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

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب و اللغات
قسم اللغة العربية و آدابها

تخصص نقد أدبي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

الموضوع :

القراءة والتأويل في الخطاب الصوفي

النابلسي أنموذجا

إعداد الباحث

بوسماحة الطيب .

إشراف

أ. د. بومدين كروم.

أ.د محمد مرتاض	رئيسا	جامعة تلمسان
أ.د بومدين كروم	مشرفا مقررا	جامعة تلمسان
أ.د خناتة بن هاشم	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر
أ.د لحسن كرومي	عضوا مناقشا	جامعة بشار
أ.د محمد مذبوحي	عضوا مناقشا	جامعة بلعباس
د أحمد قريش	عضوا مناقشا	جامعة تلمسان

السنة الجامعية 1438 - 1439 هـ / 2017 - 2018 م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

- **إلى روح أبي رحمه الله.**
- **إلى أمي أثابها الله.**
- **إلى زوجتي أبقاها الله.**
- **إلى الولد أحمد فارس و أخيه عمر حاتم.**

تشكرات

- نشكر الله تعالى على نعمة طلب العلم.
- الشكر مرفوع إلى الأستاذ الدكتور كروم بومدين على ما أولاه لهذه الرسالة من جهد و متابعة و توجيه.
- الشكر للجميع الذين ساعدوني من قريب أو من بعيد، وأخص بالذكر الأستاذ بن عربية امحمد، والأستاذ حيداس محمد.

مقدمة

يعدّ الخطاب الصّوفي من الخطابات المهمّة في الثّقافة العربية الإسلامية، لما له من أثر كبير في مستوى تلقيه سواء من داخله بالدفاع و التبيان، أو من خارجه بالردّ و الانتقاص بالنسبة للرّافضين له.

و قد تأسّست الكتابة الصّوفية عند مجموعة من الصّوفيين كرابعة و الحلّاح و البسطامي و النفرّي، إلّا أنّ هذه الكتابة أَحدثت في الكثير من مقولاتها ما يُوهم بالخروج عن الشّريعة، و بالتّالي ظهور تيار الرّفض و الإنكار، و نتيجة لهذا ظهرت مرحلة أخرى تدافع عن هذا المقول الصّوفي، و بخاصة كتابات الغزالي و ابن عربي.

و تعدّ هذه الكتابة الثّانية من الكتابات الأكثر حضورا و تأثيرا لأنّها تأسّست أولا على الكتابة الأولى تبيانا و توضيحا، و لأنّها ثانيا أَسهمت في ميلاد المصطلحات الصّوفية، و تبيان مدلولاتها و التّعبير عن أحوالها و تجلّياتها، و ذلك ما وُجِدَ في مثل إحياء الغزالي و رسائله و فتوحات ابن عربي و رسائله.

و إذا كانت الكتابة الأولى قد قُوبِلت عند بعض المتلّقين بالرّفض و الرّد، فإنّ هذا التيار ازدادت حدّته مع كتابات ابن عربي الذي استطاعت كتاباته أن توجد مجموعة من الشّراح الذين قاموا بشرحها و الدّفاع عنها، و تناول نصوصها بالشّرح و القراءة و التأويل، و بالتّالي ميلاد خطاب صوفي مُؤَسَّس على إبداع الكتابة على الكتابة، و هو الذي كان جليّا و واضحا في قراءة النابلسي على الخطاب الصّوفي.

يعتبر عبد الغني النابلسي من هؤلاء الذين نهضوا بهذا العمل، و أسَّسوا لهذه القراءة، وذلك ما نجده في الكثير من مؤلفاته على كتب الصّوفية، و بخاصة في مسألة وحدة الوجود التي كانت من أكبر الإشكالات على مستوى الفهم، إضافة إلى شرحه للكثير من النّصوص الصوفية العرفانية كشعر ابن الفارض و غيره.

و انطلاقا من هذا كان اختيارنا لهذا الموضوع، الذي آثرنا عنونته بالقراءة التّأويلية في الخطاب الصوفي عند عبد الغني النابلسي.

و تتمثل دواعي هذا البحث في محاولة البحث عن المنهجية القرائية التي انتهجها النابلسي في قراءة الخطاب الصّوفي الذي سبقه، مبررين من خلال ذلك قيمة هذه القراءة و فوائدها في تبيان المرامي و المعاني التي كانت لهذا الخطاب باعتباره في نظر النابلسي خطابا يمثل حقيقة الدّين و العقيدة، و أنّه نصّ، و إنْ تعالى عن الفهم و الإدراك، فإنّه نصّ قابل للشّرح و القراءة و التّأويل، و بهذا كان النّابلسي عبر مشروعه القرائي يُؤَصِّل لضرورة ممارسة التّجربة الصّوفية باعتبارها الأداة الفعالة لفهم هذا الخطاب و تَجلية علومه، و فَكِّ رموزه، و استنطاق إشاراته.

و بهذا جاءت قراءة النابلسي قراءة مُتَخصِّصة، لأنّها لم تنهض إلّا على تبيان المعاني العرفانية للخطاب الصّوفي، فإذا كان مبدعو هذا الخطاب أصحاب أذواق و أحوال فإنّ النابلسي يعدّ قارئا و مُتلَّقيا صاحب حال و ذوق أيضا، و من هنا جاءت إشكالية هذا البحث، فهل حقّقت القراءة النابلسية هدفها؟ و هل نجحت في تقريب البعيد، و توضيح الغامض و اكتشاف السّر المقدس في تجربة هؤلاء؟ و إذا كانت هذه القراءة قد حقّقت وجودها و هدفها، فما هي خصوصية هذه القراءة، و ماهي منطلقاتها و مرجعياتها و آلياتها التي أَسْهَمَت في إبداعها؟

إنّ البحث في هذه القراءة و محاولة اكتشافها هو الذي جعلنا غير مترددين في اقتحام هذا الموضوع، و بخاصة أنّنا لم نجد في ما عثرنا عليه من دراسات على الخطاب الصّوفي من اهتم بدراسة شروح النابلسي للنّصوص الصّوفية.

و قد رأينا تقسيم هذا البحث إلى مدخل و بابين و خاتمة، تناولنا في المدخل الشعر من حيث شروحه و قراءته و تأويله، وفي الباب الأول قراءة الوجود و تأويله، و هو باب نظري يُؤَصِّل لوحدة الوجود عبر مراحلها التاريخية في الخطاب الصّوفي، و بهذا كان الفصل الأول تأسيسا يبحث في المنطلقات الأولى التي أَسَّست لوحدة الوجود كنظرية عرفانية، في مثل مقولات رابعة و الحلاج و النفري و الغزالي، أما الفصل الثّاني فعالج رؤية ابن عربي لهذه النّظرية، حيث استطاع عبر فتوحاته و فُصوصه أن يُعبِّر عنها في أبعادها المتكاملة، لنصل في الفصل الثالث إلى تبيان رؤية عبد الغني النابلسي لوحدة الوجود، و كيف استطاع أن يُحَلِّلها و يُقرِّب الكثير من مفاهيمها و معانيها، و جَعْلها في النّهاية عقيدة صحيحة لا غبار عليها في نظره.

و أما الباب الثاني: و هو باب تطبيقي بحث في قراءة النابلسي و تأويله على ديوان ابن القارض الذي يُعدّ من أبرز من يُمثل الخطاب الصّوفي في جميع مستوياته سواء على مستوى الأحوال و المقامات أم على مستوى وحدة الوجود، و لقد تفرع هذا الباب إلى ثلاثة فصول هيّ:

الفصل الأول: و تطرقنا فيه إلى القراءة النابلسية من خلال السّياق الخارجي و هو السّياق الصّوفي العام، مُحدّدين من خلال هذا السّياق أنّ بناء القصيدة الصّوفية بصفة عامة بني على حال الفرق و حال الجمع، بمعنى حال الغياب و حال الحضور، كما تناولنا بُعدا ثالثا هو الحقيقة المحمدية و كيف تَجَلَّت في شعر ابن الفارض، مع العلم أن هدفنا في هذا الفصل كان تحديد الأرضية الصّوفية التي تَحكَّمت في إبداع النّص الفارضي، مُركِّزين على تحديد المفاهيم الصّوفية، مثل مفاهيم الغياب و الحضور و الشّوق و الحبّ و الحيرة و المعرفة و المشاهدة و الرؤية، و تحديد هذه المفاهيم يساعد على توضيح المرجعية الصّوفية للنّابلسي في شرح الشّعر.

الفصل الثاني: و تناولنا فيه بحث القراءة التأويلية من خلال السّيـاق الدّاخلـي و رَكَّزنا في اختيارنا على دلالة اسم المرأة ثم الرّحلة و أخيرا الخمرة، و بحثنا كيفية انسجام مدلولات هذه الرّموز من خلال شرح النّابلسي مع التّجربة الصّوفية الفارضية فدلالة المرأة يمثل موضوعة الغزل بمستوياتها المتعدّدة من حيث اسم المرأة و أوصافها الحسية، أو ذكر العذل، و هو ما يمثل بُعْدَ الفراق أو الغياب أو الفرق الأول، أمّا دلالة الرّحلة فهي موضوعة يتداخل فيها ذكر الطّلل و الأماكن و الصّحراء و الحيوان، و ذلك ما يُحدد حالة الغياب و السّير في سبيل تحقيق لحظة الوصول التي تمثلها موضوعة الخمرة من خلال حالات الحضور و الرؤية و المشاهدة.

و أما الفصل الثالث فقد كان محاولة لدراسة القراءة النابلسية و وَصفها بتبيان أسبابها و مبرراتها و منطلقاتها و مرجعياتها التي أَسهمت في توجيهها هذا التّوجه الصّوفي، و كذلك تَتبّع مستوياتها الصّوفية التي تميزت بها، و أما خاتمة البحث فقد أوجزنا فيها ما توصلنا فيه من نتائج.

إنّ طبيعة الموضوع اقتضت أن يكون المنهج المتبع في البحث منهجا تحليليا يعتمد على تفسير المنهجية القرائية عند النابلسي، وتحليل أهم عناصرها واستقراء آلياتها واستنباط أبعادها الدلالية وفق السياق الصوفي العرفاني.

و أخيرا.... فهذه دراسة متواضعة في موضوع لا يزال متجدّدا حول قراءة النابلسي للنّص الصّوفي، أقدمها و أقدم معها شكري بعد شكر الله تعالى لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتـور كـروم بومـدين الذي لازمني طوال هذا البحث بحسن توجيهه و كرم أخلاقـه و معاملته، فله الفضل، كما أقدم شكري لكافة الأساتذة الذين أفادوني بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

و اللهَ أسألُ الإعانةَ و السّدادَ.

13 محرم 1439 الموافق لـ 4 اكتوبر 2017
الطيب بوسماحة

مدخل
في الشعر العربي
شروحه و قراءته
و تأويله

يعدّ الشّعر العربي ديوان العرب، فهو الذي نقل حياتهم وتجاربهم، فلقد كان العرب في الجاهلية أمّة شعر فكان "اللّون الأدبي الغالب، أو لعلّه اللّون الوحيد الذي تبقّى لنا بشكل واضح ومباشر من ألوان الأدب العربي في الفترة السابقة لظهور الإسلام"[1]. وقد بلغ الشاعر منزلة كبيرة، فكان يمثل الشّخصية الفعّالة التي تعبّر عن القبيلة، "فالقبائل كانت تنظر إلى القصائد التي تعدّد أمجادها على أنّها سجل لتخليد هذه الأمجاد، وهو أمر يتضح لنا من فخر القبائل بانتصاراتها، وتمييز الأيام التي حدثت فيها هذه الانتصارات على غيرها من الأيام على أنّها مشهودة ومشهورة"[2].

فالشّعر في نظرهم وثيقة سّياسية تعبّر عن القبيلة وتحفظ لها أمجادها، ومن هنا كان احتفاءهم بظهور الموهبة الشعرية في قبيلة معينة، وإذا كان الشّاعر هو المعبّر عن القبيلة المدافع عنها، الواقف ضدّ خصومها، فإنّه من البديهي أن يتكلم بلغة مفهومة يفهمها العربي في ذلك الزمان، "وكان العرب الجاهليون يتلقّون أدبهم الشّعري من موطنهم، ومن أفواه شعرائهم صافيا نقيا سائغا سهلا، يفهمون أغراضه ومراميه وما غلق من معانيه، ويدركون ما ينطوي عليه من إيحاءات وما يتضمّنه من إيماءات"[3].

وكان الشّاعر هو المسؤول عن تفسير ما استغلق من شعره عند سامعيه، فإن غاب الشّاعر أو مات كان تلامذته من ورائه هم حملة هذه المهمّة المتمثلة في التّوضيح

1. لطفي عبد الوهاب يحي، **العرب في العصور القديمة**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1979: 237.
2. أحمد جمال العمري، **شروح الشعر الجاهلية**، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1981 :155.
3. نفسه : 174.

والتّفسير والشّرح، وبمرور الزمن، احتاج هذا الشّعر إلى شرح وتفسير، فكان للرّواة دورهم، وكان لابدّ عليهم "أن يقوموا بهما توضيح وكذا بعض الأمور التي تضيء جوانب الشعر وتفسيره، فيذكروا استكمالا لعملية الرّواية بعض الأخبار التّاريخية أو الملاحظات التّفسيرية الّتي تهيّئ الجو الكافي لتوضيح قسمات المادة الفنيّة"[1].

إنّ حركة الشّرح الشّعري كانت حاجة ماسّة دعا إليها التّغيير الّذي حدث في الحياة العربية الإسلامية بعد الإسلام، فمن المعروف أنّ الشّعر الجاهلي أصبح ذا لغة مستغلقة بعد ما كان في زمانه واضحا يسيرا، ونتيجة لهذا ظهرت الشّروح الشّعرية، ولقد أشار أحمد جمال العمري إلى تسعة أجيال كلّها استفادت بعضها من بعض بداية من الجيل الأول الذي هو جيل الرّواة العلماء مثل أبي عمرو بن العلاء والأخفش، وخلف الأحمر إلى الجيل التاسع وهو جيل التّبريزي والطّبري، والشّيرازي والميداني، وينتهي الباحث في نهاية استعراضه لهذه الأجيال إلى أنّ الشّروح الشّعرية على امتدادها إلى القرن الخامس الهجري "ظلّت على هذا الحال منذ القدم، وحتى نهاية الفترة الزّمانية التي حدّدناها بنهاية القرن الخامس الهجري، لا نجد للعوامل النفسية أو الموحية للشّاعر أيّ أثر في شرح الشعر، وإنّما المهم أن يظلّ الشّارح يطوف، ويدور حول النّص، يستطرد من نقطة لغوية إلى نقطة ومن زاوية نحوية إلى أخرى، ويفصل بين الأبيات على هذا النّحو الذي تراه في شروحهم"[2].

1. المرجع السابق : 160.
2. نفسه: 374.

وإذا كان الشّعر الجاهلي قد حظي بعدد كبير من الشّروح، خاصّة المعلقات، فإنّ شعراء العصور اللّاحقة للعصر الجاهلي قد لقيت دواوينهم شروحات متعددّة أيضا، خاصّة ديوان المتنبي وأبي تمام، والبحتري، ونجد في رسالة محمد تحريشي (النقد الأدبي في شروح الشّعر الجاهلي)، تبيانًا لأهم الأسباب التي دعت إلى ظهور الشّروح الشّعرية، ثمّ أهم القضايا والاتّجاهات التي بلورتها حركة الشّرح الشّعري، وكيف كان النّقد بقضاياه المختلفة ميدانا تطبيقيا في هذه الشّروح، وقبل ذلك ما هي المواصفات الّتي يجب أن تتوفّر في الشّارح حتى يكون شارحا؟ .

ومن خلال هذه الأسئلة التي أجاب عنها الباحث في رسالته، يحقّ لنا أن نتساءل من جديد، لماذا آثر الشّراح دواوين بعينها؟، ولماذا تعددّت شروح النّص الواحد؟ وأين تكمن الفروق بين الشّراح؟ وما هي أسباب هذه الفروق؟، أهي بيئة الشّارح أم مشربه الثقافي؟، ولا تتوقف الأسئلة عند هذا بل تتعدّاه إلى التّساؤل عن العلاقة بين النّص وشارحه؟ ولماذا كان يسكت عن شرح بعض الأبيات داخل النّص الواحد؟ ولماذا كان يغلّب جانبا على جانب آخر؟ ولماذا تركزت الحركة النّقدية حول شعراء معيّنين مثل المتنبي وأبي تمام؟ وهل الدّفاع والانتقاص منطلقاته ذاتية أو موضوعية بدليل ظهور الوساطات والموازنات؟ وهل هذه الوساطات والموازنات استطاعت أن تحدّ من حركتي الدّفاع والانتقاض؟.

من المعروف أنّ الشّرح في استعماله اللّغوي يتداخل ومصطلح التّفسير والتّأويل، والإبانة والتّلخيص وإبداء الرّأي، والشّرح الشّعري فيه كلّ هذه الآليات، والشّرح نص ثان

منبثق من نّص أول ، فهو نّص يحاول الاقتراب من النّص الأصلي، والنّص الأصلي هو نّص موجود وفق مقاييس معينة تتطلب القافية والوزن، فهو نّص منظوم، بينما الشّرح نّص يتّجه نحو النّثر فالشّرح ينثر الشّعر، وعليه يمكن القول إنّ الشّرح تفكيك لنّص موضوع، فهو نّص مكرّس لإعادة المعنى بإضافة معنى آخر، بوصفه يتكلم حتّى عن المسكوت عنه عند الواضع الأصلي ، فهو نّص وإن حاد عن النّص الأول فهو يبدع بقراءته معاني جديدة، ربّما كانت منعدمة أو مستغلقة.

والشّارح الواحد لا يغني عن شارح آخر، فلكلّ شارح طريقته ومشربه الثّقافي فهو قارئ مشحون بخبرات وتجارب اكتسبها من تعامله مع نصوص سابقة تجعله يختلف عن شارح آخر، وخاصّة في شرح النّص الواحد، ولذلك تواترت الشّروح الشّعرية حول الموضوع الواحد ، كالمعلقات التي شرحت عدّة مرات ، فحتّى وإن وجد التّقاطع والتّشابه، يبقى الاختلاف موجودا، وربّما سببه الثّغرات الّتي يجدها الشّارح في الشّروح التي سبقته، فالثّغرات موجودة دائما، ويغلب على أغلب الشّروح ظاهرة السلّمية حيث يبدأ الشّارح عادة بذكر معنى كلمة، وبخاصّة المستغلة، أو التي لها دلالة بعيدة، ثمّ يصل إلى المعنى العام وفق سياق البيت الواحد أو سياق القصيدة برمّته ، ومن هنا يمكننا القول: إنّ الشّرح الشّعري إجراء يصل المتلقي بالنّص، والواسطة بينهما هو الشّارح، فتقريب الكلمة بكلمة ثمّ بعبارة وبيان، هو في الحقيقة عملّية تواصلية بين اثنين قد يكونان الشّاعر والقارئ، أو بين ثقافتين مختلفتين، وعلى الرّغم من القراءات المتعدّدة للنّص الواحد يبقى النّص الأصلي أكبر من النّص الذي

شرحه، فالشّرح بهذا تقريب دلالي لنّص قد تعدّدت دلالاته بتعدّد قارئيه، فالنّص المشروح بهذه الدّلالات المختلفة، والشّروح المتعدّدة، يبقى دائما فضاء لوجود المعاني الخفيّة، هذا يعني أنّ الشّرح مهما كان وسيلة واقتراب، وهو بذلك يظلّ يلاحق النّص الأصلي، ولهذا نجد في بعض الشّروح تحريكا لنصوص عديدة بفعل كلمة واحدة، فالنّص الشّارح يستحضر نصوصا غائبة، هذا يعني أنّه ينهض على ترسبات متراكمة من الموروث الثّقافي، وانطلاقا من هذه المعطيات يبقى الشّرح الشّعري قراءة احتمالية للنّص الأول وذلك أنّ الشّارح يهب معرفته وثقافته للنّص الأول، فهو يتكئ على النّص الأصلي قصد الاكتشاف، سواء أتعلق الأمر باكتشاف ما خفيّ أم اكتشاف الشّاهد لتعليل ظاهرة لغوّية معيّنة، مما يجعل الشّرح مسألة احتمالية هو تعدّد الدّلالات وتعدّد القراءات، يعني بالتالي تعدّد الشّروحات.

وفي إطار الكلام عن تعدّد القراءات، والدّلالات داخل النّص الواحد لا يخفى أنّ هذه الميزة وجدت في النّص الصّوفي أكثر من أيّ نّص آخر، لما لهذا النّص من خاصيّة الاستغلاق وإيغاله في رمزية اللّغة للدّلالة على المعاني والأحوال، إضافة إلى كون التّجربة الصّوفية الّتي يعبّر عنها الصّوفي هي تجربة ذاتية تختلف من صوفي إلى آخر " فإن ما تعطيه التجربة الصوفية هي ثمرة معرفة إلهامية حدسية مباشرة بغير وسائـط من مقدمات وقضايا و براهين أو تجارب، إنها إدراك ذاتي لا يمكن تعميمه و لا نقله من إنسان إلى آخر إلا بخوض التجربة نفسها "[1]، ويعدّ عمر بن الفارض من أبرز شعراء الصّوفية، لما أبدعه

1. ميلود عزوز ، **المنطلقات الحجاجية لدى محي الدين بن عربي**، مجلة فصل الخطاب ، العدد05 ، جانفي 2014، جامعة ابن خلدون، تيارت :17

من شعر تحكّمت فيه هذه الرّمزية بصورة واضحة مما جعل شعره قابلا للتّأويل والتّفسير المتعدّد، فلقد "اختلف الشّراح حول تأويل ديوان ابن الفارض الّذي نال حظّا وافرا من الشّروح الّتي قامت عليه في سبيل تقريب نصوصه ومعانيها من أذهان الناس، وقام بعضهم بشرح قصائد مختارة من الدّيوان، ولم يشرح الدّيوان كاملا، في حين انبرى البعض الآخر إلى شرح الدّيوان كاملا"[1].

والتّصوف الإسلامي في عمومه يعدّ موروثا ثقافيا كبيرا لما أبدعه أصحابه من النّصوص في مختلف الأزمان، إضافة إلى اهتمام بعض الدّارسين والباحثين بهذا الموروث، ومن أشهر من ألّف في هذا الإطار الشّيخ الأكبر محي الدّين بن عربي المتوفى سنة 637هـ، والذي يهمنا في إطار بحثنا هذا ديوانه (ترجمان الأشواق) الّذي شرحه بنفسه تحت عنوان (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق)، وقد كان تأليف هذا الدّيوان في مكّة المكرّمة عندما نزلها سنة خمسمائة وثمان وتسعين للهجرة، حيث تعرّف إلى مكين الدّين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرّجاء الأصفهاني، وأخته بنت رستم الّتي يقول عنها ابن عربي: "أمّا فخر النّساء أخته، بل فخر الرّجال والعلماء، فبعثت إليها لأسمع عليها وذلك لعلوّ روايتها فقالت: فني الأمل واقترب الأجل وشغلني عمّا تطلبه منّي من الرّواية الحثّ على العمل، فكأنّي بالموت قد هجم، فأقرع سنّ النّدم، فعندما بلغني كلامها كتبت إليها أقول:

1. فاطمة البريكي، **قضية التلقي في النقد العربي القديم**، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2006: 180.

"حالي وحالك في الرّواية واحد ما القصد إلّا العلم واستعماله، فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة عنها في جميع روايتها"[1].

ولقد تعرّف ابن عربي إلى ابنة الشّيخ المسمّاة (نظام) الّتي يصفها بأدقّ الأوصاف فهي: "بنت عذراء، طفيليّة هيفاء، تقيد النّظر، وتزين المحاضر والمحاضر، وتحيّر المناظر... تلقّب بعين الشّمس ... ساحرة الطّرف عراقيّة الظّرف ... إن أفصحت أوضحت، وإن نطقت خرس قس بن ساعده، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصّر السموأل خطاه"[2].

وعندما ألّف الشّيخ ديوانه في الفتاة نظام، لم يكن قصده الغزل "فحين يتحدّث عن الفتاة الرّومية الّتي وصفها بأوصاف الأنوثة التّامة، نجد أنّنا لا يمكننا القول: إنّها امرأة حقيقيّة، ولكن نقول إنّها نفسه جرّدها، ودار الحديث بينها وبينه، والنّفس شأنها اللّطافة والرّقة"[3].

ونتيجة لاستغلاق هذا الدّيوان حتّى عدّه بعض الشيوخ غزلا محضا لا علاقة له بالأسرار الإلهية ، عمد ابن عربي إلى شرحه وفي هذا يقول: "وشرحت ما نظمته بمكّة المكرّمة من الأبيات الغزلية في حالي اعتماري في رجب وشعبان، أشير بهما إلى معارف ربّانية وأنوار إلهية، وأسرار رّوحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، فجعلت العبارة عن ذلك

1. ابن عربي محي الدين ،**شرح ترجمان الأشواق**، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000 : 08.

2.نفسه : 08.

3.خليل عمران المنصور، **مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق** : 03.

بعبارة الغزل والتّشبيب لتعشق النّفوس بهذه العبارات، فتتوفّر الدّواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كلّ أديب ظريف، روحانيّ لطيف"[1].

ويعدّ هذا الشرح من أهم نماذج الشّرح الصّوفي للنّصوص الشّعرية ذلك أنّ الشّاعر هو نفسه الشّارح، "والنّاظر في شعره وشرحه يشعر بثقافة الشّيخ الواسعة، وعلمه بالحديث، وكيف يستخدم اللّفظ الّذي يساعده إلى الوصول إلى غرضه ... وهكذا تشعر وأنت تقرأ برصيد لغويّ ضخم قدمه لنا في هذا الكتاب الصّغير الحجم، الكبير القدر الّذي شرح فيه بعض أحوال العارفين، وطريق سلوكهم إلى الله".[2]

ويعد اين عربي في قراءته لديوانه أحد المحطات المهمة التي أسست لضرورة القراءة التأويلية التي يحتاج اليها كل خطاب عرفاني " فديوان ترجمان الاشواق يمكن النظر إليه من جهتين ، جهة الظاهر حيث يمكن أن يقرأ و يؤول كما يقرأ شعر التشبيب و النسيب و الغزل العادي ويؤول...لكن حياة ابن عربي و رؤاه الفكرية و سياق قول الشعر في هذا الديوان يفرض النظر إليه من جهة الباطن ، لأن أشعاره عند التحليل تُبيِّن أنها تحتوي على اشارات و رموز لأكوان وحالات و مقامات" [3]

وإذا كان ابن عربي قد تصدى لشرح ديوانه بنفسه ليبيّن ما استغلق عن الفهم، فإنّ ديوان ابن الفارض، وهو شاعر صوفي أيضا قد تصدّى له مجموعة من الشّراح "منهم

1. المصدر السابق: 10.
2. **مقدمة شرح ديوان ترجمان الأشواق**: 03.
3. مفتاح محمد ،**الشعر وتناغم الكون** ، شركة النشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط1 ، 2002: 140.

السرّاج الهندي الحنفي والشّمس البساطي والجلال الغزويني، والحسن البوريني، وعبد الغني النابلسي والقاشاني والفرغاني والقصيري"[1].

مفهوم القراءة التأويلية:

من المعروف أنّ اللّغة لابدّ لها في استعمالها من معنى يراد من خلال هذا الاستعمال فالمعنى في الأساس سابق لوجود اللّغة، والمعنى أوسع منها وتبقى أضيق من المعنى المراد منها، ماعدا لغة القرآن الكريم، باعتبارها كلام الله عزّ وجلّ، فهو كلام لا ينطبق عليه هذا الوصف، وما دون هذا الكلام، يبقى المعنى فيه أوسع من اللّغة الّتي تؤديه، والمعنى لا يُفهم إلّا من خلال سياق معين، وعلى هذا كان توليد الدّلالة المتنوعة والمختلفة من خلال القراءة التّأويلية إلى الدّلالة الكليّة للخطاب.

و الخطاب له ثلاثة أعمدة هي المخاطِب والخطَاب والمخاطَب، فالمخاطِب هو المرسِل الّذي هو المتلقي وعليه: "لاشرعية لأيّ نظريّة جمالية في الأدب مالم تتّخذ من مضمون الرّسالة الأدبية أُسّا لها، بل أهم قواعدها التّأسيسية، كما أنّه لا يمكن الإقرار بأيّ قيمة جمالية للأثر الأدبي ما لم تُشرح مادته اللّغوية على أساس اتّحاد منطوق مدلولاتها بملفوظ دوالها"[2].

1. أحمد فريد المزيدي، **مقدمة شرح القصيري على تائية ابن الفارض الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004: 03.

2. عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب** ، الدار العربية للكتاب ، ط 2، 1982: 122.

وقد عُني بمفهوم التّأويل والسّياق كثير من العلماء، وخاصّة علماء اللّغة أمثال فيرث، "الّذي عني بالسّياق اللّغوي، وعلاقته بالمعنى، ونظر إلى السّياق على أنّه جزء من أدوات اللّغة، أو باعتباره أسلوبا من أساليب الوصف، يعني بتسلسل، أو تدرج، أو صياغة المعنى"[1]، والّذي يعنينا في مفهوم التّأويل و السّياق هو الوظيفة الدّلالية للسّياق الّتي تسهم في تشكيل معنى النّص، وتبيان دلالة رموزه وذلك باتساق أجزاء الكلام مع بعضها لتشكيل الدّلالة الكليّة للنّص، " فالقراءة التأويلية للنص بوجه عام تعد قيمة كبرى إذ تتيح لنا الانفلات من التسليم المطلق للقراءات المحرفة أو السطحية للنص، كما تجنبنا علاوة على ذلك القراءات الثابتة التي سيّجت الفكر العربي بمغاليق أصبح من الصعوبة فتحها والولوج خارج أُطرها"[2].

وفي خضم تطوّر الدّراسات الأدبية وفق المناهج الحديثة لم تعد الدّراسة تقف عند حدود الكلمة ومعناها، أو دراسة الصّور البيانية والمحسنات البديعية، "بل تغلغلت هذه الأنماط إلى بنية النّص وأصبحت نسيجا من الفونيم والكلمة والجملة والصّورة والدّلالة الكليّة للنّص، أي أنّ العمليّة التّعبيرية تكون نصّا متكاملا، أو بمعنى آخر أصبح التّعبير النّصي مجمل العلاقات التّركيبية والسّياقية الّتي تحكم النّص من أصغر وحدة صوتية إلى الدّلالة الكليّة للنّص"[3].

1. مراد عبد الرحمان مبروك، **نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري**، دار الوفاء، مصر، ط 1، 2001 :71.
2. لطفي فكري محمد الجودي، **النص الشعري بوصفه أوفقا تأويليا**، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1 ، 2011 : 46.
3. محمد نجيب التلاوي، مراد عبد الرحمن مبروك، **فن التعبير**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: 25.

ويرى دي سوسير أنّ الخطاب يفهم من خلال الأنساق الّتي تحدثها الكلمات فيما بينها في إطار ما يسمى بالتّركيب، ففي الخطاب "تقيم الكلمات ضمن تعاقدها فيما بينها علاقات مبنيّة على صفة اللّغة الخطيّة تلك الّتي تستثني إمكانية لفظ عنصرين في آن وهذان العنصران إنّما يقع الواحد منهما إلى جانب الآخر ضمن السّلسلة الكلامية، ويمكن تسمية الأنساق الّتي يكون المدى سندا لها تراكيب، فالتّركيب إذن إنّما يتشكّل دائما من وحدتين متعاقبتين أو أكثر، إنّ عبارة ما في تركيب ما لا يكسب قيمتها إلّا بتقابلها مع ما يسبقها أو ما يليها أو الاثنين معا".[1]

وانطلاقا من هذا القول يظهر أنّ السّياق يتكوّن من وحدة أساسيّة هي الكلمة ثمّ الجملة، وهذا هو التّركيب الّذي من خلال بنائه يفهم معنى الخطاب الكلّي أو التّعبير المستعمل، ولا يمكن فهم أيّ كلمة إلّا بارتباطها بما قبلها وما بعدها أيّ داخل سياق التّركيب "أي أن معنى الكلّمة يمكن أن يحدّد بالنّظر إلى السّياق الّذي تقع فيه"[2].

وإذا كان السّياق هو الّذي يحدّد معنى الكلمة، فإنّ هذا المعنى يتغيّر من سياق إلى آخر، "ومعنى الكلمة على هذا يتعدّل تبعا لتعدّد السّياقات الّتي تقع فيها، أو بعبارة أخرى تبعا لتوزعها اللّغوي"[3].

1. فردينان دي سوسير، **محاضرات في الألسنية العامة**، ترجمة يوسف عازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1986: 149.
2. التلاوي محمد نجيب ، **فن التعبير**: 27.
3. أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1993: 69.

وفي السياق نفسه يرى أبو حامد الغزالي أنّ: " كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثّرة في تفهيم معناها مطلقاً، ومرجّحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفُصلت سقطت دلالتها."[1]، ونظرا لهذه الاعتبارات أصبحت نظرية السياق ينظر إليها " على أنها حجر الأساس في علم المعنى، حيث يذهب "ستيفن أولمان" في التعليق على ذلك إلى أن نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة" [2].

ويرى الغذّامي أنّ فهم الرّسالة لا يكون إلّا بفهم سيّاق النّص الخارجي، فهذا السّياق هو الّذي يرفع النّص إلى درجته الفنيّة، ويحدّد له حضوره وأهميّته "فالقصيدة تغرس نفسها في الشّعر الّذي من نوعها، والقصّة والمقالة كلّا منهما في جنسها الخّاص بها، وتكون بذلك نصّا من نصوص تتداخل وتتشابك لتؤسّس فيما بينها سيّاقا أدبيّا يتميّز حتّى يصبح جنسا محدّدا كالشّعر العذري، والشّعر الحرّ، والرّواية والمسرحية"[3].

والسّياق عند الغذّامي سياقان، خارجي وداخلي، فالخارجي هو ما يسمى بالجنس الأدبي مثل الشّعر الصّوفي الّذي أصبح بفعل تراكمات إبداعية يحمل خصوصيّة متميّزة، تميزه عن الأجناس الأدبية الشّعرية الأخرى، فلا يمكن فهم النّص الصّوفي في دلالته الكليّة والعميقة إلّا عند فهم هذه الخصوصيّة ،وهذا الّذي سنراه عند النّابلسي في تعامله مع نّص

1. الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، عن علي الحسن، التفكير الدلالي في الفكر الاسلامي : 143.
2. الحسن علي حاتم، **التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي**، دار التنوير للنشر، بيروت، ط 1، 2012 : 139
3. عبد الله الغدامي، **الخطيئة والتكفير**، ط2، 1991: 08.

ابن الفارض ، فهو في معرفته بالتّجربة الصّوفية عمليّا وعلميّا يكون قد أسّس في شرحه للمنطلق المنهجي الصّحيح الّذي يجعل شرحه يكتشف المعنى الكلّي لهذا النّص، فهذه القراءة النابلسية " تعد قيمة كبرى إذ تتيح لنا الانفلات من التسليم المطلق للقراءات المحرفة أو السطحية للنص، كما تجنبنا علاوة على ذلك القراءات الثابتة التي سيجت الفكر العربي بمغاليق أصبح من الصعوبة فتحها و الولوج خارج أطرها "[1] .

أمّا السّياق الثاني فهو السّياق الدّاخلي ويسمّيه الغذّامي (الشّفرة) وهي الأسلوب أو البنية اللّغوية الّتي بني عليها النّص، والأسلوب "هو خصوصيّة النّص وروح تميّزه... وهذا يعنى اعتماد السّياق والشّفرة على بعضهما لتحقيق وجودهما"[2].

وتحقيق الوجود هو نّجاح السّياق بنوعيه في إيصال معنى الخطاب، فالسّياق الخارجي "هو الرّصيد الحضاري للقول، وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه، ولا تكون الرّسالة ذات وظيفة إلّا إذا أسعفها السّياق بأسباب ذلك ووسائله"[3].

وهكذا يظهر أنّ السّياق هو تظافر الكلمات والجمل والصّور حتىّ يتشكّل المعنى الكلّي للنّص، وهذا المعنى هو محصلة السّياقين الخارجي والدّاخلي، "ومن ثمّ فإنّ فهمنا لسياق النّص الشّعري ينطلق من فهمنا للعلاقات التّرابطيّة الذهنية والسّياقية الفعلية بين الكلمات والجمل والصّور فمن غير الممكن فهم هذه الوحدات الكبرى، ونعني بالوحدات

1. الجودي لطفي فكري، **النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا** : 15.
2. التلاوي عبد الله الدامي، **الخطيئة والتكفير**، ط2، 1991: 10.
3. نفسه: 08.

الصغرى دراسة الكلمة أو الجملة أو الصّورة بمفردها منعزلة عن السّياق النّصي، والوحدات الكبرى هي الّتي تُعنى بالسّياقات التّرابطية بين هذه العناصر مجتمعة"[1].

وعلى هذا فالدّارس الّذي لا يعرف سياق الشّعر الصّوفي لا يستطيع فهمه وتأويله فالسّياق الخارجي بهذا أسبق في الوجود من النّص، فهو يشمله، ورسالة النّص لا تفهم إلّا من داخل هذا السّياق الخارجي، " ولكن تميّز الرّسالة وحفاظها على قيمتها وتميّزها لا يكون إلّا بالشّفرة وهي اللّغة الخاصّة بالسّياق أي أنّها الأسلوب الخاص بالجنس الأدبي الّذي ينتمي إليه النّص الأدبي"[2].

وانطلاقا من هذه المفاهيم و المعطيات التي يتميز بها الخطاب الصوفي، وخاصة في مستوى تلقيه و لما يحمله أيضا من خصائص فنية و جمالية و عرفانية ووجودية ، وانطلاقا أيضا من قضية الاتصال و التلقي التي وقعت على هذا الخطاب في مستوى تلقيه و قراءته كان بحثنا يركز على أحد أشهر المتصوفة الذين قاموا بجهد كبير في تلقي الخطاب الصوفي العرفاني و محاولة قراءته و تأويله، و كان هذا القارئ هو الشيخ عبد الغني النابلسي، وذلك من خلال قراءته لنظرية وحدة الوجود ، و شرحه و تأويله لديوان ابن الفارض، باعتبار أن النابلسي في قراءته لهذا الديوان كان قارئا مؤولّا سياقيّا.

1. مراد عبد الرحمان مبروك، **نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري**: 73.
2. الغذامي عبدالله ، **الخطيئة والتكفير**: 9.

الباب الأول
قراءة الوجود
و تأويله

الفصل الأول

قراءة الوجود وتأويلــه

بحث في التأسيس

قراءة الوجود وتأويلــه – بحث في التأسيس

1. التّجربة الصّوفية ودعامة الحبّ
2. التّجربة الصّوفية ودعامة الفناء
3. التّجربة الصّوفية ودعامةالاتحاد
4. التجربة الصوفية ودعامة الوقفة
5. التّجربة الصّوفية ودعامةالمكاشفة

التمهيد:

تعدّ فكرة وحدة الوجود من الأفكار والنّظريات الأشدّ تعقيدا في الفكر الصّوفي،فمن المعروف أنّ المقول العرفاني مقول نابع من تجربة صوفية أساسها المجاهدة والعمل بمقتضيات شروط التقوى، وعلى هذا الأساس ، فانّ هذا المقول أصبح مقولا ذوقيا عرفانيا لا يستوعبه ولا يفهمه إلّا أصحاب هذه التجربة، ومن هنا أسّس العرفان الصّوفي مقوله على مستوى القراءة على مفهوم التّسليم وعدم الإنكار بالنسبة للّذين لم يخوضوا هذه التّجربة.

إنّ القارئ لفكرة وحدة الوجود يتبادر له أنّها ذات أبعاد متعدّدة فلسفية ودينية ولاهوتية، لكن بالنّظر إلى ما كتبه أصحاب هذه النّظرية، فإنّهم في كلّ مرّة ينفون عن فكرتهم هذهّ كلّ بعد فلسفي فكري، وإنّما يربطونها بحقيقة الدّين وحقيقة التّوحيد.

إنّ التّوحيد وهو مقصد الرّسالة التي جاء بها محمد صلّى الله عليه وسلّم، هو نفسه وحدة الوجود عند أهل هذه النّظرية باعتبار أنّ التّوحيد ليس مقولا يقال بلفظ (لا إله إلّا اللّه) أو علما يُقرأ في الكتب والمقولات، وإنّما التّوحيد هو حقيقة تتّحقّق في القلب بتحقّق اللّفظ في حقيقته على مستوى الفهم أولا ،وعلى مستوى العلم ثانيا.

إنّ علم (لا إله إلّا اللّه)القلبي في نظرية العرفان الصّوفي هو في الحقيقة علم المشاهدة، أو ما يسمى عندهم بعلم البصيرة، وهذا العلم أو المعرفة له مراتب ينتقل فيها العارف من مقام إلى مقام، فكلّما غاص الصّوفي في تجربته الرّوحية انتقل من علم إلى

علم، ومن معرفة إلى معرفة، وكلّ معرفة بالنسبة لما قبلها هي معرفة ناقصة ،وكمال المعرفة لا يكون عندهم إلّا بالوصول إلى معرفة الوجود وهو ما يسمى بـ " وحدة الوجود".

إنّ لفظة وحدة الوجود ليست مجرد مصطلح اصطلح عليه على معنـى معيـن، بل هي عبارة على تجليات ربانية، يتجلّى بها الله على عباده الذين اصطفى، لأنّ أرواحهم وقلوبهم أصبحت صالحة لتلقي هذا العلم، وعلى هذا الأساس نريد أن نعرف من خلال الفصول اللّاحقة كيف تأسّست هذه الفكرة في الفكر الصّوفي، وكيف اكتملت وكيف تلقاها النابلسي كأهم شارح لها ؟ ذلك ما تتفيأ فصول هذا البحث إضاءته.

1. التّجربة الصّوفية ودعامة المحبّة:

لقد جاءت المحبّة من الدّعامات المهمّة والأساسية الّتي انبنى عليها الخطاب العرفاني، والّتي أسّسّها الصّوفيون على أنّها مقام تنبني عليه كلّ المقامات، فهيّ المقام المصّحّح لها جميعا والمحقّقّ لها " وعند المتصوفة لا شيء يُخلَص العبد من أوصافه، ويجعله يعيش أوصاف الله إلَا الحبّ الذي يحقّق له النّشوة و الانخطاف"[1].

ويعدّ تأكيد هذه المحبّة أصلا من أصول السّير في طريق الوصول إلى معرفة الوجود، والقرآن الكريم كتاب حثّ على المحبّة ودعا إليها وربطها بحقيقة الدّين، "فهو بمقدارما يستنهض العقول للفكر، يستحّثّ القلوب للحبّ، وينبّه إلى أنّ إدراك العقول للحقّ، لا يغني عن توجّه القلوب بالحبّ إليه ،ويحذّر من أن تتوجه الأفئدة بالحبّ إلى ما أو من ليس أهلا له"[2].

والحديث النبويّ الشّريف له دعوات صريحة إلى ضرورة التزام خلق الحبّ بالنسبة للمؤمن، وأكثر من ذلك فإنّ المحبّة هي المؤكدة والمتمّمة للإيمان، فلا كمال للإيمان إلّا بالحبّ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "لا يؤمن أحدكم حتى أكونَ أحبّ إليه من ولده ووالده و النّاس أجمعين"[3].

---

1. آمنة بلعلى، **تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية الحديثة** ، دار الأمل للطباعة ،الجزائر،ط3،2009 : 80

2. البوطي محمد سعيد رمضان ، **الحب في القرآن الكريم**، دار الفكر، دمشق، ط4، 2011، :10.

3. مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان رقم 169، دار صادر، بيروت، : 4

وقصّة عمر بن الخطاب في حديثه مع رسول الله عندما قال له: "ما زلت يا عمر، فلما عاد عمر مرة أخرى وقال له "أحبّك أكثر من نفسي، فقال له رسول الله: الآن يا عمر"[1].

وفي هذه الحادثة ما يشير إلى أنّ الحبّ هو شيء لا بدّ من استشعاره ووجوده حقيقة في القلب، ويحتاج منك إلى عمل ومجاهدة ومراقبة مثل ما فعل عمر في ذهابه وعودته.

والمحبّة في تعريف الصوفية "هي أن تتهيأ بكلّك لمن تحبّه فلا يبقى لك منك شيء لغيره"[2]، وعلى هذا الأساس فإنّ المحبّة هي تأكيد وانتفاء، تأكيد للمحبوب وانتفاء لغيره، وتحقّقها في القلب هو تحقّقّ للمراد من العبد في المعرفة والقرب.

وهذا ما أصبح يسمى بالحبّ الإلهي، وكانت رابعة العدوية أولّ من ظهر عندها هذا الحبّ فهـي التي أسّسّت للحبّ من مفهوم خاص ينتقل من الخوف من النّار، أو الرّغبة في الجنة إلى المحبة الخالصة لله من غير لازمة أخرى، "فالفضل كلّ الفضل في إدخال مفهوم الحبّ الإلهي الخالص في التّصوف الإسلامي في مرحلته الزهدية التقشفية إنّما يعود إليها في عهد لم يكن أمر المحبّة خلاله طريقا ممهّدا"[3].

1. البخاري، **صحيح البخاري**، باب الإيمان، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2002: 1644

2 .المالكي عبد الحافظ بن علي، **لوامع الأنوار**، ت:أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1 ،2005: 89

3.محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008:21.

والحبّ من منظور رابعة العدوية وسيلة يعتمد عليها المحبّ في الوصول إلى مراتب الكمال الّتي هي الكشف والتجلي، وذلك ما تفسره أبياتها المشهورة:

أُحِبّكَ حُبَّيْنْ حُبّ الهـــوى وَحُبّــا لِأنّكَ أَهْــلٌ لِذاكـــــا

فَأَمّا الذي هُوَ حُبُّ الهـــوى فَشُغْلي بِذِكْرِكَ عَمّنْ سِـــواكَ

وَأَمّا الذي أَنْتَ أَهْلٌ لـــــهُ فَكَشْفُكَ لِلْحُجْبِ حتّى أَراكَ (...)[1]

وتعّد رابعة أبرز من فتح المجال للغزل الصّوفي الّذي يعدّ "بحر بل بحار ليس لها نهايات هكذا أراد له المتصوفة المسلمون أن يكون ..... ومن حقّهم أن يريدوا له ذلك ويمنحوه هذه الشمولية الكبرى مادام حبّهم متوجّها إلى اللّه"[2].

والمحبّة في الفكر الصّوفي تأخذ بالقارئ إلى عوالم كبيرة و إلى رؤى تأملية عميقة تجعله يتعدى المفاهيم السطحية للإنسان والعالم واللّه.

إنّ مسيرة الحبّ عند المتصوّفة هي مسيرة شاقّة وطويلة تعيد الإنسان إلى الأصل الّذي هو (يحبّهم) حتى يتحقق فيهم "يحبّونه"، فالإنسان في أصله مخلوق محبوب، خلق من حبّ وطلب منه حبّ من خلقه من حبّ، والخالق مطلق والمخلوق مقيّد، وبين ذاك وذاك دخل معنى القرب والبعد في مفهوم الحبّ الإلهي.

والمحبّة بهذا المفهوم العرفاني حقيقة وجودية، وبممارستها على مستوى الكائن البشري يستطيع الإنسان أن يحبّ أخاه الإنسان لأنّه يشاركه في المحبّة الأزلية ،وبهذا

1. بدوي عبد الرحمن، **شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية**، مكتبة النهضة، القاهرة، ط2 ، 1962 :64.

2. محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد**، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، ط4 ،2010:38.

يصبح هو المصحّح للبوصلة الخاطئة الّتي قتلت البشريّة في تاريخ الحقد والكراهية والحروب،" وخير مصداق على ذلك بحر الحبّ الّذي وزّعه العرب المسلمون جداولا وأنهارا على الدّنيا كلّها عبر مسيرة العلم والوعي والحقّ والعدل والسّلام الّتي بَسَطوها على العالم القديم ، فأشادوا أعظم حضارة حقّقّت إنسانية الإنسان"[1].

ويعتمد الصّوفية في إشاراتهم وتأكيدهم للحبّ على ما ورد في الخبر:" كنت كنزا مخفيّا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فبي عرفوني"[2]فلولا الحبّ ما عرف المحبوب، ولولا ما كان الطّلب منه ما وجد مطلوب، يسبق حبّه لنا أحببناه، وهو بتقريبه الأقرب منّا تقربنا" [3].

إنّ حديث الكنزية إشارة إلى الاثنين الخالق والمخلوق والحبّ والمعرفة، فالخالق محبوب والمخلوق محبّ، والخالق معروف ولكن بحبّ المخلوق، وبهذا يصبح الحبّ في حقيقة الأمر بحثا عن الحقيقة، هذه الحقيقة الّتي تتعالى عن الحضور إلّا بالحبّ الصّادق.

والحبّ الصّادق هو اجتهاد الإنسان في صناعة قلبه صناعة ملكوتية تقتضي منه الابتعاد عن كلّ المتعددات الكثيرة، والوصول إلى الواحد الّذي هو الحقيقة، وإنّها

1.المرجع السابق: 43.

2. العجلوني إسماعيل بن محمد، **كشف الخفا و مزيل الألباس**، ت أحمد القلاش، ج3، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985، رقم الحديث 1016 : 173

3.البكري مصطفى بن كمال الدين ، **تسلية الأحزان وتصلية الأشجان**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1:13.

لمسيرة تكثر فيها القواطع والموانع الّتي هي امتحان عن صدق الحبّ وثباته، وفي هذا المعنى قال أحدهم:

عَنِ الحُبّ يَبْدو كُلُّ شَيءٍ وَيَخْتَفـــي لِسِرّ على فَهْمِ العَواذِلِ قَدْ خَفِـــــي

صَفا وَوَفا صَبّ طَفا حَوْضَ قَلْبـــهِ فَأَدْرَكَ مَعْنى "كنت كنزا" وَقَدْ كُفِـــي

وَمِنْ أَلمِ الإبْعادِ والهَجْرِ وَالقِـــــلَى تَعافَى وَمِن كُلِّ العَوارِضِ قَدْ شُفـــي

قَضى سِرُّ حُبِّ الحُبِّ عَن غَيْر أَهْلِهِ وَمَعَهُمْ فَقُلْ بالقَلْبِ إِنْ شِئْتَ أَوْبِفي

وَجانِبْ شُهودَ الغَيْرِ فالغَيْرُ هــالِكٌ بالعَهْد فَاوْفِ خاب مَن لَم يَكُن وفــي[1]

إنّ المحبّة بهذا المفهوم المتعالي والعميق هي الّتي تصل بالسالك إلى مقام الوصول والمعرفة وإدراك الحقيقة المطلقة، ولكن عبر مسالك وعرة "تقتضي الجدّ والاجتهاد فالمحبّ كلّما تذلّلّ لحبيبه كان أسرع في وصله وتقريبه، وكلّما جدّ في الطّريق كان دليلا واضحا على التوفيق، فإنّ الحدّ في الجدّ، لا في الأب والجد، والندى في إجابة الندا"[2].

والحبّ في الخطاب العرفاني سائر في كلّ شيء، وبه فطرت الأشياء والموجودات على التسبيح ﴿وإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا يُسَبّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهونَ تَسْبيحَهُمْ﴾[3]،والموجودات كلّها عابدة مطيعة مفطورة ،ولهذا لا تَفتر عن التّسبيح البتّة،

1. المصدرالسابق : 13
2. نفسه:13.
3. **سورة الإسراء**، الآية 44.

وليس ذلك إلّا من حقيقة المحبّة الّتي هي أصل كلّ شيء، وبهذا أصبحت المحبّة من المقامات الرئيسة الّتي تأسّس عليها الخطاب الصّـوفي وبخاصّة في مستواها العـرفاني، وتولّدت منها نظرية وحدة الوجود.

والحبّ ليس وحده الدّعامة الّتي تأسّسّت عليها هذه النّظرية، ولكنّ التّجربة الصّوفية بصفة عامة كممارسة عملية للسلوك الرّوحي هي الموصلة لوحدة الوجود و الّتي هي عبارة عن علم ذوقي يعرفه العارف ويتحقق به في باطن قلبه وفي سرّ سرّه ،وهو علم لا تسعه العبارة ، ولهذا بقيّ في خطاب العرفان الصّوفي عبارة عن إشارات وتلويحات ورموز.

2. التّجربة الصّوفية ودعامة الفناء:

إنّ مقام المحبّة والتّمكن منه في قلب السّالك هو دعامـة للوصـول إلى الفنـاء، فمحبّة المحبوب موصلة إلى الفناء في المحبوب، فالصّوفي في حبّه يحاول أن يكون أشدّ معرفة بمحبوبه، وشتّان بين محبوب مطلق ومُحِبٍّ مقيّد، ومن هنا كانت المحبّة بحارا والمعرفة غرقا في هذه البحار، ونتيجة لهذا كان الفناء من ضمن التّجربة الصّوفية كنتيجة حتمية.

ولقد عرف الجرجانى الفناء بقوله:" إنّه سقوط الأوصاف المذمومة ،والفناء فناءان أحدهما ما ذكرناه بكثرة الرياضة، والثّاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة البارئ ومشاهدة الحقّ"[1].

وقال القشيرى: "أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى بقاء الأوصاف المحمودة به .... فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشّريعة يقال إنّه فنيّ عن شهواته، فإذا فنيّ عن شهواته بقيّ بنيّته وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه بقلبه يقال فنيّ عن رغبته، فإذا فنيّ عن رغبته فيها بقيّ بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه فنيّ عن غلبة الحسد والحّقد والتجمّل والشحّ والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النّفس يقال فنيّ عن سوء الخلق بقيّ بالفتوّة والصّدق ،ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يقال: فنيّ عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فنيّ عن توهّم الآثار من الأغيار بقي بصفات الخلق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار بقي لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا يقال إنّه فنيّ عن الخلق وبقيّ بالحقّ"[2].

ولعلّ هذا التّعريف يبيّن كيفية الوصـول إلى الفنـاء الّذي لا يكـون إلّا بالبقـاء، فكلّ فناء يحقّقّ بقاء، فالفناء عن الخلق يحقّقّ البقاء، فالمتعدّدات والكثرة لابدّ

1. الجرجاني علي بن محمد، **التعريفات** :96 .
2. القشيري عبد الكريم، **الرسالة القشيرية**، ت معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001:67،68

على الصّوفي أن يتخلص منها في حقيقة قلبه، لأنّها حجب تحجب الوصول، وتحجب التّحقق بالمحبوب الّذي هو وراءها فظهور الحقيقة في القلب امتحان لانتفاء التعـدّد فيـه، ويبقي هذا الفناء في المحبّة ثمرة من ثمرات التّجربة والممارسة الرّوحية الّتي تجلب العلم الذوقي والكشفي ،أو ما يسمى بالمعرفة الكشفية.

فمطلب الفناء في المحبوب عزيز باعتبار الواصلين إليه قلائل ،والتحّقق به عند العارف من الفرائض، فأصحابه "أقوام فارقوا عالم الطّبيعة وطاروا عن عشّ عالم البشرّية، ولم يبق عليهم من رسومهم بقيّة، فجازوا عن الأكوان، وعبروا عن الموجودات، وغابوا عن الخلق، فتعلّقت إرادتهم بالحقّ"[1].

ويعدّ البسطامي أحد أعلام هذا المقام ،والفناء عنده من الدّعامات المهمّة الّتي أسّست لوحدة الوجود " فهو أوّل صاغ للفناء بالمعنى الصوفي ما يشبه النظرية المحددة الملامح، الواضحة المعالم، ولذلك فهو معدود من رموز المتصوفة الكبار"[2].

1. الكوراني إبراهيم بن حسن ، **رسائل في وحدة الوجود**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1 :69.

2. محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**، : 69.

ومصطلح الفناء عند الصّوفية مقترن بالسّكر والشّطح "والشّطح تعبير عما تشعر به النّفس حينما تصبح لأوّل مرّة في حضرة الألوهية، فتدرك أنّ الله هي وهي هو"[1]،والشّطح والفناء بهذا المفهوم تعبير عن حضور وسكر في هذا الحضور، لكن ليس المعني في ذلك كما استنتج عبد الرحمن بدوي أن الشّطح هو إدراك لشيء واحد يقع بين الطّالب والمطلوب ، وإنّما جاء هذا الحال وجاء معه هذا التّعبير، وعجزت اللّغة على أن تستوعب السّر، فكأنّها دخلت في الإشارة والرّمز، وأصبحت أكثر إيهاما، فيتوقع القارئ أنّ الشّيئين أصبحا شيئا واحدا ، وهذا الفهم هو أحد الدّعامات الأساسية الّتي مهّدت لفكرة وحدة الوجود توضيحا وردّا وتصحيحا ودفاعا.

والفناء من الإشكالات الصّوفية الّتي يجد القارئ للخطاب الصّوفي في فهمها واستيعابها استشكالا كبيرا، فما يقوله الصّوفي في حال فنائه هو نتيجة تجربة صوفية مارسها، ولا يمكن لها أن تعود أو ترجع، ومن هنا قال النفري: "إذا اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2].

ونتيجة لهذا الاستشكال فهناك من يرى أنّ هذا المقام في الحقيقة ما هو إلّا تصور فردى " فشعور الصّوفي بأنّه فني في الله هو مجرد شعور خاصّ به فحسب، لأن فناء الصّوفي في الله يقتضي وصوله إلى الله روحيا على الأقل، وهذا مستحيل، لأنّ

1 . بدوي عبد الرحمن ، **شطحات الصوفية** ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1970:10.

2.النفري، **المواقف والمخاطبات** ، ت، آرثر يوحنا اربري، دار الكتب العلمية، بيروت،1997: 51.

المسافة لا نهائية بين الخالق والمخلوق أولا، ولأنّ الوصول يعني المقاربة ، والمقاربة أيضا مستحيلة بين اللّانهائي والنّهائي أي بين الله والإنسان"[1].

3. التجربة الصوفية ودعامة الاتّحاد:

لقد تبيّن أنّ أبا يزيد كان أوّل من أدخل نظرية الفناء في التّصوف الإسلامي وعلى هذا يعدّ من الممهدين لفكرة الاتّحاد التي كانت من المرتكزات الّتي ارتكزت عليها نظرية وحدة الوجود، وبخاصّة عند الحلاج، وإن كان قد ظهر بعد ذلك من المتصوّفة من حاول تصحيح هده الفكرة، كمفهوم عرفاني يدخل في التّجربة الصّوفية وتجلياتها.

تعدّ فكرة الاتّحاد لصيقة أكثر بشخصية أبى منصور الحلاّج، الّذي يعدّ نقطة حاسمة في تاريخ التّصوف، فلقد كان شخصية متمردة "ولج عالم عصره واخترقه بعمق وصلابة... وكان كثير التّنقل والسّفر، سواء إلى الحجّ أو إلى أماكن وبقاع مختلفة"[2].

ويبدو أنّ الحبّ قد سيطر على الحلاج وغلبه حاله ، فعبر عنه بكلام مشكل:

أَنْتَ بَيْنَ الشِّغافِ وَالقَلْبِ تَجْري مِثْلَ جَرْيِ الدُّموعِ مِنْ أَجْفانِي

وَتَحُلُّ الضَّمير جَوْفَ فـُؤادي كَحُلولِ الأَرْواحِ في الأَبـْـدانِ

لَيْسَ مِن ساكِـــنٍ تَحَـرَّكَ إلّا أَنْتَ حَرَّكْتَهُ خَلِيَّ المَكـــــانِ

1. محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي**:117.
2. نفسه: 185.

