الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد
UNIVERSITÉ DE TLEMCEN

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصـــص: أدب حديث معاصر

المـــوضوع:

التجربة الصوفية بين الاحتواء والقصور

ابن عربي أنموذجا

إعداد الطالبة:

بطيوي يسرى

إشراف الأستاذة:

د. سعدي فاطمة

لجنة المناقشة		
أ.الدكتورة	خناثة بنهاشم	رئيسا
الدكتور	هشام بسنوسي	ممتحنا
الدكتورة	فاطمة سعدي	مشرفا مقررا

السنة الجامعية: 1440-1441هـ/2019-2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـداء

إلى أمي وأبي

إلى أهلي وإخوتي

إلى أساتذتي

إلى زملائي وزميلاتي

إلى الشموع التي تحترق لتضيء للآخرين

إلى كل من علمني حرفا

أهدي هذا البحث المتواضع راجية من المولى عز وجل أن يجد القبول والنجاح.

شكر وتقدير

قـــال تعـــالـــى:

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

[سورة النمل، الآية: 19]

إنّ الحمد لله نحمده أبلغ الحمد على جميع نعمه، ونسأله المزيد من فضله و كرمه،والذي بقدرته وتوفيقه لنا تمّ إنجاز هذا البحث المتواضع وبعد:

أثني بجزيل الشكر ووافر التقدير على كل من كانت له رغبة في مدّ يد العون لي وإنارة دربي نحو إنجاز هذا العمل، وأخص بذلك من كانت مثالا للأستاذة الفاضلة الدكتورة"فاطمة سعدي"، التي كان بمثابة الزاد وكنّا تلك الدلاء التي تغترف من بحر علمها، بالإضافة إلى ما بذله من جهد في تقديم النصائح والملاحظات القيمة حرصا منها على إخراج هذا البحث في أحسن صورة.

نشكر لجنة القراءة وكل أساتذة اللغة العربية وآدابها وكل من أعاننا من قريب أو بعيد.

مقدمة

عاشت الإنسانية حالة تغير واسع وكبير في كل المجلات التي تأخذ على نمط الحياة، حالة الوجود والكون، وعلى صعيد فكري بارز فإن المجتمع العربي أخذ أنماط التغيير وفق الأصول والمعتقدات وعليه ظهرت مذاهب روحية نظمت نمط البشرية من المشرق إلى المغرب، ومنه برز الـ تصوف الذي كان بمثابة وعاء روحي تفرغ فيه محتويات الروح والذات والتفكير الغيبي، فجمع بين أحضانه أعضاء متعطشين إلى الله، أحبوه حبا جما وسكروا بحبه، وعبروا عن هذا الحب بشتى الألوان والرموز.

ويعتبر **التصوف** جليل القدر عظيم النفع، أنواره لامعة، وثماره يانعة، فهو يزكي النفس من الدنس، ويطهر الأنفاس من الأرجاس، ويوصل الإنسان إلى مرضاة الرحمن، وخلاصة إتباع شرع الله وتسليم الأمور كلها لله والالتجاء في كل الشؤون إليه بالرضى المقدر من غير إهمال في واجب ولا مقاربة لمحظور.

وهو عالَم روحي يدعو إلى تزكية النفس والانعتاق من أسوار المادة والاهتمام بالجوهر الذي يعتبر سبيلا لكشف الوجود، وهذا لا يكون إلا بالممارسة الفعلية والاجتهاد في التربية الروحية والسلوك، كون أن العبادة لا تكون خالصة إلا لوجه الله، ترجم من قبل علماء التصوف بلغة خاصة لا يفهمها غيرهم،وهذا ما تطرقنا إليه في هذا البحث الموسوم: **التجربة الصوفية بين الاحتواء والقصور–ابن عربي أنموذجا–**

وعلى هذا دفعتنا الرغبة إلى الاغتراف من هذا البحر الواسع والعميق لاكتشاف لغته وسماتها والتعرف على شيخ الشيوخ العالم الأكبر محي الدين بن عربي أما الغرض الثاني التي جعلني أختار هذا الموضوع والخوض في غمار التجربة الصوفية هو اهتمام الدارسين والباحثين بأهم القضايا المتعلقة بالتصوف والدور الذي يقوم به من الناحية العلمية والفلسفية.

وينطلق بحثنا من الإشكالية التالية:

كيف كانت نظرة ابن عربي للتصوف وماهي مصطلحاته وما دلالتها؟ ما هي السمات البارزة في أسلوبهالتي قد ميزه عن غيره؟ وأين تكمن جمالية التوظيف الرمزي للغة في أشعاره؟

وتبعا لما تمليه طبيعة البحث في الشقيه النظري والتطبيقي اتبعنا **المنهج الوصفي التحليلي**، وصفنا من خلاله، اللغة الصوفية، وأهم سيماتها ومميزاتها وأهم المراحل التي يتم من خلالها الوصول إلى المعرفة الصوفية عند ابن عربي.

أما **بنية البحث** فارتأينا تقسيمه وفق مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

تضمن المدخل مفاهيم ومصطلحات حول الصوفية رأينا فيها جوهر الدراسة ومفاتيحها حاولنا فيه التعريف بهذا العلم الواسع، وأهم المصطلحات الخاصة بتجربة اللغة الصوفية عند ابن عربي.

الفصل الأول بعنوان لمحة تاريخية عن التصوف تناولنا فيه بالمبحث الأول أهم المدارس الصوفية ومن بينها مدرسة الزهد، مدرسة الكشف والمعرفة وكذلك مدرسة وحدة الوجود، وجاء في المبحث الثاني لهذا الفصل السيرة الذاتية لابن عربي الذي لقب بالشيخ لأكبر، أما المبحث الثالث خصصناه لكتابة التجربة الصوفية بالتمييز بين كتابة التجربة وتجربة الكتابة.

وفي الفصل الثاني فتطرقا إلى إشكالية قصور اللّغة واتساع الرؤيا الصوفية تناولنا فيه ما احتوته هذه اللّغة من معاني ودلالات،في المبحث الأول لهذا الفصل قنا بدراسة خصوصية اللغة الصوفية فهي تلميحية لا تهدف إلى التصريح المباشر، تعتمد على الرمز والإشارة لا يمكن فهمها وبلوغ مراتبها دون تذوق الفكر الصوفي فهي لغة خاصة من حيث السمات والرموز والمدلولات.

وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى اتساع الرؤيا وضيق العبارة، تلك الرؤيا التي تحمل في جوفها معان ذوقية لا يفهمها إلا من ذاق التجربة الصوفية، ورحل إلى باطن هذا العالم الروحي فهذه

المعاني لا يتم كشفها بالعقل الذي وقف أمام هذه اللغة المشفرة مما استدعى حضور القلب الذي اتخذ الأساس للتعبير عن الحب الإلهي، فمعاني المتصوفة أصبحت أوسع من اللغة.

واستدعت خطة البحث فصلا ثالثا تطبيقيا بعنوان المصطلح الصوفي عند ابن عربي بين الاحتواء والقصور أي المصطلح الصوفي بين القبول والإعجاز عند ابن عربي، فتطرقا في المبحث الأول إلى المعجم الغزلي فيما تمثل المبحث الثاني في المعجم الخيالي الذي يمثل ركنا أساسيا في الحياة الصوفية، والمبحث الثالث معنون بالثنائيات المتعارضة، فلقد اعتمدت الصوفية على ألفاظ وعبارات اتفقوا على وضعها، حيث توجد بعض الألفاظ متشابهة في المعنى وتوجد ألفاظ أخرى متعارضة بما يسمى عند الصوفية الثنائيات المتعارضة كالسكر والصحو، التي ركزنا عليها في هذا المبحث

ثم خاتمة ضمت نتائج البحث خلصنا من خلالها إلى مجوعة من النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لتجربة اللغة الصوفية عند ابن عربي.

وقد اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع أمها:الرسالة القشيرية في علم التصوف للقشيري أو القاسم عبد الكريم بن هوزان، تحقيق وإعداد مصطفى رزيق، 2003. ترجمان الأشواق، لابن عربي 1983. بالإضافة إلى تحليل الخطاب الصوفي لآمنة بلعلى 2010.

وكان التأسيس لبحثنا منطلق أرضية علمية تمثلت في:

الدراسات العربية التي تناولت محور حقائق عن التصوف لعبد القادر عيسى، وتحليل الخطاب الصوفي لآمنة بلعلى.

فدراسة 1981 بعنوان حقائق عن التصوف التي هدفت إلى الدفاع عن التصوف الذي هو جوهر الإسلام وتمثلت عينتها في التصوف وأهميته ونشأته واستخدمت أداة اللغة لجمع البيانات وفق المنهج التحليلي، وكان من أبرز نتائجها إبراز محاسن أهل التصوف.

ودراسة2010 بعنوان تحليل الخطاب الصوفي والتي هدفت إلى الكشف عن مواجهات تشكل الحكي وكيفية اتساع دائرة الاتصال بين المتصوفة والآخرين من خلال تلك المواجهات، كالشطح والرؤيا التي أسهمت في شيوع جو الحكي وتنوع مظاهر النوع القصصي وتجليه في خصائص معينة، وتمثلت عينتها في أهم مظاهر الخطاب الصوفي والمكونات النصية في علاقتها بما هو تواصلي، واستخدمت أداة اللغة لجمع البيانات وفق المنهج الوصفي وكان من أبرز نتائجها، آليات التي وضعها المتصوفة المتأخرون من أجل تفاعل إيجابي، كاعتماد الغزل واتخاذ التأويل وسيلة لتبرير طبيعة التفاعل التي كانت ثمرتها تأسيس مفهوم الكتابة انطلاقا من مفهوم الجوهر الأنثوي وفعل الحب ذاته.

أما بالنسبة للدراسات الأجنبية التي تناولت موضوع التصوف" **جمالية الرمز في الشعر الصوفي لمحي الدين ابن عربي"** هدي فاطمة الزهراء، 2006 والتي هدفت إلى الوقوف على أحد أنواع التصوف ركّزت على التصوف الفلسفي الذي ينتمي إليه هؤلاء الرمزيون، والذي يعمد فيه أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بنظراتهم العقلية. وتمثلت عينتها في البحث عن معالم نظرية حديثة، وخاصة ما له علاقة بالسيميائيات والتفكيك والتأويلية، واستخدمت أداة الرمز لجمع البيانات وفق المنهج الوصفي وكان من أبرز نتائجها التصوف تجربة ذوقية خاصة يعبر كل صوفي عنها بوسيلته وطريقته، وتختلف من صوفي لآخر نتيجة درجته في التجربة ذاتها.

وقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات، التي لا تكمن في قلة المصادر والمراجع لأنها عديدة ومتوفرة، وإنما تكمن في استنطاق تلك المراجع وذلك لنقص خبراتنا في مجال البحث، أما الدراسات والبحوث اللغوية حول الخطاب الصوفي فنادرة جدا مما صعب علي العثور على معالم البحث لأن معظم الكتب التي تناولت التصوف اتجهت إلى الجانب الفكري والعقدي عند الصوفية خاصة ابن عربي ولعل تراكم القراءات في هذا الجانب هي التي شكلت الحجاب المضروب على الخطاب الصوفي ووضعته في قفص الاتهام فرمته أحيانا بوحدة الوجود وأحيانا بالتأويل المفرط مما ساهم بشكل أو بآخر في ابتعاد الناس عن تناول الخطاب الصوفي بالدراسة والبحث.

كما أتقدم بالشكر والعرفان إلى أستاذتي المشرفة الدكتورة "فاطمة سعدي" التي أفادتني بإرشاداتها الوجيهة ونصائحها القيمة أتمنى لها التوفيق في حياتها العلمية وأن يرزقها الله تمام الصحة والعافية.

الطالبة يسرى بطيوي

تلمسان في:2020/07/23

مدخـــل

المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالموضوع

1- نشأة اللغة الصوفية:

"التصوف ثمرة الحياة أو زبدة العمل بالشريعة". وقد ظهر قبل الإسلام بعصور كثيرة في صور متنوعة، ومن أنواع التصوف السابقة على الإسلام كان التصوف الفارسي المشهور "هرمس" هو أبرز رجاله. أما الهندي فكان يستخدم كنوع من العقاب للنفس كما كان مثال التصوف اليوناني القديم من أهم رموزه – فيتاوغورس- ثم أفلاطون – الذي تطور مذهبه الفلسفي الإلهي بعد أن طعم بالروح المسيحية التصوفية إلى ما يسمى بعد ذلك بالأفلاطونية المحدثة عن طريق أفلاطون المسيحي ا لذي أدمج الكثير مما جاء في الديانة المسيحية الصوفية مع الاتجاه الفلسفي الإلهي الأفلاطوني[1] يختلف فيه من حيث أصله واشتقاقه وتعريفه بدأه وظهوره، كما قد اختلف في منبعه ومأخذه، ومصدره ومرجعه، فتشعبت الآراء وتنوعت الأقوال وتعددت الأفكار فحين ظهر الإسلام بزغ التصوف الإسلامي الذي كان في بداياته الأولى عبارة عن زهد*، وعبادة فائقة لله تعالى وحده، ليس لها صلة بالألوان السابقة من التصوف القديم، إلا أنه فيما بعد تأثر بها عن طريق اختلاف ثقافات هذه البلاد التي فتحها المسلمون فيما بعد ودخلها الإسلام خلال القرن الثاني والثالث والرابع الهجري بمفاهيم الدين الإسلامي الحنيف.

وهناك من قال أنه إسلامي بحث في أشكاله وصوره ومبادئه ومناهجه وقواعده وأصوله، أغراضه ومقاصده حتى في ألفاظه وعباراته، فلسفته وتعاليمه، مواجيده وأناشيده، مصطلاحاته ومدلولاته، هذا هو ادعاء الصوفية ومن والاهم وناصرهم ودافع عنهم[2].

[1]- الهجويري: كشف الحبوب ترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، د.ط 1974، ص02 من مقدمة مترجمة.

* الزهد: البعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة، الدخول في مجال التقوى خوفا من عذب الله.

[2]- إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص57.

ويرى البعض الآخر أنه ليس له علاقة بالإسلام إطلاقا قريبا ولا من بعيدا في اليوم الذي نشأ فيه ولا بعدما تطور، وهو أجنبي عنه كاسمه فلا يفتش من مصادره ومآخذه في السنة وإرشاداتهما بل يبحث عنها في الفكر الأجنبي.

وترى طائفة أخرى أنه من الزهد المتطور بعد القرون المشهود لها بالخير كرد فعل، وحين انفتحت أبوابه على المسلمين بعد الغزوات والفتوحات وانغماسهم في ترف الدنيا ونعيمها فحصلت فيه تطورات ودخلت أفكار أجنبية وفلسفات غير إسلامية، وقد اعتبر أيضا وليد الأفكار المختلطة من الإسلام واليهودية والمسيحية ومن المانوية والمجوسية والمزدكية حتى الهندوكية والبودية[1].

فأراد بعضهم أن يرجعوه إلى المفهوم الإسلامي الأول الذي كانت بدوره مازالت موجودة ورغم هذه المحاولات لم تتحقق تماما، بل ظهر في صورة أخرى أكثر اعتدلا ومنهم من عرفه بأنه " هو الميل بالإنسان عن العالم المادي والارتفاع به إلى العالم الروحي"[2].

يرتبط التصوف الإسلامي بأصول الشريعة التي تقوم على الكتاب والسنة ومن أهم مميزاته وجدنا التوحيد مع التقشف مع حسن العبادة والسير في طريق مستقيم فهذه صفات مترابطة متكاملة وهذا ما كان يعرف في الديانات الأولى للإسلام بالورع والتقوى فلم يكن لديهم هذا المعنى الموجود في لفظ التصوف الذي عرف بعد ذلك محاولة الكشف عن بعض الغيبيات وإنما اهتمامهم هو الخوف من الله وابتغاء مرضاته كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: عندما سأل عن الإحسان قال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3]. ظل الأمر على حاله حتى منتصف القرن الثاني الهجري الذي ازدادت فيه الفتوحات الإسلامية والتي كانت تتسم بالصراعات والفتن ويسودها الترف فوجد الناس هذه الاتجاهات الصوفية التي كانت تدعو في كثير

[1]- إحسان إلهي ظهير: التصوف، المنشأ والمصادر، المرجع نفسه ص 57.

[2]- الهجويري: كشف المحجوب ترجمة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، مصدر سابق، ص02.

[3]- النووي: الأبعون النووية وشرحها: دار الخلفاء، ط1، 1995، ص 31.

من جوانبها إلى أنواع العزلة والتأمل والعبادة الباطنية الذي لا يبعدهم عن الحياة الخلقية، وسار على الشريعة صنفين: "صنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس..."[1]. كذلك التصوف حركة دينية استشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث للهجرة كتراعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة. ثم تطورت تلك التراعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية.

2- تعريف الصوفية:

أ- لغة:

ذهب الكلابادي إلى أن أصل الصوفية ينتسبون إلى الصفاء وأنهم سموا صوفية لصفاء أسراهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم [2].

والذي ذهب إلى ذلك نظر إلى حال الصوفية الأوائل و لم ينظر إلى الاشتقاق اللغوي لذلك يرى القشيري أن هذه النسبة غير صحيحة لغة لأننا لو نسبنا أحدا إلى الصفاء لقلنا صفائي[3]، كما أن القلوب ونقاءها ومعرفة الباطن لا يعلمه إلا الله عز وجل، وادعاء الصوفية ذلك تزكية لأنفسهم والله عز وجل يقول: ﴿...َ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾[4].

وخيار الناس من أصحاب رسول الله ﷺ لم يكن أحد ليزكي نفسه بل كان يعمل العمل ويسأل الله القبول ويخشى عدم القبول.

اسم الصوفية مشتق من الصفا وهو النقاء وأن الصوفي هو الذي صاف فصوفي لهذا سمي الصوفي.

---

[1]- النووي: الأربعون النووية وشرحها، نفس المرجع، ص32.

[2]- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص 24.

[3]- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القسيرية، دار الكتاب العربي بيروت، د.ط، د.ت، ص127.

[4]- سورة النجم، الآية: 32.

كما قيل في بعض الشعر بمعنى أنهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها. غير أن القشيري يخالف بعض الآراء ويقول: "بالنسبة إلى صفة لا تجيء على نحو".

الصوفي ومن قال أنه من الصفاء باشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال أنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاصرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف[1]. في حين قال بشير بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته. أما ابن الجوزي المتوفي عام 597 فقدم قصة لتحليل كلمة تصوف فيرى أن أول من انفرد بالزهد وخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفه واسمه الغوث بن مر " فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع لله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية وقال لما سمي (الغوث بن مر) صوفه لأن ما كان يعيش لأمه ولد فلما وفت بندرها وضعته ربيطا للكعبة، فأرهقه حر المكان وأذبله، فقالت حين شاهدته على هذا الحال ما صار ابني إلا صوفة فتلقفتها أفواه العرب وأطلقتها عليه وعلى طائفة كانت تتولى بعض المناسك "[2] وقد ربط البعض بين التصوف والفلسفة اليونانية بحيث اعتبرها البعض أنها مأخوذة من كلمة صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة... فالصوفي المسلم يبتغي كذلك الحكمة الإلهية (العارف بالله).

ب- اصطلاحا:

إن ما يلاحظ من الكتابات الكثيرة حول التصوف، سواء أكانت انتقادا وهجوما يعيب سلوك المتصوفة، أو ممن أشادوا به وأطروا عليه، كل هذا يغري الباحث للحديث عن التصوف لما يشعه هذا الجدال من رونق وبريق، وكذلك تعددت التعاريف وتنوعت وهذا ما يطرح صعوبة في تحديد تعريف جامع وشامل له، غير أنه من الواجب أن نلقي نظرة على بعض التعاريف التي

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤاد: فلاسفة في الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 2006، ص2002.

[2]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، فلاسفة الإسلام والصوفية، المصدر نفسه، ص 279.

وردت عند بعض المؤلفين، لنأخذ ولو فكرة موجزة على ما جاؤوا به، بحيث يصف بعهم التصوف هو مرآة الحياة الروحية، هذه الأخيرة ا لتي ترقى عن حضيض المادة والصعود إلى عالم الروح.

" فالحياة الروحية في الإسلام تجري على سنن القصد الصالح للحياة البشرية"[1]، والولوج إلى عالم التصوف ولوج يحفه الغموض يصل فيه الإنسان العادي إلى حد الإبهام والانسداد في الفهم، فهو موجه إلى مجموعة من الناس المتخصصين العارفين بخباياه ومكنوناته، فالمتصوف لا يقنع بالظاهر فهو يهرب إلى أغلال المنطق إلى عالم غيبي، ومن هنا فالخطاب الصوفي يعد في المقام الأول مرتبطا بما هو غيبي وسالك هذا الدرب عليه أن يكون متسلحا ومتزودا بكثير من علوم الدنيا والدين، وأكثر من ذلك أن يكون ذا دوق روحي، فالدوق يجعل الفرد أكثر إحساسا بالمعاني الروحانية الأمور الخفية في الخطاب الصوفي. فالتصوف تجربة روحية ذاتية لا يدرك المتصوف أبعادها و ثمارها إلا دوقا ويقال: "من ذاق عرف"[2].

فالتصوف هو " البعد الجوانبي من حيث أن المتصوف لا يقنع بظواهر الأمور الدينية من اعتقادات وعبادات وإنما يغوص في أعماق هذه الأمور ويلزم نفسه بطريق المجاهدة الروحية"[3].

والتصوف ليس حكرا على المسلمين فقط بل لها حضور في الديانات والمعتقدات الأخرى " التصوف منتهى جميع الأديان كما يقول العقاد في كتابه-الله-: "ليس التصوف ظاهرة جميع الأديان سماوية كانت أم أرضية"[4].

وهناك من يقول أن التصوف "هو التماس الحق عن طريق تطهير النفس التي تلوثت عند حلولها في الجسد، بعد أن كانت ظاهرة شريفة وإعدادها لقبوله بالإلهام الإلهي، ولا سبيل إلى

[1]- عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، مطبعة المعارف، الجزائر، د.ط، د.ت، ص157.

[2]- إبراهيم محمد تركي: في الفكر الصوفي-قضايا ومناقشات-، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2006، ص11.

[3]- إبراهيم محمد تركي: المرجع نفسه، ص11

[4]- محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي – المجلد الثالث- منشورات وزارة الشؤون الدينية – عنابة- دط، 1976، ص165.

عودها طاهرة إلا بقهر الجسد وإذلاله وحرمانه من رغباته الدنيوية ودلك بالانقطاع للعبادة وممارسة الصلاة فإذا ثم لها ذلك سمت نحو الله واقتبست منه المعرفة الحقيقية وسلكت طريق الحق"[1].

3- تجربة اللغة الصوفية:

لقد لجأ الصوفيون إلى إبداع لغة جديدة واضطروا إلى استعمالها وهي لغة الرموز والإشارات فهي لغة خاصة، ولقد أنشأ الصوفي لغته التي شكل فيها دائرته التي تستمد وجودها وشرعيتها من العلاقة التي تربطه بالوجود، لكن بطريقة خاصة وبدلالات تمثلها مرجعيات صوفية خاصة جدا[2]، "غير أن الثابت أن الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات، هو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل"[3]، فخصوصية اللغة الصوفية تلميحية لا تهدف إلى التصريح المباشر، تعتمد على الإشارة والإلهام، تحتوي على معاني ودلالات خفية لا يكاد يصل إلى جوهرها عالم أو حالم، وهذا ما اصطلح عليه المتصوف بآليات الستر والإخفاء، يكشف عنها بواسطة التأويل، "فلا منطوق في الخطاب العرفاني لا يعبر عن صمت أو فجوة معلقة تحيل إلى تعتر اللغة وعجز الكلمة وإنما كعامل تنظيمي بعيد رسم منحنيات الخطاب العرفاني وفق المنطوق الداخلي"[4].

3-1 العقل:

" العقل عند الصوفية مرتبط بالعلم الظاهري فيما يرتبط القلب بالعلم الباطني ولا تعارض بين العلمين، وإنما بينهما تكامل، لأن المنطق واحد والأصل مشترك والفرق بينهما كالفرق بين الثلج والماء فالثلج ظاهر والماء باطن والثلج غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته "[5] هناك تكامل بين

---

[1]- إيميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل، ط1، 1993، ص97.

[2]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002، ص19.

[3]- آمنة بلعلى، المرجع نفسه، ص19.

[4]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، الدار البيضاء، بيروت، دط، دت، ص92.

[5]- أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء الدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، د ت، ص343.

العقل والقلب عند الصوفية، فالعقل مرتبط بالعلم الظاهري بمعنى يباشر العقل الواعي إعمال الحواس الظاهرية، أما بالنسبة للقلب يرتبط بالعلم الباطن لأنه محل الكشف والإلهام والمرآة التي تتجلى عن صفحتها معاني الغيب.

ونجد من المتصوفة من يعطي العقل أهمية بالغة على غير من قدموا القلب على العقل ومنهم حسب ما روي أن واصل بن عطاء هو الذي ذل الجهم بن صفوان على استخدام الدليل العقلي للبرهنة على وجود الله تعالى لما عجز الجهم عن رد حجة السمينة في حواره معهم إذا سألوه من أين تسنى لك معرفة خالقك وأنت لم تحسسه بمشاعرك حواسك الخمسة"[1]، وقد عد ذا النون المصري المؤسس الأول لهذه المعرفة ثلاثة أصناف لها:

- الصنف الأول: معرفة التوحيد: معرفة التوحيد وهي خاصة بعامة المخلصين.
- الصنف الثاني: معرفة الحجة والبيان وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين.
- الصنف الثالث: معرفة صفات الوحدانية وتلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين[2].

ولابدّ من التأكيد على أن الصوفيين أعطوا أهمية ووزنا كبيرا للقلب، فهم يعلون من شأنه، فهو خازن لعلومهم ولمعارفهم وكاتم أسراهم، ومن خلال ما مر بنا يتبين أن الله ألقى بالمعرفة في أدن وقلب عبده الذي اصطفاه والذي كان حقا جديرا بحمل هذه المعرفة، ولذلك وجب عليه أن يكتمها في قلبه وذلك لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[3].

[1]- أدونيس، الثابت والمتحول، تأصيل الأصول، دار الآداب بيروت، ط1 1983، ط2 1993، ص38.

[2]- محمد عبد الجبار، بنية العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990، ص 251.

[3]- سورة العلق، الآية: 5.

ويرى النفري أن هذا مجرد إلهام يتحدر من المحل الأرفع الذي هو الله ليستقر في قلب العبد ونجد ذلك في مخاطبته التالية: " يا عبد لا تنطق فمن وصل إلي لا ينطق"[1].

وعلى ذلك يجب على الفرد الذي اصطفاه أن لا يسمع من غير الله وبما أن القلب هو أصل المعرفة الصوفية إلا أنه يتقاطع مع معنى الروح ومعنى القلب عند الغزالي يرادف لمعنى الروح.

3-2 القلب:

التصوف معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة في السلوك على مجموعة قواعد مقصودة فإنها تؤدي إلى تصفية القلب بقهر شهوات النفس ومغالبة الهوى، أما الغاية فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى، وذلك بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤذي إلى الوصول، والصوفي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه بتقدم في مقامك أشبه بالأدوية، ومع اختلاف الطرق والأحوال فإنه يهدف إلى غاية مخصوصة ذلك أن الصوفي يرى: "أن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به، يرتفع عنه علوية وسفلية حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود"[2].

يعتبر التصوف مرآة الحياة الروحية هذه الأخيرة التي ترقى عن حضيض المادة والصعود إلى الروح فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام، فالصوفية لم تتجاوز التفسير الفقهي بل جعلوا منه سلما يرتقون من خلاله إلى قراءة تأويله[3]

فالصوفي يعتمد في معرفته على عين القلب أو العين الثالثة كما سماها أدونيس، حين عرض للرؤيا التي من معانيها الجمع بين المتناقضات لأن "ما تكشفه الرؤيا تعارضه بالضرورة الأدلة

[1]- يوسف سباعي اليوسف، مقدمة للنفري (دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري) دار الينابيع للطباعة والنشر، د.ط، 1997، ص81.

[2]- عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1419 ه، ص 141.

[3]- محي الدين بن عربي، نصوص الحكم علق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص5.

العقلية، ذلك أن الحس والعقل لا يدركانه"[1]، فالقلب أداة المعرفة الصوفية لأن الصوفي في علمه للشريعة والأخبار الإلهية لا يقف عاجزا وإنما يتعداها إلى معرفة البواطن.

فالصوفي يعرف الله بقدر ما يتجلى له في قلبه على حد رأي ابن عربي "فتعلمت هذه الطائفة في تحصيل شيء مما وردت به الأخبار الإلهية من جانب الحق وشرعت في صقالة قلوبها بأذكار وتلاوة القرآن وتفريغ المحل من النظر في الممكنات والحضور والمراقبة مع طهارة الظاهر بالوقوف عند الحدود المشروعة"[2].

4- الرمز الصوفي:

لقد كانت الرمزية عند الصوفيين غنية صادقة، فقد عبر الصوفية عن شوق الروح إلى معرفة الله، ومحبته له بعبارات تكاد تكون عبارات المتغزلين من شعراء الغزل والنسيب، إن هذا التشابه يشتد أحيانا فنتوهم أن قصيدة صوفية هي قصيدة خمرية أو غزلية شأن قصائد شعراء الخمر والغزل، ومن أبرز ما ميز الشعر عند الصوفية اصطناع أصحابه لأسلوب الرمز في التعبير عن حقائق التصوف.

وقد بين لنا الطوسي معنى الرمز عند الصوفية قائلا: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[3]، أي أن كلام الصوفية له معنيان حسب الطوسي، معنى ظاهر يفهم من لفظ الكلام، ومعنى خفي وهو مرمى الرمز لا يفهمه إلا من له علم بالمصطلحات الصوفية، كما قال الفناد، وهو أحد صوفية القرنين الثالث والرابع الهجري "إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم وإذا سكتوا هيهات منك اتصاله"[4]، فتوظيفهم للرمز لم يكن عبثا، وإنما كانوا على دراية

[1]- أدونيس: الثابت والمتحول، مرجع سابق، ص 169.

[2]- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار النشر، الجزائر، دط، 1990، ص18.

[3]- عبد الحمد هيمة: الخطاب الصوفي وآليات التأويل، دار نوفل بيروت، ط1، 1980، ص 194.

[4]- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة للنشر، بيروت، دط، 1960، ص114..

تامة بأهميته في نفس المتلقي، وما يتركه من أثر. وهذا ما نجده عند ابن عربي، حيث أنشد في ديوانه ترجمان الأشواق:

كلَّمَـــــا اِدَّكَرِ مِنْ طَـــلَلٍ ❁ أَوْ رُبوعٌ أَوْ مَعـــَانٍ كُلَّمَا
وَكَذَا إِنَّ قُلْتَ هِي أَوْ قُلْتَ يَا ❁ وَأَلَا إِنَّ جَـــاءَ فِيهِ أَوْ مَـــا
وَكَذَا إِنَّ قُلْتَ هِي أَوْ قُلْتَ هُوَ ❁ أَوْهَمُو أَوْ هَنَ جَمْا أَوَهَـــمَا

فقد فهم الفقهاء على غير ما يعنيه، فقال في شرحه: «... فكل اسم في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها، فدارها أعني، ولم أزل في نظمته في هذا الجزء على الإيمان إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية...»[1]، فهو يؤكد بقوله إدراك المقصود من خلال المعنى الباطن للكلام، وصرف النظر عن الظاهر لما يحمله الرمز الصوفي من دلالات " فلا سبيل إلى إدراكها بالحواس بل بالكشف وبالذوق والتأمل الوجداني [2]، ولهذا عمد الصوفية إلى وضع مصطلحات جعلوا لها معاجم خاصة تقوم على شرحها، كما فعل الجرجاني في كتابه (التعريفات)، والقاشاني في كتابه اصطلاحات الصوفية.

فقد وظف الصوفية الرمز للتعبير عن تجاربهم وأحوالهم، فالرمز بهذا المنظور نوع من الإشارات الغامضة التي يستخدمها الصوفية بكثرة للتعبير عن عوالمهم الخاصة، لا يلم بها إلى المريد الذي يتقدم لعالم هذه اللغة بقلب راغب، ويمر بمراحل المكابدة التي يسلكها الصوفي في الوصول إلى ربه.

قال أبو الروزبادي: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[3].

[1]- أبو بكر الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتاب العلمية، بيروت، دط، 2001، ص195.

[2]- ينظر: حمادة حمزة، جمالية الرمز الصوفي، دار النشر بيروت، دط، دت، ص 71.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، 326.

فلكلام الصوفية عبارات واضحة لكن دلالاتها كامنة أي أنها مختفية خلف المعنى الظاهر للعبارة، لذلك فالرمز ليس لديه مدلول واحد فهو يختلف من صوفي لآخر حسب تجربته الروحية، وهذا ما جعل الشعر الصوفي يتصف بالغموض، فقد تعمد الصوفيون ذلك لأنهم يدركون جيدا أن تعدد دلالات الرموز يوجب التأويل والغموض وذلك لإضفاء بعد جمالي على نصوصهم الشعرية.

