص: 280.

(3) المصدر نفسه، ص: 49.

- قوله في باب القناعة: «واعلم أنّ مثل الطامع كمثل كلب المزابل، يقطع طول عمره بجذاء دكان القصاب لرجاء عظم أو قطعة لحم ولا يجدها»<sup>(1)</sup>. هي صورة أخرى بغيضة تأنف منها الطباع السليمة وتحتقرها الفطر السوية، وتشمئز منها النفوس، لقد ساء مثلا صاحب الطمع الحريص، باع قدره وكرامته بمتاع من الدنيا قليل، فمثله كمثل الكلب يظلّ مقعيا بجذاء دكان القصاب ولا ينال مراده، وفي رسم صورته الكالحة يهين المرسل متلقي الخطاب للتفاعل مع ما يُلقى إليه من دلالات التنفير من الطمع والجشع والحرص، حتى إذا استكملت عملية التأثير دورها تحقّق هدف المرسل من الخطاب في بناء النفس القنوعة المطمئنة.

ت- **الحكم والأقوال الماثورة:** يزخر مؤلّف الرازي بالحكم والمأثورات التي تناقلتها الأجيال المتعاقبة عن سيرة شيوخ التصوف، ويمكن وصفها بأنها «عبارات مركّزة ذات صياغة بلاغية راقية، وتشبه الحكم التي وضعها كبار المفكرين والفلاسفة، وتجيء عادة في صورة نصائح للمريدين أو للناس عموما بقصد التأثير المباشر فيهم، وإخراجهم من الغفلة التي تسببها لهم مشاغل الدنيا؛ لكي توظفهم وتنبههم إلى الهدف الحقيقي من وجودهم، وكيف يعملون بكلّ جدّ للوصول إليه»<sup>(2)</sup>. ويظهر اهتمام الرازي بإيراد هذه الأقوال والمأثورات في شحن خطابه بها وتبنيها لها، وسواء أذكر قائلها أم لم يذكرهم، فإنه يظهر من كثرة هذه الأقوال أنها تمثّل ركيزة أساسية في بنية خطابه، حتى ليغدو من العسير اعتبارها مجرد تحلية للكتاب، على الرغم من صحة عدّها آلية أساسية من آليات الإمتاع، فليس مفهوم الإمتاع حينئذ لهوا ولعبا وترفا فكريا يمارسه الرازي تفكّها، بل لا يمكن فهم فحواه وغرضه بمعزل عن ربطه بالهدف الديني والتربوي السامي للخطاب الصوفي عموما، وهكذا تُشكّل الأقوال والحكم والمأثورات لبنة أساسية في بناء النص، وتؤدي دورا هاما في الإبلاغ والتوصيل. ومن أمثلة الحكم والأقوال الواردة في كتاب "حدائق الحقائق":

- قوله في باب العبودية: «وقال الجريري -رحمة الله عليه-: عبید النعم كثيرون، وعبید المنعم قليلون»<sup>(3)</sup>. فلا شك أن حسن المقابلة في هذا القول ليس مناط المتعة الوحيدة الماثلة فيه، بل إنّ تضافر حسن الصياغة وتركيزها مع جودة الفكرة وعمقها أفرز قولاً ينضح بالحكمة، فكأنما خبرة وخلاصة تجربة الإنسان، وديدن الناس في علاقتهم مع ربهم وفضله عليهم تختصرها هذه

(1) حدائق الحقائق، ص: 97.

(2) معالم التصوف الاسلامي، ص: 162.

(3) حدائق الحقائق، ص: 139.

الكلمات، حتى يتتاب المرء شعورًا بأنّ متعة ما تستبد بفكره وهو يتأمل هذا الخطاب، إنّها متعة الصدق والوصول إلى الحقيقة بعد التنقيب عنها في أعماق الإنسان.

- قوله في باب الدعاء: «وقيل: الدعاء سلّم المذنبين، وقيل: لسان المذنبين دموعهم، وقيل: الدعاء لسان الاشتياق إلى الحبيب»<sup>(1)</sup>، فلا ريب أنّ إمتاع المتلقّي بهذه الحكم والأقوال داعية إلى أخذه بمضمونها، ففي تركيزها وإيجازها تيسير للحفظ، وفي معانيها أخذ بيديه إلى طريق الخير وترغيب فيه، وفي تحلية الخطاب بها إضفاء لمتعة فكرية وروحية يستلها المتلقّي من بين الكلمات.

- قوله في باب المحبة: «وقال بعضهم: حقيقة المحبة: الميل الدائم بالقلب الهائم، وقيل: إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل: موافقة الحبيب في المشهد والمغيب، وقيل: موافقة القلب لمراد الرب، وقيل: محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته»<sup>(2)</sup>. فهذه طائفة من الأقوال ينتمّيها سجعها، ويزينها إيجازها وتكثيفها بوشي الحكمة، وفي إيراد الرازي لها اهتمامًا لأمر المتلقّي وحرص على إمتاعه، ليكون التأثير فيه أوفى وأرْبى، لاسيما وأنّ مجالها وموضوعها مما لا مدخل للعقل فيه، وإنما هو من متعلقات القلب والروح، فليس للعقل حكم أو سلطان في أحكام المحبة، بل كلّ ذلك للقلب، ألا إنّ في ذكر الرازي لكلمة القلب في هذه الأقوال مرتين، لدليلا على أنّ المحبة من متعلقاته وخواصه، ولهذا التناسب بين الشيء ومتعلقاته ما يجعل للإمتاع نصيبا وافرا بذكر هذه الأقوال والحكم.

ث- الترغيب والترهيب: من أساليب الإبلاغ التي أثبتت فعاليتها في تحقيق النتائج المرجوة لدى المرّتين: أسلوب الترغيب والترهيب، وتتحقق بهذا الأسلوب ضروب من الإمتاع للقارئ؛ ذلك أنّ النفس مجبولة على التأثر بالخطاب الحامل للوعد والوعيد، والمبشر بالثواب أو المنذر بالعقاب، وقد زاوج الرازي بين أسلوب الترغيب والترهيب في خطابه، بما يتناسب مع المقام الداعي إلى ذلك، ومن أمثلة ما ورد من ذلك في "حدائق الحقائق":

- قول الرازي: «وقال بعضهم إذا طلبت الله بصدق أعطاك مرآة تبصر فيها عجائب الدنيا والآخرة»<sup>(3)</sup>، فهذه عملية ترغيب في الصدق، ووعد بحصول المكافأة عليه، وللمتلقي أن تهفو نفسه وترغب في نصيب من هذا الوعد، وقد حقق له المرسل ضربا من الإمتاع عن طريق الإغراء

(1) حدائق الحقائق، ص: 199.

(2) المصدر نفسه، ص: 226.

(3) نفسه، ص: 154.

الذي يلمس شغاف القلب ويتودد للنفس، وليس وراء هذا الأسلوب وهو يحقق المتعة والفائدة لنفس المخاطب غير السعي لتحقيق شرط القبول، وهو طلب الله بصدق.

- قوله: «وقال المشايخ: عقوق الأستاذ لا توبة له»<sup>(1)</sup>. لا يعدم متلقي هذا الخطاب إمتاعاً كامناً في تحقق الجزاء الحق وإقامة سنن العدل، فهذا أسلوب تهديد ووعيد، يليق بنفس تتهيباً لأن تكون متنكرة للجميل، متمردة على المحسنين إليها، وما استقامت الحياة ولا صلح أمر الناس إلا بنيل المسيء لعاقبة السوء، كما ينال المحسن جزاء إحسانه.

- قوله: «وقيل: من تكلم في الزهد، ووعظ الناس ثم رغب في دنياهم نزع الله تعالى حب الآخرة من قلبه، وقيل: إذا زهد العبد في الدنيا وكل الله تعالى ملكاً يغرس الحكمة في قلبه»<sup>(2)</sup>، يتضافر هنا أسلوب الترغيب مع أسلوب الترهيب لتحقيق المنفعة من الخطاب، وتحقيق المتعة لقارئه، ولتحقق هذه المتعة أسباب منها تلك المقابلة البديعة بين من يدعي الزهد وهو لم يتحقق به، وبين من عرف عرف حقيقة الزهد وأخلص لله فيه، ونتيجة كل واحد منهما، وبين برزخ الترغيب والترهيب ينتصب في وعي القارئ إدراك لقيمة الزهد، وسعي لتحقيقه في حياته.

**ج- القيم الحضارية:** عندما يحتوي خطاب ما على قيم حضارية وإنسانية ويدعو إلى تمثلها فإنه يمتلك إحدى أهم مقومات قوته وتأثيره؛ ذلك أن الناس جبلوا على مجموعة من المعاني المرغوبة لديهم والمشاركة بينهم، فلا يدعو أحد إليها إلا وجد تجاوبا وتفاعلا مع المدعوين، إلا من فسدت فطرته وانتكست قيمه، فالحق والخير والجمال والفضيلة والإيمان مما تتفاعل معه فطر الناس وتنفو إليه قلوبهم. ولقد تبين أن الخطاب الصوفي من أشد الخطابات البشرية حرصاً على هذه القيم والدعوة إليها، حتى غدت سمة من سمات هذا الخطاب، ووسيلة من الوسائل التي يصل بها إلى العقول ويلمس بها الأفتدة، وخطاب الرازي كله دعوة إلى هذه القيم وحث عليها، ومن أمثلة ذلك:

- قوله: «والأحرار هم الذين قال الله تعالى في حقهم: ﴿ وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر: 09]»<sup>(3)</sup>، فالحرية قيمة إنسانية عليا، وهي مما اتفق العقلاء على مكانه العلي في سلم القيم، وذكر الرازي لهذه القيمة وحرصه على الدعوة إليها، يمنح خطابه قبولاً لدى جمهور

(1) حقائق الحقائق، ص: 279.

(2) المصدر نفسه، ص: 126.

(3) نفسه، ص: 144.

المتلقين، بل يدفعهم إلى التفاعل الإيجابي معه، بما يحققه من متعة تجدد صداها في نفوسهم، على أنّ الرازي وهو يبسط مفهوم الحرية، يعالجه وفق الفقه الصوفي له، فهو مقام عزيز من مقامات التقرب إلى الله تعالى، ولا يتحقق إلا لمن تجرّد من حظوظ نفسه؛ فلم يسترقه شيء من علائق الدنيا وزخرفها، حتى إنه ليؤثر الخلق بما يملك، ولا يُقَي منه لنفسه شيء اكتفاء بالله تعالى، قال الرازي: «واعلم أنّ كمال الحرية نتيجة كمال العبودية، ومن صدقت لله عبوديته خلصت عن رقّ الكائنات حرّيته»<sup>(1)</sup>.

- قوله في باب الفتوة: «وقيل: هي أن تصنع المعروف مع أهله ومع غير أهله، فإن لم يكن أهله فكن أنت أهله، وقيل هي أن يكون العبد أبداً في أمر غيره [...]»، وقيل: هي الصفح عن عثرات الإخوان وستر عيوبهم، وقيل: هذا أقل درجات الفتوة، وقيل: الفتوة أن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك، وقيل: هي أن تُنصف ولا تنتصف، وقيل هي حسن الخلق...»<sup>(2)</sup>، هذه القيم الأخلاقية الحاملة لمعاني التواضع والإيتار وأداء المعروف والتفضّل على الناس بالخير، لا شك أنّها تجدد طريقها إلى قلوب الناس، ولا جرم أنّ متلقي خطابٍ يكتظّ بهذه القيم النبيلة ليجد متعته فيه، إنّها متعة النفس حين تجدد فطرتها في خطاب الصالحين ودعوة المخلصين. وما بعد ذلك الاستمتاع الروحي والقلبي إلا المبادرة بالتمثّل والتحميد لتلك القيم على أرض الواقع.

- قوله: «ورأس مال المرید الاحتمال من كلّ أحد بطيبة نفس، وتلقي ما يجري بالرضا والصبر على الفقر والضرر، وترك السؤال والاعتراض في القليل والكثير»<sup>(3)</sup>، إنّ هذه الدعوة الصادقة لتطهير القلب وتزكية النفس وحسن معاملة الخلق لجديرة بأن تُعدّ من القيم المثلى، التي تجعل الخطاب الحامل لها خطاباً مملوكاً لمقومات الإقناع والإمتاع والتأثير في الآخرين، لاسيما وأنّها قيم داعية لبناء المجتمع الفاضل الذي تضحل فيه الشحناء والبغضاء، وتسود الألفة والمودة، من خلال بناء لبنته الأولى وتكوينه مزوّداً بآليات التعامل الحصيف مع أبناء مجتمعه، فتكون له القدرة على الاحتمال من الناس جميعاً، والصبر على أذاهم، والتعاون معهم على البر والتقوى، وتحقيق العبودية لله.

(1) حدائق الحقائق، ص: 144.

(2) المصدر نفسه، ص: 145.

(3) نفسه، ص: 258.

- قوله: «وحُكي أنّ رجلاً دعا أبا عثمان الحيري إلى ضيافته، فلما وصل إلى باب الدار قال له: يا شيخ، ارجع فإني قد ندمت على طلبك، فرجع الشيخ، فلما وصل إلى باب داره جاءه ذلك الرجل، وقال: يا سيدي، ارجع معي فإني ندمت على ردّك، فرجع معه، فلما وصلا إلى باب دار الرجل قال للشيخ: ارجع عني فإني قد ندمت على طلبك. فرجع الشيخ، فلما وصل إلى باب داره جاءه الرجل فقال له كما قال أولاً، وهكذا جعل يردّه أربع مرات أو خمساً حتى قال له في الأخيرة: والله يا سيدي ما قصدت بذلك إلا اختبارك، فله درّ خلقك ما أحسنه! فقال له الشيخ: لا تمدحني بخُلق يوجد مثله في الكلب فإنه إذا دُعِيَ أقبل، وإذا طُرد انصرف»<sup>(1)</sup>، أورد الرازي هذه الحكاية في باب الخُلق، وحسن الخلق قيمة حضارية، بما تتحقق إنسانية الإنسان، وطالما حصر بعض المشايخ مفهوم التصوف في أنّه خُلق<sup>(2)</sup>، على أنّ عمق التفكير الصوفي ينظر للخُلق نظرة عميقة لا تخلو من طرافة، وفي طرفتها نصيب من المتعة التي يستقبلها المتلقي للخطاب، ويضطرب لها فؤاده، فبعد أن امتحن الرجل أبا عثمان بطريقة عمد فيها إلى استفزازه واستغضابه، وجد ردّ فعل عجيب منه لم يقتصر على الحلم والأناة، بل على اعتبار الحلم في هذا الموضع منقصة لا تستحق الحمد عليها، فتحوّل الخُلق إلى خُلُقَيْن: الحلم والتواضع.

ج- **الحشد الفني**: لطريقة التعبير أهمية كبرى في إيصال الأفكار، ودور خطير في تحقيق القبول للخطاب، ومن طبائع النفس أنها تأنس للتعبير الجميل الموحى، الذي يُضفي اللّمسة الفنية الأنيقة على الكلام، بل إن احتشاد الصور الفنية في الخطاب هُوَ إرهاب صَدُوقٌ بتحقيقه للتأثير المطلوب في النفوس، وذلك لما تمتلكه الصورة الفنية من قدرة على إمتاع الجمهور، ومن سمات الخطاب الصوفي عند الرازي أنّ ازدهى وتأنق بلوحات فنية بديعة، لا يكاد يتملأها القارئ حتى يسرح بخياله في رُباها، ولا جرم أنّ عملية التصوير هذه وسيلة من أهم الوسائل التي تسهم في تثبيت إحدى أهم الآليات الإبلاغية في خطاب الرازي، وهي آلية الإمتاع والتأثير. ومن أمثلة الصور الفنية التي يزخر بها كتاب "حدائق الحقائق":

(1) حدائق الحقائق، ص: 177/178.

(2) مما جاء في حدائق الحقائق من ذلك قول الرازي: " قيل: التصوف هو: الخروج عن كلّ خُلق دنيّ، والدخول في كلّ خُلق سيّ [...]"، وقيل هو الخُلق، فمن زاد عليك في الخُلق زاد عليك في التصوف" ص: 170.

- قول الرازي: «وقيل مرضت رابعة العدوية، فقيل لها: ما سبب علتك؟ فقالت: نظرت إلى الجنة بقلبي فغار على قلبي فأدبني، وقد آليت ألا أعود»<sup>(1)</sup>. فعملية التصوير الفني هنا تقوم على ابتداء صلة بين مرض عضوي أو علة جسدية، وبين ما تعتقد رابعة أنه معصية، وهو التفكير في الجنة ونعيمها، وقد استُخدمت للتعبير عن ذلك أسلوبا فنيا بقولها: "نظرت إلى الجنة بقلبي"، والمزج بين طرافة الفكرة المبتكرة، وبلاغة الأسلوب المعبر به عنها ولّد تكثيفا في العبارة، حاملا على التأثير بالخطاب، وليس سبب ذلك غير المتعة الفنية والفكرية المتحققة من الكلام.
- وقوله: «واعلم أنّ الجوع أحد أركان المجاهدة، وبسببه تنفجر ينابيع الحكمة لأهل السلوك»<sup>(2)</sup>، فصورة انفجار الينابيع تظهر ماثلة للمتلقي بمتعة منظرها ومعينها الدافق، ثم يتحول ذلك المعين المادي إلى شيء معنوي (حكمة)، ويستعصي الربط بين المحسوس والمعقول، حتى يمر عبر مضييق التخيل، وتمثّل صورة الحكمة في القلب كصورة الماء المتفجر من النبع أمام العين، ويجد القارئ في اجتماع الصورتين بين العين والقلب متعة لا سبيل لتحقيقها لو جرى نسق التعبير على غير هذا المنوال من الحشد الفني.
- وقوله في اللوائح والطواع واللوامع: «وكلها من صفات أصحاب البداية الذين لم يتضح لهم ضياء شمس المعارف ولم يدم، لكن الله يؤتي قلوبهم من ذلك رزقها في كل حين، كما قال تعالى: ﴿وَهُمْ رَزَقُوهَا فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مرم: 62]، كلما أظلمت عليهم سماء القلوب بسحاب الحظوظ سنحت فيها لوائح الكشف، وتألّأت لوامع القرب، وأشرقت طواع السعد، فتكون أولا لوائح ثم طواع...»<sup>(3)</sup>، هذا تعبير أدبي جميل، على الرغم من أنّه يستهدف تحديد مصطلحات وبيان مفاهيمها، وقد آثر الرازي أن يجمع لمتلقيه بين الإفهام والإمتاع، حتى يستقيم له التأثير فيه، وحمله على تقبل مضامين هذه المصطلحات ووعيتها، لما يمتلكه أسلوب الإمتاع بهذا الحشد الفني من قوّة تجسيد للمعاني، وقدرة على استحضار الأشياء، حتى تمثل أمام المتلقي شاخصة بيّنة، فيتفاعل معها تفاعل حضور ويتفهمها تفهم مبصر لها، واع بحقيقتها.

(1) حقائق الحقائق ص: 232.

(2) المصدر نفسه، ص: 91.

(3) نفسه، ص: 318.

## 2. مواصفات وخصائص آليات التأثير والإمتاع:

إنّ هذه الآليات الأنفة الذكر، لم يتهيأ لها تحقيق الإمتاع لولا كان لها من المواصفات والخصائص التي تضمن لها نجاح مهمّة التأثير، ومن أهم هذه المواصفات التي تتوفر عليها آليات الإمتاع في خطاب الرازي:

أ- الفعالية والنجاعة: لقد استخدمت آليات الإمتاع والتأثير في "حدائق الحقائق" باقتدار وكفاءة، وكان لها من الفعالية والنجاعة ما يكفي لاجتذاب القلوب، وتحقيق التأثير البليغ فيها، ويستبين ذلك من نتائج استعمال وتوظيف تلك الآليات؛ فقد آتت أكلها وحققت الغاية منها، ولا يكاد يُخفق خطاب من الخطابات في استمالة المتلقي له، وتحقيق الغرض من التحوار معه، سواء بتغيير قناعاته أو توجيه سلوكه، ولا جرم أنّ وجود ذلك على مستوى الخطاب يهيء لتحقّقه على مستوى ما بعد الخطاب، حين يصبح خطاب الرازي -بما يحتوي عليه من خطابات أهل التصوف- ممتلكاً لنجاعة وفعالية الآليات الإمتاعية المتوفرة فيه، ومن أمثلة ذلك قول الرازي في باب اليقين: «وقال إبراهيم الخواص رحمة الله عليه: طلبت أكل الحلال، فكنت أصطاد السمك، فهتف بي يوماً هاتف: يا إبراهيم، لم تجد معاشاً إلا في قتل من يسبّحنا. فكسرت القصة وتبت عن الصيد»<sup>(1)</sup>. فالرازي يستهدف إمتاع القارئ بذكر هذه الحكاية، ليوجّه سلوكه ويغيّر من نمط تفكيره، والفعالية التي يتّسم بها الإمتاع هنا نابعة من الإمتاع الوارد في تضاعيف القصة، إنّ الإمتاع في هذه الحكاية يكمن في طرفة التأويل الذي ذكره الهاتف، حيث إنّ نهي إبراهيم الخواص عن ممارسة الصيد كان ليكون بطرق عديدة، لكن التبرير باجتناب قتل المسيحين لله حمل الصياد على الاقتناع، ومن ثم تركه الصيد والتوبة عنه، فتوجيه السلوك هنا تمّ بخرق العادة ومجاوزة المألوف، من خلال وجود هاتف غريب يوجّه ويبرر، فيحقق الإمتاع بطريقة التوجيه الفعالة داخل الإمتاع بالقصة.

ب- التكامل والانسجام: تتضافر آليات الإمتاع في خطاب الرازي على تحقيق التأثير المطلوب في النفوس، وبفضل التكامل والانسجام الحاصل بينها يمتلك الخطاب القدرة على البلوغ، فقد تتوفر القصة مثلاً على عملية تمثيل أو حشد فني أو ترغيب وترهيب أو دعوة وانتصار لقيم حضارية إنسانية... الخ، كلّ ذلك في تناسق وانسجام، حتى يصبح الخطاب -وقد اجتمعت له إمكانات

(1) حدائق الحقائق، ص: 133.

الإمتاع- بناء لغويا فنيا لا يُرى فيه عَوْجٌ ولا أَمْتُ، ومن أمثلة ذلك قول الرازي: «وقال خير النِّسَّاج: كنت جالسا في بيتي فوقع لي أنّ الجنيد بالباب فلم أخرج، فوقع لي ذلك ثانيا وثالثا، فخرجت فلقيته بالباب، فقال لي: لِمَ لَمْ تخرج مع الخاطر الأول؟!»<sup>(1)</sup>، فهذا الخطاب على قِصَرِهِ احتوى على عدد من آليات الإمتاع التي تألفت على خدمة الغرض الذي سيق له الخطاب، وهو إثبات وقوع الفراسة للصالحين من أهل التصوف، من حيث كونها «مطالعة الغيوب بنور اطلاع الله تعالى على القلب»<sup>(2)</sup>، وأولى هذه الآليات هو استخدام أسلوب القص، فللسرد سحره الذي يأخذ بلبّ المتلقي، وللقصة متعتها التي تدفع السامع لتتبعها، ثم تزداد عملية الإمتاع بالتكثيف والحشد الفني المتمثل في اقتصاد القول الحكائي، على الرغم من سعة المضمون وشساعة المعنى.

ت- التشويق والإبهار: من خصائص آليات الإمتاع التي يتوقّر عليها الخطاب الصوفي في "حدائق الحقائق" انطباعها في الغالب بطابع يدفع بالإمتاع والتأثير إلى أقصاه، وذلك حين تنطوي آلية الإمتاع على تعمد المرسل تشويق المتلقي، أو إبهاره وإدهاشه بما يحمله من معان، أو يوقفه عليه من نتائج، ومن أمثلة ذلك قول الرازي: «وقال عيسى عليه السلام: رأيت الدنيا في صورة عجوز شوهاء، فقلت لها: أين أزواجك؟ فقال: قتلتهم عشقا»<sup>(3)</sup>، فإنّ التشويق في هذا الخطاب كامن في الاستشهاد بما يخرق المؤلف، إذ في سرد الحكايا المتضمنة للخروج على ما اعتاده الناس تشويق للمتلقي، وفي غرابة الأحداث والوقائع ما يغري بالاستماع والاستمتاع، وعندما يأتي الحوار بين نبي كريم وبين الدنيا، فإنّ من شأن هذا الحوار أن يكون مشوّقا لمعرفة تفاصيله وحيثياته، فإذا جرى الحدث والحوار على نسق بلاغي بديع ازداد التشويق، لقد سمرت الدنيا على حقيقتها الدميمة المفجعة، فكان السؤال مشروعا عن طالبها وأزواجها، ليكون الجواب هو الحقيقة المرة التي يغفل عنها الغافلون: هلاكهم وبوارهم؛ لأنهم آثروا الحقيير على النفيس والفاني على الباقي.

وقد يُتَّوَجَّ التشويق بخاتمة مدهشة تزيد من شدّة الإمتاع، حين يفجأ المرسل المتلقي بنهاية عجيبة غير متوقعة، وذلك كقول الرازي في باب الكرامات: «وقال عبد الله بن خفيف: دخلت بغداد قاصدا الحج، وفي رأسي نخوة الصوفية، ولم أكل الخبز أربعين يوما، ولم أدخل على الجنيد، وخرجت ولم أشرب إلى أن بلغت دُبالة، وكنت على طهارتي، فرأيت ضبيا على رأس البئر، وهو

(1) حدائق الحقائق، ص: 254.