يا هِلالا بَدّا لِأَرْبَــعِ عَشْــرَ بِثَمــانٍ وأَرْبَــعٍ واثْنَتَــانِ[1]

إنّها مواجيد فياضة ترتفع فيها أرواح المحبّة إلى عوالمها في الحضرة الإلهيــة فيصبح المحبوب وكأنّه ساكن في القلب، وعندها تنتفي كـلّ الأشيـاء حتى المحـبّ، ولا يبقي إلّا المحبوب وهنا تزلُّ العبارة وتضيق ويسكر الصّوفي فيشطح فيقول، فيظنّ أنّــه قال بالاتّحاد

فالحلاج صاحب وجد، وهذا الوجد هو الّذي أسكره فأوقعه في الشّطح، ومن ثمّ أدخله في تهمة الحلول، وإذا كان البسطامي بشطحاته قد قال "سبحاني ما أعظم شأني" فإنّ مقولة الحلاج أعلى وأخطر من ذلك وهي عبارته المشهورة "أنا الحقّ" إنّ هذه المقولة الحلاّجية هي في الحقيقة عنوان لمجموع أفكاره في التّصوف والرّوحانيات "ولقد كان إعلان الحلّاج لصيحة الوجد، وكلمة الشّطح هذه تتويجا لمرحلة شاقة من المجاهدة، بدأت بتحمس العقل والوجدان للأوامر الإلهية, والولوع بالامتثال لها، والالتحام بها شيئا فشيئا, فأحبتها الإرادة بدء، فكان من نتائج ذلك، القبول المستمر للأمـر الإلهـي، أن شعر المتصوف في لحظة من لحظات وجده أنّ الرّوح الإلهي الآتي من أمر ربّه قد جاءه واتصل بنفسه فاستحالت أفعاله الإلهية فصاح أنا الحقّ "[2].

1.الحلاج، **الديوان**، ت: محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 :165.

2. محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد** :6.

وعلى هذا الأساس يعدّ الحلّاج صاحب خمرة إلهية استمدها من وديان الحضرة الإلهية فدخل نشوة المشاهدة والرؤية، فلم يمتلك إلّا لفظة الحلول، كتعبير مجازي لهذه الحال فقال:

عَجِبْتُ مِنْكَ وَمِنــّي يا مُنْيَةَ المُتَمَنّي

أَدْنَيْتَني مِنْكَ حَتــَّى ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي

وَغِبْتُ في الوَجْدِ حَتّى أَفْنَيْتَني بِكَ عَنّي[1]

وتستمر النّشوة والسّكر فلم يستطع صبرا حتّى قال:

أنا مَن أَهْوى وَمَن أَهْوى أنا نَحْنُ روحانِ حَلَلْنا بَدَنا

فإذا أَبْصَرْتَنَــي أَبْصَرْتَــهُ وَإذا أَبْصَرْتَه أَبْصَرْتَــــنا[2]

إلى أن قال:

مُزِجَتْ روحُكَ في روحِــي كَما تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بالماءِ الزُّلال

فإذا مَسّكَ شَــيْءٌ مَسّنــي فَـإذا أنْتَ أَنا في كـلَ حـال[3]

1.الحلاج، **الديوان**: 165

2. نفسه :158

3.**نفسه**: 152

لقد كان هذا التّعبير الحلّاجي في توظيفه لمعنى الحلول، أحد الإشكالات الكبرى في قراءة هذه الشّخصية، وإذا كان البعض قد حاول الدّفاع عنه باعتبار أنّ هذه اللّغة لغة استعارية، فإنّ البعض الآخر قد حاكمه بالظاهر وَعَدَّه مِمَّن تعدّى المقدّس والمنزّه على كلّ شيء وربطه بالمحسوس والمادي.

ولم يقبله حتى بعض المتصوّفة باعتبار ما باح به إفشاء للسّر، والسّر لكبر شأنه وعظم فهمه وإدراكه لا تستطيع اللغة أن تُعبِّر عنه كباقي المعاني والأفكار " ومن ثمّ يستبين أنّ الحلول الحلّاجي ليس من باب الامتزاج، وإنّما هو من باب المجاز والتّشبيه والتّصوير والتّقريب ، ولذلك فضّلنا أن نطلق عليه عبارة " الحلول الشهودي " درءً لما رسخ في أذهان النّاس من أنّ المقصود به أنّ الله ينزل من سامي علياءه ليحلّ في بدن المتصوّف ولا تبقى إلّا قدرة الله المحيطة بكلّ شيء"[1].

وكأنّ الحلول الحلّاجي إشارة إلى الأسرار الإلهية الّتي يتجلّى بها الله على عباده الّذين اصطفى فيزدادون به معرفة، وكلّ ذلك لأنّهم أصلحوا أوعيتهم حتى أصبحت محلّا لفيوضاته وعلومه وأسراره ، وفي هذا المعني يقول الحلّاج:

مَواجيدُ حَقّ أَوْجَدَ الحَقُّ كَلّهـــا وَإِنْ عَجَزَتْ عَنْها فُهومُ الأَكابِر

وَما الوَجْدُ إلّا خَطْرَةٌ ثُمَّ نَظـْــرَةٌ تَنتْني لَهيبا بَيْن تِـلك السَّرائِر

1. محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**:65.

إذا سَكَن الحَقّ السّريرَةَ ضوعِفَتْ ثلاثـةُ أَحْـوالٍ لأَهْـلِ البَصـائِرِ

فَحالٌ تُبيدُ السِّرّ عَن كُنْهِ وَجْـدِه وَتُحْضرُه بالوَجْدِ في حالِ حائِرِ

وَحالٌ به زُمَّت قَويَّ السّر فانْثَنَتْ إلى مَنْظَرٍ أَفْناهُ عَنْ كُلِّ ناظِرِ[1]

إنّ من أدقّ ما تُعلّمه التّجربة الصوفية والحلّاجية بصورة خاصة أنّ الحقيقة موجودة في داخل الإنسان، في تلك النفخة الرّوحية الّتي هي من أمر الله، وأنّ هذه الحقيقة لا تظهر ولا تتجلّى للسالك إلّا بعد معاناة كبيرة في الحبّ والشّوق والوجد، فإذا ظهرت الحقيقة وكُشفت الحُجب كان الفناء وكان الشّطح وكان الإفشاء فكأنّه حلول واتحاد.

إنّ هذه التّجربة تبيّن في محتواها ورؤاها حقيقة الإنسان في سيره بين القرب والبعد، فالبعيد بعيد لأنّه مازال بشريا والقريب قريب واصل لأنّه متألّه، وبين الناسوتية واللاهوتية عند الحلاج ارتباط واتّصال ملؤه الحبّ الّذي لا يكون بالمعنى الحقيقي ارتواءً للحبّ والشّغف إلّا بالعذاب أو الموت، وتلك هي النّهاية الّتي وصل إليها الحلّاج، فمات وهو مستريح البال لأنّه كان يعرف أنّه قد قربت النّهاية الّتي كان طول حياته يسعى إليها إنّها لقاء الحبيب.

اقْتُلوني يا ثِقاتي إنَّ في قَتلي حَياتِي

1. الحلاج،**الديوان**:135

ومَماتي في حَياتي وَحَياتي في مَماتي

إنَّ عِنْدي مَحْوَ ذاتي مِنْ أَجَلِّ المُكْرَماتِ

وَبَقائي في صِفاتي مِنْ قَبيح السّيِّئــاتِ[1]

4. التّجربة الصّوفية ودعامة الوقفة:

إنّ هذا العنصر من البحث يرتكز ارتكازا كلّيا على ما كتبه النّفري في كتابه المواقف والمخاطبات، وسنحاول فيه أن نقف عند هذا الخطاب النفري، وتبيان أثره في بناء نظرية وحدة الوجود .

لقد كان النّفري مُنعَّما في فنائه، بينما كان الحلاج يحترق في فنائه، وهذا ما أضفى على عبارة النفري الطابع الرّوحي المتميّز بالهدوء، وتعدّ عبارة أوقفني وقال لي مفتاحا مهما ومؤشرا دقيقا لفهم هذا المتصوّف فيما تريد أن تقوله له الوقفة ، وهو بهذا يؤكّد إمكانية الحوار والمحادثة بالمعنى الباطني في فعل الوصول إلى الحضرة الإلهية، ولقد جاءت الوقفات عند النّفري تحمل عناوين، ولعلّها عناوين تشير إلى التعدّد في الحضرات الإلهية التي دخلها ،ولكلّ حضرة علم ومعرفة أجملها ولخصّها في تلك العبارة الموجزة المكثفة، وبهذا أصبحت الوقفة وكأنّها الفيض الإلهي والكشف الربّاني الّذي أصبح يتجلّى على الواقف وهو يتلقى هذا التّجلّي إلّا بالقبول والرضى والتّسليم وقمّة

1.**الحلاج، الديوان**: 125

الأدب، والواضح "أنّ الرّجل يسجّل حضراته هذه على أنّها ضرب من الإلهام على شكل خطاب إلهي موجّه إليه أو على شكل وحي بلا وسيط"[1].

الّذي يهمّ في هذه الدّعامة ما يشير إليه النّفري فيما يخصّ الرؤية ؛ فعبارته المشهورة "إذا اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2] ما يشير إلى العلاقة غير المتكافئة بين اللّغة كخاصية إنسانية محدودة، والحالة الصّوفية الّتي يعيشــها الصّوفــي فــي معارجــه الرّوحية، فهي لغة عاجزة عن التّعبير عمّا يشاهده الواصل ويتلقاه في حضرات القرب والنفري في حديثه عن الرؤية كان يحاول التأسيس في خطابه لشيء يبعده عن فكرة الحلول والاتّحاد الّتي لم تُفهم عند الحلاج وسابقيه، ولهذا فهو يطرح معنى الصّمت بديلا عن اللّغة ، وذلك ما تعبر عنه هذه الوقفة "وقال لي: الغيبة وطن ذكر، الرؤية لا وطن ولا ذكر"[3]،"وقال لي: إذا غِبتُ فادعُني ونادني وسَلْني ، ولا تسأل عنّي فإنّك إن سألت عنّي غائبا لم يَهْدِك ، وإن سألت عنيّ رائيا لم يُخبرك"[4]، إنّ في هاتين الوقفتين ما يشير إلى أنّ النّفري ملتزم بعدم فضح أسرار الألوهية في عالم الحسّ والمتغيرات ،لأنّ هذا العالم بخصائصه لا يمكن أن يُدرك هذه الحقائق ، لأنّها متعالية لا يستوعبها إلّا من خرج عن عالم الحسّ والعقل، وعرج بروحه إلى عالم الحضرة والقرب.

1. محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي**:238.
2. النفري عبد الجبار، **المواقف والمخاطبات**: 51.
3. نفسه :54
4. نفسه:54.

وما يزيد هذا شرحا موقف "ما لا ينقال " الّذي قال فيه "أوقفني في ما لا ينقال وقال لي به تَجتمع فيما ينقال، وقال لي إنْ لم تَشهد ما لا ينقـال تَشتّتّ بمـا ينقـال، وقال لي: العبارة مَيْلٌ، فإذا شهدت ما لا يتغيّر لم تَمل"[1].

إنّ اللّغة في نظرية النّفري مخلوقة ،والمخلوق محدود والمحدود لا يمكنه أن يُعبّر عن المطلق، ولهذا فليس هناك بديل إلّا الصّمت في علم المعرفة بالله ، فقد قيل له بعدها: "الحرف يعجز أن يُخبر عن نفسه فكيف يُخبر عنّي...وقال لي: أنا المُخبر عنيّ لمن أشاء أن أُخبره"[2].

فالإخبار عن الله لا تستطيعه اللّغة، والله هو المخبر عن نفسه بما يشاء كيف يشاء ,وهذا الإخبار الإلهي عند النفري لا يجب أن يقال، وإذا استُخدمت العبارة في هذا الإخبار فهي توظيف المُتغيّر في التّعبير عن اللَامُتغيّر، وعلى هذا الأساس ضاقت العبارة لأنّها متغيّرة، وغابت الحقيقة لأنّها غير متغيرة ،وعجزت العقول وإن شهدت القلوب، وفي هذه الرؤية النّفرية ما يُبرّر النّظر لوحـدة الوجـود عنـد المتصـوّفة اللَاحـقين، " والنفري لا يكاد ينأى كثيرا عن الخط العام لبنية الوجدان الصّوفي إزاء موقفه من وحدة الوجود، فهو أبدا يُجسّم وينزّه في الوقت نفسه، لكنّه يَحرص كلّ الحرص إبان

1. المصدر السابق :59.
2. نفسه :60 .

التّجسيم على إقامة حاجز متعال أو فيصل لا نهائي بين الذّات الإلهية وبين أسمائها وتجلياتها وظهوراتها في النّاس والكائنات والأشياء"[1].

وإذا كان الحلّاج قد أَوْهَمَ بالحلول فإنّ الوقفة النفرية قد ردّت هذا الوهم إلى حقيقته وأبانت عن الفاصل بين الذّات الإلهية والعارف في وصلته أو وقفته، وحدّدت مفهوم العندية، وفي ذلك قال: "وقال لي أهل الحضرة هم الّذين عندي"[2]، والعندية تأكيد على ذاتين عكس ما يتوهم في قراءة عبّارة الحلّاج، ومن تأكيدات النّفري على هذه المسألة قوله: "وقال لي أنا في كلّ شيء بلا أينية فيه، ولا حيثية فيه، ولا محلّية منفصلة ولا متّصلة، ولست فيها، ولا هو في، وأنا أبدو لك ، فأفني منك ما تتعلّق بــه مـن المعرفة، وأبقي لك ما تتعلّق به من العلم، فأنا الواقف بينك وبينها فتراها بنوري، فتجد سلطانه عليك بها أو بك"[3].

إنّ عبارة أنا الواقف بينك وبينها بنوري "تنسف كلّ التّهم الّتي رفعها المنكرون على وحدة الوجود، وكأن النّفري كان قارئا للحلاج وأضرى به الذين أعجزتهم اللّغة في التّعبير عن النّور الّذي يمثّل عند النّفري السّلطان الّذي فوق المقالي والتّعبير، وكأنّ هناك علاقة جدلية بين الحقّ والخلق، وما هذه العلاقة الجدلية إلّا جدلية الحبّ وحده، ولو صحّ

1. محمد الرّاشد، **نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي**:240.
2. النفري، **المواقف والمخاطبات**: 119.
3. نفسه: 49.

اتّحاد الذّات الإنسانية بالذّات الإلهية لانتفت إمكانية الحوار أصلا، وولادة الحوار لدى النفري إقرار بالاستحالة المطلقة لاتّحاد الذّاتين"[1].

وبهذا الاستعراض للوقفة النّفرية يتبيّن أنّها وقفة أو وقفات جاءت في إطار مسار تاريخي للحظات الصّوفي، كان هذا الخطاب بحاجة إليها لتكون من الدّعامات في بناء نظرية وحدة الوجود عند اللّاحقين.

5. التّجربة الصّوفية ودعامة المكاشفة:

الشّيخ في الثقافة الصّوفية صاحب كشف ومكاشفة، ولهذا نجدهم يؤكدون على الشروط المهمّة والأساسية الّتي تجعل الشّيخ شيخا ،باعتباره الإنسان الّذي قطع طريق التّجربة الصوفية بالسّير والسّلوك، والشّيخ في سيره وطريقه يكون قد تحقّق بمقامات الطّريق كشفا وعلما ومعرفة، فهو الواصل الذائق لهذا العلم اللّدني العارف بأشواك الطّريق ومطبّاتها ، ولهذا يصلح بعد ذلك أن يكون شيخا مربيّا ، ويعّد أبي حامد الغزالي من أهمّ المؤسّسين لمفهوم المكاشفة في تاريخ التّصوف الإسلامي، فالغزالي حلقة مهمّة في تاريخ هذا التصّوف لأنّه استطاع أن يوفّق بين الشّريعة والتّصوّف.

وهو من أوائل المتصوّفين الّذين حاولوا ردَ فكرة الحلول والاتحاد ،لكن من غير نفي للحقيقة الّتي عبّر عنها أولئك المتصوفة، فهو إن أنكر الحلول فإنه يقرّ بأنّ التّجربة

1. محمد الراشد، **نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي**: 241.

الصّوفية هي الطريق إلى الحقيقة فيقول: "إنّي علمت يقينا أنّ الصّوفية هم السّالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأنّ سيرتهم أحسن السّير وطريقتهم أصون الطّرق ،وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشّرع من العلماء ليغيّروا شيئا من سيّرهم وأخلاقهم ويبدّلوه بما هو خير منـه لم يجدوا إليه سبيلا، فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسـة مـن نّـور مشكـاة النّبوة ،وليس وراء النّبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[1].

إنّ الغزالي في تأكيده هذا يبيّن أنّه بعد تجربته الّتي خاضها في بحثه عن الحقيقة أصبح صوفيا ،"وأنّه وجد ضالته عند الصّوفية، وأنّه يؤمن بما يؤمنون ، وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنّه كان في طويّة مع رابعة العدوية والبسطامي والجنيد والحلّاج والنّفري وسواهم"[2]، ومن المعروف عن الغزالي استنادا إلى تآليفه الكثيرة أنّه كان من الّذين دافعوا عن البسطامي والحلّاج من خلال تأويل أقوالهما الّتي تشير إلى الحلـول والاتّحاد فيقول عن الحلّاج: " لما تحقق للحلاج رضي الله عنه في نظره أنّ كلّ شيء ما خلا الله باطل ، وعلم أنّ الله هو الحقّ نسي عند تحقيق اسم نفسه فسئل من أنت فقال أنا الحقّ"[3]. وانطلاقا من هذا التّفسير يظهر أنّ الغزالي من الدّاعمين لفكرة الوحدة الّتي يذوقها الصّوفي في معارجه، كيـف لا وقد جـرّب طريقهـم وسلك مسلكـهم وذاق مذاقهـم، فهو

1. الغزالي أبوحامد، **الرسائل، المنقذ من الضلال، دار الفكر،بيروت،2010**: 555 .
2. محمد الراشد، **وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط3، 2010:91.
3. محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**: 106.

"في جانب من جوانب خطابه الدّفاعي عن الحلّاج والبسطامي قد سلك مسلك التّأويل لتلك العبارة الّتي جرت على ألسنة المتصّوفة عندما ترقّوا في معراجهم الصّوفي حتّى تجلّى لهم الحقّ فاستغرقوا في أنوار جلاله وجماله ، وتلك درجة من القرب يضيق عنها نطاق النّطق فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلّا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه"[1].

و الغزالي يُقرُّ أنّ الخطأ واقع على مستوى اللّغة والتّعبير فقط ،وإنّما الحال والتّجلّي هو حقيقة تحدث للواصل، وتلك معارف وعلوم مبينة على الذّوق، "فإنّ النّفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعمل، ثم تتفكر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتّاجر الّذي يتصرّف في ماله بشرط التّصرف ينفتح عليه أبواب الرّبح، وإذا سلك طريق الخطأ يقع في مهالك الخسران، فالمتفكّر إذا سلك سبيل الصّواب يصير من ذوي الألباب"[2].

إنّ انفتاح أبواب الغيوب لا يكون إلّا بواسطة القلب، فالقلب عند الغزالي هو المرآة فإذا صقلت بالرّياضة والمجاهدة أصبحت قابلة للفيض الإلهي والعلم اللّدني، وذلك هو التّجلّي الّذي يتجلّى به الله على عباده الّذين تهيّأت قلوبهم لذلك.

1.المرجع السابق:09.

2.الغزالي أبو حامد ، **الرسالة اللدنية**، دار الفكر، لبنان، 2010 :295.

إنّ التّجلي والكشف من ضمن مصطلحات الغزالي الّتي حاول بها توضيح معاني الحلول والاتّحاد ، فالتّجلي "لفظ لا يسلم الوجدان السّني لأنّه ذو أصل قرآني، فقد استعمل فعل التّجلّي في سورة الأعراف قوله:﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل﴾، أمّا الحلول في معناه المتبادر إلى الأذهان أي المعنى المادي الامتزاجي التّحيزي، ففضلا عن استحالته عقلا وشناعته شرعا في نظر الغزالي، فهو مفهوم غير إجرائي يحمل تناقضاته في ذاته، إذ لو سلّمنا بحلول الإله في متصوّف بعينه هو الحلّاج، فكيف السّبيل إلى حلوله في غيره من المتصوّفة الواصلين وهم كثر، وهذا الأمر نفسه يصدق على الاتّحاد ،ولذلك كان منتهي التّجربة الصّوفية هو التّجلي وليس الحلول ولا الاتّحاد"[1].

ويؤكّد الغزالي في حديثه عن المكاشفة والتّجلّي على الحبّ الإلهي فهو السّبيل المفضي إلى الكشف فيقول: " اعلم أنّ الشّوق هو الدّاعي إلى حالة المكاشفة، والشّوق هو التّمني للقاء المعشوق، ولقاء المعشوق لا يحصل إلّا بالمكاشفة، والمكاشفة إمّا تكون عيانا أو قلبية، وهو تجلّي المعشوق بحالة يحملها قلب العاشق، لكن العيان هو أفضل، بل بشرط جامع بين القلب والعين كحالة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنّه كاشفه ليلة إسراءه بالتّجلّي القلبي والنّظري لصحّة الروايتين عن عائشة وعلي وابن عباس"[2].

1. محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**:111.
2. الغزالي أبو حامد ، **رسالة العالَمَين وكشف ما في الدّارين**، دار الفكر، بيروت، 2010:500.

إنّ الرؤية الغزالية تفصح عن وحدة التّجربة الصّوفية في معارفها وتجلّياتها، ولهذا نجده يدافع عن أصحابها لأنّه ذائق مثلهم ،وإن كانت لغتهــم تسببــت في الاتّهــام والإيهــام فتأويلية الغزالي " ترتكز على التصوف و المقصود هنا بالتأويلية هي هذا النزوع الممتد في الإحياء و غيره من كتابـــات الغـــزالي لمحاولـــة البحث عن معانـــي الشريعـــة وأسرارهـا و مقاصدها"[1].

والغزالي قبل أن يؤكّد معاني الكشف والتّجلّي فإنّه كان من أهم من رسم في كتبه الطّرق المؤديّة إلى ذلك، فهو يركّز على ضرورة المجاهدة والعمل، فالدّخول في التّجربة الصّوفية وملازمتها هو الّذي تحصل معه المعرفة ،"فإذا رفعت ستور الغفلة والهواء تجلّى المحبوب فتلاشى المحبّ حتى يخرج من السّتور والبشرية والحجاب الجسماني، فيرى الحجاب ويسمع الخطاب"[2] ، وضمن هذه الرؤية فالغزالي لا ينكر على من قال:

فإذا أبصرتنا أبصرتـــه وإذا أبصرته أبصرتنـــــا[3]

فإنّها حقيقة تحدث في أعلى مقامات التّجلي والمكاشفة للعارف الواصل، ولكن ليس معناها الامتزاج بين ذاتين ذات الله وذات الصّوفي، وإنّما تفسير الغزالي لذلك هو امتزاج بين إرادتين ، فالخطاب الإلهي لا يسمعه إلّا من تطهّر من علائق الغفلة وارتقى في مراقي الحبّ والشّوق، "فإذا هبّت نسمات اللّطف برفع حجاب الغفلة، انقلبت له

1. بازي محمد ، **تقابلات النص و بلاغة الخطاب** ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2010 : 38
2.الغزالي أبوحامد ، **رسالة العالمين و كشف ما في الدارين** :501.
3.الحلاج، **الديوان** : 158

الكائنات على ما يريد، إذ الإرادتان امتزجتا فيصير النّاسوت معنى لطيفا يحدث له من الغيب قوّة يقبل بها جميع الواردات عليه"[1].

إنّ الممارسة الميدانية والعملية للتّجربة الصّوفية هي الردّ الأمثل بالنسبة للغزالي فمن دون ممارستها والعمل بمقتضياتها لا يحصل ما حصل لأولئك الّذين وصلوا فتحققّوا فعرفوا فقالوا، فلم يفهم عنهم ما قالوا لأنّ مقولهم هو تجليات لنسمات القرب الإلهي، وأين للمنكر البعيد أن يفهم السّر المصون والعلم الأنفع، وعلى هذا اختصر الغزالي رؤيته في قوله "جاهد ولا تجاحد، فالمجاهدة تزيل غبار الشّكوك مع المشاهدة وأنت معصّب العين بعصابة حطام الدّنيا وهمّتك ضعيفة خسيسة"[2].

إنّ عالم المشاهدة والمكاشفة والتّجلّي هو في الحقيقة معارف توصل إلى المعرفة الكاملة في حقّ العارف، وليس في حق المعروف ،لأنّ المعروف هو الذّات الإلهية المطلقة التي لا يمكن معرفتها إلا بعلوم نسبية، ولعل أعلى مقامات الكشف أن يصل الواصل إلى حقيقة النّور، وهذا ما يسمّيه الغزالي في مشكاة الأنوار بحقيقية الحقائق، وهي ذروة المعراج الرّوحي بالنسبة للعارفين ،"وعندها استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلّا الله ،وأنّ كلّ شيء هالك إلّا وجهه"[3].

1.الغزالي أبو حامد ، **رسالة العالَمين وكشف ما في الدّارين** :501.

2. نفسه :501 .

3.الغزالي أبو حامد، **مشكاة الأنوار، دار الفكر، لبنان، 2010**: 276.

إنّ هذه الحقيقة (النّور) هي الّتي أظهرت الموجودات كلّها، فبها كان عالم الخلق ،فالله هو الظّاهر الّذي به ظهرت الأشياء، وهو الباطن الّذي بطن في كلّ شيء من غير حلول أو اتحاد، ولكن بالتّجلّي الإلهي الرّبّاني، وإذا كانت الحقائق هكذا ،فإنّ الموجودات في حدّ ذاتها معدومة ،والموجود الحقيقي هو الله، والعارفون الكمّل هم وحدهم الذّائقون لهذه الحقيقة ولهذا "اتّفقوا على أنّهم لم يروا في الوجود إلّا الواحد الحقّ، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميّا، ومنهم من صار له ذوقا وحالا، وانتفت عنهم الكثرة بالكليّة ،واستغرقوا بالفردانية والعظمة ....فلم يبق عندهم إلّا الله ،فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم (أنا الحقّ) وقال الأخر (سبحاني ما أعظم شأني) وقال الآخر(ما في الجبّة إلّا الله) وكلام العشّاق في حال السّكر يطوى ولا يحكى، فلمّا خفّ عنهم سكرهم، وردّوا إلى سلطان العقل الّذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أنّ ذلك لم يكن حقيقة الاتّحاد بل يشبه الاتّحاد"[1].

إنّ فكرة الأنوار عند الغزالي كانت من الممهدات الواضحة لنظرية وحدة الوجود، ولعلّها من أكبر الدّعامات الّتي لقيت توضيحا عرفانيا وتفصيلا، فنسبة الأنوار إلى الموجودات كلّها نسبة مجازية، فالنّور الحقيقي هو النّور الأول الّذي به أفيضت الأنوار على العوالم كلّها، سواء عالم الملكوت أم عالم الملك، وبهذا أصبحت هذه الموجودات موجودة بالنّور الإلهي ولولا ذلك النّور لكانت عدما وظلمة، فالأنوار "ترتقي

1. المصدر السابق :276 .

جملتها إلى نور الأنوار معدنها ومنبعها الأول، وأنّ ذلك هو الله وحده لا شريك له، وأنّ سائر الأنوار مستعارة منه، وإنّما الحقيقي نوره فقط ، وأنّ الكلّ من نوره هو لا هوية لغيره إلّا بالمجاز، فإذا الأنوار إلّا هو وسائر الأنوار أنوار من الوجه الّذي تليه لا من ذاتها"[1].

الّذي يهم في البحث أن نبيّن الرؤية الغزالية الّتي تأسّست عليها نظرية وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر " فلقد سعى الغزالي عبر مشروعه الإحيائي إلى الوقوف على حقائق الأمور وقوفا تتكشف فيه الحقائق انكشافا تاما، فالعلم الذي لا أمان معه ليس علما يقينيا"[2].

وإذا كان الغزالي قد استفاد من سابقيه أمثال رابعة والحلّاج والبسطامي والنفري فإنّ ابن عربي هو ذلك الصّوفي الّذي استطاع عبر مؤلفاته، وبخاصّة الفتوحات والفصوص إتمام بناء هده النظرية.

1. المصدر السابق :278 .

2. بازي محمد، **تقابلات النص و بلاغة الخطاب** ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2010 : 34

الفصل الثاني

قراءة الوجود وتأويله

عند ابن عربي

تمهيد

1-وحدة الوجود و الحب الإلاهي.

2-وحدة الوجود و الاتحاد و الفناء و المشاهدة.

3-وحدة الوجود و المكاشفة.

4- وحدة الوجود و الأسماء الإلاهية.

5-الوجود و مراتبه.

6-منزلة الإنسان في وحدة الوجود.

7-مفهوم الوجود عند ابن عربي

8-مفهوم الوحدة عند ابن عربي

تمهيد:

يعدّ الشّيخ الأكبر الصّوفي الأكثر حضورا وتأثيرا في تاريخ الفكر العالمي عموماوالفكر الإسلامي والصّوفي على الخصوص،ونحـن لا نريـد في هذا الفصل أن نركّز على الجوانـب المكونـة لشخصيـةابنعربي، فإنّ ذلك موجود في كثير من الكتب والمؤلّفات، والّذي يهمّنا في ذلك هو تبيان رأي الشيخ الأكبرلنظرية وحدة الوجود.

ويرى أحدالدّارسين أنّ ابن عربي "هو أوّل صوفي استطاع تقديم صياغة متكاملة لوحدة الوجود، وهو صاحب الصياغة النّهائية لها"[1]. وهو بهذا امتلك القدرة على استلهام سابقيه من أرباب النّظر الفلسفي من جهة، وأصحاب الأذواق الصّوفية من جهة أخرى.

ومن المعروف أنّ هذا العلم الّذي يتحدث عنه ابن عربي في إطار وحدة الوجود هو علم ذوق وإلهام، وليس علم كسب ونظر وفكر، وإن بدا للباحث أنّ بعض مواد هذا العلم موجودة عند الفلاسفة وأصحاب الفكر والنّظر، وهنا يلتقي ابن عربي في رؤيتـهمـع الغزالي، فعلوم المتصوّفة علوم منشئها الرياضة والمجاهدة والذّكر والخلوة "فإنّ المتأهب إذا لزم الخلوة والذّكر وفرّغ المحلّ من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربّه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهيّة والمعارف الربّانية... ما يغيب عندها كلّمتكلّم على

1. محمد الراشد، **وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي**، صفحات للنشر، حلب، ط3، 2010: 190.

البسيطة، بل كلّ صاحب نظر و برهان ليست له هذه الحالة، فإنّها وراء النّظر العقلي"[1]، فابن عربي في هذا النّص نفى أن تكون علومه مستفادة من الفلسفة أو الفكر، أو من أهل النظر، وما يبدو للدّارسين أنّ هذا الرأي قد قال به الفيلسوف الفلاني، فإنّ هذا الرأي مردود عند ابن عربي ودليله أنّ الفيلسوف "ليس كلّ علمه باطلا فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحقّ، ولاسيّما إن وجدنا الرّسول عليه السّلام قد قال بها، ولاسيّما فيما تنطوي عليه من سوء الضّمائر"[2].

ويفصّل ابن عربي العلوم إلى ثلاث مراتب هي علوم العقل وعلوم الأحوال، وعلوم الأسرار، والرّتبة الثّانية والثّالثة هي مرتبة الأنبياء والأولياء، وباعتبار الأنبياء هم الواقفون على التعليم الإلهي، فإنّ الأولياء هم الوارثون لهذا العلم، "وهو العلم الّذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الرّوع، يختصّ به النّبي والولّي".[3]

وإذا كان الأمر كذلك عند ابن عربي، فإنّ مقولة وحدة الوجود هي من العلوم الشريفة التي تعطي الذائق لها الإحاطة بجميع العلوم ومعرفة الحقائق والأسرار، ولأنّها فوق العقل والنّظر فإنّ العبارة لا تفي بالتّعبير عنها ،لأنّها فوقها وأعلاها، فهذا العلم " إذا أخذته

1. ابن عربي محي الدين، **الفتوحات المكية**، ج1، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، لبنان، 1994: 163.
2. نفسه: 166 .
3. نفسه: 164.

العبارة سَمُجَ واعتاص على الأفهام دَرْكُه وخشن، وربّما مَجّته العقول الضعيفة الّتي لم تتوفّر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النّظر والبحث".[1]

إنّ ابن عربي في تنظيره للعلوم والتأكيد عليها وبخاصة ما تعلق بعلوم الأسرار يريد التركيز على البعد العميق للدّين في ممارسته والعمل بمقتضاه، وفي حصول الثّمرة المقصودة من هذا الدّين المتمثّلة فيذوق العلم بالله الواحد في وجوده وموجوداته، وذلك ما أفصح عنه بوحدة الوجود.

1-وحدة الوجود والحبّ الإلهي عند ابن عربي :

إذا كانت المحبّة من المواضيع الّتي دار حولها الفكر الصّوفي منذ مراحل تأسيسه الأولى إلى يومنا هذا، فإنّ الشّيخ الأكبر يكون قد أعطاها أبعادها الوجودية والمعرفية في تأسيس خطابه الصّوفي.

يبيّن ابن عربي أنّ للمحبّة حضرة يسمي صاحبها عبد الودود وآيتها قوله تعالى: ﴿يحبّهم ويحبّونه﴾، فالآية تشير إلى أنّ الحبّ أوّله من الله إلى الإنسان ثمّ يعود من الإنسان إلى الله، وإذا كان الحبّ الأوّل من الله ، فمعنى ذلك أنّ المحبّة الإلهيّة أزليّة.

والمحبّة الأزليّة معناها محبّة الله لذاته، والّتي كانت عبارة عن كنز مخفيّ فاقتضت الحكمة لهذه الكنزيّة أن تظهر فظهرت بالخلق ، فالله خلقهم من حبّ، فهو المحبّ

1. المصدر السابق: 167.

وهو المحبوب، ويرتكز ابن عربي في هذا المفهوم على الأثر المشهور "كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فبي عرفوني"[1].

من خلال هذا الأثر تبرز ثنائية الحب والمعرفة، فلا حبّ إلّا بمعرفة ولا معرفة إلّا من حبّ، وهما مقامان أحدهما يفضي إلى الآخر، فالله أوجد الوجود لأنّه أحبّ، والوجود أخرج من العدم إلى الوجود لأنّه محبوب، وأصل ذلك عند ابن عربي حبّ الله لذاته،" ذلك أنّ الله لما أحبّ أن يعرف بغيره أوجد العالم لتتمّ له المعرفة القديمة والحادثة، ومن ثم كان وجود العالم هو المعدوم الّذي أحبّ الله إيجاده ليعرف فَثَمّةَ ارتباط في المستوى الميتافيزيقي بين الحبّ ووجود العالم من حيث أنّ العالم هو المعدوم الّذي أحبّه الله ،وتلك هي الفكرة الجوهرية في ماهية الحبّ عند ابن عربي"[2].

وإذا كانت إرادة خلق العالم من المحبّة، فإنّ الإنسان هو الصّورة الأكمل، ومن حبّ الله للإنسان خلق العالم، فالإنسان هو الحبيب المقصود من الخلق كلّه، ولهذا كان العالم ابتلاء في حقّ الإنسان ،لأنّه قد يحجبه عن خالقه.

والمحبّ الإنسان عند ابن عربي له أربعة أحوال هي: الهوى والودّ و الحبّ والعشق "فالأول سقوط في القلب وحصوله يسمى الهوى... ثم الودّ وهو ثباته، ثم الحبّ وهو

1. العجلوني إسماعيل بن محمد، **كشف الخفا و مزيل الألباس** : 173
2. محمد بن الطيب، **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي**: 253.

صفاؤه وخلاصه من إرادته ، فهو مع إرادة محبوبه، ثم العشق وهو بالقلب، فهو يلتف بقلب المحبّ حتىّ يُعيِه عن النّظر إلى غير محبوبه".[1]

إنّ هذه المراحل الأربع تبيّن ضرورة عودة القلب الإنساني إلى أصله ومنبعه، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بالحبّ الّذي يجعل المحبّ لا يرى في الوجود إلّا الله، وما سواه عدم محض، وهذه هي الفكرة الجوهريّة في نظرية وحدة الوجود.

وقد ربط الشّيخ الأكبر المحبّة بالجمال، فالله "ما تجلّى لأحد من خلقه في اسمه الجميل إلّا للإنسان وفي الإنسان، ولذا ما فنىّ وهام في حبّه بكلّيته إلّا في ربّه أو فيمن كان مجلى مجلى ربّه"[2]، ويرى ابن عربي أن الحبّ أبعد من ذلك، فهو يفسّر الحبّ الأرضي على أنّه في الأصل حبّ لأسماء الله ، فيعتبر حبّ المخلوق حبّا لله ، ولكن من غير معرفة المُحبّ لذلك فهو يعرف اسم ليلى في حبّه ولا يعرف عين ليلى من تكون، "وفي هذا الاسم الخاصّ الّذي هو ليلى ولبنى أو من كان، ولا نعرف أنّه عين الحقّ، فهنا نحبّ الاسم ولا نعرف أنّه عين الحق، فهنا نحبّ الاسم ولا نعرف العين".[3]

وانطلاقا من هذا المفهوم للحبّ، نلاحظ كيف استطاع ابن عربي أن يمنهج رؤيته ويجعلها تفسّر بعضها بعضا في إطار معرفي متكامل يتماشى وفكرة وحدة الوجود.

1. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج7 : 470.
2. نفسه: 471.
3. نفسه: 472.

2- وحدة الوجود والاتّحاد والفناء والمشاهدة عند ابن عربي:

جمعنا هذه المصطلحات الثلاثة في تحليل هذا العنصر لأنّنا وجدناها متداخلة يشرح بعضها البعض، وتفضي إلى بعضها البعض، فالفناء في المشاهدة يوهم الواصل بالاتّحاد، والاتّحاد حيرة المقيّد في معرفة المطلق.

يرى ابن عربي أنّ علوم الكشف والمشاهدة غايتها الوصول إلى مقام الجمع والوجود، ومعناها رؤية الواحد في الأعداد، أي رؤية الواحد في الكثرة، ولا يحصل هذا العلم إلّا بالفناء "فإذا فنيّ مالم يكن وهو فان، ويبقى من لم يزل وهو باق ، حينئذ تطلع شمس البرهان لإدراك العيان، فيقع التّنزّه المطلق المحقّق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوجود، ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحدا، لكن له سَيْر في المراتب، فَيُظهر بسيره أعيان الأعداد، ومن هذا المقام زلّ القائل بالاتّحاد".[1]

ومن المعروف أنّ المعرفة في الخطاب الصّوفي لها مراتب ودرجات، وإذا كان مقام الجمع والوجود هو الغاية والمنتهى، فإنّ آفة هذا المقام عند ابن عربي هي القول

1. ابن عربي، **رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة**، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2010 : 17 .

بالاتّحاد لأنّ المشاهد لهذه الحقيقة توهّم الاتّحاد، والأصحّ أن يتأكّد عنده التنزيه المطلق للذّات الإلهيّة.

ومن هنا فابن عربي يؤكّد في إطار خطابه العرفاني أنّ الذّات العارفة، ليست هي الذّات المعروفة، وإنّما هو تحقّق بحقائق وكشوفات متعالية عن فهم العقول، ولهذا وجب ستر هذه المعرفة ، " فإنّ هذا الفنّ من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد، والتّلف فيه قريب، فإنّ من لا معرفة له بالحقائق، ولا بامتداد الرّقائق، ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقّق به، وهو لم يذقه ربّما قال: أنا من أهوى، ومن أهوى أنا، فلهذا نستره ونكتمه"[1].

إنّ إدراك الحقائق عبارة عن معارف وعلوم ذوقية لا يفهمها أهل الأفكار والنّظر والرّسوم، وهذا الإدراك هو إدراك لمقام الإحسان من حيث رؤية الله للعبد، وهو فناء تطلع معه شمس الحقيقة ،"وله مرتبة الإحسان الّذي يراك به، لا الإحسان الّذي تراه به قال جبريل عليه السلام للنّبي صلى الله عليه وسلم: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنّك تراه، وأشار لأهل الإشارات بقوله: فإن لم تكن تراه، أي رؤيته لا تكون إلّا بفنائك عنك"[2].

لقد استدل ابن عربي على مقام الفناء والمشاهدة بحديث الإحسان الّذي أثبت فيه النّبي صلى الله عليه وسلم الرؤية، ليخلص إلى أنّ الرؤية (المشاهدة) لا تكون إلّا بالفناء

1. المصدر السابق : 18.
2. نفسه: 23.

عنك، وعنك هنا تشير إلى مجموع الموانع والعوائق والحجب الّتي هي بمثابة أغلفة بعضها فوق بعض تخفي الحقيقة التي لا يمكن مشاهدتها والتّحقق بها إلّا بالعبادة الخالصة التي أساسها المراقبة.

وفي تصنيف ابن عربي لرجال الفناء ما يوضّح رؤيته إلى وحدة الوجود، فيقول عن الرّجال الذين اطّلعوا على سرّ القدر، وتحكّمه في الخلائق أنّه "لمّا عاين هؤلاء الرّجال من هذا القسم ما عاينوه من حضرة النّور بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنّه يصدر منهم، وفنوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب، ففعلوا الطّاعات، ووقعوا في المخالفات، كلّ ذلك من غير نيّة لقرب ،ولا انتهاك حرمة"[1].

وهذا النّص لا يجب أن نفهم من خلاله أنّ ابن عربي يثبت أنّ المعاصي هي أفعال الله، وإنّما هي أقدار مقدّرة لا يعرف حكمتها إلّا من أدخله الله في حضرة النّور." وفناء هذه الحضرة فناء عزيز وقليل لم نجد له ذائقا"[2].

يؤكّد ابن عربي أنّ الفناء لا يكون إلّا عن كذا "فعن الفناء لابدّ منه"[3]، وعلى هذا الأساس يقسّمه إلى سبعة أنواع:

1. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4 : 261.
2. نفسه: 261.
3. نفسه: 260.

1.النوع الأول: وهو الفناء عن المعاصي وحدُّه أن يفنى الإنسان "عن المخالفات فلا تخطر له ببال عصمة وحفظا إلاهيّا"[1].

2.النوع الثاني: وهو "الفناء عن أفعال العباد بقيام الله على ذلك"، وأهل هذا الفناء متحققون برؤية أفعال الله من وراء الأكوان باعتبارها كلّها أفعال الله، "والأكوان كلّها سترة ، وهو الفاعل من خلف هذا السّتر"[2].

3.النوع الثالث: وهو الفناء عن صفات المخلوقين، ويؤكّده ابن عربي بحديث "كنت سمعه وبصره". وصاحب هذا الفناء يرى أنّه "من حيث صفاته عين الحق لا صفته"[3]، فصفة هذا الفاني وبصره هي صفات للحقّ.

4.النّوع الرابع: الفناء عن الذّات: وهو أن يفنى الإنسان عن ذاته في شهوده ،"وتحقيق ذلك أن تعلم أنّ ذاتك مركبة من لطيف وكثيف، وأنّ لكلّ ذات منك حقيقة وأحوالا تخالف بها الأخرى، وأنّ لطيفتك متنوعة مع الأنّات في كلّ حال، وأنّ هيكلك ثابت على صورة واحدة وإن اختلفت عليه الأعراض... فإن لم تشهد ذاتك في هذا الشهود، وشاهدت ما شاهدت فأنت صاحب هذا الفناء"[4].

1. المصدر السابق: 260.
2. نفسه: 261.
3. نفسه: 262.
4. نفسه: 263.

5.النّوع الخامس: الفناء عن كلّ العالم: ويكون بشهود الحقّ، وهو أن تفنى "عن رؤية العالم بشهود الحقّ، أو بشهود ذاتك. كما فنيت عن ذاتك بشهود الحقّ"[1].

6.النوع السّادس: وهو الفناء عن السّوى بالله، ويكون هذا الفناء صحيحا إلّا إذا فني العبد عن كلّ ما سوى الله، من حيث أنّ الله غنيّ عن العالم كله.

7.النّوع السّابع: وهو الفناء عن صفات الحقّ ونسبها، وهذا الفناء عند ابن عربي يعطي أغمض المسائل في العلم بالله ، وهذه المسائل الغامضة في هذا العلم هي نظرية وحدة الوجود، فصاحب هذا الفناء متحقّق "بشهود ظهور العالم عن الحقّ بعين هذا الشّخص لذات الحقّ ونفسه لا لأمر زائد يعقل، ولكن لا من كونه علّة كما يراه بعض النظّار، ولا يرى الكون معلولا، وإنّما يراه حقّا ظاهرا بصورة استعداد ذلك المظهر في نفسه ولا صفة ولا نعت، فيفنيه هذا الشّهود عن الأسماء والصّفات والنّعوت".[2]

إنّ النّسب والصّفات والنّعوت هي مراتب للألوهية في العالم ، والحــقّ (الله) فوقها، والفاني هذا الفناء هو الّذي عرج في شهوده لهذه المراتب وتعدّاها إلى أن وصل إلى شهود الحقّ ،ولا نسبة ولا نعت ولا صفة، "فالله تعالى كان ولا شيء معه، والأسماء الإلهية شيء ولكنها مع ذاته تعالى لا وجود لها، فلم يبق شيء مع وجوده إلّا الذّات، فالأسماء عين الذّات، إذ لا يشارك الله تعالى في حقيقة ذاته البتّة، فالأسماء عين حقيقة ذاته، فالكثرة ممحوة في أحدية الحقيقة الذاتية، فما مثالا لأسماء مع الذات إلّا مثال الحروف المتشكلة بشكل الألف والباء

1.المصدر السابق: 263.

2.نفسه: 264.

إلى آخرها مع الحقيقة المدادية، فليس للحروف المتشكلة حقيقة في نفسها تغاير الحقيقة المدادية".[1]

إنّ هذا الشّرح للأسماء الإلهية في مقولات ابن عربي، يبيّن أنّ أعلى مراتب الفناء هو هذا النّوع السّابع الّذي يفنى فيه السّالك عن الأسماء الإلهية باعتبارها نسبا وأوصافا للألوهية، ولكن لا يكون هذا الفناء إلّا بعد التّحقق بهذه الأسماء في مراتبها ونسبها، ومن هنا فهي مدارج للوصول إلى هذا الفناء الأعلى الّذي هو رؤية الوجود الحقّ من غير مشاهدة للعالم أو الذّات المشاهِدة لأنّها حقيقة هذه المراتب والأسماء والحق فوقها في حضرة تنزيهه.

3 – وحدة الوجود والمكاشفة عند ابن عربي:

لقد أبدع ابن عربي بناء نظرية الوحدة في الوجود، وأحسن التّنظير للمعرفة الصّوفية من مختلف جوانبها ومستوياتها سواء على مستوى المضمون أو على مستوى اللّغة، فيا ترى ماهي رؤية ابن عربي للمكاشفة في إطار نظريّة وحدة الوجود؟

إذا كنّا قد ربطنا لفظة المكاشفة بوحدة الوجود في هذا العنوان فإنّ ذلك من باب الوضع فقط، أمّا نصّ ابن العربي فتتدخل فيه مجموعة من المصطلحات والمفاهيم تخدم كلّها تفسير هذا العنصر، ولعلّ من أهمّ ما أتى به الشّيخ في هذا الإطار مفهوم الريّ والشّرب و السّكر والذّوق والجمع والفتوح والحرية والمشاهدة والتّجلّي والسّر والرؤية.

1. ابن البيطار بهاء الدين ، **فتح الرحمن الرحيم**، ت أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق ، القاهرة، ط1، 2010: 448.

ويعرّف ابن عربي المشاهدة بأنّها "رؤية الأشياء بدلائل التّوحيد ورؤيته في الأشياء، وحقيقتها اليقين"[1]، وفي هذا التّعريف يربط الشّيخ بين الله والأشياء في مقام المشاهدة، والأشياء هي كلّ الموجودات، فالمشاهِد عندما يرى الأشياء فلابدّ أن يراها بدلائل التّوحيد، والتّوحيد ينصرف إلى الخالق الحقّ، والأشياء كلّها موجودة به فلابدّ من رؤيته فيها، وتلك هي حقيقة اليقين.

وللتفريق بين المشاهدة والمكاشفة، فإنّ ابن عربي يميِّز بينهما تمييزا دقيقا، فيرى أنّ المكاشفة خاصّة بالمعاني، والمشاهدة خاصّة بالذّات "فحظّ المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما طعمت وما شممت وما لمست، وحظّ الكشف ما فهمت من ذلك كلّه وما فهمت فهو أمانة"[2].

ويقسّم الشّيخ الأكبر المكاشفة إلى ثلاثة معان:

1.المكاشفة بالعلم: وتعني الفهم الّذي يقع للمكاشف أو المشاهد أثناء مشاهدته فالله في تجلّياته على أهل المشاهدة يريد منهم علما يجب أن يتعلموه ويفهموه، وهذا العلم هو الّذي يسمّيه ابن عربي الأمانة، فمكاشفة العلم "هي تحقيق الأمانة بالفهم، وهو أن تعرف من

1. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4 : 224.
2. نفسه: 228.

المشهود لمّا تجلّى لك ما أراد بذلك التّجلّي لك، لأنّه ما تجلّى لك إلّا ليفهمك ما ليس عندك فالمشاهدة طريق إلى العلم، والكشف غاية ذلك الطريق، وهو حصول العلم في النّفس".[1]

2.المكاشفة بالحال: وتأتي هذه المكاشفة بعد تمام المشاهدة ، وتكون بالتّجلّي الّذي يفهم فيه المشاهد أنّ التّجلّي واقع ومقصوده زيادة العلم بأشياء أخرى بعد تمام المشاهدة وهي مكاشفة تؤدي إلى زيـادة العلـم ، فهي بهـذا الاعتبار "أن تشهـد ذاتا ما على حـال ما، فتطّلع من ذلك الحال إلى ما يؤول إليه أمره لأجل ذلك الحال، فيسمى مثل هذا زيادة الحال ومكاشفة بالحال"[2].

3.المكاشفة بالوَجد: ويخصّصها ابن عربي بالمجالس، ويحدّدها بتجلّي الصّورة الّذي لا يكون بالكلام وإنّما بالإشارة ، ويكون فهم المكاشف من هذه الإشارة على حسب وسعه، "فلابدّ إذا وقع الإفهام من الله لكلّ جليس له في هذه الحضرة والمجلس الصّوري أن يكون بالإشارة لا بالتّصريح، فيفهم كلّ إنسان من تلك الإشارة ما في وسعه"[3].

وعندما يربط ابن عربي مقام المكاشفة بمشاهدة الله في الأشياء ، فلا يذهب الفهم إلى أنّه يقول أنّ الأشياء هي الله أو هو يشبه الأشياء ، فهذا ما لم يقرّ به الشّيخ ، فمعروف عنه أنّ كلامه يشرح بعضه بعضا، ففي حديثه عن تجلّي الأنوار ما يضفي على الفكرة توضيحا وتدليلا، فالله في تجلياته في الأشياء "يشبه الأشياء ولا تشبهه الأشياء، فيقال: مثل

1.المصدر السابق: 228.

2.نفسه: 229.

3. نفسه: 230.

الله في مثل المَلِك في ملكه، ولا يقال: مثل المَلِك في ملكه مثل الله في خلقه ، فإنّه عين ما ظهر، وليس ما ظهر هو عينه، فإنّه الباطن كما هو الظّاهر في حال ظهوره، وهذا من العلم الغريب الّذي تغرّب عن وطنه وحيل بينه وبين سكنه، فأنكرته العقول لأنّها معقولة غير مسرحّة، وهذا أنموذج من تجلّي أنوار الأنوار"[1].

لعلّ تسمية ابن عربي لهذا العلم بالغريب هو إشارة إلى علم وحدة الوجود الّذي لا يذوقه إلّا المكاشف من أهل المشاهدة الّذي تعدّت روحه كلّ الحجب والسوى ووصلت في عروجها إلى التّجلّي الّذي عبّرت عنه الآية القرآنية ﴿الله نور السّموات و الأرض﴾ فالوصول إلى تجلّي النّور الإلهي يطمس كلّ ما دونه من الأنوار الّتي أوجدت الموجودات، وعندها يتحقق للمكاشف لهذا النّور أنّ هذا النّور هو الوجود الحقّ، وما دونه وهم وخيال.

وعلى الرّغم من تقسيم ابن عربي النّور إلى عدّة أنواع، فإنّ الّذي يفيدنا في هذا العنصر هو نور الأسماء الإلهيّة، فمن المعروف أنّ الله تعرّف لخلقه بهذه الأسماء والّتي بواسطتها ظهرت الموجودات، وهي "الأنوار الّتي كانت لآدم عليه السلام حين علم جميع الأسماء بالوضع الإلهي لا بالاصطلاح ، وفي ذلك تكون الفضيلة والاختصاص"[2].

إنّ فضيلة آدم في معرفته بالأسماء الإلهيّة لا تكمن في معرفتها بالاصطلاح أي بالألفاظ المعروفة بها ، وإنّما كانت في علمها بالسّر الّذي وضعه الله في هذه الأسماء، وهذه

1. المصدر السابق: 212.
2. نفسه: 210.

الأسرار هي الّتي بها أوجد الله الموجودات، إنّ الأسماء الإلهيّة هي سبب وجـود الموجودات، والكلّ من الله، "فأنوار الأسماء تُعيّن أسماء المعلومات، فهو نور ينبسط على المعدومات والموجودات، فلا يتناهى امتداد انبساطها، وتمشي العين مع انبساطها، فينبسط نور عين صاحب هذا المقام فيعلم ما لا يتناهى كما لا يجهل ما لا يتناهى بتضاعف الأعداد، وهذا علامة من يكون الحقّ بصره، فالأسماء كلّها موجودة، والمسمّيات منها ماهي معدومة العين لذاتها، ومنها ما هي متقدمة العدم لذاتها، وهي الّتي تقبل الوجود، فللأسماء الإحاطة، والإحاطة لله لا لغيره... فمن ظهر له نور الأسماء، فقد ظهر له ما لا يمكن ذكره"[1].

ويقسّم ابن عربي تجلّي الأسماء إلى أربعة أقسام بحسب أنهار الجنّة وهي: الماء واللّبن والخمر والعسل، "فمن أعطاه الله المعاني مجردة عن الخطاب والنّصوص في الخطاب، فهو من تجلّيه في صورة الماء غير الآسن، وهو العلم الإلهي الّذي لا تعلّق له بالطّبيعة، ومن أعطاه الله العلم بأسرار الشّرع وأحكامه... والأحوال والجمال ، فإنّه عن تجلّي العلم في صورة الخمر، ومن أعطاه الله العلم بطريق الوحي والإيمان وصفاء الإلهام، وعمّ علمه كلّ شيء فذلك العلم عن التّجلّي في صورة العسل"[2].

1. المصدر السابق: 214.
2. نفسه: 335.

والتّجلّي في أعلى مراتبه لا يمكن شرحه، ولا يستوعبه القول ولا يستطيعه، وهي أذواق تُحدث لكلّ ذائق فهم فيها ،وعلم يستفاد على حسب هذا التّجلّي والشّهود في هذا المقام يقع من كون الله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء﴾[1]، وإذا كان الله كذلك "فمن المحال أن يضبطه اصطلاح فإنّ الّذي يشهد منه شخص ما هو عين ما شهده شخص آخر جملة واحدة، وبهذا يعرفه العارفون فلا يقدر عارف بالأمر أن يوصل إلى عارف آخر ما يشهده من ربّه، لأنّ كلّ واحد من العارفين شهد لا مثل له ، ولا يكون التّوصيل إلّا بالأمثال"[2].

وهذه الأمثال الّتي وظّفت في تعريف هذا التّجلّي هي أمور وأشياء موجودة محسوسة في صور معينة، ولكنّها في الحقيقة وسائل لتوصيل المعرفة بالله ، فوجود الله أوجد الأشياء، فهي به موجودة، وهو بها معروف ،"فهو عين الأشياء، وما الأشياء عينه، فلا ظهور لشيء لا تكون هويته عين ذلك الشيء، فمن كان وجوده بهذه المثابة كيف يقبل الإطلاق أو التقييد، هكذا عرفه العارفون، فمن أطلقه فما عرفه، ومن قيده فقد جهله"[3].

وبهذا التّفصيل الّذي يحمل الكثير من الإيماء يكون الشّيخ الأكبر قد وضع القارئ على حقيقة المعرفة الإلهية في أعلى مراتبها كيف يجب أن تعرف، وكيف يجب أن تفهم، وأنّ هذه المعرفة لا يضبطها فكر ولا نظر ولا استدلال ولا عقل، وإنّما هي معرفة ذوقية لا يستوعبها إلّا المكاشف والمشاهد والمتجلًى عليه بها.

1. **سورة الشورى، الآية 11**
2. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4 : 165.
3. نفسه :166.

3- الأسماء الإلهية ووجود العالم:

يؤكّد ابن عربي في فتوحاته أنّ الأسماء الإلهية لا يحصيها عدّ، وأنّ العالم وهو ما سوى الله، في وجوده موجود بهذه الأسماء، فأسرارها أوجدت العالم، وكلّ حقيقة في العالم إلّا من أثر هذه الأسماء،" و الأسماء قبل ظهورها في الأعيان الثابتة كانت في وحدة اسم الله وبعد ظهورها في الأعيان الثابتة استقلت بمعانيها و بما يقابلها من مظاهرها في الوجود دون أن تنفصل عن الذات، لأن ذلك يعطي تعدّدا في الآلهة ،و الله واحد لا شريك له"[1].

ومعرفة العالَم من هذه الحقائق الأسمائية هو معرفة بالله سبحانه وتعالى، باعتبار أنّ الأسماء عبارة عن نِسب ورتب للألوهية، والله هو الاسم الجامع لهذه الأسماء، وهذا النّوع من المعرفة لا يعرفه إلّا أصحاب الكشف والهمم.

إنّ ابن عربي في تفصيله لهذه المسألة يؤكّد أنّ معرفتها والعلم بها لا يكون إلّا لقلّة من علماء الكشف، فكيف يكون لأهل الأفكار والنّظر والرّسوم ،"فأكثر العلماء بالله مِن أهل الكشف والحقائق ليس عندهم علم بسبب بدء العالَم إلّا تعلّق العلم القديم بإيجاده، فكَوْن ما علم سيكونه وهنا ينتهي أكثر الناس"[2]. إنّ هذه المعرفة في نظر ابن عربي ليست بالمعرفة الّتي تكون لأصحاب الهمم في المجاهدات والرّياضات والّتي تنتهي إلى أنّ الله علم العالَم فأوجده، فأصحاب الهمم لهم علم أكثر من هذا وأدقّ، يسمّيه ابن عربي بالسّر اللّطيف

1. خميستي ساعد ، **ابن عربي المسافر العائد** ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2010 : 110.
2. ابن عربي محي الدين ،**الفتوحات المكية**، ج1: 287.

والأمر العجيب الّذي "لا تدرك حقيقته بدقيق فكر ولا نظر، بل بعلم موهوب من علوم الكشف، ونتائج المجاهدات المصاحبة للهمم، فإنّ مجاهدة بغير همّة غير منتجة شيئا ولا مؤّثرة في العلم"[1].