الفصل الأول

لمحة تاريخية عن التصوف

المبحث الأول: أهم المدارس الصوفية.

المبحث الثاني: السيرة الذاتية لابن عربي.

المبحث الثالث: كتابة التجربة

المبحث الأول: أهم المدارس الصوفية

لقد ساهمت المؤسسات التربوية من دور للعلماء ومساجد ومدارس وزوايا بدور كبير وهام في نشر التربية الصوفية خلال الفترات التاريخية المختلفة.

درست العلوم الصوفية في هذه المؤسسات جنبا إلى جنب مع العلوم الإسلامية المختلفة دون تفرقة أو اعتراض، لأنها علوم إسلامية تخص الجانب الروحي الإسلامي وتأخذ من منبع واحد هما القرآن والسنة. لعلّ أهم ما في الصوفية هو منهجهم في التربية، حيث يستحوذون على عقول الناس ويلغونها، وذلك بإدخالهم في طريق متدرج يبدأ بالتأسيس ثم التهويل والتعظيم من شأن التصوف ورجاله، ثم بالرزق على علوم التصوف شيئا فشيئا وبالتالي الربط بالطريقة وسد جميع الطرق، وفي المدار س الصوفية وضع منهج التربية الصوفية ليحقق ما ترمي إليه الجماعة الصوفية من خلق جيل قوي ذي شخصية مؤثرة في العالم الإسلامي، فالمنهج استمد قواعده وأسسه من العقيدة الإسلامية متمثلة في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، ولهذا فإن المنهج شامل في مفهومه وعملي في تطبيقه على الجماعة الصوفية. اهتم المنهج بالفرد الصوفي اهتماما كبيرا فوضع له النظم التي تعمل على تهذيبه خلقيا وروحيا وعقليا[1].

كما وضع المواد الدراسية التي تتمشى مع استعدادات وميول وقدرات وحاجات الطلاب، وراعى في منهجه الفروق الفردية بين جماعته، وعمل على التوازن المنشود بين متطلبات الحياة والطبيعة الدنيوية للإنسان وحاجات كل من العقل والروح حتى يكون الفرد متماسكا مترابطا مع جماعته ويقوم بواجباته نحو نفسه ومجتمعه الإسلامي، آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر ومشاركا في الحياة العامة بفكر واسع وروح قوية متماسكة صافية خالية من الأمراض النفسية والجسدية[2].

[1]- دكتور عبد الغني عبود: الفكر التربوي لدى الغزالي نقلا عن عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989، ص121.

[2]- المرجع نفسه، ص 121.

كما يربي المنهج الصوفي الفرد بصفته خاصة على الاندماج مع الناس والأشياء ارتفاعا بمستوى حياة الإنسان إلى أفق رباني رحب وأنظف وأكمل[1].

ويحقق المنهج الصوفي بصفة خاصة عبودية المسلم الصوفي لديه حتى يصل من خلالها إلى إيجاد قلب نظيف منفتح على نفسه محبا لربه، ونتيجة لهذا يكون المسلم الصوفي نظيف اللسان مؤديا واجبه على الوجه الأكمل. وبدون القلب المنفتح يكون الفرد الصوفي قد أوجد حاجزا قويا بينه وبين ربه أطلقت عليه الصوفية اسم الغفلة التي تؤدي به إلى الشهوة والكراهية والتدمير، فيعيش في تلك اللحظة بنفسه عاجزا عن مشاركة الآخرين، وبهذا تتغير حياة الإنسان عما فطرها الله.

لقد تعددت المواد الدراسية ووضعت بطريقة مترابطة وقسمت إلى عدة أنواع هي:

- النوع الأول: ويشمل القرآن الكريم وتفسيره، ويقبل عليه السالكون في الصوفية حفظا متقنا، ومراجعة هذا الحفظ على أستاذ قدير، ثم بعد ذلك يقبلون بشغف زائد على معرفة كل الآيات القرآنية معرفة تامة مستوعبين ما حفظوا حفظا وتفسيرا وفهما[2].
- النوع الثاني: السنة الشريفة وتشمل أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، ويقوم السالكون بحفظ بعض الأحاديث النبوية، على أن يقتدوا بما كان يفعله الرسول ﷺ.[3]
- النوع الثالث: التعرف على حياة الرسول ﷺ ونسبه وبعثته وحروبه مع الكفار والدعوة إلى الإسلام حتى يأخذ الصوفي العبرة من هذه الحوادث وإنارة الروح الإسلامية في قلبه، ودفعه إلى الجهاد في سبيل الله إدا دعي لذلك.

[1]- دكتور عبد الغني عبود: الفكر التربوي لدى الغزالي نقلا عن عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها،المرجع السابق، ص122.

[2]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989، ص121.

[3]- نفس المصدر، ص122.

- النوع الرابع: وهي تخص الصوفي في صلته بربه، وهي عدة علوم مختلفة منها علم التوبة وعلم الذكر وعلم الصبر والإخلاص وعلم الطهارة، وقد سمت الصوفية هذه العلوم بالمقامات[1].

- النوع الخامس: وهي التربية الخلقية، فقد اهتم المنهج بها اهتماما شديدا فأفرد بها جانبا، وقد تكون التربية تلقينا بالألفاظ أو الممارسة بين الجماعة الصوفية.

وتنمي المواد الدراسية الصوفية القدرات الروحية والعقلية لكل سالك في المدرسة الصوفية، ولهذا وضعت في المنهج عدة مراحل مختلفة أطلق عليها أئمة التصوف اسم "المقامات".

اهتم المنهج الصوفي بتنظيم الحياة اليومية للصوفي، والمدارس الصوفية هي مدارس دينية في التزكية والتربية متفرعة من بعضها ومرتبطة بواسطة السند المتصل، وهي ليست فرقا إسلامية، وجميعها تتبنى عقيدة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية وبعض من أهل الحديث وتتبع أحداث المذاهب[2].

أولا: أهم المدارس الصوفية:

يوجد الكثير من المذاهب الصوفية ومن بينها: "مدرسة الكشف والمعرفة، مدرسة وحدة الوجود، مدرسة الزهد. وهذه الأخيرة تتفرع إلى عدة طرق صوفية نذكر منها: الجيلانية، الرفاعية، اليدوية، الشاذلية، الأكبرية، هذه الطريقة الأخيرة هي موضوع بحثنا لأنها نسبة إلى الشيخ محي الدين ابن عربي. وتقوم طريقته على عقيدة وحدة الوجود والعزلة، ولها ثلاث صفات هي الصبر على البلاء، الشكر على الرخاء، الرضا بالقضاء"[3].

[1]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، ص122.

[2]- طريقة موسوعات لسان نت اللغة العربية مؤرشف من الأصل في 18 أكتوبر 2018، اطلع عليه بتاريخ 13 أوت 2017.

[3]- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب بالقاهرة www.saaid.net، ص 200-223.

1- مدرسة الكشف والمعرفة

❖ موضوع المعرفة عند ابن عربي:

يرتبط مبحث المعرفة في الفكر الصوفي وخاصة مذهب بن عربي بالوجود، فقد ابن عربي علاقة الله بالعالم بالتجلي الإلهي، على المستوى الوجودي الأنطلوجي، وعلى المستوى المعرفي الإبستمولوجي. فعندما أحب الحق أن يعرف خلق الخلق فعرفوه باعتباره ذلك الوجود المطلق والكنز المكنون، حيث تجلت إرادته وقدرته تعالى في الخلق والمعرفة، تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود، ولا سيما الاسم المعبود، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى ليعرفوه، بما عرفهم ويصفوه بما وصفهم، ومن هنا كانت أسباب الوجود هي أسباب المعرفة [1].

ويمكن القول إن موضوع المعرفة عند ابن عربي كما عند المتصوفة والفلاسفة هو الله تعالى وحقيقته، ولا يهتدي إلى موضوع المعرفة الأسمى في رأي ابن عربي إلا أولئك الذين خصهم الله بأنوار هدايته وكرامته من عباده العارفين. فما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل فما هداهم أجمعين، ولدلك كثر المؤمنون وقل العارفون، فالصوفية بهدي من نور بصيرتهم كما يرى ابن عربي كان موقفهم من الوجود متميزا بخصوصيته عن غيرهم[2].

❖ وسائل بلوغ المعرفة الصوفية عند ابن عربي:

انطلاقا من مميزات ابن عربي في مبحث الوجود بين مستويين من وجود الله تعالى: مستوى الذات الإلهية المطلقة الأحادية، ومستوى الأسماء الإلهية، فهو مميز في مبحث المعرفة، بين ما هو موضوع إيمان، وما هو موضوع للمعرفة. ذلك أن موضوع وحدانيته تعالى هو موضوع إيمان

[1]- ابن عربي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1997، دط، ص32.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ط1، ص82.

للمؤمنين جميعا، أما معرفة صفات وأسماء الوحدانية فلا يصل إليها إلا من صفت مرآة قلبه، فأشرقت بها أنوار التجلي.

وبالتالي فابن عربي يميز بين معرفة الوجود من حيث ظاهره المنعكس في التعدد والكثرة وبين معرفة الأسماء والصفات الإلهية التي يعتبرها بن عربي الظاهر من حيث أعيان الموجودات، كما أنها الباطنة من حيث معقوليتها[1].

كما يميز في الوجود الباطن بين معرفة ما هو متعلق بمعاني الأسماء الإلهية، ومعرفة الذات الإلهية التي تمثل السر المكنون الذي استأثر بعلمه لذاته فكان غيبا مطلقا، فذاته تعالى غيب وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مضاد، فالحق لا يحيط به زمان ولا مكان ولا تدركه الأبصار بل هو يدرك الأبصار[2]، فالباطن المطلق غيب يعلمه الحق وحده، أما ما يمكن للإنسان فهو معرفة الظاهر في علاقته المتلازمة مع الباطن، وبالتالي فكل معرفة في العلم الإلهي تقوم على الألوهية من حيث هي أسماء وصفات متجلية في الخلق، ومادام الحق سبحانه، لا حد له ولا مناسبة بينه وبين العالم فلا مشاركته[3].

فالعقول تظل قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى، ولدلك يقع الفلاسفة كما يذهب ابن عربي في استحالة منطقية في محاولاتهم بلوغ حقيقة الذات الإلهية، عندما يستخدمون العقل بمقولاته المنطقية لحصر الذات الإلهية بحدودها، وحقيقة الذات الإلهية تظل مجهولة بالنظر العقلي القياسي الذي يعتمد على التجربة والحس، فالقياس العقلي في رأي بن عربي يظل له حدوده وإمكانياته المعرفية التي تظل قاصرة عن إدراك الحق تعالى، وما يمكن للعقل هو إثبات وجود الله تعالى وليس العلم به.

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، ص82.

[2]- نفس المصدر، ص191.

[3]- ابن عربي فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1980، ص164.

وبالتالي يظل عالم الشهادة هو مجال العقل وليس عالم الغيب، ولأن العقل منتهاه فهو غير قادر على إدراك اللامتناهي، وبذلك تظل المعرفة في شموليتها بعيدة عن نطاق العقل لأنها غيب مطلق، أما العلم فهو نتاج للعقل في علاقته بالعالم كوجود ظاهر، حيث يدرك العقل إحدى حقائقه أو تجليات هذا الوجود العام.

ويمكن القول إن ابن عربي لا يرفض الاستدلال العقلي، لكنه يعتبره في مرتبة أدنى بالنسبة للوصول إلى اليقين وفي مقارنته بين عالمي الحس والعقل، يرى أن السعي لمعرفة الله عبر عالم الحس يشبه مناجاة الظهر، التي تحدث في النهار، بينما معرفة الله من عالم التأمل والغيب تشبه مناجاة الليل التي يتوجه فيها المحبون للحق.

فجعل عالم الشهادة،وهو عالم الحس وظهور بمنزلة صلاة النهار، فيناجي المصلي ربه بما يمنحه عالم الحس من الدلالة عليه، وجعل عالم الغيب بمنزلة صلاة العشاء وصلاة الليل، فيناجي الحق بما يعطيه عالم الغيب للمحبين[1]. فمنهج الحس والعقل في نظرية المعرفة عند ابن عربي مرحلة في رحلة المعرفة، ليفسح المجال للقلب وأفق الإيمان.

فالعقل عند الصوفية مرتبط بالعلم الظاهري، فيما يرتبط القلب بالعلم الباطن ولا تعارض بين العلمين، وإنما بينهما تكامل لأن المنطلق واحد والأصل مشترك والفرق بينهما كالفرق بين الثلج والماء فالثلج ظاهر والماء باطن والثلج غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته[2].

والقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام والمرآة التي تتجلى عن صفحتها معاني الغيب، فالصوفية لم تتجاوز التفسير الفقهي بل جعلوا منه سلما يرتقون من خلاله إلى قراءة تأويلية[3].

[1]- ابن عربي عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، دط، 1997، ص32.

[2]- أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية دط، دت، ص343.

[3]- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم علق عليه أبي العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1980، ص05.

ومن ثم أجمع الصوفية على أن قراءة العقل قراءة سطحية ظاهرية، في حين إلغائه يفجر لنا قراءة ثانية، فالقراءة إذن قراءتان: قراءة العقل أي الحواس تقرأ ما هو موجود وكائن بالفعل، وقراءة قلبية وهذا ما يسمى بالرؤيا أي ما هو حاصل[1].

❖ أهمية القلب في العرفان الصوفي:

لطالما احتفى العرفان الصوفي بالقلب، ونظر إليه على أنه مهد الواردات الإلهية ومصدر المعرفة الإيمانية اليقينية، وتمت آيات قرآنية تومئ إلى وظيفة القلب المعرفية، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[2]، وفي قوله جل شأنه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[3]، وفي قوله عز وجل أيضا: ﴿ ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾[4].

ففي هذه الآيات تستقرأ أمور عدة منها أن القلب الذي في الصدر أداة يعقل المرء بها، وأن هذه الأداة قد تصاب بالعمى مع سلامة الإبصار من الآفات، فالعلة ليست بالبصر وإنما في انسداد بصيرة القلب، واحتجابها عن رؤية الحق ومعرفته المعرفة اليقينية. ومنها أن هذه الأداة لا تصلح ولا تزول عنها الحجب والسدود إلا بتحقيق شرطين اثنين هما: ذكر الله وتعظيم شعائره، وهما فعلان يفضيان إلى تحقيق تقوى القلوب واستزال السكينة والطمأنينة فيها، وكلاهما نتيجتان متحصلتان عن الشرطين السابقين، عندئذ يصلح القلب وتصلح سائر الحواس والجسد، كما في قول النبي ﷺ

[1]- أحمد بوزيان: المنحى الصوفي في الشعر الربي المعاصر من خلال الرواد، السياب، صلاح عبد الصبور، البياتي، أدونيس، رسالة ماجستير، جماعة وهران، 1997 – 1998، ص64.

[2]- سورة الحج، الآية: 46.

[3]- سورة الرعد، الآية: 28.

[4]- سورة الحج، الآية: 32.

{ ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب }[1]

ويغدو بمنزلة مرآة صافية بتلقي الوارد الإلهي الذي هو النور الذي يقدفه الحق تعالى في القلب، وبه يفرق بين الحق والباطل، وبه يتحقق اليقين وتستقر الطمأنينة.

وفي الأثر عن النبي ﷺ قال: {إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح}[2]، ونقل عن الإمام مالك رضي الله عنه قوله: «إن الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد»[3]. وخلاصة القول إن صحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهدى والضلال. ويمده حسب القصد وتحري الحق وتقوى الرب في السر والعلانية. ويقطع مادته إتباع الهوى وإيثار الدنيا وطلب محمدة الخلق وترك التقوى[4].

ويرقى القونوي أن القلب الذي هو مناط التوجه نحو الحق تعالى، ليس هو هذه العضلة الصنوبرية التي تضخ الدماء إلى جميع أنحاء الجسد الإنساني، وإن كان لها تعلق بحقيقة القلب، وإنما المقصود بالقلب الإنساني الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربانية وبين الخصائص والأحوال الكوني، الروحانية منها والطبيعية، ولعله يقصد بدلك أن القلب يرزخ بين عالم الخلق الذي هو عالم العناصر الأربعة، وبين عالم الأرواح، وفيه وصف ولون من كلا العالمين، فكان نصف القلب من عالم الخلق، ونصفه الآخر من عالم الروح[5]. فإذا غلب عالم الأرواح عالم العناصر

[1]- الحميدي محمد بن فتوح: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق د. علي حسين بواب، ج1، ط2، بيروت، دار ابن حازم، 2002، ص500.

[2]- السيوطي جلال الدين: الدر المنتور في التفسير بالمأتور، ج5، بيروت، دار المعرفة، دت، ص325.

[3]- التعالبي عبد الرحمن: الجوهر الحسن في تفسير القرآن، تحقيق الدكتور عمار طالبي، ج1، الجزائر، دار التقافة الجزائرية، ص137.

[4]- ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دراسة وتحقيق طه عبر الرؤوف سعد، ج1، القاهرة، 1968، ص95.

[5]- السرهندي، الشيخ أحمد بن الشيخ بن الأحد، مكتوبات الإمام الرباني، ج1، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ص259.

بالتعبد لله والْإقبال عليه ومجاهدة النفس وكثرة الأذكار والخلوات، صار القلب محلا لتجلي الحقائق الإلهية والأسرار الربّانية، وصارت حقيقته مضاهية للحق مضاهاة اعتبارية. وإذا حدث العكس غدا القلب محلا لصور الألوان وملذوذات الحس وطبائعه وشهوات النفس ومتعلقاتها، وطغى التكوين العنصري على التكوين الروحي فيه.

ويقسم القونوي توجه القلب إلى الحق قسمين: الأول توجها جماليا لمحبة ذاتية غير معلومة السبب والعلة، ويريد بالمحبة الذاتية غير معلومة السبب والعلة، تلك المحبة المتعلقة بالذات الإلهية من غير أن يكون ثمة باعث عليها كالرهبة والرغبة أو المنع والعطاء. وأهل هذا النوع من المحبة هم خاصة الخاصة، رقوا من شهود توحيد الصفات إلى شهود توحيد الذات، فمحبتهم غير معللة بشيء[1]، لأن ذات الحق عز وجل محبوبة باعتبارها، لا باعتبار شيء سواها. أما القسم الثاني فهو عبارة عن التوجه إلى الحق على ما يعلم من نفسه توجها مطلقا جماليا هَيُولانِي الوصف، ولعله يريد بالتوجه الجملي ما ذكره في موطن آخر من كتبه بقوله، أن تقصده (الحق عز وجل) بتوجه مطلق جمالي، لا من حيث نسبة ولا اعتبار معين علمي أو شهودي أو اعتقادي يستلزم حكما بنفي أو إثبات، بصورة جمع أو فرق، أو سواهما من الاعتبارات المتفرعة على النفي والإثبات، كالتنزيه والتشبيه وغيرهما مما هو تابع لهما ما عدا النسبة الواحدة التي لا يصح سير ولا توجه لا رجاء ولا طلب بدونها، وهي نسبة تعلقه بك، أو قل تعلقه لك وتعلقك له، من حيث تعينه في علمك أو اعتقادك[2]

ويرمي لقبول تجليات الحق وأنواره وقوله هيولاني الوصف يعني أن قلب المتوجه يصير قابلا كل صورة وأمر يرد عليه من الحق تعالى، فهو كالهيولة القابلة لظهور كل الصور فيها.

[1]- الألوسي: هشام عبد الكريم، السيد النبهان، العارف بالله المحقق والمربي الصوفي المجاهد: سيرته، دعوته إلى الله، آثاره، راجعه وأشرف على طبعه وإخراجه محمد بشار محمد أمين الفيضي، بغداد، مطبعة الخلود، دط، 1992، ص158- 159.

[2] - القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب الحديثة، دط، دت، ص443.

❖ **الكشف بطريقة المعرفة الصوفية:**

يتعذر الوصول إلى المعرفة في شموليتها وكليتها والإحاطة بها منطقيا، لذا منح الصوفية قيمة معرفية للكشف، واعتبروه طريقا للمعرفة الصوفية، لذا سنتجه إلى مقاربة الكشف في بعده اللغوي والقرآني والصوفي.

أ) البعد اللغوي للكشف:

الكشف: رفع الشيء عما يغطيه ويواريه، وشف الأمر أي أظهره، ويقال: كشف عنه الأمر أي أزاله [1].

ب) البعد القرآني:

قال تعالى: ﴿... فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2] تشير الآية الكريمة إلى دلالة رفع الغطاء أو الحجاب، وتحمل معاني الأنوار والألطاف والرحمة، وكذلك التجلي المعرفي.

ج) البعد الصوفي

يقال عند الصوفية: كف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق، فهي مكاشفة لا بعين البصر ولكن بعين البصيرة[3].

ويرى الجرجاني أن الكشف هو الفعل الذي يتم به الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية الحقيقية وجودا وشهودا [4].

ويعتبر ابن عربي الكشف هو سبب معرفة الحق، فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء التي تعتبر كالستور، فإذا رفعت حدث الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1980، ص82.

[2]- سورة ق، الآية: 22.

[3]- حسن الشرقاوي، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط1، 1987، ص242.

[4]- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1964، ص 198.

الأشياء كشفا [1]. فالكشف إدراك معنوي ومعرفة قلبية لمعاني الذات الإلهية، بتأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن، فيه يرى الصوفي بعين قلبه أن كل ما في الوجود هو تجل للجمال الإلهي، فلا يعود يرى شيئا إلا ويرى الله فيه.

ويمكن القول إن معاني الكشف تنبثق في المفهوم الصوفي من معين المعاني القرآنية، ثم تتوالد وتتداخل عبر المقامات والأحوال التي يمر بها الصوفي، وينتقد ابن عربي التأويل مبينا حدوده المعرفية، ومؤكدا أن ما يتسم به الـــتأويل هو الاحتمال والظن وليس اليقين، فنتائج الـــتأويل في نظره هي خارج دائرة المعرفة اليقينية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي.

وفي تمييز ابن عربي بين التأويل العقلي والعرفاني، يتضح أن معرفة الصوفية الذوقية الكشفية هي معرفة تتسم بخصوصيتها وشموليتها واختلافها عن معرفة المتكلمين والفلاسفة الجزئية، والتي يعتبرها بن عربي فرعا من معرفة ذوقية كلية هي الأصل، فالاعتبار في أهل الأفكار فرع وصاحب الفكر لي من أهل الإرادة إلا في الموضع الذي يجوز له الفكر فيه [2].

إن ابن عربي يضع التأويل العقلي خارج دائرة اليقين لأن قدرته محدودة، فتعجز عن بلوغ الحق، ولذلك يظل في دائرة الاحتمال، ويرى ابن عربي أن التأويل الذوقي يتسم بالشمولية والنظرة الكلية. يظل خارجا عن دائرة الاحتمال والنسبية، لأن العارف يصل بواسطته إلى الوجود بالكشف الصوفي.

والكشف هو الكشف عن عالم الغيب كصفات الله ورؤية العرش والكرسي والنبوة والوحي والملائكة، مما يتقاعد عنه حس الإنسان وعقله، ويأتي ذلك عن طريق المجاهدة التي ذكرناها أي المواهب الدينية التي انبثقت في قلب العبد نتيجة لعمله[3]، والكشف هو حضور القلب مع الرب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ويكون أيضا مع

[1]- بن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 506.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص522.

[3]- قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1962، ص48.

الحجاب بنعت القرب من مقام المراقبة، وهو للعباد والزهاد ونهاية الإسرار، و"أما مكاشفة ضمائر الناس، فليس المقصودة عندهم، قد يعطاها من لم يبلغ هذا المقام، وبعد المحاضرة والمكاشفة"[1]، ولابن خلدون حديث عن المجاهدة مفاده أن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشأه وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح.

2- مدرسة وحدة الوجود:

2-1 مفهوم وحدة الوجود وأصلها:

تعود فكرة وحدة الوجود إلى قصة الخلق القيمة عند البراهمة الهندوس، إذ تقول أن الأرواح الكامنة في أبدان البشر انبعثت كلها من أصل إلهي، واتحدت بالمادة الترابية لتهبها الحياة، وبذلك افترضت هذه الآراء أن تكون الحدث الإلهي روحا كليا يضيء على البشر أجزاء منه أو أقباسا. وظهرت هذه الفكرة عند الفراعنة والمسيحية وبعض المفكرين المسلمين في صورة التجسد الإلهي، كما ظهرت في شكل جمع بين الدين والفلسفة في القرن الثالث الميلادي عندما نودي بنظرية الفيوضات الإلهية، وأخذ بها جماعة من صوفية المسلمين الذين نادوا بوحدة الوجود[2]. وهي نظرية تقول بأن الله ومخلوقاته كل واحد، وتشترك في ذلك مع قصة الخلق القديمة عند البراهمة في كثير من الشكل والمضمون.

ويرى بعض الباحثين أن فكرة وحدة الوجود تطور طبيعي لفكرتي الحلول والاتحاد التي قال بها بعض المتصوفة، "وذلك لأن الذات الإلهية إذا كانت تقبل الحلول في أجساد طائفة من الخلق أو

[1]- ابن عجيبة: اللطائف الإيمائية الملكوتية والحقائق الإحساسية الجبروتية، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيلاني الدرقاوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2006، ص67.

[2]- ينظر، مصطفى الكيك، تناسخ الأرواح، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1970، دط، ص54.

الاتحاد معها"[1]، فلا يوجد مانع في أن يصبح هذا الحلول أو الاتحاد عاما يشمل جميع المخلوقات حيها وجمادها، حيث لا يكون في الكون شيء إلا الله، بمعنى " أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي ذاتها قلنا: هي (الحق)، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها في المخلوقات، قلنا: هي الخلق والعالم، فهي الحق والخلق، الواحد والكثير، القديم والحديث، الظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات"[2].

إذا فهذا العالم حسب هذه النظرية بكل ما فيه هو التجلي الإلهي الدائم الذي كان ولا يزال...فالموجود واحد هو الله واجب الوجود الأزلي، فكل شيء هو الله، واختلاف الموجودات هو اختلاف في الصور والصفات مع توحد في الذات، وهذا ما تعنيه فكرة وحدة الوجود التي قال بها بعض المتصوفة.

ولعلّ وحدة الوجود هي المحصلة النهائية لتجربة الصوفية، وخلاصتها المعرفية، وهي في حدّ ذاتها "عملية تأويلية كبرى للوجود، تشبه عملية ذوبان الجليد، ورجوع الشكل والصلابة إلى الماهية الأولى الماء، وبعملية الرجوع هذه تتلاشى الملابسات الطارئة على الماء من شكل وصلابة"[3].

إن وحدة الوجود نظرية مغرقة في الترميز إلى درجة أنها أشبه ما تكون بطلسم، وهي تعد بمثابة القمة الهرمية للعروج الصوفي منها قلت رؤيته للكثرة، وتكثفت رؤيته لوحدة، ولقد أخذ مفكرو الإسلام متفلسفة ومتصوفة بعقيدة وحدة الوجود "لسد تلك الهوة القائمة بين الإله والإنسان، حيث أن محاولات المفكرين الإسلاميين عامة لم تعمل إلا على تعميق تلك الهوة، فالمتكلمون والفلاسفة مثلا كانوا يرون الوجود وجودين، واجب الوجود، (الله) وممكن الوجود

[1]- سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية، دار المنارة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دت، ص39.

[2]- محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، بيروت،دط، 1974،ص438.

[3]- أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، 2007، ص78.

(العالم)، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب، الأول أبدي والثاني محدث فان"[1].

❖ الوجود في شعر ابن عربي:

يعتبر ابن عربي الواضع الأول لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا [2]، وإن وجد من الباحثين من يرى أن وحدة الوجود ليست فكرة طارئة على الفكر الإسلامي مشيرا إلى فلسفات قديمة، وملل وضعية قالت بهذا واعتنقته [3]، ومع التسليم بهذا، والقول بهذه الأفكار والمفاهيم في الحياة الفكرية الإسلامية، فإن القول بها بين المتصوفة، وإظهارها في كل موقف يفسر الوجود برمته هو ما اعتبره أغلب الدارسين من المقولات الأساسية في فكر ابن عربي ومذهبه في التصوف، وقد ورد في "معجم الصوفية" وحدة الوجود مذهب صوفي أسسه الشيخ محي الدين ابن عربي... تمتزج فيه النظرة الفلسفية بالدوق الصوفي، ويتركز هذا المذهب بقول ابن عربي: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها، فالوجود كله واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق، ووجود الله هو الوجود الحقيقي»[4]، فإن ابن عربي يرى أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله، وإن هذه المخلوقات ما هي إلا فيوضات منه على الصور الممكنة فتصير موجودة وهما في دواتها وفعلا في حقائقها، فالأعيان المعدومة كانت في العدم، ففاض عليها الحق، فكانت موجودة وإن وجود كل شيء هو عين وجود الحق، إذ ليس ثمة وجودان: واجب وممكن، بل إن عين الواجب هو عين الممكن[5]. غير أن ذلك لا يعني نفي "الثنائية" مطلقا بين "الحق" و"الخلق" بل تظل هذه الثنائية قائمة في عالم الحس لأن إدراك تلك "التجليات" وكنه

---

[1]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط4، نقلا عن جميلة قرين، ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، الششتري وابن عربي أنموذجا، ص161

[2]- عبد الجليل عبد الكريم،: وحدة الوجود عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004، ص18.

[3]- يحي شامي: محي الدين ابن عربي، إمام الصوفية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002، ص19.

[4]- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004، ص247.

[5]- شامي يحي محي الدين ابن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002، ص19.

الموجودات ليس بمقدور العموم، وبهذا يظل هذا التباين المدرك دون إلغاء على الرغم من عدم قيامه حقيقة، فوحدة الوجود تتأسس "على القول بأن ثمت وجودا واحدا فقط هو وجود الله، أما تكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق، تحكم به العقول القاصرة..."[1]. وقد شكلت مقولة "وحدة الوجود" المبدأ الأساسي في نظرية ابن عربي لتفسير الوجود مستفيدا من الجهود الفلسفية السابقة له، متكئا على حفظه للقرآن الكريم بقراءاته السبع وتبحره في العلوم الشرعية، موظفا لغة خصبة قوية، ذاهبا إلى التأو يل والتفسير الباطني للآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية.

❖ الإنسان الكامل عند ابن عربي:

يُؤسس ابن عربي لنظريته في تفسير الوجود بركن ثان وهو مقولة "الإنسان الكامل"، فالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية التي جعلت هذا الكمال يتوافق مع ما ذهب إليه في "وحدة الوجود" لأنه يمثل عنده الكون الأصغر الذي يجمع بين الحدث والأزلية الأبدية، فهو عنده "الإنسان الحادث والنشء الدائم الأبدي"[2]، والحقيقة المحمدية عند ابن عربي أكمل الحقائق ولأجلها ثم الخلق وبواسطتها، وعن طريق هذا النبي عبرت الحقائق من الله إلى الكون، فهو "رأس الصوفية وقطبها الأعظم"، وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل صلى الله عليهم أجمعين، والأقطاب من حيث النشء الإنساني إلى يوم القيامة...."[3].

فالإنسان يقترب من الكمال بمقدار اقتدائه برسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرب أخذه عنه، ولدلك كان طريق القوم أسلم الطرق وأقصرها، ولكنه مشروط بالاستلهام من نور الحقيقة المحمدية، " فأجهد أن تنظر إلى الحق المتجلي في مرآة محمد ﷺ لينطبع في مرآتك، فترى الحق في

[1]- عبد الجليل عبد الكريم، وحدة الوجود عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004، ص40-44.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص50.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ج1، ص231.

صورة محمدية، برؤية محمدية[1]، وإن كان هذا الطريق أشدها وأكثرها مزالق وعثرات، فالتزكية الروحية التي تقود إلى "الإنسان الكامل" هي عين "الحقيقة المحمدية"، وما الكون إلا انعكاس لهذه الحقيقة المحضة وصورة لها، بل هي غاية الخلق، فالإنسان الكامل بما هو الحقيقة المحمدية يمثل السبيل إلى معرفة "ذات الله" فلما " شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر بمسيره إليه، كان الإنسان الكامل الذي خلقه الله تعالى على صورته[2]، فقد روي أن النبي ﷺ قال: {إن الله خلق آدم على صورته} غير أن الشيخ بن عربي يقصر ذلك على الإنسان الكامل، "فما أوجد الله أحدا على صورته إلا الإنسان الكامل"[3]. فالإنسان الكامل عند ابن عربي يمثل التجلي الإلهي في الكون الأصغر الذي يجمع كل مظاهر تجلياته الفائضة على سائر الموجودات في الكون الفسيح البديع، ويميز الشيخ ابن عربي بين الإنسان الكامل ونقيضه، ويسميه الإنسان الحيوان، ويجعله ذلك الإنسان الذي يجعل همه في تحقيق مطالب تلك الحيوانية ودواعيها، ويضرب مثلا لذلك فيقول: «كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة، فتأمل درجة الإنسان الحيوان من درجة الإنسان الكامل»[4]، وإذن لابد للسالك أن يبدل قصارى جهده للرقي في طريق الكمال للوصول إلى تلك الدرجة التي تعني عنده العبودية المحضة، وقد تخلصت من كل الشوائب الطارئة عليها والعالقة بها، لأن الناس خلقوا للكمال، وما صرفهم عن ذلك " إلا علل وأمراض طرأت عليهم، إما في أصل دواتهم وإما بأمور عرضية " [5]، وبهذا اتضح مدى التناسق والتناغم في نظرة ابن عربي للوجود الكامل المتكامل، وجوده في تفسيره، موائما بين المقولات الفلسفية، والمسلمات الإيمائية.

