

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان

كلية الاداب واللغات

قسم اللغة العربية وادابها

تخصص: نظرية الادب وعلم الجمال



# جمالية المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظرية الأدب وعلم الجمال

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالبة:

محمد زمري

ليلى قراوزان

## أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد مرتاض
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد زمري
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بومدين كروم
عضوا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد باقي
عضوا	جامعة وهران	أستاذ محاضر "أ"	أ.د. مراد قايد سليمان
عضوا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر "أ"	د. محمد سعدي

السنة الجامعية: 1435 / 1436 هـ / 2014 - 2015 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان

كلية الاداب واللغات

قسم اللغة العربية وادابها

تخصص: نظرية الادب وعلم الجمال



# جمالية المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظرية الأدب وعلم الجمال

إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد زمري

إعداد الطالبة:

ليلى قراوزان

## أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد مرتاض
مشرفا ومقررا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد زمري
عضوا	جامعة تلمسان	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بومدين كزوم
عضوا	جامعة سيدي بلعباس	أستاذ التعليم العالي	أ.د. محمد باقي
عضوا	جامعة وهران	أستاذ محاضر "أ"	أ.د. مراد قايد سليمان
عضوا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر "أ"	د. محمد سعدي

السنة الجامعية: 1435 1436 هـ / 2014 2015 م



# شكر وتقدير

أزجي خالص شكري إلى أستاذي الفاضل  
الدكتور: محمد زمري الذي أضاء معالم هذه  
الرسالة، وإلى فضيلة الدكتور محمد مرتاض،  
الذي شرفت به يدا باذلة، ثم عينا ناظرة،  
وإلى أعضاء لجنة المناقشة على إسهامهم في المحافل  
العلمية دونما تقصير، فلهم جميعا جليل التقدير.

# إهداء

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾

إلى من صنعا أجمل مشاهد حياتي  
والديّ العظيمين...

مقدمة

## مقّرة

ما إن يذكر المبحث الصّوفي حتّى ترى الباحثين على شعث، فمنهم التّأكر الواجل من هول محدثاته، المكظوم من تسرّي دائه، المتبرّم من خطل منطقته وكدر مائه، ومنهم الشّاكر المهيب بفتوحاته، الحاضن لذخائر أعلاقه، المتشرّب من ترياق محبّيه، المتشوّف إلى صفوة عارفيه، المحتجب بكواشفه، المنكشف بجواجهه، ومنهم الآخذ بالجلبين، التّأظر إلى الوجهين، وما زال المبحث الصّوفي شاقًا فيهم عطفه ذات اليمين وذات الشّمال، والدّارسون ، فمنهم رقيب، ومنهم عتيد...

وما يحسب للمبحث الصّوفي، استنثاره بمراتب هامة في الحقل الأكاديمي، من خلال الدّراسات الفكرية، الرّوحية والأدبية، الموجهة نحو ظواهره، سواء لجديد يفتح أو مجهول يستكشف، وهو على كثرة الدّراسات ءات والإسهامات، التي احتفى بها ما زال يحتفظ بمائه وألمعيته بين المباحث الأخرى.

من كرامات المجال الصّوفي، انطواؤه على سرّ الخلود، الذي ضمن له الدّيمومة والتجدّد على مرّ العصور والحقب، لكون أزلّيته نابعة من فتوة التجارب المتأصلة في سلسلة الأجيال عليه التصوّف بعيد ظلّه، عميق غوره، لأنّه يُف، وشجرة العرفان لا تدنو قطوفها إلاّ على الذين اختصّهم المولى بالسرّ الأقدس، فضجت على ألسنتهم ثمار الحكمة الرّبانية، ومن ثمّ يشتغل الآخرون - من بعدهم على تقليب تلك الحكم ومعابنتها بمنهج مختلفة.

ولست الدّراسات الجمالية أقلّ من نظيراتها الإستمولوجية، العقائدية والدينية منزلة وحضورا، خاصّة الجماليّات ولعلّ ما يسهم به هذا المنهج، هو انتشار الدّراسات الصّوفية من القوقعة الإيديولوجية المتعدّدة، بعد أن ظلّ فيها أمدًا، والتي ألقت التصوّف على طاولة الدّرس إلقاء معتقًا، حتّى " خشد " ليه التّلف والدّبول، وهو لا يزال رحما معطاء وربعا نابتا، ومن ههنا بدأت تظهر في ميدان الدّراسات الصّوفية أشرط اتجاه جديد، تحطّف التصوّف وأقامه على أعراف المنهج الجمالي، بما يتّسع ميدانه، وتخصّر مباحثه، وتورق فصوله، بعد أن جذبت أرضه أو كادت.

## مقدمة

إنّ الدّراسات الجمالية، أتاحَت التّعامل مع المبحث الصّوفي تعاملًا نوعيًا، بكسب حقل جديد تستثمر فيه أغلب القيم والمفاهيم، والإسهام بمثل هذه الدّراسات - وإن خالها البعض جانبية أو ظاهريّة لتفتح له عهدًا جديدًا، وتنفخ عليه من روح البحث نفخة، تفعل فيه فعل الأكسير في الجسد العتيد، فتقيم هيكله، وتحيي عظامه، وتبعثه من بعد رقدته الأولى بعثًا جميلًا.

### وقع الاختيار على هذه الدراسة التي حملت عنوان: "جمالية المشهر

العرفاني عند محيي الدين بن عربي"، لطواعيتها وانفتاحها على قراءات متنوّعة،<sup>١</sup> جمالية أسلوبية تموج على ضفاف النصّ، وتغوص إلى داخله، فتبحث في وبين جماليّتي خلق المعنى والمبنى، تتولّد العبقرية الصّوفية، وينشأ السّياق العرفاني، التّابض بالمحبّة والألوهية، فتتلوّن المشاهد العرفانية بأصباغ الكشف الرّوحي والعقلي، المنطوية عليها، وهي تظهر أبين ما تظهر عند الشّيخ الأكبر محيي الدّين عربي، ذلك أنّ رف على يديه مولد لغة جديدة، فكان صاحب الحتمين، اللّغة الصّوفية والولاية الإلهية.

### أهمية الموضوع في البحث عن الأصول الجمالية للعرفانية من منظور يتحاشى الإغراق

في الفلسفة الغنوصية إذ لا يناقش العبارة العرفانية في حدّ ذاتها بقدر ما يجتهد في اكتشاف الأسرار الجمالية بمئة المنفتحة على القراءة الطيّعة وإبراز ذلك **قسّمت الرسالة** إلى \_\_\_\_\_: وأربعة أبواب،

أمّا المدخل حاولت إظهار شخصيّة ابي بي في البدايات والنّهيات لذا عنونته بـ: "\_\_\_\_\_

الباب الأوّل شرّاً"° ير°! أبحرِيُ "مقسّدًا إلى فصلين: حمل ال\_\_\_\_\_

الأ: : "العقل الإيماني والعقل الإشرافي" فيه العناصر الفكرية في عرفانية ابن عربي

وموقفه من أصحاب الفكر وأرباب المنطق والقياس ومنزلة وهي تمثّل الحقول

العرفانية، والفصل الثّاني: "حكمة العرفان" تناولت فيه بعض قضايا السلوك إلى الحقّ وخصائصه، ثمّ عملت

## مقدمة

على تخرج ابن عربي من تأويله للقرآن الكريم، وهو جدول يستدرك ما لم يرد في غيره من معاجم الصوفية وقواميسهم ختمته .

وأما الباب الثاني: "لسان العبارة وترجمان الإشارة" وسمت فصله الأول: "متناولة فيه ظواهر نصية وخطابية ومنها: المستوى الإشاري، المعمار الضمائي، ملمح في نظرية الخطاب، وجاء فصله الثاني: "ترجمان العبارة" عارضا للمنحى الرمزي الإلغازي من خلال دلالات من الرمز إلى الترميز، مثلما نلفيه في الكتب المقدسة وفي تعبير الرؤيا، وكذا في القصة الأسطورية، معرّجة على الأمثلة الترميزية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وفي الأمثلة العرفانية، متخّصة إلى نتائج عامة.

الباب الثالث: "نداء المحبة وصرخة الجمال" إلى فصلين: الأول: "تناولت فيه قضايا المحبة في التجربة الصوفية وعلاقتها بالجمال الإلهي الفصل الآ: "صرخة الجمال" لعناصر جزئية منها: الجمال والجلال، علاقة الحق بالخلق، وحدة الوجود، والوحي والنبوة...

درست في الباب الرابع: "التشكيل الجمالي وأفق الدلالة" صورة الأطلال وبعض عناصر الرحلة مكان وزمان، وأهم ما فيها المرأة ضمن محفليتي السّتر والتجلي، لأخلص إلى الكشف إلى كون تلك الرحلات ما هي إلا تمثّلات روحية لمقامات السالكين في فصله الأول في ني على عناصر دلالية وجمالية كالأضداد والصورة العجائبية، متلمّسة الجانب الحسي في لغة الترجمان ثمّ زكّيته بملاحظات رأيّتها ضرورية.

أما ف فيجاز وتلخيص لمجمل النتائج المتوصل إليها، ولطبيعة الد

هو معرفي، وتحليلي وصفي جمالي كان المنهج السائد والغالب على الدراسة عموما هو: المنهج

الجمالي، كما تمّ بسطه من خلال خطة الرسالة.

### ومن أسباب وقوفي على هذا الموضوع،

في حصار الإيديولوجية والمذهبية دون الاعتناق من فكي رحي المساندين والمنائين على حدّ سواء، فوقع فريسة نوعين من الدراسات: الأولى تكفيرية ترمي إلى الإبانة عن التضليل والمروق عن الشّد عن السّنة النبوية الخالصة، والإطاحة بالمبادئ والمقولات، هذه المواقف في بعض الدراسات منها:

- 1 : "هذه هي الصّوفية" لصاحبه عبد الرّحمان الوكيل: نسب إلى الصّوفية إباحة المحارم بأنّ القرآن شرك، والديانة ربّ يتجسّد في أحقر الصّور وتتعيّن بوبته وإبنته في أنتن الجيف مثلما نسب إليهم عبادة الأنوثة ، التجلي في صور النّساء واستخلص من كلامهم أنّ الإسلام على هداه وقدس، عين الدّين المجوسي في ضلاله ورجسه .
- 2 : "دراسات في التّصوّف" إلى إحسان إلهي ظهير: وحكم على الصّوفية بمخالفة الشّريعة .
- 3 : "العلاقة بين التشيع والتّصوّف" لصاحبها فلاح بن إسماعيل بن أحمد: حاول فيه أن يناهض كتاب كامل مصطفى الشّيباني "العلاقة بين التّصوّف والتّشيع" في جزأ: (العناصر الشّيعية في التّصوّف /العناصر الصّوفية في التّشيع) دون أن يصل إلى مستوى الشّيباني في موضوعيته ، يعاني التّشيع والتّصوّف وتاريخهما بينهما، استخلص وحدة المناهج التّعليمية والترّبوية بين المذهبين، وبينها: تقسيم الدّ: إلى ظاهر وباطن لعلم اللّدي من القرآن والسّنّة ، التّزام لإمامة والولاية بتقدّيس القبور والأضرحة إلى جانب ا

...

## مقرّرة

4 : " لصادق سليم صادق : التّأثر

ومنها الأخذ عن ا رانيّ - اليوناني، ثمّ ألّفت إلى ، ومقارنة مع مختلف الفرق الإسلامية، فوجدها في القول با ، ومّا يدخل في فلكه الأ. بي ر عليه السّلام الإلهام الإسراءات والمعارج ، إلى جانب ، أخرى منها: يوخ المقبورين عن الأنبياء... ثمّ وازن مصادر التلقّي هذه بـ ادر أهل السنّ: ومنها - الإجماع -العقل الصّحيح الفطرة السّليمة).

5 : "مظاهر الانحرافات العقيدية عند الصّوفية وأثرها السيّ على الأمتّة الإسلامية"

لأبي عبد العزيز إدريس محمود إدريس: عرض لمحاوّر تقليدية منها: مفهوم التّصوّف ونشأته ومصادره وأقسامه وأهمّ العوامل التي أدّت إلى الانحرافات العقيدية مصادره أفلاطونية ، يونانية هندية وثنية مسيحية محرّفة الاعتقاد بأنّ هناك حقيقة تخالف الشّريعة، ثمّ أشار إلى ما سمّاه ، حصرها فيما يلي:

- كلّ شيء في هذا الكون القول بوحدة الأديار .
- انحراف في المحبّة اعتقادهم بأنّ من أحبّ أيّ شيء في هذا الكون فقد أحبّ الله.
- اعتقادهم بأنّ يحلّ في بعض مخلوقاته.
- انحرافاتهم في الرّسول ( ) والخضر عليه السّلام والأولياء رحمهم الله.
- انحرافهم في مفهوم الزهد والجهاد والقضاء والقدر والتوكّل والجنة والنار...
- أغلب هذه الدّراسات ينسب أصحابها إلى كليّ أصول الدّين والعقيدة، وهذه ا نحو ما هي إلا امتداد للعلاقة المشحونة بين ؛ على مدار التاريخ،

## مقدمة

وإذا كان هذا الإدراج لِمَا قيل في ا من تهم تلبس بها من يحسبون على التصوّف، وكثيرها بعيد عن مجرى مقاصدهم، فلكي يظهر للعيان حجم التصدّع ا يستحيل رآه أو التّخفيف منه. والدراسات الأخرى تحمي ظهر التصوّف من الطّعنات الخارجية وتدرأ الشبهات عن التصوّف وتبرّئ أقطابه من الزور والبهتان وفساد المعتقد وبطلان المقصد، ومن أهم ما توافر لدينا من الكتب:

: "التصوّف الإسلامي الطّريق والرّجال"

: "الشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان ال" لعبد الحفيظ فرغلي علي القرني.

: "ابن عربي صاحب الفتوحات المكية" لمحمّد إبراهيم الفيومي.

إلى جانب: "الكتاب التذكري لمحي الدين بن عربي في المئوية الثامنة لميلاده"

ياشرف: إبراهيم بيومي مذكور وأغلب ينتسبون إلى كلىة الآداب، مركزين على القضايا الفكرية والجمالية، أكثر من المسائل العقيدية الجدلية .

ما جعل الأبحاث الصّوفية يوجها التعقل والتأني في اتّخاذ المواقف وإصدار الأحكام، ونكاد نجزم

أن مشكلة التصوّف ليست في الأحكام ذاتها وإنّما في انتاء الباحث وقد نأخذ تفسير ابن عربي

ن هذه التّفاسير، فنقول إنّه ليس تأويلا للقرآن ترجمة للفهم العقلي لكلام الخالق عزّ

من طريق التأمّل العرفاني دون الاعتراض عن التفسير السّني أو تجاوزه، إنّ القرآن الكريم في غنى

عن القراءات الصّوفية والإضافات العرفانية لا نقص فيه حتّى يكمله الصّوفية أو غيرهم من أهل

نأويل فهذا أمر لا جدال فيه، وإنّما الفكرة التي نشير إليها تكمن في أنّهم استعملوا هذه التّأويلات

للتّسامي الباطني ومعراجا للسموّ الرّوحاني، فمثل هذه التّأويلات والأقويل والتّخريجات العرفانية تكاد

تكون أساسية في حياة الصّوفي، إضافة إلبلا إلى الشريعة، وتعليق على الحياة الإنسانيّة الخاصّة

لا تعليق على كلام الخالق عز وجلّ وتكميل لحقيقته لا للحقائق المقدّسة، والمسألة أنّ الصّوفية ينهلون

## مقدمة

لكن بين الشعر والشعر عوالم من المجازات والمجازات، والانزياحات الجمالية،

والتي لا شك إن دخلها الشاعر، لا يحاكمه فيها إلا الذوق والخيال.

**أما أهداف البحث** فقد تحدت في استجلاء جماليات العرفان شعرا ونثرا

ابن عربي أينة العناصر الجمالية واستخراجه واستخلاص النتائج والأحكام منها، والك  
عن خصائص نوعية لم تنل حظها من العرض والإبانة.

**ويمكن تلخيص الجهور السابقة** التي تعلقت بآثار ابن عربي إلى الدراسات المتوجهة

إلى المناحي الصوفية ونظرياته العرفانية ومواقفه من المبادئ الشائكة المشككة محور الجدل العقلي والحجاج  
العقيدى، وأخرى اتجهت صوب التحليل الفنى لقصائده المتعلقة بالديوان الكبير وكذا الترجمان، وثالثة أخذت  
مقاليد المعالجة اللغوية من جانبها الجمالي...

**تمثل عملي في البحث** في التركيز على الدراسة الجمالية للمشاهد العرفانية التي هي وليدة

المشاهدات الربانية دون الولوج إلى النقاشات الاستمولوجية فالغرض الأسنى تمثل في استخلاص البنية  
الجمالية للنص العرفاني شعرا ونثرا.

ولتحقيق ذلك **اعتمدت على مصاور** صوفية من أهمها مؤلفات ابن عربي: "مشاهد الأسرار

القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" "التجليات" "رسالة الأنوار" "إلى جانب رسائله

"الفتوحات المكية" "تفسير ابن عربي للقرآن الكريم" وكذا ديوان "ترجمان الأشواق"

أبعتها بمراجع أفادت في إضاءة الرؤيا والتقدم أشواطاً بعيدة في نتائج البحث، ومن أهمها: "شمس

"... : /محمد علي حاج يوسف "الحكمة في حدود الكلمة" "ابن عربي ومولد لغة جديدة"

: /سعاد الحكيم أخرى جمالية.

### صعوبات البحث

وافتقار المكتبات إلى المخطوطات على ندرتها،

ومنها مخطوط شرح مشاهد الأسرار القدسية لست العجم بنت التقيس في الحصول

على عشد تعلقت باستهلال لا غير، بينما تعذر علي الوصول إلى ا

اسعاد الحكيم، وإن كانت هذه المساء نعت ريق البحث، وأزعجت صفو التأمل وا

فأرجو أنها لم تؤثر على قيمته ولم تفسخ عقد نتائجه، ولعل ما يبرأ جرحي ويح المي إيماني بأن ا

الدكتوراه ما هي إلا العتبات في رحلة الباحث المضنية، تتلوها الأعمال الكبرى والمنجزات الجليلة،

**وإن كان من فضل فيها فمن الله** منارة العلم جامعة تلمسان وأقطابها وورثة الأنبياء وعلى رأسهم

السادة الدكتورة أساطين كلية الآا ومشايخه ومنهم عميد الكلية أستاذي الجليل الدكتور:

الذي وجهني إلى الكتابة في مجال التصوف، الأستاذ الدكتور: محمد ملياني، والإلفات

موصول إلى أساتذتي رجالات العلم ا ومنهم المشرف على هذه الرسالة، بل المشرف على عبوري

إلى هذا الدور الحساس بأمان، الأستاذ الدكتور: محمد زمري أعضاء لجنة المناقشة

كما أقف لأستاذي الدكتور محمد مرتاض - بحر الواصليين - وقفة إجلال وتقدير على ما وقّره لي من أجواء

نفسية وعلمية رحبية مكرما نزلي بين أفانين مخبره المعطاء، ولا أنس من شملني بفضل التعليم من أساتذة

أشكرهم لفضائلهم الجمّة...

**ما تطمع إليه هذه الرسالة، أن تجهر به** الأسرار الجمالية بصيصا من الأنوار

العرفانية، وتشرك المحرومين في تشرب غيض من فيض، عسى يحملهم الانتشاء على أن يصبحوا من مريديه،

والاستزادة منه والاجتهاد فيه الآمال الإسهام في تعزيز الدراسات الأكاديمية، خاصة

## مقررة

---

تلك التي تتعلق بالمجالين الصوفي والجمالي، وأن يفيض قطرها على حقل الدراسات والبحوث الحالية والمستقبلية، في فروع العلوم الإنسانية بأحسن أثر، ا . أ .

\_ : 07 12 2014

\_ : ليدا

# مدخل: العتبة والمرقاة



هنرش شيدر في مقارنته بين الحلاّ: ربي<sup>5</sup> وآسين بلاثيوس في : "ابن عربي حياته ومذهبه"<sup>6</sup> ستيفن هرتنشتاين...<sup>7</sup> ثم تلتها دراسات معاصرة استقت معظمها من المخزون التراثي والاستشراقي أهمها لأبي عثمان يحيى، ومصطفى محمود، ونصر حامد أبو زيد وميثم الجنابي، وعبد الباقي وسعاد الحكيم التي رأت أنّ ابن عربي نقل الحضور الصوفي من حضور للأعماق إلى حضور للآفاق، وهذا يعني خروجه بالتجربة الصوفية من الحدود الذاتية إلى مشارف الكونية، وأنه نقل اللغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغة وجودية<sup>8</sup>، وهذا يعني إطلاق اللغة من رسم الحروف وقوالب الكلمات لية الإنسان كيانا ولغة مع وجوده، نفي لأيّ قطيعة أو اغتراب.

قد تفنّن الدارسون في تقسيم مراحل حياته فقد قسّمها محمد علي حاج يوسف سبب حركة الشّ وأجزاء النهار، ومنها فترة الفجر أجداده وتنقلاتهم من اليمن إلى الأندلس وجملة الأوضاع السياسية والاجتماعية آنذاك فترة الصّبح وتناول ولادته وطفولته وشبابه وشيوخه وأصدقائه، ثمّ فترة الصّحى وترصد تنقله بين مدن المغرب والأندلس، فترة الظّهر وأبرز ما يميّزها سفره إلى المشق للحج وإقامته فترة إلى العراق ومصر ومكة المكرمة، ثمّ تعقبها فترة المغرب وهي فترة إقامته بدمشق حتّى وفاته، فترة العشاء لبيان مواقف أنصاره ومعارضيه وتأثيره في الفكر الإسلامي والعالمي<sup>9</sup>.

أما الباحثة سعاد الحكيم فقد قسّمت حياته إلى مرحلة التّكوين العلمي والعملية في الأندلس ثمّ مرحلة ياحة في المغرب الإسلامي مرحلة السّياحة في المشرق الإسلامي ثمّ مرحلة استقراره بدمشق<sup>10</sup>

<sup>5</sup> ينظر إلى خلاصة المقارنة في كتاب: "وفية في الإسلام" - : 308

<sup>6</sup> مستشرق إسباني نشر دراسات عن محي الدين بن عربي

<sup>7</sup> الرّحم - - ورد هذا المصدر في كتاب شمس المغرب سيرة الشّيخ محي الدّين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف فصلت للدراسات والترجمة والنّشر - : 1، 2006 : 64

<sup>8</sup> : "ابن عربي ومولد لغة جديدة" / - : 91، 1991/01 : 91

<sup>9</sup> : - شمس المغرب سيرة الشّيخ محي الدّين بن عربي ومذهبه" / محمد علي حاج يوسف.

<sup>10</sup> : "العتبة والمرقاة" - / سعاد الحكيم : 14

ولعلنا نجد استثناسا في تقسيمها إلى مرحلتين: السياحة الأرضية المبنية على المشاهدات السفلية السياحة المبنية على المشاهدات السماوية.

**وُلد محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي** : ( 560 / 1165 ) بمدينة

مرسية الأندلسية، وهي إحدى مدن شرق الأندلس، وكان يحكمها مع بلنسية السلطان سعد بن مرزنيش،

وفي عهد هذا السلطان ولد محي الدين في يد ، في ظل أسرة تقيّة ورعة مالت إلى

<sup>11</sup> أجدادا وأحفادا ذهب به أهله وهو بعد طفل إلى إشبيلية ( 568 ) عندما استولى

الموحدون على مرسية وانتقلت نهائيا إلى طاعة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة 567 تقلد والده

وظيفة وزير صاحب إشبيلية، وفيه قضى سنوات طفولته وصباه فحصل الإجازات على يد أعلام عصره

في التفسير والحديث والقراءات والنصوص، فما أتم العاشرة حتى كان مبرزاً في القراءات م

في المعاني والإشارات <sup>12</sup> ومن أبرز شيوخه: أبو بكر محمد بن خلف بن صافي اللّخمي قرأ عليه القرآن

بالقراءات السبع وقد كان يعلمهم التدبر في معاني القرآن وعدم الاكتفاء بقراءته وختمه دون فهمه والعمل

<sup>13</sup> من شيوخه أبو القاسم عبد الرحمن بن غالب الشد إط القرطبي، وأبو بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة،

وكذلك قرأ الحديث يرة والأدب على مشاهير العلماء والأدباء في إشبيلية ومنهم

الأنصاري <sup>14</sup>.

رجح بعض الدارسين أنه لم يبد منه في سنّه البكرة انصراف إلى حياة الزهد بل كان همه الآداب

والصّيد غير أنّ الباطن خلاف الظاهر فقد كان قويّ الميول إلى العوالم الروحانية والأجواء القدسية

<sup>11</sup> : " / - - جامعة عين شمس 4983 : 267

<sup>12</sup> : " بن عربي صاحب الفتوحات المكية / محمد إبراهيم الفيومي - [ . ] [ . ] : 13

<sup>13</sup> ليبحث ابن عربي في جميع رسائله ووصاياه أن يقتن العلم بالعمل، فإنّ نظر الخلق إلى فعل المرء أكثر من نظره إلى قوله، ولأنّ العمل بمقتضى العلم

يورث صاحبه علما آخر لم يكن يعلمه، فيحصل بذلك نفع الدّنيا وذخر الآخرة. : " محي الدين بن عربي - - : 02

1988 : 60 : 132

<sup>14</sup> : " ابن عربي حاته مذهبه " - / بد الرّحمان بدوي - - 1965 : 08

الإيمانية ولعلّ مجرى أسره في توجيه نحو رعية والتأدب بالثقافة الدينية والدنيوية، لا يمكن أن يوحى بمراسيم شكلية في ظلّ حياة اللهو والتّرف والغفلة التي رزّ لها في ترجمت إلى جانب العلوم الشّرعية نوعاً آخر من العلوم الإلهامية والمعارف الربّانية : "علوم الأوائل" أخذها دخل الطّريق سنة: 580<sup>15</sup>.

وفعلا فقد باح محي الدين بفترة جاهليته وفيها تكاسل عن أداء الفرائض وشهد حفلات الخمر، ثمّ ما لبث أن أعرض عن عبثه بزاجر سمعه فأغناه الله بالعلوم الإلهامية<sup>16</sup>، وقد وصف فترة اللهو والجاهلية في كتابه روح القدس في مناصحة النفس وهي رسالة وتّجها من مكة المكرمة إلى صديقه التّبي الشيخ يصف ما كان عليه أيّام جاهليته من استئثار القرآن والصّلاة وانغماسه في السّهرات واستلذاده الغناء والرّقص<sup>17</sup>.

وهذا الكتاب يشبه «الاعترافات» لما فيه من مواجهة النفس بأخطائها وذكر آفاتها وتقصيرها تجاه الحقّ تعالى، ولا تتمّ هذه المواجهة إلّا عن صدق واستقامة، والعجيب في الأمر أنّ مرحلة الغفلة لم تشغل حيناً كبيراً من عمره فهي في بداياته ومع كلّ ما وصل إليه من علوّ في المراتب وسموّ في المقامات من طريق الختم العرفاني والاجتباء الربّاني إلّا أنّه بقي ملتفتاً إلى بؤرة مظلمة من ماضيه وكان بإمكانه ألاّ يعيرها كلّ هذا الاهتمام، لكنّه بقي يذكرها مشدداً على نفسه عاتبا عليها عاملاً إيّاها باللّوم والقسوة والتّوبيخ، لتفريطها الاشتغال بالذكر والتّسبيح، وهي صفة لا تكون إلّا للكامل الذين أدركوا نقص أنفسهم فشرفوا بتكميلها والحرص عليها ومراعاة حركاتها وسكناتها، والهيمية من وجه الحقّ فيها، ومما ذكره من تلك الأيّام الخوالي كانت تجده نـ الرّاحة في هجر لكنّه ما إذا تنهت إلى مقطوعة فإنّه ما تقبل عليها فتنشدها وتترّمّ بها نشيطة طيبة النفس وقد فارقها الكسل والنحول الذي كانت عليه أثناء

15 : "ابن عربي صاحب الفتوحات المكيّة" /محمّد إبراهيم الفيومي 14:

16 : "شمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه" /محمد علي حاج يوسف 82 :

17 : - 65:

قراءتها للقرآن، وكان المفروض أن يكون حاله مع كتاب الله تعالى باعتبارها مؤمناً أشوق من حال الظمآن إلى الماء الزلال، وهنا وقعت نفسه فريسة مفارقة مريرة، تجرّع ألمها وحسرتها؛ سني حياته يأسفاً: «كم مرّة والله سمعت آية من كلام الله فثقلت عليّ ومجبتها وكم والله رنة شعر سمعتها فاستعذبتها»<sup>18</sup> هذا ما كان يخالج باطنه، أمّا الظاهر فلا يقلّ سوءاً، فإذ ما سمع لترنم يترنم يهتزّ ويقوم ولا يزال الشيطان يرقصه كما يفعل صاحب القرد بقرده حتى يضطجع ويقوم وقد عزّاه الملائ الأعلى في دينه وفي ما مضى من عقله، فإذا حان وقت صلاة الصبح يتوضّأ بأقلّ ما ينطلق عليه اسم فإذا كان موقفاً صلى في المسجد صلى في داره ب: "إنّا أعطيناك الكوثر"

ثمّ يضطجع من تعب السهر والرقص وإذا تخلف عن صلاة الجماعة فلا يجد لذلك حزناً بل وجد سروراً وراحة من تطويل الإمام، وإذا أدركه فهو إمّا شارد البال خالي الذهن في سهرة الأمس وحسنها، تنقضي الصلوة ولا يلاهي الإمام ولا بما صلى وإنّما يفعل ما رأهم يفعلون وفي الحالة الأخرى يكون التّوم قد اقتص منه، مغتاباً الإمام في سرّه لأنّما تطويله وعدم الاكتفاء بأيسر الآيات وكلّ ذلك وأكثر من عمل الشيطان وغلبته على النفوس اللاهية...<sup>19</sup>

ونلمح جرأته في سرد جزء من سيرته التي زهد فيها عن أداء المفروضات وأسرف في ارتكاب أنّه لم ينته به المطاف عند الوصف الخارجي بل حرص على نقلنا إلى حالته النفسية ضمن مشهد استبطاني تمازجت فيه المشاعر المتباينة من فرح وسرور واستئثار واستعذاب، وشروء وتيقظ، ثمّ نجده يطلعنا على ما كان يجري بداخله من حوار وما كان يحوم في رأسه من أفكار في لوحة استعراضية نلمس فيها الكثير من السخرية اللاذعة والتهكم الصريح لا ينتقد فيها جاهليته

<sup>18</sup> : " قدس في " محي الدّين بن عربيّ مخطوط منشور على شبكة الأنترنت : 41 إلى 44

<sup>19</sup> :

ويبرز مدى حسرته وندمه على كل لحظة لم يراع فيها أنفاسه مع الحق تعالى، بقدر ما يأسف للذين ما فتئوا على جاهليتهم لم يبرحوها، وربما خضب الشيب رؤوسهم ولحاهم دون أن يعرفوا طريقا إلى الهداية والتوبة.<sup>20</sup>

والفترة الأولى متزامنة مع مرحلة عمرية مبكرة جدا من حياته مدد بمرحلة الطفولة حتى هذه

يجب التعامل معها بحذر يستحسن إطلاق العنان للتصورات الذاتية إن لم يكن

الفقيه ومكانة الوالدة الصالحة، فإنها نفسه التي برغم جموحها وجنوحها، فإنها كانت تهيأ للخروج

من شرقة الظلام إلى نور الهداية المبين، بل إن فترة الجاهلية كما يستخدمها تطلق على دالتين: الأولى

انغماسه في الملمات وهي فترة قصيرة، والأخرى رجوعه عنها ولكن قبل أن يفتح له، وهي زمان انتظار الفتح

الرباني والاصطفاء الرحماني، وهذه المرحلة أيضا تحوي فترة جاهلية في نظره، لأن كل من لم يتخلص

من تعلقات العقل البشري المادي، وأقايس الفلسفة والمنطق، ولم يفتح له من طريق الغيب ولم يتش

من علوم الوهب، فهو باق على زمن جاهليته، بل وحتى الآخذ بظاهر الشريعة دون باطنها لا يسلم

من هذا التصنيف.

### (التنشئة الصوفية: (الرحلة والشيوخ)

لا بد أن نعود إلى التنشئة الصوفية ، بعد أن أوجزنا الإشارة إليه، فنرص

أر ابن عربي بدأ عن حركة إرادية وهمة مستطيرة

بتنقلاته الداخلية في مدائن الأندلس ومنها إشبيلية وغرناطة ولما أربع قده واستوى عوده وفاح نده، تنقل

<sup>20</sup> مفاهيم كثيرة منهلفهوم نجم الدين الكبرى هي الرجوع إلى الله تعالى بالإرادة، كما أن الموت رجوع بغير إرادة، وهو ا  
لأن الذنب ما يحجبك عن الله من مراتب الدنيا والآخرة، : رسالة في الطريق إلى الله نجم الدين الكبرى مخطوط منشور على شبكة الأنترنت :  
03 وأما في تعريف العطار فهي ضرب خيمة من هذا العالم في ذلك العالم. : ( الألم) - محمد يونس  
- - 2005 4 - - : 365 وتتحدد عند الكاشاني بحسب مراتب السالك،  
فأصلها في البدايات غير ما تتخذة في النهايات فضلا عما بينهما من أبواب، فإذا كانت التوبة في الب : الرجوع عن المعاصي بتركها والإعراض  
عنها، فإنها في ال : " عبد الرزاق الكاشاني : / - -  
- : 1992 01 : 193 192 : فسنجد في كل منها ما يشترك وما يزيد عن المشترك...

بين بلدان المغرب آخذا على شيوخها ثم أحكم أعنة الوجهة إلى المشـ باحثا عن الأقطاب مجتمعا بالأحباب، سائحا في البلاد منطلق الفؤاد إلى أن وافته المنية.

من أوائل أساتذته في علوم الأوائل: موسى بن عمران الميرثلي الذي علمه كيف يتلقى الإلهام الإلهي، وأبو الحجاج يوسف الشربيلي وأبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله قسوم وكلاهما من أهل إشبيلية وقد تعلم منها محاسبة النفس وكيف تكون<sup>21</sup> إلتم شيخين كبيرين من علماء إشبيلية هما أبو العباس العريبي وهو أول شيخ<sup>22</sup> خدمه وانتفع به، إضافة إلى شيخه أبو محمد عبد الله الشكاز بغرناطة من بلاد الأندلس يقول عنه: «وهو من أكبر من لقينته في طريق الله»<sup>23</sup>.

وهنا إلفات مهم في تكوين ابن عربي الذي تماشى مع شقين متوازنين سارا جنبا إلى جنب الديني الأصيل بما يتضمنه من عقيدة وفقه وشريعة، وتسليك صوفي بما فيه من تربية وتهذيب ومجاهدات، وهذا ينفي عنه ما زعم في سيرته من شبهات وما علق في عقيدته من طعنات، فكيف يتأثر بالمذاهب ركية الوضعية ومنها الهندية و فارسية و يونانية، ولا يكون تأثره بالقرآن الكريم كافيا للإمداد منه " الذي يكاد يُ أكبر الموسوعات الفقهية ثم كيف نتجاهل سلسلة الشيوخ والأساتذة الذين أخذ عنهم مدارس وإجازة وسما، ونحكم بأنه إننا أخذ عن تلك المصادر وهذا مما لا يتصوره عقل في ضوء التنشئة الدينية الغزيرة التي تلقاها، وحتى لو أنه تأثر بها فإنه أعط الصبغة الإسلامية المناسبة.

<sup>21</sup> :لشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه" /محمد علي حاج يوسف : 91

<sup>22</sup>

وما ينفذونه من أعمال خدمة الشيخ والناس أحيانا، وعلى المرید أن يطيع سيده طاعة مطلقة فلا يناقشه ولا يخالفه ولا يعترض عليه، السمع والإجابة، لأن المرید يعي مكانة الشيخ فهو يؤدي في مجتمعه ما يؤديه النبي في أمته، فضلا على أنه يخلصهم من بعض الوسوس والشكوك، ويعيدهم إلى المسار الصحيح إذا مالوا عنه، ويلقي في قلوبهم اليقين ويغذيهم بالغذاء الروحي، إلى ان يحصلوا على إجازتهم العرفانية . : "

" محي الدين بن عربي : 02 : 1199

<sup>23</sup> : - : 2402: 2447

## تعلمه من شيوخه:

يذكر محي الدين بن عربي وجوب طلب الأستاذ بالنسبة للسالك، وعليه أن يعمل في تلك المدة على إلزام نفسه بتسعة أشياء تضرب بجذورها في أصل التوحيد، أربعة يجعلها في ظاهره، أخبره عنها المجيد؛ خطيب مرشانة الزيتون (ياشيلية) 586 ، وهي:

ولا يكون الأبدال أبداً إلا بها، وخمسة يجعلها في باطنه وهي: دق والتوكل<sup>24</sup> والعزيمة واليقين

وقد حدثته بها المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمان البجائي.

## الخرمة ووخوله الطريق 580هـ :

أصل هام من أصول التربية الصوفية والتنشئة العرفانية، فقد ذكر أنه خدم الكثير من أرباب الطريق في بداياته مثلما خدمه العديد من مريديه وتلامذته ويرى الخادم مشاهد عجيبة أثناء خدمته لشيخه تصبح أساساً في تعلمه وبناءه الروحي وكثيراً ما يتبادل الحديث عنها ويتناقلونها في رواياتهم ويقيّدونها في كتاباتهم، غير أنّ الأهمية التي نتوَّحّاها من مثل هذه التادرات والكرامات وخوارق العادات، تتمثل في العبرة المستخرجة من لبّ القصة والتي يتعلمها المرید وهي التعلق برّب الأسباب في جميع الأحوال، الفقر والغنى والصحة والمرض وفي العسر واليسر...<sup>25</sup>

ومن الذين خدمهم في أطواره المبكرة أبو علي حسن الشكاز، فقد كان يبيت عنده وهو صغير مع عمّه وكان يخدمه ومن الذين لقيهم وانتفع بخدمتهم فاطمة القرطبيّة بنت ابن المثني يصفها بكونها كانت أكبر تتصرف في العالم ويظهر عنها وكانت له: «

يعتاص عليه شيء وعنده لأيّ شيء يقرؤها له يريد، إلا «

<sup>24</sup> : " محي الدين بن عربي 292: 293

<sup>25</sup> ننظر قصته مع الشيخ أحد الدّين الكرمايين في المصدر نفسه 114:

يقول عن هذه المرأة: «خدمتها» ٢٦، وفي موضع آخر: «خدمتها وهي بنت خمس وتسعين سنة» ويقول عنها: «تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها»<sup>26</sup>.

ويمكن تحديد الفترة التي خدم فيها هذه المرأة الصالحة بين سنتي 568 574 قد تمتد إلى ست نوات أو أقل بقليل وهو ما يتوافق مع قوله «خدمتها سنين»، وهي الفترة التي مكث فيها الفتى «محمد» بإشبيلية، وقد تراوح سنّه بين ثمان سنوات إلى أربع عشرة سنة في ملازمتها وخدمتها، قبل أن يبدأ سلسلة ، وحظي بمقام عليّ عندها.

وأتسمت تجربتها في السلوك بالطرب وضرب الدق، لأنّ محبة الله تقترن بالفرح عند النظر إليه في مجالي الأكوان ومكان الوجدان، وهذا الأمر إنّما يشير إلى منهجها المختلف جذرياً عما كان شائعاً في التوجّه إلى الخالق، ويتوافق مع ما أصبح يعرف بـ"طرائق الإنشاد في مجالس الذكر"، المتعلق بالسّماع الروحاني<sup>27</sup> منتقدة السائرين إليه بالتّوح والبكاء<sup>28</sup>.

## الأئمة الروحانية:

كانت فاطمة القرطبية بمثابة أمّه الروحية مثلما كانت نور أمّه الترابية، يقول مخبراً عنها: «وكانت لي أنا أمك الإلهية أمك ترّابية، وإذا والدتي إلى تهـ : يا أبوك، فبرّيه»<sup>29</sup>، وهي إشارة منها إلى ما سيصير إليه هذا الفتى وُلد شيخاً وأستاذاً، إنّما في مغارب الأرض ومشارقها.

26 : الشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف - 118:

27 : التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق" / - [ . ] [ . ] - .592:

28 :

29 : الشمس . المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف - 73 :

والحقيقة أنّ السلوك يعتمد على المشيخة، والسالك لا بدّ أن يختار شيخا يأخذ بيده ويربّيه التربية الصوفية، والشيخ يؤدي دور الأبوّة الروحية، ويندر أن نسمع بالأمومة الروحية، وأندر من ذلك أن يجمع بينهما فلا بدّ أنّه كان محظوظا بهذه الإحاطة الشاملة والرعاية البالغة.

أمّا شمس أمّ الفقراء اسمها ياسمين وهي امرأة مسنّة مثل فاطمة القرطبيّة وكانت من الأولياء الأوّاهين وهذه الفئة تولّاهما الله بالتأوّه ممّا تجده في صدورهما عن عين الكمال<sup>30</sup> ومن غير هاتين المرأتين أفاد من أمّ الزهراء ياشبيلية .

### مجتمع ابن عربي ولقائه:

قضى محي الدين سنوات طفولته في وسط عامر بالزهد والتصوّف<sup>31</sup>، وكان لمنحى أسرته الأثر البالغ في تخريره سلوكة ورسم معالم طريقه، وبخاصّة ما يسرده من أقاصيص عن ورع أخواله وتوبة عمّه.

### قصة توبة عمّه عبر (ابن محمّد ابن العربي الطائي):

إنّ هذه القصة التي يرويها تبرز مدى إسهام الصوفية عموما في دعوة الآخرين إلى التوبة والتاس الآخرة، وإن كان صبي صغير أمكنه التأثير في شيخ هرم شدّ على الضلال وشاب عليه، فأفلح في هدايته، فكيف بالأقطاب الروحانيين الذين يمتلكون تجارب كثيرة، وينطوون على أسرار ملكية وملكوتية، والقصة التي جاء بها عن شيخ في الثمانين من عمره لم يكن إذّاك يعترف بالتصوّف والزهدتيّ هده صبي صغير إلى الطريق<sup>32</sup>، وهذه القصة وإن نسبت أحداثها إلى الفتى محمّد نفسه حيال مروق عمّه، فإنّها تظهر أنّه كان

30 : "ابن عربي حياته ومذهبه" - 26:

31 : - 08 :

- الشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن

32 طلب الحبة السوداء لكنّه عبر عنها بقوله: "اعطني الشونيز الأبيض"

عده ومذهبه / محمد علي حاج يوسف 62:

منذ بدايته في مرتبة الشيوخ الكبار رغم صغر سنّه<sup>33</sup>، مثلما تعكس أستاذه المبكرة، وأنّ له في كلّ حادث سهم عرفان لا ينثل.

## توبة خاله ملك تلمسان:

يعدّ خاله أبو مسلم الخولاني توفى<sup>33</sup> في خلافة يزيد بن معاوية إكبر الزهّد  
كان يقوم يملأ إذا أدركه ياء ضرب رجله كانت عنده ويقول لرجليه: «أنتما أحقّ  
تي أيطنّ أصحاب محمّد ﷺ أن يفوزوا والله لأزاحمّنّه عليه حتى يعلموا أنّهم  
بعدهم» «أحواله "يجي بن يغان" مدينة تلمس فتخلّى عن ، بعد أن لاقى  
عبد الله التونسي بالعباد فسأله هل تجوز له الصّلاة بثيابه الملكيّة فوعظه وذكره كيف يسأل  
عن الثياب من كانت مظالم العباد في عنقه، فخرج عن ملكه ولزم خدمة الشّرخ ثلاثة أيّام ثمّ يجتنب  
ويبيع الحطب ويأخذ قوته ويتصدّق بالباقي إلى أن مات<sup>34</sup>.

في هذه الأجواء الروحانية تربّى ابن عربي، مستلهما العبرة من قصص الصّالحين، ومن مشاهد الأتقياء  
المعاصرين، فها هو ، يحيى عن شيخ الحلّيم بمدينة سلا الذي كان إذا رأى شخصا  
من الأعيان في موكب يعظّمونه وينظرون إليه يقول: « على » ثمّ ينصرف<sup>35</sup>.

## لقاء الأقطاب:

شواهد ابن عربي بخصوص لقاءاته، ضمن متون الفتوحات المكيّة، يذكر أنّه لقي ياشبيلية  
من بلاد الأندلس م لأقطاب أبا يحيى الصّنهاجي الصّدّ ومنهم صالح البربري وأبو عبد الله الشّرفي

33 : الشمس المغرب سيرة الشّرخ محي الدّين بن عربي ومذهبه / محمد 81: -

34 : " محي الدّين بن عربي 01: 918:

35 : - 03: 3020:

وأبو الحجاج يوسف الشربلي من قرية يقال لها شربل بشرق إشبيلية كان ممن يمشي على الماء وهم جميعاً من أكبر الأولياء الملامية.<sup>36</sup>

## زواجه:

حظي ابن عربي بمرتبة اجتماعية هامة، فقد نال مبكراً وظيفة كاتب في حكومة إشبيلية، واث هام على صعيد الشخصية متمثلاً في زواجه بمریم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمان البجائي وهي أسرة كريمة<sup>37</sup> فهذا الحدث غير مجرى حياته وأضفى عليه حلة روحانية، جعل الله فيه علائم إذ كانت من أهل الطريق ولهذا نجد في مناسبات معينة تقص عليه مناماتها الروحانية ويتشارك الحديث عنهم وقد أثرت هذه الزوجة فيه أكثر من تأثير المشايخ والفقهاء أنفسهم، فكان يدعوها عند الحديث عنها بـ "المرأة الصالحة".

والحقيقة أنّ هذا الزواج الذي تم في عقد شبابه، ينفي رأي زكي مبارك المجانب للصواب، بخصوص ني المتأجج الذي عبر عنه برؤيا نكاح النجوم،

أنّ ابن عربي لم تكن تطارده الشهوات الحسية، ولم يكن مقهور الغرائز، لأنه في اقترن بأكثر من زوجة.<sup>38</sup>

وما لا يختلف فيه أنّ بؤراً كثيرة من حياته ظلت غامضة، ولم تصلها أقلام الباحثين إلا على سبيل التخمين، لسكوته عنها أو لفقد المصادر التي تحمل إشارات تميظ اللثام عنها ومن ثمّ فإنّ المترجم لحياته تواجه فراغات عديدة فهو يروي في معرفة حال المجدوب الذي يجاوز شذائد الأمور بالتذاذ وحلاوة وطيب، المرأة الصالحة فاطمة بنت التاج ضربها أبوها ضرباً مبرحاً من دون جنانية، فما أحسّت به

36 : - محي الدين بن عربي : 01 : 207

37 : "ابن عربي حياته ومذهبه" - 09 :

38 : " : الأدب والأخلاق" / - 158 :

وكان حائلاً يحول بينه وبين ظهرها، ثم يشير إلى مثل ذلك في بدايته<sup>39</sup> لكنه لا يفصح عنه، ولا نعثر على الحادثة إلا على سبيل المثال في غير الفتوحات المكية، إذ نجد في كتاب: "مناصحة النفس" قصة إن لم تكن المقصودة فهي من مثيلاتها بخاصة وأنها وقعت له في بداياته مع شيخه الكومي وكان محي الدين يمسك بركاب شيخه وهو غارق في الإنصات

الشيخ أبي مدين وكراماته ومن شدة استغراقه في سماع الحديث فني في كلام شيخه وهو يرفع إليه وجهه وينظر إليه، والشيخ يتسم ويهزم فرسه فيسرع ويسرع هو معه ثم وقف وقال له: أنظر ما تركت فنظر فرأى الطريق الذي مشى عليه كله شوكة يصل إلى معقد الإزار فنظر إلى قدميه وثوبه فلم يربها أثراً حينئذ قال له الشيخ: «هذا من بركة ذكرنا أبا مدين رضي الله عنه، الزم الطريق يا بني تفلح»<sup>40</sup>.

وتعلقه بأبي مدين شديد الأثر وقد أخذ عنه ما يؤخذ من أبا مدين: «كان شيخنا أبو مدين يذم الطرفين على الانفراد ويقول إن الجامع بين الطرفين هو الكامل في السنة وهذا ينفي اتهام ابن عربي بمذهب الباطنية» وقد أوضح أن التأويل لا يطل التفسير جه آخر من وجوه الكثيرة ينقل في الفتوحات قول أبي مدين: «يد مریدا حتى يجد في القرآن كل ما يريد»<sup>41</sup>.

ونلني حكايات أخرى تخص بداياته إحداهما في كتابه: "الكوكب الدرّي" إذ أنه دخل إشبيلية على شيخه أبي العباس العريبي أوصاه قائلاً: «عليك برّك» فخرج من عنده مثل السكران، من طيب إشارته لمي شيخ أبي عمران موسى الميرتلي بمسجد الرضا فسلم عليه فبشّه، «يا بني عليك بنفسك»: «يا سيّدنا أنت تدلّني على نفس» وشيخنا أحمد يقول عليك برّك

39 : " محي الدين بن عربي 02: 1587:

40 : "تمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه" / محمد علي حاج يوسف 99: 100

41 : "الكوكب الدرّي في مناقب ذي النون المصري محي الدين بن عربي" - الانتشار العربي بيروت 2002/01:

« فقال الشيخ: «يا بني كل واحد منّا ذلك على ما يقتضيه حاله في الوقت والذي ذلك عليه الشيخ أبو العباس أهـ نيـ .» يضيف: «فرجعت إلى العربي فأخبرته فقال لي:

**يا حبيبي (الوجهان صحيحان)** تكلم أبو عمران في البداية والسلوك ونهتكت أنا على الغاية حتى تكون في سلوكك رفيع الهمة عن ما سوى الله»<sup>42</sup>.

حركة الذهاب والإياب في تقصي العلم وأخذه عن الشيوخ، ميزة تحسب للفتى محمد، فهو لا يكتفي بالتلقي والتحصيل، وإنما يتحرى ما يتلقاه، وهذه الرواية تعكس الأصول العامة في التربية والتعليم، ومنها التعويد على رؤية المسائل المعرفية من شتى الجوانب، حتى لا يزلق في متاهات الأخذ بالنظرة الأحادية

**«الوجهان صحيحان»** ألزمت الفتى إحكام النظر

في الأشياء، وهذه المبادئ القويمة التي نشأ عليها والمبادئ السليمة التي تشبّع بها، أعدته في مرحلة تصوّفه إلى رؤية المذاهب الفقهية، بنظرة تأليفية تكاملية، لا مريّة فيها، ثم البناء عليها، «وهكذا جمع في تكوينه الروحي بين جميع التيارات والمدارس المنتشرة في ذلك الوقت في العرب الإسلامي»<sup>43</sup> غيره لم يترتب على هذه المنهجية وإنما على مبدأ: "هذا الوجه ولا شيء سواه" إتهام المفارقة التي عاشها ابن عربي حيال ره، إزاء تي معتبر عدم التماشي مع هذه الأصول

ويذكر ابن عربي توقيره لشيخه وأدبه معهم فيصف ما كان ينتابه من إجلال وخشوع في مجالستهم فكان إذا قعد بين أيديهم يرتعد مثل الورقة في يوم الريح الشديد ويتغير نطقه وتتخدر جوارحه حتى يُ ذلك في حاله بالمباشرة فلا يزيد ذلك إلا مهابة وجلالا وفي موضع آخر أهـ شيخه أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي بقراءة رسالة القشيري فلم يقدر أن يضمّ كلمة إلى أخرى؛ والكتاب يسقط من يده

<sup>42</sup> : "الكوكب الدرّي في مناقب ذي النون المصري" محي الدين بن عربي - 144 : 145

<sup>43</sup> : "بحر حهل، كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي" / - - - 2011/01: 13.

من الهيبة<sup>44</sup> ثم إنه لاقى الحشمة والتوقير فيمن كان لهم بمثابة الشيخ، وكان يفهم عنهم هذا الأمر،

45

بزيل

ومن المبادئ التي تربى عليها: "من يُحُرِّ" ألا يكره"، فقد حدث وأن كره رطوسي  
لكرّه أبا مدين فرأى في تلك الليلة الرُّبَّ في المنام وقال له: «...لمَ بغضته لبغضه أبا  
وما أحببته» استيقظ ركب إليه وأخذ له؛ وأخبره بما جرى

فبكى عبد الله الطرطوسي وأخذ الرُّوياً تنبيهه فزال عن نفسه كراهته أبا مدين وأحبّه

...<sup>46</sup> وهذه القصة تنفي اتهام الصوفية بتقديس الأولياء وعبادتهم...

### تعلمه من الأكوان:

لم يأخذ ابن عربي تعلمه عن شيوخه وحسب، بل شمل أخذه عن الأكوان، فكلّ شيء كان يراه  
إلا واعتبر منه، وهو مصدر لا يمكن إغفاله من مصادر التلقّي العرفاني والتثقيف الصوفي لمن تهيأ في نفسه  
المعرفة والعلم واتسعت ملكا؛ وهذا ما حصل معه في بداياته، ويمكن التّقديم له بإيراد

: الأولى؛ مع أسرته إلى إشبيلية خرج مع والده وغلماه في رحلة صيد، فرأى قطيع

حمر الوحش ترعى، فحدّث نفسه بالأّ يؤذي أيّاً منها، ثم وصل إلى القطيع ودخل صفوفها، بما مسّ

سنان رجمه سنام بعضها، فما خافت منه حتّى اجتازها، ولما أقبل الغلمان في ركابه، فرّت حمر الوحش

أدرك في هذه الحادثة أنّه «من أراد ألا يخاف من أحد فلا يُخِأ أحدًا وإذا؛

كلّ شيء تأمن أنت من كلّ شيء» وأدرك أهمية الصّدق وأثره على الحيوان<sup>47</sup> يفتح بهذه الحادثة؛

44 : الشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف 99:

45 : - : 196

46 : "ابن عربي حياته ومذهبه" - : 38 39

47 : الشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف 61:

إِنَّهُ إِذَا كَانَتْ الْبِهَائِمُ وَالْجَمَادَاتُ تَعْقِلُ خَالِقَهَا وَتَسْبِّحُهُ، فَالْإِنْسَانُ الْعَاقِلُ التَّاطِقُ أَوْلَىٰ بِأَنْ لَا يَجْهَلَ خَالِقَهُ  
أَوْ يَخْتَبِئَ عَنْهُ فِي غَشَاوَاتِ الْمَعَاصِي وَدِيَاجِي الْغَفْلَةِ.

وفي مناسبة أخرى 590 وقد رأى فيها بعض الصنّاع الماهرين الذين كانوا  
يصنعون نوعا من التّبال تعود السّهام إلى راميتها تلقائيا بعد أن يرميها فأخذ من ذلك عبرة مهمّة  
وهي أنّ الأعمال ترجع في النّهاية إلى عاملها.<sup>48</sup>

### أصحابه:

إذا تحدّثنا عن جملة الأصحاب صد بهم الرّفاق من أهل الطّريق، فلا نكاد نجد لهم حصّة  
وقد يكون الباحث موقفا إذا أمكنه أن يميّز بين صديق وشيخ وتلميذ، ذلك أنّنا نجد من الشّيوخ من كانوا له  
بمكانة الصّاحب ومن الأصدقاء من كانوا في مرتبة التّلاميذ، فضلا عمّن كان هو لهم تلميذا في جانب  
وشيخا في جانب آخر، وهذا أمر ينبئ عن قدره، فقد كان منذ فتوّته متميّزا ومتفوّقا، ويدلّ على طبيعة  
العلاقة الصّوفية، فهي فريدة في نوعها قائمة على «التّفاعل، لا مجرّد علاقة تقبّل سلبي»<sup>49</sup>، وإذا أردنا أن نمثّل  
لها، ألفيناها أقرب إلى العلاقة التّكاملية. وفي تلميذ في نوع من المعرفة التي لم يختصّ بها وشيخ في النّوع  
المعرفي الذي فوّح حتّى وإن كان في أصله تلميذا والمتلقّي من الشّيوخ، أو فنقل إته مثل عقرب  
السّاعة الذي يميّز على جميع الأرقام دوريا.

يقدم ابن عربي تجربته بخصوص تلقّي العلم من الأصغر، في قوله إته لا يجب على من كان ذا كبر  
في السنّ أو المرتبة، أن : الأنفة أصغر أو فمن الواجب  
لتأدّب الأ. الاعتراف وهذه الخصلة شهدها في أي جبير.

48 : "شمس المغرب سيرة الشّيخ محي الدّين بن عربي ومذهبه" / محمد علي حاج يوسف : 151

49 : "هكذا تكلم ابن عربي" / - الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2002 : 39

## محمّر الحياط وشقيقه أعمار الحريري (العصار):

يجيد ابن عربي القراءة عن الأكوان والجمادات، وهو أمر برع فيه منذ طفولته، ويورد حكاية أخبره بها  
تضمّنت حديث آنية استنكرت أن تكون وعاء للقدر  
أن أكل فيها أولياء      على الأرض      هذه الحكاية على ابن  
عربي، عزّفهم وجه      الآنية لهم بعد أن غفلوا عن المعنى الحقيقي، « ينبغي لكم أن      قلوبكم  
أوعية      به أن      50      وللأغيار» وهي قراءة تتماشى مع آداب الصّوفية في تخلّقهم بالفضائل  
وتركيّتهم الروحية.

## أبو عبر الله بن خالد الصّوفي (الثلّمساني):

يقول عنه: « كان يقرأ عليه الإحياء لأبي الغزالي». يقول عنه إنّه « أحد الأربعة  
الأركان التي عليها الأبدال وهي      " أفرد ابن عربي كتاب حلية  
الأبدال لمعرفة هذه الأربعة.»<sup>51</sup>

## عبر الله بدر الحبشي:

وهو خادم ابن عربي وتلميذه وخزانة أسراره وعلومه، رافقه إلى وفاته، وهو فوق ذلك من الصّالحين،  
وقد شهد له ابن عربي بهذه الخصلة.

<sup>50</sup> : لشمس المغرب سيرة الشّيخ محي الدّين بن عربي ومذهبه" /محمد علي حاج يوسف :70

<sup>51</sup> ينبغي التذكير بان الرياضات والمجاهدات تختلف باختلاف تعيين الصّوفية لها وتحديد طريقة ادائها، ومنه ما جاء على لسان البسطامي ؛  
3، التمام الحزم . والصّمم والعمم ، وهي الرياضات التي شرّعها لهم بحسب طريقته.

## عبر الله المالقي (القلفاط) والترجيح الفقهي:

إنّ حديث محي الدين ( ) بجزيرة طريف وخمسائة  
 بينهما على المفاضلة الغنيّ والفقير الصّابر، صورة عن التّرجيح الفقهي المبنيّ على التّظرة  
 العرفانية الثّابتة، ومن خلالها تتبيّن الأسس الأصيلة في التّقييد الفقهي المفارق للاعتبارات الشّككية، فقال له  
 إنّ كان عندكّ منها عشرة دنانير أحدهما بدينار الآخر  
 دنانير العشرة تي عنده أيها أفضل الحاضرون بالتّ  
 فضلتوه له لأثّ باكثر عنكم أنّ ا  
 بالاكتر كان  
 إلى الفقر أكثر بسبقه إلى ينكره يعرف  
 والأحوال فإنّ الأجور وإنما وقفوا والأحوال يعطيه  
 بالكلّ على أصله شيء له كان أعلى على  
 هكذا يكون ابن عربي أعظم تقديرا للمؤمن الفقير على المؤمن الغنيّ<sup>53</sup>  
 أبرز ا منظورين اتّفقا في الحكم التّرجيحي في كون الذي تصدّق بالاكتر هو الأفضل، لكنّها اختلفا  
 كليّا في التّعليل، فالقيمة المادية كانت مقياسا أساسيا في اختيار أجوبة المتحنّين في حين فصلت القيمة  
 الرّوحية في تقدير المسألة.

52 : " ابن عربيّ 660:

- رسالة ماجستير

53 : " (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشّعريّة)

- / بحر جيب - 110:

## محمد الحصار:

وهو من فاس وقد صحبه إلى المشرق برؤيا رآها، يذكرها في الفتوحات فأخذه

وخمسائة وأوصله إلى المصرية <sup>54</sup>.

## الشيخ أبو محمد عبد الله (الموروري):

يعدّ خواص طلبة الشيخ أبي مدين، وصفه ابن عربي بأنه قطب التوكل في زمانه، وقد ألف

ابن عربي «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»، بناء على طلب هذا الشيخ، ليقابل

«سر الأسرار» للحكيم أرسطو : هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية

فكنت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا فلبى الشيخ الأكبر طلبه وألف

في أقل من أربعة أيام<sup>55</sup>، وهذه حجة أخرى وما أكثرها على ادعاء تلقيه أفكاره عن المصادر الوثنية الشركية.

## مرحلة السّياحة الأرضية المبنية على المشاهرات السفلية:

ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين: الرّحلات في أرض المغرب وتشمل تنقلاته الداخلية في المدائن الأندلسية

لخارجية بين فاس وسبتة وسلا وتلمسان وبجاية وتونس، والرّحلات في أرض المشرق وتردده على القاهرة

والخليل والقدس والمدينة المنورة ومكة المكرمة وبغداد والموصل والعراق وملطية وقونية وحلب ودمشق.<sup>56</sup>

وقد سبقت الإشارة إلى أنّ ابن عربي وسّع من تنقلاته إلى خارج الأندلس وفيها بدأ سلسلة الرّحلات

للالتقاء بالشيوخ وأخذ المعارف المختلفة وقد شمل كتابه الكوكب الدرّي في مناقب ذي النون المصري بعض

أساتذته في الرواية الصّوفية، وقد أخذها بمختلف الطّرق منها الجلوس بين أيديهم مذاكرة ورواية وإملاء

54 : لشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه" /محمد علي حاج يوسف : 232:

55 : "ابن عربي حياته ومذهبه" - 30 31

56 : لشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه" /محمد علي حاج يوسف : 91:

أو إجازة، ولذلك نجده في الرواية يستعمل عباراً « » «أملى عليّ»<sup>57</sup> «سمعت»<sup>58</sup> «أخبرنا»<sup>59</sup> «حدثنا إجازة»<sup>60</sup> ، وهي تترجم تنوع الكيفيات التي تناقل بها علمه دون إغفال سلسلة السند والأماكن التي جمعه بشيوخه وأحياناً يحدّد ذلك بالسنة، ومن هؤلاء: محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي، وأبو الخير أحمد بن إسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني، وأبو الحسين يحيى بن الصايغ الزاهد، عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحمن الخزرجي، ومحمد بن إسماعيل أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد<sup>61</sup> إجازة وأبو محمد عبد العزيز بن أبي نصر بن المبارك بن محمود الأخضري ببغداد، وأبو الثناء محمود اللبان بالموصل، وأحمد بن محمد إجازة، وأبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الرحمن اللخمي إجازة، وعبد الله بن الأستاذ الموروري، وعبد الوهاب بن علي بن علي ببغداد، وأبو عبد الله محمد بن عيشون بإشبيلية، وعماد الدين أبو الثناء محمود، وعبد الوهاب بن سكينه ببغداد، والبكري بدمشق، والقاضي عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي، ويونس بن يحيى بن أبي الحسن الهاشمي القصّار بمكة لإمام عبد الرحمن بن علوان...<sup>62</sup> .

وهذه القاطرة من الشيوخ تفيد بناءه الديني وعلو مقامه في العلوم الشرعية كما أنّها تظهر توقّد فكره وتيقظ حسّه وتنبه سرّه وخاطره إلى الاستلham ممّا سهّل عليه في المراحل الجادة تلقي الإلهام، أمّا ر في أرض المشرق، فيمكن اقتضائها في تردده على القاهرة والخليل والقدس والمدينة المنورة ومكة المكرمة وبغداد والموصل والعراق وملطية وقونية وحلب ودمشق...

<sup>57</sup> نظير قوله: «أملى عليّ الشيخ الفاضل أبو غانم محمد بن هبة الله بن محمّلين أبي جرادة بمنزلي بحلب

<sup>58</sup> : سمعت عن عبد العزيز المهدي بتونس عام تسعين وخمسمائة

<sup>59</sup>

<sup>60</sup> الإذن في الرواية لفظاً أو كتابة أي إذن الشيخ لتلميذه بأن يروي عنه مسموعاته وإن لم يسمعها منه أو يقرأها

<sup>61</sup>

<sup>62</sup> : «الكهك الداء»، في مناقب ذي النون المصري" محي الدين بن عربي / - - : 260

## مرحلة السياحة الروحية المبنية على المشاهرات السماوية:

ومنها لقاءه بالأرواح، فقد كان متمرسا في عالم الأرواح لا يحجبه عنهم شيء فكان يتصل بهم ويتواصل معهم كما لو أنه يتعامل مع العالم المادي لا فرق صدر الدين القونوي أنّ ابن عربي كان متمكنا من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين.

### رؤيته للرسل عليهم السلام:

لقد تلقى ابن عربي في بداياته العلم الكشفي من الشيوخ والأساتذة، ولما انتقل من طور السالك إلى طور الولي، فإنه صار يتلقى علومه على الأنبياء رضي الله عنهم «إبراهيم الخليل قرأت عليه القرآن وتبت على يديه تولاه منذ بدايته فكان عيسويّ المقام ثم انتقل بعد ذلك إلى المقام المحمدي، وهذا يفصح عن في مقامات الأنبياء<sup>63</sup> وموسى أعطاني علم الكشف والإيضاح وعلم تقليب الليل والنهار يذكر أنّ رجوعه إلى هذا الطريق كان بمبادرة على يد عيسى كان ابن عربي في بدايته على الميراث العيسوي ثم انتقل إلى الوراثة الموسوية ثم إلى وراثة هود عليه السلام ومن ثم إلى الوراثة المحمدية أما عليه السلام سألته عن مسألة فعرفني بها فوقع في الوجود كما عرفني به... وعاشرت سل محمدا عليه السلام وإبراهيم وموسى وعيسى وهودا وداود وما بقي فرؤية لا صحبة أما عليه السلام

64

كان لقاءه الأول معه بإشبيلية في موضع قوس الحنية ومرة في تونس والمرة الثالثة قريبا

صنّف بعض الدارسين ابن عربي شخصيّة قلقة في التاريخ، والسبب صعوبة الفصل بين خواطره العابرة، وفكره الديني، لتداخل مصادر المعرفة لديه بثقافات متعدّدة وأطياف من المعارف والعلوم، منه ما هو صاف

63 : الشمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف : 86

64 : - : 224 105 94

عذب، ومنه ما هو ممتزج، ولهذا تباينت آراء الخاصة بشأنه، حسب المنبع الذي نُهلَّ  
الصِّافي أم ذا المالح الأجاج.<sup>65</sup>

أثاره جدل في أوساط أكاديمية، وما أحدثه من ثورة كوبرنيكية في مجال الفهم والفكر،  
قد خلده التاريخ بألقاب كثيرة، لمقامه العلمي وشهرته العالمية المتمثلة في لقاءاته بأكابر العلماء والأمراء والملوك  
من أيوبيين وسلاجقة<sup>66</sup>، ومن الألقاب الـ ريفية التي عرف بها: الشيخ الأكبر، وسلطان العارفين،  
والكبريت الأحمر، وطائر العرب، وشمس المغرب، وخاتم الأولياء... وكلها ترمز إلى علو قدره، وتدلل على سمو  
مرتبته الفكرية والروحانية.

<sup>65</sup> : "ابن عربي صاحب الفتوحات المكية" / - 11:

<sup>66</sup> : "بجهد حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي" / - 15:

# الباب الأول: أبشرك الفكرة تقتنص طيرا أم بخيول الطلب تدرك غزاة؟

- ✓ الفصل الأول: العقل الإشاركي والعقل  
الإيماني
- ✓ :
- ✓ المستدرك على قاموس المصطلحات  
العرفانية

## الفصل الأول

# العقل الإشرافي والعقل الإيماني

✓ حقيقة الظاهر والباطن  
✓ ماهية العقل القرآني

لجأت إلى دراستك أيها الشيخ، نيرت معالم الموضوع بأسئلته وإشكالاته، واضعة أمامه ما انفتح لي من رؤى إزاء مختلف الفرضيات والأطروحات، لكنني وقفت في آداب الدخول إليك والجلوس بين يديك والأخذ منك، أتراني أدرسك كما تدرس جميع المواضيع، أتكلم مادة كباقي المواد، وشيئا كباقي الأشياء؟ هل أشق عليك بقلمني لأحتطب من آثارك حزمة الأفكار والقضايا، أم تراني أرق فأكون لك إحدى المريدات؟

ها أنا أدني شمعتي من شمعتك وأستلهم من نورها، فأراقب قلمك مشتغلا بمصطلحات أهل الاختصاص من علماء الحديث والفقهاء والمتكلمين، ومنقطعا إلى مفاهيم أهل الرسوم من الفلاسفة والمناطقية وأصحاب الجدل، فتفوقهم علما وتكبرهم عقلا وتعلوهم منطقا وتصفوهم حجة، وها أنا أنظر إليك نزلة أخرى، فأراك تنضح فوق عباراتك ماء الجمال، فينسدل متخللا آخر الكلمات، فتحيّر أرباب الحيرة، وتربك أصحاب الهمم، بين هذا وذاك، ومن هالة شمعتك المتوهجة، ليس لي إلا أن أصف بعض ما رأيت...

يقف ابن عربي في جملة نصوصه على العالم الخاص، عالم الملائكة والأنبياء والأولياء والروحانيين الأصفياء، يصورهم وهم يرتقون في المشاهد والمناظر، ويتقلبون في الأطوار ويتنوعون في الحضرات الإلهية، ومع كل حضرة سر يتجدد، ينقلنا من عالم الملائك الأدنى إلى عالم الملائك الأعلى، بصيغة الحاضر وضمير المتكلم، الحي التاطق الشاهد فوق الأشهاد، يتخلل اللوحات القدسية متقلدا رتبة الدليل الآخذ بأيدي السائحين الساجدين في عالم الملكوت، يتسلم مفاتيح الخزائن الإلهية المقفولة في غيبات الأزل، يفتحها بإذن ربه ليستخرج منها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر...<sup>1</sup>

هنا أمام شمعدان الأسرار وداخل صومعان الأسرار، يعرض فلسفته العرفانية، بصرامة العالم وإدهاش

<sup>1</sup> ننظر إلى هذه المشاهد في كتاب "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية" محي الدين بن عربي-كتاب منشور على شبكة الأنترنت.

أسلوب يميّز بإيقاعه السريع، لا يترك مجالاً لالتقاط الأنفاس، حركة إيقاعية من نوع آخر، يضع المفارقات ويصنع الإدهاش، يربكك بجملة من التثني والإثبات، يتقن لعبة تبادل الأدوار وتغيير الأماكن، يحكم سلطان القول ويحترف أخذ الكلمة، يجيد المسائلة والمحاورة والوقوف على الأشياء، متأهب لاجتياز الصحراء لا يخشى عطشها وقفرها، مستعدّ لخلع الأثواب والارتداء في لجج البحار لا يهاب ظلمة أعماقها، يفهم لغة الصخر وينصت لحدي والبحر، يتقن السماع من الأمر، ويحسن إنجاز الأوامر، فيجد من صحراء إلى جنّات ونهر، ومن محيطات إلى ظلّ وشجر، يبرع في استخلاص الأسرار، لا يغلق عينيه عند هجوم الظلمة ولا يحجب نظره وقت سطوع الأنوار، ثم يرجع من رحلة في المشاهد والمعارج، ليخبر بأمر ربّه عن أمور لا تسعها العبارة ولا تصل إليها الإشارة،<sup>1</sup> الكلمات وتوهج المعاني، لا للش لأنّها نداء من نداءات المحبّة، وصرخة من صرخات الجمال.

## يسطحننا إلى حلقة من حلقات البحث، فنكتشف أنّ الوجود والعدم<sup>2</sup>

الأساسية، فنتساءل: ما للصوفي وللوجود والعدم؟ هذه المسألة تبدو حلم عاقل أكثر منها مواجيد صوفي، لا بدّ أن يمرّ من هذه البوابة كلّ من أراد أن يبيّن إلى المشاهد الأخر، نتصوّرها المحطّة الأولى، لكنّها أكثر من ذلك، لأنّها الأساس الفيزيقي والميتافيزيقي في إدراك الصوفي للأشياء، إذا استوعبها تخلص من أرق على حجر اليقين وزبرجدة الواصلين.

﴿وَهَزِيْ اِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾<sup>3</sup> يـ

ساع الخطاب القرآني، خطاب الحقّ الذي أمر مريم عليها السلام بهزّ جذع النخلة لتغدق عليها رطبا جنيا في نفس كلّ صوفيّ وضعيّة مريم بهزّ إليهم بجذع المفاهيم عليهم علما لديّنا،

<sup>2</sup> هذه المسألة تندرج في إطار وحدة الوجود وخلاصة المذهب أن لا موجود إلاّ الوجود الواحد، ومع ذلك يتعدّد بتعدّد التعيينات. ينظر: التصوّف

الإسلامي في الأدب والأخلاق" د/زكي مبارك ص: 172

<sup>3</sup> سورة مريم الآية: 25

رؤية الحقائق وهي تتساقط من نخيل العلم الأزلي، لا تحدث إلا بعد مكابدة، بعد عملية تنفض فيها المفاهيم التي تبدو مألوفة أو بديهية، اعتادها الفكر، فإما بدلا من أن يُبهرَّ ويهزَّها لتحصيل رطب الحقيقة، رطب اليقين.

هذا هو الخطّ الفاصل بين الصوفي وغيره، غيره اعتاد على أن تعيش معه المفاهيم كالمخلوقات الأليفة، يوقر لها الدفء والأمان داخل بيته، داخل عقله، أما هو فينظر إليها كمخلوقات لم توجد لمجرد الترف والبذخ والزينة، لمجرد الصّحبة وملء الزوايا الفارغة هنا وهناك في أرجاء البيت.. في أنحاء العقل.

.. أنت.. أنا.. العالم.. والأشياء من حولنا، ولكن هل أنت وأنا ننحت ،

إذا كنت أنت والقاطرة التي تقودها من خلفك عدما، فكيف تبرر نفسك من الوجود؟ صحيح أنه لو لم تكن

صح لك وجود، ولكن ما هي مرتبة عدم منك؟

هذه الشجرة لا تبدو كشجرة عيد الميلاد، فهي لا تملأ صاحبها بالهدايا والمشتريات، ولا تحقق له الأمنيات والرغبات، أي شجرة ترفع لها رأسك وتصوب نحوها نظرك أيها الشيخ الأكبر أي شجرة تتعامل تقطف ثمارها، لا شك أنها من نوع آخر، شجرة ملغزة وشائكة، تهزها فتدمي يديك، لكتك تقر عيننا بغدقها كما تقر عيننا بوجودنا.. بعدمنا، لذلك أجبّت: إنك أيها الأنت، لست سوى العدم الظاهر<sup>4</sup> لم نكن ثم كنا، نظرنا في أنفسنا فألفيناها موجودة، وكنا قبل هذا من جملة المعدومات، ونحن الآن نتصف بالوجود، على وجودنا، حقيقة متأصلة في العدم، ولكن ما هو هذا العدم وما حقيقته؟

إن الحقيقة التي يتألف منها الوجود والعدم، قطعة واحدة ذات وجهين:

غير المرئي، أما هو فهو الوجه المرئي، إذا أدت القطعة أصبح العدم وجهها والوجود ظمها، بعبارة أخرى أصبح العدم عين الوجود والوجود عين العدم.

<sup>4</sup>نظ: "مشاهد الأسماء القدسية" محي الدين بن عربي ص: 212

يبقى العدم كائنا في ظهر الغيب لا يرى، ولكن هذا لا يعني أنّ الممكنات لا توجد، إنها هناك،  
وتنتظر الأمر الإلهي بالخروج وإن شئت قلت بالاستدارة والظهور، هكذا حقيقتنا ما برحت العدم  
الذي خرجت منه بالأمر الإلهي، وتصير إليه مرة أخرى، ولهذا فنحن ما تحقّقنا بالوجود المنفصل الكامل  
المطلق، لأنّ الوجود والعدم حقيقة واحدة لا تقبل

الحياة وجهها، التوم ظهر القطعة، اليقظة

5  
...

وجهها، الغيبة وجه القطعة،

في أطوار الوجود والعدم ما كائنين، فإذا انطوى - رجع الظلّ إلى صاحبه، وانطمست الوجوه،  
ولم يبق إلا وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

استعارة الظلّ من الصور التي تفسّر كيفية خروج الكائنات من العدم إلى الوجود، لا يقصد به

العدم الصرّ ف لأنه لا يقبل الوجود أصلا وما ليس له وجود في الباطن وفي خزانة علم الحقّ وغيبه لم يكن  
وجوده أصلا في الظاهر فالعدم ليس معدوما بل هو الشقّ الآخر المطلق المقابل للوجود الإلهي المطلق<sup>6</sup>

فالاستعارة الظلية تشرح نوعية علاقة الموجودات بموجودها، م هو نفسه الوجود الإضافي، فمهيّ

الأشياء وحقائق الأعيان ظلّ الحقّ، وصفة وجوده باسمه التور الذي يظهر به كلّ شيء ويبرز

ت مشيئة الحقّ تعالى ساكنا أي ثابتا في العدم ثمان نور الإيجاد هو نفسه

شمس المعرفة المتجلية على العقل ليدلّ به على الوجود ويعرف من خلاله ظلّ العدم وغيبه.<sup>7</sup>

الآن أدرك كلّ واحد منا وجوده لأنه ما أدرك في حقيقة الأمر سوى العدم، ما رأيناه ليس وجودنا،

بل حكمناه في الظنّ - فما استفدناه ليس أكثر من علم أنفسنا لم نكن نعلمه لا حالة لم نكن عليها،

<sup>5</sup> الصّحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قويّ، والسّكو غيبة بوارد قويّ ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به/د/عبد  
الرّحمان المصطوي دار المعرفة بيروت ط: 01 2005 ص: 225

<sup>6</sup> ينظر: "السّر الأعظم" د/مصطفى محمود دار المعارف مصر ط: 40 [د.ت] ص: 53

<sup>7</sup> ينظر: تفسير الشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي في هامش تفسير: "الباب التّأويل في معاني التّنزيل" للإمام إبراهيم البغدادي طبعة حسن حلمي  
الكتبي ومحمّد حسن جمال، الجزء، بحصة نظارة المعارف 1317 هـ ج: 03 ص: 417

لأنّ الأعيان الثابتة (الماهيات) لا تبرح مكانها من العلم الإلهي في عالم الغيب، وما حصل الإيجاد إلا للأعيان الخارجية، ومن ثمّ فإنّ جميع الممكنات لا توجد إلا في الحضرة العلمية لا غير، وعلى هذا الأساس فإنّها ما حدثت إطلاقاً، لأنّها قديمة في العلم الإلهي والذي استفادته ليس حدوثها، وإنّما شعورها بما هي عليه في علم بارئها لا غير، فهي قديمة من منظور العلم الإلهي، وحادثة من حيث إدراكها لنفسها بماهيتها ورؤية أعيانها.<sup>8</sup>

إنّ ما استفادته أعياننا هو العلم بنفسها فخرج الداء من الظلمة إلى النور إلى العلم، وهذا مبدأ مهمّ جدّاً، لأنّه يرمي إلى معادلة عرفانية بالغة الشان، الجهل بها، مع فرق جوهري يتمثل في اعتبار علمها بنفسها ليس كعلم الحقّ بها ولذلك يُدعى في مرتبة أخرى أنّ كلّ موجود معلوم يقترن العلم به وتتمّ معرفته.

لكنّ هذه المعرفة التي أجهدت العقل وجعلته يتصبّب عرقاً بسيطة وعامة، ولا نفى بحكمة خلق الإنسان وتشريفه، ماذا نريد من العقل أكثر من هذا؟ أو ماذا نريده أن يعقل؟ هل تقف المعرفة العقلية عند الحدود الذاتية للإنسان؟ خروج العقل من ظلمة الجهل إلى نوراً. ظلمات المراتب ثلاث الطّبيعية الجسائية، والدّنية والحيوانية، ومن ظلمة الكثرة إلى نور الوحدة، ومن ظلمة حجب الأفعال والصفات إلى نور الذات، فيقرّر بالتوحيد الدّاتي أن لا إله إلا الله<sup>9</sup> هذا ما أرادته الصّوفية من العقل، من العتبة الإنسانية والتفافه بالعقل القدسي.

<sup>8</sup> ينظر: "الإسفار عن رسالة الأنوار في ما يتجلّى لأهل الذّكر من الأنوار" محي الدين بن عربيّ شرح عبد الكريم الجليلي ضبطه: د/عاصم إبراهيم

الكياي دار الكتب العلمية لبنان ط: 2004/1 ص: 30

<sup>9</sup> ينظر: "نفسه ان: عد" ص: 335

إبتنا إذا حققنا في الوجود الإضافي لم نجد غير وجود الحق، لأن كل وجود سوى الحق فهو باطل:

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾<sup>10</sup>

ثاني الذي لا يتغير ولا يتبدل، والباطل الزاهق هو الوجود البشري الإمكانى القابل للفناء

والتغير والزوال.<sup>11</sup>

إن الأعيان استفادت المظهرية، ظهرت لنفسها بعد أن كانت في ظلمة العمى والجهل، فلما انكشفت الظلمة وزالت الغمة بسماع الأمر الإلهي بالظهور، أصبحت مستعدة لقبول الرؤية فشهدت نفسها في مرآة

مشاهدة الذات لأول مرة تشبه رؤية نرسيس<sup>12</sup> لنفسه على صفحة النهر، قد تخلق النظرة الأولى حالة من الصدمة الفاتنة، من الاهتزاز المفعم بالنشوة، تقابل برودة فعل مليئة بالعنفوان والتوق والعشق، لكن هذه الرؤية العمياء لأولئك الترجسيين لا تجلب لهم غير الهلاك، وقد ينجح قلة فيخرجون من محنة مرآة الذات منتصرين، لأنهم شاهدوا الحق قبل مشاهدة ذاتهم المنتقشة فيها، فعرفوا أنهم بالنسبة إليه ليسوا أكثر من خيال الصورة في الماء وظلها المنعكس لا غير، فوقعوا صرعى في مشاهدة جماله والالتئاع بنار عشقه، حين تجلّى في تفاصيل الأكوان والأعيان بعد أن كان كنزا مخفيا لا يرى.

هذا يقدم إجابة عن سؤال بخصوص كيفية رؤية الأعيان الثابتة لنفسها، أو بعبارة أخرى كيف استفادت وجودا إضافيا خارجيا؟

إن الحق المتع تجلّى لنا ونحن موجودون في حرة علمه الغيبي فأبصرناه، لأنه بمثابة مرآة لنا ظهرت

ليست أعياننا، لأنها لا تحوز تفصيل إلا حقيقة الانطباع لا غير

<sup>10</sup> الإسراء 81

<sup>11</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 03 ص: 170 470

<sup>12</sup> هذه الكلمة نسبة إلى أسطورة بنانية ورد فيها أن نرسيوس كان آية في الجمال، وقد عشق نفسه عندما رأى وجهه في الماء.

ومن هنا تبرز حقيقة ، أن ، ارجي الإضافي ما هو إلا وجود مجازي استعاري في ركن وجود الحق تعالى الموجود الأوحده.<sup>13</sup>

صنع العلاقة بين الحق والخلق بالمرآوية يعدّ أسوأ الاختيارات أحيانا يتّصف بأفضل الحلول على الأقلّ عندما تغيب التمثيلات الدّ ، وتفشل التّصوّرات الفكرية في طرح البديل أو اختراع الأنسب، وفي كلّ المجالات حتّى الأدبية كانت المرآة أفضل صورة لنظرية التّمثيل<sup>14</sup> ، ولكنّها ليست الأفضلية الأوفر من عناصر الكمال، بل هي أفضلية السيّئ بالنّسبة لما هو أشدّ سوءا فالأمر لا يتعلّق بعدم التّناسب وإغفال الدّقائغ بين العالمين الذين تنهض المرآة بعكسها وحسب، وإنّما فشلها في تحقيق المقصدية الكبرى المتمثّلة في جعل الشّيء منظورا لا مجرد عكس الشّيء المنظور.<sup>15</sup>

أمام هذا التحدّي الجسور، قامت مجازات جديدة على أنقاض المرآة ذات الصدوع والشقوق، لتبني العلاقتين على أواصر أكثر تدقّقا وحرارة في موتيفات بديلة وإن كانت أقرب إلى الدّاتية منها إلى الموضوعية كونها لصيقة بتجربة فريدة بين الموجد والموجود، ومنها مشهدية البحر ومجرياتهم التي قدّم صراع النّجاة ومشهدية النّسيج والنّساج حيث تصنع الوحدة من ألم الإبرة، فضلا عن مشهدية تحريك اليد بة من وراء الستارة لما هو بارز في ، وما تنمّ عنه من وظائف وأدوار<sup>16</sup> ، فالحاجة تتّجه إلى سبر العمق وحوارية التّفاعل أكثر منها إلى الانطباع والانعكاس.

<sup>13</sup> كلما تقدم الإنسان في مراتب الحق وصف مرآة نفسه، قبلت من التحلي الرّباني والتشعشع النوراني، ما يجعلها ارقى اجمالي واقدر على استيعاب الحقائق الحقيّة والخلقيّة، كقول البسطامي : «لأن تراني مرآة خير لك من أن ترى ربك ألف مرّة» ولا يفاضل البسطامي بينه وبين الحق كما يبدو من ظاهر العبارة، بل يشير إلى استواء مرآة نفسه بحيث يتجلّى فيها الحقّ، وإذا كانت رؤية الحقّ محال فإنّ رؤية البسطامي لا تستحيل، فكان أوجب أن يروا في كمال نفسه ما انتقش فيها من المعاني الرّبانية ولذلك ظلّ أبو يزيد البسطامي يؤكّد على كونه المرآة التي تتحقّق فيها مجال الرؤية، ومن ذلك قوله: «كنت لي المرآة فصرت أنا المرآة» وما تحقّق له ذلك إلا بتلاشي نفسه وفنائها في الحقّ، فصارت المرآة والرّائي كلّا واحدا، كالوحدة المتحقّقة بين الكلام واللّسان والصّوت والسّمع والصّورة والعين، ومن كان هذا حاله كان الحقّ لسانه وسمعه وبصره ومرآته وكلّه. ينظر: «المجموعة الصوفية الكاملة» أبو يزيد البسطامي<sup>14</sup> : . قاسم محمد عبّاس- دار المدى للثقافة والنّشر - 1: 2004. ص: 52 و 54

<sup>14</sup> ينظر: "موسوعة المصطلح النّقدية" ترجمة: د/عبد الواحد لؤلؤة المؤسسة العربية للدراسات والنّشر ط: 1983/01 مجلد3 ص: 110 409

<sup>15</sup> ينظر: المصدر نفسه مجلد3 ص: 111

<sup>16</sup> مجازات ابداعها محمّ الدين. بن عربي وجلال الدين الرّومي وابن الفارض وغيرها من المجازات...

لقد فكر الفلاسفة على مرّ الحقب، في تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، بش كيمياء  
المادية وبنوع من الإيهام والخداع<sup>17</sup>، أما الصوفية فقد أدركوا أنّ الأعيان لا تنقلب والجواهر لا تتبدّل، الحجر  
لا يستحيل ذهباً، والخشب لا يستحيل حجراً، والتار لا تستحيل ماءً، كذلك الباطل لا يستحيل حقاً.  
هذا يعلمنا كيف نرى الأشياء على حقيقتها، كيف نختارها في حقيقتها، بالتفوس الضعيفة تتعشق الذهب  
وتمتق الحجر، تتعشق الباطل لأنه يلمع كالذهب، وتمتق الحقّ لأنه شديد كالحجر، فهل بإمكان التفوس  
الشّهوانية أن ترجّح الحجر على الذهب؟

أما الصوفية فقد استوى عندهم الذهب والحجر، حقاً، لأنهم خرجوا من رؤية الأشياء بأنفسهم  
إلى رؤيتها بالحقّ، فالخالق هو وحده من يجوز إشراق الذهب وقوة الحجر معاً، بل إنّ إشراق العالم ينطمس  
أمام إشراق أنواره، وشدة الحجر تلين أمام جبروته وقوته.

شجرة الوجود والعدم ما تزال تنفض، كذلك الثمار ما فتئت تتساقط كالثلج كبرد اليقين، ينتقل  
ابن عربي من صعيد إلى آخر، هذه المرة إلى تحديد العلاقة بين الموجود والمعدوم، في بنات إمّا أصلية تتولد  
عنها بنات فرعية تضادية جديدة أو بنات تخصيصية وأخرى تجميعية<sup>18</sup>:

من وجدك وجدني ومن فقدك فقدني

من وجدك فقدني ومن فقدك وجدني

قدني وجدني ومن وجدني لم يفقدني

الوجود والفقْد لك لا لي

لي

<sup>17</sup> أطلقوا عليه اسم "حجر الفلاسفة" مادة أسطورية إلى ويمكن استخدامه في صنع إكسير

إلى. إن أصل هذا المصطلح هو في علم الذي بدأ في القديمة ولكن فكرة تحويل المعادن إلى معادن أعلى تعود إلى

العالم العربي

<sup>18</sup> نبه إلى هذا الشكل من العلاقات د/عبد الجليل مرتاض في كتابه: " في تحليله خط - : " "

(اقتبسات لسانية للتواصل: الشفاهي والكتابي) / - - - [ . ] [ . ] - : 162

كلّ وجود لا يصحّ إلا بالتقييد وهو لك

وكلّ وجود مطلق فهو لي

وجود التقييد لي لا لك

الوجود المفروق لي بك والوجود المجموع لك بي وبالعكس

إن وجدتني لم ترني وإن فقدتني رأيتني

في الوجود فقدي وفي الفقد وجودي<sup>19</sup>

هذه الكلمات، هذه الأسطر، هذه المعزوفة لها وقع المطر، تشبه رقصة تشبه لعبة، رقصة بين الموجد

والموجود، يحدّد موقع الحقّ وموقع الخلق، ثمّ تبدأ الاستدارة الرشيقة، حيث يأخذ الحقّ موقعاً

موقع الحقّ بنسبة من النسب، فلنتأمل:

أ. \_\_\_\_\_: من وجدك وجدني ومن فقدك فقدني

الاستدارة الرشيقة: من وجدك فقدني ومن فقدك وجدني

مرة أخرى، أخذ الموقع: الوجود والفقد لك لا لي

الاستدارة الرشيقة: الوجود والفقد لي لا لك

إن قلنا هي لعبة فلائته يكشف السطر الأوّل من القول، ويترك المجال مفتوحاً أمام عقلك وتفكيرك

بالأحرى أمام ذوقك لقول النصف الآخر المحتفي الذي عليك إيجاده وتأويله إنّه ما لعبة عرفانية لا يلعبها

إلا من تربّي في كنفها وأتقن أجدياتها.

ينبني النصّ الأصلي في ظاهره على إحدى عشر بنية علائقية

التي تؤدّي فيها الذات المتناهية دور الظلية والتبعية للآخر المتعالي المطلق، ثمّ تغتني الذات الأحادية

رية الاحتكار والحيازة والتملّك، ثمّ تتجه الأنا المنتصرة إلى وضع

19 : " محي الدّين بن عربي : 212

أفقتها وفرض قانونها ووسط سلطتها الانتشارية بينما ترمي الآخر النسبي إلى التقييد والانكماش عبر أطراف  
حيزية متناهية تحول هي الأخرى إلى الذات الغالبة، ثم تبدأ الكوة تنسرح أمام الكيان النسبي  
بصيصا من الوجودية في الفرق والجمع، ثم تسبح العلاقة في فلك مغاير

فيه موضوع الرؤية جوهر

20

...

هذا ما يقوله ظاهر النص على أن مشهدية الباطن ترجم لعلاقة طرفاها نسيج بين الأزلي والزائل  
غير أن تلك الاحتمالات تدخل في إطار التنوعات الإمكانية فما هو أزلي جذع أصيل ثابت، أما الزائل  
العرضي فلبس الأصل كما تلبس الأبر الأغصان فلا تزال الدهر دائبة في التعلق والاطراح  
وهي في كل ذلك ما برحت تشهد دورة التغيص والتوريق...

هذه العلاقة قبل أن تكون علاقة الأصل بالفروع - والدائم بالعرضي،  
إنها قبل كل شيء علاقة جمالية لا ترتبط باعتبارات مركزية، انطلاقا من ت : هل يمكن للجذع  
- على جذعيتها أن يكتسي جمالا فاتنا لم تدبجه الأوراق وإن كانت مجرد أوراق  
الأوراق . سقوطها على الأرض اعتلائها أفق السماء واستوائها على الأفنان والأغصان؟

قد تخلق هذه المجموعات العلائقية حالة من الحيرة والارتباك، لأنّ الفقد والوجود في هذا المستوى  
يتعلق بالحق لا بأيّ كان، لكنّ التوتّر سرعان ما يتبدّد، ونار الحيرة سرعان ما تخمد، لكون جميع  
تلك العلاقات صادقة وإن كانت تظهر بصورة الـ لأنها ما تترجم نظرك إلى الحقّ بالخلق، أو  
إلى الخلق بالحقّ، وا<sup>21</sup> النظر إلى الحقّ بلا خلق<sup>21</sup> رط المفتاحي إلى الحقّ هو الخلق،

<sup>20</sup> يربط عبد القادر الكيلاني بين صفتي الجمال والجلال، وبين ما يرد على العارف من أحوال، كالجمع والفرق، والخوف والرجاء، والهو والبقاء، في قوله: «إذا نظرت إلى جلاله  
تفرقت، وإذا نظرت إلى جماله اجتمعت، تخاف عند رؤية الجلال وترجو عند رؤية الجمال، تتمحي عند رؤية الجلال وتثبت عند رؤية الجمال»، فالجلال يولد الفرق والخوف والهو،  
والجمال يولد الجمع والرجاء والثبات في النفس. " الكسنزان عليه أهل " محمد الكسنزان- 1: 2005 04:- آية: بيروت :

ولكن إذا أردت الخلق من أجل الخلق فلن تجد الحق ولن تعثر على وجهه أبداً ولذلك كان بين الحق والخلق أبعد ما يكون عن التجريدية والمنطق، وإذا خرجت عن كونها كذلك صارت أبداع ما يكون. والجمع جمعك به، فإذا جمعت لا يختلف الفرق والجمع ع

: "الله ولا سواه" وإذا فرقت قلت: الدنيا والآخرة والكون، والجمع أصل والتفرقة فرع، لذلك رأى بعض الصوفية جمعهم في آدم وتفرقتهم في ذريته، هذا باعتبار الخلق، أما باعتبار النفس فإتاك إذا نظرت إلى نفسك وإذا نظرت إلى ربك جمعت، فكما لا تعرف الأصول إلا بالفروع، كذلك لا تثبت الفروع إلا بالأصول.<sup>22</sup>

والجمع إزالة التفرقة بين القدم والحديث لغلبة نور الذات القديمة، ولزهوق الباطل عند مجيء الحق، أما إذا عاد التمييز بين القدم والحديث تسمت هذه الحالة بالتفرقة، وقد يعبر بعض أرباب عن الجمع بأن نظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وهو استعمال مجازي عن جمع الجمع الذي يحيل إلى اجتماع الضدين، الإيضافات وإفراد القدم عن الحدث.<sup>23</sup>

والجمع والفرق لا ينفصلان،<sup>24</sup> فكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل، ففي قوله تعالى:

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ كَلَّمَ نُوْحًا وَصَلَّىٰ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَكَانَ خَائِفًا لِّمَا كَفَرُوا ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَافِقًا لِّلْكَافِرِينَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعِبَادٍ يَعْقِلُونَ ۚ ﴾

22 : "اللمع في التصوف" - اعتنى به: - - - - 1914 - : 215

23 : " : حسن البوريني والشَّيخ العلامة عبد الغني النَّابلسيُّ بعة الخيرية [ . ] [ . ] -:

01: 40: 41 42

24 عبد القادر الكيلاني صفتي الجمال والجلال، وبين ما يرد على العارف من أحوال، في قوله «نظرت إلى جلاله تفرقت، وإذا نظرت إلى جماله اجتمعت»، تخاف عند رؤية الجلال وترجو عند رؤية الجمال، تمنحي عند رؤية « فالجلال يوِّلد الفرق والخوف والحو، والجمال يوِّلد الجمع والرجاء والثبات في النفس. : " "

ع 253 : -

بِالْقِسْطِ ﴿٢٥﴾ فع ذكر العبد وبقائه لا يكون الوجود حقيقة إلا لله، أما مقام أحديّة الجمع فيقتض

محو أعيان الكلّ واستهلاكها عن أنانيّتها وإضافتها إلى الحقّ بلا أنانيّتها، فيكون العبد محوّا عن نفسه، فتندرج هويته في هوية الحقّ، فتارة يكون موجودا به عند مخاطبته إيّاه بالتكليف، وتارة يكون مفقودا في نفسه بمشاهدته إيّاه، فيوجده بالتكليف ويفقده بالشهود.<sup>26</sup>

إنّ علاقة الصوفي بالخالق لا تنفكّ تنحصر في ثنائيات متضادّة، يخرج فيها من الأولى ليدخل في أخرى لا تغلّ عنها خطورة وصعوبة، فتبهيمات الفقد والوجود، والفرق والجمع، والبقاء والفناء، أنتجت على لسانه بالأحوال وإن دلت عليها الأقوال،

وذلك من مثل قولهم في « : !، وفي البقاء: أنا هو!، وفي التفرقة: أنا أنا و هو هو! »<sup>27</sup>

"أنا أفكر إذن أنا موجود"، هل التفكير دليل على الوجود؟ أو بعبارة أخرى هل التفكير من مستلزمات الأنانية؟ قد يكون كذلك، لكن هذه المعادلة لا تنطبق إلّا على الأنا الضيّقة المتحيّزة الفقيرة الضعيفة، أما الأنا العظيمة فيستدلّ عليها بأعظم من التفكير وأكبر من الوجود المنحصر في كينونة فانية. إنّ البديل الذي قدّمه الصوفية، لا ينطلق من شكّ في الوجود قصد إثباته، لدفع العدم الذي يفرض حصاره على الوجود ويخرج التفكير، وإنّما ينطلق من وجود لا ريب فيه، لكنّه ليس كلّ شيء، بل هو لا شيء أمام ما يطمح إليه، أمام تطلّعه إلى وجود أكبر منه يحويه، لذلك اختلفت المسألة الصوفية كلياً عن المسألة الفلسفية.

25 - : 18

26 : "اللمع في التصوف"

27 : "دراسة في التّجربة الصّوفية" / - - - : 14: 1994/01:

مسارح الفكر والحياة توقفت عند خلق الأزمات، وإبداع الشعارات المربكة، ألم يضعوا الذات أمام "أكون أو لا أكون" <sup>28</sup> تلك هي مسألة المفكرين، لكنهم لم يقدموا صفات الكينونة المنشودة ولم يحدّدوا

مقاييسها، سوى أنّها كينونة جاحدة ناكرة لا تعترف إلا بالذات، أمّا الكينونة التي انطلق منها الصّ

الحدود الضيقة لها: "لا تكن مسلما فتكون منافقا ولا مؤمنا فتكون مقلدا رانيا" <sup>29</sup>

ماذا أكون إذن، وإلى أيّ كينونة أنتسب؟ لا تكن مسلما ولا مؤمنا ولا موحدًا، هذا ما يعرضه ابن عربي، إيّاه لا ينهى عن الإسلام والإيمان والتوحيد، لكنّه ينهى عن التسلم نفاقا، وتؤمن مقلدا معتادا، وتوحد

توحيد صاحب عقل أو نصرانيّ، فلنتأمل، الأمر ليس فيه نهى إطلاقا، بل على العكس من ذلك، لا يكفي أن تكون مسلما دون أن تكون مؤمنا، ولا أن تكون موحدًا دون أن تجمع فيك ما سبق، فالتوحيد

الذي قصده ودعاك إليه مجرد نفي الإثنية أو الإشراف، وإنا هو توحيد المتفرقات وجمع المتجزئات، إذن هو أمر بالجمع دون التفرقة، عود على بدء، التوحيد الذي يدعونا إلى اتّباعه، يجمع بين الإسلام والإيمان،

أي بين **حقيقة الظاهر والباطن**، الإسلام ظاهر الحقيقة، الإيمان باطنها، لا يكفي أن تنحاز

إلى أحدهما، لأنك بذلك إمّا أن تكون منافقا أو مقلدا، ينبغ أن توحد بينهما فتحوز حقيقة الظاهر والباطن.

"الإحسد" وتلك هي الأنائية الحقّة التي أرشدك إليها الشّيف الأكبر، كينونة باحثة

عن الحقيقة، لكنّها أيضا متوصّلة إليها جامعة لأركانها.

لنّ الإسلام ليس مجرد تقاليد شعائرية، ومناسك تعبديّة طقوسية، إيّاه مبني على الجمع والتفصيل إقامة

الأركان وإسلام المهجة إلى الخالق الديان، وبعبارة ابن عربي هو الفناء في الله وتسليم الوجه إليه حال الفناء <sup>30</sup>

وإذا فاتك هذا الجانب، فليس لك من الإسلام وافر حظّ، لذلك جعل من الإحسان العقلة التي تحيط

ظاهر الإسلام بباطنه فلا ينفصلان، لذلك يؤدي الإحسان في استخدامه معنى التّربية الباطنية للحقّ حال

<sup>28</sup> إحدى شعارات شكسبير في مسرحيّة: " "

<sup>29</sup> " : محي الدين بن عربي : 224

<sup>30</sup> "تفسير ابن عربي" : 04 : 67

القيام بالعبادات الظاهرة، فالمحسنون هم الذين يعبدون الله على المشاهدة<sup>31</sup>، وما كانوا محسنين إلا بشهود الوحدة في عين الكثرة<sup>32</sup> قد يكون هذا النوع من التوحيد محيّرًا، ولذلك ما كان التوحيد الحقيقي ليدرك بالعقل، أو يطلبه صاحب دليل، وموقف الصوفية من العقل كأداة لاستخلاص الحقائق وحصول المعرفة واضح، وهو ما نبينه لاحقًا.

الجدير بالذكر أنّ الصوفية لم يجدوا أنفسهم في مواجهة أرباب العقل وحسب، وإنما في مواجهة المحدثين والفقهاء، وإن كانوا في مفترق الطرق، فلا نتوهم أنّ العلاقة الناشئة بين هذه الأطراف متوتّرة ومتناقضة أو مبنية على الصراع، فتمركز الصوفية في هذا الموقع الحساس ساعدهم على رؤية جميع الاتجاهات، وضمن لهم الإفادة منها، فأصبح التصوّف منظّمًا للعلاقات المعرفية المختلفة، وممدًا لكل تلك المذاهب والمشارب. أصحاب الحديث والفقهاء والصوفية هم أولوا العلم وورثة الأنبياء، هكذا بنيت الرؤية على التّكامل، فأصحاب الحديث الذين تعلّقوا بظاهر حديث رسول الله ﷺ هم الطبقة الأولى في الجهاز المعرفي، والفقهاء هم الطبقة الثانية، وقد وُعدّ على أصحاب الحديث بقبول علومهم والاتفاق معهم في معاني علومهم ورسومهم، ثمّ خُصّوا بالفهم والاستنباط في فقه الحديث والتعمّق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام الدّين وأصول الشّرع، إنهم اللبنة الثانية وليس بينهم وبين المحدثين أيّ تنافر أو التباس، أمّا اللبنة الثالثة فهي طبقة الصّوفية، وقد اشتركوا مع المحدثين والفقهاء في العقيدة، ولم يخالفوهم في علومهم ومعانيهم وأحكامهم، ولم يقفوا عند هذا الحدّ، فكما وُعدّ الفقهاء على أهل الحديث كذلك ارتقى الصّوفية إلى درجات عالية من العلم والفهم، فتوفّر لديهم تخصيص ما ليس لغيرهم، وحتى هذا التخصيص استنبطوه من القرآن الكريم وأخذوه من عمق الشّعبة، ولم يصلوا إلى هذه المرتبة من الشّرف، إلا بعد الإفادة

31 : "تفسير ابن عربي" - 03: 416:

32 : - 03: 141: 141 وصدور الكثرة عن الواحد لا نتوهم عنه الانقسام في ذات الحقّ وتكثّر فيها، لأنّ الإيجاد كان عن أسماء وصفات ونسب، وحتى هذه الكثرة المتوهّمة إنّما هي عين الوحدة ولا تخرج عنها، بإثبات أحديّة الكثرة سواء في تكثّر الخلق أو في تكثّر الأسماء والصفّات من جانب الحقّ، لانها في النهاية كثرة تندرج في الحضرة الواحديّة، لذا كان اسم الله بمثابة لإمام المقدّم الجامع لمعاني الأسماء كلّها. "

"محجّر الدّين: ب. عبد. معتد. به: /عاصم ابراهيم الكيّالي 154: 155

في وراثة العلم النبوي، لأنهم ما كانوا ليتوصلوا إلى علوم الكشف، بتضييع أصول الدين، لذلك ألفتوا إلى خروج الحقيقة الصوفية من مشكاة الشريعة.<sup>33</sup>

إذن فإنّ المعنى الباطني امتداد حقيقي لكيان النصّ، وقد فرضت هذه الحقيقة التي حاول البعض التكرار لها أو إنكارها، على الصوفية تبني التأويل للكشف عن ذلك المعنى غير المشهود<sup>34</sup> أنكرت جماعة من علماء الظاهر العلم الخاص والعلم الباطن، وإنكار العلم الخاص هو إنكار للتصوّف عموما، ويمكن أن نتبع ردود الصوفية عليهم عقلا وشرعا، من خلال إيضاح أنّ القرآن الكريم نفسه يحوي لطائف الإشارات ورقائق الأسرار، وهي مودعة في كتاب الله تعالى وأخبار رسول الله ﷺ وما هذا الإنكار إلا لكونهم لم يعرفوا من الكتاب والسنة إلا ما كان في الأحكام الظاهرة، وجملهم دلائل الأسرار الخاصة في القرآن<sup>35</sup> فالمسألة قياس درجة الفهم أمام نصّ معرّض للقراءة، يسقط في شبابه من : وينجو فيه

كثبت له النجاة مرهون بآلية القراءة المتبعة، إن كانت ذات طبيعة استبصارية رؤيوية تسهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحمّلها الخطاب<sup>36</sup>، أو أنّها ظاهرية تستمدّ سلطتها المركزية من منابع النصّ دون القيمة المضافة من التقاء عيون القارئ بها.

