Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie
جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية الآداب واللغات

813
Facult 10 & 183

قسم: أدب وحضارة

التخصص: حضارة عربية إسلامية

مذكرة التخرج لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي

تجربة اللغة الصوفية بين العقل والقلب

إعداد الطالبة:

مبرك حنان

إشراف الأستاذ :

د. فارسي حسين

السنة الجامعية: 1433-1434هـ/2012-2013م

TAS-4110-14/01

شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من علم الكتاب والحكمة والبيان، ووجه العقول بالحجة والبرهان عبده ونبيه محمد أفضل الخلق أجمعين وعلى آله وأصحابه التابعين له بإحسان إلى يوم الدين.

قال تعالى: "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" صدق الله العظيم.

نشكر الله سبحانه وتعالى الذي أعاننا ومنحنا القوة والإرادة على حمل مشعل العلم وسهل لنا الدراسة والتعليم.

كما نتقدم بجزيل الشكر وكبر الامتنان مع خالص الاحترام والتقدير إلى كل من ساهم في إتمام هذه المذكرة ثمرة جهد السنين من بعيد أو قريب، ونخص بالذكر أستاذنا المشرف "فارسي حسين" الذي لم يبخل عليها بمعلوماته ونصائحه وإرشاداته .

وشكرا

اهداء

اهدي ثمرة جهدي و اجتهادي الى [illegible]

في الدنيا مصباح و في الاخرة مفتاح الـ[illegible] الله و اطال في

إلى من علمني العطاء بدون انتظار...إلى من أحمل [illegible]ز"حفظه الله و اطال عمر.

إلى من عشت معهم و تقاسمنا احلى الأيام و امرها اخوتي الاعزاء:

محسن ،عائشة ،بن يحي، عبدو

إلى جدتي الغالية اطال الله في عمرها

الى ورود المحبة ...و ينابيع الوفاء....الى من رافقوني في السراء و الضراء الى أصدق الأصحاب

سميرة ،رحمة،حليمة،رجاء ،غنية،فضيلة،سعيدة،حياة

إلى كل خالاتي و اولادهم

إلى عماتي و اولادهم

إلى زوجة عمي و ابناء عمي

إلى ابنة عمتي و توأم روحي وصديقة طفولتي "سهام".

إلى أستاذي المحترم "حدوشي خليد"

إلى من لم اذكرهم في مذكرتي لكن لم انساهم في قلبي و ذاكرتي .

الى من يحبهم قلبي و لم يذكرهم لساني .

و اخيرا الى كل من يحمل لي ذرة حب و احترام .

بسم الله الرحمن الرحيم

" رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴿25﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴿26﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴿27﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴿28﴾".

يقول العماد الأصفهاني:

" إنّي رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان مستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، على استيلاء النّقص على جملة البشر".

فجلّ من لا يخطئ، وحده سبحانه وتعالى.

ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا.

سئل أبو العبّاس بن عطاء:

ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلب للتّمويه أو ستر لعوار المذهب؟.

فقال أبو العبّاس:

ما فعلنا ذلك إلاّ لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا...

إِذَا أَهْلُ العِبَارَةِ سَاءَلُونَا ✻✻✻ أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلاَمِ الإِشَارَة

نُشِيرُ بِهَا فَنَجْعَلُهَا غُمُوضَا ✻✻✻ تَقْصُرُ عَنْهُ تَرْجَمَةُ العِبَارَة

وَنَشْهَدُهَا وَتَشْهَدُنَا سُرُورَا ✻✻✻ لَهُ فِي كُلِّ جَارِحَةٍ أَثَارَة

تَرَى الأَقْوَالَ فِي الأَحْوَالِ أَسْرَى ✻✻✻ كَأَسْرِ العَارِفِينَ ذَوِي الخَسَارَة.

مقدمة

مقدّمة:

بسم الله الواحد القهّار، العزيز الغفّار، مقدّر الأقدار، مصرّف الأمور، مكوّر اللّيل على النّهار، تبصرة لذوي القلوب والأبصار، الذي أيقظ من خلقه من اصطفاه فأدخله في جملة الأخيار، ووفّق من اجتباه من عبيده فجعله من الأبرار، وبصّر من أحبّه فزهّدهم في هذه الدّار، فاجتهدوا في مرضاته والتّأهب لدار القرار، واجتناب ما يسخطه والحذر من عذاب النّار، وأخذوا أنفسهم بالجدّ في طاعته وملازمة ذكره بالعشيّ والإبكار، وعند تغاير الأحوال في آناء اللّيل والنّهار، فاستنارت قلوبهم بلوامع الأنوار أمّا بعد:

يعدّ الخطاب الصّوفي عيّنة بلاغية خصبة للانزياح، فلم يكن مجرّد سطور تملأ فراغا في التّاريخ كما نظر إليه دائما، ولو عدنا إلى الانتقادات التي وجّهت إلى المتصوّفة لوجدنا في الواجهة لغتهم، وكل ما يتعلّق بها من أسلوب وتعبير وبلاغة وخيال، لأنّ كتاباتهم تختلف عن لغة وكتابات غيرهم.

من هذا المنطلق انفصل هذا الخطاب عن المتلقّي العادي ليتّصل بذوي الإحساس الرّوحاني، لأنّه لا يتأتّى بعلم، وإنّما يكسب بالذّوق، فمن لا ذوق له لا يستطيع الغوص في أغواره والكشف عن أسراره، فهو يحتاج إلى قراءة تأويلية وفق معرفة خاصّة قلبية مفارقة للمعرفة العقلية، ولأنّ التّجربة الصّوفية تجربة روحية استحال تطبيق المنهج العقلي عليها، وهذا ما ساهم في تهميش هذا الخطاب وإقصائه من الفضاء الفكري والأدبي، لانعدام التّواصل بين الباثّ والمتلقّي فيه، وهذا ما أشرنا إليه في هذا البحث المتواضع والموسوم بـ: "**تجربة اللّغة الصّوفية بين العقل والقلب**".

ولقد تنوّعت أسباب اختيارنا لهذا الموضوع بين ما هو ذاتي وآخر موضوعي، أمّا الأوّل فهو حبنا للمغامرة ورغبتنا الملحّة إلى الغوص في أعماق هذا البحر الواسع [الأدب الصّوفي] لا لشيء إلاّ للاغتراف منه وكشف أسراره وخباياه، وأمّا السّبب الثّاني فهو اهتمام الدّارسين المتأخّرين بأهمّ القضايا المتعلّقة بالتّصوف ودوره الفعّال في المعرفة العلمية والفلسفية.

ولقد اعتمدنا في معالجتنا لموضوع بحثنا هذا على المزاوجة بين الكتب المصدرية والدّراسات الحديثة، نذكر منها: "الرّسالة القشيرية"، "تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقدية المعاصرة"، بالإضافة إلى رسالة الماجيستر للأستاذة "صوالح نصيرة" الموسومة بـ: "إشكالية التّلقي في الخطاب الصّوفي".

ولقد تبلورت إشكالية هذا البحث حول اللّغة ذات الطبيعة المتّسمة بالتّباين والاختلاف، وابتعادها عن العقل وارتباطها بالقلب، **فكيف كانت طبيعة هذه اللّغة؟ وما هو الموقف الذي اتّخذه المتصوّفة من هذه الجدلية القائمة بين العقل والقلب؟**.

ولمحاولة الإجابة عن هذه التّساؤلات تم تقسيم هذا البحث إلى مدخل وفصلين وخاتمة، وكان تحت كل فصل ثلاثة مباحث.

فالمدخل كان بعنوان: أدبية النّص الصّوفي، وفيه حاولنا التّعريف بهذا العالم الواسع، ثم –بعد ذلك– تطرّقنا إلى تلك المؤهّلات الأدبية التي مكّنته من الولوج إلى السّاحة الأدبية، وفرض وجوده كنصّ أدبيّ قابل للقراءة.

أمّا الفصل الأوّل والذي كان موسوما بـ: "الخطاب الصّوفي ومستويات التّلقي"، ولقد ضمّ ثلاثة مباحث، الأوّل كان حول مفهوم التّجربة الصّوفية، وفيه ناقشنا إشكالية امتناع الباحثين لوضع مفهوم

للتّجربة الصّوفية، ثم عرّجنا بعد ذلك على خصوصية هذه التّجربة عند الصّوفية، باعتبار أنّ الصّوفي في وحدته وانعزاله يصبو إلى الانعتاق والخلاص من العالم المادّي إلى العالم الروحاني، في لحظات خاطفة من الوجد تنتابه أثناءها حالات باطنية انفعالية، ليصل إلى عالم تتوحّد فيه المتناقضات، والتّجربة الصّوفية ذات طبيعة روحية وجدانية تعتمد على نظرة قلبية، باعتبار هذا الأخير طاقة كشفية من شأنه الإفصاح عن الغيب. ثمّ يلي ذلك المبحث الثّاني بعنوان: تلقّي السّلب، وفيه تناولنا إشكالية غموض اللّغة وتعارضها مع أفق المتلقّي، وعند دراستنا لهذه اللّغة اتّضح لنا أنّها غير اللّغة العادية، إذ يعجز الإنسان العادي عن فهمها، فهي تلميحية لا تهدف إلى التّصريح المباشر، وتعتمد على الرّمز، والإشارة، والخيال، والشّطح، والإلهام، كما لا يمكن فهمها وبلوغ مراتبها إلاّ بالذّوق، فكانت بذلك لغة خصوصية، وأخيرا وفي المبحث الثّالث [التّلقي المنفتح] تحدّثنا عن تلك الآليات التي يستطيع من خلالها المتلقّي فكّ رموز وشفرات الخطاب الصّوفي، وبالتّالي فهم وقراءة هذا النّص.

أمّا الفصل الثّاني فكان بعنوان: "الكتابة الصّوفية بين لغتي العقل والقلب"، وهو الآخر يحوي ثلاثة مباحث، فالأوّل كان بعنوان العقل والقلب عند الصّوفيين، وفيه إستجلينا آراء ومواقف أهل هذه الطّريقة من الجدلية القائمة عندهم بين لغة العقل، ولغة القلب أو ما يعرف بلغة الظّاهر، ولغة الباطن. ويليه بعد ذلك المبحث التّالي، وهو فاعلية القلب في المدوّنة الصّوفية، وفيه تبيّن لنا أنّ الخطاب الصّوفي لا يفهم إلاّ بالقراءة الاستنطاقية للبنى الرّمزية للنّص وعدم الاعتماد على ظاهر هذا الخطاب، فاستدعي حضور القلب الذي اتّخذ الأساس للتّعبير عن الحبّ الإلهي. وفي المبحث الثّالث تطرّقنا إلى القراءة العقلية للمتن الصّوفي والتي أخذت هذه النّصوص على ظاهرها دون الولوج إلى كنهها، واعتبرتها لغة الغموض والمتناقضات.

أمّا الخاتمة فكانت عبارة عن مجموعة من الانطباعات ولّدها البحث، فلا نستطيع أن نصل إلى نتائج دقيقة لأنّنا ما زلنا نحاول طلب العلم وتدارسه.

وقد اتّبعنا في بحثنا هذا المنهج الوصفي التّحليلي، وصفنا من خلاله اللّغة الصّوفية، وأهمّ سماتها ومميّزاتها، بالإضافة إلى ذكر أهمّ السّبل التي يتمّ من خلالها الوصول إلى المعرفة الصّوفية.

وككلّ الباحثين، واجهتنا بعض الصعوبات ولعل أهمّها كثرة المراجع ما أبقانا عاجزين أمام اختيار المناسب والصحيح، بالإضافة إلى تشعّب هذا الموضوع، فكلّ فصل فيه يصحّ لأن يكون موضوعا مستقلاّ نظرا لأهمّيته، ولولا ضبط الأستاذ المشرف لنا لتهنا في أدغال هذا البحث.

ومن باب إرجاع الفضل لذويه نتقدم بالشّكر وأسمى عبارات الامتنان وآيات العرفان للأستاذ المشرف " فارسي حسين" الذي تشرّفنا باشرافه على هذا العمل.

وفي الأخير نتمنى أن يتبوأ بحثنا هذا منزلة العطاء ويدرك الأمل المأمول، فإن وفّقنا فذاك ما كنا نبغي، وهو من الله تعالى، وإن لحق ببحثنا نقص أو تقصير فهو من أنفسنا ومن الشّيطان، وحسبنا كله الاجتهاد والله من وراء القصد .

-تلمسان- في :2013/06/14

مبرك حنان

المدخل

أدبية النص السردي

المدخل:

إنّ التّصوف ليس أمرا مستحدثا كما أنّه لا يمتّ بصلة إلى أيّ أصول فلسفية ضالّة كما زعم البعض، بل هو علم جليل القدر، عظيم النّفع، أنواره لامعة وثماره يانعة، فهو يزكّي النّفس من الدّنس ويوصل الإنسان إلى مرضاة الرّحمن.

يقول صاحب كشف الظّنون " هو علم يعرف به كيفية ترقّي أهل الكمال من النّوع الإنساني في مدارج سعادتهم إلى أن قال:

عِلْمُ التَصَوُفِ عِلْمٌ لَيْسَ يَعْرِفُهُ ✻✻✻ إلاَّ أَخُو فِطْنَةٍ بِالحَقِّ مَعْرُوفُ

وَلَيْسَ يَعْرِفُهُ مَنْ لاَ يَشْهَدُهُ ✻✻✻ وَكَيْفَ يَشْهَدُ ضَوْءَ الشَمْسِ مَكْفُوفُ".[1]

فالتّصوف عقيدة حبّ الله ابتغاء مرضاته، والتّقرب منه، ولا يكون هذا إلاّ باستقامة القلب مصداقا لقوله عليه الصّلاة والسّلام: **(أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ)**[2] فهو إيمان القلب وحقيقته في ذاتها حقيقة الإسلام.

ولما بدأ تدوين العلوم الإسلامية نشأ ما يعرف بالأدب الإسلامي الذي كانت غايته إفهام مضمونه الوعظيّ للقارئ، وكانت قيمة الأدب كامنة في تأثيره وفعاليته في نفسية المتلقّي، ممّا أدّى إلى تبسيط اللّغة، وعليه تغييب الذّات، فكانت كتابات المتصوّفة المتأخرين ثورة على عناصر الثّبات في طرق التّفكير والإبداع المتداولة، وبما أنّ اللّغة المتواضع عليها آنذاك كانت مرتبطة بأنساق كتابية محدودة، ربّما أدّى هذا

---

(1)– عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، دار العرفان، سورية، ط15 مصححة ومنقحة، 2006،ص: 18.

(2)– الإمام محي الدين أبو زكريا بن أشرف النووي: متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة، دار المصحف الشريف، الجزائر، ط1، 2000، ص:10.

إلى تغيير بنيتها الفوقية التّشكيلية، لكن جوهرها وبنيتها التّحتية كانت أصيلة نابعة من التّراث، فكان هذا الارتباط بالأصيل سببا في تعميق الهوّة بين الإنسان ونفسه، وحاجزا أمام الإبداع، وعليه لم يجد المتصوّفة مخرجا من هذا المأزق إلاّ بقتل اللّغة، والخوض في لملمة أشلائها وبنائها وفق ما تقتضيه تجربتهم.

في ظلّ هذه الأجواء القلقة واحتدام الصّراعات حول الجدل الذي كان وليد ذلك الغموض في اللّغة الصّوفية وقصور ذهن المتلقي في فهمه جاءت التّساؤلات التّالية: **كيف تمكّنت الكتابات الصّوفية من إثبات هويّتها الأدبيّة؟ وهل لاقت الرّواج في أوساط متلقّيها؟.**

لم يذكر في تاريخ الأدب العربي قديما ما يعرف [بالخطاب الصّوفي] على الرّغم من وجود الكثير من النّصوص الصّوفية شعرا ونثرا، تفوق في أدبيّتها النّصوص الأخرى، كما لم يكن هناك اهتمام بالنّص الصّوفي ولا بأخبار المتصوّفة وحكاياتهم، بل وعلى الرّغم من الإمكانيات الواسعة التي منحها علم السّرد، إلاّ أنّ هذه الدّراسات اهتمّت بالشّعر الذّي لم يتعدّ أصحابه استنتاج ما هو فلسفي، وأهملت الخطاب الصّوفي لتعارضه مع أفق الانتظار ولأنّه خاطب الناس بغير ما ألفوه" إنّ خلل الفهم الواقع بين النّص الصّوفي والمتلقّي قد أدخله في مساحة الفتنة وخلق أزمة في التّواصل أقصته من الثّقافة الرّسمية ".[1]

وبما أنّ النّص لا يعيش إلاّ من خلال القارئ، والعمل الأدبيّ لا يستمدّ قيمته إلاّ من التّأويل الذّي يقدّمه القارئ كنتيجة لعلاقته التّحاورية مع النّص بوصفه رسالة مفتوحة يتوجّه بها المرسل إلى المتلقّي إذ أنّ " معنى النّص لا يتشكّل بذاته أبدا، فلا بدّ من عمل القارئ لإنتاج المعنى، فالنّصوص الأدبيّة تحتوي دائما

[1]– نصيرة صوالح: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي(المواقف للأمير عبد القادر نموذجا) مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة تلمسان، 2005، ص: 05.

على فراغات لا يملؤها إلاّ المتلقّي وفق ثقافة عصره ممّا يعني أنّ النّص قابل للتّجدد والتّأويل بشكل دائم ومستمر".[1]

والخطاب الصّوفي له فعالية كغيره من الخطابات التي تستوفى فيها المكوّنات النصّية في علاقتها بما هو تواصلي" لقد أنتج المتصوّفة نصوصا حصّلت تحصيلا كافيا صيغها الصّرفية، وقواعدها النّحوية، وأوجدت دلالات ألفاظها، وأساليبها في التّعبير والتّبليغ".[2]

لذلك لم تكن غاية المتصوّفة فرض منهج فكري أو أدبي، بيد أنّه يحمل في طيّاته ذلك التّناقض المخالف للأعراف اللّغوية، والذّي يومئ للقصد الأدبيّ من خلال وعي الكتابة والقراءة لأنّ " الكتابة لا تتحقّق إلاّ لأنّها تحمل داخلها إمكانية القراءة، والعكس صحيح أيضا، فالقارئ لا يستطيع أن يملأ بالمعنى المحدّد إلاّ العمل الذّي لا يكون محدّدا تحديدا مطلقا".[3]

إنّ الخطاب الصّوفي ليس خطابا منطويا على ذاته ومنغلقا بحيث يصعب على المتلقّي فكّ شفراته كما روّجت لذلك بعض الآراء إنّما يمتلك آليات الانفتاح إذا ما أوّلت دلالات ألفاظه ممّا يعني أنّه يحمل بين دفّتيه شروط الأدبيّة" من خلال دورانه ضمن معايير الاتّصال الأدبيّ العام".[4] هذا يدّل على أنّه يمتلك تلك الخصائص التي تضمن له الانسجام وشروط التّواصل، وأنّ محاولة إقصائه من السّاحة الفكرية والدائرة الأدبية لم تفلح.

---

(1)– رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة نقلا عن ميلود عزوز: المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية والدلالة العرفانية، مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة تيارت، 2008، ص: 66.

(2)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص:21.

(3)– طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام نقلا عن آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 21.

(4)– المرجع السابق، ص: 21.

هذا وكان ردّ المتصوّفة على أزمة التلقّي التي واجهتهم منذ الوهلة الأولى في رحلة تجربتهم بتأليف الكتب، خير دليل على الاعتراف بأدبيّة الكتابة الصّوفية، حيث أسهمت في تبلور وعي عميق بأسرار الكتابة، ويظهر هذا جليّا في كتاب " الطَّوَاسِين" **للحلاّج**، " ذَخَائِرُ الأَعْلاَق" **لابن عربي** [كان هذا الكتاب شرحا لديوانه" تُرْجُمَانُ الأَشْوَاق"] نظرا لخضوع هذا الأخير للقراءة الظّاهرية من قبل المتلقّي، وعليه حذّر الصّوفية من حمل نصوصهم وأقوالهم على ظاهرها، لأنّ هذا يبعدها عن المقصدية التي يرتجيها الصّوفي إذ " لا يمكن لفهم الخطاب الصّوفي الوقوف على ظاهر النّص لأنّ المعنى في هذا الخطاب غير مكشوف".[1] والنّص الصّوفيّ لا ينفتح على المعنى وإنّما يستخلص من جملة من الشّروط أهمّها:

- الإطّلاع على مضمون التّجربة الصّوفية وسياقها العام.
- الولوج إلى النّص في باطنه وعدم الوقوف عند ظاهره، وهذا ما يمكننا من فهم كتاباتهم.

