

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2

قسم علوم اللسان

كلية اللغة العربية وآدابها
واللغات الشرقية

المقامات والأحوال الصوفية بين الدلالة المعجمية
السياقية والدلالة العرفانية الرمزية
(ديوان الإلهام أنموذجًا)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص: علوم اللغة (المعجمات والمصطلحات والترجمة)

إشراف:

- أ/د نذير بوصبع

- أ/د محمد أحمد القضاة

(المشرف المساعد الخارجي)

إعداد الطالبة:

غنية عيسو (عبد الجليل)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2

قسم علوم اللسان

كلية اللغة العربية وآدابها
واللغات الشرقية

المقامات والأحوال الصوفية بين الدلالة المعجمية
السياقية والدلالة العرفانية الرمزية
(ديوان الإلهام أنموذجًا)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم
تخصص: علوم اللغة (المعجمات والمصطلحات والترجمة)

إشراف:

- أ/د نذير بوصبع

- أ/د محمد أحمد القضاة

(المشرف المساعد الخارجي)

إعداد الطالبة:

غنية عيسو (عبد الجليل)

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا

أ/د جمال موسى

مشرفا مقرر

أ/د نذير بوصبع

عضوا

أ/د سعيد شيبان

عضوا

أ/حسين خالفي

عضوا

أ/ فاتح بوزرى

السنة الدراسية 2021 - 2022

قال الله تعالى:

﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾

صدق الله العظيم

الرعد 39/13

قال ابن عربي:

« وللقب وجهان، ظاهر وباطن، فباطنه لا يقبل المحو بل إثبات مُجَرَّدٌ مُحَقَّقٌ،

وظاهره يقبل المحو، وهو لوح المحو والإثبات »

رسائل ابن عربي

21-20

شكر وعرفان

أتقدم بوافر الشكر وجزيل الامتنان إلى أستاذي المشرف

الأستاذ الدكتور نذير بوصبح الذي عمّرنى بفيض توجيهاته العلمية

فقد رافقني بملاحظاته القيمة دون ملل ولا سأم.

كما أتوجه بشكري وعرفاني إلى الأستاذ الدكتور محمد أحمد القضاة

مشرفي الثاني، الذي شملني برعايته وأحاطني بعطائه العلمي والإنساني

فاتحاً لي مجال البحث على مصغيه.

وشكري موصول إلى أستاذي الجليل الأستاذ الدكتور حميد خميسي

الذي كان موجهاً، مساعداً، ناصحاً، ومرشداً

جزاه الله عنا أحسن الجزاء

وأقدم شكري الوفير إلى أعضاء لجنة المناقشة على تحملها عناء قراءة

هذا البحث قصد تقييمه وتقويمه

ومعظيم امتناني أسديه إلى الطاقم البيداغوجي، والإداري للجامعة الأردنية

(كلية اللغات وأدابها) على رأسها

سعادة عميدها الفاضل.

والفضل لله من قبل ومن بعد.

إهداء

إلى من كان وراء نجاحي في هذه الحياة

والديّ الكريمين

إحسانًا وامتنانًا

إلى من شاركني رحلة السفر الطويل وعقباته وغمري بنصائحه السديدة

في سماحة ومودة خالصة

زوجي الكريم

إلى أبنائي وأشقائي وشقيقاتي،

حبًا ووفاءً

مقدمة

مقدمة:

التصوف شأنه شأن أي مصطلح، خضع لعملية نمو تاريخي مستمر تبعاً لتأثره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأولي للمصطلح واكتسابه معانٍ جديدة وإسقاطه لأخرى قديمة شكلت جزءاً من معنى ومدلول المصطلح، فقد كان التصوف على مستوى الحضارة العربية الإسلامية يدل كلفظ على الإيغال في الزهد، ثم أصبح يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية، ومن ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود وبهذه الطريقة تدرج مفهوم المصطلح عبر مراحل تطور التصوف إلى أن اكتسب معاني جديدة.

والثابت أن التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى حتى نقول إنه صدى لمؤثرات أجنبية، وإنما عرفته الحضارات الكبرى كالحضارة الهندية، والصينية واليونانية، كما عرفته حضارتنا العربية الإسلامية فهو يأخذ الخصائص التي تتسجم مع انتسابه للإطار الحضاري الروحي والعناصر المشتركة للتصوف خارج الأطر البيئية والروحية.

وقد وجد المتصوفة في هذه العناصر المشتركة دليلاً على صدق التجربة الصوفية، تلك التجربة التي يحددها الإطار المرجعي الديني والثقافي الذي تنتمي إليه وتؤول من خلاله، ولذلك لا توجد تجربة صوفية مجردة، فهي تنشأ من خلال الديانة أو الثقافة، والخصوصية لم تكن مانعاً من تشابه التجارب بين مختلف المتصوفة والطرق التي يسلكونها في معراجهم الروحي والنتائج التي ينتهون إليها وهو الأمر الذي أدى بكثير من الباحثين في ميدان التصوف، خاصة ذوي الاتجاه التاريخي إلى الاستنتاج بأن التجارب الصوفية إنما ينسخ بعضها بعضاً ذاهبين بذلك إلى المصدر الأول للتصوف ليثبتوا بأن التجربة الصوفية إنما تستعيد، وتكرر النموذج الأول، وهذا ما عثرنا عليه في الدراسات التي تناولت التصوف الإسلامي، وتحديدًا التجربة الصوفية التي كانت محاولة لتجاوز حيز التجربة الدينية العادية التي تكتفي باجتباب

المنهيات. وما يجب التنبه إليه أن بين التجربة الدينية والتجربة الروحية علاقة اتصال، لأن الشريعة ظهرت لتنظم قوانين الحياة وتضبط نواميسها، أما التجربة الصوفية فقد وُجدت للالتزام الدائم بقوانينها من ذكر، ودعاء، وصلاة.

وانطلاقاً من هذا ظهرت الطبيعة الذوقية في التكثيف من الذكر والورع، وغيرهما من العبادات لتصبح الممارسة فعلاً ذوقياً يستشرف المعرفة العرفانية، وهذا ما اصطلح عليه بالباطن مقابل الظاهر، أو الحقيقة مقابل الشريعة.

وهذا يحيلنا على الطابع الفردي للتجربة الصوفية باعتبارها تجربة وجدانية، روحية، لا تخضع للتعريف المنطقي الذي يراد له أن يكون جامعاً مانعاً، لأن المتصوف ينطلق من تجربته الروحية الفردية التي تعبر عبر جسر تطهيري تختلف بداياته عن أواسطه ونهاياته.

فقد تختلف تعريفات متصوفة عاشوا معا فترة زمنية واحدة وفي مكان واحد ولكنهم اختلفوا في المقامات، كما قد يتطابق أكثر من تعريف لمتصوفة عرفوا اختلافاً من حيث الزمان، والمكان، والثقافة، لكنهم تطابقوا في المقام والحال.

ولما كانت التجربة الصوفية، تجربة روحية تنبع تجلياتها من عالم الروح، ووُصفت بأنها المنزلة التي يتصل فيها العبد بربه، أو المنتاهي باللامتناهي، وعملاً من أعمال الإرادة والوجدان بعيداً عن العقل ظهرت في أعلى مظهر من مظاهر الوجدان وهو الحب بأقوى معانيه.

ومن هنا كانت اصطلاحاتهم مستمدة من معجم النفس، ومن القرآن الكريم تمثل الدرجات الذاتية للتزقي الروحي، وتوضح تجاربهم، وتبين مكانتهم في التراث الصوفي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات حيث يندم فعل العقل على حساب الحضور الروحي، وحال الصمت أين تفقد اللغة قدرة التعبير عما تخفيه الروح من معاناة الكشف عن مقام الحب

الإلهي تكونت لدينا نزعة البحث في موضوع المصطلحات الصوفية باعتبارها انعكاساً لوضع معرفي كان قائماً في البيئة العربية الإسلامية بين القرنين الثالث والسادس الهجريين، ولما كان الاختيار من الأمور التي تشق على النفس، حيث التردد والإحجام، فضلنا البحث في مسالك الأحوال والمقامات فجاء موضوع بحثنا موسوماً بـ **المقامات والأحوال الصوفية بين الدلالة المعجمية السياقية والدلالة العرفانية الرمزية القرن الثالث والسادس الهجريين** وهذه الدراسة محاولة علمية، تحدت مخاطر الولوج إلى ميدان منظومة شعر المقامات الصوفية، حيث أسندت لنفسها مهمة تأويل ما خفي من دلالات حملتها المنظومة الصوفية عبر قرون معرفية، تنوعت بين توجهات مختلفة في طرائق التصوف، وسلوكيات التكوين اللغوي الخاص بكل متصوف.

أما الأسباب التي جعلتنا نختار هذه الدراسة دون غيرها هي منظومة النص الصوفي المحفوف بالأسرار، وتجربته المعرفية، وحقوله الدلالية المليئة بالرؤى والتي لا يمكن للغة الوضعية أن تستوعبها، إلى جانب لا محدودية اللغة الصوفية وما تتسم به من كثرة التخيل، واتساع الرؤيا فهي تصور تجارب ميتافيزيقية غيبية، متعالية عن الحس، والعقل، ثم إن التصوير الصوفي يجمع بين التصوير الذهني والتصوير اللغوي، ذلك أن الكتابة الصوفية تعبير لغوي وفني وجمالي عن تجارب روحية وعرفانية رمزية مجردة، وأكثر من هذا التصوير الصوفي يتميز بميزتي الروحية والواقعية، يتم عن طريق الخيال والتصوير العرفاني الحدسي، ثم إن لغة التصوف تعجز عن نقل التجربة الباطنية، والإنفعالية، لذا فهي تلجأ إلى الغموض والغرابة، والإيحاء، والكنائية، والرمز، والإشارة والسيمياء، والصورة الومضة، والشذرة الموحية.

ومن بين الدوافع التي حركت فضولنا في توخينا مناحي الموضوع بالتحليل والدراسة اكتشاف الدلالات واستجلاء المعاني وذلك بتوظيف سمات هامة تراوحت بين التركيز على الواقع الحياتي للصوفي وبين حالاته الروحية والنفسية والوجدانية في تفاعله مع ما يحيط به، وقد امتدت لترصد أبعاداً مجردة وأخرى باطنة نفسية من تجربته الروحية، كما كان شعور الصوفي

وتيهه دافعا لنا للخوض في هذا البحث، ذلك أن الدخول في مقامات روحية ووجدانية تنتج العزلة الذاتية، والغربة المكانية، والتوتر الكينوني.

الدراسات السابقة:

لم تحظ مصطلحات المقامات والأحوال بدراسات وافية في الدراسات العربية، خاصة من منظوري الإشارة، والعرفان، بل جُلّها انصبت حول تعريفات المقامات والأحوال دون التعمق في أصولها، ومنابعها العرفانية واللغوية، فكان التناول تناولا سطحيا بعيدا عن الهدف الذي سعينا إلى تحقيقه تمثل في تفكيك المصطلحات وشرحها عرفانيا ورمزيا واستقراء دلالاتها السياقية داخل التجارب الذوقية، مع استجلاء مستوياتها التواصلية. ومن المعاجم الصوفية التي تناولت المقامات والأحوال الصوفية معجم اصطلاحات الصوفية لـ عبد الرزاق القاشاني، ومعجم الكلمات الصوفية لأحمد النقشبندي، والمعجم الصوفي لسعاد الحكيم، ومعجم ألفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي، وكتاب لويس ماسينيون (Louis Massignon)، إلى جانب كتب تناولت المصطلح الصوفي مع باقي المصطلحات المعرفية الأخرى التي تنتمي إلى الفلسفة واللغة والشريعة، غير أن هذه المؤلفات ليست معاجم مستقلة خاصة بهذه المصطلحات وإنما هي متضمنة لأبواب فيها من خلال ما نقله أصحابها من أقوال القوم حول المصطلح. وما دام المقامات والأحوال عنوانا من عناوين الطريق الصوفي أنتجت من خلال تألفها، واجتماعها، لغة خاصة، تميّزت بدقة العلم اللغوي وتفردت برقة الأدب الموهوب وشرف الروح الملهمة، ولما كانت الطبيعة الفردية للتجربة الصوفية تجعلها عصية على التعريف، والإيصال، فهي طبيعة غير عقلية، وغير حسّية، تدفع الصوفي إلى استخدام الرمزية في التعبير يغلب عليها لغة الحب الإلهي باعتبارها أقوى أساليب التعبير اللغوي عن الصلات الفردية والشخصية العميقة، إذ لا يجوز للغير تأويل عبارات الحب الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ.

فبعدها أدرك النقاد أهمية التجربة الصوفية في الاستجابة لمتطلبات العصر، وعرضهم لمصطلحات التصوف التي تقع تحت تأثير المنظومة الدينية أثرتنا تساؤلات فرضتها طبيعة موضوعنا.

- من أين يستلهم الصوفي الطاقة الرمزية التي تجعل من لغته سلسلة من التلويحات والإشارات؟ وما هي الأدوات اللغوية التي يستعين بها لتفكيك شفرة الرمز؟

- هل للغة المقامات والأحوال القدرة على تحريك خيال المتلقي للبحث عن الدلالة المفقودة؟

- كيف تعمل المقامات والأحوال على الجمع بين الظاهر والباطن في النص الشعري؟ وهل هذا الاتحاد يفضي إلى إطار فني ميتافيزيقي؟

وقد حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة منتهجين المنهج التاريخي الاستقرائي، لأنه لا بد من استقراء دلالات المصطلحات السياقية داخل الممارسات الصوفية، والتجارب الذوقية، خاصة أن هذه المصطلحات تقتضي التعرف على منابعها الصوفية، وطبيعتها، ومرجعياتها ومستوياتها التواصلية، أما التاريخي فقد سعينا من خلاله إلى الاستنتاج بأن التجارب الصوفية، إنما ينسخ بعضها بعضا مركزين على المصدر الأول للتصوف.

كما توخينا المنهج الاستبطاني في بحثنا باعتباره حجر الأساس الذي انبنى عليه المصطلح الصوفي، ونعني بالمنهج الاستبطاني تأويل يستخلص الإشارة من العبارة بطريقة لا تخالف ظاهر الآيات القرآنية، ولا نصوص الأحاديث النبوية والقدسية، وقد وضّحنا أن المنهج الاستبطاني الذي اتخذناه كآلية ساعدنا على اكتشاف صلة جديدة قائمة بين الصوفي والقرآن الكريم، استطاعت هذه الصلة أن تنتج نظرة قائمة على الذوق، والإلهام، وتلقي على النص القرآني فهماً جديداً لمعانيه عن طريق الاستنباط، لأن استنباط معاني القرآن معناه جرّها إلى الوجود عبر تجربة الصوفي الذاتية المعيشة، مشدّدين على هذا المنهج كآلية فعّالة يسهم في صنع الحوار بين التجربة الصوفية والقرآن الكريم.

ووفق هذا المنهج والإشكالية المطروحة رسمنا لبحثنا خطة رأيناها مناسبة حيث أفردنا لموضوعنا مقدمة، ومدخل وأربعة فصول، وخاتمة ذيلناها بمسرد المصطلحات الصوفية التي لم نتطرق إليها أثناء البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع فجاء المدخل ليبحث عن معنى التصوف، ونسبته وهل هو ظاهرة ملازمة للشعور الديني المنبثق عن ظاهرة الدين ثم آراء الباحثين في نشأة التصوف حيث سلطنا الضوء على آراء الباحثين العرب لأن معظمهم أرجع التصوف إلى أصول إسلامية، ثم عرّجنا على جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان لنبين معنى العلاقة ذلك أن التصوف والمعرفة الصوفية بمعنى واحد، كما نبهنا إلى المعرفة التي تحصل بالبرهان والمعرفة التي تحصل بالكشف كمبدأ فكري متعالٍ، ووقفنا على أقسام العرفان، العرفان العملي الذي يُعنى بتفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين، ثم العرفان النظري باعتباره فرع من فروع المعرفة الإسلامية التي تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه، وتجلياته، ومراتبه.

وقد أدركنا أن لمصادر التصوف أهمية، (القرآن الكريم، السنة النبوية وعلم الكلام) ظهرت آثارها جلية في تتبعنا دلالة المقامات والأحوال تتبعاً زمنياً وتاريخياً (دياكرونياً، وسانكرونياً)، وختمنا المدخل بالتصوف بين الإيجابية والسلبية، موضحين الحركات المناهضة للتصوف والمصادر السنية المعادية للتصوف، والمتعاطفين مع النصوص هؤلاء الذين التمسوا للتصوف أصلاً إسلامياً في القرآن والسنة، وسيرة كبار الصحابة.

وقد حرصنا في هذا البحث على المزوجة بين الجانب النظري والتطبيقي نظراً لطبيعة الموضوع وما يقتضيه من تحليل مفصل.

وبناء على هذا جاء الفصل الأول موسوماً بـ **المصطلح الصوفي من غموض المعنى إلى تعددية التأويل**، تناولنا فيه ماهية المصطلح والاصطلاح، وعلاقته بالمفهوم والتعريف، ثم أشرنا قضية المصطلح الصوفي بين **الدلالة الظاهرية والدلالة المجازية**، وهذا يعني أن للمصطلح

الصوفي ظاهر خاص بعامة الناس، وباطن لا يدرك إلا بالكشف والذوق، وهو خاص بالأولياء، والمريدين ولا يفهمه سوى الخاصة الذين زهدوا في الحياة وأقبلوا على الخلوة والتفكير في الذات الإلهية عشقا وانصهارًا.

وقد أسهنا في النباش عما ينطوي عليه من أبعاد دلالية رمزية فاكتشفنا أن للمصطلح الصوفي بعد عملي يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية، وبعد وجداني يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية، وبعد نظري ومعرفي وفكري اقترن بالمذهب وهذا يعني أن المصطلحات الصوفية تصف لنا بشكل بارز ثلاثة موضوعات أساسية في مجال التصوف، هي **الطريق، التجربة، والمذهب**¹، فالطريق يحيل على الانتقال والرحلة من عالم الحس والظاهر المادي المقترن بالدنيا إلى عالم التجريد والوصال الآخروي، في حين تشير التجربة إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات ورياضات ومقامات وأحوال، أما المذهب فيشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي والنظري العرفاني.

وكان الشق الثاني من الفصل الأول متعلقًا بمسارات التأصيل المصطلحي في التراث الصوفي الذي ارتبط بالنص القرآني باعتباره سندًا دينيًا. ثم أدرجنا إلى جانب ذلك مباحث شملت التأويل الصوفي والقرآني وآلياته فكانت الدراسة حول التأويل من منطلق نقطة حيادية تستوعب المعنى مهما كان اعتبارها، وانتقينا المقامات والأحوال التي تؤول، وتحمل سندًا قرآنيًا وسنّيًا، وتلك التي لا تؤول، ثم عرّجنا على الصلة التي تصل الصوفي بالقرآن الكريم باعتباره تركيبًا ولغة، ومعنى. ووضّحنا طبيعة هذه الصلة التي تقوم على الذوق والإلهام. وقد استنتجنا من خلال تأويل المقامات والأحوال أن التأويل الصوفي لا يُخل باللغة وتراكيبها، ولا يُخرج النص القرآني من أسباب النزول، ولا من معانيه الموثوقة، وكان تأويلنا للأحوال والمقامات التي ترجع أصولها إلى القرآن الكريم **كالصبر، والشكر، والتوكل والخوف**،

¹ - الفُشيري، أبو القاسم عبد الكريم ابن هُوَزان، الرسالة الفُشيرية في علم التصوف، تحقيق وإعداد: مصطفى معروف زريق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 57.

والرجاء، والقبض، والبسط معنى من المعاني الخفية حيث كشفنا عن معاني هذه المصطلحات المغلقة، واستنتجنا في الأخير أن التأويل يساعد على رفع التعارض الذي قد يكون بين ظاهر النص القرآني وباطنه، وبين ظاهر الألفاظ وباطنها.

كما وضعنا نصب أعيننا التأويل الرمزي الإشاري كمبحث آخر لهذا الفصل أفردنا له قدرًا وافيًا من الشرح كونه آلية من آليات استبطان معاني الآيات القرآنية، فهو يستخلص الإشارة من العبارة بطريقة لا تخالف ظاهر الآية اعتمادًا على إشارات خفية ومعان إلهامية تتضح للصوفية. ووضحنا في السياق نفسه كيف توصل جمهور الصوفية إلى وضع سياقٍ حفاظًا على ألفاظهم ومصطلحاتهم، وذلك بوقوفهم على المعاني الباطنة للقرآن الكريم كتأويلات مفهومة المعاني ومقبولة ذهنيًا، وتأويلات لا تُفهم أغراضها، ومعانيها، ومضامينها، إلا من قبلهم.

والتأويل الرمزي الإشاري يقتضي التأويل العقلي الفلسفي، ما دام وظيفة العقل النظري هي المعرفة النظرية ووظيفة العقل العملي هي الوظيفة العملية المتمثلة في الجانب الأخلاقي، فكان من المفيد أن نضيفه كعنصر هام في دراسة الأحوال والمقامات التي تتطوي على الجانب الأخلاقي والروحي.

وركزنا في دراسة هذا الجانب على تأويلات الصوفية العقلية الفلسفية للأحوال والمقامات محل الدراسة، ورأينا أن تأويلاتهم العقلية الفلسفية هدفت إلى إثبات أفكارهم على أساس كتاب الله سبحانه وتعالى، وبناء تصوفهم وفق ذلك الهدف مع تعزيز فلسفتهم الصوفية، حيث حظيت تأويلاتهم بالقبول طالما لا تتنافى مع القرآن الكريم.

وبما أن دلالات الأحوال والمقامات اختلفت من صوفي إلى آخر كما هي موثقة في مصادر الصوفية اللامعة فهي حتما دلالات خضعت لازدواجية النظرة التأويلية للآيات القرآنية، ذلك أن هذه المصطلحات لم تتأسس على منهج تأويلي واحد بالرغم من محاولات الصوفية في وضع حدود فاصلة بين نوعي التأويل، واعتماد كل صوفي في تثبيت أفكاره، ودلالاته عبر نوع

منهما كنهج "الجبلي، وأبي عطاء السكندري، وابن الفارض في التأويل الرمزي الإشاري و"ابن سبعين في التأويل العقلي الفلسفي".

وهنا وضحنا قدرة الصوفي في البرهنة عما تخفيه الآيات القرآنية من معنى باطن، ومن جهة أخرى تثبت حقيقة القرآن الكريم كونه منبعاً فياضاً لا تنفذ حقائقه النورانية الإلهية، مستخلصين في نهاية الفصل أن التأويلات الصوفية قد تبدو غريبة في الوهلة الأولى بما تكشفه من معان، لكنها لا تخرج عن المعنى الأصلي للآيات القرآنية، فمهما تعددت، وتنوعت تبقى مرآة عاكسة لموقف الصوفي الذاتي يتحدد بما يمتلك من مواهب، واستعدادات روحية.

وقد اقتضت دراسة الأحوال والمقامات التفسير القرآني والتفسير الصوفي العرفاني اللذين رأينا إدراجهما ضمن البحث من باب الفائدة فكشفنا عن التفسير الذي يجعل القرآن الكريم منبعاً للإشارات والفيوض القلبية المتصلة بالسلوك النظري والعملي، حيث معرفة الله والعلم بطريق السير إلى الله وما يتطلبه من مجاهدة، ورياضة، وما تخفيه الأحوال والمقامات من سلوكات عملية تقوم على المجاهدات الروحية والرياضات الوجدانية النفسية.

ويقابل التأويل والتفسير الهرمنيوطيقا التي حركت نزعتنا العلمية فرحنا نخصص لها حيزاً ضمن مباحث الفصل نظراً لما تتطوي عليه من أهمية في عملية فهم النصوص، واستعنا بها كآلية في فهم التجربة الصوفية ولغتها ذلك أن التجربة تتجسد من خلال وسيط موضوعي هو اللغة، وبما أن التجربة الصوفية تختلف من صوفي إلى آخر، ومقامات الصوفية وأحوالهم تتنوع من لحظة إلى أخرى، وتتشكل من خلال تجاربهم، فقد جاء توظيفنا للهرمنيوطيقا في تفسير الأحوال والمقامات لغرض الكشف عن مستويات المعنى الباطني والظاهري، المجازي والصريح، المباشر وغير المباشر.

أما الفصل الثاني من الباب الأول فقد حمل عنوان الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني حيث خضنا في التمييز بين الرمز، والرمز الصوفي الذي يتفق ترميزهما في الجوهر

ويختلف في الهدف ذلك أن رموز الصوفية الدينية هي رموز عرفانية تهدف إلى ستر تعاليمهم وكنتم أسرارهم. بينما الرمز في الشعر العربي هو رمز فني خالص، يخدم التصوير الفني ويساعد على بروز الدلالات وتجديدها وأشرنا إلى طابع الغموض في الشعر الصوفي، ثم الرمز الأنثوي في الشعر الصوفي، فالمرأة توظف لتعزيز الحب والعشق الإلهي، إذ هي مصدر تعلق الإنسان الصوفي بربه.

وتناول الفصل في شقه الثاني الرمز باعتباره انحراف وسمة فنية في الشعر الصوفي لأن علاقة الصوفية بالأدب عموماً هي علاقة فنية خالصة، فكلاهما يشترك في أسلوب الرمز، ثم اجتهدنا في عرض كيفية توظيف الصوفية للتراث الصوفي بمصطلحاته وهل التوظيف كان لهدف ديني محض حسب الصوفيين القدماء أم توظيفاً للارتقاء بالأساليب الدينية الصوفية إلى مثيلاتها الفنية في الصوفية المعاصرة.

وأهينا الفصل بمشترك مهم هو اللغة والرمز يجمع الشعر والصوفية معاً فكلاهما قائم على استخدام لغة مشبعة بالترميز تتحرف عن طابعها الظاهري إلى ما هو إشاري رمزي.

وتوقفنا عند اللغة الرمزية مبرزين طرائق تعبير الصوفية عن أفكارهم حيث حصرناها في طريقتين طريقة الإشارة (التلويح)، وطريقة العبارة (التصريح). ونظراً لأهمية هذين المصطلحين بات لزاماً علينا توضيحهما كونهما مكوناً ساهم في بناء المقامات والأحوال.

وقد عمدنا إلى جانب الرمز والإشارة والعبارة إدراج التجربة الصوفية كعنصر هام فرضته طبيعة الموضوع، ذلك أن التجربة الصوفية هي تجربة شخصية فردية يعيشها فرد بنفسه أساسها الذوق والحب الإلهي، مبرزين اتجاهاتها، الاتجاه الخارجي المتمثل في التجربة الظاهرة، التي تتحقق لصاحبها بالإدراك الحسي المتجه نحو العالم المحسوس، والاتجاه الثاني الداخلي المتمثل في التجربة الباطنية التي تتحقق شعورياً لصاحب التجربة.

أما الفصل الأول من الباب الثاني المعنون بـ استراتيجيات اللغة الصوفية والتطور الدلالي فقد أفردنا له مباحث دسمة تدور كلها حول طبيعة اللغة الصوفية ودلالات المصطلح الصوفي، ومعانيه من معنى إشاري رمزي إيمائي، وإيحائي، نفسي.

فركزنا في بداية الفصل على اللغة الصوفية باعتبارها لغة رمزية، مجازية ذات دلالات مكثفة قابلة لأكثر من تأويل، ثم كيف تتشكل وما هي الاستعدادات التي تقضي إلى تكون الذوق الصوفي، وأثبتنا أن المصطلح الصوفي لا يخضع لمنطق العقل، وإنما يخضع لدائرة الذوق، والكشف، ثم انتقلنا إلى معنى التفكير الدلالي لدى جمهور الصوفية مبرزين مظاهره اللغوية، وكيف تميزت اصطلاحات الصوفية عن بقية المصطلحات باعتبارها مدلولات لغوية ونحوية وصرفية ترجع إلى العقل، والمنطق في إدراكها، على خلاف المصطلحات الصوفية التي ترجع إلى الحسّ والذوق.

وفي مبحث آخر كانت لنا محطة عند رموز المصطلحات الصوفية حملت أكثر من مستوى دلالي، من حيث أبعادها المعنوية، البعد الاجتماعي، والنفسي، والفلسفي، ثم عرجنا بعد ذلك على الدلالة المعجمية والسياقية كون الأحوال والمقامات تُستشف دلالاتهما من خلال السياقات التي ترد فيها من النصوص الصوفية والنص القرآني، حيث العلاقة بين الاصطلاحات الصوفية ومعانيها.

وأكدنا في معرض دراستنا على كيفية إدراك دلالات المقامات والأحوال الصوفية التي تتضوي تحت منظومة دينية تحمل تأثيراً على معانيها، بل مستمدة من صلبها، وحرصنا أيضاً على إبراز دور الثوابت والمتغيرات، من ثوابت الشريعة ومتغيرات اللغة، ونحن نعلم أن النصوص الصوفية تستغل اللغة لتصطبغ دلالاتها بخصوصية معينة. وهذا ما دفعنا إلى الإقرار بأن منظومة المقامات والأحوال هي منظومة اصطلاحية غير علنية، محفوفة بالأسرار، ولغتها لا تنتمي إلى عصرنا وهذا ما اكتشفناه من خلال مقاربتنا التاريخية، الاستقرائية والاستبطانية

للمقامات والأحوال في مدونتنا الشعرية الصوفية التي تعجّ بالرموز الموعلة في التناول المعرفي العرفاني العصي عن الإبانة والتفسير.

كما خصصنا حيزاً لمستويات الدلالة الثلاثة، المستوى السياقي والتزامني والمستوى التاريخي أو التعاقبي ثم المستوى المتعالي أو المستوى ما وراء التاريخ أين اكتشفنا أنه يوظف في الدراسات ذات الطابع الديني والعرفاني، فكانت دراسة المقامات والأحوال وفق هذه المستويات المعتمدة التي تضع المصطلحات في إطارها التاريخي واللغوي الخاص.

ولم يكن الفصل الثاني من الباب الثاني والأخير الموسوم بـ **دلالات المقامات والأحوال داخل الممارسات الصوفية والتجارب الذوقية والعرفانية بعيداً** عن الفصول السابقة ولا مختلفاً عنها وكم كان المسلك شاقاً، والجهد عسيراً ونحن نخوض في تقاطع بين القديم المشدود إلى بيئته، والجديد الملموم بشمولية منهجيته. وقد ساعدنا "ديوان الإلهام" الموسوعة التي ضمت بين دفتيها المقامات والأحوال على تشريح المصطلح الصوفي لمعرفة أصوله، ومنابعه العرفانية وجذوره اللغوية والثقافية، التراثية، والبلاغية، إذ وجدنا أنفسنا إزاء حقل معرفي تتصارع فيه مصطلحات من الصوفية القديمة والجديدة، تمخضت عنها دلالات نفسية اتسمت بالعرفانية والتجليّ الذوقي الباطني.

ولما كانت الدراسات السابقة للأحوال والمقامات مقتصرة على المعنى الاصطلاحي للمقام والحال، حيث تشابه الصوفية في اعتبار المقامات مكاسب، والأحوال مواهب من الله، واختلفوا فيما بينهم في الكثير من الأمور المرتبطة بهذا الشأن كاختلاف معنى المقام الواحد، أو الحال الواحد من صوفي إلى آخر، كما أن المصطلح نفسه قد يظهر على أنه مقام عند صوفي، ويظهر حال عند آخر، ومصطلح واحد على أنه مقام وحال عند المتصوف نفسه، ارتأينا أن نطرق الموضوع من باب الدلالة اللغوية والعرفانية الرمزية وذلك بالتعمق في خبايا مصطلحاته لغرض استجلاء أصولها وجذورها ذلك أن مصطلحات الأحوال والمقامات تتميز بطبيعتها

الشعرية، الرامزة وتغير دلالاتها من متصوف إلى آخر ما يجعل معانيها ذاتية، نوقية، منفتحة على التأويل مع الأخذ في الحسبان الإبداع الصوفي ودوره في توليد الدلالات، والمعاني وكيفية انسجامها مع التجربة الروحية.

ونحن نشق دروب المقامات والأحوال بغية استجلاء ما تخفيه من معاني ظاهرة وباطنة لمسنا المعجمية الاصطلاحية الثنائية التي صيغت بلغة رمزية وأسلوب شعري واضح يكسوها جمال بلاغي متفرد، حيث جمع صاحب الديوان بين لفظين مفردين ليحصل على مصطلح ثنائي، مزدوج تارة، وتارة أخرى يفصل بين مصطلحين ثنائي مزدوج ليحصل على مصطلح مفرد أحادي، وفق التفعيل اللغوي، والتصريف البلاغي.

ومن المصطلحات الثنائية التي رصدناها، هي، (الصحور والسكر)، (الجمع والفرق)، (الخوف والرجاء)، (الأنس والهيبة)، (القرب والبعد)، (الذوق والشرب)، (المحو والإثبات)، (الغيبية والحضور)، (الفناء والبقاء)¹، (القبض والبسط) وهي مصطلحات تدل على التقابل، أو التضاد، أو التغاير.

كما أننا لم نكتف بدراسة المصطلحات الأحادية دراسة معجمية دلالية عرفانية، رمزية بل رأينا أنه من الضروري دراسة المقامات والأحوال الأحادية باعتبارها مصطلحات خضعت للتصاريف اللغوية إذ عثرنا عليها مرة صفة، وفي مواضع أخرى إسمًا، ومفردًا وجمعًا كالصباية، وتصبب، تصببًا، العشق، المعشوق، العاشقين، الشوق، اشتياق، التميم، الحب، حُبّه، الحبيب، التميم، مشتاق إلخ ...

وقد خضنا في تتبع دلالات المصطلحات بتبصر، تقاديًا لأي دلالة عشوائية، وتجنبًا لأي حالة من الفوضى الفكرية حيث استغرق منا العمل جهدًا كبيرًا، شغلنا فيه بمعارك الألفاظ

¹ - نظلة الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط3 طبعة منقحة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، (د ت)، ص290.

والمصطلحات والمسميات حتى ليصدق علينا القول أننا باحثين عامين نبحت في أفق مظلم عن قضية لا وجود لها.

وسرنا في بحثنا هذا رغم الصعوبات التي حالت دون السير السريع لعمَلنا ولعل أهم هذه الصعوبات هي عدم استيعاب كلي للموضوع بالإضافة إلى ندرة المراجع وصعوبة الحصول عليها ومع ذلك حاولنا العمل وتجاوزنا كل العراقيل، وحسبنا بذلنا جهداً لا نزعم أننا بلغنا به الغاية، ولكننا ابتغيها محاولة تتيح لنا السبل أمام البحث العلمي، ولئن كان هذا حال الوضع في البحث فقد أعدنا لعملية الجمع مجموعة كبيرة من المراجع وعولنا على المصادر الأساسية من مؤلفات ابن عربي ما كان منها مخطوطاً، وما هو مطبوعاً، واعتمدنا كتاب (اللمع) لأبي نصر عبد الله على السراج الطوسي باعتباره أول من تناول المصطلحات الصوفية، وأول من أخذ بزمام المبادرة في وضع عمل مرجعي للتعرف عليها ثم تالته مصادر أخرى كانت لها أكبر الأثر على بحثنا كالرسالة القشيرية في علم التصوف لأبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، وكتاب التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، وكتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكشف المحبوب للهجويري، كما شكّل معجم اصطلاحات الصوفية لـ عبد الرزاق الكاشاني سنداً قوياً كان عوناً لنا ومعجم اصطلاحات الصوفية لسعاد الحكيم، بالإضافة إلى القاموس الصوفي للكَيّالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي وكتاب لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام للقاشاني دون أن ننسى موسوعة الصوفية للحسيني الحسيني معدّي، وتاريخ التصوف في الإسلام لقاسم عني، ونشر المحاسن العالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية لمحمد عبد الله بن أسعد المعروف بالياضي، وإحياء علوم الدين للغزالي حجة الإسلام. وكان لكتاب عوارف المعارف بجزئيه لشهاب الدين أبي حفص السهروردي أكبر الأثر في تفكيك معاني المقامات والأحوال.

ثم إن كتب التفسير شكّلت اللبنة الأولى التي تأسس عليها المصطلح الصوفي، تلتها المخطوطات التي استأنسنا بها والمصادر ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث، وكان رائدنا

في هذا كله الأمانة العلمية، في أن نعرض هؤلاء الذين اهتموا بمصطلحات المقامات والأحوال بموضوعية تامة، من غير تعاطف، ولا تحامل عليهم لعنا نكون قد اجتزنا محاولة الارتقاء بهذا العمل للمضي به إلى أفق بعيد ونأتي بالجديد، لأن البحث في هذا الموضوع الضخم باعتباره موسوعة تجمع المصطلحات الصوفية، وألفاظها من بداية ظهور التجربة الصوفية وما تمخض عنها من مصطلحات إلى قمة اللغة الصوفية هي كمن يحاول أن يجمع بحارًا من العلوم والمعارف في منبع ضيق.

نأمل أن نكون قد وفقنا إلى ما ابتغينا الوصول إليه بجهدنا هذا الذي بين أيديكم والله وليّ التوفيق وصلى الله تعالى على سيدنا محمد الوصف والوحي والرسالة والحكمة، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا.

مدخل

- في المعنى العام للتصوف والمتصوف
- جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان
- التصوف بين الإيجابية والسلبية
- مصادر التصوف الإسلامي.

1- في معنى التصوف والمتصوف

ما أن دخل المجتمع العربي القرن الثالث الهجري، حتى باتت ملامح الاتجاهات الزهدية، موزعة بين الفلسفة، والعلم، والتصوف.

ولما كان موضوع أطروحتنا حول التصوف ومصطلحاته وجدنا حشدًا من التعريفات لهذا الفرع من فروع المعرفة الذي يصاحب إدراك الحقيقة والحق، عبر تجربة ذاتية فريدة يصعب تكرارها، أو إعادة تجربتها من مفكر آخر غير الذي تذوقها، واستشعر حلاوتها، وغاب بين طعومها.

ومن بين الذين حددوا مفهوم التصوف وحرصوا على إظهار آثاره واتجاهاته الروحية وتفسير نصوصه في صور من التأويلات الرمزية **محي الدين ابن عربي** الذي أرجع مفهوم التصوف إلى الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، قائلاً: **"هي الأخلاق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان المكارم للأخلاق، وتجنب سفاسفها، لتجلي الصفات الإلهية، وعندنا الاتصاف بأخلاق العبودية، وهو الصحيح فإنه أتم"**¹.

أما الشريف الجرجاني فقد أورد تعريفات للتصوف، الأول إجرائي والثاني إجمالي، قال في الأول: **"الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهراً فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً يرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال"**².

والإجمالي قال فيه: **"التصوف: مذهب كلّه جدّ فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية*، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة*، واستعمال ما هو أولى**

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 97.

² - الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط 1، ضبط نصوصها وعلّق عليها محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2013م، ص 18.

* ورد في كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4، ص 231، 244 تخطوه ... الطبيعية

* ورد في كشاف اصطلاحات الفنون، ج 4 "الصفات ... العلوم الحقيقية .."، ص 244.

على السرمدية والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الشريعة، وقيل: ترك الاختيار، وقيل: بذل المجهود والأنس بالمعبود وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل: الإعراض عن الاعتراض، وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي وقيل: خدمة التشرف وترك التكلف، واستعمال النظرف، وقيل: الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق، والإياس مما في أيدي الخلائق¹.

أما لدى الباحثين المحدثين فقد جمع المستشرق رينولد نيكلسون (Renold Nicholson) مجموعة كبيرة من تعريفات المتصوفة للتصوف، ووصل عدد هذه التعريفات ثمانين وسبعين تعريفا تكاد تغطي مساحة قرنين ونصف من تاريخ التصوف الإسلامي وقد أعاد الباحث عفيفي جمع هذه التعريفات فأحصى خمسين وستون تعريفاً ثم انتقى عبد الرحمان بدوي خمسون وعشرين تعريفاً من بين التعريفات الكثيرة².

وقبل التعقيب على هذه التعريفات نورد بعض الأمثلة للوقوف على طبيعتها.

- معروف الكرخي: (200هـ/815): "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"³.
- أبو سليمان الداراني (215هـ/830): "التصوف أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو"⁴.

وفي تعريف الصوفي يقول بشر الحافي (277هـ/841): "الصوفي من صفا قلبه لله"⁵

¹ - الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، ص 66، 67.

² - رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق، أبو العلا عفيفي، دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1956م، ص 27، 29، 32، 37.

³ - بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م، ص 15، 17.