ومن جملة الأسرار التي أشار إليها الصوفية وأثبتوا وجودها ما ذكر في كتاب الله عزّ وجلّ للمشاهدين

والمقتصدين والمسارعين إلى الخيرات، وما ذكرهم الحقّ تعالى في كتابه

إلا دلالة على وجودهم، وحقيقة هذه الأسرار أنّها نور يقذفه الله تعالى في قلب المكاشف، يقف به على حقائق المعاني الوجودية وأسرار الحقّ في عباده والحكم المودعة في الأشياء، فالعلم الخاص هو العلم بأوصاف الحقّ وهو غير العلم بالخلاتق، وقع التخصيص فيه للأنبياء والأولياء لسرّ بينهم وبين معبودهم،

<sup>33</sup> : "اللمع في التصوّف" - 10 09:

<sup>34</sup> : الرّمز الصّوفي قي الشّعري الجزائري المعاصر وآليات التأويل" / - مجلّة المخبر قسم الأدب العربي

78: -2008/04:

<sup>35</sup> : "اللمع في" - 24:

<sup>36</sup> : الرّمز الصّوفي، قي الشّعري الجزائري المعاصر وآليات التأويل" / - 77:

لزيادة إيمانهم وبقينهم بما خوطبوا به، فقد انفرد الأولياء بتخصيص العلم كما انفرد الأنبياء بتخصيص الوحي وقد نظر الصوفية إلى أنفسهم فلم يجدوا اختلافا بينهم وبين الفقهاء، فالعالم يأخذ صفات الوارث كالخشية والورع والإلهام والفهم والتسوخ في العلم، والعلم بالكائنات قبل وجودها والإخبار بها قبل حصولها، وهي الصفات الذي ذكره القرآن في العلماء، فالعلم يعطي التوحيد وهو أشرف مقام فليس وراءه إلا مقام التثنية، فمن زلت قدمه عن صراط التوحيد وقع في الـ

37

أما

ويشترك الصوفية مع العلماء في اقتران العلم بالعمل، وقد جمع القرآن بين العالم والعارف في ثناءه على الطائفتين، فما مدحهم إلا بأعمالهم اعتناء بهم وشرفا وتعلما لغيرهم وهداية<sup>38</sup> ومن هنا يأخذ مفهومنا نوعيا مختلفا عن المفهوم التقليدي، فالفقيه ليس هو العالم بأحكام الشريعة والحدود وحسب، بل هو الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بأمر دينه.

ومما أنكر عليهم القول بالعلم الباطن، وانطلق هذا الرّفص من المصطلح ثم امتدّ إلى المضمون، فقد أنكرت جماعة من علماء الظاهر هذا العلم : "لا نعرف إلا علم الشيء التي جاء بها " : "لا معنى لقولكم علم الباطن وعلم التصوّف" ، ومن ثمّ انبرى الصوفية إلى تعريف علم الباطن وإثباته بالقرائن الشرعية والأدلة العقلية.<sup>39</sup>

يختص علم الباطن بالأحوال والمقامات وأعمال القلوب والتكليفات، وما يترتب عنها من تجليات ومشاهدات ومكاشفات، وقد تهبأ للبعض أنّ هذه المعارف من الغيبات والخوارق فاعتبرها من ميتافيزيقا فليس لها جذر واقعي بل هي مبتدعة ودخيلة عن الشرع والفقه، وانطلاقا من هذا الجمود الذي أصاب الفكر الفقهي، قامت جهود الصوفية على إيضاح ما التبس على الأفهام، وردع المزاعم المناوئة، وردّ علوم الباطن إلى الحقل الشرعي.

37 : "اللمع في التصوّف" - 09 إلى 15

38 :

39 : - 24

قام إثبات علم الباطن انطلاقاً من أنّ علم الشريعة أربعة أقسام: علم الرواية والأخبار، علم الدراية (الفقه والأحكام)، علم القياس والتظر (علم الجدل وإثبات الحجّة على أهل البدع)، علم الحقائق والمنزلات وهو علم المعاملات والمجاهدات وهو ثمرة العلوم كلّها، فعلم الشريعة يدعو إلى أعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد وأمّا الأحكام فالحدود والطلاق والبيع، ويدعو إلى الأعمال الباطنة وهي أعمال القلب<sup>40</sup> مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل<sup>41</sup> والمحبة والرّضا والصبر، والقرب والشوق والحياء والهيبة...، وكلّ عمل من الأعمال الظاهرة والباطنة لها علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجود يدلّ على صحّتها آيات القرآن الكريم وأخبار عن رسول الله ( )، فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة أو القلب، كما إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى الأعمال الظاهرة الجارية على الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء، ويتجلّى ذلك في قوله تعالى: ﴿الْمَ تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ

نِعْمَهُ زَظْهَرَةً وَبَاطِنَةً<sup>41</sup> ﴿ ثم لا يستغف الظاهر عن الباطن ولا الباطن

ولو دققنا النظر لوجدنا الحقّ تعالى ما شرع عملاً من أعمال الظاهر إلاّ أسبقه بعمل من أعمال الباطن، مثل النية وهي شرط قبول جميع الأعمال والعبادات وغيرها من أعمال القربات إلى الحقّ تعالى<sup>42</sup>.

ل إلى استنتاج رئيسي هو أنّ العلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن وحديث رسول

والإسلام ظاهر وباطن، والباطن منها هو العلم المستنبط، وهو علم أهل



<sup>40</sup> ب بالبحر المحيط ومقعد صدق والمشرع الإلهي والنفس الناطقة... : " (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي الشريفة

90 : - (

20 : - <sup>41</sup>

24 : - <sup>42</sup> : "اللمع في التصوّف"

<sup>43</sup> ، والذين يرفضون هذا التقسيم الثنائي يتصورّون خروج صوت الباطن عن شرعية الظاهر، ومن ثمّ وجوب إرجاعه إلى الطاعة والولاء، وهو نفسه الرغبة في إجماع الصوفية وإقصاءهم من ميدان العقيدة. وقد أنكر ابن عربي على أهل الظاهر إغفالهم باطن الخطاب القرآني، مع مفارقة ما جاء فيه من الحث على الاعتبار وإعماله

ر في الآيات والآفاق والأنفس، لذلك وضح أنّ

لكلّ حسية

لذلك يحثّ الخطاب القرآني على تجرّد النظر

إلى الـ بالأب؛ إلى تعطيه المعاني الأرواح في ومن ذلك قوله تعالى:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ <sup>44</sup> : فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ <sup>45</sup>

أغفله العلماء، ولا سيما أهل الجمود الآخذين عبروا

ما أمرهم فالقراءة العميقة للآيات القرآنية ليس خياراً إنسانياً أو مجرد إضافة مفصولة، وإتّما هو أمر إلهي وجزء لا يتجزأ من القرآن، إن لم يكن عين الخطاب القرآني.

ظف ابن عربي آية من سورة الفتح أصلت للظاهر والباطن باعتبارها وحدة غير منشطرة مجتهدا في بيان أنّ الظاهر يوجد في النصّ الباطن

محمّد ﷺ وصحابته في التوراة والإنجيل: ﴿مُحَمَّدٌ

رَسُولُ اللَّهِ <sup>ج</sup> وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ <sup>ط</sup> تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا <sup>ط</sup> سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ <sup>ج</sup> ذَلِكَ

43 : "لمع في التصوف" - 24 :

44/

02/ 45

مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ

فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ ۖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٦﴾

قامت عليها الشريعة، ولهذا نجد مثل خاتم الأنبياء والمرسلين وصحابه في توراة الظاهر بذكر صفاتهم فهم:

﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ

اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۗ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۗ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي

التَّوْرَةِ ﴿٤٦﴾ أراد الحق تعالى أن يضرب لهم مثلا في إنجيل الباطن اختلف الأمر بأن مثلهم

بطريق الباطن: ﴿ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ

عَلَىٰ سُوْقِهِ ۖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٧﴾ وفي مقام آخر يجعل التوراة والإنجيل مقابل الظاهر

والباطن، معلقا بطريق العرفان على الآية الآتية: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ

إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ <sup>ج</sup> مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ <sup>ص</sup> وَكَثِيرٌ

مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ <sup>48</sup> ﴿

واليهود احتجوا بالظاهر

لو أنهم أقاموا توراة الظاهر، وانجيل الباطن لأكلوا من فوقهم ولرزقوا من العالم العلوي  
الروحاني العلوم الإلهية، ومن تحت أرجلهم من العالم السفلي الجسماني العلوم الطبيعية والمدركات الحسية  
التي اهتموا بها إلى معرفة عالم الملك بالجمع ن الظاهر والباطن، والإجمال والتفصيل،  
وهو ما يقوم عليه التوحيد المحمّدي <sup>49</sup> .

لقد وظّف ابن عربي التّأويل الصّوفي للقرآن، لا لكي ينفى التّفسير السّابقة عليه والمختلفة عن منهجه  
وإنّما لكي يحقّف منابع التصدّع الفكري والمحاربة القهرية لكلّ من يحاول أن يجتهد فوق الاجتهاد الرّسمي  
المشروط.

ومن ههنا يقدّم مفهوم الفقيه المسلم، الآخذ لمعين المعرفة بكتا يديه، وهذا الأمر لا يجعله يميّز  
عن النّصارى واليهود فقط، بل أيضا يتجاوز عتبة نفسه النّاطرة من الأفق الواحد، ويمنحها فرصة إبداع  
الحياة، وصناعة الفكر التفاعلي الحيّ، الذي من خلال وسطيّته وتعايشه المسالم، جُـ خير أمة أخرجت

إنّ كمة التي دلّ عليها الشّرع، بالجمع بين علم الباطن المكنون وعلم الظاهر المسطور،  
والجمع بين الظاهر والباطن هو إقامة الدّين الحقّ المتمثّل في الإسلام، وهو الفقيه بالنسبة إلى الصّوفية.

وأمام هذه الحقيقة ليس في وسع أهل المقامات إلا أن يقابلوا المترمتين لموقفهم والمتعصبين لوجهة نظرهم والمصرين على إنكارهم، بصمت لا ينبئ عن فشل أو ضعف أو استسلام، ولكن المغالبة والمعاندة لا تثمر حوارا وإقناعا، فلا جدوى من المضي فيها، والموقف المثالي من أهل الظاهر المحجوبين من الحقائق بظواهر الأسباب هو موقف الصامت الذي لم تجدر ثمرات المعرفة طريقا إلى الآذان المسدودة، إلا أن يقال في مثل مواقفها: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾<sup>50</sup>

إذن نحن أمام مذهبين مختلفين في فهم عِ الشريعة وأبعادها الروحية، أحدهما أخذ بالظاهر، وآخر امتد إلى الباطن، ومع ذلك فقد نهى الصوفية عن مجادلة فقهاء الشريعة لأنهم أهل حق وإن وقفوا عند الظاهر لأن استعدادهم أعطى لهم ذلك، ومن ثم مجادلتهم بالتي هي أحسن، كما أمروا باعتقاد أهل الحديث لأنهم ورثة الأنبياء نهـ! عن تقليد أهل الكلام وتكفير أهل القبلة والتكلم فيهم بغير الخير ومن جملة ما نهـ! عنه التأويل لأنه دهليز الإلحاد والزندقة إن لم يتبع منها سليا وهو منهج الصوفية الذي يقبل الظاهر ولا ينفيه، لأنه مراد الشريعة ومن نفاه فقد كفر بلا شبهة.<sup>51</sup>

إن التفقه في الدين عملية حيوية، تشتمل على جميع الأحكام ظاهرا وباطنا، وإذا أقرنا بوجود الأحكام الظاهرة والباطنة، أقرنا بوجود علم الظاهر وعلم الباطن، ومن ثم يمكن رصد فائدة جديدة ترتبط بالفقه تتعلق بالأحكام الباطنة كالأحوال والمقامات، وهي ليست أقل أهمية من التفقه في أحكام الطلاق ... أنه ليس له وقت مخصوص وليس له نهاية لأنه إشارات وعطايا

وهبات، فهو من علوم الفتوح التي يفتح الله على قلوب أوليائه.<sup>52</sup>

50 - : 26

51 : " : في ما يتجلى لأهل ا " محي الدين بن عربي : 46

52 : "اللمع في التصوف" : - : 18

لقد حاول الصوفية أن ينشئوا علاقة متوازنة بين النص والواقع، فكان التأويل آلية ناجعة في انفتاح النص على الواقع، بدل دخولها في علاقة انكفانلاق، فعملية إخراج النص إلى الواقع لا تعني سلبية أو قصوره عن استيعاب العالم الخارجي، أو توهم فجوة تحول دون التوفيق بين الطرفين، حينه أن الثغرة الحقيقية صنعتها الرؤية الأحادية ذاتها، الآخذة بطرف دون آخر.

إفإننا نتصور أن هذه القضية الشدّ تضعنا أمام حقيقة هامة إذا ألغينا الحقيقة الباطنة، فنحن لا نلغي علما وحسب، بل نكون قد عملنا على إلغاء جزء حساس من ثروتنا الإنسانية وهي حياتنا الروحية العميقة، لأنها بالنسبة إلينا علمنا الخاص قبل أن تكون العلم الخاص.

علبة الظاهر جميلة، تريدنا شوقا إلى معرفة ما بداخلها، قد نكتسب أفكارا ومعارف تتعلق بحجمها وسمكها ووزنها، لكنّها ظاهرية أو ليست عميقة بما يكفي، لا نصل إلى اليقين إلا بعد فتحها، شق صدرها وكشف غطاءها، حقيقة الشرع أكبر من علبة، لأنها حقيقة تمتد في الزمان والمكان، إعجاز يترجم عن رسالة سماوية صالحة، صادقة، قائمة ما قامت السماوات والأرض.

العلبة ليست هي الشريعة بل العقل التقليدي الذي وضع الشريعة في علبته الضيقة، دون أن يسمح بالاقتراب منها أو فتحها بالأحرى فتح العقل المحتط داخل صندوق، داخل تابوت جنائزي.

الحقيقة العادلة إظهار الصوفية على أنهم أعداء العقل؟<sup>53</sup> أ: .. فقد كانوا له أول الفاتحين، حقًا إثم أعداء العقل المتولب في علبة والمحتجز في سجن مظلم موبوء لا يرى النور، لا يستنشق الهواء، ولا يحظى بالحرية.

هذا يدعونا إلى تتبّ **ماهية العقل العرفاني**، وإدراك خصائصه ومشارف استخدامه،

لما هو شائع لم يَ الصوفية نظرهم إلى العقل على الإقصاء و الاحتقار أو التقليل من الشأن، فلا نجد مذهبا فكريًا قدر العقل تقدير الصوفية له، فقد منحهم تعمقا غير مسبوق في فهم الأشياء، لأنهم لم يعتدوا

عن العقل، وهو ما أوقع في الأوهام نذهبهم له، والحقيقة أن للصوفي لغة الذوق ولغة العقل

بالعقل الصّغير، وإّما كان عمادهم العقل الكبير الجامع الذي استخلصوه من وحي القرآن الكريم وهو ما يعرف في تأسيسهم بالعقل القرآني.<sup>54</sup>

لقد أطلق الصّوفية على العقل تسميات متنوّعة لتتنوّع مراتبه وأدواره، فتارة يدعونه "أمّ الكتاب" لما بين القرآن وولادة العلوم والمعارف من علاقة قويّة، "الظلّ الأوّل" المترتب عن ظهور نور الله "القلم" لأنّ به يجري اختطاط المقادير والعلوم، وتارة الإشارة إليه بـ "البيضاء" لأنّه أوّل تجليات النور الإلهي، ليقابل سواد الغيب والمجهول<sup>55</sup>، وكلّ هذه التسميات جعلت يستوحي كينونته من الشقّ الإلهي.

ولنبداً من أقرب محطة نطلق منها في بحثنا عن أدوار العقل، فهو لسان القلب وترجمانه، ولولاه لم تفهم الأحوال والخواطر، لأنّ الدوّقيات ما لم تندرج في صورة وتنزّل في هيئة العلم والمعلوم إلى العقول بالتمثيل والتأويل لم يمكن فهمها.

استخدام المناطقة والفلاسفة في القياس والجدل والحجاج، أشاع الاعتقاد بمجانبة الصّوفية له طالما أنّ موضوع تصوّف ما يخرج عن أطوار العقل إلى الدوّقيات والمواهب والمواجد، غير أنّ هذا الاعتقاد غير صحيح، لأنهم نظروا في مثل تلك المسائل والأبواب، فلم يخرجوا عن العقل وإنّما خرجوا به عن الحدود الدّنيا إلى مشارف العقل القدسي، بمجاوزة المسائل الخلافية الضيقة، والتخيّلات الفاسدة والوهميّات التي لا نفع من ورائها، وقد عدّها ابن عربي من جملة الرّجس، الزّور والشرّك في تأويل قوله تعالى:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرّجسَ مِنَ الأوثانِ وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>56</sup> فيدخل في

<sup>54</sup> العقل الإنساني المتحد بالشرعية من خلال القرآن وقد نستعمل العقل القدسي دلالة عليه باعتبار الإنسان مائل للإرادة الإلهية. وليس ما عرف عند أرسطو بالعقل الأوّل أو عند الغرامسة بمصطلح الراعي الذي هو اسم للعقل الإلهي مشكّلاً بصورة شيخ مهيب المنظر كثير - : "الفكر اليوناني وتراث

" /أميرة حلمي مطر الهيئة المصرية العلمية للكتاب 1996 : 120

<sup>55</sup> : " - /ميثم الجنابي - - 2001/1 : 418

<sup>56</sup> : - 30

والشبه والتخيّلات والموهومات المستعملة في الجدل والخلاف ويقابلهم الح وهم الم وغير مشركين با إلى سواه أو الوقوف مع الأكوان والميل إلى الأغيار<sup>57</sup> ، ولذلك فإنّ أولي الألباب هم أهل العقول الصّافية عن قشر التخيّل والوهم لتحققهم بالعلم الرّاسخ ، لحقائق المجردة من قشر الأنائية<sup>58</sup> . ولا بأس أن نشير إلى جزئية هامة، تتمثل في التفسير الصّوفي للقرآن الكريم ينضوي في باب التفسير الإشاري، يقوم على التعبير بالإشارة، ومن ثمّ اعتبر هذا النوع من جملة قلب الحقائق القرآنية، والتلاعب بالتفسير وإحاطة مصطلحات الفلاسفة وأفكارهم بما يحرف معاني ألفاظ القرآن<sup>59</sup> ، ومن ثمّ كان لا بدّ أن نشير بما لا يلتبس على الأفهام إلى أنّ تفسير ابن عربي - لم يتم على تسوية المعاني، لأنّه ليس شرحا للقرآن الكريم أو تفسيراً له، أو معارضة لكتب التفسير، أو تشويها لمعاني القرآن الكريم، بل هو شرح للحياة الصّوفية والتجربة الروحانية بما يجد في الآيات البيّنات وتأنيس أّمّا إظهاره لنبه الصّورة المريبة .

إنّ الإنسان مكلف بسماع الخطاب الرّبّاني بواسطة العقل، لأنه إذا كليف ولم يبق للشّرّ حجّ فأولو الألباب هم بالسنّة الشّرائع<sup>60</sup> كلّ على بالله تعالى: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي

57 : "تفسير ابن عربي" 03: 352: 353

58 : - 04: 62 67

59 : "أثر الفكر الصّوفي في التفسير" ( )

- - - 2012 36: 37

60 : " محمّد الدّين بن عربي 01: 783

- رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن : / رياض محمود

الأَرْضِ<sup>61</sup> وقد جعل الله في الذِّ

ليكتسب به المعرفة بالله تعالى اختيارا مند

لاستنباط العلوم بما نصبه من الأدلة في الآفاق والأنفس، حتى يحدث التجلي الإلهي هو موضوع الرؤية<sup>62</sup>.

ويمكن أن نللم بعض جوانب العقل القرآني من خلال نماذج ناضجة وصالحة للعرض، العقل القرآني جامع للأشياء كلها حقائقها وأوصافها وأحكامها وبروزه إلى الفعل يتم بتفصيل ما جمع فيه وصورته فرقانا إنما تكون بحسب النهاية<sup>63</sup>.

البحث في خصائص العقل القرآني، نافذا إلى البنية الكونية في أقطار السماوات والأرض، فلا يؤهل إلى هذا العمق في التفكير والنظر، إلا المتجرد عن الهيئات الجسمانية، والتعلقات البدنية، الواصل إلى الحضرة الإلهية بالانخراط في سلك التَّ الملكية والأرواح الجبروتية بحجة بينة الوضعية، بل هي حجة التوحيد والتجريد والتفريد، بالعلم والعمل والفناء في الله<sup>64</sup>.

يحيل العقل القرآني إلى السماء الدنيا وزينة كواكبها، ويحيل إلى أكثر من ذلك إلى معرفة موقع السماء والكواكب من الإنسان، فإلى جانب السماء الدنيا هناك سماء أخرى، واحدة تنظر إليها وأخرى تنظر بها وهي سماء العقل أقرب السماوات الروحانية بالنسبة إلى القلب المزينة بكواكب الحجج ومصايح البيئات والبراهين التي تحفظها من شياطين الأوهام والقوى التخيلية عند الترقى إلى أفق العقل<sup>65</sup> وأما الذين لم يستضيئوا بنور العقل القدسي فإنهم محتجبون في قعير الطَّبَّيعة في دركات العالم

18/ 61

62 : " محي الدين بن عربي — 02: 1331

63 : "تفسير ابن عربي" 04: 277

64 : - - : 284 285

65 : "تفسير ابن عربي" 04: 15

الجسماني والبرزخ الغاسق الظلماني<sup>66</sup> هم لجمار الإدراك الإنساني،  
 الباب جاء الطعن على الصوفية، وإنما لم تفهم معانيهم من طرف غيرهم، لأن المنكرين استعملوا استعداداتهم  
 فيما لم تخلق لأجله.<sup>67</sup>  
 ويحلل ابن عربي بنية العقل القرآني في معجزة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون، فقد ألقى السحرة  
 الوهميات التخيلات بآلات المغالطات والتشكيكات توهم الغلبة بعزة  
 فرعون النفس الأمارة فتلقفها ثعبان القوة القدسية وابتلع مأفوكها بنور التحقيق.<sup>69</sup>  
 ثم يجعلنا نتبع اللحظة الحاسمة بعد أن ألقى السحرة حبالهم، وهي لحظة اختبارية مؤرقة  
 لموسى عليه السلام بأوان دوره، وهو دور العقل المؤيد بالقوة القدسية بالأمر الإلهي يا  
 القدسية المؤتلفة بشعاع القدس مأفوك حبال الوسوس والهواجس المنبعثة من آلات المغالطات  
 والتشكيكات بنور التحقيق ونهاية القصة هي اللحظة الفارقة بين جيش الحق وجيش الباطل، فقد ضر  
 موسى القلب عصا القوة القدسية البحر الهولائي لملق إلى الحظوظ والحقوق ونجا موسى وقومه بطريق  
 التجريد.<sup>70</sup>

66 : "تفسير ابن عربي" 04 : 389

67 : - 02 : 345 346

68 يذكر ابن عربي

حتى

قال خذها ولا تخف سعيدها سيرتها الأولى

وتختلف

إلهي

في تح

ويخلع

يح

السحرة لهم قلب النظر لا قلب المنظور فيه وهذا بخلاف عصا موسى عليه السلام حين ألقاها عن الأمر الإلهي فانقلب المنظور فيه فتبع

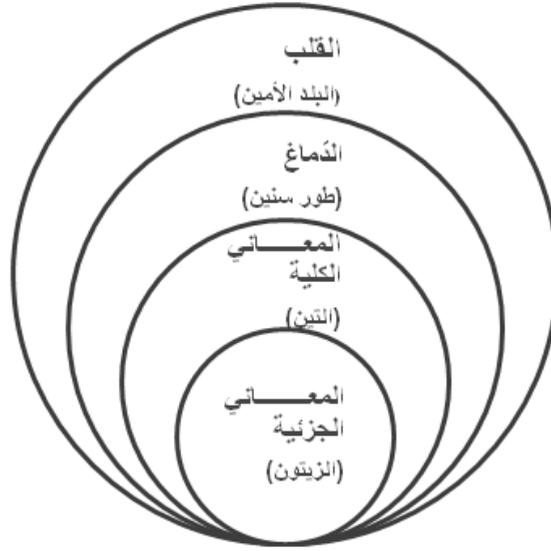
:" محي الدين بن عربي 02: 4298 " محي الدين بن عربي / -

الكتاب العربي بيروت - [ . ] [ . ] : 53

69 : "تفسير ابن عربي" 03: 439

70 : - 04: 458 456 440

ويشرح ابن عربي بنية العقل ، صورة مجهرية له ، تقريب إدراك المعاني الكلية والجزئية بمتلازمتي التين والزيتون ، فالتين يرمز إلى المعاني الكلية كونها غير مادية كالتين زيتون المعاني الجزئية وهي مدركات النفس شبيهها بالزيتون لكونها مادية، وط هو معدن الحس والتخيّل المرتفع من أرض البدن كالجبل، أما البلد الأمين ، من المعاني الكلية والجزئية<sup>71</sup> .



وفي مناسبة أخرى يقدّم تفاصيل الطور " الدماغ الإنساني الذي هو مظهر الأمر الإلهي ومحلّ القضاء الأزلي أما "الكتاب المسطور" إشارة إلى المعلومات المركوزة في الروح الإنساني القرآني، الرق المنشور ونشوره ظهوره في البدن، البيت المعمور الإنساني السقف المرفوع مصعد الخيال المنتقش بالصّور الجزئية البحر المسجور الهيولي أو

72

71 : تفسير ابن عربي- 04: 467  
72 : - - : 254 253

إنَّ اشتغال ابن عربي على العقل ضرورة ألحَّ عليها الخطاب القرآني، فراح يترجم هذا الإلحاح بالتقعيد لمستويات جديدة له، هو المستوى القدسي، فلم يمكنه تصوّر عقل إلا وهو ملتفّ بالكلام الإلهي، ومن ثمّ لا بدّ أن يجعل لهذا الكلام عقلا يعقله ويحفظه، يكون هو الآخر في مستوى قدسي عظيم.

إذن فأصحاب الـ يتبعون مستوى من الفهم، لا يستخرج بأحجار العقل، وإتّما بالسلوك إلى الحقّ والأخذ من الخزائن العندية، بطرق باب القلب، والافتتاح منه إلى الحقّ، أهل هذا الطّريق هم الذين آتوا البيوت من أبوابها الباطنة.

في مشهد من المشاهد القدسيّة، يصف ابن عربي كميّة السلوك إلى الحقّ، والرجوع منه بدرر المعارف ولطائف الأسرار، فالسلوك إلى الحقّ يعادل الفقه، ورحلة السالك هي نفسها رحلة الفقيه في بحر القرآن الكريم، والواصل هو من أعطي من اليد الإلهية الحقائق العندية والزفائق اللدنية المستخرجة من آيات الذكر الحكيم، وهو الفقيه الجامع بين الظاهر والباطن، فالأخذ ينحت من عالم الوجود، أمّا ما فوق الأخذ فهو مشهد اليد الإلهية التي لا يحصرها كيف ولا يحدها الحدّ ولا تملكها الجهة ولا تتمثلها الهيئة ولا يحيط بها علم أو عقل، إلا من أرسل بينه وبينها البحر الأخضر فشاهدها من حضرة البهاء في عالم التنزيه.<sup>73</sup>

يعبر ابن عربي عن الباطن والظاهر في صورتين البحر والبرّ، لكنّ دلالة البحر لا تتسم بالجمود والثبات فهي متحوّلة في معناها بحسب ما يحدده السياق العرفاني، كشأن جميع الرموز المستخدمة، ولولا ذلك احتفظت بمائها وحيويتها، ففي كلّ جملة سرّ يتجدّد وعبر كلّ استخدام معنى يخلق، لذا لا يمكن تشبيه الرموز الصوفية بالأيقونات<sup>74</sup> لأنّها أكبر من ذلك، إنّها أشبه بال مخلوقات التي تنشأ وتمو لكنّها لا تهتم وتموت، لأنّها غير مستوية على ما ولدت عليه تنتظر أن يجري عليها حكم الزمن، لأنّها لا توقف نموّها تطوّر نفسها عبر الأفهومات العرفانية فتحصل على إكسير الخلود وهذا ما يضمن لها الديمومة والاستمرار

73 : " ابن عربي : 213

من العناصر الأساسية في العبادة

74 : "

داخل عالم الأشكال، والتجدد عبر شبكة المعاني اللامتناهية ما دام أنّ الباطن كيان مفتوح تستهلكه الشرّ<sup>75</sup> وح وهو ما نحاول الكشف عنه في الفصل الثاني.

# الفصل الثاني حكمة العرفان

- ✓ تحويل الكنائف إلى لطائف
- ✓ المستدرك على قاموس المصطلحات العرفانية
- ✓ ملاحظات

**الرحلة الصوفية** سلوك في بحر الفهم القرآني، والكثير ممن شقوا عباب الأمواج، اتخذوا المراكب الكبيرة لتحصيل الأمان والتجارة، والعودة بالمغانم والمكاسب، لكنهم وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف ملقون على السّاحل، أمّا المراكب فبعضها غرق والآخر تحطم، ولم يسلم من الخطر إلا من تعلق بلوح صغير، عصمه من الهلاك<sup>1</sup>.

ولعلّ مجريات هذه الرحلة التي أحكم ابن عربي نسج خيوطها، دون أن يكشف الستار عن أغازها ورموزها، يضخّم من حجم الفتنة التي تحدثها في نفس القارئ، لهذا يحاول مرادتها فكريًا وجماليًا، فهي تبدو أقرب إلى اللامعقول منها إلى العقل والواقع، ومنذ الوهلة الأولى يدرك المتلقّي أنّها حيلة لم تجر أحداثها في ماء عادي، لأنّها رحلة "عجيب" المتنبّي لـ المثير لـ هشة والإيهام ومن هاهنا يطرح أسئلة بشأنها، محاولاً تبني فرضيات واحتمالات يبدأ في إعمال ذوقه وحساسيته بها إلى الخارق تحطيم الحدود الفاصلة بين المرئي المشاهد في الأعيان وغير المرئي الذي لا يمكن أن يطال إلا بالتوهم خيي<sup>2</sup>.

لقد اختار ابن عربي وهو بيدع هذا المشهد الخلاق، أن يجعل نفسه مشاركاً في هذه التجربة، ولسانا واصفا لما عايش ورأى، وإذا تمكّن من نقلها لنا فلائته كان ذلك المغامر المستعصم باللوح، فقد أدرك أنّ السالك المعتمد على المركب لا بدّ أن يغرق، لذلك تخلى عنه متعلقاً بلوح العناية الإلهية، فهو أسلم من ركوب العقل العاجز القاصر عن إدراك نفسه فكيف بإدراك خالقه، فالتّسّير إلى الحق لا بدّ أن يكون باللطائف لا الكثائف، وليس ألطف من العناية الإلهية والتّوفيق الربّاني طريق الوهب والتّمكين لا الكسب والتّخمين، ولذلك كانت اليد الإلهية منتهى العلم الوهبي، أمّا من جعل وسيلته المراكب الفكرية الأدلة العقلية فقد انتهى أمره إلى القفر والخبية والجهل وعدم التّوفيق، وكلّ ما استخرج بهذه الوسائل

<sup>1</sup> ينظر: "مشاهد الأسرار القدسية" ابن عربي-ص:213

<sup>2</sup> ينظر مقال: "حركة المسافر وطاقة الخيال" (دراسة في المدهش والعجيب والغريب) د/محمد لطفي اليوسفي مجلة نزوى العدد:37 يناير:

2004م.

استحال أحجارا مبتدلة ومزيّقة، لأنّ درر المعارف الحقيّة وجواهرها لا تبرز إلا لمن أعطيها. ذلك هو ماء الحقيّة الذي إذا أخرجت منه الأسرار والمعارف والمواهب، عادت أحجارا لا قيمة لها، وعلمها لا نفع له<sup>3</sup>، وأولئك يستقيم ابن عربي المفسدون في الأرض وهم الفاعلون بأنفسهم الأفعال البهيمة والسّبعية والشّيطانية في أرض الطّبيعة، كالفجّ سين بالغواشي التفسانية والشّيطانية في أعمالهم، ولهذا صارت قيود الطّبيعة البدنية في أعناقهم أغلالا، تميزا لهم عن المتقين المجرّدين عن صفاتهم، وهم الـ في بحور العوالم القدسية والهيولانية لدرر المعاني الكلية والجزئية<sup>4</sup>.

بموقف يشبه مشهد ابن عربي، التعلّق بالحقّ لا يقبل الوسائط، فإن تعلّقنا بغيره ولو بأقلّ الاعتبار من الأسباب لم يقبل متنا هذا التعلّق، فلو كان الحقّ بحرا ما وصلنا إليه بالمراكب والسفن، لأنّ ذلك ميل إلى الأغيار والاعتماد على العلل والأسباب يعدّ<sup>5</sup>، ومن ثمّ نحاول أن نقسّم موقفنا إلى جمل مقطعيّة:

"أوقفني في البحر، فرأيت المراكب تغرق والألواح تسلم، ثمّ غرقت الألواح".

وقال لي: "لا يسلم من ركب".

وقال لي: "خاطر من ألقى نفسه ولم يركب".

وقال لي: "هلك من ركب وما خاطر".

وقال لي: "في المخ".

"وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على السّاحل".

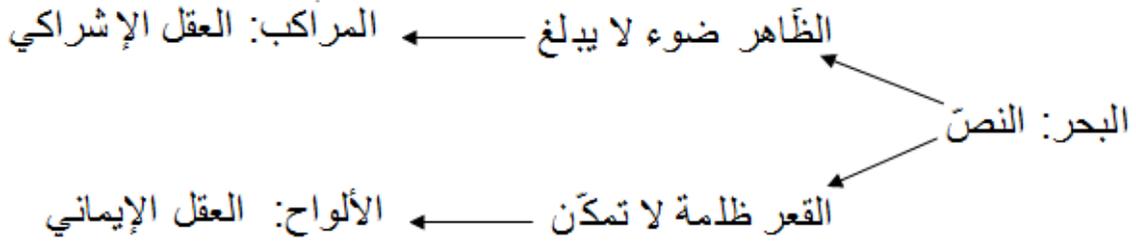
وقال لي: "ظاهر البحر ضوء لا يبلغ، وقعره ظلمة لا تمكن، وبينهما حيطان لا تستأمن"<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> ينظر: "مشاهد الأسرار القدسية" ابن عربي ص: 213

<sup>4</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" مج: 04 ص: 33 43

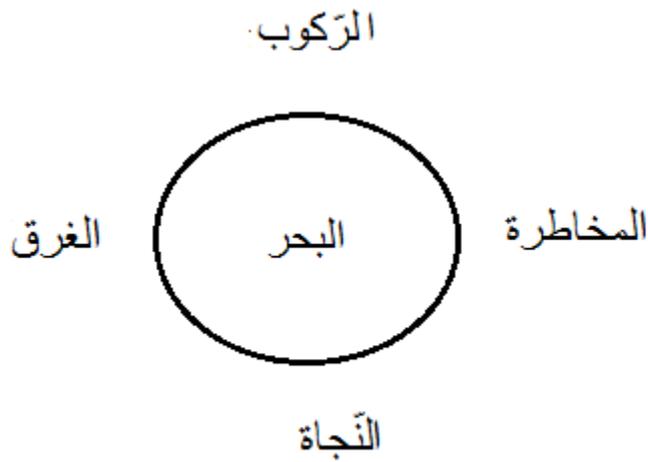
<sup>5</sup> ينظر: "شرح مواقف النفرى" عفيف الدّين التلمسايّ تحقيق: د/ جمال المرزوقيّ [د.ط] [د.ت] ص: 100

<sup>6</sup> ننظر: المصدر نفسه ص: 99 إلى 102



إنّ البحر في هذا التوظيف المشهدي يشير إلى النصّ، وبالأخصّ القرآن الكريم، الذي يعادل البحر في عظمته وجلاله اتساعا وغزارة وأسرارا وعلوما، وكما أنّ للبحر سطح ظاهر وقعر باطن، فللقرآن الكريم ظاهره وباطنه العميق، وللبحر مرتادوه، وكذلك للقرآن فقهاؤه ومفسّروه وعلماؤه الذين هم ورثة الأنبياء، فالخطاب الإلهي ليس خطابا تواسليّا فحسب، بل هو كذلك إيحائي رمزي، يقتضي قراءة حوارية معرفية خاضعة لمبدأ التّأويل<sup>7</sup>، ومن ههنا لا يتبقّى أمام الواج إلا أن يتخيّر مركبته التي يخالها توصله إلى طوق النّجاة، وهذا الاختيار إمّا أن يجعل صاحبه يقع على مركب العقل الإشراكي، أو على لوح العقل الإيماني

ة أو هلاك.



<sup>7</sup> ينظر مقال: سلطنة الرّمز بين رغبة المؤوّل وممكنات النصّ" د/كعوان محمّد الملتقى الدّولي الخامس: السّيمياء والنصّ الأدبي" 45 17 نوفمبر 2008م.

ولكن لا يعتقدون معتقد، أنّ الظاهر لا حرمة له أو لا أهمية بالغة، ومن ثمّ يستخفّ به، ولهذا وصفه بأنّه ضوء لا يبلغ، ووصف الباطن بكونه ظلمة لا تمكّن، وبين الظاهر والباطن حيتان لا تستأمن، والحوت يدلّ في التوظيف العرفاني من خلال سيار؛ إلى التوازن النفسية التي يمكن أن تكون شكلا ثالثا من أشكال الخطر والصعوبة التي يواجهها الفقيه العالم، فالخطر يترصده من كلّ جانب:

ونفسه التي لا يستأمن عليه منها أو على النص من نوازعها<sup>8</sup> إذن فهذا الموقف يعرض مستويات الـ في إطار الخطاب القرآني وآفاق الفهم، ومخاطر الانزلاق عن الغاية المقصودة.

إنّ انتحاء هذه الصيغة بإمكانها توليد معاني دقيقة، وأكثر من ذلك استنزاف طاقة اللغة إلى أقصاها من خلال طرح احتمالات أسلوبية متنوّعة تتراوح بين الا، لتأملي المشهدي وارية. أنّ الاحتمالات متعلّقة بالركوب دائما باعتباره موتيفا أساسيا في مقارعة المصير التي تسبح في فلكها مختلف العلاقات وهي: / / / .

تؤدي السفينة في توظيف ابن عربي دلالة إيجابية، حينما ترمز إلى الشريعة فمن ركب فيها نجا ومن اعتصم بجبل جسده وحجر عقله أهلكه ماء هوى النفس والطبيعة، وهي في الجمع أوضاع الشريعة ومقامات الطريقة التي يركبها السالكون وكلّ من عليها واصل إلى الحقّ بالفناء فيه في ميادين المعاملات ومنازل القربات را بلا كلفة<sup>9</sup> ومن ثمّ دلّت الجوار على أوضاع الشريعة ومقامات الطريقة التي يركبها السالكون وكلّ من عليها واصل إلى الحقّ بالفناء فيه، فالمرفوعات الشرع وشرعها الأشواق التي تجري بقوة رياح التفحات الإلهية فتصل براكبها إلى مقصد الكمال الحقيقي الذي هو الفناء في الله<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> يستخدم ابن عربي هو الآخر كلمة الحوت في صيغ التعريف والتذكير المفردين وصيغة الجمع لدلالات مختلفة: (رحم/ الطبيعة السفلية في مقام

/ الضرورة التوعوية الجسدية من الطبائع الحيوانية) ينظر إلى القاموس المستخرج في آخر الفصل ص: 52

<sup>9</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 04 ص: 245

<sup>10</sup> ننظ: المصدر نفسه - 04 ص: 282 283

السفينة لا تدخل في المشهد لحظة التأزم لتؤدي دور البطل المنقذ من الهلاك في رحلة بحرية شاقّة مليئة بالأخطار والأهوال والمفاجآت، أو لتنتقل الأحداث إلى مرحلة أخرى أو تعمل على تحريكها، والتحكم في الشخصيات والمصائر، السفينة لا تكون محطّ أنظار ومحفل أضواء لأنها ترسم الانفراج، فهي في الحقيقة ليست أكثر من إمكانية مطروحة وخيار متاح بين مختلف الخيارات والوسائط، قد يقع عليها الانتباه وقد يتوجه إلى غيرها، البطل الحقيقي ليست الوسائل وإنما المحوّل بتحديد الوسيلة الناجعة في لحظة اختبارية حاسمة وزمنية قياسية فارقة لا تزيد عن أعشار من المائة، حكاية السفينة والربان هي نفسها حكاية الشريعة والعقل، حيث لا تعمل الشريعة على إنقاذ العقل، بقدر ما يعمل العقل على إنقاذ نفسه من خلال الشريعة، ومن ثمّ يكون فاعلا مختارا مريدا<sup>11</sup>، ويكون في آخر المطاف، البطل الذي لا ينتصر على الشريعة بل ينتصر بها، فالعقل القرآني هو العقل المتحد بالشريعة.

اختبار السفينة يؤسس منطقته مع نوح عليه السلام، السفينة هي الشريعة من ركب بها نجا، والطقوفان استيلاء بحر الهيولي وإهلاك من لم يتجرّد عنها بمتابعة نبي وتزكية نفس.<sup>12</sup>

كان نوح عليه السلام يصنع الفلك ويتخذ شريعة من ألواح الأعمال الصالحات، وفي الوقت نفسه يصنع تجربته الحاسمة التي اكتملت مع اكتمال بناء السفينة، وقد جعلته ينادي على ابنه وينصحه بالركوب معه بين حنايا قومه لكنّ فقدان التجربة عند الابن ونقص حنكته وضعف حكيمته، آلت به إلى أن يعوّل على رهان الجبل الذي رأى فيه ركنا شديدا ثابتا لا تزلزله رياح عاصفة ولا أمواج عاتية، مقارنة مع سفينة تأرجحها الأمواج ياح، وإلى آخر لحظة ما زالت عاطفة الأبوة تستصرخ فلذة الكبد وتناديه نداء الرحمة:

" " "أدخل في ديننا ولا تكن من الكافرين المحجوبين عن الحقّ، لكنّ الجواب كان: "ساوي

<sup>11</sup> تعرف الإرادة فلسفياً بماها تصميم واع أداء فعل معين ويستلزم هدفاً ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي ولابد قرار ذهني سابق. "المعجم الفلسفي" مجمع اللغة العربية ص: 08 والعارف هو المختار لا المخير، ولذلك كان البسطامي يردّد: «أريد ألا أريد» فهي سرّ العطاء والمنحة والاصطفاء الرباني. ينظر: "أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة" د/قاسم محمد عباس ص: 64

<sup>12</sup> نبط: "تفسير ابن عربي" ج: 02 ص: 377 378

إلى جبل يعصمني من الماء"، فاستعصم بالعقل والمعقول من استيلاء بحر الهيولي كي لا يغرق فيه،<sup>13</sup> فكانت النتيجة إغراق العقل له في ماء ضلاله، ونجاة أصحاب السفينة المعتصمين بالشريعة.

في كل مرة يؤدي البرّ دلالة الأمان والنجاة، وهذه الحادثة لا تعكس انتصار الشريعة على العقل، بل تترجم انتصار العقل المؤيد بالنبوة على العقل المحض، أما قوم نوح عليه السلام فقد كانوا من الفئة التاجية لأن عقولهم رجحت الميل إلى الفطرة والنبوة، على نقيض فئة العقل المتحد بالتنفس والهوى، فقد حال بينهم نفس واستيلاء ماء بحر الطبيعة فكان: بين في بحر الهيولي وعالم الطبيعة والمواد والأجسام، لأنهم آووا إلى عقولهم بحجر دماغه، ولم يطلعو على أن سالششرّ بيعة كانت تجري بعناية الله ولطفه.<sup>14</sup>

واختبار السفينة يفرد أشرعته من جديد مع موسى عليه السلام، في ولادته لم تحمله سفينة ولا فلك بل مجرّ صندوق لا أشرعة له ولا محرّك يدفعه ولا ربّان يقوده الحاجة، بل كان أكثر ما يبدو لقمة سائغة في بطن يمّ شرس جائع، ثم يتعلم في صحبته للخضر عليه السلام أصول قيادة السفينة، وكأنّ المرحلة الثانية جاءت لتنبّه أنّ إجراء الصندوق له في ولادته كان بسبب عدم اقتداره وإمكانه، أمّا وقد بلغ الرشد وتسألح بالعقل فالمقاليد موكلة إليه، أمّا المرحلة الثالثة اجتياز البحر بمعجزة فذلك لإنقاذه من توهم التجارة بالعقل دون التعلّق بالخالق.

إذن فقد تعلم موسى عليه السلام أصول قيادة السفينة، لكنّه تعلم على يد الخضر عليه السلام إدارة سفينة أخرى هي سفينة البدن الصالح للعبودية إلى العالم القدسي بقوة التوفيق، وخرقها بالرياضة وتقليل الطّ يأخذها ملك النفس الأمانة غصبا ويستعملها في أهوائه.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" - ج: 02 ص: 382 384 وسورة هود 42

<sup>14</sup> ينظر: المصدر نفسه - ج: 03 ص: 371 و385

<sup>15</sup> ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 221 225

السّير إلى الحقّ ، لا يتمّ بوضع الأقدام على يابسة مستوية، أرض السلوك بحر هائج محاط بالأمواج والأهوال، يأمن ، من يأمن، ويغرق من يغرق في طوفان الهياولي وطغيان مائه،

إسداء النصيحة للسالك ضرورة ملحة، حتى يصبح كصاحب الحوت في استيلاء

فات النفس عليه والاحتجاب عن حكم الربّ حوت الطبيعة السّفلية في مقام النفس<sup>16</sup>.

ويؤدي البحر مفهوم المادّة القابلة للتشكّل والظهور والممدّة للصور، فلو كان بحر الهياولي مدادا لكلمات من المعاني والحقائق والأعيان والأرواح فد البحر قبل أن تنفذ كلمات لقّ تعالى لكونها غير متناهية<sup>17</sup> وقد يستخدم البحر والبرّ للإشارة إلى الرّوح والجسم، فالبحر العالم الروحاني والبرّ

الجسماني، وحيناً آخر يستعملها للدلالة على اللطيف والكثيف أو الجوهر الرّوحاني والهياولي، وكذا الباطن ، أمّا في الأحوال العشقية يأتي كناية عن الحيرة<sup>18</sup> في اتّسام الأماكن التي تبني فيها

المورائيات.

ومثلما أدّى البحر مختلف الدلالات، أتبعه الماء تكلمة لمعاني أخرى، وحين تصوّر ابن عربي النفس أرضا والرّوح سماء والعلم ماء والتفخات الإلهية رياحا لواقع بالحكم والمعارف، كان يربط بين الأجزاء المنفصلة ويدفع بالتناج إلى الظهور، أرض النفس هامة ميّنة بالجهل لا نبات فيها من الفضائل فإذا أنزل سماء الرّوح ماء الإدراك والمدد الرّوحاني بماء العلم اليقيني وينابيع الحكمة اهتزّت أرض النفوس بالترقي في المقامات والمراتب، وأخرجت زرع الأعمال والأخلاق مختلفا ألوانه وأصنافه بالحياة الحقيقية<sup>19</sup>، إخراج النفس الجرداء القاحلة إلى . ات وعيو .

<sup>16</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" - ج: 04 ص: 403

<sup>17</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 03 ص: 234

<sup>18</sup> البحر كناية عن الحيرة في بحر الحيرة في كيفية الوصول إلى معشوقه فيعظم عليه هذا البحر وتلاطم أمواجه فيضطّر إلى طلب النّجاة منه .-

"شطنج العارفين" ابن عربي شرح: محمد بن الهاشمي بن عبد الرّحمان الحسيني التلمساني الدمشقي ص: 27

<sup>19</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 03 ص: 93 281 343

يملك ابن عربي قدرة عجيبة على تحويل الكائنات إلى لطائف، ونحن نتتبع هذا المشهد

يده الساحرة وهي تقلب الأساور إلى أخلاق وفضائل، والذهب إلى علوم وحكم، واللؤلؤ إلى معارف قلبية، والحريز إلى شعاع أنوار الصفات الإلهية، لكن الإبداع والخلق لا يتوقف عند هذا الحد، لأنه لا غاية قد تحققت بعد، بل يخطر في البال ما هو أهم من ذلك، إنه الإنسان الذي تنتظم فيه تلك المصوغات الروحانية الثمينة، إذ أنه لا يخلق بداخلنا دهشة بتوليد الأشياء المخفية وصناعتها أو إيجادها، بقدر ما يهتنا بتقديم صورة قيمة للإنسان لم ترها عين، ولم يعرفها عقل، ولم تلمسها يد، إنه إنسان العقل القرآني القدسي، أما إنسان العقل المحض فقد آل به الأمر إلى الضياع والفتك والدمار، لدرجة لا أمل في العثور عليه وإصلاحه بين أطروحات الفلسفات الإنسانية...

تفجير الماء في أرض التنفس عيونا يوحى بخصب الإنسان القدسي واستطالة زرعه، وليس مثل الإنسان المجدب ا نزر مائه ويبس أرضه أهل العلم الظاهر المحجوب عن العلوم الحقيقية<sup>20</sup>.

الآن اتضح الفرق بين الخلقين إنسان الله وإنسان هوى التنفس والجحود ونكران الخالق، والنموذج الذي يرباه يتم عن انتمائه إلى نزعة إنسانية قدسية، يخرج به من جوف الأرض من تراب يابس عقيم يرش عليه من ماء الخلق تدب في أوصاله الحياة ثم يفجر أرض نفسه ينابيع المعارف والعلوم يلقحه بالتفخات القدسية فتنتج جنات الفضائل والحكم وبها يخترق السماوات والكواكب بياهي جميع المخلوقات.

انصرف ذاتقة ابن عربي إلى إخراج الأنهار من اء الصافي الذي تنتشر منه الأرض وتحيا به، مخرج العلوم والمعارف الحقة، التي تروى بها القلوب غير المتغيرة شوائب الوهميات والتشكيكات

\_\_\_\_\_ بمثابة علوم نافعة متعلقة بالأفعال والأخلاق، كعلوم الشرائع والحكمة

العملية، أما الخمر فهو محبة الذات والصفات، بمشاهدة حسن تجليات الصفات وشهود جمال الذات

<sup>20</sup> ننظ: "تفسير ابن عربي" ج: 02 ص: 405 406

بالاشتقاق إلى الجمال المطلق في مقا والاستغراق في عين الجمع، أنهار العسل المصقى إلى

21 .

الواردات القدسية والبوارق النورية واللذات الوجدانية في أحوال و

لقد قابل كل جزء من الجنان المادية التي تكون للبعد المؤمن يوم القيامة، بما عنده من الجنان الروحانية

عائير ١ يفة في عالم بدنه وسره، مثلما ية والروحانية فضاء ١

الملكوت، لأنه لا يترك مجالا إلا ويفتح نقاشا يبرز الفرق بين مشارب أولي النهى والأبصار، ثم يعرج

على أصحاب العقول والأحجار، فيصف شوب مناهلهم، وكدورة مطالبهم، وبطلان مزاعمهم، فخلاوة التفكير

الإنساني اني ١ مقطوع، بل من شجرة أصلها ثابت في الأرض ١ قائمي السء لئنه ١ شجرة

قدسية خالدة، إذا ما استقى منها عقل فلا بد أن يغتذي بثارها ويغتني بأسرارها.

ثم يشربون شرابا طهورا من كأس م من لذة محبة الذات، ويطاف عليهم بآية من فضة

سن الصفات ومحاسنها، وأكواب من صور أوصاف المجردات اللطيفة والجواهر المقد، لكونها

من عالم الغيب غير المتعلق 22 وإذا أردنا أن نحص ألفيناها جنات القلوب التي تجري

من تحتها أنهار العلوم يجلون فيها من أساور الأخلاق والفضائل المصوغ والحكمة العملية

ولؤلؤ المعارف القلبية ولباسهم فيها حرير شعاع أنوار الصفات الإلهية والتجليات اللطيفة 23.

كل هذا من أجل إنسان الجنة، وماذا عن إنسان الأرض؟ أصحاب الحظوظ هم الذين وصف القرآن نمط

حياتهم في الدار الدنيا، إنهم الذين تجرّوا عن هيئات الطبيعة، وهم

وهم الذين صبروا بالمجاهدة وصابروا في مقام القلب بالماكشفة وربطوا في مقام الر

حتى لا تغلبكم فترة أو غفلة 24 .

21 ينظر: "تفسير ابن عربي" - ج: 04 ص: 202 203

22 ينظر: المصدر نفسه ج: - ص: 448 449 450

23 ينظر: المصدر نفسه ج: 03 ص: 348

24 نبط: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 359 360

إنسان الأرض ليس مخلوقا آخر مختلفا ته المؤيد بالقوة القدسيّة، ولا يحصل عليها بشرك الفكر وتعتت العقل وتعصب المذهب، وإنما بجيول الطلب والمجاهدات، ما عليه سوى أن يعرف خريطة الطريق نحو التأييد القدسي، الخريطة هي السلوك إلى الحق، وإنما شبه النفوس المجتهدة السائرة في سبيل الله التي تعدو من شدة سيرها ورياضتها وجدّها في سعيها كالخيل العادية ليصف النتائج المتوصل إليها المناظرة لتلك القوة المتحركة التي لا تكافؤ بأقل من البصيرة<sup>25</sup>.

لقد كان ابن عربي يدرك أنّ الخطاب القرآني، عرّف بمتع الجنة ونعيمها للعيان، لذلك أراد أن يظهر متعا باطنة لا يراها جميع الناس، إنه يقدم نموذج إنسان لا نكاد نجد لصفاته نظيرا في الفكر الصوفي، لأنه قام بإعداد الإنسان المؤيد بالقوة القدسية، هذا الإنسان ينطوي على قدرات خارقة، فهو يشبه الخيل العادية التي تجري في الميادين، ويمثل السّنن الجارية في بحار هذه النفوس السالك المصفوفة خ عن مدينة البدن إلى مقام الروح بالمجاهدة ودوام الحضور والمراقبة<sup>26</sup>، وإذا نظرت النفس إلى النهايات لم تفتقر نحو البدايات، فكان حقا عليها أن تعدو إلى تلك الأنهار المرمية رتب إلى الكؤوس المخملية، بما يتاح أمامها من وسائل، يسوقها التوق المبرح ويقودها الشوق المفتح فترتوي من شرايها الأعناق وتستوي من بردها الفرائس والأعضاء بعد أن ارتعدت بعرق الجد والطلب، إنه الوعد المحقق لأولئك الذين نصرخوا الله ك في صفاته<sup>27</sup>.

لقد أصبحنا معرضين كل يوم إلى نوبات الإعجاب، أمام اختراعات الإنسان الآلي ومختلف الأجهزة التقنية، لما فيها من مواصفات الدقة ومقاييس الجودة والإتقان والمثالية في الأداء، ولهذا أصبح إنسان العصر يقف مشدوها إزاء إبداعات عقله، عقل يخترع آلات بدون عقل، وينسب إليها خاصية الذكاء، وبعدها انتصارا كبيرا ومكسبا عظيما!

<sup>25</sup> ينظر: تفسير ابن عربي ج: 04 ص: 470

<sup>26</sup> ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 14

<sup>27</sup> ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 354

آن لنا أن نعجب بإنسان العقل القدسي القرآني، ونقدّم عرضا دقيقا عنه، بالوصف الداخلي والخارجي، ليس لاستنساخ التماذج، بل لمساعدة الإنسان نفسه على اكتشاف البؤر المنطفئة بداخله منذ الولادة، لأنه قد يكون غير متفطن لوجودها، أو لم يعمل على إضاءتها وتشغيلها أبدا، فالإنسان هو اكتشاف العص ما زال ينتظر الاكتشاف، ومع ذلك فقد زوّدنا العقل القدسي بمفاتيح تمكّنا من قراءة النفس الإنسانية وسبل

إنشاء البنايات الضخمة والتفنّن في إنجازها وفق هندسة معمارية معاصرة، يعطينا فكرة عن تشييد النفس والاشتغال على معمارها، بعض النفوس كالأرض الميّتة، وأخرى أرضا بورا، تنتظر اليد التي تمدّها بالحياة والعطاء، تنقش تربتها وتزيح أحجارها وتطوّع صخورها وتمش الحشائش الصّارة عنها وترويه بالمياه العذبة، ولكن كلّ هذه الأعمال ما هي إلا خطوة واحدة تسمّى بالتهيئة الأولية فما زال الكثير من الجهد والمثابرة، ودليلك ما يقترحه عليك العقل القدسي من إنشاء السّواقي والقنوات وتفجير العيون وشقّ الينابيع فتجري في النفس ماء الحياة القدسية كما تجري المياه في السّواقي لإحياء الأرض الموات ثم عليك أن تررعها بأصناف متنوعة من المزروعات وتخصّها بكلّ زوج بهيج، وتسهر على رعايتها وتلقيحها بأجود الأصناف والنقلات، فإذا ما انقلبت جنة من أشجار وثمار وعيون، لم تقف عند هذا القدر من العمل الدائب ولم ترض بهذا القدر من العطاء الطيب، ولم تنته عند هذا العتبة من الرّؤية، بل عليك أن تفكر في مشروع أوسع بعد إنجازك مشروعك الأوّل "الأرض" إلى "الأرض القرية" الآمنة التي يأتيها رزقها رغدا.

لماذا لم ينته العقل القدسي عند الأرض النفس أليس هذا أبلغ ما يصل إليه الإنسان؟ إنها لم تجعل النموذج الأرقى والمبلغ الأقصى لأنه تخيّر عليها نموذج النفس الاجتماعية، أو بأدقّ توصيف "النفس الجماعية" هذا هو أرقى ما يمكن أن يتوصّل إليه في تاريخ البشرية جمعاء من نشأتها إلى فنائها فهي جنة الأرض الحقيقية، تجتمع فيها النفوس وتتقارب وتتألف في قرية واحدة، في عالم واحد، في روح قدسية واحدة<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> كتبها ما تشبه النفس بالأرض. لما بينهما من قرائن، فإذا كانتا طبيّتين أخرجتنا الطيب، وإذا كانتا خبيثتين لم يرح منهما نفعاً.

والآن وبعد أن تخيّرنا محيطا تعيش فيه النفس بإشراف العقل القدسي، ووصفنا الهيكل الخارجي يبقى أن نسلط الضوء على هذه النفس في حدّ ذاتها، فنلاحظ العقل القدسي وهو يرمى أغنام قوى النفس الحيوانية بالأخلاق والآداب، ويذبحها بسكاكين المجاهدات وحراب المخالفات ووقع هواها.<sup>29</sup>

وهنا نقف على الحكمة والأساس في تغيير كل شيء، إنّها الهجرة، بالتجرّد عن صفات النفس وهياتها، الطبيعية واستبدال صفات الله مكان صفاتها، وأولئك هم المهاجرون الذين نصرّوا الله بالسلوك في صفاته، في ميادين المعاملات، وتسابقوا في منازل القربات، فرارا من أذى المشركين الذين جعلوا أصنام هواهم أندادا وعكفوا على عبادة عجل النفس، فبعد لحظة سوف يحقّ عليهم القول ويلحق بهم العذاب، بإغراق قرى الجور وإهلاك أهلها، أما قرية النفس الآمنة المطمئنة فيجعل لها ربّها فرقانا.<sup>30</sup>

وبعد الانتهاء من عمارة الأرض، تفتح عنان الآفاق فتلقى المصاعد وتمدّ المعارج وهي مراتب الترقّي من مقام الطبائع إلى مقام المعادن بالاعتدال ثمّ إلى مقام التّبات ثمّ إلى الحيوان ثمّ إلى الإنسان في مدارج الانتقالات المترّبة؛ وق بعض ثمّ في منازل السلوك كالانتباه واليقظة والتوبة والإنابة ثمّ في مراتب الفناء في الأفعال والصفات إلى الفناء في الذات<sup>31</sup>

وبعد الفتح السماوي المكين، يستقرّون في الأفق الغيبي متّكئين على مراتب ومقامات مصفوفة ومترّبة كالسليم والتوكّل والرضا أو متقابلة تنساوي مقرنين بما في درجاتهم من الصّور المقدّسة والجواهر المجرّدة من الرّوحانيات التي لا حسن وراء حسنها.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> ينظر: تفسير ابن عربي ج:03 ص:351

<sup>30</sup> يذكر أبو حامد الغزالي في "المكاشفة" وجوب قهر الشّهوات النّفسانية وقمعها، فالنفس صنم فمن عبد النفس عبد الصنم، ومن عبد الله بالإخلاص فهو الذي قهر نفسه، فالشّهوة تصير الملوك عبيدا والصّبر يصير العبيد ملوكا، ولذلك كان أفضل الجهاد عندهم جهاد النّفس "مكاشفة القلوب المقربّ إلى حضرة علاّم الغيوب" أبو حامد الغزالي تحقيق: د/أبو عبد الرّحمان صلاح محمد عويضة- ص: 13 إلى 15

<sup>31</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج:04 ص: 413 414

<sup>32</sup> ينظر: المصدر نفسه ج:04 ص:256

أغلب معارف الأقوام الغابرة وأسرارها، اكتشفت داخل المغارات والكهوف، وعلى الصخور والتقوش، اليوم نحصل على معارفنا من خلال الأقمار الصناعية، والمكوكات الفضائية، نتطلع إلى اكتشاف الكواكب والفضاء الرحب من أجل إنسان المستقبل، إنسان العصور الماضية احتكّ بالكهوف والمغارات، أمّا إنسان اليوم فإنّ محكّه الكواكب والأقمار والنجوم والأجرام، فقد كانت البحوث تركز انشغالاتها على إنسان الأرض أكثر من أيّ شيء آخر، أمّا بحوث الهيئات العلمية والوكالات العالمية والمحابر الأكاديمية، فتخصّص قدرا كبيرا من أغلفتها المالية، في استقطاب إنسان الفضاء، ورحلاته الكسمولوجية وكشوفاته العلمية، لدرجة نكاد نعتقد معها بانتهاء عصر الأرض، واستفتاح عصر الفضاء.

لم يمكن للفضاء أن يزودنا بأقصى المعارف؟ أيكون الوصول إليه مبلغ العلم ومداه؟ حتى وإن كان الأمر كذلك، فماذا بعد؟ وماذا أكثر؟ لا شيء كثير، مادام أنّ إنسان الفضاء، لم يقدر بعد أن ينفذ من أقطار السماوات والأرض، كلّ إنجازاته وفتوحاته الكونية الممتدة إلى اليوم، مكنته من أن ينفذ إلى أقطار السماوات والأرض فقط، لكنّه لم يتجاوزهما، العقل القرآني يمنحك الفرصة لتحقيق ذلك، دليلك سلطان عقلك القدسي، مركبتك الوحيدة التي لم يصنع مثلها إلى حدّ اليوم في عصر المركبات الفضائية

يمكن أن ترى بعقلك القدسي الكون قشرة خارجية لا تقف عندها منبرها، ولا تنخدع لزخرفها، بل تتجاوز مظاهرها وتخلع حجبها، وتنفذ من أقطارها إلى ما وراء العين والمرئيات، فترى مطالع الاكوان وتبحث عن مساقطها في كيانك القدسي الشريف<sup>33</sup>، وعندها تقف على أقمار القلب وشم

النفس، فتراقب سماء نفسك وتنظر فيها إلى الرعود والصواعق، فتتأدّب عند سماع خطاب الحقّ وتعرف ما يريد منك، وتدرّك إن كان زجرا أو نهيا أو تأييدا، وتشاهد في اللوامع البرقية تجليات أسمائه فتدرك في أيّ تجلّ أنت وفي أيّ اسم تقف، فتراعي حقّه وتؤدّي خدمته، وترى ظلمة نفسك وغسق الغواشي

<sup>33</sup> ألف ابن عبد كتاب: "مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم" أقامه على مقارنة روحية كونية (كوسمولوجية).

بيعية والتعلقات البدنية، فتبدد ليلها بنور نهار القلب، وتراقب سماء روحك، فترى طرقها من الصفات وتجعل من كل صفة طريقا إلى سماء الروح تصل إليها في سلوكك، فتختلف على أن تكون خشبا مسندة وأجراما خالية عن الأرواح التي لا نفع فيها ولا ثمر.<sup>34</sup>

إن هذه البنية الكسمولوجية المركبة في الإنسان إن لم يستخدمها فيما هيئت لها، ولم ينتفع من معطياتها، فإنه سوف يجني التدم والحسرة، لأنها لا بد أن تجد طريقها يوما إلى الزوال والأخذ، وعندها يفقد حظه من خيرها، فإنسان العقل القدسي هو الذي أدرك الحكمة الموضوعة في كل جارحة من جوارحه الظاهرة أو الباطنة، فأحيائها بما خصصت له، قبل قيامتها ورجوعها إلى بارئها، فتنفطر سماء الروح الحيوانية، بانفراجها عن الروح الإنساني وزوالها، فتتكدر نجوم الحواس وتنتثر بالموت ويذهب نورها، وتسير جبال الأعضاء وتعطل عشار الأرجل المنتفع بها في السير، وتحشر- وحوش القوى الحيوانية، وتسجر بحار الأجسام العنصرية، وأخطر من هذا وذاك، مسائلة النفس الناطقة التي استولت عليها النفس الحيوانية، فصارت كالموؤودة.<sup>35</sup>

اعث على الرهبة، ميدانه الإنسان، وفصوله تجري على أرض بدنه وروحه، في اللحظة التي يحسب نفسه خارجا عنها، بعيدا عن تفاصيلها، توهم البعد هو من تأثير النفس الشهوانية، التي غشت سماء العقل بظلمتها فمنعته من إدراك المعاني الصافية من شوب الوهم، فوجدوا سماء عقولهم ملئت حرسا شديدا منعهم من بلوغ المقاصد، على خلاف أولئك الذين استضاءوا بنور العقل القدسي.

والحقيقة أننا نظفر بهذه البنية وهي تتفاعل وتتحرك، في أفضل أمثلتها وأدق تركيبها في النفس المحمدية، حيث تبلغ اكل صورها، في تحقيق الاتصالات النورانية الشريفة بروح القدس، وهي أوقات وقوع نجوم

<sup>34</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 04 ص: 362

<sup>35</sup> بنظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 456

القرآن إليه، وهي أوقات غيبته عن الحواس، وأفول حواسه في مغرب الجسد عند تعطيلها، بانغماس سرّه في الغيب، وغيبته في الحق، واستغراقه في الوحدة في قلب مكون عن الحواس.

ويعزّز ابن عربي هذه البنية الخارقة، بنظرية الدائرة والقوس، وهذا في أعقاب تفسيره لسورة النجم، حيث وصوله إلى الأفق الأعلى وهو نهاية مقام الروح،<sup>36</sup> (مقدار دائرة الوجود الشاملة للكل المنقسمة بخطّ

(

طريق الجدل والحجاج غير آمن فهو يستند على أدوات العقل والقياس، فرؤية الحقّ با غير رؤيته بالمنطق والحدود، فالمعرفة تقوم على الشهود القلبي، لأنّ متعلقها الحقّ، لذلك فهي تحتاج إلى فضاء خاصّ تنشأ فيه، وتتواجد عليه، كلّ ما يتعلّق بالعين المجردة والعقل، يقتات من الواقع الوجودي، أمّا الشهود يقوم على معارف خاصّة، وأسرار وهبية لا كسبيّة، تستخرج من الخزائن الإلهيّة، وخزانة العطاء الإلهي لا تمتدّ إليها إن لم تعط منها جوداً ومنة، الغيب لا تصل إليه عبر مكوك فضائي، بل يصل إليه شخص آخر، يشبهنا في ظاهره ويختلف عنّا في باطنه، لأنّه تخلى عن هواه فرفعه الحقّ فوق الهواه من هذا الرّفع في سماء الغيب تتجلّى اليلإلهية ويتبدلّى العطاء الجزيل.

<sup>36</sup> بنظ: "تفسير ابن عربي" ج: 04 ص: 261

المستدرك على قاموس المصطلحات العرفانية:

	المعنى العرفاني	
	حرف الألف	
01: 330		إبراهيم <small>عليه السلام</small>
03: 457	وضع الصّدر تخرج بيضاء نورانية	الإبط الأيسر
02: 182	الطّاعة فلا يصحّ دعوى السّماع مع الإعراض	أثر الإرادة
02: 182	الفهم والتصديق	أثر السّماع
02: 182	الإرادة	أثر الفهم
03: 213	الأسماء الإلهية	الأرائك
04: 260	نهاية مقام الروح	الأفق الأعلى
01: 155	من العالم السفلي الجسماني العلوم بيعية والمدركات الحسية التي اهتدوا بها إلى معرفة عالم الملك فعرفوا الله باسمه الظاهر 155...	الآكل من تحت
01: 155	الرّزق من العالم العلوي الروحاني العلوم الإلهية...	الآكل من فوق
01: 352	التنفس من الأعمال القابلية كالطّاعات والمجاهدات والرياضات	أثنى
01: 154		الإنجيل
03: 334	التنفس المطمئنة المتحننة بأنواع البلاء في الرياضة البالغة فاستجاب له الحقّ بروح الأحوال عن كدّ الأعمال فكشفنا ما به من ضّرّ الرياضة بنور الهداية ونفسنا	أيوب <small>عليه السلام</small>

	عنه ظلمة الكرب بإشراق نور	
04: 456	العناصر	
03: 244	أهل الظاهر المحجوبين من الحقائق بظواهر الأسباب	البشر
01: 90 89	النفس الإنسانية وذبحها قمع هواها	
01: 92		
03: 351	أنعام النفوس المذبوحة تقربا إلى الله تعالى بجراب المخالفات وسكاكين المجاهدات	بهيمة
03: 273	منورة بنور الهداية الحقانية وشعاع النور القدسي	بيضاء
03 : 395	البدن أو الطبيعة الجسمانية استبداهم صفات الله تعالى مكان صفاتهم نصرته الله بالسلوك في	
04: 453	التساوي في الرتب	( ) أتراب
04: 248 247	ين تجردوا عن هيئات الطبيعة	( )
03: 321	والأشياء وماهيات الموجودات المنتقشة فيها بالعكوف على تمثلها	التماثيل
01: 154		

04: 441	ثيابك فطهر أي ظاهره تطهير باطنك عن مدانس الأخلاق وقبائح الأفعال	ثياب
04: 420	استغشوا ثيابهم تستروا بأبداهم والتحفوا بها لشدة لشدة ميلهم إليها وتعلقهم بها واحتجابهم ولم عزموا التجرد	ثياب
حرف الجيم		
04: 456	الأعضاء	
04: 456	تفتيت الأعضاء وجعلها	سهرت
02: 134		
03: 223		
04: 245	التفوس التي تجري في ميادين المعاملات ومنازل القربات بواسطة التفحات والواردات يسرا بلا كلفة أو القلوب التي تجري في أجر الصفات بالتفحات يسرا	
04: 377	- بات الصّفات الحقّ ومطالعة أنواره.	
03: 377	بالظاهر عن الباطن وبالخليقة عن - الاحتجاب بالغواشي الهيولانية والهيآت الظلمانية عن .	الاحتجاب
02: 35	الوقوف مع الحسّ ورؤية الأفعال من الأ.	

01: 82	حجر الدماغ الذي هو منشأ العقل	
04: 453	جنان الأخلاق	
04: 429	المعاني الحاجزة عن بلوغ المقاصد	لحرس الشّدديد
01: 81	بشهود الأفعال في مقام العبادات	محسّنين
01: 201		الحمار
01: 203	حبّ الدنيا	الحمامة
04: 26	لرّحم	
04: 403	طّبيعة السّلفية في مقام التّمسّ	
04: 26	صّور التّوعية الجسمانية من لطّبائع الهولانية	
04: 256	من الرّوحانيات التي لا حسن وراء حسنها	
04: 362	أجرام خالية عن الأرواح لا نفع فيها ولا ثمر	
04: 257	والذّوقيات	الخمر
03: 530	ليست هي خوف العقاب بل هيئة في القلب خشوعية انكسارية عند تصوّر وصف العظمة فمن لم يتصوّر عظّمته لم يمكنه خشيته.	الحشية
04: 241	في حالة ك الذّات إذ المحتجب بتجلي الصّفات غائب عن جمال الذّات.	خشي الرّحمان بالغيب
04: 442	المتلبّس بدثار البدن المحتجب	

03: 330	العقل النظري الذي هو في مقام لسر	التفسير
01: 203		الديك
04: 245	الإلهية والنسائم القدسية لتي تذرو غبار الهيئات الظلمانية وتراب الصفات النفسانية	الذاريات
01: 352	القلب من الأعمال القلبية كالإخلاص واليقين والكشف	
01: 360 359		( )
04: 442	الهيولي المؤدي إلى العذاب اللواحق المادية والهيئات الجسمية	
01: 37 مجلد: 02	أقوياء الاستعداد لدرك الكمال	
04: 451	الأنوار القاهرة التي أرسلت إلى النفوس الإنسانية متتالية متتابعة	
03: 62	سطوة التجليات الجلالية	
03: 190	اس والأعضاء إن فسّر باللوح الذي رقت فيه أسماؤهم والعالم الجسماني إن جعل اسم الوادي الذي فيه الجبل والكهف، والتقس الحيوانية إن جعل اسم الكلب، والعالم العلوي إن جعل اسم قريتهم	لرقيم
03: 336		التفسير
04: 436	زمل أي المتلّف في غواشي	

04: 402	الإذعان والانتقياد	سجود	
04: 248	أوقات طلوع أنوار التجليات	الأسحار	
04: 256	مراتب ومقامات مصفوفة ومرتبة كالتسليم والتوكل والرّضا أو متقابلة	ر ر	
04: 462	مراتب الأسماء الإلهية بالاتصاف	السّر المرفوعة	
03: 330	العقل العلمي الذي هو في مقام صّدر والعملية	العلم	
04: 428		لسماء	
04: 246		لسماء ذات الحبك	
	نّ من كلّ صفة طريقا إلى سماء الروح يصل إليها من يسلكها وكلّ مقام وحال بابا إليها		
03: 526	ما فيها مظاهر لصفاته الظاهرة وكمالاته الباهرة وظهوره فيها بالحجب الجلالية.	السموات والأرض	
04: 42	جذب الرحم للمادة البدنية التي هي		
04: 402	يوم يكشف عن ساق يشتدّ الأمر		
03: 469	كشفت عن ساقها جردت جحتها السفلية التي تلي البدن وتسعى بها فيه		
03: 470			

04: 278	النفس الحيوانية	
04: 429	الأنوار القدسية والإشراقات التورية المانعة من إدراك المعاني التي صفت عن شوب الوهم الوصول إلى طور العقل المنور	
04: 281	مشرقي الظاهر والباطن بإشراق نور الوجود المطلق على ماهيات الأجساد الظاهرة	المشرقين
03: 55	الروح بإدراك المعارف الكلية	شمس
04: 456	طي ضوءها الذي هو الحياة وقبضها	شمس ( )
04: 459	الذي شهد الشهود الذاتي في عين الجمع	
04: 459	حاضر يظهر ويتجلى على الأولياء.	لشهادته
04: 416		
04: 459	الذات الأحادية	
		صبر
01: 360 359	مقام القلب مع سطوات تجليات فات الجلال بالمكاشفة.	
03: 90	روحانيات الإنسان التي تبقى بعد	(صحب) أصحاب الكهف
04: 319	بقوة اليقين والشهداء أهل الحضور والمراقبة الذين حجبوا عن الذات والصفات أي ليسوا من أهل	( ) صدقون

	الإيمان بالغيب ولا هم أهل الإيقان	
03: 468		ر ح
03: 62	السبحات الإلهية بتجلي القهر	
04: 14		
03: 323	صور الأشياء وأعيان الموجودات والإقبال إلى الكثرة الصفاتية	(صنم) الأصنام
03: 87	الكثرة	(صنم) الأصنام
02: 34		
: 202		
	الدنيا	
01: 78		
04: 470	النفوس المجتهدة السائرة في سبيل الله التي تعدو من شدة سيرها ورياضتها وجدها في سعيها كالخيل العادية فتورى نارا بقداح النتائج والاشتغ	
	بقدح زناد النظر وتركيب	
04: 414 413	المصاعد وهي مراتب الترقى من قام الطّبائع إلى مقام المعادن بالاعتدال ثم إلى مقام الثبات ثم إلى الحيوان ثم إلى الإنسان في مدارج الانتقالات المترتبة :	

	فوق بعض ثم في منا؛ كالانتباه واليقظة والتوبة والإنابة ثم في مراتب الفناء في الأفعال والصفات إلى الفناء في الذات	
04: 241		
03: 470	لطبيعة البدنية	عرش عظيم
493	المحيط بكل شيء فما أصغر عرش	ب العرش العظيم
	عالم الحس	
04: 456	الأرجل	
04: 456	تعطيل عشار الأرجل المنتفع بها في السير عن الاستعمال في المشي	( )
03: 455	التخييلات والوهييات	العصى (لقاء)
03: 440	ضرب موسى القلب بأمر الحق بعصا القوة القدسية البحر الهيولاني فانلق إلى ا والحقوق ونجا موسى وقومه بطريق التجريد	العصى (ضرب)
	القوة القدسية بالذكر القلبي	العصى (لقاء)
: 458	التفس القدسية المؤتلفة بشعاع	(لقاء)
03: 271	التفس التي هي في يد العقل عصاي أعتمد عليها في عالم الشهادة	عصى اليمين
03: 439	الهواجس والوساوس لتوهم الغلبة بعزة فرعون النفس الأمارة فتلقفها ثعبان القوة القدسية وابتلع مافوكها	العصى (لقاء)
	الوساوس والهواجس بالآت	العصى (لقاء)

	المغالطات والتشكيكات	
03: 275	احلل عقدة من لساني من عقد العقل والفكر المانعين عن لساني بكلامك في تبليغ رسالتك وإعلاء كلمتك وإظهار دينك بالحجة والبينة	
	ثمرات الأفعال وهيئاتها	الأعقاب
337 (ينظر تأويل المعجزات) 02:	.	عيسى عليه السلام
01: 82 01: مجلد:	اثننا عشر عينا على عدد المشاعر الإنسانية (لحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة والعاقلة والعملية)	
01: 203		
04: 281	مغربي الظاهر والباطن غروبه على ماهيات الأجساد الظاهرة باحتجابه بماهياتها وتعتيتها به	
01: 104	في الدين أمّا اليهود فبالتعتمق في الظاهر ونفي الباطن وحطّ عيسى- بصفات الربوبية، وأمّا التصاري فبالتعتمق في البواطن ونفي الظواهر ورفع عيسى- إلى مقام الألوهية، الجمع بين الظواهر والبواطن والجمع والتفصيل كما هو عليه التوحيد المحمدي	
03: 281	ارعوا أغنامكم القوى الحيوانية بما يختص بها من الأخلاق والآداب	أغنام ( )
	يسقون أغنام النفوس السماوية	أغنام ( )

	والإنسية	
03: 298	النفس الحيوانية	فرس الحياة
02: 311	سابقة بحسب العناية الأولى عظيمة	
01: 130	التفلس يأتيا رزقا من العلوم التافعة والأنوار الشريفة	قربة آمنة
04: 398	العقل الكلي	القلم
03: 55	القلب بإدراك ما في العالمين جميعا	قمر
03: 46	الهيئة النورانية التي اتّصف بها القلب عند الوصول إلى الوحدة في عين الجمع والاتصاف بصفات الله تعالى	القميص
03: 46	نور الفطرة الأصلية	القميص الإرثي
04: 261	ندار دائرة الوجود الشاملة للكلّ المنقسمة بخطّ موهوم باعتبار	
	حرف الكاف	
03: 238	كتاب العلم المسمى بالعقل الفرقاني	
04: 306	قلب مكنون في الغيب عن	
01: 165		
04: 453	صور آثار الأسماء في جنّة الأفع	
02: 57	قضاؤه في الأزل	كلمة ربك
02: 57		كلمات الله
04: 462	لا مبدل لأحكامه الأزلية	كلماته
03: 190		
04: 462	أوصاف الدّوات المجردة ومحاسنها	أكواب

	التي هي ظروف خمور المحبة	
04: 457		
04: 282	العلوم الكلية ( )	
02: 178	الأفعال وصفات النفس	( )
02: 178	الوهم والخيال	( )
02: 100		
03: 131		
02: 100	يستر قبائح الأوصاف وفواشح الأفعال	ن الشريرة
03: 329		الليل
04: 248	الاحتجاب في مقام النفس ما غفلون عن السّلموك	الليل
03: 141	ظلمة الغواشي البدنية والتعلقات لطّبيعية	ليل
02: 89	الوحدة بالمعرفة والشهود الدّاتي فيستوي النور والظلمة	لا ليل ولا نهار
	حرف الميم	
03: 230	زع الخيالية مفسدين في أرض البدن	مأجوج
03: 487	البدن، الخروج عنها إلى مقام	المدينة
01: 246	الروح النفسانية لأنّها محلّ تصرّف	المرأة
03: 488	العاقلتان العملية والنظرية	امراتان
04: 282	العلوم الجزئية (النافعة كالأخلاق)	

	(والشرائع)	
01: 163		
04: 398	النفس الكلية	
04: 259	النفس المحمدية	
04: 278	النفس الحيوانية	
04: 306	أوقات غيبة النفس المحمدية عن الحواس وأفول حواسه في مغرب عطيلها بانغماس سره في الغيب وغيبته في الحق واستغراقه في الوحدة.	( )
04: 456		( )
04: 306	أوقات اتصال النفس المحمدية المقدسة بروح القدس وهي أوقات وقوع نجوم القرآن إليه فهي أوقات شريفة واتصالات نورية.	( )
04: 280	القوى المثمرة للذات الخيالية والوهمية	
03: 336	استدعاء الكمال بلسان	( )
02: 01: 37	قاصري الاستعداد عن درك الكمال العلمي	
01: 114	احتجبوا بالباطن عن الظاهر	
03: 364	يمة	(الأنعام)
03: 459	الحرص في جمع المال والأسباب في السير على طريق الحكمة العملية قالت نملة ملكة الشبه النمل الدواعي الحرصية	

04: 462	مقاماتهم ومقاعدهم في مراتب	
04: 241		(منيب)
03: 329		الطلب
04: 274		( )
04: 334		هجر ( )
	نفوسهم ومعلوماتهم	
03: 433		( )
01: 161	لطّ والعل القلبية عند إشراق نور	(الأهلة)
04: 456	لتي استولت عليها النفس الحيوانية	وَأَد ( )
03: 352		(أوثان)
04: 456	القوى الحيوانية	
03: 226	العلم والعمل	
	حرف الياء	
03: 230	الدواعي والهواجس الوهمية	يأجوج
245		يجي
03: 457	القوة العاقلة العملية	اليد
01: 114	احتجبوا بالظاهر عن الباطن	اليهود
03: 25		يوسف

## ملاحظات:

رفاني متغيّراً عن معاجم الصّوفية الأخرى مثل معجم القاشاني ،

الجرجاني أو المجتراً الترجمان الذي هو لابن عربي نفسه، وما وجه التّغيير فيه إنّ الجواب لا يتجلّى إلّا من خلال الملاحظات الآتية:

## أمنهجه العامّ:

- إنّ هذا المعجم مستخرج من تأويل ابن عربي للقرآن الكريم من طريق الباطن، ومن ثمّ فإنّ مصطلحاته تمسّ الآيات القرآنية لا غير، وهو ما يجعله يختلف عن معتاد المصطلحات التي نجدّها في التّصوُّص الشّعرية والنّثرية.

- لقد كان ابن عربي مقيّداً بخطاب قرآني إلهي قدسي لا وجه فيه للذاتية والتصنّع والإعمال، ومن ثمّ فإنّه يختلف عن التّعامل مع نصّ إبداعي بشري، وهو لأجل إلهيته مظنّة لكثير من التّأويل لدى قرائه مثلما يقول وحده هو الذي يقرأ ولا يتساءل ويستظهر ولا يفكر ويفسر ولا يؤوّل<sup>37</sup>.

- يظهر لنا هذا الجدول كيفيّة اشتغال ابن عربي على الخطاب القرآني ومنهجه في التّعامل مع المفردات القرآنية، التي عرفانيّ حين يدخلها إلى دائرة التّأويل.

- إنّ عمل ابن عربي هو عمل هرميوطيقي يتمّ على مستوى المعاني الكلية أكثر منه تفسيري أو شرحي تحليلي، إذ إنّّه لا يشتغل على المفردات والألفاظ إلّا في حال تجمّعها في سياق متكامل، فابن عربي لا يعمل بمنهج التّرشيح أو التّقطير بعزل الوحدات أو الجزئيات واستخراجها منفصلة، بل يعمل في حال جمعيتها وكلّها ليعيد دفعها في مجراها العامّ، ولهذا نتلمّس روحاً واحدة تشيع في كامل تأويلاته.

<sup>37</sup> نسط: "نظام الخطاب القرآني"، (تحليل سيميائي مركّب لسورة الرّحمان) د/عبد الملك مرتاض دار هومة 2001 ص: 27

- ثم إنّه وهو يبدع فهمه الجديد العرفاني المتسق لا يقول بسقوط العقل القديم<sup>38</sup> كما يقول به التأويليون الغرب، وإنما يجعل منه أصلا من أصول الفهم وركنا من أركان البناء والتشديد.

- إن الإنسان حين يؤوّل فإنّه يمارس إنسانيته ويرتفع عن هيجيته، وهو مبدأ يختلف عمّن يقول إن الإنسان يوان أويلي<sup>39</sup>.

- لا تتعارض الحقيقة الدينية مع الحقيقة التأويلية، محاولة خلق خلاف بين الحقيقة الصوفية والحقيقة الشرعية يعدّ من الأوهام مثلما ذهب إليه بعض<sup>40</sup>.

- ضرورة التمييز بين قوّة الحقيقة التي يتضمّنّها الفهم وبين تقنيّات البحث ومناهجه المقرّرة من جانب<sup>41</sup>.

- يعتبر الخطاب القرآني العقل الإنساني أفقا مفتوحا مستمرا في الزمان والمكان ومتغيّرات العصر يكون فيه المؤشّر الذي يحكم كفتي الثوابت والمتغيّرات ولا يمكن تصوّره أحد طرفي التقيضين، بل على العكس من ذلك فإنّه بينها.

- حاول ابن عربي أن يجعل الإنسان ميدان بحثه فلاجله تواجدت الخطابات وتوافرت التصوص ، فكانت غايته هي إبداع الإنسان التّمودجي.

<sup>38</sup> ينظر: "فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا" (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير) د/عادل مصطفى رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط: 2007 ص: 12

<sup>39</sup> ينظر: "نظام الخطاب القرآني" د/عبد الملك مرتاض- ص: 21

<sup>40</sup> يقول أدونيس: "إننا لا نصل إلى الحقيقة إلّا بتجاوز الشريعة" الكتابة بين الآلية والصّوفية د/محمد كعواث مجلة أسئلة الكتابة العدد: 2004/01 المركز الجامعي بشّار معهد اللغة العربية وادابها ص: 152

<sup>41</sup> نسط مقال: "هانز جادامير" (خطاب التأويل خطاب الحقيقة) عمر مهليل مجلة نزوى العدد: 22 أبريل: 2000م.

## ب/ منهجه الخاص:

- التزوع إلى الأسلوب التجريدي من خلال إفراغ اللفظة من دلالتها الإشارية ومحتواها المادّي الحسّ المباشر، وإشباعها بالمعاني العرفانية الروحانية، بما لا تطاول فيه على القرآن الكريم، وإنّما إمدادا منه لبناء عالم نصّي يستوحي من القرآن الكريم للولوج إلى عالم خاصّ قائم على الحرّية والإبداع.
- استخدامه المفردة القرآنية وسيطا إلى ومن التفسير إلى التّأويل.
- تشبّعه بالثقافة الدّينية وحيازته للفهم العميق لألّشرّ يعة اكسباه مرونة في الانتقال بين مستويات .
- اعتماده على قرائن في تأويل الآيات القرآنية سياقاته .
- نرصد سياقًا عامًا هو السياق القرآني وسيقا خاصًا هو السّيق العرفاني، وهو المعهّ بتوليد الدّلالة العرفانية وخلق المعاني الصّوفية.
- التّأويلي الذي قام بتخرجه من المظاهر الآتية:
  - ألفاظ القرآن: (الأفق الأعلى - كلمات الله)
  - أسماء الأنبياء: (إبراهيم، أيّوب، داود، زكريّا، سليمان، نوح، لوط عليهم السّلام...)
  - : (الفهم، السّماع، غلو...)
  - المصنوعات المادية: (الأرائك، تماثيل، تابوت، نمارق...)
  - جنس الإنسان وأجزائه: (القلب، الإبط الأيسر، ساق، يد، قميص، ثياب، بشر، ذكر، أنثى، ...)
  - الكتب السّماوية: (الإنجيل، التّوراة...)

- الحيوان: (البقر، الدّيك، الحمار، حوت، حمامة، سمكة، الطّاوس، العجل، غراب، أغنام، فرس، نمل،

نوق، أغنام (...)

- الألوان: (بيضاء...)

- طبيعة وكونيات: (بحار، جبال، نخل، رعد، السّماوات والأرض، الشّجر، شهب، شمس، ليل، نهار،

مدينة، قرية، ...)

- حرف يدوية: (...)

- : (سجود...)

- : (أعناب، تين، زيتون، رمان...)

- موادّ ثمينة: (...)

فرق دينية: (نصارى، يهود...)<sup>42</sup>.

لقد شكّلت جميع هذه المستويات أرضية رحبة اشتغل عليها ابن عربي فأمدّته أرض المعاني بأفانين

...، وهذا يكون قد وُقّق في الوصل بين مراد الشّر

الدّنيوية والدّينية، باستبعاد أشكال التناقض والصّراع والتصدّع والتّصادم...

<sup>42</sup> ننظ: الجدول السّانة..

# الباب الثاني: لسان العبارة وترجمات الإشارة

⋮

✓  
✓

# الفصل الأول لسان العبارة

✓  
✓  
✓  
✓  
✓ مملح في نظرية الخطاب

يحتفي النص الصوفي ببنائية عجيبية، تقوم على التحوّل والتجدّد، تميّزها له عن التّصوُّص ذات المعاني القارّة الثّابتة، ممّا وجدت محاولات وجهود لإخراجها من السّيق المحدود إلى الأفق المتّسع، ذلك أنّ الرّؤية الصّوفية في حدّ ذاتها خارقة للسّياقات المتداولة، ومتجاوزة للأنظمة المألوفة، فهي تنطلق من أصغر وحدة إلى أقصاها، ومن هنا ينفّث النصّ الصّوفي على ما لا تراه العين المجرّدة عادة، فترصد ظواهر وعلاقات لا يبصرها إلّا من تقلّد منظارا عرفانيا، ومن هنا يأتي وصفنا لرؤية الصّوفية بخصوص قضايا تتعلّق باللّغة

إنّ علاقة الصّوفي باللّغة تماثل علاقة البجعة بالبحيرة، إذ تصنع رقصتها الباهرة، يصوغ نصّه المدهش، وإذ تترك دوائر متتابعة يصنع دوائر من العلاقات المتشابهة، وإذ تחדش صفحة الماء يعبث بالمستوى ويزلزل أفق الفهم الاعتيادي ويخلق المعاني والأشكال، وإذ ترفرف بجناحها الحالمين برّ” إلى عوالم لا ينقله إليها إلّا من امتلاك أجنحة لا تتلف في الفضاء ولا تخرق في الأرض ولا تغرق في أعماق البحار المهيبّة.

تتجاوز اللّغة الصّوفية نظرية الكلاسيكية هيكلتها التّقليدية المحصورة في المرسل رسل إليه والأثر التّاج أو المتوقّع من العمليّة التّخاطبية<sup>1</sup>، فلا يمكن لهذه الخطاطة أن تشبع التّهم الرّاحف نحو الاستقصاءات المعرفية والاحتلالات المستدرّة من الضرع الكوني والميتا كوني للمعاني المختزنة.

تعتبر نظرية التّواصل هزيمة أمام الطّموح الصّوفي الذي يسعى لاجتياح أكبر قدر من مواطن تحقيق المعرفة واستشراف وسائلها، وما يبدو واضحاً في التّظرية التّواصلية يصبح محطّ توتّر وإشكال في المش الصّوفي أو على الأقلّ لا بديهية أو مسلّم برّتاح لها لوضع لبنة يتأسّس عليها العرش المعرفي.

<sup>1</sup> ينظر: "ارتقاء القيم" (دراسة نفسية) د/عبد اللّطيف محمّد خليفة سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - 460 - 1992 - 200: إلى 202

إنّ التّظريّة الصّوفيّة بالأحرى هي أشبه بالتّفق الذي تنسرب من خلاله إلى عالم جديد من المعلومات والأنظمة والعلاقات، ولكنّه قبل أن يصل بك إلى فتحة التّفق الخارجيّة المطلّة على العالم المنشود، فإنّه يواجحك بسلسلة من المفاجآت إمّا أن تكسب رهاناتها فتظفر بالتّور والهواء أو أن تظلّ حبيس الظّلمة عرضة للاختناق والاهتراء، ومّا يواجحك من تلك المفاجآت أن تتقن لغة الصّمت لأنّها الخلفية لما يأتي بعدها

...

لقد أصبحت جهود الباحثين منص إلى الصّمت بعد أن أصبح أغلب الكلام شعره ونثره أقوالا ومعاني معادة لا جديد فيها إبداعا ونقدا وتلقيا، ومن ثمّ ركزوا البحث في التّقائض والأضداد واستخراج أسرارها، فبحثوا في اللّامرئي بعد أن استهلكوا القول في المرئيات ودرسوا المطلق اللّامتناهي بعد أن خنقهم النّسبي المتناهي واستشرفوا المتعالي متجاوزين السّفلي، والأمر نفسه بالنّسبة إلى الجزئي والعرضي وغيرها... فما أصبح إلّا أن ينقّب في شعريّة الصّمت وجماليته بفاعليته الرّمزيّة والدلاليّة "مسبارا للتّبش فيما تحت الظّاهر والمأ" <sup>2</sup> ويعدّ الصّوفيّة من أبرز من أّلف في الصّمت، فكانت ذائقتهم أسبق من الحدائثيين في الإشارة إليه والإحاطة به في قصصهم وحكمهم وسلوكياتهم، وقد

: " أشار ابن عربي إلى هذا المقام الجليل في

لقد أصبح الصّمت كيانا حاملا للمعاني <sup>3</sup> التي لم تتخلّص إلى التّطق والإفشاء، لكنّه مع ذلك يجّ يّجفل بالخبرات، فالصّمت لسان ذوي الأسرار، ينتقل بينهم كما تنتقل النّسائم الرّقيقة، وتحرك وجدانهم كما تحرك رؤوس الأزهار، وتغمرهم بطلع نضيد من المعارف والمواهب، وبالنّسبة إليهم في الصّمت تؤدّي جميع الأدوار، وتلعب أهمّ الأوراق.

(لشّاعر عبد الغني فوزي" قراءة محمد فاهج مجلة تحاد كتاب الإنترنت

2 : " مت والبياض في ديوان )

www.ueimarocains.wordpress.com:

3 :

ما يميز الصوفية، أنّ الصّمت أحد مكوناتها، فالكلام نصّ والصّمت مشهد، وبينهما تنشأ علاقة حوارية أكثر منها جدلية، تتوزّع بين الخطاب والتلقّي وبين الرّؤية الصّامتة والتأويل المشهدي، ومن هذه الألسنة تتولّد المعرفة<sup>4</sup>.

أبدع الصّوفية علاقات مثالية مع الطّبيعة، شأن مختلف المناحي الحياتية، فروحوا المحسوسات وأضفوا على الأشياء خصائص مهيبة وأودعوا المواد معاني شريفة وأسرار قدسية، فلم يروا في العالم الدنيوي شرّاً ولم ينظروا إليه بعين متبرّمة ونفس متأنّفة إلاّ ما حمل على الانتقاص من القدر والإقلال من المرتبة والشرف، بل نظروا إلى الوجود على أنّه منصّة التجليات

الإلهية، ولوحة من ألواح التلقّي الوهبي، فراحوا يقرؤون من لوح الوجود المعاني الدّقيقة الحكم العميقة ويستدرّون العبر المخترنة في باطنها وأصبح الصّمت دليلهم إلى التّفنّس بوصفه تعبيراً عن الإبحار في الذات وإلى الوجود بوصفه خياراً للتأمّل والتّفكير<sup>5</sup>.

ومن ثاقب نظرهم وراجح بصائرهم أن جعلوا الأكوان من مصادر معارفهم وتجاربهم وركبوا لها ألسنة فيها تخاطب وتنطق وعنها يؤخّذ ويتسمّع، ولم يسأ بل حتى عن المصادر الصّامتة والمعنويّات فاستعاروا للعلم لساناً هو لسان الظّاهر وللمعرفة لساناً هو لسان الباطن، وتلقّفوا الحكمة من التّطق والصّمت فاحتسبوهما من المناهل، مفرّقين بين المصادر الصّامتة التي مكمنها القلب والسد والمصادر التّاطقة ومكمنها العقل والفكر، وخلقوا حواساً روحانية تخلّلت المشاهد، فتحدّثوا عن الماخاطبة والمناظر الماخاطبة<sup>6</sup> وأصبح لهّمت إنيصت مرهف وتأمّل قبض على المنفلت المغيّي<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> اعتبر الصّوفية الصّمت مصدراً من مصادر التلقّي العرفانيّ وشكلاً من أشكال الخطاب فأخذوا عنه ملفتين في نصوصهم ورسائلهم إلى كنوزه وأسراره.

<sup>5</sup> : "جمالية الصّمت" / - في - على الرّابط الآتي: www.algomhoriah.net -

28 ديسمبر 2010

<sup>6</sup> : " - محمد بن عبد الجبار النفرّي : لقاسم محمد عبّاس - 2001/1 : 41 42 43

<sup>7</sup> : "مت والساذ في ديوان ) للشاعر عبد الغني فوزي"

ومن توسّدّ معهم في التّظر أن امتدّوا في أخذ العبر من محادثة الإِ إلى محادثة الاكوان فاتقنوا لغاتها وتسمّعوا تراجمها واستأنسوا بمواهبها وأخبارها وتتبعوا آثار التّظر والتّقليب فيها، فحادثهم بما يقال وعرفوا منها ما لا ينقل<sup>8</sup> فالعارف حين يرسل إليه الحقّ ألسنة الاكوان فإنّه يبتز ما نبت من نفسه وعقله وطبع من نوازع وخواطر وهو اجس، ويبقى ما علق بينه وبين الحقّ، ويعرف أنّ التّظر لسان المخاطبة وأنّ الحقّ يصطفي عبده بالتّظر ويحادثه به عمّا لا تنقل به عبارة ولا تحمله ترجمته، فينقطع بحكم محادثة التّظر عن استماع محادثة الأغيار والظّنون والفكر، وإذا فقد القلب هذا الإيجاد اشتبهت عليه المناظر وتعجّمت عليه الألسنة.<sup>9</sup>

وقد برعوا في تقسيم الصّمت وبيّنوا مقاماته وأضاءوا حوله هالة من الأسرار الثّمينة، ومن ذلك تمييزهم بين صمت أدب وصمت عبادة، وصمت بسبب كشف أو فيض إلهي يخرس اللسان، وجعلوا له درجات، فمنه صمت اللسان وصمت القلب وصمت السدّ أمّا الغاية من هذا التدرّج تدريب الجارحة الحسّية والروحانية على حدّ سواء.<sup>10</sup>

من علوم الرّؤية صمت الكلّ من تدبير الحكمة بوصفه خيارا للتأمّن  
فكير ي يلهم الإنسان أفكارا ورؤى وتجارا<sup>11</sup> ورأوا فيه هيئة حسنة هي هيئة الوقار  
<sup>12</sup> المقتضية من صاحبها أن ينطق بـ وي  
<sup>13</sup> فضلا عن أنّه أحد الأركان التي تهتّى  
للمرء أن يكون من الأبدال، وهو محصور في الإنسان دون ، أمّا استحالته في الباطن

<sup>8</sup> يقول ابن الفارض في نظم السلوك: \*\*\*  
البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي: 02: 208.  
<sup>9</sup> : " محمد بن عبد الجبار النفري 57: 66 67  
<sup>10</sup> : " المعجم الصوّفي الحكمة في حدود الكلمة " /  
<sup>11</sup> : " / - في -  
28 ديسمبر 2010  
<sup>12</sup> : " 02: 151  
<sup>13</sup> : " عصف الدّين التلمساي 417:

دي بحال فصيحة. :  
-  
700 : 4981/1 - -  
- على الرّابط الآتي: www.algomhoriah.net

فلأَنَّ ناطق بتسديد<sup>14</sup> ولهذا فإنَّ وسائل التّخاطب لدى الصّوفي مجرّدة عن آلات التّطرق، لأنّها لا تحصل بلسان العقل والحدود، بل بالدّوق والشّهود الذي يعطي البهت والخرس من إطلاع العبد على سرّ التّوحيد<sup>15</sup>.

الكون في نظر الصّوفية كتاب، والإنسان يجوز مادّة الإلقاء والتلقّي، ومن خلال الكلام الصّامت يملاً صفحاته ويسودّ بياضاته، فكلامه في الاكوان لا يجيء إلاّ عن خرسه، والصّمت ليس إضافة للإنسان بل هو حقيقة وعين ذاته، فهو له صفة لازمة.

وفي منزلة أخرى يعرض ابن عربي لتلبّس الصّمت بالصّامت، على نحو تلبّس الكتابة بالكاتب أو باليمين الكاتبة، فالصّمت مقام العبد أمّا الصّامت فمقام الحقّ تعالى، ولهذا يقرّر أنّه إذا كان الصّامت ( )

بأصحاب العو مع أهل الشّمس والقمر، في إشارة إلى أنّ عبادة الصّفات، لا تختلف عن عبادة المخلوقات، فتشترك في شكل عبادتك مع الجوس<sup>16</sup> أمّا الحالة الأرى فإنّه تلغني عبادة الحقّ تعالى هذان الأمران لا يعينان وقوع المفاضلة بين الذات والصّفات، بل إنّ في الأمر تخصيص على أنّ العبادة الحقّة تنفي التعلّقات بغير ذات الحقّ حتى وإن كانت من جملة الصّفات، فإذا كانت تلك الصّفة حجاباً عن الحقّ، لكونها من الوسائط وهوى

أمّ إذا تعالى كان العابد وحده لا شيء آخر.

وللتفري في هذا المعنى: " في ولا تأخذ خبر: "، فالحرف تعيّنات

وإنما يتعيّن الحقّ عند اضمحلال الرّسوم من الحروف والعبارات ناقصة، فهي عاجزة على أن تعبّر ع غيرها، فالأ: يكون للمعرفة الصّمتية لا التّطقية.<sup>17</sup>

14 : " (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشعرية)" 73: -  
 15 : "التجليات الإلهية" محي الدّين بن عربي : لمحمد عبد الكرم النّمرى 175: 2004/02: - -  
 16 : " بن عربي 217: -  
 17 : " محمد بن عبد الجبار النّفري : لقاسم محمد عبّاس 42: 2001/1 - -

صوفية على فائدة السكوت ولزوم الصموت، واعتبروا أنّ ما يعبر عنه العارف ويفشيه يصبح غريبا عنه، أمّا ما لم يعبر عنه من المعاني الموجودة فيه فهو أهل لذلك المعنى وم.<sup>18</sup>

ويجعل ابن عربي ما ينضوي في دائرة الصمت من الكنوز الإلهية المكتنزة تحت العرش، ويتم إظهار الكنز على ألسنتنا وإنفاق الكنز هو التطق به وإظهاره من الوجه الخاص الإلهي<sup>19</sup>، فخرج الكلام من الصمت إلى التطق، هو خروج الكنز من الخزان اللدنية العنودية إلى التلقي الوجودي.

هناك مجمع يلتقي فيه الضدان كجمع ما وراء العقل، فعلى صعيده يلتقي الصمت بنفيه

بضده لأنه يحوي . لذا كان الصمت دليل اهتداء،

زيغ وضلال.