وللصّوفية على اختلاف طبقاتهم، وعلى مرّ العصور، أدب رفيع حافل بالرّوح والبلاغة والفكر الحيّ المتجدّد، والوازع الدّيني القويّ البنّاء، أدب يصدر عن نفوس إنسانية استغرقها الحبّ وملأت جوانحها لواعج الأشواق وتمثّلت به الحداة والرّواة في كل مكان، أدب عميق صادق يحكي التّجربة الحيّة التي عاشها هؤلاء الصّوفيون بين الحلم واليقظة، وبين الأمل والألم، بين المحن والمنح، بين حرّ العبادات وبرد النّشوات، وهو أدب إسلامي ينبض بالحياة والحبّ، وبالطّهر والسّمو، وبالنّور الوهّاج المشرق بنفحات السّماء.[2]

---

[1]– ميلود عزوز: المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية والدلالة العرفانية، ص: 71.

[2]– أنظر محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، دط، دت، ص: 03.

والأدب الصّوفي هو أدب الصّوفيين الذّين كتبوه ودوّنوه وخلّدوه في آثارهم شعرا ونثرا، حكمة ونصحا وموعظة وعبرة " وقد تناول الصّوفيون في أدبهم الكثير من دقائق الحكمة والتّجربة والفكر والمعاني والأخيلة وأعمق مشاعر الإنسان، وحفل أدبهم بروائع المناجاة والحبّ الإلهي".[1]

وهو أدب اختصاصي تخصّص بالحبّ والعشق الإلهي والخمرة الإلهية التي أسكرت هؤلاء المتصوّفين، وكان لها وقع الخمرة الحقيقية التي أفقدت صاحبها صحوه، ويمكن القول أنّ الصّوفيين قدّموا أدبا رفيعا بمختلف فنونه التي فسحت له المجال للدّخول في الدّائرة الأدبيّة، وفي هذا يقول الدّكتور **زكي مبارك** في كتابه "التصوف الإسلامي": " لا مفرّ من الاعتراف أنّ الصّوفية كان لهم وجود أدبيّ ملحوظ، وكيف لا يكون الأمر كذلك، وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير دوّنها المؤلّفون، وتلك الألفاظ والتّعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات. وقد يقال: إنّ لكلّ قوم ألفاظا وتعابيرا حتى النجّارين والحدّادين ولا يكون ذلك عنوانا على سلطتهم الأدبيّة، ونجيب بأنّ ألفاظ الصّوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي ألصق بالحياة الأدبيّة".[2] ويمكن تقسيم الأدب الصّوفي إلى ثلاثة أطوار:

الطّور الأوّل يبدأ من ظهور الإسلام وينتهي إلى أواسط القرن الثّاني للهجرة، وكلّ ما وصلنا منه هو طائفة كبيرة من الحكم والمواعظ الدّينية والأخلاقية التي تحثّ على الفضائل وتدعو إلى التّسليم بأحكام الله، وإلى الزّهد والتقشّف وكثرة العبادة والورع.

---

(1)– محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص: 66.

(2)– أحمد علي زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003، ص: 39- 40.

أمّا الطّور الثاني يبدأ من أواسط القرن الثّاني للهجرة ويمتدّ إلى الرّابع، وفيه تمّ ظهور بعض آثار التّزاوج بين الجنس العربي والأجناس الأخرى، كما ظهر اتّساع أفق التّفكير اللاّهوتي وبدأت العقائد تستقرّ في النّفوس على أثر نموّ علم الكلام.

وخلال هذين الطّورين كان الأدب الصّوفي أغلبه نثر، وإن تخلّله الشّعر قليلا في طوره الثّاني، الذّي بدأ فيه تكوّن الاصطلاحات الصّوفية وظهور ما يعرف بالشّطح.

وبالنّسبة للطّور الثّالث فهو يمتدّ إلى نهاية القرن السّابع وأواسط القرن الثّامن الهجري وهو العصر الذّهبي في الأدب الصّوفي اتّسم بأغنى ضروب الشّعر وأرقاها، كما اتّسم بغناه الفلسفي، وهو سلس واضح وإن اكتساه نوع من الغموض أحيانا.[1]

وقد تطوّر الأدب الصّوفي نثرا وشعرا، وبلغ شعره ذروته مع ابن عربي، و**ابن الفارض**، و**جلال الدين الرومي**، **رابعة العدوية**، وغيرهم، ولم ينته القرن الثّالث الهجريّ حتّى أصبح الشّعر الصّوفي شعرا متميّزا يحمل بين طيّاته سمات الأدبيّة.

[1]– أنظر أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1969، ص: 173.

الفصل الأول

المذاهب الصوفية ومستويات التلقي

-مفهوم التجربة الصوفية

-تلقّي السلب

-التلقّي المنفتح

المبحث الأوّل: مفهوم التّجربة الصّوفية:

1- مفهوم التّجربة:

التّجربة في معناها العام خبرة يكتسبها الإنسان عمليا و نظريا، فحدّ التّجربة بهذا المعنى يطرح أمرين: الأوّل يتعلّق بماهية التّجربة، و الثّاني يتعلّق بكيفية التّجربة، فالتّجربة في ماهيتها هي خبرة مكتسبة يحصل عليها الفرد نتيجة تضافر مجموعة من العوامل و الظّروف، أمّا فيما يتعلق بكيفية اكتسابها فذلك يتمّ عن طريق الاختبار عمليا، و الإدراك و الوعي نظريا.

ففي اللّغة الانجليزية نجد تمييزا بين كلّ نوع من أنواع التّجربة، فلفظة "experiment" تعني التّجربة في إطارها العلمي الذّي يبدأ بالفرضية و ينتهي بالاستنتاج العلمي، و ينطبق هذا على العلوم الطبيعية، و لا يكون للفرد فيه تدخّل ذاتيّ، بل تكون هذه التّجربة وليدة الموضوعية البحتة، و يعرّف **كمال دسوقي** في معجمه هذه التّجربة بأنّها: " ملاحظة لغرض العلم، في ظروف يضبطها المجرّب بأقصى ما يستطيع، و سلسلة ملاحظات تجري في ظروف منضبطة لغرض فحص أحد الفروض".[1]

كما يعرّفها **ماجد وهبة** في معرض التّمييز بينها و بين التّجربة بأنّها:" التّجربة التي تعني التّدخل في مجرى الظّواهر للكشف عن فرض من الفروض أو التحقّق من صحّته".[2]

أمّا لفظة "experience " فتعني التّجربة الشّخصية الذّاتية التي تؤدّي إلى المعرفة و الخبرة،

---

[1]- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي (ابن الفارض)، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط 1 ، 2005، ص: 17.

[2]- مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، 1974، ص: 156.

" و تشير لمجموع كافة الفعاليات أو الأنشطة التي تحدث خلال حياة الفرد سواء أكانت شعورية أم لا شعورية".[1]

و في اللّغة الفرنسية، إذا جاءت لفظة التّجربة مفردة كان معناها بوجه عام المعرفة المكتسبة من تجارب الحياة فيقال: " إنَّ فُلاَنًا اكْتَسَبَ تَجْرُبَة" أي بمعنى "experience"، أمّا إذا جاءت جمعا كان معناها الوقائع التي تكسبها معرفة الأشياء معرفة تجريبية أي بمعنى "experiment".

و إذا انتقلنا إلى الجانب الفلسفي، سنجد أنّ مصطلح التّجربة قد اتّخذ على يد الفيلسوف **كانط** (1724 – 1804) بعدا فلسفيا أعمق ممّا كان عليه مفهوم التّجربة من قبل في الفلسفة، و ذلك أنّ كانط قد ربطه بنظرية المعرفة و العلم الرّياضي و الميتافيزيقيا المشروعة.

إذ يتفق كانط و التجريبيّون فيما يخص أصل معرفتنا و علاقته بالتّجربة، حيث يرى أنّ كل ما نعرفه يبدأ بالتّجربة و منها، لكنّه لا يقبل ذلك دون تحفظ: " رغم أنّ معرفتنا بأسرها تبدأ بالتّجربة إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّها كلّها مستمدّة من تجربتنا".[2] وهو ما يعبّر عن اختلاف كانط فيما يخصّ فهمه للتّجربة، مع دعوى التجريبيّين بأنّ التّجربة هي مصدر كلّ شيء، و قد دعم كانط هذا الاختلاف بقوله: " إنّ هناك معرفة مستقلّة تمام الاستقلال عن التّجربة، و غير مرتبطة أصلا بأيّ انطباع حسّي، و تلك هي المعرفة الأولى الخالصة المتقدّمة على كلّ تجربة".[3]

أمّا عند علماء النّفس فقد حظيت التّجربة بفرع من علومه أطلق عليه علم النّفس التّجريبي

---

[1]– عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي (ابن الفارض) ، ص: 18.

[2]– المرجع نفسه ، ص: 18.

[3]– المرجع نفسه، ص: 18.

" experimental psychology"، وقد استخدم هذا العلم المناهج التّجريبية للحصول على معطيات سيكولوجية أو لحلّ مشاكل سيكولوجية.

ونجد في علم النّفس التّجريبي مفهوما مختلفا يضيف للسّابق، فيما يخصّ "التّجربة" أنّها تقترب في مفهومها من المعنى العلمي العملي بمعنى "الاختبار" أو الامتحان للفرضية باعتبارها معطى يقبل الخطأ أو الصّواب، و قد أقرّ علماء النّفس التّجريبيون بأنّ هناك مستويين للتّجربة: التّجربة الظّاهرة التّي يتحقّق بها الإدراك الحسّي للأشكال و الأبعاد، وتقوم بها الحوّاس. و التّجربة الباطنة و التّي تعنى بالشّعور.

و في نهاية الأمر، فإنّ التّجربة – بشكل عام – تتعلق اصطلاحا بالمعرفة، و الإدراك، و الفكر، و الفهم، أي بجميع الأنشطة العقلية و الذهنية و الحسّية لإنتاج خبرة يكتسبها الفرد، و تشكّل له في النّهاية سماته المعرفية، و سبل تعامله مع الأشياء، و الحالات في عالميه الخارجي و الدّاخلي، و بهذا المعنى فإنّ الذّات هي مدار التّجربة تمر بها و تعيشها.[1]

2- خصوصية مفهوم التّجربة عند الصّوفية:

لقد حاول عدد من الباحثين في التّصوف الإسلامي أن يصوغوا مفهوما لـ " التّجربة الصّوفية" اعتمادا على ما بين أيديهم من تراث صوفي تزخر به المكتبة العربية، و مع ذلك لم يفلح أحد منهم في وضع مفهوم جامع مانع " للتّجربة الصّوفية " و ربّما يتعلق ذلك بطبيعة التّجربة الصّوفية نفسها، فهي تجربة ذوقية فردية تعتمد بالأساس على الذّوق و الوجدان و هو ما يتفاوت من شخص إلى، آخر، يضاف إلى نسبية الوجدان و الذّوق، تعدّد و تنوّع ثقافة المتصوّفة، و اختلاف المدارس و الطّرق الصّوفية

[1]- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي (ابن الفارض)، ص: 20.

وفقا للمذاقات و المشارب، ممّا جعل صياغة مفهوم اصطلاحي محدّد "للتّجربة" أمرا إجرائيا بالغ الصّعوبة. خاصّة إذا نظرنا إلى ذلك التّباين الجغرافي و اختلاف البنى الاجتماعية و المعرفية التي أفضت بهم إلى إعلاء شأن الرمز على التّصريح، و الإشارة على العبارة، و هو ما يَسِمُ تجاربهم بالغموض كسمة ملازمة للتّجربة الصّوفية و إحدى آلياتها النشطة في المحافظة على استمرارية التّجربة و صياغتها، الأمر الذّي ساهم في إخراج التّجربة كمفهوم اصطلاحي من دائرة التّدوين و التّعيين إلى دائرة الذّوق و المكاشفة.

إنّ " التّجربة الصّوفية " تجربة كشف و ذوق، يلهم صاحبها إلهاما من لدن العزيز الحكيم، فتفاض عليه المعرفة فيضا دون أن يكون للعقل الواعي دورا في هذا الفيض. وهكذا تشكّل " التّجربة الصّوفية مفهوما خاصّا للعقل و المعرفة، باعتبارهما مفهومين متضايفين و متضافرين إلى حدّ التّلازم، فالتّعرض لأحدهما يفضي إلى الآخر بالضّرورة.[1]

فالتّصوف في حقيقته إيثار و تضحية بالشّهوات، و إيثار لما يبقى على ما يفنى، و هو نزوع فطري إلى الكمال الإنساني، إلى التسامي و المعرفة عن طريق الكشف الرّوحي أو العلم اليقيني الناشئين عن الإلهام الإلهي، و النّظر العقلي و الرّياضة النّفسية و بعض الدّلائل الحسّية، و هو تدريب النّفس على العبوديّة و ردّها لأحكام الرّبوبية،[2] والصوفي في تعبيره عن الباطن، عن المجهول، عن الغيب، فهو يخوض تجربته الرّوحية التي تعدّدت و اختلفت مفاهيمها باختلاف آراء الباحثين و المتصوّفة.

---

[1]- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي (ابن الفارض)، ص: 21 - 23.

[2]- انظر محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص: 33.

يقول **ناجي حسين جودت**: " التّجربة الصّوفية هي تجربة وجدانية فردية جوانية و هي بهذا الاعتبار لا تخضع للتّعريف المنطقي الذّي يراد له أن يكون جامعا مانعا، بل تبدو التّجارب الصّوفية و كأنّها جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب أنّها تجربة الإنسان المتفرّد".[1]

ويقول أيضا: " و الظّاهرة الصّوفية تجربة، و هي تجربة تقصر المعاني و الألفاظ عن التّعبير عنها، ولن يعرفها أحد إلاّ صاحبها نفسه الذّي جرّبها، و مثل هذه الظّاهرة لا يمكن دراستها من خارج، و جميع العلامات الخارجية التي نزعم بواسطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها".[2]

فالتّجربة الصّوفية اتّجاه نحو المجهول، وهي تجمع بين عالمين متباعدين،بين المحسوس و المجرّد، و بين المرئي و اللاّمرئي، بين معلوم و مجهول، وهي تسعى إلى إدراك حقائق لا يمكن إدراكها بالعقل.

والصّوفي يتخلّى عن عالمه المادّي و ينتقل إلى العالم العلوي و في طريقه الكشف عن هذا العالم لا يتّخذ التّقريرية و إنّما الموضوعية، والتّجربة و الكشف تفترض للتّعبير عن كل ما يفلت في آن من أغلال العقلانية و المنطق، ومن أغلال المشترك الضّائع إضافة إلى إفلاته من اللاّهوتية المذهبية وأحكام الشّريعة؛ ذلك أنّه ممّا لا يقال، وممّا لا يوصف، وأمّا بالنّسبة **لأدونيس** فالتّجربة الصّوفية: " هي نفي لكلّ تفسير جاهز وتأسيس لتأويل جديد في تجربة الوجود، فالتّصوف برأيه تأسيس للحداثة العربية، لأنّه تأويل لعلاقة الحياة والفكر بالوحي الدّيني، والكتابة الصّوفية كتابة غير معيارية، لا تخضع لأيّ طريقة ثابتة أو مسبقة، فهي كتابة بالأعصاب والانفعالات الجسمية والرّوحية".[3]

---

[1]- ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص: 170.

[2]- المرجع نفسه، ص: 195.

[3]- أدونيس: الصوفية والسريالية: دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص: 140.

إنّه يدعو بل يصرّح ويؤكّد على ضرورة الأخذ من التّجربة الصّوفية، وهو يعلن نهله الدّائم من نبع الصّوفية، وجعله لها المصدر الرّئيسي والطّاقة الكبرى لشحن قصائده برموز صوفية.

3- خصائص التّجربة الصّوفية:

إنّ التّجربة الصّوفية هي في جوهرها تجربة باطنية، تستقي معارفها من أعماق الذّات الإنسانية، تلك المعارف التّي لا يمكن حصرها في قالب محدود كون المعرفة الصّوفية معرفة ذوقية مجالها لا محدود. كما أنّ من علامات التّجربة الصّوفية تضاءل القدرة على التّعبير بالكلام لذلك قيل: " وفي غمار الكشف الصّوفي تخرص العبارات عند ذلك فلا بيان ولا نطق".[1]

لذلك فإن **وليام جيمس** يحدّد أربعة علامات إذا توفّرت في تجربة ما أصبحت من الضّروري أن نسمّيها تجربة صوفية أولى هذه العلامات .

أ- الاستعصاء على الوصف:

تسمى تجربة ما بالصّوفية إذا كانت:" تستعصي على التّعبير فالكلمات تعجز والتّجربة الصّوفية تجربة مباشرة، وهي أقرب إلى حالات الإحساس منها إلى حالات التفكير. فمعنى هذا أنّها تصدر عن ذات غامضة، ذلك أن التّجربة الباطنية لغتها الحلم ومن ثمّ فإنّ لغة المنطق لاتفي بسعة الوجدان، ومناخ الوحي لا يمكن أن يتجلّى للعيان إلاّ في رموز".[2]

---

[1]- ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، ص: 171.

[2]- علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف(نحو الاتزان وإزاء الباطنية والأولائية في الذات العربية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989، ص:92.

فصاحب التّجربة الرّوحية يقول دائما أنها تجربة تستعصي على التّعبير فتتأبّى عن الوصف، ولا تستطيع الكشف عن تفاصيلها بالكلمات لذلك قيل إن الباطن هو:" خفيّ لا يظهر ذاته بالحواس، ولا يعبّر عن ذاته بالفكر".[1]

ب- القيمة التّجريدية:

يحدد وليام جيمس الشّرط الثّاني حتى ننعت تجربة ما بالصّوفية إذا كانت" أقرب إلى حالات الإحساس منها إلى الحالات الفكرية، فإنها تبدو لمجرّبيها حالات معرفة. إنّها حالات إدراك لأعماق الحقّ، غير مختلطة بالذّكاء".[2]

أي لا تتأبّى هذه المعرفة المجرّدة إلا حالة تغيّب الوعي، " فالصّوفي يكشف من الأسرار وهو على ماهو عليه من غيبة عن نفسه وتعطيل لحسّه، ما لا يستطاع أن يدرك أو يكتشف بعقله أو حواسّه وهو في حالته العادية. فهي إذا حالة روحية تتجسّد في عالم المخيلة من حيث مفارقتها للفكر."[3]

وبهذا يتشابه الصّوفي مع الشاعر ويتّحد معه في الهدف فكلاهما ينفي المنطق، ويستخدم القلب قبل العقل، والأمر نفسه عند الشّاعر، فذات الشّاعر تائهة لاتّساع الهوّة بين عالمها الباطنيّ، والخارج الظاهريّ، ولعلّ قول أدونيس يبرهن على قوّة الحسّ الصّوفي المتعالي عن هشاشة الواقع في هذه الأبيات:

وَحُدَّ بِي الكَوْنَ فَأَجْفَانُهُ

تَلْبَسُ أَجْفَانِي

---

(1)– أحمد بوزيان: المنحى الصوفي في الشعر العربي المعاصر (السيّاب، صلاح عبد الصبور، خليل حاوي، أدونيس، البيّاتي)، مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة وهران، (1997 – 1998)، ص: 105.

(2)– علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 92.

(3)– المرجع السابق، ص: 108.

وَحدَّ بِي الكَوْنَ بِحُرِيَتِي.[1]

ج- الوقتية:

وهي الشّرط الثّالث الذّي يحدّده وليام جيمس بوصف تجربة ما بالصّوفية حيث " أنّ الحالات الصّوفية لايمكن أن تبقى مدّة طويلة. ويظهر أن النّصف ساعة أو ساعتين هي الحدّ الذّي تتلاشى التّجربة بعده."[2]

فتلك المعاناة والتّجرد من ثقل المادية والارتفاع بالذّات إلى الرّوحانية يتطلّب جهدا كبيرا ليحصل الصّوفي بعد ذلك على الوطر، خلال لحظات خاطفة.

يقول **دي لاكروا** "DELACROIX" : " إنّ حال الملهم في لحظة الإلهام كحال من يجذب انتباهه فجأة، عندئذ يختلّ الاتّزان لديه، ويمضي نحو اتزان جديد، ويتقطّع سير ذهنية لديه، فيدخل في الميدان شيء جديد...وينساب في الذّهن سيل فجائي للأفكار والصّور."[3]

وهذا ما يعرف بالوارد الذّي عرّفه **القشيري** بأنّه:"ما يرد على القلوب من الخواطر المحمودة، ممّا لايكون بتعمّد العبد، كذلك ما لا يكون من قبيل الخواطر"،[4] فهذه الواردات ترد من غير جهد فكري أو عقلي.

---

(1)- أحمد بوزيان: المنحى الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص: 16.

(2)- علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 92.

(3)- المرجع نفسه، ص: 92.

(4)- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص: 121.

