بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 01 أبريل 2019

# كتابة النِفَّري:
# بين المعرفة الصوفيّة والممكن الشعري وتمجيد الجنون

**محمّد تايشينت**
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

## ملخّص البحث:

تقارب هذه الورقة الكتابة عند محمّد بن عبد الجبّار النفّري، أحد المتصوّفة المسلمين البارزين، وتنشد الوقوف عند المعرفة الصوفيّة التي أرستها، والكشف عن رؤية هذا الصوفي للعالم، وعن المفاهيم التي بها شكّل هذه الرؤية، كما يهدف البحث إلى مساءلة هذه الكتابة في علاقتها بأطر معرفيّة موازية لها، خصوصاً الفقه الإسلامي والفلسفة، وذلك بإبراز موقف النفّري منهما، وتحديد طبيعة الاختلاف بين الحقيقة المبرهن عليها عقليّاً، والحقيقة منظوراً إليها من زاوية صوفيّة ترتهن بالذوق أكثر من أيّ شيء آخر.

وعرض البحث في محور ثانٍ للتأويل الذي خصّ به أدونيس كتابة النفّري، حيث عدّها كتابة شعريّة واعدة، ورأى فيها أصلاً للحداثة الشعريّة العربيّة، نظراً لبنيتها المختلفة عن الكتابة النثريّة في القرن الرابع الهجري، وبسبب لغتها التي لمس فيها ملمحاً مجازيّاً خصباً، يدعو إلى مصاحبتها مصاحبة شعريّة، وأشارت الورقة إلى الاعتراض الذي طال قراءة أدونيس للنفّري من جهة المجاز، خصوصاً النقد المنهجي الذي خصّ به خالد بلقاسم التأويل الأدونيسي.

وسعى البحث في جانب منه إلى فتح حوار معرفي بين كتابة النفّري وكتابة الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه من زاوية التصوّر الذي تبنّاه كلّ منهما ونظرا في ضوئه لقضايا الوجود الإنساني، بحيث توقف البحث عند التقاطع الذي يسم الكتابتين معاً في كثير من المفاهيم والرؤى، إلى جانب نهوضهما على مشترك شكلي من حيث اتّسامهما بالتقطع، ومراهنتهما على الشذرة، وعلى الغموض الذي يدفع بالقراءة في اتجاه التأويل، وهذا الحوار المعرفي اعتبرناه كوّة تأويليّة من شأنها أن تجعل من الخطاب الصوفي عند النفّري راهنيّاً، وإخراجه من قوقعة القراءات التقليديّة.

## مقدّمة:

يروم هذا البحث الكشف عن أبعاد تجربة النفّري التي يتيحها التأويل، ويبتغي الوقوف عند الأسس التي عليها بنى النفّري معرفته حول الوجود، فهذا الصوفي أسّس لتجربة متفرّدة راهنت على الكتابة لتنفيها في آنٍ واحد. فرغم تشديده على عدم أهليّة الكتابة للإمساك بالحقيقة، وكونها عائقاً أمام هذا المسعى فقد كتب، غير أنّ كتابته ظلّت موسومة بطابع خاص سيأتي التفصيل فيه في قادم المحاور.

تكمن أهميّة هذا البحث في اشتغاله على متن قديم بآليّات جديدة، وفتحه لكوى تأويليّة في الخطاب الصوفي عند النفّري؛ ممّا يجعل هذا الخطاب راهنيّاً. فالعودة إلى الخطاب الصوفي اليوم باتت ضرورة ملحّة، نظراً للرؤية المختلفة التي أرساها، والتي تبعث على الاهتمام، فهذا الخطاب تأسّس على انفتاح كلّي على الجانب الحيوي في الإنسان، ونبذ التقوقع داخل الأطر الفقهيّة التي ترسم الحدود للفرد وتقيّد حركته داخل المجتمع، ولا سيّما أنّه يرتكز على التجربة الذاتيّة التي تختلف من صوفيّ إلى آخر، ويمجّد التأويل بما هو أساس بلوغ الحقيقة التي تظلّ ذات أوجه متعدّدة. كما أنّ هذه الدراسة تشكّل استمراراً لسلسلة القراءات التي خصّ بها باحثون معاصرون كتابة النفّري، واختطّوا فيها مسالك تأويليّة خصبة، وخصوصاً أنّ هذه الكتابة تعرّضت لنسيان مهول لعقود كثيرة، وما العودة إليها اليوم إلّا انتصار لفعل القراءة الذي يجب أن ينفلت من مضايق الثقافة الجامدة، وينفتح، بالمقابل، على آفاق رحبة تؤمن بتلاقح الأفكار والمعارف بغضّ النظر عن بيئتها وثقافاتها.

عاش النفّري في القرن الرابع الهجري بقرية **نِفَّر** بالعراق، "حيث توفّي، استناداً إلى ما يقوله حاجي خليفة، في سنة 354 هـ". وقد عاش ألم الكتابة الذي يتبدّى في كتاباته التي تحدّدت في كتاب المواقف وكتاب المخاطبات وكتاب موقف المواقف ونصوص أخرى انتبه إليها **بول نويا** متأخّراً. غير أنّ هذه الكتابات لم يؤلّفها النفّري بالشكل الذي هي عليه، بل إنّ حفيده هو من تكفّل بجمعها وكتابتها بترتيب خاصّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب المواقف والمخاطبات ظلّ في هامش النسيان منذ زمن كتابته في القرن الرابع إلى حدود القرن السابع، حيث اهتمّ الشيخ الأكبر **محيي الدين بن عربي** بتحقيقه، وتكفّل مريده **ابن سودكين** بإخراج هذا التحقيق إلى حيّز الوجود، غير أنّ الكتاب سيعود إلى التواري بشكل يبعث على التساؤل عن أسباب هذا النسيان المحيّر، فلم يتمّ الالتفات إليه تحقيقاً إلّا في العقد الثالث من القرن العشرين، وتحديداً سنة 1935، من خلال العمل الجبّار الذي أنجزه المستشرق **آرثر آربري** حيث نقل الكتاب إلى اللغة الإنجليزيّة، ثمّ في سبعينيّات القرن نفسه 1973، التي عرفت تحقيق كتاب **موقف المواقف** مع القدّيس بول

نويا اليسوعي، فضلاً عن الدراسات والشروحات والتأويلات المعدودة التي خصّ بها باحثون قديماً وحديثاً هذه الأعمال على غرار عفيف الدين التلمساني وأدونيس وخالد بلقاسم وغيرهم.