وينتقل بالصمت إلى مستوى جديد هو المستوى الغيبي الباطني: "صمتي ظاهر وجودك وكونك"<sup>20</sup>

إذ يتواشج الصمت مع مفأما التطق في الكوني وهو مستوى الخلق

وتكاد العلاقة تستغلق على الأفهام في العبارة الآتية: "لو كنت أنا صامتا لم تكن أنت"<sup>21</sup> فلو كان الحق غيبا

باطنا لم يعرف الإنسان ككون إرادة الحق شاءت أن يظهر سبحانه تعالى في خلق الإنسان وتجليات

الأكوان ولو أنه اختار البطون اللازم والغيب الدائم لتقرر إيجاد الوجود وإظهار الكائنات، ويواصل

تأصيل العلاقة بقوله: "ولو تكلمت أنت ما عرفت أنا، فتكلم حتى أعرف" ويأخذ الكلام صفة المعرفة

وقد سبق وأن ألفتنا إلى أنّ الكلام يتواشج مع الظهور والإيجاد، لذا فظهور الإنسان إنما هو ظهور معرفي

18 : " حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي - 02: 42 :

19 : " محي الدين بن عربي 03: 2380 :

20 : " محي الدين بن عربي 217 :

21 : - :

للحقّ تعالى، وهو ما يقرّره الحديث المتداول على لسان الصّوفية: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً في عرفوني".<sup>22</sup>

ويناقش علاقة الإنسان بالغيب بعد أن أوضح علاقته بالظهور: "في الصّمت وجودك وفي الـ" وهو شرح لعلاقة الإنسان بالوجود والعدم، ويكفي أن نضيف لعبارته كلمتين إيضاحيتين، وإعادة صياغتها على الشكل الآتي في الصّمت وجودك [الأزلي] وفي النطق عدمك [الإضافي]، فالإنسان أوّل في العلم الأزلي وهو غيب وصمت، ثم خرج من صمت الأزل إلى الوجود الإضافي بالكلمة الربّانية " " وهي خطاب ونطق، فالصّمت خاص بالغيب والإخفاء، والنطق خاص بالإظهار والإيجاد. وينتقل إلى حقيقة الصّمت من خلال ظاهرية الكلام، فيقول على لسان الحقّ: "على الكلام فطرتك وهو حقيقة صمتك، فإذا كنت متكلماً فأذ" ، وفي هذه العبارة تحطّي للعلاقة الظاهرية بين الصّمت والكلام، على أنّ الحقيقة تتبدّى في أنّ الكلام مستوى من مستويات الصّمت وليس انتفاء له، والعلاقة الجامعة لهما تضمّنية وليست ضدّية، والحقيقة أنّ دلالة الصّمت والكلام تنزاح إلى مستويات عرفانية أدنى تتمثل في أنّ للصّمت خاصية العدم، أمّا الكلام فخاصيته الإيجاد والظهور.<sup>23</sup>

دلالة الكلام حينما يصبح من تجليات الحقّ: "بك أتكلّم وبك أعطي وبك آخذ وبك أبسط ولك أقبض ولك أرى ولك أوجد ولك أعلم"<sup>24</sup>، فالخلق تجليات الحقّ فلا ادّعاء للإنسان في أيّ تدبير أو شأن.

والكلام ليس مباحاً للعبد إلا في حالة إسهاد الحقّ له أي في الكشف والمشاهدة، وعندئذ يؤذن له أن يخاطب غير، فخطابه هو صورة خطاب الحقّ أصلاً، لذلك يقول: "فخاطب الناس على الدوام

<sup>22</sup> دني في 2016 : " : بي فعرفوني " وفي " : في عرفوني " : مخفياً في عرفوني ". كثيراً في مختلف العلماء في صحّته.

<sup>23</sup> ينظر إلى مقولات ابن عربي الواردة في هذه الصّفحة، في كتاب " محي الدّين بن عربي : 17:

<sup>24</sup> : - محي الدّين بن عربي : 217:

ولا تتكلم" فالكلام ليس مصفات العبدانية، بل هو من عندية الحقّ تعالى، لذا يبطل إضافته إلى النفس  
والأصبح من دواعي القيل والقال وشرور النفس.<sup>25</sup>

وعلى النظام الكوني يصوغ مملكة الحروف، فلم يعد الحرف مادة المعاني أو ألفاظ الكلمات أو حتى  
وحدات صوتية يتألف منها الكلام، فالألفا  
على إيجاد الحروف فلولا القيومية السارية في النفس ما ظهرت الحروف ولولا القيومية الظاهرة في الحروف  
ما ظهرت الكلمات بتأليفها<sup>26</sup> فالنسق الذي تسير عليه قيومية الألف على الحروف لا يختلف عما سارت  
عليه قيومية الحقّ تعالى في كلّ شيء، وبها ظهرت الأسماء الإلهية أقام الكون، ولولا ذلك ما ظهر للخلق  
عين ولا حكم<sup>27</sup>.

وهذا التصور يعطينا فكرة على أنّ عمل الحروف في الكتابة الكونية من جنس عمل الأسماء الإلهية  
في عالمي الغيب والشهادة، فكلاهما يقوم عليهما التدبير من المدبر الأول وبذلك تلتقي عملية نطق الحقّ  
في الاكوان بعلم آخر هو علم التسطير الربّاني أو التدوين، حيث إنّ كتابة الإلهية ترجمة مادية لكلام  
الأزلي وهو ما يتواشج مع علم التسطير الكوني الربّاني<sup>28</sup> على أنّ تسطيرها  
الإلهي<sup>29</sup> فالكتابة الربّانية لسان الحقّ قبل أن تجد كلماته تعينات خارجية وصفحات مادية ينطبع فيها القول  
الإلهي.

ويختلف نطق الحقّ بالحروف عن نطق الإنسان، فالتنطق فعل قصدي إراددي، يهدف إلى خلق معنى  
محدّد يترجم ما في النفس لغاية إفهامية إيضاحية، أي خروج المعنى من إعجام الصّمت إلى الوضوح بمادّة التّطق

25 : " حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغنيّ النّابلسي - 02: 149:

26 : " محي الدين بن عربيّ 03: 2777:

27 : - - 2904:

28 : - 03: 28 29:

29 : - 02: 1172:

المتجسدة في الحروف، وهنا نسجل أنّ موقع اللغة بين الغيب والظهور، هو نفسه علاقته.

30

وينتقل إلى رمزية الحروف وعلاقتها بالوحدة والكثرة، فالألف صامت والحروف ناطقة، فللألف رمزية الوحدة وللحروف دلالة الكثرة، فعن أحادية الألف ظهرت الكثرة، مثلما ظهرت الأعداد عن الواحد، فما تمّ إلا الواحد في جميع الأعداد إلى ما لا يتناهى ليس أمرا زائدا وإنما يظهر في مراتب كثيرة فإذا عد. وإذا ظهر ظهرت، والأعداد تكون عن الواحد ولا يكون عنها، فبوحدة الحقّ ظهرنا، وعن غيب الألف خرجت الموجودات من العدم<sup>31</sup> إلى الوجود، فالألف كناية عن الأحديّة والأوليّة الألف في المرتبة الأولى من الوجود ولا حرف إلا وفيه أ<sup>32</sup> لا وجود متكثر إلا وفيه وحدانية صمدية.

ويشبه الخلق بالحروف الخارجة من نفس الرّحمان، ذلك أنّ مآل الجميع إلى حمة لأنه وأظهرهم في العماء الرّحمن كالحروف في المتكلم في وهي مختلفة وإذا اعتبرنا الألف اسم

33

إذن الخلائق ليست أكثر من حروف عاملة في النفس الإلهي، منتظمة باختياره، مكوّنة للصّور والمعاني بقدرته، فاعلة لوظيفتها بإرادته، ظاهرة في الوجود بأمره ومشينته، بعد أن كانت مستترة في غيب الصّمت، وهي مع كلّ هذه الميزات موصولة بالحقّ تعالى، فهي صور أنفاسه وأشكال إرادته.

إنّ نظم الحروف في النطق علم الثّيابة عن الحقّ ولهذا يقول "الحروف موسى والألف"<sup>34</sup>، إنّها العصا الأمرية الاقتدارية التي تلقفت الباطل المنفصل عن الحقّ تعالى، أمّا موسى فما انفصل

30 : " محي الدين بن عربي 03: 2117:

31 يجب يومنا خروج الأشياء من العدم مفارقتها عندية الحقّ تعالى وعنديته لم تفارق ذاته فما في الكون إلا احديّة المجموع. :

عربي" ( ) / ( - الانتشار العربي - 184: 219

32 : "تفسير ابن عربي" 01: 24:

33 : " محم. الدين بن عربي 03: 2317:

لأنه ظلّ متّصلاً بسماع الخطاب الربّاني وتنفيذ الأمر الإلهي، فكان داخلاً في ألف الحقيّة ظاهراً في حروف الخلقية، فحدث التكوين المعجز.

ويرى أنّ الألف موضوعة بإزاء ذات الله فهي إشارة إلى العقل الأول الذي هو أوّل ما خلق الله المخاطب بقوله تعالى: «ما خلقت خلقاً أحبّ إليّ ولا أكرم عليّ منك بك أعطي وبك آخذ وبك أثيب وبك أعاقب».<sup>35</sup>

يقترن الخطاب الصوفي بالصمت حال تلقي الخطاب إمّا مشاهدة أو سماعاً<sup>36</sup>، تأدّباً مع المخاطب، وإجلالاً لما يتلقاه من علوم الوهب، ثمّ يعود إلى التطق وممارسة الكلام في سياق إبداء المعارف والبوح بالأسرار، وفي هذه الحالة ينتقل من كونه متلقياً رئيسياً، إلى مخاطب ثانوي ينقل الخطاب إلى متلقٍ آخر ثانوي، وهنا يحتلّ العارف دوراً رئيسياً في إعادة صياغة الخطاب، أو بالأحرى تشكيل المشهد وبنائه، وفق قنوات التلقّي الحسية المتاحة أمام إدراك الإنسان، فخطاب العارف ليس كخطاب الحقّ، وإنّما هو نسخة معدّلة عن الخطاب الأصلي، إذ لا يمكنه نقل ما تلقّاه كما تلقّاه، ولهذا يتحوّل إلى لغة وصفية ملغزة مليئة بالرموز والإشارات، عن غير قصد لاستحالة توصيلها كما وردت عليه، أو بقصد وتعمد عقاباً للقارئ المركزي الذي يفرض الرقابة على التصوص الواصفة للمشاهدات القدسيّة والمترجمة للأحوال الوجدانية.

وحينما يتعدّد التطق، تقوم إنابة الرّمز، ومنه آية زكريّا عليه السّلام ألاّ يكلم

أيّام إلاّ

فغاب الكلام وناب عنه الأثر  
الإشارة.<sup>37</sup>

ومن ههنا قسم الخطاب القرآني إلى خطاب مادّي، يتعلّق الكلام بموادّ تسمّى الحروف إمّا كتابة أو نطقاً، وفيها يحتاج إلى قناة سمعيّة مادية، أمكن فيه كلّ سامع تلقّي الخطاب، وخطاب غير مادّي مجرداً

34 : " محي الدين بن عربي 217:

35 : "تفسير ابن عربي" 01: 17:

36 تلقّي الخطاب الإلهي: أخذك ما يرد من الحقّ عليك عند الترقّي : " ( لالية في أعمال ابن عربي الشريفة والش... )

- 151 :

37 : " محمّد الدين بن عربي 03: 2165 :

عن آلة السمع، لا يتلقى فيه الخطاب إلا الخصوص ممن امتلكوا أذنا روحانية ووجدانا مب  
خطاب الحق، وهو تعلق خاص في الفهم والعلم.<sup>38</sup>

إنّ الصوفي مستمع جيد وقارئ ممتاز لما يرد من أهل الطريقة من أقاويل التصوص الصوفية لا تقرأ  
فهي تتجاوز دفتي كتاب وتخرق إطار الصفحات، وإذا قرئت كما تقرأ الكتب العادي  
فثق أنّ القارئ لم يقرأ شيئاً، ولم يفهم بعد، ولم يصل إلى المعرفة إطلاقاً، ألم نقل إنّ الكون كتاب مفتوح؟  
إذن على الإنسان أن يجيد القراءة من التصوص الكونية، أو بالأحرى عليه أن تجيد السماع من الاكوان  
ومشاهدة ما لا تراه الأعيان، فالكلام والقول والتطق وحتى ما لا ينطبع في الصفحات، هي نصوص حقيقيّة  
تتأسس عليها المعرفة الصوفية، فالتجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود  
كله، والقدرة على التواصل مع الكون الذي هي جزء منه.<sup>39</sup>

المعرفة تؤخذ من أصوات الطيور وحركات الوحوش وأجزاء الثبات، من أوراق الشجر وحبّة الثمر  
...كلّ شيء في الوجود سواء كان حيّاً ناطقاً أو جامداً صامتاً، إلّا وله  
حياة ومعرفة وتوحيد، وهنا تتجلى المقدرة الخارقة في الفهم عن الموجودات والأخذ عنها مشاهدة وسماعاً،  
فالإنبات للمخلوقات المختلة والتلفت إلى العوالم الأخرى، خبرة إضافية للقارئ المتميّز وكشف جديد.  
لا يستأثر الصوفي بالكلام، لأنّه يستوحي المعرفة من صمته الذي هو علامة أخذه عن الاكوان،  
فالصمت يترجم حالة التلقّي والتزوّد بالحقائق والمعارف، أمّا الكلام فأبعد من سلوكه وصفاته لأر  
على التوقّف عن حصول الإمداد، لإخراج المشاهد إلى نصوص، وكثيراً ما يعبر الصوفية عن هذه الفكرة

38 : - 03 : 2466

39 : "هكذا تكلم الربّ ع. ٢" / - الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002 : 139

بقولهم إنَّ ما ييوحون به من حقائق وأسرار وما يصفونه من مرآي ومشاهد لا تعبر<sup>٤٠</sup> ع  
إلا على سبيل الإلماح والإشارة.

تموقع الأداة الخطابية بـ"تعبير" وهو الإفصاح، وما لا يتعبّر<sup>٤١</sup> وهي الإشارة  
ما انتهت إليه الفهوم، والباطن مستوى الإشارة<sup>٤١</sup> المدركة بسمع البصر، ولذلك كان  
الجنيد يقول: "أبت الحقائق أن تدع للقلوب مقالة للتأويل"<sup>٤٢</sup>.

وإذا وجدت أنواع من الكتب مقروءة ومتاحة للجميع، فإنَّ هناك أنواع أخرى لم تعرض ولم تقرأ  
لأنَّها من صنف ما لا ينقال، ولفهم ما لا ينقال، لا بدّ من العبور إلى القول  
وعلاقته بالبناء المعرفي والجمالي.

من يقرأ (المستوى الإشاري)<sup>٤٣</sup> الحقّ تعالى، هو من يقرأ عن الأكوان ويسمع عنها  
من غير تعلق بالموادّ، وهو من يفهم من وراء الظاهر حقيقة الباطن، ليس من اهتمامه التعلق بالموادّ،  
بل تعلق قلبه برّبّه فيكشف له بلسان الأكوان عن اصطفاء الحقّ له.

وهنا نلغي علاقة ضدية بين الإشارة والعبارة، فالعبارة غياب الإشارة، والإشارة مستوى لا حضور  
العبارة، وعنها تتقرّر المعرفة الحقة من الباطنة، فالعبارة تحتاج إلى لسان ينطق بحقيقتها، أمّا الإشارة فلا تحويها  
الألسنة، ولا تحدّها الحروف، لأنَّها إيماء إلى معنى خفيّ، ولذلك فالحقّ لا يستعير لسانا من غيره،

<sup>٤٠</sup> إنَّ التلويح يعني عن التصريح في كشف السرّ، والإشارة أبلغ في تعريف المبهم من العبارة. " : حسن البوريني

والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي : 02 : 37

<sup>٤١</sup> " : محمد بن عبد الجبار النفري - 56

<sup>٤٢</sup> : "اللمع في التصوف" - 215

<sup>٤٣</sup> نقصد بهذا المستوى جانب المعنى المختفي غير المتعيّن في العبارة، والذي على المتلقي إيجاد وضبطه قراءة وفهما وتاويلا. وهو يختلف عن المفهوم  
الاصطلاحي المتداول في حقل اللسانيات من اعتبار الإشارة ذات دلالة وضعي . (لتوسّع في مفاهيم الرّمز  
: " - /كعوان محمد الملتقى الوطني الرابع: السّيمياء والنصّ الأدبي" 29/28 نوفمبر:

لا يفتقر شهوده إلى عبارة، بخلاف العدم فإنه يستعير من الوجود.<sup>44</sup> وإذا قلنا الوجود والعدم، فإننا نعني كذلك الحق والباطل، لأن الوجود هو الحق ولا وجود إلا للحق، أما العدم فهو الباطل، وهو يستعير الألسنة لأنه يستدعي التعبير عن الماهيات<sup>45</sup>، ومن ثم كانت العبارة والحروف من عالم الحجب، إذا اجتزتها وقفت في الرؤية، أي إن تعدت عالم الخلق وجدت الحق، ومن هذا القبيل قول النفري: "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة".<sup>46</sup>

وتتواجد العبارة والإشارة على طرفي نقيض، فالعبارة تحديد للمعنى يجعله مغلقاً ونهائياً، أما الإشارة فمجرد إيجاء من شأنه أن يجعل المعنى أفقاً مفتوحاً<sup>47</sup> لذا كان أول ما يحتكم إليه في المعرفة الصوفية أن تعرف بلا عبارة، لأن العبارة لسان الأقوال، أما الإشارة فلسان الأحوال، فتسمع الخطاب من الحجر والمدر، أما التطق بالعبارة فهو من عالم الإنسان، ولذلك فإن الإنسان المستأنس بالعبارة مخدوع، لأنه إذا سكن إليها أضع الغاية، لأن معنى العبارة يتخطى ما قيل بصرح العبارة<sup>48</sup> ولعل الصمت يتقاطع مع ما لم يقله النص، ومن ثم يتعين على القارئ البحث في ما بين الأسطرن كان نصاً وما وراء الأشياء إن كان كونا الأصوات والعبارات والحروف إن كان خطاباً.

والإشارة ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه<sup>49</sup>، إذ أن إشكالية الخطاب الصوفي لا تتحدد إلا من حيث كونها شريكا في صفة إخفاء المعنى عن غير المخاطب بها، وفي هذه المعاملة تخفى البيانات وتحافظ على السرية والأمانة، حيث أن الأدوات التعبيرية والخيارات الأسلوبية متوقفة، ولا معاناة للصوفي مع لغته ولا تواجهه مشكلة العجز في الأداء، لأنه يتعمد الأداء المعجز، ويتعمد الإشارة للحفاظ

44 : " لتلمساي 210 211

45 : - 210

46 : - 283

47 : " / - 139

48 : "فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا" نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر / - 333

49 : "اللمع في الذ" - 337

على خصوبة المعنى وتحقيق البنية الجمالية، فليست الغاية المعرفية هي كل ما يبحث عن توصيله، فالنسق الجمالي واجهة مشرقة يطلّ من خلالها على لطائف الإشارات ودقائق التنبيهات في أسلوب رشيق يزيد في رقة المعنى، ويؤدي الرّمز دوره في تحقيق الرّشاقة الأسلوبية والإدهاش التعبيري، فالرّمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله<sup>50</sup> غيرة عليه من الطّاعنين فيه الجاهلين لحقيقته، وهو سبب ستر المعاني وإخفاء المعرف في رموز وإشارات، إلا ما أدّى الوجد وغلبة الحال إلى افتضاحه أو درء شبهة أو الرّغبة في الإفادة، وكثيرا ما يضمّن الصّوفية رسائلهم عبارات تحدّد من سرد كشوفاتهم غيرة عليها ومخافة الإيغال والاسترسال فيقولون نصوصهم ويقطعون مشاهدهم بعبارات متحرّزة من السند لأنهم يدركون أنّ وديان أسرارهم جارفة ومنها عبارة ابن عربي: «فلقد كشفنا كنوزا في هذا الكتاب ما كشفها أحد من أهل طريقتنا إلا صانوها وغاروا عليها... وفي هذا تنبيه وغنية عن إفشاء ما ستر وفكّ ما غير عليه فحجبه...»<sup>51</sup> وقد يتخيّر آخرون غيرها من العبارات الموحية مثل قولهم: «إذا بلغ الكلام هذا المبلغ لزم تقصير أذنيه»<sup>52</sup> ومن ثمّ يصبح الصّوّف مت الإستراتيجية الشعّرية للعودة إلى الدّاء .<sup>53</sup> حلة بوعي وتبصّر .

والحقيقة أنّ الصّوفي لا يؤدّي دور القناة التي تصلنا بعالمه ولا دور المترجم للغة كونية ربّانية لا نفهمها، وإنّما يريد أن يعلمنا كيف نشاهد وكيف ننصت وكيف نفهم، ومتى ننطق ومتى نصمت، يريد أن ينقلنا إلى عالمه ولكن بمواجيدنا وعيوننا، لا بعيونه ومواجيده، إنّه يصف الطّريق ويترك الآثار عليها، لا لكي نفع صرعى في عشقها ونفتن بجبالها ونغرم بوصف محاسنها، بل لكي نقتفيها ونسلكها ونصل إلى المصدر الأعلى والمنظر الأعلى، كما عاشها لا كما نقلنا إلينا وبهذا تتحوّل لغة إلى عالم مرئي كما حوّل من قبل العالم إلى لغة

50 : - 338:

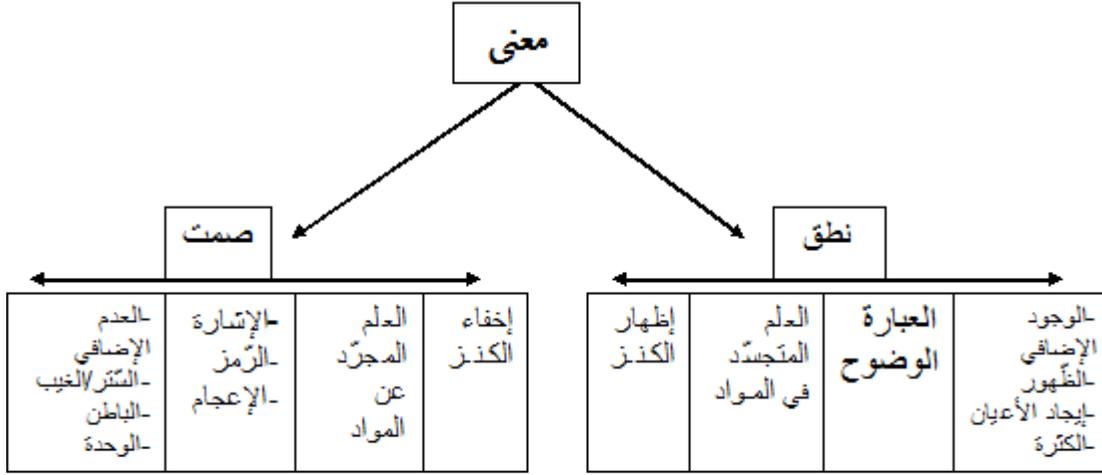
51 : " محي الدّين بن عربي - - بيروت 110:

52 : " حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغنيّ النّابلسي - 01: 46:

53 : " مت والساذ في ديوان ) (للشاعر عبد الغني فوزي .

تستخدم في قراءتها جميع حواسك لإضاءة الفهم والإدراك، وتنبيه الوعي تحضيرا للمستوى الأعلى

في التلّة .



هكذا تتم القراءة الابتدائية بتفتيح الحواس على مطلق الاكوان، بإخضاعها للتدريبات والتمرينات، ثم تأتي المرحلة الثانية الاحترافية، انفتاح كل حاسة على الحواس الأخرى، إلى أن نصل بها إلى روحنتها. ما عرف بتراسل الحواس<sup>54</sup> هو نفس للجملة الحسية ومن ثم تفجير الجملة الغوية، نصل إلى المعرفة الاعتيادية بالحواس الخمس، الصوفي يشاهد عالما غير اعتيادي لذا يتعدّر عليه أن ينقله بالحواس المخلوقة في الإنسان، لذا فإنه يقوم بعملية نفس الإدراك الحسي، ومن ورائه العالم المحسوس.

هذا يجعل اللغة تظهر وكأنها مصابة بالجنون، فهي أيضا لم تعد تحمل السياقات المنطقية، والدلالات وما عرف بتراسل الحواس وتبادل الوظائف الحسية، ليس لعبة أسلوية أو حذقة لغوية، وإنما هي صدمة تجتاح الجملة العصبية الحسية نتيجة صعقة المشاهدة فتروحن الحواس، ومن ثم تظهر

<sup>54</sup> إن توافق الحواس هذا هو احد اهم المفهومات التي تميزت بها المدرسة الرمزية

correspondance وترجم إلى العربية « ودرس في إطار » « على نحو مختصر. وترجم حتى بـ » « ودرس في إطار » في التفاعل الحسي» ويقسم هذا التراسل أو التوافق إلى نوعين: التراسل الأفقي correspondance horizontale، أو التزامن بين المدارك التي لي حواس مختلفة كالصوت والرائحة على سبيل المثال والتر العالم الوحد... www.arab-encv.com

كل حاسة وكأنها تؤدي كل الأدوار، وترجم دور جميع الحواس، فيما هي في الواقع متلاشية الحدود ظرفياً، أو فلنقل إنها محت التشتت في كل شيء، واسترجعت الوحدة المفقودة في جميع الأشياء، وهي مبنية على قاعدة سريان أحكام الصفات بعضها في بعض عند ذوبان الروح بحرارة الحقيقة المتجلية<sup>55</sup> ويصطلح عليها النفري بـ "استواء الأضداد في الوجد"، وهو أن تشهد المعنى الذي به ائتلف في صورة واختلف في غيرها، كالإحماء والبرودة في الماء، وذلك أن السبب الموجب لهما هو آثار التقليل في الأضداد والوحدانية في الأشياء<sup>56</sup>.

إنّ إيمان الصّ وفي بجرية القول والتفكير والكتابة دعاه إلى تفجير طاقته التقديرية وتفتيح ذائقته الجمالية، فنظر إلى النصّ لا بوصفه نتاجاً إنسانياً محدوداً، بل باعتباره كونا مبدعاً، وهذه الكونية التي تفوق الحدود البشرية، لا يتوصّل إليها ولا يتقرّب منها إلاّ باكتشاف الروابط اللانهائية التي تدور في فلكها، واللغة في خصم هذه الكونية عاجزة عن تمثيل البناءات اللانهائية.

إنّ إدراك طبيعة الدلالة الناشئة بين نصّ غير اعتيادي تحاول جهد أجدياتها أن تقفز ، دلالية قد لا تتخطاها حوافر اللغة دون أن تكسر عموداً من أعمدتها أو تهويه أرضاً، إنّ مثل هذا التّحطيم في جسم الدلالة والخرق في هيكل المعنى سمح بمشاهدة نصوص لغوية في شدّة الغرابة وقمة الإدهاش. وحيث إنّ النصّ لم يعد محدوداً ثابتاً نهائياً فإنّ اعتصار المعاني في كؤوس اللغة لم يعد مغرباً ، أن تقول الكلمات فإنّها تخفي ما لا تقول، لذا فقد توصّل إلى فهم جديد يتمثل في أنّ سرّ النصّ يكمن في عدمه<sup>57</sup> فهو إجماض له واعتداء على كيانه.

55 : " حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغنيّ النابلسي - 02: 156:

56 : " - 51:

57 : " أمبرتو إيكو ترجمة: / - المركز الثقافي العربي - 2004/02: 43:

ومن أمثلة التصوص التي عكست العلاقات غير الاعتيادية، التصوص ذات **المعمار**

**الضمائري** يستخدم العارف تقنية إشارة الضمائر لإسدال الحجب عن المعاني الباطنة وتشويش

عملية التلقي بتمويه الفهم وتضليله، فالغاية الصوفية ليست مشاعا بين الجميع، وذروة الاستيعاب لا يبلغها

إلا المحققون، فضلا عن الحس الجمالي الذي يتمتع به العارف، لذا فإنه متفطن لما تؤدّيه الضمائر من أهمية

في إشباع نصّه بالشحنة الجمالية.

تجلي " من أنت ومن هو "58 نظفر بالنص الشعري الآتي:

لست أنا ولست هو \*\*\* فمن أنا ومن هو

حيث تؤدّي الضمائر دورا بارزا في خلق موضوع التساؤل وتحريكه إلى درجة الانفعال لتحقيق التفاعل

:

ويا هو هل أنت أنا \*\*\* ويا أنا هل أنت هو

وبعد توجيه النظر إلى محور تساؤلي محدد، يقوم بمحاولة فك شفرة "الضمائر" من خلال افتراض

إجابات مبدئية ينطلق منها متجاوزا عتبتها الأولية:

لا وأنا ما هو أنا \*\*\*

وفي عمق النص يد العارف لوحا إلى المتلقي الذي حيرته الأسئلة وأنهكه البحث عن الحقيقة، بافتراض

يصنع هالة مضيئة وسط ظلام دامس:

لو كان هو ما نظرت ° \*\*\* أبصارنا به له

<sup>58</sup> لا يفتأ يقدم علاقة نوعية أخرى بين الحقّ والخلق وهي العلاقة الظلية، أو ما نسّمه بح

العالم بالنسبة إلى الله كالظلّ بالنسبة إلى

بالفقر الكلّي إليه وأتصف سبحانه بالغنى الكلّي عن العالمين، أعيان = "رسائل ابن عربي" ( / )

وبعد هذه المتاهة المعقدة والرحلة المليئة بالشك يقف على حجر اليقين وزبرجدة الواصلين:

ما في الوجود غيرنا \*\*\* أنا وهو وهو وهو

فمن لنا بنا لنا \*\*\* كما له به له<sup>59</sup>

ي النص الصوفي إضافة إلى الدرر العرفانية مسحة جالية خلافة في طابع تساؤلي متعطش نابض بالعواطف وأخذ بناصية المتلقم إلى تذوق تجربة حيث تمحي المسافة بين الذات والموضوع، وتمتج الضمائر الأساسية في ثلاثية: "أنا أنت" ، محققة وحدة ملحمة، لذا وجدنا هذه الأنا قبل أن تعرف طريقها مشخنة بآء والسلب، لكن ما إن تخلصت من غربتها حتى تماثلت إلى التعالي

60

استخدم ابن عربي ومجمل الصوفية الضمائر قناعا من بين مختلف الألقاب العرفانية لترجمة العلاقة بين الحق والخلق في حالات الاتصال والانفصال والغيبة والإطلاق والتقييد وتعبيرا عن الخطاب في التثني والوحدة والإفراد والجمع والتذكير والتأنيث...

الضمائر أسلوب جديد من أساليب الإخفاء والغيب هي الستارة التي تحجب عن الأعين عالما خفيا وهي القناع الذي تتنكر به العلاقات فترتدي وجهها غير وجهها وتستعير ما شاءت من الأشكال التي لا هي غيرها ولا هي ، ولهذا يمكن أن يصاب الناظر بالإحباط أحيانا لأنه لا يفلح في القبض عن كينونة طالما أنه يتقلب من قناع إلى قناع تاركا الناظر إليه صريعا ، ليج الحيرة والشك والتكهن، وللضمائر

59 : "يات الإلهية" محي الدين بن عربي : محمد عبد الكريم النمريني - - 2004/02: محي الدين بن

عربي : 213 214 215

60 : " محمد كعوان - مجلة فصلية - 2004/01: - -

رمزية البروز والاستتار، وكذا الاتصال والانفصال، وتفرد نسيجنا من العلاقات المتشابكة، لذا فإنّ السالك لا يصل إلى الحقيقة إلا برفع الأجابة، ونزع الأغشية عن الأنا الروحية المحجوبة بصور الأكون وأغشية المواد<sup>61</sup>.

يقول الحلّاج: " حتى يقول الواحد للآخر "يا أنا"<sup>62</sup> عبر " بطريقة

لروحي بين الأنا الشاعري والآخر وهذا في حد ذاته مفهوم صريح لبناء العالم الإنساني وتأسيس الجئة الحاملة لدى الإنسان<sup>63</sup> ومن ثمّ فإنّ الأسلوب الذي ينتهجه الصوفية المعروف بخطاب الضمائر ما هو في حقيقة الأمر إلا حين لحاله الوجود الأوّل العدمي، حيث لا انفصال بين الحقّ والخلق كحالة غيبية، منزّه عن "أنا" "أنت" وعن كلّ اثنيّة، لأنّها أوهام خادعة لا حظّ لها من ا

وانفصال الإنسان عن الأصل يشتاقون لعودة إلى صورة الحقّ المتعالية الجميلة.<sup>64</sup>

يقول النصّ التثري قوّة في نسقه الدلالي والجمالي، ومنه مشهد الحيرة يسوقه إلينا ابن عربي، ونقتطع منه ما يلي: "ثمّ قال لي: أنت أنت وأنا أنا" ثمّ قال لي: "أنت أنا وأنا أنت" ثمّ قال لي: "لا أنت أنا وأنا أنت" ثمّ قال لي: "لا أنا أنت وأنت أنا" ثمّ قال لي: "لا أنت أنت ولا أنت غيرك" ثمّ قال: "الإنية متّحدة والهوية متعدّدة" ثمّ قال لي: "أنت في الهوية وأنا في الإنية"<sup>65</sup> حيث تتشارك تقنية "الأنا. أنت" في بناء مشاهد عرفانية متكاملة تميّز بـ "الافتتاح الأصيل"<sup>66</sup> في بنية حوارية باحثة عن الذات في إطار الآخر، أن يكون الأنت إضفاء للطّ رامي على «الأنا» أو أن يأتي بصفته تنويعة على ضمير المتكلم<sup>67</sup>

61 : " ابن عربي" / - 121:  
 62 : "الجمالية في الفكر العربي" / - - 76: 77  
 63 : "جماليات التحليل الثقافي" / - - 2004/01: 84:  
 85  
 64 : - 89 79:  
 65 : " محي الدين بن عربي 223:  
 66 : "فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر" / - 323:  
 67 : " د. نضمام المخاطب: فنيته ومعناه" : ترجمة: خيري دومة- مجلّة نزوى الإلكترونية 50: 2007

لكنها تترجم أيضا عملية إغراء "الأنث" بوصفه مجسدا لمستوى الخلق ومن ثمّ دعوته للدخول في

68

ومثلما تصنع الصّائغ أداء معرفيًا وجماليًا داخل النّصوص الشعريّة والتّثريّة، فإنّها تفعلها داخل العبارات المنفصلة والجملة المنفردة مثل ما هو عليه الأمر في الأحوال والمواجد وحال البوح بالأسرار المكتومة إثر غلبة

: "أنا بلا أنا" "نحن بلا نحن" "أنا أنت وأنت أنا" " "

" هي " على سماعها إن لم يكن من أهلها، ومنشأ غرابتها في كونها ت

فاض بقوته وهاج بشدّة غليانه وغلبته على صاحبه<sup>69</sup> ولعلّ أسلوب الشّطح أسهم بشكل لافت في تشكيل

: "الصّوفي في حال عدم الشّعور ينطق متّخذًا ضمير المتكلم وكأنّ الحقّ

هو الذي ينطق بلسانه"<sup>70</sup>، ومن ثمّ أصبح الشّطح الشّكل الأقصى والاكمل للتعبير الصّوفي<sup>71</sup>.

وقد منح النّقذ الحدائي أهمية كبيرة للصّائغ، وقدم قراءته بشأن تنوّعه وتقلبه من صورة إلى أخرى في التّصوص الإبداعية وتلمّس أبعاده مفهوميّ الاعتيادي، أدّى دورا فعّالا في خلق الدّراما الصّوفية، وفي بلورة الصرّاع أو إخماده بين الأنث والذات والعالم في توزّع العلاقة بين هذه الأطراف إمّا إلى التّضارب وهيمنة الأحادية والتّعالى، ودوره في إحداث الاحتقان والتأزم أو إلى التّماهي الا

التّبرة الحوارية وإشاعتها في البنية النّصية، ممّا يضيف عليها حيوية وتدقّقا وتماسكا<sup>72</sup>.

68 : " ( ) لمحمد حساسة عبد اللطيف - - [ . ] [ . ] : 179.

69 : "اللمع في التّصوّف" - 375:

70 : " : 01: - لجميد الرّحمان بدوي [ . ] [ . ] : 11:

71 : " - محمد كعوان 151:

72 : " ( ) لمحمد حساسة عبد اللطيف : 176- 177 179.

يمكن أن نتلمس ملمح لنظرية الخطاب والتلقي وفق أسس عرفانية، في جزئية يشير إليها ابن عربي، لا ينفصل فيها الخطاب عن الفهم والتلقي، إذ أنه يقسم المستمعين خطاب الله وتفاوتهم في درجات قبول الخطاب إلى ثلاث فئات<sup>73</sup>:

نصطلح على الفئة الأولى بالمتلقٍ وهو المستمع الذي سمع الخطاب القرآني، وحال بينه وبين الانتفاع بما وعد الله من الثواب، الاشتغال بالدنيا والغفلة وتقديم الحظوظ على الحقوق، ومثله بالحمار الذي يحمل أسفارا، أو بمن اتخذ إلهه هواه، أي اشتغل على خطاب النفس والهوى، ونرصد في هذه الفئة أنّ الخطاب أكبر من التلقّي (لم يشتغل المتلقّي على الخطاب).

الفئة الثانية تخص المتلقّي العادل سماعه الخطاب والعمل وفقه إجابة وإجابة من فعل الطاعات وتحقق في المنازل وصدق في المعاملات وإخلاص في المقامات، ونرصد في هذه الفئة تحقيق التوازن بين الخطاب والتلقي.

أما الفئة الثالثة فتشمل المتلقّي المُجاز، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه فشرّفه وأجازه وهو المنسوب إلى العلم والخشية وهو الرّاسخ في العلم (الرّاسخ في الخطاب تلقيا وفهما وعملا) في علاقة باطنية مع الخطاب.

ومن المهم أن نستزيد في النظر إلى حقيقة الرّاسخ في الفهم الذي وعى الخطاب عقلا وزاد أن رسخ بروحه في غيب الغيب وسر السرّ، فالفهم أدواته العقل، أما الرّسوخ فإنما يتم بالروح، وهذه الفئة هي التي تهتمنا في تأسيس الخطاب، فقد عرفهم الحق وأراد منهم ما لم يرد من غيرهم، «وخاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات فانكشف لهم من مذخور الخزان والمخزون تحت كلّ حرف وآية من الفهم وعجائب فاستخرجوا الدرّ والجوهر ونطقوا بالحكم، ومنهم من كانت البحار عنده كتفلة فيما شاهده

73 : "اللمع في التصوّف" - 77: 78

من مستأثرات العلم الذي استأثر الله به أنبياءه وخصّ أوليائه وأصفياءه ففاض بسرّه عند صفاء ذكره قلبه في بحار الفهم فوق على الجوهر العظيم، وهو الذي يعلم مصادر الكلام من أين على العين فأغناهم عن البحث والطلب والتفتيش»<sup>74</sup>.

نمسك من خلال هذه الفقرة بعلاقة وطيدة بين صاحب الخطاب ( ) الذي يصل في ختام عملية التلقّي إلى تحقيق الوحدة مع المخاطب.

ومن المتميّز أن المخاطب لا يترك المتلقّي لنصّه، بل يكون حاضراً أثناء التلقّي وهو من يعمل على تفتيح ملكاته وترسيخ فهمه وسرّه، فلنقل إنّ المخاطب ينتقي المتلقّي ويختاره ليهيئه إلى درجة الرسوخ والإجازة، والمتلقّي بدوره لا يحدث قطيعة مع المخاطب ولا يعتبر النصّ ملكيّة خاصّة، ولا يوقّع على شهادة وفاة صاحب الأثر، كتعبير مجازي عن انتهاء دوره، لأنّ المخاطب ونصّه أزليّان والمتلقّي عرضي، لهذا يضلّ يبحث عن كماله، ولا يحقّق أزليّته إلّا من خلال بلوغ العقل القدسي.

ولا يترك أكبر الصوفية بحر الخطاب القرآني دون إلقاء المجاذيف أمام السالكين

القدسي (القرآني)، وتحقيق إجازة الرسوخ، بل إنهم يضعون أصول القراءة ( ) (السماع) ويلخّصونها في ثلاث مدارج: المدرج الأول أن تسمعه كأنّ النبيّ ( ) يقرأه عليك، وهي مرحلة تحييك إلى تعيين وسيط أوّلي افتراضي لكنّه ليس خياليّاً، تستحضره أثناء القراءة و السماع، أو حتّى أثناء تلاوته، هذا الوسيط المرجعي هو الرسول ( )، فتفترض أنّه يجالسك ويقرأه عليك.

ثمّ ترتقي عن ذلك فكأنّك تسمعه من جبريل عليه السّلام، وتمثّل هذه المرحلة تجاوز الوسيط البشّ إلى وسيط ملكيّ، ويعكس هذا التمثّل الاقتراب من عتبة المصدر الأقدس، فإذا تجاوزت الحلقة الثّانية، أفضت إلى المخاطب الأزلي حيث لا وسائط أو تعيّنات.

74 : "اللمع في التصوّف" - 79:

وهذا يعني ارتقاءك إلى المدرج الثالث فكأنك تسمعه من الحق تعالى مباشرة، فتحوز طهارة السـ  
وصدق التحقيق وقوة التصديق<sup>75</sup> ، وتمثل هذه المرحلة الوصول إلى خزانة القرآن الكريم وفتحها واستخراج  
عجائب المعرفة.

وتتعدّد أشكال الخطاب، ومنها السّماع<sup>76</sup> 77 78 79 80 ، والفهوانية<sup>81</sup> ...

وهو لا يعكس تباين قنوات إنتاج المعرفة وحسب، وإنّما تنوع العلاقة بين المخاطب والمستمع، لكن لا يمكن  
ترجمة هذه العلاقة بالتّفعيلة أو البراغماتية (الحصول على المعرفة)، لأنّها في أساسها ما يجده المتلقّي من الدّعم  
التّفسي - ممثلاً في التّوجيه والعناية الربّانية بما يحمله الخطاب من الشّحن العاطفية الدّافعة  
إلى الثّبات واليقين، وترقّب الفتح الإلهي.

تعالى عبادته يقظة على أنواع: حجاب، إذ كان إنما يترجم كما

تعالى: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ<sup>ج</sup> 82 فللببوة مقام الرّفعة والعلوّ في الخطاب الإلهي،

فأمّ يلقيه في على الحديث، لهم علم بأمرنا، فإنّ

75 : "اللمع في - 80: 81

76 حقيقته الانتباه وهو بحسب حال المتنبه ورتبته فإذا سمع معنى تنبّه على نصيبه منه، ولذلك قيل: "السّماع حاد يحدو كلّ أحد إلى وطنه" أي مقصده

77 هي سماع خطاب الحقّ من الصّور الحسّية كسماع الخطاب من الشّجرة، أو خطاب الحقّ من عالم الملك.

78 يقع على رأس البعد كالإشارة، وبنداء الأمر الإلهي فتفتت أسماع الأعيان الإنسانية بإفاضة الوجود عليها.

79

80 خطاب الحقّ للعارفين من عالم الأسرار والغي

81 خطاب الحقّ مكافحة في عالم المثال

82 : 51/

تعالى وأما تعالى: **أَوْ مِنْ وَرَائِي حِجَابٍ**

إلهي يليه على على يحصل له ذلك في التجلي فتخاطب الإلهية وهي <sup>83</sup> له حجاباً ودليلاً عليه، الصّ -

الجسدية الإنسان إذا أرادت، أو تكلم أخرى كلمتها حجاب ولقتها، وتسمى هذه الحضرة تي منه الإلهية حضرة ومنها كلّ تعالى موسى عليه السلام، وهي مخاطبة بارتفاع الوسائط. <sup>84</sup>

وفي الخطاب القرآني الموجه إلى الأنبياء، أشار إلى قوله تعالى: **فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ**

**الْجَاهِلِينَ** <sup>85</sup> فقد خاطبه المولى تعالى بخطاب

في النهي ولما أراد الحقّ تعالى مخاطبة نوح عليه السلام للأمر نفسه، قال له:

**إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ** <sup>86</sup> ففرق به في الخطاب حين وعظه لم

لنوح عليه ا <sup>87</sup> في الأحوال. فإنه يوخ، كما أنّ

يقتدي العارف بالخطاب القرآني الناشئ بين الحقّ تعالى وأنبيائه، في زمنية متباينة لزمهم،

لكن في وضعيّة دينية واجتماعية مشابهة لأوضاعهم القسرية المثخنة بالملاحظات السّياسية والإدانات الفقهيّة،

83 : " محي الدين بن عربي 03: 2173:

84 : - 2 2384:

85 35/

86 46/

87 : " محي الدين بن عربي 03: 2418:

وما انجّر عنه من أشكال الرفض والاستنكار والتّهديد والوعيد ... بل تعدّتها إلى حدّ التعذيب والتّقتيل.

يفتّش العارف داخل هذه الخطابات الربّانية عن تجذير الأنا المهدّدة بالاقتلاع من أصولها في جوّ فكري وعقائدي مشحون، وفي الوقت نفسه يحاول بعثها وحمايتها من خلال افتكاك المساندة الإلهية ربّ مثلاً خطاب الحقّ تعالى لمريم عليها السّلام<sup>88</sup>، بالتخلّي عن الحزن والتخلّي بالطمأنينة:

فَنَادَيْهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا<sup>89</sup>

بالاستنكار والطّعن في قنوتها لرّبّها: <sup>ص</sup> قَالُوا يَمْرِيْمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا<sup>90</sup>

فنداء الحقّ وهو نداء الرّحمة والعناية والتّديبر، استبق نداء قومها المشبع بالتّجريح والاتّهام والتّزوير، وهذا السّبق لنداء الإمداد الربّاني هو الذي مكن لها أن تسير في ضلاله إلى قومها وجوههم المتشقيّة والسّنتم اللّاذعة، وهذا الاحتكك الصّادم لم تقابله بصمت ذليل، بل بصوم عن الّ لم يكن من نفسها بل بأمر ربّاني فيه إنفاذ الإرادة السّاوية، قوامه معجزة كلام صبيّها الذي قطع السنّة رجال الدّين را بالنبوّة، أمّهتّم نُطِقْ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا، لم يكلموه هو الذي كلّمهم بلسان الحقّ فأخرس السنتم.

<sup>88</sup> اتفق العلماء على أنّه خطاب الحقّ معنى واختلفوا في ترجيح الوسطة فظنّ أنّ من كلّمها جبريل عليه السّلام أو أنّه عيسى عليه السّ.

24 / 89

27 / 90

وفي كل مرة يسفه الحق تعالى خطاب القوم الظالمين، تماما مثلما تلقت عصا موسى عليه السلام

الربانية حبال الإفك والبهتان: **وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى**<sup>91</sup>، هي إشارة إلى ما ستصير

إليه العصا، لا إلى ما هي عليه لحظة السؤال، كان موسى ينظر إليها على أنها عصا يتوكأ عليها ويهش بها

على غممه، وله فيها مآرب أخرى، لكنها عمّا قريب ستشقّ هذا التعريف القشري، وستؤول إلى أداة تحقيق

المعجزة الإلهية، الفارقة بين الحقّ والباطل، بين المؤمنين والمشركين، خوف موسى عليه السلام من تحوّل

إلى حيّة تسعى يتضاعف حين يبعث إلى فرعون وما يزال خطاب الحقّ يهدئ من روعه ويزيح

خوفه ويعدّد مننه عليه لطفًا ورعاية منذ ولادته إلى بعثته، فقد قابل خطاب الحقّ كلّ كلمة خوف تلفظ بها

موسى بما يناسبها من نزع الخوف وغرس الاطمئنان والوعد بالتمكين، تماما مثلما أزاح الخوف عن أ:

في قوله تعالى: **وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ**

**وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۗ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**<sup>92</sup> أن نرصد

خطابات الأ، في حادثة إلقاء العصا قبل أن يذهب إلى فرعون بدءا من قوله تعالى: **قَالَ خُذْهَا**

**وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ**<sup>93</sup> وقوله تعالى: **يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ**

17 / 91

07 / 92

21 / 93

مِنَ الْأَمِينِ 94 وقوله تعالى: يَمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا اتَّخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ 95

وقوله تعالى: قَالَ لَا تَخَافَا ٤ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى 96 وقوله تعالى: وَأَلْقَيْتَ

عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي 97 ثمَّ قوله لحظة الامتحان ومواجهته فرعون وسحرته:

فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى ﴿٦٧﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى 98

ذا المدد الرباني المتلاحق سيرافق موسى عليه السلام إلى آخر المحطات، ويخرجه من محنة عبور البحر،

مثلاً أخرجه من محنته مع السحرة: وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي

فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ 99 ، جميع هذه

الخطابات الربانية والتداءات الرحمانية، إنها هي لشيء مهم هو السير قدما بقوة اليقين الإلهي، مع جميع الأنبياء

: يَلِيحِي خُذِ الْكُتُبَ بِقُوَّةٍ ٥ وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا 100 ، إنها التزكية

31 / 94

10 / 95

46 / 96

39 / 97

68 / 98

77 / 99

12 : - 100

التي تحيطهم أبدا بلغة التخصيص: سلام على نوح في العالمين، سلام على إبراهيم، سلام على موسى وهارون، سلام على آل ياسين، وبلغة الإجمال سلام على المرسلين.<sup>101</sup>

من قلوب المرسلين بالتأييد القدسي، مهما تصاعد التهديد وتعاضم الجبروت، منح الصوفية الشجاعة المذهبية والتفسية، لقول ما يقال وحتى ما لا يقال، طالما كانوا موقنين بالمدد الإلهي، وأنهم ورثة الأنبياء، فالولي نبي في مجتمعه، وحسبهم أن يكونوا من عباد الله الصالحين، حتى يشملهم قول

الحقّ تعالى: **يَعْبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ**<sup>102</sup>.

ولأنّ الخطاب الصوفي يستأنس بالخطاب الربّاني، فإنّ الصوفية قد عملوا على بعث صوت الحقّ في كتاباتهم، وهذا ما جسّده ابن عربي في نصوصه، فهو يستفتح جميع المشاهد بإشهاد الحقّ له، وهي إمكانية لها أهميتها باعتبار قدرة الرؤيا في كشف المجهول والتنبؤ بالمستقبل، فمبتدأ الرحلة اصطفاء إلهي ومشية ربّانية، تسير به قدما نحو كشف مغزى إلهامي عميق، وبهذه المقدمة الخارقة للاعتيادي والمفارقة للواقع العقلي والاجتماعي، يستفتح رحلته بالعجائبي، (أيضا باعتبارها تقنية البطش السلطوي، والقوى الدينية التي تمارس ضغطها اتجاهه، ومن ثمّ فإنّ الصوفي يوظّف نصوصه المتخيّلة قناعا لمواجهة الواقع أو مفارقتة، وأحيانا إنشاء واقع افتراضي بديل يتّسم بالفساحة وحزّية التنقل واكتساب مناصرين، يخفّف من ألمه وحصاره الخائق، فيجابه وحدته وعزله باصطناع أصوات متعدّدة، بضائر مختلفة<sup>103</sup>، وذلك من خلال نصوصه الإبداعية، وكذا في الخطاب الإلهي الذي يستقبله بالفهم، والإشارة بالتأويل<sup>104</sup>

101 / 79 109 120 130 181

102 / 68

103 : "مدخل إلى قصص الرؤيا في العراق" / جميل الشيبني مجلة نزوى 37: 2004 .

104 : الرّمز الصّوفي في الشّعر الجزائري المعاصر وآليات التّأويل" / - مجلة المخبر قسم الأدب العربي -

لعارف تعاقب للعبارة والإشارة، إنها مأساة من فصلين: التطق المؤدّي إلى الطعن في العقيدة والتهديد بالقتل، والصّمت وهو كلّ ما يجده لمجاهة المزاعم والافتراء. هذا النوع من الاحتماء بالصّمت له دلالة مزدوجة، فهو يؤثّر إلى قلق الإنسان وبخثه عن الصّفاء<sup>105</sup> استعمال الصّمائر في التعبير عن الرّوحانيّات، وعن التجارب المخالفة لمر الشرّ<sup>106</sup> التي ليس بالإمكان الإفصاح عنها خوفاً من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتبعون الصّوفية بالتشهير النّكير...

105 : "جمالية الصّمت" / - في - - على الرّابط الآتي:

www.algomhoriah.net : 28 ديسمبر 2010

106 : "الشيخ الأكبر محي الدّين بن العربي سلطان العارفين" عبد الحفيظ فرغلي علي التّرجي الهيئة ا 1986/02: -

# الفصل الثاني

## ترجمان الإشارة

✓  
✓ من الرّمز إلى الترميز  
✓ الأمثلة الترميزية

يستعمل الصوفية (المنحى الرزمي اللغزاي) لكتّم العلم وستره، فهو من الأدوات

التي يستعملونها وسيلة إلى التحدّث عمّا رمزت إليه والإشارة إلى ما ألغزت له<sup>1</sup> لأنّ معناه لا يشعّ إلاّ مبدأ التلوّيح<sup>2</sup> ويندر أن نجد العارف ينثر المنظومة الرّزمية فيفكك سننها ويفتح مغاليقها أمام المتلقّي، لأنّ الرّمز يعيش ويتكاثر عندما يتعدّد فكّ شفرته<sup>3</sup>، ويراوغنا معرفيًا وجماليًا، وهذا ما نجده لدى ابن عربي، إذ أنّه يفتضح المكتّم ويبيح الملعّزات، نموذجه في ذلك ديوان التّرجان، وفي مستوى آخر يضمّن الألف الظّاهرة والمفاهيم المباشرة دلالات بعيدة، وهو ما نقف عليه في تأويله الخطاب القرآني، ولا نتحدّث عن عملية تحوير لمعاني الألفاظ أو محاولة خلق خطاب جديد.

إنّ تعامل ابن عربي مع دلالات اللّغة العميقة جعله قيّمًا على خزانة الإشارات والرّموز، وقد أصبحت الع الواردة في شرح ترجمانه مثالا يحتذى به وأصلا يرجع إليه، بل إنّ تداولها المكثّف بين الدّارسين والباحثين جعلها من الشّواهد النّمطية ومن ثمّ استنزفت الشّحنة الدّلالية وسلبت اللّمسمة الجمالية لما تعرضت له من إعمال فكر وقولبة وإخضاعها لسياقات قصرية، وإنّما نعرض لنماذج حافظت على جدّتها وأمعّبتها معرفيًا وجماليًا.

ومن بين تلك الإشارات والرّموزا يتفرّع إلى مجال السّلموك والمعاملات والعبادات، ومنها ما يتّصل بالباطن والظّاهر، وأخرى تنتسب إلى البنية الكسمولوجية الكونية لالألفاظ لأشياء وأسماء متنوعة، وبالرّغم من أنّنا تعاملنا مع كثير من هذه الرّموز، فإنّه لا بأس من إيراد المزيد منها.

1 ينظر: الكتاب التّذكاري محي الدّين بن عربي في الذّكرى المئوية الثّامنة لميلاده" نخبة من المؤلّفين إشراف: د/إبراهيم بيومي مذكور وزارة الثقافة المؤسّسة المصرية العامّة للتأليف والنّشر بالاشتراك مع المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ص: 38 39

2 ينظر مقال: النصّ الصّوفي وسؤال التّأويلية" (تأية ابن الفارض أنموذجا) أ/علجية مودع مجلّة المخير جامعة محمّد خيضر معهد الأدب بسكرة العدد العاشر: 2014م، ص: 445

3 ينظر مقال: "سيماء القناع في الخطاب الرّوائي" للدّلالات والمؤلّولات في أعمال الطّاهر وطّارح د/محمّد الأمين بحري المتلقّي الدّولي السّادس: "السّملة والنصّ الأدب" 20 أفريل 2011م-ص: 410

ونصّف مستويين للأداء الرّمزي عند ابن عربي، فالمستوى الأول يتعلّق بالاشتغال على الفضاء الرّمزي داخل سياق نصّي ذاتي ويتعلّق بـ " " وتضمينه دلالات عرفانية خاصّة نعثر عليه في الترجمان مثلاً<sup>4</sup>، والمستوى الآخر الاشتغال على الفضاء الرّمزي داخل سياق نصّ وهو مستوى خلق الدلالة الرّمزية كما نجده في تفسير الإشارات القرآنية، الذي نلمح فيه ذلك التّأويل يبلغ حدوده القصوى، ويتجاوز الطّاهر الذي غالباً ما يظفر بالإجماع<sup>5</sup>.

والرّموز إشارات الأرواح المحفوفة بالأسرار، وهي كاشفة عن كنوز المعارف، وفي ضوء هذا الفضاء، يصبح القرآن الكريم خزانة للإشارات والرّموز والمعاني المحجوبة عن الأنظار العمياء والأفكار الجدباء، ومنه الإشارة إلى العقل بالحجر، فيصبح رمزا للعقل البشري المستند إلى حجج العقل وأقيسة المنطق المضلّلة، لعدم تأييدها بنور الكشف، وسلطان العقل القدسي الرّحamani.

يصف ابن عربي أصحاب العقل الظّلmani بأنواع الأوصاف التّاقصة كالمقرنين في أصفاد الرّيا، العقلية، والمغرّقين في ظلمات البحر الهبولاني المادّي، وهؤلاء هم أصحاب عقْد العقل والفكر، المانعة ألسنتهم من تبليغ رسالة الحقّ وإعلاء كلمته وإظهار دينه بالحجّة والبيّنة<sup>6</sup>.

وهذا التّفوق داخل صدقة العقل يجعل النّفس حبيسة المواد والأعلاق، لذا جاء نداء المستوحى من الأمر القدسي بالخروج عن مدينة البدن إلى مقام الروح بالمجاهدة ودوام الحضور والمراقبة<sup>7</sup>. ومثلما رسمت خريطة الخروج عن أحجار العقل، وضعت خريطة أخرى للخروج عن تابوت البدن بالنّظر إلى حمارية هذا البدن كيف يقاد وأين يوجّه، وأيّ أرض ينزل به أفي مكة الصّدر أو كعبة القلب،

<sup>4</sup> هذا المستوى نتعامل معه في الفصل الثالث.

<sup>5</sup> ينظر: "التأويل بين السيميائية والتفكيكية" أمبرتو إيكو ترجمة: د/سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط: 2004/02 ص: 172

<sup>6</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 03 ص: 275

<sup>7</sup> ننظر: المصدر نفسه ص: 487

حتى ينأى به عن يأجوج الدواعي والهواجس الوهمية ومأجوج الوسوس والنعواز الخيالية  
في أرض البدن<sup>8</sup>.

إنّ الفرار من قهر السلطان الدنيوي وفتك جنوده بالالتجاء إلى منفذ الأمان، هو نفسه الهروب  
سلطان الهواجس الظلمانية وجندها تتمثل في الحواس الغاصبة للأعداء الملتجئين إلى ملكوت الباطن،  
قدوتهم في ذلك أهل الكهف الذين خرجوا عن ظاهر الحواس مشغولين بالباطن الباقي بعد خراب البدن<sup>9</sup>.  
ولا يفتأ البرهان القدسي ينقل لأهل الألباب مشهد خراب الأبدان وإتلاف الحواس تحذيرا من التعويل  
عليها والاعتزاز بها والميل إليها كلّ الميل، على ما تظهر عليه من السلطان والجبروت، فمثلا أنشأها وعدّها  
فمدّ أرض الجسد وجعل فيها رواسي العظام وأنهار العروق وثمرات الأخلاق، فإنّه سوف يعيدها إليه  
بانفطار سماء الروح الحيوانية وانتثار كواكب الحواس بالموت وتفجير الأجسام العنصرية<sup>10</sup>.

ويخرج ابن عربي الكلمات من مرافئ وضوح المعنى إلى معابر الرّمز المباغت بتشويش ما هو ثابت  
في ذهن المتلقّي ووعيه، لتوليد الدهشة والمفاجأة في اللاّمنتظر واللامتوقّع، هذا الإحساس يأسر الـ  
ويشكّل لديه لذة وطرافة وغرابة في نسق يتعد عن المباشرة والتّقريرية باعتبار أنّ الشعراء الصّوفيّين أبرز  
من مارس إعادة التّشفير اللّغوي في الشعر قديما عن طريق نزع الدلالات الأولى الحسيّة والدنيوية لإدراجها  
في أنساق رمزيّة جديدة مرتبطة بمواجيدهم<sup>11</sup> الرّمز من الوسائل الكفيلة بتحرير الفنّان  
من سيطرة ما يرى وما يسمع فهو يفتح له الآفاق ليجعل من المعنى مساحات تشبه مساحات الألوان

<sup>8</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 03 ص: 230

<sup>9</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 03 ص: 193

<sup>10</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 04 ص: 457

<sup>11</sup> ننظر: "أساليب الشعبة المعاصرة" د/صلاح فضل دار قباء للطباعة والنّشر والتّوزيع القاهرة 4998 ص: 277

على اللوحة<sup>12</sup>، فما بالنّا إن كان هذا المبدع هو الصّوفي الذي عانى مختلف صنوف القسر والقهر والاحتيال وحيل بينه وبين حرّيته وكرامته جوراً وعنجهيّة.

ولهذا نلّفه في الخطاب القرآني القدسي يخترق المألوف الاعتيادي فيداوم في سيرورة التّأويل على تمزيق الأستار التي تحجب الرّوح عن هيأتها التّورانية، وتحبسها في الهياكل الظّلمانية بمختلف القرائن،

**ومن الرّموز المستخرمة (الملابس)**، فالّدخول إلى حضرة الحقّ يتمّ برفع التّعينات الوهميّة

الإضافات الاعتبارية بخلع الملابس الكونية والتجرد عن الأفعال وصفات النّفس، لذا كان المتعلّق بالمواد أبعد التّاس عن الحظوظ الرّحمانية، فجاء التّعبير عنه في صورة المتحف بأغشية الباطل، المتلفّ في غواشي المتلبّس بدثاره المواد، العناصر، ولصنع اللّحظة الفارقة يتولّد الأمر بتطهير ثياب

تكلمة لتطهير الباطن عن مدانس الأخلاق وقبائح الأفعال واللّواحق المادية والهيئات الجسّانية

لأنّها تدّ من رجز الهيولي المؤدي إلى العذاب<sup>13</sup>.

ويعبر اللّباس عن الهوى وما يخلفه من حال العسرة والشّدّة، فالمحبّ إذا لبس ثوب الشّدّة، كانت له أتمّ نعمة وأسبغ حلية، وثياب العاشق تعكس نحول جسده وذوبان روحه في المحبوب، كما أنّها تجيء تعبيرا عن الوهم والخيال، فما اللّباس إلّا خدعة مضلّلة توهم وجودا ما، وفي الحقيقة لا جسد خلف الأثواب، ولا روح، فالهوى ما أبقى في ثياب المحبّ غير الأثواب<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> ينظر: "جمالية الصّورة في جدلية العلاقة بين الفنّ التّشكيلي والشّعري" د/كلود عبيد المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتّوزيع محمد بيروت

لبنات ط: 01 2010 - ص: 09 164

<sup>13</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 04 ص: 420 436 441 442

<sup>14</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 02 ص: 73 78

ويشير الصوفية باللباس إلى التخلّق بملابس الأخلاق، والتحليّ بجلل الأسماء والصفات، ثمّ إنهم يحثّون لسالك طوراً آخر بالانخلاع عن ملابس التدبير، بتفويض الأمور إلى تدبير الحقّ تعالى، فإذا انسلخت النفس عن تدبيرها، بدّل الله مكانها خلائف تدابيرها.<sup>15</sup>

وتحظى مفردة اللباس بدلالة تشيع على صاحبها الاحترام والتوقير في حالات تؤسّس الاستثناء ربيعة الذي يستر قبائح الأوصاف وفواحش الأفعال، أو أن يكون قميص الهيئة الثورانية التي يتّصف بها القلب، أو القميص الإرثي إشارة إلى نور الفطرة الأصلية.<sup>16</sup>

ويستعمل الثياب رموزاً لدلالات مختلفة فالعارف يحصل على درر المعاني الربانية بالتجرّد عن ثياب النفس والأكوان، والغوص في بحر العلم الإلهي فيقف على مفاتيح خزائن الأسرار اللدنية، وقد يرمز بها إلى الحيرة وهي نهاية المشاهدات حيث لا يرى بعدها شيئاً وهي عين الرؤية والمشاهدة، إذ أنّ كلّ ما يرى فهو كون وكلّ كون ناقص، لذا فالعارف مطالب بأن يرقى حتّى لا يرى كونا وهنا ممكن الحيرة حيث الوقوف في لا أين.<sup>17</sup>

والحيرة ثوب من أثواب الحضرة، فأوصاف الربوبية أثواب معارة على العبد، من لبسها فقد اتّصف بصفات الحقّ وتخلّق بها<sup>18</sup>، ومن لم يلبسها لم يوفّق إلى تلك الهيئة، ولكن على العبد أن يكون خبيراً بصفات لبس أثواب الحضرة وعارفاً بانقلاب أوضاعها، فمن لبسها منازعة وطغيانا كان مجانباً للحقّ ومن تركها تبرّأ

<sup>15</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 02 ص: 142 141 139

<sup>16</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 02 ص: 100 وج: 03 ص: 46

<sup>17</sup> ينظر: "مشاهد الأسرار القدسية" محي الدين بن عربي ص: 223

<sup>18</sup> الإنسان الكامل هو المحصل للمعرفة الإلهية، وعلى قدر اتّصافه بصفات الحقّ تعالى، يكون علمه بالله وكماله، وإلى هذا المعنى تنتسب عبارة

البيسطامي: « ليت الخلق عرفوني فكفاهم من ذلك معرفتهم بأنفسهم » ينظر: "أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة" د/قاسم محمد عباس

من المنافسة والإشراك والمزاحمة فهو من الحقّ ، كبرياء

هور بصفات الحقّ في الكون 530 فالحقّ تردّي بالإنسان إذ كان صورته

: "ما يتجلّى لك إلّا بك".

ويقدّم **الرواء** من خلال رمزيته خيارات دلالية واسعة فضفاضة، ومنها ١ من عالم

20 وإحالة الظاهر على الباطن، من عرف الرّداء عرف المرتدي، كإشارة الدّار إلى قاطنيها،

إلّا أنّ الرّداء له خصوصية التشكّل بهيئة المرتدي وحمل تفاصيله، وأغلب ما يشار به إلى العبد الكامل

المخلوق على الصّورة، الجامع للحقائق الإمكانية والإلهية<sup>21</sup> الإنسان هو **الربّ** وب

وحينما يريد الصّوفي التعبير عن الإنسان المتعيّن التّسبي يستعمل علاقات أخرى كرائحة الثّوب في الثّوب

ونسبة الوشي إلى الثّوب الموشى، ١ : "أوقفني وقال لي: إنك في كلّ شيء كرائحة الثّوب

في الثّوب"، للتدليل على أنّ أنائية العبد مستعارة وليست شيئاً له إلّا كرائحة الثّوب في الثّوب وابن عربي

يقول كنسبة الوشي إلى الثّوب الموشى<sup>22</sup>.

كما يشار به إلى الحيرة العدم، يقول: "أرم به في التّار فإن احترق فهو ثوبي وإن سلم فليس ثوبي"

ثمّ يعكس المقالة: "إن احترق فليس ثوبي وإن سلم فهو ثوبي" فلاحترق رمز العدم، وعدم الاحتراق رمز

الوجود، لذلك يقول: "شهد العدم للحيرة"<sup>23</sup>، وأكثر ما تكون الحيرة في تجلّي التّوحيد، وفيه أكثر إشارات

<sup>19</sup> الرّداء ما يلبس فوق الثياب كالجبة والعباءة، فالكون بما فيه من أجرام تغلفه الصّفات الإلهية كالثّوب الذي يستر الجسد، فالرّداء إذن هو الظّهور بصفات الحقّ في الكون أمّا الإزار فهو كناية عن حجاب الغيرة والسّجور ينظر: "ألفاظ المتصوّفة" (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النّثرية والشّعريّة)

حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 122 و ص: 181

<sup>20</sup> ينظر: الرّمز والفرح مداخل الأسلوبية والسّميوطيقا إلى الدّرس الثّقافي" د/السيد إبراهيم مركز الحضارة العربيّة القاهرة ط: 02 2007 ص: 41

<sup>21</sup> ينظر: "المعجم الصّوّفي الحكمة في حدود الكلمة" د/سعاد الحكيم دندرة للطباعة والنّشر لبنان ط 4981/1 ص: 531

<sup>22</sup> ينظر إلى قول النّفري في: "شرح مواقف النّفري" عفيف الدّين التّلمساي ص: 377 وإلى قول ابن عربي في: "التجليات الإلهية" ص: 217

<sup>23</sup> ينظر: "مشاهد الأسماء القدسية" محي الدّين بن عربي ص: 224

أهل الحقائق، فإذا صار إلى السَّحج والعبارة ، فإذا انتهت العبارة إلى غريب فالمعول ما في القلب لا على ما في اللسان.<sup>24</sup>

إنَّ الحاحلصَّ وفي على التجريب يدخله عالماً كشيئاً لا يكتفي بتلقّي المعارف بل يساهم في صنعه وملازمة حقائقه وحدوده، ومن الرموز المستخدمة السَّاق والقدم، يضيف إليهما صفات تعريفية كقوله:  
صدق وقدام السَّعي والهمة وسد  
...<sup>25</sup>

ويشبع رمز السَّاق بدلالات عميقة ومختلفة وما يميّزها أنّها تنتمي إلى الخزانة الإلهية العنودية، فهي رمز عرفاني اختصاصي إذ أنّها ليست عضواً من أعضاء الجسد وحسب، بل صفة الثبوت مع الله تعالى<sup>26</sup> ونبدأ في استجلاء دلالات السَّاق وما يتصل بها من أصغر وحدة رمزية، تتمثل في كون قديمي السالك ظاهره<sup>27</sup> وهي إشارة دقيقة من ابن عربي إلى عدم استغناء الظاهر عن الباطن

في قيام العلوم الدّينية والدّنيوية كما لا يستغني أحد القدمين عن الآخر في قيام الجسد، ومثلما أنّ للقدمين حاجة إلى ما يحميها من أذى الطّريق، لا يؤدّيه إلّا ارتداء نعلين، فكذلك جعل ضرورة لباس العارف التّلعين وهما الكتاب والسنة، فلا يؤخذ أحدهما دون الآخر في مقتضيات الشريعة.

ويشير بالسّاقين إلى منزل جمع الأمرين كقوله تعالى:

الآخرة وإلى علوم الارتباطات كالربِّ وإله ومألوه وعالم فهذه

<sup>28</sup> أي اجتمع أمر الدّنيا بأمر

<sup>24</sup> ينظر: "اللمع في التصوّف" أبو نصر الطّوسيّ ص: 32

<sup>25</sup> تشير إلى قول ذي النّون ملخصاً سافرت ثلاثة أسفار وجمت بثلاثة علوم ففي السّفر الأوّل جمت بعلم قبّله العوام والخواص [علم التّوبة]، وفي السّفر الثّاني جمت بعلم قبّله الخواص دون العوام [علم التّوكل والمعاملة والمحبّة]، وفي السّفر الثّالث جمت بعلم ما قبّله العوام ولا الخواص [علم الحقيقة]، فبقيت شريداً طريداً وحيداً، ثمّ يضيف: "لما كان السّفر الثّالث برجلٍ [قصد الرّجل المادية]، بل كان بالهمة" "نفحات الأنس من حضرات القدس"

عبد الرحمان الجامي الأزهر الشّريف ص: 73 74

<sup>26</sup> ينظر: "المعجم الصّوّفي الحكمة في حدود الكلمة" سعاد الحكيم ص: 901

<sup>27</sup> ينظر: "التجليات الإلهية" محي الدّين بن عربي ص: 177

<sup>28</sup> سهرة القمامة / 29

العلوم الإلهية والمواهب الربانية، كقولنا: " أي بأمر أعلمهم أن يعطيهم  
 ثم أعطاهم فصدق وعدهم عناية بأن يخلق إرادته .  
 ويشير القدم والساق إلى العمل بمقتضى العلم اليقيني الصادق بمطابقة علمك بالشيء لعلم الحقّ به،  
 ولا يكون ذلك إلا بإدراكه بالحقّ والتنظر بعينه على عكس حالة الشكّ التي تترجم العمل على غير قدم  
 29 .

ويرمز الساق إلى التعلق بالأجسام والأبدان المييل إلى الطّبيعة المادية والعوالم السّفلية،  
 30 عن ساقها تجريد جهتها السّفلية التي تلي البدن وتسعى بها فيه  
 والساق مفردة دلالة على زوال الثنوية<sup>31</sup> وهي في توظيف ابن عربي  
 إذ أنّ العارف لا يصل إلى منازل القربات إلا إذا سعى بساق الهمة<sup>32</sup> .  
 فالإلحاح على السعي بالهمة نحو الحقّ سبيل نجاة، "لا يستمسك بالسّلاّ عند طيّ السّماء ومورها  
 وسير الجبال وذهاب القدمين وفناء كلّ ميّت وبقاء كلّ حيّ"، فمن التّاس من تشهد له السّاق ومنهم تشهد  
 عليهم، "يوم يكشف عن ساق" أي يشتدّ الأمر، ويدعون إلى سجود الإذعان والانتقياد<sup>33</sup>، وفريق آخر  
 فرحين بما اكتسبته جوارحهم في الليالي الظلماء من أنوار التجليات الإلهية وقبول الأعمال الصّالحة، القائمة  
 34 .

<sup>29</sup> ينظر: "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي ص: 225

<sup>30</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: - ص: 469 470

<sup>31</sup> ينظر: "شرح مواقف النفري" عفيف الدّين التلمسائي ص: 252

<sup>32</sup> ينظر: "مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم" محي الدّين بن عربي ص: 120

<sup>33</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" ج: 04 ص: 402

<sup>34</sup> ننظر: "مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم" محي الدّين بن عربي ص: 120

غير أنّ العارف الكامل لا ينبغي له أن ينخدع بالتعلّقات الروحانية فيجعل منها أسبابا ووسائط بل عليه أن يرتقي إلى ما هو أعلى ويشغل بما هو أسنى، فالخترق برجل همته الطرائق وأسري به إلى الخالق، فذلك صاحب الرّجل والسّاق والقدم، الدّاخل في عصابة المحقّق .

إنّها تحتّ على الاجتهاد يامضاء العزيمة في التّهوض عن الحواجز والموانع، ورفع الهمة نحو الكمالات والزيادات، والارتقاء في المنازل والدّرجات، وفي الوقت نفسه عدم الاعتزاز أمام أيّ مرتبة عظيمة، فالعارف الذي يسير بقدم صدق نحو الحقّ تعالى يدرك أنّ كلّ جليل بالنسبة إلى جلال الحقّ أحقر الأشياء وأصغرها ويجد ابن عربي نفسه ملزما بقطع أسرار هذه الجارحة الروحانية، بقوله: " ولو تكلمنا عن السّاق والقدم وخلع التّعلين وما فيه من الحكم لخرجنا عن الاختصار والإيجاز"<sup>35</sup> وفي هذه العبارة الشرّطية لا يصحّ: الإستراتيجية الشعريّة للعودة إلى الدّاء: حلة بوعي وتبصّر.

<sup>36</sup>، وإنّما كذلك تقنية لفتح المجال أمام المخيّلة لمعانقة العجيب الذي يُرى ولا يُروى، وبعبارة أوضح غلق باب الرواية وإضاءة عالم الرّؤيا أمام الأعين المشاهدة والأرواح المطّلة، حيث تختفي أركان التّظيرية التواصلية التّبليغية، فينسحب المخاطب وتلجم العبارات، وتتقطّع الرّسائل الصّوتية، وتتجرّد القنوات السّمعية، ولا يبقى لصاحب التّجربة إلّا ذوقه أمام خبرته الجديدة.

### من الرّمز إلى التّرميز:

إنّ حديثنا عن التّرميز في الاستخدالصّـوفي يفتح النقاش لتقديم صورة له في علاقته بالديانات السّاوية، حتّى نتلمّس حقيقته العرفانية، إذ يعتقد الباحثون أنّ جذور التّرميز فلسفية ولاهوتية أكثر منها أدبية<sup>37</sup>، ولربّما مردّد ذلك إلى كون نشأة الأشكال الأدبية ارتبطت بالهاجس الفلسفي اللاهوتي

<sup>35</sup> ينظر: "مواقع النّجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم" محي الدّين بن عربي ص: 120

<sup>36</sup> ينظر: "شعرية الصمت والبياض في ديوان (حطب بكامل غاباته المرتعشة)" للشاعر عبد الغني فوزي أنجز القراءة محمد فاهج قاص وروائي من المغرب مجلة إتحاد كتاب الإنترنت المغاربة. ueimoroccan@gmail.com - 17 مارس 2012

<sup>37</sup> نظ: "موسوعة المصطلح النّقديّ" ترجمة: د/عبد الواحد لؤلؤة المؤسسة العربية للدراسات والنّشر بيروت ط: 1993/01 مج: 04 ص: 269

يدخل تفكير الإنسان ويصاحب تكوين صورته عن العقيدة، ويلامس مباشرته للتعالم الربانية -  
 أو روحانية فالأدب الإغريقي بملاحمه وإليادته، لا ينفصل عن المحدث الديني والمحفل الطقوسي العقيدي،  
 لذلك رأي أنّ ربط المعتقد بفكرة الجمال من صميم النشاط الروحي للموجود البشري<sup>38</sup>، ومن ثمّ حدثت هذه  
 المزوجة في "التوظيف الواعي والمبدع للرموز ذات الدلالة الكلية، بمرجعياتها الأسطورية والدينية المسيحية  
 والإسلامية والتراثية، حتى<sup>39</sup> إنّ لا التفريق بين شعر امتلأت أبياته بالأرباب والأبطال و  
 السماوية والثوابت الأبولونية<sup>40</sup> في محفل قريحة ولآدة للشعر والخرافة والقصة والأسطورة وبين تاريخ انتش  
 من الأحداث المستقرّة فلسفيًا والمؤولة عقيدياً، ولأنّ الفلاسفة أنفسهم وضعوا معايير الأدب ومقاييس الجمال  
 والإبداع، ألم تلق مسرحيات اسخليوس إجم لأنها داعية للفضائل الدينية والتقليدية القائمة  
 على مبادئ الحق والخير والجمال، ألم يرحب أفلاطون في جمهوريته بالشعراء الغنائيين الذين يمجّدون الأبطال  
<sup>41</sup>، فالفلسفة مقدّمة كبرى للأدب، والأدب تطبيق خلاق للتطبيقات الفلسفية،  
 بل إن الفلسفة لم تجد لها مجالاً عملياً تتحقّق فيه مثلما وجدته في الأدب على مرّ العصور، إذا اعتبرنا الأدب  
 مجالاً عملياً، فلأنّه يصدر الثورات الفكرية الايديولوجية والنزعات التقدمية التحررية إلى المجتمع بعد أن يقدّمها  
 في أشعاره يتّاه، إنّ الأشكال الأدبية مخبر يصنع فيها الغد وترسم صورة العالم  
 المشرق، ألم تبدأ أكثر الاختراعات والبرامج المتقدّمة والأنظمة من جرّة أقلام الأدباء وتصورات العظماء؟  
 فالأدب ذلك الابن الشرعي للفلسفة، لا يتنصل من الأصل الفلسفي وإن بدا باراً به حيناً وعاقلاً له حيناً  
 آخر.

<sup>38</sup> ينظر: "الجمالية في الفكر العربي" د/عبد القادر فيدوح اتحاد الكتاب العرب دمشق 1999 ص:29

<sup>39</sup> ينظر: "جماليات النصّ الأدبي (دراسات في البنية والدلالة)" د/مسلم حسب حسين دار السيّاب لندن ط: 2007/01 ص:82

<sup>40</sup> إنّ الفنّ تعبير عن النزعة (الديونيزية) الجسدية العارمة المفعمة بالنشوة المحمومة المعرّدة، قبل ظهور النزعة (الأبولونية) العقلية التي تتسم بضبط النفس  
 والاتساق والتناغم والرغبة في التفسير العقلي للكون . والفنّ بهذا المعنى وز للخير والشر ومتجاوز لأيّ تفسير، فهو تعبير عن الحياة )  
 ( وهو قادر على تغيير العالم والتبشير بالعالم الجديد.

<sup>41</sup> "النقد الأدبي الحديث" / - - - بيروت [ . ] 1973 : 28 36

42 symbole غير الرمزية symbolisme<sup>43</sup> غير الترميز allégorie<sup>44</sup> ، ويمكن أن نحدد

الأسباب الدافعة إلى ممارسة هذا التمثط من الكتابة كونه ينشأ من الوعي بقصور العقل والمعرفة لدى البشر لذلك يستعاض عن المعاني غير المدركة بإجاءات يقرأها العامة على ظاهرها ويؤولها الخاصة إلى المرامي البعيدة<sup>45</sup> ، لكنّ الدوافع المفضية إلى الترميز ليست دائما نابعة من الجهل والقصور، أو التوجه إلى فئة دون أخرى من الناس، وإنما قراءة الحقائق أو المعطيات في أشكال جديدة خلاقة مثل الأمثلة زّ مزية ومنها أمثلة الكهف لدى أفلاطون، فالترميز قول الحقائق في أنساق جديدة، أو التنبؤ بها مثل تعبير الرؤيا والمنامات الصّادقة والحدوس القوية... أو خلقها تخيّلًا والتعبير عنها في شكل حكيم والقصص والأعمال الدّ... ..

وبعد أفلاطون أهمّ من أقام مظاهر تراث الترميز، فمحاوراته عبارة عن حكايات ترميز تفيد في تصوير<sup>46</sup> ، لذا فإنّها تحفل بمعاني إنسانية، في إطار رؤية كونية شاملة<sup>47</sup> .

ظلّ الترميز في المفهوم العامّ وفي إطاره التاريخي خادما للعقائد وتعبيرا عن السيرورة التاريخية فالأشكال الفنية المرتبطة بالكنيسة من رسم ونحت جسّدت المفاهيم الدينية المسيحية ولذلك فإنّها أسهمت في توضيح المفهوم الترميزي للتاريخ<sup>48</sup> .

<sup>42</sup> باعتباره أداة جوهرية في عملية الإيجاء

<sup>43</sup> مذهب في الأدب والفنّ يعتمد الموسيقى والإيجاء أساسا تعبيريا، يرى أنّ تسمية الأشياء يذهب بثلاثة أرباع المتعة، ومن هنا نبىّ مبد

والغرابة، ثمّ اقترنت بالأمري واللامتناهي، وامتزجت بالأجواء الصّوفية فأصبحت تعتمد على موسيقى الألفاظ التي تخلق سحرا صوفيا يقترن بالصّلاة

<sup>44</sup> ارتبط بالصّورة الرمزية في اللاهوتية المسيحية

45 : " - ترجمة: / 04: 276:

46 : - 276: 277

47 : "جمليات النصّ الأدبي (دراسات في البنية والدلالة)" / - 83:

48 : " - ترجمة: / 319:

وفي هذه الرؤية الحصرية تغييب للترميز باعتباره عملية قرائية إبداعية ليس ملكية للتاريخ وحسب وإثباتاً للمشروع الإنساني المطلق المرتبط باللائهائي، فالتاريخ لا يحصل على قيمته إلا في إطار حركة الإنسان، بعدما كانت النظرة السابقة تشوّهه حينما حصرت نشاطاته في جدلية تاريخية.

إخضاع الترميز لهيمنة الثقافة وعوامل أخرى كالبيئة وظروف العصر- اريخ وحتى الدين أحياناً صنع منه شبه صنم أو إله أسطوري لا حاضر له ولا تأثير إلا في الترخ السحيق، وه من شأنه أن يعرضه في صورة جثة محنطة لا حياة لها ولا وجود حاضر إلا وجود المادة الجامدة. وقد حاولت النظرة التاريخية أن تهون من الصورة التراجيدية التجميدية التي صبغت بهللتري ميز بأن قرنت بروز معناه بوجود الصورة أو الشخص في سياق ذي معنى، متجاهلة أنّ خلق إنساني بالدرجة الأولى والإشارة إلى الأساس التفاعلي للترميز ينبج عن العلاقة الداخلية بين الأشياء التري ميز الناح يبح عن العلاقات الداخلية الباطنية ويربطها بالآفاق المشتركة التي توحد جميع البشر: «مظهر أصيل من مظاهر التفكير الإنساني، الذي يميل إلى إضفاء السمة الكلية على الجزئي المحدود»، فضلاً عن أنه يسهم في تعميق الرؤية للعالم<sup>49</sup> يث اعتبار التاريخ روح العالم وأن التجربة الإنسانية لا تستمد معناها إلا في إطاره.

وحتى إن قدّمنا الإنسان بوصفه شاغلاً للتاريخ فيجب أن نحذر السقوط في هوة الأنسنة المتطرّفة التي لا تعترف إلا بالإنسان مبدأً وجوهراً وتصوغ نظريتها من أنّ لإنسان أبداع كلّ الأديان وخلق كلّ الآلهة، لأننا إذا اعتبرناها كذلك أصبحت تنزع إلى الأنسنة المادية الحقيرة، التي لا تختلف عن المادية الجدلية أو الجدلية التاريخية في شيء، ولذلك فإننا نقصد بالترعة الإنسانية التزعة المؤيدة بالقوة القدسية مثلما تجلت في التوظيف الصوفي، أو في الأمثلة النبوية، وبعض الأمثال الترميزية القرآنية.

49 "جماليات النص الأدبي، (دراسات في البنية والدلالة)" / - 82:

وفي المجال الإبداعي تعتبر عملية الترميز قيمة فنية وجمالية متفردة، اكسبها إمكانية تأويلية هائلة، لانطوائها على الكثافة الدلالية والانزياحات الجمالية المناهضة للبناء المنطقي والمرجعية الواقعية<sup>50</sup> ونخص مجالات للترميز: نمط الأمثلة في الكتب المقدسة تفسير الحلم أو تعبير الرؤيا بما في ذلك التنبؤات .

### أ. نمط الأمثلة في الكتب المقدسة:

تقع غالبية أمثال التعليم في العهد الجديد في باب الترميز النبوي والوضعي ولتصوير ذلك قد يعمد المرء إلى ما يعرف عادة بمثل الزارع... «اسمعو اخرج الزارع ليزرع وبينما هو يزرع وقع بعض الحب على جانب الطريق فجاءت الطيور واكلته ووقع بعضه على أرض صخرية قليلة التراب فنبت في الحال لأن ترابه كان بلا عمق فلما أشرقت الشمس احترق وكان بلا جذور فيبس ومنه ما وقع بين الشوك وخنقه فما أعطى ثمرًا ومنه ما وقع على أرض طيبة فنبت ونما وأعطى ثمرًا فأثمر ببعضه ثلاثين وبعضه ستين وبعضه مائة»<sup>51</sup> وتفسير هذا المثل في الأناجيل كما يأتي: - \_\_\_\_ :

الطريق فجاءت الطيور واكلته: بعض الناس يسمعون كلام الله فيسرع الشيطان إليهم وينزع الكلام المزروع فيهم وبعض الناس مثل الزارع في أرض صخرية ما إن يسمعو كلام الله حتى يقبلوه فرحين ولكن لا عمق في نفوسهم فإذا حدث ضيق أو اضطهاد من أجل كلام الله ارتدوا عنه في الحال

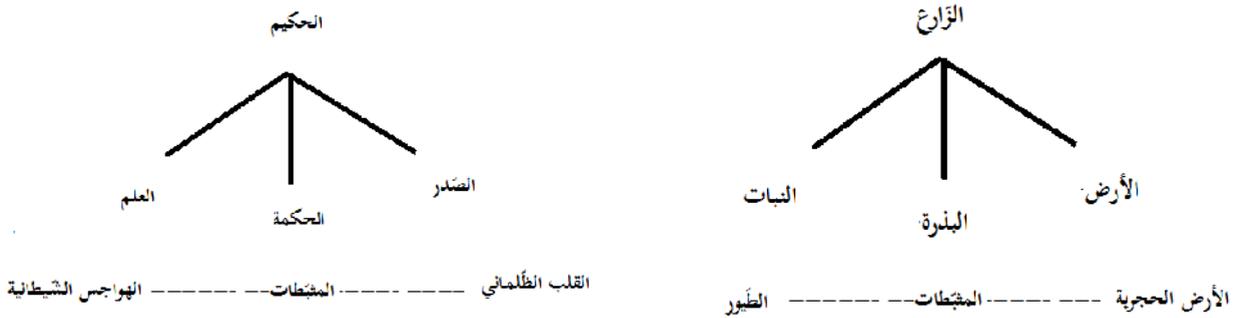
الزراع بين الأشواك يسمعون كلام الله ولكن هموم الدنيا ومحبة الغنى وسائر الشهوات تدخل في قلوبهم وتخفق كلام الله فلا يثمر وبعض الناس مثل الزارع في الأرض الطيبة ون كلام الله ويقبلونه فيثمرون واعتمد البعض على التأويل المعاصر فالبذرة هي الكلمة والتبات الذي يخرج منها يتكوّن من طبقات مختلفة

50 : "جماليات النص الأدبي ( في البنية والدلالة) " / - 82:

51 : " - ترجمة: / - 300 301:

52 : - 301 302:

إنّ الحكيم الذي سخّره الحقّ تعالى لتعليم الناس وهدايتهم لهو أشبه بالزارع الذي يلقي البذور في الأرض الحصبية فتثمر صنوفاً من الخيرات، أمّا أولئك الناس المتهافتون على سماع الحكمة الربّانية، المتعطّشون إلى الارتواء بمائها العذب التائقون إلى نشدان غلالها في صدورهم الطيبة المتخلّصون من الأدران والعلل، لا يقلّون شأنًا عن الأرض الخيرة المعطاءة، التي تحمل البذرة في جوفها وتخرجها نباتاً يملأ الأفق خضرة وبهجة يأكل منه المقيم وعابر السبيل كلّ بحسب حاجته وكلّ بمدى حالته، وبيت القصيد في الأمر العمق الباطني الذي لولاه لاحترقت الحكم وتفرّقت الهمم...



## ب. تعبير الرؤيا:

فسر ٥٣ دانيال حلم نبوخذ نصر الثاني ٥٤ أس

والساقين الحديد وبعضها خرف وقد تحطم التمثال بحجر ر دانيال

هذا الترميز الوضعي النبوي بانقسام الممالك الأربعة حتى تتغلب عليها الحجر مملكة الله الأبدية، أمّا مسيحيّ

<sup>53</sup> (من العهد القديم) دانيال، هو أحد الأنبياء الأربعة الكبار في التراث اليهودي المسيحي، والشخصية المركزية في

عندما كان دانيال شاباً، اقتيد إلى السبي . وأُتي بأمر إلى

605 . فتعلم هناك لغة الكلدانيين ورشح مع رفقائه الثلاثة للخدمة في القصر الملكي.

التوراتية تعلم دانيال ثلاث سنين وأعطاه الله فرصة لإظهار علمه وحكمته ففسر حلماً لنبوخذ نصر (الثاني) مكافأة له على هذه الخدمة

نصبه حاكماً على بابل ورئيساً على جميع حكماؤها. وأصبح له قدرة على تفسير أحلام الملوك، وبذلك أصبح شخصية بارزة في بلاط بابل.

تجارب ورؤى في

<sup>54</sup> ملك الإمبراطورية البابلية قام بغزو مملكة يهوذا والقدس وأرسل اليهود إلى المنفى عاصر عدد من الأنبياء ومنهم ارميا حزقيال دانيال

المعلّقة اشتهر بتدميره الهيكل الأول (( لسبع سنوات حين داخله الكبرياء وأسجد لتمثاله الجميع ثم تاب إلى الله وعاد إلى الحكم.))

: - ترجمة: / " 305:

السنة أولى في القرون الوسطى ، إنَّ الرّأس الذهب الامبراطورية البابلية والصدر والذراعان الفضة  
 هما الامبراطورية الفارسية  
 المكدوني والسنّاقان الحديديجسدان الامبراطورية  
 والقدمان الحديد والخزف ترمز إلى الممالك  
 والأصقاع الأوربية التي كان على معرفة بها  
 إشارة إلى مجيء المسيح.<sup>55</sup>

ومن أمثلة التّأويل الجديد اعتبار التاريخ ترميز مقصود (في المسيحية) جميع الأشياء في الكتاب  
 المقدّس من أزمنة وأمكنة وأسماء وأعداد مليئة بالرمز الروحي والسرّ التّمطي والأسرار العلوية الترميز  
 طريقة في تأويل العهد الجديد تتناول الأحداث والأشخاص في العهد القديم على أنّها تجمع الحقيقة التاريخية  
 إلى المعنى التّبوي في حدود الأناجيل والشريعة المسيحية كلّ ما حدث في الـ ( )  
 إنّما هو ترميز إلى . العهد الجديد الدفاع عن التّأويل بالاستناد إلى قول القديس بولس: "إنّ جميع  
 ما حدث لبني إسرائيل كان من باب الرّمز وأنّ ذلك قد كتب لتحذيرنا"<sup>56</sup>.

### ج. نمط القصة والخرافة والأسطورة:

في الأدب الأجنبي يفسر "ت قصائد هوراس رمز لسفينة العائمة في البحر هي الدولة والأمواج  
 ياح الحروب الأهلية والميناء: وهو تفسير مقنع لما كان يحيطه من ظروف سياسية  
 قريبة، وهي رؤية في حدود الفطنة البشرية.

55 : " / - 316 317

56 : - 293 294 299

وهذا الأمر مختلف تماما عن ترميز حزقيال<sup>57</sup> مدينة صور: «القذافون أتوا بك إلى مياها غزيرة  
فخطّمتك الرّيح الشّرقية في قلب البحار» وتفسير ذلك أنّ الرّيح الشّرقية هي بوخذ نص الذي استولى  
على أورشليم عام 586 . . .<sup>58</sup>  
والأمثال في التّوراة والإنجيل لها خصائصها، ويمكن فتح مجال صغير لضرب الأمثال في القرآن الكريم  
والحديث النبوي الشّريف، ولها الخصائص المميّزة، ولكن يمكن أن نأخذ ما تعلق بجانب التّبات والزّرع،  
باعتبارها الأساس المشترك بين مختلف الدّيانات، فالأمثال في التّوراة تتركز في كثير من صورها  
على تشبيهات الأرض والزّرع لتّبات، وهو ما نجد له حضورا في القرآن الكريم والحديث النبوي الشّريف  
والأمثلة الصّوفية...

## أ. الترميز في القرآن الكريم:

ضرب الله عزّ وجلّ الأمثال في القرآن الكريم، لتثبيت دعائم الإيمان في نفوس المؤمنين تعزيزا لهم،  
وتهوينا للتفوس الجاحدة المعاندة، فتنوّعت ضروب معانيها بين: التّلاكير، والوعظ، والحثّ، والزّجر،  
والاعتبار، والتّقرير وتقريب المراد للعقل وتصويره في صورة المحسوس<sup>59</sup> ومن أمثال القرآن الكريم،  
ما وصف به محمّد وصحابته في معرض المدح، فصحابة محمّد بدأوا قلّة ضعافا، ثم أخذوا في الكثرة والنّماء،  
حتّى اشتدّ ساعدهم وقوي عضدهم، كمثل الزّرع ينبت ضئيلا ضعيفا، ثم ما يلبث ساقه أن يقوى بما ينبت

<sup>57</sup> سفر حزقيال

( ) من الكتاب المقدس، وهذا الترتيب وفقا  
الذي اعتمد في ترتيبه علي الأجزاء المترجمة من العبرية لاثم التي ترجمت من  
اعتمدت الترتيب العبري . وحزقيال هو اسم لأحد الأنبياء العبرانيين، الذي عاش في  
يعرف في الإسلام بذوي الكفل.

58 : " - ترجمة: / 304:

59 : "النقد الأدبي" : طباح الدّين محمّد عبد التّوّاب - - 2003 : 03:

28: 29

حواله، وقد اتخذ التمثيل من الزرع وسيلته، لإحداث التأثير العميق في النفوس، ومعانيه لا تنجلي إلا بعد أن يحوّج إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمة في طلبه، مثلما عبّر عنه الجرجاني.<sup>60</sup>

ومن الأمثلة الأخرى "الإنفاق": **مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**

**كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ ۗ وَاللَّهُ يُضَعِفُ**

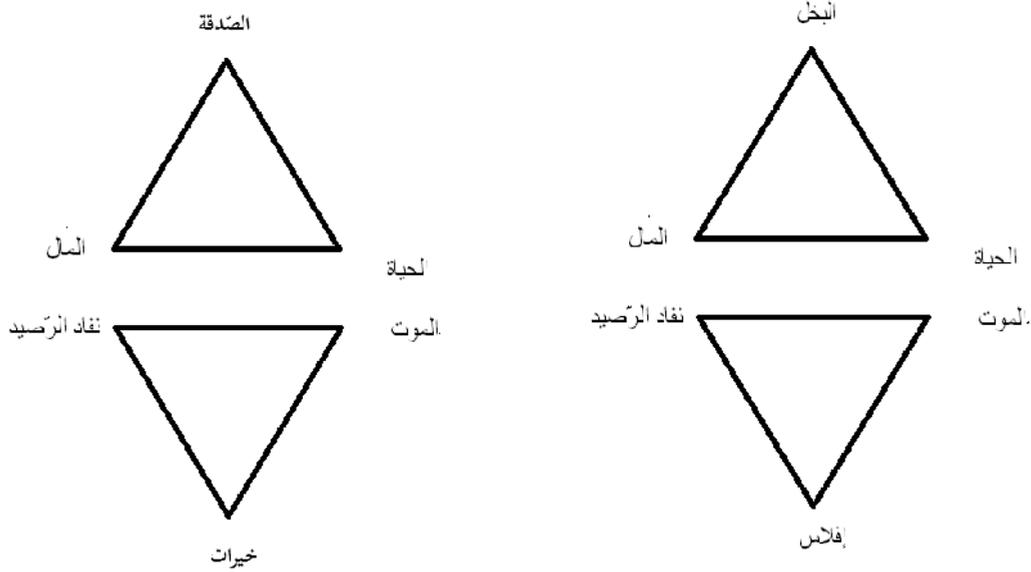
**لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**<sup>61</sup> وقد جاءت هذه الصورة، لتمثل المعنى المجرد في صورة

محسوسة، بالغة الجمال رفيعة الحكمة فهذه الصورة إن رثيت في الطبيعة كانت أجمل ما يرى، وإن جسدت في الفكر كانت أعظم ما في القيم، وأفضل ما في الفضيلة، وأخير ما في الخير، وإذا اقترنت بالمؤمن زادته هيبه وجلالا ووقارا، فحقيقة المؤمن لا تختلف عن حقيقة السنبل التي تنبت آلاف الحبات، أو آلاف الـ وأخصهم الصوفي فحكمته تعادل الحبة المباركة التي تتضاعف إلى ما لا نهاية، وهو ينفق من جنة العلم القدسي، فيتضاعف آلاف الحبات، فالمعرفة الصوفية أو حكمة العرفان تقتطف من جنان القرآن، والذي يخرجها إلى الناس بأريحية وكرم ق الموعود بمضاعفة علمه وحكمته ومعرفته دون أن يجد لها نفادا لأن مصدرها إلهي قدسي، أما البخيل بها عن الناس، فيتوعده الحق تعالى بإتلاف جنّته وخرابها أمام ناظريه...

60 / " : النّقد الأدبي / دّين محمد عبد التّواب : 81 82

60 : "النّقد الأدبي

61 - / 261



ويقترّب هذا المشهد من مشهد يصوّره القرآن الكريم واصفاً جنّة من نخيل وأعناب وأنهار وثمرات، وقد لحق صاحبها البخيل الهرم والوهن، تاركاً في كنفه ذرية زغباً ضعافاً فأصاب جنّته إعصار فيه نار فاحترقت بأشجارها وثمارها،<sup>62</sup> إنّه مصير من يبخل عن ذريّة العلم بثمرات الحكمة، وقطوفها الدّانية فلا هو ينتفع منها ولا هو يفيد ذريته من خيرها، وهذا تحذير من المنع والتّقدير على الغير وعاقبة المانع للصدقة ليست أيسر من مخرّجها رياءً وتفاخراً، فداعي الإنسان إلى الصدقة بما الدّاعي إلى القوّة رم والحياة بعد الموت إنّه ما يخرج من رصيد بعد فناء الأرصدة الدّنيوية، فالإنسان يحيى في جنّة عمله إن كان صالحاً بعد لقاء ربّه وهذا وجه من وجوه الإعجاز في الصدقة وبعد أن شبّه المتصدّق بالحبّة التي تخرج مئات الحبّات، يمثّل المتصدّق مرّة أخرى بجنّة من الجنان وروضة من الرياض، أصابها وابل فأنت أكلها ضعفين، وإن أصابها مطر ضعيف أخرجت من الخير في الحالين.

فالأمثال تشتمل على بيان تفاوت الأجر، وعلى المدح والذم، وعلى الثواب والعقاب، وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره، وعلى تحقيق أمر وإبطال أمر.<sup>63</sup>

حتى لا تصبح الحياة مبلغ اهتمامنا ومحط رغباتنا ومنتهى آمالنا يضرب الحق تعالى مثلاً لفنائها بالماء الذي ينزل من السماء فيختلط به نبات الأرض  
ياح بعد أن كان مخضد ينعا ثابتا  
في مكانه<sup>64</sup> فالدنيا لا تستوي على بقاء وإن راققت لها العيون وأثارت في القلب الشجون.

إنه مثال ترميزي عناصره مستوحاة من المشاهد الحسية، فمن منّا لم ير التّبات وخشاش الأرض وعيدان الأفنان تجرّها السيول الغامرة في الوديان والمجاري في يوم مطير، أو ليل زهري، غير أنّ ما لا يشاهده جميع الناس، أن ينقلب المشهد الحسي المعتاد، إلى مثال ترميزي لزوال الدنيا في طرفة عين وهوانها بأوهن شكل ولون، وهنا يعمل العنصر الترميزي على استحضار واقع مؤجل أو حقيقة غائبة، لتقريبها من الأذهان، ووضعنا في وضع زمني استباقي، أو هي رؤية من نافذة الغيب على ما سوف يكون ومقارنته بما هو كائن ومن ثمّ استلهاام العبرة.

أما ما: فتمثله سورة الرعد: أنزل من السماء ماءً فسالت أودية

بقدرها فأحتمل السيل زبداً رابياً<sup>٦</sup> ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو

متع زبداً مثله<sup>٧</sup> كذلك يضرب الله الحق والباطل<sup>٨</sup> فأما الزبد فيذهب جفاءً<sup>٩</sup> وأما

# الباب الثالث

## نداء المحبة وصرخة الجمال

✓  
✓

# الفصل الأوّل

## فراء المحبّة



✓ شعريّة الرموز الدّينية

عبر الصوفية عن **محبة الخالق**<sup>1</sup> في صور عشقية متنوّعة، مستخدمين الأحداق والتّظّرات تعبيرا عن مشاهدة المحبوب في صور عرائس أ بكر المشاهدات، لـ بينهنّ وبين تجلّي المعاني من قرائن الملاطفات<sup>2</sup> ذاكرين الألاحظ وسطوتها والعيون وإيماءتها، والمحاجر الرّاشقة<sup>3</sup> حتّى نبت من الأجنان الزّهر فكأنّها عقد نظم ونفوق الأجساد وزهوق الأرواح في معاينتها وملاحظتها، وبثّ الشّكوى وتفتّت الأكداد، والعبرات والحرق، ومضايقة الرّقيب، وما يكون بعد ذلك من الاكتواء بحرقتها والتلظّي بنار فرقها<sup>4</sup>... وتركيز الشّعر الصّوفي على العيون في أوضاعها المتعدّدة وسياقاتها المتفرّدة، يأتي للتأكيد على أنّ الهوى إن نشأ عن العيون يكون أشدّ تأثيرا ممّا هو في الأحوال الأخرى<sup>5</sup> فهي قرينة السّحر لا ي عنها من خوارق أعجب من العجب فتصيب فريستها بهذيان عبر العاشق عن حيرته من أثر العيون وأفاعيل اللّحاظ والجفون متعجّبا ومنكرا في الآن نفسه:

هل سمعتم أو رأيتم أسدا صاده لحظ مهامة أو ظبي<sup>6</sup>

ثمّ قبض على اللّحظة الخاطفة التي يستحيل استبطاؤها في الأوضاع العادية فالشّاعر يجبس في مخيلته ثمّ يسترجعها شعرا فينثرها في مشهد تألّيفي يكاد يشبه اختزان الصّور فوتوغرافيا ثمّ استخراجها وعرضها على صفحة الورقة.

<sup>1</sup> الحبّ هو خلوص الهوى إلى القلب وصفاءه عن كدرات العوارض. ينظر: "لوازم الحبّ الإلهي" محي الدّين بن عربيّ تحقيق: موفّق فوزي الجبر دار معد للطباعة سورية دار النّمير للطباعة سورية ط: 4998/01 ص: 41

<sup>2</sup> مشاهدة المحبوب هي البغية والمطلوب وهي أعزّ موجود وأصعب مفقود ولآداب المشاهدة علامات منها الثّبات وعدم الالتفات والحشوع والإقناع والخضوع والارتياح. ينظر: المصدر نفسه ص: 43

<sup>3</sup> يكون بكاء المحبّ بعد فقد الأحبة ورسوم المنازل، وقد يكون البكاء حالة شوقية ل لقاء المحبوب والظّفر بالمطلوب، وقد يكون من العارف على تقصيره إذ لا يساعده مركّبه الطّبيعي فيما يريده من الطّاعات، وقد يكون حنيناً إلى بداياته. ينظر: المصدر نفسه ص: 37

<sup>4</sup> الرّفات الرّفير زيادة الأشواق وتمّما تقع من مشاهدة زيادات الحسن في المشهود في نظر العين عند الشّهود وزفّرات الاشواق هي اصوات نيراتها السّخنة فقالوا أنّ الرّفات تحرق عود الكبريت إذا قرّبت من الغم واقتداح النّار من الفؤاد. : - 52 53.