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج8، ص217.

[2]- ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص48.

[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج5، ص393.

[4]- المصدر نفسه، ج5، ص393.

[5]- المصدر نفسه، ج3، ص410.

❖ وحدة الأديان عند ابن عربي:

يذهب ابن عربي إلى القول "بوحدة الأديان" فمصدر الأديان واحد، والعابد على التحقيق إنما يتوجه بالعبادة لله على كل حال، ولأن "الحق هو التجلي والمتجلي في الحقيقة...وتلك التجليات المتعددة تجليا واحد،... لحقيقة واحدة"، فإن العارف الحق هو من يعبد الله تعالى في كل تجلياته، وابن عربي في هذا ينطلق من تفسيره الخاص لقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾[1]. فكلمة "قضى عندنا- كما يقول- بمعنى حكم، وعند من لا علم له من علماء الرسوم... أمر، وبين المعنيين، في التحقيق، بون بعيد"[2]. وفقا لهذا التفسير فالحكم الإلهي يقتضي بتوجه جميع العابدين إلى الله دون سواه. وهكذا يؤسس ابن عربي نظرته إلى الفقهاء وعلماء الرسوم- على حد وصفه – ويخلص إلى هذه إلى أن الأصل في الإنسان الكامل، وأن الفطرة السليمة لا تقود إلا إلى عبادة الخالق العظيم الذي أوجد الأشياء، وهو عينها، وهذه العبادة تتأسس على الحب، قبل كل شيء، فكما لا موجود حقيقة إلا الله فلا محبوب ولا معبود حقيقة إلا هو سبحانه، لأنه أهل لهذا الحب وهذه العبادة دون سواه، وابن عربي انطلاقا من هذا يعمم الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، وينفي سر مدية الشقاء والعذاب قائلا:" وهل يؤيد شفاء من هو في يمين الحق؟، لا والله "[3]، ويجعل من هذا العطف وهذا الحب دينا له، بما يجعل قلبه المليء إيمانا ومحبة ورحمة، يقول ابن عربي في كتابه ترجمان الأشواق:

لقد صار قلبي قابلا كـــل صورة ❁ فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان
وبيت لأوثان وكعبة طـــائـــف ❁ وألـــوان توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحـــب أنى توجهت ❁ ركائبه، فالحب ديني وإيمانـــي

[1]- سورة الإسراء، الآية: 23.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص71.

[3]- المصدر نفسه، ج4، ص283.

3- مدرسة الزهد:

3-1 دلالة مصطلح الزهد:

أ) تعريف الزهد لغة:

عدم الرغبة، فيقال زهد في الشيء إذا لم يرغب فيه ويعرغه بت دريد: «إن الزهد خلاف الرغبة، والزاهد في الدنيا التارك لها فيها»[1].

ب) اصطلاحا:

هو حنين الروح إلى مصدرها الأول لمعرفة الخالق عن طريق الزهد في الدنيا ومتاعها والرغبة عن نعيمها، وتفضيل نعيم الآخرة عليها[2].

أما ابن الأنباري يعرف الزهد أنه: الانصراف عن الشيء احتقارا له وتصغيرا من شأنه للاستغناء عنه بخير منه[3].

أما ابن الجلاء فقد عرفه: الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال فتصغر في عينك، فيسهل عليك الإعراض[4].

لقد أجمعت هذه المعارف على أن الزهد هو الإعراض عن الدنيا طمعا في الآخرة، وذلك يكون بعدم التعلق بها وبملذاتها، وفي الاصطلاح فكما عرفها أهل العلم والدين إزالة حب الدنيا من القلب وعدم التشبث بها.

---

[1]- عن ناجية ناجي السعيدي، عن جمهرة اللغة بن دريد، مكتبة المتنبي بغداد، باب الدال والثرى، ط1، 1345هـ، ص15.

[2]- سراج الدين محمد: الزهد في الشعر العربي، دار راتب الجامعية، بيروت، دط، دت، ص21.

[3]- أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا القرشي البغدادي، الزهد، دار بن كثير للطباعة والنشر، ط1، 1999، ص5.

[4]- المرجع نفسه، ص06.

3-2 الزهد في العصر العباسي:

يعدّ العصر العباسي من أهم الحضارات والعصور مفخرة للعرب، وبلغ هذا العصر قمة الرقي والتطور الحضاري، بفعل الامتزاج الثقافي بالشعوب الأخرى، حيث عرف نشاطا واسعا لم تعهده العصور السابقة له، حيث انتشر التدوين والترجمة واهتمامه بالأدب أوجد نهضة فكرية أدبية هائلة يشهد لها التاريخ إلى يومنا هذا، والازدهار الفكري كان محط أنظار الباحثين والمهتمين بدراسة جوانب هذا العصر الذهبي خاصة من الناحية الأدبية بصفة عامة، والشعر الديني بصفة خاصة، ومنه غرض الزهد الذي أشار إليه الأدباء على أنه غرض جديد، إلا أنه لم يلق العناية الكافية، من قبل الدارسين ولم يأخذ حقه الكامل كما قال مصطفى هدارة: «إن خط العصر العباسي من الدراسات الأدبية قليل»[1].

أما جيرونيام قال: «إن العصر العباسي كان أقل عصور الشعر العربي حظا من عناية الدارسين»[2].

وينقسم العصر العباسي تاريخيا إلى ثلاثة مراحل، وما يهمنا في هذا البحث الفترة الزمنية الأولى التي تبدأ من 132هـ -232هـ. وهذا لا يعني أن الكلام عن الأدب العباسي هو قطيعة عن العصر الأموي لأنه يعتبر امتداد اجتماعيا وعقليا له كما قال أحمد أمين: يخطئ من يقول أن هناك حدودا فاصلة بين الدولتين الأموية والعباسية وخاصة من الناحية الاجتماعية والعقلية، وعليه فإن الفصل بين العصرين كان سياسيا فقط.

أ) الحياة السياسية:

كان العباسيون يرون أنفسهم أحق بالخلافة، فلم يستسلموا ومضوا يقومون بنشاط سياسي خفي، حتى لا يصيبهم ما أصابهم من العلويين الدين سالت دماؤهم طويلا.

[1]- مصطفى هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، دار المعارف، القاهرة، دط، 1970، ص09.

[2]- جورنيام جوستاف، شعراء عباسيون، دار المكتبة، الحياة، بيروت، دط، 1959، ص09.

وفي هذا الوقت أعد العباسيون للأمر عدته، وقام محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بعد موت علي أقام الدعاة وجعل عليهم النقباء وأوصاهم بالتكتم وكانت قاعدة انطلاقها من خراسان وتنظيم الدعوة سرا، وفي هذا الوقت كان مسلم الخراساني قد نجح في اشتعال نار الحرب بين المضرية واليمنية لصالح العباسيين، وأعلن أبو مسلم الخراساني الثورة على نصر بن سيار والي الأمويين، وفي هذه الأثناء كانت حواضر خراسان تسقط الواحدة تلوى الأخرى، واستنجد والي الأمويين بمروان بن محمد، ولكنه لم يلق مساعدة لانشغاله بثورات الخوارج ولاحق العباسيون مروان بن محمد حتى لقي حتفه في بوصير من بلدان الصعيد في أواخر سنة 132ه[1]

وذكر عن العباسيين أنهم فتكوا بأفراد البيت الأموي فتكا ذريعا حتى موتاهم لم يسلموا من العقاب، وقيل أن قبور الخلفاء نبشت وأحرقت بقايا الجثت، ماعدا قبري معاوية وعمر بن عبد العزيز[2]

وهذا ما يعني أن العباسيين لم يجدوا الخلافة في طبق من ذهب، فقد وجهوا الكثير من الفتن والثورات شان الأمويين، خاصة من العلويين لأنهم أبناء بنت الرسول ﷺ، كما توالت الثورات بين العباسيين أنفسهن وواجهوا المأمون ما بين سنة 201هـ و204هـ. هذه الأحداث السياسية كان لها أثر كبير في نفوس الشعراء [3]

وجل هذه الثورات دوافعها كانت سياسية ودينية وواجه العباسيون العلويين والخوارج لأنهم يرون أنفسهم أحقا بالخلافة كونهم من سلالة الرسول ﷺ ، أما العباسيون فأرادوا الرجوع إلى حكم الله في المواريث.

[1]- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول، ج3، دار المعارف، مصر، ط16، 2004، ص139.

[2]- علي بن الحسن المسعودي، مروج الذب، ج3، مطبعة بولاق، القاهرة، دط، 1279هـ، ص141.

[3]- شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ط11، دار المعارف القاهرة، دت، ص95.

ب) الحياة الاجتماعية:

لقد عرف العرب في الجاهلية حياة البداوة والخشونة والترحال، وكانت لديهم النزعة العقلية الخاصة بهم، وبعد مجيئ الإسلام وتوسع الفتوحات الإسلامية في العصر الأموي، دخل الترف إلى مجتمعه إثر امتلاء خزائن الدولة بالأموال، ومع ذلك فإن هذا العصر لم يبلغ الذروة التي وصلها العصر العباسي الذين نقلوا الخلافة إلى بغداد وورثوا ما في الأرض من حضارات سياسية.

وبما أن لكل ظاهرة اجتماعية أثرها في حياة الشعراء والأدباء فكان أن نتج عن الزهد كظاهرة اجتماعية شعر الزهد الذي يدعو إلى الموعظة، وتوجيه الناس نحو التنسك والعبادة، معتبرا أن هذه الحياة ما هي إلا دار ممر إلى دار مقر، وما زينتها وبهرجها إلا خداع للمرء، وإغراء له كي تنسيه خالقه، وتجعله عبدا لشهواته ونزواته[1].

وبجانب الثراء والترف والغناء، انتشر المجون وشرب الخمر والغزل الماجن المنافي للعقيدة الإسلامية عند عينة من الشعراء الذين تقربوا إلى الخلفاء والأمراء، وهذا ما يدل على الانحلال الخلقي والابتعاد عن الدين الذي ساد ذلك العصر ومن أبرز الشعراء الذين انغمسوا في هذه الحياة هم أبو نواس، بشار بن برد، مسلم بن الوليد. وامتلأت الحانات بالخمور والخمارات والقيان وانتشرت الفواحش من جهة إلا أنه هناك مساجد بغداد مملوءة بالمصلحين والعباد، والنساك من جهة أخرى، وكان بعض الوعاظ يقتحم قصر الخليفة ليعظ الخليفة أمثال عمرو بن عبيد وصالح بن عبد الجليل وابن السماك، وكان الوعظ يلتحم بالقصص لأخذ العبرة والعظة[2].

ومن هنا ظهرت حركة الزهد في العصر العباسي الذي سبقته حركة التصوف الإسلامي، وهكذا كانت الحياة الاجتماعية في العصور العباسي تجمع بين حركتين متناقضتين، وهما المجون

[1]- إميل ناصف، أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل بيروت، ط1، 1992، ص07.

[2]- مصطفة هدارة، اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، دار المعارف القاهرة، 1970، ص12.

والزهد، فموجة الزهد تكن أقل حدة من موجة المجون، ويظن أنه دخلتها[1] عناصر أجنبية مختلفة من زهاد الهنود وزهاد المسيحية ورهبانها حتى زهاد المانوية

ومن الشعراء الزهاد في العصر العباسي مالك بن دينار، محمد بن حازم، أبو نواس.

3-3 الزهد في العصر الأندلسي:

لقد امتدت نزعة الشعر الزهدي إلى الأندلس مع الفاتحين لها، وقد شهد انتشاره سرعة في أواسط الأندلسيين، ومن أمثلة الزهاد في هذا العصر: الحكيم الطيب أبو الفضل محمد الجيلاني، ومن أهم خصائص شعر الزهد في الأندلس أنه نشأ كرد فعل عن حياة المجون والترف واللهو ضد عدد من أبنائها ذوي أصوات عالية، ومسموعة الانغراق في المادية والابتعاد عن الروحية، مما جعل شعر الزهد أضعافا مثله في الشرق[2]. "إذ فاقوا المشارقة في شعر الزهد من حيث غزارته وتوليد معانيه ورسم صورته، القوية المؤثرة"[3]. وكان من نتاج ما شكله هؤلاء النخبة من المجتمع أن شاع شعر الزهد في الأندلس شيوعا لم يبلغه في المشرق، فقد صار الشعر الزهدي في الأندلس واسع النطاق، بلغ أركان الأندلس، وانتشر في جميع الطبقات فزاوله وأنشده القضاة والعلماء، وفاء به القائد في مقدمة الجيوش والجندي في ميادين القتال"[4]. فلم يكن الزهد – إذن- موقوفا على طبقة من الناس قد يظن بهم البساطة، وإنما كان شائعا بين مختلف الطبقات من أمراء وعلماء وشعراء وفقهاء.

وهذا ما جعله متميزا عن نظيره في المشرق من حيث الكثرة والشيوع من حيث الكثرة والشيوع في أوساط العامة، وهذا دليل واضح على زهد الأندلسيين وورعهم، فمن هذا يتبين أن شعر الزهد قد كان شائعا في الأندلس، نظرا لما كا ن يتعلمه الشعراء من علوم دينية قبل نبوغهم في

[1]- شوقي ضيف: الفن ومذهبه في الشعر العربي، ط11، دار المعارف، ص114.

[2]- ينظر: مصطفى الشكعة، الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه، دار الملايين، بيروت، لبنان، ط9، 1997، ص57.

[3]- نفس المرجع، ص220.

[4]- حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه، دار الجيل، بيروت،ج3، ط2، 1991، ص156.

الشعر كالفقه والحديث والتفسير، ناهيك عن القرآن. الكريم الذي هو أول ما يحفظه طالب العلم، لما كان يحظى به الفقيه في البيئة الأندلسية من تقدير واحترام وجاه وسلطة.

ومن الصفات التي تميز بها شعر الزهد في الأندلس أنه كان متأثرا بالمشرق، مقلدا له في أحيان كثيرة للأسبقية، ولكنه شاع أكثر من نظيره المشرقي، وابتدعت فيه الموشحات والأزجال، ومن أهم عوامل زهد أهل الأندلس هي: الدين، البيئة الأندلسية، الحرمان.

وهذه المدارس تتفرع إلى عدة طرق صوفية نذكر منها:

4- المدارس الصوفية في المغرب والسودان:

❖ **المدرسة الجيلانية:**[1]

لقد قامت هذه المدرسة بدورها في العالم الإسلامي بصفة عامة وفي المغرب بصفة خاصة، فقد ساهمت في الجهاد في سبيل الله حينما جاءت التيارات المدمرة للحياة الروحية في المغرب.

لقد أسس هذه المدرسة أحد شيوخ الصوفية الكبار وهو عبد القادر الجيلاني، وهو أحد الأربعة العظام في التصوف "الرفاعي- الجيلاني- البدوي" وجذور المدرسة امتدت إلى العراق واليمن والهند، وقد قامت المدرسة بدور كبير وبالغ الأهمية في نشر الدعوة الإسلامية في إفريقيا. ومنهجها الدراسي يقسم الدارسين إلى فئتين هما:

- الفئة الأولى: أبناء المسلمين يتعلمون القراءة والكتابة
- الفئة الثانية: كبار السن يتعلمون علوم الصوفية مع علوم الفقه وعلوم الحديث والتفسير.

[1]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1989، ص183.

❖ **المدرسة السودانية:**

أطلق المصريون على بلاد الجنوب اسم السودان، ومعناها أرض السود أو أرض كوش[1].

ويوضح لنا المؤرخون أن هناك صلات قامت بين طرفي النيل في السودان ومصر، والدليل على صحة ذلك أن ذا النون المصري قد استقر في مصر وأصله سوداني، كما أن هناك صلات أيضا بين المنطقة العربية وبين السودان والأحباش، وأن ذلك قبل الفتح الإسلامي، والدليل على ذلك وجود بلال بن رباح مؤذن الرسول ﷺ وسعيد بن جبير في مكة وأن الحدود السودانية لم تعرف إلا في العصر الحديث. إذ إن هذه الحدود لا أثر لها في عهد البطالمة والرومان والعهد المملوكي، وحتى في عصر محمد علي ظل السودان تحت راية وحده وادي النيل[2]. وفي بداية الدولة الإسلامية نشأت عدة صلات بين الدولة السودانية. هذه الصلات ثقافية واجتماعية واهم عامل له أثره في الناحية الثقافية هو الموقع الجغرافي، فهو يقع جنوب مصر ومجاور للمغرب، ولهذا كان السودان في عهد الدولة الإسلامية، وفي عصر من عصورها مهبطا للهجرات الكثيرة من الدعاة والمتصوفين. جاءوا إليها نتيجة الظروف السياسية الصعبة التي اضطرتهم إلى الفرار بحياتهم ودينهم. معظم هؤلاء المهاجرين من مصر والعراق والشام [3].

والمدرسة التي لها تأثير كبير في الأفكار الصوفية في السودان هي المدرسة الشادية التي تعد امتداد للمدرسة الغزلية، ولم تكن السودان وحدها التي وصلتها الأفكار الشاذلية، وإنما امتدت إلى مراكش في القرن الخامس عشر، والمدرسة الأخرى التي لها تأثير في السودان هي المدرسة السنوسية التي امتدت دعوتها عبر الحدود السودانية، ومن أبرز المدارس السودانية كذلك نجد المدرسة المختارية، القيروانية والسنوسية.

---

[1]- عبد العزيز عبد المجيد: التربية في السودان، نقلا عن عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989، ص301.

[2]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1989، ص21.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

5- المدارس الصوفية في مصر:

❖ المدرسة الرفاعية[1]:

رائدها ومؤسسها الإمام أحمد الرفاعي بن صالح بن أحمد يحي أحمد بن عباس، وقد شهدت جزيرة عبيدة قرب واصل في البصرة، وينسب إلى جده رفاعة الذي هاجر من مكة عقب اضطهاد العلويين إلى المغرب حيث استقر مع قبيلة مغربية، سافر والد الإمام أحمد مكة لقضاء فريضة الحج، وظل بمكة لفترة قليلة ثم تركها إلى موطنه الأصلي بالبصرة حيث تزوج، واستقر بها وأنجب الإمام أحمد الرفاعي.

وقد اهتمت المدرسة الرفاعية بنظافة مريديها وحسن مظهرهم والخشوع لله، وتبث في روحهم الاعتزاز بالنفس وعدم الخضوع إلا لله سبحانه تعالى، ولا يؤخذ علمهم إلا من الكتاب والسنة، ويوضح دلك قول الإمام الرفاعي، وهو ينصح مريديه بقوله: «لا تتواضع للأغنياء، ولا تنهض لهم، ولا تقرب منهم وإن دعوك، إن أبناء الدنيا إذا أكرمتهم أهانوك وإن أحببتهم أبغضوك»[2]. صار أحمد الرفاعي أستاذا يلتقي بالمسجد الكبير بتلامذته، وأهم الشروط لقبول التلميذ في مدرسته أن يكون له عمل يعتمد فيه على نفسه، إن لم يجد له حرفة يقتات منها حرم عليه دخول مدرسته لأنه من العاطلين.

[1]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ، ص169.

[2]- المرجع نفسه، ص176.

❖ **المدرسة الشاذلية[1]:**

وقد أقام صرحها أبو الحسن علي الحسن الشاذلي الحسيني ابن عبد الله، ولد بقرية عمارة في بلاد المغرب،وقد تتلمذ على يد كبار الفقهاء وأئمة الصوفية، كان متمسكا بالكتاب والسنة، ولقد أقر الشاذلي أن منهج المدرسة يدور حول هده النقاط، وهي: الإخلاص، الثوبة، النية، الطريق إلى الله، النفس. وبهده النقاط الهامة قد أوضحت لنا المدرسة الشاذلية منهجها الدراسي، وعلى أساسه تخرج العديد من علماء الشاذلية ومريدوهم.

وقد ترك لنا الشاذلي العديد من الكتب والكثير من الأحزاب والأوراد، وتعد مدرسته من أكبر المدارس الصوفية في مصر، بل هي المدرسة الأم في العالم الإسلامي، وقد لعبت دورا هاما في حياة المصريين الروحية وما زال نورها يصل إلى آفاق العالم الإسلامي، وعنها نقلت المدارس الصوفية الأخرى كل المبادئ والقيم والمناهج الصوفية.

[1]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهدرة ط1، 1989، ص176.

المبحث الثاني: السيرة الذاتية لابن عربي

1- نسبه:

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم من قبيلة طي، مهد النبوغ والتفوق العقلي في جاهليتها وإسلامها. يكنى أبا بكر ويلقب بمحي الدين، ويعرف بالحاتمي الطائي، الأندلسي، وبابن عربي لدى أهل المشرق تفريقا بينه وبين القاض أبي بكر ابن العربي، هو ذلك المتصوف الكبير الإمام محي الدين لقب بالشيخ الأكبر ولدى ينسب إليه مذهب اسم الأكبرية[1]..

2- مولده ونشأته:

ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام 558هـ الموافق لـــ 28 يوليو سنة 1164م في مدينة "مرسية" بالأندلس، وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية، وكان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة، وهكذا تدرج في جو عامر بنور التقوى، انتقل والده إلى إشبيلية وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس، وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء فقرأ عيه القرآن الكريم بالقراءات السبع في كتاب "الكافي"، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزا في القراءات ملهما في المعاني والإشارات، ثم سلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه، يذكرهم لنا الإمام شمس الدين بن مسدي في روايته عن محي الدين، فيقول واصفا متحدثا عن أستاذه الأول: «كان جميل الجملة والتفصيل، محصلا لفنون العلن أحصى تحصيل، وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق، والتقدم الذي

[1]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النحوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص3.

لا يسبق، سمع في لاده في شبابه الباكر من ابن زرقون، والحافظ بن الجد، وأبي الوليد الحضرمي، والشيخ أبي الحسن بن نصر»[1].

مرض في شبابه مرضا شديدا، وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه محاط بعدد ضخم من قوى الشر مسلحين يريدون الفتك به، وبغتة رأى شخصا جميلا قويا مشرق الوجه، حمل على هده الأرواح الشريرة ففرقها شذر، ولم يبق منها أي أثر، فيسأله محي الدين من أنت ؟ فقال له أنا سورة ياسين، وعلى إثر هذا استيقظ فرأى والده جالسا إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس" ثم لم يلبث أن برئ من مرضه، وألقي في روعه أنه معد للحياة الروحية، وآمن بوجوب سيره فيها إلى نهايتها ففعل.

وفي طليعة هذا الشباب المزهر بفضل ثروة أسرته، لقد تزوج ابن عربي بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي والجمال الظاهري وحسن الخلق، فساهمت معه في تصفية حياته الروحية، بل كانت أحد دوافعه إلى الإمعان فيها، وفي هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلم سر مذهب الأمبيذوقليه المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات، وكان أستاذه ابن العريف المتوفي بقرطبة سنة 1141هـ[2].

3- مؤلفاته

1) ترجمان الأشواق:

نظم ابن عربي ديوان "ترجمان الأشواق" وفق ظروف تاريخية واقعة في زمان معين 598هـ، ومكانا معينا مكة المكرمة، وكان الباعث له على نظم هذه الأشعار فتاة معينة هي "نظام بنت زاهر الأصفهاني ذات الحسن والبهاء والعلم والأخلاق[3].

[1]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص3.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبي العلاء العفيفي، دار الكردي، مصر، ط2، 1334هـ، ص06.

[3]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص14.

أكثر الشاعر من ذكر أسماء المواضع التي ذكرشعراء الغزل في الأدب العربي مثل رامة، تهامة، حاجر، وذكر أسماء تغزل بها الشاعر العربي نحو: ليلى،زينب، سلمى، وجعل العبارات بلسان الغزل والشبيب وتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها[1]

ذكر ابن عربي سبب شرحه لهذا الديوان فقال[2]إنه بدر الحبشي وإسماعيل بن سودكين وهما من أصحابه ومريديه سمع بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذه الأشعار، وينكران هذه الأسرار الإلهية المنطوية عليها، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين.وبعد أن أتم ابن عربي شرح "ترجمان الأشواق" سماه: "فتح الذخائر والأغلاق".

2) الفتوحات المكية:

تعد الفتوحات المكية من أشهر النصوص الصوفية في الإسلام، بلعلها الأشهر على الإطلاق، وسبب تسميتها بهذا الاسم يفصح عنه ابن عربي قائلا: " كنت نويت الحج والعمرة، فلما وصلت إلى أم القرى مكة أقام الله سبحانه وتعالى في خاطري أن أعرف الولي بفنون من المعارف عند تطوافي في بيته المكرم[3].

وهناك عبارات كثيرة في الفتوحات تشير إلى أن الشيخ الأكبر كان يكتب فتوحاته بإلهام إلهي لا غن تقليد للغير ولا عن تفكير شخصي. يقول ابن عربي: «أعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره»[4].

[1]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص15

[2]- المصدر نفسه، ص14.

[3]- ابن عربي: شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999، ص17.

[4]- المصدر نفسه، ص18

كانت الفتوحات المكية التي ألفها الولي الأكبر والقطب الأعظم والأفخر، مظهر الصفة العلمية ومجلى الكمالات العينية والحكمية. أفصح عن معاني غريبة خطيرة، فصرح عن حالة، ومرة أخرى عن حال، وأفصح طورا عن مقصود وأدمج عن مراد في المقال[1].

3) فصوص الحكم:

فصوص الحكم كتاب في الفلسفة الإلهية الممتزجة بالتصوف، وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله)، وأخص ناحية فيه كما تشهد بذلك عناوين فصوله البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام[2]، فإن كل فص من فصوصه يدور حول "حقيقة" نبي من الأنبياء يسميها "كلمة" فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق كصفة الألوهية في الفص الآدمي.

فابن عربي لا يعرض في هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية أو النظرية، ولا يعرض لمسائل فلسفية، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيره تفسيرا صوفيا على نحو ما فعل في الفتوحات المكية وغيره من الكتب، ولكنه يلخص مذهبا في الفلسفة الصوفية يقر فيه قضية عامة في طبيعة الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان[3].

[1]- ابن عربي: شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص27.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص23

[3]- مصدر نفسه، ص24

4- وفاتـــه:

توفي ابن عربي بدمشق ليلة الجمعة في 22 من شهر ربيع الثاني عام 638هـ بدار القاضي محي الدين ابن الزكي، وكان يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية[1]، وغسله جمال بن عبد الخالق وكان عماد بن النحاس يصب الماء عليه[2] وكان لجنازته يوم مشهود ووقت مسعود كما قيل فقد شيعه صاحب دمشق راجلا مع جمهور الأمراء والوزراء والعلماء والفقراء، ولم يبق بدمشق أحد إلا وشيعه، وأقيمت التعزية ثلاثة أيام ودفن في دمشق بسفح جبل قاسيون، وقد بنى على قبره السلطان سليم الأول في 24 محرم 924هـ، وحضر الاحتفال بإقامة الصلاة أول مرة فيه، وكان ذلك بتاريخ 20 رمضان سنة 923هـ.

[1]- البغدادي أبو الحسن، رسالة الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين دار الكرز مصر، ط1، 2007، ص28.

[2]- الكبيتي محمد شاكر، فوات الوفيات و الذيل، دار صادر بيروت، دط، 1973، ص436.

المبحث الثالث: كتابة التجربة الصوفية

إن ظاهرة الكتابة عند ابن عربي مهمة جدا ولعلها مركزية في نصوصها العرفانية، فهي تعني الممارسة الحرة والفنية والواعية أيضا للغة وللمكسب اللساني الذي يربط به عميقا "فالشيخ الأكبر لا يقارب مفاهيمه بناء على النظر الفكري ولا يخضعها للتنظيم المنهجي، والذي قد نصادفه لدى المتكلمين أو الفلاسفة، وإنما يحتكم في الغالب الأعم إلى تجربته الروحية، ويترقب كتابته مما يرد عليه من أحواله ومقاماته"[1]. وسيخضع تحليلنا لهذه الظاهرة من مواقع مختلفة، منها موقع المفهوم الكتابة في حد ذاتها كحدث لساني داخل ثقافة معينة، وكذلك فعل الكتابة الصوفية التي تختلف عميقا عن غيرها في حقول مختلفة، وأيضا من موقع الكتابة في شكلها الوجودي الصرف والمتعلقة بالمفهوم العام المرتبط بالغيب. هذه مواقع ننظر منها إلى فعل الكتابة كما يناقشه ابن عربي في أكثر من مناسبة، لكن فعل الكتابة في حد ذاته له ارتباطاته بأفعال أخرى تحددها اللسانيات الحديثة في شكل نظري بحث، منها الكلام، وهو الحدث الضمني الموجود بالقوة في كل كتابة إنسانية أو وجودية، لكن مقاربة الكلام في ذاته أيضا محفوف بنوع من المخاطر، يتعلق الأمر بمفهوم الكلام الإلهي إذا قيس بالكلام الإنساني أو البشري بصورة أوضح. الكلام له علاقته بالصمت في عرفانية ابن عربي، لأن المسألة معقودة بتجربة أكبر هي تجربة التصوف التي لا تسمح بالتمايز بين سائر المفارقات. سنحاول مناقشة حدث الكتابة أولا في علاقته بالكلام، والكلام في صوره المختلفة والرمزية.

في كتابه روح القدس، والذي يعد وثيقة خاصة ملتبسة بحياة الشيخ الشخصية يلفت ابن عربي الانتباه إلى علاقته بالتكلم أو بالكلام، فمن خلال تجربته الصوفية يبدو له الكلام زائدا عن الحاجة، إذ المتصوف في طريق تحقيقه للمعرفة يصفو كلامه وتدق عباراته، وهو يقول في ذلك:

[1]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط، 2000، ص19.

"فإني كنت شديد القهر النفسي في الكلام"[1]. وهذا يعني أن التجربة أكبر من أن يستوعبها لسان أو نطق، فهي تتجاوز لحظة الكلام وتستلزم الصمت. الجدل بين الكلام والصمت عند ابن عربي يأخذ بعدا فلسفيا ووجوديا، فهو ينطلق من تجربته التي تظل حية وواعية بذاتها، وتظل أيضا المعين الذي لا ينضب بالنسبة إليه كعارف في طريق المعرفة الإلهية التي لا نطق معها.

إننا من خلال القراءة المتنوعة لبعض المتون الصوفية لابن عربي خاصة لا حظنا مدى التأثر الشديد بصاحب المواقف والمخاطبات الذي جسد فكرة الصمت في مقابل شهود المعنى الإلهي الذي لا كلام معه. لدى عرف كيف ابن عربي من غيره ولو بطريق الرمز والإيماء والإشارة البعيدة، إنه لا يصرح بذلك ولكن نصه صريح بمظاهر التأثر الشديد. ففي كتابه "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية"، يلمح ابن عربي إلى علاقة الصمت بالكلام في تجربته الصوفية والتي تتضمن بالضرورة تجربة جمالية لا تفارقها لأنها تمثل نسقها ودمها الذي يسري فيها، تجربة المشاهد ترتكز على التلميح دون التصريح وعلى الإشارة دون العبارة. وقال لي: «خفيت في البيان، والشعور لأهل السور»[2]، وهذا الستر له سند من حياة اللغة في حد ذاتها، ومن النص المركزي الذي هو القرآن الكريم: "ثم قال لي انظرني في النظم المحصور، وهو موضع الرمز، ومحل للغز الأشياء، ولو علم أن في شدة الوضوح لغز الأشياء ورمزها لسلكوه. أنزلت الآيات النيرات دلائل لمعان لا تفهم أبدا"[3]. وهو تعبير دقيق عن معاني قد صاغها النفري بقوة العبارة وجمال البلاغة في المواقف والمخاطبات، مثل قوله: «وأنا من رواء اللسان»[4]. فكون المعنى الذي تختزله الرؤيا العرفانية

[1]- ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق: محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، سوريا، ط2، 1994، ص284.

[2]- ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ص63.

[3]- المصدر نفسه، ص63.

[4]- عبد الجبار النفري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق آرتر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص63

خافيا ومستورا وغائبا دل على عجز البيان أو اللسان ثم يصبح الصمت سيد الموقف لما تتجلى الحقائق في صورتها القاهرة: « يا عبد من رآني جاز النطق والصمت»[1].