⁴ - المرجع نفسه، ص 17.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم ابن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2014م، ج 2، ص 551.

- ذو النون المصري (245هـ/859): سئل ذو النون عن التصوف فقال: هم قوم آثروا الله¹ عزَّ وجلَّ على كل شيء فآثرهم الله عزَّ وجلَّ على كل شيء².
- أبو تراب النخشي (245هـ/859): "الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء"².
- أبو الحسين النوري (295/907هـ): "تعت الصوفي السكون عند العدم أو الإيثار عند الوجود"³. وتأخذنا التعريفات التي أحصاها رينولد نيكلسون إلى تسجيل بعض الملاحظات.

الملاحظة الأولى:

- سيطرة الجانب الأدبي البلاغي دون التحديد العلمي الدقيق⁴.

الملاحظة الثانية:

- الطابع الشخصي الفردي لهذه التعريفات، أي أن التصوف تجربة ذاتية، ونعني بالتجربة الذاتية المجاهدة وبلوغ المعرفة الذوقية⁵.

الملاحظة الثالثة:

- الطابع النفسي لهذه التعريفات، بمعنى أن المتصوف، يعبر عن المقام والحال الذي يعيشه بلغته الخاصة⁶، وهذا ما يدفعنا إلى القول إن للصوفي الواحد تعريفات متعددة، فهو ينطلق عند إبدائه التعريفات من حالته النفسية والروحية.

- وما استتبطناه من هذه التعريفات هو عدم وجود أو توافر الشروط المنطقية في تعريفات هؤلاء المتصوفة للتصوف، فكل هذه التعريفات تدور حول تركية القلوب وتطهيرها من شوائب الدنيا.

¹- المصدر السابق، ص511.

²- المصدر السابق، ص551.

³- بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي، ص15.

⁴- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص551.

⁵- بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي، ص16.

⁶- حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011م، ص11.

2- آراء الباحثين العرب حول نشأة التصوف ونسبته:

التصوف شأنه شأن أي مصطلح خضع لعملية نمو تاريخي، وذلك لتأثره بعوامل مختلفة، وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأول للمصطلح، واكتسابه لمعان جديدة، وإسقاطه لمعان قديمة كانت جزءًا من معنى ومدلول المصطلح، فقد كان التصوف - على مستوى الحضارة العربية الإسلامية يدل - على الإيغال في الزهد، ثم أصبح يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية بصفة عامة ومن ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود وهكذا تدرج مفهوم المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة¹. والثابت أن التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى حتى يقال إنه صدى لمؤثرات أجنبية، وإنما عرفته حضارتنا العربية الإسلامية، فهو يأخذ الخصائص التي تتسجم مع الإطار الحضاري الروحي.

ولعل الإثارة الفكرية تنبثق ابتداء من تجليات مصطلح التصوف في دلالاته اللغوية الثرية، واشتقاقاتها المتعددة، وقد قيل إن اشتقاق مصطلح التصوف في اللغة العربية من الصوف، وهو أشهر أنماط الاشتقاق اللغوي، لأن الصوف يحمل معنى الفقر، والخشونة والذل والمسكنة². ولما كانت العقائد الدينية قد انتشرت بين الناس وجدنا مفهوم التصوف يرتبط بها ويتعاليمها وأنبياؤها على نحو حقيقي وثابت.

فلباس الصوف والخرق تولدت عنهما دلالات عدة حسب الحاجة الاجتماعية ثم صارت الخرق³ اشعارًا يتسلمه العارف عن سبقه.

¹ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج3، 1978م، ص23، 27.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص297.

³ - التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، مصر، 1977م، ج2، ص60، ج3، ص50.

ولهذا هرع بعض المتصوفة يرتدي لباساً مرقعاً بوصفه رمزاً لما يستتر تحته، في الوقت الذي يدل على أنهم عزفوا عن الدنيا إيماناً واحتساباً ودلالة على الورع والتقوى، والورع أول الزهد¹.

وما لحظناه من خلال مطالعتنا الواسعة، ومحاولة اكتشافنا أغوار التصوف أن اشتقاق التصوف يتداخل مع دلالة اشتقاق آخر يرجع إلى أوصاف أهل الصُّفَّة، وهم جماعة من المسلمين المهاجرين اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله صلى عليه وسلم كأبي هريرة، وأبي ذر الغفاري، وبلال، وصهيب رضي الله عنهم وأرضاهم وهذا هو الثابت تاريخياً حسب ابن خلدون².

وقد ذكر الكلابادي نحواً من هذا في قوله: إنما سميت الصوفية كذلك لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُّفَّة ... فلما كانت هذه الطائفة بصفة أهل الصُّفَّة، ولبسهم زيهم زي أهلها سموا صُفِّيَّة وصوفية³.

وما جعلنا نقف على صحة مصطلح التصوف معاجم اللغة التي تضمنت مادة (صوف) عُرفت في بعض دلالتها بمعنى الميل، يقال: صاف السهم عن الهدف بمعنى مال عنه، وصاف عن الشر أي عدل عنه⁴. والتصوف في اللغة مصدر على وزن تفعل، فهو مصدر أُشتق من إسم، يعني لبس الصوف، مثل: تقمّص، التي تعني لبس القميص⁵.

¹ - محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص175، 180.

² - ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، اسطنبول، تركيا، 1957، ص16.

³ - الكلابادي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، تحقيق وتعليق محمود أمين النوري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1980، ص23، 25.

⁴ - سجادي ضياء الدين، مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001م، ص04.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د ت)، مادة (صوف)، ج1، ص 102، 103.

وبتفحصنا أقوال العلماء نجد أنهم اختلفوا في المعنى الذي نسب إليه الصوفية أنفسهم، كقول عبد القادر الجيلاني في أن التصوف مشتق من الصفاء، أو من لبس الصوف الذي لقي رداً من طرف القشيري في قوله: "ومن قال إنه من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة"¹. يليه الكلاباذي في قوله: إنهم منسوبون إلى الصف المقدم بين يدي الله عز وجلّ بارتفاع همهم إليه، وإقبالهم عليه²، غير أن هذه النسبة غير مستقيمة من وجهة اللغة لأنهم لو نسبوا إلى الصف لقل صفي³.

وقيل نسبة إلى الصفة من خلق الله، وهذا غير مستقيم أيضاً من الناحية اللغوية لأنه لو كان كذلك لقل صفوي⁴.

ثم قيل إن هذا الإسم كان في الأصل صفوي، فاستقل ذلك وجعل صوفياً، وقيل سمو صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵ الذين قال سبحانه وتعالى فيهم: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾⁶

هذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي ولكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك كونهم مجتمعين، متآلفين متصاحبين لله وفي الله، كأصحاب الصفة الذين جمعوا أنفسهم في المسجد في الاجتماعات التي كانت تقام ولا زالت في الزوايا، فكانوا يشتغلون بالعبادة وتعلم القرآن الكريم وتلاوته وكان رسولنا الكريم يواسيهم،

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 279.

² - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 28، 29.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 279.

⁴ - عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الرياض، السعودية، 1425هـ/2004م، ج 11، ص 06.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 279.

⁶ - سورة البقرة، آية 273.

ويبحث الناس على مواساتهم، ويجلس معهم ويأكل معهم، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ

نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾¹

وقال جلّ جلاله في سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾²

أما الشعراء فقد كان لهم رأي آخر، حول المصطلح ذلك أنهم جعلوه مشتقاً من (صاف) بمعنى الطاعة والعدل والاستقامة³ وهذا ما دفعنا نستعين بمعجم لسان العرب للتأكد من أصل المصطلح الذي ورد بهذه الصيغة: "صاف عني شره يصوف صوفاً: عدلٌ وصاف السهم عن الهدف يصوف ويصيف: عدل عنه"⁴، بمعنى مال يميل، وذلك لأن الصوفية يميلون عن الرذائل والسيئات إلى الفضائل والطاعات⁵.

ولعل هذا المعنى هو الذي ذهب إليه أبو العلاء المعري في قوله:

صُوفِيَّةٌ مَا ارْتَضُوا لِلصُّوفِ نِسْبَتَهُمْ * حَتَّى ادَّعُوا أَنَّهُمْ مِنْ طَاعَةِ صُوفُوا⁶

وقال الشاعر الإيراني أبو الفتح البستي:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَاخْتَلَفُوا * فِيهِ فَظْنُوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ⁷

وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر فإن المعاني متفقة لأنها إن أخذت من الصفاء الصفة كانت صوفوية، وإن أضيفت إلى الصف أو الصفة كانت صفة أو صفة ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها من لفظ الصفية، والصفة إنما كانت من تداول الألسن، وإن جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة⁸.

¹ - سورة الكهف، آية 28.

² - سورة الأنعام، آية 52.

³ - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 03.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، مادة: (صوف).

⁵ - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 23.

⁶ - أبو العلاء المعري، اللزوميات (لزوم ما لا يلزم)، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، ج 2، ص 155.

⁷ - مجمع اللغة العربية، ديوان أبو الفتح البستي، تحقيق ثرية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق، سوريا، 1410هـ/1989م، ص 110.

⁸ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 408.

3- التصوف في العصر الحديث:

لقد أجمع الباحثون في العصر الحديث على إنكار التصوف، ورميه بالبدع والانحراف عن عقيدة التوحيد الصحيحة، بينما كان لعلماء السلف القدامى موقفاً آخرًا، مغايرًا.

ولعل أول من أثار انتباهنا، باعتباره نموذجًا معبرًا عن الصوفي في منظومة أصل السنّة، أبو حامد الغزالي الذي أضفى أثرًا كبيرًا في نفوس المسلمين حتى العصر الحديث، من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" الذي أخذ فيما بعد سندًا قويًا لهم، قراءة، وطريقًا، قبل أن يتعرض لنقد منهجي من طرف بعض العلماء أمثال الجوزي وابن تيمية الذي اتخذ من الأسانيد التاريخية والوثائق التي شملت الزهد والتصوف، مصادرًا لدراسته، وأما في تأييده للإمام الغزالي، فقد وقف على الاتجاه العقلي والاتجاه الذوقي، الوجداني فهو يرى بين هذين الاتجاهين، علاقة العلم بالعمل¹، وهنا يمكننا القول إن التصوف بمنهجه الذوقي عاجز عن الوقوف في وجه تحديات الحضارة التي قادت أمم بايديولوجياتها، وأنظمتها، معتمدة المنهج العلمي التجريبي.

لذلك فإن ما ينبغي أن يُنظر فيه، هو ضرورة تصحيح المفاهيم الإسلامية وإظهار الإسلام في وحدته الكاملة، في إسلام الصدر الأول، الذي كان قائمًا على الوحدة، والشمول، قبل تقسيمه إلى علم الكلام والفقهاء والتصوف.²

وفي تناولنا التصوف في العصر الحديث إشارة إلى مناهج المستشرقين الذين خاضوا تجارب هامة، وساهموا بأبحاثهم في إضاءة بعض المسائل الدينية العالقة.

¹ - مبارك محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر الإسلامي الحديث، بيروت، لبنان، 1975، ص 61.

² - المرجع نفسه، ص 61، 62.

4- مناهج المستشرقين في العصر الحديث:

خاض المستشرقون تجربة البحث في ميدان التصوف، لأغراض ثقافية، وسياسية، ودينية، واخضعوا التصوف لمناهج علمية، يتصدرهم (رينولد نيكلسون) (Renold Nicholson) وتلميذه (جون آربري) (John Arberry) اللذان بحثا في أصول التصوف عند المسلمين في ضوء الرهبانية النصرانية ورياضات الهند، وانساقا وراء التيار القائل بأن التصوف هو تطور لحركة الزهد في الإسلام¹.

أما المنهج الذي انبثق عن المدرسة التي انتمى إليها هؤلاء هي المدرسة الإنجليزية فقد كان منهجا ذو طابع استقرائي، فسّر التصوف الإسلامي على أنه ظاهرة من الظواهر الجزئية لتصوف عام تشترك فيه مختلف الجماعات الإنسانية، ثم تستخرج الأحكام العامة عن هذا التصوف². وقد كتب رينولد نيكلسون أبحاثا عدة تضمنت الكثير من الالتباس، والخطأ والتجني على الإسلام وتاريخه³ إذ لم يستطع التخلص من الضغن على الإسلام والمسلمين. كما درس (براون) (Brown) نواحي الفكر الإسلامي، لاسيما الفكر الفارسي، لأغراض استعمارية واستطاع إثارة الحركة البابية والحركة البهائية، التي أثبت البحث العلمي أن مذهبهما مأخوذة من الكتب الصوفية⁴.

أما المدرسة الألمانية وعلى رأسها (جولد تسيهر) (Ignaz Goldziher) فكان منهجها، منهج البحث الفلسفي، حيث اعتبرت التصوف ظاهرة فلسفية، يلجأ إليها الصوفية لتفسير الوجود، منشقين عن الفلاسفة النظريين الذين لجؤوا إلى العقل⁵.

¹ - محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967م، ص10.

² - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، ج3، ص07.

³ - المرجع نفسه، ج3، ص7، 10.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، ص10.

⁵ - المرجع نفسه، ج1، ص3، 6.

كما بحثت هذه المدرسة في المؤثرات التي صبغت التصوف بسبب اتصال المسلمين بوثنيات الهند، ثم اليهود والنصارى، وقد أثبتت بعض الدراسات أن التأثير الهندي كان فعالاً¹.

أما المدرسة الفرنسية التي تزعمها (لويس ماسينيون) (Louis Massignon) فقد تبنت المنهج الروحي الذي بحث في الجهود القائمة على إثبات التصوف عند المسلمين صدر عن التصوف المسيحي، مستغلة آرائها لتوجيه بعثاتها التبشيرية بهدف استعمار البلاد الإسلامية².

وذهب باحثون آخرون أمثال (جولد تسهير) (Goldziher) إلى أنه ثمة عناصر روحية أخرى يمكن أن ترد إلى أصول نصرانية، وذلك للصلة التي كانت تربط بين العرب والنصارى سواء في الجاهلية أم في الإسلام، وهنا نستشف العلاقة بين حياة الزهاد والصوفية لمكانتهم وفنونهم في الرياضة والخلوة والتعبد وبين حياة المسيح وأحوال الرهبان، والقسيسين وطرقهم في العبادة واللباس³.

ثم تأتي المدرسة الإسبانية التي اعتمدت المنهج المقارن في محاولة إيجاد أصل مسيحي في التصوف الإسلامي، تزعمها الأب (أسين بلاثيوس) الذي تأثر بالرهبان المسيحيين محاولاً إثبات التصوف الإسلامي⁴.

ويمكن أن نضيف إلى جانب هذه المدارس ومناهجها منهجين آخرين هما:

- **المنهج الاجتماعي:** بحث هذا المنهج في التصوف باعتباره ظاهرة اجتماعية ارتبطت بغيرها من الظواهر الاجتماعية كالعادات والتقاليد، اتجهت لدراسة التصوف من خلال طقوسه وعاداته، ونظرياته متوخية في ذلك بعض الطرق الصوفية للبحث في طقوسها وعاداتها كصلة الشيخ بالمريد، والمريد بالشيخ⁵.

¹ - محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط1، ص30.

² - مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 2011م، ص44.

³ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص5، 6.

⁴ - المرجع نفسه، ج3، ص09.

⁵ - مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص44.

- المنهج النفسي: يبحث المنهج النفسي في التصوف كظاهرة نفسية، إذ يعتبر علماء النفس أن التصوف تجربة مَرضية تدل على انحراف النفس وخروجها عن قوانين النفس السوية، ضاربين أمثلة عن ذلك بحالات الشطح، والفناء والسكر الصوفي كونها حالات نفسية شاذة¹.

والإنسان الصوفي، هو رجل حر، قرر باقتناع وإرادة أن يسلك طريقه بهدف اللجوء إلى الله سبحانه وتعالى، فهو يحتاج إلى تضحية وإرادة نفسية قوية، ولهذا ينبغي أن يكون إنسانا سويا وليس من ذوي المزاج المتقلب حسب علماء النفس، وما لوحظ من خلال الدراسات والأبحاث، أن جلّ علماء النفس الذين درسوا الظواهر النفسية للتصوف دراسة علمية، لم ينصفوا الصوفية...² فقد حصروا أنفسهم في دائرة التجربة الحسية، ولم يدققوا في فهم مصطلحات الصوفية التي عبروا بها عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف بصفة العمومية³.

يذكر التفتازاني في هذا المعنى، أن الباحث لكي يحكم على هذا النوع من الصوفية حكما علميا، لا بد له أن يقوم بتجربته، أو يكون مستعداً لتذوقه⁴.

نستخلص من مضمون هذه المناهج أن الدراسات النفسية والاجتماعية الحديثة، حددت نفسها بالمادة وتقيّدت بالظواهر المادية الملموسة، والحسية المرئية والمسموعة أو المذاقة حسيا وهي تعترف بأن مجالها إنما هو المجال المادي وأن كل ما هو خارج عن المجال المادي لا يدخل دائرتها⁵، وهو بذلك لا يدخل في مجال بحثها، والتصوف كما نعلم روح وإلهام، وإشراق.

¹ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص5، 6.

² - عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر، ط1، دار المعارف، مصر، 1998، ص15.

³ - محمد كمال جعفر، التصوف: طريقا وتجربة ومذهبا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1970م، ص33.

⁴ - التفتازاني أبو الوفاء، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1972م، ص13.

⁵ - المرجع نفسه، ص13.

يؤيد هذه الدراسة الباحث عبد الحليم محمود بقوله: "إن إخفاق العقل في عالم التصوف قضية اعترف بها اعترافاً صحيحاً (فيثاغورث وأفلاطون) كما اعترف بها الفارابي وابن سينا، والغزالي وجميع الصوفية الذين رأوا أن العقل وقف أمام منازل الروح ومعراج القدس عاجزاً¹."

والمستتبط من هذا أنه لا شأن للعقل بالغييب (الغييب الإلهي)، ولا شأن له بكشف المحجوب (المحجوب الروحي)، كما لا شأن له بمعراج القدس، ولا بمنازل الأرواح².

صفوة القول أن هذه الإشارات الخفية والمعاني الإلهامية التي يدعيها الصوفية ما هي إلا وضع لمعاني الآيات القرآنية في غير موضعها، وتأويل؛ انحرفوا بها عن وجهها الصحيح لمنافاتها للظاهر، وتعسفها في طلب الباطن الذي لا يستند إلى برهان³، وبتعبير آخر أن المعاني التي حملوا عليها الألفاظ لا تعرف لها العرب مدلولات بالوضع الحقيقي ولا بالوضع المجازي، فكلها أمور يجدها الصوفي في نفسه.

5- جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان:

ظهرت الكلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدل على نوع أسمى من المعرفة وفي اللغات الأجنبية يسمى الغنوص (gnose) والكلمة يونانية الأصل (gnosis) ومعناها، المعرفة، وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة، غير أن ما يميّز العرفان هو أنه من جهة المعرفة الدينية تخصيصاً⁴.

¹ - عبد الحليم محمود، لطائف المنن للعارف بالله ابن عطاء الله السكندري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1969، ص13.

² - المرجع نفسه، ص14.

³ - فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 2004م، ص8.

⁴ - عامر عبد زيد الوائلي، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، ط1، مراجعة، محمود طالب، دار تموزة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014م، ص74.

ومصطلح (عرفان) لم يعرف انتشاراً في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، وعلى هذا الأساس يفرق أهل اللغة بين مصطلحي (الصوفي والعارف)، بوصفهما غير مترادفين، فالأول أعمّ من الثاني، حيث لا يُطلق العارف إلا على من بلغ درجة عالية في سلم الطريق¹، وما استرعى اهتمامنا أن المتصوفة كان لهم إلمام بالعلوم الدينية والعقائدية، والسيمياء فكانت المذاهب الصوفية الفلسفية التي بنوها صروحاً نظرية، استطاعت أن توفق بين آراء وأفكار ونظريات متناقضة، في وحدة متناسقة متناغمة تحمل مسحة من وحدة الوجود².

أما فيما يخص العلاقة بين التصوف والعرفان الشيعي وجدنا أن هناك إشارة وردت في موسوعة التصوف تشير إلى مقارنة بين العرفان والتصوف، وقد أحدث هذه المقاربة الفقيه المتكلم (الأملي 894هـ) الذي اختار رأي أصحاب وحدة الوجود وسار على دريهم، مهاجماً الإباحية والحلولية، والإتحادية ليثبت انتساب التصوف للتشيع³.

وممن وجدناهم ينتسبون إلى الشيعة ابن المطهر الحلي، إلى جانب أقطاب السنّة كأبي حامد الغزالي وابن عربي، الذي استدل على أن العلوم اللدنية والحقائق الإلهية خاصة بسيدنا علي رضي الله عنه دون غيره، وقال: "إن الفرق بين الشيعي والصوفي هو أن الأول مؤمن عادي، والثاني مؤمن ممتحن، والناس ثلاث طبقات: الأولى الصوفية، والثانية الشيعة، والثالثة العوام"⁴.

وبناءً على هذه العلاقة نستشف أن العرفان ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية، اليهودية، المسيحية والإسلام كما عرفتها الديانات التي تقوم أساساً على العرفان كالمناوية والمندائية*

¹ - المصدر السابق، ص 78.

² - الإدريسي محمد العدلوني، التصوف في فلسفة ابن سعين، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 8.

³ - الحفني عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، ط5، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 2006م، ص 13.

⁴ - المصدر نفسه، ص 13.

* المندائية، ديانة عرفانية موجودة في العراق، بواسطة مندائيا معناها باللغة الآرامية (العرفان).

دون نسيان الطابع الخاص للعرفان الشيعي وخصوصياته التي تميّز بها عن بقية التجارب الروحية، وما بدا مرجح وقريب إلى الصواب مصطلح التصوف الذي اشتهر في البيئة العربية للتعبير عن التجربة الروحية في الإسلام منطلقاً شيعياً أو سنياً¹.

5-1 - العرفان نظرية وسلوك:

العرفان هو العلم بالحق سبحانه وتعالى من حيث أسمائه، وصفاته، ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد، وحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى الحقيقة الواحدة المتمثلة في الذات الأحادية للحق تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئياتها واتصالها بمبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية².

أما العرفان من حيث هو منهج فإنه يرفض الاستدلال العقلاني رفضاً قاطعاً في الكشف عن حقائق الوجود³.

والشيء الذي يبحث عنه العارف هو مشاهدة الحقائق كما هي، بصفاتها والغاية من العرفان الإسلامي هو التعرف على ربّ العالمين في ضوء هداية الأنبياء والكتب السماوية أو إرشاد الأولياء ومعارفهم الحكيمة حتى يرقى ويتسلق المدارج السامية. أما الحكمة فهي العلم الباطني بالقرآن الكريم والمعرفة التي تبعد العبد عن الدنيا وأمورها وتجعله عارفاً بعالم الغيب والوجود الحقيقي ولا تتأتى هذه المعرفة عن طريق مدرسة أو كتاب أو معلم فهي من أجل الحق والله هو من يجذبهم بغايته إن كانوا جديرين بها وحينئذ يقذف بقلوبهم من نوره⁴.

¹ - الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، مصر، 2021م، ص254.

² - رضا خليل، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2008م، ص10.

³ - المرجع نفسه، ص10، 11، 12.

⁴ - رفعت فرح ناز، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2008، ص8.

وما ينبغي التنبيه إليه هو وضع مصطلح عرفان في لسان العرب، إذ ورد بنفس معنى المعرفة أي (إن العرفان والمعرفة بمعنى واحد)، ولأن العرفان في منظومة اللغة العربية مصدر (عرف)¹.

فقد جاء مصطلح العرفان في لسان العرب العلم، عرفه، يعرفه، عرفه، وعرفاء، ومعرفة² وظهر لفظ عرفان عند المتصوفة الإسلاميين ليدل على نوع أسمى من المعرفة يرد في القلب على هيئة كشف وإلهام³، غير أن هذه المعرفة خضعت للدراسة والتحليل ذلك أن المعرفة بالبرهان ليست هي المعرفة التي تحصل بالكشف والبرهان والعرفان كمبدأ فكري متعالٍ وعميق، بل رؤية في الوجود تستمر معرفتها انطلاقاً من الإشراق والكشف والشهود والمعرفة الوجدانية النظرية⁴.

5-2- العرفان النظري والعرفان العملي:

اتضح لدينا البعد المفاهيمي لمصطلحي "العرفان والمعرفة" في الفكر الصوفي من خلال ما يحصل عليه الصوفي عبر تجربته من معرفة مباشرة أطلق عليها (المعرفة الصوفية)⁵ كما أنه من الطبيعي أن يتبنى الصوفية مصطلحاً يشير إلى طريقتهم الخاصة تعتمد على وسائل خاصة، ما دام هذا المصطلح لا يتعارض مع القرآن الكريم.

والمعرفة في منظومة الصوفية نوعان، نوع من قبيل المدارك المحسوسة أو المعقولة ونوع آخر لا يمكن عدّه من قبيل المتعارف عليه وليس من مدارك الحسّ والعقل، والعلوم الكسبية، بل أمور ذوقية، وجدانية يجدها الإنسان في نفسه ولا يستطيع أن يصورها لغيره⁶.

¹ - ابن منظور، لسان العرب مادة (عرفان).

² - المصدر نفسه، مادة (عرفان).

³ - الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ص 451.

⁴ - المرجع نفسه، ص 451.

⁵ - الحيدري كمال، مناهج المعرفة، دار فراق، طهران، 1424هـ، ص 76

⁶ - المرجع نفسه، ص 76، 77.

وتأسيساً على ما سبق نستنتج أن العرفان أقسام، العرفان العملي والعرفان النظري.

فأما العرفان العملي، فإنه يقوم بتفسير وبيان مقامات العارفين ودرجات السالكين إلى القرب الإلهي والمجاهدة والتصفية والتركية¹، والغاية من هذه المجاهدة هي الوصول إلى الحق (الله تعالى) بمعنى أن العارف يرجو الوصول إلى مرتبة عليا ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾² وبتعبير آخر يرجو بلوغ مقام يرى فيه الله أقرب إلى الإنسان من نفسه.

- العرفان النظري:

العرفان النظري فرع من فروع المعرفة الإسلامية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود، ونظامه وتجلياته ومراتبه وهو إعطاء رؤية كونية عن المحاور الأساسية في الحياة هي، الله، الإنسان والعالم³. وبالإضافة إلى ذلك فإن العارف يعتمد على الرؤية الحدسية القائمة على المكاشفة والشهود، فهناك من لجأ إلى وضع أصول بنائية بين من خلالها المعارف النظرية العرفانية بلسان فلسفي وتوصل إلى إيجاد خط وسط بين العرفان والفلسفة سُمي بالحكمة المتعالية⁴.

خلاصة ما قيل عن العرفان والتصوف، هو أن التصوف يبقى منهجاً وطريقة زاهدة مبنية على الشرع وتركية النفس، والإعراض عن الدنيا وملذاتها ومتاعها، من أجل بلوغ الحق تبارك وتعالى، والسير باتجاه الكمال، وعن قولنا التصوف تجربة ذوقية نفسية فسره حسب ما استقيناه من الكتب التراثية التي تناولت موضوع التصوف بإسهاب أن لا دخل للعقل فيها، ولا يقبل أصحابها الحكم عليها بالفلسفة والعقل، ذلك أن النظر إلى التصوف في ضوء طبيعته يكشف غموض التعبيرات الصوفية التي يُعرف سببها، ومسألة اختلاف التعبيرات للصوفي الواحد يدرك سرها وبالتالي تتجلى مسألة

¹ - رضا خليل، العرفان الشيعي، ص 07.

² - سورة البقرة، آية 115.

³ - عامر عبد زيد الوائلي، جدلية العلاقة بين التصوف والعرفان في الإسلام، ص 73، 74.

⁴ - رضا خليل، العرفان الشيعي، ص 09.

الاعتدال عند البعض منهم في حكمهم على التصوف وطبعاً حينما فهموا طبيعته، واعترفوا به على خلاف الطائفة الأخرى التي لم تدرك هذا الحظ من الإنصاف¹ فهؤلاء قاسوا التصوف كعلم على سائر العلوم في عصره رغم أن هذا القياس غير دقيق لأن علوم العصر تختلف حسب موضوعاتها وتختار وسائلها التي تعين لغة التعبير.

أما العرفان فهو مذهب فكري وفلسفي متعال، يسعى إلى معرفة الحق ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وليس طريقة الفلاسفة ومنهج الحكماء كما عُرف به، بل هو منهج الإشراق والكشف والشهود².

وهذا ما نستشفه في الآية الكريمة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾³

والمعنى المستنبط من الآية هو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فشهدوا له بألوهيته وأقروا بربوبيته.

فالمعرفة إذن مصدرها النفس والتطهر هو السبيل لحصول المعرفة الإشراقية في النفس، فمن خلاله يتمكن الإنسان من بلوغ درجة الصفاء والاتصال بالعالم العلوي عالم النور والله سبحانه وتعالى هو مصدر كل نور، بل هو الأنوار مثلما ورد في سورة ﴿النور الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁴

يتضح مما سبق أن العرفان نظرية وسلوك، والتصوف ظاهرة اجتماعية، ومن هذا تجدر بنا الإشارة إلى التمييز بين العارف والصوفي، فالعارف أعلى مقاماً ومعرفة، ومرتبة من الصوفي،

¹ - المصدر السابق، ص 10.

² - سجادي ضياء الدين، مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان، ص 67.

³ - سورة الأعراف، الآية 172.

⁴ - سورة النور، الآية 35.

فكل عارف صوفي وليس كل صوفي عارف فبعض الصوفية يرون أن الصوفي مبتدئ وقاصر النظر، يهتم بظواهر التصوف كاللباس والخرقة ويعتبرونه بسيط التفكير، متعصباً، محدود النظر، أما العارف فهو عالم، بصير، يملأه الصفاء، والإشراق¹.

والمستخلص من هذا هو الرؤية المبنية على المعرفة القلبية، على حدّ قول الغزالي في مفهوم القلب: "القلب ليس تلك القطعة الصنوبرية من اللحم الموجود في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، وإنما هو لطيفة روحانية ربانية تمثل حقيقة الإنسان"².

وبعني هذا أن القلب يشبه المرآة التي تعكس صور الأشياء، فكلما كانت المرآة نظيفة، كانت الصورة واضحة، وجليّة، فكذلك الشأن بالنسبة للقلب، كلما كان نقياً من الشهوات البدنية وخالياً من الملذات الدنيوية استطاع أن يعكس صوراً حقيقية.

6- ظاهرة التصوف بين الإيجابية والسلبية:

إذا كان معظم مناهضي التصوف نظروا إليه نظرة أحادية الجانب ورأوا فيه سلبيًا دون إيجاب، فإن بعضهم رأى فيه حسنات، فهو رياضة نفسية تخلق في الإنسان إرادة فعّالة، وتخلق للمتصوف شخصية ثابتة ترمي إلى إثبات الناحية الإنسانية في وجه القوى الاجتماعية والطبيعية³.

والتصوف الإيجابي الذي تطرق إليه كبار العلماء والمفكرين، المسلمين لم يكن بالصورة التي عرفها كل الدارسين وبنفس التصور، ذلك أن معظم حركات التجديد الإسلامي في العصر الحديث اتخذت موقفاً مناهضاً للتصوف، واعتبرته مسؤولاً عما آلت إليه عقول المسلمين من غيبات، كانت السبب في تخلفهم عن ركب الحضارة، وبحجة أن نهوضهم لا يتحقق إلا بالتخلص من التصوف⁴.

¹ - الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1981م، ص 254.

² - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د ت)، ج 3، ص 12.

³ - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 9، 10.

⁴ - الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، جمعة محمد عمارة نقلاً عن كتاب خاطرات جمال الدين، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2015، ص 297.

والتصوف، لا يقتصر على أصحاب النزعة السلفية، وإنما تشمل مجددين يمكن أن نعتبرهم من منتسبي مذاهب أخرى، لا تتهم التصوف، بل متعاطفة معه كأنصار المذهب الأشعري¹، ومن بين المجددين نجد جمال الدين الأفغاني (ت1314هـ - 1897م) الذي قال: "إن التصوف هو سبب شيوع روح التواكل بين المسلمين، واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر سبيلا إلى القعود عن طلب الرزق، مع أن الإيمان بالقدرة الإلهية لا يتعارض وحرية الإنسان، فالإيمان بالقضاء هو الذي مكّن المسلمين الأوائل من الفتوحات. وهؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل إلا معنى التواكل يستحب إزالتهم، وتتقية المجتمع من درنهم، لأن آرائهم ليست على وفاق مع الدين"².

ولهذه الأسباب اقترنت الحركة التجديدية لجمال الدين الأفغاني بالحملة على التصوف بعيدا عن حياته الشخصية التي تميّزت بصفات الصوفية كالزهد³.

وقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة كثير من الفقهاء وأصحاب علم الكلام خاصة منهم الحنابلة، والسلفيين، وما بدا لنا جليا من خلال الموسوعات الدينية وكتب التراث أن كثيرا من موضوعات التصوف يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين، كما كان للدراسات الحديثة موقفا رغم اتصافها بسمتي الحياد والموضوعية⁴.

وتأسيسا على هذا نقول إن معظم الأبحاث في التصوف كان لها موقفا إزائه بلغ الموقف حدته بين الموالاتة التي بلغت درجة التقديس، وبين الإدانة التي وصلت إلى حد التكفير في دراسة شخصية الحلاج⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 298.

² - الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، ص 297.

³ - المرجع نفسه، ص 297، 298.

⁴ - عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص 91.

⁵ - سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة وتحقيق، كمال خليل اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1975، ص 13، 22، 23.

وقد وقف مناهضون التصوف على ظاهرة التصوف التي تمس الدين على نحو فريد لا يضاهيه فيه علم آخر، إنه يمس الدين من خلال دوره المحوري، إما إثراء وعمقا يصل به إلى درجة الولاية، أو تهاونا وتجروا يصل به إلى الزندقة¹.

ومهما يكن من أمر يبقى التصوف شبيهه بالنسمة التي تحيي الجسد، فقد بثّ روحه في كيان الإسلام برمته، في مظاهره الاجتماعية ومناحيه الفكرية والثقافية، ومهمة التصوف الأساسية هي تهذيب الشخصية البشرية وتمكينها من تحقيق إمكاناتها واستكمال كفاءاتها².

كما أن للتصوف أثره البارز في حقلي الفنون والعلوم، لاسيما في الشعر والفن المعماري، لأن أقرب ما في الأدب الإسلامي إلى الصعيد العالمي يقع في دائرة التصوف، فالروح الصوفي هو الذي نهض بالأدبين العربي والفارسي من حضيض الأدبين الغنائي والإقليمي إلى مشارف أدب توجيهي تأملي، هو في أبعاده من أرقى الآداب العالمية، ثم إن التصوف والطريق الصوفي هما شفاء الإنسان من داء النفاق، غايتهما بلوغ مرتبة الطهارة والكمال³.

- سلبيات التصوّف وإيجابياته:

انطلق رافضو التصوّف ومناهضوه من منطلق سياسي اجتماعي⁴، وحذروا من خطره على الجماعة، حيث رأوا فيه ثغرة تسلل منها الأوروبيون إلى الشرق، فكان وسيلة من وسائلهم في استعمارهم، وهذا ما يفسر، حسب رأيهم اهتمام المستعمرين بالصوفية والإغداق عليهم وحضور حلقاتهم⁵. وقد وقف على هذا الرأي كل الذين نادوا بالتغيير، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وابن باديس الذي وضع التصوف بموازاة الاستعمار الفرنسي⁶ بل أشد

¹ - المصدر السابق، ص 23.

² - سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، ص 23.

³ - المرجع نفسه، ص 22، 25، 54.

⁴ - عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، ص 92.

⁵ - عمر فروخ، التصوف في الإسلام، دار منيمنة للنشر، بيروت، لبنان، 1981م، ص 11.

⁶ - محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر، 1968م، ص 52.

خطرًا منه في الشرق عمومًا، وفي الجزائر على وجه الخصوص، باعتبار الاستعمار الفرنسي خطر دخيل في حين أن التصوف مرض مقيم، تمكن من الجزائريين فأشاع فيهم التواكل، والتخاذل والاستسلام¹، وذهب إلى أكثر من ذلك حين اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع الاستعمار عن قصد وعن غير قصد.

كما أضاف أصحاب الرأي الراض للتصوّف أن شيوعه هو مظهر من مظاهر الضعف عند أي أمة، ولا يقتصر خطره على الجماعة والمجتمع، وإنما يطال الفرد، إذ أنه سبيل التواكل والخمول من ناحية وسبيل للتحلل من الشريعة والتقاعس عن شؤون العبادة من ناحية ثانية².

وحديثنا عن سلبيات التصوف دون إيجابياته، أو عن إيجابياته دون سلبياته، هو كلام أحادي الجانب، يعارض الحقيقة ويبتعد عن المنطق، ذلك أن مناصريه قد يجدون لأحكامهم سندًا في سيرة الصوفية ويلقون دليلًا في تعاليمهم ومبادئهم، ولكن أي سند ودليل في سيرة صوفي، يجد سندًا ودليلًا مغايرًا لحكم مغاير في سيرة صوفي آخر، لذلك فإن فهمنا لهذه القضية يستقر على رأي كل من السراج والقشيري قديمًا، ورأي سيد حسين نصر حديثًا، هؤلاء الذين أشاروا إلى حقيقة التصوف الذي يستند إلى القرآن والسنة، يلتزم الشريعة، وينتقد بتعاليم الدين وحدود الإيمان³، وهنا نقبله من خلال إيجابياته على صعيد الفرد والجماعة رافضين كل تصوف يكون بمفهوم آخر، منحرفًا عن القرآن الكريم، وعن السنة النبوية.

وقد يأخذنا الموضوع إلى سرد بعض النماذج من سير الصوفية:

كان أحمد بن حنبل عند الشافعي، فجاء شيبان الراعي أحد الصوفية وكان أميًا، فقال أحمد الشافعي: أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشغل بتحصيل بعض العلوم، فقال الشافعي: "لا تفعل، فلم يقنع وقال لشيبان: ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس

¹ - المصدر السابق، ص 54.

² - سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1985م، ص 63.

³ - الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، ص 297.

صلوات في اليوم واللييلة ولا يدري أي صلاة نسيها، ما الواجب عليه يا شيبان؟ فقال شيبان: يا أحمد هذا قلب غفل عن الله تعالى، فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه بعد، فعشي على أحمد، فلما أفاق قال له الشافعي: ألم أقل لك لا تحرك هذا، وشيبان الراعي كان أميا منهم، فإذا كان الأمي منهم هكذا، فما الظن بأنمتهم¹.

نستخلص من سيرة الصوفي أن للإيمان فوائد جمّة ذلك أن إيمان الصوفي الأمي، الذي أدب قلبه على دوام التفكير، في الله ينبع من صميم الشريعة ويتمثل روح الآيات: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾² ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾³ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾⁴، فهو يرتقي بخشيته ربه، وهو الأمي، إلى مرتبة العلماء: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾⁵ كما نلاحظ أيضا ترسيخ إيمانه وتثبيته وتأكيده يقينه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾⁶ وهو بذلك يتفق مع الحديث الشريف "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"⁷.

وبناءً على سير الصوفية فإن ذلك الصوفي الأمي، يسمو على كثير من مجادلات علم الكلام المذمومة وبدعه الغريبة التي استحال معها الدين واعتبرها طقوس جوفاء⁸، والعينة التي اخترناها هي عينة من التصوف المعتدل، السليم الذي يشكل منهجاً تربوياً وأخلاقياً واجتماعياً، ومنهجاً إنسانياً بتعاليمه، ومبادئه التي تسمو فوق كل شيء.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص181.

² - سورة النساء، آية 86.

³ - سورة النساء، آية 01.

⁴ - سورة ق، آية 16.

⁵ - سورة فاطر، آية 28.

⁶ - سورة الأنفال، آية 2.

⁷ - الشيخ صالح الجعفري، جوامع الكلم النبوي، دار جوامع الكلم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د ت)، ص180.

⁸ - المرجع نفسه، ص190.

وبتأملنا الآيات الكريمة نستشف حقيقة الدين الإسلامي الذي التف حوله سائر المتصوفة، وهذا الالتفاف يجسد الآية الكريمة ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾¹

فالمفهوم الصوفي للإيمان يتجاوز كل تمييز عنصري وعرقي، ويسمو على كل تفرقة تنال إنسانية الإنسان، وترتقي به إلى مرتبة تصبح الإنسانية وحدها، بما تختزنه من إيمان وما تمثله من حضارة، المقياس للتمايز بين الأفراد، والمعيار للتفاضل بين الجماعات.