<sup>5</sup> "ابن عربيّ حياته ومذهبه" - ترجمة: لعبد الرّحما - 239:

<sup>6</sup> " : - " شـ الشيخ حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغنيّ النّابلسي 27 :

والحقيقة أنّ هذه التقنية إنّما تأتي لتواكب العلاقة بين الناظر والمنظور، ففي حين كان الناظر ساكنا منفعلا والمنظور متحرّكا فاعلا، ترتدّ الحركة الماثرة ليصبح المنظور ساكنا حبس التصدّ والناظر متحرّكا

وإذا أردنا الترجمة عرفانيا قلنا: إنّ المحبوب بعد أن يلقي على المحبّ تلايب حسنه وبهائه يترك الدور للطرف الآخر لإخراج الجمال الذي لا يكتمل إلا بإظهار المشاعر المنتقشة في كيان الصوفي، فجمال المحبوب ثابت أمّا المتغيّر فيأتي انطلاقا من الرؤية الباطنة الخاصة لكلّ راء وهو ملحق تكميلي للجمال المطلق.

غير أنّ هذه الحركة قد يدخلها ما يريها أو ما ينغص مجراها ويكدر صفوها، يمثلها تدخّل الرقيب

الذي يعمل على خطوط معاً وما الرقيب في العلاقة العرفانية بين المحبّ والمحبوب

للأغيار والمواد والكثائف فمجرد الالتفات إليها والتطلع إلى مباهجها ومفاتها يقضي بإنهاء العلاقة الثمينة

وابطال الرباط الأقدس، لتزيّن الملمات السفلية والشهوات الأرضية ويقابلها

الصوفي دائما بالإعراض واستحباب العذاب قربانا للحبيب.<sup>7</sup>

للتنفس وجه إلى الأرض ووجه إلى السماء، فإن أردت أن تبلغ المراد الأوفى والسعادة القصوى،

فما عليها سوى أن تتجرد من الطبيعة وأجزائها والمادّة ولواحقها، بأن تعلق همّتها على سببها الأول متخذة أسبابه.

وأظهر الارتواء من كؤوس المشاهدات والموا بالأكداح والنشوات المحصّلة ممّا أدير

على سرائرهم وضائرهم من خمرة غيوث العلوم في مجالس الأوس ومحاضر القدس مشيدين بقدميتها ذاكرين

صفاتها وأسرارها وتأثيرها وفضائلها والحسرة على تفريطها أن جعلوا لها معجزات وخوارق، ذاكرين

7 عرض ما رسمه العطار في رسالة "منطق الطير" التي وصل فيها إلى سبر دقائق النفس البشرية المتخادلة المختفية وراء الأعدار الواهية، لمساعدة الصوفي على التخلص من أعدارا النفس البشرية على اختلاف طبائعها، فلا يعجز بالطاوس والبطّة والحجلة والهما والصقر ومالك الحزين والبومة والصعورة، وقد ذكرها العطار ومثل لها بمذه الطير لأنّ في نفس كلّ واحد ما يناظرها، وهنا يأتي دور الإرادة في الخروج من الكوة والمضي إلى العوالم الوضاء، ولكن الوصول إلى القمر لا يتم على ظهر سمكة بتعبير الع - ترجمة: ليديع محمد جمعة "منطق الطير"

الصَّحْب والفتية موظفين مصطلحاتهم الخاصة كالسكر

والحيرة والتجلي والحضرة والتخلي

والتحلي وهي أجمل حلية يكتسبها العاشق والأقطاب والأبدال والأوتاد...<sup>8</sup>

فإذا فشل الصوفي في اختبار الأغيار ألقى بعيدا عن حضرة المحبين وإذا نجح في اجتياز المؤثرات

اعتلى إلى مرتبة أرقى يذوق فيها لذة التخلي عن

العلوية واللافت أن الشعر الصوفي أبدع علاقة جديدة بين الكأس والخمرة ومعادله قلب المحب وما يستقر

فيه من نشوات التجلي القدسي أولا، ثم ما تترجم عن الخمرة المتلفة للعقول المستولية على النفوس، بالخمرة

التي تنسج خيوطها على الأفتدة المنتظرة لما يفعله فيها ناسجها.

وما يتبادر إلى الأنظار هذا الترقب المستسلم الذي تتم في جوفه عمليات عرفانية مختلفة ومعقدة

يعايشها صاحب التجربة ويتعرض لأعتى المراحل المعبر عنها بالأحوال.

وشبهوا فان نوح وبالوديان والسفوح الجارية،<sup>9</sup> ونيران عشقهم بنار الخليل

وحزهم بجزن أيوب وصبرهم بصبر يعقوب ووصفوا ما رأى العواد من بقية أجسامهم العاشقة الفانية

مبدعين وصفها بالشبح وأثر طي الثياب والنقطة المتوهمة، وشبهوا ذبولهم واصفرار لونه

بالصحيفة المصفرة التي تقرأ فيها أخبارهم فيعرف ما يلاقون في الهوى من الأهوال العظام والأحوال

10

...

<sup>8</sup> إلى شروح هذه المصطلحات في الم

<sup>9</sup> الدموع كناية عن المعاني الفائضة من عين البصيرة في معابنتها للحقائق الإلهية. : " : البوريني والشيخ عبد

الغني النابلسي : 75

<sup>10</sup> الذبول هو نعت صحيح في أرواح المحبين بالنقطة المتوهمة التي لا وجود لها إلا في الوهم : " : الشيوخ حسن البوريني والعلامة عبد الغني النابلسي المطبعة الخيرية : 192.

والبادي للعيان التزوع إلى التضخيم في وصف المكابدات والاستلها من أحوال الأنبياء في محنهم<sup>11</sup> والتشخيص من الطبيعة الحية والجمدة والأخذ من المحسوس والمجرد، وكلها تحمل دلالات عميقة على وعورة المسلك وخطورته، فالصوفي رهين الأوضاع الحرجة

وهم مع ذلك لا يتبرمون من الحبّ معتبرين تباريح الصّابة<sup>12</sup> من النّعماء ومحنة الحبّ منحة وفضل، والذّلّ لذّة، ولباس البؤس نعمة سابغة، فالإخلاص للحبيب فوق ما يلاقونه من المكاره والآلام لذا فهم ييوحون به للأخلاء فقط تنفيساً عن كربهم دون الأعداء فالشكوى لا تجاز أممهم<sup>13</sup> فبأيّ مقياس يقيس الصّوفي الأشياء وبأيّ عين ينظر إليها وعلى أيّ إكسير يحوي حتّى أمكنه تحويل الأضداد إلى زمر متألّفة إلّا أن يكون ذلك هو " كيمياء الباطن يدرك به أنّ الانفعالات الإنسانية السّلبية ما هي إلّا قشرة خارجية وأوهام زائفة إذا أفلح في شقّها وكسرهما والتحرّر من استرقاقها تمكن من رؤية الحقائق ومشاهدة الأنوار والرّيا والتنعم بكمالاتها والتمتع بلذّاتها، من حيث يخاله الجاهل غارقاً في المحن والشقاء.

وزادوا أن اعترفوا بمذهب الحبّ دينا وملة مقدّمين ميثاق الولاء والعهد والعقد للحبيب، وهذه المبايعة الدّينية القائمة على أساس المحبة المطلقة تعكس المرجعية الروحية التي تتجاوز المتعارضات والمتضادات وتثبت أمام المتغيّرات على اختلاف الأشخاص وفي كلّ زمان ومكان، ولو أنّهم لم ينطلقوا من مقياس حرج كان تحقيق الوحدة المتناغمة أشبه بالأسطورة.

واستغرقوا في وصف جمال المحبوب ومطلع أنواره وكماله وجلاله، فصوّروا المواهب الإلهامية في صور حسناء متبرّجة وعذراء متغنّجة تليس في جلايب الحسن والتضارة وتميل في أساليب اللّطف والإشارة<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> عدّت صور التضخيم من المبالغة الحسنة، ينظر إلى مجملها في "

<sup>12</sup> الصّابة رقة الشوق إلى لقاء المحبوب لانهما انتقال إلى عالم اللطف : "لوازم الحبّ الإلهي" محي الدّين بن عربي : 60

<sup>13</sup> البوح والإفشاء والإعلان يكون عند فقد الصّبر... فيظهر فيه سلطان الوجد فتأبى الدّمع إلّا... وهو أبلغ في المحبة من الكتمان فإنّ

39:

<sup>14</sup> : " : حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغنيّ النابلسي : 08

ولكن هذا الأخذ من الجزئي المحسوس للتعبير عن المطلق المتأني على النفوس، صاغ إشكالية إلحاق التاقص بالكامل، وردّ المتناهي على المطلق اللامتناهي، الأمر الذي مكن الخصوم من فتح الباب على مصراعيه للطعن والتجريح، والنظر إلى ذلك على أنه نقيصة، ومساسا بالحدود الشرعية في التعبير

15

لذا نجد عملية الخلق العرفاني إنما تعتمد على آليتي تجسيد المجرد وتجريد المحسوس، كعمليتين متتاليتين في المرحلة الأولى يجسد المجرد كبناء مادّي لغوي ثم يعيد رفعه إلى مجاله المجرد ككرة أخرى عن طريق خلوص المعنى حتى يحفظه من التباس المحسوسات ويدفع عنه لبس الفهم والغاية.

### باطلاق الجمال وون التقدير، فحسن الحبيب يتبدى في كلّ شيء ويتجلى في المظاهر

إنهم يدركون أنّ ما يتبدى لهم من مظاهر الحسن وآيات الجمال ليس سوى تجليات الجمال المطلق.<sup>16</sup> إن ما يظهر للتواظر لا ينقص في الدرجات ولا ييهت في الكمالات، لأنّ العين الناظرة إذا دقت شقت الأثواب الظاهرة ووقعت على الدرّة الفاخرة المكتنزة في المواد والكثائف، أمّا إذا تعلقت بالعلائق وعتت بقيت على شوائبها لم تشفّ ولم تستخلص الحقائق الخفية فدونها الأعين الحاسرة والبصائر القاصرة. أكثر من ذلك فإنّها تظهر في الصور العشقية مرّة في قيس وأخرى تتبدى في كثير وآونة في جميل بثينة تتجلى فيهم ظاهرا وتحتجب باطنا، ذلك أنّ عين المجلى وهي منصات تجلي الحقّ عليها.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> الجلال المطلق والجمال المطلق، هو الكنه الذي استأثر الله تعالى به، وهو البّات بلا اعتبار «لأنّ كلّ ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن، هو من أنواع ذاته وآثار صفاته، وليس في الوجود موجود له الكمال المطلق الذي لا مثوية فيه، لا وجودا ولا إمكانا سواء، لذلك كانت تجربة الجلال تعبيرا عن الواحد الجوهري اللامتناهي، وهذا الواحد هو وحدة مجرّدة، انطلمست فيها كلّ كثرة للأجزاء أو المحتويات، فالواحد الصّوفي هو البّات وهو الوعي الخالص. ينظر: " 04: 211 254  
<sup>16</sup> إله إن غاب عني كلّ جارحة \*\*\* في كلّ معنى لـ " - " حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي - 02:

60:

17 : "لوازم الحبّ الإلهي" محي الدين بن عربي: 85:

نحبّ الاسم ولا نعرف أنّه عين الحقّ فينقذ له كشف الغلط وفي الحقيقة ما أحبّ إلاّ الله وحجبه اسم المخلوق فما عبدوا إلاّ الألوهية وإن أخطأوا  
في النسبة: \*\*\* "لوازم الحبّ الإلهي" محي الدين بن عربي: 86:



المصوّر، فلدونهم من الناس أن يعتقدوا بالاتحاد أو يلتبس عليهم الفهم في توجيه العزم والنية للحبية وإسلا.

وتجلى لبعض الباحثين ، المنعكس في القصائد فتوصلوا إلى أنه الفقيه <sup>22</sup> الذي لاقى

منه الصوفية أشد الرقابة والتيل والتضييق، غير أن شبح العاذل سرعان ما يتسع لأشكال أخرى  
ومنه الشكل الديني والمعرفي والاج <sup>23</sup> مثل ثقافة المجتمع في مقابل الشاعر الذي يحاول خلخلة

النسق القائم لبناء نسقه الذاتي عن طريق إسكات العذال <sup>24</sup> راع بين المجتمع  
- باعتباره نظاما سلطويًا والشاعر الثائر على صور الإجحاف والمضاي

لقد توصل الصوفية بالقيم إلى أعلى مراتبها، أو فلنقل انتهوا إلى قيمة فوقية ( - قيمة) الشان

الذي جعل الناظر يعتقد أن الشعر الصوفي تقاطع في نقطة ما مع الشعر الإباضي العبي مثلما تمث  
المجون في العصر العباسي، وظهر عليه انحلال القيم والمجاهرة بالفسوق، غير أن الأمر أشبه باستواء  
الأضداد، فإذا ارتفع الصوفي عن ملابسة الواقع المحسوس، فلا فرق أن يقال إنه يوجه مناسكه شطر الحبيد  
أو يجعل التهنك فروضه ونوافله، لأنه آثر الملامة على السلامة غير مبال بإعراض الخلق عنه. <sup>25</sup>

ومن كبريات سماته ما ترائى للعوام ظاهره وخفي عنهم باطنه متمثلا في التغزل بالغلان وتعشق الصبيان  
أشعارا وأقاصيص <sup>26</sup> ويكاد هذا الطرح يوحى بفوضى القيم وتلاشي المبادئ، إلا أنه في الحقيقة تصوّر عرفاني  
مفاده أن القابض على الجوهر لا ينظر إلى ما ينظر إليه الناس عادة، حيث لا يلتفت الواصل إلى ما يصنع  
لب الإشكالية عند غيره، وما يمثل نقطة خلاف بينهم لا يكاد يكون بالنسبة إليه إلا فقاعات ضخمة تشغل  
السطح، فإذا وقرت حقيقة الإسلام في قلبه استوى عنده الإمام والقسيس والعابد والفاجر، ليس

<sup>22</sup> المقصود صورة الفقيه المناوئ للصوفية وليس جميع الفقهاء.

<sup>23</sup> "العاذل وتجلياته في الشعر الصوفي" / - مجلة نزوى 42: 2005 .

<sup>24</sup> "جماليات التحليل النقابي" / - : 56 58

<sup>25</sup> " : - حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي : 02: 93:

<sup>26</sup> لهم في ذلك أقاصص . عجسة على طريقة النسخ الصوفي تحتكم إلى تخريج معانيها وتأويلها عرفانيا

المعادلة بينهما، أرى حية المفهوم الإيدولوجي والأداء الشعائري والتصنيف العقيدي، وما يترتب عنه من أحكام، وإنّما من حيث من أصاب التوحيد في كلّ شيء لم يهتّم بالخلاف.

وأخذت بعض المفردات دلالات خاصّة-

والتعذيب عذب والعبودية حرية ولم يعد قتله في سبيلها تعسفا بل إسعاف له، ووعيدها إنّما هو وعد وما يخاف منه رجاء إليه والموت استعداد للحياة الحقيقية<sup>27</sup> فإن انقضت روحه فهو القتل الشهيد، وإن لم تنقض أو لم يقبل منه نسبة الهوى فحسبه اتّهامه بذلك ولو على سبيل المجاز، لأنّ نسب الهوى أقرب من نسب الأبوة<sup>28</sup>، فالعاشق أعمى عن كلّ شيء إلا عن المعشوق الإلهي ويرضى أن يقتل بسيف كما لو كان حملا معدّا لأن يكون أضحية وبعدئذ لا يبقى سوى الله لا شيء آخر، فما الهوى إلا الهوان وزال عنه النون.<sup>29</sup>

هذه التزعة التفجيرية للذات المتناهية، ما هي إلا عتبة للخروج من شرنقة المادّة والاعتناق بجناحين

طليقين نحو الأفق الأعلى، حيث يتناغم "الأنا هو" لحظة الاستحضار الوجداني أو "الأنا أنت" الحضور الرّحمان.

27 أما في كشف الخفاء للعجلوني ج: 2 : 384 2669 :

- هو من كلام الصوفية والمعنى موتوا اختيارا بتر

وفي - 1 - 112: : أو المراد بالموت على هذا الغيبوبة عن عالم الشهادة بالاسْتِعْرَاقِ مَلَكُوتِهِ وَكَلْبِ الْكَلْبِ إِلَى جَنَابِ قُدْسِهِ وَقِيلَ أَيُّهُ دَاقَ أَلْمَ الْمَوْتِ فِي اللَّهِ وَهُوَ حَيٌّ فَهَذَا الْمَلَمِنُ الشَّدَائِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَأَنَّهُ مَاتَ وَقِيلَ هُوَ بِجُزَائِي بِالْأَوَّلِ أَيُّهُ سَيَمُوتُ شَهِيدًا.

28 سب الهوى هو نسب التقوى وكمال العبو " حسن البوريني والشيخ عبد الغني

- 06: 01:

وإن لم أفر حقًا إليك بنسبة \*\*\* لعزتها حسبي افتخارا بتهمتي :

112: 107:

29 : وسألته بإشارة عن حالها \*\*\*

فتنفّست كمدا وقالت ما الهوى \*\*\* إلا الهوان وزال عنه النون - : - 01: 119:

وأصبح ،<sup>30</sup> الفناء بتجلي صورة الحبيب في المحبوب، فالعاشق والمعشوق مثل مرأتين كلّ منهما تحدّق في الأخرى، ويصير العاشق إلى الفناء في لحظة فجائية ينصرف فيها عن أحواله الاعتيادية، مستعيضا بعالم الباطن مركزا على فكرة واحدة هي الله واستبعاد أيّ فكرة أو صورة أو خاطر خارجي،

**الفناء** متربّصا بفريسته الهائمة حتى يستدرجها عبر ستّ درجات أشبه بجرعات دقيقة يتلقاها المجدوب، يفقد في الأولى الشّعور بالأفعال الإنسانية ويراهما آثارا لله لا غير، ويفقد في الثانية الشّعور بمكانته وقواه وصفاته وإن كان لا يزال يحتفظ بوجوده الفردي وفي الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته ويفقد الشّعور بأنّه هو الذي يشاهد، وفي الرابعة لا يتفطن إلى أنّ الله هو من يشاهد ومن أجله يقوم بالمشاهدة، وفي الخامسة يمتدّ التجريد إلى كلّ العناصر الذاتية والموضوعية الباطنية والخارجية لشعوره وفي السادسة يتضاءل مجال الشّعور أكثر فتزول الصفات الإلهية ويتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق الذي ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء...<sup>31</sup>

ولهذا يقع التأظر في أغلوطة القول **بالاتحاد** انسلاخه من نفسه بالكلية

فيكون كأنّه هو، وهذا الأمر وهم لغير العارف المتحقّق، فيعتقد اتّحاده بالمحبوب، والحقيقة أنّ ما رآه لم يكن أكثر من سراب الآثار المنعكسة، ومن الواصلين من يردّ إلى عالمه الحسيّ- المقيّد الأرضي ومنهم من لا يردّ بل يستهلك في ذلك المقام وفيه يقبض ويحشر ثمّ في اتّحاد مع الله ومنهم من يرجع ولكن يستردّ ذاته فقط مجرّدة من العالم الخارجي ومنهم من يرجعون من الاتّحاد ويستردّون الشّعور بالذات (الأنا واللاذات (اللاأنا)...<sup>32</sup>

<sup>30</sup> الهوى ذو سلطان لأنّه من العالم العلوي وسمّي سقوطه هوى سقوطه في القلب وهو ظهوره من الغيب إلى الشّهادة، وسبب حصوله في القلب أحد

هما إمّا نظرة أو سماع أو إحساس : لوازم الحبّ الإلهيّ " محي الدين بن عربيّ : 81 : 82

31 : "ابن عربيّ حياته ومذهبه" - : 224/223

32 : - : 253 254

واشترطوا مفهوم الاتحاد فيصير العاشق حبيبا بل محبا لنفسه، ويظهر شعرا في شكل لغوي دلالي سمته تبادل أطراف الضمائر، حيث يلتصق بالمتكلم ضمير الغائب ويسند للغائب ضمير المتكلم، وهي تقنية يستخدمها الشاعر الصوفي للإطاحة بحالة غيبية، ومنح إنابة الفعل للآخر، من أجل تحقيق تشارك ما، أو استكشاف كيان نخاله منفصلا يستقر في غياهب البعد، ولكن سرعان ما يتبدد الظن، في لعبة تبادل الأدوار، حيث أن " " في حقيقة الأمر ليس إلا "أنا" تأملي استبصاري غيبي والأنا ليس إلا عبارة " " مستشرف حضرة الوجود.

حين يتحقق العارف بأوصاف الحق تتلاشى أوصاه العبد وتمحي الصفات الهيكلية ولا يبقى حضور إلا للروح المتحدة مع الحق في عالم الغيب، فإن غاب ترى كل جارحة منه حسنه في كل شيء في نغمة العود ومساقط قطر التدى في الخمائل البهيجة وفي أريج نسيم السحر وفي الثمامه ثغر الكأس<sup>33</sup>، وإن دعيت كان هو المحيب وإن كان منادى أجابت هي النداء ولبت، لأن تاء المخاطب قد رفعت بينهما، برفع التاء المفتوحة فيحدث تحوّل ضمير المخاطب إلى ضمير المتكلم وهذا الرفع إشارة إلى ارتفاع الغيرية والرفعة عن التّ والانتقال من حال الفرق إلى حال الجمع والاتحاد<sup>34</sup> لأن الواجد يقول بالواحد، أما إثبات الإثنية فمن الشرك الحفي الذي من نتأجه صلي نار القطيعة.

الأكوان إحالة مختصرة على الحبيب في حال غيابه، وكل جزء كوني إلا ويجوي سرا من جمال المعشوق، فحينما تسدل الستائر، لا يبقى أمام ناظري الولهان غير مسكنات من الطبيعة تخمد لظى توقانه الملتهب، إته العشق الرباني الذي يخيظ الأجزاء المتباعدة ويصيّرهما قطعة واحدة ثملة باللقاء منتشية بالوصال، فالعشق هو الشعلة التي تحرق الصورة الظاهرية للعبد لا بل كل شيء ما عدا المعشوق<sup>35</sup>، إذ ليس في الوجود

33 : " حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي - 02: 60 61 62

34 : - 01: 163 162

35 : " دراسة في آثار الشاعر جلال الدين الرومي - ترجمة / -

- 1379/ : 551

غير الذات الحبيبة إلى التقوس، إذ أنّها مطلق الوجود ولكن رؤية صور الأشياء من وراء الحجب والأستار المموّهة تجعلها تبدو في شكل أضداد فهذه صوامت ناطقة وظلام يبدي النور وسريان واختراق الفلك لجة البحر والتقاء الجيشين في البرّ والبحر وما يجري من مفارقات وأضداد وعجائب الحوادث الحاصلة بيد الحفة والسّعة كتعلّق السمك في الشباك برمية واحدة واصطياد الطّير من الفضاء الفريسة بقفزة في مدّة وجيزة<sup>36</sup> كلّ ذلك فعل واحد تكثّر في المظاهر واحتجب خلف حجب الاكثة وأستار الأسباب فإذا زال السّتر لم يَبْدُ للعيان غيره، أمّا الأشكال فهي مظاهر فعله

احتجب بمظاهر صفاته ولولا ذلك لاحترقنا فكلّ من على البسيطة يشهد بتوحيد الحقّ نبيّ السنّة الاكوان

37  
.

ولتقريب الفهم يقدّم الصّوفية مجازات قرائية تصل بين واجهة مشهدية ظاهرة للعيان تجري في ميادينها باختلافها وائتلافها، وخلفيّة مستورة تلمس من خلالها خيوط الأحداث، فما لم من حقيقة الأفعال إلا كما للصور والأشياء من حدوث وحرك أصيلة عن نفسها، مفتقرة إلى مجريها ومحركها باطناً<sup>38</sup> ويلفت انتباهنا في هذه الجزئية، اتّسام المشاهد بالسرعة الخاطفة والحركة العجيبة، والتنوّع في الانتقاء، فالشاعر يرسم شريطاً مصوّراً عن أهمّ الحوادث التي تجري في الطّبيعة، وهي تعتمد على تتبّع وحدة الأثر من خلال العلاقة بين المؤثرات ونتائجها.

وقد يسير خطاب المحبّة في اتجاه آخر، من الخالق إلى عبده، وهذا النوع من مبتكرات ابن عربي وإحدى شطحاته في تحويل الحبّ من طرف واحد، إلى حبّ متبادل يصدر من الله إلى الإنسان<sup>39</sup> ويعبر عنها في شكل المناداة التي تكون بعبارات الهيام وإلفات العقول وجذب القلوب إلى ما نظفر به من الأطايب

36 : " حسن البوريني والشيخ عبد الغنيّ النابلسي - 02: 194 إلى 201

37 : - 02: 207 208

38 : - 201

39 : القضاة النّقديّة، في النّش الصّوفيّ حتى القرن السّابع الهجـ " / - - 2006 - 217.

والرغائد إن سرنا في محبته، أما ما يتوهم من البعد فهو من الغفلة التي تضرب على الآذان بطبولها عن سماع نداء الحق .

إنّ مقطع النداء مميّز، فالنداء إنّما يكون على رأس البعد<sup>40</sup> لكنّه جاء في سياق القرب، ويمكن الإثارة ليس هنا، فالمدحش حقاً في كون المنادى لا يسمع النداء بالرغم من القرب الشديد، ويبرّر ذلك بقاعدة فيزيائية تساوي حكم شدة الصوت وشدة انخفاضه، والأمر نفسه مع المسافة فشدة البعد وشدة القرب كلاهما يجعل الرؤية تستحيل، لكنّ هذه الحالة إنّما تشير عرفاتياً إلى الإنسان المشغول بقلبه عن ربّه والمعرض بسمعه عن الخطاب وإجابة النداء، فأنى له أن يسمع أو يرى أو يحسّ، وهو شأن الغافل المتعلق بالأغيار. والغافل لا يتصامم عن سماع النداء وحسب، وإنّما يتعمى أيضاً عن رؤية وجه الحقّ تعالى في صور الموجودات وتجليات الأكون المترائية في الحسن البديع والمندرجة في الرّوايح الشّدية وفي الطّعموم وفي الملموسات...<sup>41</sup> وهذا شأن الحواس المنقطعة عن سبيل ربّها، وهي الحواس العضوية والجوارح المادية، وهي لا تأخذ إلاّ عن كون مثلها، فهي مثل البهائم الضّالة تسير على غير هدى، أمّا الحواس المتعلّقة بخالقها فهي الآخذة عنه، المدركة لخطابه، المتقيّدة بأوامره، السّائرة في ركابه.

وهنا نتلمّس العلاقة بين الجمال الإلهي وجمال الموجودات، ذلك أنّ الحسن ما هو إلاّ تجلّي صفات الله وأفعاله، وهذه الصّفات هي سبب كلّ حسن، وهي التي تفيض به على غيرها، وهذه العلاقة بين الصّفات الجمالية والذّات الإلهية تنبني على علاقة إمداد بين مظاهر الحسن في ذات الحقّ، وإشاعتها في الأكون فليس للأشياء المليحة من الحسن إلاّ الصّفة المعارة من مطلق جمال الذّات الأزلية.<sup>42</sup>

40 : "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي 87:

41 : - 197 196:

42 : "الجمالية في الفكر العربي" / - 70: - حسن البوريني والشيخ عبد الغنيّ ا 02:

.175:



فلسفة المسافة بين الحق والخلق تأخذ قيمة نوعية إذا جهل العبد أصولها أضع سبيله إليه كالذي يبحث عن شيء في غير موضعه، وأسوأ منه التاظر إلى الأشياء على غير بصيرة، والسائر في المسالك على غير اهتداء، ولكن العارف بالموازين يدرك دوايب العلاقة بين الحق والخلق، فيعجب للحالة التي تخلقها المشاهدة في ظنه وخياله، فيُسرف في التمثيل والتشبيه، ويُغرق في الإدناء والتقريب:

عَجْرِي      نِي      يَ      نِي  
تَيْتَنِي      نِي      نِي      نِي<sup>40</sup>

إنه تقريب ظني تخيلي يقرّب البعيد ويقص إلى درجة تبدو الأشياء وكأنها متداخلة أو متطابقة على اختلاف أشكالها وصورها وهيئاتها مثلما يحدث في تداخل ظلال الأشياء على الجدار حيث تختفي الأبعاد في نقطة ما وعلى بقعة محدّدة، وهذا ما يجعل الصوفي يتساءل:

نوني إلى-      يَ يَا أ.      يَتَّ إِيَّاي؟<sup>41</sup>

لكن مع ذلك لا تفقد الأشياء جواهرها وصورها الأصلية:

يُ بِي      بِي      أ:      48

رأى بعين قلبه ليس كمن رأى بعين بصره حيث أنّ الرؤية البصرية تخضع لقوانين فيزيائية مادية معرّضة لخداع الإدراك الحسّ فقد تشتمل على أخطاء جسمية في قواعد النظر والمنظور أمّا الشّم وهي الرؤية الباطنية فعالمها غيبي.

46 " /محمد باسل عيون السود : 165

47 - : 118

48 - : 123

إنّ وحدة الوجود الوثنية تقول بوحدة الخالق والمخلوق، أمّا في الحالة الصوفية فلا تواز بين الأصل والصورة، والمظاهر ليست عين الذات الإلهية، وإنّما هي شكل من أشكال تجلياتها<sup>49</sup>.

ووحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ليست مادية منكرة للألوهية، بل العكس هو الصحيح لأنّها تنكر العالم الظاهر في وجوده الدّاتي، فما الوجود الحقيقي إلاّ الله تعالى، وسواه ظلّ من ظلاله<sup>50</sup>.

قانون الحياة والموت هو الآخر ينسرب ضمن منطق آخر لا يختلف عن منطق الرّؤية التي تظهر المحبّين الأحياء موتى ملقون على الأرض تحسبهم الأعين الظّاهرة أمواتا وهم بالعين الباطنة المُخفية للحقيقة أحياء:

صَرَى في - هم - ي - ي - كم<sup>51</sup>

وهي العين نفسها التي جعلت الحلاج يرى الأصيل من الزّائف ويتطلّع إلى الحياة الحقيقية:

وفي - اتي - في - لمي - اتي - اتي في - اتي<sup>52</sup>

محبّة الخالق تتعدّى المفهوم العامّ، إلى مفهوم خاصّ، وهو الاصطفاء والعناية الإلهيتين، فالمحبّة أقرب المسالك إلى التطهير، وهذه خصائص الإعداد الروحي، وهي موجبات الإنسان التام<sup>53</sup> في الأرض، وتكتملها خصائص التدبير الكوني والسياسة الأرضية في العدل أساس الحضارة وشرط النهضة.

49 : " / مصطفى محمود : 21.

50 : " الكتاب التذكري محي الدّين بن عربي في الذّكرى المئوية الثامنة لميلاده " نخبة من المؤلّفين / : 16:

51 " / محمد باسل عيون السّود - : 127

52 - : 125

53 يعرف الإنسان التام بكونه الذي لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة : " اعتنى به: / الكيّالي

- 2004. 163

فالمحبة الإلهية ليست شأن الوجدانيات والرومانسيات الحاملة، وإنما تعدد قاعدة في تدبير المملكة الإنسانية فالرحمة التي خلق لأجلها الإنسان<sup>54</sup> لا بد أن تكون هي الشريعة السائدة في السماء والأرض، وأي رحمة مثل رحمة المحبة، ولهذا فإن رسالة الاستخلاف في الأرض هي بالدرجة الأولى رسالة رحمة ومحبة، اقتداء بنبوة التشريع ومنها نبوة محمد ( )، ولهذا فهو الإنسان الكامل الذي وصفه الحق تعالى بإرساله رحمة للعالمين، ومن ههنا اختير الصوفية مبدأ المحبة دينا وعقيدة.<sup>55</sup>

محبة الأغيار بالعبارة الصوفية خروج عن الصفة التي خلق لها الإنسان وتنكر للرحمة الممنوحة له، أما محبة الخالق فتترجم سير المحبة في مجراها الصحيح، الذي ينتهي بصاحبها إلى الإعداد للخلافة، فالمحبة الغيرية نفعية أنانية الغرض قائمة على مبدأ التملك، أما المحبة الإلهية فهي استنشاق تحقق الكمال بالإنسان الخليفة، وتحو به إلى تحقيق حكمة الخلق، ومع رفعة هذه الحكمة فإن البعض لا يدرك المغزى منها فيقر إلى حقير المحتد وتفاهة المقصد.

ومن ههنا يتحو مفهوم اللذة الملتصق بالمشتهيات الدنيوية الفانية، إلى العلاقة الفكريّة التي تستدعي فرار الإنسان إلى الله تعالى هربا من فقره المؤلم طلبا للغنى الملدّ، لأن الاستغناء عن الله محال، فاللذة<sup>56</sup> والألم والسعادة والشقاء إنما يتعلقان بالقرب من الله أو البعد عنه.<sup>57</sup>

وتفتتح أسرار اللذة المجتابة من المحبة الإلهية إلى ما ينشأ عنها من لذة المحاورة المحبوب، ولو لم يكن من فصل الخصام إلا الوقوف بين يدي الحاكم فما ألدّها من وقفة في مشاهدة

54 : " محي الدين بن عربي اعتنى به: / الكيالي - بيروت 2004. ÷ 200

55 في حديث قدسي: "كنت كنزا مخفيا لا أعرف فخلقت خلقا ويحت إليهم بالنعم حتى عرفوني"، فالمحبة أصل الوجود وسببه ومبدأ العالم وممدّه، فصدور الوجود عن الحق إنما كان بالمحبة الإلهية.

56 من خصائص المحبة الإلهية، اما ثمرة المعرفة تنعدم بانعدامها، فمن عرف ربه أحبّه، ومن اشتغل عا بغيره لم يعرفه حق معرفته، وحرّم لذّة محبته، واللذة في عرف أبي حامد تنحت من الشقّ الرباني، فما من لذّة كلذّة العلم بالله لانها لذة خالدة لا يظاها العدم وتكمل وتكثر وتتسع بالعمل الطويل، " أبو حامد الغزالي 30: .

57 : "سائل ابن عربي" ( ) / - : 309

محبوب...<sup>58</sup> وحديث القرب، يضاعف صلة العبد بالخالق بصفة تجعل المحبوب يسارع إلى المحب  
في صفاته كالغيرة عليه من التعلق بالأغيار،<sup>59</sup> العشق الأرضي ليس سوى إعداد للعشق السماوي  
إنه خطوة باتجاه الكمال.<sup>60</sup>

أي عين يمكنها احتواء مشهد المحبوب؟ وهل لعين تنعمت بمطالعة أنواره وجماله من بقاء؟ فالرؤية  
إن تحققت فبعين المحبوب لا بعين المحب، فإن المحب لا تبق له عين، لأنه يرى محبوبه بعين محبوبه  
بعينه لانعدام وجوده أي لم يبق له وجود حتى يتصف بكونه محباً:

لى  
ي ي  
اه اه

والحيرة مطلب من مطالب المحبة، فكلمة توالى المشاهد على قلب المحب توسعت رقعة الحيرة،  
فيتضاعف طلبه على التجليات، فيهتف: "زدنا فيك تحيراً" لتحقيق أكبر قدر من الجمال، فسؤالهم في زيادة  
التحير سؤالهم في إدامة التجلي<sup>62</sup>92 تجلي يقول ابن عربي:

ي - ي  
ه ه  
ي ي  
نح ن  
ي ص

05

58 : "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي: 198:

<sup>59</sup> تتمثل الغيرة الإلهية في أن يحبّ سوللله جميل يحبّ الجمال فيحبّ نفسه فعلى كل وجه ما متعلق المحبة إلا الله الحقّ : "الجمالية في الفكر

العربي" / - 80:

60 : " دراسة في آثار الشاعر جلال الدين الرومي" - 541:

61 : "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي: 204:

<sup>62</sup> تضحّت عند ابن عربي معالم هذه العلاقة بين أنواع التجليات الربانية، وما يصيب المكاشف من حيرة ودهش، فقد سمى أهل الكشف أهل حيرة  
وأرباب المعرفة الحقة، فكلمة زادهم الحقّ علما مع توالي التجليات، زادهم ذلك العلم حيرة لاختلاف الصّور عليهم عند الشهود، ومقام الحيرة مقرون  
بالمعرفة، فمع كلّ تجلّ تزداد المعرفة، ومع كلّ معرفة تتضاعف الحيرة، لذلك كان أهرف الناس بالله تعالى أشدّهم تحيراً فيه» "

وابن العربي" / أحمد عبد المهيمن - [ . ] - 2000 - 304 :

63 : "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي: 217 218 219:

نلمس في هذه الأبيات محاورة نادرة وعجيبة بين المحقق وعابد الوثن، فقد فاز الوثني بالتحقيق من وجه اشتغاله بمصنوعه، لكنّه ضلّ حينما حصر الألوهية في صورة صنيّة والإلهية في الحقيقة هي للحقّ المتجلّي في كلّ شيء لا لمنحوته فخطأ عبدة الأوثان حصر الأ في ا<sup>64</sup>.

فالكثرة الظاهرة وهم يتلبّس بالعقول القاصرة فتخفي في أعشيتها الزائفة وحدة الذات الإلهية، فتظهرها بمظهر التعدّد والتجزؤ والانقسام، أمّا الألوهية كمفهوم للذات فإنّها تتجلّى في مرايا الوجود، ومن هنا كان اختلاف الديانات الوضعية في مفهوم الألوهية، وليس متعلّقا بالذات الإلهية، ومن ثمّ يصبح مصدر الأديان واحداً<sup>65</sup>.

إنّه التّصوّر الوثني لألوهية تطوّقها المادّة، غير أنّ الإلهية الحقّة تتقدّس عن الصّور والمواد والأشكال، وهذا الأمر يأخذ الصّوفية إلى نظرة تحرّرية للديانة لا للألوهية فمثلاً أنّها تتحرّر من الأشكال والصّور فإنّها تتحرّر أيضاً من جميع المظاهر والخلفيات حتّى العقيدية نفسها، فهذا الخطاب ليس للوثني فحسب، وإتّما للديني الذي يحصر الألوهية في مظهر عقيدي مخصوص، وهو بذلك لا يريد تخلص الألوهية من الأشكال، بل تخلص الإنسان من عبودية الرموز، والتصنيفات على أساس التّمييز العقيدي ممّا ينشأ

فمقام المحبّة لا يكمل حتّى يضيف عليه الحبّ ثوبا قشيبا من الخير و التّسامح ونكران الذات، وحتّى يؤمن بنظرية الشّمول الواسعة في الرّحمة والمحبّة، فالخلق جميعا مظهر قدرة المحبوب الأعلى وهم على اختلاف مذاهبهم لا يخرجون عن دائرة إرادته ومشيتته.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> الكلّ يعبد الله على الصّورة التي يراها، فعابد الصنم يعبد صورة من صور تجلّي الله على ممكناته : "الفاظ المتصوّفة" (دراسة دلالية في أعمال

ابن عربي ال ( - : 176 : "التجليات الإلهية" محي الدين بن عربي : 217.

<sup>65</sup> : " - - عين شمس 1983 : 314 315

<sup>66</sup> : "الشّسخ الأكبر محمّد بن العربي سلطان العارفين" عبد الحفيظ فرغلي علي القريني : 149

يستخدم صوّ وفي الرّمز الإيجابي لتفكيك أو اصر الرّمز السّلبّي والتّعالّي عليه ونفيه، لذا كثيرا ما نج

### شعرية الرّموز الرّبنية في نسق تجميعي الوثني والقسّيد أماكن عبادات

لمختلف الدّيانات مثل المنبر والأديرة...<sup>67</sup> لا يستعملها كأطراف متناقضة ومتصارعة، فهو يؤلّف في أبيات شعرية ما لا تأليف له في الواقع لقهر الأضداد، بهذا التعصّب والإقصاء، لأنّه يجب ألاّ يختلف في التوجّه

إلى الحقّ تعالى

إنّ العارف الحقّ يعبد الله في كلّ هذه الصّور، ويتّسع صدره لكلّ مظاهر العبادة<sup>68</sup>، وهذا لا يعني أنّه يعبد بالصّورة التي يعبد فيها الوثني أو التّصراني أو اليهودي، وإنّما يرتفع بجوهر عبادته عن الأشكال والصّور، لأنّه يجب على العابد أولاً أن يصيب سرّ العبادة وحكمتها، ولا يعبد الله عبادة أشكال فلا يختلف إذّاك عن الوثني والقسّيس...، وهذا يتماشى مع مفهوم العبادة في الفكر الصّوفي القائم على الرّوحانية وإعطاء الأركان التي تقوم عليها الفرائض الدّينية، وليس مثلما شاع الاعتقاد - - بإسقاط التكاليف

إنّ صرخة ابن عربي لا تنادي بمحو التّمييزات الدّينية، أو التوجّه بها إلى ديانة عالمية واحدة، فالمشكلة ليست مع الدّيانات وإنّما مع "الإنسان الدّيني" الذي لا يستطيع ممارسة حياته الدّينية دون التعرّض إلى الآخ الذي يمارس عقيدته الخاصّة على نحو مغاير.

ونجد هذا التحرّر لدى ابن عربي من عقدة الأشكال الدّينية على جانبيين: باستخدام الرّموز في نمط تألّيفي، والجانب الجمالي، ويمثّل التنوع في الأنساق الشّعريّة بتوظيف القصيدة التقليديّة إلى جانب الموشحات في مختلف أنماطها، للتّركيز على أنّ الوحدة لا يعرقلها اختلاف الأشكال، ذلك أنّه في النّهضة الأدبيّة التي كانت شائعة في الأندلس وسلك بنظمه مختلف الاتّجاهات الشّكلية التي استعملها

67 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعنى به: لهجد الرّحمان المصطويحي - بيروت 01: 2005 - 62:

68 : " - 314:

للملوشحّات التي ازداد خطرهما في الأندلس وأصبح لها مكاتها وافتتن الشعراء فيها

افتتانا كبيرا وأصبحت مجال سبق بينهم<sup>69</sup>.

ولابن عربي أبيات في المحبة الإلهية تعدّ من الفرائد، يغزل فيها العلاقة بين القلب وما يقر فيه من محبة خالصة، ويجعل القلب بمثابة البيت الذي يأوي ساكنه وشرف المحلّ بشرف نازله لا بعظمة بنيانه، فما يجعل العبد مخصوصا ثبوت المحبة الإلهية في قلبه وفؤاده، وليس الطّرق التي يسلكها إليه:

عجبت منكم حين أبعدت  
 إن صحّ لي السّـاكن يا سيّدي  
 أوهن بيت قد أنتم لنا  
 لا فرق عندي بينه في القوي  
 ما قوّة البيت إلّا برّـ  
 من جاءكم مـ  
 فما أبالي  
 هو الذي يعزى إلى العنكبوت  
 وبين ما عينت في الملكوت  
 ويخرب البيت إذا ما يموت.<sup>70</sup>

يتعجّب الشاعر منكرًا إقصاء من جاء الحقّ من طريق مختلف بحجّة أنّه جاء من خلف ظهر البيوت، والصّواب أن يؤتى البيت من وجهه وبابه، لكنّ طـ باب الحقّ تعالى لا يتصوّر فيه ما جرى عليه والعادة، فمن أيّ جهة جئت فتمّ وجهه الكريم، والسّالك إلى الحقّ ليس البيت في حدّ ذاته بل ربّ البيت، وإن جيء إليه من أضعف الأوضاع، لأنّ قوّة البيت متوقّفة على ساكنها فمنها يكتسب ودليل ذلك أنّ البيت إذا خلا من صاحبه أصبح موحشا وخربا، ولهذا فالسّالك إذا كان يطلب الحقّ وينشد الوصول إليه فإنّه لا يصبح منشغلا بأيّ طريق يختار.

والمعنى العرفاني عميق الدّلالة، فالقصد مقصور على وجه الحقّ لا على المسلك في حدّ ذاته، ويمكن أن تجد تطبيقات عرفانية كثيرة ومنها السّير إلى الحقّ من جهة الظّاهر أو الباطن وكذلك القصد إليه

<sup>69</sup> : الشّيخ الأكبر محي الدّين بن العربي سلطان العارفين" عبد الحفيظ فرغلي علي القرني 104: 105

<sup>70</sup> : "التجليات الإلهية" محي الدّين بن عربي 223: 224 وجاء في "تاج التراجم" محي الدّين بن عربي: "

" 16: كتاب منشور على صفحة الأنترنت.

على اختلاف الديانات، فالحق تعالى يسمو عن الظاهر والباطن كما أنه ربّ الديانات السماوية، وهذا النصّ الشّعري العرفاني إنّما يفتح على الحرية في اتخاذ المواقف، هذه الحرية المشروعة التي طالما تعقّب من أجلها وصدورت عقيدته وأجمّض إيمانه، فالمشروع الصوفي قائم على نشدان الحرية التي تلقى الإنكار والردّ دونها وتجاه بالطرد من ميادينها، فالصوفي إنّما هو فارس يجوب الميدان الديني زاده في ذلك حرية القول والرأي، ويرفض اتخاذ الموقف السلبي من الاختلاف لأنّه مختلف، من غير أن يبرره شيء آخر وقد يراد بمقاربة بيت العنكبوت دلالات أخرى كأن يؤتى بها لإبراز ضعف العهد:

عَهْدُكُمْ وَهَذَا كَبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ وَعَهْدِي كَقَلْبِ آدَ طَيِّ 71

فما لقي من عهد الأحنّة إلا كبيت العنكبوت، أمّا عهده فصحيح الوثاق مثل بئر مرصوة البناء بالزّاد والماء، وقدما شبّه قلب الكافر بالبئر المعطّلة التي لا خير فيها ولا نفع يرتجى منها، وشبّه قلب المؤمن بالقصر المشيد، أمّا قلب السّالك فيشبهه البئر المعمورة التي يفيد منها الوارد والصادر بإدلاء دلو السّؤال ج منه الحكم التّوادر والماء الزّاهر. 72

ويراد بالبيوت في الاستخدام العرفاني مقامات في القرب ودرجات في الحبّ، تؤتى من أوجهها التي هي محو الإضافات ومحقّ الذات والصفات، وقد يخالف العارف هذه القاعدة فيأتيها من أظهرها حينما م الأضداد وإثبات الح 73 ، فأساس العبادة وجوهرها هو الحبّ، ممّا تعدّدت صور المحبوب وتجلياته في الأكوان.

71 : " شرح الشيخ حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي : 71

72 : - : 72

73 : - : 73

# الفصل الثاني صرخة الجمال

✓  
✓  
✓الجمال الإلهي والحبّ

تستدعي الدراسة العرفانية المبحث الجمالي، باعتبار الحقيقة العرفانية حقيقة جمالية، إلى جانب كونها تعبدية كشفية، ولطالما عبر الفنّ في مضامينه على الأسمى والأرفع، كتمثيل الآلهة والرسل والقديسين، لأنّ رسالة الفنّ هي رسالة تمجيد الله، فكان هذا التعايش الإيجابي، بين ما هو جمالي وما هو إلهي، يتواشج من أجل تقديم ما هو مقدّس.

ولا يمكن للعرفان أن يغفل مفاهيم تتعلّق بالجمال والجلال<sup>1</sup>، لأنّها يمثّلان ذات العارف ووعيه، والحقيقة الجمالية موصولة بحاله ومقامه، وما يطرأ عليه من تغيّرات وتقلّبات، وما يرد عليه من مواهب وهبات، فضلا عن كونها تنتسب انتساباً أولياً إلى الخالق.

وقد جعل الصوفيّة الجمال موضوع محبّة وعشق، فالجمال هو «ظهور الله بنوره، وهو سطوع ربّاني في قلوب المحبّين»<sup>2</sup> مخصّصين محبّة الجمال للاتّصال، وهو ما يعكس بجلاء الطابع الوجداني للتجربة الصوفية، التي تقود في الحتام إلى الفناء، فبالحبّ يتّصل المتناهي باللامتناهي، وهو ما يفضي إلى حال الوجد والفناء. وأمام هذا التضايّف الوجودي، أي وجود الإنسان في الوجود الإلهي، يصبح وجود الخلق مستهلكاً في وجود الحقّ، فتحدث مرحلة حصول المشاهدة وبلوغ الوحدة، وهي فعل إرادي كسبي وقصد اجتهادي، أي أنّها نشاط بدني وروحي ونفسي واستغراق عقلي، تتمنه مرحلة تتويج إلهي وعطاء ربّاني.

والكمال هو التنزّه عن التّقائص والاتّصاف بالكمالات، وارتفاع المطلق إلى ما فوق الموجودات، بما أنّ الموجودات تنتمي إلى العالم المادّي المشوب بالتقصّ والفساد، فكلماً حدث الارتفاع فوقه والتحرّر منه، حصل الكمال والسموّ، والفنّ الكبير هو الذي يأخذ على عاتقه مهمّة تمثيل هذا المضمون الأسمى والأرفع.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> من خصائص الجمال الإيجاب، واللطف والرّحمة، والظهور والتّجلي، والجذب، وهي تجّاه من الخالق إلى الخلق، أمّا خصائص الجلال: القهر والغضب، السّوالب، الحجب والاحتجاب والبطون، وهو معنى يرجع من الله إلى الله، وإذا كان الجمال يعث في النّفس لذّة وسعادة ونشوة، نتيجة معرفتها بالله واتصالها به وانسها بها، فإنّ الجلال يورث الخوف المقلق والوجل المزعج والغلبة العظيمة على القلب بما يظهر على الجوارح ينظر: "موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر" د/جيرار جيهايم- مكتبة لبنان ناشرون ط1/2002 ص: 257.

<sup>2</sup> ينظر: "موسوعة الكسّان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان" محمد الكسّان- ط: 4: 2005 مج4- دار آية بيروت- ص: 364

<sup>3</sup> ينظر: "مدخل إلى علم الجمال، (فكرة الجمال) - هيغل تعريف: د/ جورج طرابيشي- ص: 257

وجلال الله كمال مطلق من حيث ذاته وجوهره، أمّا كمال العبد فلا يمسّ إلا جانب العَرَض، ومن ثمّ فإنّ تجربة الجلال، تتجاوز التعيين المادّي الحسيّ، وتتخطّى التّظاهر الخارجي، بما في ذلك تعيّننا كأفراد عاديّين، فالجمّة الغربية تعتبر الفنّ النقيّ هو الذي يمثّل الله، المسيح، الرّسل، القديسين، والتّائبين الّورعاء في صَفْوِهِم ورضاهم الطّوباوي، وكأنّ الحياة الأرضيّة لم تسمسهم ببؤسها وشقاءها، ووطأة تعقيداتها وصرعاتها وتناقضاتها، هذا السّكون بعد النّشاط هو الذي يشكّل الجانب المثالي في ذاته.<sup>4</sup>

ونظرا لعدم التّوافق بين المجرّد الكامل، والواقع المادي الناقص، فإنّ الجليل كفكرته يتجاوز العالم الطّاهراتي، ويعجز عن تعيين ذاته بحريّة، هذه الفكرة التي يتوجّب عليها أن تصبح شكلا، من دون أن تجد في التّظاهرات العينيّة نموذجاً محدّدا ومعينا، يطابق بدقّة ما فيها من تجريد وعلوّ وسموّ، وهذا التّجاوز يشكّل الطّابع العامّ للجليل.<sup>5</sup>

يتعلّق الجلال في تعريفه ابن عربي بنعوت القهر والغضب، فـ»

الإلهيّة»<sup>6</sup>، وفي الفكر الجمالي الغربي، نجد هذا التّلازم بين الجليل والمبجل الرّهبان، وهو يُشعّر بالرّعب والخوف، لكنّه خوف يقترن بشعور التّسامي، كما هو الحال في التّبجيل الدّيني، والموضوع الجليل يتّسم برحابة وروعة تطغى علينا، وإذا كان يشعّرنا بالرّعب فإنّه مع ذلك يزيدنا سموّ واحتراما.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> ينظر: "مدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال)" - هيغل تعريب: د. جورج طرايشي - ص: 284

<sup>5</sup> ينظر: "الفن الرمزي - الكلاسيكي - الرومانسي" - هيغل - تعريب: د. جورج طرايشي دار الطليعة بيروت ط (2) 1986 ص: 11

<sup>6</sup> شرح أبو حامد الغزالي تلك النّعوت في قوله: «الجليل هو الموصوف بنعوت الجلال، ونعوت الجلال هي الغنى والملك والتّقديس والعلم والقدرة، وغيرها من الصّفات...» منه فإنّ الجامع لهذه النّعوت، يسمّى الجليل المطلق وهو الله عزّ وجلّ فقط، أمّا الموصوف ببعضها، فإنّ جلاله بقدر ما نال من هذه النّعوت. والجلال هو الصّفات المتعارضة وقد ذابت في بيح التّوحيد، فهناك يرى المكاشف حقيقة التّوحيد كالمعزّ المذلّ والرافع الخافض والمحيي المميت. وذكر عبد الكريم الجليلي، أنّ جلال الله تعالى عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته، ولعلّ الأسماء والصّفات هي حلقة الوصل بين الجليل اللامتناهي والأرضي المتناهي، ففيها يجد الجلال الإلهي تعينه الخارجي وتحقيقه الدّاتي، وهي الحلقة المفقودة في التّفكير الجمالي الغربي، الذي يعاني صعوبة توافق الواقعيين، بمحاوزة الأول للثاني وتحطّيه له. والجلال عند كمال الدين القاشاني هو: «احتجاب الحقّ تعالى عنا بعزّته أن نعرفه كما يعرف هو ذاته، فإنّ ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو» "موسوعة الكسنزان" محمد الكسنزان ج: 04 ص: 252

<sup>7</sup> ننظر: "النقد الفنّ، دراسة جمالية وفلسفيّة" جيروم ستولنيتز تعريب: د. فؤاد زكريا المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط (2) 1981 ص: 409

إنّ صرخات الجمال المنبعثة من أعماق الصوفي حيال محبوبته بحيرة وعجيبة فهو الذي يرسم جمالها ويبدع حسنها<sup>8</sup> ويزين تفاصيلها ودقائقها، ثم يسقط صريعا في هواها ممتحا في بلاء شديد، كمن يصنع شيئا ويقع في غرامه، يعرضها علينا ويسرد قصته معها ويرينا من سرها ما لا عين رأت، بدءا باختيار المحيط الذي تظهر فيه، فهو في الخائل الدمع من عيون الناظر فتنساب عقدا من الورود نظيا، ويذكر سحر لحظها الذي يفوق سحر هاروت بل ما سحر هاروت إلا سحر المتعلم أمام المعلم وسحر التلميذ حيال قدرة أستاذه<sup>9</sup>، وأي جمال في الكون يضاها جمالها، فالشمس تذلّ لطلعتها<sup>10</sup>، والقمر يخسف لروعها والنجوم تنكدر لطلتها، وهي مع كل هذه الصفات الباهرة ممتعة غير مبتذلة، مصانة بين الرماح والسيوف<sup>11</sup> فجالها قدسيّ والمتهافتون عليها إنما هم في مناسك وشعائر<sup>12</sup>، وهذا كله لأنّ الشاعر الصوفي يتقن الإيهام بالغرض الظاهري، وفي مستوى آخر يوهم المتلقي بأنّه هو المعني بالنص الشعري أنّه يتوجّه إلى فئة مخصوصة يلقي إليها الخطاب، وهذا ما جعل بعض الصوفية يقومون بكتابة شروحات على أشعارهم أو أشعار شيوخهم وأساتذتهم وزملائهم، وداخل هذه العملية تتفاعل التجارب وتنازع القرائح مستويات جديدة للقراءة والتلقي.

<sup>8</sup> بحث أبو حامد الغزالي في رسالته «المحبة والشوق والأنس والرضا» عن معنى الحسن والجمال، فجعله الأصل الرابع للمحبة الإلهية، وألفت إلى أنّ أغلب الخلق ينصرفون في تحديد فهمهم للجمال إلى الصورة الظاهرة المتعلّق إدراكها بالأبصار، لذلك فإنّ ما ليس مبصرا ولا متخيلا ولا متشكلا ولا متلوّنا لا يتصور حسنه، ولا يكون في إدراكه لذّة، لذا فإنه لا يكون محبوبا، وأمام خطأ هذا الاعتقاد اجتهد في تصحيح هذه الأغلط، موضحا أنّ الحسن ليس مقصورا على المدركات الحسية من بصر وسمع وتناسب الأجزاء والأنعام والألوان وغيرها، وإنما حسن الشيء وجماله بقدر حضور كماله اللائق به الممكن له، فعلى قدر اجتماع كمالات الشيء يكون الجمال، فقد يصادف في غير المحسوسات، كالأخلاق والعلم والسيرة، والعقل والعفة والشجاعة والتقوى والكرم والمروءة وسائر الصفات الخيرة، التي ليست من جنس الإدراك الحسي، لأن مدركاتها تتعلق بنور البصيرة الباطنة، ولذلك فطرت الطباع على حبّ الأنبياء والصحابة رضوان الله عليهم وإن لم يشاهدوا، وهذا الموقف يظهر تقديمه الجمال الروحي الباطني على الحسي الظاهري ينظر: المحبة والشوق والأنس والرضا أبو حامد الغزالي مطبعة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ط/ 4 1961 ص: 14 إلى 16

<sup>9</sup> سحرها أقوى من سحر الأستاذ في التأثير ينظر: "شرح ديوان ابن الفارض" شرح الشيخ حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي -

ج: 01 ص: 93

<sup>10</sup> نذلّ الشمس والسحاب لإشراق وجهه وجماله وحسن تلفته فلأنوار كلها آثار نور وجه الحقّ تعالى. ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 94

<sup>11</sup> محجة: في غاية العزّة والمنعة والصيانة محجوبة بين الرماح والسيوف ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 117

<sup>12</sup> وصف المحبة بكعبة الحس: تشبيها لها بكعبة الحجّ ينظر: المصدر نفسه الجزء نفسه ص: 130

إنّ النصّ الشعري الصوفي خزّانة تحمل كنوزا عرفانية، ولا يتوصّل إلى فتحها والإفادة منها إلاّ من يملك مفاتيحها، ولهذا الغاية ناء الصوفية بوضع معاجم المصطلحات العرفانية التي تقابل كلّ مفردة ما يناسبها من الدلالة، لكنّ المعاجم تظلّ نسبية أو أنّها تفتقد حيوية العبارة وتجدد الدلالة فالمعنى لا حياة له إلاّ داخل سيّاقه الروحاني، جوّه المشهدي . مهما وُضِعَ للرّمز شرح فليس له إلاّ نصف الحياة، وقد وجد في تلك الخـ الدّوقية اللّدينية، معيذ لا ينضب مفعمة بالأسرار وإشراقات فيّاضة بالأنوار.

وحتى إنّ نظر إلى ابن عربي على أنّه كان مغرقا في الرّمزية وكانت عباراته أصدافا تخفي وراءها لآلئ المعاني وجواهرها، وأنّه قد بلغ الدّروة في الغموض وإخفاء المعنى<sup>13</sup> إلاّ أنّه وفق أكثر من سواه في اصطفاء ألفاظه وتخيّر معانيه، وتلمّس جودة القرائن وأ .

وكان الإغراق في الرّمزية وإيراد عبارات موهمة بالخروج على الملة من الأسباب التي أثارت الخصوم، وأمّعن ابن عربي في الإخفاء من ناحية المذهب فكان يصرح في ثنايا كتبه: "وما سكتنا عنه عظيم" .. ويبدو أنّ مأساة الحلاج والسهروردي جعله يكتّم كثيرا من الأسرار ويقم: "ولولا قطع البلعوم لأظهرت هنا سرّا يهتّر له العرش وما . ولكن في هذا تنبيه وغنية" <sup>14</sup> .

وفي هذه الخزائن نبحت عن بعض الكنوز والإشراقات القدسيّة، ونبحت عن الأسرار التي تجعل الحبيبة تخرج عن معناها المعتاد إلى كونها الحضرة الإلهية، وثناياها حضرات الأسماء. وأجفانها صور الأكوان التي هي حجب على العين الإلهية بسقمها ضعف العارف وخلوّه من الحول والقوة إلاّ بالله . والقتل بالألحاظ يعني الفناء في المشاهدة وغير ذلك ممّا يغزر معناه في دواوين أرباب العرفان...

عبّر ابن عربي عن تعلق الجمال بالحضرة الإلهية فتيا . ن خلال لمسات شعرية بديعة، وصور بلاغية من كنيات ومجازات واستعارات أخصبت الخيّلة العرفانية بإضافات جمالية دجّست المشهد العرفاني

<sup>13</sup> ينظر: " ابن عربي صاحب الفتوحات المكية" /د محمد إبراهيم الفيومي ص:56

<sup>14</sup> المصدر نفسه ص: 57/56

وأوهجت المشاهدات الإلهية، ومنها التعبير عن الحكم الإلهية في صورة فاتكات الألاحظ، وتصوير أسماء الحقائق الإلهية بأسماء باب وزينب وهند وسلمى ولبنى، والتجلي الذاتي بوميض البروق بما تدلّ عليه من سرعة الزوال، والخطاب الربّاني والمناجاة الإلهية بالزّعود، والالتذاذ بالمعاني القدسية في القوالب الحسية بالتسوة العطرات، فيكون التناذع عينا وعلما، وأر إلى الحكم الإلهية الرابضة في قلب المؤمن بالمخدرات الجالسات بين الجداول وقد نصبن القباب الحمر، ثم تفنّن في وصف هذه الحكم:

نصبوا القباب الحمر بين جداول مثل الأسود بينهنّ قعود<sup>15</sup>

ولا يتوقّف إدراك الجمال على تعلق حضرة الحقّ، بل إنّه يتسع ليشمل الخلق وهو كلّ ما سوى الله عزّ وجلّ، دون أن ينفصل عنه انفصالا تامّا، ذلك أنّ جمال الخلق هو انعكاس لجمال الحقّ ونسخة مصغّرة عنه، فالإنسان المعبرّ عنه بالعالم الصّغير ما هو إلّا نسخة العالم الكبير ومختصره والعالم، ومن ذلك ما يتجلّى في البيتين:

نحو

إني بـ

10

آة في

أ

بي

وكثيرا ما تذكر فكرة المرآة والمجالي عند ذكر الجمال الإلهي، وهو أمر طبيعيّ، فإذا كان شأن الجلال استتار واحتجاب فإنّ الجمال ظهور وتكشّف وتجلّ، لذا يقسم الصّوفية الجمال نوعين: الجمال المعنوي وهو معاني الأسماء والصفات، والجمال الصّوري وهو هذا العالم المطلق المعبرّ عنه بالكون من مخلوقات والإنسان أشرفها، فحسن الخالق ظهر في مجالي الخلق، ويعبرّ عنه بـ"برية الحقّ" في الخلق

17 لذا كان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي دار بيبليوث باريس ص: 41

<sup>16</sup> المصدر نفسه ص: 43

<sup>17</sup> المصدر نفسه ص: 44

<sup>18</sup> بنظ: "موسعة الكسنان" حمد بن الشيخ عبد الكرم الكسنان ص: 570 571

## الجمال الإلهي والمحبة، فالحبّ الجمال وإذا أحبّ الجمال فما

أحبّ إلاّ تعالى فإنه هو الجميل، فما إلاّ ويظهر الحبّ بوجهين: أحدهما حبّ الله نفسه برؤية صورته في مرآة العالم، والآخر محبّتنا له في مشاهدتنا إيّاه في مرآة الخلق، لذلك فإنّ ما في العالم من مخلوقات هي بالنسبة إلى الحقّ منصّات تجلياته.<sup>19</sup>

وقد تغنى بالمحبة على مدار قصائد التّرجمان، وأبان عن لواجمها في القلب ووصف المحبوب في جميع تجلياته، فأصل المحبة أن يكون المحبّ عين محبوبه فيغيب فيه<sup>20</sup>، وهو مقام التّعميم الإلهي القدسي

## مشاهدات وحكم وأطاف إلهية. 47

ولننظر إلى صورة هذا المحبّ الذي أحرق بنيران المحبة والاشتياق:

عجّ - يَ بي برّ - ير - يُ  
اهُ التّرا عجمّ ير<sup>21</sup>

فؤاده وموطن سرّه لاختلاف أزهارها وثمارها وكذلك فنون العلوم كثيرة، ومن شأن التّار إذا تعلقت بالأشجار أحرقتها فما بال نار الحبّ المتأججة في صدره لم تحرق العلوم المكونة في ذاته، والحقيقة أنّ نار المحبة الروحانية تختلف عن التّار المادية، فنار الطّلب والشّوق لا تحرق المعارف بل تنتجها، ولهذا يسترسل في وصف قدرة القلب المدهون بزيد المحبة على التحوّل في مختلف الصّور، وهي قدرة عجيبة لم يكن الفؤاد ليحظى بها لولا اشتماله على المحبة:

<sup>19</sup> وكثيرا ما تذكر فكرة المرآة والمجالي عند ذكر الجمال الإلهي، وهو امر طبيعيّ، فالجلال استتار واحتجاب، والجمال ظهور وتكشّف ومجّان، لذا يقسّم الصّوفية الجمال إلى: جمال معنوي وهو معاني الأسماء والصفّات، وجمال صوري وهو العالم المطلق المعبرّ عنه بالكون وما فيه من مخلوقات، بما في ذلك الإنسان أشرف الموجودات وأكمل المخلوقات، فحسن الخالق ظهر في مجالي الخلق، لذا كان الوجود بأكمله ومن جملة الخلق، صورة حسنة ومظهر جماله، فظهور جمال الله هو ظهور صوري لا معنوي، لأنّه استحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى. ينظر: "موسوعة الكسنزان" د/محمد

الكسنزان ص: 570 571

<sup>20</sup> بين أنواع المكاشفات ودرجة المحبة أواصر قويّة؛ وهو ما تجلّى في قول القشيري: «علم أنّ الله تعالى يكشف القلوب مرّة بوصف جلاله ومرّة بوصف جماله، فمن كاشفه بجلاله أفناه، ومن كاشفه بجماله أحياه، فكشف الجلال يوجب صحوا وغيبة، وكشف الجمال يوجب صحوا وقربة، فالعارفون كاشفهم بجلاله فغابوا، والمحبّون كاشفهم بجماله فظابوا، فمن غاب فهو مهيم، ومن طاب فهو متيم» ينظر: المصدر نفسه ص: 254.

<sup>21</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترحمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 48

بي - كلّ

إن

أر

ثم يعلن بصراحته المعهودة عن ارتقاء مرتبة المحبة إلى مصاف الديانة والمذهب:

أر      أني      كا      يني      إيمني<sup>22</sup>

فما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة وهو مقام مخصوص بالأنبياء ومنه محمد ﷺ ونجّي وخليل، لذلك فدين الشاعر في المحبة وراثته عن المنهاج المحمدي<sup>23</sup> وفي أبيات أخرى يصوّر إكسير الحبّ الذي له أثر عجيب على المحبّ:

بذي سلم والدير من حاضر الحما      ضباء تريك الشمس في صورة الدمي<sup>24</sup>  
فأرقب أفلاكاً وأخدم بيعة      وأحرس روضاً بالزريع منمنما  
فوقنا أسمى راعي الظبي بالفلا      ووقنا أسمى راهباً ومنجماً<sup>25</sup>  
فما الذي جعله مراقب الأفلاك تار      وخادماً للديانات تارة أخرى وحارساً للروض طورا  
الظباء طورا آخر، لولا أصناف المعارف الإلهية التي ظهرت له في هذه الصور الجميلة المتعشقة الآسرة  
بسلطانها لعقله وقلبه.

وفي علاقة الحبّ الإلهي بالأغيار، تحتجب محبة الله في الأشياء والموجودات من ساكن ومتحرّك  
وحيّ وجماد، وتختفي وراء الصور وتتعدّد في المظاهر، كاحتجاب حبه تعالى في « زينب  
وليلي، والدنيا والدرهم والجاه، فنحبّ الأسماء ولا      أنها      »<sup>26</sup> فالفرق في حبّ أولئك المحبّين  
هو تعشّقتهم بكون فاختلفوا، أمّا أهل العرفان فتعشّقتهم حاصل بعين لذا فقد توحدت لديهم الشد

<sup>22</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 49 50

<sup>23</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 50 51

<sup>24</sup> الدمي: الصورة المثلثة من العاج وغيره، يضرب بما المثل في الحسن وجعلها كناية عن بجلي الحقائق الإلهية والنسب الربانية ينظر: ألفاظ المتصوفة" (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشعرية) حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 176

<sup>25</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 51 52

<sup>26</sup> نفظ: "الفتوحات المكيّة" محي الدين بن عربي ج: 03 ص: 2739

والأسباب، وإثما وقع التأسي بهم وضرب المثل بحبهم وهياتهم، لكي تقع الحجة على من ادعى محبة الحق ولم يهيم في حبه هيمان هؤلاء في ذهاب عقلهم وفنائهم عن أنفسهم، في خيالهم، فأرباب الأحوال هم الذين لا يشغلهم عن محبته شاغل وما أحبوا شيئاً إلا رأوا فيه محبة خالقهم، وسبب غيرتهم الإلهية من أن بَّ سواه تعالى،<sup>27</sup> فما أعظمه من تقانٍ في مشاهدة جمال الخالق، وإخلاص في محبته، ينفي عن قلوب العارفين كل شريك أو مزاحمة الأغيار بما يقترب من وحدة الحب أو توحيد المحبة. لكنَّ طريق المحبة يستوجب السير خلف المحبوب باقتفاء أثره، والتخلُّق بالأخلاق الإلهية والاتصاف بالأسماء العبدانية والربانية، لأنه دليل الوصول وبلوغ المرام:

أسابقتهم في ظلام الدجى أنادي بهم ثم أقفوا الأثر  
ومالي دليل على إثرهم سوى نفس من هواهم عطر<sup>28</sup>

في نظريته للجمال ثلاثياً يتألف من: فالجمال الإلهي  
جميلاً حوى العالم جميعاً، لأنه خُلق على فالعالم كله جميل، لذلك فإنَّ محبة الجمال ( )  
يقتضي محبة الجميل ( )<sup>29</sup> لذا فقد احتفى بإظهار هذا العالم بأهبي صور الجمال وآيات الحسن الفتان،  
ومظاهر الطبيعة الخلابة من رياض ووديان وظباء وشموس وأوانس حسان... في جزء لا يستهان به  
من الترجمان، بكل ما تخلقه وجدانية العبارة من غنائية وموسيقية.

<sup>27</sup> ينظر: "الفتوحات المكية" محي الدين بن عربي م: 02 ص: 1357 و"ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي

تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 51

<sup>28</sup> المصدر نفسه ص: 215

<sup>29</sup> نطر: "الفتوحات المكية" محي الدين بن عربي ص: 1609

والحقيقة أنه لولا تجلي الصورة الذاتية ما اكتسب العالم أو المملكة هذه الصورة الحسناء<sup>30</sup>

فهو يحفل بتصوير الحقيقة الإلهية المعشوقة في أبي ما يمكن أن تظهر عليه الأوانس الخرد

روحيّ وغواية جسدية وما يلق منهنّ واحتراق وغيبة  
:

بين الحشا والعيون التجل حرب الهوى والقلب من أجل ذاك الحرب في حرب

ثمّ يسترسل في وصف المتعة التي جناها من التذاذ الجسد الغصّ:

لياء لعساء معسول مقبّ شهادة التحل ما يلقى من الضّ  
ريّا المخلخل ديجور على قمر في خدّها شفق غصن على كذب  
... ولا تمرّ على روض رياح صبا تحوي على كاعبات خردّ عرب  
إلا أمالت وتمّت في تنسّمها بما حملن من الأزهار والقضب<sup>31</sup>

فكما يحبّ الشاعر الفتاة الجميلة إلى خاطر السّامع، ويدنيا من محبّته ويوقعها في قلبه بل ويجعله شريكاً في متعته بحسن الوصف والتّسبب، فكذلك الصّوفي العارف يتفنّن في تخيّر لزيد الوصف في تصوير الحكمة الإلهية التي تجلّت له، والتغّي بها في صورة معشوقة حتّى يلقها في روع أهل السلوك فيختم بها على قلوبهم ولا يذوقون غيرها ولا يشتغلون إلاّ بمعانيها وأسرارها والاختلاف الوحيد في كون الشاعر المتغزّل بالأنوثة متهتك يظهر معشوقته ولا يبالي إن جعلها عرضة لأن يقاسمه فيها غيره، أمّا الشاعر

<sup>30</sup> وسّع الصّوفية فكرة تجلّي جمال الحقّ في الخلق بقوله: «الجمال هو الحسن المطلق، الظاهر في الجمالي الإلهية والموارد الصّورية، وبظهوره تعالى بتلك الجمالي ظهرنا، لأن ظهوره عين ظهورنا، فالجمال هو المعنى الذي يرجع من الله إلينا، لأنّ ظهوره تعالى سبب لثبوتنا على ما نحن عليه من اختلاف الصور المتنوعة» وفي التفاته إلى الجلال ذكر حقيقته وأتجاهه، ثمّ وازن بين المفهومين: «الجلال هو اقتضاء عزّته ألاّ يظهر لسواه، فهو بطون متفرقات أسمائه وصفاته بحقيقة أحديّة ذاته، فهو المعنى الذي يرجع من الله إلى الله، فالجمال جاذب والجلال حاجب، ولما كان الجمال داعي المشاهدة والوصال، والجلال داعي الفناء والاضمحلال، وهما مرتبتان متلازمتان للكمال، كان التّجليّ الإلهي موجبا للحيرة والدهش» «موسوعة الكسنزان» د/محمد الكسنزان ص: 259.

<sup>31</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترحمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 240

العارف المتروحن فغيور يضمّر معشوقته حتى لا تتجلى لعين سواه، لذلك يلهي السامع عن الحقيقة الباطنة إلى المعنى الظاهري المكشوف.

ولا تفتأ رؤيته للجمال تعرف من نظريته في العرفان مُصطَبَعَةً بألوان العشق الربّاني الذي انحدر عنه

تجليّ في الجمال ما فكان إلى

فالموجودات كلّها إنّما وجدت بحركة عشقية، لذلك اتّسم العشق بجوّن نفسيّين مختلفين:

ونشوة ومرض، وحزن وألم وفقد ولوعة.

غير أنّ تعلق الصوفي بالاكوان وقراءة مظاهره

لأنّه مجلي

في لعالم الطبيعي والخالق والإنسان حينما يجعل من بعض مظاهر الطبيعة حقيقة

لجسمه الإنساني فالأثيل عبارة عن أصله الطبيعي، والتقا عبارة عن جسمه، فإنّه أفضل ما انتقى لكونه أعدل

النشآت الطبيعية، لذلك قبل الصورة الإلهية<sup>32</sup> والبرق مشهد ذاتي تنزيهي

خطابه، والغمام الصور الذاتية ذات التجليّ، والمطر تنزيل العلوم والمعارف:

كأنّ الرعود للمع البروق وسير الغمام لصوب المطر<sup>33</sup>

كما جعل الأهالة منزهة من أن يعترها كسوف لعدم اتّصافها بشهوة طبيعية تحكم عليها نتججها

عن المناظر العلى لأنّ سبب كسوف الهلال هو ظلّ الأرض:

المطلعات من الجيوب أهالة لا تلتقيّ مع التمام كواسفا<sup>34</sup>

<sup>32</sup> "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 80 81 80 88

<sup>33</sup> "المصدر نفسه ص: 212

<sup>34</sup> المصدر نفسه ص: 173

ونظريته في الجمال والمحبة ترجمة لمذهبه في **وحدة الوجود** فما في

إلا الحضرة الإلهية وهي وأفعاله<sup>35</sup> ولهذا نجد في الترجمان لسانا شعريًا يفصح عن هذه المحبة للواحد الأحد دون سواه،

انطلاقاً من الغيرة من رؤية الأغيار، فالمحب الصادق لا يرى غير الله في كل ما يعرض له، ولا تظهر غيرة المحب إلا من تنوع الحق في صور التجليات<sup>36</sup>

الوجود فهما خاصاً، وصبغها بمنطقه الإيماني الذي لا التباس في صدقه وأصالته.

وإذا كان الإدراك الجمالي قائماً على أقطاب: الخالق، العالم، الحب، ووحدة الوجود، فإنها تشمل الإنسان فهو وترها الحساس، ذلك أن العالم بالنسبة إلى الخالق مرآة يرى فيها نفسه المنزهة، والإنسان هو مجموع العالم الذي انطوت عليه الصورة الإلهية، ومن ثم فإنّه صورة الحق تعالى بلا تشبيه أو كيف، وبتحقيقه صورة الجمعية يكون قد حقق الوحدة المنشودة بينه وبين الخالق، من خلال العالم الذي يصبح موضوعاً لتجلي الربوبية، ومكاناً يفتح فيه الإنسان على الظلال الربانية.<sup>37</sup>

ومن الصور المترجمة للعلاقة بين الحق والخلق، تشبيه الحق بالخلق وهو ما يصححه ابن عربي في لفظة

نبيهة، إن الخالق الخلق بالحق هو الصحيح لأنه الأصل ونحن له فرع، فالأدنى يلحق بالأعلى:

فيا من يشبه لين القدود

فلو عكس الأمر مثل الذي نعلتَ لكان سليم النظر

58

فلين الغصون كلين القدود

<sup>35</sup> في وحدة الوجود القائلة بأنّ الكون المادّي والإنسان ما هما إلا مظهران للذات الإلهية، تتحوّل العلاقة بين المتناهي واللامتناهي ولأوّل مرّة إلى علاقة إيجابية، لا يتجاوز فيها الإلهي العالم الخارجي، فيصبح الإلهي محايثاً للمواضيع الأكثر تنوعاً في الحياة وفي كلّ شيء، ولكن من جهة أخرى يصبح هذا المتناهي الفردي الناقص، في التقائه بالكلّي الكامل المتسامي، وكأنّه قد زال وانثى من حيث تحقيقه للوحدة، بدلا من تبعيّة الخارجي للتأخلي وهيمته عليه. ينظر: "موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان"

د/محمد الكسنزان ص: 570 571

<sup>36</sup> ينظر: "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 80

<sup>37</sup> ينظر: "الفتوحات المكيّة" محي الدّين بن عربي ص: 1380/1381

<sup>38</sup> "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 212 213

ولنتأمل هذه الموازنة التي تتضمن نكتة في غاية اللطف والدقة، بين التشبيه الذي يأتي به الشعراء، والتشبيه الذي يكون لله عز وجل في أسائه وصفاته، فالتبشيش والضحك اللذان نعتقدهما من صفات الإنسان هما للخالق على وجه الحقيقة لأنه الأصل، أما العبد فما له منها غير الاستعارة نحن اللذين أخذنا  
 ي أخذ من صفاتنا<sup>39</sup>، ومن ههنا يفهم قوله عالم الطبيعة مجاز عالم القدس<sup>40</sup> تنزيه الخالق بين لا مرية فيه حتى وإن ظهر بصورة الأوصاف:

41

هي أسنى من المهابة سنا

يقول في الصفة الجامعة، إنها أعظم من الشمس نورا ولو وقع التشبيه بها، وقوله صورة لا تقاس بالصور يريد معنى قوله تعالى: <sup>ج</sup> لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ <sup>ص</sup> لتأكيد التنزيه في التشبيه، ويؤكد هذا المعنى بوضوح جلي في ما يلحق من الآيات:

... طلب التعت أن يبينها

وإذا رام أن يكتفها لم يزل ناكصا على الأثر

إن أراح المطيي طالبا لم يريحوا مطيئة الفكر<sup>42</sup>

إن هذه الصفة لا تدرك مهما أحاطت بها التعت وإذا أراد الخيال أن يحملها على التكيف

ناكصا على أعقابها، ومثلما أنها لا تدرك بالتعت والأوهام والخيال فإنها كذلك تعسر عن الإدراك العقلي، مهما كبر أصحاب العقل بالدليل وتبجحوا بالحجج والأقيسة، لأنها من تعرف لأصحاب الروحانيات المتعشقين من باب تجريدتها وخلوص روحانياتها من أن يخ كدر الطبيعة وظلمتها.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي - ص: 212 213

<sup>40</sup> ينظر: "تفسير ابن عربي" - ج: - ص: 255

<sup>41</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي - ص: 221

<sup>42</sup> المصدر نفسه - ص: 223

<sup>43</sup> بنظر: المصدر نفسه - ص: 224

ومثلما أنّ العلاقة بين الإنسان والطبيعة الخارجية واردة، فكذلك تتسم العلاقة بين النفس الإنسانية والجسد بالخصوصية البالغة، فالإنسان بين عالم روحي مطلق وآخر جسدي مقيد والأرواح الإنسانية المقيدة بالهيكل لم تخلص عنه تخلص الأرواح اللطيفة الخالصة، ولذلك هو بين تجريد وتقييد ونور وظلمة، ولطيف وكثيف، لهذا فهو يشبهها بالطير لامتزاجها فكأنها برزخ بين العالمين النوراني والظلماني، لكنّه يحمل أدوات تزكية نفسه والعروج بها إلى الملاء الأعلى، ويستلهم من الطبيعة ما يعبر عن هذه الأحوال الثنائية، ومنها استخدامه صورة الغزال الذي يألف القفر ويريد به مقام التجريد وحال التنزيه والتقدّيس، فإذا أقام الشاعر في مقام اكتساب المعارف والواردات الإلهية تزيّن قلبه بالحسن والجمال كما يكتسب الغزال بالترعي :

بأيّ ثمّ بي غزال ريب يرتعي بين أضلعي في أمان<sup>44</sup>

ومن الصور الشعريّة المجسّدة للعلاقة الثلاثية بين الطبيعة الإنسان والخالق، قوله في صفة علويّة :

فكلّ خراب بها عامر وكلّ سراب بها غادق

وكلّ رياض بها زاهر وكلّ شراب بها رائق<sup>45</sup>

فهذه الصّفة القدسية الجلالية لها من الجمال والحسن والبهاء والإشراق، بحيث إذا حلت في القلب الحرب بالغفلات والتعلق بالأكوان والأغيار، استحال إلى خصب عامر وخير وافر، وهي مقاربة موقّعة بين الطبيعة القفرة وقلب الإنسان الفارغ من الألفاظ الرّحمانية، ثمّ إيناعه إذا ما حلت به ونأت عن الشواغل الدنيوية، وبين جعل الفتاة البيضاء التاعمة الغضة، رمزا لتجلي الأوصاف العلوية، وما أروع الصّورة

<sup>44</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 103

<sup>45</sup> المصدر نفسه ص: 193

التي أخرجها في تشبيه ثلاث أسماء إهية مقدّسة بثلاث فتيات كالبدور وقد خرجن إلى الاعترار

46

كبرى التّيزّات بها نظريته في الجمال، بالروحي والنبوة المحمدية،

تجليّ جبريل عليه السّلام ﷺ في الكلبي، الذي كان أجمل أهل

وكان ينزل عليه في ، ولذلك كان الحقّ تعالى يخاطب نبيّه بها في قوله: « يا محمد

بيني وبينك إلا صورة الحسن والجمال»<sup>47</sup> عبّر عن هذه الحقيقة شعرياً بقوله:

المونقات مضاحكا ومباسما الطيّبات مقبّلا ومراشفا<sup>48</sup>

فقد أشار إلى المعارف الربّانية في صورة المخدرات ووصفها بحسن التّبسم والضّحك إشارة إلى حصول

الفهوانية من مقام الأنس والجمال والمودّة، مثلما أت الإشارة من الحقّ تعالى لمحمد ﷺ في نزول جبريل

عليه السّلام في صورة دحية: أجمل أهل زمانه تأنيسا للمصطفى ﷺ وتعريفا بما له عنده.

ولقائات الأنبياء حظّ في الأداء الجمالي وهو ما يمنح المشهد العرفاني تنوعا على صعيدي التّقديم المعرفي

والصّورة الجماليّة، فالبيض كلّ حكمة إدريسية وردت خطابا من السّماء الرّابعة يكون فيها من العلوم

ما يكون للشمس من الحقائق التي أودع الله، في قوله:

وارفع صوتيك بالسّحير مناديا بالبيض والغيد الحسان الخرد<sup>49</sup>

<sup>46</sup> ينظر: "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 198 199 معتجرات أي غير مشهودة له سبحات وجوههم لاهم [الملائكة] غيب لنا لا نراهم ينظر: "ألفاظ المتصوّفة" (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي الثّرية والشّعريّة) حلمي عبد الله حسين عدويّ ص: 248

<sup>47</sup> لم ينزل جبريل عليه السلام ينزل على الرسول ﷺ في صورة الصحابي دحية الكلبي وكان أجمل أهل زمانه وبلغ من أثر جماله في الخلق أنه لما قدم المدينة مهاجرا واستقبله الناس ما رأته امرأة حامل إلا ألقت ما في بطنها فكان نزول جبريل عليه السلام في صورة دحية وكان الحقّ يبشر نبيه ﷺ يقول له: يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الحسن والجمال، ينظر: "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 170

<sup>48</sup> المصدر نفسه الصّفحة نفسها

<sup>49</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 120

ومنها إشارته إلى الحكم الموسوية واليسوية والمحمدية من خلال الإتيان بقرائن تناسب المقام النبوي

المراد، كما في قوله:

سحيرا أناخو بوادي العقيق وقد قطعوا كلَّ فج عميق<sup>50</sup>

أراد بوادي العقيق مقاما محمديا، رَأَى إلى الحكم الموسوية واليسوية والإبراهيمية بفتيات فارس

وبناتها وكلّ ما تعلق بذلك من نبيِّ عجمي<sup>51</sup>، وقد جمع في بيت واحد بين المعارف المحمدية في صورة فتيات

عرب، وبين مقامات الأنبياء:

إنّها من فتيات عُربٍ من بنات الفرس ألا إنّهّا<sup>52</sup>

ورمز إلى المعارف المحمدية بالفتيات العُرب، وإلى باقي الأنبياء بأصول أولئك الفتيات العجمية،

لأنّ العجمة أقدم من العربية،<sup>53</sup> عبّر عن الحكم العيسوية بالأسقفة من بنات الرّوم وبالتّواويس

التي هي قبور الرّوم في قم:

أسقفة من بنات الرّوم عاطلة ترى عليها من الأنوار ناموسا

وحشيّة ما بها أنس قد اتّخذت في بيت خلوتها ناووسا<sup>54</sup>

فهذه الحكمة العيسوية لا يقع بها أنس لأنّها في مقام التجريد والتّنزيه، خلاف المعارف المحمدية ذات

أنس وجمال خالصين، وأشار إلى المقام الإدريسي العلوي القطبي بفلك الشّمس، كما أشار إلى الحالة السّليمانية

بسلمى ميراثا نبويّا في قوله:

سلام على سلمى ومن حلّ بالحمى وحقّ لمثلي رقّة أن يسألما<sup>55</sup>

<sup>50</sup> ينظر: "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي تحقيق/د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 126

<sup>51</sup> ينظر: المصدر نفسه- ص: 203

<sup>52</sup> المصدر نفسه- ص: 214

<sup>53</sup> "المصدر نفسه- ص: 215

<sup>54</sup> المصدر نفسه- ص: 44 15

<sup>55</sup> المصدر نفسه- ص: 25

وألف ابن الديانات السماوية الأربع دالاً عليها في بيت واحد، إشارة منه إلى اجتماع الحكم النبوية العربية والعجمية:

قد أعجزت كلّ علامّ بملتنا وداودياً وحبراً ثمّ قسيساً<sup>56</sup>  
فقد كتى عن القرآن بالعلامّ للملّة، بنسبه إلى وعن التّوراة بالحبر، وعن الإنجيل  
بالقسيس إشارة إلى كونها عيسوية، كما كتى عن علومه بالنّهر العيسوي المتّسع كنى<sup>57</sup> عن مقامه المنزّه  
عن الشّهوة التّكاحية بالخيام البيض:

إلى نهر عسى حيث حلت ركائبهم وحيث الخيام البيض من جانب الفم<sup>58</sup>  
الجمال والولاية، فحبة للجمال في الجمال  
في الزينة والأشخاص، يأتي مشفوعاً بجمال الأرواح صورها، فالجمال يساعده في التفرّغ  
إلى الطبيعي لإدراك الجمال<sup>58</sup>.

إنّه لما أراد أن يصوّر جمال النفس المرتاضة في مختلف أنواع المعارف الإلهية والمتخلّقة بالأخلاق  
الربّانية، أتى بصورة الطلل موضع ملاحظته الخرد الأوانس، فقد كان بالأمس مؤنسا وضاحكا ولكنّه أضحى  
:

يا طللاً عند الأثيل دارسا لاعبت فيه خرداً أوانسا  
بالأمس كان مؤنسا وضاحكا واليوم أضحى موحشا وعابسا<sup>59</sup>  
وجوهر الصّورة في الحكمة الإلهية التي كتى عنها بالأوانس، أنّها تتزكى النفس وتأنس وتسعد،  
فلما فارقت موطن قلبه وطلل جسديته، أظلمت عليه نفسه بالوحشة والعبوس، فالأنس جمال والوحشة

<sup>56</sup> ينظر: "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 15

<sup>57</sup> المصدر نفسه ص: 22

<sup>58</sup> ينظر: "الفتوحات المكيّة" محي الدين بن عربي ج: 02 ص: 1647

<sup>59</sup> "ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 94 96

وما يتولد الجمال إلا من تلك الواردات الرّحمانية من المعارف الرياضية الطبيعية والإلهية،  
ومن ثمّ فإنّها تنفي عن القلب والبدن القبح لمشاهدتها الجمال الإلهي المطلق،<sup>60</sup> يقول في لقائه الأوتاد الأربعة:  
وبالشّعب من وادي قناة لقيتهم وعهدي بهم بين النّقا والمشلل<sup>61</sup>  
فالشّعب طريق في الجبل، وقد جعل الله الجبال أوتادا، والأوتاد في المصطلح الصّوفي أربعة في العالم،  
وقد لقاها الشّاعر في هذا المقام، وإشارته إلى مقام القطب في قوله:

من لفتى زفرته محرقة تيمّه جمال ذاك البلج<sup>62</sup>  
فالبلج تفرّق الحاجبين وهو المقام الذي بين الوزيرين الإمامين، وتمتّز الجماليّة بعناصر العرفانيّة من علوم  
ربّانية ومواهب رحمانية وخيالات برز، ومنها ظهور المعاني في الأجسام، والعلم في  
في الدّين في الإيمان في العروة، والإسلام في الأعمال في  
الأشخاص الجمال لذلك احتاج إلى قوة إلهية تعمل على تعديل صحّة الصّ  
لتسبّب حضرة الخيال في تشوّها<sup>63</sup>.

والخلاصة أنّ ابن عربي أحسن ترجمة أفكاره العرفانية شعريًا وأجاد اختيار الصّور الفنية لمعانيه،  
فهو يقول في معرفة ذاتية أحادية:

برامة بين النّقا وحاجر جارية مقصورة في هودج  
يا حسنها من طفلة غرتها تضيء للطّارق مثل الشّـ  
لؤلؤة مكنونة في صدف من شعر مثل سواد السّـج<sup>64</sup>  
ثمّ إنّّه يحسن مخاطبتها ومداراتها محاولا تطيب جراح نفسه المتألّمة:

<sup>60</sup> "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 95

<sup>61</sup> المصدر نفسه ص: 218

<sup>62</sup> المصدر نفسه ص: 235

<sup>63</sup> ينظر: "الفتوحات المكيّة" محي الدّين بن عربي ص: 1674 وينظر أيضا إلى ذخائر الأعلاق ص: 124

<sup>64</sup> "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي -تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 232 233

ناديتها بين الحمى وراممة      من لفتى حلّ بسلع يرتجي  
 من لفتى مُتَيِّهٍ في مَهْمَهٍ      مُوَأِهٍ مُدَلِّهِ الْعَقْلِ شَجِي  
 من لفتى دمعتَه مغرقة      أسكره خمربِذاك الفلج  
 ..قد لعبت أيدي الهوى بقلبه      فما عليه في الذي من حرج<sup>65</sup>

وأحسن من ذلك براعة عطفه بين الصورة الظاهرة وما ينشق عنها من معاني باطنية، فالبنية الظاهرة وإن كانت خلاف البنية الباطنة، فإنها مع ذلك ملائمة لحمل المعنى وأداء القصد العرفاني وستره في نسق من العبارات المقتضية للوجهين المؤدية للمعنيين، فقد جعل المناداة وقت الحمى رامزا به إلى حجاب العزة الأحمى، ويشير بالفتى إلى مقام الفتوة، ويصوره آلامه واحتراقه وهو حال الاصطلام في هوى من أحب:

من لي      من لي بمعسولة اللسان  
 من كعبات ذوات خدر      نواعم خرد حسان<sup>66</sup>

قد رمز إلى القدرة الإلهية باليد إذ أنها أداة إنزال الفعل والقيام بالعمل، لكنّه أشار إليها جماليًا فاستخدم مخضوبة البنان في تأدية المعنى المراد وأتبع بمعسولة الكلام ويقصد طيب الكلام، لإيقاع المتلقي في شباك وهمه الذي يجعله يتخيّل وجود فتاة على وجه الحقيقة، ذلك أنّه لا يرمي أكثر من وصف معاناته في تحصيل ما حصله السالكون من قبله من المعارف والألطف الإلهية والمعاني القدسية والأسرار الخفية، فينسج خيوط صورة لا أساس لها إلا على سبيل التأويل، فهذه الفتاة ليست كأبي فتاة المعسولة الكعبة المخدرة التاعمة ذات حسن وحياء إشارة بهذه الأوصاف إلى القدرة والكلام والمعارف اللطيفة المستورة في الحجب، غير المتكشّفة للغير، وهو ما يمنح المشهد العرفاني خصوبة عالية وخصوصية جمالية متميزة، لذلك ركز في جزء كبير من التّرجان على أوصاف المرأة في التعبير عن غايته، بتحويل كلّ جزء من أجزاء جسدها إلى معادل عرفانيّ، فشعرها دلالة على العلوم الغيبية التي هي حضرة الهيبة والجمال،

<sup>65</sup> "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي ص: 234 235

<sup>66</sup> المصدر نفسه ص: 235 236

وسهام ألاحظها الفتاة هي ما يحصل من المناظر العلى عند الشهود ومقام الفناء عند المشاهدة  
 مباسمها إلى أنوار المشاهدة الفهوانية، ووجهها المصبح كالشمس إلى الرفة ومقام القطبية وما يطع على القلب  
 والوجنات الحمراء والحدود إلى مقام الحياء، والعين الواسعات النظر إلى قوة التور  
 وقدودهن المائلة إلى الحنوّ والعطف ومقام الاستواء والاعتدال،<sup>67</sup> وروائحها وعطورها ومسكها ما تعطيه  
 من الأنفاس الرّحمانية لإظهار العلوم المحمدية، ورضايها ما تعطيه العلوم الهوائية من المناجاة والكلام والحديث  
 والسمر، وبرقعها مشهد عظيم نزيه احتجب رحمة بنا، وغيرها مما يخرج عن الحصر...

<sup>67</sup> ننظ: "ذخائر الأعلام شرح تبهان الأشواق" محي الدين بن عربي تحقيق: د/محمد عبد الرحمان الكردي- ص: 42 و 43 و 138 إلى 144

# الباب الرابع التشكيل الجمالي وأفق الدلالة

: التشكيل الجمالي ✓  
: ✓

# الفصل الأوّل

## التّشكيل الجمالي

- ✓
- ✓
- ✓
- ✓
- ✓
- ✓ المرأة ومحفلة السّتر والتجلي
- ✓ للرّحلة والتمثلات الرّوحية

بث ابن عربي في الديوان الكبير نظرياته العرفانية، وهي بمثابة الجانب المعرفي الإستمولوجي، وكان فيه أقرب إلى نظم ما نثره في الفتوحات المكية ومجموع رسائله، أما التّرجان فقد جسّد جماليّات العرفان، فالديوان عكّس النّاحية المعرفية، أمّا التّرجان فشكّل الجانب الاستطريقي<sup>1</sup>.

وبناء على النظرية التقديّة الحديثة، التي تحطّت بنية العقل السّائدة في لذة المقول، فإنّها تشتغل مغامرة العقل التّواصلي المعاصر المعوّل على لذة التشكيل<sup>2</sup>، ومن ههنا نحاول إضاءة بعض عناصر التشكيل الجمالي وأنساقه كما بدت في ديوان التّرجان.

### صورة الأطلال: حافظ ابن عربي في قصائده على صورة الأطلال والأثافي والدّمن غير أنّه

لم يلتزم بجميع عناصرها، فبدأ متحرّراً منها في شطر كبير من التّرجان، وحتىّ القصائد التي جسّدت الوقوف على الأطلال لم تلتزم البنية الكاملة للقصيدة العموديّة، ولهذا لا يمكن أن نحكم عليه باحتذاء نظام القصيدة الكلاسيكيّة والنّسج على منوال القدامى، فتوظيفه لبعض مظاهرها لا يعدّ غاية مقصودة بقدر ما هي وسيلة إيجاء معين<sup>3</sup> وتبليغ أفكار محدّدة. العربيّ الحاتميّ الطّائيّ<sup>3</sup> لكنّه أيضاً ذلك الأندلسيّ المجدّد المتحيّز إلى عصره وبيئته.

وتتمثّل صورة الأطلال في الزّروع والديار والمنازل، ويعرّف الطّلل بكونه ما بقي من آثار الدّ:

بعد خلّوها عن ساكنيها، وعرفانيّاً أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين<sup>3</sup>.

ويمنح الطّلل القصيدة العربيّة فحولتها ورتبها، فلم يعد واقعة أسلوبيّة جمالية وحسب وإنّا صاهر بنية

القصيدة مصاهرة ثقافية وفلسفية تأملية، لارتباطه برموز حيوية ومنها المكان مصدر الانتماء والحماية

<sup>1</sup> عمّ كتابة التّرجان بمكّة سنة 611هـ وشرحه بحلب في السّنة ذاتها، وازار لتلامذته السّماع به في مطية سنة 614هـ، في حين أنّه لم يؤلّف الديوان إلّا سنة 634هـ بدمشق.

<sup>2</sup> ينظر: "شعرية القصص" د/عبد القادر فيدوح ص: 11

<sup>3</sup> نض: "ألفاظ المصنّف" (داسة دلالية في أعمال ابن عربي النّثرية والشّعريّة) حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 207

العالم الخارجي<sup>4</sup>، فافتتاح القصيدة بالوقوف على الأطلال يجسد حقيقة الألفة والانسجام بين الشاعر والمكان<sup>5</sup> الذي يتخلى، عن وظيفته الاجتماعية متحوّلاً عنها في حال خرابه وخلوّه إلى ذاكرة حافظة للفعل الإنساني، وشاهد صامت من شواهد التواجد والكينونة، ومن ثم إناطته بوظيفة قناعية تنكّرية، إذ أنّه يبدو متتكرّاً للتحوّل الذي أصاب الدبّ. بعد أن كان ماضوياً حافلاً بالحياة الإنسانية وهنا تبدأ مهمّة الشاعر في إسقاط الأفتعة وشقّ أغشية الزيف التي باتت تلقّ المكان وتهدّد الكينونة، نسج خيوط النسيان استعداداً لمحفلية الموت وطقوسية إقصاء الذات والغائب.

ويجسد الشاعر في وقوفه على الأطلال وقوفاً آخر في وجه حالة الطمس الإنساني وأنّ ثمة خلا بسيطر على دورة الحياة الأمر الذي، يه خلق إمكانات إبداعية عملية القهر المكاني للإنسان...<sup>6</sup>، فالشاعر يحفر في أشكال الدمار لا ليُدمر، بل ليبعث عن منبع الشعري في الحياة المطموسة<sup>7</sup>، ومن ثم إعادة بنائها من خلال الدائقة الجمالية.

وتظهر الصورة الطللية من خلال الوقوف على الأطلال واستيقاف الخليلين والتعريج على ديار الحبيبة:

يَلِيَّ يَبِ لِيَّ اه يَ لِمَّ<sup>8</sup>

فالعوج على الديار والتعريج بالمنازل وطلب أماكن محدّدة، ليست غاية في حدّ ذاتها

من شحنة دلالية عميقة، يذكر المكان لما يقترن فبكاؤه على الأطلال والديار إنّما هو بقاء على المحبوبة التي ارتحلت الرّبع الذي صار من الأطلال يوقف عليه ويتباكى على عمّاره، كان بالأمس حيّاً وناطقاً بأهله وقومه وأحبّائه، فالشاعر لا يطلب المكان بقدر ما يطلب من حلّوا به ماضياً وغابوا

<sup>4</sup> ينظر: "جماليات الصورة جاستون باشلار" تعريب: د/غادة الإمام التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت/لبنان ط: 2010/01 ص: 291

<sup>5</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي للشعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليّات ص: 133

<sup>6</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 134

<sup>7</sup> ينظر: "شعرية الصمت والبياض في ديوان (حطب بكامل غاباته المرتعشة) للشاعر عبد الغني فوزي" قراءة محمد فاهي مجلة آتو ماد كتاب الإنترنت

المغاربة: [www.ueimarocains.wordpress.com](http://www.ueimarocains.wordpress.com)

<sup>8</sup> "ديوان" تجمان الأشواق" محرر: الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطويج دار المعرفة بيروت لبنان ط/ 01 2005 ص: 35

عنه حاضرا، وفي ضوء ذلك يبني نسيج رفيع بين الأطلال الدارسة والزبوع الخالية، و؛  
 جسدا ووجدانا، ففسده معلق بأرض الحبيبة ووجدانه معلق بصورتها، فليت هذه الحبيبة تدري ما آلت إليه  
 يارها من خراب وضياع ودمار ويباب بعد أن ارتحلت عنها<sup>9</sup>، فالسعادة التي تتمزج بالخلود لا يمكن أن تتفق  
 مع البلى والزوال<sup>10</sup>، وفي ذلك التهدم،  
 ، وعدوان على حدوده المكانية ومقدراته  
 التفسية وأهتها الحبيبة:

11

هم

هـ

هـ

تتداخل مشهدة الدموع بعملية إحياء الموات من خلال دموع الشاعر التي تمثل " اضر " إزاء  
 " (الحياة بمحفلتها) من ثم يتحوّل الشاعر إلى باعث الحضارة من خلال الإرواء وتجميع ماء  
 الحياة في الأجوفة التاضبة، لتأسيس الجماعة وتوفير الماء والكأ والخصب على مستوى الجماعة، أما فيما يخص  
 فإنّ الدموع وإن كانت ترمز إلى مرثاة الحياة الإنسانية فإنها تفتح عن قيمة الحياة فيها لصيقا  
 بمعنى الأمل ومحاولة تأسيس ثقافة الحنين إلى الفردوس الأنثوي المفقود.<sup>12</sup>

إنّ حال الأطلال كحال الشاعر، تقف وحيدة على أعتاب الذكرى، شاهدة على الفقد، صامدة  
 في اعتزاز وفخر، متحدية وجه النسيان بشموخ ووقار وجلال جريح، يقدم الواقف عليها دموعه ومهجته قربانا  
 لمن يهوى، وتحت ظلال الأماكن وفي لفتح حرها وبين حر حجرها وفي صدى قفارها يجدد بيعته لسلطانه،  
 وفي ارتحال الحبيبة لا يملك إلا أن يقف ويستوقف ويساءل الأطلال عن الأحبة علها تشي له بمكانها:

<sup>9</sup> يشبه الأسماء الإلهية بالأحباب الذين يقيمون في منازلهم ثم يرتحلون فيبقى أثرها التي تنزل على قلوب العارفين لا يزول ينظر: ألفاظ المتصوفة  
 حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 207

<sup>10</sup> ينظر: "تشكيل الخطاب الشعري (دراسات في الشعر الجاهلي)" د/موسى رابعة دار جرير للنشر والتوزيع ط/2 2006 عمّان الأردن -  
 ص: 17

<sup>11</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي ص: 52

<sup>12</sup> ينظر: "جماليات التحلما. الثقاف الشعري الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 135 136

13

يَكْ فِي إِلَيْ

يمثل الاستفهام في هذه الأبيات الشريرة الأولى لدهشة الشاعر لما حلّ بالمكان من تبدل وعفاء فهو يبدو متنكراً للتحوّل الذي أصاب الديار بعد أن كانت ماضوياً حافلة بالحياة الإنسانية، لذا يجد نفسه أمام كابوس الم

ومن ثمّ فإنّ استدعائه المرأة ما هو إلا استدعاء لدورة الحياة، وأنسنة المكان من جديد، وا

تواصل الأنا في الآخر الغائب وإذ لا يجد جواباً لا يكتفي بمخاطبة الأطلال وإتّما يستحض

ذكرياته فيها:

أر

يل

15

لأ، كَا كَا الْيَضْحَاءُ -

يعكس النداء عن حالة العشق الروحي بين الأنا الشاعر والآخر (الحبيبة) وهذا في حدّ ذاته مفهوم صريح لبناء العالم الإنساني وتأسيس الجنتّة الحاملة لدى الإنسان<sup>16</sup> اعر والطلل كلاهما يتقاسمان العزاء ، والأطلال التي تشاركه الحزن والفقد اليوم، هي نفسها التي شاركته الفرح والمتعة بالأمس في اقتران خطاب الطلل بالنداء إيقاظ للشعور الإنساني وتعبير عن لحظة الانفجار الانفعالي المتتعة أمام صدمة التحوّل التي يرفضها الشاعر على مستوى الوعي وينكرها في الواقع الوجودي<sup>17</sup>

- - حقيقة الصّوت الإنساني الباحث عن ثبات العلاقة الإنسانية أو ثبات الآخر على ديمومة الحياة واستمرارها<sup>18</sup> :

<sup>13</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي ص: 92

<sup>14</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي للشعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 335

<sup>15</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي ص: 96 97

<sup>16</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي للشعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 84 85

<sup>17</sup> ينظر: "تشكيل الخطاب الشعري (دراسات في الشعر الجاهلي) د/موسى رابعة" ص: 45 16

<sup>18</sup> ننظر: "جماليات التحليل الثقافي للشعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 84 85

يحظى الطلل باحترام وتوقير شديدين، فهو رمز الشوق الذي يعتلج فؤاد الشاعر، وذاكرة الأقبام، بل إنه صنم الحبيبة الذي نحتته زمن الهجر، وخلده الملتاع بحبه، فيقف عليه ويبكي بين يديه ويسيل محجته قبل عبّرته، و ينادي أحبتّه ويسأل ويسلم ويحيّي ويقبل أحجاره... والأطلال موقف شحن الطّاقة وشحن الهمة، من أجل الاستمرار والتحدّي، فالوقفة الطّلية ضرورة لا بدّ منها لكونها تؤدّي معنى الوقوف في وجه العوائق، فهي ليست مكان انكسار وبأس وفشل، لأنّها تقف قابل الطرف الآخر لتواجد الحبيبة، فالأطلال مكان غادرته الحبيبة، لكنّها تستحثّ الشاعر على النهوض في طلب مكانها الجديد لأنّه من لم يخض أشواك البعد لم يقف على عتبة القرب، فالوقوف على الأطلال هو وقوف على القريب لرؤية البعيد والسّير إليه وتقصير المسافة الفاصلة بين الشاعر والحبيبة:

لمى أ. أ. —

20

هم أ.

