اللغة الصوفية بين الرمز والتأويل:
مقاربة في خصوصية الخطاب وبناء المصطلح

علاوي عبد المجيد

طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال

جامعة السلطان مولاي اسليمان بني ملال

المغرب

الملخص:

تتمثل خصوصية الخطاب الصوفي في كونه نسقا معرفيا وسلوكيا وإبداعيا متكاملا، حيث يقوم على لغة رمزية تتجاوز الوظيفة التواصلية إلى أبعاد أنطولوجية[1]، وتعتمد المصطلح أداة للتعبير عن تجربة ذوقية لا تدرك إلا بالكشف والتأويل. كما يتبين أن للرمز دورا محوريا في تحول القصيدة الصوفية من دائرة الوصف إلى فضاء الرؤيا المنفتحة على تأويلات لا نهائية، كما تبرز الجهود الإبداعية للصوفية في بناء معجمهم الاصطلاحي المستمد من مناهل متعددة، والمصبوغ بإضافات قلبية وذوقية. بالإضافة خصوصية التجربة الصوفية في المغرب الأقصى، والتي تؤكد أن التراث الصوفي يمثل منجزا علامياتيا مشفرا يثمن الإيماء ولا يكتفي بالإنباء، مما يفسر استمراره في إثارة اهتمام الدارسين.

الكلمات المفاتيح: الخطاب الصوفي، اللغة الصوفية، الرمز، الابداع الصوفي، التراث الصوفي.

[1] الأنطولوجية أو هندسة الأطولوجيات في علم المعلومات تشمل تمثيلًا وتسمية رسمية وتعريفات للفئات والخصائص والعلاقات بين المفاهيم أو البيانات أو الكيانات التي تتعلق بمجال واحد أو أكثر أو جميع مجالات السردية .وببساطة أكثر، الأنطولوجيا هي طريقة لإظهار خصائص مجال الموضوع وكيفية ارتباطها، من خلال تحديد مجموعة من المصطلحات والتعبيرات العلائقية التي تمثل الكيانات في مجال الموضوع نفسه. ويشار أحيانًا إلى المجال الذي يدرس الأنطولوجيا على هذا النحو باسم الأنطولوجيا التطبيقية

مقدمة:

تشكل اللغة الصوفية نسقا تعبيريا فريدا في الثقافة العربية الإسلامية، يتجاوز وظيفتها التواصلية العادية ليحمل أبعادا أنطولوجية ومعرفية تنبثق من خصوصية التجربة الروحية للصوفي. فالتصوف ليس مجرد مذهب ديني أو حركة سلوكية، بل هو تجربة وجودية شاملة، تنعكس في لغة موحية تقوم على الإشارة لا العبارة، وتعتمد الرمز أداة رئيسية للتعبير عن مكنونات الذوق والكشف. وقد أدرك الدارسون أهمية المصطلح الصوفي بصفته مفتاحا لفهم هذا الخطاب، ذلك أن المصطلحات تمثل مجمع حقائق العلوم وعنوان تميزها، مما يستدعي مقاربة متأنية لآليات اشتقاقها وتوظيفها، وللعلاقة الجدلية بين اللغة والتجربة في تشكيل الهوية الإبداعية للخطاب الصوفي. وتحاول هذه المقالة استكناه سمات الكتابة الصوفية، والكشف عن دور الرمز والمصطلح في بناء نصوصها، مع التركيز على التحول الرؤيوي الذي نقل القصيدة الصوفية من دائرة الوصف إلى فضاء الرؤيا والتأويل المفتوح.

ومن أجل الإحاطة بهذا الموضوع قمنا بصياغة الاشكالية التالية: **كيف يمكن مقاربة خصوصية الخطاب الصوفي بصفته نسقا معرفيا وسلوكيا وإبداعيا يتجاوز كونه مجرد حركة دينية؟ وما دور اللغة الرمزية والمصطلح في تشكيل هذه الخصوصية؟ وكيف يسهم التأويل في استكناه دلالات هذه اللغة التي تقوم على الإشارة لا العبارة؟**

وللإجابة عن هذه الإشكالية سنتطرق للنقاط التالية:

المحور الأول: مكانة الخطاب الصوفي وخصائصه البنيوية

المحور الثاني: المصطلح الصوفي بين البناء الدلالي والخصوصية التجريبية

المحور الثالث: خصوصية التجربة الصوفية في المغرب الأقصى

المحور الأول: مكانة الخطاب الصوفي وخصائصه البنيوية

1) المكانة المتميزة للخطاب الصوفي

تثير نشأة التصوف إشكالية في الدراسات الإسلامية، حيث يرى بعض الدارسين أنه لم يسبق له وجود كتجربة مكتملة، بينما يعتبره آخرون أمرا محدثا في تاريخ التدين[2] الإسلامي، وفريق ثالث يختزله في كونه مجرد زهد. ولتوضيح هذه الإشكالية، يمكن مقاربة الموضوع من زاوية الفطرة الإنسانية: فإذا ما نظرنا إلى التصوف بصفته فكرة أو حالة أو صفة ملازمة للسلوك الإنساني، فإن جذوره تمتد مع نشأة الإنسان ذاته. فمن المسلم به أن الإنسان قد خلق على الفطرة، متصلا بعالم الغيب، مفطورا على التطلع إليه، وساعيا إلى البحث عن وسائل تقربه إلى الله عز وجل. وعندما نتحدث عن التصوف بهذا المعنى أي باعتباره شعورا يصاحب الإنسان وينمي فيه روح التطلع إلى عالم الغيب فإن هذه الحالة لا تحتاج بالضرورة إلى علوم ومعارف مكتسبة، بل هي نابعة من الفطرة الإنسانية التي أقرت بربوبية الله تعالى منذ نشأتها. غير أن هذه الفطرة تظل بحاجة إلى هاد ومرشد إذا حادت عن الجادة، ولا تجد هذا الهدى إلا في العقيدة الصحيحة المستقاة من الكتاب والسنة. وهذه العقيدة موغلة في القدم، ملازمة للإنسان منذ أن خلقه الله ونفخ فيه من روحه، وستبقى توجه حياته وتضبط مسارها. وعلى هذا الأساس، يظل العبد مجتهدا في التقرب إلى الله بشتى وسائل المجاهدة، من تصفية النفس وتزكيتها، حتى يحظى برضوان الله تعالى، ويصبح أهلا لأن يجني ثمار الاتصال التي يرنو إليها السالك في الطريق الصوفي. وهي ثمرة المعرفة الحقيقية، معرفة الله في ملكه وملكوته، وهي معرفة ليست في متناول الجميع، بل هي مرتبة خاصة بالأنبياء والرسل، ثم الصحابة والتابعين، ثم الأولياء الصالحين والعلماء العاملين[3].

ومن هذه المعرفة الصوفية الأصيلة التي توارثها الأولياء والصالحون عبر الأجيال، انبثق خطاب متميز يعكس تجربتهم الروحية العميقة. اذ يحتل الخطاب الصوفي موقعا رياديا في الثقافة العربية الإسلامية، بفضل ما يزخر به من خصائص فنية وجمالية فريدة، جعلته محور اهتمام نقدي متواصل عبر العصور. ولا يقتصر دوره على إثراء النقاش المعرفي فحسب، بل يتعداه إلى فتح آفاق رحبة أمام عمليتي التلقي والتأويل لاستكناه مضامينه العميقة، لا سيما من خلال لغته الرمزية التي تمثل سمته الأبرز. وقد اتخذ المتصوفة من التأويل أداة منهجية لإبراز التفاعل الجدلي بين النص والمتلقي، وهو ما يتجلى بوضوح في أعمال ابن عربي[4]، الذي وظف الخيال والشطح الصوفي واللغة الرمزية في تأويل الخطاب. ولذلك، يولي الدارسون للتراث العربي الإسلامي اهتماما خاصا بالتراث الصوفي، بصفته مدخلا أساسيا لفهم عالم التصوف واستكناه أبعاده المعرفية والجمالية[5] .