يتبيّن من خلال كلام ابن عربي أنّ العالم عبارة عن حقائق ونسب متماثلة ومختلفة، وأنّ لكلّ حقيقة اسما خاصا بها به وجدت وهي له عابدة، وبهذا "فإنّ لكلّ حقيقة اسما ما يخصّها من الأسماء، وأعني بالحقيقة حقيقة تجمع جنسا من الحقائق، رَبٌ تلك الحقيقة ذلك الاسم، وتلك الحقيقة عابدته، وتحت تكليفه ليس غير ذلك"[2].

والموجودات كلّها عند ابن عربي علويّها وسفليها تعود في إيجادها إلى الأسماء السبعة الّتي هي بمثابة أمهات غيرها من الأسماء ،"فالّذي تحتاج إليه من معرفة الأسماء لوجود العالم، وهي أرباب الأسماء، وما عداها فَسَدَنَة لها، كما أنّ بعض هذه الأرباب سدنة لبعضها، فأمّهات الأسماء الحيّ، العالم، المريد، القادر، القائل، الجواد المقسط، وهذه الأسماء بنات الاسمين المدبّر والمفصّل"[3].

والحقائق في نظر ابن عربي سبعة، ولهذا كان لها سبعة أسماء لكلّ حقيقة اسم "فالحيّ يثبت فهمك بعد وجودك وقبله، والعالِم يثبت أحكامه في وجودك، وقبل وجودك

1. المصدر السابق:287.
2. نفسه: 287.
3. نفسه: 288.

يثبت تقديرك، والمريد يثبت اختصاصك، والقادر يثبت عدمك، والقائل يثبت قدمك، والجواد يثبت إيجادك، والمقسط يثبت مرتبتك، والمرتبة آخر منازل الوجود، فهذه حقائق لابدّ من وجودها، فلابدّ من أسمائها الّتي هي أربابها"[1].

ويعتبر ابن عربي هذه الأسماء أئمّة لباقي الأسماء، وبهذا تصبح الأسماء الإلهية وفق رؤيته ذات التراتبية العجيبة فيها الكثير من التّمايز، وفيها الكثير من التّشابه، ومن هذه الحقيقة جاء المتشابه والمختلف في العالَم، وما هو في الحقيقة إلّا الأسماء الّتي لولاها ما وجد العالم.

إنّ إيجاد العالم عبارة عن حوار حدث بين جميع الأسماء الإلهية، فالأسماء كانت مفتقرة إلى إيجاد حقائقها، وتحقيق مراتبها، ولا يكون لها إلّا بالعودة إلى الاسم الجامع لها كلّها وهو (الله). " فأوّل من قام لطلب هذا العالَم الاسم المدبّر والمفصّل... فلمّا دبّر العالم وفصّله هذان الاسمان من غير جهل متقدم به أو عدم علم، وانتشأت صورة المثال في نفس العالم... والاسم المدبّر هو الّذي حقّق وقت الإيجاد المقدّر"[2]، فيا ترى كيف تحقّقت بقيّة الأسماء بعد هذه البداية من الاسم المدبّر؟

لقد كانت صورة المثال الّتي انتشأت من الاسم المدبّر داعية لبقيّة الأسماء الّتي رأت في صورة المثال ما يدعو إلى إيجاد حقائقها، فكان الحبّ والتعشّق من هذه الأسماء

1. ابن عربي،**الفتوحات،ج1**: 288.
2. نفسه: 289.

لحقائقها، ولكن ليس إلى ذلك من سبيل إلّا بالرجوع إلى الأسماء الأئمّة "وهكذا جميع هذه الأسماء، فلجأت إلى أربابها الأئمّة السبعة الّتي ذكرناها ترغب إليها في إيجاد عين هذا المثال الّذي شاهدوه في ذات العالم به، وهو المعبّر عنه بالعالَم"[1].

لقد استطاع ابن عربي في مسألة إيجاد العالم أن يبرهن عليها بطريقة الأسماء الإلهية، الّتي هي عبارة عن نسب ورتب للألوهية، فالله هو الاسم الجامع لجميع الأسماء، والأسماء فيها الأئمة وفيها التابع لهذه الأئمة "فلمّا لجأت الأسماء كلّها إلى الذّات من حيث غناها عن الأسماء سائلا في إسعاف ما سألته الأسماء فيه، فأنعم المحسان الجواد بذلك وقال قل للأئمّة يتعلّقون بإبراز العالَم على حسب ما تعطيه حقائقهم"[2].

بهذه التراتبية على المستوى المعرفي وجد العالم الّذي ما هو في الحقيقة إلّا الأسماء الإلهية، وهذه التراتبية تستطيع أن نرتّبها على النحو التّالي:

- الذّات (الغنى المطلق)
- الله (الاسم الجامع لجميع الأسماء)
- المدبّر و المفصّل
- الأئمّة السّبعة (الحيّ، العالم، المريد، القادر، القائل، الجواد، المقسط)
- بقية الأسماء

1. المصدر السابق :289.
2. نفسه : 290.

05- الوجــود ومراتبـــــه:

لقد فصل ابن عربي الحديث في ذكر مراتب الوجود، غير أننا نقتصر طلبا للاختصار، على أربع مراتب ذكرها في الفتوحات المكية، وهي كالآتي:

1.الله الحق:

ويعرّفه ابن عربي بقوله: "هو الموصوف بالوجود المطلق لأنّه سبحانه ليس معلولا لشيء، ولا علة، بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده"[1]، ويفرّق ابن عربي بين معرفة الله في ذاته، ومعرفته في وجوده فمعرفة الذّات غير ممكنة لأحد، وهي الّتي نُهينا عنها، لكن يُعلم ما ينسب إليه من الصِّفات، أعني صفات المعاني، وهي صفات الكمال، " وأمّا العلم بحقيقة الذّات فممنوع لا تعلم بدليل ولا ببرهان عقليّ، ولا يأخذها حدّ "[2].

2. الحقيقة الكلّيّة:

وهذه الحقيقة عبارة عن برزخ بين الله والعالَم، ولهذا أخذت من صفات الحقّ وصفات العالم، فهي "لا تّتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، فهي في القديم إذا وصف بها قديمة، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة"[3]، وهذه الحقيقة هي أصل معرفة المعلومات كلّها لأنّها الحقيقة الموجودة في كلّ شيء، وهذا الشيء هو صورتها، ولهذا "لا

1. ابن عربي ، **الفتوحات ج1**: 322.
2. نفسه: 322.
3. نفسه: 322.

يتوصّل إلى معرفتها مجردة عن الصّورة بدليل ولا ببرهان"[1]، وربّما يعني ابن عربي بالحقيقة الكلّية مجموع الأسماء الإلهية الّتي هي أسماء، وبها وجد العالم، فهي إلى جانب الحقّ أسماء فهي قديمة، وهي إلى جانب العالم محدثة، "وانطلاقا من هذا الفهم للألوهية يقدم ابن عربي تصورا جديدا لمسألة الصفات، أي للعلاقة بين التنزيه والتشبيه، فهو يجمع بين الأمرين، ذلك أنه إذا نظر إلى الله من ناحية ذاته فهو منزه أي متعال عن صفات الخلق وإذا نظر إليه من ناحية تعيناته فهو مشبه ، أي موصوف بصفات الخلق"[2].

3.العالم: وهو مجموع الموجودات الّتي أوجدها الحقّ ما سوى الإنسان، وهو المعبّر عنه بالملك الكبير، ويرى ابن عربي أنّ الله تجلّى بإرادته المقدمة إلى الحقيقة الكليّة، الّتي بدورها انفعل عنها في الإيجاد والهباء، وهذا الهباء هو الّذي يقبل الأشكال والصّور، فالهباء هو أوّل موجود في العالم، وأوّل من كان له الاستعداد بالظّهور في هذا الهباء هو الحقيقة المحمديّة الّتي وجد العالم بصوره وأشكاله منها "فكان سيّد العالم بأسره، أولّه ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النّور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكليّة، وفي الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجلّيه"[3].

4.الإنسان: وهو الخليفة الّذي سخّر الله له العالم كلّه وهذه هي مراتب الوجود في عمومها ومعلوماتها وليس في تفصيلها، فالله هو المعلوم الأول "لا نعلم إلّا وجوده، ونعلم

1. المصدر السابق :322.

2.علي حرب ،**التأويل و الحقيقة** ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت، دط، 2007 : 217.

3. ابن عربي، **الفتوحات** : 323.

أفعاله وصفاته بضرب من الأمثلة"[1]، والحقيقة الكليّة "لا تُعلم إلا بالمثال"[2]، أمّا الإنسان "فيُعلم بهذين الوجهين بالماهية والكيفية"[3].

06- منزلة الإنسان في الوجود عند ابن عربي:

لقد احتلّ الإنسان مكانا مرموقا في فكر ابن عربي، ممّا يجعل الخطاب الحاتمي خطابا دينيا يصلح أنّ يوجّه ويدرّس في جميع الحقول المعرفية حتىّ خارج الدّين الإسلامي لما يحمله هذا الخطاب من عمق في التحليل، وارتقاء في تقريب الفوارق بين النّاس، وحتىّ نجلّي هذه المكانة الّتي رسمها ابن عربي للإنسان لا بأس أن نعرّج على العناصر التالية:

01-الإنسان والصّورة والخلافة:

ينطلق ابن عربي في هذه المسألة من الحديث الذي رواه البخاري "أنّ الله خلق آدم على صورته"[4]، وهذا الحديث عند ابن عربي هو المؤشّر الّذي من خلاله كان الإنسان يستحقّ الخلافة فهذه الصورة "وصية إلهية لعباده لما خلقهم على صورته، وأعطى من أعطى منهم الإمامة الكبرى والدنيا وما بينهما"[5]، فالإنسان مهما كان وفي أيّ منزلة إلّا وله

1. المصدر السابق :323.
2. نفسه : 323.
3. نفسه : 323.
4. البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، رقم 6227 : 1524 .
5. ابن عربي،**الفتوحات المكية**، ج7: 09.

إمامة وخلافة أيّا كانت هذه الخلافة، ولو على جوارحه فقط، "ولهذا عمّت الإمامة في جميع الأناسي"[1].

ويقسّم ابن عربي الخلافة إلى قسمين، خلافة كبرى، وخلافة صغرى، "فأكبرها الّتي لا أكبر منها الإمامة الكبرى على العالم، وأصغرها خلافته على نفسه، وما بينهما ينطبق عليها صغرى بالنسبة إلى ما فوقها وهي بعينها كبرى بالنّظر إلى ما تحتها"[2]، والإنسان بهذا الاعتبار وعلى هذه الحقيقة، ولأنّه الوحيد الذي جاء على الصّورة الإلهية كان هو صاحب الخلافة، وما كان له ذلك إلّا لأنّه جامع لجميع الأسماء الإلهية، "فلمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الّتي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه لكونه متّصفا بالوجود ويظهر به ستره إليه، فإنّ رؤية الشّيء نفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة"[3].

ويعتبر ابن عربي العالم عبارة عن مرآة غير مجلوّة ، بمعنى ناقصة الخلق والوجود مثل الجسد الّذي لا روح فيه، فكان الإنسان هو الصّورة الّتي أنارت هذه المرآة وجلت صدأها، وبه تمّ خلق العالم ،"فكمال العالم بالإنسان ككمال المرآة بالصّقالة، و كمال الجسد بالرّوح، فالإنسان روح منفوخ في جسم العالم، وهو العين المقصودة لله تعالى، وهو

1. نفسه، ج7: 09.
2. نفسه ،ج6 : 207.
3. نفسه :223.

المحلّ لظهور الأسماء الإلهية والكونية، وهو مرآة جامعة لصوّر حقائق العالم كلّه من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وجماد ونبات وحيوان إلى ما خصّ به من علم الأسماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه"[1]، وما سميّ الإنسان إنسانا في نظر ابن عربي إلّا لأنّه الجامع للحقائق كلّها ،" فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، فتمّ العالم بوجوده"[2]، وبهذه المنزلة أصبح الإنسان هو عين العالم وخلاصته وزبدته، وهو الأول والآخر، وهو الظّاهر والباطن، وهو جميع حقائق الأسماء الّتي لولاها ما وجدت الموجودات.

02-الإنسان والأسماء الإلهية:

لقد استطاع ابن عربي عن طريق حديثه عن الأسماء الإلهية وحقائقها أن يجعلها مفتاحا للكثير من المعضلات المعرفية في تفسير الوجود، حتىّ أنّ الأسماء في فكر الشّيخ الأكبر تعدّ نقطة الانطلاق في تحليل خطابة المعرفي وتبيان نظرته وذوقه إلى العالم والإنسان والله.

ويعدّ العالم وهو ما سوى الله من ناحية الألوهة وما سوى الإنسان من ناحية العبودة عالما أكبر من غير روح والعالم الأصغر هو الإنسان ، وهو روح هذا العالم، "وما خلق الله العالم الخارج عن الإنسان إلّا ضرب مثال للإنسان ليعلم أنّ كلّ ما ظهر في العالم

1. ابن عربي محي الدين ، **مجمع البحرين في شرح الفصين**، شرح الشريف الحسيني الكيلاني، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007: 194.
2. نفسه :234

هو فيه والإنسان هو العين المقصودة، فهو مجموع الحكم... وفيه ظهر مجموع الأسماء الإلهية وآثارها"[1].

وإذا كان الإنسان مخلوقا على الصّورة فإنّ الصّورة تستدعي التّخلق بجميع صفات الصّورة، "فلابدّ للخليفة أن يظهر بكلّ صورة يُظهر بها من استخلفه، فلا بدّ من إحاطة الخليفة بجميع الأسماء والصّفات الإلهية الّتي يطلبها العالم الّذي ولّاه عليه الحقّ سبحانه"[2].

وابن عربي لا يترك فكرة الصّورة والأسماء تعتمد على سذاجتها حتىّ لا يصل إلى الأفهام أنّها تعني المماثلة والمشابهة بين الله والأسماء، فإنّ ذلك ما لا يقرّره الشّيخ، فالخَلق على الصّورة والتّخلق بجميع الأسماء هي رتبة خصّها اللهُ الإنسانَ حتىّ تتحقّق فيه العبودية المحضة، فإنّ قوّة الصّورة في الإنسان عن طريق الأسماء جاءت من الأسماء وليس من الإنسان، وذلك هو التّحقّق من كون أن الرّب ربّ والعبد عبد ،وهو ما يؤكده ابن عربي بقوله: "ولولا أنّ أسماءه الحسنى قامت بكم واتصفتم بها، ما تمكن لكم ذلك فردّوا أسماءه على صورته لا عليكم، وخذوا منه ما نزل لكم فيه، فإنّ ذلك لكم وأسماؤكم، فإنّكم إن فعلتم ذلك وصلتم إليه، وإن كنتم من أهل القربة"[3].

1. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج6 : 207.
2. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج7 : 05.
3. نفسه :23.

وهذا الإنسان الذي يرسّخ قدمه في العبودية على قوّة الصّورة الموجودة فيه من أثر الأسماء الإلهية هو الإنسان الكامل، وهناك من يغايره وهو الإنسان الحيوان ،وعلى هذا التّفريق فإنّ الحقائق والمعارف الّتي يتحدّث عنها الشّيخ الأكبر هي متعلّقة بالإنسان الكامل الّذي استحقّ الخلافة، "وإنّما فرّقنا بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل الخليفة لقوله تعالى: ﴿يا أيّها الإنسان ما غرّك بربّك الكريم الّذي خلقك فسوّاك فعدلك﴾[1]، فهذا كامل النشأة الإنسانية العنصرية، ثم قال بعد ذلك: ﴿في أيّ صورة ما شاء ركّبك﴾[2] إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة عنه في العالم، أو في صورة الحيوان فتكون من جملة الحيوان"[3].

والإنسان الكامل هو الإنسان المتّصل بالله بحقائق الأسماء الّتي جعلها الله حقائق لمعرفته والتّقرب إليه بها، وهذه الحال من الاتّصال هي الّتي تعطي علم الذّوق عند ابن عربي وهي حقيقة الحديث النبوي " كنت سمعه وبصره ويده ورجله "[4].

وهذا أعظم اتّصال يكون من الله إلى العبد ،"حيث يزيل قوّة من قواه، ويقوّم بكينونته في العبد مقام مازال على ما يليق بجلاله من غير تشبيه ولا تكييف ولا حصر ولا إحاطة ولا حلول ولا بدلية، والأمر على ما قلناه"[5].

1. **سورة الانفطار، الأية 6-7**
2. **سورة الانفطار، الأية8**
3. ابن عربي، **الفتوحات** ج6 : 09.
4. البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق، رقم 6502، : 1617
5. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج6 : 11.

إنّ نفي الحلول والاتّحاد والتّشبيه وغيرها من المفاهيم من أكبر المؤشرات النّصية الّتي تبيّن أنّ الشّيخ الأكبر في حديثه عن الاتّصال يفصل بين الإنسان والله، ويؤكّد على أنّ المعرفة النّوعية في الأسماء الّتي تدلّ على الألوهية "فلا يسأل العبد عن الله ، فإنّه لا ذوق له في الألوهية ولا خبرة له بها ، فما عنده منها إلّا الأسماء خاصّة، فاسأل الله عن الله واسأل العبد عن العبودية.... فإخبار الحقّ عن العبودية إخبار إله، وإخبار عبد عن الألوهية إخبار عبد، ولذلك ورد من عرف نفسه عرف ربه"[1]

هكذا يؤسّس ابن عربي فكرته حول الأسماء الإلهية الّتي افتقرت إلى وجود أعيانها فافتقرت إلى الله الّذي دعا الذّات المطلقة فأعطى الحقّ سبحانه أسماءه حقيقتها وأسعفها فأوجد بها العالم، وهذه الأسماء على كثرتها وعدم انتهائها ماهي في الحقيقة إلّا الذّات الإلهية الواحدة المطلقة الغائبة عن الإدراك، فالوجود كلّه من أعلاه إلى أسفله موجود بذلك النّور المطلق ، أو قل الذّات المطلقة، ولأنّ التّعدد والتّكثّر وقع فيما دون الذّات، فإنّ العالم كلّه جاء متضمنها بهذه الكثرة والتّوسع، فالكلّ أعداد راجعة إلى الواحد، فما ثمّ إلّا واحد.

7- مفهوم الوجود عند ابن عربي:

لا نريد أن نُدخل ما جاء به ابن عربي في مفهومه حول وحدة الوجود في النّظريات الفلسفية الّتي سبقته ، فإذا كان ابن عربي نفسه ينفي أن تكون معرفته مستمدّة من

1. المصدر السابق :15.

الفكر والنّظر العقلي أو الفلسفي فكيف يحقّ لباحث اعتمد على فكره ونظره وعقله في الحكم على ابن عربي بأنّه في وحدة الوجود يعدّ فيلسوفا حتىّ عدّ هذا النّوع من الفكر بالتّصوف الفلسفي.

والشّيخ الأكبر يعتبر هذا النّوع من المعرفة معرفة ذوقية، وهي ثمرة العمل والاقتداء بالرّسل ، ولهذا قال صدر الدّين القونوي عن كتاب الفصوص، وهو آخر مؤلفات الشّيخ "إنّ كتاب فصوص الحكم من أنفس مختصرات تصانيف شيخنا الإمام الأكمل... وهو من خواتيم منشآته، وأواخر تنزلّاته، ورد من منبع المقام المحمّدّي، والمشرب الذّاتي والجمع الأحدّي. فجاء مشتملا على زبدة ذوق نبيّنا صلوات الله عليه في العلم بالله، ومشيرا إلى محتد أذواق أكابر الأولياء والأنبياء المذكورين فيه... فهو كالطّابع على ما تضمّنه مقام كمال كلّ منهم، والمنبّه على أصل كلّ ما انطووا عليه وظهر عنهم"[1].

والمتتبّع لأقوال ابن عربي يتبيّن له أنّه من أولئك الّذين ولعوا بالبحث عن الحقيقة التي سخّر لها جهده ووقته وحسّه وشعوره وكلّ طاقته، ولهذا نجده في الكثير من مصنّفاته وبخاصّة في الفتوحات يردّ بعض المفاهيم أو يزيد عليها أو يصحّحها حتىّ ولو كانت تلك المفاهيم من رجال التحقيق المتصوّفين، و "هذا هو المنهج الّذي اتّبعه الشّيخ في فلسفته التّصوفيّة ، فلم يكن التّصوّف عنده مجرد عبادة وانقطاع وخلوة وزهد... ولكن كان عنده

1. القونوي صدر الدين ، **الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص**، تحقيق إبراهيم الكيالي، كُتاب ناشرون، لبنان، ط 1، 2012: 08.

غاية ووسيلة مرتبطة بمذهبه الأم الّذي توحّد فيه المحبوب والمحبّ ، فكان شاعرا حسّاسا أحبّ الحقيقة الإلهيّة بكلّ قلبه"[1].

8-مفهوم الوحدة عند ابن عربي:

تعتبر الحقيقة عند ابن عربي واحدة، وإنّما لها صوّرها وتجليّاتها المختلفة وهذه الحقيقة هي الذّات الإلهية المطلقة الّتي هي النّور المطلق الّذي به وُجد كلّ ما سواه،"ويذهب بعض الشّراح لفلسفة ابن عربي المدافعين عن رأيه في مذهبه بوحدة الوجود إلى أنّ ابن عربي ابتدأ اتّجاهه بالقول بوحدة الوجود ليوفّق بين رأيه في الوجود، وبين متّجه القرآن الكريم في هذه المسألة، حيث إنّ القرآن الكريم يتّجه إلى شهود الذّات العليّة وآثار قدرتها في الوجود على وجه العموم. ومن هنا نشأت الفكرة عند ابن عربي أيّ أنّ نشأتها قرآنية الأصل"[2].

ومن أهمّ المسائل الّتي عرضها الشّيخ في تفسير الوحدة مسألة الظّاهر والباطن، الواحد والكثرة، الأسماء والصّفات، وحدة الأديان ، الحقيقة المحمدية، ويفرّق ابن عربي بين الوجود الحقّ ووجود المراتب، فالوجود الحقّ هو الله سبحانه وتعالى، والموجودات كلّها ما هي في الحقيقة إلّا مراتب وتعلّقات ونسب موجودة بالوجود الحقّ، والوصول إلى هذا المقام يعني معرفة الوجود الحقّ الّذي لا يكون إلّا بتجاوز الموجودات، وهو الّذي يسمّى مقام الجمع والوجود ، وكعادته لجأ في تفسير هذا المفهوم إلى مثال العدد الواحد الّذي يسير في جميع الأعداد ، والّذي لولاه لما كان هناك عدد فيقول: "فترى العدد واحدا لكن له سَير في

1. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، **وحدة الوجود عند ابن عربي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004 :75.
2. نفسه :81.

المراتب، فيظهر بسيره أعيان الأعداد ، ومن هذا المقام زلّ القائل بالاتّحاد، فإنّه رأى مشي الواحد في المراتب الوهمية، فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب"[1].

إنّ في هذا النّص ما يثبت أنّ المراتب الوجودية الموجودة بوجود الله ما هي في الحقيقة إلّا مراتب وهمية ليس لها حقيقـــة وجوديـــة باعتبـار أنّ وجودها من وجـــود الله، فالموجود على الحقيقة هو الله لا غير، ومن هنا فإنّ الحقيقة عبارة عن علم كشف لا يجوز البوح به لأنّه فوق طور العقل والنّظر، ويستشهد بالحديث الّذي قاله أبو هريرة حين قال: "حفظت عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم جرابين، فأمّا الواحد فبثثته فيكم، وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع منّي هذا البلعوم"[2].

وكثيرا ما يستشهد ابن عربي بالآية القرآنية ﴿ ليس كمثله شيء﴾[3]، بقصد إثبات التّنزيه ونفي المشابهة بين ذاتّ الله والموجودات،" فلا شيء في الوجود يماثل الحقّ من حيث هو وجود، فذلك محال إذ ليس ثمّة غير الحقّ"[4]، ويفسّر ابن عربي هذه الآية بقوله: "أيّ ليس في الوجود شيء يماثل الحقّ أو هو مثل الحقّ ، إذ الوجود ليس غيـــر عيـن الحقّ، فما في الوجود بالوجود إلا الحقّ، وهو واحد، فليس ثمّ شيء له مثل لأنّه لا يصحّ أن يكون

1. ابن عربي محي الدين ، **رسائل ابن عربي، رسالة الفناء في المشاهدة**، تحقيق عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2010: 17.
2. **البخاري، صحيح البخاري**، باب العلم، رقم 120 : 42
3. **سورة الشورى**، الآية 11
4. سهيلة عبد الباعث الترجمان ، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي،مكتبة خزعل، ط 1 ،2002**: 234.

ثمّ وجودان مختلفان أو متماثلان ، فالجمع على الحقيقة أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود"[1].

والتأكيد على عقيدة التّنزيه الّتي تثبتها الآية السابقة، هو إثبات بأنّ الذات المتنزهة لها تجليات ونسب، وهي أصل كلّ موجود "وجملة القول إذن أنّ الحقّ والخلق وجهان لشيء واحد هو الحقيقة المطلقة، أو الوجود المطلق إذ لا فرق بينهما إلّا في وجوب الوجود الّذي يتّصف به الحقّ، وإمكان الوجود والافتقار الذّاتي الّذي هو من طبيعة الخلق، ولكنّ الحقّ يتميّز عن الخلق بالصّفات الّتي تتفرّع عن وجوب الوجود، وعليه فإنّ الموجودات الخارجية هي مجالي ومظاهر للوجود المطلق"[2]، وبهذا التّأصيل استطاع ابن عربي أن يعلّل وفق رؤيته للوجود مسألة الذّات والصّفات والأسماء والموجودات ، ولكنّ الملاحظ على منهج ابن عربي أنّ رؤيته لم تكن تتّسم بالتّرتيب والتّنظيم الّذي تعرفه تآليف المؤلفين، وإنّما كان علمه ومعرفته ورؤيته من المعارف المبثوثة، ولعلّ هذه الميزة في فكر الشّيخ هي الّتي دفعت الشّراح المنتمين إلى مذهبه إلى الاهتمام بأفكاره و تجليتها في شروحهم على الفصوص وغيرها، ولعلّ من أشهر من نهض بهذا العمل في القرن الثاني عشر الشّيخ عبد الغني النّابلسي.

1. ابن عربي، **الفتوحات المكية** :234

2. سهيلة عبد الباعث الترجمان، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي**: 234.

الفصل الثالث

قراءة الوجود و تأويله عند النابلسي

تمهيد

1- نماذج من شراح وحدة الوجود قبل النابلسي.

2- تأويل الوجود عند النابلسي.

- ❖ وحدة الوجود المفهوم و المصطلح.
- ❖ حقيقة الموجودات في نظرية وحدة الوجود.
- ❖ الوجود و التجلي.
- ❖ الوجود القديم و الوجود الحادث.
- ❖ الوجود و الحلول و الاتحاد.
- ❖ مراتب الوجود.
- ❖ وحدة الوجود في القرآن الكريم.
- ❖ وحدة الوجود في الحديث النبوي الشريف.

تمهيـــد:

يعدّ النّابلسي من أبرز شراح محي الدين ابن عربي، و بخاصة في فكرة وحدة الوجود وله في ذلك إشارات واضحة وتفصيلات متعدّدة في تآليفه في حقل العرفان الصوفي.

وللإشارة فإنّ فترة ما بعد ابن عربي كانت عبارة عن مرحلة شارحة ومفصّلة ومُبيّنة لما أتى به ابن عربي ،وذلك راجع أولا للغموض الذي جاء في كتب الشيخ الأكبر نتيجة للغة الإشارية الرامزة، ولكثرة التشعبات المتعددة التي تحملها جل مؤلفاته، والتي تحتاج إلى جهد كبير للتأليف بين عناصرها حتى تفهم من خلالها مقاصد الشيخ الأكبر في فكرة وحدة الوجود.

والأمر الآخر الذي أسهم في ظهور مرحلة الشّرح والتفصيل لموضوع وحدة الوجود هو التّلقي الرافض لهذه الفكرة، وتصنيف أصحابها في خانة الكفر والزندقة مثل ما نجده في كتاب " تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي"[1]

1. الكتاب من تأليف برهان الدين البقاعي

نماذج من شرّاح وحدة الوجود قبل النابلسي:

لقد ظهر بعد ابن عربي مجموعة من الشرّاح الذين يمثلون الامتداد العرفاني للنظرية الأكبرية، وفي إطار هذا البحث نعرج باختصار على أهم هؤلاء الشرّاح لنصل إلى توضيح الرؤية الكاملة التي يمثلها النّابلسي في إطار وحدة الوجود.

1. وحدة الوجود في منظور صدر الدّين القونوي (ت673هـ):

يعد القونوي أقرب الشرّاح إلى ابن عربي، فهو من أخصّ تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه، وشربوا مشربه ونشروا مذهبه، له مؤلفات عديدة في الفقه والحقيقة والذي يهمنا في هذا الباب كتابه (الفكوك) الذي يشرح فيه أسرار كتاب "فصوص الحكم لابن عربي".

إنّ من أهم الإشارات عند القونوي في وحدة الوجود ما جاء في الفص الإبراهيمي في قوله: " ليعلم أنّ الأمر من حيث الحقّ أمر واحد لا كثرة فيه، وأنّ الكثرة المتعلقة في الأسماء والعطايا منتشأة من القوابل"[1]، وتعدّ مسألة الوحدة والكثرة من الإشكالات التي واجهت شرّاح فكرة وحدة الوجود، وهي نفسها فكرة الوجود والموجود التي سنجد لها شرحا مستفيضا عند النابلسي.

1. القونوي، **الفكوك في أسرار مستندات الفصوص**: 23.

أمّا القونوي فيرى أنّ الله في ذاته مقدّس عن الموجودات ،" فالحق في كلّ متعيّن غير متعيّن، فكما تنتفي عنه الإشارة الحسية، كذلك تنتفي عنه الإشارة العقلية"[1] وفي هذه الإشارة ما يذكّرنا بكلام ابن عربي في مسألة الأسمـاء الإلهيـة ومراتب الوجـود، وأنّ الحقّ في ذاته مطلق لا تقييد له ولا مشاركة له مع موجوداته، وإنّما الموجودات هي تجلّيات لأسمائه وصفاته، وفي هذه المسألة يركّز القونوي على مصطلح الوحدة الذاتية، والجمعية الأسمائية.

والأسماء على كثرتها يجمعها اسم الله، "ووجود العالم الذي لم يكن ثم كان يستدعي من مُوجِدِه نِسَبا كثيرة في موجده أو اسما ما شئت فقل فلابدّ من ذلك، وبالمجموع يكون وجود العالم، فالعالم موجود لأنّ حقائق العالم تطلب ذلك منه"[2].

وانطلاقا من هذا فإنّ القونوي كابن عربي يركّز على مسألة الذّات المطلقة ونِسَبِها المتعدّدّة الّتي تجسّدها الأسماء والتي بها وجد العالم، فاختلاف العالم وتفاوته لتفاوت الأسماء " فمراتب الأسماء متفاوتة فبعضها كالأجناس وبعضها كالأنواع وبعضها كالأشخاص"[3]، ومن هذا التفاوت تفاوتت مقامات الأنبياء، وتفاوتت المعرفة بالله.

1. المصدر السابق : 34.
2. نفسه: 26.
3. نفسه: 119.

2-وحدة الوجود في منظور الفرغاني: (المتوفى 700هـ)

يعدّ سعد الدّين محمد بن أحمد الفرغاني أحد تلامذة صدر الدين القونوي، فهو بالتالي امتداد لمدرسة ابن عربي في العرفان، وله كتاب (شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي)، و شرح طويل لتائية ابن الفارض.

يرى الفرغاني أنّ الذّات الإلهية هي أولى مراتب الوجود حيث لا زمان ولا مكان، وهي حقيقة الحقائق التي أوجدت الموجودات، فهي " كنه الذات الأقدس، وغيب الهويّة والإطلاق والأزليّة المندرج فيه حكم الأبدية لا يُشهد ولا يُفهم ولا يُعلم ولا يُدرك"[1].

وأقرب الأسماء ظهورا من الذات المطلقة هو اسم الأحد والواحد الذي يعد برزخا بين الذّات المطلقة وباقي الاعتبارات الوجودية الأخرى، فالذّات المطلقة أرادت أن تظهر نور جمالها وكمالها فكانت حضرة الوحدانيّة والأحديّة ،"وفي تلك القابلية أيضا قابلية ملاحظة الذّات نور جمالها الّذي هو عين أحديّتها وظهورها، وظهور اعتباراتها وملاحظة الكمال المتعلق بذلك"[2].

1. الفرغاني سعد الدين ، **منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007 : 19.
2. نفسه: 25.

ومن هذه الحضرة الواحديّة والأحديّة وُجدت باقي الأسماء وتحقّقت حقائقها واعتباراتها، "وجميع هذه الحقائق الكونية والأسماء الإلهيّة صارت صورا وظلالا للشؤون والاعتبارات المندرجة في الواحدية"[1].

ويجعل المراتب الكليّة خمسا هي:

1- المجلى والمظهر الذي لا يَظهر إلّا لله تعالى وهو مقام الذّات التي تُحيط ولا تُحاط.

2- المجلى الذي يَظهر لله وللأشياء الكونية.

3- عالم الأرواح والمثال.

4- عالم الحسّ، عالم الشهادة.

5- عالم الإنسان.

ويعتبر الفرغاني أنّ الظهور الأتم للذّات المطلقة كان في صورة الإنسان،" فهي الصورة البرزخية الثانية المسماة بآدم عليه السلام الذي هو أوّلّ الصّور الإنسانية وأصلها جامعة، هذه الصّورة الجامعة بين وصفيّ الوَحدة والكثرة، والأوّليّة والآخريّة، والظاهريّة والباطنيّة، وبين مظاهر وصف القول والسمع والبصر والقدرة في أقصى مراتب ظهور هذه الأوصاف"[2]، وبهذه الجمعية التي تحقّقت بفعل الصورة، كانت رتبة الإنسان هي المقصودة

1.المصدر السابق: 33.

2. نفسه: 294.

بالمعرفة الحقيقية، وهي وحدها من بين كل الموجودات من تستطيع العروج إلى مقام المشاهدة والرؤية والمعرفة في أقصى درجاتها لأيّ موجود.

وهذه المعرفة في أعلى كمالاتها لم تكن إلا لمحمد عليه الصلاة والسلام، وهو مقام حقيقة الجمع وجمع الجمع، وهو ما يسمى في مصطلح الصوفيّـــة بالحقيقة المحمدية، فهي لها المقام الأسبق لأنّها أصل جميع المقامات، وكلّ معرفة وكلّ تجلّ لم يظهر إلّا من هذه الحقيقة ، فهي الواسطة التي بها تقع المعرفة للكاملين في هذا الطريق الروحي، ولهذا يترجم الفرغاني على لسان هذه الحقيقة بقوله :"ما كان فتح باب الشهود والوجود إلّا بي ومني، وخَتْمُ كتابيّ الإيجاد والإشهاد والوجود من المبدأ إلى المعاد لم يكن إلّا عليّ.. والصلاة على من هذا شأنه، ولسان مقامه باطنا وظاهرا وتخلّقا وتحقّقا"[1].

وإذا كانت المحبة عمود السّير الرّوحي في الخطاب الصّوفي بجميع تعلّقاتها ومستوياتها، فإنّ هذا السّير مقصده الحصول على المعرفة بالمحبوب ، ولعلّ أعلى مقام في المعرفة هو مقام التوحيد.

ويستلهم الفرغاني في شرحه لمعنى الوجود من ابن عربي فيقول: "إنّ الوجود الذي هو عين الذات، والنّور واحد لا شريك في حقيقته التي هي عين به وجد أنّ كلّ

1. المصدر السابق :311.

شيء عينه وغيره ولا تميز ولا تنوّع ولا تكثّر ولا تغيّر ولا غيريّة فيه من حيث عينه أصلا"[1].

و يسمي الفرغاني هذا المقام مقام (قاب قوسين)، أو حضرة جمع الجمع، وهو الذي يعطي السالك الواصل لهذا المقام المعرفة بالوجود الحقّ الذي هو أصل كـلّ موجود، فالموجودات جميعها وإن اتّصفت بالكثرة، فما هي في الحقيقة موجودة فعلا، وإنّما يُعتبر وجودها وجودا مجازيا.

ويعتبر الفرغاني أنّ النّور المطلق الذي هو الذّات الإلهية له ظهــور في نفسه، وهذا الظهور هو الأسماء الإلهية الحسنى، وظهوره في الأكوان وهو ظهور الموجودات، وهو الكثرة المتّصف بها هذا الكون، وظهور الأسماء ليس زائدا على الذّات المطلقة،" فجميع هذه الأسماء والحقائق ليست إلّا صورة نسبه المذكورة المنفي عن أعيانها حكم الغيرية في المرتبة الأولى بحسبها، وظهرت صورها مفصّلة في هذه المرتبة الثانية، وهذه المرتبة الثانية مسماة بمرتبة الألوهية، والألــوهية وصفها، وبالبرزخــية الثانية، وبالحضرة العمائية، وبعالم المعاني"[2].

1. الفرغاني سعد الدين ،**شرح منتهى المدارك**: 261.
2. نفسه: 292.

وإذا كان للنّور المطلق وجود في مرتبته الأصلية ووجود في حضرة الألوهية "فإنّ له شعاعا مفاضا إلى شيء من الحقائق الكونية بحكم الأمر الإيجادي المعبّر عنه بكن، واتماره لأمر نفسه، وانفعاله من عينه المعبّر عنه بقوله: فيكون"[1].

ويستمر الفرغاني في تفصيل مراتب الوجود مؤكّدا أنّ جميع الوجود ما هو في حقيقته إلّا تلك العين الواحدة ، وتأتي في المرتبة الثانية بعد رتبة الألوهية مرتبة الرّوح والنّفس، وهي المرتبة التي تتكثّر فيها الموجودات " وجُمِعَ في هذا الظّهور بين وصفيّ الوَحدة والكثرة، فَسُمِيّ من حيث غلبة وصف الوحدة بالروح، ومن حيث غلبة حكم وصف الكثرة بالنّفس"[2].

ولا تنتهي مراتب الوجود عند رتبة الروح والنّفس التي بدأ فيها الجمع بين الوَحدة والكثرة، وإنّما للذّات المطلقة وجود آخر يسمى رتبة المثال، وهو بدوره جُمِع فيه بين الوَحدة والكثرة، ويرى الفرغاني أنّ هذه الرتبة من حيث الوَحدة تسمى العرش ومن حيث الكثرة تسمى الكرسي.

1. المصدر السابق : 293.

2.نفسه: 293.

وأما الرتبة التالية فهي مرتبة الحسّ، وهي أيضا تجمع بين الوحدة والكثرة، وفي هذه الرتبة ظهرت "صور السماوات والكواكب والعناصر والمولودات جمادا ونباتا وحيوانا وجنّا"[1].

3- وحدة الوجود في منظور عبد الرّزاق القاشاني (730هـ):

يستمر القاشاني متجانسا مع سابقيه من تلامذة ابن عربي في تفصيل مراتب الوجود من الذّات إلى الإنسان، وحتىّ لا نقع في تكرار ما قيل في هذه المسألة، نوضّح رؤية القاشاني إلى معرفة النّفس والرّوح وما يتولّد عنهما ،" فأوّلّ أثر صدر من المؤثّر الحقيقي تعالى جدّه موجود خلقه على صورته ذا أسماء وصفات، فجعله واسطة بين الوجود والعدم ورابطة الحدوث بالقدم وهو الروح الأعظم"[2]، وهذا المخلوق في رؤية القاشاني له أسماء متعدّدّة فهو النّفس وهو العقل الأول.

وشاءت الحكمة الإلهية بتزاوج الروح والنفس، فتولدت من هذا التزاوج جميع الكائنات المختلفة حتىّ وصلت إلى آخر نوع وهو الإنسان الذي كان في صورة آدم عليه السلام ،"فأول شخص ظهر فيه صورة آدم عليه السلام، وأولّ شخص ظهر فيه صورة

1. المصدر السابق :293.

2. القاشاني عبد الرزاق ، **الوجوه الغر لمعاني نظم الدّر**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 : 17.

النّفس حواء عليها السلام التي خلقت منه، وولد من ازدواجهما الذرية على مثال تولّد الكائنات من الرّوح والنّفس"[1].

ومن هذا يتبيّن أنّ القاشاني يعطي أنّ النّفس الأزليّة هيّ النّفس الواحدة، وأنّ الرّوح هي الروح الأزلية الكلية، وما في الكائنات والإنسان بخاصة هو الرّوح والنّفس الجزئيتان اللتان انتهى كمالهما في صورة الإنسان ،"والإنسان له حقيقة باطنة وصورة ظاهرة، أما حقيقته الباطنة فالرّوح الجزئي المنفوخ فيه الرّوح الأعظم، والعقل الجزئي والنّفس والطبيعة الجزئيتان، وأمّا صورته الظاهرة فمنتسخة من صورة العالم فيها من كلّ جزء من أجزاء العالم"[2].

وإذا كان الإنسان هو آخر الصّوّر التي وصل إليها التزاوج بين الرّوح الأعظم والنّفس الكليّة، وأنّه الصّورة التي جمعت فيها صور العالم كلّه ، فهو بهذا صاحب الخلافة والنيابة وأعلى ما في هذه الخلافة ما يتحقّق للعارف في مرتبة الوجود ، وفي هذا المقام تتلاشى كلّ المتعلقات والعناصر، ولا يبقى في الإنسان إلّا حقيقة الرّوح الأعظم الأوّل الّذي لا يتحقّق إلّا بالمحبّة والوجد والوجود،" والوجود هو أخصّ من الوجدان لدوامه بدوام الشهود واستهلاك الوجد في الموجود وغيبته عن وجوده بالكلية"[3]، فمقام الوجود بهذا الاعتبار غيبة وشهود، فإذا غاب العارف بالكليّة عن ذاته، واستهلك في شهود وجود ربّه

1. المصدر السابق: 19.
2. نفسه: 22.
3. نفسه: 31.

فهو صاحب هذا المقام الّذي يعطي حقيقة الجمع مع التفرقة وحقيقة التوحيد ، وهو مقام المحققين، " فالمحقّقّ يشاهد بعقله المقبل على الله تعالى أنوار الهداية ، ويعلم يقينا بالدّليل القاطع أنّ الموجود الحقيقيّ هو الله سبحانه وكلّ ما سواه معدوم الأصل وجوده"[1]، فوحدة الوجود عندّ القاشاني عقيدة تمثّل في معناها العرفاني أعلى مراتب التوحيد.

4-وحدة الوجود في منظور عبد الكريم الجيلي (805هـ):

يؤكّد الجيلي أنّ معرفة الله مشروطة بمعرفة الوجود ،" فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجود سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف مُوجِدَه"[2]، وهذه الإشارة تؤكد أنّ الموجودات كلّها دالة على الله، وبها يتوصل إلى معرفته لأنّه لولا الله الذي أوجدها ما وجدت، فمعرفة وجودها هو في الحقيقة معرفة بوجود الله الذي أوجدها.

وهو يرى أنّ مراتب الوجود كثيرة وغير متناهية، وهي مجمولة في أربعين مرتبة، وهذه الأربعين هي أصول جميع المراتب ، وأولّ مرتبة في الوجود هي مرتبة الغيب المطلق، وهي الذّات الإلهية، وهي رتبة مجهولة غير مدركة ، وهي " حقيقة الوجود البحت التي هي ظلمة الأنوار فيها، أي مجهولة من كلّ الجهات لا سبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه"[3]. وهذه المرتبة لها تجل في مرتبة الأحدية، التي تعتبر أولّ برزخ بين

1. المصدر السابق :35.

2. الجيلي عبد الكريم ، **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود**، تحقيق إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3 ،2009: 40

3. نفسه:41.

بطون الذّات في سموها وتعاليها وظهورها في أسمائها وصفاتها، فهذه المرتبة "عبارة عن أحدية الجمع بإسقاط جميع الاعتبارات والنسب والإضافات وبطون سائر الأسماء والصفات"[1]، وهناك تنزل ثان بعد رتبة الأحدية وهو حضرة الواحدية، وهي حضرة جمع الأسماء والصفات، وتأتي بعد الواحدية رتبة الألوهية. ومنها تنشأ الكثرة في الوجود، وفيها تتميّز جميع المراتب، " وهي المعطية لكلّ من الأسماء والصفات والشؤون والاعتبارات والإضافات حقّها على التّمام والكمال"[2].

ومن حضرة الألوهية جاءت رتبة الرحمانية، وفيها وجدت آثار الأسماء والصفات، وتحقّق وجود الكون، وخَلُص من العدم إلى الوجود ، ولأنّ الكون كلّه عبد لله فإنّ من وراء رتبة الرحمانية رتبة القدس، "وفيها يتعين وجود العبودية، ومن هذه الحضرة أرسلت الرّسل وشرّعت الشرائع، وأنزلت الكتب، وتعيّنت المجازات إمّا بالنّعيم للمطيع، وإمّا بالعذاب للعاصي"[3]، وهي تراتبية تنتهي برتبة الإنسان، وهي آخـــر المراتب وأتمّــها وأكملها ،"فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات، فليس لغيــره ذلك، وأنّه الجامع للحقائق الحقيّة، والحقائق الخلقية جملة وتفصيلا، حكما ووجودا... وكلّما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان أو اسم لحقيقة

1. المصدر السابق: 42.
2. نفسه: 43.
3. نفسه :43.

من حقائقه"[1].وبهذا الترتيب لمراتب الوجود استطاع الجيلي أن يبرهن على قيمة الإنسان في هذه المملكة الوجودية، فهو عصارتها، وهو مبدأها ومنتهاها، به بدأت وإليه وصلت ولولاه ما وجدت.

5- وحدة الوجود في منظور إبراهيم بن حسن الشهررزوري الكوراني (ت 1101هـ):

للكوراني في موضوع وحدة الوجود رسالتان، الأولى (مطلع الجود بتحقيق التنزيه في وحدة الوجود) والثانية (جلاء النظر في بقاء التنزيه مع التجلي في الصور).

وتعتبر هتان الرسالتان عبارة عن شرح تفصيلي لما جاء من مقولات في وحدة الوجود عند الغزالي وابن عربي والقونوي، وهو بهذا يحاول أن يقرّب المفاهيم بطريقة تجعل القارئ لوحدة الوجود يفهمها ويستوعبها ويقتنع بأنّها من الدّين بل هي خلاصة التوحيد الحقيقي.

فهو يؤكّد أنّ الله هو "الواجب الوجود لذاته، وهو الوجود المجرّد عن الماهية المتعين بذاته"[2]. ويتصف هذا الوجود بالإطلاق الحقيقي، وهذا الوجود بخلاف الممكن فهو سبحانه "مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول من شيء، ولا علّة لشيء، بل هو

1. المصدر السابق: 62.
2. الكوراني إبراهيم بن حسن، **رسائل في وحدة الوجود:** 56.

خالق المعلولات والعلّل، وإنّ العالم موجود بالله لا بنفسه، مقيّد الوجود بوجود الحقّ في ذاته، فلا يصحّ وجود العالم البتّة إلّا بوجود الحقّ"[1].

ثم هو يميّز بين التعيّن الذاتي المطلق والتعيّن في التعينات الخاصة بحسب الاستعدادات، "والتعيّن الذّاتي لا مانع له من مجامعته للجميع لكونه أوسع التعينات... فمن سعته يجامع الجميع، ومن حكمته تختلف مراتب تجلياته وتعيناته باختلاف استعداد المظاهر"[2]، وهذه المظاهر التي هي العالم ما كان لها وجود في الحقيقة إلّا بوجود من أوجدها، "فوجود الكل تابع لوجوده، وما في الوجود فنسبته إليه تعالى كنسبة النور إلى الشمس"[3].

ووجود العالم إذا كان موجودا بالنّور المفاض، فإنّ هذا الوجود ليس موجودا مع وجود الله، وإنّما وجوده موجود بوجود الله ، وهنا لا فرق بين مع والباء ،"فالعالم إذا كان موجودا بالله لا بنفسه، لا يكون بالنسبة إلى الحق تعالى في رتبة المعية، بل في رتبة التبعية، وأنّ العالم وإن ظهرت صوّره في الوجود المفاض والنّور المضاف، فليس موجودا مع الله بل موجود بالله"[4]، فالظل موجود بوجود الشجرة، وليس موجـودا مــع وجود الشجرة، والنّور موجود بوجود الشّمس، وليس موجودا مع وجود الشّمس ، وهذا المثال

1. المصدر السابق : 57.
2. نفسه : 61.
3. نفسه : 91.
4. نفسه :107.

وسيلة لتقريب المفهوم الذي قصده العارفون عندما تحدثوا عن وجود الله ووجود العالم مستنتجين بأنّ الوجود ليس إلا لله وحده.

قراءة الوجود وتأويله عند النابلسي:

يعدّ النابلسي ابن القرن الثاني عشر أحد أهم المتصوفة العرفانيين الّذين خاضوا المواضيع الكبرى في العرفان الصّوفي، ولقد برز ظهور النابلسي من خلال محورين مهمّين هما:

المحور الأول: شرح النصوص الصّوفية المتعدّدّة، سواء كانت نصوصا شعرية مثل ما سنرى في شرحه على ديوان ابن القارض في الباب الثّاني، أو شرح عينية عبد الكريم الجيلي

المحور الثاني: ويتمثل في تبيان الرؤية العرفانية الوجودية، أو ما يسمى بوحدة الوجود، وهذه الرؤية نجدها في معظم مؤلفات النابلسي، ولكنّ الفكرة مبسوطة بتوسيع في كتابه: "كتاب الوجود" ورسالتيه "إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود" و "في حكم شطح الولي" وكذلك في كتابه: "القول المتين في بيان توحيد العارفين".

وقد تبين من خلال هذين المحورين أنّ النّابلسي مثّل مرحلة مهمّة من مراحل الكتابة العرفانية، فإذا كان ابن عربي والجيلي وابن الفارض وغيرهم قد مثّلوا مرحلة الشرح والتوضيح أو الكتابة على الكتابة ، وإذا كانت الكتابة العرفانية الأولى قد أحدثت ردّة الفعل الإيجابية و السلبية التي لاتزال مستمرة ، فإنّ النّابلسي تبرز قيمته في كونه مارس الكتابة العرفانية الصوفية في مستويات متعدّدة ،فهو قد خَبَر هذه العرفانية وطالع كلّ

الاتجاهات المختلفة الّتي وقفت ضد أو مع هذه العرفانية، فاستطاع بهذه الكتابة أن يمثل رؤية تأويلية مهمّة للنّصوص أو للوجود، والسؤال الذي نبحث الإجابة عنه هو كيف كانت رؤية النّابلسي للوجود؟، وما الآليات الّتي اعتمدها في تفسير هذه الرؤية؟، وهل استطاعت قراءته للوجود أن توضّح وتبّسّط ما كان غامضا ومعقّدا في مقولات العرفانيين لهذه المسألة؟

يعدّ الوجود من المحاور الكبرى الّتي دار حولها الفكر الصوفي، فالخطاب الصوفي يتجاوز الرؤية المادية للوجود ويرى أنّ معرفة الوجود معرفة مبنيّة على الذّوق والإلهام، ولهذا نجد النّابلسي في كتاب الوجود يقول: "اعلم بأنّي ما وضعت كتابي هذا على هذا الأسلوب إلّا وأنا أعلم بأنّه عند المستعدّين لقبول الكمال من فحول الرّجال كقميص يوسف في أجفان يعقوب، ولكنّ الكتاب يقع في يد أهله وغير أهله كالغريب الّذي لا يعرف في البلد البعيد، يراه العالم بعين علمه، والجاهل بعين جهله، وأسأل الله تعالى أن يحرسه ممن غلب عليه تخيّل ربّه وتصوّر قربه، حتّى اعتقد أنّه عزّ وجّلّ أمر معقول متنزّه عن كلّ ما سواه من تخيّلات العقول، وأنكر تجلياته سبحانه في المعقولات كلّها والمحسوسات، وبعدت عليه الشقّة لعمى البصيرة، فإنّما أنطقنا به الله الذي أنطق كلّ شيء ، وله في الأرض من كلّ شيء موزون"[1]، و لعل الذي دفع النابلسي إلى الخوض في هذا الموضوع أسباب يمكن إجمالها كالآتي:

1. النابلسي، **كتاب الوجود، ت: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ،2002** : 194.

أولا: تبيان عقيدة العارفين في مسألة وحدة الوجود.

ثانيا: الردّ على المنكرين لوحدة الوجود.

ثالثا: الردّ على المتّصفين بوحدة الوجود على طريق الشّرك، وهم الّذين يسمّيهم النّابلسي أهل الضّلالة والفساد والزّندقة.

يرى النّابلسي في الدّافع الأول أنّ وحدة الوجود عقيدة المحقّقين أهل الشهود والعرفان الّذين يصفهم بأنّهم " العلماء المحقّقون والفضلاء العارفون، أهل الكشف والبصيرة، الموصوفون بحسن السّيرة، وصفاء السّريرة، كالشيخ الأكبر محي الدّين بن عربي والشيخ شرف الدّين بن الفارض، والعفيف التلمساني، والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم"[1].

أمّا الدّافع الثّاني فإنّ النّابلسي يصف المنكرين لهذه المسألة بالقاصرين الغافلين المحجوبين عن فهم معناها الحقيقي، ولهذا وقع منهم الإنكار الّذي تَأَتَّى من "عدم فهمهم معناها عند القائلين بها، وتوهّم المعنى الفاسد"[2]، وكأنّه كان يشير إلى خِصّيصة النّص العرفاني الّذي لا يفهمه إلّا أهل الأذواق، ومن هنا فالمنكر لوحدة الوجود على فهم

1. المصدر السابق : 135.

2. النابلسي عبد الغني، **رسالة إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط4، 2013 : 59.

المحقّقين إنّما "أنكر من قصور فهم، وقلّة معرفته باصطلاحهم، وعدم علمه، فإنّ علومهم مبنيّة على الكشف والعيان، وعلوم غيرهم مستفادة من الخواطر الفكرية والأذهان"[1].

وأما الدّافع الثّالث، فكان للردّ على أهل الضّلالة والزّندقة الّذين يزعمون أنّ وجودهم هو بعينه وجود الله، فهو يرى أنّ هذه العقيدة عقيدة فاسدة، الهدف منها إسقاط التكاليف الشرعية، والحكم على منتحليها أنهم مارقون من الدّين لأنّهم نَفَوا ظواهر الآيات القرآنية، واعتبروا أنّ خطاب الظّاهر هو لمن لم يصل إلى حقائق المعرفة، أمّا هم فبوصولهم إلى حقائق المعرفة ارتفع عنهم التكليف الشرعي ويعتقدون "أنّ المعاني الظاهرة إنّما هي في حق القاصرين عن الدّرجة الّتي هم فيها، لا في حقّهم هم وحقّ أمثالهم، فيلغون الظّواهر من معاني الكتاب والسّنّة رأسا، ويزعمون أنّ المقصود هو الباطن من ذلك حيلة على درء التّكاليف الشّرعية عنهم وعن أمثالهم، وذلك كفر لا محالة وإلحاد و زيغ عن الشريعة والطّريقة والحقيقة"[2].

01- وحدة الوجود: المفهوم والمصطلح:

يحاول النابلسي في مؤلفاته تبسيط مفهوم وحدة الوجود تبسيطا يجعله يتماشى مع الكتاب والسّنّة، مبرزا أنّ وحدة الوجود هي عقيدة يقبلها كل عاقل فهم مقصد القائلين بها من العارفين المحققّين، وبهذا تصبح عقيدة يجب البحث عنها والتحقّق بها والدّفاع

1. النابلسي، **كتاب الوجود**، : 59.
2. نفسه: 322.

عنها، "فالاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصّحيح الموافق المشهود، الواجب على كلّ مكلّف أن يبحث عنه ويتحقّق به... والواجب أيضا حمايته من طعن الطّاعنين، وَذَمِّ الجاهلين، المتكلّمين فيه من غير معرفة به"[1].

عندما نتابع النّابلسي في تحديد مفهوم وحدة الوجود نجده يتكلم عن حقيقة الوجود التي هي لله، ووجود الموجودات الموجودة بوجوده سبحانه، ومن هنا فالموجود الحقيقي هو(الله) وهو المقصد الّذي يقصده أصحاب المعرفة الإلهية، وهو المطلب الذي يشمل المطالب كلّها، ثم هو يفرّق بين الوجود والموجود، سواء كان هذا الموجود عقليا أم حسّيّا، وإنّما الوجود هو الله باعتبار أنّ الموجودات كلّها قائمة به ، يقول[2]:

إِنَّ بَينَ الوُجود والمَوْجـــــــــود حَرْفُ مِيمٍ به مَدارُ الشُّهـــودِ

وَهْوَ حرفٌ مُحَمَّدِيٌّ شَرِيـــــفٌ هُوَ عَينُ الآباءِ عَينُ الجُــدُودِ

وَهْوَ إِمْكانُ كُلِّ شَيءٍ تَبَـــــدَّى وَهْوَ نَفسُ الرُّسُومِ نَفْسُ القُيُـودِ

وفي هذه الأبيات إلتفاتة شعرية عرفانية، تشير إلى أنّ حرف الميم في كلمة(الموجود) تدلّ على النّور الأوّل ،وهو الحقيقة المحمديّة، فتجلّي الوجود الحقّ في وجود الموجودات كان بواسطة هذا النّور الّذي هو عين الآباء والجدود.

1. المصدر السابق :59.
2. نفسه: 20.

ويبيّن أنّ استخدام لفظة الوجود لتدلّ على الله إنّما المقصود منها تقريب الفهم حتى يفهم من هذه اللّفظة أنّها تعني "ذلك الأمر القائم به كلّ شيء، ومُفْتَقَرٌ إليه كلّ ما عداه من الأشياء، فإذا انصرف الفهم إلى ما ذكرناه قلنا له: ذلك هو الله عزّ وجلّ لا غير فلو كان هناك لفظ آخر يساوي لفظ الوجود في إفادة ما ذكرناه غير لفظ الوجود لذكرناه"[1]،فلفظة الوجود عند النابلسي لفظة لا غنى عنها ولا يوجد غيرها يساويها في الدّلالة على الذات الإلهية التي هي "الأمر الّذي تستند إليه الأسماء والصّفات في عينها لا في وجودها، فكلّ صفة أو اسم استند إلى شيء فذلك الشّيء هو الذّات"[2].

ويبدو أنّه في رؤيته لوحدة الوجود يستخدم البرهان العقلي الّذي يقبله أيّ إنسان عاقل، وما الخلاف الواقع في الفهم إلّا على مستوى اللّفظ ،"فلأنّ وجود الله تعالى هو الّذي به كلّ موجود بإجماع العقلاء، فالخلاف في ذلك لفظيّ راجع إلى تفسير المراد من لفظ الوجود"[3]، وفي تعليله لهذه الإشارة يَرَى أنّ الحوادث وهي الموجودات تستند في وجودها إلى الله الوجود الحق، فهي موجودة بهذا الوجود قائمة و متوّقفة عليه، "ولا قيام لها بنفسها أصلا على كلِّ حال، لأنّها ليست بذوات مستقلّة"[4].

1. المصدر السابق: 06.
2. نفسه: 08.
3. النابلسي، **إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود:** 61.
4. النابلسي، **كتاب الوجود:** 31.