(2) المصدر نفسه ، ص: 251.

(3) نفسه ، ص: 54.

يشرب منها، وكنت عطشان، فلما دنوت من البئر ذهب الظبي فغار الماء إلى أسفل البئر، فمضيت فقلت: يا سيدي، فحالي محلّ هذا الظبي. فسمعت هاتفًا يقول: جربناك فوجدناك ما تصبر، ارجع واشرب الماء، فرجعت فوجدت البئر ملاءى، فمألت ركوتي، وشربت ومضيت، وباقي الماء فيها، فمألت أشرب منه، وأتوضأ وهو لا يفرغ، حتى بلغت المدينة، ولما استقيت سمعت هاتفًا يقول: الظبي جاء بلا ركوة ولا حبل، وأنت جئت بهما. فلما رجعت من الحج دخلت المسجد الجامع، فأول ما رأيت الجنيد قال: لو صبرت لنبع الماء من تحت رجلك»<sup>(1)</sup>. هذه الحكاية تستهدف إمتاع القارئ، وباعتبارها سردًا فإنّ عنصر التشويق فيها قائم من توالي أحداثها وترتيبها وعناصرها، غير أنّ ختامها يتميّز بوجود خاصية من خصائص آليات الإمتاع تُضاف إلى خاصية التشويق، إذ يريد المرسل إبهام المتلقي وإدهاشه ليتحقق له أكبر قدر من التأثير، حيث إنّ خرق العادة والخروج عن المألوف ظهر مرتين في أثناء القصة، وذلك من خلال الهاتف وغور الماء من البئر وعودته، لكن ختام القصة كان أشد إمعانًا في الإبهام، حيث لم يكن الجنيد حاضرًا لحادثة الماء، وعلى الرغم من ذلك فقد أُعلم بها بطريق الكرامة، ليتحقّق من عملية الإمتاع هذه التأثير في المتلقي، وحمله على التفاعل مع الخطاب وأهدافه.

لقد تبين أنّ استخدام الرازي والمتصوفة عموماً لهذه الآليات كان استخداماً حقيقياً واعياً، كشف عن علاقة المرسل بمتلقي الخطاب، التي تتحدد بالتعاون على إنتاج النص؛ بما يساهم به المرسل من صناعة للخطاب تتخذ وضعية أولية تُفصح حيناً وتكتم أحياناً، لتفسح المجال للمتلقي المتخذ لوضع المتأول، والمشارك بذلك في منح النص دلالاته، وتلك هي الاستراتيجية التي قام عليها فعل التواصل في "حدائق الحقائق"، والتي ظهرت بها السمة الانفتاحية والحركية المتجددة لخطاب المتصوفة، «والخطاب الصوفي - وبفعل قوانينه واستراتيجيات التواصل المعقّد فيه - يمتلك من سمات الإطلاق واللاتحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي شكّل وضعها في التلقي آليات انفتاحه، وهو وضع تأويلي»<sup>(2)</sup>. وهذا ما مكّن للتصوف من الوصول إلى جمهور المتلقين على الرغم من الحصار الذي تعرض له عبر التاريخ، كما مكّن له من الخلود والاستمرار رغم محاولات إعاقته مسيرته الحضارية. ومن الواضح أنّ الخطاب الصوفي بامتلاكه هذه

(1) حدائق الحقائق، ص: 54.

(2) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 17.

الإمكانات التعبيرية والآليات الإبداعية آتس إمكان نجاح العملية التواصلية بينه وبين الآخر، فراح يبني شبكة العلاقات بين مكونات الوجود على منهج من فكر عميق وأسس معرفية قوومة، وهذا ما سيتم بسط الحديث عنه في الفصل الخامس من هذا البحث.

# الفصل الخامس

## حوار الوجود في الخطاب الصوفي

- المبحث الأول: الحوار مع الذات

- المبحث الثاني: الحوار مع الآخر

- المبحث الثالث: الحوار مع الخالق

"الوجود لسائر الموجودات مجاز والله حقيقة"

محمد بن أبي بكر الرازي

" والصوفي -وحده- هو الذي يدرك الحقيقة،

ويقرأ الوجود ويربط بين الظاهر والباطن"

نصر حامد أبو زيد

تمهيد:

للخطاب بعده الفكري، وفلسفة التصوّف قائمة على العناية بشبكة العلاقات بين سائر الموجودات، وفقه طبيعة ونمط الروابط التي تحكمها، ولقد عني الفكر الصوفي بالبحث عن مجال تتفاعل فيه الذات مع مكونات الوجود، فكان مجال اللغة أرحب المجالات، وأوفاها بالقدرة على استيعاب العلاقة بين الصوفي وسائر الموجودات، ذلك أنّ «اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذات، وهي من ثمّ أهمّ أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه»<sup>(1)</sup>، وكيفية امتلاك العالم والتعامل معه مردها إلى الاتفاق والتواضع الذي يجتمع عليه طائفة من الناس، حين يتهيأ لأفرادها تحديداً تصوّرههم للأشياء؛ فتتشابه التصورات وتأرّز إلى اللجانس، من أجل ذلك تعتبر اللغة «أهم وسيلة لتصوّر العالم تصوّراً متشابهاً بين أفراد كل مجموعة لغوية متجانسة»<sup>(2)</sup>.

بل إنّ الأمر لأبعد من ذلك مدّى وأخطر عاقبة عندما يتعلق بعمليات الإدراك وتحديد أنماط العلاقات التي تنشأ بين مكونات الوجود، هذه المكونات التي تُؤسّس معها الذات المتكلّمة شبكة العلاقات وتمدّ جسور التواصل، فالصوفي - كغيره من البشر - في سعيه لوضع تصوّره عن ذاته والآخرين يتكلّم ليدرك ذاته وغيره، حيث إنّ «إدراك الذات والآخر والعالم لا يتمّ إلا بواسطة الكلام»<sup>(3)</sup>.

إنّ معرفة الذات والعالم والخالق ضرورة حياتية يهفو إليها الإنسان بطبعه، إذ لا يمكنه العيش معزولاً في هذا الكون مبتور الصلات بغيره، كما لا يمكنه ربط العلاقات مع الغير دون قانون يحكمها وقواعد تضبطها، لذلك سعى المتصوفة إلى إنتاج خطاب يؤسّس لهذه القواعد

(1) النص والسلطة والحقيقة، ص: 189.

(2) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل، ص: 169.

(3) الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 99.

والأصول في التعامل مع الذات والآخر وخالق الكون، وكان لهذا الخطاب بعده المعرفي والفلسفي الذي يسفر عن خاصية الفكر الصوفي في العبادات والمعاملات، و«لقد رأى المتصوفة أنه بإمكانهم أن يؤمنوا لأنفسهم عالما قابلا للمعرفة، وهذا العالم هو ما افترضوه وقصدوه، وكانت محاولة فهمه نابعة من طبيعة العلاقة بذواتهم، وكانت الذات شرط وعي هذا العالم»<sup>(1)</sup>.

وسبيل معرفة الذات هو الغوص في أعماقها، والتنقيب عن مكوناتها استهداءً بنور الوحي ونور البصيرة، لتصبح هذه الذات بعد تنقيتها وتطهيرها مرآة صافية يبصر فيها المرء حقيقة الوجود، يشهد لذلك ما جاء في "حدائق الحقائق": «وقال بعضهم: إذا طلبت الله بصدق أعطاك مرآة تبصر فيها عجائب الدنيا والآخرة»<sup>(2)</sup>، فتكون لذات العبد حينئذ القدرة على التفاعل الإيجابي مع الآخر ومعرفته وفهمه، والتعامل الصحيح مع الله ومعرفته ومحبته، وهذا ما بدّل له الصوفية كلّ نفس، واجتروا له الأدوات اللازمة لإنجاحه، يشدّهم في دروب سعيهم « ذلك الهاجس التواصلية الذي يلخص جوهر الفعل التواصلية، حيث جرّب له المتصوفة كلّ أشكال التعبير من أجل تحقيقه خطابيا، واعتقدوا أنهم حقّقوه فعليا... وهي أشكال حاول من خلالها المتصوفة أن يقيموا من ذواتهم وسائط بين ذواتهم والله من جهة، وذواتهم والعالم من جهة أخرى من أجل فهم العلاقات بينها»<sup>(3)</sup>.

وليس الخطاب الصوفي عند الرازي بمغفل للاهتمام بحوار المتصوفة مع ذواتهم ومع الآخرين ومع خالقهم، فلقد احتوى على معالم دالة على القواعد التي تنضبط بها شبكة العلاقات؛ ابتغاء فهمها وتفسيرها والسعي إلى إصلاحها والارتقاء بها، ولهذا سيتم بيان طبيعة الحوار القائم بين مكونات الوجود في فكر الرازي الصوفي من خلال خطابه في "حدائق الحقائق" عبر ثلاثة مستويات: العلاقة مع الذات، والعلاقة مع الآخر، والعلاقة مع الخالق، ومبرّر ذلك يكمن في مدارج التجربة الصوفية؛ إذ إنّها ذات ثلاثة مستويات: نفسي وسلوكي وفكري، «في المستوى الأول: تأخذ التجربة طابعا وجدانيا خالصا، يتمثّل في انطواء الصوفي على داخله، محاولا الكشف عن أدق النزعات والخواطر التي تجول فيه، وتعرفه عليها يمكن مقاومتها، بقصد الوصول إلى

(1) المرجع نفسه، ص: 18-19.

(2) حدائق الحقائق، ص: 154.

(3) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص: 127.

مرحلة عالية جدا من التصفية الروحية. وفي المستوى الثاني: وهو المستوى السلوكي، يبدو الصوفي متفاعلا مع الناس والأشياء من حوله، وطابع هذا التفاعل عملي يتصل بالأخلاق ويختلف باختلاف البيئات، وتحدد سلبيته وإيجابيته الظروف المحيطة به. أما المستوى الثالث، فهو يعبر عن الموقف الفكري الذي ينشأ بالضرورة عن المرحلتين السابقتين، وفيه يعرض الصوفي وجهة نظره تجاه المسائل الكبرى (الله- العالم- الإنسان) <sup>(1)</sup>. ولعلّ الوقوف على طبيعة العلاقات الناشئة بين مكونات الوجود من خلال النظر في خطاب الرازي وتحليله، يسمح بفهم الحوار القائم بينها، ويهدي لإدراك ومعرفة نوعية التفكير الصوفي والاستفادة منه في بناء الإنسان وتصحيح هفواته وأخطائه في مساره الدنيوي والديني، للوصول إلى أتمّودج حياة أكمل وأسعد، يتغني به العبد الدار الآخرة ولا ينسى نصيبه من الدنيا، ولا يبغى الفساد في الأرض ولا العلوّ فيها بغير الحق، ولكن يُحسن كما أحسن الله إليه فيكون من الفائزين.

(1) معالم التصوف الإسلامي، ص: 92.

## المبحث الأول: العلاقة مع الذات:

ينظر الصوفية إلى ذواتهم على أنها المحطة الأولى التي تبتدئ منها رحلة البحث عن الحقيقة، «فحين وقع الإشكال في النفس، وهو ما اصطُح عليه بمرحلة وعي الوضع، كانت النفس أولى محطات هذا الوعي، باعتبارها موضوعاً له وطريقاً للوصول إلى الله في الوقت نفسه»<sup>(1)</sup>. ولما كانت الذات لدى المتصوفة بهذه المنزلة كان التعمق في فهمها ديدن العارفين، بل إن التجربة الروحية للصوفي لتُنذر بالفشل والانقطاع ما لم تنطلق من ذاته، ومحاولة الوصول بتلك الذات إلى اطمئنانها وكما لها؛ كي تبدأ مرحلة أخرى من مراحل الطريق إلى الله، لذلك يمكن القول بأن «التصوف الإسلامي أو العرفانية الإسلامية كما يسميها البعض هو خلاصة التجربة الروحية للإنسان في الوجود، هو محاولة أنطولوجية لفهم الذات أو للاتصال بالذات، وصولاً إلى الإشرافية التي تستشرف الحقائق الكلية من خلال الاستبطان، أو الانسلاخ عن ظاهراتية الوجود إلى باطنيته المحملة بالأسرار والمعرفة، يمكننا أن نوجز الحركة العرفانية في التصوف الإسلامي بأنها تعني بالنظر في ملكوت الله والوصول إلى دائرة المطلق والكمال (الله) عن طريق النفس المطمئنة: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]»<sup>(2)</sup>.

## المطلب الأول: صيد الذات

يعبّد الصوفيّة طريق الحقيقة عند إرادة سلوكه وعياً بمراحله ومآله، فلا أضلّ من رحلة بلا هدف، ولا أخسر من سعي إلى سراب، بيد أنّ الصوفي يدرك تماماً أنه في سعيه إلى المطلق الكامل سيعوقه ما تتصف به ذاته من صفات النقص، ولذلك فإنه يستهدف هذه الذات بمحاولة معرفتها والسيطرة عليها، لتكون بعد ذلك عوناً له على طلب الحق، وسلماً يرقى به في معارج الكمال، قال الغزالي في معنى ذلك: «وكان حاصل علومهم (أي المتصوفة) قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يُتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتخليته بذكر الله»<sup>(3)</sup>، فلا مَطْمَع في الوصول إذا بقيت نعوت النفس تشدّ الصوفي إلى حضيض

(1) الحركة التواصلية، ص: 19.

(2) نقد/تصوف، ص: 241.

(3) المنقذ من الضلال، ص: 100.

البشرية، وظلّت أحكامها تخلدُ به إلى أسفل سافلين، فالغاية الأولى للمتصوفة صيدُ ذواتهم؛ بمعرفتها وإجماعها وترويضها، قال الرازي: «وقال المشايخ: انتهى سفر الطالبين إلى الظفر بنفوسهم، فإذا ظفروا بها فقد وصلوا، يريدون بذلك: زوال أحكام البشرية، واستيلاء سلطان الحقيقة عليهم»<sup>(1)</sup>.

ومعرفة الذات على الرغم من أنها أولى مراحل الطريق لا تتأتى يئسر لكل السالكين، فدون ذلك عقبات وجهاد كبير، وللفكر الصوفي منهاجٌ حصيف يأخذ بيد المريدين إلى الحقيقة ليعرفهم نفوسهم، فإذا عرفوها كانت تلك المعرفة سبيلا للمعرفة المقصودة بسلوك الطريق الصوفي وهي معرفة الله تعالى، فتعرّف الصوفي على نفسه ليس غاية لذاته وإنما هو وسيلة لمعرفة أسمى، وهذا ما ينبغي فهمه من حرص أهل الحقيقة على معرفة نفوسهم، والاشتغال بتفصيل القول في صفتها وأحكامها، وكيفية التعامل معها بالرياضة، وسياستها بالمراقبة والتأديب، والتربية والتهديب، بل إنّ بعض المعاني التي يحرص الصوفية على التحقق به لُدو مفهوميين يتجه أحدهما إلى الله والآخر إلى النفس، يقول الرازي في باب الأدب: «وقيل: هو أن تعامل الله تعالى بالمستحسن سرا وجهرا، وقيل: هو معرفة النفس»<sup>(2)</sup>. فكأنّ معرفة النفس، وبالتالي معرفة كيفية التعامل معها هي الوسيلة الفعالة التي تثمر المعاملة الحسنة مع الله عز وجل.

لقد امتدّت محاولة القبض على الذات وإدراك ماهيتها إلى بحث مستفيض من قبل المتصوفة، أسفر عن تفصيلات تشي بعمق المعرفة التي وصلوا إليها، فقد ظهرت في خطاباتهم مصطلحات تتعلق بالذات وتكوّنها، وهي مصطلحات: (النفس، القلب، الروح)، واختلفت آراؤهم في تفسيرها اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، مما يدل على الاهتمام الكبير بهذا المجال، ومن مظاهر هذا الاهتمام أيضا أنّ الرازي قد ذكرها في باب: ألفاظ أهل الحقيقة واصطلاحاتهم، بل أفرد لها بابا خاصا من أبواب كتابه الستين، وهو باب: معرفة النفس والقلب والروح، عرض فيه لمعاني هذه المصطلحات عند أهل اللغة والحكماء والأطباء وأهل الحقيقة، وفصّل القول فيها تفصيلا يمنح القارئ مفاتيح الفهم لرؤية الرازي والمتصوفة لكيفية تصورهم للذات وحقيقة مكوناتها، فمن ذلك مثلا:

(1) حدائق الحقائق، ص: 320.

(2) المصدر نفسه، ص: 165.

1. رؤيةٌ لبعض المتصوفة تقرن بين النفس والروح والقلب دونما تفريق: وذلك واضح في قول الرازي: «وعند بعض أهل الحقيقة: النفس والروح والقلب بمعنى واحد، وهو الإرادة المتعلقة بالمضغة المعروفة»<sup>(1)</sup>، فهذا أحد الأقوال التي تجمع بين مفاهيم النفس والقلب والروح، ولا يرى أصحابها فرقا بينها، باعتبار معناها الذي هو الإرادة التي يمتلكها الإنسان وتدفعه للفعل والترك، وباعتبار محلّها وهو عضلة القلب، أو المضغة المعروفة بتعبير الرازي.

2. محاولةٌ تبيّن أوجه الاتفاق والاختلاف بين النفس والروح: وذلك ظاهر في قوله: «ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في قالب البدن، وهي محل للأخلاق المذمومة، كما أن الروح لطيفة مودعة فيه وهي محل للأخلاق الحمودة، ومثال النفس والروح من الأجسام اللطيفة الملائكة والشياطين، والروح أشرف من القلب»<sup>(2)</sup>، في هذه الفقرة يحاول الرازي التعمّق في تحليل ذات الإنسان عن طريق المقارنة بين النفس والروح والقلب، فيقيم مقارنة بين النفس والروح؛ إذ يرى أنّهما تتفقان في أنّ كلّاً منهما لطيفة مودعة في قالب الجسد، وتفتقران في كون الروح أفضل باعتبار المحلّ، ويزيد الأمر إيضاحاً بتشبيه كل منهما بعالمين متقابلين: فالنفس مثالها عالم الشياطين، والروح مثالها عالم الملائكة، ويختم الرازي عملية المقارنة بذكر القلب، ويُفهم من كلامه أنه في منطقة وسطى بين النفس والروح على أنه للروح أقرب، يدل على ذلك مقارنته بالروح لا بالنفس. ويزيد ذلك تأكيداً نص آخر للرازي يذكر فيه الإجماع على الفرق الكبير بين النفس والقلب، يقول فيه: «وأجمعوا على أن الخواطر المذمومة محلّها النفس، والخواطر الحمودة محلّها القلب، وأن النفس لا تصدق أبداً، والقلب لا يكذب أبداً»<sup>(3)</sup>.

3. بيان أقسام النفس أو أنواعها من حيث الماهية ومن حيث الصلاح والفساد أو الخير والشر، وذلك في قوله: «والنفس على ثلاثة أقسام: النفس الأمانة: وهي الأخلاق الذميمة كالشهوة والغضب والكبر والحرص والبخل والرياء، [...] والنفس المطمئنة وهي نور من أنوار القدس قابض على جوهر القلب، والنفس اللوامة، وهي النفس المطمئنة إذا تدنّست بأوساخ المعاصي تلوم صاحبها على ما فعل»<sup>(4)</sup>. وهذا التفصيل يبيّن أنّ نظرة الصوفية للنفس يتجاذبها تياران؛ فتارة هي

(1) حدائق الحقائق ، ص:246.

(2) المصدر نفسه، ص:246.

(3) نفسه، ص:326.

(4) نفسه، ص:247.

عندهم مذمومة إن كانت محلا للأخلاق المذمومة، وهي مرة أخرى ممدوحة باعتبار قربها من صفات القلب والروح، فمتى اقتربت سكنت وحصل لها الاطمئنان، ومتى خالطتها المعاصي اتصفت بوصف اللوامة. ولذلك يدعو الصوفية إلى تثبيت النفس المطمئنة بتقريبها من القلب والروح، ورحلة الصوفي إلى قلبه تتشابه مع رحلة الحجيج القاصدين بيت الله، بل إن اعتبار المتصوفة القلب بيت الرب جعلهم يعجبون من اهتمام الحجيج برحلة الأبدان إلى بيت الله الحرام وترك الرحلة إلى القلوب، ذكر أبو نعيم عن محمد بن الفضل قوله: «العجب ممن يقطع الأودية والمفاوز والقفار ليصل إلى بيته وحرمة لأن فيه آثار أنبيائه، كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه فإن فيه آثار مولاة؟»<sup>(1)</sup>.

4. بيان أن ذات الإنسان مكوّنة من أجزاء يخدم بعضها بعضا، وأنها موعودة جميعا بالثواب والعقاب، وذلك في قوله: «والإنسان هو مجموع النفس والروح والجسد، وقد سخر الله تعالى هذه الجملة بعضها لبعض، والحشر يكون للجملة، وكذا الثواب والعقاب»<sup>(2)</sup>. فكلام الرازي هنا يدل على أن تقسيم الذات الإنسانية إلى مكوناتها ليس سوى عملية إجرائية لمعرفة نوازعها المختلفة، ويقف من وراء ذلك غرض مهم، وهو التدقيق في التعامل مع كل قسم منها، أما الأصل والنتيجة فاجتماع هذه المكونات وعدم انفصالها، بل إن بعضها إنما يقوم على خدمة بعضها الآخر ليتحقق وجود الإنسان، ولذلك تكون مجموعها مسؤولة عن أفعال العبد وأعماله، فالحشر لها جميعا والحساب لها جميعا.

ومن النتائج الحميدة لهذا التفصيل في مكونات الذات، وتحديد أنواع النفس معرفة كيفية التعامل مع كل نوع منها، فصورة الذات لدى المتصوفة تعزيبها حالان: حال الصلاح وحال الفساد، ولها القابلية للارتقاء إلى درجات الفضيلة أو الانحطاط إلى دركات الرذيلة؛ إذ إن الخالق جلّ ثناؤه قد ألهمها فجورها وتقواها، كما زود الإنسان بالقدرة على فهم وإدراك حقائق الوجود، وجعل ذلك مرتبطا بالتجانس بين ذاته وبين الوجود من حوله، منذ فطر الناس وعلم الإنسان ما لم

(1) حلية الأولياء، 10/233.

(2) حدائق الحقائق، ص: 246.

يعلم، « فمعرفة الإنسان إذن ليست ناتجة فقط عن التناسب الحاصل بين أبعاده الذاتية ومراتب الوجود؛ تناسباً يتولد عنه استعداداً للمعرفة بعد الجهل، ولكن تلك المعرفة كامنة في تكوينه أصلاً»<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: صورة الذات بين المدح والقدح

من هنا يمكن القول أنّ نظرة المتصوفة إلى الذات ليست قارّة، فهي متعلقة بدرجات الصلاح والفساد التي تنتقل فيها ذات الانسان، فمتى فسدت النفس تنكر لها الصوفي فامتشق لها سيف المجاهدة، ومتى صلحت شحذ لها صارم المراقبة، فلا يزال يتعهدا بالإصلاح والمراقبة حتى يبلغ بها مقصوده، وهو الوصول بها إلى معرفة الخالق تعالى ومحبهه والقرب منه. وتلك هي الغاية من إصلاح النفس، فمادام «مقصد الصوفي أن يصل إلى معرفة خالق الأكوان، وكانت هذه الأكوان المحسوسة (عالم الملك) شاغلة لقواه الإدراكية في البداية، فإنّ على الصوفي أن يحدّ من ذلك الاشتغال وأن يشحذ القوى الداخلية (البعد الروحي)؛ بتوجيهها إلى مكون الأكوان عن طريق الأعمال التعبديّة، حتى تنقدح في بواطنه الأنوار التي بها يدرك حقائق المكونات، وهذه الرحلة من الكون إلى المكوّن، وهي رحلة معنوية يقوم بها الصوفي عبر ذاته، تتطلب مقاساة أعمال تخلّص ظاهره من العادات، ومعاناة أحوال تجرد باطنه من التعلقات»<sup>(2)</sup>، وهذه الأعمال التعبديّة والمجاهدات التي يمارسها السالك لتصفية نفسه من أقدارها تبدأ من وضعه أوّل قدم له في هذا الطريق، وتلازمه إلى نهايته، فمنذ إعلانه التوبة يضطرّ الصوفي إلى تحقيق جملة من الشروط تركّز على تنقية النفس وتصفيتها، يقول الرازي: «وقال بعضهم: شروط التوبة ثمانية: الثلاثة المذكورة (أي الندم على ما فات والترك في الحال والعزم على عدم العود) والرابع: أداء مظالم العباد وحقوقهم، والخامس قضاء ما فوت من واجبات الله تعالى، والسادس: إذابة كل لحم وشحم نبت من الحرام بالرياضة والمجاهدة، والسابع: إصلاح المأكول والمشروب والملبوس بجعلها من جهة حلال، والثامن: تطهير القلب من الغل، والغش، والكبر، والحسد، والحقد، وطول الأمل، ونسيان الأجل وما أشبه ذلك»<sup>(3)</sup>.

(1) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل، ص: 39.

(2) المرجع نفسه، ص: 42.

(3) حدائق الحقائق، ص: 31.