فالتصوف في جوهره ليس مجرد نصوص نظرية، بل هو تجربة روحية معاشة، تمثل إشراقة قلبية ونظرة وجودية يلقيها المتصوف على الكون، فيراه صورة مجردة من ظواهرها المادية. وتتمثل غايته في تطهير القلب وتصفيته لله وحده، والسعي إلى تقديس الروح عبر إخلاص العبودية للخالق، والتجرد من كل ما هو لغير الله. ومن هنا يصبح التأويل أداة لا غنى عنها لفهم هذه التجربة، خاصة أن التصوف عند المسلمين لا يمكن حصره في تعريف واحد جامع وشامل، ذلك أن المتصوفين لم يعرفوه إلا من خلال أحوالهم التي عاشوها واختبروها، حتى بلغت تعاريفهم

---

[2] التدين هو تمثل الفرد للدين وفهمه وتطبيقه في حياته الخاصة والعامة، من خلال التسليم لله، والخضوع له بالعبودية، والالتزام بالأخلاق والأحكام الشرعية. إنه ظاهرة فطرية تعكس حاجة الإنسان للتواصل مع الخالق، ويتجلى في أعمال القلب والجوارح، والسلوك الأخلاقي، بعيداً عن الغلو أو المظاهر الشكلية، ليحقق توازناً بين الدنيا والآخرة.

[3] دلال حوحو، "الصوفية والتصوف بحث في المصطلح والمفهوم"، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، المجلد20/ العدد01-2023، ص109-120، ص114

[4] محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بـ محيي الدين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفيين(بالشيخ الأكبر)، ولذا تُنسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية .ولد في مرسية في الأندلس في شهر رمضان عام 558 هـ الموافق1164 م قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني وتوفي في دمشق عام638 هـ الموافق1240 م .ودفن في سفح جبل قاسيون

[5] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، "الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي بين التلقي والتأويل –نموذجا– "، مجلة المعرفة، العدد الثامن عشر، غشت 2024، ص434-451، ص434

مبلغا كبيرا من الكثرة والتنوع. فمن هذه التعاريف: الانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق، وأن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت، وصولا إلى تعريف الجنيد[6] الذي نقله القشيري: التصوف أن يميتك الحق ويحييك. وهذا التنوع في التعريف إنما يعكس ثراء التجربة الصوفية نفسها، ويؤكد ضرورة التعامل مع خطابها بلغة تأويلية قادرة على استكناه أعماقه[7].

وبناء على ما سبق من شهادات العلماء، وتكامل علم التصوف في عناصره ومكوناته مع أبعاد أخرى لم يتسع المقام لذكرها، مما يعد شرطا لإثبات علميته، يمكن الاجتهاد في تعريفه من منظور معرفي تجريدي على النحو التالي: التصوف نسق معرفي وسلوكي إسلامي، يهتم ببناء الإنسان نفسيا وروحيا وأخلاقيا، من أجل تحقيق سعادته، انطلاقا من قراءة خاصة للنص الشرعي. ومعنى هذا أن التصوف ينبغي التعامل معه بوصفه نسقا متكاملا، مركبا من مستويين رئيسيين: مستوى معرفي وآخر سلوكي. كما أن غايته تمثل منتهى الغايات، لكونها تتعلق ببناء الإنسان عبر أبعاده الثلاثة: النفسي، والروحي، والأخلاقي. ويقوم معتمد التصوف في ذلك على قراءته الخاصة للنص الشرعي، من حيث طريقتها ومنهجها وأدواتها. وتكتسب هذه العناصر، بهذا التركيب المذكور، أهمية بالغة على مستوى التصور والتحليل والتعامل مع ظاهرة التصوف. ولذلك، نشير هنا بالمناسبة إلى أن مصطلح التصوف لا يمكن تعويضه بأي مصطلح آخر بديل، كما يقترح بعض الدارسين في سياق الدفاع عنه أو إثبات الحاجة والضرورة إليه، وذلك بسبب ما يحمله هذا المصطلح من خصوصية تاريخية ومعرفية، وما يستبطنه من دلالات مركبة تعبر عن التجربة الصوفية بكل أبعادها، مما يجعل أي مصطلح آخر قاصرا عن الوفاء بهذه الدلالات المتشابكة[8].

2) الخصائص البنيوية واللغوية

عرف التصوف قديما بوصفه حركة دينية فحسب، مما أدى إلى بؤس القراءة النقدية له، غير أن التجربة الصوفية ليست مجرد مذهب ديني، بل هي أيضا تجربة في الكتابة. فقد استخدم الصوفيون في كلامهم الفن والأسلوب والرمز والمجاز والصورة والوزن، مما يجعل الإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس لتجاربهم. وهي بذلك حركة إبداعية وسعت مجال اللغة الشعرية، وبعثت فيها روحا جديدا، واستعصت على من يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي فقط[9].

وهذا الطابع الإبداعي للكتابة الصوفية يفسر لماذا تندرج الكتابة الصوفية ضمن فروع الكتابة العربية الإسلامية المتنوعة، إلا أنها تستقل بسمات تركيبية ودلالية خاصة تميزها عن غيرها. وتقوم على أربعة أركان أساسية تشكل هويتها: الغرض الذي يدور حوله الخطاب، والمعجم التقني الذي يعتمده، وآلية توظيف هذا المعجم، والمقصدية التي توجه دلالات النص[10].

وتعتمد اللغة الصوفية على استعارات وإشارات تحمل دلالات مغايرة لتلك المستخدمة في الحقول المعرفية الأخرى، حيث تكتسب كل كلمة دلالتها الخاصة عبر بناء تركيبي يخلق سياقا فريدا[11] .

---

[6] الجنيد البغدادي (298 – 215 هـ) سيد من سادات الصوفية وعلم من أعلامهم. يعد من علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف في الآن ذاته، إذ جمع بين قلب الصوفي وعقل الفقيه، واشتهر بلقب (سيد الطائفة)وعدَّه العلماء شيخ مذهب التصوف؛ لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصونًا من العقائد الذميمة، محميَّ الأساس من شُبه الغلاة، سالمًا من كل ما يوجب اعتراض الشرع. قال عنه أبو عبد الرحمن السلمي» :هو من أئمة القوم وسادتهم؛ مقبول على جميع الألسنة .«وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد..

