



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان -

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة العربية وآدابها



أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه في العلوم.

تخصّص: القرآن الكريم والدراسات الأدبية.

الخطاب الروحي في الأدب الصوفي

قصائد الوجد لمحي الدين بن عربي نموذجاً

تحت إشراف:

أ. د / محمد طول

إعداد الطالب:

سعيد نواصر

أعضاء لجنة المناقشة

رئيساً	- جامعة تلمسان -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ محمد عباس
مشرفاً	- جامعة تلمسان -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ محمد طول
عضوًا	- جامعة تلمسان -	أستاذ محاضر - أ -	د/ عثمان بلخير
عضوًا	- جامعة أدرار -	أستاذ التعليم العالي	أ.د/ أحمد جعفري
عضوًا	- جامعة أدرار -	أستاذ محاضر - أ -	د/ إدريس بن خويا
عضوًا	- المركز الجامعي مغنية -	أستاذ محاضر - أ -	د/ أحمد دواح

العام الجامعي:

1437 هـ / 1438 هـ - 2016 م / 2017 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا

تَحِبْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنَّا ۗ

قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ

وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا

فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿

شكر وقلدين.

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أفضل الخلق على الإطلاق، وعلى آله والصحاب والرفاق، ومن اتبع سنته إلى يوم يوم الدين.

أما بعد، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وما بكم من نعمة فمن الله... لا يكاد ينطق لساني، أو يُبينُ في إيجاد عبارات التقدير والشكر والامتنان للوالدين الكريمين، ولأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور محمد طول، بوقوفه الحثيث وجدّيته التي قلّما يوجد لها نظير، وهو يقوم على هذه الأطروحة، منذ أن كانت في مرحلة التّصوّر إلى أن بلغت أشدها، واستوت على سوقها. جعل الله ذلك في ميزان حسناته وأصلح باله.

وأوجه شكري أيضا إلى لجنة المناقشة الموقرة التي تتجشّم عناء تقويم هذا العمل، وتوجيهي أحسن توجيه، أثابها الله حسن الثواب في الدنيا ويوم المآب، كما أتقدم بعظيم الشكر والامتنان إلى أخي الأستاذ الدكتور مختار لزعر على نصائحه ومدده وتسديداته العلمية، فجزاه الله عنّا كل خير، وبارك الرحمان في عمره و علمه، دون أن أنسى كل من أسهم في ظهور هذا العمل في أية كيفية، وفي هذا المقام أرفع جزيل الشكر إلى شياخي الحسن الأنصاري صاحب زاوية إنزجير بأدرار أطل الله عمره بما أسداه لي من دعوات صالحة وشرح للعديد من القضايا المتعلقة بمقامات الصّوفية و طريق سلوكهم وهو من أهل العرفان الربّاني، كما أشكر الشيخ سعيد الأندلسي المرسي الصّوفي وأسرته بمدينة مورسيا الإسبانية على كرمه وحسن استقباله، فأثابه الله جزيل الثواب.

الإهداء

إلى روح الوجود وقرّة عيني وشفيعي محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إلى والديّ الكريمين.

إلى شيوخي العزيز وسندي في رحلتي البحثية.

الشيخ حسن الأنصاري.

إلى مشايخي باركهم الله.

إلى روح شيخنا الحاج محمد الكبير، وشيخنا الحاج محمد بلقايد قدس الله سرهما

إلى أبنائي فلذات كبدي.

إلى أختي وأولادها وزوجها الأستاذ قربوز عمر.

إلى العزيز مختار والحاج محمد قربوز وأولاده.

والفقيدين الحاج الشيخ البغدادى وأخيه الحاج مجوص -رحمة الله عليهما-

إلى عائلة نواصر.

مَقَامَاتُ

مقدمة:

المفاهيم بنيئتها. مقولة وجودية كونية معرفية فلسفية فكرية دينية لغوية، تظل تسير مع عالم الوجود المطلق من جهة والوجود الإنساني من جهة أخرى. وهي إذ تسير مع هذين الوجودين فإنها تعطي لكل منهما ذلكم المقام الرّوحي الجسدي الذي يتحرك فيه كل من التصور القائم في عالم الوجود المطلق مع الوجود الإنساني.

لكن لسائل أن يسأل إذا كان كل من الوجود المطلق والوجود الإنساني فيه من الأسرار الربانية التي تربو عن عالم المعرفة؛ فكيف تستطيع المفاهيم أن تتعامل مع هذا العالم الذي يسير مع المطلق لا التقييد؟ والجواب على هذا السؤال هو في الأصل قد أجابت عنه إشكالية البحث من بعض الجهات. غير أننا نريد أن نبين حقيقة لعلها تعطي للسؤال شرعيته من جهة ما يتماشى مع طبيعة المفاهيم؛ تصورا ومنهجيا ومقصدا.

واللافت للنظر في الميزة التي ينماز بها المفهوم هي تلكم الشمولية الاستغرافية التي تستغرق الزمان والمكان وفق حركية عالم المعرفة من بابها الواسع؛ الأمر الذي جعل من هذه الشمولية أن يظل المفهوم شأنه شأن الزئبق لا يستقر على حال ولا يسير وفق شاكلة واحدة. إنّ هذه الشمولية هي التي جعلت كثيرا من الحقول المعرفية تنماز بكثير من التّخرجات في شأن القضايا والظواهر التي تتوقف عندها، فاختلقت الحقول المعرفية والدّراسات الفكرية والفلسفية والدينية وهلم جرا بسبب تلكم الشمولية الواسعة غير المقيّدة في ذاتية المفاهيم.

ثمّ أبعد من ذلك أنّ جلّ المهتمين في مجال المصطلحية في الدّرس اللساني يقرون بشرعية المفهوم تبعا لهذه الشمولية الاستغرافية التي تحدوه من كل مكان، وهي:

الصِّفة التي لا يشترك فيها معه ما سُمِّي: المصطلح الذي دلّته ومحدوديته لا تتجاوز شرط الاتِّفاق والتّواضع، وهي صفة لربّما لا يقرّ بها المفهوم البتّة؛ لأنّ الشمولية متى قيّدت وحوصرت بضوابط ومقاييس معينة راحت مصداقية المفهوم تنصاع إلى سياق وجودي معرفي لا يتماشى مع طبيعة السّر القائم في عالم المفاهيم، وعليه كانت المصطلحات تختلف باختلاف البلاد والأمصار نتيجة اختلاف مفهوم الاتِّفاق والتّواضع الذي يختلف من بلد لآخر ومن قطر إلى آخر ومن أمة إلى أخرى، على غرار المفهوم فإنّ الشمولية الاستغرافية الملازمة له تأبى إلاّ أن تظلّ تسير جنبا إلى جنب مع عالم الفطرة والفكر والشّعور والإحساس وغيرها التي لها نوع من التشارك والتجاور بينها وبين عالم المفاهيم.

هي إذن لفظة لطيفة نحسب أنّها تغني باللّيب أن يدرك تلكم الصِّفة الأساسية والجوهرية التي يمتاز بها المفهوم عن المصطلح، سواء في التصور أو الفكر أو التّقدير أو المنهج أو المقصد. على هذا الاعتبار وجدنا حقا معرفيا استطاع إلى حدّ كبير ومتميز أن يحقق تقاطعا معرفيا ووجوديا وكونيا مع الشمولية الاستغرافية التي يمتاز بها المفهوم. إنّهُ حقل التّصوف؛ تصورا ووجودا وكيونة ومنهجا وموضوعا ومقصدا؛ هذه الحقائق الكونية المعرفية التي عاشها التّصور الصوفي جعلته فيما بعد يقترب بشكل كبير مع عالم الحوالية المفهوماتية يقيم في رحابها تلكم التّصورات والتّحديدات والوظائف والاستعمالات ما استقرّ في خلفيته من حقائق وأسرار ربانية أهلها المقام المفاهيمي أن تدرج فيما سُمِّي فيما بعد بالمدونة المصطلحية الصّوفية. وقولنا بالمدونة المفاهيمية الصّوفية هو قول يتماشى إلى حدّ كبير مع تلكم الشمولية الاستغرافية القائمة في ذاتية المفهوم، فاجتمعت ذاتيتان: ذاتية المفهوم كحقيقة مستقلة في حدّ ذاتها، وذاتية الصّوفي كحقيقة معرفية راحت تمتاز بسر رباني في تلازمها مع عالم الحقيقة المطلقة على نية الكشف والوصول والمعراج

وغيرها مما هو في سرّ عالم المفاهيم الصّوفية التي تظل مفتوحة ومنفتحة تحاول بكل ما أوتيت أن تجسّد معالم قوله تعالى ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين: 26].

وإذا كانت المفاهيم تنماز بشموليّة استغراقية، وكان التصور تحدوه في الوقت نفسه شمولية من نوع خاص؛ فإنّ الخطاب كخطاب مستقل في حد ذاته راح يأخذ هو الآخر هذه الشمولية في تعامله مع الحقائق والقضايا. وما دام سياق الإشكال ينصب أساسا حول سياق معرفي واحد وهو السّياق الصّوفي فإنّ التّلازم الوجودي والكوني والمعرفي والمنهجي الذي يحقق الخطاب مع السّياق الصّوفي هو الجمع الشّامل بين الإطّلاقين أي الخطاب الصّوفي، وعليه يصبح هذا النوع من الإطّلاق يحمل شرعية معرفية متميزة في عالم الدّراسات وهو بالفعل ما استطاع الخطاب الصّوفي أن ينفرد برصيد معرفي لا يستهان به لدى المهتمين به من الفكر العربي والغربي على السّواء.

غير أنّ اللافّ للانتباه أنّه ما دام للخطاب الصّوفي عدّة حقائِق مفاهيمية انفرد بها من حيث التّصور والمعاملة والمنهج والوظيفة، فإنّنا حاولنا أن نختار خطابا صوفيّا فيه من الجانب الرّوحي ما يحقق نوعا من التّلازم الّلامحدود مع مفهوم سمّي لدى المتصوفة بعامة وعلى لسان حال ابن عربي خاصة بالوجد؛ ولعلّ التّقارب الرّوحي والوجودي والكوني بين الروح كحقيقة مستقلة في حد ذاتها، والرّوح الملازمة في عالم الخطاب الصّوفي، والروح المبتوثة في أسرار الوجد، جعلت من ذاتية الصّوفي بن عربي يعيش مع عالم الرّوحانيات في رحاب الحقّ الذي آمن به في وجد ووجدان متميّز من كل جانب؛ الأمر الذي جعله يربط بينه- الوجد- وبين الحقائق المفاهيمية الأخرى رباطاً جاوز المعلوم والمتعارف عند عالم الخلق، ليصل إلى تلكم الأسرار الرّبّانية التي لها عالم واحد متفرد في الدّات والصفة والحقيقة. إنّه الحقّ من منظور التّصور الصّوفي الذي آمن به ابن عربي في كثير من السّياقات وهو يتعامل مع الوجد في رحاب عالم الرّوح الملازمة لتلكم الأسيقة التّخاطبية

اللغوية التي تجاوزت المعارف عليه في النظام اللغوي لتصل إلى ما يمكن أن يسمّى بمبدأ الانزياح أو الانحراف القائم فيما وراء الحقائق.

على هذا المقصد حاولنا أن نقيّد هذا التّصور بسياق معرفي ومنهجي يحاول ربط الخطاب الصّوفي بمقامه الرّوحي؛ فاخترنا سياق الوجد الملازم للخطاب الصّوفي؛ فكان عنوان التّصور على النحو الآتي: الخطاب الرّوحي في الأدب الصّوفي، "قصائد الوجد عند محي الدّين بن عربي نموذجاً". وهو تصوّر نحسب أنّه يفني بالعرض المقصود.

وتساؤلات كثيرة يمكن أن نطرحها في هذا المضمار، أبرزها:

- ✓ ما مدى ربط العوالم الرّوحية بالوجود الكينوني لحياة الصّوفي العرفانية؟
- ✓ كيف يمكن استكناه لغة الصّوفي ومعايشته الوجدانية لتلك المقامات الروحية؟
- ✓ هل يحتاج الدارس للأدب الصّوفي زادا معرفيا وعلميا خاصا؟ أم هناك سبل أخرى لبلوغ هذا الهدف؟
- ✓ لماذا عد ابن عربي من أرباب العرفان الوجداني وهل تحتاج لغته الرامزة إلى طريقة خاصة لفهم خطابه الروحي؟
- ✓ هل استطاع الدارسون لتراث ابن عربي أن يفكّوا شفرة خطابه الرّوحية ويفهموا مقاصدها؟

والهدف من هذه المعالجة الوصول إلى عقد مقاربات مفاهيمية لإدراك غايات الخطاب الرّوحي عند الصّوفية وتجنّب التّحامل عليهم دون مبرر علمي أو معرفي مؤسّس، علما أن الكثير من الكثير من طريق سلوكهم وجداني ذوقي عرفاني؛ وغايتنا كذلك أن نسلط الضّوء على جانب

مهم مما قدمه ابن عربي للتراث الانساني عند العرب وحتى عند الغرب، ولبلوغ هذه الهدف سنحاول الاحاطة ما أمكن بجملة الإشكالات التي تقدّمت الإشارة إليها.

ومن أبرز البحوث والدراسات السابقة التي تناولت بعض جوانب هذا الموضوع وبعض إشكالاته وجدنا شيئاً غير قليل في الموروث العربي وكذا الغربي نذكر أبرزها: الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري؛ التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي لعلي الخطيب، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية لأمين يوسف عودة؛ الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف لآنا ماري شيمل؛ التصوف والتفكيك درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا لأيان ألموند وغير ذلك كثير.

وأما المنهج الذي حاولنا أن نفتني أثره فلقد كان في الغالب يدور حول المنهج الوصفي بآليات التحليل الذي يعطي الأهمية البالغة للمادّة المعرفية وفق مدونتها المفاهيمية الصوفية التي نشأت في رحابها، ثم بعدها يتم ربط جوانب الموضوع بالتحليل الذي يختلف باختلاف سياقات البحث.

وكان البحث قائماً على خطة منهجية مشكلة من مدخل تمهيدي وثلاثة فصول مذيبة بخاتمة تبرز نتائجه.

أما المدخل فانصبّ أساساً حول مفهوم الخطاب الروحي الصوفي، من حيث محاوره وأسسها التي يركز عليها. وإن كنا قد حاولنا أن نتوقف عند أهم المرجعيات المعرفية والدينية للعلاقة القائمة بين الخطاب الروحي كعالم مستقل في حد ذاته، والخطاب الروحي كحقيقة ملازمة للتصوّف، بحكم أنّ غالبية المتصوّفة اهتموا بعالم الرّوح من عدة جهات.

وأما الفصل الأول فقد كان حول: الخطاب الروحي الشمولية استغراقية، وفيه حاولنا ضبط العلاقة الكائنة بين النص والخطاب في مجال الأدب الصوفي العرفاني محددین صورة شاملة للسياقات التركيبية مع مقارنة دقيقة بين الخطاب والنص في المنظور العربي القديم وكذا الحدائث والغربي.

ويأتي الفصل الثاني تحت عنوان: الأدب الصوفي وجمالية شعر الوجدان، وهنا حاولنا إبراز ما يميز الخطاب الصوفي عن غيره من الخطابات الأخرى كالفلسفية والأصولية والفقهية والأدبية وغير ذلك، للوقوف على الجانب الباطني اللامتناهي والمطلق للمعرفة الوجدانية.

ثم انتقلنا بعدها إلى الفصل الأخير المعنون: جمالية الرمز في شعر الوجدان عند محي الدين بن عربي، وهو الفصل التطبيقي من البحث، وتناولنا فيه مجموعة من القصائد الوجدانية من أشعار ابن عربي التي وردت في ديوانه ترجمان الأشواق مبرزين العلاقة التلازمية بين الله عز وجل والإنسان والكون، وذلك بتحليل مختلف المقامات العرفانية الذوقية التي عكستها دلالة ألفاظ ابن عربي. ويأتي بعد ذلك ذكر أهم نتائج هذا البحث وحصيلته.

وفي طريق البحث واجهتنا صعوبات كثيرة أبرزها ندرة الدراسات التطبيقية التي تناولت أشعار ابن عربي بالبحث والتدقيق، فضلا عن تشابك مصطلحات الخطابات الصوفية وتداخلها دلاليا. كما اننا لمسنا لدى بعض الدارسين مبالغة وإفراطا في التحامل على ابن عربي وعدم فهم خطاباته العرفانية، وهذا وحده مدعاة للتحفظ والحيرة في تقرير الحقائق.

ولا يفوتني في هذا الصدد أن اتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان للأستاذ الدكتور "محمد طول" الذي أشرف على هذا البحث بالتوجيه والترشيد والرعاية حتى بلغ أشده واستوى على سوقه، لذلك أدعو الله العلي القدير أن يجعل ذلك في ميزان حسناته وأن يحفظه نبراسا وقدوة للأجيال في سبيل نشر العلم والمعرفة فهو من أصحاب الفضل والأهلية لذلك.

مقدمة

والحمد لله على فضله وتوفيقه وبه المستعان والصلاة والسلام على خير البرية سيدنا محمد
صلّى عليه وسلّم وعلى آله وصحبه أجمعين.

الجمعة 18 رجب 1438 هـ الموافق: 14 أبريل 2017

الطالب: سعيد نواصر

مَدْخَلٌ

الخطاب الروحي الصوفي

مدخل: الخطاب الروحي الصوفي

يُعدّ الخطاب الروحي الصوفي نوعاً من أنواع الخطابات الدينية التي تهدف إلى الوعظ والإرشاد والتأمل في الحقائق الكونية الكبرى، ويستمد الخطاب الروحي الصوفي كغيره من الخطابات الدينية فحواه من مصادر الشريعة الإسلامية، وعلى وجه الخصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، قال الجنيد: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام». وقال أيضاً: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة».¹ وسير الصحابة والزهاد والصالحين في كتب المتأخرين للاقتداء بالأولين.²

لقد امتاز الخطاب الصوفي الديني عن غيره من الخطابات الدينية بالروحانية وعمق الفكر والنظر، فقد انشغل أهل التصوف بتحقيق أعلى المقامات الدينية بعد مقامي الإسلام والإيمان، ألا وهو مقام الإحسان الذي بدوره يحوي مقامان أعلاهما مقام وحدة الشهود مصداقاً لحديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فأخبرني عن الإحسان"، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك...»³ كما أن جل موضوعاته تعلقت بمعرفة الله، وارتكزت في ذلك على الجانب الروحي العقدي الذي تهدف ثمرته إلى تزكية النفس البشرية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ

¹ - ابن القيم: مدارج السالكين، تحقيق المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1 ج 2 ص 100.

² - انظر على سبيل المثال كتاب إبعاد الغم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم، وهو شرح على الحكم العطائية، لابن عطاء الله السكندري، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط 1 2014. وكتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد لنفس المؤلف.

³ - مسلم: المسند الصحيح، تحقيق عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، ط 1 ج 1 ص 36.

زَكَاهَا¹.¹ في حين أن بقية الخطابات كخطاب الفقهاء اهتمّ بتعاليم وأحكام الشريعة، وخطاب المحدثين ارتكز موضوعه على الحديث الشريف، وخطاب علماء الكلام الذي انحصر موضوعه أيضا في العقيدة إلى غير ذلك من خطابات.

وفي اعتقادنا أن محاور الخطاب الروحي الصوفي تركز على ثلاث نقاط أساسية تتفرع عنها تفرعات عديدة، فأهم محور فيها هو معرفة الله، وثانيها معرفة الإنسان نفسه وما يجب عليه للسلوك إلى مرضاة خالقه، أما النقطة الثالثة فهي الكون أو ما أوجد الخالق من المخلوقات. والترابط بين هذه النقاط وثيق جدا، بحيث إنّ الإنسان جزء من هذا الكون، وبالتأمل في هذا الكون يهتدي بالعلم والسلوك الحسن إلى تعظيم خالقه وتقديره حق قدره، ولا يفتن بخلقه فيشرك ببارئه كما نبهه عز وجل في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ² سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى¹ عَمَّا يُشْرِكُونَ²﴾.

لكن قبل التطرق إلى هذه المحاور الثلاثة (الله، والكون، والإنسان) نود الإشارة إلى بعض النقاط التي نعتبرها بمثابة تنبيهات. النقطة الأولى تكمن في استحالة الإحاطة بها من حيث ذاتها، فإن كان لها ذات فهي لا تطبقها العبارة ولا تتحملها، كما قال ابن العربي: بل لا تركب العبارة أصلا ولا الإشارة ولكن يدرك بالكشف.³ أما النقطة الثانية هو أن الكلام أو الألفاظ التي نستعملها كأداة اصطلاحية للتعبير عن المعاني هي في ذاتها حجب لتلك المعاني، بمعنى أنه كلما أرادت العبارة احتواء مفهوم أو اقتناص معنى حصرت واحتزلت ذلك المعنى. فإن قربت العبارة المفهوم

¹ - القرآن الكريم: سورة الشمس، الآية 9.

² - القرآن الكريم: سورة الزمر، الآية 67.

³ - محيي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، تح عثمان يحيى، ط1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، موقع الوراق، ص 37

وحالفها التوفيق، تكون قد أحاطت ببعض الاحتمالات للخطاب الروحي، لأن الخطاب الروحي

الصوفي يشتغل بمواضيع لا حصر لها في ذاتها نقصد المحاور الثلاثة المشار إليها سابقا.

والتصوّف سلوك وممارسة وتجربة روحية قبل أن تطرأ عليه الأفكار النظرية والمباحث

الفلسفية، فموضوعه علاقة الإنسان بخالقه، وكلّ ما توجهه هذه العلاقة من الإذعان والخضوع

لقدرته، وطمع في نعمه التي لا تنفك عن الإنسان وسائر المخلوقات، ألا وهي نعم الإيجاد والإمداد،

أوجد الخلق أي خلقه، وأمده من فضله حتى لا يزول ويضمحلّ، وسبحان من لا تنفذ خزائنه

مصدقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾¹.

إنّ جلّ ما كتب في فنّ التصوف لا يخلو من التعريف بالله وذكره ووصفه على أنه الواحد

والممد لخالقه بفضله ونعمه، وأن المخلوقات لا حول ولا قوة لها إلا به، فغاية السالك هو التعرف

على موجدّه، وكلما ارتقى في معرفته به زاد اعترافه بحق ربوبيته وألوهيته، فقد أورد بن أبي الدنيا في

كتاب التوبة حدّثني يعقوب بن عبّيد، أنبا يزيد بن هارون، أنبا مسعر، عن سعد بن إبراهيم، عن

طلّق بن حبيب، قال: إنّ حقّ الله أثقل من أن يقوم به العباد، وإنّ نعم الله أكثر من أن يُحصيها

العباد، " ².

أمّا المحور الثاني فهو متعلق بالإنسان نفسه، فهو بيت القصيد، وإن الخطاب الإلهي موجه

إليه، لأنه هو المكلف والملزم بتحمّل الأمانة التي أنيطت به واستوجب عليه الجهد للخلاص من

أسر الشهوات والضلال في كدر الظلمات للنّجاة بنور العلم والإيمان إلى جنّة القربات. فجاءت

¹ - القرآن الكريم: سورة الحجر، الآية 21.

² - ابن أبي الدنيا: كتاب التوبة، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، مصر، ط 1 ص 73.

كتب هذا الفن بما يعين الإنسان على الرقي إلى مقام الإحسان والنّجاة من الخذلان لقوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾¹.

في حين النقطة الثالثة هي همزة وصل بين المحورين السابقين، فالتدبر والتّفكر في الكون يدلّ الإنسان على صنعة خالقه، فقد جاء في الزهد لأحمد بن حنبل: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن سالم بن أبي الجعد، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء قال: " تفكر ساعة خير من قيام ليلة"².

وفي النقطتين الأولتين نجد أن هناك تقاطعا بين الفكر الصوفي والفكر الفلسفي، وبذلك فقد أصبح هذا الأخير مصدرا من مصادر الفكر الصوفي لاشتراكه معه في خاصية العمق والبحث عن كنه الحقائق والأسرار الكونية، فنجد أن الفلسفة اليونانية كان لها أثرها البارز في تبلور هذا الفكر، فهذا ما لمسناه عند جابر ابن حيان الصوفي من خلال مؤلفاته التي أوردها ابن النديم³ وإخوان الصفاء الذين عرفوا رسائلهم في الفهرس بأنها اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم، وطرائف الآداب، وحقائق المعاني، عن كلام خالص الصوفية⁴ وأبو حامد الغزالي في كتابه الإحياء، وابن العربي في فتوحاته المكية.

وهذا راجع إلى أن مواضيع الفكر الصوفي تهدف إلى كشف الحقائق الكونية، وتهدف أيضا إلى ترقية سلوك الفرد في العالم الروحاني، وبذلك مواضيع بحثه تنقل المتصوّف إلى البحث في كشف

¹ - القرآن الكريم: سورة الأنبياء: الآية 101.

² - أحمد بن حنبل: كتاب الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ج 1 ص 114.

³ - ابن النديم: الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط 1 1997، ص 435.

⁴ - أحمد بن عبد الله: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، مومباي، مطبعة نخبة الأخبار، ط 1 1305 هـ، ص 2.

الحقائق والأسرار الطبيعيّة التي تُكشف من خلال التأمل في الكون بغرض الرقي إلى معرفة موجد الكون وخالقه.

إن عظمة الكون ودقة صنعته وتناهي نظامه حير أولي الألباب من الفلاسفة القدامى قبل البعثة المحمدية، فتباينت مصطلحات آراء الحكماء والفلاسفة حول موضوع بدء الخلقة أو ما يسمى أول الفطرة الذي يوجب الإذعان للواحد الأحد، وهذه الخلافات الاصطلاحية أوردتها إخوان الصفاء في رسالتهم الجامعة قائلين: "فمن الحكماء من قال: الهيولي والصورة. ومنهم من قال: التور والظلمة. ومنهم من قال: الجوهر والعرض. ومنهم من قال: الروحاني والجسماني. ومنهم من قال: اللوح والقلم. ومنهم من قال: القبض والبسط. ومنهم من قال: المحبة والشوق، ومنهم من قال الحركة والسكون. ومنهم من قال: الوجود والعدم. ومنهم من قال: الزمان والمكان. ومنهم من قال: الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: العلة والمعلول. ومنهم من قال: المبدأ والمعاد. ومنهم من قال: الظاهر والباطن. ومنهم من قال: اللطيف والكثيف. وما شاكل ذلك من إيراد القول على الأصلين والإشارة إليهما، باسمين"¹.

ثمّ أوضحوا بعد ذلك اتّفاق معاني اصطلاحاتهم وأغراضهم فيها، مفصلين بأن:

❖ الذين قالوا الهيولي والصورة: «عنا أنّ العقل صورة للتّفس وتمامية لها، وأنّها هيولي له لقبولها

إنارته، وإشراقها بنوره، فهو مودعها صورة التّمام، ومبلغها إلى درجة الكمال².

¹ - الرسالة الجامعة ذات العلوم النافعة، مراد قاسمي، أطروحة دكتوراه نوقشت بجامعة ألكنت/ اسبانيا، 2015، ج. 2 ص 429-450

² - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

- ❖ ومنهم من قال: «التور والظلمة، عنى بالتور نور العقل، وصفوه الذي لا كدر فيه، وبالظلمة النفس لميلها إلى الطبيعة، فتظلم عليها سبلها إذا أقبلت عليها، وتخلت عن العقل، فتكون حينئذ ظلمة مظلمة»¹.
- ❖ وأما من قال: الروحاني والجسماني. فإثما يقصد بالروحاني العقل «إذ هو روح القدس محضاً، لا كدر فيه ولا كثافة تلحقه، وعنى بالجسماني النفس بالنسبة للعقل، لاتحادها بالأجسام، وميلها إلى الطبيعة، والنفس روحانية بوجه إقبالها على العقل، وجسمانية بوجه إقبالها على الطبيعة»².
- ❖ وأما من قال: البسط والقبض، فهو يريد بالبسط «بسط العقل أنواره وفوائده ونعمه على النفس، وبالقبض النفس لقبضها ما تستفيد منه، وإفادتها من دونها وقبضه عنها وأخذه منها»³.
- ❖ وأما من قال: المحبة والشوق، فإثما أراد بالمحبة «إقبال العقل على النفس بالمحبة، إذ هو كالأب، وأما الشوق فشوقها إلى فوائده وتلقّيها نعمه»⁴.
- ❖ وأما من قال: الحركة والسكون، فإثما مراده بالحركة العقل «لتحركه بأمر مبدعه لظهور الأشياء عنه، وبالسكون، النفس لسكونها إليه، وطمأنينتها به»⁵.

¹ - المرجع السابق: ج 2 ص: 450-452.

² - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

³ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

⁴ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

⁵ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

- ❖ وأما من قال: الوجود والعدم، فقد ابتغى بالوجود العقل «الذي هو أول موجود قبل فيض الجود، من السيّد المعبود، لا إله إلا هو، وهو سبب كل موجود، والعدم عنى به النَّفس إذ كانت معدومة لولا العقل، فهي بالنسبة إليه وبتقدّمه عليها عدم، وهو أصل وجودها»¹.
- ❖ وأما من قال: الزّمان والمكان، فإنه يهدف بالزّمان العقل «إذ هو زمان الأزمنة ودهر الدّاهرين، وعنه بدأت الحركة التي هي أصل الزّمان، وعنى بالمكان النَّفس، إذ كانت مكانا لما يلقي إليها العقل من فوائده، وبلغها ذلك وتلقّيتها ذلك، واتّساعها له، فهي المكان وهو المتمكّن، وهو الزّمان، وهي المتزامن»².
- ❖ وأما من قال: الدّنيا والآخرة، فمراده بالدّنيا النَّفس «إذ كانت هي سبب عمارتها وحياة عالمها، وبالآخرة العقل، إذ هو دار الحيوان وجوار الرّحمن»³.
- ❖ وأما من قال: العلة والمعلول، فيريد بالعلة العقل، وبالمعلول النَّفس «إذ كان العقل علّة للنّفس وهو سبب وجودها»⁴.
- ❖ وأما من قال: المبدأ والمعاد، فهو يعني بالمبدأ العقل «إذ هو أصل بداية الأشياء، وبالمعاد النَّفس إذ إليه عودها وقت استفادها وقبول مادتها»⁵.

¹ - المرجع السابق: ج 2 ص: 450-452.

² - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

³ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

⁴ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

⁵ - المرجع نفسه: ج 2 ص: 450-452.

❖ ومن قال: الظاهر والباطن، فالمراد بالظاهر عنده العقل « لظهور آياته وبيان موجوداته، وبالباطن النفس لبطون جريان قواها، وكمون روحانياتها في بواطن المحسوسات، وخفيات الجسمانيات، ولطائف الطبيعيات. فهذا البيان وصحة هذا البرهان قد اتفقت أقوال الحكماء في مقاصدها وأغراضها، واختلفت في لغاتها وألفاظها».¹

فأقرّوا بذلك بأن للكون خالقاً لكن وصفوه بأسماء مغيرة كالمبدع الأول أو العقل الأول، لكن المتصوفة اقتبسوا الحكمة من القدامى كونها ضالة المؤمن وأثماً وجدها فهو أحق بها، فأسسوا لمفاهيمها بما جاء في أصول الشريعة، وإن كانت بعض كتبهم لا تخلو من النقد لاعتمادها على الفكر النظري كما هو شأن قطب المتصوفة محي الدين بن عربي موضوع بحثنا في كتاباته.

يعتبر القرآن الكريم كما أشرنا آنفاً أهم مصدر من مصادر الفكر الصوفي، فأيات الجانب العقدي التي تدعو الإنسان إلى الإقرار بوجود الله وتوحيده وتنزيهه عن خلقه أخذت الحيز الأعظم لتثبيت دائم الإيمان به. فنجد التنزيل يزخر بأيات عديدة تدعو إلى التفكر في خلق السماوات والأرض وفي خلق الإنسان نفسه كقوله تعالى على سبيل المثال لا الحصر: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾² وقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20) فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾³ وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا

¹ - المرجع السابق: ج 2 ص: 450-452.

² - القرآن الكريم: سورة آل عمران الآية 190

³ - القرآن الكريم: سورة الغاشية الآيات 17-22

فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹، وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (20) وفي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ² وقد لفت القرآن الكريم الإنسان إلى مصدر خلقته في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾³ وقوله: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا (1) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁴ ثم فصل له أطوار نشأته وحدد له مآله إلى الموت ثم البعث والحساب لقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۗ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14) ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ (15) ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ (16) وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾⁵.

كل تلك الحقائق الكونية التي ساقها الله عز وجل للإنسان في هذه الآيات استدعت من الإنسان أن يتعرف على موجد الكون وخالقه، وكان من فضل المولى أن ساق له آيات أخرى

1- القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 29.

2- القرآن الكريم: سورة الذاريات، الآيتان 20-21.

3- القرآن الكريم: سورة الطارق، الآية 5-7.

4- القرآن الكريم: سورة الإنسان، الآيتان 1-2.

5- القرآن الكريم: سورة المؤمنون، الآيات 12-17.

متعلقة بذاته وصفاته وقدرته وجبروته كقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۗ

هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (22) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ

الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۗ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (23) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ ۗ لَهُ الْأَسْمَاءُ

الْحُسْنَى ۗ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۗ¹ وبين له أيضا لطفه وسعة

رحمته بخلقه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِي أَلْفُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَتَسْبُغُوا مِنْ فَضْلِهِ

وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (12) وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ۗ إِنَّ فِي

ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۗ² ليتقي غضبه ويرجو مرضاته بالتقرب إليه بطاعته وحمده والثناء عليه

لسعة فضله عليه، وتعلق قلبه به.

كما أوضح المولى تعالى للإنسان دوره المنوط به في هذه الحياة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ۗ³ واصفا هذه الحياة التي

أنعم بها عليه بالحياة الدنيا أي السفلى، وذكره أن ما عند خالقه خير وأبقى للمتقين كما جاء في

محكم تنزيله: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۗ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا

وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۗ⁴ هذا ما أنبأ به الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من

¹ - القرآن الكريم: سورة الحشر، الآيات 22-24.

² - القرآن الكريم: سورة الجاثية، الآيات 12-13.

³ - القرآن الكريم: سورة الذاريات، الآيات 56-57.

⁴ - القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية 36.

خلفه من ربّ العزة إلى المبعوث رحمة للعالمين عن طريق أمين الوحي جبريل عليه السلام حول الإنسان والكون الذي هو جزء منه، والباري خالق وموجد هذا الكون.

ولقد خلق الله الإنسان وفضله عن كثير من خلقه كما قال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾¹ ولما حاز الفضل حمله الأمانة لقوله عز من قائل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾²، أي الفرائض التي افترضها على عباده كما أشار إلى ذلك الطبري في تفسيره،³ أو مسؤولية جعل الإنسان خليفة الله في أرضه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْسِبُ بِحَمْدِكَ وَتَقْدُسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁴، وبذلك لم يتركه الله أسيراً لظلمات شهواته، بل اصطفى له رسلاً لهدايته الصراط المستقيم كما قال عز وجل ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁵ وختم هذه الرسالة بمصطفاه وخير خلقه محمد صلوات الله وسلامه عليه ليتم نعمته على عباده بهدایتهم إلى طريق الهدى صراط العزيز الحميد

¹ - القرآن الكريم: سورة الإسراء، الآية 70.

² - القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية 72.

³ - محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000، ج 20 ص 336.

⁴ - القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 30.

⁵ - القرآن الكريم: سورة النساء الآية 165.

كما وصف فضله على أمته عز من قائل ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾¹.

أما المصدر الثاني الذي يركز عليه الخطاب الديني هي سنة من اصطفاة المولى عز وجل من قول أو فعل أو تقرير. إن فحوى الخطاب الديني عموماً تركز في بدايته حول ترسيخ عقيدة الإيمان بوجود واحد الوجود وعظمته ووحدة ربوبيته وألوهيته وتنزيهه من الشرك. فكانت سلوكيات النبي (صلى الله عليه وسلم) المتلقي للوحي، والذي نفث روح القدس في روعه²، هي النموذج الأمثل في الاقتداء. فكان أول من دعا أمته تركية النفوس وجهاد هواها كما ذكر ابن البطال في شرحه على صحيح البخاري أنه روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال لأصحابه، وقد انصرفوا من الجهاد: "أتيتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟ قال: مجاهدة النفس". وقال سفيان الثوري: "ليس عدوك الذي إن قتلته كان لك به أجر، إنما عدوك نفسك التي بين جنبيك، فقاتل هواك أشد مما تقاتل عدوك"³.

ومنه نخلص إلى أن التصوف قبل مرحلة التدوين كان سار في سلوكه -صلى الله عليه وسلم- وسلوك الصحابة والتابعين، كالخليفة عمر -صلى الله عليه وسلم- الذي عرف بالزهد⁴. وهذا كان بالاجتهاد في العبادة والزهد في الحياة الدنيا ولكنهم لم يعرفوا باسم الصوفية⁵. إنما ظهر

¹ - القرآن الكريم: سورة الجمعة الآية 2.

² - أبو عمر القرطبي: الإستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ط 1 ج 2 ص 522.

³ - ابن البطال: شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، 2003، ط 1 ج 10 ص 210.

⁴ - أحمد بن حنبل: كتاب الزهد، كتاب الزهد، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، دت. ص 94-95.

⁵ - الذهبي محمد: التفسير والمفسرون، مكتبة الوهبة، القاهرة، 2000، ط 1 ج 2 ص 250.

هذا الاسم لأول مرة مقترنا باسم أبي هاشم الصوفي (ت 150هـ)،¹ ليقترن أيضا باسم جابر بن الحيان الصوفي أيضا إلخ...

بدأت كتابة التصوف كخطاب روحي ديني مستقلا عن كتب الفقه والحديث والتفسير من خلال كتب ورسائل تتعلق بتزكية النفس وترويضها على الطاعة. عرف هذا النوع من الكتب باسم كتب الزهد والرفائق، الآداب والأذكار، وهذا النوع من الكتابات هو محمود بين أهل السنة والجماعة لاعتماده على القرآن والسنة. ومن بين هذه الكتب يجدر بنا ذكر العناوين الآتية: الأدب الصغير والأدب الكبير لابن المقفع، وكتاب الزهد لوكيع (ت 197)، وكتاب آداب النفوس للمحاسبي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء لابن حبان البستي (ت 354)، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري (ت 465)، والإحياء للغزالي (ت 505)، وصيد الخاطر لابن الجوزي (ت 597)، وبستان العارفين للنووي (ت 676)، لطائف المعارف لابن رجب (ت 795)، ونزهة المجالس ومنتخب النفائس للصفوري (ت 894) إلخ...

في مقابل ذلك ظهر لون آخر من الكتابات في فنّ التصوف، وقد امتاز هذا اللون بالجانب النظري، اعتمد فيه مؤلفوه على المنهج الفلسفي الذي يرمي إلى التفكير في العمق والبحث عن كنه الحقائق الغيبية. ولعل أكبر متصدر لهذا الاتجاه هو محي الدين بن عربي الذي كان ولا يزال محط اهتمام مريديه² وناقديه. فنجد على سبيل المثال عبد القادر بن حبيب الله السندي يؤلف كتابا

¹ - حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الفنون، دار الطباعة المصرية، القاهرة، سنة 1858، ط 1 ج 1 ص 150.

² - فلقد لقبه أتباعه ومريدوه من الصوفية بألقاب عديدة، منها: الشيخ الأكبر، رئيس المكاشفين، البحر الزاخر، بحر الحقائق، سلطان العارفين إلخ

بعنوان التّصوّف في ميزان البحث والتّحقيق والرّد على ابن عربي الصّوفي في ضوء الكتاب والسنة،¹ ولا يخفى على القارئ أن عنوان الكتاب يكشف عن موقف مؤلفه اتجاه ابن عربي.

لعلّ أهمّ نقطة تندرج تحت محور الإنسان، والتي حفزت السالكين وحيرت الدارسين هي نقطة ارتقاء الإنسان إلى رتبة الولاية، فقد وجد المتصوفة في قوله تعالى ﴿: أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾² وحديث رسوله (صلى الله عليه وسلّم) «إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب...»³ دافعا للاجتهاد ونيل مرتبة الفضل لحيازة الولاية، وانتهى بهم المطاف إلى أن جعلوا للولاية مراتب نذكرها على سلم تنازلي كمرتبة القطب الغوث التي اشتهر بها عبد القادر الجيلاني، وأبو مدين، إلخ، ومرتبة الأربعة الأوتاد الحافظون لجهات الأرض، ثمّ السبعة النجباء والحافظون للأقاليم السبعة، والأربعون الأبدال الساعون في قضاء حوائج المسلمين، وهم في الشّام. وقد ورد فيهم أحاديث مختلف في صحتها منها قول النبي محمد -صلى الله عليه وسلّم- : «الأبدال بالشّام وهم أربعون رجلاً كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً، يُسقى بهم الغيث، ويُنتصر بهم على الأعداء، ويُصرف عن أهل الشّام بهم العذاب».⁴

لمّا كان هذا المقام هاجسا للمريدين، وغايةً للسالكين فلا نكاد نجد في كتابات المتأخرين في فنّ التّصوّف كتاباً يخلو من ذكر كرامات الأولياء التي هي أمر خارق للعادة، يكرم به الله أولياءه

¹ - عبد القادر بن حبيب الله السندي: التصوف في ميزان البحث والتّحقيق والرّد على ابن عربي الصّوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة بن القيم، المدينة المنورة، ط1، 1990.

² - القرآن الكريم: سورة يونس الآية 62.

³ - محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ): صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ، ط 1، ح. رقم 6502، ج 8، ص 105.

⁴ - زين الدين محمد المناوي: التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1988، ط 3، ج 1، ص 421.

للتدليل على حسن سيرتهم واستحقاقهم من الله فضل الكرامة. ولقد استدل المؤلفون على صحة وجودها بآيات من القرآن كسرد قصة الذي عنده علم من الكتاب في الآية القرآنية: (أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك...) ¹ وقصة مريم بنت عمران حين قال لها النبي زكرياء: (أنى لك هذا؟ قالت: هو من عند الله...) ² ومن أحاديث النبي محمد (صلى الله عليه وسلم): «أن رجلين خرجا من عند النبي في ليلة مظلمة، وإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا، فتفرق النور معهما» ³ ومن قصص وقعت للصحابة: قصة الصحابي عمر بن الخطاب: عن ابن عمر قال: وجه عمر جيشا وولى عليهم رجلا يدعى سارية، فبينما عمر في المدينة يخطب على المنبر جعل ينادي: يا سارية الجبل!! ثلاثا. ثم قدم رسول الجيش فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين هزمنا بينما نحن كذلك إذ سمعنا صوتا ينادي يا سارية الجبل ثلاثا، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل فهزمهم الله. قال: فقيل لعمر إنك كنت تصيح هكذا وهكذا. ⁴

مع ذلك أهل الرشد من المتصوفة يعتبرون أن أعظم كرامة هي الاستقامة على شرع الله. قال أبو القاسم القشيري: واعلم أنّ من أجلّ الكرامات التي تكون للأولياء دوام التوفيق للطاعات، والحفظ من المعاصي والمخالفات. ⁵ والصوفية يمنعون إظهار الكرامة إلا لغرض صحيح؛ كنصرة شريعة الله أمام الكافرين والمعاندين، أما إظهارها بدون سبب مشروع فهو مذموم، لما فيه من حظّ

¹ - القرآن الكريم: سورة النمل، الآية 40.

² - القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 37.

³ - البخاري: المرجع السابق، ج 5، ص 36.

⁴ - شمس الدين السخاوي: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي - بيروت، 1985، ط1، ص 737.

⁵ - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي: بستان العارفين، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، ص 68.

النفس والمفاخرة والعجب. قال الشيخ محي الدين بن عربي: ولا يخفى أن الكرامة عند أكابر الرجال معدودة من جملة رعونات النفس، إلا إن كانت لنصر دين أو جلب مصلحة، لأن الله هو الفاعل عندهم، لا هم، هذا مشهدهم، وليس وجه الخصوصية إلا وقوع ذلك الفعل الخارق على يدهم دون غيرهم؛ فإذا أحيأ كبشاً مثلاً أو دجاجة فإنما ذلك بقدرته الله لا بقدرتهم، وإذا رجع الأمر إلى القدرة فلا تعجب.¹

كما أن الصوفية لا يعتبرون ظهور الكرامات على يد الولي الصالح دليلاً على أفضليته على غيره. قال الإمام اليافعي: «لا يلزم أن يكون كل من له كرامة من الأولياء أفضل من كل من ليس له كرامة منهم، بل قد يكون بعض من ليس له كرامة منهم أفضل من بعض من له كرامة، لأن الكرامة قد تكون لتقوية يقين صاحبها، ودليلاً على صدقه وعلى فضله لا على أفضليته، وإنما الأفضلية تكون بقوة اليقين، وكمال المعرفة بالله»².

ويعتبر الصوفية أن عدم ظهور الكرامة على يد الولي الصالح ليس دليلاً على عدم ولايته. قال الإمام القشيري: لو لم يكن للولي كرامة ظاهرة عليه في الدنيا، لم يقدح عدمها في كونه ولياً.³ ولقد اتهم المتصوفة بالقول بالحلول والاتحاد، بمعنى أن الله قد حلّ في جميع أجزاء الكون؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ويرى الصوفية أنه لا شكّذ أن هذا القول كفر صريح يخالف عقائد الأمة الإسلامية. فالصوفية ينفون هذه التهمة عن أنفسهم جملة وتفصيلاً، ويحذرون من أن يرميهم

¹ - عبد الوهاب الشعراني (983 هـ): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بدون تاريخ، ج. 2، ص 494

² - عفيف الدين، عبد الله بن اسعد بن علي اليافعي: نشر المحاسن الغالية في فضل مشايخ الصوفية اصحاب المقامات العاليه، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، لبنان، 2000، ط 1، ص 119.

³ - عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الخليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ط 1 ج 2، ص 522.

أحد بهذه العقيدة الكفرية جزافاً دون تمحيص أو تثبيت، ومن غير أن يفهم مرادهم، ويطلع على عقائدهم الحقّة التي ذكروها صريحة واضحة في أمهات كتبهم، كالفتوحات المكية للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وإحياء علوم الدّين للإمام أبو حامد الغزالي، والرّسالة القشيرية للإمام أبي القاسم القشيري الشّافعي والمثنوي لجلال الدّين الرّومي وغيرها.

قول الشّعرائي: ولعمري إذا كان عبّاد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله؛ بل قالوا: ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فكيف يُظنّ بأولياء الله أنهم يدعون الاتحاد بالحق على حد ما تتعلّله العقول الضّعيفة؟! هذا كالمحال في حقهم، إذ ما من وليٍّ إلا وهو يعلم أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق، وأنها خارجة عن جميع معلومات الخلائق، لأن الله بكل شيء محيط.¹ وقال الشيخ محي الدين بن عربي في عقيدته الوسطى: اعلم أن الله واحد بالإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شيء، أو يحل هو في شيء، أو يتّحد في شيء.²

وقال في باب الأسرار: لا يجوز لعارف أن يقول: أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا القول حاشاه، إنما يقول: أنا العبد الذليل في المسير والمقيل.³

قال صاحب كتاب نهج الرّشاد في الرد على أهل الوحدة والحلول والاتحاد: حدثني الشيخ كمال الدين المراغي قال: اجتمع، بالشيخ أبي العباس المرسي - تلميذ الشيخ الكبير أبي الحسن الشاذلي - وفاوضته في هؤلاء الاتحادية، فوجدته شديد الإنكار عليهم، والنهي عن طريقهم، وقال: أتكون الصنعة هي عين الصانع؟ وقال أبو حامد الغزالي: وأما القسم الرابع وهو الاتّحاد فذلك أيضا أظهر بطلانا لأنّ قول القائل إنّ العبد صار هو الربّ كلام متناقض في نفسه، بل

¹ - عبد الوهاب الشعرائي: المرجع السابق، ج 1 ص 120.

² - عبد الوهاب الشعرائي: المرجع السابق، ج 1 ص: 116.

³ - المرجع السابق، الموضع نفسه.

ينبغي أن ينزه الرب سبحانه وتعالى عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات... فالاتحاد بين شيئين مطلقاً محال... فأصل الاتحاد إذا باطل... وأما القسم الخامس وهو الحلول فذلك يتصور أن يقال أنّ الرب تبارك وتعالى حل في العبد أو العبد حل في الرب، تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين. وقال الإمام أحمد بن عجيبة في تفسيره البحر المديد: واعلم أنّ ذات الحق . جلّ جلاله . عمّت الوجود، فليست محصورة في مكان ولا زمان، (فأينما تولوا فثمّ وجه الله)¹، فأسرار ذاته - تعالى - سارية في كل شيء، قائمة بكل شيء، كما تقدّم، فهو موجود في كل شيء، لا يخلو منه شيء، أسرار المعاني قائمة بالأواني، وإنما خصّ الحق . تعالى . السّماء بالذكر؛ لأنّها مرتفعة معظمة، فناسب ذكر العظيم فيها، وعلى هذا تُحمل الأحاديث والآيات الواردة على هذا المنوال. وليس هنا حلول ولا اتّحاد، إذ ليس في الوجود إلاّ تجليات الحق ومظاهر ذاته وصفاته، كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه، فما مثال الكون إلاّ كجبريل حين يتطوّر على صورة دحية، غير أنّ رداء الكبرياء منشور على وجه ذاته وأسرار معانيه، وهو ما ظهر من حسن الكائنات، وما تلوّنت به الحمرة من أوصاف العبودية. ولا يفهم هذا إلاّ أهل الذوق السليم. وبالله التوفيق.²

وأما ما ورد من كلام الصّوفية في كتبهم مما يفيد ظاهره الحلول والاتّحاد، فيقولون إنّه إما مدسوس عليهم، بدليل ما سبق من صريح كلامهم في نفي هذه العقيدة. وإما أنّهم لم يقصدوا به القول بهذه الفكرة والتّحلة، ولكن بعض منتقديهم حملوا المتشابه من كلامهم على هذا الفهم، ورموهم بالزندقة والكفر. أما غيرهم فقد فهموا كلامهم على معناه الموافق لعقيدة أهل السنة والجماعة، وأدركوا تأويله بما يناسب ما عرف عن الصّوفية.

¹ - سورة البقرة، الآية 142

² - جلال الدين السيوطي: الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2004، ط1، ج2 ص 162.

ونقل جلال الدين السيوطي عن سهل بن عبد الله التستري أنه قال: واعلم أنه وقع في عبارة بعض المحققين لفظ الاتحاد، إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد، فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة في التوحيد. والتوحيد معرفة الواحد والآخر، فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشاراتهم، فحملوه على غير محمله؛ فغلطوا وهلكوا بذلك... إلى أن قال: فإذا أصل الاتحاد باطل محال، مردود شرعاً وعقلاً وعرفاً بإجماع الأنبياء ومشايخ الصوفية وسائر العلماء والمسلمين، وليس هذا مذهب الصوفية، وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء حظهم من الله، فشابهوا بهذا القول النصارى الذين قالوا في عيسى: اتَّخَذَ نَاسِئْتَهُ بِلَاهُوتِهِ. وَأَمَّا مَنْ بِالْعَنَاءِ، فَإِنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا اتِّحَاداً وَلَا حُلُولاً، وَإِنْ وَقَعَ مِنْهُمْ لَفْظُ اتِّحَادٍ فَإِنَّمَا يَرِيدُونَ بِهِ مَحْوَ أَنْفُسِهِمْ، وَإِثْبَاتِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ.¹

وقال الشيخ ابن القيم في كتابه مدارج السالكين شرح منازل السائرين: الدرجة الثالثة من درجات الفناء: فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، وهو الفناء عن إرادة السوى، شائماً برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، فانياً بمراد محبوبه منه، عن مراده هو من محبوبه، فضلاً عن إرادة غيره، قد اتحد مراده بمراد محبوبه، أعني المراد الديني الأمري، لا المراد الكوني القدري، فصار المرادان واحداً. ثم قال: وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا، والاتحاد في العلم والخبر. فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحداً مع تباين الإرادتين والعلمين والخبرين، فغاية المحبة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب في مراد المحبوب. فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم؛ قد فنوا بعبادة محبوبهم، عن عبادة ما سواه، وبجبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به والطلب منه عن حب ما سواه. ومن تحقق بهذا الفناء لا يجب إلا في الله، ولا يبغض إلا فيه، ولا يوالي إلا فيه، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعطي إلا لله، ولا يمنع إلا لله،

¹ - المرجع السابق: ج 2 ص 161.

ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهراً وباطناً لله، ويكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، فلا يوادُّ من حادَّ الله ورسوله ولو كان أقرب الخلق إليه، وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى نفسه، وحظوظها بمراضي ربِّه تعالى وحقوقه، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علماً ومعرفة وعملاً وحالاً وقصدًا، وحقيقة هذا النفي والإثبات الذي تضمنته هذه الشهادة هو الفناء والبقاء، فيفنى عن تأله ما سواه علماً وإقراراً وتعبداً، ويبقى بتأله وحده، فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد، الذي اتفقت عليه المرسلون صلوات الله عليهم، وأنزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له الشرائع، وقامت عليه سوق الجنة، وأسس عليه الخلق والأمر.. إلى أن قال: وهذا الموضوع مما غلط فيه كثير من أصحاب الإرادة. والمعصوم من عصمه الله، وباللَّه المستعان والتَّوفيق والعصمة.¹

ثم إنَّ لأهل التَّصوِّف في خطاباتهم مصطلحات امتازوا بها عن غيرهم نذكر من بينها مصطلح الأُنس الذي عرفه الجنيد بأنه هو ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة،² والوجد والتَّواجد،³

¹ - أنظر جلال الدين السيوطي: الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ط 1 ج 2، ص 164، 165.

² - محمد بن علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، 1996، ط 1، ج 1، ص 277. وقد أورد السيوطي تعاريف أخرى للأُنس كقوله: أن الأُنس معنى يعرض لاستشعار لطف المشابه، وقيل: أن يأنس بالأذكار فيغيب عنه رُؤْيَةُ الأَغْيَار، وقيل: انبساط المُحِبِّ إلى المحبوب. أنظر جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق أ. د محمد إبراهيم عباد، مكتبة الآداب - القاهرة، ط 1، 2004، ص 210.

³ - نقل سراج الدين الطوسي تعريف مصطلح الوجد قائلاً: " اختلف أهل التصوف في الوجد ما هو؟ فقال عمرو بن عثمان المكي رحمه الله: لا يقع على كيفية الوجد عبارة لأنها سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين " أنظر كتاب اللمع، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص 375. نقلنا هذا التعريف عن إحسان إلهي ظهير الباكستاني: دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، السعودية، 2005، ط 1، ص 177.

ومصطلحات التجريد،¹ والجذب إلخ. يتغني للسالكين عموماً بلوغ مقامات من خلال العمل الروحاني الذي يؤهلهم إلى الكشف، والإلهام أو العلم اللدني.

هذه الحالات يرقى إليها السالك بفضل النهج العملي المتبع في طرق مختلفة من مدارس المتصوفة، كذكر الله الكثير سرا وجهراً باللسان والقلب، ومصاحبة الأخيار تارة، وانقطاع عن البشر لفترة محدودة تارة أخرى وهو ما يعرف بالخلوة كلها أعمال أفرد لها أهل هذا الفن كتب لشرح هذه الكلمات وطريقة بلوغ هذه مقامات.

كما أنّ كبار أهل هذا الفن أفردوا كتباً عبروا فيها عن الأحوال والمقامات الروحية بكلمات هي بمثابة الرمز الذي لا يفهمه إلا من كان له حظ في هذه الطريق أو ذوق سليم ناله بالتخلي ثم التخلي ليلبغ مقام التجلي.

إنّ تعامل السالكين مع الموجودات والتأمل فيها، جعلهم يعبروا عن أحاسيسهم وأذواقهم، وكشوفاتهم التي تجلت لهم من طول التفكير وشوق التعلق بألفاظ تحتمل دلالات عدة، باطنها قد لا يتناسب مع ظاهرها، وانتشر بذلك استعمال اللفظ المرموز الذي يبلغ فؤاد من ذاق.

وإنّ استعمال الرمز في التعبير عن المفاهيم العميقة ليس حكراً على الخاصة من المتصوفة، إنما كان سائداً أيضاً بين الحكماء القدامى، خاصة كتب الكيمياء التي تتحدث عن الأكسير، وسر الحياة، وأسرار الطبيعة إلى غير ذلك، وامتد بعد ذلك إلى العلماء المسلمين أمثال جابر بن حيان الصوفي، وأبو بكر الرازي وذو النون المصري إلخ، وقد بين ذلك صاحب رتبة الحكيم في مقدمة كتابه قائلاً: وإن كنا قد وضعنا هذه الكتب لإظهار الذي عندنا من علم الفلسفة، فلا

¹ - وقد عرفه ابن عجيبة الحسني في الفتوحات الإلهية بأنه الاشتغال بالعبادة والتجريد عن الأسباب من أعظم القرب عند ذوي الألباب، إذ لا يصفو الباطن من الأعيار ويملاً بالمعارف والأسرار إلا إذا تخلص الظاهر من كثرة الأكدار، ولا يتخلص إلا إذا تجرد من الأسباب وأتكل على الملك الوهاب، أنظر ابن عجيبة: الفتوحات الإلهية، عالم الفكر القاهرة، ط1، ص 234، 235.

يمكننا وضعها إلا على رسوم الأوائل الذين هم من أهل هذا العلم من الرّمز لتلك العلوم والإخفاء لدقائق الحكمة لما في ذلك من منفعة للعالم، لئن لا يستوي العالم والجاهل. وقال أيضا: فالنقل أن كل علم إنما وضع مرموزا أو غير مرموز وسيأتي ذلك في موضعه في هذا الكتاب، وإنّ الرّمز إنما هو مثال يضرب في ذلك العلم ليخفي عن الجاهل البليد، ويظهر للعالم التّحرير.¹

إنّ الرّمز الصوفي الذي يتحرك بمعية تلکم الكينونة الوجودية القائمة في عالم الخلق من جهة، وعالم الوجود الإنساني من جهة أخرى. وهنا نطرح تساؤلا وجيها وهو: كيف كانت منزلة الرمز عند المتصوفة؟ هل هناك علائق تلازمية ربطت الرّمز الصوفي بعالم الكون المطلق من جهة السر الرباني، وعالم الذات الإنسانيّة من جهة الرّوح؟ وهل هنام بذور سارت على لسان حال التّبي عليه الصّلاة والسّلام ولسان صحبه عليهم الرّضوان فيما له علاقة بتلکم النفحات الربانية التي كتب لها السرّ الوجودي الكوني فيما بعد أن تدعى بالرّمز الرّهدي أو الصّوفي؟

لما كان التّصوف بمجالاته الداخلية والخارجية يسير وفق شمولية مطلقة لازمت عالم الرّوح من بابه الواسع، اقتضى من هذا التّصور المطلق القائم في التّصوف أن يجعل الوجود الإنساني في ديمومة مستمرة ومتواصلة في طرح ذلكم التساؤل القائم بين عالم الحق وعالم الوجود، وهو التساؤل الذي جعل الوجود الإنساني يحقق نوعا من التلازم غير المقيد بين عالم الحقيقة المطلقة وواقع الرمز الذي يتعامل معه هذا الوجود الإنساني قصد الوصول إلى سرّ التحلي مع التخلي، والذي من شأنه أن يعطي لهذا الوجود ذلكم السّمو إلى المعنى الروحي لعالم الوجود والكينونة معا؛ فيستطيع هذا الإنسان من منظور التّصوّر الصّوفي أن يعيش في رحاب الحقّ ويعيش الحق في رحابه؛ فيكون حينها الرّمز من منظور هذا الإنسان الصّوفي ليس كباقي التّصورات التي يتعامل معها الخلق في عالم المعرفة.

¹ - مخطوط رتبة الحكيم، المكتبة الوطنية الفرنسية، رقم 2612، ورقة 3ب، 14.

من هذا المنطلق كان لزامًا على رجال المتصوفة في جل أبحاثهم وقضاياهم يعطون العناية الكبرى للذات الإنسانية المتصوفة، وذلك «... من أجل تفتحها الروحي وارتقائها النفسي والاجتماعي، وكما لها الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وذلك من منطلق الخميرة الروحية الكامنة فيها، والمعززة بنوافذ الإنسان الخاصة؛ كالقلب، والوجدان، والخيال، والدُّوق؛ هذه النوافذ من شأنها أن تسمو بالإنسان إلى المعنى الروحي للوجود، لئلا يخلد فقط إلى المعنى الذي يؤسس له العقل والحواس الظاهرة، ولعل أكثر تأليف الصوفية إنما تدور على سنن قواعد السلوك والمعاملات، وبيان أحوال ومقامات السّفر، من البدايات إلى النهايات، غايتهم من ذلك تمكين المريد الصادق- كما نعته زروق في عدته- من النمو والتطور الروحي لتحقيق نموذج الكمال الإنساني أخلاقًا وسلوكًا ومعرفة»¹.

إنّ الظاهرة الصوفية ظاهرة إنسانية وجودية على حد تعبير ابن عربي؛ على أساس أنّها تركز اهتمامها على الوجود الإنساني وتروم تحقيق كماله بواسطة تنمية الذات روحًا، وترقيتها، وذلك بتحويل صفاتها وتوجيه سلوكاتها، وتحقيق تلك الشمولية الاستغراقية في مجالات إدراكاتها عن طريق فعل الحس والعقل إلى دوائر الدُّوق الصوفي والكشف الصوفي، وهي حقائق وجودية كونية تسير في الغالب مع خصوصية الإطار الروحي الملازم للعقل والفكر الفلسفي، مما يؤهل الذات المتصوفة أن تعيش في رحاب المجاهدة والطهارة الروحية للوصول إلى عالم الباطن عن طريق خصوصيات الرّمز الذي يتجاوز حدود الظاهر إلى الباطن².

¹ - منير عشقي: النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية. ينظر الموقع:

www.mominoun.com

² - ينظر ابن عربي: الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، دط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1992م. ج 1 / 235.

ولعلنا لا نغالي في التقدير والحكم إذا قلنا بأنّ الخطاب الصوفي في لبه الوجودي الكوني هو خطاب رمزي يحدوه الاتجاه الفلسفي العقلي من كل مكان؛ ذلك «... أنّ أرباب التصوف الفلسفي يرومون تأسيس نظريات صوفية حول قضايا الوجود والإنسان والأخلاق، تقترب إلى حد كبير من إنشاءات الفلاسفة، فبينما يأخذ الفيلسوف بأسباب التجربة العقلانية ومقوماتها، يراهن الفيلسوف الصوفي على معطيات التجربة الروحية وثمارها المرتبطة بآثار الذوق والكشف... إنّ المنظور الصوفي الفلسفي يعدّ أشدّ الخطابات الإسلامية تأكيداً على مركزية الإنسان ومكانته الخاصة وقيمتها المطلقة؛ ذلك أنّ أرباب الحقائق يعتبرونه المقصود من كل موجود»¹.

إنّ هذا التلازم بين الرّوح والعالم الفلسفي من منظور الخطاب الصّوفي، جعل التصور الصّوفي الذي يؤمن به المتصوف من أكمل الموجودات؛ والسبب في ذلك «لأنّه يجمع الحقائق الظاهرة والباطنة؛ فيكون بمثابة روح العالم، حتّى إنّ هذا العالم لا معنى له من دون هذا الإنسان، لأنّه الخليفة والنائب فيه، فإذا زال الإنسان زال العالم، وهو أيضاً مفتاح الوجود علوّه وسفله، إذ ما من حقيقة أو صورة في العالم السفلي أو العلوي إلا ولها ما يقابلها جسدياً وروحياً. هذه المعاني وغيرها تؤكّد أنّ هذا المنظور الصوفي الفلسفي، وبخاصة مع ابن عربي، لا يكتفي بإعطاء قيمة ومكانة عليا للإنسان، بل سيعيد تأسيس معنى الوجود انطلاقاً من حقيقة الإنسان الجامعة لكل صور الوجود الإلهية والكونية أو الحقيقة والخلقية»².

على هذا الاعتبار؛ فإنّ الوجود الإنساني من منظور التّصوّر الصّوفي على جهات «إما أن تتسع حقيقته فتكون عالمية، فتشمل كل مراتب الوجود وأسمائها، وإما أن تضيق فتؤول إلى أدنى

¹ - منير عشقي: النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف. المرجع السابق. الموقع نفسه.

² - المرجع السابق، الموقع نفسه.

مراتب هذا الوجود وأحسّها، ولهذا الاعتبار الوجودي الأخلاقي يقيم ابن عربي تمييزاً أنثروبولوجياً ثلاثي الأبعاد بين: الحيوان، الإنسان الحيوان، الإنسان الكامل»¹.

يقول ابن عربي في شأن هذه الجهات الثلاث من منظور التصور الصوفي ما بيانه «... فلما أكمل النشأة الجسمية والنباتية والحيوانية، وظهر فيها جميع قوى الحيوان، أعطاه الفكر (...) فإنّ الحيوان جميع ما يعمل من الصناعات وما يعمله ليس عن تدبير ولا روية، بل هو مفطور على العلم بما يصدر عنه، ولا يعرف من أين يحصل له ذلك الإتقان والإحكام، كالعناكب والنحل والزنابير، بخلاف الإنسان إنّه ما استنبط أمراً من الأمور إلّا عن فكر، ورؤية، وتدبير، فيعرف من أين صدر هذا، وبهذا القدر سمّي إنساناً لا غير، وهي حالة يشترك فيها جميع الناس، إلا الإنسان الكامل، فإنّه زاد على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصرفه في الأسماء»².

هي المراتب الثلاث من منظور التصور الصوفي والتي تعكس في باطنها منزلة الرمز وفق بعده الفلسفي العقلي الذي يتماشى مع السياق المعرفي الصوفي الساري مع طبيعة الوجود الملازم لعالم الكون.

غير أنّه من باب أولى أن نبين مقاما في شأن هذا التلازم القائم بين الرمز والتصور الصوفي الباطني، وهو أنّ المتصوفة عامة وابن عربي على وجه أخص، وهم يتعاملون مع هذه العلاقة (الرمز/التصور الصوفي) فإنّهم خلفوا لنا قضية مفاهيمية قلّ من تنبه إليها، وهي منزلة الفهم الواقع بين شرط الرمز وفق بعده الفلسفي والرمز بين سياقه الصوفي؛ الأمر الذي جعل غالبية المتصوفة يحددون مفهوم الفهم تحديداً خاصاً استطاع أن يعطي للرمز بعده الصوفي من جهة، وبعده

¹ - المرجع السابق: الموضع نفسه.

² - ابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 6، ص: 7-8.

الوجودي الكوني المعرفي من جهة أخرى. ولكي نكون على بينة من أمرنا لا مانع من سرد بعض التحديدات في شأن مفهوم الفهم من لدن رجال كبار المتصوفة ثم بعدها نقيم في رحاب هذه التحديدات شيئاً من لوازم التعلّق التلازمي بين الفهم وواقع الرمز.

تعلّق الفهم مع الرمز في السياق الصوفي:

يقول الشيخ ولي الله الدهلوي «التفهم هو منصب المحدث، وحدّه حال وعزم ينزل من تطابق الاسم الجامع والنسمة»¹. فالتفهم في الأصل الصوفي الملازم لفعل الكون الوجودي هو أمر ينزل من اسم الله تعالى وتقدس، وذلك في شكل تلكم الهيئة السارية مع شرط الحال والعزم على النسمة، والتي لا يمكن أن يتفطن لها أو إليها إلا من قذف الله في قلبه وروحه نورا من نوره؛ فيدرك حينها عالم الأشياء وفق هذا التفهم الذي يجعل الصوفي يفهم الأسرار انطلاقاً من خصوصية الاسم الجامع.

ويضيف ابن عربي تخریجة للفهم زيادة عما أشار إليه الدهلوي، إذ يجعله يتوزع على ثلاث جهات كلها تجعل من الفكر والعقل يسيران وفق مبدأ التأمل مع عالم الأشياء تبعاً لمبدأ الرمز الساري مع شرط المسكوت عنه لا المصرح به. يقول ابن عربي «الفهم تفتيش، والتفتيش تبديد، والتبديد لا يكون إلا في الأسماء والأغيار، كما أنّ الحيرة لا تكون إلا فيمن لا يتكيف»².

قد يظنّ ظان أنّ مثل هذه التّحديدات في شأن الفهم والمتعلّق بالتفتيش والتبديد والحيرة والأغيار متداولة عبر السياقات المعرفية قاطبة، والأمر ليس كذلك إذ الفهم القائم في التفتيش

¹ - قطب الدين أحمد ولي الله الدهلوي: التفهيمات الإلهية، مطبعة الهند، ط 1936.2 / 144 - 145.

² - ابن عربي: تاج التراجم - ص 54. ينظر إلى الموقع بالتفصيل:

والملازم للتبديد وهذا الأخير الملازم والمصاحب للأغيار هي في الأصل حقائق لا يمكن أن تتجسد في عالم الوجود المعرفي إلا بربط مستلزمات الفهم مع التفهيم وفق ما يتماشى مع حركية الرمز غير المصرّح بها، ولذلك تجد ابن عربي في جل كتاباته يجسّد هذا النوع من الفهم على حسب ما يقتضيه السياق الصوفي الملازم للسّاق الكوني الوجودي في عالم الذات المتصوفة.

ويقول الشيخ علي بن أنبوجة التيشيتي « الفهم: هو نور يضعه الله تعالى في قلوب الصادقين، يطلعون به على أسرار وحكم ، وهو دون الفراسة وأعلى من الظن ، فينفي كثافة الاستبصار المتولد عن توارد الخواطر»¹.

في هذا المقام نجد التيشيتي يعطي للفهم بعده الرمزي وفق ذلكم التلازم القائم بين عالم الحقيقة المطلقة -النور الربّاني- وواقع الوجود الكوني المعرفي المصاحب للذات المتصوفة؛ فيحصل للذات أن تعيش زمنها الوجودي الكوني وفق مبدأ الرمز، تارة على نية التصريح، وتارة على سبيل التلميح، فهي من ثمة تعيش من جهة وفق ما أشار إليه نبي الرحمة بمبدأ الفراسة، ومن جهة أخرى تتجاوز الفراسة لتصل إلى مقام ما بعد الفراسة وهي الرّموز الناتجة عن سر الفهم والتّفهيم. الفهم في الذات والتّفهيم خارج الذات.

ليأتي أحد المتصوّفة الكبار وهو العالم الرباني الغوث الأعظم عبد القادر الكيلاني فيوزع الفهم على مراتب هي في الأصل رموز تختلف منزلتها الروحية الباطنية من مقام إلى آخر، باختلاف ذلكم التلازم التّعاليقي القائم بين الفهم والرمز وموقع الذات. يقول رحمه الله في هذا الشأن ما بيانه

¹ - ابن انبوجة التيشيتي: ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية. تحقيق: عاصه إبراهيم الكيالي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. 2014. - ص 137.

«إذا عملت بهذا الظاهر أداك إلى فهم الباطن، أول ما يفهم شرك ثم يملي قلبك على نفسك، وتملي نفسك على لسانك، ويملي لسانك على الخلق، يتعدى ذلك إليهم لمصالحهم ومنافعهم»¹.
 إنّه الفهم القائم على الحقيقة من جهة، والفهم السّاري مع طبيعة الرمز من جهة أخرى؛ الأمر الذي يجعل الجهة الثانية عندما تتحرك في رحاب الفهم يتحرك ذلكم النور الرباني في عالم الذات؛ فينتقل أمر الذات من أمرها الظاهري المحسوس ليصل إلى تلكم المراتب الذي أشار إليها الكيلاني، من فهم الباطن، وفهم سر الذات الملازم لسرّ القلب، وتماشى حال اللسان مع حال النفس، وتماشى حال اللسان مع حال الحق، وهو الحال الذي يجعل الذات المتصوفة نتيجة الفهم أن تدرك تلكم الأبعاد الروحية القائمة في عالم الحق الذي خلقت من أجله.

أما علمنا الروحي الزاهد الرباني الشيخ عبد القادر الجزائري فإنّه يعطي للفهم بعدا وسطيا يربطه بواقع الوحي القرآني السّاري مع مبدأ الخبر الوارد عن سيد البشرية محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ يقول ما نصّه « أهل طريقنا رضي الله عنهم ما ادعوا الإتيان بشيء في الدين جديد، وإنما ادعوا الفهم الجديد في الدين التّليد، وساعدهم الخبر المروي أنه لا يكمل فقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة»².

ولعلّ هذه العلاقة القائمة بين الرّمز الصوفي وواقع السياق الفلسفي الذي يجعل من الحقائق تسيير وفق ما يمكن أن نطلق عليه بالماوراء الظاهرة، ليس مقيداً ومحتكراً لدى التصور الفلسفي الفكري بالنسبة للذين درسوا الفكر الصّوفي من الوجهة الرّمزية الفلسفية، بل نجد أثره أيضا في كثير

¹ - عبد القادر الكيلاني - الفتح الرباني والفيض الرحماني ، ط1، منشورات الجمل. كولونيا(ألمانيا). 2007. ص 32

² - عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد. دار البقطة العربية. دمشق. 1966. 1/ 26

من الأسيقة الدينية الإسلامية التي عاجت في زمن النبي عليه الصلاة والسلام؛ حيث أعطى لنا التاريخ الإسلامي عدة نماذج من هذا النوع من الوجود الإنساني الذي تعامل مع الحقائق وفق هذا الرمز الزهدي/ الصوفي الذي يتماشى مع طبيعة الحق الذي ارتضاه الله لنفسه أولاً، ثم لعالم الخلق ثانية تبعاً لذلك التوفيق الرباني الذي يقذفه الله تعالى وتقدس لمن يحبه ويرضى عنه.

ولا ضير من الإشارة إلى مشهد واحد من هذه المشاهد التي يحتل فيها الرمز الصوفي من جهة ذلكم النور الرباني الإيماني الذي يقذفه الله تعالى وتقدس في باطن عبده؛ فيرى نورا من نوره. هذا المشهد هو قصد ذلكم الصاحب حارثة عليه الرضوان مع نبي الرحمة عليه الصلاة والسلام في شأن معرفة الإيمان معرفة تتماشى مع باطن عالم الحقيقة.

روي عن الحارث بن مالك الأنصاري أنه مرّ بالنبي عليه الصلاة والسلام، فقال له: «كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمناً حقاً. قال: انظر ما تقول: فإنّ لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت نهارتي، وكأني أنظر عرش ربي بارزاً، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها، قال: "يا حارثة عرفت فالزم"»¹.

لا أريد أن أشرح أو أعقب على هذا الحديث النبوي الصحيح حتى لا يطغى على أسلوبه نوعاً من السياق الديني الوعظي الذي ليس له شأن في مجال الدراسات العلمية الموضوعية، ولكن حسبي أن أبين ما احتواه المشهد من بعد صوفي روحاني رباني مع إشارة قد أشار إليها الحكم العطائية، حين راح الزاهد الرباني السكندري يشير إلى المعرفة الربانية الإيمانية التي يهبها الخالق تعالى

¹ - رواه الحافظ أبو القاسم الطبراني في الكبير (33367).

وتقدس لعبده وهو يقارن بينها وبين ما يقدمه العبد من الخيرات وغيرها، إذ هناك بعد المشرقين بين المورد للتعم والمهدي لله تعالى من فعل التقرب.

يقول السكندري رحمة الله عليه في هذا المقام الرباني الإيماني ما بيانه «إذا فتح لك وجهة من التعرف؛ فلا تبال معها إن قلّ عملك؛ فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك؛ ألم تعلم أنّ التعرف هو مورده عليك، والأعمال أنت مهديها إليه؛ وأين ما تهديه إليه مما هو مورده عليك؟»¹.

من هذا المنطلق يمكن القول إنّ منطق الرّمز من منظور التصور الصوفي هو اللّامنطق، هو في الأصل حديث عن تلّكم الروح التي لا تستطيع أن تعيش بمعزل عن الروح؛ فالروح للروح، والرمز للرمز، وهي حقيقة تلازمية تعالقية لا يستطيع الخطاب ولا النص أن يحل شفرتها، بل اللغة هي المنفذ الوحيد التي تستطيع أن تعقد علاقة من نوع خاص مع هذا الإطار الروحي الباطني الذي يتماشى مع طبيعة الرّمز الصوفي، الشيء الذي جعل من الوجود الإنساني في تعامله مع لغة الرمز الصوفي أن يتجاوز لغة الخلق السارية مع الصّوابط والقوانين والمقاييس، ليصل إلى ذلكم الملكوت الرباني أين يجعل من الرمز الصوفي يحقق نوعاً من الانسجام مع الحقيقة المطلقة التي أرادها الصوفي يوم أن عرف الحق من أجل الحق ليس غير.

على هذا المقصد، وبناء على هذا التصور الموجز في شأن واقع الرّمز من منظور الفكر الصوفي، كان للخطاب الصوفي رمز ومقامات أحوال لا تسعها العبارات والدلالات بألفاظ يستحسنها السالكين من أصحاب الذوق. ولما استحال وصف ذوات المحاور الثلاث الله والكون والإنسان لزم الكلام على متعلقاتها، التي ترمي إلى حقيقة وجودها. فقد قسم بن العربي المراتب

¹ - ابن عطاء السكندري: إبعاد الغم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المرجع السابق، ص:3.

الوجودية إلى مجموعات وتقسيمات بحسب الاعتبارات التي تستند إليها. ففي التقسيم الأول نجد
يضع أربع مراتب من الوجود، وهذا التقسيم من حيث المستوى الذي ينظر إليه من حيث انعكاس
الشيء في الوجود لا من حيث موقعه في المرتبة الوجودية التي هو فيها، لنقل الوجود التمثيلي كما
نراه نحن.¹

فبذلك فهو يرمز إلى أن المرتبة الوجودية الأولى هي وجود الشيء في عينه بمعنى كونه قائما
وملموسا في ذاته وماهيته.²

والمرتبة الثانية حسب بن العربي هي الوجود في العلم، وهذه المرتبة تنقسم إلى قسمين
بحسب العالم بالشيء، وذلك أنه إذا تعلق بعلم الله سبحانه، فهذه المرتبة تسبق الوجود العيني.
وأما إن تعلق الشيء بعلم الإنسان فإن الشيء قد لا يوجد في المرتبة الوجودية لعلم الإنسان (أي
يجهله) مع أنه موجود وجود عيني، ووجوده أيضا في المراتب الأخرى الباقية.
في حين أن المرتبة الثالثة هي وجود الشيء فيه الألفاظ أي تقيده بكلمة مصطلحة على
ذاته لتمييزه عن غيره.

والمرتبة الرابعة هي وجوده في الرقوم، من المحتمل أنه يقصد انطباع صورة الشيء في عقل
ومخيلة الإنسان.

أما التقسيم الثاني الذي يعطيه بن العربي للموجودات فهي باعتبار اتصاف وليس وصف
الأشياء بصفة الوجود، أو بأسلوب آخر، كيف تم للشيء اكتساب صفة الوجود، وبالتالي ما هي

¹ - أنظر محيي الدين بن العربي: إنشاء الدوائر، دط، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق: 2001. ص 141

² - المصدر نفسه.

الطريق والجهة التي منها نستطيع وصفه بالوجود، أو بالأحرى مرتبة الوجود. هذا فضلا عن الخوض في تقسيماته للوجود المطلق والوجود المقيد¹.

كما أن فكرة الخيال الخلاق التي استقطبت الدارسين المستشرقين لها مفهوم وسيط بين سائر الديانات²، كما يرى بن العربي أن العالم كله وبأسره على صورة الإنسان³، وهذا باعتبار أن الإنسان خليفة الله في أرضه ومنها خلق صورته، ولكن الله اختصه بنفخ الروح فيه، ومن هنا يستطيع السمو إلى الوجود المطلق⁴.

وإن رموز بن العربي عن فهم كنه الموجودات لم يتوقف عند رمزه للأشياء كالخمرة، بل تعدى إلى رمز حروف اسم الجلالة كما أوضح الباحث ساعد خميس في رسالته عن الرمزية والتأويل في فلسفته.

وقد أشار الباحث في مقدمته إلى أن سرّ قوة الفكر الصوفي لابن العربي يكمن في رمزيته وفي مجالات التأويل الرّجبة التي فتحها على العقل وعلى القلب الإنساني ومكّنها من الغوص في غياهب المطلق لأجل التزقي نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ فكره من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن العربي وصرح به وقد يقول ما لمح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص. لهذا فقد تعدى تواجد نصّه إلى مجالات معرفية وفنيّة، في الفلسفة، في الرواية والقصة والشعر، في الموسيقى، وفي الرسم... ناهيك عن حضوره القويّ في المجال الديني لأنه مجاله الحيوي الأول، الذي تؤول إليه.

¹ - إنشاء الدوائر، المصدر السابق ص 144.

² - هنري كوربين هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف بن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسيم، 2006، ط1، ص 157-158.

³ - إنشاء الدوائر، المصدر السابق ص 144.

⁴ - المصدر نفسه ص 148.

كل رمزية، ولأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحادثة في الملة خدمة للحقيقة الدينية.¹

الحقيقة هي إشارات ومضية في شأن هذا الحقل المعرفي الصوفي الذي استطاع أن يمتاز برصيد معرفي ومنهجي وإجرائي لا يستهان به، وما دليل الدراسات التي قامت ولا تزال في شأن هذا الحقل المعرفي لدليل قاطع على شمولية هذا النوع من الخطاب الصوفي في كثير من الأسيقة الفكرية والفلسفية والاجتماعية والتفسيية واللغوية وهلم جرا.