دل اشتغال ابن عربي على مضمون الكلام والصمت بفاعلية أكثر إدهاشا للقارئ المعاصر الذي يرى بان ما تقوله الفلسفة الحديثة قد استبصر به ابن عربي عن طريق الكشف، وهذا ما سميناه بالتعبير عن المطلق الذي تشترك فيه ذوات كثيرة لا تحدها الأمكنة ولا الأزمنة، أو كما قال رودولف أو توعن: التصوف من حيث هو مطلق لا زمني ولا تاريخ له، إنه واحد في الزمان والمكان. ففي فلسفة ابن عربي وتصوفه نجد إرهاصات لمعاني تدل دائما على ما هو آت فهو لا يتحدث عما مضى بشكل ميت، بل يستعمل ما هو حي في اللغة لكي يتجاوز عصره، وهذا يبرر حقا مدى الاهتمام الكبير بالعرفانية على جميع المستويات. في الفتوحات المكية نجده يقول عن الكلام " فما عندنا في الوجود صامت أصلا "[2]. أي كل شيء يتكلم بالضرورة، وإن لم يقصد الكلام فقد قصد معنى النطق بالدلالة، نطق باللسان أو بغير اللسان. يحاول المتصوف أن يوحي بدلالة الوجود الذي يتكلم بالضرورة. فالعالم بما فيه من أشياء وموجودات لا ينقطع عن الكلام أبدا، فدلالته مستمرة ما دام موجودا، وهذا حاصل ما يراه العارف في هذا الوجود. فعلى المستوى الجمالي نلاحظ أن ابن عربي يوسع من دائرة المعنى الخاص بالكتابة والكلام والصمت بحكم كونه متضمنا في عملية الكلام والدلالة، ويجعل هذه الدائرة تتراح إلى دوائر أخرى عبر القراءة التي تستمر مع القارئ. ربما يحق لنا أن نسأل كيف يمكن أن يتشكل فعل الكلام في الوجود ؟ لا شك أن بداهة الإجابة ستكون متمحورة حول فعل الكتابة التي يقول عنها ابن عربي بشكل أخاذ ورمزي: "فإن الكتابة أمر وجودي فلا بد أن يكون متناهيا"[3]. فالمرحلة الجديدة في فعل الكتابة تبدأ من هذا الوجود بشكل رمزي. ولكن طبيعة المقاربة لظاهرة الكتابة لابد أن تبدأ من المعنى

[1]- المصدر نفسه: ص64.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1999، ص116.

[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص154.

التقليدي للكتابة لأن هذا الفعل الرمزي سيتسع لبدل على مفهوم أوسع وهي كتابة الوجود الذي يتصل بعالم الدلالة ذاتها: "العالم ليس فقط مكانا لأشياء ومواد وأشخاص وأحداث، ولكنه صور دالة من جهة، ورمزية من جهة أخرى"[1]، يصبح موضوع كتابة التجربة الصوفية موضوعا جماليا لما يكون ذا علاقة بالوجود بشكل عام، بما في ذلك الوجود الإنساني ويدخل في حلقة رمزية تجعله موضوعا لا يقتصر على فعل فيزيائي هو التسطير أو التدوين أو التثبيت، كما تقرره طبيعة الأشياء، إنه يتعداه إلى فعل رمزي كما سميناه يحتاج إلى قراءة وتأويل وفهم.

فالكتابة عند المتصوفة تخطت عتبة المفاهيم ودخلت أقاصي التجربة الكلية التي اختبرها العارف على المستوى الشخصي. ما عاشه ابن عربي كتب عنه، إنه مرآة تجربته التي قادها بالكشف الإلهي دون الاهتمام بالعقل النظري الذي لا يؤدي إلى شيء، والتجربة الصوفية عموما هي تجربة بريئة خالية من الأفكار المسبقة أو المعرفة النظرية، إن تجربة كل من الصوفي والشاعر تجربة كشف ودوق، يلهم صاحبها إلهاما، فتفاض عليه الكتابة فيضا، ولعل سر توجه الذات إلى كتبة التجربة، باعتبارها عملية استبطانية لتجربة روحية غايتها اتخاذ موقف ما من الوجود بغية الوصول إلى الخيال الذي يمثل الحقيقة عند كل من الشاعر الصوفي، فالصوفي مثل الشاعر لا هم له إلا اكتشاف الحقيقة الكلية وراء المحسوسات ولتحقيق تلك الغاية يقوم برحلة لتنصفية النفس وتزويدها وتهذيبها حتى يكتشف روحه ويكون أهلا للكشف والمشاهدة والتلقي[2]. وإذا نحن عدنا إلى محاولة تفسير معنى التجربة الصوفية، فإننا نجد عددا من الباحثين في التصوف الإسلامي، حاولوا أن يصوغوا مفهوما لها اعتمادا على ما بين أيديهم من تراث صوفي تزخر به المكتبة العربية، ومع ذلك لم يفلح أحد منهم في وضع مفهوم جامع مانع للتجربة الصوفية[3]، بخلاف ما هو عند علماء النفس، فقد حظيت التجربة بفرع من علومه، أطلق عيه علم النفس التجريبي، وقد استخدم هذا

[1]- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، الرباط،دط، 1988، ص63.

[2]- السعيد بوسقطة، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحث والدراسات، عنابة، ط2، 2008،ص186.

[3]- ينظر: عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009، ص20.

العلم المناهج التجريبية للحصول على معطيات سيكولوجية لحل المشاكل النفسية، وفي ذلك أعطوا للتجربة مفهوما مختلفا من حيث أنها تقترب في مفهومها من المعنى العلمي بمعنى الاختيار أو الامتحان للفرضية باعتبارها معطى يقبل الخطأ والصواب. وقد أقر علماء النفس التجريبيون بأن هناك مستويين للتجربة: التجربة الظاهرة التي يتحقق بها الإدراك الحسي للأشكال والأبعاد، وتقوم بها الحواس، والتجربة الباطنية التي تعني الشعور" [1]، وهي بذاك تتعلق بالمعرفة والإدراك والفهم أي جميع الأنشطة العقلية و الحسية لإنتاج خبرة يكتسبها الفرد ومن خلال هذا المفهوم، فإن التجربة الصوفية تشكل نوعا خاصا من هذه التجارب الحياتية، غير أنها مرتبطة بفكر متميز، ومنهج علمي خاص، يرمي إلى محاولة فهم طبيعة العلاقة بين الله والإنسان وبين الإنسان والكون. وهذا يعني أنها تجربة ذوقية فردية تعتمد بالأساس على الذوق والوجدان، وهو ما يتفاوت من شخص لآخر[2]، إن التجربة الصوفية تجربة كشف وذوق يلهم صاحبها، فتفيض عليه المعرفة فيضادون دون أكثر للعقل دور في هذا الفيض، وبالتالي فإن التعرض للتجربة الصوفية يقتضي بالضرورة التعرض لهذين الأمرين: العقل والمعرفة. يقول النوري: «إن العقل عاجز ولا يدل إلا على عاجز مثله»[3]. إنه عند الصوفية ليس بالوسيلة الأساسية للمعرفة، بل إنه ليس مصدرا يقينيا دائما فعجزه عن الإجابة على الأسئلة الميتافيزيقية قد كشف قصوره.

إن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة باطنية، حيث نجد الصوفي يستقي معارفه من أعماق الذات الإنسانية وباطنها، كون إن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية، فالحقيقة بالنسبة للصوفي ليست حسية أو عقلية، فهي إلهامية ذوقية والوصول إلى أسمى وأرق درجات المعرفة لا يتم إلا عن طريق ما اصطلح عليه الصوفيون بالقلب، فهناك العديد من المعارف التي وقف العقل عاجزا أمامها وكان حجابا بين القلب ونور الحقيقة عندئذ مال المتصوفة للبحث عن الوسيط الجامع للمتضادات، عالم

[1]- عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أنموذجا، ص 21.

[2]- المرجع نفسه، ص 22.

[3]- الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، بيروت، دط، 1960، ص63.

الحس وعالم المعنى أو عالم الملك والملكوت، فما من شيئين متقابلين إلا وبينهما فاصل يفصلهما، وهذا الأخير يعرف بالبرزخ، قال تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20)﴾[1]، "فالعالم عند ابن عربي يقسم عالمين والحضرة حضرتين، وبينهما تتولد حضرة ثالثة من مجموعها، فالحضرة الواحدة حضرة غيب ولها عالم يقال له عالم الغيب أو عالم الملكوت هو عالم المعاني والغيب، وهو عالم العقل، والحضرة الثانية حضرة الحس والشهادة ويقال لعالمها عالم الملك أو عالم الشهادة والحرف، وهو عالم الحس والظهور، ومدرك عالم الغيب بالبصيرة والتولد من اجتماعهما حضرة وعالم، فالحضرة: الخيال والرزخ، والعالم: عالم الخيال"[2].

هكذا يمكن اعتبار التجربة الصوفية تجربة فريدة من نوعها، لأنها محاولة لبلوغ الكمال وتذوق الجمال الكوني في مختلف أبعاده وتجلياته، وأثناء هذه المحاولة يقع التداخل والتجانس بين المتباعدات والأضداد والأشباه والنظائر إلى حد التكامل ثم التماهي. فلا تكاد في النهاية تفرق بين التجربة والكتابة والصوفي، يصبح الكل معبرا عن الكل، ولا تبيين: من صنع من ؟. وهنا تكمن جمالية هذا النوع من الكتابات غلى درجة السكر الجمالي الذي يغيب الحواس مفسحا المجال للقلب كي يتذوق بعض الحقائق، فالقلب آلة الذوق ومستقر الحق، وبدون هذه الآلة يصعب فهم "الكل" أي "التجربة والكتابة والصوفي"، ولهذا تكشف الكتابة الصوفية عن تنوع الأشواق التي يحملها قلب المحب الصوفي جراء البعد.

فالتجربة الصوفية تستند إلى مجاهدة، يتم بموجبها التخلص من سيطرة النفس وإتباع سلوك خاص يحتاج إلى جهد خاص (نفسي) يبدله السالك ليكبت رغباته ويزيح الطاقة النفسية من موضوع لآخر تصاحبها هبة ترد إلى القلب من غير تعمد، تنال بها الأحوال، وترتقي المقامات إلى كرامات. فالتجربة بتحديد بطايا هي سفر الإنسان إلى أقصى ممكنه، وبما هي كذلك فإنها ليست متاحة للجميع.

[1]- سورة الرحمن، الآية: 19-20 .

[2]- أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، 2007، ص149.

إذ يمكن للإنسان ألا يقوم بهذا السفر، لكن إن هو قام به فإن ذلك يفترض تنكرا للتسلط والقيم التي تحد الممكن، ولما كانت التجربة إلغاء القيم والسلطة الأخرى، فإنها تغذوا الوجود الإيجابي وتصبح هي ذاتها قيمة وسلطة، فهل تنهض التجربة لدى الصوفية على هذا المعنى وتتحول إلى قيمة في ذاتها؟.

يؤاخذ باطايا على التجربة في النسق الديني وفي بعض الأنظمة المعرفية كونها قادرة إلى نهايات أخرى غير ذاتها، وبهذه النهايات حددت القيمة والسلطة، ولما كانت هذه النهايات غير مقنعة، حسب باطايا فإنه انشغل بالسؤال عن جدوى التجربة وهو السؤال وموريس بلا نشوء عنه التجربة هي نفسها السلطة.

"فالتجربة الصوفية في الثقافة العربية القديمة لم تبلغ حد وضع كل شيء على محك السؤال كما هو شأن التجربة لدى باطايا"[1].

ولكننا جدرنا في الآن ذاته من مزالق التمادي في اختزالها في البعد الديني، لأن هذا البعد نفسه خضع فيها لتحول عميق، وفق الآليات التأويلية الخصبة التي أتبتها الصوفية، وهذه الآليات هي ما يمكن من إبراز الجانب المنسي في هذه التجربة كما يهم تنسب تصور باطايا عن التصوف.

" تأول الصوفية حياتهم بوصفها سفرا نحو الأقاصي وقوموا هذا السفر بما يسفر عنه دون أن يكون الأسفار نهاية للسفر، فهو بداية متجددة دوما ولا سيما إدا كان سفريته"[2].

والسفر رحلة قام بها جل العلماء وإن لم يقل كلهم، من أجل الوصول إلى الحقائق على اختلافها، فكلهم سافروا سفرا بلا عودة، وابن عربي كان من كان من بين القائمة، ثم جعل من سفره دروسا تحدث بها ووضع لها رموزا وإشارات أولها لمعاني خفية، فقـــــد قال: «كيفية السلوك إلى رب العزة تعالى والوصول إلى حضرته والرجوع به من عنده إلى خلقه من غبر مفارقة،

[1]- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص20.

[2]- نفس الرجع، ص21-22.

فإنه ما ثم في الوجود إلا الله تعالى وصفاته وأفعاله، فكل هو ربه ومنه وإليه، فأول ما آتيته لك كيفية السلوك إليه ثم كيفية الوصول، والوقوف بين يديه والجلوس في بساط مشاهدته، وما يقوله لك، ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به، وإليه، والاستهلاك فيه، وهو مقام دون الرجوع»[1]. إن رمزية السفر لها علاقة بالله تعالى، وبالملائكة وبالرسل والأنبياء عليهم السلام، والسفر في رمزية ابن عربي منطلقة الواحد الله تعالى، فسبحانه موصوف بالاستواء في السماء، ثم خلق الخلق، واستوى على العرش، وتفرد بالأفعال والصفات، وخلق السماوات والأرض، وأنزل القرآن في ليلة القدر، ورحل السيارة في منازل المزج والتخليص، كما أرسل الرسل ويرسل إليهم الملائكة وليتزل الكتب وسافر أنبياؤه بمعان كثيرة، حيث أسري بمحمد ﷺ ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وأخرج آدم من جنة نعيمه وأهبطه إلى أرض ابتلائه، ورفع إدريس إلى عالم الأكوان وأنزله المكان العلي، وحمل نوحا بين تلاطم أمواج بحر طوفانه في سفينة نجاته، وأخرج يوسف عن أبيه ثم أتبعه أباه، وهذب إبراهيم ليمنحه ما شاء من كراماته، وأسرى بلوط وأهله لينجيه من عذابه، وأمر موسى بالهجرة وأعجله عن قوله، وألاح له نورا فسعى إليه فحاباه وأخرجه فارا من قومه ليرسله برسالاته ثم أتبعه سفرا ليؤتيه علما، ورفع عيسى إليه لما كان كلمة من كلماته، وأذهب يونس مغاضبا إلى بطن الحوث في ظلماته، وأفضل الطالوت بالجنود، وأخرق الآفاق بذي القرنين ليقيم سدا، وأنزل الروح الأمين على قلوب أنبيائه، وأصعد الكلم الطيب إليه"[2].

[1]- ابن عربي محي الدين: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تحقيق عبد الرحمن حسن حمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، دط، 1986 ن ص10.

[2]- ابن عربي بن محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، دط، 1948، ص1-2.

من خلال هذا الكلام نلاحظ أن ابن عربي قد وضع لكل نبي رمزا فيه دلالة على السفر، وهذا السفر يختلف باختلاف حالة كل رسول، وقد جعل لكل واحد منهم عليهم السلام سماء تدل على معنى معين في رمزية روحية، وهنا تكمن إشارة السفر عند الأنبياء[1].

ولقد قسم ابن عربي السفر إلى ثلاثة أنواع فقال: «سفر من عنده، وسفر إليه، وسفر فيه»[2].

والثاني سفر ربح ونجاة وبهما يصل المريد ويحط الرحال، لأن غايتهما نبيلة وشريفة هي الوصول للحق عز وجل، أما السفر الثالث سفر فيه، فهو كما قال سفر التيه والحيرة، قال: «ومن سفر فيه لم يربح سوى نفسه». والمسافرون من عنده ثلاثة أقسام: مسافر مطرود (إبليس، وكل مشرك)، مسافر غير مطرود لكنه سفر خجل (العصاة)، سفر، إجتيباء واصطفاء، (مرسلين من عنده)، والمسافرون إليه ثلاثة أقسام أيضا: مسافر يصل إلى الحجاب لا يراه أبدا طريد عن الرحمة، وهو مسافر أشرك بالحق تعالى، وشبهه وجسمه، مسافر وصل إلى العتاب، ينتظر الشفاعة، ومسافر معصوم، محفوظ قد بسطه الأنس، وله البشرى في الآخرة، وهذا النوع هم المسافرون إليه، كما جعل طريق السفر نوعان، طريق بالبر وطريق بالبحر، وقد استدل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾[3]. فالسفر حركة تتعلق بكل شيء في العالم العلوي والعالم السفلي، والحقائق الإلهية، فالوجود كله سفر في سفر، لأن مبدأه على الحركة فلا مكان للسكون الذي يؤذي إلى العدم. أما الحقائق الإلهية فسفرها كما قال ابن عربي: «التزول الرباني إلى السماء الدنيا، الاستواء إلى السماء على ما يعطيه التنزيل ونفي المماثلة والمشابهة»[4]، فالحقائق الإلهية تسافر بأسماء الله تعالى وصفاته، وتتنزل على عباده على حسب الطلب. والسفر في العالم العلوي يتمثل في

[1]- ينظر ابن عربي محي الدين: الإسر إلى مقام الأسرى.

[2]- ابن عربي بن محي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر، دط، 1948، ص02.

[3]- سورة يونس، الآية: 22.

[4]- ابن عربي بن محي الدين: مصدر سابق، ص2.

حركة الأفلاك ودورانها، وسياحة الكواكب في هذه الأفلاك دون سكون لأن لسكون يعني بطلان الكون وانتهاؤه أو العودة إلى أصله.

1- أطوار التجربة لدى ابن عربي:

يعدّ كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى الذي ألفه ابن عربي عام 594هـ أي قبل أن يتوجه نهائيا إلى المشرف من مؤلفاته الأولى التي رسمت من داخل الممارسة النصية، أطوار تجربته الروحية في توغله نحو المطلق، وهي أطوار الكشف منها مرابط السالك ورهاناته. وهذا على الرغم من أن هذا الكتاب يغري بقراءات عديدة لما يفته من مواقع ومداخل المقارنة، فإننا سنحصر في هذا السياق اهتمامنا به بما يقدمه من إشارات مسعفة في بناء مقامات التجربة لدى ابن عربي، بما هي سفر لا يتقيد بالمكان، كما لا يتم فيه، لأن قصد السفر إلى "سماوات معنى لا مغنى"[1].

اللافت في سفر ابن عربي أنه لا يتم إلا تحصي بدني، فارق فيه السالك عناصر تكوينه الأربعة، فقد فارق كما تشير سعاد الحكيم، عنصر التراب في "باب اليقين" عندما ألمح إلى التجريد عن الأينية، وفارق عنصري النار والهواء في "باب العقل والأهبة" للإسراء، حيث تجسدت مفارقته للنار بما رمى من قلبه حظ الشيطان بوصفه مخلوقا من نار واتضحت مفارقته للهواء لما زج من صفات الصفا في الهواء، ثم فارق في "باب النفس المطمئنة والبحر المسجور" عنصر الماء، وبذلك تأتي له العروج، حيث قال: «ثم عرج بي حيث فارقت الماء إلى الماء أول السماء» وهذا التحلل هو تخلي عن مسبق والقبلي وعن الحجب التي بدأت تسقط كما تُبدي "بمناجاة اللوح الأعلى"[2].

بالتحليل من العناصر الأربعة يبدأ السالك في الترقي الذي يهيئ له التحلي بها يتحصل له الأسرار في كل سماء، ومع أن السفر لا يتقيد بالمسافة المكانية، فإنه يشتغل بالقرب والبعد، ينهض على التخلي فيما يقوم القرب على التحلي الذي يتم بآلية التوغل، مما يجعل السالك في تحول دائم، ففي"منجاة قاب قوسين"، تلتبس ذات السالك بآخر تسمعه بداخلها على نحو ما يبتدئ من قول

[1]- ابن عربي: عن الإسراء إلى المقام الأسرى، دار النشر، بيروت، ط1، 1988، ص54.

[2]- المرجع نفسه، ص54.

ابن عربي: «سمعت كلاما مني لا داخلا في ولا خارجا عني». وهذا أولى الإشارات على فناء السالك عن نفسه والتباس هويته، وفي هذا المقام تتموقع تجربة الكتابة كما سنوضح لاحقا، بعد هذا الالتباس يواصل السالك سفره إلى أن يبلغ ما أسماه الشيخ الأكبر حضرة-أوحى- وهي حضرة الفناء، وفيما يقول: «فاختطفت مني، أفنيت عني، واتفقت أمور وأسرار غط عليهن إقرار وإنكار، ودقت عن الإشارة، فهي لا تلعب ولا توصف، ولا تحد ولا تنصف»[1].

بما كان السفر الصوفي لا يتقيد بالمكان، فإن معراج ابن عربي لم يكن صعودا فحسب وإنما كان نزولا أيضا، وبعبارة أدق كان صعود في نزول ونزول في صعود، لأن المعنى وجهته، وقد تكشف أن ابن عربي ما سافر إلا في نفسه "سماته الداخلية " لأنه خوطب في نهاية سفره بالقول التالي: «ربك فيك إليك ومعبدوك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك، ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلا إياك»[2].

إن السفر لدى ابن عربي تجربة داخلية تنهض على التخلي بغية بلوغ نقاط الوجود بما هو تجلي، وبذلك فإن سفره ينطوي على الرغبة في التحول إلى صورة، مما يعل هذا السفر تأويلا وجوديا لحديث الصورة، وببلوغ هذه العتبة تأتى له إدراك الوجود بوصفه خيالا، ومن هنا تنكشف تجربة الكتابة بما هي مقام ضمن السفر الصوفي.

2- الكتابة الصوفية والوحي:

تطرح علاقة الكتابة الصوفية بالوحي أشكالا معرفية في الثقافة العربية القديمة وإن تم تأويلها من مواقع متباينة كانت سببا في ما تعرض له الصوفية من تفسير وتنكيل، وقد حرص ابن عربي على إبراز البعد المعرفي لهذا الإشكال لتأثيره من الكلام لوجودي، والسماع المطلق، ومن إعادة ترتيب العلاقة بين الله والإنسان، مما يجعل كل فصل لهذا الإشكال عن القضايا المعرفية نتيجة

[1]- ابن عربي: عن الإسراء إلى المقام الأسرى، ص54.

[2]- المرجع نفسه، ص166.

اختزال مخل واستعجال لإصدار الحكم قبل الإنصات الهادئ مواجهات الإشكال، وابن عربي وغيره فتح من الصوفية الكتابة عن النص الإلهي من خلال وسيط أو بدونه جعل التلقي في هذه الكتابة استعادة لتجربة الوحي، ولا يعدم المتتبع لكتب الصوفية أن يلغي تماثلات عديدة بين التجربة الصوفية والنبوة، ولذلك لم يكن غريبا أن يطرح الخطاب الصوفي على نحو ضمني[1].

السؤال التالي: ما الذي يصل الصوفي بالنبي وفيما ينفصل عنه مادام الصوفي يتلقى هو أيضا كلامه عن الله؟.

إن جواب ابن عربي عن هذا السؤال المضمر في خطابه تم من خلال المقارنة التي أنجزها بين الولاية والنبوة في سياق إرساء تصور متماسك حول الولاية.

ذهب شود كيفيتش إلى أن الشيخ الأكبر هو أول من قدم نظرية متكاملة حول الولاية مستبعدا أن يكون صوغها في وقته مجرد صدفة وتكتشف أهمية المقارنة التي أقامها ابن عربي من جرأته ومواصلته للبحث في موضوع نتيجة الحذر والحيطة أكثر من ثلاثة قرون بعد أن افتتحه الحكيم الترمذي، فكان هو أول من بدأ البحث في موضوع الولاية، وأول من لامس المقارنة السابقة بجرأة جرت عليه غضب الفقهاء [2]

فقد اعتبر أن للنبوة والرسالة زمنا تنتهيان عنده، يتحدد باستفتائهما وضيفيهما، أما الولاية فلا يحدها زمن معين وبذلك سمي الله بالولي ولم يتسمى بالنبي والرسول، جاء في النص القرآني: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...﴾[3].

إن المعاناة التي تجشمها الترمذي بسبب مقارنته الجريئة أحاط بالموضوع بصمت وجده سنده في السلطة التي أصبح يمثلها الفقهاء، وهكذا استمر البحث في موضوع الولاية طيلة القرون

[1]- مسيب أم الخير، دلالة المصطلح الصوفي عند ابن عربي، رسالة ماجستير، جامعة تيارت، 2006-2007، ص16.

[2]- ينظر: محنة الترميذي في رسالة بدوشان ابن عبد الله محمد الحكيم الترميذي، أوردها: عثمان يحي في مقدمة ختم الأولياء، المطبعة الإلكترونية، بيروت دط، دت،ص17.

[3]- سورة البقرة: الآية: 257.

الثلاثة التي تفصل الترمذي عن ابن عربي بالتكتم مع ابن عربي. شهد الموضوع مقارنة نضرته مستمدة من تجربة ذاتية، حيث تكفل الشيخ الأكبر بالإجابة عن 157 سؤالا، كان الترمذي طرحها في كتابه "ختم الأولياء" اختبارا لمن يزعم معرفة الولاية، وهي الأسئلة ظلت معلقة ثلاثة قرون فقد خبر ابن عربي هذه الأسئلة، دوقا وعاشها أحوالا لأن العلم بها لا ينال كما يصرح بالنضر والعقل، وإنما بالذوق والتجلي. بنى ابن عربي مفارقته على التمييز بين نبوة التشريع والنبوة العامة، فالأولى انقطعت بالنبوة المحمدية، فلا شرع ينسخ شرعها، وهي المعبر عنها عند أهل النظر العارفون بالاختصاص، أما الثانية فهي مقام يتحصل لأنها سارية في الوجود يستمد منها العارفون الأسرار التي يختصون بها، وهي التي أطلق عليها أبو حامد الغزالي مصطلح الانتساب في كتابه كيمياء السعادة"

فالتشريع هو وحده الذي توقف من النبوة لأنه "يستحيل أن ينقطع خبر الله وإخباره عن العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده".

وفي ضوء التمييز السابق فقد فرق ابن عربي بين وحي التشريع والوحي العام الذي ينسجم مع آلية توسيع للكلام والسماع.

وقد نص ابن عربي على التقاطع القائم بين النبوة والولاية وحدد في "رسالة الأنوار" ثلاثة عناصر يشترك فيها الولي مع النبي (ص) هي:

1. تحصيل العلم من غير تعلم كسبي.
2. الفعل بالهمة ما لا يفعل بالجسم، أو ما لا قدرة لجسم عليه.
3. رؤية عالم الخيال في الحس

يبدو في ضوء ما تقدم أن الكتابة لم تكن وجهة سفر ابن عربي، ولكن بلوغ مقامها توقلة الوحي سيورطه في أهواله لتغدو فيما بعد انشغالا مركزيا لديه ومن ثم فإن هاجسه لأن يتحول إلى صورة يشتغل في فعله الكتابي فيما سيصبح الكتابة فضاء لتحقيق السفر الوجودي.

خلاصة الفصل:

التصـ وف الإسلامي له تاريخ حافل من خلال انتشاره في كل البقاع حيث رافق انتشار الدين الإسلامي بداية من القرن الأول الهجري، فكل من المتصوفين والمتصوفات في المغرب الإسلامي كان له نصيب من هذا التوجه للمحافظة على الدين وتاريخ العقيدة، فالجزائر تعد من أبرز البلدان المغاربية التي ظهرت بها طرق صوفية لها روادها وموردوها، أصبح هناك لها رصيد هائل من المؤلفات، فكان الاستعداد لدى المتصوف لهذا الفعل العقلي التأملي والمتميز. وإذا ما جئنا إلى عددهم فلا يمكننا حصره نظرا لكثرة انتشارهم في شتى الأصقاع والبقاع وابن خلدون يرى بأن هذا العلم نشأ مع بداية القرن الثاني الهجري وأنتشر مع إقبال الناس على الدنيا وبهرجها فكان طائفة من المجتمع قد خالفت الغالبية واتجهت إلى العبادة والزهد في الدنيا فأطل عليهم اسم الصوفية غير أن البعض منهم تعرض للتنكيل والتهميش، وتلك هي نتيجة التمييز والمحافظة على الدين.

الفصل الثاني

إشكالية قصور اللغة واتساع الرؤيا

المبحث الأول: خصوصية اللغة الصوفية

المبحث الثاني: اتساع الرؤيا وضيق العبارة

المبحث الثالث: اللغة الصوفية بين الخيار والاضطرار

المبحث الأول: خصوصية اللغة الصوفية

لقد أخذ الخطاب الصوفي يحتل موقعه داخل المنظومة المعرفية بشكل قوي وفاعل، ولا شك أن ذلك بعود إلى ثراء هذا الخطاب، وقدرته على تخطي الحدود المكانية والفواصل الزمانية، والتموقع في الفضاءات الثقافية المناسبة، والتعبير عن الحالات الفكرية والوجدانية والجمالية والفلسفية.

مما لا شك فيه أن الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات، فهو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية، ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام، ولئن كان هناك نزوع نحو التفرد، فلا يتجلى إلا من خلال الترتيب البنيوي للوسائل اللغوية المختلفة في علاقتها بالتجربة الصوفية.

فقد أنتج المتصوفة نصوصا حصلت تحصيلا كافيا صيغها الصرفية، وقواعدها النحوية، وأوجه دلالات ألفاظها وأساليبها في والتعبير والتبليغ[1] تلك الأساليب النثرية التي اصطنعوها ضمن سياقات معرفية وثقافية معقدة، ومقامات ذاتية، تفاعلت مع تلك السياقات، وكانت منطلقا لتحديد الخطاب الصوفي من وجهة نظر لائحته الاتصالية.فالخطاب الصوفي بفعل قوانينه واستراتيجيات التواصل المعقدة فيه، يمتلك من سمات الإطلاق واللاتحديد، ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي شكل وضعها في التلقي آليات انفتاحه، وهو وضع تأويلي. ومثلما كان النص القرآني بالنسبة للمتصوفة فضاء للتأويل يقوم به أولو الألباب والدين يتفكرون ويعقلون، فإنهم وبدون شك قد وضعوا هذه الإستراتيجية ضمن تصورهم لقراء نصوصهم، عبروا عنهم بالخاصة أو أهل الإشارة.

[1]- آمنة بعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص21.

ولقد عبر المتصوفة باللغة والتي يعاد بفضلها إنتاج أو تمثيل أو نمذجة الواقع والحدث أيا كان مصدره[1]، وتوسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة وشكلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصية من شعر وقصص وأدعية وحكم تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها، قصد بلوغ هدف معين هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله، وهي تجربة معرفية عاطفية، كما أنها تجربة في الكتابة والإبداع. ولذلك يبدو من الخطأ التمادي في الاعتقاد بأن الخطاب الصوفي هو خطاب يقع بالموازاة مع الدين لاعتقاد كذلك فيه كثير من الخطأ، وهو أن الخطاب الديني يشتغل بلغة حرفية لا مجال فيها للتخيل، لأن لغة أي نص ومن ثمة بنيته، لا تعني إلا ما يقصده المرء من استخدامه لها، فاللفظة في اللغة غير اللفظة في الخطاب الذي لا يريد المتكلم باستعمالها إلا معنى يقصده[2].

فاللغة عند المتصوفة وعند ابن عربي على وجه الخصوص هي عالم قائم بذاته يتمتع بكل ما يتمتع به العالم المحسوس من مكونات، غير أنه لا يظهر على وجه التحقق إلا لأصحاب الكشف ليصبح التعامل مع هذا العالم غير الظاهر، تعاملا مع كائنات حية تمتلئ نشاطا وحيوية، وتضمر أكثر مما تظهر، وهو ما يمثل غشاءا إضافيا لما أحاط باللغة الصوفية من غموض وإبهام[3].

فالصوفي يعتمد في لغته على الإيماءات والتلميحات خوفا من أن يفهم نصه على غير معناه الحقيقي، فالمتصوفة اعتمدوا على "لغة اصطلاحية خاصة اتفقوا فيها بينهم بحيث يفهمونها هم ولا يفهمها غيرهم، بل أنها مبهمة على من ليس بصوفي، لأن هذه اللغة تعبر عن أسرار ذوقه وهبها الله للصوفية وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق تلك الأسرار بين من ليسوا أهلها، لهذا كان الصوفية يسترون معانيهم عن الأجانب عنهم"[4] فالصوفية يعبرون عن مجاهداتهم ومواجهاتهم وأحوالهم

[1]- آمنة بعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت،ط1، 2010، ص22.

[2]- المصدر السابق، ص22.

[3]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2010، ص92.

[4]- جما أحمد سعيد المرزوقي: فلسفة التصوف، (محمد بن عبد الجبار النفري)، دار التوير بيروت، لبنان، دط، 2007، ص55.

الخاصة بالرمز، فلغتهم ليست عادية بل هي "لغة رامزة تتعدى الواقع، والخطاب الصوفي لا يقدم نفسه للمتلقي على طبق من ذهب ليبتلعه بسهولة لي... لأنه ليس تحصيل حاصل"[1].

فالخطاب الصوفي هو خطاب مرموز وملغز يحتاج المتعامل معه إلى العديد من الآليات اللغوية والعلمية لفك شفراته وفتح مغالقه، ولقد عجزت اللغة على احتواء معانيه الإيحائية والإشارية مما اضطر أهل الطريق الصوفي إلى اللجوء إلى الرمز.