[7] رزيق محمد، "أثر التشكيل البلاغي في توليد المعاني الصوفية"، مجلة اللغة العربية، المجلد24 العدد3 السنة: الثالث 2022، ص16-29، ص17

[8] محمد بنكيران،" التصوف المغربي وآفاق البحث"، أعمال الندوة العلمية الدولية : واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي – مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية ومركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط ، فبراير2018، ص89-99، ص93

[9] عبد الحميد هيمه، "الهاجس الإبداعي في الكتابة الصوفية عند ابن عربي"، الأثر مجلة الآداب واللغات – جامعة قاصدي مرباح ورقلة — الجزائر، العدد السابع – ماي-2008، ص222-233، ص222

[10] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص438

[11] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص436

وهذه الخصائص التركيبية والدلالية للغة الصوفية إنما تنبع من خصوصية التجربة التي تعبر عنها، فقد عبر الصوفية عن تجربتهم باستخدام مصطلحات تشكل رموزا دالة على خصوصية هذه التجربة القائمة على أفضلية الروح على الجسد والقلب على الحواس. فالروح هي أصل المعرفة، ويسعى الصوفي إلى بلوغ أعماقها مهما تكبد من مشقة. وتكتسب اللغة عند المتصوفة أبعادا أنطولوجية وجودية، فهي ليست مجرد وسيلة تعبير عادية، بل تمثل موقفا قائما بذاته يعبر عن معرفة خاصة لا يمكن أن تتجلى في قالب آخر غير هذا القالب اللغوي المتفرد[12] .

ويعد فهم المصطلحات الصوفية ضرورة منهجية وفق ما أشار إليه محمد بن بريكة، خاصة عند التعامل مع النصوص العرفانية المعقدة كتلك التي كتبها ابن عربي أو الجيلي، والتي تظل عصية على الفهم رغم كونها بالعربية المبينة. وتشمل الإشكالية أيضا ظاهرة "الشطحات" الصادرة عن الوجدان الصوفي، مما يستدعي دراسة متأنية لكثرة ما لحق التصوف من أوهام بسببها. وبعد تجاوز عقبة اللغة (الرمز والمصطلح والشطح)، يبقى السؤال المنهجي: كيف نقرأ علما ذوقيا بطبيعته؟ والإجابة تكون إما بالعيش داخل التجربة الصوفية، وإما بمقاربتها بعقل موضوعي[13].

ولعل أبرز تجليات هذا التفرد اللغوي يتجلى في الخطاب الشعري الصوفي، الذي يبدو للمتأمل في أسراره قائما على تجسيد المعنى، بهدف بلوغ أعلى مستويات التأثير البلاغي، التي تتسم بأرقى أشكال التعبير، بما يريح العين والأذن والعقل والقلب، كتصوير النفس وأشواقها. وعلى الرغم من أن الغاية دينية وجدانية، فقد اعتمد النص الشعري الصوفي بشكل كبير على فنون اللغة، وأشكال البيان والبلاغة، ذلك أن الشاعر ينتقل من عالم المادة إلى العالم الروحي، فتتجمع لديه الأدوات التعبيرية واللغة الشعرية، لتمزج بين المعرفة والأحاسيس القائمة على التأثير النفسي والعقلي، وتوظف الصورة الفنية، وتستقرئ دلالتها الحسية عبر تلوين التشكيلات البلاغية بظلال مبتكرة وأزياء متنوعة، لم يسبق للحس أن وقع عليها قبل هذا التصوير، ولم تألفها العادة، ولا تُدرك بدهيا إلا من خلال العلاقات الفنية التي تتضمنها الصورة الفنية[14].

ويقوم هذا الأدب الشعري في جوهره على تفاعل الفكر والعاطفة، فهما طرفان أساسيان لا يستغني أحدهما عن الآخر في تشكيل المعادلة الأدبية. والشاعر الصوفي يحرص على انتقاء المفردات بدقة، بهدف تصوير الفكرة بلغة شعرية يقوم الخيال بدور الركن الأساسي في تكوينها. وتعد اللغة الشعرية المتوشحة بالخيال الجامح مناط الخطاب الصوفي، ذلك أن الخيال يحدد مجال اللغة الشعرية ويمنحها بعدها الجمالي. فالخيال عند الشعراء المتصوفة يمثل ملكة من ملكات الإدراك التي تعلو على الحواس، وتضارع العقل بل تسمو عليه أيضا[15].

المحور الثاني: المصطلح الصوفي بين البناء الدلالي والخصوصية التجريبية

1) مفهوم المصطلح وأهميته في الحقول المعرفية

يعد المصطلح ركيزة أساسية في كل حقل من حقول المعرفة، إذ يمثل رمزا لغويا يحمل دلالة محددة يتفق عليها علماء ذلك الحقل لوصف ظاهرة من الظواهر أو الإشارة إليها. ولا يخلو أي حقل معرفي من المصطلحات التي تشكل مفاتيح العلوم وثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان يميز كل واحد منها عما سواه. وتربط بين الأصل اللغوي للمصطلح ووضعه الاصطلاحي الجديد علاقة تخرجه إلى دلالة مغايرة لدلالته اللغوية الأصلية. وقد تعددت التسميات الدلالية للمصطلح لتشمل الحدود، المفاتيح، الأوائل، التعريفات، الكليات، الأسامي، الألقاب، الألفاظ، غير أن كلمة مصطلح تبقى المهيمنة على هذه الحقول الدلالية [16].

ونظرا للأهمية البالغة التي يكتسيها المصطلح، فقد أعدت معاجم متخصصة في كل حقل معرفي، ذلك أن المصطلحات تمثل أعضاء حية في جسد المعرفة، فهي الأداة التي يحلل بها البشر العلوم المختلفة، ويتعرفون على أسرارها، بل هي ضرورة ملحة، وركيزة أساسية في كل علم لا

---

[12] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص438

[13] محمد بن بريكة(البوزيدي الحسني)، **التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان**، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2006، ص26-27

[14] رزيق محمد، مرجع سابق، ص19

[15] رزيق محمد، مرجع سابق، ص20

[16] بوطيبة جلول، "المعجم اللغوي للمصطلحات الصوفية في السياق الشعري الصوفي من خلال قصيدة الشوق لشعيب أبي مدين الغوث التلمساني دراسة تحليلية"، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، المجلد الرابع – العدد الأول – ابريل2019، ص154-169، ص156

ينهض ولا يسمى علما إلا به. ولهذا، تشهد جميع الحقول المعرفية كما هائلا من المصطلحات والمفاهيم، وقد سخرت مجامع لغوية عديدة لترجمتها إلى مختلف لغات العالم[17].

وفي السياق الصوفي، يكتسب المصطلح بعدا أكثر خصوصية، إذ لقد ورد الرمز في التراث الصوفي على نوعين رئيسيين، يعكسان طبيعة توظيف المتصوفة للغة وأبعاد تجربتهم الروحية. فالنوع الأول من الرمز كان عن وعي واتفاق ومواظبة، حيث أخذ سمة الاصطلاح على نحو ما يعرف بالاصطلاحات الصوفية. وشأنه في هذا الإطار شأن المصطلحات العلمية الأخرى الموجودة عند المناطقة والمتكلمين وغيرهم. وقد لجأ المتصوفة إلى استعمال هذا النوع من الرمز لتمييز معانيهم عن غيرهم، وحماية خصوصية تجربتهم من الالتباس أو الاختراق المفاهيمي. وفي هذا السياق، ورد عن بعض المتصوفة قولهم: وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به عن طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. وهذا القول يعكس طبيعة العلاقة الإشكالية بين حملة المعرفة الرسمية الظاهرة (علماء الرسوم) وأهل المعرفة الباطنة (المتصوفة)، حيث ينظر إلى هؤلاء بوصفهم ورثة الأنبياء في مواجهة الفراعنة الذين ينكرون عليهم تأويلهم وإشاراتهم[18].