02-حقيقة الموجودات في نظرية وحدة الوجود:

عندما يؤكد النّابلسي أنّ الموجودات وجودها متوقّف على وجود الله، فإنّه بذلك يستنتج أنّ الوجود الحقيقي هو الله، أمّا الموجودات فوجودها مجازيّ أو خياليّ فالموجودات "كلّها أمور لطيفة جدّا، بحيث أنّها بمنزلة الخيال والسّراب الّذي يُرَى من بعيد وهو ليس شيئا، حتى الكثائفُ كُلُّها كالصّخور والجبال والجمادات والأشجار، إنّما رؤيتها كثيفة بغلبة الطّبع، بل رؤيتها موجودة بحسب النّظر العقلي... وإنّما هي في نفسها، فهي بمنزلة المعاني اللّطيفة المتعيّنة في عقل المتعقّل من حيث قيامها وثبوتها بالوجود المطلق الحقّ"[1].

وإذا كانت الموجودات جميعها بهذا الاعتبار، فهي جميعها مفتقرة إلى مُوجِدِها الّذي أوجدها، فهي موجودة به، "وهو غير موجود بها ، فهو الوجود الحقّ القديم القائم على كلّ صورة وكلّ شخص في المحسوسات والمعقولات، فكلّ الصّور والأشخاص قائمة به، وهو ظاهر متجلّ بها في العقل والحس"[2].

1. المصدر السابق :240.
2. نفسه: 197.

03-الوجود والتّجلّي:

من المفاهيم التي يركّز عليها النّابلسي في شرح وحدة الوجود فكرة التّجلّي، والتّجلّي كما جاء في مصطلحات الصّوفيّة يعني " ما يظهر للقلوب من أنواع الغيوب"[1]، ويقسّم الكاشاني التّجلّي إلى ثلاثة أنواع، أوّلها: التّجلّي الذّاتي "وهو تجلّي الذّات وَحدَها لذاتها"[2]،وهذه هي رتبة الوجود المطلق، وثانيها ذلك " الذي تظهر به أعيان الممكنات الثّابتة الّتي هي شؤون الذّات لذاته تعالى"[3]، وأما التّجلّي الثالث فهو التّجلّي الشّهودي، " وهو ظهور الوجود المُسمَّى باسم النّور، وهو ظهور الحقّ بصوّر أسمائه في الأكوان الّتي هي صوّرها، وذلك الظّهور هو نَفَسُ الرّحمن الّذي يُوجَدُ به الكلّ"[4]،وبهذا الاعتبار " فإنّ وجود الموجودات هو ظهور للممكنات في الأعيان، و هو الوجه الذي به يظهر الوجود الحق، و ينتشر و يُشرق و يُرخِي سُدُولَه ، فحضور الغياب هو فعل أنطولوجي يخفي فيه الحقُّ عدمية الممكنات و يتجلَّى بها"[5].

وهذه المفاهيم نجد لها تفصيلات في شرح النّابلسي لمسألة وحدة الوجود، فالوجود الحقّ يتّصف بالمُطْلَقِيَّة، ويتنافى عن كلّ تقدير وتصوير وتقييد وتحديد، والذي يلاحظ من هذه التّقادير والتّصاوير هو تَجلّيه وانكشافه بأسمائه في جميع

1.القاشاني عبد الرزاق، **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العال شاهين : 173.
2. نفسه: 173.
3. نفسه: 174.
4. نفسه: 174.
5. الصادقي أحمد ، **حضور الغياب في صوفية ابن عربي** ، دار الحوار ، سوريا ، ط1، 2009 : 127.

الموجودات، وهذه الموجودات هي التي تُدْرَكُ بالحسّ والعقل، أمّا الوجود الذّاتي فهو غيب عن الحسّ والعقل ،"وهو واحد مطلق عن جميع التّقادير والتّصاوير والقيود والحدود، وقد تجلىّ وانكشف بجميع التّقادير والتّصاوير والقيود والحدود، لأنّه فاعلُها وخالقُها وصانعُها على مقتضى علمه وإرادته وقدرتـه التي هـي مراتب ذاتـه و حضـرات أسمائـه وصفاته، وليس هناك في الإدراك العقليّ غير وجود وقيود وحدود قائمة بالوجود، والقيود والحدود هي المعلومة المشهودة بالحسّ والعقل، والوجودُ غيب عن الحسّ والعقل"[1].

فهو يميّز بين الوجود الظَّاهر الذي يُدرَكُ بالعقل والحسّ، ووجود الحقّ الّذي هو علّة لوجود هذا الوجود الظّاهر، " فمن المعلوم أن الذّات الإلهية لا تَتجلّى إلّا عبر الصُّور فهي كالمرآة ، والمرآة لا يوجد فيها إلاّ ما قابلها، و هو الصّور الكثيرة التي يظهر من خلالها الحقّ، غير أن هذه الصّور لا تنضبط و لا يُحاطُ بها و لا تُعلم حدودها كلّها"[2]، وتعليله أنّ الوجود الظّاهر ليس هو الله لأنّ هذا الوجود الظاهر مخلوق، فالوجود الحقّ " خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات كلِّها، وهو غيـب عن جميع ذلك، ولا مشابهة بينه وبين شيء من ذلك أصلا، ولا بوجه من الوجوه"[3].

والتّجلّي الإلهي هو سبب ظهور الموجودات، فلولا التّجلّي الإلهي ما وجدت الموجودات، فهي بهذا الوجود دالة على وجود الله الذي أوجدها بتجلّيه في الصّور

1. النابلسي، **كتاب الوجود**: 39.
2. علي حرب ،**التأويل و الحقيقة** ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، 2007 : 219.
3. نفسه: 44.

المختلفة، فإذا كان العقل يعرف الصورة ،فإنّ العارف يعرف الله بواسطة التّجلّي، فقِبلَتُه من وراء الصّورة التي كانت بسبب التّجلّي، فالمعرفة عند العارف "واقعة من وراء تجلّيه وظهوره بما تجلّى به وظهر به لنا من صورة كلّ معقول، وصورة كلّ محسوس من غير فرق في هذا المقام بين التّجلّي بصورة، والتّجلّي بصورة أخرى"[1].

ومن فكرة التّجلّي يُبرز النّابلسي صفة الظّهور والبطون، والتّجلّي والاستتار الخاص بالوجود الحقّ، فإذا كانت الموجودات تُعتبر طريقا إلهيًّا يصل من خلالها العبد إلى المعرفة بالحق "فيخلق الله تعالى في قلب عبده معرفته به تعالى في الصّورة الّتي تجلّى عليه بها، وهي غَيْرُه تعالى في الحالتين: في الحالة الأولى حالة التّجلّي، وفي الحالة الثانية حالة الاستتار، ولكنّ البصر والبصيرة إمّا أنْ يزيغا عن الله تعالى أو عن غيره، وإمّا أن يَهتديا إليه تعالى، أو إلى غيره"[2].

ومن هنا فالطّريق المُوصِلة إلى الوجود الحقّ عند العارفين هي طريق الذّوق والإلهام، أساسها أنّ الوجود الحقّ واحد أحد قديم لا يتغير ولا يتبدّل، وإنّما يظهر بتجلّياته فيُوجِد صوّر الموجودات كما يشاء، ويستتر بها كيف يشاء.

وعلى الرّغم من هذا الظّهور والبطون يبقى معنى الوجود الحقّ في قلوب العارفين مُنَزَّهاً عن الصّورة "فإذا كان الله تعالى ظاهرا بالوجود بَطُنت الأشياء كلُّها وفنيت

1. النابلسي ، **كتاب الوجود** : 44.
2. نفسه :46.

في وجوده تعالى، وإذا كانت الأشياء ظاهرة بالوجود بَطُنَ الحقّ تعالى، واحتجب بصوّر الأشياء، فهو سبحانه وتعالى الظّاهر والباطن"[1].

ويرى النّابلسي أنّ الطّعن على وحدة الوجود جاء من الفهم الفاسد الذي قال به من لم يفهم قول العارفين في هذه المسألة، فالله الوجود الحقّ لا يعني أنّ الله هو الموجودات، "وإنّما دخل الطّعن من فَهْمِ القاصرين لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأنّ الله الوجود هو الله، والقول بأنّ الموجودَ هو الله، وظنّوا أنّه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود والفرق واضح لا خفاء فيه"[2]، وهو بهذه الإشارة يُفَرِّقُ بين الوجود القديم الّذي هو الله والوجود الحادث الّذي هو للمخلوقات.

04-الوجود القديم والوجود الحادث:

من المفاهيم التي اعتمدها النّابلسي لتقريب فكرة وحدة الوجود إلى الأفهام ضرورة التّمييز بين معنى الوجود القديم، والوجود الحادث، فالوجود القديم يتّصف بالغنى، والوجود الحادث يتّصف بالافتقار، وهذا الافتقار هو الذي يفسّر أنّ الموجودات لا تتّصف بالوجود، فما دامت مفتقرة في وجودها إلى الوجود الحق "فافتقار الحوادث إلى الوجود مانع من أن يكون الوجود صفة لها ، إذ الصفة من شأنها تفتقر إلى الموصوف

1. المصدر السابق: 49.
2. نفسه : 54.

بها، فيلزم الدّور في الافتقار بأنْ يفتقر الوجود إلى الحوادث من جهة كونه صفة لها، والصّفة قائمة بموصوفها، ولا قيام للصّفة بنفسها أصلا"[1].

وبهذا الاعتبار يستنتج النّابلسي أنّ الحوادث لا تتّصف بالوجود إلّا في حكم العقل، أمّا في عقيدة وحدة الوجود فإنّها غير موجودة أصلا، لأنّ إثبات وجودها هو إثبات لوجودين، والوجود واحد لا يتعدّد في عقيدة العارفين "لأنّ الوجود إن كان اثنين مستقلّين كانا إلهين اثنين، وإن كان أحدهما مستقلا وهو الوجود القديم، والآخر غير مستقل بل هو مستفاد من الوجود القديم، وهو الوجود الحادث، لزم انقسام الوجود القديم وانفصال الوجود الحادث منه وهو محال"[2].

فنسبة الوجود إلى الحوادث إنّما هي من باب النّظر العقلي الّذي هو رتبة في الإنسان جاء منها التّكليف الشّرعي ،"وأنّ العقل الّذي جُعل به تكليف المكلّفين يحكم بأنّ الوجود صفة للحوادث، ويحكم بأنّه غير الوجود القديم على طريقة غلبة الوَهم عليه"[3]، فالوجود الحادث لا يتصف بالوجود للاعتبارات التالية:

1. المصدر السابق :55.
2. نفسه : 56.
3. نفسه : 55.

- إثبات الوجود للحوادث إثبات لوجودين.
- إثبات الوجود للحوادث إثبات لانفصال الوجود الحادث عن الوجود القديم.
- إثبات الوجود للحوادث إثبات للتسلسل في الوجود.

وهي اعتبارات في نظر النّابلسي باطلة عقلا وشرعا، ذلك لأنّ وجود الله هو الذي أوجد الوجود الحادث وهو الوجود الثاني، "وهو نور محمّد صلّى الله عليه وسلّم الّذي خلق الله تعالى منه كلّ شيء"[1]، ويستشهد في ذلك في إثبات هذا الوجود الثاني باعتباره واسطة بين وجود الله القديم ووجود الحوادث بعدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية منها قوله صلى الله عليه وسلم: "أنّ الله عزّ وجلّ كتب كتابا قبل أن يخلق السّماوات والأرض وهو عنده فوق العرش، والخلق منتهون إلى ما في ذلك الكتاب، وذلك تصديق الله في كتابه ﴿وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم﴾"[2][3].

فالوجود الثاني هو "صفة الرّحمانية الّتي استوى الله بها على العرش، فحقيقة هذا الوجود الثّاني في ظهوره بالحوادث كلّها راجعة على ما ذكرنا ونسبة الحدوث إليها

1. المصدر السابق: 59.
2. **سورة الزخرف، الآية 4.**
3. المتقي علي بن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، ت: صفوت السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1985 : 132.

إنّما ذلك في نظر العقل حيث غلب عليه الوَهْم، فجعلها صفة للحوادث وإنّما هي صفة راجعة إلى ذلك الوجود القديم لأنّه هو الظّاهر بها دون غيره في نفس الأمر"[1].

وبهذا التّعليل ينفي النّابلسي صفة الوجود عن كلّ شيء إلّا الله، وهو الشّعور بعالم الوَحدة وتجاوز عالَم الكثرة، وتلك عقيدة وحدة الوجود، "فالإنسان ما دام محصورا في قيد الأحكام الكونية ومراتبها، والحضور معها، والشّعور بنفسه وكونه، وإضافة شيء إلى نفسه والإحساس بشيء من الأحكام الكونية كان محجوبا عن شهود وحدة الوجود وعن عالمها وعن شهود معرفة الحقيقة"[2].

إنّ الشّعور بوحدة الوجود عقيدة يذوقها العارف الّذي وصل في سلوكه إلى الطّور الرابع، وفي هذا فالنّابلسي يحدّد أربعة أطوار يتحقّق بها العارف في سيره، ففي إجابته عن السّؤال الذي وَرَدَ إليه من مدينة جاوة، والّذي يسأل صاحبُه فيه عن حكم من يقول:" إنّ الله تعالى نفسُنا ووجودُنا، ونحن نفسُه ووجودُه، أهو كفر صريح كما يقوله بعض العلماء الواردين، أم له تأويل صحيح كما يقول بعض العلماء الآخرين ؟"[3].

ويبدو أنّ النّابلسي في تفصيل الجواب عن هذا السّؤال يرى أنّ هذا القول لا يقوله إلّا من تحقّق في سيره بالوصول إلى الطّور الرّابع، وهذه الأطوار هي:

1. النابلسي، **كتاب الوجود**: 62.
2. نفسه: 64.
3. النابلسي، **رسالة حكم شطح الولي**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978 :191.

الطور الأول: وهو طور الأغيار.

الطور الثاني: وهو طور الأفعال

الطور الثالث: وهو طور الأسماء والصفات.

الطور الرابع: وهو طور الذّات.

فهو يُحذّر من قول هذا القول مادام السّائر في أطواره الثّلاثة الأولى، ويرى أنّ القائل به كافر بالله تعالى، وهو الذي أشارت إليه الآية القرآنية ﴿ وَيُحَذِّرُكُمْ اللهُ نَفْسَه﴾[1]. ويفسّرها النّابلسي أنّها تعني "احذروا الله، لا تقولوا عن غيره إنّه هو الله، ولا عن أنفسكم إنّها هي الله، فإنّكم تكذبون"[2].

ومن هنا يُفهم أنّ القول بوحدة الوجود مقام خاصّ لا يفهمه الفهم الصّحيح إلّا الذّائقون له عن طريق الكشف ،"وليس عندنا في العلم الإلهي مسألة أغمض من هذه المسألة، فإنّ الممكنات على مذهب الجماعة ما استفادت من الحقّ إلّا الوجود، ولا يدري أحد ما معنى قولهم ما استفادت من الحقّ إلّا الوجود إلّا من كشف الله عن بصيرته"[3].

فالممكنات ما كانت موجودة إلّا لأنّها استفادت الوجود من الله، فإنّ الله في وجوده له الكبرياء والعزّة والوجود المطلق، أمّا الممكنات فهي موجودات كلّها مفتقرة إلى

1. **سورة آل عمران، الآية 27.**
2. النابلسي، **رسالة حكم شطح الولي**:199.
3. النابلسي، **كتاب الوجود**: 199.

موجِدِها (الله)، وبذلك فلا نسبة بين الله والموجودات، ولهذا فالمعرفة بالله متأتيّة من معرفة تجلّياته في موجوداته ، أمّا هو في إطلاقه فإنّه "في حِجاب عِزِّه لا نسبة بينه وبين ما سواه، فيكون الخوض فيه من هذا الوجه والتّشوق إلى طلبه تضييعا للوقت وطلبا لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به"[1]،وقد عبّر عن ذلك شعرا بقوله:[2]

إنّ الوُجودَ حَقيقَةٌ لا تـُـــــــدْرَكُ وَقَفَ المُوَحّدُ عِنْدَها وَالمُشْـــرِكُ

والنّاسُ فيها فِرْقَتانِ فَعـــــــــارِفٌ حازَ الكَمالَ وَجاهِلٌ يَسْتَـــــدْرِكُ

والعَيْنُ وَاحِدَةٌ وَلَكِنْ حُكْمُـــهـــــا يَقِفُ البَياضُ وَأَسْوَدٌ مُحْلَـــوْلِكُ

فاطْرَحْ قُيودَ الكائِناتِ جَميعِهـــــا واطْلُقْ عِنانك في السُرى يا مُمْسِكُ

وافْتَحْ عُيونَكَ في حَقيقَة ما تَـــرى ولا يُجْنِبْكَ عَثيرا أو دَرْمَـــــــكُ

كَدْرُ الزَّخارِفِ حَلَّ ماءَك ما اخْتفى عَنْك الّذي هو عنه عَيْنُكَ تُهْتَـــكُ

لكن وُجودَك قابِل وَكَذا الـــــوَرى للصَّفْو فاسْلُك يا هُنا مَن يَسْلُـــكُ

فعلاقة العارف بالموجودات علاقة تفسيرية، فكلّ صورة من صوّر الموجودات تخفي وراءها حقيقة باطنة هي علّة وجودها، فالمطلوب من العارف أن يتجاوز ظاهر الوجود إلى باطنه، فهذه الموجودات خيال، والحقيقة التي وراءه هي حقيقة الوجود الحقّ

1. المصدر السابق:184.
2. نفسه: 184.

الذي أظهر هذا الوجود، وهذا ما تشير إليه الأبيات ، وهو إطلاق عنان الخيال وراء الموجودات جميعها حتى تظهر الحقيقة المطلقة وهي وجود الله الذي هو علّة وجود الموجودات فهي في وجودها مرتبطة به ارتباط خلق وافتقار.

وإذا كانت الموجودات ظاهرة حسّا وعقلا بتجلّي الله ، فإنّ الله الوجود الحقّ لا تُقيّده ولا تُشبهه صورة التّجلّي، "فإذا علمت أنّ الوجود الحقّ القائم بنفسه المُقوّم لغيره من جميع الصّور والأشخاص المحسوسات والمعقولات، من غير أن يَتغير ولا يَتبدّل عمّا هو عليه من أنّه وجود محض حقّ قديم، فإنّ الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي كما قدَّمنا لا تقيّده صورة التجلّي، إذن لا صورة له أصلية من ذاته"[1].

05-وحدة الوجود والحلول والاتّحاد:

كثيرا ما اتُّهم القائلون بوحدة الوجود في الخطاب الصوفي بأنّهم يقولون إنّ الله هو الموجودات، وأنّ الله يحلّ في الموجودات ويتّحدّ بها، والواضح أنّ هذا الفهم بعيد كلّ البعد عن الحقيقة التي يؤمن بها أصحاب هذه الفكرة، ولهذا نجدهم في الكثير من المقولات ينفون عن أنفسهم هذا الزّعم الّذي هو في الأصل مخالف للشريعة.

1. المصدر السابق :199.

والنّابلسي كغيره من المدافعين عن فكرة وحدة الوجود يحاول إبعاد هذه التّهمة بالطّرق التحليلية الواضحة إذ يقول: "الحمد لله الوجود الحقّ القديم المُتجلَّى في كلّ محسوس ومعقول، من غير حلول، ولا اتحاد ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تجسيم"[1].

ولكي يثبت عدم الحلول والاتحاد ينطلق من فكرة الخلق والتقدير، فإذا كانت الموجودات كلّها مخلوقة ومقدّرة، فهي في حقيقتها معدومة لا تتصف بالوجود، ومن هنا "لا يُتصوَّر فيه سبحانه أنْ يَحلَّ فيما به فَرَضَهُ وقَدَّرَهُ من جميع المخلوقات، ولا بعضها أصلا، لأنّ المفروض المقدَّر في نفسه عَدَمٌ صرف، وكيف الوجود يحلّ في العَدَمْ"[2].

ويَستدلّ على هذه المسألة بمثال العدد، فالموجودات كلُّها تشبه الأعداد، فالعدد الواحد هو الّذي يسري في جميع الأعداد ، والّذي لولاه ما كان هناك عدد، ومع ذلك فهو العدد الّذي لا يشبه الأعداد ولا يحلّ في الأعداد ولا يتحدُّ بها وإن كان قيام الأعداد لا يكون إلّا به ،"فإنّ الحوادث كلَّها مثالها مثال مراتب الأعداد كلّها ، فإنّها أمور اعتبارية معنوية، كما أنّ الوجود المطلق مثاله مثال المعدود بتلك الأعداد كلّها إلى ما لا نهاية له، فإنّه الواحد لا غير، وكلّما عدّ ذلك الواحد بمرتبة من مراتب العدد اختلفت المرتبة،

1. المصدر السابق: 17.

2. النابلسي، **رسالة إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود**: 66.

فكان غير الأخرى باعتبار مرتبة العدد التي عدّ لها، وهو في نفسه لا غير، فانظر سريان الواحد في مراتب الأعداد من غير أن يتغيّر عن كونه واحدا"[1].

وإذا كان الواحد هو الوجود الواجد لجميع الأعداد، فإنّ الله هو الوجود الواجد لجميع المخلوقات، وهذه المخلوقات جميعها لا وجود لها إلا بوجوده تعالى، فلولا وجوده ما وجدت، وبالتّالي فهي غير موجودة "وإذا لم يكن ثمّة غير الوجود الحقّ الواحد القديم، فكيف يُتصوَّر الحلول، وإنّما سبب تَوَهّم الحلول منهم قصور إدراكهم، وعدم معرفتهم بالأمر في نفسه"[2].

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء في نظر النّابلسي أنّهم لم يُدقّقوا في كلام العارفين حول وحدة الوجود، فإنّهم نظروا في الموجودات بالعقل والحسّ فنَسبوا إليها الوجود، وإنّما هذا الوجود الذي به وجدت هو وجود الله، فهي مخلوقات لا تمتلك أيّ وجود إلّا الخلق والتّقدير، "فلو تَصَوَّروا الأشياء خالية عن الوجود، ثم تصوّروا كونها قائمة بالوجود لعرفوا معنى كلام العارفين"[3].

ويواصل النّابلسي مُحاجَجَة المنكرين لوحدة الوجود من خلال رفض رؤيتهم المخالفة لها، ويبيّن أنّ فهمهم هو الذي يخالف العقيدة الصحيحة التي جاء بها القرآن والسّنة، فإذا كان هؤلاء لا يعتقدون أنّ الله هو الوجود الحقّ الذي قامت به جميع

1. النابلسي، **كتاب الوجود** :236.
2. نفسه: 101.
3. نفسه: 101.

الأشياء، فالله في عقيدة هؤلاء هو ما تَتَصوَّرُه عقولُهم (عن الله) فالله عندهم ما تصوّرته عقولهم، فهم مُصَوِّرون لله بواسطة عقولهم، بينما أصحاب عقيدة الوجود بعيدون كلّ البعد عن تصوير الوجود الحق، فهو الله المنزّه في ذاته عن الشبيه، والموجودات كلّها غير موجودة إلّا بتجلّي الله عليها، "فالله تعالى واجب قديم لا يشابه الممكنات الحادثة من جميع الوجوه بمقتضى الكتاب والسّنة وإجماع أهل السّنة والجماعة، إذ لو أشبه الممكنات الحادثة بوجه لجاز عليه ما جاز على الممكنات من ذلك الوجه"[1].

ويسمّي النّابلسي هؤلاء بالفرقة الخيالية التّصويرية ،"لأنّهم المتخيّلون لله تعالى المصوّرون له في عقولهم"[2]. وفهمهم للوجود الحقّ المبني على العقل هو الذي أوقعهم في التّشبيه من حيث لا يشعرون، وإنّما التّنزيه الّذي يعتقدونه أنّه لله ما هو في حقيقة الأمر إلّا للصّورة المُتَخَيَّلَة، "وكلّ صورة من الصّور المعقولة والمحسوسة مخلوقة على وصف لا تُشابه الصّورة الأخرى لسعة القدرة الإلهية، فتنزيههم لتلك الصّورة في محلّه، ولكن ليس بتنزيه لله، بل هو تشبيه له سبحانه وتعالى، ولو عقلوا ذلك فهم العابدون لهواهم"[3].

1.النابلسي، **كتاب الوجود** : 78.

2. نفسه: 86.

3. نفسه :86.

ويبيّن النّابلسي سوء فهم المنكرين الذين ظنّوا أنّ الله يحلّ في الأشياء في مفهوم وحدة الوجود، "فلو تصورّوا الأشياء خالية عن الوجود، ثمّ تصوّروا كونها قائمة بالوجود لعرفوا معنى كلام العارفين"[1].

وبهذا الاعتبار يتوصّل النّابلسي إلى حقيقة التّوحيد الّتي يتّصف بها العارفون الذين يؤمنون بتجلّي الله في جميع الموجودات الحسيّة والعقلية فهم لا يقيّدون الله في صورة معينة، بينما الآخرون هم الّذين قيّدوه في صور عقلية، وفي هذا يستشهد بكلام ابن عربي على لسان الحضرة الإلهية حيث يقول: "فمن قيّدني بصورة دون صورة فتخيّله عبد، وهو الحقيقة الممكنة في قلبه المستمرة، وهو يتخيل أنه يعبدني، وهو يجحدني، والعارفون ليس في الإمكان خفائي عن أبصارهم، لأنّهم غابوا عن الخلق وعن أسرارهم، فلا يظهر لهم عندهم سواي، ولا يعقلون من الموجودات سوى أسمائي"[2].

وفي هذه الإشارة يتبّين أنّ للوجود الحقّ الواحد الّذي (هو الله) والّذي به قامت الموجودات مراتب وتعينات، فما هي هذه المراتب عند النّابلسي؟ .

06- مراتب الوجود:

انطلاقا مما قرّره النّابلسي في أنّ الوجود المطلق القديم هو الوجود الحقيقي وأنّ الحوادث موجودة بوجوده ،"وأنّ ذلك الوجود من حيث الكنه لا ينكشف لأحد، ولا

1. المصدر السابق :101.
2. نفسه : 87.

يدركه العقل ولا الوهم ولا الحواس، ولا يتأتى في القياس لأنّ كلّهن محدثات، والمحدث لا يُدرك بالكنه إلّا المُحدَث تعالى ذاته وصفاته عن الحدوث علوّا كبيرا"[1]، ويقسّم النّابلسي الحضرات إلى ثلاث حضرات هي:

1. حضرة الوجود الواحد الحقّ.
2. حضرة الوجود الحقّ المتجلّي بجميع الصّور والأشخاص.
3. حضرة التجلّي في الصّور الخيالية.

فالحضرة الأولى هي مشهد المحقّقين الكاملين، والحضرة الثانية مشهد الغافلين، والحضرة الثالثة مشهد الغافلين الجاهلين، ثم يُبيِّن أنّ الوجود له مراتب كثيرة مجمولة في سبع مراتب هي:

1.مرتبة اللّاتَعين: وهي رتبة الذّات في إطلاقها، "وهذه المرتبة التي للموجود الحقّ سبحانه تسمّى بالمرتبة الأحدية، وبها سمّي الحقّ تعالى باسم الأحد، وهي أي هذه المرتبة كنه أي حقيقة ذات الحقّ سبحانه وتعالى، وليس فوقها مرتبة أخرى للحقّ تعالى هي أعلى منها، بل كلّ المراتب الّتي للحقّ تعالى تحتها أي أدنى منها"[2]، وفي هذه المرتبة تنتفي القيود وينتفي حتى الإطلاق الذي تفهمه العقول في تنزيهها لله تعالى ،"فهو الوجود المحض الواحد القديم الذي لا يتجزّأ، ولا ينقسم ولا يتعدّد، ليس له شكل

1. النابلسي، **القول المتين في تبيان توحيد العارفين**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006 : 297.
2. نفسه : 298.

يخصّه، ولا حدّ معيّن يحدّه، ولا صورة مخصوصة هو محصور فيها، وإلّا لكان مقيّدا مخلوقا حادثا. وذلك محال على الله تعالى، فهو وجود مطلق بالإطلاق الحقيقي عن الإطلاق المفهوم بالعقول، وعن جميع القيود، لأنّه مطلق بالإطلاق المضاف إلى فهم العقول حتى يكون مقيّدا بكونه مطلقا، فهو مطلق، ليس مقيّدا بكونه مطلقا"[1].

فهناك فرق بين الإطلاق الحقيقي والإطلاق المجازي، والذي لله هو الإطلاق الحقيقي، أمّا الإطلاق المجازّي فهو من المفاهيم العقلية، والعقل عاجز عن إدراك حقيقة الوجود الحقّ في إطلاقه الحقيقي، فالله في هذه الرتبة "مطلق بالإطلاق الحقيقي لا بالإطلاق المجازي الذي هو في مقابلة القيد، لأنّ الإطلاق في مقابلة القيد بأنّه إطلاق وليس بقيد، فهو قيد بأنّه إطلاق، وكذلك المراد بالمعنى الحقيقي لا المفهوم منه سلب التعيّن، فإنّه اللّاتعيّن المجازي الذي هو في مقابلة التّعيّن، فإنّ اللّاتعّين المجازي تعيّن بأنّه اللّاتعيّن، فالمراد بذلك أنّه منزّه عن إضافة النّعوت والصّفات إليه، ومقدّس عن كلّ قيد حتىّ عن قيد الإطلاق أيضا"[2].

2.مرتبة التّعيّن الأوّل: وهي مرتبة الوحدة، ومرتبة الحقيقة المحمدية ، وفي هذه المرتبة عِلْمُ الله بذاته وبصفاته وبجميع الموجودات من غير تميّز أو تفصيل "بحيث لا تتميّز الذّات عن الصّفات عن المخلوقات، ولا بعض المخلوقات عن بعض"[3]،ولا ينبغي

1. النابلسي، **كتاب الوجود** : 196.
2. النابلسي، **القول المتين** : 298.
3. نفسه : 298.

أن تفهم العقول أنّ الموجودات لها وجود في ذات الله، أو أنّ ذات الله لها وجود في هذه المخلوقات، فإنّ ذلك من وهم العقل، ويضرب لذلك مثالا بالباب والخشب، "فإنّ الباب من الخشب مثلا قبل أن يجعل بابا من الخشب لا وجود له في الخشب، ولا وجود للخشب فيه أيضا، ولكنّه يقال إنّه مجمل فيه، لأنّه يتفصّل منه لا على أن ينفصل شيء من شيء بل ينفصل لا شيء من شيء، ولله المثل الأعلى"[1].

3.مرتبة التّعين الثاني: وهي مرتبة الواحدية والحقيقة الإنسانية، "وهي عبارة عن علمه تعالى بذاته وبصفاته وبجميع الموجودات، أي المخلوقات على طريق التّفصيل كما عَلِمَها بطريق الإجمال في المرتبة التي قبلها وطريق امتياز بعضها، أي بعض المذكورات عن بعض"[2].

وهذه المراتب الثلاث، هي مراتب أزلية قديمة وترتيبها بهذا الترتيب على حسب فهم العقل، والتّقديم والتّأخير فيها كذلك "لا أنّ ذلك التّقديم والتّأخير زماني أي منسوب إلى الزمان، لأنّه يستحيل عليه تعالى أن يتقيّد بالزّمان، فالتّرتيب المعقول ترتيب في العقول، وذلك باعتبار الأفهام، والتّقديم والتّأخير فيه وصف الأوهام، لا حقيقة الأمر الخارج عن مدارك الأنام"[3].

1. المصدر السابق :298.
2. نفسه : 298.
3. نفسه : 299.

4.مرتبة الأرواح: ويؤكّد النّابلسي أنّ الرّوح واحد، وإنّما تَعَدُّدها لتعدّد الأجسام التي كان لها الاستعداد لقبول الرّوح، فهي أشبه بمثال الشّمس التي أظهرت بأشعّتها العناصر الأربعة، وما جاء من هذه من جماد وحيوان ونبات وإنسان ،"فالرّوح واحد، وهو أرواح كثيرة بعدد ما هو مدبّر له ومُشرق عليه من الأجسام، كما أنّ الشّمس واحدة، وهي شموس كثيرة بعدد ما أشرقت عليه مما ذكرنا"[1].

5.مرتبة عالم المثال والخيال المتّصل: وهي مرتبة لطيفة غير كثيفة، لا تقبل انفصال الأجزاء عنها، ولا انفصال البعض منها، وهي "عبارة عن الأشياء أي المشيوءات بمشيئة الله تعالى الكونية المنسوبة إلى الكون ، المركبة من الأجزاء الخيالية اللّطيفة"[2].

6.مرتبة عالم الأجسام: وعناصر هذه المرتبة الماء و النّار والهواء و التراب وهي تعطي: الجماد و النّبات و الحيوان و الإنسان و الجن، وهذه المرتبة "عبارة عن الأشياء الكونية المركبة من الأجزاء العنصرية التي لا تتجزّأ ، الكثيفة التي تقبل التجزئ أي انفصال الأجزاء عنها، وتقبل التبعيض أي انفصال بعضها عن بعض"[3].

7.مرتبة الإنسان: وهي تمام المراتب لأنّها الجامعة لجميعها،" وهي مرتبة التجلّي أي الانكشاف الإلهي الأخير الذي ليس بعده انكشاف أعظم منه"[4]، وهي مرتبة نقص و كمال ، فإذا كان الإنسان صاحب همّة عالية في عروجه إلى ربّه واتّصاله

1. المصدر السابق : 299.
2. نفسه : 299.
3. نفسه : 299.
4. نفسه : 300.

بحضرة قدسه كان هو الإنسان الكامل لظهور الكمال فيه ،" فإذا صعد الإنسان بهمّة أنانيته، وقدرة ربّه التي هو قائم بها، فغاب عن شهود صورته الظّاهرة والباطنة بشهود أنّ صورته الظّاهرة والباطنة أفعال ربّه الصّادرة عن القدرة الأزليّة، بمقتضى المشيئة القديمة وظهرت فيه كلّ المراتب الستّة الكليّة مع انبساطها عنده في جزئياتها يقال له الإنسان الكامل"[1].

والناس في هذه المسألة ثلاثة أقسام:

1. **القسم الأول:** وهو شهود العامّة من المؤمنين الذين نسبوا جميع الأفعال إلى الله، وهو الباطن من وراء كلّ الصّور الحسيّة والعقلية،" فمن شَهد الفاعل الحقّ وحده لا شريك له في تلك الأفعال كلّها فهو من عامة المؤمنين... لكن هذا الفاعل الواحد من وراء حُجُب الصّور المحسوسة والمعقولة، فإذا أزال تلك السّتارات لم ير غير الفاعل الحقيقي، ولا يبقى لك شبهة ولا إشكال في تلك الصّور أعيانها خيالية عن الحياة والحسّ والحركة والنّطق، والإرادة والقدرة على إظهار فعل أو قول، لكن كانت مظاهر فعل ذلك الفاعل الواحد الوجود الحقّ لا إله إلّا هو"[2].

2. **القسم الثاني:** وهو شهود الخاصّة من المؤمنين، وهم أعلى رتبة من القسم الأول، لأنّهم متحقّقون بشهود الصّفات والأسماء الإلهية، فكلّ حياة فبحياة الله تعالى، وكلّ

1. المصدر السابق : 301.
2. النابلسي، **كتاب الوجود** : 339.

علم فبعلم الله تعالى، وكلّ قدرة فبقدرة الله تعالى، وهكذا كلّ الأسماء والصّفات، فإنّه "هو الوجود الحقّ الواحد الظّاهر بجميع الصّور المحسوسة والمعقولة، فإنّه هو الموصوف وحده بجميع الصّفات، المسمّى بجميع الأسماء المذكورة وغيرها"[1].

3. **القسم الثالث:** وهو شهود الذّات الإلهية، فلا موجود على الحقيقة والإطلاق إلّا الله ،"وهو الوجود الحقّ القديم، وكلّ ما سواه فَانٍ هالك"[2]، وهذا المشهد هو حقيقة وحدة الوجود كما يفهمها العارفون بالله، وكما يفهمها أهل الاستعداد، وهذه الحقيقة والعقيدة يذوقها العارفون الّذين جاهدوا في سبيلها، فتحقّقت لهم الغيبة عمّا سوى الله، وبارتفاع الحُجُب وعدم الوقوف عند هذه الرّتب يزداد النّور ويتكامل في قلب العارف ،"فتنشرح له الصّدور، ويطّلع على حقائق الأشياء وتتجلّى له الغيوب، وغيوب الغيوب، ويعرف كلَّ شيء في موضعه"[3]، وعند هذا يصل إلى المعرفة الكاملة التي مفادها أنّ الله "هو الوجود المحض، والله تعالى واحد أحد، وإنّما الكثرة والتعدّد في الأشياء القائمة به، التي هي موجودة به، والله تعالى قيّوم على كلّ شيء، لأنّه سبحانه هو الوجود، والوجود قيّوم على كلّ شيء"[4].

ولإثبات مشروعية هذا الاعتقاد يلجأ النابلسي إلى الاستدلال بالشاهد من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

---

1. المصدر السابق : 340.
2. نفسه : 346.
3. نفسه : 279.
4. نفسه : 77.

07-وحدة الوجود في القرآن الكريم عند النابلسي:

يستشهد النّابلسي في دفاعه عن وحدة الوجود بعدة آيات قرآنية، وهي آيات كثيرة منها قوله تعالى:﴿ كُلُّ شَيء هَالك إلَّا وَجهه﴾[1]، وهي آية في نظره تثبت أنّ المخلوقات كلَّها والصّور جميعها فانية في نفسها هالكة، والموجود الحقيقي هو وجه الله أي ذاته سبحانه وتعالى، فالله في هذه الآية أخبر "بهلاك كلّ صورة من صّور المخلوقات وفنائها واضمحلالها ، لأنّها مقتضى الاعتبارات الصفاتية الأسمائية، ما عدا الحضرة الذاتية فإنّها الوجود الإلهي إذا لم يكن التّوجه معتبرا فيها، وإن كان معتبرا فهي الاعتبارات الصفاتية والأسمائية"[2].

وهذا المعنى تؤيده آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿فَأَينَما تولّوا فَثَمَّ وَجهُ الله، إنَّ الله واسع عليم﴾[3]، فالله هو المتجلّي على الأشياء ، وجدت بتجلّيه، فهي لولا تجلّيه فانية، فوجه الله هو سرّ ظهور الأشياء كلّها، فما ثمّ في الحقيقة إلّا وجهه "ومعنى ذلك أنّ الوجود الحقّ المطلق بالإطلاق الحقيقي من حيث اعتبارات صفاته وأسمائه الأزلية حاضر، حيث كلّ شيء حاضر، وليس بغائب عن شيء أصلا، والشّيء صادر عنه مثل الكتابة متوجّها عليها، ولا حروف في نفس الأمر، وإنّما الكاتب والكتابة الّتي هي صفته

1. **سورة القصص، الآية 77.**
2. النابلسي، **كتاب الوجود** : 279.
3. **سورة البقرة ، الآية 115.**

موجودات لا غير"[1]،فالمخلوقات ما هي إلّا صوّر يدركها العقل والحسّ، ولا يتعدّى هذا المستوى إلّا أهل الصّفاء والاستعداد، مثال ذلك أشعة الشّمس في إشراقها، فما كان من الكثائف المظلمة كالجدران والأحجار لا يؤثّر فيه إشراق الشّمس، وما كان صافيا نقيّا كالزّجاج والماء فإنّه يقبل هذا الإشراق ،"وهكذا القلوب منّا إذا صَفت وَصَفَت وإذا حازت حاكت، فيتوهّم الجاهل الغبيّ أنّه تعالى حلّ، لا والله الّذي يعلم السّرّ والجهر، وما نُخفي وما نُعلن ليس الأمر كذلك، بل هو كما ذكر بلا شبهة ولا تشبيه، ولا ريب ولا تمويه"[2].

وإذا كانت معرفة الله تعالى في ذاته غير ممكنة لأحد ، فقد قال تعالى :﴿ ويحذّركم الله نفسه﴾[3]، فإنّ معرفته سبحانه متأتّية من تجلّيه في الموجودات وتجلّيه هو وجهه، " فلهذا الوجه الحقّ من حيث مرتبته عروض وظهور في نسب علمه التي هي الممكنات، وتَتْبَعُ ذلك الظّهور أحكام وتفاصيل وآثار بها تتعلق المعرفة التّفصيلية وفيها ومنها يقع الكلام، وأمّا ما وراء ذلك فلا لسان له ولا خطاب يفصّله، بل الإعراب عنه يزيده إعجاما، والإفصاح إبهاما"[4]، أما قوله تعالى ﴿الله نور السّماوات

1. النابلسي، **كتاب الوجود** : 298.
2. نفسه : 300.
3. **سورة آل عمران الآية 30.**
4. النابلسي، **كتاب الوجود** : 185 .

والأرض﴾[1]،فمعناه أنّ الله هو الوجود الذي أوجد السماوات والأرض "أي أظهرهما، فكان هو الظّاهر بهما"[2]، وهو نور يتمظهر كما يلي:

- النّور: الوجود الحق
- المشكاة: القوة غير النافذة
- المصباح: الفتيلة المشتعلة وهي التجلّي والظّهور، وهو العقل الأول
- الزّجاج: وهي الرّوح الأعظم
- الشّجرة المباركة: الذّات العليّة
- نور على نور: الأول هو نور الذّات العليّة وهو النّور الأعلى

والثّاني هو الأسفل وهو النّور الذي يهدي به الله من يشاء من عباده إلى النّور الأول، والنّور الثّاني في نظر النّابلسي هو قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينْ﴾[3]، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4].

وهذا التّفسير يعيدنا إلى رؤية النّابلسي لمراتب الوجود، وأنّ الأصل في هذه المراتب هي الوجود الحقّ، "فالله نور السّماوات والأرض أي منوّرهما، ظاهر بنوره، والنّور هو الوجود الحقّ تعالى لأنّه من أسمائه الحسنى، فالإشراق للأرض ظاهرا والنّور ليس

1. **سورة النور الآية 35.**
2. النابلسي، **كتاب الوجود** : 59.
3. **سورة الأنبياء الآية 107.**
4. **سورة الأعراف الآية 156.**

للأرض، كما أنّ النّور لربّ الأرض، والإشراق الظّاهر ليس له تعالى لأنّ الإشراق قبول تأثير النّور، والربّ تعالى لا يقبل تأثير غيره فيه لأنّه قديم، وغيره حادث، فإذا كان الوجود الحادث إنّما صار وجودا بإضافة الوجود القديم إليه، أو بإضافته إلى الوجود القديم كالأشياء كلّها، فلا تكون الأشياء كلّها صارت بإضافته إليها أو بإضافتها إليه موجودة، لأنّه عدم مثلها، فلا وجود أصلا إلّا الوجود القديم تعالى، فهو الواحد لا غير"[1].

ومن الآيات الّتي تثبت عند النّابلسي تجلّي الله القديم الأزليّ في الموجودات قوله تعالى: ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ حَديثُ مُوسَى إذْ رَأَى نَارًا فَقالَ لِأَهْلِهِ امْكُثوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِيَّ آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلىَ النَّارِ هُدَى، فَلَمَّا آتَاها نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّيَّ أَنا رَبُّكَ ﴾[2].

فالنّار التي رآها موسى هي نار في الظّاهر و الاهتداء الذي يرجوه موسى هو وجه الله في صورة النّار الظّاهرة ، ونداء الربّ لموسى بأنّه هو الله "هو الهُدى الّذي كان يتوقّعه موسى عليه السّلام لمعرفته بأنّ الله تعالى يَظهر على حسب ما يريد"[3].

والله في هذا المشهد ظهر بصورة النّار التي رآها موسى من بعيد ، فلمّا وصل اختفت صورة النّار، ولهذا قال الله لموسى: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكْ إِنَّكَ بِالوَادِ المُقَدّسِ طُوَى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ لِنَفْسِي، فاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، فاعْبُدْنِي وَأَقِمْ الصَّلاَة

1. النابلسي، **القول المتين** : 305.
2. **سورة طه ، الآيات 9، 20، 11، 12.**
3. النابلسي، **رسالة شطح الولي** : 194.

لِذِكْرِيي﴾[1]، والنّعلان في قراءة النّابلسي هما صورة الجسم و الرّوح، و(الخلع) هو التّخلّي عن عالم الأغيار، و(الواد المقدّس) هو ذات الله المنزّهة عن الشّبيه في عالمي الحسّ والعقل، أمّا (طوى) فهي إشارة "لانطواء العوالم كلّها فيه واختفائها في وجوده سبحانه ولانعدامها في حقيقته"[2].

ومن الإشارات المهمّة الّتي أشار إليها النّابلسي في مسألة قراءة القرآن وتفسيره أنّ القرآن ميسّر للذّكر لمن نهج طريق الاستقامة والتّقوى، أمّا الّذين يفسّرونه على حسب فهم عقولهم، فهم في نظره "لم يُصبَروا بالتقوى والإخلاص حتّى تتكشف لهم الأسرار وتشرق عليهم الأنوار، فقد قال الله تعالى:﴿ واتَّقُوا الله ويُعَلِّمُكُم الله، والله بِكُلِّ شيءٍ عَلِيمٌ﴾[3] و قال ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّاَ وجْهَهُ ﴾[4]، "فكلّ شيء وجهه تعالى، ووجهه ذاته العليّة المنزّهة عن كلّ شيء هالك، وابتغاء الفتنة هو تجسيم الله تعالى، واعتقاد أنّه جسم جالس على عرشه، والله غني عن العالمين"[5].

إنّ النّابلسي من خلال هذه القراءة التّفسيرية للآيات القرآنية ، مُتمسّك بفكرة وحدة الوجود، والدّعوة إليها، والدّفاع عنها ، والقرآن في نظره هو الشّاهد على صحّة هذه العقيدة ،وهي عقيدة التّوحيد في أعلى درجاتها، وهيّ الحقيقة الّتي يجب البّحث عنها

1. **سورة طه، الآية ،14،13،12.**
2. النابلسي، **رسالة شطح الولي** : 195.
3. **سورة البقرة، الآية 282** .
4 **سورة القصص، الآية 88** .
5. النابلسي، **رسالة شطح الولي** : 197.

والاعتقاد بها، وهي "عين الكلمة الطيّبة، فإنّ معنى لا إله إلّا الله لا مستغن عن كلّ من سواه، ومفتقر إليه كلُّ ما عداه إلّا الله تعالى ، ولا شكّ عند العقلاء جميعا أنّ الوجود الواحد الحقّ مستغن عن كلّ من سواه من صّور العالم وتقاديرهم، وتعيّنات أرواحهم، ونفوسهم وأشباحهم وجميع أحوالهم، لأنّه الوجود المطلق حتّى عن قيد الإطلاق، وجميع العوالم كما ذكرنا مفتقرة إليه لتظهر به، وتَتعيَّن فيما هي متعينة به مما ذكرنا، وهذا معنى وحدة الوجود"[1].

08- وحدة الوجود في الحديث النبوي عند النابلسي:

الأحاديث التي يوردها النابلسي في هذا المجال عديدة منها الحديث الذي رواه أبو هريرة " أنّ أناسا قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله هل نرى ربّنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر، قالوا لا يا رسول الله، قال: هل تضارون بالشّمس ليس دونها سحاب، قالوا: لا، قال: فإنّكم ترونه كذلك يجمع الله النّاس يوم القيامة، فيقول : من كان يعبد شيئا فليتبعه، فيتبع من يعبد الشَّمس الشّمس، ويتّبع من يعبد القمر القمر ويتّبع من يعبد الطّواغيت الطّواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله عزّ وجلّ في صورة غير صورته الّتي يعرفون، فيقول:

1. النابلسي، **القول المتين** : 324.

أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فيأتيهم الله تعالى في صورته الّتي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون، أنت ربّنا فيتبعونه..."[1]

وهذا الحديث في نظر النّابلسي دليل قاطع على أنّ الله الوجود هو الّذي يتجّلّى بجميع الصّور العقلية والحسيّة، والّذين يعرفون الله بعقولهم هم الّذين يعرفونه في الصّورة الّتي خيّلتها لهم عقولهم، فإنْ تحوّل الله في صورة أخرى لا يعرفونه فيها أنكروه، ولهذا فالعارف الكامل لوحدة الوجود هو الّذي يعرفه في جميع الصّور، ولا تَحجبه الصّورة عن معرفة الله، فوجود الصّور به، وهو لا صورة له لأنّه ليس كمثله شيء، و للصّورة وجهان "وجه تقابل به الوجود المطلق الّذي هو وجود الواجب سبحانه من كونها موجودة في الذّهن، ووجه تقابل به العدم المطلق الّذي هو يستحيل لكونها معروضة من نفسها، فعلم الواجب بها أو الحكم عليه معها علم به وحكم عليه... والله اختار التجّليّ بها على قلب العبد واستتر عنه في غيرها "[2].

ويجد النّابلسي كغيره من السّابقين في قول النّبي صلى الله عليه وسلم " أصدق كلمة قالتها العرب، كلمة لبيد: آلا كلّ شيء ما خلا الله باطل"[3].. الحجّة على مشروعية

1. مسلم. **صحيح مسلم**، باب معرفة طريق الرؤية، رقم 458، ج1 : 86.
2. النابلسي، **كتاب الوجود**: 94.
3. مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الشعر، رقم 5912 : 860.

وحدة الوجود حيث يشرح الحديث بقوله: "أي عَدَمٌ صِرْفٌ مقدّر بتقدير الله، مصوّر بتصويره تعالى ليس له وجود، وإنّما الوجود الواحد الحقّ هو الله تعالى وحده"[1].

ومن الأحاديث التي أوردها في سياق وحدة الوجود قوله صلى الله عليه وسلم "إنّ الله تبارك وتعالى خلق خلقه في ظلمة، فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النّور اهتدى، ومن أخطأه ضلّ "[2]، والظّلمة هي العدم والنّور هو التّجلّي الإلهي على المخلوقات الّتي به ظهرت، وهي في حقيقتها عدم "فمعنى خلق خلقه في ظلمة أي قدّر تقاديره وصوّر تصاويره، وعيّن تعيّناته في العدم المحض، فألقى عليهم من نّوره أي تجلّى عليهم، وانكشف لهم أنّه الوجود الواحد الحقّ لا وجود غيره، فمن أصابه من ذلك النّور، أي: كشفت بصيرته وتحقّقت سريرته أنّه تعالى هو الوجود الواحد الحقّ لا وجود غيره، وإنّ جميع العالم عَدَمٌ صِرْفٌ، وتصاوير محضة، ومجرد تعينات واعتبارات مفروضات، صنعة قادر مريد، ومن أخطأه ، أي: لم يصبه ذلك النّور لدعواه الوجود وجهله بمعرفة نفسه أنّه مجرد تقدير وتصوير لا وجود له سابق ولا لاحق، ولم يكشف عن الوجود الواحد سبحانه، وأنّه لا وجود لغيره فقد ضلّ عن سواء السّبيل"[3].

1. النابلسي، **القول المتين** : 391.
2. المتقي علي ابن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، ت صفوت السقا، رقم 5582، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1985 : 23.
3. النابلسي، **القول المتين** : 323.

وبهذه المرجعية القرآنية والنّبويّة الّتي اعتمدها النّابلسي في إيضاح وحدة الوجود يكون قد مثّل مرحلة مهمّة من مراحل الخطاب الصّوفي على مستوى الكتابة، وعلى مستوى الإيضاح وعلى مستوى القراءة والتّأويل.

لقد كان النّابلسي في الدّفاع عن فكرة وحدة الوجود ناقدا للكثير من الآراء الرافضة لهذه الفكرة، موضّحا للكثير من المقولات العرفانية الّتي عبّرت عن هذا الموضوع، وكان مقصده الأوّل أن يبيّن أنّ وحدة الوجود هي عقيدة التّوحيد الصحيحة ومع ذلك فقد بقيّ مقتنعا أن أفكاره ستبقى غريبة إلّا عند أهل الاستعداد، ولهذا قال عن كتابه الوجود "ولكنّ الكتاب يقع في يد أهله وغير أهله، كالغريب الّذي لا يُعرف في البلد البعيد، يراه العالم بعين علمه، والجاهل بعين جهله، وأسأل الله تعالى أنْ يَحرسه ممّن غلب عليه تخيّل ربّه"[1].

1. النابلسي، **كتاب الوجود** : 194.

الباب الثاني
قراءة الشعر
و تأويله

الفصل الأول

القراءة التأويلية وفق السياق الصوفي العام

تمهيد

1-القراءة التأويلية وفق سياق الحب الإلاهي.

- **الفرق الأول في قراءة النابلسي على ديوان ابن الفارض.**
- **حال الجمع في ديوان ابن الفارض من خلال القراءة النابلسية.**

2-الحقيقة المحمدية في شرح النابلسي على ديوان ابن الفارض.

تمهيد:

يعدّ النص الشّعري في الموروث العربي محورا مثّل حضورا كبيرا في الثّقافة العربية وبخاصّة في مجال النقد، ولهذا لا يزال مرجعا مهما وأساسيا للكثير من النّظريات سواء منها القديمة أم الحديثة، هذه النّظريات التي استندت في مضامينها وقواعدها على النّص الشّعري، ومن هنا وجدنا كثرة الشّروح الشّعرية التي تأسّس وجودها على ضرورة توضيح معاني الخطاب الشّعري سواء من ناحية اللّفظ أومن ناحية المعنى.

وحاجة النّص الشّعري إلى الشّرح يعد إشارة مهمّة لقيمة هذا النّص، فبه وعليه قامت وازدهرت هذه النّظريات التي التقت فيما بينها واختلفت وتضادت أيضا، وهذا ما يفسّر ظهور الموازنات والوساطات التي وجدت في تاريخ التّأليف العربي[1]، وكذلك ظهور المناهج النّسقية التي ثارت على المناهج السّياقية التي أصبحت في نظر النّسقيين وبالا على النّص الأدبي وبخاصّة النّص الشّعري، ومن هنا دعا هؤلاء إلى ضرورة دراسة النّص دراسة داخلية لا تعود إلى العوامل الخارجية التي أسهمت في إيجاده، ومن خلال هذا الاتجاه أصبح النّص بنية لغوية مستقلة، لا بدّ من تفكيكها ودراستها، وعلى الرّغم من هذا التّشديد الّذي دعت إليه البنيوية والتّفكيكية فهذا لا ينفي الوظيفة الإبلاغية للنّص على أن تكون بعد الوظيفة البلاغية الجمالية فالشّعر " يعدّ استعمالا خاصّا للكلام، فالكلام في

1. ينظر محمد مندور، **النقد المنهجي عند العرب**، دار النهضة : 343 وما بعدها.

التّخاطب العادي يرمي أولا وبالذّات إلى القيام بوظيفة جمالية قد تسبق الوظيفة الإبلاغية"[1].

والنّص الصّوفي من النّصوص الأدبية الّتي توفّرت فيها البلاغية والإبلاغية، فهو نصّ يحمل طاقة بنيوية لغوية مميّزة تحمل في مضامينها الكثير من الخصائص التي ترفع النّص الأدبي إلى قمته اللّغوية والأسلوبية سواء من ناحية الكلمة أم العبارة أم الصّورة كوحدة خيالية مجازية، أو ما يحمله هذا النّص من رسالة إبلاغية، فهو بهذه اللّغة المميّزة بالغموض والإغراق في الرمزية، يعدّ مرجعا دقيقا وأساسيا في إبـلاغ وإيصال أبعاد التّجربة الصّوفيـة في حالاتها العميقة وإشاراتها البعيـدة ، " فشعراء الصّوفية يعيشون تجاربهم الوجدانية والوجودية في نفس الوقت، وشخصية الواحد منهم تجتمع فيها صفات الصّوفي الذي ينشد الحقائق الوجودية، وينتظر الرؤية الخاطفة ويعمل على أن يخلّص أحاسيسه من الإدراك المادي، وهو في صفاته هذه يعيش تجربة التّصوف بصفات الشّاعر"[2]، فالشّاعر الصّوفي ناظم لأشياء ذاتية عاشها وجرّبها، إنّها حالات من نوع خاص تتمثل في الشّوق إلى الله والحنين إليـه، ومكابدة المجاهدة قصد الوصول إلـى حال القرب، فالصّوفيون في طريقهم الصّوفي " نزعوا في شعرهم نزعة ذاتية عميقة

1. حسين الواد، **مناهج الدراسات الأدبية**، منشورات عيون المقالات الدار البيضاء، ط 4، 1988 : 85.
2. محمد بن عمارة، **الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر**، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1 : 139.

فضربوا في عالم ما وراء الحسّ وحاولوا أن يصلوا بقلوبهم إلى ما لا يتسنىّ للعقل والحواس الوصول إليه"[1].

وعلى الرّغم من ذاتية التّجربة الصّوفية وتنوعها من صوفي إلى آخر، فإنّ الهدف الذي يسعى إليه كلّ الصّوفيين يجعل من التّجربة الصّوفية تتشابه في الكثير من الأحوال الوجدانية والرّوحية وخاصّة الأحوال العامة مثل حال الشّوق والحنين في حال الغياب، وحال السّكر والفناء والرّؤية في حال الحضور، وهذا ما أشار إليه مختار حبار في دراسته حول شعر أبي مدين التي أسّسها على بعدين هما بعد الغياب، وبعد الحضور، وهذان الجزءان "يشكلان بنية القصيدة تشكيلا متقابلا ومتباينا، وفي حال انبنائها إلى جزء واحد مطّرد وصريح، فإنّ هذا الجزء إمّا أن يكون مبنيا كلّه إلى الغياب، وإمّا أن يكون مبنيا كلّه إلى الحضور، مع وجود الظّلال الإيحائية للبعد المناقض"[2].

والكتابة الصّوفية انطلاقا من تعبيرها عن حالات باطنية يعيشها الصّوفي تعدّ نوعا مميّزا يتعدّى الكتابة وفق الأجناس الأدبية المعروفة وإن كانت هذه الكتابة تستعين بهذه الأجناس ولكنّها كتابة في دلالاتها العميقة تسعى إلى " استشراف عوالم الشّعر، وفتح أبواب التّساؤل حول الجمالي والدّيني بصورة غير مسبوقة في الكتابة العربية، إنّها تطرح ذاتها بمفهوم جديد للإبداع والكتابة، هي تجربة باطنية تأخذ حيزها في الوجود عبر اللّغة

1. خفاجي عبد المنعم ، **الأدب في التراث الصوفي**، مكتبة غريب، القاهرة : 177.
2. حبار مختار ، **شعر أبي مدين التلمساني**، الرؤيا والتشكيل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 : 20.

التي تتجاوز حدود المكان والزّمان والتّعبير المألوف لتُنشئ العالم من جديد في إطار الرّؤية الصّوفية، إنّها تجربة تُقدّم جديدا دائما على كافة المستويات"[1].

ومن هنا فالقراءة المتكاملة للنّص الصّوفي تحتاج إلى جهد كبير خاصّة في معرفة التّجربة الصّوفية التي بدورها تحتاج إلى ثقافة صوفية واسعة تلمّ بالأحوال والمقامات والرموز والمصطلحات والألفاظ، لأنّها تجربة تتعدّى العالَم المادي لتعانق العالم الرّوحي، وتتّخذ من اللّغة التي تنتمي إلى العالم المادي وسيلة للتّعبير عن هذه التّجربة التي هي من عالم الرّوح، ومن هنا ظهرت الرّمزية عندهم، وابن الفارض الشّاعر الصّوفي المعروف من الذين أبدعوا نصوصهم بهذه الميزة التي وضحناها، ومن هنا كان شرح النّابلسي لشعره شرحا صوفيا خالصا لأنّه عاش التّجربة الصّوفية، وفهمها بالعلم والممارسة فهو شارح صوفي مميّز استلهم في شروحه الثّقافة الصّوفية، واتّخذ منها مفتاحا مهمّا لفتح مغاليق النّصوص الشّعرية الصّوفية مثل ما نجد في شرحه لديوان ابن الفارض، أو عينية الجيلي التي سمى شرحه لها بالمعارف الغيبية والتي هي " شرح على لسان القوم، اهتمّ النّابلسي فيه ببيان المواضع المستشكلة من جهة المعرفة الإلهية كما صرّح في مقدمة شرحه، وقد ظلّ هذا الشّرح الوحيد للنادرات مخطوطا، مثل غالبية شروح النّابلسي على مؤلّفات الصّوفية"[2].