فرحلة الصوفي بذاته إلى خالق الأكوان تنطلق من نفسه بإدراكه لصفاتها، ومعرفتها على حقيقتها الخاطئة المذمومة، ومحاولة تغييرها بمخالفتها ومحاسبتها، مع الحذر من الاستسلام والركون لمطالبها وإحاحها؛ فإنها متى ركضت بصاحبها في مرتع الملذات عثر عليه إجماعها. لذلك وصل الأمر ببعض الصوفية إلى التخويف من النفس واعتبارها عدوًّا للإنسان، فقد جاء في كتاب "التعرف لمذهب أهل التصوف" ما نصّه: «قال أبو عمرو الدمشقي: الخائف من يخاف من نفسه أكثر مما يخاف من العدو»<sup>(1)</sup>، والسالك سبيل الحق يدرك أنّ طريقه مخوفة بالمخاطر، والعدو المتربص به أقرب إليه من شراك نعله، بل هو بين جنبيه، إنها نفسه الأمانة بالسوء، لذلك عليه أن يحذر قبل أن يحذر العدو المتباعد، وأن يخافها قبل أن توبقه من حيث لا يشعر.

بل كان الرازي حريصاً في خطابه على توجيه المتلقي إلى مخالفة النفس فيما تريده وتطلبه، ومحاسبتها على ما تفعله، فجاء كتابه متميِّزاً ببراء التوجيهات التي تُهدي إلى سياسة النفس، ومن ذلك:

1. قول الرازي: «وقال أبو يزيد: رأيت ربي في المنام فقلت: كيف أصل إليك؟ قال الله تعالى: فارق نفسك وتعال»<sup>(2)</sup> ففي ما نقله هنا عن واحد من أشهر مشايخ الطريق ما يدل على اشتراط مخالفة النفس وهجرها لتحقيق الوصول إلى الله تعالى، ومفارقة النفس مقصود بها مخالفتها في ما تدعو إليه، وعدم الاستجابة لها في ما تأمر به، حتى تنكسر شهواتها وتنقطع أطماعها، فلا يكون لها سلطان على صاحبها، حتى كأنّه في علاقته بها مفارق لها بائن عنها، فلا يبقى لها حكم ولا إرادة، وحينئذ تخضع لإرادة الحق، وتستجيب لأحكام الله طوعاً، فتتخلّص من أقدارها وتتطهّر من أدائها، وتكون مؤهلة للدخول إلى حضرة الله تعالى بعد صفائها.

2. قوله: «واعلم أن مخالفة النفس والتجرد من حظوظها رأس العبادة لأنها أعظم حجاب بين العبد وربّه، ومن طلعت طوارق نفسه غربت شوارق أنسه، ومن رضي عن نفسه أهلكتها»<sup>(3)</sup>، فاعتبار الرازي مخالفة النفس رأس العبادة متوجّه إلى النفس الأمانة بالسوء، فالرضى عنها مهلكة للعبد، لأنها بدنسها وشروها حائل بين الإنسان والوصول إلى ربه، ولا ريب أنّ في مخالفتها

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 97.

(2) حدائق الحقائق، ص: 41.

(3) المصدر نفسه، ص: 43.

انكشافا للحجاب وزوالا للغشاوة، والدليل على أنّ الرازي إنما يقصد هذا النوع من أنواع النفس قوله في تعريف المجاهدة: «وفي اصطلاح أهل الحقيقة: محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها مما هو مطلوب شرعا»<sup>(1)</sup>. والرازي يحرص على توضيح أمر مهم يتعلّق بدور المجاهدة كوسيلة وأداة لإصلاح هذا النوع من أنواع النفس وتربيته وتزكّيته؛ حيث يقول بأنّ «النفس التي هي عندهم ما كان معلولا ومذموما من أوصاف العبد وأخلاقه، كالكبر والغضب والحسد، والحقد والبخل وقلة الاحتمال، وما أشبه ذلك، قابلٌ للزوال بالمجاهدة، وتعويد النفس خلاف ذلك»<sup>(2)</sup>.

ولا تستقيم مجاهدة النفس إلا بمحاسبتها على ما تقترفه من السيئات، وما ترتكبه من الغفلات، ولذلك هيّأ المتصوّفة أداةً للمريد يصل بتوظيفها إلى مقام عزيز، يقول الرازي: «واعلم أنّ المراقبة أصل كل خير، ولا يصل العبد إلى مقام المراقبة، إلا بعد محاسبة نفسه على ما مضى وإصلاح وقته»<sup>(3)</sup>، فمحاسبة النفس تتحوّل بطول المران إلى آلية تُوقِف السالك في مقام المراقبة، فيشتغل عندها المتصوّف بإصلاح أحواله وأوقاته، وتشديد الرقابة على نفسه حارسا لها آناء الليل وأطراف النهار، حتى تعتاد فعل الخيرات وترك المنكرات، وتضطرّ في هذا المقام إلى التخلّي عن أدرانها، وتبديل سيئاتها حسنات.

ولا يقف الصوفي في مجاهدة نفسه عند حدّ مخالفتها في ما تأمر به أو تنهى عنه، أو محاسبتها على ما اجترحته من السيئات، بل يمتد إلى قمع جبروتها والغض من كبريائها، لأنّ الكبر بريد الشرك، ومتى تكبر العبد على الخالق وخلّقه حجبته أكدار نفسه عن معرفة الله، لهذا شدّد الرازي على كلّ سالك ومريد أن ينظر لنفسه بعين الصغار وأن لا يرى أحدا أفضل منه، ومما جاء من ذلك في حدائقه:

1. قوله: «وأشدّ أحكام النفس وأصعبها: توهّمها أن لها استحقاق قدر وتعظيم وتبجيل، ولهذا عُدّ ذلك من الشرك الخفي»<sup>(4)</sup>، ومرّد الصعوبة هنا راجع إلى خفاء خطر هذا التوهّم من النفس،

(1) حدائق الحقائق، ص: 35.

(2) المصدر نفسه، ص: 332.

(3) نفسه، ص: 209.

(4) نفسه، ص: 332.

إذ لا يدرك كثير من الناس أنّ استحكام إعجاب المرء بنفسه طريق إلى موبقات جمّة، من أخطرها الكبر والرياء - وهما شرك خفي - ومجاهدة النفس بالخطّ من منزلتها إنّما هو إدراك لحقيقتها دون تطفيف بأن لا تعدو قدرها، ولا تتجاوز منزلتها الحقيقة بما.

2. قوله: «وقيل: علامة التواضع أن يعتقد الإنسان أن كل مسلم خير منه. وقال الفضيل: من رأى لنفسه قيمة فليس له في التواضع نصيب، وقال أبو يزيد: المتواضع من لا يرى في الخلق من هو شر منه»<sup>(1)</sup>، فهذا الكلام حاصل نتيجة محاسبة النفس ودوام مراقبتها، إذ إنّ معرفة حقيقة النفس وكثرة أدرانها ونقائصها يحمل الإنسان حملا على التواضع لله تعالى ولخالقه، وثمة معيار لمعرفة صدق هذا التواضع والتحقق به، ذكر الرازي هنا ثلاثة أقوال للتعريف به، أولها وهو أدناها منزلة: اعتقاد الإنسان أنّ كل مسلم خير منه، وأعلى منه مرتبة: فقدان صفة التواضع لمن رأى لنفسه قيمة، وثالثها وهو أعلاها رتبة: نظرة الإنسان لنفسه نظرة ازدراء تؤدي به إلى الاعتقاد بأن لا أحد شر منه. وهذه المنزلة هي الغاية من التواضع ومن الخطّ من قيمة النفس وقهرها، لئلا يكون لها بُعد هذه المعاملة مطمع في التعالي والكبر والتعاضم والفخر بارتكاب الإثم، فيتحقّق بزوال هذه الأكدار صفاءها، وصلاحتها للتوجه إلى الله بالعبودية وإخلاص الدين. وقد قال الرازي في بيان أصل التواضع: «أصل التواضع من أمرين: أحدهما: معرفة النفس وكثرة أقدارها وأدناسها ونقائصها من الضعف والفقر والذلّ والمعاصي واتباع الشهوات، والثاني: معرفة عظيمة قدر الله تعالى في قلب الإنسان؛ فيخضع ويخشع ويتواضع لله ولعبيده»<sup>(2)</sup>. ومن هذا الكلام يتبيّن أن لا نهاية لهذه الحال حتى بعد وصول الصوفي إلى مقام الولاية، لأنه حينئذ يكون خبيرا بحقيقة النفس ونوازعها الدنيئة تبعا لتجربته في مجاهدتها، فلا يزال مستصغرا لها، ولذلك قال الرازي: «وقيل: علامته (أي الوليّ) أن يكون ناظرا إلى نفسه بعين الصّغار والهوان»<sup>(3)</sup>. فالصوفي العارف لا يزال سيء الظن بنفسه حذرا من مكائدها، دائم المراقبة لها حتى تنقضي مدة حياته في دار الدنيا، بل يستغرق ذمه لنفسه اعتقاده عدم استحقاقها لخير في الدنيا والآخرة، قال الكلاباذي عن المتصوفة: «وهم أسوأ الناس ظنونا بأنفسهم، وأشدهم إزراء بها؛ لا يرونها أهلا لشيء من

(1) حقائق الحقائق ، ص:163.

(2) المصدر نفسه، ص:164.

(3) نفسه، ص:215.

الخير دينا ولا دنيا»<sup>(1)</sup>، وهذه الطريقة في قمع شهوات النفس فعّالة في العروج بها إلى الدرجات العلى من الكمال الإنساني؛ فمن شأنها أن تمحو معالم النفس الأمارة بالسوء شيئا فشيئا، وتنفي حُبَّهَا حتى يصل المرء إلى الطهارة الروحية الكاملة، ويصبح وقد تبدّلت صفات نقصانه البشرية وصَفَتْ أحواله صفاء لا يشوبه كدر، وتلك منزلة إذا تحقّق بها الصوفي، وجذبتة جواذب العناية الإلهية إليها، فقد استحق وصف التصوف، ولقد قدّم الرازيّ تعريفًا للتصوّف يعبر تعبيرا واضحا على هذه المنزلة، وذلك في قوله: «وقيل: هو (أي التصوف) حال تضحّل معها معالم الإنسانية»<sup>(2)</sup>.

وبسبب تلك النظرة التي تزدرى النفس ولا تُقيم لها وزنا؛ يطلب الصوفية في ابتداء أحوالهم العزلة عن الناس، بل يرون العزلة والخلوّة واجبتين في المبتدأ والمنتهى، يقول الرازي: «ولابد للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوّة لتحقيقه بأنسه»<sup>(3)</sup>، وللعزلة فوائد ومنافع يجتني ثمارها السالك طريق التصوف، ويجد أثرها في تهذيب نفسه وإصلاحها بتبديل أخلاقه المذمومة وصفاته البشرية بأخرى طيبة محمودة، ويخطئ من لا بصر له بطبيعة التفكير الصوفي ونظرته للنفس حين يعتقد أنّ المبتغى من العزلة إنما هو السلامة من شر الناس؛ إذ إنّ المنعزلين من المتصوفة في ابتداء مجاهداتهم لا يطلبون إلا سلامة الناس منهم ومن شرور أنفسهم، وقد فصّل الرازي القول في العزلة وأنواعها ببيان جامع في قوله: «والعزلة نوعان: عزلة العوام: وهي مفارقة الناس بجسده طلبا لسلامتهم من شره لا لسلامته من شرهم. فإن العزلة على الوجه الأول صفة الأتقياء؛ لأنها نتيجة احتقار النفس واستصغارها. والعزلة على الوجه الثاني صفة الشيطان، لأنها أنفة من خلق الله، وتكبر إبليسيّ؛ معناه: أنا خير منه. [...] والعزلة الثانية: عزلة الخواص: وهي مفارقة الصفات البشرية إلى الصفات الملكية، وإن كان مخالطا للناس ومجاورا لهم، ولهذا قالوا: العارف كائن بائن، معناه: كائن مع الناس بظاهره، باين عنهم بباطنه وسره»<sup>(4)</sup>.

وفي ضوء هذا الفهم تفسّر النصوص الواردة في "حدائق الحقائق"، والداعية لاجتناب مخالطة الناس والابتعاد عنهم، إذ تختصّ بالمريد المبتدئ في السلوك، ذلك أنّ مراعاة حال الابتداء

(1) التعرف: ص: 54.

(2) حدائق الحقائق، ص: 170.

(3) المصدر نفسه، ص: 39.

(4) نفسه، ص: 40.

داعية إلى تجنب الاختلاط بأبناء الدنيا، باعتباره صاذاً عن السبيل أمام ضعف الزاد وقلة الحيلة، ومن ذلك قول الرازي: «وقال أبو بكر الوراق: وجدت خير الدنيا والآخرة في العزلة والخلوة، وشرهما في الخلطة، وقال الشبلي: علامة الإفلاس الاستئناس بالناس»<sup>(1)</sup>. وسيأتي مزيد بيان لهذه الفكرة في المبحث الثاني من هذا الفصل عند الحديث عن علاقة الصوفي بالآخر.

3. قوله: «ومتى خطر ببال المرید أنّ له قدراً وقيمة، أو في الأرض أحداً دونه لم تصح له إرادة»<sup>(2)</sup>، فالمرید الخاضع لتفكير فاسد يحمله على التعاضم والكبر لا يرجى له التقدم في الطريق، لأنّ نفسه العرور لا تترك له مجالاً لمحاسبتها وتصحيح أخطائها، بل تُزيّن له على الدوام فعله، وتحجب عنه مساوئه، ومتى استحكمت تلك المساوئ وانطبعت في مرآة القلب لم يكن حقيقاً بحمل معرفة ومحبة الله تعالى، وتشدّد الرازي في هذا المجال بلغ الغاية؛ إذ لم يكتف بنهي المرید عن التعاضم والكبر، بل نهاه حتى عن الخواطر الفاسدة، بمعنى أنّ المرید مطالب فوق تصحيح العمل والقول والحال بتصحيح الخواطر ومراقبتها، ليكون متّجهاً إلى الله بالكلية، فيكون جديراً بالمعرفة وفهم حقائق الوجود، وقد روى الطوسي في اللمع عن أبي سعيد الخراز قوله: «إذا كان العبد مجموعاً على الله تعالى، لا ينصرف منه جارحة إلى غير الله عز وجل، فعندها تقع له حقائق الفهم عند تلاوة كتاب الله عز وجل»<sup>(3)</sup>. وفهم كتاب الله تعالى حق الفهم معناه وصول الصوفي إلى الإدراك العميق لحقائق ذاته وحقائق الوجود، فكأنّ فهم حقيقة النفس وهوائها وذللها يهدي إلى التوجّه الصحيح الشامل والانصراف الكلّي إلى الله تعالى، فيهدي ذلك إلى فهم آيات القرآن، وتهدّي آيات القرآن إلى فهم حقيقة الوجود كلّ، ومعرفة الخالق عز وجل، ذلك أنّ «القرآن الكريم في الرؤية الصوفية شامل لحقائق الإنسان وحقائق العالم، وعندما يتحقق الصوفي عبر تجربته باستكناه حقيقة ذاته، فإنه في الوقت نفسه يفهم كلمات القرآن، وكلمات العالم»<sup>(4)</sup>.

وخالص القول أنّ النّفس بحرصها على الشهوات، وأمرها بالسوء حجابٌ بين العبد وربّه، وأنها بصفاتها الناقصة الخسيصة عائق يحول بينه وبين السعي إلى مطلوبه من معرفة الله تعالى ونيل

(1) حدائق الحقائق، ص: 42.

(2) المصدر نفسه، ص: 284.

(3) اللمع، ص: 125.

(4) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل: ص: 16.

مرضاته ومحبته، فإذا لم يتنكر الصوفي لذاته، ويقلب لها ظهر المحنّ حتى تستكين وتستقيم، كانت سبيلُ معرفته بالله وعرة، ومخوفة بالمخاطر، وعلى قدر التنكر لها يتيسر له المسير وسلوك طريق الحق، وقد لخص الرازي هذه الفكرة في كلمات معدودات عندما قال في باب المعرفة: «فبالجملة: فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه»<sup>(1)</sup>، وكأنّ المعيار الذي يختبر به العبدُ إمكانية حصول المعرفة أو التزود منها إنما هو معيار ذاتي مطرد؛ فكلما اشتدت غربته عن نفسه زادت درجة معرفته بالله، وكلّما أنس بنفسه وركن إليها امتدّ البرزخ الحاجز بينه وبين هذه المعرفة، وزادت كثافته وغشاوته فحُجب عن مقامه، ولهذا السبب حدّر أهل الحقيقة من الاستكانة إلى حال البسط الذي لا تصحبه المراقبة؛ لأنّ فيه شيئاً من حظوظ النفس، قد يُنسي المرید أو السالك حظاً مما ذُكر به، ويحتمل مكرًا لم يكن على استعداد له، قال الرازي: «وقد يحدث بسط بغتة لا يعرف سببه فيهزّ صاحبه ويستفزّه، وسبيل صاحبه السكون والمراقبة وحفظ الأدب، فإنّ حالة البسط لها خطر عظيم، فليحذر صاحبها مكرًا خفياً يحجبه عن مقامه، كما قال بعضهم: فُتح عليّ باب من البسط فزلت زلة فحجبت عن مقامي، ولهذا قالوا: قف على البساط وإياك والانبساط»<sup>(2)</sup>.

أمّا إذا صدق العبد في جهاد نفسه وتربيتها وتزكيتها، وتعويدها مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات، فإنّ ذلك لممّا يعود عليه بالخير العاجل والآجل، إذ تصبح نفسه مطمئنة مُعينة له على الحق، بل تنصب له محكمة يؤنّبها فيها ضميره على زلاته، ويلومه على غفلاته. ويصبح في حركاته وسكناته متوجهاً إلى الله مبتغياً لوجهه الكريم، فليست معرفة الذات بكل مراحلها إلا وسيلة لبلوغ هذه الغاية الأسمى، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية يوجّه العارفون بالله أتباعهم إلى الجدّ في قطع المراحل إلى الله تعالى؛ ويعتبرون توقّف المرید في بعض مراحل الطريق علامة من علامات الخذلان وعدم توفيق الله تعالى له في رحلته إليه، فالصوفية عموماً «يحدّثون المریدين من التوقف في تلك المراحل مذكّرين بقول الله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْمُتَّهِي﴾ [النجم:42]»<sup>(3)</sup>

(1) حدائق الحقائق، ص: 217.

(2) المصدر نفسه، ص: 297.

(3) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، ص: 45.

إنّ ارتباط معرفة النفس بمعرفة الله، وكونها مقدمة وشرطا ضروريا لها على هذا النحو الذي سبق بيانه، قد يدفع العارف إلى بذل جهده في تحصيل معرفة شاملة وكاملة بنفسه، غير أنّه في سعيه غير معصوم من قصور قدرته عن تحقيق المعرفة الكلية، والإحاطة التامة بالنفس، وإنما يحصل له قدر منها يمنحه فهم وإدراك العلاقة التي تربطه بربه من جهة كون الله خالقا للنفس، أي ليس يُتاح للعبد معرفة غير جزء من وجوده، مما له علاقة بمعرفة خالقه أو تبيّن سبيل الوصول إليه، ومن هذا المنطلق «ندرك أنّ معرفة النفس ذات صلة وثيقة بمعرفة الله تعالى، ولكن لا يجوز القول: بأنّ معرفة العبد لله من هذه الوجهة هي معرفة إطلاقيه إحاطية، بل إنّما هذه المعرفة التي تحصل للمتوجّه إلى معرفة صورته، ما هي إلا معرفة الرابطة بين الربوبية والمربوبة، وهي في التحقيق ترجع إلى أجزاء الوجود وهي النفس، فما عرف العارف حينئذ إلا جزء وجوده لا كله، فضلا عن معرفة الألوهية»<sup>(1)</sup>، ويكفي من حظّ العارف أن يستقيم بمعرفته ويستفيد منها في التحقق بالعبودية، ولا شك أنّ ذلك يكون على قدر ما بلغه من مقاماتها، وما وصل إليه من تخومها.

(1) التصوف الإسلامي بين الأصالة والافتباس في عصر النابلسي: عبد القادر أحمد عطا، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1407هـ-1987م، ص: 302.

## المبحث الثاني: العلاقة مع الآخر:

تبدو العلاقة مع الآخر في الخطاب الصوفي بادي الرأي متلبدة بغموض كثيف؛ فلا يستين المطلع على أقوال المتصوفة نظرهم النهائية وتصورهم لطبيعة العلاقة التي يسعى أهل الحقيقة لإنشائها مع المحيطين بهم، خاصة وأن وصول الصوفي إلى مقام المعرفة يغيّر كثيرا من المعطيات التي كانت تطبع علاقته بالآخرين، فمن الخصومة معه والفرار منه، إلى إثاره والشفقة عليه، إلى نظرة أخرى جديرة بالتأمل، فالمتصوف يتنقل في مراحل بعضها فوق بعض لتكوين علاقته بغيره، والوصول بها إلى درجة التآلف، «ومعنى هذا أن الصوفي يجب أن يمارس الإيثار في مرحلة الطريقة، بمعنى إثارة الغير، أما في مرحلة المعرفة فإن الفروق بين ما لي وما لك تختفي في وحدة الذات الإلهية»<sup>(1)</sup>.

غير أن المشكلة تكمن في ظاهر الخطاب؛ إذ بين الحكم على الصوفي بالسلبية أو الإيجابية في تعامله مع الآخرين يتيه القارئ في لجة الأقوال المتضاربة، وهي تدعو تارة للشفقة على الخلق والإحسان إليهم، وتنصح بالفرار منهم واجتنابهم والتحذير منهم تارة أخرى، ولكن ذلك لا يمنع من البحث عن مرفأ يستقرّ عليه الباحث جامعا لشتات الأقوال المختلفة، حاكما بينها بالقسط ترجيحا أو توفيقا، فليس ظاهر التناقض بين الأقوال المكوّنة لبنية النص بهاتيك لباطنه وعميق أفكاره، خصوصا إذا أمكن تفعيل آليات التأويل في تقويم أود فهم القاصر، والمقتصر على ظاهر الكلام.

لقد سلك الرازي مسلك سابقه من أهل التصوف في تحديد معالم العلاقة مع الآخر وكيفية التعامل معه، وذلك في مواضع عديدة من كتابه، وهي تكوّن تصوّره للآخر باعتباره جزءا مكونا للوجود، له دوره بالتأثير البالغ على العلاقة الأساسية التي يقيمها المتصوفة بينهم وبين الخالق عز وجل، فإذا كانت الذات طرفا في العلاقة بين الصوفي وره تمثّل عائقا (بداية) ومساعدة (انتهاء) في تكوين هذه العلاقة وإحكام بنائها، فإن الآخرين الذين يسيطون بالصوفي، ويقاسمونه العيش والسعي وعمارة الأرض يمثلون بدورهم عاملا مهمّا في توطيد علاقة الصوفي بالله أو توهينها، وبين جدلية العامل المعيق والعامل المساعد يستوجب الأمر سعيّا لتمحيص

(1) الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف: أنا ماري شيميل، تر: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط: 1، 2006م، ص: 114.

خطاب الرازي وتحليله من أجل تبين طبيعة تصوّر الصوفي لدور الآخر في توطيد أو إعاقة تكوين الصوفي وإنشائه لعلاقته الأساسية مع خالقه عز وجل.

### المطلب الأول: الآخر ودوره في توهين العلاقة

يُستفاد من بعض ما جاء في "حدائق الحقائق" تصوّر سلبي للآخر، ونظرة معادية له؛ إذ يُحمّل وزر محاولة إفشال العلاقة بين الصوفي وربه وتوهين أركانها، وهذا لتأثيره الخطير ودوره السلبي في صدّ السالك عن سبيل الله، وجذبه إلى طريق الغواية والضلال، لذلك لم يأل الرازي جهداً في التحذير من مخالطة ومعاشرة الآخرين والأنس بهم والركون إليهم، وكما خلص الرازي من قبل إلى نتيجة أنّ الصوفي يصل إلى ربه بمقدار تنكّره لنفسه وأجنبيته عنها، يكاد يعمم تلك النتيجة في تصوّره للعلاقة مع الآخرين، وهذه طائفة من الشواهد التي تبين توجّس الرازي -والصوفية عموماً- خيفة من خطر الناس، والتحذير من صحبتهم ومخالطتهم والأنس بهم، فقد جاء في حدائق الحقائق:

1. قول الرازي في الباب الثالث وهو في العزلة والخلوة: «وقال أهل الحقيقة: الخلوة صفة أهل الصفة، والعزلة من أمارات الوصلة. ولا بد للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوة لتحقيقه بأنسه»<sup>(1)</sup>. فالترغيب في الخلوة والأمر باعتزال الناس من بداية الطريق إلى مشارف الوصول مما يتوصى به الصوفية، ويتعهدون به تلاميذهم ومريديهم نصحا وإرشادا، وتبصرة لهم بأعظم الأسباب القاطعة للطريق، وتلك من ثمرات التجربة الصوفية في سلوك الطريق إلى الله، وما يواجه فيها السالكون من العقبات وما يحصلونه من فوائد التجريب، ولأنّ مثل هذه الأمور لا تُدرك بغير تجربة حية، فقد كان للرازي توجيه معتد على روح التجربة ونتائجها، فقد قال في باب وصية المريد: «ومن شأنه ترك قبول النسوان ورفقتهن لا محالة، والتباعد عن أبناء الدنيا فإن صحبتهم سمّ محرّب، لأنهم ينتفعون به وهو يتضرر بهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف: 28]<sup>(2)</sup>، وقسوة الوصف والتشبيه بالسمّ المحرّب ليس سوى نتيجة لما عاناه وكابده المتصوّف من مصاحبة أبناء الدنيا الغافلين عن ذكر الله، ولا ريب أنّ فرار المريد بدينه من هؤلاء أمان له من شرّهم، وحصانة لرحلته إلى الله من أن تشوبها المنغصات والملهيات، واستشهاد

(1) حدائق الحقائق، ص: 39.