أما النوع الآخر من الرمز، فيرجع إلى تلك الحالة الوجدانية التي يعانيها الصوفي من خلال تجربته الصوفية، وتمثل بالنسبة له نوعا من التوتر والانفعال لا يستطيع الفكاك منه إلا عبر اللغة وحروفها. فهذا النوع من الرمز ينبثق من الأعماق الوجدانية للصوفي، ويعبر عن لحظات الذوق والكشف التي لا يمكن الإفصاح عنها إلا عبر لغة موحية تتجاوز المباشرة والتقريرية. وإذا كان النوع الأول من الرموز (الاصطلاحات) يمثل الجانب المتعاقد عليه والمتفق عليه بين المتصوفة، فإن هذا النوع الثاني يمثل الجانب الحي والمتجدد الذي ينبثق من صميم التجربة الذوقية الفردية، مما يجعل اللغة الصوفية غنية بالإيحاءات والدلالات المتعددة، وتفرض على المتلقي تأويلا مستمرا للإحاطة بأسرارها[19].

ويضيف محمد بن بريكة في نفس السياق أن للتصوف الإسلامي موضوعا محوريا يتمثل في التزكية، وهي موضوع ذو طبيعة ذوقية محضة. أما منهجه فيقوم على التربية الروحية، التي تستند في جوهرها إلى الذوق الصوفي ذاته. وعليه، فإن التصوف من هذين المنظورين يتسم بخصائص ذاتية تجعل فهمه مرهونا بأمرين أساسيين: المنهج المعتمد، واللغة المستخدمة في التعبير. ويثير هذا الوضع إشكالية معرفية تندرج في إطار فلسفة المعنى أو فلسفة اللغة، تتفرع عنها إشكالية أخرى مماثلة في النوع، لكنها ترتبط بشكل أوثق بعلم المنهج[20].

2) بناء المصطلح الصوفي وخصوصيته

على هذا النهج نفسه، حذا علماء الصوفية حذو غيرهم من العلماء، فاجتهدوا في وضع مصطلحات خاصة بهم، مستقلة عن غيرهم من الحقول، تعبيرا عن خصوصية تجربتهم الروحية والمعرفية، وتلبية لحاجتهم إلى أدوات تعبيرية دقيقة تنقل مكنونات خطابهم الصوفي بعيدا عن الالتباس أو الخلط مع مصطلحات مجالات أخرى[21]. ولا يمكن الولوج إلى عالم الأدب الصوفي بأي حال من الأحوال دون التمكن من معرفة دقيقة بمصطلحاته، فهي تشكل أولى الخطوات التي تمكن القارئ من التعرف على المعاني التي يقصدها الكاتب، كما تمثل مرحلة أساسية لفهم وتفسير التجربة الصوفية. ذلك أن المصطلح الصوفي لا يعبر عن المعنى المتداول أو المدلول اللغوي العام، بل يحمل دلالات مختلفة قد تتباين حتى بين الصوفية أنفسهم [22].

---

[17] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص156

[18] رزيق محمد، مرجع سابق، ص20-21

[19] رزيق محمد، مرجع سابق، ص20-21

[20] محمد بن بريكة(البوزيدي الحسني)،مرجع سابق، ص25

[21] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص156

[22] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص157

ولا يعني هذا أن المصطلح الصوفي مبهم أو غامض بالضرورة، فالمصطلح بطبيعته مفهوم عرفي يدركه أبناء الحقل أو المذهب الواحد، وهذا ما يجعله يرتقي إلى مرتبة المفهوم الاصطلاحي. غير أن خصوصيته تكمن في تباين دلالته بحسب حظوظ المريد السالك ومقامه ومنزلته، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن تنوع دلالة المصطلح واختلافه إنما يتحدد وفق السياق. وتهدف هذه المصطلحات إلى توجيه الصوفي وإرشاده أثناء تحوله الوجداني وانتقاله إلى العالم اللاشعوري، وتمكينه من تأدية طقوسه الروحانية على أكمل وجه[23].

لا مرية في أن المصطلحات الصوفية نشأت في أحضان الرمز، حيث تأسست على ملكة الرمز التي لجأ إليها المتصوفة عسى أن تساعدهم على الإيحاء بما يعتمل في نفوسهم، وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى على اللغة المعتادة، التي عانوا كثيرا من قصورها عن البوح بمشاعرهم الروحانية. فالرمز هو الذي تبنى من خلاله القصيدة الصوفية، بحيث تتخطى العناصر اللغوية حدود التعبير المألوف، ويمتزج فيها الشعور الروحي بالفكر الواعي. فالرمز هو اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة، أو هي القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له. فالرمز، إذن، يقوم على مبدأ اكتشاف نوع من التشابه أو التقارب بين شيئين، من خلال الإيحاء والغموض، بعيدا عن التصريح والمباشرة[24] .

ومن هذا المنطلق، تعد اللغة الصوفية نمطا تعبيريا يقوم على توظيف الإيحاء والرمز بوصفهما أداتين أساسيتين للتبليغ، مما يستدعي قراءة تتجاوز المستوى السطحي إلى أفق أعمق من الفهم. فهذه اللغة تستدعي، بطبيعتها، مرجعيات ثقافية خاصة تمكن المتلقي من استيعاب رسالتها المضمرة في ثنايا الخطاب، واستكناه دلالاتها التي لا تنكشف إلا لمن يمتلك أدوات التأويل المناسبة. وهكذا تتكامل آلية الرمز بوصفه أداة للتعبير مع ضرورة التأويل بوصفه أداة للفهم، ليظل الخطاب الصوفي مفتوحا على دلالات لا نهائية، تعكس ثراء التجربة الروحية التي ينبثق منها[25].

كما أنه لا يمكن إدراك هذه المصطلحات أو استيعابها إلا عن طريق الذوق والقلب، باعتبارها ألفاظا صورية في المقام الأول. ذلك أن هذه الألفاظ لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يداوم على مخالفة الأهواء، وتجنب الآثام، والبعد عن الشهوات، وإخلاص العبادات، والسير في طريق الله حتى تتكشف لهذا المريد الصادق غوامضها، وتتجلى له معانيها. إنها الطريق التي تنير له كيفية التحول من العالم الظاهر السطحي إلى العالم الباطني الذي يجد فيه نفسه إنسانا كاملا، متحليا بخصال الصوفية، وذلك عبر عملية التقرب الروحاني التي تمر بمراحل متعاقبة: مرحلة التحلي، ثم مرحلة التجلي، وصولا إلى مرحلة الوصال مع عالم الباطن[26] .

وهذه المصطلحات التي تدرك بالذوق والكشف لا تبقى حبيسة التجربة الفردية، بل تتجسد في الإنتاج الأدبي للصوفي، لا سيما في الخطاب الشعري. فقد تم استعمال عدة وسائل قصد تشكيل الصورة الفنية عند المتصوفة، حيث استعان شعراء التصوف بوسائل عدة لبناء الصورة الفنية، واتخذت لها أكثر من شكل أدائي، فتنوعت بين التشبيه والاستعارة والكناية[27].

وقد احتل الرمز مكانة خاصة بين هذه الوسائل، إذ اعتمد عليه الشعراء الصوفية بوصفه الكلمة التي لا تستخدم لذاتها في الخطاب الشعري الصوفي، وإنما بقصد الإيماء والإشارة إلى معنى آخر أريد لها أن تدل عليه. فالرمز بهذا المعنى يمثل الجسر الذي يربط بين التجربة الذوقية الخاصة التي يعيشها الصوفي في أعماقه، وبين التعبير الفني الذي ينقله إلى المتلقي، محملا بإيحاءات العالم الباطني التي لا يمكن الإفصاح عنها

---

[23] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص157

[24] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص157

[25] محمد كعوان، "اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية قراءة في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر"، مجلة منتدى الأستاذ المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة العدد 2 أفريل 2006، ص165-194، ص167

[26] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص157

[27] رزيق محمد، مرجع سابق، ص20

بلغة مباشرة، مما يفسر العلاقة الوثيقة بين طريقة إدراك المصطلحات الصوفية (بالذوق والكشف) وطريقة التعبير عنها في الشعر (بالرمز والإشارة)[28].