7- مصادر التصوف الإسلامي:

إن الحديث عن مصادر الصوفية، يشبه الحديث عن مصادر أي حركة أو ظاهرة خضعت لظروف أثرت وتأثرت، والبحث عن مصادر كل وجه من وجوه النشاط الإنساني في مظهره الروحي يجب أن يرقى إلى مبدأ الوجود الإنساني نفسه، حينما بدأ الإنسان يعبر عن خلجات نفسه كإنسان².

ومن مصادر التصوف الأولى، التصوف الفلسفي الذي هيأته الظروف واستعدت النفوس لقبوله وتوافرت العوامل لظهوره، والصوفية نزعة مشتركة بين جميع الأمم³، يصعب علينا إعادة مصادرها إلى أصول واضحة، كما أنه يصعب علينا إغفال بعضها لأن لجميعها الأثر الكبير في نموها والتفاعل معها.

والجدير أن نشير إلى أن مصادر التصوف الإسلامي إسلامية في عمقها، ذلك أن التصوف الإسلامي نشأ في بيئة إسلامية⁴، فهو بذلك مبني أساساً على قاعدة الإسلام، ولا يمكننا

¹ - سورة آل عمران، آية 64.

² - فروخ عمر، التصوف في الإسلام، ط1، ص27.

³ - المرجع نفسه، ص27.

⁴ - السلمي أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن، طبقات الصوفية، ط2، تحقيق نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1986م، ص 119.

فهمه ما لم نفهم المسالك التي خاضها الدين الإسلامي والأشواط التي قطعها في سبيل ظهور التصوف وما أصابه من تقلب في أحواله. وبما أن الحركات الدينية والثقافية لا تخلو أبداً من المؤثرات والروافد الأجنبية، فإن التصوف الإسلامي لم يكن كذلك خالياً من عناصر غريبة عنه، وتلك العناصر لم يدع إليها العرب ولم تكن الحاجة إليها، ملحة¹.

ويجدر بنا أيضاً أن نوضح أن هذه العناصر المختلفة لم تكن الأساس الذي قام عليه التصوف الإسلامي، بل تسربت إليه عبر الأزمنة حتى استقرت وتجزرت فيه.

- تجارب الصوفية:

إن الصوفية في مذاهبهم اعتمدوا على مصادر كثيرة منها تجاربهم وهي أهم المصادر بالنسبة لهم؛ ولكنهم حرصوا في نفس الوقت على أن يدعموا آرائهم بما استطاعوا من القرآن والحديث النبوي الشريف وأقوال بعض العلماء ذوي المكانة الرفيعة والشأن المميز في المحيط الإسلامي²، كما أنهم لم يتركوا مصدراً وجدوا فيه ما يعزز، أو يفسر تجاربهم، وآراءهم إلا استقوا منه، وقد اقتضى استشهادهم بالقرآن الكريم فهماً خاصاً لآياته، ما أثار غضب بعض المسلمين الذين رأوا أن هذا اللون من الفهم، أو التأويل ليس شيئاً سوى تحريف لكلام الله عن مواضعه³.

القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف:

يقتضي منا المقام أن نذكر جانباً هاماً وهو أن القرآن الكريم بالنسبة للصوفي يحمل حقيقتين متساويتين من حيث الأهمية.

فهو من جهة وحي تاريخي أخذ مكانته في مكان وزمان محددين، ومن جهة أخرى هو النبع الفيض الذي لا تنفذ حقائقه الإلهية الصادرة عن الله⁴ عز وجل وهو لا تمتاه مادام هو كلام

¹ - سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، ص 64.

² - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 67.

³ - المصدر نفسه، ص 68.

⁴ - Nicholson, R, the idea of personality in Sufism cambridge, 1923, p74.

الموجود الذي لا يتناهى، والمعنى المقصود من كلام الصوفية هو أن العقول الإنسانية والبصائر لا تدرك مدى علم الله بكلماته، بل تدرك ما قسم لها من الحظ الإلهي.

ولا يخفى علينا كباحثين أن ما ذكرناه ربطاً محكماً من كلام الله وعلمه، وهذا ما دفع الصوفية إلى البحث عن الصلة التي تربط الإنسان بالله جلّ جلاله، وقد وجدوها في القرآن الكريم، وقالوا إنها موجودة على المستوى المعرفي أو العملي، والمستوى الإلهامي، وراحوا يطلقون على القرآن إسم "حبل الله"¹ وقد أراد الصوفية التنبيه إلى قداسة الله جلّ جلاله وعظمته، وتنزهه على أن تتاله الأفهام، والقلوب فكان منهم من أفلح، فلم ينس هذه القداسة، وهذا التنزه، فوقف متأدباً، ذليلاً على أعتاب الحضرة، لم يزغ بصره، ولم يطغ وجدانه، ومنهم من غفل عن هذه الحقيقة فدخل في نطاق المكر الإلهي وقد علق "ابن الجوزي" على ذلك قائلاً: "من تأمل معنى هذا علم أنه كفر محض لأنه يشير إلى أنه كالهزء واللعب"².

وقد اخترنا بعض الأمثلة لندعم ما ذهب إليه الصوفية من اتخاذهم القرآن الكريم والحديث الشريف مصدرين لمنهجهم وحركتهم الصوفية بعيداً عن الضلال والشبهات حيث فسروا الآية الكريمة في سورة الزمر ﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾³ على أنها قلوب المؤمنين يوم القيامة، وأن المؤمنين يوم القيامة يسعى نورهم بين أيديهم.

والقرآن الكريم حسب " لويس ماسينيون"⁴ (Louis Massignon) ينطوي على البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كافية لتتميته دون حاجته إلى أي غذاء أجنبي، والبيئة الدينية مفطورة على الإيمان والإخلاص تصلح لاحتضان التصوف. فليس التصوف إذن من خصائص

¹ بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص31.

² ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمان، تلبيس إبليس، تحقيق أحمد بن عثمان المزيد، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994، ص 320، 321.

³ سورة الزمر، الآية 68.

⁴ لويس ماسينيون، آلام الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي، ترجمة وتحقيق الحسين حلاج، دار نينوي للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، (د ت)، ص34.

عنصر أو لغة، أو أمة، بل هو مظهر روحي لا تحدّه الحدود المادية، والمسلم ينطلق من القرآن الكريم لترديد تلاوته والقيام بفرائضه إيماناً واحتساباً، ومن هنا انبثق التصوف، ونما وتطوّر.

وقد قال رينولد نيكلسون في هذا السياق: « لو أن المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماماً عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من الحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لأن فيه بذوره »¹.

وحسبنا أن العوامل الخارجية قد توقظ كل ظاهرة نشأت في بيئة ما ذات قيمة، فلا تسكن فكرة من الأفكار عقول الناس أو يكون لها موقع في نفوسهم ما لم تكن تمت إليهم بصلة فعندما بحث المستشرقون في أصل التصوف، ذهبوا إلى أن مردّه عامل خارجي² أو آخر متناسين، غير مدركين أن أي ظاهرة عقلية أو تطور لأمة لا يكون لهما معنى، ولا يُفسران إلا في ضوء الظروف العقلية، والسياسية، والدينية، والاجتماعية التي ترعرعت فيها تلك الأمة، قبل ظهور الظاهرة. وعلى هذا الأساس نستجلي معالم ذلك الأثر الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وحياة الصحابة والتابعين.

وفي هذا آيات كثيرة تدعو المسلمين إلى الزهد، والإعراض عن الدنيا والسعي لكسب الحياة الآخرة مثل: ﴿ أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ ﴾ (*) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ³، و﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾⁴

فهذه الآيات الكريمة تحت كلها على الذكر، والتشبث بالله سبحانه وتعالى، فمن يبتغي وجه الله فليعرض عن حياة الدنيا وملذاتها.

¹ - رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 87.

² - المرجع نفسه، ص 87.

³ - سورة التكاثر، الآية 1، 2.

⁴ - سورة المنافقون، الآية 9.

والقرآن الكريم يتضمن آيات تدعو إلى الصبر ومراقبة النفس عن الزيغ، والانحراف. ﴿وَاصْبِرْ

نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾¹

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²

وفي القرآن أيضاً آيات تصور النار وأهوال يوم القيامة دفعت عديد المسلمين إلى التفاني في سبيل العبادة طلباً للنجاة، وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفاً من الوقوع في السعير، فقصوا الليالي طالبين الاستغفار والتوبة.

وفي القرآن الكريم أيضاً وصف الجنة ونعيمها وملاذها وعلى رأسها لذة النظر إلى وجه الله، وقد أظهر ناحيتان، الناحية الترهيبية التخويف بالعقاب وناحية ثانية هي الترغيب والثواب، فكان أن حرّك قلوب المؤمنين بمشاعر الخوف والرجاء.

وفيه أيضاً آيات تدعو إلى القرب والحلول، ووحدة الوجود، أسهب فيها ابن عربي وأخرجها بالصورة الصوفية، ومثال ذلك: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾³.

والقرب هنا هو بمعنى الحق الذي اعتبره ذات العبد وحقيقته، وليس أقرب إلى الشيء من ذاته، وقد رأى الصوفية في الآية معنى آخر هو أن الله قريب من المجتهد ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾⁴

والوجه يعني الذات الإلهية التي لا تفنى ولا تزول في مقابل المظاهر المتغيرة.

أما ما وجدناه نزعة دينية دعا إليها الصوفيون المتصوفون اقتدى بها رسولنا الكريم هي نزعة الزهد ونزعة السعي وراء الحياة، وقد روي عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه قال:

¹ - سورة الكهف، الآية 28.

² - سورة آل عمران، الآية 191.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 41.

⁴ - سورة البقرة، الآية 115.

"ليس خيركم من ترك الدنيا للأخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه" ... "وإنما حبّب إلى من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة"¹.

والمستنبط من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حتّى على العبادة والتقوى فكان قدوة لأبناء ملّته، كما حضّ على لذائذ الحياة المشروعة ولم يحرم نفسه منها، إلى جانب أحاديث أخرى نستغلها للاستدلال على ظاهرة التصوف منها: "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألتني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه"².

وباعتبار القرآن والحديث من أهم المصادر التي استقى المتصوفة نظريتهم منها فإن هذا دليل قاطع على أن التصوف فلسفة إسلامية اعتبرت الإسلام أساساً من أسس العقيدة الصوفية. فسيرة الرسول المصطفى، وسيرة الصحابة، والتابعين من أهل البيت كانت مثلاً يحتذى به ونهجاً توخاه الصوفية فساروا على هديه. والدعوة إلى الفقر، والزهد، والعمل الصالح، وتهذيب النفس ومجاهدتها، وتدريبها على تحمل المشاق من الطرق التي اعتمدها الصوفي المجتهد في حياته. وعلى هذا الأساس نما التصوف، وامتدت أغصانه وأينعت بين أحضان الدين الإسلامي.

- علم الكلام:

إن المتأمل في الكتب الصوفية يلاحظ مدى استغلال جمهور الصوفية لعلم الكلام، وقد تسربت إليها نظريات الأشاعرة، والشيعة والاسماعيلية الباطنية والقرامطة³.

¹ - المناوي محمد عبد الرؤوف، الاتحافات السنيّة بالأحاديث القدسية، دار ابن كثير للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1426هـ/2005م، ص 77.

² - طه حسين، الشيخان، (البخاري ومسلم)، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر، 1960م، ص 68.

³ - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 64.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى فكرة وحدة الوجود التي أُنعت الصوفية على أن الله لا يمكن أن يكون إلا واحداً. وإذا تجلى في العالم فإنه يبقى من حيث الجوهر واحداً، وقد فسّر ابن عربي: "لا إله إلا الله" على أنه: "لا موجود في الحقيقة إلا الله"¹.

والله في نظر ابن عربي، وجلّ المتصوفة هو وحدة الموجود، وكل موجود في مجموعه هو الله². وفكرة وحدة الوجود ترجع في أصل نشأتها إلى تفكير نظري هو التوحيد، ومفهوم الواحد هو ذلك الذي ينفرد بالوجود الحقيقي وما عدا ذلك وهمّ، فعقيدة التوحيد هي كما سماها "الجنيد" "عقيدة العوام" وعقيدة وحدة الوجود هي "عقيدة الخواص"³.

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص33.

² - المصدر نفسه، ص33، 34.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص39.

الباب الأول

التجربة الصوفية

نزوع باطني وموقف وجداني

الفصل الأول

المصطلح الصوفي من غموض المعنى

إلى تعددية التأويل

1- المصطلح لغويا ووظيفيا:

لفظ "الاصطلاح" مصدر لفعل "اصطلح" اللازم أصلا بمعنى تصالح (من الصلح)¹ ويتعدى فعل اصطلاح بحرف الجر "على" فيطلق على "اتفاق القوم على وضع الشيء" وقد تحددت دلالة المصطلح في الحقل اللغوي باتفاق طائفة على اللفظ بإزاء المعنى، ثم إن الاصطلاح نقل إلى الإسمية فأصبح يعرف بأنه لفظ معيّن بين قوم معينين² مثله في ذلك مثل إسم المفعول "مصطلح" وهذا التعريف يشمل لغة التخاطب باعتبارها مجموعة ألفاظ، وعبارات اصطلحت عليها مجموعة بشرية ما، وهو ما يدعى (العرف العام)؛ أما مجموع الألفاظ التي تتداولتها الفئة المختصة بحقل معرفي خاص يُطلق عليها (العرف الخاص) وهو المقصود بالمصطلح³.

وتخضع أكثر الألفاظ لشروط معينة قبل أن تنتقل من العرف العام إلى العرف الخاص، ومن هذه الشروط ما يقتضي تغييرا في معاني هذه الألفاظ، ومنها ما يقتضي تغييرا في مبانيها، وقد يحتاج حقل معين إلى ألفاظ أجنبية من لغة أخرى عندما لا يجد في لغته ما يعبر عن بعض المفاهيم وغالبا ما تكون تلك المفاهيم مأخوذة من غير اللغة الأم، فيلجأ إما إلى ترجمة الألفاظ الأجنبية أو إخضاعها لقوالب اللغة الأم أو تركها على حالها وهو ما يسمى بالدخيل في اللغة العربية⁴.

أما الاصطلاحات الفنية الخاصة فقد يفرضها التطور الفكري والعلمي وتدعو إليها التجارب الحياتية، كما تنتج عن تلاقح الحضارات.

¹ - الفيومي أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د ت)، مادة (ص ل ح).

² - الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، ص 50، 53.

³ - المصدر نفسه، ص 53.

⁴ - حجازي محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2018، ص 14.

ويؤدي استقلال العلوم وتشعب اختصاصاتها عادة إلى انفراد كل علم بشبكة مفهومية تعبر عنها بمجموعة من المصطلحات تكون مشدودة إلى مفاهيم العرف العام بوشائج تقوى أو تضعف، وقد تنجح بعض الحقول في تملك بعض الألفاظ، فلا تستعمل في غير ذلك الحقل، وتُنسى دلالتها اللغوية والعرفية الأصلية.

وبامتلاك الحقل المعين للغة التقنية الخاصة تصبح لغة التخاطب العام ضعيفة عن تبليغ مفاهيمه وربما عاجزة¹.

وتتحرى المصطلحات الاختصاص والتحديد والدقة، فنتحاشى ما في لغة التخاطب من الاشتراك اللغوي والترادف، والغموض، ومن أهم أهداف الاصطلاح الفني ما يلي:

- حصر العلم وتمييز حقائقه وقواعده عن مفاهيم العرف العامة، أو مفاهيم غيره من العلوم

- توحيد لغة المختصين من أجل تطوير البحث والإنتاج

- تمكين المتعلم من حقائق العلم بسرعة²

وتختلف علاقة المصطلح بالمعرفة حسب حقلها الذي يحدد موقف الإنسان من العالم ويوجه تأويله للوجود، والمصطلح المعرفي هو ذلك المصطلح الذي يلخص التجارب المعرفية، فهو أولى درجات التحصيل، إذ من دونه لا يهتدي المتعلم إلى علم وهو أعلى مقامات التوصيل، وهو بذلك جسر المعرفة الخاصة الذي تنتقل عبره التجربة بين المعلم والمتعلم.

فمصطلحات كل حقل معرفي عبارة عن نسق من التصورات العاكسة لمواضيع ذلك الحقل ولللاقات بينها، العاكسة لها في الفكر، وبحصول تصور تلك المواضيع وعلاقاتها يحصل

¹ - الخوارزمي أبو عبد الله محمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، ط2، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1409هـ/1989م، ص02.

² - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د ت)، ج1، ص140.

ما نسميه العلم بذلك الموضوع، لهذا نقول إن الجهاز الاصطلاحي نسق مفهومي ينوب عن مواضيع العلم، والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم بتعبير بعض القدماء¹.

ويتضح مما سبق أن المصطلح عبارة عن عملية وضعية لألفاظ تدل على معان ذهنية في أي فن أو علم يقوم بها فرد أو مجموعة أفراد لتوصيل هذه المعاني إلى المخاطبين، ويشترط فيها الاتفاق والمناسبة المشتركة بين المعاني اللغوية في الأصل والمعاني الجديدة دون أي لبس مع غيرها من المعاني الأخرى، أي إن عنصري المشاركة والمثابفة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي من أساسيات وجود المصطلح واستمراره ولهذا كانت السمة التي تسم المصطلح الذي يعبر عن انتمائه إلى ذلك المجال التخصصي الاتفاق بين أفراد المجموعة المتخصصة².

وبناء على هذه الخاصية فإن لكل حقل معرفي ألفاظا تنقل المعاني الخاصة به حيث تكتسب مصطلحاته مدلولاً في إطاره المعرفي الاصطلاحي الذي يستمر باستمرار المعرفة الإنسانية حيث تمثل هذه الألفاظ قاعدة يرتكز عليها أهل الاختصاص. وهذا ما كان منذ بدايات النهضة لدى الشعوب في لجوئها إلى ابتداع المصطلحات وتوليدها³.

فالمصطلح إذن يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فنّ معين لإيصال معنى إلى المخاطب من دارسي نفس الفن، والمصطلح الواحد قد تختلف معانيه داخل إطار العلم الواحد لاختلاف المدارس الفكرية والأطر المرجعية للمفكرين، والعلماء داخل حقل معرفي آخر، كما قد يعتريه التطور فيحتاج إلى البحث عن تطور المصطلح الدلالي وهذا ما يجعل عملية البحث في المصطلحات وتطور دلالاتها عملية هامة في مواكبة تاريخ تطور العلم

¹ - التوحيدي أبو حيان وابن مسكويه، الهوامل والشوامل، ترجمة أحمد أمين، وأحمد صقر، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، 1370هـ/1951م، ص137.

² - أبو شطارة خالد، المصطلحات عند الفارابي دراسة لغوية، رسالة ماجستير، إشراف محمود فهمي حجازي، دار العلوم، القاهرة، مصر، 1991م، ص04.

³ - المرجع نفسه، ص07.

وتتابع حركة العلماء ونشاطهم ومدى تأثيرهم على عملية التطور الدلالي للمصطلح¹، وما لفت انتباهنا في قضية المصطلح أن أغلب الباحثين لا يفرقون بين لفظ مصطلح، واصطلاح وكأنهما مترادفان.

1-1 - المصطلح والاصطلاح:

هناك من رأى أنّ كلا اللفظان اصطلاح ومصطلح لم يرد في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو في المعاجم العربية القديمة العامة ومع تطور العلوم في الحضارة العربية الإسلامية تخصصت دلالة كلمة اصطلاح لتعني الكلمات المتفق على استخدامها بين أهل التخصص الواحد للتعبير عن المفاهيم العلمية لذلك التخصص، وبهذا المعنى استخدمت - أيضا - كلمة مصطلح وأصبح الفعل اصطلاح يحمل نفس المعنى².

ومهما يكن من أمر عن الاختلاف الناشئ في إطلاق تسمية مصطلح أو اصطلاح فإن المعنى واحد، وبناءً على هذا يمكن القول إن التعريفات السابقة قامت على التأكيد على المصطلح أو الاصطلاح باعتباره الإطار الخارجي الذي يدل على الاتفاق الحاصل بين المفاهيم الموجودة داخله وهذا ما يفضي إلى دلالة المصطلحات.

ويقول التهانوي في هذا الشأن: إن لكل علم اصطلاحا خاصا به إذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلا وإلى انفهامه دليلا³.

وفي ضوء هذا التصور فإن المصطلح يخضع في تطوره للتخصص نفسه ولا يتحدد إلا داخل النظام الذي يكونه ذلك التخصص والذي يكون فيه المصطلح محدد الدلالة ويمكن أن يفهم

¹ - علي محمد جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1996م، ص18.

² - المرجع نفسه، ص18، 20.

³ - التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، ترجمة جورج زيناتي، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996م، ص13.

معناه إذا ما ذكر مفردا ولكن تعدد الدلالة في الكلمات غير الاصطلاحية يجعل فهمها مرتبطا بالسياق¹. وهذا يقتضي أن يكون لأي مصطلح انتماء إلى الوسط الذي يولد فيه ويكتسب منه فلسفته وخصوصيته ومجاله المعرفي الذي يمثل قالب اللفظي له فهو طريق الدخول إليه². وهكذا تبدو لنا اللغة كركام من المصطلحات ذات مسميات مختلفة، تخضع لأحكام الجماعة التي تتداولها وفق اتجاهاتها العامة وما تدعو إليه حاجاتهم المعرفية³. ولهذا يمكننا القول إن من أهم القضايا التي يتناولها البحث في المصطلحات هي دلالتها الإصطلاحية وما طرأ عليها من تغير دلالي نتيجة لاستخدامه الوظيفي المتعدد.

1-2- المصطلح بين الدلالة اللغوية الظاهرية والدلالة المجازية:

حينما يوضع المصطلح يكون بمثابة المجاز في اللغة ويستعمل في تعبير جديد ويمكن تعريفه في هذه الحال بأنه إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما⁴ وهو في نظر اللغويين والأصوليين المسلمين الحقيقة وهي الوضع الأول، أو الدلالة الأصلية، والمجاز هو الوضع الثاني⁵، أو الدلالة الفرعية، ووجه الاختلاف بين المجاز اللغوي والمصطلح هو أن المجاز موجود في العملية الإبداعية اللغوية المتاحة للمجتمع بجميع شرائحه ونشاطاته. وأما المصطلح فهو وحدة في جهاز خاص بمنظومة مفهومية معينة تستعمله فئة خاصة يجمعها حقل تصوري متخصص؛ ثم إن المجاز لا يمثل إلا أداة من جملة أدوات وضع المصطلح⁶ وهو أيضا أداة من أدوات التوليد اللغوي والإبداع الأدبي فهو يعم المجاز العرفي والاصطلاحي⁷

¹ - حجازي محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ط1، ص08.

² - المرجع نفسه، ط1، ص10.

³ - المرجع نفسه، ص31.

⁴ - الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، ص50.

⁵ - الشهابي مصطفى، المصطلحات العلمية في اللغة العربية، ط2، مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، 1988م، ص9، 16.

⁶ - الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكلبيات، تحقيق عدنان درويش عمر المصري، دار الرسالة، القاهرة،

مصر، 1412هـ/1992م، ص261، 262.

⁷ - المصدر نفسه، ص262.

وحدّ الاصطلاح يماثل حد المجاز لغلبة هذه الأداة على الوضع الاصطلاحي بسبب سهولتها، الناتجة عن علاقة المشابهة والمجاورة¹ التي تكون بين المدلول الأصلي (اللغوي) والمدلول الفرعي المجازي (الاصطلاحي) والنتيجة المستخلصة من هذه العلاقة هي التجربة الجديدة المنطلقة من التصور الأول الذي تعبر عنه الوحدة المعجمية الأصلية، ليُضاف إليه تصور جديد لا يخلو من سمات الأول الذي هو أصل له².

وتأسيساً على هذا نقول إن هناك علاقة التضمن بين المدلول الاصطلاحي (المجازي) للفظ وبين مدلوله اللغوي (الحقيقي) ويخرج عن هذه العلاقة التضمنية من المصطلحات ما كان مرتجلاً أو موضوعاً وضعاً أولاً في صناعة أو فن³.

1-2-1 - علاقة التباين:

تتجلى علاقة التباين بين المصطلحات الفنيّة الخاصة وبين ألفاظ اللغة العامة في علاقة التضمن هي:

التباين بين المعجم الاصطلاحي، والمعجم اللساني، والتباين بين الوحدة الاصطلاحية والوحدة المعجمية⁴؛ فبالاعتبار الأول نلاحظ ما يلي:

أ- تباين اللغة المصطلحية لغة التخاطب من حيث إن الأولى تملك بعض ملامح اللغة الوصفة (Métalangage)، ولكنها حين تسعى إلى السيطرة على وقائع وتطبيقات غير لغوية، فإنها تكون بالنسبة للمعجم (اللساني) في وضعية خارجية⁵ (situation d'extériorité).

¹ - الأمدي سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ج1، ص39.

² - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، مصر، (د ت)، ج1، ص44.

³ - La créativité lexicale, L.Guilbert, Larousse, Paris, 1975, PP 15, 16.

⁴ - Ibid, p 26.

⁵ - Ibid, p 28.

ب- تكوّن اصطلاحات الحقول المعرفية المأخوذة من لغة ما أنسقة مفهومية تتبني على أنظمة إسمية، وأنظمة تحديدية، وبحسب تبويب يقوم على كليات منطقية، مما يؤدي إلى التقابل بين نظام المصطلحات ونظام الأسماء اللغوية¹ فالمعجم الاصطلاحي نظام قصدي مبني على أساس بنية تصويرية مكونة من أسماء المفاهيم المنتمية إلى حقل معرفي معين داخل المصطلحات وذلك بخلاف نظام اللسان العام الذي يبقى مفتوحا على العرف الاجتماعي، والتطور الدلالي، والإبداع الفردي²، ونتيجة هذا التباين تبقى المعاجم الاصطلاحية تتصف نسبيا باستمرار الصلاحية، ولا تحتاج إلى تغيير بالتفتيح أو التعديل مثلما تحتاج إلى ذلك قواميس اللغة العامة.

أما حسب الاعتبار الثاني (تباين الوحدات) فإن التقابل بين نظام المصطلحات ونظام الأسماء اللغوية يتجلى على صعيد مفردات كل نظام في التقابل بين التواضعية المطلقة أو (التحكيمية) وبين التعليل النسبي للتواضعية، فيكون من نتائج التواضعية التوسيع الدلالي، ويكون من نتائج التعليل القصد الدلالي³.

فالوحدة الاصطلاحية غالبا ما تكون معللة لأنها تنتقل إلى حقلها الخاص ومعها شحنتها الدلالية التي اكتسبتها بالتداول وأكسبها إياها حقلها الدلالي، وكثيرا ما تلازمها تلك الشحنة أو شيء منها وهي داخل حقلها المفهومي الجديد؛ أما الوحدة المعجمية فأصل التواضع عليها تحكيمي في الغالب غير معلل، لذلك فإن قصدية الوضع تتحكم في المصطلح واختياره⁴، أما وحدات اللغة الطبيعية فلا سبيل إلى القصدية فيها إلا من حيث الاستعمال والتوجيه حسب قواعد تداولية معينة، من مكوناتها مدلول الوحدة اللغوية (الكلمة) المعجمي وعلاقتها داخل حقلها الدلالي، بحيث يكون مستعملها خاضع لكثير من القيود التي لا يخضع لها واضع المصطلح،

¹ - محمد خالد الفجر، المصطلح بين الخوارزمي والتهانوي، رسالة ماجستير، دار العلوم، مصر، 2008م، ص 221.

² - Ibid, p 26.

³ - Ibid, p 26.

⁴ - Ibid, p 28.

لكن مستعمل هذا المصطلح داخل حقله المفهومي يصبح ملزماً أيضاً بقيود الاستعمال الخاص به، وننبه إلى أن قصدنا من التعليلية والتحكمية هو وصف العلاقة بين الدال والمرجع¹.

ج- إن الوحدة الاصطلاحية قابلة لاستبدال غيرها بها قبل أن ترسخ في الاستعمال وذلك لعدم التطابق المسبق بين الدال والمدلول في تلك الوحدة بفعل المكون التصوري الجديد الذي تدخله التجربة في الحقل المفهومي المعين على المدلول المعجمي لتلك الوحدة، وقد يحيل ذلك المكون إلى وحدة معجمية تنتمي إلى حقل دلالي آخر، وتمتُ بصلة ما إلى ذلك الحقل² المفهومي في المجال التصوري لوضع المصطلح (حسب المقتضيات التداولية) التي قد تكون أنسب من الوحدة الاصطلاحية الأولى للتعبير عن التجربة الجديدة، ويتم هذا التغيير بإرادة فردية أو جماعية وبقرار يمكن تأريخه في الزمان³، ولكن الوحدة الاصطلاحية بعد ترسيخ استعمالها تكتسب ثباتاً ومطابقة في دلالتها على مفهومها بحيث لا تخضع للتطور وهذا على خلاف الوحدة المعجمية المتداولة التي لا يمكن فك التطابق الحاصل عن تلازم الدال والمدلول في هذه الوحدة، وهي في نفس الوقت خاضعة للتطور في علاقة الدال بالمدلول، غير أن هذا التطور يحدث بصورة انسيابية بطيئة داخل المجتمع بحيث لا يمكن التأريخ له⁴.

ويمكن أن تُنقل بعض الوحدات المعجمية المتداولة إلى حقل مفهومي معين دون أي تغيير في مدلولها الأول، فيكون هذا التطابق ضامناً لاستقرار المدلول الاصطلاحية لتلك الوحدة وثباته لأنه يستمد بقاءه من التطابق الدلالي (بين الدال والمدلول) في التجربة العامة، يعبر عنه بتطابق العرف العام مع العرف الخاص، وتتجلى هذه الظاهرة في الأسماء الكلية للمواضيع والمعاني والعلوم دون أجزائها⁵.

¹ - خالد أبو شطارة، المصطلحات عند الفارابي (دراسة لغوية)، ص 08.

² - المرجع نفسه، ص 10.

³ - la créativité lexicale, p 34.

⁴ - Ibid, p 34.

⁵ - Ibid, p 36.

د- وحدات الجهاز الاصطلاحي هي علامات كاملة ذات إيماء تصوري، تتجسد في الكلمات والوحدات الكبيرة كبعض الأسماء، والتراكيب، تحيل على مواضيع يشير إليها بتلك الوحدات، على خلاف الوحدات المعجمية التي ينعلم في بعضها أو ينحرف الإيماء التصوري أو الوظيفة الإحالية كالضمائر والروابط وظروف الزمان والمكان¹.

هـ- عدم احتياج الوحدات الاصطلاحية إلى المقام الخطابي، بحيث لا يكون مفهومها محتاجا إلا إلى نسقيتها داخل الحقل المفهومي المعين الذي يحدد المقصود منها، ولا ينطبق هذا على الكلمة التي تفتقر إلى السياق في الجملة أو الخطاب².

2- المصطلح الصوفي وأبعاده:

المصطلح الصوفي هو مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المرید السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، هي³:

التحلية، والتخلية، والوصول.

وينقسم المصطلح الصوفي إلى دال ومدلول ومرجع، فالدال عبارة عن فونيمات صوتية، أما المدلول فهو المعنى الذي تحمله هذه الأصوات. والمرجع هو الموضوع الحسي الذي تحيل عليه الكلمات⁴، غير أن الكلمة الصوفية تتجاوز المعنى الظاهري الأول إلى المعنى الانزياحي، فلفظ الخمرة في المفهوم الصوفي يتعدى الدلالة الحرفية القدحية أو الكأس في الخطاب الديني الفقهي التي تعكس السكر، والخبث، والرجس لتأخذ دلالة أخرى رمزية تحيل على الصفاء

¹ - أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة، كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، 1975م، ص 89.

² - المرجع نفسه، ص 89.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 47.

⁴ - بوصب نذير، ترجمة المصطلح الصوفي في كتاب التعريفات بين النظرية التأويلية ونظرية المعنى، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 2 معهد الترجمة، الجزائر، 2016/2017م، ص 17.

والإنتشاء الرياني والامتزاج الوجداني والإتحاد بين الذاتين، العاشقة والمعشوقة داخل إطار عرفاني واحد¹.

والى جانب هذه المفاهيم هناك مفهوم آخر للمصطلح الصوفي، يتمثل في تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ، ويقصد بهذا أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى حال الصوفي وطبيعة الممارسة الذوقية، ونوع الرحلة اللدنية الحدسية التي تتقطع فيها الوساطات حيث تكون العلاقة فيها مباشرة بين المتصوف وربه، ومن ثم تصبح تلك مصطلحات علامات سيميولوجية وإشارات رمزية دالة وموحية لا يفهمها إلا السالكون² المریدون والأقطاب الشيوخ الذين مارسوا وما زالوا يمارسون التصوف عن قرب أو بعد.

وهذه الألفاظ لا يمكن إدراكها عن طريق العقل أو الاستدلال أو البرهان أو التجريد التأملي، وإنما هي مصطلحات تُستوعب ولا يمكن استيعابها إلا عن طريق الذوق والقلب والوجدان والحدس³، يقول حسن الشرقاوي: « إن هذه الألفاظ لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يداوم على مخالفة الأهواء، وتجنب الأثام، والبعد عن الشهوات، وإخلاص العبادات، والسير في طريق الله ... حتى تتكشف لهذا المرید الصادق غوامضها وتتجلى له معانيها»⁴.

وبناءً على ما سبق نقول إن المصطلح الصوفي له ظاهر خاص بعامة الناس وباطن لا يدرك إلا بالكشف والذوق وهو خاص بالأولياء والمریدين⁵ ولا يفهمه سوى الخاصة الذين تركوا الدنيا وزهدوا في الحياة وأقبلوا على الخلوة ابتغاء وجه الله، وانصهارا في الذات الريانية.

¹ - إبراهيم ابراهيم ياسين، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1999م، ص105.

² - علي القاسمي، عبد الرزاق الكاشاني وإسهاماته في تطوير المعجمية العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، (د ت)، العدد 4، ص717.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص50.

⁴ - الشرقاوي حسن، ألفاظ الصوفية ومعانيها، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1987م، ص14.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص51.

وللمصطلح الصوفي أبعاد ثلاثة:

أ- بعد عملي يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية

ب- بعد وجداني يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية

ج- بعد معرفي نظري يقتزن بالمذهب، ويؤكد هذا الباحث محمد كمال إبراهيم جعفر بقوله للمصطلح الصوفي ثلاثة جوانب أساسية الجانب العملي هو (الطريق) والجانب النفسي (الوجداني) هو التجربة ثم الجانب النظري (الفكري) وهو المذهب¹.

ويتضح مما سبق أن المصطلحات الصوفية تفرز لنا ثلاثة موضوعات أساسية هي، الطريق، التجربة، والمذهب. فالطريق يحيل على الرحلة والانتقال من عالم الحس والظاهر المادي المقتنر بالدنيا إلى عالم التجريد النوراني والوصال الأخروي، في حين تشير التجربة إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات ورياضات ومقامات وأحوال. أما المذهب فيشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي والنظري العرفاني الذي يتكون من المرید والشیخ/القطب.

3- طبيعة المصطلح الصوفي:

اعتمد الفلاسفة على النظر العقلي أو المنطقي، والاستدلال البرهاني، للوصول إلى الحقيقة اليقينية على خلاف علماء الكلام الذين رأوا أن الجدل الافتراضي هو المسلك الوحيد لإدراك الحقيقة، بينما ذهب الفقهاء إلى تحليل ظاهر النص بوصفه مشكاة اليقين ونواة الحقيقة الربانية. على خلاف المتصوفة الذين اعتمدوا على الذوق والقلب لبلوغ الحقيقة الربانية عن طريق الحدس والكشف العرفاني².

ومن هذا المنطلق نستشف طبيعة المصطلح الصوفي الذي يتجلى لنا من خلال وجهين، وجه ظاهري، سطحي يُدرك عن طريق النص، ووجه آخر باطني يُدرك عن طريق الذوق،

¹ - محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1980م، (مقدمة الكتاب).

² - الشرقاوي محمد حسن، معجم الألفاظ الصوفية، ط2، مؤسسة مختار، القاهرة، مصر، 1992م، ص07.

والقلب، والحدس نستنتج أن للمصطلح الصوفي دالتين، دلالة حرفية لغوية ظاهرية، ودلالة إيحائية رمزية قائمة على الانزياح والمجاز، حيث يقتضي الدلالة الرمزية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها¹.

ويمكن أن نضيف إلى هذه التوضيحات أن الصوفي يستخدم في بوجه وكشفه وكتاباتهِ الوجدانية، وتجلياته، وشطحاته، وكراماته مجموعة من الخطابات التعبيرية منها الكتابة الشعرية، والكتابة النثرية، والكتابة الفلسفية، وقد يختار كذلك ضمن رسائل الكتابة، إما الكتابة الدينية، أو الكتابة الجدلية مع التنويع في أساليب التعبير كالتصريح والكشف، وغالبا ما يختار أسلوب التلميح والإضمار والإبهام والغموض، والإيجاز، والإشارات بدلا من أسلوب الوضوح والبيان والإظهار وهذا ما يجعل الصوفي يعجز في إيصال الرسالة إلى المتلقي البسيط، ويفشل في عملية التبليغ وتوصيل التجربة العرفانية الذوقية إلى عموم الناس بسبب قصور اللغة التواصلية التي تتميز بالمفارقة التعبيرية الناتجة عن قلة الألفاظ وكثرة المعاني ما يفضي به إلى الانزياح اللغوي والخرق الشعاري².

ولما لم يكن همّ الصوفي غالبا مجرد التعبير الاختياري، فإن الهاجس الذي يسكن حاله دائما هو كيفية التبليغ، وتبليغ وجد الصوفي إلى غيره لا يمكن أن يكون إلا تقريبا وتلميحا بواسطة لغة العرف المشترك³، وهذا يعني أن الصوفي مهدد في تبليغه لتجربته، خوفا من أن يقع في اللبس والغموض، فإن أثر من الألفاظ ما يخص تجربته لم يكن إلا مُغربا، وإن اختار من الألفاظ ما يتداوله الناس لم يكن إلا ملبسا، وتقاديا لهذين الطرفين اللذين قد يبعدا خطاب التصوف عن الفهم والتداول، فقد انتهج الصوفية لأنفسهم طريقا تسمه لغة التداول مبنية على مرجعية الأصول ومردودية التجربة⁴.

¹ - المصدر السابق، ص10.

² - الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ج1، ص22.

³ - المصدر نفسه، ص22.

⁴ - المصدر نفسه، ص23.

وعلى صعيد آخر نقول إن اللغة الصوفية لا تعدو إلا أن تكون معبرا إلى الحقيقة، تتجاوز الصورة الذهنية للدال إلى الحقيقة المعيشة للمدلول كما تصبح لغة التعبير مجرد إشارة إلى الحقيقة تخبر عنها ولا توصل إليها ومن هنا يكون الصوفي قد تحرر من قيد اللغة المعينة، إذ استباح كل الألفاظ وكل المصطلحات التقنية للحقول المعرفية الأخرى في التعبير عن المواجيد والحقائق، بشرط أن تفي بتقريبها أو الإشارة إليها¹.

4- المصطلح الصوفي بين التصور والذوق:

اللغة الصوفية هي لغة تجربة خاصة تنطلق من اللغة العامة وتراثها نحو تخصيص مضامين هذه الأخيرة بواسطة ما تفرزه التجربة الخاصة وحينئذ يصبح للغة ومصطلحها التراثي مدلول خاص في وجدان الصوفي يدركه وحده، وقد يعمل على صياغة مصطلحات خاصة بسلوكه حسب ما يناسب المقام، مراعيًا في ذلك مقتضيات التداول.

وما يهمننا في دراسة المصطلح هو التصور الخاص الذي يعرفه (أبو البقاء الكفوي) بأنه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع² وما يعيننا في هذا التعريف هو عنصر الثبات الذي يتصف به التصور الخاص، أما المطابقة للواقع فلا يمكن تعميمها على التصورات الخاصة، وهذا إذا ما كان الواقع يعني الحقيقة الموضوعية خارج الذات، ذلك أن صورة الشيء الخارجي في الذهن ليست إلا خطأ نسبية وتقريبية وخيالية لبعض الأشكال النقية الصافية في الفضاء ينتجها الخيال من غير أن تتحاز إلى صورة بعينها³.