د- السّلبية:

فصوفية التّجربة لا تكمل بمعزل عن هذا الشّرط، ونعني بالسّلبية" أن تشلّ إرادة الملهم، وحين يبدأ الوعي الخالص بالتّصوف، يشعر الصّوفي كأن إرادته غائبة، ويشعر هذا أحيانا كأنّه في قبضة قوّة عليا."[1]

فالصّوفي في هذه الحالة يتسامى بروحه من أجل اكتشاف أسرارها مغيبا حسّه وذاته للفناء في الحضرة الإلهية. وكون حالة السّلبية تستدعي غياب العقل " فالغيبة غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لانشغال الحسّ لما ورد عليه، ثمّ قد يغيب عن إحساسه بنفسه."[2]

إنّها حالة من السّلبية وغياب العقل، وتلاشي الأنا الواعي، تنقلب من صرامة المنطق، فالصّوفي تشلّ إرادته وتلغى فاعلية العقل لديه.

إنّ الإنسان في حالته الرّوحية القصوى يكون في حالة من السّلبية لذا فالخاطر يكون كلمح البرق يضيء بصورة عامّة وخاطفة، فتطبع الصّورة المضاءة على القلب، بمعالمها الكبرى في جدل قائم بين الظّهور والضّمور كقول القائل:

اِفْتَرَقْنَا حَوْلاً فَلَمَّا الْتَقَيْنَا ✻✻✻ كَانَ تَسْلِيمُهُ عَلَيَّ وَدَاعَا.[3]

وهذا الأخير أي الخاطر أو الإلهام قد يكون مصحوبا بانفعالات نفسية تهيّئه لتقبّل الحالات النّفسية الواردة على القلب كالحزن أو الفرح، القبض أو البسط... وغيرها.

---

(1)- علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 92.

(2)- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص: 104.

(3)- المصدر نفسه، ص: 90.

إذن، تنطلق التّجربة الصّوفية من القول أنّ الوجود باطن وظاهر، وأنّ الوجود الحقيقي هو الباطن."إذن فهي استبطان منظّم لتجربة روحية ومحاولة للكشف عن الحقيقة والتّجاوز عن الوجود الفعلي للأشياء."[1]

والواقع أنّ الصّوفية لم تعتمد في الوصول إلى الحقيقة، المنطق أو العقل. ولم تعتمد كذلك، الشّعرية، وإنما اعتمدت على ما اصطلحت عليه " بالذّوق": وهو الكشف المباشر الذّي يتمّ عبر حال تتلبّس الصّوفي فتتبدّل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشّريعة إلى الحقيقة، متّجهة نحو الكشف عن الله، جوهر العالم و الفناء فيه.فالتصوّف هو شوق الظّاهر إلى الباطن، وهو حنين الفرع للأصل وعودة الصّورة إلى معناها."[2]

ومن هذا كلّه نخلص إلى:

أنّ الصّوفي يحاول الهروب من الواقع إلى اللاّواقع وفق نظرة قلبية متبصّرة باعتبار أنّ القلب طاقة كشفية من شأنها الإفصاح عن الغيب، وبالتّالي تخطّي العالم المحسوس، وفق رحلة معراجية تحلّق في سماء المطلق واللاّمتناهي بعيدا عن الواقع المهمّش" ينبثق انطلاقا من زعزعة هذا الواقع، وخلخلة نظمه وخلاياه المجتمعية، وإحداث بلبلة من شأنها أن تعيده إلى هيئته الأولى أي؛ إعادة خلقه باستمرار، تلك رؤية المبدع الذّي يتفحص الواقع لا لينبّئ به، بل لينبّئ بما وراءه، أي بالممكن، وكأنّ الذّي يحرك النّفس ليس الواقع بل ما وراء الواقع".[3]

---

(1)– عبد القادر فيدوح: الرؤيا والتأويل(مدخل إلى قراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة)، دار الوصال، الجزائر، ط1، 1994، ص: 53.

(2)– أدونيس: الثابت والمتحول(تأصيل الأصول)، دار العودة، بيروت، ط1، 1988، ص: 92.

(3)– المرجع السابق، ص: 56.

ولهذا فهو يسعى نحو أغوار الذّات لأنه لا يقنع بالظّاهر، وبالتّالي فهو يفضّل الخوض في المجهول وتشكيل عالم سحري.

لهذا كان أدب الصّوفية صادر عن عاطفة قويّة ومشاعر حيّة، وتجربة عميقة صادقة، فكلام الصّوفية كلّه شعور صادق و عاطفة قويّة، وكلّه ألحان وموسيقى سامية، ومحبّ ومحبوب، فهم أبدا في مناجاة إلهية، وفي فيوض و إشراقات وإلهامات قدسية، في دائرة الحبّ الإلهي يعيشون وفي لهفة الشّوق يتواثبون، وفي ربّهم يفنون فكل شيء في القلب و الرّوح نقيّ ونبيل.[1]

إنّ التّجربة الصّوفية في جوهرها تجربة باطنية، حيث نجد الصّوفي يستقي معارفه من أعماق الذّات الإنسانية وباطنها، كون أنّ المعرفة الصّوفية معرفة ذوقية، فالحقيقة بالنّسبة للصّوفي ليست حسيّة أو عقلية، فهي إلهامية ذوقية والوصول إلى أسمى و أرقّ درجات المعرفة لايتمّ إلا عن طريق مااصطلح عليه الصّوفيون بالقلب، فهناك العديد من المعارف التي وقف العقل عاجزا أمامها وكان حجابا بين القلب ونور الحقيقة عندئذ مال المتصوّفة للبحث عن الوسيط الجامع للمتضادّات، عالم الحسّ و عالم المعنى أو عالم الملك و الملكوت، فما من شيئين متقابلين إلا وبينهما فاصل يفصلهما وهذا الأخير يعرف بالبرزخ

لقوله تعالى : ﴿**وَمِن وَرَائِهِم بَرزَخ إِلى يَومِ يُبعَثُون (100)** ﴾.[2]

و قوله : ﴿**وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرزَخًا وَحِجرًا مَحجُورًا(35)**﴾.[3]

وكذا قوله:﴿ **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ (20)**﴾.[4]

---

[1]- انظر محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص: 119.

[2]- سورة المؤمنون :الاية(100).

[3]- سورة الفرقان:الاية 53.

[4] - سورة الرحمن: الآيتين(19 – 20).

المبحث الثّاني: تلقي السّلب:

لقد حرص المؤلّف على إيصال المعنى بأكبر قدر ممكن مستعينا بكل الأساليب، حيث يقيم على النّص نوعا من الحصار، ليبقى المعنى حكرا على المؤلف، وما على القارئ إلاّ استجلاءه بما يمنحه من ممكنات.

لا شكّ أنّ الكاتب حريص على نصه و هو أكثر حرصا على وجوب قراءته، من هذا المنطق كان التوجّه الدّائم إلى المتلقّي، لكن هذا التوجّه كان مقصودا و مكتفيا على الطّريقة التي يقدّم بها النّص إلى المتلقّي مقصيا دوره الفعّال في بناء النّص و إعادة إنتاج معناه، بل في أغلب الأحيان نجد أن الكاتب قد أعاد الكتابة في أكثر من مرة، و أمعن فيه النّظر. و هذا ما يؤكّد أن المتلقّي حاضر في ذهن الكاتب منذ الوهلة الأولى .

و إعادة النّظر في النّص من قبل مبدعه أكثر من مرّة، انتهاك لحقّ المتلقّي في مساهمته في إعادة بناء النّص وفق فهمه و بذلك سيحرم من إنتاج المعنى و عليه يكون المتلقّي مشاركا و مقصيا في الوقت ذاته، فهو حاضر في ذهن الكاتب من جهة، غائب مقصيّ من المشاركة الفاعلة في إعادة بناء المعنى .

لطالما كانت فكرة المعنى ضرورة موجودة و مكتملة في نيّة المؤلّف ، كما دأب الكاتب على إرضاء متلقّيه، وذلك بتقديم عمله في أحسن صورة، إلاّ أنّ هذا حال دون السّماح للمتلقّي بالاقتراب من النّص و لو بمسافة سطر.

إن إلحاح الكاتب الشّديد على إظهار المعنى يضع المتلقّي أمام معطى جاهز، إلاّ أنّ مهامّه تكون أكثر من استهلاك المعنى سابقا، و هذا ممّا يجعل تلقّيه للعمل الأدبيّ سلبا لا يتعدى حدود التأثّر. فرسم حدودا مسبقة للمتلقّي تضعف عمله و تعيق مشاركته، فالتّركيز على وضوح المعنى ومنحه للمتلقّي جاهزا بعيدا عن أيّ غموض يمثل صورة من صور التلقّي السّلبي، لأنّه بذلك يقرّ بوجود معنى مكتف بذاته وعلى القارئ أن يستجيب له. إذ يمكن أن نردّ هذا التّلقي السّلبي إلى الكاتب، فهو يضيّق على قارئ نصّه بتقديمه له نصّا جاهزا ومعنا مكتملا مستعينا بكلّ أساليب الإبانة ومجيبا عن كلّ الأسئلة التّي يمكن للقارئ أن يستحضرها أثناء عمليّة القراءة، سالبا منه حريّته في التّعامل مع النّص سادّا لكلّ الثّغرات.

لقد حظي المتلقّي باهتمام كبير من قبل المبدع ، لكن هذا النّوع من الاهتمام أسقط من حسابه ضرورة مشاركة القارئ في إنتاج المعنى. كما أنّ المتلقّي لا ينبغي له أن يكتفي بتقبّل النّصوص والاستجابة لها دون إعمال للفكر لكي لا يصبح مجرد آلة من شأنها أن تؤكّد على جدوى النّص دون أن يفترض أو يتساءل أو يساهم في إعادة إنتاج المعنى من جديد.

على الرّغم من أنّ المتصوّفة في بدايات كتاباتهم لم يكن هدفهم الدّخول في الصّراعات والحوارات أو فرض منهج فكري، إلا أنّ خطاباتهم تعرّضت للكثير من الانتقادات من الجانبين الدّيني والفنّي، وذلك لعدم ملئ الفجوة الموجودة في الخطاب الصّوفي، الشّيء الذّي أدّى إلى اصطدام المتلقّي مع النّص كون هذا الأخير غير مكشوف.

إنّ من المتعارف عليه في تراثنا الأدبيّ هو ربط المبنى بالمعنى، بيد أنّ التّجربة الصّوفية تجاوزت قوانين الخطاب المتداولة والتّي من أولوياتها الإفادة. فالمحبّة الإلهية عند الصّوفية تختلف عن محبّة بقية النّاس، إذ المحبّة صورة من صور العبادة التي أمر الله بها عباده بغية نيل رضاه في الدنيا والآخرة، غير أنّ الخطاب الصّوفي يفاجئنا باعتراضه على هاته القاعدة النّفعية، ويتأكّد لنا هذا من خلال قول الحلاّج:

أُرِيدُكَ لاَ أُرِيدُكَ لِلثَوَابِ ✻✻✻ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلعِقَابِ

فَكُلُّ مَآرِبِي قَدْ نِلْتَ مِنْهَا ✻✻✻ سِوَى مَلْذُوذِ وُجْدِي بِالعَذَابِ.[1]

فلا شكّ أنّ أيّ متلقّي لهذا الخطاب يرفض ويعترض عمّا أفصح عنه الحلاّج من اعتراض على نعيم الله و ثوابه، وكيف لا والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ** ﴾.[2] ويقول أيضا: ﴿...**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ** ﴾.[3] ومن هنا يتأتّى لنا أنّ عبادة العباد لربّهم إنّما مفادها المحبّة الخاصّة لخالقهم وطمعهم في نيل مرضاته والابتعاد عمّا قد يؤدّي إلى سخطه وعذابه.

ويقول ابن عربي أيضا:

يَا مَنْ يَرَانِي وَلاَ أَرَاهُ ✻✻✻ كَمْ ذَا أَرَاهُ وَلاَ يَرَانِي.[4]

فالمتلقّي لهذا الخطاب يرى أنّه يتنافى وعقيدتنا الإسلامية السّمحاء ظاهريا، بل إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في حديث جبريل المعروف لما سأله عن الإحسان أجاب بقوله:

---

(1)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 29.

(2)– سورة الإسراء: الآية 57.

(3)– سورة الأنبياء: الآية 90.

(4)– عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 428.

﴿ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ﴾.[1]

وعليه يعدّ الخطاب الصّوفي خطابا مناقضا للحقيقة الشّرعية من وجهته الظّاهرية، لذلك نبذ وأقصي من الحياة الدّينية والفكرية، لأنه خاطب النّاس بغير ما ألفوه فتعذّرت قراءته وصعب على متلقّيه فهمه.

إنّ عالم الصّوفيون عالم غريب، عُرف أهله بغرابة كلماتهم وتفسيراتهم وتأويلاتهم، ممّا عرّضهم إلى وابل من الانتقادات و الاتّهامات، فكان من بين هؤلاء **ابن الجوزي** الذّي وقف كخصم للصّوفية يعدّد منكراتهم ويندّد بمعابدهم و أوّلها ما وجده كما يقول من مذاهب عند الزهّاد، فإنّ ابن الجوزي **كابن تيمية** يقبل " التّصوف الذّي يكون رياضة للنّفس ومجاهدة للطّبع و أخلاقا جميلة وخصالا حسنة وتعوّدا على الحقائق لا على الرّسوم".[2]

بحسب رؤية ابن الجوزي أنّ" المتصوّفة عملوا على إطفاء مصباح العلم و إهمال العلم والعمل، وانعزلوا وتبتّلوا، وهاجموا المال و الأولاد، وما يصلح الأبدان وشتّى ما خلق للمصالح، والصّوفيون عملوا على إماتة القلب، و حملوا على النّفس، فكان منهم من لا يضطجع ووقعوا في الأحاديث الموضوعة".[3]

هاجم ابن الجوزي تسمياتهم بالتّصوف بأنّه علم الباطن و بأنّ علم الشّريعة هو علم الظّاهر، أمّا ابن تيمية هاجم السّماع، والوجد، و الطّرب، والرّقص، والجذب، واعتبرهم كاذبين منافقين ينكر عليهم القول بالخضر، والغوث، والقطب.

---

(1)ـ يحي بن شرف النووي: الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، ص: 06.

(2)ـ علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 112.

(3)ـ المرجع نفسه، ص: 112.

كما هاجم نظريات الإتّحاد و الحلول، و رفض كلاّ من الحلاّج وابن عربي...إلخ، في حين قبل صنفا من المتصوّفة هم صوفية الحقائق، وبالتّالي فالتّصوف هو سبيل الباطل، واحتيال و شعوذة، وتخريب للعقول، ومدعاة للجنون.

أمّا من ناحية الجانب الفنّي، فنجد أنّ اللّغة التي يتكلّمها و يكتبها المتصوّفة لغة رمزية تختلف عن لغة و كتابة غيرهم، والرّموز فيها خاضعة بطبيعتها للمفاهيم الصّوفية الغامضة " فالرّمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهره لا يظفر به إلاّ أهله".[1]

قال **الفنّاد**:

إِذَا نَطَقُوا أَعْجَزَكَ مَرْمَى رُمُوزِهِمْ ✻✻✻ وَإِنْ سَكَنُوا هَيْهَاتَ مِنْكَ اتِّصَالُهُمْ.[2]

فالرّمز من بين الوسائل الفنّية التّي يعتمدها الشّعر بل الأدب بصفة عامّة، حيث أنّ الشّاعر يعمد إلى الإيحاء و التّلميح بدل اللّجوء إلى التّصريح، وهو نابع من القصيدة نفسها و يحمل المتلقّي إلى عوالم أخرى فهو" اللّغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة التي تتكوّن من وعيك بعد قراءة القصيدة، إنّه البرق الذّي يتيح للوعي أن يستكشف عالما لا حدود له لذلك فهو إضاءة للوجود المعتم، واندفاع صوب الجوهر".[3]

هذا الرّمز هو الجوهر الذّي يظّل حبيس صدر الشّاعر ويحاول المتلقّي الوصول إليه، فهو من أبرز الصّعوبات التّي يواجهها المتلقّي أثناء قراءته لنصوص المتصوّفة.

---

(1)– إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف (الأثر الصوفي في الشعر الغربي المعاصر)، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1999، ص: 08.

(2)– المرجع نفسه، ص: 80.

(3)– أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص: 60.

فهو من حيث اللغة :رمز إليه أشَارَ وَأَومَأَ ، والرّمز الإشارة و الإيماء باللسان أو اليد أو الحاجب.

وقد قيل :

حَوَاجِبنَا تَقضِي الحَوَائِج بَينَنَا ✲✲✲ وَنَحنُ صُمُوت وَالهَوَى يَتَكَلَم.

فالصّوفي بالغ في استعمال الرّمز لأنّه لا يتحدّث بلغة العقل بل بلغة الرّوح و الباطن، وهو بهذا يعبّر عن معاني لا يفهمها العامّة و لا الخاصّة. و إذا تتبعنا خطابات بعض المتصوّفة الكبار نجد فيها مجموعة كبيرة من الرّموز التي يصعب على متلقيها فكّ شفراتها، و قد يعجز حتّى الصّوفي عن فكّها.

فالصّوفية في تعبيرهم عن وجدانهم وتجربتهم الرّوحية يستخدمون مختلف الآليات اللّغوية كالمجاز الذّي اعتبروه منفذا للتّعبير عن مكبوتاتهم بصورة غير مباشرة لا تتّضح لدى العامّة بحكم أنّ " تجربة الكشف عند الصّوفي تفترض لغة كشفية تتجاوز الشّائع من التّعابير وتضرب بلغة الفلاسفة و المناطقة عرض الحائط، ذلك أنّ لغة الفلسفة هي نتاج العقل، فيما لغة المتصوّفة هي لغة القلب، والحلم، و الماوراء".[1]

كما أنّ النّصوص الصّوفية رغم لغتها الرّمزية هي نصوص مجازية ذات دلالات كثيرة تتميّز بالتخيّل و التّمثيل و التّشبيه قابلة للتّأويل و الفهم حتى تترك المجال للمتلقّي في إنشاء المعنى والتّفاعل مع النّص إلاّ أنّ التّلقي كان عكس ذلك كون أنّ المتلقّي لم يستوعب انفتاح النّص الصّوفي في مستواه الدّلالي، فراح يفسّره تفسيرا ظاهريا، يربط الكلمات ببعضها البعض ممّا أدّى إلى إفساد المعنى إذ يقول أبو العبّاس بن عطاء في هذا:

أَحْسَنُ مَا أُظْهِرُهُ وَنُظْهِرُهُ ✲✲✲ بَادِئَ حَقٍّ لِلْقُلُوبِ تَشْعُرُهُ.

---

[1]— نصيرة صوالح: الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب، مجلة حوليات التراث، مستغانم، ع1، ج2، 2004، ص: 121.

يُخْبِرُنِي عَنِّي وَعَنْهُ أُخْبِرُهُ ✻✻✻ أَكْسُوهُ مِنْ رَوْنَقَةٍ مَا يَسْتُرُهُ

عَنْ جَاهِلٍ لاَ يَسْتَطِيعُ يَنْشُرُهُ ✻✻✻ يُفْسِدُ مَعْنَاهُ إِذَا مَا يَعْبُرُهُ

فَلاَ يُطْبِقُ اللَّفْظَ بَلْ لاَ يَعْشُرُهُ ✻✻✻ ثُمَّ يُوَافِي غَيْرَهُ فَيُخْبِرُهُ

فَيُظْهِرُ الجَهْلَ وَتَبْدُو زُمَرُهُ ✻✻✻ وَيَدْرُسُ العِلْمَ وَيَعْفُو أَثَرُهُ.[1]

هذا ما جعل الهوّة تتّسع بين الباثّ و المتلقّي، فالمتصوّفة أنفسهم كمتلقّين لخطاباتهم لم يستطيعوا أن يقرّبوا المسافة بين الانتظار الموجود سلفا، و الأفق الجديد الذّي تحمله النّصوص الصّوفية " وذلك نظرا للمسافة التي تفصل الوضع التّخيلي للمتصوّف باعتباره باثّا و المتلقّي المشمول إيديولوجيا، وفنّيا بوضع تخيّلي، و أفق مغايرين، و السّياق الذّي يجمعهما".[2]

يتّضح من هذا أنّه لا يتمّ التّفاعل بين المتلقّي و النّصوص الصّوفية التّي عجزوا عن فهمها و تفكيك ما تحتويه من رموز و دلالات غير واضحة نظرا لخصوصية اللّغة خاصّة، و التّجربة الصّوفية عامّة.

(1)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 52.

(2)– المرجع نفسه، ص: 30.

المبحث الثّالث: التّلقي المنفتح:

إنّ ما أكّدته نظرية التّلقي هو ضرورة إعادة الاعتبار إلى المتلقّي لا بكونه مستهلكا للنّص مستجيبا لكلّ معطياته، بل بوصفه فاعلا منتجا للمعنى، محاورا مسائلا له عن مكنوناته، فإيجابية التلقّي تكمن في مشاركة القارئ و مساهمته في إعادة بناء النّص من جديد. فالقارئ أثناء قراءته لن يكتفي بتمرير النّظر على النّص، و لا باستقباله استقبالا عفويا، إذ لا بدّ من كشف المستتر و محاورة النّص واستنطاقه، فعليه أن يبذل جهدا للتّوصل إلى المعنى، إذ المعنى لا يحصل لك إلاّ بعد انبعاث منك في طلبه و اجتهادا في نيله لذلك استوجب على الكاتب أن يمنح قارئه الحرّية في التعامل مع النّص و التّفاعل معه، فإذا كان الكاتب قد أوجد النّص، فالقارئ يمنح هذا الوجود سمة الخلود و ذلك بالمشاركة في إنتاج المعنى.