ولعل من باب الإنصاف أن نشير إلى قضية هي من باب الإقرار والاعتراف سواء ما يتماشى مع طبيعة الإشكال في هذه الرسالة، أو ما أقرت به غالبية المصنفات الصوفية، وهو حديث موجز عن سيرة ما لقب به بالشيخ الأكبر، محي الدين ابن عربي، إذ لا يعقل أن تكون الدراسة عليه شكلا ومضمونا دجون أن نفرد له وقفة ولو وجيزة حول حياته وأهم ما امتاز به من زاد معرفي.

سيرة محي الدين بن عربي

في هذه الترجمة المختصرة لسيرة محيي الدين بن عربي سنولي اهتماما أكثر بمحيط نشأته الأندلس والمغرب ومرحلة تكوينه فيهما على يد مشايخه، لأنهما الحجر الأساس في تكوين شخصيته التي خلفت أعمال وأفكار أثارت معجبيه وناقديه.

¹ - أنظر ساعد خميسي: الرمزية والتأويل في فلسفة بن العربي، أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2005، ص 03.

1- اسمه ونسبه

ابن عربي: بلا ألف ولام أو بهما،¹ هو أبو بكر، (وقيل: أبو عبد الله،² وقيل أنه كني بأبي محمد)³ محمد بن عليّ الملقَّب: بمحيي الدين، وبالشيخ الأكبر. أندلسي المولد والنشأة، عربي الأصل ينتسب إلى حاتم الطائي من ولده عبد الله بن حاتم، وليس من الصحابي عدي بن حاتم،⁴ ولقد ذكر المقرئ في نفع الطيب أنهم استقر أسلافه في جنوب مرسية هناك حيث ولد صاحب الترجمة.⁵ يعرف أيضا بالكبريت الأحمر. وأضاف الإمام الذهبي بأنه عرف أيضا بالقشيري لتصوفه،⁶ ووصفه الداوودي في طبقاته بالصوفي الفقيه الظاهري، المحدث،⁷ وزاد كحالة أنه مفسر اديب، شاعر، مشارك في علوم اخرى،⁸ فهو واحد من كبار المتصوّفة والفلاسفة المسلمين على مرّ العصور.

1 - أشار محمد عبد الله عنان إلى أنه يعرف بابن عربي تمييزاً له من العلامة أبي بكر بن العربي، أنظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990، ط 4، ج 4، ص 679.

2 - محمد أبو الطيب المكي الحسيني الفاسي (ت 832هـ): ذيل التقييد في رواية السنن والأسانيد، تحقيق: يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1 ص 184.

3 - محمد عبد الله عنان: المرجع نفسه.

4 شمس الدين الداوودي: طبقات المفسرين للداوودي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، ج 1 ص 204.

5 - المقرئ: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار الفكر، 1980، ط 1، ج 2، ص 163

6 - شمس الدين الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1993، ج 46، ص 374.

7 - شمس الدين الداوودي المرجع السابق.

8 - عمر بن رضا كحالة: معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت،

2- مولده ونشأته وتكوينه

ولد بمرسية¹ في الأندلس ليلة الاثنين 17 من شهر رمضان الكريم عام 560 هـ الموافق 1165م،² من أب مرسي وأم أمازيغية كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف. وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها. أخذ بمرسية عن أشياخها، ومنهم ابن بشكوال، فقد كان يقيم بها يومئذ.³ تعلّم القرآن على يد أبي عبد الله الخياط الذي قال عنه بن عربي: «كنت أتعشق به وأنا صغير عند الذي كنت أقرأ عليه القرآن، وكان جاراً لنا [...] وأخيته لما رجعت إلى هذه الطريقة».⁴

كانت بلاد الأندلس وقتها تحت حكم الموحّدين الذين أسّسوا دولة مترامية الأطراف عاصمتها مراكش. وقد عاصر ابن عربي ثلاثة من خلفاء هذه الدولة هم: يوسف بن عبد المؤمن، ويعقوب المنصور، ومحمد الناصر.

كان الأندلس يغلي بالصراعات السياسية ضد القوى الأوروبية الآتية من الشمال مهدّدةً الوجود العربي في الأندلس. وفي الوقت نفسه كان الأندلس ساحة للحركات الفكرية العميقة المستنيرة، وللحوار الفكري بين التيارات المختلفة، وكان خلفاء الموحّدين، وبخاصة يعقوب المنصور،

¹ - مدينة مرسية تقع بجنوب شرق إسبانيا حالياً، وقد قال بن العربي بأنه ولد في مرسية في دولة السلطان أبي عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش بالأندلس، أنظر محيي الدين بن العربي: محاضرة الأبرار، ج 1 ص 48.

² - فقد ذكر ذلك بن عربي للمؤرخ بن النجار (ت. 1245/643) عندما التقى به في دمشق. أنظر نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2، ص 163.

³ - أنظر محمد عنان المرجع السابق. وانظر أيضاً: محمد بن شاعر (ت 764): فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1974، ج 3، ص 435. في حين ذكر الداوودي أنه سمع منه في قرطبة، أنظر طبقات المفسرين للداوودي، المرجع السابق.

⁴ - أنظر: ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، بدون تاريخ، رقم 9، 10 ص 93. والمؤلف نفسه: محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار، القاهرة، 1906، ج 2 ص 31.

على قدر وافر من التسامح وسعة الأفق، ورحابة الثقافة. وقد عرف البلاط الموحدية أعلاماً كباراً في الفكر من أمثال ابن طفيل وابن رشد وابن زهر وسواهم. وقد شهد ابن عربي جثمان ابن رشد محمولاً على بعير ومعه حمل من كتبه.

وما أن بلغ بن العربي سنّ الثامنة حتى انتقل مع أسرته إلى إشبيلية فتابع ودّرس هنالك القرآن والحديث والفقهاء، وسمع من أبي بكر محمد بن خلف بن صاف اللخمي (ت 1083/585)، وقرأ عليه القرآن الكريم بالقراءات السبع، وكتاب «الكافي» لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيبي (ت 1142/537) المقرئ في مذاهب القراء السبعة المشهورين، وحدثه به عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيبي عن أبيه. ودرس في نفس الوقت الحديث والسيرة النبوية عند المحدث عبد الرحمن السهيلي (ت 1185/581) بمراكش،¹ والذي لقنه جميع مؤلفاته ولا سيما كتابه الرّوض الأنف، شرح لسيرة ابن هشام الأنصاري. ومن جهة أخرى تابع دروس القاضي ابن زرقون (ت. 1190/586) الذي سمع عنه كتاب التقصّي ليوסף الشاطبي (ت 1071/463). كما أنه تردد في هذه الفترة على عبد الحق الأزدي الإشبيلي (ت 1185/581) صاحب الأحكام الكبرى والوسطى والصغرى، الذي نقل لا بن العربي أعمال ابن حزم الظاهري. كما أنه كانت تربط عبد الحق الإشبيلي علاقات وطيدة بالشيخ أبي مدين (ت 1197/594).²

وزاد الدّودي أنه سمع على قاضي مدينة "فاس" أبي محمد عبد الله التادلي كتاب التبصرة في مذاهب القراء السبعة، لأبي محمد مكّي بن أبي طالب المقرئ عن أبي بحر سفيان عن المؤلف.

¹ - أنظر ابن فرحون: الديباج المذهب، بيروت، بدون تاريخ، د.ط، ص 150.

² - حول هذه العلاقات أنظر: ابن عربي: رسالات، في ألف، ص 26.

وسمع على القاضي أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي جمرة كتاب التيسير في مذاهب القراء السبعة لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني عن أبيه عن المؤلف، وسمع على القاضي أبي عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الأنصاري، وعلى أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الإشيلي، وعلى عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن الحرساني. وعلى يونس بن أبي الحسن العباسي نزيل مكة، وعلى المكين بن شجاع زاهر بن رستم الأصبهاني إمام المقام، وعلي بن البرهان نصر بن أبي الفتوح بن علي وسالم ابن رزق الله الأفريقي، ومحمد بن أبي الوليد بن أحمد بن شبل، وأبي عبد الله ابن عيشون. وأجازه جماعة كثيرة منهم الحافظ الكبير أبو القاسم بن عساكر، وأبو الطاهر السلفي، وأبو الفرج بن الجوزي.¹

وذكر صاحب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة أنه سمع أيضا من ابن صافٍ وأبي الوليد جابر بن أيوب، وبسببته من ابن عبيد الله، وسمع أيضا من ابن أبي جمرة، وعبد المنعم ابن الفرس، وابن مضاء، واختص بنجبة كثيرا، وذكر أنه لقي عبد الحق ابن الخراط، وأن السلفي أجاز له؛ أخذ عنه أبو بكر بن مسدي.²

3- التكوين الصوفي لابن عربي

بدأ تعلق صاحب الترجمة بالعالم الروحاني منذ نعومة أظفاره فضلا عن تذوقه لمعاني القرآن كما أسلفنا سابقا، فاتصاله الروحي تعكسه لنا قصة مرضه التي يرويها لنا هنري كوربان مستمدا إياها من السيرة الذاتية لابن عربي نفسه، فيذكر عن مرضه هذا ما يلي: «في هذه الفترة بالضبط

1 - الداودي: طبقات المفسرين، المصدر السابق، ج 2 ص 204.

2 - أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي (ت 703): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012، ط 1، ج 4، ص 554.

بدأت على ابن عربي علامات القدرة الاستشراقية. وقد ألمّ به المرض وأدخلته الحمى في حالة سبات وفتور عميقين. وخالّه أهله ميّناً، فيما كان هو في عالمه الباطني يرى نفسه محاطاً بمجموعة من الشخصيات الخطيرة ذات المظهر الجهنمي. لكن، ظهر فجأة شخص ذو جمال رباني مضمخ بعطر عذب الرائحة فقهر بقوته الجبارة الكائنات الشيطانية. فسأله: من أنت؟، فأجاب: أنا سورة يس. والحقيقة أن أباه المسكين القلق على حياة ابنه كان يتلو تلك السورة بتلاوة خاصة بمن أتتهم سكرات الموت....¹ ويعلّق كوربان «أن ذلك كان أول دخول لابن عربي في عالم المثال، أي عالم الصور الواقعية والباقية: عالم الحساسية المعقولة».²

يروى لنا بن عربي نفسه بأن امرأتين صالحتين من مشايخ التصوف كان لهما تأثير في طفولته، الأولى كانت ياسمين من مرشينة بإشبيلية، والثانية فاطمة ابنة المثنى القرطبي. وقد كانت هذه الأخيرة بمثابة الأم الروحية، فقد كان ابن عربي من بين مريديها لمدة عامين، كما روى كراماتها.³ وغالباً ما كانت الشّيخة الصالحة تقول للمريد الشاب: «أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية». وفعلاً، كما يحكي ابن عربي: «إذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها يا نور هذا ولدي وهو أبوك فبريه ولا تعقيه». وكما يردف كوربان أن هذا هو الوصف نفسه، أي «أم أبيها» هو الوصف الذي أطلقه النبيّ الكريم على ابنته فاطمة الزهراء. ويتابع كوربان: «ولكي تكون الشّيخة الصالحة، التي تحمل اسم بنت النبيّ الكريم، قد سلمت بهذه الطريقة على أم ابن عربي، فذلك يعني أنه كان لها حدس قوي بالمصير الاستثنائي الذي ينتظر المريد الشاب».⁴

¹ - هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف بن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسيم، 2006، ط1، ص 43

² - المرجع نفسه: ص 44.

³ - ابن عربي: الفتوحات المكية، ط القاهرة، 1329هـ، ج 2، ص 348.

⁴ - هنري كوربان: الخيال الخلاق، المرجع السابق، ص 44. انظر أيضاً الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2 ص 348.

كما يذكر أسين بالاثيوس أن زوجته الأولى في إشبيلية التي يتحدث عنها مترجمنا باحترام وتفان أثرت في توجهه إلى التصوف.¹ وعنها يذكر لنا كلود عداس أن ابن العربي تزوج فعلا بأكثر من امرأتين على الأقل. الأولى هي مريم بنت محمد بن عبدون البجائي التي كان قد تزوج بها، ربما في إشبيلية والتي تلتقي طريقتهما الإلهية بطريقته.²

وزوجة الشيخ الثانية هي فاطمة بنت يونس بنت يوسف أمير الحرمين التي أنجبت له ولده محمدا عماد الدين (ت. 667هـ)، كما يبدو أن للشيخ ولدا ثانيا من امرأة أخرى اسمه محمد سعد الدين (ت. 656هـ) ولد في ملطية عام 618 هـ قد تكون أمه أم تلميذه القنوي التي صارت بحسب بعض المصادر زوجة ابن عربي في الأناضول.³ كما يضيف المقرئ أنه لما استقر بسورية تزوج ببنت القاضي المالكي بدمشق⁴ (زين الدين عبد السلام الزواوي ت. 681).⁵

كما تحدث ابن العربي عن لقائه بالفيلسوف بن رشد في صباه حيث يقول: دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمعه وبلغه ما فتح الله علي في خلوتي... وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي نعم. قلت نعم. فزاد فرحه بي لفهي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيها عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف

1 - ميغال أسين بلاسيوس: الإسلام المتمسح، دراسة في التصوف من خلال أعمال بن العربي المرسي، مدريد، 1931، ص 39.

2 - كلود عداس: ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2014، ص 146.

3 - المرجع نفسه، ص 147.

4 - المقرئ: نفع الطيب، المصدر السابق، ج 2 ص 179.

5 - أنظر أبو شامة: تراجم، بيروت، 1974، ط 1، ص 235-236.

والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح منة موادها، والأعناق من أجسادها.¹

ربما يكون أبو العباس العربي، بعد أبي مدين هو الذي كان أكثر تأثير في التعلق السلوكي لابن العربي والذي يشير إليه بن العربي على الأكثر من بين شيوخه في الفتوحات.²

كما ذكر بن عربي أنه أخذ وعاشر أربعة شيوخ روحانيين بإشبيلية كالشيخ أبي يحيى الصنهاجي الضرير، وصالح البربري، وأبي عبد الله الشرفي، وأبي الحجاج يوسف الشربلي، ووصفهم بأكابر أولياء الملامية.³

كما صرح ابن عربي تتلمذ على يد الكومي قائلاً: «وهذا مذهب شيخنا أبي يعقوب يوسف بن يخلف الكومي. وما راضني أحد من مشايخي سواه، فانتفعت به في الرياضة وانتفع بنا في مواجهته، فكان لي تلميذا وأستاذا وكننت له مثل ذلك.... وذلك سنة ست وثمانين وخمسمائة، فإنه كان قد تقدم فتحي على رياضتي».⁴

كان في الغرب الإسلامي تياران يهيمنان على التصوف، أولها معروف باسم مدرسة ألمرية ومثلها كان ابن العريف (ت. 1141/536).⁵ وكانت تربط عدد كبير من شيوخ بن العربي الأندلسيين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بمدرسة ألمرية كحالة محمد الغزال شيخ بن عربي الذي

¹ - ابن العربي: الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 1 ص 153-154

² - المرجع نفسه: ج 1 ص 186، 223، 224، 329، 574، ج 2، ص 177، 224، 325، 687، ج 3، ص 208، 539، ج 4، ص 89، 243، 482، 497، 529.

³ - ابن عربي: الفتوحات، المصدر السابق، ج 1 ص 206.

⁴ - ابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 1، ص 616.

⁵ - حول بن العريف، ارجع إلى: محاسن المجالس لابن العريف، ترجمة إلى الإسبانية ميغال آسين بلاسيوس، مدريد، 1933.

تتلمذ هو ووالده على بن العريف بشهادة يوسف بن يحيى التادلي (ت. 1230/627).¹ فكانت هذه المدرسة الموطن الرئيسي للتصوّف الأندلسي. كما أنّ هناك حالة أخرى كحالة عبد الجليل بن موسى (ت. 1211/608) مؤلف كتاب **مسائل شعب الإيمان** الذي كان تتردد عليه بن عربي بقصر كتامة.² وأيوب الفهري (ت. 1212/609) تلميذا غالب القرشي (ت. 1172/568) الذي هو نفسه تلميذ بن العريف.³ كما درس بن العربي على إبراهيم بن طريف، وصديقه أبو عبد الله القلغاط بين سنوات 589 و594هـ، وهذان الرجلان هما تلميذي أبي الربيع المالقي الذي يكون بدوره تلميذ بن العريف.⁴

كما أنّه كانت تجمع علاقة وطيدة بين ابن العريف وابن برجان (ت. 1141/536).⁵ هذا الأخير درس ابن عربي كتابا له بعنوان كتاب الحكمة على يد شيخه عبد العزيز المهدي في تونس عام 1194/590. ربما كان بن عربي على معرفة بهذا الكتاب عن طريق شيخه عبد الحق الإشبيلي (ت. 1185/581) الذي كان تلميذا لابن برجان حسب كتاب الديباج.⁶ لقد نصّ كل من آسين بلاسيوس وهنري كوربان بأن مدرسة ألمرية لم تكن إلا امتدادا واستمرار للمدرسة المسرية المشهورة.⁷ فقد أحال بن عربي عن بن مسرة مقطعين في الفتوحات

¹ - أحمد التوفيق: التشوف في رجال التصوف، ص 119.

² - الذرة، ص 190.

³ - حول بن غالب أنظر: التشوف في رجال التصوف، المرجع السابق، ص 228.

⁴ - حول أبي الربيع المالقي، أنظر الفتوحات المكية، ج 3 ص 508.

⁵ - Paul Nwyia, "Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arabi avec Ibn Barrajjān", *Hesperis*, 1956, XLIII, pp. 217-221.

⁶ - بن فرحون: الديباج المذهب، مرجع سابق، ص 176-175.

⁷ - M. Asín Palacios: *Obras escogidas*, I, p 114; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1968, p 311.

المكية.¹ في حين أن أبا العلا عفيفي في كتابه فلسفة التصوف عند محيي الدين بن العربي يرى أن نزعة الأفلاطونية المحدثة عن بن عربي هي شبيهة بنزعة إخوان الصفاء في نقاط كثيرة وليست التي نجدها عند بن مسرة.² وقد أثبت إيفيس ماركات أن رسائل إخوان الصفاء المحررة في النصف الثاني من القرن الرابع قد دخلت منذ وقت طويل إلى الدوائر الفلسفية والأوصاف الصوفية الأندلسية.³ كما تأثر الشيخ محيي الدين بأعلام آخرين مشهورين أمثال أبي يعزى (ت. 1177/572) وابن حرزهم (ت. 1169/559) ثم بعد ذلك أبي مدين.⁴

كما يشير كوربان في كتابه الخيال الخلاق أنه كان لابن عربي مشايخ التقاهم ورغب في التلمذ عليهم، ترك مذكرات تلك اللقاءات في رسالة روح القدس، وآخرين لم يلتقهم، بل قرأ كتبهم، كما كان له شيوخ غير مرثيين. حيث يقول: «لقد كان ابن عربي تلميذاً لشيخ لا مرثي، هو الشيخ الباطني.... لقد كان ابن عربي قبل كل شيء تلميذاً ومريداً للخضر».⁵ أمّا فيما يخص علاقة محيي الدين بالسلطة، يذكر لنا كلود عدّاس في كتابه ابن عربي سيرته وفكره أن السلطان يعقوب عرض مساعدته لابن عربي، لكن هذا الأخير كان مصمماً على أن يتعد عن رجال السلطة، بل وعن الناس بشكل عام.⁶ في حين أن شمس الدين الذهبي ذكر بأنه كتَبَ الإنشاءَ لبعض الأمراء بالمغرب، ثُمَّ تَزَهَّدَ وَتَفَرَّدَ، وَتَعَبَّدَ وَتَوَحَّدَ.⁷

¹ - بن عربي: الفتوحات، المصدر السابق، ج 1 ص 149.

² - Afifi, The Mystical philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabi, Londre, 1964, p. 183.

³ - Yves Marquet, La philosophie de Ikhwan al-safa 'etudes et documents, Alger, 1975.

⁴ - É. Dermenghem, Le culte des saints en Islam maghrébin, Paris, 1982, pp. 89-95.

⁵ - هنري كوربان: هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف بن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسيم، 2006، ط 1، ص 36.

⁶ - كلود عدّاس: ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2014، ص 143.

⁷ - شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة، 2006، ج 16، ص 310.

4- بدايات رحلاته:

غادر ابن عربي إشبيلية في جولة على مدن الأندلس والمغرب. فزار قرطبة وغيرها، أما المغرب نزل وهو متجه إليه في الجزيرة الخضراء سنة 589 هـ، زار فيها الشيخ إبراهيم بن طريف العبسي،¹ وبعدها نزل بسبته حيث بدأ سياحته في بلاد المغرب، من نفس السنة. وفيها سمع من ثلاث محدثين، وتعرف على قاضيها الذي أثنى عليه في الفتوحات.²

ومن هناك اتجه إلى تونس لزيارة الشيخ المهدي سنة 590 هـ. وقد توقف بدون شك بتلمسان من نفس السنة والتقى فيها بأبي زيد الفزازي (ت. 627) ثم حط ببجاية قبل أن يصحب في تونس المهدي وشيخه الكناي.³ ثم رجع إلى الأندلس في السنة نفسها. وفي السنة التي تليها كان بفاس حيث معقل شيخه أبي عبد الله الدقاق، وابن حرزهم، وكان لقاءه بمحمد بن قاسم التميمي القاسي (ت. 603 هـ) وهو واحد من بين الذين نقلوا الخرقه لابن عربي.⁴ وفضل تنقله بين المغرب الأندلس من 589 إلى 597.⁵

5- رحلته إلى المشرق

يذكر لنا كوربان أن سفره إلى المشرق يعبر عن مرحلة ثانية من حياته قائلا: «ومع هذه الرحلة تبدأ المرحلة الثانية من الحياة السائحة لشيخنا. فبين سنوات 597 هـ (1200م) و620 هـ

¹ - الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج 1 ص 617.

² - المصدر نفسه، ج 3 ص 334.

³ - ابن عربي: روح القدس، رقم 52، ص 125.

⁴ - كلود عداس، المرجع السابق، ص 226.

⁵ - المرجع نفسه، ص 225.

(1223م)، ستقوده خطاه في مختلف مناطق الشرق الأوسط، لكي يستقر في النهاية في دمشق حيث سيقضي السنوات السبع عشرة الأخيرة من حياته في سلام وطمأنينة وإنتاج غزير¹. فتوجه من تونس إلى مصر ثم إلى القدس ثم إلى الحجاز، ودخل مكة في 1201/599، حيث استضافته عائلة نبيلة تنحدر من أصفهان، ودامت إقامة الشيخ ابن عربي في مكة ثلاث سنين تعرف خلالها إلى إمام الحرم المكي المعروف بأبي خاشه. وتعزف إلى ابنته «نظام» كما أسلفنا التي جمعت بين الجمال الأخاذ والحكمة الروحية، والتي دان إليها بتعلمه مذهب «العاشقين»².

وتروي لنا كلود عداس أنه لبس الخرقة من جديد على يد يونس بن يحيى الهاشمي الذي أخذها عن عبد القادر الجيلاني. ولبسها أيضا سنتين بعد ذلك في العراق بالموصل من طرف شيخ من أصحاب قضيب البان الشهير³. وذهب بعدها إلى الموصل ثم إلى حلب ثم صعد إلى الأناضول وتزوج هناك من لفوت فرې ولدها على التصوف حتّدى استحكم فيه وعُرف بالقونوي نسبة إلى قونية التي حل فيها مريه. فقد قاده قدماءه حتى أرمينية على ضفاف الفرات، ثم في ديار بكر⁴. وذهب إلى بغداد سنة 1211م، حيث لاقى شهاب الدين عمر السهروردي. وفي عام 1214م كان به مقام جديد في مكة حيث أن «ترجمان الأشواق» كان شارح أحواله الوحيد. ثم التقى في حلب بأحد بنوة صلاح الدين الأيوبي، حيث ربطته صداقة بالأمر الملك الظاهر، الذي أقنع بن عربي بالمكوث في دمشق، ففي دمشق استقرّ عام 1223م، وقضى بها السبعة عشر عاماً

1 - هنري كوربان: المرجع السابق، ص 53.

2 - المرجع السابق، ص 53.

3 - كلود عداس: المرجع نفسه، ص 241.

4 - هنري كوربان: الخيال الخلاق، المرجع السابق، ص 67-69.

الأخيرة من عمره. وعاش الشيخ في دمشق محاطاً بعائلته ومريديه العديدين، يرفل في الاستقرار المادي وطمأنينة البال. ويمكنه ذلك من ثم استكمال تأليفه.¹

كانت وفاة الشيخ بن عربي في دمشق يوم 28 ربيع الثاني 638هـ (الموافق لـ 16 تشرين الثاني 1240م) محفوفاً بأفراد عائلته وصحبه ومريديه. ودُفِنَ بشمال دمشق، في أحواز الصالحية في سفح جبل قاسيون.

6- أشهر أعماله

ألف ابن عربي أربع مئة كتاب ورسالة. والرسالة عند القدماء قد تكون كتاباً متوسط الحجم وقد تكون مقالة مما نكتبه اليوم في الدوريات. لكن ما يناهز حجم الكتاب من أعماله كثير ويعد بالعشرات. نذكر منها:

1. الفتوحات المكية: ضمّنه ما فُتِحَ عليه من الأفكار في مكة. ويقع في عدة مجلدات تختلف باختلاف طبعاتها. وأحدث طبعاتها لبنانية في ثماني مجلدات كبار مع مقدمة دراسية جيدة كتبها محمود مطرجي. وأقدم طبعاته في مصر عام 1910 بتوصية من الأمير عبد القادر الجزائري. ويُقسّم الكتاب إلى ستة أقسام هي: أ) المعارف، ب) المعاملات، ت) الأحوال، ث) المنازل، ج) المغازلات، د) المقامات.

وهذه الأقسام موزعة على خمسمئة وستين فصلاً تسبقها مقدمة ضخمة.

2. فصوص الحكم: وهو من أنفس مؤلفاته بعد الفتوحات ويقع في مجلد واحد طبع عدة مرات آخرها باعتناء أبي العلاء عفيفي مع شروح ضافية على الفصوص. ويعتبره النقاد أعمق كتبه وأكثرها تركيزاً وتلخيصاً لآرائه الصوفية. وهو عرض مكثف لرأي الشيخ ابن

¹ - المرجع السابق، ص 69-70.

عربي في وحدة الوجود وخلاصة معارفه الواسعة في القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة بمذاهبها الأفلاطونية الحديثة والرواقية والمشائية وإخوان الصفاء والأشاعرة والمعتزلة ومن سبقه من المتصوفين.

3. «تفسير ابن عربي»: وهو تفسير ضخّم للقرآن الكريم.
4. «محاضرة الأبرار».
5. «ترجمان الأشواق» وهو شرح لمؤلفه المعروف باسم «ذخائر الأعلاق»
6. «الأحاديث القدسية»،
7. «كتاب الأرواح»،
8. «كتاب التحليات الإلهية»،
9. «كتاب الروح القدسية»،
10. «الحكمة الإلهامية»،
11. «ديوان الشيخ الأكبر»،
12. «ماهية القلب»، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار المدى، الطبعة الأولى، 2009.

7- رأي العلماء فيه

اختلف أهل العلم في أمر بن عربي فمنهم من أنكروا عليه ومنهم من أثنى عليه وعظمه، ونكتفي بسرد ما جاء في التاج المكلل لأبي الطيّب القنوجي الذي جمع قول العلماء فيه¹ ونظنه حادى الصواب والله أعلم بعلمه.

¹ - أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007/1428، ط 1

قال الشيخ شمس الدين الذهبي: «إن له توسعاً في الكلام، وذكاءً وقوةً خاطرٍ حافظةً، وتدقيقاً في التصوف، وتآليف جمّة في العرفان معتبرة، ولولا شطحة في الكلام، لم يكن به بأس، ولعل ذلك وقع منه حال سُكْرِهِ وغيبته، فيرجى له الخير».¹

قال ابن مسدي في جملة ترجمته: «كان جميل الجملة والتفصيل، محصلاً لفنون العلم أخص تحصيل، وله في الأدب الشأؤ الذي لا يلحق، والتقدم الذي لا يسبق. قال: وكان ظاهريّ المذهب في العبادات، باطنيّ النظر في الاعتقادات، خاض بحار تلك العبادات، وتحقق بمحيا تلك الإشارات، وتصانيفه تشهد له عند أولي البصر بالتقدم والإقدام، ومواقف النهايات في مزالتق الأقدام، ولهذا ما ارتبث في أمره، والله تعالى أعلم بسرّه».² وقال الصلاح الكتبي: «وعلى الجملة، فكان رجلاً صالحاً عظيماً، والذي نفهمه من كلامه حسنٌ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى، وما كلفنا اتباعه، ولا العمل بما قاله»، وقد عظمه ابن الزملكاني، فقال: «قال الشيخ محيي الدين بن عربي البحر الزاخر في المعارف الإلهية. وذكر من كلامه جملة، وذكر له في "الفوات" شعراً رائعاً كثيراً، واختصر كتابه "الفتوحات" الشيخ عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، المتوفى سنة 973هـ، وسمى ذلك المختصر: "لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكيّة"، ثم اختصر هذا المختصر، وسماه: «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» [...] حكى سبط ابن الجوزي عنه: أنه كان يقول: إنّه يحفظ الاسم الأعظم، ويعرف الكيمياء والسيمياء بطريق التنزل، لا بطريق التكبُّب».³

¹ - شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م، ج 14، ص 273

² - أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، المرجع السابق، ج 1 ص 163.

³ - المرجع نفسه، ص 164-165.

قال ابن النجار في حقه: «وكان قد صحب الصوفية وأرباب القلوب، وسلك طريق الفقراء، وحج وجاور، وكتب في علم القوم، وفي أخبار مشايخ المغرب وزهادها، وله أشعار حسنة، وكلام مليح، اجتمعت به في دمشق في رحلتي إليها، وكتبت عنه شيئاً من شعره، ونعم الشيخ هو».¹

ومنهم شيخ الإسلام قاضي القضاة مجد الدين الفيروز آبادي صاحب "القاموس" قد ألف كتابه المسمى بـ: "الاغتباط بمعالجة ابن الخياط"، وأجاب على سؤال عنه وعن مطالعة كتبه بما حاصله: «الذي أعتقده في حال المسؤل عنه، وأدين الله تعالى به: أنه كان شيخ الطريقة - حالاً وعلماً -، وإمام الحقيقة - حقيقة ورسمًا -، ومحا رسوم المعارف - فعلاً واسماً -، عاباً لا تكدره الدلاء، وسحاب لا تتقاصر عنه الأنواء، كانت دعواته تحترق السبع الطباق، وتفترق بركاته فتملاً الآفاق، وإني أصفه وهو يقيناً فوق ما وصفته، وناطق بما كتبت، وغالب ظني أني ما أنصفته. وأما كتبه ومصنفاته، فالبحور الزواجر، التي - لكثرتها وجواهرها - لا يُعرف لها أول ولا آخر، ما وضع الواضعون مثلاً، وإنما خص الله بمعرفة قدرها أهلها، ومن خواص كتبه: أن من واطب على مطالعتها والنظر فيها، وتأمل ما في مبانيها، انشرح صدره لحل المشكلات، وفك العضلات، وهذا الشأن لا يكون إلا لأنفاس من خصه الله بالعلوم اللدنية الربانية. وعدت من مصنفاته نيفاً وأربع مئة مصنف. وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير، وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها، ولم تصل أيديهم - لقصرها - إلى اقتطاف مجانيها، هذا الذي نعلم ونعتقد، وندين الله تعالى به في حقه، والله سبحانه أعلم، كتبه محمد الصديقي الملتجئ إلى حرم الله، انتهى حاصله»².

¹ - المرجع السابق، ص 165.

² - المرجع السابق، ص 166-167.

وترجم له الصّلاح الصفدي في "تاريخه" ترجمة عظيمة، وكذلك الحافظ السيوطي ألف في شأنه كتابًا سمّاه "تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي"، لكن رد عليه الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي في رسالة سماها: "تفسير الغبي في تكفير ابن عربي"، وقال الحافظ الذهبي - وهو من أعظم المنكرين وأشدّهم على طائفة الصوفية - : «ما أظن محي الدين يتعمد الكذب أصلاً». وكان قاضي القضاة أحمد الحويي يخدمه خدمة العبيد، وزوّجه قاضي القضاة المالكية بنته، وترك القضاء بنظرة وقعت عليه منه. وقال صاحب "عنوان الدراية": «كان الشيخ الأكبر يُعرف بالأندلس بابن سُراقة، وقد نقم عليه أهل الديار المصرية، وسعوا في إراقة دمه، فخلصه الله تعالى على يد الشيخ أبي الحسن البجائي؛ فإنه سعى في خلاصه، وتأول كلامه، ولما وصل إليه بعد خلاصه، قال له الشيخ: كيف يجلس من حل منه اللاهوت في الناسوت؟ فقال له: يا سيدي! تلك شطحات في محل سكر، ولا عَثَبَ على سكران»¹.

قال اليافعي: «وقد مدحه طائفة؛ كالتجم الأصبهاني، والتّاج ابن عطاء الله، وغيرهما، وتوقف فيه طائفة، وطعن فيه آخرون، وما نسب إليهم - أي: المشايخ -؛ كابن عربي، وغيره، له محامل: الأول: لم تصح نسبته إليهم. الثاني: بعد الصّحة يلتمس له تأويل موافق، فإن لم يوجد له تأويل في الظاهر، فله تأويل في الباطن لم نعلمه، وإنما يعرفه العارفون، الثالث: أن يكون صدو وذلك منهم في حال السّكر والغيبة، والسّكران سُكرًا مباحًا غير مؤاخذ، ولا مكلف»، وله ببلاد اليمن والروم صيتٌ عظيم، وهو من عجائب الزمان، وأثنى عليه الشيخ محمد بن سعد الكشني،

¹ - المرجع السابق، ص 167.

وقال المقرئ في "نفع الطيب": "الشيخ الأكبر، ذو المحاسن التي تبهر، الصوفي، الفقيه المشهور، الظاهري، ثم أظن في ترجمته والثناء عليه من أهل العلم، وذكر نبذة من أشعاره الرائقة".¹

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - وتلميذه الحافظ ابن القيم، وأمثاهما، فهم إنما يذوبون عن الشرع المطهر، وهذا منصبهم، وليس إنكارهم عليه من قبل الخصومة النفسانية، ولا على طريق الحسد الجاري بين أكثر أهل العلم من علماء الدنيا لكل وجهة هو مولياها، ومع ذلك، لا شبهة ولا شك في أن جمعًا جمًّا ذهبوا إلى تكفيره، وحطوا عليه بما لم يكن في حساب؛ كما أشرت إلى ذلك في كتابي "أبجد العلوم".²

ثم أضاف قائلاً: «وأقول في هذا الكتاب: إن الصواب: ما ذهب إليه الشيخ أحمد السرهندي - مجدد الألف الثاني -، والشيخ الأجل مسند الوقت أحمد ولي الله - المحدث الدهلوي -، والإمام المجتهد الكبير محمد الشوكاني؛ من قبول كلامه الموافق لظاهر الكتاب والسنة، وتأويل كلامه الذي يخالف ظاهرهما، وتأويله بما يستحسن من المحامل الحسنة، وعدم التفوه فيه بما لا يليق بأهل العلم والهدى، والله أعلم بسرائر الخلق وضمائرهم، وإنما الشأن في العلم المؤسس على الحديث والقرآن والتقوى في العمل الذي عليه مدار صحة الإسلام والإيمان والإحسان، وهذان الأمران قد كانا فيه على الوجه الأتم لا يختلف فيه اثنان، وكان من اتباع السنة، وترك التقليد، وإيثار الاجتهاد، ورفض القال والقال، ورد الآراء بمكان لا يمكن أن يفصح عنه لسان القلم، وهذه فضيلة لا يساويها فضيلة، ومنقبة لا يوازيها منقبة، وكلامه في العمل بالدليل، وطرح التقليد الضئيل فوق كلام الناس، وشغفه بذلك يفوت عن حصر البيان، فجزاه الله عنا وعن سائر المسلمين جزاء حسنًا، وأفاض

1 - المرجع السابق، ص 168.

2 - المرجع نفسه، ص 169.

علينا من أنواره، وكسانا من حلال أسرارهِ، وسقانا من حُمَيَّا شرابه، وحشرنا في زمرة أحبابه، بجاه سيد أصفِيائِهِ، وخاتم أنبيائِهِ - صلى الله عليه، عليهم وسلم».¹

¹ - المرجع السابق، ص 169.

الفصل الأول

الخطاب الصّوفي، خطاب شمولي

استغراقي .

الفصل الأول: الخطاب الصوّفي، خطاب شمولي

لا جرم أنّ الحديث عن التقاطع الحاصل بين النص والخطاب من حيث التصور والشمولية والمقصد، أدى بالمشغلين في مجال لسانيات النص بعامة وتحليل الخطاب على وجه أخص أن يميّزوا بين الإطّلاقين في كثير من الاستعمالات التي يأخذها كل واحد منهما؛ الأمر الذي أدى فيما بعد أن اختلفت وجهات النظر سواء في الفكر الغربي أو العربي.

غير أنّ الذي نريده في شأن الخطاب في تعالقه مع واقع النص من بعض الوجوه، هو مدى تحلّي الخطاب ببعض مواصفات النص من حيث التركيب والوظيفة¹، وهو أمر لربّما يجعلنا نبتعد إلى حد كبير من تلكم الاختلافات التي لا جدوى فيها بكم أنّها أحكام حاول كل اتجاه أن يتبنى مرجعية معرفية وفلسفية وفكرية معينة وهو يتعامل مع النص على نية الأسبقية، أو مع الخطاب على نية تلكم الشمولية والاستغراق الذي يحتويها من كل مكان. وفي رأينا أنّ كلا منهما له ما له وعليه ما عليه. والصّواب الذي يجعل الباحث المهتمّ بواقع الخطابات والنصوص هو أن يولي اهتمامه إلى ما يمكن أن نطلق عليه بمبدأ الإجراءات النصّية أو الخطابية التي تجعله بحق يتعامل مباشرة مع بنية النص أو الخطاب عن طريق المقربات أو المناهج أو المفاهيم أو المصطلحات التي يريد تسليطها على هذين الحقلين المعرفين: النص والخطاب.

¹ - يلخص الباحث الناقد اللساني محمد العبد أهم الفروقات بين النص والخطاب التي انعقد الإجماع عليها نظرياً، في كون أنّ النص بنية مترابطة تكوّن وحدة دلالية، في حين إنّ الخطاب يستوجب النظر إليه على أنّه موقف ينبغي للغة أن تحاول العمل على مطابقته، وعلى ذلك فإنّ الخطاب أوسع من النص، فالخطاب ليس بنية بالضرورة، ثم إنّ غلبة النص على المكتوب، والخطاب على الملفوظ ليس حاسماً، فأحدهما يلتبس بالآخر على سبيل التوسع، ولكن يذكر محمد العبد في مقام آخر فرقا أساسياً بين النص والخطاب يعتمد على معيار الطول والقصر؛ حيث إنّ الخطاب يتميز بالطول، في حين أنّ النص قد يطول وقد يقصر. ينظر بالتفصيل إلى: محمد العبد: النص والخطاب والاتصال. الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، مصر، ط2، 2014 ص:12.

من هذا المنطلق يمكن أن نطرح عدة تساؤلات منهجية في حق كل من النص والخطاب، فما هو الخطاب والنص من منظور التصور العربي؟ ما هي أهم ميزة يمتاز بها كل من الخطاب والنص؟ كيف يكون التعامل مع كل منهما داخل السياقات التركيبية؟ هل بالإمكان أن يكون الخطاب أشمل وأوسع وأعمق من عالم النص لاسيما وأتينا نريد التعامل مع مدونة صوفية وجدت في عالم الخطاب متنفسا وجوديا كونيا لم تجده في عالم النص؟

جاء على لسان حال ابن منظور في تحديده للخطاب ما يلي "الخطاب لغة: خطب، الخطب الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، وقيل: هو سبب الأمر، يقال: ما خطبك؟ أي ما أمرك؟ وتقول: هذا خطب جليل، وخطب يسير، والخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والشأن والحال، ومنه قولهم: جلّ الخطب أي عظم الأمر والشأن. وفي حديث عمر: وقد أفطروا في يوم غيم من رمضان؛ فقال: الخطب يسير. وفي التنزيل {قال فما خطبكم أيها المرسلون} وجمعه خطوب؛ فأما قول الأخطل:

كلمع أيدي متآكيل مسلّبة*** يندبن ضرسَ بنات الدّهر والخطب"
 إنّما أراد الخطوب؛ فحذف تخفيفا، وقد يكون من باب رهن ورهن¹.

ولم يخرج صاحب القاموس المحيط عمّا أشار إليه ابن منظور في شأن مفهوم الخطاب القائم على دلالة الشأن والأمر العظيم على اختلاف السياقات التي يرد فيها لفظ الخطاب. يقول في هذا المقام ما بيانه «الخطب: الشأن، والأمر صغر أو عظم، جمعه خطوب، وخطب الخاطب على المنبر خطبة، بالفتح، وخطبة بالضم، وذلك الكلام: خطبة أيضا، أو هي الكلام المنثور المسجّع ونحوه. ورجل خطيب: حسن الخطبة»².

¹ - ابن منظور: لسان العرب. دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1965. مادة خطب.

² - الفيروز أبادي: القاموس المحيط. مادة خطب.

الخطاب من منظور التصور الحدائثي:

لعلّ الناظر إلى مفهوم الخطاب من منظور الفكر الغربي المعاصر يدرك أنّه قد احتلّ الصدارة في كثير من السياقات المعرفية التي تعامل معها التصور الغربي على اختلاف المجالات المعرفية من لسانية وفلسفية واجتماعية ونفسية وغيرها مما أهّله المقام في ما بعد أن تنفرد هذه الرؤية الغربية بعدة خصائص معرفية ومنهجية وإجرائية في تعاملها مع واقع الخطاب؛ ذلك أنّ غالبية الاستخدامات المعاصرة-على حدّ تعبير جابر عصفور- لمفهوم الخطاب؛ بوصفها مصطلحا له أهميته البالغة، راحت تستعمل أو تستخدم في الغالب الأعم في تلكم «... الكلمات الاصطلاحية التي هي أقرب إلى الترجمة، والتي تشير حقولها الدلالية إلى معان وافدة، ليست من قبيل الانبثاق الذاتي في الثقافة العربية، فما نقصد بالكلمة المصطلح-الخطاب- هو نوع من الترجمة أو التعريب لمصطلح Discourse، في الإنجليزية، ونظيره Discours، في الفرنسية، أو Diskurs في الألمانية...»¹.

ويضيف جابر عصفور أمرا آخر له من الأهمية بمكان في قضية الاشتقاق القائم على مستوى الخطاب، بأنّه ولّد فيما بعد عدة مرادفات أجنبية ساهمت في تشكيل صور مفاهيمية وحقائق اصطلاحية أساسها الأول هو واقع الخطاب بأسبقيته الفكرية والفلسفية والدينية والاجتماعية والنفسية التي لازمتها من حيث النشأة والتطور والاستقلال. بعبارة أدقّ إنّ غالبية المرادفات الأجنبية الشائعة والمتداولة لمصطلح الخطاب كانت مأخوذة في الغالب «... من أصل لاتيني، هو الاسم (Discursus) المشتق بدوره من الفعل (Discursere) الذي يعني الجري هنا وهناك أو الجري ذهابا وإيابا، وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي، وإرسال

¹ - جابر عصفور: آفاق العصر، ط1، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، 1997، ص: 97.

الكلام والمحادثة الحرة والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت في اللغات الأوربية الحديثة إلى معاني العرض والسرّد...»¹.

على هذا الاعتبار القائم في محدودية الخطاب وفق تنوعه السياقي من جهة الاستعمال، راحت تظهر ملامحه الدلالية عبر ما أنجزه الفكر الغربي اللسانياتي ابتداء من سوسير الذي حاول أن يرسي معاملة على حسب ضابط النسقية التي آمن بها منذ زمن طويل²؛ الشيء الذي خلّف فيما بعد عدة رؤى مفاهيمية وإجرائية تتعلق بعالم الخطاب، ممكن أن نشير إلى أهم منها تبعاً للكتابات النقدية المتعلقة بالرواية والسرّد وهلم جرا، ثم بعدها نعقب عليها وفق ما تقتضيه طبيعة الإشكال.

1. الخطاب مرادف للكلام أو الإنجاز الفعلي لواقع اللغة وهو يختلف باختلاف الجهات التي يأخذها الكلام عن طريق ما يسمى بالرسالات اللغوية. بعبارة أدق «اللغة في طور العمل أو اللسان الذي تنجزه، ذات معيّنة كما أنّه يتكوّن من متتالية تشكّل مرسله لها بداية ونهاية»³.

¹ - المرجع السابق. ص: 47-48.

² - لعل هذا النوع من التعامل في شأن مفهوم الخطاب من منظور الدرس اللساني بعامة وسوسير على وجه أخص جعل دلالاته تتنوع بتنوع التعامل مع التصور النسقي الذي آمنت به اللسانيات منذ مجيء سوسير وفيما بعد، وعليه فقد اعتبر بعض الدارسين للمنهج النسقي للتصور اللسانياتي أنّ الخطاب في الغالب الأعم عومل من منظور الدرس اللساني خارج ما سمي بالثنائيات اللسانية من مثل: اللغة/الكلام، والستاكروني/الدياكروني، والدال/المدلول، والقدرة/الإنجاز. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كون سوسير وبالمنسلف وغيرهما من اللسانيين لم يعطوا أدنى اهتمام للخطاب في تعاملهم مع الظاهرة اللغوية على اختلاف مجالاتها وسياقاتها، وهو ما أدى في كثير من المقامات إلى نوع من الخلط بين الخطاب والكلام والنص والبنية ولربما هذا يقوم مقام ذلك مما هو موجود بالتفصيل في كتب اللسانيات. ينظر بالتفصيل إلى:

R.Godel.; Les sources manuscrites de cours de linguistique générale .Paris .1957. Genève.

³ - سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي. ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1997، ص: 21.

2. الخطاب سلسلة من الجمل على حدّ تعبير مانقونو¹، وهذه السلسلة هي في الأصل سلسلة لا تتعد كثيرا عما هو قائم في التتابع الذي يلتقي فيه النصّ الجملي مع واقع الخطاب، ولعل من أهمّ الرواد الذين تنبهوا إلى هذا النوع من التتابع الجملي الذي يسير وفق تسلسل محكم داخل عالم البنى التركيبية هو الباحث اللساني الأمريكي هاريس².
3. الخطاب هو ذلكم الوسيط اللساني الملازم لمجموعة من الأحداث والظواهر والوقائع التي تسير وفق ما أطلق عليها المنظر اللساني جينيت بمصطلح الحكاية التي يختلف استعمالها من بنية نصية إلى أخرى تبها لما يمليه مصطلح الحكاية على واقع الأحداث³.
4. الخطاب ملازم لفعل التلفظ مع ضرورة وجود المتلقي المستمع على حسب ما أشار إليه بنفينيست (Benveniste)؛ وعليه نجده يحدّد الخطاب وفق هذين الشرطين؛ فهو "... كل تلفظ يفترض متحدّثا ومستمعا، تكون للطرف الأول نية التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال"⁴.

هي تحديدات لواقع الخطاب التي أخذت تتنوع وتتجدد على حسب الجهات التي كان يتعامل معها أهل الاختصاص في مجال تحليل الخطاب، والتي أفرزت لنا عدّة حقائِق معرفية ومنهجية لازمت الخطاب ليس فقط كمفهوم أو مصطلح، بل كحقيقة لها القدرة في تناول المعرفة من بابها الواسع، وهذا ما حدا بناقد جابر عصفور أن يساهم هو الآخر في هذا النوع من الشمولية التي تستغرق الخطاب من كل مكان؛ فالخطاب من منظور جابر "... ليس تجمعا بسيطا أو مفردا من

¹ - ينظر بالتفصيل دوميندمانقونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. ترجمة: محمد بيجياتن. ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص:35.

² - لمن أراد التفصيل الممل في هذا الشأن فليعد إلى كتاب محمد الباردي: إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة. مركز النشر الجامعي، تونس، 2004.

³ - جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين. ط3، منشورات الاختلاف، 2003م. ص: 38 وما بعدها.

⁴ - محمد الباردي: إنشائية الخطاب. المرجع السابق. ص:1.

الكلمات - أو الكلام بالمعنى الذي قصد إليه دي سوسير - ولا ينحصر معناه في قواعد ذات قوة ضابطة للنسق اللغوي فحسب، إنّه ينطوي على العلاقة البنينة التي تصل بين الذوات، ويكشف عن المجال المعرفي الذي ينتج وعي الأفراد بعالمهم، ويوزع عليهم المعرفة المبنية في منطوقات خطابية سابقة التجهيز¹.

واللافت للانتباه أنّ هذا التصور لمفهوم الخطاب لم يبق على هذه الشاكلة، بل تعيّرت مساراته المفاهيمية والإجرائية لتغير عالم المعرفة التي جعلت من الخطاب يأخذ من الشمولية الاستغراقية ما يجعله يتعامل مع الظواهر والقضايا بشكل واسع وأشمل. ولعل من بين الحقول المعرفية التي تجسّدت فيها شمولية الخطاب وفق نطاق أوسع هو حقل السيميائيات، هذا الحقل الذي تعامل مع الخطاب وفق رؤية معرفية ومنهجية وإجرائية تجاوزت حدود البنية النسقية لتصل إلى ما يمكن أن نطلق عليه بالماوراء البنينة أو الخطاب، وهي الماورائية التي جعلت الخطاب الصوفي فيما بعد يجد متنفسه في ما يمكن أن نسميه بالعلاماتية التّخاطبية التي تتماشى إلى حد بعيد مع مقتضيات السياق على حسب القرائن بضرئها: اللفظي والمعنوي.

ونحن إذ نشير إلى هذا الحقل السيميائي الذي اهتم بواقع الخطاب من منظور علاماتي، لأننا نعلم في حدود اطلاعنا في مجال الخطاب الصوفي أنّه يمثل تقاطعا معرفيا وإجرائيا مع شمولية التصور الصوفي لعالم الخطاب. وعليه وجدنا المشتغلين في مجال حقل السيميائيات وبالضبط ما سمّي لديهم بالسيميائيات التّواصلية² يتعاملون مع الخطاب من منظور السياق العلاماتي وفق

1 - جابر عصفور: آفاق العصر. المرجع السابق. ص: 49.

2 - ينظر خليفة بوجادي: محاضرات في علم الدلالة مع نصوص وتطبيقات. ط1، بيت الحكمة. 2009. ص: 18-21.

مكونات وعلاقات تخاطبية لا تخرج عن أربع جهات أساسية تجعل الخطاب يتنفس تنفسا سياقيا ومقاميا على حسب شمولية الاستعمال بمعناه الواسع، وهي¹:

- حقل الخطاب بمعنى تلكم العلاقة القائمة بين النص والموضوع.
- نوع الخطاب أي تلكم العلاقة بين المخاطب والمتلقّي. اللّغة المكتوبة والمنطوقة.
- فحوى الخطاب أي تلكم العلاقة بين المخاطب والمتلقّي في مقامات التفاعل الاجتماعي.
- البحث النقدي وهي العلاقة التي تتعامل مع عالم الأشياء وفق مرجعية معرفية ومنهجية همّها الوحيد هو تبيان أهم ما تقوم عليه الظواهر حتى يتسنى لفعل النقد أن يقوم بدوره.

مثل هذا التّصور في تحديد الخطاب جعل من المشتغلين في مجال الدرس البلاغي يحدّدونه على أنّه "... مجموعة من الجمل منطوقة كانت أو مكتوبة، في حالة اشتغال أفقي-أي نمط أو تركيب- على موضوع محدّد. ويسعى التلّفظ به إلى التأثير في المتلقّي بواسطة فرضيات ورؤى وأحاسيس، مما يتطلب مبدئيا ديمومة في إنتاجه وتلقيه وتماسكا داخليا وتدليلا مقنعا وصورا تعبيرية ولغة واضحة"². وهذا تصوّر لربّما يختلط فيه مفهوم الخطاب مع مفهوم النص؛ بحكم أنّ هناك تداخلا بين مفهوم النص مع مفهوم الأثر الأدبي على حدّ تعبير رولان بارث (Barth)³.

والملاحظ في شأن تعدد واقع الخطاب أنّ له وجهين إذا ما أردنا أن نتعامل معه وفق رؤية حدائية تتماشى مع الطّرح اللّغوي العربي القديم: أحدهما حوارى يعطي للطرف الآخر المتلقّي المستمع حقّه من حيث الوجود والكينونة، وهذه ميزة نجدها مجسّدة بوضوح في البلاغة القديمة

¹ - ينظر بالتفصيل جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة: فريد الزاهي. دار توبقال. المغرب، 1997. ص: 90-91.

² - رشيد بنحدو: النص الأدبي من الإنتاج إلى التلقي. أطروحة مرقونة بكلية الآداب ظهر المهرز بفا، تحت إشراف حسن المنيعي، 1991، ص: 249 وما بعدها.

³ - ينظر بالتفصيل الممل رولان بارث : درس في السيميولوجيا. ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي. ط2، دار توبقال، 1986م. ص: 59 وما بعدها.

على اختلاف أصحابها. والثانية نفسية أحادية لا تعرف إلا صاحب الخطاب نفسه وحسب، وهذا ما جعل من الناقد غربي باختين (Bakhtine) يحدّد معناه على أنه "... لا يعرف الخطاب سوى نفسه-سياقه- وسوى موضوعه وتعبيره المباشر، ولغته الواحدة والوحيدة بالنسبة لذلك الفكر كل خطاب آخر موضوع خارج سياقه الخاص، ما هو إلا كلام محايد لا يرجع لأي أحد، فهو مجرد إمكان بالقوة"¹.

ما يمكن قوله فيما حاولنا أن نشير إليه بشكل مقتضب في شأن مفهوم الخطاب، أنّ غالبية المفاهيم والمصطلحات التي تناولها المشتغلون في مجال تحليل الخطاب قد عملت على تطوير هذا الحقل المعرفي المتميز، ووثقت لكم الصّلة المعرفية والإجرائية بين تحليل الخطاب والحقول المعرفية الأخرى من مثل: اللسانيات وعلم النفس اللغوي والاجتماعي والسيميائيات وفلسفة اللغة وهلم جرا؛ فأصبح حينها الخطاب تظهرا معرفيا وفلسفيا وفكريا ولغويا كبيرا تحدوه الشمولية الاستغرافية من كل مكان.

غير أنّ من باب أولى أن ننبه إلى قضية مهمة تتعلق فيما أشرنا إليه قبل قليل، والمتمثلة في كون أنّ الخطاب باتّصافه بهذه الشمولية الاستغرافية على اختلاف السياقات والمقامات، جعلنا ننتبه إلى أنّ ما يبرر هذا النوع من العطاء هو ما ألفينا الخطاب الصوّفي يحتوي على هذه الشمولية الاستغرافية في تعامله لعالم الظواهر التي كان يغلب عليها الطّابع الرّوحاني على حسب ما يقتضيه حقل التّصوّف تصورا ومنهجيا ومقصدا.

¹ - ميخائيل باختين: الخطاب الروائي. ترجمة: محمد برادة. ط 1، دار الأمان، 1984. ص: 43.

لكن الذي يهّمنا نحن في هذه الشمولية في شأن الخطاب، أنّ الصوّفي وجد في عالم شمولية الخطاب ما يعبرّ عما هو قائم في الرّوح والقلب والعقل وفق لغة شارحة (Meta-langage)¹، استطاع الخطاب الصوفي أن يجعل من هذه اللّغة الشارحة أو الواصفة تنقاد لعالم الروح أو الباطن الذي يعد لدى الصوّفي الحجر الأساس في تعامله مع عالم المعرفة من بابها الواسع. وما دام الخطاب الصوفي يحتوي على شمولية استغرافية في ذات الخطاب وخارجه بما تستدعيه التّعالقات التّخاطبية التي يقيّمها الصوفي على حسب ما يقتضيه المقام الحالي بين الباث والمتلقي؛ فإنّه لا مانع من أن نشير إلى أهمّ المحدّات للخطاب الصّوفي كخطاب متصف بصفة الشمولية، وكحقيقة معرفية ومنهجية سار عليها الخطاب الصّوفي في تعامله مع القضايا والحقائق.

¹ - يقول عبد الملك مرتاض في هذا الشأن " منذ كاتن الإبداع ، كان الرأى حوله، ومنذ كان الإبداع الشعري خصوصا كان النقد له، أي منذ كان فنّ القول، أو العمل الفني باللغة (le langage) التي تستحيل إلى بناء أسلوب معين، كان حولها اللغة الواصفة، أو لغة اللغة (le meta langage)

" عبد الملك مرتاض: في نظرية النقد؛ متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها. دار هومة، الجزائر. 2005. ص: 49. ولقد أشار رولان بارت إلى تجسيد معالم اللغة الواصفة حين رأى أنّ اللساني حين تضيق به السبل في التحكم في عالم التراكيب الجمالية؛ فإنّه يلتجئ مباشرة إلى استخدام نموذجي وصفي يتعلق باللغة الواصفة لتجاوز هذا النوع من الضيق. يقول في هذا المقام " عندما يجد اللساني نفسه أمام استحالة السيطرة على كل الجمل في لغة معينة، فإنّه يقبل بوضع نموذج افتراضي للوصف؛ يتيح له انطلاقا من ذلك تفسر الكيفية التي تولدت بها الجمل اللامتناهية من تلك اللغة" رولان بارت: النقد والحقيقة. ترجمة وتقديم. إبراهيم الخطيب. الشركة المغربية للناشرين المتحدّين. ط1، الدار البيضاء، المغرب. 1995. ص: 62.

الخطاب الصوفي (النشأة والجدور)

1. مفهوم التصوف لغة:

من مادة (ص و ف)، جاء في لسان العرب الصُّوفُ للضأن وما أشبهه ... والجمع أصوافٌ وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع¹، وقال الزمخشري: فلان يلبس الصَّوف والقطن أي ما يعمل منهما. وكبش صاف وصوفاني ونعجة صافة وصوفانية: كثيرا الصوف. وصاف الكبش بعد زمره يصوف ويصاف صوفاً². ولا أفعل ذلك ما بلّ بحر صوفة³. ويقال: كان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم، ويقال لهم: آل صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون ولعلّ الصوفية نسبوا إليهم تشبيهاً بهم في النسك والتعبد أو إلى أهل الصفة فقيل: مكان الصّفيّة الصّوفية بقلب إحدى الفاءين واواً للتخفيف أو إلى الصّوف الذي هو لباس العباد وأهل الصّوامع².

وجاء في مختار الصحاح: " الصوف للنشأة والصّوفة أحصّ منه "³. و إذا ما عرضنا إلى البحث عن اشتقاق كلمة " صوفي " فسنجد أنه قد دار حولها نقاش كبير، واختلفت الآراء والاختلاف هذا يرجع إلى محاولة كل فريق إرجاع التصوف الإسلامي إلى مصدر بعينه. وسنرى إلى أي حد كان هناك غلو ومبالغة في هذه الآراء، لاسيما ما تعلق منها بآراء المستشرقين الذين أدلوا بدلوهم في هذه المناقشات مؤيدة هذه المواقف بأدلة مستمدة من أقوال الصوفية أنفسهم.

1 - ابن منظور، لسان العرب، مادة: (صوف).

2 - الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، دط، 2004م، مادة (صوف).

3 - مختار الصحاح، مادة (صوف).

فاشتقاق كلمة " صوفي " تجدد لنا حقيقة التصوف الإسلامي ومنابعه، ومصادره الخاصة التي تجعله علما مستقلا منهجا وموضوعا، وهدفا متميزا عن العلوم الإسلامية الأخرى، وبخاصة الفقه وعلم الكلام والفلسفة.

ومن الآراء من يقول: إن الصوفية جاءت من أهل الصُفة الذين يعزفون عن الدنيا والعيش مع اللذات الإلهية التي جاء بها القرآن الكريم، فقليل إنَّ هناك قوم سمو صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُفة، الذين كانوا على عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم-¹.

ثم نجد " السراج الطوسي "، يصفهم بأنهم المقيمون في المسجد، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم محبُّ لهؤلاء القوم الذين وجدوا فيه بدورهم طريق الهداية، وكان هؤلاء أشد الناس في الزهد، وهناك من يرى، بل ويؤكد أن ارتباط الصوفية بأهل الصفة هو النواة الأولى لهذا العلم، فيرون أن بذور الحياة الروحية لم تكن مغروسة في قلب النبي الكريم، وقلوب صحابته فحسب، وإنما هي نامية في قلوب الكثير، ونذكر هنا " أهل الصُفة " الذين عرفوا بالتأمل ومحبة الله².

وفي موضع آخر نجد أن الصوفية مشتقة من " الصوف " الذي كانوا يلبسونه للخشونة، وهذه مجاهدة للنفس التي يريدون من خلالها الوصول للعبادة المطلقة، وهم أهل الورع والتقوى، فهنالكَ علاقة بين ارتداء الصوف، وبين التخفيف من متع الحياة والميل إلى الزهد والتنسك، والصوف لباس الأنبياء، ولذلك فاشتقاق الصوف أقرب الاشتقاقات إلى سلوك طريق ترويض الإرادة والعزوف عن متع الحياة³.

1 - أبو بكر الكلابذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، تح: عبد الحليم محمود، وطه سرور، القاهرة، دط، 1960، ص2.

2 - ينظر المرجع نفسه، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص 2.

3 -إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، باكستان، ط1، 1986 ص 21 وما بعدها، و السراج الطوسي، اللمع في التصوف، طبعة القاهرة، 1960، ص 40-41.

وهناك رأي يذهب إليه " جولد تسيهر" ، وهو أن الزهاد المسلمين وعبادهم حاكوا أنسك النصارى ورهبانهم، فارتدوا الصوف الخشن، قبل أن يخمن أنه يمكن أن نرجع هذه العادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر الخليفة " عبد الملك بن مروان "؛ حيث بدا فيه استعمال كلمة صوفي، ومن ثمة يرى " جولد تسيهر" أن كلمة صوفي مشتقة من " الصفة" ¹.

كما يرى الغزالي أن لفظة صوفي منسوبة إلى الصف الأول المقدم في الصلاة، مشتقة منه لأن صاحبه واقف بين يدي الله وأمامه بقلبه وأسراره، ومنهم من يرى أن مرد كلمة التّصوّف إلى سوفيا اليونانية، و"صوفيا" هي "الحكمة" ².

ويرى السنديوي أن كلمة الصّوفية ليست سوى مجموع أحرف، تعني الحكمة الإلهية، فإن لمجموع الأرقام التي تمثل الكلمة الأولى بطريقة حساب الجمل تعادل مجموع أرقام العبارة الثانية، فالصّوفي إذن هو الذي يبحث عن الله فيجده، ويتعرف إليه، " فالصوفي مركب من حروف أربعة: الصّاد و الواو و الفاء و الياء، فالصّاد : صدقه، و صبره و صفاؤه، و الواو: وجدده و وده و وفاؤه و الفاء : فقره و فناؤه و فقدده و الياء : هي ياء النسبة، فإذا تكمل فيه ذلك أضيف إلى حضرة مولاه ³.

ويمكن القول إنّ التّصوف مهما تعدّدت تعريفاته عند أصحابه، فإن جل شيوخه يجمعون على أنه الطريق إلى الله تعالى، غايته معرفة الله جلّ وعلا.

1 - ينظر مجلة الموقف الأدبي، مجلة شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 380، كانون الأول 2002.
2 - التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1979، ص 21.
3 - حسن السنديوي، أبو العباس المرسي ومسجده الجامع بالإسكندرية، طبعة القاهرة، 1944، ص 84.

وهي غاية لا تحدث أو بالأحرى لا يصل إليها إلا عباد الله الذين بلغوا شأنًا في عبادته، وقطعوا مدارج الطريق إليه حتى وصلوا إلى مرتبة الولاية، فكانت المعرفة من الله حضًا له، وحصل لهم حينئذ من فيوضات الحق على قلوبهم ما لم يحصل عليه غيرهم ممن لم يسلكوا طريقهم.

2. مفهوم التصوف اصطلاحاً:

ذكر القشيري في رسالته أكثر من خمسين تعريفاً للتصوف من الصوفية المتقدمين¹، ويتجه الكثير من الباحثين في تعريف التصوف إلى الجانب الأخلاقي، وهذا شائع عند الصوفية أنفسهم: جاء في سير أعلام النبلاء والرسالة القشيرية: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف»².

وذكر أبو القاسم القشيري في رسالته، «أن التصوف هو الدخول في كل خلق سيّ والخروج من كل خلق ديني»³.

كما يقول أبو الحسن الشاذلي: "التصوف تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية"⁴ وأورد عبد الحلیم محمود في كتابه قضية التصوف المنقذ من الضلال، بعض التعاريف التي يراها تتجه الوجهة الصحيحة في تعريف التصوف، وهي⁵:

➤ سئل أبو سعيد الخراز (ت268هـ) عن الصوفي فقال: من صفى ربه قلبه، فامتأ قلبه نوراً، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله.

1 - أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحلیم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، دط، 1989، ص 464 وما بعدها.

2 - الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1991، ص534، و الرسالة القشيرية، ص410.

3 - الرسالة القشيرية، ص: 465 .

4 - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، الاسكندرية، دط، دت ص 33 .

5 - عبد الحلیم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2003، ص: 43 .

- وقال الجنيد البغدادي (ت 297هـ): التصوف هو أن يملك الحق عنك، ويُحييك به.
- وعرفه الكتاني (ت 322هـ): التَّصَوُّف هو صفاء ومشاهدة .
- ويرى جعفر الخلدي (ت 348هـ) أن التَّصَوُّف هو طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية.
- وسئل الشبلي (ت 334هـ) عن التصوف فقال: بدؤه معرفة ونهايته توحيد.
- كما أوردت المستشرقة أنا ماري شيمل في كتابها الأبعاد الصوفية في تاريخ الإسلام وتاريخ التصوف، أن التصوف هو: "أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها، وبمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة حكمة أو نور أو عشق"¹.
- ومن خلال ما سبق، يمكن القول إنّ التَّصَوُّف يعدّ طريقة من الطَّرُق الإسلامية، وبمعنى آخر هو روح الإسلام وجوهره، كونه يعدّ تصفية للقلب وتطهيره، و إخلاص العبودية لله وتحرير الجسد من براثن النفس الشَّيطانية وشهواتها، وكذا نبذ الدنيا و هجر لذاتها و الخشوع والصمت و التأمل في مخلوقات الله و بديع صنعه للوصول إلى الحقائق الروحية التي من أجلها خُلق الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾²
- والجدير بالذكر هنا أن للتَّصَوُّف مكانة مرموقة في المجتمع الإسلامي، غير أن تلك المكانة لم تبق بل أضيف إليه ما ليس فيه، ودخل فيه رجال ليسوا من أهله كالدجالين والمنحرفين فوجدوا فيه مجالاً لدجلهم وخرافاتهم وشعوذتهم، فأسأؤوا بذلك إليه أبلغ إساءة، وأصبح التصوف حينها مظهراً من مظاهر الجهل والفراغ، مما كان له من الأثر السلبي في المجتمع الإسلامي.

1 - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006، ص 07.

2 - سورة الذاريات، الآية 56.

وسرعان ما أعاد التصوف مكانته تلك، لكونه عظيم القدر جليل النفع، أنواره ساطعة وثماره نافعة، فهو يزكّي النفس ويطهّر القلب ويوصل الإنسان إلى مرضاة ربه.

الجدور والنشأة

1. الجدور

اختلف الباحثون في بداية ظهور كلمة (التصوّف) كاختلافهم في تحديد اشتقاق الكلمة، فهناك من يرى بأن مصطلح (التصوف) له جذور قديمة، وبعض الآخر يرى غير ذلك.

بين الزهد والتصوّف: إنّ الزهد هو أوّل حركات التصوّف في الإسلام، وقد انتشرت حركة الزهد في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم وبعده، وهناك فرق بين التصوف والزهد، فالتصوف زهد في الدنيا لكسب رضاء الله، والزهد يُعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة، والتصوّف دخول في جمال الملاء الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفاً من عذاب الله ونعمته وجبروته، والتصوف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين وله نظائر في الديانات الأخرى¹.

أمّا عن جذور التصوف، فقد روي عن الحسن البصري: «أدركنا سبعين بديراً كان لباسهم الصّوف ...، رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: يكفيني ما معي»².

كما جاء في كشف الظنون: «إن المسلمين بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة الرسول عليه الصلّاة والسّلام، إذ لا أفضلية فوقها فقليل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثّاني سمى من صحب الصحابة بالتابعين، ثم

1 - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق، ص 07.

2 - المرجع السابق، ص 13.

اختلف الناس وتباينت المراتب فقبل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد ، ثم ظهرت البدعة وحصل التّداعي بين الفرق ، فكل فريق ادّعى أن فيهم زهاداً فانفرد خواص أهل السنة المرَاعون أنفسهم مع الله (سبحانه وتعالى) الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة¹.

وقد أشار الجاحظ في كتابه البيان والتبيين إلى أن القدماء كانوا يسمونهم القراء والتسّاك والزهاد²، وذكر الطوسي أيضاً في كتابه اللّمع أنهم يسمون الصّوفية فقراء؛ لأن الله عزّ وجلّ سمّاهم فقراء³، لقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾⁴، وقوله أيضاً: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁵.

كما يشير عبد الحلّيم محمود إلى أن التّصوّف «نشأ مع نشأة الإنسان، والاستدلال على هذا لا يتأتى أن يستند إلى نصوص، لأنّ نشأة الإنسان كانت قبل الكتابة والتّسجيل، ولكنّه من البديهي أن الإنسان منذ نشأته يتطلع إلى معرفة الغيب، وإلى استشراف عالم ما وراء الطبيعة، بل إلى الاتّصال بذلك العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتّصال»⁶.

ويضيف زكي مبارك عن قدم مصطلح التّصوّف فيقول: «التصوف لون من الذوق عرفه العرب قبل الإسلام بأجيال طويلة»⁷.

-
- 1 - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكاب والفنون، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، دط ، دت ، ج1 ، ص 414 .
 - 2 - الجاحظ، البيان والتبيين، تح : عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط6 ، 1998 ، ج3 ، ص 125 وما بعدها .
 - 3 - أبو نصر السراج الطوسي، اللّمع في التصوف، تح: عبد الحلّيم محمود وطه عبد الباقي سرور، دط ، دار الكتب الحديثة القاهرة: 1960م، ص 46.
 - 4 - سورة الحشر، الآية 08.
 - 5 - سورة البقرة، الآية 272.
 - 6 - عبد الحلّيم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف ، القاهرة : 2003م، ص 101.
 - 7 - زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1938، ج2، ص 03.

وبالرغم من كل هذا إلا أن بعض الروايات تذكر أن مصطلح (التصوف) لم يسمع منذ القدم، وإنما ظهر في القرن الثاني الهجري¹ عند أهل بغداد مع أبي حمزة البزاز الصوفي (ت 269هـ)، وأول من سُمّي بالصوفي هو أبو هاشم الصوفي (ت 150هـ)².

يقول ناصر بن عبد الكريم العقل في كتابه دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف الإسلام منها: «نشأ التصوف في القرن الثاني الهجري، حيث بدأت بذور الصوفية، وبدأت طلائعها قبل ظهور الفرق، ويتمثل ذلك في ظهور الرهبانية والأخذ بالزهد والتقشف، ويمثل هذا العصر الدور للتصوف»³.

كما يرى الدكتور مصطفى حلمي أن: «ومهما كان الرأي في أصل كلمة وتاريخ ظهورها ومدلولاتها، فإننا لا نعرف لها أثراً في الكتاب أو السنة، ويثبت لمن يطالع كتب التاريخ أنها ما جاءت في كلام الصحابة والتابعين وما عُرفت في خير من القرون»⁴.

والجدير بالذكر أن الطوسي في كتابه اللمع ردّ على هؤلاء بقوله: "إن سأل سائل فقال: لم نسمع بذكر الصوفية في أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ورضي عنهم أجمعين، ولا فيمن كان بعدهم، ولا نعرف إلا العباد والزهاد والسيّاحين والفقراء، وما قيل لأحد من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: صوفي، فنقول وبالله التوفيق: الصّحبة مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم أشرف من الصّحبة، وذلك لشرف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وحرمة، ألا ترى أنهم أئمة

1 - التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق ص 62.

2 - محمد عبد المنعم خفاجة، الأدب في التراث الصوفي، دط. القاهرة: دت، دار غريب للطباعة، ص 14.

3 - ناصر بن عبد الكريم العقل، دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف الإسلام منها، دار إشبيلية، الرياض، ط1418هـ، ص 169.

4 - مصطفى حلمي، التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، دار الدعوة، الإسكندرية، دط، دت، ص 11

الزهد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصّابرين والمخبتين... وأما قول القائل: إنه اسم محدث أحدثه البغداديون، فمحال، لأن في وقت الحسن البصري رحمه الله كان يُعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم¹.
وعليه، يتبين أن الطوسي كان يرى بأن مصطلح الصحبة أولى بالتقديم من مصطلح التّصوف، ولا ينكر وجوده في عهد الصحابة رضي الله عنهم، ولا ريب في أن أصحاب الرسول الكريم، كانوا الرّواد الأوائل للروح الصّوفية في الإسلام، لأن الرّسول (صلى الله عليه وسلم) حرّك فيهم عقيدة التوحيد الصافية التّقية، ودعاهم إلى هجر الحياة الدّنيا المضطربة الفانية، وحبب إليهم دار الخلود، وأساس هذه المبادئ الإسلامية الخالصة هو الترغيب والترهيب.

2. النشأة

تنوّعت آراء الباحثين والعلماء حول قضية نشأة التّصوّف، ومنبت بيئته وهم لا يُجمعون في ذلك على رأي خاص، بل كل ذهب مذهباً خاصاً به وأخذ يستدل عليه، وتتلخص تلك الآراء في اتجاهات ثلاثة:

• الاتجاه الأول:

يعدّ التّصوّف إسلامي النّشأة، وأن أصوله السلوكية والعقدية مستمدة من الكتاب والسنة وأفعال السلف الصالح، وأن اسم التّصوف قد وجد من القرن الأوّل الهجري، ويتّأس أصحاب هذا الرأي أبو نصر الطوسي، والحسن البصري كما مر بنا، أمّا ابن خلدون فيرى أن التّصوّف " من العلوم الشّرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصّحابة والتّابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العبادة وانقطاع إلى الله،

1 - الطوسي، اللمع في التّصوف، تح: عبد الخليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دط، دار الكتب الحديثة القاهرة: 1960م، ص 43.

والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوّة للعبادة ، وكان ذلك في الصحابة والسلف ، فلما فشى الإقبال عن الدنيا في القرن الثّاني وما بعده وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة¹.

ويرى التفتازاني في كتابه مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، أن هذا الاتجاه في نشأة التصوف يُطلق عليه مرحلة الزهد الواقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين، فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة بأدعية وقربات، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتّصل بالمأكل والملبس والمسكن، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فأثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسّلوک، ومنهم الحسن البصري (ت110هـ)، ورابعة العدوية (ت 185 هـ)².

ويقول ابن الجوزي في كتابه تلبس إبليس: « كانت النسبة في زمن رسول الله صبي الله عليه وسلم إلى الإيمان والإسلام، فيقال مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلّقوا بالزهد والتعبّد فتحلّوا عن الدّنيا وانقطعوا إلى العبادة واتخذوا طريقة تفرّدوا بها وأخلاقاً تخلّقوا بها»³. واحتج القائلون بهذا الاتجاه أن الأصول جميعها التي يعتمد عليها التّصوّف على غرار التّوبة والزّهد والصّبر والفقر والمراقبة، والأنس كلها ثابتة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومسلك الصحابة رضوان الله عليهم.

1 - ابن خلدون ، المقدمة (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، دار المصحف ،القاهرة ، دط ، دت ، ص 467 .
2 - التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص17.
3 - ابن الجوزي، تلبس إبليس، دار القلم ،لبنان ، دط ، دت ، ص 156 .

ومن هذا المنطلق يمكن القول إنّ سلوك بعض العباد والتُّساك المسلمين، والمتمثل في الزهد والتشف و تنوع العبادة وكثرتها والأوبة والتقرب إلى الله عزّ وجل بصالح الأعمال؛ ذلك هو السلوك والأساس التاريخي لظاهرة التصوف.

● الاتجاه الثاني:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التصوف ليس إسلامي النشأة، وأنّه وفد على البيئة الإسلامية عن طريق الاختلاط بالأجناس الأخرى، نتيجة توسع رقعة الفتوحات الإسلامية، واختلاف عادات وتقاليد وعقائد الشعوب، ما أدى إلى تأثر المسلمين بتلك الملل والنحل واللغات، كما يزعم أصحاب هذا الرأي أن التصوف كان معروفاً قبل الإسلام، «... وهؤلاء يرون أنه فارسي أو هندي أو يوناني أو مسيحي، أو أنّه مزيج من هذا كلّه، وعلى رأس هذا الفريق جماعة كثيرة من المستشرقين»¹.

كما أكّد المستشرق نيكلسون (ت 1945م) في كتابه الصوفية في الإسلام على أن أصل التّصوّف ينحدر من جذور مسيحيّة، وهو أوّل مستشرق أكّد على هذه النظريّة وتبعه الكثير من الباحثين فيه².

والجدير بالذّكر أن أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أن نشأة التّصوّف كانت حركة ملازمة لحركة التّسك إلى حدّ تأثرها بالنصرانية والمسيحيّة، وقد دعم هذه النظريّة الكثير من المستشرقين، وفي ظلّهم أن التصوف نبتة غريبة في صحراء الإسلام، فالبعض منهم يرى أن الإسلام في بداياته شهد ممارسة التّسك التي تعود إلى التأثيرات المسيحية، والبعض الآخر يرى أن التّصوّف ظهر نتيجة

1 - صابر طعيمة، الصوفية معتقداً ومسلماً، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1985، ص 48.

2 - زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة التصوف الإسلامي، مجلة أوروک للأبحاث الإنسانية، مج 3، العدد 3، سبتمبر 2010، ص 55.

التأثيرات بالآراء الهندوسية، على غرار المستشرقين فون كريمر ورينهاندوزي، ثم اتبعهما في ذلك م. هورتين، غير أن أبحاثه على كثرتها لم تثبت بالدليل القطعي إمكانية وجود تلك التأثيرات في بدايات التصوف¹.

ومن المستشرقين من يقف أمام حقيقة ثابتة عندهم، وهي أن أساس التصوف في نشأته يرجع إلى التأثير بالأفلاطونية الحديثة، فكانت هذه بدايات التصوف في الشرق، وعليه فإن التصوف يرجع إلى الغرب في أصوله².

وتعدّ التأثيرات التركستانية وبالأخص البوذية، كما أوضح ريتشارد هارتمن، أكثر أهمية من التأثيرات الهندوسية بالنسبة لبدايات التصوف، وقد سبقه في ذلك اغناتس غولدتسهير بالإشارة إلى التشابه بين القصص الإسلامي والقصص البوذي³.

وورد في كتاب التصوف المنشأ والمصادر: وقال قوم أن التصوف لا علاقة له بالإسلام إطلاقاً، وهو أجنبي عنه، فلذلك لا يُفتش عن مصادره وما أخذه في القرآن والسنة، بل يُبحث عنها في الفكر الأجنبي، ولا نرى جذورها وبذورها في سيرة سيد الخلق -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه الكرام البررة، بل بالعكس نراها مأخوذة مقتبسة من الرهبنة المسيحية، والبرهمة الهندوسية، وتنسك اليهودية، وزهد البوذية، والفكر الشعوبي الجوسي، والغنوصية اليونانية والأفلاطونية الحديثة لدى الذين جاؤوا من بعدهم⁴.

1 - الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، المرجع السابق، ص 16.

2 - سور ديل، دومينيك، الإسلام في القرون الوسطى، تر: علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2007، ص 109.

3 - أنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2006، ص 16.

4 - إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، مرجع سابق، ص 49 - 50.

ويرى المستشرق الألماني (بالم) في كتابه (التصوف في المشرق)؛ الذي نُشر عام 1867 م، أن التصوف هو نتاج تطور الدين الأول لدى الجنس الآري¹.
 وخلاصة القول إن نظرة المستشرقين إلى أصل التصوف تنحدر إما فارسي أو يهودي أو مسيحي أو هندوسي أو يوناني، أو آري، أو بوذي، أو مجوسي، أو تركستاني.

• الاتجاه الثالث:

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن التجربة الصوفية في نشأتها لم تكن حكراً على نحلة أو ملة معينة، يقول محمد أركون: «ينبغي أن نلاحظ أولاً إنّ التجربة الصوفية موجودة في كل الأديان وليست ومن ثمّ حكراً على الإسلام وحده وقد تحققت هذه التجربة من الناحية التاريخية باستمراريتها وتواصلية تدعو إلى الإعجاب... إنّ التصوف في مقعده النهائي والأعمق يمثل أولاً التجربة المعيشة نتيجة اللقاء الحتمي والتوحيدي بين المؤمن وربّه»².

كما ورد في كتاب وحدة الأديان للطف الله خوجة « أن التصوف مذهب معروف في كافة الأديان القديمة من هندية وفارسية وإغريقية ويهودية ونصرانية... وهو في كل ديانة يلبس لبوسها ويتكيف مع خطوطها، مع محافظته على الخط المشترك بينه وبين سائر أنواع التصوف الأخرى، الذي يميز التصوف عن غيره من المذاهب والملل»³.

قال عمر فروخ: "شاع التصوف في الأديان والأمم كلها: في الوثنية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولقد عرفه في بعض أشكاله البابليون واليونان والرومان والهنود والصينيون

1 - الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، المرجع السابق، ص 14.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1998، ص 157.