ويعني هذا أن التصور لا يبقى مطابقا للصورة الذهنية مع الشيء في الخارج أو نيابة عنه عند غيابه كما اعتقد العلماء، وكما وجدناه في الذهنية (Mentalisme) حسب تعبير

¹ - الغزالي أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ط3، شرحه أحمد شمس الدين، دار الأندلس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981م، ص46.

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص290، 291.

³ - Critique de la raison pure, Kant, Trad.A.tremesaygues et B. pacaud, P.U.F: 4^{ème} édition, Paris, 1965, P 150.

(ألان راي) (Alain Rey) الذي يعرف التصور بالقدرة على تكوين صورة أو فكرة عن الأشياء وعند غيابها¹ وتجاوزا للوصف الظاهري للواقع وكذلك للاشتغال بالمعنى والمدلول، فإنه قد تمّ توسيع مفهوم التصور ليشمل أية وحدة فكرية² ويتأثير من العلوم الدقيقة تطور تعريف التصور إلى مجموعة أحكام متناسقة مع موضوع، نواته مؤسسة بواسطة أحكام تعكس الطبائع الملاصقة للموضوع³.

وهذا المنهج يمكن تطبيقه على المصطلحية الصوفية دون أن تكون المفاهيم والغايات متطابقة بين الميدانين، لأن حقول العلوم التجريبية والعقلية تختلف طبيعتها عن الحقول الدينية الروحية، فالصوفية حينما يحددون مرجعيتهم ويحصرونها في التجربة الروحية انطلاقاً من نصوص القرآن والحديث ويعدون الذوق الوجداني الذاتي بديلاً عن التصور الذهني⁴. فعندئذ تصبح مصطلحاتهم تصبح معبرة عن أدواقهم الوجدانية تتحدد أنواعها ورتبها عن طريق التجربة الحية، ومن ثم فإن القوة التعينية للمصطلح الصوفي تعود أيضاً إلى درجة التجربة، حتى إنهم في تجربة (التوبة) يسعون إلى تحقيق درجة أعلى من التجربة الأولى، فانبثق عنهم مصطلح (التوبة من التوبة) بعد تحقيق هذه الدرجة في مستوى التجربة وعلى مستوى الوجدان، وكما أن التصورات في أي حقل من الحقول ليست مستقلة بعضها عن بعض، بل إن أيها لا يتحدد إلا بعلاقته بباقي التصورات الأخرى المكونة للحقل، فكذلك نجد المعاني أو الأدواق الصوفية التي تترجمها مصطلحاتهم لا ينفصل بعضها عن بعض، بحيث تكون منظومة سلوكية يتدرج في تجربتها المتصوف منتقلا من حال إلى حال، أو من مقام إلى مقام⁵.

¹– La terminologie, Alain. REY, p.u.f, Paris, 1979, p30.

²– القرطاجني الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأبداء، ط3، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986، ص 18، 19.

³– المصدر نفسه، ص19.

⁴– عزام محمد مصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ط1، تقديم طه عبد الرحمان، دار نداكوم للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 2000م، ص125.

⁵– نيدوبيتي، التصويرية والدلالية، ترجمة محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، العدد 29، الرباط، المغرب، 1987م، ص113، 114.

غير أن الصوفية لم يتفوقوا على نفس ترتيب هذه المراحل، فمرحلة الحال أو المقام مرتبطة بما قبلها وما بعدها، ولا يمكن تحقيق إحداها إلا بتحقيق ما قبلها، ولا تكتمل خارطة الكلية لتجربة صوفي معين أو للتصوف عموماً إلا بتصنيف تلك المراحل السلوكية التي تنظم التجربة في نسق محدد يشكل منظومة وجودية ذاتية، وقد يعلنها صوفي أو آخر في نظام معين يستمد من تجربته.

وإذا كانت العلاقات بين التصورات في العلوم المختلفة تصنف إلى فئتين من العلائق، علائق منطقية مباشرة مبنية على أساس تشابه الخصائص المشتركة بين تصورين من حيث المقاصد، وعلائق وجودية غير مباشرة مبنية على أساس المجاورة بين مفردات المواضيع، ومن حيث الزمان والمكان أو السببية¹. فإن العلاقات بين أذواق التجربة الصوفية ومواجيدها هي علاقات وجودية، تختلف عن العلاقات الوجودية في بقية العلوم الأخرى وأن وجودية العلاقات بين الأحوال الصوفية وأذواقها باطنية، ذاتية خاصة وجزئية أيضاً، وليست خارجية إلا ما تعلق منها بالمعاملات والآداب الظاهرة².

والملاحظ أن الجهاز الاصطلاحي في الحقول المعرفية العامة لم يشكل نسقا تصورياً إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك عن طريق وضع تصنيف لترتيب التصورات على شكل مسارد حددت فيها العلاقات بين التصورات متدرجة من العام إلى الخاص³.

وبنتقينا في بواطن المصادر التراثية وجدنا أن الصوفية قاموا بوضع مسارد المصطلحات التي تشمل الأحوال والمقامات السلوكية مرتبة ترتيباً منظماً للتجربة الروحية، وقد اكتمل هذا الترتيب بشكل دقيق على يد الهروي (481هـ) في كتابه منازل السائرين حيث صنّف مسرده المشروح إلى عشرة أقسام، وجعل لكل قسم أبواباً مرتبة حسب النظام التجريبي للسالك، من قسم

¹ - المصدر السابق، ص 114، 115.

² - المصدر السابق، ص 115، 117.

³ - المصدر السابق، ص 117.

البدايات إلى قسم النهايات، وقد جرت الأبواب داخل كل قسم على نسق التدرج الروحي والذوقي والخلقي¹.

ويتضح مما سبق أن المصطلح الصوفي يعبر عن التصوف من خلال الطريق وهو رحلة السالك من أجل الوصول إلى العالم الرباني، والتجربة هي الممارسة الصوفية متمثلة في المجاهدات، والمقامات والأحوال، والرياضات، والمذهب يمثل النسق المعرفي المتمثل في الدروس الروحانية التي يكتسبها المرید² عند تدرجه في المقامات والأحوال وما يفيض عنه من فيوضات إلهية.

وهنا يكمن الاختلاف بين المصطلح الصوفي وغيره من المصطلحات التي تتصف بالثبات أكثر من المصطلح الصوفي، حيث إن هذا الأخير قد يختلف معناه من تجربة إلى أخرى ومن مذهب إلى آخر، وحسب نظرة الصوفي إلى الطريق الذي سوف يسلكه، وهذا ما يعترف به الصوفية في كل كتاباتهم إذ يصرحون بأن التجربة الصوفية هي تجربة ذاتية، والطريق إلى الله يتحدّد بحسب سلوك الصوفي أي أن تجربة كل سالك تختلف عن تجربة الآخرين بحسب استعداده وقابليته، ثم إن اختلافهم في الألفاظ والتعابير، من دلائل الحيوية، وقوة الشخصية، فلو لم يكن لهم في الدنيا وجود ملحوظ لما احتاجت كلماتهم إلى من يجمعها ويضع لها مختلف التأويلات³.

5- مصادر المصطلح الصوفي:

انطلاقاً من أن لغة التصوف تشكل توتراً لغير الصوفية لأسباب أشرنا إليها سابقاً، فقد درسها الصوفية قديماً وحديثاً، واعتنوا بفحصها وخصصوا لها جانباً في مصنفاتهم كالطوسي

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عماد زكي البارودي، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 46، 49، 50.

² - المصدر نفسه، ص 46، 47، 48، 49، 50.

³ - مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 79.

في كتابه "اللمع"، والقشيري في رسالته "القشيرية"¹، كما وضعوا لها مصنفات خاصة كالقاشاني، وابن عربي في اصطلاحاتهم، وكتب التراجم خير دليل على ذلك فهي تزخر بأقوال الصوفية وآرائهم تشكل أساس المادة الصوفية².

وعلى هذا الأساس فإن المتصوفة سعوا جاهدين في تعريف الآخرين بالتصوف وتصوير التجربة الصوفية، بالكشف عن المعاني الخاصة لهذه الألفاظ، التي كانت عبارة عن رموز وإشارات ولطائف غامضة، ظاهرها يخالف باطنها، ظاهرها كان مرفوضاً عند عامة الناس³.

وقد بحث هؤلاء المتصوفة في مواجيد القلوب، ومواريث الأسرار، ووصفوا علومهم واستنبطوا في ذلك إشارات لطيفة ومعاني جميلة، وهذا يدل على أنهم أدركوا هذه الحقيقة، وعملوا على توضيحها عندما جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من دقائق المعاني فضمنوا علمهم شرح هذه الاصطلاحات⁴ فكانت المحاولات الأولى لإعداد المعجمية الاصطلاحية لمصطلحات الصوفية بمعنى المعجم.

ولعل خير دليل عن تلك المحاولات تلك التي تزامنت مع حركة تراجم التأليف والتفاسير التي كانت مزدهرة في تلك الفترة ولدت الكثير من المؤلفات في شتى العلوم منها ما جاء على لسان العلامة (ابن خلدون) في مقدمته: « فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام، والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل الطريقة في طريقتهم، فمنهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله القشيري في الرسالة، والسهوروردي في "عوارف المعارف"⁵ وغيرهم، وقد جمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع والإقتداء، ثم بيّن آداب القوم وسننهم، وشرح

¹ - عزام محمد مصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ط1، ص158.

² - مصطفى عبد الرزاق، التصوف، ط1، دار دائرة المعارف، القاهرة، مصر، 1984م، ص74.

³ - عزام محمد مصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ط1، ص158.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص57، 58.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص48.

اصطلاحاتهم، فأضحى بذلك علم التصوف علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، تتلقى أحكامه من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم¹.

5-1- المعجمية الصوفية مصدر الصوفية الأساس:

إن ظهور الكتابات في مجال الاصطلاح الصوفي، مهد الطريق لبروز المعجمية الصوفية، أُعتبرت المصدر الأساس تضمّن ألفاظ ورموز الصوفية، وإشاراتهم، ومفردات لغتهم يعبرون بها عن مواجيدهم، وأذواقهم، ومن الطبيعي أن تكون هناك كتابات تعمل على فك الرموز المستعصية على القراء، وذلك بشرحها، واستقراء دلالاتها داخل الممارسات الصوفية² والتجارب الذوقية. بالإضافة إلى ما ورد عن المصطلح الصوفي من مفهوم وطبيعة، ومرجعية. واعتبرت تلك المصادر مرجعا لكل من أراد الكتابة في التصوف فهي غالبا تمثل جوامع لمعاني معظم مصطلحات التصوف الإسلامي في مراحلها المختلفة، والمنهل الذي يمكن أن ننهل منه لمعرفة أحوالهم وما تعارفوا عليه حتى لا تكون أحكامنا عشوائية.

وما يمكن التنبية إليه هو أن أصحاب المعاجم الحديثة بنوا معاجمهم على مؤلفات هؤلاء الذين اشتغلوا على التصوف وفسروا ألفاظه، ومضامينه، فكان هناك تدرج في انتقاء المؤلفات الأساسية حتى القرن العاشر الهجري، لأن التأليفات التي حُققت بعد هذا التاريخ هي في مجملها إعادة وتبسيط للدلالات القديمة أو شروح لها وملخصات³.

¹- ابن خلدون عبد الرحمن ابن الشيخ أبي بكر محمد ابن خلدون الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، ط1، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1995م، ص523.

²- المصدر نفسه، ص523.

³- مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص378.

5-2- القرآن الكريم:

تأثر التصوف الإسلامي في مراحل معينة من تطوره بالفلسفة ونظائرها، واصطنع بعض اصطلاحاتها واصطبغ بصبغتها وكانت نشأته الأولى إسلامية، على خلاف ما تداوله الكثير من المستشرقين الذين اهتموا بدراسة التصوف برده إلى مصادر أجنبية¹.

وبالرغم من اختلاف الآراء والأقوال حول مصادر المصطلحات الصوفية إلا أن القرآن الكريم يبقى المصدر الأول للمعجم الصوفي نظرا لما ينطوي عليه من ألفاظ، استقاها منه جمهور الصوفية للتعبير من خلالها عن أحوالهم وأذواقهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم².

6- المصطلح الصوفي ثمرة النص القرآني:

ارتبط المصطلح الصوفي بالقرآن الكريم عن طريق جدلية التجربة والتأويل وهي جدلية عرفانية محورها الأخلاق والمعرفة³، فالصوفي لا يحصل له العروج الروحي إلا في مدلول ألفاظ القرآن الكريم وآياته، إذ تصبح أدوات تعبيره عن تجربته الصوفية هي لغة الأصل ووسائل النص الأصل الذي استمدها منه والذي يمدّه بمدلولات جديدة كلما تعمقت تجربته، وهذه المدلولات التي تتجاوز المفهوم الدلالي العام إلى فهم ذوقية لا تزيد الصوفي إلا تمثلا لتلك المدلولات بحيث يتوازي عروج هذه الفهوم مع العروج الروحي للسالك في خط واحد يكون بوجهين⁴، وجه باطن هو أحوال التجربة ومقاماتها الذوقية، ووجه ظاهر هو المدرك أي الألفاظ القرآنية وما اشتق منها من مصطلحات فهذا الحال عند الصوفي هو المدلول الحقيقي لذلك المصطلح، كحالة الجوع مثلا التي تمثل مدلولاً حقيقياً للفظ الدال عليها عند الجائع دون الشبعان⁵

¹ - التفقازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1979م، ص19.

² - الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ص22.

³ - عزام محمد مصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص142.

⁴ - المرجع نفسه، ص144.

⁵ - المرجع نفسه، ص145.

وكذا حالة العطش عند العطشان دون الريان، وانطلاقاً من هذا وجدنا أن الصوفية مارسوا على اللغة أنواعاً من التوليد كالاقتناع وغيره، لاستيفاء التعبير عن تنوع الأحوال، والمذاقات الوجدانية التي تنشأ في باطن المتصوف منطلقاً من المفاهيم الأولية للأصل القرآني، وتكون التجربة هي ذلك المولد لمزيد من المفاهيم التي يفرعها الصوفي عن المصطلح القرآني، ذلك أن كل مصطلح محكوم بوقت معين، وصاحب ذلك الوقت من حيث حاله ومقامه، وللمخاطب اعتبار عند الصوفي المرشد حيث يستعين في إرشاده بما يناسب المخاطب من عبارة، أو إشارة، أو رمزاً لذلك يتصرف الصوفية في الألفاظ المتداولة المأخوذة من القرآن أو العرف اللغوي¹.

6-1- العروج الروحي لا يحصل إلا في مدلول ألفاظ القرآن الكريم:

شمل التصوف مباني تلك الألفاظ كما شمل معانيها وأحياناً تركيبها فضلاً عما استعملوه بلفظه الأصلي ومعناه الحقيقي الموصول بالتجربة الوجدانية، وهذا الاستعمال يختص بألفاظ القرآن الكريم، فقد استخدموا مصطلح "الخوف" الوارد في القرآن إشارة إلى المقام العام، غير أن تجربة الصوفي العارضة في مراحل خوف تجعل الصوفي يخصص لكل مرحلة إسماً خاصاً بها لتفصيل هذا المقام، الذي يستعمل للحال الذي يعلو على حال الخوف العام مصطلح (القبض) وهو مأخوذ من القرآن ومخصص للمعنى الروحي، فحين يستمر الخوف ويستقر في باطن الصوفي، فإنه يطلق عليه مصطلح الهيبة² وهكذا فإن تفصيل مراحل السلوك الوجداني عند الصوفي تقتضي مصطلحات متولدة عن المصطلح العام والأصلي الذي يكون في الغالب قرآنيًا، ومن وسائل العروج بالمصطلح عند الصوفية إضافة المصطلح إلى نفسه لتعميق معناه مثل "إخلاص الإخلاص" و"فناء الفناء" و"خاصة الخاصة" أو إضافة المصطلح عينه إلى المنتصف به مثل "توبة العامة" أو "توبة المبتدئ" و"توبة الخاصة" أو "توبة المتوسط"، و"توبة

¹ - عبد العزيز بن عبد الله، المعجم الصوفي في القرآن، مجلة اللسان العربي، العدد 4، 1386هـ/1966م، ص23.

² - الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات، ص250.

خاصة الخاصة¹ كما أنهم قد يستعملون مصطلحات مترادفة غير أنها تختلف حسب من أطلقت عليه مثل ترادف "القادح" و"الخاطر"، فالأول للغافلين والثاني لليقظين².

7- تأصيل المصطلح الصوفي:

وبعدما رأينا أن المصطلح الصوفي هو عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الوجدانية التي يعيشها المرید السالك في رحلته الروحانية نمر إلى معرفة أصوله الدينية وما دار في دائرته من ألفاظ القرآن الكريم، وأحاديث نبوية.

فكانت للتأثيرات الإسلامية أكبر الأثر على المصطلح الصوفي النابع من القرآن الكريم والسنة النبوية التي ظهرت في أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به الصحابة والتابعين، تجلّت آثارها في اجتهاداتهم، وتأويلاتهم³.

7-1- التأصيل القرآني:

لم يكن التصوف أقل حظاً من غيره في بناء جهازه الاصطلاحي على ألفاظ القرآن الكريم، فقد ذكر "لويس ماسنيون"⁴ (Louis Massignon) عدداً من تلك الألفاظ وصنفها إلى ما أخذ بلفظه، وما حُوّر بالاشتقاق ومن هذه الألفاظ المأخوذة من القرآن الكريم، الذكر، التجلي، الاستماع، الاستقامة، الصدق، الإخلاص، الرضا، التوبة، التوكل، الخلّة، وهناك ألفاظ أخرى عبارة عن ثنائيات متقابلة مثل الظاهر/الباطن، القبض/البسط، المحو/الإثبات، الصبر/الشكر، الفناء/البقاء.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 57.

² - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله البغدادي الشافعي، عوارف المعارف، ط 2، حققه، وصححه وضبطه أديب الكمداني، ومحمد محمود المصطفى، مراجعة وتدقيق، سيد المهدي أحمد، المكتبة المكية، السعودية، 1422هـ/2001م، ج 1، ص 419.

³ - عبد العزيز عبد الله، المعجم الصوفي في القرآن، مجلة اللسان العربي، العدد 04، ص 209، 214.

⁴ - L. Massignon, essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane, J. Vrin, Paris, 1966, pp 46, 49.

أما ما حوّر من ألفاظ القرآن الكريم فمنها: الخلة، التوكل، الفتوة، الدنو، اللدني، ﴿من لدنا﴾¹ الطمس والصورة والحال².

وإذا كان "ماسنيون" (Massignon) قد اقتصر على ما يقارب عدد الألفاظ المذكورة سابقا، واعتبرها من الألفاظ المتشابهة التي لا يفهم حقيقتها إلا الصوفي بما يبذله من مجهود صادق في سبيل تحقيق تلك المعاني² فإن الباحث عبد العزيز بن عبد الله قد أحصى من الألفاظ القرآنية التي اعتمدها المصطلح الصوفي ما يقارب ألف وثلاث مائة وخمسون لفظا دون المكرر منها³.

وقد تساءل "لويس ماسنيون" (Louis Massignon) عندما علم أن كلمات "الحقيقة" و"العقل" و"الفكر" و"المعرفة" غير واردة في النص القرآني، مع أن لكل من جذور هذه الكلمات استعمالات في القرآن الكريم، وأغلبها أفعال وهذه المصطلحات أسماء، ومصادر لتلك الأفعال، مع أن "ماسنيون" أدخل في المصطلحات ذات الأصل القرآني ما خضع منها لتحوير مباشر مثل: "الخلة" من خليل و"التوكل" من توكل و"الفتوة" من فتى وفتية و"الطمس" من أطمس و"الصورة" من صورناكم و"اللدني" من لدنا وغيرها من المصطلحات التي تداولت⁴.

7-2- التأسيس الحديثي:

سبق أن بينا أن الوحي المنزل كان من أعظم المهام التي أنيطت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا التبیین هو ما عرف بالسنة النبوية التي ظهرت في أقوال النبي وأفعاله وبطنت

¹ جعل ماسينيون لفظ "الحال" مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (الأنفال، آية 24) وليس للمعنى "يحول" هنا علاقة بالمعنى "الحال" الصوفي، بل هو من الحيلولة بمعنى أن يكون الله حافلاً بين المرء، وقلبه، أما ما يمكن أن يكون مصدراً لمصطلح الحال من القرآن فهو قوله تعالى: ﴿فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ (الإسراء: 56) لأن الحال في التصوف مقترن بالتحول

¹– L. Massignon, essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane, 1966, pp 46, 49.

²– عبد العزيز بن عبد الله، المعجم الصوفي في القرآن، مجلة اللسان العربي، العدد الرابع، 1386هـ/1966م، ص 209، 214.

³– Ibid, p 43.

⁴–Ibid, p 49.

في أحواله عليه الصلاة والسلام فكان "خلقه القرآن" ظاهرا وباطنا حيث لم يكن التبيين النبوي للقرآن تفسيرا لفظيا إلا عند الضرورة، كأن يشكل على الصحابة لفظ أو يلتبس فهم المقصود منه مثلما رأينا في لفظ "الظلم" ولفظ "الخيطة"، ولكن التبيين النبوي كان في المقام الأول تطبيقا لأحكام القرآن وآدابه وهو ما أطلق عليه التأويل أو التاويل¹.

وأغلب الألفاظ التي أُعتبرت أصولا للمصطلح الصوفي في التأويلات النبوية وهي تلك التي وردت في الأحاديث القدسية والنبوية وهي تأويل للقرآن الكريم، ذلك أن السنة بكاملها نظير للكتاب كما ورد في الحديث النبوي: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"².

7-3- التاصيل الصحابي:

ثبت عن الصحابة أنهم اكتفوا بالمعاني الإجمالية لنصوص القرآن الكريم، ساعدتهم سليقتهم على فهمها فعكفوا على التحقق من تلك المعاني عن طريق الاجتهاد في العمل، والاستزادة من الايمان بما أنزل من عند الله، فلم يتوقفوا عند كل لفظ ولم يخوضوا في جزئياته لأنهم كانوا يعلمون أنهم مأمورون بالعمل لا بالجدل حول الألفاظ التي لا تحتاج إلى عمل، فقد كان يغيب عن بعضهم فهم لفظ من القرآن³.

وقد كان حرصهم على فهم القرآن من أجل تطبيقه يتهافتون على اقتناء العلم والمعرفة وكان هناك تفاوت بينهم في العلم والعمل، يفسرون ما غمض من معاني القرآن الكريم ويؤولونها تأويلا معنى هذا أن الحاجة إلى التفسير ارتبطت ببعدها عن العصر النبوي وعدم درايتهم بمعاني القرآن الكريم التي اكتنفها الغموض.

¹ - السورتي عبد الرحمان الطاهر، تفسير مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، الإمارات العربية المتحدة، 1410م/1989م، ص54.

² - السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، الإتقان في علوم القرآن، ط1، تحقيق محمد سالم هاشم، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1973، ج1، ص 113، 162.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص113.

وما هو واضح في كتب التفاسير أن التأويل المتعلق بالمقاصد الخلقية والحقائق الغيبية لم يكن شائعا بين الصحابة لأنهم كانوا منشغلين بالتأويل العملي¹ ومع ذلك فقد روي عن بعضهم شيء من التأويل اعتبرناه تأصيلا لهذا المنحى وتأصيلا للخطاب الصوفي.

7-4- تأصيل التابعين:

أما التابعون فقد تلقوا لتفسير الصحابة الذين أسس المشتغلون بالتفسير منهم مدارس تفسيرية كل في البلد الذي استقر به² وقد تطور هذا التفسير على يد التابعين فازداد الاجتهاد مقرونا بالاختلاف أكثر مما كان عليه عند الصحابة، كما ازداد دخول الاسرائيليات إلى التفسير بدخول كثير من أهل الكتاب في الإسلام.

وما يجب التنبيه إليه هو تراجع التفسير القرآني عند بعض التابعين من التأويل المقصدي إلى التفسير الحرفي³ الذي يقف عند مدلول اللفظ أو سبب النزول، ولعل مستوى السليقة اللغوية ومستوى الروح الإيمانية عند أكثر المعاصرين لمفسري التابعين كان وراء ذلك التراجع إلى توفير الفهم الحرفي قبل غيره.

7-5- المصطلحات الصوفية بعيدة عن المرتجل اللغوي:

أخذتنا هذه الحقائق إلى التنقيب في بطون كتب التفاسير بحثا عن اجتهادات التابعين وأشهر مفسريهم، فعثرنا على مجاهد من أشهر مفسري التابعين وأوفى تلامذة ابن عباس في الأخذ منه حيث وقف على تفسير آيات القرآن عند مجرد الإخبار المحسوس، في حين فسر ابن عباس الآيات نفسها تفسيرا خلقيا (مقصديا)⁴ سنسوق بعض الأمثلة عن هذا الاختلاف.

¹ - المصدر السابق، ص 163.

² - راشد عبد المنعم الرجال، تفسير ابن عباس، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 411هـ/1991م، ص 99.

³ - المرجع نفسه، ص 105.

⁴ - عزام محمد مصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، ص 170.

لفظ التهلكة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾¹

فُسر هذا اللفظ بمعنى ترك النفقة اعتمادا على السياق اللفظي، أما ابن عباس فقد فسرها بـ "عذاب الله" وهو نتيجة ذلك السياق أو القصد من التهلكة².

كما فسر مجاهد "الشجرة الطيبة" التي ضرب بها الله مثلا للكلمة الطيبة في سورة إبراهيم بأنها "النخلة" و"الشجرة الخبيثة" بأنها "الحنظلة" بيد أن ابن عباس فسّر الكلمة الطيبة بأنها شهادة أن لا إله إلا الله والشجرة الطيبة بأنها "المؤمن" والكلمة الخبيثة هي "الشرك" والشجرة الخبيثة هي "الكافر"³.

نستنتج من هذه الأمثلة أن مجاهدا لم يفسر الكلمة الطيبة ولا الكلمة الخبيثة وهما المقصودتان من المثل، لكن ابن عباس فسرها تأويلا للمثل، وفسر أوصافهما القرآنية، فأصل الشجرة الطيبة الثابت يعني أن "لا إله إلا الله ثابت في قلب المؤمن وفرعها في السماء، يعني أنه رفع بها عمل المؤمن إلى السماء"⁴.

والمثل المتعلق باجتثاث الشجرة الخبيثة ﴿مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ يعني أن "الشرك" ليس له أصل يأخذ به الكافر، ولا يقبل الله مع الشرك عملا.

كما لاحظنا أيضا أن مجاهدا يفسر المشكاة بالصفر الذي في جوف القنديل في قوله تعالى ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾⁵ بمعنى الصفاء وجودة الضوء، أما ابن عباس فقد شرح هذا بأن قلب المؤمن يستعين بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاءه العلم ازداد هدى على هدى ونورا على نور⁶.

¹ - سورة البقرة، آية 195.

² - راشد عبد المنعم رجال، تفسير ابن عباس، ص 99.

³ - المرجع نفسه، ص 302.

⁴ - المرجع نفسه، ص 99.

⁵ - سورة النور، آية 35.

⁶ - راشد عبد المنعم رجال، تفسير ابن عباس، ص 375.

أما ما تعلق بظاهر المعنى السياقي فنجد مجاهد قد وقف عند الآية الكريمة ﴿ قُلْ مَا يَعْْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ﴾¹ ثم يواصل العبارة بقوله إياه وأن تعبدوه وتطيعوه، لكن ابن عباس ذهب إلى حقيقة الأمر الإلهي وأصله، وهو تحبيب الله الإيمان للمؤمنين هذا الإيمان الذي هو أصل العبادة والطاعة، في حين يطلق ابن عباس التفسير ليعم جميع الحالات فيفسر تنمة الآية ﴿ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾ بقوله "مواتا" نجد أن المعنى الذي أراده مجاهد اقتصر على أسباب النزول وهو أن "اللزام يوم بدر"².

وبناء على هذه التفسيرات التي وقف عندها كل من مجاهد وابن عباس نستشف اختلافاً بين اتجاهين (التفسيري والتأويلي)

فالتفسيري اقتصر على المعنى اللفظي، أما التأويلي فقد اقتصر على المقصد الخلفي (السلوكي). وهذا المقصد الخلفي الذي اهتم به الصحابة هو الذي جعل ابن عباس يوجه تأويله إلى العناصر الخلقية في القرآن الكريم ويتجلى هذا التوجه في تأويل قوله تعالى ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ ﴾³ بتتيمم ابن عباس قائلاً: بكل شرف، أما التوجه إلى العناصر المحسوسة في الآية فيتجلى في تفسير مجاهد للريع بالفج وللاية بالبنيان، دون التفات إلى ما يمكن أن يفهم من العبث في الآية⁴.

وما استتبطناه من معاني هذه الآيات أنها وضحت التوجه التأويلي وهو الإخبار عن حقيقة المراد عند الصحابة، الذي ارتبط بعنصرين هما تجاوز المعنى اللغوي العرفي إلى القصد الذوقي من جهة، وتجاوز ظاهر الأعمال إلى مقاصدها الخلقية من جهة أخرى، وهذين العنصرين أخذنا معاني التناقض فالتفسير اتجه عموماً إلى المعاني الظاهرة، ولا يمكن أن نعدم

¹ - سورة الفرقان، آية 77.

² - أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ط1، علق عليه محمد فؤاد سركيس، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1954م، ص384.

³ - سورة الشعراء، آية 128.

⁴ - أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ط1، ص384.

التوجه التأويلي عند بعض التابعين، لأن هذا التوجه هو الذي هياً الطريق لتكوين الخطاب الذي تولد عنه المصطلح الصوفي¹.

نستخلص مما تقدم أن المصطلحات الصوفية لم تكن من المرتجل اللغوي كما لم تكن من المبتدع الاستعمالي، سواء في العرف العربي العام أو العرف الإسلامي الخاص فقد تكونت تلك المصطلحات من خلال امتزاج هذين العرفين بالتجربة الوجدانية العميقة التي استمدت روحها من القرآن الكريم، واقتبست صياغتها من خطاب المأثور الإسلامي².

8- التأويل الصوفي والقرآني وآلياته:

أ- المعنى اللغوي للتأويل:

ترتبط ظاهرة التأويل بالدلالة الأسلوبية وهو من هذه الناحية ظاهرة تركت سماتها في تاريخ الفكر الإنساني، وفي تاريخ الفكر الديني بصفة خاصة، فقد وردت كلمة تأويل في معاجم اللغة تحمل معاني عديدة كال تفسير والتدبر، وقد ذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت210هـ) أن التفسير والتأويل بمعنى واحد³، يقال: تأولت في فلان الأمر، أي تحريته وتدبرته والتأويل عند الصحابة والتابعين كان لا يخرج عن معنى التفسير والتدبر، ومن هذا المنطلق كانت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"⁴.

والتأويل الذي ذهب إليه ابن عباس لا يخرج عن كونه معرفة وتفسير معاني الآيات وهذا يتطلب التدبر وإعمال الفكر والعقل.

¹ - المصدر السابق، ص375.

² - المصدر السابق، ص375.

³ - أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، ص18.

⁴ - ابن الأثير عزالدين، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، النهاية في غريب الحديث والأثر، المطبعة الأزهرية، القاهرة، مصر، 1301هـ، ج3، ص62.

فقد نقل السلف عن ابن عباس الذي قال: «أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله». وهذا يعني أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح وهو التفسير في لغة السلف¹. كما ورد لفظ التأويل في معجم تهذيب اللغة للأزهري (ت370هـ) بمعنى الرجوع آل يؤول أولاً، أي رجع² وعلى هذا يكون التأويل مأخوذاً من الأول بمعنى الرجوع، فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

أما ابن فارس فقد أورد لنا معنى آخرًا للفظ (تأويل) فذهب إلى أن تأويل الكلام هو عاقبته³ واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾⁴.

ومن الملاحظ أن المعاجم اللغوية الأخرى اشتملت على دلالة أخرى لمعنى التأويل وهي الإصلاح والسياسة، فقد ورد في لسان العرب لابن منظور (ت711هـ) "آل مآله إيالة إذا أصلحه وساسه، والائتيال، الإصلاح والسياسة⁵."

ويقول ابن منظور أيضاً: يقال آلت الشيء أوله، إذا جمعته وأصلحته⁶. فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ شكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه وتلك هي متابعة الشيء بالسياسة، والإصلاح حتى يصل غايته. وقال (الزركشي) عن التأويل وقيل: «أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى في موضعه»⁷.

1- محمد عبده، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1972م، ج3، ص145.

2- الأزهري، معجم تهذيب اللغة مادة (أول) تحقيق عبد السلام، هارون، القاهرة، مصر، 1968م.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (مادة) (أول)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مصر، 1968م.

4- سورة الأعراف، آية 53.

5- ابن منظور: لسان العرب (مادة) (أول).

6- المصدر نفسه (مادة) أول.

7- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1972م، ص149.

وبناءً على ما تقدم فإن مدلول التأويل في المعاجم اللغوية المتقدمة يدور حول معاني، التفسير، والرجوع، والعاقبة والإصلاح والملاحظ أن معاني التأويل قد صاحبت الخطاب الديني منذ بداية الوحي ومحاولة المسلمين فهم القرآن فهماً واعياً مكنهم من استنباط أحكامه بحثاً عن مقصد الشارع، وظاهرة التأويل المتصلة باللغة هي تلك التي تُعنى باللفظ والبحث عن معناه بعيداً عن أي غرض مذهبي أو اتجاه عقائدي، ودلالة لفظ (التأويل) لدى الصحابة والتابعين دلالة لا تخرج عن المعنى اللغوي¹.

ب- المعنى الاصطلاحي للتأويل:

لقد غلبت النزعة العقلية في تفسير النصوص الدينية بعد قيام الفرق الدينية، وتعدد الاتجاهات السياسية والمذهبية، والنزاع حول مسائل الأسماء، والصفات، والأفعال، فأتاح ذلك التأويل مجالاً واسعاً تنوعت معه دلالة النص الديني خدمة لهذه الاتجاهات، وبذلك انتقل التأويل من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي في الكتب والمعاجم القديمة²، وهي كتب ومعاجم ظهرت بعد القرن الرابع الهجري.

واستناداً إلى هذا نورد بعض التعريفات الاصطلاحية للتأويل ظهرت في المعاجم، مرتبة ترتيباً زمنياً.

قال السيوطي في التأويل: التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع³، فهو يدلي بمعاني أخرى محتملة لألفاظ الآيات القرآنية غير معانيها اللغوية، ويرجح تلك المعاني المحتملة دون القطع بأنه المعنى المراد من اللفظ.

¹ - أحمد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1980، ص16.

² - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص173.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص173.

* ينظر أيضاً طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم، تحقيق كامل بكري، القاهرة، مصر، (د ت)، ج2، ص96.

ويذهب ابن حزم (ت456هـ) إلى أن "التأويل هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله على خلاف ذلك طرح ولم يُلتفت إليه فحكم لذلك النقل بأنه باطل¹. فما يلاحظ عن تعريف ابن حزم أنه تجاوز الحدود الظاهرة للألفاظ كما وُضعت في اللغة واضعاً شروطاً في التأويل من ناحية أخرى.

أما الغزالي (ت505هـ) فقد ذكر تعريفاً للتأويل عند حديثه عن الألفاظ والأخبار الموهمة للتشبيه. التأويل: « هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه»².

وهنا نقول إن الإمام الغزالي عرّف التأويل بالمعنى الاصطلاحي، ونؤكد هذه الملاحظة بما ذهب إليه من أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز³، وهذا يعني أن الغزالي اهتم بالتأويل المجازي. أما التأويل في تفسير (البغوي) (ت510هـ) فهو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من جهة الاستنباط⁴.

يتضح من هذا التعريف أن التأويل متعلق بالآيات القرآنية مع ضرورة مناسبة المعنى المؤول إليه اللفظ للسياق العام للآية عن طريق لفت النظر والاستنباط بشرط أن لا يؤدي إلى معارضة للكتاب والسنة.

¹ ابن حزم أبو محمد علي بن الأحمّد، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص42.

² الغزالي أبو حامد، إجماع العوام عن علم الكلام، ط1، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1958م، ص 66، 67.

³ الغزالي أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، ص387.

⁴ البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوي، معالم التنزيل في التفسير، طبعة المنار، القاهرة، مصر، 1345هـ، ص18.

أما ابن رشد فقد كان له تعريفاً آخر للتأويل:

التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأمور التي ذُكرت في تعريف أصناف الكلام المجازي.¹

وهنا يلتقي ابن رشد مع الغزالي في إلحاق التأويل بالمجاز، فالمجاز وسيلة من وسائل فهم النص الديني يدخل في تشكيل المعنى من ألفاظ الخطاب الديني التي تترك الحقيقة الظاهرة، إلى الحقيقة غير الظاهرة (المجاز)، فيتضح المعنى المقصود، وعليه نقول أن المجاز وثيق الصلة بالتأويل، فهو طبيعة من طبائع اللسان العربي، يقتضي ممن يتصدى للتأويل المجازي معرفة واسعة بمفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق، لأن العرب تسمي الشيء بسبب الشيء².

ومن أمثلة التأويل المجازي، قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سِوَاتِكُمْ﴾³ مضمون الآية الكريمة أن الله تعالى لم ينزل من السماء ملابس تلبس والتأويل أنه أنزل المطر وما أتبع إنزاله من إثبات ورعي يُمكن من الحصول على الملابس، فسُمي المطر لباساً، وقد كان سبب ذلك حسب مذهب العرب التي تسمي الشيء بسبب الشيء.

وقد شاع استخدام التأويل بالمعنى الإصطلاحي في الوقت الذي كثر فيه النقاش والجدل بين الفرق الإسلامية، فتمسك الباطنية بالمعنى الإصطلاحي للتأويل، ذلك أن ظاهر الآيات مجرد رموز وإشارات إلى معاني باطنة خفية، والقرآن عندهم ظاهر وباطن، لكن

¹ ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مكتبة التربية للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت، لبنان، 1987م، ص18.

² المصدر نفسه، ص18.

³ سورة الأعراف، آية 26.

المراد منه باطنه دون ظاهره، فالظاهر للعامة، أما المعاني الخفية، المستترة فهي خاصة بأهل الباطن وهم الصوفية الذين اعتمدوا على التأويل بمعناه الاصطلاحي، حيث قالوا في شأنه: « التأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، ويختلف في ذلك باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم والمعرفة والقرب من الله »¹.

وتأسيساً على هذه التعريفات يتبين لنا ما يلي:

- المعنى المستخلص من هذه التعريفات والذي يُعدُّ قاسماً مشتركاً بين هؤلاء جميعاً هو: أن التأويل عبارة عن صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل، ومن هنا فالمتأول مطالب بأمرين:

- أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه

- أن يوضح الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الظاهر

وفي ضوء هذه التعريفات يتجلى لنا التأويل كمصطلح يعدّ وسيلة فعّالة عند المشتغلين بالنصوص الدينية، ذلك أن أصحاب التشريع يعولون عليه في تناولهم للنصوص بغية استنباط أحكامها فأصحاب الفرق الدينية يلجؤون إلى التأويل لنصرة مذاهبهم واتجاهاتهم العقائدية والسياسية، والمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية، والصوفية والباطنية ينظرون إلى نصوص القرآن الكريم فيؤولونها تأويلاً يساير حالاتهم وتعاليمهم، أما الفلاسفة فقد اعتمدوا التأويل لصرف ظاهر الشرع إلى ما يوافق العقل إذا تعارض مع ذلك الظاهر في مجال التوفيق الذي يقومون به بين الحكمة والشريعة².

¹ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 50.

² - المصدر نفسه، ص 50.

8-1- التأويل الصوفي:

يتفق القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مع كلام العرب في وجوه التعبير¹، غير أن في لغة العرب فيه ما يفهم بمجرد سماعه، وفيه ما يترك السامع في حاجة إلى التدبر وإعمال العقل والرؤية في فهم مراده، ومن هنا لم يكن في استطاعة كل عربي أن يفهم النصوص المقدسة بشكل مفصل، بمجرد سماعها، وهذا يعني أن النصوص الشرعية يتفاوت تناولها وفهمها من شخص إلى آخر وفقاً لمستوى الأشخاص المعرفي، وبناء على ذلك لجأ أهل الفكر في الإسلام إلى التأويل لإيضاح معاني بعض النصوص التي يكتنفها الكثير من الغموض ويصعب على الكثير فهم مرادها، ومن ثم رأى أهل الفكر في الإسلام أن التأويل هو أسلوب عقلي² يوضح معاني النصوص الدينية.