وانطلاقا من هذه المكانة المحورية التي يحتلها الرمز في التعبير عن التجربة الصوفية، لم يكن انفتاح الكتابة الشعرية على آفاق التجديد ضربا من ضروب الترف الفني، بل كان استجابة واعية لتغير عميق في طبيعة الوعي الشعري. ومن هذا المنظور، يبدو التحول الرؤيوي مرتكزا محوريا لانفتاح القصيدة الصوفية، التي تحولت بفضله من قصيدة وصف إلى قصيدة رؤيا تستبطن الوجود، مما استلزم تحول المنجز الشعري من حيز الإلزام إلى فضاء الإمكان الذي يحض على التأويل وتعدد القراءات. لذا، ينبغي على الدارس أن يأخذ بعين الاعتبار انفتاح النص الصوفي على مرجعياته الرمزية من جهة، وكونه بنية لغوية خاصة ذات سمات متماسكة من جهة أخرى، مما جعله منجزا علامياتيا مشفرا يُثمن الإيماء ولا يكتفي بالإنباء[29].

فالقارئ للشعر الصوفي، والمتمعن في دقة لغته وأساليبه، فيجد أن لغة التصوف، بجماليتها المميزة، تخلق وحدة فنية، ومن ثم شعورية فكرية ترتفع بالشاعر، وهو يعبر عن تجربة عرفانية فريدة تكشف الدلالة بوعي مرهف وحس رقيق، قائمة على قضية منفتحة على تصور شديد الخصوصية. وهنا تتحول اللغة من كونها أداة تواصل إلى كونها فضاء توتر بين ما يقال وما لا يقال. وكأن اللغة في النص الشعري هنا تصبح متكيفة بذاتها، حتى تغدو لغة لا متعدية، تكتب الصوفي قبل أن يكتب هو، لأن المعاني والكلمات، خلال هذه اللحظات الوجودية العليا، تضحي لغة سكرى بالعشق الإلهي[30].

كما ان القصيدة الصوفية هي رؤيا قبل أن تكون تعبيرا، تحتاج إلى طاقات كشفية وتأويلية استثنائية لاستكناه مضمراتها. ولذلك سلكت الرمزية مسلك الرمز، بما يحمله من غموض وإيحاء، للإشارة إلى الباطن الخفي الذي لا تستوعبه إلا التأملات الذوقية. وقد استعمل شعراء التصوف في الأندلس الرمز لتحقيق معاني ما ورائية تتجاوز المحسوس، وإضفاء أبعاد جمالية تجعل من القصيدة نصا مفتوحا على تأويلات لا نهائية[31].

اعتمد المتصوفة على توظيف الرموز بكثافة، لأن التجربة الروحية في تصورهم تتجاوز حدود المألوف اللغوي. فالكلام الصوفي يحمل في ثناياه باطنا خفيا يختلف عما يلوح للعيان، مما أضفى على النصوص مسحة من الغموض والإبهام، وجعلها مثيرة للتأويل ومفتوحة على دلالات متعددة. وقد أثار هذا الإرث تساؤلات وإشكاليات متعددة، تميزت بطابع الغموض والقلق في سياقات كثيرة، مما دفع المتلقين إلى التعاطي معه بحذر شديد[32]. كما أن معظم النقاد نظروا إليه بصفته خطابا دينيا يختزل آراء دينية فحسب، وهو ما دفع "أدونيس" إلى التأكيد على بؤس القراءة النقدية للصوفية وبؤس فهمها، متجاهلين بذلك أبعاده الفنية والجمالية والفلسفية المؤسسة لرؤية كونية وإنسانية شاملة[33].

يقوم الخطاب الصوفي في تفكيره على استبطان الذات وتتبع حركتها، عبر الغوص في تفاصيلها النفسية وكشف حقيقة صراعها مع الوجود والمطلق، متناولا عوالم الحلم والرؤية والحدس والكشف والشطح، متجاوزا الحدود المتعارفة للتجربة الإنسانية[34]. ومن الناحية الظاهرية، تعرض هذا الخطاب للرفض والاستبعاد لأنه يخاطب الناس بطريقة غير مألوفة، مما أدى إلى تعطيل العملية التواصلية. ومن أجل تلافي هذا الوضع،

---

[28] رزيق محمد، مرجع سابق، ص20

[29] هيثم بن عمار، "اللغة الصوفية وجدلية انتاج النص الشعري في قراءة وصفية لإشكالية التلقي"، مجلة البدر المجلد 10 العدد 05 سنة 2018، ص481-489، ص482-483

[30] هيثم بن عمار، مرجع سابق، ص487-488

[31] هيثم بن عمار، مرجع سابق، ص488-489

[32] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص439

[33] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص437

[34] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص439

اتجه الصوفية إلى عقد اجتماعات سرية لنشر أفكارهم بعيدا عن العامة، مما أضفى على خطابهم طابعا نخبويا باطنيا وزاد من غموضه وإثارته للتأويل[35] .

يمثل التلقي والتأويل في الخطاب الصوفي إشكالية معقدة، إذ لم يسع التصوف في نشأته الأولى إلى الدخول في صراع مباشر لفرض منهج يخالف السائد. غير أن هذا الخطاب كان يعكس القوة الحيوية للقصد الأدبي المتجسدة في التفاعل الجدلي بين الكتابة والقراءة. فالكتابة لا تتحقق بوصفها فعالية مكتملة إلا إذا حملت في بنيتها إمكانيات قابلة للقراءة، كما أن القارئ يعمل على ملء المعنى في النص غير المحدد بصورة مطلقة. وهكذا، يسهم المتلقي استنادا إلى نظرية التلقي بشكل فاعل في إنتاج كتابة جديدة، يؤسسها انطلاقا من أرضية النص المقروء، مما يفسح المجال لتعدد القراءات وتوالد الدلالات[36].

3) الجهود الإبداعية في توظيف المصطلح الصوفي

إن البحث في المصطلحات يعد من أولى الخطوات لفهم الخطاب الصوفي والنصوص المتعلقة بالعلوم والمعارف المختلفة، وما يتصل بها من قضايا يمكن الاصطلاح عليها. وقد أولى علم اللغة اهتماما بالغا بدراسة المصطلحات، وأدرك أهمية ضبطها في حقول العلوم المختلفة، واستكناه مبادئها وأفكارها. فمما لا شك فيه أن مفاتيح العلوم تكمن في مصطلحاتها، فهي مجمع حقائقها المعرفية، وعنوان يميز كل علم عن غيره. وليس من مسلك يتوسل به الدارس إلى منطلق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية، حتى كأنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدوال ليس مدلولاته إلا محاور العلم ذاته. وإنما اصطنع المصطلح في كل فن ليجعل الطالب قادرا على الكشف عن المفهوم الأساسي للعلم، في ضبط قواعده وحصر مسائله، فهو بمثابة المنهج العلمي المتكامل الذي يحتاجه الطالب ليحظى بفهم سليم وتصور دقيق[37].