3 - لطف الله خوجة، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة - دراسة تحليلية، مكتبة الملك فهد، مكة، ط 1، 2011، ص 13.

والعرب والعجم، ولقد عرفته بعض الأمم الفطرية، ولقد تلّون التصوّف بألوان الأديان التي نشأ بين أهلها حتى إنه لا يستحيل أن نفهم التصوف قبل أن نفهم تطور الدين الذي اتصل به¹ وجاء على لسان أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام: «فالتصوف نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصحّ أن يكون الرجل معتزلياً وصوفياً، أو شيعياً وصوفياً، أو سنياً وصوفياً، بل يكون نصرانياً، أو يهودياً، أو بوذياً وهو متصوف»². كما يقول محمد فريد وجدي: «... فنشأ هذا المذهب - التصوف - في كل أمة راقية، ولبس شكلاً مناسباً لعقولها وأفكارها، وهو معروف في الهند والصين منذ ألاف السنين، وله عند الهنديين أساليب شديدة على النفس منها أن يظلّ الرجل سنين لا يتكلّم بل يقرأ في نفسه بلا صوت ما يكون قد أمره أستاذه بتكراره، ومنها أن يجلس على صفة خاصة وقتاً مديداً إلى غير ذلك من الأساليب الجهادية، ولكن لما وُجد تحت ظل الإسلام وأحيط بأدب القرآن دخل في دور جديد»³.

وعن هذا الاتجاه نخلص برأي المتصوف الهندي الذي تحدث عن مبادئ الصوف في عدّة أصول هي⁴:

➤ لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبدي أزلي لا إله غيره، ومهما تعدّدت الأسماء باختلاف اللغات فهو هو، يراه الصّوفيون في الشّمس، والنّار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه في أشكال العالم، ومع ذلك فهم يرونه وراء هذه الأشكال (الله في كل شيء وكل

1 - عمر فروخ، التصوف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1981، ص 20.

2 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012، ج 3، ص 839.

3 - محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط 3، 1971، ص 588-589.

4 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، مرجع سابق، ص 324-325.

- شيء في الله)، ليس الله في عقيدة تعبد، بل هو المثل الأعلى لأكمل ما يتصوره العقل، والصّوفي ينسى نفسه، ويريد أن يتّصل بهذا المثل.
- لا يوجد إلا حاكم واحد للعالم وهو الله، وهو الهادي لكل نفس، وهو الذي يخرج أصحابه من الظلمات إلى النور، وهو منبع لكل المعارف.
- ليس هناك إلا كتاب واحد وهو الكتاب المقدّس، وهو الطيّبة المفتوحة، وهو الكتاب الذي ينير قارئه، وهو الكتاب المستغني عن اللّغة، وعقلاء كل أمة في كل العصور يوقرون هذا الكتاب ويجلونّه، ويعدّون أنفسهم للاستفادة منهم، وكلّ الكتب المقدّسة من إنجيل، وتوراه، وقرآن تدل عليه، وتوجّه إلى الاهتمام به.
- الأديان كلها طرق إلى الله، بعضها أرقى من بعض حسب رقي الزمان، وكلّها تقود الإنسان إلى المثل الأعلى وهو الله، والأديان وإن اختلفت في الشعائر، فالغرض منها جميعها الوصول إلى الله، والصّوفي كما قال ابن عربي: يرى الله في الكعبة وفي المسجد، وفي الدّير، وفي الوثن.
- لا يوجد إلا قانون واحد يراه الإنسان إذا أنكر ذاته، وتطلب الحق.
- لا توجد إلا أخوة واحدة تضم الإنسانية كلّها، فليس على الأرض إلا حياة واحدة مشتركة، إن اختلفت فإنما تختلف في النّظر، والإنسان متّحد بغيره في علاقات الأسرة ثم في الأمة، ثم في الإنسانية كلّها، والإنسان الكامل من تحطّى حدود الوطنيّة، وارتقى إلى الإنسانيّة، بل ربط نفسه بالإنسانية في الماضي، والإنسانية في الحاضر، والإنسانية في المستقبل، والصّوفي يحتقر من ينظر إلى أمة غير أمته بنوع من الاحتقار؛ لأنّه شريك له في الإنسانيّة.
- لا يوجد إلا قانون أخلاقي واحد، هو قانون الحب العام الذي ينبع من إنكار الذات، ويُرْزهر بالإحسان، قد تكون هناك مبادئ أخلاقية كبيرة، ولكن أساسها واحد، هو الحب،

وهذا الحب مبعث الأمل، والصبر، والاحتمال، والتسامح وكلّ الفضائل والكرم، والسّماحة، والإحسان كلّها صادرة من الحب، وكل الرذائل والجرائم تنشأ عن نقص في الحبّ، يقولون: إنّ الحب أعمى، وهذا خطأ فالحبّ ضوء النّظر، العين ترى ما على السطح ولكن الحب يرى العمق، إنّ النّار التي لم تشتعل تماماً لا ينشأ عنها إلاّ الدخان، ولكنها إذا اشتعلت كان منها النّار والضوء، فكذلك القلب إذا أحب أو لم يُحب.

➤ لا يوجد إلاّ شيء واحد يستحق الثناء وهو الجمال الذي يرفع القلب من الحضيض إلى أن يبلغ أعلى السّماء، والإنسان من تحلّى بنفس جميلة تحب الجميل، وهو يتندى بحب المادة، وينتهي بحب المعنى، يتندى بحب المنظور، وينتهي بحب غير المنظور.

➤ ليس هناك إلاّ حقيقة واحدة هي: معرفتك نفسك، كما قال الإمام علي: "اعرف نفسك تعرف ربك".

➤ إذا كانت هناك طرائق عديدة توصل إلى الله، فهناك طريق مستقيم واحد، وهو الطريق الذي تمحي فيه الأنانية والآثرة، وتسكن فيه الفضيلة والكمال، وهو الطريق الذي تمحي منه الرغبات الجسمية والأوهام العقلية.

كما يُعزّد ما سبق قول عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل: «اعلم إن الله تعالى إنّما خلق جميع الموجودات لعبادته فهم مجبولون على ذلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله تعالى بحاله ومقاله وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى، لقوله تعالى: ﴿إِنِّي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾¹، وليس المراد بالسمّوات إلا أهلها، ولا بالأرض إلا سكانها، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

1 - القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 110

لِيَعْبُدُونِ¹ ، ثم شهد لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أنهم يعبدونه لقوله : "كل مُيسّر لما خُلق له " لأنّ الجنّ والإنس مخلوقون لعبادته وهو ميسرون لما خُلقوا له ، فهم عباد الله بالضرورة ، ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات ، لأن الله تعالى مُتجل باسمه المضل ، كما هو متجل باسمه الهادي ، فكما يجب ظهور أثر اسمه المنعم ، كذلك يجب ظهور اسمه المنتقم ، واختلف النَّاس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات ، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾²، يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾³ ، ليعبده من اتّبع الرسل من حيث اسمه الهادي وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل ، فاختلف النَّاس وافترقت الملل وظهرت التّحل⁴ .

عوامل نشأة التّصوف:

1. العامل الأوّل: القرآن والحديث.

يرى التفتازاني أنّ العامل الأساس في نشأة التّصوف هو ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبويّة، متعلقاً ببيان حقارة الدّنيا وزينتها، وضرورة العمل الجادّ من أجل الآخرة للظّفر بثواب الجنة والنّجاة من النّار⁵.

1 - سورة الذاريات ، الآية 56 .

2 - سورة البقرة ، الآية 211 .

3 - سورة البقرة، الآية 211.

4 - عبد الكريم الخليلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تص وتع : فاتن محمد خليل اللبون ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت لبنان ، ط1، 2000، ج 1 و2 ، ص 246- 247 .

5 - مدخل إلى التّصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 63.

ومن الآيات التي تدل على فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بَبَائِهِ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۗ﴾¹، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَا لَهُمْ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾²، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾³

ومن الآيات التي تصوّر طبيعة الإنسان في الميل إلى شهوات الدنيا قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ۗ بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾⁴، وقوله أيضاً: ﴿كَلَّا ۗ بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحْضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثُ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾⁵.

كما يمتدح القرآن أولئك العباد المقبلين على الله تعالى في مثل قوله عزّ وجل: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

1 - سورة الحديد، الآية 19.

2 - سورة يونس، الآية 7-8.

3 - سورة النازعات، الآية 37-40.

4 - سورة الأعلى، من الآية 14 إلى 17.

5 - سورة الفجر من الآية 19 إلى 22.

وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ ، و قوله أيضاً: ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾ .

ويمكن أن نستخلص من تلك الآيات، أنّ القرآن يصوّر الحياة الدّنيا على أنّها فانية ولا دوام لها، وعلى المؤمن أن يسعى إلى فعل العبادات التي يلقي بها ربّه، وعليه ألا يستسلم ويخضع للملذّات وحب المال والجاه، بل عليه أن يقوم بتركية نفسه بالعبادات ومخالفة هواها باستمرار؛ لكي يحظى بالجنّة.

كما أنّ المؤمنين المقبلين على الله، التائبين عن ذنوبهم، العابدين له حقّ العبادة، الشّاكرين له على نعمه، الأمرين بالمعروف والنّاهين عن المنكر؛ الذين إذا ذُكِّروا بآيات الله خروا سجداً وسبّحوا بحمده، وهذا ما يدل على رقة قلوبهم وتواضعهم، فهم الذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع ، ويدعون ربهم خوفاً من عذابه وطمعاً في جنته، أمّا فيما يخصّ الأحاديث النبوية التي تحت على الزّهد في الدّنيا، فنذكر عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: "الدّنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر"³، وقوله عليه الصّلاة والسّلام: « يقول العبد مالي، إنّما له من ماله ثلاث : ما أكل فأفنى، أو لبس فأبلى، أو أعطى فاقتنى، وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس»⁴ ، وقوله -صلّى الله عليه وسلّم- لأصحابه: «فوالله لا الفقر أخشى عليكم

1 - سورة التوبة الآية 112.

2 - سورة السّجدة، الآية 15 - 16.

3 - صحيح مسلم، نظارة المعارف الرّكية، مصر، دط ، 1332هـ ، رقم الحديث 2956 .

4 - المصدر نفسه، ج8، ص 211.

ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدّنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم»¹.

ومن خلال تلك الأحاديث نخلص إلى أنّها هي التي دفعت المسلمين إلى الزهد في الدّنيا والإقبال على الآخرة للظفر برضوان الله، والفوز بسعادة الدارين.

2. العامل الثاني: الأحوال السياسية

إن تلك الخلافات السّياسية بين المسلمين منذ أواخر عصر الخليفة عثمان بن عفّان -رضي الله عنه- كان لها أثر في مجال الحياة الدّينية والاجتماعيّة للمسلمين، وظهر ما يُسمّى بالعصبية القبليّة، كما استمرّت هذه الخلافات حتّى في عصر الإمام علي -كرم الله وجهه- وأدّى ذلك إلى انقسام المسلمين إلى أمويين وشيعة وخوارج ومُرَجئة، وامتد الصراع بين الأمويين وخصومهم ردحاً من الزّمن.

هذا وقد عدّ المستشرق نيكولسون أن مقتل عثمان بن عفّان -رضي الله عنه- بداية للاضطرابات السّياسية التي أضرت بالإسلام، قائلاً: «لقد مزّقت الحروب الأهلية التي اعقبت هذه الفتنة (مقتل عثمان) الإسلام شرّ مُزق، ولم يلتئم بعد الجرح الذي أحدثته هذه الحروب»²، الشّيء الذي جعل بعض الصّحابة يستشعرون بالخطورة اتّجاه هذا الجوّ المفعم بالخلافات والصّراعات السّياسية، ما أدى بهم إلى الوقوف من ذلك موقف الحياد والابتعاد عن الفتنة، واختيار العزلة، وكان قصدهم في ذلك اللّجوء إلى نوع من الزّهد، وإلى هذا يشير النوبختي بقوله: «من الفرق التي افترت بعد ولاية علي فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد ابن أبي وقاص،

1 - صحيح البخاري، شركة الشهاب، الجزائر، دط، 1990م، باب الجزية والموادعة مع اهل الذمة والحرب.

2 - مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 68 - 69.

وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي، وامتنعوا عن محاربهته والمحاربة معه،... فسموا المعتزلة¹.
ومن خلال هذا الكلام، يتضح لنا أن ذلك الاضطراب في الأحوال السياسية، كان من شأنه أن يدفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر إلى إثارة العزلة والعبادة تورعاً عن الانغماس في الفتن السياسية.

3. العامل الثالث: الأحوال الاجتماعية.

إن حياة المسلمين الاجتماعية تغيرت كثيراً عما كانت عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، حيث امتدت رقعة الفتوحات الإسلامية، وكثرت الغنائم، وبدأ المجتمع الإسلامي يميل إلى الثراء، وما ينجر عنه من انحراف خلقي، هذا ما أدى بالغيورين على الإسلام إلى حثّ الناس على الالتزام بمنهج السلف، المتسم بالتقليل والزهد والورع، وعدم الانغماس في الشهوات، ومن أمثلة أولئك الغيورين على الإسلام أبي ذر الغفاري؛ الذي انتقد حياة اللهو الترف السائدة في عصره، وحث الناس إلى الأخذ بمنهج الإسلام العادل وما كان عليه السلف الصالح².

فلسفة الرؤية الصوفية، عند المسلمين والمستشرقين.

1. عند المسلمين:

الفرق بين التصوّف والفلسفة: قال عبد المنعم خفاجي: «تحاول الفلسفة كشف نواميس العلم وفهم حكمة الله وأسراره في مختلف جوانب المعرفة، أمّا التصوف فهو محاولة لكشف حكمة الله في شتى جوانب الحياة، وللحياة مع رحمة الله المنبثة في السماء والأرض، ولشهود جمال الكون

1 - النوبختي، فرق الشيعة، نشر ريتز، ليبزج، دط، 1931، ج3، ص 153.

2 - مدخل إلى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص 71.

العظيم وجلاله، وتمتع الرّوح والقلب بلذّة المشاهدة للصّعود عن طريق ذلك إلى رحاب القدس الأعلى، والعقل أداة التّفكير الفلسفي، والرّوح أو القلب أداة الفهم الصّوفي، لذلك كان التصوف فطرة قائمة في النّفس الإنسانيّة شأنه في ذلك شأن التّدين، إذ كانت نشأتهما واحدة وغايتهما واحدة، وكان كل منهما مكماً للآخر، فالدين إن خلا من التّصوّف جفّت أصوله وذوت أغصانه وعطبت ثمرته، والتصوف بغير دين سحاب جهام لا مطر معه، وسراب خادع يحسبه الظّمئان ماءً»¹.

في بحثنا عن الإطار الرّوحي للتّصوّف عند المسلمين، نجد القرآن الكريم سجلاً فذاً لتجربة حيّة وفعالة في ميدان الألوهية، فقد مزج بين جانب الدّعوة إلى تنظيم شؤون الحياة العامّة والأخذ بنصيب منها، وبين النزوع الرّوحي الذي يدعو إلى التأمّل القلبي²، قال تعالى: ﴿المالُ والبُنونُ زينةُ الحياةِ الدُّنيا ۗ وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً ۗ﴾³.

إنّ أقرب الآثار الرّوحيّة الصّوفيّة إلى أذهان النّاس هو القرآن الكريم؛ ذلك الكتاب الذي بسط القول في وصف الدنيا وضمها وتحقيرها، وقضى بأنّها لهو ولعب، وأنّها في نضارتها ليست إلّا متاع الغرور، يقول زكي مبارك: «القرآن أقرب الآثار الرّوحيّة إلى أذهان النّاس وإن جهلوا ذلك، هم يعدونه كتاب تشريع، ونراه كتاب تصوّف، إن التّشريع في القرآن الكريم ليس إلّا تنظيمًا للعلاقات الدنيويّة، والعلاقات الدّنيويّة في نظر القرآن هي تمهيد للصّلات الرّوحيّة، صلوات النّاس بالله الكبير المتعال، وكل مغنم لا يُقرب المرء من ربّه هو في نظر القرآن ذخر باطل سخيف»⁴.

1 - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مرجع سابق ص 09.

2 - عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، دط، 1979، ص 43.

3 - سورة الكهف، الآية 45.

4 - زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص 07.

ويرى أبو حامد الغزالي أن المسلمين عادوا «إلى نصوص القرآن والسنة النبوية يستخلصون منها نصوص التّرعيب فيما عند الله وابتغاء ثواب الآجلة، ليجعلوه منهجهم في الدّار الفانية، ورأوا الزّهد والانصراف إلى العبادة مرقاة الصعود إلى الله والوصول إلى المعرفة الكاملة بملكوت اله ، وهم يوقنون أن أسرار الملكوت التي دنسها حب الدّنيا التي استغرق أكثر همها طلب العاجلة ، بما فيها من رغد وزينة وجاه وسلطان»¹، قال تعالى: ﴿ زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾².

كما وسّع الفلاسفة المسلمون دائرة الوحي، وجعلوه أكثر شمولاً، وهو عندهم حالة من اتّصال النّفس الإنسانيّة بالنّفوس الملائكية – التي هي الأفلاك في نظرهم – اتصالاً معنوياً يجعلها تُشرف على ما فيها من صور الحوادث فترتسم هذه الصّور في النّفس البشريّة³. ومن خلال ما سبق نفهم أن الفلاسفة لا يقصرون الوحي على الرسل، الأمر الذي ينص عليه الصوفية، ويعدونه خصيصاً من خصائصهم، فهم لا يكسبون علومهم الروحية من طريق التعلم والحواس، بل من طريق القلب، فهم «يرون أن الله قد سطرّ جميع ما قضى في لوح محفوظ»⁴.

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة كرياضة فورترا، أندونوسيا، دط ، دت ، ج 1 ، ص 05 .
2 - سورة آل عمران، الآية 14.
3 - مصطفى عبد الرزاق، الدين والوحي والإسلام، دار إحياء الكتب، دط، 1945، ص 60.
4 - عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص 14.

وهناك عالم الملائكة، وهم أجسام من نور مُطلعة على ما في اللوح من صنوف العلم الإلهي، وما الوحي إلا أن يتلقى النبي من الملك تعاليم الإله، أمّا الوليد الصوّفي فيلهم العلم إلهاماً دون أن يشهد الملك ، وقد يشهده أحيانا لكن دون أن يسمع منه كلاماً¹.

وهناك ظاهرة روحية أخرى عُرفت في الإسلام، وهي ظاهرة العروج إلى السماء، التي ذكرها القرآن في الآية الأولى من سورة الإسراء، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾²، ولهذه الظاهرة عروج النبي -صلى الله عليه وسلم - ما يُماثلها عند الصوفية، وقد ذُكرت في آثارهم الشّعرية والنثرية؛ وهو ما يُسمّى عندهم المعراج الرّوحي في طريق سلوك الصوفية.

كما نجد في حياة المصطفى صلى الله عليه وسلم جانباً تخنثياً تعبدياً، وما كان يخضع له من مجاهدة روحية وعزلة عن النَّاس، وتلك هي البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد، وعبادة العباد ، فهناك في ذلك الغار الهادي الوادع، البعيد عن ضجيج الحياة المادية، وعجيج الممعنين في أفانينها، وألوان التّرف والتّعيم فيها ، كان -صلى الله عليه وسلم- يتلقى الوحي ، ويسرّح طرفه في أرجاء الوجود، متأملاً بعين قلبه في كل ما امتلأ به الكون من آيات صنع الله وعظمته³.

كما ينظر المتصوّفة إلى الكون بعين النّقص، يقول الدمشقي أبو عمرو: «التّصوف رؤية الكون بعين النقص ، بل غضّ الطرف عن كل ناقص ،ليشاهد من هو منزّه عن كل نقص»⁴، ولذلك فالصّوفي يهدف إلى سدّ هذا النّقص والبلوغ إلى عالم الكمال والحقيقة المنزّه عن كل

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق ج3 ، ص 17

2 - سورة الإسراء، الآية 01.

3 - مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، مرجع سابق ص 17.

4 - الشلّمي، طبقات الصوفية، تح: أحمد الشرياصي، كتاب الشعب القاهرة، ط2، 1998 ، ص 92 .

ونقص، ولا يتسنى للصوّفي بلوغ عالم الكمال إلاّ بالغياب عن عالم الأرض الناقص، وما دام الأمر كذلك فعليه أن يتحرر من قيود الجسم والدُّنيا، عن طريق مجاهدة النَّفس، وقتل شهواتها، إذ كل ما كانت الرّوح سجينة في جسدها فمعنى ذلك أنّها ما تزال منفية بعيدة عن الحقائق الروحانية¹.

قد يقال ما المراد بالتّقصّ الوارد على لسان حال المتصوّف في شأن عالم الكون والذي يريد كمال هذا النقص؟ والجواب أنّ دلالة التّقصّ لا ينبغي أن تُحمل وفق سياقها المعجمي التركيبي الذي تعارف عليه أهل اللغة فجسّدوا معاملة السياقية والمقامية على حسي ما تقتضيه طبيعة الاستعمال، بل الأمر يتجاوز المقيد مما اتّفق عليه أهل اللّغة ليصل إلى ما وراء دلالة النقص؛ فالصّوفي يتعامل مع التّقصّ القائم في الكون ليس انطلاقاً مما يحتاجه هذا النقص من كمال، بل إنّ هذا النقص عبارة عن تلكم التّساؤلات الوجودية الكونية القائمة في عالم الكون في تلازمه مع عالم الذات؛ وعليه فالصّوفي عند إدراكه لتلكم الأسرار الرّبّانية القائمة في عالم الكون وكأنّه أدرك ذلكم النقص الذي كان يحدوه من كل مكان وهو يقتحم عالم الحقيقة المطلقة عن طريق السياق الروحي السّاري مع عالم الأشياء. فالتّقصّ إذن هو في الكون دليلاً على ذلكم القبس الرّباني الذي يفتحه الله تعالى للذّات العارفة قصد التّقرب من عالم الحقّ الذي خُلقت من أجله.

ثمّ إنّّه لما كان الكون يسير وفق عالم المطلق لأنّ الذي خلقه مطلق وهو الله تعالى وتقدس، اقتضت من العلاقة القائمة بين العارف بالله تعالى وهو الصّوفي وعالم الكون أن تسير وفق شرط المطلق؛ فاختر حينها الصّوفي هذا النوع من التّصور لذاته ومن أجل ذاته؛ فنتج ما سمّي فيما بعد

1 - عدنان حسين العوادي، الشعر الصّوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، مرجع سابق ص 26 .

بالإنسان الكامل¹؛ فكان النقص ملازماً للكمال عند الصوّفي في كثير من مناجاته وتقريبه واقتربه من عالم الحق الذي خلق من أجله؛ فظل لزاماً سرّ الكون بنواميسه الداخلية والخارجية يفجر ويفتق كل ما من شأنه أن يجعل الصوّفي يطلّ على عالم النقص وفق فلسفة روحانية تنظر إلى ما وراء النقص لتصل إلى سرّ النق السّاري مع عالم الحق؛ فالتقص من جهة الذات العارفة الصّوفية هو في الأصل بحث عن سرّية الكمال القائمة في عالم النقص؛ إذ كيف يُعقل أن نسلم بمبدأ النقص في عالم الكون في الوقت الذي نقر فيه أنّ الصوفي وهو يتعامل مع عالم الكون يتعامل معه انطلاقاً من صفته الإطلاقية القائمة والكائنة فيه من لدن الخبير تعالى وتقدس، وهو الأمر الذي جعل من

1 - في هذا السياق القائم فيما يخص مفهوم الإنسان من منظور المطلق السّاري مع طبيعة التصور الصوفي، نجد ابن عربي من الأوائل الذين تحدّثوا عن الإنسان الكامل محاولاً إدخال هذا النوع من الإطلاق في الفكر الصوفي، مما أهل الكثير من الصوفيين من مثل: الشيخ عبد الكريم الجيلي، يوظفون هذا الإطلاق في كثير من المقامات والسياقات الصوفية. فابن عربي في إطلاق الإنسان الكامل من حيث الوجود المطلق من جهة، والموجودات المتعددة من جهة أخرى، يبيّن إطلاقات عديدة يمكن حصرها في النقاط الآتية:

- 1- فعلى الصعيد الأنطولوجي الماورائي يميز ابن عربي بين عدة إطلاقات في عالم الموجودات يوجزها على النحو الآتي:

ما يتصف بالوجود لذاته، وما يشكل أصل موجودات كلها وهو الوجود المطلق أو الإله = ما يوجد بوجود المطلق؛ فلا وجود له بدونه وذلك هو الوجود المقيد. أو العالم المادي.

ما يوجد بين الموجودين المذكورين وهو الحقيقة الكلية أو حقيقة الحقائق؛ وهذه الكلمة بدورها ترادف الإنسان الكامل أو الإنسان الكلي أو الكلمة الجامعة أو الحقيقة الكلية، وهي توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالعدم.
 - 2- والإنسان الكامل وفق السياق الكوسمولوجي (أي الكوني)؛ هو ذلكم العالم بما فيه الإنسان، والعالم يتطور يبلغ أوج كماله في الجنس البشري، والإنسان يجمع في ذاته كل ما في العالم من الأشياء والعناصر الأربعة حتى المعادن والنباتات والحيوانات، وبذلك يكون الإنسان تماماً صغيراً والعالم إنساناً كبيراً، كما جاء ذلك في الفتوحات المكية.
 - 3- في سياق عرفان النبوي؛ تمثل الكلمة أو الإنسان الكامل الحقيقة المحمدية، التي يعنى بها حكماء الصوفية مبدأ كل وحي وكشف، وأصل كل معرفة باطنية، وكل شيء في الكون هو عند الشيخ الأكبر وأتباعه- كلمة- من كلمات الله تعالى، بحيث يكون العالم كله بمثابة (قرآن كبير) وهذا التصور للعالم القرآن الكبير = يتيح لابن عربي مدّ جسور من الكلمة الكلية إلى النبي عليه الصلاة والسلام؛ فما هو في الحقيقة إلا القرآن نفسه. فمن أراد أن يرى رسول الله عليه السلام- على حد ابن عربي- ممن لم يدركه من أمته؛ فليُنظر إلى القرآن، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله. كما جاء ذلك بالتفصيل في الفتوحات.
- ينظر بالتفصيل الممل إلى ناظم مولاي: مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد7، الأغواط. 2012. ص:140-141.

تصور المتصوفة يطلقون على التعامل مع الكون أنه يجوي على نقص، وهي مراوغة لربّما ظنّ المتلقي أنّها عبارة عن أفق شامل من الذات الصوفية أن تحوي الكون فتصدر عليه مثل هذه الأحكام. إنّ الحل الأنسب والطريق الأقوم والسبيل الأنجع في التعامل مع التصور الصوّفي في ما اصطالحو عليه وآمنوا به هو النظر من وراء الإطلاق مما يخفيه مبدأ اللفظ مما يمكن أن نطلق عليه بمبدأ التعارض الذي يتماشى مع طبيعة المدون الصوفية التي تجاوز المؤلف والمعهود لتصل إلى ما لا عهد له في رحاب عالم الحق الذي هو ملازم للذات العارف الصوفية في عالمها الوجودي الكوني.

فلسفة التصوّف بين الجمال والجلال:

إنّ الإسلام في روحه دعوة إلى التدبر والتفكر من أجل الوصول إلى المعرفة، والغاية من الحياة التعبدية الروحية هي معرفة الله جلّ تعالى، يقول الغزالي: «والأصل هو معرفة الله تعالى وسلوك الطريق إليه، وهذه المعرفة من شروطها تطهير القلب بالكلية عمّا سوى الله تعالى، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله تعالى، وآخرها الفناء بالكلية في الله¹، وذلك يتمظهر في حالة الرغبة الروحية المنبثقة عن هذا التدبر وما يفيضه من جمال وجلال.

وتعدُّ ثنائية الجمال والجلال المحرّك الأساس لطريق السلوك الصوّفي، وما يفيضه من فهم ومعرفة وحب لله تعالى، يقول ابن الفارض (ت 632 هـ):

زدني بفرط الحبّ فيك تحيُّراً*** وارحم حشّي بلظى هواك تسعراً
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا*** سرّ أرق من النّسيم إذا سرى
فتهت بين جماله وجلاله*** وغدا لسان الحال عني مُخبِراً
فأدر لحاظك في محاسن وجهه*** تلقى جميع الحسن فيه مُصوراً²

1 - المرجع السابق، ج1، ص 21 .

2 - ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، دط، دت، ص 169.

ويقول ابن عربي (ت638هـ) :

إنّ الجليل له الجلال الأعظم *** والجلود والكرم العميم الأفخم
وهو الذي سبق الجمال نفاسة *** فله التّقدّم والمقام الأقدم
يبدو فيظهره جمال وجوده *** يعلو فيحجبه الجلال المعلم
فانظر إليه من وراء حجابهِ *** تحظى به إن كنت ممن يفهم¹
فالجلال في نظر ابن عربي له السّبق والصّدارة، وهو متقدّم نفاسة على الجمال، ولكن الحق
لا يظهر في جلاله قط، نظراً لسُبُحات وجهه المحرقة، بل يتجلّى وجوده لعباده فيشهدونه من وراء
حجاب الجلال المغموس في جماله، فالجلال مهيب والجلال مخيف².
جاء في كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي «ورد أن لفظ الجمال بمعنى الحسن وما
اشتق منه، ذلك أن الجمال يستعمل في موضع الحسن فيقال: وجه جميل ووجه حسن و أن فلانا
حسن أو جميل ولا تراد صورته، و إنّما يعني جميل الأخلاق»³.
ويتجلّى لنا من خلال ذلك أن لفظة الجمال من الجانب الإسلامي تعني حسن الشّيء أو
الخلق أو ما اتّصف بالصّفات الحسنة ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁴.
واقترنت لفظة الجمال بمعنى الخلق في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ
تَسْرَحُونَ﴾⁵.

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، ج7، ص368.

2 - المرجع نفسه، ج4، ص253.

3. مجلة الوحدة: العدد 49، الرباط، المغرب، أكتوبر، 1988، ص74.

4. سورة السجدة: الآية 7.

5. سورة النحل: الآية 6.

ومن ثمّ يتضح لنا مفهوم الجمال في القرآن الكريم بمعنى الشيء الظاهر للعيان والمثير للإحساس، والذات الإنسانية تجدد في خالقها ما يرضيها ويجتذّبها إليه ويحسن إليها، والفلاسفة القدماء تعرضوا في نظرياتهم الشعريّة إلى فنّ الشعر الموسيقي كأرسطو وسقراط وأفلاطون، حيث أضافوا فيها نظرية المحاكاة اليونانية إضافات مهمة إلا أنّهم لم ينصرفوا إلى نظرية الجمال عند العرب¹.

ونطالع في كتاب إخوان الصفا وخلان الوفاء " أن المهارة في أي عمل - ما هي إلا محاولة التشبه بالخالق الكريم"².

ونحاول عرض مفهوم الجمال عند مفكري وعلماء الإسلام الذين أعطوا مفاهيم مختلفة وتصورات للجمال، حيث ذهب كريب رمضان إلى أن الجمال لم يبلور في نظرية عند العرب ولم يتخذ أبعاداً حقيقية من شأنها أن تجلّيه وتعمّقه، فقد ظلّ مفهومهما بسيطاً، إذا لم نقل ساذجاً، أما جهود الفلاسفة في دراسة نظرية المحاكاة وإضافاتهم فتكاد تكون شروحا وهوامش لا تمسّ جوهر الأشياء إلا في النادر³.

وأبو حامد لغزالي يؤكّد تفاعل الحواس مع القلب والعقل بقوله: " يدرك الجمال الحسّي بالبصر والسمع وسائر الحواسّ أمّا الجمال الأسمى فيدرك بالعقل والقلب أما إن كان الجمال يتناسب مع الخلق وصفاء اللون فإنه يدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة، وحسن الصّفات والأخلاق، وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام فيدرك بحاسة

1. ينظر مجلة الوحدة : المرجع السابق، ص 74 .

2. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، ج1 مطبعة موفم، الجزائر ، 1992 ، ص 350-377 .

3. ينظر كريب رمضان : النقد الجمالي عند مصطفى ناصف ، المرجع السابق ، ص 50 .

القلب"1. ويرى أن القلب أشدّ إدراكاً من العين، فالقلب يدرك الأمور الشريفة الإلهية وأن المثل الأعلى للجمال هو الله، وجمال الله سبحانه أكمل الجمال².

فالملاحظ أن إدراك الجمال عند أبي حامد الغزالي يتجلى عن طريق الحواس، إذا ارتقى يدرك عن طريق القلب وإذا اشتمل على عناصر موضوعية يدرك عن طريق العقل.

أما تصور الفارابي للجمال فيتجلى من خلال قوله: «الجمال والبهاء والينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويبلغ استكمالته الأخير، وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجماله إذن فائق لجمال كل ذي جمال، وكذلك زينته وبهاؤه وجماله بجوهره وذاته وذلك في نفسه وبما يعقله من ذاته»³.

فالفارابي يوضح بإجلال بأن الخالق هو الأول وجماله فوق كل جمال وهو لا يمايز بين لفظ الجمال والبهاء والزينة فالكلّ في نظره واحد.

والغزالي يؤكّد «أن لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسنات الله وإلا آثار من آثار كرمه، وغرفة من بحر جوده، سواء أدرك هذا الجمال بالعقول أو بالحواس، وجماله تعالى لا يتصور له ثان، لا في المكان ولا في الوجود»⁴.

1- علي شلق: الفن والجمال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د.ت، د. ط، 1974 ص 74-75.
 2- ينظر علي شلق: الفن والجمال، المرجع نفسه، ص 75.
 3- الفارابي: كتاب السياسة، تح: فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ط، 1964، ص 46.
 4- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 4، المصدر السابق، ص 254.

وهذا القول يلتقي مع ما جاء به القديس أوغسطين في قوله: «أن الله هو الفنّان العظيم الذي يعطي الشّكل والجمال والنّظام كل شيء بحسب قوانينه الخاصة إنّ الله حقيقة كل جمال بل أعظمه»¹.

فجمال الله في نظر هؤلاء جمال نقي صافي، ولا تصور له، وأن الله هو الذي يعطي الشّكل والنّظام، والجمال.

إنّ فلسفة الصوفيين المسلمين رأّت أن الإنسان في إمكانه أن يتقرّب إلى الله روحياً عن طريق الحياة المتقشفة والنسك وتنقية الروح من كل الشوائب الدنيوية، وتقرّب الإنسان من الله تقرباً يجعله يعرف الجمال الأصيل المتمثل بالجمال الأعلى معرفة حقاً، ويكتشف أن جمال العالم المادّي ما هو إلا انعكاس للجمال الإلهي².

أمّا فيما يخصّ بالجلال فقد جاء في لسان العرب في مادة (ج ل ل): الله الجليل سبحانه ذو الجلال والإكرام، جل جلال الله، وجلال الله: عظّمته، ولا يقال الجلال إلاّ لله. والجليل: من صفات الله تقدس وتعالى، وقد يوصف به الأمر العظيم، والرجل ذو القدر الخطير³، وفلان يجل بالكسر جلالة، أي عظّم قدره فهو جليل⁴.

كما أن الجلال في الاصطلاحات الصّوفية يعني النّعت الإلهي الذي يُعطي في القلوب هبة وتعظيماً، ومن حضرة الجلال ظهرت الألوهة وعجز الخلق عن المعرفة بها⁵، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

1. نيكون أوفسيا : موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة: باسم السقا ، دار الفرابي ، بيروت ، ط 2 ، 1979 ، ص 76 .

2. ينظر علي شلق : الفن والجمال ، المرجع السابق ، ص 94-95 .

3 - ابن منظور، لسان العرب ، مادة جلال .

4 - الرازي ، مختار الصحاح ، مادة جلال .

5 - رفيق العجم ، مصطلحات التصوف الإسلامي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 248 .

شيءٌ ^ط وهو السميع البصير¹، وقوله أيضاً ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾²، والجلال والعظمة يورثان الخوف المقلق والوجل المزعج والغلبة العظيمة على القلب بما يظهر على الجوارح³.

يقول صاحب كتاب الإنسان الكامل، عبد الكريم الجيلي (ت 805 هـ): «اعلم أن جلال الله تعالى عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته، كما هي عليه على الإجمال، وأما على التفصيل فإن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء، وكل جمال له فإنه حيث يشتد ظهوره يُسمى جلالاً، كما أن كل جلال له في بادئ ظهوره غلى الخلق يُسمى جمالاً، ومن هنا قال من قال: أن لكل جمال جلال، ولكل جلال جمالاً»⁴.

والمعرفة عند أهل التصوف موطنها القلب؛ الذي امتلأ بالله فرحاً وسروراً ويقيناً فانشرح الصدر وصارت الآخرة له كالمعينة، ولاحظ الملكوت بعين الفؤاد في فسحة ذلك النور المشرق في الصدر، فتحلى له شأناً عجيباً من عظمة الله وجلاله وجماله، وكلما امتلأ القلب بالحب زادت المعرفة، وعندئذ لا تغدو للعلوم الأخرى أي أهمية لدى الصوفية، فتجليات العرفانية حاضرة قريبة متحققة في ذوات العارفين، يُناجونهم بقلوبهم، وبحضور ووجد في اتصال وديمومة وأنس وقرب، وتلك لذة ما بعدها لذة وذوق لا مثيل له⁵، يقول الشبلي:

فلما رأني الوجد أنك حاضري*** شهدتك موجوداً بكل مكان

1 - سورة الشورى، الآية 09 .

2 - سورة الصافات، الآية 180 .

3 - رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، 248 .

4 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ج 1 و 2، ص 94 .

5 - عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، ص 216 .

فـخاطبت موجوداً بغير تكلم *** ولا حظت معلوما بغير عيان¹

ويقول الجنيد:

وتحققت في سري فناجاك لساني *** فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعاني

إن يكن عيبك التعظيم عن لحظ غيابي *** فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني²

إذا كانت الذات الإلهية هي المثل الأعلى للجلال عامة، فإن الإنسان الكامل هو المثل الأعلى للجلال الإنساني خاصة. فإليه ينبغي أن تتوجه أنظار البشر، للتخلص مما يشوبهم من تفاهة ومحدودية، وهم في سجن المحسوسات. فهو المعيار الذي ينبغي عليهم أن يقيموا به وجودهم القيمي، وأن يقوموه أيضاً. وإلا فإن التفاهة سوف تشمل السيورة الإنسانية عامة.

ومن المعلوم أن الفكر الجمالي العربي الإسلامي يذهب إلى تحديد الجلال بأنه الكمال المتصف بالعظمة والمجد، من حيث السمات الموضوعية. وإذا ما نظرنا إلى الإنسان الكامل، من منظور هذا التحديد. فإن كونه جليلاً يبدو أمراً بديهياً لا مشاحة فيه. حيث اتصف بالكمال، في أعلى مستوياته، واتصف كماله أيضاً بأعلى مستويات العظمة والمجد والكبرياء، على الصعيد الإنساني. يقول ابن عربي في ذلك: لم يبق في الإمكان شيء إلا أُودِعَ فيه في أول منشئه ومبانيه حتى برز على غاية الكمال وظهر في البرازخ بين الجلال والجمال³.

1 - القشيري، الرسالة، مرجع سابق، ص 384.

2 - الطوسي، اللمع، مرجع سابق ص 283.

3 - ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، في كتاب إنشاء الدوائر، ليدن، دط، 1336 هـ، ص 106.

والنتيجة العامّة التي نستخلصها من التّصوص السّابقة هو أن نظرة الفلاسفة المسلمين للجمال والجلال تمثّل موقفا دينيّا، والجمال والجلال عندهم يدركان بالحواس ويقعان في المحسوسات، والجمال والجلال يشاهدان بالعين ويدركان بالعقل والقلب، والفلاسفة المسلمون يدعون إلى السّمو والرّفعة عن الأشياء المادّية والتعلّق بما هو أعلى وأعظم وهو الواحد الأحد الأزلي، ويتجرّدون من كل ماله علاقة بالمادّة أو ملذات الحياة الدنيوية.

ومن هنا تظهر أوجه التّشابه بين الفلسفة الإسلاميّة الصوفية والفلسفة الأفلاطونية اليونانية في فهم الجمال والجلال التي ترى أنّهما انعكاس للجمال والجلال الإلهي، فهم يركزون على الجانب الحسي في فهم الأشياء وتأويلها إلى خالقها كما كان يراها أفلاطون وغيره.

2. عند المستشرقين:

اتّسمت الأفكار في الكتابة الصوفية عند المستشرقين - وبالأخص تلك المستمدّة من الدّوافع الدينية من خلال الدراسة - بدراسات دينية لاهوتية، بدوافع كنسية، قام بها نساكهم منذ العصور الوسطى إلى يومنا هذا، جاهدين في تثبيت أثر الأفكار المسيحية في الدين الإسلامي، ومن أبرزهم:

1- رامول لول (Ramon Lull) (1232م - 1316م) :

وهو من فلاسفة القرون الوسطى، وأحد الصّوفيين المسيحيين الكبار في أوربا، نظم الشّعـر على طريقة شعراء التروبادور البروفنسيين، وألف كتباً ورسائل للدّفاع عن النصرانية بالبراهين والحجج، كما استخدم في طريقته العناصر الإسلاميّة لمجادلة المسلمين، ويعدّ كتابه (الكافر والعارفون الثلاثة)¹، محاولة لإبراز الحقائق المشتركة بين الأديان، وأنها تصب في توحيد الله، وفي

1 - محمد عباسة، التصوف الإسلامي بين التّأثير والتّأثير، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 10، 2010، ص: 11-12.

هذا الكتاب يستعرض حواراً دار بين رجل كافر وثلاثة علماء أحدهم مسيحي والآخر يهودي والثالث مسلم، مبرزاً في ختام كتابه الدعوة إلى التسامح الديني، والابتعاد عن التشدد والقوة، لفرض الأفكار، وقد كان رامول واسع الاطلاع على مبادئ الإسلام وعادات المسلمين¹، كما درس لول الفلسفة الإسلامية واطّلع على آثار الفارابي والغزالي؛ الذي ترجم له رسالته الشهيرة (مقاصد الفلاسفة) باللغة الكتالانية²، وقد تأثر رامول بالغزالي في نبد الفلسفة العقلانية وهو لا يرى للعقل دوراً في حب الله ومعرفة الحقيقة لا تكون إلا بالإيمان في نظره، كما انتقد الفلاسفة الذي قالوا بأزلية الكون وقدمه³.

2- نولد ألن نيكلسون (Nicholson) (1868م- 1945م) :

ويعد هذا المستشرق الإنجليزي حجة في التصوف، واختصّ في الدراسات الإسلامية، وكان إنتاجه العلمي غزيراً، وقد حقّق ديوان جلال الدين الرومي؛ الشاعر الصوفي الفارسي، وكتاب اللمع لأبي نصر السراج، ونشر العديد من المقالات عن الصوفية، وأهم كتبه (الصوفية في الإسلام)؛ الذي أكد فيه أن التصوّف ينحدر من جذور مسيحية، وشرح فيه حالة الاتحاد مع الله عند الصوفية، كما تحدّث عن الحلاج ورأى في قتله دوافع سياسية⁴، وهذا المنهج الذي سلكه نيكلسون في التصوف عند الغرب تبعه فيه الكثير من الباحثين الغربيين في هذا المجال.

1 - Raymond lulle Le livre du gentil rt des trois sages traduit par Dominique de Couecelles Editions de L'Eclat paris 1992 p 185

2 - برند فايشر، الشرق في مرآة الغرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 39.

3 - محمد عباسة، التصوف الإسلامي بين التأثير والتأثير، مرجع سابق، ص 13.

4 - نيكلسون، الصوفية في الإسلام، تر: نوري الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 2002.

3- لويس ماسنيون (Massignon) (1883م - 1962م) :

وهو مستشرق فرنسي، دخل جامعة باريس ونال جائزة الآداب في الفلسفة سنة 1907م، قرأ أشعار فريد الدين العطار؛ الشاعر الفارسي الصوفي، ونالت إعجابه حتى خصص له دراسات وأبحاث قيمة، ومن أشهر ما كتب (آلام الحلاج)، وكان في منهجه ودراسته الصوفية الروحية مدفوعاً إلى تجاوز الحدود لكي تلامس المعرفة عنده مجال ما هو مقدس¹، وهو يرى أن جوه التصوف عاشت وماتت متأثرة بالمسيحية².

4- نري كوربان (Henery corbin) (1903 م - 1978م):

ينحدر من أسرة بروتستانتية في مقاطعة نورماندي بشمال فرنسا، وأتقن اللاتينية والألمانية واليونانية، درس الفلسفة في السوربون، كما اهتم كوربان بتاريخ الشيعة الاثني عشرية، والتصوف الإسلامي، وله كتاب في الإسلام الشيعي وإيران³، واتسم منهجه في هذا الكتاب بالموضوعية والإجادة في تاريخ الشيعة الإيرانية، وأثرها في نشأة التصوف الإسلامي، وكان الأفق الروحاني واضحاً في هذا الكتاب؛ فهو يصف معركة الشيعة الروحية والزعماء الروحانيون، كما يعد التصوف عنده ثماراً لرسالة النبي الروحانية⁴، وجهداً مستمراً لعيش أنماط الوحي القرآني عيشاً شخصياً عن طريق الاستبطان⁵.

1 - سعيد إدوارد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، ط7، 2005، ص 271.

2 - حميش سالم، الاستشراق في أفق انسداد، دار الرباط، المغرب، دط، 1991، ص 41.

3 - وهذا الكتاب بعنوان: في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية الشيعة الاثني عشرية، مترجم من لدن: ذوقان قرقوط.

4 - هنري كوربان، في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية الشيعة الاثني عشرية، تر: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003، ص 107 وما بعدها.

5 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، دط، 2004، ص 295.

5- أنا ماري شيميل (Anne marie Schimmel) (1922م – 2003م) :

هي مستشرقة ألمانية، كرّست جهودها لدراسة التصوّف الإسلامي، ويعدّ كتابها (الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف) نموذجاً لذلك، حيث وضعت فيه الخطوط الأساسية لتطوّر ونشأة حركة التصوف في المشرق، ويوشك أن يكون منهجها موضوعياً في وصف الإطار التاريخي للتصوّف لاعتمادها على مؤلّفات أقطاب الصّوفية، وكانت ترى بأنّ الحوار هو الطريق الوحيد لخدمة الحرية والتفاهم، وإزالة البغضاء والحقد والعنف، وتنظر إلى أن الإسلام دين سمح يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وهي من دعاة الحوار بين الأديان والحضارات¹.

6- باروخا سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632م – 1677م) :

ولد في أمستردام، من أسرة يهودية هاجرت إلى هولندا من إسبانيا، فراراً ممّا كان اليهود يلقبونه فيها من اضطهاد على يد الكاتوليك بعد سقوط الحكم الإسلامي فيها، ذلك الحكم الذي كان يوفر لهم الحماية والأمان، فلما سقطت غرناطة سنة 1492 تعرّض اليهود لما تعرّض له المسلمون من بطش وتنكيل، ومحاكم التفتيش الرهيبة، ولم يكن يؤمن بالثالوث النصراني، كما رفض كثيراً من تحريفات اليهود للتوراة، واعتبر التوراة الحالية تأليفاً إنسانياً وليست وحياً، لذلك اتهم بالخروج على العقيدة وحُكم عليه بالطرد، كما رفض ادّعاءات العهد الجديد (الإنجيل) في المسيح².

والمهمّ في هذا المقام مذهبه الفلسفي؛ الذي يبين فيه رأيه في الصلة بين الله والطبيعة، وقوانين العالم، وتفسيره لرأيه في الخلق وفي الوجود، والتي فيها عناصر من فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي، وينطلق في منهجه من ثلاثة اصطلاحات محورية هي: الجوهر، الصفة، العرض؛ فالله هو الجوهر وهو واجب الوجود بذاته، ولا يحتاج إلى شيء آخر، أمّا الصفة فهي التي

1 - جحا ميشال، الاستشراق الألماني في القرن العشرين، مجلة الاجتهاد، العدد 51، 2001، ص 257-276.

2 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ج1، ص 136 وما بعدها.

يدرك العقل عن طريقها الجوهر، لأن الصفة تحدد طبيعة الجوهر، وأمّا العرض فعن طريقه يمكن إدراك مشاعر وعواطف الجوهر، وبعبارة أخرى فهو ما يكون في الشيء ويمكن إدراكه من خلاله¹. إنّها الحقيقة الكونية الوجودية التي لازمت الوجود الإنساني ذاتا وتصورا وواقعا دون إلقاء أدنى التفاتة إلى ما له علاقة بما يرتكز عليه هذا الوجود الإنساني من خلفية أو مرجعية وهلم جرا. ولعل المتمعن في ما سار بين الوجود الإنساني وعالم الخلق يدرك هذا التقارب والتّجاور والتّشارك بين الوجود الإنساني قاطبة، والجامع بين هذا العالم الوجودي الكوني في عالم البشر هو تلكم الروح التي لن ولن يستطيع أيّ مخلوق في عالم الكون أن يتحكم فيها أو يقيدّها أو يصنع فيها ما يريد؛ فهي من خالق البشرية خرجت منه لتعود إليه من جديد.

غير أنّ هذا السرّ الرّباني الذي بثّه الله تعالى في عالم الوجود الإنساني جعل له من الأسرار والنّواميس في عالم الكون والوجود ما يؤهّله سلفا أن يتعامل مع عالم الأشياء وفق هذا المعطى الكوني الوجودي؛ فحدث حينها ذلكم الاختلاف الذي أدى فيما بعد أن راحت الروح في علاقتها بعالم الجسد تتوقف عند قضايا وحقائق لربّما أبعدها عما خلقت من أجله.

مثل هذا التّصور هو الذي جعل التصوف العربي الإسلامي ينماز عما سمّي بالتّصوف الغربي في سياقاته الدّينية والعقائدية التي حاولنا الإشارة إليه سابقا في هذا الفصل؛ ذلك أنّ التّصور العربي يرتكز على تصور ديني قائم على واقع الوحي القرآني وما نطق به نبي الرحمة عليه الصلاة والسلام وما جاء على لسان بعض الخلق مما رزقهم الله تعالى نورا من نوره، على خلاف التّصوّف الآخر الغربي الذي كان منطلقه في الغالب تلكم الفلسفات والديانات والطقوس وغيرها التي جعلت الإنسان في كثير من المقامات التّاريخية يعيش لحظات وجودية كونية قلقة وغير

1 - بدران بن الحسن ، فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، مجلة حوليات التراث ، ص 54 .

مستقرّة، روحا وقلبا ونفسا وعقلا وواقعا، إنّ التّجاور الذي حدث بين الحضارتين، الغربية والعربية الإسلامية، وذلك التبادل الثقافي والعلمي الإنساني، كان من الطبيعي أن ينتج عنه تأثير وتأثر بين علماء الحضارتين، لأنّ المعارف الإنسانية في حقيقتها هي ملك للبشر، يفيدون بها ويستفيدون، ويوظفونها في صالح سعادة البشرية، من أجل إجلاء الحقائق الكونية وإيضاح سبل الوصول إليها عن طريق الحوار والإقناع والتّبادل في إطار الاحترام البشري الإنساني.

ذلكم هو الخطاب الصوفي الذي حاول المتصوّفة أن يجعلوه يسير وفق شمولية استغرافية تستغرق الزّمان والمكان وفق تلكم التّواميس السّائرة مع طبيعة الوجود والكون الملازم لعالم الحقيقة المطلقة؛ فأصبح الخطاب الصّوفي يمتاز عن غيره من الخطابات بهذه الصّفة التي غالبا ما يطلق عليها بالروح أو الباطن أو ما وراء الحقائق والأذهان، وعليه ما ميزة الخطاب الصّوفي؟ ما أهمّ المحطّات الأساسية التي تناولها الخطاب الصّوفي في عالم المعرفة؟ أين يلتقي الخطاب الصّوفي كحقيقة معرفية وجودية قائمة في الدّات مع ما سمّي بالأدب الصوفي؟ هذا ما سنتوقف عنده في الفصل الثاني بشيء من التّحليل والبيان محاولين أن نشير إلى أهمّ المحطّات أو المفاهيم التي عالجهما الخطاب الصّوفي؛ أدبا وفلسفة وجمالا وذلك وفق ما يتماشى مع طبيعة إشكالية البحث لا غير، تناولها الخطاب الصّوفي في عالم المعرفة؟ أين يلتقي الخطاب الصّوفي كحقيقة.

الفصل الثاني

الأدب الصوفي، وجمالية شعر الوجدان

الفصل الثاني: الأدب الصوفي، وجمالية شعر الوجدان.

مميزة الخطاب الصوفي:

إنّ أعلى ميزة يمتاز بها الخطاب الصوفي هو ذلكم الجانب الباطني لعالم الأشياء ما علمت منها الذات الإنسانية العارفة، وما لم تعلمه؛ عن طريق تلكم المعاني التي أضحت الذات المتصوفة تنفرد بها وهي تصبو نحو اللامتناهي أو اللامعرفة أو اللاعقل أي المطلق، وهي إذ تقوم بهذه الطريقة لعلمها اليقيني بأنّ الخالق عزّ وجل قد بثّ في الذات الإنسانية مجموعة من النواميس الفطرية والوجودية لكي تتحلّى بالجانب الإطلاقي شكلا ومضمونا¹.

فالخطاب الصوفي خطاب يريد أن يمتاز عن غيره من الخطابات الأخرى كالخطاب الفلسفي والأصولي والفقهني والأدبي وغيرها، مما يكسبه في نهاية المطاف تصوّرا إطلاقيا لعالم الأشياء؛ فيعتمد حينها على الذوق والقلب في الوصول إلى الحقيقة الربّانية عن طريق الحدس وذلكم الكشف العرفاني. بعبارة أدقّ أنّ غالبية "... الفلاسفة يعتمدون على النظر العقلي والاستدلال البرهاني والمنطقي، ويرون أنّ العقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة اليقينية الصادقة، أما علماء الكلام فيرون أنّ الجدل الافتراضي هو المسلك الوحيد للوصول إلى الحقيقة، في حين يذهب الفقهاء إلى أنّ ظاهر النص هو مشكاة اليقين ونواة الحقيقة الربّانية، بيد أنّ المتصوفة هم على العكس يعتمدون على الذوق والقلب في الوصول إلى الحقيقة الربّانية عن طريق الحدس والكشف العرفاني"².

¹ - ينظر مختار لعر: الخطاب الصوفي بين الشرعية اللغوية والشرعية اللا معرفية. مجلة ديوان العرب. واشنطن. 2010. ص ص: 55-56.

² - ينظر الموقع التالي جميل حمداوي: المصطلح الصوفي: www.343-jamil-hamsaoui-terminologie-mystique

على هذه الشاكلة في سير الخطاب الصوفي وفق هذه الحقيقة القائمة على الذوق والقلب والإحساس الباطني لعالم الحقائق، راح الخطاب ينقسم إلى قسمين اثنين: أحدهما عام وهو ما سار على طرق الظاهر أو السطح والذي يعرفه غالبية الخلق عن طريق النص أو النظر العقلي، والثاني خاص باطني لا يدركه إلا خاصة من الناس وهم علماء الباطن والسلوك الذوقي، وذلك اعتمادا على العرفان والقلب والحدس. ولقد أدى فيما بعد أن نتج عن طريق هذا النوع من التمايز في عالم الخطاب الصوفي في تعامله مع المعرفة دلالتين: دلالة حرفية لغوية ظاهرية، ودلالة إيحائية رمزية قائمة على مبدأ الانزياح أو الانحراف وصور المجاز التي جعلت الخطاب الصوفي يجسد معالم الاتجاه التأويلي بشكل متميز وفريد من نوعه¹.

هو إذن الخطاب الصوفي بما ينماز به من شمولية مطلقة في تعامله مع عالم المعرفة وفق الذوق والحدس والكشف العرفاني عن طريق تلکم الأسرار المبتوثة في عالم الروح الإنسانية، وهو ما جعل من الخطاب الصوفي فيما بعد أن تتكون في خطابه عدة حقائق قائمة في الرمز بجميع ما تعنيه هذه الكلمة؛ الشيء الذي جعل من غالبية المتصوفة أن يقتحموا عالم الشعر والأدب عن طريق هذه الشمولية التي وجدت صدى خاصا ومتميزا فيما سمي بالأدب الصوفي وفق المدونة المفاهيمية والمصطلحية التي اعتمدها في كثير من المقامات والسيقات.

¹ - ينظر الموقع نفسه. وانظر أيضا في هذا المقام محمد المصطفى عزام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل. نداكوم للصحافة والطباعة. ط1، 2000، ص: 174.

1. الأدب الصوفي الرؤية والتشكل:

يرى عبد المنعم خفاجي أنّ الأدب الصوفي أدب إسلامي رفيع، وكان للصوفيين على اختلاف طبقاتهم، وعلى مرّ العصور أدب إسلامي سامق، ومجال واسع في النثر والشعر، وطويل الباع في كل أغراض الأدب، ومرتبة عالية في التجديد في شتى معاني الأدب، وأساليبه وأخيلته، ويشتمل أدب الصوفيين على العاطفة الصادقة والتجربة العميقة، وحافظوا في شعرهم على الوحدة العضوية للقصيدة، وعلى الفكرة والمضمون، مع الاهتمام بالشكل والصورة¹.

وبمعنى آخر، هو ذلك الأدب الذي يدون فيه الصوفيون آثارهم شعراً ونثراً وحكمة ونصيحة وموعظة ومثلاً وعبرة، ويشتمل على عاطفة صادقة وتجربة عميقة، وقد درسوا في آدابهم الكثير من دقائق الحكمة والتجربة والفكر والمعاني، والأخيلة، ومشاعر الإنسان العميقة، وزخر أدبهم بتلك المناجاة الروحانية، وأسهبوا في وصف عشقهم الإلهي، كما يحفل هذا الأدب بالكثير من القصص، وبالأخص قصص الأولياء الصالحين وكراماتهم².

ويصل علي الخطيب في كتابه (اتجاهات الأدب الصوفي) إلى ميزة في تحديد ماهية الأدب الصوفي، مفادها أن أدب الصوفية شعراً ونثراً، عبارة عن شحنة من الرموز والتلميحات، ونمطاً عجيباً في لغته الرمزية الإشارية، ومعانيه الحسيّة؛ التي هي جسر للدلالة على المعاني الروحية والوجدانية، ولا يتأتى لأيّ دارس إذا لم يكن من أهل المعرفة والاختصاص، أن يقف على حدود تلك اللّغة الأدبيّة التي يستعملها المتصوّفة في نتاجهم الأدبي³.

1 - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مرجع سابق، ص 63 .

2 - روسني بن أسامه، الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو، مجلة حوليات التراث، العدد العاشر، جامعة مستغانم- الجزائر: 2010م. ص 59

3 - علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، دط، 1404هـ، ص 11 .

وللصوفية أدب غني، وهذا الأدب على ما فيه من ذاتية ظاهرة ونزعة وجدانية قوية، يحمل نفحات قرآنية ونظريات فلسفية، وخاصة فيما يتعلق بوحدة الوجود¹، واحتقار المادة وعالمها، والسمو إلى عالم الأرواح، حيث الفناء في المحبوب، وإدراك مقامات التجليات والأنس والقرب من المحبوب، وهناك يجد الصوفي ضالته، ويغرق في بحار الأنوار، فيعترف منها، ويعود بالمعارف السنينة، ويعيش سعادته الأزلية، ويحنُّ إلى تلك المرباع كلما ذكرها، فيتواجد ويهيم بعشقه ومحبوه.

فنون الأدب الصوفي:

1. الشعر الصوفي وأغراضه:

أ- الشعر الصوفي:

هو لغة الوجدان، ونتاج خيال محلق، وشعور رهيف، وفكر واسع، والشعر من الشعور، وما سمى العرب الشعر شعراً إلا لأنها شعرت به، وفطنت إليه²، يقول عبد المنعم خفاجي: «الشعر الصوفي كثير وغزير غزارة النثر الصوفي، وشعراء الصوفية كثيرون في كل عصر، ومنهم شعراء قالوا فأفاضوا، واعتمدوا على الارتجال والبدئية فأحسنوا، وأتوا في شعرهم بغير المعاني، وروائع الخيال، وبدائع الصور، وجميل التشبيهات، ولطيف المجازات»³.

الصلة بين التصوف والشعر:

تنبثق الصلة بين التصوف والشعر من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفضاعة الواقع وشدة وطأته على النفس، وصبوة الروح للتماس

1 - نور سلمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي، أطروحة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ماي، 1954، ص 07.

2 - المرجع نفسه، ص 21.

3 - عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مرجع سابق، ص 167.

مع الحقيقة؛ التي تعذب كياننا، ومن هذا الإحساس تنبثق حالة تسمى الإلهام عند الشعراء والتجلي أو الكشف عند الصوفية؛ وهي حالة تختلف في شدتها وقوة نفاذها بين فرد وآخر ، وفيها يكون الصوفي في حالة استغراق تبلغ أقصى مداها عند الصوفي ببلوغ حال الفناء والامتزاج بعالم الحقيقة، حيث النقاء والتّور، وهذه الحال هي غاية الصوفي ومنتهى طلبه ، وكلما استطاع الشاعر أن يوغل في امتزاجه بالعالم وفهم أسراره، قارب السمو الصوفي اللامتناهي، والفرق بين الرؤيا الصوفية والرؤيا الشعرية هو في درجة تسامي كل منهما، فيغدو الصوفي شفافاً خالياً من الاعتكار، ويحظى بسعادة وأنس روحي، غير الذي يحظى به الشاعر العادي ، لاختلاف مشرب التجربة والرؤية الفكرية بينهما¹.

كما اتّصلت التأمّلات اليونانية، ومنها الأفلاطونية في الجمال والإبداع الفني بالبحوث الميتافيزيقية²، وقد عُدّ ذلك مدخلاً لامتداد هذا الجدل حول الصلة بين التجريبتين الصوفية والفنية في مباحث فلسفة الجمال ، حيث تؤكد هذا التداخل - من حيث الجوهر- بين التكوين الذاتي الخاص للفنان والصوفي ، وينتج عن ذلك التعالق بين التجريبتين الصوفية والفنية ، ففي كلتا التجريبتين يتم نقل الروح إلى قلب التجربة ، وينطلق كل منهما من الزمان إلى الأبدية ، فضلاً عن الشعور - عبر التجربة- بذروة النشوة والجذب الروحي ، واتصال كل منهما بالعاطفة الخلاقة³.

ب- أغراضه: لقد تعددت أغراض الشعر الصوفي لتعدد موضوعاته، ومن تلك الأغراض نذكر:

- 1 - عدنان العوادي ، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي ، ص 29 وما بعدها .
- 2 - علي عبد المعطي محمد ، مشكلة الإبداع الفني ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، دط ، 1984 ، ص 42.
- 3 - جان برتليمي، بحث في علم الجمال، تر : أنور عبد العزيز ، دار نضمة مصر للطباعة النشر ، القاهرة ، دط ، دت ، ص 602 وما بعدها

- **الزهد:** كان الشعر الصوفي يمثل في أول أمره تلك النزعة الزهدية؛ التي تطورت حتى غدت أكثر تعقيداً، وأغزر مادّة، وأنضج فكرة، فهو بذلك يمثل تطور هذه النزعة الروحية في الإسلام، من التقشف والزهد العملي، إلى التصوف النظري المذهبي¹.

ومن شعراء الزهد نجد: عُدي بن زيد العبادي (ت35 ق.هـ) يقول :

مَنْ رَأَى نَافِيِحِدَّتْ نَفْسَهُ *** أَنَّهُ مُسْوَفٌ عَلَى قَرْنِ زَوَالِ
وَصُرُوفِ الدَّهْرِ لَا يَبْقَى لَهَا *** وَلِمَا تَأْتِي بِهِ صُفْمُ الْجِبَالِ
لَيْسَ شَيْءٌ عَلَى الْمُنُونِ بِإِقٍ *** غَيْرَ وَجْهِ الْمُسْبِحِ الْخَلَاقِ²

ولبيد بن ربيعة (41هـ)، الذي يقول :

أَرَى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدَرَ أَمْرَهُمُ *** بَلَى كُلِّ ذِي رَأْيٍ إِلَى اللَّهِ وَائِلِ
أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ *** وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ³
وأبو العتاهية (213هـ)، الذي يقول :

المَوْتُ حَقٌّ وَالدَّارُ فَانِيَةٌ *** وَكُلُّ نَفْسٍ تُجْزَى بِمَا كَسَبَتْ
يَا لَكَ مِنْ جِيفَةٍ مُعَقَّنَةٍ *** أَيُّ امْتِنَاعٍ لَهَا إِذَا طُلِبَتْ
هِيَ الَّتِي لَمْ تَزَلْ مُنْغَصَّةً *** لَا دَرَّ دُرٌّ الدُّنْيَا إِذَا احْتُلِبَتْ⁴

- **الحبّ الإلهي :** وينضوي تحت هذا الغرض ما اصطاح عليه الصوفية من معاني تصب كلها في المحبة الإلهية مثل الشوق والحب والعشق والفناء والبقاء ، وهو البحر الذي سبح فيه أهل

1 - نور سلمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي، مرجع سابق، ص 07.

2 - سراج الدين محمد، الزهد والتصوف في الشعر العربي، دار الراتب الجامعية، بيروت، دط، دت، ص 8-9.

3 - المصدر نفسه، ص: 12.

4 - ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، دط، 1986م، ص 71.

العشق والوداد والعرفان من الصوفية، وهذا الغرض هو حجر الزاوية عند شعراء الصوفية وأبرز من مثل هذا التيار :

رابعة العدوية (ت 180هـ)، التي تقول:

أحُبُّكَ حُبَّيْنِ حُبِّ الْهَوَى *** وَحُبُّ لَأَتَّكَ أَهْلَ لَذَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى *** فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَكَ *** فَكَشْفِكَ لِي الْحُجْبِ حَتَّى أَرَاكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي *** وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ¹
وتقول أيضاً:

يَا حَبِيبَ الْقَلْبِ مَالِي سِوَاكَ *** فَارْحَمِ الْيَوْمَ مُذْنِباً قَدْ أَتَاكَ
يَا رَجَائِي وَرَاحَتِي سُورِي *** قَدْ أَبَى الْقَلْبُ أَنْ يُجِيبَ سِوَاكَ²
ابن عربي الذي يقول:

وَلَمَّا رَأَيْتُ الْحُبَّ يَعْظُمُ قَدْرَهُ *** وَمَالِي بِهِ حَتَّى الْمَمَاتِ يَدَانِ
تَعَشَّقْتُ حُبَّ الْحَبِّ ذَهْرِي وَلَمْ أَقْلُ *** كَفَانِي الَّذِي نِلْتُ مِنْهُ كَفَانِي
فَأَبْدَى لِي الْمَجْبُوبَ شَمْسَ اتِّصَالِهِ *** أَضَاءَ بِهَا كَوْنِي وَعَيْنَ جَنَانِي³

¹ - عبد المنعم الحفني، العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمخزونين، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 1996، ص 16 .

² - المرجع نفسه، ص 16 .

³ - ابن عربي الفتوحات المكية، المرجع السابق، ج3، ص 482 .

الشبلي (ت 334هـ)، الذي يقول:

ذَكَرْتُكَ لَا أُنِّي نَسِيْتُكَ لِمَحَّةٍ *** وَأَيْسَرَ مَا فِي الذِّكْرِ ذِكْرَ لِسَانِي
وَكِدْتُ بِإِلَّا وَجَدَ أَمُوتَ مِنَ الْهَوَى *** وَهَامَ عَلَى الْقَلْبِ بِالْخَفَقَانِ
فَلَمَّا أَرَانِي الْوَجْدَ أَنْتَ حَاضِرِي *** شَهِدْتُكَ مَوْجُوداً بِكُلِّ مَكَانٍ
فَخَاطَبْتُ مَوْجُوداً بِغَيْرِ تَكَلُّمٍ *** وَلَا حَظُّتُ مَعْلُوماً بِغَيْرِ عِيَانٍ¹

- الغزل : يعدّ قاموس الشعراء العذريين البغية التي وجد فيها المتصوفة ضالتهم في التعبير عن تجرّتهم الروحية ، يقول أمين يوسف : «إذ تطلّنا القصيدة الصوفية منذ نعومة أظفارها على تبنيتها أسلوب الغزل الإنساني المأثور في الشعر العربي في صورته الحسيّة والمعنوية متخذة منها ستاراً لغويّاً لمعاني الحب الإلهي»².

وفي هذا الصدد يقول عمر بن الفارض (ت 632هـ) :

وَلَمَّا تَلَقَيْنَا عِشَاءَ وَضَمَّنَا *** سَوَاءَ سَبِيلِي دَارَهَا وَحِيَامِي
وَمِلْنَا كَذَا شَيْئاً عَنِ الْحَيِّ حَيْثُ لَا *** رَقِيبٌ وَلَا وَأَشْ بِزُورِ كَلَامِ
فَرَشْتُ لَهَا خَدِي طَاءَ عَلَى الثَّرَى *** فَقَالَتْ لَكَ الْبُشْرَى بِلِثْمِ لِثَامِي³

1 - عبد المنعم خفاجي ، التراث في الأدب الصوفي ، مرجع سابق، ص 203 .

2 - أمين يوسف ، عودة تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، الأردن 2008 ، ط1 ، ص 187 .

3 - معالم الرمزية في الشعر الصوفي، مرجع سابق، ص 33 .

ويقول عفيف الدين التلمساني (ت 690هـ) :

وشَهِدْتُ لَيْلَى لَا تَرَى غَيْرَهَا *** وَجَمَالَهَا قَدْ شَفَّ مِنْ جِلْبَابِهَا
وطلبتُها فَوَجَدْتُ أسبابَ المُنَى *** مَوْصُولَةَ بِالْيَأْسِ مِنْ أسبابِهَا¹

- **الخمرة :** إنّ التجربة الصّوفية أساسها الذّوق والوجدان، وأصحابها لهم أحوال ومقامات في طريق سلوكهم إلى الله، فتضيق بهم العبارة وآنية اللّغة، فينزعون إلى استجلاب ألفاظ المعجم الشعري عند شعراء الخمرة العرب، ويؤلبسونها رموزاً ومعانٍ تعبّر عن مواجدهم وأحوالهم، ولا يفهم ذلك إلا من عرف طريقهم وتلمّس معاني رموزهم وإشارتهم .

يقول عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) :

سَقَانِي إِلَهِي مِنْ كُؤُوسِ شَرَابِهِ *** فَاسْكُرْنِي حَقّاً فَهَمْتُ بِسِكْرَتِي
وَحَكَمْنِي جَمْعُ الدَّنَانِ بِمَا حَوَى *** وَكُلُّ مُلُوكِ الْعَالَمِينَ رَعِيَّتِي
وَفِي حَانِنَا فَادْخُلْ تَرِ الْكَأْسِ دَائِراً *** وَمَا شَرَبَ الْعُشَاقُ إِلَّا بِقِيَّتِي²

ويقول أبو الحسن الششتري (ت 668هـ) :

مِنْ شَرَابِي إِشْرَابٌ *** وَتَنْعَمُ بِشِكْرِيَا
لَا شَرَابَ الدَّوَالِي *** إِنَّهَا أَرْضِيَا

1 - ديوان عفيف الدين التلمساني ، تح : يوسف زيدان ، دار الشروق ، دط، دت ، ج 1 ص 126 .

2 - ديوان عبد القادر الجيلاني ، تح : يوسف زيدان ، دار الجيل ، بيروت ، دط ، دت ، ص 86 .

خَمَرها غَير خَمَري *** خَمَرتي أبدياً¹

1- المدائح النبوية: كان للمدائح النبوية قديماً وحديثاً أثر عاطفي بالغ في نفوس قراء العربية، سواء من جهة المضمون أو من جهة المستوى الفني فيها، فهي تتحلى بسمات فنية بارزة في حسن الصياغة وقوة السبك، وتنافس شعراء المدرسة الصوفية في إبراز براعتهم في هذا الغرض تعلقاً بشمائل المصطفى صلى الله عليه وسلم وحباً في ذكر سنته وأخلاقه الشريفة، لأنهم يرون في ذلك قرينة روحية ووجدانية في طريق مسلكهم الصوفي، ومحبة في ذات المصطفى صلى الله عليه وسلم، عساهم يفوزون بالقرب والرضى المحمدي.

يقول شرف الدين البوصيري (ت 696هـ):

يَا نَفْسِ دُونَكَ مَدَحَ أَحْمَدِ إِنَّهُ *** مِسْكٌ تَمَسَّكَ رَوْحَهُ وَالرُّوحُ

وَنَصِيبُكَ الْأَوْفَى مِنَ الذُّكْرِ الَّذِي *** مِنْهُ الْعَبِيرُ لِسَامِعِيهِ يَفْوُحُ

إِنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدٌ مِنْ رَبِّهِ *** كَرَمًا بِكُلِّ فَضِيلَةٍ مَمْنُوحُ²

ويقول أبو زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد يخلفتن الفازاري الأندلسي (627هـ):

نَبِيِّ عَظِيمِ الْقَدْرِ بِالْحَقِّ مُرْسَلٍ *** يُعَلِّمُ بِهِ مُذْكَانَ طِفْلاً وَيَنْهَلُ

فَلَلَهُ مِنْهُ وَهُوَ أَعْلَى وَأَكْمَلُ *** أَمِينٍ لِإِرْشَادِ الْعِبَادِ مُؤَهَّلِ³

1 - ديوان أبي الحسن الششتري، تح: علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، 1960، ط1، ص 310.

2 - ديوان البوصيري، تق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2005، ص 54.

3 - أبو زيد عبد الرحمن بن أبي سعيد يخلفتن بن أحمد الفازاري الأندلسي، ديوان الوسائل المتقبلة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، المطبعة

الميمنية، بيروت، دط، دت نص 04

خصائص الشعر الصوفي:

- وَيُجْمَلُ عبد المنعم خفاجي خصائص الشعر الصوفي في الآتي¹:
- الشعر الصوفي عني بالنفس والحديث عنها عناية كبيرة، ولجأ إلى أسلوب التحليل النفسي الدقيق.
- الشعر الصوفي برمزيته الأسلوبية والموضوعية، هو صاحب نزعة سريرية؛ التي تدعو إلى التحلل من كل منطق تقليدي .
- الشعر الصوفي ينزع إلى الحديث عن النفس وأعماقها، وعن الرؤى والأحلام والعقل الباطن.
- الشعر الصوفي عبّر عن الحب أعظم تعبير، واتخذ مذهباً في الحياة ودعا إليه، وحرص عليه.
- يتميز بالتحليق في عالم الأرواح في السماء، في النور، في جمال، وجلاله.
- يتميز ببراء المعاني واتساع الخيال، وتنوع الأغراض، والقدرة على استخدام الألفاظ، والتعبير بالصورة والموهبة والذكاء في استخدام الصور لرسم خطوط الفكرة ونسج خيوطها.
- يتميز بأنه تعبير عن وجدان الشاعر وعن ذاته وأعماق نفسه، وهو مذهب رومنسي حالم، إشراقي التزعة، روحي الهوى.
- يتميز بتنوع الموضوعات؛ من زهد وحب إلهي وغزل وخمرة، ومدائح نبوية ...

¹ - عبد المنعم خفاجي، التراث في الأدب الصوفي، ص 176 وما بعدها.

النثر الصوّفي:

إنّ النثر الصوّفي ميدان واسع الأرجاء، ويعدّ نتيجة تعبيرية عن عقول مؤمنة عابدة متبتلة من بداية حركة التصوف إلى اليوم، وهو أدب يُعبّر عن روح الإسلام، ويستمد منه مادته الخطائية، ومن أجناسه الأدبية:

- الحكم:

وهي فن من فنون الأدب العربي، جاءت في ثوب نصيحة متمخضة عن تجارب في الحياة، غير أن الصوفيين صبغوها بصبغة روحية، وألبسوها ثوباً جديداً من الورع والزهد والتقوى، وقد عرف في هذا المجال ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، الذي يقول في كتابه الحكم العطائية: «اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طُلب منك دليل على انطماس البصيرة منك»¹، ويقول أيضاً: «لا يكن أمد تأخر العطاء مع الإلحاح في الدعاء موجباً ليأسك، فهو ضمن لك الاستجابة فيما يختاره لك، لا فيما تختاره لنفسك، وفي الوقت الذي يريد لا في الوقت الذي تريد»².

- الوعظ والنصائح والوصايا:

وهذا النوع من النثر الصوفي لقي إقبالاً واسعاً، ورتع منه العديد من أهل التّصوّف وشيوخ الطّرق والتّربية، لأنّه الوسيلة التي عن طريقها يتم تربية المريدين بالخصوص، والدّعوة إلى خير الدارين لعامة الناس.

1 - محمد سعيد رمضان البوطي، الحكم العطائية، شرح وتحليل، دار الفكر، سوريا، دط، 2003، ص 8.

2 - المرجع نفسه، ص 101.

ومن الذين برزوا في هذا الاتجاه الإمام علي كرم الله وجهه؛ الذي يقول في نهج البلاغة واعظاً: "إنما الدنيا منتهى بصر الأعمى، لا يُبصر ممّا وراءها شيئاً، والبصير ينفذ ببصره، ويعلم أن الدار وراءها، فالبصير منها شاخص، والأعمى إليها شاخص، البصير منها متردد، والأعمى بها متزود" ¹.

كما يقول ابن عطاء الله السكندري ناصحاً: «يا عبد الله دينك هو رأس مالك، فإن ضيعته ضيعت رأس مالك، فاشغل لسانك بذكره، وقلبك بمحبته، وجوارحك بخدمته، وأحرث وجودك بالمحارث حتى يجيء البذر فينبت، ومن فعل بقلبه كلّ ما يفعل الفلاح بأرضه أنار قلبه، مثالك مثال رجلين اشتريا أرضاً قياساً واحداً فأخذ الواحد فنقاها من الشوك والحشيش، وأجرى بها الماء، وبذرهما فنبتت وجنى منها، وانتفع بها، فهذا كمن نشأ في الطاعة، قد أشرقت أنوار قلبه، وأمّا الآخر فإنه أهملها حتى نبت فيها الشوك والحشيش، وبقيت مأوى للأفاعي والحيات، فهذا قد أظلم قلبه بالمعاصي» ².

وجاء نصّ وصيّة للغزالي في الإحياء يشرح فيها قول سيّدنا عمر: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسبوا»، فحواها: "إنما حساب المرء لنفسه أن يتوب عن كل معصية قبل الموت، ويتدارك ما فرط من تقصير، حتى يموت ولم يبق عليه مظلمة ولا فريضة، فهذا يدخل الجنة بغير حساب، وإن مات قبل ردّ المظالم أحاط به خصمائه، فهذا يأخذ بيده، وهذا يقبض بناصيته، وهذا يقول ظلمتني، وهذا يقول شتمتني، وهذا يقول استهزأت بي، وهذا يقول ذكرتني في الغيبة بما يسوءني، وهذا

1 - الإمام علي كرم الله وجهه، نهج البلاغة، شر: محمد عبده، مكتبة الأندلس، ط1، 1954، ج1، ص 27.

2 - ابن عطاء الله، تاج العروس، المطبعة العثمانية المصرية، دط، دت، ص 38.

يقول جاورتني فأسأت جوارى ... فعندئذ ينخلع قلبك من الهيبة وتوقن نفسك بالبوار، وكذلك تؤخذ حسناتك التي فنت فيها عمرك، وتنقل إلى خصمائك عوضاً عن حقوقهم»¹.

- المناجاة:

وهو الأدب الذي خصصه الصّوفية في مناجاة الله تبارك وتعالى وخطابه، والتّحدث إليه، وبث شكواهم والاستئناس به في الخلوات عن طريق هذه المناجاة، طلباً للرّضى والفتح في طريق السلوك إليه، والفوز بالقرب وطبي المقامات، للوصول إلى المعرفة الرّبّانية، عن طريق مواجيد التّأوهات، والتحنن إلى ربّ السماوات.

وفي هذا الصّدّد يقول معروف الكرخي (200هـ): "سيدي بك تقرّب المقربون في الخلوات، ولعظمتك سبحت الحيتان في البحار الزاخرات، ولجلال قدسك تصافقت الأمواج المتلاطّمت، أنت الذي سجد لك سواد الليل وضوء النهار، والفلك الدّوار، والبحر الزخار، والقمر النوار، والنجم الزهّار، وكل شيء عندك بمقدار لأنك العلي القهار"².

خصائص النّش الصّوفي: لخصها عبد المنعم خفاجي في الآتي³:

- صدوره عن عاطفة قوية ومشاعر حيّة، وانفعال صادق، وتجربة عميقة، فلقد أحس القوم بنار الحبّ الإلهي وأزرقهم ذكرى الوصال، وألهب مشاعرهم، فالحياة لديهم نغم ووجد وحب ومحبوب، فهم أبداً في مناجاة إلهية وفي أنس وحضرة زكية، وفيوض وإشراقات قدسية.

1 - الغزالي، إحياء علوم الدّين، طبعة صبيح، القاهرة، دط، دت، ج4، ص 546.

2 - علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، مرجع سابق، ص 60.

3 - عبد المنعم خفاجي، التراث في الأدب الصوفي، مرجع سابق، ص 119 وما بعدها.