1. سحر سامي، **شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية**، لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005 : 11.

2. النابلسي عبد الغني ، **شرح قصيدة النادرات الغيبية لعبد الكريم الجيلي**، تح، يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت : 16.

وإذا كان النّص الصّوفي نصّا أدبيا يحمل جميع مواصفات النّصوص الأدبية، فهو نصّ ينضاف إليه البعد الصّوفي الذي كان سببا في وجوده وخلفية أساسيّة في إبداعه، وتفسير هذا البعد وتبيانه يحتاج إلى شارح متمرّس بالتّجربة الصّوفية علما وعملا، وهنا تبرز القيمة الكبرى لشروح النّابلسي إذا قورنت بشرّاح المستويات الأخرى للنّص الشّعري الصّوفي "خاصّة لتلك المواضع التي عمد الصّوفية إلى الاستغلاق الشّديد فيها"[1].

1-القراءة التأويلية وفق سياق الحبّ الإلهي:

لقد تبيّن أنّ القراءة التأويلية وفق السّياق قراءتان[2]، قراءة سياق النّص الخارجي، وقراءة سياق النّص الداخلي، والذي هو شفرة النّص الأسلوبية ،وإنّ فَهْمَ النّصوص الأدبية لابدّ أن يكون مرتكزا على فهم السّياق الخارجي للنّص، وسياق نّص ابن الفارض كما هو معروف هو سياق الشّعر الصّوفي، وهو شّعر يتميز بدورانه حول موضوع واحد، فشّعراء الصّوفية يبدعون أشعارهم انطلاقا من موضوع الحب الإلهي لا يتعدون ذلك، ولا يكتبون خارجه، وبخاصّة إذا اعتبرنا أن شّعر المديح النّبوي من ضمن هذا الحب الإلهي، لأن حقيقة محمّد صلّى الله عليه سلم في نظر الصّوفية حقيقة ألوهية أزلية.

وإذا كان الشّاعر الصّوفي هو شاعر الحبّ الإلهي، فإنّ هذا الحبّ انبنى في أكثّر قصائد الصّوفية على التّعبير عن حالات البعد، أو حالات القرب وليس التّعبير عن

1. المصدر السابق: 17.
2. ينظر في مدخل هذا البحث : 14، 15، 16.

البعد والقرب موضوعا جديدا عندهم، فلقد سبقهم إلى ذلك شّعراء الجاهلية، والكثير من شّعراء العصر الأموي، وحتى العصر العباسي مثل ما نجد عند الشّعراء العذريين، والفارق في هذا بين هؤلاء وشّعراء الصّوفية، أو بينهم وبين ابن الفارّض، أنّ ابن الفّارض استطاع أن يستحضر كلّ هذه القوالب الشّعرية ليصوغ منها تجربته الدّاخلية التي انطلقت في البحث عن الحبيب الذي يغاير أولئك المحبوبات اللاّئي عناهنّ الشّعراء من قبله، ولقد عبّر الصّوفية عن حال البعد بعدّة ألفاظ منها حال الغياب أو ما سمّي عندهم بمصطلح الفرق الأول، أمّا حال الحضور فهي عندهم حالة الرّؤية، أو ما اصطلح عليه بحال الجمع.

والصّوفي في بداية طريقه يكون في حال الفرق الأول، فإذا حصل له الحضور يقع في حال الجمع، فإذا خرج من حال الجمع دخل في حال الفرق الثاني، "والفرق الأول هو الاحتجاب بالخلقّ عن الحقّ وبقاء رسوم الخليقة لحالها، والفرق الثاني هو شهود قيام الخلقّ بالحقّ ورؤية الآخر"1.

وعند التّفحّص في شرح النّابلسي لديوان ابن الفارّض نجده قد أخذ حيّزا كبيرا في شرح بعد الغياب بخاصة إذا علمنا أنّ شعراء الصّوفية يعبّرون أكثر عن هذا البعد، ونجد ابن الفارض قد أخذه الشّوق والحنين إلى لحظة الوصول التي تغيب فيها الكلمة ويعجز الشّاعر عن التّعبير خلالها.

1. ممدوح الزوبي، **معجم الصوفية**، دار الجيل، بيروت ط1، 2004 : 317.

الفرق الأول في قراءة النّابلسي على ديوان ابن الفارض:

إنّ الناّظر في النّص الصّوفي على العموم، والنّص الفارضي على الخصوص يجد أنّ الكتابة في حال الفرق الأول مبنية على الشّوق بوصفه حال وجدانية تراود الصّوفي منذ البداية وتدفعه نحو الحنين إلى الله المحبوب الحقيقي، فمنبع الشّوق هو الحبّ، وغايته الارتواء من هذا الحبّ، والحبّ الإلهي هو محور القصيدة الصّوفية وهو "ميل الطّبع إلى الشّيء الملّذ، فإن تأكّد ذلك الميل وقويّ يسمى عشقا "[1].

ويؤكد الصّوفية على أنّه " لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلّا الله تعالى، ولا مستحق للمحبّة سواه"[2]، "فالمحبّة استهلاك في لذّة، والمعرفة شهود في حيرة وفناء في هيبة"[3]، والشّوق هو وقود هذا الحبّ ولا محبّة بدون شوق، "والشّوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبّة يكون الشّوق"[4].

ومن هذه المنطلقات الصّوفية يتبين بُعد الشوق إلى محبّة الله عند ابن الفارض من خلال قراءة النّابلسي لها، ففي التّائية التي مطلعها:

نَعَمْ بالصَّبا قَلْبِي صَبَا لأحِبَّتِيّ فَيا حَبّذا ذاك الشَّذَا حِينَ هَبَّت[5]

فالنّابلسي يشرح هذا البيت بقوله: "صبا قلبي لأحبتي، أي حنّ ومال إليهم لأنّها روح محبوبة وقوله ذاك: إشارة إلى البعيد لبعد الحضرة الإلهية عن مشابهة الأكوان،

1. الغزالي أبوحامد، **إحياء علوم الدين**، ج4، دار مصر للطباعة، 1998 : 355.
2. نفسه : 361.
3. القشيري أبو القاسم عبد الكريم ، **الرسالة القشيرية** : 327.
4. نفسه : 329.
5. ابن الفارض عمر ،**الديوان**، تحقيق محمد مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2002 : 83.

والشّذى وهو كناية عما تنقله الرّوح إلى الحقيقة الإنسانية عن الحقيقة الرّبانية من الأخبار اللّطيفة، والأسرار المنيفة ، والعلوم الدّينية والمعارف الرّحمانية"[1].

وهو في شرح هذا البيت يبيّن بعد الغياب المتمثل في شوق الشّاعر وحنينه إلى المحبوب الحقيقي، ويتّخذ الشّارح في تفسير هذا البعد من كلمة (ذاك) التي هي اسم إشارة للبعيد، منطلقا من معناها النّحوي، ليستنتج مقام الغيبة التي هي الرّائحة ،فإنّه فسّرها أنّها تعلّق الرّوح الإنسانية باعتبارها من الله، فالرّوح من أمر ربّي، أي هي روح إلهية، وعندما نتابع الشّارح في تأويله لباقي أبيات القصيدة نجده يتدرّج من بيت إلى آخر ليبرهن على هذا البعد الذي سيطر على القصيدة، فالقصيدة ذات اتّساق منسجم وشّرح النابلسي لها يبين أنها تدور حول موضوع واحد هو الشوق إلى الله، وأبياتها كلّها تتلاحق فيما بينها لتُعبر عن الدّلالة نفسلها، ففي البيت الثّاني يقول:

سَـرَتْ فأسـرَّت للفـؤادِ غُدّيـــةً أحـاديثَ جِـيـرانِ الـعُذَيْـبِ فسرّت[2]

وفي شرح النابلسي " الضّمير في سَرَت للصبا بها عن الروح، يعني انبعاثها الآن عن أمر الله تعالى في ليل الأكوان"[3].

إن المحبّة الّتي تغنىَّ بها الصّوفية تحتاج إلى مجاهدة وصبر، والطريق إلى الله طويل، ولهذا جاء في شرح الشّارح للبيت.

---

1. النابلسي عبد الغني، **شرح ديوان ابن الفارض**، جمع رشيد غالب، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ج1، ط1، 2003 : 209.
2. **الديوان** : 83.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 1 : 209.

أُقَـادُ أسـيـراً واصْـطِـبـاري مـُهـاجِــرِي وَأَنْـجُــدُ أنـصـاري أسًــى بـعـد لَـهْفتي[1]

قوله:" القائد هو الحقّ تعالى إلى حيث يريد، والقائد من أمام يرى بخلاف السّائق، فإنّه من وراء فلا يرى، وقوله أنجد...إلخ يعني أنّ الحزن والتّحسّر وكثرة الاستعانة أنجد ما يكون لي من الأنصار على تحمّل ما أجده من المشقّات والبلاء في طريق الله"[2].

وفي القصيدة الفائية يشرح النّابلسي أبياتها شرحا صوفيا، ومن المفاهيم الّتي وقف عندها مفهوم المجاهدة القصوى الّتي عاشها الشّاعر في طريقه إلى الله، والمجاهدة مقام مُهمٌّ في مدارج أرباب السّلوك، والصّوفيون يستدلون على ضرورة هذا المقام الّذي يجب أن يكون لله وبالله بالآية الكريمة ﴿ وَالذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اَلله لَمَعَ اَلْمُحْسِنِينَ﴾[3]، كما ينطلقون من الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما دخل جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله مجموعة من الأسئلة، والمحاورة تبيّن أنّ أعلى مقام هو مقام الإحسان، وهو " أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك" [4].

والمجاهدة من خلال هذه الآية الشريفة هي بداية درجة الإحسان التي أشار إليـها الحديث ،والآية انتهت بذكر المعية، أي معية الله ستكون مع المحسنين ومن هنا "ينبغي للعبد أن يعلم أنه في جهاد عظيم، وفي قرب من الرّب جلّ ثناؤه، ولا يوصف

1. **الديوان** : 89.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 1 : 245.
3. **سورة العنكبوت**، الآية 69.
4. البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، رقم 50 : 23

مقامه فليثبت ولا يعجز، فإنّه إن عجز أو ملّ فقد عصى ربّه عزّ وجلّ ووقع في جهنم"[1]

وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض:

فَالوَجْدُ باق والوِصالُ مُماطِلي والصَّبرُ فانٍ واللِّقاءُ مُسَوِّفي[2]

والمعنى في ذلك أن خاطر الاتّصال المذكور تارة يغلب عليه فيلقيه في الأمل، وتارة يستعصي عليه بالكليّة، وقوله والصّبر: "أي لا وجود له أصلا"[3].

ولقد أكثر ابن الفارض في ديوانه ذكر الحبّ ومتعلقاته، من وَجْد و وَلَه وصَبابَة وعشق، والعشق " هو القوّة الخفيّة التي تدفع السّالك على المُضيّ قدما في طريقه رغبة في لقاء المحبوب الأزلي، وهو الله سبحانه وتعالى"[4].

والنابلسي في شرحه يبيّن مدى الصّبر الّذي احتمله الشّاعر، والمشاقّ الّتي اعترضته في طريقة إلى محبوبه، فلقد كان صبر الشّاعر صبرا من نوع خاص، وفي هذا يقول الشاعر:

ولَقَد أقول لِمَنْ تحَرَّشَ بالهوى: عَرَّضْتَ نَفسَكَ للبَلى فاسْتهدِفِ

أنتَ القَتيلُ بأيّ مَن أَحبَبْتَهُ فاختَرْ لنفسِك في الهوى مَن تَصْطَفي[5]

1. الجيلاني عبد القادر، **الغنية**، ت، أبو عبد الرحمن بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003 : 311.
2. **الديوان**، ص 143.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1، ص 286.
4. العطار فريد الدين ، **منطق الطير**، ترجمة محمد بديع جمعة، دار الأندلس، ط 2، 1979 :90.
5. **الديوان** : 145.

أي : " قد عرضنا عليك محبّة الله تعالى ومحبّة الأغيار من العوالم، وشرحنا لك ذلك، فانظر في نفسك ولا تَغُشَّها واصدق في حالك ومقالك"[1]

والشّاعر في الفائية محبٌّ عارف، فالمعرفة شرط لازم للمحبة، ولا حبّ بدون معرفة، وهي التي تجعل السّالك يستمر في حبّه ويدوم عليه، " فهي نور الرّحمة الإلهية التي تَشرق في قلب السّالك المستعدّ القابل لذلك، وتزيل كلّ مشخصاته وقواه بالأشعة النورانية وتعطّلها عن العمل"[2]، والمعرفة عند القشيري: "صفة من عرف الحقّ سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الله سبحانه وتعالى في معاملاته ثم تَنَحَّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ثم طال بالباب وقوفّه ودام بالقلب اعتكافُه، فحظي من الله تعالى بجميع إقباله"[3].

ومن تمام المعرفة الرّضى عمّا كان من المحبوب في كلّ الأحوال على نحو ما يتجلَّى في قول الشّاعر:

لوْ قال تيها: قِفْ على جَمْرِ الغَضـــا لَـــوَقَفْـتُ مَمْـتَـثِـلاً ولـــم أتـــوَقّـفِ

أوْ كان من يَرْضى بِخَدِّي مَوْطِـــئاً لـوَضَـعْـتُـه أَرْضـــا ولـَم أَسْتَنْكـف[4]

إنّها غاية الاستسلام للحبيب حتّى ولو تطلب الأمر أن يضع وجهه فراشا أو موطئا لرجل الحبيب، والمعنى أنه:" لو كلّفني هذا المحبوب الحقيقي بأن أدوم قائما على النّار الموقدة بأشدّ الأحطاب فإنيّ أمتثل أمرَه لا خوفا منه ولا رجاء بل حبّا وشغفا... ومنه

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 295.
2. الزوبي ممدوح ، **معجم الصوفية** : 382.
3. القشيري، **الرسالة**، ص 312.
4. الديوان : 146.

إشارة إلى أنّه بعد كمال معرفته بالله تعالى والتّحقق به هو قائم بخدمة أوامره ونواهيه على أكمل الوجوه وأتمّ الأحوال"[1].

وإذا كانت المعرفة درجات، ونهايتها التّحقق بالمحبوب الحقيقي، فإنّ المجاهدة في حبّ الله تستلزم الحيرة، وهي من الأحوال التي يعيشها السالك في الطّريق إلى الله... وفي هذا الوادي على حسب تعبير العطار " تصاب بالعمل المتواصل، والألم والحسرة، وهنا يكون كلّ نَفَس سيفا مصوَّبا إليك، وهنا تَحْمل كلُّ لحظة الأسى إليك، وفيه تكثر الآهات والحركة والآلام"[2].

ومن شدّة شوق ابن الفارض لمحبوبه طلب الزّيادة من الحيرة، لأنّها كما يقول النّابلسي هي :" عين الهداية إليه ولهذا طلب الزّيادة منها"[3] وهذا الطّلب نجده في البيت الآتي:

زِدْنـي بِفـرْطِ الحُـبِّ فـيـكَ تَـحَـيُّـراً وارحَمْ حَشـى بِلظَـى هَواكَ تـسَـعَّـرا[4]

إنّ هذه الأحوال التي عاشها الشّاعر في طريقه هي الّتي جعلته سلطانا على العاشقين الهائمين بحبّ الله سبحانه وتعالى، وهو يُصرّح بهذه السَلْطنة في عدَّة مواضع منها قوله: يُـحْشـرُ الـعاشقـونَ تَحتَ لِوائـي وَجـمـيـعُ المـلاحِ تـحـتَ لـوِاكا[5]

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 301.
2. العطار، **منطق الطير** : 395.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 1 : 346.
4. **الديوان** : 127.
5. نفسه : 156.

وقوله:

قُـلْ للذّيـنَ تَـــقدَّمـوا قَبْـلي وَمَـنْ بَـعْدي، وَمَـنْ أَضْحى لأشجاني يـَرىَ

عنِّي خُذوا وبيَ اقْتَدوا وليَ اسْمعوا وَتَحَـدَّثـوّا بصبـَابـتي بَـيـنَ الــورى[1]

(فعني خذوا) :" أي تعلموا علوم الله تعالى الفائضة علي"[2]، والعلوم هنا هي العلوم القلبية التي يكسبها السالك وهو يعيش أحوال الحب الإلهي، وما يزال السّالك في طريقه إلى أن يبدأ الإحساس بنشوة القرب أو لحظة الوصول، وهنا تزداد حال المجاهدة وحال الشّوق والمعرفة والحيرة، وفي هذا السّياق يقول الشاعر:

يا صاحِبي هـذا العـقيــقُ فَقفْ بِـهِ مُتَـوالها إنْ كـنتَ لَسْـت بــوالــه

وَانْـظُـرْهُ عـنِّـي إنَّ طَـرْفي عـــاقَنـــي إرْســـالُ دمـعـي فيه عـــنْ إرسـاله[3]

فالعقيق هو " إشارة إلى القرب، لأنّ وادي العقيق الّذي بقرب المدينة المنوَّرة نَصْبَ عَيْنيه لأنّه بقرب ديار المحبوب، وقوله فقف به: أي لا تتجاوزه، فلا وصول إلّا إليه وهو سدرة منتهى العقول"[4]، وتأويل الشّارح للمكان بهذا التأويل الصّوفي يُعدُّ بحق قراءة جمالية للمكان، فإذا كان وادي العقيق موضعا بقرب المدينة فإشارته عند النّابلسي إشارة صوفية تتمثل في قرب الوصول، ذلك أن الوصول إلى الله لا يكون إلّا عن طريق محمّد صلى الله عليه وسلم، فالنّابلسي بهذا التّأويل يضفي على الأماكن دلالات صوفية، فجمالية هذه

1. الديوان : 127.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 248.
3. **الديوان** : 160.
4. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 2 : 5.

القراءة تتمثل في كونها تتجاوز ظاهر العبارة لتحقق بعد ذلك جمالية أكثر متمثلة في القدرة القرائية على استنتاج المعنى الباطن من وراء هذه العبارة أو تلك.

ومن خلال هذه النّماذج الّتي اخترناها للدّلالة على حال الفرق الأوّل عند ابن الفارض من خلال القراءة النّابلسية لها، يَتبيَّن أنّ ديوان الشّاعر في أغلبه مَبْنيٌّ على حال البُعد، فالمدار في هذا الدّيوان مؤَسَّس على الذكرى والفراق والبعاد مستخدما في ذلك الكثير من الصّيغ التعبيرية المتداولة عند الشّعراء من ذكر الأماكن، والوقوف على الأطلال، وذكر أسماء المرأة، وكلّ هذه التوظيفات هي في الحقيقة توظيفات أراد من خلالها الشّاعر التّعبير عن شوقه وحبّه الخالد، وعن رحلته الشّاقة الطويلة الّتي غَمَرَها الفراق والبعاد، وكيف كانت ناقته شديدة الصّبر في هذه الرّحلة، لأنَّ صاحبَها كان شديد العزم والصّبر في ملاقاة الحبيب الّذي أشار إليه في الكثير من أشعاره بأسماء ليلى وسلمى ونُعم وعُتب وغيرها، وإلى هنا نكون قد ألممنا ببعد الغياب في القصيدة الفارضية من خلال شرح النّابلسي لها، و في هذا المبحث لم نقف إلّا عند نماذج معينة ومحدَّدة لعلها تكفي للدَّلالة على هذا البعد في كامل الدّيوان.

حال الجمع في ديوان ابن الفارض من خلال القراءة النّابلسية:

هذا البعد يسمى حال الجمع، أو حال الحضور، والحضور حال يغيب فيها الصّوفي عن سوى الحقّ، وهو حال لا يحدُّه وقت ولا يُقَيدُه زمان، "وهو الّذي يُعبَّر عنه منظروا الصّوفية بالحديث القدسي الّذي نَصُّه يقول: " مازال عبدي يتقرب إليَّ بالنَّوافل

حتَّى أُحبُّه... فإذا أحبّ الحقُّ عبدَه أقامَه مقام القرب منه"[1]، وهنا تَغيبُ الكلمة وتَعجَزُ اللُّغة عن الإفصاح يقول النفري: " يا عبد لا تنطق فمن وصل إلي لا ينطق"، وقال: "يا عبد غيبتي تريك كلَّ شيء، ورُؤيَتي لا يَبْقىَ مَعَها شَيء"[2]، وعند هذا المقام يقع الفناء، وتَفنى الأشياء ويَبقى الصّوفي في لحظة الذُّهول، يَنْتفي العالَم كلُّه، وما يَبقى إلَّا قلبُ الصّوفي وربه، وفي هذا الوادي يقول العطَّار: " فَعَيْنُ هذا الوادي هي النّسيان والبُكْم والصَمَم، وذَهابُ العقل والوجدان، وسترى مكان الظّلال الخالدة تتلاشى أمام شعاع واحد من شمسك الوضَّاءَة"[3].

وإذا كانت هذه الحال بهذا الوصف، فإنَّ الصّوفي لا يُعَبر عنه إلّا إذا خرج منه، وعند الخروج تقع حال (الفرق الثاني)، "وهكذا يَفْنى المُحبُّ عن الخلق بحكم الله وعن الهوى بأمر الله، وعن الإرادة بفعل الله، ويظلُّ تحت ظلال الفناء، حتىّ يُخرجُه الله إلى الخلق في ثياب الربانية ويَهبه التَّكوين، وخَرْق العادات"[4]، وأثناء عودته إلى الخلق (الفرق الثاني) يستطيع الصّوفي أن يُعَبر عن حال الجمع أو الحضور أو الفناء الّذي وقع فيه قبل حال الفرق الثاني.

والنّابلسي في شرحه لمقام الفناء، يكثر من كلمة التّجلي، ولعلّه في تناوله لهذا المفهوم كان مُتَّكئا على ما قاله الصُّوفيون من قبله، وبخاصة ابن عربي وعبد الكريم

1. حبار مختار، **الرؤيا والتشكيل** : 48.
2. النفري، **المواقف والمخاطبات** :176.
3. العطار، **منطق الطير** : 404.
4. يوسف محمد طه زيدان، **الطريق الصوفي**، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991 : 112.

الجيلي الذي قَسَّم التّجلي إلى عدَّة أقسام، هي تجلّي الأفعال وتجلّي الأسماء وتجلّي الذّات، " فتجلّي الحقّ سبحانه وتعالى في أفعاله، عبارة عن مشهد يَرى فيه العَبْدُ جَرَيان القدرة في الأشياء"[1]، أمّا تجلّي الأسماء فهو على حسب قدر الاسم وأعلاها اسم الله ،" فإذا تجلّى الحقّ من حيث اسمه الله فَنيَّ العبد عن نفسه وكان الله عوضا عنه له فيه فَخَلُصَ هيْكلُه من رقّ الحَدَثان، وَفُكَّ قيدُه عنه من قيْده الأكوان"[2].

وكما تتعدَّد التَّجليات بتعدُّد الأسماء، فكذلك تتعدَّد التّجليات بتعدُّد الصّفات " فإذا تَجلَّت ذاتُ الحقّ سبحانه وتعالى على عبده بصفة من صفاتها، سَبَّح العبد في فلك تلك الصفة... فإذا سَبَّح العبد في فلك صفة واستكملها بحكم الإجمال، استوى على عرش تلك الصّفة، فكان موصوفا بها، فحينئذ تتلقاه صفة أخرى، فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعها"[3] وفي صفة الحضور في هذا المقام يقول ابن الفارض:

وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الحَبِيب وَبَيْنَنَـا ... سِرٌّ أرقُّ منَ النَّسيمِ إذا سَـــرى

وَأباحَ طَرفي نظرةَ أمَّلتُـــهـــا ... فَـغَذَوتُ معروفًا وكنتُ مُنَكَّـرَا

فدُهشتُ بينَ جمالهِ وجلالـــهِ ... وغَدَا لسانُ الحالِ عنِّي مُخبـرَا

فَأَدِرْ لِحاظكَ في محاسنِ وجههِ ... تلقى جَميعَ الحُسْن فيه مُصَـوَّرا[4]

1.الجيلي عبد الكريم ، **الإنسان الكامل** ، ت محمد عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ،1991 : 61

2. نفسه : 66 .

3. نفسه : 67.

4. **الديوان** : 129.

إنّ الشّاعر في هذه الأبيات مستمتع أشد الاستمتاع، فقد وقعت له لحظة الوصول بالمحبوب، إنّها لحظة الاتّصال القصوى في مشاهدة الحبيب في درجة الجمال والجلال، إنّ هذه اللحظة لا تحدث إلّا بعد مكابدة، ولهذا نجد الشاعر قد تحققت له النَّشوة والسَّعادة الّتي لا تفهمها العقول، وإنَّما هي من الحقائق الذَّوقية الكشفية الّتي يعيشها قلب الصّوفي ولا يفهمها غيره ، ومن هنا عَبَّر عنها ابن الفارض بقوله (وبيننا سرٌّ): "أي أمر خفي عن العقول والألباب وهو التَّحقُّق بحقيقة الوجود الحقّ ذَوْقا وكَشْفا ومُعايَنَة... وقولُه (وجهُه): أي وجه ذلك المحبوب، والمعنى في ذلك صوّر تجلّيات الوجه فإنَّها كلّها حَسَنة"[1].

إنّ النَّظر إلى محاسن المحبوب وجلاله الحقيقي، هي غاية العشّاق الإلهيين، ومن خلال هذه اللّحظة تتحقق لهم حال الإشراق النوراني الّتي تؤهلهم لأن يخرجوا إلى الخلق وقد تَحَلَّوا بصفات الحقّ، وفي هذا يقول ابن الفارض:

وهـذه سُنّـةُ العُشّـاقِ مـا عَلِقوا بِشَـادِنٍ فَخَـلا عُضْـوٌ مِنَ الألَـمَ[2]

"فقوله: العشّاق يعني أصحاب النّظر الحقيقي إلى الجمال الحقيقي وقوله (بشادن) كنّى به عن مجلى الحضرة الربانية على القلب الإنساني على قدر استعداده، فإنّه سريع

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 350.
2. **الديوان** : 186.

النَّفرة عنه والوحشة منه، وقوله (من الألم): هو ألم المجاهدة، وتَوَقُّع المكابدة الّتي يَراها السّالك في طريق الله تعالى لتحصيل مقام المشاهدة"[1].

ويبدو أنّ ابن الفارض وهو يُعبّر عن مقام المشاهدة، وتَجلّي المحبوب له، لا يجد إلّا اللّغة العادية بوصفها وظيفة لتوصيل هذا المقام أو تقريبه إلى القارئ، ومن هنا نجد الاعتماد على الوصف الحسّي للمحبوب ووصف حال الذّهول في حضرة جمال المحبوب، على نحو ما يتجلّى في هذا الملفوظ:

ما بَين مُعْتَرَك الأَحْداق والمُهَـــج أنـــا القَتيلُ بـــــلا إِثْمٍ ولا حَـرَجِ

وَدَّعْتُ قَبْلَ الهَوَى رُوحِي لَمَا نَظَرَتْ عَيْنَايَ مِنْ حُسْنِ ذَاكَ المَنْظَرِ البَهِـجِ

لله أَجْفَـانُ عَيْنٍ فِـيكَ سَاهِـــرةٌ شَوْقًـــا إِلَيْكَ وَقَلْـبٌ بِالْغَـرَامِ شَجِـيْ

وأَضْـــلُعٌ أُنْحِلَتْ كَـادَتْ تُقَوِّمُـــها مِــن الجَوى كَبِدي الحرَّا مِن العِـــوَجِ

وأَدْمُـــعٌ هَمِلتْ لولا التَنَفُسَ مِـــن نَـار الهَوَى لم أَكَد أَنْجو مِن اللُّجَـجِ[2]

لقد وظف الشّاعر في هذه الأبيات لغة رمزية، فالأحداق والمهج والأضلع والأجفان والأدمع في تقدير النّابلسي أمور ذوقية، فالأحداق هي سواد العيون الخاصّة بالمحبوب، أمّا المهج فهي نفوس العشّاق، "وكنّى بالعيون عن مظاهر تجلّيات الوجود الحقّ وسوادها كونها آثارا عدمية ، فإنّ الكون كلّه ظلمة، فهو أحداق الوجود الحقّ"[3]

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 2 : 78.
2. **الديوان** : 97.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 2 : 84.

إنّ هذه القراءة النّابلسية تقفنا على القيمة الجمالية للكلمة أو المفردة في الدّلالة على المعنى الصّوفي، فلقد اختار الشّاعر لفظة (معترك) ليبرهن على مدى الحيرة والصّبر والمجاهدة التي لقيها الشّاعر في طريقه إلى محبوبه إلى أن قال: (أنا القتيل بلا إثم ولا حرج)، فهو في الأخير انتصر على المهج لصالح العيون الّتي هي المحبوب الحقيقي، بدليل قول النّابلسي: " وقوله بلا إثم ولا حرج، أي ذنب يرتكبه قاتلي، يعني أنّه مقتول بلا إثم من قاتله، ولا حرج عليه في قتله، إمّا لأنّ قتله إبطال لحياته الوهمية لتتحقّق له الحياة الحقيقية الأبدية أو لأنّ قاتلَه مُتَصَرّف في مُلْكه عادل في حُكْمه فلا يُسْأَل عمّا يَفْعَل"[1].

والشّاعر هو قتيل محبوبه، وكيف لا يكون قتيله وقد نظر إلى حسن ذلك المنظر البهج الّذي عاش حياته كلّها سهرا من أجله، وفي البيت الثّالث " الخطاب للمنظر البهج على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الحضور، وكنَّى بالعين عن ذات الوجود الحقّ، وبالأجفان عن صور الكائنات، فالأرواح الأجفان العليا، والأجسام الأجفان السُّفلى، فإذا انكسرت الأجفان العليا الرّوحانية النّفسانية، أو السُّفلى الجسمانية كان ذلك من دواعي القبول"[2].

إن صفات السّهر والشّوق عند الشّاعر في سبيل تحقيق لحظة الحضور ما هي إلّا كناية "عن عدم الغفلة في ظلمة الأكوان لمشاهدة نور الوجود الحقّ المتجلّي

1. المصدر السابق : 85.
2. نفسه : 85.

باسم الرّحمن على عرش الأعيان"[1]، أمّا الأضلع فهي كناية عن الأخلاق الكريمة، كما يبنى الجسد على الأضلاع ، فكذلك الشّاعر بنى أمره على الأخلاق الكريمة ، أمّا قوله أنحلت: فهي " كناية عن ظهور ضَعْف تلك الأخلاق بتجلي الحقّ تعالى بحقائقها، وقوله (أدمع) معطوف على أضلع، كناية عمّا يخرج من عين الوجود الحقّ من العلوم بالتّجليّات الإلهية، والمراد أدمعه من عين حقيقته ، وكنّى بالتّنفس عن ظهور نفسه وانفراده بها لرجوعه إلى الفرق بعد الجمع وقوله: لم أكد أنجو من اللّجج: يعني لم أكد أسلم من بحار تلك العوالم الإلهية الفائضة علي من وجودي الذي أنا قائم به، فتارة أَغْرَق فيها وتارة أطفو عليها"[2].

ومن هذا المعنى تبرز صعوبة الخروج من حال الجمع عند الصّوفي وضرورة الخروج منه أيضا، فالعودة إلى الخلق ضرورية حيث يحنّ الصّوفي إلى تلك الأنوار الإلهية، وعندما تقرأ شرح النّابلسي لبيت الشّاعر:

عَينِي جَرحتْ وَجْنتَهُ بِالنَّظَـــرْ مِنْ رِقَّتِها فَانْظُر لِحُسنِ الأَثَـــرْ[3]

يتبيَّن تأثر الشّارح بقول الجيلي، فالنّابلسي يوجّه هذا البيت ضمن مفهوم التّجلي " فقوله جرحت وجنته: أي وجنة المحبوب الحقيقي، وكنّى بالوجنة عمّا استولى عليه من التّجلي

1. المصدر السابق : 85.
2. نفسه : 87.
3. **الديوان** : 129.

الإلهي بغلبة ظهور اسم من الأسماء جامع لكلّ اسم، فإنّ كلّ اسم من أسمائه تعالى جامع لكلّ اسم على حسب خصوص ذلك الاسم"[1].

وعلى الرّغم من أنّ النّابلسي في هذا الشّرح لم يذكر الاسم المتجلّي على الشّاعر، فإنّه يفهم من كلمة (جامع) أنّه أحد الأسماء العَليَّة مثل الرّحمن والرّب، وفي هذا يقول الجيلي: "وشأن العبد في هذا التّجلي أن تنزل عليه الأسماء الإلهية اسما اسما فلا يزال يقبل منها على قدر ما أودع الله في هذا العبد من نور ذاته إلى أن ينزل عليه اسم الرَّب، فإنْ قَبِلَهُ وتجلّى له الحقّ فيه تنزلت عليه الأسماء النّفسية والمشتركة التي هي تحت هيمنة الرّب... حتى ينزل عليه اسم الملك، فإذا قَبلَه، وتجلَّى له الحقّ في ذاته تنزلت عليه بواقي الأسماء بكمالها اسما فاسما إلى أن ينتهي إلى اسمه القيوم، فإذا قوَّاه الله وتجلّى له الحقّ في اسمه القيّوم انتقل من تجليات الأسماء إلى تجليات الصّفات"[2].

ومن المعروف أنّ فكرة الحضور والتّجليّ أو الجمع تتقاطع مع فكرة الحلول والاتّحاد الّتي لقيت معارضة شديدة، ووصل الأمر إلى تكفير بعض القائلين بها، وأصبح بعض الدّارسين يقسمون التّصوف إلى تَصوُّف صحيح وتَصوُّف مُنحرف ودخيل.

والحلاّج من أبرز من يمثّل هذا التّصوف الدّخيل في نظر هؤلاء الدّارسين " لذلك فإنّ الحلاّج يعتبر مثالا للتّصوف المنحرف بكلّ معاني الانحراف فنجده مثلا يفسّر قول الله تعالى: "هو الأوّل والآخر والظّاهر والباطن"، بقوله: "ها أنا الأوّل والآخر

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 2 : 311.
2. الجيلي، **الإنسان الكامل** : 67.

والظّاهر والباطن لأنّي أنا الحقّ وأنا الكلّ ووجودي غير محتاج لدليل لأنّي في كلّ شيء مقيم... ولعلّ الحلاّج أخطر من انحرف من الصّوفية في هذه المرحلة من التّصوف نتيجة تأثّره العميق بالثّقافات الواردة"[1].

والنّابلسي عندما يقرأ النّص الفارضي المحتمل لمعنى الحلول والاتّحاد نجده يبتعد عن المعنى الفاسد ليؤوّله تأويلا مغايرا، ولهذا نجده يردد عبارة "من غير اتحاد ولا حلول "كما في شرحه لقول ابن الفارض:

وهـامَـتْ بـهـا روحي بـِحَـيْـثُ تـمَـازَجـا اتِّـحـــاداً ولا جِـــرْمٌ تـَخَـلَّـلَـهُ جـرْمُ[2]

وقوله اتّحادا: " أي بحيث صارا شيئا واحدا، كاتّحاد النّخلة بالنّواة قبل أن تظهر منها، وهي معدومة فيها، وهو اتّحاد العالِم بالمعلوم من حيث هو معلوم، لا من حيث ظهوره... وقوله: تخلله جرم من خَلَّلَ الرّجل لحيته أي: أوصل المّاء إلى خلالها، وهو البشرة التي بين الشّعر، وكأنّها مأخوذة من تخللت القوم، إذا دخلت بين خلّلهم وخلالِهم... وليس هذا اتّحادا ولا حلولا، كما شنَّع به المحجوبون على أهل طريق الله تعالى العارفين به فإنّ ذلك من عَدَمِ فهمهم لمعاني كلامهم، وعدم معرفتهم باصطلاحهم في إيراد علومهم الإلهية بينهم، فإنّ شرط معنى الاتّحاد والحلول أن يكون موجود يتحدّ أو يحلّ في موجود آخر"[3].

ويعدّ بُعد الحضور في التّعبير الصّوفي بُعدا تقع فيه الرُّؤية أو المشاهدّة، ويبدو واضحا أنّ النّابلسي يستخدم إلى جانب كلمة التّجلّي كلمة المشاهدة والرّؤية، وليس

1. سلطان عبد المحسن ، **التصوف الإسلامي في مراحل تطوره** ، دار الأفاق العربية، القاهرة، 2003: 43.
2. **الديوان** : 183.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 263.

المقصود بهذين المصطلحين في الثّقافة الصّوفية الرؤية والمشاهدة المعروفة كوظيفة حسّية يقوم بها الإنسان في عالم الحسّ والمادة، ومن ثمّ فإنّ الله عندما يتجلّى لا يتجلّى بهذه الخاصية، فالله لا تدركه الأبصار، وعندما طلب موسى من ربّه الرؤية، قال الله تعالى له :﴿... لَن تَرَانِي وَلَكِن انظُرِ اِلَى اَلْجَبَلِ فَإِنِ اِسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ المُؤمِنِينَ﴾[1].

فإذا كانت الرّؤية مستحيلة لموسى، فمن باب أولى هي مستحيلة على من هم دونه من العباد، ولهذا فالرّؤية في اصطلاح الصّوفيين "هي إدراك الحقّ بنور البصيرة المكحَّلة بنوره"[2]، والمعاينة هي "معاينة وجه الحقّ بنور البصيرة ، مطلقا ومقيّدا في كلّ شيء وهي معاينة بشواهد العلم"[3].

ويرى أبو حامد الغزالي في هذا السّياق أنّ " الرّؤية حقّ بشرط أن لا تفهم من الرّؤية استكمال الخيال في متخيَّل مُتصوَّر مخصوص بجهة ومكان، فإنّ ذلك ممّا يتعالى عنه ربّ العاملين علوّا كبيرا، بل كما عَرَفْتَه في الدّنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصوّر وتخيّل وتقدير، شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك"[4].

1. **سورة الأعراف، الآية 143**.
2. الكاشاني عبد الرزاق ، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992: 347.
3. نفسه : 348.
4. الغزالي أبو حامد، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية**، بيروت، ط1، 1977 : 158.

وقد عبّر عمر بن الفارض عن هذا المعنى غير مرّة كما في قوله:

وإذا سَـأَلْـتُــكَ أَنْ أَراكَ حــقيقــةً فَاسْمَـحْ ولا تَجْعَـلْ جوَابي لَـنْ تَــرَى[1]

والبوريني في شرحه لهذا البيت يطرح سؤالا جوهريا إذْ يقول: "واعلم أن كثيرا من الصّوفية يعترض على هذا البيت، ويقول إذا كان موسى قد مُنع الرؤية عندما طلبها، فكيف ترقّت همَّة الشّيخ رضي الله عنه إلى طلبها؟"[2]، ويُجيب البوريني عن هذا السؤال بقوله: "والجواب أنّ مراده الرؤية في الآخرة بدليل التّعبير بقوله: وإذا، فإنّها تدلّ على الزّمان المستقبل"[3]، ومفهوم الرّؤية عند البوريني يتطابق كما هو واضح مع مفهوم الرّؤية عند الغزالي، إلّا أنّ النّابلسي في تعامله مع هذا البيت يرى أنّ موسى عندما طلب الرّؤية كان مازال باقيا على مادته الطبيعية ونشأته الإنسانية، وإذا كان موسى مُنع الرّؤية عند طلبها، فإنّ هذه الرّتبة أي: رتبة الرّؤية، كانت مدّخرة لسيدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم من غير سؤال ولا طلب، ومن هنا يستنتج النّابلسي أنّ الورثة المحمّديين، والشّاعر واحد منهم في نظره، لهم نصيب في هذه الرّؤية، فلمّا " كان النّاظم من الأولياء المحمّديين، ومن ورثة محمد صلى الله عليه وسلم قال: لا تجعل جوابي لن ترى كما أنّك لم تجعل جواب موّرثي ذلك، فإنْ قلت طلب النّاظم هنا يخالفه في التّائية الكبرى حيث قال:

ومنِّـي على سَمْـعِي بِلَنْ إِنُ مِنعْتُ أَنْ أَرَاكَ فَــمِـنْ قَـبْلي لِـغَــيْري لَـذَّتِ

1. **الديوان** : 128.
2. البوريني، **شرح ديوان ابن الفارض**، ج2 : 346.
3. نفسه : 346.

قلت: للأولياء الكاملين مقامات ينتقلون فيها من حال إلى حال، فحاله الأوّل اقتضى له أن يقول ذلك، وحاله الثانية اقتضى له أن يقول بخلاف ذلك"[1].

وإذا كانت الرّؤية ثمرة من ثمرات الطّريق إلى الله فإنّ هذه الحال هي الّتي جعلت بعض الصّوفيين ينطقون بتلك الكلمات التي تشير إلى مفهوم الاتّحاد، ومن هنا يتبين بدون غموض رأي النّابلسي في هذه المسألة إذ لا حلول ولا اتّحاد بين الله والصّوفي أو الموجودات، وما يظهر في هذا الصدّد إنّما هو اصطلاح خاصّ بالقوم، وهو حال لا يذوقه ولا يفهمه إلّا أصحاب الطّريق، ولقد فسّر العزّ بن عبد السّلام هذه القضايا التي أُشكلت على الأفهام، في مثل من قال: أنا الله أو سبحاني ما أعظمني[2]،"ومن هنا أشكل على الأفهام حَلُّ رمز هذا الكلام، فقائل يقول زنديق فيُقتل، وقائل يقول صِدِّيق فَيُحْمَل، وقائل يقول مغلوب عليه فيُهمَل"[3]، ويستمر العزّ بن عبد السّلام في فكّ هذا الرّمز معتمدا في ذلك على البرهان بالتّمثيل مقارنا بين أصحاب الشّريعة وأصحاب الحقيقة، " والذي حكم في قتله مصيب في حكمه إذ الشريعة لها حدود من تعدّاها أقيمت عليه الحدود... والحقيقة لها شهود خارج عن طور هذا الوجود"[4].

ويضرب العزّ المثال التالي في تعليل الفروق بين الطّرفين ليصل إلى أحقية أهل الشّريعة وأهل الحقيقة في الوقت نفسه" وما مثال ذلك إلّا مثال مَلِك أوقف أَحَدَ عبيده

1. النابلسي، **شرح الديوان** : 346.
2. أبو منصور الحلاج، يزيد البسطامي.
3. العز بن عبد السلام، **حل رموز ومفاتيح الكنوز**، تحقيق محمد عبد الرحمان الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2005 : 272.
4. نفسه : 28.

على بابه، وأَمَرَه بلزوم مقامه، وأن لا يتجاوز حَدَّه المحدود، وأمره أنّ من تعدَّاه وأراد الدّخول إلى الملك والمتجاوز عن ذلك الحدّ أن يقتله أو يؤدبّه ويمنعه الدّخول، ثمّ اختصّ عبدا آخر، وأذن له أن يدخل عليه ويتجاوز إلى حَرَمِهِ وأن يطّلع على سِرِّه بغير إذنه ولا يُشاور من هو واقف على الباب، فلمّا أراد الدّخول شَعَر ذلك المأمور له بالمنع، فلمّا دخل بغير إذنه وتجاوز الحدّ قَتَلَه، فالقاتل في الحقيقة مُجتهد مُصيب بإمضاء أمر الملك، والموقوف عند حدوده والمقتول شهيد مرحوم مُقرَّب غير مُتعدٍّ في قتله بما خصّه به الملك، فأَذِنَ له في الدّخول عليه بغير إذنه وأنْ يطلّع على سرّه ومشاهدته معانيه، فهذا شأن هذه الشّريعة في إقامة الحدود محافظة للعهود ،وهذا شأن أهل الحقيقة في خصوصية الشّهود ومشاهدة المعبود فالشّريعة إقامة بوظائف العبودية، والحقيقة مشاهدة الرّبوبية"[1].

الحقيقة المحمّدية في شرح النّابلسي على ديوان ابن الفارض:

من المعلوم أن القرآن الكريم يَتوفّر على آيات معينة، تُعظّم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وفي هذه الآيات مسوغات تدعو للمبالغة في مدحه صلّى الله عليه وسلّم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2]، وهناك أحاديث تؤكّد على محبّة الرّسول

1. المصدر السابق: 28.
2. **سورة القلم، الآية 04.**

صلّى الله عليه وسلّم منها " لا يؤمن أحدُكم حتّى أَكونَ أَحَبَّ إليه من نَفْسِه ووَلدِه والنّاس أجْمَعين"[1].

ولا ضير أنْ نجد الصّوفية مولَعين بحبّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فهم أهل الحبّ،" فما أعرف كلمة من أسماء المعاني، شغلت الصوفية كما شغلتهم كلمة الحبّ ويكفي أن تتذكّر أناشيدَهم تدور كلّها حول الحبّ، وأنّ التّصوف لا يصلح إلّا بفضل الحبّ، ولا يفسد إلا بسبب الحبّ، فالحبّ هو الأوّل والآخر في حياة أولئك النّاس"[2].

والصّوفية لا يكتفون بحبّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، فهذا ما يَشترك فيه جميع المسلمين، بل يذهبون إلى أنّ شخص الرّسول صلّى الله عليه وسلّم هو جوهر مذهبهم في الحقيقة المحمّدية الّتي تنتهي عندهم على ثلاثة تصوّرات هي:

1- إنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم مخلوق نوراني.

2- إنّ نور محمّد صلّى الله عليه وسلّم خُلق منه العالم.

3- إنّ نور محمّد صلّى الله عليه وسلّم سَبَقَ وجود آدم.

ويستشهدون في هذا بِعدَّة آيات منها قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ اَلْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُم من الله نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾[3]، " وفي التّفسير الصّوفي لما ورد في سورة المائدة أنّ المقصود بالنّور هو

1. مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، 169 : 41

2. زكي مبارك ،**التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق**، ج2، المكتبة العصرية، بيروت : 189.

3. **سورة المائدة، الآية 16-17.**

محمّد"[1]، فمحمّد صلّى الله عليه وسلّم نور، وهو علّة الخلق، ومن أجله خلق الله الكون، "وما أن خلق الحقّ نوره المطلق، حتّى خلق من نوره مائة بحر، ومن أجله خلق الرّوح الطّاهرة ومن أجله خلق الدّنيا، ولم يكن لخلقه من مقصود سواه"[2].

وقد عني عبد الكريم الجيلي بهذا الأمر، وفي هذا السّياق يقول: " فلمّا كان رسول الله صلّى عليه وسلّم علّة لوجود العالم وسببا لرحمتهم وواسطة بين الله وبينهم، وإنّما كان له مقام الوسيلة في الآخرة لأنّ الخلق توسّلوا به إلى معرفة الله تعالى، وتوسّلوا به في الوجود لأنّهم خُلقوا منه، وتوسلوا به في كلّ خير ظاهر وباطن، فهو صاحب الوسيلة"[3].

ولا يهمّنا في هذا أن نقف عند الاعتراضات التي وُجِّهت للصّوفية حول هذا المفهوم، وإنّما الواجب علينا أن نَدخل إلى قراءة النّابلسي لمفهوم الحقيقة المحمّدية من خلال ما جاء في ديوان ابن الفارض وهو الأمر الّذي يعنينا في هذا المجال، فكيف عبّر ابن الفارض عن الحقيقة المحمّدية، وكيف قرأ النّابلسي هذه الحقيقة؟.

إنّ النّابلسي في شرحه لديوان ابن الفارض، لا يخرج عن المعنى النّوراني الّذي قال به الصّوفية، فهو في شرحه يَنْحو نَحْوَهم، وابن الفارض في شعره أحد هؤلاء الصّوفية الّذين تَغذَّوا بهذه الحقيقة، "وهو الّذي امتلأ بعشقها، وأُترع بحبِّها حتّى سرى في جسمه

1. محمد بنعمارة، **الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر** : 115.
2. العطار، **منطق الطير** : 157.
3. الجيلي عبد الكريم، **الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 : 20.

و روحه... فهذا الرّسول هو الرّوح الكليّة الّتي أرسلتها الذّات الأحدية إلى النفس الكليّة بآيات صفاتها وأسمائها، وحقيقة النفس والرّوح وغيرها هي الذّات النّازلة على المراتب محتجبة بحجاب التَّعينات"[1].

ولقد أشار النّابلسي في شرحه إلى الحقيقة المحمّدية في عدّة مواضع ولكنّها كلّها إشارات تدور حول المفهوم العام الذي أشار إليه ابن عربي والجيلي بخاصة، وهو في إشاراته يؤكّد على الورثة المحمديين، فمحمّد هو الواسطة بينهم وبين الله، ففي قول ابن الفارض:

لهـا بِأُعَـيْـشَـابِ الـحِـجَـازِ تحُـــرُّشٌ بــه لا بخَــمْــرٍ دونَ صَـحْبِـيَ سَكْرَتِـــي[2]

"والأعيشاب هنا كناية عن العلوم النّبوية المحمدية المضافة إلى الحجاز، وهي بلاد معروفة، الكناية فيه عمَّن ظهر ونشأ في تلك البلاد، وهو النّبي صلّى الله عليه وسلم، والتّحرش: الإغراء كأنّ هذه الصبا... تدخل بين الحقائق والمقامات المحمدية، والعلوم والمعارف النبوية، فَيُحَرِّك بعضها بعضا فتظهر في قلوب الورثة المحمّديين"[3].

والسّالكون الطّريق الصّوفي الذين يسعون إلى أن يكونوا من هؤلاء الورثة، فغاية وصولهم هو النّور المحمّدي، و" منتهى أحوالهم الكشف عن النّور المحمدي الذين هم متكوِّنون منه"[4] .

1. عاطف جودة نصر، **شعر عمر ابن الفارض**، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1982 : 207.
2. **الديوان** : 83.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 211.
4. نفسه، ج1 : 214.

والمكان في شرح النّابلسي يأخذ أبعادا رمزية صوفية، فمدينة الرّسول صلىّ الله عليه وسلّم في شعر ابن الفارض هي رمز للحقيقة المحمّدية الّتي خلق الله تعالى منها كلّ شيء يقول ابن الفارض:

ولَمَا أَبَتْ إِلَّا جِماحًا ودَارُهاَ اذْ تِزَاحا وَحَنَّ الدَّهْر مِنْه بِأَوْبَة

تَيَقَنْتُ أَنْ لاَ دَارَ مِن بَعْدِ طَيْبَة تَطِيبُ وَألَّا عِزَّة بَعْدَ عَزَّةِ[1]

ففي هذه الأبيات ما يشير إلى أنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم هو الإنسان الكامل، "وطيبة هي مدينة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، والدّار من الدّوران، يعني لا تدور الأمور إلّا عليها فإنّها دائرة محمّدية تدور عليها جميع الدّوائر الكونية"[2]، ومن الأبيات الدّالة على الحقيقة المحمّدية في شعر ابن الفارض أيضا قوله في الفائية:

لو أَسْمَعُوا يَعْقُوبَ ذِكْرَ مَلاحَةٍ فـي وجْهِهِ نَسِيَ الجَمالَ اليوسُفي

أَوْ لَوْ رآه عائِداً أَيُّوبُ فـي سِنَةِ الكَرى قدْماً مِنَ البَلْوى شُفِي

كُلُّ البُدُورِ إِذَا تَجَلَّى مُقْبِلا تَصْبُو إِليه وَكُلّ قَدَّ أَهْيَفِ

إِنْ قُلت: عِنْدِي فِيكَ كُلّ صَبَابَةٍ قَالَ: المَلاحَةُ لِي وَكُلّ الحُسْنُ فِي

كَمُلَتْ مَحَاسِنُه فَلَو أَهْدَى السَّنا لِلْبَدْر عِنْدَ تَمَامِهِ لَمْ يخْسِفِ

وعلى تَفَنُّنِ واصِفيهِ بِحُسْنِهِ يَفْنَى الزَمَانُ وفِيه ما لَمْ يُوصَفِ

1. **الديوان** : 94-95.

2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 277.

فَالعَيْنُ تَهْوى صُورَةَ الحُسْنِ التِي رُوحِي بِها تَصْبُو إِلى مَعْنى خَفِي[1]

إنّ النّور المحمدّي هو نور تدور منه كلّ الأنوار، حتىّ أنوار الأنبياء، وهو الإنسان الكامل في كلّ شيء، فجمال يوسف من جماله، وصبر أيوب من صبره، فهو كامل المحاسن وكلّ البدور تسعى للاقتباس من صورة الحسن الكلية، وما صورة الحسن إلّا "كناية عن الحقيقة المحمّدية الّتي هي مجلى المحبوب الحقيقي ومظهر جماله الذّاتي"[2].

وبهذه القراءة النّابلسية يظهر اتّفاق الصّوفية حول الحقيقة المحمدية، فهو نور خلقه الله من نوره من أجل أن يخلق منه العالم، ولا سبيل إلى الوصول إلى الله عند أهل الحبّ إلّا بواسطة النّور المحمدي، فإذا تجلى لك هذا النّور فقد تجلّى لك الله، وإذا كان الحبّ لا يكون إلا بشرط المعرفة، فإنّ الموجودات لم تكن لتصل إلى معرفة رَبِّها إلّا عن طريق واسطة، وهذه الواسطة هي محمّد صلّى الله عليه وسلّم، ففي طريقه يعرف العبد ربّه، فيحصل له الحبّ، والحبّ مسافات وأحوال، شكّلت فضاء تعبير ابن الفارض عن حبِّه.

1.**الديوان** : 147.

2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 309.

الفصل الثاني
القراءة التأويلية وفق السياق النصي

تمهيد

1-دلالة اسم المرأة.

2-دلالة الرحلة.

3-دلالة الخمرة

تمهيد:

إنّ البنية الدّلالية لنص ابن الفارض وفق رؤيته وتجربته الصّوفية حَتَّمت على النّابلسي أن يكون من المؤوِّلين لهذا النّص انطلاقا من التّصوف العرفاني، فالبنية التي اختارها ابن الفارض للتّعبير عن تجربته الصّوفية هي بنية عاكسة موادها لغة عادية وروحها ودلالاتها تَتعدَّى اللّغة العادية وتتجاوزها.

وهذه الميزة الّتي اعتمدها ابن الفارض في لغته هي الّتي سَوَّغَت للنّابلسي أن يبحث عن تلك المفاهيم والرُؤى العميقة الّتي تكمن داخل اللّغة العادية.

وعلى الرّغم من أنّنا حَدَّدنا في الفصل الأوّل الرّؤية العامة التي كان إطارها الحبّ الإلهي في أبعاده المتكاملة، فإنّ هذا المبحث يلزم دراسة البنيات الصغرى الدّاخلية لهذا النّص الفارضي، ذلك أنّ القراءة النّابلسية تُبَيّن أنّ الإنتاج الشّعري لهذا الشّاعر يُشكِّل بنية مُتماسكة، فعلى الرّغم من وجود التَّعارضات والتّناقضات إلّا أنّ النّابلسي استطاع إخضاعها إلى الرّؤية الواحدة المُحدَّدة، ولابدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الفصل لا يبحث إلّا البنيات الدّلالية لنص ابن الفارض وفق قراءة النّابلسي، فالنّابلسي كان شارحا دلاليا لا تهمُّه كثيرا البنيات اللسانية والجمالية، بل كان شرحه منصبا على فكّ الرّموز الشّعرية إلى الدّلالة التي تتماشى والرّؤية الصّوفية.

ولعلّ قرينة الشّاعر بوصفه صوفيا خالصا وهويّة الشّارح باعتباره شارحا صوفيا متخصِّصا هما اللّتان تحكمتا في توجيه هذه القراءة هذا الاتجاه.

1-دلالة اسم المرأة:

لقد شكّلت المرأة حضورا أساسيا في الشّعر العربي، منذ عصوره الأولى، فلقد تباهى الشّاعر الجاهلي بذكر المحبوبة في مطالع قصائده بكاء وحزنا وصبابة، ليخلص بعد ذلك إلى التّعبير عن الأغراض المختلفة في قصيدته سواء أراد المدح أم الوصف، أم الرثاء أم الهجاء، كما حضرت المرأة عميقا في الشّعر الأموي، وبخاصة في شعر الغزل بمستوييه المادي و العذري.

لقد أثبت التّاريخ الأدبي مكانة المرأة، ومن ثم مكانة حبِّها عند الشّعراء فما من شاعر إلّا وله أبيات، ولو قليلة في التّغزّل بالمرأة، والصّورة الجليّة لهذه المكانة نجدها قد تجلّت أكثر عند مجنون ليلى، وجميل بثينة، وكُثير عزة، والعباس بن الأحنف، فهؤلاء تُثبت سِيرهم أنّهم حَلُّوا في محبوباتهم حتّى وصلوا إلى درجة الجنون، بل الموت، ومن هنا "فإنّ الحبّ هو الذي يُمسي قاتلا أو عليه أن يكون كذلك إذا لم يعد الموت سوى السّر العفيف للحبّ"[1].

ولا نريد أن نسترسل في الاستشهاد من شعر هؤلاء للدّلالة على هذا الحبّ العفيف والمجنون والخالص في الوقت نفسه، ويكفي أن نقول إنّ العباس بن الأحنف كان شاعرا يتنفس حبّا، فشعره " كان في المرأة، ولا يتعداها إلى سواها من الموضوعات، فكان

1. الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي**، ترجمة مصطفى المشناوي، دار الطليعة ، بيروت، ط2، 1988 : 64.

بحقّ شاعر الغزل والحبّ العفيف والشكوى والتّوجع، لم يتجاوز ذلك إلى رثاء أو مديح أو هجاء، كما فعل أقرانه في العصر العباسي"[1].

ولقد امتلكت المرأة مجامع قلوب هؤلاء الشّعراء، وكانت هي الطّرف الأساس في تكوين الحبّ الأرضي الّذي عاشه هؤلاء الشّعراء، فتخلدت أسماء هؤلاء النّساء بفضل شعر هؤلاء الشعراء فمن هي ليلى لولا قيس، ومن هي نعم لولا العباس؟ "وتعتبر لغة الغزل العذري في الشّعر العربي قديما لغة معايشة للواقع في حينه، أو هي أداة للتّعبير الرّمزي والإيحائي في الوقت ذاته، وهي أيضا لغة أدبية لها بنيتها الخالصة ما بين الواقع والخيال"[2].

إن البنية اللّغوية للشّعر العذري هي نفسها البنية اللّغوية للشّعر الصّوفي، فلولا قرينة الشّاعر الصّوفي لما أمكننا أن نُميِّز بين الحبّ الأرضي الذي يجمع بين الرّجل والمرأة، والحبّ السّماوي الذي يجمع بين الصّوفي وربِّه، "وهنا لابدّ من الإشارة إلى عدم جواز الخلط بين الشّعر العذري والشّعر الصّوفي، ولو حقّ لنا التساؤل عن إمكان ما إذا كان التّصوف يُشكل إحدى النّتائج التي انتهى إليها الحبّ العذري"[3]، إنّ هذا الالتقاء الظاهري والأسلوبي بين هذين النّموذجين من الشّعر الذي جَسَّد لرمزية المرأة في شعر الحبّ الصوفي دلالة عميقة وبعيدة ،" والحقّ أن بواكير رمز المرأة في شعر الحبّ

1. محمد على الصباح، **العباس بن الأحنف**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990 : 03.
2. مشهور مصطفى، **العرب وشعر الغزل**، مجلة العربي، العدد 511، (يونيو)، 2001، الكويت : 142.
3. نفسه : 143.