والأطلال عتبة مفصليّة في توجيه مصير الشاعر، لكونها نه فهي المنارة التي تض

الطريق في ليل دامس وضياح مدج وسراب مظلم سرمديّ، فهي التي تمدّ الشاعر بالاستبصار على الرّؤية المجاوزة للزّعة الجغرافية المادية البسيطة إلى رؤية لا تعترف بالزّمان والمكان والحدود والأوضاع للمقدّمة الطّلية عتبة لإثارة الأضداد<sup>21</sup> ولذلك تنقله من الوضع المألوف إلى الصّورة العجائبية والغرائبية، وهي محلّ الرّؤية ومقام الوقف والمشاهدة:

22

تتُ بهر — لأبل

<sup>19</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي ص: 101

<sup>20</sup> المصدر نفسه ص: 94

<sup>21</sup> ينظر: جماليات التحليل النقابي الشعر الجاهلي نموذجاً د/يوسف عليمت ص: 243

<sup>22</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي ص: 150

يحيل الطلل إلى مكون آخر يتمثل في المكان ويعدّ في لمكونات التصوير الفني  
 بشتمل عليه من جمال جذاب وما يحيط به من أسرار هي المؤثر المحرك لخيال الشا. وتحفل الطبيعة  
 بما يحفل به المكان من إسقاطات وجدانية ذاتية، ومضات إشراقية جالية، افرق في الطبيعة يصبح  
 متكاملًا وموحدًا على صفحة الإبداع، من ثمّ يخلق الشاعر طبيعة جديدة ترى وتسمع وتشعر وتتحرّك  
 وتشاركه آفقه وتقاسمه المسؤولية، فيحملها رسائل الشوق والحنين والأمل<sup>23</sup> التشكيل المكاني  
 يتم إخضاع الطبيعة لحركة النفس وحاجاتها وعندئذ يأخذ الشاعر كلّ الحق في تشكيلها والتلاعب بمفرداتها  
 كيفما حتى إنّ يمكن أن يجعل منها<sup>24</sup>، مثلما يتجلى  
 من خلال مظاهر الطبيعة .

الطبيعة إلى جافة ويابسة كالصحاري والجبال والقفار والبلاقع، وأماكن خصيبة وطرية كالبساتين  
 والرياض والمراعي والجداول والوديان والخمائل والأزهار، وتنوع مظاهر الطبيعة فمنها المهيبة كالرياح  
 والترعود والبروق والسحب، وإلى مؤنسة كالنساءم والظلال والمزن وأنوار الشمس وضياء القمر، والمح  
 المحوري للوحات الطبيعة هو الحبيبة، فحضورها إحلال للزيبع وغيتها قفر وجذب وقسوة:

كَلَّ كَلَّ  
 كَلَّ كَلَّ  
 كَلَّ كَلَّ  
 كَلَّ كَلَّ

وينحت الشاعر من المكان فلسفته الخاصة ا نصلة بالواقع، ويعمق تجربته الذاتية إزاء الوجود فيقتطع له  
 مكانين الأول مرتبط بانجاس الحياة وقيام المجتمع واستقراره وهو متصل بالسعادة الإنسانية وتجلي حالة  
 الخصب واخضرار الحياة الآخر مكان آني المشهد ورامز أيضا إلى التهدم الحضاري والتحول من عالم الحياة

<sup>23</sup> ينظر: عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون - د/فوزي خضرم مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري الكويت 2004.

ص: 170 168

<sup>24</sup> ينظر: "جماليات المكان" د/أحمد طاهر حسنين د/أحمد غنيم وآخرون الناشر: عيون المقالات الدار البيضاء ط: 02 1988 ص: 22

<sup>25</sup> "دهان تجمان الأشواق" مح. الدين بن عريج اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي ص: 160

إلى عالم الموت عبر " الشّاعر عن حال التشظّي الذي يصم المكان بخطاب موسوم بالقلق والانفعالات  
لذا نجد في خطابه لهجة شديدة عاتبة مستنكرة، ي من خلالها عوامل تخريب المكان المندر  
من خلال إعادة الترميم التي تحدث على مستوى الذاكرة، بالاشديد على عدم نسيان مكان الحياة الذي كان  
مأنوساً وآهلاً ذات يوم...<sup>26</sup>

الأماكن اداية ملاحق نفسيّة وشعوريّة مركّزة، كالاستذكار والشوق والحنين والفقد والغياب  
وتمثّل أشكال الانصهار في الآخر، ويتنوع المكان إلى أماكن حقيقيّة معروفة وأخرى غير حق.  
ترتبط بالإيحاء العرفاني، يضيف عليها معان صوفية ممزوجة بوجوديّته المتأججة، فـ " اسم جبل وماء  
بالبادية، أراد به حال التولع والدهش والحيرة<sup>27</sup> " الكتيب " في معناه القاموسي كومة الرمل، يصبح  
في معجمه الشعري محلّ المشاهدة، وتنحوا سائر الأماكن هذا المنحى، فيفرغها من دلالتها المادية، ليكسيها  
معان عرفانيّة تتناسب مع الموقف الذي يمرّ به، وهذه العمليّة من الناحية العرفانيّة هي تلطيف الكثيف،  
وإمداد المادّة بالمحتوى الروحاني، فالديار والأحجار والأصقاع إنشاءات ماديّة صمّاء ينفث فيها ال  
من روعه أو ينفخ فيها من روحه وحينها تصبح حيّة عاقلة مدركة وتمتلئ وجدانا فيخطبها ويسألها ويناديها  
ويتدارس وإياها أيامه الخوالي بين شمائل الأحبة، وأخصّها الأطلال وتمثّل صورة النفخ الإنساني في الهياكل  
الماديّة مقابل النفخ الإلهي في الجسد الإنساني، فيمسي عينها وسمعها ويدها وقدرتها وإرادتها الكليّة.  
وتستوقفنا بعض الأماكن التي لا يمكن أن نمرّ عليها مرور كرام، لأنّها تفرض نفسها على مخيّلّة الشّاعر،  
وترسم أفق الذكرى التراسخة في عقله ونفسه، ومنها أطلال " " هذا المكان الموسيقي الما ذكره  
في البيت السابق، وأعاد ذكره في قصائد أخرى، وهي أطلال شاعرية وتمثّل مرجعية  
الشّاعر في استحضار الذكرى الجميلة بين شمائل الحبيبة:

<sup>26</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي" الشّعر الجاهلي نموذجاً د/يوسف عليمات ص: 134 433

<sup>27</sup> الجمال جاذب والجلال حاجب يوماً كان الجمال داعي المشاهدة والوصال، والجلال داعي الفناء والاضمحلال، وهما مرتبتان متلازمتان للكمال،  
كان التجلّ، الاله. مهجاً للحبة والدهش. "موسوعة الكسنان فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان" د/محمد الكسنان ص: 259

أ  
ير  
ير  
28

يحتد المكان بالنسبة إلى الشاعر الوسط الذي يحقق من خلاله حرته، وهي مجموع الأفعال التي يستطيع أن يقوم بها دون الاصطدام بجواجز أو عقبات لا يقدر على قهرها وتجاوزها إذ اع في المكان تأكيداً على حرية الفرد أو تأكيداً على الخروج من الذات إلى الآخر ثم ما يلبث أن يتحوّل المكان إلى إثارة جدلية<sup>29</sup> صراء التي أطلالا وأثرا بعد عين، قووض من حدود إمكاناته وحرته،<sup>30</sup> فلا يجد سبيلاً لواء معضلته إلا بعرضها أمام مرآة الماضي، وتبريرها على ذاكرة مخملية تواجه الحاضر المتصدّع بغابر مشرق صقيل، لذا فإننا نجد الأنا تنفتح إلى مشهدين: الأنا تجليات الجم والبسط والتوال والإيجاد، هي نقائص سمات الجم بما يغترفه تحيل عليها الأماكن الموحشة.<sup>31</sup>

ولننظر إلى هذا التخلّل الحادث بين الشاعر وأماكن تواجد الحبيبة، فعيون الشاعر تتخلّل الأنا والتربوع، فيرى من خلال الأطلال، والأطلال ترى الحبيبة من خلال عيون الشاعر، في توحد مهيب بينه وبين المكان، والشاعر في التحامه بالمكان يخرج الأطلال إخراجاً جيداً، فيمنحها عيونه وسمعه وذاكرته بل ذاتته التخيلية الجمالية التي تجد لها في المكان ميداناً تجسدياً حياً، ومن جهته يستخدم الأطلال استخداماً براغماتياً من خلال إبرازها كقيمة مرجعية ذات نزعة إيقانية تصديقية، ومن جهة أخرى يعليها عن النفعية والغرضية من خلال وصفها وصفاً جمالياً منزهاً عن كلّ ما يشوبها.

<sup>28</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي لدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 107

<sup>29</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي" الشعر الجاهلي نموذجاً د/يوسف عليماص ص: 53

<sup>30</sup> ينظر: "جماليات المكان" د/أحمد طاهر حسنين د/أحمد غنيم وآخرون ص: 62

<sup>31</sup> وفي السياق العرفاني ذلك يقول ابن عربي: «إنّ الجلال لما يمتلكه الحقّ من العظمة والكبرياء، وأمّا الجمال فينطلق على الحقّ تعالى كنعته من نعوت الّامة والألطف» - مسموعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان" د/محمد الكسنزان ج: 04 ص: 259

وإذ يخضع الشاعر لمأساة الواقع ويستسلم لعوامل الزمن، فإنه يستعيز بفضاء روحاني لا تؤثر عليه المادة ولا يحور منه الزمن، فينسحب إلى العالم السساوي الممتد إلى ما لا نهاية، باتساعه وما ينطوي عليه من شمس وبدور وكواكب وأجرام وبروق ولوامع، عله يجد فيه الخلاص من لضيق والعتمة والحرمان، والاعتناق من مأساة المكان، فيجعل من الفضاء الأرحب عالمه المأنوس ويحقق فيه الوص

32

يقدم المكان حلاً للمبدع حين يريد الهروب أو حين يعمد إلى عالم غريب عن واقعه وهنا يتحوّل المكان إلى رمز وقناع يسمح لفكر المبدع أن يتسد وقد يكون المكان تقنية مستقبلية يتجاوز فيها المبدع مكانه وواقعه فيصعد إلى السماء والفضاء وقد ينزل إلى أعماق الأرض والبحار ليبثّ الرمز نفسه ويهرب بل ينسرب من الواقع البديل...<sup>33</sup>

بالأ، في المكاني بوظيفة ية تواصلية، على عكس ا في شعر

الذي يقوم صنف منه يسته رفض المكان قاصدا القطيعة مع تلك اث<sup>34</sup>

بالمكان صنفا آخر من الباحثين إلى الكشف عن منبع " " الجمالي " في كلّ مظاهر الحياة بما في ذلك الأطلال الدارسة والأماكن المحتربة<sup>35</sup>.

الأ، وإن كانت إنهما تشير إلى مطلوب واحد هو الحبيب، فالحبيب صورة لوحدة المكان وكثرته معا والمكان كذلك انعكاس لتنوع الحبيبة في المظاهر وتحوّلها في الصور وإن كانت في جوهرها كيانا واحدا، فتنتقل الشاعر في الأماكن يولد في مخيلته صوراً شتى لمن يهواها فتتجلّى في هذا المكان في صورة وذاك مكان يحيل إليها عابثة وذلك مكان تتجلّى فيه بصورة المعرسة... لذلك فإنّ كثرة الأماكن تشير

<sup>32</sup> ينظر: "جماليات المكان" د/أحمد طاهر حسنين د/أحمد غنيم وآخرون ص: 70 72

<sup>33</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 23

<sup>34</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 22

<sup>35</sup> ننظر مقال: "شعرة الصمت والبياض في ديوان (حطب بكامل غاباته المرتعشة) للشاعر عبد الغني فوزي" قراءة محمد فاهي موقع سابق

لديه كثرة الصور وهذه الأخيرة تولد في نفسه الدهش والحيرة والتشوش والقلق والألم والرضا، فينسج  
 تعامدات نفسية مع تعدد المكان وصور الحبيبة<sup>36</sup>، ولهذا يتجلى في المكان داخل النص  
 الصورة الشعرية، في بامتلاك العالم<sup>37</sup>، باعتبار الأطلال صورة مصغرة عنه، إلى جانب وظائفه  
 نية وأبعاده الاجتماعية والتاريخية والعقائدية التي<sup>38</sup>  
 ...

ويجلبنا المكان إلى قراءة الأماكن ومنها: ذي سلم والأثيل وأجساد  
 وبرقة شممد وذات الأجرع، وثرى نجد، وتهام، والزوراء والجرعاء، وعالج، وغيرها وتحتل المواقع الشعائرية  
 المقدسة المراتب الأولى، كمواضع الحج والأماكن المقدسة ومنها: منى  
 الحجر الأسود وطيبة أحياء لها صفة القداسة الدينية كالأماكن المقدسة  
 من مساجد وكنائس وصوامع... أما المستوى الآخر فهو الأحياء المكانية الاصطلاحية إليها عناصر  
 التحوير والتشكيل والتغيير بالإسقاطات والرموز والتلميحات...<sup>39</sup> :

أَرِي نِي مَلِي

فما هي هذه الأمور التي لا ينساها، وتشكل بؤرة ذاكرته؟:

صَبُّهُ بِي جَمِّهِمْ رُهُمْ 4U ٤٠

<sup>36</sup> في التفكير الجمالي الغربي، ترتبط الموضوعات الجليلة بالموضوعات الغامضة والشعور بالرغبة بغيره ما هو خفي غامض، وقد يجعلنا نحس بأننا حائفون  
 أو مبهوتين، لكنه شعور يجعلنا نرتفع عن أنفسنا عند محاولتنا الإحاطة بذلك الموقف، وأمام ضآلتنا وضعفنا إزاء الحب اللامتناهي، يحدث الإحساس  
 بالتسامي وتوسع الذات، وعلى العموم فإن شعور الغموض والتشوش لا يعني الفوضى أو عدم الانتظام، وإنما يدل على ما هو غير واضح، وهذا  
 الغموض هو مبعث حيرتنا ودهشنا وتشويشنا العقلي. ينظر: "النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية" جيروم ستولنتز تعريب: د. فؤاد زكريا المؤسسة  
 العربية للدراسات والنشر ط(2) 1981 ص: 409 410

<sup>37</sup> ينظر: "جماليات المكان" غاستون باشلار تعريب: غالب هلسا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت/لبنان  
 ط: 1984/02 ص: 145

<sup>38</sup> ينظر: "جماليات المكان" د/أحمد طاهر حسنين د/أحمد غنيم وآخرون ص: 22

<sup>39</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 05 06

<sup>40</sup> "دهان تجمان الأشواق" محمد الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي ص: 35 36

يات الآتية: المحصّب وقلبه، المنحر ونفسه، زمزم ودمه، فجسده ميقات مكاني لأداء مناسك الحجّ، ومركز الدائرة الذي تطوف في فلکها الكائنات<sup>41</sup>، أمّا روحه فهي محلّ التفاعل الإكسيري بين طرفي العملية التفاعلية، غير أنّ الجديد يتمثّل في التقاء الدّاتي الأنا بالدّاتي الأخر، في عملية مراوغة للموضوعي ومجازة مقصودة للتحرّر منه والانفلات من حدوده، فالأنا الدّاتي يلتقي بالأنا الأخر ويتشبع منه، ويصبح محور الانفعال والتأثر، بدلا من الفعل والتأثير، فقلب الشّاعر مهيّأ لاستقبال الجمار من لحاظ الحبيبة، حة أمام قدميها هديا وافتداء، ودمه مورد فياض لحياتها وصّمَام أمان ل حمايتها، فالشّاعر روحا وجسدا يقوم بخدمة الحبيبة و يدلّل لها سبل أداء الشّعائر، لأنّها قطعة منه فلا يمكن أن تكون غيره، أو أن يكون غيرها، وإن خرجت عنه فليس أكثر من خروج الظلّ ع ثمّ عودته إليه والتحامه به، فهي بمثابة الامتداد الذي لا يعني الانفصال بل الوحدة ونفي الإثنيّة.

وتتوزّع الأماكن إلى حقيقيّة وهي المعلومة عندنا، وأخرى غير حقيقيّة كذات الأجرع والجرعاء ( ) وعالج ورامة والأبرقين والمشلل وذي سلم (مقام الاستسلام).

ولا يستحثّنا الشّاعر على تأويل الأماكن التي يذكرها، وإنّا يقوم بفكّ مكنونها بنفسه في القصيدة الثامنة والخمسين، فعرفات مقام المعرفة ومني تحصيل الأمنية، ولعلّ حال التولّع، ورامة من المرام، والصّبا اجر مقام الحجر والمنع، وبان التقا دلالة على الرّؤية، وذات الأضا دلالة على التّرجوع عن التّظر، وذو سلم إشارة إلى إسلام المهجة، وهو مقام الاستسلام، أمّا الحمى فالعزة، واللوى مقام العطف والحنوّ، وعالج من المعالجة والمكابدة، والخورنق فن العلوّ وا<sup>42</sup>، أمّا زمزم فيالماع

<sup>41</sup>وأكثر ما شُبّهت به المقامات المنحى المتصاعد، غير أنّ ذلك لا نجدّه إلاّ في الارتقاء الأفلاطوني، أمّا المقامات الصّوفية فهي أقرب إلى الدّائريّة، وانتهاء الرّحلة الصّوفية أشبه بغلق الحلقة والدوران فيها ولكلّ دورة ذروة، وكلّ دورة لها أسرارها التي تختلف عن سابقتها، فينتفي عنها التكرار الفارغ، وهي الصّورة التي تذكّرنا بالرّقص الصّوفي، ومدى أهميّة المركز والنقطة والدّائرة في الاعتقاد العرفاني، وفي عبارة الحلاج: «هيها من يدخل الدّائرة والطّريق مسدود والطّالب مردود»، ويذكر في طاسين المشيئة أربع دوائر: الدّائرة الأولى مشيئته سبحانه وتعالى، الثّانية حكمته، الثّالثة قدرته، والرّابعة معلوميّته وازليّته، أمّا النقطة فمعنى للتوحيد وهي ادق من الدّائرة لانها الاصل، والنقطة التي في وسط الدّاهي الحقيقة وعلم الحقيقة حرميّ والدّائرة حرّمته، ويسهل ملاحظة ربطه الدّائرة بالنبوة وبالحقيقة المحمدية. ينظر: "الطّواسن": الحلاج منشورات الجمل ط: 03 لوتك ص: 175 و 201

<sup>42</sup> ينظر: "دبان تجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي ص: 211 إلى 213

إلى السَّماع منشأ الوجود<sup>43</sup>، وهي تجمعها خيوط صوتية تتركز على التَّداعي الصّوتي بين لفظتي الرّمز

44

وتمثّل هذه الآثار الجلالية والجمالية، سلّم الارتقاء النّفسي لآخر، والتقدّم في الأطوار، ومن خلال هذا التنقّل والتّسامي الرّوحي، يحقّق تفوّق نفسه على الطّبيعة، فالجمال لا يكون كامناً في المادّة أو الطّبيعة، وإتّما في الوجود العقلي عن طريق الرّؤية الباطنيّة أو الرّوحية. غير أنّ قهر المادّة أو الطّبيعة لا يتحقّقها لم تتجرّد النّفس من كلّ صورة بالانقطاع عن جميع الموجودات إذا أرادت أن تمتلئ من الموجود الأسمي، وتستنير بنوره دون أيّ عائق من ذاتها، وبذلك يمكن أن تبلغ غايتها القصوى في اتّصالها بالواحد أو الاتّحاد به، هذا الاتّحاد الذي هو أشبه ما يكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النّشوة في السّكر.

ويستخدم البلدان والمدائن والقبائل والوديان والأنهار والجبال، وغالبا ما يتّخذ الشّعراء من مثل هذه المواضع مصادر لصورهم<sup>45</sup> عجم التّرجمان زاخر بأقاليم وبلدان مختلفة الأصقاع من مثل: اليمن، أصبهان، بصرى، الأقصى، طيبة، مكّة، الرّوزاء، الكرخ، نجد، تهام، دجلة، السّدير، سلع، وأجباد، وادي العقيق، وادي اللّوى... وغالبا ما مثّلت أماكن الحجّ دور اللّقاء والوصل وبلوغ الوطر وقضاء لبانة النّفس، أمّا الوديان والرّياض والحنائل والجداول والأماكن الفسيحة المبهية فأحالت على الأنس والفرح واستذكار الأيّام الخوالي، أمّا القفار والجبال والصّحاري فتدلّ على الفقد والهجر بعد الوصل.

<sup>43</sup> السَّماع: الاستماع لكلام الله وقد كان الوجود بالسَّماع لخطاب الحقّ بكلمة الحضرة "كن" ينظر: ألفاظ المتصوّفة (دراسة دلالية في أعمال ابن

عربي النّثرية والشّعريّة) حلمي عبد الله حسين عدويّ ص: 186

<sup>44</sup> ينظر: الكتاب التّذكاري لمحي الدّين بن عربي في المئويّة الثّامنة لميلاده" إشراف: د/إبراهيم بيومي مذكور ص: 91

<sup>45</sup> نظ: غنّاص الانداء الفدّ، في شعر ابن زيدون" د/فوزي خضّر ص: 181 182 183 187

الصّحراء فضاء أرضي مفتوح من أن يمسرح أحداثه بجرية مطلقوما يميز<sup>46</sup> به  
الترّابّ الشّدديد والتّواصل لتظلّ قطعة من كيانه ولكونها ذلك الكلّ المتجسّد في صورة الأرض  
التي هي الوطن والذي سينازع المستحيل من أجله...<sup>46</sup>

عالم الصّحراء ، بمعنى القدرية التي تحقّق تلازمية العلاقة بين الإنسان والمكان إذ لا تظهر  
أيّ قيمة جمالية للمكان إلا بكيونة الإنسان في حيّزه انعكست دلالات هذه الأماكن على نفسيّة  
الشّاعر، فالأماكن القفرة ولدت مشاعر الحزن والاستيحاش ومناداة الحبيب والحنين إليه والبكاء  
والتصبر<sup>47</sup> والتحمّل، أمّا الأماكن الخصبة فأحالت إلى التّوال

والأنس والبهجة والافتنان .

وليس تقسيم الأماكن إلى هذين الضّدين إلا إحالة على الآثار الجماليّة وما تبعته في التّفنن من لذة  
وسعادة ونشوة وأنس، نتيجة معرفتها بالله واتّصالها به وتحصيلها العلم الإلهي، وتمثّلها الأماكن التي ارتاحت لها  
نفس الشّاعر، وأمّا الجلال فإنّه يورث الخوف المقلق والوجل المزج والغلبة العظيمة على القلب بما يظهر  
على الجوارح، وتمثّله الأماكن التي أثارت فيه الانقباض والحزن<sup>47</sup>:

كم تناعي بالتّقا من حاجر يا سليل العربيّ العربا

أنا إلا عـــــــربيّ ولذا أعشق البيض وأهوى العربا

...ومتى ما أنجدوا أو أتهموا أقطع البيد أحثّ الطّلبا<sup>48</sup>

ويستوقفنا تقابل عجيب بين الجمال والفلك، والصّحراء والشّاطي في مشهد واحد<sup>49</sup>:

<sup>46</sup> ينظر: "شعرية القصّ" د/عبد القادر فيدوح ص: 50

<sup>47</sup> وصلّ ابن عربيّ الجمال والجلال بذات العبد، بما يرد عليه من أحوال وشهود، كالمهية والأنس والانقباض والبسط والقهر والرّحمة، وكلّها آثار تنطبع  
في روع العارف، يقول:الجلال والجمال وصفان لله تعالى، والمهية والأنس وصفان للإنسان، فإن شاهدة حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت،  
وإن شاهدة الجمال أنست وانبسطت، فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرّحمة» موسوعة الكسّيزان فيما اصطلح عليه أهل التّصوّف والعرفان" محمّد  
الكسّيزان ص: 257

<sup>48</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي- ص: 156 157

<sup>49</sup> الصّحراء كناية عن: العذلة عن: بني جنسه جميعا فيستوحش "شطرنج العارفين" ابن عربيّ ص: 27 28

فيا حادي العيس عرّج بنا ولا تعدُّ بالفلك دار الفلك

أعلّك دار على شاطئ بقرب المسّتي وما علّك

إنّه خروج من الصّحراء ورمالها الرّامضة، إلى شاطئ دجلة ومياها ومراكبها، علّه يجد في ديارها مطلوبه، فليس زرود ولا حاجر ولا سلم ما يخرج من أجله، وإتّما من حللن بالديار، فقد يصيب في هذه التقلّة سحاب الوصال، أو مياها الوصل واللقاء:

فليس زرود ولا حـ ولا سلم منزل أنحك

سحاب الوصال وما ظلّك<sup>50</sup>

وهي هجرة روحية تنشُد العوالم السّماوية وتقتفي آثارها في أفلاك السّماء، وهذا الانعتاق من السّبع الأرضين والتّفوذ إلى أقطار السّماوات، لا يتمّ إلاّ بسُلطان الذّوق، وهي عتبة استشرافية ودلالة عرفانية تشير إلى أفق غيبي ومعنى غائب، لذا يحدو الشّاعر بالقارئ إلى ذلك الأفق ينّه عليه، وهذه البنية الكسّمولوجية والنّظرة الكونية ليست إلاّ قشرة تغلف المعنى تواشج مع شروح ذوقية عرفانية<sup>51</sup>.

إنّ الشّاعر المرتحل يخوض تجربة السّفر بحثاً عن المغاير والفريد والعجيب والمفقود أحياناً متحايلًا على الحواجز والسّدود التي أصبحت تحكّم حركته وتقوّض إرادته، إلى رغباته وأهدافه جديدة<sup>52</sup>، يصطنعها لنفسه بفلسفته الخاصّة رؤيه نظام الأشياء والعلاقات، وذائقته الجمالية، حساسيته المرهفة، وإرادته الواعية.

<sup>50</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطويّ- ص: 202 203

<sup>51</sup> الفلّك: الصّورة التي يقع بها التجلي، وهي حضرة التبدّل والتحوّل في الصّور. ألفاظ المتصوّفة- حلمي عبد الله حسين عدويّ ص: 228

<sup>52</sup> ننظ: "جمالآت المكان" د/أحمد طاهر حسنين د/أحمد غنيم وآخرون ص: 70 71 72

ومن أجزاء القصيدة الطّلية : **الرّاحلة**، من عيس ونوق، وجمال<sup>53</sup> يتخذ، درعا في وجه

الهموم<sup>54</sup>، إستعاضة عن أعضائه العاجزة المعطّلة، ووسيلة لقطع البيد والحثّ على الطّلب وإدناء المسافات وتقريبها، وبوصلة إلى أماكن الأحبة يبدو ركب المحبوب ورواحله وأشرقت خدوره بالجميلات في صورة بهيجة وهو ما يصنع المفارقة مع صورة مطيّته التي لا تحمل غير الحرمان والوحدة والأسى، فإنّ السّعي إليها هو سعي نحو استرداد مشهدية حافلة.

لا يتعامل الشّد مجرد حيوان يعمل على تلبية إدته في التنقل والسّفر

بل بوصفها شريكا في رحلة المعاناة، فهما يواجهان مصيرا واحدا، وإذ يتوحد الشّاعر بالثّاقة في

اجتيازها الأطلال والزّبوع، فإنّها تعوج على معجم نفس تستثير حالة باطنية عميقة، حيث تحيل على طبيعة ثنائية تبرز في القصيدة صور مأسوية فهي من جهة رفيق يعين على نفي أحزان ويمنحه العزاء حين تكون هي نفسها ضامرة نخيلة أكلتها الأسفار المضنية والتّعب لكنّها من جهة أخرى تأخذه بعيدا عن السّراب والصّحراء نحو الماء والكلأ<sup>55</sup>، ويكفي أن يجعل الشّاعر الصّوفي من الثّاقة مفهوما عرفانيا ومرزا دالّا على التّفكّر السّالكة السّائرة في المقامات، حتّى يُثقل المجاهدات التي يمرّ بها المكابدات التي تيجرّع منها.

في ، إلى جسر حالم في تحقيق والاجتياز، بوصفها أمل حقيقي

في إحداث التّغيير وابتعاث الحياة<sup>56</sup> وأمامه الصّحراء تتحوّل الثّاقة إلى نقطة متمركزة في فضاء كوني مطلق

<sup>53</sup> العيس: إبل بيض يخالط بياضها شقّرة، والجمّل من الإبل الذكر، نال: نأث من الإبل .

<sup>54</sup> ينظر: الرّمز والفنّ" مداخل الأسلوبية والسّمبوتيقا إلى الدّرس الثّقافي د/السيد إبراهيم مركز الحضارة العربيّة القاهرة ط: 02 2007 ص: 106

<sup>55</sup> ينظر: الرّؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي" د/كمال أبو ديب الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 1986 ص: 92

<sup>56</sup> ننظ: "جماليات التّحليل الثّقافي، الشّعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 140

وفسيح، يحاول الشاعر أن ينسج تعامدات تقتطع حقه في امتلاك فضاء مصغر ينتشله من التيه الكوني الذي يسبح فيه.

وقد نظر إلى على أنها موضوعة قناعية لتمرير ثقاف الذاتية حول جملة من المفاهيم التي تصطمم بها الذات الإنسانية صراع لذا فإنها تستمسك بالتي تشكل أداة في رحلة قسرية تعاند إرادة الشاعر وتكابر رغبته مترجمة في صراع مع المكان عامل الرحلة هو وحده الخلاص من سكونية المكان ورتابته فهو يجهز ناقته في البحث عن الآخر المفقود<sup>57</sup> وفي حالة الشعر الصوفي فإنه يتخذ منها قناعاً جمالياً لأداء مفاهيم عرفانية، وإذا كانت تجسد صراعا أو أزمة فإنها تعبّر عنها من خلال صعوبة نفث حقائق روحية في هياكل مادية تضيق عن المعنى وتضجّ عن حمل

وقد نظر إلى باعتباره نسقا استبدالياً يحلّ محلّ النسق الأنثوي الهارب من واقع الحياة والمستسلم لمفردات البين والغياب، أمام النسق الذكوري القائم على التفاعل التام بين " - المرأة" " - " لتحقيق التكامل والبقاء<sup>58</sup>، فإنها في الحالة الصوفية تفصح عن حضرة الأسماء والصفات التي يجهد الصّوفي في تحصيلها.

حلة يفتح باب ذكر مختلف الحيوانات التي وردت في رّجمان، والتي توظيفاً دلاليّاً عرفانياً إبان الحيوانات العنصرية إلى القوى المباشرة للتوالد وتجديد الحياة<sup>59</sup> تصبح أمثل تعبير عن المعاني الإلهية مصوّرة على هيئة حمامات نائمات، تقتسم الشاعر همّه وتطارحه النجم أو طواويس جميلة ويدلّ الغراب على البين والغربة، ويشير الأسد إلى انكسار الهمة أمام لحاظ الحببية، والنسوة العقاب إلى الرّفة والسمو، والتحل إلى تلقي العلوم والمعارف

<sup>57</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي للشعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 135

<sup>58</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 91 92 153 156

<sup>59</sup> ينظر: الأة، المقنعة نحو منهج سنوي في دراسة الشعر الجاهلي" د/كمال أبو ديب ص: 61

الرّحمانية، والأفاعي إلى غدائر الحبيبة وظفائرها وإلى التوائها ولدغها وفتكها المترجمة عرفانيا بالبراهين،  
هذه التقنية تمثل طريقة تشكّل الفئات الحيوانية المذكورة ثنائيات ضدية أساسية  
على صعيد المتوحّش ( - الحيات... ) المسالم ( / ... )، فضلا عن الأرضي (مختلف  
الحيوانات والزّواحف) السّماوي (الحمام والتحل) هكذا يشكّل عالم الحيوان سلسلة من الثنائيات الضدية  
60 وهي رموز ترتكز على تداعي المعنى من خلال الرّابطة المعنوية التي تولّف بين  
تجعلها شبيهين في الجوهر وهي أقرب الأنواع إلى طبيعة العملية الرّمزية.<sup>61</sup>

والتعرج على الأماكن يعني الرّحلة وهي علامة من علامات الفقد<sup>62</sup> وتأتي تعبيرا عن إصغاء الكائن  
لنداء الأفاصي إختطاف الحياة من أحشاء العدم<sup>63</sup> لذا فإنّها تصبح أداة الشّاعر في التّعالي على واقع هزيل  
أو متواطئ، فالبحث عن تحقيق الذات بكل أشكالها يرافقان بالمشقّات والألم والخطر والصّد  
البيعية والحيوانية والإنسانية إلا أنّ الرّحلة تقود دائما إلى السلامة رغم المشقّات التي تعترضها  
وهكذا يبدو أنّ نهاية الرّحلة تشكّل حركة معاكسة لبدايتها وتخلق توازنا وقرارا في العملية كلّها<sup>64</sup>  
كونها بحث عن المعنى أو توسيع لدائرة المعنى.

قد حافظ الشّاعر على صورة الحادي<sup>65</sup> الذي مهمّته السير بالجمال إلى مواطن الحبيبة واقتفاء آثار  
ركبها، فيستهلّ مخاطبته بالتداء، وهذا الخيار له وظيفته الدلالية، ذلك أنّ المناداة ، فقد الأحيّة  
ومن ثمّ الرّغبة في التّواصل مع من فقدهم ومن حيث جمالية التلقّي إحداث مزيد من الانتباه لدى المتلقّي<sup>66</sup> :

<sup>60</sup> ينظر: "الرؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي" د/كمال أبو ديب ص: 92

<sup>61</sup> ينظر: الكتاب التذكري محي الدين بن عربي في الذّكرى المئوية الثامنة لميلاده" إشراف: د/إبراهيم بيومي مذكور ص: 92 93 99

<sup>62</sup> ينظر: "جماليات التحليل التقابلي للشّعر الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 86

<sup>63</sup> ينظر: مقال: "حركة المسافر وطاقة الخيال" (دراسة في المدهش والعجيب والغريب) د/محمد لطفى اليوسفي مجلّة نزوى العدد: 37 يناير: 2004م.

<sup>64</sup> ينظر: "الرؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي" د/كمال أبو ديب ص: 93

<sup>65</sup> الحادي: الذي يسوق الإبل بالحذاء وهو غناء سائلا بل يجهّتها على السير .

<sup>66</sup> ينظر: عناصه الادعاء الفخر في شعر ابن زيدون" د/فوزي خضتر ص: 137 138 139

ثُمَّ الْمَمَّ 01

جَمْ -

تتنوع زمنيّة الرحلة بين الإسراع والإبطاء، وفقا للحالة النفسيّة وللحاجة التي يريد أن يقضيها قبل

مواصلة الرحلة:

08

نِي - زَمِنٌ فِي إِ

والتسبب الذي جعله يستبطئ العيس ويستوقفه يية صارت قضيتته التي خرج في طلبها،

فهي ليست مسألة مسارعة وقت، أو سباق زمني محدد، بل إنها رسالة في الوجود تنشد من يؤدّيها

باحترافية، ولأنّ الرّوح تتوق محلّقة إلى لقاء الحبيب في عروج روحاني فإنّها في

من أزره سبب التعطيل والحبس والتثبيط والخيال دون بلوغ المقصد، ولولاه لكان مغتنيا لا مقتنيا:

يَدُ نِي - لِمِي - لِي - يَا

07

يَا - فِي - آيَا - آ

ويكون الاستبطاء كلّما عرض له عارض من المكابدة واللّوعة كموقف توديع منازل الحبيبة فلا يهون

عليه مغادرة المكان:

جَمْ - لِمِي - تِي - اهْ - يَسْعَا -

10

بُحْ - لِمِي - صرّ

ولأنّ التوقف دالّ على انتصار الزّمن<sup>71</sup> فإنّ الشّاعر يعود فيأمر الحادي بالإسراع في طلب آثار

حين تهجم عليه أشواقه وتغزر عليه الواردات، فيتحدّى الصّعاب ويدلّل المخاطر، ويقهر القواهر

الدنيويّة:

67 ينظر: ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي اعنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص:37

68 المصدر نفسه- ص:89

69 المصدر نفسه- ص:90

70 المصدر نفسه- ص:181

71 نظ: "الزّمن: بين العلم والفلسفة والأدب" إميل توفيق ط4982/1 دار الشّروق القاهرة ص:156

انهم... بأبيهم...  
 أنا أقامهم...  
 نحنهم...<sup>12</sup>

ويقوم ببعض الأدوار الأخرى ومنها مناداة القوم على لسان الشاعر  
 وتفريج غمته:

هم...  
 : تي! كم...  
 لي...<sup>13</sup>

ويضبط إيقاع الرحلة بناء على الأحوال التي يمر بها الشاعر، فمرة يسرع من شوق، ومرة يبطن من تأمل  
 واستبطان، ومرة يقف من أسى وحزن وبكاء وحرقة.

ويتناسب دوره مع هويته العرفانية التي هي داعي الحق<sup>72</sup> بستحثه كل مرة على التواجد في حال

ولا تسند المهمة إليه وحده، وإنما يشاطره فيها الخليلان، فاستصحابها ناجز من كونها عطاء بث<sup>73</sup> الهموم  
 وإذاعة الشجون،<sup>74</sup> في مشهدية وقوف واستيقاف بكاء واستبكاء واستئناس بقصص  
 أشهر العشاق والمحبين والتعزي بأشعارهم:

يللي...  
 اني...  
 لأسم...  
 ياني...  
 بي...  
 اني...  
 ... الي...  
 ... ني...  
 ... لي...  
 ... لي...<sup>14</sup>

<sup>72</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 95

<sup>73</sup> المصدر نفسه ص: 192

<sup>74</sup> المصدر نفسه ص: 105

إنّ الخليلين يقومان بدور المشاركة الوجدانية ومقاسمة الحزن والحضور بجانب المبتلى عند الشّدائد ومغالبة الأسي والفجعة، وإلاّ لما كانا في مرتبة الخلة:

يَلِيَّ                      م                      هُم  
تِي                      يَ                      ١٥

وليس الخليلان سوى العقل والإيمان، فهما تردّدات صفات الحقّ في أعماق الشّاعر، فالخلة هي التحقق بالصفّات الإلهية بحيث يتخلّله فيكون العبد مرآة للحم كما هو مثبت في اصطلاح الصّوفية<sup>76</sup>:

أ.  
نَهْ لِمَجْرُ ١١

ونتيجة لتوالي المآسي والهزائم في حياة الشّاعر. فأدّ يدرك في التّهاية أنه ضحية مفارقات الحياة وعجائبها فيتنامى توثره وانفعاله عن علة التحوّلات<sup>78</sup> في صورة مناجاة تعجّبية تلمس التلطف بحاله عساه يذيب تألمه وتفجّعه.

ورحلة البحث العسيرة عن الصّالة المفقودة في أماكن متعدّدة ومتناقضة أحيانا تعكس عدم رضاه وهذا ما جعل الرّحلة تتأرجح بين الفضاء الخائق كالصحاري والبلاقع والجبال البكماء، وبين الفضاء الهيج كالرياض والغياض والبساتين والوديان<sup>79</sup>، فحركة الشّاعر من أقصى التقيض إلى أقص المتقيض، تترجم بحثه عن الممكن والمستحيل والمتناهي واللامتناهي في نفسه وفي الآفاق.

<sup>75</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 151

<sup>76</sup> ينظر: "معجم اصطلاحات الصّوفية" عبد الرزاق الكاشاني تحقيق: د/عبد العال شاهين دار المنار القاهرة ط: 1992/01 ص: 179

<sup>77</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 123

<sup>78</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي الشّعري الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليمات ص: 284

<sup>79</sup> من خصائص الجمال: الإيجاب، واللطف والرّحمة، والظهور والتجلّي، والجذب، وكونها مشاهدة في الاسماء والصفّات، وهي اجاه من الخالق إلى الخلة، أمّا خصائص الجلال: القهر والغضب، السّوالب، الحجب والاحتجاب والبطون، وهي ما تحيل عليه هذه الأماكن.

والرحلة عنصر مهم في التأسيس الشعري، ليس لكونها تنتمي إلى تراث عريق، وتتبع تقاليد فنية وجمالية كلاسيكية راقية فحسب، وإنما لأنها الجسر الذي يصل الماضي بالحاضر، فهي رحلة في المكان والزمان لاستقصاء الكيان، فالأطلال الدارسة لا تخص الشاعر وحده، لأنها أطلال الأمة التي تنعى أمجادها التليدة وحضارتها العتيقة، فالطلمل عيون الشاعر التي يرى فيها الذاكرة الجماعية، وعصبه الجماعي وليس مجرد بناء مادي خزنته العوامل الطبيعية بعد هجره، ألا يكاد يكون الهجر هو تخلي الذات عن الجذور الأصيلة والأصلية، والآ فعلام تحزن الأطلال ولأجل من تتحدى الزمن إلا لأنها تريد أن تبقى شاهدة على المكان وأهله، عل الأجيال اللاحقة تفتني آثارهم وتشم ريحانهم وتحبي أمجادهم بل تحبي كيانها وهويتها وذاتها العتيقة، وهو الحلم الذي يتوق إلى تحقيقه من خلال استدعاء الحبيب ليخصب المكان بعد جده، لذلك نجده يستدعي الأزمان الخوالي بذكر ما يتصل بها ومنها أسماء محبوبات من التراث العربي والحيتام والتوق والأ... عطفًا على زمن الشاعر الحاضر، واستشرافًا لزمن الأجيال اللاحقة:

تَهْ اسمَ  
مِلَّةٌ في دَ  
نَزُ  
أر  
80

**الزمن** بجملة الإنسان ارتباطًا وثيقًا فهو الأرضية التي تأتلف عليه الحياة الإنسانية وتتدفق فيه

الأحداث، وهو مرآة مشاعره فلا شيء أطول منه لمن ينتظر أمرًا ما، ولا أسرع منه لمن هو في سرور

<sup>81</sup> يظهر الزم في الترتجان قوة فاعلة ومؤثرة في الأ.

في مصير الشاعر فتقلب فصوله رأسًا على عقب، إته قوة جبارة مطاردة<sup>82</sup> لا تقبل المهادنة إلا نادرا،

وهو قوة سحرية مآكرة تحوّل آمال الشاعر إلى آلام.

<sup>80</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطوي- ص: 124- 125

<sup>81</sup> ينظر: عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون- د/فوزي خضرت- ص: 171- 172- 174- 176- 180

<sup>82</sup> نظ: "الأمم: من العلم والفلسفة والأدب" إميل توفيق- ص: 159

ينشطر الزمن في واقع الشاعر إلى زمن ماضٍ منقوض وما فيه من ملاهي وفرٍ  
 وزمن حاضر نافذ أقل ما يقال عنه أنه "زمن التّحيب والوحدة"<sup>83</sup> والأسى وألم وهجر، وزمن مستقبلي  
 يصارع فيه الأقدار، لمجاهة الشّيب وصفه تنويعاً من تنويعات الزمن<sup>84</sup> الذي من أعتى أحكامه  
 التّافذة في حقّ الإنسان الاتّسام باإ  
 وإدبار الحبيب وتراجع المباحج وتخيم شبح الموت،  
 وهنا يتدخّل الحلم بوصفه آية للدّفاع المهدّدة، وعن وجوده ومقدّراته، حاضره  
 مناعة إضافية، فالحلم هو "إمكانية تغيير المستقبل"<sup>85</sup>، وهذا مهمّ بالنّسبة لم يقف في لحظة آنية  
 ريجة مفعمة بالماضي مثقلة بمستقبل مجهول، وفي نقطة عبور درامية يسحب قدمه من زمنية ماضية ويرميها  
 في زمنية حلمية استذكارية<sup>86</sup> لا تعترف بمقاييس الواقع ولا تستجيب إلاّ للزمن المخمليّ الذي  
 بالسّعادة والنّشوة<sup>87</sup> لمة لأنّها لم تحقّق اتّصالها بموضوعها إلاّ عن طريق الحلم<sup>88</sup>  
 وهنا ينسج أرضه الجديدة في عالم أبعاده القيم الخالدة.  
 شديد الاقتران بعوالم الإنسان الدّاتية إذ أنّه يمتزج بخصوصيّاته، فلا يمكن التّظر إليه في كونه  
 مجرد علاقات رياضية أو فيزيائية كسمولوجية الشّعراء في استمالتة أنسنته وتأنيسه، فتوجّهوا إليه  
 بالمخاطبة والمسائلة ومطارحة الهموم، بل زادوا أن خصّوا الماضي بالإعجاب  
 لاقتزانه بالنّسق الجمعيّ الذي تنتمي إليه الحبيبة وهو السّبب الذي جعله يزدان بالجميّد بالكمال  
 أمّا الحاضر يرمز إلى القطيعة المعرفية أو التضاد بين النّسق المؤتث الجمعيّ والنّسق الفحوليّ المذكّر<sup>89</sup>  
 بالتوتر والإحساس بقوة غيبية خفية تترك أثرها على فتصبح قدراً محتوماً.

<sup>83</sup> ينظر: الرّؤى المقتنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعْر الجاهليّ / د/كمال أبو ديب ص: 122

<sup>84</sup> ينظر: "جماليّات التّحليل النّقائبيّ الشّعْر الجاهليّ نموذجاً" / د/يوسف عليمات ص: 172

<sup>85</sup> ينظر: "الزّمن بين العلم والفلسفة والأدب" إميل توفيق ص: 94 132

<sup>86</sup> ينظر: "شعرية القصّ" / د/عبد القادر فيدوح ص: 97

<sup>87</sup> ينظر: تحليل النّصّ الشعريّ" / د/فوزي عيسى ص: 160

<sup>88</sup> ينظر: "تأصيل النّصّ المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان" / د/محمد ندم خشفة مركز الإنماء الحضاريّ حلب ط: 01 1997 ص: 47

<sup>89</sup> ينظر: "جماليّات التّحليل النّقائبيّ الشّعْر الجاهليّ نموذجاً" / د/يوسف عليمات ص: 65 66

إتّه الشّعور بالاغتراب داخل الوطن والديار، الذي لا ذنب فيه للمنازل والأطلال والرّبوع، كما لا ذنب فيه للشّاعر ومن أحبّ، فالعتاب يقع على ا الذي حرّف المكان وأبعد القريب<sup>90</sup> يخضع الجميع لحكمها ومجاريها، وخروج على الوضع الرّاهن ورفضه إيّاه، إنّما هو تمرد على الزّمان وأحكامه، ولهذا فهو يريد أن يقهره بالرحلة والرحلة حركة القول يتمثل في أنّ الشّاعر لا يعترف با ياخي ا ...<sup>91</sup> يريد أن يفرض ؛ الذاتي على الزّمن الموضوعي وبعبارة أدقّ فإنّه يقدّم الزّمن الذي يخلقه على الزّمن المادّي لحلّ العضلات المطروحة أمامه أسئلة الكون والوجود والماهية، فالرحلة وسيلة إثبات الوجود ونفي العدم، وتأكيد جدارة الذات في تطويع الموضوع على تعصّيه وعناده ومكابرته.

ويقوم علاقة ضديّة بين الرّبوع التي تغيّر رسمها بتأثير العوامل الطّبيعة في ، الذي لم تنل منه تلك العوامل فلم يتبدّل ولم يؤثر فيه طول الغياب والحرمان، وظلّ صامدا في وجه الظروف القاسية، ووفيا للحبيب في غيّاب :

اهمُّ أ؛ يدُ ايَ ٧٤

فالطّبيعة خائنة وقاسية لا تحفظ للحبيب عهدا ولا ترعى له ودا، ولذلك فإنّ المنزل الحقيقي لا بدّ أن يكون قلب الشّاعر، فهو سكن الحبيبة حاضرة وغائبة والنّفس إذا أرادت أن تبلغ المراد الأوفى والسّعادة القصوى، فما عليها سوى أن تتجرّد من الطّبيعة وأجزائها والمادّة ولواحقها، بأن تعلق همّتها على سببها الأوّل.

<sup>90</sup> الزّمان حركات الأفلاك المقدّرة والمسيرة تتحكّم فيها أسماء الله وصفاته، ومن هذه الأسماء تكون سعادة المرء أو تعاسته، إذ يسعد الحبيب بلقاء حبيبه، أو يحزن لفراقه والابتعاد عنه ينظر: ألفاظ المتصوّفة" دراسة دلالية في أعمال ابن عربي النثرية والشّعريّة) حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 186

<sup>91</sup> ينظر: الرّؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهلي" د/كمال أبو ديب ص: 76

<sup>92</sup> "دهان تجمان الأشواق" محم. الدّين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 52

## المرأة ومحفلية الستر والتجلي:

الشعر القديم والحديث بالمرأة وضمّنها رموزاً مركبة، وأبعاداً امتزجت فيها الحقيقة بالأسطورة والواقع بالحلم، والاعتقادي بالغرائبي والعجائبي ومن ثمّ امتلأت صور المرأة في التوظيف الشعري بالمفارقة، فهي الحياة والموت والفرح والألم والطهر والخبث، والإشراق والظلمة، والحقيقة والسراب، والهجرة والوطن، والأنا والآخر، والكتمان والبوح... أضفى أعر الصّوفي شهيديّة تميّزت بالجدّة والتميّز، أضحت المرأة الرّحم الخلاق الحامل لصور العالم، والمآل المنشود بين الإنساني والإلهي والإكسيري الذي يمنح الحياة الأبدية تيّ وإن كان الشّاعر بين أحضان الموت، والحجر الأكبر الذي يحوّل المعدن الحسيس إلى جوهر نفيس، والكبريت الخالص الذي "يتحدّث به ولا يرى" <sup>93</sup> فكذلك جاء الرّمز الأنثوي في الشعر الصّوفي ليعبر عن هذه السيّاقات العريضة والمضامين التقيسة، ويؤيّن الثّرّجان "الحبيبة في صور متنوّعة كصور الحيوانات الجميلة من الغزلان والمها والطّباء" <sup>94</sup> بسحر محفليتها وطقوسية العشق الذي تقبّه في معابد مُثَمّ ما تلبث أن تشقّ عنها الأقنعة المادّية المراوغة، لتكشف عن " <sup>95</sup> يتمثّل في "الحكمة الرّبّانية" فالمرأة في توظيف ابن عربي تتخذ عروجا دائرياً، إذ أنّه يبدأ منها ليعود إليها، ومن أجل ذلك فإنّه يتصنّع الطلل قناعاً أوّلياً باعتباره آليّة للتخفي <sup>96</sup> بغية الوصول إليها بعد احتجابها عنه، فيعمد إلى تجهيز ناقته ( ) قناعاً ثانياً، ثمّ يبدأ الرّحلة وهي القناع الثالث الذي يستعين به، وفي نهاية المطاف يصل إلى المرأة ويكشف عنها الحجاب، ولحظة السّفور هي نفسها لحظ الإشراق والبزوغ وتحقيق الغاية، فالشّاعر إن تخفّى وراء الأقنعة في رحلته المضنية، فإنّه تجنّس الشّجاعة لنزعها

<sup>93</sup> على حدّ عبارة الإمام عبد الوهّاب الشّعري (ت: 973هـ) في كتابه: "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشّيخ الأكبر" دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط: 1998/01 ص: 07.

<sup>94</sup> الطّي: اللطيفة الإلهية، والطّباء الشّاردة: المعارف التي لم تألفها النفوس - ينظر: ألفاظ المتصوّفة" حلمي عبد الله حسين عدوي ص: 228

<sup>95</sup> ينظر: الرّمز الصّوفي في الشعر الجزائري المعاصر وآليات التّأويل" د/هيمّة عبد الحميد مجلّة المخبر جامعة بسكرة العدد: 2008/04 ص: 80

<sup>96</sup> ينظر: "سيميّا القناع في الخطاب الرّوائي" (الدّلالات والمؤوّلات في أعمال الطّاهر وطّارح) د/محمد الأمين بحري الملتقى الدّولي السّادس: "السيميّا والنصّ الأدبي" 20 أفريل 2011م ص: 440

وإماطة اللثام عن جميع المظاهر الكونية متحدّياً ما يراه الآخرون " موضوعية" أو "وضعية قانونية"  
 "، هو نفسه ما يراه عرقلة الذات نحو هدفها وطموحها المنشود، ومن ثمّ فقد وظّف الشاعر  
 مختلف الأقنعة، لا لكي يزيّف الحقيقة أو يضلّل الفهم<sup>97</sup>، بل ليتحدّى العيون التي لا ترى الأشياء  
 إلّا من خلال الشّكل الذي تريد أن تراها وتقرّره على الآخرين.

من ثمّ فقد وظّف الصّوفية المرأة للحكم والمواهب والأسرار والعلوم، وقد ألفت الباحثون  
 إلى أنّ مدار الرّمز كلّه في ديوان ترجمان الأشواق هو الأسماء الإلهية أو الصّفات أو الحقائق أو الحكمة  
 أ... فقد لجأ إلى تجسيد هذه المعاني في ثور؛ ية لسان فانتات يتّصفن بـ

الجمال...<sup>98</sup>

يقمّ التّرّجمان "بين المرأة وبين الآخر سيّاح من الإحاطة والعناية، فالتفاف المرأة بالطّبيعة لا يعني  
 توحدّها فالمرأة غير الطّبيعة والطّبيعة ليست امرأة، لأنّها الجانب الرّوحاني لها لذلك فهو يمضي في إثرها غير  
 متمكن منها وكلّ ما يجنيه حفنة رمال أو حصى تصله بالحبيبة يتعقّب أنفاسها ويشتمّ عطرها فيتباكي  
 على فقدها:

أسابقم في ظلام الدّجى أنادي بهم ثمّ أقفوا الأثر

وما لي دليل على إثرهم نّفس من هواهم عطر

فالطّبيعة هيكل والمرأة لها بمثابة الرّوح التي تشعّ فيها الحياة والخصب والتماء، ومن ثمّ فالمرأة ليست  
 ولا مجازاً لأنها كنه الحقيقة، وظهور المرأة في صور الطّبيعة يترجم مداراة الوهم وخداع  
 لمن يقف عند العرضي والجزئي والمادّي المحسوس، فالمرأة الحبيبة لا تصنع ما من الطّبيعة

لأنّها هي الأصل والمثال الذي تحتذي به الطّبيعة وتأخذ منه أنموذجها:

<sup>97</sup> ينظر: "سيمياء القناع في الخطاب الرّوائي" للدّلات والمؤولات في أعمال الطّاهر وطّارح /د/محمد الأمين مجري ص: 407

<sup>98</sup> ننظر: "الكتاب التذكارى، محر. الدّين بن عربي في الذّكرى المئوية الثامنة لميلاده" إشراف: د/إبراهيم بيومي مذكور- ص: 101

بلين القضيب الرطيب التّضـ

فلو عكس الأمر مثل الذي فعلت لكان سليم التّظـ

فلين الغصون كلين القدود وورد الرّياض كورد الحفر<sup>٧٦</sup>

ولهذا كان الوقوف على الأطلال وقوفا على جسد ممزّق ر عليه الواقف الرّوح التي كانت

والحياة المكمونة بين أنفاسه، ولهذا حين تمثّل الحبيبة الغياب والرّحيل والمغادرة، ا يبقى من المكان

عد فقدها إلا الصّورة الناقصة والهيكل المخرب والشّبح المفرع، كما يتحلّل الجسم ويمّحي ويخرب إذا فارقت

الرّوح، فلا يبقى منه إلا الهيكل والعظام، تماما كالأطلال فيقف الأهل والأحبة عليه أشرا بعد عين،

أما إذا عادت إلى المكان عاد إليه خصبه ونماؤه مثلما رق الجسم بالتّبض والحياة إذا دبّت :

حتّى إذا حلّوا بقفر بلقع وخيموا وافترشوا الطّنافسا

عاد بهم روضا أغنّ يانعا من بعد ما كان قفرا يابسا<sup>١٠٠</sup>

الشّاعر الذكورة أو الأب العلوي الرّوحاني أمّ المرأة الحبيبة ، الأنوثة وأتمودج الأمّ

السّفلية ومحلّ الانفعال، أمّا الطّبيعة فهي المادّة الكلّية أو الغلاف الجامع المؤصل لهذا اللّقاء المتروحن،

وبالالتحام يلتقي روح الأثوي بالجسد الغيبي الذكوري فيحدث التّوالد والتناسل في الشقّ المادّي

من الأنثى وهو يشبه العالم الطّبيعي لأنّ كلاهما محلّ ظهور المحاصيل، فرحم المرأة أرض يتكوّن في باطنها

ثمّ يظهر ويخرج إلى الوجود، وكذلك أرض الطّبيعة رحم تتكوّن فيها البذور الخبيثة فتستحيل

رياضا وأشجارا وأيكا وزهرا وحبّا وثمرًا للمرأة ،<sup>101</sup> أنها في ذلك شأن الأرض...

<sup>99</sup> ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 174 175

<sup>100</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 99

<sup>101</sup> ينظر: "شعنة القصص" د/عبد القادر فيدوح ص: 49

ويفضّل الشاعر الموت في سبيل الحبيبة، على الاستسلام و<sup>102</sup>، لأنّ الموت في معادلة  
المحبّ تعني عودة إلى جسم الأرض ه مع جسد الأرض

المرأة الحبيبة لعبة الاختباء والظهور في محفل حركيتي السّتر والتجلي، فهي لا تتستّر وتتفتّح  
في البراقع والخدور والخيام، إلّا لتتكشّف وتثير هوس الشّاعر في خرق الحجب ورفع الأستار،  
وهي لا تتكشّف إلّا لتتمتع وتستعصي على المنال، فالمرأة الحبيبة مشهد علوي روحاني سواء في حال تسترّها  
أو تكشّفها، والمهمة الرّئيسة لمقاة على عاتق الرّائي الذي من أصفى صفاته الانتباه مع التورّع، ويضاعف  
باب أو القناع الإحساس بالجمال:

حسرن عن أنوار الشّمس وقلن لي تورّع فموت النّفس في اللّحظات<sup>103</sup>  
وتلقي المرأة الحبيبة على لحاظ الشّاعر المتيمّ شذرات سحرها فيراها ماثلة أمام عينيه ثمّ تختفي ثمّ تظهر  
من جديد وتطلب منه التورّع، ثمّ تستتر لتحتّه على المعاينة فتصيبه بالدهش وتزيده ولعا:

إذا قلتُ: هبوا لي نظرة! قيل ما تمنع إلّا شفقا

ما عساك تغنيك منهم نظرة هي إلّا لمح برق بَرَقاً<sup>104</sup>

وصورة أولئك النسوة اللّائي تخفين عن عيون إتما هي ترجمة عرفانية لمشهد الجلال

الحقّ بعزّته من حمة ذاته وجوهره، واحتجابه على إمكان الرّؤية من حمة مطالعتنا له ومشاهدتنا إيّاه<sup>105</sup>.

وتستوقفنا<sup>106</sup> ية التي هي منبع التّصوير الفتيّ الدارسين بتقسيمها إلى حقول

لالية في أربع مجالات، فرصدوا منها كلمات تتصل بجسد المرأة وملابسها وأدواتها كلمات تتعلّق

<sup>102</sup> ينظر: الرّؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهليّ" د/كمال أبو ديب ص: 140

<sup>103</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعنى به: د/عبد الرحمان المصطاوي- ص: 49

<sup>104</sup> المصدر نفسه ص: 81

<sup>105</sup> الجلال في اصطلاح الصّوفيّة: احتجاب الحقّ عن البصائر والأبصار، لأنّه لا أحد سوى الله يرى ذاته المطلقة، وهو الأمر الذي حدث مع موسى عليه السّلام حين خرّ صعقا وما حصلت له الرّؤية عند التجليّ للجبل، ومن حيث البطونفإنّ صفات الجلال تعدّ صفاتا باطنية للحقّ تعالى. "موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التّصوّف والعرفان" محمّد الكسنزان ص: 252

<sup>106</sup> نظ: عنّاص الادعاء الفذّ، شعر ابن زيدون" د/فوزي خضّر ص: 188

بالعالم الحسي الطبيعي وتشير إلى أشياءه ثم صنف آخر من الكلمات يشير إلى أفعال حسية وأخيرا كلمات غير حسية تتميز بقدر محدود من التجريدية كالحزن والحنين والشوق والعذاب والكرهية...<sup>107</sup> وفيما يخص ديوان الترتجان، الحسية السمعية: كعود والغناء والبكاء والصديد...، والصورة الحسية

البصرية وترمز لمختلف التجليات ومنها البروق والأنوار والأقمار والشموس ومخ... وهذه الـ ترتكز على الأنوار التي تظهر وتختفي تعبيرا عن المشاهدة، والصورة الحسية الشمية بالها الرأخ وما يدل عليها من كلمات كالطيب والأريج والعنبر والمسك والطور وما شابه، والصورة الحسية التذوقية كمذاق الشيح والبان والعسل واللبن والخمر ومختلف الأشربة، والصورة الحسية اللمسية كاللمس والتقبيل والضم والتعنيق... والصورة الحركية من خلال السير والتعريح والإناخة وا...

أخرج ابن عربي " " في صورة أوانس وأبكار عرييات وعجميات، إضافة إلى نهله من الترتك الشيعري العربي وزينب ولبني وليلى ومي... وتتم عن حب مقدس يتجاوز دائرة العلاقة البشرية، إلى مستوى الحب الإلهي، لأنه من أحب النساء حب شهوة لا حبا إلهيا، فقد أحب الرمز وغاب عنه المرموز.<sup>108</sup>

وقد نسب إلى فتياته أعراض مختلفة فمنها الفاتكة باللاحظ واللمياء والهيفاء والغيد والبيض والخور، ووصف أجزاء منها كالعتاب والأجفان والتهود والمعاصم والعيون والمعاطف والبرقع والأبراد... كما أشار إلى كل ما يتصل بأمكنهن، كالخيام... تعبيرا عن المكاشفة تستخدم لها

للمستتر  
109 ...

<sup>107</sup> ينظر: "أساليب الشعيرة المعاصرة" د/صلاح فضل دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1998.ص:65

<sup>108</sup> ينظر: "السر الأعظم" د/مصطفى محمود ص:88

<sup>109</sup> نط: "الكتابات التذكارية، محمد الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده" إشراف: د/إبراهيم بيومي مذكور- ص:94

والحميلة الشعرية التراثية حافلة بصور المرأة المثال، ومنها ما نجده عند شعراء المعلقات في نموذج المرأة المصونة المنعمة، والمرأة البدنية المكتنزة، والمرأة الدابة، والمرأة الأم، إلى جانب ما نحصله من ش على صعيد الرموز في مجال التصوير الميثولوجي الطقوسي لها، فصورها تتقاطع مع البقرة الوحشية، والبيضة، والذرة، والحمامة، والشجرة والظبية، والفرس، والثاقة...<sup>110</sup> وغيرها من الصور التي تتناص مع حقول اجتماعية فكرية وميثولوجية متنوعة، صفات المرأة لدى الشاعر مع حقول دلالية تدل في صور الحيوانات على الإشراق والجمال، وفي صور الأوانس على التمتع والستر وفي صور النساء العربيات على الانتماء والنساء العجميات على تنوع الحقائق وانفتاحها في الأشكال والألوان والصور المتباينة، لذا فإن المرأة في توظيف الشاعري الصوفي وفي تغيب أنثى و" القارئ من الظاهر إلى الباطن.<sup>112</sup>

إن " التي لأجلها نظم ابن عربي ديوان الترجمان، إلى جانب كونها حكمة إلهية للأسرار الإلهية، صورة الجمال الموجودة بينه وبين ربه، مثلما كان دحية صورة الجمال بين رسول الله فهي تؤنسه وتؤازره وتهون من روعه حين يقع الخطاب مهيأ ثقيلًا وهي منحة الأمان أمام محنة الإلقاء أو التلقي الإلهي إن وحيد أو إلهاما، لذلك نجدها مسبغة بالجمال والحسن والتضارة والألق.

نستشف : تأسيس ابن عربي لما يعرف بالمقامات التي تطلق على تلك (المراتب)

الروحية التي يمتثلها السالك نفسيًا وبدنيًا، باطنا وظاهرا، في الأفعال والأقوال والأحوال، وقد دلت عليها

على المنازل والتعريج على الأماكن والإناخة بال... قد يبلغ السائر مقصده في القليل الـ

<sup>110</sup> ينظر: "صورة المرأة المثال ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات" طه غالب عبد الرحيم رسالة ماجستير إشراف: د/إحسان الديك جامعة النجاح فلسطين 2003.

<sup>111</sup> ينظر: الرموز الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر وآليات التأويل" د/هيمه عبد الحميد مجلة المخبر جامعة بسكرة العدد: 2008/04 م ص: 88.

<sup>112</sup> ينظر: "جماليات الصوفية" جاستون باشلاتر تعريب: د/غادة الإمام ص: 173

ده على مشيخة أحد، كما هو حال أغلب أساطين الصوفية<sup>113</sup> لقد وصل إلى مرتبة الصّ وفي المحقق  
باتخاذ الحق معلماً، فليس أبلغ من شرعة الحق منها في تركية حدائق النفس وسياسة مدينة البدن.<sup>114</sup>

الحقيقة أنّ حديث الشاعر للزفيق أو الخليل ما هو إلا خطاب للسالك الذي لا شك أنّه وجد ضالته  
في التوجيهات الثمينة والنصائح القيمة بخاصة وهو يأمر مريديه بالسعي على قدم الهمة وساق الظفر  
نحو العبارات الآتية: "انهض إليهم طالبا آثارهم" "ارفل بعيسك نحوهم إرفالا"...

ويفرّق ابن عربي بين السلوك والسفر، فالمسافر في طريق : مسافر بفكره في

بالأعمال، وهم أصحاب الأعمّلات" حال المسافر، والطريق يمشي

ويقطع الأحوال والمعارف.<sup>115</sup> يقول: "حملن على اليعملا"، إحالة

على الأعمال، وحين يريد الإلماع إلى التأمل<sup>116</sup> يستعمل الوقفة وهي تناسب مع التروي

الملائم لإعمال البصائر قبل الأبصار ومنه قوله: "قف بالديار" "أخ بها"...

"يا حادي العيس لا تعجل بها" "وقفا بي على الطلّول قليلا" "أخ بها"...

والطريق الصوفي سياحة روحانية ومعراج روعي ينقل صاحبه من عالم شهادة نفسه إلى عالم شهود ربّه،

فينفتح له ما يستغلق على غيره، ويلمس ويسمع ويرى بجوانسه الروحية ويطلع على ما لا نستطيعه بح

المادية، بداية المقام ولوج إلى اللّريق، ونهايته عروج لبلوغ الزفيق.

تعتمد الأخلاق الصوفية على مقومات الطريق، وفيها شرح لآداب السالك وأخلاقه الظاهرة والباطنة،

وذكر للمقامات التي يجتازها المريد، ولكلّ شيخ عارف منهجه وتجربته التي يبلغها لمريديه، وذلك التشعب

<sup>113</sup> ينقل البسطامي تجربته: "تجوّذتُ سبحانه معلماً، فقلت إنّ لم يكفك ربك لم يكفك غيره في السماوات والأرض، وشغلتُ لساني بذكره، وبدي  
بخدمته، كلما أعيتُ جارحة رجعت إلى الأخرى»، ينظر: المجموعة الصوفية الكاملة "أبو يزيد البسطامي" تحقيق: د/عاسم محمد عباس ص: 63

<sup>114</sup> ينصح البسطامي المبتدئ بالتزام شيخ عارف، ليزيح عنخيره وتبهاه، فلشّيح بمثابة الدليل الهادي، فمن ارتحل بلا دليل قطع مسافة يومين في  
مائتي سنة. ينظر: المصدر نفسه ص: 61

<sup>115</sup> ينظر: "الفتوحات المكية" محي الدين بن عربي م: 02 ص: 1426/1425

<sup>116</sup> التأمل اقدس الافعال الإنسانية لانها قبس عن النور الإلهي، إنه يعيشها بفضل ما فيه من قوة إلهية، هي جوهره العقلي. ينظر: "دراسات في الفلسفة  
القدماء والعصر، الوسط" د/محمد علي أبو ريان - د/عاسم عطيتو دار المعرفة الجامعية الإسكندرية [دط] 1992 ص: 340 339

في الطّرق، يحوّل المتخيّر إلى . فيما يهتدي إليه من سبيل، ولذلك نجد عبارة كثيرا ما يردّها الصّوفيّة وهي أنّ «الطّريق إلى الله كثيرة بعدد أنفاس الخلائق»<sup>117</sup> وهذه الكثرة الكثيرة تدلّ على خصوصيّة التجربة الصّوفية، واعتمادها على الطّابع الفردي، فتتراحم الطّرق أمام المريّد، ليس له إلاّ الوجه الظّاهري، ما دامت قيقّة الباطنة واحدة والمقصد واحد.

ولعلّ كثرة الطّرق تعكس وعورة المسلك الصّوفي، أكثر من دلالتها على اتّساع الرّقعة الصّوفية<sup>118</sup> فالأمر ليس هيّنا سواء في اختيار الطّريق الملائم، أو حتّى الإعداد الرّوحي والبدني للتّسير فيه، وقد عبّر وتشعب الأماكن التي يقف عليها ومنها: "انهض إليهم طالبا آثارهم" "قفوت أسأل عنهم" "فسرت..أسابقتهم" "سارت الرّكاب" "شرقوا أو غزبوا" "قطعوا كلّ فج عميق" ... تبيّن من يركّز في وصف الرّحلة الصّوفية، على ما تنبني عليه من المشقّة وشظف العيش وركوب الأخطار والأهوال العظام، ومنهم من يعتمد على المريّد ويتوجّه إليه معرّفا ومؤدّبا وناصحا، لأنّ سلوك الطّريق يختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيه من اعتدال أمزجتهم وقوّة روحانيّتهم وصحّة توجّههم...<sup>119</sup> نلخصها في العبارات الآتية: "قطعت أغوارا بها وجبالا" "قطعت إليها كلّ قفر ومهمه" "أقطع البيد" ... وتجمع الرياضة الرّوحية بين أحوال السالك وأهوال الطّريق، وهي عند ابن عربي

على : الأدب وهي  
وتعني صحّة  
120  
هي تهذيب الأخلاق فإنّ  
يصحّ، التي يقصدها الشّيخ الأكبر

<sup>117</sup> ينظر: "رسالة في الطّريق إلى الله" نجم الدّين كبرى مخطوط.

<sup>118</sup> وإلى ذلك يشير البسطامي: فالخلق يظنون أنّ الطّريق إلى الله أشهر من الشّمس وأبين منها، وإنّما سؤالي منه أن يفتح عليّ من الطّريق إليه ولو

مقدار رأس إبرة» ينظر: "أبو يزيد البسطامي المجموعة الصّوفية الكاملة" د/قاسم محمد عبّاس ص: 61

<sup>119</sup> ينظر: الولاية والنبوّة عند الشّيخ الأكبر محي الدّين بن العربي" علي شود كيفيتش ترجمة: د/أحمد الطيّب ص: 145

<sup>120</sup> كثيرا ما عبّر الصّوفية عن مقّتهم للنفس وازدرايتهم لها، لذا فقد وصموها بأحطّ التشبيهات ووصفوها بأحقر النّعوت، فكانت النّفس عندهم قرينة الكلاب والخنازير والفئران والثعالب والبغال العنيدة والأحصنة الجامحة والجمال الهائجة، أو قد تشبّه بالمرأة النّاشز التي تريد أن تفتن السالك، وعلى العكس من ذلك فقد مدحوا القلب وخصّوه بالوان الإطراء واعذب الأوصاف، فشبهوه بالآواني الرّقيقة والاعوية الشفافة والمرايا المجلّدة والمياه الصّافية، فأمام كثافة النّفس وعمتها، يعدّ القلب لطيفة نورانية ومحلاّ لنزول الأسرار الربانية والمواهب الرّحمانية. ينظر: "الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف" آنا ماري، شمس. ترجمة: محمد اسماعيل السيّد و رضا حامد قطب منشورات الجمل ألمانيا بغداد ط: 2006/01 ص: 129

هي أن ربيّ الصّ وفي نفسه أرضاً يطؤها البرّ<sup>121</sup>. في مثل قوله: "لقد صار قلبي قابلاً كلّ ...

وبيت أوثان وكعبة طائف... " ويفرّق ابن عربي بين المجاهدة والرياضة، فالمجاهدة حمل على

البدنية في المجاهدون هم أهل الجهد والمشقة والمكابدة، أما الرياضة فهي تهذيب الأخلاق

التفسيّة بحملها على الأذى في<sup>122</sup> فما مجاهدة، فإنّه

حكم الاسم، ومن إتلاف اشتق اسم الجهاد، ثم شمل: أهل الجهاد وأهل

123

إنّ اعتماد المقامات على روح الحكمة الفلسفيّة، لا يناهض رمزيّتها الإسلاميّة المتمثلة في المع

لأنّ المدارج الفلسفية كانت تستحثّ الإنسان دائماً على التخلي عن عالم ملك جسديّته، لتقوده إلى عالم

ملكوت نفسه، أمّا المعارج النبوية فكانت تدفعه إلى معارج لا تتصل بقيام نفسه فحسب وإنّما تجاوزه

إلى عالم قيوميّة ربّه، ولقد جسّد " نقطة الارتكاز في مرجعيّة التصوّف الإسلامي،<sup>124</sup>

دون إنكار قيمة بحوث فلاسفة اليونان في النفس البشريّة وما وصلت إليه من تحليلات ونتائج، أدت

إلى ثورة في التصور الصّ وفي والتفكير الفلسفي الإسلامي من ههنا يتجسّر المقامات وتظهر الحكمة

الصّوفية مترتبة عن الحكمة الفلسفيّة، مؤسّسة عليها العبريّة العرفانيّة من إبداع النفس المتألّهة، فقد أصلح

المتصوّفة النفس الثباتية بالصّوم، وأصلحوا النفس الحيوانيّة بالزهد، وأصلحوا النفس الإنسانيّة الناطقة

ربّانية والأنوار الإلهيّة.

<sup>121</sup> ينظر: "الفتوحات المكيّة" محي الدّين بن عربيّ م: 02 ص: 1537/1538

<sup>122</sup> يصف البسطامي لمريديه تجربته في صناعة نفسه أثناء رحلته في لزوم الطّريق بقوله: «كنت اثني عشر عاماً حذاداً نفسي، القيث بها في كور الرياضة، واحرققتها بنار المجاهدة، ووضعيتها على سندان المدّمة، وطرقتها بمطرّة الملامة، وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائماً بأنواع العبادات والتّقوى، وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار... ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق» فكلّ ما يحتاجه المرید هو ان يتقن حرفة نفسه، فيتعلم جدادها وتلحيمها وصقلاتها ونقشها ونزع شوائبها، وهو علم شريف وفنّ حصيف. "أبو يزيد البسطاميّ المجموعة الصّوفية الكاملة" د/قاسم محمد عبّاس

ص: 66

<sup>123</sup> ينظر: "الفتوحات المكيّة" محي الدّين بن عربيّ ص: 1129 إلى 1131

<sup>124</sup> نظر: "الولاية والنهضة عند الشّخ الأكبر محي الدين بن عربيّ علي شوذكفيتش" - ترجمة: د/أحمد الطيّب ص: 141

# الفصل الثاني

## أفق الدراسة

- ✓
- ✓
- ✓
- ✓ الصدر مع الدهر
- ✓ بنية الأضداد والمشهوية العجائبية
- ✓ تقاطيع البنية الحسّية
- ✓ الجانب الإيحائي
- ✓ الجانب الشفّاهي التواصلي
- ✓

# الفصل الثاني

## أفق الدراسة

- ✓
- ✓
- ✓
- ✓ الصدر مع الدهر
- ✓ بنية الأضداد والمشهوية العجائبية
- ✓ تقاطيع البنية الحسّية
- ✓ الجانب الإيحائي
- ✓ الجانب الشفّاهي التواصلي
- ✓

يطالعنا الترتيبان **بانجازات أسلوبية زاخرة** قلما نجد لها نظيراً، ففرادة هذا الديوان لا تنتهي عند الأسرار العرفانية، وإنما تمتد لتتوجها مظاهر أسلوبية كبرى، خدمت المسار العرفي والمقصد الصوفي الذي ارتآه ابن عربي، وقصائد الترجان تنعم بختم أسلوبية بارز قوامه دلالة: "النصبة"، إضافة إلى مظاهر أسلوبية فاخرة، نعرض لها في كنف تذوقنا لجماليات ترجمان الأشواق، فننتشي بمفاتحة ما فيه من الذخائر والأغلاق، وقد تحدّث الجاحظ عن أصناف الدلالات، فحصرها في خمسة أشياء: أولها اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخ ثم الحال التي تسمى نصبة، وما يهمنها منها الدلالة الأخيرة "هي: «  
التاطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض وفي كل صامت وناطق ومقيم وظاعن فالدلالة في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجاء معربة من جهة البرهان»<sup>1</sup>.

وإذا وقفنا عند هذا المستوى من التصوص أدركنا أننا أمام عالم المفاهيم غير الجاهزة الخبيثة غير البارزة، ومن هنا يبدأ عمل المتلقي باعتباره حلقة ذهبية في الوصل ما تظهره الرموز بين ما تومئ إليه وما تستره، فهو يقوم بدور الكشاف الذي يظا أرضاً مجهولة فيخرجها من عدمية الجهل إلى وجودية المعرفة، فتنتظم في جهاز مفاهيمنا وتتصنّف في خرائط معالمنا وآثارنا، ف هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة بين العالم الذهني والعالم الذي يسלט عليه العقل كواشف تخمينه، العملية هي التي ترفع القراءة إلى مرتبة تجعلها فناً من الفنون.<sup>2</sup>

فالنصبة تقوم على مفارقة واضحة باعتبارها وسيلة تبليغية أو بيانية لمن لا يقدر على البيان نطقاً أو لفظاً فتستدعي التجربة بأن يكون الصمت وسيلة الحوار وأن يكون الحوار على ألسنة

<sup>1</sup> ينظر: "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها" أحمد مطلوب ج: 03 (د و) مطبعة اجمع العلمي العراقي 4987 ص: 05 10

<sup>2</sup> نطق: "المعرفة والسلطة" عبد العزيز العياضي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط: 1994/01 ص: 07

من لا ينطقون<sup>3</sup>، وهذا الأمر له حضور في الترجان فيكون أخذك وتسمّعك عن جامد أصمّ، ومّا يطالعنا به الترتّجان، قوله في "أسقّة من بلاد الروم":

ما رَحَلوا يوم بانوا البزل العيسا      إلا وقد حملوا فيها الطّواويسا  
من كلّ فاتكة الألاحظ مالكة      تخالها فوق عرش الدرّ بليسا<sup>4</sup>

مطلع القصيدة بوصف ما حُمل على الرّاحلة      نساء جميلات كأنهنّ طواويس،  
وهذه الافتتاحية مشهدية عامّة ينقلها بعدسة تشتمل أوّل الأمر على الإطار العامّ، ثمّ في اللقطة الموالية يبدأ  
في التّركيز على التّفاصيل والأجزاء الدّقيقة بتجاوز الإطار وتكبير بعض مناطق الرّؤيا وإن اقتضت الحا.  
الولوج إلى الخيام والتسلّل داخل القباب، أو بعبارة عرفانية الانصراف إلى حجرات المقامات، فيستغرق  
في رسم لحظها الفاتك      ويزيد في الاستغراق فيكشف ما تقصر عنه الأبصار والصّور:

أسقّة من بنات الرّوم عاطلة      ترى عليها من الأنوار<sup>5</sup>

بذه الأسقّة أو الحقيقة المجرّدة من بنات الرّوم، تنطق بلسان أعجميّ، والعجمة ههنا تُترجم الأخذ  
عن الحكمة العيسوية، والتلقّي عن مقامات الأنبياء، يتقابلها بنات العرب الدالّة على الحكمة المحمّدية  
فهي موحشة غير مؤنسة لكنّها آية من آي الإعجاز والحجّة والبرهان.

تقف في الخطاب الصّوّفي على ألسنة حروفها من نوع خاصّ، وأصوات غير متلمّسة، فلا بدّ  
من أن يكون تسمّعنا للحديث بأذن خارقة مجهزة      وتصدّرنا للمشاهد بأعين  
لا نهائية الأبعاد، فهذه الحكمة التي تتوق إليها النفس وتنشطر لها القلوب، كما تنفلق قلوب العاشقين لفتاة  
جمعت بأطراف الحسن، هي حكمة لا تنطق بها ألسنة الأقوال، لأنّ متعلق هذه الحقيقة ألسنة الأحوال وثمر  
الأكوان:

<sup>3</sup> ينظر: تحليل النصّ الشعريّ "د/فوزي عيسى ص: 422 123

<sup>4</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: د/عبد الرّحمان المصطوي ص: 30

<sup>5</sup> بنظر: المصدر نفسه ص: 32

بهيفاء غيداء رعبوبة

يفوح النديّ لدى ذكرها فكلّ لسان بها ناطق<sup>0</sup>

ومنه قوله بعد المسائلة عنها سواء في ترحالها بتلمّس آثارها وقطع سبلها وطرائقها وتتبع شعابها أو في حلها بطلبها في الخيام والقباب ومحلّ إقامتها وتخييمها:

فقال لسان الحال يخبر أنّها : تمّن ما إليه سبيل<sup>1</sup>

إذن فالطّمع في الوصول إليها من الطّرق المعتادة من المحالات، فلا مناصّ من بذل الجهد ومضاعفة الاجتهاد وتحمل المكابذات من الطّرق المخصوصة التي تدلّ عليها لافتات الكشف وتنبهات الدّوق:

**والهوى** لسان من ألسنة الأحوال ومصدر من مصادر التلقّي والتّوال، لذا فقد عمد إلى تصويره

رّاشق بغير سهام والقاتل بغير سنان، والمطرب بغير لسان والتّاشل كؤوس الهوى بغير بنان، في

مشهد عرفاني علوي تمّحي فيه الحواس، فالهوى يسوق الأحاديث ويشي بأماكن الحبيبة ويفتضح أحوالها:

لو ترانا برامة نتعاطى اكؤوسا للهوى بغير بنان

والهوى بيننا يسوق حديثا طيّبا مطربا بغير لسان<sup>2</sup>

وقريب من الهوى نفحة الصّبا التي تعطر الأكوان وتنعش الأبدان وتعلّل الأنفس والوجدان، فالشّاعر

المصطبر على حال الفراق يترقّب نفحات الصّبا مع الأنفاس علّها تسوق إليه سحاب الوصال وماء اللّقاء:

تسوق إلينا سحابا مطيرا<sup>3</sup>

وإذ تعلق **ريح الصّبا** بمنابع المعارف الإلهية وموارد المواهب الرّحمانية، فإنّ الشّاعر يستدعيها لينشر

ما حملته من فوائح الجمال وفوائح الجلال فيتضمّخ بعطرها، ويتطيّب بقطرها:

<sup>6</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: د/عبد الرّحمان المصطوي ص: 159

<sup>7</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 209

<sup>8</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 107

<sup>9</sup> نظ: المصدر نفسه ص: 86

يا سرحة الوادي، ويا بان الغضا      أهدوا لنا من نشركم مع الـ  
 ممسكا يفوح رياه لنا      من زهر أهضامك أو زهر الرّبي<sup>10</sup>  
 يقدّم الشّاعر صورة حسّية تظهر في ربح الصّبا التي تم- رق حاملة شذى السّوسة وأريج  
 زهر الرّبي وهي الصّورة التي تداعب حاسّتي الشّم واللمس<sup>11</sup>، ولكنّها تداعب حواسّه الرّوحانية أكثر،  
 إلى ما لا تحنّ إليه الجوارح، ويتوق إلى ما لا تسعف إليه الأجساد والأعضاء، لأنّ مطلوبه واردات  
 روحانية مكنونة في أثواب إنسانية.

وإذا ما تاه عن الخرد استدلّ في طلب آثارهنّ بريجهنّ الطيب الشذيّ الذي نشرنه في المكان:

ما تستدلّ إذا ما تهتّ خلفهم      إلّا بريجهم من طيب الأثر<sup>12</sup>  
 وإذ تعجز جوارحه عن ملاحقة ركب المحبوب      وتتعطلّ حواسّه، فإنّه يستعيز عنها بالريح التي تسعى  
 مبلّغة عنه سلامه وأشجانه:

فقلت للريح: سيرى، والحقي بهم      فإنهم عند ظلّ الأيك قطّان  
 وبلغهم سلاما من أخي شجن      في قلبه من فراق القوم أشجان<sup>13</sup>  
 ويستنشق المحبّ ربح الأرض التي يتواجد عليها الحبيب، فتخبره بمكانه:

واستنشق الرّيح من تلقاء أرضهم      شوقا لتخبرك الأرواح أين هم<sup>14</sup>

ولا يكتفي بمناداة الرّيح ومسائلتها، وإثما يتسارع في الالتقاء بالنبات والزهور لتجميع الأخبار  
 ومعاينة الأسرار، ويمكن الإلفات إلى أساليب تقنّع الذات واحتجابها خلف الرّيح مرّة والنباتات نزلة أخرى،

<sup>10</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 131

<sup>11</sup> ينظر: "الرّوى المقتنعة" نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعرا الجاهليّ" د/كمال أبو ديب ص: 129

<sup>12</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ" اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 171

<sup>13</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 48

<sup>14</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 214

وهو ما يعمل على إبعاد " " الجماعية من خلال ظاهرة التشيؤ<sup>15</sup>، ولعل ذلك راجع إلى الرغبة في تجنّب الصدام بين الأنا والتحن، في إطار علاقة إشكالية صراعية تأزمية:

أيّ ريح نسّمت ناديتهمـا: يا شمال، يا جنوب، يا صبا  
 هل لديكم خبر مّانبا قد لقينا من نواهم نصبا  
 أسندت ريح الصّبا أخبارها عن نبات الشّيح عن زهر الرّبي  
 إنّ من أمرضه داء الهوى فليعلّل بأحاديث الصّبا  
 ثمّ قالت: يا شمال خبري مثل ما خبرتّه أو أعجبا  
 ثمّ أنت يا جنوب حدّثي مثل ما حدّثته أو أعذبا  
 قالت الشّمأل عندي فرج شاركت فيه الشّمأل الأزيبا  
 كلّ سوء في هواهم حسّنا وعذابي برضاهم عذبا<sup>16</sup>

تتسم هذه المقطوعة الشعريّة بالغنائية والموسيقية، ونجدها مفعمة بالحركة والحيوية والتجاوب المثمر بين مظاهر الطّبيعة والشّاعر لفكّ أزمتة وتخفيف ظروفه القاهرة، ومساعدته في الخروج بحلّ يكون البلسم الشّافي لجرحه وأبينه، وقد تخيّر الشّاعر البنية القصصية إطارا يحوي العناصر الشّعريّة،

الغنائي والطّابع الح الذي يهتم بعلاقة الذات بالآخرين...<sup>17</sup> الطّابع الحوارية مؤشّر لتدخل العنصر الدرامي<sup>18</sup> وقد تجلّت الدراميّة في صوت الشّاعر المستصرخ في واقع

بالخيّبات و وتظهر براعته من خلال تخيّل عناصر المقطوعة الدراميّة، وإجادة إدارة الأحداث وتوزيع الأدوار، إلى غاية الخروج بتصوّر لنهاية مريجة، أمّا توزيع الشّخصيات كما في

<sup>15</sup> ينظر: تّأصيل النصّ المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان" د/محمد ندم خشفة ص: 42

<sup>16</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرّحمان المصطوي ص: 452 153

<sup>17</sup> ينظر: "القراءة وتوليد الدّلالة" (تغيير عاداتنا في قراءة النصّ الأدبي) د/حميد لحمداني المركز الثّقافي العربيّ المغرب ط1/2003 ص: 132

<sup>18</sup> نوظ: "أساليب الشّعريّة المعاصرة" صلاح فضل ص: 74

ركزية مهيمنة، بل الكل يتصافر ويجمع إمكاناته لتشكيل قوّة واحدة تتبنّى وتسير به الهوينى إلى غاية نقطة الا، باعتباره ا خصية المحورية والبطل المنتصر بتأزر القوى الخيرة. والملاحظ أنّ غياب السند الاجتماعي الذي ي بوصفه طوق الحماية، أدّى إلى خلق سند بديل متخيّل يشتمل على شخصيات افتراضية غير إنسانية التلاحم بين "أنا" الآخر المتخيّل نصر المفاجأة الذي أدّى إلى خلخلة جمالية في توقّع المتلقّي أدخله في لذة العجيب والمدهش والغريب.

واللافت أنّ أحاديث الر؛ أتت في صورة منظّمة وشكل احترافي فلا مجال للفوضى والتضارب، إنّما هو خطاب مؤطر في قنوات دقيقة، قوامه الإسناد الصحيح والخبر الفصيح، هذا التعاون في خدمة العاشق، بذكر الرواية والأحاديث والإسناد عن الثبات نجده لدى ابن الفارض إذ أنّه يتلمس الرواية عن النباتات الطيبة والحشائش التي تخزن دواء الأبدان :

وروى أحاديث الأحبة مسنّداً عن إذخر بأذاخر وسحاء<sup>19</sup>

والإذخر حشيش طيب الريح والأذاخر موضع قرب مكة وسحاء نبت شائك ترعاه التحل ناجع، ويبرع في تخير ما طاب من الثبات وما زكى من الرّواح لتشدو به أنوفنا وتذكى به أرواحنا :

أنشُر خزامى فاح أم بأمّ القرى أم عطر عزّة ضائع<sup>20</sup>

وفي مقام آخر يتشّم البشام في حال إهدائه تحية من المحبوب، والبشام شجر طيب الرائحة:

ما شممت البشام إلّا وأهدى لفؤادي تحية من سعاد<sup>21</sup>

<sup>19</sup> ينظر: "شرح ديوان ابن الفارض" شرح الشيخ حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي ج: 02 ص: 15

<sup>20</sup> ينظر: المصدر نفسه ج: 02 ص: 116

<sup>21</sup> نظر: المصدر نفسه ص: 80

وإسناد الكلام لا تقوم به الرّيح عن مظاهر الطّبيعة وحسب، وإتّما سلافة الحبيب أيضا تخبر الشّاعر بأحاديث مسندة:

وسلافة من عهد آدم أخبرت      عن جنة المأوى حديثا يسند  
إنّ الحسان تغلّفها من ريقه      كالمسك جادها علينا الخرد<sup>22</sup>

**الطيور** فتأتيه بالأخبار وتزوّده بالأسرار، فتخبره بلسان فصيح ونطق مليح،

بأنّ الأحبة شدّوا الرّحال وشقّوا الرّمال سحرًا فيسمع منها ويفهم عنها:

رعى الله طيرا على بانه      قد أفصح لي عن صحيح الخبر  
بأنّ الأحبة شدّوا على      رواحهم، ثمّ راحوا سحر<sup>23</sup>

مشهد الطّير إضافة جديدة إلى الرّيح      والنّسائم التي تأتيه بالأخبار إذ أنّه ينتقل إلى أماكن

ويقفل راجعا مخبرا عنها      ويقفني آثارهم بطيب ن      م الذي خلّوه في الأماكن التي مروا بها، ثمّ أخيرا

اللّحاق بالركب.

ولا شكّ أنّ تسكين راء القافية لم يأت اختيارا عشوائيا، بل كان انتقاء دلاليا يشير إلى أنّ البع

عن الأحبة له وقع الصّخر والحجر على شغاف الشّاعر، الذي عبّر بصريح العبارة على الجحيم التي

بين أضلعه من فراقهم، وبمثل ذلك اللسان الأليق      مشاركة وجدانية فتصح بذكر

المحبوب في شجن، فيفنى المحبّ عن نفسه ويغشى عليه:

يفنى إذا ما صدحت قمرية      بذكر من يهواه فيه طربا<sup>24</sup>

وما تزال الطيور في الأجواء الرّحيبة تتعاطف مع لوعة الشّاعر، فهذه الورق وتلك الحمامات تنتظم

على الأغصان مرّة في شدو وغناء ومرّة في نوح وبكاء تلملم جراحات المحبّ وتواسيه:

<sup>22</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: دلجد الرّحمان المصطوي ص: 136

<sup>23</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 174

<sup>24</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 132

رّياض وناحت شجو هذا الحمام ممّا شجاني<sup>25</sup>  
ولا يزال المحبّ منصتا لهدير الحمام فيثير فيه الشّوق وكأنّه شواظ على الفؤاد فيتلقّاه بالزّفير  
وفي مقطعيّة يخيم عليها الموت يعزف الشّاعر بمزامير وجدانه لحن البقاء:

ألا يا حمام الأراك قليلا      فما زادك البين إلا هديرا  
ونوحك يا أيّ هذا الحمام      يثير المشوق يهيج الغيورا  
بذيب الفؤاد يزود الرّقاد      يضاعف أشواقنا والزّفيرا  
يجوم الحمام لنوح الحمام      فيسأل منه البقاء يسيرا

يتكرّر حرف الحاء بشكل مقصود من خلال توظيف كلمات تنتمي إلى حقل دلالي قوامه النّحيب  
والعويل، (حَمَّام / الجوم/ الحمام / الحمام) الإيقاع التّادب درجة عالية من التّفاعل الصّوتي  
والنّفسي<sup>26</sup>، ويترجم مقاسمة الهمّ وأنّ نوح الحمام يذكره بأشجانته وأحزانه ويثير شوقه إلى الحبيب البعيد عنه،  
فيذيب فؤاده ويذهب التّوم من جفونه التي أبت أن تكتحل بإثم الكرى، فيجد في الحمام امتدادا لحاله.

وتشتدّ وطأة الهوى على هذا المحبّ المجدوب، ويدفع بالقارئ الذي يعامل هذا المحبّ بغير إنصاف  
إلى إحلال نفسه مكانه قبل أن يقابله بالقسوة والجفاء أو ينظر إليه بعين مبتذلة فيرميه بالجن  
لأنّه فقط حين يشاركه الحال ويقاسمه المال فسيهرع إلى الأفلاك مناجيا شموستها ومناغيا بدورها:

فلو كنت تهوى الفتاة العروبا      نلت النّعيم بها والسّـرورا  
تعاطي الحسانَ خمور الخمار<sup>27</sup>

وتستوقفنا مشهدية تمضي وحداتها في استرسال كعسل زلال، يصوّر فيها ما يصادفه المرتحلون أحيانا  
من جمادات مهيبة، كرايتهم **لجبل** وعر أشمّ، وهو ليس أيّ جبل، بل إنّه لا تقدر على قممه قدم بشر

<sup>25</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عريّج اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 100

<sup>26</sup> ينظر: "أساليب الشّعريّة المعاصرة" د/صلاح فضل ص: 89

<sup>27</sup> نطز: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عريّج اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 85 86 88

ولا يستبيحه جناح طائر، ولا أهون من ذلك ولا أجلّ، وعليه كتبت أسطر تعجب لصبّ غريب مشوق،  
همته طاولت عقيرة كلّ شاهق وسامق لكنّ الجوى براه وأحتته حتى لم يعد له في الحبّ سبيل:

فما طلع الفجر إلا وقد رأوا علما، لا يخافون، نيق  
إذا رامه النّسر لم يستطع فمن دونه كان بيض الأنوق  
عليه زخارف منقوشة

وقد كتبوا أسطرا أودعوها: ألا من لصّبّ غريب مشوق...<sup>28</sup>

فالجبال أوّل ما يطالع القادم<sup>29</sup>، ولهذا فهي أفق مفتوح على كثير من المفاجئات والأسرار،  
ومنها الكتابات المستودعة فيه، وهذه الصّورة تتقاطع مع دلالة جديدة هي دلالة الخط<sup>30</sup>، التي لا يمكن  
أن يغفل عنها شاعر تعود أن يعقل عن كلّ صامت وناطق  
شأن أخذه عمّا استودع في الصّخر من نقوش وزخارف وكتابات لخصت تجارب من سبقوه في الطّريق.

وتذكّرنا هذه المشهدية بقصيدة ابن خفاجة في إصاخته إلى الجبل، وإن كان خطاها مختلف:

أصخت إليه وهو أخرس صامت فحدّثني ليل السّرى بالعجائب<sup>31</sup>

الجبل ركن شديد يحتكم إليه الشاعر ويستمدّ منه ضالته ويجدّد عليه عزيمته الفاترة وقواه الخائرة،  
فيشتدّ مراسا ويكتمل أنفاسا، وقد يصادف في طريقه ما لا احتكام إليه ولا عبارة صريحة فيه أو دلالة  
:

سلام على سلمى ومن حلّ بالحمى وحُقّ لمثلي رقّة أن يسلمّا  
وماذا عليها أن تردّ تحيّة علينا؟ ولكن لا احتكام على الدّمي!<sup>32</sup>

<sup>28</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عريّج اعتنى به: دلجمد الرّحمان المصطاوي ص: 418 119

<sup>29</sup> ينظر: "الحديث النبوي الشّريف - رؤية فنية جمالية" دلصابر عبد الدّائم دار الوفاء لدنيا الطّباعة والنّشر الإسكندرية [د.ط] [د.ت] ص: 70

<sup>30</sup> القلم أبقي أثرا، وهو مطلق في الشّاهد والغائب، وهو للغابر الحائن مثله للقائم الرّاهن

<sup>31</sup> ينظر: ديوان ابن خفاجة الأندلسي.

<sup>32</sup> نظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عريّج اعتنى به: دلجمد الرّحمان المصطاوي ص: 41

فهي أبداً :  
 بذى سلم والدير من حاضر الحمى طباء تريك الشمس في صورة الدمي<sup>33</sup>  
 وإذ تختفي مصادر المعرفة وتنقرض حفرياتها، لا يجد ما يعلل به النفس إلا ما يمكن أن يساق  
 على سبيل محاورة الذات ومساءلتها في تلمس الدليل:

من لبتي من لوجدي دلني من لحزني من لصبّ عشقا<sup>34</sup>  
 وإذا كانت الرّيح - الأداة السحرية لتحقيق الرّغبة م بالفعل وقلب الموازين، إلا أنها  
 أحيانا تجيء بما لا تشتهي السفن، وتأتي لتعكس إرادت الشاعر وتعيق سبله، وتعطّله عن مراميه ومقاصده،  
 حينما تكون خادعة، كاذبة:

ما صدقت ربح الصّبا حين أتت بالخدع  
 قد تكذب الرّيح إذا تُسمع ما لم تُسمع<sup>35</sup>

ويجري في فلکها البرق الذي لا يأتي بالمطر، وترجم هذه الحالة العلاقة بالمظاهر الطبيعية

فهي تأتي موافقة حال العطاء ومضادة حال الحرمان ونكت الوعود:

وإذا ما وعدوك لا ترى برقه إلا يرقا خلبا<sup>36</sup>  
 وتندل في هذا البيت جمالية إيhamية خادعة ينف أسلوب القصر، الذي يجمع  
 بين الضدين في تلاحم وتوافق، فيؤدّي دلالة المنع في اللحظة التي ينتظر فيها العطاء، ممّا يطبع على الرّؤية  
 الشّعريّة البعد المأساوي.<sup>37</sup>

وتتكرّر مقابلة الشاعر بالجفاء والحرمان في أغلب المواضع، ولا يزيده ذلك إلا تهيبجا لعاطفت وتعبيرا  
 عن محنته:

<sup>33</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عريحي اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 64

<sup>34</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 80

<sup>35</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 142 143

<sup>36</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 154

<sup>37</sup> نوظ: لجلما. النصّ الشعري، "د. فوزي عيسى ص: 50

كلّ الذي يرجو نوالك أمطروا ما كان برقك خلباً إلا معي<sup>38</sup>  
 إنّ الإيغال في تأكيد الحرمان وعدم الظفر، بإثبات معاني الوحدة والتّمييز والقسوة، يظهر في صورة  
 الاحتجاج، وهو ما يجعل الشّاعر يتموقع في مركز اجتذاب وبؤرة إشعاع، فيصبح محاطاً بهالة من الأضواء  
 والأنوار، وهي صورة متأسّسة على مبدأ الضدية الأمر الذي يؤدّي إلى زيادة توتّر العلاقات المترائية  
 أو المضمرة من حيث هي علاقات رامزة...<sup>39</sup>

وقد يأتي الشّاعر بالبرق ليعبر عن المشاهد العلوية فيستفتح به قصيدته كبنية متضادّة مع العالم  
 فلي التي تدلّ عليه الأمان والتّرب، وفي ذلك إشارة إلى خرقه معتاد الأطلال والأحجار:  
 رأى البرق شرقياً فحنّ إلى الشرق ولو لاح غريباً لحنّ إلى الغرب  
 فإنّ غرامي بالبريق ولمحه وليس غرامي بالأمان والتّرب<sup>40</sup>  
 وقد يتلمّس الرواية عن عالمه الوجداني في مقابلة العالم الخارجي فيتسمّع حديثاً معنعنا عن بثّه ووجده  
 في سلسلة طويلة مبعثها قلبه المستعر بنار الجوى، كمصدر من مصادر المعرفة الوهية.  
 يقف الشّاعر في مشهد مهيب ملتاعاً لموكب الحبيبة المرتحل آملاً الرّجوع لكنّه في الوقت نفسه يدرك  
 أنّ واقع الحال ينطق بغير رجاءه:

حملن على اليعملات الخدورا وأودعن فيها الدّمي والبدورا  
 وواعدن قلبي أن يرجعوا وهل تعد الخنود إلا غرورا<sup>41</sup>  
 وإذ ترتحل الحبيبة يهفو خلفها متفقياً سائلاً كلّ ما يمكن أن يصادفه في طريقه من حيوان ونبات ونسائم  
 وجناد وأطلال وأحجار...  
 وتوظيفه الأطلال كحافضة مستذكرة  
 ولسان ناطق على الأيام  
 الخوالي في كنف الحبيبة:

<sup>38</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: دلجد الرّحمان المصطاوي ص: 124

<sup>39</sup> ينظر: "جماليات التحليل الثقافي الشّعري الجاهلي نموذجاً" د/يوسف عليّات ص: 44

<sup>40</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 74

<sup>41</sup> ينظر: المصدر نفسه ص: 83

يا طلولا برامة دارسات كم رأيت من كواعب وحسان<sup>42</sup>  
 أطلال رامة وغيرها من البقاع الشاعر في حماية الذاكرة التسجيلية لزمينة منقضية وأحداث  
 نافقة، ثم إنها تقوم في مرحلة تالية ببعث مخزونها وتهيج مكنونها، وهنا يأتي دور المخيلة الشعرية،  
 الأشواق والهمم طالبة آثار الحسان ومراتع الغزلان، لكن التذکر ليس مجرد عودة حادثة ما كأنها هي صورة  
 باهتة أو نسخة من انطباعات سابقة وإثما هي ولادة ماضي من جديد عملية خلاقة وبتاء<sup>43</sup>  
 إضافة لمسة شاعرية من أنامل المبدع، يسترجع من خلالها حضوره وحقه في تقرير إرادته، بعد أن جنى  
 عليه تهميشا وجود الحاضر للماضي يوحى بكونه لا يزال حيا على نحو ما<sup>44</sup>.  
 وقريب من الأطلال تقدّم المعالم والمجاهل خدماتها للشّد فتخبّره اكناف سلع وحاجر بمسير  
 العيس ومقيل الرّكب فيقرّ عيننا:

يا صاحبي! قفا باكناف الحمى من حاجر، يا صاحبي، قفا قفا  
 حتى أسائل أين سارت عيسهم فقد اقتحمّت معاطبا ومتالفا  
 ومعالم، ومجاهلا، بشملة تشكو الوجى، وسباسبا وتنايفا<sup>45</sup>  
 الديار للماوراء الطللي وإشغالا للفضاء المكاني بصوت الإنسان  
 الذي يستذكر الحبيبة<sup>46</sup> تكتفي اكناف سلع وحاجر بمحور المسائلة وإثما تهض أيضا بمهمة تذكير الشاعر  
 بصنيعه فيما مضى وتندرس وإياه شبابه حيث القوّة والح :

<sup>42</sup> ينظر: "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: د/عبد الرحمن المصطاوي ص: 101

<sup>43</sup> ينظر: "الزمن بين العلم والفلسفة والأدب" إميل توفيق ص: 96

<sup>44</sup> ينظر: "فكرة الزمان عبر التاريخ" تعريب: د/فؤاد كامل سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، - - 159:

1992: 286:

<sup>45</sup> : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمن المصطاوي 149 :

<sup>46</sup> : "جماليات التحليل النقابي" / - 136:

تذكرني اكناف سلع وحاجر وتذكر لي حال الشببية والشرخ

41

وسوق المطايا منجدا، ثم متها

لا يحمل المكان وحده رسالة تذكيرية، وإنما يقاسمه فيها الزمان، فأجمل ما فيه يرتبط بالحبيبة

48

وثيقة بين طراوة الزمان ولينه من ناحية نا الحبيبة وشبابها الغض من ناحية أخرى

الشاعر المتاكل وعنفوانه المهدد، وما يقاسيه من حصار جغرافي وانحسار نفس أمام ايه الجبري لا يجد

إلا لوحا صغيرا يستمسك به إنه لوح الذكرى والاستنجد بالزمن الماضي في مواجهة واقعه لحظة الضعف

49

يعمد الشاعر إلى مخالفة الزمن في سيرورته ونسقيته فالزمن يحول الماضي إلى حاضر

50

إلى شيب بينما يسعى الشاعر إلى تحويل الحاضر إلى ماض جميل معالم

الذي يجعل منه ج يرمي به خارج الأسوار الاجتماعية<sup>51</sup> إنه يحاول أن يخفي الفضيحة

التي يخ فوق رؤوس البشر وأجسادهم، لتجنب العقوبة التفسية المتمثلة في هجر الأحبة وإدبار

52

الحياة، فما الذي يمكن أن يقدمه وقد سقطت عنه رموزه، نيم الشباب والإغواء والحوية والعمل

وصار كأعجاز نخل خاوية.