إن التجربة الصوفية على الرغم مما تتسم به من خصوصية هي بحاجة للتعبير عن نفسها، إنها تجربة فريدة تقع داخل اللغة وخارجها في آن واحد، والمفارقة الخطيرة في الأمر أنه لا سبيل لهذه التجربة الفريدة إلا اتخاذ اللغة وعاء حاملا لها ومبنيا عن دقائقها[2]، فامتازت لغة التصوف عندئذ بكثير من الغموض والتداخل بسبب خصوصية أحوالهم ومواقفهم التي يرمون تصويرها والتعبير عنها، " وهذا ما جعلهم يصيقون بحدود اللغة ويتهمون جهازها بالقصور عن النهوض بتجاربهم الدوقية العرفانية، وتركزت جهود المتصوفة إبداعا وتنظيرا في محاولة توسيع نطاق اللغة"[3]، فاللغة في الأدب الصوفي ليست المفردات والتراكيب التي تتحكم فيها القواعد المتعارف عليها، إنما هي لغة رمزية تشكل العبارة فيها ستارا يحجب المعاني الوجودية، ويضفي الإشارات الروحية، وهذا راجع إلى عدم التكافؤ بين عيش التجربة والإحساس بها وبين التعبير عنها لغويا. وهو ما جعل اللغة مقصودة لذاتها لأنها ليست الأصل في الإنتاج الصوفي، وإنما هي خادمة للمعنى فقط الذي هو الأساس. وبهذه الصفة تصبح اللغة مجلى المشاعر لا محبسه، لا يلبسها، وإنما يتجلى فيها"[4].

[1]- محمد مفتاح دينامية النص " تنظير وإنجاز " المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1990، ص59.

[2]- عباس يوسف الحداد: العدل الديني والمعرفي في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009، ص277.

[3]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010، ص368.

[4]- أدونيس: صدمة الحداثة، دار الفكر، ط5، 1986، ص282.

إن الصوفي يسعى إلى التواصل مع المطلق عن طريق التجربة التي يشكل الخيال فيها الأساس الإبستمولوجي للمعرفة، في ظل منظومة ثقافية خاصة، مستخدما في ذلك اللغة التي دون بها هذه التجارب الروحية، وهي (اللغة) بذلك تتضمن مستويين خطابين:

1) المستوى العباري: أو الخضوع لمقتضى التواضع اللساني.

2) المستوى الإشاري: وهو يقوم على منح الدوال مدلولات مختلفة حسب الدوق أو التجربة[1].

ويمكننا القول أن لأهم ميزات اللغة الشعرية عند المتصوفة هي العمق والرمزية، وهما سمتان يوشك أن تكونا ضروريتين في كل خطاب صوفي، فاللغة العادية لا يمكن أن تنقل اللاعادي ولا يمكن أن تضبط حدودا لمعانيها المختلفة التي تنتجها التجارب الصوفية مما يدفع الصوفي إلى الالتجاء إلى الرمز للانعتاق من قيود العالم المادي. إن الرمز يعبر عن إحساس ما ناشئ عن علاقة أو تفاعل ببعض مكونات الوجود، ولما كان الأمر كذلك فقد كان غدا يماثل الوعي الصوفي في الدافع إلى الإشارة والرمز في أساليبهم وكتاباتهم. " فاللغة الرامزة كما هي وسيلة للتعبير، فهي وسيلة للإدراك، والتي هي مع حالات ومواقف ومشاهدات لا يمكن التعبير عنها بغيرها، ولا يمكن نقلها إلا إيماء ورمزا"[2].

والصوفية يعبرون بالمدنس عن المقدس، كأن يعبروا بالمرأة والخمرة عن الحب الإلهي، يقول ابن عربي:

وَاُشْرُبْ سُلَّافَةَ خَمْرِهَا بِخَمَّارِهَا ❁ وَاِطْرَبْ عَلَى غَرَّدَ هُنَالِكَ يَنْشُدُ[3]

[1]- ينظر: محمد زايد، أدبية النص الصوفي، عالم الكتب الحديث، ط1، عمان، 2010، ص125.

[2]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2010، ص236.

[3]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، دط، 1983، ص114.

ويقول أيضا

أَدِّينَّ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِي تَوَجَّهَتْ ❁ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينـــــيٌّ وَإِيمَانِيٌّ

لنَا أُسْوَةٌ فِي بَشَرِ هِنْدٍ وَأُخْتِهَا ❁ وَقِيسَ وَلَيْلَى ثُمَّ مَيٌّ وَغِـــــيلَانٌ[1]

ومنه فالرموز الصوفية تخلق لنا آفاقا سامية لم نعهدها من قبل، وهذا الغموض الذي ينشأ ويتولد من الأسلوب الرمزي هو غموض يشحذ همم القراء، ويثير ملكة الخيال فيهم ويفجر الطاقات الإدراكية لديهم فهو ليس ذلك الغموض الناجم عن التكلف المصطنع، فهذه اللـــــغة هي: "فعل، نواة، حركة الكلمات فيها من حروفها وموسيقاها لها وراء حروفها ومقاطعها ذم خاص، ودورة حياتية خاصة، وطبيعي أن تكون اللغة هنا إيحاء لا إيضاح"[2].

ففي هذين البيتين ذكر نماذج من العشاق والمحبين الذين هم المثل في العشق والهيام والإخلاص لمن يحبون هذه التضحية والموت ليتأكد معنى التنوع في ضروب الخير وألوان المعيشة ومشاربه وإيماء إلى اليوم وتأنيب خفي، قصده الشيخ بن عربي ولم يصرح به شعراء، وأكده في شرحه وتأويله: «فان الله تعالى ما هيم هؤلاء وابتلاهم بحب أمتاهم إلا ليقيم بهم الحجج على من ادعى محبته ولم يهم في حبه» [3]. فهذين البيتين ينسجما تماما مع التأويل الصوفي الذي قدمه الشيخ ابن عربي لديوانه ترجمان الأشواق، ولو حملت على معناها الظاهر لتوقف المتلقي طويلا أمام تراكيبها وعباراتها، فجميع مكوناته النصية تقود بالضرورة إلى ذلك المعنى العميق الذي قصده الشيخ من الواردات الروحانية والتنزلات الإلهية [4].

[1]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص44.

[2]- محمد مصطفى هدارة، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص244.

[3]- آمنة بلعلي:تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص315.

[4]- محمد علي كندي: الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص315.

والرمز بشكل عام ينحصر في معنى الإخفاء والحجب لمعنى باطني غير ظاهر وراء معنى آخر ظاهر ومباشر لكنه ليس مقصود بعينه فالرمز الصوفي له خصوصيته من حيث أسلوب التوظيف وطريقة التلقي يحمل سمات فنية علاوة على تضمينه قيم المتصوفة، وطريقتهم الخاصة في التعبير عن حالاتهم ومواجدهم، ما يقيد التعامل مع الرمز الصوفي هو حمل دلالاته العميقة على ما يذهبون إليه من واردات ولطائف، وبحيث لا يمكن صرفه إلى أي وجود خارجي مادي، في حين تكون نواتج الرموز الأدبية خليطا من المكونات الداخلية والخارجية لا حصرا على مقومات روحية مقصودة دون سواها، مع التسليم بأن الرمز " يمتد بعيدا لا يقف عند فكرة خاصة، بل يمتد على الدوام إلى أن يعبرها إلى ما سواها، وربما عبرها إلى ما يعارضها " [1]، فالصوفي بالغ في استعمال الرمز لأنه لا يتحدث بلغة العقل بل بلغة الروح والباطن لأنه يعبر عن معاني لا يفهمها العامة لا كثير من الخاصة.

فابن عربي كغيره من المتصوفة أفعم قصائده بصور حسية شحنها بحالات وإيحاءات ذات علاقة بالرمز، إذ تمثل رمزية المرأة عنده الحكمة الإلهية فهو يرجع المرأة إلى جوهرها الأنثوي فيقول: " إنها ليست سوى مجلى من المجالي الإلهية، ولأن أساس العبادة وجوهرها الحب والله هو المحبوب والمعبود على الإطلاق"[2].

و"النظام" كانت ملهمة ابن عربي في كتاباته التي يعني اسمها الانسجام والتكامل، فابن عربي كان يرى فيها محبوبه الأبدي. فيقول في أحد قصائده ذات الطابع الغزلي

طَالَ شَوقي لطفلة ذات نـــثر ❁ ونظـــام ومنبـــر وبيـــان
من بنات الملوك من دار فرس ❁ من أجل البلاد من أصفهان
هي بنـــت العراق إمـــــامي ❁ وأنا صدهـــا سليل يمـــاني[3]

[1]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، مصدر سابق، ص 239.

[2]- محمد اكلي أو سليمان بن محمد مسلك، مريد الوصول في أصول علما لتصوف، دار الخلدونية، الجزائر، دط، دت، ص247.

[3]- يحي شامي: محي الدين ابن عربي إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002، ص234.

ويعرب ابن عربي في أبياته هذه " شوقه للحبيبة ذات النثر والنظام والفصاحة والبيان عارفة طفلة من بنات ملوك فارس، كناية عن الحكمة الصوفية وأسرار الحق من أصبهان ببلاد فارس وهي بنت عراقية كناية عن العراقة والامتناع والقسوة، ويمانية كناية عن اليمن والإيمان و النفس الرحماني"[1]، وقال الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري في رسالته الجليلة في علم التصوف وهو يتحدث عن الشوق: " الشوق اهتياج القلوب إلى بقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق"[2].

والصوفية كما استعملوا رمز الغزل في شعرهم،وظفوا كذلك الرمز الخمري، حيث انتقلوا من استعماله للتعبير عن تجارب حسية مادية تلبي شهوة الإنسان إلى تجربة عرفانية روحية. والأحوال التي ترد عليها فوظفوا المعجم الخمري كعلامات جاهزة للدلالة بها على أحوالهم الصوفية العالية وقت الحضور والتجلي في مقام الحضرة، كما بين حال الصوفي الذي سكر بحبه وحال الخمار الذي سكر بخمرته المادية في شبه كبير[3].

فالمتصوفة أخدوا الصفات المحسوسة لخمر وأعادوا صياغتها لتلاءم أحوالهم وأدواقهم، فلم تكن الخمرة سوى تلويحا إلى أسرار خاصة بالمحبة الإلهية، ووصف لأحوال الوجد الروحي فرمز الخمرة كان المتنفس للتعبير عن طريق الكناية والاستعارة، فيستخدم الصوفية الألفاظ الموجودة في الشعر الخمري، ذكر النديم، السكر، الصحو، الكأس... غير أنهم يلوحون بها إلى المعاني الدوقية كمعاني الحب والفناء والاتحاد، فالصوفية يطلقون رمز الخمرة للدلالة على الوصول ولذته ونشوته، ولا يقصد بها الشراب المسكر حيث يصاب شاربها بخفة العقل، وأنها متعة للدنيا. بل الخمرة الصوفية هي خمرة المحبة الإلهية وشكر، فهي تشبه خمرة الجنة التي نفى القرآن سكرها، فهي خمرة إلهية وليست دنيوية. قال الحلاج:

---

[1]- يحي شامي: محي الدين ابن عربي إمام المتصوفة، ص 234.

[2]- محمد أكلي أو سليمان بن محمد مسلك، مرية الوصول في أصول علم التصوف، مرجع سابق، ص142.

[3]- مختار جبار: سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية، تجليات الحداثة، ع1، 1993، وهران، ص62.

سكرت من المعنى الذي هو طيب ❁ ولكن سكري بالمحبة كان أعجب
وما كل سكران يحد بواجـــب ❁ ففي الحب سكران ولا يـــتأدب
تقوم السكارى عن ثمانين جلدة ❁ صحـــاة وسكران المحبة يصلب[1]

هذه الخمرة هي خمرة ربانية ليست عادية، فهي ذات مفعول قوي على قوالب المحبين العاشقين لله سبحانه، المتشوقين لرؤيته وشاربها يزيد ضمأ مهما شرب، فالكلمات في الخطاب الصوفي تتجاوز ظاهر المعنى، فهي تحمل في باطنها معنى ومدلولا آخر، فكلمة الخمرة مثلا في النص الأدبي ليست هي الخمرة التي يقصدها الشاعر الصوفي، وهي تعد من الرموز الأساسية التي يهتم بها المتصوفة، فهم يرمزون بها إلى معاني الصفاء والسمو والارتقاء الروحي بمشاهدة الجمال المطلق ومنزلة الأحوال والتجارب الذاتية العالية.

[1]- الحسن بن منصور الحلاج: ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط2، 2002، ص171.

المبحث الثاني: اتساع الرؤيا وضيق العبارة

إن التجربة الصوفية تجربة باطنية، تكمن صعوبتها في تجسيد معاني ومشاهد لم تدركها اللغة بعد، ولا التعبير عنها يوفيها حقها، فالغمو في اللغة الصوفية هو أحد خصائصها الأساسية، وهذا إنما يسمى بلغة الرؤيا التي محلها القلب، فمعارفها دوقية لا يدركها العقل، مستقاة من القلب، فهذه الأحوال الباطنية الخفية لا سبيل لإدراكها بالمنهج العقلي ولا التعبير عنها بلغة المنطق، لأنها لغة قاصرة لا تعبر إلا عن المحسوسات "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"[1]، فالصوفي أبدع في لغة جديدة تتكلم دون وساطة العقل فهذه اللغة هي: "لغة تخطف القارئ، تنقله إلى اللامنتهى... إن يخلق للغة نشوتها الخاصة... فيخرجها من نفسها كما يخرج الصوفي من نفسه"[2].

ففي هذه المقولة يتبين لنا عجز العبارة وضيقها، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمعاني العظيمة المستقاة من التجارب الدوقية وهنا تقف اللغة عاجزة غير قادرة على حمل هذه المعاني الصوفية، وهنا تعتبر هذه اللغة قاصرة لعدم قدرتها على التعبير، ولهذا يلجأ الصوفي إلى استخدام لغة رمزية للتعبير عن معانيهم الدوقية وهذه اللغة لا يفهمها غير المتصوفة، فمن ذاق عرف، وهذا راجع إلى اتساع وكبر معانيهم وضيق العبارة و اللغة من جهة أخرى.

فاتساع الرؤيا تتجلى في تعدد المعاني أما ضيق العبارة تتمثل في قصور اللغة، فالصوفية "اصطلاحاتهم التي قامت بعض الشيء مقام العبارة في تصوير مدركاتهم ومواجيدهم حين عجزت اللغة عن ذلك"[3].

فقصور اللغة لا يقع على عاتق الصوفي وإنما على ضيق عبارة اللغة، فإذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة أي عجزت اللغة عن التعبير " كلما ازدادت الرؤيا سعة ازدادت اللغة عجزا بالفعل، لأنها أضيق من أن تحمل المعاني والدلالات القادمة من وراء الغيب، فاللغة حجاب يحجب الحقيقة

[1]- ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دار الجيل، بيروت، دط، 186.

[2]- أدونيي: الصوفية والسريانية، دار الساقي، بيروت، دط، 1992، ص119 - 120

[3]- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، المكتبة المدرسية، بيروت، دط، ص1981، ص395.

فلا يسعك استيعابه، والرؤيا لا تحتاج إلى لغة قط، وما داك إلا لأنها صمت مطبق "[1]، أي كلما اتسعت الرؤيا ازدادت اللغة عجزا، فالصوفي في حالة التعبير عن خلجاته يكون في مرحلة اللاوعي، يحمل في قلبه روح التمرد والقوة والثورة، لذلك اتسمت لغته بالغموض والإبهام لأنها دائما تسعى إلى إفراغ الكلمات من مدلولها المعرفي وشحنها بمدلول آخر يتلاءم، فمثلا ابن عربي اعتمد على لغة مزدوجة، لغة الظاهر والباطن مما جعل أسلوبه غامضا يعسر فهمه على كثير من قارئيه، لأن الهدف الأسمى لابن عربي هو الباطن وهو مذهبه الذي يحاول جاهدا التوفيق بينه وبين الظاهر، ملتمسا له شتى التأويلات من نصوص الكتاب والحديث، لهذا كان ابن عربي ظاهريا في العبادات، باطنيا في السلوك والأذواق، فمثلا في كتاب الفصوص الذي يجسد فيه مذهبه وحدة الوجود القائل بأن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، أما الخلق فهو ذلك التجلي الإلهي وظهوره فيما لا يحصى عدده من الصور[2]، كما قال النفري في مواقفه "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة" ومن هنا لجأ الصوفي في تعامله إلى لغة رمزية مشفرة، تعكس هذه الرؤيا "لأن الرمز لغة الرؤيا، وإذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة، وصار الرمز هو الوسيلة الوحيدة للرؤيا المركبة التي تصل ما بين الماضي والحاضر والمستقبل"[3]، فاستعمال لغة الإشارة والرمز للدلالة على المعاني، هذه الأخيرة لا يدركها إلا من ذاق أحوال التجربة الصوفية. فالغزالي يرى أن أسلوب المتصوفة في التعبير عن الباطن والمجهول وعن الحقيقة التي يعتبرها الصوفي الغاية القصوى، يعتمد على استخدام أمثلة محسوسة في التعبير عن معاني غير محسوسة فيقول: «...هذا موقفهم وهذا إلحاحهم على الرمز، وكما كان الأمر كذلك كان أسلوبهم يتسم بالمزاوجة بين معنيين اثنين، معنى مصرح به ظاهر، والآخر مكتوم باطن، الأول يستفاد من ظاهر الألفاظ، وهو غالبا ما يكون معنا حيا أما الثاني فيستفاد بالتعليل والتعمق والاستنتاج»[4]، فالرمز الصوفي من الألفاظ الجارية ومعناه معنى باطن مخزون تحت كلام

[1]- ينظر: يوسف سامي اليوسف، مقدمة النفري، دار الينابع للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1997، ص 57.

[2]- ينظر، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، تعليق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1980، ص28..

[3]- عبد العزيز المفالح: الشعر بين الرؤيا والتشكيل، دار عودة، بيروت، ط1، 1981، ص100.

[4]- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق ابو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص301.

ظاهر لا يظفر به إلا لأهله، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة، وهي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطاقة معناه، فالعبارة هي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه[1] ، فالإشارة قامت مقام العبارة في تصوير مدركاتهم ومواجيدهم، حيث عجزت اللغة عن ذلك، فلابد لمن يريد الفهم عنهم من صحبتهم حتى تتضح له عباراتهم ويتعرف على إشاراتهم ومصطلحاتهم. وفي ضوء هذه الرؤيا يمكن القول أن التمييز بين المصطلحين يتأسس على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين المعنى الظاهر للخطاب الإلهي ودلالته الباطنية.

إن الرؤيا هي ملكة الخلق والكشف النابعة من ذات المبدع، فهي تجاوز للزمان والخروج من محدودية المكان إلى امتداده. أنها نوع من التماهي الكلي مع الكون في حركته اللامتناهية، والرؤيا الصوفية هي رؤيا متماهية متباينة مختلفة فهي "خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الوهم، وإذا لم يستغرق النوم وجميع الاستشعار، فيتوهم الإنسان عند اليقظة أنه كان رؤية في الحقيقة، إنما كان ذلك تصورا وأوهام استقرت في قلوبهم " [2]، ومن هنا يتبين لنا أن الرؤيا تجربة الانعطاف والإشراق الداخلي يستطيع الشاعر من خلالها تجاوز عتبة الظاهر والولوج إلى عمق الباطن في رؤيا كونية شمولية شفافة ومكشفة للوجود، فالصوفي مهما بلغ بلغته من الإبهام والتضليل فهو يعبر عن الحقيقة، فهذه اللغة هي مجازية تعبر عن أسرار ومعاني لم يألفها المتلقي. فالصوفي يرمز ويشطح بأفكاره وكلماته، والصوفية شطح من الباطن إلى الظاهر، ومن التعدد إلى الوحدة[3]، ولما كانت غايته فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية أضحى لغة كونية لغة ينطق بها الكون، عبر ناطقها الصوفي، وإذا كان الحلاج يستطيع صائحا "أنا الحق"، فقد اصطدم بسوء التفاهم لما صرح بأسرار

[1]- عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، ط2، 2001، ص419.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العلمية، بيروت، 1998، ص414.

[3]- وضحي يوسف: القضايا النقدية في النثر الصوفي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2006، ص127.

الصوفية التي لا يعرفها إلا من تذوق وجرب أحوال من اختبرها، يقول الحلاج: نحن روحان في جسد واحد:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ❁ نحن روحان حلنـــا بدنا
فإذا أبصرتـــــني أبصـــرته ❁ وإذا أبصرتـــه أبصرتنـــا

فيقال له: « إنك تدعى الحلول لهذا اتهموه بالحلول وفي حلول ذات الله في ذاته فيجيب قائلا عن ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم»[1]، وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أن اللغة العادية والتي تؤدي ظاهرها لم تعد تساير التجربة الشعرية الصوفية ما أدى بالصوفي لأن ينفرد بلغة تقوم على الإشارة من حيث هي صوت للحقيقة، لأنها تكشف عما لا يرغب في كشفه.

والصوفي عجز عن إيجاد لغة تتسع بعبارتها لرأياه الواسعة ولم يجد اللفظ المناسب لهذه الحالات الوجدانية، فاتجه إلى لغة الإشارة اللغة الرمزية ذات الدلالات العميقة التي يمكنها أن تسع هذه الرؤيا التي عجزت العبارة أمامها "المعرفة نهاية ما يقال لأنها في حضرة الوصول باللغة. فإليها ينتهي النطق، وهو العلم وأما الواقف فلا يحويه القول ولا تأخذه العبارة ولا ينطق إلا ويجد نطقه قد اشتمل على غلط لا يمكن الاحتراز منه"[2]. ولذلك فإن الرؤيا أوسع من اللغة باعتبارها قفزة خارج المفاهيم، وخارج الحدود والحس، ولا تكون إلا في الحلم أو الحدس أو انجذاب، "يشاهد الرؤى ما هو موجود أو ما ينبغي أن يكون"[3]، ولذلك فإن الرؤيا خارج المـــعقول، باعتبارها "ضربة تزيح كل حاجز، أو هي نظرة تخترق الواقع إلى ما وراءه، وهذا ما يسميه بن عربي علم النظرة، وهو يخطر في النفس كلمح البصر"[4]، وبذلك فإن الرؤيا تتجاوز الراهن. فالرؤيا تشف عن

[1]- محمد الزغيني: محاضرات في السيميلوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص9.

[2]- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحليل جمال المرزوقي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، دط 2000، ص147.

[3]- محي الدين صبحي: الرؤيا في الشعر البياتي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 1986، ص34-35.

[4]- أدونيس: صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1979 ن ص167.

عالم هلامي، وبالتالي فإن لغتها تكون غير مباشرة وغامضة ولا تُقرأ على ظاهرها، وإنما تحمل على التأويل والقراءة الباطنية، ففي منطق الرؤيا يتعطل القول وتضمحل اللغة وتتشتت إذ في الرؤيا "أن نشهد مالا ينقال تشتت بما ينقال"[1]. وهنا نجد النفري كباقي المتصوفة يقر بعجز اللغة وعدم قدرتها على المعاني واللطائف، بل يشترط في الرؤيا أنها الانتقال، لأنها غير قابلة لأن تنقال، لامتناعها في ذاتها، لأن ما لا ينقال لا تقبله اللغة ولا تتحمله، ولا تحمل العبارة لأن " الرؤيا لا تحتاج إلى اللغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق. والأهم من ذلك كله أن اللغة من منظور النفري من فصيلة البيتوي وجنسه، وسلالته، وكل ما كان من السوى فلا درب له في الحق الصرف أبدا "، والرؤيا تتيح للصوفي تجاوز ما هو ساكن وراكد إلى ما لا يقيده منطق، ويحصره شكل، بحيث تكون هذه المعرفة متحررة كليا من الجاهز، ولا تخضع لمعيار عقلاني يحددها مسبقا، ينتقل الصوفي إلى المشاهدة حيث لا لغة ولا منطق، فيفنى الصوفي عن ذاته، وتمحى لغته حيث معرفة ما لا يوصف، وقول ما ينقال، ولقد عانى المتصوفة من قصور اللغة، ولهذا استعاضوا عنها بما يفارقها فاتخذوا طرقا أخرى كالرمز والصمت والاختفاء.

باعتبار أن اللغة العادية لا يمكنها أن تختزل أو تختزن الحقيقة ولا تقاربها، إذ المعارف اللدنية تعرف بلا لغة ولدا يقول النفري: «وقال لي أوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة»[2]، "الحكومات في اصطلاح القوم هي المعنى المراد المتجلى في قلوب العارفين"[3]، وعندئذ يكون العلم اللدني لخاصته الخاصة، ويكون بلا لغة ولا تعبير، أو تحصيل أو تعبير. وإنما هو نور يقذفه الله تعالى في القلب حيث تنتال المعارف على الصوفي و لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور يقذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكبر المعارف تلك هي الرؤيا تمحو اللغة محوا، من حيث هي أذواق، فتتخلص من العبارة ولأغراض والمرجعيات الخارجية.

[1]- محمد عبد الجبار النفري: كتاب المواقف والمخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 1997، ص59.

[2]- المرجع نفسه، ص99.

[3]- ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2000، ص412..

المبحث الثالث: اللغة الصوفية بين الخيار والاضطرار

إن الخطاب الصوفي لا يقوم على مبدأ العقل والمعقول، وإنما يعتمد على الذوق، الذي يقوي عند واحد، ويضعف عند آخر وفاقده "لو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق لم يقدروا عليه لتفهيمه معنى الذوق"[1]، وهو ما يسميه المتصوفة مالا ينقال، أي يتذوق ولا يمكن نقله باللغة إلى الآخر، ما لم يكن صاحب دوق، ولهذا كانت الرؤيا هي الأداة الاستشرافية التي يتخطى بها الصوفي إسار العقل والمعقول.

يجمع المتصوفة على أن محل الدوق هو القلب ومجلاه باعتباره موضع الإلهام، والكشف والمشاهدة، وليس القلب هذه القطعة اللحمية التي في نفس الصدر من الجانب الأيسر، لأنه يكون في الدواب والموتى، وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي سمي عالم الشهادة، أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم. لكنه من عالم الغيب، فهو في هذا العلم غريب"[2].

ولا بد من التأكيد على أن الصوفيين أعطوا أهمية ووزنا كبيرا للقلب، فهم يعلون من شأنه، فهو خازن علومهم ومعارفهم وكاتم أسرارهم.

القلب عرش الله ذو الإمكان هو بيته المعمور في الإنسان[3].

وبما أن القلب هو أصل المعرفة الصوفية إلا أنه يتقاطع مع معنى الروح حيث "فرق بن خلدون بين ما يحصل عن طرق منافية لروح الدين أعني بذلك السحر والطلسمات"[4].

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، دار الحكمة، دمشق، د1، 1996، ص100.

[2]- أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة، ضمن كتاب المنقد من الضلال، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000، ص413.

[3]- يوسف سامي اليوسف: مقدمة النفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1997، ص57.

[4]- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار الفتون، الجزائر، ط1، 2006، ص81.

معنى القلب عن الغزالي يرادف لمعنى الروح تماما، يقول الغزالي: «فالروح الذي سميناه قلبا هو محل معرفة الله تعال ليس بجسم ولا عرض، بل هو من جنس الملائكة»[1]، ويقول تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...﴾[2].

إن الإنسان في جوهره ليس إلا تلك اللطيفة التي أودعها الله فيه بالنفخ، فصار قابلا لتلقي الفيوضات والتجليات، ولهذا يقصد "بالقلب حقيقة الروح التي هي محل معرفة الله، دون اللحم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة"[3]، ويكاد عفيف الدين التلمساني يعيد كلام الغزالي بحرفيته، فيما يتصل بمعنى القلب، يقول: «ولسنا نعني بالقلب، القلب الصنوبري الشكل وهو المضغة من اللحم التي تلي الحجاب الأيسر من الإنسان، بل المقصود معاني الإدرا، فمن كان المدرك منه هو شيء من مشاعره، فهو دو قلب»[4].

إن معرفة بنية النظام المعرفي الصوفي، تنطلق من فهم فاعلية القلب، ولهذا كان نظام المعرفة عند المتصوف يعترض من المعرفة العقلية، مما يعطي تساؤلات حول قيمة ومشروعية المعرفة اللدنية التي تشكل أهم خاصيات الخطاب الصوفي، ولدلك يشكل هذا التصور جهازا معرفيا مسكوتا عنه يضع أسس اتجاه قلبي لا يعترف بالعقل وإن اعترف به فلمستوى معين، وليس لجميع المستويات أعمقها. ومن تم وقع التضاد في العالم الإسلامي بين منهجي: العقل والقلب، النظر والدوق[5]، فالقلب يرتبط بتقلب أحوال المتصوفة من حيث تهيئه لها حيث تجتمع فيه الأضداد والمتناقضات على خلاف العقل الذي لا يقبل بمبدأ التناقض، وبذلك فإن التصوف يقوم على التوحيد بين المتمايزات.

---

[1]- أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، مصدر سابق، ص100-101.

[2]- سورة الإسراء، الآية: 85.

[3]- أبو حامد الغزالي: المنقد من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حققه وقدم له: د.جميل صليبا، د.كامل عباد، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط10، 1988، ص151.

[4]- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: د. جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2000، ص413.

[5]- حسين حنفي: تراث وتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط5، 2002، ص161.

لأن العقل لا يمكنه أن يتجاوز المحدود المحسوس، بذلك يشترط فيه "ألا يقف عند هذا المدرك المتناهي فهو صنم قد يعبد فيعوق العقل، وإنما على العقل أن يتجاوز المتناهي إلى اللامتناهي، كما ينبغي أن يتجاوز المحدود إلى اللامحدود"[1].

سيضل العقل قاصرا لا يدل إلا على ما هو محدود من المحسوس المادي العياني، ولهذا رفض المتصوفة العقل والمعقول واستبدلوه بالقلب، باعتباره محل تجليات، فصار "لفظ القلب هو الدال على أداة المعرفة الصوفية كاسم جامع إلى جانب الروح ومن الناحية المعرفية لا يمكن التمييز بين القلب والروح"[2].

لقد عزف المتصوفة عن العقل، ورفضوه وأقصوا آلياته وأدواته، ومنهجه ولغته، واستعاضوا عنه بالقلب ومن حيث تقبله للتجليات التي لا تثبت ولا تقر، وبهذا ثم رفض العقل وإقصاؤه لأن العقل قار وتابت في حين القلب متحول، متقلب بحسب ما يقتضيه التجلي.

ولهذا كان حضور القلب في الخطاب الصوفي بشكل سافر ولافت للانتباه، لأنه يواكب التجليات الإلهية التي لا تقر على حال واحدة، بل هي غير متناهية بحسب دوق المتجلي له. لذلك كان القلب الوعاء الذي تتجلى فيه هذه المعرف الذوقية، ومن هنا كان القلب أرفع عند المتصوفة من العقل من حيث تقبله للمعاني الدوقية، التي لا وجود لها في الحس المتعين، لأنها خارجة عن طور العقل والمعقول، ولذلك سمي القلب قلبا لتقلبه، وعدم ثبوته على حال واحدة.

ولقد أعطى المتصوفة للقلب من الإدراك والتذوق والمعرفة أبعادا أخرى، فجعلوه يرى ويسمع ويتذوق، وفي ذلك يقول النفري: «وقال لي قلوب العارفين ترى الأبد وعيونهم ترى

[1]- حسين ناجي جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1، 1992، ص109.

[2]- المرجع نفسه: ص150-151.

المواقيت»[1]، ويؤكد النفري فاعلية القلب فجعل تراسلا بينه وبين الكون، بل أقام محادثة بينهما بلغة غير اللغة، ونطق غير النطق.

وفي ذلك يقول الحلاج:

قلوب العاشقين لها عيـــــون ❁ ترى ما لا يراه الناظرون

عباد اخلصوا في السر حتـــى ❁ دنوا منه فصاروا واصلينا[2]

ولقد أعادت التجربة الصوفية تشكيل قواعد اللغة، فخلقت لنفسها لغة عرفانية ترتكز أساسا على الرمز فهي قالب لعالمهم الروحاني ونزعاتهم ورؤياهم، فتجاوزا ظاهرة الدلالة وهمشوها، لتخرج ألفاظا في صيغة جديدة تحمل دلالات رؤية باطنية، ليصبح الرمز شفرة حوار بينهم، لأن البوح بأسرار الباطن موت، وانتهاك الآداب مع الله "وقد حذر القوم رضي الله عنهم – من إبداعه الرمز– أو الكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضات على سبيل الرمز والإيماء تمثيلا وإجمالا، ولا يكشف لغيرهم شيئا من معانيه علما بقصور الإفهام عن احتماله وقوف مع حدود الشريعة في الأخذ بما لا بعني وإتباع الله في صون أسرار الربوبية"[3]، فالرمز من بين الوسائل الفنية التي يعتمدها الشعر بل الأدب عامة، حيث أن الشاعر يعمد إلى الإيجاد والتلميح بل اللجوء إلى التصريح وهو نابع من القصيدة نفسها، ويحملك إلى عوالم أخرى، فالرمز هو "اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة التي تتكون في وعيك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستكشف عالما لا حدود له، لذلك فهو إضاءة للوجود المعتم واندفاع صوب الجوهر"[4]. هذا

[1]– محمد عبد الجبار النفري: مواقيف ومناجيات، ضم نصوص صوفية غير منشورة، حققها وعلق عليها وقدم لها بولي نويا اشتوغن، دار المشرق، بيروت، لبنان، دط، 1973، ص99.