تكمن فاعلية التلقّي في التماس القارئ لمواطن الجمال الموجودة في النّص، فهو بكشفه عن المعنى و إضافته لدلالات جديدة، يبيّن أنّ النّص مؤهّل للقراءة، و يتطلّب أن نمعن فيه النّظر و نعمل فيه الفكر و ذلك لأنّه ينبني عن معطيات تساعده على استمالة ذهن المتلقّي بتمعنه و إغرائه المتواصل، فالقارئ الذّي يتواصل مع النّص " هو قارئ صانع للجمال و قد تفوق عبقريّته عبقريّة الكاتب".[1]

إذ تظهر فاعلية التّلقي في تعدّد القراءات للنّص الواحد، حينما يكتفي النّص عدّة معاني فالمعنى ليس قارّا، إنّما يتجدّد بتجديد القراءة و يتّسع باتّساع احتمالاته واختلاف تأويلاته، فكفاءة المتلقّي في إنتاج المعنى أكسبته دورا إيجابيا في عملية التلقّي الأدبيّ، أصبح حيويا مثل المؤلّف تماما " يقيم صلات و روابط ضمنية، ويسدّ ثغرات و يتوسّط إلى استنتاجات و تجارب من أحاسيس باطنية، و ذلك يعني

[1]– ينظر محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص: 52.

الاعتماد على معرفة ضمنية بالعالم عموما، و بالأعراف الأدبيّة على وجه الخصوص، وبمصطلحات نظريّة الاستقبال فإنّ القارئ يلتمس العمل الأدبيّ الذي ليس في ذاته سوى سلسلة من العلامات السّوداء المرتبة على الصفحة، ودون هذا الإسهام الفعّال المتواصل من قبل القارئ لن يكون ثمّة عمل أدبيّ إطلاقا ".[1]

يستند التّلقي إلى الدّور الفعّال الذّي يلعبه المتلقّي، فإن كان المؤلّف قد قام بكتابة النّص فإنّ القارئ قد أعطى هذه الكتابة نفسا جديدا، و هذا ما يتيح للمتلقّي أن يحضر هو الآخر عن طريق تقبّله لما يرد عليه، ممّا قد عرفه طبعه و قبله فهمه، فيثار بذلك ما كان دفينا، و يبرز ما كان مكنونا فينكشف للفهم غطاؤه فيتمكّن من وجدانه بعد العناء في نشدانه، أو تودع حكمة تألفها النّفوس و ترتاح لصدق القول فيها، وما أتت به التجارب منها.

و بما أنّ الخطاب الصّوفي هو ضرب من الكتابة الأدبيّة التّي تنبني على ثلاثية المرسل، المرسل إليه، و الرّسالة، فقد كان للمرسل إليه [المتلقّي] حظّه من القراءة أمام ذلك الخطاب الذّي لم يتمكّن من استقباله على أكمل وجه لما له من خصوصية صنعت مغايرته، فلا بدّ لمتلقّي الخطاب الصّوفي أن يكون على دراية بخصائص اللّغة الصّوفية ممّا يساعده على قراءة و فكّ رموز هذه اللّغة، باعتبارها لغة رؤيوية يختلط فيها المحكي بالمعيش، كما تستند إلى تجربة المعيشة و علم مكاشف، لذا كان على المتلقّي أن ينسلخ من رتابته و نمطيته في قراءة النّص الصّوفي. إذ لا يمكن للقارئ العادي أن يفهم القول لدى الصّوفي دون دراية بخلفية أو مرجعية النّص الصّوفي.

---

[1]– تيري إيغلتون: نظرية الأدب، تر: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص: 135.

فالصّوفية لجئوا إلى إغلاق اللّغة و ستر علومهم، و كتم معرفتهم الصّوفية لذلك استعملوا " ألفاظا قصدوا بها الكشف عن معانيهم و الإجمال و السّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها". [1]

إن المتطلّع إلى قراءة النّص الصّوفي يحتاج إلى كفاءة تأويلية، يتعدّى من خلالها التّمتع بجمالية النّص إلى ملئ تلك الثّغرات الموجودة فيه وكشف خباياه للاطّلاع على مكنوناته، فالمتلقّي للخطاب الصّوفي ينطلق في قراءته من داخل النّص مبعدا سلطة ذاته متجرّدا من تلك الأحكام المسبقة التّي قد تلغي التّفاعل بين الباثّ والمتلقّي.

إن اللّغة الصّوفية ليست لغة منطوية على نفسها كما يروّج له أعداء ومنتقدي هذا الخطاب الذّين وصدّوا كلّ الأبواب في وجه المتلقّي مسقطين بذلك أدبيّته؛ إلاّ أنّ محاولاتهم لإقصائه واعتبار نصوصه مجرد سطور تملأ فراغا في التّاريخ لم تفلح، لأنه يحمل بين طيّاته سمات الأدبيّة" ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التّي تضمن له الانسجام وشروط التّواصل ". [2]

هذا ما يبرّر قابليّة النّص الصّوفي للقراءة، لأنّه لابدّ لأيّ نصّ قبل أن يدوّن أن يكون فيه المتلقّي حاضرا في ذهن الكاتب، فاستحضار المتلقّي في الكتابة الصّوفية أمر لابدّ منه في إنتاج النّص، وذلك بعمل المبدع

---

(1)– أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص: 72.

(2)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 21.

" على تمثيل قارئ معين يخاطبه من خلال إبداعه بنحو ما أن هذا القارئ يعمل على تخيّل باثّ يوجه إليه رسالته فيسعى إلى أن يحدّد معالمه وسماته".[1]

لقد عمد الصّوفية إلى تقريب المسافة بينهم وبين متلقّيهم فاستعاروا ألفاظا مما تعارف عليه النّاس في البيئة الفكرية كاصطلاحات: الخمرة، المرأة والحبّ، وما جرى مجراها، ليقيموا شفرة تمكّنهم من توحّد خطاباتهم بالمتلقّين، إلاّ أنّ هذه الإستراتيجية لم تقدّم حلاّ بسبب " المسافة التي تفصل الوضع التخيّلي للمتصوّف باعتباره باثّا، والمتلقّي المشمول إيديولوجيا وفنّيا بوضع تخيّلي وأفق مغايرين، والسّياق الذّي يجمعهما كالسّياق الذّي يجمع الوّهم و الواقع".[2] ذلك أن مصادر ثقافة المتلقّي مفارقة لمصادر وتكوين الباثّ، فكلاهما له أفق توقّع لا يستند إلى قاعدة مشتركة ، فكلّ نصّ " لم يستجب لأفق توقّع القارئ هو نصّ واقع على أعتاب المصادرة والإلغاء".[3]

لما كانت وظيفة اللّغة التّوسط بين أفرادها النّاطقين بها، كان ينبغي أن تكون الأفكار متقاربة يشترك في إدراكها الباثّ بالمتلقّي على مستوى من الفهم، وبدون هذه القرابة في الأفكار لا يمكن أن تتم عملية التّواصل بالشّكل المرغوب فيه، لأنّ شفرة الخطاب غير متوفّرة، وهنا يكمن الخلل بالنّسبة لمتلقّي الخطاب الصّوفي الذّي رهن أفقه بما اعتاد عليه ،لذلك وجب عليه تجاوز أفقه الفردي إلى الأفق الآخر إذ " يتجاوز تلك الحدود عند مقابلة أفق مختلف لمتحدّث آخر أو لنصّ أو لظاهرة تاريخية تختلف في أفقها، مما يتطلّب تجاوز الفرد لأفقه والالتقاء بالأفق الآخر على مستوى أعلى من الإدراك ".[4]

---

(1)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 265.

(2)–المرجع نفسه، ص:267.

(3)– نصيرة صوالح: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، ص: 46.

(4)– عزوز ميلود: المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية والدلالة العرفانية، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة ابن خلدون، تيارت، 2008، ص:69.

فلا يمكن للمتلقّي أن يتجاوز أفق الانتظار إلاّ إذا تمكن من الولوج في التّجربة الصّوفية، والاطّلاع على مضمونها، واكتشاف لغتها الجديدة التّي لم تألفها العقول،ممّا أدّى إلى تشويش المتلقّين نتيجة المصطلحات الغامضة التي استعملها الصّوفية، وتوظيفهم المفرط للرّموز والإشارات استجابة منهم لقوله تعالى ﴿ **قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ** ﴾.[1]

على الرّغم من هذا فهي قابلة للتّأويل والفهم، حتى تترك المجال للمتلقّي في إنشاء المعنى ، واختيار أنجع السّبل للتّفاعل مع النّص. كما كان الفضل الكبير لاتّساع الرّؤية وضيق العبارة في توسيع دائرة التّواصل،التي تعتبر " نقطة نقاط الارتكاز لبناء استدعاء الاستجابة للنّص والكثيرة بكثرة المتلقّين واختلاف مقاماتهم "،[2] وقد كتب لها العديد من النّصوص الصّوفية لأنّها" تكفّ عن كونها ذات دلالة واحدة لتصبح عبارة عن مستقرّ تتلاقى فيه دلالات ،إنها تهجر سجن البعد الواحد، وتقف في مهب الأبعاد".[3]

فكانت تترك المجال للمتلقّي للكشف عن الخفيّ بين سطور النّص لأن" الشّيء الخفيّ يحرّض القارئ على الفعل، ويكون هذا الفعل مضبوطا بما هو ظاهر، ويتغيّر الظّاهر بدوره عندما يخرج عن المعنى الضّمني إلى الوجود، وكلّما سدّ القارئ الثّغرات بدأ التّواصل ".[4]

---

(1)– سورة آل عمران: الآية 41.

(2)– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص:

(3)– محمد لطفي اليوسفي: لحظة المكاشفة الشعرية (إطلالة على مدار الرعب)، دار السيراس، تونس، دط، 1998،ص: 190.

(4)– ناظم عودة خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1997، ص: 158.

لقد حاول القارئ جاهدا في استكمال بناء النّص بإلباسه حلّة جديدة من خلال تغيير مسار القراءة من معناها الظّاهري التّفسيري إلى معناها الباطني التّأويلي، لإخراج النّص من جموده، وتخليصه من سيطرة الذّات المبدعة عليه، ولقد أثارت نظرية الظّاهر والباطن أزمة بين نوعين من الفهم، لأنّ" ظاهرة التّعليم الدّينية بتشريعاتها الصّارمة خلقت صراعا بين ما تمليه هذه التّعاليم، وما تمليه التّجربة الصّوفية المبنية على الذّاتية الخاصّة".[1]

ولأنّ " أولى مهمّات جمالية التلقّي قائمة على إعادة بناء أفق التوقّع ".[2] دفع بالصّوفي إلى التّقرب من المتلقّي كونه " معني أيما عناية بالمتقبّل لأن المهمّة تتعدّى التّأثير الجمالي البحت إلى محاولة التّأثير في البنية العقلية والفكرية، فالصّوفي يعدّ نفسه صاحب رسالة تقتضي دمج وعي القارئ بوعي النّص".[3]

إنّ انتهاج الصّوفي مثل هذه الآليات التّي كانت سندا له بشكل أو بآخر في فهم الخطاب الصّوفي، وانتسابه إلى الكتابة الإبداعية.

فالتّصوف جزء لا ينفصل من التراث الفكري، وهو قطاع عريض لا نستطيع فهمه إن لم نأخذه على أرضية واسعة مكونة من علم، وفقه، وعلم الآداب، وعلم الكلام، والعلوم الطّبيعية، والتّفسير، والتأويل، وهذا لا يتمّ إلاّ بفهم اللّغة إذ " تصبح اللّغة مدارا لآفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللّغة ويبدأ البحث عما هو مغيب فيها وبدون عشق حقيقي للنّص لا يمكن أن تتوفّر أرضية مناسبة للقراءة".[4]

---

(1)– عادل كامل الألوسي: الحب والتصوف عند العرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص: 52.

(2)– محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، ص: 84.

(3)– المرجع نفسه، ص: 199.

(4)– عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1996، ص: 143.

فالصّوفي كانت له أحوال عجيبة، وأعمال مرتبطة بالقلب والجوارح، ولأن أشدّ ما يحتاجه النّاس في هذا العصر هو العناية بالرّوح، كان هذا العلم [التّصوف] دائما ضدّ المجون، والتفسّخ الأخلاقي، والانهيار الروحي، وما إلى ذلك. وفي هذا يقول **محمود أبو الفيض**:"إنّ التّصوف مخّ الدّين وخدمة الإحسان...وأنّ الصّوفي يفي، يصون، تقيّ، نقيّ، لا عيّاب ولا مغتاب، ولا حاسد،ولا يغضب...كلّه أدب وذوق ولينة، مع الحقّ، ضدّ الباطل...ولا يؤذي، صادق".[1]

فالعقل لا يدرك إلا المحسوسات، ولا يرفع الحجاب عن أسرار الوجود، لذا كان الصّوفي دائما محبّا، وبالحبّ أدرك الحقيقة وانتهى به المطاف إلى حبّ الله عز وجل ،هذا الحبّ الذي لا ينتهي ولا يفنى، كما ارتقى الصّوفي إلى التأمّل في الصّفات الإلهية " حبّ أهل التصوّف ارتحال عن الذّات، وخلاص من سجن الجسد، وعذاب نبيل، وجود بالنّفس هو أسمى غاية الجود".[2]

يقول **محمد غلاّب**:" قد يدهش معظم معاصرينا من اهتماماتنا بالتصوّف إلى هذا الحدّ في عصر الذرّة والصّواريخ الموجّهة والأقمار الصّناعية ...وقد يخيّل للبعض أنّنا أصبحنا ضدّ العقل أو عدلنا عن مناصرة العقل... !على رسلكم أيّها المتعجّبون المتعجّلون، فتلك دهشة خاطئة متسرعة، لأنّ لدينا عدّة أسباب، قويّة مشروعة ...هي العواصف المادّية والزّوابع الأحادية التي هبّت علينا في الحقبة الرّاهنة وأصبح هناك اعتقاد فاحش، أنّ الإنسان عليه أن يشبع كلّ لذائذه ومتعه، وأن يزيل كل عقبة تقف في ذلك، وإذا لزم ننسف الدّنيا ونزيل الإله".[3]

---

(1)– علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 101.

(2)– عادل كامل الألوسي: الحب والتصوف عند العرب، ص: 77.

(3)– المرجع نفسه، ص: 102.

فالمؤلّف يدعو لإنقاذ الإنسانية، وهذا لا يكون إلاّ في الاتّجاه الرّوحي لأنّه هو التّكوين الخلقي، والسّياج المنيع، والحصن الذّي يحمي الأمم من التحلّل فكان التّصوف مدرسة الطّهر والعفّة.

فالشّخصية الصّوفية التّي هي باعتبارها شخصية مماثلة وشبه مستمرّة، منذ **ذي النّون** حتى الحلاّج وابن عربي حتّى أمثالهم في العصر الحاضر، وكان أوّل ما يلزمهم الاجتهاد في طلب العلم وأحكامه على قدر إمكانياتهم، فاختصوا بعلم الإشارة وهو علم تفرّدوا به على سائر العلوم. إنّ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التّعبير عنها إلا بواسطة الرّمز، وعليه تنبّه المتصوّفة إلى الوظيفة الرّمزية للّغة، والى دور اللّغة في تكوين وفهم اللّغة البشرية، وقطاعاتها اللاّ اعتيادية واللاّ معروفة، فنسق هذا العلم، ونظّم، وعمّق، ووسّع، فانتفع به الصّوفيون، وينفعنا بعض تراثهم .

تتوازى اهتمامات المتصوّفة بالبنى التّعبيرية مع اهتماماتهم بالبنى الاجتماعية، والعقلية، والتّفكيرية، فكان الصّوفي يودّ مجتمعا جديدا ،فقال بفكر جديد، وقال بلغة جديدة، فنجح حيث تخصّص.

ومن عطاءات الصّوفية تلك المحافظة على نوع من الوحدة والدّيمومة بالأمّة الإسلامية، فكانوا يحاربون ويقدّمون أنفسهم ضحايا خدمة لها ودفاعا عنها.

فكان **أحمد أمين** ينظر إلى التّصوف بذهنية عقليمانية، فأيّد موقف **الغزالي** إزاء التّصوف والحلاّج الذّي رأى فيه مؤمنا صوفيا. وكان **عبد الرّحمان بدوي** يقول:" التّصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الرّوحية في الإسلام، لأنّه تعميق للعقيدة... وانتصار للرّوح على الحرف ".[1]

[1]– علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ص: 106.

أما **إبراهيم بسيوني**، فيرى في التّصوف ترقية للإنسانية وما إلى ذلك... فمثلا أنّه يتلذّذ باستعادة حكاية ذي النون، إذ يساق وفي يده الغلّ وفي رجليه القيد والنّاس من حوله يبكون يقول:" هذه مواهب من الله تعالى، وكلّ فعاله عذب حسن ،طيّب، ثم ينشد:

لَكَ مِنْ قَلْبِي المكَانُ المصُونُ ✻✻✻ كُلُّ لَوْمٍ عَلَيَّ فِيكَ يَهُونُ

لَكَ عَزْمٌ بِأَنْ أَكُونَ قَتِيلاً ✻✻✻ فِيكَ الصَّبْرُ وَالصَّبْرُ عَنْكَ لاَ يَكُونُ.[1]

وصفوة القول إذا كان التّصوف لدى كلّ أمّة عبارة عن مثالية أخلاقية إيمانية صاعدة، سامقة سموقا يرتفع بالنّفس الإنسانية إلى أعلى الكمالات و أطهر الصّفات، و يرى متصوّفوها في الأخلاق تقرّبا إلى ربّهم حتّى يردوا نفوسهم إلى الله طاهرة كما تقبّلوها منه طاهرة، فإنّ التّصوف الإسلامي يزيد على هذا كلّه أنّ فيه جهادا، و مجاهدة، وله آداب خاصّة في الفتوى، وبرسالة الإنسان في الكون، و في معنى الوحدة الدّيني

[1]– علي زيعور: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ، ص: 103.

الفصل الثاني

الكتابة الصوفية بين لغتي العقل والقلب

-مفهوم العقل والقلب عند الصوفيين

-فاعلية القلب في المدونة الصوفية

-القراءة للمتن الصوفي

المبحث الأوّل: مفهوم العقل والقلب عند الصّوفية:

تعتمد المعرفة الإلهية على المنهج الكشفي، وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن إدراك العقل، حيث ينطلق نظام هذه المعرفة من القلب كونه المكان الأنسب للتّجليات، وهو يمثل عند الصّوفية حاسّة الإدراك السّادسة " إنّما خصّ القلب بالخواطر لأنّ حكمها فيه أقوى، والقلب مقيل للخواطر تتبوّأ فيه، والعقل طريق للخواطر تجوز به وتعبره، و النّفس والطبع فريسة الخواطر". (1)

إنّ مهمة القلب أكثر فاعلية من مهمة العقل، لأنّ هناك عالم يخفى عن العقل ويقصر عن إدراكه، بناءا على هذا المنطلق، نشأ الجدل بين المتصوّفة الذّين يعتمدون على عرفان القلب وغيرهم ممن يؤمنون ببرهان العقل، هذا ما نتج عنه ذلك التّصادم بين الظّاهر والباطن، وقد تمثّلت هذه الجدلية في ثنائية الشّريعة والحقيقة فالشّريعة من تعلقها بالظّاهر، والحقيقة التّي تقبع في الباطن، حيث أنّ الصّوفي عدّ الشّرع قراءة أحادية للنّص الدّيني، وهذا ابن عربي " يبني أحيانا على أنقاذ الشّريعة دينا أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاءا من الفقهاء والمتكلمين عن الدّين". (2)

فالصّوفية لم يبتعدوا ولم يتجاوزوا التّفسير الفقهي، بل كانوا يرتقون من خلاله إلى قراءة عرفانية تأويلية، ذلك أنّ المعاني التي يعبّرون عنها هي من صميم العالم المجرّد الذّي لا تسعه العبارة ولا تحيط به اللّغة، وعليه فالصّوفي لم يعتمد في وصوله إلى الحقيقة على المنطق والعقل، وإنّما اعتمد على الذّوق،

(1)– جمال أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف (محمد بن عبد الجبار النفري) دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2007، ص: 150.

(2)– ابن عربي: فصوص الحكم، تع: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص:5.