الصّوفي، إنّما تكمن في طائفة من الأشعار والرّوايات التي تناقلها الرّواة عن شخصية قيس بن الملوح، أو مجنون ليلى... كما أنّ شخصيته التي ظهرت في الروايات المأثورة مُتَّسمة بطابع جنوني، تُعدُّ إرهاصا مُبكِّرا لما شاع عند الصّوفية من أحوال الوجد والفناء والذّهول، والاستغراق والجنون"[1].

هذا يعني أنّ الشّاعر العذري، عندما أحبّ المرأة وتغنّى بها ولم يستطع المقاومة، يكون قد عاش ما يشبه تجربة الحلول والاتّحاد التي عَبَّر عنها الصّوفيون في حبّهم، ومن هنا وُجِدَ التّشابه اللّغوي بين النموذجين، فالصّوفيون في حبِّهم كانوا " مستعينين بلغة العشّاق العذريين، مِمَّا يُؤيِّد افتراض أنّ المزج بين الحبّ الإنساني، والحبّ الإلهي أو التّعبير عن الأحوال الإلهية بأساليب الحبّ الإنساني، كان قد تَمَّ لدى الصّوفية من العرب"[2].

وفي اختيار ابن الفارض لأسماء المرأة ما يدلُّ على التَّأثر بالشّعر العذري في أساليبه اللّغوية، فما هي دلالة رمزية اسم المرأة في شعر ابن الفارض من خلال شرح النّابلسي باعتبار " أنّ رمز المرأة في الشّعر الصّوفي بعامة تنتهي مُحصلته الدّلالية في آخر الأمر الى مثال خيالي يَتَجَلَّى فيه الحقّ تعالى على نحو أمثل و أكمل من أي مجلى آخر"[3].

1. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية**، دار الكندي، بيروت، ط 1، 1978 : 132.
2. نفسه : 137.
3. أمين يوسف عودة ، **تجليات الشعر الصوفي**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2001، ط1 : 317

لقد استخدم ابن الفارض في شعره مجموعة من الأسماء للتّعبير عن حبِّه وشوقه، فلقد دار حول مجموعة من الأسماء أهمُّها سعاد ورقيّة وليلى ونعم، " وقد جرى في شعره مرات كثيرة ، ولكن أرقُّ الأسماء عنده اسم نُعم ، وهو يدور حوله بحنان"[1].

ولا يخفى أنّ بعض الأسماء في ديوان ابن الفارض لا يتضمن أي اسم لامرأة، ولكنّ الخطاب يحيلك إلى وجود الاسم المضمر مما يدلُّ على أنّ المرأة قد يُصرَّح باسمها، أو قد يُضمر الاسم و يُفهم من خلال السِّياق.

والنّابلسي في تأويل رمزية اسم المرأة لا يَتعدَّى الدّلالة التي توافق المعرفة الصّوفية، ويمكن إجمالها في الدّلالات التّالية:

ليلى العامرية: مطلق الحبيبة.

نار ليلى: ظهور الوجود الحقّ.

نعم: الحضرة الإلهية الاسمية.

سلمى: سلامة المحبوبة عن مشابهة كلّ شيء.

أم مالك: المحبوبة الحقيقية لأنّ الأم بمعنى الأصل.

سُلَيْمَى: استسلام النّفس الإنسانية للأمر.

عُتْبٌ: الرّوح الإنسانية.

1. زكي مبارك ،**التصوف في الآداب والأخلاق** : 253.

أختُ سعد: روح الشّاعر المنفوخة فيه.

لقد كانت "نعم" من الأسماء الأكثر دلالة على الحبّ والشّوق والصّبابة، ومن أكثر الأسماء دلالة على التّعلق بقلب الشّاعر، ففي تعبيره عن هذا الاسم كان أكثر تَحَنُّنًا ودلالا، ولعلّ في اشتقاق هذا الاسم من الفعل "أنعم" ما سَوَّغ للشّاعر هذا الاتجاه حول هذا الاسم، فإذا كانت "نعم" هي الحضرة الإلهية، أو هي المحبوب الحقيقي "الله"، فإنّ الله هو صاحب الإنعام والفضل، والقصيدة التي عبَّرت عن الحبّ لنعم هي القصيدة اللّامية التي مطلعها:

هُوَ الحُبُّ فَاسْلَـمْ بِالْحَشَـا مـا الهَـوَى سَهْلٌ فَما اخْتَارَهُ مُضْنى بِهِ وَلَهُ عَقْـلُ

فَعِشْ خَالِيًـا، فَالْحُبُّ رَاحَتُـــه عَنًـا فَأَوَّلُـه سُقْـمٌ، وَآخِـرُهُ قَتْـلٌ

وَلَكِـنْ لَدَيَّ المَوْتُ فِيـهِ صَبَابَـة حَيَاةٌ لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِـهَا الفَضْـلُ[1]

وكأنّ بداية هذه القصيدة إعلان عن حقيقة الحبّ الذي ينبغي لنعم، فهو حبّ صعب أولّه مرض، وآخره موت وقتل، وفي أثناء هذا الحبّ لابدّ من المصاعب المتمثلة في التّعب والصّد والعذاب والمرارة والبعد والسّهاد وقلة النّوم والحيرة، ونهاية كلّ هذا الالتباس بحالة الجنون والخبل في أعين النّاس.

تَبَالَهَ قَومِي إِذْ رَأَونِي مُتَيَّمًـا وقالوا: بِمَنْ هَذَا الفَتَى مَسَّهُ الخَبْـلُ[2]

1. **الديوان** : 162.
2. الديوان : 165.

إنّ سبب هذا الحبّ وهذا الخبل هو نعم، فهي شُغْلُه وهي حزنه وفرحه وهي مراده الذي لا يتخلَّى عنه، ومن أجله سيموت ولا يرضى أن يعيش إلّا به.

فإنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا فَمُت بِـه شَهِيدًا وإِلّا فَالغَــرَامُ لَهُ أَهْـــــلُ

فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي حُبِّهِ لَمْ يَعِشْ بِــهِ وَدُونَ اجْتِنَاءِ النَحْلِ مَا جَنَتِ النَّحْلُ[1]

وعلى الرّغم من أنّ القصيدة تتكّون من اثنين وستين بيتا ، فإنّ اسم "نُعُمْ" لم يُصرَّح به إلّا في البيت الخامس والعشرين عندما قال:

ومَاذا عَسَى عَنِّي يُقَالُ سِوَى غَـدًا بِنُعْمَ لَهُ شُغْلٌ؟ نَعَم لِي بِها شُغْــلٌ[2]

فالشّاعر هنا مُقرٌّ بحبّه لنعم، فهو مُنشَغل بها أشدَّ الانشغال، مُتعلِّق بها أشدَّ التّعلّق والنّابلسي في شرح هذا الانشغال والتّعلق، بعد أن يُؤوِّل هذا الاسم إلى أنّه الحضرة الإلهية الأسمائية يقول: " وقوله له شغل: أي هو مشغول بحبّها، وتجليها عليه بالآثار الكونية من الرّوحانية والجسمانية، وقوله: نعم لي بها شغل: أي: عن كلّ شيء جلّ عنه نفسه وأحوالها"[3].

إنّ النّابلسي في شرحه وتأويله لأسماء المرأة ، كان باحثا عن المعاني الصّوفية، مُوَلِّدا لدلالاتها البعيدة، فهو لا يقف عند الاسم المتداول، ذلك أن ابن الفارض

1. المصدر السابق: 162.
2. نفسه : 165.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 170.

من خلال التوليدية الدّلالية النّابلسية لا يخاطب محبوبات تحمل هذه الأسماء المستعملة، فهذه الأسماء هي شيء واحد فهي تدلّ كلّها على المحبوب الحقيقي "الله".

وأمّا القصيدة العينية فإنّ سَلْمَى هي الاسم الرّمز الذي يُؤدي دلالة سلامة الحضرة الإلهية في تجلّيها عن مشابهة الأغيار، أمّا عَزَّةَ فهي اسم يدلّ على عِزَّةِ المحبوبة الحقيقية عن إدراك العقول، يقول الشّاعر:

أَبَـــرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِـبِ الغَوْرِ لامِـــــعُ أَم ارْتَفَعَت عَنْ وَجْهِ سَلْمى البَرَاقِعُ؟

أَنَارُ الغَضَى أَضَاءَتْ وسَلْمَى بِذِي الغَضَى أَمِ ابْتَسَمَتَ عَمَّا حَكَتْهُ المَدَامِـــعُ؟

أَنَشْـرُ خُـزَامَي فَـاحَ أَمْ عُرْفُ حَاجِـــــرِ بِأُمِّ القُرَى أَمْ عِطْرُ عَزّةَ ضَـــائِعُ؟

أَلا لَيْــتَ شِعْـرِي هَلْ سُلَيْمى مُقِيمَـــــة بِوادِي الحِمَى حَيْثُ المُتَيَّمُ وَالِـــعُ؟[1]

والنابلسي عندما يقف عند اسمي سلمى وعزة، فإنّه يَتَّخذ من الاشتقاق اللّغوي زادا لمعرفة الدلالة الصّوفية التي يؤيدها السّياق، فالشّاعر " كنّى بسلمى لسلامتها عن مشابهة كلّ شيء... وقوله عزة: كناية عن المحبوبة الحقيقية لِعِزَّتِها عن مَدارِك العقول"[2].

1. **الديوان** : 137.

2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 195-196.

وهو الاتجاه نفسه الّذي انتهجه في الشّرح عندما شرح اسم "أمّ مالك" في قول الشّاعر:

وَهَـلْ أُمَّ بَيْتَ اللهِ يا أُمَّ مَالِـكٍ عُرَيْبٌ لَهُمْ عِنْدِي جَمِعًا صَنَائِــعُ[1]؟

فأمُّ مالك عند النّابلسي هي " كناية عن المحبوبة الحقيقية، فإنّ الأمّ بمعنى الأصل، قال في القاموس: أمُّ الكتاب أَصْلُه، والمالك معلوم، وهو الّذي بيده كلّ محسوس وكلّ مفهوم"[2].

أما ليلى في قول الشّاعر:

هَلْ نَارُ لَيْلَى أَبَتْ لَيْلاً بِذِي سَلَمِ أَمْ بَارِقٌ لَاحَ بِالـزَّوْرَاءِ فَالْعَلَــمِ[3]

فهي في تقدير النّابلسي " النّور الإلهي الّذي أنار ظلمة الأكوان، فليلى هي ظلمة الأكوان، ونار ليلى هي النّور الرّباني الّذي يظهر في قلوب العارفين"[4]، وعندما قال الشّاعر: يَا أُخْتَ سَعْــدٍ مِنْ حَبِيبِي جِئْتِنِــي بِرِسالَــةٍ أَدَيْتِــهَا بِتَلَطُّــفِ

فَسَمِعْتُ مَا لَمْ تَسْمَعِي وَنَظَرْتُ مَــا لَمْ تَنْظُرِي وَعَرَفْتُ مَا لَمْ تَعْرِفِــي[5]

1. **الديوان** : 139.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 :206.
3. **الديوان** : 185.
4. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 72.
5. **الديوان** : 148.

فإنّ النابلسي يأخذ المعنى الاشتقاقي معيارا لفهم دلالة الاسم فأخت سعد " كناية عن روحه المنفوخة فيه من رّوح الله، عن أمر الله، فكأنّ روح الله الذي هو أوّل مخلوق هو السّعد المحض الّذي لا شقاء معه، وهو روح أرباب العصمة من الأنبياء عليهم السّلام، وتنكير سَعْدٍ من التعّظيم، والرّوح المنفوخة في غيرهم أخت لأنّهما صادران عن أمر الله تعالى"[1].

ومن خلال هذه القراءة التي قدّمها النابلسي لأسماء المرأة على اختلاف هذه الأسماء وتَعدُّدها، يظهر دقّة المنهج الذي اتّبعه هذا الشّارح في تأويلاته لهذه الأسماء، ذلك أنّ النابلسي لا يريد أن يشرح أيَّ اسم إلّا بدلالته الصّوفية التي هي المحبوب الحقيقي، وهل هناك محبوب غير الله عند الصّوفية؟، وفي التائية نجد ابن الفارض يُصرِّح بعشقه الذي فاق فيه كلّ العشاق وبمحبوباته اللّاتي فُقْنَ كلّ المحبوبات وذلك في قوله:

بِفَرْطِ غَرامي ذِكْــرُ قَيْسٍ بِوَجْــدِهِ وَبَهْجَتُها لُبْنــَى أَمَّتْ وَأَمَّــتِ

فَلَمْ أَرَ مِثْلِــي عاشِقا ذا صَبابَــةٍ وَلاَ مِثْلِها مَعْشوقَة ذاتُ بَهْجَــةِ[2]

والشّاعر " لم ير مثل جمال المحبوبة الحقيقية لأنّ الحسن كلَّه وكلُّ الجمال منها"[3]، ولهذا نجد الشاعر في الأبيات اللاّحقة يُعدِّد أوصاف هذه المحبوبة من أجل أن يُظهر جمالها الذي يفوق كلّ جمال، بل كلّ جمال هو من جمالها، فقال:

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 311.
2. **الديوان** : 86.
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 224.

هِيَ البَدْرُ أَوْصافا وَذاتي سَماؤُهـــا سَمَتْ بِي إليْها هِمَّتي حِينَ هَمَّـتِ[1]

والبدر في قراءة النابلسي تمام النور في ظهور الحقّ على العبد صاحب الهمّة في التّرقي إلى المراتب العليّة فهو عندما يقرأ لفظة "أوصافا" التي جاءت بالجمع وتعود على البدر يُقدِّر " أنّ للبدر أوصافا كثيرة: منها عُلُوُّه وارتفاعه، ومنها كمال نورانيته، ومنه أنّه لا يُنالُ لأحد من أهل الأرض، ومنها أنّه لا يُضامُ أَحَدٌ في رؤيته"[2].

والشاعر في مواضع أخرى عندما يتكلم عن حبّه وعشقه يتقاطع مع العذريين في مواضع متعدِّدة بعد ذكر المرأة بالاسم، مثل ما كان يذكر هؤلاء الشّعراء المحبوبة بالاسم المُصرَّح به، بمعنى أنّ اسم المحبوبة عندهم يدلّ دلالة مباشرة على المحبوبة الحقيقية للشاعر، فبثينة مثلا هي المحبوبة الحقيقية لجميل، وليلى المحبوبة الحقيقية لقيس، وبعدما عرفنا دلالة اسم المرأة عند ابن الفارض من خلال قراءة النابلسي، لابدّ أن نقف عند أوصاف هذه المحبوبة التي هام بها الشاعر.

إنّ من أهمّ الأعضاء التي تتداول في شعر ابن الفارض ذكر الفم والعين والخِصر والأسنان ، ومن الأبيات التي ورد اسم الفم فيها بتعابير متنوعة:

1. **الديوان** : 86.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 224.

جَمالُ مُحَياكَ المَصونُ لُثامـــُـــهُ عَنِ اللَّثْمِ عُدْتَ حَيّـا كَمَيِّـتِ[1]

يَعْبُقُ المِسْكُ حَيْثُما ذُكِرَ–اسْمِـــي مُنْذُ نادَيْتَنِي، أُقَبِّـلُ فَـاكَـــا[2]

أَرْواحُ نَعْمانُ هَلاَّ نَسْمَةٌ سَحَـــرا وَماءُ وَجْرَةُ، هَلّا نَهْلَةُ بِفَـــمِ[3]

فَرَشْتُ لها خَدِي وِطاءً على الثَّرى فَقالت: لكَ البُشْرى بِلَثْمِ لُثامِي[4]

والمعاني التي استنبطها النابلسي في رمزية الفم أو الثغر هي:

- (المحيا) في البيت الأول كناية عن وجه الحق بصورة الفاني الهالك.
- (فاكا) في البيت الثاني كناية عن الكلام الإلهي، والتقبيل كناية عن الكشف.
- (بفم) كناية عن العلوم التي تتلقى بالمشافهة الروحانية.
- (لثم لثامي) في البيت الرابع، كناية عن صورته وصورة كلّ شيء.

أمّا العيون فإنّنا نجدها حاضرة في أبيات كثيرة منها على سبيل الذّكر:

وَأَنْحَلَنـــِـي سُقْـــمٌ لَهُ بِجُفونِكُـــم غَرامُ التِياعي بالفُـــؤادِ وَحُرْقَتـــِي[5]

أَقْصِرْ عَدِمْتُكَ وَاطْرَحْ مَن أَثْخَنَـــتْ أَحْشـــاءَهُ النُّجْـلُ العُيونُ جِراحَـا[6]

1. **الديوان** : 90.
2. نفسه: 158 .
3. نفسه : 185.
4. نفسه : 192.
5. نفسه : 87.
6. نفسه : 106.

ما بين مُعْتَرَكِ الأَحْداقِ والمُهَـــجِ أنا القَتيــلُ بِلا إِثْمٍ، وَلا حَـــرَجِ[1]

يا ساكِنَ القَلبِ لا تَنْظُرْ إلى سَكَني وَاربَح فُؤادَكَ واحْذَرْ فِتْنَةَ الدَّعَــجِ[2]

وفي معنى العين وقف النابلسي عند الدلالات التالية[3]:

- (العين) صور المخلوقات المحسوسة والمعقولة
- (العيون) في البيت الثاني كناية عن الوجود الحق الظاهر في كل شيء.
- (الأحداق) في البيت الرابع كناية عن مظاهر تجليات الوجود الحق.
- (الدّعج) في البيت الأخير، كناية عن ظهور عين الوجود الحقّ في الحسّ والعقل.

أمّا الأسنان بوصفها أحد تجليّات جمال المحبوبة فنجدها حاضرة في شعر ابن الفارض ، ومن ذلك قوله:

بَريقُ الثنايا مِنكَ أَهْدى لنا سَـــنا بَريقُ الثّنايا فَهُو خَيْرُ هَديَّـــة[4]

بريق الثنايا في منظور النّابلسي هو: الأسماء الإلهية الأربعة " التي هي أركان الإيجاد والتأثير في العوالم، وهي الاسم الحيّ والعليم الأعلى والمريد والقدير أسفل،

1. الديوان : 97.
2. نفسه،: 100.
3. ينظر **شرح النابلسي**، ج1، ص 230، ج2 : 74،97.
4. **الديوان** : 89.

وكنّى بسنا أي ضياء بريق الثنايا المذكورة عن إيجاد العوالم على اختلاف تكاوينها، فإنها ظاهرة عن أمر الله مكونة بالأسماء الأربعة الإلهية، كلمع البرق، وكلمح البصر"[1].

تتّضح إلى ما سبق سيطرة الوصف الحسّي على نص ابن الفارض في كثير من قصائده، فهو شاعر أهاب في قصائده " بالجوهر الأنثوي إذ وصف من خلال العواطف الإنسانية والجمال الأرضي الزائل حبّه الإلهي وتعشّقه بالجمال في علوّه وإطلاقه، مميزا في هذا الوصف الشعري بين الجمال الحقيقي المتّسم بالوّحدة والشّمول والأبدية والجمال المجازي أو المعار"[2].

ولأن ابن الفارض لا يعني في شعره هذا إلّا المحبوب الحقّ المتصف بالجمال المطلق، فإنّ القراءة النابلسية لهذا المستوى تكون قد حقّقت غرضها إذ استطاع الشارح أن يردَّها إلى بُعدها الأساس الذي دلَّت عليه وعبَّرت عنه، ومن هذه الإشارة وغيرها، كان النابلسي بحقّ شارحا صوفيا متخصِّصا في استنباط المعاني الصّوفية من شعر شعراء التصوف والحبّ الإلهي.

ولتعميق هذه الميزة نحاول أن نقترب من دلالة الوُشاة وظاهرة اللّوم والعذل، التي كانت مسيطرة على شعر ابن الفارض، وقبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ ظاهرة العذل ظاهرة عذرية ألفناها في قصائد العذريين، حيث لم يستمع هؤلاء الشّعراء إلى أي

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 240.
2. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية** : 174.

عذل أو لوم واستمروا في الوفاء في حبّهم لمحبوباتهم، وإذا كان هؤلاء لا يبالون بأي واش أو عاذل، أو لائم، فمن هو هذا الشيء الذي يعترض ابن الفارض في حبّه لمحبوبه الحقيقي؟ وفي هذا السّياق يقول:

وَ مِنْ أَجْلِها أَسْعىَ لِمَنْ بَيْنَنا سَعــَى وَأَعْدو وَلا أَغْدو لِمَن دَأْبُهُ العَــذْلُ

فــأَرْتاحُ للواشينَ بَيْني وَبَيْنَهـــــــا لِتَعْلَمَ ما أَلْقىَ، وَما عِندَها جَهــْلُ

وَأَصْبو إلى العُذَّالِ حُبًّا لِذِكْرِهـــــا كَأَنَّهـُمْ ما بَيْنَنا في الهَوى رُسْـلُ

فَإِنْ حَدَّثوا عَنْها، فَكُلِّي مَسامـــِـــعٌ وَكــلِّي إِنْ حَدَّثْتُهُمْ أَلْسُنٌ تَتْلُـــو[1]

إنّها المحبوبة الحقيقية التي لا يستطيع الشاعر التّخلي عنها على الرّغم من قول اللائمين، وسعي الواشين، والنابلسي عندما يقرأ مستوى اللّوم والوشاية، فإنّه في الأغلب يُفَسِّرُه تفسيرا واحدا، وهو الكناية عن الغافلين عن طريق الله، ومن نماذج تفسيره لهذا المستوى قوله:

قُلْ لِلعَذولِ أَطَلْتَ لَوْمي طامِعـــا إِنَّ المُلامَ عن الهَوى مُسْتَوْقِفــي

دَعْ عَنْكَ تَعْنيفي وَذُقْ طَعْمَ الهـَوى فــإِذا عَشِقْتَ فَبَعْدَ ذلك عَنِّــفِ[2]

1. **الديوان** : 168.

2. **الديوان** : 145.

والشّاعر يخاطب العذول الذي يلومه عن حبّه، ويدعوه إلى طلب طريق المحبّة، من أجل طعم هذا الحبّ، وبعد ذلك يحقّ له أن يلومه إن كان يستطيع ذلك، والعذول بهذا هو "الجاهل بتجليات ربّه وظهوراته في كلّ شيء"[1]

ولهذا نجده في قصيدة أخرى يقول:

وَلَقَدْ أقُول للائمي في حُبـِّـــهِ لَمـَّـا رَآهُ بُعَيْدَ وَصْلي هاجـِــري

عَنِّي إليك فَلي حَشا لَم يُثْنِهــا هَجْرُ الحَديثِ، وَلا حَديثُ الهاجِــرِ[2]

وفي قصيدة أخرى:

يا لائِمي في حُبِّ مَن مِنْ أَجْلِــه قَدْ جَدَّ بي وَجْدِي وَعَزَّ عَزائِـــــي

لـَـوْ تَدْرِ فِيمَ عَذَلْتَني لَعَذَرْتَنـــــي خَفِّـــضْ عَليكَ وَخَلِّني وَبَلائِــي[3]

ويقول في موضع آخر :

يا لائِمًا لامَني في حُبِّهِمْ سَفَهــًـا كُفَّ المَلامَ فَلَو أَحْبَبْتَ لَم تَلُـــمِ[4]

وقال أيضا:

قـُــلْ لِلَّذي لامَني فيه وَعَنَّفَنـــِـي دَعْنِي وَشَأْنِي وَعُدْ عَنْ نُصْحِكَ السَّمـِجِ[5]

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 297.
2. **الديوان** : 126.
3. نفسه : 22.
4. نفسه : 178.
5. نفسه : 100.

فاللـوَّمُ لُؤْمٌ وَلَم يُمْـدَحْ بِهِ أَحَـــدٌ وَهـــلْ رَأَيْتَ مَنْ بالغَرامِ هُجِـي

وقال في اللامية:

وَمِنْ أَجْلِها أَسْعى لِمَن بَيْنَنا سَعـى وَأَغْدو وَلا أَعْدو لِمَن دَأْبُهُ العَــذْلُ

فَأَرْتاحُ للواشينَ بَيْني، وَبَيْنَهـــــــا لِتَعْلَمَ ما أَلْقى، وَما عِنْدَها جَهْــلُ

وَأَصْبو إلى العُذَّالِ حُبًّا لِذِكْرِهـــــا كَأَنَّهـُم ما بَيْنَنا في الهَوى رُسْــلُ[1]

وفي تفسير الأبيات الثلاثة الأخيرة، يُؤوِّل النابلسي البيت الأول بطريقتين مختلفتين، بمعنى أنّه يعدِّد قراءة البيت الواحد، فهذا البيت على حسب تقديره يحمل معنيين مختلفين، ففي قول الشّاعر (لمن بيننا سعى): " أي لمن مشى بيني وبين المحبوبة المذكورة بالصّلح وقصد الخير والنّفع كالأنبياء عليهم السّلام، كأنّهم ساعون لتأليف القلوب النافرة من الله تعالى لتجتمع عليه، كذلك ورثتهم من الأولياء المحققين"[2].

ويضيف النابلسي إلى هذا التأويل لهذه العبارة تأويلا ثانيا حيث يقول: "ويمكن أن يكون قوله " لمن بيننا سعى"، يعني بالإفساد والفتنة، وهو الشّيطان المقارن له الذي شأنه دائما الوسوسة وتهوين المعاصي لإيقاع العداوة بين الإنسان وربّه"[3].

واللّائم الواشي في أغلب شرحه هو الغافل المحجوب الذي جهل حبّ الله ففي قول الشّاعر: قل للذي لامني فيه وعنفني، " فاللائم هو اللائم الجاهل المغرور بصوَّر

1. الديوان : 168.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 183.
3. نفسه : 183.

الأعمال الظاهرة والعاري من الأحول الظاهرة، والأخلاق الباهرة والتجليات الإلهية القاهرة، يلتبس عليه الهدى بالضلال من عدم ذوقه ومعرفته بمقامات الرّجال، فَيُنكر على العارفين بقياس عقله مستندا في ذلك إلى ظواهر نقله"[1].

ومما وصل إليه النابلسي في تأويل ظاهرة العذل الدلالات التالية:

- العذل دلالة على الشيطان.
- العذل دلالة على الهوى.
- العذل دلالة على الغافل الجاهل.
- العذل دلالة على العقل.

وإذا كان ابن الفارض قد استطاع أن يستلهم الموروث الشعري الذي سبقه في توظيف اسم المرأة سواء من ناحية الاسم، أم من ناحية التعبير عن الوجد والحب بواسطة الوصف الحسّي وذكر العذال، فإنّ النابلسي الشّارح لهذه التوظيفات التعبيرية قد استطاع أن يردَّها كلّها إلى دلالتها المحدَّدة لها، ليجعلها تدلّ دلالة كلّية على الحبّ الإلهي الذي عاشه ابن الفارض، فتحولت بذلك كلّ هذه الأشكال التعبيرية التي هي في ظاهرها حسّية إلى حالات باطنية روحيّة .

1. المصدر السابق، ج2 : 98.

2- دلالة الرحلة:

لقد توضَّح أنّ اسم المرأة على اختلافه في ديوان ابن الفارض يدلّ دلالة واحدة، هي دلالـة المحبوب الحقيقـي الذي يُنْشَـدُ منذ بداية الطريـق وحتى نهايته، وما بين البداية و النهاية لابدّ من طريق يقطعه الصّوفي، إنّها رحلة شاقّة وطويلة ومتعبة، وهو في هذه الرّحلة يخرج من مكان إلى مكان، وما الأمكنة إلا مقامات يحقّقها الصّوفي في نفسه، وما يزال يرتقي إلى أن يصل إلى لحظة المطلق التي يحدث فيها الفناء، وقبل ذلك لابد من الحنين والحيرة والمجاهدة.

لقد عبّر الشّعراء منذ القديم عن الرّحلة، وتفنّنوا في ذلك، وخاصّة الشّاعر الجاهلي الذي عاش قساوة الحياة في تلك الصحراء المترامية الأطراف، "وسجّلوا من خلالها صورة الإنسان، وهو يخوض صراعا مريرا مع الحياة"[1]، وكان الشاعر يتوجّه إلى وصف الرّحلة بعد أن يقف على الأطلال يتذكر الحبيبة المفقودة، " ففي جَمْعِ الشّعراء بين الأطلال وبين الحبيبة، وهما عنصران أساسيان تقوم عليهما المقدمة الطللية إشارة إلى ما يُذَكِّرُ بالفناء والدّمار، وهما ما يمثله رمز الطّلل، وما يُذَكُّرُ باستمرار الحياة والحبّ، وهذا ما يمثله رمز الحبيبة"[2].

والشّاعر الجاهلي عندما اتّخذ من الوقوف على الطّلل، وذكر الحبيبة متكأ أساسيا لابد للقصيدة أن تبدأ به، يكون قد أسَّس لبعد وجودي يؤمن به ويعيشه، فهو

1. نور الدين السد، **الشعرية العربية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995 : 359.
2. نفسه : 261.

إنسان مدني بطبعه، على حسب تعبير ابن خلدون، يؤمن بالعلاقات الإنسانية والوفاء لها، فهو من خلال بكائه على الديار، يكون قد عاش حالة نفسية يتقاطعها الحنين إلى الماضي، والخوف من المجهول، ذلك الماضي الذي لم يبق إلّا من خلال آثار دراسة لا تكاد تراها العيـن، وأماكن تذكر بالحبيب، وهذا ما جعل الشاعر يعيش لحظة الاغتراب "وليس كمثل الأطلال فاعلية في إحياء الذكريات، فإذا هي شاخصة أمام عين الخيال بِصُوَّرِها وأحداثها وكلامها"[1].

وامرؤ القيس عندما طلب الوقوف في مطلع معلقته، يكون قد أوضح السبب من ذلك وهو البكاء، فالبكاء عند الشّاعر هو علّة الوقوف، وعلة الوقوف هو الحبيب الذي يُذَكِّرُ به المكان، إنّها حالة الفقد التي جسدتها كلمة قفا، وهي كلمة " تعني الوقوف بالإضافة إلى التّوقف والوقوف فعل طقسي ينطوي على الشّعور بالرهبة والاحترام، فالإنسان يقف أمام القوى الخارقة التي يعبدها أو يخافها، وحتى اليوم يقف بصمت أمام الميت أو عند ذكره"[2].

ولقد كان الشّاعر يعمد في رحلته إلى وصف وسيلته في ذلك، وغالبا ما تكون هذه الوسيلة هي الناقة ، وكيف كانت شديدة الصّبر في قطع مغاور البيد الصعبة، ومن هنا كان حضور الحيوان في الشّعر العربي حضورا أساسيا لكونه وسيلة الرّحلة، " فأسهم

1. حجازي محمد عبد الواحد ،**الأطلال في الشعر العربي**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2001: 198.
2. ريتا عوض، **بنية القصيدة الجاهلية**، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992 : 185.

في بناء القصيدة العربية وكان معيارا لإظهار الرؤية الوجودية للشّاعر، فقد كان الفرس رمزا شعريا استخدمه الشاعر امرؤ القيس بصيغة فنية للكشف عن رؤيته للواقع، ورؤياه الوجودية"[1].

إذا كان الشّاعر العربي وبخاصة الجاهلي قد اهتم بالرّحلة ووصفها بأدقّ تفاصيلها وَرَبَطَها بأحزانه وأفراحه وأشواقه، فإنّ الشّاعر الصّوفي في رحلة من نوع خاص، رحلة معنوية لا مادية، فالصّوفي يعيش في رحلته عواطف الشّوق، ودرجات المجاهدة، ومكابدة الحيرة، قصد الوصول إلى المحبوب الحقيقي "الله"، فهي رحلة قلبية تبدأ منه، وتنتهي فيه فهو عمودها ووسيلتها ووعاؤها.

وتبدأ رحلة ابن الفارض من مصر حيث كان يستأذن والده، ويذهب إلى الخلوة بوادي المستضعفين ولكنه لم يصل إلى شيء طوال هذه الخلوات إلى أن عاد يوما من خلواته إلى القاهرة، فوجد في المدرسة السيوفية رجلا شيخا بقالا يتوضأ وضوء غير مرتب فقال له ابن الفارض: "يا شيخ أنت في هذه السّـن على باب المدرسة بين فقهـاء المسلمين، وتتوضأ وضوءا خارجا عن الترتيب الشرعي"[2]، وهنا نظر البقال إلى ابن الفارض وقال:

1. المصدر السابق : 291.
2. النابلسي عبد الغني ، **ديباجة الشرح** : 12.

"يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر، وإنّما يفتح عليك في الحجاز في مكة شرَّفها الله فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح"[1]، ومن هذه الحادثة بدأت رحلة الشاعر الحقيقية، إذ شرع في السياحة في مكة ووديانها وجبالها، وإذا كانت هذه الرحلة مكانية، فإن الوصول إلى مكة كان يمثل بداية الرحلة الصوفية الحقيقية في تاريخ الشاعر، وفي هذه الأماكن ألف ابن الفارض معظم شعره.

إن من أدل القصائد دلالة على الرحلة في شعر ابن الفارض القصيدة اليائية التي مطلعها:

سائِقَ الأَظْعانِ يَطْوي البِيدَ طَــيْ مُنْعِمًا عَرِّجْ على كُثْبانِ طَــــيْ

وَبِذاتِ الشِّيحِ عَنِّي إِنْ مَــــرَرْ تَـ بِحَيٍ مِنْ عُرَيْبِ الحِزْعِ حَــيْ

وَتَلَطَّفْ وَاجْرِ ذِكْري عِنْدَهُــــمْ عَلَّهُمْ أَنْ يَنْظُروا عَطْفا إِلَــــيْ[2]

إن الشاعر في هذه الأبيات يخاطب سائق الأظعان ويناديه وهو يقطع الصحاري أن يميل إلى كثبان طي ، والكثبان "جمع كثيب وهو التل من الرمال و "طي" اسم لأبي سمي بذلك من الطاءة، كالطاعة، وهي الإبعاد في المرعى"[3]، كما يطلب

1. المصدر السابق :12.
2. **الديوان** : 199 .
3. البوريني، **شرح الديوان**، ج1 : 35.

الشاعر من السائق أن يُبلغ تحيته إلى عرب الجزع، والجزع: " منعطف الوادي ووسطه... وهو مكان بالوادي لا شجر فيه"[1].

إن الرؤية الصوفية التي كانت خلفية وحيدة عند النابلسي في شرحه جعلته يتفادى كلّ المعاني السّطحية والمباشرة، فهو شارح آثر الغوص في ما وراء الكلمات ليبين تلك الحالة النفسية التي كان يعيشها الشّاعر، " فالسّائق هو الله تعالى، والأظعان الناس، واستعمال السُّوق لا القود هو لزيادة حَثِّهم للوصول إليه، وكثبان طي: كناية عن المقامات المحمدية التي عَدَدُها كرمال الكثيب"[2]، فالسائق بهذا هو الهدف وهو الوسيلة، فعليه لا على سواه يعتمد كل إنسان للوصول إليه، ولا يكون الوصول إلا عبر المقامات المحمدية التي رمز إليها الشاعر بالكثبان، فمحمد صلى الله عليه وسلم هو الواسطة بين الله والعالم، ولا وصول لله إلا عن طريقه، والواضح أن النابلسي يؤوِّل الأمكنة بالمقامات، فذات الشّيح موضع معروف يرمز إلى مقام الحيرة، فالشاعر هنا يبين منطلقات الرّحلة وبداياتها، فالبداية هي "ذات الشيح" رمز الحيرة، وما الحيرة إلّا خوف يغلب على الرّجاء خوفا من مهالك الطريق، ورجاءً في الوصول إلى نهايته، إنّها رحلة تمتد إلى آخر العمر، ولا يمكن للمرتحل إلّا أن يكون خائفا، " فالناس على الطّريق ما لم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا الطريق"[3]، ومن هذا القول يصبح الصوفي قد حقّق الأداة

1. المصدر السابق : 36.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج 1 : 36 .
3. القشيري، **الرسالة** : 127.

والثمرة، والأداة هي الثمرة نفسها ومن هنا نستنتج " ملاحظة مهمة، هي كون الأداة في المنهج الصّوفي العرفاني قد تكون أداة ونتيجة في نفس الوقت"[1]، إن هذه الحيرة التي صاحبت الشّاعر في بداية القصيدة، هي حيرة البداية، أمّا الحيرة التي أشار إليها في آخر القصيدة فهي حيرة أخرى وذلك عندما قال:

حَيْرَتي بَيْنَ قَضاءٍ جِيرَتـــي مِنْ وَرائي، وَهوَى بَينَ يَـــــدَيْ

ذَهَبَ العُمْرُ ضَياعا وَانقَضى باطِلا إذْ لم أَفُزْ مِنْكَ بِشَـــــيْ

غَيرَ ما أُولِيتُ مِنْ عقْدي ولا عِثْرَةِ المَبْعوثِ حَقّا مِن قُصَـيْ[2]

إن هذه الحيرة هي حيرة النهاية، والتي تعني الخوف من انقضاء العمر دون الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فالشاعر بهذه الحال يحث الخطا علَّه يصل إلى مدينة النور فتتجلى الحقيقة المطلقة وتزول الحيرة، فالشاعر "يحكي لجيرته عن تَحَيُّرِه بين أمرين، وهما القضاء والهوى، فالأول من ورائه والثاني بين يده، وهذا البيت يفيد ما يَلْحَقُ العارف من التَّحير في آخر أمره"[3].

إذا كانت هذه القصيـدة قد أوضحـت مقام الحـيرة عنـد ابن الفارض في رحلته، و أبانت عن تأسفه في نهايتها من عدم بلوغه شيئا مما كان يصبو إليه، فإن

1. محمد بن بريكة، **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان**، دار المتون، الجزائر، ط1، 2006 : 293.
2. **الديوان** : 219.
3. البوريني، **شرح الديوان**، ج 1 : 159.

القصيدة الدالية تتقاطع مع اليائية، حيث إنّها تنبىء بدلالة أوضح عن الرّحلة الروحية التي عاشها الشّاعر، ويظهر ذلك من خلال معجم القصيدة الزّاخر بالأفعال و الأسماء.

يقول :

خَفِّفِ السَّيْرَ، وَاتَّئِدْ يا حـــادِي إِنَّمـــا أَنْت سائِقٌ بِفـُـــــؤادِي

ما تَرى العِيسَ بَيْن سوقٍ وَشَوْقٍ لِـــرَبيعِ الرُّبوعِ غَرْثَىَ صَـــوادِي

لـَمْ تُبَقِّي لَها المَهامِه جِسْـــما غَيـْـرَ جِلْدٍ عَلى عِظامٍ بـِـــوادِ

وَتَحفَّتْ أَخْفافُها فهيَ تَمْشـــــي مِن وجَاها فِي مِثْلِ جَمْرِ الرَّمـــادِ

وَبَـــراها الوَنَى فَحَلَّ بـُــــراها خَلِّهـــا تَرْتَوي ثِمادَ الوِهـــــادِ

شَفَّها الوَجْدُ إِنْ عَدِمـْــــتْ رِواها فاسْقِها الوَخْدَ من جِفارِ المِهـــادِ

واسْتَبْقْهـــا واستبقها فَهيَ مِمَّـــــا تَتَرامَـــــى بِهِ إلـــى خَيـْــرِ وَادِ[1]

إذا كان السائق في القصيدة الماضية هو الله تعالى، فإن السائق في هذه القصيدة هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هنا كان النابلسي شارحا سياقيا، وليس شارحا اصطلاحيا ، مثل ابن عربي في شرح ترجمان الأشواق، فالكلمة عنده يتغير معناها من سياق لغوي إلى سياق آخر، إضافة إلى التأويل من منطلق الاشتقاق، مثل

1. **الديوان** : 109.

ما رأينا في دلالة اسم المرأة، فقول الشاعر: العيس: "وهي إبل بيض في بياضها ظلمة خفية كناية عن نفوس السالكين التي ابيض طرف منها بلمحات الروحانية"[1].

إن الرحلة مازالت متواصلة والشاعر في رحلته يطلب من سائقه التخفيف، وهو ينظر إلى أصحابه السالكين المشتركين معه في هذه الرحلة، فهم كالعيس، وهي الإبل المعروفة بالصبر، أما بياضها فهو تلك الأنوار الروحانية التي اكتسبوها في طريقهم ،أما نهايتهم ونقطة وصولهم فهي (ربيع الربوع) الذي هو " مقامات العارفين ومنازلهم، وما يجدون فيها من الحقائق والعلوم"[2]، وهو الموضع الذي عبر عنه في البيت اللاحق (بخير واد)، وهذا الوادي في تقدير النابلسي "هو مكة المشرفة، حضرة الأسماء الإلهية، والصفات الربانية المشتملة على كعبة الذات الصمدانية لأنّها المقصود بالحجّ الرّوحاني في السّير الإنساني"[3].

وكما صَحبت الناقة الشاعر الجاهلي في سيره، وكانت أنيسه حتى وصفها بأدق الأوصاف، وربما كانت ترمز إلى شدة صبر البدوي في مواجهة الصّعاب، فلقد ركب الصّوفي الناقة في سيره الرّوحي وكانت مطيته التي يُعَوَّل عليها في الوصول إلى غايته، وفي هذا يقول، ابن الفارض:

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 116.
2. نفسه : 116.
3. نفسه : 120.

يا راكِبَ الوَجْناءِ وُقِيتَ الـرَّدى إنْ جُبْتَ حَزْنا، أو طَوَيْتَ بِطاحـَا

وَسَلَكْتَ نَعْمانَ الأَراكِ فَعُجْ إلـى وادٍ هُنـــاكَ عَـهِدتُـهُ فَيّـاحـــَـا[1]

والوجناء هي الناقة الشديدة " كناية عن النفس الشديدة في سلوك الطريق إلى معرفة الله تعالى، وراكبها هو المريد السالك الغالب على نفسه، القاهر لها بالرياضة الشرعية والمجاهدة"[2].

إن الرّحلة حاضرة حضورا بارزا في الخطاب الشّعري، والصّعب في هذه الرّحلة هو التّحقق بالمواضع المؤدية إلى نهايتها، فالحزن والبطاح هي مسافات الطّريق، فيها السّهل وفيها الوعر، والنّهاية هي الوادي الفياح، إنّ هذه المواضع الطبيعية التي يذكرها الشاعر ما هي إلّا مقامات، فطي البطاح كناية "عن قطع مقامات السلوك كالصبر والشكر والتقوى والورع والزهد، فإنّ السّالك مادام قائما بأحد هذه المقامات فهو في السلوك لم يصل إلى معرفة الله تعالى الذوقية الحقيقية"[3]، إنّ البطاح بهذا التأويل النابلسي مسافة طويلة وواسعة، لا بدّ للمريد فيها من المراقبة للتّحقق من قطع هذه المسافات المتلاحقة، وهنا تصبح المسافة مقاما، وكلّ مقام هو بين مقامين، يخرج من مقام ويدخل في مقام، والنّهاية هي المعرفة بالمحبوب الحقيقي ، وذلك ما رمز إليه الشاعر بنعمان الأراك الذي يدلّ على بداية " الدخول في التجليات الإلهية والخروج من

1. **الديوان** : 104.
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 57.
3. نفسه : 57.

الأغيار الكونية"[1]، وهنا تصبح لحظة الخلاص ذات رائحة فواحة تطرب إليها النفس، وما الرائحة إلّا رمز يشير إلى العلوم الإلهية التي يفيض بها المحبوب على الواصل إليه، والظاهر في شعر ابن الفارض أنّه يكثر من كلمة "السائق"، الدالة دلالة على الله تعالى حينا، وعلى النبي صلى الله عليه وسلم حينا آخر، وفي السياق ذاته يقول:

يا سائِقَ الظَعْنِ يَطْوي البِيدَ مُعْتَسِـفًا طَيَّ السِّجِلِّ بِذاتِ الشِّيحِ مِنْ إِضَـمِ

عُجْ بالحِمـَى يا رَعاكَ اللهُ مُعْتَمِـدا خَميلَـةَ الضَّالِ ذَاتَ الرَّنْدِ وَالخـُزُمِ

وَقِـفْ بِسَلْـعٍ وَسَلْ بالجَزْعِ هَـلْ مُطِرَتْ بالرَّقْمَتين أُثيلاتِ بِمُنْسَجِـمِ[2]

والملاحظ أنّ القصيدتين تتناصّان حتى في توظيف كلماتها وهي تشترك في الكلمات التالية: سائق الظغن، ذات الشّيح، الجزع والبيد، والاختلاف يقع في تأويل النابلسي، فالسائق هنا رسول الله عليه وسلم، بينما في القصيدة الماضية، السائق هو الله سبحانه وتعالى، إن النابلسي بهذا التفسير للكلمة الواحدة بمعان مختلفة يكون قد حقق القراءة السياقية بالوقوف على الأداءات الوظيفية للكلمة الواحدة في استعمالاتها المتعددة.

والشاعر في رحلته لا ينسى أن يذكر أصحابه، وخاصة الواصلين الذين تحققوا بمقامات القرب، إنهم زاد قوي يحث السالك على مواصلة الرحلة على الرغم مما فيها من مصاعب ومشاق ووحشة ومخاوف، من هنا فالواجب على الصوفي إشعال نار الشوق

1. المصدر السابق ، ج2 : 57.
2. **الديوان** : 185.

والمحبة، والسائق بدلالتيه المختلفتين هو الذي يعتمد عليه الشاعر في رحلته من بدايتها إلى نهايتها على نحو ما يتجلى في قوله:

قِفْ بالدِّيارِ، وَحَيِّ الأَرْبُعَ الدُّرُســـا ونادِها فَعساها أنْ تُجيبَ عســـى

فـــإِنْ أَجَنَّكَ لَيْل مِن تَوَحُّشِهـــا فاشْعَلْ منَ الشَّوقِ في ظَلْمائِها قَبسَا

يا هَل دَرى النَّفَرُ الغادونَ عَن كَلَفٍ يَبيتُ جِنْحَ اللَّيالي يَرْقُـبُ الغَلَســا[1]

إن الشاعر في هذه الأبيات يستخدم خصيصة من خصائص الشعر الجاهلي ألا وهي الدعوة إلى الوقوف والبكاء على الأطلال الدوارس استحضارا لذكرى الحبيب، ولولا قرينة الشاعر بوصفه شاعرا صوفيا، لذهب المعنى إلى تلك المعاني التي أرادها الشعراء في وقوفهم على آثار ديار محبوباتهم، ولأن الشاعر من شعراء الحب الإلهي، فإنّ الوقوف هنا هو دلالة واضحة على الدّعوة على الثّبات ودقة المراقبة والصبر على المجاهدة ، فعلى السالك أن ينتبه إلى قيمة الشوق المؤدي إلى ثمرة الطريق، فهو الوقود والبديل الذي يجعل السالك مستمرا في طريقه، فكلمة "أشعل" صفة أمرية كنىّ بها الشاعر "عن اشتعال نار المحبّة الإلهية في قلوب السّالكين، فإنّه لا سبب للوصول إلى المعرفة الربانية، إلا بوسيلة المحبّة الخالصة القلبية"[2]، وسند السالك في هذا أهل الطريق المتحققون بثمرات الوصول فعليه أن يقتدي بهم معتمدا على استعطاف المحبوب والتذلل له، وفي هذا المعنى يقول الشاعر:

1.**الديوان** : 131.

2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج1 : 236.

انْظُرْ إلى كَبِدٍ ذابَتْ عليك جَـــــوىً وَمُقْلَةٍ مِن نَجيعِ الدَّمْعِ في لُجَـــــجِ

وارْحَـمْ تَعَثُّرَ آمالـي ومُرْتَجَعـــــــي إلـــى خِداعِ تَمَنّي الوَعْدِ بالفَـــرَجِ

واعْطِفْ على ذُلِّ أَطْماعِي بِهَلْ وَعَسى وامْنُنْ عَلَيَ بِشَرْحِ الصَّدْرِ مِنْ خَـرَجِ[1]

والثمرة التي جناها الشاعر من استعطافه وذلّه، كانت دخوله في البشارة بوصفها دليلا على حقيقة الوصول السّعيد، وتتجلّى دلالة هذه النّهاية المفرحة في قول الشّاعر:

أَهْلا بِما لَمْ أَكُنْ أَهْلا لِمَوْقِعِـــــهْ قَوْلِ المُبَشِّـرِ بَعـد اليَّأسِ بالفَـــرَجِ

لَكَ البِشارَةُ فاخْلَعْ ما عَليكَ فَقَـــدْ ذُكِرْتَ ثَمَّ على ما فيكَ مِن عِـــوَجِ[2]

لقد بدا من خلال موضوعة الرحلة في شعر ابن الفارض، أنها رحلة غائرة في عالم الروح ، ولكن بقوالب شعرية معروفة عند الشعراء من قبله، والنابلسي في قراءته لهذه الرحلة استطاع أن يصل إلى عمقها واكتشاف دلالتها الروحية، فالشاعر في منظوره مرتحل باحث عن الخلاص المتمثل في الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تطمئن إليها النفس والقلب والجوارح والعقل، أما السائق فهو الدليل الحاذق العارف بأسرار البيد وخبايا الصحراء، وأماكن الماء ومواطن الظل، وكل ما من شأنه أن يخفف من متاعب السير، وما هذه المسافات والأماكن إلا داخل روح الشاعر المتلهفة إلى الوصول إلى الحقيقة الربانية والتحقق بالأنوار الإلهية، فالصحراء أو البيد دليل على الخوف والرهبة والقلق،

1. **الديوان** : 103.
2. **الديوان** : 103.

والناقة هي نفس الشاعر الشديدة المتسلحة بالرغبة والأمل في الفوز والوصول إلى لحظة الانتصار والخلاص، وعندها سيتحقق لهذا المرتحل الصوفي الدخول في لحظة الحضور بعد الغياب أي الوصل بعد الفراق، والقرب بعد البعاد، وذلك ما دل عليه الشاعر بدلالة البشارة.

3- دلالة الخمرة:

لقد تحدّث الشّعراء منذ القدم عن الخمرة ،"وكان وصف الجاهليين للخمرة يحمل دلالات مختلفة أهمّها، أنّ شربها والإعلان عنها يدلّ على قيم الفروسية والفتوة، وسخاء اليد وسماحة النّفس"[1]، ولم يصبح شعر الخمرة مستقلا بذاته إلّا في العصر العباسي" حيث كان ذلك نتيجة الرخاء الذي أصابته الدولة الإسلامية فانتشرت مجالس اللّهو والشّراب، وكثر المغنون"[2].

ويعدّ أبو نواس من أهمّ شعراء الخمرة، حيث دعا صراحة إلى التّغني بها ووصفها بدلا من الوقوف على الطّلل الذي كان سُنّة مُتبعة عند أغلب الشّعراء، وهو بهذه الدّعوة يكون قد جسّد رؤيته في الحياة، فهو شاعر ثائر على التقاليد العربية، وبخاصة في ناحية النّظم، معاندا لقيم الإسلام التي تمنع شرب الخمر، فهو بهذا يهوى الانطلاق والانفلات من القيود.

1. نور الدين السد ،**الشعرية العربية** : 499.
2. عاطف جودة نصر، **شعر عمر ابن الفارض**: 131.

ومن المعروف عن ابن الفارض أنّه شاعر تفاعل مع جميع التّقاليد اللّغوية التي كانت سائدة في عصره، فهو شاعر لا يهمّه الأشكال اللغوية، بقدر ما يهمّه توظيفها في نقل التجربة الصّوفية التي كانت هاجسه الأكبر، ومن هنا نجده يستهل قصائده بالوقوف على الطّلل أو الغزل، ووصف الخمرة التي خصّها في شعره بأطول قصائده، فلقد " تجلىّ اكتمال الصّورة الخمرية برموزها العرفانية الأكثر اتّساعا على يد ابن الفارض الذي ما وصل إلى هذا الكمال إلاّ بعد إلمام واسع بخمريات الشّعر العربي عموما ، و خمريات الشّعر الصّوفي خصوصا، وبدت لديه الصّورة مستحوذة على مجموع عناصر صورة الخمرة التّراثية"[1].

ومن المعروف أن دلالة الخمرة عند الصّوفية هي دلالة السّكر، والسّكر عند الكاشاني له بداية ونهاية ،" فصورته في البدايات الحيرة في سماع الآيات الدّالة على الجبر تارة، وعلى القدر أخرى... ودرجته في النّهايات الاصطدام بين سَطو الفناء واستقراره، وبداية البقاء بعده و استهلاكه"[2].

والسّكر عند القشيري غيبة زاد حدّها، " فربّما يكون صاحب السّكر أشدّ غيبة من صاحب الغيبة إذا قويّ سكره... والسّكر لا يكون إلاّ لأصحاب المواجد"[3]، وفي هذه

1. أمين يوسف عودة، **تجليات الشعر الصوفي**: 341.
2. الكاشاني عبد الرزاق ، **اصطلاحات الصوفية** : 356.
3. القشيري، **الرسالة القيشرية** : 71.

الحال لا يستطيع المتواجد أن يقول أو يتكلم حتى يرجع إلى حال الصّحو التي هي بعد السّكر، أو حال البقاء التي هي بعد الفناء.

ولمعرفة قراءة النّابلسي للخمرة عند ابن الفارض نكتفي من بين جميع قصائد ديوانه بالقصيدة الميمية التي قال عنها البوريني: " اعلم أنّ هذه القصيدة مبنية على اصطلاح الصّوفية فإنّهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويريدون بها ما أراد الله تعالى على ألبابهم من المعرفة أو من الشّوق أو المحبّة ، والحبيب في عبارتهم: عبارة عن حضرة الرّسول عليه الصلاة والسلام، وقد يريدون به ذات الخالق القدير جلّ وعلا لأنّه تعالى أحبّ أن يعرف فخلق ، فالخلق منه ناشئ عن المحبّة، وحيث أحبّ فخلق فهو الحبيب المحبوب والطّالب والمطلوب، والمدامة : المعرفة الإلهية والشّوق إلى الله تعالى"[1].

وهي قصيدة تدور حول عناصر ثلاثة هي:

أ) حقيقة الخمرة.

ب) وصف الخمرة.

ج) الدعوة إلى الخمرة.

1. البوريني ، **شرح الديوان**، ج2 : 245.

أ- حقيقة الخمرة:

إنّ القصيدة تبدأ بالفعل الماضي الدّال على الجماعة "شربنا"في قوله:

شَرِبْنا على ذِكْرِ الحَبيبِ مُدامَـــةً سَكِرْنا بِها مِن قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الكَـــرْمُ[1]

والشّرب في هذا البيت متبوع بنتيجته "سكرنا"، وكأنّ الشّرب هو مقدمة السّكر والحديث بصيغة الجمع حديث عن السّالكين في طريق الله الذّاكرين له، ومن خصائص الشّرب عند النّابلسي الطّرب، وشرب المدامة التي هي " شراب المحبّة الإلهية النّاشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية للحضرة العليّة، فإنّها توجب السّكر والغيبة بالكليّة عن جميع الأعيان الكونية، وقوله سكرنا: أي غبنا وطربنا عن كلّ ما سوى الحقيقة[2]".

وللتّقاطع الأسلوبي واللّغوي بين الحديث عن الخمرة الحقيقية والخمرة الصّوفية، فإنّ هذه الخمرة لها شذى وحانا وسنا، "وشذاها هو عالم الرّوح الأعظم الذي هو من أمر الله تعالى"[3]، وهذا المعنى مستنبط من قول الشّاعر:

وَلَـــوْلا شَذاها، ما اهْتَدَيْتُ لِحانِـها ولولا سَناها ما تَصَوَّرَها الوَهْـــــمُ

لَها البَدْرُ كَأْسٌ وَهي شَمْس يُديرُهـــا هِلالٌ، وَكَمْ يَبْدو إِذا مُزِجَتْ نَجْـــمُ[4]

ومن خلال هذا الشّرح يتّضح أنّ النّابلسي قد تفطّن "عندما أخذ يحيل هذه المفردات على إشارات ورموز تلوح من وراء الألفاظ إلى ما يتعاطاها العرفاء والمحبون

1 .**الديوان** : 179 .

2. النابلسي، **شرح الديوان**،ج2 : 246

3. نفسه: 147-148.

4. الديوان :179

الإلهيون من علوم ومواجد وأسرار، فالبدر من حيث إنه كأس هذه المدامة، إنّما هو رمز الإنسان الكامل بوصفه أفقا لتجلي المحبّة، ومظهرا للمقام الأعلى"[1].

ويقول ابن الفارض أيضا:

وَإنْ خَطَرَتْ يَوْما على خاطِرِ امْرِئٍ أَقامَـــتْ بِهِ الأَفْراحُ وَارْتَحَلَ الهَـــمُّ

وَلَـوْ نَظَـرَ النُّدْمانُ خَتْمَ إنائِهـــــا لَأَسْـــكَرَهُم من دونِها ذلك الخَتـــْمُ

وَلَـوْ نَضَحوا مِنها ثَرى قَبْرِ مَيِّـتٍ لَعادَتْ إليه الرُّوحُ وَانْتَعَشَ الجِسْـــمُ

وَلَـوْ طَرَحوا في فَيْءِ حائِطِ كَرْمِـــها عَليـلاً وَقد أَشْقى لَفارَقَه السُّقْـــــمُ

وَفـــوْقَ لِواءِ الجَيْشِ لَوْ رُقِمَ اسْمُهـــا لَأَسْكَـرَ مَن تَحت اللّوا ذلك الرَّقــْمُ

وَلَـــوْ نالَ فَدْمُ القَوم لَثْمَ فُدامِهـــــا لَأَكْسَبَـــهُ مَعنى شَمائِلها اللَّثْـــــمُ[2]

إنّ الشّاعر في هذه الأبيات يرتكز على الجمل الشرطية التي تتطلب فعل الشرط وجوابه، وكأنّه في هذا الاستعمال للكلام عن الخمرة بوصفها حالة وجدية يغيب فيها الصّوفي عن عالم الحسّ و المادة يسترجع بقايا من إحساسه في هذه الحال، لأنّه خرج منها وهو الآن في حال الصّحو ، ذلك أنّ الشّاعر بهذا التّعبير مدرك عجز اللّغة عن إيصال هذه الحالات والتّعبير عنها، ولهذا أكثر من هذه الصّيغة التي وردت عنده غير مرّة، والنابلسي بإدراكه لهذه الخاصية اللغوية، يتوجه مباشرة إلى تأويل اللّغة تأويلا

1. عاطف جودة نصر، **الرمز الشعري عند الصوفية** : 367.
2. **الديوان** : 180.

صوفيا عرفانيا، فالإناء في البيت الثاني هو النّفس الإنسانية، وختم الإناء هو أثر التّجلي وتحقق النّفس بهذا التّجلي، وهي حال تؤدي إلى الفرح والسّرور والطّرب، كما أنّها تشفي المريض السّقيم، فهي حال ترفع السّالك إلى مرتبة الإنسان الكامل، وعلى هذا أوَّل الشارح "حائط كرمها" على أنّه عالم الإمكان الظاهر للحسّ والعقل ،" والمعنى بالطّرح في فيء الحائط المذكور توجه خاطر الإنسان الكامل، واشتمال خياله على صورة ذلك العليل"[1]، أمّا الجيش فهم الأتباع المريدون، والجيش في الأصل لا يكون إلّا بقصد الحّرب أي الدّفاع أو الهجوم، واللّواء هو علامة النّصر أو الهزيمة، واختيار الشّاعر لهاذين اللّفظتين دلالة على دخول المريد في حرب عَدُوِّهِ الذي هو نفسه، واللّواء هو خاصية كلّ شيخ في تربية مريديه، ويعطي النّابلسي أمثلة على هذا، إذ يعتبر أن لواء القادرية هو الذّل والانكسار، ولواء المحيوية: العلم النّافع، ولواء الشاذلية: ترك التّدبير[2]، وهي كلّها على اختلافها مفضية إلى المعرفة الإلهية التي تُدخل المريد في آخر سلوكه حال السّكر، والذين يدخلون في هذه الحال هم الذين يوجدون تحت اللواء "وهم المريدون الصّادقون في تسليم نفوسهم لحكم طريقة شيخهم الذي التزموا طريقته"[3].