- صدوره عن إيمان مطلق بالله، وبالإنسان الذي استعز بعزة الله، حيث هناك جولات روحية تذاق بالوجدان، وتلمس بالروح والشعور، ولا يُعبر عنها بالبيان أو اللسان، وكان للصوفية النصيب الأكبر منها في التعبير عن هذه الحالة الروحانية، والصوفية يؤمنون بأن الوجود الإنساني هو سرّ هذا الوجود الكوني.
- يتميز ببلاغته وروعته، وجلاله وشدة تأثيره على النفوس، لما اشتمل عليه من حكمة وصدق وجمال، ولما أودع فيه من نور.
- ورابع سمة هي وضوح أساليبه وجمال ألفاظه، وسهولة تراكيبه إلاّ عند المتأخرين، أو من تفلسف من الصوفيين كابن عربي وابن الفارض، فقد صار الأدب الصوفي عندهم أدباً رمزياً في الغالب، وألفاظاً اصطلاحية في الأكثر.
- كان يتّسم بالإطناب في الغالب، وبخاصّة عند المشهورين، مثل الغزالي، أمّا من اشتهر بالحكمة كابن عطاء الله فقد انقلب النثر عندهم إلى إيجاز بليغ في جمل قصيرة تحتوي على كثير من المعاني.
- اشتمل النثر الصوفي على التمثيل والتشبيه والتصوير، والخيال، وأصناف الصور البيانية الأخرى، وذلك لغرض توضيح الأفكار، ويجدون في استعمال هذه الصور لذة فنية يتمتعون ويُمتعون بها، ولا يحسّها إلاّ من كان على دراية برموزهم ومصطلحاتهم.
- تتميز بكثرة الاقتباس من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، لأنّهم وجدوا ضالتهم في هذين المصدرين الشريفيين، لما فيهما من قوّة المباني وجلالة المعاني.
- كان بديع السجع في النثر الصوفي متفاوتاً بين التكلف والطّبع، فمنهم من تركه ومنهم من آثره، فهم -المتصوّفة- متفاوتون في الزّمان والمكان والفصاحة والبلاغة وفي الميول والأذواق.

- أثر الصّوفية جانب المعنى لا اللفظ، لأنه أدب فكرة ودعوة وعقيدة وروح، وليس أدب ترف وجمال، ولا أدب بيان لفظي أو خيال، بل أدب الحقيقة المصفاة التابعة من القلب¹، فهم ذوو ثقافة واسعة وهيام شديد بالثقافة الأدبية.
- أثرى الأدب الصوفي الأدب العربي بما أدخله فيه من فن الترجمة الذاتية، التي يعد بحق أروع مثال لها كتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي، وكتاب (لطائف المنن) للشعراني، وقد ترجمتا فيهما لحياتهما الروحية ترجمة رائعة.

جمالية الخطاب الصوفي:

وقبل الخوض في الخطاب الصوفي، يحسن بنا أن نقف على مفهوم الجمال، لما له من علاقة حميمة في فهم حيثيات التجربة الصوفية، لأن نزعة التأثر والدهشة والولع بتفسير أسباب الظواهر الحسية والمعنوية المحيطة بنا في عالم الحس وعالم الغيب فطرية في الإنسان، وجعل الله الإنسان بعقله وبالقوى الحديثة الإلهامية والقلبية يفتش عن أسرار تلك التأثيرات النفسانية، التي تحدثها هذه الظواهر، فرينا جميل يحب الجمال، ويدعوننا لتتبع آثاره للوصول إلى الحقائق الروحية وتذوق نشوتها، وتعظيم وتنزيه الخالق.

الجمال: لغة: إن النظرة المعجمية للجمال تركز في أغلبها على أنه الحُسْنُ و الروعة في المحسوسات و المجردات ، إذ نجد صاحب لسان العرب يذهب إلى أن : "الجَمَالُ مصدر الجَمِيلِ و الفعل جَمَلٌ ، و قوله عز وجل : ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾²،

¹ - زكي مبارك، التصوف الإسلامي ، مرجع سابق، ص 71 .

² - سورة النحل: الآية 06.

وقال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰى مَا تَصِفُونَ﴾¹
 ، وقال أيضاً: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾²، وقوله عز وجل:
 ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾³، ويقول في آية أخرى: ﴿فَتَعَالَيْنِ أُمْتَكُنْ
 وَأَسْرَحِكُنْ سَرَّاحًا جَمِيلًا﴾⁴، كما ورد في قوله تعالى: ﴿فَمَنْعُوهُنَّ وَسْرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا
 جَمِيلًا﴾⁵، ويقول أيضاً: ﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾⁶، ويقول تعالى شأنه: ﴿وَاصْبِرْ عَلٰى مَا يَقُولُونَ
 وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾⁷.

ونجد في كتاب فروق اللغة لآبي هلال العسكري: «إنّ الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به
 الإنسان من الأفعال والأخلاق ومن كثرة المال والجسم»⁸، أي بهاء وحسن، وقد جُمِلَ الرجل
 بالضم جمالاً فهو جميل والجمال بالضم والتشديد أجمل من الجميل وجمّله أي زيّنه والتجمل تكلف
 الجميل وامرأة جملاء وجميلة وهو أحد ما جاء من فعلاء لا أفعل لها قال وهبته من أمة سوداء
 ليست بخسنة ولا جملاء.

1. سورة يوسف : الآية 18.

2. سورة النحل : الآية 6.

3. سورة الحجر : الآية 85.

4. سورة الأحزاب : الآية 28.

5. سورة الأحزاب : الآية 49.

6. سورة المعراج : الآية 5.

7. سورة المزمل : الآية 10.

8. أبو هلال العسكري : الفروق في اللغة ، المصدر السابق ، ج1، ص 257 .

وفي حديث الإسراءِ ثم عَرَضَتْ له امرأةٌ حَسَناءُ جَمَلَاءُ أَي جَمِيلَةٌ مَلِيحَةٌ وَلَا أَفْعَلُ لَهَا مِنْ لَفْظِهَا كَدِيمَةٌ هَظْلَاءُ وَفِي الْحَدِيثِ جَاءَ بِنَاقَةٍ حَسَنَاءُ جَمَلَاءُ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: وَالْجَمَالُ يَقَعُ عَلَى الصُّورِ وَالْمَعَانِي وَمِنْهُ الْحَدِيثُ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ أَي حَسَنَ الْأَفْعَالِ كَامِلَ الْأَوْصَافِ...¹، وَالْجَمَالُ فِي الْأَصْلِ لِلْأَفْعَالِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْأَحْوَالِ الظَّاهِرَةِ ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي الصُّورِ، وَأَصْلُ الْجَمَالِ فِي الْعَرَبِيَّةِ الْعِظَمُ، وَمِنْهُ قِيلَ الْجَمَلَةُ لِأَنَّهَا أَعْظَمُ مِنَ التَّفَارِيْقِ، وَالْجَمَلُ الْحَبْلُ الْغَلِيْظُ وَالْجَمَلُ سَمِّيَ جَمَلًا لِعِظَمِ خَلْقَتِهِ، وَمِنْهُ قِيلَ لِلشَّحْمِ جَمِيلٌ لِعِظَمِ نَفْعِهِ.²

وجاء الخبر نفسه في أساس البلاغة للزمخشري " أن جمل فلان يعامل الناس بالجميل، وجمال صاحبه مجاملة، وعليك بالمداراة والمجاملة مع الناس، ونقول: إذا لم يجملك مالك، لم يُجِدْ عَلَيْكَ جَمَالًا، وَأَجْمَلُ فِي الطَّلَبِ إِذَا لَمْ يَحْرُضْ، وَإِذَا أَصَبَتْ بِنَائِبَةٍ فَتَجْمَلُ أَي اصْبِرْ. وَجَمَلُ الشَّحْمِ أَذَابَهُ وَاجْتَمَلَ وَتَجَمَّلَ: أَكَلَ الْجَمِيلُ وَهُوَ الْوَدَكُ، وَنَاقَةٌ جَمَالِيَّةٌ: فِي خَلْقِ الْجَمَلِ أَلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ: كَأَنَّهَا جَمَلٌ وَهِيَ ضَخْمٌ وَرَجُلٌ جُمَالِيٌّ: فَطِيمٌ الْخَلْقِ ضَخْمٌ"³.

أما في كتاب ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة فقد وردت كلمة "جمل" و جمع أجمال، و جامل و جُمَلٌ بالضمِّ وجمال - بالكسر - و جمالة - وجميلات مثلثين و جمائل ، و أجمال و الجامل: القطيع منها برعائه وأربابه : أو القطيع من النوق... و الجميل: الشحم الذائب، واستجمل البعير: صار جملا، و الجمالة مشددة: أصحابها و ناقة جُمَالِيَّةٌ بِالضَّمِّ : وَثِيْقَةٌ.

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة (جمل)، ج1، إعداد ويوسف خياط، دار الجيل ، بيروت، د، ط، 1988، ص 503.

2- أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ج1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 7، سنة 1991، ص 166.

3- الزمخشري: أساس البلاغة، دار الكتب، القاهرة، ط5، 1973، ص 64.

والجمال: الحسن في الخلق والخلق والجملاء: الجميلة التامة الجسم من كل حيوان وتَجَمَّل: تزين - وأكل الشَّحْم المذاب¹.
 إذن فمدار الجمال معجميا سواء في لسان العرب أو أساس البلاغة أو ترتيب قاموس المحيط وغيره على أنه الحسن في المدركات بعين البصر، أو المدركات بعين البصيرة.
 وتجدر الإشارة إلى أن موضوع الجمال قد حظي باهتمام الفلاسفة والمفكرين والشعراء وأرباب الفنون منذ القدم؛ وذلك لارتباطه بأعمق الأحاسيس الإنسانية، ولتأثيره الكبير على رؤى وأفكار الإنسان، وتبعاً لذلك فإن تحديد ماهية الجمال وتشريحه - إن صح التعبير - يحتاج إلى دراسة عميقة ومتأنيّة تتجاوز غرض هذه الأطروحة.

و إذا أردنا الاستئناس بأراء القدماء لتحديد ماهية الجمال نبدأ بالغرب لأنه كان سباقاً لإثارة مثل هذه المواضيع و الإشكالات ؛ فيطالعنا أفلاطون بوجهة نظر محلقة في عالم المثل إذ «يفترض وجود مثال للجمال أو يرى أن العمل الفني نقل ومحاكاة، وأن الجمال في المثال جمال مطلق، أما في الأشياء فهو نسبي - و تكون الأشياء جميلة عندما تكون في موضعها ، و قبيحة عندما تكون في غير موضعها، ولكن الأشياء لا تنقسم إلى قسمين جميلة وقبيحة ، بمعنى أن ما ليس جميلاً لا يكون قبيحاً حتماً، إنما هناك مرحلة يخلو فيها الشيء عن كلا الوضعين ، و مثال ذلك غير العالم لا يكون حتماً جاهلاً، وإنما هو وسيط بين طرفين متناقضين»²، فالنظرة الأفلاطونية ترى في عالم المثل الجمال المطلق الذي ينبغي لكل ناشد للجمال أن يحاكيه ، فالجمال و القبح في هذه الرؤية

¹ - ينظر الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب قاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة ، ج 1 ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، (د،ت) ط 1979، ص 531.

² - عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر، ط 3 ، 1974 ، ص 37.

يحدده عالم المثل، فبقدر اقتراب المحسوس و اللاّمحسوس إلى المثل بقدر ما يكون جميلا و العكس بالعكس .

أمّا أرسطو فيرجع جمال العمل الفني إلى قدرته على جعل المتلقي يشعر بعمق أنه أمام عين الحقيقة وليس مجرد تقليد للمثال ف " السبب في أن الناس يستمتعون برؤية الشبيه هو أنهم بتأملهم فيه يجدون أنفسهم يتعلّمون ويستنبطون الأفكار، وربما يقولون آه هذا هو؛ ذلك لأنه إذا حدث أنك لم تر الأصل فإن المتعة لن يكون سببها التقليد وإنما هي ترجع إلى الإتقان أو اللون.¹

فأرسطو يرى في مهارة الفنان و قدرته على الصياغة و التشكيل و إنزال المثل إلى أرض الواقع أساس الإنتاج الجميل لدى الفنان ، فالاختلاف بين أفلاطون و تلميذه أرسطو ، هو أن أرسطو أنزل عالم المثل إلى الأرض فخلق بذلك جدلية بين الإنسان والطبيعة أساسها التأثير و التأثير ، فالمنطق الأرسطي يقول : " كل شيء في الوجود هو محاكاة لمثال لا تقع عليه العين ، و كل عمل فني هو محاكاة لعمل جميل موجود ، أو متصور تقع عليه العين، أو يجلو له الفكر أو يصوره له خياله وليس جمال الحياة قائما على جمال الموضوع ، فالجمال والقبح من مظاهر الطبيعة والحياة ، يمكن أن يبدأ أهل الفن بموضوعاتهم حتى يكون هناك جمال الجمال، أو جمال القبح، فيبدو الجميل أجمل مما هو، والقبح أشد إثارة واثمّزاز"².

ومهما يكن من شيء فإن الفنّان يصوّر الشّيء إمّا من أجل ترغيب المتلقّي فيه وذلك هو الجميل والخير، وإمّا من أجل التّنفير منه وذلك القبح والشرّ.³

1- عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي، المرجع نفسه، ص 58.

2 - مجلة الوحدة: العدد 49، الرباط، المغرب، أكتوبر 1988، ص 59.

3- ينظر كريب رمضان: النقد الجمالي عند مصطفى ناصف، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، السنة الجامعية: 1993 - 1994، ص: 39.

ومن قبل أفلاطون وأرسطو نجد أن سقراط أخضع الجمال لمبدأ الغائية، وبات الشيء الجميل عنده ما كان له فائدة للإنسان، والرائع في الفن ما كان نافعا "... وأن موقع حسن الشيء من الروعة ما تناسب غاياته مع غاية النفع التي تصيب الإنسان، على حين أن القبيح و الرديء هما لا جدوى منهما ولا نفع"¹.

وإذا تركنا أرض الإغريق جنوبا باتجاه منبع التراث العربي فنجد في كتاب المرشد إلى فهم أشعار العرب " بأن الجمال إحساس سار، كل ما يسر النفس من طريق الحواس الخمس، ولا سيما العين والأذن هو جميل، والجمال خصال مدركة بالحواس، وبخاصة هاتين الحاستين معا أو منفردتين من شأنها أن تسر النفس"².

وقد ارتبط الجمال عند الجاحظ بالمنفعة إذ يصف حسن النار بالقول: «... وكيف حال النار في حسنها ، فإنه ليس في الأرض جسمٌ لم يصبغ أحسن منه ، ولولا معرفتهم بقتلها و إخراجها وإتلافها ، و الألم و الحُرقة المولدين عنها، لتضاعف ذلك الحُسن عندهم ، و إهم ليرؤوها في الشتاء بغير العيون التي يرونها بها في الصيف، ليس ذلك إلا بقدر ما حدث من الاستغناء عنها»⁴ فنظرة الجمال في التراث العربي نظرة موضوعية يلعب البصر و السمع ركنيتا استشعاره، لهذا كان التركيز في القرآن الكريم . المنزل بلسان عربي مبين . على عرض الطبيعة بمختلف مظاهرها عرضا يشبع السمع و البصر ، فقد نفخ الله تعالى في الكلمة القرآنية من روحه كما نفخ من قبل في آدم و عيسى عليهما السلام ، فإذا الكلمة حية تسعى.

1- كريب رمضان : بذور الاتجاه الجمالي في النقد العربي القلم ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، الجزائر ، د.ت ، د.ط،ص16.

2- عبد الله الطيب : المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، دار الفكر ، بيروت د.ت ، د.ط ، ص 487 .

4 - الجاحظ : الحيوان ، تح:عبد السلام هارون ، ج4 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1952 ، ص96.

إنّ الكلام عن علم الجمال يعني أيضاً الحديث عن موقف الإنسانية من خالقها، ومن ذاتها ومن الكون المحيط بها، فغاية علم الجمال هو إعادة بناء العلاقات بناءً جمالياً، ينسجم مع الجمال المطلق، وحينها يكون علم الجمال "مجموعة الأدوات المعرفية التي تمكن صاحبها من دراسة المواقف التي يتخذها الإنسان من مظاهر الكون والمجتمع في إطار العقيدة الدينية، ويعبر عنها في أشكال متعددة تمتد من سلوكه اليومي البسيط إلى أنواع الفنون في إطار المجتمع والتراث"¹.

ويضيف الغزالي إلى بعد المنفعة بعداً آخر، إذ يرى أن «... كل جمال محبوب عند مدرك الجمال وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة، واللذة محبوبة لذاتها لا غيرها، ولا تظن أن حب الصور الجميلة لا يتصوّر إلاّ لأجل قضاء الشهوة فإن قضاء الشهوة لذة أخرى قد تحب الصور الجميلة لأجلها، وإدراك نفس الجمال أيضاً لذيد فيجوز أن يكون محبوباً لذاته، وكيف ينكر ذلك والخضرة والماء الجاري محبوب لا يشرب الماء وتؤكل الخضرة أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية؟»²، ولا شكّ أنه حين تقضى الحاجات المادية يتكون الإحساس بالجمال لذاته.

وإذا كان أفلاطون يرى في عالم المثل المعيار المطلق لكل جمال، فإن الرؤيا العربية الإسلامية تذهب إلى أن الله عزّ وجلّ هو مصدر كل جمال وحسن يقول أبو حيان التّوحيدي في معرض حديثه عن صفات الله تعالى " ... هي من الحسن في غاية لا يجوز أن يكون فيها وفي درجتها شيء من المستحسنات؛ لأنها هي سبب حسن كل حسن وهي التي تفيض بالحسن على غيرها، إذ كانت معدنه ومبدأه، وإنما نالت الأشياء كلها الحسن والجمال والبهاء منها وبها"³.

¹ - حسين الصديق: فلسفة الجمال رسائل الفن عند أبي حيان التّوحيدي، دار القلم العربي، سوريا، ط1، 2003، ص22.

² - الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986، ص306.

³ - التّوحيدي: الهوا مل والشوامل، تح: أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ط2، 1952، ص1، ص43.

وينحو الغزالي نفس النحو حين يقول: «... بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وستائر الحواس من مبتدئ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته»¹.

فالجمال إذا هو الجمال الإلهي، وهو من صفات الله الأزلية، والعالم كله كمرآة انعكس على صفحتها هذا الجمال السرمدي.

وإذا اتجهنا إلى الدراسات الحديثة التي عنت بالجمال نجد اتجاهات شتى وآراء متعددة، فويكلمان (Wikelman) يرى " أن الجمال صفة تطلق على كل ما يعطي لذة منزهة عن الغرض، فهو كالمياه الصافية المستقاة من عين صافية، و هي تكون صالحة للشرب كلما كانت خالية من الطعم." و قريب من هذا ما قاله شارل لالو (Charles Lalo) "الجمال هو إشباع منزه عن الغرض، هو لعب حرّ واتفاق لملكاتنا أي توافق بين خيالنا الحسي، و بين عقلنا"، فالنشوة المنزهة عن الغرض هي عين الجمال، و ثمة من يرى أن الجمال ينشأ من داخل المحسوسات أو المجردات، إذ يعزف كانط (Kant) على هذا الوتر فنجده: " يلح على أن تشكل العمل الجمالي بقوانينه الداخلية الخالصة، هو العامل الوحيد في الحكم عليه بالجمال والقبح، و عنده أن الجميل هو الذي يكون ممتعا بالضرورة وبصورة كلية و شاملة، دون مفهوم، و هذه المتعة مقطوعة الصلة بأية فائدة مهما كانت"²، بينما نجد من يجعل الشعور بالرضى هو الحكم بين الجمال و القبح نجد ذلك مثلا عند وليام - ك، م (William) فيرى: "أن الشعور بالرضى في حضرة الجمال هو شعور بالاتحاد و بالتفاعل المتناغم بين الإحساس والعقل و هو التحرر الكامل من الضرورة

¹ - الغزالي: إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج2، ص117.

² - مجلة عالم الفكر: العدد 1، وزارة الإعلام، الكويت، سبتمبر، 1998، ص 110.

العملية والنوعية¹. ويتفق معه هيوم (Hyoum) في ذلك إذ يرى " أن الجمال هو انتظام الأجزاء وتناسقها إما بفعل طبيعتها الأصلية أو بفعل التعود، أو بفعل الرغبة وبشكل يعطي لذة ورضا نفسياً"².

وقريبا من ذلك يذهب رتشاردز (Richardz) بالقول: « إنَّ الجمال تجربة أو حال في الجمهور و أنه ليس " شيئاً " غامضاً كما لنا في العمل الفني نفسه»³.

من خلال ما سبق ذكره نلاحظ صعوبة الاتفاق على معنى موحد لماهية الجمال وذلك الشآن في كل ما يتعلق بأعمق مشاعر الإنسان كالحب والبغض وغيرها، فالجمال مرتبط بالجانب الذاتي بمعنى أن كل فرد يقوم بتحديد مقاييس الجمال الخاصة به وبالتالي فهو يستمتع بالجمال من وجهة نظره التي تختلف مع غيره، بمعنى أن الجمال ليس صفة مطلقة بل هو نسبي، وبالتالي فلا يمكن تحديده.

وعليه، فإن الجمال مرتبط بالجانب الذاتي عند الإنسان ولكل فنّان أدواته التي يبرز بها تجربته الجمالية التي ما هي في الحقيقة إلاّ نشدان للكمال في عالم الفنّ، والتذوق الجمالي فعل منعكس، يصدر عن النفس التي تستجيب للمثيرات الجمالية بما فيها من جمالات فطر الله الناس عليها.

والخطاب الصوفي في علاقته بالخطاب القرآني؛ الذي يعدّ " سلطة فنية من حيث تساميه الأدبي المبين للمألوف من الأجناس الأدبية وهو سلطة روحية أيضا بتصديه تقريرا وجدلا، لتخرصاتهم الاعتقادية والمعرفية الشّركية، واحتوائه المجال الفكري، والرّوحي الذي تصدر عنه ذهنية

1- وليام ك، م: تاريخ موجز النقد الأدبي، تر: حسام الخطيب، ج3، ط1، 1975، ص 539.

2- نونكس: النظريات الجمالية - تع: محمد شفيق، بيروت، ط1، 1985 ص 46.

3- ستانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، تر: إحسان عباس، ج2، دار الثقافة، بيروت، ط1، 195، ص 119.

الكفر، و هذا لاعتماده معطى الإيمان بالتوحيد، و بالغيب، واقعا فكريا ماثلا للحس ممازجا للوجدان¹، لذلك كان الخطاب القرآني المصدر الملهم لأقطاب التصوف، والركيزة التي يؤسسون عليها بنيتهم الخطابية التواصلية.

كما اقترن الخطاب الصوفي بالجمال في العمل الأدبي، وهذا التفاعل إما أن يخلق إحساسا بالمتعة والجمال والقبول، فيترك أثراً في النفس المتلقية حسب تفاعلها وفهمها لعالم رموز الصوفية، وإما أن يولد شعوراً بالسأم والقبح والتفور، لكونهم لم يلجوا عالم فك شفرات رموز أرباب التصوف، وكثيرا ما ارتبط الخطاب الصوفي بالجمال كمؤشر أدبي تتجلى فيه البلاغة والقدرة على التأثير في المخاطبين

وهناك ارتباط بين الخطاب الصوفي والخطابة، وتعد الخطابة عند أرسطو طاليس في حديثه عن مكوناتها ثلاثة: "إحداهن الأخبار من أي الأشياء تكون التصديقات والثانية ذكر التي تستعمل في الألفاظ، والثالثة هو أنه كيف ينبغي أن ننظم أو ننسق بين أجزاء القول"².

وقد عدّها الجاحظ جنسا من البلاغة، فالخطابة تركز على عملية الإقناع التي يختص بها الباث إزاء المتلقي أو السامع قصد إثارة عواطفه، أمّا ما يستمد منه الخطاب في جانبه النظري في كونه اليوم يطرح كآلية فعالة في الفكر الإنساني أمام أي طرح أو نقاش وهو الآن الآلية والرّهان الذي بادر ويبادر النّقد الأدبي الحديث والمعاصر في عرضه التحليلي أو هو نقطة تقاطع وتلاقح بين تحليل النصوص و الإجراءات التطبيقية التي تهتم كثيرا بالمعنى في شكله وبنائه، وفي تجاوز ما يقوم النص بطرحه إلى الكيفية التي يتبعها النص في المعنى الذي يطرحه.

¹ - سليمان عشراقي: الخطاب القرآني، مقارنة توصيفيه لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1998، ص5.

² - أرسطو طاليس: الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1983، ص181.

أما في الدّراسات اللّغوية واللّسانية في الغرب فقد عرف هذا النوع "الخطاب" تفاعلات لاسيما بعد ظهور كتاب فرديناند دوسوسير (Fredinand de saussire) محاضرات في اللسانيات العامة متضمنا المبادئ الأساسية التي جاء بها هذا الأخير وأهمّها:

1- التّفريق بين الدّال والمدلول.

2- اللّغة ظاهرة اجتماعية.

3- الكلام ظاهرة فردية. وبلورته لمفهوم "النسق" أو "النظام" الذي تطوّر فيما بعد إلى بنية وثمة علاقة و طيدة بين الخطاب و الأدب الجمالي، و الخطاب له مقاييس تميزه أي هناك شروط وخصائص و مقاييس تجعل منه خطابا أدبيا، و هو ما جعل بعض الدّارسين المحدثين يرون بأن هدف "علم الأدب ليس دراسة الأدب، بل دراسة أدبية الأدب"¹

وفي السّياق نفسه يقول " بوريس ايخمباوم " (Bouriss Eikhenbaoum) «لقد اعتبرنا ولا نزال نعتبر أن الشرط الأساسي لموضوع العلم الأدبي يجب أن يكون دراسة الخصائص النوعية للموضوعات الأدبية التي يميزها من كل مادة أخرى وهذا باستقلال تام عن كون هذه المادة تستطيع بوساطة بعض ملامحها الثّانوية أن تعطي مبررا لاستعمالها في علوم أخرى كموضوع مساعد»².

ويعرف "عبد السّلام المسدي" الخطاب الأدبي بأنه: "خلق لغة من لغة" أي أن صانع الأدب ينطلق من لغة موجودة فيبعث فيها لغة وليدة، و هي لغة الخطاب الأدبي و يمكن أن نقول: «إنّ الخطاب الأدبي هو تحويل لغة عن لغة موجودة سلفا، و تخلصها من القيود التي يكبلها بها الاستعمال و الممارسة ، فالخطاب الأدبي بهذا المعنى: كيان عضوي يحدده انسجام نوعي، وعلاقة

¹- Todorov Tzevantan, les catégories du récit littéraire inco-uniqtion 8, coll. Ed du seuil , Paris 1981, p 131.

²- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المرجع السابق، ص22.

تناسب قائمة بين أجزائه»¹، و الخطاب الأدبي نظام إشاري معقد و مركب ، وليس بسيطا ، كما هو الحال في نظام إشارات المرور الضوئية مثلا، فالنظام الأدبي معقد بالنظر إلى تعقد تكوينه و العوامل المؤدية إليه معا ، " فمن حيث التكوين يتشكل النص الأدبي من مجموعة من الأنظمة الفرعية الداخلية المرتبطة تماما بمجموعة من الأنظمة الكلية والفرعية الخارجية هناك في التشكيل اللغوي للنص ، و هناك النظام الصوّتي بفروعه و هناك النظام المعجمي ، وهناك النظام النحوي و النظام المجازي و هي كلها أنظمة تشكل رؤية الكاتب، و منها جميعا تتشكل دلالة النص الكلية"².

أمّا مفهوم الخطاب الأدبي كما يراه محمد مفتاح فهو:

1. " مدونة كلامية: يعني أنه مؤلف من كلام، وليس صورة فوتوغرافية أو رسما أو عمارة أو أزياء، وإنّ كان الدارس يستعين برسم الكتابة وفضائلها وهندستها في التحليل.
2. حدث: إن كان خطابا، هو حدث يقع في زمان ومكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي.
3. تواصلية: يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجاربه إلى الملتقي.
4. تفاعلي: على أن الوظيفة التواصلية في اللغة، ليست هي كل شيء فهناك وظائف أخرى للخطاب اللغوي، أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع وتحافظ عليه.

¹ - عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 2، 1984 ، ص 107.

² - المرجع نفسه، ص 11.

5. مغلق: ونقصد به انغلاق سمته الكتابية الأيقونة التي لها بداية ونهاية ولكته من الناحية

المعنوية.

6. تداولي: إن الحدث اللغوي ليس منبثقا من العدم، وإنما هو متولد من أحداث تاريخية

ونفسانية واجتماعية ولغوية... وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له، فالخطاب

إذن مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة¹.

ويرى "بياجرو" (Piagero) أنّ الخطاب " يفرز أنماطه الذاتية و سننه العلامية و الدلالية

فيكون سياقه الداخلي هو المرجع ، ليقيم دلالاته حتى لكأن الخطاب هو معجم لذاته"² .

كما ينحو " ر. ل. فاغنر" (Fagner) المذهب نفسه، " فيرى أن الخطاب الأدبي صياغة

مقصودة لذاتها، ولغته تتميز عن لغة الخطاب العادي أو النفعي بمعطى جوهري لأنه مرتبط بأصل

نشأة الحدث اللساني في كلتا الحالتين، فبينما ينشأ الكلام العادي عن مجموعة انعكاسات مكتسبة

بالمران و الملكة نرى الخطاب الأدبي صيغ للغة عن وعي و إدراك"³.

فليس في الأشكال الأدبية كالسرد مثلا أو الوصف والتشبيه ما يجعلها أدبية محضة، فقد

تصادفها في أنواع أخرى من الخطاب، مما يؤدي إلى استحالة وجود قوانين خاصة بالخطاب الأدبي،

وبالتالي تجريد مصطلح الأدبية من معناه السابق، وتعويضه بالإيحاء الاجتماعي الذي يختلف

باختلاف الثقافات والعصور.

1 - محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985، ص 120.

2 - عبد السلام المسدي: الأسلوبية و الأسلوب ، المرجع السابق ، ص 16.

3 - المرجع نفسه ، ص 11.

و حسب عبد السلام المسدي فإن " الخطاب الأدبي ينتمي إلى صاحبه من حيث أنه كلام مبثوث، أما أدبيته فهي بالأساس وليدة تركيبة الألسنة ، أي وليدة ما ينشأ بين العناصر اللغوية من أنسجة متنوعة متميزة ... و من هنا يمكن الإقرار بأن سمة الأدبية في الفنّ لم تعد محصورة في بعض أجزائه دون الأخرى ، و لا فيما يتولد عن بعضها من صور أو انزياحات، و إنما هي ثمرة لكل بناء خطابي حتى و لو تجلّت ظاهريا في شكل مقطع محدد منه ... فأدبية الخطاب وليدة التركيبية الكلية لجهازها اللغوي انطلاقا من الروابط القائمة فيه الضابطة لخصائصه البنيوية"¹.

والذي يهمنّا أن ثمة علاقة بين الجمال والخطاب، لأن عملية التذوق تقتضي وجود طرفين، الطرف الأول هو الإنسان والطرف الثاني هو الموضوع الجمالي فإن ثمة فعلا منعكسا يصدر عن الإنسان يعبر عن تفاعل الذات الإنسانية مع الموضوع الجمالي، حيث تتعطل ملكاتها العادية وتتوقّف عن التّفكير، فالتذوق الجمالي يبدأ أولا بالحسّ، ويعبر عنه بالانفعال ثم ينتقل ثانيا إلى العقل في عملية الإدراك والتّقييم الجمالين.

ويرى "حسن الصديق": على الأديب ألا يكتفي بالثقافة التي تغني فكره ، وتوسع دائرة تجاربه ، وتفيده في مضمون فنّه، و إنما عليه أيضا أن يهتم بجمال أدواته اللّغوية فيتجنب في كتابته الكلمات الممحوحة الثّقيلة على السّمع، و يتعد عن التّكليف أو يهرب من أسلوب أصحاب الآراء و المتكلّمين الذين يتّخذون من العمل الفنّي منبرا للوعظ و الإرشاد، أو يشرح عقائدهم و مذاهبهم ، و على الأديب أن يكون مهتما بأدبه و فنّه، و لا يفتأ يسعى نحو الأفضل و إن كلفه ذلك جهدا كبيرا من سعى إلى الجمال في الفن الأدبي و ذلك بعد الخضوع لسحر اللفظ على

¹ - عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، المرجع السابق، ص 88-89.

حساب المعنى ، و بالتوفيق بين الشكل والمضمون توفيقاً متكاملًا يؤدي ما يراد من غاية سامية و أخلاقية¹.

جمالية شعر الوجدان الصوفي:

1. تعريف الوجد:

لغة: من مادة (و ج د)، يدل على أصل واحد وهو الشيء يلفيه، ووجدت الضالة وجداناً، وحكى بعضهم: وجدت في الغضب وجداناً، وأنشد:

كلانارّد صاحبه بيأس *** على حنقٍ ووجدان شديد²
والوجد لغة، يقال وجد المطلوب، كوعد وورم، ويُجده بضم الجيم لا نظير لها في باب المثال، فالفعل وجد، والمصدر وجداً، وجدّةً، ووجداً، ووجداً، ووجداناً، وإِجداناً بكسرها، أدركه، والمال وغيره يجده وجداً، وجدّة، استغنى، وبه وجداً في الحب فقط، وكذا في الحزن، والوجد الغنى، وأوجده أغناه، وتوجد السهر وغيره شكاه³.

وجاء في مختار الصحاح: أن الكلمة تعني " وجد مطلوبه يجده بالكسر وجوداً... ووجد ضالته وجداناً أيضاً بكسر الواو...⁴، والوجدان في أصل اللغة، لما ضاع أو لما يجري مجرى الضائع في ألا يُعرف موضعه⁵.

1 - حسين الصديق: فلسفة الجمال ومسائل الفن ، المرجع السابق ، ص 266 - 267 .

2 - ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1999 ، ج2 ، ص 621 .

3 - ابن منظور ، لسان العرب ، مادة وجد .

4 - الرازي ، مختار الصحاح ، ص 477 .

5 - أبو هلال العسكري ، الفروق في اللغة ، تع : أحمد سليم الحمصي ، جروي برس ، طرابلس لبنان ، ط1 ، 1994 ، ، مادة وجد .

وقال أبو البقاء الكفوي: «الوجد، وجدت في المال وُجدا -بضم الواو- وفي الغنى جِدة - بكسر الجيم - ووجدت الضالة وجداناً، ووجدت في الحب وجداً بالفتح»¹.
ومما سبق يتبين أن معنى الوجدان في اللغة يتجسد في الحصول على الشيء بعد فقدانه، وبعد البحث عنه، لأجل منفعة أو غاية مطلوبة.

اصطلاحاً:

ويأتي مفهوم الوجدان في الاصطلاح العام للتعبير عن حالة نفسيّة، وانفعال عاطفي مُفرح، أو مؤلم، وفي الأدب هو الإحساس الداخلي لإدراك قيمة العمل الأدبي².
لذلك فإن الوجدانية قيمة فنية، تتمثل في ترجمة أحاسيس ومشاعر المبدع الكاملة في نفسه إزاء الدّنيا، ومستجدّاتها، ومدى استجابة ذاتية الشاعر لجمال الطبيعة ومؤثراتها.
أمّا في الفلسفة فيطلق لفظ الوجدان على معنيين؛ الأول كل إحساس أوّلي باللذّة أو الألم، والآخر ضرب من الحالات النفسية من حيث تأثرها باللذّة أو الألم، في مقابل حالات أخرى تمتاز بالإدراك والمعرفة³.

ويرى جمال علي زكي بسيوني أن عبد القادر القط أول من أرسى منهجاً متكاملأً في دراسة الشعر العربي المعاصر، تحت لواء مصطلح الاتجاه الوجداني⁴.

1 - أبو البقاء الكفوي ، الكليات ،مؤسسة الرسالة ،تح :عدنان درويش محمد المصري ،ط2، 1993، ص 943 .

2 - محمد التنوخي ، المعجم المفصل في الأدب ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط1، 1993، ص 88 .

3 - المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، دار المعارف ،القاهرة ،دط ، دت ، مادة وجد .

4 - جمال علي زكي بسيوني، الاتجاه الوجداني في شعر مهيار الديلمي، دراسة في الرؤية والأسلوب، ر سالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أدب اللّغة العربية، جامعة الزقازيق، قسم اللغة العربية، مصر، 2008، ص 28.

يقول عبد القادر القط : « والحركة الوجدانية حركة إيجابية ،تقوم في جوهرها على فرحة الفرد باكتشاف ذاته ،بعد أن ظلّت ضائعة مقهورة في ظل عهود طويلة من الجهل والتخلف والظلم ،وتقوم على اعتزاز هذا الفرد بثقافته الجديدة ،ووعيه الاجتماعي وحسه المرهف ،وتطلعه إلى المثل الإنسانية العليا، من حرية وعدالة وعفة وعشق للجمال والكمال ،ونفور من القبح والتخلف ،وقد حملت هذه الحركة من النّاحية الفنيّة عبء التّجديد والخروج من أسر الأنماط الشعريّة القديمة المكررة على مرّ العصور، وابتكار صيغة شعريّة جديدة ،يمتزج فيها التراث بالعصريّة ،وتكتسب فيها الألفاظ دلالات جديدة وقدرة جديدة على الإيحاء ،كانت قد فقدتها في الصّيغ النّمطية القديمة، وتقوم فيها الصّور الشعريّة على مفهوم فني حديث، ينتفع بالتّظريّات الجديدة في الأدب والفنّ والموسيقى واللّغة»¹.

2. الوجد عند الصّوفية:

اختلفت الرّؤى في تعريفه عند الصّوفية، كما ذكر ذلك صاحب اللّمع، وعقد باباً سمّاه: باب في ذكر اختلافهم في ماهية الوجد²، وهناك أقوال كثيرة لدى الصوفية في هذا الصدد ومن أهمّها: قول عمرو بن عثمان المكيّ: « لا يقع على كيفية الوجد عبارة لأنها سرّ الله تعالى عند الموقنين»³. وقال أبو الحسن التّوري: «الوجد لهيب ينشأ في الأسرار، ويسنح عن الشوق، فتضطرب الجوارح طرباً، أو حزناً عند ذلك الوارد»⁴.

1 - عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، مكتبة الشباب، دط ، 1988، ص 12- 13 .

2 - الطوسي، اللمع، مرجع سابق ص 375.

3 - المرجع نفسه، ص 375.

4 - صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، مكتبة الرشيد، الرياض ، ط 1، 1994، ص 623 .

وقال القشيري: «الوجد يُصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد ولا تكلف، ولهذا قال المشايخ: الوجد المصادفة، والمواجيد ثمرة الأوراد»¹.

وقال الغزالي: «الوجد عبارة عن حالة يثمرها السماع، وهو وارد حق جديد، عقب السماع، يجده المستمع من نفسه، وتلك الحالة لا تخلو عن قسمين، فإنها إما أن ترجع إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات، وإما أن ترجع إلى تعبيرات وأحوال ليست من العلوم، بل هي كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور، والأسف والندم، القبض والبسط»².

وقال الطوسي: «وكل ما صادف القلب من غم أو فرح فهو وجد، وقد أخبر الله تعالى عن القلوب: أنها تنظر وتبصر وهو وجد لها»³، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾⁴

ومن خلال اختلاف هذه التعاريف يخلص الغزالي إلى مقارنة تفي بالمراد من مقصدية الوجد، حيث أنها إما أن ترجع إلى المكاشفات والمشاهدات، من قبيل العلوم والتنبيهات؛ التي يجود بها المولى على قلب الصوفي العارف، أو إما أن ترجع إلى تغيرات وأحوال ليست من العلوم، وهذه الأحوال يهيجها السماع ويقويها، فإن ضعف ولم يؤثر في تحريك الظاهر، لا يُسمى وجداً، وإن ظهر على الظاهر سُمي وجداً، إما ضعيفاً وإما قوياً، بحسب ظهوره وتغييره للظاهر، ولا يُبعد أن يكون السماع سبباً لكشف ما لم يكن مكشوفاً قبله، فإن الكشف يحصل بأسباب منها: التنبيه والسماع، ومنها كذلك صفاء القلب، والصفاء يُسبب الكشف، ومنها انبعاث نشاط القلب بقوة

1 - القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 140 - 141 .

2 - الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص 290 .

3 - الطوسي، اللمع، مرجع سابق، ص 367 .

4 - سورة الحج، الآية: 44.

السمع، فيقوى به على مشاهدة ما كان تقصر عنه قوته، كما يقوى البعير على حمل الأثقال، فبواسطة هذه الأسباب يكون سبباً للكشف¹.

نماذج من شعر الوجدان الصوفي:

• المحبة الإلهية والعرفان:

يعدّ الحب لدى الإنسان من أهمّ التجارب والخبرات الخلقية في حياته، وما من شكّ في أن الحب فضيلة إيجابية، لأنّه في الحقيقة إحياء وإثبات وبناء، وإن كانت كلمة حب تدل على معاني عاطفية أو وجدانية، إلا أنّها في الأصل ميل، ونزوع عملي إيجابي يتجلى في تحوّل الاهتمام من الذاتية إلى الآخر، فهو نيّة وسلوك، من أجل بناء تواصل وإشباع رغبة روحيّة، من أجل اكتشاف أبعادٍ كانت مجهولة لدى الإنسان.

وعنصر التوحيد أنصع فكرة في المعرفة الصّوفية، وأرقى سلم إلى مستوى الحب المطلق لاكتشاف أسى درجات الحبّ، والخير المطلق، والجمال والجلال، وهو الوسيلة لكشف المعرفة الإلهية، إنه منح إلهية وإيمان بالمحبوب، لذلك أسس الصوفية في مذهبهم الإنساني فكرة الحب الإلهي المبنية على الحياة الرّوحية السلوكية التّوحيدية، وجعلوا القلب الإنساني عرشاً لرحمة الله وللمحبة والتّسامح، قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾².

ومن النّماذج نذكر:

يقول السهروردي (632 هـ) :

أَبَدًا تَحِنُّ إِلَيْكُمْ الْأَرْوَاحُ *** وَوَصَالُكُمْ رِيحَانُهَا وَالرَّاحُ

1 - صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقّي عند الصوفية، مرجع سابق، ص 625 - 626.

2 - سورة المائدة، الآية 56،

وَقُلُوبُ أَهْلِ وِدَادِكُمْ تَشْتَاكُمُ *** وَإِلَى لَذِيذِ لِقَائِكُمْ تَرْتَاخُ
 وَرَحْمَةً لِلْعَاشِقِينَ تَكَلَّفُوا *** سِتْرَ الْحُبَّةِ وَالْهَوَى فَنُضَاخُ
 بِالسَّرِّ إِنْ بَاحُوا تُبَاخُ دِمَاؤُهُمْ *** وَكَذَا دِمَاءُ الْبَائِحِينَ تُبَاخُ
 وَإِذَا هُمْ كَتَمُوا تَحَدَّثَ عَنْهُمْ *** عِنْدَ الْوُشَاةِ الْمَدْمَعِ السَّحَاخُ
 وَبَدَتْ شَوَاهِدٌ لِلسَّقَامِ عَلَيْهِمْ *** فِيهَا لِمَشْكَالِ أَمْرِهِمْ إِيْضَاخُ
 خَفِضُ الْجَنَاحِ لَكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ *** لِلصَّبِّ فِي خَفِضِ الْجَنَاحِ جُنَاحُ
 فِإِلَى لِقَاكُم نَفْسُهُ مُرْتَاخَةٌ *** وَإِلَى رِضَاكُم طَرْفُهُ طَمَّآخُ¹
 ويقول المختار الكنتي الكبير (ت 1226هـ) في المحبة الإلهية والعرفان:

شَغِفَ الْفؤَادُ بِحُبِّ ذَاتِ الْوَاحِدِ *** وَالسَّرِّ أَنْبَأَ عَنْ مَقَرِّ جَا حِدِ
 وَبِسْرِ سِرِّ السَّرِّ طُلِسِمَ رَمِزُهُ *** وَبِسْرِ سَوِيدَاءِ لَبِّ وَاجِدِ
 وَبِغَيْبِ غَيْبِ الْغَيْبِ فُسرُ لُغْزِهِ *** وَبِمَنْشَدِ مُشَدِّ بِشْشُوقِ شَاهِدِ
 مُتَذَلِّلاً مُتَلَذِّذاً مُتَعَزِّزاً *** بِالْوَصْلِ فِي غَبْشِ الدِّيَا جِرِ سَاهِدِ
 فِي قُرَّةِ الْعَيْنِينَ فِي مَحْضِ الصِّطْفَا *** أَهْلِ الْوَفَا فِي غَيْبِ الْوَاحِدِ
 فَآثَارِ نَارِ الْوَجْدِ بَعْدَ خَبْوَتِهَا *** وَأَسَالِ عَيْنِ الدَّوْقِ بَعْدَ تَبَاعِدِ
 فَهَنَّاكَ يَهْنَأُ الْعَيْشُ بَعْدَ تَنْغِصٍ *** وَيَطَّيِبُ مَرَّ الشُّوقِ بَعْدَ تَنَاكِدِ

1- يا قوت الحموي، معجم الأدياء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1993، ص 2807-2808.

وَيَبِينُ ثَمَّةَ بَيْنَنَا مِنْ بَيْنِنَا *** بَعْدَ الْجَفَا وَمَعَاهِدٍ بِمَعَانِدٍ¹

● الغزل:

تتجلى في الشعر الصوفي تلك النزعة الوجدانية الغزلية، المتعطشة إلى الفناء، والمتذوقة لتلك المقامات، والحضرات الإلهية بعد مجاهدة الصوفي لنفسه وقطع المهامه لأن دون الوصول خرق القتاد من عقبات النفس الأتمة بالسوء، التي تقطع الوصال والأنس، فالصوفي يصبو إلى مراتب الأحبة كما أشار إليها الشاعر العربي، فكل يُغني على ليلاه، وقد استعان شعراء الصوفية بالتجربة الغزلية العذرية، لما ضاقت بهم أواني اللغة، وصورها ودلالاتها، فلا محبوب عندهم سوى الله، يقول ابن قيم الجوزية: "لا يمكن أن يجتمع في القلب حب المحبوب الأعلى وعشق الصور، بل هما ضدان لا يجتمعان، ولا يُغفر سبحانه أن يشرك به في هذه المحبة، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"².

ومن تلك التماذج نورد:

يقول أحمد بن مصطفى العلاوي (ت1351هـ):

دَنَوْتُ مِنْ حَيِّ لَيْلَى *** لَمَّا سَمِعْتُ نَدَاهَا
يَا لَه مِنْ صَوْتٍ يَحْلُو *** أَوْدٌ لَا يَتَنَنَاهَا
رَضَّتْ عَنِّي جَذْبَتِي *** ادْخَلْتَنِي لِحْمَاهَا
أَنْسَتَنِي خَاطِبَتِي *** أَجْلَسْتَنِي بِجَذَاهَا
قَرَّبَتْ ذَاتَهَا مِنِّي *** زَفَعَتْ عَنِّي رِدَاهَا
أَدْهَشْتَنِي تَيْهَتَنِي *** حَيَّرْتَنِي فِي بَهَاها
أَخَذَتْ قَوْسِي وَوَزَنِي *** لِكِي نَتَبَعُ غَنَاها

¹ - يحي ولد سيد أحمد، ديوان الصحراء الكبرى المدرسة الكتبية، دار المعرفة، الجزائر، دط، 2009، ص 147 - 148.

² - ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لم سأل عن الدواء الشافي، مطبعة التقدم، مصر، دط، دت، ص 128.

أَخَذْتَنِي مَلَكَتَنِي *** غَتَبْتَنِي فِي مَعْنَاهَا
بَدَلْتَنِي طَوْرَتَنِي *** وَسَمِئْتَنِي بِسْمَاهَا
جَمَعْتَنِي فَرَدْتَنِي *** لَقَبْتَنِي بِكُنَاهَا¹
ويقول الأمير عبد القادر (ت 1300هـ):

أَوْقَاتٍ وَصَلَّكُمْ عِيدٌ وَأَفْرَاحٌ *** يَا مَنْ هَمَّ لِي الرُّوحُ وَالرَّاحُ
يَا مَنْ اكْتَحَلَتْ عَيْنِي بَطْلَعْتَهُمْ *** وَحَقَّقَتْ فِي مُحِيَا الْحَسَنِ تَرْتَاخُ
دَبَّتْ حُمِيَاهُمْ فِي كُلِّ جَوْهَرَةٍ *** عَقَلٌ وَنَفْسٌ وَأَعْضَاءٌ وَأَرْوَاحُ
فَمَا نَظَرْتُ إِلَى شَيْءٍ بَدَأَ أَبَدًا *** إِلَّا وَأَحْبَابَ قَلْبِي دَوْنَهُمْ لِأَحْسُوا
نَظَرْتُ حُسْنَ الَّذِي لَا شَيْءَ يَشْبَهُهُ *** فَمَا يَرُوقُ لِقَلْبِي بَعْدَ مَلَاخُ
وَلَيْسَ فِي طَاقَتِي الرَّؤْيَا لِغَيْرِهِمْ *** وَلَوْ قَلَّتَنِي السُّورَى فِي ذَاكَ أَوْشَاخُ
عَرَقْتُ فِي حَبِّهِمْ دَهْرًا أَلَمْ تَرِنِي *** فِي بَحْرِهِمْ سَفْنَ حَقًّا وَمَلَاخُ
مَاذَا عَلَى مَنْ رَأَى يَوْمًا جَمَاهُمْ *** أَنْ لَيْسَ تَبْدُو لَهُ شَمْسٌ وَإِصْبَاخُ²

● الخمرة:

اعتمد الصّوفية على شعر الخمرة، وراحوا يتمثلون به لنقل أحوالهم ومواجيدهم، وهم يستعيرون أساليبه ومعانيه، وينسجون أشعارهم على غرارها، وأدخلوا بعضاً من الألفاظ والمصطلحات على هذا الغرض الوجداني، مثل الصحو والسكر والذوق والشرب والقرب والبعد والحق والسحق والحق والذنان والحان والندم ... ومن نماذج ذلك نذكر:

¹ - أحمد بن مصطفى العلاوي، ديوان آيات المحبين ومنهج السالكين، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، مستغانم، ط4، دت، ص 30-31.

² - الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري، الديوان، شر وتو وتو: زكرياء صيام، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، دط، دت، ص 125 - 126 .

يقول ابن الفارض (632هـ):

شَرِينَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً *** سَكِرْنَا بِهَا، مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ
لَهَا الْبَدْرُ كَأَسُّ، وَهِيَ شَمْسٌ، يُدِيرُهَا *** هَلَالٌ، وَكَمْ يِيدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ
وَلَوْ لَا شَذَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِجَانِهَا *** وَلَوْ لَا سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَهَا الْوَهْمُ
وَلَمْ يُبْقِ مِنْهَا الدَّهْرُ. غَيْرَ حُشَّاشَةٍ *** كَأَنَّ حَفَاهَا، فِي صَدُورِ النَّهْيِ، كَتَمْتُ
فَإِنْ ذَكَرْتُ فِي الْحَيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ *** نَشَاوَى، وَلَا عَاوَزَ عَلَيْهِمْ، وَلَا إِثْمُ
وَمِنْ بَيْنِ أَحْشَاءِ الدَّنَانِ تَصَاعَدْتُ *** وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا، فِي الْحَقِيقَةِ، إِلَّا اسْمٌ¹

ويقول أحمد بن عجيبة الحسني (ت1224هـ):

سَقَانِي حَبِيبِي مِنْ مُدَامَةِ حَبِّهِ *** فَأَصْبَحْتُ مِنْ خَمْرِ الْهَوَى أَتَضَلَّعُ
فَلَمَّا سَقَانِي زَادَ مِنْهُ تَعَطُّشِي *** فَكَانَ فَوْادِي بِالْجَوَى يَتَقَطَّعُ
فَلَوْ أَنَّ الْكَوْنَ عَرْشُهُ مَعَ فَرْشِهِ *** كُؤُوسِ الْخَمْرِ الْحَبِّ مَا أَنَا قَانِعُ
وَلَوْ عَشْتُ فِي الْكُونِينِ أَسْقَى مِنَ الْهَوَى *** عَلَى عَدَدِ الْأَنْفَاسِ مَا أَنَا شَابِعُ
صَحَى النَّاسِ مِنْ سَكْرِ الْحَبِيبِ وَأَفْرَقُوا *** وَإِنِّي عَلَى الصَّهْبَاءِ فِي الْحَانَ جَامِعُ
وَلِي لَوْعَةٌ بِالرَّاحِ إِذْ فِيهِ رَاحَتِي *** وَرُوحِي وَرِيحَانِي وَخَيْرُهُ وَاسِعُ
سَكِرْنَا فَهَمْنَا فِي بَهَاءِ جَمَالِهِ *** وَغَبْنَا عَنِ الْإِحْسَاسِ وَالنُّورِ سَاطِعُ²

¹ - ديوان ابن الفارض، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1913، ص82 .

² - ديوان أحمد بن عجيبة، تح: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، ط1، 1990، ص102-103 .

● الطبيعة:

الصوفي بروحانيته في ديمومة اتصال بينه وبين خالقه، يُسرح طرفه في بديع صنع الله متلمساً آثار الخلق والإبداع، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾¹.

والطبيعة سجل مفتوح، اتخذ منه الصوفية ميداناً لتعظيم الخالق، وهم أهل السياحة والخلوات، فكانوا يرون بعين البصيرة كل هدهدة نسمة أو حفيف ورقة إلا وفيه إشارة ربانية، يترجمونها إلى سلوكات روحانية تعبدية تبعث فيهم شحنة الوصال، والحنين إلى مناجاة الخالق، فراحوا يتفننون في وصف هذه البدائع وأثرها في نفوسهم عن طريق لغة شعرية مشحونة بالدلالة والرمز، معبرة عن أذواقهم ومواجيدهم وأحوالهم ومقاماتهم.

قال ابن عربي في وصف الطبيعة:

عُيون الزَّهر يبدو من حباها *** لِنَاظِرٍ مُّقْلَتِي الزَّهْرِ الْأَنِيْقِ
إِذَا مَا سَاعَدَتْهَا الشَّمْسُ فِيهِ *** تَرَاهُ بَعْدَ نَوْمَتِهِ يَفِيْقُ
أَفَاقَاتٍ لِأَمْرِ فِيهِ سِـرٍ *** فُوَادِ الطَّالِبِينَ لَهُ مَشْوِقُ
يَرُومُ المَجْنُونَ لَهُ حَصُولاً *** إِذَا تَزَجَّى الزَّعَاذِعُ أَوْ تَسْوِقُ
إِذَا النَّجْمُ الرَّجِيمُ رَمَى نَهَاراً *** فَذَاكَ النَّجْمُ لَيْسَ حَارِيْقُ
فَكَيْنَ الشَّمْسُ أَقْوَى مِنْهُ فَعَلَاً *** وَدَمَعُ الزَّمْهَرِيرِ لَهُ طَلِيْقُ
فَيُطْفِئُهُ وَيُسْلِمُ مِنْهُ رِيحٌ *** وَيَحْكُمُ أَنَّهُ فِيهِ غَرِيْقُ
وَذَاكَ الْإِنْقِضَاضُ لَنَا شَهِيدٌ *** عَلَى مَا قُلْتَهُ بِرُّ صَدُوْقُ

1 - سورة العاشية، من الآية 17 إلى 20.

رأيت الريح تأخذ منه سغلاً*** حذار منية ولها شهيق¹

ويقول أبو الحسن الششتري:

لَا تَكَلْتَفْتِ بِاللَّهِ يَا نَاطِرِي *** لَا هَيْفَ كَالْغَصْنِ النَّاضِرِ
مَا السَّرْبِ مَا الْبِسْتَانِ وَمَا لَعْلَعُ *** مَا الْخَيْفَ مَا ظَبِي بَنِي عَامِرِ
يَا قَلْبِ وَاصْرِفْ عَنكَ وَهَمَّ النِّقَا *** وَخَلَّ عَن سَرْبِ حَمِي حَاجِرِ
جَمَالٍ مِنْ سَمِيئَتِهِ دَائِرِ *** مَا حَاجَةَ الْعَاقِلِ بِالْدَائِرِ
وَإِنَّمَا مَطْلَبُهُ فِي الْوَالِدِي *** هَامُ الْوَرَى فِي حَسَنِهِ الْبَاهِرِ
أَفَادَ لِلشَّمْسِ السَّنَى مِثْلَمَا *** أَعَارَهُ لِلْقَمَرِ الزَّاهِرِ
أَصْبَحَتْ فِيهِ مُغْرَمًا حَائِرًا *** لَلَّهِ دَرُ الْمُغْرَمِ الْحَائِرِ²

3. السمات الفنية لشعر الوجدان الصوفي:

ومن خلال ما سبق يمكن استخلاص أهم سمات الشعر الوجداني لدى الصوفية، والمتمثلة

في:

- الشعر الصوفي الوجداني ذاتي يحمل في طياته نفحات قرآنية، وإشراقات نبوية، ونظريات فلسفية فيما يتعلق بوحدة الوجود، واحتقار المادة وعالمها.
- لجأ الصوفية إلى شعر الوجدان للتعبير عن تجاربهم الروحية ومواجيدهم، وأحوالهم، فالتجربة الصوفية عمل من أعمال الإرادة اللدنية والحدس الباطني، والحب الإلهي أخص مظهر لتك الإرادة³.

¹ - ابن عربي، الديوان الكبير، شر: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص 267

² - ديوان الششتري، المرجع السابق، ص 48.

³ - نور سلمان، معالم الرمزية، المرجع السابق، ص 07.

- لجأ الصوفية إلى لغة الشعر الحبي الوجداني، لترجمة أذواقهم وأحوالهم، لأن لغة العقل عاجزة عن ذلك، فاستعملوا إشارات ورموز ومصطلحات خاصة بهم، وشرحها بعضهم كما فعل ابن عربي في وضعه قاموساً للمصطلحات الصوفية، وذلك لتيسير الفهم والردّ على المشكّكين والمكفّرين من المتكلمين والفقهاء والمناطق.
- زخر الشعر الصوفي الوجداني بنغمات غزلية تُشبه نغمات شعر الحب العذري في الأدب العربي، لكنهم شحنوها بدلالات خاصّة، وما ليلي، وهند، وسعدى، إلّا أسماء معبّرة عن حضرات وأذواق في المحبة الإلهية، وأحوال في الترقّي للوصول إلى الحقائق الروحية.
- شعراء الوجدان الصوفي تغنوا بالخمرة والسكر، ونظموا على غرار شعراء الخمرة في الأدب العربي، لكنهم ألبسوها ثوباً من المعاني الجديدة الخاصة في طريق القوم في السلوك إلى حضرة الله، وما لم يُعبر عنه العقل دهشة في عالم الملكوت وعظمة الخالق، وغياباً عن المحسوسات وعجزاً عن التعبير، سموها سكرًا وتفننوا في إيجاد مقابل لها بما هو حسي عند شعراء الخمرة، وتضيق الأواني اللغوية بما تحمله المعاني الربانيّة، فكان عندهم الجمع، والفرق، والسحق، والمحق، والصحو، للتعبير عن تلك الحالات الوجدانية أثناء سكرهم، وقرّبهم إلى حضرة المحبوب.
- منبع المعرفة الصوفية القلب لا العقل، وقد أشار إلى ذلك أبو العلاء عفيفي في قوله: «فإن الحقيقة عندهم شيء يُحب ولا يتعقل، والعلم بها يُندوق ولا يُعلل أو يُفسّر، ثم هي فوق كل هذا شيء يتجلى للقلب في القلب، لا يصعد القلب إليها ولا تهبط هي إليه، لأنه منها وهي منه، فهو المرآة الصغيرة التي تنعكس على صفحتها صور العالم الروحي الكبيرة، أو العين التي يُبصر فيها الصوفي عالم الغيب المحجوب»¹.

¹ - المرجع السابق، ص 12.

- تعدّ التجربة الصّوفية الوجدانية عدولاً معرفياً عن قوام النّظام العرفي الظّاهر في مختلف مجالات الحياة والمعرفة والكون ككلّ، وفي هذا الشأن يقول سحر سامي إنّها "صدام من المسلمات وتواصل مع المطلق"¹.
- يتميّز الشّعْر الوجداني الصّوفي بقوة الوجد وحدته، ويطفح عن ذلك لغة تفجيريّة، متمثّلة في رموز، وإيجاءات يُنفَس بها الصوفي عن مكنون ذوقه الوجداني، وقد يهيج الوجدان فتصبح تلك اللغة طلاسماً يصعب تفسيرها إلّا من أهل الذوق والعرفان.
- يتميّز الوجد الصّوفي بالحركة والسّكون، فالصّوفي ينفعل دون أن يكون لحركاته وسكناته معنى يُقرّه العقل أو المنطق، "فيكون عندئذٍ ما لا ينقال حافزاً لأن يتأطر ضمن ما ينقال"²، وفي هذه اللحظة الوجدانية يضمحل الصّوفي "بالمطلق وتذوب أناه في الآخر في عملية اتصال وتواصل معرفي في أقصى درجاته، إلى حدّ يصبح فيه العالم هو عين المعلوم، والعارف عين المعرفة"³ قال الطّوسي في اللّمع: "قال الشيخ رحمه الله، قال أبو سعيد بن الأعرابي رحمه الله في كتابه في الوجد، إنّ سأل سائلاً فقال: أيهما أفضل وأتم، الحركة في الوجد أم السكون فيه؟ وقد قال قوم: إنّ السّكون والتّمكّن أفضل وأعلى من الحركة والانزعاج"⁴، وتلك أحوال وأذواق تعزي أهل السّلوك والتّسليم فيها أفضل.
- إن لغة التّواصل العادية تصل إلى حدّها عندما يتحرّك الوجدان الصوفي في أعلى درجاته فتنتطق لغة أخرى، "تؤدّي المعاني المختلفة التي يحسّها الصّوفي خلال تجربة خاصّة، وخاصّة لغة

1 - سامي سحر، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 2005، ص 11.

2 - أحمد بوزيان، الشطح بين انفتاح الأنا وانغلاق اللغة، مجلة الخطاب الصوفي، جامعة الجزائر، العدد الأول، 2007، الجزائر، ص 290.

3 - أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصّوفية، عالم الكتاب الحديث، إربد، الأردن، دط، 2008، ص 156.

4 - الطوسي، اللّمع، مرجع سابق، ص 383.

الإشارة الحركية، لأنها تتم خارج حدود اللغة الدلالية للغة المنطوقة أو المكتوبة¹، مثل الموسيقى والرقص والدّف المرافق للأذكار في بعض الأحيان.

- يتميز بصدق العاطفة وتدققها، واتّخذ الشّاعر الصّوفي من شعره وسيلة للتّنفيس عن هاته العواطف المتفجرة عن حبه لمعشوقه (الله)، فنظمه لنفسه، وهي عواطف في لغتها بعيدة عن لغة التفكير العقلي، وليست متزنة في معانيها وصورها اتزان المفكر العاقل، يقول ابن عربي ملتمساً العذر بما يصدر عنهم من أقوال وكلام: " وللمحبة لسان معذور لأنه مقهور بحاله"².

- للشاعر الصوفي خصوصية في وجدانياته عندما يُصوّر الأشياء ويفسرهما، فهو يؤول ما يشاهده تأويلاً صوفياً، ينسجم مع نزعته الروحية، وما الشعر إلاّ ترجمة لتلك الغاية الأولية (المعرفة بالله) ، يقول مصطفى حلمي : "فنفس الشّاعر الصوفي تتأثر بما حولها تأثراً يختلف عن تأثر النفس العادية، وإذا فهي تفهمه فهما خاصا وتأوله تأويلاً رمزياً، تخرج منه معنى ملائماً للأفكار التي تسيطر عليها، والخطرات التي تتردّد فيها، ثمّ هي تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى، وعن ملائمتها لهذه الأفكار والخطرات، تعبيراً يدل على ما يُعرض لها من وجد وغيبة ودهش وإطراب، ومن رؤية الأشياء بغير العين التي ترى، وسماعها بغير الأذن التي تسمع، وفهمها بغير العقل الذي يدرك"³، فالشّاعر الصّوفي الوجداني يرى بعين الصّوفي الموجودات ومظاهر الكون انعكاساً لجمال الله وذاته ، قال ابن الفارض :

تَراه إن غاب عن كلِّ جارحة *** في كل معنى رائق بهج
في نغمة العُود والنّاي الرّخيم إذ *** تألّفا بيت ألحان من الهّـزج

1 - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، أمّودج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، ط1، 1988، ص 145.

2 - عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، مكتبة الخانجي مصر، دط، دت، ص 175 .

3- مصطفى حلمي ، ابن الفارض والحب الإلهي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ، دط ، 1945 ، ص 37 .

وَفِي مَسَاقِطِ أُنْدَاءِ الْعَمَامِ عَلَى *** بِسَاطِ ثُورِ مِنَ الْأَزْهَارِ مُنْتَسِجٍ
وَفِي مَسَاحِبِ أَذْيَالِ النَّسِيمِ إِذَا *** أَهْدَى إِلَى سَحِيرَا أَطْيَبِ الْأَرْجِ¹

- تميّز الشعر الوجداني في جانب التصوير الفني بالإغراق والمبالغة في توليد المعنى، ومن ثمّ تعدّ الصوفية على صعيد الصورة التشبيهية ثورة، لأن الصوفية لم تأبه للشرط الجمالي (المقدس) الذي وضعه النقاد القديم، وهو صحة المعنى والمقاربة في التشبيه، بل اخترعت شرطها الفنيين الجديدين، وهما: الاستعارة والتخييل، فعليهما تتأسس التجربة الصوفية، ومنهما تستمدّ قيمة فنية كبرى قوامها نشاط جمالي مميز يعتمد على المبالغة والإغراق والغرابة في خلق المعنى².

- لم يتقيد شعراء الوجدان الصوفي بالقواعد التمثيلية للقصيدة العربية التقليدية، من أوزان وقوافٍ، وما اخترعهم للزجل وفن التوشيحَات إلاّ دلالة على توقعهم المستمرّ، لإيجاد ميادين جديدة تُشبع لذتهم الفنية شكلاً ومضموناً، ويحقق شاعريتهم تلك "الشاعرية لا تقف عند حدود الظاهر من بناء النص الأدبي، وإنما تتجاوز ذلك إلى ما وراء النص، وما يمكن اعتباره ضمناً يتكشف من اللغة الإشارية"³، وفي هذا الصدد جاء في كتاب علم البيان بين النظرية والأصول أنه "بقدر ما يكون الانحراف أوسع يكون النص أشعر، وبقدر ما يكون الانحراف أقل يكون النص أبعد عن الشعر"⁴، وعليه فالشاعر الصوفي حاد شعره عن سلطة العروض، محاولاً من ذلك تفجير تلك الطاقة اللغوية الدلالية الحاملة لتجربته في مجال سفره الروحي

¹ - ديوان ابن الفارض، ص 86.

² - وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2006، ص: 135.

³ - سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص 31.

⁴ - ديزيرة سقال، علم البيان بين النظرية والأصول، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ط1، 1997، ص 191.

، والتجليات والأذواق، واللطائف والمكاشفة، وفي هذا السياق تقرّ الدراسات الشعرية الحديثة أن " تحديد الشعر بالوزن تحديداً خارجياً سطحياً، وقد يُناقض الشعر، إنه تحديد للنظم لا للشعر، فليس كل كلام موزون مقفى شعراً بالضرورة، وليس كل نثر خالياً بالضرورة من الشعر" ¹.

فالشعر الصوفي أعظم من رتبة القواعد المعيارية، وقيمته في مدى الاقتراب من عين الكمال المعرفي، الذي لا يُقاس بالقواعد العروضية واللغوية الأخرى، ومدى الالتزام بمقولاتها، "ومن العسف محاكمة خطاب القلب والروح بمعيار المنطق والعقل"²، لأن اللغة في هذه الخطابات الشعرية الوجدانية فكّت الارتباط بـ" نظامها التواضعي، وارتباطها القواعدي، فتختل العلاقة بين المسند والمسند إليه من جهة، وتختلّ العلاقة بين الدال والمدلول من جهة ثانية، وبذلك تغيب شفرة الخطاب"³.

إنّ المتصوّفة في شعرهم الوجداني حاولوا كسر الحواجز في العديد من مناحي المعرفة والدين والحياة، وأسّسوا أفقاً جديداً، مشحوناً بالرموز والإشارات، لتلك الأذواق واللطائف والمعارف وأسهموا في توسيع فضاءات اللغة ومجالاتها الأسلوبية والتعبيرية، فجمال الأسلوب لم يكن عندهم في التّمنيق فحسب، وإتّما في الابتكار والجدة وصدق التجربة، بما يوطّد حضور النصّ الشعري في الوجدان، بين الباطن والمتلقّي، ويؤسّس المعرفة بالخالق؛ واجد الوجود ومُبدعه.

¹ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط3، 1979، ص 112.

² - أحمد بوزيان، الشطح بين انفتاح الأنا وانغلاق اللغة، مرجع سابق، ص 286.

³ - المرجع نفسه، ص 286.

الفصل الثالث

جمالية الخطاب الرمزي في شعر

الوجدان عند محيي الدين بن عربي .

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

عربي

تعكس خطابات الشعر الصوفي في واقع الشعر العربي، تجربة وجودية كونية لازمت عالم الكينونة من جهات متعددة اختلفت باختلاف المبدأ القصدوي الذي قام في رحابها الخطاب الشعري الصوفي؛ ذلك أنّ هذا الارتباط بين عالم الكينونة وواقع الشعر الصوفي هو في أصله الأول منبثق من تلكم الذات الإسلامية التي ظلت ولا تزال سائرة على سرّها الوجودي/الكينوني الذي خلقت من أجله.

ولعل هذا النوع من التلازم بين عالم الوجود المطلق المتمثل في الفعل الكينوني وعالم الوجود الإنساني استطاع أن يجعل من الذات الإنسانية تعيش وجودها ضمن المطلق الذي هو في الأصل سرّ من أسرار عالم المعرفة التي راح الشعر الصوفي يطل عن طريق ذلك على عالم الحق الذي يمكن أن يشار إليه وفق ما اتفق عليه في المدونة الصوفية بمبدأ الثنائية¹ القائمة بين: (الله والإنسان)؛ هذه

¹ - الثابت الذي لا مرية فيه أنّ هذا النوع من الإطلاق في حق مفهوم الثنائية قد يجعل بعض الباحثين الذين يشتغلون في حقل الدراسات اللغوية بعامة واللسانية على وجه أخص، يظنون أنّ دلالة الثنائية هي ما لازمت مفهوم التقابل، مثلما عليه الحال في كثير من التصورات العربية كاللغويين والأصوليين وغيرهم (المطلق يقابل المقيّد، العام يقابل الخاص، والمحكم يقابل المتشابه، والحقيقة يقابلها المجاز وهلم جرا). والحق - في تصورنا واعتقادنا أنّه ليس كذلك في شأن فلسفة الثنائيات، لاسيّما وأنّ السياق المفاهيمي الصوفي حين تعامل مع الثنائية تعامل معها وفق ما يمكن أن نطلق عليه بمبدأ المضاهاة؛ هذا المبدأ في الحقيقة هو الذي استطاع الصوفي عن طريقه أو من خلاله أن يطل على مفهوم الأحادية في عالم الخلق مدركاً أنّ الإطلاقات المفاهيمية في عالم المعرفة هي إطلاقات قائمة على مبدأ الاستقلالية، ويكفي لهذا الإطلاقات الدينية شرفاً ومنزلة وتماييزاً تدايتياً - على حد تعبير افخر الدين الرازي - أنّ لازمت الوحي القرآني من حيث الوجود والتصور والمقصد؛ فكل إطلاق في الحقيقة هو عبارة عن تمايز وفق ما يدل عليه من ذلكم السرّ الذي بثّه الله تعالى فيه منذ الأزل، وهذا السرّ الرباني المعرفي له القدرة في جعل الذات العارفة أن تطل على عالم اللفظ وفق تلكم الشمولية الاستغرافية التي تتجاوز حدود الزمان والمكان. إذن إطلاق الثنائية القائمة بين الله/ الإنسان هو إطلاق مرده الأساسي قائم على تلكم الاستقلالية المطلقة التي جعلت الصوفي يحقق تمايزاً من نوع خاص، وهو ما وجدناه في كثير من أشعار الصوفية التي راحت الثنائية تحقق معها - النصوص - نوعاً من الترابط والانسجام والاتساق الذي اختلف باختلاف المقامات والأحوال. وهو ما سنبيه قريباً في بعض السياقات من هذا الفصل.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الثنائية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، حاول التصور الشعري الصوفي أن يجسّد معالمها في تجارب شعرية تعبّر عن حقيقة الذات الإلهية، وما يجب أن يكون الإنسان عليه اتجاهها، لترسم للبشرية حسب رؤيتها هذا الكون (الله-الإنسان) الطريق إلى الله وكيفية نيل رضاه.

واللافت للنظر أنّ المتمعن في استعمال مفهوم الثنائية من لدن الخطابات الصوفية، يجدها لم تتعامل مع الثنائية كإجراء فقط، بل كحقيقة وجودية كونية¹ حاولت أن تعطي لكثير من الحقائق المعرفية في عالم الوجود المطلق بعض الأسرار الربانية التي كانت في الغالب عبارة عن إشكالات أهلت الصوفي سلفا أن يقيم في رحاب ذلك تصورا معرفيا وفلسفيا وفكريا ولغويا ينطلق من الشعر ليصل إلى ما يمكن أن نطلق عليه ب: الما وراء الشعر؛ الشيء الذي جعل من حركية الفكر الصوفي في تعامله مع واقع الشعر أن يتوسّعا "... في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة، وشكّلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصّية، من شعر وقصص وأدعية ومناجيات وحكم وأخبار، تُنظّمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها، قصد بلوغ هدف معين، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله"²؛ ذلك أنّ أعلى معتقد ظل الصوفي يؤمن به دون أن يجيد عنه هو ذلكم التجرد المطلق جملة وتفصيلا لعالم اللذة وفق ما آمنت به غالبية البشر تبعا لشرط التقييد في كل شيء، مقتربة اقترابا حقيقيا من اللذة القائمة على المطلق في ما له علاقة

ينظر في هذا الصدد بالتفصيل الممل: علي حرب: خطاب الهوية؛ سيرة فكرية. منشورات الاختلاف. ط2، 2008. ص: 43 وما بعدها. وأيضا إلى أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط1، 1982، بيروت. ص: 26 وما بعدها. وريته ديكاوت: التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة: عثمان أمين. القاهرة، 1965.

¹ - ينظر نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل. دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. ط1، دار التنوير والطباعة والنشر. بيروت لبنان، 1983. ص: 361-384.

² - آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دط. الجزائر: 2009، دار الأمل، ص20.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

بعالم الذات القدسية الجليلة، حقيقة وغاية ومقصدا¹؛ الأمر الذي جعل من ذاتية الصوفي نتيجة اقترابه من هذه الذات الإلهية عن طريق فعل اللذة الملازم للرضا الرباني، أن تكون الذات المطلقة- الله- هي التي لها الأسبقية من جهة الفعل الكينوني الوجودي والمعرفي؛ فراحت حينها تتّصف بهذه الحقيقة التي تربو على أذهان كثير من التصورات البشرية، مكوّنة لنفسها وروحها هذا النوع من التلازم القائم بين المطلق-الحقيقة المطلقة- وعالم الروح؛ فالأصل في عالم الوجود الإنساني هو حبّ الله لا غيره، وهو الحب الذي يستوجب بل يستدعي تجردا مطلقا من كل جهة لازمت الوجود الإنساني²؛ فجعلوا حينما المتصوّفة تجربة التّجرّد من ملذات الدنيا التي تعشقها النفس مراتب، حتى إذا تجرد الإنسان من كلها ارتدى ثوب العشق الإلهي، وهي مرتبة يهب فيها الصوفي ذاته لربه كليا بعد تجرده من حب النفس والدنيا، ليكون بذلك المتصوّف في هذا المقام أقرب إلى ربّه ونيل رضاه، وينكشف له الحق فيصير بمنزلة الملازم له.

إنّ السرّ الكوني الوجودي الذي لازم عالم الحقيقة من جهتين اثنتين: جهة قائمة في عالم الوجود المطلق بكل نواميسه الداخليّة والخارجية، وجهة قائمة في الوجود الإنساني الذي هو في الأصل حقيقة معبّرة وكاشفة وموحية إلى تلكم الأسرار الربانية التي بثّها الله تعالى في عالم المطلق الجامع بين حقيقة الوجود والوجود الإنساني³؛ الشيء الذي جعل من التصور الصوفي تجاه عالم الشعر أن يسير وفق هذه الثنائية اللامعرفية (أي التي لا تؤمن بمبدأ التقابل بل المضاهاة) يستشف عن طريقها تلكم المضاهاة بين الخلق والخالق فيما رسمته الكينونة من أسرار معرفية جعلت الشعر

¹ - ينظر في هذا المقام علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت-ص132 وما بعدها

² - ينظر ابن قيم الجوزية: حجة الله. تحقيق: يوسف علي بدوي اليمامة للطباعة والنشر. دمشق. ط3، 2005. ص:33 وما بعده

³ - ينظر ابراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. ط2، دار المعارف بمصر، 1968. 56/ص: من 1 إلى 50.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الصوفي أو بالأحرى الخطاب الصوفي ينتقل من عالم المحسوس في الأسيقة التخاطبية إلى عالم التجريد والإطلاق والشمولية والاستغراق القائمة في عالم المطلق.

بناء على هذا التصور الذي آمن به الصوفي في تعالقه مع مستلزمات المطلق في ظلّ واقع الثنائية السائرة على لسان حال المضاهاة التي بضدها تتبين الأشياء وتعلم؛ راح غالبية شعراء الصوفية وعلى غرارهم محيي الدين بن عربي، تجارهم الروحية في رحلتهم نحو الذات الإلهية، وسرعان ما كَوّنوا لأنفسهم عالماً روحياً غير الذي كانوا يعيشونه، بعد أن تعلقوا بهذه الذات؛ فتولّدت في تصوّرتهم نتيجة هذا التعلّق بين الذات الصوفية وعالم الإطلاق، مدونة مفاهيمية مصطلحية صوفية غير معهودة لدى كثير من الخلق، سواء من جهة التصور أو المنهج أو الموضوع، بله المقصد¹؛ فراحوا يوظفون في كثير من أشعارهم إطلاقات ليست كباقي الإطلاقات المتفق عليها لدى كثير من الخلق؛ فكانت لهم خمر أخرى وعشق آخر وطبيعة أخرى غير التي عهدوها، وانتقلت موضوعاتهم الشعرية من الخطابات المادية التي تتضمن الخمرة والمرأة والطبيعة كملذات من ملذات الدنيا، إلى خطابات روحية تنوّعت بين العشق الإلهي، وكشف الأسرار الإلهية، ورؤية الحق، والموعظة، والحكم، والعبير².

ولقد اعتمد المتصوّفة لغة الرموز آلية لبناء خطاباتهم الشعرية، ما شكّل عائقا أمام كشف جمالية الخطاب الشعري للمتصوّفة، وصعب تفكيكها إلا من خلال تتبع قائلها أو استقرار الرموز الشعرية التي يستعملونها، مثل الخمرة والطبيعة والمرأة؛ حيث تظهر جمالية الخطاب الرمزي في الشعر

¹ - هذا ما يلحظه المتخصص في المجال أو الحقل الصوفي من عدد هائل من المفاهيم والمصطلحات الصوفية التي لربّما احتوت على معان ودلالات لن تجددها في كثير من الحقول المعرفية الأخرى. لمن أراد التفصيل فليعد:

² - أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية. دار قباء للطباعة والنشر. 1905. وأيضا عبد الرزاق الكشاني: معجم اصطلاحات الصوفية. تحقيق: عبد العال شاهين. ط1، 1992. القاهرة. وغيرهما كثير.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الصوفي في نقل المتصوفة هذه المعاني من عالمها المادي إلى عالمهم الروحي؛ حيث تترك العلاقة بين معانيها المادية ومعانيها الروحية، انطبعا يجر الفكر إلى أعمال النظر في ما ترمز إليه¹، لتتحلى جمالية هذه الرموز في ما تتركه من انطباع حول ربط الصورة المادية بالصورة الروحية، باعتبار أنّ الجمالية كما يقول كانط (Kant) "حالة من الوجد، تُمتّع دون غاية ودون مفهومات"² إلا أنّ ذلك لا يمنعنا من القول بأنّ طبيعة الإحساس بالجمال تبقى انطباعية أكثر منها موضوعية؛ لكونها تختلف من شخص لآخر حسب ذوقه الجمالي، لكنّ ذلك لا يمنع من سيطرة جمالها على مجموع بأكمله، إذا كانت جمالية الشيء قد فرضت الانطباع نفسه على الجميع.

ونجد ابن عربي على شاكلة معظم شعراء الصوفية، تعلّقت معظم خطباته بعشق الذات الإلهية، فاتخذ من الشّعور وسيلة إفصاح عن ما في وجدانه، اتجّاه هذه الذات وعالمها الغيبي، وذلك "بوصف الشّعور أقدر مسلك على امتصاص فيضان التجارب الروحية والعواطف المختلفة، وأخصب فضاء لضمان حيوية التجربة الصوفية وخلودها في النفوس...ومن هذا المنطلق جعله ابن عربي من

¹ - لنا في الحقيقة في هذا النوع من التحديد القائم في شأن الرمز من منظور التصور الصوفي تخرّيجة علمية منهجية إجرائية بين الرمز الصوفي والرمز العلاماتي الذي نادى به السيميائية منذ زمن قريب؛ ذلك أنّ الرمز في سياقه العلاماتي يدور فلكه حول حركية الدال مع المدلول وفق ما تقتضيه طبيعة السياقات والمقامات شريطة ألا يخرج هذا النوع من التلازم بين الدال والمدلول عن طريق ما يمليه الرمز عما أصطلح عليه أهل الاختصاص بالمرجع الذي هو في الغالب يسير وفق المواضع والاتفاق. وهنا نعتقد أنّ الرمز من منظور التصور الحدائثي هو ضيق من جهة الاستعمال إذا ما قورن بشمولية الرمز من منظور التصور الصوفي؛ على أساس أنّ "...علاقة الصوفي بالرمز على المستوى الأول علاقة وشيخة حيث ان الصوفي في هذا المستوى يشبه الفيلسوف بطريقة ما فهو يستولد المجهول باحثاً عن ماهيات الأشياء في بواطن الأشياء، يبحث عن الماهية والكينونة التي يصعب الوصول إليها من خلال الشروط السفلى التي لا تحترم سمو الأهداف وعلوّها. بل يحاول الصوفي على هذا المستوى قراءة رموز الكتابين كتاب الوحي و كتاب الكون للتفكر في آلاء الله من أجل معرفته فهو يلجأ في تجربته هاته الى التعبير عن طريق الرمز لأنه يرى أن اللغة عاجزة عن التعبير عن ما يخالج قلبه من ذوق و علوم لدنية" ينظر الموقع الإلكتروني:

محمد غاني: الرمز عند الصوفي تغييل وممارسة.

² - فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، رسالة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث، إشراف: محمد مرتاض، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر: 2006، ص58.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

أهم السبل للإفصاح عما كان ينوء به إحساسه الصوفي من تراكمات ومشاهدات وانفعالات، واتخذ وسيلة للخلاص من الزمن الواقعي والاجتماعي، وجسرا ينفلت عبره من رقابة السلطة القهرية المعادية لقول الرغبة¹

ولعلّ عنوان ديوان ابن عربي (ترجمان الأشواق) أدلّ دليل على تعلقه بالذات الإلهية التي راح يستلهم في وصف وجدده بها صورا من العالم المادي، تُجسّد رحلته مع عشقه هذه الذات، ورؤية الحقّ بالمشاهدة في عالمه الروحي؛ حيث استطاع أن يخلف في هذا النوع من الحقيقة للعشق الإلهي الملازم لعالم الرّوح "... ديوانين أحدهما (الديوان الأكبر) وثانيهما (ترجمان الأشواق) وعلى حين تنوّعت موضوعات النّظم في الديوان الأكبر، تعين الموضوع في الديوان الثاني (ترجمان الأشواق)؛ إذ قصر الناظم على التعبير عن حبه الإلهي، وتصوير أحواله وأهواله وأشواقه، وأذواقه في طريق هذا الحب الإلهي، وما انتهى إليه من فتوحات إلهية، وإلهامات روحية، كل أولئك في أسلوب رمزي قوامه الألفاظ الغزلية والخمرية التي اصطنعها الغزليون والخمريون من شعراء العرب، وهو إنّما يفعل ما فعله ابن الفارض من إثارة الإشارة على العبارة، والتلويح على التصريح².

إنّ مثل هذا التّصور الذي يمكن أن نصفه بالماوراء الإحساس الملازم لعالم الحقيقة المطلقة، أدى فيما بعد أن وجّه لابن عربي عدة انتقادات وصلت إلى درجة الكفر والخروج عن الملة³، وهي طبيعة- في اعتقادنا- لا يستطيع الوجود الإنساني أن ينسلخ عنها؛ إذ كيف يفسّر فعل الاختلاف

¹ - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر: 2006، ص 379.

² - علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دط. القاهرة: 1404، دار المعارف، ص 479-480.

³ - لقد تعلّقت ذات ابن عربي بالذات الإلهية؛ حتى رُميت ذاته بالكفر؛ لِمَا طرحته خطاباته الشعرية الوجدانية التي تعتمد الترميز، من إشكالات نقدية في الفكر الإسلامي؛ إذ نجد إبراهيم بن عمر البقاعي (885هـ) يجعل الجزء الأول من كتابه (مصرع التصوف) مخصصا لكفر ابن عربي، تحت عنوان (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي).

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

القائم والملازم لعالم الحقيقة المطلقة بغير هذا التفسير¹؛ فلقد سار في عالم المعرفة من بابها اللامحدود عدة نفوس بشرية على اختلاف اتّصالها بعالم الحقيقة المطلقة، وفق هذا المبدأ وأثّمت بل قتلت شر قتلة وعدّبت تعذيباً شديداً؛ لأنّها استطاعت-على حدّ تعبير الفخر الدّين الرازي- أن تحقّق لذاتها تمايزات ذاتية من نوع خاص²؛ فعاشت وجودها الكوني وفق ما يتماشى مع طبيعة الحقيقة المطلقة التي جعلتها وفق تلكم العلاقة بينها وبين الذات المقدسة عن طريق فعل العشق الملازم الحبّ الإلهي.

إضافة إلى حملات التّكفير التي تهاطلت عليه نتيجة خطاباته الرمزية، نجد حملات النقاد الأدباء ترمي إبداعاته الشعرية بعدم التّرابط، "ولعلّ أبا العلا عفيفي كان أول النقاد الناطقين بالإنجليزية، ممن أدركوا بوضوح أنّه لا توجد صيغة ملموسة من الترابط، أو النّظام في كتابات الشيخ الأكبر؛ بل مجرد أسلوب مبعثر استطرادي، يفتقر إلى الشّكل والتّماسك افتقاراً واضحاً"³ وليس لنا الرّد إلّا بالقول إنّ نفي التّرابط المنطقي حاصل لدى القارئ، نتيجة تعامله مع المعطيات الشعريّة التي خلفها ابن عربي بنوع من التجزئة، دون تعاملهم مع نصوصه على أنّها كل متكامل، وهذا ما حصل للكثيرين ممن قرأوا قصائد محيي الدين ابن عربي، في تعاملهم معها بالتجزئة.

وبالرغم من الإشكالات التي طرحتها خطابات ابن عربي الشعرية منها والنثرية، في الفكر الإسلامي، إلّا أنّنا لا نتناول خطاباته الشعريّة الوجدانية بالدراسة، إلّا كتجربة شعريّة إنسانية،

¹ - ينظر نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص5 وما بعدها.

² - إنّ الرازي بتعريفه لمفهوم الشخص يجعل منه فعلاً للتنايت وتمايز الحقيقة. يقول في هذا المقام ما بيّأه "اعلم أنّه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره " الرازي: التفسير الكبير. بيروت. 129/1. وعليه فالتشخيص تمايز للذات، وهذا التحديد لحدود التعاين الشخصي يضاد الوحدة التي يفترضها التصوف لحل العلاقة بين المخلوق والخالق على التحلي النهائي.

³ - أيان ألمان، التصوف والتفكيك درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، تر: حسام نايل، ط1. القاهرة: 2011، المركز القومي للترجمة، ص87.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

نسج من خلالها ابن عربي تجربته مع خالقه، وبالتحديد تجربته مع عشق الذات الإلهية؛ لنستشف جمالية الرّمز في هذه الخطابات الشعرية التي اعتمد فيها على الترميز في نقل عالمه الروحي المحسوس إلى العالم المادي الملموس؛ وذلك لما لعالمه من خفاء يستحيل على غيره إدراكه إلا بعد سلوك الطريق التي مرّ منها، ففي رسالته إلى الفخر الرازي يقول ابن عربي: «ارفع الهمة في أن لا تأخذ علما إلا من الله تعالى على الكشف، وأنه من المحال للعقل والفكر أن يصل إلى ما يطمئن إليه الإنسان في معرفة الله تعالى، وعليك أن تلزم طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات»¹ وبهذا فإنّ العلم الذي أخذه الشاعر عن عالمه الروحي، لا يُأخذ بالتّعلم أو التلقين على شيوخ العلم، على نحو علوم المعرفة الإنسانية أو الطبيعية، وإنما هذا العلم بعيد كل البعد عن لم يسلك الطريق ذاتها التي سلكها ابن عربي وغيره من المتصوفة، «ولأنّ ابن عربي صوفي أصالة يأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التّعبير، باعتبار أنّ ما يعالج من المسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أنّ يدركها، ويستعصي على غير اللغة الرمزية أنّ تفصح عن أسرارها، فقد تفاوتت الناس في فهم مقاصده: هل المراد من أقاويله ظواهرها البادية أو أنّ الأمر يحتاج إلى فهم أشمل وأدق لا يكون إلا بالتأويل والتفسير... ولهذا ترى المؤرخين له يقفون منه أحيانا موقف الحيرة»².

إنّ المطلع على قصائد الوجد عند محيي الدين بن عربي، يجد معظمها يحاكي قصائد الشعراء القدامى، حيث كانت المرأة والخمرة والطبيعة محور قصائدهم الشعرية، وعلى النحو ذاته نجد المرأة والخمر والطبيعة كلها حاضرة في قصائد الوجد عند محيي الدين بن عربي على غرار غيره من

¹ - صالح الرقب ومحمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، ط1. الجامعة الإسلامية، غزة: 2006، ص31.

² - عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1. بيروت: 1993، دار الجيل، ص254.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

المتصوفة دون خروجه عن مألوفهم؛ إذ المحبة الإلهية التي جعلت من ابن عربي خاصّة والصّوفية عامّة، يتعلّقون بكل ما هو من صنيع هذه الدّات، بل تجدهم يستنتقون الكون برمته تقريبا من معشوقهم، فعندهم "بما أنّ الدّافع إلى خلق العالم هو الحب فكذلك الدّافع إلى العودة إلى الأصل، لا بد أن يكون هو الحب، وبهذا يكون حب المرأة والخمرة والطبيعة هي حبّ إلهي؛ لأنّ العالم خُلِق على صورة الله الجمالية، فليس في الإمكان أبدع مما كان، غير أنّ الأصل الذي انبثق عنه الإنسان يبقى هو المنشود أبدا"¹.

إذاً يشترك كل من الشعراء الصوفيين وغير الصوفيين في ارتكازهم على موجودات دنيوية تشمل المرأة، والطبيعة، والخمرة، في نسج قصائدهم التي تترجم تجاربهم الحسية مع هذه الموجودات، إما حبا فيها وإما حبا في من كان سببا في إيجادها، إلا أنّ ذلك لا يمنع من قولنا إنّ الفرق بين استعمالها عند الشعراء عامة وشعراء الصوفية خاصة، يختلف في جوهره من الأساس؛ لأنّ الأول عايشها تجربة طبيعية واقعية، في حين إنّ الثاني عايشها تجربة روحية اعتمد في نقلها على سعة الخيال في نسج صورها وتجسيد وقائعها، وبخاصة إذا علمنا أنّ المرأة والخمرة هي ملذات غادرها الصوفي بعد أن طلق الدنيا وملذاتها ثلاثا طلبا لمرضاة هذا الإله المعشوق².

¹ - آمنة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص70.

² - لنا في مثل هذا النوع من التمايز القائم في شأن التعامل مع الماديات من منظور خارجي وباطني رؤية نحسبها أنّها بحق تقرنا من السياق الحالي الذي نريد التوقف عنده بشيء من التحليل والبيان وهو الوجد؛ ذلك أنّ المفهوم أو المصطلح من منظور الفكر الصوفي بعامّة وابن عربي على وجه أخص هو عبارة عن حقيقة لا تحدّها الحدود ولا تسير وفق شاكلة واحدة؛ فهي بمثابة الرّبيق الذي لا يستقر على حال أئنة، والدليل على عدم الاستقرار إنّما يفستره ذلكم التلازم الروحاني القائم بين المفهوم الصوفي والذات الصوفية. أي بين المفهوم السّاري =على ألسنة السياق الصوفي كمدونة ينتمي في رحابها المفهوم الصوفي، وكحقيقة صوفية يحاول المفهوم أن يتجاوز المدونة ليعيش لحظته الوجودية/الكونية بينه كذات مستقلة وذات المتصوف كذات تستعمل هذا المفهوم تبعا لتلك العلاقة القائمة بين المتصوف وعالم الحقيقة المطلقة. هذا ما حاول ابن عربي تحقيقه عن طريق تعامله مع الوجد وفق سياقه الصوفي؛ فتعامل مع المرأة والطبيعة وهلم جرا ليس انطلاقا مما تدل عليه هذه الإطلاقات التي استعمالها غالبية الشعراء في أشعارهم فأصبحت متداولة على حسب ما يقتضيه مبدأ الاستعمال الجاري على ألسنة الشعراء واللغويين وهلم جرا؛ بل نجد ابن عربي يجعل من الوجد في شأن هذه الحقيقة يرقى إلى مستواه الروحي ليستشف عن طريقه ذلكم الحب

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وإن المقارنة بين التجربة الواقعية عند الشعراء عامة والتجربة الروحية عند الصوفية وبالتحديد عند ابن عربي لتدعونا إلى طرح التساؤلات الآتية: ما العلاقة التي جمعت بين الخطابات الشعرية عامة والخطابات الشعرية الوجدانية لابن عربي في الرموز الشعرية الثلاثة: المرأة والخمر والطبيعة، وما الفرق في توظيفها بين الخطاب الشعري عامة وخطابات الوجدان الشعرية عند محيي الدين بن عربي؟ وما الأثر الجمالي الذي يتركه نقل الرموز الشعرية الثلاثة من عالمها السفلي المادي الفاني إلى عالم علوي روحي أزلي؟

1. رمز المرأة:

لقد ظلت المرأة منذ عهد بعيد ذلك الجوهر الأنثوي الذي ظلّ مسيطرا على معظم الخطابات الشعرية عامة والعربية خاصة، وذلك لما كان لها من دور سلمي أو إيجابي في الحياة الاجتماعية، وقد تفرقت الأجناس والأمم قديما حول جوهرها الأنثوي، بين مقدّس ومدنس، وعلى النحو ذاته نجد تاريخ المجتمع العربي يعكس لنا الرؤيتين معا، عهد جاهلي كان يراها اسما آخر لكل ما هو شرّ، مثل الفضيحة والعار والفقر وقطع النسب وعهد إسلامي أنتج رؤية مختلفة اتجاهها بعد أن وضع بينها وبين الرجل حدودا، جعلتها تأخذ منزلة من بين المنزلتين، فهي إما أن تكون في منزلة الفضيلة، فتكون بذلك الأم والأخت والزوجة والابنة، وإما أن تكون في درك الرذيلة فتكون بذلك رفيقا للشيطان. وبالرغم من الحدود التي وضعتها الشريعة الإسلامية بين المرأة والرجل إلا أنه سرعان ما

الإلهي والعشق الرباني الذي يسري في باطنه دون أن يجيد عنه بحال، وهو الأمر الذي جعل من كتابات ابن عربي تسيير وفق هذا النسق الروحي الرباني في شأن فلسفة الوجدان من منظور التصور الروحي لا المادي الذي تعرفه غالبية البشر. ينظر في هذا الصدد المنصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية- نماذج ابن عربي - منشورات عكاظ. الرباط، ط1، 1988. ص: 430-440. وكذلك في علاقة الإنسان بالوجود والطبيعة ينظر إلى نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل. المرجع السابق. ص: 157-195، وأيضا

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

تلاشت تلك الحدود مع شعراء الغزل الذين مزّقوا السّتر عن جوهرها الأنثوي، فجعلوا أنفسهم في خانة وضعت عليها يد الفقهاء علامة سلبية في تاريخ الفكر الإسلامي.

وقد سار ابن عربي في خطابه الشعري الوجدانية على منوال هؤلاء الشعراء، ما جعل سهام الفقهاء تتحامل عليه من كلّ حدب وصوب في تشبيهه في قصائده، ووجد نفسه مجبراً على تقديم ما يزيل الإبهام عن مقاصده من قصائده الغزلية التي كان يلجأ إليها في نقل مشاعره العاطفية، وبخاصة بعد الانتقادات التي تحاملت عليه عقب إخراج ديوانه ترجمان الأشواق؛ إذ "بعد فترة زمنية قاربت أربعة عشر عاماً، قام ابن عربي بوضع مقدمة لديوانه موضّحاً أنّه سوف يقوم بشرح ما ورد في هذا الديوان من قصائد، وذلك بعد اتهام الفقهاء له وإنكارهم عليه ما جاء فيه من عبارات الغزل والتشبيب"¹ وما يزيل الاتهام عن ابن عربي أنّه أشار في أكثر من موضع أنّ تغزله في خطابه الوجدانية لم يكن إلا وسيلة وليس غاية في حد ذاته؛ حيث قال في مقدمة كتابه الذي شرح فيه ديوانه ترجمان الأشواق "وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية، وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبهات شرعية وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كلّ أديب ظريف"² ويوضح هذا القول إنّ الفارق بين ابن عربي وشعراء الغزل، يكمن في كون كلّ عبارة من عبارات الغزل عند ابن عربي، إنّما هي رمز يشير به إلى سرّ علوي وعالم روحي يرتبط بالذات الإلهية أكثر من ارتباطه بالحياة المادّية، وقد ترجم ذلك شعراً فقال³:

¹ - سالم عبد الرزاق، شعر التصوف في الأندلس، دط. الجزائر: 2007، دار المعرفة الجامعية، ص91.

² - ابن عربي، ذخائر الأعلّاق شرح ترجمان الأشواق، ط1، بيروت: 2000، دار الكتب العلمية، ص8.

³ - ابن عربي، ذخائر الأعلّاق شرح ترجمان الأشواق، المرجع نفسه، ص10.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

كُلُّمَا أَذْكَرُهُ مِنْ طَلَلٍ *** أَوْ رِيْعٍ أَوْ مَغْنَانٍ كَلُّمًا
وَكَذَا إِنْ قَلْتِ هَا: أَوْ قَلْتِ يَا *** وَأَلَا، إِنْ جَاءَ فِيهِ أَوْ أَمَّا
أَوْ نِسَاءً كَعَائِبَاتٍ نَهْدٍ *** طَالَعَاتٍ كَشُمُوسٍ أَوْ دُمَا
كُلُّمَا أَذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى *** ذَكَرَهُ أَوْ مِثْلَهُ أَنْ تَفْهَمَا
مِنْهُ أَسْرَارٍ وَأَنْوَارٍ جَلَّتْ *** أَوْ عَلَّتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادٍ مِنْ لَهٍ *** مِثْلَ مَالِي مِنْ شُرُوطِ الْعِلْمَا
صِفَةَ قُدْسِيَّةِ عَلْوِيَّةٍ *** أَعْلَمْتُ أَنْ لِيَصْدَقِي قَدَمَا
فَأَصْرَفَ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا *** وَأَطْلُبُ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

وإنَّ قراءتنا لهذه الأبيات لتنفى النفي القاطع كما تثبت الإثبات القاطع، تنفي أن تكون قصائد الوجد لابن عربي قصائد غزلية كان قد خصَّ بها امرأة تعلقَّ بها، وتثبت أنَّها - وإن ظهرت لنا على أنَّها ذات طابع غزلي - خطابات روحية، تأخذ لغتها من معجم العرف اللغوي، ولكن لا تأخذ مدلولاتها من المعجم ذاته؛ بل إنَّ مدلولاتها موجودة في نطاق خاصِّ مجاله العالم العلوي الخاص بابن عربي، أين توجد مدلولاتها الحقيقية؛ لأنَّ "لغة الشعر عنده لغة خاصة، لغة تكتسب دلالات إشارية وأبعاد رمزية، تفارق الحدَّ الوضعي المتعارف عليه في كتب اللغة"¹ ولذلك بصيغة الطلب يدعو ابن عربي صرف الخاطر عن ما تحمله لغته في ظاهرها من معانٍ مادية إلى البحث عن معانيها الروحية، أو فكَّ رموزها ليتوضَّح ما تشير إليه. ولا شك أنَّ هذه هي الجمالية في تصوير الأنوار الإلهية أو العالم الغيبي لابن عربي، والذي لا تبصره الأعيان، في صور مادية تدعو للبحث عن العلاقة الموجودة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن في التصوير الرمزي.

¹ - سالم عبد الرزاق، شعر التصوف في الأندلس، مرجع سابق، ص 170.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

إنّه الرّمز الصّوفي الذي اتّخذهُ ابن عربي لنفسه نبراساً يستضيء به في التّعامل مع رمز المرأة في رحاب مفهوم الأنوثة؛ فيتعامل مع حقيقة الأنوثة القائمة في ذات المرأة ليس انطلاقاً من أنّها ميزة اختصت بها المرأة عن غيرها، بل أبعد من ذلكم يتعامل مع الأنوثة وفق ذلكم السرّ الإلهي الذي بثّ في عالم الأنوثة عدة أسرار ربّانية جعلت من الأنوثة تستطيع أن تفرض وجودها الكوني ليس في ذاتها فحسب بل فر روحها الكوني الذي يتماشى مع عالم الحق¹.

الشّيء الذي جعل من ابن عربي نتيجة إدراكه لهذا السّور التعالقي أن يتعامل معه في أشعاره عن طريق دليل الرّمز الذي وجد فيه متنقّساً وجودياً كونياً يعطي للأنوثة وجداً صوفياً روحانياً يؤهّل الذات العارفة الصّوفية أن تقترب في ظل هذه الأنوثة من سرّها الوجود بينها وبين الذات القدسية. على هذا الاعتبار استطاع الرّمز أن يميّز غالبية الخطابات الشعرية الوجدانية لابن عربي؛ ذلك أنّ المرأة عنده ليست إلا رمزا يحمل من المدلولات ما لا يحمله اسمها في العرف اللغوي، وبما أنّ الرّمز "هو الذي يعطي ظاهره ما لم يقصد قائله"² فإنّ المعجم اللّغوي الذي وضعه العرف الاجتماعي، والذي حصر مختلف المدلولات التي يقتضيه اسم المرأة بكلّ ما يحمله من معانٍ، قد فقد السيطرة عن احتواء تلك المعاني التي تتعلّق بجوهرها الأثوي في العالم الخاصّ بابن عربي، وهو ما أحدث نوعاً من القطيعة في التّواصل بين ابن عربي ومجتمعه اللّغوي؛ إذ نجد ابن عربي يقول³:

¹ - ينظر نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة. المركز الثقافي العربي، ط3، 2004، ص: 32 وما بعدها

² - محمد كعوان، التأويل وخطاب الرّمز، ط1. الأردن: 2010، عالم الكتب الحديث، ص37.

³ - ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، ج3، ص480.

= هو الخطاب الصوفي لابن عربي الذي يحاول أن يتحدث مع المتلقي حديثاً لربّما جاوز الأذهان التي ليست لها القدرة الكافية أن تدرك ما وراء الخطاب أو ما وراء الحقيقة؛ ذلك أنّ ابن عربي يحقق في كلامه هذا نوعين من الخطاب: أحدهما خطاب تواصلية يقيمه بينه وبين متلقيه؛ فيلقي تساؤلاً هو من باب ما يقتضيه الاستلزام الحوارية أنّه قائم على التخاطب التحويري الذي يستوجب وجود إرسال مع متلق أو متقبل لهذا الإرسال، والثاني هو خطاب اتصالي لا تواصلية ينطق من الذات ليعود إليها من جديد، وهو حال الخطاب الصوفي الذي استخدمه ابن عربي عن طريق إطلاق حقائق هي في الأصل مكنونها ومدسوسها ومصرفها قائم في الذات في تلازم مع عالم الروح؛ الشّيء الذي أدى

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

مَا لِقَوْمِي عَن كَلَامِي أَعْرَضُوا *** أَبِهِم عَن دَرَكِ لَفْظِي صَمْمٌ؟
لَسْتُ أَهْوَى أَحَدًا مِّنْ خَلْقِهِ *** لَا وَلَا غَيْرِ وَجُودِي فَافْهَمُوا
فَإِذَا قُلْتُ هَوَيْتَ زَيْنَبًا *** أَوْ نِظَامًا أَوْ عَنَانًا فَاحْكُمُوا
إِنَّهُ رَمَزَ بَدِيعِ حَسَنِ *** تَحْتَهُ ثُوبٌ رَفِيعٌ مَعْلَمٌ
وَأَنَا الثُّوبُ عَلَى الْأَبْسَةِ *** وَالَّذِي يَلْبَسُهُ مَا يَعْلَمُ
مَا يَرَى عَيْنَ وُجُودِ الْحَقِّ مَن *** أَصْلَهُ فِي كُلِّ حَالٍ عَدَمٌ

وهذه القطيعة الحاصلة بين ابن عربي ومجتمعه اللغوي، تستدعي فك الرموز التي استعان بها في وصف عالمه الروحي وكشف الأسرار الإلهية، لينكشف حجب الرمز ويُسدل ستار القطيعة مع ابن عربي، وينطبق الحال نفسه على رمز المرأة التي نجد أنه بالنسبة إليها، لم يكن قد خرج عن مألوف مجتمعه اللغوي في ما كان قد وضعه لها من معان، وإنما كان قد أضاف إلى العرف اللغوي لائحة من المعاني التي يقتضيها اسم المرأة في عالم الأسرار الإلهية؛ إذ بعد أن كانت المعاني التي يقتضيها اسمها محصورة في عدد متناه؛ فهي إما جارية، أو زوجة، أو أخت، أو معشوقة، أو فضاء تطفوا عليه رغبة الرجل، أصبحت عند ابن عربي رمزا لسر إلهي، يتجلى لابن عربي أو لمن يسلك طريقه؛ حيث نجد أنه قد تنزّه عن هذه المدلولات المادية المتعلقة بذات المرأة، أين نحت من جوهرها الأنتوي صورة من الصور التي تكشف لنا سرّ الذات الإلهية، وليست هذه الصورة إلا الجمال الإلهي الذي تجلّى في المرأة، ولذلك فإنّ المرأة عند ابن عربي "ليست محلا للشهوة بذاتها؛ بل هي رمز لذلك الجمال الشامل، وطريق موصل إلى الحقّ إن جاز التعبير، فإنّ بثّها حبّه وأشواقه، فإنما هو في الحقيقة يعبر من خلالها إلى ما ترمز إليه، إلى الحق: فالجمال المقيد المحسوس باب مفتوح

بابن عربي أن يصرح بصريح العبارة عن بعد مفهوم الأنوثة لعالم الحب ليس انطلاقا مما تعرفه غالبية الخلق، بل هي الأنوثة التي يستشف نورها الوجودي الكينوني في ظل واقع الحق الذي تجسّدت معاملة في عالم الرمز الصوفي المتماشي مع طبيعة الأشياء القائمة في عالم الحقيقة المطلقة.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

على الجمال المطلق، يعبرُ منه من لا يقف مع الرّمز¹ الذي جعل منه ابن عربي دليلاً أو لغزاً على المعنى المغيَّب في الفؤاد، يقول ابن عربي:²

ألا إنّ الرّموز دليل صدق *** على المعنى المغيَّب في الفؤاد
وإنّ العالمين له رُموز *** وألغّاز ليدعى بالعباد
ولولا اللُّغزُ كان القول كُفراً *** وأدّى العالمين إلى العناد

لقد جعل ابن عربي العالم كلّهُ رموزاً إلى الذات الإلهية؛ بما فيه الكائنات والتّبات وجميع المخلوقات، وذلك للعلاقة التي تجمع بين الخالق والخلائق، والمرأة منها لا تخرج عن كونها مخلوقاً. أنثويّاً يجمعه مع غيره من المخلوقات صفات وتنفرد بصفات، لهذا نجد ابن عربي قد ارتكز عليها في تصويره تجليات الذات الإلهية وجمالها، وهو إن ضمّ جوهر الذات الإلهية والذات الأنثوية في نص شعري واحد فمرده إلى كونه يرى أنّ هذا الكون كلّهُ منصات تجلي الحق سبحانه وتعالى، والمرأة لا تخرج عن هذا الاعتبار لهذا نجد ابن عربي صار أينما تجلّت له صورة الحق، نحت من هذا

¹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1. بيروت: 1981، دار ندرة للطباعة والنشر، ص305.

غير مستبعد أنّ ابن عربي حين تعامله مع رمز الأنوثة الكائن في ذاتية المرأة تبعاً لما يتماشى مع الرضا الرياني القائم في الذات القدسية، أنّه أخذ ذلك من لوازم ما أشار إليه الحديث النبوي عليه الصلاة والسلام حين كان يتحدث عن بعد الصدقة المقدمة من لدن المسلم الموحّد. يقول النبي عليه السلام ".... وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا يا رسول الله أيّ شيء أشبهت به؟ قال أربيتهم لو وضعها في حرام أكان له وزر، فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر" عد إلى صحيح البخاري ومسلم. لا نريد أن نتعامل مع الحديث وفق بعده الروائي الذي لا يتجاوز حدود السطح الخارجي، بل عما يقتضيه سياق التعالق التلازمي القائم بين بعد الصدقة وموطن الجماع السّار في ذات المرأة جسداً وروحاً، وهذا ما جعلنا- ابن عربي يتعامل مع سرّ الشهوة الملازمة بين الرجل والمرأة وفق ذلكم الرباط الروحي الكوني الوجودي بين مفهوم الشهوة كلذة روحانية ربانية تتجاوز الجسد لتصل إلى ما وراء الجسد أين يكمن موطن الرضا الإلهي عن طريق تعايش الذات العارفة مع أنوثة المرأة في ظل الشهوة مع النفحات الإلهية التي تجعل الذات فعلاً تعيش لذتها عن طريق الجماع وفق ما يتماشى مع رمز الحق المبثوث في عالم المرأة. ينظر بالتفصيل عبد الفتاح رؤّاس قلعه جي: مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1141هـ/1991م، ص: 7، 8.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، دط. القاهرة: 1992، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج1، ص28.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الكائن الأثوي صورة مادية تعكس صورة روحية تترجم تقديسه جمال الذات الإلهية وتجلياتها. نحو قوله¹:

عَلَقْتُ بِمَنْ أَهْوَاهُ مِنْ حَيْثُ لَا أُدْرِي *** وَلَا أُدْرِي مَنْ هَذَا الَّذِي قَالَ لَا أُدْرِي
فَقَدْ حَرَّتْ فِي حَالِي وَحَارَتْ خَوَاطِرِي *** وَقَدْ حَارَتْ الْحِيرَاتُ فِي وَفِي أَمْرِي
فَبَيْنَا أَنَا مِنْ بَعْدِ عَشْرِينَ حِجَّةً *** أَتَرْجَمُ عَنْ حَبِّ يُعَانِقُهُ سِرِّي
وَلَمْ أُدْرِ مَنْ أَهْوَى وَلَا أَعْرِفُ اسْمَهُ *** وَلَمْ أُدْرِ مَنْ هَذَا الَّذِي ضَمَّهُ صَدْرِي
إِلَى أَنْ بَدَا لِي وَجْهَهَا مِنْ نِقَابِهَا *** كَمَا تَمَثَّلُ سَحَابُ اللَّيْلِ أَسْفَرَ عَنْ بَدْرِي
فَقُلْتُ لَهُمْ مِنْ هَذِهِ قِيلَ هَذِهِ *** كَمَا تَمَثَّلُ عَيْنُ الْقَلْبِ بِنْتُ أَخِ الصَّوْدَرِ
فَكَبُرَتْ إِجْلَالًا لَهَا وَأَصْلَهَا *** فَالَيْلِي بِهَا أَرَى عَلَى لَيْلَةِ الْقَدْرِ

يصف لنا ابن عربي حالته مع ذات تعلق بها قلبه من حيث لا يدري، وبأسلوب رمزي يرسم لنا قصة يكتنفها نوع من الغموض الذي يمكن أن يُزال بمجرد فك شيفرة كل رمز؛ حيث يشير الهوى إلى أول مراتب الحب، التي وجد فيها ابن عربي نفسه منجذبة نحو امرأة وليست هي إلا نِظَام، المرأة التي قيل أنه تعلق بها بعد مكوثه في مكة، "ففي مكة ذاع صيت ابن عربي وأمه الصالحون وتودد إليه العلماء، ومن بين هؤلاء أبو شجاع الإمام الموكل بمقام إبراهيم، وقد انعقدت بينه وبين ابن عربي صلة وثيقة. وكانت لهذا الإمام بنت رائعة الجمال على حظ من العلوم الدينية اسمها نظام، وقد أوحى إلى ابن عربي بموضوع كتاب من أشهر كتبه وهو (ترجمان الأشواق). ويعترف في مقدمة هذا الكتاب أنه لما عرف هذه الفتاة فكر في تأليف قصائد غزلية ظاهرها أتمها موجهة إليها، وفي باطنها موجهة إلى الله والاتحاد بالله"² وقد ترك هذا التعلق بابنة الإمام أبي شجاع

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، مرجع سابق، ص486.

² - محمد عبد المنعم خفاجة، الأدب في التراث الصوفي، دط. القاهرة: دت، دار غريب للطباعة، ص236.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

نوعاً من الحيرة على ابن عربي، والحيرة في ذاتها تشير إلى نوع من إعمال الفكر للبحث عن سبب أو علة لشيء ما، وهي عند ابن عربي دلالة على إعمال فكره للبحث عن علة تفسّر سبب تعلقه بهذه المرأة التي ظلت رمزاً لحيته مدة عشرين سنة، إلا أنه لم يكن يدري حقيقة من أحب ولا اسم من أحب ولا من ضمه قلبه "وهذا أطف ما في الحب، وهو أن تجد عشقاً مفرطاً، وهوى وشوقاً مقلقاً، وغراماً ونحولاً، وامتناع نوم ولذة بطعام، ولا تدري في من؟ ولا بمن؟ ولا يتعين لك محبوبك، هذا أطف ذوقاً، ثم بعد ذلك، إما أن يبدو لك تجل في كشف، فيتعلق ذاك الحب به، أو ترى شخصاً فتجد الميل إليه بذلك الهوى الذي عندك، فتعلم أنه صاحبك"¹.

وينطبق الحال نفسه على ابن عربي الذي وجد نفسه قد تعلّقت بنظام مدة عشرين حجة، ولكن لم يجد الإجابة عن السرّ الذي جعله يتعلق بها، إلا بعد ما أبصر في جمالها جمال الحق، لينكشف له سرّ مفاده أنّ هذه الفتاة التي تعلق بها، ليست هي إلا الذات الإلهية التي تعلق بها من حيث لا يدري، مشبهاً إياها بعين القلب، جاعلاً بذلك للقلب عينا على سبيل الاستعارة الممكنية؛ حيث حذف المشبه به وهو الكائن الذي يبصر بعينه، وأبقى على لازم من لوازمه وهو العين، ليدل بها على إِبصار الحقائق الإلهية، والأسرار العلوية وجعله هذه العين ابنتاً لأخ الصدر، يرتبط بكون القلب محله الصدر، ولما كان أمر القلب من الصدر كذلك، فقد جعلهما أخوين، والذات الإلهية منهما بمثابة عين للقلب وابنت لأخ الصدر (القلب)؛ أي عينا للقلب وابنة له في نفس الوقت، ليصوّر لنا بذلك أنّ هذه اللطيفة الإلهية قد صارت منه قلبه الذي يبصر به، ونبضه الذي يحيا به، هذه الذات الإلهية التي في تجليها، فاضل ابن عربي بين نورها ونور ليلة البدر، ليجد أنّ جمالها يربو عن نور ليلة البدر.

¹ - محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دط. دمشق: 1983، ص 155.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وكما جعل ابن عربي محبوبته نظام رمزا لجمال الذات الإلهية، جعل كل امرأة رمزا لهذا الجمال؛ وحتى يُثبت العلاقة بين رمز المرأة وجمال الذات الإلهية، باعتبار أنه لا بدّ لهذه العلاقة التي تجمع بين الجمال الإلهي وجمال المرأة من تفسير ينفي الاعتباطية عنها ويعززها، ارتكز على فكرة الحلول الصوفية التي سيطرت على شعراء التصوف، فراحوا يرون الذات الإلهية التي تعلقت بها النفس في كل ما حواه الوجود، وبما أن طبيعة هذا الوجود هي من صنع هذه الذات، فإن ما يحويه يحمل بالضرورة صفة في ذاته دالة على الصانع ولهذا فإنك ترى هذا الإله ينكشف للصوفية في كل عنصر حوته هذه الطبيعة، وإلا جعلوا منها وما تحويه رمزا لهذا الإله المعشوق، تحت "مبدأ اتّصاف الخلاق بصفة الخالق أو أخذ المصنوع صفة من الصانع".

نجد ابن عربي تحت هذا المبدأ يذهب إلى أن في جعل الله الإنسان خليفة في هذه الأرض، قد أخذ هذا المخلوق صفة من الصفات الإلهية، والتي هي صفة الخلافة، ويفسّر سبب تأخر خلق الإنسان مقارنة بخلق الأرض وبقية المخلوقات التي خلقت قبل خلق الإنسان، بالإرادة الإلهية التي رأت أحقية هذا المخلوق دون غيره، بهذه الصفة (الخلافة) التي اتصف بها الخالق، حيث يقول "وعندنا ما أئخر الله نشأته ووجود عينه، إلا اعتناء الله به؛ لأنه لو أوجده الله أول الأشياء كان يمرّ عليه وقت لا يكون فيه خليفة؛ فإنه ما ثمّ على من (يكون عليه خليفة)؟ والله قد هيأه لمرتبة الخلافة والنيابة عنه. فلا بدّ أن يتأخر وجود عينه عن وجود الأعيان، حتّى لا يزول عنه اسم الخلافة دنيا ولا آخرة. فما وُجد الإنسان إلا مليكا سيّدا؛ كما أنّه مع غيره، لله عبد مملوك. ففضّل الإنسان العالم كلّه بالخلافة، فلم تكن لغير الإنسان، وهذه المرتبة أوجبت له أن يُخلق على الصّورة الإلهية"¹

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج14، مرجع سابق، ص169.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

بل يذهب ابن عربي أبعد من ذلك حينما يرى وجوب ترك التوكل، إيماناً منه بأن المتوكل، هو عين المتوكل، الذي هو الإنسان بطبيعة الحال، حيث يقول¹:

أنت الخليفة فيما أنت مالكه *** والحق ليس به نفع ولا ضرر
ترك التوكل حال ليس يعلمه *** غير الوكيل فلا روح ولا بشر
كيف التوكل والأعيان ليس سوى *** عين الموكل لا عين ولا أثر
وتحت مبدأ اتّصاف المصنوع بصفة الصانع أو ظهور صفة الخالق في المخلوق يمكن تفسير العلاقة التي تجمع الذات الإلهية والطبيعة من جهة وبين الذات الإلهية والمرأة من جهة، وإزالة الاعتبارية عن العلاقة التي جمع من خلالها ابن عربي المرأة بالذات الإلهية، كما يمكن من خلال المبدأ نفسه فك قوله: "إنّ المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي؛ لأنّ المرأة محل وجود أعيان الأبناء، كما أنّ الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان، الأجسام فيها تكوّنت وعنها ظهرت، فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون فالكون متوقف على الأمرين... فمن عرف مرتبة الطبيعة عرف مرتبة المرأة"² ونجد -حسب قول ابن عربي- أنّ المرأة والطبيعة كلاهما محل وجود أعيان أو ذوات فالمرأة بالنسبة للرجل محل وجود الأبناء الدالين في ذاتهم وصفاتهم على الأب، والأمر نفسه ينطبق على الطبيعة التي هي بالنسبة للذات الإلهية محلّ ظهور الصفات الإلهية، كونها من صنيع هذه الذات.

وبما أنّ المرأة جزء من هذا الكون أو الطبيعة التي هي دون شك صنيع الذات الإلهية فإنّه لا بد لها من صفة تحملها في ذاتها تدل على صانعها، وبما أنّ المرأة كذلك رمز للجمال الطبيعي، فإنّ ذلك يستلزم أنّ جمالها من جمال صانعها، وهو ما يفسّر العلاقة بين رمز المرأة باعتباره دالا وجمال

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج14، ص163.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص132.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الذات الإلهية باعتباره مدلولاً، فالمرأة عند ابن عربي محل ظهور جمال الذات الإلهية، ولهذا نجد

حينما تظهر له الأنثى ولو في أقبح صورة أبصر فيها جمال هذه الذات فيقول:¹

إِذَا تَجَلَّيْتُ لِي أَنْثَى أَهَيْمُ بِهَا *** وَلَوْ تَجَلَّيْتُ لِي فِي أَقْبَحِ الصُّورِ

لَعَادَ قُبْحُ الَّذِي جَعَلْتَ مَظْهَرَكُمْ *** عِنْدِي وَفِي نَظْرِي مَنْ أَحْسَنَ الصُّورِ

تَبَارَكَ اللَّهُ فِي مَجَالِهِ نَعْرِفُهُ *** وَلَوْ جَاهَلْنَا كُنَّا مِنْهُ فِي ضَرَرِ

هُوَ الْمَشَاهِدُ فِي ذَاتِ وَفِي صِفَةٍ *** فِي عَالَمِ الْأَمْرِ وَالْأَفْلاكِ وَالْبَشَرِ

بِهِ أَرَاهُ وَأَصْغِي عِنْدَ دَعْوَتِهِ *** لِأَنَّهُ عَيْنَ سَمْعِ الْأُذُنِ وَالْبَصْرِ

وَعَالَمِ الرَّسْمِ لِأَيْدِي مَقَالَتِنَا *** وَلَوْ يَقُولُ بِهَا لَكَانَ فِي غَرْرِ

لقد تخطى ابن عربي في توظيف رمز المرأة في خطاباته الشعرية أو النثرية، جميع الأعراف التي

أعطتها صفة سلبية أو إيجابية، بما فيها الأعراف اللغوية والأعراف الاجتماعية والأعراف الدينية،

لتصير عنده منصة لتجلي الذات الإلهية، بل هي في ذاتها مظهر لهذه الذات، ولعل مرد ذلك كله

إلى أنه لما كانت المرأة رمزا للجمال الطبيعي في الحياة الإنسانية، وكان لابن عربي إيمان بفكرة

التجلي، فقد تجلّت صورة الصانع في المصنوع، وهو ما يفسّر العلاقة بين رمز المرأة كدال وجمال

الذات الإلهية كمدلول؛ إذ لما كانت المرأة في الحياة الطبيعية رمزا للجمال الطبيعي، فإن ابن عربي

قد نقل هذه الدلالة إلى العالم الأزلي، لكونه يرى أنّ جمالها من جمال صانعها، ولذلك صار الحقُّ

عنده مُشاهداً في ذاتها وفي صفاتها، باعتبارها جزءاً من هذا العالم الطبيعي أو عالم الرسم كما

يسميه ابن عربي الذي يحاكي في ذاته وصفاته العالم العلوي أو عالم المثل كما يسميه أفلاطون.

وبما أن الكون كله بأمر من هذه الذات، فقد امتدت صفة التجلي للحق عند ابن عربي إلى

كل موجود بأمره في هذا الفلك أو الكون، ولهذا نجد ابن عربي يرى صورة الحق في كل ما هو رمز

¹ - ابن عربي، ديوان ابن عربي، شر: أحمد حسن بسج، ط1، بيروت: 1996، دار الكتب العلمية، ص 226-227.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

للجمال الطبيعي، أو تألف النفس جماله في هذه الطبيعة، وهو ما جعله يلتقط من هذه الطبيعة

أي صورة لكائن يرمز للجمال، ليدل بها على هذه الذات؛ حيث نجده يقول:¹

بأبي طفلة لَعوب تهادى *** من بنات الخدور بين الغواني
طلعت في العيان شمسا فلما *** أفلت أشرقت بأفق جناني
يا طولوا براممة دارسات *** كم رأّت من كواعب وحسان
بأبي ثم بي غزال زيب *** يرتعي بين أضلعي في أمان
ما عليه من نارهها فهو نور *** هكذا النور محمد النين
يا خليليا عرجا بعناني *** لأرى رسم دارها بعيناني
فإذا ما بلغت ما الدار حطا *** وبها صاحي فلتبكياني
وقفا بي الطول قليلا *** نتباكى بل أبك ممّاهاني
الهوى راشقي بغير سهام *** الهوى قاتلي بغير سنان
عرفاني إذا بكيت لديها *** تسعدان على البكا تسعداني
وأذكر لبي حديث هند وبنى *** وسليمي وزينب وعنان

يصور لنا ابن عربي مشهدين طبيعيين يعكسان ذلكم الجمال القائم في الذات القدسية، والذي يختلف باختلاف الجهات السائرة مع طيبة السرّ الوجودي الكوني الذي يعطي للصورة بعدا غير متعارف عليه لدى غالبية الخلق؛ وعليه راحت الصورة المتلازمة مع جمال المطلق-الذات القدسية- تتوزع من حيث التصور الصوّفي إلى مشهدين اثنين؛ ففي المشهد الأول يرمز إليها بالفتاة في خدرها؛ ومثل لتجليها وغياها عن القلب بطلوع الشمس وغروبها؛ وهذا وجه الشبه بينهما إلا أنّ ما يميّز إشراق الذات الإلهية عن إشراق هذه الفتاة بالنسبة لابن عربي، هو أنّ أفول هذه الذات

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، دط. بيروت: 1981، دار بيروت للطباعة والنشر، ص78-82.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

أو غيابها بعدما تجلت ترك نوعا من التور الذي ظلّ يُشعّ درب ابن عربي؛ إذ لما أفلت بقي بريقها يضيء بالأفق جنانه، لينقلنا ابن عربي إلى المشهد الثاني أين أصبح يرمز إلى هذه الذات التي تركت نورها على قلبه بالغزال، الذي ظل بين أضلعه؛ أي مكان القلب ومركز الحب "باعتبار أنّ القلب هو تلك اللطيفة الإلهية التي يدرك بها الصوفي الله وأسرار الكون، إنّه مركز الحب والمعرفة معا"¹ وهو الذي أشار إليه ابن عربي في قوله: "أضاء بالأفق جنانه، ويرتعي بين أضلعي". ويختتم ابن عربي هذين المشهدين بالحديث عن الأثر الذي تركته هذه الذات الإلهية بعد أن تجلّت وأفلت، أين جعل لها أثرين بارزين أحدهما نار والآخر نور، نار لما يتركه غيابها من وجد على العاشق، ونور لما لها من ضياء أنار درب ابن عربي وكشف له أسراراً تعلقت بالذات الإلهية. ويبقى مفعول الأثر الأول (نار الوجد) بارزا على ابن عربي (الهوى راشقي بغير سهام) بعد أن غاب عنه مفعول الأثر الثاني (نور الذات الإلهية) ليعيش حياة العاشق الذي ظلّ الوجد يقبله جنبا على جنب؛ حتى صار يطلب خبر العاشقين من قبله (اذكرا لي حديث هند ولبنى...) ليستأنس بأخبارهم لعلّه يجد فيها ما يواسيه من ألمهم فيما لاقوه من وجد في عشقهم.

وإنّ جعل ابن عربي المرأة رمزا لجمال الذات الإلهية، قد جعلته يسلك مسلكا آخر في تفسير العلاقة العاطفية بين المرأة والرجل؛ إذ نقل هذه العاطفة من عالمها الطبيعي إلى عالمه الروحي، ليجعلها رمزا دالا على عشق الذات الإلهية، حيث صار يرى كل عشق أو حبّ أو تعلق بامرأة هو تعلق بالذات الإلهية، فمن تعلق قلبه بامرأة ففي الحقيقة كان قد أحب الذات الإلهية، التي - حسب ابن عربي - قد احتجبت على العاشق في صورة امرأة، وعلّة هذه الرؤية مرتبطة بكون أنّ "الله لا يُحبُّ في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوبٍ لعينٍ كلّ محب، وما في الوجود إلا

¹ - محمد كعوان، شعرية الرؤيا وأفقية التأويل، ط1. الجزائر: 2003، اتحاد الكتاب الجزائريين، ص43.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

محب، فأعين العالم المحبون منه، كان المحبون ما كان، فإنّ جميع المخلوقين منصّات تجلّي الحق، فالعالم كله محب محبوب، وكل ذلك راجع إليه، فكما أنّه لا يعبد سواه... كذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون¹ وفي هذا السياق نجد ابن عربي يقول²:

جَمِيلٌ وَلَا يَهْوَى، جَلِيٌّ وَلَا يَرَى *** وتَشْهَدُ الْأَبَابُ مِنْ حَيْثُ لَا تَدْرِي
فَمَا تَمَّ مَحْبُوبٌ سِوَاهُ وَإِنَّمَا *** سُلَيْمَى وَلَيْلَى وَالزَّيْنَبُ لِلسُّتْرِ
فَهَنْ سَتُورٌ مُسَدَّلَاتٌ وَقَدْ أَتَى *** بِذَلِكَ نَظْمَ الْعَاشِقِينَ مَعَ النَّثْرِ
كَمَجْنُونٍ لَيْلَى وَالَّذِي كَانَ قَبْلَهُ *** كَبَشْرٍ وَهَنْدٌ ضَاقَ عَنْ ذِكْرِهِمْ صَدْرِي
فَإِنْ قُلْتَ مَحْجُوبٌ فَلَسْتُ بِكَاذِبٍ *** وَإِنْ قُلْتَ مَشْهُودٌ فَذَاكَ الَّذِي أُدْرِي

توضّح هذه الأبيات أنّ ابن عربي كما كان قد جعل المرأة رمزا للجمال الإلهي، كان قد جعل عشقها رمزا لعشق الذات الإلهية، وهو بذلك قد جعل عشاق سليمان أو ليلى أو الزينب (ج زينب) كلهم في الحقيقة قد عشقوا الذات الإلهية التي احتجبت عنهم في ما كانوا قد تعلقوا به، وذلك دون وعي منهم "لأنّ الحب سببه الجمال وهو له، لأنّ الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه فمن ليلى ومن لبنى ومن هند ومن بثنة فما هيّم الله بشرا وجميلا وابن الدريج، وابتلاهم بحب أمثالهم، هند وبثينة، ولبنى، إلا ليقيم بهم الحجة على من ادعى محبته، ولم يحب في حبه هؤلاء، حين ذهب الحب بعقولهم وأفناهم عنهم، لمشاهدات شواهد محبوبهم في

¹ - محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ص 43-44.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، المرجع السابق، ص 256.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

خيالهم"¹ وهذه الرؤية عند ابن عربي تفسرها العلاقة بين المرأة كعالم طبيعي والذات الإلهية الصانعة لهذا العالم الطبيعي؛ إذ إن ابن عربي لما رأى جمال المرأة ما هو إلا صفة من صفات خالقها، وأنها في الحقيقة معشوقة لا لذاتها وإنما لصفاتها، فقد جعلها رمزا للعشق الإلهي، كما جعلها رمزا لجمال الذات الإلهية.

وإن جعل ابن عربي عشق المرأة رمزا لعشق الذات الإلهية، ينقل مفهوم الحب والعشق والهيام وكل ما يحاقلها من دلالات تتعلق بما يكنه الرجل للمرأة من عاطفة، من حيّزها المادي إلى عالمه الروحي، ليثبت من خلالها فكرة أنه لا حُبَّ إلا لله وحده، "وكل فناء لا يكون إلا في الحق سبحانه وتعالى، ومهما تعددت صور الأشياء التي نحبها، فبه تقوم المحبة وإليه تؤول في نهاية المطاف، فهو الجميل والمحبوب والمعبود على الإطلاق، وإذا كان الحق يغار أن يُعبَد سواه، فإنه يغار أن يُحَبَّ غيره. ومن هذا المنطلق فإن الله - في ما يرى ابن عربي - قد احتجب خلف كل محبوب في العالم، وتوارى للعشاق والمحبين وراء سلمى ولىلى وهند وزينب وغيرهن من أسماء المحبوبات"² وهذا كله مردّه إلى فكرة الغيرة الإلهية، التي تُفسّر من خلالها جعل حب المرأة رمزا لحب الذات الإلهية، ويظهر ذلك جليا في الخطابات الوجدانية لابن عربي التي يؤكد فيها أن كل محبوبة مضى عمرها، أو محبوب أفنى عمره في حب محبوبته، هو عينه الحق الذي تجلت صفاته في ذاتهم، ويقول ابن عربي في هذا السياق:³

فَمَنْ لَيْلَى وَمَنْ لُبْنَى *** وَمَنْ هِنْدٌ وَمَنْ بُثْنَى
وَمَنْ قَيْسٌ وَمَنْ بَشَرٌ *** أَلَيْسُوا كُـلَّهُمْ عَيْنَى

¹ - محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ص 43-44.

² - قدور رحمانى، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، ص 52.

³ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 6، المرجع السابق، ص 224.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

لَقَدَ أَصْبَحْتُ مَشْغُوفًا *** بِهِ إِذْ كَانَ لِي كَوْنُهُ
فَكَوَّنَ الْحَلْقَ مَحْبُوبِي *** فَأَيُّنَ مَهَيَّمِي أَيُّنَهُ؟
تروي لنا السَّير عن أخبار الحبِّ ما عَظُم شأنه، من فناء الرجال في محبوباتهم، وفناء المحبَّات في من أحبوا، ولكنَّ ابن عربي نجدُه يَختزل أخبار هؤلاء في خبر واحد، بعد تساؤله (فمن ليلي...ومن قيس؟) ويختزل رحلتهم مع الحب في جواب واحد (أليسوا كلهم عينه) ليُجعل بذلك رحلتهم مع الحب رمزا لعشق الذات الإلهية التي يراها ابن عربي عين الحب؛ أي منبع الحبِّ ومآل الحب في آن واحد.

ولا يُنكر أمر المحبَّة الإلهية في الشريعة المحمدية، لأنَّها أساسا قائمة على محبة الله لعباده أولا، ووجوب محبة العباد لله ونبية حامل رسالته ثانيا، كما يقول نبيه ρ "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وُلْدِهِ وَوَالِدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"¹ ووجوب محبة العباد للعباد ثالثا كما يقول نبيه ρ "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ أَوْ قَالَ: لِجَارِهِ، مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"² وهو ما جعل ابن عربي يتَّخذ كل حب قائم بين البشر، بغض النظر عن الجنس الذي نشأ فيه هذا الحب، رمزا للمحبة الإلهية التي جعلها دينا له، كما يقول:³

لَقَدَ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ *** فَمَرَعَى لِغَزْلَانٍ وَدِيرٍ لِرَهْبَانِ
وَبَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ *** وَالْوَاحِ تَوْرَةَ وَمَصْحَفٍ قُرْآنِ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنَّى تَوَجَّهَتْ *** رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

¹ - أبو الحسين مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، تح: مجموعة من المحققين، بيروت: 1334، دار الجيل، ج1، ص49.

² - أبو الحسين مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، ج1، ص49.

³ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، دط. دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان: 1981، ص43.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

قد تتعارض قراءتنا لهذه الأبيات مع قراءات أخرى، تراها ايذاً من ابن عربي بفكرة وحدة الوجود، ولذلك يتساءل صاحب هذه القراءة قائلاً: "كيف نسوي بين من يعبد الله سبحانه وتعالى وحده، وبين من يعبد البقر، أو حرّف كُتِبَ الله وعبد أنبياءه، كيف نجتمع بين الإيمان والكفر، هذا لا يكون إلا ممن يؤمن بوحدة الوجود كابن عربي وتلامذته، الذين يعتقدون أنّ كل موجود على الأرض صحيح، ولا داعي للتفرقة والله أوسع من أن يحصره عقيدة معينة فالكل مصيب"¹ إلا أننا لا نراها إلا مبدأ من مبادئ الحياة التي سنّها ابن عربي لنفسه في الحياة؛ وليس هذا المبدأ بغريب عنا، إذا ما تتبعنا التراتب الذي نظمت عليه الأبيات، والتراتب الذي ظهرت عليه الشرائع، لنجد أنّها تُعبّر عن الشريعة المحمدية القائمة على المحبة الإلهية، والتي اتخذها ابن عربي شريعة له في الحياة، وليست مساواة بين عبدة البقر أو النصرانية، ودين التوحيد؛ إذ بعد أن جعل ابن عربي دينه الإسلام القائم على المحبة الإلهية، وباعتبار أنّ الشريعة المحمدية خاتمة الشرائع، فقد ضمّ قلب ابن عربي جميع الشرائع التي اعتقدتها الإنسانية قبل الشريعة المحمدية، ولهذا جاءت الأبيات منتظمة رموزها وفقاً للتراتب التي عرفته الأديان والشرائع فمرعى الغزلان أرض الجاهلية عبدة الأوثان، ودير الزهبان رمز للتوراة والإنجيل، والكعبة والقرآن رمز لخاتمة هذه الشرائع، وهي الشريعة المحمدية القائمة على المحبة الإلهية، ولهذا نجد ابن عربي يختم بقوله:

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت *** ركائبه فالحبّ ديني وإيماني
وما يمكن استخلاصه ممّا جاء في رمز المرأة في القصائد الوجدانية لابن عربي، أنّ حضور المرأة سواء بذاتها أو بصفاتها في قصائده الوجدانية، ليس حضوراً مادياً كما تكشف عنه بنية النص السطحية، أو حضوراً ينم عن طاقة غريزية كما تتم عنه الخطابات الغزلية الماجنة؛ بل هو حضور

¹ - صالح الرقب ومحمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، ط1. الجامعة الإسلامية، غزة: 2006، ص72.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

روحي ينم عن شدة التعلق بالذات الإلهية، التي اقتبس لها ابن عربي من الجوهر الأثوي للمرأة صوراً لتجلياتها وجمالها، مصوراً بذلك المحجوب في صورة المكشوف، لتبقى المرأة بكل ما تحمله في جوهرها الأثوي في عالم ابن عربي ليست إلا تلك اللطيفة الإلهية التي اقتبست جمالها من جمال الذات الإلهية، ما جعلها تكون رمزا لجمال الذات الإلهية أو منصة للتجلي.

وتظهر جمالية رمز المرأة في العلاقة التي جمع من خلالها ابن عربي بين المرأة والذات الإلهية، والجدول الآتي يصور هذه العلاقات التي جمع من خلالها ابن عربي الذات الإلهية بالمرأة في قصائده الوجدانية:

المرأة	الذات الإلهية
عالم فان	عالم أبدي
معشوقة في العالم الطبيعي	معشوقة في عالم الصوفي
محبوبة	محبوبة
جمال مكشوف	جمال محجوب
جمال مؤقت	جمال أزلي
مخلوقة	خالق
جمال جزئي	جمال كلي
رمز (دال)	مرموز إليه (مدلول)

2. رمز الطبيعة:

تعكس القصائد الشعرية الوجدانية لابن عربي في كثير من خطاباتها فكرة أنّ المرأ ابن بيئته؛ إذ لما كان ابن عربي أندلسي الأصل ومغربي ومشرقي المنشأ، فقد صوّرت قصائده طبيعة هذه البيئات، وبخاصة الأندلس التي سحرت حقيقتها أنظار القاطن قبل الزائر؛ لما حوته من تنوع في الحي والحياة، وبذلك نجده على غرار معظم الشعراء نسج صوراً شعرية تعكس طبيعة البيئات التي استلهم منها صوراً في بناء قصائده الوجدانية، إذا علمنا خاصة أنّ رحلاته قد تنوعت بين الأندلس والمغرب والمشرق؛ حيث "انتقل إلى المغرب فتوجّه إلى مراكش، ثم رحل إلى المشرق فتوجّه أولاً إلى بجاية ومنها إلى تونس، ثم استأنف الرحلة إلى المشرق فمرّ بطرابلس، وبمصر، ولم يبق بها طويلاً لأنّه في نفس السنة (598هـ) نراه في مكة"¹ وطبيعة هذه المناطق الساحلية كلّها أدّت دوراً مهمّاً في بناء أحيولة شعرية استوحاها ابن عربي، مما تنصّح به هذه البيئات على اختلافها من حي وحياة. ولقد ارتبطت الطبيعة قبل ابن عربي وبعده بشعراء الغربة، الذين راحوا يلتمسون فيها الأُنيس في غربتهم عن الأوطان ووحشتهم إلى الديار، وامتدت هذه العلاقة إلى العصر الحديث خاصة، بعد ما اختزلت الآلة المسافة بين الأمكنة، فرحل الناس عن أوطانهم إما لطلب عيش أو عمل أو نفي عن الأوطان، لنجد الشاعر الغريب عن وطنه ينحت من الطبيعة وما حوت أنيساً يأوي إليه تعويضاً عن فارقه. ولئن كانت هذه هي العلاقة التي تجمع بين الشاعر والطبيعة في أغلب الأحيان، وتفسّر لنا سبب حضور الطبيعة في الخطابات الشعرية لشعراء الغربة، فإنّ هذه العلاقة تبقى ثانوية بالنسبة لابن عربي وغيره من المتصوّفة إذا ما قيست بالعلاقة الرئيسية الأخرى المرتبطة بكون الطبيعة أمراً إلهياً، دالة في ذاتها وصفاتها على خالقها المعشوق بالنسبة للمتصوّفة.

¹ - محمد عبد المعيم خفاجة، الأدب في التراث الصوفي، دط. القاهرة: دت، دار غريب للطباعة، ص236.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

ولا تفسّر لنا العلاقة الثّانوية سبب حضور الطبيعة في القصائد الوجدانية لابن عربي أو غيرها من القصائد الصوفية، إلا من جانب واحد يرتبط بالظروف المحيطة بالزهاد والمتصوفة، فيما كانوا عليه من حالة الاعتزال (الاعتزال عن المجتمع) الذي خلق في نفوسهم حالة من الاغتراب، وهو ما انعكس على حالتهم النفسية حيث صارت الطّبيعة وما تحويه ملجأ لهم، ومنها استمدوا أحييتهم ونسجوا صورهم الشعرية. وأما العلاقة الرئسية المرتبطة بكون الطبيعة صنعا إلهيا، فتنسّر لنا الجانب الثّاني المتعلّق بحضور الطبيعة في الخطابات الوجدانية لابن عربي وغيره من المتصوفة؛ إذ إنّه لما كانت الطبيعة أمرا وصنعا إلهيا فقد جعلها المتصوف فضاء ينتقل عبره، أين يُسَمَح له بالتعبير عن معشوقه بما تدرّه الطبيعة عليه من جمال ساحر ونور باهر.

وتظهر لنا الخطابات الصّوفية المتضمنة لعناصر الطّبيعة حاملة في مضمونها سجّلا من الرحلات نحو الدّات الإلهية المعشوقة، والتي كان ابن عربي وغيره من الشعراء الصوفية يرمزون إلى كل محطة من محطاتها بحي من حياة الطبيعة، ونجد "داخل التجربة الصوفية انتقال مفهوم الكتابة من الحدود الاجتماعية إلى معانقة الطبيعة؛ بل الوجود بأكمله"¹ لِمَا يتضمّن هذا الوجود في طبيعته من صور حسية، تنقل عند المتصوفة صورة المعشوق وتجلياته وكذا الأسرار الإلهية من العالم الغيبي الروحي، إلى العالم المادّي الملموس، أين يكون لها الأثر البالغ أمام النّفس التي لا تؤمن إلا بالمشاهدة والحسّ.

ولئن وجدنا ابن عربي يستمد من الطبيعة صورا شعرية تترجم العلاقة بينه وبين إلهه المعشوق، فهو أمر تبرره هذه الحالة النفسية التي تولدت عن الاغتراب، إضافة إلى العلاقة الإلزامية الحاصلة في وعيه بين الطبيعة والخالق، ففي ما جاء به ابن عربي أنّ "الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان،

¹ - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، مرجع سابق، ص 06.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الأجسام فيها تكوّنت وعنها ظهرت، فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون فالكون متوقف على الأمرين¹ الأمر الأوّل من الله، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] والأمر الثاني هو تلبية المأمور (الطبيعة)، فكان الأمر الثاني (الطبيعة) - حسب ابن عربي - حاصلًا بالأمر الأول (الذات الإلهية) وكان الأمر الأول (الصفة الإلهية) حاصلًا بحصول الثاني (الطبيعة) وإلا لما كانت هناك طبيعة ولما كان هناك من يأخذ الصفة الإلهية. وبما أنّ الذات الإلهية والطبيعة عند ابن عربي أمران متلازمان؛ حيث يكون تحقق أحدهما مرهونا بتحقيق الآخر، فقد جعل ابن عربي أحدها رمزا يدل به على الآخر، ولما كانت الذات الإلهية محجوبة عن الأعيان والطبيعة مكشوفة للأعيان والأذهان، فقد استلزم أن يدل على المحجوب بالمكشوف، وليس العكس، وصارت بذلك الطبيعة عند ابن عربي إلى جانب كونها أنيسه في الحالة التي هو عليها من الاغتراب، هي أقرب إلى روحه المغترية باعتبارها دالة على الذات الإلهية المعشوقة، أين نجد الطبيعة قد أسدلت ستارها على الخطابات الوجدانية لابن عربي، حيث جعل مما تضمّه الطبيعة تحت جناحيها رمزا دالا على الذات الإلهية إنّ لم تكن عينه، فترى الذات الإلهية عنده امرأة لها حور في عينيها وغزالا، وأنتى لها أنفاس مسك عطر، وشمس ضحى وغيرها من الصور الطبيعية مثل السحب والماء والليل والنجم والشمس... إلخ، التي جسدت من خلالها ابن عربي هذه الذات المعشوقة. يقول ابن عربي²:

حَقِيقَتِي هُمْتُ بِهَا *** وما رآها بَصْرِي
وَلَوْ رَأَى الْعَا لَعَدَا *** قَتِيلَ ذَلِكَ الْخَوْرِ

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، مرجع سابق، ص132.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، مرجع سابق، ص485-486.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

فَعِنْدَمَا أَبْصَرْتَهَا *** صِرْتُ بِحُكْمِ النَّظَرِ
فَبِتْ مَسْخُورًا بِهَا *** أَهْيِمُ حَتَّى السَّحَرِ
يَا حُسْنَهَا مِنْ ظَبِيَّة *** تَرَعَى بِذَاتِ الْخُمُرِ
إِذَا رَأَيْتِ أَوْ عَطَفَا فَت *** تَسْبِي عُقُولَ الْبَشَرِ
تَفْتَرِ عَن ظُلْمٍ وَعَن *** حَبِّ غَمَامِ نَشْرِ
كَأَنَّهَا أَنْفَاسُهَا *** أَعْرَافِ مَسْكَ عَطْرِ
كَأَنَّهَا شَمْسٌ ضُحَى *** فِي النُّورِ أَوْ كَالْقَمَرِ
إِنْ أَسْفَرْتَ أَبْرَزَهَا *** نُورِ صَبَاحِ مُسْفَرِ

وما توضّحه هذه الأبيات أنّ ابن عربي قد وجد الطبيعة أرضاً خصبة لإنتاج صور تعبّر عن الذات الإلهية المعشوقة، التي أسدلت جمالها على جميع الكائنات الطبيعيّة، لتري هذا الجمال الإلهي ظبية وشمسا وقمرًا، وفتاة ذات أنفاسٍ عطريةٍ وشعرٍ اكتسى لون الليل في سواده؛ بل يمتدّ هذا الجمال إلى كل ما حوته الطبيعة لتصبح كل الموجودات الطبيعيّة في ذاتها رمزا لهذا الجمال الإلهي المطلق الذي فتح شرفاته على الجمال الطبيعي عند ابن عربي، وتفسير ذلك يعود إلى كون "ذلك التعلّق الخاص بجمال العالم العلوي، الذي مدّ ظلاله على عناصر العالم المحسوس، خلق في نفس ابن عربي ديمومة الاستعداد لتوليد الصور الإبداعية والمشاهد الشعريّة الخالقة، التي يسعى من خلالها إلى الإفصاح عن ذلك الجمال الممتد، والمتلوّن عبر عناصر الطبيعة المتنوعة التي يتزقّق عبرها أنفاس الرحمن، وإشراقاته وآياته المفعمّة ببهائه المطلق، ونضارته الخالدة"¹ التي يركّز ابن عربي في تصويرها على عالم الطبيعة، انطلاقاً من اعتباره الجمال الطبيعي جزءاً من الجمال الإلهي إن لم يكن هو ذاته.

¹ - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، المرجع السابق، ص 140.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وإنّ التعلّق بالجمال الطبيعي عند ابن عربي وغيره من المتصوّفة، هو نابع عن المحبة الإلهية أو التعلّق بالذات الإلهية، التي أبدعت في تصويرها الطبيعة؛ من حيث هي خَلْق أو صنع إلهي، فتجلّت جمالية الصانع في المصنوع، وظهرت آيات الإبداع الرباني. "وإنّ لهذه المحبة سببين في رأي ابن عربي هما الجمال والإحسان، أما الجمال فمحبوب لذاته. والعالم جميل بوصفه مخلوقاً على صورة الله (الله جميل يحب الجمال) وليس في الإمكان أجمل من العالم، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى. ومعنى أنّ الله جميل هو أنّه لولا جمال الله لما ظهر في العالم جمال، ولولا حسن المخلوق لما عُلم حسن الخالق. والسبب الثاني الإحسان فلا إحسان إلا من الخالق، ولا محسن إلا هو. فإذا أحب الإنسان الإحسان، فما أحب إلا الله، كذلك من أحب العالم لجماله فإنما أحب الله؛ إذ ليس لله مجلّى إلا هذا العالم الذي أوجده على صورته"¹ إذن فإنّ ذلك التعلّق بالجمال الطبيعي هو وليد التعلّق الذات الإلهية التي صوّرت فأحسنّت ما صوّرت، وهو ما يفسّر لنا أكثر فأكثر العلاقة التي تجمع بين الطبيعة والمتصوفة عامة، وابن عربي خاصة.

ويظهر التعلّق بالطبيعة أكثر فأكثر عند ابن عربي حينما نتتبع قصائده الوجدانية التي تصوّر لنا لحظات التجلي، أو لحظات كشف الأسرار الإلهية، حيث ترى عناصر الطبيعة عند ابن عربي قد أسدل عليها الجمال الإلهي ستاره، وامتدّ عبر جميع عناصرها المادية (غازية أو سائلة أو صلبة)، أين تظهر لك آيات الإبداع الرباني في الطبيعة رمزا سخّره ابن عربي لوصف عالمه الروحي مع الذات الإلهية، وجعله دليلاً على الصيرورة الدائمة لهذه الذات في هذا الوجود، كما صوّر من خلالها المحجوب لتقريب عالمه إلى القلوب. ويقول في هذا ابن عربي:²

¹ - أدونيس، الصوفية والسريالية، ط3. بودابست: 1991، دار الساقي، ص98.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، المرجع السابق ص498.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

إِذَا تَعَرَّضْتَ الْأَنْوَارَ تَطْلُبُنِي *** حبا لتمنحني ما شئت من أدبِ
وَجَاءَتِ السُّحُبُ وَالْأَرْوَاحُ تَحْمِلُهَا *** والرعد يفصح عن عجم وعن عربِ
وَالْبَرْقُ يَخْلَعُ مِنْ أَنْوَارِ نَشْأَتِهِ *** عَلَى ظِلَامِ الدُّجَى ثَوْبًا مِنَ الذَّهَبِ
وَالسُّحُبُ تَسْكُبُ أَمْطَارَ الْحَقَائِقِ فِي *** بيت من الطَّيْنِ وَالْأَهْوَاءِ وَاللَّهَبِ
وَالْأَرْضُ تَهْتَرُ إِعْجَابًا بِزَهْرَتِهَا *** والروض يرفل في أثوابه القشِبِ
علم الحقائق هذا، لا أريد سوى *** العِلمِ بِاللَّهِ وَالْأَسْمَاءِ وَالْحُجُبِ

ارتكز ابن عربي في بناء هذا النص الشعري على عدة عناصر طبيعية، هي الأنوار والسحب، والرعد، والبرق والطين، والزهر، والروض، وقد ساهمت على اختلافها في بناء هذا النص الشعري بناء محكما، إضافة إلى أنها ساهمت في تصوير مشهد من المشاهد الروحية لابن عربي تصويرا فنيا راقيا، وهو مشهد توارد الحقائق والأسرار الإلهية، الذي ارتكز ابن عربي في تصويره على الترميز، بحيث لا يمكن قراءة هذا المشهد إلا بعد وضع كل رمز في محله ثم فكاه. وقد استطاع (قدور رحماني) في أطروحته الدكتوراه (بنية الخطاب في الفتوحات المكية لابن عربي) أن يقدم قراءة مفككة لشفيرات الرموز التي تستند إلى عناصر الطبيعة، نعتمدها في فهم مضمون النص وكشف جماليات الرمز فيه. وإن من الدلالات الإيحائية التي تضمنتها عناصر الطبيعة التي احتواها هذا النص - حسب قراءة قدور رحماني - هي على التوالي¹:

○ الأنوار: رمز إلى الحقائق والأسرار الإلهية، ففي الحيز الطبيعي نلاحظ تعاقب النور والظلام في حياة الصوفي، فإذا خرج من ظلام المادة وحلك الهيكل الطبيعي، عندما يكرمه الحق بفتح من الفتوح، تجلى له من المعارف ما يضيء عقله وكيانه الوجداني، فترفع عنه حجب الجهل ويكشف له إذاك ما يستتر على الفهم، وتتعرى له المعاني الغيبية.

¹ - ينظر: قدور رحماني: بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، المرجع السابق، ص 189، 190، 191.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

○ **الرعد:** هو رمز وجودي يعبر عن المناجاة الإلهية، فهو يسبح بحمد الله كما تسبح بقية الكائنات، وكما يسبح العربي والعجمي، كما يمكن أن نقرأ في رمز الرعد معاني متعددة توحى بالرهبة والغضب الإلهي، كما توحى بالرحمة واللطف لكون الرعد يقترن بسقوط الصواعق، ويقترن من جهة أخرى بنزول المطر، الذي يحيي الزرع والضرع، ثم إن ما يحمله الرعد من دلالات في الحيز الكوني الطبيعي ينسجم مع ما ينتاب العارف عند مفاجأة الحال له.

○ **السحب:** ترمز إلى الأحوال التي تنتج المعارف فتحيي القلب، لكون السحب مسبلة للماء الذي جعل الله منه كل شيء حيا، أضف إلى ذلك أن السحب تتشكل في طبقات الجو أشكالا مختلفة، وهذه إشارة إلى تغير أحوال العارف فإذا كانت السحب المصدر الذي تقوم عليه حياة الكائنات، إنسانا وحيوانا ونباتا، فكذلك الأحوال التي تنتاب العاشق الصوفي هي المصدر الذي يزوده بالحقائق الإلهية.

○ **البرق:** رمز مشهد الذات الإلهية، فهو يتميز بسرعة اللّمعان والانطفاء معا، كما يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق، وعلى الرغم من كون البرق ضوءا إلا أننا لا نراه ولا نرمق حقيقته؛ لأن ذلك اللّمعان يشكل غلافا يحجب سره، ومن هنا لا يستطيع الرائي أن يلمح حقيقته المبطونة فيه لكون الضوء الذي يرسله حجابا في حدّ ذاته.

○ **الظلام:** رمز على الغيب وإشارة إلى العلم بالذات التي لا يمكن الإحاطة بها واستيعابها، فإذا كان الظلام لا يكشف معه غيره، فكذلك العلم بالذات سيظل غيبا لا يمكن وضعه في صورة نهائية، محدودة الإحداثيات والمعالم.

○ **الذهب:** رمز الخلوص والنفاسة؛ بل إنه يقف دليلا أو علما على أهمية المنزلة وسمو الشّأن، لكون الذهب أنفس المعادن وأغلاها.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

○ بيت الطين: رمز الهيكل الطبيعي والنشأة الإنسانية، التي بثت فيها أهواء وميول ورغبات مختلفة وشهوات متباينة.

○ الروض: محل الأسرار الإلهية ورمز على حقائق الأسماء، لكون الروض يحوز صفات الجمع بين مختلف الأزهار وأنواع الأشجار، كما يحوز خصائص التعدد في الأشكال والألوان والأحجام والروائح التي تنطوي عليه شتى النباتات داخل الروض. إنَّ الروض إذا أكرم بالقطر والمطر ازدهرت أشجاره وفتحت وروده وأزهاره، وإذا لم تتح له هذه الفرصة جف جماله واندرثر وأصبح قاعاً صنفصفاً. والصوفي إذا أكرم بفتح أو كشف حصل له من الابتهاج والسرور والنضارة والإشراق ما يحصل للرياض عند نزول الغيث.

بهذه القراءة كان قد فك قدور رحماني رمزية عناصر الطبيعة التي تخللت النصّ الشعري السابق، وهو ما يمكننا بعد دمج مضامينها من فهم هذا النص، وكشف جماليات الرمز فيه، وحسب القراءة السابقة، وجدنا ابن عربي يرمز إلى الحقائق والأسرار الإلهية التي يمكن أن تتوارد عليه من الذات الإلهية، بالأنوار التي طلبته حبا. أما الأحوال التي يمكن أن تكون سببا في تواردها فقد رمز إليها بالسحب التي تكون سببا في نزول الغيث، وأما الرعد منها فيكون رمزا للمناجاة الإلهية، بما فيها التسبيح والتهليل والتكبير والاستغفار، مناجاة تفوق مناجاة جميع المخلوقات والخلائق على اختلاف أجناسها وعقائدها، وأما البرق فهو رمز لمشهد حضور مصدر هذه الأسرار والحقائق والتي هي الذات الإلهية، والظلام من هذا البرق في هذا المشهد أو حضرة الذات الإلهية ومصدر الحقائق، بمثابة النور من الليل، وهو بمثابة الغيب من المعرفة، والعلم من الجهل، وأما بيت الطين فهو رمز إلى نفسه التي خلقت من طين، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12] جاعلا من نفسه المقصود بالحقائق الإلهية التي أمطرت هذا

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

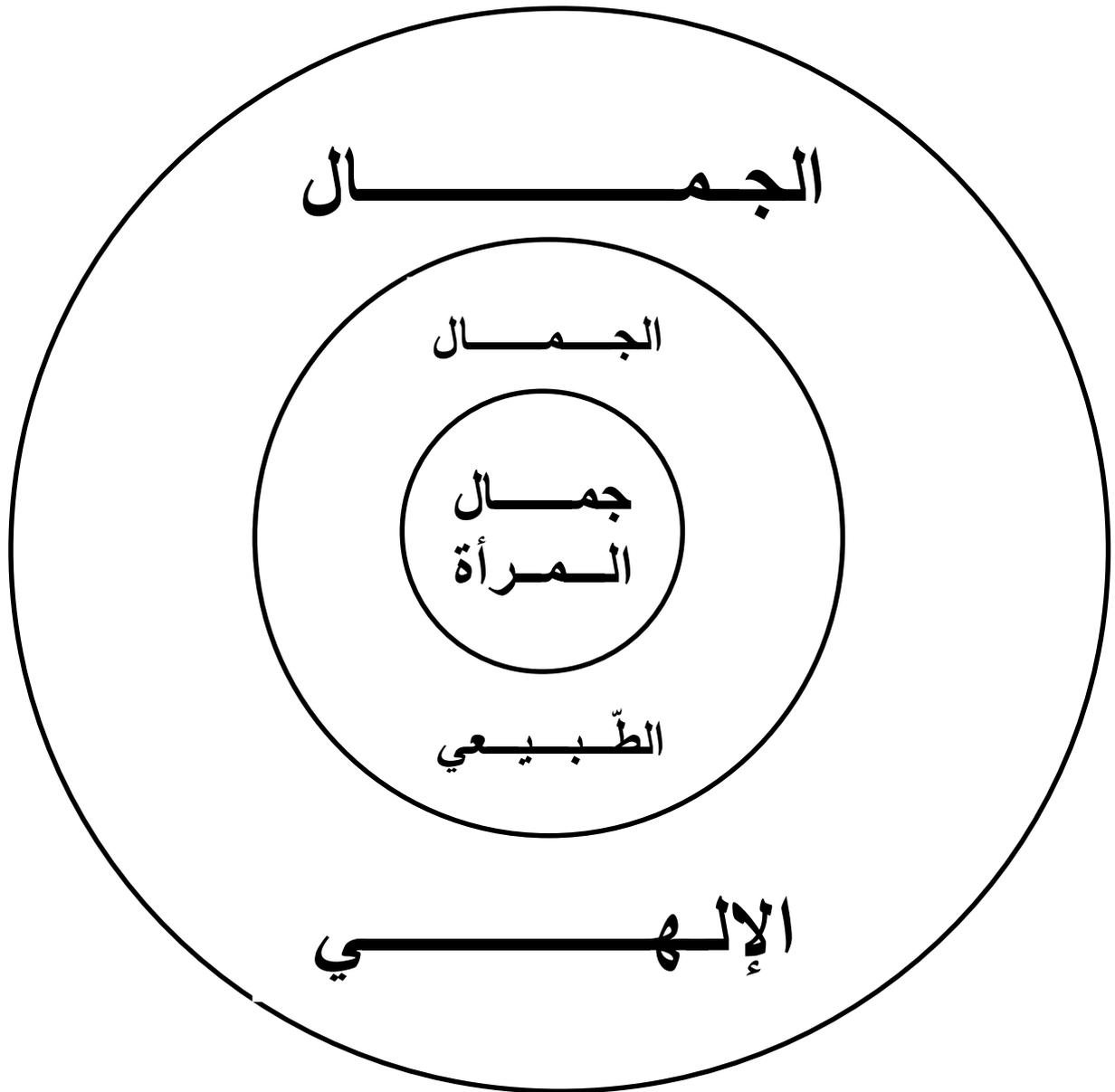
البيت؛ أين صار من خلالها ابن عربي زهرة تمتاز الأرض إعجابا بها، باعتباره المختار دون غيره بهذه الأسرار. أمّا الرياض فقد جعله ابن عربي رمزا لتنوع هذه الأسرار والحقائق بتنوع أسماء الذات الإلهية.

وتظهر بهذا إذن، جمالية الرمز في هذا النصّ أولا في هذا الترابط الحاصل بين الرموز المستوحاة من عناصر الطبيعة، بحيث لا يمكنك فهم بناء النصّ وما يرمي إليه، إلا بعد فكك كلّ رمز على حدة، باعتبار أنّ كلا منها له دور سابق عن الآخر، فهي من جهة الترابط الطبيعي، تعكس دورة الحياة الطبيعية، إذ السحب تسبق المطر، والمطر يسبق نمو الزهرة، ومن جهة الترابط المنطقي لعالم المتصوفة، تعكس دورة الحياة الروحية في توارد الحقائق والأسرار الإلهية؛ إذ بعد مرور الصوفي بالمقامات والأحوال التي تجعله مؤهلا لتلقي الأسرار والحقائق الإلهية، تأتي بعدها مناجاته الذات الإلهية بمثابة النداء الذي تستجيب له هذه الذات في كشف محجوب عن الأعين، حاملة معها هذه الحقائق، والتي بدورها ستكون بمثابة المطر من الأرض أو النبات، بمعنى تكون إنارة درب هذا الصوفي نحو الطريق الروحية إلى الله. ويضاف إلى جمالية الترابط المنطقي بين رموز عناصر الطبيعة، حسن اختيارها وتوظيفها بما يوافق مضمون النصّ، أضف إليه حسن التعامل معها في نقلها من دلالتها على ذوات إلى الدلالة على صفات، لتصحيح صفات قارة في الموجودات الروحية لعالم الذات الإلهية عند ابن عربي.