وانطلاقا من هذه الأهمية البالغة للمصطلحات بوصفها مفاتيح العلوم، فقد بذل أدباء الصوفية، عربا ومسلمين، جهودا جبارة من أجل ترقية أدبهم إلى مصاف الآداب العالمية، حتى غدا أدبا سامقا يعبر عن أفكارهم الفلسفية العميقة، مستجيبا بذلك لمقتضيات الإبداع الأدبي. وهو إبداع يحتضنه الغموض تارة والاستغراب تارة أخرى، ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الألفاظ المبهمة التي يرشون بها لغتهم من حين إلى آخر. وهذه الألفاظ والعبارات تمنح نصوصهم نوعا من الانحرافية اللغوية التي تجعل القارئ شغوفا بمعرفة أسرار طقوسهم المتفردة، ومحاولة كشف المبهم الغامض، وفك شفرتهم اللغوية التي لن تكون سهلة المنال إذا لم يكن المتلقي عارفا بخباياهم العقائدية. هذا التشابك والتلاحم بين الألفاظ في النص يتم في جو من التفاعل الواعي، وتزيده المصطلحات الصوفية التي تترشح هنا وهناك رونقا وجمالا[38]. ويعد الشاعر أبو مدين التلمساني من أعمدة الشعر الصوفي الذي جسد، بحق، الطقوس الصوفية في قصائده عامة، وفي قصيدة "الشوق" خاصة، معتمدا على تلك المصطلحات التي تترجم أحوال الصوفية ومقاماتهم في الحضرة[39].

وهذه المصطلحات الصوفية التي وظفها أبو مدين التلمساني وغيره من شعراء الصوفية، لم تنشأ في فراغ، بل استقى الصوفية مصطلحاتهم من مناهل متعددة، وكانت اللغة العربية المصدر الأول لهم، ثم القرآن الكريم والحديث الشريف، وعلم الكلام، والفلسفة، وحتى العلوم البحتة كالكيمياء والفلك وعلم الهيئة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل دأبت الذوق الصوفي على تفعيل هذه المصطلحات وإضفاء أبعاد جديدة

---

[35] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص440

[36] محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، مرجع سابق، ص440

[37] يمينة مصطفاي، "المصطلح الصوفي في المعاجم والمؤلفات الصوفية دراسة نماذج"، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الانسانية، المجلد 6 العدد 4 ديسمبر 2021، ص271-278، ص272

[38] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص156

[39] بوطيبة جلول، مرجع سابق، ص156

عليها. فقد استعار الصوفية ألفاظهم من مختلف صنوف العلوم، وأضافوا إليها إضافات قلبية وذوقية لا جذور لها في أصل تلك العلوم، ولا يفهمها إلا أهل الذوق الصوفي، بما أضافوه إليها من إشراقات قلبية وشفافية روحانية[40].

المحور الثالث: خصوصية التجربة الصوفية في المغرب الأقصى

1) تجذر الظاهرة الصوفية في المغرب

إذا كان الخطاب الصوفي عموما يشكل بوابة كبرى لفهم التصوف الإسلامي، كما تبين من المحاور السابقة، فإن هذه البوابة تتسع لتكشف عن خصوصية لافتة في المغرب الأقصى، حيث تتعمق الجذور وتتفرع لتشكل سمة مميزة للهوية الثقافية والدينية للمنطقة. ويستدل على ذلك بالمثل المتداول الذي أصبح علامة فارقة في الدلالة على هذه الخصوصية: إذا كان الشرق بلد الأنبياء، فإن المغرب بلد الأولياء. وقد عزز هذه المكانة الرحالة ابن قنفذ القسطنطيني أثناء زيارته للمغرب الأقصى، حين شبه المغرب بأرض تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ، في تصوير بليغ يؤكد غنى هذه الأرض برجالات التصوف وأعلامه[41].

2) حضور التصوف المغربي في الدراسات وإشكالية غياب البعد الإبداعي

وتأسيسا على هذه الخصوصية، مثل موضوع التصوف بالمغرب الأقصى حقلا خصبا للعديد من الأبحاث والدراسات، لا سيما في مجالي التاريخ والأنثروبولوجيا، حيث حظي بالاهتمام من حيث تجلياته الاجتماعية والتاريخية. غير أن هذا الاهتمام لم يمتد بالدرجة نفسها إلى البعد الإبداعي للتصوف، الذي كان محور اهتمامنا في التحليل السابق للخطاب الصوفي وخصائصه الفنية والجمالية. فالبعد الإبداعي، شعرا كان أم نثرا، ظل بعيدا عن دائرة الضوء الأكاديمي في المغرب، رغم الجهود المحدودة التي بذلها بعض الباحثين المعاصرين في السنوات الأخيرة[42].

3) إشكالية المراحل التأسيسية في الأدب الصوفي المغربي

وإذا كان واقع البحث في الأدب الصوفي عموما يشكو من قلة الدراسات النقدية والتحليلية كما ورد في إشكاليات التلقي السابقة فإن هذا الواقع يبدو أكثر تأزما في المغرب، لا سيما فيما يتعلق بمراحل النشأة والتكوين الأولى لهذا الأدب. إذ نلاحظ إعراضا واضحا من قبل الباحثين عن هذه المرحلة التأسيسية الحاسمة، التي شكلت اللبنات الأولى للخطاب الصوفي المغربي وحددت ملامحه الأساسية. وفي مقابل هذا الإعراض عن المراحل المبكرة، تتجه الجهود البحثية بشكل مكثف نحو دراسة الأدب الصوفي في عصور ازدهاره، ولا سيما عصر الموحدين وما تلاه من عصور، وصولا إلى العصر العلوي[43].

وفي نفس السياق يشير أبي زيد عبد الرحمان بن اسماعيل الصومعي[44] إلى أن الحركة الصوفية في مجال تادلا قد اتسمت باتساع رقعتها وانفتاحها على الوافدين، حيث كانت المنطقة مقصدا للصوفيين الفارّين إليها بأحوالهم، مما أكسبها خصوصية في النشأة والامتداد. وقد تواصلت هذه الحركة عبر حقب زمنية متعاقبة، منذ دولة الموحدين مرورا بالمرينيين والسعديين والعلويين، لتظل ممتدة حتى العصر الحاضر. ويعد

---

[40] يمينة مصطفاي، مرجع سابق، ص 274

[41] البريول المصطفى، "شعر التصوف ببلاد المغرب الأقصى خلال عصر المرابطين الجذوروالقضايا"، مجلة المعرفة العدد العاشر – نونبر2023، ص732-758، ص733

[42] البريول المصطفى، مرجع سابق، ص733

[43] البريول المصطفى، مرجع سابق، ص733

[44] هو الشيخ أبو زيد عبد الرحمان بن إسماعيل بن إبراهيم بن محمد بن أبي العباس أحمد بن أبي القاسم الصومعي، هو حفيد الشيخ أحمد بن أبي القاسم الصومعي، زاوية الصومعة. كان يُدرس بجامعة الدلاء تحت إشراف العلامة أبي علي الحسن اليوسي. ومعه صديقاه عالما مراكش وهما محمد العكاري وعلي العكاري. ولما سمعوا بالشيخ سيدي محمد بن عبد الله السوسي المراكشي، قرر عبد الرحمان الرحيل إليه دون رفيقيه العكاريين اللذين خرجا معه حتى حدود الزاوية الدلالية مودعين له في سفره نحو مراكش للقاء الشيخ السوسي. ومن مراكش عاد وشيخه الجديد السوسي إلى الزاوية البكرية. وفيها تعرف أحمد بن يعقوب الولالي على الشيخ السوسي فذكره في كتابه مباحث الأنوار.