لابن الفارض معاناة شببية وسع الزمن جراحها وبرح آلمها بافتقاد الشباب والصحة والراحة

وضاعف الإحساس بالاغتراب بمفارقة الربيع:

47 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: لجد الرحمان المصط - 162:

48 :مختصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون" / - 78 42:

49 : "جماليات التحليل الثقافي" - / - 175:

50 : - 177:

51 : " - : لمحمد عرب صاصيلا - محمد بيروت

140: 1997 02:

52 : - 141:

وأبعدني عن أربعي بُعد أربع شبابي وعقلي وارتياحي وصحتي<sup>53</sup>  
 فالشاعر يدرك أنّ المحطة التي تنتظره حساسة وخطيرة للغاية لأنّها عبور من مرحلة حيوية وامتلاء  
 إلى مرحلة يحسّ فيها بعقبة السلب وهاجس الغياب وإذا كان الحاضر على  
 الجمالي ماء رموز الحصب الباعثة للحياة، فإنّه يعمل على مواجهتها عن طريق الحفر في الذاكرة  
<sup>54</sup>، لذا نجده يذكر أنسه بما خلا ويدعو للأيام التي قضاه بجانب المحبوب:  
 رعى الله أياما بطلّ جناها سرقت بها في غفلة البين لذتي<sup>53</sup>  
 فيتمتّى ما ليس له عود:  
 آه لو يسمح الزمان بعود فعسى أن تعود لي أعيادي<sup>50</sup>  
 وإذ يطرح هذه الأماني والتجوات يجيبه الحال بلسان (المفارقة، فيزيده دهشا:  
 رن عن أنوار الشّمس وقلن لي: تورّع فموت النّفس في اللحظات<sup>51</sup>  
 فما أعجب هذه اللطيفة الروحانية تعظ من يطالعها بالتورّع، في الوقت الذي تبدي ما خفي من زينتها  
 وبهاؤها، فتفقد الرائي صوابه وتضاعف توقه ودهشته، ولأنّ الدّات تعيش الفقد في الحاضر فإنّها تستعيز  
 عنها باستدعاء صورة المحبوبة وتجذّ لذة في التغمّي بمفاتها رغبة في الارتواء.  
 وأكثر ما يشعر بالمفارقة العجيبة الدّار ماضيا بما يحمله من أنس وفرح، وزمنها حاضرا  
 بسبب التهدّم المكاني والغياب الإنساني<sup>58</sup>:

بألمس مؤنسا وضاحكا واليوم موحشا وعابسا<sup>59</sup>

- 53 : " حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي : 135  
 54 : "جماليات التحليل الثقافي" - / - : 174  
 55 : " حسن البوريني والشيخ عبد الغني النابلسي : 02 : 149  
 56 : - : 02 : 80  
 57 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي / عبد الرحمان المصطاوي : 49  
 58 : "جماليات التحليل الثقافي" - / - : 304  
 59 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربي اعتنى به: / عبد الرحمان المصطاوي : 96 : 97

وإذ ترحل الحبيبة عن الزرع وتفارق النفوس المتعشقة، يرحلها العواطف ويصنع المفارقة، فالعيون التي تعودت رؤية الكواعب والحسان يرتعن بين ربوع رامة، تفاجئ بسكون رهيب وصمت مهيب، فتسبح في ذاكرتها البصرية محترقة شفافية الماضي، فتصرح بنزعة إيقانية ونبرة فيها استخفاف بالزمن الآثم الحصب إلى جذب، أن جريمته لن تطال أبدا ما يحفظه للحبيب من ودّ وقرب:

60

كم

يعرف الشاعر في الوقت نفسه الإكسير الذي بإمكانه إرجاع الحصب إلى المكان الأجدب، ويكون:

عاد بهم روضاً أغنّ يانعا من بعد ما كان قفراً يابسا<sup>61</sup>

وفي بيتين آخرين:

فكلّ خراب بها عامر وكلّ سراب بها غادق

وكلّ رياض بها زاهر وكلّ شراب بها رائق<sup>62</sup>

يؤكد الضمير المتصل " " المتكرر أربع مرّات، الأثوية المستترة في باطن الوجود، يوظفها كأيقونة رامزة للبعث والخلق والإيجاد وتجديد دورة الحياة والاستمرارية، باعتبارها ماء الوجود والرحم الولود، فالأثى نقيض ان والموت، لذا فإنه يؤكد على هذا المعنى في شعره إثما قصدنا منه حرف " " .

وحينا يبدأ الشاعر بتّمّي ما ليس له وصول، تبدأ عزلته وتتعمق أزمته

وتثار مجموعة من **الأضرار**، فتتنظم على صفحة خياله محاولا الرّصف بينها أو إحلال بعضها مكان بعض، لإعادة بناء واقع ساحر وصدّ مأساة الزمن التي تجتاح حياته وتهدد أمنه، بما تجرفه من نأي وشيب

<sup>60</sup> "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: لمجد الرّحمان المصط - 101:

61 - : 99

62 - : 160

نية بين أمس مشرق مؤنس ضاحك، وحاضر موحش عابس

فيرميها بالكذب والاحتتيال

ومتأزم،

والبهتان:

كذب الشاعر الذي قال قبلي وبأحجار عقله رماني

أيها المنكح الثريا سهيلا! عمرك الله كيف يلتقيان؟

هي شامية إذا ما استهلت وسهيل إذا استهلّ ياني

ويوغل في تقريع المرتدّين عن مذهبه المشككين لصفاء حجّته ونقاء مشربه:

لرأيت ما يذهب العقل به يمن والعراق مجتعمان<sup>63</sup>

أحجار العقل كاذبة ومزيقة، والقلب وحده هو الأرض الناصعة التي يتحقّق عليها الأمل المنشود، والعالم

المقصود، لهذا يقوم بوصفه ويقدم عنه صورا في غاية التآلف والجمال، حيث يشيع الحسن والخصب في المكان

فيمتلا بالحياة والمحفلية الفتانة، وهذا يتيح له فرصة عرض "المشهد الأعجوبة":

ومن عجب الأشياء ظبي مبرقع يشير بعناب ويومئ بأجفان

ومرعاه بين الترائب والحشى ويا عجبا من روضة وسط نيران<sup>64</sup>

**العجب** وتتدافع صوره واعدة بالحياة الجديدة نالبنية العجائبية بنية متضادة

لكنها أيضا متسقة ومتوافقة، فالدموع إذا كانت ملتهبة بنيران التوق فإنها تحرق مجرى الحدود، إلا ما نبت

من عين الوجدان وسال من أودية العرفان، فإنه يربو ويزد:

وردة نابثة من أدمع نرجس تطر غيشا عجبا<sup>65</sup>

63 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 109 408:

64 : - 61:

65 : - 155:

ويحملنا الشاعر بمخيّلتة الممتّحة وذائقته المرهفة على تقبل مشهد من أعجب المشاهد، بل وإتّنا نطّوعه عليه ونجاريه فيه، حيث نرقب الليل والشمس مجتمعين لحظة التحامه بالمحوبة، فهو في ليل من سواد شعرها، وإذا دجى الليل أمسى في نهار وشموس من ناصيتها المشرقة المشعة:

للشمس غرّتها لليل طرّتها شمس وليل معا من أعجب الصّور

فنحن بالليل في ضوء النهار بها ونحن في الظّهر في ليل من الشّعْر<sup>66</sup>

يشكل الليل في الخيال التقافي سرّاً غامضاً وقوّة رهيبة تبعث القلق والحيرة<sup>67</sup> لكنّه في تجربة ابن عربي

لا يحيل على زية نفسى انفعاليه تمنى للاء الليلى أو زوال عالم الظلام، لأنّه يصوّر حالة

جمعية حقّق من خلالها حلم الوصال، فعالم الظلمة والضياء يشتقان من الحبيب نفسه ولا معنى

لها في الخارج، فالليل خصلات شعر الحبيب والنهار جبينه المشرق الوضاء.

ويسترسل الشاعر في خلق نماذج باهرة، تصوّر أصدادا متناغمة تسطع فوق العقل، وما ذلك إلا لحظّه

من الخزائن العلوية ونواله من الكنوز اللدنية، أما الفقر والاستحالة فنصيب أولئك الأسرى المشدودين

إلى الأحجار قاصري الأبصار:

هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أنّ ضدّين قطّ يجتمعان؟<sup>68</sup>

ويثبت الشاعر الصّورة العجائبية بنفي ما يتبادر إلى الخاطر من تخيل الغرابة الموهومة التي تهجم

على أفق التأظر، فينكرها ويحسبها من خوادع الحواس، فيما هي الحقيقة الأصيلة التي لا ريب فيها:

إنّ عجبت لصبّ من محاسنه تختال ما بين أزهار وبستان

: لا تعجبي ممّن ترين فقد أبصرتِ نفسك في مرآة إنسان<sup>69</sup>

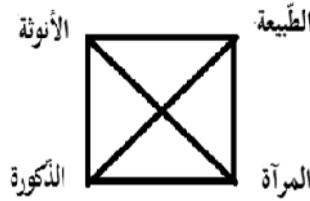
66 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: لعبد الرّحمان المصط - 172:

67 : "جماليات التحليل التقافي" - / - 211:

68 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعنى به: /عبد الرحمان المصطوي- 107:

69 : - 57:

ونستخرج مجموعة من العلاقات قوامها: الطبيعة، المرأة، الذكورة والمرأة، حيث ترتبط الأنوثة بالذكورة بلال وسائطية المرأة، وتتناهى الذكورة بالأنوثة من خلال الانصهار في "الأرض الطّبيعة" فمرحلة المرأة إحساس أناه ينعكس عائداً إلي واسطة آخر "أنثوي" يتماهى مع<sup>70</sup> ويمكن أن نمثل لهذه العلاقة بالمرّبع الآتي:



وتتجلى رمزية الطبيعة في القوّة الجاذبة إلى الأرض<sup>71</sup> المرأة علاقة خصب وامتلاء كالأرض<sup>72</sup> فرحم الأنثى طبيعة صغرى والطّبيعة رحم عظمى تننظم على صعيدها العلاقات وتتلاقح فيها العناصر، وهذه العلاقة الرباعية إشارة إلى تناغم الأدوار وإفاضة أحدها إلى الآخر، أما انتفاء ركن من أركانها فيمكن أن يتسبّب في إنتاج علاقة عقيمة غير مجدية.

ثمّ ينفي الشاعر العجب من باب قاعدة: "إذا عرف السبب بطل العجب"، وإذا عرفنا أنّ سبب تلك المشاهد العجيبة إنّما هي من تاليف الهوى، لم ننكر عليه ، فالهوى أعظم المسوغات وأعجب العجائب:

عجب لا عجب لا عجباً من عربيّ يتهاوى العرباً<sup>73</sup>

<sup>70</sup> : "جماليات التحليل النقابي" / - : 166

<sup>71</sup> : "جماليات المكان" / أحمد طاهر حسنين / أحمد غنيم وآخرون - : 05

<sup>72</sup> : " / - : 49

<sup>73</sup> : "ديوان ترحمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: / عبد الرحمان المصطاوي - : 132

قصيدة "تناوحت الأرواح"<sup>74</sup> ، إحدى أهم قصائد التّرجمان، بما تحويه من جرأة

مذهبية، وبما تثيره في القارئ من الدهشة والاستحسان في الآن نفسه، وبراعتها تكمن في تأليفها بين موقف الشاعر في قضايا عقيدية وجدانية، وتلقّي القارئ لها من خلال جمالية العرض والطرح والإقناع والإمتاع، العجب وغيره من الفاعليّات التي تتولد عن الغرابة

في هذه القصيدة على وجه أخصّ يستعين بالقارئ ويستحضر دوره في تلمس العذر، لما سيطرأ عليه من عظيم الحال، وجيل القول، وكبير الذنب، عساه يجد في إدراك المتلقّي شفيعا ومغتفرا، وهذا الأمر را محورياً<sup>75</sup> والقصيدة لا تقرئ إلا في كامل

أبياتها ولا يستقيم معناها إلا في وحدة نسجها، وهي وحدة فرضها الأثر النفسي المتكامل، أما إذا فصل القارئ بين أجزاءها فإنه يكون قد اقترف جريمة اتجاه الشاعر ونواياه، ولذلك فالاقتراب من سرّ القصيدة يتم خطوة فخطوة لا دفعة واحدة، ونبذوها من مطلعها :

ألا يا حمامات الأبر  
ترققن لا تضعفن بالشجو أشجاني<sup>10</sup>

إنّ الاستفتاح بالترقق وطلب المدد والمعونة، يوحي بأمر خطير أو خطب جلل لا نعرفه، لكنّه يحمل إشارة إلى الضّغط الذي يتعرّض له الشاعر، وأنّه في تحدّ لرفع أثقال نفسيّة جسيمة، تترجمها مجموعة : (ألا - - الشجو والأشجان) الملاح إلى إرهاق نفسي سيكولوجي يد

عانة كبيرة وتحوّف من ردّ فعل يمكن أن يكون عاصفا وعنيفا أو بالأحرى غير بريء.

لكننا حتّى هذه اللحظة لا نزال نجهل ما هو في طيّ الكتمان، ونترصد اللحظة التي يمكن أن يفاجئنا فيها بسرّ ما، يحتجب خلف كلمة لم تولد لحظتها، وفي عمق الأفق التقسي المتأزم يسير بالقارئ بين المشاهد الهويني من أليّ إلى بائية تحلّا إلى مشهديّة جديدة هي إثارة التعجب:

<sup>74</sup> : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عريج اعنى به: لعبد الرحمان المصط - 58:

<sup>75</sup> : " / - - - - - " 78: 2003 01: - - - - -

<sup>76</sup> : "ان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عريج اعنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 58 :

عجَّ - يَ بيُّ برُّ - يرُّ - يُ - اهُ التَّرا عَجَّ يرُّ " "

في هذين البيتين لا سينتهي إليه: لقد صار قلبي قابلا كل صورة، فهي نتيجة منطقيّة معقولة مرتّبة على ما سبقها، في المقدمات، متمثلة في تهيئة المتلقي لمشاركة الشاعر الإلقاء الذي زلزل كيانه، وهنا يصبح للفضاء النصّي دور حاسم في الصدمة الأولى التي تحدث بين النصّ والقارئ<sup>78</sup> لذا فإننا نستنكر عليه حاله، فلو أنّه بدأ بالبیت الذي يفصح عن اعتناقه المحبّة دينا وعقيدة القارئ صدمة في مستويات الوعي لكنّه أخره إلى هذه الرتبة لتمهيداً وتهيئة يظهر الفرق وحكمة البدء الاستفتاحي بـ "الترقق" المجاهرة بعقيدته وديانته صاعقة ومباشرة أراد أن يقول في عبارة نثرية: "ترققوا بي إن أتيت خطبا جلالا" يلتمس له العذر، ومن ههنا تكشف أنّ الاستفتاح لب الترقق من المتلقي، شكل " الجملة المحورية أو جملة<sup>79</sup> لما سيتولد من معانٍ مصيرية في حياة الشاعر العقيدية والوجدانية، ثمّ انتهى إلى المجاهرة بمذهبه في قوله: "أدين" وهي نقطة إشراق في النصّ الشعري، إذ أنّه يؤلف بعقيدة الحبّ؛ عجيبة، تشقّ عنها ثوب المذهبية وتطرح جبة العصبية، وهو ما أعطى توليدا لمعاني أحدثت حدثا عظيما أدّت إلى خرق أفقها بما يُ أنّه من الثوابت، وهنا براعة الشاعر في مناوشة الحقائق لا مسايرتها المتعارف عليه وإعادة إنتاج صورة والمعنى متغيّرات بنائية،<sup>80</sup> سرعان ما تتحوّل حالة الدهشة عند المتلقي إلى لذة عندما يجد السياقات المقترنة بالصورة التناظرية ما يعزّز حالة التوافق والانسجام.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: لجميد الرّحمان المصط - 61 :

78 : " / حميد لحمداني 15 14:

79 : " ( ) / محمد حماسة عبد اللطيف - [ . ] [ . ] - 181:

80 : " / - 11:

81 : "جماليات التحليل الثقافي" / - 340:

ويخصّص قصيدة "عربية عجماء"<sup>82</sup>، لإثارة بعض الأضداد كالتشبيه والتنزيه والإجمال والتفصيل  
توسعة في الخطاب لفهم السامع ما لا يُك إلا ذوقاً، ونجد فيها صيغة "مسيطرة على المشهد،  
وقد تكرّرت نحو عشرين مرّة تتصل بالحسان بأوصاف إيجابية: ( / / / )  
الليّنات / / / / / الطيّبات / الناعمات / الكاعبات /  
/ / / / / المنشيات / ) .

وقد توخّى الشاعر من توظيف صيغة "وتكرارها على هذا النسق، خرق العادة وتحطيم  
العرف المألوف في اعتبار الأنتى (المرأة) محلّ الانفعال والذّر محلّ القيام بالفعل، باعتبار الشخصية مستند  
ضعيف الفعالية إلا بقدر ما هي فاعلة<sup>83</sup> وهذا الأمر يعكس جرأته في تحطيم صنم السيطرة الرجولية  
للمرأة والتأطّرة إليها على أنّها إما مركزية ضعيفة، أو أنّها "الشرّ والخطيئة"<sup>84</sup>.

والشخصية نقطة تتركز تلتف حولها الأحداث والمواقف تمتصّ مختلف الأنوية المشكّلة لنسيج  
<sup>85</sup> تجلّى "موضوع الصّ - راع من خلال ظهور صوت الأنا

إزاء عالم الآخرين ند تخير "الشاعر صيغة" "أس" في الإفصاح عن ظهور هذه الأنوية  
المتخفية وراء صيغة جمعية مؤنثة منبع سلطانها وتوحدّها، ومن ثمّ تشكّلاتها النصّ "الشعرى، وتجاوبها  
فعلاً مع كلّ المؤثرات الخارجية<sup>86</sup> على عكس الشاعر الذي يعيش عالماً متشظياً وكياناً مشتتاً لا سيادة له

82 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 144:

83 : " / " - 45 :

84 : " ( ) - ترجمة: /محمد هشام 02: - 2004 - 15:

85 : " / " - 45:

86 : "جماليات التحليل النقابي: / " - 53: 57



إنّ استخدام صيد " " جاء أيضا لإثارة الأضداد وتوكيد المعاني المتضادة، فمحلّ الانفعال لا يعني المطلق، مثلما أنّ محلّ الفعل لا يعني دائما الإيجابية.

هذه البنية المتضادة في "مريضة الأجفان" والعراق واليمن على صعيد واحد، ونجدها في: " بين نجد وتهام حيث تتدخل الأماكن والجهات لعرقلة رغبة صدّه وتأزيم حالته أكثر فأكثر، ٨٧ تمّوة في صراع مع قوى الآخرين .

إنّ الحالة البينية التي يتوقع بداخلها الشاعر، أو المنشطرة والمتشظية أمام التيه الذي يتخبّط فيه، مثلما نجده في قصيدة: "أين هم؟" حيث تتكرر كلمة: "بينهم" على اختلاف معانيها أربع مرّات إيهام ووصفا للحالة التي يكابدها<sup>88</sup>، وإذا كان يثبتها في شعره على وجه المجاز، فاتّه ينفيا على الوجه الحقيقي، لأنّه ما تمّ بين وبين الله إلا الله.<sup>89</sup>

تستخدم " في الشّعْر رابطة تقريب وإبعاد معا وسيلة تقريب بين الظواهر وتنظيمها أفقيا في سلك واحد وفي بيء من التّباعد والمخالفة وهنا يتجلّى التّفاوت الفنّي والمفارقة بأوسع معانيها في استخدام هذا الطّر المعبر<sup>90</sup>.

87 : " - : / - /جورج أبي صالح - بيروت 1990 : 10

88 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عريّ اعنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- : 186

89 : " /مصطفى محمود : 31

90 : "جمالّات المكان" /أحمد طاهر حسنين /أحمد غنيم وآخرون : 16 45

وفي قصيدة " " البنية المتضادة، وتصبح أداة الشاعر للتعبير عن حالته التفسية، وإظهار أحاسيسه، والكشف عن رؤيته الشعرية<sup>91</sup>، فالعالم الخارجي توليفة مع عالمه الداخلي برغم ما لاقاه من تعاطف مع بعض مظاهر الطبيعة التي تدخلت لإسعافه والتخفيف من عمق مأساته: (لهرّ / - أنجدوا/أتهموا- / - / - / - عندكم (...)<sup>92</sup>.

### تقاطع البنية الحسية

لا شك أنّ التصوّف أبعد ما يكون عن اللذة الحسية والرغبة الشهوانية، والشعر الصوفي بالأخص ؛ من الشعر ينبثق من الفلسفة الصوفية يعبرّ عن الـ متمثلة في

<sup>93</sup> لكنّ معالجتنا لهذا الجانب إنّما تأتي انطلاقاً من لغة الترجمان الظاهرة وهي إن تمّ تخرّيج معانيها العرفانية وتأويلاتها الربّانية، فإنّ الاحتفاء بالجانب الظاهري بقياس مادّية اللغة ومراقبة درجة حسّيتها، يزوّد بكثير من المعطيات ويجعلنا نكتشف بؤراً مجهولة ظلت في طيّ النسيان وعلاقات خبيثة تخطفها الجمالي تتيح للدارس إظهار المسكوت عنه<sup>94</sup> في الصّ وفي

الجمالي في بنية النصّ وجد سبيل إلى إظهار المضمّر.

بعض هذه والمظهر " اع بين المركزي والهـ والفحولي والأنثوي

والأنا والآخر أنساق<sup>95</sup> حتى " ولو كانت واقعة لغوية ظاهرية فحسب، وهذا أمر يمكننا معرفة إلى أيّ مدى اعتصر ابن عربي الصّور الحسية في الدلالة على المعاني العرفانية.

<sup>91</sup> : "استراتيجية التضادّ وعلاقتها بالنزعة الصوفية في شعر عبد الله العشيّ" /الخميسي شريخ مجلة المخبر جامعة محمّد حيدر -

2011: 268:

<sup>92</sup> : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي : 151 إلى 158

<sup>93</sup> : "جماليات المكان" /أحمد طاهر حسنين /أحمد غنيم وآخرون : 104

<sup>94</sup> : "جماليات التحليل الثقافي" - / " : 20: 21

<sup>95</sup> : - : 20:

إنّ البنية اللدوية تشيع في ديوان التّرجمان، وإشاعتها لا تنحصر عند رصد معجم حسّي مستقلة معزولة ومنفصلة عن بعضها البعض مثلما هو الحال في وصف جمال امرأة بيان حسننا ورسم تقاطيعها وأجزاءها وملابسها وخيامها وخدورها... ب، وإنا أيضا فيما تدلّ عليه من علاقات متداخلة في بنية عميقة متعدّدة الأبعاد عميقة الأغوار، والحقيقة أنّ الدّخول إلى الشّعر الصّوفي من هذا يشعر أوّلا بالمغامرة لقلّة التعامل معه من هذا الأفق، ويشعر كترّة أخرى بالخوف من عدم تقبّل المنحى المتعامل به في معالجة النّصوص الشّعريّة الصّوفية، غير أنّ ما يثبّت الأقدام ويرسي الأقدام، مجيء هذا التّحليل في إطار اعتباره مستوى من مستويات القراءة التي لم تتوقف عندها، بل ألحقناها: يعزّز من دلالات عرفانية وأجواء روحانية، ثمّ إنّنا ننفي الجانب الرّخيص للمفاهيم الحسيّة، لأنّ متعلّقها الشّعريّة الصّوفية، ومن ثمّ فقد خدم التّشريح الحسّي شعريّة النّص الصّوفي في الإحالة على الجواهر الباطنية والأبعاد الروحانية، فالفنّ يحطّم الأنساق السائدة ويضع بدائل محلّتها<sup>96</sup> ولو كانت بدائل جمالية، ويمكن أن نقسّم هذه البنية كما تجلّت في التّرجمان إلى ثلاث وحدات:

### الوحدة الأولى: الجانب اللّيجائي يقتني ديوان التّرجمان بمعجم حس

بصور الحسن والجمال، وقد تفنّن الشّاعر في عرض اللّطيفة الروحانية والحضرة الرّبّانية في صيغ الإفراد والجمع، فهي هيفاء غيداء رعبوبة ريتا المخلخل، ووصف رقّتها ودقّتها بالطّرف الأحرور والجيد الأعيد والبنان المخضوب واللّسان المعسول، وتظهر طورا آخر في صور الأوانس الجميلات والخرد الحسان، وهنّ بعد كاعبات نواعم ذوات خدر، كاتهنّ بدور على غصون، فراح ينادي عليهنّ، ويقفني آثارهنّ ويتدارس أيّامه الخوالي في كنفهنّ.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> "جماليات المكان" / أحمد طاهر حسنين / أحمد غنيم وآخرون: 63 64 65

<sup>97</sup> لا يمكن حصص هذه الصّور، جمعا فهي كثيرة ونحيل عليها من خلال التّرجمان عامّة.

وإذا تأملنا كلمات مخصوصة مثل: بيضاء غيداء هيثانة هيفاء ، وجدناها تغرف من معجم جسدي أنثوي بضّ، فالجسد هو الجزء المادي للإنسان، لكنّه يظلّ مفهوماً إشكاليّاً يتحوّل من كتلة ماديّة إلى بناء رمزي<sup>98</sup> إنّ الالتقاء بالآخر هو التقاء با<sup>99</sup> الذي يترجم عن مرتبة انصهار الأنا بالآخر.

ولا بأس من الاختصار على بعض الصور المظهرة لهذا الجانب، ومنها قصيدة روضة غنّاء، وفيها يضرب الشّاعر المواعيد ويحدّد أماكن الا<sup>100</sup> ويعيّن المواضع والجهات، كلّ هذا لغاية اللّهو واللّعب والترّفع في التّربوع<sup>100</sup> ولكنّها مع غنجها ودلالها لا تستجيب لموعده فهي العقيلة الكريمة

:

فكم عهدت أن لا تحول وأقسمت وليس لمخضوب وفاء بأيمان<sup>101</sup>

وفي مناسبة أخ :

هيفاء ما تهوى الذي أهوى ولا تف للذي وعدت بصدق الموعد<sup>102</sup>

وتتقاطع قصيدة طنب الحسن في التّكثيف من صورة اللّذة المجتابة من الحبيبة، لدرجة أنّها مصدر إمداد

لجميع ما في الأكوان من إنسان وحيوان:

يتجارى النحل مهما تفلت ربّ ما أعذب ذاك الشّنبأ<sup>103</sup>

تقتصر حلاوتها على ريقها الزلال، وإنّما تجتاح كلّ جارحة منها فكأنّها نسجت من حرير ناعم:

- محمد بيروت

98 : " - : لخمّد عرب صاصيلا

02: 1997 11: إلى 14.

99 : " - : / - /جورج أبي صالح : 07 06

100 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: لخميد الرحمان المصطاو - : 133

101 : - : 60:

102 : - : 117:

103 : - : 155:

تعطو برخص كالدمقس منعم بالنمد والمسك الفتيق ممرمد<sup>104</sup>  
 وفي الترجان إشارات كثيرة لرائحة هذه اللطيفة الروحانية التي كتى عنها بالنسوة العطرات والأوانس  
 إحاح بالمسك التدي:

بيضاء غيداء بهتانة توضع نشرا كمسك فتيق<sup>105</sup>  
 أمنا لونها فيباهي الشد موس نصاعة وإشراقا:

بيض أوانس كالشموس طوالع عين كريمات عقائل غيد<sup>106</sup>  
 ويحسن ابن عربي التلخيص لجميع ما في الترجان من صور الحسن والألق والفتنة  
 الذي يصيب غيرها في العاجل أو الآجل، إلى أن جمال هذه المحبوبة  
 ز، لذا فإنه راح يعبر عنها بلسان الدهش، تناص ديني في فرضيات متتابعات:

لو أن إبليس رأى من آدم نور محيها عليه ما أبى  
 لو أن إدريس رأى ما رقم ال حسن بخديها إذا ما كتبا  
 لو أن بلقيس رأت رفرها خطر العرش ولا الصر ح ببا<sup>107</sup>

في مطلع ثلاث آيات متلاحقة، النص الشعري "حركة دائرية"<sup>108</sup>

لولبية، خلقت مشهيدة خارقة كان بإمكانها أن تصبح كائنة، لولا حدوث مانع دونها، ومن ثم فإن الاستحالة  
 وعدم الإمكان، لم يثنيا الشاعر عن الإتيان بصور مترادفات تخيرها ببراعة لإمتاع المتلقي، والإهابة بالمحبوب،  
 وإلى جانب هذا التماثل التركيبي

( تماثلا صوتية )  
 عربية جوا روحيا موحدًا ودرجة موسيقية عالية.

104 : "ديوان ترجان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: لجد الرحمان المصط - 115:

105 : - 121:

106 : - 55:

107 : - 130:

108 : "مت والساذ في ديوان ( للشاعر عبد الغني فوزي" قراءة محمد فاهي .

وفي قصيدة عناق الوداع، براعة المزج بين المنحى الحسي وبداعة التخرىج الصوفي العرفاني:

إذا ما التقينا للوداع حسبنا      لدى الضمّ والتعنيق حرفا مشددا

فنحن وإن كنا مثنى شخوصنا      فما تنظر الأبصار إلا موحدًا

فلا أروع من تخرير صورة الضمّ للتعبير عن حال الجمع والفرق بالإدغام وفكّه، وهي مقارنة شعرية ناجحة شكلا ومضمونا لتحقق المناسبة وحصول التآلف بين الأجزاء والكليات ويعبر عن فكرة الفناء في الاتحاد في صورة جديدة دقاقة وشاعرية في البيت الموالي:

وما ذاك إلا من نحولي ونوره      فلولا أئني ما رأث لي مشهدا<sup>109</sup>

**الوحدة الثانية: المشافهة والمحاوثة:** الوحدة السابقة ما يتعلّق بالمحبوبة عيانا

أي من خلال التعبير عنها في المشاهد وإدنائها إلى القلوب في الصور المتنوعة، عامل هذه مع الجانب الخطابي الحوارى الحاصل بين الطّرفين، ويترجم الشّاعر مشهديّة الخطاب في صورتين: الأولى الإفصاح عن مقولات المحبوبة بلسانه في حال غيائها والأخرى استحضر خطابها في حال حضورها، ة الأولى الشّهادة لها بأنّ حسنّها الفاتن لا ينتهي عند جمال الصّورة، وإنّما تزيد عليه سحر الحديث :

الخالبات بكلّ سحر معجب      عند الحديث مسامعا ولطائفنا<sup>110</sup>

ريح بأنّها ذات براعة وخطابة وفصاحة على وجه الإجمال، فهي لا تهول التّأظر وحسب،

السّامع أيضا:

طال شوقي لطفلة ذات نثر      ونظام ومنبر وبيان<sup>111</sup>

109 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 201:

110 : - 146:

111 : - 106:

أما خطاياها في حال حضورها، فيترجم ترفعها وتمتعها، وطلب التورّع، والتعجّب من المحبّ وتبرير ما صدر منها من حال وأفعال...:

فإذا قلت: هبوا لي نظرة! قيل ما تمنع إلا شفقاً<sup>112</sup>  
فهذه النظرة سطوة محرقة لا تغني عنه شيئاً فلا هي تسكن شوقه ولا هي تبرّد حرقة، بل إنّها تضاعف أهواله وعذابه، ومن هذا الباب كان الاحتجاب:

لو أنّه يسفر عن برقه كان عذاباً فلهذا احتجبا<sup>113</sup>  
وإذ تطلب منه أن يتورّع عن الملاحظة والإحاطة بالتّظر، فلأنّ متعلّقها عين البصيرة لا عين البصر:

حسرن عن أنوار الشّمس وقلن لي: تورّع فموت التّفس في اللّحظات<sup>114</sup>  
ولهذا فإيّها تتعجّب منه:

: أما كيفيه أنّي بقلبه يشاهدني في كلّ وقت أنا، أ! <sup>115</sup>  
البنية التكرارية إلى شدّ انتباه القارئ وجعله يفكر في دورها الأساسي الذي ينبغي مراعاته في أيّ تأويل محتمل،<sup>116</sup>  
بيد لأنّها لم يد الاحتجاج على عقله وذوقه وإيّها الترقّق بحاله ولو كان  
بإنكارياً وبيخ والتّعنيف ولاحتمل المعنى سوء أدب الشّاعر المتعشّق لهذه الحقيقة الإلهية  
فغرضها التّدليل على دهشتها وتعجّبها من طول صبر الشّدّ وسعة قدرته على التّحمّل والتّجلّد متجاوزاً  
كلّ الحدود...

112 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدّين بن عربيّ اعتنى به: /عبد الرحمان المصطوي- 80:

113 : - 128:

114 : - 49:

115 : - 42: 43:

116 : " /حميد لخمداي 127 121:

## الوحدة الثالثة: الجانب الشعائري: ني اللذوي،

إذ يعمق فيه ابن عربي تجربته اللغوية ويحملها أقصى درجات الشحنة الانفعالية، فالأماكن الدينية التي تفترض ارتداء ملابس محتشمة والكلام بصوت خفيض، يصبح فضاء لعرض المفاتن والمباهج إبداء الأحاديث والبوح بالمكنونات وضرب المواعيد والفوز باللقاءات .

ية أوج نضجها، محققاً في هذا المستوى العلاقة الإيجابية مع المحبوب والاتصال المثمر على الحرمان فتتراجع نبرة التشكي واللوم والعتاب والألم، مجترحا متع اللقاء ومجتنيا لذائد الوصال، وفي قصيدة: "ثلاثة برور"، يصف ثلاثة أسماء مقدّسة خرجت من حضرة الولاية إلى الحضرة الشّهودية، مكنياً عنها بالحسان الشبهات بالبدور وقد خرجن معتمرات، فاستوقفه المشهد المقدّس فراح يسترسل في وصف جمالهنّ وتألّقهنّ:

ثلاث بدور ما يزنّ بزنية      خرجن إلى التّنعيم معتجرات  
حسرن عن أمثال الشّمس إضاءة      ولّبين بالإهلال معتمرات  
وأقبلن يمشين الرّويدا كمثل ما      ي القطا في ألحف الحبرات<sup>117</sup>

قصيدة: "الأوانس المزاحمات" من أخصب التّماذج، إذ يرسم فيها مشهد أوانس خرجن إلى التّطواف معتجرات، وقد زاحمنه عند استلامه الحجر الأسود، لينفتح المشهد على ما دار بينهنّ وبينه من حديث، وإذ يستغرق في ملاحظة جمالهنّ ويأنس بحضرتهنّ، يطلبن منه التورّع والحذر، لئلاّ يزهقن روحه، فكم قتلن من روح أئمة بالمحصّب من منى لدى الجمرات، وهكذا يصبح المتعشّب يُ  
تستحيل أماكن الشعائر مص      فهذه مطروحة حول الكعبة وأخرى بالمحصّب

117 : " ان تجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 165:

من منى ...، ثم لا يستنكف من الفوز بالمواعيد والاشتفاف بالملذات،

وقد أحسن المناسبة في تخير زمزم مكانا ثم نبعا لتشرب ماء الحقائق الربانية من ريق الحبيبة الروحانية:

فمعدنا بعد الطواف بزمزم لدى القبة الوسطى لدى الصخرات  
هنالك من قد شفّه الوجد يشتهي بما شاء من نسوة عطرات<sup>118</sup>

وقد حطّم الشاعر الصورة التقليدية للمكان، فلم يعد يحتفظ بخصوصيته المعتادة وسريته المتعارف عليها،

وفي المقابل تتلاشى قداسة المكان نمحي وظيفته الدينية، فيصبح موضع استقطاب لذوي<sup>119</sup>.

ويمضي على هذه الوتيرة مقدّما نفسه فداء لأولئك البيض الخرد من بنات عرّب، مُسلِّما مهجته

لإرادتهنّ، سائرا عن طواعية في ركبهنّ وقد جرى هواهنّ مجرى الدّم من العروق والهواء من الأذن:

نفسى الفداء لبيض خردّ عرب لعين بي عند لثم الركن والحجر  
...غازلت من غزلي منهنّ واحدة حسناء ليس لها أخت من البشر<sup>120</sup>

وفي مشاهد نوعيّة يتصاعد رأس المنحنى ويأخذ وتيرة جديدة ومنحنى غير مسبوق، حيث يفصح

في قصيدة "منى نلتها بمنى" عن جميع ما اتفق له من أطايب وما أتيح له من حظوظ:

منى بمنى نلتها ليتها تدوم إلى الزّمن الآخر<sup>121</sup>

وفي "اللقاء السري" يبلغ فتاة الحيّ مع نسائم الرّيح موعد ربي نجد في حرّ الظّهيرة بخيمتها سرا،

ويتحقّق الوعد ويغمض الزّمن جفنه عن هذه الوصلة السعيدة الهنيئة، والمحّبّ حيران

غير مصدّق، ولأول مرّة: "صفة اللذة وينطبع "الحاضر" بتجربة قورينية لا تعترف

118 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 50: 51

119 : " - 01 - " : /محمد هشام - 2004 - 05:

120 : "ديوان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: /عبد الرحمان المصطاوي- 171:

121 : - 211:

إلا باللحظة الآنية، أما الماضي والمستقبل فلا وزن لها خارج اللذة ذاتها<sup>122</sup> ويمكن احتساب هذه القصيدة آخر المشاهد وخاتمة اللوحات ومنتهى المرجوات، حيث تتحرر النفوس من كلكلها وتتخلص الأبدان من جلا ميدها، فتشقى وتحف بقرب الحبيب، فكأنه من روضها في جنى الورود، وفي وصلها في سعد :

إليها ففي حرّ الظهيرة نلتقي      بجيمتها سرا على أصدق الوعد  
فتلقي ونلقي ما نلاقي من الهوى      ومن شدة البلوى ومن ألم الوجد  
أضغاث أحلام أبشري منامة      أنطق زمان كان في نطقه سعدي<sup>123</sup>

دلالات هذه القصيدة بعيدة فكأنها أتت عارضة لنهاية مقامات السالك، لذا فإنها تأتي لتتوج مجاهداته ومكافحاته ترغيبا له في النهايات بعد رحلة شاقّة عسيرة، حقق فيها الوصلة التامة والالتحام الكامل بالحض القدسية المعبر عنها بأماكن الشعائر المقدسة.

ولابن الفارض هذا الحرص على النهايات وعدم الالتفات إلى وعورة البدايات، وفي هذا الأمر وصية

إلى المريدين إليهم ، أب روجي وشيخ :

ولما تلاقينا عشاء وضمننا      سواء سبيلي دارها وخيامي  
..فرشت لها خدي وطاء على الثرى      فقلت لك البشري بلثم لثامي  
..وبتنا كما شاء اقتراحي على المنى      أرى الملك ملكي والزمان غلامي<sup>124</sup>

تكسير أحجار المنطق بكيمياء الخيال والحلم هو ما جعل الشاعر في النهاية يخلق بجناحين طليقين في عالم الرؤيا وينتصر على الواقع المتصلب: "أرى الملك ملكي والزمان غلامي" فتتلاشى " مزية  
وفي الوقت الذي كان فيه الزمن سلطانا ماضيا بسيفه بين الأقدار، أصبح مجرد<sup>125</sup>

122 : "فلسفة اللذة والألم" / إسماعيل مظهر كلمات عربية للترجمة والنشر - [ . ] [ . ] : 72 50

123 : "وان ترجمان الأشواق" محي الدين بن عربي اعتنى به: / عبد الرحمان المصطويح : 207 208

124 : " شرح الشيخ حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني النابلسي : 136: 02

125 : " - مداخلة الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الثقافة " / - : 125

والشاعر سيّدا ملكا ليس في وسع الزمن إلا أن يحتكم لإرادة مفروضة عليه، ومشيئة مقدرة  
قررتها أمانى الشاعر.

إذن فقد نجح ابن عربي في توظيف المنحى الحسيّ اللذوي في الإشارة إلى الحقيقة العرفانية، شاغلا  
الأحياز الشعائرية المقدّسة بالمواعيد والعبث بها ظاهريًا  
مألوفها ومعتادها بجعلها أماكن المتع واللذائذ، كلّ ذلك إحالة على الباطن، وقد بدا ابن عربي وهو يصوغ نصّه  
في بنائه الظاهري متمّعا بقدر كبير من الأريحية والتحرّر، متحدّيا المضايقات، ات والقمع الممارس  
حتىّ على المستوى اللغوي، الذي يكون مطروحا من خلال ا على المفردات<sup>126</sup>  
أن نغفل تجرؤ الفقهاء على ابن عربي وتقوّلهم عليه واتّهامه بفساد الخاطر، فردّ عليهم بإعمال الشروح،  
والترّجان في عمومهم شكل من أشكال المقاومة والرّفص، للسلطة الدّينية والسياسية، التي يشكّل فيها  
/ / مثلثا يتوعّد من يحاول اختراقه ولو بمردّ الحديث عنه فالذي يتحدّث هذه  
يضع نفسه إلى حدّ ما خارج<sup>127</sup>، وإنّ ما أخرج الصّوفية عن القانون بجميع أقنعتهم  
هو المجاهرة بالفسوق والإباحية، لأنّهم في خلوص عنه، بل مجاهرتهم بالوحدانية ولا شيء غيرها.

### نتائج عامّة:

نعلّق الملاحظات الآتية على قصّة نظم في قراءتنا لسياقاته العامّة مختلفة الجوانب: فقد بثّ في الدّيون  
الابستمولوجيا العرفانية وهو في كثيره نظم لما نثر من أفكار سواء في الفتوحات المكية أو في غير الفتوحات،  
أما ترجان الأشواق فهو يشمل النّاحية الجمالية أو استطبيقا العرفان.

1. حوى ترجان الأشواق ستين قصيدة بتحفظ كون بعضها لم يتجاوز البيتين، فقد تنوّعت  
بين مقطّعات ورباعيّات وأطولها لم يتجاوز سبعا وثلاثين بيتا.

126 : " " - / : / - /جورج أبي صالح : 40 41 43

127 : " " - 01 - " : 06 إلى 08.

2. القصائد التي وردت في الترجمان هي التي خصّها بالتأويل، ونجدها ملحقة بالديوان كما أنّها طبعت

3. نظم صاحب الترجمان في ابنة أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي التّرجا الأصفهاني وتدعى نظام وقد ذكرها فأحقتها بالعابدات العالمات السّائحات الزّاهدات، بعد أن أشار إلى والدها وعمّتها شيخة الحجاز وسمّاها فخر النّساء لعلمها بالرّواية وفقهها وأدبها.

4. ذكر سبب شرحه لأبيات التّرجمان، صارفا عبارات الغزل والتّشبيب إلى الحقيقة الباطنة من معارف ربّانية وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبّهات شرعيّة.

5. دعا القارئ إلى صرف الخاطر عن ظاهر العبارة رابطا المعرفة بالمعنى الباطني.

6. حيّرنا موقفه القلق تجاه سوء فهم نواياه وتسويق الآخرين لسلامة اعتقاده، وهو ما اضطرّه إلى التّأويل، وهو ما يتنافى مع ما كان عرفا سائدا لدى الصّوفية في الكتمّ وممارسة حرّية القول العرفاني وإرسال العبارة شعرا ونثرا

7. وظّف في شعره كثير من الإسقاطات ومنها أسماء نساء من الموروث الشعري التاريخي والديني، كما تّوع في استخدامه لرمز الحيوان وما يؤول إليه من دلالات، ومنها ذكره للبلدان والمدن والأماكن والمعالم الأثريّة والطراز المعماري، ومن استخداماته الطّبيعة وظواهرها، إضافة إلى إفاده من الموروث الديني من رموز دينيّة وأنبياء ومعجزات وكتب سماويّة ومناسك عبادة وأقوام غابرة، ومن لافته استخداماته توظيفه للحروف والضّائر والأعداد والمصطلحات الفلسفيّة، وكذا تجسيده لفكرته عن التحوّل في الصّور، ومختلف التّضادات، والعوارض والأحوال والأجزاء والملابس والأصوات والألوان والأنوار والأشياء الفاخرة والعطور، وكذا الجهات والأوقات والأيام...

8. استخدم الوقوف على الأطلال ومناداة الحادي والعيس واستيقاف الصّاحب من المحيطة العربيّة التقليدية، مع ملاحظة احتفائه بالصّورة الأعجوبة والصّورة الغريبة والمبالغة وهو ما يترجم عدوله عن الوضع الطّبيعي والتّسق المألوف إلى جانب أخذه من الصّورة الحواس والصّورة المتحرّكة.
9. اعتمد على أدوات مساعدة في مواجهة العوائق التي تحول دون بغيته وما ينجم عن ذلك من صراع وتوتر وتأزم، ممّا أضفى على قصائده البناء الدرامي.
10. إنّ المحور الشعري التّخييلي الذي تدور عليه قصائد التّرجان هو استحضار الذكرى، وهي تمثّل الحصب والنّماء والأنس والفرح، ممّا يجعل الشّاعر ينساق وراءها، ثمّ تحطّم حلمه فوق صخرة الواقع العاكسة للوعة الفقد ممّا ينقل المشهد الشعري والنّفسي- للشاعر إلى الصّورة المضادّة وهي صورة القفر والجذب والحزن والألم.
11. أكثر في ذكر الأوانس والأبكار ووصفهنّ غير أنّه يركّز على ذكر أجناس أولئك النّسوة كالعربيّات والفارسيّات والتّروميّات، وفي قصيدة واحدة يوحد بينهنّ في قوله عربيّة عجماء، وهو في كثير مراده يشير إلى نظام، وهو وإن كان شرح الأمر شرحا عرفانيا فإّنه يقصد تحقّق المعاني الرّوحانية في الهياكل المادّية وانفتاحها فيها على ما بينها من تضاد كالذي نجده بين الرّوح والهيكّل وبين العربيّة والعجميّة لكنّ هذه العلاقة الضدّية تؤوّل في النّهاية إلى التناغم والوحدة الدّالة على حقيقة الحقائق.
12. إنّ منهجه في استدرار الحقيقة العرفانية هو الحبّ والعشق والهوى، ولذلك فإنّ عشقه لتلك النّسوة ما هو إلاّ عشق للحقائق المتجلّية والمختزنة في تنوّع الصّور واختلافها.
13. التّأكيد على اتّخاذة العشق والمحبّة مذهباً وديناً.
- اعتمد في صياغة التّرجان على قطبي الظّاهر والباطن، لذا فإنّ القارئ يقف على الصّورة الظّاهرة والصّورة الباطنة، أمّا الظّاهر فهو المعنى الأوّلي المنشقّق عن ظاهر العبارة، وأمّا المعنى الباطني فهو ما عمد

بن عربي إلى إبرازه من معان عرفائيه في شرحه للأبيات وهو محور يعمل على شبكة أخرى من المعطيات تلتقي فيها خيوط الإسقاطات العرفائيه مع التعاملات النفسية والميتافيزيقية والحضارية وما ينجم عنها من ظلال تخيلية وجمالية، أي أننا نتجاوز الحقيقة المفروضة إلى الحقيقة المبدعة، وهو الأمر الذي يجزنا إلى أن نضع قراءة فوق قراءته وتأويلا فوق تأويله ينقلنا من الواقع المكشوف إلى الحقيقة المكتشفة.

خاتمة

## خاتمة

وبعد تطواف عرفاني بين المشاهد والفصول آن أن يه هذا القارب العلمي المتواضع في هدوء وسكينة، وأن له أن يستذكر كل لحظات النشوة والفرح التي عاشها بداخله، وأن يحدث من حرم من حظوة مرافقة الصوفية في مسالكهم، أن ما يدرك بالعقل ليس كالذي ، وأن ما يحدث به الصوفية ليس من عالم الخوارق والجان، بل إته من صيد عالمنا ومن تفاصيل وجودنا وشؤوننا، إته الأواصر التي تجمعنا بخالقنا وتعلي مقام أنفسنا وألبابنا، وحينما يبتلى الإنسان بفقد الموجود ينعم بإيجاد المفقود، وهل السعادة في أن تهول دائما نحو الموجودات؟ أليس الشقاء حقاً في أن تعى عن تلمس الجواهر الروحانية والمصوغات نفسانية، بدل الالتفاف بالحجر ولو كان أنيسا والمعدن ولو كان وتقرأ تفهم عن الوجهين، ر بالعينين، وتصيب مواطن الحكمة في جوارحك الظاهرة، الحق في القيام بها والسعاية فيها، ومن يمتطي سفينة العناية الإلهية يميز الأصيل من الزائف، ومن تجري به مراكب الشريعة برياح الهداية يدرك أن التحرر بالدين ليس كما التحرر من الدين، والعبودية كل العبودية أن تغتال الحرية باسم الدين يعيش عالة على الفكر الإيماني باسم الشريعة والعقيدة، وتسلب الجمال جماله لا لشع عن اعتلاء قصور المعاني الشريفة والتظر من شرفات المقامات الجليلة، فتعتقد أن الجمال نفي للجمال والمحبة إخماد لشعلة القلوب، نوهم العسرة في الإقبال على المح فإذا أقبلت عليه من الكوة الضيقة والمنفذ المظلم، لم تقبل بمن يوسع جحرك ويضيء جحرك، وإذا خرجت لم تقبل غيرك، وتعتقد اعتقاد السوء في الآخرين: " وأين أعلى عليين ، أسفل سافلين!! " فارجع أيها المغبون وأقص عن الأوهام، ين يه هذه الخاتمة ارتضيته تخلصاً للأسرى، هي وإن لم تتعد فقراتها وتطوى صفحاتها، أملت أن تكون واصلة الفقرات وجابرة الثغرات، ولعله لا يتبقى إلا كلمة تقال بشأن :

- قدم ابن عربي فكره الصوفي بجرأة وحرية من خلال الإسهام في مسائل حساسة، منها شرحه للحياة الصوفية والتجربة الروحانية، بما يجد في الآيات البيئات مستندا وتأنيسا، وهو ما تجلى في تأويل القرآن

## خاتمة

- أبداع في رؤيته للإنسان من خلال خلق مقاربات كونية روحية، مسهما في تطوير فكرة العقل القدسي أو الإيماني مقابل العقل الحجاجي أو الإشراكي الذي لا يتخذ من القرآن منطلقا.
- أضفى على المعاني العرفانية بعدا جماليا، كالتَّمثيل لـ القرآن الكريم وظ في صورتي البحر والبرّ .
- قرن مسائل الخطاب والمعرفة بالإمكانات اللغوية ومنها الإشارة والعبارة والرمز.
- سار بالمحبّة والجمال وفق نظريته الشاملة في الوحدة وفي إطار فلسفة نوعية بين الحقّ والخلق، مولدا شعيرية الرموز الدينية القائم على التسق التّجميعي التّألفي.
- من عقدة الأشكال الدينية على جانين: باستخدام الرّموز في نمط تألفي، والجانب الجمالي، ويمثّل التنوع في الأنساق الشعيرية .
- لقد قامت جماليّات التّرجمان على إعادة التّظر في مختلف العلاقات الاستيطيقية، ومن ثمّ فإنّه أبداع أنساقا جديدة لها.
- توافر التّرجمان على إنجازات أسلوبية زاخرة ظاهرها الغزل الصّريح، وباطنها صورة الجمال الإلهي التي هام بها وكّى عنها بالفتاة " " .
- وظّف ابن عربي ا في الإشارة إلى الحقائق العرفانية.

والحمد لله ربّ العالمين.

# قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- 1 الإبداع الموازي (التحليل النصي للشعر) د/محمد حماسة عبد اللطيف دار غريب القاهرة [د.ط.] [د.ت].
  - 2 الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف أنا ماري شميل تعريب: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب منشورات الجمل/ألمانيا بغداد ط1: 2006
  - 3 ابن عربي حياته ومذهبه أسين بلاثيوس تعريب: د.عبد الرحمن بدوي مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1965
  - 4 ابن عربي صاحب الفتوحات المكية - د/محمد إبراهيم الفيومي الدار المصرية اللبنانية [د.ط.] [د.ت].
  - 5 ابن عربي ومولد لغة جديدة د/ سعاد الحكيم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان ط: 1991/01
  - 6 أبو يزيد البسطامي" (المجموعة الصوفية الكاملة) . : قاسم محمد عباس - والنشر - 2004 :1
  - 7 إرادة المعرفة ميشيل فوكو تعريب: / - /جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي بيروت 1990.
  - 8 ارتقاء القيم (دراسة نفسية) /عبد اللطيف محمد خليفة سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت :160 أبريل 1992.
  - 9 أساليب الشعرية المعاصرة / - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - 1998
  - 10 أسس السيميائية دانيال تشاندلر تعريب: / - نظمة العربية للترجمة بيروت بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم :01 2008.
  - 11 الإسفار عن رسالة الأنوار في ما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار محي الدين بن عربي شرح عبد الكريم الجيلي : /عاصم إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية - :2004/1
  - 12 الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها /موسى سامح رابعة جامعة الكويت دار الكندي للنشر والتوزيع الأردن :01 2003.
  - 13 إنشاء الدوائر " محي الدين بن عربي اعنتى به: الشيخ د/عاصم إبراهيم الكيالي [ . ] [ . ] .
  - 14 أنثروبولوجيا الجسد والحداثة دافيد لوپروتون تعريب: /محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجت بيروت :02 1997.
  - 15 بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي /عبد الباقي مفتاح العلمية - :2011/01.
  - 16 تاج التراجم محي الدين بن عربي كتاب منشور على صفحة الأنترنت.

- 17 تأصيل ا - المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان / محمد نديم خشفة مركز الإنماء الحضاري  
- : 01/ 1997.
- 18 تاريخ الجنسية 01 إرادة العرفان - تعريب: / محمد هشام أفريقي الشرق - 2004.
- 19 تاريخ الجنسية: 02 استعمال المتع - تعريب: / محمد هشام أفريقي ق - 2004.
- 20 "التأويل بين السيميائية والتفكيكية" أمبرتو إيكو ترجمة: / سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي  
البيضاء: 2004/02.
- 21 التجليات الإلهية محي الدين بن عربي : / محمد عبد الكريم النمري دار الكتب العلمية -  
2004/02:
- 22 تحليل السيميائي للخطاب الشعري (تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي) /  
- دار الكتاب العربي - 2001.
- 23 تحلي النص الشعري / فوزي عيسى المعرفة الجامعية الإسكندرية [ . ] [ . ] .
- 24 تحولات النقد الثقافي / - - عمان/الأ - : 2007/1.
- 25 (دراسات في الشعر الجاهلي) / موسى ربابعة دار جرير للنشر والتوزيع  
2/ 2006 عمان الأردن
- 26 التصوف الإسلامي الطريق والرجال - / فيصل بدير عوف كلية الآداب جامعة عين شمس 1983.
- 27 صوف الإسلام في الأدب والأخلاق / زكي مبارك - لميم والثقافة  
[ . ] [ . ] .
- 28 تفسير الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في هامش تفسير لباب التأويل في معاني التنزيل للإمام  
إبراهيم البغدادي - الكتبي ومحمد حسن جمالي الحلبي برخصة نظارة  
1317 - (مجلد: 01 02 03 04).
- 29 لتفضيل الجمالي- راسة في سيكولوجية التذوق الفني / شاكر عبد الحميد سلسلة عالم المعرفة  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت : 267: 2007.
- 30 تهذيب الأخلاق اعتنى به الشيخ د/عاصم إبراهيم الكيتالي دار الكتب العلمية بيروت 2004
- 31 جماليات التحليل الثقافي الشعر الجاهلي نموذجاً / يوسف عليات المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر الأردن : 01/ 2004.
- 32 جماليات الصورة - تعريب: / الإمام التنوير للطباعة والنشر- والتوزيع  
بيروت / - : 2010/01.
- 33 جمالية الصورة في جدلية العلاقة بين الفن التشكيلي والشعر / كلود عبيدالمؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع مجد بيروت - : 01/ 2010.
- 34 الجمالية في الفكر العربي / - - 1999 -

- 35 جاليات المكان / أحمد طاهر حسنين / أحمد غنيم وآخرون الناشر: عيون المقالات - البيضاء  
1988 02:
- 36 جاليات المكان - غاستون باشلار: تعريب: - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع  
بيروت / - :1984/02.
- 37 جاليات النص الأدبي (دراسات في البنية والدلالة) / مسلم حسب حسين دار السياب -  
2007/1
- 38 الحديث النبوي الشريف - يف - رؤية فنية جمالية / صابر عبد الدايم دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر-  
الإسكندرية [ . ] [ . ] .
- 39 كلمة الروح الصوفي / ميثم الجنابي - - :2001/1.
- 40 دراسة في التجربة الصوفية / نهاده خياطة - - :1994/01.
- 41 دراسات في التصوف " / إحسان إلهي ظهير دار الإمام المجدد - مصر : 01: 2005.
- 42 دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى " - / د/ محمد علي أبو ريان - - / عباس عطيتو  
المعرفة الجامعية-الإسكندرية-[دط]-1992.
- 43 - نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي-د/كمال أبو ديب الهيئة المصرية العامة-  
1986 - .
- 44 - مداخل الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الدرس الثقافي / السيد إبراهيم  
العربية - : 2007 02.
- 45 الزمن بين العلم والفلسفة والأدب-إميل توفيق : 1982/1 / الشرّ وق - [ . ] [ . ] .
- 46 السرّ الأعظم-د/مصطفى محمود-دار المعارف-مصر : 10: [ . ] .
- 47 شرح مواقف النفري-عفيف الدين التلمساني- : / جمال المرزوقي- [ . ] [ . ] .
- 48 - : 01 أبو يزيد البسطامي / مان بدوي وكالة المطبوعات الكويت  
[ . ] [ . ] .
- 49 لغزية القص - /
- 50 - ابن عربي شرح: محمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن الحسني التلمساني الدمشقي
- 51 شمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف  
والترجمة والنشر-حلب عاصمة الثقافة الإسلامية : 1: 2006
- 52 لشمس المنتصرة دراسة في آثار الشاعر جلال الدين الرومي أنا ماري شميل ترجمة: / عيسى- علي  
- مؤسسة الطباعة والنشر والإرشاد الإسلامي : 13/9:
- 53 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي سلطان العارفين عبد الحفيظ فرغلي علي القرني الهيئة المصرية  
: 1986/02: -
- 54 - - منشورات الجمل : 03: [ . ] .

- 55 عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون / فوزي خضر- مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري الكويت 2004.
- 56 توحيات المكية محي الدين بن عربي (ثلاثة أجزاء) منشور على صفحة الانترنت.
- 57 فصوص الحكم" محي الدين بن عربي تعليق: / أبو - دار الكتاب العربي بيروت - [ . ] { . } .
- 58 فكرة الزمان عبر التاريخ تعريب: /فؤاد كامل- سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 159: 1992.
- 59 الفكر اليوناني وتراث اليونان أميرة حلبي مطر الهيئة المصرية العلمية للكتاب 1996
- 60 فلسفة اللذة والألم /إسماعيل مظهر كلمات عربية للترجمة والنشر - [ . ] { . } .
- 61 " - الكلاسيكي - الرومانسي- " - هيغل - تعريب: . جورج طرايشي- الطليعة بيروت (2) 1986
- 62 مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادا - / - رؤية للنشر والتوزيع - 01: 2007.
- 63 فوائح الجمال وفوائح الجلال" نجم الدين كبرى : /يوسف زيدان - الكويت 01: 1993.
- 64 القراءة وتوليد الدلالة (تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي) /حميد الحمداني المركز الثقافي العربي - 2003/1
- 65 القضايا التقديرية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري /وضحي يونس - 2006.
- 66 "الكبريت الأحمر والإكسير الأكبر في معرفة أسرار السلوك إلى ملك الملوك" عبد الله بن أبي بكر العيدروس : /محمد سيّد سلطان دار جوامع الكلم - [ . ] { . } .
- 67 "الكتاب التذكري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده" نخبة من المؤلفين إشراف: إبراهيم بيومي مذكور - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر- بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - 1969.
- 68 الكوكب الدرّي في مناقب ذي التّون المصري محي الدين بن عربي تحقيق سعيد عبد الفتاح العربي بيروت 01: 2002/01
- 69 (اقترابات لسانية للتواصلين الشّفاهي والكتاني) /عبد الجليل مرتاض - [ . ] { . } .

- 70 اللّمع في التّصوّف أبو نصر الطّوسي اعتنى به: رونالد ألن نيكلسون - مطبعة برييل ليدن - 1914.
- 71 لوازم الحبّ الإلهي محي الدين بن عربي : موقّق فوزي الجبّر - سورية  
التمير للطباعة سورية : 1998/01
- 72 "الحبّة والشوق و الأّنس والرّضا" أبو حامد الغزالي : مصطفى البايي الحلبي وأولاده - مصر -  
1961 /1/
- 73 المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال) " - هيغل - تعريب: . . . رابيشي [ . ] [ . ] .
- 74 مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية لمحي الدين بن عربي - كتاب منشور على شبكة  
الأنترنت.
- 75 " /صادق سليم صادق- مكتبة الرّشيد -  
01: 1994
- 76 مصيبت نامة (كتاب الألم) - فريد الدين العظّ - محمد يونس إشراف جابر عصفور - المجلّد الأوّل  
1 2005 المجلس الأعلى للثقافة.
- 77 مظاهر الانحرافات العقيدية عند الصّوفية وأثرها السيئ على الأّمة الإسلاميّة /أبو عبد العزيز  
إدريس محمود إدريس - مكتبة الرّشيد - المجلّد الأوّل : 02: 2005.
- 78 "مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب" أبو حامد الغزالي : /أبو عبد الرّحمان  
صلاح محمد عويضة [ . ] [ . ] .
- 79 منطق الطّير" فريد الدين العطار - ترجمة: /أبيدع محمد جمعة دار الأندلس للطباعة والنّشر - والتوزيع  
بيروت 2002/
- 80 مواقع النّجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم محي الدين بن عربي - المكتبة العصريّة صيد بيروت  
[ . ] [ . ] [ . ] .
- 81 " محي الدين بن عربي اعتنى به: الشّيخ د/عاصم إبراهيم الكيّالي دار الكتب العلميّة  
بيروت 2004
- 82 النّص الأدبي في العصر الحديث (بين الحداثة والتّقليد) /عبد الرّحمان عبد الحميد علي  
لحديث مصر - 2005.
- 83 - محمد بن عبد الجبار النفري : /قاسم محمّد عبّاس - أزمنة للنّشر والتّوزيع الأردن  
2001/1
- 84 نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركّب لسورة الرّحمان) /  
2001

- 85 نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي " / أحمد عبد المهين - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية [ . ] - 2000
- 86 نظرية النص " (من بنية المعنى إلى سيميائية الدال) / حسين خوري الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف 2007/1.
- 87 التقد الأدبي الحديث / غنيمي هلال - - بيروت [ . ] 1973.
- 88 التقد الأدبي دراسات نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن / صلاح الدين محمد عبد التّوّاب الحديث - : 03 2003
- 89 "النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية" جيروم ستولنتر تعريب: . فؤاد زكريا المؤسسة العربية للدراسات والنشر (2) 1981
- 90 هذه هي ال - / عبد الرّحمان الوكيل دار الكتب العلمية - : 04 1984.
- 91 هكذا تكلم ابن عربي / نصر حامد أبو زيد الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002
- 92 " محي الدين بن عربي دار الإيمان سورية : 02 1988.
- 93 الولاية والنبوة عند الشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي علي شوكيفيتش تعريب: / أحمد الطيّب - - [ . ] [ . ] [ . ] .
- 94 اليقين والمعرفة محي الدين بن عربي / سعيد عبد الفتاح الانتشار العربي [ . ] [ . ] .  
الرسائل الجامعية:
- 95 أثر الفكر الصّوفي في التفسير - - بهاء حسن سليمان زعرب رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن إشراف: / رياض محمود قاسم الجامعة الإسلامية - - 2012.
- 96 أ (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي التثنية والشعرية) - رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية إشراف: / يحي جبر كلية الدراسات العليا العربية.
- 97 صورة المرأة المثال ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات طه غالب عبد الرّحيم رسالة ماجستير إشراف: / إحسان الديك جامعة النجاح - 2003
- 98 العلاقة بين التشيع والتصوّف " / فلاح بن اسماعيل بن أحمد جامعة الإسلامية بالمدينة النبوية رسالة ماجستير إشراف: / عبد الله بن محمد الغنيان 1411  
المخطوطات:
- 99 رسالة في الطّريق إلى الله نجم الدين الكبرى مخطوط منشور على شبكة الأنترنت
- 100 روح القدس في مناصحة النّفس محي الدين بن عربي مخطوط منشور على شبكة الأنترنت

- المعاجم:
- 101 - معجم اصطلاحات الصّوفية / الكاشاني : / - -  
- 01: 1992.
- 102 - المعجم الصّوفي الحكمة في حدود الكلمة / سعاد الحكيم - دندرة للطباعة والنّشر -  
1981/1
- الموسوعات:
- 103 الكسّوزان عليه أهل " محمد الشيخ  
الكسّوزان - 1: 2005 04: - آية بيروت
- 104 موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر / جيار جيهامي  
- ناشرون 2002/1
- 105 - ترجمة: / - المؤسّسة العربية للدراسات والنّش -  
1983/01: مجلد 3
- الدّواوين:
- 106 ذخائر الأعلّاق شرح ترجمان الأشواق محي الدين بن عربي حقّقه وعلّق عليه: / محمّد عبد  
الرّحمان الكرديّ دار بيبليون - [ . ] [ . ] [ . ]
- 107 ديوان ترجمان الأشواق محي الدين بن عربي اعتنى به: لمجد الرّحمان المصطاوي -  
بيروت 01: 2005
- 108 ديوان ابن الفارض شرح الشّيخ: حسن البوريني والشّيخ العلامّة عبد الغنيّ التّابلسي -  
المطبعة الخيرية [ . ] [ . ] [ . ]
- 109 ديوان الحلاج : محمد باسل عيون السّود دار الكتب العلمية بيروت / -  
1998/01:
- المجلدات:
- 110 مجلّة أسئلة الكتابة (مجلّة فصلية) - معهد اللّغة العربية وآدابها 01:  
2004 : الكتابة بين الآلية والصّوفية محمّد كعوان.
- المقالات الإلكترونيّة:
- 111 "شعرية الصّمت والبياض في ديوان (حطب بكامل غاباته المرتعشة)  
الغني فوزي" - قراءة محمّد فاهي - مجلّة اتّحاد كتّاب الإنترنت  
www.ueimarocains.wordpress.com:
- مقالات مجلّة نزوى:

- 112 : "السرد بضمير المخاطب" ( بيته ومعناه ) بريان ريتشاردسون: ترجمة: خيري دومة-  
مجلة نزوى الإلكترونية
- 113 : "هانز جورج جادامير" (خطاب التأويل خطاب الحقيقة) عمر مهيل: مجلة نزوى  
22: أبريل: 2000 .
- 114 : "الغاذل وتجلياته في الشعر الصوّفي" / اس يوسف الحدّاد مجلة نزوى : 42:  
أبريل: 2005 .
- 115 : "مدخل إلى قصص الرؤيا في العراق" / جميل الشبيبي مجلة نزوى : 37: يناير:  
2004 .
- 116 : "حركة المسافر وطاقة الخيال" (دراسة في المدهش والعجيب والغريب) / محمد لطفي  
اليوسفي مجلة نزوى : 37: يناير: 2004 .  
مقالات مجلة المخبر معهد الأوب جامعة بسكرة:
- 117 : "الرمز الصوفي في الشعر الجزائري وآليات التأويل" / هيمة عبد الحميد مجلة المخبر  
جامعة محمد خيضر معهد الأدب - : 2008 .
- 118 : "استراتيجية التضاد وعلاقتها بالزرعة الصوفية في شبد الله العشي" - أ/ الخيسي-  
شرفي مجلة المخبر جامعة محمد خيضر معهد الأدب - : 2011 .
- 119 : "النص الصوفي وسؤال التأويلية" (تأثية ابن الفارض أمودجا) / علجية مودع مجلة  
المخبر جامعة محمد خيضر معهد الأدب - العدد العاشر: 2014 .  
مقالات الملتقيات الوطنية:
- 120 : "الرمز والعلامة والإشارة" (المفاهيم والمجالات) / كعوان محمد الملتقى الوطني الرابع:  
"السمياء والنص الأدبي" - 29/28 نوفمبر 2006 .
- 121 : " / كعوان محمد الملتقى الدولي  
: "السمياء والنص الأدبي" - 17-15 نوفمبر 2008 .
- 122 : "سمياء القناع في الخطاب الروائي" (الدلالات والمؤولات في أعمال الطاهر وطار)  
/ محمد الأمين بحري الملتقى الدولي السادس: "السمياء والنص الأدبي" - 20 أبريل 2011 .

# فهرس الموضوعات

	إهداء
	شكر وتقدير
	مقدمة
15	مردل:
37	الباب الأول: أبشرك الفكر تقنتد طيرا أم بخيول الطلبد تدرك غزالة
38	الفصل الأول: العقل الإشرأكي والعقل الإيماني
40	
51	
60	ماهية العقل القرآني
68	الفصل الثاني: حكمة العرفان
69	
76	تحويل الكثائف إلى لطائف
84	المستدرك على قاموس المصطلحات العرفانية
98	
102	الباب الثاني: وترجمان الإ
103	الفصل الأول:
105	
118	الإشاري
120	المعمار الضمأري
124	ملمح في نظرية الخطاب
134	الفصل الثاني: ترجمان الإشارة
135	المنحى الرّمزي الإلغازي
138	
139	
140	
143	من الرّمز إلى الترميز
147	الأمث الترميزية في الكتب المقدسة
148	الأمث الترميزية في تعبير الرؤيا
149	

150.....	الترميز في القرآن الكريم.....
155.....	الترميز في الحدِيثِي الشريفي
156.....	الترميز في
157.....	الترميز العرفاني.....
158.....	تأج
160.....	<b>الباب الثالث:</b> نداء المحبة وصرخة الجمال.....
161.....	<b>الفصل الأول:</b>
162.....	محبة الخالق.....
166.....	الجمال المطلق.....
170.....	الفناء والاتحاد.....
173.....	
180.....	شعرية الرموز الدينية.....
183.....	<b>الفصل الثاني:</b> صرخة الجمال.....
184.....	الجمال والجلال.....
188.....	
189.....	الجمال الإلهي والحب.....
193.....	
198.....	
203.....	<b>الباب الرابع:</b> التشكيل الجمالي وأفق الدلالة.....
204.....	<b>الفصل الأول:</b> التشكيل الجمالي.....
205.....	صورة الأطلال.....
210.....	المكان.....
219.....	
221.....	
225.....	
228.....	المرأة ومحفلة الستر والتجلي.....
233.....	الرحلة والتمثلات الروحية.....
237.....	<b>الفصل الثاني:</b> أفق الدلالة.....

238.....	دلالة النص
240.....	
240.....	الريح
241.....	
246.....	الطير
245.....	
247.....	البرق
252.....	الأضداد
253.....	الصورة العجائبية
256.....	قصيدة تناوحت الأرواح
258.....	قصيدة عربية عجماء
260.....	تقاطع البنية الحسية
261.....	الجانب الإيجابي
264.....	
266.....	
269.....	نتائج عامة
273.....	خاتمة
276.....	المصادر والمراجع
285.....	فهرس المولود

خاتمة

## خاتمة

وبعد تطواف عرفاني بين المشاهد والفصول آن أن يه هذا القارب العلمي المتواضع في هدوء وسكينة، وأن له أن يستذكر كل لحظات النشوة والفرح التي عاشها بداخله، وأن يحدث من حرم من حظوة مرافقة الصوفية في مسالكهم، أن ما يدرك بالعقل ليس كالذي ، وأن ما يحدث به الصوفية ليس من عالم الخوارق والجان، بل إته من صيد عالمنا ومن تفاصيل وجودنا وشؤوننا، إنها الأواصر التي تجمعنا بخالقنا وتعلي مقام أنفسنا وألبابنا، وحينما يبتلى الإنسان بفقد الموجود ينعم بإيجاد المفقود، وهل السعادة في أن تهول دائما نحو الموجودات؟ أليس الشقاء حقاً في أن تعمي عن تلمس الجواهر الروحانية والمصوغات نفسانية، بدل الالتفاف بالحجر ولو كان أنيسا والمعدن ولو كان وتقرأ تفهم عن الوجهين، ر بالعينين، وتصيب مواطن الحكمة في جوارحك الظاهرة، الحق في القيام بها والسعاية فيها، ومن يمتطي سفينة العناية الإلهية يميز الأصيل من الزائف، ومن تجري به مراكب الشريعة برياح الهداية يدرك أن التحرر بالدين ليس كما التحرر من الدين، والعبودية كل العبودية أن تغتال الحرية باسم الدين يعيش عالة على الفكر الإيماني باسم الشريعة والعقيدة، وتسلب الجمال جماله لا لشع عن اعتلاء قصور المعاني الشريفة والتظر من شرفات المقامات الجليلة، فتعتقد أن الجمال نفي للجمال والمحبة إخماد لشعلة القلوب، نوهم العسرة في الإقبال على المح فإذا أقبلت عليه من الكوة الضيقة والمنفذ المظلم، لم تقبل بمن يوسع جحرك ويضيء جحرك، وإذا خرجت لم تقبل غيرك، وتعتقد اعتقاد السوء في الآخرين: " وأين أعلى عليين ، أسفل سافلين!! " فارجع أيها المغبون وأقص عن الأوهام، ين ي هذه الخاتمة ارتضيها تخلصاً للأسرى، هي وإن لم تتعد فقراتها وتطوى صفحاتها، أملت أن تكون واصلة الفقرات وجابرة الثغرات، ولعله لا يتبقى إلا كلمة تقال بشأن :

- قدم ابن عربي فكره الصوفي بجرأة وحرية من خلال الإسهام في مسائل حساسة، منها شرحه للحياة الصوفية والتجربة الروحانية، بما يجد في الآيات البيئات مستندا وتأنيسا، وهو ما تجلى في تأويل القرآن

## خاتمة

- أبداع في رؤيته للإنسان من خلال خلق مقاربات كونية روحية، مسهما في تطوير فكرة العقل القدسي أو الإيماني مقابل العقل الحجاجي أو الإشراكي الذي لا يتخذ من القرآن منطلقا.
- أضفى على المعاني العرفانية بعدا جماليا، كالتَّمثيل لـ القرآن الكريم وظ في صورتي البحر والبرّ .
- قرن مسائل الخطاب والمعرفة بالإمكانات اللغوية ومنها الإشارة والعبارة والرمز.
- سار بالمحبّة والجمال وفق نظريته الشاملة في الوحدة وفي إطار فلسفة نوعية بين الحقّ والخلق، مولدا شعيرية الرموز الدينية القائم على التسق التجميعي التآلفي.
- من عقدة الأشكال الدينية على جانبين: باستخدام الرموز في نمط تآلفي، والجانب الجمالي، ويمثّل التنوع في الأنساق الشعيرية .
- لقد قامت جماليّات التّرجمان على إعادة التّظر في مختلف العلاقات الاستيطيقية، ومن ثمّ فإنّه أبداع أنساقا جديدة لها.
- توافر التّرجمان على إنجازات أسلوبية زاخرة ظاهرها الغزل الصّريح، وباطنها صورة الجمال الإلهي التي هام بها وكّتى عنها بالفتاة " " .
- وظّف ابن عربي ا في الإشارة إلى الحقائق العرفانية.

والحمد لله ربّ العالمين.

# قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- 1 الإبداع الموازي (التحليل النصي للشعر) د/محمد حماسة عبد اللطيف دار غريب القاهرة [د.ط.] [د.ت].
  - 2 الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف أنا ماري شميل تعريب: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب منشورات الجمل/ألمانيا بغداد ط1: 2006
  - 3 ابن عربي حياته ومذهبه أسين بلاثيوس تعريب: د.عبد الرحمن بدوي مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1965
  - 4 ابن عربي صاحب الفتوحات المكية" د/محمد إبراهيم الفيومي الدار المصرية اللبنانية [د.ط.] [د.ت].
  - 5 ابن عربي ومولد لغة جديدة د/ سعاد الحكيم المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان ط: 1991/01
  - 6 أبو يزيد البسطامي" (المجموعة الصوفية الكاملة) : . قاسم محمد عباس - والنشر - 2004 :1
  - 7 إرادة المعرفة ميشيل فوكو تعريب: / - /جورج أبي صالح مركز الإنماء القومي بيروت 1990.
  - 8 ارتقاء القيم (دراسة نفسية) /عبد اللطيف محمد خليفة سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت :160 أبريل 1992.
  - 9 أساليب الشعرية المعاصرة / - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - 1998
  - 10 أسس السيميائية دانيال تشاندلر تعريب: / - نظمة العربية للترجمة بيروت بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم :01 2008.
  - 11 الإسفار عن رسالة الأنوار في ما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار محي الدين بن عربي شرح عبد الكريم الجيلي : /عاصم إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية - :2004/1
  - 12 الأسلوبية مفاهيمها وتجلياتها /موسى سامح رابعة جامعة الكويت دار الكندي للنشر والتوزيع الأردن :01 2003.
  - 13 إنشاء الدوائر " محي الدين بن عربي اعنتى به: الشيخ د/عاصم إبراهيم الكيالي [ . ] [ . ] .
  - 14 أنثروبولوجيا الجسد والحداثة دافيد لوپروتون تعريب: /محمد عرب صاصيلا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع مجت بيروت :02 1997.
  - 15 بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي /عبد الباقي مفتاح العلمية - :2011/01.
  - 16 تاج التراجم محي الدين بن عربي كتاب منشور على صفحة الأنترنت.

- 17 تأصيل ا - المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان / محمد نديم خشفة مركز الإنماء الحضاري  
- : 01/ 1997.
- 18 تاريخ الجنسية 01 إرادة العرفان - تعريب: / محمد هشام أفريقي الشرق - 2004.
- 19 تاريخ الجنسية: 02 استعمال المتع - تعريب: / محمد هشام أفريقي ق - 2004.
- 20 "التأويل بين السيميائية والتفكيكية" أمبرتو إيكو ترجمة: / سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي  
البيضاء: 2004/02.
- 21 التجليات الإلهية محي الدين بن عربي: / محمد عبد الكريم النمري دار الكتب العلمية -  
2004/02:
- 22 تحليل السيميائي للخطاب الشعري (تحليل مستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الجلبي) /  
- دار الكتاب العربي - 2001.
- 23 تحلي النص الشعري / فوزي عيسى المعرفة الجامعية الإسكندرية [ . ] [ . ] .
- 24 تحولات النقد الثقافي / - عمان/الأ - : 2007/1.
- 25 (دراسات في الشعر الجاهلي) / موسى ربابعة دار جرير للنشر والتوزيع  
2/ 2006 عمان الأردن
- 26 التصوف الإسلامي الطريق والرجال - / فيصل بدير عوف كلية الآداب جامعة عين شمس 1983.
- 27 صوف الإسلام في الأدب والأخلاق / زكي مبارك - لميم والثقافة  
[ . ] [ . ] .
- 28 تفسير الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في هامش تفسير لباب التأويل في معاني التنزيل للإمام  
إبراهيم البغدادي - الكتبي ومحمد حسن جمالي الحلبي برخصة نظارة  
1317 - (مجلد: 01 02 03 04).
- 29 لتفضيل الجمالي- راسة في سيكولوجية التذوق الفني / شاكر عبد الحميد سلسلة عالم المعرفة  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت : 267: 2007.
- 30 تهذيب الأخلاق اعتنى به الشيخ د/عاصم إبراهيم الكيتالي دار الكتب العلمية بيروت 2004
- 31 جماليات التحليل الثقافي الشعر الجاهلي نموذجاً / يوسف عليات المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر الأردن : 01/ 2004.
- 32 جماليات الصورة - تعريب: / الإمام التنوير للطباعة والنشر- والتوزيع  
بيروت / - : 2010/01.
- 33 جمالية الصورة في جدلية العلاقة بين الفن التشكيلي والشعر / كلود عبيدالمؤسسة الجامعية  
للدراسات والنشر والتوزيع مجد بيروت - : 01/ 2010.
- 34 الجمالية في الفكر العربي / - - 1999 -

- 35 جاليات المكان / أحمد طاهر حسنين / أحمد غنيم وآخرون الناشر: عيون المقالات - البيضاء  
1988 02:
- 36 جاليات المكان - غاستون باشلار: تعريب: - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع  
بيروت / - :1984/02.
- 37 جاليات النص الأدبي (دراسات في البنية والدلالة) / مسلم حسب حسين دار السياب -  
2007/1
- 38 الحديث النبوي الشريف - يف - رؤية فنية جمالية / صابر عبد الدايم دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر-  
الإسكندرية [ . ] [ . ] .
- 39 كلمة الروح الصوفي / ميثم الجنابي - - :2001/1.
- 40 دراسة في التجربة الصوفية / نهاده خياطة - - :1994/01.
- 41 دراسات في التصوف " / إحسان إلهي ظهير / الإمام المجدد - مصر : 01: 2005.
- 42 دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى " - / د/ محمد علي أبو ريان - / عباس عطيتو  
المعرفة الجامعية-الإسكندرية-[دط]-1992.
- 43 - نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي-د/كمال أبو ديب الهيئة المصرية العامة-  
1986 - .
- 44 - مداخل الأسلوبية والسيميوطيقا إلى الدرس الثقافي / السيد إبراهيم  
العربية - : 2007 02.
- 45 الزمن بين العلم والفلسفة والأدب-إميل توفيق : 1982/1 / الشرّ وق - [ . ] [ . ] .
- 46 السرّ الأعظم-د/مصطفى محمود-دار المعارف-مصر : 10: [ . ] .
- 47 شرح مواقف النفري-عفيف الدين التلمساني- : / جمال المرزوقي- [ . ] [ . ] .
- 48 - : 01 أبو يزيد البسطامي / مان بدوي وكالة المطبوعات الكويت  
[ . ] [ . ] .
- 49 مغربية القص - /
- 50 - ابن عربي شرح: محمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن الحسني التلمساني الدمشقي
- 51 شمس المغرب سيرة الشيخ محي الدين بن عربي ومذهبه / محمد علي حاج يوسف  
والترجمة والنشر-حلب عاصمة الثقافة الإسلامية : 1: 2006
- 52 لشمس المنتصرة دراسة في آثار الشاعر جلال الدين الرومي أنا ماري شميل ترجمة: / عيسى- علي  
- مؤسسة الطباعة والنشر والإرشاد الإسلامي : 13/9:
- 53 الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي سلطان العارفين عبد الحفيظ فرغلي علي القرني الهيئة المصرية  
: 1986/02: -
- 54 - - منشورات الجمل : 03: [ . ] .

- 55 عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون / فوزي خضر - مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري الكويت 2004.
- 56 توحيات المكية محي الدين بن عربي (ثلاثة أجزاء) منشور على صفحة الانترنت.
- 57 فصوص الحكم - محي الدين بن عربي تعليق: / أبو - دار الكتاب العربي بيروت - [ . ] { . } .
- 58 فكرة الزمان عبر التاريخ تعريب: / فؤاد كامل - سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 159: 1992.
- 59 الفكر اليوناني وتراث اليونان أميرة حلبي مطر الهيئة المصرية العلمية للكتاب 1996
- 60 فلسفة اللذة والألم / إسماعيل مظهر كلمات عربية للترجمة والنشر - [ . ] { . } .
- 61 " - الكلاسيكي - الرومانسي - " - هيغل - تعريب: . جورج طرايشي - الطليعة بيروت (2) 1986
- 62 مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادا - / - رؤية للنشر والتوزيع - 01: 2007.
- 63 فوائح الجمال وفوائح الجلال " نجم الدين كبرى : / يوسف زيدان - الكويت 01: 1993.
- 64 القراءة وتوليد الدلالة (تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي) / حميد الحمداني المركز الثقافي العربي - 2003/1
- 65 القضايا التقديرية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري / وضيي يونس - 2006.
- 66 "الكبريت الأحمر والإكسير الأكبر في معرفة أسرار السلوك إلى ملك الملوك" - عبد الله بن أبي بكر العيدروس : / محمد سيّد سلطان دار جوامع الكلم - [ . ] { . } .
- 67 "الكتاب التذكري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده" - نخبة من المؤلفين إشراف: / إبراهيم بيومي مذكور - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - 1969.
- 68 الكوكب الدرّي في مناقب ذي التّون المصري محي الدين بن عربي تحقيق سعيد عبد الفتاح العربي بيروت 01: 2002/01
- 69 (اقترابات لسانية للتواصلين الشّفاهي والكتاني) / عبد الجليل مرتاض - [ . ] { . } .

- 70 اللّمع في التّصوّف أبو نصر الطّوسي اعتنى به: رونالد ألن نيكلسون- مطبعة برييل ليدن- 1914.
- 71 لوازم الحبّ الإلهي محي الدين بن عربي : موقّق فوزي الجبرّ - سورية  
التّمير للطّباعة سورية : 1998/01
- 72 "الحبّة والشّوق و الأّنس والرّضا" أبو حامد الغزالي : مصطفى البايي الحلبي وأولاده. مصر-  
1961 1/
- 73 المدخل إلى علم الجمال (فكرة الجمال) " - هيغل- تعريب: . رابيشي [ . ] [ . ] .
- 74 مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية لمحي الدين بن عربي- كتاب منشور على شبكة  
الأنترنت.
- 75 " /صادق سليم صادق- مكتبة الرّشيد -  
1994 01:
- 76 مصيبت نامة (كتاب الألم) - فريد الدين العظّ - محمد يونس إشراف جابر عصفور- المجلّد الأوّل  
1 2005 المجلس الأعلى للثقافة.
- 77 مظاهر الانحرافات العقيدية عند الصّوفية وأثرها السيئ على الأّمة الإسلاميّة /أبو عبد العزيز  
إدريس محمود إدريس- مكتبة الرّشيد - المجلّد الأوّل : 2005 02.
- 78 "مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب" أبو حامد الغزالي : /أبو عبد الرّحمان  
صلاح محمد عويضة [ . ] [ . ] .
- 79 منطق الطّير" فريد الدين العطار- ترجمة: /أبيدع محمد جمعة دار الأندلس للطّباعة والنّشر- والتّوزيع  
بيروت 2002/
- 80 مواقع النّجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم محي الدين بن عربي- المكتبة العصريّة صيد+ بيروت  
[ . ] [ . ] .
- 81 " محي الدين بن عربي اعتنى به: الشّيخ د/عاصم إبراهيم الكيّالي- دار الكتب العلميّة  
بيروت 2004
- 82 النّص الأدبي في العصر الحديث (بين الحداثة والتّقليد) /عبد الرّحمان عبد الحميد علي  
لحديث مصر- 2005.
- 83 - محمد بن عبد الجبار النفري : /قاسم محمّد عبّاس- أزمنة للنّشر والتّوزيع الأردن  
2001/1
- 84 نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركّب لسورة الرّحمان) /  
2001

- 85 نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي " / أحمد عبد المهين - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الإسكندرية [ . ] - 2000
- 86 نظرية النص " (من بنية المعنى إلى سيميائية الدال) / حسين خوري الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف 2007/1.
- 87 التقد الأدبي الحديث / غنيمي هلال - - بيروت [ . ] 1973.
- 88 التقد الأدبي دراسات نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن / صلاح الدين محمد عبد التواب الحديث - : 03 2003
- 89 "النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية" جيروم ستولينتر تعريب: . فؤاد زكريا المؤسسة العربية للدراسات والنشر (2) 1981
- 90 هذه هي ال - / عبد الرحمان الوكيل دار الكتب العلمية - : 04 1984.
- 91 هكذا تكلم ابن عربي / نصر حامد أبو زيد الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002
- 92 " - " محي الدين بن عربي دار الإيمان سورية : 02 1988.
- 93 الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي علي شوكيفيتش تعريب: / أحمد الطيب - - [ . ] [ . ] [ . ] .
- 94 اليقين والمعرفة محي الدين بن عربي / سعيد عبد الفتاح الانتشار العربي [ . ] [ . ] .  
الرسائل الجامعية:
- 95 أثر الفكر الصوفي في التفسير - - بهاء حسن سليمان زعرب رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن إشراف: / رياض محمود قاسم الجامعة الإسلامية - - 2012.
- 96 أ (دراسة دلالية في أعمال ابن عربي التراثية والشعرية) - رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية إشراف: / يحي جبر كلية الدراسات العليا العربية.
- 97 صورة المرأة المثال ورموزها الدينية عند شعراء المعلقات طه غالب عبد الرحيم رسالة ماجستير إشراف: / إحسان الديك جامعة النجاح - 2003
- 98 العلاقة بين التشيع والتصوف " / فلاح بن اسماعيل بن أحمد جامعة الإسلامية بالمدينة النبوية رسالة ماجستير إشراف: / عبد الله بن محمد الغنيان 1411  
المخطوطات:
- 99 رسالة في الطريق إلى الله نجم الدين الكبرى مخطوط منشور على شبكة الأنترنت
- 100 روح القدس في مناقحة النفس محي الدين بن عربي مخطوط منشور على شبكة الأنترنت

- المعاجم:
- 101 - معجم اصطلاحات الصّوفية / الكاشاني : / - -  
- 01: 1992.
- 102 - المعجم الصّوفي الحكمة في حدود الكلمة / سعاد الحكيم - دندرة للطباعة والنّشر -  
1981/1
- الموسوعات:
- 103 الكسنزان عليه أهل " محمد الشيخ  
الكسنزان - 1: 2005 04:- آية بيروت
- 104 موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر / جيار جيهامي  
- ناشرون 2002/1
- 105 - ترجمة: / - المؤسّسة العربية للدراسات والنّش -  
1983/01: مجلد 3
- الدّواوين:
- 106 ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق محي الدين بن عربي حقه وعلق عليه: / محمد عبد  
الرّحمان الكردي دار بيبليون - [ . ] [ . ] .
- 107 ديوان ترجمان الأشواق محي الدين بن عربي اعتنى به: لجد الرّحمان المصطاوي -  
بيروت 01: 2005
- 108 ديوان ابن الفارض شرح الشيخ: حسن البوريني والشيخ العلامة عبد الغني التابلسي -  
المطبعة الخيرية [ . ] [ . ] .
- 109 ديوان الحلاج : محمد باسل عيون السّود دار الكتب العلمية بيروت / -  
1998/01:
- المجلدات:
- 110 مجلة أسئلة الكتابة (مجلة فصلية) - معهد اللّغة العربية وآدابها 01:  
2004 : الكتابة بين الآلية والصّوفية محمد كعوان.
- المقالات الإلكترونيّة:
- 111 "شعرية الصّمت والبياض في ديوان (حطب بكامل غاباته المرتعشة)  
الغني فوزي" - قراءة محمد فاهي - مجلة اتّحاد كتّاب الإنترنت  
www.ueimarocains.wordpress.com:
- مقالات مجلة نزوى:

- 112 : "السرد بضمير المخاطب" ( بيته ومعناه ) بريان ريتشاردسون: ترجمة: خيري دومة-  
مجلة نزوى الإلكترونية
- 113 : "هانز جورج جادامير" (خطاب التأويل خطاب الحقيقة) عمر مهيل: مجلة نزوى  
22: أبريل: 2000 .
- 114 : "الغاذل وتجلياته في الشعر الصوّفي" / اس يوسف الحدّاد مجلة نزوى : 42:  
أبريل: 2005 .
- 115 : "مدخل إلى قصص الرؤيا في العراق" / جميل الشبيبي مجلة نزوى : 37: يناير:  
2004 .
- 116 : "حركة المسافر وطاقة الخيال" (دراسة في المدهش والعجيب والغريب) / محمد لطفي  
اليوسفي مجلة نزوى : 37: يناير: 2004 .  
مقالات مجلة المخبر معهد الأوب جامعة بسكرة:
- 117 : "الرمز الصوفي في الشعر الجزائري وآليات التأويل" / هيمة عبد الحميد مجلة المخبر  
جامعة محمد خيضر معهد الأدب - : 2008 .
- 118 : "استراتيجية التضاد وعلاقتها بالزرعة الصوفية في شبد الله العشي" - أ/ الخميسي-  
شرفي مجلة المخبر جامعة محمد خيضر معهد الأدب - : 2011 .
- 119 : "النص الصوفي وسؤال التأويلية" (تأثية ابن الفارض أمودجا) / علجية مودع مجلة  
المخبر جامعة محمد خيضر معهد الأدب - العدد العاشر: 2014 .  
مقالات الملتقيات الوطنية:
- 120 : "الرمز والعلامة والإشارة" (المفاهيم والمجالات) / كعوان محمد الملتقى الوطني الرابع:  
"السمياء والنص الأدبي" 29/28 نوفمبر 2006 .
- 121 : " / كعوان محمد الملتقى الدولي  
: "السمياء والنص الأدبي" 17-15 نوفمبر 2008 .
- 122 : "سمياء القناع في الخطاب الروائي" (الدلالات والمؤولات في أعمال الطاهر وطار)  
/ محمد الأمين بحري الملتقى الدولي السادس: "السمياء والنص الأدبي" 20 أبريل 2011 .

# فهرس الموضوعات

	إهداء
	شكر وتقدير
	مقدمة
15	مردل:
37	الباب الأول: أبشرك الفكر تقنتد طيرا أم بخيول الطلبد تدرك غزالة
38	الفصل الأول: العقل الإشرأكي والعقل الإيماني
40	
51	
60	ماهية العقل القرآني
68	الفصل الثاني: حكمة العرفان
69	
76	تحويل الكثائف إلى لطائف
84	المستدرك على قاموس المصطلحات العرفانية
98	
102	الباب الثاني: وترجمان الإ
103	الفصل الأول:
105	
118	الإشاري
120	المعمار الضمأري
124	ملمح في نظرية الخطاب
134	الفصل الثاني: ترجمان الإشارة
135	المنحى الرّمزي الإلغازي
138	
139	
140	
143	من الرّمز إلى الترميز
147	الأمث الترميزية في الكتب المقدسة
148	الأمث الترميزية في تعبير الرؤيا
149	

150.....	الترميز في القرآن الكريم.....
155.....	الترميز في الحدِيثِي الشريفي
156.....	الترميز في
157.....	الترميز العرفاني.....
158.....	تأج
160.....	<b>الباب الثالث:</b> نداء المحبة وصرخة الجمال.....
161.....	<b>الفصل الأول:</b>
162.....	محبة الخالق.....
166.....	الجمال المطلق.....
170.....	الفناء والاتحاد.....
173.....	
180.....	شعرية الرموز الدينية.....
183.....	<b>الفصل الثاني:</b> صرخة الجمال.....
184.....	الجمال والجلال.....
188.....	
189.....	الجمال الإلهي والحب.....
193.....	
198.....	
203.....	<b>الباب الرابع:</b> التشكيل الجمالي وأفق الدلالة.....
204.....	<b>الفصل الأول:</b> التشكيل الجمالي.....
205.....	صورة الأطلال.....
210.....	المكان.....
219.....	
221.....	
225.....	
228.....	المرأة ومحفلة الستر والتجلي.....
233.....	الرحلة والتمثلات الروحية.....
237.....	<b>الفصل الثاني:</b> أفق الدلالة.....

238.....	دلالة النص
240.....	
240.....	الريّج
241.....	
246.....	الطّير
245.....	
247.....	البرق
252.....	الأضداد
253.....	الصّورة العجائبية
256.....	قصيدة تناوحت الأرواح
258.....	قصيدة عربية عجاء
260.....	تقاطع البنية الحسيّة
261.....	الجانب الإيجائي
264.....	
266.....	
269.....	نتائج عامّة
273.....	خاتمة
276.....	المصادر والمراجع
285.....	فهرس المولود

## ملخص:

تبحث هذه الرسالة في الأصول الجمالية مثلما تبّدت عند ابن عربي بخاصّة، من منظور يتحاشى الإغراق في الخلافات المذهبية، إذ لا تناقش العبارة ابستمولوجيًا وعقائديًا، بقدر ما يجتهد في استخراج الأسرار الجمالية الخبيئة، المنفتحة على الإمكانيات القرائية المتاحة، بالكشف عن خصائص أسلوبية لم تنل حظّها من العرض والإبانة.

## الكلمات المفتاحية:

جمالية/ تصوّف/ ابن عربي/ رمز/ دلالة/ خطاب... إلخ.

## Résumé :

Cette thèse traite des origines esthétiques du soufisme à l'image d'Ibn Arabi particulièrement, et ce, dans la perspective d'éviter les différences idéologiques. On ne discute pas la terminologie doctrinale dans la mesure où nous nous efforçons d'extraire les secrets esthétiques visibles à travers la lecture ouverte sur les caractéristiques stylistiques non atteintes.

## Mots-clés :

Esthétique / Mysticisme / Ibn Arabi / code / sémantique / discours ... etc.

## Abstract:

This thesis addressed the aesthetic origins of Sufism as found in Ibn Arabi, particularly in view of avoiding ideological differences. Do not discuss doctrinal statements to the extent that we try to extract secrets aesthetic is visible through the open reading on stylistic characteristics have not yet reached their chance of disclosure.

## Keywords:

Aesthetic/ Mysticism/ Ibn Arabi/Cod / Semantics/ speech... etc.

## تلخيص شامل للرسالة:

إنَّ اشتغال ابن عربي على العقل ضرورة أحَّ عليها الخطاب القرآني، فراح يترجم هذا الإلحاح بالتقعيد لمستويات جديدة له، هو المستوى القدسي، فلم يمكنه تصوّر عقل إلاّ وهو ملتفّ بالكلام الإلهي، ومن ثمّ لا بدّ أن يجعل لهذا الكلام عقلاً يعقله ويحفظه، يكون هو الآخر في مستوى قدسي عظيم.

إذن فأصحاب الفتوح يتبعون مستوى من الفهم، لا يستخرج بأحجار العقل، وإتّما بالسلوك إلى الحقّ، والأخذ من الخزائن العندية، بطرُق باب القلب، والانفتاح منه إلى الحقّ، أهل هذا الطّريق هم الذين آتوا البيوت من أبوابها الباطنة.

في مشهد من المشاهد القدسيّة، يصف ابن عربي كَيْفِيَّةَ السُّلُوكِ إلى الحقّ، والرّجوع منه بدرر المعارف ولطائف الأسرار، فالسلوك إلى الحقّ يعادل الفقه، ورحلة السّالك هي نفسها رحلة الفقيه في بحر القرآن الكريم، والواصل هو من أعطي من اليد الإلهية الحقائق العندية والرّقائق اللّدينية المستخرجة من آيات الذّكر الحكيم، وهو الفقيه الجامع بين الظّاهر والباطن، فالأخذ ينحت من عالم الوجود، أمّا ما فوق الأخذ فهو مشهد اليد الإلهية التي لا يحصرها الكيف ولا يحدها الحدّ ولا تملكها الجهة ولا تتمثلها الهيئة ولا يحيط بها علم أو عقل، إلاّ من أرسل بينه وبينها البحر الأخضر فشاهدها من حضرة البهاء في عالم التّنزيه.

يعبر ابن عربي عن الباطن والظّاهر في صورتَي البحر والبرّ، لكنّ دلالة البحر لا تتسم بالجمود والثّبات، فهي متحوّلة في معناها بحسب ما يحدّده السّيّاق العرفاني، كشأن جميع الرّموز المستخدمة، ولولا ذلك ما احتفظت بمائها وحيويتها، ففي كلّ جملة سرّ يتجدّد وعبر كلّ استخدام معنى يخلق، لذا لا يمكن تشبيه الرّموز الصّوفية بالأيقونات الثّابتة، لأنّها أكبر من ذلك، إنّها أشبه بال مخلوقات التي تنشأ وتمو، لكنّها لا تهرم وتموت، لأنّها غير مستوية على ما ولدت عليه، ولا تنتظر أن يجري عليها حكم الزّمن، لأنّها لا توقف نموّها، بل تطوّر نفسها عبر الأفهومات العرفانية فتحصل على أكسير الخلود، وهذا ما يضمن لها الدّيمومة والاستمرار

داخل عالم الأشكال، والتجدد عبر شبكة المعاني اللامتناهية، ما دام أنّ الباطن كيان مفتوح، لا تستهلكه الشروح.

طريق الجدل والحجاج غير آمن فهو يستند على أدوات العقل والقياس، فرؤية الحق بالكشف والشهود غير رؤيته بالمنطق والحدود، فالمعرفة تقوم على الشهود القلبي، لأنّ متعلّقتها الحقّ، لذلك فهي تحتاج إلى فضاء خاصّ تنشأ فيه، وتتواجد عليه، كلّ ما يتعلّق بالعين المجردة والعقل، يقتات من الواقع الوجودي، أمّا الشهود يقوم على معارف خاصّة، وأسرار وهبية لا كسبيّة، تستخرج من الخزان الإلهية، وخزانة العطاء الإلهي لا تمتدّ إليها إن لم تعط منها جوداً ومنة.

لقد كان ابن عربي مقيّداً بخطاب قرآني إلهي قدسي لا وجه فيه للذاتية والتصنّع والإعمال، ومن ثمّ فإنّه يختلف عن التعامل مع نصّ إبداعي بشري، وهو لأجل إلهيته مظنةً لكثير من التّأويل لدى قرائه مثلما يقول عبد الملك مرتاض، والعامّي وحده هو الذي يقرأ ولا يتساءل ويستظهر ولا يفكر ويفسر ولا يؤوّل. اشتغل ابن عربي على الخطاب القرآني، ومنهجه في التعامل مع المفردات القرآنية، التي تصبح مصطلحات عرفانية حين يدخلها إلى دائرة التّأويل.

إنّ عمل ابن عربي هو عمل هرمنيوطيقي يتمّ على مستوى المعاني الكلّية أكثر منه تفسيري أو شرحي تحليلي، إذ إنّّه لا يشتغل على المفردات والألفاظ إلّا في حال تجمّعها في سياق متكامل، فابن عربي لا يعمل بمنهج التّرشيح أو التّقطير بعزل الوحدات أو الجزئيات واستخراجها منفصلة، بل يعمل في حال جمعيتها وكلّها العلائقي ليعيد دفعها في مجراها العامّ، ولهذا تتلمّس روحاً واحدة تشيع في كامل تأويلاته.

ثمّ إنّّه وهو يبدع فهمه الجديد العرفاني المتسق لا يقول بسقوط العقل القديم كما يقول به التّأويليون الغرب، وإنّما يجعل منه أصلاً من أصول الفهم وركناً من أركان البناء والتّشديد.

إنّ الإنسان حين يؤوّل فإنّه يمارس إنسانيته ويرتفع عن هيميته، وهو مبدأ يختلف عمّن يقول إنّ الإنسان هو ذلك الحيوان التّأويلي.

لا تتعارض الحقيقة الدينية مع الحقيقة التأويلية، ومحاولة خلق خلاف بين الحقيقة الصوفية والحقيقة الشرعية يعدّ من الأوهام وبعد المرام، مثلما ذهب إليه بعض الدارسين الملتبسين. ضرورة التمييز بين قوّة الحقيقة التي يتضمّنهما الفهم، وبين تقنيات البحث ومناهجه المقرّرة من جانب علوم الروح.

يعتبر الخطاب القرآني العقل الإنساني أفقا مفتوحا مستمرا في الزمان والمكان ومنغيّرات العصر، حيث يكون فيه المؤشّر الذي يحكم كفتي الثوابت والمتغيّرات ولا يمكن تصوّره أحد طرفي التقيضين، بل على العكس من ذلك فإنّه قاعدة التوازن بينها.