وما يميّز الخطابات الصوفية الوجدانية عن غيرها من الخطابات الشعرية الغزلية التي تصوّر لنا المعشوق، باعتبار أنّ كلاهما استمد من الطبيعة ما يرمز به إلى هذا المعشوق ويصوّره، هو المساحة التي يشغلها جمال المعشوق بالنسبة للمتصوفة، وجمال المعشوقة بالنسبة لشعراء الغزل على مستوى الطبيعة، أين نجد النقلة النوعية التي أحدثتها المتصوفة في نقل موضوع العشق من حيز ضيق التصوير إلى حيز منفتح التصوير؛ إذ بعد أن كان جمال المعشوقة في شعر الغزل ممتدّ عبر حيز محدود النطاق،

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

في اقتصاره على تشبيه جمال المعشوقة بعناصر الطبيعة (المهى، والضباء، والناقة، القمر، الشمس... إلخ) صار جمال المعشوق عند المتصوفة ممتد عبر حيز أوسع في التصوير؛ حيث صارت الذات الإلهية صُورها الجمالية ممتدة عبر الكون بأسره، ليظهر بذلك الفارق بيننا في المساحة الطبيعية التي يشغلها كل من جمال المرأة وجمال الذات الإلهية؛ أين تظهر جمالية المرأة عند شعراء الغزل في الطبيعة، فترى جمالها في عيون البقر والضباء، وغيرها من الموجودات، إلا أن الجمال الإلهي فاق عند ابن عربي وغيره من المتصوفة هذا التصوير حيث صارت المرأة بذاتها رمزا لهذا الجمال، فتكون بذلك المرأة والطبيعة كلاهما مساحة تطفو عليها جمالية الذات الإلهية، وهو ما يُمكن التعبير عنه باللغة الرياضية بأنّ جمال المرأة محتواة بالنسبة لجمال الطبيعة، وجمال المرأة وجمال الطبيعة معا محتواة بالنسبة لجمال الذات الإلهية، كما هو مُمثّل له بالشكل الآتي:



وإنّ ما يفسّر هذا الاحتواء (احتواء الجمال الإلهي لجمال المرأة والطبيعة) هو العلاقة الموجودة بين الجمال والطبيعة من جهة والجمال والمرأة من جهة؛ إذ لما كان ارتباط الجمال بالمرأة منذ خلقها سواء الجمال الروحي (العفة، الحياء... إلخ) أو الجمال الخلقى (العينين الوجه، البدن... إلخ)، وكذلك ارتباط الجمال بالطبيعة التي هي في ذاتها رمزا للجمال، من حيث هي ملجأ لكل من يعشق

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الجمال، فإنّ كلا من المرأة والطبيعة جمالهما من جمال أكبر، وهذا ما يفسّر جعل ابن عربي المرأة والطبيعة مسخران لوصف الجمال الإلهي، أو رموزا للجمال الإلهي، يقول ابن عربي¹:

فَبَيْنَا أَنَا مِنْ وَأَصْلُهَا *** فَلَيْلِي بِهَا أَرَى عَلَى لَيْلَةِ الْقَدْرِ

يشبّه ابن عربي تجلي حقيقة الذات الإلهية أو كشف الأسرار الإلهية بطبيعتين، أحدهما بالمرأة التي أسفرت نقابها أو كشفت عن وجهها الذي حجبته النقاب، والثاني بالبدر الذي كشف عنه انقشاع سحاب الليل، ووجه الشبّه بين هذين الصورتين التشبيهيتين هو الجمال المستور أو المحجوب، فحقيقة الذات الإلهية أو أسرار هذه الذات عند ابن عربي تتسم حسب هذين التشبيهين بطبيعتين هما الحجب أو الستر الذي رمز إليه ابن عربي بسحاب الليل والكشف الذي رمز إليه بالنور أو البدر، وكلا المعنيين الضدين (الكشف ≠ الحجب والإسفار ≠ الظلام) صفتان أشار بهما ابن عربي إلى أن الأسرار الإلهية مكشوفة للأذهان محجوبة عن الأعيان، والظلام والنقاب رمزان طبيعيين حقق بهما ابن عربي هذه المعادلة؛ حيث "استخدم ظلام الليل ليعبر به عن حجاب الغيب، ومحل الأسرار والستر والكتم"².

ويرتبط البناء الشعري عند ابن عربي في معظم خطاباته الشعرية التي يوظف فيها عناصر الطبيعة بالتجلي الإلهي أو انكشاف الأسرار الإلهية، التي كلما كانت أكثر كثافة كلما أوغلت نصوصه الشعرية في الرمزية، من خلال التقاطه من الطبيعة ما يصور به إما جمال الذات الإلهية، أو لحظة تجل، أو لحظة وداع، أو شوق، أو أي لحظة قد تربط العاشق بمعشوقه، يقول ابن عربي³:

غَادِرُونِي بِالْأَثْيَلِ وَالنَّقَا *** أَسْكَبُ الدَّمْعَ وَأَشْكُو الْخُرْقَا

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، المرجع السابق ص486.

² - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، مرجع سابق ص31.

³ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، المرجع السابق، ص57-61.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

بأبي مَنْ ذبت فيه كمدا *** بأبي مَنْ مَتَّ منه فرقًا
حُمْرة الحجلة في وجنته *** وضَح الصُّبح يُناغي الشَّفَقًا
قوِّض الصَّبْر فَطَنَّب الأَسَى *** وَأَنَا مَا بَيْنَ هَذَيْنَ لِقَا
مَنْ لبثِّي من لوجدي دلني *** من لحزني مِنْ لصب عشقًا
كَلَّمَا ضنَّت تباريح الهَوَى *** فَضَح الدَّمع الجَوى والأرقًا
مَا عسى تَفَنِيكم مِنْهم نَظرة *** هِيَ إِلَّا لَمَحِ بِرَقِ بِرَقًا
لَسْتُ أنسى إذ حدى الحادي بهم *** يطلب البين ويبغي الأبرقًا
نَعِقتُ أغربة البين بهم *** لا رعى الله غرابًا نَعِقتَا

يصف لنا ابن عربي لحظة الفراق وليس هذا الفراق إلا فراق حضرة الذات الإلهية، بعد ما كانت قد تجلّت له في ليل المحبين فانتشى بروحانيتها، أين نُحِت من الطّبيعة صورة في وصفها، فترى هذا الرّب مخلوقًا له وجنتان استعار لهما ابن عربي في وصف لونهما حمرة الحجلة، وضياء الصّبح لحظة بزوغ الشمس من مشرقها أو لحظة الشّفق التي شبهها بالطفل الرضيع، على سبيل الاستعارة المكنية؛ حيث حذف المشبه به وهو الطفل وأبقى على لازم من لوازمه وهي صفة المناغة التي أجمل ما يكون عليها الرضيع من وسامة وضياء وجه. وينقلك بعدها ابن عربي من وصفه الذات المعشوقة إلى وصف حالته من الوجد الذي فوض فيه أمره إلى الصبر فطال به الأسى، ولكنه مع صبره كان كما قال:

كَلَّمَا ضنَّت تباريح الهَوَى *** فَضَح الدَّمع الجَوى والأرقًا
أي كلما آلمت وأوجعت تباريح الهوى، فضع الدّمع وعسّر النوم (الأرق) ما بالداخل (الجوى) من وجد، ثم يطلب ابن عربي نظرة تواسيه وتزِيل عنه حرقة الوجد، إلا أنّه لم يمنح إلا نظرة هي كلمح البصر لا تملأ العين المشتاقة، ولا تظمأ قلب واقد بالعشق والوجد:

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

ما عسى تَفَنِيكُمْ مِنْهُمْ نَظْرَةً *** هِيَ إِلَّا لَمَحَ بِرَقٍ بَرَقَا
وينقلك بعدها ابن عربي إلى لحظة فراق منْ عشقت العين رؤيته، تلك اللحظة التي قد كانت في ذاتها لحظة لقاء ووداع، فهي كلمح البصر، أعقبها حادي العيس ونعيق الغراب اللذان كانا آخر مشهدين طبيعيين، ينتهي عندهما هذا اللقاء، وعلى سيرة العرب يتشاءم ابن عربي من نعيق هذا الغراب نذير الشؤم.

نَعِيقَتْ أَغْرِبَةَ الْبَيْنِ بِهِمْ *** لَا رَعَى اللَّهُ غُرَابًا نَعِيقَا
وإنّ عناصر الطبيعة التي تخللت هذا المشهد، لعبت دورا مهما في تجسيد العلاقة بين الذات الإلهية المعشوقة وابن عربي، في استخدامها كرموز تظهر جمالياتها في تجسيد المحبة الإلهية ونقلها من عالم غيبي إلى عالم مادي، فحمرة الحجلة، والصبح، والشفق، والبرق هي الصفات التي بنيت عليها ذات المعشوق؛ حيث صارت الذات الإلهية متجسدة في شكل مخلوق. وأما الغراب، والحادي، والعيس، فهي الصفات التي تشير إلى الذكرى أو اللّحظة التي يخشاها العاشق، لارتباطها بما يؤذيه من فراق الأحبة.

ويتبعنا لرموز الطبيعة التي تخلّلت أحداث هذا المشهد، والتي وظفها ابن عربي ليشير بها إلى لحظة من لحظات اللقاء، نحو: حمرة الحجلة، الشفق، البرق، ونعيق الغراب وجدنا دلالتها تتنوع بين السلبية والإيجابية فإذا بحثنا مثلا في رمز الحمرة، ورمز الشفق، ورمز البرق وجدنا دلالتها إيجابية لارتباطها بالجمال، في مقابل نعيق الغراب ذو الدلالة السلبية لارتباطه بالقبح، هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا ما ركزنا على جمالية هذه الرموز في هذا النص الشعري بالتحديد وجدناها تتلاءم مع طبيعة مشهد اللقاء والفراق معا إذ يرمز كل من حمرة الحجلة والشفق والبرق على التوالي، إلى لون الضياء فلون كل منها أحمر مائل إلى بياض، في حين يرمز الغراب إلى الظلام فلونه أسود،

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وبذلك كان الضياء مرتبط بلحظة اللقاء أو النظرة التي مُنحت لابن عربي، وكان الظلام مرتبط بلحظة الفراق.

وهذا عن دلالة هذه الرموز الطبيعية وجماليتها، أما إذا أردنا تفسير الأسباب التي جعلت ابن عربي يتركز على عناصر هذه الطبيعة، في التعبير عن عالمه الغيبي، وجدناه يحاول نقل عالمه الغيبي إلى عالم الشهادة أو العالم الطبيعي، وغايته من ذلك هي تعريف القارئ بعالمه أولاً، وتقريب هذا العالم من غيره ثانياً فهو بعشقه للذات الإلهية يسعى إلى ضم أكبر عدد ممكن من العشاق إلى معشوق واحد هي الذات الإلهية لا غير.

وإذا تعمقنا أكثر في القصائد الشعرية لابن عربي، أدركنا تعلقه بعناصر الطبيعة السماوية منها خاصة، فبالرغم من كثرة أسفاره براء، ومروره بمدن ساحلية كثيرة تزخر بمناظر طبيعية بريّة تسحر الناظرين، كالماء، والشجر، والحيوان، إلا أنّ ما تعكسه خطاباته الشعرية، هو تعلقه بالعناصر التي دائماً تعلو ولا يُعلى عليها، كالطير، والشمس، والسحب والبرق... إلخ، وهذا للعقيدة الراسخة في ذهن كل مؤمن بالذات الإلهية بأن الله موجود في السماء العليا، على الرغم من أن عقيدته تقول بأن الله موجود في كل مكان غائب عن الأعيان، ولعلّ هذا التفسير هو ما يفسر سبب تعلق ابن عربي بالبرق، في العديد من قصائده الوجدانية، إذ يقول ابن عربي¹:

رَأَى الْبَرْقَ شَرْقِيًّا فَحَنَّ إِلَى الشَّرْقِ *** وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيًّا لَحَنَّ إِلَى الْغَرْبِ
فَإِنَّ غَرَامِي بِالْبَرْقِ وَلَمْ حَهْ *** وَليْسَ غَرَامِي بِالْأَمَاكِنِ وَالْتَرِبِ
رَوْتَهُ الصَّبَا عَنْهُمْ حَدِيثًا مَعْنَعْنَا *** عَنِ الْبَثِّ عَنِ وَجْدِي عَنِ الْحَزَنِ عَنِ كَرْبِي
عَنِ السُّكْرِ عَنِ عَقْلِي عَنِ الشُّوقِ عَنِ جَوِي *** عَنِ الدَّمْعِ عَنِ جَفْنِي عَنِ النَّارِ عَنِ قَلْبِي
بِأَنَّ الَّذِي تَهَوَّاهُ يَبِينُ ظُلُوعَكُمْ *** تَقْبَلُهُ الْأَنْفَاسُ جَنْبًا إِلَى جَنْبِ

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، المرجع السابق ص 54-56.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

فَقُلْتُ لَهَا: بَلَّغِي إِلَيْهِ بِأَنَّهُ *** هُوَ الْمَوْقِدُ النَّارِ الَّتِي دَاخِلَ الْقَلْبِ
فَإِنْ كَانَ إِطْفَاءُ فَوْصِلِ مُخْلِدٍ *** وَإِنْ كَانَ احْتِرَاقُ فَلَا ذَنْبَ لِلصَّبِّ
ونجد ابن عربي على عادته يحن إلى ما هو سماوي (البرق) أكثر من حنينه إلى ما هو بري (الترب)، وبعلمنا أن "البرق عند الصوفي يُعبَّرُ به عن رؤية الحق في الخلق (التجلي في الصور) وهو مشهد ذاتي يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق، والبرق نفسه حجاب، فنحن لا نرى البرق وإنما نرى سناه فقط. كما تأتي البروق بالجمع لتعبر عن الصور في عالم الشهادة لتنوعها وسرعة زوالها، وهكذا تحول البرق من الدلالة على ذات إلى الدلالة على صفة"¹ ندرك أن جمالية الرمز في هذا النص الشعري، تكمن في توظيف هذين الرمزین الطبيعيين (البرق والترب) في مقاميهما اللذين يعبران عن عالمين مختلفين، فالبريق رمز به ابن عربي إلى الذات الإلهية المعشوقة وقد اتخذته دون غيره رمزا لهذا المعشوق لتوفر البريق على جميع الصفات الملائمة للمعشوق نحو: الضياء، والعلو، والسرعة، الخفاء، في مقابل رمز الترب الذي دل به ابن عربي على الخلق، للمناسبة بين الخلق والترب.
وما يلفت انتباه القارئ لليتين الأخيرين من هذا النص الشعري، أنه قد تخللها رمز طبيعي ثالث وهو النار، التي وظفها ابن عربي رمزا لصفة الوجد الذي صار عليها قلبه، بعد فراق المعشوق، وانقطاع المشاهدات والأسرار العلوية، "فالوجد هو ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده، وهو حزن مما يجده المحب من الهموم، فالمحجوب عندما يرد من مشاهدته في عالم الفناء عن الإحساس المعتاد في عالم الشهادة، حيث كان مؤنسا ضاحكا في ابتهاج وسرور وغبطة وحبور، عندما يرد إلى إحساسه ومشاهدته عالم الضيق والحرج، وفراق تلك الفسحات والفرج العلوية والمسارح، تأخذه الوحشة لتلك الفرقة، ويصير عبوسا مهموما مغموما، فيتبع المحب تلك المشاهدة

¹ - قدور رحمانی، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، المرجع السابق ص 130.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

بخياله، ومثاله في نفسه، فإنّ الحب إذا رجع إلى عالم الكون، بعد أنسه بتلك العين المقدسة والشهود الأقدس، يجد من الألم مثل ما يجده المتعشّق عند نزول الموت، ومفارقة المؤلفات التي كان يأنس بها، فلم يجد رزية أعظم من المنية لمن لا يحب المفارقة، ومعاينة أسباب الموت¹ وهذا ما نلمسه في قول ابن عربي في وصف حالة وجدّه، ونار الفراق والشوق اللتان ألهبتا قلبه، إذ بعد أن كان يتمتع ويستأنس بمشاهداته الروحية، فجأة عاد إلى واقعه الحقيقي، فحدث ما كان يخشاه من ألم ووحشة الفراق.

ومع تعلق ابن عربي بالرموز الطبيعية السماوية، إلا أننا نجدّه لا يلتزم بهذا النسق فحسب في توظيف الرموز الطبيعية، بل عرفت كثير من قصائده الوجدانية المزوجة في توظيف الرموز الطبيعية، أي المزوجة بين عناصر الطبيعة السماوية وعناصر الطبيعة البرية في نص شعري واحد، وهذا في حالة تعدد المشاهد، فبتعدد هذه المشاهد يمكن أن نرصد تنوعاً لعناصر الطبيعة في خطابات ابن عربي، نحو قوله²:

يَا أَلِيّ الْأَلْبَابِ يَا أَلِيّ النُّهَا *** هَمَّتْ مَا بَيْنَ الْمَهَاةِ وَالْمَهَا
مَنْ سَهَا عَنْ السُّهَا فَمَا سَهَى *** مَنْ سَهَا عَنْ الْمَهَاةِ فَقَدْ سَهَا
سَرِبَ بِهِ بِسَرِبِهِ لِسَرِبِهِ *** فَاللَّهِ تَفْتَحَ بِالْحَمْدِ اللَّهَا

ونجد ابن عربي في هذا النصّ قد وظّف ثلاثة عناصر طبيعية، منها عنصران سماويان (المهاة والسها)، وعنصر بري (المها)، وكل منها رمز ساهم في بناء هذا المشهد فالمهاة الأولى هي الشمس التي تعلقنا وهي رمز للذات الإلهية والعالم الأزلي، والمهاة الثانية هي البقر الوحشي في الأرض، وهي رمز لدار الدنيا الفانية، وابن عربي يشير على تيه الإنسان وسهوه بينهما، ثمّ يذهب في البيت الثاني

¹ - محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق ص98.

² - ابن عربي، ذخائر الأعلّاق في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، بيروت: 1313هـ، المطبعة الأنسية، ص161-162.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

إلى أن السهو عن التّحم (السها) الخفي لا يعد سهواً، لأن السهو عن الأمور الخفية معتاد لدى البشر، وإنما السهو يكون عن الأمور الظاهرة الجليلة كالشمس التي هي حول الإنسان وهو لا يشعر بها، وهو بذلك يشير أنّ السهو عن الأمور الخفية ليس سهواً، وإنما السهو يكون في الأمور التي بين أعيننا لكننا نسهو عن وجودها بيننا، ليؤكد من خلال هذا الخطاب أن الأصل فيما لا يجب أن نسهو عنه هي الذات الإلهية لأن كل ما هو محيط بنا دال على وجودها دوماً بيننا.

ونجد على غرار صفة المزاوجة في توظيف عناصر الطبيعة بنوعها السماوية والبرية عند ابن عربي، في ترميزه لعالمه الروحي والمشاهد العلوية، صفة أخرى غالبية على قصائده الوجدانية، وهي صفة التنوع في هذه العناصر الطبيعية، فابن عربي يوظف من عناصر الطبيعة الجماد والحي، والثابت والمتحرك، العالي والسافل، الصحاري، والحدائق... الخ. ولعل هذا التنوع نابع عن أسفاره من الأندلس إلى المشرق عبر بلدان المغرب العربي، الزّاحرة بالمناظر الساحرة الخلابة. ويعكس هذا التنوع في التوظيف لعناصر الطبيعة، قوة ذاكرة ابن عربي وسعتها، وقدرته على ادخار الصور الطبيعية وترجمتها إلى صور شعريّة، فعلى غرار القصائد الشعريّة الوجدانية التي ارتكز فيها ابن عربي على عناصر الطبيعة في الترميز لعالمه الروحي، نجد هذا البناء الشعري قد جسدت لنا فيه عناصر الطبيعة بأنواعها، رحلة الصوفي في تقفي آثار الأحبة في سفرهم نحو عالم الذات الإلهية، من خلال مشهد صور فيه ابن عربي معشوقه رحل قومها طلباً للماء، أين ظل العاشق منها على نار الشوق، يبحث عن مكانها طالبا لقائها، حيث يقول¹:

قِفْ بِالْمَنَازِلِ وَأَنْدَبِ الْأَطْلَالَ *** وَسَلِ الرُّبُوعَ الدَّارِسَاتِ سَوَّالاً
أَيْنَ الْأَحْبَةِ أَيْنَ سَارَتْ عَيْسَهُمْ *** هَاتِيكَ تَقَطَّعَ فِي الْيَبَابِ أَلَا

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، المرجع السابق ص71.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

مثل الحدائق في السَّراب تراهم *** الآل يَعظم في العيون ألا
سَاروا يُريدون العذيب ليشربوا *** مَاء به مثل الحَيَاة زللاً
فَقَفوت أسأل عَنْهم رِيح الصبا *** هَلْ خِيَمُوا أو استظلوا الضَّالاً
قَالت قَد تركت على زرود قباهم *** والعيس ترشكو من سرراها كلالاً
قَد أسدلوا فوق القباب مضاربا *** يَسْترن من حر الهَجير جمالاً
فَانهض إليهم طَالبا آثارهم *** وارفل بعيسك نَحوهم إرفالاً
فَإذا وقفت على مَعالم حَاجر *** وقَطت أغوارا بها وجبالاً
قَرِبت مَنازهم ولأحت نارهم *** نَار قَد أشعلت الهوى إشعالاً
فَانِخ بها لا يرهبنك أسدها *** الإشتياق يَرِيكها أشبالاً

افتتح ابن عربي قصيدته بالوقوف على الأطلال على نحو ما افتتح به شعراء الجاهلية قصائدهم، ليرسم لنا رحلة عاشق مع رحيل معشوقته، التي سارت مع أهلها طلباً للماء (ساروا يريدون العذيب ليشربوا) أين ظل يسأل عن مكانها (أين الأحبة أين سارت عيسهم) ويلجأ ابن عربي في نقل حوارهِ إلى عالم الطبيعة التي سأل منها رِيح الصَّبَا التي نحت منها كائناً سألهُ عن مكان الأحبة، لتجيب رِيح الصبا من البيت السادس إلى آخر القصيدة بأنَّ الأحبة قد خيموا في زرود (اسم مكان)، وعيسهم تشكو من هذا المكان الحرّ.

وهذا ما نقرأه من ظاهر النَّص، ولكن إذا تعمقنا في النَّص وتعاملنا مع عناصر الطبيعة التي تخلَّته على أنها رموز اعتمد عليها ابن عربي في وصف رحلته إلى ربه وجدنا المنازل رمزا إلى المقامات التي يتنزل بها الصوفي مقاما بعد مقام في رحلته إلى نيل محبة الذات الإلهية ومرضاتها، والأطلال رمزا إلى ما سلف من الدُّنوب، أمَّا الأحبة فهم العارفون الذين قد سلكوا هذه الرحلة قبله، فهم أحبته لما يجمعه بهم في هذه الرحلة الروحية من وحدة الهدف، وقد شبه ابن عربي هؤلاء الأحبة الذين ساروا يريدون العذيب ليشربوا بالحدائق في السَّراب، وليس العذيب إلا رمزا للحقائق

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الإلهية التي تتوارد على الصوفي فتتير له درب الطريق إلى الله ونيل رضاه، كما تنير لها درب الحياة في هذا الكون، وأما ريح الصبا التي نحت منها ابن عربي كائنا حيا سأله عن مكان المحبة الإلهية، فهي رمز للبشرى الإلهية عن منزلة هؤلاء الأحبة والرفقة، بالنسبة للذات الإلهية:

فَقَفَوْتُ أَسْأَلُ عَنْهُمْ رِيحَ الصَّبَا *** هَلْ خَيَّمُوا أَوْ اسْتَظَلُّوا الضَّالًّا
والخيمة هنا هي رمز إلى الإقامة في حضرة الذات الإلهية، والتمتع بتجلياتها، أما الظل فهو رمز إلى الاستمرار في الطريق. وهذا عن الدلالة الرمزية للنص الأول، أما الدلالة الرمزية لعناصر الطبيعة التي تضمنها النص الثاني من هذا البناء الشعري والذي هو جواب رباح الصبا:

قَالَتْ قَدْ تَرَكْتُ عَلَى زُرُودِ قَبَائِهِمُ *** وَالْعَيْسُ تَرَشَّكَو مِنْ سَرِّهَا كِلَالًا
قَدْ أَسْدَلُوا فَوْقَ الْقِبَابِ مُضَارِبًا *** يَسْتَرْنَ مِنْ حَرِّ الْهَجِيرِ جَمَالًا
فَانْهَضْ إِلَيْهِمْ طَالِبًا آثَارَهُمْ *** وَارْفَلْ بَعَيْسِكَ نَحْوَهُمْ إِرْفَالًا
فَإِذَا وَقَفْتَ عَلَى مَعَالِمِ حَاجِرٍ *** وَقَطَطْتَ أَغْوَارًا بِهَا وَجِبَالًا
قَرَبْتَ مَنَازِلَهُمْ وَأَلَحْتَ نَارَهُمْ *** نَارَ قَدْ أَشْعَلَتْ الْهَوَى إِشْعَالَ
فَانِيخْ بِهَا لَا يَرْهَبُنكَ أَسْدَهَا *** الْإِشْتِيَاقُ يَرِيكُهَا أَشْبَالَ
والقباب هنا رمز إلى الخيمة، والخيمة - كما سبق - هي رمز إلى الإقامة في حضرة الذات الإلهية، أما العيس هنا فهي رمز إلى طول السفر في الطريق إلى الله؛ أي مجابهة النفس على المكارِه والملاذات، وأما العيس الثانية (وارفل بعيسك نحوهم إرفالا) فهي رمز إلى الهمة والهزيمة، وأما الجبال فهي رمز إلى صعوبة المسلك (مجاهدة النفس على الشدائد) في تقصي آثار الأحبة؛ أي صعوبة التجرد من محبة الذات في عالم الدنيا.

وبهذا التنوع في عناصر الطبيعة التي تم توظيفها في هذا النص الشعري، وغيره من الأشعار التي تضمنت الخطابات الوجدانية، يكون ابن عربي قد اعتمد في نسج صورها أكثر الاعتماد على

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

الطبيعة أولاً، والتنوع ثانياً، أما الطبيعة فلأنها ملجأ الصوفي الذي يحن إلى كل ما له علاقة بمعشوقه، والطبيعة لا تنفك أن تكون ذلك الظل الذي استمد كيانه من جمال الذات الإلهية وبسط امتداده على جميع ما في الكون. وأما التنوع فلأن انتقال ابن عربي من مشهد إلى آخر، يستوجب التنوع في الرموز التي يوظفها، بما يتوافق مع طبيعة مشاهدته الروحية. وما يمكن استشفافه من جمالية في الترميز بعناصر الطبيعة "أن أهم خصائص النظام الرمزي في هذه الخطابات، هو أنها تبوح بقدر كبير من الرؤية الذاتية التي تربط بين حالات النفس ومشاهد الوجود. ومن هنا نشير إلى أن الرموز السابقة قد أخرجها الناص من دلالاتها الذاتية الوجودية، ونقلها من التعبير عن الحقائق الأنطولوجية إلى التعبير عن فيوضات التجربة الصوفية، وما يرافقها من كشف وتنزل ونفث وفتح وإلهام. وهكذا أصبحت تلك المفردات الموظفة منحرفة عن الدلالة القاموسية الوضعية، وتحولت من الدلالة على ذات إلى الدلالة على صفة كامنة في الذات"¹.

وما يمكن استخلاصه مما سبق أن ابن عربي على غرار غيره من المتصوفة، ارتكز على عناصر الطبيعة فنحت منها صوراً شعرية مليئة بالخيال الفكري، والإحساس الوجداني حيث صورت لنا قصائده الوجدانية التي تخللتها عناصر الطبيعة، جمالية التجلي الإلهي والتي استلهم ابن عربي من عناصر الطبيعة ما ينقل لنا مشاهدتها، فجاءت هذه العناصر إما رمزا للحظة التجلي وإما رمزا لغياب التجلي وإما رمزا لوداع المتجلى، فبالضرورة إذا كان هناك تجل هناك غياب تجل، وإذا كان هناك غياب تجل فإنّ هناك لحظة فاصلة بين التجلي والغياب هي لحظة المشاهدة، وهي اللحظة الغالبة على القصائد الوجدانية التي وُضف فيها ابن عربي عناصر الطبيعة.

¹ - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، المرجع السابق ص 192.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وإن ما ميّز خطاباته الشعريّة الوجدانيّة عن غيرها من الخطابات الشعريّة التي استندت إلى الطبيعة في بنائها، أن خطابات ابن عربي لم ترتبط بالغبية أو الوطن أو الثورة على نحو ما ارتبطت به قصائد المغتربين؛ بل إنّها تأخذ أبعاداً رمزية، ترتبط بعالمه الروحي أكثر من ارتباطها بأي شيء آخر. وتظهر جمالية هذا البعد الرمزي في القصائد الوجدانية لابن عربي في ثلاث:

- أولاً: تجسيد الغيبي المحسوس بالمادّي الملموس، يعطي مصداقية أكبر للقول ويدعن الأسماع، وهو ما تشهد به خطابات ابن عربي الوجدانية في توظيف عناصر الطبيعة في تجسيد عمله الروحي، بالعالم الطبيعي من خلال أسلوب الترميز.
- ثانياً: حسن توزيع وتنويع عناصر الطبيعة في توظيفها كرموز حسب المشاهد الروحية؛ إذ تبوح القصائد التي ارتكز فيها ابن عربي على الترميز على ابداعه في توظيف عناصر الطبيعة، بحسب المشاهدات أين يكتسب الرمز جماليته في تعبيره عن المعنى المقصود والمناسبة الخاصّة بين الرمز والمشهد الروحي، نحو: الشمس أو البرق = تجل الحق الإلهي الظلام = الجهل بعالم الحق أو الغيب، الذهب = نقاء النفس.
- ثالثاً: قيام أغلب هذه الخطابات الوجدانية في توظيفها عناصر الطّبيعة رموزاً على الثنائيات الضدية، وهو ما يضيف عليها جمالية أكبر، حيث يشير الطرف الأول منها إلى العالم العلوي، عالم الذات الإلهية والعالم الروحي لابن عربي، ويشير الطرف الثاني منها إلى العالم السفلي، عالم الإنسانية والعالم الطبيعي لابن عربي، نحو (البرق ≠ الظلام) (السحب ≠ بيت الطين)، (المطر ≠ الزهر) ... إلخ.

3. رمز الخمرة:

ارتبط موضوع الخمرة بشعراء الخلاعة والمجون؛ إذ كانوا يجدون فيها راحة العقل من متاعب الحياة التي قد تتعارض مع ما يشتهونه، فيقع بذلك تصادم بين العقل والواقع الذي يعشونه،

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

ويحاولون على إثره التخلص منه بتغيب العقل عن هذا الواقع ويصير بذلك الخمر والسكر جزءاً من حياتهم اليومية، وهو ما يفسر حضور الخمرة في قصائدهم الشعرية التي تترجم تجربتهم مع عالم الخمر والسكر، وهذا ما يفسر ارتباط موضوع الخمرة بهؤلاء الشعراء. أما موضوع الخمرة عند المتصوفة، فلا يمكن أن يفسر من هذه الناحية، وبخاصة إذا علمنا أن لذة الخمر عند الصوفي هي لذة دنيوية غادرها المتصوف بعد عزمه الرحلة إلى ربه، ولكنه نال لذة كل منها في رحلته مع العشق الإلهي أو عالم ربه ليرسم من خلال خطاباته لغيره لذة الخمر التي يعيشها في عشقه الإلهي، ولذة غيابه عن الطبيعة الدنيوية إلى الطبيعة الإلهية، ولذة العشق الإلهي الذي أسكر أرواح العاشقين.

إذاً تعلقت ذوات المتصوفة بمعشوقهم الروحي في عالم الغيب، غابت عقولهم عن هذا الوجود المادي، فشكّلت الخمر موضوعاً من مواضيعهم الشعرية، لتعبر عن نشوة الحب الإلهي التي أسكرت أرواح العاشقين، تلك الخمر التي تشير لدى المتصوفة إلى الفناء في حب الذات الإلهية "وهي المرتبة الرابعة في الحب، لأنّ أوله ذوق، ثم شرب ثم ري، ثم سكر وهو الذي يذهب بالعقل"¹ ويعكس هذا الترتيب المنطقي لمراتب السكر الصوفي، الترتيب المنطقي للسكر الطبيعي؛ حيث نجد السكران إنما أوله من الخمر ذوق باللسان ثم شرب عبر الحلق، ثم ري للبطن، فغياب للعقل، وعلى النحو ذاته نجد الصوفي في غيابه إلى عالمه الروحي، إذ لما يتبصر حقائق الأمور الإلهية، في بدايته الأولى يتلذذ كما يتلذذ السكران كأسه الأولى أوّل الأمر، ليجد نفسه مشدوداً إلى إعادة تجربتها ثانية، ولهذا "فنشوة الحب الإلهي عند الصوفي يطلق عليها (السكر)، وهي تشبه في آثارها إلى حد كبير السكر الحسي؛ ومراتبها الأربع (الذوق والشرب والري والسكر) ولهذا استعان الصوفي بالخمرة

¹ - محمود محمود الغراب، الحب والحبّة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، المرجع السابق ص 94.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وتغنى بها حتى اتهم بالسكر والعريضة¹ ونجد ابن عربي يقول في هذا سياق التلذذ بشربة الحق؛ حيث يرتاح العارف عند أول بدايته، فيحن إليها مع علو مقامه في كل مرة، والسر الذي يتجلى له حتى يدعوه إلى ذلك²:

ولمَّا رأيت الحقَّ بالأول اتَّصف *** أتيت إلى بحر البداية أَعترفُ
بلذة ظمآنٍ لأشربَ شربة *** فيشهدني في غاية الحال أَعترفُ
فيا بردها من شربة مُستلذذة *** على كبد حرّاء فاعمل لها وقف
فإنّ لذلك الشرب في القلب لذة *** ترى ربّها في الوقت بالعجب يتصف
ولأ يحجبته عجة عن شهوده *** ولا ما يرى فيه من الزهو والصلف
وإن كلا من معني السكر الطبيعي والسكر الصوفي متوازيان، من حيث إنّ كليهما يعني غياب العقل عن الواقع الطبيعي أو العالم المادي الذي يوجد فيه البدن، "وعلى هذا الأساس تحول سكر الخمرة الطبيعي إلى سكر إلهي، وصار الالتذاذ والطرب والابتهاج (نتائج الشرب) تعبيراً عما يلقاه المتصوف من نشوة، وعما يذوقه من لذة خلال الاستمتاع بخمرة الحق، فنلقاه ينتقل من سكر إلى سكر، ومن متعة إلى متعة، ومن سرور إلى سرور آخر، وذلك هو سكر الكمال من الرجال الذي يورث الحيرة والابتهاج والسرور بالكمال"³ فالغياب بالعقل عن المكان المعهود، هو ما يجمع السكر الطبيعي بالسكر الصوفي، إلا أن ما يفرقهما عن بعضهما البعض هو الوسيلة التي يتم بها السكر، فالأول يعتمد الخمر في تغييب عقله، أما الثاني فيعتمد وجدانه، وعلى هذا الأساس كانت صفة السكر كما انطبقت على شارب الخمر قد انطبقت على الصوفي، وصار الصوفي من

¹ - حسين جمعة "جمالية التصوف: مفهوماً ولغة" مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، سوريا: 2001، ع364، ص11.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، المرجع السابق ص126.

³ - قدور رحمان، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، المرجع السابق ص105.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

فرط عشقه سكرنا كما كان السكر من فرط شربه سكرانا، وكان المتصوفة أحق بهذه الصفة من بين الخلائق وبهذا كان قد وصفهم ابن عربي؛ حيث قال:¹

أنظر إلى هذا الوجود المحكم *** ووجودنا مثل الرّداء المَعْلَمِ
وأنظر إلى خلفائه في ملكهم *** من مُفصح طَلَقَ اللّسانَ وأَعجم
ما منهم أحد يحب إلهه *** إلا ويمزجه بحبّ الدرهم
فيقال: هذا عبد معرفة وذا *** عبد الجنان وذا عبید جهنم
إلا القليل من القليل فإنهم *** سكرى به من غير حسّ تَوَهُّم
فهم عبید الله لا يدري بهم *** أحد سواه، لا عبید المُنعم

يفرق ابن عربي في هذا النص بين نوعين من الناس، اجتمع أمرهم في هذا الوجود على أمر واحد، هو المحبة الإلهية التي على أساسها جعلهم الحق خلفاء في أرضه، إلا أن نوعا منهم، وهم الأكثر عددا قاسموا المحبة إلهية حب الدينار، فكانوا عبدة للدينار، أما النوع الثاني وهم الأقل عددا، جعلوا أنفسهم عبدة لهذه المحبة الإلهية، وأفرطوا في حبهم حتى غيبوا أنفسهم عن هذا الوجود، فاستحقوا صفة السكر حبا في الله، كما نعتهم بها ابن عربي.

ويضاف إلى الفرق بين الوسيلة التي تفرق بين السكر الطبيعي والسكر الصوفي، الفرق بين المكانين اللذين ينتقل إليهما كل من الصوفي والسكران؛ إذ العالم الذي ينتقل إليه عقل المخمور في حالة السكر، هو عالمه الطبيعي لا غير، في حين ينتقل عقل الصوفي إلى عالم غيبي لا يدركه العقل، وهو في أرقى ذروة من العقل، بل يدركه الوجدان، وكلما تعلق الوجدان بهذا العالم، وأوغل الصوفي بوجدته فيه كان أبعد عن العالم الطبيعي، أقرب إلى هذا العالم الغيبي، كل هذا عبر ما يسمى بالمشاهدة الحسية التي تتأتى عن الشعور بالوجد والفرط في المحبة والعشق الإلهي، فيكون

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المرجع السابق ص219.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

بذلك عشق المحبوب سكرًا وصحوا في حدّ ذاته سكرًا من حيث تغييبه للعقل عن عالم الشهادة، وصحوا من حيث نقله عقل الصوفي إلى عالم المشاهدة، ولهذا فالسكران في عالم المتصوفة إما أن يكون كما قال ابن عربي "صاحب ذوق فيكون متساكرًا، وإما أن يكون صاحب شرب فيكون سكرانًا، وإما أن يكون صاحب ريّ فيكون صاح"1.

وهذه المراتب الثلاث تتفاوت بحسب الإفراط في المحبة الإلهية، ونكران الذات في عالم الوجود، حتّى إذا نسي المتصوف ذاته كليًا، وظل حائرًا سكران في ملكوت الذات الإلهية كان صاحبًا بالنسبة إلى عالمه، سكران عن عالم الطبيعة أو الوجود، "والصّحو على حسب السكر، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق، ومن كان سكره بحظ مشوبا كان صحوه بحظ صحيح مصحوبا، ومن كان محقا في حاله كان محفوظا في سكره"2؛ أي له أن يحظى بمراحل السكر الثلاث بما فيها الذّوق والشّرب والرّي، والتي هي معان روحية تنزل بالصوفي حال تنزله بالمقامات الرّوحية التي مرّ بها، في رحلته إلى ربه.

وبهذا فإنّ رمز السكر وبكلّ ما يمكن أن يحاقله من دلالات، بما فيها الذوق، والشرب والرّي، وغيرها من صفات الخمر، يحمل دلالة واحدة، هي الغياب عن عالم الحس والشهادة والحضور في عالم المشاهدة، وذلك لأنّ المتصوفة إن وظفوا هذه المعاني، فإنما "ليعبّروا بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي، ونتائج الكشوفات وبوادر الواردات، وأوّل ذلك الذوق ثمّ الشرب ثمّ الري فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني ووفاء منازلهم يوجب لهم الشّرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري، فصاحب الذّوق متساكر، وصاحب الشّرب سكران، وصاحب الرّي صاح، ومن قوي

¹ - ابن عربي، ترجمان الأشواق، المرجع السابق ص55.

² - عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دط. بيروت: دت، دار الكتاب العربي، المرجع السابق ص38.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

حبه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا، فكان صاحبًا بالحق فانيا عن كلّ حظ، لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغير عما هو به، ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه¹.

ولئن قلّ في الحقيقة توظيف رمز الخمرة وما يمكن أن يحاقلها من معاني، في القصائد الوجدانية لابن عربي، مقارنة بقصائد المتصوفة الذين سبقوه، كالحلاج وابن الفارض، إلا أنها لم تخرج عن نطاق دلالتها العامة عند المتصوفة، حيث ظلت الخمرة عند ابن عربي تعني ذلك الغياب عن الكون المادي، والشكر في حبّ الله تعالى، وتحلياته، وفي هذا يقول ابن عربي²:

السُّكْرُ أَقْعَدَنِي عَلَى الْعَرِّ *** شِ الْمُحِيطِ الْمُسْتَدِيرِ
وَأَنَا بِمَقَاعِ قَرْقَرٍ *** مِنْ كُلِّ مَا يُغْنِي فَقِيرِ
وَالسُّكْرُ مِنْ خَمْرِ الْهَوَى *** وَالسُّكْرُ مِنْ نَظَرِ الْمُدِيرِ
فَإِذَا سَكَرْتَ فَإِنِّي *** رَبُّ الْخَوْرَنَقِ وَالسَّادِرِ
وَإِذَا صَحَّوْتُ فَإِنِّي *** رَبُّ الشُّوَيْهَةِ وَالْبَعِيرِ

يصف لنا ابن عربي في هذا النصّ مشهدين المشهد الأول يكون سبيله السكر والمشهد الثاني يكون سبيله الصّحو، وليس هذان المشهدان إلا العالمين اللذين ينتقل بينهما الصوفي، العالم الأول هو العالم الروحي لابن عربي، والذي رمز إليه بالعرش رمزًا للملك الإلهي، الذي صار فيه ابن عربي بعد السكر من المحبة الإلهية، والنظر إلى حضرة الذات الإلهية (نظر المدير)، ربّ قصر (الخورنق)، ونهر (السدير)، وأما العالم الثاني فهو العالم الطبيعي، الذي يرجع فيه ابن عربي بعد صحوته إلى عالمه الطبيعي، ليصير رب الشويهة والبعير، رمز للوعي، فانتقل بذلك من حال الملك

¹ - عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المرجع السابق ص39.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، المرجع السابق ص 259.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

إلى حال الرّاعي؛ أي من أعلى منزلة إلى أدنى منزلة. وتكمن جمالية هذا النصّ الشعري في قيامه على ثنائيات ضدية (السّكر ≠ الصّحو)، (الخورنق، السدير ≠ الشويهة، البعير)، يرمز فيها كل طرف من الثنائية إلى عالم مختلف عن الآخر عالم يألفه الصّوفي ويحن إليه، وهو عالم السّكر برؤية الحق، وعالم يخشاه الصّوفي ويأبى الرجوع إليه، وهو الفراق أو انقطاع لحظات التجلي، وهو بذلك انقطاع للسّكر.

ويبقى هذا السّكر في عالم الصّوفي عامة وابن عربي خاصة، سكرًا معنويًا، كأسه الوجدان، وخرمه جمال الذات الإلهية، وأثره سكر العاشقين بحضرة الذات الإلهية، وتلذّدهم بنشوة التجلي الإلهي، "فالكأس بوصفها القلب، هي عين المظهر، والشراب هو عين الظاهر فيه، والشرب هو ما يحصل من المتجلي للمتجلي له؛ أي للشّارب"¹ فالكأس هنا رمز لقب الصّوفي، والشراب هنا رمز إلى الحقائق والأسرار الإلهية، التي تتوارد على قلب الصّوفي أثناء حضرة الذات الإلهية، والشرب منهما هو التلذذ والانتشاء بهذه الحقائق، والاستمرارية في الوقوف بين حضرة الذات الإلهية لحظة التجلي، وفي هذا يقول ابن عربي²:

قُلْتُ لَمَّا قَالَ قَوْمِي بِأَيِّ *** قُلْتُ مَا قَلْتُ وَالْكُؤُوسُ تُدَارُ
مَنْ مُدِيرِ الْكُؤُوسِ قَلْتُ حَبِيبِي *** وَهُوَ شُرْبِي الَّذِي عَلَيْهِ الْمَدَارُ

بهذا النصّ يوضح لنا ابن عربي العلاقة بين الكأس بوصفها رمزاً لقلب الصّوفي والشّراب بوصفه رمزاً للحقائق والأسرار والمعارف الرّبّانية، والشّرب بوصفه رمزاً إلى اللذة والنشوة التي تأخذ الصّوفي لحظة توارده هذه الحقائق على قلبه؛ إذ القوم هنا رمز إلى الأحبة ومدير الكؤوس والحبيب، هي الذات الإلهية في تجليها، الذي هو ذاته منبع الشرب؛ أي مصدر توارده الحقائق.

¹ - أدونيس، الصوفية والسريالية، ط3. بودابست: 1991، دار الساقى، المرجع السابق ص97.

² - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، المرجع السابق ص353.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وهذا إذا تعمقنا في ظاهر النص وتعاملنا مع ما تضمنه من رموز بقراءة متمعنة، أما إذا قرأناه قراءة سطحية فليس هذا النص سوى وصفا لجلسة خمر، يتناوب الشاعر فيها إلى جانب جلسائه احتساء كؤوس من الخمر في ذكر حبيبته. والنص أبعد عن هذا القصد بكثير وهو ما يحقق جماليته؛ لأنّ "جمالية لغة التصوف تنبع من أبعادها الرمزية للألفاظ والتراكيب والصور الشعرية، فالخمرة مثلاً، وما يرتبط بها من مصطلحات النشوة والسكر والشرب، لا ترتبط بوصف مادي ظاهري، ولا تحمل الوظيفة القديمة التي عرفها الشعراء والناس، لونها وطعمها وصفاء وسقاة وأواني وحانات، فالصوفي يستعمل ذلك كله، وقد تخدعك طرائقه الفنيّة إذا تسرعت بالحكم عليها في ضوء ما انتهى إلينا من طرائق وصف الخمرة؛ لأنّ وظيفتها عنده مغايرة تمام المغايرة للمألوف، فالخمرة لديه هي خمرة المعرفة ويشربها العارفون، فتحدث فيهم أثراً عجبياً وهو السكر من نشوة المعرفة"¹، تلك المعرفة التي هي بالنسبة للصوفي بمثابة أجوبة عن أسئلة ظلت عالقة في ذهنه، وهو بدوره ظل تائها في ملكوت الحق حيران، يبحث عن سرّها، حتى إذا تواردت عليه تلك المعرفة الإلهية فكّت له الألغاز والأسرار التي ظلّت تحيّرهُ، وهام في عالم الحق سكران عن عالمه الواقعي؛ بل قد يترك عليه ذلك نوعاً من الزفرة المحرقة؛ حيث يخاف مفارقة ذلك العالم الخفي، عالم الجمال الإلهي. يقول ابن عربي²:

مَنْ لَفَتِي دَمَعُهُ مُغْرِقَةٌ *** أَسْكُرُهُ خَمْرٌ بِذَاكَ الْفَلَجِ
مَنْ لَفَتِي زَفْرَتُهُ مُحْرِقَةٌ *** تَيْمَمُهُ جَمَالُ ذَاكَ الْبَلَجِ
قَدْ لَعِبْتَ أَيْدِي الْهَوَى بِقَلْبِهِ *** فَمَا عَلِيهِ مِنْ حَرَجِ

¹ - حسين جمعة "جمالية التصوف: مفهوماً ولغة" مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، سوريا: 2001، ع364، ص10-11.

² - ابن عربي، ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، المرجع السابق ص175.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

وبهذا إذن يُفسَّر حضور الخمرة في أشعار المتصوفة عامة وابن عربي خاصة، إذ إنّه لما ارتبطت ذات الصوفي بمعشوقها الروحي، غابت عن هذا الوجود المادي، فجسدت الخمر موضوعاً من مواضيع المتصوفة لتعبر عن نشوة الحب الإلهي التي أسكرت أرواح العاشقين تلك الخمر التي تشير لدى المتصوفة إلى الفناء في الذات الإلهية ولذتها، لا أن يصحو المرء من نشوتها، كما يدعو إلى ذلك ابن عربي¹:

واشرب سُلَافَةَ خَمَرِهَا بِخَمَارِهَا *** واطرب على عُرد هُئَالِكَ تَنَشِدِ
وسُلَافَةَ مَنْ عَهْدِ آدَمَ أَحْبَرْتُ *** عَن جَنَّةِ الْمَأْوَى حَدِيثًا يَسْنَدِ
وإن السُّلَافَةَ هي خالص ما يعصر من الخمر، وكعهده يقرن دوماً ابن عربي الخمرة بخمارها
أو الشُّرب بمدير الشرب، كما قال:

مَنْ مُدِيرِ الْكُؤُوسِ؟ قَلْتُ حَبِيبِي *** وَهُوَ شُرْبِي الَّذِي عَلَيهِ الْمَدَارُ
وليس هذا إلا للعلاقة التي تجمع بين الخمار والخمر، فهي علاقة سبب بمسبب فالخمر نتيجة
والخمار سببها، وكلاهما سواء الخمر والخمار أو الشرب والمدير، رمزان إلى العلاقة التي تجمع بين
الذات الإلهية، والحقائق والأسرار الإلهية التي تتوارد على الصوفي فالعلاقة نفسها التي تجمع بين
الخمار والخمر، تجمع بين الذات الإلهية والحقائق والأسرار الإلهية التي تتوارد على الصوفي فتكون
سبباً في نشوته وصحوته، بسكره وغياب عقله عن عالم الدنيا وصحوته في عالمه، تلك النشوة التي
تشير في ذاتها إلى الانقطاع عن عالم الدنيا أو الشهادة، والاتصال بعالم المشاهدة، إنّها "اتصال
بالحُبوب والبقاء في حضرته والوجد العميق هنا هو الذي يأخذ بعقولهم فيتركهم كالمجانين"².

¹ - المرجع السابق، ص 114.

² - شعبان بلقاسم، الشعر العذري والشعر الصوفي، مخطوطة جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر: 2002، ص 103.

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

إنّ بين خطاب ابن عربي وأي خطاب متضمن للخمرة والسكر، بونا شاسعا، وأولها المقام؛ فابن عربي إنما يذكرها في معرض ذكر، أو حنين للذات الإلهية أو حالة شوق لتجلياتها، أو وصف لنشوة توارد الحقائق والأسرار العلوية، في حين أن الآخر قد يوردها في مجلس خمر. وثانيها المضمون؛ فخطاب ابن عربي إذا تضمن الخمر أو ساقبها ففيه إشارة إلى الحبيب كذكرى وهو الله، فهي دوما رمز إلى عالم خفي، في حين إذا تضمنها خطاب آخر فهو إشارة لها في ذاتها، وهي إشارة إلى عالم مادي، والثالثة أثر السكر في الخطابين فأثر السكر في خطاب ابن عربي ذو نشوة معنوية دائمة، أما أثره في الخطابات السكرية فيكون ذو نشوة مادية زائلة. ما يمكن قوله واستنتاجه؛

لعل أهم ما يمتاز به الخطاب الشعري لا بن عربي في شأن القصائد الوجدانية أنّه حاول أن يجعل من الوجدان طريقا موصلا إلى تلكم العلاقة الوجودية/الكونية القائمة بين المطلق(الذات القدسية) والمقيّد(الذات العارفة)؛ الأمر الذي أدى بحركية القصائد الوجدانية تنحو نحو هذا العالم الإطلاقي القائم في الأصل على مبدأ الرمز بمفهومه الصوفي، وهو الرمز الذي جعل ابن عربي يعيش في رحابه عن طريق ما يمكن أن نطلق عليه بمبدأ التعالقات التخاطبية¹ التي تتجاوز حدود السطح

¹ - الحقيقة عند اطلاعنا على بعض المراجع التي تحدثت عن الفكر الصوفي من حيث الشمولية والاستغراق وجدنا مسار الخطاب الصوفي يتجه في كثير من السياقات إلى بعض الحقائق التي لها علاقة بالخطاب التداولي المعاصر، والذي يركز اهتمامه على أبعاد تواصلية تختلف باختلاف الأحوال والمقامات مركزا اهتمامه على واقع المتلقي، وهذا ما سمي في مجال التداول بالتعلق التخاطبي، وهي نظرة جعلتنا ندرك هذه الميزة عند عودتنا إلى بعض الدراسات في سياقها الصوفي أنّ كثيرًا من الخطابات الشعرية الصوفية تحتوي على هذا النوع من التعلق التخاطبي، لذا وجدنا نطلق في متن الفقرة هذا النوع من التلازم في حق الخطاب الصوفي. من أراد الاطلاع أكثر فليعد إلى:

- سعود أبو زيد نوري: في تداولية الخطاب الأدبي؛ المبادئ والإجراء. بيت الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، سطيف، الجزائر، 2009.
- عبد الرحمن الوكيل: هذه هي الصوفية. دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2003.
- مصطفى محمود: الأعمال الكاملة؛ الروح والجسد. دار العودة، ط1، بيروت، 1982. وغيرها كثير

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

البنوي الكائن في بنية القصيدة لتصل إلى ما وراء هذا البناء القصيدي أين يسكن ذلكم الوجدان الملازم لعالم الحقيقة المطلقة التي لا يقدر على فهمها وإدراكها والعيش فيها إلا من قذف الله تعالى وتقدس في روحه وقلبه وعقله نوارا من نوره؛ فعاش مع الحق وعاش الحق معه. من هذا المنطلق كان للخمر رمز صوفي روحاني يتجاوز تلكم اللذة المحدودة والمقيّدة والمتهية بانتهاء النشوة، باقيا ومستمرا ومتواصلا في تلكم العلاقة الروحانية التي تقيمها لذة الخمر الملازمة لعالم الوجدان على حسب ما يقتضيه العشق الرباني أو الإلهي.

إنّ خمريات ابن عربي على قلتها مقارنة بغيره من شعراء الصّوفية الذين سبقوه كالحلاج وابن الفارض، اللذين أخذت الخمريات من شعرهما حظها الكافي، نجدها تأخذ أبعادا رمزية على النحو الذي أخذته في أشعار هؤلاء، فهي ظلت ذلك الرمز الدال على التلذذ بنشوة المحبة الإلهية، ورحيل العقل عن عالم الشهادة وتحوّله إلى عالم المشاهدة، فما تبينه بعض النماذج التي حللناها في ما يتعلق برمز الخمر في القصائد الوجدانية لابن عربي، أنّ مدلولاتها الرمزية لم تبعد عن مدلولاتها عند شعراء الصوفية عامة.

وما يمكن استخلاصه مما تقدّم عن جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند ابن عربي، أنّ موضوع معظم الخطابات الشعريّة الوجدانيّة لابن عربي هو العشق الإلهي، وبذلك لا تنفك أن تخرج خطاباته الشعرية في معظمها عن موضوع واحد، هو الذات الإلهية، ليرسم جمالية خطابه من خلال وحدة موضوعه، فوحدة الموضوع في خطاباته الشعريّة الوجدانيّة أدّت به إلى خلق أخيلة عديدة صوّرت لنا تجرّته الروحية مع العشق الإلهي، وفي هذه الخطابات نجد الجماليّة التي حقّقها النصّ الشعري إضافة إلى وحدة موضوعه، كامنة في أسلوب الترميز الذي اعتمده ابن عربي في نقل عشقه وعالمه الروحي، إذ الرمز جاء سمة غالبية على القصائد الشعريّة الوجدانيّة لابن

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

عربي، ولهذا تستوجب خطابه ترك الظاهر كما قال والإيغال في الباطن لكشف مدلولات الرمز فيها.

وإن المرأة والطبيعة والخمر باعتبارها رموزا تخلّت معظم خطابه الشعرية الوجدانية ليست إلا رموزا، اتخذها ابن عربي دليل صدق على المعاني المغيبة في الفؤاد كما قال فالمرأة منها ليست سوى رمزٍ لذلك الجمال الإلهي المطلق، والمفتوح على جميع مخلوقاته فهي تعكس حسب ابن عربي صفة من صفات الذات الإلهية والتي هي الجمال، وكذلك الطبيعة التي جعل منها منصة لتجلي الذات الإلهية، فهي رمز للجمال والابداع معا، ولهذا نحت منها ابن عربي صورا لتجلي الذات الإلهية وجمالها. أما الخمر والسكر فإنهما رمز للأثر الذي أحدثه الإفراط في عشق الذات الإلهية التي أسكرت أرواح العاشقين، بجمالها وتحلياتها.

وتكمن جماليات الرمز في هذه الثلاثة (المرأة، والطبيعة، والخمر) في تجاوز ابن عربي لمدلولاتها في العرف اللغوي الاجتماعي، وإعطائها مدلولات أخرى اكتسبتها من العرف اللغوي للمتصوفة، أين انتقلت مدلولاتها من الدلالة على ذوات إلى الدلالة على صفات. كما تبرز جماليات الرمز فيها أكثر في تجسيد العالم الغيبي المحسوس بالعالم المادي الملموس، وهو ما يخلق نوعا من الاتحاد بين العالم الطبيعي المادي، والعالم الغيبي في ذهن السامع أو القارئ، نتيجة مزج الصورة المادية بالصورة الميتافيزيقية، كلّ هذا يحدث في إطار العلاقة العكسية بين عالم القارئ وعالم ابن عربي، إذ ينتقل ابن عربي بهذه الثلاثة إلى عالمه الغيبي، ليصور من خلالها رحلته مع المحجوب، في حين تعمل بدورها هذه العناصر الثلاثة على نقل عالم الغيب والشهادة إلى عالم الحس والمشاهدة.

ومهما يكن من اختلاف في الرؤى حول تجربة ابن عربي الصوفية، فإن تجربته الشعرية مع التصوف تبقى وإلى الأبد تراث الحضارة العربية الإسلامية أولا، والحضارة العالمية ثانيا، وليس مذهباً دينياً قضى نحبه، لأن الإبداع لا ينتمي إلى زمن يموت بموت أهله؛ بل يبقى ملكاً للحضارة البشرية

الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي

على مرّ الأزمنة. فمع محيي الدين ابن عربي كانت قد ظهرت معظم خطاباته الشعرية الصوفية، متسمة بالروحانية وسعة الخيال، مع أضفى عليها أسلوب الترميز من جمال، وهو ما يسمح لها أن تكون نموذجا عالميا في الكتابة الشعريّة.

الخاتمة

المدونة الصوفية العرفانية، وجدت في الخطاب الروحي تلك الشمولية الاستغرافية، المرتكزة على الكينونة الوجودية لهذا الخطاب المتميز بالرّحابة والانفتاح على عوالم الغيب، مما جعل الصوفي يجد قرة عينه، وشفاء غليله، في بساط أفانين اللغة الخطابية العرفانية الروحية، محاولا التحليق في تلك المقامات والحضرات الشهودية، مصورا معراجه، في حلال من الخطاب المنفتح على إبداع الصانع عز وجل، وتجلي الصنعة في آثاره من كون وإنسان ومخلوقات أخرى أبدع صنعها، ومن خلال هذه الرحلة البحثية مع اهل العرفان والذوق، خاصة مع الشيخ محيي الدين بن عربي في خطابه الروحي، ووجدانياته، وفتوحاته المكبية، وفصوصه الباهرة، التي أسرت أرواح العشاق والفانين في الذات الإلهية، حيث جعلتهم يرتعون من تسايح هذا الرجل، وينجذبون حيارى مقتفين آثار عوالم القدس، ومعارج الروح ومحاربة النفس، ومطمحهم الإناخة في مقام رضا المحبوب، والفوز بالقرب تدنيا وتدلليا وليس من ذاق وعرف كمن سمع ولم يتشوف، فكانت سعادة الروح مناهم وفازوا بالتمكين في حضرة العرفان.

وما يمكن أن نستخلصه من نتائج في هذا البحث ما يلي:

1. الخطاب الروحي العرفاني، منفتح على عوالم الغيب لا يمكن حصره بلغة التعبير وأدواتها لأن العارف بالله جالت روحه في ملكوت الله عز وجل وعرج إلى مدارج قدسه التي لا تتحملها عقول البشر ولا يمكن توصيفها باللسان فتبقى رموزا تعجز لغة التعبير في استكناه ألوانها والإحاطة بزمانها ومكانها إنه عالم الشهود المطلق الذي يخرس اللسان أمام عظمة تجلياته.
2. الخطاب الروحي يعيش ويتنفس مقاميا وسياقيا على حسب شمولية الاستعمال بمعناه الواسع يعني أنه:

● حقل خطابي علاقته قائمة بين النص والموضوع المنفتح على التأويل والرمز.

- خطاب نوعي في علاقته بين المخاطب والمتلقي في لغته المكتوبة والمنطوقة، مما يستلزم فهما خاصا وإستعدادا سلوكيا وثقافيا متميزا.
 - فحوى هذا الخطاب تكمن في العلاقة بين المخاطب والمتلقي في مقامات التفاعل والتأثر المتجدد الناتج عن تلك الوخزات الذوقية القائمة على الاستعداد والعرفانية.
3. الخطاب الروحي عند ابن عربي تظهراً معرفياً، فلسفي وفكري ولغوي كبير، تحذوه الشمولية والتأويل الرمزي والإنتحاح على القراءة النقدية الواعية، مما يحتم أدوات إجرائية خاصة في فهمه.
4. الخطاب الصوفي عموماً وجد في ذلك الإنتحاح على العوالم الأخرى الغيبية الحجر الأساس في التعامل مع المعرفة ليعبر عما هو قائم بين القلب والروح والعقل وفق لغة شارحة خاصة أو واصفة تنقاد لعالم الروح أو الباطن.
5. النظرة الصوفية في تذوقها للجمال والجلال، دعوة الى السمو والرفعة عن الاشياء المادية، والتعلق بما هو أعلى وأعظم، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد، وتخليية القلب من الاغيار، وحشوها بالأسرار والأنوار، لأن القلب منبع الحكمة وسلطان التجليات والاشراقات المقربة لعالم الأنس، وعند الصوفية لا بد للسالك أن يتخلى ويتحلى حتى ينخرط في زمرة المحبين والسائرين، وذلك ما نلمسه في عموم خطابهم، لإقامة هذه العلائقية بين مختلف المقامات والاحوال الموصلة إلى مراتع القدس حيث تجليات الجمال والجلال.
6. الكتابة الصوفية عند المستشرقين ينبغي أن نتعامل معها بحذر وبالأخص تلك المستمدة من الدوافع الدينية اللاهوتية الكنسية التي قام بها نساكهم منذ العصور الوسطى الى يومنا هذا، جاهدين في تثبيت أثر الافكار المسيحية في الدين الاسلامي بنظرة متحيزة دون تحليل علمي

منطقي وهذا لا يعني أن بعضهم لم يكن منصفاً في التعامل مع التصوف الإسلامي الصافي المشرب.

7. من الذين تجاوزوا حدود الزمان والمكان بفكرهم الإنساني الشيخ محيي الدين بن عربي، وكان مثلاً راقياً بهذا الفكر الصافي من شوائب النظرة الضيقة للمسائل الكبرى المتعلقة بقضايا التعامل مع الخالق والكون والإنسان وهو يتربع في سموه وتسامحه الإنساني على قمم الهرم الفكري في الحضارة الإنسانية والإسلامية علماً ومعارف غزيرة و يكفيه كبير الفخر سفره الذي ضرب الآفاق ولا زال محطّ الناظرين وقبلة العاكفين على المعارف الروحية، أنه الفتوحات المكية، الذي ألفه خلال أربعين سنة بداية من وجوده في مكة إلى أن حط الرحال في دمشق ويقع في أربعة آلاف صفحة، وهو جامع لأرائه وغور مادّته العلمية غامض لا يغوص بحره إلا المتفنّن الخبير وينقسم إلى ستّة أقسام:

أ- معارف؛ ب- معاملات؛ ج- أحوال؛ د- منازل؛ هـ- مغازلات؛ و- مقامات.

8. تستمد كتابات ابن عربي من نور المعرفة الإلهية، وهو يرى أن بلسم الروح طريق التصوف، وذلك بالمجاهدة لتحصل المشاهدة ويرى أن العقل المتفلسف يقود إلى الشك وعلاج ذلك قوة الإيمان بالله عز وجل لأنه الطريق الصحيح الذي يريح النفس والعقل، ويوصل إلى كشف الحقائق الكبرى، ومرآة التجلي تعكس هذه الحقائق فلا بد من سلوك طريق الصفاء والمحبة والفاء في المحبوب لمشاهدة الآثار بعين البصيرة المستنيرة بنور الله جل وعلا "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها" [حديث قدسي، فتح الباري حديث رقم 650].

9. يعتمد ابن عربي على رؤية شاملة للإنسان منطلقها الاحترام بعيدا عن اللون والمذهب والعرق، ويرى أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وهذه الخلافة مرتبة كمالية لا ينالها الا الوجود الإنساني، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء / 70]، فبذلك يرفض ابن عربي فكرة الإنسان حيوان ناطق، لأن التّكريم الرباني لهذا الخلق جعله يتربع مجمع العوالم و محط الكنوز والمعارف، لذا وجب حب الانسان لأخيه، وكان ذلك ضرورة تكاملية لخلافة الكون المنجذب حالا ومقالا إلى التوحيد لغاية السعادة البشرية المبنية على التقدير والاحترام لخلق الله، وهو ما نادى إليه المنظّمات العالمية لحقوق الإنسان حتى تتعايش المخلوقات على نظام الرحمة والتقدير للآخر، وقد وجدنا جمعيات غربية أوروبية إنسانية علمية تدين لفكر ابن عربي وتتشرف بتسمية العديد من مرافقها باسمه في اسبانيا وانجلترا وأمريكا وكندا لسموّ مقام هذا الرجل وتأثيره في الفكر الانساني المبني على التسامح والمحبة.

10. الصّلة بين التّصوف والشعر تبرز من حاجة كل منهما إلى معايشة عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، وحقيقة هذا التّصور هو الشعور بقساوة الواقع ومرارته و حدة وطأته على النّفس، وأمل الروح التماس مع الحقيقة؛ التي تعذب كيان الإنسانية، وتنبثق من هذا الإحساس حالة نسميها الإلهام عند الشعراء والكشف أو التّجلي عند الصّوفية؛ وتختلف هذه الحالة في قوّتها وشدة نفاذها بين فرد وآخر، ويكون الصوفي فيها مستغرقا لبلوغه حالة من الفناء والتمازج مع الحقيقة، حيث التّور والنقاء، وهذه الحال هي منتهى مطلب الصوفي وغايته، وكلما استطاع الشاعر أن يتعمق في امتزاجه بالعالم وفهم كينونته وأسراره، قارب السمو الصوفي اللامتناهي، ويتجلى الفرق بين الرّؤيا الصوفية والرّؤيا الشعرية في درجة تعالي كل منهما، فيغدو الصوفي

ريقيًا صافيا يخلو من الاعتكار، ويحظى بالسعادة والأنس والقرب الروحي، غير الذي يكون عليه الشاعر العادي، لاختلاف الرؤية الفكرية بينهما ومشرب التجربة.

11. الشعر الصوفي عني بالروح ومنازلها عناية كبيرة، وحلّق بها بعيدا في عوالم الكمال والنور والجمال والجلال، وهو بهذه الرّمزية الاسلوبية والموضوعية سريالي النزعة التي تنشُد التحلل من كل منطق تقليدي، كما تحدث عن النفس وسير أغوارها، وأخبر عن الرؤى والاحلام والعقل الباطن.

12. عبر الشاعر الصوفي عن الحب والهيام بالمحجوب أعظم تعبير، وحث عليه واتخذة أساسا ومذهبا في التعلق بسمو الحضرات النورانية، والسلوك إلى المنازل والقربات لنيل رضا المحجوب والفوز برتبة الفناء.

13. يتميز الشعر الصوفي ببراء المعاني واتساع الخيال وتنوع الأغراض، والقدرة على استخدام الألفاظ والتعابير بالصورة والتشخيص والغوص في وجدان الشاعر وأعماق نفسه فهو إشراقي النزعة وروحي الهوى، كما كان لتنوع موضوعاته من زهد وحب إلهي وغزل وخمرة ومدائح نبوية، مجالاً رحبا رتع فيه الشاعر الصوفي وعبر عن مواجيد.

14. الشعر الصوفي الوجداني ذاتي يحمل في طياته نفحات قرآنية، وإشراقات نبوية، ونظريات فلسفية فيما يتعلق بوحدة الوجود، واحتقار المادة وعالمها، وقد لجأ الصوفية إلى شعر الوجدان للتعبير عن تجاربهم الروحية ومواجيدهم، وأحوالهم، فالتجربة الصوفية عمل من أعمال الإرادة اللدنية والحدس الباطني، والحب الإلهي أخص مظهر لتلك التجربة الروحية الذوقية العرفانية.

15. اعتمد الصوفية على لغة الشعر الوجداني، لتفسير أحوالهم وأذواقهم، لأن لغة العقل عاجزة عن ذلك، فاستعملوا الرموز والاشارات والمصطلحات الخاصة بهم، وقد قام بعضهم بشرحها،

كما فعل ابن عربي في تأليفه قاموساً للمصطلحات الصوفية، وذلك لتيسير الفهم والرد على المكفرين والمشككين من المناطقة والمتكلمين والفقهاء.

16. اشتمل الشعر الصوفي الوجداني على محطات غزلية تُشبه محطات شعر الحب العذري في الأدب العربي، إلا أنهم حملوها دلالات خاصة، وما هند، وليلى، وسعدى، إلا أسماء معبّرة عن حضرات وأذواق في المحبة الإلهية، وأحوال في الترقى للوصول إلى الحقائق العرفانية الروحية.

17. تغنى شعراء الوجدان الصوفي بالسكر والخمرة، ونظموا على غرار شعراء الخمرة في الأدب العربي، لكنهم ألبسوها حلالاً من المعاني الجديدة الخاصة بهم في السلوك إلى حضرة الله وأخرجوها في قوالب دلالية تعبر عن مكنون حسهم ووجدهم، وما عجز عنه العقل دهشة في عالم الملكوت وعظمة للخالق، وغياباً عن عالم المحسوسات وحرصاً في التعبير عن ذلك، سموها غيبة وسكراً وتفننوا في إيجاد معادل لها بما هو حسي عند شعراء الخمرة، وهنا تضيق الأواني اللغوية بما تحمله المعاني الربانية، فكان عندهم الجمع، والفرق، السحق، المحق، السكر، والصحو، للتعبير عن تلك الحالات الوجدانية أثناء تهتكهم وسكرهم، وقربهم إلى حضرة المحبوب.

18. يختص الشعر الصوفي الوجداني عند ابن عربي بحدة القوة الوجدانية، حيث ينتج عن ذلك لغة تفجيرية، تتمثل في إيجاءات، ورموز يُنفس بها الصوفي عن مكنون ذوقه الوجداني، وقد يصل الوجدان إلى حالة الهيجان فتصبح تلك اللغة شفرات، وطلاسم يصعب تفسيرها إلا من لدن أهل العرفان والذوق.

19. الحالة الوجدانية عند ابن عربي من خلال قصائد الوجد تتميز بالحركة والسكون، فهو ينفعل أحياناً من غير معنى ظاهري يُقرّه العقل أو المنطق لحركاته وسكناته، فعندئذٍ يكون ما لا ينقال حافزاً يتأطر ضمن ما ينقال، وفي هذه اللحظة الوجدانية يتلاشى الشاعر ويضمحل بالمطلق

ويذوب بالكلية في الآخر وهي عملية تواصل واتصال روحي معرفي في درجاته القصوى، إلى حدّ يصبح فيه العارف عين المعرفة، والعالم هو عين المعلوم.

20. تصل لغة التواصل العادية إلى حدّها حين يتحرك الوجدان الصوفي في أقصى درجاته فتبرز لغة أخرى، تؤدي مختلف المعاني التي يشعر بها الصوفي خلال تجربته الذوقية الخاصة، وهي اللغة الإشارية الحركية، المنبثقة خارج حدود لغة الدلالة المكتوبة أو المنطوقة، مثل الدف المرافق للأذكار في بعض الأحيان والرقص والموسيقى.

21. من مميزات الشعر الصوفي الوجداني عند ابن عربي تدفق العاطفة وصدقها وزيادة حدتها حسب المقام، وقد اتّخذ الصّوفي من الشعر وسيلة للتّرويح والتّنفيس عن حدة هاته العواطف الملتهبة بسبب حبه لمعشوقه (الله عزّ وجلّ)، فنظم شعره لغاية ذاتية تأثريّة تأثيرية، وهذه العواطف ليست متزنة في صورها ومعانيها اتران المفكر العاقل، وبعيدة في لغتها عن لغة التفكير العقلي.

22. تكمن خصوصية شعر الوجدان عند ابن عربي في تصويره للأشياء وتفسيرها مؤولا ما يعايشه ويشاهده من أحوال ومنازل ومقامات وتجارب تأويلا صوفيا، ينسجم مع روحية نزعته، وما الشعر سوى ترجمة لتلك الغاية الأولية (المعرفة بالله عز وجل)، فهو يرى بعين الصوفي المستبصرة تلك الموجودات والمظاهر الكونية انعكاساً لجمال الله وجلاله وقدرته في الخلق والإبداع.

23. تميّز الشّعر الوجداني عند ابن عربي في جانب التصوير الفني بالإغراق والمبالغة في توليد المعنى، على صعيد التصوير والتشبيه، ومنهما استمد قيمه الفنية الكبرى التي قوامها النشاط الجمالي المميز الذي يعتمد على المبالغة والإغراق والغرابة في خلق المعنى.

24. حاول ابن عربي في شعره الوجداني كسر الحواجز في العديد من مناحي المعرفة والدين والحياة، وأسس أفقاً جديداً، مشحوناً بالرموز والإشارات، لتلك الأذواق واللطائف والمعارف وأسهم

في توسيع فضاءات اللغة ومجالاتها الأسلوبية والتعبيرية، فجمال الأسلوب لم يكن عنده في التنميق فحسب، وإنما في الابتكار والجدة وصدق التجربة، بما يوطّد حضور النص الشعري في الوجدان، بين الباث والمتلقي، ويؤسس المعرفة بالخالق؛ واجد الوجود ومُبدعه.

25. الشعر الصوفي عموماً يطمح إلى عين الكمال المعرفي الذي لا يقاس باللغة وقواعدها، ومدى التقيد بمقولاتها فهو أعظم من تلك القواعد المعيارية ورتابتها، وبالتالي نجد أن ابن عربي عمد في الكثير من قصائده الوجدانية إلى تفعيل الكثير من الانزياحات الخاصة بقاموسه الشعري في اللغة ودلالاتها، والصورة وظلالها، وأبدع في نقل تجربته الشعرية.

كانت هذه أهمّ النتائج التي خلص إليها البحث، وهي خطوة يسيرة - يخسأ البصر عندها وهو حسير - في فضاء رحب يصعب تحديد جهاته لشساعة ميدانه المعرفي العرفاني، وتبقى الابواب مفتوحة للخوض في غمار تراث ولطائف وذوقيات الأدب الصوفي عموماً، وأعمال رائد العلوم اللدنية والمعارف الذوقية الشيخ محيي الدين بن عربي، الذي لا يزال تراثه العلمي محط أنظار الدارسين والباحثين في شتى أصقاع العالم.

والله من وراء القصد.

الإثنين 14 رجب 1438 هـ الموافق: 10 أبريل 2017

الطالب: سعيد نواصر

ييليو غرافيا البحث

بيبلوغرافيا البحث:

● القرآن الكريم برواية ورش:

باللغة العربية:

- خليفة بوجادي:
- محاضرات في علم الدلالة مع نصوص وتطبيقات، ط1، بيت الحكمة، الجزائر، 2009م.
- زكي مبارك :
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ط1، مطبعة الاعتماد ، مصر : 1938م.
- عبد الكريم بن هوازن:
- الرسالة القشيرية في علم التصوف ، دار الكتاب العربي، بيروت ، دط، دت.
- عدنان حسين العوادي:
- الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، دط، 1979.
- البخاري:
- صحيح البخاري: باب الجزية والموادعة مع اهل الذمة والحرب ، دط ، شركة الشهاب ، الجزائر: 1990م.
- إبراهيم مدكور:
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق. ط2، دار المعارف ، بمصر: 1968م.
- ابن أبي الدنيا:
- كتاب التوبة، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، ط1 ، مكتبة القرآن، مصر: د.ت.

- ابن البطال:
- شرح صحيح البخارى لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط1 ، مكتبة الرشد، السعودية - الرياض : 2003م.
- ابن الفارض:
- الديوان ، ط1، المطبعة الحسينية المصرية :1913م.
- ابن قيم الجوزية:
- الجواب الكافي لم سأل عن الدواء الشافي ، مطبعة التقدم ، مصر ، دط ، دت.
 - تلبيس إبليس ، دار القلم ، لبنان ، دط ، دت.
 - محبة الله. تحقيق: يوسف علي بدوي ، ط3، اليمامة للطباعة والنشر، دمشق: 2005م.
 - مدارج السالكين، تحقيق المعتصم بالله البغدادي ، ط1 ، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ج2 .
- ابن النديم:
- الفهرست: تحقيق إبراهيم رمضان، ط1، دار المعرفة، بيروت: 1997م.
- ابن خلدون:
- المقدمة.(كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، دار المصحح، القاهرة ، دط ، دت
- ابن عجيبة:
- الفتوحات الإلهية، عالم الفكر القاهرة، ط1، دت.
- ابن عربي:
- الديوان الكبير، شر : أحمد حسن بسج ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت :1996م.
 - إنشاء الدوائر، دط، دار حوران للطباعة و النشر ، دمشق : 2001.
 - الفتوحات المكية ، ضبط : أحمد شمس الدين ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت :1999م.

- التديبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، في كتاب إنشاء الدوائر، ليدن، دط: 1336 هـ. - 1917م.
- الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، دط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1992م.
- ترجمان الأشواق، بيروت، دط، دار بيروت للطباعة والنشر: 1981م.
- شرح المصطلحات الصوفية لابن عربي : تحقيق : بسام عبد الوهاب الجابي، دار البشائر الاسلامية ، بيروت - لبنان : 1990م.
- ديوان ابن عربي، شر: أحمد حسن بسج، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية: 1996م.
- ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية: 2000م.
- ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، دط، بيروت: المطبعة الأنسية: 1313هـ.
- ابن عطاء السكندري:
- إبعاد الغمم عن إيقاظ الهمم في شرح الحكم. تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية: 2014م.
- تاج العروس ، المطبعة العثمانية المصرية ، دط ، دت .
- ابن فارس:
- معجم مقاييس اللغة ، ط1، منشورات دار الكتب العلمية ،بيروت : 1999م، ج2.
- ابن منظور:
- لسان العرب ، دط، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت: 1965م.
- أبو البقاء الكفوي:
- الكليات ، تح: عدنان درويش محمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة : 1993م.
- أبو الحسن الششتري:
- الديوان، تح : علي سامي النشار، ط1 ، دار المعارف ، مصر: 1960م.

- أبو الحسين مسلم بن الحجاجك
- المسند الصحيح، تح: مجموعة من المحققين ،دط، بيروت، دار الجيل:1334هـ.
- أبو العتاهية:
- الديوان، دط، دار بيروت للطباعة والنشر: 1986م.
- أبو القاسم القشيري:
- الرسالة القشيرية ، تح : عبد الحلیم محمود ، دط ،مطابع مؤسسة دار الشعب ، القاهرة: 1989م.
- أبو بكر الكلابذي:
- التعرف لمذاهب أهل التصوف ، تح : عبد الحلیم محمود، وطه سرور ، دط، القاهرة: 1960م.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي:
- بستان العارفين ،دط، دار الريان للتراث، القاهرة ، دت.
- أبو زيد عبد الرحمن الفازازي الأندلسي :
- ديوان الوسائل المتقبلة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم ، المطبعة الميمنية ، بيروت، دط، دت.
- أبو عمر القرطبي:
- الإستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت: 2000م.
- إحسان إلهي ظهير الباكستاني:
- دراسات في التصوف، ط1، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، السعودية: 2005م.
- التصوف المنشأ والمصادر ، ط1 ،مطبعة إدارة ترجمان السنة ، باكستان : 1986م.
- أحمد أمين:
- ظهر الإسلام، دط ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة: 2012م.

- أحمد بن حنبل:
 - كتاب الزهد ، ط1 ، دار الكتب العلمية، بيروت، دت.
- أحمد بن عبد الله:
 - رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ط1 ، مطبعة نخبة الأخبار، بومباي : 1305هـ.
- أحمد بن عجيبة :
 - الديوان ، تح : عبد الحميد صالح حمدان ، ط1، دار الغد العربي ، القاهرة : 1990م.
- أحمد بن مصطفى العلاوي:
 - ديوان آيات المحبين ومنهج السالكين ، ط4 ، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية ، مستغانم، دت.
- أدونيس :
 - الصوفية والسورية، ط1 ، دار السّاقى، بيروت:1982م.
 - الصوفية والسريالية، ط3، دار الساقى، بودابست:1991م.
 - مقدمة للشعر العربي، ط3، دار العودة ، بيروت : 1979م.
- أرسطو طاليس:
 - الخطابة، تر: عبد الرحمن بدوي، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة : 1983م.
- الإمام علي كرم الله وجهه:
 - نهج البلاغة ، شر: محمد عبده ، ط1، مكتبة الأندلس :1954م.
- الأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري:
 - الديوان ، شر وتع وتح : زكرياء صيام ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، الجزائر ، دط ، دت .
 - المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد. دار اليقظة العربية. دمشق. 1966.
- البخاري:
 - صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح، دار طوق النجاة ، دط، بيروت:1422هـ.