[2]– الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليها: محمد باسم عيون السود، دار الكتب العلمية، ط2، 2002، ص187.

[3]– عبد الرحمن بن خلدون: شفاد السائل في تهذيب المسائل، أغناطيوس عبده، خليفة مطبعة الكاثوليكية، دط، 1959، ص48–49.

[4]– أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978، ص60.

الجوهر الذي يضل حبيس صدر الشاعر، ويحاول المتلقي الوصول إليه، فالرمز من أبرز الصعوبات التي يواجهها المتلقي أثناء قراءته لنصوص المتصوفة " لأن شعراء المتصوفة هم أبرز من مارس إعادة التشفير اللغوي في الشعر القديم، ويتمثل في خلق دلالات جديدة ترمز إلى عالمهم ومواجيدهم، هذه الدلالات تقوم على نزع الدلالات الأولى الحسية وإبطال مفعولها "[1].

فالصوفي بالغ في استعمال الرمز لأنه لا يتحدث بلغة العقل بل بلغة الروح والباطن لأنه يعبر عن معاني لا يفهمها العامة، ولا كثير من الخاصة.

ولهذا يتجه الأدب الصوفي اتجاها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون من أهل التصوف.

ففي رأي الصوفيين أن ظواهر الأشياء انعكاسات لبطونها وأقنعة لجوهرها، ولا يخترق تلك الأقنعة الثانية التي يغذي بها الذوق والإلهام...، ولقد عاش الصوفيون في عالم روحي غريب عن الحياة الاجتماعية المحمودة، فليس بغريب أن يبتدعوا بنفسهم مصطلحات خاصة ومفاهيم خاصة للكلمات والألفاظ الشائعة في التعبير.

إن الصوفي في تجربته يعبر بالمحسوس عن اللامحسوس، فهو يخوض في عالم يصعب وصفه والتعبير عنه بلغة عادية، بل يستوجب لغة تتماشى مع هذا العالم (يشاهد) وحال النشوة التي يعيشها لجأ الصوفيون عند تعبيرهم عن مواجيدهم إلى الرمز نظرا لانبهامه أولا، لكثافة ثرائه من ناحية أخرى وقد أجمعت معظم كتب التصوف على أن ذو النون المصري هو أول من استعمل الرمز في شعره، يبين لنا الطوسي في اللمع، معنى الرمز عند الصوفية قائلا:

[1]- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، دط، 1404هـ، ص95.

"الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[1]، بمعنى أن عبارات الصوفية لها في الغالب معنيان أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق، وهذا ما يطلق عليه المعنى الخفي أو الباطني. ومن المتصوفة الذين بالغوا في استخدام الرمز أبي يزيد البسطامي، فهو يقول: «الوصل مثل الفصل، ثم الفصل مثل الوصل لكل واحد منهما اسم ومـــجرى»، ويقول: «ويحلو لي أن أسمي الصخرة ماء»[2].

فالصوفية في تعبيرهم عن وجدانهم وتجربتهم الروحية يستخدمون مختلف الآليات اللغوية كالمجاز والاستعارة، واعتماد الإشارة بدل العبارة إلى غير ذلك من الآليات كون التجربة هجر الظاهر والتوجه إلى الداخل.

[1]- نور سليمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، لنيل شهادة أستاذ للعلوم، بيروت، دط، دت، ص74.

[2]- أدونيس: الثابت والمتحول، دار الآداب، بيروت، ط1، ص253.

خلاصة الفصل:

يعتمد المتصوفة على الدوق والقلب في الوصول إلى الحقيقة الربانية عن طريق الحدس والكشف العرفاني، ومن هنا فالمصطلح الصوفي له وجهان: وجه ظاهري سطحي يدركه عامة الناس عن طريق النقد والنظر العقلي، ووجه باطني لا يدركه سوى الخاصة من علماء الباطن والسلوك الدوق، اعتمادا على العرفان والقلب والحدس، وينتج عن هذا أن للمصطلح الصوفي دلالاتين: دلالات حرفية لغوية ظاهرية ودلالات إيحائية رمزية قائمة على الانزياح والمجاز، وتستوجب هذه الدلالة الرمزية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها.

كما يرى عبد الرزاق الكاشاني أساس هده الاصطلاحات الصوفية قدرة إنسانية خاصة هي ملكة الرمز التي لجأ إليها المتصوفة عساها أن تساعدهم على الإيحاء بما يعتمل في نفوسهم، وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى على اللغة المعتادة التي عانوا كثيرا من قصوره عن البوح بمشاعرهم الوجدانية.

لما رأى الصوفية بأن اللغة العادية لا تمكنهم من الوصول للتعبير عما في نفوسهم لذلك استعملوا لغة الر مز، ومن هنا يمكننا القول أن المصطلح الصوفي دو طبيعة رمزية سطحية باطنية.

الفصل الثالث

المصطلح الصوفي عند ابن عربي

المبحث الأول: المعجم الغزلي

المبحث الثاني: المعجم الخيالي

المبحث الثالث: الثنائيات المتعارضة

تجربة التصوف عند ابن عربي:

أصبح التصوف يشكل معرفة مركزية مند أن صار ابن عربي اسما ظاهرا عليه، صارت هناك كتب باسم هذا الصوفي وهذا الفيلسوف أيضا، وأصبحت قراءته لازمة لكل من يريد أن يعرف مذهب القوم ويلتمس المعنى من رموزهم وكتاباتهم ونصوصهم. نستطيع أن نكتشف مع ابن عربي صورة متجددة للعرفان ووجها جديدا للتصوف فضلا عن معنا مبتكرا للإنسان والوجود. لدلك سمي هذا الفصل بالميتافيزيقا قاصدين المفهوم الفلسفي والغيبي الذي يطرحه ابن عربي للمعرفة، هذا المفهوم المرتبط بحسية الإدراكات التي توجه الذات العارفة ناحية ما يجب أن يعرف كان ابن عربي يمتحن القدرة الإنسانية في الوقوف على عتبات قصوى من الفكر والمعرفة أين تشكلت فئة أخرى من التفكير لم يكن مألوفا للعقل ولا للوجدان، لقد غير ابن عربي وجهة التفكير جذريا، لقد أقام فكره على الخيال، آمن به ودعى إليه وأسس له بدافع باطني عميق وفلسفة ناضجة وفكر حر من التزامات العقل المتزمت. يلزم الحديث عن التجربة من حيث كونها المجال الحيوي للمعرفة بما في ذلك الجمال، فالجمال نفسه لابن عربي تجربة تعاني على مستوى الحس[1].

تجربة ابن عربي الصوفية من الاتساع والعمق ما يجعلها مشروعا لكتابات متعددة، فهي تجربة وجودية كونية لا تقف عند حدود العقل الضيقة، فهناك توسم واستيباق لحالات الإنسان الممكنة، فهو لا يتعاطى التجارب والمعارف من باب الاختزال والتجزئة بل من باب الكلية والشمولية، ففي تجربة ابن عربي نقطة النهاية تمثل نقطة البداية. يقول حامد أبو زيد: " يتميز فكر ابن عربي في بنيته بخاصية نادرة جدا لها نظيرا في فكر مفكر آخر، تمثل تلك الخاصية في أن أي نقطة بداية يختارها الباحث للإبحار في فكر ابن عربي تحيل إلى نظامه الفكري كله، إنه فكر يقوم

[1]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2004، ص201.

على بنيته دائرية مماثلة لبنية الوجود، وأي نقطة على المحيط يمكن أن تكون هي نقطة البداية، وتكون في الوقت نفسه هي نقطة النهاية[1].

المبحث الأول: المعجم الغزلي

الغزل غرض من الأغراض الشعرية المعروفة، والغزل هو التغزل بالمحبوب والنعي به وذكر خصاله الحميدة والرفيعة، والاشتياق إلى المحبوب والتفجع والحزن عند مفارقته.

ولا شك أن لكل أدب أغراض شعرية يقوم عليها ويكتب على منوالها، فمثلا نجد الأدب الصوفي وكغيره من الآداب الأخرى له عدة أغراض شعرية ونذكر منها الغزل الذي هو مجال دراستنا. ففي الأدب الصوفي يصعب على القارئ استخراج ما هو صوفي مما هو غزلي أو خمري إلا بما تعطيه لنا بعض الكلمات الصوفية، لذلك كان ولا زال التأويل هو الوسيلة الوحيدة التي نقرأ من خلالها هذه النصوص. فمثلا نجد ابن عربي حين أحب ابنة شيخه، ثم أصبحت تمثل مجال من مجالات الحق وبالتالي لم يعشق فيها إلا الله، فعمد إلى تأويل تعبيراته إلى معاني صوفية باطنية دعا القارئ لكي يصرف الخاطر عن مظهرها وطلب الباطن حتى يتسنى له فهم ما ينطوي عليه من معاني وأسرار"[2].

قال ابن عربي:

فَاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا[3] ❁

يعدّ "ترجمان الأشواق" من أهم المؤلفات الشعرية لابن عربي ويمثل أنموذجا مثاليا للغزل الصوفي، وقد اخترت نماذج من هذا الديوان لأنه مازج التجربة الإنسانية العاطفية العادية بالتجربة الصوفية الروحانية الميتافيزيقية، وفيه تمازج نادر بين لغة الصوفي الرمزية الغارقة في الغموض، والتي

[1]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص201.

[2]- آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2002، ص231.

[3]- المرجع نفسه، ص322

تعبر عن حب إلهي خالص، وبين لغة العاشق الشاعر الذي جاشت عواطفه لتصب في قالب قصيدة غزلية فائقة الإحساس حتى لتكاد تصنفها ضمن قصائد الحب الإنساني الرائعة.

إن "ترجمان الأشواق" لابن عربي قد جاء "تعبيرا عن لواعج الحب عندهم بدافعهم الإنساني وتوقهم الروحي، فقد كان هذا الديوان استجابة إنسانية وخالصة لحالة من حالات الإعجاب والانبهار بامرأة خارقة الجمال خلقا وخلقا، تسنى للشاعر أن يعيش معها وأسرتها في ظروف عادية"[1].

إن شعر ابن عربي في ديوانه هذا له ظاهر وباطن، فأية قصيدة من قصائده تتوجه إلى قارئين في وقت واحد، فهي بحسب ظاهرها أو بنيتها السطحية قصيدة غزلية عادية، وفي بنيتها العميقة قصيدة صوفية تتحدث عن تجربة عرفانية ذاقها الشاعر، ويتم العبور من ظاهرها إلى باطنها عبر تغيير دلالات الكلمات والانتقال بها من معانيها المعجمية إلى معاني صوفية[2].

يحمل ترجمان الأشواق تجربة صادقة، ويترجم حنينا وشوقا مضنيا يعانيه الشاعر، وإن المقدمة التي كتبها الشاعر هي توضيح لإنشاء هذا الديوان[3]، تشير إلى تجربة ذاتية إنسانية في علاقة بريئة، لكنها بشرية بكل مكوناتها، طرفاها رجل وامرأة هي تلك الفتاة التي ذكرها الشيخ في مقدمته، وتحدث عن ظروف التعرف إليها، والمجالس التي جمعته بها، ثم نجده في خاتمة المقدمة يصرف الأمر برمته إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية على طريقة الصوفية.

ولعل الشيء الجامع بين التجربتين الإنسانية والروحية هو الحب العذري البريء الذي لا يروم صاحبه من ورائه أكثر من لذة المعاناة والحرمان ومعايشة الأطياف والذكريات[4].

---

[1]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، ص76.

[2]- محمد علي كندي: مرجع نفسه، ص75.

[3]- ينظر: ابن عربي، ديوان شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2006.

[4]- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، مرجع سابق، ص76.

وهو أمر ينسجم مع منهج الصوفية في المصابرة على مثل هذه المجاهدات، ومن ثم قد تكون تلك الفتاة البارعة مثيرا ماديا لفيوضات روحية ربانية بأسلوب المجاهدة والمصابرة والاستدعاء، " وإن أهم ما عثر عليه في شعر الغزل هو ما تصلح تسميته بالمعادل الرمزي للحالات الشعورية الإنسانية المستشارة في لحظات الوجد بالله، وفي حالات التعبير عن محبة العبد للرب، والقبول بما يجريه عليه من أحوال البسط والفيض"[1].

إن هذا الارتقاء في الحب والسمو به سيظل حبيس النفس الإنسانية، لا يجد له منقذا سوى بعض التأوهات وتصاعد الأنفاس الحارة، وربما في الدموع والأعين الذابلة من جراء معاناة الحب في طلب القرب من محبوبه ومطلوبه، وإذا ما أراد الصوفي البوح لم يجد في اللغة ما هو أقرب إلى حالته من حالات الحب الإنساني التي تناولها الشعراء غزلا رقيقا يحمل أسمى العواطف وأنبلها، فيلجأ حينئذ إليه الغزل وإلى تأوهات المحبين يستمد منها العون والعزاء لما هو فيه.

ونجد لابن عربي حديثا منفصلا عن الحب والعشق في كتابه الشهير "الفتوحات المكية"[2] ويبين أعراضهما، ومن هذه الأعراض عدم القدرة على مصالحة النوم، ولا التقرب من الطعام، ولا يدري العاشق في رأيه لماذا وبسبب من يجري كل هذا للعاشق وتلك مع ذلك أكبر لذة للعاشق حينذاك... والعاشق ينغمس في حبه إلى درجة أنه ينسى في كثير من الأحيان شخص المحبوب، فيصبح الحب هدفه الأساسي وهنا ينقل لنا ابن عربي مثلا كثير الورود في التراث العربي بخصوص شاعر الغزليين قيس الذي عشق ليلى وهام بحبها، فكان يلهج باسمها، ولا يمل من تكراره، فتظهر ليلى أمامه لتلبي طلبه، غير أنه يأمرها بالابتعاد عنه، لأنه مستهلك مشغول بتلبية نداء الحب وحده وليس لديه، والحال هذه وقت يخصصه لها ليلتفت فيه إليها [3].

[1]- أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، 2007، ص187.

[2]- ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، دت، ط2، ص63.

[3]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 63.

وإذا صح ذلك فمن الواضح هنا، تحول من الانشغال الموضوعي الجوارحي والحسي بشخص المحبوب واقعيا، إلى الاستهلاك ذاتي والشعوري والوجداني في الاعتبارات المتعلقة به ذهنيا أو وهما، ولهذا فإننا نجد الدكتور زكي مبارك يعد جميل بثينة ومجنون ليلى وابن الدمنية وقيس بن الملوح من أقدم الصوفية، وأطولهم باعا في الزهد [1]

وابن عربي الإنسان والصوفي هو من هؤلاء المحبين، يقصد إلى ما يقصدون، ويعاني ما يعانون، وقد كتب عن الحب وذاقه، واكتوى من لواعجه سواء في مستوى الحب الإنساني أو الإلهي وهو القائل: [2]

طالَ شَوْقي لِطَفْلَةٍ ذاتِ نَثْـــرٍ ❁ ونِظـــــامٍ ومِنْبَرٍ وَبَيـــانِ
من بناتِ الملـــوك من دارِ فرسٍ ❁ من أجلّ البلادِ من أصْبَهَانِ
هيَ بنتُ العِرَاقِ بنتُ إمامـــي ❁ وأنا ضِدّهـــا سَلِيلُ يمـــاني

لقد شاء القدر أن يلقى الصوفي الإنسان بمكة المكرمة فتاة اصبهانية جذابة حسناء ساحرة الطرف، وهو إمام من الأئمة العارفين، هام بحبها وعشقها، ولما كان رجلا صوفيا غير عادي قام بمغازلتها، ثم ارتد عنها، وذلك عندما اضطر إلى شرح الديوان لما أنكره عليه بعض الفقهاء فأرجع كل تلك الأبيات الغرامية بما تفيض به من الميل وتتلوى به من الإحساس وتتحرى به من الجوى والشوق إلى الرموز في الحب الإلهي، إذ تتلاشى بمهارة فائقة المحبوبة المخلوقة لتعوض وتؤول بالمحبوب الخالق الأزلي[3].

وهكذا يمضي ابن عربي في شرح وتأويل بقية الأبيات فيرجعها كلها إلى معان ورموز إلهية، فيستغل بدلك كل ما يمكن أن يرد في شعر الغزل من الناحية الموضوعية واللغوية لحشده ضمن

[1]- ينظر: زكي مبارك التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، ط1، دت، ص17.

[2]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 71-72.

[3]- جميلة قرين، ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2017، ص153.

الرموز "سيعمل على استنباطها ولا غرابة في ذلك، وهو يرى في الوجود مسرحا تجلت فيه صفات الذات الإلهية وأسماؤها تجليا ماديا تدركه الحواس المركبة في الإنسان"[1].

ونلاحظ عند ابن عربي في كتابه ترجمان الأشواق الذي نظمه في ابنة شيخه وراح بعد ذلك يفسر ويشرح كلماته وأبياته شرحا صوفيا ونحن قد أخدنا من هذا الديوان الشعري ثلاث قصائد لنبين غزل ابن عربي ألا وهي: قف بالطول، أحبابنا أين هم، سلامى على سلمى.

قف بالطول الدارسات:

قِف بِالطَلولِ الدارِساتِ بِلَعلَعِ ❁ وَانـدُب أَحِبَّتَنا بِذاكَ البَلقَعِ
قِف بِالدِيارِ وَناجِها مُتَعَجِّباً مِنها بِحُسنِ تَلَطُّفٍ بِتَفَجُّعِ
عَهدي بِمِثلي عِندَ بانكَ قاطِفاً ثَمَرَ الخُدودِ وَوَردَ رَوضٍ أَينَعِ
كُلَّ الَّذي يَرجو نَوالَكَ أُمطِروا ما كانَ بَرقُكَ خُلَّباً إِلّا مَعي
قالَت نَعَم قَد كانَ ذاكَ المُلتَقى في ظِلِّ أَفناي بِأَخصَبِ مَوضِعِ
ذ كانَ بَرقي مِن بُروقِ مَباسِمٍ وَاليَومَ بَرقي لَمعُ هذا اليَرمَعِ
فَاِعتُب زَماناً ما لَنا مِن حيلَةٍ في دَفعِهِ ما ذَنبُ مَترِلِ لَعلَعِ
فَعَذَرتُها لَمّا سَمِعتُ كَلامَها تَشكو كَما أَشكو بِقَلبٍ موجَعِ
وَسَأَلتُها لَمّا رَأَيتُ رُبوعَها مَسرى الرِياحِ الذارِياتِ الأَربَعِ
هَل أَخبَرَتكِ رِياحُهُم بِمَقيلِهِم قالَت نِعمَ قالوا بِذاتِ الأَجرَعِ
حَيثُ الخِيامُ البيضِ تَشرُقُ لِلَّذي تَحويهِ مِن تِلكَ الشُموسِ الطُلَّعِ[2]

شرح الأبيات:

– البيت الأول: ترمز الطلول هنا إلى أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين، والدراسات المتغيرة بالأحوال لانتقاله من حال إلى حال بسبب ولعها ويدعو لندب الأحبة والبكاء عليهم، والأحبة

[1]– أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديثة، الأردن، دط، 2007، ص103

[2]– عبد الرحمن المصطفاوي: ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص136.

هنا هي الأسماء الإلهية فيعني قلبه المنعوت بالتجريد وإفراغها من السكان الذين كانوا قد عمروها وهي الخواطر الإلهية والملكية الخاصة[1].

- البيت الثاني: فإن ابن عربي يشير هنا بالديار إلى المقامات وقوله: «وناجه متعجبا لعدم النازل فيها مع ما يراه من حسنها وبهائها» وقوله كذلك: بحسن وتلطف يتفجع، ويعني يستنزلها فيها مع مقام اللطف بحال المكلف بها الحزن لها لما هي عليه من عدم النازل"[2].

- البيت الثالث: يقصد بهذا البيت كم شهدت من حب مشتاق بروضك يقطف من ثمار المعارف القيومية، "يعني التخلف بها، فإن أصحابها اختلفوا في التخلف بالقيومية، ومذهب ابن عربي هو التخلف بها، وقوله كذلك، وورد روض أينع، ما تحمله الوجنات من الحمرة يشير إلى مقام الحياء، ويقول: أينع، يريد أنه نتيجة مراقبة ومشاهذة وقت النزول" [3].

- البيت الرابع: فإنه يقول كل من طلب منك أمرنا له غيري "، وذلك لعدم العناية، وفيه أيضا إشارة في حق نفسه إلى مقام عال ناله و لم ينله أحد غيره من أمثاله، لأن البرق مشهد ذاتي، فإذا أمطر فهو ما يحصل في قلب المشاهد من المعارف التي تثمر فنه على أنه مشهد ذاتي في حجاب ممثل كما قال حق جبريل عليه السلام قال تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[4].

- البيت الخامس والسادس: هذا البيت معزى إلى الصفة التي تجلت له: فتؤكد له ذلك الملتقى مع المحبين من أشباهه في رحمة الذات الإلهية، بأكثر علم نافع، وإذا كان بريقها (تجليها) في صورة مثالية حسنة جميلة من مقام الابتهاج والسرور بظهور المباسم التي عنها ظهر هذا التجلي، فجاء في صورة جمادية "اليرمع هو حجارة، فهي في العادة غير معشوقة، فتجلب له في مقام لا يتقيد

[1]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، لبنان، دط، سنة 1966، ص86.

[2]- المصدر نفسه، ص31.

[3]- المصدر نفسه، ص31.

[4]- سورة مريم، الآية: 17.

بالمحبة والعشق، لأنه لا صورة له، فأينما نجد لفظ (البرق) في شعر ابن عربي، فإننا نحال إلى رمز التجلي، أو مشهدا من مشاهده، وكثيرا ما كان يربط البرق بالنار أو الشوق، لسرعة حدوث هذا الخاطر وزمن تواصله.

- البيت السابع: فهو هنا لا يعاتب الزمان وإنما يعني بالحركات الفلكية الجارية التي تفرق الأحباب ويشير إلى قوله تعالى: "...ومنكم من يرد إلى أرذل العمر "[1]، وهو الهرم الكائن عن مرور الأزمات لكي لا يعلم من بعد علم شيئا، وهو فراق الأحبة.

- البيت الثامن: وفي هذا البيت يريد ابن عربي قوله تعالى على لسان نبيه: "ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض روح عبد المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءلته ولا بد له من لقائي"[2].

كما لنا في معنى هذه الأبيات والتي هي لابن عربي يقول في كتابه ترجمان الأشواق:

يُحِنّ الحَبيب إلـــى رؤيتـــي ❁ وأنـــا إليهُ أشـــد حَنينـــــاً
وتهفو النفوُس وتأبى القَضاف ❁ أشكو الأنين ويشكو الأنينـــا[3]

- البيت التاسع: عندما سألها لما رأى ربوعها، يعني المحل تخترقه الأهواء الأربعة، وهذه الأهواء هي: الجنوب، الشمال، الصبا والدبور. وهنا يشير إلى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ ...﴾[4]. أي أنه يريد عالن الأنفاس والأرواح التي تنسمت من هذه الجهات من منازل الأسماء الإلهية.

- البيت العاشر والحادي عشر: كأنه يقول هل أخبرتك هذه السمات الإلهية بحيث هو هنا يشير إلى قوله ﷺ:{ ترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة}[5]، والظهيرة هي وقت القيلولة، كما

[1]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص 79.
[2]- المصدر نفسه، ص34.
[3]- قدور رحماني: ابن عربي وكتابه ترجمان الأشواق، دار صادر بيروت، لبنان، دط، 1966، ص40.
[4]- سورة الأعراف، الآية: 17.
[5]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، مصدرسابق، ص40.

أنه يقصد بدأت الأجرع أي لما فيه من تجريع الغصص بقوة سلطانه على المحل، فيلجون خوف الاختراق من سبحات الأنوار إلى الخيام البيض، وإنه يرى بأن أنوار هذه الخيام ليست منها هي مما تحتها من شموس المعارف بآفاق قلوبهم، فمن ذلك إشراقها وبياضها.

كما نجد قصيدة أخرى لابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق والتي عنوانه:

"أحبابنا أين هم؟".

أحبـــابُنا أين هُمُ؟ بالله قولوا: أين همْ ❁
كما رأيتُ طيفهم، فهلْ تريني عينهمْ ❁
فكم، وكم أطلُبُهم، وكمْ سألتُ بيـــنهم
حتّى أمنتُ بينهم، وما أمِنْتُ بيـــنَهمْ ❁
لعلّ سعدي حائلٌ بينَ النّوى وبيـــنهم
لِتنْعمَ العينُ بهمْ، فلا أقولُ: أيـــنَ هم[1] ❁

شرح الأبيات

- ففي البيت الأول: قول ابن عربي: أحبابنا " هنا يريد الأرواح العلوية بالأبنية اللائقة
- بهم، وأخذ يقسم عليهم بالله الاسم الجامع أين هم ؟ والجواب هنا هم في قلوب محبيهم"[2].
- *أما البيت الثاني: عند قوله كما رأيت طيفهم يريد تجلبهم في عالم المثل والصورة، فهل تريني عينهم؟ يريد حقيقتهم في عالم اللطف والمعاني من غير تجسد.
- وفيما يخص البيت الثالث فقوله: وكم طلبتم لأظفر بهم وانتظم في سلكهم بالتخلص مما أنا فيه وكم سألت بينهم أي وصلهم والبين هنا الوصل، قال تعالى: ﴿.. لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ..﴾[3].

[1]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، مصدرسابق، ص40.
[2]- المصدر نفسه، ص25.
[3]- سورة الأنعام، الآية: 94.

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

- وأما البيتين الأخيرين الخامس والسادس إن ابن عربي يقول: "لعل منايا الإلهية سبقت ليفي القدم تحول بين البعد وبينهم وإدراكهم، فأظفر بالمطلوب وتنعم عيني بمشاهدتهم، فلا أقول بعد ذلك أين هم لحضوري عندهم وحضورهم عندي"[1].

كما نجد قصيدة أخرى والتي عنوانها: "سلام على سلمى".

سلامٌ على سلمى ومَنْ حلّ بالحِمَى ❁ وحقَّ لمثلي رقةً أنْ يسلِّما
وماذا عليها أنْ تردَّ تحيَّة ❁ علينا ولكنْ لا احتكامٌ على الدُّمى
سروا وظلامُ اللَّيلِ أرخى سدولهُ ❁ فقلتُ لها صُبَّا غريباً متيَّماً
أحاطتْ بهِ الأشواقُ شوقاً وأرصدتْ ❁ لهُ راشقاتُ النُّبلِ أيَّانَ يَمَّما
فأبدتْ ثناياها وأومضَ بارقٌ ❁ فلم أدرِ مَنْ شقّ الخَنَادِسِ منهُما
وقالت: أما يَكفيهِ أنّي بقَلْبِهِ ❁ يشاهدُني فيلّ وقْتٍ أمَا أمَا[2]

شرح الأبيات

في هذه القصيدة ابن عربي متغزلا بمحبوته، مقرئا إياها السلام، وباتا شوقه وحنينه على عادة شعراء الغزل.

- البيت الأول: إن ابن عربي يشير ابن بسلمى إلى حالة سليمانية من مقام سليمان عليه السلام، وأما من حل بالحمى وهو يعني أشبهها، وأنها في مقام لا يناله، وهذا المقام هو النبوة، وحق لمتلي أي أنه في مقام المحبة والرقة إشارة إلى الانتقال إلى عالم اللطف[3].

[1]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، المصدر السابق، ص46.
[2]- المصدر نفسه،ص25.
[3]- المصدر نفسه، ص25.

- البيت الثاني: في هذا البيت فهو يرى أن ردت عليه التحية، فهو من باب لمن لا من باب أنه يجب عليها ذلك لأن الله لا يجب عليه شيء فإن كل ما يهبنا الله سبحانه وتعال فهو منة منه فقط، والدمى وهي صورة الرخام وضعه جمادية أي لا ترد بلسان النطق، لأنه لو وردت بلسان النطق، لكان نطقها غير ذاتها، فتكون مركبة وحدانية الذات من جميع الجهات.[1]

- البيت الثالث: فابن عربي يقصد بسَرُوا في هذا البيت بالإسراء، ولا يكون الإسراء إلا في الليل، فمعارج الأنبياء لم تكن إلا بالليل لأنه محل الإسراء وعدم الكشف، وظلمة الليل هي حجاب الغيب، أر حجابه الذي هو وجود الجسم الكثيف، أما الصبا وهو المحب والصبابة وهي رقة الشوق ومتيما أي قد تيمه الحب[2].

- البيت الرابع: فالأشواق التي أحاطت بهذا الحب وصفها ابن عربي بالشوق إليه.[3].

- البيت الخامس: يرى ابن عربي في هذا البيت بأن التبسم كان كشفا يسرع إليه، وكان البرق مثل التبسم، فاتخذ التبسم مع البرق فوجد المحب ذاته كلها نورا، قال تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...﴾[4].

- البيت السادس: فإن ابن عربي يقول: « بأنها قالت له هذه الحقيقة الإلهية في هذه الصورة المثالية بلسانها: لا تطلبني من خارج ويكفيه تتزلي عليه بقلبه، كما هو يراني في ذاته في كل ساعة يعني الوقت أي أيام الله تعالى»[5].

---

[1]- محي الدين ابن عربي: ترجمان الأشواق، مصدر سابق، ص25.

[2]- المصدر نفسه، ص42.

[3]- المصدر نفسه، ص42.

[4]- سورة النور، الآية 35.

[5]- المصدر نفسه، ص43.

المبحث الثاني: المعجم الخيالي

1- مفهوم الخيال عند ابن عربي:

يشكل ابن عربي أنموذجا لمن أعطى للخيال معاني متعددة أو متباينة أحيانا، مع الإشارة إلى أنه عمل على أن ينتهي بناء إلى مقام يزول معه أي تناقض وتعدد ظاهر بين تلك المعاني، حيث يرى ابن عربي أن الخيال هو إحدى قوى النفس التي تقوم بعملين متميزين:

العمل الأول: عمل استرجاعي تمثيلي حيث تحفظ قوة التخيل ما يدركه الحس، فعملها هنا تمثيل حسي وصور باقية في النفس بعد غياب المحسوس، فالخيال "لا يمسك إلا ماله صورة محسوسة أو مركب من أجزاء محسوسة تزكيها القوة المصورة"[1] عملها هنا يشبه الذاكرة في استرجاع الصور المدركة حسيا.

والعمل الثاني: عمل إبداعي يعمل فيه الخيال على تجاوز الاسترجاع إلى الاستفادة من مدركات الحس في إبداع صور لا وجود لها في الواقع، لهذا يرى ابن عربي أن الخيال هو من أعظم القوى التي خلقها الله في الإنسان حيث يقول في نص له أورده محمود قاسم: «فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال»[2]. نظرا لما له من سلطان ولما يدركه من حقائق، فالخيال عند ابن عربي أوسع من الأرواح في التنوع في الصور لأنه "يقبل ما له صورة، ويصور ما ليس له صورة"[3].

والمعنى الذي أعطاه ابن عربي للخيال لا يبتعد عما توصل إليه الباحثون في تحديد هذا المفهوم حيث يقول: « يتحدد الخيال بوجه عام بأنه العملية الذهنية التي تتولد عنها الصور، وقد تنشأ هذه الصور الذهنية عن عملية استرجاع الإحساسات في حالة غيبية الأشياء التي استثارت

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، ج3، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1975 ن ص63.

[2]- محمود قاسم: الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1969، دط، ص01.

[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج4، ص298.

هذه الإحساسات... كما تنشأ الصور الذهنية عن عملية خلق على غير مثال من صنع مخيلتنا، وهو ما يعرف بالتخيل الإبداعي الذي ينشئ الإنسان من خلاله الآيات الفنية ويطور العلوم والتقنيات»[1]. والخيال كذلك هو تلك الصور المرئية في المرايا، وهي متنوعة ومختلفة باختلاف طبيعة المرايا وأحجامها وأشكالها، يضيف ابن عربي إلى معنى الخيال هذا (الاستحضاري والإبداعي) معاني أخرى لها أبعاد نفسية وفلسفية مميزة بطابع ديني، حيث يرى أن الخيال هو تلك الصور المرئية في المنام، فالنوم هو أكبر ميدان ينشط فيه الخيال، ثم إن الدنيا برمتها خيال في خيال لأنها ليست إلا معبرا ومناما نجتازه إلى اليقظة الأبدية (الآخرة)، وهذا استنادا إلى قوله ﷺ: {الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا}[2].