إنّ كتابة النفّري هي التي أرست مفهوم الوقفة في المعرفة الصوفيّة، والوقفة هي الجسر الذي، عبره، يعبر الصوفي من مقام إلى مقام، ومن منزلة إلى أخرى، إلى أن يبلغ غايته المتمثلة في رؤية الله، "فالوقفة باب الرؤية، وهي تعتق من رقّ الدنيا. إنّها نور الله الذي لا تجاوره الظلم"[1]. يقول ابن عربي في الفتوحات: "واعلم أنّه ما من منزل من المنازل، ولا منازلة من المنازلات، ولا مقام من المقامات، ولا حال من الحالات، إلّا وبينها برزخ يوقف العبد فيه، يُسمّى الموقف. وهو الذي تكلّم منه صاحب المواقف محمّد بن عبد الجبار النفّري، رحمه الله، في كتابه المسمّى بالمواقف"[2].

تروم الوقفة تأسيس لقاء مع المطلق، وتنبني على تجاوز السوى، والسوى مفهوم يرادف، عند النفّري، مفهوم الحجاب، أي العائق الذي يحول بين الواقف وربّه، إنّه بتعبير أدقّ كلّ ما سوى الله، "فمعظم الدارسين لتجربة الوقفة يلتقون في عدّ الطريق إلى الوقفة يبدأ من الانفصال عن السوى وينتهي بتحقق الوقفة بما هي لقاء مباشر مع المطلق"[3].

وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الورقة تبتغي اختطاط مسالك تأويليّة في كتابة النفّري، من خلال الوقوف عند بعض المفاهيم المركزيّة التي عليها تنهض المعرفة الصوفيّة عنده، ومساءلة الممكن الشعري الذي تطرحه تجربته، كما تصبو إلى عقد لقاء معرفي بين النفّري ونيتشه من موقع تمجيدهما للجنون.

## 1- المفاهيم المشكّلة للمعرفة الصوفيّة عند النفّري

### 1-1 الرؤيا والتجلّي:

على خلاف متصوّفة آخرين لا يربط النفّري تجلّي الذات الإلهيّة بأسمائها وصفاتها، فالذات غير الاسم، والتجلّي بالأسماء والصفات لا يخرج عن حيّز الخيال الخلّاق، إنّه حبيس منطقة برزخيّة، بتعبير ابن عربي، بين الذات الإلهيّة والعالم، وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن عربي شدّد على ضرورة إخراج المعرفة من نطاق الإطلاق في سيرها نحو المطلق، وإلّا تحوّل المطلق إلى علامة، حيث وصف المدافعين عن أحاديّة صورة

1- النفّري، محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، مراجعة وتقديم سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، ط1، 2007، ص 47.

2- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2، 1985، ص 292.

3- بلقاسم، خالد: الصوفيّة والفراغ (الكتابة عند النفّري)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2012، ص 113.

الله بقوله: "إنّهم لعلامتهم عابدون"، وهو الشيء نفسه الذي يفهم من قول النفّري في المواقف "وارني عن اسمي وإلّا رأيته ولم ترني"[4]. والوصول إلى مجاورة المطلق ومعرفته هو وصول قلبي وليس عقليّاً، "انظر بعين قلبك إلى قلبك، وانظر بقلبك كلّه إليّ"، ومعنى ذلك أنّ إدراك الوجود الإلهي، كما العالم والأشياء، لا يستوي حقيقة إلّا إذا ارتفعت الرؤية عن ظاهر النظر العقلي إلى الرؤيا القلبيّة، فالعقل يظلّ حبيس الظاهر، في الوقت الذي ينفذ فيه القلب إلى الباطن.

ورؤية المطلق، بما هي رهان المتصوّفة جميعاً، أمر لا يتحقّق، حسب النفّري، إلّا إذا تأسّست على الفراغ، أي على التخلّص من المسبقات ومن الأحكام والمعارف التي ترسّخت في العالم مسبقاً، وهي مسعى يتطلّب تدرّجاً في المنازل والمقامات إلى درجة الفناء في الذات الإلهيّة، وهو رهان دأب عليه المتصوّفة منذ الحلّاج، الذي بنى رؤيته على الاتحاد والحلول، الذي شكّل لديه جسراً لرؤية المطلق:

**رأيت ربّي بعين قلبي  فقلت من أنت؟ قال: أنت**[5]

ونجد له حضوراً لدى صوفيّة آخرين جاؤوا بعد النفّري كابن عربي القائل:

**هويّة الحقّ أسراري وأعضائي  فليس في الكون موجود سوى الله**

ويقول أيضاً:

**هـذا المقام وهـذه أسراره  رفع الحجاب فأشرقت أنواره**
**وبدا هلال التمّ يسطع نوره  للناظرين وزال عنه سراره**

كما نستطيع الإشارة إلى رابعة العدويّة في أبياتها الشهيرة:

**عرفت الهوى مذ عرفت هواك  وأغلقت قلبي على من عداك**
**وقمت أناجيـــك يـا من تـرى  خفايـــا القلـوب ولسنا نراك**
**أحبّك حبّين حـــبّ الهـــوى  وحبّاً لأنّـك أهـــل لـــــذاك**
**فأمّا الذي هـــو حبّ الهوى  فشغلي بذكرك عمّن ســواك**
**وأمّـــا الذي أنت أهـــل لـــه  فكشفك للحجب لي كـي أراك**

4- النفّري، محمّد بن عبد الجبّار: م.س، ص 109.

5- الحلاّج، أبوالمغيث الحسين بن منصور: ديوان الحلاج وكتاب الطواسين، منشورات الجمل، ط3، ص 38.

الواضح، إذاً، أنّ الغاية مشتركة بين المتصوّفة جميعاً، وإن اختلفت السبل إلى بلوغها، فهي عند الحلّاج تتحقق عبر الاتحاد والحلول، وعند النفّري عبر المجاورة، وعند رابعة العدويّة عبر العشق الإلهي. والمشترك بين هذه السبل كلها هو انبثاقها عن تصوّر واحد يجعل القلب لا العقل أساساً له.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مطلب رؤية المطلق لم يكن خاصّاً بالمتصوّفة دون غيرهم، فالأنبياء أيضاً راهنوا على هذه الغاية، ويكفي أن نؤشّر على سؤال موسى الله الرؤية كما هو وارد في الآية القرآنيّة "قال ربّ أرني أنظر إليك"، وإن كانت الرؤية متمنعة على موسى نظراً لصدور طلبه عن مسوّغ عقلي يقصر الذات الإلهيّة في المادّة، وهو ما يتكشّف من ارتباطه في تفسير الأشياء بالظاهر كما هو وارد في سورة الكهف من خلال الاختبارات التي مرّ بها بمعيّة الخضر، الذي يعدّه المتصوّفة منهم، فموسى في الاختبارت كلها لم يتجاوز حدود الظاهر في تأويله لما قام به الخضر من أفعال، ما كان سبباً في إعلان الخضر فراقه، قبل أن ينبئه بتأويل ما لم يستطع عليه صبراً، وهو تأويل نهض على التأمّل الباطني والخروج من الرؤية العقليّة الظاهريّة.