(2) المصدر نفسه، ص: 289.

الرازي بآية سورة الكهف تذكير للمريد بخطر الآخر وقدرته على الإضلال والإفساد، لذلك جاء النهي الصريح عن طاعته واتباعه. والخطاب الصوفي في ذلك كله منسجم ومتوافق مع القرآن الكريم الذي حذرت نصوصه الصريحة من الأصحاب والأخلاء المضللين للمرء عن سبيل الله، وبيّنت العواقب الوخيمة للخُلَّة المبنية على الإضلال والقائمة على الغواية، ومن ذلك على سبيل المثال: قول الله تعالى في بيان الندم الذي يحيق بمتخذ الصاحب سوء يوم القيامة: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيْتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٦٦﴾ يَوَيْلَ لِي لَيْتَنِي لَمْ أَخَذْ فَلَانًا خَلِيلًا ﴿٦٧﴾ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَارَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان: 27-28-29]، وقوله تعالى في بيان عقبي الصحبة المبنية على غير تقوى من الله ومحبة فيه: ﴿الْأَخْلَاءَ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67].

2. قوله: «وقال أبو بكر الورّاق: وجدت خير الدنيا والآخرة في العزلة والخلوة، وشرهما في الخلطة، وقال الشبلي: علامة الإفلاس الاستئناس بالناس»<sup>(1)</sup>، فاللجوء إلى أسلوب الترغيب والترهيب دليل على حرص الصوفي العارف بمسالك الطريق على تحذير المريد من الخطر الكبير الذي يشكّله الآخر عليه، فبالمخالطة والأنس بالناس تتراكم الشرور والمفاسد التي تحيق بالعبد فتوبقه في الدارين، ويكون الاطمئنان لهذه المخالطة والمصاحبة علامة دالة على الإفلاس ونذير خسار مبین، بينما تتأكد السلامة من ذلك، وتتحقق سعادة الدنيا والآخرة باعتزال الناس وترك مخالطتهم، والخلوة التي يتحقق فيها الأنس بالله. واستعمال أبي بكر الورّاق لصيغة "وجدت" تحمل قوة إقناعية قائمة على إغراء وتحذير للمريد، يستهدف تقاسم ومشاركة الفكرة التي يلقيها إليه، لأنّ هذه الصيغة تدلّ على حقيقة حصول النتيجة، وتمثّلها كتجربة حية باشرها المتكلم، ونقل محتواها ونتائجها إلى المتلقين للخطاب.

3. قوله: «وقال الشبلي: أهل المعرفة هم وحش الله تعالى في أرضه لا يستأنسون بأحد»<sup>(2)</sup>، فإذا كان الاستئناس بالناس علامة دالة على إفلاس العبد، فلا ريب أنّ العارفين من أهل الحقيقة أدرى الناس بخطر هذا الأنس الكذوب بالبشر، فالأنس الحقيقي عندهم هو الأنس بالله، وهو لا يتحقق بغير الزهد في الخلق والاستيحاش منهم، وقد مثل الشبلي ذلك تمثيلاً بديعاً حين وصف أهل المعرفة بوحش الله في أرضه، فكأنّ عدم استئناس المومنين بالوحوش والبشر لا يخلع

(1) حقائق الحقائق، ص: 42.

(2) المصدر نفسه، ص: 219.

عليهم صفة الوحش على الحقيقة<sup>(1)</sup>، لأنهم إنما لا يستأنسون بالإنس فقط، وحالمهم مع الاستيحاش غير قازة ولا ثابتة، فلهم متسع للاستئناس وراء ذلك<sup>(2)</sup>، أما أهل المعرفة فلا يستأنسون بأحد. لذلك كان من بين التعاريف التي أوردها الرازي للصوفي قوله: «وقيل: الصوفي وحداني الذات؛ لا يقبل أحدا ولا يقبله أحد»<sup>(3)</sup>، وذلك لأن نمط التفكير ووجهته متباينان تمام التباين بين الصوفي وغيره من أبناء الدنيا، والهدف الذي يسعى إليه كل فريق مختلف تمام الاختلاف، فأني يحدثُ التوافق بينهما أو يتحقق القبول من أحدهما للآخر؟

4. قوله: « فالزهاد يخرجون المال من الكيس تقرّبا إلى الله تعالى، وأهل المعرفة يخرجون الخلق من قلوبهم اكتفاء بالله تعالى عما سواه: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَرَّ ذَرَهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام:91]»<sup>(4)</sup>، فشتان بين هؤلاء وهؤلاء، إذ على الرغم من أن الزهاد إنما يتوجهون بفعلهم إلى الله تعالى ويتقربون إليه ابتغاء مرضاته، فإن أهل المعرفة يُزَوِّجُون بأحوالهم القائمة لله، فلا يزهّدون في المال فحسب بل يزهّدون في الخلق جميعا، ويتحرّرون من الكائنات كلها، وتلك هي العبودية الصادقة وهذه هي ثمرة، وفي ذلك يقول الرازي: « فمن صدقت لله عبوديته خلصت عن رقّ الكائنات حرّيته »<sup>(5)</sup>، لأنّ الاسترقاق المذلّ للعبد يرُسّف به في قيود التعلّق بالخلق، فمن تحرّر من ذلك كان عبدا لله وحده لا يأسره شيء من الكائنات، وهذه هي الحرية الكاملة، الماثلة في تحقيق العبودية لله بقطع العلائق التي تسترقّ العبد وتشدّه إلى الآخرين، والاكتفاء بالعلاقة مع الله<sup>(6)</sup>، وبغير ذلك الاكتفاء سيبقى أسيرا لدى عبيد الله، رهين إرادتهم وطوع أمرهم، يخشى أن تصيبه دائرة أو يحيق به مكر منهم، كما يطمع أن يناله نصيب من فضلهم، أو يسبغوا عليه من نعمائهم، ثم لا يصيبه غير ما كتب الله له.

(1) جاء في لسان العرب: «الوحش: كل شيء من دواب البرّ مما لا يستأنس [...]، وكل شيء يستوحش عن الناس فهو وحشيّ، وكل شيء لا يستأنس بالناس وحشيّ»، مادة: وحش، ص: 4784.

(2) وفي لسان العرب: «قال بعضهم: إذا أقبل الليل استأنس كلّ وحشي، واستوحش كلّ إنسيّ»، مادة: وحش، ص: 4784.

(3) حدائق الحقائق، ص: 171.

(4) المصدر نفسه، ص: 289.

(5) نفسه، ص: 144.

(6) يقول الرازي في تعريف الحرية: « الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق»: الحدائق، ص: 143.

5. قوله: « وقال رجل لبعضهم: ادع لي: فقال: كفاك من الأجنبية أن تجعل بينك وبينه واسطة»<sup>(1)</sup>، وهكذا تستمر عملية قطع العلائق مع الآخر ونفي وجوده، وتجريده من كل ما من شأنه أن يعكّر صفو العلاقة بين العبد وربّه، ولو أن يكون مجرد وسيط، فالوساطة حجاب حائل يجعل العبد منقطعاً عن الله، وهذا ما لا تقتضيه العبادة التي هي عملية اتصال يتوجه فيها العبد إلى الرب في خشوع وخضوع، وفي محبة ومذلة، ولأنّ الدعاء من أعظم مظاهر العبودية لله، يلتزم الخطاب الصوفي بتجريده لله وتخليصه من الشوائب حتى في الكيفية والطريقة، فيرفض أن يكون بين العبد والله واسطة تجعل العبد غريباً عن ربه، وأجنبياً لا يصل إلى حضرته قبل الاستعانة بالآخرين. ولهذا السبب يحتفي المتصوفة بالتوكّل، لأنّ فيه قطعاً للأسباب الداعية إلى الاعتماد على الآخر والثقة بما لديه مما ينافي الإيمان بقدرة الله تعالى وجميل عونه، فالتوكّل من المقامات الشريفة التي يسعى الصوفية إلى التحقق بها، ليقينهم بأنّه الطريقة المثلى، والآلية الفعالة لتحديد الآخر وتجريده من كلّ سلطة يمارسها على العبد في علاقته مع ربه، ويسلبه القدرة على التدخل بينه وبين خالقه، قال الرازي: «التوكّل هو الثقة بما عند الله تعالى، واليأس عما في أيدي الناس»<sup>(2)</sup>.

6. قوله: «واعلم أنّ التفكير قائد للإنسان إلى الخير ودليله، إذا كان تفكراً صحيحاً مقصوداً به الفرار من الخلق إلى الحق، والتفتيش عن أقرب طرق الوصول إلى الله عز وجل»<sup>(3)</sup>، وكأنّ مهمّة المتفكّر ووظيفته تكمن في التخلص أولاً من الخلق والفرار منهم، ليتفرّغ بعد ذلك للبحث عن السبيل الأقرب الذي يوصله إلى الله تعالى ويدلّه عليه، ولعلّ مقصود الرازي يتّجه إلى أنّ التنقيب عن أقرب الطرق إلى الله تعالى دون فرار العبد من الخلق وتنكّره لهم غير مجدي، لأنّ التشاغل بهم مانع عن التفكير، كما أنّه قاطعٌ لطريق الوصول حتى ولو علمه الإنسان، فليس سلوك سبيل معرفة الله تعالى وابتغاء الوسيلة إليه بممكن لمن ثقل جملة، وكثر خلطاؤه، ولا لمن تشعبته المهوم وتنازعت المشاغل، وإنما يصل المستخفون من الأثقال الذين يتزوّدون بخير الزاد، يفرّون من الخلق إلى الله بدينهم عاملين بقوله تعالى: ﴿ فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ إني لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إني لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الذاريات: 51-50].

(1) حدائق الحقائق، ص: 200.

(2) المصدر نفسه، ص: 99.

(3) نفسه، ص: 65.

7. قوله: « وقيل: أشدّ شيء على المرید معاشرّة الأضداد»<sup>(1)</sup>، ولقد سبقت كلمة الرازي في وصيته للمرید بالتباعد عن أبناء الدنيا، ووصفهم بالسّم الجرب في ثبوت خطرهم، وأنّ ذلك بسبب غفلتهم عن الله ونسيان ذكره، وأنّه يتضرّر بهم في حين أنّهم ينتفعون به، أما هنا فيزيد الرازي الأمر تأكيدا، وعلى الرغم من إيجاز هذا القول فإنّ المعنى الذي يجبل به مؤذن بوعي عميق بالخطر المحدق بالمرید حال ركونه إلى الناس وعشرتهم والاختلاط بهم، كما يفتر في بلاغة ودقّة سبب ومكمن ذلك الخطر، إذ يبيّن الرازي أنّ مخالطة المرید للناس تتضمّن شدّة وعنتا، وقد لا يكون في طاقته تحمّل ذلك، لقلّة زاده من الصبر والجلد والقدرة على التسامح والتجاوز عن الآخرين، فهو مرید مبتديء في طريق السلوك لم يكتسب من الخبرة الكافية ما يتمترس به من الأخطار، وما يمنع به المفسد عن سلوكه، ولعلّ أجود وأبلغ ما في عبارة الرازي استخدامه لكلمة "الأضداد" فهي معبّرة بحقّ عن نوع من الخلق ذوي أوصاف تتناقض مع الأوصاف التي يتّخذها المرید قائدا له في رحلته إلى الله، مما يجعلهم حاملين لمقومات التصادم معه، ومهيئين لأرضية الصراع بينه وبينهم ما دام معاشرًا لهم، فهو إن أنس إليهم وركن لهم واتخذهم أولياء كانوا قاطعين لسفره، ناقضين لسلوكه وإرادته، وإن قاوم اجتذابهم وأصر على المضي في سبيله لاقى منهم العنت والمشقة، فلا يزال بسبب عشرته لهم في كرب وشدّة، قد تُستنفذ طاقته قبل الوصول.

8. قوله: « ولا يقرب العبد من الحقّ إلاّ ببعده عن الخلق»<sup>(2)</sup>، هذه هي الخلاصة أو النتيجة التي يصل إليها الرازي في جزمه ويقين: القرب من الله رهنٌ بالبعد عن الخلق الذين يصدون عن سبيله، ويطرّد الأمر اطّرادا تاما؛ فبقدر البعد عن الخلق يكون القرب من الحقّ، وبقدر القرب من الخلق يكون البعد عن الحقّ تعالى. واستعمال الرازي لأسلوب القصر يشي بيقينه التام بهذه الحقيقة التي يقرّرها، فلا مطمع في الوصول إلى الله - عز وجل - مادام قلب العبد متعلقا بغيره مستأنسا بسواه، وليس للإنسان حينئذ من حيلة إلاّ في ترك الحيلة، بأن يقطع طمعه عن العبيد، ويتوجّه لله خالقه مخلصا له الدين، ولقد أورد الرازي من تعاريف التصوّف العديدة تعريفا يلخّص هذه الفكرة، وذلك في قوله: «وقيل: الصوفي من لا يملك شيئا ولا يملكه شيء»<sup>(3)</sup>، فعدم السعي إلى التملّك يقي الصوفي آفة الطمع<sup>(4)</sup>، كما يقيه الاستعباد والاسترقاق فلا يملكه شيء، ليكون متوجّها إلى الله تعالى وحده مخلصا له الدين، وبهذه الطريقة لا يكون مفتقرا إلاّ لله، وهذا ما يسميه طه عبد

(1) حدائق الحقائق، ص: 203.

(2) المصدر نفسه، ص: 323.

(3) نفسه، ص: 17.

(4) ينظر: العمل الديني: طه عبد الرحمن، ص: 176 وما بعدها.

الرحمن: "التجلي الخُلقي"، فيقول إن: « غاية التجلي الخُلقي أن يُظهر المخلوق الافتقار التام للخالق، فلا يرى لنفسه وصفا ولا وجودا، ويدخل دخولا تحت الأحكام بالذلة، ويقبل بالأسباب والمسببات قبول العبد من سيده»<sup>(1)</sup>. فالافتقار التام محوٌ لأحكام النفس، ونفيٌ لأحكام الغير، وبقاءٌ مع الله.

### المطلب الثاني: الآخر ودوره في توطيد العلاقة

يتوفر كتاب "حدائق الحقائق" على خطاب آخر موازٍ للخطاب الرافع لراية العداء للآخر والتنكّر له والفرار منه، والتعامل معه بضروب من الحذر والحيفة لا تترك مجالاً لتفعيل الحوار معه أو مشاركته الأفكار والحياة، هذا الخطاب الموازي ينظر للآخر نظرة أخرى مغايرة تماما، ما هي بنظرة ازدراء ولا استيحاش، بل يتعامل معه معاملة تحترم فيه الإنسان، على أسس من التكرّم والرحمة والمودة، مما ييسّر بنجاح العملية التواصلية بين قطبي الرسالة الصوفية في "حدائق الحقائق"، ولكن مشكلة التناقض بين الخطابين تبقى قائمة، وهي تُنذر بتهافت الخطاب وذهاب قيمته إن لم تجد حلاً يفسّر أسباب هذا التناقض، أو طريقةً لتأويله تأويلاً مقبولاً يستند إلى أدلة من النص، تجمع بين المتناقضات أو ترفع الالتباس الحاصل بسببها.

ويجدر قبل السعي إلى التحقق من دعوى التناقض في نظرة الصوفي إلى الآخر استعراض أفكار الرازي وأقوال أهل التصوف التي تضمّنّها كتابه، وهي تعرض وجهة النظر الأخرى الحاملة لمعاني المودة والرحمة والتعامل الحسن مع الآخرين على هدي من تعاليم القرآن الكريم والخلق النبوي العظيم، فقد جاء من ذلك في حدائق الحقائق:

1. قول الرازي: « ثم إذا أراد السلوك بعد تحصيل هذه الشروط فليتب من كل زلة سرا وجهراً، ويجتهد في إرضاء خصومه أولاً، ومن لم يُرض خصومه لا يُفتح له من هذه الطريقة شيء، هذا طريق القوم»<sup>(2)</sup>، وإذا كانت معالم هذا الطريق لا تتضح للسالك إلا بإرضاء الخصوم فقد اتضح أنّ الخطاب الصوفي خطاب حامل لأسمى قيم التسامح، وإشاعة روح الشفقة والإيثار ومحبة الخير للآخرين، وقد بيّن الرازي هنا أنّ الحصول على ثمرات السلوك في الطريق الصوفي مشروط بإرضاء

(1) العمل الديني ، ص:141

(2) حدائق الحقائق، ص:283.

الآخر، ولا يكون ذلك عادة إلا بالتضحية والتنازل عن حقوق النفس، وتأخير مرتبة استحقاقها للأشياء، ومن شأن ذلك أن يزيل أسباب الفرقة والتنازع بين المرء وأخيه، لأنّ الأناية الطاغية جالبة لأسباب الإقصاء، وإذا استحكمت في ذات العبد هيئات لفشله في إقامة تواصل نافع مع الآخرين، إذ لا يسعى إلا لجلب منفعه ودفع مضاره، والعمل على تحقيق مصالحه التي قد تتعارض مع مصالح الغير، فتشيع الفرقة وتنفكك بنية المجتمع. ولهذا يبادر المتصوفة إلى الحفاظ على العلاقات مع المحيطين بهم وترقيتها، ومنع أسباب الخصام من تشويهها.

2. قوله: «ورأس مال المرید الاحتمال من كل أحد بطيبة نفس، وتلقّي ما يجري بالرضا والصبر على الفقر والضرر...»<sup>(1)</sup>. فلا يكفي المرید العمل على إرضاء خصومه فقط، بل يشترط لوصوله أن يكون واسع الصدر، زكّيّ المعدن، سليم القلب من الغل والحقد وسائر أمراض النفس، يقيم علاقته مع الناس جميعاً على ميزان من العدل والتسامح والخلق الحسن، فمن المعلوم أن الناس في معاشهم معرّضون للخطأ وإساءة التعامل بينهم بحكم نقصانهم البشري أو نوازع نفوسهم التي لم تستقم على أمر الله وحكمه، ولذلك يري الصوفية تلاميذهم ومريديهم على البصر بطبيعة البشر الناقصة، ومراعاة ما يرشح عنها من إساءة في التعامل عفواً أو قصداً، لأنّ تحمّل ذلك دليل على طيبة القلب و الرضا بتقدير الله، ولقد قال صاحب "التعرّف" من قبل في تعريفه لخلق التواضع - وهو خلق نبيل من أخلاق النفس المطمئنة-: «التواضع: الافتخار بالقلّة، والاعتناق للذلة، وتحمل أثقال أهل الملة»<sup>(2)</sup>، لكنّه جعل تحمّل أثقال الآخرين مقصوراً على أهل ملة الإسلام، بينما مدّد له الرازي فجعله احتمالاً من كل أحد، وبلغ به غايته حين اشترط له مع ذلك طيبة النفس وتلقيه بالرضا.

3. قوله: «فالحر يؤثر الخلق بجميع الكائنات من الدارين، ولا يكون له سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ»<sup>(3)</sup>. وهذا صريح أيضاً في إشار الآخر، وتقديم حظوظه على حظوظ النفس، والجدير بالتأمل هنا: ربط الرازي مفهوم الحرية بإيثار الآخر لا بشيء معين بل بمطلق الأشياء، ولا في زمان ومكان معينين، بل في مطلق الأزمنة والأمكنة (الدارين)، ثمّ الإمعان في تجريد النفس من حبّ التملّك، وتخريب مملكة طمعها وحظوظها؛ بمنعها من السؤال والسعي إلى تحصيل الفائدة، والتوجّه

(1) حدائق الحقائق، ص: 285.

(2) التعرف، ص: 97

(3) حدائق الحقائق، ص: 143.

لتحقيق مطالبها. وبهذا المعنى يصبح المقصود بالحرية تحرر العبد من رق نفسه، ومن عبوديته للكائنات، والتوجه بجمته إلى الله تعالى، تاركاً ما سوى الله لعبيد الله، مقدماً محبة الحق على الخلق، ومراد الرب على حظوظ النفس. حتى تصبح هذه النفس. وقد فويت حظوظها. لا خطر لها في الدنيا ولا في الآخرة، وفي هذا المقام يتحقق الصوفي بوصف "الفتوة" التي يتناهى فيها الإيثار إلى مقامات عليّة، وقد عرّفها الرازي بقوله: «هي إيثار الخلق بنفسك بعد أن تؤثرهم بالدنيا والآخرة؛ وذلك بأن تبذل نفسك لكل خسيس ونفيس فيما تريد، وتمكنها من التصرف فيك [...] وقيل: هي أن تصنع المعروف مع أهله ومع غير أهله، فإن لم يكن أهله فكن أنت أهله، وقيل هي أن يكون العبد أبداً في أمر غيره»<sup>(1)</sup>

4. قوله: «والغالب على الولي في أوان صحوه صدقه في أداء حقوق الله، ثم رفقه وشفقته على خلقه في كل حال، ثم دوام التحمل منهم بجميل الخلق، وطلب الإحسان من الله تعالى إليهم ابتداء من غير أن يسألوه ذلك، وتعليق الهمة بنجاتهم وترك الانتقام منهم، وكفّ السعي عن أموالهم، واللسان عنهم بكل حال، والتعامي عن مساوئهم، ولا يكون خصماً لأحد في الدنيا ولا في الآخرة»<sup>(2)</sup>، وهذه كلمات جامعة في تحديد معالم العلاقة بين العارفين من أهل التصوف وبين عامة الناس، فبلوغ الصوفي مقام الولاية يهيئه أكثر لمعرفة أحوال من هم دونه في علاقتهم بالله، فينظر إليهم بعين الرحمة والشفقة والرفق، ولا يزال ذا رأفة بهم، فلا يرجو لهم إلا الخير، لذلك وصف الكلاباذي أهل التصوف بهذا الخلق في مقارنة تبين نظرهم لأنفسهم وللآخرين: «وهم مع ذلك كله أرحى الناس للناس، وأشدّهم خوفاً على أنفسهم، حتى كأنّ الوعيد لم يرد إلا فيهم، والوعد لم يكن إلا لغيرهم»<sup>(3)</sup>.

وهذه الشفقة والرحمة والرأفة التي يطالب الصوفية أتباعهم بتمثلها في علاقتهم بالآخرين تجسّد معاني نبيلة قلّ نظيرها لدى نظرائهم من طوائف الناس ونحلهم، فهم «أشفق الناس على خلق الله من فصيح وأعجم، وأبذل الناس بما في أيديهم، وأزهدهم عما في أيدي الناس، وأشدّهم إعراضاً عن الدنيا...»<sup>(4)</sup>، وكلّ ذلك إنما هو نتيجة إدراكهم لطبائع الأنفس وحقائق الحياة

(1) حدائق الحقائق، ص: 145.

(2) المصدر نفسه، ص: 216.

(3) التعرف، ص: 53.

(4) المرجع نفسه، ص: 58.

ومآلات الأمور، فهم لا يتوجهون باللوم إلى غيرهم، وإنما يسعون لإصلاح ما فسد من دين الناس وديناهم، وذلك بتفعيل آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع مراعاة آدابها التي تتماشى وتتجانس مع رؤيتهم العامة لطبيعة العلاقة مع الآخر، قال الكلاباذي: «ويرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبا لمن أمكنه بما أمكنه، مع شفقة ورأفة ورفق ورحمة ولطف ولين من القول»<sup>(1)</sup>.

5. قوله: «ومن صحب مثله فسبيله التعامي عن عيوبه، وتأويل ما ينكر منه بأحسن التأويلات مهما أمكن، فإن لم يجد له وجهها عاد إلى نفسه بالتهمة واللوم»<sup>(2)</sup>، فالصحة ضرورة من ضرورات الطريق الصوفي، وقد عقّد الرازي بابا في بيانها وتحديد أنواعها وأقسامها وشروطها، وعلى الرغم من أنّ الصوفية يرون أنّ الصحة الحقيقية تكون مع الله تعالى<sup>(3)</sup>، فإنهم لا يمنعون أن يصاحب العبد الخلق، ولكن هذه المصاحبة تختلف معطياتها باختلاف المصاحب، وبيان ذلك أنّ: «الصحة مع الله بالموافقة، ومع الخلق بالمناصحة، ومع النفس بالمخالفة، ومع الشيطان بالعداوة»<sup>(4)</sup>، وهكذا ينتظم لدى الصوفية منهج التعامل مع الذات والآخر، فيعطى كلّ حقّه بالقسط، ويستبين من ذلك أنّ الأسس التي بنوا عليها دستور المعاملة ثابتة في اعتبار مرتبة النفس أدنى من مرتبة الآخر باستثناء الشيطان، وهذا ما يجعل من مصاحبة الصوفية مغنما لكثير من الناس، فلا يوجّه العارفون طالب الصحة إلى غير أهل التصوف، وقد جاء في التعرّف: «قال رجل لسهل بن عبد الله التستري: من أصحاب من طوائف الناس؟ فقال: عليك بالصوفية فإنهم لا يستكثرون ولا يستنكرون شيئا، ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يعذرونك على كل حال، وقال يوسف بن الحسين: سألت ذا النون: من أصحاب؟ فقال: من لا يملك، ولا ينكر عليك حالا من أحوالك، ولا يتغير بتغيرك وإن كان عظيما، فإنّك أحوج ما تكون إليه أشد ما كنت متغيّرا»<sup>(5)</sup>، وهذه الأخلاق الرفيعة في معاملة الخلق بالحسنى، وتقديمهم على النفس، وإيثارهم والتسامح معهم تجعل العلاقة مع الصوفي مكسبا يطمح إليه أولو الألباب لما فيه من رفع كدّر المصاحبة المعهودة، المتأرجح بين خوف الامتنان من إحسان المصاحب، وسخطه عند الإساءة، لهذا «قال حمدون

(1) التعرّف، ص: 57.