لأنّ علم التّصوف" لا ينال بقراءة الأوراق، بل بصحبة أهل الأذواق".[1]

والقلب عند الصّوفية هو محل الكشف والإلهام الذّي ترتسم في صورته معاني الغيب، وبما أنّ العقل يقيّد المطلق فلا يمكن إخضاع الوجود الإلهي له، فمعرفة الله عند ابن عربي تحتاج إلى المنهج الذّوقي إذ أنّ " الذّوق هو العلم الذّي يلقى في القلب إلقاءها، فيذوب الملقى إليه معانيه، ولا يستطيع التّعبير عنها ولا وصفها".[2]

وفي اعتقاد الصّوفي القلب هو مركز المعرفة الصّوفية لا العقل، وهو محل الذّوق والفهم، واعتمادهم عليه مشروع من الكتاب والسنّة، ومن ذلك قوله تعالى: **(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)**[3]فابن عربي يؤوّل هذه الآية فيقول إنّما قال لمن كان له قلب ولم يقل لمن كان له عقل " لأنّ العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد،والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر".[4]

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: **(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)**[5] ، كما يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ **أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ** ﴾[6]

---

(1)– عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص: 359.

(2)– ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 04.

(3)– سورة ق، الآية:37.

(4)– المصدر السابق: ص: 122.

(5)– سورة الحج: الآية:46.

(6)– الإمام محي الدين أبو زكريا بن أشرف النووي: متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة، ص:10.

كما يعتبر القلب [في التّفسير الصّوفي] العضو الرئيسي الفعّال في عملية القراءة، وهو موضع التّلقي، ومجال الفهم والتّفقه، كما يعبّر به في القرآن الكريم عن قوّة الإدراك، فإذا كانت الآيات الخاصّة بالعقل تنتهي بقوله " **أَفَلاَ تَعْقِلُون**"، فإنّ أغلب الآيات التّي يذكر فيها القلب تنتهي بفعل "**يَفْقَهُون**"، ومعنى الفقه هنا هو إدراك المعنى الباطني، ومن هنا جاء رفض الصّوفية للعقل، واتّخذوا القلب سلطانا لهم، فكثير من الأمور في المعرفة الصّوفية لا يمكن الوصول إليها إلاّ عن طريق الذّوق، والعلم الباطني الذّي تفردت به علومهم.

وللصّوفية تأويلاتهم الخاصّة، باعتبار أنّهم أهل أحوال لا أصحاب أقوال، لذا هم يملكون حق تأويل ما لم يتنافى والعقيدة الدّينية السّمحاء التّي مصدرها الكتاب والسنّة، فالصّوفي لا يثق في المعرفة المنبثقة من العقل لأنّه يقع في الزّلل أحيانا، وهو ليس أهلا للتّجربة الصّوفية، وعليه يبقى علم الغيب مرتبطا بالبصيرة والقلب، باعتبار أنّ الرّؤيا ترد على القلوب لا على العقول، فاختصّ أهل الأذواق بهذا العلم واستأثروا به، فكان بذلك نورا يقذفه الله في قلب الإنسان المهيّأ لمثل هذه الأحوال التّي خصّ بها الله خيرة عباده من الصّوفية " فهم أهل الفهم والعلم بخطاب الله، قد بيّن الله لهم تحت كلّ حرف من كتابه كثيرا من المعاني اللاّمتناهية".[1]

فالصّوفي قد خصّه الله وميّزه عن غيره بالفهم الذّي ألقاه في قلبه، وبيّن له الكثير من المعاني التّي يعجز الآخرين عن فهمها بملكة العقل. وهنا يصبح القلب وحده أداة المعرفة الحقّة ويعتبر مركزا للإدراك

[1]– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص: 171.

ومحلا للمعارف اللّدنية، وهو يتشكّل من خمس محطات أساسية و هي أدوات المعرفة في الوقت نفسه وهي كالآتي:

القلب: للقلب معنيان، أحدهما اللّحم الصّنوبري أي الشّكل المودع في الجانب الأيسر من الصّدر، والثّاني لطيفة ربّانية روحانية، وهي حقيقة الإنسان، وإلى هذا المعنى أشار الله تعالى بقوله **(إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)**[1]

الرّوح: هي شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه، وهي إحدى أسرار القلب، إذ تعجز العقول عن الولوج إليها وإدراك كنهها، يقول الله تعالى في هذا الشّأن:

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً)[2]

السّر: هو لطيفة ربّانية مودعة في القلب، ونور روحاني في النّفس، وهو محل المشاهدة، وقيل السّر بعد القلب وقبل الرّوح، والسّر هو ما يختصّ بكلّ شيء من جانب الحقّ عند التّوجه الإيجادي إليه.

الخفيّ: هو لطيفة ربّانية مودعة في الرّوح بالقوّة، فلا يحصل بالفعل إلاّ بعد غلبات الواردات الربّانية ليكون واسطة بين الحضرة والرّوح في قبول تجلي صفات الرّبوبية، وإفاضة الفيض الإلهي على الرّوح.

الأخفى: هو لطيفة ربّانية.

---

[1]– سورة ق: الآية: 37.

[2]– سورة الإسراء: الآية:85.

وقد اختصرها الغزالي في القلب والصّدر والسّر " فإن تولّى الله القلب فاضت عليه الرّحمة، وأشرق النّور في القلب، وانشرح الصّدر وانكشف السّر"،[1] فالقلب إذا انجلى وصفا من المعاصي أطلعه الله على الأسرار وأخبار الغيبيات، وهذا ما تصبو إليه المعرفة الصّوفية.

لقد إنبنى نظام المعرفة عند الصّوفية وتكوّن عن طريق الكشف -لا عن طريق العقل والمنطق- فكان من فضل الله على المتصوّفة أن منحهم هذه المعرفة ووفّقهم في قبولها والوصول إليها.

لهذا رفض الصّوفية المعرفة القائمة على العقل وحده، واعتمدوا في خطاباتهم على القلب الذّي يجعلها في تجدّد مستمر، إذ لا يستطيع العقل أن يستوعبها لأنّه ثابت في حين أنّ القلب يتقلّب حسب تجاربهم الشّخصية، وذلك من أجل أن يتطابق مع تجليات الوجودية.

أمّا العقل عند الصّوفية فهو لا يعتبر الوسيلة الوحيدة للمعرفة لأنّه يعجز عن الإجابة على الأسئلة التي تتعلّق بالعالم الآخر -عالم الماوراء- وهذا ما كشف محدوديته وقصوره عن معرفة الأشياء الميتافيزيقية، لذا تجاوزه الصّوفي لأنه في صدد البحث والغوص في المسائل المتعلقة بالغيبيات، وبما أنّ هذا أكبر من حدود " العقل عاجز ولا يدّل إلاّ عن عاجز مثله".[2]

فهو مقيّد دائما بالزمان والمكان، ولا يتمكّن من الإحاطة بالعالم المطلق الذّي يتجاوزه " فهو لا يستطيع حلّ مشكلة صلة الله تعالى بالعالم دون أن يضفي على الذّات الإلهية صفة من صفات الحدوث".[3]

---

(1) – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين نقلا عن ميلود عزوز: المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية والدلالة العرفانية، ص: 26.

(2) – عباس يوسف الحدّاد: الأنا في الشعر الصوفي، ص: 24.

(3) – ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، ص: 138.

وانطلاقا من هذا فإنّ كل من الإلهام والكشف والذّوق كانوا بالنّسبة للصّوفية كبديل لسدّ فجوة ذلك الفراغ المعرفي الذّي نتج عن عجز العقل أمام هذه القضايا الشّائكة التي خاض فيها الصّوفية تجربتهم مع عالم الماوراء، ما مكن الإلهام من إثبات جدارته وتفوّقه على العقل الذّي وجد نفسه مقيّدا أمام الأسئلة التي كان الصّوفي يبحث عن إجابات لها بحيث تمكّن من الوصول إلى ما كان يصبو إليه في حضرة الإلهام عن طريق التّجربة الصّوفية الذّاتية، الأمر الذّي ضيّق تلك الهوّة الواسعة التّي كانت بينه وبين المطلق والمقيّد، بين الله والإنسان، وإلى هذا ذهب ابن فارض عندما عبّر عن عجز وقصور العقل عن إدراك المعرفة الصّوفية التّي تجاوزت حدود ما هو منطقي ومعقول في قوله:

هُنَاكَ إِلَى مَا أَحْجَمَ العَقْلُ دُونَهُ ✻ ✻ ✻ وَصَلْتُ، وَبِي مِنِّي اتِّصَالِي وَوَصْلَتِي.

فَأَسْفَرْتَ بِشْرًا إِذَا بَلَغْتَ إِلَيَّ عَنْ ✻ ✻ ✻ يَقِينٍ، يَقِينِي شُدَّ رَحْلِ لِسَفْرَتِي.

وَأَرْشَدْتَنِي إِذْ كُنْتَ عَنِّي نَاشِدْنِي ✻ ✻ ✻ إِلَيَّ، وَنَفْسِي بِي عَلَيَّ دَلِيلَتِي.

وَأَسْتَارُ لُبْسِ الحِسِّ لمَّا كَشَفْتُهَا ✻ ✻ ✻ وَكَانَتْ لَهَا أَسْرَارُ حُكْمِي أَرْخَتِ.

رَفَعْتُ حِجَابَ النَّفْسِ عَنْهَا بِكَشْفِي الـ ✻ ✻ ✻ نِّقَابَ، فَكَانَتْ عَنْ سُؤَالِي مُجِيبَتِي.

وَكُنْتُ جَلاَ مِرْآةِ ذَاتِي مِنْ صَدَا ✻ ✻ ✻ صَفَاتِي، وَمِنِّي أُحْرِقْتُ بِأَشِعَّةِ.

وَأَشْهَدَتْنِي إِيَّايَ إِذْ لاَ سِوَايَ فِي ✻ ✻ ✻ شُهُودِي مَوْجُودِ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ.

وَأَسْمَعَنِي فِي ذِكْرِي اِسْمِي ذَاكِرِي ✻ ✻ ✻ وَنَفْسِي بِنَفْيِ الحِسِّ أَصْغَتِ وَأَسْمَتِ.

وَعَانَقَتْنِي، لاَ بِالْتِزَامِ جَوَارِحِي الـ ✻ ✻ ✻ جَوَانِحِ، لَكِنِّي اِعْتَنَقْتُ هَوِيَّتِي.

وَأَوْجَدَتْنِي رُوحِي، وَرُوحُ تَنَفُّسِي ✻ ✻ ✻ بِعِطْرِ أَنْفَاسِ العَبِيرِ المفَتَّتِ.

وَعَنْ شَرَكٍ وَصْفِ الحِسَّ كِلَى مُنَزَّهِ ✻ ✻ ✻ وَفِيَّ، وَقَدْ وَحَّدْتُ ذَاتِي، نُزْهَتِي.[1]

وقال أيضا:

فَثَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدُقُّ عَنْ ✻ ✻ ✻ مَدَارِكِ غَايَاتِ العُقُولِ السَّلِيمَة.

تَلَقَيْتُهُ مِنِّي، وَعَنِّي أَخَذْتُهُ ✻ ✻ ✻ وَنَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَائِي مُمِدَّتِي.[2]

إنّ هذه الأبيات تؤكّد بأنّ التّجربة الصّوفية منبثقة من العالم الخارجي وتكشف عن المعرفة التّي تتجاوز حدود العقل إلى الإلهام الإلهي الموجود في النّفس البشرية " إنّ الصّوفي لا يرى في مسألة الوجود مشكلة فلسفية وهو يدين العقل، لأنّ العقل لا يعطينا سوى التّنزيه المطلق الذّي يفضي إلى التعطيل، فيجعل من الألوهية مبدأ الميتافيزيقيا مجرّدا من الفاعلية المطلقة ومحكوما بأداء فعل معيّن أو أفعال محدّدة".[3]

هذا لأنّ العقل يقف عند الذّات الإلهية، فهو يسلم بوجودها لكن لا يتجاوزها بالبحث عن المجهول، فتلك أسرار وخبايا لا تدرك إلاّ عن طريق الإلهام والكشف، وهذا ما عبّر عنه ابن عربي: " فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا، ومن حيث السّلب لا من حيث الإثبات...فالعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التّصرف الفكري".[4]

---

(1)– ابن الفارض: ديوان ابن فارض: تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، مصر، دط، 1984، ص: 147- 148.

(2)– المصدر نفسه، ص: 165.

(3) – ابن عربي: رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، دط، 1948، ص: 2-3.

(4) – ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، ص: 139.

والعقل بالنّسبة لهم يحول بينهم وبين الإتّحاد بالذّات الإلهية ويحجبهم عن معرفة الله معرفة يقينية وحقيقية لا تشوبها شائبة ولا تغرقهم في متاهات الشّك، ولا يمكنهم هذا إلاّ من خلال التّحرر من العالم الحسّي والمادّي، وبالتّالي التّوجه إلى الغوص في التّجربة الصّوفية والإتّحاد مع الله فالله " لا يوصف بوصف، ولا يتصوّر بالحسّ ولا بالعقل، لا يقبل التّعريف ولا التّحديد، إنّه هوية مطلقة".[1]

جاء التّقليص في المعرفة الصّوفية بناءا على الفكرة التّي انطلقت منها الصّوفية عن الله لأنّ التّجربة تعتمد على الإلهام والكشف والمشاهدة، وتقوم على الذّوق ومجاهدة النّفس وتطهيرها من كلّ الأدران، فمن لم يتذوّق التّجربة الصّوفية لا ولن يتمكن من فهمها والولوج إلى عالمها المغرّ، ولكن هذا لا يعني بأنّهم رفضوا العقل بصورة مطلقة وإنّما قلّصوا من دوره في تقصّي الحقائق المطلقة التّي اختصّ بها عالم

الغيب " العقل والحسّ طريقين لتحصيل المعرفة العلمية تجريبية وما يتعلق بعالم الظّاهر المحسوس، إنّما الذّي أنكروه أن يكون العقل هو الأداة الوحيدة للمعرفة الإنسانية، أو هو الأداة لمعرفة عالم الوجود الإلهي، وهو عاجز عن حل المسألة الميتافيزيقية".[2]

هذا يعني أنّ الصّوفية تقبّلوا العقل ولم يبطلوه، وإنّما قلّصوا من قدراته ولم يقتصروا عليه في الكشف عن المعارف التي تختصّ بالعالم الغيبي، ولا يمكن معرفتها إلاّ بآليات أخرى.

وهنا يصبح العقل وحده أداة المعرفة الحقّة ويحتل العقل مرتبة أدنى من القلب، فيكون لكلّ منهما مجال، والحكم بالصّواب أو الخطأ مرجعه إلى العقل المنطقي على مستوى الظّاهر أمّا الواردات الإلهية

---

[1] – عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي، ص: 26.

[2] – ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، ص: 211.

والإلهامات والمكاشفات فهي حاصلة عن طريق الذّوق، إذ ما يرد على القلب [عند الصّوفي] هو حق لا محالة، وربّما هذا ما أراده **البسطامي** في قوله:" إنّهم مساكين أخذوا علمهم ميّتا عن ميّت، وأخذنا علمنا عن حيّ لا يموت".[1] وممّا لا شكّ فيه أنّ المقصود من كلامه هنا هو التّلقي وأخذ المعارف على ظاهرها عن العقل، فهي متّصلة بين ميّت وميّت، وأمّا من تجاوز حدود ذلك إلى المعرفة القلبية فهو حي لا يموت، وهذا هو التّمايز بين العقل والقلب، والغاية التّي ينشدها كلّ صوفي سالك يبحث عن المعرفة الحقّة الكامنة في العالم الغيبي، وقد رأى ذو النّون المصري " أنّ غاية الحياة الصّوفية الوصول إلى مقام المعرفة الذّي تتجلى فيه الحقائق فيدركها الصّوفي إدراكا ذوقيا لا أثر فيه للعقل ولا للروية، ذلك لا يكون إلاّ لخاصّة أهل الله الذّين يرونه بأعين بصائرهم".[2]

تلكم هي الجدلية القائمة بين مصدرين من مصادر المعرفة، معرفة العقل ومعرفة القلب.

وبهذا أصبح العالم الذّي كان موضوعا للمعرفة والكشف في عرف الباحثين بالنّسبة للصّوفي فضاءا لمعانيه الغامضة تجلي جمالية الحقّ، وبالتّالي مجالا فسيحا للقلب جسّد صور العشق والافتتان، وهذا ما سنتطرّق إليه في المبحث التّالي.

---

(1) – ابن قيم الجوزية: تلبيس إبليس، تع، محمود عبد الخالق الخلاّف، مطبعة المدني، القاهرة، ط5، 1994، ص:352.

(2) – عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2005، ص: 248.

المبحث الثّاني: فاعلية القلب في المدوّنة الصّوفية:

لقد ربط الصّوفية بين المعرفة والحبّ الإلهي الذّي يختلف عن حب بقية الخلق، فهي وليدة نظر القلب، وهذا يعني [عند الصّوفية]إعطاء الألوهية حقّها من الإدلال والتّبجيل لأنّ من حقّ الله أن يعبد ويُحَبّ ويطاع إلى درجة الغليان في عشقه، وعن هذا المعنى أجابت رابعة العدوية حينما سئلت عن حقيقة إيمانها بالله " ما عبدته خوفا من ناره ولا حبّا لجنته، فأكون كأجير السوء، بل عبدته حبّا له وشوقا إليه".[1] وأنشدت أبياتها المشهورة:

أُحِبُّكَ حُبَّيْنْ حُبُّ الهوَى ✻✻✻ وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ

فَأَمَّا الذِّي هُوَ حُبُّ الهوَى ✻✻✻ شُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ

وَأَمَّا الذِّي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ ✻✻✻ فَكَشْفُكَ لِي الحُجُبَ حَتَّى أَرَاكَ

فَلاَ الحَمْدُ فِي ذَا وَلاَ ذَاكَ لِي ✻✻✻ وَلَكِنْ لَكَ الحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ.[2]

وبهذا أصبحت أشعار الصّوفية في المحبّة الإلهية تتطابق وأشعار شعراء الغزل، لأنّهم استعاروا ألفاظ وتعابير هؤلاء الشّعراء وترجموها في تجاربهم الرّوحية حتّى يظهر للمتلقّي أنّ شعرهم في الغزل الحسّي.

ممّا أوجب على العارف أن يكون ذو قلب محبّ واسع إذ" لايكون العارف عارفا حتّى يكون كالأرض يؤطره البرّ والفاجر، وكالسّحاب يظلّ كلّ شيء، وكالمطر يسقي ما يحبّ وما لا يحبّ".[3]

---

[1]– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي، ص:29.

[2]– أحمد علي زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص:61.

[3]– أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص:293.

فالتّجربة الصّوفية تقوم المعرفة فيها على أساس المحبّة والعشق، وهذا ما نجده واضحا في قول ابن الفارض:

سَقَتْنِي حَمِيَا الحُبِّ رَاحَةُ مُقْلَتِي ✻✻✻ وَكَاسِي مُحَيَّا مَنْ عَنِ الحَسَنِ جَلَت

فَأَوْهَمْتُ صُحْبِي أَنْ شَرَبَ شَرَابَهُمْ ✻✻✻ بِهِ سِرُّ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظْرَتِي

وَبِالحَذْقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي، وَمِنْ ✻✻✻ شَمَائِلَهَا لاَ مِنْ شُمُولِي نُشْوَتِي

وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي، تَقَاضَيْتُ وَصْلَهَا ✻✻✻ وَلَمْ يَغْشَنِي فِي بَسْطِهَا، قَبْضُ خِشْيَةِ

وَأَبْثَثْتُهَا مَا بِي، وَلَمْ يَكُ حَاضِرِي ✻✻✻ رَقِيبُ بِقَاحِظِ بِحُلْوَةِ جُلْوَةِ.[1]

لقد أنتج لنا هذا النّص مدلولا غزليا مفتوحا على آفاق التّجربة بصفة عامّة، والشّعرية الصّوفية بصفة خاصّة،كما استطاع النّص الصّوفي بفضل هذا التّمويه الجميل أن يشكّل لنفسه آلية جميلة للدّفاع عن تجربته من المشكّكين فيها، وبهذا احتلّت المرأة المحبوبة مكانة كبيرة في الشّعر الصّوفي لتضمر بذلك الحقيقة التي يرتجيها الصّوفي من خلال هذا الإيهام، وهذا ما ظهر جليّا في شعر ابن عربي.

1- المعجم الغزلي:

الغزل وهو غرض من أغراض الشّعرية المعروفة، والغزل هو التغزّل بالمحبوب، والتغنّي به، وذكر خصاله الحميدة، والرّفيعة، والاشتياق إلى المحبوب والتفجّع والحزن عند مفارقته.

(1)– ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، ص:83-84.

ولا شكّ أنّ لكلّ أدب أغراض شعرية يقوم عليها ويكتب على منوالها، فمثلا نجد الأدب الصّوفي – كغيره من الآداب الأخرى– له عدّة أغراض شعرية، نذكر منها الغزلي الذّي هو مجال دراستنا، ففي الأدب الصّوفي يصعب على القارئ استخراج ما هو صوفي ممّا هو غزلي أو خمري

إلاّ بما تعطيه إيّاه بعض الكلمات الصّوفية لذلك كان ولا زال التّأويل هو الوسيلة الوحيدة التّي نقرأ من خلالها هذه النّصوص.