وبالعودة إلى الموقف السابق يتبدّى أنّ المقام الذي تتحقق فيه الرؤية هو مقام يستوي فيه الكشف والحجاب، أي أنّه مقام ملتبس، ولعلّ علّة التباسه هي مخالفة الذات الإلهيّة لكلّ التصوّرات والمعاني التي قد تكون محدّدة سلفاً، إضافة إلى كون الرؤية لا تكشف عن أشياء أخرى تظلّ محجوبة، وهو ما يفسّر قول المطلق على لسان النفّري: "سل أوليائي عمّا أعلمتك، وسلني ولا تسلهم عمّا أجهلتك".

ثمّ إنّ الرؤية من خلال هذا القول نسبيّة، إن لم نقل متمنّعة، وهو ما نعثر عليه في الموقف الأوّل من كتاب المواقف الموسوم بـ "موقف العز": "أوقفني في العز وقال لي: لا يستقلّ به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني لشيء، وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه، فما يدركني قربه، ولا يهتدي إليّ وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه، فما يقوم عليّ دليله، ولا يصحّ إليّ سبيله"[6].

ويتّضح من هذا القول أنّ المجاورة المؤدّية للرؤيا مستحيلة، ولعلّ تصدير الكتاب بهذا القول الصريح دليل على كونه إطاراً عامّاً لحركة النفّري وتدرّجه في المقامات، فهو يدري أنّ المجاورة متمنّعة، غير أنّه انخرط في استحالتها بما هي إمكان.

6- النفّري، محمّد بن عبد الجبّار: م.س، ص 59.

إنّ مراهنة النفّري على الرؤية تعود إلى كونها مقام الصوفيّ الحقّ، "ومن لم يقف في الرؤية تخطفه كلّ كون"[7]، فبالرؤية تكتمل هويّة الذات والموضوع، ولعلّ النفّري قد راهن على الرؤية من خلال الممكن الذي فتحه الحديث القدسي الذي جاء فيه: "وما زال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وعينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها ..."، غير أنّه يشدّد على ضرورة وصول الواقف إلى مقام المجاورة، وإلّا فإنّ الرؤية التي تراهن على التجلّي هي رؤية لا يعوّل عليها، حيث إنّ "ثمّة مصطلحاً قريباً من التجلّي، لا يكفّ النفّري عن استدعائه، وهو مصطلح البدو، الذي يظلّ مشدوداً إلى دلالة الظهور، واللّافت أنّ المصطلح يرد، في خطاب النفّري، بمعنى الحجاب، لأنّ هذا الخطاب يقدّم البدو بوصفه مظهراً من مظاهر السِّوى"[8] و"الوقفة مبنيّة على الفراغ من البدو نفسه"[9].

وقد ركّز التلمساني في شرحه للمواقف والمخاطبات على الجمع بين مفهوم التجلّي ومفهوم المجاز، "فشرحه للازمة (أوقفني وقال لي) التي يتأسّس عليها الكتاب مرتبط بمفهوم التجلّي، فبصدد هذه اللازمة أشار التلمساني إلى أنّ أوقفني معناه "أيقظ قابليتي لتلقي التجلّي"[10]". غير أنّ هذا الشرح لم يخرج عمّا أرساه الشيخ الأكبر ابن عربي من تصوّرات معرفيّة حول مفهوم التجلّي الذي يرادف عنده، في أحيان أخرى، مفهوم التنزّل.

### 2-1 بين العلم والجهل:

يدمج النفّري العلم في دائرة الحجاب، لأنّه، حسب رأيه، واسطة يستعان بها لإدراك حقيقة الكون، وهو طريق يعدّه النفّري مضلّاً، بحيث لا يوصل إلّا إلى ظاهر الكون، وليس بمستطاعه النفاذ إلى جوهره، فالعالمُ، كما يشير إلى ذلك آرثر آربري "يستدلّ على الله، لكنّ كلّ دليل يستدلّ به إنّما يدلّه على نفسه، لا على الله"[11]. إنّ العلم حاجز أمام رؤية الله، التي تعدّ رهان المتصوّفة كلّهم، "والعالِم عند النفّري عبد مكبّل بقيود الفكر، بالمعنى الصوفي، وبقبليّات الفقهاء المتعارضة مع وجهة الواقف"[12]، جاء في موقف العلم: "أوقفني

7- نفسه، ص 50.

8- بلقاسم، خالد: الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 61.

9- نفسه.

10- التلمساني، عفيف الدين: شرح مواقف النفّري، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط1، 1979، ص 57.

11- نقلاً عن النفّري محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، تحقيق سعيد الغانمي، ص 50.

12- بلقاسم خالد: الصوفيّة والفراغ (الكتابة عند النفّري)، م، س، ص 123.

في العلم وقال لي: العلم كلّه لا يحملك ولا يحمل بابك، فلا تدخل إليه، فإنّك إن دخلت إليه حملته، فإلى أين تحمله؟ إليّ؟ تأكلك وتأكله ناري التي حطبها علم العالمين"[13].

لقد نُهي النفّري عن ولوج باب العلم وإلّا امتنعت عليه الرؤية، وطرد من حضرة الله، فالعلم، حسب رأيه، "معارض للوجود، لأنّه يرسّخ نسيان الوجود (...)، وهو فاصل عن الوجود ومنفصل عنه، تقسيماته حجب لا يتحقق لها أو بها الشهود"[14].

وبالمقابل، يمجّد النفّري الجهل بما هو مسلك يوصل الواقف إلى مسعاه، وليس الجهل في هذا المقام انعدام العلم، وإنّما استتاره، أي أنّه جهل يقوم بعد علم، جاء في قول النفّري "حدّ الجهل استتار العلم"[15]، والقول الذي يوضح هذه الإشارة بشكل قوي هو ما جاء في **المواقف**: "وقال لي: إذا علمت فجهلت، بنيت على ما لا ينهدم، وإذا علمت فرابطت علمك، بنيت على شفا جرف هارٍ، فانهار"[16]، إنّ أساس العلم حسب هذا الموقف هشّ، وإنّ الجهل بعد العلم إرساء لطريق معبّدة نحو المطلق، طريق لا تشوبها شائبة، ولا تنتسب، مطلقاً، إلى السوى. والجهل مقام لا يتأتّى لأيّ كان "وحده من تشبّع بالعلم يمكنه بلوغ مقام الجهل"[17]، "ومن لا يجدّد علمه، لا يوسع جهله"[18].