وهذا يعني أنه حين كان نائما فهو يتخيل أي تظهر عليه الحقائق التي كان يعيشها في دنياه، فبدلك يعرف أنه كان نائما في غفلة، وفي وهم وهو غير منتبه للحقيقة، وبموته يحصل له انتباه كلي فمن أجل ذلك فهو عالم بعيد جدا عن الحقيقة، فأينما وجد فهو مقيد بالخيال والوهم ومعاشهم أو معادهم فهم في غفلة عن الله، فاعتبروا نائمين، أما الذين هم حاضرون بعيدون عن الخيال، فهم منتبهون، وبما أن البرزخ مصطلح من الخيال عند ابن عربي، فأهله نائمون ونومهم أخف من أهل الدنيا، فهم منشغلون بما كان منهم وما هم فيه عن الحضور مع الله، كذلك أهل القيامة فهم أيضا يشغلهم الحساب، حتى أهل الجنة فيشغلهم النعيم أو العذاب الذي هم فيه من الحضور مع الله، لكن نومهم أخف من أهل الحشر. كما أن الوجود والكون كله خيال أيضا، والإنسان جزء من الكون وصورة مصغرة من العالم، فهو أيضا خيال. والخيال كذلك هو تلك الصور المرئية في المرايا،

[1]- كمال بكداش: الخيال، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص416.

[2]- حديث ذكره العجلوني في كتابه، كشف الخفاء على أنه من قول علي ابن أبي طالب، كما نسب للشعراني قوله أن هذا الحديث هو للتستري ونصه: "الناس نيام...إذا ماتوا ندموا،وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم"، ينظر: العجلوني إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 198، ج2، ص414.

وهو متنوعة ومختلفة باختلاف طبيعة المرايا وأحجامها وأشكالها المقعرة المسطحة، وباختلاف الحيز الذي يحتله الرائي لها، فإذا وقف أمامها رأى نفسه، وإذا وقف بجانبها رأى غيره[1].

الكون، الإنسان، الدنيا، المنام، المرآة: كل هذه المعاني للخيال تتقاطع عند ابن عربي في مفهوم واحد يوحدها، ألا وهو: الواســـطة أو التوسط، وهو المعبر عنه بكلمة "البرزخ".

تعني كلمة برزخ في اللغة العربية "ما بين كل شيئين حاجزا"[2]. وابن عربي إذ يسمي الخيال برزخا، فلأن هذه الكلمة تعبر بدقة عن ذلك الأمر الفاصل بين مختلف التنائيات والحقائق، وقد يكون استمدها بمعناها من القرآن الكريم حيث وردت في أكثر من موضع منها قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20)﴾[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾[4] فالبرزخ الذي بين البحرين لا يمكن إدراكه بعين الحس، كما لا يمكن تحيد امتداده أو مجاله المادي بالبط كما هو الشأن في الخيال باعتباره أمرا فاصلا بين معنيين، ويقول ابن عربي: «علن أن البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم/ وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، يسمى برزخا اصطلاحا، وهو في نفسه، وليس ذاك إلا الخيال»[5].

إذن البرزخ هو الخيال، تلك الواسطة الفاصلة بين أمرين مختلفين، الوجود والعدم، النفي والإثبات... هذه الخاصية التي للخيال في أنه فاصل وجامع في نفس الآن بين المتناقضات تنطوي على أهمية معرفية، حيث تشكل إحدى أهم الحقائق التي على الإنسان إدراكها ومعرفتها، ذلك لأن ابن عربي يقسم الحقائق الكونية إلى ثلاثة مراتب وأنواع هي: المعقولات والمحسوسات

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، دار صادر، بيروت، تحقيق إبراهيم مدكور وعثمان يحي، ط1، 1975، ص409.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، ج01، تحقيق عبد الله علي الكبير وغيره، دار المعارف، مصر، دط،1981، ص256.

[3]- سورة الرحمن، الآية: 19-20.

[4]- سورة الفرقان، الآية: 53.

[5]- ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، ج3، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1975، ص408.

والمتخيلات. ويعتبر المعقولات حقائق علوية، والمحسوسات حقائق سفلية، والمتخيلات هي الحقائق البرزخية[1]. فالمعرفة التي تأتي عن طريق الخيال معرفة تتوسط المعرفة الحسية والعقلية، فتفصل بينهما، وفي نفس الوقت تمكن الإنسان العارف من الرقي نحو المعقول أو التزول نحو المحسوس.

يحصي لنا ابن عربي نماذج عدة من البرازخ منها وجود برزخي، وصور وأجساد وأرواح ومشاهد برزخية تشكل في مجموعها الحقائق البرزخية وتحصيله يعطي علم البرزخ الذي هو علم الخيال ن منها أن الوجود برزخ لأنه يفصل ويجمع بين أمرين هما الطبيعة المادية المكونة له وحقيقة الأسماء الإلهية والصفات المتجسدة فيه، وأن هذا الوجود نفسه له برزخ هو الإنسان الكامل الذي وجد الوجود من اجله ونموذج الإنسان الكامل هو محمد ﷺ، لذا سمى ابن عربي هذا البرزخ بـــ"البرزخ المحمدي"[2]. وهو ما يتميز فيه الظهور المادي للعالم عن بطون الأسماء الإلهية الكامنة فيه.

يقول ابن عربي في هذا الصدد: "اعلم أن الوجود واحد، وله ظهور هو العالم، وله بطون وهو الأسماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما، ليتميز الظهور عن البطون، والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل ﷺ ، فالظهور مرآة البطون، والبطون هو مرآة الظهور، وما بينهما فهو مرآة جمعا وتفصيلا "[3].

ليس الإنسان الكامل والمتمثل في الحقيقة المحمدية برزخا وحيدا، بل الإنسان بصفة عامة يعتبره ابن عربي برزخا، ذلك لأن هذا النوع من الكمال غاية كل فرد العمل لبلوغها، باعتبار أنه خليفة الله في أرضه، وباعتباره- أيّ الإنسان- محور الكون وسبب نشأته، خاصة وأنه جامع لحقائق الكون من خلال مكوناته المادية التي لا تخلو من العناصر الأربعة: ماء، نار، تراب،وجامع لحقائق إلهية في كونه نفخ فيه الله من روحه، وحامل لصفاته وأسمائه الحسنى من عدل ورحمة

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص150.

[2]- ابن عري: كتاب الإسر إلى مقام الإسراء، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1948، ص77.

[3]- ابن عربي ك تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1، سنة 1988، ص98.

وإبداع... الخ. يقول ابن عربي في هذا الشأن: «... الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم وأبرزه في نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث، وأسماء القديم أقامه سبحانه معنى رابطا للحقيقيين، وأنشأ برزخا جامعا للطرفين والرقيقين، أحكم بيديه صنعته وحسن بعنايته صبغة»[1].

هذا ويبين ابن عربي في موضع آخر كيف أن الإنسان يف كفاصل وواصل بين أمرين ويقع في برزخ، وهو في حد ذاته برزخ، يقع بين عالمين، علوي (الحق)، وسفلي (الخلق)، يفصل بينهما ويجمعهما في آن واحد، ولهذا حقت له الخلافة ونال السيادة على العالم دون غيره من الكائنات والعوالم، ويقول ابن عربي: «اعلم أن الإنسان موجود في برزخ كالخط بين الظل والشمس والبرزخ الذي بين البحرين، فهم في العالم بين العلو وهم الروحانيات والعقول، وبين العالم السفلي وهي الحيوانات والنباتات والمعادن والأرض... وهذا البرزخ الذي هو الإنسان مركب من العلوي والسفلي، فهو أيضا ربه ومعنى ربه سده ومالكه... وهذا الموجود الإنسان جامع لهذه المعاني كلها، فلهذا صحت له الخلافة دون غيره من العوالم»[2].

فالخيال هو ذلك الأمر الذي يتوسط المحسوس والمجرد، الروحي والجسماني، الفكري والمادي، هو الواسطة الفاصلة بين كل هذه الثنائيات، والجامع بين المتناقضات، فكل أمر فصل بين نوعين من الثنائيات أو جمع بينهما هو الخيال، لهذا اعتبر ابن عربي الإنسان والدنيا والوجود والكون والخيال حيث يقول: «إنما الكون خيال، وهو حق في الحقيقة»[3]. وهكذا فالعالم ككل هو نموذج للوسط بين الثنائيات، فهو يجمع بين المحسوس والمجرد وفيه المعلوم واللامعلوم، كما يوجد به الكثيف واللطيف، وكذلك الإنسان هو وسط بين الكائن الروحي والمادي، لهذا إذن اعتبر ابن عربي العالم خيالا والإنسان خيالا.

[1]- ابن عربي: كتاب عقلة المستوفر، مطبعة بريل، مدنية ليدن، 1336 ه، ط01 ن ص43.

[2]- ابن عربي: رسلة القسم الإلهي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط01، 1948، ص21-22.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، حققه وعلق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 ن 1980، ج1، ص159.

يلاحظ في نصوص كثيرة أن ابن عربي ربط بين الخيال والرؤى وعلم تعبيرها بما يؤدب إلى الصدق فيها، كرؤيا الرسول ﷺ للبن، وتأويله إلى العلم، كرؤيا يوسف عليه السلام للكواكب والشمس والقمر له ساجدين، فأولها والده على أن إخوته يكيدون له، فمثل هذه الرؤى الصادقة والتعبير الصحيح لها لا يتعلم ويكتسب، بل يمارس بفضل نور إلهي يقذفه الله في قلب من أراد من عباده، والخيال من هذا النور، يقول ابن عربي: «فجعل الله هذا الخيال نورا، يدرك به تصوير كل شيء، أي أمر كان...فنوره ينفذ في العدم المحض، فيصوره وجودا، فالخيال أحق باسم "النور" من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية»[1].

إن الصوفية في تناولهم لنظرية الخيال قد تعروا للخيال من المفاهيم التي على أساسها أقاموا علمهم من بينها: الرؤيا، وقد استندوا في ذلك إلى آيات من القرآن الكريم، نحو: رؤيا سيدنا إبراهيم عليه السلام، فإنه يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام لقوله تعالى: ﴿... قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى...﴾[2].

حيث رأى إبراهيم ما رأى في منامه فيما ينتظر إسماعيل أن يرى ما يرى في يقظته، فالأول في خيال متصل وله عبور من ظاهره إلى باطنه، والثاني في خيال منفصل وله هو الآخرة عبور من ظاهر إلى باطنه، فهي بذلك. تلك هي طبيعته التير يراها المتصوفة متغيرة متبدلة في كل لحظة لأنهم يرون العالم بعين الخيال فما يراهم غيرهم ثابتا لا تبدل فيه ولا تحول لأنهم يشهدونه بعين الحس، والصوفي إنما رحلته في الأصل هي ارتقاء من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، بذبك إن عالم الشهادة ما هو إلا خيال حقيقته متوارية في عالم الغيب. ولن يستطيع الإنسان الوصول إليه إلا بعد الموت.

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، دار صادر، بيروت، ط1، 1975، ص416.

[2]- سورة الصافات، الآية: 102.

تلك الرحلة الخيالية هي معراج الصوفي حيت ينتقل فيه من المحسوس إلى اللامحسوس رغبة في الوصول إلى المعرفة التس تستدعي من الصوفي الارتقاء المستمر في الأحوال والمقامات حتى يصفي باطنه ويتلاشى ظاهره عبر مراحل رحلته[1].

بلوغ الكمال الإنساني والوقوف على حقيقة الكون انطلاقا من الحديث القدسي الذي يوليه المتصوفة اهتماما بالغا، والذي جاء فيه " كنت كنزا مخفيا فأجبت أن أعرف فخلقت خلقا وتعرفت إليهم فعرفوني بي "[2] فهذا هدفي الصوفي عبر رحلته الخيالية التي كان يقوم كل صوفي حسب تجربته.

فإن نجاح رحلة الصوفي الخيالية إنما تتوقف على مدى تجرد العارف واستعداده للوقوف وجها لوجه أمام النور، ذلك الصوفي في سلوكه أو في معراجه يرحل من جسد العالم إلى روحه، ومن قشرته إلى لبه، من ظاهره إلى باطنه[3]. فهذا الطلب العظيم يقتضي التحما والمجاهدة، فإن دامت رحلة الصوفي فهي سفر من الخيال إلى الحقيقة، وإن تجاوز للظواهر سيبقى مستمرا استمرارا خيبته إلى مصدرها، واستمرار شعوره بخلافته المباركة لله في الأرض لأن "بقاء الله وفناء ما سواه وحدانية وشهود المؤمن لهذه الوحدانية هي طريق الإنسان الصوفي، وخروجه من التمزق والانقسام إلى الوحدة والانسجام وتأكيدا له على أنه بعض من روح الله وصورته وخليفته على الأرض"[4].

إذن فهذا يكون طموح الصوفي العظيم في الوصول إلى المعرفة الحقيقية بحيث أنه كلما اقترابه من مدارات النور سيشعر تلك الأجواء، ويحاول أن يكثر من الاكتشافات الكثيرة وبهذا يستطيع تفادي مقولات الحس ويبتعد عن المادة لأنه في رحلته هذه والتي تعده للارتقاء من العالم الخيالي إلى عالم الحق والنور الأعظم الذي ينير له طريقه ويعرفه على الحقائق.

---

[1]- ابن عربي: في أفق ما بعد الحداثة، دار النشر، الرباط، ط1، 2003، ص129.

[2]- نصيرة صوالح: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان سنة 2005، ص85.

[3]- نذير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2003، ص129.

[4]- المرجع نفسه، ص86.

أول من أطلق مصطلح علم البرزخ على الخيال هو ابن عربي الذي تناول هذا العلم بالدراسة الصوفية التي أفرت على نظريته المستقلة في علم الخيال، حول الكثير من العلوم التجريبية والإنسانية في مجاله الصوفي واستعماله لبعض المصطلحات الصوفية لتعبير عن مفهومه الخاص للخيال، حيث استعار مصطلح الإكسير من علم الكيمياء وهو "معتقد شاع في العصر الوسيط الخاص عبر به الإنسان عن طموح مركب كيميائي يبدل أعيان بحيث تتحول بمثاقيله إلى مذهب يخطف الأبصار/ وقد ربط ابن عربي فعالية الإكسير بالخيال"[1].

قسم الصوفية الخيال إلى نوعين الخيال المنفصل والخيال المتصل، وكانت العلاقة بينهما أن الأول أشمل من الثاني، بحيث يحتويه كون المتصل يتعلق باليقظة والمنام،وبهذا يدخل مكان المنفصل، أما الفرق بينهما " أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح"[2].

أي أن الخيال المتصل مرتبط بوجود المتخيل أي الإنسان، فهو بخاصية إنسانية، فالخيال المنفصل يتميز بخاصية وجودية مطلقة، فالعالم الذي يرى الصوفية أنه في خيال منفصل قد كان من انفصاله موجود في الخيال الإلهي المتصل قبل خلق العالم، فالإنسان بطبعه يتخيل صورا، ينشئ في الأخير صورة مركبة حسيا.

يتضح لنا مما سبق أن ابن عربي قد أعطى للخيال معاني كثيرة ومنحه شمولية لا نجد لها مثيلا لدى الفلاسفة الذين سبقوه، فأرسطو على سبيل المثال الحتفي بالنظر إلى الخيال على أنه قوة في النفس لا ترتفع إلى مرتبة العقل، وظيفتها حفظ غياب المحسوس، وهو بذلك لم يكن "يفرق تفرقة بين الخيال والذاكرة...و السبب الذي من أجله ينظر أرسطو إلى المخيلة باعتبار أنها والشيء واحد، وأن الوظيفة التي تقوم به كل منهما واحدة، وهي الاحتفاظ بالصور"[3]. ولكن إذا أخذنا بالرأي

[1]- عاطف جودة نصر: الخيال مفهومه وأنواعه، الشركة المصرية العالمية للنشر، لبنان القاهرة، 1984، ص104.

[2]- محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والميثال، دمشق، ط2، 1993، ص56.

[3]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط2، 1980، ص244.

القائل أن شراح أرسطو ذهبوا إلى أنه لم يعط للخيال وظيفة حفظ الصور بل نظر إليه على أنه قوة تركب الصور وتبدعها[1].

يكون ابن عربي قد اتفق مع أرسطو في تحديد مهمتي الخيال (حفظ الصور ثم تركيب وإبداع الصور الجديدة)، أي أن الخيال ليس هو الذاكرة، وتتأكد هذه الملاحظة إدا عدنا إلى تلخيص ابن رشد لكتاب "الحاس والمحسوس" لأرسطو، حيث يقول فيه ابن رشد: «فإن معنى الذكر إنما هو غير معنى التخيل، وأن فعل هاتين القوتين متباين...»[2]، ومع كلّ هذا فإنّ ابن عربي قد تجاوز بكثير المعنى والوظيفة الدين أعطاهما أرسطو للخيال.

تقوم التجربة الصوفية على الاهتمام بالجانب الروحي حتى أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله، أو معراجا روحيا ينتقل فيه الصوفي من عالم الباطن، أو سفرا روحيا قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق[3]. وهذه المرحلة تسمى مرحلة الاستعداد والصقل لتصبح النفي في حكم المرآو التي تعكس ما تقع عليه بقدر صفتها وتشكلها، وهذه المصطلحات من قبيل المرآة والصورة والتجلي لها تحليلا خاصا عند الصوفية، يعتد في الأساس على الخيال باعتبار أكثر الأحوال التي يتحدث عنها الصوفية تقع فوق طور العقل، لذلك سنحاول أن نناقش فكرة الخيال عند الصوفية لنبين كيف يساهم هذا العنصر في بناء الخطاب.

الخيال عند الصوفية ركن عظيم من أركان المعرفة، وهو علم البرزخ وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وهو علم ظهور لمعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم،

[1]- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، المرجع السابق، ص243.

[2]- أرسطو طاليس: في النفس، شرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط2، 1980، ص209.

[3]- توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري،، محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب، دط، 1969، ص157.

وعلم المواطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور. والخيال عند الصوفية قوة شريفة تقع فوق طور العقل لها القدرة على تجسدي المعاني العينية أو الروحية في صور ذهنية يدركها العقل، فالعقل عندهم قوة محدودة تابعة لهذا الهيكل أي الجسم الإنساني الذي يعتبر في حد ذاته حجابا يحجب القلب عن المعارف الإلهية. ومن هذا المنطلق نفهم أن الصور الحسية التي ندركها بالعين المجردة ما هي إلا مظاهر لمعان باطنية تعتبر هي السبب في وجود الصور الحسية، فالإنسان في حد ذاته حس وروح، وهذه الروح هي النشأة أو اللطفية الإنسانية التي لا يستقيم لها أمر المعرفة إلا إذا تخلص من حجب الحس وانشغلت بالتربية النفسية لتحقق بذلك صفاء القلب، إذ لا يمكن للقلب أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية التي يخترق بها ظاهره وظاهر الكون وصلا إلى باطنه وحقيقة الكون[1].

فالصوفية يعبرون بالحس عما يدركه البصر من الأجسام الكثيفة، وبالمعنى عم يدركه بالبصيرة من المعاني اللطيفة القائمة بالأجسام، وهي أسرار الذات ومعاني الصفات، فالوجود كله دائر بين حس ومعنى، الحس ظاهر والمعنى باطن، ومثال ذلك الثلجة ظاهرها كثيف يسمى حسا وباطنها لطيف يسمى معنى، وفيه قال الجبلي[2]:

ما الكون في التمثال إلا كثلجـــة ❁ وأنت لها الماء الذي هو نابـــــع
فما الثلج في تحقيقنـــا غير مائـــه ❁ وغير أن في حكم دعته الشرائـــع

وبهذا الفهم يفسر الصوفية كل المظاهر الوجودية، فالوجود عندهم أربع مراتب، ذهني، عيني، لفظي وروحي. فقول القائل إن بعض المعلومات له في الوجود هذه المراتب، فإن أراد بالذهن العلم، فغير مسلم، فإن أراد بالذهن الخيال فمسلم، لكن في كل معلوم يتخيل خاصة وفي كل عالم يتخيل ولكن لا يصح هذا إلا في الذهني خاصة، لأنه يطابق العين في الصورة واللفظي،

[1]- ناصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2003، ص220.

[2]- مصطفى مويقن ن بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار والنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2005، ص131.

والخطي ليس كذلك، فإن اللفظ والخط موضوعات للدلالة والتفهيم فالصورة الذهنية عند ابن عربي أهم من الصورة اللفظية أو الخطية، لأنها تتعلق بالتجلي الذي غالبا ما تماهى مفهومه بمفهوم الخيال لديه [1]. فابن عربي يعطي الأهمية الكبرى للصورة التي يجسدها الخيال مع العلم، أن الخيال لا يتأتى له ذلك إذا كان هيكل صاحبه يرقى إلى مثل هذا التجسيد، وترقية هذا الهيكل إلى مثل هذه الحالات إنما يكون بالتربية الروحية والتنشئة بالطاعات والعبادات، وهذا الترقي عند الصوفية هو حال الذهاب أو الاتصال بحرة الخيال، وسنناقش هذه الفكرة من خلال العنصر التالي:

1) الاتصال بحضرة الخيال:

يقول ابن عربي: جعل سبحانه وتعالى عالم التخيل والبرزخ الذي هو تنزل المعاني في الصور الحسية، فليست من عالم الغيب لما سبقاه من الصور الحسية، وليست من عالم الشهادة، لأنها معاني مجردة، وأن ظهورها بتلك بتلك الصور أمر عارض للمدرك لما لها للمعنى في نفسه، كالعلم في صورة اللبن والدين في صورة القيد والإيمان في صورة العروة[2].

يظهر من هذا النص أن حقيقة الصورة التي يظهر بها التجلي ليست ثابتة، وهذا يدل على أن الخيال قوة مشتركة بين جميع البشر إلا أنها تختلف في قوتها وقدرتها بقدر استعدادها لتجسيد تلك الصور التي يظهر بها التجلي للرائي، سواء أكان ذلك في المنام أو غيره من أوجه الاتصال والتلقي عند الصوفية فرحلة الصوفي وإن بدأت بالخيال الإدراكي العادي بعد تصفيته وتنقيته تنتهي في غايتها النهائية إلى تجاوز الوجود الظاهر الحسي بمستوياته ومراتبه المختلفة، فيتلقى العارف عن ربه من تجليه على قلبه، فيصبح القلب هو المجلى المعرفي، ويصبح الخيال مرآة عاكسة لما في القلب، وينتقل العارف إلى المكاشفة كما انتقل في رحلته الخيالية من العلم إلى المشاهدة [3].

---

[1]- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص131.

[2]- ابن عربي ك الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، ط1، 2004، ص25.

[3]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2003، ص21.

ويذهب ابن عربي في تفسير تعدد الصور التي يظهر بها التجلي الإلهي إلى أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب دائما، فتنوع الخواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي إلى أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب دائما، فتنوع الخواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله، ومن أوجه الاتصال بحرة الخيال خروج العبد من عالم الشهادة، وهو بمنزلة الحس الذي يعطي الخيال صورة، فيأخدها الخيال بقوة الفكر فيلحقها بالمعقولات لأن الخيال قد لطف صورتها التي كانت لها في الحس من الكثافة، فتروحنت بواسطة هذا البرزخ [1].

ومن أوجه الاتصال بحضرة الخيال عندهم أيضا ما يسمونه بالذهاب، يقول ابن عربي حال الذهاب عند الطائفة غيبية القلب عن حس كل محسوس، بمشاهدة المحبوب... فإذا ذهب المحسوس حسه في ظاهر الصورة كما يذهب في حق النائم انصرف الحس إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله، وقرب من قلبه فرآه من غير مثال، لأن الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة...فإذا انتقل العارف أو المحب من المحسوس إلى الخيال قرب من معنى المحبوب، فشاهده في الخيال ممثلا ذا صورة، شاهده وهو في الخيال لما عدل بنظره إلى حضرة المعاني المجاورة لحضرة الخيال، عاين المعنى مجردا من المثال وإلى المحسوس، فعلم أنه لو تصور هذا المعنى في المحسوس لكان جميع صور المحسوسات صورته، فغاب هذا المشاهد عن شهود كل محسوس أنه غير صورة محبوبه.

"فصار يشاهده في كل شيء، فهذا هو الذهاب"[2] والمستفاد من هذا القول أن مصادر التلقي كلها أوجه من أوجه الاتصال بحرة الخيال، مما يدل على أن ما يعتد به الصوفية من معارف وأحوال يشكل فيها الخيال إطارا واسعا إن لم نقل موجهها الأساسي هو الخيال الذي إن تلقى الروح، فهو خيال العارفين الدين يدركون الأمور على ما هي عليه، وإدراك الخيال عن القلب في

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ط1، 2004، ص194.

[2]- بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ط1، ص25.

حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويله في ذاته[1]، ومنه المذهب عند الصوفية الذي هو الطريق، وسمي مذهبا فيه، فهذا المحب ذاهب في صور المحسوسات كلها أنها صورة محبوبة، فلا يزال في اتصال دائم في عالم الحس وفي حضرة الخيال، وفي حضرة المعاني، فله الذهاب في هذه الحضرات كلها، وصارت مذهبا له.

2) المعراج الخيالي:

يعتبر المعراج الخيالي عند الصوفية وجها من أوجه الاتصال بحضرة الخيال، ويتخذ من تجربة المعراج النبوي نموذجا للمحاكاة والمحادثة، حيث يظهر عند نصوص المعراج الروحي عند الصوفية أنها مبنية على نسق حديث الإسراء والمعراج للنبي ﷺ، إلا أن المعراج الروحي عند الصوفية مختلف عن المعراج النبوي باختلاف درجة الوعي بين الأولياء والأنبياء، فالوعي النبوي إنما هو وعي يتحكم في ضبط قوى التاريخ ضبطا، يوجهها نحو إنشاء عالم جديد في المثل العليا، ورجعة النبي من معراجه الروحي رجعة مبدعة، إذ يعود ليكشف طريقة في موكب الزمان، فيتغير بعودته نظام العالم تغيرا تاما[2] ، أما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم ما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء، ففي الأرض وفي الهواء غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله ﷺ بإسراء الجسم واختراق السماوات والأفلاك حسا وقطع مسافات حقيقية محسوسة/ وذلك كله لورثه معنى لا حسا من السماوات فما فوقها[3] ويظهر من هذه المحاكاة لنص الإسراء النبوي أن التجربة الصوفية في حقيقته تسعى إلى تمثل جميع الحقائق التي جاء بها الدين الإسلامي، أي أنها

[1]- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2003، ص21.

[2]- مجدي محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، دط، ص231.

[3]- آمنة بعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010، ص193.

تسعى إلى مزج العمل الديني بالسلوك الروحي انطلاقا من إتباع الرسول ﷺ الذي يعطي الوراثة ومعنى الإتباع أن نفعل ما يقول لنا. وانطلاقا من فكرة الإتباع والوراثة يتمسك الصوفية بشرعية ما يتحدثون عنه من معراج روحي وإلهام وكشف وغيرها من الخوارق التي تحدث لهم بمقتضى الإتباع والإخلاص في نظرهم، إلا أن الملاحظ هو أن الخيال يأخذ قسطا مهما في تحقيق تلك الإسراءات التي يقول عنها ابن عربي أنها معارج أرواح الوارثين، وسنن النبيين والمرسلين، معراج أرواح لا معراج أشيباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لأعيان، وسلوك معرفة دوق لا سلوك مسافة، وطريق إلى سموات معنى لا مغنى، أي أن هذا الإسراء يكون خياليا لذلك يأخذ الخيال عند الصوفية مرتبة شريفة [1].

يقول ابن عربي: فلما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته في أسمائه من أسمائي، وهو حظ ميراثنا من الإسراء، أزالني عن مكاني وعرج بي على براق إمكاني، فزج بي في أركاني، فلم أرضي تصحبني، فقيل لي: أخذه الوالد الأصلي الذي خلقه الله من التراب، فلما فارقت ركن الماء فقدت بعضي، فقيل لي: إنك مخلوق من ماء مهين، فأهانته ذلته، فلصق بالتراب، فلهذا فارقته فنقص مني جزءان، فلما جئت ركن الهواء تغيرت على الأهواء، وقال لي الهواء: ما كان فيك مني فلا يزول عني، فإنه لا ينبغي له أن يعدو قدره ولا يمد رجله في غير بساطة. فالملاحظ في هذا القول أنه مبني على المحاكاة لنص حديث المعراج النبوي للرسول ﷺ، وهذا يدل على عناية خاصة بالأحاديث النبوية الشريفة، وقراءة هذا النص تتم عن وعي بتجربة المعراج النبوي أو على الأقل تدل على اطلاع جيد على النصوص الدينية من قرآن وسنة، وهو ما يفسر هذا الإحكام في السرد[2].

[1]- ابن عربي: الرسائل، كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، دار النشر بيروت، ط1، 1988، ص133.

[2]- ابن عربي، ص134.

المبحث الثالث: الثنائيات المتعارضة

لقد اعتمدت الصوفية على ألفاظ وعبارات اتفقوا على وضعها، فاللغة الصوفية كغيرها من اللغات الأخرى، فقد توجد هناك ألفاظ متشابهة في المعنى، وتوجد ألفاظ أخرى متعارضة، ونحن في بحثنا نود دراسة بعض الألفاظ المتعارضة أو بما يسمى عند الصوفية الثنائيات، وبصفة خاصة عند المتصوف ابن عربي، ومن بين الثنائيات المتعارضة نجد مثلا:

1- السكر:

يعتبر موضوع الخمر مرحلة من مراحل العرفان الصوفي يمر بها المتصوف في تجربته الصوفية، ذلك لأن المراحل التي تبق هذه المرحلة تعبر عن مراحل الغياب، بينما يكاد يكون موضوع الخمر هو الذي يعبر به عن مرحلة الحضور طبعا على خلاف ما تعنيه الخمر العادية، فمثلما يؤدي استهلاك الخمر إلى الغياب عن الوعي بالمقابل فإن دوق المحبة الإلهية ومكاشفة الصوفي للتجليات النورانية، ومعرفته بالحقائق الوهبية يؤدي إلى غيبته عما سوى الحضرة الإلهية[1].

والسكر هو "غيبة بوارد قوي، وهو ما يتضمن علم الأحوال، وهو يعطي الطرب والاستلذاذ المفرط، وإفراط يعطي هتك الأسرار والغيبة فيه، وإنما تكون عن كل ما ينافي الفرح والسرور، والسكر علا ثلاث أقسام: طبيعي، عقلي وإلهي"[2].

[1]- جميلة قرين: ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2017، ص200.

[2]- عبد الرزاق الكشاني: رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، دط، سنة 1990، ص79.

السكر الطبيعي: هو ما تجده النفوس في غيبتها من الالتذاذ والابتهاج، وتوارد الأماني، حين مشاهدتها في الخيال بعض الصور، فإن النفس لا تزال هنا تراقب ما يتخيل تحصيله من المطالب حتى يظهر لها في صورة محبوبة تنظر إليه وتخبلا عنها وتتصرف بها[1].

والششتري لم يشد هو الآخر عن الصوفية في هذا الاعتقاد، فنراه يفرد قصائد طوالا في الخمر والسكر ويقول في أحدها[2]:

- يـــا ســـاقـــيَ القَـــوْم من شَـــذاه الكلُّ لَّما سَـــقيْت تـــاهـــوا
- عاتَبو وبالسُّكرِ فيـــك طابوا وصرَّحـــوا بـــالهـــوى وفـــاهُـــوا
- مـــا شِـــربَ الكـــاسَ واحتساهُ إلا مـــا حِبٌّ قدِ اصطفـــــاهُ
- يـــا عاذِلي خلِّـــي وشُرْبـــي فـــلسْت تـــدري الشـــراب ماهُو

إن الثابت في السكر شدة التعلق بالمحبوب، وتقلص المسافة بينهما، فيصبح السكر بهذا الوصف "دهشا يلحق سر المحب في مشادة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد انشغال العقل عن النفس عن وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباط نشاط وهزة انبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز"[3].

فالخمر خمر المعرفة، يشربها العارفون فتحدث فيهم أثرا عجيبا وهو "السكر"، فتغدو لغة الصوفي هنا، من خلال لغة الخمر لغة خاصة لعالم خاص مألوف عند الصوفية غريب عنا.

إن موضوع الخمر من بين أهم المواضيع قي شعر أبي الحسن الششتري وابن عربي، إنه يخلق بيئة رفيعة في شرب الخمر في الدير، ويصبح السكير عنه هو الصوفي الفقير الذي يملك كترا خفيا في خرقته الذي أراد أن يدخل بها في مقايضة مع خمر قسيس الدير، وهمت يكتسب الخمر سموا ورفعة ونفاسة حتى ترتقي إلى قيمة الكتر الخفي في الخرقة، إذ أن السمو في الخرقة والخمر معا هو

[1]- مسيب أم الخير: دلالة المصطلح الصوفي عند ابن عربي، رسالة ليسانس، جامعة تبارت، 2006، ص42.

[2]- ينظر: ديوان الششتري، تحقيق علي سامي النشار، دار المعارف الإسكندرية، ط1، 1960، ص79.

[3]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند لصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، دط، 1998، ص344.