كتاب الحركة الفكرية والأدبية والصوفية بجهة تادلا مصدرا رئيسا للكشف عن خبايا هذه الحركة، إلى جانب دراسات أكاديمية أخرى كتلك التي تناولت الزاوية الشرقاوية، مما ثري البحث في التراث الصوفي بالمنطقة[45].

فبالعودة الى كتاب "**كتاب التشوف في رجال سادات التصوف** "أو ما يطلق عليه (التشوف الصغير) لأبي زيد عبد الرحمان بن اسماعيل الصومعي يمكننا رصد أصل التصوف والمدارس المنبثقة عن شيوخ التصوف حيث " اشتهرت الشاذلية[46] بالمغرب بصاحبها أبي الحسن الشاذلي[47]، واشتهرت الطريقة الجزولية[48] بشيخها الجزولي[49]. والطريقة التباعية[50] بشيخها عبد العزيز التباع[51]. وعن هذا الأخير تفرق الطلبة شيوخا في ربوع المغرب كله، ينشرون طريقة التصوف الشاذلية الجزولية التباعية المعتمدة على قراءة دلائل الخيرات في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم. إلى جانب تلاوة القرآن الكريم والاستماع لحديث رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، وإذا رجعنا للشيخ الشاذلي

---

[45] أبي زيد عبد الرحمان بن اسماعيل الصومعي، التشوف في رجال سادات التصوف، تحقيق ذ.المصطفى بن خليفة عربوش، الكتاب الاول مارس 2014، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء،ص16

[46] **الشاذلية:** في حياة الشيخ القطب سيدي عبد السلام بن مشيش لم تكن له زاوية تخصه ولا أوراد يقدمها لمريديه بل كان عازفا بالمرة عن الناس أجمعين، يدعو الله تعالى أن لا تتعرفه الكثرة من الناس، لذلك كان اكتفاؤه بتلميذه الوحيد، الذي ترك المغرب إلى العراق باحثا عن قطب وقته ليعود من العراق إلى جبال غمارة حيث وجد ضالته ، وهو الشيخ المنشود سيدي عبد السلام بن مشيش. ولما ظهر الشيخ أبو الحسن الشاذلي ظهورا كبيرا في المشرق والمغرب، لم تكن له هو الآخر زاوية أو طريقة يسلكها. وإنما كان أمامه طريق رسمه له شيخه ابن مشيش هو طريق الله تعالى بكتابه وسُنَّة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم

[47] **الشيخ أبو الحسن الشاذلي:**هو تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (نسبة إلى مدينة عادلة بتونس الشريف الحسني العارف بالله والدال عليه العالم المحقق الواصل القطب الغوث الفرد الكامل الجليل القدر الشهير الذكر.

ولد بقبيلة غمارة في عام 593هـ (96-1197م). أخذ العلم عن الشيخين أبي عبد الله محمد بن حرزهم (حرازم) وأبي محمد عبد السلام بن مشيش في . طريقة، ذلك أنه سافر إلى الطرق باحثا عن قطب وقته للأخذ عنه، فوصل بغداد وسمع من علمائها، ثم قيل له إن قطب الوقت في بلدك فارجع إليه.. فرجع إلى المغرب وبحث عن القطب فكان هو سيدي عبد السلام بن مشيش، الذي كان يسكن في مغارة بأعلى الجبل، يتعبد فيها. ويبيت بها. ولما استأذن عليه «أبو الحسن قال له : اذهب فاغتسل، وكان بجوار المغارة ماء للاغتسال والوضوء فذهب أبو الحسن واغتسل ثم عاد إلى الشيخ فقال له : اذهب فاغتسل .

[48] **الطريقة الجزولية** : كَثُرَ شيوخ الشاذلي آخذين عنه تطبيق الشريعة والتمسك بشرع الله تعالى وسنة رسوله، والتفاني في محبة نبي الله وآل بيته. فكانت هذه طريق الشاذلية على العموم. ليس لهم إلا حزب البحر الذي تركه الشيخ الشاذلي. ولما وصل الأمر إلى سيدي محمد بن سليمان الجزولي، فتح الله تعالى عليه بتأليف كتابه (دلائل الخيرات» فَعُرِفَتْ طريقته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بالطريقة الجزولية في إطار الشاذلية المتمسكة بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم مع التفاني في حب النبي وآل بيته .

[49] **مُحَمَّد بن سُلَيْمان الجزولي:**الشيخ محمد سليمان بن بن داود بن بشر الجزولي السملالي الشريف الحسني الشادلي. الفقيه العالم الإمام شيخ الإسلام وعَلَمُ الأعلام، العالم العامل الشيخ الكامل العارف بالله الواصل صاحب الكرامات الكثيرة والمناقب الشهيرة ولد عام 907هـ (1404م) من أهل سوس المراكشية، كان يحفظ فرعي ابن الحاجب والمدونة في فقه مالك أخذ عن أئمة كبار عِلْمَ الظاهر والباطن وانتفع بهم خرج من بلاده لقتال كان بها، فَحَجَّ وقام بسياحة طويلة ثم دخل فاساً، واستقر بها وألف دلائل الخيرات. وبها لقي الشيخ أحمد زروق. ثم رجع إلى الساحل، ولقي أوحد وقته أبا عبد الله محمد أمغار الصغير. فأخذ عنه، ثم دخل الخلوة للعبادة نحو أربعة عشر عاما. ثم خرج للانتفاع به. مات مسموماً عام 870هـ (1465م) بمكان يدعى أفوغال

[50] **الطريقة التباعية** : هي نفس طريقة شيخه محمد بن سليمان الجزولي عن الشيخ الشاذلي التي ورثها عن شيخه سيدي عبد السلام بن مشيش وهي التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ومحبة النبي وال بيته وصحابته رضوان الله عليهم عليه وفي أجمعين، مع الدوام على قراءة دلائل الخيرات في شكل أحزاب يومية، كل يوم له حزب مخصوص يقرأ فيه يتضمن الصلاة على النبي محمد صلوات الله وسلامه آخر كل حزب دعاء يتقرب به القارئ إلى الله تعالى، ويأمل الإجابة خاصة بعد الصلاة على الرسول وتمجيد الله تعالى بأسمائه الحسنى وأما أورادها وما يُقرأُ فيها فهي نفس الأوراد التي وردت في ترجمة الشيخ محمد بن سليمان الجزولي .