إنّ الجهل، بشكل أبسط، يتوافق مع ما وسمه خالد بلقاسم بالفراغ، أي التحرّر من المسبقات والأحكام، ومن الامتلاء الذي يسم العالم على مستوى المدارك والقوالب الجاهزة، والخطوط العريضة التي تحكمه، وهو مسعى راهن عليه النفّري بشدة، حتى إنّ ابن عربي أشار في **الفتوحات** إلى أنّ النفّري كان فارغاً من الكون.

ولا ينفكّ النفّري يؤكّد على أهميّة هذا الفراغ، الذي قلنا إنّه يتماهى مع مفهوم الجهل عنده، فقد جاء في **موقف القوّة**: "وقال لي: كلّما قويت في الجهل، قويت في العلم"[19]، وفي **موقف المحضر والحرف** يشدّد

13- النفّري محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م، ص 268.
14- بلقاسم خالد: الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 123.
15- النفّري محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م، س، 255.
16- النفّري محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م، س، 311.
17- بلقاسم، خالد، الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 125.
18- نفسه.
19- االنفّري، محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م، س، ص 186.

النفّري على ضرورة الانفصال عن العلم وأدعيائه، يقول: "وقال لي: إنّ أعدى عدوّ لك إنّما يحاول إخراجك من الجهل لا من العلم. وقال لي: إن صدّك عن العلم، فإنّما يصدّك عنه ليصدّك عن الجهل".[20]

### 1-3 الكتابة:

يقدّم النفّري تصوّراً حول الحرف بما هو حجاب وسوى، فهو عاجز عن بلوغ اللّاتناهي، لكونه حبيس منطقة التفكير، والتفكير، حسب النفّري، قوّة خلقيّة، أي أنّه لا يخرج عن دائرة المتناهي، ويعتبر أنّ الحرف "يتحدّد بوصفه كلّ ما سوى الله، إنّه غيريّة خالصة. في هذه اللحظة لا يدرك السوى، أيّاً كان مظهره، إلّا بوصفه حرفاً، أي إنّ عالم الخلق أو الخلقيّة، بتعبير عفيف الدين التلمساني، لا يبدأ في الوجود بالنسبة إلى الإنسان، إلّا عندما تأخذ الأشياء فيه اسماً، والاسم ذاته مشكّل من حروف"[21].

لقد كتب النفّري شاكّاً في اللغة، وفي الكتابة نفسها، وهو يرتاب في الكتابة لم يتوقف عن الكتابة، كما عبّر بلقاسم، مارس الكتابة بوصفها مفارقة، فلم يكن هاجسه أن يؤلّف الكتاب، بقدر ما كان مشدوداً إلى كتابة ذاته بغية تعرّفها كي تتحقق له معرفة الله، فالكتابة "تفتح الذات الصوفيّة على تناهيها في الزمان والمكان والجسد والكلام"[22] جاء في المواقف: "اكتب من أنت لتعرف من أنت، فإن لم تعرف من أنت، فما أنت من أهل معرفتي"[23]. إنّ النفّري كتب لنفسه، ولم ترم كتابته قارئاً آخر غيره، لقد انشغل بالكتابة بألم، وخصّص لها حيّز الليل، بما هو الزمن الذي تتحقق فيه الوقفة، ومن ثمّ فإنّه كتب منصتاً للمطلق، فقد أشار التلمساني إلى أنّه كان يكتب كلّ مساء في جزازات، وجاء في المواقف (الليل لي، لا للقرآن يتلى). لقد كتب عبر المحاورة، محاورة افترضت أن يظلّ النفّري ملازماً للصمت وهو يتلقى خطاب المطلق، وبذلك "يأخذ فعل الكتابة عنده شكل الإنصات، الإنصات هو الذي يصبح ممكناً في تجربة مبنيّة على الصمت والغياب الذاتيين"، جاء في المواقف ما يؤكّد أنّ النفّري لم يبتغ إبلاغ متلقٍ ما بشيء، وإنّما كتب نافياً الأغيار: "إن كتبت لغيري، محوتك من كتابي، وإن عبّرت بغير عبارتي، أخرجتك من خطابي"[24]. وبناء عليه، فالنفّري، كما أسلفنا، عاش مفارقة الكتابة بما هي إنصات وتوارٍ عن الحضور، جاء في **المخاطبات:** "يا عبد لا تصحّ المحادثة إلّا بين ناطق وصامت"[25]، وعاش مفارقتها بين أن يكتب أو ألّا يكتب، "فثمّة مقاطع سمع فيها

---

20- نفسه، ص 177.

21 - بلقاسم، خالد: الصوفية والفراغ، م، س، ص 140.

22 - منصف، عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفيّة (الحب -الإنصات -الحكاية)، أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 2007، ص 229.

23- النفّري محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م. س، ص 85.

24- نفسه، ص 180.

25- نفسه، ص 225.

النفّري الأمر بالكتابة، وثمّة أخرى سمع فيها نهياً عن الكتابة"[26]، ولعلّ الكتابة التي نهي عنها هي المحدودة بسياق العالم المتناهي، الكتابة التي تتكئ على مقولات الفكر وتتحدّد بحدود الظاهر، فالحرف كما تقدّم، دليل على كلّ شيء غير الله، أي دليل على العالم، جاء في موقف **ما لا ينقال**: "وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عنّي"[27].

إنّ الكتابة، بهذا المعنى، حجاب يقف بين الواقف وربّه، وبينه وبين المعرفة اليقينيّة، والسبب في ذلك أنّها تتوجّه بالخطاب إلى قارئ مفترض، وهو ما سعى النفّري إلى تجنّبه، وهذا الصنف من الكتابة التي أجهد النفّري نفسه لتجنّبه، هو ما وسمه بما ينقال أو القوليّة، والقوليّة سمة للّغة البشريّة العاجزة عن بلوغ اللّاتناهي، جاء في المواقف: "ما ينقال يعرفُك إلى القوليّة. والقوليّة قول، والقول حرف، والحرف تعريف"[28]. وبالمقابل فالنفّري ركن إلى كتابة تندرج ضمن ما نعته بما لا ينقال، جاء في **موقف ما لا ينقال**: "وما لا ينقال يشهدك في كلّ شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته"[29].

يتبدّى من هذا الموقف أنّ النفّري يسيّج الكتابة ضمن حيّز ذاتي لا مجال للخروج عنه، فهي، كما أسلفنا، جسر للكينونة، وبذلك فهي محصورة داخل دائرة الذات، "فهي لم تكتب لأيّ قارئ غير كاتبها - القارئ الوحيد الممكن لها"[30].