حاول ابن عربي أن يجعل الإنسان ميدان بحثه فلأجله تواجدت الخطابات وتوافرت النصوص وأنسقت الرموز، فكانت غايته هي إبداع الإنسان النموذجي.

ولأنّ الخطاب الصوفي يستأنس بالخطاب الربّاني، فإنّ الصوفية قد عملوا على بعث صوت الحقّ في كتاباتهم، وهذا ما جسّده ابن عربي في نصوصه، فهو يستفتح جميع المشاهد بإشهاد الحقّ له، وهي إمكانية لها أهميتها باعتبار قدرة الرّؤيا في كشف المجهول والتنبؤ بالمستقبل، فبتبدأ الرحلة اصطفاء إلهي ومشية ربّانية، تسير به قدما نحو كشف مغزى إلهامي عميق، وبهذه المقدّمة الخارقة للاعتيادي والمفارقة للواقع العقلي والاجتماعي، يستفتح رحلته بالعجائبي، وأيضا باعتبارها تقنية للتخفي من البطش السلطوي، والقوى الدينية التي تمارس ضغطها اتّجاهه، ومن ثمّ فإنّ الصوفي يوظّف نصوصه المتخيّلة قناعا لمواجهة الواقع أو مفارقته، وأحيانا إنشاء واقع افتراضي بديل يتّسم بالفساحة وحرّية التنقل واكتساب مناصرين، يخفّف من ألمه وحصاره الخانق، فيجابه وحدته وعزلته باصطناع أصوات متعدّدة، بضائر مختلفة، وذلك من خلال نصوصه الإبداعية، وكذا في الخطاب الإلهمي الذي يستقبله بالفهم، والإشارة بالتأويل.

حياة العارف تعاقب للعبارة والإشارة، إنّها مأساة من فصلين: النطق المؤدّي إلى الطعن في العقيدة والتّهديد بالقتل، والصمت وهو كلّ ما يجده لمجاهاة المزاعم والافتراءات، هذا النوع من الاحتماء بالصمت له

دلالة مزدوجة، فهو يؤثّر إلى قلق الإنسان وبخثه عن الصّفاء، لذا فقد جاء استعمال الصّائر رموزاً في التعبير عن الرّوحانيّات، وعن التّجارب المخالفة لظاهر الشّريعة، التي ليس بالإمكان الإفصاح عنها خوفاً من سلطان الفقهاء الذين كانوا يتبعون الصّوفية بالتّشهير والتّكبير...

أمّا على مستوى التّرميز، فإنّ الرّمز لا يفيد شيئاً في ذاته إلاّ الإفادة التّمطية الجاهزة، من الرّموز التّمطية: السّفينة- البحر- الأمواج- الميناء، القذّافون، الرّيح...، فاستخدام الرّموز هو الذي يميّزها عن بعضها، ويفصل فيما بينها، ويمنح الدّلالة العميقة التي تنتج عنها عمليّة التّأويل، فعملية التّأويل لا تحدث بين الرّموز، وإنّما بين السياقات التّرميزية، أو فنقل: إنّ الرّمز تقيده الدّلالة الوضعية، أمّا التّرميز فتتفوّق فيه الصّورة أو المشهدية.

قام التّرميز على تمثيل المعنويات بما هو محسوس، وتتجلى عبقرية الأمثلة التّرميزية في الأمثلة السّابقة، بما في ذلك القرآن الكريم، والحديث النبوي الشّريف، على "الانتقال من التّمط الفكري إلى التّمط البصري"، ممّا أسهم في تشكيل جمالية الصّورة البصرية، وجعل الخبرة البصرية أكثر ثراءً ومعنى. إنّ اعتماد التّرميز أسهم في تحرير المعنى، من الإجمال إلى التّفصيل المشهدي.

من الجانب الشّكلي الجمالي، حقّقت الأمثلة التّرميزية تنظيم العلاقات، وصياغة الإطار الفكري والجمالي والروحي، مثلما حقّقت التّوازن بين الجانب الاتّفعالي والأخلاقي المعرفي، في تعديل السلوك الإنساني. تظهر بلاغة الصّورة التّرميزية في تفوّقها على أسلوب التّجريد المكثّف، من خلال اعتمادها التّفكير بالصّور البصرية، ومن ثمّ فإنّ الأداء التّرميزي أعاد للإبداع شحنته الجمالية، وضاعف من ترسيخ الدّوق الجمالي، وأعاد للعمل مقوماته التّشكيلية، ودلالاته في عمليّات إدراك العمق، وعناصر العمل الخلاق.

لقد حقّقت الأمثلة التّرميزية - في جميع أنواعها - التّغيير من الأنساق الجمالية والأنماط الفكرية التّقليدية، بما أحدثته من نزع الألفة بين القارئ والعالم الخارجي، ومن ثمّ فإنّها قدّمت الواقع الرّمزي الخيالي، جنباً إلى جنب مع الواقع الفعلي، وبذلك أنتجت قراءة متينة للواقع والإنسان.

وأثبتت المحبة الإلهية حضورها القوي في التصوف، فقد عبّر الصوفية عن محبة الخالق في صور عشقية متنوّعة مستخدمين الأحداق والتّظّرات تعبيرا عن مشاهدة المحبوب في صور عرائس أباكار المشاهدات لما بينهنّ وبين تجلّي المعاني من قرائن الملاحظات، ذاكرين الأخطاط وسطوتها والعيون وإيماءتها، والمحاجر الرّاشقة والدّموع الحارقة، حتّى نبت من الأجنان الزّهر فكأنّها عقد نظيم، ونفوق الأجساد وزهوق الأرواح في معاينتها وملاحظتها، وبثّ الشّكوى وتفتّت الأبدان، والعبرات والحرق، ومضايقة الرّقيب، وما يكون بعد ذلك من الاكتواء بحرقها والتلظّي بنار فرقته...

وقد يسير خطاب المحبة في اتجاه آخر، من الخالق إلى عبده، و يعبر عنها في شكل المناذاة التي تكون بعبارات الهيام والقات العقول وجذب القلوب إلى ما نظفر به من الأطايب والرّغائد إن سرنا في محبته، أمّا ما يتوهم من البعد فهو من الغفلة التي تضرب على الأذان بطولها فتصمّها عن سماع نداء الحقّ.

محبة الخالق تتعدّى المفهوم العام، إلى مفهوم خاصّ، وهو الاصطفاء والعناية الإلهيتين، فالمحبة أقرب المسالك إلى التّطهير، وهذه خصائص الإعداد الرّوحي، وهي موجبات الإنسان التّام المنوط بالخلافة في الأرض، وتكملها خصائص التّدبير الكوني والسياسة الأرضية ممثلة في العدل، أساس الحضارة وشرط التّهضة. فالمحبة الإلهية ليست شأن الوجدانيّات والرّومانسيات الحاملة، وإنّما تعدّ قاعدة في تدبير المملكة الإنسانية، فالرحمة التي خلق لأجلها الإنسان لا بدّ أن تكون هي الشّريعة السّائدة في السّماء والأرض، وأيّ رحمة مثل رحمة المحبة، ولهذا فإنّ رسالة الاستخلاف في الأرض هي بالدّرجة الأولى رسالة رحمة ومحبة، اقتداء بنبوّة التّشريع ومنها نبوّة محمّد (ص)، ولهذا فهو الإنسان الكامل الذي وصفه الحقّ تعالى بإرساله رحمة للعالمين، ومن ههنا اختيّر الصّوفية مبدأ المحبة دينا وعقيدة.

محبة الأغيار بالعبارة الصّوفية خروج عن الصّفة التي خلق لها الإنسان وتنكّر للرحمة الممنوحة له، أمّا محبة الخالق فتترجم سير المحبة في مجراها الصّحيح، الذي ينتهي بصاحبها إلى الإعداد للخلافة، فالمحبة الغيريّة نفعيّة أنانية الغرض قائمة على مبدأ التملّك، أمّا المحبة الإلهية فهي استشرافية تحقّق الكمال الإنساني وتنحو به

إلى تحقيق حكمة الخلق، والكمال اللائق بالإنسان الخليفة، ومع رفعة هذه الحكمة، فإنّ البعض لا يدرك المغزى منها فيفترّ إلى حقير المحتد وتفاهة المقصد.

ومن ههنا يتحوّر مفهوم اللذة الملتصق بالمشتهيات الدنيوية الفانية، إلى العلاقة الفقريّة التي تستدعي فرار الإنسان إلى الله تعالى هرباً من فقره المؤلم طلباً للغنى المادّي، لأنّ الاستغناء عن الله محال، فاللذة والألم والسعادة والشقاء إنّما يتعلّقان بالقرب من الله أو البعد عنه.

يستخدم الصوفي الرّمز الإيجابي لتفكيك أواصر الرّمز السلبي والتعالّي عليه وفيه، لذا كثيراً ما نجد شواهد شعرية للرّموز الدّينية، في نسق تجميحي: الوثني والقسيس والموحّد، والمنبر والأديرة... لا يستعملها كأطراف متناقضة ومتصارعة، فهو يؤلّف في أبيات شعرية ما لا تأليف له في الواقع، لقهر الأضداد، فكيف أنّ الحقّ تعالى الذي لا يقبل الأضداد في وصفه ونعته، نختلف في التوجّه إليه إلى حدّ التضادّ والتصادم والتناحر؟

وهذه الصّرخة لا تنادي بمحو التّمييزات الدّينية، أو التوجّه بها إلى ديانة عالمية واحدة، فالمشكلة ليست مع الدّيانات وإنّما مع "الإنسان الدّيني" الذي لا يستطيع ممارسة حياته الدّينية دون التعرّض إلى الآخر الذي يمارس عقيدته الخاصّة على نحو مغاير.

ونجد هذا التحرّر لدى ابن عربي من عقدة الأشكال الدّينية على جانين: الجانب الفكري باستخدام الرّموز في نمط تألّفي، والجانب الجمالي، ويمثّل التنوع في الأنساق الشعريّة بتوظيف القصيدة التقليديّة إلى جانب الموشّحات في مختلف أنماطها، للتركيز على أنّ الوحدة لا يعرقلها اختلاف الأشكال.

وفي محور استطبيقا العرفان تستدعي الدّراسة العرفانيّة المبحث الجمالي، باعتبار الحقيقة العرفانيّة حقيقة جماليّة، إلى جانب كونها تعبدية كسفيّة، ولطالما عبّر الفنّ في مضامينه على الأسمى والأرفع، كتمثيل الآلهة والرسل والقديسين، لأنّ رسالة الفنّ هي رسالة تمجيد الله، فكان هذا التّعاش الإيجابي، بين ما هو جمالي وما هو إلهي، يتواشج من أجل تقديم ما هو مقدّس.

ولا يمكن للعرفان أن يغفل مفاهيم تتعلّق بالجمال والجلال، لأنّهما يمثّلان ذات العارف ووعيه، والحقيقة الجمالية موصولة بحاله ومقامه، وما يطرأ عليه من تغيّرات وتقلّبات، وما يرد عليه من مواهب وهبات، فضلا عن كونها تنتسب انتسابا أوّليّا إلى الخالق.

وقد جعل الصّوفيّة الجمال موضوع محبّة وعشق، فالجمال هو «ظهور الله بنوره، وهو سطوع ربّاني في قلوب المحبّين»، مخصّصين محبّة الجمال للاتّصال، وهو ما يعكس بجلاء الطّابع الوجداني للتّجربة الصّوفية، التي تقود في الختام إلى الفناء، فبالحبّ يتّصل المتناهي باللامتناهي، وهو ما يفضي إلى حال الوجد والفناء.

لقد منح ابن عربي المشهد العرفاني خصوبة عالية وخصوصية جمالية متميّزة، لذلك ركّز في جزء كبير من التّرجمان على أوصاف المرأة في التّعبير عن غايته، بتحويل كلّ جزء من أجزاء جسدها إلى معادل عرفانيّ، فشرعها دلالة على العلوم الغيبية، التي هي حضرة الهيبة والجمال، وسهام ألحاظها الفتاكة هي ما يحصل من المناظر العلى عند الشّهود ومقام الفناء عند المشاهدة، وبروق مباسمها إلى أنوار المشاهدة الفهوانية، ووجعها المصبح كالشمس إلى الرّفعة ومقام القطبية، وما يطلع على القلب من الواردات والوجنات الحمراء والحدود إلى مقام الحياء، والعين الواسعات النّظر إلى قوّة النّور والكشف، وقدودهنّ المائلة إلى الحنوّ والعطف ومقام الاستواء والاعتدال، وروائحها وعطورها ومسكها ما تعطيه من الأنفاس الرّحمانية لإظهار العلوم المحمدية، ورضابها ما تعطيه العلوم الهوائية من المناجاة والكلام والحديث والسّم، وبرقعها مشهد عظيم نزيه احتجب رحمة بنا، وغيرها ممّا يخرج عن الحصر...

يطالعنا التّرجمان بإنجازات أسلوبية زاخرة قلّما نجد لها نظيرا، ففرادة هذا الدّيوان لا تنتهي عند الأسرار العرفانية، وإنّما تمتدّ لتتوجّها مظاهر أسلوبية كبرى، خدمت المسار العرفاني والمقصد الصّوفي الذي ارتآه ابن عربي.

إنّ البنية اللّغوية تشيع في ديوان التّرجمان، وإشاعتها لا تنحصر عند رصد معجم حسّي، يمتلئ بمفردات مستقلّة معزولة ومنفصلة عن بعضها البعض، مثلما هو الحال في وصف جمال امرأة وبيان حسننها، ورسم

تقاطعها وأجزاءها وملابسها وخيامها وخدورها... وحسب، وإنّما أيضا فيما تدلّ عليه من علاقات متداخلة متشعبة، في بنية عميقة متعدّدة الأبعاد عميقة الأغوار، والحقيقة أنّ الدّخول إلى الشّعر الصّوفي من هذا الفضاء الحسّاس، يشعر أوّلا بالمغامرة لقلّة التعامل معه من هذا الأفق، ويشعر كترّة أخرى بالخوف من عدم تفهّم الفكرة المقصودة، وتقبّل المنحى المتعامل به في معالجة النّصوص الشّعريّة الصّوفية، غير أنّ ما يثبّت الأقدام ويرسي الأقلام، مجيء هذا التّحليل في إطار اعتباره مستوى من مستويات القراءة التي لم نتوقّف عندها، بل ألحقناها بما يعزّزها من دلالات عرفانية وأجواء روحانية، ثمّ إنّنا ننفي الجانب الرّخيص للمفاهيم الحسّية، لأنّ متعلّقها الشّعريّة الصّوفية، ومن ثمّ فقد خدم التّشريح الحسّي شعريّة النّص الصّوفي في الإحالة على الجواهر الباطنية والأبعاد الرّوحانية، فالفنّ يحطّم الأنساق السّائدة ويضع بدائل محلّها، حتّى ولو كانت بدائل جمالية.

وقد نجح ابن عربي في توظيف المنحى الحسّي اللّذوي، في الإشارة إلى الحقيقة العرفانية، شاغلا الأحيار الشّعائرية المقدّسة، باللّقاءات، والمواعيد، والتّظنّرات، والمحاورات، والعبث بها ظاهريّا، وخرق مألوفها ومعتادها، بجعلها أماكن المتع واللذائذ، كلّ ذلك إحالة على الباطن، وقد بدا ابن عربي وهو يصوغ نصّه في بناءه الظّاهري متمتعا بقدر كبير من الأريحية والتحرّر، متحدّيا المضايقات والمطارادات والقمع الممارس عادة حتّى على المستوى اللّغوي، الذي يكون مطروحا من خلال الرّقابة المفروضة على المفردات، ولا يمكن أن نغفل تجرؤ الفقهاء على ابن عربي وتقوّمهم عليه واتّهامه بفساد الخاطر، فردّ عليهم بإعمال الشّروح، والتّرجمان في عمومه شكل من أشكال المقاومة والرّفص، للسلطة الدّينية والسياسية، التي يشكّل فيها التّحريم/اللاّوجود/الصّمت، مثلثا يتوعّد من يحاول اختراقه ولو بمجرد الحديث عنه، فالذي يتحدّث هذه اللّغة يضع نفسه إلى حدّ ما خارج القانون، وإنّ ما أخرج الصّوفية عن القانون بجميع أفنّعتة ليس هو المجاهرة بالفسوق والإباحية، لأنّهم في خلوص عنه، بل مجاهرتهم بالوحدانية ولا شيء غيرها.

نتائج عامّة:

نعلّق الملاحظات الآتية على قصّة نظمه في قراءتنا لسياقاته العامّة مختلفة الجوانب: فقد بثّ في الديوان الاستمولوجيا العرفانية وهو في كثيره نظم لما نثر من أفكار سواء في الفتوحات المكية أو في غير الفتوحات، أمّا ترجان الأشواق فهو يشمل التاحية الجمالية أو استطيعا العرفان.

1. حوى ترجان الأشواق ستين قصيدة بتحفظ كون بعضها لم يتجاوز البيتين، فقد تنوّعت بين مقطّعات ورباعيّات وأطولها لم يتجاوز سبعا وثلاثين بيتا.

2. القصائد التي وردت في الترجان هي التي خصّصها بالتأويل، ونجدها ملحقّة بالديوان كما أنّها طبعت مفردة عنه.

3. نظم صاحب الترجان في ابنة أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني وتدعى نظام وقد ذكرها فألحقها بالعابدات العالمات السّأحات الرّاهدات، بعد أن أشار إلى والدها وعمّتها شيخة الحجاز وسمّاها فخر النّساء لعلمها بالرواية وفقهها وأدبها.

4. ذكر سبب شرحه لأبيات الترجان، صارفا عبارات الغزل والتّشبيب إلى الحقيقة الباطنة من معارف ربّانية وأنوار إلهيّة وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبّهات شرعيّة.

5. دعا القارئ إلى صرف الخاطر عن ظاهر العبارة رابطا المعرفة بالمعنى الباطني.

6. حيّرنا موقفه القلق تجاه سوء فهم نواياه وتسويق الآخرين لسلامة اعتقاده، وهو ما اضطرّه إلى التّأويل، وهو ما يتنافى مع ما كان عرفا سائدا لدى الصّوفية في التّكتم وممارسة حرّيّة القول العرفاني وإرسال العبارة شعرا ونثرا

7. وظّف في شعره كثير من الإسقاطات ومنها أسماء نساء من الموروث الشعري التاريخي والديني، كما توع في استخدامه لرمز الحيوان وما يؤول إليه من دلالات، ومنها ذكره للبلدان والمدن والأماكن والمعالّم الأثريّة والطرّاز المعماري، ومن استخداماته الطّبيعة وظواهرها، إضافة إلى إيفاده من الموروث الديني من رموز دينيّة وأنبياء ومعجزات وكتب سماويّة ومناسك عبادة وأقوام غابرة، ومن لافت

استخداماته توظيفه للحروف والضّمائر والأعداد والمصطلحات الفلسفيّة، وكذا تجسيده لفكرته عن التحوّل في الصّور، ومختلف التضادات، والعوارض والأحوال والأجزاء والملابس والأصوات والألوان والأنوار والأشياء الفاخرة والعمّور، وكذا الجهات والأوقات والأيّام...

8. استخدم الوقوف على الأطلال ومناداة الحادي والعيس واستيقاف الصّاحب من المخيطة العربيّة التقليديّة، مع ملاحظة احتفائه بالصّورة الأعجوبة والصّورة الغريبة والمبالغة وهو ما يترجم عدوله عن الوضع الطّبيعي والنّسق المألوف إلى جانب أخذه من الصّورة الحواسّ والصّورة المتحرّكة.

9. اعتمد على أدوات مساعدة في مواجهة العوائق التي تحول دون بغيته وما ينجم عن ذلك من صراع وتوتّر وتأزّم، ممّا أضفى على قصائده البناء الدرامي.

10. إنّ المحور الشعري التّخييلي الذي تدور عليه قصائد التّرجمان هو استحضر الذّكري، وهي تمثّل الخصب والثّماء والأنس والفرح، ممّا يجعل الشّاعر ينساق وراءها، ثمّ تحطّم حلمه فوق صخرة الواقع العاكسة للوعة الفقد ممّا ينقل المشهد الشعري والنّفسي- للشّاعر إلى الصّورة المضادّة وهي صورة القفر والجذب والحزن والألم.

11. أكثر في ذكر الأوانس والأبكار ووصفهنّ غير أنّه يركّز على ذكر أجناس أولئك النّسوة كالعربيّات والفارسيّات والرّوميّات، وفي قصيدة واحدة يوحد بينهما في قوله عربيّة عجماء، وهو في كثير مراده يشير إلى نظام، وهو وإن كان شرح الأمر شرحا عرفانيّا فإنّه يقصد تحقّق المعاني الرّوحانية في الهياكل المادّية وانفتاحها فيها على ما بينها من تضاد كالذّي نجده بين الرّوح والهيكّل وبين العربيّة والعجميّة لكنّ هذه العلاقة الضدّية تؤوّل في النّهاية إلى التناغم والوحدة الدّالة على حقيقة الحقائق.

12. إنّ منهجه في استدرار الحقيقة العرفانية هو الحبّ والعشق والهوى، ولذلك فإنّ عشقه لتلك النّسوة ما هو إلاّ عشق للحقائق المتجلّية والمختزنة في تنوع الصّور واختلافها.

13. التأكيد على اتخاذه العشق والمحبة مذهباً وديناً.

14. اعتمد في صياغة الترجان على قطبي الظاهر والباطن، لذا فإن القارئ يقف على الصورة الظاهرة والصورة الباطنة، أما الظاهر فهو المعنى الأولي المنشق عن ظاهر العبارة، وأما المعنى الباطني فهو ما عمد ابن عربي إلى إبرازه من معان عرفانية في شرحه للأبيات، وهو محور يعمل المتلقي فيه على شبكة أخرى من المعطيات تلتقي فيها خيوط الإسقاطات العرفانية مع التعامدات النفسية والميتافيزيقية والحضارية وما ينجم عنها من ظلال تخيلية وجمالية، أي أننا نتجاوز الحقيقة المفروضة إلى الحقيقة المبدعة، وهو الأمر الذي يجرنا إلى أن نضع قراءة فوق قراءته وتأويلاً فوق تأويله ينقلنا من الواقع المكشوف إلى الحقيقة المكتشفة.

وما نختتم به دراستنا هذه الملاحظات بخصوص الأصول الجمالية للمشاهد القدسية، ونجملها فيما يلي:  
قدم ابن عربي فكره الصوفي بجرأة وحرية من خلال الإسهام في مسائل حساسة، منها شرحه للحياة الصوفية والتجربة الروحية، بما يجد في الآيات البيئات مستندا وتأسيساً، وهو ما تجلّى في تأويل القرآن الكريم.

-أبدع في رؤيته للإنسان من خلال خلق مقاربات كونية روحية، مسهما في تطوير فكرة العقل القدسي أو الإيمانى مقابل العقل الحجاجي أو الإشرافي الذي لا يتخذ من القرآن منطلقاً.  
-أضفى على المعاني العرفانية بعداً جمالياً، كالتمثيل لباطن القرآن الكريم وظاهره في صورتي البحر والبر.  
-قرن مسائل الخطاب والمعرفة بالإمكانات اللغوية ومنها الإشارة والعبارة والرمز.  
-سار بالمحبة والجمال وفق نظريته الشاملة في الوحدة وفي إطار فلسفة نوعية بين الحق والخلق، مولداً شعرية الرموز الدينية القائم على النسق التجميعي التأليفي.

-تمكّن من التحرر من عقدة الأشكال الدينية على جانبيين: الجانب الفكري، باستخدام الرموز في نمط تأليفي، والجانب الجمالي، ويمثّل التنوع في الأنساق الشعرية .

لقد قامت جماليات التّرجمان على إعادة النّظر في مختلف العلاقات الاستيعابية، ومن ثمّ فإنّه أبداع  
أنساقا جديدة لها.

توافر التّرجمان على إنجازات أسلوبية زاخرة ظاهرها الغزل الصّريح، وباطنها صورة الجمال الإلهي  
التي هام بها وكّتى عنها بالفتاة "نظام".

-وظّف ابن عربي المنحى الحسيّ اللّذوي، في الإشارة إلى الحقائق العرفانية.

# مقدمة باللغة الإنجليزية

## **-Introduction:**

Sufism makes researchers opinions discord, some of them are agree and others aren't and other part stay in the middle.

Sufism is characterized by a large academic knowledge through several thoughtful studies literal and spirit ones .

Whether is an unknown discovered on contributions and readings which is affected since a long time. The aesthetic approach contributes in Sufism study from different cochlea ideology ,so Sufism study appears in this new area which make it fertile .

By the way , this study was chosen entitled : mystic scene aesthetic – mahyeddine ben arbi and it's composed into style aesthetic and the other one go deep in the text by aesthetic creative meaning besides in the end the genius Sufism speech is generated .

Then , the important of the topic appears in the research around fundamental aesthetic far from ideology because it discovers ground aesthetic secrets .

Also, I compose this topic into parts : I try to highlight a ben Arbi personality in the beginning and ending .

first chapter :including thoughtful principals linked to ben Arbi and his opinion from thinkers, we have also measure and the place of Sufism between the modernists and scholars , including knowledge area, then he finished by introducing : knowledge terms dictionary which is a schedule that's doesn't contains ,Sufism terms or its dictionaries .

second chapter: including syntax and lexical views ; speaking ,silence, signals ,words ,symbols and consciences .

third chapter: including sentiments relation ship in the Sufism experience and it relation with divine aesthetic

fourth chapter: including aesthetic composition highlight in the other partial light on signification horizon then followed by observation that I required.

Finally ; the resume overall results reached it and to study the nature of branching between what's its cognitive analytical and aesthetic description was the dominant approach and mostly on the overall study is the aesthetic approach as demonstrated by the message plan.

Causes that let me choose this important topic what I see from Sufism studies in embargo of and sectarian ideology ; felt two types of studies aimed at "tafkir" designation for misinformation and out of the year exclusive of prophet, some models of these positions are available in among studies including .

First book: " this is Sufism" Abderrahmane el wakil

Second book: " the relation ship between Sufism and Shiism"

Third book was a message from a doctor fellah ben ahmed

Fourth book : the general sources of soufi presentation and criticism Sadiksalimsadik

Fifth book : faithful aberration manifestations and its impact on the Islamic nation.

The other studies opinion were the same as Sufism , and the most available books are: the Islamic Sufism , "way and men" FaicalbadirAouf

Book "Cheikhmahyeddine ben Arbi sultan Arifine, AbdelhafidFelghi

Book ben Arbi Mekhanconquets" Mohamed Ibrahim Fiyoumi besides ; the Maky Din book including eight century from his birth from severa authors : brahimBiyoumi most of these students belong to the faculty of arts .

Then this made Sufi research lacks of careful posturing and sentencing ,and almost that the problem of mysticism isn't the same sentences, but in affiliation researchers .

The research results were defined to show the aesthetic of Sufism poetry and prose especially in Ibn Arabi and preview the aesthetic elements and draw conclusions and judgement of them, also the disclosure of stylistic did not introduce a lucky of supply designation properties

My work has been represented in the aesthetic study mystical scenes that are the results of views divine without access to debates epistemology main goal to draw aesthetic structure mystic text poetry and prose and for achieving I relied on mystical sources of the most Arabic works.

Also , I found some difficulties such : a lack in libraries including: manuscripts ,the hope attached to this message is to contribute on the enhancing the academic studies, particularity those that are related to Sufism and aesthetic spheres and that prevail in its goodness on studies , the future research field in humanity branches with the best effect .

With the name of its splendour Allah I begin my work .

خاتمة باللغة الإنجليزية

## **-Conclusion:**

We can record the following observations:

1. Use Ibn Arabi in the Grand Court epistemological side, but it includes an interpreter markets aesthetically or Asttiqa gratitude.

2. Turgeman markets contained sixty poem conservatively the fact that some of them did not exceed betaine, it has varied between cutters and quartets and the longest did not exceed thirty-seven beta.

3. poems contained in Torgoman are summed challenged through onstruing, and we find it is also attached to the Emiri single printed about him.

4. owner Torgoman systems in a brave daughter of Abu Zaher bin Rustam ibn Abi Please Isfahani and called the system has been mentioned Volhakha Babdat scientists tourists Alzahdat, after referring to her father and her aunt Sheikha Hijaz, called the pride of women knowing the novel and its jurisprudence and literature.

5. Use to describe his girl inspiring classic Almitra workmanship and stylization method and referrals to the historical heritage in the introduction to the interpreter.

6. stated the reason for his explanation of the verses Torgoman, Sarva spinning phrases and Alchbeb to the inner truth of divine knowledge and divine lights and secrets of spirituality and science mentality and alerts legitimacy.

7. called for the reader to Khater exchange for apparent knowledge ferry link Internal sense.

8. Ibn Arabi resorted to the interpretation of his book, "Turgeman markets" in response to a misunderstanding of some scholars of his intentions, and Tsuifam for the safety of his belief.

9. employed in his poetry a lot of projections, including women from the inherited poetic historical and religious names, and type in use to code the animal and interpret it from semantics, including the mentioned countries, cities, places and monuments and architectural style, and uses nature and manifestations, in addition to the dispatch of heritage religious of religious

symbols and the prophets and miracles and wrote celestial and the rituals of worship and folks bygone, and impressively uses employment letters and pronouns and numbers and philosophical terms, and various antibodies, and the symptoms and conditions, parts, clothing and sounds, colors and lights and luxurious things and perfumes, as well as the actors and the times and days ...

10. Use the stand on the ruins and calling atheist and his sidekick and immobilization of the traditional Arab imagination, with a note Ahtvaih image Marvel exotic image and exaggeration which translates reprieve from the normal position and the familiar pattern to be taken by the senses of the picture and animated image.

11. relied on tools help in the face of obstacles that prevent Bgith and resulting from conflict and tension and worsened, giving the dramatic structure of his poems.

12. The poetic axis Altejeala who spin his poems Torgoman is bringing the anniversary, which represents fertility and development and mankind and joy, which makes the poet dragged behind them, then crashed his dream over the rock actually reflective of the anguish of loss, which transmits the scene poetic and psychological poet to the image counter an image wilderness and famine The sadness and pain.

13. More to mention Aloouans Arab and Persians and Romaat, then refers to check the meanings of spirituality in physical structures, and openness where to intermingle of antagonism like the one found between the soul and the temple, and between Arab and Alagamah but this relationship antibody devolve in the end to harmony and unity function on the fact-finding.

14. The method in generating mystical truth is love and adoration and fancy, so the passion for these women is only the love of the facts and manifested in the diversity of stored images and different.

15. The son employed in Arabic symbols on the aesthetic taken adoration and love doctrine and we have.

16. adopted in the formulation of Torgoman the polar outwardly and inwardly, so the reader stands on the pictures and the image Batinah, but apparently it is meaning the initial breakaway apparent phrase, and the inner

meaning is what mayors bin Arabic to highlight the gloss Arafanah in his explanation of the verses.

ISSN 1727-8449



مجلة

# جامعة النجاح للأبحاث - ب

(العلوم الإنسانية)

مجلة علمية محكمة

تصدر عن  
عمادة البحث العلمي  
جامعة النجاح الوطنية  
نابلس - فلسطين

المجلد ٢٧ (٣)  
أذار ٢٠١٣



## مجلة

# جامعة النجاح للأبحاث - ب

(العلوم الإنسانية)

مجلة جامعة النجاح للأبحاث - ب  
(العلوم الإنسانية)

ISSN: 1727-8449

أعضاء هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. طارق الحاج

أ.د. حكمت هلال

كلية الاقتصاد

عميد البحث العلمي - جامعة النجاح الوطنية

أ.د. نبيل علوي

ص.ب. ٥٧، نابلس، فلسطين،

كلية الآداب

تلفون: ٥٠٩٧٢ ٩ ٢٣٤٥١١٥ / فاكس: ٥٠٩٧٢ ٩ ٢٣٤٥٩٨٢

د. علي جبارب

بريد الإلكتروني: [scresearch@najah.edu](mailto:scresearch@najah.edu)

كلية العلوم التربوية

أو مكتب ارتباط جامعة النجاح الوطنية

د. عبد عساف

الجيبية، ص.ب. ٢٥٤،

كلية القانون

صمان، ١١٩٤١، الأريش

د. وليد خنفر

تلفون: ٥٠٩٢٢ ٦ ٥٣٢٤١١٦

كلية التربية الرياضية

تلفاكس: ٥٠٩٢٢ ٦ ٥٣٤٥٨٨٦

د. عودة عبد الله

تصميم ومونتاج: إخلاص النعام

د. رائد عبدالرحيم

أهداف المجلة ومجالها:

مجلة جامعة النجاح للأبحاث - ب - (العلوم الإنسانية) هي مجلة علمية محكمة تختص بنشر الأبحاث الأصلية  
المعتبرة في العلوم الإنسانية.

أنواع المشاركة:

المجلة ترحب ببلية مشاركة من الأنواع الآتية:

ورقة بحث - مرسلات للمحرر - مرسلات قصيرة - مراجعة موضوع - مراجعة كتب

الناشر:

المجلة من منشورات عمادة البحث العلمي في جامعة النجاح الوطنية. للاتصال، يرجى مراجعة العنوان المبين

أعلاه.

تصدر عن

عمادة البحث العلمي

جامعة النجاح الوطنية

نابلس - فلسطين

المجلد ٢٧ (٣)

أيار ٢٠١٣

حقوق الطبع، والاقتباس، والترجمة، والنشر، محفوظة © للناشر، لذا لا يجوز نشر أي جزء من هذا المجلد، أو  
اقتزال محتواه بطريقة الاسترجاع، أو نقله على أي نحو، أو ببلية طريقة، سواء أكانت إلكترونية، أم ميكانيكية، أم  
تصويرية، أم تسجيلية، أم خلاف ذلك، إلا بموافقة الناشر كتابيا ومقما.

ونود أن نشكر القراء أن الأراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبر عن وجهة نظر المؤلف/ المؤلفين ولا تعكس  
بالضرورة وجهة نظر عمادة البحث العلمي في جامعة النجاح الوطنية

## التصوّف في مرآة معاصرة

### Sophism A Modern Reflection

ليلي قراوزان، ومحمد زمري

Leila Karaouzene & Mohamed Zemri

قسم الأدب العربي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر

بريد إلكتروني: leila\_karaouzene@yahoo.fr

تاريخ التسليم: (٢٠١٢/٦/١٤)، تاريخ القبول: (٢٠١٢/١٢/٢)

#### ملخص

تستغل هذه الدراسة على إثارة عدّة محاور ومنها المحور التراثي بقراءة قيم التصوّف من مصادره التراثية، من خلال مقولات أقطاب الصّوفية، وإعادة بعث تلك القيم وإنعاشها في سياقاتها الحضارية الإيجابية، ومحور التصوّف وتجليات الحداثة الحامل لعرض موقف التراثيين من الحداثة وموقف الصّوفية من التيار الحداثي، وهل خدمت الحداثة قضايا التصوّف، وكذا محور الصّوفية والمعاصرة بتناول علاقة الصّوفية بالحركات الاستعمارية، وعلاقتها بالسياسة المحلية والعالمية، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية كما تجلّت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأخيرا توقيع المآخذ على صوفية اليوم، من خلال المظاهر التي احتفي بها والأفكار التي نحل منها، ومن ثمّ تجديد روح التصوّف لينتاسب مع تطّعات الإنسان المعاصر وأفاق الحضارة التي ينتمي إليها، وصولا إلى النتائج والتوصيات، كلّ ذلك وفق منهج يعمل على عرض المواقف الداعمة للتصوّف والمناوئة له على حدّ سواء، ومن ثمّ إثارة القضايا ومناقشتها ممّا يضيء أمام المتلقي أفق الرؤية ويفتح مجال الرؤية في إصدار الأحكام واتخاذ المواقف.

#### Abstract

The present study revolves around many aspects among which the patrimony axe is the main concern of this research. It tries to highlight the values of sophism through framing different relationships among colonial movements and national international policies especially .s.a after eleventh events of September. Eventually it attempts at renewing the spirit of sophism so that it copes with the new human ambitions the horizons of the civilization he belongs to.

## مقدّمة

عني التصوّف لدى جمهور الدارسين ببحوث كثيرة من جوانب متعدّدة، فانصبت جهودهم نحو سير المتصوّفة وهو ما يظهر في المصنّفات التي تورّخ لطبقات الصّوفية وتراجمهم، كما انكبوا يدرسون ظواهر التصوّف كالفناء والاتحاد والحلول، وتتوجّه هذه الدراسة إلى منحى آخر من مناحي البحث وتختصّ بدراسة قيم السلوك الصّوفي، وليس اختياريًا لهذه الزاوية اعتباطًا، وإنّما أردنا وضعه في مجسّ الاختيار لمعرفة مدى مشاركة الصّوفية في الحياة الفعلية، ودور التصوّف في تشكيل معالم الحضارة التي ينتمي إليها وبناء القيم الإنسانيّة، ويمكن أن نتوصّل إلى ملاحظة مختلف الأنماط التي يتحرّك التصوّف بداخلها، ومعرفة نوعيّة السلوك الصّوفي، وذلك من خلال قراءة التعريفات التي حظي بها من قبل أقطاب الصّوفية، ومن ثمّ تتحدّد أهداف البحث في تقديم القراءة الصّحيحة للظاهرة الصّوفية كواقع متجدّد في مجتمعنا الإسلامي، وتعديل الرّؤى المناوئة للتصوّف القائمة على رفض أطروحاته الفكرية، ونفي دوره في التّهوض بالأمة حضاريًا، وهي مناسبة ينطلق منها لتأكيد فرضية أنّ التصوّف عامل ازدهار وتقدّم، لا عامل تخلف وتأخر، وهو ما يكتشف من صميم القيم المشار إليها، منذ البواكير الأولى للتصوّف إلى وقتنا الحاضر.

## ١. التصوّف سلوك حضاري وقيمة اجتماعية تواصلية منتجة

اقترن السلوك الصّوفي بالأخلاق والآداب، ويمكن أن نبدأ بتعريف بسيط للتصوّف نستجلي منه قيم التصوّف، يعرف السريّ السقّطي التصوّف بأنّه: «خلّق كريم، يُخرّجه الكريم إلى قوم كرام» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٢)، وفي ضوء هذا التعريف تفتح معالم الطاقة المبدعة إلى قوّة الإخراج وفاعليّة المشاركة والتواصل الاجتماعي، فلا بدّ لهذه الأخلاق أن تتعدّى صاحبها فيقوم بإخراجها إلى قومه، وعملية الإخراج هذه تشبه فعل الزكّاة، فكذلك زكاة النفس بالأخلاق الطيبة تستوجب من الصّوفي إخراج مقدار من ثروته الروحية إلى من هو بصحبته، فالتصوّف بهذا المعنى هو ما تؤدّيه الذات نحو الآخر، وإن كان هذا الأداء أخلاقيًا بالدرجة الأولى، فإنّ الأهمّ منه، تلك الشحنة المعطاءة التي تتخلّص من الأنا الفردي متّجهة إلى الأنا الجماعي.

ولم تُنقص اجتماعيات الصّوفية من تعبداتهم، لأنهم وضعوا الأشياء مواضعها، وأدركوا أنّ ما للخلّق عليهم ليس أقلّ رتبة ممّا هو للحقّ، ولذلك أصل البسطامي لفكرة التّعاش مع الخلق في ظلّ معاشة الحقّ، فمن صفات الصّوفي: «أن تراه يؤاكلك ويشاربك ويمازحك ويباعك وقلبه في ملكوت القدس هذه أعظم الآيات» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٧٠).

وتتعمّق معالم المشاركة الاجتماعيّة في عرض أبي نعيم الأصبهاني فالتصوّف: «موافقة الحقّ، ومضاحكة الخلق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦)، باتّباع الشريعة أمرًا ونهيا، لكنّ ملازمة الطريقة في رحلة الوصول إلى الحقيقة لا تتطلب من الصّوفي انفراده في الشّعب وجوبّ المفاوز والقفار، أو الاستقرار في الصّوامع والمعابد، فالسّفر إلى الحقّ معراج روعي يرتقي فيه إلى السماوات العلى ويطلّع من خلاله على الألفاظ والأسرار، ثمّ ينزل عنه وفراشه

الاجتماعي ما يزال دافئا، لأنها نقلة سريعة وتطواف روحاني خاطف، ومضاحكة الخلق التي أشار إليها ليست عملية إيهام ومراوغة أو وجودية مقنعة، لأنها أكثر ما توحى إلى مباسطة الصوفي لغيره والتعاشيش السلمي الإيجابي معهم، والفسحة الروحية والاجتماعية التي يخلقها في بيئته، لذلك فهو يشدّ أزر هذا المعنى بتعريف آخر يجعل من الصوفي شريكا اجتماعيا ومساهما اقتصاديا من الدرجة الأولى، من خلال قيمة مادية حضارية أخرى وهي التسامح بالمال (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩).

ولنتأمل هذا التأسيس المالي الذكي المرتبط بقيم أخلاقية ومعايير دينية، تحقق التكامل الاجتماعي والتكافل المادي بين أفرادها، إنه تصور يقدم نموذجا إلى جميع العصور مع شمول صلاحية تطبيقه على مختلف المجتمعات الحاضرة والمستقبلية، لأنه لا يستغني عن أحد شقيه، فالاستغناء عن الأخلاق في التأسيس الاجتماعي الحضاري يصيب الأمة بالعقم الروحي، واستغناؤه عن الجانب المادي يصيبه بالعطب والإفلاس على صعيد المال والإنتاج.

وللشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رؤية موافقة في اعتباره الولي الحق من: «يدخل ويخرج مع العامة وينام ويأكل معهم ويشترى ويبيع في السوق ويشارك في المحادثات إلا أنه مع ذلك لا ينسى الله لحظة واحدة» (شيميل، ٢٠٠٦، ص ٢٧٥)، إن هذه المقاصد ترسم أفقا مشرقا لاستشراف الكمال الإنساني في سياقاته الاجتماعية الحضارية، يترك فيها الصوفي ما في رأسه ويمنح ما في كفه، ولا يجزع مما يصيبه (شيميل، ٢٠٠٦، ص ١٤٢).

إن احتفاء الصوفية بالجانب الأخلاقي لم يبق سجين الفردية أو القيمة النظرية، وإنما تعادها إلى الممارسة الفعلية والتطبيق العملي، الذي تنتظم فيه الأخلاق العملية، أو فنقل إنّه قد توزع إلى قسم المعاملات، فالسادة الصوفية لم يفصلوا بين العبادات والمعاملات، لأنهم حاكوا نسيجا متماسكا بين الحق والخلق قوامه: «الصدق مع الحق، وحسن الخلق مع الخلق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٩)، فإذا أراد العبد أن يختبر صدقه مع الحق، فلينظر إلى معاملته للخلق، لأنّ التحقق بالحق لا يكتمل إلا بتصحيح معاملة الخلق.

وتعمقت فلسفة الأخلاق لدى محي الدين بن عربي، بمعاملة كل أمر بما تعطيه رتبته ومنزلته، فمعاملة الله تكتمل بالوفاء بما عاهدته عليه من الإقرار بربوبيته عليك، ومعاملة الآيات بالنظر فيها، ومعاملة ما تدركه الحواس بالاعتبار، ومعاملة البصر بالعض عن محارم الله، ومعاملة السمع بالاستماع إلى أحسن الحديث والقول، واللسان بالصمت عن السوء من القول، ومعاملة الرسل بالاعتناء بهم، ومعاملة الملائكة بالطهارة والذكر، ومعاملة الشيطان من إنس وجان بالمخالفة، ومعاملة من هو أكبر منك بالتوقير، ومن هو أصغر منك بالرحمة، ومعاملة الأشجار والأحجار بعدم الفضول، والأرض بالصلاة عليها، ومعاملة الأسماء الإلهية بالتخلق بها، ومعاملة الدنيا بالرغبة عنها، والآخرة بالرغبة فيها، ومعاملة المال بالبذل، ومعاملة الموجودات كلها بالنصيحة، وهكذا يسترسل في وصية بالغة بيان جنس معاملة كل ما يعرض للصوفي من حي وجامد في أمور الدنيا والشرع والآخرة (ابن عربي، ١٩٨٨، ١٩٢ إلى ١٩٤).

وتوسّعت القيمة التواصلية لدى مشايخ الصّوفية من المعاملة إلى العمل، فالتصوّف تصبّر واحتمال، وتشمّر واعتمال (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٦)، غير أن اعتمال أنواع المجاهدات والرياضات، لا تنفي التّشاط الاجتماعي بأدواره العمليّة التّعليميّة، ويتوزّع الحسّ الصّوفي المتكامل إلى مختلف الأبعاد القيمية المرتكزة على: « التّحصيل للأصول، ثم التّنبية للعقول، والتّعليم للجهول» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٥)، فالتصوّف منظومة متعدّدة الأقطاب، يمثّل الصّوفي فيها البؤرة المشعّة المتحرّكة بنفسها المحرّكة لغيرها.

لقد استوعب مشايخ الصّوفية القيمة العمليّة للتصوّف، ووعيهم كان منظماً تنظيمياً منطقيّاً، أدركوا من خلاله ضرورة أن يُسبّق العمل بالعلم والمعرفة، ولذلك فإنهم لم يفصلوا بين حلقات السلسلة الثلاث، القائمة على العلم والعمل والموهبة، لأنّ الحلقة لا تفضي إلى ما بعدها إلا إذا استكملت دورتها استكمالاً تامّاً، فأولّ التصوّف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٨٣)، فلا بدّ من العلم والكسب لبلوغ مراتب الوهب، ولم تقتصر الأعمال على التّعبد وأداء الفرائض والتّوافل وحسب، بل أضافوا إلى الأخلاق السنيّة كالبذل والإيثار، شرط التشرّف بخدمة الأخيار، وقد دلّت مقولاتهم على أنّ تكليف السالك بالخدمة كان من أبرز شروط سلوك الطريق، وأمّوا فيها لتشمّل أشكالاً كثيرة يقرّرها الشّيخ لمريديه، فمحافظة الحرمة، ومداومة الخدمة كانت دأبهم وعادتهم (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٤).

ولنرخ سمعنا إلى نداء الصّوفية بل إلى شعارهم الرّوحي المتين: "إنّ على الصّوفي أن يخدم المرضى حتّى وإن كان هو كذلك منهوك القوى"، فخدمة الخلق شرط لخدمة الحقّ وسبب موصل إليه، يقول ابن خفيف: «إذا كنت لا تحسن خدمة صاحبك من البشر فكيف تستطيع أن تحسن خدمة الله» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٦٠)، فمبدأ الخدمة يقوم على توظيف السالك وإشراكه في الأعمال التي يكون فيها خادماً لا مخدوماً قهراً لغريزة الاستعلاء الحيوانيّة، وتعويضها بالتسامي الرّوحاني.

إنّها المحبّة الصّادقة للخلق التي تفضي إلى محبّة الخالق، فلا يكون العبد محبّاً للحقّ مخلصاً في محبّته وهو كاره للخلق، وحين يدرك الصّوفي هذه الحقيقة يرى رحمة الله في رحمته لإخوانه، وصرف بلاء آخرته في دفع بلاء الدّنيا عن غيره، وقضاء حاجته في قضاء حوائج النّاس والسّعي عنهم، بل ويرى فيهم ما يراه المخلوق من أثر الخالق فيهم، فيعاملهم بالرّفق والإحسان، ويمثّل هذه المعاني الجياشة امتلأت ببيانات الصّوفية.

وقد حثّ محي الدّين بن عربي على العمل بمقتضى العلم، فعلى الصّوفي أن يستعمل العلم في جميع حرّكاته وسكناته، لأنّ العمل بمقتضى العلم يورث العبد علماً آخر لم يكن يعلّمه ينتفع به في دنياه وآخرته، وأمّا إن ترك العمل فإنّه يكون كالسّراج أو الشّمعة يضيء للنّاس ويحرق نفسه (ابن عربي، ١٩٨٨، ص ٥٩، ٦٠)، ولذلك ربط ابن عربي بين العلم والعمل وحسن الإيمان.

واحتفاء مشايخ الصّوفية بالعمل، لم يجعلهم ينخدعون بما يقومون به من أعمال تعبدية أو وظائف اجتماعية، وقد نصح البسطامي مريديه بقوله: «حسب المؤمن من عقله أن يعلم أنّ الله غنيّ عن عمله» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٨٠)، وهو تحذير من أن يغلب على المرید عمله، فيصبح

له من العلائق والعوارض التي تحجبه عن الحقّ وتبعده عنه، ومنها مناجاة النَّفري لخالقه: «اللهمَّ إني أعوذ بك من أن أعلم علماً إلا بك، أو أريد علماً إلا لك، أو أعمل عملاً إلا لوجهك، أو أتوجه وجهه إلا في طاعتك»، وفي مناجاة أخرى: «إني أعوذ بك من أن أنفق مالا إلا في حقوقك» (النفري، ٢٠٠١، ص ٧٨).

وهذا ما كانت تلهج به حناجرهم، وصدقت عليه أعمالهم، وورثوه إلى مريديهم، فالعلماء ورثة الأنبياء والصوفية أولياء الله وأهل الميراث النبوي، فليس أطيب من اجتماعية ربانية ترعاها يد إلهية مباركة تحفظ فيها الحقوق وتراعى فيها الممتلكات وتصان فيها كرامة الإنسان.

## ٢. التصوّف سلوك فردي منفتح

نجد مقابل السلوك الصوفي المنفتح على المجتمع، نوعاً آخر يختلف عنه في المنهج وهي السلوكية الانطوائية التي تميّز بها بعض الصوفية ودعوا إليها، جاعلين الفردية والانزالية سبيلهم إلى بلوغ الأمل، ومن ذلك اعتبارهم التصوّف «تطبيق الدنيا بتاتاً، والإعراض عن مآلها ثباتاً» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٨)، وقد طبّق كثير منهم هذا المبدأ في شقيه تطبيقاً حقيقياً، فأثروا الخروج عن الدنيا على خروجهم إليها، والتزموا مساكنهم ورباطاتهم ودور عباداتهم، وعزفوا عن الدنيا واختلّوا بأنفسهم عن الخلق، لاعتقادهم أنّ الاتصال بالخالق لا يحدث إلا بالانفصال عن الخلق، فكان انقطاعهم عن الناس ترجمة عملية لمبدئهم في الانقطاع عن السوى والأغيار، ولأنهم اعتبروا الخلق حجاباً عن الحقّ، فدخلوا الطريقة كان عندهم في الانفراد بالحقّ عن ملابسة الخلق، وشرح بعضهم أسرار العزلة وأصولها في اعتزال البرية قلباً وجسداً.

وأصول العزلة لدى القشيري توجب الخروج عن غير الله، فلا تحصل الوصلة بالله إلا بعد العزلة عن غير الله، لذلك قيل عن فتية الكهف أنّهم لما اعتزلوا ما عُبد من دون الله، أو أهم الحقّ إلى كنف رعايته ومهد لهم مئوى في كهف عنايته (المطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٢٥).

وقد جعل الصوفية الحقّ والخلق على طرفي نقيض، فكان لا بدّ من التبرّي عمّن دونه والتخلّي عمّن سواه، فذهب بعضهم إلى حدّ إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٧)، فأصبح التصوّف قرين التّعطيل، بما يحمله من قيم سلبية وجمود وخمود، نتيجة منطقيّة للمغالاة والتشديد في تحديد المبادئ ورسم القوانين والمبالغة في تطبيقها، ممّا أدّى بالسالك إلى العجز عن فعل شيء نافع يُفيد منه، فالجلوس للعبادة أو التأمل أو استنباط الدات، هو العمل الذي ملأ على الصوفي وقته وشغل يومه، ومن ثمّ أصبح الخشوع، والخمول، والقنوع، والذبول، صفاته التي يسام بها، وعاد مُدْمِناً على الإذلال والإقلال والإخمال (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧٣).

ولم يصل إلى المفهوم الصّحيح العميق للوحدة الصوّفيّة وتطبيقها بصفة سليمة إلا الأقطاب المحقّقين، فالجنيد أقرّ أنّ التصوّف هو: «أن تجلس ساعة معطلاً عن ملاحظة شيء» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٤)، ومع ذلك لم ينادي بإبطال الفعل والحركة، وإمّا أشار إلى ما

يشبه إفراغ الفكر والذات من كلّ الشّحن السّلبية التي تعلق بهما وتعكر صفوهما من أجل السّماح للطّاقة الإيجابية بأن تأخذ مكانها، فوضعية اللا تأمل واللا تركيز على شيء محدد، عمليّة تمكن الصّوفي من استبدال الشّحنات السّلبية بأخرى إيجابية تمتلئ بها الذّات، وتهيئه لاستقطاب الإلهامات الإلهية، وتشرفه على الرّوحانية المتزنة.

وقد أثرت نظريّة "العامل" لدى أقطاب الصّوفية على الأفهام السّاذجة الآخذة بظاھر اللفظ وسطحيّة المعنى، فأمدّوا من حيلها في الاعتقاد بنفي التّدبير والسّعي، وتجلّى هذا المبدأ لدى الشّيخ الأكبر في أنّ الحقّ تعالى هو العامل بالإنسان من حيث أنّه لا فعل له، أو من لم يحسن العمل كان العامل غيره، فالتصرّف بأوامر الشرع والانتهاه عند نواحيه هو عين التخلّص من الحدث فيصبح العبد محلّاً لأثر الحقّ فيصير سمعه وبصره وعينه ويده (ابن عربي، ج ١، ص ٤١٣)، وظهر المبدأ ذاته لدى جلال الدّين الرّومي في سياق جديد وصياغة أخرى: «عندما لا تنسج يكون الخالق هو النّساج»، فالقصد ليس أبعد من إسلام المهجة إلى الحقّ تعالى، لأنّ الأوّليّ والأصفياء يعملون دون علل ثانوية لكونهم خلقوا أنفسهم بأخلاق الحقّ، ولذلك فهم يعملون بالله لا بغيره (شيمل، ١٩٥٩، ص ٢٨٢، ٥١٤).

وأما الإعراض عن منال الدّنيا، فقد مثل قطع العلائق، وهي كلّ ما يحول بين المرء وربّه، أو ما يشتغل به عنه كالملذّات والطّيّبات وحتّى المباحات، فهجروا الطّعام والمنام والكلام إلى جانب اعتزالهم الأنام، لأنهم ما أخذوا التّصوّف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدّنيا (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٤)، فكان الجوع طريقهم إلى الإشباع الرّوحي والمعرفي، وشقوا منه طريقاً إلى الحكمة، فإذا جاع العبد مطر قلبه بالحكمة (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٨٤).

غير أنّ ذلك الانقطاع عن البشر كما عناه أكابر الصّوفية، إنّما هو انقطاع بالقلب لا بالحسّ، فليس الكامل من صدرت منه أنواع الكرامات وإنّما الكامل الذي يقعد بين الخلق يبيع ويشترى معهم ويتزوّج ويختلط بالنّاس ولا يغفل عن الله لحظة واحدة (المطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٥).

والمتنبّع لسير الصّوفية يتنبّه للحركيّة التي كانوا يخلقونها في حياتهم من أسفار ورحلات وتنقلات في المشارق والمغارب أخذاً للعلم واجتماعاً بنظرائهم واتّصالاً بشيوخهم وكذا الجهود التّنظيرية والنشاط الإبداعي الزّاهر المتنوّع بين التّأليف في العلم والفقه والفلسفة والكتابة التّثريّة والشّعريّة.

ووصف الجنيد في رسالة "دواء التّفريط" المقربّين من الله لتحبيبتهم إلى العباد وتيسير الاقتداء بهم والسّير على خطاهم والعمل على منوالهم، وفي رسالة "أدب المفتقر إلى الله"، عطف على تلك الأخلاق بالرّضى عن الخالق عزّ وجلّ في جميع الحالات، وعدم مسائلة أحد سوى الحقّ تعالى. (الجنيد، ١٩٨٨، ص ٧٤، ٧٥).

ومال بعض الصّوفية إلى الاعتقاد بأنّ التّصوّف توفيق إلهي، استأثر به في مديد علمه وطّيّ غيبه، فلا يفيد العبد كسبه وتعبده، إلا إذا كان موفقاً إلى ذلك توفيقاً إلهياً، فمن الصّعب أن يصبح صوفيّاً من لم يولد صوفيّاً، ولذلك قال بعضهم: «فهذه الخرقة لا بدّ وأن تكون قد خيطت في قديم

الأزل» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٧)، والاعتقاد بمبدأ الاصطفاء الإلهي الذي يجعل من الولي مختاراً كما يكون النبي مختاراً؛ ولد الشعور الصوفي المتواتر الذي تظهر في رموز المصافحة والسبحة والسلسلة والخرقة...

ويراد بالمصافحة إعطاء الطريقة يدا بيد، وانتقالها من حضرة الرسول الأعظم عبر سلسلة مشايخ الطريقة إلى الوقت الحاضر، حيث يقوم الشيخ بإيصالها إلى المريدين أيضاً يدا بيد، وهي كناية عن البيعة أو المعاهدة أو اللمسة الروحية (الكسنزان، ج ١٣، ص ٢٢٦).

وتجلى استخدام السبحة في تناول كل واحد منهم إيّاها عن سبقه، بعد أن رآها في يده وأخذ الإجازة منه للعمل بها، وقد قال فيها الجنيد: هذا شيء كنا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات (الكسنزان، ج ١١، ص ٣٤، ٣٥).

والسلسلة هي الخيط الروحي الذي يربط مؤسس الطريقة الجديدة بأحد مشاهير الصوفية السابقين، أو جماعة منهم ممن كانوا قبله، حتى يصله الإشعاع الروحي الأول في الإسلام، وهو رسول الله ﷺ ورمزها التتابع والاتصال، فالمنتسب يكون كالحلقة في السلسلة لا يتحرك في أمر إلا تحركت السلسلة كلها، بخلاف غير المنتسب فإنه يتحرك وحده ويسكن وحده، (الكسنزان، ج ١١، ص ٢٣٠ إلى ٢٣٤).

أما الخرقة لغة: قطعة الثوب الممزق، وفي الاصطلاح: عتبة الدخول في الصلابة، وهي بمعنى المبايعة والتفويض والتسليم والدخول في حكم الشيخ، ثم توسعت إلى ما يعطيه الشيخ لمريده من تاج وجبة وقميص وسجادة وإبريق وسبحة وغيرها (الكسنزان، ج ٧، ص ٦١).

فالسلك الصوفي وإن بدا انعزالياً في ظاهر مقولاته، فإن باطنه ينم عن الانفتاح على النفس وعلى الآخر، والمقدرة على فهم المقاصد المختلفة وراء الكلمات المطروحة، هي نفسها المقدرة على قراءة الذات وتأويلها، وتطوير إمكاناتها وقدراتها، فيتحرك المرء إلى اختراع الذات وخلق نموذجها بدل استهلاكها.

### ٣. السلوك الصوفي حرية في عبودية

ما أقلّ التعريفات التي نسبت للحرية للصوفي، فالسلوك الصوفي كان دائماً رديف العبودية ونفي الاختيار والإرادة، وإذا ما اقترن التصوف بالحرية، فإنها حرية تدلّ على التوسع في الأخلاق والتنقل بين الفضائل، فالتصوف ظلّ تعبيراً عن: الحرية، والمروءة، والبساطة، والسخاء، والكرم، أو هو حرية، وفتوة، وترك التكلف في السخاء والتظرف في الأخلاق (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦)، فلم تخرج دلالات الحرية في هذين التعريفين عن الحقل الأخلاقي، ولذلك كان المعنى الحقيقي للحرية هو الدال على العبودية لله تعالى، ولا يمكن أن نفهم الحرية إلا بفهم معاني العبودية.

وضّح محي الدّين بن عربي مفهوم الفقر والعبوديّة في قوله: «كن فقيراً من الله كما أنت فقير إليه، ومعنى فقرك من الله أن لا يشمّ منك رائحة من روائح الرّبوبيّة بل العبودية المحضة كما أنّه ليس في جناب الحقّ شيء من العبوديّة، ويستحيل ذلك عليه فهو ربّ محض فكن أنت عبداً محضاً» (ابن عربي، ١٩٨٨، ص ١٢٤)، فالرّبوبيّة المحضة للخالق والعبودية المحضة للعبد تنفيان أو هام وحدة الخالق والمخلوق، وتظهر عبقرية السادة الصّوفية في تصوّرهم الحرّية عين العبوديّة، فالحكمة الصّوفية تنفي التّعارض بينهما، وهي الجمعية التي لا تعني تداخل الحدود والصفّات، لأنّ جمعهم بين الحرية والعبودية جمع أضداد وليس جمع نقيض، فإذا كان ظاهرهم الحرّية فإنّ بواطنهم عبودية الحقّ بالافتقار والتسليم والتّزويه والتّوحيد، وإذا كان ظاهرهم العبودية فإنّ بواطنهم تحرّر عن الأغيار والعلائق والخواطر والشّرك الظاهر والخفيّ.

وينتفي الالتباس عن نوع الحرّية التي ينالها الصّوفية لأنهم كما وصفهم أبو بكر الكثاني: «عبيد الظواهر، أحرار البواطن» (الكسزنان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦)، فالصّوفية أحرار البواطن بما لهم من عبوديّة للحقّ، وهم أحرار بما لهم من عدم التبعيّة للأغيار، ولذلك اعتبر أدب المريدي في علاقته بالشّيخ هو أدب تحريره من رقّ الأغيار بإنهاض قلبه في طلب الحقّ (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٦)، فالصّوفية وإن بدّوا عبيد الظواهر، فهم سادة الخلق وأشرفهم.

ولننظر إلى إخلاص أبي يزيد البسطامي عبوديّته لرّبّه في قوله: «النّاس كلّهم يهربون من الحساب ويتجافون عنه، وأسأل الله تعالى أن يحاسبني، لعله يقول لي فيما بين ذلك: يا عبدي، فأقول: لئبيك، فقله لي: عبدي، أعجب إليّ من الدّنيا وما فيها، ثمّ بعد ذلك يفعل بي ما شاء» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٩٠).

وإذا كان الصّوفي هو المصروف عن حرّيته، فما نوع الحرّية التي ينالها إذن؟ نجد جواباً في تعريف ابن عربي للحرّية من أنّها: «الاسترقاق بالكلّيّة من جميع الوجوه»، ومعناه أن تكون حرّاً عن كلّ ما سوى الله، وإزالة صفة العبد بصفة الحقّ، والخروج عن الوجود البشريّ إلى الوجود الإلهي، بالارتفاع عن كلّ ما هو موجود، فتحقيق الفعل الإرادي يتعيّن في العبودية لله لا عنه، والحرّية تنمّ من خلال تخليص النّفس من تبعيّة الموجودات، لذلك الحرّ من ملك الأمور بأزمّتها ولم تملكه وصرّفها ولم تصرفه، فالحرّية هي تحرّر من الأشياء، أمّا التحرّر بالأشياء فهي عين العبودية والاسترقاق المادّي، لذلك كانت الحرّية المنشودة خروج عن رقّ الكائنات، لا تلك التي تجعل العبد مملوكاً لشهوته ونزواته (بدوي، ١٩٦٢، ص ١٩، ٢٠)، فليس للحرّية وجود عين لدى الشّيخ الأكبر، وحقيقة الحرّية في غنى الدّات عن العالمين، والعالم أبداً مفتقر إليه، فالعالم عبيد فلا حرية لهم أبداً (ابن عربي، ج ٠٢، ص ١٥٦١، ١٥٦٢).

وبين الحرّية والعبوديّة، تتحدّد معالم النّفس الخالصة، فإذا وجد العبد حرّيته كان مخيّراً وإذا فقدّها كان مختاراً، فليُنظر العبد أيّ المنزلتين يريد، فالعبوديّة سرّ العطاء والمنحة والاصطفاء الرّباني، ومقام نفي الإرادة مقام رفيع لدى أقطاب الصّوفية، ولذلك كان البسطامي يردّد: «أريد ألا أريد» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٦٤)، أمّا النفري فقد اعتبر أهل الاختيار مرضى، لا لشيء سوى لأنّ نسبة الاختيار إلى أنفسهم هو المرض بعينه (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٣٨٧).

ومن التعريفات التي ردت التصوّف إلى العبوديّة ما نجده لدى أبي يزيد البسطامي بطرح النفس في العبوديّة، وتعليق القلب بالرّبوبيّة، واستعمال كلّ خُلق سنيّ، والنظر إلى الله بالكلّيّة، (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٤٠٨)، وطرح النفس في العبوديّة تذكّرنا بعبارة بليغة للعطار في أسلوب موسيقي وجداني وشاعريّة حالمّة ب: «لزوم الشّجاعة ونثر الرّوح أمام الحبيب» (العطار، ٢٠٠٢، ص ١٨٦).

والعبودية إرادة الحقّ في الخلق بلا خلق، وألا يرى العبد في نفسه ظاهراً وباطناً، بل يرى الحقّ في كلّ ذلك، لأنّه أسير في يديّ الله بلا إرادة ولا اختيار (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٤٣١)، وهنا يأتي دور الشّيخ في تسليك مرّيته، فيضعون إرادتهم في إرادته، ولذلك حدّد السّهروردي في أدب المرید مع الشّيخ قاعدة "سلب الاختيار"، وعدم التصرف بالنفس والمال إلا بمراجعة الشّيخ وأمره، وإذا سلم المرید إرادته لشيوخه، فلكي يصل بها إلى إفناءها في إرادة الخالق، ولذلك قيل: إنّ السّكون أمام الشّيخ هو أسلوب تحرير الإرادة النّفسيّة عبر تذويبها في إرادة الحق، وهنا تتأسس قاعدة "أن يكون المرید كالميت بين يديّ غاسله" (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٣، ٧٥).

وقد نُظِرَ إلى هذا المبدأ بعين الانتقاد والطعن، لأنّ الغالب على الفهم الجانب السلبي الذي لا يرمي إلى التصوّف بصيلة، فقيّمته الإيجابية، تتمثل في أنّ تخلي المرید عن أفعاله، ما هو إلا لتخليه بأفعال من هو أكمل منه صورة، إلى أن يصير فاعلاً بالله، وإضافة المرید إلى الشّيخ لا تعني نفي شخصيّة المرید أو استلابها، ولنمّثل للعلاقة بين الشّيخ والمرید بمرتين متقابلتين، فالمرید يراقب مرآة نفسه في مرآة شيخه، فيصلح عطبها ويعالج ضررها، ويصقلها إن رأى عليها كدورة، ويجلوها إن رأى فيها ظلمة النفس الشّهوانية والأمارّة واللّوامة، فيخجل من تقصيره، وتعلو همّته نحو مراتب الكمال، وهذا الدور الذي تؤدّيه معيّة الشّيخ، لا يتحقّق فيما إذا كان مستقلاً عنه.

ولهذا الأمر اعتقد أنّ برّ المریدين للشّيخ يجب أن يفوق برّهم بوالديهم، لأبويّة الرّوحية، فالأب يحمي ولده عن أفات الدّنيا، والشّيخ يحمي تلميذه عن أفات الآخرة، ولذلك حدّر ابن عطاء الله من خطورة الاستغناء عن معيّة الشّيخ: «من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الاتّباع ويكشف عن قلبه القناع فهو في هذا الشّأن لقيط لا أب له دعوي لا نسب له» (المطاوي، ١٩٩٩، ص ٢٤٥، ٣٣١)، وقسم الكاشاني الآباء ثلاثة: «أبّ ولّدك، وأبّ علمك، وأب ربّك» (القاشاني، ١٩٩٢، ص ١٧٩).

وتقع الإرادة الصّوفية برزخاً بين الأنا والهو، ومجهود المرید هو إخراج الإرادة من ذاته وقدرته إلى ذات الهو وقدرته، أو هو إمالتها من عالم الخلق وردّها إلى عالم الحقّ، لذا كانت الإرادة دائماً في عرف الصّوفية هو موت الإرادة والتجرّد منها والانخلاع عنها، وإذا تابعناها بأكثر تقريب لم نجد لها أبعد من كونها إماتة الإرادة البشريّة وإحيائها في الإرادة الإلهيّة، وفي هذا الإطار تأتي عبارة البسطامي على لسان خالقه: «من أتاني منقطعاً إليّ جعلت إرادتي في إرادته» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٦٢)، وهو أمر لا يحدث لدى نجم الدّين الكبرى إلا بـ «الموت الكبير الأخير» (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٢٨، ١٢٩).

إذن فمناقشة مسائل حاسمة في السلوك الصّوفي كالإرادة والحرية والاختيار تختلف جوهرياً عنها في قضايا الفلسفة الغربيّة والأفكار الوجوديّة، لذا فإنّ نفيها عن الصّوفي لا يعني أبداً الاسترقاق والعبودية؛ لأنّه لا يحدّد علاقته الأساسيّة مع الوجود البشري ولا يربط مسأله مع العالم الطبيعيّ فالعلاقة المحوريّة قائمة بين الوجود الصّوفي والوجود الإلهي، إذن فهي وجوديّة لاهوتيّة، وإذا استثنينا هذا البعد فإنّ الصّوفي مخلوق بشري لا يختلف عن غيره من الناس، إلا من حيث كونه يعيش إنسانيّه بامتياز بتخطّي جانبه الحيوانيّ وتهذيب غرائزه ومهمّة الشيخ تسليك المرید إلى الأدوار الكبرى.

#### ٤. التصوّف قيمة معرفيّة كشفية

أجمع الصّوفية على اختلاف طرقهم ومناهجهم، على أنّ لباب التصوّف هو ما يكشف للصّوفي من حقائق عرفانيّة وأنوار ربّانية، من جهة الفتح الإلهي والوهب الرّحمني، نتيجة ملازمتهم أصول الطّريق والتزامهم مختلف الآداب والأخلاق والعبادات والمجاهدات والأسفار الروحية والبدنيّة الشّاقة، وتتميّز هذه المعارف من صوفي إلى آخر لتتلوّن بتجربته الداخليّة، فيعرضها في نسق خاصّ، ولمعاينة طبيعة معارف أقطاب الصّوفية، لا بدّ من الوقوف على أقوالهم والبحث في مقولاتهم، لتحديد مضامين القيم المعرفيّة والكشفية للتصوّف.

أخذت المعرفة لدى أساطين الصّوفية أبعاداً حسّاسة، لأنّها ليست كأيّ معرفة طبيعيّة محسوسة أو حتّى عقليّة مجردة تُحلّ بالتخمين والمنطق ووضع الفرضيات واستنتاج النتائج، لأنّها تتعلّق بمعروف ليس كمثل شيء، لذلك وضع الصّوفية الفروق بين المعرفة والعلم، ومنها أنّ نهاية العلم هي بداية المعرفة وإلى ذلك أشار الإمام القشيري، فإذا ظهر سلطان العرفان تأخذ أقمار العلوم في التّقصان بزيادة المعارف كالسّراج في ضوء الشّمس» (الملطّاوي، ١٩٩٩، ج ٠١، ص ٣١٨).

والمعرفة لدى النّفري ما كان طريقه القلب، وهي ما أثبتت للخالق حقاً ومحت حقّ العبد، أمّا العلم فهو ما أثبت حقوق العبد: «فكلّ ما أثبت لك حقاً فعلم، وكلّ ما أثبت عليك - لا لك - حقاً فمعرفة» (النّفري، ٢٠٠١، ص ٣٩، ٤٠)، فإذا تحقّق العارف بالمعرفة صار العلم له دابّة بمسك زمامها ويسير بها إلى حيث شاء: «إذا عرفت معرفة المعارف جعلت العلم دابّة من دوابك وجعلت الكون كلّ طريقاً من طرقاتك»، فالكون ينقل السالك إلى المكوّن، والعالم إمّا سمّي كذلك لأنّه كان علامة على الحقّ تعالى (التلمساني، ١٩٩٧، ص ١٧٢، ١٧٣).

وضع الصّوفية التّعارض بين المعرفة والجهل، فاستحبّوا الجهل لأنّه دليل على المعرفة، أمّا إذا أصرّ العبد على المعرفة، فلا يورثه ذلك الإصرار أبعد من الجهل، ولذلك قال البسطامي: «لا يزال العبد عارفاً ما دام جاهلاً فإذا زال عن جهله زالت معرفته» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٧٤)، لأنّ العارف إذا اعتقد ثبات الحقيقة التي وصل إليها، انتهت معارفه وصار مخدوعاً بعلمه وانقلب له ذلك العلم حجاباً عن الحقّ، بدلاً من أن يصبح بداية استشراف لحقيقة لا تزال مطوية في غياهب الجهل.

وفي وقتين ربّانيتين، ذكر النفري خطورة الرّؤية والعلم على غير المتحقّق فقال في الأولى: «العلم على من رأني أضر من الجهل»، وقال في وقفة روحانيّة أخرى: «الحسنة عشرة لمن لم يرني والحسنة سيئة لمن رأني»، ولصاحب المواقف مقولات في المعرفة أثبتت أنّ الجهل ليس هو ما تعارض مع المعرفة، فنفي الجهل لا يحقّق معرفة لأنّه ليس نقيضها، ومعنى هذا أنّهما لأزمان، فمن لم يستقر في الجهل لم يستقر في العلم، والمعرفة التي ما فيها جهل هي المعرفة التي ما فيها معرفة (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٢٠٧).

وحقيقة العبادة لدى الجنيد هي المعرفة، لأنّ أوّل عبادة الله عزّ وجلّ معرفته، وأصل معرفة الله توحيد بنفي الصّفات عنه بالكيف والحيث والأين، وتعلو المراتب بالصّوفي في تصديقه من الأدنى إلى الأعلى، فيقع له الترقّي إليه والاتّصال به (عبد القادر، ٢٠٠٣، ص ٥٨)، وهو ما يتوافق مع رؤية أبي بكر الشّبلي، في كون أصل التّصوّف توحيد الخالق، ف«التّصوّف بدوّه معرفة الله، ونهايته توحيد» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٥).

غير أنّه ليس كلّ راغب يقع له الكشف العرفاني، لأنّ ذلك يتوقّف على قدرة الصّوفي على حمل العلوم الدّنيّة وتأهيله الفكري، وإذا كان التّصوّف بهذا المعنى هو التّأهل لمعرفة الله، فإنّ من لا تتوقّر فيه الخصائص الرّوحية والنّفسية والعقلية للتّفث الرّوعي، ووراثه العلوم النّبويّة والأسرار الإلهية، لا يجاوز دور العبادة رحمة به ورأفة بحاله، وقد باح البسطامي بذلك في قوله: «اطلع الله على قلوب أوليائه فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفاً، فشغلهم بالعبادة» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٨).

والمقصد الأسنى من التّصوّف، بلوغ أعلى مراتب المعرفة بالله، وأسمى درجات اليقين في التّوجّه إليه، ومن هنا فإنّ الغاية المعرفيّة لا تأتي إلا بعد المكابدة والبحث، لأنّها إلهامات ما كان لها أن توجد إلا بأساس فكري سابق، قوامه فهم في معاني القرآن وأسرار الشّريعة، فجور التّصوّف استقامة المناهج.

إنّ أعلى غايات الرّاغب الوصول إلى مقامي الكشف والمشاهدة وبلوغ الاتّصال، ورحلة الصّوفي في بذل المجهود لمشاهدة المعبود، لا تتمّ إلا بقطع العلائق والحجّب، التي تشمل كلّ ما يشغلهم لحظة عن ربّهم، فأشدّ المحجوبين عن الله لدى البسطامي ثلاثة بثلاثة: فأولهم الزّاهد بزهد، والثاني العابد بعبادته، والثالث العالم بعلمه»، وكلما تقدّم الصّوفي في توسيع معرفته بالله، زاده ذلك تأخراً وجهلاً، لأنّ المعرفة في ذات الحقّ جهل، لذلك قال: «لا يزال العارف يعرف والمعارف تعرف حتّى يهلك العارف في المعارف، فيتكلم العارف عن العارف ويبقى العارف بلا معارف» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٨، ٥٩)، فلا يستبعد أن يسير الصّوفي إلى هلاكه وهو يعتقد أنّه يقترب من ضالّته.

أمّا الجنّة فهي الحجاب الأكبر التي تبعد الواصل عن ربّه، لأنّ أهلها سكنوا إليها، وكلّ من سكن إلى غير الله فهو محجوب، وعبر البسطامي عن هذه الفكرة في مقولة عكست ما ينشده العارف من آخرته بقوله: «الله عباد لو بدت لهم الجنّة بزيتها لضجّوا منها كما يضجّ أهل النّار من النّار»، وهذا الانصراف عن زينة الآخرة له غاية واحدة هي طلب الحقّ، لذلك فضل

البسطامي جنة معرفة الخالق ووصاله وقربه منه، مثلما أنّ أعلى فائدة المحبّ وجود محبوبه (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٤٧، ٥٨، ٧٤، ٧٥، ٨٤).

ولم تنهض فيهم الجنة طموح المُلْتَدِّ إلى الحور والقصور والخمور، لأنّ مفهومها تعرّى عن جانبه المادّي وانتفتت النظرة البراغمية التي تخلّقتها العبادة بين الربّ والعبد، لأنّ العابد لا يرجو من عبادته الفوز بالجنة والتّجاة من الثّار، وإنّما مبتغاه القرب من الحقّ.

وعبّر الصّوفية عن هذا الالتّياح لحضرة الحقّ بقولهم: «التصوّف هو الإناخة على باب الحبيب وإن طُرد عنه» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٥)، فهذا الطرد المعنوي لم يُلق بالصّوفي إلى هوة الاستسلام والانكسار والخبية، وإنّما أشعل جذوة المحبة في قلبه، وأنهض همته نحو العمل والاجتهاد أكثر لبلوغ النظرة الإلهية والمكاشفة الربّانية.

ولكن يجب أن نلفت إلى ما تعكسه هذه المقولة من حقيقة فناء الصّوفي في الحقّ، عند غلبة حال الوجد عليه لحظة غيابه عن نفسه وسكرته عن رشده، ومنها إشارة البسطامي: «من عرف الله بُهت ولم يتفرّغ إلى الكلام» (عبّاس، ٢٠٠٤، ص ٥٩)، لأنّ المجذوب في حالة صعق وقد ينطق بلسان غير لسانه، عند توالي المشاهد الرّوحانية، فيكثر الشّطح ويلغز القول ويخرج عن المعقول، ولذلك حدّر أكابر الصّوفية من البوح بالأسرار الإلهية بعد الصحو.

وقد ركّز النّفري في كتاب "اللطّق والصّمّت"، على المشهد الصّمّت وعلى لغة التّظر، فاللطّق إنّما يكون للمشهد لا للعبارة، بانتفاء القول، والسكوت عن التّأويل، فاعتبر الحروف من جملة الحجب، لأنّ الحرف هو السّوى، والخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف (النّفري، ٢٠٠١، ص ٣٩).

وفضّل أساطين الصّوفية للمبتدئين الاستماع من الشّيخ كرزق يساق إليهم، أمّا القول فيمثل ترجمة لفظية لتطلّعهم إلى إثبات شيء لأنفسهم (الجنابي، ٢٠٠١، ص ٧٣)، لذلك اعتبر جلال الدين الرّومي الكلام ثوبا ينبغي أن يخلعه الإنسان، ويمزّقه لأنّه طبل أجوف، فالصّمّت وعدم قرع طبل الكلام شيء مطلوب من العاشق تعبيرا منه عن حالة عشقية (شيمل، ١٩٥٩، ص ٢٧٨، ٣٦٤).

وبهذا ارتبطت المعرفة لدى الصّوفي بالعلم الإلهي، لذلك اختلّف منطوقه عن منطوق غيره، فشُدّد على الكتمان والصّمّت والرّمز وبذلك عبّر عن ذائقته الصّوفية في أحوال وجدانية غيبية خاصة صنّعت وحيّ تجاربه الفريدة.

## ٥. التصوّف قيمة فضلى

إنّ تقسيم الفلاسفة الإنسان بحسب قواه وغرانه، يقترب ممّا وضعه الصّوفية مصطلحين عليه اسم "المقامات"، أي مقامات سلوك المريد من أرض بدنه إلى فتوح روحه وسره، والتركيز على ضرورة تسليط الإنسان كامل اهتمامه على الجانب الرّوحي على حساب الجانب الحيواني يتّيح أمامه الامتلاء بالألوهية وانتشاء نفحاتها، فالسّير في العوالم الباطنية والارتقاء في قوى

الإنسان الداخلي، هو نفسه الارتقاء في المقامات، وقد أفاد الصوفية من مقامات السلوك وأمعنوا في وصفها وشرحها، وفسلوا عنها المفاهيم والمعاني التي أصبحت تشكل معالم طريقهم.

ومن القيم اليونانية التي شاد عليها الصوفية تأسيسهم الأخلاقي، ضرورة معرفة النفس لاستخراج عناصر الحق والخير والجمال، من أجل تحقيق عظمة الإنسان وسموه، فالتحقق بالأخلاق الفاضلة مسبوق بالعلم، لأنه وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة فعالة لتطهير النفس والسمو بالروح، ولعلم الأخلاق أساس لا يقوم على الغرائز بل على معرفة النفس وتقويمها (مرحباً، ١٩٨٨، ص ١٠٤ إلى ١٠٦).

إن تقسيم الإنسان بحسب قواه النفسية وأجزائه الطبيعية البدنية، رنّت إلى حقيقة واحدة هي الصعود نحو الاتجاه الأعلى المجاوز للطبيعي والمفارق للعموم، ومحاولة الاشغال على الانعتاق من الجذور الترابية التي ترغم الإنسان على التواجد متصلاً بأرضيته المشتركة مع النباتات والحيوان، من أجل التطلع إلى سماء إنسانيته، وهي الحياة التي يجدر به أن يبحث عنها ويعيشها بكل عظمة وجلال.

وجمع ابن عربي الأخلاق بالنفس الإنسانية من خلال قواها الثلاث: النفس الشهوانية المسئولة عن جميع اللذات والشهوات الجسمانية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان، وهي قوية جداً ما لم يقهرها ويهذبها، وإلا ملكته واستولت عليه، وهو إذاً يكون بالبهائم أشبه منه بالإنسان، لأنّ صرف النفس إلى الشهوات من عادات البهائم، لذا وجب عليه أن يجعلها منقاداً إليه ويكون هو مالكها، فيستعملها في حاجته التي لا غنى عنها، ويكفها عما لا حاجة له منها، أمّا النفس الغضبية فهي اشتراك بين الحيوانية والإنسانية، وهي أقوى من النفس الشهوانية وأضر بصاحبها، لأنها إذا استولت عليه كثر غضبه وظهر خرقة وعدم حلمه ووقاره، وأسرع عند الغضب إلى الانتقام، وزاد في التشفي فأكثر السبّ والفحش، فإذا استمرت هذه العادات في الإنسان كان بالسباع أشبه منه بالناس، فإذا أدب نفسه الغضبية وقمعها كان رجلاً حليماً وقوراً عادلاً محموداً، أمّا النفس الناطقة التي تميّز بها الإنسان عن سائر الحيوان، فهي التي شرف بها الإنسان وعظمت همته، وهي التي بها يستحسن المحاسن ويستقبح القبائح، وبها يمكن للإنسان أن يهذب قوته السابقتين ويكفهما ويضبطهما، وبها يفكر في عواقب الأمور، وفضائل هذه النفس، اكتساب العلوم والآداب وكف الرذائل، وسياسة صاحبه في معاشه ومكسبه ومروءته، وفعل الخير والحلم والحياء والتسك والعفة وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة، فإذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحقّقاً وللرئاسة الذاتية مستحقاً (ابن عربي، ٢٠٠٤، ص ١٣٩ إلى ١٤٤).

إن أعظم ما خطه أساطين الحكمة والفلسفة، تواسج مع ما كتبه الصوفية في باب الأخلاق، ذلك أن ملاك الأمر في تهذيب الأخلاق وضبط قوى الإنسان تقوية النفس الناطقة بالعلوم العقلية ودرس كتب الأخلاق والسياسة، وأنّ الإنسان التامّ هو الذي لم تفته فضيلة ولم تشنه رذيلة، وهذا الحدّ قلما ينتهي إليه الإنسان، وإذا انتهى إليه كان بالملائكة أشبه منه بالناس (ابن عربي، ٢٠٠٤، ص ١٤٤).

وتجدد طرح المعادلة بين النفس والشهوة لدى المتصوّفة، ففي المكاشفة ذكر أبو حامد الغزالي وجوب قهر الشهوات النفسانية وقمعها، فالتفلسف صنم فمن عبد النفس عبد الصنم، ومن عبد الله بالإخلاص فهو الذي قهر نفسه، فالشهوة تصير الملوك عبيدا والصبر يصير العبيد ملوكا، ولذلك كان أفضل الجهاد عندهم جهاد النفس، واعتبارا لميزان العقل والشهوة تحدت معالم أنواع المخلوقات من ملائكية وإنسانية وحيوانية، فقد خلق الله الملائكة وركب فيهم العقل ولم يركب فيهم الشهوة، وخلق البهائم وركب فيها الشهوة ولم يركب فيها العقل، وخلق بن آدم وخلق فيه العقل والشهوة، ومن هنا تجلت أهمية النسب وتوزعها في تحديد طبيعة الإنسان، فمن غلبت شهوته عقله فالبهائم خير منه، ومن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة (الغزالي، المكاشفة، ص ١٣ إلى ١٥).

إن معالجة الأساس التنظيري الأخلاقي عكس مدى مقاربتها مع صيغ الصوفية ومقولاتهم، وإذا كانت أغلب نظرياتهم منشطرة عن التأسيس الفلسفي اليوناني، إلا أنهم طوّروا عنها مفاهيمهم الخاصة، وكانت العقيدة مصدر وحيهم وإلهامهم في استنباط قيم الأخلاق الفاضلة.

ويمكن أن نلج قيم الفضيلة من مقولة أوردها أبو نعيم الأصبهاني، شكلت البساط الممد إلى المعاني الأخرى، وهي أن التصوّف: «ابتغاء الوسيلة، إلى منتهى الفضيلة» (الكسزنان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩)، وهذه الفضيلة تجزئ الصوفي الالتزام بالشمائل والتحقق بالفرائض، فاعتنوا بفنّ عمارة الظاهر والباطن، لنيل السعادة الأبدية، وأخذت العبادة معنى خاص، كالتّي تجسدت لدى النفري في قوله: «إن عبدي من أجل شيء غيري أشركت بي»، فعبادة أوليائه لا تكون لخوف ولا لطمع، لأن في ذلك شرك (التلمساني، ١٩٩٧، ص ٢٨٣).

وقد يسرت لهم المشاركة الأخلاقية السبيل إلى المشاركة الاجتماعية، بتفعيل المبدأ الأخلاقي: "المؤمن مرآة المؤمن"، فاتخذوها معيارا لسلوكهم الاجتماعي، وكان على المرید أن يوسع حبه ليشمل كل الخلق، بالتخلص من الأنانية وحب التملك، وإلا فقد درجته الروحية، وكيف له أن يقول ملكي وهو يعلم أن الله مالك كل شيء (شيمل، ٢٠٠٦، ص ٢٦١، ٢٥٩، ٢٦٢)، فالصوفي من أسقط الياءات الثلاث، فلا يقول: لي، ولا عندي، ولا متاعي، أي لا يضيف لنفسه شيئا (ابن عربي، ١٩٦٨، صفحة ص).

وحين دعا السادة الصوفية إلى الزهد في الدنيا، ظنّ الناس خطأ أنهم دعوا إلى الفقر وعدم امتلاك المال، وهو ظنّ ليس من الصواب في شيء، لأنهم قالوا بصريح العبارة: «ليس الزهد أن تترك الدنيا من يدك وهي في قلبك، بل الزهد أن تتركها من قلبك وهي في يدك»، لإدراكهم أن الزاهد وإن بدا فقيرا فهو غنيّ بخروج الدنيا من قلبه وإن كانت في يده، أما الفقير فقد لا يكون زاهدا مع فقره لاستشراقه الدنيا وتعلق قلبه بها وانشغاله بحب زخرفها، فالزهد لدى السادة الصوفية ليس هو فقر الجيب بل هو خروج حب الدنيا من القلب، والفقر الحقيقي الذي عناه كبار الصوفية هو الفقر من المادة أي التجرد عنها نتيجة التجرد عن الدنيا، والتروحن المستمر حتى يرى في وجوده وعمله وماله فضلا من الله وامتنانا محضا (بدوي، ١٩٦٢، ص ٤١)، والقانع غني وإن كان جائعا (الملطاوي، ١٩٩٩، ج ٠٢، ص ٢٣٤).

إنّ ما اشتمل عليه باب الفضيلة لدى الصّوفية يصبّ فيما يعرف بأدب السلوك، وهو مسلك يقوم على التزام حدود الشّرع ومراقبة الله كما ينبغي، سرّاً وعلناً، ومعرفة حقوق الشّيخ (مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣، ص ٠٦).

وإذا كان فلاسفة اليونان قد أفاضوا الحديث في سيّاسة الدّات، فإنّ الصّوفية قد زادوا على تلك المبادئ ما يبني منهجهم في تربية النّفس وتهذيبها والوصول بها إلى التخلّق بأخلاق الدّات العلنية، وما هذا التمثّل الرّوحي لأسمائه وصفاته الجليلة، إلا حلقة تفضي بالصّوفي إلى تحقيق الكمال الإنساني والسمو الرّوحي بطريق الكشف والفناء.

وقد بُني التّصوّف لدى الجنيد على ثمان خصال، اقتداء بثمانية أنبياء -عليهم السّلام- الذين هم قدوة الصّوفية، وهذه الخصال ملخّصة هي: الاقتداء في السّخاء بإبراهيم لأنّه بلغ أن ضحّى بولده، وفي الرّضى بإسماعيل لأنّه سلّم لأمر الله، وفي الصّبر بأيّوب لأنّه صبر على بلائه بالدود، وفي كلام زكريّا للنّاس رمزا، وفي العربة بيحيى الذي كان غريبا في وطنه وغريبا في أهله، وفي السّياحة بعيسى لأنّه كان في سيّاحته من التجرد، حيث لم يكن يملك إلا وعاء ومشطا، ألفاهما بعد أن رأى رجلا يشرب بحفنتيه، ورجلا آخر يخلل شعره بأصابعه، وفي لبس الصّوف بموسى، وفي الفقر بمحمّد <sup>صلّى الله عليه وآله</sup> (شيميل، ٢٠٠٦، ص ٢٠)، وهذه الأخلاق التي ظهر عليها الأنبياء هي "الأخلاق الكبرى" وهي جماع أخلاق الصّوفية، لأنهم بلغوا بها مراتب الأحياء والأخلاء الأصفياء.

## ٦. التّصوّف أحوال وجدانية غيبية خاصّة

تبيّن من عرض القيم الاجتماعية، الفرديّة، المعرفية والأخلاقية... من أنّ التّصوّف لا ينطوي على قيمة ثابتة بالمعنى الجامد، وإلّا هو مجموعة قيم متغيّرة أو متحوّلة، وأكثر ما يثبت ذلك، كونه بالدرجة الأولى عبارة عن أحوال وجدانية خاصّة، وتجارب فريدة، وهو ما نعرضه في هذه الجزئية من الدّراسة.

تنطلق الباحثة نظلة الجبّوري في تعريفها للتّصوّف من أنّه: «حاصل جمع ما تركه الصوفية من تجارب ذاتية، وخبرات شخصية، ومعاناة وجدانية حيّة» (الكسمران، ٢٠٠٥، ص ٣٨٨)، ونحن بدورنا نستطلع هذه التّجارب والخبرات والمعاناة الوجدانية، التي يمرّ بها الصّوفي في حياته المليئة بالخصوصيّة والتفرد.

إنّ ما نعنيه بخصوصيّة الحياة الصّوفية وتفردّها، يتوافق مع قدرة كلّ صوفي في خلق نموذج المتميّز عن غيره، وهذا ما يأخذنا إلى فحص طبيعة الأحوال التي تُردّ على الصّوفي، وتلوّن حياته الوجدانية الباطنيّة.

فالحال هو ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار (العطار، ٢٠٠٢، ص ١٠١، ١٠٠)، وبتعريف نجم الدّين الكبري هو زاد وشراب ومركب بها يتقوّى السّيّار، ويستعين في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلّي، وهو قوّة الرّوح أو القلب أو النّفس من باق في باق إلى باق، وهو بمنزلة الجناحين للطّير (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٨٥، ١٨٦).

والحال ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار (العطار، ٢٠٠٢، ١٠١)، وهو زاد يتقوّى به السّيّار، في سفره المعنوي إلى مطلوبه الكلّي، وهو بمنزلة الجناحين للطّير (كبرى، ١٩٦٣، ص ١٨٥، ١٨٦)، وهو ما وقرّ في قلب العبد من طرب أو حزن أو بسط أو قبض، دون أن يقدر على ردّه، حين يأتي أو إعادته حين يغيب، ولذلك اعتبرت الأحوال وهبيّة لا كسبيّة؛ فهي مواهب فائضة على العبد من ربّه إمّا ميراثاً للعمل الصّالح المزكّي للنفس، وإمّا نازلة من الحقّ امتناناً محضاً، وإمّا سمّيت أحوالاً لتحولّ العبد بها من الرّسوم الخلفيّة ودرجات البعد (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٥٢، ٣٠٦، ٣٠٧).

ومن الأحوال ما يبعث على البهجة والسّرور والتّشاط والانبساط والامتلاء الرّوحي، كحال "الأنس"، وهو نقيض الوحشة، الذي يخلقه البعد عن الله، لذلك أحوالوا أنفسهم على بذل المجهود للأنس بالمعبود (الكسنزان، ٢٠٠٥، ٣٧١)، وتامم الأنس بالطاعات والموافقات، ومحاذرة الوحشة التي تكون بالمعاصي والمخالفات، فمن طالعه حال الأنس أدرك أنّه يكون باستحباب الفضائل واستكراه الرذائل، فيحوز المنح والمواهب، بلا كلفة المكاسب والمتاعب (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٩٦، ٢٧٦)، ومنها "الانبساط"، ويكون بفرط السّرور في طلب السرّ والجرأة على المحو لطلب التمكن (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٢٦٣، ٢٦٤).

ومن الأحوال ما يبعث الصّوفي على الحرارة والالتّباع، فقد ظلّ التصوّف قرين التعرّض للهبات الحارقة والجمرات الصّاعقة، كأحوال الوجد والمحبّة والشّوق، فالوجد شعلة متأجّجة من نار العشق، وهي نار في القلب ينبعث منها لطلب الحقّ، (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣١٧، ٣١٨)، والشّوق ثمرة المحبّة فمن أحبّ الله اشتاق إلى لقائه، فإذا استقرّت المحبّة ظهر الشّوق، ونتج عنه احتراق الحشا وتلهّب القلوب وتقطع الأكباد من البعد بعد القرب (السهروردي، د/ط، ص ٢٩٧ إلى ٣٠٤).

وعبر بعضهم عن تباريح الشّوق بقولهم: «التصوّف هو مكابدة الشّوق إلى من جُذب إلى الفوق»، وزادوا عليه أنّه: «الاحتراق حذار الافتراق، والاشتياق لدار الاستيقاق» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٧١، ٣٧٢)، وجميع هذه اللّواعج موطنها القلب باعتبارها بيت الله، فاعتنوا بتصفيته وتزكّيته وتطهيره استعداداً لوقور المحبّة الإلهيّة فيه، فهو يناظر بيوت الله في بنية الإنسان، لذلك حرصوا على ألا يسكن بيوت الله فيهم، إلا هو سبحانه (بدوي، ١٩٧٦، ص ٥٦).

وخصّصت المحبّة بموقف إلهي، فهي رقائق أنوار قلوب العارفين بالله، ومسكنها القلوب المتلونة بتلوين كلّ محبوب، ولا تقتصر المحبّة على طرف واحد، فكما أنّ لها وجهة قلبية حيّية من الخلق إلى الحقّ، فإنّها كذلك عروة ممتدّة من الحقّ إلى الخلق: «خلقت كلّ شيء بتوجّه:

"كن"، إلا الإنسان فأني خلقته بيدي، وجعلت قلبه فلك المحبة الداتية» (بدوي، ١٩٧٦، ص ١٧٦).

وتقتضي المحبة نهوض الهمة وقوة العزيمة، فمن ملت همته ضعفت محبته، وجعلها الشبلي صراط الأولياء، فقال في الفرق بين رِقِّ العبودية ورقِّ المحبة: «كَمْ بَيْنَ عَبْدٍ إِذَا أُعْتِقَ صَارَ حُرًّا، وَعَبْدٌ كَلِمًا أُعْتِقَ إِذَا رَقَا»، فالمحبة كأس لها وهج، إذا استقرت في الحواس قتلت، وإن سكنت في النفوس أسكرت، فهي سكر في الظاهر، ومحبة في الباطن (محمود، ص ٧٥، ٨١، ٨٣).

ومن الأحوال ما يبعث على الانخلاع عن الذات، كال فقد والوجد و السكر والغيبة والفناء، فالسكر استيلاء سلطان الحال وهو لأرباب القلوب، وقد وصف البسطامي تجربته مع هذا الحال في مشهد عرفاني مثرع بالغيبة والفناء: «سكرت وما شربت من الدرر، وغيري قد شرب بحور السموات والأرض وما روي بعد، ولسانه مطروح من العطش ويقول هل من مزيد» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٩٠)، لذلك كان العطش لدى الكاشاني، معادلاً عرفانياً للاتصال والخلال من الانفصال (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣١٦).

ونادى أبو بكر الشبلي في أحواله بسكرة تغني عن ملاحظة النفس والأفعال والأحوال والأكوان وما فيها! (محمود، ص ٥٧)، ورسموا الوجود في صورة كأس ملى بذوق كل شراب، وهذا الشراب هو بمنزلة تجلي الأخلاق والصفات القديمة في الصورة الوجودية من الجسد الكلي، وترمز حركته الدائرية إلى دورانه على مراني الذات الإنسانية، أما بنوعه فعين جارية، عصرتها يد الأفعال في دنان استوت من حكمة الحكيم الخبير (بدوي، ١٩٧٦، ص ١٨٤، ١٨٥، ١٩٢).

ومن الأحوال التي يفنى فيها العبد عن نفسه "الغيبة"، وهي غيبة السالك عن رسوم العلم لقوة نور الكشف، والغيبة تكون عن الخلق وأفعالهم والنظر إلى أمورهم وأقوالهم، وعن الأكوان والإمكان لشهود نور الأزل بالعيان، ومما يشتق من الغيبة "الدهش" وهي بهتة تأخذ العبد إذا فاجأه ما يغلب عقله أو صبره أو علمه، التحير في صفات الله وأخلاقه، وفي علم الحق وحكمته (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٥٥، ٣١٩، ٣٣٨، ٣٤٢).

وأقصى غايات السالك بلوغ الاتصال، فالانفصال عن الكونين هو شرط الاتصال، والحضور مع الله بسلامة الفطرة والاعتصام بالله بتصحيح القصد، والاستغراق في الأحذية (الكاشاني، ١٩٩٢، ص ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٩، ٣٦١)، يقول البسطامي: «إن أهل الحج يطوفون بالبيت فيطلبون البقاء، وأهل المحبة يطوفون حول العرش يطلبون اللقاء» (عباس، ٢٠٠٤، ص ٦٩).

وكانت رغبة الصوفي المحمومة في طلب اللقاء ورهبته الشديدة من الفراق هي الباعثة على استغراقه في أحوال الوله والسكر، وهو ما أسلم بعض الصوفية إلى مقاساة القلق والاضطراب، حتى أصبحت المعاناة لدى بعضهم، علامة دالة على الصوفي وعلى حقيقة

التصوّف ظاهراً وباطناً، في تعريف أحدهم: التصوّف اضطراب، فإن وقع سكون فلا تصوف» (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٦٦).

وكثيراً ما كانت الأحوال الغالبة على الصّوفي المغيبة لعقله، تدفعه إلى غريب العبارات فيما عرف بلغة الشّطح، ولهذا حرص بعض الأقطاب على التزام الكتمان، وعدم البوح بالأسرار والمشاهدات، ومنهم الناصحين أبو بكر الشّبلي، فالتصوّف: «وله في سكر، والواله لا يدري ما يطلب، والسّكران لا يعقل ما يقول»، وقد ظلّ يخاطب مردييه: «حفظ الأسرار، صونها عن رؤية الأعيان» وأكد على ذلك في موضع آخر: «الأسرار ! الأسرار ! صونها عن الأعيان» (محمود، ص ١٠٠، ٥٦، ١٩).

وقد ساقتهم الأحوال إلى الخروج عن المعالم الإنسانيّة الواضحة، فلم يعد البعد عن الناس والأنس بالخالق يشفي ظمأهم، بل أوصلهم هجوم الخواطر وغلبة الحال إلى فناء شامل عن النّفس والعقل والحسّ والكون، ممّا دعا إلى ضرورة رسم معالم الإنسانيّة على التصوّف من جديد، بإعادة بناء الإنسان وربطه بمولاه في كل فكر وقول وعمل ونية. (الكسنزان، ٢٠٠٥، ص ٣٨٦).

ولكن هل نجح الصّوفية في التوفيق بين مدارجهم الحيائيّة ومعارجهم الإلهية؟ إنّ الاشتغال على الحضرتين من تمام الخبرة ومن شرط الكمال، لذلك وجدنا كلّ أمورهم قائمة على نفي التقبض والجمع بين الأضداد، كمجموعة العلاقات المتكوّنة من (اجتماع / عزلة)، (حرية / عبودية)، (خلق / معاملة)، (علم / عمل)، (نطق / صمت)، (إشارة / تصريح)، (سماع / مشاهدة)... فالصّوفي يتوسط الطرفين لأنه يرى الحياة في تعايش الأضداد، وأمّا الموت فأن ينشب الحرب بينها (حسّون، ٢٠١١، ص ١٥٥).

لقد دعا الرّعل الأوّل من الصّوفية إلى التجردّ وعدم الزّواج، لما اعتقدوه من عدم التوافق بين الحياة الرّوحية التي تستلزم المجاهدة والانقطاع إلى الله، والحياة الدنيوية القائمة على طلب الرزق والادّخار والحرص على المال والاهتمام بمتطلبات الأهل والولد (بدوي، ١٩٦٢، ص ٥٤)، ومن ثمّ رأوا عدم إمكان الجمع بين هاتين الحالتين المتعارضتين، ولكنّ إذا أخذنا الإطار الزمّني العاكس لبدائيات التصوّف، ينتفي التّهويل، ومن ثمّ لا يمكن الحكم بإخفاقهم في التوفيق بين معادلة الحياة، بكلّ ما يعنيه معتزكها من جدّ وكّد وكسب، وبين التّعبد بكلّ ما تعنيه رباطاته من نسك ومجاهدة النّفس ومغالبة العوارض الحسّية والقواهر الدنيوية.

وأمام الرّحلة التي خاضها أقطاب الصّوفية في العالم إلى وقتنا الحاضر تنتفي الثنائيات المحرّجة، وينكشف الثّقاب عن النّضج العلمي والوفرة الخبراتية التي انتهى إليها التصوّف وما زال أرباب الصّوفية إلى اليوم يبحثون عن أصول تطوّره في كلّ عصر وظرف وفي جميع الحواضر.

## ٧. رِيّاح الحداثّة و مرآة المعاصرة

## أ- التّصوّف وتجلّيات الحداثّة

ما الحداثّة وما موقف التّراثيّين المحافظين منها؟ يتعلّق مصطلح الحداثّة في الفكر الحديث والمعاصر بالإيمان القطعي واللامحدود بمفهوم التّفقّم والعقلانية، الأمر الذي فرض تقسيماً ثنائياً للعالم والمجتمعات، فمنها حديثة، متقدمة، عقلانية وأخرى تقليدية ومتخلفة. (عبد الجواد، "التّداخل بين الدّيني والسياسي"، [www.nizwa.com](http://www.nizwa.com))

وقد بدأت الحداثّة والتّجديد في الشّعر العربي، بهزّة في مقاييس القصيدة التقليديّة، فلم تعد القافية أساس الإيقاع، ولم تعد الأوزان العروضية شرطاً من شروط النّظم الشّعري، وقد أشرف يوسف الخال، وأدونيس، وأنسي الحاج، على قيادة هذه الموجة الجديدة، وبخاصّة ما كانت تعرضه المجالات الأدبية من ترجمات الشّعر الأجنبي نثراً خالياً من الوزن والقافية، فكانت نموذجاً للشّعر الحرّ وقصيدة النّثر، بما حملته من شحنة شعريّة متدفّقة، ومن صور غريبة لم يكن للشّعر العربي سابق عهد بها، كلّ ذلك ينتظم في سطور تخلو من الوزن والقافية، بخخلّة نظام الشّطرين، والتركيز على الصّور والإيحاءات غير المرتبطة بعدد الأسطر أو طول الفقرات، وكانت بعض الأقلام الشّعريّة العربيّة ترمي إلى تحديث التّراث والاطّلاع على الشّعر الأوروبي والانفتاح على تجارب شعراءه.

وقد أصيب الشعر التقليدي منذ العصر العبّاسي بمحاولات ناوشت المقدمة الطلّابية، على يد أبي نواس في قراءته الحداثيّة للقيم الجمالية والمعايير الفنيّة الثابتة والثورة عليها وتجديدها، ثمّ امتدّ التّجديد إلى المواضيع والأوزان والموسيقى والإيقاع والصّور التخيلية والألفاظ والمعاني...