- التفتازاني:
● مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ط3، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة : 1979م.
- التهانوي:
● موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج ، ط1، مكتبة ناشرون بيروت- لبنان: 1996م.
- التوحيدى:
● الهوامل والشوامل ، تح: أحمد أمين و أحمد صقر، ط1 ، لجنة التأليف و النشر والترجمة، القاهرة: 1952م.
- الجاحظ :
● الحيوان، تح: عبد السلام هارون، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة : 1952م، ج4.
● البيان والتبيين، تح : عبد السلام هارون ، ط6، مكتبة الخانجي ، القاهرة : 1998م.
- الحسن البوصيري:
● الديوان، تق: أحمد حسن بسج ، ط2، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان : 2005م.
- الذهبي:
● التفسير والمفسرون، ط1، مكتبة الوهبة، القاهرة: 2000م.
● سير أعلام النبلاء ، تح : شعيب الأرنؤوط ، ط1، مؤسسة الرسالة ، بيروت : 1991م.
- الرازي:
● مختار الصحاح ، دط، المكتبة العصرية صيدا - لبنان : 1999م.
● التفسير الكبير، ط1، دار الفكر، بيروت: 1981م، ج1.
- الزمخشري :
● أساس البلاغة ، دط، دار الفكر ، بيروت: 2004م.
- السراج الطوسي:

- اللمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دط ، دار الكتب الحديثة القاهرة: 1960م.
- السلمي:
- طبقات الصوفية، تح: أحمد الشرباصي ، ط2 ، كتاب الشعب ، القاهرة : 1998م.
- السيوطي:
- الحاوي للفتاوي، ط1 ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت: 2004م.
- معجم مقالات العلوم في الحدود والرسم، تحقيق أ. د محمد إبراهيم عبادة، ط1 ، مكتبة الآداب ، القاهرة: 2004م.
- الطاهر أحمد الزاوي:
- ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة ،دط، دار المعرفة ، بيروت- لبنان ، 1979م.
- العسكري:
- الفروق اللغوية، ط7، دار الأفق الجديدة، بيروت: 1991م.
- الفراي:
- كتاب السياسة، تح: فوزي نجار، دط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت : 1964م.
- الفيروز آبادي :
- القاموس المحيط ، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان: 2005م.
- النوبختي :
- فرق الشيعة ، دط ، نشر ريتز ، ليزج، برلين: 1931م.
- آمنة بلعلی:
- تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دط، دار الأمل، الجزائر: 2009م.

- أمين يوسف عودة :
- تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ، دط ، عالم الكتاب الحديث، إربد- الأردن: 2008م.
 - عودة تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، الأردن:2008م .
- آنا ماري شيمل:
- الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، تر : محمد إسماعيل السيد ، رضا حامد قطب ، ط1 ، منشورات الحمل ، ألمانيا : 2006م.
- أيان ألموند:
- التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، تر: حسام نايل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة: 2011م.
- أيمن حمدي:
- قاموس المصطلحات الصوفية ، دط ، دار قباء للطباعة والنشر: 1905م.
 - - برند فايشر:
 - الشرق في مرآة الغرب، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.
 - - جابر عصفور:
 - آفاق العصر، ط1، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق- سوريا: 1997م.
- جان برتليمي:
- بحث في علم الجمال ،تر:أنور عبد العزيز، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، دط، دت.

- جوزيف الهاشم وآخرون:
 - المفيد في الادب العربي، دط، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر بيروت : 1966م
- جولدتسيهر:
 - العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة: 1946م.
- جوليا كريستيفا:
 - علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، دط، دار توبقال، المغرب: 1997م.
- جيرار جينيت:
 - خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين، ط3، منشورات الاختلاف: 2003م.
- حاجي خليفة:
 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دت.
- حاجي خليفة:
 - كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون ، ط1، دار الطباعة المصرية، القاهرة: 1858م.
- حسن السندوي:
 - أبو العباس المرسي ومسجده الجامع بالإسكندرية، طبعة القاهرة- مصر : 1944م.
- حسين الصديق :
 - فلسفة الجمال رسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي ، ط1، دار القلم العربي ، سوريا : 2003م.
- حميش سالم:
 - الاستشراق في أفق انسداده ، دط ، دار الرباط ، المغرب: 1991م.

- دومينيد مانقونو:
- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر: 2005م.
- ديزيرة سقال:
- علم البيان بين النظرية والأصول، ط1، دار الفكر العربي، بيروت- لبنان: 1997م.
- رفيق العجم:
- مصطلحات التصوف الإسلامي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت: 1999م.
- رولان بارت:
- النقد والحقيقة، ترجمة وتقديم: إبراهيم الخطيب، ط1، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء- المغرب: 1995م.
 - درس في السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار توبقال، المغرب: 1986م.
- زين الدين محمد المناوي:
- التيسير بشرح الجامع الصغير، ط1، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، السعودية: 1988م.
- ساعد خميسي:
- الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي، أطروحة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2005م.
- سامي سحر:
- شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، دط، الهيئة المصرية للكتاب: 2005م.
- ستانلي هايمن:
- النقد الأدبي ومدارسه الحديثة تر: إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت: 1995م، ج2.

- سراج الدين محمد:
 - الزهد والتصوف في الشعر العربي ، دط ، دار الراتب الجامعية ، بيروت :1997م.
- سعاد الحكيم:
 - المعجم الصوفي، ط1 ، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت:1981م.
- سعود أبو زيد نواري:
 - في تداولية الخطاب الأدبي المبادئ والإجراء، ط1، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، سطيف- الجزائر:2009م.
- سعيد إدوارد:
 - الاستشراق ، تر : كمال أبو ديب ،مؤسسة الأبحاث العربية ، ط7 ، بيروت لبنان : 2005م.
- سليمان عشراقي:
 - الخطاب القرآني ، مقارنة توصيفيه لجمالية السرد الإعجازي ، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر : 1998م.
- سور ديل دومينيك :
 - الإسلام في القرون الوسطى ،تر: علي المقلد ، دط ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت، 2007م.
- شمس الدين السخاوي:
 - المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت:1985م.
- صابر طعيمة:
 - الصوفية معتقداً ومسلماً، ط1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع ، الرياض- السعودية : 1985م.

- صادق سليم صادق:
- المصادر العامة للتلقي عند الصوفية ، ط1، مكتبة الرشيد ،الرياض- السعودية :1994م.
- صالح الرقب ومحمود الشوبكي:
- دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، ط1، الجامعة الإسلامية، غزة: 2006م.
- عبد الباقي سرور:
- محيي الدين بن عربي ، مكتبة الخانجي مصر ،دط ، دت.
- عبد الحلیم محمود :
- قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف ، القاهرة : 2003م.
- عبد الرحمن الوكيل:
- هذه هي الصوفية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت: 2003م.
- عبد الرحمن بدوي :
- موسوعة الفلسفة ، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت : 1984م.
- عبد الرزاق الكشاني:
- معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، ط1، القاهرة: 1992م.
- عبد السلام المسدي:
- الأسلوبية و الأسلوب ، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس: 1984م.
- عبد الفتاح رَوَّاس قلعجي:
- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت: 1991 م.
- عبد القادر الجيلاني:
- الديوان. تح : يوسف زيدان ،دار الجيل ، بيروت ،دط ، دت.

- عبد القادر القط :
● الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر ، دط ، مكتبة الشباب : 1988م.
- عبد القادر بن حبيب الله السندي:
● التصوف في ميزان البحث والتحقيق والرد على ابن العربي الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، ط1، مكتبة بن القيم، المدينة المنورة: 1990م.
-عبد القادر الكيلاني:
● الفتح الرباني والفيض الرحماني، ط1، منشورات الجمل. كولونيا (ألمانيا). 2007.
- عبد الكريم الجيلي :
● الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، تص و تع : فاتن محمد خليل اللبون ، ط1، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت- لبنان : 2000م.
- عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري:
● الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود و د. محمود بن الشريف، ط1 ، دار المعارف، القاهرة، دت.
- عبد الله الطيب:
● المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، دار الفكر ، بيروت، د.ط، د.ت
- عبد الملك مرتاض:
● في نظرية النقد، متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، دط ، دار هومة، الجزائر: 2005م.
- عبد المنعم الحفني:
● العابدة الخاشعة رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين ، ط2، دار الرشاد، القاهرة - مصر : 1996م.

- عبد المنعم خفاجي:
 - الأدب في التراث الصوفي ، مكتبة غريب ، الاسكندرية - مصر ، دط ، دت .
- عبد الوهاب الشعراي:
 - اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار إحياء التراث العربي، لبنان، دط ، دت ، .
- عرفان عبد الحميد فتاح:
 - نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجليل، بيروت: 1993م.
- عز الدين إسماعيل:
 - الأسس الجمالية في النقد العربي ، ط3 ، دار الفكر: 1974م.
- عفيف الدين التلمساني:
 - الديوان. ، تح : يوسف زيدان ، دار الشروق ، دط، دت .
 - نشر المحاسن الغالية في فضل مشايخ الصوفيه اصحاب المقامات العاليه، تحقيق خليل عمران المنصور، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان: 2000م.
- علي شلق:
 - الفن والجمال ، دط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت : 1974م.
- علي الخطيب :
 - اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ، دط ، دار المعارف ، القاهرة : 1983م.
- علي حرب:
 - خطاب الهوية، سيرة فكرية، ط2، منشورات الاختلاف: 2008م.
- علي زيعور:
 - العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ، دط ، دار الطليعة ، بيروت: 1979م.
- علي عبد المعطي محمد :
 - مشكلة الإبداع الفني ، دط ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية : 1984م.

- عمر فروخ :
● التصوف في الإسلام ، دط ، دار الكتاب العربي ، بيروت :1981م.
● بذور الاتجاه الجمالي في النقد العربي القديم ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران - الجزائر ، د.ت ، د.ط.
-قطب الدين أحمد ولي الله الدهلوي:
● التفهيمات الإلهية ، مطبعة الهند ، 1936.
- لطف الله خوجة:
● وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقارير المتصوفة - دراسة تحليلية ، ط1 ، مكتبة الملك فهد ، مكة - السعودية:2011م.
- محمد أركون :
● الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، تر: هاشم صالح ، ط3، دار الساقى ، بيروت : 1998م.
- محمد الباردي:
● إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، دط ، مركز النشر الجامعي، تونس: 2004م.
- محمد التنوخي:
● المعجم المفصل في الأدب ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان :1993م.
- محمد العبد:
● النص والخطاب والاتصال. الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط2، 2014، مصر.
- محمد المصطفى عزام:
● المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ط1، نداكوم للصحافة والطباعة : 2000م.
- محمد بن جرير الطبري:

- جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت 2000م.
- محمد سعيد رمضان البوطي:
- الحكم العطائية شرح وتحليل، دط، دار الفكر، سوريا: 2003م.
- محمد عبد المنعم خفاجة:
- الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة، القاهرة، دط، دت.
- محمد كعوان:
- التأويل وخطاب الرمز، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن: 2010م.
- محمد كعوان:
- شعرية الرؤيا وأفقية التأويل، ط1، اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر: 2003م.
- محمد مفتاح:
- تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناس، ط1، دار التنوير، بيروت: 1985م.
- محمود محمود الغراب:
- الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دط، دمشق: 1983م.
- مصطفى حلمي:
- الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب القاهرة، دط، دت.
- ابن الفارض والحب الإلهي، دط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر: 1945م.
- التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، دار الدعوة، الإسكندرية، دط، دت.
- مصطفى عبد الرزاق:
- الدين والوحي والإسلام، دط، دار إحياء الكتب: 1945م.
- مصطفى محمود:

- الأعمال الكاملة ، الروح والجسد ، ط1 ، دار العودة، بيروت: 1982م
- منصف عبد الحق:
- الكتابة والتجربة الصوفية ، أنموذج محيي الدين بن عربي ، ط1 ، منشورات عكاظ ، الرباط ، المغرب ، ط1 : 1988م.
- ميخائيل باختين:
- الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، ط1، دار الأمان: 1984م.
- ناصر بن عبد الكريم العقل:
- دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف الإسلام منها ، ط1، دار إشبيلية ، الرياض :1418هـ.
- نصر حامد أبو زيد:
- دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، ط3 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب: 2004م.
- فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط1، دار التنوير والطباعة والنشر، بيروت- لبنان: 1983م.
- الخطاب والتأويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب: 2000م.
- نونكس:
- النظريات الجمالية ، تح: محمد شفيق ، ط1 ، بيروت: 1985م.
- نيكلسون :
- الصوفية في الإسلام ، تر: نور الدين شريية، ط2 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة: 2002م.
- نيكون أوفسيا :
- موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة: باسم السقا ، ط2، دار الفرابي ، بيروت : 1979م.

- هنري كوربان:
- الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ، تر و تح : فريد الزاهي ، ط1 ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا : 2008م.
 - تاريخ الفلسفة الإسلامية. تر: نصير مروة ، وحسن قبيسي ، دط ، منشورات عويدات ، بيروت : 2004م.
 - في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية الشيعة الاثني عشرية ، تر: ذوقان قرقوط ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة : 2003م.
- ورينيه ديكرت:
- التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، دط ، القاهرة، 1965م.
- وضحي يونس:
- القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري ، دط ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق : 2006م.
- وليام ك، م :
- تاريخ موجز النقد الأدبي، تر: حسام الخطيب ، ط1 ، 1975م.
- يا قوت الحموي :
- معجم الأدباء ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، تح : إحسان عباس ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان : 1993م.
- يحي ولد سيد أحمد :
- ديوان الصحراء الكبرى المدرسة الكنتية ، دط ، دار المعرفة ، الجزائر : 2009م.
- الششتري، أبو الحسن:
- الديوان الشعري، تح : علي سامي النشار، ط1 ، دار المعارف ، مصر: 1960م.

- سالم عبد الرزاق:

- شعر التصوف في الأندلس، دط، دار المعرفة الجامعية، الجزائر: 2007م.

- سحر سامي:

- شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي، ط1، الهيئة المصرية العامة، مصر: 2005م.

- سعيد يقطين:

- تحليل الخطاب الروائي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب: 1997م.

ثانيا: باللغة الأجنبية:

- R.Godel.; Les sources manuscrites de cours de linguistique général .Paris .1957. Genève.
- Raymond lulle Le livre du gentil rt des trois sages traduit par Dominique de Couecelles Editions de L'Eclat paris 1992
- Todorov Tzeventan , les catégories du récit littéraire inco-uniqtion 8, coll. Ed du seuil , Paris 1981.

ثالثا: المجالات:

- أحمد بوزيان:

- الشطح بين انفتاح الأنا وانغلاق اللغة، مجلة الخطاب الصوفي ، العدد الأول، جامعة الجزائر، الجزائر: 2007م.

- بدران بن الحسن:

- فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، مجلة حوليات التراث، العدد العاشر، جامعة مستغانم - الجزائر: 2010م.

- جحا ميشال:

- الاستشراق الألماني في القرن العشرين ، مجلة الاجتهاد ، العدد 51 : 2001م.

- حسين جمعة:
● جمالية التصوف مفهوما ولغة، مجلة الموقف الأدبي ، اتحاد الكتاب العرب، العدد 364 دمشق- سوريا: آب، 2001م.
- رمضان الصباغ:
● العلاقة بين الجمال والاخلاق في مجال الفن ، مجلة عالم الفكر، العدد الاول ، وزارة الإعلام، الكويت ، سبتمبر: 1998م.
- روسني بن سامه :
● الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو ، مجلة حوليات التراث، العدد العاشر، جامعة مستغانم- الجزائر: 2010م.
- زهير يوسف عليوي الحيدري:
● جهود المستشرقين في دراسة التصوف الإسلامي ، مجلة أورك للأبحاث الإنسانية، مج3، العدد3، جامعة المثني، العراق سبتمبر 2010م.
- محمد عباسة :
● التصوف الإسلامي بين التأثير والتأثير، مجلة حوليات التراث ، جامعة مستغانم ، الجزائر ، العدد 10 ، 2010م.
- مختار لزعر:
● الخطاب الصوفي بين الشرعية اللغوية والشرعية اللا معرفية ، مجلة ديوان العرب، واشنطن: 2010م.
- ناجم مولاي:
● مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد7، الأغواط- الجزائر: 2012م.

رابعاً: الرسائل الجامعية:

- جمال علي زكي بسيوني:
 - الاتجاه الوجداني في شعر مهيار الديلمي ، دراسة في الرؤية والأسلوب، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أدب اللغة العربية ، جامعة الزقازيق ،قسم اللغة العربية ، مصر : 2008م.
- رشيد بنحدو:
 - النص الأدبي من الإنتاج إلى التلقي، أطروحة مرقونة بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس، تحت إشراف حسن المنيعي:1991م.
- شعبان بلقاسم:
 - الشعر الصوفي والشعر العذري، رسالة ماجستير ، إشراف صالح عبد القادر ، جامعة تيزي وزو- الجزائر: نوقشت في أكتوبر 2002م.
- قدور رحماني:
 - بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر: 2006م.
- كريب رمضان:
 - النقد الجمالي عند مصطفى ناصف ، مخطوط رسالة ماجستير ، جامعة تلمسان - الجزائر: 1994م.
- نور سلمان:
 - معالم الرمزية في الشعر الصوفي ، أطروحة لنيل شهادة أستاذ في العلوم ،الجامعة الأمريكية، بيروت: ماي 1954 م .

خامسا مواقع الويب:

- جميل حمداوي: المصطلح الصوفي:

www.343-jamil-hamsaoui-terminologie-mystique

- منير عشقي: النزعة الإنسانية بين خطاب الفلسفة وخطاب التصوف رسالة ابن عربي للإنسانية.

ينظر مؤسسة دراسات وأبحاث:

www.mominoun.com

- ابن عربي، الفتوحات المكية، تح عثمان يحيى، ط1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة:

<http://www.alwaraq.net>

الملاحق

الملحق

- ملحق لأهم المصطلحات الصوفية المذكورة في الرسالة المأخوذة من كتاب شرح

اصطلاحات الصوفية لابن عربي :

(اللطيفة): كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة وقد تطلق بازاء النفس الناطقة.

(العلة): تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب.

(الرياضة): رياضة أدب ، وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة طلب ، وهو صحة المراد له ،

وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية.

(المجاهدة): حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال.

(الذهاب): غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوه كائنا محبوب ما كان.

(الزمان): السلطان.

(الزاجر): واعظ الحق في قلب المؤمن وهو الداعي إلى الله.

(السحق): ذهاب تركيبك تحت القهر.

(المحق): فناؤك في عينه.

(الستر): كل ما يسترك عما يفنيك وقيل غطاء الكون وقد يكون الوقوف مع العادة وقد يكون

الوقوف مع نتائج الأعمال.

(التجلي): ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب.

(التخلي): اختيار الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

(المحاضرة): حضور القلب بتوارد البرهان و مجارة الاسماء الإلهية بما هي عليها من الحقائق.

(المكاشفة): تطلق بازاء الامانة بالفهم و تطلق بازاء تحقيق زيادة الحال و تطلق بازاء تحقيق الاشارة.

(المشاهدة): تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد و تطلق بازاء رؤية الحق و الاشياء و تطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك.

(المحادثة): خطاب الحق للعارفين من عالم الملك و الشهادة كالدعاء من الشجرة لموسى عليه السلام.

(المسامرة): خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار و الغيوب نزل به الروح الامين على قلبهم.
(اللوائح): هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال.

(الشرب): أوسط التحليات التي غاياتها في كل مقام.

(المحو): رفع أوصاف العادة وقيل إزالة العلة.

(الاثبات): إقامة احكام العباداة و قيل اثبات المواصلات.

(القرب): القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين.

(البعده): الإقامة على المخالفة و قد يكون البعد منك و يختلف باختلاف الاحوال فيدل على ما يراد به قرائن الاحوال.

(الحقيقة): سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها.

(النفس): روح يسلطه الله تعالى على نار القلب ليطفئ شررها.

(الخطاير): ما يرد على القلب و الضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا من غير اقامة وقد يكون كل وارد لا تعمل لك فيه.

- (علم اليقين): ما أعطاه الدليل.
- (عين اليقين): ما اعطته المشاهدة.
- (حق اليقين): ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود.
- (الوارد): ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل و يطلق بازاء كل ما يرد على كل اسم على القلب.
- (الشاهدة): ما تعطيه المشاهدة من الاثر في القلب فذلك هو الشاهد و هو على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود.
- (النفوس): ما كان معلولا من أوصاف العبد.
- (الروح): يطلق بازاء الملقى الى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص.
- (السر): يطلق فيقال سر العلم بازاء حقيقة العالم به و سر الحال بزاء معرفة مراد الله فيه و سر الحقيقة ما تقع به الاشارة.
- (الوله): افراط الوجد.
- (الوقفعة): حبس بين المقامين.
- (الفترة): خمود نار البداية المحرقة.
- (التجريد): اماطة السوى و الكون عن القلب و السر.
- (التغريد): وقوفك بالحق معك.
- (المكان): عبارة عن منازل في البساط لاتكون الا لاهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات و الاحوال و حازوها الا المقام الذي فوق الجلال و الجمال فلا صفة لهم و لا نعت.

(القبض): حال الخوف في الوقت و قيل وارد يرد على القلب يوجب الاشارة الى عتاب و تأديب
وقيل أخذ وارد الوقت.

(البسط): هو عندنا حال من يسع الاشياء و لا يسعه شيء ، وقيل هو حال الرجاء ، وقيل هو
وارد يوجب الاشارة الى رحمة و أنس.

(الهيبة): هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب و قد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال.

(الانس): أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب و هو جمال الجلال.

(التواجد): استدعاء الوجد و قيل إظهار حالة الوجد من غير وجد.

(الوجد): ما يصادف القلب من الاحوال المفنية له عن شهوده.

(الوجود): وجدان الحق في الوجد.

(الجمع): اشارة الى حق بلا خلق.

(البقاء): رؤية العبد قيام الله على كل شيء.

(الغيبية): غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه.

(الحضور): حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق.

(السكر): غيبة بوارد قوى.

(الذوق): أول مبادئ التجليات الإلهية.

(البسيط): ثلاثة أقسام ، بسيط حقيقي و هو ما لاجزاء له أصلا كالباري تعالى ، وعرفي وهو ما

لا يكون مركبا من الاجسام المختلفة الطباع و اضافي وهو ما تكون اجزائه اقل بالنسبة إلى الآخر

و البسيط أيضا روحاني و جسماني فالروحاني كالعقول و النفوس المجردة و الجسماني كالعناصر.

(البشارة): كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه و يستعمل في الخير و الشر و في الخير أغلب.

- (البصر): هي القوة المودعة في العصبتين المحوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فيتأديان الى العين تدرك بها الاضواء و الالوان و الاشكال.
- (البضع): اسم لمفرد مبهم من الثلاثة الى السبعة و قيل البضع ما فوق الثلاثة و ما دون التسعة و قد يكون البضع بمعنى السبعة لانه يجيء في مصايح الايمان بضع و سبعون شعبة اي سبع.
- (البعض): اسم لجزء ركب تركيب الكل منه و من غيره.
- (البرق): اول ما يبدو للعبد من اللوامع النسورية فيدعوه الى الدخول في حضرة القرب من الرب.
- (البعده): عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو نفسه عند القائلين بوجود الخلاء كأفلاطون.
- (التوحيد): في اللغة الحكم بأن الشيء واحد و العلم بأنه واحد ، وفي اصطلاح أهل الحقيقة تجريد بالذات الالهية عن كل ما يتصور في الافهام وبتخييل في الاوهام و الاذهان.
- (التوكل): هو الثقة بما عند الله و اليأس عما في أيدي الناس.
- (التوكيل): اقامة الغير مقام نفسه في التصرف بمن يملكه.
- (التوبة): هو الرجوع إلى الله بحل عقدة الإصرار عن القلب ثم القيام بكل حقوق الرب.¹

¹ - مأخوذ من كتاب شرح المصطلحات الصوفية لابن عربي : تحقيق : بسام عبد الوهاب الجابي، دار البشائر الاسلامية ، بيروت - لبنان : 1990م ، من الصفحة 1 إلى 5.

الفہرِس

الفهرس

المقدمة.....	أ-ز
المدخل: الخطاب الروحي الصوفي.....	9-59
تعالق الفهم مع الرمز في السياق الصوفي.....	34
سيرة محيي الدين بن عربي.....	41
اسمه ونسبه.....	42
مولده ونشأته وتكوينه.....	43
التكوين الصوفي لابن عربي.....	45
بدايات رحلاته.....	51
رحلته إلى المشرق.....	51
أشهر أعماله.....	53
رأي العلماء فيه.....	54
الفصل الأول: الخطاب الصوفي؛ خطاب شمولي استغراقي.....	60-108
الخطاب من منظور التصور الحدائثي.....	63
الخطاب الصوفي-النشأة والجدور-.....	70
مفهوم التصوف لغة.....	70
مفهوم التصوف اصطلاحاً.....	73
الجدور والنشأة.....	75

75.....	الجنود
75.....	بين الزهد والتصوف
78.....	النشأة
86.....	عوامل نشأة التصوف
86.....	العامل الأول: القرآن الكريم
89.....	العامل الثاني: الأحوال السياسية
90.....	العامل الثالث: الأحوال الاجتماعية
90.....	فلسفة الرؤية الصوفية عند المسلمين والمستشرقين
90.....	عند المسلمين
90.....	الفرق بين التصوف والفلسفة
96.....	فلسفة التصوف بين الجمال والجلال
103.....	عند المستشرقين
154-109.....	الفصل الثاني: الأدب الصوفي وجمالية شعر الوجدان
110.....	ميزة الخطاب الصوفي
112.....	الأدب الصوفي الرؤية والتشكل
113.....	فنون الأدب الصوفي
113.....	الشعر الصوفي وأغراضه
113.....	الشعر الصوفي
113.....	الصلة بين التصوف والشعر

114.....	أغراضه
115.....	الزهد
115.....	الحب الإلهي
117.....	الغزل
118.....	الخمرة
119.....	المدائح النبوية
120.....	خصائص الشعر الصوفي
121.....	النثر الصوفي
121.....	الحكم
121.....	الوعظ والنصائح والوصايا
123.....	المناجاة
123.....	خصائص النثر الصوفي
125.....	جمالية الخطاب الصوفي
139.....	جمالية شعر الوجدان الصوفي
139.....	تعريف الوجد
139.....	تعريف الوجد لغة
140.....	تعريف الوجد اصطلاحا
141.....	الوجد عند الصوفية
143.....	نماذج من شعر الوجدان الصوفي
143.....	الحبة الإلهية والعرفان

145.....	الغزل
146.....	الخمرة
148.....	الطبيعة
149.....	السمات الفنية لشعر الوجدان الصوفي
216-155	الفصل الثالث: جمالية الخطاب الرمزي في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي..
165.....	رمز المرأة
183.....	رمز الطبيعة
188.....	الأنوار
189.....	الرعد
189	السحب
189	البرق
189	الظلام
189	الذهب
190	بيت الطين
190	الروض
204.....	رمز الخمرة
225-217.....	الخاتمة
247-226.....	بيبلوغرافيا البحث
253-248.....	الملحق
258-255.....	الفهرس

ملخص:

تتناول هذه الدراسة حيثيات الخطاب الروحي في الأدب الصوفي وتؤصل لتلك الشمولية الاستغرافية في النظرة الإطلاقيه لهذا الخطاب وفي تعالقه مع واقع النص الروحي والصوفي بين الوجود المطلق والوجود الإنساني، مبرزة الجانب الجمالي الرمزي في قصائد الوجدان لمحيي الدين بن عربي.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الروحي، الأدب الصوفي، الجمالية، الشمولية الاستغرافية، الوجود

المطلق، الرمز، الوجدان.

Résumé :

Cette étude porte sur les attendus du discours spirituel dans la littérature soufie et d'établir l'universalité en vue de ce discours et dans sa relation avec la réalité du texte spirituel mystique entre l'existence absolue et de l'existence humaine, mettant en évidence le côté esthétique des poèmes symbolisme de conscience à Ibn Arabi.

Mots Clés : Discours spirituel, mystique de la littérature, l'existence absolue, l'existence humaine, symbole de la conscience.

Abstract :

This study deals with the expectations spiritual discourse in Sufi literature, and establishes universality for this discourse and its relation to the reality of the mystical spiritual text between absolute existence and human existence.

Evidence the aesthetic side of the symbolic poems of consciousness to Ibn Arabi.

Keywords : Spiritual speech, Sufi literature, absolute existence, human existence, symbol of consciousness



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان.

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة العربية وآدابها



الخطاب الروحي في الأدب الصوفي

قصائد الوجد لمحي الدين بن عربي نموذجاً

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

تخصّص: القرآن والدراسات الأدبية

ملخص البحث

تحت إشراف:

أ. د محمد طول

إعداد الطالب:

سعيد نواصر

العام الجامعي:

1437 هـ / 1438 هـ - 2016 م / 2017 م

ملخص الرسالة:

إن المفاهيم بتحليلاتها؛ مقولة وجودية كونية معرفية فلسفية فكرية دينية لغوية، تظل تسير مع عالم الوجود المطلق من جهة والوجود الإنساني من جهة أخرى. وهي إذ تسير مع هذين الوجودين فإنها تعطي لكل منهما ذلكم المقام الروحي الجسدي الذي يتحرك فيه كل من التصور القائم في عالم الوجود المطلق مع الوجود الإنساني.

لكن لسائل أن يسأل إذا كان كل من الوجود المطلق والوجود الإنساني فيه من الأسرار الربانية التي تربو عن عالم المعرفة؛ فكيف تستطيع المفاهيم أن تتعامل مع هذا العالم الذي يسير مع المطلق لا التقييد؟ والجواب على هذا السؤال هو في الأصل قد أجابت عنه إشكالية البحث من بعض الجهات. غير أننا نريد أن نبين حقيقة لعلها تعطي للسؤال شرعيته من جهة ما يتماشى مع طبيعة المفاهيم؛ تصورا ومنهجيا ومقصدا.

واللافت للنظر في الميزة التي ينماز بها المفهوم هي تلكم الشمولية الاستغرافية التي تستغرق الزمان والمكان وفق حركية عالم المعرفة من بابها الواسع؛ الأمر الذي جعل من هذه الشمولية أن يظل المفهوم شأنه شأن الزئبق لا يستقر على حال ولا يسير وفق شاكلة واحدة. إن هذه الشمولية هي التي جعلت كثيرا من الحقول المعرفية تماز بكثير من التخريجات في شأن القضايا والظواهر التي تتوقف عندها، فاختلقت الحقول المعرفية والدراسات الفكرية والفلسفية والدينية وهلم جرا بسبب تلكم الشمولية الواسعة غير المقيّدة في ذاتية المفاهيم.

ثمّ أبعد من ذلك أنّ جلّ المهتمّين في مجال المصطلحية في الدرس اللساني يقرّون بشرعية المفهوم تبعا لهذه الشمولية الاستغرافية التي تحدوه من كل مكان، وهي

الصفة التي لا يشترك فيها معه ما سمّي: المصطلح الذي دلّته ومحدوديته لا تتجاوز شرط الاتفاق والتوافق، وهي صفة لربّما لا يقرّ بها المفهوم البتة؛ لأنّ الشمولية متى قيّدت وحوصرت بضوابط ومقاييس معينة راحت مصداقية المفهوم تنصاع إلى سياق وجودي معرفي لا يتماشى مع طبيعة السر القائم في عالم المفاهيم، وعليه كانت المصطلحات تختلف باختلاف البلاد والأمصار نتيجة اختلاف

مفهوم الاتفاق والتواضع الذي يختلف من بلد لآخر ومن قطر إلى آخر ومن أمة إلى أخرى، على غرار المفهوم فإنَّ الشمولية الاستغرافية الملازمة له تأبى إلا أن تظل تسير جنباً إلى جنب مع عالم الفطرة والفكر والشعور والإحساس وغيرها التي لها نوع من التشارك والتجاور بينها وبين عالم المفاهيم.

هي إذن لفظة لطيفة نحسب أنَّها تعني باللبيب أن يدرك تلكم الصفة الأساسية والجوهرية التي يمتاز بها المفهوم عن المصطلح، سواء في التصور أو الفكر أو التقدير أو المنهج أو المقصد.

على هذا الاعتبار وجدنا حقلاً معرفياً استطاع إلى حد كبير ومتميز أن يحقق تقاطعاً معرفياً ووجودياً وكونياً مع الشمولية الاستغرافية التي يمتاز بها المفهوم. إنَّه حقل التصوف؛ تصوراً ووجوداً وكيونة ومنهجاً وموضوعاً ومقصداً؛ هذه الحقائق الكونية المعرفية التي عاشها التصور الصوفي جعلته فيما بعد يقترّب بشكل كبير مع عالم الحوالية المفهوماتية يقيم في رحابها تلكم التصورات والتحديدات والوظائف والاستعمالات ما استقر في خلفيته من حقائق وأسرار ربانية أهلها المقام المفاهيمي أن تدرج فيما سُمِّي فيما بعد بالمدونة المصطلحية الصوفية. وقولنا بالمدونة المفاهيمية الصوفية هو قول يتماشى إلى حد كبير مع تلكم الشمولية الاستغرافية القائمة في ذاتية المفهوم، فاجتمعت ذاتيتان: ذاتية المفهوم كحقيقة مستقلة في حد ذاتها، وذاتية الصوفي كحقيقة معرفية راحت تمتاز بسر رباني في تلازمها مع عالم الحقيقة المطلقة على نية الكشف والوصول والمعراج وغيرها مما هو في سرِّ عالم المفاهيم الصوفية التي تظل مفتوحة ومنفتحة تحاول بكل ما أوتيت أن تجسّد معالم قوله تعالى ﴿وَقِي ذَلِكْ فَلْيَنَافَسِ الْمُنَافِسُونَ﴾ [المطففين: 26].

وإذا كانت المفاهيم تمتاز بشمولية استغرافية، وكان التصور تحدوه في الوقت نفسه شمولية من نوع خاص؛ فإنَّ الخطاب كخطاب مستقل في حد ذاته راح يأخذ هو الآخر هذه الشمولية في تعامله مع الحقائق والقضايا. وما دام سياق الإشكال ينصب أساساً حول سياق معرفي واحد وهو السياق الصوفي فإنَّ التلازم الوجودي والكوني والمعرفي والمنهجي الذي يحقق الخطاب مع السياق الصوفي هو الجمع الشامل بين الإطالقين أي الخطاب الصوفي، وعليه يصبح هذا النوع من الإطلاق يحمل شرعية

معرفية متميزة في عالم الدراسات وهو بالفعل ما استطاع الخطاب الصوفي أن ينفرد برصيد معرفي لا يستهان به لدى المهتمين به من الفكر العربي والغربي على السواء.

غير أنّ اللافت للانتباه أنّه ما دام للخطاب الصوّفي عدة حقائق مفاهيمية انفرد بها من حيث التصور والمعاملة والمنهج والوظيفة، فإننا حاولنا أن نختار خطابا صوفيا فيه من الجانب الروحي ما يحقق نوعا من التلازم اللامحدود مع مفهوم سمي لدى المتصوفة بعامة وعلى لسان حال بنعري خاصة بالوجد؛ ولعل التقارب الروحي والوجودي والكوني بين الروح كحقيقة مستقلة في حد ذاتها، والروح الملازمة في عالم الخطاب الصوفي، والروح المبتوثة في أسرار الوجد، جعلت من ذاتية الصوفي بنعري يعيش مع عالم الروحانيات في رحاب الحقّ الذي آمن به في وجد ووجدان متميز من كل جانب؛ الأمر الذي جعله يربط بينه- الوجد- وبين الحقائق المفاهيمية الأخرى رباطاً جاوز المعلوم والمتعارف عند عالم الخلق، ليصل إلى تلكم الأسرار الربانية التي لها عالم واحد متفرد في الذات والصفة والحقيقة. إنّ الحقّ من منظور التصور الصوفي الذي آمن به بن عربي في كثير من السياقات وهو يتعامل مع الوجد في رحاب عالم الروح الملازمة لتلكم الأسيقة التخاطبية اللغوية التي جاوزت المتعارف عليه في النظام اللغوي لتصل إلى ما يمكن أن يسمّى بمبدأ الانزياح أو الانحراف القائم في ما وراء الحقائق.

على هذا المقصد حاولنا أن نقيد هذا التصور بسياق معرفي ومنهجي يحاول ربط الخطاب الصوفي بمقامه الروحي؛ فاخترنا سياق الوجد الملازم للخطاب الصوفي؛ فكان عنوان التصور على النحو الآتي: **الخطاب الروحي في الأدب الصوفي، "قصائد الوجد عند محيي الدين بن عربي نموذجاً"**. وهو تصوّر نحسبه أنّه يفني بالعرض المقصود.

وتساؤلات كثيرة يمكن أن نطرحها في هذا المضمّار، أبرزها:

- ✓ ما مدى ربط العوالم الروحية بالوجود الكينوني لحياة الصوفي العرفانية؟
- ✓ كيف يمكن استكناه لغة الصوفي ومعايشته الوجدانية لتلك المقامات الروحية؟
- ✓ هل يحتاج الدارس للأدب الصوفي زادا معرفيا وعلميا خاصا؟ أم هناك سبل أخرى لبلوغ هذا الهدف؟

✓ لماذا عد ابن عربي من أرياب العرفان الوجداني وهل تحتاج لغته الرامزة إلى طريقة خاصة

لفهم خطابه الروحي؟

✓ هل استطاع الدارسون لتراث ابن عربي أن يفكّوا شفرة خطابه الروحية ويفهموا

مقاصدها؟

والهدف من هذه المعالجة الوصول إلى عقد مقاربات مفاهيمية لإدراك غايات الخطاب الروحي عند الصوفية وتجنب التحامل عليهم دون مبرر علمي أو معرفي مؤسس، علما أن الكثير من الكثير من طريق سلوكهم وجداني ذوقي عرفاني؛ وغايتنا كذلك أن نسلط الضوء على جانب مهم مما قدمه ابن عربي للتراث الانساني عند العرب وحتى عند الغرب، ولبلوغ هذه الهدف سنحاول الاحاطة ما أمكن بجملة الإشكالات التي تقدمت الإشارة إليها.

ومن أبرز البحوث والدراسات السابقة التي تناولت بعض جوانب هذا الموضوع وبعض إشكالاته وجدنا شيئا غير قليل في الموروث العربي وكذا الغربي نذكر أبرزها: الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري؛ التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي لعلي الخطيب، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية لأمين يوسف عودة؛ الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف لآنا ماري شيمل؛ التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا لأيان ألموند وغير ذلك كثير.

وأما المنهج الذي حاولنا أن نقتفي أثره فلقد كان في الغالب يدور حول في المنهج الوصفي بآليات التحليل الذي يعطي الأهمية البالغة للمادة المعرفية وفق مدونتها المفاهيمية الصوفية التي نشأت في رحابها، ثم بعدها يتم ربط جوانب الموضوع بالتحليل الذي يختلف باختلاف سياقات البحث. وكان البحث قائما على خطة منهجية مشكّلة من مدخل تمهيدي وثلاثة فصول مذيلة بخاتمة لأبرز نتائجه.

أما المدخل فانصبّ أساسًا حول مفهوم الخطاب الروحي الصوفي، من حيث محاوره وأسسها التي يتركز عليها. وإن كنا قد حاولنا أن نتوقف عند أهم المرجعيات المعرفية والدينية للعلاقة القائمة بين

الخطاب الروحي كعالم مستقل في حد ذاته، والخطاب الروحي كحقيقة ملازمة للتصوّف، بحكم أنّ غالبية المتصوّفة اهتمّوا بعالم الرّوح من عدة جهات.

وأما الفصل الأول فقد كان حول: الخطاب الروحي شمولية استغراقية، وفيه حاولنا ضبط العلاقة الكائنة بين النص والخطاب في مجال الأدب الصوفي العرفاني محددين صورة شاملة للسياقات التّركيبية مع مقارنة دقيقة بين الخطاب والنّص في المنظور العربي القديم وكذا الحدائث والغربي.

ويأتي الفصل الثاني تحت عنوان: الأدب الصوفي وجمالية شعر الوجدان، وهنا حاولنا إبراز ما يميز الخطاب الصوفي عن غيره من الخطابات الأخرى كالفلسفية والأصولية والفقهية والأدبية وغير ذلك، للوقوف على الجانب الباطني اللامتناهي والمطلق للمعرفة الوجدانية.

ثم انتقلنا بعدها إلى الفصل الأخير المعنون: جمالية الرمز في شعر الوجدان عند محيي الدين بن عربي، وهو الفصل التطبيقي من البحث، وتناولنا فيه مجموعة من القصائد الوجدانية من أشعار ابن عربي التي وردت في ديوانه ترجمان الأشواق مبرزين العلاقة التلازمية بين الله عز وجلّ والإنسان والكون، وذلك بتحليل مختلف المقامات العرفانية الذوقية التي عكستها دلالة ألفاظ ابن عربي. ويأتي بعد ذلك ذكر أهم نتائج هذا البحث وحصيلته.

وفي طريق البحث واجهتنا صعوبات كثيرة أبرزها ندرة الدّراسات التطبيقية التي تناولت أشعار ابن عربي بالبحث والتدقيق، فضلا عن تشابك مصطلحات الخطابات الصوفية وتداخلها دلاليا. كما اننا لمسنا لدى بعض الدارسين مبالغة وإفراطا في التحامل على ابن عربي وعدم فهم خطاباته العرفانية، وهذا وحده مدعاة للتّحفظ والحيرة في تقرير الحقائق.

المدوّنة الصوفية العرفانيّة، وجدت في الخطاب الروحي تلك الشمولية الاستغراقية، المرتكزة على الكينونة الوجودية لهذا الخطاب المتميز بالرّحابة والانفتاح على عوالم الغيب، مما جعل الصوفي يجد قرة عينه، وشفاء غليله، في بساط أفانين اللغة الخطابية العرفانية الروحية، محاولا التحليق في تلك المقامات والحضرات الشهودية، مصورا معراجه، في حلل من الخطاب المنفتح على إبداع الصانع عز وجل، وتجلي الصنعة في آثاره من كون وإنسان ومخلوقات أخرى أبدع صنعها، ومن خلال هذه الرحلة

البحثية مع اهل العرفان والذوق، خاصة مع هذا الجبل السامق الشيخ محيي الدين بن عربي في خطابه الروحي، ووجدانياته، وفتوحاته المكية، وفصوصه الباهرة، التي أسرت أرواح العشاق والفانين في الذات الإلهية، حيث جعلتهم يرتعون من تساييح هذا الرجل، وينجذبون حيارى مقتفين آثار عوالم القدس، ومعارض الروح ومحاربة النفس، ومطمحهم الإناخة في مقام رضا المحبوب، والفوز بالقرب تدنيا وتديلا وليس من ذاق وعرف كمن سمع ولم يتشوف، فكانت سعادة الروح مناهم وفازوا بالتمكين في حضرة العرفان.

وما يمكن أن نستخلصه من نتائج في هذا البحث ما يلي:

1. الخطاب الروحي العرفاني، منفتح على عوالم الغيب لا يمكن حصره بلغة التعبير أدواتها لأن العارف بالله جالت روحه في ملكوت الله عز وجل وعرج إلى مدارج قدسه التي لا تتحملها عقول البشر ولا يمكن توصيفها باللسان فتبقى رموزا تعجز لغة التعبير في استكناه ألوانها والإحاطة بزمانها ومكانها إنه عالم الشهود المطلق الذي يخرس اللسان أمام عظمة تجلياته.
2. الخطاب الروحي يعيش ويتنفس مقاميا وسياقيا على حسب شمولية الاستعمال بمعناه الواسع يعني أنه:
 - حقل خطابي علاقته قائمة بين النص والموضوع المنفتح على التأويل والرمز.
 - خطاب نوعي في علاقته بين المخاطب والمتلقي في لغته المكتوبة والمنطوقة، مما يستلزم فهما خاصا وإستعدادا سلوكيا وثقافيا متميزا.
 - فحوى هذا الخطاب تكمن في العلاقة بين المخاطب والمتلقي في مقامات التفاعل والتأثر المتجدد الناتج عن تلك الوخزات الذوقية القائمة على الاستعداد والعرفانية.
3. الخطاب الروحي عند ابن عربي تمظهر معرفي عرفاني، فلسفي وفكري ولغوي كبير، تحذوه الشمولية والتأويل الرمزي والإنفتاح على القراءة النقدية الواعية، مما يحتم أدوات إجرائية خاصة في فهمه.
4. الخطاب الصوفي عموما وجد في ذلك الانفتاح على العوالم الاخرى الغيبية الحجر الأساس في التعامل مع المعرفة ليعبر عما هو قائم بين القلب والروح والعقل وفق لغة شارحة خاصة أو واصفة تنقاد لعالم الروح أو الباطن.

5. النظرة الصوفية في تذوقها للجمال والجلال، دعوة الى السمو والرفعة عن الاشياء المادية، والتعلق بما هو أعلى وأعظم، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد، وتخليّة القلب من الاغيار، وحشوها بالاسرار والانوار، لأن القلب منبع الحكمة وسلطان التحليات والاشراقات المقربة لعالم الأنس، وعند الصوفية لا بد للسالك أن يتخلى ويتحلى حتى ينخرط في زمرة المحبين والسائرين، وذلك ما نلمسه في عموم خطابهم، لإقامة هذه العلائقية بين مختلف المقامات والاحوال الموصلة إلى مراتع القدس حيث تجليات الجمال والجلال.

6. الكتابة الصوفية عند المستشرقين ينبغي أن نتعامل معها بحذر وبالأخص تلك المستمدة من الدوافع الدينية اللاهوتية الكنسية التي قام بها نساكهم منذ العصور الوسطى الى يومنا هذا، جاهدين في تثبيت أثر الافكار المسيحية في الدين الاسلامي بنظرة متحيزة دون تحليل علمي منطقي وهذا لا يعني أن بعضهم لم يكن منصفاً في التعامل مع التصوف الاسلامي الصافي المشرب.

7. من الذين تجاوزوا حدود الزمان والمكان بفكرهم الانساني الشيخ محيي الدين بن عربي، وكان مثلاً راقياً بهذا الفكر الصافي من شوائب النظرة الضيقة للمسائل الكبرى المتعلقة بقضايا التعامل مع الخالق والكون والانسان وهو يتربع في سموه وتسامحه الانساني على قمم الهرم الفكري في الحضارة الانسانية والاسلامية علماً ومعارف غزيرة و يكفيه كبير الفخر سفره الذي ضرب الآفاق ولازال محطّ التّأثرين وقبلة العاكفين على المعارف الروحية، أنّه الفتوحات المكية، الذي ألفه خلال أربعين سنة بداية من تواجده في مكة إلى أن حط الرحال في دمشق ويقع في اربعة آلاف صفحة، وهو جامع لأرائه وغور مادّته العلمية غامض لا يغوص بجره إلا المتفنّن الخبير وينقسم إلى ستّة أقسام:

أ- معارف؛ ب- معاملات؛ ج- أحوال؛ د- منازل؛ هـ- مغازلات؛ و- مقامات.

8. تستمد كتابات ابن عربي من نور المعرفة الإلهية، وهو يرى أن بلسم الروح طريق التصوف، وذلك بالمجاهدة لتحصل المشاهدة ويرى أن العقل المتفلسف يقود إلى الشكّ وعلاج ذلك قوة الإيمان بالله عز وجل لأنه الطريق الصحيح الذي يريح النفس والعقل، ويوصل إلى كشف الحقائق الكبرى، ومرآة التحلي تعكس هذه الحقائق فلا بد من سلوك طريق الصفاء والمحبة والفناء في المحبوب لمشاهدة

الآثار بعين البصيرة المستنيرة بنور الله جل وعلا "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها" [حديث قدسي، فتح الباري حديث رقم 650].

9. يعتمد ابن عربي على رؤية شاملة للإنسان منطلقها الاحترام بعيدا عن اللون والمذهب والعرق، ويرى أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وهذه الخلافة مرتبة كمالية لا ينالها الا الوجود الإنساني، قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) [الإسراء / 70]، فبذلك يرفض ابن عربي فكرة الإنسان حيوان ناطق، لأن التكريم الرباني لهذا الخلق جعله يتربع مجمع العوالم و محط الكنوز والمعارف، لذا وجب حب الانسان لأخيه، وكان ذلك ضرورة تكاملية لخلافة الكون المنجذب حالا ومقالا إلى التوحيد لغاية السعادة البشرية المبنية على التقدير والاحترام لخلق الله، وهو ما نادى إليه المنظّمات العالمية لحقوق الإنسان حتى تتعايش المخلوقات على نظام الرحمة والتقدير للآخر، وقد وجدنا جمعيات غربية أوروبية إنسانية علمية تدين لفكر ابن عربي وتتشرف بتسمية العديد من مرافقها باسمه في اسبانيا و إنجلترا وأمريكا وكندا لسموّ مقام هذا الرجل وتأثيره في الفكر الانساني المبني على التسامح والمحبة.

10. الصلّة بين التّصوف والشعر تبرز من حاجة كل منهما إلى معايشة عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، وحقيقة هذا التّصور هو الشعور بقساوة الواقع ومرارته و حدة وطأته على النّفس، وأمل الروح التماس مع الحقيقة؛ التي تعذب كيان الإنسانية، وتنبثق من هذا الإحساس حالة نسميها الإلهام عند الشعراء والكشف أو التّجلي عند الصّوفية؛ وتختلف هذه الحالة في قوّتها وشدة نفاذها بين فرد وآخر، ويكون الصوفي فيها مستغرقا لبلوغه حالة من الفناء والتمازج مع الحقيقة، حيث النور والنقاء، وهذه الحال هي منتهى مطلب الصوفي وغايته، وكلما استطاع الشاعر أن يتعمق في امتزاجه بالعالم وفهم كينونته وأسراره، قارب السمو الصوفي اللامتناهي، ويتجلى الفرق بين الرؤيا الصوفية والرؤيا الشعرية في درجة تعالي كل منهما، فيغدو الصوفي رقيقا صافيا يخلو من الاعتكار، ويحظى بالسعادة

والأنس والقرب الروحي، غير الذي يكون عليه الشاعر العادي، لاختلاف الرؤية الفكرية بينهما ومشرب التجربة.

11. الشعر الصوفي عني بالروح ومنازلها عناية كبيرة، وطار بها بعيدا في عوالم الكمال والنور والجمال والجلال، وهو بهذه الرّمزية الاسلوبية والموضوعية سريالي النزعة التي تنشُد التحلل من كل منطق تقليدي، كما تحدث عن النفس وسبر أغوارها، وأخبر عن الرؤى والاحلام والعقل الباطن.

12. عبر الشاعر الصوفي عن الحب والهيام بالمحجوب أعظم تعبير، وحث عليه واتخذة أساسا ومذهبا في التعلق بسمو الحضرات النورانية، والسلوك إلى المنازل والقربات لنيل رضا المحجوب والفوز برتبة الفناء.

13. يتميز الشعر الصوفي بثناء المعاني وإتساع الخيال وتنوع الأغراض، والقدرة على إستخدام الألفاظ والتعابير بالصورة والتشخيص والغوص في وجدان الشاعر وأعماق نفسه فهو إشراقي النزعة وروحي الهوى، كما كان لتنوع موضوعاته من زهد وحب إلهي وغزل وخمرة ومدائح نبوية، مجالا رحبا رتع فيه الشاعر الصوفي وعبر عن مواجيدته.

14. الشعر الصوفي الوجداني ذاتي يحمل في طياته نفحات قرآنية، وإشراقات نبوية، ونظريات فلسفية فيما يتعلق بوحدة الوجود، واحتقار المادة وعالمها، وقد لجأ الصوفية إلى شعر الوجدان للتعبير عن تجاربهم الروحية ومواجيدهم، وأحوالهم، فالتجربة الصوفية عمل من أعمال الإرادة اللدنية والحدس الباطني، والحب الإلهي أخص مظهر لتلك التجربة الروحية الذوقية العرفانية.

15. اعتمد الصوفية على لغة الشعر الوجداني، لتفسير أحوالهم وأذواقهم، لأن لغة العقل عاجزة عن ذلك، فاستعملوا الرموز والاشارات والمصطلحات الخاصة بهم، وقد قام بعضهم بشرحها، كما فعل ابن عربي في تأليفه قاموسا للمصطلحات الصوفية، وذلك لتيسير الفهم والرد على المكفرين والمشككين من المناطقة والمتكلمين والفقهاء.

16. اشتمل الشعر الصوّفي الوجداني على محطات غزلية تُشبه محطات شعر الحب العذري في الأدب العربي، إلا أنهم حملوها دلالات خاصة، وما هند، وليلى، وسعدى، إلا أسماء معبّرة عن حضرات وأذواق في المحبة الإلهية، وأحوال في الترقّي للوصول إلى الحقائق العرفانية الروحية.

17. تغنى شعراء الوجدان الصوفي بالسكر والخمرة، ونظموا على غرار شعراء الخمرة في الأدب العربي، لكنهم ألبسوها حللاً من المعاني الجديدة الخاصّة بهم في السّلوك إلى حضرة الله وأخرجوها في قوالب دلالية تعبر عن مكنون حسهم ووجدهم، وما عجز عنه العقل دهشة في عالم الملكوت وعظمة للخالق، وغياباً عن عالم المحسوسات وخرصاً في التعبير عن ذلك، سموها غيبة وسكراً وتفننوا في إيجاد معادل لها بما هو حسي عند شعراء الخمرة، وهنا تضيق الأواني اللغوية بما تحمله المعاني الربانيّة، فكان عندهم الجمع، والفرق، السحق، المحق، السكر، والصحو، للتعبير عن تلك الحالات الوجدانية أثناء تهتكهم وسكرهم، وقربهم إلى حضرة المحبوب.

18. يختص الشعر الصوفي الوجداني عند ابن عربي بحدة القوة الوجدانية، حيث ينتج عن ذلك لغة تفجيرية، تتمثل في إيجاءات، ورموز يُنفس بها الصوفي عن مكنون ذوقه الوجداني، وقد يصل الوجدان إلى حالة الهيجان فتصبح تلك اللغة شفرات، وطلاسم يصعب تفسيرها إلا من لدن أهل العرفان والدّوق.

19. الحالة الوجدانية عند ابن عربي من خلال قصائد الوجد تتميز بالحركة والسكون، فهو ينفعل أحياناً من غير معنى ظاهري يُقرّه العقل أو المنطق لحركاته وسكناته، فعندئذٍ يكون ما لا ينقل حافزاً يتأطر ضمن ما ينقل، وفي هذه اللحظة الوجدانية يتلاشى الشاعر ويضمحل بالمطلق ويدوب بالكلية في الآخر وهي عملية تواصل واتصال روحي معرفي في درجاته القصوى، إلى حدّ يصبح فيه العارف عين المعرفة، والعالم هو عين المعلوم.

20. تصل لغة التواصل العادية إلى حدّها حين يتحرك الوجدان الصوفي في أقصى درجاته فتبرز لغة أخرى، تؤدي مختلف المعاني التي يشعر بها الصوفي خلال تجربته الذوقية الخاصة، وهي اللغة الإشارية

الحركية، المنبثقة خارج حدود لغة الدلالة المكتوبة أو المنطوقة، مثل الدف المرافق للأذكار في بعض الأحيان والرقص والموسيقى.

21. من مميزات الشعر الصوفي الوجداني عند ابن عربي تدفق العاطفة وصدقها وزيادة حدتها حسب المقام، وقد اتخذ الصوفي من الشعر وسيلة للترويح والتنفيس عن حدة هاته العواطف الملتهبة بسبب حبه لمعشوقه (الله عز وجل)، فنظم شعره لغاية ذاتية تأثرية تأثيرية، وهذه العواطف ليست متزنة في صورها ومعانيها اتزان المفكر العاقل، وبعيدة في لغتها عن لغة التفكير العقلي.

22. تكمن خصوصية شعر الوجدان عند ابن عربي في تصويره للأشياء وتفسيرها مؤولا ما يعايشه ويشاهده من أحوال ومنازل ومقامات وتجارب وأويلا صوفيا، ينسجم مع روحية نزعتة، وما الشعر سوى ترجمة لتلك الغاية الأولية (المعرفة بالله عز وجل)، فهو يرى بعين الصوفي المستبصرة تلك الموجودات والمظاهر الكونية انعكاساً لجمال الله وجلاله وقدرته في الخلق والإبداع.

23. تميّز الشعر الوجداني عند ابن عربي في جانب التصوير الفني بالإغراق والمبالغة في توليد المعنى، على صعيد التصوير والتشبيه، ومنهما استمد قيمه الفنية الكبرى التي قوامها النشاط الجمالي المميز الذي يعتمد على المبالغة والإغراق والغرابة في خلق المعنى.

24. حاول ابن عربي في شعره الوجداني كسر الحواجز في العديد من مناحي المعرفة والدين والحياة، وأسس أفقاً جديداً، مشحوناً بالرموز والإشارات، لتلك الأذواق واللطائف والمعارف وأسهم في توسيع فضاءات اللغة ومجالاتها الأسلوبية والتعبيرية، فجمال الأسلوب لم يكن عنده في الترميق فحسب، وإنما في الابتكار والجددة وصدق التجربة، بما يوطّد حضور النص الشعري في الوجدان، بين الباث والمتلقي، ويؤسس المعرفة بالخالق؛ واجد الوجود ومُبدعه.

25. الشعر الصوفي عموماً يطمح إلى عين الكمال المعرفي الذي لا يقاس باللغة وقواعدها، ومدى التقيد بمقولاتها فهو أعظم من تلك القواعد المعيارية ورتابتها، وبالتالي نجد أن ابن عربي عمد في الكثير من قصائده الوجدانية إلى تفعيل الكثير من الانزياحات الخاصة بقاموسه الشعري في اللغة ودلالاتها، والصورة وظلالها، وأبدع في نقل تجربته الشعرية.

كانت هذه أهمّ النتائج التي خلص اليها البحث، وهي خطوة يسيرة - يحنسأ البصر عندها وهو حسير- في فضاء رحب يصعب تحديد جهاته لشساعة ميدانه المعرفي العرفاني، وتبقى الابواب مفتوحة للخوض في غمار تراث ولطائف وذوقيات الأدب الصوفي عموماً، وأعمال رائد العلوم اللدنية والمعارف الذوقية الشيخ محيي الدين بن عربي، الذي لا يزال تراثه العلمي محط أنظار الدارسين والباحثين في شتى أصقاع العالم.

ولا يفوتني في هذا الصدد أن اتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان للأستاذ الدكتور "محمد طول" الذي أشرف على هذا البحث بالتوجيه والترشيد والرعاية حتى بلغ أشده واستوى على سوقه، لذلك أدعو الله العلي القدير أن يجعل ذلك في ميزان حسناته وأن يحفظه نبراساً وقدوة للأجيال في سبيل نشر العلم والمعرفة فهو من أصحاب الفضل والأهلية لذلك. والشكر موصول للجنة الموقرة التي تولت قراءة هذا البحث وتصويبه ومناقشته، أثابهم الله على ذلك، وجعله في ميزان حسناتهم.

والحمد لله على فضله وتوفيقه وبه المستعان والصلاة والسلام على خير البرية سيدنا محمد صلى

عليه وسلّم وعلى آله وصحبه أجمعين.

Introduction :

Concepts in their environment. A cosmic existentialist, philosophical, intellectual, linguistic, and religious knowledge that continues with the world of absolute existence on the one hand and human existence on the other. As they go along with these two entities, they give each of them the physical spiritual place in which the whole world of existence is moving with human existence.

But it is clear to ask if both absolute existence and human existence are the mysteries of God that transcend the world of knowledge; how can concepts be able to deal with this world that goes with the absolute and not the restriction? The answer to this question is originally answered by the problem of research from some quarters. However, we want to show the fact that it may give legitimacy to the question on the one hand, in line with the nature of the concepts: perception, method and purpose.

The advantage of the concept is that the totalitarianism that takes time and space according to the mobility of the world of knowledge in its broadest, which made this comprehensiveness that the concept remains like mercury does not settle on the case and does not follow the same form. Many knowledge fields have become very different in terms of the issues and phenomena that end there. Different fields of knowledge, intellectual, philosophical and religious studies have changed because of the extensive and unrestricted universality of the concepts.

The majority of those interested in the field of terminology in the linguistic lesson recognize the legitimacy of the concept according to this arrogant totalitarianism, which is characterized by everywhere, a characteristic that does not share with him the so-called term: whose significance and limitation does not exceed the requirement of agreement and humility, because comprehensiveness when restricted by certain controls has become credible. The concept conforms to a context of cognitive existence that does not correspond to the nature of the secret existing in the world of concepts, and therefore the terms were different in different countries.

On this account, we found a field of knowledge that was largely able to achieve an ideological, existential and cosmic intersection with totalitarianism.

If the concepts are condescending to totalitarianism, and the perception was at the same time inclusive of a special kind; the discourse as an independent discourse in itself also takes this inclusiveness in its dealings with facts and issues. The existential and cosmic, cognitive and methodological convergence that achieves discourse with the mystical context is. The comprehensive combination of the two releases is indeed the Sufi discourse can not be unique to the knowledge of a considerable knowledge of those interested in the Arab and Western thought.

In this context, we tried to restrict this perception in a cognitive and methodological context that attempts to link the Sufi discourse with

its spiritual position; we chose the context of the Sufism of the Sufi discourse; the title was as follows: Spiritual discourse in Sufi literature;

And many questions we can ask, most notably:

- What is the extent to which the spiritual worlds relate to the cosmic existence of mystical life?
- How can the mystic language and its emotional existence be appreciated by those spiritual places?
- Does the student need mystical literature and special scientific knowledge? Or are there other ways to achieve this goal?
- Why is Ibn Arabi counted among the heads of the sentimental mysticism and does he need his own language in a special way to understand his spiritual speech?
- Have scholars of the heritage of Ibn Arabi deciphered his spiritual letters and understood their purposes?

The goal is to reach conceptual approaches to the realization of the goals of the Sufi discourse in Sufism and avoid prejudice against them without scientific or cognitive justification. We also want to shed light on an important aspect presented by Ibn Arabi to the human heritage of the Arabs and even the West.

Among the most prominent researches and studies inherited from the Arab as well as Western, most notably: the missionary letter to Abu al-Qasim Qusheiri; Islamic Sufism in literature and ethics.

The curriculum was mostly about the descriptive approach to the mechanisms of analysis, which gives the importance of knowledge material in accordance with Sufi conceptual blog.

The research was based on a systematic plan consisting of a preliminary introduction and three chapters and a conclusion to the main results.

The introduction was about the concept of Sufi spiritual discourse, in terms of its interlocutor and basis, which is based on it as a fact inherent in mysticism.

The first chapter was about: Spiritual discourse of totalitarianism, in which we tried to control the relationship between text and discourse in the field of Sufi literature.

Chapter II Mystical literature and aesthetic feelings of conscience.

The last chapter: the aesthetic character in the poetry of conscience when Muhyiddin bin Arabi, which is the applied chapter of the research.

الخاتمة باللغة الإنجليزية

Conclusion :

The Sufism of Sufism, found in the spiritual discourse that transcendental totalitarianism, based on the existence of this discourse .characterized by openness and openness to the worlds of the unseen

And what we can draw from the results

- 1- Spiritual spiritual discourse, open to the worlds of the unseen can not be limited to the language of expression and tools.
- 2- Spiritual discourse lives and breathes both domestically and contextually / according to the universality of use in the broad sense means that:
 - .A - the field of discourse of relations between the text and the subject
 - B - A qualitative speech in the relationship between the address and .the recipient in his written and spoken language
 - C - The content of this discourse lies in the relationship between the address and the recipient in the premises of interaction and renewed .impact
- 3- The spiritual discourse of the son of an Arab who shows a great cognitive, philosophical, intellectual and linguistic knowledge, warning of totalitarian and symbolic interpretation and openness to critical reading.
- 4- Sufi discourse in general found in this openness to the other worlds Unseen the cornerstone in dealing with knowledge to reflect what is between the heart and spirit and mind.

- 5- Sufi view in the taste of beauty and majesty, a call to height and lifting of material things, and attachment to what is higher and greater.
- 6- Sufi writing Orientalists should be treated with caution, especially those derived from the religious motives of the theological ecclesiastical carried out by their descendants since the Middle Ages to the present day.
- 7- Those who exceeded the limits of time and space with their human thought Sheikh Muhi al-Din ibn Arabi, and was a fine example of this pure thought of the impurities narrow view of the major issues relating to issues dealing with the Creator and the universe and man.
- 8- the writings of Ibn Arabi derives from the light of divine knowledge and sees that the philosophical mind leads to doubt and treatment of the power of God.
- 9- Ibn Arabi depends on a comprehensive vision of the human being of respect away from color, doctrine and race.
- 10- The connection between Sufism and poetry highlights the need for each of them to live a more complete world of the real world, and the reality of this perception is the sense of the severity of the reality and its recurrence.
- 11- Mystic poetry I care about the spirit and its homes great care, and flew away in the worlds of perfection and light and beauty and majesty.
- 12- the Sufi poet expressed love and love with the beloved, and urged him.
- 13- Sufi poetry is characterized by rich meanings and wide imagination and variety of purposes, and the ability to use words and

expressions in the image and diagnosis and diving in the poet's conscience and depths of himself.

- 14- Mystical mystical poetry carries with it the prophecies of the Koran, and enlightenment prophetic, philosophical theories regarding the unity of existence, and contempt for the material and its world.
- 15- Sufism relied on the language of emotional poetry, to explain their conditions and tastes, because the language of the mind is unable to do so.
- 16- Sufi poetry included emotional feelings of stations similar to stations of love poetry virgin in Arabic literature.
- 17- Sing poets Sufi mystic sugar and wine, and organized like the poets of wine in Arabic literature, but Albbsoa a series of new meanings of their own behavior to the presence of God and produced in the form of blocks that express their sense and found them.
- 18- Sufi poetry concerns the emotional feelings of an Arab son with the intensity of emotional power, resulting in the language of explosion, which is the implications, and symbols breathed by the mystic for the potential of emotional taste.
- 19- The emotional state of an Arab son through the poems of the mood characterized by movement and silence, it is sometimes ignited without the meaning of the apparent reason or logic of the movements and housing, then then what is not transferred catalyst is framed within what is transferred.
- 20- reach the normal language of communication to the limit when the mystic consciousness moves in the extreme to distinguish another

language, leading to different meanings felt by the mystic during his own taste experience, the sign language kinetic.

- 21- One of the characteristics of the emotional mystical poetry of the son of the Arab flow of passion and honesty and increase the severity according to the place, and took the mystic of poetry as a way to recreation and vent the intensity of these emotions inflamed because of his love for his lover God.
- 22- The peculiarity of the feeling of conscience in an Arab son lies in his portrayal of things and their interpretation of what he sees and sees in the conditions, houses, places and experiences of the interpretation of Sofia, in keeping with the spirituality of his disposition.
- 23- Distinguish the emotional poetry of an Arab son on the side of artistic photography by dumping and exaggeration in the generation of meaning, in terms of photography and analogy.
- 24- An Arab son tried in his emotional poetry to break down barriers in many aspects of knowledge, religion and life, and founded a new horizon, loaded with symbols and signs.
- 25- poetry generally aspires to the perfection of knowledge, which is immeasurably measured in the language and rules, and the extent of adherence to its maxims is greater than those normative rules and their subordination.

These were the most important findings of the research.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غرداية



رمد : 1112-7163 ISSN

مجلة الواحات

للبحوث والدراسات

مجلة أكاديمية علمية محكمة تصدر عن جامعة غرداية - الجزائر

العدد العشرون

شعبان 1435 هـ / جوان 2014 م

- جمالية الخطاب في الشعر الصوفي
- أنواع الزمن في رواية - ذاكرة الماء - لواسيني الأعرج
- الإستراتيجية التلميحية في الخطاب القرآني مقارنة تداولية لظاهرة المحذور اللغوي
- منهج ابن عاشور في توجيه مُشكل القراءات المتواترة
- قراءة في ديوان "مدوا الأيدي تتصالح" للشاعر: الأمين أحمد
- جماليات التكرار في القصيدة الحديثة
- الثابت اللساني في قصيدة محمد الفيتوري (إلى بن بيلا ورفاقه)
- مفهوم الفصاحة عند ميثم البحراني (679هـ) في كتابه أصول البلاغة
- أهمية سياق الموقف في إنتاج القول و تأويله و فهم مقاصده
- جدل الطبع والصنعة في النقد العربي القديم دعوة إلى إعادة النظر
- الاقتصاد الفلسطيني بين التبعية والتحرر الواقع والأفاق
- التسويق الدولي للمنتوج الزراعي كأداة لتنمية الصادرات خارج المحروقات - دراسة واقح تسويق التمور بالجزائر
- الذكاء الاقتصادي وتأثيره على المحيط التنافسي للمؤسسة الاقتصادية الجزائرية
- معوقات ومحفزات الإبداع المحاسبي في منظمات الأعمال "الواقع والمأمول"
- الرواية رمز معرفي لمفهوم التاريخ مقارنة إبستمولوجية في مدون الطبري (ت310هـ/923م)
- المغرب الأقصى في عهد أحمد المنصور السعدي 986هـ-1012هـ/1578م-1603م.
- قراءة تاريخية حول الجالية الجزائرية بتونس
- رحلة عبد الرحمن بن محمد بن الخروب المجاجي نموذج للرحلة الحجية النظامية خلال القرن 11 هـ / 17 م
- الإفرازات المهبلية عند المرأة الحامل بين الطب الحديث والتراث المالكي
- حُكْم التكبير أيام التشريق عَقَب الصَّلوات المكتوبات. وصيغته [دراسة فقهية حديثة]
- مواقف نقدية للحافظ أبي بكر بن العربي على الصحيحين .
- دور المجلات التراثية في التأثير في الرأي العام في إطار تجربة مجلة السنايل في الخليل
- دور المجلات التراثية في التأثير في الرأي العام في إطار تجربة مجلة السنايل في الخليل
- كيف نقرأ صورة كاريكاتورية
- التكوين المهني وإستراتيجية تطويره في الجزائر
- أهمية التنمية المهنية لأساتذة التعليم الجامعي بالجزائر كمحدد للأداء الوظيفي "دراسة نظرية"
- حالة الضرورة وأثرها على المسؤولية الجنائية في جريمة القتل
- دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي
- الجرائم الماسة بالسلامة الجسدية والمعنوية للأطفال
- الأتريبيت... سلاح ذو حدين: - ظاهرة عنف المعلومات... وإرهابها-
- مقارنة سوسيو-تاريخية لبلورة مؤسسات المجتمع المدني في الجزائر منذ الإستقلال إلى يومنا هذا

- ❖ - المغرب الأقصى في عهد أحمد المنصور السعدي 986هـ - 1012هـ/1578 م - 1603 م.
أ / ابن قوماز جلول 177
- ❖ - قراءة تاريخية حول الجالية الجزائرية بتونس
أ/بشير مديني 185
- ❖ - رحلة عبد الرحمن بن محمد بن الخروب المجاجي نموذج للرحلة الحجية التنظيمية خلال القرن 11 هـ / 17 م
أ / آل سيد الشيخ سعاد 203
- محور الدراسات الإسلامية**
- ❖ - الإفرازات المهبلية عند المرأة الحامل بين الطب الحديث والتراث المالكي
أ/عبد العالي بوعلام 219
- ❖ - حكم التكبير أيام التشريق عقب الصلوات المكتوبات، وصيغته لدراسة فقهية حديثة
د/حاتم باي 225
- ❖ - مواقف نقدية للحافظ أبي بكر بن العربي على الصحيحين.
د/مصطفى محمد السعيد 235
- محور الدراسات الإعلامية**
- ❖ - دور المجالات التراثية في التأثير في الرأي العام في إطار تجربة مجلة السنابل في الخليل
د . إدريس محمد صقر جرادات 253
- ❖ - كيف نقرأ صورة كاريكاتورية
أ/ نشادي عبد الرحمان 273
- محور الدراسات النفسية**
- ❖ - التكوين المهني واستراتيجية تطويره في الجزائر.
أ/هشام بويكر 285
- ❖ - أهمية التنمية المهنية لأساتذة التعليم الجامعي بالجزائر كمدد للأداء الوظيفي "دراسة نظرية"
أ/ صيفور سليم 297
- محور الدراسات القانونية**
- ❖ - حالة الضرورة وأثرها على المسؤولية الجنائية في جريمة القتل
دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي
أ/حباس عبد القادر 309
- ❖ - الجرائم الماسة بالسلامة الجسدية والمعنوية للأطفال
أ/حمو إبراهيم فخار 323
- محور الدراسات الاجتماعية**
- ❖ - الأنترنيت... سلاح ذو حدين: - ظاهرة عنف المعلومات... وإرهاؤها-
د/سيف الدين هبية 337
- ❖ - مقارنة سوسيو- تاريخية لبلورة مؤسسات المجتمع المدني في الجزائر منذ الاستقلال إلى يومنا هذا
أ/طويل محمد 347
- محور الدراسات باللغات الأجنبية**
- ❖ Christopher Columbus: A Demystification
D/Yahia ZEGHOUDI 01
- ❖ «L'effet des articulations sur la structuration et la compréhension d'un texte»
D/Dris Maria 11

كلمة مدير الجامعة بمناسبة إختتام السنة الجامعية

2014 - 2013

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أ.د/ محمد الطاهر حليلات

مدير جامعة غرداية

لقد تشرفت جامعة غرداية أن احتضنت طوال هذه السنوات هذه الدفعات من طلبة الليسانس والماستر الذين نحتفي بتخرجهم اليوم، والذين كان هدفهم وسعيهم دوما بلوغ هاته النتيجة التي تعكس ما بذلوه من جهد وتفان ترجموا من خلالها الحلم إلى حقيقة.

أيها الحضور الكريم،

إذا كنا نحتفي اليوم بلحظة التخرج فلأنها لحظة فارقة تمثل تنويجا لسنوات من الجهد والاجتهاد والبذل والعطاء ونعلن من خلالها ميلاد لمستقبل جديد، تتحملون فيه مسؤولية ثقيلة بل تتحملون فيه الأمانة والرسالة، أمانة الاستخلاف ورسالة التنمية العلمية للنهوض بجامعاتنا ووطننا وخدمة أجيال المستقبل، نتيجة ما تلقيتموه من معارف حديثة وما خبرتموه من تجارب وتدابير ميدانية فاعلة.

إن نوعية خريجي الجامعة الجزائرية اليوم هي التي ترسم نوعية مستقبل الدولة الجزائرية.

لقد مرت الجامعة بمحطات مختلفة تميزت كل محطة بخصائص وانجازات، وهي اليوم تجتاز محطة متميزة من أوجه متعددة. فمن حيث عدد الطلبة نلاحظ القفزة النوعية التي ميزت هذه السنة بالنسبة لعدد المسجلين حيث تجاوز عددهم ثمانية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين يسعدني أن ألتقي بكم جميعا في هذا اليوم المبارك حيث نحتفل بتخرج دفعة جديدة وهي الدفعة السابعة من أبنائنا الطلبة الأعزاء في مختلف المجالات والتخصصات التي تحتضنها جامعة غرداية الفتية، والتي خطت خطوات متسارعة في فترات زمنية قصيرة بفضل مجهودات وتضحيات الجميع.

فجامعتنا اليوم تؤطر أكثر من 8000 طالب في 34 تخصصا على مستوى الليسانس و 30 تخصصا على مستوى الماستر، وها هي الجامعة بعد فتحها الطور الأول ليسانس في النظام الجديد (LMD) وذلك في الموسم الجامعي 2009/2008 ثم الطور الثاني ماستر في الموسم الجامعي 2011/2012، تفتح الطور الثالث دكتوراه لتكتمل بذلك جميع أطوار نظام ل.م.د على أن يتعزز في الموسم القادم إن شاء الله بفتح تخصصات في فروع أخرى جديدة للدكتوراه. أيها السادة الأفاضل ... الاساتذة ... الآباء ... الطلبة ...

إن لحظة التخرج هاته يعود الفضل فيها إلى القوى العاملة والمخلصة في الجامعة من أساتذة وإداريين وعمال وإلى رغبة الطلبة الشديدة في أن يبلغوا هاته الخاتمة المضيئة.

جمالية الخطاب في الشعر الصوفي

أ/ نواصر السعيد

جامعة أدرار

قصد بلوغ هدف معين، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله¹ فبعد إيمانهم بأن ذات الإلهية يجب أن تتقدم الذات الإنسانية؛ أي أن حب الله تعالى أولى من حب النفس يقينا وعملا، جعلوا تجربة التجرد من ملذات الدنيا تعشقها النفس مراتب، حتى إذا تجرد الإنسان من كلها ارتدى ثوب العشق الإلهي وهي مرتبة يهب فيها الصوفي ذاته لربه كليا بعد تجرده من حب النفس والدنيا ليكون بذلك المتصوف في هذا المقام أقرب إلى ربه ونيل رضاه وينكشف له الحق بده فيصير بمنزلة الملازم له. "وقد اجمع المتصوفة على أن يسما الحياة الروحية عبر هذه المراتب سفرا، والصوفي الذي يأخذ في السعي للوصول إلى الله يسمى سالكا، أو مسافرا"² وهذه المراتب أو المقامات التي يعبرها المتصوف إنما بها يتحقق السبيل إلى الله، وعلى الرغم من الاختلاف في شيوخ الصوفية في مراتب هذه المقامات وعددها فإن أشهرها "التوبة الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الوعظ"³ وهذه المقامات ان كان تعريفها اللغوي يرتبط في معناه اللغوي بمعنى الثبات في المكان، فان انتقاله إلى التصوف كان من باب المجاز لينتقل من معناه المادي إلى المعنوي ليبدل على "حالة من حالات السلوك وترويض النفس، كأن يكون تدريب النفس على التوكل أو الزهد أو الورع وغيرها"⁴ ذلك لان صعوبة انسلاخ العبد من ملذات الدنيا في طريق توبته إلى الله لا يكون إلا بالترويض للنفس لتألف بعد مجاهدتها كل مقام الواحد تلو الآخر.

فالتوبة؛ هجرة معاصي الدنيا لأنها مفتاح الطريق إلى الله، والورع؛ الخشية من الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، والزهد؛ "ترك لذائذ الدنيا الفانية، المشروعة وغير المشروعة طمعا بلذائذ الآخرة الخالدة، حيث كان الزهد عند بعضهم أفضل من الفقر، لأنه

مقدمة:

يعكس الشعر الصوفي تجربة شعرية إنسانية قبل كونها دينية، وان ارتباطها بالدين ليس إلا لكونها نابعة من ذات إنسانية، وقفت على هذا الوجود القائم على ثنائية الذات الإلهية والإنسان، مترجمة إياه في تجارب شعرية تعبر عن حقيقة الذات الإلهية وما يجب أن يكون الإنسان عليه اتجاهها، لترسم للبشرية حسب رؤيتها لهذا الكون (الله- الإنسان) الطريق إلى الله وكيفية نيل رضاه، على اعتبار أن سر خلق الإنسان قد كشف منه في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، لتجسد بذلك فكرة الإعراض عن الدنيا وهي مقبلة عليك مذهبيا خاصا بالمتصوفة، بعد يقين تام أن الخلق كله مآله إلى الله وحده، وفي مقابله ظهرت رؤية أخرى للكون تجسد فكرة (اعمل لدنياك كأنك ستعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك ستموت غدا) عملا بقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [التقصص: 77]، ومهما يكن من تعارض بين كل من هذين التيارين، فإن التصوف والتجربة الشعرية للمتصوف تبقى وإلى الأبد تراث الحضارة العربية الإسلامية أولا والحضارة العالمية ثانيا، وليس مذهبيا دينيا قضى نحبه، لان الإبداع لا ينتمي إلى زمن يموت بموت أهله؛ بل يبقى ملكا للحضارة البشرية على مر الأزمنة.

لقد نسج المتصوفة تجربتهم الإنسانية في ملاقاتهم بهذا الكون وبالله تعالى "وتوسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة، فشكّلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصية، من شعر وقصص وأدعية ومناجيات وحكم وأخبار تنظمها مجموعة من الفوائد التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها،

"الجمال حالة من الوجد، تمتع دون غاية، ودون مفهومات"⁷ فطبيعة الإحساس بالجمال انطباعية، فهي تختلف من شخص لآخر، لكن لا يمنع من ذلك سيطرة جمالها على مجموع بأكمله إذا كانت جمالية الشيء قد فرضت الانطباع نفسه عند الجميع.