فمثلا نجد "ابن عربي حين أحبّ ابنة شيخه، ثمّ أصبحت تمثّل مجالا من مجالي الحقّ، وبالتّالي لم يعشق فيها إلاّ الله، فعمد إلى تأويل تعبيراته إلى معاني صوفية باطنية دعا القارئ لكي يصرف القارئ عن ظاهرها وطلب الباطن حتّى يتسنى له فهم ما ينطوي عليه من معاني وأسرار".[1]

يقول ابن عربي:

فَاصْرِفِ الخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا ✻✻✻ وَاطْلُبِ البَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا.[2]

كما نجد ذلك واضحا عند ابن عربي في كتابه ترجمان الأشواق الذّي نظمه في ابنة شيخه، حيث راح بعد ذلك يفسّر ويشرح كلماته وأبياته شرحا صوفيا ونحن قد أخذنا من هذا الدّيوان الشّعري ثلاثة قصائد لنبيّن غزل ابن عربي ألا وهي:

قف بالطّلول الدّراسات، أين هم؟، سلام على سلمى.

أ– قف بالطّلول الدّراسات:

قِفْ بِالطُّلُولِ الدِّرَاسَاتِ بِلَعْلَعٍ ✻✻✻ وَانْدُبْ أَحِبَّتَنَا بِذَاكَ البَلْقَعِ.

---

[1]– آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص:321.

[2]– المرجع نفسه، ص: 322.

قِفْ بِالدِّيَارِ وَنَاجِهَا مُتَعَجِّبًا ✻✻✻ مِنْهَا بِحُسْنٍ تَلَطُّفٍ بِتَفَجُّعِ.

عَهْدِي بِمِثْلِي عِنْدَ بِأَنَّكَ قَلْطَعَا ✻✻✻ ثَمَرَ الخُدُودَ وَوَرْدُ رَوْضٍ أَيْنَعِ.

كُلُّ الذِّي يَرْجُو نَوَالِكَ أَمْطَرُوا ✻✻✻ مَا كَانَ يَرُقْكَ خَلْبَا إِلاَّ مَعِي.

قَالَتْ نَعَمْ قَدْ كَانَ ذَاكَ المُلْتَقَ ✻✻✻ فِي ظِلِّ أَفْنَانٍ بِأَخْصُبِ مَوْضِعِ.

إِذَا كَانَ بَرْقِي مِنْ بُرُوقِ مَبَاسِمٍ ✻✻✻ وَاليَوْمَ بَرْقِي لَمَعَ هَذَا اليَرْمُعِ.

فَاعْتَبْ زَمَانَا مَا لَنَا مِنْ حِيلَةٍ ✻✻✻ فِي دَفْعِهِ، مَا ذَنْبُ مَنْزِلِ لَعْلَعِ.

فَعَذِرْتُهَا لَمَّا سَمِعْتُ كَلاَمَهَا ✻✻✻ تَشْكُو كَمَا أَشْكُو بِقَلْبٍ مُوجَعِ.

وَسَأَلْتُهَا لَمَّا رَأَيْتُ رُبُوعَهَا ✻✻✻ مَسْرَى الرِّيَاحِ الذَّارِيَاتِ الأَرْبَعِ.

هَلْ أَخْبَرَتْكِ رِيَاحُهُمْ بِمَقِيلِهِمْ؟ ✻✻✻ قَالَتْ: نَعَمْ، قَالُوا: بِذَاتِ الأَجْرُعِ.

حَيْثُ الخِيَامُ البِيضُ تَشْرُقُ لِلَّذِي ✻✻✻ تَحْوِيهِ مِنْ تِلْكَ الشُّمُوسِ الطَّلْعِ..[1]

البيت الأوّل الطّلول وهي أثر المنازل والأسماء الإلهية بقلوب العارفين هنا، والدّراسات المتغيّرة بالأحوال لانتقالها من حال إلى حال بسبب تولعا وأندب يقول: ابكي أحبتنا يعني الأسماء الإلهية، بذلك البلقع وهو هنا يقصد قلبه المنعوت بالتّجريد وإفراغها من السّكان الذّين كانوا عمروها، وهي الخواطر الإلهية والملكية الخاصّة.

[1]– محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 2005، ص: 53.

أمّا في البيت الثّاني فنجد أنّ ابن عربي يشير هنا بالدّيار إلى المقامات، وقوله: "وناجها متعجبا لعدم النّازل فيها مع ما يراه من حسنها وبهائها، وقوله كذلك: بحسن تلطف بتفجع، يعني يستنزلها فيها مع مقام اللّطف بحال المكلف بها والحزن لها لما هي عليه من عدم النّازل".[1] وبعد ذلك أخذ يذكر ما قال لها.

ويقول ابن عربي في البيت الثّالث: كم شهدت من محبّ مشتاق بروضك يقطف من ثمار المعارف القيّومية، " يعني التّخلق بها، فإنّ أصحابها اختلفوا في التّخلق بالقيّومية ومذهب ابن عربي هو التّخلق بها، وقوله كذلك، "وورد روض أينع"، هو ما تحمله الوجنات من الحمرة، يشير إلى مقام الحياء ويقول أيضا: أينع يريد أنه نتيجة مراقبة ومشاهدة وقت النّزول".[2]

أمّا في البيت الرّابع فإنّه يقول:"كل من طلب منك أمرنا له غيري، وذلك لعدم العناية، وفيه أيضا إشارة في حق نفسه إلى مقام عالي ناله ولم ينله أحد غيره من أمثاله لأنّ البرق مشهد ذاتي، فإذا أمطر فهو ما يحصل في قلب المشاهد من المعارف التي تثمر، فنبّه على أنّه مشهد ذاتي في حجاب ممثل كما قال في حقّ جبريل عليه السلام".[3] قال الله تعالى:(...**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً**)[4]

أمّا في البيت الخامس والسّادس فهو يقول: قد قالت له هذه الصّفة التي تجلت له صدقت قد كان ذاك الملتقّى مع المحبّين من أمثالك وأشبالك في ظل أفناني، أي رحمت عواطفي بأكثر علم نافع بمقام تشبيه، وإن كان سببا قد كان برقي، ويراه بأنّه إذا كان التّجلي منه في صورة مثالية حسنة جميلة من مقام

---

(1) – عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص: 136.

(2) – محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص:31.

(3) – المصدر نفسه، ص:31.

(4) – سورة مريم: الآية:17.

الابتهاج والسّرور بظهور الباسم التّي يعبر عنها ظهور هذا التّجلي، فهو سبحانه دائما معك، فالتّجلي في صورة جمادية لأنّ اليرمع هو حجارة برّاقة وهي في العادة غير معشوقة فهنا لا يتقيّد بالمحبة والعشق لأنّه لا صورة له.

وفي البيت السّابع فهو لا يعاتب الزّمان وإنّما يعني بالحركات الفلكية الجارية التّي تفرق الأحباب ويشير إلى قوله تعالى:**(... وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ...)**[1]، وهو الهرم الكائن عن مرور الأزمان لكي لا يعلم الإنسان من بعد علم شيئا وهو فراق الأحبّة.

أمّا في البيت الثّامن يريد ابن عربي قوله تعالى في الحديث القدسي **(مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي المُؤْمِنِ يَكْرَهُ المَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ، وَلاَ بُدَّ لَهُ مِنْ لِقَائِي)**.[2] كما نجد هذا المعنى في البيتين التّاليين:

يَحِنُّ الحَبِيبُ إِلَى رُؤْيَتِي ✻✻✻ وَإِنِّي إِلَيْهِ أَشَدُّ حَنِينَا.

وَتَهْوَى النُّفُوسُ وُيَأْبَى القَضَا ✻✻✻ فَأَشْكُو الأَنِينَ وَيَشْكُو الأَنِينَا.[3]

وفي البيت التّاسع عندما سألها لما رأى ربوعها، يعني المحل الذّي تخترقه الأهواء الأربعة وهي: الجنوب والشمال، الصبا والدّبور، وهنا يشير إلى قوله تعالى: **(ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ**

---

(1) – سورة الحج: الآية:05.

(2) – محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص:34.

(3) – عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، ص:40.

أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ...)[1] أي أنّه يريد عالم الأنفاس و الأرواح التّي تنسمت من هذه الجهات من منازل الأسماء الإلهية.

وفي البيت العاشر من هذه القصيدة يقول: هل أخبرتك هذه النّسمات الإلهية بحيث هو هنا يشير إلى قوله عليه الصّلاة والسّلام: **(تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الشَمْسَ فِي الظَهِيرَةِ)**[2] ، والظّهيرة هي وقت القيلولة، كما أنّه يقصد بذات الأجرع أي لما فيه من تجريع الغصص بقوة سلطانه على المحل، فيلجون خوف الاختراق من سبحات الأنوار إلى الخيام البيض، وإنّه يرى بأنّ أنوار هذه الخيام ليست منها وإنّما هي مما تحتها من شموس المعارف بآفاق قلوبهم فمن ذلك إشراقها وبياضها.

ولابن عربي قصيدة أخرى هي بعنوان:

ب- أين هم؟

أَحْبَابُنَا أَيْنَ هُم؟ ✻✻✻ بِاللهِ قُولُوا: أَيْنَ هُم؟

كَمَا رَأَيْتُ طَيْفَهُم ✻✻✻ فَهَلْ تُرِيَنِّي عَيْنَهُم

فَكَمْ، وَكَمْ أَطْلُبُ ✻✻✻ وَكَمْ سَأَلْتُ بَيْنَهُم

حَتَّى أَمَنْتُ بَيْنَهُم ✻✻✻ وَمَا أَمَنْتُ بَيْنَهُم

لَعَلَّ سَعْدِي حَائِلٌ ✻✻✻ بَيْنَ النَّوَى وَبَيْنَهُم

لِنُنْعِمَ العَيْنَ بِهُم ✻✻✻ فَلاَ أَقُولُ أَيْنَ هُم؟[3]

---

(1)- سورة الأعراف: الآية:17.

(2) -محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص:34.

(3) - المرجع نفسه، ص: 81.

ففي البيت الأوّل قول ابن عربي أحبابنا " هنا يريد الأرواح العلوية بالأينية اللاّئقة بهم وأخذ يقسم عليهم بالله الاسم الجامع أين هم؟ والجواب هنا هم في قلوب محبّيهم".[1]

أمّا البيت الثّاني عند قوله: كما رأيت طيفهم يريد تجلّيهم في عالم المثل والصّور "فهل تريني عينهم؟" يريد حقيقتهم في عالم اللّطف والمعاني من غير تجسد.

وفيما يخصّ البيت الثّالث فقوله: وكم طلبتهم لأظفر بهم وانتظم في سلكهم بالتّخلص ممّا أنا فيه وكم سألت بينهم أي وصلهم والبين هنا الوصل، قال تعالى:(... **لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ**...)[2]

وفي البيت الرّابع حيث قوله: حتى أمنت بينهم أي بعدهم والبين، البعد وهو من الأضداد وما أمنت بينهم من البينة وعدم الأمر من أن يحترق بأنوارهم إذا كان بينهم لضعفه وقوّتهم.

وأمّا في البيتين الأخيرين – الخامس والسّادس–، فإنّ ابن عربي يقول: "لعل منأية الإلهية سبقت ليفي القدم تحول بين البعد وبينهم وأدركهم فأظفر بالمطلوب ، وتنعم عيني بمشاهدتهم فلا أقول بعد ذلك أين هم لحضوري عندهم وحضورهم عندي".[3]

كما أنّه يوجد هناك قصيدة أخرى لابن عربي التي ظاهرها نجده غزل ولكن باطنها غير ذلك والتّي عنوانها:

---

[1] - عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، ص:25.

[2] - سورة الأنعام: الآية:94.

[3] - عبد الرحمن المصطاوي: المرجع السابق ، ص:46.

ج – سلام على سلمى

سَلاَمٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالحِمَى ✻✻✻ وَحُقَ لِمِثْلِي، رِقَّة أَنْ يَسْلَمَا

وَمَاذَا عَلَيْهَا أَنْ تَرُدَّ تَحِيَة ✻✻✻ عَلَيْنَا، وَلَكِنْ لاَ احْتِكَامَ عَلَى الدِمَى

سَرَوا وَظَلاَمَ اللَّيْلِ أَرْخَى سُدُولَهُ ✻✻✻ فَقُلْتُ لَهَا صِبَا غَرِيبًا مُتَيَّمَا

أَحَاطَتْ بِهِ الأَشْوَاقُ صَوْتَا وَأَرْصَدَتْ ✻✻✻ لَهُ رَشَقَاتُ اللَّيْلِ أَيَّانَ يَمَمَا

فَأَبْدَتْ ثَنَايَاهَا، وَأَوْمَضَ بَارِق ✻✻✻ فَلَمْ أَدْرِ مَنْ شَقَّ المَنَادِسَ مِنْهُمَا

وَقَالَتْ: أَمَا يَكْفِيهِ أَنِّي بِقَلْبِهِ ✻✻✻ يُشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقْتٍ أَمَا أَمَا.[1]

إنّ ابن عربي يشير بسلمى إلى حالة سليمانية من منام سليمان عليه السّلام، وأمّا من حلّ بالحمى، وهو يعني أشبهها، وأنها في مقام لا يناله وهذا المقام هو النبوة، وحق لمثلي، أي أنّه في مقام المحبّة والرقّة إشارة إلى الانتقال إلى العالم اللطف.

وفي البيت الثّاني هو يرى أنّها ردت عليه التّحية فهو من باب المنّة لا من باب أنّه يجب عليها ذلك لأنّ الله لا يجب عليه شيء فإن كلّ ما يهبنا الله سبحانه وتعالى منه فهو منه فقط، و"الدّمى" " وهي صورة الرّخام وضعه جمادية أي لا تردّ بلسان النّطق، لأنّه لو وردت بلسان النّطق لكان نطقها غير ذاتها فتكون مركبة وهي وحدانية الذّات من جميع الجهات".[2]

---

[1] – محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص:30.

[2] – عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، ص:25.

أمّا قول ابن عربي في البيت الثّالث "سروا " فهنا يقصد الإسراء ولا يكون الإسراء إلاّ باللّيل وكذا معارج الأنبياء لم تكن قط إلاّ باللّيل لأنّه محلّ الإسراء والكتم وعدم الكشف، وظلام اللّيل هو حجاب الغيب، أرخى حجابه الذّي هو وجود الجسم الكثيف، وصبا وهو المائل إليك بالمحبّة والصّبابة التّي هي رقّة الشّوق ومتيّما، أي قد يتّمه الحبّ.

وفي البيت الرّابع يرى بأنّ الأشواق التّي أحاطت بهذا المحبّ ولزمته في حال بعد وقرب وصفها الشّاعر هنا بالشّوق إليه.

وأمّا في البيت الخامس من هذه القصيدة فإنّ ابن عربي يرى بأن التّبسم كان كشفا يسرع إليه وكان البرق مثل ذلك فقرن الأوّل الذّي هو التّبسم مع الثّاني أي البرق فوجد هذا المحبّ ذاته كلّها نورا كما يسر اللّيل عند وميض البرق، قال تعالى: (**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...**)[1]

وفي البيت السّادس فإنّ ابن عربي يقول:" بأنها قالت له هذه الحقيقة الإلهية في هذه الصّورة المثالية بلسانها: لا تطلبني من خارج ويكفيه تنزلي عليه بقلبه كما هو يشاهدني في ذاته وبذاته في كل وقت، يعني بالوقت هي أيّام الله تعالى، لقوله تعالى: (**...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ...**)[2].

فتلك أيّامه سبحانه التّي يوقع الشّوق فيها".[3]

نلاحظ أنّ شعر ابن عربي مستوحى من التّراث الشّعري العربي كالطّلل والغزل الذّي هو مرادنا من خلال القصائد ومن الثّقافة الدّينية، فكان معجمه اللّغوي تقليديا، ذلك لأنّه ينسج على منوال القدامى،

---

(1) – سورة النور: الآية:35.

(2) – سورة الرحمن: الآية:29.

(3) – عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، ص:65.

وإنّه يجرّد الكلمات من معانيها التّي لصقت بها، واعتمد في ذلك على البنية الصّوفية، وابن عربي يحثّ قارئه على الولوج إلى باطن روحاني وظاهره غزل، يقطع كأصحاب الحبّ الرّحلة في الفيافي سعيا منهم إلى ديار الحبيبة، فباطنه مستور يعكس إشارات صوفية ومعاني توحي إلى أحوال ومقامات ومواجيد وأذواق

2- المعجم الخيالي:

أثبتت التّجربة الصّوفية اختلاف رحابة الفضاء العرفاني وتأبّيه عن التّشكيل وقصور كلّ الجهود عن الوصول إلى الكشف عن أسراره، ذلك أنّ الصّوفية هي معرفة ذوقية لا تتأتى إلاّ للمختارين من أهل العلم، ولذلك فقد أقام ابن عربي معرفته كلّها على الذّوق الذّي يتجاوز العلم النّقلي.

ومن هذا المنطلق أثبتت التّجربة العرفانية وجود ما يعرف بالخيال، الذّي يعدّه ابن عربي من أوسع الحضرات كونه يقبل كلّ شيء، ولأنّه اتّسع ليظهر الذّات الإلهية في صورة، وهذا الظّهور هو من الحالات التي تقبلها حضرة الخيال، وفي المقابل يصفه ابن عربي بالضّيق في قوله:" ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسّية والمعنوية والنّسب والإضافة وجلال الله وذاته إلاّ بالصّورة، ولو رام الخيال أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك لأنّه عين الوهم لا غيره، فمن هنا هو ضيق

في غاية الضّيق فإنّه لا يجرّد المعاني من الحس، أخذ الخيال صوره في الصّور الحسّية يجلي والخيال المعاني من ضيقه".[1]

والخيال عند ابن عربي واسع ضيّق في آن واحد ونجد هذا واضحا في قوله" الخيال أوسع المعلومات ومن هذه السّعة العظيمة التّي يحكم بها على كلّ الأشياء، فقد رأى العلم في صورة عسل وخمر ولؤلؤ،

[1]- عبد الرحمن المصطاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، ص:65.

ويرى القرآن في صورة سمن وعسل، ويرى الدّين في صورة قيد، ويرى الحقّ في صورة إنسان وفي صورة نور فهو الواسع الضيّق".[1]

بهذا يكون النّزول بالمعاني المجرّدة إلى علم المادّة والصّورة لتكتسب وجودا عينيا مدركا لا يضمنه إلاّ الخيال.

فالصّوفية أخذوا الخيال مفهوما عرفانيا ارتبط بالكون وبالخلق وبجميع مظاهر الموجودات في هذا العالم، حيث اعتبروا أنّ العالم مجرّد خيال وأنّ " كلّما يراه الإنسان في حياته الدّنيا إنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال، فلا بدّ من تأويله".[2]

لهذا يقول ابن عربي:

إِنَّمَا الكَوْنُ خَيَال ✻✻✻ وَهُوَ حَقٌّ فِي الحَقِيقَةِ

وَالذِي يَفْهَمُ هَذَا ✻✻✻ حَانَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَة.[3]

إنّ الصّوفية في تناولهم لنظرية الخيال قد تعرضوا له من المفاهيم التّي على أساسها أقاموا علمهم، ونذكر من ذلك: الرّؤيا، حيث استندوا في ذلك على قوله تعالى في رؤيا سيدنا إبراهيم عليه السّلام حين رأى أنّه يذبح ابنه إسماعيل عليه السّلام. قال تعالى: **(... إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى...)**[4]

---

(1)- محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ص:418.

(2) – المصدر نفسه، ص:419.

(3) – المصدر نفسه، ص:.130

(4) – سورة الصافات: الآية:102.

حيث رأى إبراهيم ما رأى في منامه فيما ينتظر إسماعيل أن يرى في يقظته، فالأوّل في خيال متّصل وله عبور من ظاهره إلى باطنه، والثّاني في خيال منفصل وله هو الآخر عبور من ظاهره إلى باطنه فهي بذلك تلك الطّبيعة التي يراها المتصوّفة متغيّرة متبدّلة، في كلّ لحظة لأنّهم يرون العالم بعين الخيال فيما يراهم غيرهم ثابتا لا تبدّل فيه ولا تحوّل لأنّهم يشهدونه بعين الحسّ، والصّوفي إنّما رحلته في الأصل هي ارتقاء من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، لذلك أنّ عالم الشّهادة ما هو إلاّ خيال حقيقته متوارية في عالم الغيب، ولن يستطيع الإنسان الوصول إليها إلاّ بعد الموت.

تلك الرّحلة الخيالية هي معراج الصّوفي حيث ينتقل فيه من المحسوس إلى اللاّمحسوس رغبة في الوصول إلى المعرفة التّي تستدعي من الصّوفي الارتقاء المستمّر في الأحوال والمقامات حتى يصفى باطنه ويتلاشى ظاهره عبر مراحل رحلته.