## 2- الممكن الشعري:

ركن أدونيس، وهو يصاحب كتابة النفّري، إلى تصوّر ينسب هذه الكتابة إلى الشعر، فقد عثر على كتاب **المواقف والمخاطبات** بمكتبة الجامعة الأمريكيّة سنة 1965، لمّا كان بصدد إعداد منتخبات من ديوان الشعر العربي، عثر عليه وقد علاه الغبار، ممّا يدل على أنّ الكتاب لم يقرأ، داخل المكتبة أو خارجها، إلّا نادراً، وهو ما دعا أدونيس إلى الاهتمام بالكتاب بوصفه كنزاً مخفيّاً لسنوات طوال.

"قرأ أدونيس كتاب المواقف والمخاطبات بوصفه كتاباً شعريّاً"[31]، ورأى فيه أصلاً للحداثة الشعريّة العربيّة، لقد أشّر وهو يرسي مفهوم الكتابة الجديدة، على ضرورة الانتباه إلى كتابة النفّري باعتبارها البذرة

26- بلقاسم، خالد، الصوفية والفراغ، م، س، ص 217.
27- النفّري، محمّد بن عبد الجبار: الأعمال الصوفيّة، م، س، ص 123.
28- نفسه، ص112.
29- نفسه.
30- منصف، عبد الحق: أبعاد التجربة الصوفيّة، م، س، 222.
31- بلقاسم، خالد، الصوفيّة والفراغ، م،س، ص 82.

الأولى لقصيدة النثر في الكتابة العربيّة، يقول أدونيس: "لا أعرف كيف أصف دهشتي حين قرأته، أعرف أنّني شعرتُ ـ وأنا أقرؤه ـ أنَّ لِمَا أقرؤُه فِعْلَ القتل: قتل معظم الشعر الذي سبقه، ومعظم الشعر الذي أتى بعده، هكذا أدركت أنّني أمام شاعر عظيم"[32].

كان أدونيس يؤمن بأنّ للحداثة الشعريّة جذوراً واضحة في التراث العربي، فقد عدّ تجربة **المعرّي** وتجربة **أبي نواس** وتجربة **أبي تمّام** لحظات فارقة في الممارسة الشعريّة العربيّة في القديم، باعتبار هذه التجارب مؤسّسة لإبدال جديد يتجاوز أسس القول الشعري الذي تمجّده الثقافة آنذاك، وفي السياق نفسه، يعتبر أنّ مواقف النفّري نقلت الاشتغال الشعري من مفهوم القصيدة ذي الحمولة التراثيّة الشفويّة إلى مفهوم الكتابة الذي يرتبط، أيّما ارتباط، بالحداثة بما هي تجاوز.

واتّكأ أدونيس، في تأكيده على هذا التصوّر، على لغة المواقف والمخاطبات التي عدّها لغة مجازيّة "تخرج ما تفيده الكلمات عن موضعه من العقل إلى ما لا يمكن فهمه إلّا تأويلاً"[33]. إنّها بالنسبة إليه لغة إشاريّة تضمر أكثر ممّا تفصح، لغة تقيم في الغموض، الذي يشكّل عند أدونيس أسَّ الكتابة الشعريّة الحقيقيّة، الذي ينقلها من الاهتمام بالمحسوس المبتذل إلى الارتباط بالمتخيّل الرؤياوي الذي يبتغي الكشف عن المجهول والمتواري خلف ظاهر الأشياء، وهو الشيء الذي دفعه إلى اعتبار **آرثر رامبو** شاعراً مشرقيّاً، أي أنّه يلتقي في رهانه الشعري مع المنطلقات التي بنتها الثقافة الشرقيّة القديمة، بروافدها الفارسيّة والهنديّة والعربيّة[34]، يقول أدونيس عن نصّ النفّري: إنّه "نصٌّ يقول أكثر ممّا يقول ظاهر كلماته، وتتقاطع فيه أبعاد ودلالات تجسّدها لغة تفرض التواصل معها ذوقيّاً، أو حدسيّاً، فهذا النصّ لغة لا تحمل أسرار المتخيّل وحده، وإنّما تحمل كذلك أسرار الذات"[35].

ولعلّ تأثر أدونيس بكتاب **المواقف والمخاطبات** هو ما يفسّر اختياره لاسم **مواقف** لمجلّته الشهيرة، التي كرّسها للتبشير بتصوّره للكتابة الشعريّة بعد انفصاله عن مجلّة **شعر**، إضافة إلى كون هذا التأثر وراء تناصّ أدونيس في نصوصه الشعريّة مع النفّري، "فاهتداء أدونيس إلى النفّري جعل كتاب المواقف والمخاطبات نصّاً غائباً في الممارسة النصيّة للشاعر"[36]. والأكيد أنّ أدونيس كان يبحث عن منافذ ينقل من خلالها النصّ الشعري العربي من التماهي، النسبي أو المطلق، مع الحداثة الغربيّة، إلى الانتباه لملامح

32- أدونيس، علي أحمد سعيد: تأسيس كتابة جديدةاا، مجلة مواقف عدد 17/18، 1971، ص 7.

33- أدونيس، علي أحمد سعيد، الشعريّة العربيّة، دار الأداب، ط 3، بيروت، 2000، ص 69.

34- انظر: "رامبو مشرقيا، صوفيا"، ضمن: -أدونيس علي أحمد سعيد: الصوفيّة والسرياليّة، دار الساقي، ط4، بيروت، 2010، من ص 231 إلى ص 256.

35- نفسه، ص 125.

36- بلقاسم، خالد، الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 79.

الحداثة في التراث العربي، وفي التجربة الصوفيّة خاصّة، التي أسّست لعبور مؤَمن من القصيدة إلى الكتابة، "وقد تجلّت إرهاصات العبور من القصيدة إلى الكتابة، في الممارسة النصيّة لأدونيس، منذ ديوان **كتاب التحوّلات والهجرة في أقاليم النهار والليل**، لتستوي معالمها، على نحو بيّن، في قصيدة **هذا هو اسمي** عام 1961"[37].

ولم يكن أدونيس أوّل من أشّر على شعريّة كتابة النفّري، فقبله "نصّ بول نويا على الخصيصة الأدبيّة للغة النفّري"[38]، فالقدّيس نويا انتبه إلى اختلاف لغة النفّري عن اللغة النثريّة في زمنه، ما جعله يلمس فيها ملامح الشعريّة، من خلال بحثه في الرمزيّة.[39] ويشبّه "بول نويا المقاطع التي أسماها رؤياويّة بالقصائد المدمجة في الكتابة النثريّة للحلّاج ولصوفيّة آخرين، إذ مثلت، في نظره، انبثاق الشعر في قلب النثر"[40].