إنّ السّكر بالخمرة التي تعني المحبّة الإلهية هي حال لا يعرفها إلا من عاشها، وسلك طريقها، وتوصّل إليها، فهي محجوبة عن الغافلين عنها، مغطّاة بفدامها،

1. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 252.

2. القادرية نسبة إلى عبد القادر الجيلاني، و المحيوية نسبة إلى محي الدين ابن عربي، والشاذلية نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي.

3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 259.

وما فدامها عند النابلسي إلا العقل الإنساني، فهو غطاؤها إن جهلها، وهو مصفاتها إن علم بها، وفي الحال الثانية يتعرض العبد إلى فهم معنى شمائلها، ويكتسب ذوق لثم هذه الخمرة وعندها تظهر عليه " الأخلاق الإلهية، والصّفات والأسماء الرّبانية الذّاتية الفعلية"[1]، وعندها يَتحوَّل الإنسان إلى حقيقته، ويتصف بكماله، فهو " صورة حضرة الجمع والوجود، فرجعت إليه حقائق الموجودات بأسرها رجوع الفرع إلى الأصل، وجَمَعَها بذاته جَمْعَ الكلّ للجزء، فناسب كلّ شيء منها كماله، على ما هو ذلك الشيء"[2].

ب-صفات الخمر:

إنّ هذا المستوى من القصيدة يبدأ من قول الشّاعر:

يَقولونَ لي صِفْها فأنت بِوَصْفِهـــــا خَبيرٌ أَجَلْ عِنْدي بِأَوْصافِها عِلْـــــمُ[3]

وطلب الوصف من الجاهلين بها أو السّاعين إلى طلبها من الشّاعر الخبير بها، العالم بأوصافها، محاولة لمعرفة أسرارها وأحوالها التي تَجلَّت على عارفها من ناحية الذّوق والكشف، فهي ذات أربعة أوصاف: صفاء ولطف، وضياء وروح، وفي مقابل هذه الأوصاف انتفت عنها أربعة أوصاف أخر، فهي صافية ولكن لا تشبه الماء، ولطيفة لا تشبه الهواء ونورانية لا تشبه النّار، وروح ليست بجسد، فبداية وصف حقيقتها هي انتماؤها للعالم الآخر، وانتفاؤها عن عالم الإمكان، وهذا المعنى نجده في قول الشّاعر:

1. **الديوان** :172
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 267.
3. **الديوان** :182

صَفاءٌ وَلا ماءٌ وَلُطْفٌ وَلا هَـــوا وَنـــورٌ وَلا نارٌ وَروحٌ وَلا جِسْـــــمٌ

مَحاسِنُ تَهْدي المادِحينَ لِوَصْفِها فَيَحْسُـــنُ فيها مِنْهُم النَّثْرُ وَالنَّظْـــمُ

وَيَطْرَبُ مَن لَم يُدِرْها عِند ذِكْرِها كَمُشْتَـــاقِ نُعْم كُلَّما ذُكِرَتْ نُعْـــمُ

هَنيئا لِأَهْلِ الدِّيرِ كَمْ سَكِروا بِها وَمـــا شَرِبوا مِنْها وَلَكِنَّهُم هَمـــُـــوا

وَقالوا شَرِبْتَ الإِثْمَ كَلَّا وَإِنـــَّما شَرِبْتُ الَّتي في تَرْكِها عِنْديَ الإِثْمُ[1]

إنّ الخمرة في هذه الأبيات ذات محاسن وأوصاف تجعل من الناثر والناظم ذا محاسن في نثره ونظمه ،وفي هذا " إشارة إلى أنّهم ما مدحوها إلّا بما هدتهم محاسنها إليه من كشفهم عن معاني تجلياتها بأسمائها الحُسنى"[2].

وكأنّ الشّاعر في البيت الثالث يُمهِّد بهدف جعل المريد في شوق إلى العمل من أجل شُرب هذه الخمرة، والسّكر بها، فهي تُطرب و تَسُرُّ ذاكرها، فما باله إذا وصل إليها وذاق شربها، والذي حدث لأهل الدّير وهم عند النابلسي الأولياء الوارثون للمقام العيسوي الرّوحاني أنّهم سكروا بالمحبة الإلهية، ولكنّهم لم يشربوا منها، وذلك عنده عدم الوصول إلى المنتهى " فهم مترامون في الطّريق عليها"[3].

أمّا الشّاعر فلقد وصل في شربها إلى المنتهى بدليل قوله: "شربت التي في تركها عندي الإثم"، وهو حصول الغيبة التي يظنّها الجاهلون سكرة الخمرة المعتصرة بينما

1. الديوان :184
2. النابلسي **شرح الديوان**، ج2 :268
3. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 269.

هي استغراق الشّاعر " في مشاهدة حضرة ربّه، وتَمَتُّعِه بلذائذ تجليات الوجود الحقّ، وزيادة قُربه"[1].

ج- الدّعوة إلى الخمر:

إنّ الدّعوة إلى الخمرة هي الدّعوة إلى الرّحلة قصد تحقيق لحظة الوصول التي هي أقصى حالة من حالات الوَجد والاتّحاد والسّكر، وهي حالة دقيقة جدا، تنبعث في داخل الصّوفي على شكل وَجد عنيف، وفيها يقع الصّوفي في مأزقه على حسب تعبير عبد الرحمان بدوي، " فنشوة الوجد ترغمه على الإذاعة، والمذاع سِرٌّ بين العبد وربّه"[2]، وعلى هذا الوصف لهذه الحال التي تُحدثها الخمرة الصّوفية، نجد الشّاعر يدعو إلى ضرورة السّير حتى الوصول إلى لحظة السكر ، وفي هذا يقول:

عَلَيْكَ بِها صِرْفا وَإِنْ شِئْتَ مَزْجَهـــا ... فَعَدْلُكَ عَنْ ظُلْمِ الحَبيبِ هُوَ الظُّلْـــمُ

فدُونَكَها في الحانِ وَاسْتَجْلِها بِـــــهِ ... علـى نَغَمِ الأَلْحانِ فَهِي بِها غُنْـــــمُ

وَفي سَكْرَةٍ مِنها وَلو عُمْرُ ساعَـــــةٍ ... تَرى الدَّهْرَ عَبْدا طائِعا وَلَكَ الحُكْـــمُ

فَلَا عَيْشَ في الدُّنيا لِمَن عاشَ صاحِيا ... وَمَن لم يَمُتْ سُكْرا بِها فاتَهُ الحَـــزْمُ

على نَفْسِهِ فَلْيَبْكِ مَن ضاعَ عُمْـــرُهُ ... ولَـيْسَ لَهُ فيها نَصيبٌ وَلا سَهْـــــمُ[3]

1. المصدر السابق : 268.
2. بدوي عبد الرحمان، **شطحات الصوفية** : 10.
3. **الديوان** : 185.

إنّ الشّاعر في هذه الأبيات يستعمل أسماء أفعال الأمر "عليك" و"دونك"، فالأول بمعنى الزم، والثاني بمعنى خذ بدلالة الإغراء، فلا عيش في الدّنيا إلّا لمن شربها، وسَكِرَ بها، ونهاية القصيدة بهذا البيت هي دعوة مفتوحة، وإشارة لطيفة من الشّاعر إلى حقيقة هذه الخمرة التي هي محصلة رحلة الصّوفي في معراجه الرّوحي، وفي ضمن تقرير هذه الحقيقة الصّوفية دعوة بالأخذ بالحزم، والعمل من أجل ذوقها والحصول عليها، ودلالة الصّحو الواردة في البيت الرّابع هي التّفرغ في الدنيا للعب واللهو والزينة، والتفاخر والتكاثر، وهذه الخمس مستنبطة من قوله تعالى ﴿اعْلَموا أَنَّما الحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكاثُرٌ في الأَمْوالِ وَالأَوْلَادِ﴾[1]، وهذه غفلة ولهذا فالدعوة لعدم الغفلة هي دعوة إلى السّكر ولهذا قال: "من لم يمت سكرا بها فاته الحزم"، فالسّكر هو أن يستوعب السّالك " أوقاته كلّها في مشاهدة الوجود الحقّ، وصار لم يشعر بشيء سواه"[2]. وإذا لم يبلغ هذا فلقد فاته الحزم بمعنى " أضاع الصّواب، وخسر أوقاته وأفسد أحواله"[3]

وعلى هذا يتبيّن أنّ النّابلسي في شرحه لشعر الخمرة عند ابن الفارض قد حقّق البعد الأساسي في توجيه النّص الفارضي إلى دلالته الصّوفية العميقة التي هي نتيجة للحبّ الإلهي الذي بدأ الشّاعر رحلته من أجله حتى وصل إلى لحظة المطلق، حيث

1. **سورة الحديد، الآية 20.**
2. النابلسي، **شرح الديوان**، ج2 : 277.
3. نفسه : 277.

يكتمل الرّاحل في هذه الحال ليحقق كمال اتّصافه بالأوصاف الإلهية، وتلك في درجة الخمرة المؤدية إلى حال السّكر أو الوجد، أو الشطح أو الفناء أو الحلول أو الاتحاد.

لقد أكدّ مستوى الخمرة في القصيدة الفارضية قدرة هذا الشّاعر على استحضار القوالب التّعبيرية المعروفة عند سابقيه، وإلباسها بروح صوفية تتماهى فيها الذّات المُحبَّة في حبيبها، ابتداء من ذكر المرأة الدّال على الحبيب الواحد المطلق، إلى توظيف خاصية الوقوف على الأطلال بدلالتها على الحيرة والشّوق والحنين والخوف، إلى ذكر النّاقة والعيس للدّلالة على شدّة التّحمل والصّبر على مشاقّ الطّريق، إلى توظيف الخمرة التي جاءت تعبيرا رمزيا صوفيا يدل على دهشة الفرحة، وسعادة اللّقاء وبشارة الحضور، وهي خمرة تُعَبِّر عن العالم السّرمدي وتدلّ على عودة الرّوح بعد سفر طويل إلى عالمها الأوّل، عالم الصّفاء والطّهارة، وبهذا التّوظيف الفارضي المقروء بهذه القراءة النّابلسية تكون بداية القصيدة هي نفسها نهايتها، إلّا أنّ المرأة بدلالتها التي عرفناها كانت تمثل حالة الغياب والشّوق والحنين إلى الحبيب، أمّا الخمرة فهي نفسها تلك المرأة التي حَنَّ إليها الشّاعر لكن بعدما مثلت حال الحضور واللقاء والرؤية والمشاهدة ومن ثم البهوت ، وهكذا يكون ديوان ابن الفارض عبارة عن دائرة تنطلق من نقطة واحدة هي نقطة البحث عن الحبيب لتصل إلى النقطة نفسها لكن بطريق اللّقاء والوصال، الذي كان يبدو في الحال الأولى بعيدا غائبا، وأصبح في الحال الثانية حاضرا وقريبا ، ودائرة الخطاب الفارضي هذه ما كانت لتظهر بهذه الصّورة الجليّة لولا قراءة النابلسي، الذي تَتبَّع حركة هذه الدّائرة في متاهاتها

المتنوعة والبعيدة وحتى المتناقضة ظاهرا، فكانت هذه القراءة هي التي رَدَّت شتات هذا المختلف والمُتَنَوِّع إلى أصله ومنبعه الأول، ومعينه الصّوفي وجلائه الرّوحي.

الفصل الثالث
إجرائية القراءة التأويلية عند النابلسي

1. مبرّرات القراءة التّأويلية عند النّابلسي.
2. مستويات القراءة التأويلية.
3. مرجعيات القراءة التأويلية.

مبررات القراءة التأويلية عند النابلسي

النّص الرّمز:

يعدّ النّص الصّوفي، والنّص الفارضي على الخصوص من النّصوص الأدبية الموغلة في الرّمز، فمن المعروف أنّ المتصوفة يعبّرون عن تجاربهم الصّوفية التي يعيشونها بلغة لا تستطيع أن تعبّر عن هذه الحالات المعيشة، فهذه التّجارب يعيشها السّالك في طريق التّصوف بعيدا عن الحياة المادية إلى أن يصل في نهاية الطّريق إلى حال السّكر والفناء، وفي أثناء معايشته لهذه الأحوال يحاول التّعبير عن هذه الأحوال والمقامات فلا يجد بين يديه إلّا لغة عادية تنتمي إلى عالم مغاير، ومن هنا تصبح هذه اللّغة العادية وسيلة رمزية تحاول أن تقرّب تلك التّجارب الصّوفية المتفاوتة من صوفي إلى آخر، والتي تشترك في انعتاقها من المادة وانطلاقها في العالم المطلق، عالم الحبّ والشّوق والوَجد، وعلى هذا كان لزاما على قارئ النّص الصّوفي فَهْمَ التّجربة الصّوفية عملا وممارسة علما وثقافة، فالصّوفي بهذه الرّمزية إنسان يسعى إلى اكتشاف العالم الباطني فيه ،فالحقيقة الإنسانية عند المتصوّفة كامنة في تفجير تلك الطّاقات الرّوحية الدّاخلية واشتغالها من أجل رفع الإنسان قصد تحقيق لذة معراجه الرّوحي، وهي حال لا تكون إلّا بالعلم والعمل، وعند تحقيق ثمرة الوصول يكون الإنسان قد تحقّق بحقيقته، فالعلم صورة والإنسان روح تلك الصورة[1].

1. ينظر عبد الكريم الجيلي، **الكمالات الإلهية** : 169.

وبهذا يظهر أنّ الرّمز الصّوفي بصفته وسيلة أدبية في التّعبير عن حقيقة الإنسان الرّوحية " استطاع أن يقدِّم عالما بديلا أو موازيا للواقع من خلال لغة هي نفسها لغة الوجود والخلق، إنّه يوجد باللّغة وفيها، ويعرف بذاته بهذه اللّغة، وفيها أيضا إنّها الإشراق المحمّلة بالتّجليّات، لغة تخلق عالمها، هي إظهار الوجود الباطني"[1].

وبهذا التّوجه اللّغوي الصّوفي في كتابة النّص يكون الصّوفيون قد أسّسوا لبعد وجودي عميق، فلقد فتحوا الباب واسعا أمام الدّارسين والشّراح من أجل التّأمل قصد تحقيق الكفاية، وما الكفاية إلّا محاولة الوصول بالنّص الصّوفي إلى دلالته الباطنية فلقد "طرقوا عالم الرّوح يجولون في أسراره وأنواره وجهتهم الحقيقة، ودافعهم الشّوق والحبّ، ورغبة الظّفر بالوصل والمشاهدة"[2].

إنّ هذه الميزة الرئيسة في الإنتاج الشّعري الصّوفي، والإنتاج الفارضي بخاصّة من المبررات التي دفعت النّابلسي في شرحه إلى هذا الشّرح الصّوفي الخالص، و من خلال متابعته في تفسيره لدلالة المرأة والرّحلة والخمرة وما تبعها من أماكن وحيوان، يتّضح أنّ هذا النّص نص رامز يدل على أنّ النّابلسي كان مُدركا لخطورة هذه الرّمزية، ولهذا جاءت قراءته محاولة لفكّ هذه الرّمزية للوصول إلى دلالتها الخفية المعبّرة عن عالم الباطن والرّوح والمطلق، ولعلّ هذه الخطورة هي التي أنتجت تلك المعارف الصّوفية التي

1. سحر سامي، **شعرية النص الصوفي** : 11.
2. خفاجي محمد عبد المنعم ، **الأدب في التراث الصوفي** : 177.

راحت تسعى لتقريب هذه الرّمزية، وذلك ما أصبح يسمى بالمصطلح الصّوفي، وهو على ثلاثة أنواع[1]:

أ-المصطلح الصّوفي البسيط:

ومن أمثلته، الأبدال والاستتار والإرادة والاستغراق والاستقامة.

ب-المصطلح المتقابل:

ومن أمثلته، الإشارة والعبارة والجمع والفرق الخوف والرجاء الظاهر والباطن والفناء والبقاء.

ج-المصطلح العرفاني:

ومن أمثلته، الإنسان الكامل، ختم الولاية.

إنّ مشروعية إنتاج المصطلح الصّوفي هو في الحقيقة دليل على عجز اللّغة في التّعبير عن التّجربة الصّوفية، فكان لابدّ من مرجعيّة يخلقها المتصوفة من أجل توضيح هذه اللّغة المرموزة ، "والرّمزية الصوفية تَجمع بين الرّمزية الأسلوبية والرّمزية الموضوعية التي قد يكون من أسبابها الموضوع نفسه، أو استعمال الأقيسة المنطقية، والمقاييس الفلسفية"[2].

1. ينظر محمد بن بريكة، **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان** : 218.
2. خفاجي محمد عبد المنعم ، **الأدب في التراث الصوفي** : 184.

ولقد علّل القشيري هذه الرّمزية فالمتصوفة عنده "يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والسّتر على من بايَنَهُم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مُستبهمة على الأجانب غِيرة منهم على أسرارهم أنْ تَشيع في غير أهلها"[1] وابن الفارض بنفسه صرّح بهذه الرّمزية حين قال[2]:

وَعَنِّي بالتّلْويحِ يَفْهَمُ ذائِـــقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْريحِ لِلْمُتَعَنِّـــتِ

بِهَــا لَمْ يُبِحْ دَمُهُ وَفي الـــ إِشـــارَةِ مَعْنًى مَا العِبارَةُ حَــدَّتِ

وفي هذين البيتين من التّائية الكبرى يَظهر أنّ الشّاعر باتباعه خاصية التّلويح يكون قد أكّد عدم مقدرة اللّغة في الإحاطة بتلك المعاني والأسرار التي لا سبيل لفهمها إلّا لأصحاب الذّوق والوجدان، "وصاحب هذا الذّوق غنيّ عن التّصريح الذي ينبغي للمجربين... والحال أنّ الإشارة أي –تلك الأسرار– بالتّلويح معنى ليس العبارة معرفة إيّاها معربة عنها، إذ لا تفي العبارات بالتّعبير عن كلّ المعاني، حيث لم يوضع لكلّ منها لفظ يعبّر عنه"[3].

وانطلاقا من هذا تتبيّن خاصية الرّمز، والاستغلاق التي عمدها الشّاعر في شعره واعترافه بضرورة هذا الاستغلاق وهذا الرّمز الذي هو التّلويح، ولا سبيل لفهم هذا إلّا عن طريق أهل الوجدان والأسرار، والنّابلسي شارح تحققت له هذه الميزة التي أهَّلته لأن

1. القشيري، **الرسالة** : 53.
2. **الديوان** : 55.
3. القصيري، **شرح تائية ابن الفارض الكبرى** : 97-96.

يكون قارئا متميزا وباحثا ومكتشفا لتلك الحالات التي كان الشّاعر يُعبِّر عنها رمزا وتلويحا.

النّص الغامض:

إنّ الكلام عن الرّمز في النّص الصّوفي يحيلنا إلى الكلام عن النّص الغامض، فكلّ مرموز غامض مالم يُفك رمزه، والنّص الفارضي نص موغل في الرّمزية والغموض، ولا سبيل إلى فَكِّ هذا الاستغلاق النّصي إلّا بفهم الحالات الوجدانية التي يعنيها الشّاعر في شعره، إنّ الرّمز الغامض عند ابن الفارض أَنتج غرابة المعنى وصعوبة الوصول إليه وخاصّة إذا علم أنّه كان يكثر من تلك التلوينات البديعية الموغلة في التكلّف، ولقد صرّح قبل ابن الفارض ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق بهذه الغرابة عندما قال[1]:

كـُـلّ ما أَذْكـُـرُ مِنْ طَلَـــــلْ أَوْ رُبـــوعٍ أَو مَعـــانٍ كُلَّمـــا

وَكـَذا إِنْ قُلْتُ هِيَ أو قُلت يا وأَلا إِن جاءَ فيـــهِ أَو أَمـــا

وَكَذا إِنْ قُلت هِي أَو قلْت هُـو أَو هُمو أو هُنَّ جَمْعا أَو هُمـا

وَكَـذا السُّحْبُ إِنْ قِلْت بَكَـتْ وَكـَذا الزَّهْرُ إِذا ما ابْتَسَمـــا

أَوْ أُنـــادِي بِحُداةٍ يَمَّمـــوا بِأَّنةِ الحاجِرِ أَوْ وُرُقِ الحِمـــا

كُلّ مـــا أَذْكُرُهُ مِمَّا جَـــرَى ذِكـْـرُهُ أو مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمـــا

1. ابن عربي، **ديوان ترجمان الأشواق** : 10.

مِنْــهُ أَسْرارٌ وَأَنْوارٌ جَلَـــــتْ أو عَلَتْ جاءَ بِها رَبُّ السَّمـــا

لِفُـؤادي أوْ فُـؤادِ مَنْ لـــَـــهُ مِثْلَ مَا لي مِنْ شُروطِ العِلَمـا

صِفـَــةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلْوِيـــَّـــةٍ أَعْلَمَــتْ أَنَّ لِصِدْقي قِدَمـــــا

فاصْرِفِ الخاطِرَ عَن ظاهِرِهــا واطْلُــبِ الباطِنَ حَتَّى تَعْلَمـــا

إنّ الشّاعر في هذه الأبيات يدعو المتلقي إلى ضرورة التّأمل في قول أرباب السّلوك، ويُقَّسم القول عندهم إلى ظاهر وباطن، ولا سبيل إلى الوصول إلى هذا الباطن إلّا بالتّأمل والتّدبّر، وآلة الوصول إليه هي الذّوق، فهو لسان الباطن ووسيلته لفهمه وتجليته، وعلى هذا يظهر أنّ الذّوق أوسع من النّص الذي يُعَبِّر عنه، وبهذا تصبح اللّغة في مأزق وكأنّها تعيش غربة بينها وبين المعنى الذي تدلّ عليه، ويصبح الذّوق هو الحلّ الأوّل والأخير، " إذ هو جوهر العلاقة بين العبد وربّه باعتبار مداره على القلب، فبأيّ وسع يستطيع الإنسان أن يتكلف نقل هذه الحقيقة الذاتية إلى قالَب موضوعي"[1].

إنّ هذا المأزق اللغوي هو الذي وَلَّد التّعقيد اللّغوي في النّص الفارضي والنّص الصّوفي عموما، وخاصة إذا أضفنا تَعَمُّد بعض المتصوفة استخدام التّعقيد حرصا على حفظ أسرارهم، وبهذا يصبح استنباط الباطن الصّوفي أمرا شاقا يتطلب التّعمق في درس اللّغة الصّوفية قصد الوصول إليه أو بالأحرى ملامسته، ومحاولة تقريبه "وعليه فإنّ الدّور المفترض للمؤوِّل هو إزالة الغموض و فتح طريق نحو النّص ممّا يَخدم بقيَّة القرّاء ، أي

1. محمد بن بريكة، **التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان** : 76.

إنتاج فَهْمٍ معيّن من خلال دلالات معينة" [1]، وإذا كان الحال هكذا بالنسبة للّغة الصّوفية فإنّ النّابلسي في شرحه لديوان ابن الفارض مَثَّلَ مرجعا تأسّس على إبداع الكتابة الصّوفية من منطلق الكتابة الصّوفية نفسها في مرحلتها الأولى.

القرينة الصّوفية:

لقد كان الرّمز هو البعد الأول في توجيه قراءة النابلسي توجيها دلاليا صوفيا، ثم كان الغموض والتّعقيد الذي سيطر على لغة النّص الفارضي، والذي دعا النابلسي إلى محاولة الاقتراب من هذا النّص الرّامز الغامض وفكِّ أبعاده المختلفة والمتنوعة هو القرينة الصّوفية للشّاعر وللشّارح معاً.

1-قرينة الشّاعـــر:

ذلك أنّ ابن الفارض يعدّ من شعراء الصوفية البارزين الذين عبَّروا بالشّعر عن تجاربهم الصّوفية ، ولقد اشتغل الشّاعر في بداية حياته بالفقه والحديث ولكن "حُبِّبَ إليه سلوك طريق الصّوفية فتزهَّد وتجرَّد، وجَعل يأوي إلى المساجد المهجورة في خرابات القرافة بالقاهرة، وأطراف جبل المقطم، وذهب إلى مكة في غير أشهر الحج، فكان يصلي بالحرم ويُكثر العزلة في واد بعيد عن مكة وعاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما، فأقام بقاعة الخطابة بالأزهر، وقصده الناس بالزيارة"[2].

1. لطفي فكري محمد، **النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا** ، مؤسسة المختار، القاهرة ط 1 ،2011 : 53.
2. القصيري، **شرح تائية ابن الفارض الكبرى**، ص 02.

وتعني القرينة الصوفية الخاصة بابن الفارض، أنّ النابلسي في شرحه كان مُدركا أنّ ابن الفارض شاعر عاش حياته متصوّفا، ولا يمكن أن تكون دلالته الحقيقية إلّا الدّلالة الصّوفية على الرّغم من ظاهر هذا النّص الذي قد يؤدي إلى تفسيرات أخرى، وبهذا تكون القرينة الصّوفية هي المُبَرِّر المباشر في توجيه شرح النّابلسي توجيها صوفيا.

2-قرينة الشّارح:

إذا كانت القرينة الأولى هي المنطلق، فإنّ القرينة الثانية هي الأداة، فلا يكفي أن تقرأ شرحا مثل شرح النابلسي على ديوان شاعر صوفي إلا إذا كان هذا الشّارح صوفيا أيضا ومن هنا كان تصوّف النابلسي هو الوسيلة والأداة التي بحثت هذا النّص الصّوفي بحثا صوفيّا وحاولت الاقتراب منه قصد توضيح دلالته الصّوفية الباطنية " إنّك لا تستطيع أن تجري حوارا مع هذا النص أو مثيله لأنّه بمعزل عنك " [1].

فتصوف النابلسي تصوف عملي وعلمي، عرفاني وفلسفي، ويثبت ذلك تصانيفه العديدة مثل "الحضرة الإسمية في الرحلة القدسية"، "في شرح فصوص الحكم لابن عربي" "شرح أنوار التنزيل للبيضاوي" ،"منجاة الحكيم، ومناغاة القديم" و "كتاب الوجود" الذي حاول من خلاله أن يُقَرِّبَ فكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، فالنّابلسي من خلال هذه المؤلفات يعد قارئا مثبتا لقيمة القراءة التي تحتاج إليها النّصوص الإبداعية " فالقراءة لا تقوم فقط على أساسية أو ضرورية النّص فقط، بل وعلى أساسية

1. سعيد سمير ، **مشكلات الحداثة في النقد العربي** ، دار الثقافة للنشر، القاهرة ، ط1 ، 2002 : 130.

الذات القارئة أيضا، فهذه الأخيرة لا تستكشف النّص في مكوناته المادية الملموسة فحسب، بل وتخلق بمعنى الإبداع و الإنتاج موضوعه الجمالي أيضا، ومن هنا يمكننا أن نفهم أن القراءة هي إبداع ثان أو إبداع من الدرجة الثانية "[1].

ويعدّ النابلسي من أشهر شرّاح الشّعر الصّوفي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، وأهمّ هذه الشّروح "شرح ديوان ابن الفارض وشرح عينية الجيلي" إضافة إلى أنّه شاعر صوفي أيضا، وله "ديوان الحقائق ومجموع الرقائق" الذي نظم فيه المواجد الذوقية والمعارف الإلهية والمدائح النبوية.

4. مستويات القراءة عند النابلسي:

أ-القراءة الدّلالية:

من الواضح أنّ عملية الشّرح قد ارتبطت بالشّعر أكثر من النّثر، والتّعامل مع الشّعر بالشّرح يعني أنّ هذه العملية هي جسر بين مَجاليْ النظم و النثر " والمهمُّ أنّ نثر الشّعر فضلا عن شرحه يُدخله في نظام ثان، وأنّنا حين نلتمس الشّرح والنّثر جميعا ندرك أنّنا فقدنا بعض الفقد شيئا ثمينا"[2].

والشّيء الثّمين هو فطرة اللّغة في تعبيرها عن المعنى، ومعنى هذا أنّ لغة الشّرح هي لغة ثانية بوصفها تنطلق من اللّغة الأصل عند الشّاعر الذي أبدع لغته في

1. شرفي عبد الكريم ، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007 : 131.
2. مصطفى ناصف، **اللغة والتفسير والتواصل**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، يناير 1995 : 74.

التّعبير عما أراد، وتأتي لغة الشّرح لتعبر عن المعنى نفسه، ولكن بلغة أخرى هدفها الإبانة والتّفسير والإيضاح[1]، " ويجب أن يُتَحَرَّى في التّفسير مطابقة المفسِّر المُفسَر، وأنْ يتحرَّز في ذلك من نقص المفسِّر عمّا يحتاج إليه في إيضاح المعنى المفسَّر، أو أن تكون في ذلك زيادة لا تليق بالغرض، أو أن يكون في المفسِّر زيغ عن سُنن المعنى المفسَّر، وعدول عن طريقه حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه ، بل يجهد في أن يكون وِفْقَهُ من جميع الأنحاء"[2]، فالشّرح بهذا نشاط منطلقه النّص الشّعري، لكنّه يتجاوز هذا النّص إلى البحث عن الدلالة داخل اللّغة، ورغم هذا تبقى لغة النّص الأصلي أوسع وأدلّ في التّعبير عن المعاني من لغة الشّرح في المنظور الفنّي.

والنّابلسي في شرحه لديوان ابن الفارض كان يعطي هذا النّص ثقافته وخلفيته المعرفية، وما ثقافته إلّا المعارف الصّوفية تلقاها مِمَّن سبقه من رجال التّصوف، وبخاصة من ابن عربي والجيلي، ولهذا نجده يحاور الكلمات والمفردات ويجعلها بؤرة أساسية في سياقها الذي تقع فيه قصد الوصول إلى الدّلالة التي كان يسعى إليها، وبهذا أصبح النّص الفارضي وثيقة بيانية من خلال شرح النابلسي لكلّ تجربة صوفية مهما كان زمانها أو مكانها، وأصبحت الكلمات عند هذا الشّارح تتحرك تحركا واسعا على الرّغم من أنّها تُعبِّر عن أحوال ليست من واقعها.

1. ينظر لمحمد تحريشي، **النقد الأدبي في الشروح الشعر العربي**، دراسة ، جامعة حلب، سوريا : 35 فما بعدها.
2. القرطاجني حازم، **منهاج البلغاء و سراج الأدباء**، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان، ط 1،1981: 58

إنّ النّابلسي الشّارح كان مُدركا لذلك التباعد الذي لا يلتقي بين عالم الأحوال الرّوحي عند الصّوفي، وعالم اللّغة التي استخدمها ذلك الصّوفي في التّعبير عن تجربته، ولهذا نشعر ونحن نتابع هذا الشّرح ، أنه شرح يتجاوز اللّغة، إلّا أنّه تجاوز في خدمة اللّغة حيث إنّها تصبح لغة لا غنى عنها، وهي الوسيلة الوحيدة التي يمتلكها الصّوفي، ولهذا استطاع المتصوفة " كشف طاقة بعض الكلمات، ولا يستطيع قارئ فاحص أنْ يَغفل الدّور العظيم الذي أدَّاه بعض المتصوفين في خدمة الكلمات، أو تجلية بعض الملامح التي كانت أقلّ نضرة"[1].

واستنادا إلى هذا يتبيّن أنّ النّابلسي كان في بعض الأحيان أكثر من شارح وبخاصة إذا علمنا أن معنى بعض الكلمات عنده لا علاقة له أصلا بالكلمة ذاتها، فهل وقع النابلسي في مفترق الطريق؟ طريق المعنى الصّوفي وطريق اللّغة الصوفية؟، وهل كان مُعترفا باللّغة باعتبارها عَصِيَّة عن التّفسير، أم كان مُعترفا بالمعنى الصّوفي الذي لا يمكن للّغة مهما كانت أن تحويه وتؤديه بصورته التي يعيشها الصّوفي؟.

إنّ القرينة الصّوفية عند ابن الفارض هي الفاعل الأساس الذي دفع النابلسي إلى اكتشاف المستور من المعاني الصّوفية داخل هذا الشّعر الصّوفي الغامض، وذلك لأنّ الشّعر " يختلف بحسب اختلاف أحوال القائلين، و أحوال ما يتعرّضون للقول فيه و بحسب اختلافهم فيما يستعملونه من اللّغات "[2].

1. المصدر السابق : 79.
2. نفسه : 375 .

ومن هنا تعامل النّابلسي مع النّص الفارضي على أنّه نصّ رامز غامض صوفي بحت، فهو بهذا يعترف ضمنيا أنّ تفسير اللّغة الصّوفية ليس ملكا لأيِّ مُفَسِّرٍ أو شارح، فهي لغة لا تَستسلم إلّا لشارح يَّفهم توظيفاتها الرّوحية التي أرادها منها الشّاعر المبدع.

وإذا كان شعر ابن الفارض يمثّل فضاء شاسعا تتفاعل فيه الذّات المحبّة بأشواقها وحنينها في حالات الحزن أو السّعادة، فإنّ النابلسي في ملامسته لهذا الفضاء كان مستنطقا لنفسه، وما فضاء ابن الفارض إلّا مرآة عاكسة لفضاء النابلسي، فهل كان النابلسي في شروحه للنّصوص الصّوفية يحاول أن يُعبِّر عن نفسه؟.

لا يخفى أنّ النابلسي هو ابن القرنين الحادي عشر و الثاني عشر، وقبل هذه الفترة كان التّصوف قد بلغ قِمتَّه العرفانية عند محي الدين ابن عربي الذي أصبح مرجعا صوفيا أساسيا لدى الصّوفية من بعده، والنابلسي إذ يُعَدُّ امتدادا لهذه الحلقة فهو يمثّل بإسهاماته مرحلة الفهم والدّفاع والتّجميع والشّرح، فهل كان ابن عربي قد أقفل حلقة التّنظير للعرفانية الصّوفية؟.

إنّ عظمة ابن الفارض بوصفه شاعرا مبدعا تكمن في نقله لجانب الرّوح واكتشاف طاقته وتغذيته ورعايته حتىّ يَكبر من أجل تحقيق نَشوة السّعادة وَوَهَجِ النّشوة في لحظة المطلق التي ينتفي فيها كلّ شيء ما عدا الرّوح، ونتيجة لهذا ولأنّ ابن الفارض لم يكتب إبداعه إلّا في هذه الدّائرة الرّوحية الخالصة، كان شرح هذا الشّاعر بهذه الرّوحانية

المتزايدة والمتلاحقة وغير المتناهية أمرا عسيرا وصعبا، وخاصّة في إظهار هذا البعد العميق، فالنابلسي في محاورته لنص ابن الفارض ، كان يُقارب هذا النّص بتفسير تأويلي دلالي.

والتّأويل عنده وسيلة تعامل قَصْدَ الوصول إلى دلالة ما غَمُضَ وما رمز وبالتالي إظهار الخفاء المختفي، وهذا في حدّ ذاته يَستحق الإعجاب خاصة عندنا نحن أبناء هذا العصر، أين انغمس الإنسان في استهلاك كلّ شيء مادي في زمن الماديات، فأنىّ لهذا الإنسان أن يفهم من ابن الفارض ذلك الخفاء الروحي والعميق والكبير الذي تحمله لغة هذا الشاعر؟

إنّ اللّغة عند ابن الفارض تُخفي الكثير من الأسرار، وما الأسرار إلّا سِرٌّ واحد هو نَفْسُ الشّاعر الوهاجة المتقدة التي شغفت بحبيبها، ذلك الحبيب الذي تعادل في داخل الشّاعر فأصبح هو القريب و البعيد، هو الحضور و الغياب، وفي ظلّ هذا كان فرح الشّاعر وشقاؤه ، وتعبه و راحته .

إنّ هذا الهمّ الذي عَبَّرَ عنه ابن الفارض في شعره هو في الحقيقة معاناة حياة كاملة، وكان ديوانه هو وثيقته العاكسة، ولم تكن هذه الوثيقة لتُعبِّر عن صاحبها إلّا إذا فهمنا باطنها، وما سَتُرَ تحت ستار لغتها، هذه اللّغة التي تمظهرت في الكثير من الأحيان بمظهر البديع المتكلف الزائد عن الحدّ، ونجد النابلسي شارحا صوفيا ذائقا ابتعد عن ظاهر النّص ابتعادا كليّا، ذلك لأنّ الشّاعر صاحب معنى سِريّ خفي، وما اللّغة

إلّا ظاهر لابدّ من تجاوزه إلى دلالته الصّوفية، وكان التّأويل هو منهجه الأساس ،"وإنّ أخصّ ما يُميِّز النّظر التّأويلي هو عنايته بمختلف الظّواهر الإنسانية الخَطابية منها وغير الخَطابية، جاعلا منها جميعا نصوصا تقبل القراءة والتّحليل، والاستنطاق ومقابلا بين المنهج المناسب لهذه الظّواهر الإنسانية، وهو الفهم، وبين المنهج المناسب للظواهر الطبيعية وهو التّفسير، بمعنى أنّ الأثر الإنساني يُفهم و لا يُفسر في حين أنّ الأثر الطبيعي يُفسر ولا يفُهم، إلّا أنّ التأويليات ما لبثت أن تعدّدت اتّجاهاتها وتضاربت فيما بينها، فمنها الاتّجاه المعرفي والاتّجاه الوجودي ومنها الاتّجاه التأويلي اللّغوي، والاتّجاه التأويلي غير اللّغوي ومنها الاتّجاه المُتمسِّك بمبدأ المعنى في ذاته والاتّجاه الذي يجعل المعنى تَبعا لسياق الفهم وأسلوب الحياة"[1].

وإذا نظرنا إلى التّأويل الدّلالي عند النابلسي في قراءته لنص ابن الفارض نجده يتميز بعدّة عناصر نستطيع أنْ نُجملها فيما يلي:

– إنّ النّص الفارضي من خلال شرح النابلسي نص يُجسِّد ظاهرة إنسانية وجودية تُؤمن بالرّوح كطاقة كبرى تُحقِّق حقيقة الإنسان.

– إنّ النّص الفارضي نص لا يُؤَوَّلُ إلّا من منطلق الفهم، هذا الفهم الذي لا يكون إلّا بملكة الذّوق الذي يساعد في فتح مغاليق هذا النّص الذي هو من إبداع شاعر ذائق، "فالقراءة التّأويلية من المهارات الإنسانية التي تُمَيِّزُه عن باقي الكائنات

1. طه عبد الرحمن ، **فقه الفلسفة والترجمة** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط 2، 2000 : 39/38.

الأخرى لما لها من دور في إيصال العلاقات المعرفية بين إنسان و آخر، أو بين ثقافة و أخرى سواء كانت هذه القراءة من داخل النّمط المعرفي أو من خارجه سواء في الزّمان أو المكان فهي تعتمد على معارف مشتركة بين المتخاطبين، أو يمكن أن تكون مشتركة لديهما " [1].

– إنّ الاتجاه المعرفي أي المعرفة الصوفية العلمية والعملية ركيزة أساسية عند النابلسي في الوصول إلى تلك المعاني الشّعرية.

– إنّ التّأمل اللّغوي ضرورة منهجية عند النابلسي في كشف المستور من المعاني، فالنابلسي كان متلقيّا باطنيا، وتلك طبيعة المتصوّفة لا يلتفتون إلى الظاهر كوسيلة للوصول إلى الباطن ولهذا نجدهم يقسمون الدّين إلى شريعة وحقيقة، فالشّريعة هي الظّاهر، والحقيقة هي الباطن، وانطلاقا من هذا فالنّص الصّوفي و الشّعري منه بخاصة يحمل بدوره ظاهرا وباطنا، فظاهره هو لغته وباطنه هو معناه وما كانت اللّغة لولا معايشة الشّاعر الصّوفي لتلك المعاني الرّوحية الباطنية.

وإذا كان الجاحظ قد رأى أنّ الشأن في الكتابة الأدبية يعود إلى اللّفظ باعتبار أنّ المعاني مطروحة في الطّريق يعرفها كلّ النّاس، فإنّ المتصوفة على العكس من ذلك، يَرَوْنَ أنّ الشّأن في المقام الأول يعود إلى المعاني قبل اللّغة، فالألفاظ تابعة للمعاني

1. آن روبول ، جاك موشلار، **التداولية اليوم** ، ترجمة سيف الدين دغفوس و محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2003 : 2

لا العكس وإذ نُؤَكِّد هده المخالفة بين المتصوّفة و الجاحظ لا بدّ أنْ نشير أنّها رؤية صوفية خالصة تنطبق على النّص الصّوفي ولا نجازف ونقول إنها على كلّ نصّ أدبي.

– إنّ السّياق النّصي تركيب مُهِمٌّ عند النابلسي في فهم المعنى واستنتاج المعنى الكلي الذي جعل النّص مُتماسكا تَحقَّق فيه الاتّساق والانسجام باعتباره دار حول دائرة ذاتية واحدة هي الحبّ الإلهي، على خلاف من قال: إنّ القصيدة العربية لم تعرف الوحدة العضوية إلّا في العصر الحديث، على حين أنّنا نجد هذه الميزة قد تَجَسَّدَت تَجَسُّدا حقيقيا في قصيدة ابن الفارض إن لم نقل في ديوانه بكامله الذي لم يخرج فيه من غرض إلى غرض ، بل دار حول نقطة واحدة هي عاطفة الحبّ الإلهي سواء في لحظة الغياب أم لحظة الحضور.

إنّ هذه الخصائص والعناصر في قراءة النابلسي على شعر ابن الفارض كانت قد تجلّت في دلالة المرأة و الرّحلة و الخمر.

فالمرأة من خلال القراءة الدّلالية النابلسية هي الحبيب، أمّا الرّحلة فهي ذلك المعراج الرّوحي الهادف إلى تحقيق غاية الوصول إلى الحبيب، ولا يكتفي المرتحل الصوفي بالشّوق والحنين، بل يسعى جاهدا إلى ملامسة لحظة المطلق التي عَبَّر عنها المتصوفة بالفناء أو التّجلي، وتلك هي لحظة السّكر والخمر ونشوة الوصول المطلق الذي ليس بعده إلّا ضرورة العودة بعد التّحقق بصفة الألوهية، وهذه الحال في الحقيقة هي غياب الصّوفي عن ظاهره المادي، بل ظاهر الكون عامة، وحتى تتحقّق حال الكشف

والتّجلي، لابدّ من التّدرج في الرّحلة، وهذا التّدرج هو التّرقي في المراتب والأحوال بتجاوز الظّاهر لتحقيق حقيقة الباطن، وعندها تَعجز اللّغة وتَضيق العبارة ويصبح الصّوفي خارج مقاييس الكون المادي ونتيجة لهذا آمن المتصوّفة بضرورة تجاوز الظّاهر إلى الباطن، وهذا التّجاوز ليس معناه الإلغاء بل هو نقطة تحقق لابدّ للصوفي أن يتحقّق بها، ومنها يدخل إلى عوالم الباطن فالشّريعة باب للحقيقة.

إنّ تقسيم الدّين إلى ظاهر وباطن أو "شريعة وحقيقة" دعا المتصوفة أيضا إلى تقسيم الإبداع الأدبي الصّوفي إلى ظاهر وباطن، ولهذا نجدهم قد اجتهدوا فجعلوا "ظاهر هذه النصوص يتضمن الموروث العرفاني كباطن، أي بوصفه الحقيقة المقصودة"[1].

وكما قَسَّمَ رجال البلاغة النّص إلى لفظ ومعنى، فإنّ هذا التّقسيم البياني له ما يوازيه و يتجاوزه في النّص الصّوفي، ذلك أنّ اللّفظ الصّوفي يحمل معنى أوسع وأدقّ من المعنى الذي يؤديه لفظ النّص غير الصوفي، بمعنى أنّ النّص الصوفي يحمل في باطنه عالَما يكبر هذا العالم الذي ينتمي إليه ظاهر هذا النّص الذي هو اللّفظ، وكما لا يُستساغ تجاوز الظّاهر الذي هو الشّريعة ، فكذلك لا يمكن تجاوز اللغة الصّوفية في فهم المعنى الصوفي، فكيف يمكن مثلا فهم التّجربة الصوفية الفارضية لولا تلك اللغة التي أنشأها هذا الشاعر للتّعبير عن تجربته الرّوحية؟.

1. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، **التأويل عند الغزالي**، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1، 2004 : 45.

والنابلسي كان مؤمنا بقيمة التّعبير الموظف، ولا يمكن فَهم ما يخفيه التّعبير إلّا إذا انطلقنا من فهم هذا التّعبير، فلا تجاوز إلّا بعد الفهم وعندما ينتهي الفهم يقع التّجاوز إلى الباطن، وبهذا يُصبح الظّاهر اللّغوي منطلقا مهمًّا، ولكن لا ينبغي الانخداع به، بل ولابدّ من التجاوز بقصد البحث عن الدّلالة الصّوفية ، فالنابلسي شارح يَهتم باللّغة، ولكنّه يعرف أنّها لغة تحمل دلالة عميقة، ولابدّ من البّحث عنها، ولا يكون ذلك إلّا بمجاورة هذا الظاهر اللغوي، وإخضاعه لحالة الوجد والشّوق والتّجلي والكشف التي تعتري الإنسان الصوفي وعلى هذا الأساس فإنّ اللغة لما تحمله من رموز و إشارات قد تكون سطحية أو شديدة الغموض و العمق، فإن القراءة التأويلية لابدّ أن تقوم "على إستراتيجية المُؤوِّل، وتُوظِّف القدرات البشرية العامة ، وهي قدرات لا تَختص باللّغة و إنتاجها و تأويلها"[1].

إنّ اللّغة الفارضية بهذا المعنى تُصبح عالَما سطحيا تُخفي وراءها عالما عميقا ومختلفا ومُدهشا، وإذا كان الشّعر عالَما مدهشا، فإنّ الشّعر الصّوفي أشدّ إدهاشا، ولهذا حتى النثر الصّوفي قد قَرُبَ من حالة الشّعر مثل ما نرى في المخاطبات والمواقف للنفري.

1. آن روبور ، جاك موشلار، **التداولية اليوم** : 06.

إنّ المتتبع للنابلسي في شروحه يُحسّ أنّه قد فُتِحَ له اكتشاف عالم الدّهشة في تجربة المتألهين الذين اندهشت قلوبهم في التّعلق بالمحبوب، إنّ هذا الاكتشاف لا يكون إلّا لمن عاش حياة التّصوف، وعاش تجربة الغياب والحضور في حبّ الحبيب.

ولقد كان النابلسي شارحا قلبيا ذواقة قد أوصلنا إلى تلك الحقيقة التي آمن بها المتصوفة في كون أنّ المعرفة الحقيقية هي التي تأتي من القلب، " فالعلم الذي يقوم على تفريغ قلوبنا من النّظر الفكري للجلوس مع الحقّ، والتَّهيؤ بقبول ما يَرِدُ علينا، إنه عالَم الاتصال بالله عبر القلب، الذي يُمتنع الوصول إليه عبر العقل"[1].

وانطلاقا من هذا يصبح القلب هو مركز الحياة عند المتصوفة، فهو الوعاء الذي يجعل الصّوفي عبر مجاهداته يصل إلى حقيقته الحقيقية، والنابلسي عندما يشرح النص الصوفي، ينطلق من خلفية ضرورة معرفة المبدع قبل شرح النّص، ذلك لأنّه يصعب فَهم نص ابن الفارض في جانبه الباطني "الدلالة الصوفية العميقة" إذا لم نكن على دراية بحياته و تجربته، ومن هنا " لا يستطيع غير الصّوفي أن يتخيّل ماذا تشبه التّجربة الصّوفية ، حتى لو حاول الصّوفي أن يصفها له، ومن ثَّمَ قيل إنّ الصّوفي مهما كان ذكيا لا يستطيع أن يُسهم بشيء ذي قيمة في مناقشة موضوع التّصوف لنفس السبب الذي لا يجعل الأعمى مهما كان ذكيا يستطيع أن يُسهم بشيء ذي قيمة لفهم الضوء أو الألوان"[2].

1. عصام محفوظ، **مع الشيخ الأكبر ابن عربي**، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2003 : 70.
2. ستيفن ويلتر، **التصوف و الفلسفة** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة : 31.

إنّ النابلسي وهو يشرح الشّعر، كان يختصر الشّعر في بعض الأحيان اختصارا شديدا، ولعلّه وقع هو أيضا في مأزق اللغة، إنّه العجز من جديد عن متابعة ما يعيشه الصّوفي في حال الوجد والشّوق والقرب والاتصال، وبهذا تصبح الكتابة وميضا صغيرا يضيء بعض ما يعيشه الصّوفي ويحياه، إنّه عجز الكتابة عن متابعة عودة النّفس إلى عالَمها الأول، عالم الصّفاء والطّهارة الذي كان قبل عالم الخطيئة، وبهذا " فإنّ الحالة الصوفية لا تخضع للتحليل ، وهي لا تخضع و لا تريد أن تخضع مثل هذا الخضوع إلاّ لأنّ وراءها شعورا دفينا في أغوار النّفس الإنسانية، لكن هذا الشعور كما أنّه يتولد عن التّجربة الرّوحية كذلك يتولد عنها الفكر الذي من شأنه أن يخرج الحالة من حيز الكمون إلى رحابة التّعبير "[1].

يبدو النابلسي في شروحه مدافعا، خاصة إذا علمنا أنّ المتصوّفة لَقَوا اعتراضا من قبل الفقهاء، واتُّهموا بالكفر والزندقة والخروج عن حدود الشّرع.

فلقد كان شارحا همّه توضيح هذه النّصوص التي تَتعالى عن فهم أهل الظاهر باعتبارها نصوصا من إبداع أهل الباطن، وإذا كانت الأولى واضحة لا داعي لمناقشتها، فإنّ الثانية تدفعنا إلى القول إنّ النّص الصّوفي بهذا التّعالي كان يُجَسِّد حالة همّ الإبداع وشرح هذا النّص كان يمثّل حالة همّ التّواصل، فهل كان ابن الفارض يريد إلّا محاولة

1. إبراهيم مجدي محمد، **مشكلة الاتصال بين ابن رشد و الصوفية** ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1،2001: 197

تجسيد حالات شوقه وحبّه وشغفه بحبيبه؟ وهل كان النابلسي يريد إلا توضيح هذا الحبّ وهذا الشغف؟.

إنّ قراءة النّابلسي بعدما كانت دلالية، كانت تواصلية والتّواصل " يحدث عندما يصير النّص مترابط العلاقة في وعي القارئ، إنّ هذا التحويل للنّص على مستوى القارئ غالبا ما يعتبر كعملية يتكفل بها النّص وحده، حتى وإن كان هذا التّحويل حقيقة لا يحصل إلا بوساطة النّص"[1]، وهذا هو الذي حدث في وعي النّابلسي عندما تعامل مع ديوان ابن الفارض حيث رآه بنية واحدة متكاملة تعبر عن المحبة الإلهي، إنّ هذا التواصل النابلسي هو الذي جعل البعيد قريبا والمستور مكشوفا، فهو لم يكن متواصلا نحويا ولا بلاغيا ولا لغويا، بل كان متواصلا ذوقيا، وهذا التّواصل عبر هذه القراءة لم يأت من فراغ، بل جاء مُؤَسَّسا على عدة مرجعيات أسهمت في بلورة هذا التواصل وهذه القراءة.

ب- القراءة الإلهامية العرفانية:

لقد كانت العرفانية الصّوفية مادة أساسية في توجيه الخطاب الفارضي ومن ثَمَّ توجيه الشّرح النابلسي في تحديد الرؤى الوجودية، وإذا كان النثر الصّوفي هو الأفضل في توضيح هذه المقولات الصوفية المتعلقة بالإنسان والعالم، فإنّ الشّعر كان هو المفتاح بالنسبة لابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، حيث كان يُصَدِّرُ بأبيات شعرية ثم يُتبعها نثرا شارحا لهذه المعاني والرؤى، أمّا الجيلي فكان الشّعر عنده في تحديد هذه الرؤى يأتي

1. مرتاض عبد الجليل، **الظاهر والمختفي** ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 2005 : 100.

بعد النثر غالبا، خاصة في كتابه "الإنسان الكامل"، وسواء كان الشّعر هو المبدوء بـه أم المختوم بـه، فإنّ هذا التّوظيف يُبيِّن لزومية الشّعر عند هؤلاء العرفانيين في تنظير هذه المسائل.

والاختلاف بين ابن عربي والجيلي من جهة وابن الفارض من جهة أخرى، هو أنّ الثاني كان صوفيا بذوقه الشّعري فقط، بمعنى أنّه لم يتخذ غير الشّعر حاملا حالاته ورؤاه الصّوفية، وإذا كان النابلسي – مثل ابن عربي والجيلي– ناثرا صوفيا وشاعرا صوفيا أيضا، فإنّ نثره الصّوفي ارتكز على أفكار ابن عربي بخاصة، ولكن مزية النابلسي تكمن في الشّرح المُقرِّب لهذه العرفانية التي غَمُضَت في الكثير من المقولات، مثل ما نجد في تقريبه لفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي.

ومن المعروف أنّ المتصوّفة يُركّزون في الوصول إلى المعرفة على القلب[1]، وهذا يعني أنّ التّأويل والقراءة الصّحيحة لابدّ أن يُبْنَيا على الإلهام الذي منبعه القلب المُحب، هذا الإلهام القلبي هو الوسيلة التي تجعل القارئ يتجاوز ظاهر العبارة إلى دلالتها الباطنية، وهذا ما لوحظ عند النابلسي في شرح العبارة الفارضية، فهو لا يتجه إلى ظاهر العبارة، ولا إلى معاجم اللّغة العربية ولا إلى مجازاتها " فالكلمة المفردة في النّص هامدة خامدة، يَتحدَّد مضمونها ودلالتها في سياقها، وفي النّص الذي تَرِدُ فيه و ليس في معناها المعجمي لأنّ المعجم يعطي مجموعة الاستعمالات السابقة للكلمة في حين أنّ المعنى

1. ينظر أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4 : 370.

ثابت في هذه الاستعمالات، بينما الدّلالة متنوعة تخضع لمجموعة عمليات لغوية...في حين أنّ الجملة و الفقرة و المقام بشكل عام هي ما يُشكِّل سياق الكلمة الذي يوحي بمعناها أكثر من معناها المعجمي " [1].

فالنابلسي في قراءته يتجاوز كل هذا إلى تبيان البعد الصوفي الكامن تحت هذه اللغة، إلّا أنّ هذا التّجاوز ليس تجاوزا إلغائيا للّغة، بل هو تجاوز مبني على قناعة صوفية عرفانية، مفادُها أنّ الوجود له ظاهر وباطن، وكذلك اللّغة لها ظاهر وباطن في إبداعات العارفين، إلّا أنّ هذا التّجاوز لا يتحقَّق إلا بالإلهام القلبي الذي ينمو مع الصّوفي في معراجه القلبي الذي يستطيع من خلاله تجاوز كلّ ظاهر وجودي إلى باطنه الرّوحي "وإذا كان الإنسان يَنوبُ مَناب الله في النّطق، ويَستمد نَفَسَه الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله، أو من النَّفَس الإلهي، فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود، واللّغة على السواء، أمّا الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللّغة سوى دلالاتها الوضعية الظّاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئا"[2].

والنابلسي في مجمل شرحه كان إلهاميا لا يقف عند ظاهر النّص إلّا بما يحتمل من معان ذوقية وحالات قلبية، تتزاحم فيها حلاوة الوَصل بمرارة البُعد، ومُداومة العشق والوفاء لهذا الحبيب، والذي أَلهم الشّارح هذه المعاني الذوقية التي تجاوز من أجلها

1. عون نسيم، **اللغة في المعرفة** ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1، 2013 : 248.

2. نصر حامد أبوزيد ، **فلسفة التأويل عند ابن عربي** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط5، 2003: 339

الأشكال التّعبيرية، هو كونه شارحا ذائقا مُنخرطا في طريق أهل الذّوق والعرفان " فالتّذوق الجمالي حالة معرفية انفعالية لدى القارئ ترتبط بالمخطّطات المعرفية لديه، هي عملية استجابة معرفية منطقية انفعالية من قارئ لرسالة فنية من تأثير جمالي لديه"[1].

ولعل ذلك يتضح بشرحه هذا البيت:

يَا مَا أُمَيْلَحَ كُلَّ ما يَرْضى بـــِــه وَرُضابُه يَا مَا أُحَيْلَاهُ بِفـــــِي[2]

إنّ هذا البيت كغيره من الكثير من الأبيات الفارضية، على ما يحمله من مستويات متعدّدة للدّراسة والتّحليل، كدلالة التّصغير أو دلالة النداء، أو وجود التّجنيس والطباق بين الكلمات، إلّا أنّ الإلهامية النابلسية فَضَّلت أن تتجاوز كلّ هذه الاعتبارات الشّكلية لتصل إلى باطنها الذي هو المقصود من العبارة، فالشيء المَليح الذي يَرضاه الحبيب من محبوبه هو الإيمان والتقوى، وهذا الاستنتاج عند الشّارح هو من قبل قول الله تعالى ﴿ولا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ﴾[3]، والذي يرضاه هو عكس الكفر، يعني الإيمان والتقوى، أما حلاوة رُضاب الحبيب فهو كناية : "عن الرّوح الآمري الذي هو أوّل صادر من كُنْ فيكون قبل الحركة والسّكون في ظهور مراتب التّجليات الإلهية والشّؤون"[4].

1. نسيم عون ، **اللغة في المعرفة** ، دار الفرابي ، بيروت ، ط1 ، 2013 : 203.
2. **الديوان** : 146.
3. **سورة الزمر، الآية 07.**
4. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 303.

لقد تجاوز النّابلسي المعنى الظاهري لكلمة "الرضاب" الذي هو الريق لتدل على الرّوح الآمري وهو "المعبّر عنه بالإلهية في المخلوقات"[1].

والشّارح هنا وإن كان لا يستطرد في الشّرح، إلّا أنّ هذه الإشارات تُبَيِّن غلبة الجانب الرّوحاني على الشّاعر حتى أصبح يَستلذ بهذه الرّوح ، فحلاوة هذه الرّوح كانت في فَمِ الشّاعر، والفم هنا هو القلب، فالفم ينطق الكلام فهو آلته الظاهرة، ولكن هو في حقيقته الباطنة القلب، ولهذا عندما يقول الشاعر قوله: بفي فهو " يعني حيث أَتَكَلَّم بما يلقي ذلك المكنى عنه بالرضاب في قلبي من العلوم الإلهية، والمعارف الرّبانية والحقائق الرّحمانية"[2].

لقد كان النابلسي صاحب كشف إلهامي، مُحقِّقا نظرية التّجاوز الصّوفية (أي تجاوز الظاهر إلى الباطن)، والتي لا تكون إلّا بالإلهام القلبي " فالإلهام الفعلي يفهم القلب عنه الحكمة ويدرك العقل منه البصيرة فتعرف منه الرّوح مزيد الألفة ، و يعلم منه السِّرُّ وسِرُّ السِّرِّ، وروح الأنس في مقام العشق و المحبّة " [3].