(2) نفسه، ص: 221.

(3) قال الرازي: «وقال ذو النون: اصحب من إذا مرضت عافاك، وإذا أذنت تاب عليك»: الحقائق، ص: 222.

(4) حقائق الحقائق، ص: 222.

(5) التعرّف، ص: 26.

القصار: اصحب الصوفية فإن للقبیح عندهم وجوها من المعاذير وليس للحسن عندهم موقع. ومعناه أنهم اعتادوا فعل الحسن فلم يبق عندهم غريبا ذا موقع، لأنه صار لهم كالفعل الطبيعي الذي لا يحمد الانسان عليه كالسمع والبصر ونحو ذلك»<sup>(1)</sup>

وإذا كان التصوّف كما يقول الصوفية خُلُقًا، فقد تبين سرّ هذا التعامل الفدّ مع الآخر بمنحه مكانة فوق مكانة النفس، كما تبين ثبات هذا التعامل وعدم تغييره بتغيير الظروف والأحوال، إذ إنّ أسوأ ما يشين علاقات الناس اختلافها في حالي العسر واليسر أو الشدة والرخاء، أمّا أهل الحقيقة فقد سلّمت قلوبهم عن التغيير بما ملئت به من اليقين، وما شحنت به من الإيمان بقضاء الله وقدره، وما استقرت عليه نفوسهم من الرضا بتصريفه للأحوال، قال الرازي: «وقال ذو النون: ثلاث من علامات اليقين: قلة مخالطة الناس في الأعسار، وترك المدح لهم عند العطاء، وترك ذمهم عند المنع»<sup>(2)</sup>.

إنّ بناء الصوفي لعلاقته مع الآخر على أساس أخلاقي يتجلّى في حرص الرازي على ربط مفهوم الخلق بصور معاملة الغير، ومن ذلك قوله في تعريف الخلق: «وقيل هو قضاء الحق، وقبول ما يرُدُّ عليك من جفاء الخلق بلا قلق ولا ضجر»<sup>(3)</sup>، وهذا أقصى ما يمكن أن يُصوّر من طيب المعاملة وحسن الخلق، وليس في وسع الإنسان إلا أن يكون تواصله وتعامله مع من تُخلّق بهذه الصفات جديرا بمستواه الأخلاقي، وقد ذكر الرازي قصّة لبعض من حاول اختبار أخلاق الصوفية فما كان منه إلا أن انبهر بما وتعبّج منها، ولكن الأمر تجاوز ذلك حين وقف على أنّ ما أبهر المتعامل لا خطر له لدى الصوفي ولا قيمة له، يقول الرازي في باب الخلق: «وحكي أنّ رجلا دعا أبا عثمان الحيري إلى ضيافته، فلما وصل معه إلى الدار قال له: يا شيخ، ارجع فإنني قد ندمت على طلبك، فرجع الشيخ، فلما وصل إلى باب داره جاءه ذلك الرجل وقال: يا سيدي، ارجع معي فإنني ندمت على ردّك، فرجع معه، فلما وصل إلى باب دار الرجل قال للشيخ: ارجع فإنني ندمتُ على طلبك، فرجع الشيخ، فلما وصل إلى باب داره جاءه الرجل وقال له كما قاله أولاً، وهكذا جعل يرده أربع مرات أو خمساً حتى قال له في الأخيرة: والله يا سيدي ما قصدتُ

(1) حدائق الحقائق، ص: 172.

(2) المصدر نفسه، ص: 133/132.

(3) نفسه، ص: 173.

بذلك إلا اختبارك، فلله درّ خلقك ما أحسنه! فقال له الشيخ: لا تمدحني بخلق يوجد مثله في الكلب، فإنه إذا دُعي أقبل وإذا طُرد انصرف»<sup>(1)</sup>، ففي هذه الحكاية ما يُظهر أنّ مقام التصوف لا نهاية له، وأهله أبدا في الترقّي من حال إلى حال. وكلما ارتقوا في أحوالهم انعكس ذلك الارتقاء إيجابا على معاملتهم لغيرهم.

وهذا المستوى الذي وصل إليه الصوفية في تعاملهم مع الآخرين، جعلهم يعودون على أنفسهم باللائمة إن نظروا إلى غيرهم نظرة انتقاص، بل حدّروا المرید من تتبّع مثالب الناس ورصد عيوبهم وسيء أخلاقهم، وفي هذا المجال يقول الرازي: «ومن علامة سوء الخلق وقوع البصر على سوء خلق الغير»<sup>(2)</sup>، وهذا ما يجعل المشروع الصوفي في بناء شبكة العلاقات مع الغير متّسما بقدر عال من المرونة والتقبّل للآخرين، ويكشف عن جدوى هذا المشروع في تدعيم أواصر التراحم والتكافل والرحمة بين الناس، وكفى بذلك سبيلا إلى تكوين المجتمع الفاضل الذي ينعم فيه أفرادُه بالحرية والأمن والسلام.

عودًا على بدء. وبعد استعراض تصوّرين مختلفين لأهل التصوف عن طبيعة ونمط العلاقة مع الآخر. تتأسس الآن مشروعية التساؤل عن معالم الحياة الاجتماعية الصوفية، وبطلّ الإشكال قائما بين قبول الصوفي لغيره ورفضه له، ولكنّ واجهة التناقض التي تستفزّ الناظر في الخطاب الصوفي تدفع لا محالة إلى إعادة قراءة هذا الخطاب بمراعاة معطيات وخصائص التجربة الصوفية، فهي الكفيلة بتفسير هذا الخطاب وفهمه، وهي الوسيلة لإعادة ربط أفكاره وتنظيمها بإزالة ما يبدو عليها من غبش التناقض، ويمكن توجيه التناقضات الموجودة في خطاب الرازي إزاء طريقة التعامل مع الآخر ونمط العلاقة معه بالتأويلات الآتية:

● إن النصوص الداعية لعدم المخالطة، ونبذ صحبة الآخرين، والفرار منهم، وعدم الأُنس بهم غير متّجهة إلى جميع الصوفية، وإنما إلى المبتدئ في الطريق الصوفي، وهو باصطلاح المتصوفة "المرید"، وصفة هذا المرید في الأغلب عدم تحقّقه بالمقامات التي تقيه من التأثر بالغير، فهو غير مأمونٍ عليه أن تؤثر فيه صفات الخلق السيئة فتصدّه عن مطلوبه وتوجيه عن قصده، بل قد

(1) حقائق الحقائق، ص: 178.177.

(2) المصدر نفسه، ص: 175.

تعيقه في سيره فيحرم الوصول، وسدًا لذريعة هذا الخطر وجب تحذير المرید من الركون إلى صحبة أبناء الدنيا، فهم بتعبير الرازي: "سمّ مجرّب" ينتفعون بالمرید في قضاء مآرب دنياهم، وهو يتضرر بهم في تضييع دينه.

● إنّ النصوص الداعية للمعاملة الحسنة مع الغير هي الأصل، والدعوة إلى هجرهم والتباعد عنهم عارض تدعو إليه أسباب شتى، كأن يكون المخاطب بذلك من المبتدئين في السلوك فيخشى عليه الأثر السلبي للمخالطة . كما سبق بيانه . أو يكون الصوفي في حاجة إلى ممارسة شعائر الذكر ومناجاة الله عز وجل . أما في انتفاء العوارض فلا بدّ على الصوفي من إقامة العلاقات مع الآخرين، والحرص على تحقيق مصالحهم، والسعي في نفعهم، فالصوفي العارف بالله بما وصل إليه في تجربته التعبّدية من العلم بكيفيات التقرب إلى الله تعالى « وجب عليه أن يخرج إلى الغير حتى يعلمهم طرق التقرب إلى الله، فيحبّب إليهم أداء التكاليف التقريبية»<sup>(1)</sup>. وهذا الحرص على نفع الغير ليس إلا نتيجة لارتباط الصوفي بربه وتوجهه الكليّ إليه، فهو لا يقوم بعمل إلا ابتغاء وجه الله، وتعامله مع الآخر مشدود بحبل التقرب من الله، وعلى هذا الأساس يجعل المقرب الذي اجتباها الله لطاعته خدمة الغير والقيام على مصالحه وشؤونه قربة له، وهي أمانة تأفل أمامها وتتعلّط بين يديها كلّ محاولة لتحقيق مصالحه الذاتية، إنّ « المقرب غائب عن التماس مصالحه الخاصة واقتناء مآربه الشخصية، ومتوجه بالكلية إلى خدمة الله في كل أفعاله، حتى لا مصلحة له ولا مآرب إلا فيما وافق هذا التوجه الكلي، وليس أولى الأفعال مناسبة لهذه الخدمة - بعد تحصيل درجة التخلّق - إلا النهوض إلى خدمة الغير، لكي يستقيم على أصول التقرب، وعلى شروط مواصلته... »<sup>(2)</sup>

● إنّ النصوص الداعية إلى الفرار من الخلق وعدم الأنس بهم لا تتعارض في جوهرها مع تلك التي تدعو إلى التماس الأعدار للآخرين وترك الإنكار عليهم، لأنّ الصوفي يتعامل وفق مقامه وعلى قدر حاله، فمن كانت درجته عالية في سلّم التحقّق بمقامات التصوف، والتخلّق بأخلاق أهل الحقيقة، فإنّه يُدرك ضعف من ليس في مثل حاله، فيبادر بالعطف عليه والشفقة عليه ورحمته، والأكابر من الصوفية مع دعوتهم لأتباعهم ومريديهم باجتناب مخالطة الناس، هم المسارعون إلى التسامح مع أخطاء وسقطات الغير، لمعرفتهم بطبيعة البشر وأسرار تباين منزلتهم

(1) العمل الديني وتحديد العقل، ص: 207.

(2) المرجع نفسه، ص: 208.

في التحقق والتخلق، «وبما أنهم أعرف بسرّ هذا الاختلاف في درجات التحقق والتخلق فإنهم أسبق من غيرهم إلى التماس الأعذار، لمن خالفهم، وأبعد الناس عن الإنكار أو التشدد على غيرهم، وانتقاص قدرهم فكيف يرضون بتبديع غيرهم؟»<sup>(1)</sup>

● تلتقي النصوص الصوفية على الرغم من تناقضها الظاهر عند زاوية تمكّن من الجمع بينها فيما يتعلق بحسن المعاملة للغير، وهي ترك إلحاق الأذى بالغير، فالصوفي إن خالط الناس أخذ زمام المبادرة في الإحسان إليهم ونفعهم، وإن اعتزلهم حفظ لهم واجب الإعراض عن أذيتهم وكفّ شرّه وفساده عنهم، وقد «سئل النوري عن التصوف فقال: نشر مقام واتّصال بقوام. قيل فما أخلاقهم؟ قال: إدخال السرور على غيرهم، والإعراض عن أذاهم»<sup>(2)</sup>، ومن كان هذا خلقه كان مثالا للقبول، وهنا يمكن توجيه مقولة "أنّ الصوفي لا يقبل أحدا ولا يقبله أحد" بأنّ القبول هنا هو ما كان مشروطا فيه التخلّي عن الأوصاف التي أنزلت الصوفي وغيره منزلي النقيضين، فالصوفي لا يقبل التنازل عن التوجّه الكليّ لله، والغافل عن ذكر ربه لا يقبل -قولا أو حالا- التنازل عن حبّ الدنيا واتباع الشهوات، ولذلك ففي التعامل العام بين الصوفي العارف بالله وغيره من العوام، يكون العارف المقربّ من الله نموذجا يُحتذى به، ومن أهمّ أوصافه أنّه مثال للقبول، لأنّ حمّله لبعض صفات الكمال الإنساني يجعله متمثلا لمعانيها في حياته، «ولما كانت المعاني قيمة سامية مطلوبة، ومثلا عليا محبوبة، وكان النموذج متحققا ومتخلقا بها في جميع جهاته الظاهرة والباطنة، انعكس عليه وصفها وقدرها، فصار عند الناس مطلوبا ومحبوبا مثلها، وإذا طلبوه فلا يطلبون فيه إلا تلك المعاني التي تمثّلت فيه خير تمثيل»<sup>(3)</sup>.

● لا يخرج الخطاب الصوفي عن منهج القرآن الكريم في التمييز بين نوعين من البشر، وتحديد نوع المعاملة التي يستحقّها كلّ نوع منهما، فقد عرضت آيات الذكر الحكيم أوصاف طائفة من الناس زاغت عن طريق الحق، وزين الشيطان لأصحابها طريق الضلال والغواية فأنساهم ذكر الله، وقد وجّه الخطاب القرآني النبيّ - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنين من بعده إلى أساليب التعامل اللائقة بهذا الصنف من الناس، كالصبر وعدم طاعتهم في مثل قوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آئِمًّا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان:24] أو الصبر مع هجرهم: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 147.

(2) التعرف: ص: 92.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 195.

جَمِيلًا ﴿ [الزمل:10] ، أو عدم طاعتهم والركون إليهم: ﴿ وَلَا تَرَكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَتَسَكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ [هود:113] ، أو الإعراض عنهم ووعظهم: ﴿ أَوْلَيْتِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾ [النساء:63] ، أو ترك ولايتهم ومودّتهم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [المتحنة:01].

كما عرض الخطاب القرآني أوصاف فريق آخر من الناس اجتمعت كلمتهم على طاعة الله ومحبته، فكانوا متآخين بروح الله يؤلف الإيمان بين قلوبهم، ولا تجد العداوة والبغضاء منفذا إلى نفوسهم، فهذا الصنف من عباد الله كانت أوامر القرآن واضحة في وجوب اتباع أساليب التعامل الحسن معهم، كاتخاذهم إخوة والسعي إلى إصلاح أحوالهم: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿ [الحجرات:10] ، وكالدعاء لهم، وتصفية القلب من الغلّ تجاههم: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحشر:10] ، واعتبارهم أولياء يُنتصر لهم ويدافع عنهم: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾ [المائدة: 55-56] ، كما بيّن القرآن الكريم منّة الله على المؤمنين في أن جعلهم إخوانا متآلفين بعد أن كانوا أعداء متناحرين، قال تعالى: ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ ﴾ [آل عمران:103].

ومادام القرآن الكريم قد ميّز بين صنفين من الناس، وجعل لكلّ صنف ما يلائمه من أساليب المعاملة، فقد نهج الخطاب الصوفي نهجه، واهتدى بهديه، فميّز بين أولئك الذين يُستعان بهم ويُحتاج إليهم في تحقيق الوصول إلى الله من العارفين والأخيار، وبين قاطعي طريق الحق، من الغافلين والأشرار، وبالتالي فالخطاب الصوفي في رسمه لمعالم العلاقة مع الآخر لا ينظر إليه نظرة واحدة تنفي الفوارق وتمحو السمات والخصائص، بل يعامل في الإنسان طباعه وأخلاقه، لأنّ «الصوفي لا يحتاج الإنسان بحد ذاته، أي الإنسان الآخر كيفما اتفق، إنه يحتاج في هذا المقام إلى المصطفين من البشر العارفين، الإخوة الروحانيين . ولذا فهو لا يتمسك في

أيام التفكير بالوحدة وبضرورة قطع العلائق عن كافة الخلائق، بل يريد أن يكون وحيدا مع أولئك الذين يتعاطفون معه في المبدأ ويشاركونه في العقيدة، وهذه الحقيقة هي التي تفسر لنا السبب الذي جعل من الأخوة أي الصحبة الروحية، الصيغة المناسبة للحياة الاجتماعية الصوفية «(1).

وعلى العموم فإنّ النتيجة المستوفاة من علاقة الصوفي بالآخرين خاضعة لمبدأ مراعاة مقتضى الأحوال، بإنزال الناس منازلهم ومعاملتهم وفق مقاماتهم، وإن كان ذلك لا يمنع أن تكون الرسالة العامة لأهل الحقيقة هي السعي لتعبيد الخلق لربهم، وقيادتهم إليه لمعرفة ومحبته، وكلّ من اصطفاه الله لمعرفة صار ديدنه أن يقرب الناس من خالقهم ليحبهم الله ويحبونه، وذلك خالص مراد أهل التصوّف «حيث إنّ المقرّب يحبّ الخلق إلى الله، ويجب الله إلى الخلق»(2). وما يستفاد من ذلك أنّ العلاقة مع الخالق هي أسّ العلاقات التي تنتظم بين مكونات الوجود في الخطاب الصوفي، وهي مركزها والمهيمنة عليها والضابطة لها، فلا يمكن تصوّر علاقة ذات فعالية بين الصوفي وذاته، ولا بينه وبين الآخرين من غير اعتبار للعلاقة الأصل وهي العلاقة مع الخالق، بل تصبح جميع العلاقات دائرة في فلك هذه العلاقة الأصلية، لهذا لا بدّ من بيان طبيعة العلاقة مع الخالق كما يراها ويتصوّرها المتصوّفة، والوقوف على معالمها التي حدّدها خطاب الرازي، وتولّى بيانها في كتابه "حدائق الحقائق".

(1) التصوف الإسلامي: تور أندريه، تر: عدنان عباس علي، منشورات الحمل، لكولونيا، ألمانيا، ط:1، 2002م، ص: 111

- 112.

(2) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 209.

## المبحث الثالث: العلاقة مع الخالق:

تنتظم في الفكر الصوفي أركان العلاقة مع الله، وتنبني أسسها وفق رؤية خاصة هي حصيلة تصوّر الصوفية للوجود، وإدراكهم لمظاهره وأسراره، إذ إنّ أهمّ ما يميّز التفكير الصوفي هو اعتباره كلّ شيء - ما خلا الله - باطل، واعتقاده أنّ الوجود الحقّ لله؛ فقد كان ولم يكن شيء معه، وعمّا قليل يفنى الكلّ، ولا يبقى غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: 26، 27].

## المطلب الأول: حقائق الوجود بين الخلق والخالق:

إن وجود الله تعالى وجودٌ مطلق، أما غيره فوجوده نسبيٌّ؛ لأنّ وصفَ العدم سابقٌ أو لاحقٌ له، لذلك يعتبر الصوفية أنّ ثمة نوعين من الوجود: حقيقيٌّ، وهو الله الخالق وحده لا يشاركه فيه أحدٌ، وغير حقيقيٍّ أو مجازيٍّ وهو لسائر المخلوقات لأنها جميعًا نتيجة أفعال الله وآثار صفاته، قال الرازي: «وقيل لصوفي: أين الله؟ فقال: أعمال الله تطلب الأين مع العين، ليس في الوجود غير الله، الوجود لسائر الموجودات مجاز، والله حقيقة»<sup>(1)</sup>.

هذه الرؤية الخاصة لحقائق الوجود تُوجّه سلوك الصوفي، فيكون متخلّيًا عن الوجود المجازي ساعيا بهمته إلى التقرب من الوجود الحقيقي، وهذا ما يكشف عن صدق مقولة أنّ «التصوف صوت كوني نافذ في الوجود، نسق ممنهج للوصول إلى المطلق»<sup>(2)</sup>، فبصدق العزم وإخلاص النية وكثرة المجاهدات يُفتح للسالك طريق القرب ويشرف على الوصول، ولا شك أنّ منطلق الصوفي يبدأ من ذاته (كُونًا)، أي: من وجود مجازي، بحثًا عن الوجود الحق (مكُونًا)، أي أنّ معرفة الصوفي بالله مرتبطة بمعرفة ذاته ومعرفة المخلوقات، وإدراكه لكلّ شيء على حقيقته: فحقيقة الوجود المجازي أنّه تابع للوجود الحقيقي ومضطرّ إليه اضطرارًا، ودور الصوفي يكمن في التحقق من تبعية المخلوقات للخالق، وتحقيق تبعية ذاته لربه على سبيل الاختيار (وذلك مقتضى الإيمان وصرّحه)، فالأمر مبنيّ على أنّ إدراك الصوفيّ و«معرفة بالشيء لا تفارق معرفته بذاته ومعرفة

(1) حقائق الحقائق، ص: 207.

(2) نقد/تصوف، ص: 245.

بذاته لا تفارق معرفته بربه، ومعرفته بربه ليست إلا تحققه الكامل بالتبعية له»<sup>(1)</sup>، وهذه التبعية التي يسعى الصوفي إلى التحقق بها تبعية أصلية، تحقّقها التجربة الحية التي تجعل الصوفي كيّسا فطنا في إدراك ما حوله والتعامل الصحيح معه، « فيقظة الصوفي تتجلى في كونه أحرص من غيره على أن لا تفوته جهة من الجهات فيما يدركه من نفسه وفي الأفق من حوله يمكن أن يحقق بواسطتها التقرب المأمور به... لذلك لا عجب أن يداوم الصوفي على إرادة الإقرار بالتبعية الأصلية، حيث لا يراها ولا ينتظرها بل ولا يقبلها غيره ممن حجّبوا عن مقام التجربة الحية»<sup>(2)</sup>، وفائدة هذه التجربة أنها تمكّن الصوفي من النفاذ إلى عمق الأشياء ولبّتها، وإدراك أسرار الكون وحقائق الوجود، تلك منحة ربانية وجزاء على مقاساة أحكام المجاهدة والرياضة التي دأب العبد على الوفاء بحقّها، إذ تنكشف له الحجب عن حقائق الأشياء، ويمنحه الله القدرة على التصرف في الموجودات، قال ابن خلدون: « وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيرا من الوقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم»<sup>(3)</sup>.

إنّ فهم الصوفي لحقائق الوجود هو في لبّه تحوّل في الاهتمامات نتيجة لرحلة روحية يقوم بها، وخلال هذه الرحلة من الكون إلى مكوّنه ومن الخلق إلى الخالق، تبدأ معالم العلاقة الروحية بين الصوفي وربّه بالتشكّل، عندما تحتذبه جواذب العناية الإلهية وتقريه من الله، فينتقل في نهاية المطاف من وصف المتقرّب إلى وصف المقرّب، ويتولّى الله تسديده وتأييده ونصرته، فيصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به... كما جاء في الحديث الصحيح<sup>(4)</sup>، ويتحوّل في هذه المرحلة اتّجاه الإدراك ونمط التفكير، ليكون الوجود الحقيقي هو الدليل على غيره لا العكس، إذ «بعد حصول العرفان ينعكس الاستدلال المعروف بالمخلوق على الخالق، فيصبح الخالق هو الدليل على كل ما سواه، عند العارف»<sup>(5)</sup>. ولذلك يُقدّم الصوفية بين يدي القدوم على الله تعالى تبرؤهم من حولهم وقوتهم، ويجعلون حسن الظنّ بالله رأس ما لهم في نجاح علاقتهم بالله، فلا يظفر

(1) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 153

(2) المرجع نفسه، ص: 153

(3) مقدمة ابن خلدون، ص: 579.

(4) سبق ذكر الحديث في الفصل الأول ص: 80/79، ينظر: صحيح البخاري (كتاب الرقاق، باب التواضع)، 105/8.

(5) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول، ص: 43.

أحد - حسبهم - بمطلوبه إن لم يُحسن ظنّه بالله وجميل عونه وتوفيقه، قال الكلاباذي: « وهم أحسن الناس ظنونا برهم: قال يحيى: من لم يحسن بالله ظنه لم تقر بالله عينه »<sup>(1)</sup>.

إنّ الدليل على وجود الخالق باعتباره وجودا حقيقيا لا يكون إلا بوجود وجودا حقيقيا، وما سوى الله وجوده مجازي فلا يصلح للاستدلال به على الله تعالى، ولذلك فإنّ أهل التصوّف قد «أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيلُ العقل عندهم سبيلُ العاقل في حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث والمحدث لا يدلّ إلا على مثله»<sup>(2)</sup>.

ويصطلح الصوفية على إدراك الصوفي وتحققه بمعرفة وشهود الوجود الحقيقي بمصطلحات منها: مصطلحا: الجمع وجمع الجمع: قال الرازي: «والجمع شهود الأشياء بالله، والتبرّي من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية والغنى عما سوى الله، فلا يحس بشيء سواه عند غلبة سلطان الحقيقة»<sup>(3)</sup>، ومنها أيضا مصطلح الفناء، قال الرازي أيضا: «والفناء فناء: أحدهما: ما ذُكر (يقصد: سقوط الأوصاف المذمومة) وهو بكثرة الرياضة، والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدته»<sup>(4)</sup>، وبوصول الصوفي إلى هذه المقامات يصبح الوجود الظاهر في نظره وهما، وذلك لغلبة شعوره بالله واستيلاء إحساسه بقربه عليه، وقد يستمرّ هذا الشعور ويتأكد حتى يصبح المتعارفُ عليه بين الناس من طبائع الأشياء مدعاةً لعجبه، فقد جاء في "التعرف": «قال سهل بن عبد الله: أنا منذ ثلاثين سنة أكلّم الله، والناس يتوهمون أنني أكلّمهم»<sup>(5)</sup>.

ولا يُتصوّر أنّ هذه النظرة لحقائق الوجود نظرة سلبية فاصلة بين مكوّناته وأنواعه، تُسهم في تفكيكه ونقض روابطه، لأنّ التفريق بين الظاهر والباطن وبين الحقيقة والمجاز وبين الخلق والخالق إنما هي إجراء ضروري لإعادة الربط وتحديد شبكة العلاقات وأنماطها بين عناصر الوجود، وفهم حقيقة مكوّناته ومواقعها وكيفية التفاعل بينها وفقا لوظائف كلّ موجود، ولذلك

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 54.