وعليه بلوغ الكمال الإنساني، والوقوف على حقيقة الكون انطلاقا من الحديث القدسي الذّي يولّيه المتصوّفة اهتماما بالغا والذّي جاء فيه:" كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا وتعرفت إليهم فعرفوني بي".[1] فهذا هدف الصّوفي عبر رحلته الخيالية التّي يقوم بها كلّ صوفي حسب تجربته.

[1] – نصيرة صوالح: رسالة ماجيستر، ص: 67.

المبحث الثّالث: القراءة العقلية للمتن الصّوفي:

إنّ المعرفة في نظر جلّ الباحثين [بمعناها الصّوفي] " هي معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إهمال العقل ودون استخدام الحوّاس، فهي إذن، معرفة خاصّة، ونشاط روحي خاصّ بكلّ صوفي، ولذلك فليس من الضّروري أن تتشابه البدايات والنّهايات عند الصّوفية".[1]

وعليه وقف المتصوّفة – بين باحث وآخر- موقفا متباينا على الرّغم من وجود القاسم المشترك المتمثل في اعتقادهم الجازم لمحدودية العقل، وعجزه عن إدراك التّجربة الصّوفية باعتبارها معارف لدنية إلهامية" فالعقل لا يعطينا سوى التّنزيه المطلق الذّي يفضي إلى التّعطيل فيجعل من الألوهية مبدأ ميتافيزيقيا مجرّدا من الفاعلية المطلقة ومحكوما بأداء فعل معيّن أو أفعال محدّدة ".[2]

وقد أرجع الصّوفية أسباب هذا العجز إلى اعتماد العقل على ما تقدمه له الحوّاس، وهذا لا يفيد بمعرفة الرّوح وما يتعلّق بها – وقد أشرنا إلى هذا في المباحث السّابقة- فالصّوفية ومنذ عصر الرّيادة لا ينكرون دور العقل وأهميته في المعرفة والتّحصيل، بل هم يربطون بينهم وبين جوهر الإنسان إذ " لكلّ شيء جوهر، وجوهر الإنسان العقل".[3] ولهذه الرّؤية مسندها الشّرعي من القرآن الكريم، فقد ميّز الله

---

(1)– أدونيس: الحقيقة والسراب، ص:130.

(2)– ناجي حسين جودت: المعرفة الصوفية، ص: 137.

(3)– عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي، ص: 249.

الإنسان بالعقل، واستخلفه في الأرض ليعمّرها بما أتاه الله من ملكات وقدرات معرفية يأتي العقل في مقدّمتها، ونشير إلى ذلك بقوله تعالى: (**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**)[1]

كما ورد العقل مقرونا بوظائف معرفية كالتّفكير والتّدبير والعلم والنّظر، فكان بهذا حجّة الله على عباده يميّز به الإنسان بين الحقّ والباطل يقول الله تعالى: **(وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)**[2] ويقول أيضا في آية أخرى: (**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**)[3]، وفي السّبيل إشارة إلى العقل، إذن فالعقل في القرآن الكريم ليس عقلا مجرّدا ، بل هو ملكة إلهية جعلها الله في الإنسان ليستخدمها في حدودها ويصبح بفضلها واعيا قادرا على التّمييز بين الخير والشّر.

من هنا كان من مظاهر العقل عند الصّوفية النّطق، البيان، الاستدلال العقلي " فشملت الدّلالة الاصطلاحية للعقل عند الصّوفية في القرن الثّالث الهجري كلا المفهومين: المتعلّق منهما بالعلم النّظري، العمل الخلقي [المفهوم العام والمفهوم الفقهي]، وهما المفهومان اللّذان كانا معروفين في البيئة العربية منذ العصر الجاهلي، وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدّينية والغايات الأخروية، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشّرع وهذّب الطبع، ومن هنا أعطى الصّوفية للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه، إذ شمل كلّ الخير المعرفي والخلقي الممكن لدى الإنسان" [4] وبهذا كان للعقل دور في التّجربة الصّوفية وهذا ما بيّنه **الحارث المحاسبي** من خلال درايته بالجدل الذّي كان قائما بين الفلاسفة والمتكلّمين حول ثنائية العقل والقلب

---

(1)– سورة البقرة: الآية: 30.

(2)– سورة البلد: الآية: 10.

(3)– سورة الإنسان: الآية: 03.

(4)– محمد المصطفى غرام: المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص: 197 نقلا عن عباس يوسف الحدّاد: العذل الديني والمعرفي، ص: 251.

فقال:" وقد زعم قوم أنّ العقل معرفة خلقها الله ووضعها في عباده يزيد ويتّسع بالعلم المكتسب الدّال على المنافع والمضار"[1] فالعقل عنده هو غريزة وضعها الله في خلقه ولا سبيل للإحاطة بها عن طريق التّعلم والاكتساب، حيث أنّها لا تعرف إلاّ بالعقل.

يقول ابن عربي:

وَالعَقْلُ أَفْقَرُ خَلْقِ اللهِ فَاعْتَبِرُوا ✻✻✻ فَإِنَّهُ خَلْفَ بَابِ الفِكْرِ مَطْرُوحُ

إِنَّ العُقُولَ قُيُودٌ إِنْ وَثِقْتَ بِهَا ✻✻✻ خَسِرْتَ فَافْهَمْ فَقَوْلِي فِيهِ تَلْوِيحُ.[2]

ولقد ميّز ابن عربي بين العقل والفكر باعتبار هذا الأخير أوسع من العقل، وردّ العقل إلى المعنى اللّغوي بصيغة الجمع في قوله عقول وهي دالّة على العموم، فقيّد عمل العقل العام بالإدراك الحسّي والتّدبير، فكان الصّراع واضحا بين العقل والإيمان في علاقة عكسية، فكلّما أشرق نور الإيمان انطفأ نور العقل، وإذا اكتمل نور الإيمان عاد نور العقل أي " كلّما زيد في نور القلب طفئ [كذا] نور الرّأس، فإذا استكمل نور القلب عاد نور الرّأس".[3]

وليس المقصود بالقلب عند الصّوفية ذلك العضو الجسدي، وإنّما هو تلك اللّطيفة الربّانية الإدراكية الموصلة إلى المعرفة المنشودة إلى حدّ بعيد جدّا، ومن خلال استقراء آيات القرآن الكريم يمكن أن نصل إلى أنّ للقلب وظيفتين: تتمثّل الأولى في الإدراك والمعرفة وهذا ما يشير إليه قوله تعالى:(**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي**

---

[1]- عباس يوسف الحدّاد: العذل الديني والمعرفي، ص: 252.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ص: 112.

[3]- عباس يوسف الحدّاد: العذل الديني والمعرفي، ص: 256.

الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا)[1] وقوله أيضا: **(... عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)**[2] وأمّا الوظيفة الثّانية فتتمثّل في الإيمان وما يتّصل به من عاطفة ووجدان، فهو يقوم بمهمّة العقل لكنّه ينفرد بوظيفة الإدراك وهي الفقه، كما يتّضح هذا من خلال قوله تعالى:**(... فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ)**[3]

وقوله أيضا: **(... إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً)**[4]

من هنا فسّر المفسّرون القلب في قوله تعالى "لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ" بالعقل وذلك لأنّ العقل قوّة من قوى القلب وخادم له، قال **أبو اللّيث** أي " عقل لأنّه يعقل بالقلب فكنّي عنه".[5]

هذا يعني أنّ العقل عند الصّوفية في قراءته لمتونهم صالح للاستدلال للبرهان على وجود الله سبحانه ولكنّه عاجز عن إدراك حقيقة الذّات الإلهية، فلا يمكن للسّالك أن يتّخذه وسيلة للوصول إلى الله والفناء فيه.

1- العقل والنّقل:

هناك علاقة منطقية بين الثّنائيات التّي كانت محلّ جدل بين المفكّرين والفقهاء، فالقول بالظّاهر والباطن يؤدّي حتما إلى القول في أمر العقل والنّقل، ومداره يقوم على الحجّة والبرهان الشّرعي الذّي يستند إليه كل من الصّوفي والفقيه سعيا لكلّ واحد منهما إلى إقامة الحجّة على الآخر، فالفقيه يقف عند

---

(1)- سورة الحج: الآية: 46.

(2)- سورة محمد: الآية: 24.

(3)- سورة التوبة: الآية: 87.

(4)- سورة الكهف: الآية: 57.

(5)- عباس يوسف الحدّاد: العذل الديني والمعرفي، ص: 258.

ظاهر الدّليل النّقلي ويلتزم بما يمليه عليه التّفسير، أمّا الصوفي فإنّ له من العقل والنّقل موقفا يتحدّد بحدود الظّاهر ولبّ الباطن، والحقيقة عنده قابلة للتّجديد لا للتّعديد، فهي لا تقبل بالتّجزئة أو التّفكيك،وإنّما تعتبر جملة بلا تفصيل لأنّ إقصاء التّفاصيل سمة من سمات العقل، وهو يحاول فهم النّصوص والحقائق، ثم يربط بين المقدّمات والاستنتاجات من هذا المنطلق، معتمدا في ذلك على آلية الاستدلال المنطقي، وبذلك يحجب نفسه عن عوالم الماوراء.

يقول ابن فارض:

فَثَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدُقُّ عَنْ ✲✲✲ مَدَارِكِ غَايَاتِ العُقُولِ السَّلِيمَة.

فالنّقل مظهر من مظاهر الدّليل الشّرعي المتمثّل في الكتاب والسنّة لكن له حقيقة باطنية، ويضلّ الطّريق كل من يقتصر على ظاهر القول وحجّة ذلك عند الصّوفي أنّ النّقل غير مقيّد للمفاهيم، وهولا يصوّر التّأويل، إذ لا يصحّ حصر القرآن الكريم بالمعرفة البشرية المقيّدة، وهم يستندون في ذلك إلى قوله تعالى: **(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4))**[1]

ويظهر هذا جليّا في قصيدة **ابن سوار** في قوله:

وَاعْلَمْ بِأَنَّ عُلُومَ الحَقِّ وَاسِعَةٌ ✲✲✲ إِذَا سَعَى العَقْلُ فِي أَبْعَادِهَا ضَعُفَ

وَالنَّقْلُ أَسْرَارُهُ تَخْفَى عَلَى رَجُلٍ ✲✲✲ تَرَاهُ فِي ظَاهِرِ المَنْقُولِ قَدْ وَقَفَا

وَقَدْ تَصْحَفُ مَعْنَى النَّقْلِ مُعْتَقِدًا ✲✲✲ أَنَّ الحَقِيقَةَ فِي تَقْلِيدِهِ الصُّحُفَا

وَاعْلَمْ بِأَنَّ جَمِيعَ الكَوْنِ فِي كَنَفِي ✲✲✲ وَلَسْتُ أَسْكَرُ حَتَّى أَخْلَعَ الكَنَفَا

[1]– سورة النجم: الآيتين: 3- 4.

وَإِنْ شَكَكْتَ فَلاَ تُنْكِرْ لِتَسْلَمَ مِنْ ✻✻✻ إِنْكَارِ مَا قَرَّرْتَ حَقِيقَةَ الخَلَفَا.[1]

ومن هنا كان العكوف على علم النّقل واعتماده مصدرا واحدا للمعرفة والعلم، إخلالا لميزان العلاقة بين الظّاهر والباطن من جهة، والعقل والنّقل من جهة أخرى.

2- العقل والهوى:

هما في نظر الفقيه نقيضان فلا وجود لأحدهما في حضرة الآخر، والأصل عنده هو العقل، أمّا الهوى فهو مجرّد انحراف لا ينبغي أن يكون موضوع إتّباع، كما أنّ العقل " هو الذّي دلّ على الإله، وأمر بطاعته وامتثال أمره، فقاوم الهوى فردّ غربه، ولا ينبغي أن يدال الهوى عليه فإنّه عدوه، يحطمه عن رتبته، ويستنزله عن درجته، ولا يجوز أن يجعل – وهو الحاكم- عليه محكوما ولا أن يصير – وهو الزّمام – عليه مزموما ولا يعود – وهو المتبوع – تابعا".[2] وأشار أيضا إلى ذلك ابن الجوزي في كتابه "ذمّ الهوى"، بيد أنّ الأمر عند الصّوفي هو نقيض كل ذلك، فهو يعتبر الهوى الأصل الأصيل والعقل طارئ وفقط، وهذا ما نجده واضحا في قول ابن عربي " وأعظم مجلى يعبد فيه الحقّ وأعلاه هو الهوى كما قال: أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه، وهو أعظم معبود فإنّه لا يعبد شيء إلاّ به ولا يعبد هو إلاّ بذاته ثم أنشد يقول

وَحَقُّ الهَوَى إِنَّ الهَوَى سَبَبُ الهَوَى ✻✻✻ وَلَوْلاَ الهَوَى فِي القَلْبِ مَا عُبِدَ الهَوَى.[3]

من هنا كان الاختلاف في مفهوم الانحراف عند الطّائفتين، فالصّوفي لا يعدّ الهوى انحرافا، وإنّما الانحراف صفة من صفات العقل، وهو يدين العقل الغارق في بحر التّعديد الغافل عن طريق التّوحيد،

---

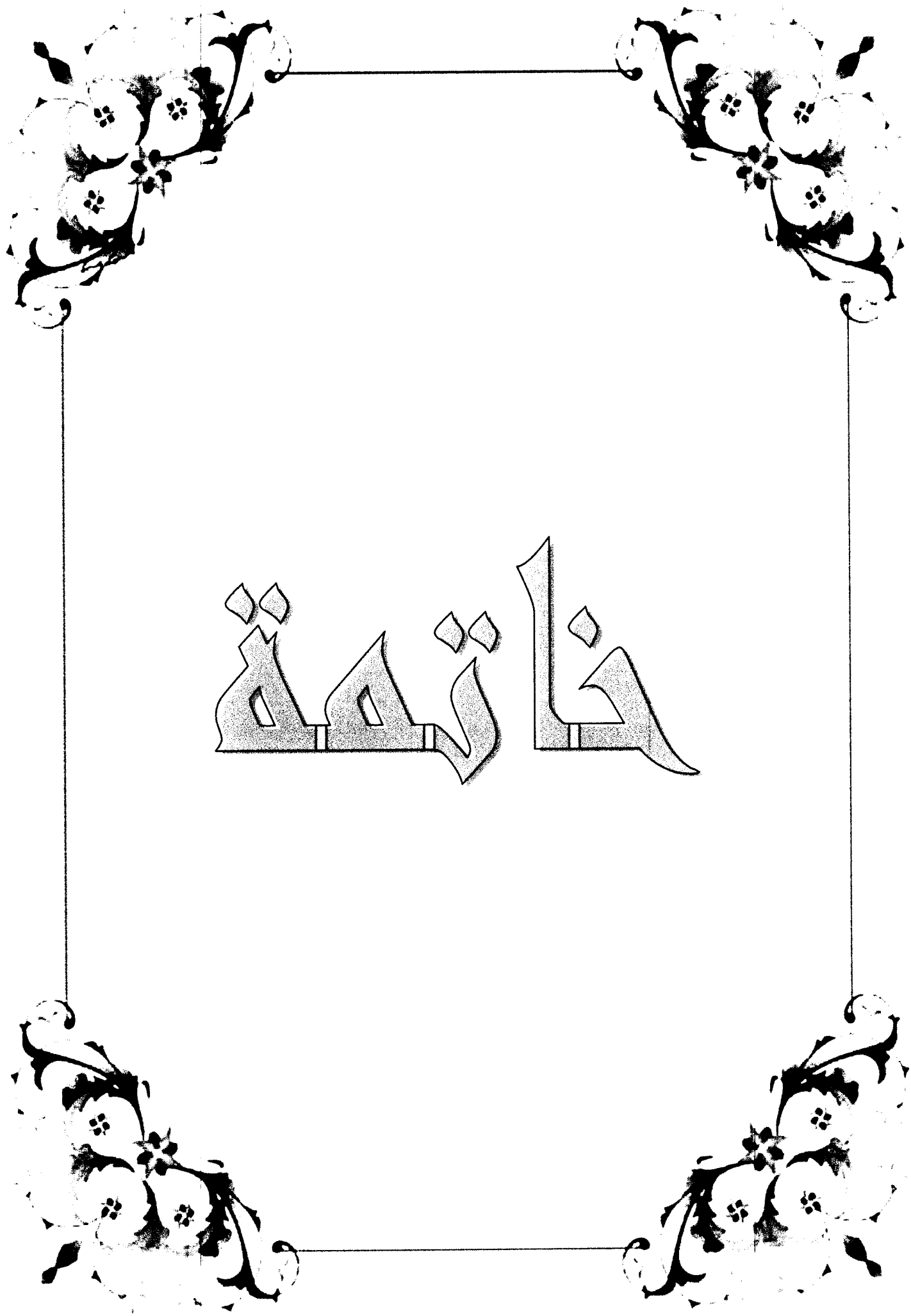
(1)– ديوان ابن سوار: ص: 321 نقلا عن عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي، ص: 219.

(2)– عباس يوسف الحداد: العذل الديني والمعرفي، ص: 227.

(3)– ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 194.

فهو منحرف عن الهوى، وأمّا الهوى هو عين القصد، ولا يعتبر كل من العقل والهوى نقيضين، وإنّما إذا اجتمعا نتج عن ذلك تمام التّوحيد.

هذا وتبقى القراءة العقلية للمتن الصّوفي- ظاهريا- إجحافا في حقّ الكتابات الصّوفية، ولا بدّ لقراءة تلك النّصوص من آليات نجد في مقدّمتها الذّوق، لذا كان لزاما على كلّ قارئ للنّص الصّوفي أن يمتلكها، دون أن يقتصر في ذلك على ظاهر هذه النّصوص، ولا على باطنها، بل عليه أن يزاوج بينها حتّى يتمكّن من فهم وقراءة ما يرتجيه الصّوفية من تجاربهم، وعلى الرّغم من كلّ هذا تبقى التّجربة الصّوفية قابلة للقراءة والتّجديد باعتبارها نصوص F مفتوحة.


خاتمة

خاتمـة:

بعد الانتهاء من هذه الجولة البسيطة في رحاب التّجارب الصّوفية، ها نحن نقف على آخر لبنات هذا البحث، وبعد أن قضينا أشهرا نسير تحت ظلال الخطاب الصّوفي، في عالم كان من الصّعب تحديد أسراره العرفانية، وحقائقه الربّانية، والذّي كان يحتاج إلى البحث الكثير لمحاورة أفكاره، واستخلاص دلالاته المندسّة في بنية نظامه المعرفي، وبعيدا عن القراءات الموجّهة عن بعد لهذا الخطاب والتّي كانت تحاول أن تدينه وتقصيه من الحياة الفكرية، توصّلنا إلى نتائج أوجزناها فيما يلي:

- إنّ طبيعة التّجربة الصّوفية غامضة، تحمل في ثناياها واغوارها معان ذوقية لا يدركها العقل، ورؤى واسعة لا تدرك إلاّ بالبصيرة، ممّا دفع بالصّوفي إلى استخدام لغة خاصّة قادرة على استيعاب حالاته، فهي تجربة ذات طبيعة عميقة الرّؤيا.

- تعارض نصّ الخطاب الصّوفي مع أفق المتلقّي، وعدم قدرة القارئ على الولوج في هذا الخطاب نتيجة الغرابة والغموض الموجودين في النّصوص الصّوفية.

- لا يمكن لأيّ قارئ أن يغوص في عالم المجاهيل الصّوفية ما لم يتعرّف على النّظام الذّي يتحكّم فيها والمؤسّس لها، من خلال معرفة مصطلحاتها التي تعدّ أكبر أسرارها، كما لا يمكن للمتلقّي أن يفهمها إلاّ إذا فكّ رموزها، ومن لم يذق التّجربة الصّوفية لا يستطيع إدراكها.

- يعتبر القلب محلّ الكشف والتّجلي والمشاهدة التّي يتوق إليها العارف، لذا نجد الصّوفية يعلون من شأنه ويجعلونه سلطانا عليهم.

- وقال اخر:

قُلُوبُ العَارِفِين لَهَا عُيون ✻✻✻ تَرَى مَا لَا يُرَى للنَاظِرِين.

وَاجْنِحَة تَطِيرُ بِغَيْرِ رِيْشٍ ✻✻✻ إلَى مَلَكوت رَبِ العالمين.

- معارضة الصّوفية للعقل لاستناده على المنطق وقابليّته للشّك والنّقد، وقصوره عن إدراك المعارف الباطنية المتعلّقة بالعالم المطلق والغيبيات لأنّها تفوق قدراته الإدراكية.

- إنّ تسليط أدوات العقل على التّجارب الصّوفية [التّي أساسها الذّوق] يأتي بنتائج متناقضة لأنّ الخطاب الصّوفي ليس كغيره ولا يستند إلى منهج واحد، وإنّما يدرك بالذّوق وعرفان القلب، فإن حملت نصوصه على ظاهرها خرجت عن العرف.