والجدير بالذكر أنّ الباحث خالد بلقاسم خصّ قراءة أدونيس لكتابة النفّري من جهة المجاز بنقد موضوعي ومنهجي. فقد أشار إلى أنّ أدونيس حاول إسكات صوت النفّري في موقف مهمّ جاء فيه: "الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز، لم يكن بيني وبينك حجاب". فقد "نسي أدونيس وهو يمجّد المجاز في لغة النفّري أنّ هذا الصوفي عدّ المجاز عائقاً وسوى"[41]، ومن ثمّ فإنّ المعرفة التي رام النفّري إرساءها لا ترتهن مطلقاً بالمجاز، ممّا يجعل تأمّلها من زاوية الشعري رهاناً صعباً. "فاللغة في تجربة النفّري سوى، ومجازية اللغة أيضاً سوى"[42]. ومن ثمّ فإنّ الوقفة، بما هي رهان يستوجب الفراغ من الأحكام والمسبقات وامتلاءات الكون، تتعارض مع رغبة أدونيس في تسييج كتابتها ضمن مطلق شعري.

غير أنّ ما فات **بلقاسم**، حسب تصوّرنا للأمر، هو أنّ كتابة النفّري ليست موجّهة، أصلاً، لقارئ مفترض، وأنّ تجربة الوقفة هي تجربة ذاتيّة خاصّة، خاضها النفّري في ظلّ شروط خاصّة، أي أنّها، ضمن هذا الإطار، تستدعي التخلّص من كلّ ما من شأنه أن يعيق غايتها، أمّا إخراجها من دائرة التجربة الذاتيّة، واتخاذها نصّاً مطروحاً للقراءة والتأمّل والتأويل، فإنّه يفتحها على كوى تأويليّة لا حدّ لها، ومن هذه الكوى الممكن الشعري الذي يتبدّى في بنيتها، فكتابة النفّري، بهذا المعنى، لم تعد حبيسة الشروط التي ارتضاها لها صاحبها بما هي تأسيس لتجربة الوقفة، التي قلنا إنّها تجربة ذاتيّة خاصّة تروم الارتقاء بصاحبها إلى

37- بلقاسم، خالد، الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 79.
38- نفسه، ص 74.
39- نفسه.
40- بلقاسم خالد، الصوفيّة والفراغ، م، س، ص 74.
41- نفسه، ص 97.
42- نفسه.

مجاورة المطلق، بل هي كتابة منفلتة من سياقها الأوّل ومفتوحة على الاشتغالات التأويليّة باختلاف منطلقاتها ورهاناتها.

## 3- بين النفّري ونيتشه: تمجيد الجنون

يندرج كتاب المواقف والمخاطبات ضمن كتابة تمجّد الجنون، بما هو موقع أنطولوجي، يلغي جميع الوسائط العقليّة بين الفرد والعالم. فالجنون بهذا المعنى لا يتحدّد بوصفه حالة سيكولوجيّة مفارقة للطبيعة، بل بوصفه حالة وجوديّة يختارها الإنسان في سعيه إلى فهم العالم وأشيائه، ولعلّ مراهنة النفّري على الإنصات للمطلق بالقلب لا بالعقل ضرب من هذا الفهم، الذي يُعدّ عند المتصوّفة جميعاً الجسر الأوحد لإدراك الحقائق في جوّانيتها.

إنّ رؤية كالتي أرساها النفّري في مسعاه إلى تأوّل حقيقة الوجود لا تنفصل عن الغرابة، بما هي تجربة ذاتيّة مفارقة للواقع ومستمسكة بالخيال، الذي شكّل أسَّ التعامل مع الألوهيّة في المعرفة الصوفيّة، ولعلّ مراهنة النفّري على نوع من الكتابة يستعصي على القارئ جزء لا يتجزّأ من هذه العلاقة بين الذات والعالم. فكتابة النفّري، كما يشير إلى ذلك عبد الحق منصف، وهو يتأمّل لغة المواقف والمخاطبات، "لم تكتب لأيّ قارئ غير كاتبها، القارئ الوحيد الممكن لها"[43].

ومعلوم أنّ خطاب الجنون لا يستهدف مخاطباً محدّداً، بقدر ما يدور حول نفسه، إنّه خطاب ينطلق من الذات ليعود إليها، خطاب يتعالى على الواقع العقلي ويؤسّس، بالمقابل، لواقعه الخاص، وفق منطلقات ذاتيّة، لا ترتهن بالفهم بقدر ما تنهض على الخلخلة، خلخلة المفاهيم المصورنة للعالم، والقوانين الضابطة له، وهذا ما يجعل المتلقي لخطاب الجنون يقف مشدوهاً أمامه حيناً، وأحياناً أخرى لا يعيره اهتماماً، نظراً لمخالفته الأطر المرجعيّة للواقع.

ولعلّ الدعوة إلى تأسيس رؤية الوجود على اللّاعقل هي دعوة ترسّخت في كثير من كتابات **نيتشه**، الذي يرى الحقيقة من زاوية الجنون، يتبدّى هذا الأمر في سعيه إلى بناء تصوّر خاصّ حول الإنسان الكامل، حيث نعثر في كتابه **هكذا تكلّم زرادشت** على قول قوي جاء على لسان زارا: "أين هو اللهب الذي يمتدّ إليكم ليطهّركم؟ أين هو الجنون الذي يجب أن يستولي عليكم؟ ها أنذا أنبئكم عن الإنسان المتفوّق، إن هو إلّا ذلك اللهب وذلك الجنون"[44].

43- منصف، عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفيّة، م، س، ص 222.

44- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، دار فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011، ص 40.

والأكيد داخل تجربتَيْ النفّري ونيتشه أنّ إدراك الحقيقة قلبيٌّ، فتجربة الوقفة هي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تجربة ذاتيّة منطلقها سبر أغوار الوجود، والبحث فيه عمّا حجبه الإدارك العقلي، وهذا السعي يجعل الحقيقة نتاج التأمّل القلبي، وهو ما نعثر عليه في كثير من تصريحات نيتشه الذي يعتبر أنّ الحقيقة ليست نتيجة للاستدلالات المنطقيّة العقلانيّة، بقدر ما هي تأويل خاصّ للعالم، منطلقه القلب، جاء في **هكذا تكلّم زرادشت**: "أحبّ من تحرّر قلبه وتحرّر عقله، حتى ليصبح عقله بمثابة أحشاء لقلبه"[45]، يتبدّى من هذا القول أنّ نيتشه يدعو إلى تأسيس التفكير في الحقيقة على أساس قلبي بالضرورة، ويعتبر أنّ منهج الحياة السليم هو اتباع الإيمان القلبي الذي يوصل إلى جوهر الأشياء تأويلاً، يقول: "يُدعى صالحاً من يتّبع ما يوحي إليه قلبه"[46].