(2) المرجع نفسه، ص: 63.

(3) حدائق الحقائق، ص: 304.

(4) المصدر نفسه، ص: 306.

(5) التعرف، ص: 144.

فالعارف بالله والسالك لطريق التصوّف يعيدان ترتيب علاقة المخلوق بالخالق، ويحددان دور الصوفي فيها، «والصوفي وحده هو الذي يدرك الحقيقة، ويقراً الوجود ويربط بين الظاهر والباطن»<sup>(1)</sup>. وربما ذهب فريق من الناس إلى اتهام المتصوّفة بالمغالاة في فهم الوجود على هذا الأساس المبني على الذوق العرفاني، وفاتهم أنّ قراءة هؤلاء العارفين متعلّقة بتجربة شعورية حيّة تتفاعل فيها عناصر الوجود في انتظام تام، تفسّره تبعيّيّتها للوجود الحقيقي، «ومعنى ذلك أنّ المتصوّفة لم يغالوا كثيراً - كما يحلو لخصومهم أن يتهموهم - حين نظروا للوجود مثل هذه النظرة التي تربط بين أجزائه وتوحد بين عناصره»<sup>(2)</sup>. فأجزاء الوجود هي كلمات الله الصادرة عنه، وشعور الصوفي بها إنّما هو خلاصة تجربته الروحية التي تجعله لا يراها إلا من زاوية دلالتها على الواحد الذي صدرت عنه، أي «أنّ الرؤية الوجودية للصوفية ليست صادرة عن أفكار دخيلة على الإسلام كما يدعي البعض، لكنها رؤية منبثقة من صميم التجربة الروحية الحية والعميقة التي خاضها الصوفية عبر التطبيق الشامل والمستمر لما فهموه في كلام الله من معارف وأخلاق، وتتسع الرؤية بالانتقال من الفهم في الكلام إلى سماع المتكلم، ثم تزداد اتساعاً عند الشعور بالوجود الإلهي في كل الكائنات، شعوراً ينتهي إلى وحدة هذه الكائنات (الكلمات الإلهية) في دلالتها على الواحد الأحد»<sup>(3)</sup>. ولاريب أنّ من أعظم هذه الكائنات الإنسان والعالم، ومن هنا تتشكّل معالم العلاقة بين الصوفي وخالق الكون:

### المطلب الثاني: معالم العلاقة مع الخالق:

إنّ ثمرة التفكير الصوفي في مسائل الوجود تجلّت في تحصيل فهمٍ حصيف لطبيعته، وانعكست آثار هذا الفهم على السلوك، حيث يربّي الصوفية تلاميذهم وأتباعهم وأنفسهم قبل ذلك على توجيههم إلى الله، وجهاد النفس من أجل بناء علاقة حب وطاعة وعبودية مع الباري - عز وجل -، وقد ذكر أبو حامد الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال"، أنّ غاية الصوفي ومنتهى سعيه في سلوك هذا الطريق هو إنشاء علاقة معرفة ومحبة بينه وبين خالقه، يخلص له فيها إخلاصاً تاماً، مجرداً قلبه من كلّ العلائق التي تشغله عن هذا المقصد الأسنى، فلا يبقى في قلبه إلا

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 85.

(2) المرجع نفسه، ص: 84

(3) الخطاب الصوفي بين التأويل والتأويل، ص: 279

الله، فالطريقة الصوفية وسيلةٌ سعيٍّ دائب لا ينفكُّ السالكُ مستخدمًا لآلياتها وقاطعًا لمراحلها «حتى يتوصّل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله»<sup>(1)</sup>.

ويحدّد الغزالي معالم هذه العلاقة التي تربط الصوفي بربه، وذلك عبر ثلاثة مستويات، تمثّل مراحل التدرّج في تكوين وإنشاء هذه العلاقة وتثبيت أركانها، وذلك في قوله: «فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله»<sup>(2)</sup>.

إنّ السعي لإنجاح هذه العلاقة لِيستغرق همّ الصوفي ويستولي عليه فيصبح شغله الذي يمتدّ إلى آخر لحظات حياته في الدنيا، ونجاح العلاقة هو ما يعتبره المتصوفة وصولاً إلى معرفة الله ومحبته والفناء فيه، وقد صوّر الرازي في الحقائق ذلك الشغف الذي لا ينطفئ ظمؤه لدى الصوفي، وهو يسعى لمعرفة الله والقرب منه، وذلك في حكايته لأمنية ذي النون عند خروجه من الدنيا: «وقيل لذي النون المصري عند وفاته: ما تشتهي؟ فقال: أن أعرفه قبل موتي بلحظة»<sup>(3)</sup>.

وهكذا، تتشكّل في التفكير الصوفي معالم العلاقة مع الخالق، وتبرز في خطاب المتصوّفة كاشفةً عن عمق البعد الروحي الذي يمتاز به هذا الخطاب، ونفاذ بصيرة أصحابه في جعلهم معرفة الله لباب كلّ معرفة ومحور كلّ علم، فهي الموضوع المركزي الذي يُشترط حضوره باستمرار في أي نشاط إنساني أو ممارسة معرفية، وهذا ما يجب أن يسلكه كل مُزاوِلٍ لعملية تفكير يدّعي كمال العقل، ويقرر طه عبد الرحمن ذلك بقوله: «يجب أن لا تنفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية، فكلّ معرفة عقلية كاملة تشكّل مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختصّ ببحثه وبالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه، وكلّ من سرح فكره فيها، وكان

(1) المنقذ من الضلال، ص: 100.

(2) المرجع نفسه، ص: 107 . 108.

(3) حقائق الحقائق، ص: 275.

ذا عقل كامل وحب أن يدركه فيها، وأن يزداد اقتراباً منه»<sup>(1)</sup>، ومن هنا كان اهتمام المتصوفة بمعرفة الله، وإحكام روابط العلاقة معه، وجعل هذه العلاقة مهيمنة على نظام حياتهم كلّهم، ويمكن تبين المعالم المحددة لعلاقة الصوفي مع الخالق من خلال خطاب الرازي، بما قرّره في أقواله وأقوال أهل الحقيقة، ومن أهمّ معالم هذه العلاقة:

1. **الاشتغال بالله** : إذا كانت محاولة توجّه الصوفية إلى الله بالكلية مستمرة من بداية الطريق إلى نهاياته، فإنّ هذا التوجّه في جوهره هو اشتغال الصوفي اشتغالا كاملا بالله، وإعراضه إعراضا تاما عمّن سواه، وذلك ما يحقّق له اتّساع آفاق تفكيره، وبرهان ذلك أنّ اتجاه اهتمامه إلى الأخذ بالحقائق، وتجاوز العلم بالخلائق : «فهو يدرك تمام الإدراك أن المداومة على الاشتغال بالله عملية تُحقّق توسّع رحاب المعرفة، وعلامة توسّعها أن المتقرب ينتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بموجدتها»<sup>(2)</sup>.

وقد جاء في كتاب الرازي ما يؤكّد أنّ الصوفي لا همّ له إلا تحقيق مقصد الاشتغال بالله ليكون خالصا لله، مخلصا له الدين، متخلّصا من العلائق التي تشدّه إلى غير ربه وتنسيه ذكر الله، ومن النصوص التي تدرج ضمن فكرة الاشتغال بالله في حدائق الحقائق ما يأتي:

أ- قول الرازي: « وللتوحيد عبارة ومعنى، فعبارته كلمة الإخلاص، ومعناه: الإخلاص فيها، وهو التجرد عن الكونين وعن أوصاف البشرية عند ذكرها»<sup>(3)</sup>، فالتوحيد الذي هو أساس العلاقة مع الله، وركن الإيمان الأساسي، لا يقتصر فيه الصوفي على مجرد التعبير عنه بكلمة الإخلاص، إذ إنّ له مقتضى ومعنى، وسعي المتصوفة قاصداً إلى القيام بمقتضاه والتحقّق بمعناه، وإذا كان معناه هو الإخلاص لله، فقد بات من تحصيل الحاصل الاشتغال بالله وحده والإعراض عمّا سواه، وذلك بترك التعلّق بغيره من الموجودات في الدنيا والآخرة، ولا يتمّ ذلك إلا بعملية تصفية حثيثة من كدر الصفات البشرية الداعية إلى ذكر المخلوق ومحبتّه والتعلّق به، وقد قدّم الرازي تعريفات عديدة على لسان المشايخ تبين أنّ قيمة الإخلاص كامنة في خلوص اشتغال الصوفي بالله، وتجريد التوجّه إليه بالحبّ والطاعة، والبرء من الحول والقوة إلا به، يقول الرازي في باب الإخلاص: « ولهذا قال

(1) العمل الديني، ص: 148

(2) المرجع نفسه، ص: 151

(3) حدائق الحقائق، ص: 206.

بعضهم: الإخلاص تصفية الطاعات عن ملاحظة المخلوقين، وقال بعضهم: هو أن يكون المقصود بالطاعة وجه الله فحسب، قال رويم: الإخلاص كلّ عمل لا يريد عليه صاحبه عوضاً في الدنيا ولا في الآخرة، وقال بعضهم: هو أن تستوي عبادة العابد في الظاهر والباطن، وقال أبو يعقوب السوسني: رحمه الله: من رأى في إخلاصه إخلاصاً احتاج إخلاصه إلى إخلاص، وقيل: المخلص من يخفي حسناته كما يخفي سيئاته<sup>(1)</sup>.

ب- قوله: «وقيل: علامة الولي ثلاثة أشياء: أن يكون همه الله، وفراره إلى الله، وشغله بالله»<sup>(2)</sup>، فمن بلغ رتبة الولاية فأحرى به أن يدرك من حقائق الوجود ما لم يدرك غيره، فيقصر تفكيره على الله، ولا يهتم بشيء سواه، والولي في بداياته الأولى كان سعيه للتقرب من ربه مشروطاً بالبعد عن غيره، فلما تحقّق القرب من الربّ تأكّد البعد عن الخلق، وقد قال الرازي: «ولا يقرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق»<sup>(3)</sup>، لأنّه في قربه من خالقه تنعدم لديه الاهتمامات، ولا تشغبه الهموم، بل إنّ له همّاً واحداً هو الله تعالى، فبه يلوذ وبه يعوذ وإليه يلجأ، بل يفر إليه فراراً من الخلق، عملاً بقوله تعالى: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الذاريات:50]، فإذا تحقّق فراره إلى ربه، فإنّ انشغاله لا يتوجّه إلا إليه، وما جاء في القول الذي نقله الرازي عن علامة الولي يدلّ على معرفة صاحبه ودقته في ترتيب الأشياء ووضع المقدمات أمام نتائجها، إذ إنّ اجتماع الهمّ عند الولي وتوجّهه إلى الخالق وحده ينتج عنه استيحاشه من الخلق وأنسه بالخالق، فيؤدّي ذلك إلى فراره إليه، وإذا ما آوى الله إليه العبد بعد استجارته به، فإنّ ما يفتحه له من خزائن الفضل والرحمة والنعم والألطف والمعارف، ليقيّد العارف في قيود الإحسان فلا يلوي عنقه عن اشتغاله بربه نداءً دنياً، ولا يصرف عنانه عن محراب قدسه رغبةً نفسيةً، ولا يشغله عن مراده همّ آخر.

ت- قوله: «وقيل: حقيقة الذكر أن تذكر الله تعالى وأنت ناسٍ لكل شيء سواه، ولهذا قال ذو النون: من ذكر الله على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء وحفظ لله تعالى عليه كل شيء»<sup>(4)</sup>. فمما سبق تأكّده أنّ الوصول إلى الله تعالى لا يكون إلا باستدامة الذكر، ذلك مما قرّره الرازي وغيره من الصوفية، فالذكر وسيلة وعلامة: لأنّه إذا كان آلية وأداة محققة للوصول،

(1) حدائق الحقائق، ص: 135. 136.

(2) المصدر نفسه، ص: 215.

(3) نفسه، ص: 323.

(4) نفسه، ص: 185.

فهو وسيلة، وإذا كان طريقا للاستدلال على اشتغال العبد بربه فهو علامة من علامات القرب، ولا يتوقف اهتمام الصوفية بالذكر عند حدود الذكر اللفظي أو ذكر اللسان، بل إنهم يعدّون ذلك صورة وشكلا لا تكاد تغني العبد فتيلًا لو لم تتداركه رحمة الله، فمادام لكلّ شيء حقيقة فإنّ للذكر في التفكير الصوفي حقيقته التي تقتضي من الذاكر أن ينسى كلّ شيء عند ذكره لله، فالذكر نقيض النسيان وليس يجتمع في قلب الصوفي الموحد الممتليء بمحبة الخالق ومعرفته تناقضاً أدكار الخلق والخالق، إذ لا بدّ أن ينفي أحدهما الآخر، وهذا ما قرّره ذو النون بقوله: "من ذكر الله على الحقيقة نسي في جنب ذكره كلّ شيء"، ذلك أنّ الذكر باعتباره علامة من علامات اشتغال القلب بالمذكور تتأكد به عملية الاشتغال بالله عند المتصوّفة، فمادام الصوفي ذاكرًا لله على الحقيقة فإنه مشغول بالله وحده، تارك لما سواه.

ث- قوله: في باب الإرادة: «ومن صفته (أي المريد) التحبب إلى الله تعالى بالنوافل، والإخلاص في نصيحة الأمة، والأنس بالحق، والصبر على مقاساة الأحكام، والإيثار لأمر الله تعالى والحياء من نظره، وبذل الجهود فيما يحبه الله تعالى ويرضاه، وطلب كل سبب يوصل إليه»<sup>(1)</sup>، فاشتغال المريد بالله يقتضي إتيانه بالفرائض على وجهها، فإذا فرغ منها اجتهد في التقرب بالنوافل، والتوسّل إلى الله تعالى بالنافلة طريق لمعرفته تعالى، «فالنافلة زيادة مستقلة عن الفريضة يُخَيَّر المتقرب في إتيانها، وعلى قدر عنايته بها يُفتح له باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية»<sup>(2)</sup>، ففائدة النوافل أنها تورث المحبة، وهي في حقيقتها اشتغال بالله تقربًا وتحببًا إليه، وفي هذا الفائدة ما يدحض حجّة القائلين بعدم جدوى نافلة العمل، أو شُبّهة الزعم بأنّ الاهتمام بها لا يفيد، «ومتى علمنا ما تنتجه النوافل من انفتاح المدارك واتّساع العقل بفضل محبة الله الخاصة، أدركنا مقدار الفوائد التي يُجرّم منها من يترك النوافل بحجّة أنّها ليست شرطًا في تحصيل الاستقامة، أو من يستخفّ بها بدعوى أنّ الاشتغال بها اشتغال بما لا يفيد، وبما تغني عنه متطلبات الحياة اللازمة حينها، كأنما التقرب إلى الله ليس أعجل المتطلّبات ولا ألزمها»<sup>(3)</sup>، ولذلك يعي الصوفية قيمة وأهمية النوافل في توطيد العلاقة مع الله، فلا يتوقف سعيهم إلى المحافظة عليها، بل يتجاوزون حدّ ممارسة الشعائر التعبدية، إلى عمران الأوقات بعمل الصالحات على تنوعها طلبًا لمرضاة الله ومحبته.

(1) حقائق الحقائق، ص: 203.

(2) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 153.

(3) المرجع نفسه، ص: 153.

ج- قوله في باب الزهد: «وقيل هو ترك ما سوى الله تعالى»<sup>(1)</sup>، بهذا الإيجاز، وبهذه الدقة والتحديد، يتلخّص مفهوم الزهد في خطاب المتصوفة ويتبدّى مجاله، إذ إنّه يرتبط بالتفكير الصوفي تجاه خالق الكون، وبنمط العلاقات التي يقيمها العارفون بالله مع ربهم ومع خلقه، وأكثر ما سوى الله حجاب يعيق السالك عن الوصول إلى الله، ويتركه متعلّقًا بالمخلوقات والكائنات، وكلّ هذه العوائق والعلائق تستوجب النبذ من الصوفي، فإذا تركها وصدف عنها فقد تحقّق بمقام الزهد، وحينئذ يصدق في تفرّغه للاشتغال بالله تعالى، فلا يشدّه شيء إلى غيره، فمن زهد فيما سوى الله فقد آوى إلى ركن شديد بتوكّله على الحي الذي لا يموت، وما التوكّل إلا مقام آخر تزداد به عملية الاشتغال بالله وترك ما سواه رسوخا لدى الصوفي؛ ذلك أنّ مقام التوكّل يتطلّب إسقاط العلاقات والبقاء مع الله تعالى، وقد ذكر الرازي من أقوال المشايخ في باب التوكّل ما يدلّ على ذلك، ومنها قوله: «وقيل هو (أي التوكّل) بقاء العبد مع الله تعالى بلا علاقة»<sup>(2)</sup>. بل ثمة من يحصر تصوّف كلّه في إسقاط العلاقات وإفناء النفس للبقاء بالله وحده، حيث يقول الرازي في باب التصوف: «وقال الجنيد: هو (أي التصوف) الكون مع الله بلا علاقة، وقال أيضا: هو أن يميّتك الحق عنك ويحييك به»<sup>(3)</sup>، وحين يفنى العبد عن نفسه ويقيم بالله ويكون معه بلا علاقة، فإنّ معنى ذلك أنّه تخلّص من رق الغير، وأخلص وجهه لله مشتغلا به منشغلا عمّن سواه.

أما العوائق والعلائق الشاغلة عن الله -تعالى- فللصوفية آليّة فعّالة في مقاومتها والتخلّص منها، وهي آليّة التقوى حيث جاء في "حدائق الحقائق": «والتقوى عند أهل الحقيقة اجتناب كل ما يبعد عن الله تعالى»<sup>(4)</sup>، وصيغة التعميم هنا لا تستثني شيئا في شمول التقوى لاستهداف كلّ علاقة أو عائق يقوِّض علاقة العبد بربه ويبعده عنه، إنّها عمليّة تطهير كلّ قلب العبد من التوجّه إلى غير الله، وتصفيّة له من محبة المخلوقين المناقضة لمحبة الخالق.

2. من الكون إلى المكوّن: من معالم هيمنة العلاقة مع الخالق على سائر العلاقات في دستور الحياة الصوفية تحوّل المتصوّف من معرفة الكون إلى معرفة مكوّنه، ومن الاستدلال بالخلق على

(1) حدائق الحقائق، ص: 123.

(2) المصدر نفسه، ص: 99.

(3) نفسه، ص: 170.

(4) نفسه، ص: 119.

الخالق إلى الاستدلال بالخالق على الخلق، إذ إنّ الكون في حقيقته ليس غير أداة أو علامة من العلامات التي تفتح للعبد طريق المعرفة، وهي بالتعبير القرآني "آية"، قال تعالى: ﴿سُئِرِهِمْ ءَابِتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٣٠﴾﴾ [فصلت: 53]، فإذا ما استنفذت هذه الأداة وظيفتها، وتبين الحق للعبد بأن عرف ربه حق المعرفة، وقدره حق قدره، لم يبق للأكوان خطرٌ لديه؛ إذ يضمحلّ الشعور بها أمام الشعور بوجود الله وقربه ومحبته، وللخطاب الصوفي اهتمام كبير بهذا الانتقال ومظاهره ودرجاته، ومن صور هذا الاهتمام: بناء المصطلحات التي تحدّد نوعية علاقة الصوفي بالخالق وتطورها عند انتقاله من الكون إلى المكوّن، ومن أهم هذه المصطلحات التي ذكرها الرازي في الحقائق:

أ- الوجود: والمقصود به تحقيق الصوفي بوجود الله تعالى بعد أن يتخلّى عن ذاته وعن أوصافها التي يتعلّق بها بالكائنات، فمتى انتفت صفاته البشرية وجد ربه، قال الرازي: «والوجود: فقدان العبد بحقّ أوصاف البشرية، ووجود الحق، لأنّه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة، وهذا معنى قول أبي الحسين النوري: أنا منذ عشرين سنة بين الوجود والفقْد: إذا وجدت ربي فقدت قلبي، وإذا وجدت قلبي فقدت ربي»<sup>(1)</sup>، ويقتضي الأمر اجتهادا من السالك في هذا الطريق للوصول إلى مقام وجوده لربه، وعند وصوله لا يبقى إلا الحق لأنّ أوصاف العبد تضمحل وتُخمد من أثر وجود الله تعالى، قال الرازي: «وترتيب هذا الأمر: تصوّر، ثمّ ورود، ثمّ شهود، ثمّ وجود، ثمّ خمود، وبمقدار الوجود يكون الخمود»<sup>(2)</sup>، أي: على قدر وجود الله تعالى وحضوره يكون انتفاء صفات العبد وخمودها.

ب- التفرقة والجمع: فكون الصوفي قائما بوظائف العبودية في أحواله البشرية فهو في مقام التفرقة، وكونه مستسلما لأحكام الربوبية وما يرد عليه منها فهو في مقام الجمع، «فالتفرقة بداية الإرادة، والجمع نهايتها، ومن لا جمع له لا مشاهدة له، وجمع الجمع مقام آخر أتمّ من الجمع وأعلى، والجمع شهود الأشياء بالله والتبري من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع: الاستهلاك بالكلية والغنى عمّا سوى الله، فلا يحسّ بشيء سواه عند غلبة سلطان الحقيقة»<sup>(3)</sup>، فانتقال المتصوف

(1) حقائق الحقائق، ص: 300.

(2) المصدر نفسه، ص: 301.

(3) نفسه، ص: 304.

من مقام التفرقة إلى مقام الجمع ومنه إلى جمع الجمع يجسّد رحلته من الكون إلى المكون، وهذه إحدى معالم العلاقة المميّزة التي تربطه بخالقه.

ت- الفناء والبقاء: يكثر استخدام هذين المصطلحين في الخطاب الصوفي، وهما وصفان للعبد في علاقته بخالقه، «ولذلك يبدو [أنّ] الاتصال بالله هو انفصال عن الذات، أو فناء عن النفس بتعبير المتصوفة، وفي الفناء يتم الانفصال عن السّوى، ولا يبقى إلا حضور الله»<sup>(1)</sup>، والعارف دائم الانتقال بين حالي البقاء والفناء، فإن كان في مقام البقاء فبقاؤه بالله، وإن كان في مقام الفناء ففناؤه به، على أنّ مقام الفناء أعزّ وأشرف، لأنّ الفناء فناء: أحدهما سقوط الأوصاف المذمومة، ويقابله في البقاء: ثبوت الأوصاف المحمودة، والآخر وهو الأهم: «عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدته»<sup>(2)</sup>، فالاستغراق والاستهلاك في الله بالكلية تكون نتيجته فقد الشعور بكلّ ما سواه، وهذه درجة العارف، وهو المتحقّق بمقام المعرفة، وقد عدّ الرازي هذا المقام من أعلى مقامات السلوك، حيث يقول: «واعلم أن المعرفة أشرف من الفقر والمحبة والتوحيد، لأنها استهلاك في الله تعالى بفنائها عن نفسه وعن الكون وعن الإحساس بالفناء»<sup>(3)</sup>، فحتى الحال الموصلة إلى هذا المقام تنقشع آثارها ولا يبقى في بال العارف غير الله، وهذا أسمى ما يكون من أحوال العبد بعد انتقاله من العوالم والإحساس بها إلى خالق العوالم والشعور بعظمته وحضوره. ويزيد هذا المعنى وضوحاً بما أورده الرازي من كلام أبي يزيد البسطامي مفصّلاً لنماذج ورتب علاقة العبد برّبّه من طريق التحقّق بأسمائه الحسنی، قال الرازي: «وقال بايزيد البسطامي: حظوظ الأولياء مع بقائها من أربعة أسماء: الأول والآخر والظاهر والباطن، فمن فني عنها بعد ملابستها فهو التام الكامل، ومن كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته، ومن كان حظه من اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من أنواره، ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله بما سبق، ومن كان حظه من اسمه الآخر كان مرتبطاً بما يستقبل، قال الشيخ بايزيد: وكلّ يكشف على قدر طاقته إلا من تولاه الله تعالى بسرّه وقام عنه بنفسه»<sup>(4)</sup>.

ث- الغيبة والحضور: وهما مقامان متلازمان للسالك، فلا يتم أحدهما إلا بالآخر، والمقصود بالغيبة: «غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق بما يرد عليه من الحق، ثمّ قد يغيب عن غيره

(1) الحركة التواصلية، ص: 131.

(2) حقائق الحقائق، ص: 306.

(3) المصدر نفسه، ص: 220.

(4) نفسه، ص: 215.

فقط، وقد يغيب عن غيره وعن نفسه إذا عظم الوارد، ثم قد تطول الغيبة وقد تقصر»<sup>(1)</sup>، وعند تحقُّق غيبة العبد عن الكون يكون المجال مفتوحاً لحضوره مع المكوّن، لأنّ العبد في علاقته بالكون له أفعال وأخلاق وأحوال، وهو مادام مقيماً للعلاقات مع ذاته والخلق يكون غائباً عن الله حاضراً مع الخلق، وفي سعيه للغيبة عن الخلق والحضور مع الله يشترط له قطع العلاقات مع غيره، وإزالة الإحساس بالموجودات التي تربطه بالكون، «ومتى فني العبد عن الأفعال والأخلاق والأحوال بزوال إحساسه عن كل ذلك، فقد استولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق»<sup>(2)</sup>.