فالغلاة من الصوفية وأمثالهم من الباطنية كان دأبهم في التأويلات هو تقرير أمور ادعوها، وأرادوا أن يحققوها بالاستشهاد من آيات القرآن الكريم، كما نظر هؤلاء إلى النصوص الدينية فذهبوا إلى أن الدلالات اللفظية تحتجب وراءها أفكار ومعان روحانية باطنية³. والغزالي يهاجم هؤلاء الذين يجيزون مثل هذه التأويلات وهم يعلمون أنها لا تتفق مع الدلالات اللغوية للألفاظ، أو ما نقل عن الصحابة والتابعين، وهذا هو تفسير القرآن بالرأي المذموم عند الغزالي، فهو يرى أن هؤلاء ينطبق عليهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)⁴.

وما هو ملاحظ أن الغزالي لا يُحارب التفسير عن طريق الاستنباط والفكر، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أنه يجب ألا يُفسر القرآن بالاستنباط والفكر، بل هناك من الآيات ما نقل فيها عن

¹ - الزمخشري محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل، مطبعة الاستقامة، القاهرة، مصر، 1946م، ص451.

² - المصدر نفسه، ص451.

³ - جولد تسيهر أجناس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار الكتب المصرية الحديثة، القاهرة، مصر، 1955م، ص203.

⁴ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، ص66.

الصحابة والمفسرين خمسة معان وأكثر جميعها غير مسموع عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد تكون منافية لا تقبل الجمع، ذلك أنه مستتب بحسب الفهم وسعة الفكر، وفي هذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنه (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)¹.

ومهما يكن من أمر فقد كان الغزالي يرفض التأويل الرمزي الإشاري وإن كان يوافق على تفسير القرآن عن طريق التصوف السنّي، وقد يقودنا حكم الغزالي حول حقيقة التأويل الصوفي إلى قضية أخرى تتضمن رأي المتصوفة في القرآن الكريم وماذا يعني القرآن الكريم عندهم، خاصة وأن علم الكلام كان منتشرًا في زمنهم، فما عثرنا عليه في الكتب التراثية أن المتصوفة لم يخوضوا في مسألة القرآن الكريم كما خاض الكلاميون فيها حيث تخصصوا وتفرقوا شيعًا ومذاهب في دلالتها فهم لم يكتفوا بالقول أن القرآن وحده هو كلام الله، وأن أوامره تصدر باستمرار عنه وبشكل مباشر بل تجاوزوا فكرة النبوة التي كانت تتلقى الأوامر والكلام الإلهي عن طريق الوحي. والتلقي المباشر لم يكن ممكنًا حتى للأنبياء².

كما تحدث معظم المتصوفة عن كلام مباشر وهذا لم يكن غريبًا عندهم، لأن فكرة الحب، والفناء، والاتحاد هي أكثر وقعا من الكلام المباشر، حتى أن بعضهم في شطحاته لم يفرق بين ما سموه المحب والمحبوب لأن في حالة الاتحاد يصبح الحبيب والمحبوب موجودًا واحدًا لا يستطيع أحد التفريق بينهما³.

كما أكد الصوفية على مسألة الحركة المتقدمة باستمرار والفهم المتطور، المتجدد باعتبار حركة الله والعالم حركة متجددة، متطورة تتغير في كل لحظة حتى أن دليلها المعرفي المتمثل

¹ - المصدر السابق، ج1، ص66.

² - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص189.

³ - المصدر نفسه، ج3، ص258.

في القرآن فإن فهمنا له يجب أن يكون متجددا ومتطورا يساير مفهوم الزمان والمكان¹. وهذا ما حصل (للحلاج والسهروردي) وغيرهما من المتصوفين وبنوه ابن عربي على ذلك بقوله: ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه في العموم وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل الكتاب بلسانهم. ﴿سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾²

ويفهم من هذا أن المتصوفة يعتقدون أن القرآن جاء بنصوصه العامة يفهمونه ولا يجادلون فيه ومهمة الفقهاء هي هذه المهمة، قراءة القرآن وبيان ظاهره، أما المتصوفة فقد خصهم الله بالتأويل والتفسير لكي يتم الفهم الكامل للحقيقة القرآنية، والتأويل قضية صعبة على الفقيه العادي الذي لا يتجاوز حدود الظاهر يبقى رهين الفهم العام للنصوص، لأن منهج الستر والإشارة والرمز عند المتصوفة، يرتبط ارتباطا وثيقا باتساع آفاق المعرفة³ التي يصل إليها العارف.

8-1-1- الظاهر والباطن لدى المتصوفة:

ترتبط مسألة الظاهر والباطن بالتأويل ارتباطا مباشرا، فبعض الباحثين يدمجونها معا. حيث يرى أهل التأويل أن لكل نص وجهين، وجه ظاهر، ووجه باطن.

أما الوجه الظاهر هو ذلك الذي يشمل جميع الناس ورد بحسب فهمهم للنص دون أعمال العقل، وهو ظاهر لا يحتاج إلى أكثر من تفسير، وقد يرى البعض أن الدخول في التفسير يفسح المجال للنفاذ إلى الباطن (لأن القرآن يفسر بعضه بعضا)⁴. ويراد من هذه العبارة أن المفسرين كلما وجدوا أنفسهم أمام آية قرآنية إلا وازدادت دلالتها وضوحا مقارنة بآية أخرى، لأن دلالة القرآن تمتاز بالدقة والإحاطة والشمول، فقلما نجد فيه عاما أو مطلقا فهو يخصص

¹ - المصدر السابق، ج3، ص258.

² - سورة فصلت، آية 53.

³ - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1977، ص112.

⁴ - أحمد علي زهرة، الظاهر والباطن، فلسفة التأويل في الديانات السماوية، دار النشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2005م، ص30.

ويقيد أو يفصل، وهذه الدلالة الشاملة للقرآن الكريم توجي إلى العلماء وضع مصطلحات خاصة يرمز إلى كل منها بسمة بارزة، يدعو إليها القرآن الكريم في كل مشهد يصوره. ومن هنا نشأ في الدراسات القرآنية ما يسمى بمنطوق القرآن¹ ومفهومه وبرزت مناهج العلماء، فمنهم من بحث في مصطلحات القرآن على أساس تشريعي وهم الأصوليون ومنهم من بحث فيها على أساس منطقي وهم المتكلمون ونحن في بحثنا هذا ارتأينا أن نتناول هذه المصطلحات من الزاوية اللغوية والعرفانية لنتعرف على طريقة القرآن في الأداء والتعبير.

فقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾²

فلفظ رجل هنا ليس عاما لأنه يدل على فرد واحد معين، وإذا قال: ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾³ فلفظ رجلين ليس لفظا عاما، لأنه يدل على شخصين معينين، وفي سورة الأعراف يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾⁴

فكل هذه الألفاظ تدل على عدد معين ولا تدل على الشمول والاستغراق، فهي لا تتضمن معنى عاما⁵ على خلاف تفاسير الفرق الإسلامية التي تمتاز بالرأي، مروراً إلى المعتزلة الذين يغلب عليهم الطابع العقلي والمذهب الكلامي طبقاً لقاعدتهم المشهورة: (الحسن ما حسنه العقل والقبیح ما قبحه العقل)⁶.

خلاصة القول أن الظاهر والباطن مرتبطان معا ارتباطاً مصيرياً، فإذا أمعنا النظر في حياة الإنسان ودققنا فيها، ثم تساءلنا عن ظاهر الإنسان وباطنه، لوجدنا أن ظاهره الجسد وباطنه

¹ - المصدر السابق، ص 30.

² - سورة يس، آية 20.

³ - سورة القصص، آية 15.

⁴ - سورة الأعراف، آية 46.

⁵ - أحمد علي زهرة، الظاهر والباطن، فلسفة التأويل في الديانات السماوية، ص 38.

⁶ - المصدر نفسه، ص 30.

النفس، فيقاس البدن بالطول والعرض والارتفاع ولكن النفس لا تخضع لهذا القياس، ولا للمقاييس الزمانية ولا المكانية. فمسألة الظاهر والباطن هي أيضا من مشكلات التأويل التي وقف عندها المسلمون واختلفوا في شأنها ولكن أكثر الفرق الدينية كانوا يؤمنون بالباطن والظاهر معا ومنهم المتصوفة الذين اهتموا كثيرا بالباطن¹ فلم نعثر على فرقة من الفرق أنكرت الظاهر بينما وجدنا من أنكرت الباطن واعتبرت الخوض فيه خروج عن الدين وعن سيرته السوية. فالظاهر لا حاجة له للفهم، فهو يفهم بالإدراك المباشر، وبالحواس البسيطة. بينما الباطن يحتاج إلى اجتهاد العقل فما أورده الصوفيون عن قضية الظاهر والباطن أن الظاهر هو الشيء والباطن هو حقيقته، فهم يعيدون الأشياء إلى جوهر واحد يعتبرونه أصل الأشياء، يتميز بصفتين أساسيتين هما المادة والروح فالصفة المادية هي التي تعرف عن طريق الحس، وتوصف بالشكل والحجم والوزن واللون وغير ذلك من الصفات التي تتدرج ضمن صيغة الماهية، وهذه الصفة ليست حقيقة الشيء، لأن حقيقة الشيء باطنية تختفي وراء هذه الصفات ولا تخضع لمعاييرها²، يتوصل إليها العارف من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى: هي المعرفة العقلية، وهذه المعرفة هي النوع الذي أدركه الفلاسفة وعرفوه من خلال المقاييس المنطقية والعقلية التي تقاس عن طريقها حقائق الأشياء، فلا يمكن عدّها الطريقة النهائية التي تؤدي إلى الحقيقة الكاملة التي لا تشوبها شائبة، لذا نجد أن الصوفية اختصت بالطريقة الثانية أو النوع الثاني من المعرفة، وهي المعرفة الحدسية التي تعتمد على الحدس المباشر دون وساطة العقل وهذه المعرفة يفترض المتصوفة أنها طريقة قلبية تتجلى في الحبّ بأسمى مظاهره، فتسمو عن الحب الحسي الذي لا يقدم للعارف الحقيقة بشكلها الصحيح³.

¹ - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 115.

² - محمد علي حلوم، الظاهر والباطن في الإسلام، دار العماد للنشر والتوزيع، مصر، (د ت)، ص 207.

³ - رينولد نيكلسون، التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 76.

والمعرفة عند الباحث محمد علي حلوم مستقاة من الباطن، وهي عند المتصوفة كشف حجب الحسّ ليصل المحجوب بعد رفعها عنه إلى ما وراء الحسّ وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا بحس اليقين، وكمال الدين، والمجاهدة¹.

والمعنى المستنبط مما سبق يمكن حصره في معاني القرآن الكريم الباطنة التي تتكشف لكل صوفي حسب ما منحه الله له من استعداد روحي، وما وهبه له من الأسرار²، فلم يكن من السهل أن يجد الصوفية في القرآن ما يتفق مع تعاليمهم، فنظروا في آيات القرآن الكريم إلى ما يتماشى مع اتجاهاتهم، وحاولوا أن يجدوا في النصوص القرآنية ما يشهد لهم فتعسفوا في فهمهم لها، فقد نظروا إلى باطن الشريعة، دون ظاهرها، وقالوا أن الحقيقة هي المعنى الباطن المستتر وراء النص³، ومن هنا أبان الصوفية عن التفسير الفيضي أو الإشاري، وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها من إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، وهي ما يعرف عند الصوفية "بعلوم الخواطر، وعلوم المشاهدات، والمكاشفات، وهي ما يطلق عليها أيضا بعلم الإشارة تفردت به الصوفية⁴.

ويتضح من مضمون القول أن المعرفة عند الصوفية ليست نتيجة بحث عقلي، بل هي متوقفة على رضوان الله ومشيبته بسبغها منحة من عنده على هؤلاء الصوفية الذين نادوا بوجود حقائق خفية، باطنة وقالوا أنهم وحدهم بوسعهم الوصول إلى هذه الحقائق الباطنة بتأويلاتهم الإشارية الخاصة ويؤكد هذا الكلاباذي (ت380هـ) بقوله⁵: "وإنما قيل: علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار، لا يمكن العبارة عنها، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات.

¹ - المصدر السابق، ص207.

² - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص115.

³ - المرجع نفسه، ص115.

⁴ - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص231.

⁵ - المصدر نفسه، ص105.

وما يجب التنبية إليه هو موقف الصوفية من باطن الشريعة وظاهرها بحيث انقسموا إلى أقسام ثلاثة:

أ- صوفية يقولون بالباطن مع الالتزام بظاهر الشرع " وكل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل " ¹ ويؤيد هذا القول الإمام القشيري بقوله: " من رأيتَه يدعي مع الله حالة تخرجه عن حدّ العلم الشرعي فلا تقرّب منه، ومن رأيتَه يدعي حالة باطنة لا يدل عليها ويشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه في دينه " ². وما يمكن استخلاصه من قول القشيري أن قدماء الصوفية متمسكون بالظاهر إلى جانب مراعاتهم للباطن.

ب- صوفية يقولون بالباطن ويسقطون ظاهر الشرع المتمثل في العبارات والمعاملات، حيث اعتبروا النية أفضل من العمل مستشهدين في ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه الإمام البخاري ومسلم « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، لأن خلاص العبد عند الصوفية، في إخلاص نيته لا في القيام بالعمل ³، وهذا يعني أن الصوفية يفضلون التأمل على العبادة، والتأمل عمل روعي وهو الغاية عندهم، وبه يتحصلون على الفوائد الروحية المستتبطة من العبادة، ومما عثرنا عليه من غريب الكلام أن الصوفية يميلون إلى ترك الصلوات المكتوبة، بحجة أن الصلوات المفروضة من واجب عامة الناس الذين لم يتقدموا في حقل المعرفة الروحية، ومن كانوا أقرب إلى الله فلهم أن يتركوها ⁴، حيث وضعوا هؤلاء النوافل في مرتبة أعلى من الفرائض وتأويلهم في ذلك ما جاء في الحديث القدسي الذي قال فيه سبحانه وتعالى: «ما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ من أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ومن أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً» ⁵.

¹ - السلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص 231.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 33، 34.

³ - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط 1، ص 123.

⁴ - ديلاسي أوليري، الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة وتحقيق تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية، مصر، 1961م، ص 211.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف ص 264.

ج- صوفية يقولون بالظاهر ويقومون بأعماله، غير أن ظاهر الشريعة عندهم يرمز إلى معان باطنة، وهم الرمزيون من الصوفية، هؤلاء الذين أولوا شعائر الدين تأويلاً باطنياً، فقد كان مصطلح "الحج" في معناه وشعائره أكثر العبادات خضوعاً لهذا التأويل الرمزي وقد أورد أبو نصر السراج الطوسي تأويلاً رمزياً لبعض مناسك الحج حيث جاء في قوله: "فإذا بلغوا (الحجاج) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ...، وإذا استلموا (الحجر الأسود) وقبلوه علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم، أما إذا هرولوا (بين الصفا والمروة) فمن الأدب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم، هوى نفوسهم والذهاب إلى منن رمز التأهب وطلوعهم عرفات، وهذا يرمز إلى الحق فكل عمل من أعمال الجوارح يؤول، ويؤازي أعمال القلوب¹. وتأسيساً على ما سبق يقسم الصوفي العالم إلى عالمين، عالم الشهود وعالم الوجود، فعالم الشهود هو عالم الإدراك الحسي، وعالم الوجود هو عالم الحقيقة².

وعلى هذا الأساس يقولون الدين هو الشريعة (عالم الشهود) أما الحقيقة فهي عالم الوجود³.

8-2- التأويل القرآني:

شاع استعمال لفظ (تأويل) في كثير من آيات القرآن الكريم، فقد وردت فيه سبع عشرة مرة، ما يدل على انتشار اللفظ بشكل واسع في النص الديني، والمتأمل في نصوص القرآن الكريم يجد أن لفظ التأويل ورد في كثير من آياته على معان مختلفة.

ففي سورة آل عمران وردت مرتين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁴.

¹- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص171.

²- أحمد علي زهرة، الظاهر والباطن فلسفة لتأويل في الديانات السماوية، ط1، ص208.

³- المصدر نفسه، ط1، ص208.

⁴- سورة آل عمران، الآية 7.

أ- المحكم والمتشابه:

هذه الآية كانت محل جدل بين الباحثين، فهي تتناول المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، والمقابلة بين كل من، أهل الزيغ من ناحية، والراسخين في العلم من ناحية أخرى، وموقف كل منهما من المحكم والمتشابه من الآيات، وما يلاحظ أن في القرآن الكريم ما وقف العرب على معناه، وهي الآيات التي أحكمت عباراتها، مع إحكام معناها بحيث لا يحتمل وجوها من التأويل، وإنما يستعمل التأويل في المتشابه من الآيات، ويعرّف ابن قتيبة المتشابه بأن أصله يشبه اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان، فيقال لكل ما غمض ودقّ متشابه، والتشابه هنا يعني الاشتباه والالتباس¹، وهو بذلك عدم الوضوح التام، إما للمشابهة التي تؤدي إلى صعوبة التمييز بين المتشابهين، أو الوقوع في الالتباس كما هو في الحروف المقطعة.

تلك المتشابهات التي شكلت إشكالية دفعت من في قلوبهم زيغ إلى إتباع أمثال هذه المتشابهات في النص الديني وصولاً إلى هدفين²:

الأول: ابتغاء الفتنة، بطلب الشبهات وتتبعها وإثارتها لإدخال اللبس على المؤمنين.

الثاني: تأويل ما تشابه حسب هواهم والذي يؤدي بدوره إلى تثبيت الفتنة وتأكيداها.

ب- اختلاف أهل التأويل في معنى التأويل:

نصل إلى الاستعمال القرآني لكلمة (تأويل) تبعاً لقوله تعالى: ﴿وَابْتَغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ حيث اختلف أهل التأويل في معناها، يقول الطبري (ت310هـ). اختلف أهل التأويل في معنى التأويل، فقال بعضهم معنى ذلك: الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجمل ﴿الم﴾، ﴿المص﴾ وما شابهها

¹ ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، طبعة الحلبي،

القاهرة، مصر، 1954م، ص74.

² المصدر نفسه، ص78.

ذلك من الآجال ... أرادوا أن يعلموا تأويل القرآن وهو عواقبه¹ والمعنى المستنبط من الطبري هو العاقبة، عاقبة الأمور التي لا يعلمها إلا الله، وهي ممثلة هنا في محاولة اليهود معرفة مدة حكم الإسلام من خلال تأويل الحروف المقطعة في أوائل السور* حسب ما في قلوبهم من زيغ ابتغاء الفتنة، وهذا هو التأويل المنهى عنه²، فلا يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمته، إلا الله دون سواه من البشر الذين أرادوا إدراك علم ذلك.

فالملاحظ أن المعنى المقصود به هو عاقبة الأمور، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو، الغاية والعاقبة.

أما في سورة النساء فقد وردت لفظة تأويل مرة واحدة، في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾³

فبالرجوع إلى الآية الكريمة نلاحظ أن معناها يدور حول ما يتنازع فيه الناس مع أولى الأمر ويكون حسم الخلاف بين المسلمين وأولي الأمر، في عاقبة رد النزاع بمقتضى الإيمان إلى الله ورسوله.

والتأويل هنا هو بمعنى العاقبة والمصير.

¹ - الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آية القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1958م، ج6، ص199، 200.

* يقال أن جماعة من اليهود منهم حي بن أخطب دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: بلغنا أنه أنزل عليك « ألم » فإن كنت صادقاً في مقالتك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون والميم أربعون، فنزلت الآية: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ يُنظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج2، دار الشعب، مصر، 1970، ص95.

* وقد استرسل القرطبي في بيان معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ ثم قال: وقد حدده بعض الفقهاء فقالوا: هو "إيداء احتمال في اللفظ مقصود بدليل خارج عنه"، وما يفهم من خلال هذا أن القرطبي أشار إلى التأويل بمعناه الاصطلاحي.

² - المصدر نفسه، ص200.

³ - سورة النساء، آية 59.

أما إذا نظرنا إلى دلالة الصيغة الصرفية وهي (تفعيل) لكلمة (تأويل) في الآية يمكن ملاحظة أنها تدل على الحركة، وهي فعلا حركة إذا ما رجعنا إلى الأصل وهو هنا الكتاب والسنة، وهذه الحركة متولدة عن الصيغة الصرفية فليست مجرد حركة مادية في بنية الكلمة، بقدر ما هي حركة عقلية، ذهنية في محاولة اكتشاف الأصل والرجوع إليه¹، واستنادا إلى هذا نقول أن التأويل نزعة عقلية لإدراك ظواهر الأشياء وبواطنها، كما يمكن عدّه أيضا نزعة عقلية في اتجاهين:

اتجاه عقلي إلى الأمام للوصول إلى غاية الشيء، واتجاه عقلي بالرجوع إلى أصل الشيء لاكتشاف مغزاه²، ومن هنا نستنتج أن مسائل الدين إذا فُهمت فهما صحيحا، لا تخرج عن دائرة التفكير العقلي، والتأويل بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهر النص هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني.

8-2-1- تأويل الصوفية للنص القرآني:

أرسى أهل التصوف جهازا تأويليا للنص القرآني، كان كفيلا بإضفاء الشرعية على المقالات والآراء الصوفية، وإذا كان هذا الهاجس قد لازم الظاهرة الصوفية منذ نشأتها حرصا من أعلامها على بيان صلة آرائهم ومواقفهم بالكتاب والسنة وتجذرها في أصول العقيدة الإسلامية، فإن مقتضيات هذه المرحلة وما جدّ فيها من إعادة اعتبار للتصوف في صيغته السنية قد نتج عنه تكثيف العناية بتفسير القرآن من وجهة نظر صوفية، ولئن كانت تلك الجهود التأويلية قد بدأت من القرن الثاني للهجرة مع (مقاتل بن سليمان البلخي ت150هـ)³ الذي كان من أوائل المهتمين بهذا المنحى التأويلي وباستنباط المعاني الصوفية من الآيات القرآنية،

¹ الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آية القرآن، ص199.

² المصدر نفسه، ص74.

³ توفيق بن عامر، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري رؤية نقدية ونماذج منتخبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (د ت)، ص74.

وقد ازداد المنهج التأويلي وضوحاً مع (التستري ت287هـ) في تفسير القرآن الكريم، حاول من خلاله بلورة مفاهيم الزهد الصوفي والمقامات الروحية والقيم الخلقية التي يكتسبها المريـد في سلوكه الطريق الصوفي وقد تعددت بعد هذه الجهود مناهج التأويل وتتنوع بتتوُّع التجارب الصوفية، وما أفرزته من أذواق ومكاشفات.¹

أما (السلمي ت416هـ) في عرضه لتلك النماذج المتنوعة من التأويل الصوفي، لم يكن تأويله للقرآن عملاً شخصياً بقدر ما كان جماعاً وعرضاً لتأويلات الصوفية إلى غاية القرن الرابع للهجرة.²

8-3- مناهج التأويل الصوفي:

شهد التأويل الصوفي للقرآن تطوراً ملحوظاً انطلاقاً من القرن الخامس للهجرة، إذ مثّل جزءاً هاماً من التراث الصوفي، حيث تم تصنيف ذلك التراث التأويلي إلى صنفين:

أ- منهج التأويل الإشاري:

يهدف منهج التأويل الإشاري إلى التماس الأذواق واستخلاص الحقائق الصوفية من ظاهر النص، وذلك بالعدول عن معانيه الحسية إلى دلالاتها الروحية دون أن تصطدم مع ظاهر الأحكام وأسس الاعتقاد، ومن أشهر الأمثلة التي وردت حول هذا الضرب من التأويل، "لطائف الإشارات" للقسيري، و"ياقوت التأويل" و"جواهر القرآن" للغزالي.³

ب- منهج التأويل الباطني:

التأويل الصوفي الباطني هو تأويل ذو طابع عرفاني، فلسفي، من أبرز خصائصه، الفصل بين المعنى الظاهر والدلالة الباطنة، فالظاهر هو مجرد رموز، وقرائن لفظية، ومجازات لغوية

¹ - المصدر السابق، ص74.

² - المصدر السابق، ص74.

³ - الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004، ص160.

تقضي كلها إلى باطن يشتمل على مقولات صوفية، فلسفية لا تطابق المفاهيم، والأحكام والعقائد المستخلصة من ظاهر النص. ومن أمثلة هذا الضرب من التأويل، "قصص الحكم"، و"الفتوحات المكيّة" لابن عربي (ت638هـ) و"تأويلات القرآن" لعبد الرزاق (القاشاني ت730هـ)¹. وقد أكد حكم ابن عبّاد النَّفري الأمير حكم عبد القادر الجزائري في تقسيمه المعرفة إلى ثلاثة أنواع، متفاوتة الدرجة من حيث اليقين هي:

- 1- المعرفة الكشفية التي تقوم على الاستنباط الحدسي، مصدره القلب²، يشبّهها الأمير عبد القادر بالنور الذي يشعّ في القلب، تدرك الأشياء إدراكا مباشرا دون واسطة.
 - 2- المعرفة العقلية التي تستند إلى ملكة العقل³ وتركز على معرفة الوجود،
 - 3- المعرفة الحسية التي تقوم على المشاهدة الحسية، مستمدة من الظروف المتغيرة، وتجارب الأحوال، أطلق عليها الأمير عبد القادر "علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ... وهذا النوع من العلوم يسمى عقلا"⁴. والأمير عبد القادر بهذا التقسيم يعتبر أن هذه المعارف تستمد أصولها من المعرفة الأولى، وهي المعرفة الكشفية بما أنها الأصل، والعلوم الأخرى مأخوذة من المعرفة الكشفية وكامنة فيها بالفطرة، تنبثق منها. ويفهم من هذا أن طبيعة المعرفة هي التي تحدد نوع المعرفة التي تريد أن تدرك ذلك الموضوع الذي يُعدّ في نظر الأمير عبد القادر موضوعا يحمل طابعا فكريا، تأمليا يستدعي المعرفة العقلية.
- وبما أن التصوف تجربة حياة، في عالم نفسي وروحي يفيض بالاختلاف والتفرد وهي أيضا بحث عن الأسرار الإلهية في الكون، أسرار الحياة والموت، والنفس والروح، والعقل، والقلب، فهي من هذا المنطلق تختلف من صوفي إلى آخر، لأنها علاقة داخلية بين الذات الفردية للصوفي، والذات الكلية للمطلق⁵.

¹ - المصدر السابق، ص117.

² - الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ص117.

³ - المصدر نفسه، ص160.

⁴ - المصدر نفسه، ص11، 117.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص338.

9- التفسير القرآني:

اختلف علماء اللغة حول الأصل الاشتقاقي لكلمة تفسير* هل هي مأخوذة من "فسر" أم من "سفر" لكن يرجعنا إلى معاجم اللغة اكتشفنا أنهما يلتقيان في معنى (البيان والكشف)¹.

جاء في لسان العرب "الفسر"، بمعنى البيان، فسر الشيء يفسره... وفسره أبانه².

أما في القاموس المحيط، الفسر هو الإبانة وكشف المغطى³، فلا جدال في أن يكون التفسير مشتقاً من "الفسر" أو من "السفر" فدلالة المادتين واحدة هي الكشف.

والتفسير في الاصطلاح، هو علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبينا سيدنا محمد صلى الله عليه، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه⁴.

وعرّفه أبو حيان في البحر المحيط، بالعلم الذي يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل حالة التركيب⁵.

* جاء في (مادة فسر)، الفسر كما ورد في لسان العرب لابن منظور، نظر الطبيب إلى الماء، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على المرض، وهو مقلوب السفر، تقول أسفر الصبح إذا أضاء.

وفي مادة سفر، توجد دلالات عديدة تدور حول الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور، وسمى السفر، سفر لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خفياً منها.

¹ ابن منظور، لسان العرب مادة (ف س ر)، ج2، ص174.

² المصدر نفسه، مادة (ف س ر)

³ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط1، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 2001، ج2، ص110.

⁴ الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص174.

⁵ أبو حيان أبو عبد محمد بن يوسف، البحر المحيط، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1328هـ، ج1، ص13، 14. * أوضح أبو حيان تعريفه فقال: فقولنا "علم"، هو جنس يشمل سائر العلوم، وقولنا: "يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن"، هذا هو علم القراءات، وقولنا: "ومدلولاتها"، أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا: وأحكامها الإفرادية والتركيبية وهذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب وعلم البيان وعلم البديع "ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب" يشمل ما دللته عليه بالحقيقة، وما دللته عليه بالمجاز... وقولنا: "وتتمت لذلك" هو معرفة النسخ وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما أنبهم في القرآن، ونحو ذلك.

ويربط الزركشي بين دلالة التفسير اللغوي ودلالاته بالمعنى الاصطلاحي قائلاً¹: "وأما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسر، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، كذلك الشأن بالنسبة للمفسر في كشفه عن معنى الآية وسبب نزولها.

وهنا نستخلص وجه الشبه بين دلالة التفسير بمعناه اللغوي، ودلالاته بالمعنى الاصطلاحي، فكلاهما يعني الكشف والبيان².

أما عن شأن التفسير في الاستعمال القرآني فقد ورد مرة واحدة في سورة الفرقان وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾³

وقد نزلت السورة الكريمة ردا على أقاويل المشركين وكثرة شكوكهم حول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته ومن ضمن أقاويلهم وصفهم للقرآن بأنه ﴿إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾⁴.

ثم هزؤوا بالرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا: ﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾⁵ إلى جانب أقاويل أخرى جعلها القرآن تجري مجرى الأمثال لغرابتها، لكن طمأنة الله عز وجل لنبية تستمر قائلاً له: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁶.

ويتضح من مضمون الآيات أن الله سبحانه وتعالى ردّ على المشركين بحجة حق أحسن وضوحا وبيانا من أمثالهم.

¹ - الزركشي أبو عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص174.

² - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج2، ص110.

³ - سورة الفرقان، آية 33.

⁴ - سورة الفرقان، آية 4.

⁵ - سورة الفرقان، آية 7.

⁶ - سورة الفرقان، آية 33.

وبناءً على ما سبق يتضح أن كلمة تفسير في القرآن الكريم تعني الإيضاح والبيان والكشف، فعندما وقفنا على معاني التأويل في معاجم اللغة أدركنا أن من بينها (التفسير والتدبر) وهو بهذا لا يخرج عن كونه، تفسير وإيضاح وبيان معاني الآيات القرآنية.

9-1 - التأويل والتفسير:

أما فيما يخص الفرق بين التأويل والتفسير فنكتفي ببعض ما ورد في كليات أبي البقاء الكفوي، ومقدمة التفسير للراغب الأصفهاني، وكتاب التعريفات للجرجاني جاء في كليات أبي البقاء: "التأويل بيان أحد احتمالات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم، ولذلك قيل، التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية¹.

ويقول الجرجاني: "إن التأويل في الأصل هو الترجيح، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾² إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً³.

وذكر الأصفهاني أن أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل معظمه في الكتب الإلهية أما التفسير فيستعمل فيها وفي غيره⁴.

10- اتجاهات التفسير والتأويل الحديثة:

كان خوف رجال الدين من التيار العلمي على أساس أنه يتعارض مع الدين، رغم أن العلم الحديث الذي ذهب إليه الكنيسة لم يكن يتعارض مع المنظومة الدينية التي اعترفت أن الدين

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 105.

² - سورة الروم، الآية 19.

³ - الجرجاني الشريف، التعريفات، ص 34.

⁴ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 105.

هو المدد الروحي الإلهي، والعلم هو التبصر العقلي وأقرت بالفصل بين العلم والدين، وأن كل كشف علمي هو كشف لأسرار الكون، بعيدا عن الكفر والزندقة، فقد ذكر "محمد الشرقاوي"¹ بعض الاتجاهات الحديثة في التفسير، في قوله: "أما في العصر الحديث فإن الذين يؤيدون الاتجاه العلمي في التفسير يقولون إن القرآن يشير إلى مستحدثات الاختراع".

وبسوقنا الحديث عن الاتجاه الحديث في التفسير إلى تفسير (عبد الرزاق نوفل) للآية الكريمة ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾² التي تعني في نظره انفصال السديم إلى أجزاء مكونا الشمس والأرض والنجوم والذي ثبت بتقدم البحوث أنه غاز عالق به مواد صلبة، واللفظ الوحيد الذي يمكن إطلاقه علميا على السديم هو الدخان.³

وهناك قضايا أخرى يقدمها القرآن عن نشأة السموات والأرض لا نريد الخوض فيها بالتفصيل حتى لا نخرج عن موضوع بحثنا، بل نكتفي باستخلاص ما جاء به القرآن الكريم من وصف شامل دقيق لأصل العالم، تارة بصريح النص، وغالبا بإشارات واضحة،⁴ ومحددة ما يتفق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث.

10-1- الاتجاه العقلي والاتجاه الصوفي في التأويل:

يتضمن النص الإلهي صوراً وألواناً متعددة للحقائق، التي تتطوي على ظواهر، هي من نصيب عوام الخلق، وبواطن موقوفة على الخواص، فالوقوف على ظواهر معاني النصوص الدينية، ضرب من الغموض وعدم الفهم، وجلاء حقائق النصوص، يتوقف على الاستغراق الروحي والإلهام، وقد ذهب الغزالي إلى بيان المضمون الروحي للنص الديني من خلال العقل، فقد رأى

¹ - عفت محمد الشرقاوي، الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، دار العودة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 423، 424.

² - سورة فصلت، آية 11.

³ - عبد الرزاق نوفل، القرآن والعلم الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1984م، ص 79.

⁴ - النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1326هـ، ص 154.

أن استحالة ظاهر النص الديني يتوقف على حكم العقل، هادفاً إلى الجمع بين الدليل العقلي والمراد الحقيقي من مدلول النص الديني¹. ومن هنا حاول الغزالي الجمع بين محاولة الوصول إلى مراد النص وباطنه كما جاء به الشرع، وبين الاعتقاد في معنى النص بما يدل عليه العقل وبناء على ذلك نعرض منهج الغزالي في التأويل الذي تأثر باتجاهين:

- اتجاه عقلي.

- اتجاه صوفي.

10-1-1- الاتجاه العقلي:

لقد اتجه الغزالي في التأويل اتجاهها عقلياً ذلك أن التأويل الحقيقي عنده يؤخذ بظواهر نصوص القرآن والسنة فيما لا حاجة إلى تغييرها، ولا توجد دواعي لتأويلها، وحيث لا يقضي العقل باستحالتها، أما النصوص التي يقضي العقل باستحالتها فيجب تأويلها². وما يمكن ملاحظته في تأويل الغزالي، أنه ذهب إلى تأويل المصطلح الديني بأخر فلسفي، واضطر إلى استخدام المصطلحات الفلسفية التي كانت تقترب من المعاني الدينية أو النصوص القرآنية³.

كما حاول الغزالي التقريب بين النصوص القرآنية والمصطلحات الفلسفية، متخذاً سورة النور أنموذجاً.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁴

¹- بدوي عبد الرحمن، الغزالي ومصادره اليونانية، بحث منشور ضمن مهرجان (الغزالي)، دمشق، سوريا، 1961م، ص234.

²- المرجع نفسه، ص234.

³- المرجع نفسه، ص234.

⁴- سورة النور، آية 35.

فالغزالي يعقد مشابهة بين مراحل العقل الإنساني، وتدرجه في مراتب الكمال، وبين ما ذكره الله تعالى في سورة النور قائلا: "اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة، فالمشكاة مثل العقل الهيلواني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، كذلك النفس مستعدة بالفطرة¹ يفيض عليها نور العقل، فإذا قُويت وحصلت لها مبادئ المعقولات، فهي الزجاجية، وإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة، فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان، وكذلك الفكرة ذات فنون².

ثم يردف الغزالي هذه المشابهة بعقد موازنة بين مراتب الأرواح البشرية النورانية التي بمعرفتها تعرف أمثلة القرآن الكريم³ وبين ألفاظ المشكاة والزجاجية والمصباح والشجرة والزيت، التي وردت في سورة النور.

فالأول: (المشكاة) يقابلها (الروح الحساس)، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس⁴. والثاني: (الزجاجية) يقابلها (الروح الخيالي)، الذي يختزن ما أورده الحواس، ويحفظه ليتذكره بعد ذلك.

والثالث: (المصباح) يقابلها (الروح العقلي) الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص، ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان، فهو الذي يدرك المعارف الكلية الضرورية، وهو خاصية الإنسان دون الحيوان⁵.

والرابع: (الشجرة) يقابلها (الروح الفكري)، وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة، فيوقع بينها تأليفات وازدواجات، ويستنتج منها معارف بواسطة الحكم المنطقي⁶.

¹ - بدوي عبد الرحمن، الغزالي ومصادره اليونانية، مهرجان الغزالي، ص 234.

² - الغزالي أبو حامد، معارج القدس، ضمن مجموعة القصور العوالي، طبعة الجندي، القاهرة، مصر، 1968م، ص 58.

³ - الغزالي أبو حامد، مشكاة الأتوار في توحيد الجبار، ط 1، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1994م، ص 84.

⁴ - المصدر نفسه، ص 86.

⁵ - المصدر نفسه، ص 86.

⁶ - المصدر نفسه، ص 86.

الخامس: (الزيت) يقابله (الروح القدس)، الذي يختص به الأنبياء، وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب، وأحكام الآخرة، والمعارف الربانية، وهذا الطور يعلو طور العقل، ولا يظهر إلا في حال الذوق والمشاهدة¹.

واستمرار الغزالي في الاتجاه العقلي التأويلي يعكس لنا تأويله لشطحات الصوفية من أصحاب الحلول والإتحاد تأويلاً عقلياً كتأويله قول البسطامي: (سبحانى سبحانى)² وما يُستتبط من هذا التأويل أنه كلام كان يُردد عن الله سبحانه وتعالى.

والغزالي كان يرفض التأويلات الباطنية التي تُخرج النصوص الشرعية عن مقتضى ظواهرها³.

10-1-2- الاتجاه الصوفي:

حاول الغزالي بيان المضمون الروحي للنص الإلهي المبني على ظاهر وباطن، فهو حين اتجه إلى التأويل الصوفي لم يكن ينوي إبطال الظواهر، بل عمل على الجمع بين الظاهر والباطن، لأن إبطال الظواهر هو رأي الباطنية، والجمع بين الظاهر والباطن عند الغزالي يسمى (الاعتبار)، بمعنى العبور من الظاهر إلى الباطن⁴، فظاهر النص عنده منبّه إلى باطنه. وبناء على هذا المنهج الصوفي في التأويل الذي يقوم على اعتبار الباطن دون حاجة لإبطال الظاهر، يضرب لنا الإمام الغزالي مثالا عن نصوص السنة النبوية قائلاً: "وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب» فيقتنى الكلب في البيت ويقول، ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب لأنه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة إذ الغضب غول العقل، وبين من يمتثل الأمر في الظاهر ثم يقول، ليس الكلب بصورته بل بمعناه، وهو السبعية والضراوة"⁵. وقد أراد الغزالي باتجاهه الصوفي في التأويل

¹ - المصدر السابق، ص 78.

² - الغزالي أبو حامد، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، ص 88.

³ - المصدر نفسه، ص 89.

⁴ - الغزالي أبو حامد، معارج القدس ضمن مجموعة القصور العوالي، ص 58.

⁵ - المصدر نفسه، ص 59.

أن يبيّن للقارئ احتواء النص الديني على صور متعددة للحقائق، وهي موجهة لكل إنسان على قدر درجته من الفهم، فمن جهل أسرار النص الديني، أو المعاني الباطنة لأصول الإسلام، لا يمكن أن يفهم النص الديني، أو الوقوف على أسرارهِ.

ونظراً لتضارب الآراء، حول مواقف الفرق من النصّ الديني ومناهجها في تأويله، لعب التأويل دوراً بارزاً بصرف النظر عما إذا كان الاختلاف حول التأويل سبباً في الخلاف بين المسلمين، أم أن الخلاف بين المسلمين أدى إلى اختلافهم في التأويل.