وتجدر الإشارة إلى أنّ مسألة الحقيقة عند نيتشه تحضر بوصفها تأويلاً للوجود، إنّه تأويلٌ ينهض، كما أشرنا إلى ذلك، على نفي التفكير العقلي ونفي الواقع، يقول: "كلّا، ليس هناك وقائع، وإنّما هناك تأويلات فقط"[47]، ويعتبر أنّ الواقع الذي نحن فيه، والذي سيّجناه في إطار نظم عقليّة، يتنافى تماماً مع الواقع الحقيقي الذي يجب أن نسعى إلى إدراكه، جاء في **نشأة المأساة** أنّ "العالم المنظّم، الذي له دلالة، ظاهريّاً، والذي نعيش فيه، هو عالم خلقناه ووضعناه بيننا وبين العالم الحقيقي الذي يمضي في سبيله غير عابئ بأفكارنا وقيمنا ورغباتنا"[48]، وهو ما يتقاطع مع تصوّر النفّري للحقيقة، ومن ثمّ فكلاهما يراها من زاوية كونها صعبة المنال، حيث إنّ النفّري يجعلها مشروطة بفعل المجاورة الذي أدرجه في دائرة الاستحالة النسبيّة، ونيتشه يقرنها بالإنسان الكامل الذي يتعالى على امتلاءات العالم الواقعي، يقول في **أفول الأصنام**: "كلّ حقيقة بسيطة، أليس هذا افتراء مضاعفاً؟"[49]، ويعود في **المعرفة المرحة** للتأكيد على مشروعيّة البحث عن الحقيقة رغم صعوبتها، حيث يصرّح: "إنّه لا يمكن ببساطة التخلّي عن البحث عن الحقيقة، حتى حينما نعيد التساؤل عن قيمتها ومشروعيتها النهائيّة"[50]. و"إنّ مسألة الحقيقة تجد أصلها بالضرورة في إرادة الحقيقة"[51]، إنّها دعوة إلى السعي المتواصل للبحث عن الحقيقة بالرغم من صعوبتها أو استحالتها كما يتبيّن من التجربتين كلتيهما.

---

45- نفسه، ص 42.

46- نفسه، 373.

47- نقلاً عن نيتشه: بيهاماس إلكسندر: نيتشه الحياة كنصّ أدبي، ترجمة محمّد هشام، ط 1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2008، ص 54.

48- نفسه، ص 55.

49- نيتشه، فريدريك: أفول الأصنام، أفريقيا الشرق، ترجمة حسن بورقية ومحمّد الناجي، ط1، 1996، ص 8.

50- نقلاً عن بيهاماس إليكسندر: نيتشه: الحياة كنصّ أدبي، م. س، ص 55.

51- نفسه، ص 56.

ومن منظور آخر، فإنّ تجربة النفّري تتأسّس على الدعوة إلى الانعزال وعدم مخالطة العوام، وهي نظرة رومانسيّة إلى الحياة مرتكزها بناء عالم ذاتي خاصّ، عالم مثالي لا يرتهن بشرائط الوجود الواقعي، نعثر على تجلّيات هذا التصوّر في تجارب معظم المتصوّفة ومن حذا حذوهم، نشير، في هذا الصدد، إلى نموذج يلخّص هذا الملمح، وإن كان مجرّد شخصيّة سرديّة، هو **حيّ بن يقظان** عند ابن طفيل، هذا الصوفي الذي عمل جاهداً على جعل الناس يرتقون بأفهامهم إلى إدراك حقائق تبدو لهم غريبة، وهو الذي قدم إليهم من الطبيعة محمّلاً بمعرفة قذفها الله في قلبه، غير أنّه لمّا يئس من حملهم على الاقتناع برؤيته للوجود، قرر اعتزالهم. يتبدّى هذا التصوّر، بشكل جليّ، عند نيتشه من خلال نصّ قوي في **هكذا تكلّم زرادشت** جاء فيه: "كنت تعيش في العزلة كمن يقوم في بحر، والبحر يحمل أثقاله، وأراك الآن تتّجه إلى اليابسة، أفتريد الاستغناء عن حملك لتسحب هامتك على الأرض بنفسك؟ فأجاب زارا: إنّني أحبّ الناس. فقال الشيخ الحكيم: إنّني ما طلبت العزلة واتّجهت إلى الغاب إلّا لاستغراقي في حبّهم، أمّا الآن، فقد حوّلت حبّي إلى الله، وما الإنسان، في نظري، إلّا كائن ناقص، فإذا ما أحببته، قتلني حبّه"[52]. إنّ توجيه الغاية من الارتباط بالناس وعالمهم المادّي إلى الإغراق في حبّ الله، والانعزال عن العامّة، هو ما تحكّم في تجربة النفّري أيضاً، بالرغم من كون هذا الخطاب غير مقبول عند العامّة ممّن يكتفون بالحقيقة الظاهرة. وقد أدرك النفّري هذا الأمر فألزم نفسه بالعزلة، حتى إنّه كتم ما يكتب وأخفاه عن الجمهور، يقيناً منه أنّ مداركهم أهون من أن تستسيغ رؤاه. ومن جهته فإنّ نيتشه أشّر على هذه الحقيقة بقوله عن العوام: "إنّهم يحاذرون المنعزلين عن العالم، ولا يصدّقون أنّنا نأتيهم بالهبات، إنّ لخطوات الناسك في الشارع وقعاً مستغرباً في آذان الناس. إنّهم ليجفلون على مراقدهم إذ يسمعونها فيتساءلون: إلى أين يزحف هذا اللص"[53]؟

ثمّ إنّ مفهوم الإنسان الكامل، بدوره، يترادف مع غاية المتصوّفة الرقيّ إلى مقام يعلو بهم عن العامّة، مقام يقيهم تبعات الالتزام بقوانين الحياة الماديّة الواقعيّة، يتبدّى هذا الرهان في قول النفّري "إذا لم يعرف الخاصّ أنّه خاصّ، هلك"، إنّ الهلاك سمة العوام الذين ينضبطون للسنن الاجتماعيّة المتفق عليها، والذي لا يخرج عن الفهم العقلاني الظاهر للوجود، وهم، في انضباطهم هذا، لا يبذلون جهداً في سبيل الكشف عن المتواري خلف حجب هذا الظاهر. بهذا المعنى يكون الصوفي نموذجاً للإنسان الكامل الذي هيّأ له نيتشه، فهو يشير إلى أنّ هذا النموذج الإنساني مخالف، تماماً، للإنسان العادي، لدرجة أنّه يعتبر الخطاب المنادي بالمساواة بين الناس خطاباً لا يستحضر ضرورة الإعلاء من شأن الإنسان الكامل، الذي يجب ألّا يقرن

52- فريديرك نيتشه: هكذا تكلّم زرادشت، م. س، ص 37-36.