ويقول الرازي أنّ المقصود بالحضور عند الصوفية: «حضور العبد بعد غيبته عن الخلق، وذلك باستيلاء ذكر الحقّ على قلبه ودوامه فيه»<sup>(3)</sup>، وبذلك تتشكّل بين مقامي الحضور والغيبة منطقة برزخية فاصلة بين وجود الخلق ووجود الخالق، فنهاية وجود الأول هي بداية وجود الثاني، ولهذا قال الرازي: «وقدّر حضوره بالحق بقدر غيبته عن الخلق، فإن كان بالكلية كان حضوره كذلك، وإن كان بالقلب فقط كان حضوره كذلك، ثمّ يكون مكاشفاً في حضوره على حسب رتبته بمجانٍ يخصّه الحقّ بها، وقد يقال: حضر العبد، بمعنى: عاد من غيبته، وعدم إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق»<sup>(4)</sup>.

ج- الصحو والسكر: إنّ تقلّب الصوفي بين حالي وجوده مع الكون، ووجوده مع المكوّن يستدعي اتّصافه بوصفي: الصاحي والسكران، فمتى غاب العارف عن الكون وفقد إحساسه به فهو في حالة سكر، ومتى رجع من تلك الغيبة فهو في حالة صحو، قال الرازي: «فالصحو: رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه، والسكر: غيبته بوارد قوي، فهو أتمّ من الغيبة وأقوى منها»<sup>(5)</sup>، وقد تتضاءل المسافة بين حالي الصحو والسكر حتى تكاد تضمحل وتتلاشى؛ فيكون العبد حينئذ سكران صاحياً، وذلك لغلبة حضور الله تعالى معه، وإقامته له في الحالين بقدرته وإرادته، فلا يكون للعبد حول ولا قوّة في الحالين جميعاً، قال الرازي: «وإذا ظهرت رايات

(1) حدائق الحقائق، ص: 307.

(2) المصدر نفسه، ص: 307.

(3) نفسه، ص: 308.

(4) نفسه، ص: 308.

(5) نفسه، ص: 309.

سلطان الحق والحقيقة في عرصات القلوب استوت حال الصاحي والسكران في الفناء والبقاء،  
فإنهما فانيان بالله تعالى باقيان في الحاليتين،

إذا طلع الصباح لنجم راح      تساوى فيه سكران وصاح<sup>(1)</sup>

ح- الستر والتجلي: وهما حالتان للصوفي العارف عند رحلته من الكون إلى المكون، باعتبارها معلما من معالم علاقته بالله، أما الستر فالمراد منه هو: «قيام الحجب المانعة من المشاهدة»<sup>(2)</sup>، فهذه الحالة في الأصل من حالات العوام الذين لم يسلكوا طريق الحقيقة، ولم يصلوا بمهّتهم إلى الله، فبينه وبينهم حجاب مانع من مشاهدة الحق وشهوده، أما الخواص الذين قطعوا عقبات الكون ونبذوا علاقات الكائنات، فيتجلى لهم الحق، والمراد من التجلي: «انكشاف سرادقات الجلال عن كمال الجمال»<sup>(3)</sup>، ولكن الرازي رغم إثباته الستر للعوام والتجلي للخواص، يعود فيؤكد على أنّ حالة التجلي للخواص لا ينتفي معها وجود نوع من الستر الخاص بهم: «وللخواص أيضا سترٌ مع أنّهم في دوام التجلي، والحالتان في حثّم متناقضتان لفظا لا معنى [...]. والستر في حق الخواص: عبارة عن حفظهم عن التلاشي والاحتراق، وتمكينهم في مقام الثبات؛ إذ لولا ستره عليهم ما كشفهم به لتلاشوا عند ظهور سلطان الحقيقة، إذ الخلق لا بقاء لهم عند ظهور الحق»<sup>(4)</sup>، والمقصود أنّ علاقة الصوفي العارف بالله تعالى تتحدّد بهذا المعلم: أي بانتقاله من رؤية الخلق إلى شهود الخالق، لكنّ لطف الله به في حال شهوده إياه يسّره برده أحيانا إلى عيشه رحمة به، لعدم القدرة على الثبات في مقام التجلي والمشاهدة دون انقطاع، فمن شأن التجلي أن يطيش له لبّ العارف بربه وجلاله وكماله الإلهي قال الرازي: «وأما الخواص فهم بين طيش وعيش: إذا تجلّى لهم طاشوا، وإذا ستر عليهم رُدُّوا على الثبات والتمكين فعاشوا»<sup>(5)</sup>.

خ- المحو والإثبات: هما أيضا حالان لا يقتصران على العارفين فحسب، بل هما للعوام والخواص والعارفين، والمقصود بالإثبات والمحو أنّ: «المحو انسلاخ العارف عن كل وجود غير وجود الحق.

(1) حدائق الحقائق، ص: 309.

(2) المصدر نفسه، ص: 312.

(3) نفسه، ص: 312.

(4) نفسه، ص: 312.

(5) نفسه، ص: 313.

والإثبات: إثبات أحكام العبادة، وهي تصفية السر عن كدورات الإنسانية<sup>(1)</sup>، فانتقال العارف من حال الإثبات إلى حال المحو، هو انتقال من العلم بعالم الملك والملكوت إلى رب العالمين، وقد يُفتح للعارف باب آخر من فضل الله وتقريبه ولطفه عند الوصول إلى حال المحو، فيصير المحو محققاً، قال الرازي: «والحق فوق المحو؛ لأنّ المحو يبقى معه أثر بخلاف الحق فإنه لا يبقى معه أثر بالكلية، فغاية همّة القوم: الحق، فهو: أن يحققهم الله تعالى عن مشاهدتهم، ثم لا يردهم إليهم بعدما محققهم عنهم»<sup>(2)</sup>.

د- المشاهدة: وهي بتعريف الرازي: «وجود الحق من غير بقاء تهمّة»<sup>(3)</sup>، فوجود الحق لا يتحقق إلا بانتفاء غيره، وأهمّ ما ينبغي انتفاؤه هو وجود العبد ذاته، بمعنى تلاشي حضوره أمام حضور الله تعالى، ولذلك استأنس الرازي بقول الجنيد: «حقيقة المشاهدة وجود الحق مع فقدانك»<sup>(4)</sup>، فالصوفي يبدأ رحلته في البحث عن الله من ذاته، لكنه عند الوصول تنكشف له حقائق الوجود بحضور الله في قلبه، ثم يستتبع ذلك الحضور مكاشفة، ونهاية المكاشفة مشاهدة بأن يشهد الله مع فقدته لما سواه، فهي ثلاث درجات في قرب العبد من الله تعالى: «فالأولى هي المحاضرة: وهي حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، ثمّ المكاشفة: وهي حضور بنعوت البيان لا بالنظر في الدليل، ثمّ المشاهدة»<sup>(5)</sup>، وهكذا تصبح ذات العبد مجرد وسيلة نقل يسافر بها صاحبها إلى خالقه، فعند الوصول لا تبقى لها قيمة ولا أهمية، وإنما ينصبّ الاهتمام على الغاية التي كان إليها الوصول.

ذ- التلويح والتمكين: وهما حالان تعرضان للسالك في طريقه إلى الله، «فالتلويح صفة أرباب الأحوال، والتمكين صفة أهل الحقائق، فمادام العبد في الطريق فهو صاحب تلويح، لأنّه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف، فإذا وصل تمكّن، فصاحب التلويح أبداً في الزيادة، وصاحب التمكين وصل واتّصل»<sup>(6)</sup>، فكلام الرازي دالٌّ على أنّ علاقة الصوفي بالخالق تبدأ من الكون والكائنات، وتستمرّ معرفته بها ما دام يتخذها وسيلة للوصول إلى معرفة المكوّن، فإذا وصل إلى مراده فقد انتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بموجدتها.

(1) حدائق الحقائق، ص: 314

(2) المصدر نفسه، ص: 315.

(3) نفسه، ص: 316.

(4) نفسه، ص: 316.

(5) نفسه: 316.

(6) نفسه: 320.

## المطلب الثالث: جدلية الوصول والانقطاع:

مما يميّز العلاقة بين العبد والخالق في الخطاب الصوفي قيامها على سؤال الوصول وإمكانيته، والمقصود بذلك هو مدى توفيق العبد في الحصول على المعرفة والقرب، أو تعدّد ذلك عليه، وقد تضمّن خطاب الرازي من النصوص ما يفتح المجال واسعا لمناقشة هذه الجدلية، لاسيما وأنّ لها أثرا مزدوجا من حيث علاقات الصوفي بالخالق وبالخلق، ما دام الوصول إلى الخالق مشروطا بالانقطاع عن الخلق، ولذلك فإنّ خير ما يعبر عن هذه الجدلية ما ذكره الرازي في الحدائق بقوله: «وقال الشبلي: الصوفي منقطع عن الخلق غير متّصل بالحقّ، كما قال تعالى لموسى عليه السلام: ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [طه:41] ، قطعه عن كل غير، ثم قال ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف:110]»<sup>(1)</sup>.

وعلى العموم، تومئ بعض الآراء والأقوال إلى تعدّد الوصول إلى الله تعالى ومعرفته حقّ المعرفة، بينما تشي آراء أخرى بإمكانية حصول ذلك، مما يستدعي جمعا للاتجاهين في محاولة للتوفيق بينهما أو ترجيح أحدهما على الآخر:

1. تعدّد الوصول لاستحالة الإحاطة: يظهر من بعض الآراء أنّ سعي الصوفي إلى معرفة ربه، والتحقّق بهذا المقام سعي مشكور، لكنّه يبقى مجرد محاولة يكافأ صاحبها على اجتهاده، بما يمنحه الله تعالى من لطائف الأنس ونفحات القرب، لكنّه لا يمتلك القدرة على الوصول إلى معرفة الله تعالى حقّ المعرفة، «لذلك فإنّ ما يتحصّل عليه الصوفي في مراحل الطريق هو مجرد ظلال معرفة، تجلّت بعدة أشكال عبّر عنها المتصوفة بالمقامات والأحوال»<sup>(2)</sup>، فكلّ مقام أو حال هو مرحلة من مراحل الطريق التي يقطعها الصوفي من أجل الوصول إلى المعرفة، وقد تكون هذه المقامات والأحوال نتيجة مؤقتة لجهد الصوفي من أجل أن يصل، كالمحبّة مثلا؛ إذ ينظر إليها بعضهم على أنّها طريق للمعرفة ويعتبرها آخرون ثمرة، وفي كلتا الحالتين يبقى التحصيل التام لهذا المقام متعدّرا على المخلوقين، قال الرازي في باب المحبة: «ولا يجاوز أحد في محبة الله تعالى قدر استحقاقه، بل لا يبلغ إلى ذلك القدر، ولو اجتمعت له محبة الخلق أجمعين»<sup>(3)</sup>، فإذا كان هذا أمر مقام شريف

(1) حدائق الحقائق، ص: 171.

(2) الحركية التواصلية، ص: 20.

(3) حدائق الحقائق، ص: 228.

كالحبة فكيف يكون أمر مقام أشرف منها، وهو مقام المعرفة؟ ، إذ قرر الرازي أنّ « المعرفة أشرف من الفقر والمحبة والتوحيد، لأنها استهلاك في الله تعالى بفنائها عن نفسه وعن الكون وعن الإحساس بالفناء»<sup>(1)</sup>، لا ريب إذن أنّ مقام المعرفة متعذّر عن الإدراك، وممتنع على العبد التحقّق به، وذلك لتعذّر إحاطة علم المخلوق بالخالق، قال الرازي: «ومعرفة الحقيقة لا سبيل إليها لا تمتناع الإحاطة به علما، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحِيطُونَ بِهِـَ عِلْمًا﴾ [طه:110]»<sup>(2)</sup>، وتأسيسا على فكرة العجز عن معرفة الله، يبيّن الرازي أنّ من كان أتمّ حالا من بين "العارفين" كان أعظم إدراكا لحيرته وذهوله، وكان أعمق إدراكا بالعجز: «واعلم أنّ الكمّل من أهل الحقيقة لم يتكلّموا في المعرفة بأكثر من الاعتراف بالعجز عنها، فأما من دونهم فقد تكلموا فيها، ولهذا قال بعضهم: الحق لا يعرفه سواه، [...] ويؤيّد هذا قول أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-: الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»<sup>(3)</sup>.

2. إمكان الوصول لاحتمال الإيصال: من المؤكّد أنّ المعرفة مقام عزيز، وطموح الصوفية لبلوغه لا ينفي إدراكهم لعجزهم وسقوط قدرتهم عند السعي إليه؛ إذ إنهم يشترطون للتّرقّي في المقامات التي تسبق الوصول إلى المعرفة البرّء من الحول والقوّة، وفناء الإرادة والاختيار، ومعنى ذلك أنّهم يعلّقون أمل الوصول على الله -عز وجل- فقدرته على إيصالهم إليه مطلقة، ولطفه ورحمته بعباده المؤمنين لا حدود لهما، وهو ذو الفضل العظيم. إنّ الصوفية مع إدراكهم لعجزهم الفطري عن الوصول إلى معرفة الله لا يتملّكهم اليأس من ذلك لأنّهم لا يستعجزون القدرة الإلهية، ولذلك كان العارفون بالله واصلين إليه به، قال الرازي: الحق لا يعرفه سواه، ومن عرفه فبه عرفه»<sup>(4)</sup>. فإمكان المعرفة متحقّق لمن يسّر الله تعالى له الوصول، فيكون حينئذ إيصالا من الله له، لا وصولا بنفسه، وذاك أنّ العلوم كلّها عاجزة عن إيصال العبد إلى ربه، فالعلوم مخلوقة والمخلوق لا يستطيع الدلالة على الخالق دلالة معرفة تامة، وأهل التصوّف يعبرون عن العلوم بالحرف أو الحروف، لأنّها أداتها، وقد عبّر النفري عن ذلك في موقف ما لا ينقال، بقوله: « وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني، وقال لي: أنا جاعل الحرف والمخبر عنه، وقال لي: أنا المخبر عني

(1) حدائق الحقائق، ص: 220

(2) المصدر نفسه، ص: 217.

(3) نفسه، ص: 117.

(4) نفسه، ص: 117.

لمن أشاء أن أخبره»<sup>(1)</sup>. ولذلك كان الجنيد في تعريفه للتصوّف دقيقاً في إسناد الفعل لله بقوله: «هو أن يميّتك الحق عنك ويحييك به»<sup>(2)</sup>، فشعور الصوفي بقدرته الله تعالى يجعله يطمع في الوصول إلى الله، وإيمانه بلطفه ورحمته يجعله يطمح لذلك، متوكّلاً على ربه تاركاً له تدبير أمره، فيتعرّف الله تعالى إليه تفضُّلاً منه، بدلاً من أن يتعرّف هو على الله، يقول طه عبد الرحمن: «أما أهل النظر الذوقي الذين التزموا التجربة الحية ودليل المحبة فقد تبينوا أن الوجود الإلهي [...] لا يمكن أن يُعرف بهذه الأدلة (النظرية والعملية) لأنها مفتقرة إلى هذه المعرفة التي تنصّب دليلاً عليها. وإنما هذا الوجود هو الذي يتعرف للمستدل في تجربته الحية تفضُّلاً ومِنَّة من الله»<sup>(3)</sup>، وهذه الطريقة في إدراك كيفية حصول المعرفة لها ثمرتها في الحياة الصوفية، ولها أثرها على علاقة الصوفي بربه، إذ يتحوّل العبد من طلب معرفة الله إلى معرفة ما يجب عليه تجاهه، وما تقتضيه تلك المعرفة من إقامة وظائف العبودية؛ «لذا فدليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق ليس هو الدليل على وجود الله، وإنما الدليل على وجود العبد، ليس إثبات الربوبية بل إظهار العبودية، ليس البحث في أفعال الألوهية وصفاتها وذاتها، وإنما البحث في أفعال العبد وأوصافه وماهيته، هذا البحث هو وحده الكفيل بأن يجدد الإيمان، ويُخرج الحظوظ من النفس، فيُقبل العبد على حقوق ربه إقبال العارف بالله على الله»<sup>(4)</sup>.

مما سبق يتبيّن أن لا تناقض بين الآراء التي تميز إمكان الوصول إلى المعرفة والتحقيق بها، وبين الآراء التي تمنع ذلك، فالجمع بين الاتجاهين ممكن، لأنّ المقصود بعدم إمكان الوصول إلى المعرفة عجز العبد عن بلوغها بقدرته وطاقته ومجرّد سعيه إليها، والمراد بإمكان الوصول إليها قدرة الخالق تعالى على إيصال عبده إليه، ورفع الحجب المانعة من وصوله، فوصوله بقدرته الله وتحققه بهذا المقام من فضل الله.

إنّ ما يمكن تحصيله -أخيراً- من النظر في علاقات المتصوّفة التي تمّ بناؤها من خلال خطابهم وأقوالهم هو ثراء الفكر الصوفي، وسعة استيعابه لشبكة العلاقات المعقّدة التي نجمت عن

(1) المواقف والمخاطبات: النفري، ص: 60.

(2) حدائق الحقائق، ص: 170.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 160.

(4) المرجع نفسه، ص: 160.

الحوار القائم باستمرار بين مكونات الوجود، هذا الحوار الذي يسفر عن تفاعل عميق تُكون فيه علاقة الصوفي بربه أساس العلاقات كلّها، من منطلق إدراكه أنّ الوجود الحقيقي الذي يستعجل الإخلاص في إنشاء العلاقة وبناء الحوار هو وجود الحق - سبحانه وتعالى -، ثم تأتي بقيّة العلاقات محكومة بهذه العلاقة الأصل ومرتبطة بها. ومن خلال التفاعل بين مكونات الوجود بسبب العلاقة التواصلية الرابطة بينها برزت القيمة الأدبية للخطاب الصوفي، مشكلة بذلك لإحدى أهم مقومات هويّته، «ذلك أنّ هوية أي خطاب أو نوعه الأدبي مسألة تداولية تواصلية توجه الإنتاج والاستقبال، ومن ثمّ تحدد الخطاب انطلاقاً من دائرة الاتصال الاجتماعي»<sup>(1)</sup>.

واستيعاب الخطاب الصوفي لحوار الوجود إنّما تيسّر بما تأتي له من بلاغة، ومن قدرة على الإبلاغ؛ لأنّ العلاقات القائمة بين مكونات الوجود والحوار الدائر بينها تستعصي على البيان - إن لم يكن للغة قدرة فذّة على الإفهام وتحقيق التواصل مع المتلقّي للخطاب -، ذلك أنّ الأمر يتعلّق بأبعاد معرفية تمّ إدراكها عن طريق تجربة شخصية تركت أثرها في ذات المجرّب، فيبقى طابع الذاتية فيها حجاباً طاغياً يحول دون نقل الأفكار إلى الغير، والأفكار خلاصة تجربة ذاتية يميّزها التحقّي في الأعماق، «أما التعبير عن هذه التجربة فهو خروج من الذاتية والجوانية إلى الآخرين، هي عودة الصوفي من رحلته في الأعماق إلى الآفاق [...] فالخطاب تنزل من عوالم الذات في إطلاقها إلى حدود الحرف، إلى إفهام الآخرين.. إلى قدر العقول»<sup>(2)</sup>. لذلك كان الرهان على اللغة رهاناً مخفوفاً بالمخاطرة، وقد يكون في المخاطرة النجاح.

إنّ حوار الوجود في الخطاب الصوفي ليُظهر قيمة التفكير الصوفي الذي استوعب معطيات هذا الوجود حين توجه بالكلية إلى الله متبرّئاً من الحول والقوّة مستسلماً للخالق، فهده صراطه المستقيم وأنزل عليه سكينته، وجوّه الصوفي إلى خالقه طلباً للهدى والسكينة، أما الهدى فينقذه من الضلال ويقوده إلى ذي العزّة والجلال، «وأما السكينة فتمكّنه (المتصوف) من آداب التعامل مع النفس فيراجعها، ومع الغير فيسامله، ومع المشرع فيرتاح لخدمته»<sup>(3)</sup>، وبذلك يكمل

(1) الحركية التواصلية، ص: 324.

(2) المعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ط: 1، بيروت، 1401 هـ. 1981 م. ص: 14.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، ص: 126.

تفكير الصوفية لارتباطه بالكمال الإلهي وتبعيته له، ويملك الخطاب الصوفي قدرته على التواصل والتبليغ؛ لكونه نتاجا للتفكير الكامل والتفاعل القويم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

# الخانفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ما آذنت دراسة علمية بإيتاء حقّها يوم حصادها إلا وخبّأت في تراب الغيب بذرة لدراسات أخرى يجبل بها غدا بطن الحياة، وفي ختام هذه الدراسة المستكشفة للخطاب الصوفي تشرّبت رغبة في القلب إلى استنبات مسائل وقضايا من نتائجها ليرود بها الباحثون آفاقا جديدة للبحث العلمي في هذا المجال، ولئن أفلح هذا العمل في شدّ انتباه طلاب العلم والدارسين إلى ارتياد مجاله بحثا وتحقيقا ودراسة فلقد أصاب مرمى غرضه الذي انثضت له سهام الإرادة أول مرّة، وإن هو أسهم في وضع لبنة تسدّ جزءا من الفراغ في المكتبة العربية والإسلامية فلقد حقق رجاء عزيزا طالما تطلّعت إليه نفس صاحبه، والله سبحانه وليّ ذلك والموقّق إليه.

وحتى يستقيم للبحث حُسن ختامه، يجدر تقديم إجابات عن أسئلته، وحلول لإشكاليته، بعرض مركز لأهم القضايا التي ناقشها والأفكار التي توصل إليها، ثم بسط جملة مقترحات وتوصيات تفتح أفقا آخر لاستكمال رسالته، وتحقيق أهدافه.

وليكن البدء بتقديم حلول لإشكالية البحث التي تألفت من خمسة أسئلة، وقد كان السؤال الأول: هل يستند الخطاب الصوفي عموما وخطاب الرازي على وجه الخصوص إلى نوع معين من المرجعيات الثقافية التي أثرت في شكله ومضمونه؟ والجواب هو: نعم، إنّ الخطاب الصوفي خطاب يستند إلى مرجعية دينية، وأخرى مذهبية، فأما المرجعية الدينية فتتمثل في مرجعية قرآنية، والمقصود بها: الالتزام الصوفي بما جاء في كتاب الله من أوامر ونواهي وتوجيهات وأحكام، ومرجعية نبوية، وتتمثل في اقتداء المتصوفة بالنبي . صلى الله عليه وسلم . والالتزام بسنته في القول والفعل والحال، ومرجعية سلفية، والمقصود بها: اتّباع طريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم في سلوك طريق الحق والهداية. وأما المرجعية المذهبية فهي تابعة للمرجعية الدينية، والمقصود بها: مذهب أهل التصوف وطريقتهم في فهم نصوص الوحي والعمل بها، وتتمثل في نمط السلوك الذي يمارسه الصوفي، وينعكس على أفكاره وخطابه. وقد تبين أنّ لهاتين المرجعيتين أثرا عميقا في الخطاب من حيث شكله: باستخدام اللغة الدينية وطريقة الوعظ والإرشاد وحتى الاستشهاد بأيات القرآن والأحاديث النبوية وأقوال السلف وشيوخ التصوف، ومن حيث مضمونه: باعتبار أنّ الأفكار التي يحملها ويدعو إليها، وهي من روح الدين، قد اصطبغت بصبغة

المذهب الصوفي القائم على الذوق والجمع بين العلم والعمل والترقي في المقامات والأحوال الصوفية... الخ.

وكان السؤال الثاني للإشكالية: ما هي دلالات الخطاب الصوفي عند الرازي؟ والجواب: أن ثمة مستويين لدلالة الخطاب هما: مستوى المفردة والمصطلح، ومستوى النظم والتركيب، وخطاب الرازي في حدائق الحقائق متميز ببراء الدلالات على كلا المستويين، فله تميزه من حيث دلالات المفردة والمصطلح؛ لما لهما من خصائص ومجالات متعددة يروداها، وله تفرده من جهة العبارة والتركيب بما لهما من سمات فضلا عن توافقها في المبادئ الخطابية مع روح اللغة العربية وأصالتها وجمالها التعبيري. غير أن ثمة شروطا لا بدّ من تحققها لاقتناص الدلالة والوقوف على معنى المصطلح والتركيب الصوفيين، وأهمّ هذه الشروط على الإطلاق هو: مشاركة أهل التصوف في التجارب الحية التي أفرزت هذا النوع المتميز والمتعالي من الخطاب، والذي لا يتأتى فهم دلالاته حق الفهم إلا بالتعايش معها وشهودها ومنازلة مقاماتها .

وأما السؤال الثالث، وهو: أيُّ موقع ومقام للبلاغة الصوفية وبيان أهل الحقيقة في حدائق الحقائق؟ فالجواب عنه هو: إنّ الخطاب الصوفي في "حدائق الحقائق" قد ارتقى مرتقى عليا في مقامات البلاغة؛ إذ تحلّى . بالإضافة إلى التزامه بالقواعد الخطابية واللغوية العربية من حيث التركيب والنظم . بجمال العرض وحسن الأداء، متناغما مع شروط الصحة والتخيّر التي أحكم بناءها البلاغيون العرب، فكان خطابا فائقا في بلاغة أساليبه، بما تأتّى له من تنوع ودقّة في اختيارها وإحكام نسجها، وكان متميّزا ببلاغة صورته الفنية، من حسن اجتنابٍ لطرائف الاستعارات وبدائع التشبيهات، وغريب المجازات ولطيف الكنايات، كما كان فريدا في توظيف البديع بما وُشّي به من محسنات معنوية ولفظية كان لها رونقها على هيأته وشكله، وأثرها على لبّه ومضمونه.