ومهما يكن من أمر فالخلاف حول التأويل، أصبح يمثل إشكالية على درجة كبيرة من الأهمية لما له من صلة وثيقة بقضايا العصر والظروف المحيطة به، ولم يقتصر تناول الغزالي لإشكالية التأويل على بيان الجوانب السلبية للقضية من خلال نقده لمناهج التأويل عند الفرق المختلفة، بل تناول التأويل تناولاً جاداً وإيجابياً، وذلك من خلال منهج متكامل مناسب لتأويل النصوص الدينية، كما أقام منهجه في التأويل على أساس الجمع بين الدليلين العقلي، والنقلي، رافضاً تعارض العقل مع الشرع، وجامعاً بين الظاهر والباطن¹، حيث أخذ بالمعنى المحسوس في موضعه، وذلك بمراقبة السر الخفي وراءه². غير أن عدم ثبات رأي الغزالي حول العقل بدا واضحاً من خلال هذه التوضيحات التي أظهرت لنا تمجيده للعقل من ناحية، وتحجيم دوره في التأويل من ناحية أخرى، وذلك حين اقتصر مهمة التأويل على أهل الكشف والمشاهدة، (الصوفية) (الغارقون في بحار المعرفة)³ وهذا الاستثناء فتح باباً واسعاً على الشطح الصوفي، ومعاناة النفس من شرور الشطح الصوفي ومعالجتها، سبيلها اللجوء إلى العقل لتبرير تلك الشطحات.

¹- أحمد علي زهرة، الظاهر والباطن، فلسفة التأويل في الديانات السماوية، ص39.

²- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص86.

³- المصدر نفسه، ج1، ص338.

وهكذا يظل العقل حكما في قبول ما تنطوي عليه الصوفية من أقوال، ذلك أن الكشف الصوفي الذي يُبنى عليه التأويل عندهم، يعبر عن نزعات شخصية فردية، لا يمكن إقامة البرهان على صحتها، ولا يوجد هناك معيارًا للحقيقة الصوفية¹.

11- التأويل الرمزي الإشاري:

هو تأويل استبطاني للآيات القرآنية يستخلص الإشارة من العبارة بطريقة لا تخالف ظاهر الآية اعتمادا على إشارات خفية ومعانٍ إلهامية تتضح للصوفية، مع إمكانية الجمع بين الإشارات الخفية والمعاني الإلهامية وبين الظواهر المرادة أيضا كدلالة على أن الصوفية يأخذون بالظاهر المراد للآية القرآنية تارة وتارة أخرى إلى من يدعي منهم فهم أسرار القرآن فعليه أن يحتكم لظاهره، ومع ذلك فقد وضعوا لمعاني القرآن الباطنة تأويلات مفهومة، ومقبولة، وتأويلات غامضة، لا تفهم أغراضها، وأهدافها ومعانيها ومضامينها إلا من قبلهم².

وتأسيسا على هذا نقول إن التأويل الرمزي الإشاري يقوم على رياضات روحية تقود الصوفي للوصول إلى درجة تتكشف له فيها المعاني بعدما تشرق على قلبه مع إقرار بوجود معنى آخر تحتمله الآية القرآنية، وهو المراد منها، يتحقق قبل غيره في ذهن الصوفي، ولهذا أُعتبر من قبيل الوجدانيات وهو أمر يجده الصوفي في نفسه يعد سرّ بينه وبين ربه لا يقوم عليه دليل ولا يستند إلى برهان، يأخذ به ويعمل بمقتضاه من دون إلزام غيره به³.

وقد اكتشفنا عند بحثنا عن بذور التأويل الرمزي الإشاري لدى (البسطامي) في بيان فنائه في الله⁴، ولدى الغزالي في كتابه "مشكاة الأنوار" أن طبيعة الرمز تقوم على افتراض الموازاة

¹ - المصدر السابق، ص 87، 88.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، تفسير القشيري المسمى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 35، 36.

³ - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1433هـ، المجلد 1، ج 3، ص 44.

⁴ - بدوي عبد الرحمان، شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، ج 1، ص 109، 174.

التامة بين عالم الشهادة، وعالم الغيب، وبين عالم الحس المثالي¹ من جانب، ومن جانب آخر تحققت هذه الموازنة بين العبارة والإشارة باستخدامهما رموزاً أو إشارات من قصص القرآن الكريم وذلك عند تأويلهما العناصر الكونية في قصة موسى - عليه السلام - كالطور والوادي الأيمن وخلع النعلين، وجعلها تطبيقاً تاريخياً وإسقاطاً لمدارج الشعور².

وقد نما التأويل، وتطور التأويل الرمزي الإشاري فيما بعد على يد السهروردي في رسالة (الغربة الغربية)³ ثم على يد الشيخ الأكبر ابن عربي في (الفتوحات المكية)⁴ وفصوص الحكم، والرسائل وكتاب الإسراء إلى المقام الأسرى الذي عرض فيه واقعة الإسراء الفردية عرضاً يكشف فيه عن مشاركة الصوفي للنبي في نوقها⁵ ثم لدى الجبلي عبد الكريم في مؤلفيه (الإنسان الكامل) و(الكهف والرقيم)⁶.

وعلى سنن هؤلاء نهج ابن الفارض نهجه التأويلي للآيات القرآنية ونصوص الأحاديث القدسية، والنبوية في تائيته الشعرية الكبرى، وإن خص القصص القرآني عموماً وقصة سيدنا موسى والخضر (عليهما السلام) خصوصاً في نهجه التأويلي لما تتضمنه من علم لدني وما تحققه من علاقة بين الشريعة والحقيقة، وعلى وفق الموازنة والتطابق بين الظاهر والباطن أو بين العبارة والإشارة⁷.

¹ - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 67، 69، 70.

² - المصدر نفسه، ص 69، 70.

³ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، الغربة الغربية، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تصحيح وتقديم هنري كربين، طهران، 1373هـ، ص 274، 279.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص 109، 114، 115.

⁵ - ابن عربي محي الدين، الإسراء إلى المقام الأسرى، ط 1، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988م، ص 91.

⁶ - الجبلي عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، ط 1، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، مصر، 2012م، ص 80.

⁷ - الكاشاني عبد الرزاق كمال الدين بن أحمد، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004م، ج 2، ص 204.

11-1- التأويل العقلي الفلسفي في ضوء القرآن الكريم:

بني هذا التأويل على مباحث نظرية وأفكار فلسفية، فمن غير المعقول أن ينظر إلى القرآن نظرة تنسجم مع أفكاره وتتفق مع نظرياته، فالقرآن أنزل لهداية بني البشر، ولا لإثبات فكرة، أو ترسيخ نظرية ومع ذلك فإن الصوفي - وانطلاقاً من حرصه على أفكاره ونظرياته - يسعى إلى إيجاد ما يستند إليه ويشهد له في القرآن حتى يبتعد في فهمه للآيات القرآنية عن معناها الأصلي كما يبتعد في شرحه لها عن ظاهرها لتتفق مع ما يريد، وما لفت انتباهنا أن التأويل العقلي الفلسفي ورد في كتب التفسير بتسمية (التفسير الصوفي النظري)¹.

وما يمكن استخلاصه من هذه المفاهيم هو أن التأويل العقلي الفلسفي يبعد القرآن عن هدفه الرامي إليه في سوره وآياته، ثم إنه يساعد الصوفي في إثبات أفكاره ونظرياته، وبناء تصوفه وفق ذلك الهدف وبما يعزز فلسفته الصوفية، وهذا لا يمنع تمسك الصوفية بالتأويل العقلي الفلسفي على أساس ما تحتمله الآيات القرآنية، طالما إنها لا تعارض القرآن ولا تتنافى معه ولنستدل عن تحليلنا هذا بتأويل بعض الصوفية، أمثال البسطامي والحلاج، والشهروردي، وابن عربي، وابن سبعين، فالبسطامي أول الآيات القرآنية بما يوضح، ويدعم مذهبه في الفناء².

وابن عربي أوسع من غيره نظرةً إلى القرآن من خلال التأويل العقلي الفلسفي لدعم نظريته الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود، ففي الفتوحات المكية و(فصوص الحكم)، تطرق إلى المدلول الحقيقي للآيات القرآنية عند شرحها بما يتفق ونظريته في وحدة الوجود³ من جهة ونحا منحى فلسفة الفيض الإسلامية ممثلة بفلسفة الفارابي وابن سينا والشهروردي من جهة

¹ - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، (د ت)، ج1، ص3، 5.

² - البسطامي أبو يزيد طيفور بن عيسى، النور ضمن كتاب شطحات الصوفية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (د ت)، ص110، 221.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص106، 107.

أخرى، وكان قد انتزع من تأويل الآية القرآنية منهاجا عقليا مجردا من المشاهد المحسوسة¹ وهو ما لاحظناه في تأويل الآية الكريمة: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾².

كما لاحظنا أيضا النهج التأويلي العقلي الفلسفي لابن سبعين في مذهبه (الوحدة المطلقة) فقد نظر إلى الآيات القرآنية ليلتمس فيها أدلة تدعم مذهبه³.

وفي ضوء هذه التصورات تتضح نظرة الصوفي التأويلية للآيات القرآنية هي نظرة مزدوجة، فابن عربي تارة يعرض فكره، ومذهبه بما يجعل ما ذهب إليه مقبولا لدى الغير، وتارة أخرى يسعى إلى تعزيز ودعم ما عرضه لتأكيد قبوله، ولهذا عثرنا على معظم المراجع الصوفية تشير إلى تمتع الصوفي بالانتباه والصحو في التعبير عما يريد من أجل الدفاع عنه بحكمة ووعي، وهنا تتجلى مسألتان في غاية الأهمية.

المسألة الأولى: محاولات الصوفية الجادة في وضع حدود فاصلة بين نوعي التأويل، واعتماد كل صوفي في تثبيت أفكاره ومذهبه عبر نوع منهما، كنهج الغزالي، والجيلي، وابن الفارض في التأويل الرمزي الإشاري، ونهج الحلاج وابن سبعين في التأويل العقلي الفلسفي⁴.

وهذا لم يمنع من تداخل النوعين معا، منهج التأويل الرمزي الإشاري ومنهج التأويل العقلي الفلسفي وذلك من أجل تثبيت أفكار هؤلاء الصوفيين ودعم تجاربهم، ويتضمن كل نهج مؤشرات توضح قدرة الصوفي على البرهنة على ما تخفيه الآية القرآنية من معنى باطن ينكشف له في وقت الوجد، كما توضح أيضا حقيقة كون القرآن نبعا فياضا لا تنفذ حقائقه الإلهية، وتبين لنا هذه المناهج أن التأويلات الصوفية تبدو غريبة للوهلة الأولى، بما تكشفه

¹ - المصدر السابق، ص 6.

² - سورة الرحمن، الآية 1، 2.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص 106، 107.

⁴ - كمال أحمد الجزار مصطفى محمود، التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1999م، ص 161،

164، 166.

من معانٍ، لكنها ليست تبديلاً للمعنى الأصلي للآية، فهي تعكس موقفا ذاتيا محضا لكل صوفي يتحدد بما يمتلك من مواهب، واستعدادات روحية¹.

أما **المسألة الثانية** والتي يجب تأكيدها تتمثل في ظهور شخصيات صوفية وفلسفية وظفت الآيات القرآنية والتأويل للوصول إلى هدف أعمق مغزى وأبعد مرمى لا يمكن تجاوزه أو إنكاره، وهذا بغية ربط الطريق الصوفي على اختلاف أحواله ومقاماته بهما من جهة²، ومن جهة أخرى اعتمدت هذا التوظيف كمنهج للتقارب وكلغة للترابط بين الحكمة والشريعة³ (الفلسفة والدين).

وما يدعم هذه المعاني ما ورد في مؤلف "الأنصاري" (منازل السائرين إلى رب العالمين) حين افتتح كل مقام من المقامات الصوفية بآية قرآنية قصد توطيد مضامينها وتوكيدها، ومن ثم تثبيت مدى التطابق بين المقام والآية الكريمة، كما لاحظنا أيضا قدرة الأنصاري على دقة اختيار الآية القرآنية المناسبة لكل مقام، بما يضمن الكشف عن الأسس القرآنية لمقامات الصوفية السائرين إلى الله عزّ وجلّ⁴.

أما أول من استخدم التأويل كلغة ومنهج للتقريب بين الفلسفة والدين، "الكندي"⁵ الذي أقر فيما بعد أن ضرورة اللجوء إلى التأويل في حال نشوب التباس بينهما، حيث اعتمد التأويل في رسالة "الأمير أحمد بن المعتصم" المعنونة بـ (الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ) عن معنى الآية القرآنية: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾⁶ حيث اعتبر رسالة الإبانة تفسيرا بمقاييس عقلية فلسفية لآية السجود القرآنية⁷.

¹ - المصدر السابق، ص 164.

² - محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1992، ص 100.

³ - المرجع نفسه، ص 100، 105.

⁴ - المرجع نفسه، ص 105.

⁵ - الكندي يعقوب بن إسحاق، رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1950م، ص 261، 375.

⁶ - سورة الرحمان، آية 06.

⁷ - الكندي يعقوب بن إسحاق، رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص 244، 373.

وعند بحثنا عن فكرة التأويل العقلي الفلسفي لدى الفارابي وجدنا أنه اعتمد هذه الفكرة كمنهج لكشف المعارف الشرعية الإلهية يسّرت له الاتصال بالعقل.¹

أما فكرة التأويل لدى "ابن رشد" فقد تعمقت دراسة وبحثاً في (فصل المقال) حيث وظف فيه التأويل للتوفيق بين الحكمة وبراهينها العقلية وبين الشريعة المبنية على الغيب، والوحي، والنصوص من أجل إضفاء التوازن والقوة في جمع العقل مع النفس، سعياً منه إلى تحقيق طابع الإتحاد المنهجي بين الحكمة والشريعة يتفق ومنظوره للقرآن الكريم، ليصل إلى فكرة اتفاق الشريعة مع الفلسفة حينما تفهم فهما صحيحاً وتؤول تأويلاً حسناً.²

12- هرمنيوطيقية النص الصوفي:

لقد أضحي النص الصوفي بمختلف أنواعه وفي ظل العديد من التوقعات حسب ما تثبته دراسات عديدة في التيارات الفكرية أن الإنسان قد يصادف في حياته العامة ما يسمى "بالروحانيات"³ أو ما يشبه ذلك ويرافقه في ذلك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب أو مشاعر روحية غريبة، ورؤى باطنية مثيرة، أي عن كل ما هو خارق وشاذ عن عاداتهم، فهو يمثل في اعتقادهم التجربة الروحانية، الصوفية، الباطنية إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم أحياناً إلى قراءة ذاتية مع إسقاط أنفسهم، أو رؤاهم ومشاعرهم الخاصة على تلك النصوص "الروحانية"⁴ فيجعلونها تتحرك حسب أهوائهم، ونزواتهم الشخصية المتغيرة بمعنى أنهم يتصرفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص فيخضعونها لأغراضهم وأهوائهم الشخصية لتنتهي بهم عملياتهم إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، وعلى هذا الأساس ظهرت الحاجة

¹ - أحمد المنيأوي، المدينة الفاضلة، ط1، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، حلب، سوريا، 2010م، ص104، 126.

² - ابن سينا، النفس البشرية عند ابن سينا، ترجمة وتحقيق، ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م، ص53، 66.

³ - نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول العدد 3، القاهرة، مصر، 1981م، ص 141، 159.

⁴ - المصدر نفسه، ص160.

لإيجاد منهج دقيق أمين لقراءة وفهم النصوص الصوفية يسعى إلى إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمنة فيها حسب ما أراد لها مؤلفوها دون خيانة أو تحريف¹. وقد حَزَّ في نفسنا ضرورة البحث عن منهج هرمنيوطيقي مناسب خاصة وأن بحثنا يتطلب تطبيقاً لمبادئ الهرمنيوطيقا العامة وبيان خصوصياتها اللغوية المتميزة، في سبيل بلوغ محتواها الروحي العميق.

12-1- المقاربة الصوفية التجريبية واللغة:

عند التعامل مع نص صوفي، ينبغي علينا أن نكون على إمام كاف باللغة الصوفية وطابعها المتميز وصيغها المتعددة المعقدة، واللغة الصوفية لها دلالاتها الخاصة التي تطورت عبر التاريخ حتى اتخذت درجة عالية من الرمزية التي كان يفهمها من كان يملك القدر الكافي من الخبرة الروحية والمعرفة الصوفية².

وكان النص القرآني منذ البداية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينية كما أضحت قضية تفسير وفهم النص القرآني من أهم القضايا لديهم شكَّلت المنطلق الأول للتجربة الروحية عند المتصوفة وركن لتشكيل لغتهم³.

واللافت للانتباه أن المستشرق لويس ماسينيون (Louis Massignon) قدم دراسات في مجال التصوف الإسلامي وأشار إلى الدور الهام الذي أدته قراءة النص القرآني لاستنباط معانيه العميقة عبر قراءة متواصلة، ومتكررة، وتأمل دؤوب ومطول في البيئات الصوفية، وهذا يتَّـم عن مدى اهتمامهم وسعيهم إلى استيعاب تلك المعاني، بل وحتى تقمصها بصورة كاملة، وقد انتشرت هذه الممارسات لدى الزهاد الأوائل سُميت بمجالس الذكر⁴، كانت تُجرى فيها ذكر

¹- المصدر السابق، ص160.

²- Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Cerf, Paris, 1999, P 30.

³- Ibid, pp 104, 105.

⁴-Ibid, pp 12, 45, 49, 104, 105.

أسماء الله الحسنى لتتشعب بها صدور الذاكرين، ثم تطورت إلى حلقات السماع الصوفي وقد لاحظ لويس ماسينيون أيضاً أن هذه الممارسة تشبه القراءة المتواصلة للكتاب المقدس التي كانت ممارسة شائعة عند الرهبان المسيحيين المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام¹.

ومن جانب آخر، يتفق الأب بول نويبا (Paul Nuyia)² المعروف بدراساته الواسعة العميقة في مجال التصوف مع أستاذه لويس ماسينيون (Louis Massignon) على أهمية تقنية الاستنباط للتوغل في معاني الألفاظ القرآنية إلا أن الأب "نويبا" أعطى أهمية كبيرة للتجربة الذاتية، والذوق الشخصي، والممارسة الفعلية كوسائل متميزة لدى المتصوفة للولوج إلى النص القرآني بحثاً عن معانيه العميقة وأبعاده البعيدة، فاللغة الصوفية حسب بول نويبا، تولدت عن تجربة معيشة، تتصلح فيها الكلمات وتتوافق، ويُعاد فيها خلق الصور والرموز على نحو مستمر عبر كل تجدد للتجربة الروحية، ويتضح من هذا أن المتصوفة كانوا أكثر نجاحاً من غيرهم من الشعراء، والأدباء العرب في ابتداع لغة حية للتعبير عن تجربة معيشة³.

وانطلاقاً من دراسات بول نويبا يمكننا القول إن ذلك المنهج الذي أثبت أن النص القرآني كان المصدر الأول للمصطلحات الصوفية أضحى مقبولاً، وصار متداولاً لدى الباحثين في التصوف الإسلامي بصرف النظر عن طرق شرحه كما أن فضولنا في سبر أغوار التصوف جعلنا نميط اللثام عن موضوع تكوين الخبرة الصوفية، ولغتها قصد معرفة عنصر التأثير الذي يعتبر رافداً خارجاً، عن البيئات الثقافية المحيطة به، خاصة المسيحية، والغنوصية التي كانت منتشرة في الشرق الأوسط آنذاك، ما يفسر مدى تأثير المتصوفة أو الزهاد، وتفاعلهم مع تلك البيئات الدينية المختلفة التي أضحت مقبولة ومسلماً بها لدى علماء تاريخ التصوف⁴.

1- Ibid, p 312.

2 -Nuyia exégèse, pp 312, 313

3-Ibid, p 313.

4 - Ibid, p 313.

وفي خضم هذه العملية المعقدة ظهر في بيئات المتصوفة الأوائل تأويل رمزي، متنوع للنص القرآني، وقد أشار جعفر الصادق في بداية تفسيره النص القرآني إلى أنه نص متعدد الدلالات، أي أن كلماته وعباراته تُقرأ على مستويات مختلفة من الفهم طبقاً للمنابع الإدراكية الخاصة بكل قارئ لكن ما هو لافت للانتباه أن التفسير التقليدي انطوى على عبارات قرآنية تحمل وجهين: وجهاً ظاهراً يستوجب فهماً حرفياً، وآخر باطنياً قائماً على فهم عميق بألفاظه¹.

12-2- مستويات قراءة النص القرآني:

ميز جعفر صادق بين أربعة مستويات لقراءة النص القرآني حيث قال: "كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة، الإشارة، اللطائف، والحقائق".

فالعبرة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء².

والملاحظ أن المستويات الأربعة التي ميّز بينها "جعفر الصادق" في فهم النص القرآني تحمل تشابهاً كبيراً مع طريقة تفسير الكتاب المقدس (Bible) عند المفكرين اليهود، ثم المسيحيين من بعدهم ومن المعروف أن التأويلات الكتابية المتداولة لدى أباء الكنيسة قد تأثرت بالتأويلات اليهودية فتمركزت حول أربعة معانٍ أو مستويات للنص الكتابي أصبحت فيما بعد كلاسيكية في الفكر المسيحي وهذه المعاني مرتبة على النحو الآتي:

المعنى الحرفي/التاريخي يعتمد المعاني الحرفية للنص الكتابي

المعنى التمثيلي/الروحي يبرز المعاني الروحية المتضمنة فيه من خلال رموزه³

المعنى المجازي/الأخلاقي يبرز التوصيات الأخلاقية الواردة فيه

المعنى المتسامي/الآخروي يؤول إلى الحقائق العالية الآخروية المشار إليها في النص الكتابي⁴.

¹ - السلمي أبو عبد الرحمن، زيادات حقائق التفسير، دار المشرق، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 181.

² - Paul Nuyia, tafsir, Melanges de l'université St. Joseph, Der el, Mechreq, XLIII, fasc 4, 1968, Pp 181, 230.

³ - Ibid, pp 181, 230.

⁴ - Ibid, p 231.

وانطلاقاً من هذه المستويات يتضح معنى كل مستوى، فالمعنى الحرفي يشير إلى ما حدث، والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن به والمعنى الأخلاقي يشير إلى ما يجب أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخرى يشير إلى أين ستذهب في الآخرة.

وبكفي أننا أشرنا إلى أوجه الشبه بين طرق تفسير النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية لبيان مدى التأثير الذي دار بين البيئات الثقافية، والدينية المختلفة قبل التاريخ الإسلامي، فما هو معلوم أن ذلك الإنتاج الثقافي أصبح الخلفية الثقافية التي نشأت فيها العلوم الإسلامية المختلفة في شتى مجالاتها، ويبدو أن الشكل الرباعي الذي تبناه الإمام "جعفر الصادق" في تفسير النص القرآني يحمل أثرًا من تلك الخلفية الثقافية¹.

وفي ضوء هذه المقاربة التفسيرية للنص القرآني تطورت على أيدي المتصوفة تبصّرات جديدة، فمنها ما عُرف بـ علم القلوب، وقد لقي الاستبطان الباطني للنفس البشرية اهتمامًا بالغًا، وأدت هذه الرؤية الاستبطانية إلى إيجاد علم جديد، وهو ما سُمّي فيما بعد بعلم "المقامات والأحوال"، هو العلم الذي يدرس الحالات الباطنية للنفس البشرية كالصبر، التوكل، الخوف، الرضا، الورع، الحب ... إلخ².

وفي هذا الصدد يجب أن ننبه إلى أن هذا الاستبطان لم يُجر على أساس تحليل النفس البشرية بواسطة مقاييس علمية عقلانية، كما هو الحال في علم النفس الحديث. وإنما أجري لدى الصوفية في ضوء الكتاب الموحى به (القرآن الكريم)، الذي أضحى في نظر الصوفية المرشد الحقيقي للسلوكيات الإنسانية، والمرآة الصادقة لأسرار النفس، حيث تطور الأدب الصوفي من خلال هذه الاستكشافات لباطن النفس البشرية، ونما من خلال القرآن الكريم³.

¹– Claude, Georges Louis Gilliot, Oxford university press, 213, pp 180, 120.

²– أحمد محمود الجزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، دار نهضة الشرق، القاهرة، مصر، 1991، ص65، 66.

³–Louis Massignon, la passion de Hellaj, Vol. III, pp 27, 29

وفي كنف ذلك كله تطورت اللغة الصوفية تطوراً بالغاً في اتجاهات مختلفة فهناك ما يسمى بالجفر، أي علم الحروف¹، الذي يتعامل مع المعنى الرمزي المتضمن في الحروف الأبجدية بوصفها المكونات الأساسية للأشياء، ومن خلالها تُعرف طبائع الأشياء، أما لغة الحب فقد وجدت استعمالاً خاصاً لدى الصوفية، إذ إنهم اتخذوا من الصور الغزلية التقليدية في الأدب العربي رموزاً عديدة ومتنوعة للتعبير عن الحبّ الصوفي²، إضافة إلى ذلك دخلت الكثير من المصطلحات الفلسفية في اللغة الصوفية ما زادها عمقا وثراء، وسعة، فكل هذه التطورات ظهرت جلية في كتابات المتصوفة إبان القرن الثالث الهجري السابع الميلادي لدى علماء التصوف أمثال الجنيد البغدادي (ت 298هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت 309هـ) والحكيم الترمذي (ت 320هـ)، وأبو حامد الغزالي.

وعلى هذا النحو استطاع المتصوفة خلق لغة خاصة بهم مليئة بالإشارات الباطنية لا يستطيع فهمها إلا من سلك طريقته الخاصة، حيث نمت هذه اللغة الرمزية في البيئات الصوفية مكنت أهلها من التعبير عن مواجيدهم، وأسرارهم عملوا على سترها أمام عامة الناس، خاصة أهل الظاهر من العلماء، والفقهاء الذين كانوا يعارضون الصوفية أشد المعارضة بتهمة أنهم خرجوا عن الدين القويم³.

12-3- الهرمنيوطيقا البحث عن المعنى في أزمة المعنى:

وُظف مصطلح الهرمنيوطيقا في فك الدراسات والأبحاث المهمة بالشأن الديني، ليقصد به مجموع القواعد والمعايير التي تقتضي من المؤول اتباعها، حرصاً منه على فهم ظاهر النص الديني وباطنه (الكتاب المقدس)⁴.

¹ - Ibid, p 29.

²-Nuyia, Exégèse, pp 171-173

³- فتحي المسكيني، الهرمنيوطيقا، فلسفة عوضت أسئلة التفكير بأسئلة الفهم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 57، ص 58، 157، 158.

⁴- المرجع نفسه، ص 158.

والمستنتج من هذا أن الهرمنيوطيقا تشير إلى كل توجه يعتمد التأويل وقد أعطى بول ريكور (Paul Ricœur)¹ لكلمة تأويل معنى، يتمثل في كونه فعل فكري يتطلب الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر، يقوم على بسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية² ونحن نعلم أن لغة الوحي الإلهي المكتنزة بالأسرار بحاجة إلى تفسير، وتدبر.

ومهمة المؤول تكمن في النفاذ إلى أعماق هذه الأسرار قصد استجلائها وسبر أغوارها. وهذه المعاني المستترة تنطوي على القصدية الحقيقية للذات الإلهية، وانطلاقاً من هذا الحيز وردت نظرية المعاني الأربعة المتمثلة في: (المعنى الحرفي، المعنى الروحي، المعنى المجازي، والمعنى الأخلاقي)³ خاصة أن كلام الله يحتاج إل تدبر وتأويل عميقين، وهذا المعنى يتفق مع المعنى الذي ذهب إليه ابن منظور في معجمه (مادة أول)⁴ حيث ارتبط التأويل في نظره بالتفقه وتدبر النصوص.

والثابت المؤكد أن المعاني التي تطفو على السطح ليست مجال اشتغال الهرمنيوطيقا، بل مجال اهتمامها ينحصر في الموضوعات العميقة التي تحتاج إلى تدبر، وهذا يجزنا إلى البحث عن مكان استمداد التأويل الهرمنيوطيقي شروطه التي وجدها في النص المقدس بل في مركزيته، كونه نص يشتمل على مستويات متعددة من الدلالات الدينية، باعتبارها دلالات ليست مطروحة للجميع، أو مباحة لهم⁵.

وقد اقتصرت الهرمنيوطيقا في بدايتها على تأويل النصوص الدينية، غير أنها امتدت فيما بعد لتشمل كل أنواع النصوص لغوية وغير لغوية، فلم تعد مجرد تقنية مختصة، ومقتصرة

¹- المصدر السابق، ص158.

²- المصدر السابق، ص158.

³- علي مبروك، عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة، دار المشيعلي، بغداد، العراق، (د ت)، ص60.

⁴- ابن المنظور، لسان العرب، مادة (أول).

⁵- فؤاد جابر الزرفي، هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمان، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 57، 58، من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، العراق، 2014م.

على مؤولي الوحي والخوارق، بل التأويل المفيد هو الذي يضع نصب أعينه الإشكالية العامة للفهم، والتأويل المهم هو ذلك الذي يستعين بصيغ الفهم التي ينطوي عليها أي عصر.

والتأويل عند أرسطو لا يتحدد بالأمثال والمجاز بل هو خطاب دال، فكل خطاب دال هو تأويل، وهو الذي يؤول الواقع، بما أنه يؤول شيئاً عن شيء آخر فهناك تأويل والتلفظ هو إمساك بالواقع من خلال تعابير دالة وليس خلاصة مفترضة من الإنبطاعات المنبعثة من الأشياء ذاتها¹.

ولما كانت الهرمنيوطيقيا أو فنّ التأويل تأملاً فلسفياً حول الرموز الدينية والأساطير، وكل صيغ التعبير الإنساني، كانت حاجتنا إليها تزداد يوماً بعد يوم، وكلما كان الابتعاد عن حالات الوصف، وما يدور في فلك المعاني الظاهرة في نظام الفكر، والثقافة والرمز، كان الاقتراب أكثر من حقائق الوجود الإنساني، ذلك أن الذات الإنسانية تستطيع الإمساك بالممكنات في أبعادها الواقعية، والمتخيّلة، عبر الأشكال الرمزية. ولأن الفكر الإنساني فكر رمزي، يملك القدرة على إجراء تمييز بين الواقعي، والممكن، هذا التمييز يمكّنه من امتلاك معارف جديدة²، وبواسطته يمكن أيضاً إحداث شروخ داخل كل المتصلات التي تقدم نفسها باعتبارها مطلقاً. وبذلك يكون التأويل في اتجاه إنتاج ممارسات لا تدرك إلا من خلال استحضار الأشكال الرمزية، والثقافية لأن هذه الأشكال المباشرة، تتحوّل نحو التراجع كلما تقدم النشاط الرمزي. وبهذا يمكننا القول إن التأويل في أبعاده الثقافية، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه عملية التحرر التدريجي للذات الإنسانية، واللغة، والأسطورة، والدين، والفن، والعلم، هي اللحظات المختلفة لهذه العملية، وفي كل لحظة من هذه اللحظات يكتشف الإنسان سلطة جديدة ويبرهن عليها، إنها سلطة بناء عالمه الخاص³.

¹ - عبد الله بريمي، تاريخانية التأويل، مركز دراسات فلسفة الدين، المجلد 18، العدد 57-58، بغداد، العراق، (د ت)، ص136، 158.

² - محمد مجتهد شيسرتي، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة وتحقيق حيدر نجف وعبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ص60.

³ - المرجع نفسه، ص60.

يتضح مما سبق أن المقاربة الهرمنيوطيقية تستند إلى كفاءة القارئ وأهليته، وهي مقاربة لا تنظر إلى النصوص على أنها عوالم تفترض وجود معنى كلي ونهائي، يقتضي من المؤول البحث عنه، بل إن الأمر يتعلق بوجهة نظر معينة (افتراضات، وأحكام مسبقة) تكون بمثابة فرضية مسبقة للقراءة، قائمة على أسس، وثقافات مختلفة ومتعددة تؤثر بوصفها شبكات للقراءة والتأويل. وهذه القراءة تنطلق من فرضية وجود سيرورات لها صلة بالإمكانات التي تتألف وتتسجم من خلالها وحدات المعنى في نسق محدد¹ ومن هنا تكون العملية التأويلية محكومة باستراتيجية وفي هذه الحالة كل شيء يقاس بالعلاقة الموجودة بين النص والمؤول، وتلك العلاقة تعمل على توجيهه، وتحديد غايات النص، وتجاربه الدلالية والجمالية، لتمنح المؤول فيما بعد فرصة تأمل ذاته من خلال ما تم تجسيده من معان مختلفة، ومتعددة، ثم إن هذه العلاقة ما كانت لتولد هذه المعاني لولا ارتباطها بجدلية تغيير الآفات، ووجهة نظر القارئ المتحركة، فضمنها تتحدد القراءات وتتناسل التأويلات². ويظهر من خلال هذا، أن الأفق هو الآخر مسؤول عن إنتاج المعنى، وتداوله، ولا يمكن عدّه حدثاً معزولاً أو نتيجة يفضي إليها الفعل التأويلي، أي لا يجب تصور أفق أو اختزاله في صيغة بسيطة تنحصر في التأثير (تأثير النص على المتلقي)، لكن هو حصيلة سيرورة تأويلية، وعنصر أساس فيها؛ وجزء من دينامية وتفاعل شامل، يتداخل فيه معنى النص، وخلفياته المرجعية، بمساهمة المؤول في ذلك، يؤكد حقيقة تتمثل في كون بنية النص تملك صلة وطيدة ببنية التحقق، تعيق بلوغ معرفة القارئ إلا من خلال بنية النص³.

¹ - المصدر السابق، ص 60.

² - محمد مجتهد شيسرتي، الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة، ترجمة، حيدر نجف، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 50.

³ - علي ميروك، عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة، ص 70.

الفصل الثاني

الرمز بين الرؤية الصوفية

والإبداع الفني

1- مفهوم الرمز، والرمز الصوفي:

1-1- الرمز في المعنى اللغوي:

الرمز في المعنى اللغوي مأخوذ من مادة رمز، يرمز، رمزاً، يقول ابن منظور في هذا الشأن "الرمز تصويت خُوفي باللسان كالهمس، ويكون بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إيانة صوت، وإنما هو إشارة بالشفتين والرمز في اللغة هو كل ما أشرت إليه، مما بيان بلفظ أي شيء أشرت إليه يبدأ وبعين"¹.

وقد ورد لفظ الرمز في القرآن الكريم على لسان النبي زكريا عندما سمع نداء الملائكة تبشره بأنه سيرزق يحيى حيث قال: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ ﴾²

ورد في التفسير أن الآية هنا هي بمعنى العلامة أو الإشارة الدالة على الشيء الذي يعني الشارة، فكان الجواب هو عدم التكلم مع الناس إلا بالرمز، وقد سمي القرآن الكريم الرمز كلاماً لأنه يفيد مفاده.³

1-2- الرمز في المعنى الاصطلاحي:

عُرف الرمز قديماً بعدة تسميات كالإيجاز وبمجيء العصر العباسي الذي امتزجت فيه الثقافات والعلوم وتعقدت الحياة المادية والفكرية من جميع النواحي، ظهر مصطلح الرمز ساهم في بناء الشعر وكان أهم عنصر اقتضاه الشعر كونه أعلق الفنون بالذات وأكثره تعبيراً عنها حيث ورد موجزاً: الرمز هو الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم،⁴ هو ذلك الكلام الذي يجري داخل النفس وما يجول بها من تصورات، وأخيلة ومعاني.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر م ز)

² - سورة آل عمران - آية 41.

³ - هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 2009م، ص19.

⁴ - عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر 1954م، ص87.

يتضح مما سبق أن الرمز هو التعبير الغير مباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالاتها الوضعية¹ باعتبارها الصلة بين الذات والأشياء تتولد عن طريق الإثارة النفسية لا عن طريق التسمية والتصريح².

نخلص إلى أن الرمز في اللغة والثقافة العربية لا يختلف عن الرمز الذي ورد في اللغات الغربية، فهو حدّ من حدود الإنسان مثله مثل النطق، فكلمة رمز كانت تعني في اللغة اليونانية قطعة من إناء الضيافة، للدلالة على الاهتمام بالضيف³ ... وفعل الرمز في اليونانية يعني الجمع في الحركة، بين الإشارة والشيء المشار إليه، وأقدم تعريف للرمز على المستوى اللغوي قدمه "أرسطو" حيث قال⁴: "الكلمات رموز لمعاني الأشياء، أي الرموز لمفهوم الأشياء الحسية أولاً، ثم التجريد ثانياً، وأن الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة".

وهذا يسعنا على معرفة ذلك الرمز الذي استخدمه أقطاب الصوفية في أشعارهم للتعبير عن عوالمهم الخاصة، فاشتهر، وانتشر بينهم وأصبح معروفا لدى المتصوفة بالمصطلح الصوفي أو المصطلحات الصوفية، عمل على جمعها الكثير من الباحثين الصوفيين في معاجمهم الصوفية كما فعل (الجرجاني) في كتابه "التعريفات" والقاشاني في كتابه "اصطلاحات الصوفية". فالصوفي وظّف الرمز للتعبير عن تجاربه، وأحواله، لأن التجليات التي تتكشف في ذات الصوفي هي دون شك تقف تنتظر اللغة التي تقوم بالتعبير عنها، ولا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة لأنها تجليات غيبية لا تتصور صياغة تصويرية⁵.

¹ - محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، لبنان، 1983، ص398.

² - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص501، 502.

³ - هيفرو محمد علي ديكري، جمالية الرمز الصوفي، ط1، ص21.

⁴ - المرجع نفسه، ص23.

⁵ - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص502.

ومن هنا يمكن وصف علم التصوف بأنه علم الإشارة، والرمز هو نوع من الإشارات التي يستخدمها الصوفية بكثرة، وقد قال "أبو علي الروذبالي": "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"¹. وقال أبو العباس أحمد بن عطاء:

إِذَا أَهْلُ الْعِبَارَةِ سَأَلُونَا * أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ
تُشِيرُ إِلَيْهَا فَتَجْعَلُهَا غُمُوضًا * تَقْتَصِرُ عَنْ تَرْجَمَتِهِ الْعِبَارَةِ²

هذا يعني أن اللغة الصوفية سواء أكانت نثرًا أم شعراً تبقى لغة إشارة، تتعدد فيها الإيحاءات تؤدي إلى الغموض، فالعبارة الواضحة قاصرة عن نقل التجارب الروحية.

ويمكننا أيضاً أن نذكر ما جاء به ابن عربي في شرحه لديوان "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق"

إِنَّ الْكَلَامَ عِبَارَاتٌ وَأَلْفَاظٌ * قَدْ تَنُوبُ إِشَارَاتٍ وَإِيمَاءٌ³

فكلام الصوفية عبارات وألفاظ واضحة في ظاهرها، ولكنها تشير إلى غير الذي يظهر من العبارة، توحى إلى معاني متخفية ومستترة، وفي هذا السياق يقول ابن عربي في شرحه لديوان ترجمان الأشواق الذي فهمه بعض الفقهاء على غير ما يعنيه:

كُلَّمَا أذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى * ذَكَرَهُ أَوْ مَتَّئَهُ أَنْ تَفْهَمَا
مِنْهُ أَسْرَارًا وَأَنْوَارًا جَلَّتْ * أَوْ عَلَتْ جَاءَ بِهَارِبِ السَّمَاءِ
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادَ مَنْ لَه * مِثْلَ مَالِي مِنْ شُرُوطِ الْعُلَمَاءِ
صِفَةً فُؤَسِيَّةً عُلوِيَّةً * أَعْلَمْتُ أَنَّ الصَّدْفِي قُدُّمًا
فَاصْرِفِ الْفَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا * وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا⁴

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَعُ في تاريخ التصوف الإسلامي، ص414.

² - المصدر نفسه، ص415.

³ - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ط1، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، 2000م، ص10.

⁴ - المصدر نفسه، ص9.

لقد وضّح ابن عربي من خلال هذه الأبيات أن شعره وكلامه، عبارة عن رموز وإيماءات إلى أسرار، وأنوار، وتجليات، فهو يدعو القارئ إلى صرف النظر عن الظاهر إلى الباطن، كاشفاً عن دلالات الرمز الصوفي، التي لا يمكن إدراكها عن طريق الحواس، بل هي تدرك بالكشف والذوق، والتأمل الوجداني¹ والتصوف كما يبدو لنا من خلال نصوص أصحابه وتجاربهم الروحية، والذوقية، مفاتيح لعوالم نورانية، تشع بالوضوح، والصفاء، والكشف² كشف باطن الأشياء والجوهر المستتر خلف ظواهر المادة أو استجلاء المجهول القابع وراء عالم الجنس أو داخل نفوسنا مما نعجز عن الوصول إليه³.