ولقد شكلت صعوبة فهم المدونات الشعرية للمتصوفة، عائقاً أمام كشف جمالية الخطاب الشعري للمتصوفة، حيث صعب تفكيكها إلا من خلال تتبع قائلها أو استقراء الرموز الشعرية التي يستعملونها، مثل الخمر والطبيعة والمرأة، وهذه الرموز على غرارها قد نظمت أغلب خطابات الشعر العربي، فما الفرق في توظيفها بين الخطاب الشعري عامة والخطاب الصوفي؟ إن الخمر والمرأة والطبيعة هي موجودات دنيوية غادرتها المتصوف بعد عزمه الرحلة إلى ربه، ولكنه نال اللذة كل منها في رحلته، ليرسم من خلال خطاباته لغيره لذة الخمر التي يعيشها في عشقه الإلهي، ولذة غيابه عن الطبيعة الدنيوية إلى الطبيعة الإلهية، ولذة العشق الإلهي الذي لا يزول، ومع رابعة العدوية، والحلاج، وابن الفارض، وابن عربي، قد ظهرت معظم الخطابات الشعرية الصوفية، متممة بالروحانية وسعة الخيال، وستقف على جمالية هذه الخطابات الشعرية من خلال موضوعها وفضاءها الزمكاني في عالم العشق الإلهي من خلال ما يلي:

أولاً/ الموضوع: ما عهدته معظم الخطابات الشعرية للمتصوفة هو موضوع العشق الإلهي، وبذلك لا ينفك أن يخرج الخطاب عن موضوع واحد في معظمه، وهو عشق الذات الإلهية، ليرسم جمالية خطابه من خلال وحدة موضوعه، وهو الحب الروحي الذي دوما يسعى من خلاله المتصوف لرضا المحبوب وحده دون غيره، وفي هذه الخطابات نجد الجمالية التي يحققها النص الشعري إضافة إلى وحدة موضوعه، وحدة المعشوق كشخصية رئيسية في الخطاب حيث نجد معظم خطابات العشق الإلهية للمتصوفة تتضمن الضمائر الإحالية المفردة التي تحيل على وحدة المعشوق، حتى إن الحلاج قد جعل نفسه والحبیب شخصاً واحداً فالشاعر وموضوع

فقر وزيادة، ولأن الفقر عادم للشيء اضطراراً، والزاهد التارك للشيء اختياراً⁵ والفقر؛ ترك يد الزاهد عن الدنيا الملكية المادية الدنيوية، لأن العبد أفقر إلى ما يرضي ربه لا إلى ما يرضي النفس؛ والصبر؛ فإن قهر النفس أمام ما يعز عليها من لذائذ الدنيا، لا يتأتي إلا من خلال صبرك على ما تفارقه وتشتهيه هذه النفس، ونيل رضا الخالق مرهون بصبرك على ما تلقاه من شدائد في قهر نفسك، والتوكل؛ أن يهب الزاهد نفسه لله جاعلاً إياها بين يديه، وكل ما يلقاه من ربه فهو مشيئة وقدر، والوعظ؛ أن لا يقصر الزاهد الطريق إلى ربه على نفسه؛ بل يجب أن يشير بها على الناس حبا في الخير والخالق الذي لأجله وجد هذا الخلق.

وفي رحلة الطريق إلى الله عبر هذه المقامات، تبث في النفس الزاهدة عن الدنيا الطامعة في نيل رضا الخالق أحوال من لدن الله رضا بما يصنع العبد لأجل ربه، يحسها العبد كلما زاد في تقربه إلى الله من عمل صالح وهذه الأحوال هي "المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأتس، الطمأنينة، المشاهدة، اليقين"⁶ وهي أحاسيس روحية تختلج صدر الزاهد في طريقه إلى ربه حتى إذا وصل إلى آخر مقام، أحس يقيناً بأنه على مقربة من الله، غائباً كل الغياب عن الدنيا.

وعلى أساس هذه الرؤية الصوفية للكون وتفسير ثنائية الوجود بين الخلق والخالق، نظم شعراء الصوفية تجاربهم الروحية في طريقهم من دار الدنيا إلى الله، وسرعان ما كانوا لأنفسهم عالماً روحياً غير الذي كانوا يعيشونه، بعد أن تعلقوا بالذات الإلهية، فكانت لهم خمر أخرى وعشق آخر وطبيعة أخرى غير التي عهدوها، وانتقلت موضوعاتهم الشعرية من الخطابات المادية التي تتضمن الخمر والمرأة والطبيعة كملذات من ملذات الدنيا، إلى خطابات روحية تنوعت بين العشق الإلهي، ورؤية الحق، والموعظة، والحكم، والعبر.

وفي بحثنا عن جمالية الخطاب في الشعر الصوفي على اعتبار أن الجمالية شعور من الخارج إلى الداخل فالخارج هي طبيعة الأشياء والداخل هي النفس التي ترتسم فيها جمالية الشيء، أو كما يقول (كانط) إن

الوجهان لا يؤديان إلى ثنائية الله والعالم، وإنما العالم
تنطبق عليه صفات الله، والعالم ظل الله برأيه، وليس له
وجود مفارق، بل وجوده المفارق وهمي من صنع العقل،
فهاهو تراه يجعل من العبد ربا ومن الرب عبدا¹⁰ :

فنحن له كما ثبتت

أدلتنا، ونحن أنا

وليس له سوى كوني

فنحن له كنحن بنا

فلي وجهان هو وأنا

وليس له أنا بأنا

ولكن في مظهره

فنحن له كمثل أنا

فيحمدني واحمده

ويعبدي وأعبده

في حال أقربه

وفي الأحيان أجحده

فيعرفني وأنكره

وأعرفه فأشهده

وهذا الحلاج (309هـ) يصف عشق قلبه الذي تعلق

كل التعلق بخالقه قائلاً¹¹ :

حويت بكلي كل كلك يا قدسي

تكاشفني حتى كأنك في نفسي

أقلب قلبي في سواك فلا أرى

سوى وحشتي منك ومنه به أنسي

فها أنا في حبس الحياة ممتع

من الأنس فاقبضني إليك من الحبس

ولا يكاد يخلو خطاب صوفي في العشق الإلهي من

وحدانية الحبيب، لأن نفس المتصوف قد وهبها لمن لا

ينازع في حبه شيء؛ بل هو الهلاك ذاته إن وهب المتصوف
روحه وذاته لغير خالقه، فابن الفارض (ت632هـ) يقول¹²:

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب

و إن ملت يوما عنه فارقت ملتي

و لو خطر لي في سواك؛ إرادة

على خاطري سهوا، قضيت بردتي

الخطاب الذي هو الذات الإلهية ليسا إلا روحين سكنا
جسدا واحدا⁸:

أنا من أهوى، ومن أهو أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا

فبعد أن وصل بالشاعر الحب الإلهي ذروته صير

نفسه النفس التي يعشقها، إلى درجة أن اتحدت روحه

مع روح الحق وحلت الروح الإلهية روحه، وبث في ذلك

الحلاج ظاهرة الحلول الصوفية.

وعلى منوال الحلاج سار ابن عربي الذي طبع

خطابه الشعري وحدة الموضوع في حب الذات الإلهية،

ليتجاوز ظاهرة الحلول التي ترى أن الذات الإلهية تحل

في أرواح العاشقين له، حيث نجد "ابن عربي لا يدين

بظاهرة الحلول فحسب كما قال بها الحلاج، بل

يتجاوزها إلى التماهي بين الحق والخلق في وحدة

وجودية واحدة لا فرق فيها بين الحق والخلق حيث

يقول⁹ :

مذ تألثت رجعت مظهرا

وكذا كنت فبي فاعتوا

أنا حبل الله في كونكمو

فألزموا الباب عبيدا وأخدموا

ليس في الجبة غير ما قاله

الحلاج يوما فأنعموا

مز الإله فما يحويه من أحد

وبعد هذا فإننا قد وسعناه

فوحدة الموضوع في الخطاب الصوفي حول حب

الذات الإلهية، أدت إلى خلق أخيلة عديدة

تصور لنا رؤية المعشوق، وتارة نجد روح الذات

الإلهية قد حلت في عاشقها فإن أنت نظرت إلى المتصوف

نظرت إليها، ومرة نجد الذات الإلهية ومرة نجد الذات

الصوفية من فرط عشقها الذات الإلهية قد تألثت. فابن

عربي يذهب في تفسيره لهذا الكون انطلاقا من ثنائية

الخالق و المخلوق "فيجعل من ثنائية الحق و الخلق

واحدية لها وجهان الباطن الحق و الظاهر الخلق وهذان

لكنه بيد الأفهام منسوب
شربة من مائه ربا بغير فم
والماء قد كان بالأفواه مشروب
لأن روعي قديما فيه قد عطشت
والجسم ما مسه من قبل تركيب
إني يتيم ولي أب ألوذ به
قلبي لغيبته، ما عشت مكروب
يصف الشاعر رحلته بين مكانين لا ثالث لهما في
فضاء مكاني ذو بناء مغلق ينطلق فيه من (أ) إلى (ب)
معبرا عن نقطة الإنطلاق (أ) بقوله (إني ارتقيت)،
ونقطة الوصول (ب) بقوله (طود بلا قدم) لكن ما طبيعة
هذين المكانين؟ يمثل المكان الأول العالم السفلي الدنيوي
وهو يختلف عن عالم المكان الثاني الذي هو عالم المثل
والروح، الذي ارتقى إليه الشاعر دون غيره لأن سلمه
صعب كما يقول:

له مراق على غيري مصاعيب
ثم يصف لك الشاعر رحلته بين هذين المكانين،
فيقول خضت بحرا و إنما دل بالبحر على طول الطريق
التي بالضرورة تعبر عن شدائد ما لقي من صبره على
هذا الطريق.

ثالثا/ الزمان: يمنح الزمان للخطاب الشعري
إمكانية ترتيب الأحداث التي لا يمكنها أن تأتي في لحظة
واحدة، بل لا بد أن يفرقها الزمن لتكون الأحداث
متسلسلة بعضها إثر بعض لا بعضها فوق بعض، ونجد
توظيف الصوفي لأشكال الزمن الطبيعية كالشروق
والغروب تبتعد عن الأزمنة التي تخضع للإدراك الحسي،
لتمارس جمالية خطابه على الأزمنة الطبيعية كسرا
لطبيعتها فقول الشاعر¹⁵:

طلعت شمس من أحب بليل
فاستنارت فما لها من غروب
إن شمس النهار تغرب بالليل
و شمس القلوب ليس تغيب
من أحب لحبيب طار إليه
اشتياقا إلى لقاء الحبيب
ليس هناك علاقة بين تنظيم الأحداث و الأزمنة

لك الحكم في أمري، فما شئت فاصنعي
فلم تكن إلا فيكلا عنك، رغبتني
ثانيا/ المكان: يعتبر المكان في الخطاب الصوفي
فضاء ينتقل فيه الصوفي ليعبر عن حاله التي صار
عليها بعد توبته إلى ربه، لنجد معظم خطاباتهم
تتضمن ثنائية مكانية بين مكان مادي محسوس، و مكان
معنوي روعي، يمثل المكان الأول دار الدنيا، و يمثل المكان
الثاني عالم الغيب الذي ينكشف للمتصوف شيئا فشيئا
أثناء رحلته الطويلة إلى ربه، منتقلا بين المقامات، فهذا
ابن عربي يقول¹³:

يا ألي الألباب يا أولي النها

همت ما بين المهامة والمها

من سهى عن السها فما سهى

من سها عن المهامة فقد سها

سربه بسربه لسربه

فأللهي تفتح بالحمد الله

فالمهامة الأولى هي الشمس رمز لنور الله، و المهامة
الثانية هي البقر الوحشي رمز دار الدنيا الفانية والشاعر
يشير على تيه الإنسان بينهما، و يؤكد في البيت الثاني
أن السهو عن الأمور الخفية ليس سهو إنما السهو يكون
في الأمور الجليلة كالشمس التي بين أعيننا لكننا نسهى
عن تأملنا فيها كرمز لنور الله ليؤكد من جلال هذا
الخطاب

أن الأصل في من لا يجب عنه السهو هي الذات
الإلهية لأن كل ما يحيط بنا من صنعها، وما دار الدنيا
إلا فرع عنها. فالمكان الذي نحن فيه وسيلة و ليس غاية.
ويستعمل المتصوفة في خطابهم الشعري وظيفة
المكان للتدليل على المكان الذي يحس فيه المتصوف
بالغربة والضيق من المكان الذي يحس به بالرفق، و
السكينة، فقول الحلاج¹⁴

إني ارتقيت إلى طود بلا قدم

له مراق على غيري مصاعيب

و خضت بحرا ولم يرسب به قدمي

خاضته روعي و قلبي منه مرعوب

حصبائه جوهر لم تدنو منه يد

أسكرت أرواح العاشقين تلك الخمر التي تشير لدى
المتصوفة إلى الفناء في الذات الإلهية ولذتها، لا أن
يصحو المرء من نشوتها.

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم

لها البدر كأس وهي شمس

يديرها هلال ولم يبدو وإذا طلعت نجم

ولو لا شذاها لما اهتديت لجانها

ولو لا سناها ما تصورها الوهم

يقولون لي: صفها فأنت بوصفها

خبير، أجل عندي بأوصافها علم

صفاء وماء، ولطف ولا هواء

ونور ولا نار وروح ولا جسم

يشير الشاعر إلى ليلة السكر في ذكرى حبيب،

وهي ليست إلا الذات الإلهية فيتذكر من الأزمنة: قبل

أن تخلق الكرم، والبدر والشمس والهلال والنجم وليس

إلا نجم الصباح، وإنما تدل على نشوة السكر في حب

الذات الإلهية وهذه الأزمنة متعاقبة تدل على استمرارية

هذه النشوة عبر فترات مستمرة دون انقطاع؛ وهي في

ذاتها انقطاع عن العالم الدنيا أو الشهادة، "لكنها اتصال

بالمحبوب والبقاء في حضرته، والوجد العميق هو الذي

يأخذ بعقولهم فيتركهم كالمجانين"¹⁸ وإن بين خطاب

ابن الفارض وأي خطاب متضمن للخمر والسكر وما

يندرج في حقلهما الدلالي، بون شاسع، وأولها البقاء؛

فابن الفارض قالها في مجلس ذكر، والأخر قد يوردها

في مجلس خمر. وثانيها المضمون، فخطاب ابن الفارض

متضمن للحبيب كذكرى وهو الله، في حين قد يشير

خطاب آخر إلى المرأة كرمز لذكرى الحب التي جعلتها

ليلة سكر والثالثة موضوع سكر فخطاب ابن الفارض عن

السكر ذو النشوة الدائمة وغيره من الخطابات السكرية

تكون ذو نشوة زائلة.

الخاتمة:

يعكس الخطاب الصوفي صورة بناء هذا الوجود في

نظر الصوفي، كما يراها هو لا كما يراها غيره، وإن

تجربته الإنسانية تبقى خالدة إلى الأبد، وبالنسبة للأراء

التي ترد فيها الأحداث، فطلوع الشمس بالليل تعارض
مع قوانين الزمن، لكن الشاعر يصنع الأحداث في أزمنة
تحافظ على استمرارية الحدث. فطلوع الشمس بالليل
هو شروق يصنع لك صورة استمرارية الضياء وليس هو
إلا ضياء الحبيب التي هي الذات الإلهية على مدار
الزمن، ليفصل بين شروق الطبيعة و شروق ضياء الحب
الألهي في قوله:

إن شمس النهار تغرب بالليل

و شمس القلوب ليس تغيب

كما يعمد الصوفي في تنظيم خطاباته على

الأزمنة التي يرتاح إليها نفسياً، ليصنع لنفسه زمناً

يتأقلم مع حركته الانتقالية فقول الحلاج¹⁶:

لي حبيب أزور في الخلوات

حاضر غائب عن اللحظات

ما تراني أصغي إليه بسري

كي أعي ما يقول من كلمات

كلمات من غير شكل ولا نق

ط ولا مثل نقمة أصوات

فكأنني مخاطب كنت إياه

على خاطري بذاتي لذاتي

حاضر غائب قريب بعيد

وهو لم تحوه رسوم الصفات

هو أدنى من ضمير للوه

م وأخفي من لائح الخطرات

يتسم الزمن الوارد في هذه الأبيات بأنه لا يرتبط

بالحيز، ولا يخضع للقوانين الإدراك الحسي، بل يعكس

الحضور الكلي للمحبوب على قلب الشاعر، فيتشكل

لديه وعي مستقل يمكنه من الربط بين ذاته وما هو

كوني كلي مطلق، وفي هذه الحالة يتمكن الشاعر من

ملازمة مستوى الوجود يخرج عن حدود الزمان والمكان

ويتحقق لديه معرفة بالألوهية دون وساطة الكلمة¹⁷.

ولما ارتبطت الروح بمعشوقها الروحي، غابت عن

هذا الوجود المادي، فوجدت الخمر موضوعاً من

مواضيع المتصوفة لتعبر عن نشوة الحب الإلهي التي

الموضوع، والتي هي الذات الإلهية، وهو ما يفرض على الشاعر صنع أخيلة تتجاوز المعهود لجعل الذات الإلهية في أرقى صورها حسب الذات العاشقة.

- يعمل الخطاب الصوفي على نقل معاني الكون من معانيها المادية إلى معانيها الروحية، ما يجعل الخطاب الشعري أكثر تخيلا.

المتضاربة حول التجربة الشعرية للصوفية بين رده إلى مذهب ديني قضى يحبه، وبين كونه إبداعا راقيا، فإن الحقيقة التي لا يجب نكرانها هو أن الشعر الصوفي إلى كونه تراثا إسلاميا ويبقى تراثا عالميا، ما يمكن استخلاصه من هذه الورقة البحثية:

- تكمن جمالية الخطاب الصوفي في وحدة

الهوامش

- 1 أمنة لعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، د ط. الجزائر: 2009، دار الأمل، ص 20.
- 2 فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، مخطوطة جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر: 2006، ص 30.
- 3 السراج الطوسي، اللمع في تصوف، د ط. القاهرة: 1960، مكتبة الخانجي، ص 70، 71.
- 4 جواد غلام علي زاده، المقامات في الشعر الصوفي، حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع 10، ص 126.
- 5 حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، د ط. القاهرة: د ت، ص 126.
- 6 السراج الطوسي، اللمع في تصوف، ص 50.
- 7 فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، ص 58.
- 8 الحلاج، الديوان، ص 55.
- 9 بدران بن الحسن "فلسفة وحدة الوجود ابن عربي واسبينوزا" حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع 10، ص 48.
- 10 مرجع نفسه، ص 49.
- 11 الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تح: كامل مصطفى الشبيبي، د ط. العراق: 1974، وزارة الأعلام، ص 40.
- 12 ابن الفارض، الديوان، د ط، لبنان: 1979، دار بيروت للطباعة والنشر، ص 52.
- 13 محي الدين ابن عرب، ذخائر الأعراق في شرح ترجمان والأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، بيروت: 1313 هـ، المطبعة الأنسية، ص 161- 162.
- 14 الحلاج، الديوان، ص 125.
- 15 مرجع نفسه، ص 23.
- 16 مرجع نفسه، ص 26.
- 17 شعبان بلقاسم، الشعر العذري والشعر الصوفي، مخطوطة جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر: 2002، ص 146.
- 18 مرجع نفسه، ص 103.

رفوف

العدد الحادي عشر | مارس 2017 | ISSN : 2335-1381 | إ.ق : 2013-6352



دَوْرِيَّةٌ دَوْلِيَّةٌ أَكَادِمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِقَضَايَا الْمَخْطُوطِ وَالذَّرَامَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ
يُصَدِّرُهَا مَخْبِرُ الْمَخْطُوطَاتِ الْجَزَائِرِيَّةِ فِي إِفْرِيقِيَا
- جامعة أحمد دراية أدرار- الجزائر



الصفحة	الموضوع
07	مكانة النسخة الجزائرية في تحقيق النصوص (منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، لأبي حيان الأندلسي، 745هـ أنموذجاً). الأستاذ الدكتور سامي ماضي إبراهيم - الجامعة المستنصرية، العراق.
44	المعجم الكوديولوجي العربي من المظان إلى النشر الإلكتروني عبر الإنترنت الدكتورة عائشة لروي، جامعة أدرار.
87	تحقيق النصوص في الرسائل والأطاريح العلمية ماله وما عليه. د، جرادي محمد، قسم العلوم الاسلامية، جامعة أدرار.
108	من مشكلات تحقيق المخطوطات العربية، النفحة العنبرية في حل ألفاظ العشرينيات، تأليف محمد بن مسنه أنموذجاً، د، يحي امام سليمان، قسم اللغة العربية، جامعة بايرو كنو، نيجيريا.
128	البارون دي سلان (1801/1879م) وحركة نشر المخطوط الجزائري، الأستاذ: أحمد بوسعيد، جامعة أدرار.
157	مدينة بربر السودانية والروابط الثقافية للرحلة الحجازية، دراسة وثائقية لرسائل السادة الكنتية. د. معتصم الحاج عوض الكريم، الجامعة العالمية، الخرطوم، السودان.
206	التراث الثقافي ومعطيات الحضارة الأندلسية مبارك جعفري بن الصالح، جامعة تلمسان
224	اتفاقية كامب ديفيد 1978 وانعكاساتها على العلاقات الجزائرية - المصرية. أ/ عبد السلام كمون - جامعة أدرار
256	الجمال والخطاب الأدبي X أ/ سعيد نواصر، جامعة أدرار.

285	<p>خصوصية المذهب المالكي في بلاد المغرب والأندلس</p> <p>الدكتور: عبد العزيز نصري</p> <p>أستاذ محاضر (ب) قسم العلوم الإسلامية، جامعة أدرار.</p>
303	<p>الفرق بين حكم العقل وحكم العادة</p> <p>أ/ أحمد المصري . قسم العلوم الإسلامية / جامعة أدرار.</p>
321	<p>دور مواقع التواصل الاجتماعي في الحراك السياسي العربي</p> <p>ط. بايشي عبد الحميد، جامعة وهران / أ.د عبد الله الثاني قدور</p> <p>كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية</p>
347	<p>Writing in the competency based approach Secondary School Teachers' beliefs about project workshops.</p> <p>MEZIANI Sadia and Doctor Mahieddine Rachid</p> <p>Department of English /University of Ahmed DRAIA – Adrar- Algeria</p>

الجمال والخطاب الأدبي

أ/ سعيد نواصر

جامعة أحمد دراية - أدرار

المنخص:

تعرض هذه الدراسة إلى بحث حثييات التنظير للجمال في الفلسفة الإسلامية والتجربة الأدبية، وعلاقة الجمال بالقرآن، متطلعين من خلال ذلك إدراك تلك التقاطعات التي تربط علم الجمال بالقرآن الكريم والأدب، مما يضي على الدراسة طابعاً معرفياً يقضي إلى أن عنصر الجمال ضروري في إظهار جوانب مظلمة للباحث تثير له الكثير من القضايا التي تهم الدراسات الجمالية.

Abstract:

this study to examine the reasons for the conceptualization of the beauty of Islamic Philosophy Literary Experience, and the relationship of the beauty of the Koran, looking through an awareness of those crossroads linking aesthetics Holy Quran and literature, which gives the study is knowledge broker lead to the picturesque element is necessary to show the dark aspects of the researcher enlighten a lot of issues that concern the Aesthetic Studies.

مقدمة

إن النظرة المعجمية للجمال تركز في أغلبها على أنه الحُسنُ و الروعة في المحسوسات و المجردات ، إذ نجد صاحب لسان العرب يذهب إلى أن: "الجمال مصدر الجَمِيل و الفعل جَمَل ، و قوله عز وجل : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ)¹ ، أي بهاء و حسن، ابن سيده الجمال الحسن يكون في الفعل والخلق وقد جَمَل الرجل بالضم جَمالاً فهو جَمِيل و الجَمال بالضم و التشديد أجمل من الجَمِيل وجملة أي زينه و النَّجْمَل تَكْلَفُ الجَمِيل و امرأة جَملاء وجميلة و هو أحد ما جاء من فَعلاء لا أَفْعَل لها قال وَهَبْتَهُ مِنْ أُمَّةٍ سَوْدَاءٍ لَيْسَتْ بِحَسَنَاءٍ وَلَا جَمَلَاءٍ .

و في حديث الإسراءِ ثم عَرَضَتْ لَهُ امْرَأَةٌ حَسَنَاءٌ جَمَلَاءُ أَي جَمِيلَةٌ مَلِيحَةٌ وَلَا أَفْعَلٌ لَهَا مِنْ لَفْظِهَا كَدِيمَةٌ هَطَلَاءُ وَ فِي الْحَدِيثِ جَاءَ بِنَاقَةٍ حَسَنَاءٍ جَمَلَاءُ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: وَ الْجَمَالُ يَقَعُ عَلَى الصُّورِ وَالْمَعَانِي وَمِنْهُ الْحَدِيثُ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ أَي حَسَنَ الْأَفْعَالِ كَامِلَ الْأَوْصَافِ ...²

و الجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة ثم أستعمل في الصور، وأصل الجمال في العربية العظم، و منه قيل الجملة لأنها أعظم من التفريق، والجمال الحبل الغليظ و الجمال سمي جمالا لعظم خلقته ، و منه قيل للشحم جميل لعظم نفعه.³

و جاء الخبر نفسه في أساس البلاغة للزمخشري " أن جمال فلان يعامل الناس بالجميل، وجمال صاحبه مجاملة، وعليك بالمداراة و المجاملة مع الناس،

1 - النحل: الآية 06.

2- ابن منظور: لسان العرب، مادة (جمال)، ج1، إعداد يوسف خياط، دار الجيل، بيروت، دط، 1988، ص 503.

3- أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ج1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 7، سنة

1991، ص 166.

ونقول: إذا لم يجمتك مالك، لَمْ يُجِدْ عَلَيْكَ جمالك ، و أجمل في الطلب إذا لم يحرض ، و إذا أصبت بنائبة فتجمل أي اصبر. و جمل الشحم أذابه و اجتمل وتجميل : أكل الجميل وهو الودك ، و ناقة جمالية : في خلق الجمل ألا ترى إلى قوله: كأنها جمل وهم ضخم ورجل جمالي : فطيم الخلق ضخم¹.

أما في كتاب ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة فقد وردت كلمة "جمل" و جمع أجمال ، و جامل و جُمِلَ بالضم و جمال - بالكسر - و جمالة - و جميلات مثلثين و جمائل ، و أجامل و الجامل: القطيع منها برعاته وأربابه : أو القطيع من النوق... و الجميل: الشحم الذائب، و استجمل البعير: صار جملا، و الجمالة مشددة: أصحابها و ناقة جمالية بالضم : وثيقة.

- ماهية الجمال بين الغرب والشرق:

إن النظرة المعجمية للجمال ترتكز في أغلبها على أنه الحُسْنُ و الروعة في المحسوسات و المجردات ، إذ نجد صاحب لسان العرب يذهب إلى أن : "الجمال مصدر الجميل و الفعل جَمَل ، و قوله عز وجل : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ)² ، أي بهاء و حسن، ابن سيده الجمال الحسن يكون في الفعل والخلق وقد جَمَل الرجل بالضم جمالاً فهو جميل و الجمال بالضم و التشديد أجمل من الجميل وجمله أي زينه و التَّجَمُّلُ تَكْلُفُ الجميل و امرأة جملاء وجميلة و هو أحد ما جاء من فغلاء لا أفعل لها قال وهبته من أمة سوداء ليست بحسناء ولا جملاء .

و في حديث الإسراء ثم عرّضت له امرأة حسناء جملاء أي جميلة مليحة ولا أفعل لها من لفظها كديمة هطلاء و في الحديث جاء بناقة حسناء جملاء قال

1 - الزمخشري: أساس البلاغة، دار الكتب، القاهرة، ط5، 1973، ص 64.

2 - النحل: الآية 06.

ابن الأثير: و الجمال يقع على الصُّور والمعاني ومنه الحديث إن الله جميل يحب الجمال أي حَسَنَ الأفعال كامل الأوصاف ...¹ و الجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة ثم أستعمل في الصور، وأصل الجمال في العربية العظم، و منه قيل الجملة لأنها أعظم من التفاريق، والجمال الحبل الغليظ و الجمل سمي جملا لعظم خلفته ، و منه قيل للشحم جميل لعظم نفعه.²

و جاء الخبر نفسه في أساس البلاغة للزمخشري " أن جمل فلان يعامل الناس بالجميل، وجمال صاحبه مجاملة، وعليك بالمداراة و المجاملة مع الناس، ونقول: إذا لم يجمتك مالك، لَمْ يُجِدْ عَلَيْكَ جمالك ، و أجمل في الطلب إذا لم يحرض ، و إذا أصبت بنائبة فتجمل أي اصبر. و جمل الشحم أذابه و اجتمل وتجميل : أكل الجميل وهو الودك ، و ناقة جمالية : في خلق الجمل ألا ترى إلى قوله: كأنها جمل وهم ضخم ورجل جمالي : فطيم الخلق ضخم³.

أما في كتاب ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة فقد وردت كلمة "جمل" و جمع أجمال ، و جامل و جُمِلَ بالضم و جمال - بالكسر - و جمالة - و جميلات مثلثين و جمائل ، و أجامل والجمال: القطيع منها برعاته وأربابه : أو القطيع من النوق... والجميل: الشحم الذائب، و استجمل البعير: صار جملا، و الجمالة مشددة: أصحابها و ناقة جمالية بالضم : وثيقة.

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة (جمل)، ج1، إعداد، يوسف خياط، دار الجيل، بيروت، ط، 1988، ص 503.

2- أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ج1، دار الأفق الجديدة، بيروت، ط 7، سنة 1991، ص 166.

3 - الزمخشري: أساس البلاغة، دار الكتب، القاهرة، ط5، 1973، ص 64.

و الجمال: الحسن في الخلق و الخلق و الجملاء : الجميلة التامة الجسم من كل حيوان و تجمّل : تزين - و أكل الشحم المذاب¹.

إذن فمدار الجمال معجميا سواء في لسان العرب أو أساس البلاغة أو ترتيب قاموس المحيط و غيره على أنه الحسن في المدركات بعين البصر ، أو المدركات بعين البصيرة .

وتجدد الإشارة إلى أن موضوع الجمال قد حظي باهتمام الفلاسفة و المفكرين و الشعراء و أرياب الفنون منذ القدم ؛ و ذلك لارتباطه بأعمق الأحاسيس الإنسانية ، و لتأثيره الكبير على رؤى و أفكار الإنسان ، و تبعاً لذلك فإن تحديد ماهية الجمال وتثريه . إن صح التعبير . يحتاج إلى دراسة عميقة و متأنية تتجاوز غرض هذه الأطروحة.

و إذا أردنا الاستئناس بأراء القدامى لتحديد ماهية الجمال نبدأ بالغرب لأنه كان سباقاً لإثارة مثل هذه المواضيع و الإشكالات ؛ فيطالعنا أفلاطون بوجهة نظر محلقة في عالم المثل إذ " يفترض وجود مثال للجمال أو يرى أن العمل الفني نقل و محاكاة، وأن الجمال في المثال جمال مطلق، أما في الأشياء فهو نسبي - و تكون الأشياء جميلة عندما تكون في موضعها ، و قبيحة عندما تكون في غير موضعها، ولكن الأشياء لا تنقسم إلى قسمين جميلة وقبيحة ، بمعنى أن ما ليس جميلاً لا يكون قبيحاً حتماً، إنما هناك مرحلة يخلو فيها الشيء عن كلا الوضعين ، و مثال ذلك غير العالم لا يكون حتماً جاهلاً، وإنما هو وسيط بين طرفين متناقضين"² ، فالنظرة الأفلاطونية ترى في عالم المثل الجمال المطلق الذي ينبغي لكل ناشد للجمال أن يحاكيه ، فالجمال و القبح في

هذه الرؤية يحدده عالم المثل، فيقدر اقتراب المحسوس و اللامحسوس إلى المثال بقدر ما يكون جميلاً و العكس بالعكس .

أما أرسطو فيرجع جمال العمل الفني إلى قدرته على جعل المتلقي يشعر بعمق أنه أمام عين الحقيقة و ليس مجرد تقليد للمثال فـ " السبب في أن الناس يستمتعون برؤية الشبيه هو أنهم يتأملهم فيه يجدون أنفسهم يتعلمون و يستنبطون الأفكار، وربما يقولون آه هذا هو؛ ذلك لأنه إذا حدث أنك لم تر الأصل فإن المتعة لن يكون سببها التقليد وإنما هي ترجع إلى الإتيقان أو اللون.

1 .

فأرسطو يرى في مهارة الفنان و قدرته على الصياغة و التشكيل و إنزال المثال إلى أرض الواقع أساس الإنتاج الجميل لدى الفنان ، فالاختلاف بين أفلاطون و تلميذه أرسطو ، هو أن أرسطو أنزل عالم المثل إلى الأرض فخلق بذلك جدلية بين الإنسان والطبيعة أساسها التأثير و التأثر ، فالمنطق الأرسطي يقول : " كل شيء في الوجود هو محاكاة لمثال لا تقع عليه العين ، و كل عمل فني هو محاكاة لعمل جميل موجود ، أو متصور تقع عليه العين، أو يجلو له الفكر أو يصوره له خياله وليس جمال الحياة قائماً على جمال الموضوع ، فالجمال والقبح من مظاهر الطبيعة والحياة ، يمكن أن يمدا أهل الفن بموضوعاتهم حتى يكون هناك جمال الجمال، أو جمال القبح، فيبدو الجميل أجمل مما هو، والقبيح أشد إثارة واشمنزاز"².

¹ - ينظر الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة ، ج1 ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، (د،ت) ط1979، ص 531.

² - عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر، ط 3 ،

1974 ، ص 37 .

1 - عز الدين إسماعيل: الأسس الجمالية في النقد العربي ، المرجع نفسه ، ص 58

2 - مجلة الوحدة : العدد 49 ، الرباط ، المغرب ، أكتوبر 1988 ، ص 59 .

ومهما يكن من شيء فإن الفنان يصور الشيء إما من أجل ترغيب المتلقي فيه و ذلك هو الجميل والخير ، و إما من أجل التفتير منه و ذلك القبيح و الشر ¹ .

و من قبل أفلاطون و أرسطو نجد أن سقراط أخضع الجمال لمبدأ الغائية، و بات الشيء الجميل عنده ما كان له فائدة للإنسان ، والرائع في الفن ما كان نافعا " ... وأن موقع حسن الشيء من الروعة ما تناسب غاياته مع غاية النفع التي تصيب الإنسان ، على حين أن القبيح و الرديء هما لا جدوى منهما ولا نفع " ² .

و إذا تركنا أرض الإغريق جنوبا باتجاه منبع التراث العربي فنجد في كتاب المرشد إلى فهم أشعار العرب " بأن الجمال إحساس سار ، كل ما يسر النفس من طريق الحواس الخمس ، ولا سيما العين و الأذن هو جميل ، و الجمال خصال مدركة بالحواس ، و بخاصة هاتين الحاستين معا أو منفردتين من شأنها أن تسر النفس " ³ .

و قد ارتبط الجمال عند الجاحظ بالمنفعة إذ يصف حسن النار بالقول : " ... وكيف حال النار في حسنها ، فإنه ليس في الأرض جسم لم يصبغ أحسن منه ، ولولا معرفتهم بقتلها و إخرافها وإتلافها ، و الألم و الخزقة المولدين عنها ، لتضاعف ذلك الحسن عندهم ، و إنهم ليرؤونها في الشتاء بغير العيون التي

يرونها بها في الصيف ، ليس ذلك إلا بقدر ما حدثت من الاستغناء عنها ⁴ فنظرة الجمال في التراث العربي نظرة موضوعية يلعب البصر و السمع ركيزتا استشعاره ، لهذا كان التركيز في القرآن الكريم . المنزل بلسان عربي مبين . على عرض الطبيعة بمختلف مظاهرها عرضا يشبع السمع و البصر ، فقد نفخ الله تعالى في الكلمة القرآنية من روحه كما نفخ من قبل في آدم و عيسى عليهما السلام ، فإذا الكلمة حية تسعى .

و يضيف الغزالي إلى بعد المنفعة بعدا آخر ، إذ يرى أن " ... كل جمال محبوب عند مدرك الجمال و ذلك لعين الجمال ، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة ، و اللذة محبوبة لذاتها لا غيرها، ولا تظنن أن حب الصور الجميلة لا يتصور إلا لأجل قضاء الشهوة فإن قضاء الشهوة لذة أخرى قد تحب الصور الجميلة لأجلها ، و إدراك نفس الجمال أيضاً لذية فيجوز أن يكون محبوباً لذاته ، و كيف ينكر ذلك و الخضرة و الماء الجاري محبوب لا يشرب الماء و تؤكل الخضرة أو ينال منها حظ سوى نفس الرؤية ؟ " ¹ .

و لاشك أنه حين تقضى الحاجات المادية يتكون الإحساس بالجمال لذاته . و إذا كان أفلاطون يرى في عالم المثل المعيار المطلق لكل جمال ، فإن الرويا العربية الإسلامية تذهب إلى أن الله عز و جل هو مصدر كل جمال و حسن يقول أبو حيان التوحيدي في معرض حديثه عن صفات الله تعالى " ... هي من الحسن في غاية لا يجوز أن يكون فيها وفي درجتها شيء من المستحسنات؛ لأنها هي سبب حسن كل حسن وهي التي تفيض بالحسن على

1 - ينظر كريب رمضان : النقد الجمالي عند مصطفى ناصف ، مخطوط رسالة

ماجستير ، جامعة تلمسان ، السنة الجامعية : 1993 - 1994 ، ص 39 .

2 - كريب رمضان : بذور الاتجاه الجمالي في النقد العربي القديم ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، الجزائر ، دت ، دط، ص 16.

3 - عبد الله الطيب : المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ، دار الفكر ، بيروت دت ، دط ، ص 487 .

4 - الجاحظ : الحيوان ، تح : عبد السلام هارون ، ج 4 ، مكتبة الخاتجي ، القاهرة ، ط 1 ، 1952 ، ص 96.

- الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 4 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1986 ، ص 306 .

غيرها ، إذ كانت معدنه ومبدأه ، وإنما نالت الأشياء كلها الحسن و الجمال والبهاء منها وبها" ² .

و ينحو الغزالي نفس النحو حين يقول " ... بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول و الأبصار و الأسماع و ستائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه و من ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته و لمعة من أنوار حضرته. " ³ فالجمال إذا هو الجمال الإلهي، وهو من صفات الله الأزلية ، و العالم كله كمرآة انعكس على صفحتها هذا الجمال السرمدى .

و إذا اتجهنا إلى الدراسات الحديثة التي عنيت بالجمال نجد اتجاهات شتى وآراء متعددة ، فويكلمان (Wikelman) يرى " أن الجمال صفة تطلق على كل ما يعطي لذة منزهة عن الغرض، فهو كالمياه الصافية المستقاة من عين صافية ، و هي تكون صالحة للشرب كلما كانت خالية من الطعم . " و قريب من هذا ما قاله شارل لالو (Charles Lalo) " الجمال هو إشباع منزه عن الغرض، هو لعب حرّ و اتفاق لملكاتنا أي توافق بين خيالنا الحسي ، و بين عقلنا" ، فالنشوة المنزهة عن الغرض هي عين الجمال، و ثمة من يرى أن الجمال ينشأ من داخل المحسوسات أو المجردات ، إذ يعزف كانط (Kant) على هذا الوتر فنجدده : " يلح على أن تشكل العمل الجمالي بقوانينه الداخلية الخالصة ، هو العامل الوحيد في الحكم عليه بالجمال و القبح ، و عنده أن الجميل هو الذي يكون ممتعا بالضرورة و بصورة كلية و شاملة ، دون مفهوم ، و هذه المتعة مقطوعة الصلة بأية فائدة مهما كانت" ¹ ، بينما نجد من

يجعل الشعور بالرضى هو الحكم بين الجمال و القبح نجد ذلك مثلا عند وليام - ك ، م (William) فيرى : " أن الشعور بالرضى في حضرة الجمال هو شعور بالاتحاد و بالتفاعل المتناغم بين الإحساس و العقل و هو التحرر الكامل من الضرورة العملية و النفعية" ¹ . و يتفق معه هيوم (Hyoum) في ذلك إذ يرى " أن الجمال هو انتظام الأجزاء و تناسقها إما بفعل طبيعتها الأصلية أو بفعل التعود ، أو بفعل الرغبة و بشكل يعطي لذة ورضا نفسيا" ² .

و قريبا من ذلك يذهب ريتشاردز (Richardz) بالقول : " إن الجمال تجربة أو حال في الجمهور و انه ليس " شيئا " غامضا كامن في العمل الفني نفسه" ³ .

من خلال ما سبق ذكره نلاحظ صعوبة الاتفاق على معنى موحد لماهية الجمال و ذلك الشأن في كل ما يتعلق بأعمق مشاعر الإنسان كالحب و البغض وغيرها، فالجمال مرتبط بالجانب الذاتي بمعنى أن كل فرد يقوم بتحديد مقاييس الجمال الخاصة به و بالتالي فهو يستمتع بالجمال من وجهة نظره التي تختلف مع غيره ، بمعنى أن الجمال ليس صفة مطلقة بل هو نسبي، وبالتالي فلا يمكن تحديده.

- فكرة الجمال في الفلسفة الإسلامية :

جاء لفظ الجمال في القرآن في مواضيع كثيرة نذكر منها:

قال تعالى: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ) ⁴ .

- 1 - وليام ك، م : تاريخ موجز النقد الأدبي، تر: حسام الخطيب ، ج 3 ، ط 1 ، 1975 ، ص 539 .
- 2 - نونكس : النظريات الجمالية - تح: محمد شفيق ، بيروت ، ط 1 ، 1985 ص 46 .
- 3 - ستالي هايمن : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، تر: إحسان عباس، ج 2، دار الثقافة، بيروت ، ط 1، 195 ، ص 119 .
- 4 - سورة يوسف : الآية 18 .

² - التوحيدي: الهوا مل و الشوامل ، تح: أحمد أمين و أحمد صقر، لجنة التأليف و النشر و الترجمة، القاهرة ، ط 1، 1952، ص 43.

³ - الغزالي: إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ، ج 2 ، ص 117 .

¹ - مجلة عالم الفكر : العدد 1 ، وزارة الإعلام ، الكويت ، سبتمبر ، 1998 ، ص

وقال تعالى: (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ) ¹.

وقال تعالى: (وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ) ².

وقال تعالى: (فَتَعَالَيْنِ أُمْتَعَنَّ وَأَسْرَحْكَنَّ سَرَاخًا جَمِيلًا) ³.

وقال تعالى: (فَمَنْعُوهُنَّ وَسْرَحُوهُنَّ سَرَاخًا جَمِيلًا) ⁴.

وقال تعالى: (فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا) ⁵.

وقال تعالى: (وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا) ⁶.

وجد في كتاب فروق اللغة لأبي هلال العسكري: " إن الجمال هو ما يشتهر و يرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق و من كثرة المال و الجسم ⁷.

و في كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي "ورد أن لفظ الجمال بمعنى الحسن و ما اشتق منه ، ذلك أن الجمال يستعمل في موضع الحسن فيقال : وجه جميل ووجه حسن و أن فلانا حسن أو جميل ولا تراد صورته ، و إنما يعني جميل الأخلاق" ⁸.

و يتجلى لنا من خلال ذلك أن لفظة الجمال من الجانب الإسلامي تعني حسن الشيء أو الخلق أو ما اتصف بالصفات الحسنة و منه قوله تعالى : (الَّذِي

1- سورة النحل : الآية 6.

2 - سورة الحجر : الآية 85.

3 - سورة الأحزاب : الآية 28.

4 - سورة الأحزاب : الآية 49.

5 - سورة المعراج : الآية 5.

6 - سورة المزمل : الآية 10.

7 - أبو هلال العسكري : الفروق في اللغة ، المصدر السابق ، ج1، ص 257 .

8 - مجلة الوحدة : العدد 49 ، الرباط ، المغرب ، أكتوبر ، 1988 ، ص74.

أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) ، ¹. و اقترنت لفظة الجمال بمعنى الخلق في قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ) ².

و من ثم يتضح لنا مفهوم الجمال في القرآن الكريم بمعنى الشيء الظاهر للعيان و المثير للإحساس ، و الذات الإنسانية تجد في خالقها ما يرضيها و يجتذبها إليه و يحسن إليها ، و الفلاسفة القدماء تعرضوا في نظرياتهم الشعرية إلى فن الشعر الموسيقي كأرسطو و سقراط و أفلاطون ، حيث أضافوا فيها نظرية المحاكاة اليونانية إضافات مهمة إلا أنهم لم ينصرفوا إلى نظرية الجمال عند العرب ³.

نطالع في كتاب إخوان الصفا و خلان الوفاء " أن المهارة في أي عمل - ما هي إلا محاولة التشبه بالخالق الكريم" ⁴.

ونحاول عرض مفهوم الجمال عند مفكري و علماء الإسلام الذين أعطوا مفاهيم مختلفة و تصورات للجمال ، حيث ذهب كريب رمضان إلى أن الجمال لم يبلور في نظرية عند العرب ولم يتخذ أبعادا حقيقية من شأنها أن تجليه و تعمقه ، فقد ظل مفهوما بسيطا ، إذا لم نقل ساذجا، أما جهود الفلاسفة في دراسة نظرية المحاكاة و إضافاتهم فتكاد تكون شروحا و هوامش لا تمس جوهر الأشياء إلا في النادر ⁵.

وأبو حامد الغزالي يؤكد تفاعل الحواس مع القلب والعقل بقوله: " يدرك الجمال الحسي بالبصر و السمع و سائر الحواس أما الجمال الأسمى فيدرك

1 - سورة السجدة : الآية 7.

2 - سورة النحل : الآية 6.

3 - ينظر مجلة الوحدة : المرجع السابق، ص74 .

4 - رسائل إخوان الصفا و خلان الوفا ، ج1 مطبعة موفم ، الجزائر ، 1992 ، ص 350 - 377 .

5 - ينظر كريب رمضان : النقد الجمالي عند مصطفى ناصف ، المرجع السابق ، ص 50 .

سواء أدرك هذا الجمال بالعقول أو بالحواس ، و جماله تعالى لا يتصور له ثان ، لا في المكان و لا في الوجود¹.

و هذا القول يلتقي مع ما جاء به القديس أوغسطين في قوله: " أن الله هو الفنان العظيم الذي يعطي الشكل و الجمال و النظام كل شيء بحسب قوانينه الخاصة إن الله حقيقة كل جمال بل أعظمه"².

فجمال الله في نظر هؤلاء جمال نقي صافي ، و لا تصور له ، و أن الله هو الذي يعطي الشكل و النظام ، و الجمال.

إن فلسفة الصوفيين المسلمين رأيت أن الإنسان في إمكانه أن يتقرب إلى الله روحيا عن طريق الحياة المتقشفة و النسك و تنقية الروح من كل الشوائب الدنيوية ، و تقرب الإنسان من الله تقريبا يجعله يعرف الجمال الأصيل المتمثل بالجمال الأعلى معرفة حقا ، و يكتشف أن جمال العالم المادي ما هو إلا انعكاس للجمال الإلهي³.

و من هنا تظهر أوجه التشابه بين الفلسفة الإسلامية الصوفية و الفلسفة الأفلاطونية اليونانية في فهم الجمال التي ترى أن الجمال الحقيقي ما هو إلا انعكاس للجمال الإلهي، فهم يركزون على الجانب الحسي في فهم الأشياء وتأويلها إلى خالقها كما كان يراها أفلاطون وغيره.

و النتيجة العامة التي نستخلصها من النصوص السابقة هو أن نظرة الفلاسفة المسلمين للجمال تمثل موقفا دينيا ، و الجمال عندهم يدرك بالحواس و يقع في المحسوسات ، و الجمال يرى بالعين و يدرك بالعقل و القلب و يدعون إلى السمو والرفعة عن الأشياء المادية و التعلق بما هو أعلى و أعظم

بالعقل و القلب أما إن كان الجمال يتناسب مع الخلقة و صفاء اللون فإنه يدرك بحاسة البصر ، وإن كان الجمال بالجلال و العظمة و علو الرتبة ، و حسن الصفات و الأخلاق ، وإرادة الخيرات لكافة الخلق و إفاضتها عليهم على الدوام فيدرك بحاسة القلب¹. ويرى أن القلب أشد إدراكا من العين ، فالقلب يدرك الأمور الشريفة الإلهية و أن المثل الأعلى للجمال هو الله ، و جمال الله سبحانه أكمل الجمال².

فالملاحظ أن إدراك الجمال عند أبي حامد الغزالي يتجلى عن طريق الحواس ، إذا ارتقى يدرك عن طريق القلب و إذا اشتغل على عناصر موضوعية يدرك عن طريق العقل .

أما تصور الفرابي للجمال فيتجلى من خلال قوله: " الجمال و البهاء و الزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل ، و يبلغ استكماله الأخير ، و إذا كان الأول وجوده أفضل الوجود فجماله إذن فائق لجمال كل ذي جمال ، و كذلك زينته وبهاؤه و جماله بجوهره و ذاته و ذلك في نفسه و بما يعقله من ذاته"³.

فالفرابي يوضح بإجلال بأن الخالق هو الأول و جماله فوق كل جمال و هو لا يمايز بين لفظ الجمال و البهاء و الزينة فالكل في نظره واحد .

و الغزالي يؤكد " أن لا خير ولا جمال و لا محبوب في العالم إلا و هو حسنة من حسنات الله و إلا آثار من آثار كرمه ، و غرفة من بحر جوده،

1 - علي شلق : الفن والجمال ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، دت، د. ط ، 1974 ص 74 - 75 .

2 - ينظر علي شلق : الفن والجمال ، المرجع نفسه، ص 75.

3 - الفرابي : كتاب السياسة ، تح : فوزي نجار ، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، د. ط ، 1964 ، ص 46

1 - أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 4 ، المصدر السابق ، ص 254 .

2 - نيكون أوفسيا : موجز تاريخ النظريات الجمالية ، ترجمة: باسم السقا ، دار الفرابي ، بيروت ، ط 2 ، 1979 ، ص 76 .

3 - ينظر علي شلق : الفن والجمال ، المرجع السابق ، ص 94 - 95 .

وهو الواحد الأحد الأزلي، و يتجددون من كل ماله علاقة بالمادة أو لذات الحياة الدنيوية .

- التجربة الجمالية في الأدب :

إن ثمة علاقة جوهرية بين الجمال و الأدب - باعتباره أحد الفنون - حتى إن بعض الدارسين يعرفون الأدب بأنه نشاط لغوي يستهدف توكيد الحياة التي تحدث متعة جميلة ، " ربما متأثرين بنظرة كانط (Kant) المتوفى سنة (1804م) الذي قرر أن الفن عمل يهدف إلى المتعة الجمالية الخالصة ، أي أنه حر لا غاية وراءه سوى اللذة الفنية ، و ربما كان هذا هو المعنى الذي خلص إليه بعض أدياء العرب حين قالوا : " إن الشعر أنفذ من السحر" و كان الرسول ﷺ قد قال : (إن من البيان لسحرا)¹ .

" و إننا نكاد نجد اتفاقا على أن التجربة الجمالية لا يمكن أن تكون جمالية ، حتى تتحرر من الشواغل المادية و الإيديولوجية الملحة ، أي توفر صفة اللانفعالية التي تقضي أن تتوجه الذات إلى موضوعها دون رغبة في استهلاكه المادي أو تخديمه العملي أو الإيديولوجي"² .

غير أن الجمال لا يتناقض مع المنفعة ما دامت المنفعة مشروعة ، إذ يمكن أن تساهم التجربة الجمالية في الأدب الراقى في توجيه الناس نحو المنافع المشتركة فيقضى بذلك على الأثرة و الأنانية التي شوهدت وجه العالم .

1 - أحمد كمال زكي : النقد الأدبي الحديث أحواله واتجاهاته ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ط ، 1981 ، ص 76 .

* (رواه الترمذي وأبو داود)، أنظر "موسوعة الحديث الشريف" الإصدار الثاني، شركة صخر لبرامج الحاسب، 1997 السعودية.

2 - سعد الدين كليب: مجلة الموقف الأدبي شهرية يصدرها إتحاد الكتاب العرب ، العدد 294، دمشق ، تشرين الأول ، 1995 ، ص 71 .

" إن التجربة الجمالية ، عالم قائم بذاته و تصدر من موقف حسي انفعالي مصوغ بشكل مجازي تخييلي ، و من وعي جمالي يتعامل مع الواقع من خلال المثل الأعلى للجمال في الفرد و المجتمع"¹ .

" و في التجربة الأدبية تتجلى ثلاث مستويات :

- 1- مستوى مادي ، لأن بها مكونات حسية مدركة .
- 2- مستوى نفسي و يتصل بها مكونات حسية .
- 3- مستوى واعي وهو الخاص بعملية التنظيم و التحديد و الحصر"² .

و يضيف إلى ذلك ريني ويليك (René Wilik) شيئا آخر " ليست المسألة أن تعرف أية عناصر بل و كيف وضع بعضها مع بعض ، ولأية وظيفة - لأن هذا يحدد ما إذا كان عمل من الأعمال أدبيا - أم ليس أدبا "³ .

فعللاقة الأدب بالجمال تبرز من خلال التوازن الصوتي و الإيقاعي الخلاق ، وبالتركيز على الصور البلاغية التي ترسم خلجات النفس و صدى الطبيعة ، فالأديب في تجربته الفنية يستخرج أجمل ما في الطبيعة من محاسن ، و أفضل ما في النفس من مشاعر .

" وأما الشاعرية فهي فنيات التحول الأسلوبية وهي استعارة النص لتطور الاستعارة الجميلة، حيث ينحرف النص عن معناه الحقيقي إلى معناه

1 - المرجع نفسه : ص 78 .

2 - سعيد الورقي : لغة الشعر العربي الحديث ، دار النهضة العربية بيروت ، سنة 1984 ، ط 1 ، ص 56- 57 .

3 - محمد زكي العشماوي : قضايا النقد الأدبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، د ط ، 1975 ، ص 31 .

يصل غنى هذه اللغة إلى أوجه و تصبح غاية شاسعة كثيفة في الإيقاع والإيحاء و التوهج لا حد لأبعادها¹.

" ففي التجربة الجمالية لا يمكن أن تظهر الذات بدون موضوع و لا الموضوع بدون ذات ما دام الشيء واحدا ، هذا التوحد ، بينهما يعد ملمحا أساسا في التجربة الأدبية ، حيث يحدث تفاعل بينهما نتيجة التأمل العميق ، و كل هذا يتم بواسطة المخيلة " ².

" فالشاعر في تجربته يعبر عن رؤية شمولية للحياة ، و مفاهيم محددة عن الإنسان و موقفه من الحياة و الواقع ، و أما الذوق فهو في الأصل ملكة تترك بها طعوم الأشياء ، و اصطلاحا أداة الإدراكات التي تثير في نفس المتذوق لذة فنية ، وقد تحدث عنه ابن خلدون في المقدمة ، فقرر أنه حصول ملكة البلاغة للسان فكما أنه حسيا علاج الأشياء باللسان للتعرف على طعمها تعالج الأشياء فنيا ، بالنفس للتعرف على ما فيها من جمال ، فهو يابجاز القوة التي يقدر بها الأدب من حيث هو فن " ³.

و مهما تغيرت أفكار العصر و قيمه فلن تتغير القيم الأساسية للعمل الفني ، فقد نرى الأدباء في عصرنا الحاضر يهتمون بعالم الفن و السياسة و يشاركون في أحداث العصر ، و يدعون إلى توجيه الأدباء نحو المجتمع ، و إلى المساهمة بجهودهم في تغيير الواقع الذي هم عليه ، و لكن هذا كله لا يعني أن اختيار موضوع معين يتصل بالسياسة أو المجتمع أو قضية من قضايا الوطن يبتعد عن كونه عملا فنيا .

¹ - أدونيس: مقدمة الشعر العربي ، دار القلم ، بيروت ، 5ط ، 1986 ، ص 108.

² - كريب رمضان : النقد الجمالي عند مصطفى ناصف ، المرجع السابق ، ص93

³ - أحمد كمال زكي : النقد الأدبي الحديث أحواله واتجاهاته ، المرجع السابق ، ص 77.

المجازي وهذه سمة لأي تعبير بياني، وأما القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية وغيرها فإنها لا تشكل القيمة الحقيقية للتجربة الأدبية " ¹.

و يؤكد كانط (Kant) " أن الذوق هو دائما مادة الشعور بكل ما نبصره أو نسمعه أو نتخيله، وهو يصدر حكمه بالرضى أو بعدم الرضى على موضوع ما مبتعدا ما وسعه عن الهوى ، و متفتحا في الوقت نفسه على الكمال و المثال دون أية محاولة لجعل الجميل كاملا أو مثاليا ، و إنما حسبه أن يكون سبيلا إلى تصور مثال الكمال على أي حال ، و على هذا النحو يكون أمامنا متذوق و موضوع له مادته و متعته الفنية ، و كلها تتعاون على إصدار الحكم الجمالي الذي لا يمكن أن يكون متعسفا ، و الذي لا يتحرر فقط من موضوع العمل الأدبي " ².

" فالتجربة الأدبية تجربة لغة ، و عند الأديب تصبح اللغة وسيلة للتعبير وخلق بموسيقاه و ألوانه و فكره ، و مادته التي سوى منها كائنا ذا ملامح وسمات، كائنا ذا نبض و حركة " ³.

و من تم نجد أن الخطاب اللغوي صنع من فضاء التشبيه و الاستعارة فضاء للصورة المكثفة ، بينما كانت الاستعارة تقوم على التشابه المنطقي بين شينين ، فقد أخذت الصورة الآن تدور في فلك المجاز الذي يتجاوز المنطق و الخضوع للعقل ويدخل في ملكة الغرابة و الغموض، فيصير أصابع سحرية يراقص الأشياء ويلتقطها و يحولها كما يشاء فيبعث الحياة في النفوس الجامدة ، و يوجج العواطف الميتة ، و ذهب أدونيس للقول : " و في الإبداع الشعري

¹ - محمد زكي العشماوي : قضايا النقد الأدبي ، المرجع السابق ، ص 32 .

² - أحمد كمال زكي : النقد الأدبي الحديث أحواله واتجاهاته ، المرجع السابق، ص 79-78 .

³ - عبد الله الغدامي : الخطيئة و التكفير ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة السعودية ، 1ط ، 1985 ، ص 24.

لقد افترن الخطاب بالجمال في العمل الأدبي و قد وردت مادة خطب في لسان العرب " أن الخطاب و المخاطبة مراجعة الكلام ، و قد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطايا ، و هما يتخاطبان ، و المخاطبة صيغة مبالغة تفيد الاشتراك و المشاركة في فعل ذي شأن ، قال الليث : إن الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر، قال بعض المفسرين في قوله تعالى " و فصل الخطاب" قال : هو أن يحكم بالبينة أو اليمين و قيل: معناه أن يفصل بين الحق و الباطل ، و يميز بين الحكم و ضده ، و قيل فصل الخطاب : الفقه في القضاء" ¹.

و يرى الزمخشري أنه يجوز أن يراد بمعنى الخطاب في الآية : " القصد الذي ليس فيه اختصار مخل ، و لا إشباع ممل ، و يقول خطبه أحسن الخطب و هو المواجهة بالكلام" ². فالخطاب من المخاطبة على وزن المفاعلة فهو يقتضي التفاعل بين شخصين أو أكثر ، بين مرسل و متلقي ، و هذا التفاعل إما أن يخلق إحساسا بالمتعة و الجمال و القبول ، و إما أن يولد شعورا بالسأم و القبح و النفور ، و كثيرا ما ارتبط الخطاب بالمخاطبة كجنس أدبي تتجلى فيه البلاغة و القدرة على التأثير في المخاطبين .

كما يرتبط المفهوم الرابط بين الخطاب و الخطابية عند أرسطو طاليس في حديثه عن مكوناتها فيقول: " أما التي ينبغي القول فيها على مجرى الصناعة فتلاث: إحداهن الأخبار من أي الأشياء تكون التصديقات و الثانية ذكر التي

" فاللغة هي وسيلة الأديب للتعبير و الخلق ، و هي موسيقاه و ألوانه و فكره ، و المادة الخام التي سوى منها كاننا ذا نبض و حركة و حياة و ملامح و سمات ، كاننا أبدعه الشاعر أو القصاص أو المسرحي من ذاته كاننا يحمل صورة حية ، كما يحمل الحجر صورة نابضة لتمثال بارع، فكذاك اللغة في يد الأديب قادرة على أن تحمل صورة نابضة حية ، ذلك هو معنى الإبداع الأدبي ، إنه سيطرة الأديب على اللغة بما يضيفه عليها من ذاته و روحه " ¹.

فالتجربة الجمالية في الأدب خلق و إبداع ، و تفجير لطاقت النص من أجل خلق وعي جمالي منسجم مع الكون و الحياة و الإنسان ، ذلك الانسجام الذي نجده في حنايا الكون و قلب الطبيعة .

- بين الجمال و الخطاب :

إن الكلام عن علم الجمال يعني أيضا الحديث عن موقف الإنسانية من خالقها، و من ذاتها و من الكون المحيط بها ، فغاية علم الجمال هو إعادة بناء العلاقات بناء جماليا ، ينسجم مع الجمال المطلق ، و حينها يكون علم الجمال " مجموعة الأدوات المعرفية التي تمكن صاحبها من دراسة المواقف التي يتخذها الإنسان من مظاهر الكون و المجتمع في إطار العقيدة الدينية ، و يعبر عنها في أشكال متعددة تمتد من سلوكه اليومي البسيط إلى أنواع الفنون في إطار المجتمع و التراث" ².

فعلم الجمال مرتبط بالجانب الذاتي عند الإنسان و لكل فنان أدواته التي يبرز بها تجربته الجمالية التي ما هي في الحقيقة إلا نشدان للكمال في عالم الفن ، و التذوق الجمالي كما رأينا سابقا فعل منعكس ، يصدر عن النفس التي تستجيب للمثيرات الجمالية بما فيها من جمالات فطر الله الناس عليها.

¹ - المرجع نفسه ، ص 56 .

² - حسين الصديق : فلسفة الجمال رسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي ، دار القلم العربي ، سوريا ، ط 1 ، 2003 ، ص 22 .

¹ - ابن منظور : لسان العرب ، مادة (خَطَبَ) ، المصدر السابق ، ج 2 ، ص 856 .
² - الزمخشري : الكشاف في حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ج 1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، ص 125 .

تستعمل في الألفاظ ، و الثالثة هو أنه كيف ينبغي أن ننظم أو ننسق بين أجزاء القول¹

و قد عدها الجاحظ جنسا من البلاغة فالخطابة تركز على عملية الإقناع التي يختص بها الباث إزاء المتلقي أو السامع قصد إثارة عواطفه ، أما ما يستمد منه الخطاب في جانبه النظري في كونه اليوم يطرح كآلية فعالة في الفكر الإنساني أمام أي طرح أو نقاش و هو الآن الآلية و الرهان الذي يبادر و يبادر النقد الأدبي الحديث و المعاصر في عرضه التحليلي أو هو نقطة تقاطع و تلاقي بين تحليل النصوص و الإجراءات التطبيقية التي تهتم كثيرا بالمعنى في شكله و بنائه ، وفي تجاوز ما يقوم النص بطرحه إلى الكيفية التي يتبعها النص في المعنى الذي يطرحه .

أما في الدراسات اللغوية و اللسانية في الغرب فقد عرف هذا النوع "الخطاب" تفاعلات لاسيما بعد ظهور كتاب فرديناند دوسوسير (Fredinand de saussire) محاضرات في اللسانيات العامة متضمنا المبادئ الأساسية التي جاء بها هذا الأخير و أهمها :

- 1- التفريق بين الدال و المدلول .
- 2- اللغة ظاهرة اجتماعية .
- 3- الكلام ظاهرة فردية . و بلورته لمفهوم "النسق" أو "النظام" الذي تطور فيما بعد إلى بنية ، و قد تعددت مفاهيم الخطاب ومدلولاته نورد بعضها :

الخطاب مرادف للكلام عند فرديناند دوسوسير (Fredinand de saussire) وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنوية². أما حسب

- 1 - أرسطو طاليس : الخطابة ، تر : عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط1 ، 1983 ، ص 181.
- 2 - ينظر سعيد يقطين : تحليل الخطاب الروائي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط2 ، 1993 ، ص 12 .

"بينفينيست" (Binnifinnist): " هو كل مقول يفترض متكلمًا و مستمعا و عند الأول هدفه التأثير على القارئ بطريقة ما"¹.

والخطاب حسب ميشال فوكو " نظام تعبير متقن ومضبوط"²

و بعضهم يعطي للخطاب معاني أخرى لما يجعل منه مرادفا " للنص" أو " المقول" ومن هؤلاء " جوليان قريماس" (Jullian Grimasse) على أن استعمال هذا الأخير للنص كمرادف للخطاب ليس من باب التبسيط، كما يرى بعض الدارسين أن قريماس ، " إذ يفعل ذلك إنما يستند إلى الاشتراك الفعلي للفظتين في أداء المعنى ذاته (ترادف) فبعض اللغات الأوربية لا تتوفر على لفظ يقابل لفظتي "Discours" الفرنسية و "Discourse" الإنجليزية ، و يشير إلى أن "خطاب" و"نص" تستعملان تبعا لذلك للدلالة على ممارسة خطابية غير لغوية ، كالطقوس المختلفة والقصاص المرسومة"³.

وثمة علاقة و طيدة بين الخطاب والأدب الجمالي ، والخطاب له مقاييس تميزه أي هناك شروط وخصائص و مقاييس تجعل منه خطابا أدبيا ، و هو ما جعل بعض الدارسين المحدثين يرون بأن هدف "علم الأدب ليس دراسة الأدب ، بل دراسة أدبية الأدب"⁴

وفي السياق نفسه يقول " بوريس ايخمباوم " (Bouriss Eikhenbaum) " لقد اعتبرنا و لا نزال نعتبر أن الشرط الأساسي لموضوع

1 - المرجع نفسه ، ص 19 .

2- فرحان بدري الحربي: الأسلوبية في النقد العربي الحديث ، دراسة في تحليل الخطاب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ببيروت ، ط1، 2003 ، ص40.

3- - Gramas (AJ) et courtés (j) ; sémiotique , dictionnaire raisonné de la théorie du langage, ed , Hachette , Paris , 1979. voir discours p102.

4- - Todorov Tzevantan , les catégories du récit littéraire inco- uniqtion 8, coll. Ed du seuil , Paris 1981 , p 131

(1) " مدونة كلامية : يعني أنه مؤلف من كلام ، و ليس صورة فوتوغرافية أو رسما أو عمارة أو أزياء ، و إن كان الدارس يستعين برسم الكتابة و فضائلها و هندستها في التحليل .

(2) حدث : إن كان خطابا ، هو حدث يقع في زمان و مكان معينين لا يعيد نفسه إعادة مطلقة مثله في ذلك مثل الحدث التاريخي .

(3) تواصلية : يهدف إلى توصيل معلومات و معارف و نقل تجاربه إلى الملتقي .

(4) تفاعلي : على أن الوظيفة التواصلية في اللغة، ليست هي كل شيء فهناك وظائف أخرى للخطاب اللغوي ، أهمها الوظيفة التفاعلية التي تقيم علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع و تحافظ عليه .

(5) مغلق : و نقصد به انغلاق سمته الكتابية الأيقونة التي لها بداية و نهاية و لكنه من الناحية المعنوية هو :

(6) تداولي : إن الحدث اللغوي ليس منبثقا من العدم ، و إنما هو متولد من أحداث تاريخية و نفسانية و اجتماعية و لغوية... و تتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له ، فالخطاب إذن مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة¹.

و يرى "بياجرو" (Piagero) أن الخطاب " يفرز أنماطه الذاتية و سننه العلامة و الدلالية فيكون سياقه الداخلي هو المرجع ، ليقيم دلالاته حتى لكأن الخطاب هو معجم لذاته"².

كما ينحو " ر.ل. فاغنز" (Fagner) المذهب نفسه ، " فيرى أن الخطاب الأدبي صياغة مقصودة لذاتها ، و لغته تتميز عن لغة الخطاب العادي أو النفعي بمعطى جوهري لأنه مرتبط بأصل نشأة الحدث اللساني في كلتا الحالتين

العلم الأدبي يجب أن يكون دراسة الخصائص النوعية للموضوعات الأدبية التي يميزها من كل مادة أخرى و هذا باستقلال تام عن كون هذه المادة تستطيع بوساطة بعض ملامحها الثانوية أن تعطي مبررا لاستعمالها في علوم أخرى كموضوع مساعد"¹.

و يعرف "عبد السلام المسدي" الخطاب الأدبي بأنه : "خلق لغة من لغة" أي أن صانع الأدب ينطلق من لغة موجودة فيبعث فيها لغة وليدة ، و هي لغة الخطاب الأدبي و يمكن أن نقول : "إن الخطاب الأدبي هو تحويل لغة عن لغة موجودة سلفا، و تخليصها من القيود التي يكبلها بها الاستعمال و الممارسة ، فالخطاب الأدبي بهذا المعنى : كيان عضوي يحدده انسجام نوعي ، و علاقة تناسب قائمة بين أجزائه"² ، و الخطاب الأدبي نظام إشاري معقد و مركب ، و ليس بسيطاً ، كما هو الحال في نظام إشارات المرور الضوئية مثلا ، فالنظام الأدبي معقد بالنظر إلى تعقد تكوينه و العوامل المؤدية إليه معا ، " فمن حيث التكوين يتشكل النص الأدبي من مجموعة من الأنظمة الفرعية الداخلية المرتبطة تماما بمجموعة من الأنظمة الكلية والفرعية الخارجية هناك في التشكيل اللغوي للنص ، و هناك النظام الصوتي بفروعه و هناك النظام المعجمي ، و هناك النظام النحوي و النظام المجازي و هي كلها أنظمة تشكل رؤية الكاتب ، و منها جميعا تتشكل دلالة النص الكلية"³.

أما مفهوم الخطاب الأدبي كما يراه محمد مفتاح فهو :

1 - سعيد يقطين : تحليل الخطاب الروائي ، المرجع السابق ، ص 22.

2 - عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 2، 1984 ، ص 107.

3 - المرجع نفسه ، ص 11.

1 - محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1985، ص 120.

2 - عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، المرجع السابق ، ص 16.

، فبينما ينشأ الكلام العادي عن مجموعة انعكاسات مكتسبة بالمران و الملكة نرى الخطاب الأدبي صيغ للغة عن وعي و إدراك.¹

فليس في الأشكال الأدبية كالسرود مثلا أو الوصف و التشبيه ما يجعلها أدبية محضة ، فقد تصادفها في أنواع أخرى من الخطاب ، مما يؤدي إلى استحالة وجود قوانين خاصة بالخطاب الأدبي ، و بالتالي تجريد مصطلح الأدبية من معناه السابق ، وتعويضه بالإيحاء الاجتماعي الذي يختلف باختلاف الثقافات و العصور.

و حسب عبد السلام المسدي فإن " الخطاب الأدبي ينتمي إلى صاحبه من حيث أنه كلام ميثوث ، أما أدبيته فهي بالأساس وليدة تركيبية الألسنة ، أي وليدة ما ينشأ بين العناصر اللغوية من أنسجة متنوعة متميزة ... و من هنا يمكن الإقرار بأن سمة الأدبية في الفن لم تعد محصورة في بعض أجزائه دون الأخرى ، و لا فيما يتولد عن بعضها من صور أو انزياحات ، و إنما هي ثمرة لكل بناء خطابي حتى و لو تجلت ظاهريا في شكل مقطع محدد منه ... فأدبية الخطاب وليدة التركيبية الكلية لجهازها اللغوي انطلاقا من الروابط القائمة فيه الضابطة لخصائصه البنيوية".²

و الذي يهمننا أن ثمة علاقة بين الجمال و الخطاب ، لأن عملية التذوق تقتضي وجود طرفين، الطرف الأول هو الإنسان و الطرف الثاني هو الموضوع الجمالي فإن ثمة فعلا منعكسا يصدر عن الإنسان يعبر عن تفاعل الذات الإنسانية مع الموضوع الجمالي ، حيث تتعطل ملكاتها العادية و تتوقف عن التفكير ، فالتذوق الجمالي يبدأ أولا بالحس ، و يعبر عنه بالانفعال ثم ينتقل ثانيا إلى العقل في عملية الإدراك و التقويم الجماليين .

1 - المرجع نفسه ، ص 11.
2 - عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، المرجع السابق ، ص 88-89.

و يرى " حسن الصديق " : على الأديب ألا يكتفي بالثقافة التي تغني فكره ، و توسع دائرة تجاربه ، و تفيده في مضمون فنه ، و إنما عليه أيضا أن يهتم بجمال أدواته اللغوية فيتنجب في كتابته الكلمات المموجة الثقيلة على السمع ، و يبتعد عن التكليف أو يهرب من أسلوب أصحاب الآراء و المتكلمين الذين يتخذون من العمل الفني منبرا للوعظ و الإرشاد ، أو يشرح عقائدهم و مذاهبهم ، و على الأديب أن يكون مهتما بأدبه و فنه ، و لا يفتأ يسعى نحو الأفضل و إن كلفه ذلك جهدا كبيرا من سعى إلى الجمال في الفن الأدبي و ذلك بعد الخضوع لسحر اللفظ على حساب المعنى ، و بالتوفيق بين الشكل والمضمون توفيقا متكاملا يؤدي ما يراد من غاية سامية و أخلاقية¹.

-جمالية الخطاب القرآني:

و الذي يثير الاهتمام و يلفت النظر ما يعرف بالتصوير القرآني و هو " التناسق القائم على تقنية توزيع المشاهد ، و الظلال و الأجواء و وسيلته في كل ذلك الألفاظ و الموسيقى الكامنة في التركيب"² و بذلك يسمو الإعجاز فيه . " و ارتكزت أدبية الخطاب القرآني على فنية التصوير بأبعادها اللونية و الإيقاعية ، و الحركية ، انسجاما مع منزعها التوصيلي الفطري الذي يعرض المعنى صورة ، و الأثر حركة و الحالة مشهدا شاخصا للخيال"³ ، فأدبية الخطاب القرآني تستولي على الوجدان لانسجامها التام مع الفطرة الإنسانية ، و لاستفزازها لبؤرة الشعور بما في الخطاب من دلائل و إيحاءات .

1 - حسين الصديق : فلسفة الجمال ومسائل الفن ، المرجع السابق ، ص 266 - 267 .

2 - سيد قطب : التصوير الفني في القرآن الكريم ، دار الشروق ، بيروت ، ط7 ،

1983 ، ص96-97 .

3 - سيد قطب : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بيروت ، ط3 ، 12 ، 1986 ، ص

لقد ربط سيد قطب أدبية الخطاب القرآني بمباحث ، كانت في حيز الدراسات الأدبية الوضعية، فالقصة القرآنية بطابعها الفني و بعناصرها الأدائية من شخوص ، و مواقف ، و سرد ، وغيرها كانت من جملة المباحث التي وقف عندها سيد ، و حاول تأصيل الرؤيا فيها على ضوء الإنجازات النقدية و التحليلية المعاصرة ، و هو بذلك قد دفع بالدرس الجمالي القرآني في طريق مشوق يجنى منه دون شك كثيرا من الثمار اليانعة التي ستؤكد علو كعب البلاغة القرآنية .

و يرى مالك بن نبي أن أدبية القرآن قد تجسدت في ذلك الإنجاز الرائع الذي حققه الخطاب القرآني على مستوى التعبيرية ، و الذي تجاوز به الأنماط القولية التي كان العرب يألّفونها ، لقد أحدث الخطاب القرآني كما يقول مالك بن نبي : انقلابا في الأدب العربي بتغييره الأداة الفنية في التعبير ، فهو من ناحية قد جعل الجملة المنظمة في موضع البيت الموزون ، وجاء من ناحية أخرى بفكرة جديدة أدخل بها مفاهيم أو موضوعات جديدة لكي يصل العقلية الجاهلية بتيار التوحيد¹.

لقد تخطى القرآن بتفرد و تميز نسجه البنائي الإمكانيات الجمالية الأدبية التي أسستها اللغة العربية لنفسها طيلة قرون ، حتى أنه يمكن اعتبار الخطاب القرآني ثورة تجديدية في الأطر الجمالية و البلاغية التي كانت قبله ، ثورة لا تقل أهمية عن الانقلاب الجذري الذي أحدثه القرآن في المجتمع العربي الجاهلي و في العالم كله ، مؤكدا أن الخطاب هو أقوى مرجعيات التغيير و البناء .

1 - مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، دار الفكر ، دمشق ، ط4 ، 1984 ، ص 185 .

" و الخطاب القرآني يتمتع بقدرة كبيرة على استيعاب المفاهيم ، والأنماط اللفظية غير العربية و تكيفها مع ما ينسجم و روح اللغة العربية"¹ ، يظهر ذلك على مستوى الأسماء الأعجمية خاصة (أسماء الرسل من بني إسرائيل) .
و نجد الأدبية القرآنية مع " محمد أركون" تتحو منحى فكريا ، فصوت العاطفة فيه لا يخبو تماما ، و لكنه يتذرع بالعقل ، فهما للظاهرة القرآنية و تعريفها لها ، وتفكيكا للخطاب القرآني بأدوات معرفية جديدة كخطوة توسع فيها الصلات الجدلية بين الديانات الكتابية في العالم .

و أركون يحدد المرتكزات النوعية التي تقوم عليها أدبية الخطاب القرآني ويجملها في كونه :

1- " صادقا : إذ هو فعال في النفس البشرية التي بقيت بمنأى عن خطاب آخر يفتح لها منظورا مشابها .

2- فعالا : إذ هو يربط الإنسان بالزمن البدائي و يخلق بنفسه زمنا مثاليا ، هو زمن الوحي ، زمن السلف الصالح الذي يستقطب إليه و عي الأمة، سعيا إلى تحقيق واقع الهداية .

4- تلقائيا : إذ هو انسياب متتال لتقنيات لا نحتاج في التبدليل عليها إلى برهان ، وإنما نحتاج إلى التماس أوجه ملاءمتها لتطلعات الفطرة البشرية ، فهي قد جاءت لمخاطبتها ، فحدائثية القرآن حدائثية جمالية و أدبية ... أمكنها ليس فقط أن تتجاوز موقف الرفض و الخصومة الذي وقفه منها المكذبون زمن النزول أو من نجم من بعدهم من الطاعنين ، بل لقد تأتي لخطابية القرآن أن تجب أضربا بيانية ترتبط بثقافة العرب الشركية ، كانت مناط تجلّة و تفخيم² ، فالخطاب القرآني كينونة قد تمثل على أنها المصدر العلوي عينه الذي يباشر

1 - Mohammed Arkoun ; lectures du coran, édition maison neuve , 1982, p23 .PARIS.

2 - سليمان عشريناتي : الخطاب القرآني ، المرجع السابق ، ص 07

خصوصية المذهب المالكي في بلاد المغرب والأندلس

الدكتور: عبد العزيز ناصري

أستاذ محاضر (ب) قسم العلوم الإسلامية، جامعة أدرار.

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على سر انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب والأندلس قديماً وحديثاً، وهذه ظاهرة فريدة ومتميزة تخص هذه المنطقة على غيرها من مناطق العالم الإسلامي، فنحاول التطرق إلى كيفية دخول المذهب إلى المنطقة؛ وتشبث أهلها به، ونذكر آراء المؤرخين والعلماء في ذلك، وما هو السر في تمكن مذهب مالك في هذه المنطقة وسرعة انتشاره وتفضيله على بقية المذاهب الإسلامية المعتمدة في الفقه الإسلامي كالشافعي والحنفي والحنبلي، وبروز علماء أجلاء من أبناء المنطقة في المذهب كإبن أبي زيد القيرواني الملقب بمالك الصغير وسحنون وإبن عبد البر وغيرهم من أئمة المذهب، وما الدور الذي لعبه سلاطين المغرب وملوكه في التمكين للمذهب المالكي في بلادهم عبر التاريخ وإلى يومنا هذا، مع العلم أن المشرق العربي وغيره من بقية أقطار العالم الإسلامي؛ انتشرت به المذاهب الأخرى كالشافعي والحنفي والحنبلي على غرار المذهب المالكي.
كلمات مفتاحية: المذهب، مالك، المغرب.

Abstract : This study aims to shed light on the secret of Al-Maliki doctrine spread in the Maghreb and Al-Andalus in past and present. This is a unique and distinctive phenomenon specific to this region than other regions of the Islamic world. This paper tries to address how al-Maliki doctrine entered the region, and how their people attached to it and recall the views of historians and scientists in this, and what is the secret about enabling the Maliki doctrine in this area in addition to the quick spread of this doctrine and the preference of it than other Islamic jurisprudence such as Shafii, Hanafi and Hanbali. Besides the rise of evacuated scientists from the region in the Maliki doctrine such as Ibn Abi Zaid Al-Kairouani nicknamed "Little Malik" Sahnoun, Ibn Abd al-Barr and other Imams from different Islamic doctrines jurisprudence. Moreover, addressing the role played by the sultans and the kings of Maghreb in empowering the Maliki doctrine in their country through history to this day. Knowing that, the Middle East and other countries of Muslim world knew other doctrines such as Shafii, Hanafi and Hanbal doctrine over the Maliki doctrine.

Keywords: Doctrine, Malik, Maghreb.

ضمير المتلقي برسالة متكاملة لا تغفل منزعا من منازع الحياة، و الوجود، تحريرا للفرد و الجماعة، من نير الأسطورة و اللامعقول الخرافي، لقد استوعبت المؤلفات حول القرآن الكريم (التفاسير، و شرح المتون مثلا) جهدا تواجديا كان في أساسه نشاطا جماليا وروحيا يستنفذه المسلم في إطار جمالي قد أقر لها النص و الزمن بمنزلة السقفية، لقد ارتبط الخطاب القرآني بجماليات فنية من حيث الأسلوب البلاغي الرائع.

-نتائج هذه الورقة البحثية:

- 1- الجمال زنبقي في تعريفه، ضروري في كثير من المعارف و العلوم.
- 2- كان للفلسفة الإسلامية دور فعال في إبراز قيمة الدراسات الجمالية.
- 3- الأدب بفنونه و علومه اللغوية الميدان الخصب التي تنمو فيه بذور الاتجاهات الجمالية.
- 4- الخطاب القرآني القمة السامقة التي حوت فنون القول الجمالية و هو المنبع الذي نهل منه البلاغيون العرب في التنظير و الدرس و التطبيق لاستلهم الرؤية الجمالية قولاً و تصويراً و معنى ومبنى، لانه كلام الله عز و جل المعجز.
- 5- المجال في الدراسات الجمالية لا يزال مفتوحا خاصة مع تطور النظريات الخطابية.
- 6- علم الجمال يتقاطع مع الكثير من العلوم و الفنون و المعارف الانسانية.