والسؤال الرابع للإشكالية هو: هل استخدم الرازي آليات معيّنة في إبلاغ خطابه للمتلقّي؟ وجوابه: إنّ وعي الرازي بالقيمة التواصلية والتبليغية للخطاب هداه إلى توظيف أجدى وأحسن آليات الإبلاغ، وقد تنوّعت تنوعا يشي بالوقوف مع مبدأ مراعاة مقتضيات الأحوال الذي هو لب البلاغة وعمادها، وثمة نوعان من الآليات الإبلاغية المستخدمة من قبل الرازي في كتابه، يتضمّن النوع الأول ثنتان متقابلتان، وهما: التصريح بالعبارة والتلميح بالإشارة، وعلى

الرغم من توهم التضاد والتناقض بينهما إلا أنّ الحقيقة غير ذلك: فهما آليتان متكاملتان؛ لأنّ كلّ واحدة منهما وُظِّفت في مقام خاص يختلف عن المقام الذي وُظِّفت فيه الأخرى، فكانت كلّ منهما مؤدّية لوظيفتها في موضعها. ويتضمّن النوع الآخر آليتين متكاملتين تستهدفان تحقيق القبول للخطاب لدى المتلقي، وهما: آلية الإقناع وآلية الإمتاع.

بقي السؤال الخامس وهو: هل بوسع الخطاب الصوفي أن يقفنا على نظرة الصوفي للوجود وتصوّره لشبكة العلاقات بين مكوناته؟ والجواب عنه هو: نعم، فاستعمال الرازي لخطاب متميّز بالبلاغة الفائقة لا بدّ أن يتضمّن حسن الشكل وجودة المعنى، ويقتضي معالجة القضايا الكبرى في حياة الإنسان، ولذلك فقد انطوى الخطاب في "حدائق الحقائق" على عملية حوار عميق بين مكونات الوجود أسفرت عن فهم دقيق لحقائقه، فالوجود الحقيقي هو الله وحده، وما سواه وجوده مجازي تابع للوجود الحقيقي، ولذلك تصبح علاقة العبد بالخالق أساس كلّ العلاقات الأخرى كعلاقته بذاته وعلاقته بالخلق من حوله، فهي محكومة كلّها بعلاقته مع الله والتي كان للتصوّف إسهام عزّ نظيره في وضع معالمها وتشيد أركانها.

ومن هنا، يمكن القول بأنّ امتلاك الصوفية لهذه الرؤية القارئة للوجود قراءة عميقة نافذة، والمتأملّة للعلاقات التي تربط بين عناصره ومكوناته، يفسّر بعض ما تتّصف به الكتابة الصوفية من ثراء وما يتّسم به الخطاب الصوفي من بلاغة، فالبلاغة في حقيقتها وصول وانتهاء إلى الغايات، وعندما يصل الصوفي إلى الحقائق فلا يبقى أمامه من شغل إلا غرس تلك الحقائق والمعاني في تربة اللغة، لينال منها الآخرون كلّ بحسب استعداده واستحقاقه، وهي بتنزّلها من مقام الفكر والتجربة والحال إلى مقام اللغة تتحوّل إلى حدائق ذات بهجة، فحدائق الحقائق دعوة من أهل التصوّف للناس جميعاً ليظفروا بحقائق الحياة ويدركوا أسرار الوجود وليخرجوا من ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، إنّها دعوة عامة. مع شروط حضورها. إلى ضيافة تستروح فيها النفس ويستريح المرء من عناء الدنيا وطغيان المادة.

وبعد تثبيت هذه النتائج المتوصل إليها لا يسع الباحث في نهاية المطاف مع هذا البحث إلا أن يقدّم بعض المقترحات والتوصيات استدراكاً لما فاته من تقصير، ورغبة في إتمام النقص وتقويم العوج وترميم التصدّعات، ومن أهم هذه المقترحات والتوصيات:

1. الاهتمام بمجال التصوّف والكتابة الصوفية في مختلف أقسام الأدب واللغة العربية بجامعة الوطن، وأن لا تبقى دراسة التصوّف حكراً على أقسام الفلسفة والشريعة الإسلامية، ذلك أنّ أهمّ ما يتداوله الباحثون من قضايا التصوّف يرتبط أساساً بلغته ومصطلحاته، ولعلّ طلاب وباحثي أقسام الأدب واللغة العربية أملاك لآليات وأدوات التعامل مع هذا الإنتاج من غيرهم، فبالإمكان إدراج بعض المقاييس من قبيل: الأدب الصوفي، الخطاب الصوفي... الخ، في برامج التدريس خصوصاً في طور الماجستير، وبالأخص في تخصصات تحليل الخطاب والنقد الأدبي.
2. الدعوة إلى عقد مؤتمرات وتنظيم ملتقيات وأيام دراسية وندوات علمية على مستوى أقسام الأدب واللغة العربية تهتمّ بمجال الخطاب الصوفي، ولتكن من محاورها وقضاياها التي تدارسها: . النص الصوفي والمناهج النقدية . شعرية الخطاب الصوفي . بلاغة الصورة في الأدب الصوفي . المصطلح والمعجم الصوفي . الخطاب الصوفي والتأويل... الخ.
3. الدعوة إلى التنقيب عن المخطوطات والآثار الخاصة بالتراث الصوفي وتوجيه الباحثين إلى تحقيقها وتشجيعهم على دراستها دراسة علمية أكاديمية؛ لحاجة المكتبة العربية والإسلامية إلى الاستفادة من هذه الكنوز المخبوءة في ظلام الخرائن والرفوف المهجورة .
4. تحفيز الباحثين على اقتحام هذا المجال بالبحث في ما خلفه أهل التصوّف من ذخائر نفيسة ودراسته دراسة جادّة تصف وتحلل ظواهره اللغوية واللسانية، وتكشف عن سماته وخصائصه البلاغية والأسلوبية، ويمكن هنا التذكير ببعض المدوّنات الصوفية التي تستحقّ تقديم دراسة بلاغية عنها، كالمواقف والمخاطبات للنفري، والإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيد، ففيهما من بلاغة الأسلوب وبلاغة الصورة ما يغري بالبحث والتتبع.

# الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث

فهرس الآيات الشعرية

المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية	السورة
80	165	﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾	البقرة
24	222	﴿ إِنَّ اللَّهَ تُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَتُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾	
156	235	﴿ وَءَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ﴾	
299	103	﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾	آل عمران
55	141	﴿ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ ﴾	آل عمران
24	191	﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ ﴾	
25	200	﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا ﴾	
238-25	116	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾	
299	63	﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾	النساء
241	145	﴿ إِنَّ الْمُنٰفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾	

299	55 - 56	﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾	المائدة
288-131-26	91	﴿ قُلِ اللَّهُ نُمُّ ذَرَّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾	الأنعام
315-134-86	143	﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَنِي ۚ ﴾	الأعراف
62	55	﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ﴾	
24	168	﴿ وَبَلَّوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ﴾	
194-25	33	﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾	
62	205	﴿ وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾	
-110-72-27 194	-62 64-63	﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٣﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٤﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٥﴾ ﴾	يونس
256-22	120	﴿ وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنثِثُ بِهِ فُؤَادَكَ ﴾	هود
299	113	﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ نُّمَّ لَا تَنْصُرُونَ ﴾	
238-25	87	﴿ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ ﴾	يوسف
24	3	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	الرعد
26-25	53	﴿ وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾	النحل

286	28	﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا ﴾	الكهف
23	48	﴿ وَأَعَزَّ لَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾	مريم
264	62	﴿ وَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾	
86	25	﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴾	طه
315-134	41	﴿ وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾	
194	84	﴿ وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ﴿١٩٤﴾ ﴾	
316	110	﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴿٣١٦﴾ ﴾	
24	35	﴿ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾	الأنبياء
26	52	﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ﴾	
117	60	﴿ قَالُوا سَمِعْنَا فَىٰ يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُمْ إِبْرَاهِيمُ ﴾	
27	52	﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾	المؤمنون
24	31	﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾	النور
86	45	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾	الفرقان
287	-27 29-28	﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنىٰ اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً ﴿٢٨٧﴾ يَا نُوْتِيْلَىٰ لَيْتَنىٰ لَمْ اتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً ﴿٢٨٨﴾ لَقَدْ أَضَلَّنِىٰ عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِىٰ ۗ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِلْإِنْسٰنِ خَدُوْلًا ﴾	
134	34	﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا ﴾	النمل
27	40	﴿ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾	

25	25	﴿ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ ﴾	القصص
55	2-1	﴿ أَلَمْ أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿١﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ﴾	العنكبوت
56 -55 -24	69	﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾	
23	70	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾	الأحزاب
23	42-41	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾	
24	11	﴿ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴾	
26	13	﴿ اَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا ﴾	سبأ
26	72	﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾	ص
238-25	53	﴿ قُلْ يٰٓعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَاسَرَفُوا عَلَىٰٓ اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ۗ اِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾	الزمر
24	03	﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ ﴾	غافر
110	30	﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَفْتَمُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخٰفُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبشِرُوْا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُوْنَ ﴾	فصلت
310	53	﴿ سَتْرِيْهِمْ ءَايٰتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ۗ اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾	
156	25	﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ۗ ﴾	الشورى

287	67	﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾	الزخرف
118-23	12	﴿أُنْحِبْ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾	الحجرات
299	10	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	
273	21	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:]	الذاريات
307-289	5150	﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٣٠٧﴾ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾	
134-25	17	﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾	النجم
283	42	﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾	
303	- 26 27	﴿كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٣٠٣﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾	الرحمن
261	09	﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾	الحشر
299	10	﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾	
299	01	﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَأَيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَأَبْتَعَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَحْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾	الممتحنة
25	13	﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾	نوح

299-298	10	﴿ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾	المزمّل
298	24	﴿ فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴾	الإنسان
26	28	﴿ يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً ﴿٢٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّتِي ﴾	الفجر
26	11	﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾	الضحى
86	01	﴿ أَلَمْ نَكْتُبْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾	الشرح
86	04	﴿ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾	
23	5	﴿ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾	الفلق

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الراوي	الحديث
80/79	أبو هريرة -رضي الله عنه-	"إنَّ الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن؛ يكره الموت وأنا أكره مساءته"

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة	البحر	القائل	البيت
71	الرمال	/	إِنَّمَا الْكَأْسُ رِضَاعٌ بَيْنَنَا فَإِذَا مَا لَمْ تَدْفَعَهَا لَمْ تَعِشْ».
124	الوافر	/	إِذَا أَهْلُ الْعِبَارَةِ سَاءَلُونَا أَجَبْنَاَهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ نُشِيرُ بِهَا فَتَجْعَلُهَا غُمُوضًا تُقَصِّرُ عَنْهُ تَرْجَمَةُ الْعِبَارَةِ
146	الوافر	أبو الطيب المتني	وَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَفْتُهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْآذَانَ مِنْهُ عَلَى قَدْرِ الْقَرَائِحِ وَالْعُلُومِ»
313	الوافر	/	إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ لِنَجْمِ رَاحٍ تَسَاوَى فِيهِ سَكَرَانُ وَصَاحٍ

## المصادر والمراجع

### ❖ القرآن الكريم . برواية حفص عن عاصم .

#### – الكتب العربية :

1. آراء الرازي في مختار الصحاح: محمد متولي منصور، مكتبة الآداب، القاهرة، ط:1، 1422هـ/ 2001م، ص:23.
2. الآراء الكلامية و الصوفية عند القشيري: إمام حنفي سيد عبد الله، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط:1، 1426هـ-2006م.
3. الأدب في التراث الصوفي: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة غريب، القاهرة، د ط، دت.
4. استراتيجيات الخطاب: عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط:1، مارس 2004م.
5. أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تح: محمد الاسكندراني وم.مسعود، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1426هـ-2005م.
6. الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي: ابتسام أحمد حمدان، مراجعة: أحمد عبد الله فرهود، دار القلم العربي، حلب، سورية، ط: 1، 1418هـ-1998م.

7. إسلام بلا مذاهب : مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط: 11، 1416هـ-1996م.
8. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 7، 2005م.
9. الاعتصام: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (791هـ)، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، دط، دت.
10. الأعلام : خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، ماي 2002
11. الإيضاح في علوم البلاغة: للخطيب القزويني: تح: غريد الشيخ محمد-إيمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1425هـ-2004م.
12. البديع: أبو العباس عبد الله بن المعتز (399هـ)، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2001م.
13. البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، يناير-2005م.
14. البلاغة والتطبيق: أحمد مطلوب، حسن البصير، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جمهورية العراق، ط: 2، 1420هـ - 1999م.
15. بناء الصورة الفنية في البيان العربي: كامل حسن البصير، مطبعة الجمع العلمي العراقي، 1407هـ. 1987م.
16. بنية العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان، ط: 9، أغسطس، 2009م .
17. البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 7، 1418هـ-1998م.
18. تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، تر: السيد يعقوب بكر ورمضان عبد التواب بإشراف محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

19. تاريخ التصوف الاسلامي، عبد الرحمن بدوي، الشعاع للنشر، القاهرة، ط:3، 2008.
20. تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية: جلال الدين السيوطي، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1426هـ. 2006م.
21. التحفة العراقية في الأعمال القلبية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، ضبط: محمد علي محمد بحري، مكتبة ابن القيم، دمشق، ط:1، 1421هـ-2000م.
22. التجربة الصوفية: مجدي محمد إبراهيم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط:1، 1423هـ/2003م.
23. التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتراس في عصر النابلسي: عبد القادر أحمد عطا، دار الجليل، بيروت، ط:1، 1407هـ/1987م.
24. التصوف الاسلامي الخالص: السيد محمود أبو الفيض المنوفي، دار نهضة مصر، القاهرة، دت.
25. التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، محمد بن بريكة، دار المتون، الجزائر، ط:1، 1427هـ. 2006م.
26. التعرف لمذهب أهل التصوف: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، تح: عبد الحليم محمود وطه سرور عبد الباقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط:1، 1424هـ-2004م.
27. التفكير البلاغي عند العرب: حمادي صمود، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1981م.
28. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: الرماني، الخطابي، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خاف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط:2008، 5م.
29. جواهر البلاغة: السيد أحمد الهاشمي، ضبط: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط:1، 1999م.

30. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: محيي الدين أبي محمد بن نصر بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، مؤسسة الرسالة، 1413هـ، / 1993م.
31. حدائق الحقائق: شمس الدين محمد بن أبي بكر الرازي، تح: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: 1، 1422هـ-2002م.
32. الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي: آمنة بلعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
33. حقائق عن التصوف: عبد القادر عيسى، دار المقطم، القاهرة، 1426هـ-2005م.
34. الحقيقة والسراب (قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة): سفيان زدادقة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط: 1، 1429هـ-2008م.
35. الحكم العطائية-شرح وتحليل-: محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 2001م.
36. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت430هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 4، 1409هـ-1988م.
37. الحياة الربانية والعلم: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 5، 1425هـ-2004م.
38. الحيوان: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: تح: عبد السلام هارون محمد هارون، مطبعة: مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 2، 1386هـ-1967م.
39. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421هـ-2001م.
40. خصائص التراكيب، محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 4، 1416هـ-1996م.
41. الخطاب الصوفي بين التأويل والتأول: محمد المصطفى العزام، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ط: 1، 2010 م.

42. دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني: تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط:3، 1413هـ-1992م.
43. دلالة الألفاظ: إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2004.
44. دينامية النص-تنظير وإنجاز-: محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:3، 2006م.
45. ذخائر التراث العربي الإسلامي: عبد الجبار عبد الرحمن، مطبعة جامعة البصرة، ط:1، 1401هـ/1981م.
46. الرسالة القشيرية، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري(465هـ)، تع: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1422هـ-2001م.
47. سيميوطيقا التشبيه: محمد فكري الجزار، نفرو للنشر والتوزيع، مصر، ط:1، 2007.
48. سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1402هـ-1982م.
49. شرح ديوان المتنبي: تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1427هـ-2006م.
50. شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية: سحر سامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م.
51. الصناعتين: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات دار الكتب العصرية، بيروت، 1406هـ-1986م.
52. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة الأميرية، بولاق، 1311هـ.
53. الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط:1، 1423هـ - 2002م.

54. علم الدلالة: أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط:7، 1430 هـ / 2009م.
55. علم المعاني: عبد العزيز عتيق، عالم الكتب، القاهرة، ط:7، 1430 هـ / 2009م.
56. علم البديع: عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1424هـ- 2004م.
57. علم البديع: محمود أحمد حسن المراغي، دار العلوم العربية، بيروت، ط:1، 1411هـ-1991م.
58. علم البيان: عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1424هـ- 2004م.
59. علم المعاني: عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دت
60. علوم البلاغة: أحمد مصطفى المراغي، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط:5، 1992م.
61. العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل: عباس أمير: دار الفكر، دمشق، ط:1، محرم 1426هـ-مارس 2005م،
62. العمل الديني وتحديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)- بيروت (لبنان)، ط:4، 2006م.
63. فن التشبيه: علي الجندي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط:1، 1952م
64. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان: عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ط:1، المحرم 1423هـ-2002م.
65. في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2، 2000م.
66. قضية التصوف: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط:5، 1995م.
67. قواعد التصوف: أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى زروق الفاسي (899هـ)، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1428هـ-2007م.

68. الكتابة والتصوف عند ابن عربي: خالد بلقاسم، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2004م.
69. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ / 1994م.
70. الكلمة في اللسانيات الحديثة: عبد الحميد عبد الواحد، قرطاج للنشر والتوزيع، تونس، ط:1، 2007.
71. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 1998م.
72. لسانيات النص: محمد خطابي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:2، 2006م.
73. اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، العمدة في الطبع، المغرب، 1426هـ. 2006م.
74. اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود: عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط:2، 1427هـ-2006م،
75. اللمع: أبو نصر السراج الطوسي، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، 1380هـ-1960م.
76. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: أبو الفتح ضياء الدين بن محمد بن الأثير (ت637هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة: مصطفى البايي الحلبي، مصر. دت.
77. المجموعة الصوفية الكاملة: أبو يزيد البسطامي، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى، دمشق، سورية، ط:1، 2004م.
78. مدخل إلى التصوف الإسلامي: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط:3، 1979.
79. مصطلحات الدلالة العربية: جاسم محمد عبد العبود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 2007م..

80. معالم التصوف الإسلامي: حامد طاهر، شركة نهضة مصر، الجيزة، مصر، ط:1، يناير 2010م.
81. مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، تح: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1420هـ-2000م.
82. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تح: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط:1، 1425هـ-2004م.
83. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي(505هـ)، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ط:7، 1967م.
84. من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة: محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، ط:4، 2001م.
85. منهاج البلغاء وسراج الأدباء: أبو الحسن حازم بن محمد القرطاجني، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دت.
86. المواقف والمخاطبات: محمد بن عبد الجبار بن حسن التفري، مكتبة المنتبي، القاهرة، دت، دط.
87. الموسوعة الصوفية: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:5، 2006م.
88. النبأ العظيم: محمد عبد الله دراز، دار الثقافة، الدوحة، قطر، 1405هـ - 1985م.
89. النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا: لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط:1، 1432هـ - 2011م.
90. النص والسلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط:5، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
91. النصوص الكاملة للتفري: تق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

92. نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام: سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله جلوي آل سعود، دار المنارة، جدة، السعودية، ط:1، 1411هـ-1991م .
93. نقد/تصوف -النص-الخطاب-التفكيك-: شريف هزاع شريف، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط:1، 2008.
94. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط:1، 1424هـ - 2004م.

#### – المعاجم والقواميس

95. لسان العرب: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة.
96. مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، قر: محمد نبيل طريقي، دار صادر، بيروت، ط:1، 1429هـ-2008م.
97. المعجم الصوفي: سعاد الحكيم، بيروت، ط:1، 1401هـ. 1981م.
98. المعجم الصوفي: عبد المنعم الحفني، دار الرشد، ط:1، 1417هـ-1997م.
99. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، د ط.
100. معجم المؤلفين الصوفيين: محمد أحمد درنيقة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، دت
101. معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، مطبعة الجمع العلمي العراقي، 1403هـ-1983م.

#### – الكتب المترجمة:

102. الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف: أنا ماري شيمل، تر: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، ط:1، 2006م.

103. التصوف الإسلامي: تور أندريه، تر: عدنان عباس علي، منشورات  
الجميل، كولونيا، ألمانيا، ط:1، 2002م.

– الرسائل الجامعية والدوريات:

104. روضة الفصاحة في البيان والبديع . دراسة وتحقيق . (مخطوط رسالة  
ماجستير في اللغة العربية): ناقد نصر منصور ، إشراف: أسعد علي، قسم اللغة  
العربية، كلية الآداب، جامعة دمشق، 2002/2003م.

105. مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،  
الكويت، جمادى الآخرة 1405هـ-مارس 1985م .

106. حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، القاهرة، العدد: 22.

107. حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة 31، 1405هـ / 1985م،  
الحولية 6.

108. مجلة اللسان العربي، تصدر عن المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع لجامعة  
الدول العربية، الرباط، المغرب الأقصى، دت. العدد: 3.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ - ك	مقدمة
مدخل : محمد بن أبي بكر الرازي وكتابه "حدائق الحقائق"	
1	أولاً: ترجمة الرازي
10	ثانياً: التعريف بالكتاب
الفصل الأول: مرجعيات الخطاب الصوفي عند الرازي	
14	تمهيد
16	المبحث الأول: المرجعية الدينية
18	المطلب الأول: المرجعية القرآنية
28	المطلب الثاني: المرجعية النبوية
38	المطلب الثالث: المرجعية السلفية
46	المبحث الثاني: المرجعية المذهبية
48	المطلب الأول: بداية الطريق / مرحلة التعرف
48	1- التوبة:
51	2- الشيخ المرّي

54	3- المجاهدة
58	المطلب الثاني: مسالك الطريق/ مرحلة التقرب
58	1- اقتران العلم بالعمل
60	2- التقرب إلى الله بالنوافل
61	3- التقرب بالذكر
62	4- الترتيبي في المقامات والأحوال
66	5- الذوق
72	المطلب الثالث: نهايات الطريق/ مرحلة الوصول
72	1- الكشف
76	2- الكرامات
79	3- المحبة الإلهية والفناء في الله
الفصل الثاني: دلالات الخطاب الصوفي عند الرازي	
84	تمهيد
90	المبحث الأول: دلالات المفردة والمصطلح
95	المطلب الأول: سمات المفردات والمصطلحات الصوفية

107	المطلب الثاني: مجالات المفردات المصطلحات الصوفية
107	1. المجال الروحي
111	2. المجال المادي
115	3. المجال الإنساني
120	المبحث الثاني: دلالة النظم والتركيب
123	المطلب الأول: سمات التراكيب والعبارات الصوفية
136	المطلب الثاني : المبادئ الخطابية للعبارة الصوفية
<b>الفصل الثالث: مقامات البلاغة في حدائق الحقائق</b>	
148	تمهيد:
153	المبحث الأول: بلاغة الأساليب والتراكيب
154	المطلب الأول: الأسلوب الخبري
159	المطلب الثاني: الإنشاء
165	المطلب الثالث: القصر

167	المطلب الرابع: الفصل والوصل
169	المطلب الخامس: الإيجاز والإطناب
175	المبحث الثاني: بلاغة الصور البيانية
177	المطلب الأول: بلاغة التشبيه
183	المطلب الثاني: بلاغة الاستعارة
190	المطلب الثالث: بلاغة المجاز المرسل
192	المطلب الرابع: بلاغة الكناية
199	المبحث الثالث: بلاغة التحسين البديعي
200	المطلب الأول: المحسنات المعنوية
200	المطابقة
202	المقابلة
203	أسلوب الحكيم
204	المطلب الثاني: المحسنات اللفظية
204	الجناس
207	السجع

الفصل الرابع: آليات الإبلاغ في الخطاب الصوفي	
211	تمهيد
214	المبحث الأول : التصريح بالعبارة/ التلميح بالإشارة
215	المطلب الأول: التصريح بالعبارة
221	المطلب الثاني: الإبلاغ بالإشارة
230	المبحث الثاني: الإقناع والإمتاع
231	المطلب الأول: آلية الإقناع
234	أولاً: تعريف الحجاج
235	ثانياً: أنواع الحجاج
235	الحجاج التوجيهي
237	الحجاج التقويمي
239	ثالثاً: تقنيات الحجاج
253	المطلب الثاني: آلية الإمتاع
254	1. أهم آليات الإمتاع في حدائق الحقائق
265	2. مواصفات وخصائص آليات التأثير والإمتاع
الفصل الخامس: حوار الوجود في الخطاب الصوفي	
270	تمهيد

273	المبحث الأول: العلاقة مع الذات
273	المطلب الأول: صيد الذات
277	المطلب الثاني: صورة الذات بين المدح والقدح
285	المبحث الثاني: العلاقة مع الآخر
286	المطلب الأول: الآخر ودوره في توهين العلاقة
291	المطلب الثاني: الآخر ودوره في توطيد العلاقة
301	المبحث الثالث: العلاقة مع الخالق
301	المطلب الأول: حقائق الوجود بين الخلق والخالق
304	المطلب الثاني: معالم العلاقة مع الخالق
306	الاشتغال بالله
309	من الكون إلى المكوّن
315	المطلب الثالث: جدلية الوصول والانقطاع
320	الخاتمة
325	الفهارس