وقد جهر الحداثيون الجدد بدعوتهم في كون الشعر تجربة نفسية، لا تطرد في خطوط مستقيمة بل تتعرّج في منحنيات ومنعطفات كثيرة، وينبغي أن تستمدّ الصّور الشعريّة من الصّور المتعرّجة، وعلى نفس المنوال عرفت إيقاعات قصائدهم من إيقاع الحياة العصريّة، فالحياة تطوّرت من جميع جوانبها السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة ويجب أن يتطوّر معها إيقاع الشّعر، متناسين أنّ إيقاع الشعر لا يدخل في الاقتصاد والاجتماع والسياسة إنّما يدخل في الأنغام والألحان، والحقيقة في الشعر أنّه مسألة كيف لا كمّ مثلما أريد التّرويج له... (ضيف، ص ٧٣).

ولكن لا يجب أن نغترّ بالحداثّة، مثلما لا ينبغي أن نستهيّن بالتّراث، فيمكن للدارس أن يعثر على التّجديد داخل القصيدة التقليديّة المصاهرة للتّراث، نظير ما وصل إليه الشّعر الصّوفي من نجاح في معالجته مسائل النّفس والوجود والكون والعقيدة والخالق، بينما لم يقو كثير من الحداثيّين على تقديم نماذج شعريّة ناضجة، فلم تُقدّم محاولاتٍهم إلّا جسداً شعريّاً ممزّقا، وعينين كفيفتين، ورأس لا عقل له، وأنفاس رتيبة فاقدة لحرارة الرّوح.

وتعرّضت تجربة الحداثّة إلى موجة عارمة من الانتقاد من طرف رافضيها، مجملين طعنهم عليها في تهمة مصادر الدّين كالكتاب والسنة والإجماع، وإغفالها موجّهاً للحياة البشريّة، ومن ثمّ المناداة بتأويل جديد للواقع والفنّ، يتناسب والأفكار الفلسفيّة الحداثيّة، ومنها الماركسيّة،

والفرويدية، والدّاروينية، وأفكار نيتشه، وتبني رغبات الإنسان الفوضوية والغريزية، ومن ثمّ الثورة على جميع القيم. (عوض، "الحدائث في ميزان الإسلام"، <http://vb.arabsgate.com>)

وقد وصفت الحدائث بأنها خلاصة سموم الفكر البشري كله، من الفكر الماركسي إلى العلمانية الرافضة للدين، إلى الشعوبية إلى هدم عمود الشعر، إلى شجب تاريخ أهل السنة كاملاً إلى إحياء الوثنيات والأساطير، كما وصفت بأنها مولود غير طبيعي ولد مشوّهاً، وإنها موجة فاسدة امتطّاهها البعض لسهولة ركوبها. (عوض، "الحدائث في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>)

وأما من النّاحية الأدبية فقد تمّ التركيز على سمات الغموض في إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكرية، وماضيها العلمي والأدبي، بما فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلحادية وطلاسمها، فضلاً عن رفض كل ما يمتّ إلى المنطق والعقل بصلّة، أمّا اللغة فهي قوى ضخمة من قوى الفكر المتخلف التراكمي السلطوي، لذا يجب أن تموت، ولغة الحدائث هي اللغة التقيض للغة الموروثة، التي أضحت بضاعة عهد قديم، يجب التخلّص منها، لذلك آثروا الغموض والإبهام والرّمز كمعالم بارزة في الأدب والشعر الحدائثي. (عوض، "الحدائث في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>)

لكنّ بعض الأصوات الغاضبة على الاتجاه الجديد، لم تكن أقلّ تعصّباً وعنفاً من ثورة الحدائث أنفسهم، ولا يمكن إغفال لسان الشعر الحدائثي في مناصرة القضايا العادلة في العالم، كالطفولة والتحرّر، ورفض التمييز العنصري، وخدمة الإنسانية عامّة.

والواضح أنّ الحدائث لم ينظر إليها إلا بعين واحدة، ولم يسمع إلا للصوت الصّاحب منها، فحملت الحدائث المثزّنة الواعية، أوزار التّيّار العدمي وتبعاته، ومن ثمّ أصبح لزاماً على الدارسين إدراك الفرق بين التّيّارين وجوداً وحكماً.

إنّ ميزان الاعتدال في المواقف تجاه نزعة الحدائث صدر عن بعض الباحثين الموضوعيين، وقد نهضت رؤيتهم على رفض نقل الحدائث في صورتها الشائعة في الغرب، وتطبيقها على الواقع العربي من غير مراعاة للخصوصية وتفرد التجربة من بيئة لأخرى، ومن العقلاء المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي رأى أنّ شرط التحرر من الحدائث المقلدة وتحقيق الحدائث المبدعة، هو الخروج من ضيق حدائث الزمن إلى سعة حدائث القيم، (ناجم، "جدلية العلاقة بين الحدائث والتصوّف في الفكر العربي الإسلامي" ٢٠١١،

<http://muolaynadjem.elaphblog.com>)، فهل عرض التصوّف لتّيّار الحدائث، وهل وظّف الحدائثيون التصوّف بمفهومه العرفاني؟

لقد طوّر الشّاعر الأندلسي المخمّس والمسمّط من الشعر المشرقي، فأعطى الموشح والزّجل شكلاً ومحتوى ولغة مغايرة عن المألوف، « فكان للأفق الأندلسي تجليات في سماء الأدب العربي، الذي حفل بنوع أدبي خاصّ هو إبداع أندلسي خالص: "الموشحات"، بل إنّ شعراء الأندلس ابتكروا بحورا عروضية غير تلك البحور السّنة عشر المعروفة في الشعر العربي، منها

بحر السلسلة الذي أبدع الأندلسيون على قاعدته أشعارا وموشحات كثيرة»، وقد تابع تأثير صدى الإبداع الأندلسي في سماء الأدب الأوروبي، بانتقال الموشحات الأندلسية إلى فرنسا وأوربا فيما عرف بشعر التروبادور(الجوالين) (يوسف، "الأفق الأندلسي وأثره في الحضارة العربية والأوروبية" [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com)).

واستفاد شعراء الصوفية من الشكل الشعري المبتدع، غير أن هذه الجودة، لم تخلق عندهم الصراع بين التراث والحداثة، فابن عربي اعتنق تجربة الشعر الحدائثي أو الشعر الجديد، وتقلد قلمه قصيدة "الموشح" دون أن يعني له ذلك مسألة انتساب وهوية شعرية، مثلما طرحته الحداثة في القرن العشرين، فقد بات تحديد الاتجاه الإبداعي مسألة مصيرية، لكن تجربة "الموشح" لدى الشيخ الأكبر لم تلازمه، لأنه لم ير التجديد وراء الأشكال، والحرية داخل الأغصان والأقفا، لأنها وفق منظوره، تتحقق على مستوى الوعي، فرغم ركوبه تجربة الموشح إلا أنه مع ذلك تابع ممارسة عقيدته الصوفية وفلسفته العرفانية، داخل الأشكال الجديدة التي أتاحتها له الشكل الشعري الجديد، بأقسامه وتفرعاته وتنوعات بناءاته الهندسية الخارجية، فقد منحت مساحات أريحية للتعبير، بخروج الموشح عن نظام القافية الواحدة وإمكانية التنوع فيها، والتوزيع الإيقاعي الباذخ، فضلاً عن الخرجة، التي تأتي في خاتمة الموشح زينة متميزة. (محمود، "التجديد العروضي الغنائي في شعر الموشحات الأندلسية" [www.dahsha.com](http://www.dahsha.com))، هذا إن اعتبرنا الموشح تجديداً وحداثة في زمنه، فمن النقاد من رأى له سندا قديماً في الشعر العربي، أنغاما وألحانا ولغة وصياغة. (ضيف، ص ٢١٩)

ومن هنا نتساءل عن مدى إسهام الشكل في إضاءة الفكرة وخلق الرؤية، وهي المرآة التي عول عليها الحدائثيون في عصرنا، إلى جانب اللغة التي تحولت من نظام صوتي إلى نظام بصري، ومن وسيلة تعبير عن العالم إلى مكون عضوي للعالم. (كمال، "اللغة مكونة من الوعي الحدائثي - لغة النص ورؤياه- ٢٠٠٩، [www.nizwa.com](http://www.nizwa.com))

أما بالنسبة لابن عربي فالإبداع لا يغرف من شكل القصيدة وحسب، وإنما من عمق الأطر الفكرية التي تستوعبها، كالتالي يتبجحها الصرح القرآني، فعنه تتفرع الأشكال أفقياً وعمودياً، والتي يمد منها مستويات الوعي والمعرفة والإدراك، وهو ما لم يتم فهمه من طرف الحدائثيين الجدد، إلا قليلهم ممن نظروا إلى الحداثة في عمقها الروحي لا في أبعادها المادية فقط، لذلك فقد تفنن ابن عربي في ممارسة الحداثة شعراً، على مستوى عمق الأسئلة الجدلية المطروحة والأنساق الجمالية المقدمة، بازاً محاولات من اعتبروا كتاباتهم حدائثية من المعاصرين.

ومما يؤسف له في علاقة الحداثة بالتصوف، إصااق مقولات باسم التصوف تسيء بسمعته، يقول أدونيس في كتابه: "مقدمة للشعر العربي" متحدثاً عن قيمة الشعر الجديد، ومبيناً صلته بالفكر الصوفي القائل بوحدة الوجود ما نصّه: «تجاوز الواقع أو ما يمكن أن نسميه اللاعقلانية، واللاعقلانية تعني الثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق، وعلى الشريعة من حيث هي أحكام تقليدية تعني بالظاهر... هذه الثورة تعني بالمقابل بالتوكيد على الباطن، أي على الحقيقة مقابل الشريعة، وتعني الخلاص من المقدس والمحرم، وإباحة كل شيء للحرية، الله في

التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متعالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوب ثبات الألوهية، جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان، وبهذا المعنى قتله، أي الله، وأعطى للإنسان طاقاته، المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحداً، صارت المعجزة تتحرك بين يديه». (عوض، "الحدائث في ميزان الإسلام" <http://vb.arabsgate.com>).

والواقع أنّ المضمون الجديد للشعر الحرّ استقى من منابع الشعر الغربي، والفلسفة الغربية، وعلم النفس والكتب السماوية والتصوّف (ضيف، ص ٢٢١)، لكن أيّ تصوّف؟ وهل هو التصوّف الإسلامي الصّافي؟ أبداً وإنما هو التصوّف الغربي حيناً، والتصوّف الفّني المجازي أو الاستعاري حيناً آخر، ولهذا اتّسمت نظرة هؤلاء إلى الدّين بنظرة لا تعترف له بالقداسة والعصمة، وهنا مكمن الخطأ في الوصل بين الحدائث والتصوّف.

لم يدع الصّوفية إلى ما يريب في مجال العقيدة، ففي شهادة نثرية للحلاج، نفى بشدّة فكرة المزج بين الخالق والمخلوق، وإن ثبتت في شعره، ولعلّ ذلك يرجع إلى طبيعة القول الشعري، لكن لغة النثر ترجع به إلى صحو العقل وصفو الحقيقة، فيكتب: «مَنْ ظَنَّ أَنَّ الألوهية تَمْتَزَجُ بالبشرية، فَقَدْ كَفَرَ»، وعن الحلول يقول: «إِنَّ مَعْرِفَةَ الله هِيَ تَوْحِيدُهُ، وَتَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ عَنِ خَلْقِهِ، وَكُلُّ مَا تُصَوَّرَ فِي الأَوْهَامِ فَهُوَ تَعَالَى بِخِلَافِهِ، كَيْفَ يَحُلُّ بِهِ مَا مِنْهُ بَدَأُ؟». (يوسف، "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة"، [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com)).

لقد فجر الحلاج في كتابه "الطّواسين"، كلّ التراكبات اللغوية والدلالية، ليعود إلى أصل اللغة ومنشئها: "الحرف"، وإلى التجلي الأتمّ لها: "القرآن الكريم" (يوسف، "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة"، [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com))، فالقرآن الكريم كان للصّوفية دائماً المبدأ والمعاد، وكيف يلتبس في المخيلات اشتراكهم مع الحدائثيين في الانسلاخ عن أوصال العقيدة، أو توأطهم في دعوتهم إلى إنهاء عهد الوصاية الدّينية مثلما وقع في أوام الحدائثيين.

لم تقدّم الحدائث بهذا المنظور خدمة جليلة للتصوّف بقدر ما خدم التصوّف جوانب الحدائث، أو بتعبير أوضح، لم تفهم الحدائث التصوّف بقدر ما فهم الصّوفية الحدائث، وأجابوا عن عميق أسئلتها الإنشائية والكونية والإلهية، في نسق فكري واع وخالق، حتّى قبل أن ينمّ طرحها لدى المتأخّرين.

## ب- مرآة المعاصرة

راهن بعض الدّارسين على أنّ الدّول الإسلامية وظفت الطّرق الصّوفية توظيفا سيّاسياً، وخاصّة في البلدان التي شكّلت فيها الطّرق الصّوفية قوّة مؤثرة، ممّا حرّك نحوها أطماع الأنظمة، لاستثمارها في معاركها السياسية، ممّا جعلها غير بعيدة عن الممارسة السياسية، ففي السّودان وجدت الحياة العصريّة تداخلاتها مع رجالات الفرق الصّوفية، إذ عمل بعضهم في مؤسسات الدّولة مستشارين ووزراء وسفراء، وبرع البعض الآخر في الحياة الأكاديمية، فالطّرق الصّوفية لها سلطانها على الشارع السّوداني جماهيرياً وسياسياً، فتوجد في السّودان حوالي

أربعين طريقة صوفية، ولكل طريقة مركز ثقل في منطقة جغرافية معينة، لذلك قيل إذا كان هنالك عائلة في السودان لا يوجد بها صوفي واحد فهي عائلة غير سودانية. (أحمد، "الطريقة السمانية في السودان" [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)).

ولا ندري ما العيب في أن يتقلد الصوفية مناصب في الدولة، واتهامهم بالمصلحية والتواطؤ، فكيف يتوَحَّى منهم الأدوار الإيجابية الفعالة المزهرة، ثم يُعَمَدُ إلى نفيهم خارج أسوار المجتمع والسياسة، فهذا الأمر إن تحقَّق يُحَسَبُ لهم لا عليهم.

وإذا عُدنا إلى تاريخ الطرق الصوفية في العهد العثماني، وجدنا دورها بارزا في إدارة شؤون الدولة، وهو ما ترجم انصهارهم العميق في المجتمع بجميع مستوياته، الديني، السياسي والشعبي، إذ لم يكن التصوف دخيلا عن الحياة العامة، بل كان النواة الأساسية التي نسج حولها المجتمع انتماءه وقيمه وهويته، وهو ما فسّر التفاف السلاطين بالطرق الصوفية والتكاي، وقربهم من شيوخها، فضلا عن اشتراكهم مع الجيش العثماني في فتوحاته، ومساهماتهم في تحقيق العديد من الانتصارات، لا لشيء سوى لأنهم كتلة فاعلة في المجتمع وملتزمة بقضاياها المصيرية، فعملوا على نشر الإسلام، وإعداد المسلمين للجهاد، وحملوا على عاتقهم مهمة تبليغ الدعوة الإسلامية إلى مختلف الأصقاع، ببيت روح الجهاد من أجل رفع راية الإسلام وتثبيت دعائم العقيدة. (جريدة البيان، ٢٠٠١، <http://www.albayan.co.ae>).

وفي ما يدنو من توظيف الساسة للتصوف لتوظيف مصلحيًا، راهن آخرون على توظيف الاستعمار للحركات الصوفية لغرض توسعي امبريالي، بالحجاج على أنّ التصوف يسير سيرا متوافقا مع الاستعمار، بل إن بعض الحركات الصوفية تحالفت مع الاستعمار أو رفضت مقاومته باعتباره قضاء وقدرًا، حتى وصل الأمر إلى التّحريم المطلق لمقاومة الاستعمار، مهما بلغ جرائمه من احتلال للأرض وهتك للعرض ونهب للثروات، فالصوفية بدعوتهم الظاهرية إلى الزهد وترك مباحج الحياة والانصراف عن الدنيا، أضفوا الصبغة الدينية على موقف الخنوع والخضوع للمحتل الأجنبي، بخلفيات قدرية استسلامية؛ ولهذا حرصت سلطات الاحتلال على إطلاق يد الطرق الصوفية في ممارسة أنشطتها. (أحمد، "الطريقة السمانية في السودان" [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)).

وليس على بعض الصوفية تثريب في مواقفهم، خاصة في تلك الحقبة الخالية من الزمن، ليس مناصرة لمواقفهم ومؤازرة لهم، ولكن نظرا لدورهم المحدود، المتوقف على التربية الروحية وتلقين مبادئ العلم والدين، فكيف لمدرسة تقليدية يحمل فيها شيخها حيرا ولوحة، أن تقف نداء لرشاشات المستدمر وبطشه، وهل تراه يجازف بأنفاس طلبته الذين هم في الغالب من الصبية والفتيان؟

ومن الإنصاف الشهاداة للصوفية الحقّة من أنهم كانوا على المحجة البيضاء، في مقاومة الاستعمار، فالأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٨-١٨٨٣م)، القائد الثوري والسياسي المحنك والقطب الروحاني يُعَدُّ في المقام الأول سليل الطريقة القادرية، ومؤسس الدولة الجزائرية الحديثة، ورمزا للمقاومة ضد الاستعمار الفرنسي، التي أدار رحاها ما يقارب سبع عشرة سنة

(١٨٣٠ إلى ١٨٤٧)، دفاعا عن الوطن ورفعاً لراية الإسلام، وقد خرجت جميع المقاومات الشعبيّة بعده من رحم الطّريقة.

وشهادة المؤرّخ الفرنسي "مارسيل إيميري" التاريخية، بخصوص الطّرق الصّوفية، تفصح عن حقائق لا لبس فيها، وتنصف الطّرق التي طالتها السنة المنقولين والمنزّدين، إذ يقول: «إنّ معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر، كانت قد أعدت ونظمت ونقّدت بوحى من الطّرق الصّوفية»، إلى جانب تسجيل دور الطّريقة القادرية في مقاومة الاستعمار الفرنسي بالجزائر، والطّريقة السنوسية في ليبيا، والشاذلية في مصر، والرّحمانية في الجزائر وتونس». (عبد المنعم، "دور الطّريقة في مقاومة الاستعمار الفرنسي" <http://montada.echoroukonline.com>).

وعلى الدّرب نفسه وقفت الطّريقة المریدیة شوكة في حلق الاحتلال الفرنسي لأراضي السنغال أواخر القرن التاسع عشر للميلاد (١٨٩٣)، على يد مؤسسها الشيخ أحمد بمبا، الملقب بـ "الخدیم" أو خادم الرّسول، مجتذبة آلاف السنغاليين الذين التقّوا حولها وحول مؤسسها، ما حدا بالاحتلال الفرنسي إلى نفيه لمرات عدّة، إلى أن فرضت عليه الإقامة الجبرية، ولم يأمن الفرنسيون جانبه، إلا بعد أن أصدر فتوى تحصر الجهاد في جهاد النّفس، والترفع عن كلّ ما هو دنيوي ومادي. (مصطفى، "الطّريقة المریدیة بالسنغال" [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)).

وما تعرّضت له الحركات الصّوفية على مدار تاريخها، من المضايقات والملاحقات أمر لا يُغفل، فقد وجّه الشّيوخ اهتمامهم للقضاء على التّصوّف، وملاحقة الصّوفية وإيداعهم السّجون، وزادوا أن أجبروا مفتي آسيا الوسطى، على إصدار فتوى سنة ١٩٥٩، تؤكد أنّ التّصوّف تيار دخيل على الإسلام، وأغلق الشّيوخ أبواباً أخرى، وحولوا بعضها إلى متاحف، ووضعوا بعضها الآخر تحت حماية الدّولة، لكنّ هذه الإجراءات أدت إلى انتعاش التّصوّف وزيادة عدد المنتسبين إليه، لما قام به أتباع الطّرق الصّوفية، من أدوار جلييلة في التّعليم القرآني، وتنشئة الصّغار تنشئة إسلامية. (أحمد، "الدّولة العثمانية والحضارة الإسلامية"، <http://0alsoufia.arabblogs.com>).

ومن أشهر الطّرق البكتاشية، والرّفاعة، والمولوية، والنقشبندية، التي كان لها دوراً فعّالاً، وتأثيراً كبيراً على شعوب آسيا الوسطى، واليسوية التي امتدّت فروعها إلى كلّ مناطق آسيا الوسطى والقوقاز، وكذلك الطّريقة القادرية، والطّريقة الكبروية، وقد كان نشاط هذه الطّرق منحصراً في تربية المسلم تربية روحية وفكرية، والعمل على تكوين مجتمع إسلامي منظماً تنظيماً مثاليّاً، فكان لهم أيادي الفضل في نشر الإسلام في مختلف الأمصار.

وعلى محور آخر، حاول بعض الدّارسين الرّبط بين الظّهور المكثف للطّرق الصّوفية بأحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي هزّت الولايات المتّحدة الأميركيّة، وكانت لها أصداء في العالم كلّها، باعتبار أنّ هذه الأحداث، وجّهت الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي، إلى فتح الأبواب للطّرق الصّوفية، حيث رأت في ذلك حلّاً مثاليّاً، لإحداث نوع من التّوازن في مواجهة

التيارات السلفية واسعة الانتشار، الأمر الذي يمكنها من تحصيل الاستقرار السياسي الذي ترغب فيه. (مصطفى، "الطريقة الرحمانية في الجزائر" [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)).

وقد رأت المجتمعات السياسية العربية والغربية في التصوف، البديل الروحي للردّ على التنظيمات الدينية المتطرفة خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لذا رُئي أن توظيف الدبلوماسية الصوفية في العديد من القضايا السياسية، نوع من الحداثة الدينية. (مصطفى، "الطريقة الرحمانية في الجزائر" ٢٠١٢، [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)).

وصنّف بعض الملاحظين، الطريقة البودشيشية نموذجاً للتزاوج بين الدين والسياسة العالمية، أو العولمة الغربية، إذ بات لها علاقات وطيدة مع هيئات دبلوماسية لبلدان عظمى، مثل فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، هذه الأخيرة التي أدت دوراً هاماً في تشجيع الطرق الصوفية، في عديد البلدان الإسلامية، من خلال العمل الجادّ على إدخال الفكر الصوفي في المناهج الدراسية. (ناجم، "جدلية العلاقة بين الحداثة والتصوف في الفكر العربي الإسلامي" ٢٠١١، <http://muolaynadjem.elaphblog.com>).

إنّ سعاية الغرب إلى مصالحة التصوف الإسلامي ودعمه وجودياً ومالياً، جزء من استراتيجيته في ملء الساحة السياسية والدينية وفق ضوابط فصل الدين عن الحياة، وإقصاء الإسلام نهائياً عن قضايا السياسة والاقتصاد، بنفس الطريقة التي استخدمت في تهميش النصرانية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، تأسيساً لما وُصف بـ "الإسلام المعتدل" باعتباره الأقرب إلى تحقيق "التجانس" مع القيم الغربية، للوصول إلى أرضية مشتركة، بدعوى تطوير الدين الإسلامي وجعله قابلاً للاندماج في الواقع العالمي الأمريكي الجديد.

وتنفيذاً لهذا المشروع، يشتغل الباحثون الأجانب والخبراء، على صياغة أجدبيات صهر علوم الإسلام في المنظومة العالمية الغربية، من خلال تقديم نموذج "الاجتهاد الروحي" المستمد من التراث الصوفي العريق، والأدبيات الإسلامية الحديثة، بديلاً عن "الاجتهاد الفقهي" كونه المسلك الملائم لحقيقة "ما بعد الحداثة".

لكنّ الصوفية اليوم، يعملون على تطوير أساليب عملهم وعناصر قوتهم، بتعزيز البنية التحتية وعصرنتها، وإمدادها بالرؤية اللوجستية، وقد كان للطريقة الديوبندية فخر السبق إلى إرساء مادّي وروحي شامل، في أعقاب ستينات القرن التاسع عشر، فهي مدرسة فكرية عميقة الجذور، طبعت كلّ منتسب إليها بطابعها العلمي الخاص، وقد بدأت هذه الجامعة بمدرسة دينية صغيرة بقرية ديوبند عام ١٨٦٦م، ثم أصبحت داراً للعلوم ومن أكبر المعاهد الدينية العربية في شبه القارة الهندية، وقد لُخص هدفها في إيجاد جيل يكون بلونه وعنصره هندياً، يهندي قلبه وعقله بنور الإسلام، وتفيض روحه بالعواطف الإسلامية، ثقافة وحضارة وسياسة، ردّاً على قول اللورد الإنجليزي ميكالي: «إنّ الفرصة من خطتنا التعليمية هو إنشاء جيل من الهند، يكون هندي النسل واللون، وأوربي الفكر والذهن».

إنّ التصوّف ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيّد بحدود الزّمان والمكان، والأجناس واللغات والأديان، لكنّ عالميتها مستوحاة من عالميّة الرّسالة السّماوية، لا من لوائح الغرب وبنود مشاريعهم.

#### ٨. المآخذ على الصّوفية

من المآخذ على الصّوفية، اعتقاداتهم بشأن شيوخهم أثناء حياتهم وبعد موتهم كنسبة علم الغيب المطلق إليهم، وأنّ الكون كله تحت تصرّفهم، وقدرتهم على إحياء الموتى، والاعتقاد أنّهم خلقوا من مادّة مميزة، وقادرين على أعمال لا يقدر عليها بشر، وأنّه بإمكانهم التحول من مادّة إلى أخرى كالذّوبان مثل الرّصاص والاستحالة إلى ماء والامتناع عن الطّعام والشّراب لسنوات طويلة، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله أعطى بعضهم صكاً بعدم دخوله النّار، وأنّ الوليّ يمكن أن يصل إلى الله على العرش ويتكلّم معه، والاستعانة بهم وتقديس أضرحتهم والتبرّك بها، وأنّ شدّ الرّحال إليهم يعادل التوجّه إلى البيت الحرام، وأنّ زيارتهم هي الحجّ الأكبر، وأنّ مسقط رأس الوليّ بقعة مقدّسة، ومن الاعتقادات المشينة أنّهم يعرجون إلى السّماء ويمحون ما في اللّوح المحفوظ، والاعتقاد بأنّ الملائكة صوفيّة، ومن المخالفات اتّخاذ أوراد غير مشروعة، وإباحة الزّنا باعتبارها من مجاري أقدار الله، ونبذ الجهاد وتبرير تركه بالاستغناء بغزوات النبي صلى الله عليه وآله، وأنّ من دخل طريقته دخل الجنّة، ومن أكل طعامهم دخل الجنّة...

غير أنّ هذه الاعتقادات تتوزّع بصورة متفاوتة من طريقة لأخرى، وقد نجد منها ما يتّسم بالمغالاة والتطرّف ومنها ما يجنح إلى الاعتدال والوسطية، كشأن جميع المذاهب الدّينية والتيارات الفكرية، وهو ما لم تستثن منه الحركات الصّوفية، على أنّ المسؤولية تقع على أولي النّهى، فشتان بين مقولات الصّوفية الحقّة الذين نهلوا من القرآن والسنة، فشددوا على الاجتهاد في العبادة وزكاة النّفس ومراقبة الله في الفعل والقول والظاهر والباطن، وجال خيالهم في فضاء الإنسانيّة المشرق، فابتكروا فكرة "الإنسان الكامل" وبين هذه المزاعم الباطلة التي ما أنزل الله بها من سلطان.

ومما ينبغي أن يطهر عنه صوفية القرن الحادي والعشرين، ما يقام من أفعال وممارسات أثناء السّماع كقرع الذّقوف، وما يشاهد في أحوالهم من القفز والدوران، والترفيف باليدين، والتّصفيق والصّراخ، والرّكوع والسّجود في غير صلاة، والنّهوض والسّقوط أرضاً، وشقّ الأتواب، وإلقاء العمائم أرضاً، وتأليه الشّيخ، فالصّوفي من صفا بنفسه عن الصّغائر فضلاً عن الكبائر، والصّوفي من صفا منه الباطن والظاهر، فالقيّام ببعض الحركات الغريبة كان منشؤه غلبة الحال على الأقطاب، وكانت من أحوالهم الخاصّة، المترجمة لما وقع في وجدانهم من الانخراط والولع، في شكل حركات لا إرادية وحالات من الغيبوبة والإغماء، ثمّ امتدّت لتصبح من الطّقوس الشّاملة والتّقاليد الرّاسخة، وهي ليست من أساسيات التصوّف لا من حيث المضمون ولا الشكل، وهي إلى التّرك أوجب، ومن ثمّ لا يمكن الاحتكام إليها.

إن المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية لتلك الحالات النفسية العصائية أكدوا بأن حالات الهستيريا، والكبت المزمن والانهييار العصبي، وسواها من الأمراض النفسية الأخرى، حالات استثنائية غير سوية لا يمكن اعتبارها شكلا من أشكال الممارسة الصوفية، لأنها انعكاس للسلوك المنحرف.

ومن أهم مواطن النقد على الصوفية إقامة طقوس العريضة التي يتخللها الرقص والغناء والتصفيق والتعبير عن الحب الإلهي في عبارات جنسية مفضوحة، بل وإباحة النظر إلى النساء، وإقامة حفلات للعهر الجماعي المقدس لدى الزنادقة والحلوليين، بدعوى أنها صفات الله التي حلت عليهم، ومنها "إشاعة الإباحية باسم الخلّة" (بدوي، ١٩٦٢، ص ٦٣، ٦٤)، والتخلص من العبادات وتصنع الرخص بقولهم الناشز: "رفع الحبيب عنا التكليف"، والمتأمل لسير الصوفية يلتقي بنماذج تعلق بها النفوس وتآلق لها الخواطر، في تمسكهم بالعبادات فأظهروا كيفية أدائها وأبانوا حقيقتها وسرها، فقد جاء على لسان المحاسبي واصفا آداب الصلاة: «إذا دخلت إلى الصلاة فأقبل على الله كإقبالك عليه يوم القيامة...» (شيمل، ٢٠٠٦، ص ١٧٣)، مسترسلا في تبيان آداب الصلاة حركة حركة، وجارحة جارحة في صورة مهيبه، واصلا ظاهر الحركات بباطن معناها، وكلّ همّه إصابة المتعبّد روح العبادة، لا مجرد الالتزام بأوضاع معيّنة.

حقا لقد أضحى الصوفي الذي يعبد ربّه -بين أولئك الأدعياء- كمصحف ضائع في بيت زنديق، فلا يمكن للصوفية أن يدعوا إلى الفجور، لأنّ منهم من امتنع عن الزواج، ليس رفضا له، بل لانشغالهم عنه بالطاعات والعبادات، فكيف يدعون إلى الزنا وهم الذين محقوا الشهوة، ورددوا أنّ التصوّف لا ينال بين أفخاذ النساء، فالموضوعية تقتضي الفصل لصالح شيوخ التصوّف الملتزم بأحكام الشرائع السماوية، وقد بادروا قبل غيرهم إلى إدانة هذه التشنّجات في العقيدة، والانحرافات في السلوك، فالتجربة الصوفية تجربة فردية عاطفية خالصة، وهو ما جعلها معرضة للفوضى الأخلاقية، ما لم تلجم بلجام العقل والدين معاً.

ومن الاعتقادات التي ما تزال تطفو على واجهة التفكير المعاصر، وتسيطر على ركح الممارسة الصوفية القول بالخوارق والكرامات، والتقديم لها في شعبة غير شعبتها، فهي في اعتقاد المشتغلين بها "امتداد لمعجزات الرسول"، ولو نظرنا إليها بعين فاحصة، لرأينا بينها وبين معجزات الرسول سدا منيعا، فأى كرامة لعرض تهدر فيه كرامة الإنسان وتقشعر له الأبدان، بغرز الخناجر والسيوف في مختلف أعضاء الجسم، والحرق بالنار وأكل رؤوس الأفاعي والتعرض للدغات سُمومها وشرب ترياقها دون أن يصاب صاحبها بأذى، وذلك أمر لا نفتش عن تخريجه فلا طائل من ورائه، فالكرامة أصون للكرامة، أمّا معجزات الرسول صلى الله عليه وآله فقد أسست للبشرية جمعاء، وخوارقها في أنها جمعت بين العربيّ والعجمي، والأبيض والأسود والأصفر، فألفت بين القلوب والأجناس، وجمعت ألسنتهم المختلفة على كلمة التوحيد، وقومت خطاهم على الصراط المستقيم.

وإذا حملنا الخوارق على هذا المفهوم فنعمّا هي، بل ما أحوج البشريّات التي ما تزال في ضلالها وتخبّطها إلى هذه الخوارق لهدايتها وإنارة الطريق أمامها، وهذا هو مفهوم الطريقة الذي

يجب أن يبحث عنه ويؤسس له، ونقصد به طرق هداية من يتلمسون سبل النجاة، وإذا كانت الخوارق تعطيل القوانين المادية، فأحرى أن نعطلها في الأفكار والمذاهب والإيديولوجيات المادية الآلية، بإقامة البحوث في الدود على المادية المترنة المستندة إلى الإيمانية المقتبسة من وحي الكتاب والسنة وسير الأفاضل.

فليس الإمام بمعارف الخيمياء والتنجيم والطلاسم كنوع من الثقافة السريّة، هو ما يصنع الصوّفي، بل الصدق والورع هو ما يصنعه وليس شرطاً أن يكون مطلعاً على مرتبته أو ظاهرها لغيره معلوماً عندهم، فكم من وليّ صالح سار إليه الناس أو ساروا عنه، دون أن يُعرف من أمره شيء.

ومما يشتقّ من مجموعة المفاهيم، مفهوم السلسلة الصّوفية الذي يصل صاحبها بنسب الرسول صلى الله عليه وآله فإنه قد ولد لدى بعض الصّوفيّين الأصاغر الشّعور بالأحقية المطلقة وتقديم النفس على الآخرين، فجعلوها شرطاً في الأهلية أو غلوا في رسم شجرة أنسابهم الشريفة وبحثوا فيها عن سند يحيطهم بهالة من التقديس وبروج لأفضليّتهم استعلاء وزهوا وعرقية وتفرقة، وأغفلوا أنّ نسب العبد عمله فهو قادر على أن يوصله إلى أعلى حلقات السلسلة وأقربها إلى مجاورة الرسول نسبا وشرفاً وكمالاً، ولا أدلّ عليه من قوله صلى الله عليه وآله: "سلمان منا آل البيت"، فالمؤمنون إخوة لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى.

والقول بالسلسلة لا يُنكر إذا أدى مفهوماً رمزياً، دالاً على معنى الارتباط الروحي والعلاقة الثورانية التي تحفّ المنتسب إليها أياً كان أصله وفصله، وغيرها من المصطلحات والمفاهيم التي يجب أن تراجع وتعذّل ويخصّص لها البحوث المستقلة...

ونخلص إلى أنه يستوجب جرّ المصطلحات والمفاهيم، إلى آلة النقد ومجهر الفحص والمعابنة، في خضمّ المنافسات العلميّة، وإنعاشها من جديد، وتعريضها لرياح المعاصرة، وأقلمتها مع المناخ الحضاري، فلا يكفي استهلاكها جاهزة كما وصلتنا في موسوعات الصّوفية ومعاجمهم ونظريّاتهم، إذا أردنا لها أن تحيي بيننا حياة كريمة.

## ٩. النتائج

إنّ ما توصلنا إليه من قيم يؤكد على النتائج الآتية:

١. إنّ السلوك الصّوفي إيجابيّ فعّال، ومظاهر الانحراف والتطرّف والخروج عن الشرع والشعوذة والدجل والمكر والخداع، هي أمور تحسب على التصوّف ولا تنتمي إليه.
٢. إنّ الاعتقاد بسلبية الأداء الصّوفي ودوره في صنع النهضة ناشئ من عدم فهم جوهره والإخفاق في تطبيق مبادئه، ولأنّه تعلق بالعوائد الشّعبيّة، وامتزج بالطقوس العامية وتوقف عند العروض الشكلية الفارغة من المحتوى.

٣. إنَّ مهمَّتنا الأساسية تجاه التصوِّف تتمثل في نزع التكلِّف والزَّيف والحذلقة، برسم المبادئ والأصول الموحَّدة التي تعمل على تقليص الخلافات الطرقية بعولمتها وصيَّاغتها في شكل ومحتوى موحَّد رسميًا.
٤. أظهرت الدِّراسة أنه كلما كانت الطرق الصَّوفية مدعَّمة بالأطر العلميَّة الدَّقيقة ومدجَّجة بأقوى الوسائل المتقدِّمة، (أي اتِّخاذها شكل المعاهد والجامعات)، كلما انطوت على أكثر فرص الفعالية والجدارة، أمام تحدِّيات العصر ورهانات المستقبل، في ضوء تناقضات الأفكار والمذاهب.
٥. إنَّ تمكَّن المدارس الصَّوفية من إحداث نقلة نوعية في هياكلها ومنظومتها الفكرية والمادية، تحقيق بأن يدخلها إلى العالمية، ولكن بمقاييسها العقيدية وانتماءها الدِّيني، وفق قناعاتها وخياراتها هي، لا بالعلومة الجاهزة المفروضة عليها من الغرب.
٦. ليس صحيحًا من أنَّ التصوِّف شجَّع على الاستعمار، وليس صحيحًا من أنه يرتبط ارتباطًا مصلحيًا مع السُّلطة على حساب المبادئ التي يشتغل بها، فطالما أدَّى الصَّوفي دور الناقد لأفان المجتمع، متطلعًا إلى رسم آفاقه.
٧. إنَّ التصوِّف لم يكن ولن يكون حليف العولمة الغربية ولن يستعمل ك رأس حربة في مواجهة المنظَّمات المتطرِّفة محليًا وعالميًا.
٨. لا يجب أن يُنظر إلى المؤسَّسات الصَّوفية على أنها ثكنات حربية، ولا إلى شيوخها على أنهم قادة عسكريين، وإنَّما هي معاهد للتركيز الروحية، ودورها كامن في الإشعاع العلمي والروحي، لذا لا يجب أن تحمَّل مسؤولية هيئة حربية، فلا يصحَّ اتِّهامها بالخنوع والخضوع، إذ أنها تخدم المجتمع فكريًا، وتناهض الاستعمار، وتحارب الفساد بوسائلها الخاصَّة، وتتمثَّل في مجموعة المبادئ والقيم التي تغرسها في الطلبة لإعداد جيل مثقَّف يعرف ما له وما عليه.
٩. إنَّ التصوِّف عامل تقدَّم وازدهار في المجتمع، بناء على المبادئ السَّابقة، وذلك لا يتمُّ إلا إذا انتقلنا من المفهوم التقليدي له، إلى العمل بنظام المعهد والمؤسَّسة والجامعة، وفق هياكل وهيئات محدَّدة ومنظَّمة.
١٠. إلزامية تحديد المصطلح الصَّوفي وإعادة قراءته في ضوء المنظومة المعاصرة، وعزله عن المفاهيم الفاسدة والقيم السُّلبية.
١١. إنَّ تجديد روح التصوِّف ليتلاءم مع تطلُّعات الإنسان المعاصر وآفاق الحضارة التي ينتمي إليها، رهان لا يتحقَّق إلا بالتعاون بين السَّادة الصَّوفية بتخليهم بالتسامح والإرادة الكبيرة بينهم.
١٢. تنسيق الجهود بين مختلف الهيئات الرِّاعية للتصوِّف من خلال عقد مؤتمرات وفتح المجال أمام المختصِّين لإعداد بحوث جادَّة وموضوعية، من أجل تقديم الرُّوى المناسبة لإخراجه

من دائرة المحليّة إلى أدوار العالميّة، وصياغة التصوّف الرّسمي المبنيّ على الأساسيات وواقعيّة التطبيق، وتمييزه عن التصوّف المزيف المبتذل والمتكلف الذي يعتمد على التّسويق والمزاعم والمشخة المتملّقة، والرّعاة الكاريزماتية المنبوذة، وهو الجهد الذي يأمل كلّ صادق غيور على دينه وميراثه إخراجَه إلى النّور.

### التوصيات

- قد تكفي نظرة خاطفة ولمحة سريعة على حاضر التصوّف في العالم الإسلامي حتّى تنطمس الرؤية المتشائمة إلى غير رجعة، لتنتفح بدلا عنها التّفاؤلية الإيجابية، أمام الفهم العميق والتمييز العقلاني والروحاني لماهيته.
- فما زال التصوّف يحتاج إلى الاشتغال على جميع محاور دوريا، ومنها النّظرة الحضاريّة التي تفتح أفقا جديدا على مدارسه المعاصرة، في خلق البنية التّحتية وهيكلتها، من خلال إرساء الجانب الإداري والاستثماري وتحصيل المال وصرّفه على عدّة أقسام ومنها قسم التبرّعات والمساعدات من مجتمعهم الصّغير إلى المجتمع الكبير (المسامحة بالمال)، وهذا القسم يمثل الجانب الخيري، الذي هو أصل من أصول الممارسة الصّوفية، وجذر عريق في معاملات الصّوفي الصّادق، الذي يقتدي في سيرته بالأخلاق الكبرى التي كان عليها الأنبياء والرّسل سلام الله عليهم ودرّتهم أجمعين محمد صلّى الله عليه وآله، والقسم الآخر صرف المال في طبع ونشر الكتب والمخطوطات والدراسات والمجالات (الجانب العلمي والفكري)... وقسم مخصّص للموظّفين المشتغلين على هذه الفروع من طلبته (الجانب العملي).
- إنّ الانتقال من العمل بمفهوم الزاوية، إلى مفهوم المدرسة أو حتّى المعهد والجامعة، ضرورة معاصرة لمواكبة المعايير الأكاديميّة، وتحديّ مستقبلي يجب إحراز قصب السبق فيه، وإعادة تنظيم البنية الفوقيّة وعصرنتها، كالمواظبة على التّأليف من أدنى قاعدة إلى أعلاها، ولا تتوقف الكتابة على مجرد الترويج للمدرسة (الطريقة)، وإنّما تمتدّ إلى شتى فروع التّأليف، كالفقه، السنّة النبوية، الدّراسات القرآنية، الدّراسات اللّغوية والأدبية، وكذا الجانب الدّعوي الإرشادي بمفهومه الدّيني الإسلامي العميق الموجه إلى المسلمين وغير المسلمين.
- إحداهن المكتبات التي تستوفي شروط التّكوين وتلبي ما يحتاج إليه الطالب الدّارس، في إرساء جانبه المعرفي عقلا وروحا لينتقل من مرحلة الاستهلاك العلمي إلى دور الإنتاج المعرفي والإسهام الفكري.
- إنّ ما يجعل التصوّف صرحا حضاريا وقطبا إشعاعيا هو ما يبذله من خدمة ينفع به المجتمع، ويكفي أنّ أساطين الصّوفية كان لهم في كلّ مجال علمي قلم المعنيّ.
- لم تعد المؤتمرات وموائد الدّوات ومواقع الانترنت كافية لتسدّ جميع الحاجات المعرفية، بل لا بدّ من ولوج غمار تجربة الكتابة والتّحقيق والنّشر، وتنوّع بين كتابة المقالات وإنشاء

- المذكرات الصغيرة الخاصة بطلبة المدرسة أنفسهم (أعمال الخدمة في جانبها الحضاري المعاصر)، وتأليف الدراسات المعاصرة الخاصة بالأساتذة المبرزين، مع طبع المداخلات الوطنية في الندوات المحلية والمؤتمرات العالمية والسهر على نشرها وتوزيعها.
- إن القول بالمدرسة الصوفية لا يلغي خصوصيات الطرق المختلفة، وفي الوقت نفسه لا يوسع الهوية والخلاف بينها، لذا عليها أن تشتغل بنظام المدرسة المحترفة، وتمتحن التقنيات العالية والوسائل الدقيقة، لمواكبة المعايير الأكاديمية. (جناح الصلاة والذكر والعبادة، جناح المحاضرات وإلقاء الدروس والقيام على الطلبة، جناح المكتبة والبحث، وخدمات الاتصال السمعية البصرية، الجناح الإداري...)، فإذا لم يسعى أهل الاختصاص إلى تطوير راهنتهم واستشراف مستقبلهم، فلا ينتظر أن يسهر غيرهم على ذلك.
- وما من شك في أن تجديد روح التصوف، أصبح رهانا علمياً وحضارياً، ينهض به الجميع، ولذلك يلزم أن يدخله الكثير من الغرابة والتصفية، وخاصة الأفكار المنحولة التي تنبذها الفطرة البشرية، أو أنها لا تتوافق مع المبادئ الإسلامية في القيم والمضامين، ولا تتناسب مع أدنى التزام أخلاقي، ولا تتوقف عند أزع أو ضمير، فالتصوف الرأشد في المقام الأول سليل الدين الحنيف ومنه يأخذ شرعه وشرعيته.
- إن التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر، تستدعي منه التحلي بالنظر الثاقب ورجاحة العقل، والبعد عن الحالات الانفعالية الهائجة، ولا يمكن في هذه العجالة أن نستعرض في مسح جميع جوانب التصوف مسحا نقدياً، فالخطب جلال ويتطلب إرساء لبنات يقوم عليها مشروع صوفي حضاري قويم.

#### المصادر

- ابن عربي، محي الدين. تقديم عاصم إبراهيم الكيالي. (٢٠٠٤). رسالة في تهذيب الأخلاق. (د.ط). دار الكتب العلمية. بيروت.
- ابن عربي، محي الدين. تقديم محمد عبد الرحمن الكردي. (١٩٦٨). ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق. (د.ط). دار بيبليون. باريس.
- ابن عربي، محي الدين. "الفتوحات المكية". ج ٢. ١. ٣. مكتبة المصطفى الإلكترونية.
- ابن عربي، محي الدين. (١٩٨٨). الوصايا. ط ٢. دار الإيمان. دمشق.
- بدوي، عبد الرحمن. (١٩٧٦). الإنسان الكامل في الإسلام. ط ٢. وكالة المطبوعات. الكويت.
- بدوي، عبد الرحمن. (١٩٦٢). شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية. ط ٢. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة.

- التلمساني، عفيف الدّين. تقديم جمال المرزوقي. (١٩٩٧). شرح مواقف الثّقري. ط١. مركز المحروسة. القاهرة.
- الجنابي، ميثم. (٢٠٠١). حكمة الرّوح الصّوفي. ط١. دار المدى للثقافة والنشر. دمشق.
- حسّون، ندى. (٢٠١١). "الطبّ والمتعلّقات به في مثنوي مولانا جلال الدّين محمّد مولوي الرّومي". مجلة جامعة دمشق. ٢٧. (٢.١). ١٥٥.
- السّهوردي، شهاب الدّين أبو حفص. تقديم عبد الحلّيم محمود ومحمود بن الشريف. عوارف المعارف. دار المعارف.
- الثّبلي، أبو بكر. تقديم عبد الحلّيم محمود. (٢٠٠١). تاج الصّوفية أبو بكر الثّبلي حياته وآراؤه. ط٢. مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.
- شميل، أنا ماري. ترجمة عيسى علي العاكوب. (١٩٥٩). الشّمس المنتصرة دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي. ط١. مؤسّسة الطّباعة والنشر. وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. طهران.
- شميل، أنا ماري. ترجمة محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب. (٢٠٠٦). الأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف. ط١. منشورات الجمل. بغداد.
- عبّاس، قاسم محمّد. (٢٠٠٤). أبو يزيد البسطامي المجموعة الصّوفية الكاملة. ط١. المدى للثقافة والنشر. سورية.
- ضيف، شوقي. (د/ت). في التراث والشّعر واللّغة. (د/ط). دار المعارف. القاهرة.
- عبد القادر علي حسن. (١٩٨٨). رسائل الجنيد. (د.ط). دار الكتب المصريّة. القاهرة.
- العطار، فريد الدّين. ترجمة بديع محمد جمعة. (٢٠٠٢). منطق الطّير. (د.ط). دار الأندلس للطّباعة والنشر والتوزيع. بيروت.
- الغزالي، أبو حامد. تقديم أبو عبد الرحمان صلاح محمد محمد عويضة. (د.ت). مكاشفة القلوب المقرب إلى حضرة علام الغيوب. مكتبة المصطفى الإلكترونيّة.
- الغزالي، أبو حامد. تقديم محمّد بخيت. (د.ت). روضة الطّالبيين وعمدة السّالكين. (د.ط). دار النهضة الحديثة. بيروت. لبنان.
- الكاشاني، عبد الرزّاق. تحقيق عبد العال شاهين. (١٩٩٢). معجم اصطلاحات الصّوفية. ط١. دار المنار. القاهرة.
- كبرى، نجم الدّين. تحقيق يوسف زيدان. (١٩٦٣). فوائح الجمال وفوائح الجلال. ط١. دار سعاد الصباح. الكويت. مصر.

- الكسنزان، محمد. (٢٠٠٥). موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان. ج٧. ١١. ١٣. ط١. دار آية. بيروت.
- مجمع اللغة العربية. (١٩٨٣). المعجم الفلسفي. (د.ط.). الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. جمهورية مصر العربية.
- مرحبا، عبد الرّحمان. (١٩٨٨). مع الفلسفة اليونانية. ط٣. منشورات عويدات. بيروت. باريس.
- الملتاوي، حسن كامل. (١٩٩٩). الصّوفية في إلهامهم. ج١. ج٢. (د.ط.). وزارة الأوقاف. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة.
- النفري، محمد بن عبد الجبار. تحقيق قاسم محمد عباس. (٢٠٠١). التّطرق والصّمت. ط١. أزمنة للنشر والتّوزيع. الأردن.

دراسات معاصرة منشورة في المواقع الإلكترونية:

- أبو ديب، كمال. (٢٠٠٩). "اللغة مكوّنة من الوعي الحدائي لغة النصّ ورؤياه-". [www.nizwa.com](http://www.nizwa.com)
- أحمد، ضياء الدين. "الدولة العثمانية والحضارة الإسلامية". <http://Oalsoufia.arabblogs.com>
- القرني، عوض. تقديم: عبد العزيز بن باز. "الحداثة في ميزان الإسلام". <http://vb.arabsgate.com>
- زيدان، يوسف. "الأفق الأندلسي وأثره في الحضارة العربية والأوروبية". [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com)
- زيدان، يوسف. "الحلاج ومحاولة تفجير اللغة". [www.ziedan.com](http://www.ziedan.com)
- عادل، أحمد. "الطريقة السمانية في السودان". [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)
- الفاخوري، محمود. "التجديد العروضي الغنائي في شعر الموشحات الأندلسية". [www.dahsha.com](http://www.dahsha.com)
- قاسمي، عبد المنعم. "دور الطريقة في مقاومة الاستعمار الفرنسي". <http://montada.echoroukonline.com>
- محمود، مصطفى. (٢٠١٢). "الطريقة الرحمانية في الجزائر". [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)
- محمود، مصطفى. "الطريقة المرينية بالسّنغال". [www.alsoufia.com](http://www.alsoufia.com)

- المهدي، عبد الجواد. (٢٠١٢). "التداخل بين الدّيني والسياسي". مجلة نزوى-العدد: ٧١-  
[www.nizwa.com](http://www.nizwa.com)
- مولاي، نجم. (٢٠١١). "جدلية العلاقة بين الحدائثة والتصوف في الفكر العربي  
الإسلامي". <http://muolaynadjem.elaphblog.com>

كفرانزا ليلي

رئيس التحرير

ريزقي عبد العليم

eladabiya@hotmail.fr

هيئة التحرير

- ♦ من جامعة سامية - جامعة مستغانم
- ♦ أ. فتيحة بن يحيى - جامعة طلمسان
- ♦ أ. محمول سامية - جامعة الخيرة

البريد الإلكتروني: مركز البصيرة  
46 تعاونية الرقة الغربية الجديدة - قورائر  
0021321289778 هـ  
0021321283648 هـ

البريد الإلكتروني  
markaz\_bassira@yahoo.fr  
توزيع الإلكتروني  
www.allsasser.net

مركز البصيرة  
جفورا للطبع و النشر

رقم الإيداع العائلي : 2908/1900  
ISSN 2170-046X

التوزيع



دار الخلد ونشر للنشر والتوزيع  
05 شارع محمد مسعودي القبة الطويل  
طابق: 021.68.86.49 هـ : 021.68.86.48

بسم الرحمن الرحيم

وراسات أوروبية

دورية فصلية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة



للبحوث والاستشارات  
والخدمات التعليمية

- العدد الحادي عشر -

(11)

## الحقيقة العلمية في الفكر الصوفي

أ/ داني قزويني  
جامعة القلم

طاول الصوفية معهم جميع الكاريسين المهتمين بالحلحل الصحيح للحقيقة العلمية، شارحين هذا اللبس العرفاني، معترفين بعلمه الميتافيزيقية والتجريبية، وأن وقع الاختلاف بعض النقاد في الأصول الأولى للفكرة، فمنهم من قال: أيضا أخذت عن الفسفية، وتسميها آخذون إلى أصول مسيحية، وآنها هرق آخر نسوق من ذلك فإن يصوبها إلى الفلسفة اليونانية والأفلاطونية، ولم يدرها آخرون من حكمة الفرس، ولأن كان من حكيم تعمل إليه، فهو أن: أصل الحقيقة العلمية تكوّنت عبر ذرات إنساني عريق، فهي خلاصة التفكير الإنساني الأخي العقائدي، في شموليته البعيدة عن الانتماءات الضيقة أو المحدودة، ويشير شمس الدين الكهرقزوي في تفسيره كتاب حكمة الإشراف لشهاب الدين يحيى السهروردي (ت: 586هـ)؛ **والعلم ما خلاصاً عن الحكمة، وعن شخص قائم بها، عنده الحجاج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض، والاختلاف بين مقدمات الحكمة وما ذكرتهم، إنما هو في اختلاف الأقطاب، والاختلاف حالهم في التوسّج والتعريض،<sup>(1)</sup>**

وقد لاقت نظرية "الحقيقة العلمية، اتخاذاً شرساً من المتأخرين فيها، ويطعن بإثبات بعضهاهم غرورية تارة، ومبادئ مسيحية الروركسية متلفّة بالكلية البسوق؛ وباعتقادات قديمة مثل الاعتقالات الماثوية، ومثل مفهوم التامسج في العسفة البدئية،<sup>(2)</sup> ووصفها البعض بكونها شعبة من شعب اللغو الخدي وقعت فيه الصوفية، وهي مزيج من التنج في رسول الله والتأثر بالشمسة اليونانية في تقريرها لأولى مخلوق، والتأثر بالشمسانية التي اشتقت صفات الزبوية على المسيح عليه السلام، متماثلون من حيث الرسول 38: لا تطروني كما اطرت الأنصارى عيسى بن مريم؛ إنما أنا عبد الله ورسوله، ولم يكتفوا بوصف الصوفية بالغلو والبيعة، بل ورتوهم الشرك والفضائل؛<sup>(3)</sup> ولكن الذي فعله هؤلاء هو أكثر من الغلو أنه الشرك والفضائل...<sup>(4)</sup>

ولم يكن اجتراحهم في العلم على الصوفية، أقل من اجتراحهم في تخريج عقائدهم تحريحاً غير حميد: **وكان الصوفية لم يستشعروا أن يقان أن رسول الله ﷺ هو - كما وصفه القرآن الكريم- بشر رسول، ولم جعلوا إقطابهم تصف بها وصف الله سبحانه وإمان نفسه فكيف**

1956 كما نجد أن أوستن (J. AUSTIN) يطرح في نظريته الجديدة مفهوماً يقترب كثيراً مما جاء به ماثيو فوسكي، وهو عبارة "FORCES Illocutives"

<sup>(1)</sup> Zhon Michel, Four Une Sociologie Du Langage, chez Machel Abba, Paris, 1956, Chap, p: 35.

<sup>(2)</sup> Melionski, Const Gardens And Their Magic, p 191

<sup>(3)</sup> الفسفي القهوي عبد القادر الساميات واللق العريفة: **تمتج تركيبة وراثية، نال توشحاً الفروية، اللار البيضاء، ط1، 1985، مشغولات عوربات، بيروت، ط1، 1986، ص: 380**

كان قيل الأهم: ثم يقول: وكان مشهوراً قبل الحواريين والأكوان: زام: روى كان متذكروا قبل العيل، وبعد البعد والجواهر والأاران،<sup>89</sup>

وممكننا أن نتساءل: إذا كانت هذه الحقيقة فردية أولية: فهل لها علاقة بما سينتج بعدها، وما نوع الصلة التي يمكن أن تنشأ بينها وبين غيرها، أم أنها متفردة ومجردة عن باقي الحقائق والوجودات الأخرى؟

الواقع أن الحقيقة المحمدية، وإن كانت أول موجد أوجده الله من السماء الرباني، فإنها مشتقة على جميع ذوات الوجود من الأزل إلى الأبد، وهذا يعني أنها لا تفصل لا عن الوجود ولا عن الوجودات، وإذا كان الوجود كله مشتقاً منها<sup>90</sup>، فإن الحقيقة المحمدية هي المبدأ لجميع تلك الحقائق والوجودات، بل إن الأركان ذاتها قننة من زمنية الحقيقة المحمدية، فزمنه سابق عن الأركان، وحقيقته خلفت قبل الخلق الزمني، في عبارة للعلاج: الأزمان كلها ساعة من دهر.<sup>91</sup>

ولمنا لتسأل أين تقيمت حقيقته أثناء تمام خلقه، ما دامت فيها مشاركة للوجود الزمني؟ نجد في رؤية ابن عربي في الحقيقة المحمدية، أنها خلقت بالاسم الباطن، وهو ما يدل على كون وجودها مجازاً للشيء الإلهي من حيث أسماءه عز وجل، وهي لها بظاية الزمنية والكمالية، لكنها زمنية ومكانية، غير مادية، وغير متعلقة بالأركان المادي أو التصوغي القريب.

وإذا كانت الحقيقة المحمدية، قد حازت التيقن في الجدول الزمني الكوني، فهي بالجان واليقان، فلا أدنى من أن تتخرب من ملاحظة فردية الخلق وصفته، وكيفية تمام عملية وتكوينه، وفي ذلك، يتعد الصوفية بأنه وإن تأخر وجود جسمه الشريف على جميع الألبان، فإنه مقدم عليهم، وعلى جميع المخلوقات باعتبار حقيقته الأول، فهو **الله**: **مكتمل نبياً وهدى بين آلاء والطين**.<sup>92</sup>

وتعرف معنى التيقن بين عربي الزمن الزمني الحقيقة المحمدية، بالثقتين الروحية والجمالية، الآيات: **التعلق السماوي والأرضي، وذلك أنه لما كانت دورة الخلق قد ابتدأت به صعد **الله** في خلق التور المحمدي وهي دورة تامة للشيء السماوية، فإن دورة الخلق قد ختمت به، وهي تامة للشيء البينة الأرضية، وبالتاليها في صورة محص **الله** تكلمت بالثقتان**،<sup>93</sup> وختمت التورتان.<sup>94</sup>

وقد يستفهم البعض على التارس البسيط، فيعتقد أن الحقيقة المحمدية تختلف عن ذات محص **الله** وعن شخصه الكريم، فكيف يمكن تصور يد، دور الخلق بمحص **الله** وحتم النبوة والوحي به، وكيف يمكن فهم أنه أول نبى في الخلق وآخرهم في النبوة والشهادة

برسول **الله**، فابتعدوا ما أسوهوا الحقيقة المحمدية، مصنفين القول بالحقيقة المحمدية في باب الأجران والتسبر على حرب المسيحية؛ فإذا كان المسيح ابن الله عند النصارى، فلماذا لا يخترع الصوفية الحقيقة المحمدية؟ ولماذا تخرج من نظرتهم في وحدة الوجود،<sup>95</sup>

وإذا كان ينكرو الحقيقة المحمدية قد أخذوا بالعلمي الضاهري للأدوار المحمدية، فنتفهمون في ذلك بالعلمي المجازي، فإن الدافعين عنها قد تستكروا بالعلمي الحقيقي الوارد في بعض الآيات القرآنية التي تصف **الله** بأشور، من مثل قوله تعالى: **﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَكِفَى بِالْمُؤْمِنِينَ إِذِ اتَّخَذُوا النَّوْءَ الْمُحْضَى مِنْ حَيْثُ كَفَى حَيْثُ يَسْتَمْتَلِ عَلَيْهِمْ حَتَّى قَبِلُوا لَدَّاهِ، وَذَلِكَ فِي مَفَارِقِ النَّوْرِ لَعِيدِ اللَّهِ مِنْ عَيْدِ الْمَطْلَبِ وَالِدِ مُحَمَّدٍ **الله**، بعد دخوله بالسيئة أمنة وبعث وصي، وذلك في مفرقة النور عن بعشاء بيت عبه، ثم تلاشى إلى التي ذلك النور في إعطاء السمة أمنة، وهو النور ذاته التي أخشاه لها، ووزت فيه قصور كسرى من أرض الشام**﴾

وإذا ما كان موقف الباحثين من الحقيقة المحمدية من القول بها أو إنكارها، فإننا نجد على أن ما لا اختلاف فيه: يتصل في كون الحقيقة المحمدية في واقع الأمر حوزة من الحقائق، أو فاعل أنها أقطاب متعددة لحقيقة كبرى واحدة، والجدير بالذكور، أن الحقيقة المحمدية كما تتوحد مختلفتها، فقد توحدت أسماؤها، كالقلم الأعلى، وتوحد البيضاء، وروح الأرواح، والفعل الأول، والاب الأكبر والروح الكلي، والإنسان الكامل، والسمان عين الوجود، وقد نظمنا بها الأرا في تعابير أخرى، كالحفرة المحمدية، والحفرة الأحمدة، والنور المحمدي.

ولكن ملأ نقصد بالحقيقة المحمدية، وما هو الوضوح الأساسي في هذه الحقيقة؟ تتألف هذه العبارة من مغزوتين: **الحقيقة** و**المحمدية**، فالأولى الأولى فإن مطلعها السام، هو كنه الشيء ذاته، أو كما يقال مالمية، وأما القرية الأخرى، فتجبر إلى سبينا محص **الله**، فيكون معنى العبارة كما هي: الكنه أو: **الخاصة** التي لا يرسلون محص **الله**، وعلى هذا فما جواز بالحقيقة المحمدية هو: **الخاصة** التي لا يصروري الظهوري، في كونها تختلف عن **الخاصة** الإنسانية الاعيادية.<sup>96</sup>

وتبعث الحقيقة المحمدية عن مجموعة من العلاقات، كالعلاقة بين النبي **الله** وبين الخالق عز وجل، وبينه وبين الولي والقطب، وأصل الخلق والشيء، والروح والصوره والبرازخ وغيرها، وعليه يمكن أن تتناول الحقيقة المحمدية من الاعتبارات الآتية:

1- **التعلق الذاتي الزمني**: تتفصي هذه الحقيقة خلق الذات المحمدية خلقها أول في الزمن، فلذا **الله** حقيقته وسمية أولية سابقة عن كل خلق بشري أو نبوي، وهو قننا ككمال النبي **الله** عايشاني بالها: **الذات مع التعين الأول**،<sup>97</sup> ونجد في طراسين العلاج الوصف القرآني للحقيقة المحمدية، في قوله: **المنة سبقت بهم، ووجوده سبق الهدم، واسمه سبق العلم، لأنه**

الحيط، والتأثر القوي، والتور القوي، والتور الأعظم الأعلى، وهو التور القوي، واليه تنتمي الانوار العائمة والعارضة والبرخ وموتاتها، هذا من حيث معناها، أما من حيث بدقيتها، فإنه لا يمكن عليه المدح، فإنه لو كان ممكن المدح لكان ممكن الوجود، وكان تحققة بمجرد لا بنفسه، فلم يمكن بقدره فاحتاج إلى غيره مطلقاً و نور الأبرار، لوجوب تلاميذ التلمذة، ثم في البرية الثانية من مراتب الأروانية نور واجب الوجود بغيره، وهو وإن كان نوراً في نفسه، فإنه نور لغيره، ويستعمل أن يكون لنفسه لأن وجوده لغيره، وإن كان النور الأول معصفاً معقفاً، فإنه الثاني نور عارض مقبب، وإن تساوت عن كيميائية التسمية الحاصل بين المرتبتين النورانية، وحينما أن النور الرئيس موطأ بالنور المطلق في طبيعة كونه، نوراً أولياً واحداً، وإن كان نوراً فثلاً من خصائصه أن يكون ظاهراً في نفسه ومظهراً لغيره، وظهور البرية عنه وبه وقع عنه حرج البساط، وهو ما يجعل علاقه بالوجود عسيرة ومباشرة، أو كما هي في عبارة السهورودي، الظاهر في حقيقة نفسه المظنور لغيره بذاته،<sup>(18)</sup> فما دورته يحتاج إليه لأن منه وجوده، وهذه الأطروحات كلها مضمناها الطبايعا عن التكميل الذي لاحتها الإثرائية على التلمذة الأرسطية في ميدان الماوراويجا أو الميثاغيزيلا.

وسواء كانت العلة الأولى مبدية أم معزكة أم مسبباً أم واحداً أو نوراً، فإن الإثرائية السهورودية حاولت أن تنتزع لنفسها التفسير القنعة أمام التكرار المصوغ الإسلامي، وتلاحق فيما معزرت عنه المثالي، وإن كانت الإثرائية قد نجحت في عرض الآيات التي أفادت عليها مشروعه المصوغ الإثرائي، فليس ذلك إلا جعل جزئياتها منظم في تلك العنقبة الأخرى، وهو ما منحها الشرعية الشرعية، فإن لم أقل الجزئية المنهجية التي حظيت بها، وسحرت من خلالها العزول واستهوت الثنوس، وسطر حزمة الألهام والأجسامات والآثار الأخرى.

وما عهنا من التركيز على هذه القناعة، هو تلك الإضافة العرفانية التي قامتها مدرسة الإثرائية في تحليل ماهية التور وطبيعتها وخصائصه، وما تبعه بعده الميثاغيزيومي، كصكوة عرفانية معزدة، وهي محاولة الخروج من أحشاء التجريدية، وتتم فتح في العالم الطبيعي المادي، دون أن تتخل عن قداسة عالمها اللغوي الإلهي، ويظهر ذلك جلياً في صنع السهورودي تأثير ما منحها علماء الكلام الخالق من صفات العباد، والقدرة، والملك، وتسمي الشريك، وتأثر الحسب حتى وصل حتى فهو نور محض والنور لا ند له ولا مقين، إلا أن التور السائح من العالم الأعلى يتغير السهورودي هو ماكسيم القدرة والعلم فطبيعة التمام،<sup>(19)</sup> وهي العبارة التي تشهد على الأروانية الإلهية بين التور القوي وبين الوجود، ليس من جهة التفسير والإسراق فقط، وإنما من جهة الأمر والأصالة والدرجة الأولى.

لنهم هذه المسألة يستوجب علينا أن نسلط عليها الضوء الأزلي الذي خلق عليها معصفتها، وهل الحق المصوغ على صورة، أيها، أم لهم ينكرون إلى العناط مختلفة منها، وإن كانت لا تنجح على طبيعة واحدة، فهل يمكن أن تتكلم في جدر عرفاني واحد متناصفة

إن هذا السؤال ينهلنا إلى طبيعة الحقيقة العلمية الثانية وهي:

2- الحقيقة الأورانية، يستمد المعرفية هذه الحقيقة من حديث رسول الله ﷺ: «كل ما خلق الله نور نبيك يا جابر»، ولكن إذا كانت الحقيقة العلمية حقيقة نورانية، فما الذي يجعلها تتحيز عن نورانية الخالق في صكوبه نور السموات والأرض، فالتقول بأنما يحدث مكان في التور ذاته، لا يستلزم شي الفترك عنه سبحانه وتعالى، فضلاً عما تفكسه من طبيعة التركيب في ذاته عز وجل، فاهيك عن تصور البشرية والأشوية في حقه تعالى ومناصته في الأولى والقدم، مما لا يطق القول به ولا يعقل تصوره.

والتصويب الفكري والتطور، وتحقق التثنية، يبق المتوقفة بين التورون: «نور النبي، وهو التور المطلق القديم، ونور العالم الحديث وهو نبع نبع الذي خلقه الله من نوره، فهو نبع الحق من حيث المعية، وغير نور الحق من حيث الصورة»، وقد ورد حديث عنه ﷺ أنه قال: «إن من ربي نور والرمون مني وقول: «إن من الله والحق مني»<sup>(20)</sup> وبذلك يتقني ما يمكن أن يفسر بوحدة إله الخالق، والحقيقة العلمية باعتبار الأروانية، هي التور الأول في عالم الظهور، ولا يثبت الصلح للحقيقة العلمية صيرورتها التورانية في تفريقها من السراج وحسب، وإنما يستند إليها التسمية وإن كانت دون أهمية نور الخالق، وليس في الأوزار نور الظاهر وأقدم من القديم سوى نور صاحب الكوكب<sup>(21)</sup>

ومن هنا يمكن أن نجيب عن تساؤل: «بما طبيعة الأيقنة المحسنة الأولى، من ألبها طبيعة نورانية وحقيقة شعبانية»، وقد تجسد هذا التور بهيئة الرسول ﷺ، فكما تمثل الطين وتجسد بهيئة الإنسان، تمثل التور الإلهي بهيئة الرسول ﷺ<sup>(22)</sup>

ويحل بعض التساؤلات في تحديد خصائص التور المحسني، فيعتبرونه خازن لطبيعات الأزل، ولاه خلق من أوزار الأنظمة<sup>(23)</sup> ويرفون نوره من نور الشدة، ونور الألباء والرمون من نور الرزق ﷺ، ولتلك استحقاق التكميل عن باقي الخلق، وإن كان أكثرهم بالإجماع، فكسونه مخلوقاً من نور الملك الإلهي، وما سواه مخلوق من أوزار الأسماء، والصفات، ويقفح من ذلك أن التور المحسني من الأوزار الساطعة التي هي الألباء والأصغاب، والشهادة، وودونها الظاهر، والتي هي الشمس والنمر والتجود والكرامات<sup>(24)</sup>

وتجسد في الظلمة الإثرائية عرظاً فالتما حقيقة التور، فالسهورودي يقسم التور قسمين: نور في نفسه لنفسه وهو نور محض أو مطلق، إذ ليس ذلك شياً آخر، ومركبه كونه التور

وجدت سائر الوجودات، فهي مبدأ الحكيم وخالق العالم وأصله مهما اختلفت الروايات: إن الحكيم وتجلياً، أو فيضاً وإشراقاً، أو حركة، أو كلمة، أو شوقاً وعبثاً...

ويشرح السهروردي نظرية الحقيقة الجبرائيلية، في رسالته آصوات اجتهت جبرائيل: <sup>214</sup> الجبرائيل جنابين: أحدهما عن يمين نور محض، وأما الجناح الأيسر فتتمت عليه بقية سواد، فجبرائيل يمثل واجب الوجود، فاليمين إضافة إلى الحق، واليسر استعطاقه في ذات نفسه وهو إمكان الوجود، ومن الجناح الأيسر الذي يمتد عليه قدر من الظلمة، يهبط ظل منه عالم الأثر والضرورة، كما قال الرسول عليه السلام: إن الله خلق الخلق في الظلمة، ثم رتب عليه من نوره، فهالما الضرور ليس إلا صدى وظلال جناح جبرائيل الأيسر، بينما تصدر الانفس النضية من الجناح الأيمن. <sup>215</sup>

والسهروردي إن كان يعارض الحقيقة والتجربة الأولى بالحقيقة الجبرائيلية، فإنه لا يفتيها وإنما يثبتها، فتراه بها إنما يمتثل في باب معارضة فكرة بقية أخرى، وإدغامه للحقيقة الجبرائيلية عرضاً ليدلها جديد، وإن أن يكون اعتراضاً على المدعى التقدم التمثيل في الحقيقة الأولى، ولا حتى على الحقيقة المعنوية في مفهومها البسيط إلا أن على الثور المعنوي، ولتح ذلك في الكلمة التي يستعمل بها الروايات الجبرائيلية بقرينة: «... وصلاة وسلام على روح السيد محمد الذي يقضي قسوة طهارته على الضالعين، وصل لعلم شماغ شرعه إن الضالقات والمغارب، وعلى أصعابه وأنصاره جميعاً، <sup>216</sup> هذا إن اعترضوا القول بالحقيقة المعنوية ميمياً عريقاً، وإنما إن آخذنا بها في صورتها المحضة وإبادة المعنوية المركبة، التي أنشأها على يد مهي السنين بن عربي (ت: 380هـ)، فإن الحقيقة المعنوية تتقاطع مع الحقيقة الجبرائيلية في قولها بالحكمة، فالوجودات في نظر ابن عربي كلها كلمات الله. <sup>217</sup> وفي الحقيقة نفسها التي ذكرها قبله كقوله: فكأن الموجودات المأهية كلمات الله، <sup>218</sup> وفي الحقيقة نفسها التي ذكرها كلمات شهاب السنين يحسن السهروردي، في أن جميع ما خلق، إنما خلق من شماغ آخر الكلمات الإلهية، وجبرائيل هو آخر تلك الكلمات، وعنه انبعثت أرواح الأميين، <sup>219</sup> ويستدل السهروردي على أن أرواح الأميين تبعث من تلك الكلمة الأخيرة: «من قوله تعالى: ﴿كُنْ سَوَاقِطٌ فَوْقَ فَوْقِهِ مِنْ نُفُوسٍ﴾، وكما أنك قال عن مريم عليها السلام: ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ <sup>220</sup> وسواء جبرائيل، بل وعن تلك الكلمة انبعث الوجود بأكمله، فمن آخر الحكمة، الكبرى تظهر كلمات مخرى ومن شماغ تلك الكلمات تبثت كلمات مخرى وهضنا من غير حد، ويمر نظريته بشاهد قرآنيته، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَقُولُوا نَحْنُ بِالْحَقِّ، ثُمَّ نُنِيتُ وَجْهَ دَلَالٍ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْكَلِمَةِ وَالرُّوحِ، إِذْ لَوْهَا تَبَيَّنَ مَعْنَى وَاحِدًا وَتِلْكَ الْإِطْلَاقُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ بِعِدَّةِ الْكَلِمَةِ الْإِلَهِيَّةِ﴾، وقوله: ﴿نَحْنُ الْكَلِمَةُ وَالرُّوحُ بَعْضُهُمَا﴾، وعن رجوع النفس

وكما يقضي السهروردي عن الثور الأول البتة والبتل، فإنه يقضي عنه العالم ريثت له المدلل، وهو ما نستشفه في السيرة الثالثة؛ فالثور من حيث هو ثور إن لاقضي، فلا يقتضي غير الثور أي أنه لا يقتضي الظلمة، باعتبار دلالة الظلمة على كل ما هو باطل وظلم، كما هي دلالة الثور على كل ما هو حق وعمل، فكما لا يجمع الثور والظلمة في وقت واحد وفي مكان واحد، فأولى ألا يجمع تلك في ذات الحق تعالى، وكما أن الثور مندوب للظلمة، فكذلك الحق تعالى مرفق الباطل ومدمغه، فلا يحصل في ذاته باطل أو ظلم، وإنما كل ثور وحق وعدل، وهو ما سيؤتي به أي إحقاق تعريف آخر بالثور، متمثلاً في كونه خيراً محضاً. <sup>221</sup>

ولكن إذا كانت كل هذه الخصائص هي للثور الأول، فهل يحق لنا أن نطرح تساؤلاً عن ماهية الثور الثاني المتأخر عنه، وهل ترك لنا السهروردي شيئاً من حقيقته؟

يسمي السهروردي الثور المتأخر عن ثور الأتوار بالثور الملائك، وهو ثور محسوس وهو ليس ببنّي، فالو كان كذلك لما افترض في وجوده إلى سواه، ويصدر عن الثور المتأخر ثور آخر وهكذا، وكل ثور لما تحته هو له بمثابة الثور القهري، وكل ثور بالنسبة لما فوقه يصدر عن محبة وثوق، ويشرح الملائكة الثلاثة بينهما، من حيث إن الثور المعالي قهر للثور المتأخر، وللثور الثالث شوق إلى الثور المعالي، فاللهم الوجود كله من المحبة والتهور، <sup>222</sup> وإن كنهه يقضي الاتحاد فيما بينها، فاللائحة التي بين الأتوار الجمرة إنما هو الاتحاد المعنوي لا الجرمي، فالأتوار اللدنة من شدة قربها من الأتوار القاهرة المالمية، ومن ثور الأتوار وكثرة علاقتها المعنوية معها، تتوهم أنها هي، ولا تظن أن الأتوار الجمرة تصير بعد الفارقة شيئاً واحداً، فإن شيئاً لا يصيران واحداً وليس في غير الأقسام اتصال وامتزاج، وقد ثبت عنه أن الثور ليس بحسب، ومن ثم فإنه لا أقسام بينها. <sup>223</sup>

وتعرف السهروردي في آخر لوصول الحكمة، الحديث عن الأتوار الجمرة والبرازخ، تبثت إلى علاقتها بالإنسان، فهذا كثرت الأتوار الإلهية عليها، كسنة ليس المرء واليهما، واتصفت به النفوس، ويقصد به السالك الذي له من ماء الحياة مورد عظيم، يذكر الله وفقه بابه والاستحارة فيثور ذي ذلك والمحكوت. <sup>224</sup>

ولكن هل نقتصر في استراق السهروردي على مبدأ الحقيقة الحقيقية، أو الثور المعنوي؟

إن كلمة السهروردي يحميها اختلاف الحكماء في الألفاظ والأسماء مع وجود ما يعملون

إليه من الحكماء، ما يزال حدى وقت يخرج الأذن، فالسهروردي وإن كان لا يقول بالحقيقة الحقيقية، فإنه يتحدث عنها ميمياً بتطريقه عن الحكمة الجبرائيلية، أو ما قد نسميه الحقيقية الجبرائيلية، وهي لا تختلف في معانيها عن الحقيقة الحقيقية، وما في ذلكها، كما فعل الأذن، والروح المكاني، وما تقتضيه من كونها أول موجود وجد عن الذات الإلهية، وأنشئ عنها

كما يرى ابن عربي أن أصل ارواحنا، روح محمد ﷺ، فهو أول الأبناء روحاً، وأول أول الأبياء، جسماً، وروح أول رسول أرسل، ومن كان قبله إنما هي أرواح الأنبياء، وكل واحد على شريحة من ربه، فمن شاء دخل في شريحة معه، ومن شاء لم يدخل، هنالك شخص استغنى به الرسالة فتح عليه السلام، وأول روح إنساني وجد روح محمد ﷺ، وأول جسم إنساني وجد جسم آدم عليه السلام<sup>(١٦٦)</sup> ولكن إن كانت الحقيقة المحمدية أول روح مخلوق في عالم السموات، فما حقيقة الأرواح الأخرى؟

إننا نتفق مع أبي حفص السهري، لذلك تمام الاتفاق، ونشاعره الرأي، في أنه لم يرد اختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالإختلاف في ماهية الروح،<sup>(١٦٧)</sup> وهذا التصريح ليس من باب فقدان العلم أو المعرفة بها، أو لكونها من عالم الغيب، بل لغيبها مباهياً ولكون السموات عليها والتي عن الخوض فيها، إنما هي من أدب النبوة التي توجب على المؤمنين المتعلقة بها، فمبدأها قوله تعالى: ﴿ وَنُفِثْنَاكَ فِي الْوَيْحِ مِنْ أُنسٍ نَزَّاهٍ ﴾<sup>(١٦٨)</sup> ولروح الصريح، اكتفى أرباب المعرفة بإقتناء السبيل من أسرارها، بما لا يؤدي سلامة الاعتقاد أو يضر بصحة العقيدة.

ولكن ينبغي أن نفرق بين ماهية الروح التي سئل عنها النبي ﷺ، وبين الروح الجسدية، أما الروح التي سئل عنها رسول الله ﷺ، فقد اختار، النفس فيها، فقال قوم ذو جزائل، ودخل هو ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه، وكل وجه منه سبعون ألف لسان، وكل لسان منه سبعون ألف لغة، يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها، ويطلق من كل تسبيحة ملصقا بغير مع الملائكة إلى يوم القيامة.

ورد في عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أن الروح خلق من خلق الله، صورهم على صورة بني آدم، وما نزل من السموات ملك إلا ووجه واحد من الروح.

وقال مجاهد: الروح على صورة بني آدم، ثم أيد وأرجل وروس، بإمكان الملائكة والبشر الملائكة<sup>(١٦٩)</sup>

وأما كان الروح المستول عنه شيئا من هذا، فنقول، فهو غير الروح الذي، في الجسم، فليس هذا يسوق القول في ماهية الروح الإنسانية، ولا يكون الكلام فيها ممنوعا.

ومن الحديث النبوي التي عزت الروح من الدارك، وأطلعت الأفهام من بعض حقائقها، ما جرى عنه في قوله ﷺ: «إن أحمكم يصبح خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقا مدة ثلثه، ثم يكون مصفا مدة مثل ذلك، ثم يميت الله إليه ملكا يبيع كلفه، فيصيب عمله، وأجله، ولا يرضى، ويشق أم سعيد، ثم يفتح فيه الروح، وقد يتأخر إلى الألفين من سنن الحمد، أن

الطاقة إليه تعالى قوله: ﴿ وَاللَّهُ يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَهُ بِرُوحٍ مُغَيَّبَةٍ ﴾<sup>(١٧٠)</sup> فالكلية والروح كما اثبتها السهري: في تعلق على معنى واحد.

فثبت بعض الأفكار التي جاءت في القصة الرومزية التي كتبها شهاب الدين يحيى السخري، وحشد فيها علوم أهل الحق الباطنية، وكان هذه الأشياء، - كما جاء على لسانه - ليست إلا رموزا إن علمتها على ظاهر معناها كانت تحولات لا حاصل لها.

وأما كانت الحقيقة المحمدية حقيقة نورانية، فما موقع الروح والجسد منها؟

الحقيقة الروحية، إن الصلة بين الحقيقة الأثرانية والحقيقة الروحانية نفس، من خلال إدراك نـ الأرواح المحمدية إنما هي أرواح روحانية، بل أرواح يصلان إلى حد الامتزاج حيث لا تلبس ولا تخالف، فكل حقيقة منهما تأخذ من الأخرى وتمتد معها وتنفس بها التماس حقيقتها، ومن ذلك أن الله تعالى خلق روح النبي من ذاته، وخلق العالم بأسره من روح محمد ﷺ،<sup>(١٧١)</sup> وهو ما يتجلى مع الأحداث السابقة، ألا أن منه خلق روحاني وذلك خلق نوراني، وهو ما يعطينا انطبعا منها، في أنها حقيقة واحدة تظهت في شقي الروحاني النورانية، مما يقتضي في الأساس أنها الصلة، لكن رقائق العالم الروحاني والجسماني جميعها المتملة بها<sup>(١٧٢)</sup>

وأما كانت الحقيقة المحمدية حقيقة روحانية، من جهة كونها تسبح الأجدية في الأدمية، ومن حيث أنها روح الأرواح الموجودة بجزئياتها في كل نبي وولي، فإن جسدية ﷺ هي صورة معاني الملك والسموات، غير أن ظهوره في عالم الأجسام ليس كظهوره في عالم الأرواح، لأن عالم الأجسام شقي لا يسع ما يسعه عالم الأرواح، وليس ظهوره في عالم الأرواح، كظهوره في عالم النفس أو في السماء، أو عن بين العرش، فهي كل مقام أعلى ويكون ظهوره فيه أكمل وأتم من المقام الأول<sup>(١٧٣)</sup>

وبذلك يحدث ابن عربي للحقيقة المحمدية الأجدية بالنور، صورة روحانية وجسدية تختلف عن باقي العقول والنفوس، فقد نشأت من النور، مع ﷺ، فكان القرآن إنما مروراً جسدية يقال لها محمد ﷺ، والقرآن كلام الله وهو صفته، فكان محمد ﷺ، صفة الحق تعالى بجماله<sup>(١٧٤)</sup>

وفي زية ابن عربي غرائب الوجود والخلق، أن أول موجود أداره سبحانه فلك الإضدادات، بإرادة إحاطة متفية، وهو أول الأقاليم، فصنعت المدونات المعقولات، وأول صورة تظهرت في هذا الفكر العملي، صور الروحانيات التي منها القلم الإبي الكائن بالعلم، وهو العنصر الأول المقاسر، وهو الحقيقة المحمدية، والحق العلوقة به، والعدل عند أهل النطق والإشارة، وهو الروح القدس الشكل عند أهل الكهف والكوحان، فوصله عالمها جاهلاً، بالها، تارة، كاملاً، فكلها، كتاباً من وراء العلم، تتركه بين الفتنة من سلطان الإرادة<sup>(١٧٥)</sup>



اسميات البرزخية منه، الجمع بين الوجوديات والجسمانيات، فلا تتم الحقيقة البرزخية إلا بهاتين السمتين، لأن بهما كمال الوجود،<sup>(85)</sup> ومنه فإن البرزخية إن لم تكن عالم حقيقة، فإنها ضرورية لبناء الحقائق، وإقامة عالم المثال والقيمية وعالم الروح والجسد في تربية متكامل.

7- حقيقة الوحدة القائمة، ولكن إذا فهمنا أن الحقيقة المحمدية هي حقيقة الموالم الثلاثية القينية، الشهوية والبرزخية، فلا يتصور أنها متكيفة أو أنها ثلاث حقائق يتناقل المعنى، وإنما هي وحدة شاملة لجميع الحقائق، وما المستويات الأخرى إلا جزئيات انطلقت منها.

وهذه الفكرة تخضها أروال بعض المادة الصوفية، من أن الحقيقة المحمدية جامعة لكل ذرة من ذرات الوجود، فثبت الوجود عينا إلا بدائه الضرورية<sup>(86)</sup>، فهو عين كل موجود.<sup>(87)</sup>

ويمكن تتبع هذه الوحدة عند ابن عربي من خلال تجسيدها في حقيقة المصطفى<sup>(88)</sup>، لذلك فهو يقول بامكانية الرسول أن مرتبة الوحدة، السماء بالحقيقة المحمدية إن كان على اتباع النبي<sup>(89)</sup> ظاهراً وباطناً<sup>(90)</sup>

ويرجع بعض الباحثين فكرة الحقيقة المحمدية عند ابن عربي في إطار الوحدة، إن جزء من نظريته الشاملة في الكلمة، إذ أنه يرى الموجودات كلها كلمات الله التي لا تعد، فإنها من "كائن وهي ترمز عنه إلى الفعل الإلهي، أما كلمة الأنكوت فهي الحقيقة المحمدية، فتصبح الكثرة الوجودية ما هي إلا تقيقات جزئية أو مظاهر للعظمة.<sup>(91)</sup>

ويعد بعض الباحثين على إرجاع نظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية إلى الأكل التسمية، ومنها قوله بوحدة الوجود، التي تجعل أهل بيت النبي كالأفراد، ويمسرون جميعاً من ذرات النبوة الأثرية، فوجد كان المحمدي قديماً في التسخ الخالي، فيصبح ابن عربي وصورة النور وفكرة وحدة الوجود معند الترجية والقيمية، وأسبها على الناس كافة، يعني بهم المتكلمين الذين هم من عالمه الخاص، ولكنهم يتفكرون هذا العام "لهي"، لأن فهم هذا النور المحمدي،<sup>(92)</sup> وإن كفل وضحا أن هذه الأفكار لا تعد بجزئها إلى أصل واحد، وإذا أخذنا بفكرة الأصل الواحد، فليس ذلك الأصل إلا شجرة انعكس الإنساني الشاهد على القرون الخوالي.

8- الحقيقة القهية، يعرف الصوفية القطب بأنه القائم في كمال دور خلافته العظمى، وإن لقه الكبيرى، وهو اليد الناعمة، والوجود كناه تيب القلب، وبهذا الشريف يصبح القطب هو الركن الذي تقوم حوله حقائق الوجود، وقد عبر الصوفية عن الحقيقة القهية بالركبة<sup>(93)</sup> وبها لها بالشفقة التي في فؤاد القطب المحمدي، فكانت أصل كل موجود وعنده.

والقطب هو الإنسان الكامل، وأصبح الزمان، ومطهر النبي، وحتى ذات الله، يتسند المتالك، ويراه في حال مخاطبة الله، حيث إنه مرة صادقة لذات الله<sup>(94)</sup>

6- الحقيقة الوسيطة البرزخية يعرف "البرزخ على أنه الحائل بين الشيءين، والحائز بين الأجساد الكيفية، وعالم الأرواح الجزئية، أما أصل البرزخ كقوله، فيسمى البرزخ الجامع، وهو حصة الواحدي، والاعتين الأول، ولهذا يسمى البرزخ الأول والأختم والأخير.<sup>(95)</sup>

ويمثل هذا الجانب من الحقائق العلاقة بين العالم الذاهني الجزئي بالواقع الذي يتحقق فيه، ومن هنا تفسطح البرزخية بتفصيل دور الوسيطة بين العالمين، وما قلنا عن هذه الحقيقة برزخية وسطيحة. إلا أنها تحمل خصائص التوحادية والمادية معا وتقبلها دون إقصاء لأي طرف، فتكتفب الأليف بظهوره في الموالم الحسية، وتطف الكيف فتظهر به ورد روحانية.

ويشرح ابن قسيب البان في نسق آخر خصائص العلاقة الأقسام التورانية بعالم الخيال والبرازخ وتثوره في كفاة الأرواح ولطفها، من حيث إن الأجسام التورانية لا خيال لها بل هي عين الخيال، لذلك كانت أوسع من الأرواح في التسخ في المصور، والخيال يقل ما له مصورة ويمر ما ليست له صورة، وأما سبب كفاة الأرواح وهي من عالم الأطف، فليكون الإنسان خلق من الطبيعة، وأما الكيف يورج لطيفا هسيبه الخليل، فإن الكفاة من عالم الامتعال، ولكن ما يقبل الامتعال يقل المصور المظلمة والامتعال،<sup>(96)</sup> ولذلك كان البرزخ بالشيء لأهل السكوك، موت نفوسهم انطوية بالرافضة والجامعة.

وما يسترعي الفهم، أنه إذا كانت الحقيقة المحمدية روحانية في عالم القيب ومادية في عالم الظهور، فما حقيقة البرزخية فيها؟

يحل المراقبون هذه المارة ثلاثية الاقطاب، في كون الحقيقة، حسيية لم يلب عليها حسيية،<sup>(97)</sup> أو المصداق ولا الاسمائي، ولو جعلت إلى إحداها لما أتممت بكونها حقيقة الحقائق، وهو ما يبرزها البرزخية والتوسط، فكانت هذه البرزخية هي حين اللود المحمدي، الصارت حقيقتها في التبعن "توراني الأولى" والواصل البنا في التحقق الشفوي، لذلك كانت هي البرزخ بين الحسرة الإلهية، والأرواح الواصلة إليها بحكمال معرفة السيد وبسماه يهية،<sup>(98)</sup> والحقيقة المحمدية من هذا الاعتبار هي البرزخ الأكبر بين الله وبين خلقه.<sup>(99)</sup>

ولقد عند ابن قسيب البان في الواقت والمخاطبات، الكشف عن برزخية الإنسان العظام، في الوجه لكن بوجه، وهو مولاها، وهو الجامع لأحكام الوجود والإمكان، وهو يصبغ "تجربين، أي التطور والبطون، وهو صاحب درجة الاعتدال ومنسب القطة والفاء، وهو سر لاسم الأول من حيث المعنى، والأخر من حيث المصورة، والإنسان طابع علاوة الأسماء، وهو الحكيم المذكور يصر الإمداد والاستعداد، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكلو.<sup>(100)</sup>

ويتميز معنى الذين من عرفين بين عوالم ثلاثة: عالم دار الحية، وهو عالم سعادة وكشف، وعالم دار القار، وهو عالم شغارة ومحاسن، وعالم البرزخ، وهو عالم مثال لا حقيقة، ومن

والإنسان الحقيقية، دون إلغاء الباطن إلى حضورها في أوضاع الإنسان الزمنية، وهو ما جعلها تعكس اعتبار من الأفكار الخاطئة أو الطورية المستعملة على الأديان بتكورها، بل وإن تقييد الحجاب الإسلامي الالهي منها، هو ما نلاحظه بعيد الأربابين إلى الطعن فيها وإبطالها ورفضها رفضاً قاطعاً.

وعلى هذا الوجه، فإن الحقيقة المحمدية هي الخلاصة الحقيقية من انشقاق الفكري النظري، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نستفيد من الحقيقة المحمدية في بناء الحقيقة الإنسانية؟

إن الحقيقة المحمدية عند الصوفية معطاة بالوجود، ولا بد أن يكون عندك استعداد لتزائها، أو بعبارة أخرى لا بد أن يكون عندك إزائها، ولكن كيف يمكن أن تزائها، وما هو السبيل إليها؟

إذا أردت أن تتخّص بالحقيقة المحمدية، فإن تجدنا بعد منك، لأن صوت نداءها لا يتردد إلا عبر أوتار دواخلنا، وقد ثبته أكابر الصوفية إن ذلك في الوقت الذي عمل بعض الرباطين على إقصائها، وهو إقصاء سرود عند الصوفية، فالحق وللإلصاق بهن يكون على هذه المحسنة، فهل يفتنون على غالب أم حاضر؟<sup>(67)</sup>

إن فلا يجب أن نسمح إلى الحقيقة المحمدية من مكان بعيد، لأنها لن تكون إلا عينة، وعين كل شيء من حيث الذات بلا فرق، أصلاً، إذ لا يمكن في تلك الزمن ولا تجزي ولا تمنع ولا ينتج ولا تغد بشيء، لأنه ليس معها شيء<sup>(68)</sup>.

والحقيقة المحمدية لا تتأرق الزمن ولا نفسها، وكما انكشف الغطاء لراها هيانا، فاللومين الذي يعرف الحقيقة المحمدية هو الذي يرى حضرة الرسول ﷺ في كل مكان حاضرنا وناظرنا، ومن يعمل إلى هذه المعرفة، فقد وصل إلى الحقائق، ولذلك اعتبرها محي الدين بن عربي من ناحية مصلحتها بالإنسان، متفوس عبارات الكمال الإنساني، فهي المستوى الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود<sup>(69)</sup>. لأن سر الحقيقة المحمدية هو سر قلبك وقلوب وجودك<sup>(70)</sup>.

والحقيقة المحمدية تمثل الإرادة الإلهية المحيية بزيادة الإنسانية الحقيقية، فإذا كانت إرادة الحق أوجدت الحقيقة المحمدية، فإن إرادة الخلق أوجدت التعلق بها والتحقق فيها، لأنها برزت المبرمج الطوية التورية المعرفة على المحسنة الواحدة، فهي الكيان اللطيف الذي جزئ تسامح الأئمة القائلية، والوقت، العطف الذي يسطع من فوق الصوت الرحمانية، والحقيقة المحمدية هي الحقيقة القاسية، وهي قواديب الهدى في المقام المحمدي، فإه انقار الجمود، والباطل الممدود، والفردوس اللوعود، ومنها بجاية السالكين وخصمة السالكين المحققين، كما كان عليه الصلاة والسلام، خاتم الأنبياء والمرسلين، فكما لهم بحكم خلقه، وخامهم بخاتم نبوته، ومعلوم بشواهد رسالته، وهي الوحدة التي لا تقبل التسمية، والبعث الإلهي المحمدي المشهور بالصحة.

ويراد بالأقطاب الأرباب عامة، كما يراد بالأقطاب روح محمد ﷺ خاصة، دون تصور لتطور الملائكة بين القطب الوحي وأقطب النبي، لأنها ملائكية مبنية على الحيوية والإمداد الروحي والمرواني.

فالتالي يأتي علوم الشريعة عن الله تعالى بواسطة الملك، ويتخذ علومياً إلهية من الوجه الخاص من غير واسطة، والأقطاب والأفراد يتأخرون العلوم بواسطة النبي ﷺ<sup>(71)</sup>.

وهكذا بدأ المطلق بمحمد ﷺ، الذي خلق الله آدم على صورته النورية، وهي صورة الله وانعكاسه، ثم خلق المرفون، والثور، والأولياء، من الثور المنعكاس<sup>(72)</sup>.

وقد جعل ابن عربي الأولياء خلقاً نورانيين، منطلقين من أنوار محمد ﷺ، ولكثرت منهم بالوضع الأدبي<sup>(73)</sup>، ومن هذا القبيل قول المرحل: أنوار النبوة من نوره بوزنات، وأنوارهم من نوره ظهورت<sup>(74)</sup>، فهو النبي مستمد بصفة مباينة من نور النور الرحمانية، أما نور الأولياء فهو من نور نبوته<sup>(75)</sup>.

ومن هنا فهم المأهبة الروحانية للقطب الولي الموارث، من أنه إذا كان النبي من خلق محمد ﷺ وروحانيته، إلا أن فيه جوهره، ولهذا استماع الأولياء منهم أن يتجردوا من هذه الصفاة ويعودوا إلى أصلهم<sup>(76)</sup>.

وإذا كانت علاقة الحقيقة المحمدية بالولاية واسعة ومباشرة، فلا يتصور ضيقها ويحدوها عن باقي النبوات والرسالات الأخرى، ذلك أن النبوة والرسالة ظهرت من حقيقة محمد ﷺ، كما ظهرت الولية عنه، في كل زمان ومكان<sup>(77)</sup>.

والقطب الواحد عند ابن عربي هو روح محمد ﷺ، وهو المبدأ لجميع الأبياء، والرسول سلام الله عليهم أجمعين، ولكن القطب لا يقتصر على طرف في الزمان والنبي، وإنما يمتد تأثيره إلى باقي الوجود، فلهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم، وهذا كان اعتبار الصوفية محمداً ﷺ الإنسان الكامل، الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أهد الأبدين<sup>(78)</sup>.

وبشبهه تفرد حقيقته وسريانها في الكون وإيمانه الباطنة والظاهرة، كمثل سريان الروح في الجسم، ومن هنا تظهر أهمية القطب، في أنه لولا وجوده واستقام العالم، ولا قيل إمداد الحق تعالى له، فإن الهدى الإلهي إنما يصل إلى العالم بواسطة النبي<sup>(79)</sup>.

والمحورية الإسلامية، لقد كان ولا بد من أن تتنوع سياحتنا في عوالم الحقيقة المحمدية، إن مرقا نشرف فيه من خلالها على ذواتها، بينما جئنا إليها في أراض تجاورنا، وهو البعد القريب منا البعيد عا في ذات الوقت، لأن حقيقتها الإنسانية فأنت قابعة في معور خيال الطفل من الحقيقة المحمدية، حينما أسدنا عليها أعماس التجريد، وطامسات أبحاثنا، فزادنا تعقيد الفلسفات



٥٥) ينظر: المصنف بين التصوف والتشيع - (المناصر الشيعية في التصوف) - /كمال مصطفي الشيعي- دار الأندلس- بيروت- ط2- 1982م: 406

٥٦) ينظر: الإنسان الكامل في الإسلام- د/عبد الرحمان بدوي- ص106

٥٧) ينظر: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الكائنات الحسيني- ص106- 107

٥٨) ينظر المصدر نفسه- ص214

٥٩) ينظر: الصفة بين المصوف والتشيخ- (المناصر الشيعية في التصوف)- /كمال مصطفي الشيعي- ص483

٦٠) ينظر: المصدر نفسه- ص406

٦١) ينظر: الضوابط- الحسين بن منصور الحلج- ص62

٦٢) ينظر: الصلة بين المصوف والتشيخ- (المناصر الشيعية في التصوف)- /كمال مصطفي الشيعي- ص483

٦٣) ينظر: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص418

٦٤) ينظر: الصلة بين المصوف والتشيخ (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص204- 206

٦٥) ينظر المصدر نفسه- ص368

٦٦) ينظر: المصدر نفسه- ص149

٦٧) ينظر: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص135

٦٨) ينظر: الإنسان الكامل في الإسلام- د/عبد الرحمان بدوي- ص192

المصادر

١- الإنسان الكامل في الإسلام- وطلبه الأهل- وطلبه الأهل والطلبات لجن تحقيق البيان- د/عبد الرحمان بدوي- وكالة المطبوعات الكويت- ط2- 1976

2- عقيدة المبدأ عند علي الدين بن عربي- ط2- 1976

الأمير- القاهرة- ط1- 1997

3- حكمه الأشرافي- شعاب الدين يحيى السهروردي- طهران- 1993

4- السهروردي- د/مصطفى غائب- مؤسسة علي الدين الطابعة والنشر- لبنان- 1982

5- الصلة بين المصوف والتشيخ- (المناصر الشيعية في التصوف)- /كمال مصطفي الشيعي- دار الأندلس- بيروت- ط2- 1982

٦٩) ينظر: التفويحات الحكيمة- محي الدين بن عربي- ص31- من: 2292

٧٠) ينظر: المصدر نفسه - ص2/1843

٧١) ينظر: عوارف المعارف- شعاب الدين أبو حفص السهروردي- تحقيق/عبد الحلهم محمود ود/مصطفى بن السهرورفي- سلسلة ذخائر العرب- ط3- 73- ج2- دار المعارف- القاهرة- ص242

٧٢) سورة الإسراء- الآية: 85

٧3) ينظر: عوارف المعارف- شعاب الدين أبو حفص السهروردي- ص244

٧٤) الأعمق- الآية: 14

٧٥) ينظر: عوارف المعارف- شعاب الدين أبو حفص السهروردي- ص241- 243 /سورة الإسراء- الآية: 58

٧٦) ينظر المصدر نفسه- ص247

٧٧) عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص149

٧٨) يعنى المصدر نفسه- ص158

٧٩) ينظر: الفتوحات الحكيمة- محي الدين بن عربي- ص1- 134

٨٠) ينظر: الفتوحات الحكيمة- الحسين بن منصور الحلج- ص151

٨١) ينظر: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص148

٨٢) ينظر: نسخة المصنف- محي الدين بن عربي- اعلى به الشيخ د/عاصم إبراهيم الكائناتي- دار الكتب العلمية- بيروت- 2004 و2003 و205

٨٣) ينظر: الفتوحات الحكيمة- محي الدين بن عربي- ص74- من: 1463

٨٤) ينظر: مجمع اصطلاحات السوفية- عبد الرزاق الكائناتي- تحقيق/عبد الحلهم غانم- دار الفكر- ط1- 1992/1- ص: 63

٨٥) ينظر: الإنسان الكامل في الإسلام- د/عبد الرحمان بدوي- وكالة المطبوعات الكويت- ط2- 1976- ص 27- 28

٨٦) ينظر: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص147

٨٧) ينظر: الإنسان الكامل في الإسلام- د/عاصم إبراهيم الكائناتي- ص203

٨٨) ينظر: نسخة الحق- محي الدين بن عربي- د/عاصم إبراهيم الكائناتي- ص205

٨٩) راجع: موسوعة الكائنات (فيها اصطلاح عليه أهل التصوف والمعرفين)- الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكائنات الحسيني- ص150

٩٠) ينظر: المصدر نفسه- ص: 161

٩١) ينظر: حقيقة المبدأ عند علي الدين بن عربي- د/عبد أمين أبو كرم- ص34

6. التصوف نشأتها وتطورها - معبد العبد و طارق عبد الحلیم - دار الأرقم - الكويت - (د.ح.د.د.ت).
7. الطوامين - الحسين بن منصور الحلاج
8. عوارف المعارف - شعاب الدين أبو حفص السهروردي - تحقيق د/عبد الحلیم محمود ود/محمود بن الشريف - سلسلة ذخائر العرب - ع: 73 - ج: 02 - دار المعارف - القاهرة.
9. الفتحوات المكية - محي الدين بن عربي - مكتبة المصطفى الإلكترونية - المجلد: 1 - 2 - 3.
10. معجم اصطلاحات الصوفية - عبد الرزاق العكاشاني - تحقيق د/عبد العال شاهين - دار المنار - ط: 1/1992.
11. موسوعة الكسغزان (فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان) - الشيخ محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسغزان الحسيني - دار آية - بيروت - ط: 1 - 2005.
12. نسخة الحق - محي الدين بن عربي - انتهى به: الشيخ د/حامد إبراهيم الحكيالي - دار الكتب العلمية - بيروت - 2004.
13. اللولية والتبوء عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي - علي شوبد كيفيتش - ترجمة: د/أحمد الطيب - دار التبوء الزرقاء - المغرب - (د.ح.د.د.ت).

## ملخص:

تبحث هذه الرسالة في الأصول الجمالية مثلما تبَدَّت عند ابن عربي بخاصة، من منظور يتحاشى الإغراق في الخلافات المذهبية، إذ لا تناقش العبارة ابستمولوجيًا وعقائديًا، بقدر ما يجتهد في استخراج الأسرار الجمالية الخبيثة، المنفتحة على الإمكانيات القرائية المتاحة، بالكشف عن خصائص أسلوبية لم تنل حظها من العرض والإبانة.

## الكلمات المفتاحية:

جمالية/تصوِّف/ابن عربي/رمز/ دلالة/ خطاب...إلخ.

## Résumé :

Cette thèse traite des origines esthétiques du soufisme à l'image d'Ibn Arabi particulièrement, et ce, dans la perspective d'éviter les différences idéologiques. On ne discute pas la terminologie doctrinale dans la mesure où nous nous efforçons d'extraire les secrets esthétiques visibles à travers la lecture ouverte sur les caractéristiques stylistiques non atteintes.

## Mots-clés :

Esthétique / Mysticisme / Ibn Arabi / code / sémantique / discours ... etc.

## Abstract:

This thesis addressed the aesthetic origins of Sufism as found in Ibn Arabi, particularly in view of avoiding ideological differences. Do not discuss doctrinal statements to the extent that we try to extract secrets aesthetic is visible through the open reading on stylistic characteristics have not yet reached their chance of disclosure.

## Keywords:

Aesthetic/ Mysticism/ Ibn Arabi/Cod / Semantics/ speech... etc.