وبهذا نقول إن الرمز الصوفي يتجه إلى الأعماق، ويتسع، وهذا يطابق قول "عاطف جودة نصر": "الصوفي في رحلته الدائبة للاتصال بالذات الإلهية وما يحدث له فيها من معارف وأنوار، وتجليات تكشف له عن بواطن الأشياء المستترة عن السواد الأعظم من الناس، يحاول إيصال التجربة الروحية إلى المتلقى، أين تعجز اللغة العادية التعبير عن تلك التجربة ليلجأ إلى الرمز الذي تتعدد دلالاته، وإيحاءاته، وتأويلاته، لأنه يشير إلى اتجاهين في آن واحد⁴.

فالصوفي يريد أن ينتقل بالمخاطب من عالم المادة إلى عالم الروح حيث يتخلص الإنسان من قيود الجسد الحسي، وتظهر له بواطن الأشياء، لذا فإن الرمز لم يعد سرا عند المريد، "فكيفما يكون عناه ونعم بمعاناته، وتذوقه، ونعم بحلاوته في ذاته ووجوده"⁵.

¹ - عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، قراءة في الشعر المغربي المعاصر، ط1، دار الأمير خالد، الجزائر، 2014م، ص200.

² - محمد عبد الواحد حجازي، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، ط1، دار الوفاء للطباعة، الإسكندرية، مصر، 2001، ص44.

³ - المصدر السابق، ص147.

⁴ - جودة عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ط3، ص120.

⁵ - حجازي محمد عبد الواحد، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، ص177.

وهذا لا يعني أن الرمز له معنى واحد يعرفه الصوفي، ويجعله غيره، بل الرمز الواحد تتعدد دلالاته من صوفي إلى آخر حسب تجربته الروحية، وغموض الرمز يتبدد أمام المرید لأنه أحسه بوجودانه، فانقل من الحسي الظاهر إلى الباطن المستتر الموحى¹.

يتضح لنا مما سبق أن الرمز الصوفي يشير إلى معاني ما ورائية غير حسيّة، وغير مرئية، فهو يتجاوز الواقع الحسي، ويتعداه إلى العالم الروحي، الصافي من شوائب المادة، وإن كانت هناك صلة قوية بينهما.

فالصوفية أبدعوا في خلق رموزهم التي أضفت بعدا جماليا على نصوصهم الشعرية، وإن كان هناك من يرى أن الصوفية لم يهتموا بالجانب الجمالي للرمز وإنما اهتموا بالغاية، والقصد، بمعنى أنه لم يكن "هدفا لذاته، وغاية جمالية خالصة وإنما متكأ للأغراض أخرى غير أدبية ولا جمالية"².

غير أن ما يجب ملاحظته من خلال أقوال الباحثين أن الصوفية عند استخدامهم الرمز كانوا على وعي تام بأنه يوحى بتعدد الدلالات والإيحاءات، كما كانوا أيضا على وعي بما يُحدثه من غموض، وانزياح فقد قصدوا الغموض عمداً ولم يكن استخدامهم إياه عن غير وعي، فكيف يكون توظيف الرمز المتعدد الدلالات والمفجر للطاقات، والمعرض للتأويلات والمحدث للغموض يضفي جمالاً على القصيدة الحديثة ولا يضيفه على الشعر الصوفي.

وهذا يقودنا إلى النظر في وصف الشاعر الصوفي وفي طبيعة هذا الوصف أيضا، فالشاعر الصوفي حين يصف، لا يصف ما هو معلوم، ومحسوس، بل يصف ما لا يمكن إدراكه، لذلك يأتي غموض لغته شكلا من أشكال الدلالات المعنوية للزمن المطلق المجسّد للذات الإلهية، والإقرار برمزية اللغة الصوفية وغلوّها في عالم التشفير، واللاوضوح، وهو ما يجعل

¹ - المصدر السابق، ص 177.

² - عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، ص 148.

اللغة عصية تجتاز السائد، وتخترق أفق الوعي الواحد لتفتح للتأويل مشارب كثيرة تتعدد بتعدد المعاني التي تتشكل وفقها القصيدة الصوفية، وما دام لغة الصوفي هي لغة باطنية، سرية، شأنها شأن جميع الأشياء السرية الباطنية لا يمكن فهمها بمنطق الظاهر، وإنما يجب فهمها بمنطقها هو منطق الباطن وحقائقه، وأبعاده¹ فإن الخوض في تحليل اللغة الصوفية بمنطق المعنى الواحد، أي بالمنطق الذي يجعل الدال يتجه صوب مدلول واحد ومنفرد، يبدو فيه العجز واللاجدوى ويجعل التأويل على ضرب واحد من جهة، وما يفقد اللغة الصوفية بعضاً من خصوصياتها وتميزها من جهة أخرى، حيث إن استبطان الوجود والبحث عن أسرار الباطن والذات هو أقصى ما تطمح التجربة الصوفية الوصول إليه، فإن هذا الهوس المعرفي يصبح مصدر قلق الشاعر الصوفي ومعضلة القارئ الذي يتيه في الدلالة التي لا تستقر على حال واحدة ولا تتبلور وفق منهج موحد ورؤية معلومة، لأن التجربة الصوفية ترمي إلى ملامسة عوالم الغيبيات، والتأمل في الوجود، وهو ما جعل الكتابة فيها تتجسد وفق رؤى مفارقة، ومشوشة للذهن، حيث كل شيء فيها يبدو رمزاً².

واللافت للانتباه هو أن الشاعر الصوفي يصف عند حدود وعينا واستيعابنا ولا يقوم بهذا إلا الشاعر المرتبط بالفكر، والعرف الصوفي الذي يقتضي التعامل مع كل ما يدرك³ وهذا يجعلنا نواجه لغة تخفي أكثر مما تستنطق، تعانق المسكوت عنه، لتثير الحس، وهذه اللغة لا تكون ملكاً إلا للمتصوفة ذلك أن الشعور الروحاني العفيف الذي يشعر به هؤلاء يحتم عليهم الكتابة بلغة تتجاوز المحدد والظاهر إلى اللامتناهي من المعاني والدلالات، والأسرار، وفي كثير من الأحيان تعجز اللغة أمام ما يمر به الصوفي ويريد التعبير عنه على أن هذا العجز عن الكشف والبوح هو ما يجعلها لغة شعرية برمزياتها وبمعانقتها الغموض والأفق يضيق باللفظ،

¹ - أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ط95، دار العودة، بيروت، لبنان، ج2، 1982، ص3.

² - المرجع نفسه، ص3، 4.

³ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ط1، دار الكتاب الجديد، مصر، 2020م، ص87.

ويمتد ليشمل أفق، وفضاء أرحب من الدلالات والمعاني المتداخلة والمتشابكة في الوقت ذاته¹. وقد تدعونا هذه المفاهيم إلى الإقرار بحقيقة لا يمكن التغاضي عنها هي أن اللغة الصوفية لا تأخذ منحى صوفياً إلا إذا كانت شاملة على جملة من الرموز، والعلامات تخفي أكثر مما تكشف وتداري معاني كثيفة تصب كلها في عوالم الباطن والوجود وهذا الإغراق في الرمز هو الذي يمثل جوهر اللغة الصوفية وهو في ذات الحال يمنحها شعريتها².

ومن هنا يتبادر إلى ذهننا التساؤل عن كثافة الرمز في الشعر الصوفي واكتنافه بالغموض، وكيفية إصرار الشاعر الصوفي على استلهام طاقة الرمز التي تجعل من لغته سلسلة من الإيماءات، والإشارات، تحرك خيال المتلقي للبحث عن الدلالة المفقودة لتزج به بعد ذلك في متاهة المعنى. والإجابة التي تشفع لسؤالنا لجوء الصوفي إلى الغموض وإخفائه المعنى ما هو إلا إثبات للذات، وتجسيد للحضور لأن اللغة لا تسعف الصوفي ولا تستوعب حالاته الروحانية العميقة ولا تستطيع أيضاً أن تُلمَّ بما يمر به من قلق ونزاع مع الذات، فهي هنا تساعد الدلالة على الإنفتاح لترتسم وفق حدود المحتمل والممكن، دون أن تؤكد حقيقة ثابتة أو تؤطر الدلالة ضمن معنى واحد، ومحدد يسهل الاعتماد عليه لأنها هي في جوهرها لغة مشفرة، ومغرقة في الرمز والإشارة فما لا يمكن أن يوصف أو يعبر عنه بالكلام، تمكّن الإشارة إليه رمزاً³.

2- دواعي استعمال الرمز:

يتجه الأدب الصوفي إتجاهاً رمزياً في معالجة الظواهر الكونية، وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون من أهل التصوف. فالصوفي يحمل في داخله رؤى مفادها أن ظواهر الأشياء هي انعكاسات لبواطنها، وأقنعة لجواهرها، ولا يخترق تلك الأقنعة سوى

¹ - المصدر السابق، ص 86، 87.

² - المصدر السابق، ص 90.

³ - جودة عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ط1، ص87.

البصيرة الثاقبة التي يغذيها الذوق والإلهام¹. أما التجربة الصوفية فتدفع الشاعر إلى اللجوء إلى الرموز فيستعين بالكلمات التي ترمي بصورة غير مباشرة، وغير واضحة، إلى المعنى المقصود، والتجربة الصوفية غامضة في حد ذاتها لا يمكن التعبير عنها تعبيراً صافياً مباشراً والرموز هي أطوع للشاعر من الكلمات الجامدة، ذات المدلول المحدد المعين، للتعبير عن تلك النفحات التي تهب على قلبه فتدركها بصيرته ولا يستوعبها عقله، فلا غنى إذا عن الرمز وما يلائمه من إشارة وتلويح وكناية للتعبير عن معانٍ باطنة لا يدركها سوى صاحب الذوق ومن ألف التصوف ونزعاته².

وما هو واضح في بواطن الكتب التراثية أن الصوفيين عاشوا في عالم روحي غريب عن الحياة الاجتماعية المعهودة، فليس من الغريب أن يبتدعوا لأنفسهم مصطلحات خاصة بهم ومفاهيم غير مألوفة وألفاظ ذات طابع رمزي إيمائي.

ويتضح مما سبق أن التعبير الملتوي، والمعنى المتموج، المبهم أقرب إلى نفس الصوفي، وأكثر محاكاة لقلبه وعواطفه. وما لاحظناه أيضاً من خلال مصادر التصوف أن الشاعر الصوفي لم يستق كل مصطلحاته من معجم واحد بل استقى من الغزل الشعري الكثير من ألفاظه وتعابيره كما أنه أحيا النمط العذري من الشعر، واختار المرأة لتكون وسيطاً للتعبير عن المحبة الإلهية في الشعر، ولتكون أيضاً رمزاً اعتبارياً للحق يتداوله الصوفية في شعرهم. وقد لمسنا ذلك في معاتبة الحق "لأبي سعيد الخراز"، في الرؤيا، لكونه كنى عنه بليلي وسلمي، ومنذ ذلك الحين والرمز الأنثوي يؤول إلى هذه النتيجة³ باستثناء ما وجدناه عند ابن عربي حول الدلالات الرمزية المقيدة، لا المطلقة للنساء، في شرحه لديوان "ترجمان الأشواق"

¹ محمد كمال جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص 174.

² ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ط2، تعليق، أبو العلا عفيفي، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1980م، ص 15.

* يقول سراج الدين المخزومي، واصفاً كلام محي الدين ابن عربي: وذلك أن كلام ابن عربي تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط، وحذف وإضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة (المصدر نفسه، ص 16).

³ المصدر نفسه، ص 17.

فقد كان إلى جانب عنايته بالدلالات الرمزية المقيدة، يحلّ بنيتها الأنتوية، أرجعها إلى أصل علوي يُعدُّ التجليّ الأول أو التعيّن الأول¹ للحق تعالى الذي من شأنه قبول الكثرة والتعيّنات وهو المظهر للممكنات بالحقيقة المحمدية، التي فاض عنها كلُّ ما في الوجود².

2-1- جدلية العلاقة بين الشعر الصوفي والشعر الرمزي:

ليس من الصعب على الباحث أن يستنتج أن بين النزعة الروحية في الشعر الصوفي، والنزعة الرمزية في الشعر صلة قرابة³ ففي كليهما محاولة انطلاق نحو ما هو لا واقعي يسمو بالنفس الإنسانية إلى فضاء أعلى لا تحده حدود، يكتفه الغموض، وما صرخات الرمزيين في الابتعاد عن الواقع المادي إلا ترجيعاً لصدى زفرات المتصوفين وما تحمله من نفور من الواقع المادي* . ويتجلى في كلتا النزعتين صراع دائم بين الحقيقة والوهم، وبين الفناء وحلم الخلود الروحي⁴.

فالشعراء الصوفيون، والرمزيون من الشعراء على السواء يصارعون قوى الحقيقة لينطلقوا بعد ذلك من حدودها إلى الأفق⁵ فالقناة الأولى متعطشة إلى الإتحاد بالذات الإلهية والثانية تحاول اختراق حجب اللانهاية الغامضة والشعر في كلتا النزعتين الصوفية والرمزية ثمرة نوبة من نوبات النشوة الروحية المحفوفة بالإبهام والغموض يعانيتها الشاعر الرمزي، والشاعر الصوفي على السواء. يقول أحمد حسن الزيات: "إذن ما الذي جعل الرمزية مذهباً مستقلاً له أتباعه"⁶.

¹ - ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، ج2، ص329.

² - ابن عربي، محي الدين محمد بن علي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر، 1954، ص 38، 40، 41، 44، 45.

³ - مصطفى عبد اللطيف السحرتي، الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث، مطبعة المقتطف، مصر، 1948م، ص11. * يذكر عدنان الذهبي في مقاله "تعريف الرمزية" إن الرمزية كالمواجيد الصوفية لا يعرفها إلا من عاناها وبالتالي لا يستطيع أن يشرحها إلا من تذوقها.

⁴ - المرجع نفسه، ص13.

⁵ - المرجع نفسه، ص126.

⁶ - المرجع نفسه، ص 11، 12.

وتأسيساً على ما سبق نقول إن في النمطين، الشعر الرمزي والصوفي رموز وصور رمزية، غير أن مدلول الرمز وغرضه يختلف في كلا النمطين، فالرمز في الشعر الصوفي ينطبق عليه تحديد الرمز الأولي الضيق، الذي كان في الأصل عبارة أو لفظة أو صورة تؤدي غير معناها الحقيقي، فهو بصورة عامة أنواع الكنايات والاستعارات والتشابه الغامضة وما يماثلها من الصور البيانية التي ينوب فيها التعبير المجازي عن المعنى الحقيقي، والإشارة والتلويح عن التصريح الواضح¹.

2-2- الرمز الصوفي وسيلة، والرمز في الشعر الرمزي إبداع فني:

إن الرمز الصوفي وسيلة لا غاية، يحقق رغبة من رغبات النزعة الرمزية في جعل القارئ يتمتع بلذة اكتشاف المعنى، أو استيحائه².

أما الرمز في الشعر الرمزي فهو يلوح بالمعنى حتى وإن حجب بعضه فهو بذلك فني بالدرجة الأولى، يوحى، ويوظف ذوق السامع ويحلق بالمتذوق في أجواء الخيال، ويصور الصور المتوهجة المثيرة³ كما أنه منبع الفن في القصيدة، أو هو نقطة انطلاق الفن منهما، ولذا فما على ما يتضمنه من إبهام يدع للذوق فرجة اجتلاء المعنى واستيحائه، وللخيال أفق رحب للانسراح، والتخليق، وللشعور حافزاً للانتقاد⁴، وهذا يعني أن الشاعر الرمزي فنان يتوخى الفن والجمال في شعره، أما الشاعر الصوفي فلم يعتق شعره من طابع المذهبية وما يفرضه عليه من معان، وصور، ونزعة، واصطلاحات خاصة.

3- طابع الغموض في الشعر الصوفي:

يُطبع كل من الشعر الصوفي، والشعر الرمزي بطابع الغموض، ولكن هذا الغموض يختلف باختلاف نمطين:

¹ -Hegel, George Wilhelm Friedrich. Esthetique Tome II. Paris, 1944, p 22.

² -عجلاني منير، نظرات في الشعر الرمزي، مجلة الثقافة الدمشقية، العدد 4، ص464.

³ -عزقول كريم، مقدمة أبعاد، المركز العربي للأبحاث، دار نوفل، بيروت، لبنان، 1997م، ص89.

⁴ -بشر فارس، مفرق الطريق، ط1، دار المعارف، مصر، 1938، ص291.

- لغموض الشعر الصوفي أسباب عدة منها ما يتصل بطبيعة التجربة الصوفية الذاتية الغامضة، ومنها ما هو اضطهاد بعض العلماء والحكام للعقيدة الصوفية، مما دفع الصوفيين إلى الأخذ بالتقى، وتعتمد ألفاظا غامضة تحمل مدلولاً صوفياً خاصاً. أما الغموض في الرمزية فهو فني بالدرجة الأولى، تتجلى من خلاله معانٍ مختلفة باختلاف البصائر والأذواق¹.

وقد أشار إلى ذلك الباحث "منير العجلاني" في معرض حديثه عن غموض الشعر الرمزي قائلاً: "شاعر الرمز يخلع روحه على الأشياء، ويحجب عليك أنت، لتتذوق شعره، وتتفهمه من خلال روحه، ومن خلال عبقريته، من خلال شاعريته التي لا تشبه شاعرية الآخرين².

3-1- أنماط الغموض في الشعر الصوفي:

الغموض سمة يشترك فيها كل من الشعر الصوفي والشعر الرمزي والاختلاف يكون من حيث السبب والمسبب والنتيجة، ذلك أن في النمط الأول يُحمّل الشاعر على التوظيف المتعمد للألفاظ المشفرة، وفي النمط الثاني يستفز الشاعر إلى إزاحة الضباب عن المعنى الذي يرمي إليه³.

3-1-1- الغموض ناتج عن نزعة فنية في تصوير المعنى:

لم يكن الغموض من أهداف الرمزيين، ولكنه جاء نتيجة مباشرة لنزعة فنية عُرفوا بها في تصوير المعنى تصويراً متموجاً⁴ أما الشواهد على ذلك فكثيرة سواء في دواوين الشعر الصوفي أم في دواوين شعراء الرمز.

وقد نضطر إلى استجلاء وجوه الاختلاف بين هذين النمطين، تنحصر في ناحيتين مختلفتين يتعلقان بالأسلوب، وطريقة التعبير. أولهما الموسيقى، والإيقاع اللفظي، حيث عوّل الرمزيون على الموسيقى والإيقاع الشعري، وذهب بعضهم إلى أن الموسيقى هي

¹- المصدر السابق، ص 201.

²- عجلاني منير، نظرات في الشعر الرمزي، العدد 4، ص 457.

³- المرجع نفسه، ص 457.

⁴- أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة، دار الرسالة، مصر سنة 1945، ص 159.

العنصر الأول الذي يطبع الشعر. ولذا تميز الشعر الرمزي بصورة يكسوها الإيقاع اللفظي الذي يعمل على إحياء المعنى، أو يشارك في تصويره¹ وهذا ما يفتقر إليه الشعر الصوفي بصورة عامة.

ومن هنا يتضح لنا النص الشعري الصوفي باعتباره اكتناه للإشكاليات البارزة والتناقضات الأساسية في الوجود الإنساني، وأن آليات تشكل النص وحيويته تجسيد قوي لسعي الشاعر إلى خلق حلول للتناقضات الوجودية والاجتماعية وطبيعة الشعر الصوفي في الأصل يسترشد البنية الرمزية استرفاً أساسياً في دينامية اتحاد العاطفة بالرؤيا أو الصورة، هذا الاتحاد المفضي إلى فضاء فني ميتافيزيقي².

وقد أكد بعض الشعراء الأوروبيين أن للشعر الصوفي علاقة جدلية فائقة بالفلسفة، ولذلك جاءت عنايتهم بالخيال متقدمة وعدّوه الوسيلة التي تستفز الاستشراق الشعري والحدس المؤدي إلى الشفافية الميتافيزيقية، المتناغمة مع الإحساس بما يفرزه الوجود من تساؤلات³.

وما هو معروف أن أغلب قصائد الصوفية تتكئ على بناء رمزي يفضي إلى إغناء تجليات عرفانية، متناغمة بين المقدس والجميل وخاصة القصائد التي توظف الرمز الأنثوي يستكنه التغزل بالذات الإلهية.

4- أنماط الرمز في الشعر الصوفي:

لم يُتَح للنظام الرمزي في الشعر الصوفي أن ينتظم في تركيبية متكاملة بالنظر إلى المرموز إليه، إلا مع ابن عربي، فقد كانت الرموز من قبله تدور حول الرمز الأنثوي والرمز الخمري وما يدور

¹ – Mazade, Fernand, Anthologie des poètes Français (XIX siècle, la poésie symboliste, Verlaine et Rimband.), Paris, p39.

² – Ibid, p39.

³ – Ibid, p39.

في فلكيهما، وغالبا في سياق الإنشاد، والسماع¹ حيث كانت المعاني الرمزية تتخذ طابع الحركة والتواجد. وابن عربي واحد من قام بتأويل رمزي كامل في ديوانه شرح ترجمان الأشواق.

ففي شرح الديوان، تبدو مفرداته اللغوية عناصر وهمية تسبح في فضاءات الوجود الخيالي، محفوفة بما لا يتناهى من المظاهر، والصور والأشكال التي تلعب دور الوسيط بين كونها رمزا ظاهرا، وفي الوقت نفسه معنى مرموزا إليه من جهة كونه حقيقة أزلية مبطونة (ثلاثة وجوه في وجه واحد)². فالوجه الواحد يتجلى باعتباره وسيطا خياليا، لتجسد المعاني المجردة، ثم يتجلى باعتباره رمزا، وذلك من خلال مواصفاته ودوره الذي يقوم به في الوجود، ويتجلى باعتباره مرموزا إليه، وذلك بعد تجريده من المواصفات التي اكتسبها باعتبار الوجهين الأولين إنها رحلة رموز، تبدأ أولا من عالم المعاني المجردة³ بمعنى (الغيب) إلى عالم الحس الذي يساوي (الشهادة) ثم عودة إلى عالم المعاني المجردة (الغيب) مرة أخرى، ذلك أن رحلة العودة رحلة تكميلية، وليست عودة على الطريق نفسه التي سار عليها المعنى المجرد⁴.

وإذا كان نصف المحيط الأيمن لدائرة يمثل شكل سير المعنى المجرد من نقطة الصفر نزولا في مراتب الوجود الخيالي، حتى يصل إلى مرتبة أقصى عالم الشهادة، تجسد له، وهو نهاية نصف المحيط، فإن بداية نصف المحيط الأيسر يمثل بداية سير المعنى المجرد نفسه متلبسا

¹- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص69.

²- تتجلى الذات الإلهية عند ابن عربي في خمس مراتب، هي على التوالي:

المرتبة الأولى: صور الأعيان الثابتة وهي عالم المعاني

المرتبة الثانية: الأرواح المجردة

المرتبة الثالثة: عالم النفوس الناطقة

المرتبة الرابعة: عالم المثال أو عالم الخيال

المرتبة الخامسة: عالم الأجسام المادية أو عالم الحس.

- ينظر: محمد فريد وجدي، نقد كتاب الشعر الجاهلي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ت)، ص674.

³- المصدر نفسه، ص75.

⁴- المصدر نفسه، ص 80، 82.

بأقصى تجسّد له ليصعد إلى أعلى متخفّفاً من الصور حتى يصل إلى النقطة التي انطلق منها. وهذا الصعود لا يتمّ إلا بفعل الإنسان لا غير، فهو الوحيد القادر على استكمال نصف الدائرة، لأنه يُعدّ النظير الاعتباري للحق تعالى، فهو الخليفة المكلف. كما أن الرحلة بهذه الطريقة، تشير إلى أن انكشاف الألوهية ما تم عبر هذا النوع الإنساني إلا بغية التعريف بها¹. ولتدعيم هذه المفاهيم نرحل عبر ديوان "ترجمان الأشواق" الذي يقدم فيه صاحبه فلسفته في الرمز الشعري على متن الديوان يمكن تلخيصها في افتتاحية الديوان.

كُلَّمَا أَذْكَرُ مِنْ طَلَلٍ * أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَعَانٍ كُئَلِمَا²
 وَكَذَا السُّحْبُ إِذَا قَلْتُ بَكَتْ * وَكَذَا الزَّهْرُ إِذَا مَا ابْتَسَمَا
 أَوْ طَرِيقٌ أَوْ رَعُودٌ أَوْ صَبَاً * أَوْ رِيَاحٌ أَوْ جَنُوبٌ أَوْ سَمَا
 أَوْ طَرِيقٌ أَوْ عَقِيقٌ أَوْ نَقَاً * أَوْ جِبَالٌ أَوْ تَلَالٌ أَوْ رَمَاً
 أَوْ خَلِيلٌ أَوْ رَحِيلٌ أَوْ رُيَ * أَوْ رِيَاضٌ أَوْ غِيَاضٌ أَوْ حِمَاً
 أَوْ نِسَاءً كَاعِبَاتٌ نُهَدٌ * طَالَعَاتٌ كَشْمُوسٍ أَوْ دُمَاً
 كُلَّمَا أَذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى * ذَكَرَهُ أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَا
 مِنْهُ أَسْرَارٌ وَأَنْوَارٌ جَلَّتْ * أَوْ عَلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا
 صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلوِيَّةٌ * أَعْلَمْتُ أَنَّ لِصَدِيقِي قِدَمَاً

يشير ابن عربي من خلال هذه الأبيات إلى صور، ومشاهد، وكلمات، وضمائر تحمل في طياتها إشارات رمزية تؤول إلى حقائق إلهية، وتترّلات ربانية، وما لفت انتباهنا في ديوان ابن عربي طغيان رمز المرأة التي تُعدّ المكوّن الأساسي لقصائد الديوان، والبؤرة المركزية التي تستقطب كل ما سواها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عنصرى الأنوثة والجمال في المرأة، جعلها تنبؤاً مكانة رمزية عالية في الشعر الصوفي عامة، الأمر الذي سيدفعنا

¹ - فريد وجدي، نقد كتاب الشعر الجاهلي، ص 674.

² - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص 10.

إلى معالجة صورتها وأبعادها الرمزية، باعتبارها الموضوع الرمزي لحال المحبة، هذا فضلا عن صورة الخمرة باعتبارها موضوع حال السكر ورمزها يُعتبر موازيا لرمز المرأة.

ولتوضيح ما سبق ندرج بعض المعاني الرمزية للمرأة ذكرت في الديوان باسمها مباشرة وبوصف من أوصافها¹.

الرمز الظاهر	الرموز إليه/الباطن	علاقة المشابهة	الصفحة
فاتكة الألاحظ	حكمة إلهية	الجمال، والصفاء والتلذذ	15
الدُّمى + سلمى	نكتة إلهية	الجمال، والاتصال والالتذاذ	82 ، 25
سلمى، لبنى الضمير في غادروني	حقائق إلهية	الجمال، والاتصال والالتذاذ	23
الطفلة اللعوب	الروحانيات الملكية	اللطيف والجمال	57
الحسان	حكمة علوية إلهية أو قدسية	تخصيص الجمال واللطافة اشتناق ديني	80 – 79
الأحبة	حكم من مقام المشاهدة والرؤية	حديث (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه)	91
المائلات عواظفا	الأسماء الإلهية	الميل والتوجه	114
الناعمات مجردا	النعوت الإلهية اكتساب العلوم من حاسة اللمس في حضرة المثال والتخيّل	الميل والتوجه	123
		رهافة اللمس	124

¹ - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص 20.

الصفحة	علاقة المشابهة	المرموز إليه/الباطن	الرمز الظاهر
130	النفور وعدم الألفة	معارف لم تألفها النفوس	الظباء
150	العُجمة	حكمة عجمية، عيسوية وابراهيمية	بنيّة فارسية
	العُجمة، ديني (قرآن)	معرفة محمدية وإن كان أصلها أعجميا، فإن الله يقول لما ذكر الأنبياء في القرآن ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾	بنت فارسية
160			
168	الجمال واللطافة	حكمة علوية	لمياء
66	الحسن والجمال	الصورة الذاتية	الفتاة الحسناء
193	جمالية مكانية	مرتبة محمدية	لطبية ظبي

4-1- الرمز الأنثوي في الشعر الصوفي:

اتخذ الصوفية من الأنثى رمزا موحيا دالا على الحب الإلهي فحاولوا التأليف فيها، فالأنثى تمثل رمزا من رموز الجمال المطلق، ودلالة تغلب عليها معاني الجمال، واللطافة، والحكمة، والأسرار المتلبسة بألطف عناصر الحس كالملائكة المشكلة من النور²، وأول ما استرعى اهتمامنا في صياغات صورة المرأة غيابها الفيزيائي شبه التام من الأشعار الصوفية المؤلفة، أو تلك التي تم اختيارها من الشعر العربي، ولاسيما العذري منه، وتعليل ذلك قد يبدو في رغبة الصوفي في إحلال الأثر العاطفي بديلا عن المظهر الخارجي لعلاقة المحبة الإنسانية، وهو وإن كان إلهيا في حبه، إلا أنه لا يستطيع أن ينسلخ عن عواطفه البشرية الأكثر صفاءً،

¹ - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص 12، 13.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 324.

وتعاليا، التي تشكّل وسيطا بين مذاق المحبة البشرية، ومذاق المحبة الإلهية، لأن العاطفة الصوفية تكون حلقة وصل بين ما هو نازل من السماء، وما هو صاعد من الأرض، إذ ليس من اليسير على الصوفي في محيط مسيِّج بنصوص دينية محكمة وعادات متوارثة، أن يلجأ منذ اللحظة الأولى إلى تنصيب العنصر الأنتوي معادلا رمزيا، اعتباريا للحق أو المحبة الإلهية وهذا الأمر يبدو في غاية الوضوح إذا ما قارناه بالصياغات الأولى لصورة المرأة الرمزية، بداية مع رابعة العدوية التي وجّهت خطابها الحبي لله تعالى مباشرة¹، وبقي هذا الأسلوب البوحيّ متداولاً فيما بعد إلى جانب الأسلوب الرمزي، إلى أن غلب الأسلوب الأخير، واستقرت ملامحه في نهاية القرن السادس الهجري حيث أصبح بعد ذلك تقليداً².

وإن اختيار السري السقّطي (ت251) أبياتا رأى فيها أنها لسان حاله في المحبة الإلهية³، وإرسالها إلى تلميذه الجنيد (ت297) خير دليل، وخير من سبع مائة قصة، حسب قوله.

- ولمّا ادّعيْتُ الحُبَّ قالت كذّبْتَنِي * فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا ؟
 فما الحُبُّ حتّى يَلصَقُ القلبُ بالحشا * وتذبل حتّى لا تجيبَ المناديا
 وتَنحَلَّ حتّى لا يُبقي لك الهوى * سوى مُقلّةٍ تبكي بها أو تتاجيا⁴

فقال هذه الأبيات يظهر صوته من وراء حجاب، ونعرف أنه مؤنث، ولو قمنا بتذكير صيغة المتكلم فيها، واعتبرناها مخاطبة من مخاطبات الحق على لسان الحال. لما أحسنا بعمق المعنى المراد، ذلك أن الموطن الأرضي المحكوم بقوانين المادة بما في ذلك صورة التعبير اللغوي، لا بد أن يتخذ منه الصوفي قاعدة ينطلق منها إلى آفاق الموطن الروحي العلوي⁵، بالنظر إلى التجربة

¹ - المصدر السابق، ص325.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص325.

³ - المصدر نفسه، ص324.

⁴ - المصدر نفسه، ص324.

⁵ - المصدر نفسه، ص325.

الصوفية، وهذا الانطلاق في حد ذاته مؤقت، لا يلبث أن يعود إلى الأرض الموقع الأصل. وإذا كان هذا الافتراض صحيحا فإن تجربة المحبة الإنسانية، باعتبارها أصلا في الموطن الأرضي، تقوم بأداء دور البديل، الذي يحمل أنواق المحبة الإلهية، على أن السؤال الذي يثار متعلق باختيار الصوفي للنمط العزري من الشعر، ونقله إلى النمط الأسمى عاطفيا ووجدانيا¹.

لكن ما يجب ملاحظته هنا، أن التجربة الصوفية توحى بانكشاف روعي يطغى على الحضور المادي للأشياء، وقد يكون انكشافا مؤقتا، فعند عودة الصوفي إلى حضوره المادي فإنه يعود محملا بمعرفة جديدة، معرفة من شأنها أن تخفض من حدة المادة وتقلها، واختيار الصوفي للنمط الشعري الأكثر سماوا يعكس تأثيره بالمعرفة الجديدة التي خلفتها تجربته الروحية.

ولا يهمنا إطلاق حكم قيمي على منظومة ابن عربي الفلسفية، بقدر ما يعيننا تلمس انسجام قراءته التطبيقية على الشعر، وقد بدا لنا أنه أخضع نصوصه الشعرية باعتبارها تركيبية لغوية موازية لعالم الشهادة، لمنظومته الفلسفية التي تعالج كيفية انكشاف الألوهة عبر وسيط خيالي²، فإذا ما نظرنا إليه نظرة إجمالية قلنا: هو كل ما عدا الحق، أما إذا ما نظرنا إليه نظرة تفصيلية قلنا: إنه مقسم إلى مراتب وعوالم. وإن من شأن هذا الوسيط أن يحتفظ بتعالى الألوهة، وغناها المطلق عن العالمين، وفي الوقت نفسه، من شأنه أن يجعلها محايدة لكل ذرة من ذرات الوجود، وهكذا يكون الجمع بين الضدين. كما يُروى عن أبي سعيد الخراز (ت277هـ) حينما سُئل: كيف عرفت الله؟ فأجاب: بجمعه بين الضدين³.

فالخيال هو مرآة الحق الكبرى، وإن كان خيالا إلا أنه حق وهكذا تتجلى ثنائية الظاهر والباطن، وهما وإن كانا متغايرين، إلا أنهما في الحقيقة أمر واحد، متغايران تغايرا اعتباريا تقتضيه طبيعة المعرفة بالله⁴، وإلا فكيف السبيل إلى معرفته. وتأسيسا على هذا فإن كلمات الله تعالى هي كنزه

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص325.

² - المصدر نفسه، ص325.

³ - المصدر نفسه، ص153.

⁴ - المصدر نفسه، ص154.

اللامتناهي الذي يتوالى ظهوره في الوجود ظهوراً مفارقاً، فلو قلنا إن الموجودات هي عين كنزه، نكون قد ألغينا عنصر المفارقة، ووقعنا في وحدة وجود مادية صرفة، لا تفرق بين الكون والمكوّن ولذلك كان اللجوء إلى إضفاء سمة الرمز على الموجودات، قصد الهروب من الواقع في مثل هذا الظرف، لأن الرمز وإن كان محمولاً بالمرموز إليه إلا أنه يظلُّ مفارقاً له¹.

ويبقى أن نقول إن الرمز يُطلق على التعبير الحسي الذي يستعمله الصوفية ويريدون من ورائه المعاني الإلهية، وقد ذكرنا وظيفة الرمز في ما جاء به الصوفيون من قصائد شعرية مؤكدين على جهود المفكرين القدامى والمحدثين في تفسير الرمز. مقسمين إياه إلى معنيين:

الأول: استعمال حسي يفيد إشارة إلى أمر لا يدركه الحس بالاعتماد على وجه الشبه بينهما. والثاني هو أعم، وأوسع يراد به مطلق الإشارة أو التعويض عن شيء بشيء آخر².

ولما كانت الأمور الإلهية والتجارب الصوفية الروحية لا يسمُّها الوصف ولا يأتي عليها البيان في أغلب الأحيان، كان من الطبيعي أن يعتمد الصوفية على أساليب غير مباشرة، ولا سيما على التعبير الأدبي الشائع كالعشق والحب للإعراب عما يختلج في ضمائرهم وإبراز ما يجول في عقولهم، وقلوبهم فكان من الطبيعي أن يعولوا على الإشارة وهي "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. استناداً إلى ما جاء به السراج الطوسي في اللّمع: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر بل يظفر به إلا أهله"³.

ولذلك كان الصوفية يؤثرون الإشارة، وعدم البوح خوفاً على أسرارهم من جهة، ولأن الإشارة تطلق الفكرة وتحررها على حين أن العبارة تقيدها.

وانطلاقاً من هذا المعنى فإن منهج الستر والإشارة حسب الصوفية يرتبط باتساع أفق المعرفة التي يصل إليها العارف ولا يجد في اللغة الوضعية العبارات الملائمة للتعبير عن هذه الحقائق، ومن ثم يضطر إلى الستر رافة بالعباد العاديين الذين لم يصلوا إلى هذه المعرفة.

¹ - المصدر السابق، ص 154.

² - Darmesteta et Thomas, Dictionnaire d'HatzFeld, Nouveau traité de psychologie, p23.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 337.

وما هو ملفت للانتباه أن المتصوفة هم في الغالب يؤثرون الكتمان خلافا للعزبيين، ويرون ذلك من باب الأدب، وحفظ السر، لأن السر لا "يكون مصونا بين العبد والحق سبحانه وتعالى في الأحوال"¹.

وقد ربط ابن عربي بين الإشارة والبعد المكاني ويُعد العلة²

البعد المكاني — المشير — والمشار إليه: لا يبلغه الصوت وتبلغه الإشارة

بُعد العلة — بمعنى أن يكون المشار إليه ذا صمم وفي هذه الحالة لا بد من استخدام الإشارة بدلا من العبارة، ولكن هذين البعدين يمكن أن نفسرهما بالمعنى الوجودي، والمعرفي، فالبعد المكاني هو المسافة الوجودية بين الربّ والعبد، والعلة هي النقص الذي لا يُمكن العبد من سماع كلمات الوجود، وبهذا المعنى يكون القرآن إشارة لحقائق الوجود، وحقائق الألوهة في حق البعيد والمعلول من البشر³.

أما العارفون فهم ليسوا بعيدين، كما أنهم ليست بهم علة مانعة تمنعهم من الاستماع إلى كلام الله في الوجود وفي القرآن الكريم معا⁴.

فالقرآن حسبهم لا يكون إشارة، وإنما يكون عبارة يفهمون كل إمكاناتهم المعنوية، وهذا يعني أن الرمز، والإشارة هما أساسا الكلام الإلهي للبعد القائم بين الله والإنسان من جهة، وبسبب العلة المانعة للإنسان العادي من فهم الكلام الإلهي وجودا، ونصا من جهة أخرى، والاعتبار هو الجواز من ظاهر ما يعطيه النصّ إلى باطنه المقصود، لأن الله ربط بكل صورة حسية روحا معنويا بتوجه إلهي عن حكم إسم رباني، والروح الإلهي المعنوي بهذه الصورة هو المسمّى في فكر الصوفية بالاعتبار في الباطن⁵، وقد وردت آيات قرآنية تحمل معنى الاعتبار، والعبارة، ففي قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁶ بمعنى جوزوا ما رأيتموه من الصور بأبصاركم

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 88.

² - ابن عربي محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 504.

³ - المصدر نفسه، ج 2، ص 504.

⁴ - المصدر نفسه، ج 1، ص 550.

⁵ - المصدر نفسه، ج 1، ص 550.

⁶ - سورة الحشر، الآية 2.

إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم، فهي أمر وحث على الاعتبار. نعتقد أن هذا باب أغفله العلماء، فمعنى الاعتبار عندهم أو حسبهم هو التعجب¹.

5- ظاهر العبارة وباطن الإشارة الرمزي:

5-1- العبارة لغة أهل الظاهر والإشارة لغة أهل الباطن:

قبل أن نخوض في إبراز الاختلاف الكائن بين العبارة والإشارة تفرض علينا طبيعة موضوعنا الإشارة إلى العلاقة بين هذين المصطلحين العبارة، والإشارة، فالعلاقة بينهما هي علاقة الظاهر بالباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها، من حيث هي لغة إلهية²، فإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيه قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معانٍ وجودية وإلهية، بمعنى الولوج إلى باطنها الروحي العميق. أما الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية، واللغة الإلهية، التي تتجلى في القرآن الكريم، كما تتجلى في الوجود³. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية دلالة عرفية، فإن دلالة اللغة الإلهية هي دلالة ذاتية على المستوى الوجودي، والمقصود من هذه العبارة، أن كلمات الله من حيث هي موجودات تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة في العدم، فتحدث المعاني في النفس بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها من وضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الإختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدل⁴.

وكذلك الشأن بالنسبة للقرآن الكريم، فإن دلالاته وإن خضعت في ظاهرها للعرف والتواطؤ فلأنها نزلت بلسان البشر، وأنها تدل في باطنها على حقائق وجودية، وإلهية، ولا تقوم بعلاقة

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص504.

² - المصدر نفسه، ج4، ص65.

³ - المصدر نفسه، ص65.

⁴ - المصدر نفسه، ص64.