[51] **الشيخ عبد العزيز التباع:**هو الشيخ أبو محمد وأبو فارس عبد العزيز بن عبد الحق الحرار، عرف به وبالتباع. والحرار نسبة إلى صناعة الحرير لأنها كانت حرفته في أول أمره... قال عنه في ممتع الأسماع : كان عالما عاملا وشيخا كاملا بحر العرفان ومجمع المأثر الحسان شيخ المشايخ وأستاذ الأكابر، وجبل الفضل الشامخ وجرثومة المفاخر، قطب وقته ووارثه وغوثه المُنْتَفَعُ به وإمام أئمة الطريقة في عصره من غير اختلاف ولا نزاع) ثم أضاف عن أبي العباس المرابي في تحفة الإخوان : (كان رضي الله عنه في إمامته وجلالته بمكانة يعز على الوصف بلوغ مداها قد تخرج عليه من أكابر المشايخ ما لا يكاد يحصيه عَد. أو يحصره حَدٌ. وبالجملة فقد أَفْعَمَتْ أقطار الغرب أنواره، وملأت صدور رجاله معارفه وأسراره، وكان اشتهاره مراكش. سيدي عبد العزيز الشيخ الكامل، وكان يقال : النظرة فيه تغني). انتهى عن التحفة

نجد أن الأستاذ الذي أخذ عنه والمنبع الذي نهل منه هو الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش[52] المدفون بجبل العلم بنواحي شفشاون من المغرب"[53]

يتضح مما سبق أن التصوف في المغرب الأقصى يمثل امتدادا حيا للخطاب الصوفي العام، مع خصوصية تجسدت في هذه الأرض التي أنبتت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ. وإذا كان التراث الصوفي عموما يشكل بوابة كبرى لفهم التصوف الإسلامي، فإن التراث الصوفي المغربي بشكل خاص يمثل مدخلا أساسيا لفهم خصوصية التجربة الصوفية في هذا البلد. غير أن هذه الخصوصية تظل غير مكتملة الرؤية بسبب الإهمال النسبي للبعد الإبداعي وللمراحل التأسيسية الأولى، مما يستدعي مزيدا من الدراسات النقدية المعمقة التي تتناول الأدب الصوفي المغربي في جميع مراحله، لتكتمل الصورة وتتضح ملامح هذه الظاهرة التي شكلت ولا تزال تشكل مكونا رئيسيا من مكونات الهوية المغربية[54] .

خاتمة:

يتضح مما تقدم أن التصوف يمثل ظاهرة مركبة لا يمكن اختزالها في بعدها الديني فحسب، بل هي تجربة كتابية وإبداعية بالغة الخصوصية. فقد أسس الصوفية خطابهم على لغة رمزية متعددة المستويات، تستمد أدواتها من مناهل شتى: من القرآن والحديث، ومن الفلسفة والعلوم، ومن اللغة العربية الأم، لكنها تصبغها جميعا بصبغة ذوقية قلبية، تمنحها أبعادا جديدة لا يفقهها إلا أهل الذوق والكشف. والرمز في هذه اللغة ليس مجرد أداة بيانية، بل هو جوهر الرؤيا الصوفية ذاتها، وهو الذي يحول القصيدة من مشهد وصفي إلى رؤيا تأملية تنفتح على تأويلات لا نهائية. وإذا كانت المصطلحات تمثل مفاتيح العلوم، فإن المصطلح الصوفي يظل مفتاحا استثنائيا، لا يكتمل فهمه إلا بامتلاك أدوات التأويل المناسبة، والإلمام بالمرجعيات الثقافية والعقائدية للصوفية. وهكذا تظل الكتابة الصوفية منجزا علامياتيا مشفرا، يثمن الإيماء ولا يكتفي بالإنباء، ويضيء مسافة الاحتمال بدل أن يرتهن لنقطة الاكتمال، مما يفسر استمرارها في إثارة اهتمام الدارسين، وإغرائهم بمحاولة فك شفراتها النيرة.

---

[52] **الشيخ عبد السلام بن مشيش:** اتجه ابن مشيش إلى الله تعالى وألف العبادة والنُّسُك من صغره حتى ليقول عنه أبو الحسن الشاذلي رضي ا الله عنه : إنه سلك الطريق إلى الله منذ أن كان عمره سبع سنين وأضاف أبو الحسن إن ابن بشيش سار في العبادة أشواطا وبلغ مبلغ الفتيان ظهر له من الكشف أمثال الجبال وهو ما زال بعد في بواكير شبابه.

ثم خرج إلى السياحة وأقام فيها ست عشرة سنة كاملة ومما وقع له أثناء سياحته أنه بات ليلة في مغارة، وبينما هو يتعبد إذ رأى شيخا يدخل عليه المغارة فقال له : من أنت ؟ فقال الشيخ : أنا شيخك منذ أن كنت ابن سبع سنين، وكل ما كان يصلك من النازلات فهو مني. وهي كذا وكذا فحدثه بجميع ما جرى له من الأمور. وشيخه الذي حدَّث عنه هو سيدي عبد الرحمان بن الحسين المدني الشريف المعروف بالزيات سكناه بحارة الزياتين بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام. وهكذا كان الشيخ عبد الرحمان المدني شيخ ابن مشيش، وكان ابن مشيش شيخ أبي الحسن الشاذلي، وكان الشاذلي شيخ الشيوخ الذين ستصل على أيديهم مشيخته إلى الشيخ محمد بن سليمان الجزولي.

[53] أبي زيد عبد الرحمان بن اسماعيل الصومعي، مرجع سابق، ص17

[54] البريول المصطفى، مرجع سابق، ص733

بيبليوغرافيا:

- أبي زيد عبد الرحمان بن اسماعيل الصومعي، **التشوف في رجال سادات التصوف**، تحقيق ذ.المصطفى بن خليفة عربوش، الكتاب الأول مارس 2014، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.
- محمد بن بريكة(البوزيدي الحسني)، **التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان**، دار المتون للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2006.
- البريول المصطفى، "شعر التصوف ببلاد المغرب الأقصى خلال عصر المرابطين الجذوروالقضايا"، مجلة المعرفة العدد العاشر – نونبر2023، ص732-758.
- بوطيبة جلول، "المعجم اللغوي للمصطلحات الصوفية في السياق الشعري الصوفي من خلال قصيدة الشوق لشعيب أبي مدين الغوث التلمساني دراسة تحليلية"، مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، المجلد الرابع – العدد الأول – ابريل2019، ص154-169.
- دلال حوحو، "الصوفية والتصوف بحث في المصطلح والمفهوم"، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، المجلد20/ العدد01-2023، ص109-120.
- رزيق محمد، "أثر التشكيل البلاغي في توليد المعاني الصوفية"، مجلة اللغة العربية، المجلد24 العدد3 السنة: الثالث 2022، ص16-29.
- عبد الحميد هيمه، "الهاجس الإبداعي في الكتابة الصوفية عند ابن عربي"، الأثر مجلة الآداب واللغات – جامعة قاصدي مرباح ورقلة –الجزائر، العدد السابع –ماي-2008، ص222-233.
- محيي الدين بن عربي و د .فتيحة قدا ف ، "الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي بين التلقي والتأويل –نموذجا– "، مجلة المعرفة، العدد الثامن عشر، غشت 2024، ص434-451.
- محمد بنكيران،" التصوف المغربي وآفاق البحث"، أعمال الندوة العلمية الدولية : واقع وآفاق البحث في تاريخ الفكر بالغرب الإسلامي –مراجعات في الفلسفة والتصوف وأصول الفقه، جامعة ابن طفيل بالقنيطرة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية ومركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط ، فبراير2018، ص89-99.
- محمد كعوان، "اللغة الصوفية بين الدلالة المعجمية والدلالة السياقية قراءة في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر"، مجلة منتدى الأستاذ المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة العدد 2 أفريل 2006، ص165-194.
- هيثم بن عمار، "اللغة الصوفية وجدلية انتاج النص الشعري في قراءة وصفية لإشكالية التلقي"، مجلة البدر المجلد 10 العدد 05 سنة 2018، ص481-489.
- يمينة مصطفاي، "المصطلح الصوفي في المعاجم والمؤلفات الصوفية دراسة نماذج"، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الانسانية، المجلد 6 العدد 4 ديسمبر 2021، ص271-278.