وأخيرا تبقى هذه الدّراسة مجرّد محاولة لإدراك المعرفة الصّوفية والكشف عن ما أبهم منها، ومهما بلغت الدّراسات من الجدّة، تبقى مجرّد نقرة عصفور لقطرة ماء في بحر لجّي لا حدود له، فعسى أن يتقبّل الله تعالى عملنا هذا، ويكتب لنا به الثّواب، ويجزي حسن العاقبة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ملحق الأعلام الصرفية

ملحق الأعلام الصوفية:

1- البسطامي: هو أبو يزيد بن طبفور بن عيسى البسطامي، ولد في بسطام ومنها أخذ اللقب، ويعتبر من أشهر متصوفي القرن الثالث الهجري، وقد اشتهر بشحطاته التي جعلت الناس يعدّونه كافرا، وقد بدأ زاهدا متقشفا كما حاول الإتحاد بالله عن طريق التجديد والغناء بالتوحيد، من كلامه: " سبحاني ما أعظم شأني" وأيضا قوله " تالله أنّ لوائي أعظم من لواء محمد"، وقد دافع الجنيد عن أبي يزيد قائلا " إنّ الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إيّاه فلم يشهد إلاّ الحق فنعته". توفي في 260للهجرة.

الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص:59/.60

2- أبو القاسم الجنيد: هو سيد الصوفية وإمامهم، أصله من نهاوند، ومنشؤه ومولده بالعراق، أبوه كان يبيع الزجاج فلذلك يقال له القواريري. وكان فقيها على مذهب أبي ثور، وكان يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة، صحب خاله السرّي والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصاب. تقوم طريقته على مراقبة الباطن وتصفية القلب وتزكية النفس، والتوفيق بين الشريعة وكالطريقة والجمع بين الظاهر والباطن، ويسمونها طريقة الصحو، وهي نقيض طريقة السكر عند البسطامي والخرقاني والحلاّج التي أثارت عليهم سخط الفقهاء وأهل الشرع. مات الجنيد سنة 297 للهجرة. من أشهر أقواله "إنّ العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقضي من أعمال البر ذرة إلاّ أن يحال بي دونها".

الرسالة القشيرية، ص:.45

3- الحسين بن منصور الحلاّج: هو الحسين بن منصور المكنى أبو المغيث ولد عام 244 هجري في قرية الطور في الشمال الشرقي من مدينة البيضاء في إيران، وانتقل مع أسرته إلى تستر على ضفاف نهر كارون، وفيها صحب سهل بن عبد الله التستري، وهو من كبار الصوفية ويقال أنّه تتلمذ على يديه، ويعتبر الحلاّج من أشهر المتصوفين الذين نالوا اهتمام الباحثين وكذلك اهتمام الناس في عصرهم لما كان عليه من الزهد والسلوك الحسن، وكنّي بالحلاّج ولهذه الكنية أقوال كثيرة منها أنّ أباه كان يعمل بحلج القطن، ومنها أيضا أنّه سمي بحلاّج الأسرار لكشفه عن أسرار الباطن.....إلخ، ثم بعد ذلك غادر تستر إلى البصرة، وفيها صحب عمر بن عثمان المكي وهو من مشاهير الصوفية بها، وتزوج الحلاّج بالبصرة من أم الحسين بنت أبي يعقوب البصري وبعد ذلك قصد بغداد، حيث اجتمع مع الشيخ الجنيد الصوفي المشهور ولكنه عاد بعد ذلك إلى البصرة.

لقد كانت الدولة العباسية تلاحق الحلاّج وتتربص له لنشاطه الثوري إن كان في علاقته مع ثورة الزنج أو في علاقته مع دولة القرامطة، وظلت ملاحقته زمنا طويلا إلى أن ألقي عليه القبض عام 301 للهجرة في مدينة السوس، فحمل إلى بغداد وظل الحلاّج مسجونا حتى قدم إلى المحاكمة في 309 للهجرة وحكم عليه بالإعدام ونفّذ الحكم في 23 ذي القعدة 309 هجري. له مؤلفات عديدة منها: كتاب الطواسين وبعض الأقوال والأشعار التي بقي الناس يتداولونها بينهم ويدونونها في كتبهم، من أشهر أقواله:" ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلاّ بالدم".

الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص: 67./66/61

4- رابعة العدوية: هي رابعة القيسية العدوية، ولدت في البصرة فيكنف أسرة فقيرة كما ذكر عنها فريد العطّار في كتابه " تذكرة الأولياء"، وكانت رابعة في بداية حياتها ملزمة على إتباع حياة متهتكة كما كان يفرض عليها وضعها في بيت سيدها من ظروف صعبة، ولكن حدثت التوبة بعد ذلك وانقطعت للعبادة والزهد، وهي تعدّ من الجيل الأول من المتصوفة الذين نشؤوا على الزهد والعبادة، روي عنها الكثير من الأدب والشعر في حب الله ورد بعضه في الكتب الصوفية، وكان ذلك شاهدا على تقواها وصدق عشقها الإلهي، رفضت رابعة الزواج من الكثير ممّن تقدموا لخطبتها ومنهم عبد الواحد بن زيد ومحمد بن سليمان الهاشمي أمير البصرة.

الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص: 46/47/50.

5- السهروردي: هو شهاب الدين السهروردي، الجامع بين الحقيقة والشريعة، والورع والرياضة والتسليك، ولد سنة 549 للهجرة وقيل سنة 551 للهجرة لقّب بالشيخ المقتول، انتقل السهروردي وهو صغير إلى المراغة ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي، وارتحل بعد ذلك إلى أصفهان، وكانت حياته مزيجا من الأسفار وازهد والانطواء على الذات، عرف بصراعه مع رجال الدين والفقهاء وأيضا مع الفلاسفة العقلانيين وظل ينتقل بين الشام وفارس حتى استقربه المقام في حلب وأخذ ينشر مذهبه فيه. له مؤلفات عديدة نذكر منها: حكمة الإشراق، عوارف المعارف. قتل السهروردي من قبل الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي في قلعة حلب في 05 رجب 587 للهجرة.

ينظر تاريخ الأدب العربي ص: 401/ 402.

6- الشبلي: وهو أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي بغدادي المولد والمنشأ، وأصله من أسروشنة، صحب الجنيد ومن في عصره، وكان شيخ وقته حالا وظرفا وعلما، مالي المذهب، عاش 87 سنة ومات 334 للهجرة وقبره ببغداد، وكانت مجاهداته في بداية توبته فوق الحد، وكان الشبلي إذا دخل شهر رمضان جدّ فوق جدّ من عاصره ويقول:" هذا شهر عظمه ربي فأنا أول من يعظمه".

الرسالة القشيرية ص: 60/ 61.

7- أبو حامد الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، فقيه، متكلم، فيلسوف، صوفي، مصلح ديني واجتماعي، لقب بحجة الإسلام لذوده عن حياض العقيدة الإسلامية بفكره وقلمه، ولد سنة 450 للهجرة في طبران بطوس، تلقى فيها الفقه على يد أحمد بن محمد الراذكالي، ثم انتقل إلى جرجان ودرس على يد أبي القاسم إسماعيل بن مسعدة الإسماعيلي الجرجاني ثم بعد ذلك رحل إلى نيسبور ودرس الفقه والأصول، والجدل، المنطق، الكلام والفلسفة على يد الإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني، ولم يدرس على يد أستاذ غيره فيما بعد، وفي 478 هجري قصد المعسكر ولقي نظام الملك والسلجوقي فعينه أستاذا في المدرسة النظامية سنة 484 هجري، ثم اعتزل التدريس، خرج من بغداد سنة 488 هجري، وزار دمشق والقدس والخليل والقاهرة والإسكندرية ومكة والمدينة، وانقطع إلى العبادة وذكر الله وفي أخريات أيامه عاد إلى مسقط رأسه ومات فيه سنة 550 للهجرة، من مؤلفاته الكتاب المشهور " إحياء علوم الدين".

ينظر الوفيات ص: 266.

8- ابن الفارض: هو أبو حفص عمر بن علي السعدي المعروف بابن الفارض وهو حموي الأصل، ولد في القاهرة سنة 576 للهجرة، وكان والداه زاهدين عاش في كنفهما حياة زاهدة متقشفة وعمل بفقه الشافعي، ثم سلك المذهب الصوفي، عاش في مكة مجاورا البيت الحرام 15 سنة، وهناك نضجت شاعريته واكتملت مواهبه الروحية، سمي بسلطان العاشقين وله ديوان شعر يعتبر من أشهر دواوين الشعر رغم صغر حجمه، تعتبر "الخمرية" أشهر قصائده وكان يخمو في شعره مخا الصوفية. توفي بالقاهرة سنة 632 للهجرة.

أحمد علي زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص:05.

9- أبو القاسم القشيري: هو الإمام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد، أبو القاسم القشيري النيسابوري الزاهد الصوفي، شيخ خراسان وأستاذ الجماعة، المتكلم الأصولي، المفسر الأديب النحوي، ولد في ربيع الأول سنة 376 هجري، توفي أبوه وهو طفل، تتلمذ على يد كل من الأستاذ علي الدقاق، الفقيه أبي بكر الطوسي، الأستاذ أبي بكر بن فورك الأصولي، أبي إسحاق الإسفرائيني، كما نظر في تواليف ابن الباقلاني، تزوج ابنة شيخه أبو علي الدقاق فاطمة، برع الشيخ في علم الفروسية واستعمال السلاح، وانتهى به ذلك إلى رئاسة التصوف في زمانه، له مؤلفات عديدة ومتنوعة نذكر منها: نحر القلوب، لطائف الإشارات، كتاب الجواهر، كتاب آداب الصوفية، وغيرها. قال عبد الغافر الفارسي: توفي الأستاذ عبد الكري م صبيحة يوم الأحد 16 من ربيع الآخر 465 هجري.

الرسالة القشيرية، ص: 8/7/6.

10- محي الدين ابن عربي: هو أشهر متصوفي العرب المسلمين جميعا وأكثرهم إنتاجا وهو محمد وكنيته أبو بكر ولقبه محي الدين، ويعرف بالحاتمي الطائي نسبة إلى حاتم الطائي، وأطلق عليه أتباعه اسم الشيخ الأكبر، ولد في الأندلس بمدينة مرسيه سنة 560 هجري، وانتقل إلى اشبيلية في السنة الثامنة درس فيها الفقه والحديث واطلع على الفلسفة ودرس التصوف على يد شيخه ابن مسرة الأندلسي القرطبي، زار كل من تونس، الموصل، بغداد، حلب، مكة، واستقر به المطاف في دمشق حتى توفي فيها سنة 638هجري، ودفن في سفح جبل قاسيون. لقد كان ابن عربي مثقفا صوفيا كبيرا قد فضّ له فضله ختام كل فن وما ذلك إلاّ دليل على سعة اطلاعه على علوم عصره وآدابها، كما كان أيضا زاخر الإنتاج، حيث ترك لنا مؤلفات عديدة نذكر منها: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، زمن الشعر، ومجموعة رسائل وديوان شعر تحت عنوان ترجمان الأشواق، كما تحدث ابن عربي في المقامات والأحوال وابتكر نظرية جديدة في الوجد والفناء.

ترجمان الأشواق،ص:19/18/05.

معجم المصطلحات العروضية

معجم المصطلحات الصوفية:

– أ –

1- **اتحاد:** تصير ذاتين واحدة، وهو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أنّ جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها لا من حيث أنّ لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحدا بالحق، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

2- **اجتهاد:** هو استفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور المستلزم للكلفة والمشقة.

3- **الأحوال:** الغيبة والحضور، الصحو، والسكر والوجد والهجوم والغلبات والفناء والبقاء، كلها من أحوال القلوب المتحققة بالذكر والتعظيم لله.

4- **اختيار:** أن يختار العبد الحق، على اختياره، أو أن يختار الله للعبد ويختار العبد ذلك بعناية الله له.

5- **إشارة:** الإخبار من غير الاستعانة إلى التعبير باللسان، وقيل ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه، وتكون مع القرب ومع حضور الغيب، وتكون مع العبد.

6- **إلهام:** ما يلقى من الروع بطريق الفيض، وقيل ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو حجة عند الصوفيين وليس بحجة عند العلماء.

– ت –

1- **تأويل:** هو صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتابة والسنة، ولذلك فهو يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة.

- ح -

1- **حجب:** عند أهل الحق انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق.

2- **حقيقة:** هي إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه وقيل الحقيقة سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت.

- خ -

1- **خيال:** هو أصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود.

- ذ -

1- **ذوق:** نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أولياء، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره، وأهل الذوق من تكون أحكام تجلياتهم نازلة من مقام أرواحهم وقلوبهم إلى مقام نفوسهم، كأنهم يجدون ذلك حسا يدركونه ذوقا، ويلوح ذلك من وجوههم.

- ر -

1- **رؤيا:** قال صلى الله عليه وسلم: **(الرؤيا من الله والحلم من الشيطان)**، وهي نوع من الكرامات وتحقيق الرؤيا خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الوهم، قد تكون من الشيطان أو هواجس النفس، أو بخواطر الملك، ومرة تكون تعريفا من الله بخلق تلك الأحوال في قلبه ابتداءا.

– س –

1- **سالك:** هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصويره، فكان العلم الحاصل له عينا يأبى من ورود الشبه المظل له.

2- **سكر:** دهش يلحق سر الحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأنّ روحانية الإنسان لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل على النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وانبساط عن عالم التفرقة، والسالك لا يستغني عن السكر.

– ش –

1- **شطح:** كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض من معدنه، مقرون بالدعوة إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا، وقيل عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوة تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطرار، وهو من زلات المحققين فإنّه دعوى حق يفصح بها العارف، لكن من غير إذن إلهي.

2_ **شوق:** هيجان القلب عند ذكر المحبوب، وقيل أن من اشتاق إلى الله أنس إلى الله، والفرق بين الشوق والاشتياق هو أنّ الشوق يسكن باللقاء والاشتياق يزيد ويتضاعف به.

– ص –

1- **صحو:** هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه وعكسه السكر.

2- **صوفي:** هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع، المتصل بحقيقة الحقائق، قال الجنيد: " هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلا الله".

– ع –

1- **عشق:** أقصى درجات المحبة، معناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحادا يوجب غفلة المحب شغلا بشهود محبوبه في ذاته بذاته، لذا قيل أنّه أقصى مقامات الذهول والغيبة.

2- **علم الباطن:** هو أعامل الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب، وهو علم أهل التصوف.

3- **علم الظاهر:** هو علم الأعمال الظاهرة التي هي علم الجوارح الظاهرة.

- غ -

1- **غيبة:** غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد إليه وقيل أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراه لأنّه غائب عنها بشهود مال الحق.

- ف -

1- **فناء:** هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، كلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سمعه وبصره.

- ك -

1- **كرامة:** المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء، وهي تأديب لنفوسهم وتهذيب لهم وزيادة لهم.

2- **كشف:** هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا.

- م -

1- **محبة:** حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبق لك منك شيء.

2- **مكاشفة:** مكاشفات العيون بالأبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال، وهي حضور القلب بنعت البيان، فيكشف له ما يستر على الفهم كأنّه رأي عين

- و -

1- **وجد:** هو خشوع الروح عند مطالعة سر الحق وقيل عجز الروح عن احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر، قال الجنيد:" الوجد انقطاع الأوصاف عند سعة الذات بالسرور".

2- **وجدان:** الوجدان أخص من الوجد لأنّه مصادقة الحق سبحانه.

3- **ولي:** هو من يتولى الله أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة، ومن يتول عبادة الله تعالى وطاعته.

فهرست الآيات القرآنية

فهرست الآيات القرآنية:

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	رقمها	الصفحة
البقرة	"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ"	30	65
آل عمران	"قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ"	41	35
الأنعام	"وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ"	94	58
الأعراف	"ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ"	17	55
التوبة	"رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ"	87	67
الإسراء	"أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورا" - "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا الإسراء"	57 85	26 45
الكهف	"وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً"	57	67

مريم	"فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً"	17	55
الأنبياء	"فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ"	90	26
الحج	"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مَنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ".	5	56
	- " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ".	46	67/43
المؤمنون	"وَمن وَرَائِهِم برزَخ إِلَى يَوم يُبْعَثُون "	100	23
النور	"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"	35	60

الفرقان	"وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجرًا مَحجُورًا "	53	23
الصافات	"فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ"	102	62
محمد	"أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا"	24	67
ق	"إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"	37	45/43
النجم	"وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى"	3/4	68
الرحمن	"مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ"	19/20	23
	"يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْن"	29	60
الإنسان	"إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً"	3	65
البلد	"وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ"	10	65

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

1- أدونيس: الثابت والمتحول(تأصيل الأصول)، دار العودة، بيروت، ط1، 1988م.

2- أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978م.

3- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م.

4- أمين أحمد: ظهر الإسلام، مج2، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1969م.

5- إبراهيم عبد الله، الغانمي سعيد، علي عواد: معرفة الآخر، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط2، 1996م.

6- إيغيلتون تيري: نظرية الأدب، تر: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، 1995م.

7- بلعلى آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002م.

8- الجوزية ابن قيم: تلبيس إبليس، تح: محمد عبد الخالق الخلاّف، مطبعة المدني، القاهرة، ط5، 1994م.

9- حسين جودت ناجي: المعرفة الصوفية، دار الجبل، بيروت، ط1، 1992م.

10- خفاجي محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، دط، دت.

11- زيعور علي: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989م.

12- ابن عربي محي الدين: ترجمان الأشواق، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دط، 2005م.

13- ابن عربي محي الدين: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1961م.

14- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، تح عثمان حقي، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتابة، مصر، ط2، 1992م.

15- ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، تقديم أنطوان موصلي، الموفم للنشر، الجزائر، دط، 1999م.

16- عودة خضر ناظم: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1997م.

17- علي زهرة أحمد: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2003م.

18- عيسى عبد القادر: حقائق عن التصوف، دار العرفان، سورية، ط15 مصححة ومنقحة، 2006م.

19- ابن الفارض: ديوان ابن فارض، تح، عبد الخالق محمود، دار المعارف، دط، دت.

20- فيدوح عبد القادر: الرؤيا والتأويل، مدخل إلى قراءة القصيدة الجزائرية المعاصرة، دار الوصال، الجزائر، ط1، 1994م.

21- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

22- كامل الألوسي عادل: الحب والتصوف عند العرب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 1999م.

23- لطفي اليوسفي محمد: لحظة المكاشفة الشعرية (إطلالة على مدار الرعب)، دار السيراس، تونس، دط، 1998م.

24- المبارك محمد: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1999م.

25- محمد منصور إبراهيم: الشعر والتصوف(الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر)، دار الأمين للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1999م.

26- المرزوقي جمال أحمد سعيد: فلسفة التصوف(محمد بن عبد الجبار النفّري)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2007م.

27- المصطاوي عبد الرحمن: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

28- النووي محي الدين أبي زكريا: متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، دار المصحف الشريف، الجزائر، ط1، 2001م.

29- يوسف الحداد عباس: الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض، اللاذقية، سورية، دار الحوار، ط1، 2005م.

30- يوسف الحداد عباس: العذل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2005م.

المجلات:

1- صوالح نصيرة: الصّوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب، مجلة حوليات التّراث، مستغانم، ع1، ج2، 2004م.

المخطوطات:

1- بوزيان أحمد: المنحى الصوفي في الشعر العربي المعاصر(السيّاب، صلاح عبد الصبور، خليل حاوي، أدونيس، البيّاتي)، مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة وهران، 1997م/ 1998م.

2- صوالح نصيرة: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي (المواقف للأمير عبد القادر)، مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2004م/ 2005م.

3- عزوز ميلود: المصطلح الصوفي بين الدلالة المعجمية والدلالة العرفانية، مخطوط رسالة ماجيستر، جامعة ابن خلدون، تيارت، 2007م/ 2008م.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

شكر وتقدير

الإهـــــــداء

مقدمـــــــة.....أ

المدخـــــل:أدبية النّص الصّوفي.....6

الفصل الأوّل:الخطاب الصّوفي ومستويات التّلقي

مفهوم التّجربة الصّوفية.....13

تلقـــي السّلب.....24

التّلقـــي المنفتح.....31

الفصل الثّاني:الكتابة الصّوفية بين لغتي العقل والقلب

مفهوم العقل والقلب عند الصّوفيين.....41

فاعلية القلب في المدوّنة الصّوفية.....51

القراءة للمتن الصّوفي.....64

خاتمـــــة.....72

ملحق الأعلام الصّوفية.....75

معجم المصطلحات الصّوفية.....82

فهرست الآيات القرآنية.....88

قائمة المصادر والمراجع

فهرست الموضوعات