الروح الذي، هو من أمر الله، أو الكنز الخفي الذي ظهر متخفيا تحت الخرقة، وفي إحساس الشاعر بالسكر من جمال هذا الكنز، وهو إحساس مغيب يرمز له بالخمر[1].

والنجاح الذي أحرزه الششتري في هذه القصيدة هو القدرة على إبقاء الطرافة وجو الظرف، بينما يتحدث في جدية وسمو، وهكذا تبدأ رحلة الشاعر ومغامرته، فيقول[2]:

تأدب بباب الدير واخلع به النعـــل ❁ وسلم على الرهبان واحطط به رحـــلا
وعظم بهم القسيس إن شئت خطوة ❁ وكبر به الشماس إن شئت أن تـــعلـــى
ودونك أصوات الشماميس فاستمع ❁ فاستمع لألحانهم وأحدرك أن يسلبوا العقل
بدت فيه أقمار شمـــوس طـــوالـــع ❁ يطوفون بالصلبان وأحـــدرك أن تبلـــــى

والراهب والقسيس والشماس هي أسماء الرتب الثلاثة الرئيسية في التنظيم الكنيسي هذا، ويعلوهم الأسقف، وهي درجة دينية تعلو درجة القسيس[3].

وعلى الرّغم من ورود هذه الأسماء والألفاظ المسيحية إلا أن معانيها صوفية، فلعل باب الدير هو الطريق إلى الله تعالى على المشروب العيسوي (نسبة إلى سيدنا عيسى عليه السلام)، والسلام على الرهبان هو إعطاء الأمان لأهل الله الواقفين في مقام الخوف والرهبة من سطوات القهر الإلهي.

إن رحلة السكر هي رحلة إسراء في كل مراحلها جمال ومغريات، وعلى السالك إذا رغب في الوصول ألا يأسره ما يرى من جمال بألا يلتفت إليه، ويواصل ذكره واجتهاده حتى يصل إلى رؤية الذات الإلهية، فيصير شيخا حقيقيا.

ولقد رمز الشاعر للطريق بالدير وللشيخ بالقسيس، ولباطن الشيخ وهو النور الإلهي للشماميس والأقمار، الشموس وبالرهبان، وهذا الوصف الرمزي الرائع لجو الدير الساحر بشكل

[1]- سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، مصر، ط1، 1981، ص330.
[2]- ديوان الششتري، مرجع سابق، ص59-60.
[3]- ينظر: سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، مصر، ط1، 1981، ص330.

غير مباشر في شكل نصيحة للمريد، فإذا عمل المريد بالنصيحة دخل الدير، وانتب إليه، وصار شيخا حقا.

الخمر هي الحب لدى الصوفية، وهي رمز من رموز الوجد الصوفي ن وهو رمز موجود صراحة أو تلميحا في كتاباتهم، حتى إنه ليرجع إلى القرن الثاني الهجري لمعاناتهم لحال السكر والصحو، وإذا كان الشعراء السابقون وقفوا عند ظاهر الخمر، و لم يتعمقوا في بواطنها، فإن شعراء الصو فية لم يقفوا عند السطح وتوغلوا إلى حقيقة السكر والخمر[1].

حيث أعملوا فيهما الخيال ومزجوها بالذوق الصوفي وبثوا فيها مواجيدهم وأذواقهم، حتى صار وصفها ترجمة لحياتهم الروحية، ورمزا للمحبة الإلهية.

والسكر حالة ذاتية عالية يصل إليها الصوفي، ومن ثم فالسكر غيبة تسببها رغبة عارمة في لقاء الله، أما إذا رجعنا إلى ابن عربي، فإننا واجدون بعض الأبيات الخمرية الرمزية التي ذكرها في كثير من قصائده، من ذلك ما ورد في هذا الموشح[2]:

وأرادت الأفـــراح ❁ إن وردت ذهبت بالأفراح

سائلي عن نفسي

هل لها من أنس

إن روح القدس

نافث فـــي الأرواح ❁ ما عنده من علوم الأرواح

فالخمر عند ابن عربي مباحة متاحة، بل لابد منها للعارف، لأنها مترعة بمعاني الشرب والحضرة والارتواء والغيبة.

[1]- جميلة قرين: ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2017، ص202.

[2]- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، منشورات المكتبة العصرية لطباعة والنشر، لبنان، دط، دت ص215.

كما قسم ابن عربي حال السكر، وهي النشوة الروحية إلى ثلاث حالات هي: الذوق والشوب والري بعد الضمأ الشديد، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني وفاء منازلاتهم، يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري: فصاحب الشوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح، ومن قوي حبه تسر مدى شربه[1].

إنه هروب من العذاب، الشوق إلى عذاب آخر أشد، وهو السكر الذي يذهب الألباب، ويطيش بالحصيف، مما يؤدي إلى تعطيل الوعي وتنشيط اللاوعي، فحالهم كالمستجير من الرمضاء بالنار.

2- الصحو:

الصحو هو "رجوع القلب إلى الإحساس بعد الغيبة في سكره بوارد قوي، ولما كان السكر غيبة لوارد، فقابله الصحو،وهو كذلك لوارد قوي"[2]، والمطلوب في الصحو هو سراح القلب من كل حاضر وإطلاقه من كل قيد، وليحصل ذلك إلا بحكم تمانع الواردين

3- القرب[3]:

أول رتبة في القرب: القرب من طاعته، والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته.

فقرب العبد أولا قرب بإيمانه وتصديقه، ثم قرب بإحسانه وتحقيقه، وقرب الحق سبحانه، ما يخصه اليوم به من العرفان، وفي الآخرة ما يكرمه من الشهود والعيان، وفيما بين ذلك من وجود اللطف والامتنان.

[1]- الرسالة القشرية في علم التصوف، القشيري، تحقيق: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ص39.

[2]- القشيري أبو القاسم ابن هوزان، الرسالة القشرية، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1989، ص153.

[3]- المصدر نفسه، ص165.

ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق، وهذه من صفات القلوب دون إحكام الظواهر والكون وقرب الحق سبحانه، بالعلم والقدرة، وباللطف والنصرة خاص بالمؤمنين، ثم بخصائص التأنيس مختص بالأولياء. قال تعالى: ﴿... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[1].

والقرب يعني قرب العبد من الحق سبحانه وتعالى بالمكاشفة والمشاهدة، والانقطاع عما دون الله.

4- البعد[2]:

البعد: هو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته، فأول البعد بعد عن التوفيق، ثم بعد عن التحقيق، بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق، والبعد يكون ببعد العبد عن المكاشفة والمشاهد، وقيل أنه هو الإقامة على المخالفات والوقوع فيها على عكس القرب.

5- الجمال والجلال:

1) الجمال:

إن الجمال صفة تلحظ في ألاشياء، وتبعث في النفس السرور والرضى دون تصور. أي ما يحدث في النفس عاطفة تسمى عاطفة الجمال، والعلم الذي يدوس ويبحث في الجمال ومقاييسه ونظرياته يسمى بعلم الجمال، ويعرف الجرجاني الجمال بقوله: «نعوت الرحمة والألطاف، من الحضرة الإلهية»[3].

والجمال نوعان جمال مكتسب وهو صفاء اللون ولين الملمس، والثاني هو جمال حقيقي، وهو التناسب بين الأعضاء، ويعرفه الصوفية بأنه "صفة أزلية لله تعالى"[4].

---

[1]- سورة ق، الآية: 16.

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص165.

[3]- الجرجاني: تعريفات، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، بيروت، ط1، 2003، ص139 -141.

[4]- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، دار مكتبة مدبولي القادرة، ط1، 2003، ص707.

2) الجلال:

فهو العظمة والكبرياء والمجد والسناء والبهاء، والجليل هو المتصف بالجلال، وله تعريفات مختلفة:

منها أنه السامي والرائع الذي يأخذ بمجامع قلوبنا، والعظيم الذي يقهرنا ويشعرنا بعجزنا، والهائل الذي يخيفنا ويولد في نفوسنا إحساسا بالخطر والتوتر[1].

وإذا كان الجميل والجليل موضوعان للحكم الجمالي عند كانط، فإنهما موضوعان للتأمل الجمالي عند شوبنهاور. يعتقد كانط أن الجميل والجليل يندرجان في جنس واحد، وأن الجميل يتصف بالتناهي، والجليل بعدم التناهي، وإذا كانت طبيعة الجميل هي الانسجام فإن عن طبيعة الجليل هي الصراع بين قوة العقل وقوة التخيل[2].

الجلال وهي "نعوت من القهر من الحضرة الإلهية"[3] وهو صفة القهر، الجلال صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال فإنه لشدة ظهوره يسمى جلالا، كما أن كل جلال فإنه في بداية ظهوره يسمى جمالا، ومن ثم "فإن لكل جمل جلال، ولكل جلال جمالا، وأن الخلق لا يشهدون من الله إلا جمال الجلال أو جلال الجمال، والجمال المطلق والجلال المطلق يكون شهودهما إلا لله وحده"[4].

6- الفنـــاء:

لقد ذكرت أن المحبة هي أساس التصوف حيث تنبثق منها جميع الأحوال والمقامات، والهدف الرئيسي منها هو الوصول إلى الحقيقة المطلقة بعد الفناء في الذات الإلهية والتوحد بها، تلك

[1]- جميل صليب: المعجم الفسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982، ص407

[2]- المرجع نفسه، ص403-405.

[3]- قدور رحماني: ابن عربي وكتبة ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 1962، ص254.

[4]- عبد المنعم الحفي ك الموسوعة الصوفية، دار مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2003، ص667.

الحقيقة التي يقول عنها الحلاج "الحقيقة دقيقة، طرفها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفازة عميقة، الغريب قطعها يخبر عن مقامات الأربعين"[1].

المقامات الأربعين، والمرور عبر الأربعين مقاما لا يكون بالسهولة واليسر، بل يتجرع خلاله الصوفي الكثير من الآلام والعذاب، ويكتوي بنيرانها، وصعوبة الوصول إليها لأنها تتطلب مجاهدات مستمرة، يحاول خلالها القلب الثبات على الطاعة والإيمان والإخلاص والمحبة حتى يتمكن من الوقوف على أطرافها وأجزائها، كم كلياتها، فضوء المصباح حسب الحلاج هو علم الحقيقة، وحرارة حقيقة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة[2]. وخاصية الفناء، والتوحد لا تتحققان إلا بمجاهدات خالصة من طرف الصوفي، يتم من خلالها كشف حجاب الحس، والإطلاع على عوالم من أمر الله لي لصاحب الحس إدراك شيء منها، ويتم الكشف المذكور لخاصية الروح إذا رجعت عن الحس الظاهر إلى الباطن، فتضعف أحوال الحس، وتقوي أحوال الروح، وتعين على الذكر الذي يفضي عبر مجاهدات مستمرة، وغيبات متواصلة إلى تحقق الفناء، لأن غاية الصوفي في النهاية الفناء في الذات الإلهية، والتلذذ بصفاتها وجمالها، ثم التوحد بها، وبذلك تتحقق المعرفة الكاملة له [3].

إن الفناء لا يعني أن يموت الإنسان ويفنى كما هو مألوف، وإنما هو موت معنوي تغيب فيه صفات البشرية، وتحضر صفات الإلوهية، فتطغى على حس العبد. إن العبد الذي يخلص في حب الله تعالى ينال من محبة الله الكبير إذ يتولى كل أفعاله، وحركاته من سمع وبصر وعمل وتنقل ودعاء... وهذا ما يريد المتصوفة التنبيه إليه، فالفناء عندهم هو تولي الله سبحانه وتعالى عباده المحبين والمخلصين فتطغى صفاته على صفاتهم،وأفعاله على أفعالهم، ويجمع الإمام أبو القاسم الجنيد بين المحبة والفناء، ويرى أنهما حالة واحد، فالمحبة تكون نتيجتها الفناء، والفناء يستلزم وجود المحبة حتى

[1]- الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسيم، تحقيق محمد باسل، عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العليمة، بيروت، لبنان، 2002، ص96.

[2]- المصدر نفسه، ص95.

[3]- عبد الرحمن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح، محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص434.

يتحقق، ولكنه يكتفي بمصطلح المحبة ليدلي به على ما ذكرت، ويعرفها على أنها دخول صفات المحبوب وهو الله تعالى على البدل من صفات المحب وهو العبد.

وفي الأخير الفناء هو "فناء رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك"[1]، ويقصد به أيضا الفناء عن الصفات والتوجه نحو الذات.

7- البقـــاء:

يقول الإمام القشري: «البقاء هو بقاء الطاعات»[2].

ويقول الإمام أبو حامد الغزالي: «البقاء بقاء الطاعات، ويكون بقاء رؤية العبد، قيام الله سبحانه على كل شيء»[3].

وأشار القوم بالبقاء "إلى قيام الأوصاف المحمودة به"[4].

إن المحبة التي تعد فكرة أساسية وسلوكا ضروريا في التصوف، تؤذي في نهاية المطاف إلى تحقق الفناء، ولأن هذا الأخير تداخل صفات المحب مع صفات المحبوب وذوبانها، ذلك يستلزم بالضرورة حدوث التوحد، لأن الغاية الكبرى في التصوف هي تحقيق التوحد، فكل العذابات التي يلاقيها الصوفي وكل الآلام التي يتجرعها عبر تنقاته المستمرة من حالة، ومن مقام إلى مقام الغاية منها الوصول إلى مرحلة الفناء، إذ يرى الصوفيون ومنهم ابن عربي أن البقاء هو الاتصال بالجهد الخالق المتجلي عن الحياة، والاتحاد به وإكمال لفعل الله[5].

---

[1]- قدور رحماني: ابن عربي، كتبة ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، دط، دت، ص250.

[2]- القشيري أبو القاسم بن هوزان، الرسالة القشيرية، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1989، ص148.

[3]- المصدر نفسه، ص148.

[4]- المصدر نفسه، ص148.

[5]- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، دط، 1998، ص346.

ويتحقق التوحد حسبهم أثناء حدوث التجلي، حيث يتقابل العبد والله في وضعية المرايا المتقابلة التي ينعكس بعضها على بعض، فيرى العبد صورة الله منعكسة بقدرها في نفسه. ومن خلال هذه النفس وخصائصها يكتشف الله ويعرفه، أما الله سبحانه وتعالى فإنه يرى تحقق أسمائه في صورة عبده، ومن خلال هذا الانعكاس المتبادل يتحقق التوحد. فالله سبحانه وتعالى يتصف بصفات عدة مثل: الرحمة، العدل و القدرة. وهذه الصفات تتداخل مع أوصاف العباد، إذ نجد في صفات البشرية الرحمة والعدل والقدرة، ولكن ليست بالقدر التي عليه صفات الله عز وجل.

خلاصة الفصل:

اعتمد ابن عربي في جمالياته الصوفية على الخيال والفكر وعمقا في الحس الروحي بمنهج فلسفي دقيق، والتحليل العلمي المنظم. فهو من غير شك صاحب مذهب، ومؤسس مدرسة، وهو فيلسوف صوفي آثر أن يتغاضى عن منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب، ويأخذ بمنهج التصوير الرمزي العاطفي الخيالي.

وكان للخيال عند ابن عربي نظرية كاملة في كتاب "الفتوحات المكية"، والجمالية الخيالية في مذهب ابن عربي. لأنه كان متكتما وباطنيا، ولذلك الرموز الجمالية عنده لا يفهمها إلا من كان صوفيا، ويعتبر ابن عربي الرمز أساس التعبير عن جمالية الحب بحيث يخفي على الجاهل ما يرمي إليه من معنى، وليس تغنيه بحب ليلى وسعدي وهند غيرهن سوى رموز يرمي بها إلى حقيقة فنظرة ابن عربي للفتاة التي تغزل بها نظرة تعشقا لجمالها الحسي الفاني، ولا نظرة هوى وإنما كانت نظرته في ذلك إلى تجلي من تجليات الجمال الإلهي المطلق، وفي كتاب "ترجمان الأشواق" ضمن هذه الرموز التي تغزل بها لغادة مكة النظم ابنته الشيخ "زاهر الدين بن رستم الكيلاني" واصفا لمحاسنها خَلقا وخُلقا مأخوذا بجمالها، بل كانت عند ابن عربي رمزا للجمال الإلهي المطلق وكشفا لتجلي الجمال فيها في صورة كاملة.

خاتمـــة

وفي ختام هذه الرسالة يمكن استخلاص النتائج التالية التي تعتبر غير نهائية وقابلة للنقد، كما أنها تفتح مجالا أوسع للبحث، لأن هذا الموضوع مغر جدا للكشف عن كل ما يتعلق به من خبايا وأسرار ن والنتائج هي كالآتي:

- التصوف شوق الروح إلى الله، وهو الحب الإلهي المجرد من المنافع المادية، وهو استيطان روحي لتجربة روحية عاشها الإنسان أو وقع تحت تأثيره، واختمرت في عقله ووجدانه، وامتلأت بها مشاعره، وفاحت بها أحاسيسه، فلم يجد أمامه سوى التعبير عنها من أعماق قلبه، ومن فيض وجدانه.

- التجربة الصوفية تجربة باطنية مستعصاة على الكشف، ذلك أنها تغترف من الباطن وتحرر من كل ما هو عقلي منطقي، فالصوفي يلقي وراء ظهره العالم المادي بكل شوائبه، ليرتقي إلى عالم المثل العليا بالفناء والخيال والإلهام والرؤيا، وهذا ما يعد المنفذ والطريق الذي سلكه الشعراء المعاصرون.

- لغة المتصوفة التي اخترعوها هي ذات دلالة اشتقاقية خاصة، ولقد حصرها المتصوفة في مستوى أساسي، وهي الإشارة أو التلويح، فهذه اللغة العامرة بالدلالات هي التي تعارف عليها المتصوفة، فخصوصيتها تنأى بنفسها كثيرا عما يعتقده البعض في كونها وليدة ظروف اجتماعية وسياسية قاهرة.

- لقد أبرز ابن عربي تصوره للمرأة باعتبارها فضاء جماليا يشهد فيه الصوفي تجليات الجمال الإلهي المطلق وآثاره، فحول مفهوم لجوهر الأنثوي على الحب من موضوع معرفي كما عند الأوائل إلى موضوع شعري ن فلقد اتخذ الصوفي الغزل العذري الإنساني وتحدثوا به عن الحب الإلهي، فاتخذوا من الأنثى والخمرة يومئ إلى فنائه في الحضرة الإلهية.

- إن الصوفي يقع متأرجحا بين انفتاح الرؤيا ولا نهايتها ولا محدوديتها من المعاني واللطائف، التي لا حد لها، وبين اللغة وصرامتها وقواعدها ومحدوديتها، لهذا فالصوفي يحاول أن يقبض اللامحدود، ولذلك قد تبوأ المحاولة بالفشل، فيصدر منه كلام خطير لا يقبله العقل والمنطق، ولهذا كثيرا ما يلوذ الصوفي بالصمت.

- إن البرزخ من المفردات ذات الحمولة الروحية في الثقافة الإسلامية حيث استبدت دلالتها الروحية من النص القرآني والحديث الشريف بما حملته من معان ارتبطت بالرؤيا والحياة الأخروية، وقد أضفى ابن عربي على لفظ البرزخ بعدا وجوديا وإدراكيا وميتافيزيقيا عندما رفعه إلى مستوى النظرية.

الملاحـــق

فهرس الأعلام الصوفية

❖ ابن عربي:

هو محي الدين ابن عربي ترجمة الشيخ صفي الدين بن أبي المنصور وغيره، بالولاية الكبرى والصلاح والعرفان، والعلم فقال هو الشيخ الإمام المحقق رأس إجلاء الطارقين والمقربين، صاحب الإشارات الملكوتية والنفحات القدسية والنفائس الروحانية والفتح والموثق والكشف المشرق والبصائر الخارقة والسرائر الصادقة والمعارف الباهرة والحقائق الزاهرة، له المحل الأرفع من مراب القرب في الراسخ في التمكين من أحوال النهاية، والباع الطويل في التصوف في أحطام الآية، وهو احد أركان هذه الطريقة ري الله عنه، ولقبه الشيخ أبو مدين رضي الله عنه بسلطان العارفين وكلام الرجل أدل دليل على مقامه الباطن وكتبه مشهورة لبن الناس، لاسيما بأرض الروم...كان رضي الله عنه يكتب الإنشاء لبعض ملوك العرب، ثم زهد وتعبد، وساح ودخل مصر والشام، والحجاز، والروم وله في بلد دخلها مؤلفات...مات رضي الله عنه سنة ثمان وثلاثين وستمائة.

ينظر: الطبقات الكبرى، ص163.

❖ ابن الفارض:

أبو حص عمر بن أبي الحسين الحموي الأصل، المصري المولد والدار، عرف بابن الفارض لأن أباه على مت يظهر من هذا اللقب كان يكتب فروض النساء على الرجال.

كان ابن الفارض يخمو في شعره منحى الصوفية...أم من حيث الفن الشعري فابن الفارض مقلد، كثير التكلف والتصنع، يعتمد المحسنات البديعية، معنوية ولفظية على أنواعها ولا سيما الجناس، فقد كان كير الولوع به، وقد توفي ابن الفارض في القاهرة ودفن في سفح المقطم في مكان بقال له القرافة، وقد نسب إليه هذا المكان فقيل ابن الفارض.

ينظر: ديوان ابن الفارض، ص05.

❖ **الحلاج:**

هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج، وهو من أخل بيضاء فارس، ونشأ بوسط العراق، صحب الجنيد والنووي وعمرو بن عثمان المكي، وغيرهم رحمهم الله أجمعين، والمشايخ في أمرهم مختلفون رده أكثر المشايخ، ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف، وقبله بعهم منهم، أبو العباس بن عطاء، وحمد بن حنيف وأبو القاسم النهرابادي، وأثنوا عليه وصححوا حاله، وحكوا عنه كلامهم وجعلوا منه أحد المحققين حتى بن حنيف يول: الحسين بن منصور عالم رباني، قتل رحمه اله ببغداد بباب الطلق يوم الثلاثاء لست باقين من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة.

ينظر: الطبقات الكبرى، ص25.

❖ **القشيري:**

هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد الاستوائي القشيري النيسابوري الشافعي المحدث الصوفي ولد سنة 376 ربيع الأول في بلدة "استوا"، ونسب القشيري إلى بني قشير المحدث كعب توفي أبوه وهو صغير، فتربى يتيما ولكن النجابة ظهرت فيه منذ صغره، فتتقف بالأدب والعربية ولكنه لم يكن يعلم الحساب، فذهب إلى "نيسابور" ليتعلم طرق منه، حتى من إدارة قرية له باستوا، قال عنه الإمام عبد الغافر النيسابوري: «مطلق الفقيه المتكلم، الأصولي المفسر، الأديب النحوي، لسان عصره وسيد وقته وسر الله بين خلقه، مدار الحقيقة وعين السعادة وقطب السيادة...». توفي الإمام القشيري في السادس من ربيع الأول 465هـ.

ينظر: رسالة القشيرية، ص06.

❖ النفري

كان محمد بن عبد النفري من أهل القرن الرابع...كان له رضي الله عنه كلام عالي في طريق القوم، وهو صاحب المواقف، نقل عنه الشيخ محي الدين ابن عربي رضي الله عنه وغيره، وكان إماما بارعا في كل العلوم، ومن كلامه رضي الله عنه في المواقف، يقول الله عز وجل: كيف لا تحزن قلوب العارفين وهي تراني، انظر إلى العمل فأقول لسيئه كن صورة تلقي بها عاملك، وأقول لحسنة كم صورة تلقي بها عاملك، وكان يقول حق المعرفة أن تشهد العرش وحملته، وما حواه من كل ذي معرفة، يقول بحقائق إيمانه ليست كمثله شيء- وهو- أي العرش- في حجاب عن ربه فلو رفع حجابه لاحترق العالم بأسره في لمح البصر أو أقرب، وكان يقول:لا تفارق مقامك، يميد بك كل شيء، وليس مقامك إلا رؤيته تعالى، فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبدية إذ الأبد لا عبارة فيه لأنه وصف من أوصاف الله وعز وجل لكن لما سبح الأبد خلق الله من تسبيحه الليل والنهار.

ينظر: الطبقات الكبرى، ص07.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش.**

أوّلا: قائمة المصادر

1- **أبو بكر الكلابادي،** التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم يوحنا الحبيب صادر، دار صادر، بيروت، ط1، 2001.

2- **أبو حامد الغزالي:**

- مشكاة الأنوار ومباح الأسرار، دار الحكمة، دمشق، ط1، 1996.
- كيمياء السعادة من كتاب المنقد من الضلال، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2000.

3- **ابن عربي محي الدين:**

- ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1983.
- فصوص الحكم، علق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980.
- مسار الإسراء إلى مقام الأسرى ضمن رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية حيدر اباد، ط1، 1984.
- رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، كتاب إصلاح الصوفية، ط1، 1948.
- روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق: محمود الغراب، مطبعة نصر، سوريا،ط2، 1994.

4- **ابن الفارض عمر،** ديوان ابن الفار، بيروت، دار صادر، دط، دت.

5- **الجرجاني،** التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1 ن 1964.

6- **الحسين بن منصور الحلاج** ومعه أخبار الحلاج وكتب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه محمد باسل، دار الكتب العلمية، ط2، 2002.

7- **القشيري** أو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد مصطفى رزيق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2003.

8- **النفري**: كتاب مواقف ضمن كتاب نصوص صوفية غير منشودة، حققها وقدم له بولس نويا اليسوعي، دار الشروق، بيروت، دط، دت.

9- **عبد الحكيم عبد الغني قاسم**: الذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة،ط1، 1989.

10- **عبد الرحمن بن خلدون**: مقدمة ابن خلدون، تحقيق محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.

ثانيا: قائمة المراجع

11- **أحمد أمين**: ظهر الإسلام، نقلا عن جميلة قرين، ملامح التجلابة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، الششتري وابن عربي أنموذجا، ط4، دت.

12- **أدونيس**:

- الثابت والمتحول، دار الآداب، بيروت، ط1، 1983.
- صدمة الحداثة ن دار العودة، بيروت، ط2، 1978.
- الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، دط، 1992.
- زمن الشعر، دار العودة، ط2، 1978.

13- أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفة عند الصوفية، دار الكتب الحديثة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008.

14- أمينة بعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج العربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002.

15- ايميل ناصف، أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.

16- ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية، دار الكتب العليمة، لبنان، ط1، 2006.

17- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط1، 1987.

18- خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000.

19- قدور رحماني: ابن عربي وكتابة ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 1966.

20- قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1962.

21- سراج الدين محمد: الزهد في الشعر العربي، دار راتب الجامعية، بيروت، دط، دت.

22- شوقي ضيف: الفن وذاهبه في الشعر العربي، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004.

23- الطوسي اللمع: تحقيق عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، بيروت، دط، 1960.

24- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، الكندي، بيروت، ط1، 1980.

25- عباس يوسف الحداد: الأنا في الشعر الصوفي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2009.

26- عبد الجليل عبد الحكيم: وحدة الوجود عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004.

27- عبد الحميد جيدة: الاتجاهات الجديدة في الشعر المعاصر، دار نوفل، بيروت، ط1، 1980.

28- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق جمال المرزقي، الهيئة المصرية العامة للكتابة، دط، 2000.

29- عبد الرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط2، 1980.

30- محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1974.

31- محمد علي كندي ك في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010.

32- محمد مفتاح: دينامية النص " تنظير وإنجاز "، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1990.

33- محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والميثال، دمشق، ط2، 1993.

34- محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، دار غريب للطباعة، القاهرة، دط، دت.

35- ممدوح نروبي: معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، ط1 ن 2004

36- ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دار الجيل، بيروت، دط، دت.

37- ناصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2003.

38- ندير العظمة: المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000.

39- يحي شاهين: محي الدين ابن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2002.

40- يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1997.

ثالثا: المجلات والدوريات

1) محارات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، مح3، منشورات وزارة الشؤون الدينية، عنابة، 1976.

2) مختار جبار: سيميائية الخطاب الشعري عند الصوفية، تجليات الحداثة، ع1، وهران سنة 1993.

3) مسيب أم الخير: دلالة المصطلح الصوفي عند ابن عربي، رسالة ليسانس، جامعة تيارت، سنة 2007.

4) جميلة قرين: ملامح التجربة الصوفية في شعر القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة لنيل درجة دكتوراه، جامعة باتنة، سنة 2017.

5) حسن صوالحية: بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين ابت عربي، رسالة ماجستير، جامعة باتنة، سنة 2011.

6) صوالح نصيرة: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، رسالة ماجستير، تلمسان، سنة 2005.

رابعا: المخطوطات

7) أحمد بوزيان: المنحى الصوفي في الشعر العربي من خلال الرواد، السياب، صلاح عبد الصبور أدونيس، البياتي، مخطوط ماجستير جامعة وهران، 1997-1998.

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ-ه

مدخل: المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالموضوع

1- نشأة اللغة الصوفية 7
2- تعريف الصوفية 9
أ- لغة 9
ب- اصطلاحا 10
3- تجربة اللغة الصوفية 12
3-1 العقل 12
3-2 القلب 14
4- الرمز الصوفي 15

الفصل الأول: لمحة تاريخية عن التصوف

المبحث الأول: أهم المدارس الصوفية 19
أولا: أهم المدارس الصوفية 21
1- مدرسة الكشف والمعرفة 22
2- مدرسة وحدة الوجود 30
2-1 مفهوم وحدة الوجود وأصلها 30
❖ الوجود في شعر ابن عربي 32
❖ الإنسان الكامل عند ابن عربي 33
❖ وحدة الأديان عند ابن عربي 35
3- مدرسة الزهد 36
3-1 دلالة مصطلح الزهد 36
3-2 الزهد في العصر العباسي 37

3-3 الزهد في العصر الأندلسي 40
4- المدارس الصوفية في المغرب والسودان 41
❖ المدرسة الجيلانية 41
❖ المدرسة السودانية 42
5- المدارس الصوفية في مصر 43
❖ المدرسة الرفاعية 43
❖ المدرسة الشاذلية 44
المبحث الثاني: السيرة الذاتية لابن عربي 45
1- نسبه 45
2- مولده ونشأته 45
3- مؤلفاته 46
4- وفاته 49
المبحث الثالث: كتابة التجربة الصوفية 50
1- أطوار التجربة لدى ابن عربي 59
2- الكتابة الصوفية والوحي 60
خلاصة الفصل 63

الفصل الثاني : إشكالية قصور اللغة

المبحث الأول: خصوصية اللغة العربية 65
المبحث الثاني: اتساع الرؤيا وضيق العبارة 73
المبحث الثالث: اللغة الصوفية بين الخيار والاضطرار 78
خلاصة الفصل 84

الفصل الثالث: المصطلح الصوفي عند ابن عربي

تجربة التصوف عند ابن عربي 86
المبحث الأول: المعجم الغزلي 87
المبحث الثاني: المعجم الخيالي 97
1- مفهوم الخيال عند ابن عربي 97
1) الاتصال بحضرة الخيال 107
2) المعراج الخيالي 109
المبحث الثالث: الثنائيات المتعارضة 111
1- السكر 111
2- الصحو 115
3- القرب 115
4- البعد 116
5- الجمال والجلال 116
1) الجمال 116
2) الجلال 117
6- الفناء 117
7- البقاء 119
خلاصة الفصل 121
خاتمة 123
الملاحق 126
قائمة المصادر والمراجع 130
فهرس الموضوعات 136

ملخص

تحاول هذه الدراسة أن تكشف عن كيفية استغلال المعنى في الخطاب الصوفي، من خلال البحث في حفرياته على صعيد التشكيل، بوصف الخطاب الصوفي عينة لغوية لها سماتها الأسلوبية والبلاغية التي تضمن انتماءها إلى منظومة الأدب، وتحقق لها الوضعية المتواصلة التي تسمح بمرور المعنى الصوفي إلى المتلقي، وذلك من خلال آليات القراءة المنفتحة والتأويل الممكن الذي بات أنسب المناهج لمقاربة هذا النوع من الكتابة.

الكلمات المفتاحية: التجربة الصوفية، اللغة، الخطاب الصوفي، القصور، الاحتواء.

Résumé :

Dans ce présent travail , qui s'inscrit dans la ligne de l'analyse du discours , nous allons décrire le processus de la signification dans le discours mystique à partir de son archéologie, nous partons du postula selon lequel le discours mystique est un genre discursif ayant ses propre caractéristique stylistique et rhétoriques qui l'intègrent dans la littérature et lui réalisent une situation de communication cette dernière permet en voie de conséquence, de transmettre le sens mystique au destinataire et cela à travers les mécanismes de la lecture ouverte et l'interprétation possible qui est devenue l'approche la plus adéquate pour ce genre d'écriture .

Mots clé : Expérience soufie, langage, discours soufi, carence, confinement.

Abstract:

In the present work, which falls in line with discourse analysis, we will describe the process of meaning in the mystical discourse genre archeology its own stylistic and rhetorical features that integrate it in the literature and it perform communicative situation allows it consequently transmit the mystical meaning to the recipient and that through the mechanism of open reading and reading and interpretation possible which has become the most appropriate approach for this kind of writing.

Key words: Sufi experience, language, Sufi speech, deficiency, confinement.