53- نفسه، ص 37.

بالنماذج الفرديّة الأخرى، ولا أن يتساوى معها، يقول نيتشه: "ليس من ظلم أروع من حقّ المساواة بين الجميع، لأنّه يقيم نظاماً ينزل الإرهاق الأشدّ بأهل الرقي"[54].

يتبدّى، إذاً، أنّ فحوى خطاب النفّري تتقاطع مع الغايات التي عمل نيتشه على بلوغها، وهذا اللقاء بين التجربتين تأويليّاً يدفعنا إلى طرح السؤال حول مشروعيّة هذا التأويل ومدى مقبوليته، ولا سيّما أنّ التجربتين منفصلتان زمنيّاً ومكانيّاً وثقافيّاً، غير أنّ المتأمّل في المسار الحياتي والمعرفي لنيتشه سيدرك أنّ الرجل كان يشتغل بالفيلولوجيا، وكان مهتمّاً بالنصّ الديني القديم بروافده المشرقيّة، ولعلّ كتابه **هكذا تكلّم زرادشت** هو نتاج قراءته الرصينة للزرادشتيّة، بما هي ديانة شرقيّة قديمة، وليس ثمّة شك أنّ التصوّف الإسلامي متح من هذه الديانة ومن غيرها بعضاً من تصوّراته ورؤاه، وها هنا حدث اللقاء غير المباشر بين النفّري ونيتشه.

أمّا من حيث شكل الكتابة، فالغالب أنّ خطاب الجنون يكون، عادة، خطاباً متقطّعاً، وهي سمة نعثر عليها في كتابة النفّري، حيث يشير **خالد بلقاسم** إلى أنّ كتابة النفّري متقطّعة، وسمة التقطّع تدفع بنا إلى تأمّل هذه الكتابة من زاوية الشذرة، فكتاب المواقف ينبني على كتابة شذريّة تتماهى مع كتابة نيتشه، خصوصاً في **أفول الأصنام**، و**هكذا تكلّم زرادشت**، وهي كتابة مكثفة تنهض على غموض الدلالة. وما يتّضح لمتأمّل كتابة النفّري وكتابة نيتشه الشذريتيْن أنّهما تأتيان على الشكل نفسه، ففي المواقف نجد مركزيّة القول المنسوب إلى المطلق "**قال لي**"، وهذا القول هو ما يشكّل أسّ المعرفة التي يراهن عليها النفّري، الشيء نفسه نعثر عليه في كتابة نيتشه، فـ**هكذا تكلّم زرادشت** يقوم على أقوال زارا "**قال زارا**"، وهذه الأقوال، كما في المواقف، هي بمثابة توجيهات للذات في سيرها إلى الحقيقة. وفي **مخاطبات** النفّري تتأسّس الكتابة على عرض قول المطلق مباشرة "**يا عبد**"، وهو ما يتطابق مع شكل الكتابة في شذرات **أفول الأصنام**، حيث يصدر الخطاب بشكل مباشر عن قائل متوارٍ.

وعليه يمكن اعتبار خصيصة الحواريّة ذات البُعد الواحد سمة ثانية لهذا الخطاب، فما يصدر عن المجنون من أقوال لا يستدعي بالضرورة متلقياً، بقدر ما يلقى على عواهنه، أو أنّه بحاجة إلى متلقٍّ من نوع خاص قادر على فكّ شفرته والإقامة في غموضه، وهو ما ينسحب على خطاب النفّري في المواقف، وهذا أمر فصّلنا الحديث فيه، وينسحب، كذلك، على خطاب نيتشه في الكتابين السالف ذكرهما، فالأقوال التي تتأسّس عليها التجربتان معاً لا تستدعي تفاعلاً، بالضرورة، ولا تنفتح على تلقٍّ، ولا على أخذ أو ردّ، كما أنّ أسئلتهما ليست مطروحة للإجابة، إنّها كتابة تنهض على حواريّة ذات طرف واحد هو المخاطِب.

54- نفسه، ص 382.

## الخاتمة:

عموماً، فإنّ هذا البحث لا يعدو أن يكون محاولة في تأويل نصّ خصيب يشي بالقراءة وإعادتها، فهو، في نهاية المطاف، مفتوح على الاشتغال التأويلي المسلّح بأسئلة معرفيّة قلقة. فالخطاب الصوفي، رغم مشقة البحث فيه، نظراً لوعورة مسالكه، وغموض لغته، يظلّ محافظاً على لذّة خاصّة، ولعلّ نصّ النفّري، الذي صاحبته هذه القراءة، هو من النصوص الصوفيّة التي اتّجه إليها البحث في الآونة الأخيرة، ذلك لأنّه محاط بهالة معرفيّة تدفع الباحث إلى استكشاف مغالقه، وفتح كوى تأويليّة في بنيته تجعله راهنيّاً عند كلّ قراءة. ولا شكّ أنّ ترهين الخطاب الصوفي، وفتحه على سؤال الحداثة، ومقابلته بالخطابات الأخرى، سواء الدينيّة أو غيرها، يفيد في تجديد نظرتنا للعالم وفهم كثير من مستغلقاته.

## لائحة المصادر والمراجع:


- **ابن عربي، محيي الدين**، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2، 1985.
- **أدونيس، علي أحمد سعيد**:
  - تأسيس كتابة جديدة ااا، مجلة مواقف عدد 18/17، 1971.
  - الشعريّة العربيّة، دار الآداب، ط 3، بيروت، 2000.
  - الصوفيّة والسرياليّة، دار الساقي، ط4، بيروت، 2010.
- **بلقاسم، خالد:** الصوفيّة والفراغ (الكتابة عند النفّري)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2012.
- **بيهاماس، إلكسندر**: نيتشه الحياة كنصٍّ أدبي، ترجمة محمّد هشام، ط 1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2008.
- **التلمساني، عفيف الدين**: شرح مواقف النفّري، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط1، 1979.
- **الحلاج، أبوالمغيث الحسين بن منصور**: ديوان الحلّاج وكتاب الطواسين، منشورات الجمل، ط3.
- **منصف، عبد الحق**: أبعاد التجربة الصوفيّة (الحبّ ـالإنصات ـالحكاية)، أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، 2007.
- **النفّري، محمّد بن عبد الجبار**: الأعمال الصوفيّة، مراجعة وتقديم سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـبغداد، ط1، 2007.
- **نيتشه، فريدريك:**
  - أفول الأصنام، أفريقيا الشرق، ترجمة حسن بورقية ومحمّد الناجي، ط1، 1996.
  - هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة فيليكس فارس، دار فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

**info@mominoun.com**

**www.mominoun.com**

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019