وبهذا الإلهام أصبح الفم بما ينطقه من كلام يمثل ظاهرا لباطن منبعه ما في القلب من علوم ومعارف، مصدرها ذلك الرُضاب الذي هو الرّوح الإلهية التي انتشت في داخل الشّاعر، وغلبت عليه بكثرة المداومة على حبّ صاحبها الذي هو المحبوب

1. الزوبي ممدوح ، **معجم الصوفية** : 189.
2. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 303.
3. الشيرازي أبو نصر ، **تقسيم الخواطر** ، ت أحمد فريد المزيدي ، الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1 ،2008: 73

الحقيقي، فكانت الثّمرة تلك الملاحة التي عبَّر عنها الشّاعر بصيغة التّصغير المكرَّرة مرتين، وأتبعها صيغة تصغير ثالثة لكلمة "أحلاه" فكانت هذه النشوة الفارضية هي ما يُحِسُّه من أذواق قلبية ومعارف إلهية، فهذه القراءة النابلسية تُثبت قيمة القراءة الإلهامية التي تبرز ضرورتها " في الكشف عن أمور لم يُصرِّح بها النّص مباشرة، وهذا الكشف لا يتم إلّا بالتّفاعل العميق بين القارئ و النّص"[1].

جـ – القراءة الاشتقاقية:

إذا كان البحث قد وصل إلى أنّ القراءة النابلسية هي قراءة دلالية إلهامية، فهذا لا يعني أنّ القراءة الاشتقاقية ليست كذلك، بل المقصود من القراءة الاشتقاقية أنّ الشارح قد اتَّخذ من بعض ألفاظ النّص الفارضي مُنطلقا أساسيا، ومفتاحا تأويليا للبحث من خلال اشتقاقات هذه الألفاظ عن البعد الدّلالي، وعلى هذا نستطيع القول: إنّ هذا المستوى من القراءة هو مستوى اشتقاقي إلهامي دلالي أَوصل الشّرح في النهاية إلى إظهار المعنى الصّوفي الباطني للعبارة الفارضية.

وهذه القراءة الاشتقاقية ظاهرة بارزة في شرح النابلسي اعتمدها كآلية قرائية تساعده على إبعاد كلّ المعاني والدّلالات التي قد يفرضها ظاهر النّص، والذي قد يبعده عن معناه الخفي، وعلى هذا أصبحت هذه الآلية وسيلة قرائية أُلْهِمَها الشّارح، وحَقَّق من

1. الربايعية موسى ، **جماليات الأسلوب و التلقي** ، دار جرير ، الأردن ، ط1، 2008 : 100.

خلالها ثنائية الظاهر والباطن، وكانت من الأدوات القرائية التي ساعدته في حلّ شفرات العبارة الفارضية.

ولقد بدا واضحا في الفصل الثاني أنّ اسم المرأة له دلالة واحدة هي المحبوب الحقيقي "الله"، هذا المحبوب الذي جاء في ديوان ابن الفارض على عدة مُسميات منها: ليلى– عزة – سلمى، وأنّ النابلسي عندما كان يشرح هذه الأسماء، كان يُؤوِّلها دلاليا في الكثير من الأحيان عن طريق الاشتقاق إلى ما تعبر عنه من معنى، أو ما تشير إليه من إشارة للدلالة على المحبوب الحقيقي، فسلمى في عينية ابن الفارض هي المحبوبة الحقيقية سميت بذلك " لسلامتها عن مشابهة كلّ شيء"[1]، أمّا عزة في القصيدة نفسها فهي " كناية عن المحبوبة الحقيقية لعِزَّتِها عن مدارك العقول"[2].

ولا نجد القراءة الاشتقاقية عند النابلسي في أسماء المرأة فقط، بل كذلك في الكثير من الكلمات الأخرى، وعلى سبيل المثال قول الشّاعر[3]:

هَلْ نارُ لَيْلى بَدَتْ لَيْلاً بِذي سَلَـمٍ أَمْ بارِقٌ لَاحَ في الزَّوْراءِ فَالعَلَـمِ

فإذا كانت لِليلى المحبوبة الحقيقية نار، فإنّ نارها هي نورها، وهذا المعنى اقتبسه النابلسي من قصة موسى عليه السّلام عندما رأى نارا فلما وصل إلى النّار وجد النّور الإلهي، فَحَدَّثَهُ واختاره واصطفاه، أمّا كلمة " ليلا " : فهي ليست اللّيل الذي يَقسم

1. النابلسي، **الشرح** ج1 : 194.
2. نفسه : 196.
3. **الديوان** : 185.

اليوم إلى نصفين، نهار وليل بل هي كناية عن ظلمة الأكوان التي انكشفت بالنّور الإلهي المتجلى عليها، ومن أعظم تجلّي النّور الإلهي على قلب الإنسان، الذي هو في هذا البيت(ذو سلم) المكنّى عنه : " بالقلب السالم السّليم الذي ينفع صاحبه إذا أتى الله به"[1]، أمّا كلمة الزّوراء وهي مدينة بغداد فالزّوراء: " من الزَّور بالتحريك، وهو الميل، وبغداد مَسْكَنُ القطب، وعن دائرته فلا يكاد يعلم به"[2]، وإذا كان العَلم في هذا البيت يشير في دلالته إلى عارف يسمى الفرد الذي درجته أعلى من القطب، فإنّ هذه الكلمة بالمثناة في قول الشاعر تشير:[3]

فَبِأَيْمَنِ العَلَمَيْنِ مِنْ شَرْقِيِّـــهِ عَرِّجْ وَأُمَّ أَرِينَهُ الفَوَّاحَـــــا

إنّ كلمة "العلمين" تشير في ظاهرها إشارة مكانية، لكن إشارتها الباطنية مغايرة تماما للإشارة الظاهرية، ولهذا يقول النابلسي في شرح هذا البيت " العلم بفتح اللام الجبل والجبل المنجبل من العناصر والطبائع، والعلم من العلم هو الإدراك ومن العلامة، وأيمن العلمين النَّفس التي هي جانب اليمين من الإنسان، والعلم الآخر هو القلب الذي هو في الجانب اليسار منه"[4].

1. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 72.
2. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 72.
3. **الديوان** : 105.
4. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 58.

إنّه وفق هذه القراءة يُعَدُّ قارئا سياقيا يتعامل مع الكلمات وفق السّياق الذي تقع فيه ،ولهذا نجد اللفظة الواحدة يتبدل معناها من بيت إلى آخر، فسلمى فيما سبق: المحبوبة الحقيقية لسلامتها عن مشابهة الأغيار، أما دلالتها في قول الشّاعر[1]:

عُتْبٌ لَم تُعْتِبْ وَسَلْمى أَسْلَمَـــتْ وَحِمَـــى أَهْلُ الحِمىَ رُؤْيَـــةَ رَيْ

فسلمى في هذا البيت كناية عن:" النّفس الإنسانية، وأنّها أسلمت الأمر ولم تنازع شيئا"[2]، فالملاحظ في هذا الشرح أنّ النابلسي على الرّغم من اعتماده على آلية الاشتقاق في القراءة، فإنّ الدّلالة التي توصّل إليها يتحكم فيها سياق العبارة، وليس الكلمة الموظفة في التّركيب، فهي كلمة يختلف معناها من سياق إلى آخر، وإذا كانت القراءة الاشتقاقية بارزة في عدة مواضع من قراءة النابلسي لديوان ابن الفارض فإنّ هذه القراءة وظفها قبله ابن عربي في ترجمان الأشواق، وإذا كان ابن الفارض قد تناص مع ابن عربي في مجموعة من الصّيغ التّعبيرية التي وجدت مشتركة في ديواني الشّاعرين، فإنّ النّابلسي تناص كذلك مع ابن عربي في تأويل ظاهر الكلمات إلى ما تعنيه من دلالات صوفية، ومن ذلك على سبيل المثال، شرح ابن عربي لبيته من ترجمان الأشواق:

يَا بَني الزَّوْراءِ هَذا قَمَـــرٌ عِنْدَكُمْ لَاحَ وَعِنْدي غَربـــا[3]

1. **الديوان** : 215.
2. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 142.
3. ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، :116

فيقول: "عندكم لاح بوجود الإمام القطب، وعندي غربا، أي: ذلك المعنى الذي ظهر لكم في الإمام هو باطني وسرّي، فجعل نفسه من الأفراد وكنّى بالزّوراء، وهي بغداد لكونها مسكن الإمام الظاهر صاحب الزّمان في عالم الشهادة"[1].

وكلمة الزّوراء تتكرَّر في ديوان ترجمان الأشواق في بيت آخر هو:

فَإِنْ قَصَدوا الزَّوْراءَ كانَ إمامُهـُـمْ وإنْ يَمَّموا الجَرْعاءَ ثّم أناخـــا[2]

وكلمة الزوراء في ظاهرها عند ابن عربي والنابلسي مدينة بغداد لكنها في باطنها تعني حضرة القطب "وسميت زوراء لميلها إلى جانب الحقّ المشروع"[3].

وعلى الرّغم من التّشابه الواضح بين الشارحين في التّأويل الدّلالي سواء بطريق الإلهام أم بطريق الاشتقاق، فإنّ النّابلسي في شروحه كان أكثر رحابة من ابن عربي في تأويل الكلمات، وعلى الرغم من عدم وقوف الشارحين عند ظاهر العبارة الشّعرية، فإنّ النابلسي في شرحه لابن الفارض كان أكثر تفاعلا وتواصلا.

إنّ ابن عربي في تعامله مع كلمات ترجمان الأشواق كان مؤوِّلا اصطلاحيا، فالكلمة عنده مهما تغيّر موقعها في النّص فإنّ معناها يبقى واحد، أمّا النابلسي فكان شارحا سياقيا، فالمعنى عنده في الكثير من المواضع يتبدَّل من سياق إلى آخر، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين الشارحين، ولبيان هذا الاختلاف نقف على

1. ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق** : 116.
2. ابن عربي، **شرح ترجمان الأشواق** : 116.
3. نفسه : 116.

شرحيهما للفظة الشوق ، فإن ابن عربي يشرحها في مواضعها المختلفة شرحا واحدا، فالحادي هو داعي الحق، أما العيس فهي هِمَمُ الرّجال في الوصول إلى تلبية الحادي[1].

أمّا النابلسي الذي وجد هذه الكلمة نفسها في شعر ابن الفارض قد تكررت في أكثر من موضع ، فهي عنده ذات معان مختلفة، فهي تعني مرة "الله تعالى"، ومرة تعني "الرسول الله صلى الله عليه وسلم"، ويحدّد ذلك عند النابلسي سياق العبارة[2]، أما اسم سلمى الذي تغير مدلوله عند النابلسي فله مدلول واحد عند ابن عربي، وهو الدّلالة على حالة ومقام نبوي سليماني، ففي قول الشاعر:

سَلامٌ عَلى سَلْمى وَمَن حَلَّ بالحِمَـــى وَحُقَّ لِمِثْلي رِقَّةً أنْ يُسَلِّمـــــا[3]

وقوله أيضا:

وَاذْكُرْ حَديثَ هِنْدٍ وَلُبْنـــــى وَسُلَيْمى وَزَيْنَبٌ وَعَنـــــان[4]

إنّ ابن عربي يشرح اسمي سلمى و سليمى شرحا واحدا لا يتغيّر على الرّغم من تغيير السّياق فهي "حالة سليمانية، وردت عليه من مقام سليمان عليه السلام ميراثا نبويا"[5].

1. ينظر، **شرح ترجمان الأشواق** : 132-139-146-131-107-101.
2. ينظر، النابلسي، **الشرح**، ج2 : 74-114.
3. ابن عربي، **ترجمان الأشواق** : 21.
4. نفسه : 69.
5. نفسه : 21.

وهو نفس التّفسير والتّأويل للبيت الثاني[1] وكذلك هو التفسير نفسه لهذا البيت:

بِذي الخَصَمانِ مِن سَلمَـــــى يَمينـُـا ثُم سِنـــْـــدادا

فسلمى يريد بها الشّاعر " مقاما سليمانيا، فأنزله اسم الأنثى لتجانس الغزل والتشبيب"[2]، وبالعودة إلى كلمة الزّوراء التي وجد لها تأويل واحد عند ابن عربي، وهو نفس التّأويل الذي كان عند النابلسي، فإنّنا نجد لها معنى إضافيا عند النابلسي، ففي قول ابن الفارض:

أَرَجُ النَّسيم سَرى منَ الـــــزَّوْراءِ سَحَرا فَأَحيا مَيِّتَ الأَحْيـــــاءِ[3]

فالنّسيم هو المعارف الإلهية الوهبية، أمّا المكان الذي سرى منه وهو الزّوراء فهو " كناية عن الحضرة المحمدية للكمالات كلّها ظاهرا وباطنا"[4].

إنّ قراءة النابلسي في هذا المستوى كانت قراءة أكثر رحابة من قراءة ابن عربي لديوانه ترجمان الأشواق، وإذا كان النابلسي تلميذا لابن عربي ، فإنّ هذا التلميذ قد تَميَّز بهذه القدرة الذوقية في فكّ شفرات النّصوص الشّعرية الصّوفية، فإنْ كان ابن الفارض مُلَغِّزا في الكثير من أشعاره، وابن عربي ملغزا في الكثير من أشعاره ومقولاته، فإنّ النابلسي هو ذلك الشّارح المُلهم المتذوق الذي وصل إلى فهم مدلولات الصّوفيين ورموزهم، فهو صاحب القدرة القرائية في شرح المقول الصوفي، ورده إلى منبعه الأصلي.

1.ينظر المصدر السابق : 69.

2. **ابن عربي، شرح ترجمان الأشواق** : 156.

3. **الديوان** : 19.

4. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 25.

3-مرجعيات القراءة التّأويلية عند النّابلسي:

لقد تبيّن ممّا سبق أنّ النابلسي صاحب قراءة تأويلـــية دلاليـــة تواصليـة ذوقيـة، وكانت هذه القراءة في نهايتها تهدف إلى كشف المعنى الصّوفي الذي كانت تخفيه لغة ابن الفارض، والذي وجه هذا التّوجه القرائي تصوّف الشّاعر والشّارح معا.

وإذا كان ابن الفارض صاحب إبداع مزدوج في الكتابة سواء من ناحية المعنى أم من ناحية اللفظ ، فإنّ النابلسي صاحب إبداع توضيحي، ذلك أن معانيه مستفادة من سابقيه من المتصوفة ، والشّيء المميز عنده هو تلك القدرة الذوقية في التعامل مع النصوص الصوفية التي جعلها في النهاية ذات بعد مركزي واحد.

إنّ النابلسي في شرحه لم يكن منطلقا من فراغ، فهو شارح لم يكن مجتهدا إلّا على مستوى تفريغ النّص إلى محتواه الصّوفي، وهذا يدفع إلى البحث عن أهم مرجعياته في شروحه ويمكن إجمال هذه المرجعيات في المفهومات الصوفية والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

أ-المفاهيم الصوفية:

أ1-وحدة الوجود:

إنّ المتتبع لشرح النّابلسي يجده يكثر من كلمة التّجلي، ولهذا المصطلح علاقة وطيدة بفكرة وحدة الوجود خاصة في معناها الذي جاء به ابن عربي.

وتتلخص فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي في كون أنّ الأشياء المخلوقة هي عين خالقها "ويعد النابلسي من تلاميذ ابن عربي المتأخرين، وشراحه المعجبين به"[1]، والذي يهمنا في هذا البّحث هو تحليل هذا المفهوم انطلاقا من شرح النابلسي لديوان ابن الفارض.

من المعروف أن المتصوّفة قد أكدوا على المجاهدات والرياضات كوسيلة مهمّة يسلكها المريد حتى يتدرج من مقام إلى مقام، وفي طريق التّرقي هذا تتكشف المعرفة بحقائق الموجودات، وهذا الكشف هو " كشف حجاب الحسّ، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحسّ إدراك شيء منها ، والرّوح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أنّ الرّوح إذا رجع عن الحسّ الظّاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحسّ، وقويت أحوال الرّوح، ولا يزال في نمو وتَزَيُّد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ، ويكشف حجاب الحسّ، فيتعرض حينئذ للمواهب الرّبانية والعلوم اللّدنية والفتح الإلهي، وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم"[2].

إنّ هذه الحال هي حال الكشف، هي التي أوصلت بعض المتصوفة إلى درجة الفناء المستهلك، مثل ما حدث لأبي يزيد البسطامي، وعندها قال القائـــل بالاتّحـــاد والحلـول، والنابلسي في تحديد مفهوم وحدة الوجود يحاول الابتعاد عن هذه المفاهيم القائلة

1. عبد الجليل بن عبد الكريم سالم ، **وحدة الوجود عند ابن عربي** ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط1، القاهرة، 2004: 20.
2. ابن خلدون عبد الرحمن ، **المقدمة** ، تحقيق أحمد الزعبي ، شركة دار الأرقم ، بيروت : 59.

بالاتحاد والحلول، إذ يقول في بداية كتاب (الوجود) " الحمد لله الوجود الحق القديم المتجلي في كلّ محسوس ومعقول، من غير حلول، ولا اتحاد ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تجسيم"[1] ويزيد المسألة تحديدا عندما يتوصل في بداية كتابه إلى مجموعة من القواعد أهمها:[2]

– أنّ الوجود هو الله وهذا لا يعني أن الموجودات هي الله بل الموجودات قائمة بوجود الله.

– الوجود الحقّ واحد، والموجودات كثيرة تابعة للموجود الواحد قائمة بوجوده.

– الوجود الحقّ خارج عن قسم المعقولات وعن قسم المحسوسات ، ولا نسبة بينه وبين هذه الأقسام.

– كلّ محسوس ومعقول هو تجلّيات الوجود الحقّ بالصّور، والتّجلي هو صفة الظهور، وثمرة هذا التّجلي هي معرفة العبد لربّه.

وقد وجد النّابلسي في شعر ابن الفارض ما دعاه إلى ذلك ، كما في قول ابن الفارض

نابَ بَدْرُ التَّمامِ طَيْفَ مُحَيـــَّـا كَ لِطَرْفي بِيَقْظَتي إِذْ حَكاكَـــــا

فَتَراءَيْتَ في سِواكَ لِعَيـــْـــنٍ بِكَ قَرَّتْ وَما رَأَيْتُ سِواكَـــــــا

1. النابلسي، **كتاب الوجود** : 17.
2. نفسه : 19.

وَكَذاكَ الخَليلُ قَلَّبَ قَبْلـــــــي طَرْفَهُ حِينَ راقَبَ الأَفْلاكـــــــا[1]

إنّ هذه الأبيات من الإشارات الواضحة لمفهوم وحدة الوجود، فابن الفارض شاعر ذوقي يرى الله في الموجودات مثل ما كان إبراهيم الخليل يقلب عينـــيه في ملاحظة الأفلاك ، فقوله:(بدر التمام) " كناية عن الإنسان الكامل الظّاهر عليه له نور الوجود الحــقّ، و(طيف المحيا): كناية عن ظهور وجه الحقّ تعالى بصورة الشّيء الفاني الهالك... وقوله:(فتراءت في سواك) أي: ظهرت لأراك في صورة كونية هي سواك أي: غيرك ،لأنّك مطلق وهي مقيدة، وأنت قديم وهي حادثة لكنّها فِعْلُكَ وأثر أسمائك وصفاتك"[2].

والظاهر أنّ النابلسي يُفرِّق في هذا الشرح بين الوجود "الله" والموجود "المخلوقات"، والثاني تابع قائم بالأول، فالله موجود مع كلّ شيء يدركه العارفون به السائرون المتحققون في طريقه، ولهذا قال ابن الفارض:

وَدَّعَتُ قَبْلَ الهَوى روحي لمَّا نَظـَـرَتْ عَيْنايَ مِنْ حُسْنٍ ذاكَ المَنْظَرِ البَهِـــجِ[3]

فالشّاعر من خلال هذا البيت قد ذهبت روحه منه بعدما وقع في بحار الحبّ والعشق، فكلّ من رأى الحسن لابدّ أنْ يُسلب منه كلّ شيء ولا يبقى إلّا ذلك المنظر الحسن الذي هو الوجود الحق، والعينان في تقدير النابلسي: عين البصر في عالم

1. **الديوان** : 157.
2. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 336.
3. **الديوان** : 97.

الظاهر، وعين البصيرة في عالم الباطن، والمنظر " كناية عن وجه الحق في كلّ شيء"[1]، وخلاصة هذه الفكرة قوله: " فوجود الله تعالى هو وجود الوجود، والوجود كلّه بلا وجوده تعالى عدم صــرف، فلا وجود إلّا وجوده تعالى"[2].

والنّابلسي باعتباره متأخّرا عن القائلين بفكرة وحدة الوجود يبدو مدافعا عن أهل العرفان الوجوديين، ومنهم ابن الفارض ، وبهذا يبدو شارحا مستلهما للعرفانية الصّوفية استلهاما دقيقا، مُطّلعا على مقولات المنكرين لها اطلاعا واسعا، يَنعت الفئة الأولى بأهل الله ويَنعت الفئة الثانية بأهل الصّور والأشكال الظّاهرة.

أ2- الإنسان الكامل:

إنّ لوحدة الوجود صلة قوية بفكرة أخرى قال بها المتصوفة وبخاصة عبد الكريم الجيلي، هي فكرة الإنسان الكامل، ذلك أنّه إذا كان الله يتجلى في كلّ صور الموجودات المعقولة والمحسوسة ، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم هو الإنسان الكامل الذي يتجلى في صور لأهل التّمكين " فهو الإنسان الكامل، والباقون من الأنبياء والأولياء و الكمّل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل"[3] ، ويضيف الجيلي في نسبة التّجلي إلى محمد صلّى الله عليه وسلّم قائلا: " إنّ رسول الله صلىّ الله عليه وسلّم له من التّمكين في التّصوّر بكلّ صورة حتى يتجلى في هذه الصّورة وقد جَرَتْ سنّته صلّى

1. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 85.
2. النابلسي، **كتاب الوجود** : 139.
3. الجيلي عبد الكريم ، **الإنسان الكامل** : 207.

الله عليه وسلّم أنّه لا يزال يتصور في كلّ زمان بصورة أكملهم لِيُعْلِيَ شأنهم، ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظّاهر، وهو في الباطن حقيقتهم"[1]،وابن الفارض مولع بالحقيقة المحمدية التي سماها الجيلي الإنسان الكامل وفي هذا يقول:

فَالعَيْنُ تَهْوى صُورَةَ الحُسْنِ التـــــــي روحي بِها تَصْبو إلى مَعْنى خَفِـــــيْ

أَسْعِـــــدْ أُخَيَّ، وَغَنِّني بِحَديثِـــــهِ وَانْثُرْ على سَمْعي حِلاهُ وَشَنِّـــــــفِ

لِأَرى بِعَيْنِ السَّمْعِ شاهِدَ حُسْنِـــــــهِ مَعْنىً فَأَتْحِفْني بِذاكَ وَشَـــــــــــرِّفِ[2]

إنّ شرح النّابلسي لهذه الأبيات يجعلنا نستنتج مع الجيلي أنّ الإنسان الكامل هو محمد صلّى الله عليه وسلّم، فكلّ كامل فكماله من كماله صلى الله عليه وسلم ، فصورة الحسن هي الحقيقة المحمدية، وهي الصّورة التي تجلّى بها الله في جماله الذاتي، أما المعنى الخفي الذي يصبو إليه الشّاعر فهو مقام الوراثة المحمدية ،فعندما تتجلى هذه الحقيقة، فإنّ تجلّيها يعنى تجلّي الحقيقة الإلهية المتجلية في صورة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، أمّا قول الشاعر: (فغنني بحديثه) فالحديث هو حديث المحبوب الحقيقي " الظّاهر بالصّورة المحمّدية التي هي مادتي، وأنا المخلوق منها مع كلّ شيء"[3].

إنّ حقيقة الإنسان في نظر المتصوّفة ،هي حقيقة ألوهية لابدّ عليه أن ينتبه إليها ويسعى لاكتسابها وتحقيقها، فهو المخلوق المراد من خلق الكون كلّه، فالله هو

1. المصدر السابق : 211.
2. **الديوان** : 148.
3. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 310.

الموجود الذي أوجد الوجود، فلا وجود إلا بواجد الوجود الحقّ، هذا الوجود الذي تَحقَّق بصورة كاملة في محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، وأصبح بذلك الواسطة بين الله والعالم المخلوق، فبواسطته تصل إلى درجة الكمال التي أنت منوط بالبحث عنها في داخلك من أجل تحقيقها لتصل إلى درجة الإنسان الكامل، وعندها تصل إلى مقام الوراثة المحمدية، فتصبح كاملا بكماله، ولا كمال إلّا عن طريقه.

أ3- العشق الإلهي:

يعدّ العشق الإلهي من الحقول الدّلالية الكبرى، بل المسيطرة على شعر ابن الفارض فهو شاعر تَعدّت علاقته بربّه من عابد بمعبود إلى عاشق بمعشوق، وتدخل في هذا الحقل عدة ألفاظ أهمّها " الحبّ و الهيام و الوَجد و الصَّبابة و السقم و الغرام"، وقد أصبح ابن الفارض بتوظيف هذه الألفاظ المعبّرة عن شدّة العشق والتّعلق بحبّ الحبيب أشهر شعراء الصوفية عشقا وصبابة حتى عُدَّ سلطان العاشقين وفي ذلك قال:

نَشَرْتُ في مَوْكِبِ العُشاقِ أَعْلامـــــي وَكانَ قَبْلي بُلي في الحُبِّ أَعْلامـــــي

وَسِـــرْتُ فيه ولَمْ أَبْرَحْ بِدَوْلَتِـــــــهِ حَتَّى وَجَدْتُ مُلوكَ العِشْقِ خُدَّامـــِــي[1]

فمناخ ابن الفارض من خلال شعره مناخ المحبّ الذائق، والمحبّ المتألم والمحبّ الحائر، والمحبّ السعيد الذي اندمجت عند اللّذة بالألم، يتجلى ذلك في قوله:

إنْ زارَ يَوْما يا حَشايَ تَقَطَّعـــي كَلَفا بِه أَوْ سارَ يا عَيْنُ اذْرِفـــــي[2]

1. **الديوان : 192.**
2. نفسه :

فالشّاعر حائر مُوزَّع بين حالتي التّجلي والاستتار للمحبوب، أي اللذة والألم فقوله: (إن زار)" يعني: إن زارني بأن انكشف لي مُتجليا بعد فناء وجودي، وتحقيق شهودي... وقوله: أو (سار عنّي) واستتر بإظهار نفسي عندي، أكثري يا عيني من البكاء على ذهاب حَظِّك من رؤيته، والتَّمتع بشهوده"[1].

والحبّ الإلهي عند ابن الفارض هو الموضوع الرئيس الذي دار حوله الدّيوان ومن ثمَّ فشرح النابلسي هو محاولة إظهار هذا الحبّ الذي اختفى تحت لغة فارضية تتميز بالرّمز والغموض، وكانت المرأة بتوظيف أسمائها وسيطا أساسيا استعمله ابن الفارض للتّعبير عن حبّه وعشقه، وكان المحتوى الانفعالي لمجموع ألفاظ الحبّ والعشق هو الباطن الذي كان النابلسي يحاول تَجليته وتبيانه، وإخراجه من خفائه واستتاره، فهو صاحب مُهمَّة توضيحية اكتشافيه في المقام الأول، وإذا كان شعراء التّصوف قد اشتركوا في التّعبير عن مدلول الحبّ والعشق وعاشوا من أجله، وكان ابن الفارض هو سلطانهم، فإنّ النابلسي كان كاشفا لهذا المدلول بشرحه وتبيان ما غمض فيه، وماستر منه.

1. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 311.

ب – القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف:

يعدّ القرآن الكريم الكتاب الأول، والمرجع الأساس لكلّ خطاب إسلامي فهو "يمثل القوة المركزية الفاعلة في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك لأنّه المصدر الذي تنبثق عنه الرؤيا الدينية للوجود"[1]

لقد أدّى كلام المتصوفة عن الحقائق والواردات والإشراقات الإلهية إلى تقسيم الدين إلى شريعة وحقيقة، أي ظاهر وباطن، وفي هذا يقول القشيري: " الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكلّ شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكلّ حقيقة غير مقيدة بالشّريعة فأمرها غير محصول"[2].

وقد تعامل المتصوفة مع القرآن الكريم من هذا المنطلق، فآيات القرآن الكريم لها ظاهر وباطن، وباطنها معناها الذي لابدّ للصوفي أن يسلك من أجله طريق المجاهدات والرياضات كي يتحصَّل على هذه المعاني والدّلالات التي يخفيها ظاهر الآيات، وبالتالي فهم يجعلون المعاني أولا ثم الألفاظ " فالخطاب الصّوفي شكل من أشكال التّعبير اللّغوي عن تجارب معرفيــة وجــدانية ، كما أنّه ضرب من الكتابة الإبداعيــة لــه خصوصياته الفنيــة و الجمالية التي تثبت له انتماءه الأدبي" [3].

1. إبراهيم عبد الله ، **التلقي و السياقات الثقافية** ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط2 ، 2005 : 91.
2. القشيري، **الرسالة** : 82.
3. لطفي محمد فكري ، **النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا** : 65.

إنّ الوصول إلى باطن الخطاب القرآني في نظر المتصوفة لا يكون إلّا عن طريق تأويل ظاهر النّص تأويلا باطنيا ذوقيا يكون فيه الكشف الإلهي والفتح الرباني الذي أساسه التّوجه القلبي لا العقلي في الوصول إلى دلالة العبارة القرآنية "وإذا كان أهل الظاهر يتوقّفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللّغة الوضعية ، فإنّ العارفين يَنفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية، أي ينفذون إلى باطنها الرّوحي العميق، كما عَبَروا من ظاهر الوجودية الحسية إلى معانيها الرّوحية الباطنية"[1].

وهذا ما أشار إليه ابن عربي في تصديره لتفسيره، فذكر أنّ مداومته على القراءة أحدثت له الاستئناس، والحلاوة وانبساط القلب وسرور الرّوح، فكانت النتيجة أن انكشفت له " تحت كلّ آية من المعاني ما يَكلُّ بوصفه لساني، لا القدرة تفي بضبطها وإحصائها ولا القوة تصبر عن نشرها وإفشائها ، فتذكرت خَبر مَن أتى ما ازدهاني ممّا وراء المقاصد والأماني قول النبي الأمي الصادق عليه أفضل الصّلوات من كلّ صامت وناطق: ما نزل من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن، ولكلّ حرف حدّ ولكلّ حد مطلع، وفهمت منه أنّ الظهر هو التّفسير والبطن هو التّأويل، والحدّ ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه على شهود الملك العلّام"[2].

وهذا الرأي يبين أنّ للتأويل مراتب تختلف باختلاف درجات السالكين، مرتبته الأولى هي النّظر في الظاهر، ومرتبته النّهائية هي المطلع " فالوقوف عند معطيات اللغة

1. نصر حامد أبوزيد ، **فلسفة التأويل عند ابن عربي** : 270
2. ابن عربي، **تفسير ابن عربي** ، دار صابر، بيروت، ط 1، 2002، ج1 : 05-06.

العربية وفهم النّص من خلالها يمثل وقوفا عند المستوى الظاهر، والنفاد إلى ما وراء هذا المستوى لفهم القرآن كما نزل على الرّسول يمثل مستوى الباطن، وهذا المستوى هو الذي يشير إليه ابن عربي بتنزل القرآن على قلب الصّوفي"[1].

والسؤال بعد هذه التوطئة، كيف كان تعامل النابلسي مع آيات القرآن الكريم وهو يشرح ديوان ابن الفارض بوصفه شارحا مؤولا تأويلا صوفيا ذوقيا؟.

لقد كان النابلسي في تعامله مع الآيات القرآنية يحاول إخضاع المعاني الفارضية وجعلها مناسبة لآيات القرآن الكريم التي كان يستشهد بها، وإذا كان ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهي لم يتعد إلى غيره من الموضوعات، حتى إننا نجد كلمة "الحب" بألفاظها المختلفة قد طغت على ديوان الشاعر، ولأجل هذا نجد الشارح يكثر من إيراد الآية القرآنية ﴿ فَسَوْفَ يَأْتي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[2]، ويفسّر النابلسي (الإتيان) في الآية الكريمة إتيانا صوفيا، يتمثل في تجلي الله في صور القوم، وظهور وجوده في هياكلهم،" فإذا أتى بهم يحبهم، فيشهدونه متـــجلّيا بهم فيحبونه بالمحبّـــة التي أحبّهـم بها فالمحبّة واحـــدة، والإتيان واحد"[3].

ومن هنا فالذي وقع له إتيان المحبّة هو الحي بحياة هذه المحبّة المتـــجلية عليـــه، فكل من أُبعد عن معرفة التّجلي الإلهي هو ميت، وهذا المعنى يَستمدُّه النابلسي

1. نصر حامد أبوزيد ، **فلسفة التأويل** : 287.
2. **سورة المائدة، الآية 54.**
3. النابلسي، **الشرح**، ج2 : 153.

من قوله تعالى: ﴿ أَوَ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْناهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهاَ﴾[1].

والحياة في محبّة الله هي موت في الاتجاه الآخر، فالباب إلى هذه الحياة هو الموت في المحبّة الإلهية والخروج عن شواغل النّفس بمخالفة النّفس والهوى، والشّاعر عندما يقول:

نَسَبٌ أَقْرَبُ فِي شَرْعِ الهـَــوىَ بَيْنَنا مِن نَسَب من أَبـَــوَيْ[2]

فالنابلسي يشرح هذا النسب بنسب المحبّة الواقعة بين الشّاعر وربّه، وهذا النّسب هو الذي أشارت إليه الآية القرآنية ﴿ فَإِذا نُفِخَ في الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَساءَلونْ﴾[3]، فالنّسب الدّنيوي زائل يوم القيامة، ولا بقاء إلّا لنسب المحبّة، وكأنّ الشّاعر قال: " إنّ نِسبة المحبّة أقرب من هذا النّسب، لأنّ الله تعالى مُنزَّه عن هذا النّسب المجازي النّسبي"[4].

وإذا كانت المحبّة هي تجلي الله في صور العارفين ونفوسهم ، فإنّ هؤلاء العارفين يعرفون أنّ التّجلي الإلهي يكون في الوجود كلّه، وهذا التّجلي هو نور الله على العالم بأسمائه، فلا وجود للموجودات إلّا بوجود نور الله، وذلك ما عَبَّرت عنه الآية

1. **سورة الأنعام، الآية 122.**
2. **الديوان** : 212.
3. **سورة المؤمنون، الآية 101.**
4. النابلسي، **الشرح**، ج1 : 116.

الكريمة ﴿الله نُورُ السَّمَواتِ وَالأَرْضِ﴾[1]، ولهذا يحدّد النابلسي مفهوم الفناء في طريق الله بكونه " الكشف عن جميع أعيان العوالم ممّا هو سوى الله تعالى بأنّها فانية هالكة معدومة بِعَدَمِها الأصلي، وإنّما تظهر موجودة بإضافة الوجود الحقّ إليها من قبل قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) أي وجودهما الذي هو النّور الحقيقي بإضافته إليهما"[2].

ويستشهد في مفهوم التّجلي بعدة آيات نجدها متكررة في الكثير من المواضع من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾[4].

فالعارف المتحقق في طريق الله، يعرف أنّ الموجودات لم تكن موجودة إلّا بإضافة الوجود الحقّ إليها، وهي كلّها موجودات فانية، وما الوجود في الحقيقة إلّا نور الله، يعني وجه الله تعالى، وهذا ما عبَّر عنه ابن الفارض بقوله:

قَلبِي يُحَدِّثُني بِأَنَّك مُتْلِفـــــي روحي فِداكَ عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَعـــــرِفِ[5]

1. **سورة النور**، الآية 35
2. النابلسي،الشرح،ج1 : 165.
3. **سورة البقرة**، الآية 115.
4. **سورة القصص**، الآية 88.
5. **الديوان** : 142.

ويتضمن البيت خطاب للمحبوب الحقيقي " المتجلي بالوجود على كلّ شيء أراده من معلوماته وقوله: متلفي أي: مُهلكي، قال تعالى: (كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهه) أي بوجوده الحق"[1].

والنابلسي في عموم استشهاداته بالقرآن الكريم لم يكن متعمقا في تأويل الآيات إلا في حدود ما يتضمنه البيت الشعري، فكان يشير إشارات خاطفة دون تحليل عميق، كذاك الذي بين طريقته ابن عربي في تحديد مستويات التأويل، أي لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع، وتبقى استشهاداته بالقرآن الكريم تدور في الأغلب على مستويين، المستوى الأول هو الذي رأيناه في مثل الآيات السابقة، حيث يتجه اتّجاها باطنيا في تأويل الآيات ممّا يتناسب والتّصوف العرفاني أمّا المستوى الثاني فكان مستوى تفرضه اللفظة أو الكلمة التي تدخل ضمن التّعبير الشّعري وهو مستوى سطحي لا عمق فيه ولا تحليل، هدفه الإتيان بالشّاهد فقط فمثلا عندما يقول الشّاعر:

مِنْ قَبْلِ ما فَرَقَ الفَريقُ عَمـــارَة كُـــنَّا فَفَرَّقَنا النَّوى أَفْخـــاذا[2]

فالنابلسي يشرح كلمة فريق بقوله: " الفريق الطائفة الكثيرة من الناس، قال تعالى: ﴿ فَريقٌ في الجَنَّةِ وَفَريقٌ في السَّعير﴾[3] "[4].

1. النابلسي، **الشرح** ، ج1 : 271.
2. **الديوان** : 121.
3. **سورة الشورى** ، الآية 07.
4. النابلسي، **الشرح** ، ج1 : 191.

وبنفس المستوى يقرأ عبارة " لك الخير" في قول الشاعر:

لَكَ الخَيْرُ إِنْ أوْضَحْت توضِيحُ مُضْحِيــا وَجُبْتَ فَيافي خَبْتِ آرامُ وَجْـــــرَةِ[1]

فيقول: "لك الخير: أي أنت مختصّ بك الخير كما قال تعالى: ﴿ بِيَدِكَ الخَيْرُ﴾[2]"[3].

ومن هنا يتضح أنّ القرآن الكريم وإنْ كان حاضرا في الكثير من المواضع، إلّا أنّ هذا الحضور لم يأخذ من التفسير الصوفي إلّا بعض الإشارات التي كانت تقف عند فكرة التّجلي التي كانت مسيطرة على شرح النابلسي، وهذا ليس عجزا من الشارح بل هي متطلبات الشّرح الشّعري وما يفرضه من آليات قرائية.

إنّ هذه الخاصية التي وجدت في شرح النابــلسي في تعاملـــه مع القرآن الكريم، وجدت كذلك مع الحديث النّبوي الشّريف، فمثلا عندما يجد الشارح بعض الكلمات الفارضية الدّالة على الذّوق والشّرب، فإنّه يُوجّهها توجيها روحيا، فهي تدلّ على الغذاء الرّوحي، لا الغذاء الجسماني، وفي قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: " لست كأحدكم إني أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني"[4] ما يُبرِّر هذا الشرح وهذا التأويل عند النابلسي، وغالبا ما نجد في شرح النابلسي تلك الأحاديث التي تواترت عند علماء الصوفية مثل قوله

1. **الديوان** : 84.
2. **سورة آل عمران** ، الآية 26.
3. النابلسي، **الشرح** ، ج1 : 213.
4. البخاري ، **صحيح البخاري** ، كتاب الصوم ، رقم 1964 : 472

صلى الله عليه وسلم: " الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا "[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم: " موتو قبل أن تموتوا"[2].

1. البيهقي الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين، **كتاب الزهد الكبير**، ت: الشيخ عامر أحمد منصور، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1987 : 207.

2. نور الدين علي بن محمد بن سلطان، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، ت: محمد بن لطفي الصباغ المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1986 : 348

خاتمة

يعدّ النّص الصّوفي من النّصـــوص الأكثـر حاجـة إلـى الشّـرح و القـراءة و التّأويل و هو يمثل مجالا خصبا لتوليد الدّلالات و المعاني المتنوعة التي شُحن بها هذا النّص، و لهذا ظهر مع هذه الميزة ما يسمى بالشّروح الصوفية.

و لقد كان النّابلسي موضوع بحثنا أحد أعلام التّصوف المشهورين بكثرة التأليف و بخاصة بشروحاته على هذا المنتوج العرفاني، فإذا كان الصّوفيون قد قصدوا كَتْمَ أسرارهم بكثرة رموزهم و إشاراتهم فإنّ النّابلسي يُعدّ علامة بارزة في تبيان هذه الرّموز و الإشارات.

إنّ البحث في شروحات النّابلسي يُثبت أنّه صاحب قراءة تأويلية مُميزة لكونه كان مُهْتما بإظهار المعاني الذوقية للخطاب الصّوفي، و أنّ هذه القراءة كانت قراءة توضيحية و تصحيحية و دفاعية لأنّ صاحبها كان مُدركا و عارفا بخبايا هذا الخطاب أولا ، و فاهما للمغالط التي وقع فيها مُنكروه ثانيا.

لقد حاول النابلسي من خلال هذه القراءة التأويلية إثبات صحة انتماء هذا الخطاب إلى العقيدة الصّحيحة، و ذلك ما بَيَّنه في قراءته لوحدة الوجود، حيث تَوَصَّل إلى أنّها عقيدة صحيحة بل هي حقيقة الدّين و العقيدة.

إنّ عقيدة وحدة الوجود، في نظر النابلسي فوق طاقة العقل، فهو آلة قاصرة عن إدراك معناها أو التّحقق بها، و البديل هو القلب المُتَخَلِّي عن الأغيار و الرّعونات

المستعد لقبول الكشوفات و الفيوضات الرّبانية و هذا القلب هو وَحْدَه من يدرك حقيقة وحدة الوجود، و إذا كان الأمر هكذا فإنّ المنهج القرائي التأويلي عند النابلسي يُحدّد الأصول التالية في قراءة الخطاب العرفاني.

- خطورة الشّرح الصّوفي و صعوبته، فاستنباط المعاني المستغلقة و تبيان المضامين الكامنة في الخطاب يَحتاج إلى شارح عارف ذائق للتّجربة الصوفية.

- ضرورة الوقوف على طبيعة الكتابة الصوفية التي تُشير و لا تُصرح.

- القراءة على الخطاب الصّوفي قراءة تَتَّجه نحو الباطن فهي قراءة تَتَجاوز المكان و الزّمان و التّعبير المألوف.

- الشّرح الصّوفي شَرح ذَوقي إلهاميّ ملك لمن يمتلك المعارف الصّوفية علما و عملا.

و النابلسي انطلاقا من هذه المعطيات يكون قد جَسَّدَ بقراءته للخطاب العرفاني المُنْطَلَقَ و المَنهج المُؤَهَّل لقراءة ما كتبه العارفون في مسائل المعرفة و الوجود و الإنسان و لهذا جاءت قراءته منمازة بالآتي:

– قدرة النابلسي على ابتكار آليات قرائية تُمَكِّنه من الوصول إلى المعنى الصّوفي كآلية الاشتقاق التي مارسها على نص ابن الفارض.

– الاعتماد على ظاهرة استحضار النّصوص و هو الشّرح بالشّاهد من أجل خلق تفاعل بين النّصوص.

– القدرة على جمع شتات ما تفرق في الخطاب الصوفي حول المسألة الواحدة ليجعله يشرح بعضه بعضا، و بالتّالي الوصول إلى الدّلالة الكلّية، و ذلك ما فَعله في شرحه لابن الفارض الذي جعله في النّهاية يَدلُّ على حال واحدة هي الحبّ الإلهي.

– امتلاك أسلوب المُحاججة الذي بوساطته استطاع الرد على مُنكري وحدة الوجود سواء بتصحيح المفاهيم كمسألة أنّ الله هو الموجودات أو بِنَقْدِ المفهومات كمفهوم الله هو الصّورة، و هو بهذا الأسلوب يكون قد بَيَّن وحدة الوجود في مدلولها الصّحيح من داخل الخطاب العرفاني و من خلال الخطاب الرّافض لها أيضا كمفهوم تَوَهُّم الحلول و الاتّحاد.

هذه بعض نتائج هذا البحث التي توصلنا إليها و هي نتائج لا ندَّعي لها اليقين، و إنّما هي ثمرة جُهد مُقَصِّر يحتاج إلى توجيه و إرشاد، و الله من وراء القصد و الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر
و المراجع

قائمة المصادر

❖ القرآن الكريم برواية ورش.

1- ابن البيطار بهاء الدين ، فتح الرحمن الرحيم، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2010.

2- ابن الفارض عمر ، الديوان، تحقيق محمد مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2002.

3- ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة، تحقيق أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بيروت.

4- ابن عربي محي الدين ، المختار من رسائل ابن عربي، رسالة شجرة الأكوان تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005.

5- ابن عربي محي الدين ، رسائل ابن عربي، رسالة الفناء في المشاهدة، تحقيق عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 2، 2010.

6- ابن عربي محي الدين ، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

7- ابن عربي محي الدين ، مجمع البحرين في شرح الفصين، شرح الشريف الحسيني الكيلاني، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007.

8- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، لبنان، 1994.

9- ابن عربي محي الدين، تفسير ابن عربي، دار صابر، بيروت، ط1، 2002.

10- ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2010.

11- ابن عربي محي الدين، مواقع النجوم، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2007.

12- البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، دمشق، ط1، 2002.

13- البكري مصطفى بن كمال الدين ، تسلية الأحزان وتصلية الأشجان، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1.

14- البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، جمع رشيد غالب، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ج1، ط1، 2003.

15- البيهقي الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسيبن، كتاب الزهد الكبير، تحقيق الشيخ عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1987.

16- الجيلاني عبد القادر ، الغنية، تحقيق أبو عبد الرحمن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.

17- الجيلي عبد الكريم ، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تحقيق إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009.

18- الجيلي عبد الكريم ،الإنسان الكامل، تحقيق محمد عويضة، دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1،1991.

19- الجيلي عبد الكريم، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، تحقيق عاصم إبراهيم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

20- الحلاج، الديوان، تحقيق محمد باسل ،دار الكتب العلمية ، بيروت،ط2، 2002.

21- السهرزوري إبراهيم بن حسن ، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1 ،2007.

22- الشيرازي أبو نصر ، تقسيم الخواطر ، ت أحمد فريد المزيدي ، الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1، 2008.

23- العجلوني إسماعيل بن محمد، كشف الخفا و مزيل الألباس، ت أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط4، 1985.

24- العز بن عبد السلام، حل رموز ومفاتيح الكنوز، تحقيق محمد عبد الرحمان الشاغول المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2005.

25- العطار فريد الدين ، منطق الطير، ترجمة محمد بديع جمعة، دار الأندلس، ط 2، 1979.

26- الغزالي أبو حامد ، إحياء علوم الدين، ج4، دار مصر للطباعة، 1998.

27- الغزالي أبو حامد ، إلجام العوام عن علم الكلام، عن علي الحسن، التفكير الدلالي في الفكر الاسلامي .

28- الغزالي أبو حامد ، الرسالة اللدنية، دار الفكر، لبنان، 2010.

29- الغزالي أبو حامد ، الرسائل، رسالة العالَمَين وكشف ما في الدّارين، دار الفكر، بيروت، 2010.

30- الغزالي أبو حامد ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1977.

31- الفرغاني سعد الدين ، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.

32- القاشاني عبد الرزاق ، اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992.

33- القاشاني عبد الرزاق ، الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.

34- القرطاجني حازم، منهاج البلغاء و سراج الادباء، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان،ط2،1981

35- القشيري أبو القاسم عبد الكريم ، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2001.

36- القصيري أحمد بن داوود، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، تحقيق أحمد فريد المزيدي ،دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

37- القونوي صدر الدين ، الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص، تحقيق ابراهيم الكيالي، كُتاب ناشرون، لبنان، ط 1، 2012.

38- الكوراني إبراهيم بن حسن ، رسائل في وحدة الوجود، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1 .

39- المتقي علي ابن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1985.

40- مسلم، صحيح مسلم، دار صادر، بيروت.

41- النابلسي عبد الغني ، القول المتين في تبيان توحيد العارفين، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

42- النابلسي عبد الغني ، شرح ديوان ابن الفارض، جمع رشيد غالب، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ج1، ط1، 2003.

43- النابلسي عبد الغني ، شرح قصيدة النادرات الغيبية لعبد الكريم الجيلي، تحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت.

44- النابلسي عبد الغني، رسالة إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط4، 2013.

45- النابلسي عبد الغني، رسالة حكم شطح الولي، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1978.

46- النفري محمد عبد الجبار بن الحسن ، المواقف والمخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق أرثر يوحنا أربري، 1997.

47- نور الدين علي بن محمد بن سلطان، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ت محمد بن لطفي الصبار، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1986.

قائمة المراجع

48- إبراهيم عبد الله ، التلقي و السياقات الثقافية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2005.

49- إبراهيم مجدي محمد، مشكلة الاتصال بين ابن رشد و الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1.

50- أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي ط5، 2003، الدار البيضاء.

51- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 1993.

52- أمين يوسف عودة ، تجليات الشعر الصوفي، المؤسسة العربية للدراسات بيروت، 2001، ط1.

53- آن روبول ، جاك موشلار، التداولية اليوم ، ترجمة سيف الدين دغفوس و محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2003.

54- بازي محمد ، تقابلات النّص و بلاغة الخطاب ، منشورات الاختلاف ، ط1 2010.

55- بدوي عبد الرحمان ، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3 1970.

56- بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة، القاهرة، ط2 ، 1962 .

57- بلعلى آمنة ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية الحديثة ، دار الأمل للطباعة ، الجزائر، ط 3، 2009.

58- البوطي محمد سعيد رمضان ، الحب في القرآن الكريم، دار الفكر، دمشق، ط4، 2011.

59- الجودي لطفي فكري محمد ، النص الشعري بوصفه أوفقا تأويليا، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1 ، 2011.

60- حجازي محمد عبد الواحد ، الأطلال في الشعر العربي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2001.

61- حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عيون المقالات الدار البيضاء، ط 4، 1988.

62- خفاجي عبد المنعم ، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة.

63- الربايعية موسى ، جماليات الأسلوب و التلقي ، دار جرير ، الأردن ، ط1 2008.

64- ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، دار الآداب، بيروت، ط1، 1992.

65- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق، ج2، المكتبة العصرية، بيروت.

66- الزوبي ممدوح ، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت ط1، 200.، ص 317.

67- ساعد خميستي ، ابن عربي المسافر العائد ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2010.

68- ستيفن ويلتر، التصوف و الفلسفة ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

69- سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005.

70- السد نور الدين ، الشعرية العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

71- سعيد سمير ، مشكلات الحداثة في النقد العربي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط 1،2002.

72- سلطان عبد المحسن ، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، دار الأفاق العربية، القاهرة، 2003.

73- شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1،2007.

74- الصادقي أحمد ، حضور الغياب في صوفية ابن عربي ، دار الحوار ، سوريا ، ط1، 2009 .

75- الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الغزل العربي، ترجمة مصطفى المشناوي، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط2، 1988.

76- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، الدار البيضاء المغرب.

77- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الكندي، بيروت، ط 1، 1978.

78- عاطف جودة نصر، شعر عمر ابن الفارض، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1982.

79- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004، القاهرة.

80- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، وحدة الوجود عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2004.

81- عصام محفوظ، مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2003.

82- علي حاتم الحسن، التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2012 .

83- علي حرب ، التأويل و الحقيقة ، دار التنوير للطباعة و النشر ، بيروت، د ط، 2007 .

84- العمري أحمد جمال ، شروح الشعر الجاهلية، ج1، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1981.

85- عون نسيم، اللغة في المعرفة ، دار الفرابي ، بيروت ، ط1، 2013.

86- الغدامي عبد الله ، الخطيئة والتكفير، ط2، 1991.

87- فاطمة البريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، الإمارات، ط1، 2006.

88- فردينان دي سوسير، محاضرات في الألسنة العامة، ترجمة يوسف عازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1986.

89- لطفي عبد الوهاب يحي، العرب في العصور القديمة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1979.

90- محمد الراشد، نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، صفحات للنشر، حلب، ط 4، 2010.

91- محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط3، 2010.

92- محمد بن الطيب، وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، دار الطليعة، بيروت ط1، 2008.

93- محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، الجزائر، ط1، 2006.

94- محمد بن عمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1.

95- محمد علي الصباح، العباس بن الأحنف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

96- محمد المنصف بن البشير، فلسفة بن عربي في المعرفة والوجود، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2016.

97- محمد نجيب التلاوي، مراد عبد الرحمن مبروك، فن التعبير، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

98- مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

99- مراد عبد الرحمان مبروك، نحو نسق منهجي لدراسة النص الشعري، دار الوفاء، مصر، ط 1.

100- مرتاض عبد الجليل ، الظاهر والمختفي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2005.

101- المسدي عبد السلام ، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط2 1982.

102- مصطفى محمود، سرّ الصوفية الأعظم، دار المجدد للنشر والتوزيع، الجزائر، دت 2017.

103- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، يناير 1995.

104- مفتاح محمد ، الشعر وتناغم الكون ، شركة النشر و التوزيع، الدار البيضاء، ط1 ، 2002.

105- نسيم عون ، اللغة في المعرفة ، دار الفرابي ، بيروت ، ط1 ، 2013.

106- يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991.

107- يوسف سامي اليوسف، ابن الفارض ، شاعر الحب الإلهي، دار الينابيع، دمشق ، ط 1،1994

قائمة المجلات والدوريات

108- عبد القادر فيدوح، أدبية التأويل، مجلة تجليات الحداثة، العدد الأول 1992، جامعة السانية، وهران.

109- شارفي عبد القادر، خصوصية التجربة الصوفية، مجلة الحكمة، العدد السادس عشر 2013، دار كنوز الحكمة، الجزائر.

110- مشهور مصطفى، العرب وشعر الغزل، مجلة العربي، العدد 511، (يونيو)، 2001، الكويت.

111- ميلود عزوز ، المنطلقات الحجاجية لدى محي الدين بن عربي، مجلة فصل الخطاب، العدد05، جانفي 2014،جامعة ابن خلدون، تيارت.

الفهرست

مقدمة.....أ

مدخل.....1

الباب الأول: قراءة الوجود و تأويله.....16

الفصل الأول: قراءة الوجود بحث في التأسيس.....17

تمهيد.....19

1- التّجربة الصّوفية ودعامة الحبّ.....21

2- التّجربة الصّوفية ودعامة الفناء.....26

3- التّجربة الصّوفية ودعامة الاتحاد.....30

4- التجربة الصوفية ودعامة الوقفة.....35

5- التّجربة الصّوفية ودعامة المكاشفة.....39

الفصل الثاني: قراءة الوجود و تأويله عند ابن عربي.....47

تمهيد.....49

1- وحدة الوجود و الحب الإلاهي.....51

2- وحدة الوجود و الاتحاد و الفناء و المشاهدة.....54

3- وحدة الوجود و المكاشفة.....59

4- وحدة الوجود و الأسماء الإلاهية.....65

5- الوجود و مراتبه.....69

6- منزلة الإنسان في وحدة الوجود.....71

7- مفهوم الوجود عند ابن عربي.....77

8- مفهوم الوحدة عند ابن عربي.....78

الفصل الثالث: قراءة الوجود و تأويله عند النابلسي.....82

تمهيد.....84

1- نماذج من شراح وحدة الوجود قبل النابلسي.....85

2- تأويل الوجود عند النابلسي.....99
❖ وحدة الوجود المفهوم و المصطلح.....102
❖ حقيقة الموجودات في نظرية وحدة الوجود.....105
❖ الوجود و التجلي.....106
❖ الوجود القديم و الوجود الحادث.....109
❖ الوجود و الحلول و الاتحاد.....115
❖ مراتب الوجود.....119
❖ وحدة الوجود في القرآن الكريم.....126
❖ وحدة الوجود في الحديث النبوي الشريف.....131
الباب الثاني: قراءة الشعر و تأويله.....135
الفصل الأول: قراءة الشعر وفق السياق الصوفي العام.....136
تمهيد.....138
1- القراءة التأويلية وفق سياق الحب الإلاهي.....142
❖ الفرق الأول في قراءة النابلسي على ديوان ابن الفارض.....144
❖ حال الجمع في ديوان ابن الفارض من خلال القراءة النابلسية.....151
2- الحقيقة المحمدية في شرح النابلسي على ديوان ابن الفارض.....163
الفصل الثاني: قراءة الشعر و تأويله وفق السياق النصي.....169
تمهيد.....171
1- دلالة اسم المرأة.....172
2- دلالة الرحلة.....189
3- دلالة الخمرة.....201
الفصل الثالث: اجرائية القراءة التأويلية عند النابلسي.....213
1- مبرّرات القراءة التّأويلية عند النّابلسي.....215
2- مستويات القراءة التأويلية.....223

3- مرجعيات القراءة التأويلية.....247

خاتمة.....263

قائمة المصادر و المراجع.....267

ملخص :

يعتبر عبد الغني النابلسي من أهم الامتدادات التي تلقت الخطاب الصوفي قراءة و تأويلا و شرحا، وحاولت إيصال مفاهيمه و إخراجها من صفة الاستغلاق التي تميز بها. و لهذا جاءت هذه القراءة متخصصة في مجالها تبحث عن المعاني الدلالية و الرؤى الوجودية و الأبعاد العرفانية بعيدا عن ما تحويه الأشكال التعبيرية. إن تذوق التجربة الصوفية علما و عملا يمثل الأداة الإجرائية التي مارس من خلالها النابلسي قراءته و التي استطاع بواسطتها أن يفك شفرات الخطاب العرفاني الصوفي . وأن يجعله في مضمونه بدور حول معنى واحد هو المحبة و المعرفة الإلهية. إضافة إلى أنه استطاع أن يرد على الاعتراضات التي مارسها منكرو هذا الخطاب. وأن يؤكد أنه خطاب يوافق الدين و العقيدة و التوحيد الخالص لله.

Résumé français :

Abdul Ghani al-Nabulsi est l'une des extensions les plus importantes qui a reçu la lecture, l'interprétation et l'explication du discours soufi, et a essayé de transmettre les concepts et de retirer du caractère de la fermeture qui les caractérisait. Par conséquent, cette lecture est spécialisée dans le domaine de la recherche des significations sémantiques, des visions existentielles et des dimensions ethniques éloignées des formes expressives. Le goût de l'expérience soufie a été pris en considération, conformément à l'outil procédural par lequel Nabulsi pratiquait sa lecture, à travers laquelle il déchiffrait les secrets du discours mystique soufi et lui faisait jouer un rôle dans un sens: l'amour divin et la connaissance. De plus, il a su répondre aux objections des dénégateurs de ce discours. Confirmer que c'est un discoure qui s'accorde avec la religion et la foi et la pure unification de Dieu.

Mots clés : discours, existence, amour, connaissance, lecture, Vision, Interprétation

Abstract anglais:

Abdul Ghani al-Nabulsi is one of the most important extensions that has received reading, interpretation and explanation of the Sufi speech, and tried to convey the concepts and withdraw from the character of the closure that characterized them. Consequently, this reading is specialized in the field of the search for semantic meanings, existential visions and ethnic dimensions remote from expressive forms. The taste for Sufi experience has been taken into consideration, in accordance with the procedural tool by which Nabulsi practiced his reading, through which he deciphered the secrets of the Sufi mystical discourse and made him play a role in a sense: divine love and knowledge. Moreover, he has responded to the objections of the deniers of this discourse. Confirm that it is a discourse that accords with religion and faith and the pure unification of God.

Keywords: discourse, existence, love, knowledge, reading, Vision, Interpretation