بين الرمز، والمرموز إليه، أو الإشارة والعبارة، على الانفصال¹، فالظاهر يمثل الرمز الذي لا يمكن النفاذ إلى المرموز إليه (الباطن) إلا من خلاله، ولأن اللغة العادية ما هي إلا صدى للغة الإلهية أو مظهرها لها على المستوى الوجودي، وقد أثبت ذلك ابن عربي عندما أصرّ على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النص.

صفوة القول أن الفارق بين الظاهر والباطن، أو بين العبارة والإشارة فارق كفي لا كمي وما يوافق هذا المعنى عبارة "الإشارة أفصح من العبارة"². وهذا يقودنا إلى القول إن اللغة الإلهية وجودية كانت أم نصية، تبقى لغة إشارية، رمزية، وهذا ما ذهب إليه المتصوفة في اعتمادهم منهج الستر والإشارة في تعبيراتهم عن معارفهم، وأحوالهم. فاللغة العادية لا تستوعب بدلالاتها المعاني التي يتوصلون إليها معرفياً³، ومعنى هذا أن استخدام لفظ (الإشارة) في تفسير النص القرآني لا يعني تعارضاً بين التفسير والتأويل، أو بين الظاهر والباطن، ولكنه هو استخدام مصطلح يتوافق مع رمزية النص من جهة، ويتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى على أساس أنهم يقبلون لفظ الإشارة دلالة على التفسير الصوفي ويرفضون اعتباره تفسيراً لظاهر النص.

وتأسيساً على ما سبق فإن للنص القرآني دلالة مزدوجة: دلالاته على الكون استناداً إلى الآية الكريمة ﴿سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ﴾⁴ ودلالاته على المعرفة الباطنية التي يحصل عليها الصوفي في معرجه⁵، فالمعنى الظاهر الذي يفهمه علماء الرسوم هو دلالة القرآن على الكون، والظاهر، والإشارة، هي المعاني التي يفهمها المتصوفة دلالة على المعرفة الباطنية

¹ - المصدر السابق، ص 64.

² - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ص 269.

³ - المصدر نفسه، ص 296.

⁴ - سورة فصلت، آية 53.

⁵ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص 269.

التي ترى الوجود والنص معا؛ فمثل هذا التصور في اعتقادنا لا يتعارض مع الأصول التي انطلق منها الصوفية، أهمها الموازنة بين الإنسان والكون، أو الموازنة بينهما وبين الله، وهذه الدلالات المجتمعة تشكل أربعة مستويات.

إن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالوجود له ظاهر وهو ما ندركه بالحواس في حياتنا اليومية أو تجاربنا، له باطن وهي الأرواح التي تمسك هذه الصور¹ الحسية الظاهرة، وله حد وهو ما يميزه عن غيره من الموجودات، وله مطلع هو غايته، ونهايته. والإنسان كذلك له ظاهر هو صورته المُدرَكة بالحس، وله باطن هو روحه المدبرة لهذه الصورة، وله حد وهو ما يميزه عن الحيوان، والنبات، والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته، هذه المستويات بالكون والإنسان تنطبق على الله سبحانه وتعالى، أو على مرتبة الألوهة، فلها ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع يُعبر عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي الاسم الظاهر والباطن، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن، والحد والمطلع وهي - أيضا - مستويات النص القرآني². فما من شيء إلا وله ظاهر وباطن، وحد ومطلع، فالظاهر منه ما اتضحت صورته، والباطن، ما اتضح من خلال الصورة، والحد ما يميزه عن غيره والمطلع منه ما يعطينا الوصول إليه³.

نستنتج أن هذه الأمور تمثل الأسماء الإلهية الأربعة، الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن هو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود، والآخر بالعلم⁴.

وما لاحظناه أثناء الدراسة، أن العالم في مفهوم الصوفية ينقسم إلى عوالم أربعة، هي عالم الملك والشهادة وهو عالم الظاهر، وعالم الغيب والملكوت، وهو عالم الباطن، وعالم البرزخ

¹ - المصدر السابق، ص 269

² - المصدر السابق، ص 269.

³ - ابن عربي محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 411.

⁴ - المصدر نفسه، ج 1، ص 54.

والجبروت، وهو عالم الحدّ، وعالم الأسماء الإلهية وهو البرزخ المطلق، أو الخيال المطلق وهو عالم المطلق، وهذا التقسيم لمراتب العالم لا يقوم على الانفصال، فكل مرتبة من هذه المراتب الأربع ظاهر وباطن¹.

نستشف من خلال المعاني السابقة أن هناك تداخل بين مراتب الوجود والذي ينعكس حسب فهمنا، وتحليلنا على مستويات النص القرآني، أي إن هناك علاقة بين المستويات المذكورة، **الظاهر، الباطن، الحد والمطلع** فلا يمكن فصل مستوى عن آخر.

أما البشر في تصور ابن عربي، ينقسم معرفياً إلى أربعة أنواع تتوازي مع مراتب الوجود من جهة، ومع مستويات النص من جهة أخرى، فهناك رجال الظاهر، ورجال الباطن، ورجال الحدّ، ورجال المطلق²، ولا تقوم العلاقة بين البشر العارفين بمستوياتهم الأربعة وبين موضوع معرفتهم في الوجود والقرآن على الانفصال، والتميز بقدر ما تقوم على التداخل والتأثير المتبادل، فهؤلاء البشر العارفون، يستمدون معرفتهم الوجودية من أرواح هذه العوالم، ومن علوم الملائكة والأنبياء الذين يشرفون عليها وذلك عن طريق الاتصال من خلال المعراج الصوفي، كما أنهم يستطيعون فهم النص القرآني من خلال معرفتهم، والتأثير في هذه العوالم بهمهم. وهذا يفضي إلى أن هناك علاقة جدلية بين الفكر والنص³.

ولتدعيم هذه المعاني نستعين ببعض السور من القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾⁴ هؤلاء الرجال، هم رجال الظاهر

﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁵ ← هؤلاء الرجال هم رجال الباطن،

جلساء الحق تعالى، ولهم المشورة

¹ - المصدر السابق، ج4، ص411.

² - المصدر السابق، ج1، ص552.

³ - المصدر السابق، ج1، ص552.

⁴ - سورة الأحزاب، آية 23.

⁵ - سورة النور، آية 37.

قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾¹ ← هؤلاء الرجال هم رجال الحد، ليست لهم صفة.

قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾² ← هؤلاء هم رجال المطلع، رجال إذا دعاهم الحق يأتونه رجالا لسرعة الإجابة.

ومن خلال هذه الآيات نستنتج أن رجال الظاهر لهم التصرف في عالم الملك والشهادة، أما رجال الباطن فهم الذين يملكون التصرف في عالم الغيب والملكوت، ورجال الحد، لهم التصرف في عالم الأرواح، عالم البرزخ والجبروت، وهم رجال الأعراف، والأعراف حسب كتب التفسير، حاجز بين الجنة والنار، برزخ باطنه الرحمة، وظاهره العذاب، فهو حد بين دار السعداء، ودار الأشقياء، وهؤلاء الرجال هم أسعد الناس بمعرفة هذا السور، ولهم في كل حضرة دخول واستشراق³.

وهذه الموازة بين القرآن والوجود الإنساني تؤدي إلى تحرر العارف في فهمه النص القرآني من المعطيات اللغوية المباشرة، حيث يمكن له أن يرى القرآن، ويقراً فيه نفسه، ومعارفه، لأن الوجود يعني كلمات الله، والفارق بين الصوفي وغيره من العلماء يكمن في هذا الاتساع، في فهم الصوفي لمعنى الكلام الإلهي، بينما يُضيق الفقهاء مفهوم الكلام الإلهي، ويقتصرونه على النص القرآني⁴، فالكلام الإلهي يمتد في نظر الصوفي ليشمل إلى جانب الوجود كل كلام لفظي بغض النظر عن الناطق به، والكلام البشري مظهر للكلام الإلهي، فإن فهمه الفاهم طبقاً لمعطيات العرف والاصطلاح فإنه لم يفهم سوى ظاهره، وإن فهمه فهما إلهيا أدرك حقيقة هي أن الله هو المتكلم على كل لسان⁵.

¹ - سورة الأعراف، آية 46.

² - سورة الحج، آية 27.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص187.

* ينسب ابن عربي هذا التقسيم إلى شيخه أبي محمد عبد الله الشكاز حيث أورد نفس الآيات لكن بأكثر تفصيل.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص187، 188.

⁵ - المصدر نفسه، ج4، ص188.

صفوة القول أن الإشارة مجرد إحياء بالمعنى دون تحديد مقصود متعين كما يحدث في العبارة، وليس معنى ذلك أن العبارة الإلهية في النص القرآني تحدد المعنى تحديدا قاطعا، فالمقصود بالعبارة الإلهية إشارات ورموز لأنها نابعة من اللغة الإلهية التي تنظم الوجود والإنسان، فالرموز ليست مرادة لنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها، وموضعها من القرآن الكريم آيات الاعتبار كلها¹ والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾²، فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أجله في قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾³، فأما الزبد فيذهب هباء، فجعله كالباطل كما قال وزهق الباطل، وكذلك الإشارة والإيماء، قال تعالى لنبيه زكريا أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا، أي بالإشارة⁴.

فالرمز والإشارة هما أساسا الكلام الإلهي للعبد القائم بين الله والإنسان من جهة وبسبب العلة المانعة في الإنسان العادي من فهم الكلام الإلهي وجودًا ونصًا.

6- الصوفية والتعبير الرمزي الذاتي:

لقد أشرنا في الفصل الأول إلى مسألة الظاهر والباطن، ووضحنا كيف يكون الظاهر دليلا على الباطن، وطريقا إليه، وحافزا أيضا على استجلائه، واكتناهه، فالأشياء بظواهرها تبدو لنا ألغازا ينبغي لنا أن نبحث عن حلولها ورموزها يجدر بنا أن نبين ما تومئ إليه وتكشف عنه، ولا يوجد مذهبا بلغ ما بلغه مذهب ابن عربي في الاحتفاء بالرمز وفي إعلاء شأنه في ميدان الفكر. وهو واحد من هؤلاء الذين اعتمدوا على الرمز في أسلوب التعبير سواء أكان ذلك

¹ - المصدر السابق، ج4، ص161.

² - سورة الحشر، آية 21.

³ - سورة الرعد، آية 17.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص189.

في النثر أم الشعر، كما كان مذهبه قائماً على الرمز في جوانبه الواسعة، المتعددة. والمذاهب الرمزية في الآداب الأجنبية تبدو كلها شاحبة ذلك أن الرمز لا يمكن الفصل في معناه، ما يجعلنا نذكر مذهب ابن عربي الذي كان مستغلقاً في بعض المواطن استغلاق الرموز، فقد كان يدفع أحياناً إلى إيهام القول بوحدة الوجود، ولنظرية وحدة الوجود أشكال متفاوتة.

وما يمكن قوله في هذا السياق إن ابن عربي يرى الخالق على بعد من المخلوقات يساوي اللانهاية¹. فهو بعيد ومتعالٍ عنها من جهة الذات الأحادية المطلقة، قريب منها إلى حد أنه يندعم البعد بالنظر إلى الأسماء الحسنى المتجلية في المخلوقات، والمتحققة فيها².

يقول ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكيّة": «وأما الذات من حيث هي فلا اسم لها إذ ليست محل أثر ولا معلومة لأحد ولا ثم اسم يدل عليها معرى عن نسبة ولا بتمكين، فإن الأسماء للتعريف، والتمييز وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله فلا يعلم الله إلا الله، فالأسماء بنا ولنا ومدارها علينا وظهورها فينا وأحكامها عندنا وغاياتها إلينا وعباراتها عنا وبداياتها منا»³.

فَلَوْلَاهَا لَمَا كُنَّا * وَلَوْلَانَا لَمَا كَانَتْ
بِهَا بِنَا وَمَا بِنَا * كَمَا بَانَتْ وَمَا بَانَتْ
فَإِنْ خَفِيَتْ لَقَدْ جَلَّتْ * وَإِنْ ظَهَرَتْ لَقَدْ زَانَتْ

6-1- قوة التجربة الصوفية في معانيها الغامضة:

يتغنى الصوفي بتجربته إذا كان خارجاً من حاله يتحدث عنها ويصفها، غايته البحث عن حمى الذات بعد التنقيب عن السر أو سر السر. وكل حالة باطنية في النفس تحاول أن تمتد إلى الخارج بالحركة وأن تكتمل بهذا الامتداد، وهذا يعني أن الذات تفيض بالعواطف والمشاعر المتموجة من كل نوع ولكنها تتضمن ظواهر وأمورا عضوية مختلفة كالحركات

¹ - ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ط2، ص80.

² - المصدر نفسه، ص69، 70.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص69، 80.

الخارجية، مثل إفرازات الغدد في أحوال الغضب أو الرضى والارتياح والحب والكراهية¹، فكلما كان التأثير كبيرا تفاعلت جوانب النفس جميعها ولا شك أن التجربة الصوفية من أقوى التجارب التي عاشها أصحابها وأعنفها.

فلا غرو أن تهز تلك التجارب نفوس أصحابها، وأن يظهر هذا التأثير المتشابك، المركب في ضروب الأحوال والمقامات من جهة وفي ألوان التعبير الفكري الأدبي، الراقي من جهة أخرى. إذا عمد الصوفي إلى التعبير فلا بد له في تجربة ذوقية عميقة شديدة الاستحواذ على النفس من أن يحاول فيستنفذ طاقات الحرف كلها ويستنزف أنواع دلالات الكلمة، وتفاوت إيماءات اللفظ وتشعب طرق البيان معولا في ذلك على ثقافته، وعلى التراث الفكري والأدبي الذي انتهى إليه² وهذا يشير إلى أن الصوفي مضطر أن يجري على أساليب البيان المعروفة ويعزف على آلة موسيقية تحمل جرسا موسيقيا له وقع جميل على الأسماع والنفوس.

والملاحظ هنا أن الرمز يُطلق على التعبير، الحسي الذي يستعمله الصوفية ويريدون من ورائه المعاني الإلهية، وعلى كل تعبير لا تُقصد منه دلالاته المباشرة، وإنما تقصد من ورائه دلالات أخرى خفية، وقد ذكرنا مثل هذا الاتجاه في كلام ابن عربي الذي أوردناه سابقا، فلا يمكن أن يكون الرمز مخالفا لما اعتمده المفكرون المحدثون في تفسير الرمز.

يتضح مما سبق أن الشعر الصوفي يعبر عن تجربة عرفانية، ووجدانية تروم الخوض في حقائق الذات، والكشف عن المطلق اللامتناهي، فإنه مقابل ذلك يعد جزءا من الكتابة الإبداعية التي تثبت علاقاتها بالأدب، أين يصبح الشعر الصوفي شعرا إبداعيا يمتلك خصائص الأدب، ومقوماته الفنية، ويتجسد وفق تشكيلات لغوية، وبلاغية أسلوبية³. وهذا يحيلنا إلى البحث عن وضعية اللغة داخل الشعر الصوفي ثم معرفة آلية التلقي، وكيف يستشف غموضها وعدم إذعانها للدلالة الواحدة.

¹ - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ص36.

² - Darmester et Thomas, Dictionnaire d'HetzFeld, Nouveau traité de psychologie, p23

³ - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ص36.

6-2- وضعية اللغة داخل الشعر الصوفي وآلية التلقي:

يعيش الشاعر الصوفي تجربة من نوع خاص، ذات طبيعة مغايرة، حيث يروم "التحرر من قيود الواقع، ونواميس المؤلف، والارتقاء نحو مدارات الكمال المنشود¹ لهذا قد يتعامل مع اللغة بطريقة مفارقة، إذ لا تصبح عنده مجرد تجربة نظر وذوق، بل تجربة في الكتابة² وهذه السمة التي تغير الشعر الصوفي إلى تجربة في الكتابة، تترك الصوفي حريصا في تعامله مع اللغة، بحيث يسعى للعبث بنظامها القاموسي، وتفجير دلالاتها، ذلك أن التركيب العادي سيكون قاصرا عن تصوير حقيقة الشعور الصوفي وهنا تتحول التجربة الوجدانية إلى تجربة في المكاشفة الروحية، وتتحول القصيدة الصوفية بذلك إلى "حالة من الرواء المتأجج والتوتر الحميم اللذين يخلقان مناخا خصبا يكتفه الغموض وتكسوه العذوبة في آن واحد³.

وهذا لا يقف على لغة تمتاز بشعرية تظفر بخصوصية جمالية، فحسب وتؤسس لبنية تتحرف عن المؤلف، لترسم شبكة من العلاقات المتداخلة والمتشابكة حتى تقترب من المفارقة التي تصنع نسا جماليا قائما على التشكيل بل يعني أن اللغة الصوفية تنفرد بجملتها من الخصائص والمقومات تعمل على تحديد كيانها وتمييزها. وما يصنع هذا التميّز هو نزوعها إلى غموض الرؤية، أو المعنى الذي لا ينكشف على شيء واضح، بل يظهر، مضمرا ومبهما وقولنا اللغة الصوفية غامضة، يعني أنها تتصرف إلى التشفير، والترميز الذي يشكل جزءاً من طبيعتها⁴.

¹ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ط1، ص84.

² - المرجع نفسه، ص83.

³ - العلاق علي جعفر، الشعور والتلقي، دراسات نقدية، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2002م، ص179.

⁴ - المرجع نفسه، ص179.

6-3- الرمز تجسيد لتقنية الفعل الجمالي:

إذا كان الشاعر يستخدم الرمز ليجسد تقنية من تقنيات الفعل الجمالي، والبعد الدلالي على القصيدة، فإن الرمز عند الصوفي لا يمثل غاية جمالية فحسب بل هو حقيقة ملموسة تمنح اللغة الصوفية وجودها وكيونتها ولئن كان التصوف - في جوهره - هو حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً¹ فإن توظيف الرمز من قبل الشاعر الصوفي يصبح مسلكاً طبيعياً ينتهجه لتجسيد غموض المعنى من جهة، ولإثارة إشكالية اللغة من جهة أخرى، فهذه اللغة تأتي مفارقة للعادي والمألوف، وتتصرف إلى قول المسكوت عنه والمبهم، تتأسس على أبعاد رمزية وشحنات دلالية تتساق مع غموض النفس ومكابدتها للذات، لهذا فهي تتقدم، وتراجع تشتد وترتخي مشبعة بالدلالة تتشعب بما يحمله القلب وبما ينتبأ به الحدس².

وتأسيساً على ما سبق نقول إن اللغة الصوفية تفرز القوة والعنف في آن واحد، قوتها حين تجعل المعنى غامضاً لا ينفث إلا على حقول دلالية تبدو مستعصية على الفهم لا تقف على معنى واحد، ثابت، وعنفها حين تتوزع على مسافات التأويل، وما دام أنها تلامس الحدث الصوفي الذي يسعى فيه الشاعر لإبعاد صورة "الأنا" الظاهرة وإخلاء الطريق لانبثاق "الأنا" الحقيقية³ فإنها - بلا شك - ستكون لغة تتكشف على كل ما هو خفي وغير جليّ.

6-4- حضور اللغة وغيابها يكشف عن فضاء البوح وما يجول في الذات:

لعل رغبة الشاعر الصوفي في البحث عن المحسوس بعين الملموس أو الكشف عن الباطن وما يخفيه من أسرار⁴، هو ما جعل اللغة الصوفية عاجزة عن الكشف الصريح للمعنى،

¹ - التقطاراني أبو الوفاء الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط1، ص8.

² - العلاق علي جعفر، الدلالة المرئية، قراءات في شعرية القصيدة الحديثة، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2002م، ص20.

³ - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2002م، ص121.

⁴ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ط1، ص87.

ذلك أن التجربة الصوفية وما تتضمنه من تموجات وجدانية عنيفة قد يفوق مفردات اللغة ونظامها ونواميسها ويؤكد هذا ابن عربي بقوله: "فالكون مني ومنه فاعتبروا عبجاً"¹ وهنا يتجلى المعنى وضده أي أن فهم المعنى المنتظر هو أمر عوبص، لأن اللغة تمارس لعبة الحضور والغياب لتكشف عن فضاءات البوح المطلق وما يجول في الذات من خواطر وهي بذلك لا تختص بقضية التواصل، والتوصيل بالمعنى الواضح، بل الدافع الأساس هو التعبير عن معاناة من نوع خاص²، وتصبح تجلياً من تجليات لما يقال ولما لا يوصف، فما لا ينتهي لا يُعبر عنه إلا بما لا ينتهي³.

وعلى هذا الأساس فإن اللغة الصوفية تجعل الدلالة مفتحة ترتسم وفق حدود المحتمل والممكن دون أن تؤكد حقيقة ثابتة أو توظف الدلالة ضمن معنى، وحيد ومحدد يسهل الوثوق أو الاعتماد عليه، لأنها هي - في جوهرها - لغة مشفرة ومغرقة في الرمز والإشارة فما لا يمكن أن يوصف أو يعبر عنه بالكلام تمكّن الإشارة إليه رمزاً⁴.

والجزم برمزية اللغة الصوفية وعلوها في عالم التشفير واللاوضوح هو ما يجعل اللغة عصية تجتاز المألوف وتخترق أفق الوعي الواحد لتفتح للتأويل منافذ كثيرة تتعدد بتعدد المعاني التي تتشكل وفقها القصيدة الصوفية، وما دام اللغة الصوفية هي لغة باطنية، سرية، لا يمكن فهمها بمنطق الظاهر، وإنما يجب فهمها بمنطقها هي منطق الباطن، وحقائقه وأبعاده⁵.

أما الخوض في دراسة اللغة الصوفية بمنطق المعنى الواحد، يعني أن الدال يتجه ليعطينا مدلول واحد، ومنفرد وهذا يجعل التأويل على ضرب واحد. ذلك أن التجربة الصوفية تطمح الوصول إلى ما تخفيه الذات من أسرار⁶، لأن سموها يتمثل في ملامسة

¹ - أدونيس، الصوفية والسريالية، ط3، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص143.

² - المرجع نفسه، ص81.

³ - المرجع نفسه، ص23.

⁴ - أدونيس، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب تأصيل الأصول، ط3، ج2، ص95.

⁵ - المرجع نفسه، ص95.

⁶ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ص88.

عوامل الغيبيات، والتأمل في الوجود مؤلداً رؤى مشوشة للذهن، حيث كل شيء فيها يبدو رمزاً¹.

خلاصة القول هو أن الشاعر الصوفي حين يصف، فهو لا يصف ما هو معلوم ومحسوس، بل يصف ما لا يمكن إدراكه لذلك يأتي غموض لغته شكلاً من أشكال الدلالات المعنوية للزمن المطلق المُجسّد للذات الإلهية².

يقول عفيف الدين التلمساني³

غَدَا وَصَفُكُمْ لِلْحُسْنِ ذَاتَا فَشَمْسُكُمْ * بِكُمْ مِنْكُمْ فِيكُمْ لَهَا الشَّرْقُ وَالْغَرْبُ
تُحْرِكُهَا الْأَشْوَاقُ نَحْوَ جَمَالِكُمْ * فَتَمْنَعُهَا تِلْكَ الْمَهَابَةَ وَالْحُجُبُ
فَلَا هِيَ يَغْشَاهَا سُكُونٌ وَلَا تَرَى * سَبِيلًا لِيَا حَارَتِ فِدَارَتِ فَلَا تَنْبُو

والمعنى المستنبط من أبيات الشاعر هو محاولة وصف "الأنا" الباطنية الغائبة عن حدود وعينا، واستيعابنا، والتي لا يستطيع أن يعبر عنها إلا الشاعر المرتبط بالفكر والعُرف الصوفي الذي يقتضي التعامل مع كل ما يدرك ولا تحيط به الصفة⁴ وهنا نقول إننا في مواجهة لغة تخفي أكثر مما تستنطق، تعانق المسكوت عنه لتثير الحس وتوقظ الفكر الذي يدعو للبحث عن ما هو مضمّر خفيّ، وهذه اللغة لا تكون ملكاً إلا للمتصوفة، ذلك أن الشعور الروحاني العنيف الذي يشعر به هؤلاء يفرض عليهم الكتابة بلغة تتجاوز المحدد والظاهر إلى اللامتناهي من المعاني، والدلالات والأسرار⁵ وفي كثير من الأحيان تعجز

¹ - أدونيس، الثابت والمتحول، ص 95.

² - مروة متولي، حادثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، دار الأوتل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، مصر، 2008، ص 103، 104.

³ - عفيف الدين التلمساني الديوان، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2009، ج 1، ص 85.

⁴ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 81.

⁵ - مروة متولي، حادثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، ص 66.

اللغة أمام ما يمر به الصوفي، ويريد التعبير عنه، على أن هذا العجز عن الكشف والبوح هو ما يجعلها لغة شعرية برمزيته وبمعانقتها للغموض، ولأفق يضيق باللفظ، ويمتد ليشمل فضاء واسع من الدلالات والمعاني المتشابكة.

ثم يقول الشاعر عفيف الدين التلمساني في موضع آخر¹:

صَحَا السُّكَارَى وَسُكْرِي فَبِكَ دَامَ وَمَا * لِلسُّكْرِ مِنْ سَبَبٍ يُرَوَى وَلَا نَسَبُ
 قَدْ أَيَّسَ الصَّبْرَ وَالسَّلْوَانَ أَيَسْرُهُ * وَعَاقَبَ الصَّبَّ عَنْ آمَالِهِ الْوَصَبُ
 وَكُلَّمَا لَاحَ يَا دَمْعِي وَمَيْضُ سَنَى * تَهْمِي وَإِنْ هَبَّ يَا قَلْبِي صَبَا تَجِبُ

ما يلاحظ من خلال هذه الأبيات أنها انطوت على مصطلحات السكر، السكارى، سكري، تتعلق كلها بالخمير، ولا تحمل وصفا ماديا مألوفاً، وظاهرياً، فقد أضفى عليها الشاعر روحانية ووجدانية الصوفية، وهنا يتحول السكر ليشمل معاني أخرى، وإذا حاولنا أن نعطي قراءة تأويلية للفظ "السكر" التي وردت في الشعر نجد أنها تعكس حالة من حالات التعلق والهيام بالحبیب، على خلاف ورودها في الشعر الصوفي التي قد تتوزع عبر مسافات تأويلية عديدة، فهي تعبيراً عن الوصول إلى أقصى حالات المعرفة، كما قد يكون مصطلح السكر تجسيدا للحب الإلهي، أو نشوة الأرواح بالتوحيد الشهودي في عالم الذر².

وهذه المعاني لا يعرفها إلا الفكر الصوفي، فمعظم المصطلحات تُجسّد في مجملها الحب والإلهام، والوجد، والوجود، والشوق، والسكر... فتأتي في المقام الصوفي بوصف غير اعتيادي، تتسلخ من معناها المألوف لتحمل معاني روحانية وقيم وجدانية.

نصل في ختام هذا المبحث إلى تأكيد طبيعة اللغة الصوفية، التي لا يمكن أن تأخذ طابعا آخر بعيداً عن الغموض والإبهام، فهي لغة عصية ومتفردة بصعوبتها وغموضها الذي يوحى بالقلق،

¹ - عفيف الدين التلمساني الديوان، ص96.

² - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ص87.

والتشتت الذهني¹ وهذا يعني عدم القدرة على استيعاب معانيها ودلالاتها والوصول إلى أعماقها وحقائقها التي تتبني على دلالات لا تفرز إلا رموزا وإشارات، وهذه الإشارات لا تحمل تفرغا كاملا وكلها للمعنى الحقيقي، ذلك أن اللغة كنظام تبدو قاصرة أمام الحالة الروحية التي يعيشها الصوفي حيث إن معرفته أوسع من لغته² الأمر الذي يدعونا إلى الإقرار برمزية اللغة الصوفية وغلوها في فضاء التفسير، فهي منحى صوفيا تشتمل على جملة من الرموز والعلامات تُخفي أكثر مما تكشف، وتداري معاني كثيفة تصب كلها في عوالم الباطن والوجود، وهذا الإغراق في الرمز هو الذي يمثل جوهر اللغة الصوفية وهو في الوقت نفسه يمنحها شعريتها³.

وما يثير الجدل في كل هذا هو اكتناف الشعر الصوفي بالغموض، وإصرار الشاعر الصوفي على استلهاهم طاقة الرمز التي تجعل من لغته سلسلة من الإيماءات والإشارات تحرك خيالنا للبحث عن الدلالة المفقودة. ولئن كان اللجوء للغموض وإخفاء المعنى هو إثبات للذات وتجسيد للحضور، فالشعر الصوفي من حيث هو شعر تكسوه الأدبية قوته إن شئنا وميزته مرتبطة بعدم الإفصاح عن شيء وعدم التصريح به.

فحين تتسع الرؤيا، يتسع معها الحلم والشطح والإلهام لدى الصوفي، وتصبح حينئذ اللغة عاجزة عن احتواء كل هذا، وهنا تضيق هذه الألفاظ عن التعبير، وتتفجر اللغة، لتتحول إلى إشارات ورموز، ثم إلى أفلاك سابحة⁴ ويتحول معها التلقي إلى قراءات متعددة ومكثفة تُدخل التأويل في مساحات واسعة من الدلالة قد تصيب المعنى الصوفي المنشود كما قد لا تصيب⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 87.

² - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 145.

³ - الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 81، 82.

⁴ - النفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ط1، تحقيق، آرثر أربري، تقديم وتعليق، عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1985، ص 51.

⁵ - مروة متولي، حادثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، ص 66.

7- الرمز وآلية التلقي:

إن الإلغاء الذي مارسه المتلقي الرافض لأشكال الخطاب الصوفي التعبيرية مؤداه ما اصطلح عليه "الفتح اللغوي" حينما فهم على أساس الاستواء بين ظاهر الألفاظ، ومفاهيم الدعوة إلى الحلول بعد أن أنزل المتصوفة الله في خطابهم منزلة حسية، اقتضاها منطق البوح¹، ولما كانت قراءة المتلقي المعارض، قراءة تختص بظاهر اللفظ، دون باطنه، وتحوم حول الخطاب، فلا تأتيه من الداخل وكأنها تهتم بسياقه وتسطو على نسقه، فالخطاب الصوفي من هذه الوجهة ينطوي على توجه ضمني يفترض أن وضعية الإنتاج في صورته المنجزة تحقق وضعية تواصلية، والملاحظ أن التواصل يندم إلا في ظل تلك الإحالات التي تُعري اللغة من طابعها الرمزي، لتجعل المعنى في سياقه العام² وما لفت انتباهنا هو أن الحلاج ترك بصماته في الرّحم التي أنتجت خطاباً تلون بطابع فلسفي وتغذى من تصورات فكرية أساسها مقولة الحقيقة المحمدية، في وحدة الأديان، وفكرة الحلول والاتحاد، ما أدى بالمتلقي إلى رفض هذا الأفق الجديد.

يقول الحلاج ممتطياً فكرة الحلول والاتحاد³:

جَبَلَتْ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا * يَجِبُلُ الْعَبْرُ بِالْمِسْكِ الْفَتَقُ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي * فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا تَفْتَرِقُ

عبر الحلاج من خلال هذين البيتين عن معاني فكرة الحلول والاتحاد⁴، لكن السؤال الذي نطرحه هو إن كان الحلاج يريد الوصول إلى هدف معين من خلال تصور معين، وقد وضع

¹ بلعلی آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص30.

² ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، 1997، ص153.

³ بلعلی آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط1، ص30.

⁴ الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، 1984، ص27.

الباحث " أمين يوسف عودة" هذا التساؤل الذي ظل يطرح في الدوائر النقدية قديما وحديثا قائلا¹: « ما يظهر في شعر الحلاج من معاني الحلول والإتحاد في حقيقة الأمر صدى لوحدة الشهود كان يلجّها الحلاج وأمثاله عند غلبة السكر والحال، وهي حالة وجدانية شعورية توحى لصاحبها أنه اتّحد مع المطلق، فإذا ما أراد التعبير عن هذه الحالة الشعورية سقط في قبضة اللغة الضيق². وعلى هذا الأساس أرغم الخطاب الصوفي الحلاجي قارئه على ممارسة العنف المضاد، ما أدى إلى أزمة في التواصل لأن المتصوفة لم يستطيعوا أن يقربوا المسافة الفاصلة بين القارئ والأفق الجديد الذي تحمله النصوص الصوفية، وذلك نظرا للمسافة التي تفصل الوضع التخيلي للمتصوف باعتباره باثًا والمتلقي المشمول إيديولوجيا وفنّيا بوضع تخيلي وأفق مغايرين، والسياق الذي يجمعهما كالسياق الذي يجمع الوهم بالواقع³. وفي هذا الإطار سعى المتصوفة لتقريب المسافة بين الباث بوصفه صاحب الرسالة، والقارئ باعتباره متلقيا، فعمدوا إلى التحاور معه عن طريق جملة من الاستعمالات اللغوية والإرشادات الفكرية التي تصدم المتلقي لجذتها وطرافتها⁴.

وما لاحظناه عند وقفنا على إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي أن هناك أفقين مغايرين، الأفق الأول هو أن الحلاج ضيق اللغة وأفصح عن العبارة وبسط الفكرة فلاقى نهاية مأساوية، كان فيها القاضي محقا بإقامة الحدّ على ما ظهر، والحلاج شهيدا على ما بطن، وبناءً على هذا التأسيس، فإن إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي مردّها الخلفية الإيديولوجية التي تحرك القارئ المستهجن، وتتم عن قصور في فعل التخيل لافتقاد القارئ المعارض آليات التأويل، وشفرات فك الخطاب الصوفي واختلاف الذوق ما أدى بابن عربي إلى دعوة المتصوفة قائلا: "إن عاشرتهم على ما هم عليه بعدت عن الحق، وإن عاشرتهم على ما أنت عليه قاتلوك،

¹ - عودة أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ط1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، الأردن، 1995، ص184.

² - المرجع نفسه، ص184.

³ - بلعلی آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص30.

⁴ - المبارك محمد، استقبال النص عند العرب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ص80.

فالستر أولى وأيسره أن تكون كائنا باننا¹، ولا يمكن المرور دون الإشارة إلى ضغوط التلقي المتبادلة بين أفقين مغايرين، يرى فيهما صاحب المجاهدات، والشهود والعرفان أن علاقة الهيام والحب بين الإنسان بوصفه محبا، والمولى عزّ وجلّ بوصفه محبوبا، إنما أدت إلى ميلاد المنظومة الترميزية للغة التي تمخضت عن رحم المنظومة الأدبية المألوفة².

7-1- كفاءة المرسل (الباث) في الإنجاز، وكفاءة (المتلقي) في التأويل:

يقتضي الرمز في اللغة الصوفية كفاءتين:

- كفاءة إنجازية لدى المرسل (الباث) وكفاءة تأويلية لدى المتلقي تنتشر بدورها إلى تفاعل إيجابي حينما يجد الرمز متلقيا يستطيع استكناه أغواره، وضخّ دماء جديدة في كيانه، ليظهر في حل دلالية جديدة تُضاف إلى حلله السابقة، كما قد تتجلى في تفاعل سلبي حينما يُستقبل الرمز بالإنكار من قبل من نعتوا بأهل "الرسوم" أو أهل "الغرة"³.

7-2- طبيعة التعبير الرمزي:

حينما نستقرئ مظاهر اللغة الشعرية الصوفية فإننا نراها تقوم في مجملها على ثنائية تقابلية بين ذات بيّنة هي ذات الشاعر الصوفي المُبدعة للنصّ والمتجسدة فيه بضمير المنكلم، وبين الذات المحبوبة وهي ذات الله سبحانه وتعالى التي وصف بها نفسه والتي نراها تستقر في ضمير الغائب تذكيرا أو تأنيثا، إفرادا أو جمعا. ذلك أن النصّ الشعري الصوفي يحافظ في جوهر سيرورته على جدلية الخفاء والتجليّ، سواء على مستوى الضمائر أو على مستوى التجربة نفسها⁴. ومن هنا ظهرت تلك الظاهرة اللغوية الأسلوبية في معظم المدونات الشعرية الصوفية فكانت هي الأساس الذي يقيم عليه الشاعر الصوفي بُنيانه اللغوي، ويُرسى عليه لبناته الفكرية، ويؤطر فيه نظرتَه للكون⁵.

¹ ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، (كتاب الفناء في المشاهدة)، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، (د ت)، ص3.

² المصدر نفسه، ص153.

³ ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص154.

⁴ عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ط2، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، 2009م، ص21.

⁵ سعيد شبيان، شعرية القصيدة الصوفية المعاصرة في الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر(2)، الجزائر، 2015/2014.

والإنتاج الشعري الصوفي لدى الصوفية يرتكز على مفهومهم للحب الإلهي، أخذين بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾¹

فالحب رابطة تربط العبد بربه، منشؤها الخالق الذي أحبه، حينما قال: يحبهم، فتقع الاستجابة منه، بدليل قوله جلّ في علاه: يحبونه، وعلى هذا الأساس "استطاع الشاعر الصوفي أن يرسى قاعدة الربط بين الخالق والمخلوق على أساس يحبهم ويحبونه"².

7-2-1- الحب آلية لغوية في التعبير الصوفي:

قد ذهب الصوفية في تجربتهم الصوفية إلى الإستقرار على مفهوم واحد ذلك أنهم "جعلوا من الحب ديناً، فنظروا إلى مختلف الأديان على أنها دين واحد تشترك في أصل واحد هو الحب، وتدعو الإنسان إلى ذلك الحب من خلال مخاطبة شيء واحد هو القلب"³.

فإذا ما سلكت سبيلها إلى الله جلّ وعلا فإنها إذ ذاك تتسلخ من ذاتها، فلا يكون حينئذ إلا الموضوع، ولا يظهر حديث الذات الصوفية إلا حديث ما يصدر عن الموضوع.

7-2-2- المظاهر التأملية الصوفية:

إن الفعل الأخلاقي، والسياسي، والديني هو المطيئة الأولى التي يبدأ منها العمل الشعري بالنسبة للشاعر الصوفي، فالخلوة، والسيّاحة وغيرها من دروب السالكين إلى الله تعالى، هي مظاهر تأملية صوفية أولاً ودينية ثانياً: صوفية لأن فيها مغالاة في تمرين النفس، وقمع الشهوات، ودينية لأن الله أمرنا بالتدبّر ومحاسبة النفس، دون أن ننزاح عن المجتمع انزياحاً كلياً وهذه المظاهر التأملية

¹ - سورة المائدة، الآية 54.

² - ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، ص 10.

³ - حلمي محمد مصطفى، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 130.

الصوفية هي العتبات الأولى الصانعة للخطاب الشعري الصوفي¹، فالعارف يبدأ بالتأمل في صنع الله الذي أتقن كل شيء، فهو جميل يحب الجمال ولكن الجمال يأبى البقاء مختفياً، لا تراه عينٌ، ولا يسعد به قلب، لذلك فكَّ عقاله، وحطمت أغلاله، وتجلّى في الكون بصورة كل جميل².

وما لفت انتباه الباحثة أن أغلب شعراء الصوفية اتخذوا من الشعر العذري ملجأً يعبرون به عن مواجيدهم الملتهبة، وأشواقهم المتقدة، فكان الكيان الذي يشفي غليلهم، ويروي ظمأهم، لما ينطوي عليه من رقة الشعور ورهافة النفس، وتهذيب اللسان من فاحش القول الذي استهوى شعراء الجاهلية ردحاً من الزمن.

وابن عربي واحد من هؤلاء الذين اتخذوا من الحب العذري ممارسة روحية، ومن الشعر العذري آلية لغوية³، متخذاً من تلك الممارسات طريقاً إلى الهيام بالله تعالى، رامراً إلى اللطائف الروحانية بصفات المرأة أو ما شاكلها من حسن مما يتصف به الطّبي من صفات تروق الإنسان في حال النظر إليه، وأثار التعبير الذي أحدثه ابن عربي وغيره من شعراء الصوفية حفيظة الفقهاء، لكون هذا الأسلوب يتنافى في تقديرهم - مع ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فراحوا يرمونهم بكلام لا يليق بمقامهم، وقد صرح ابن عربي بذلك في كتابه⁴: روح القدس في مناصحة النفس، بقوله: "إن أفراداً جهلةً مغرورون، لبسوا الثياب الرقيقة، وتناولوا المطاعم اللذيذة، طلبوا الفقه للرياء والسمعة كما لازموا المرء والجدال، فأخذوا يردون على أبناء الآخرة الذين اتقوا الله، فعلمهم من لدنه علماً، ثم إن حياتهم الدينية خالية تماماً من الحضور مع الله مليئة بالإدعاء، متحفزة دائماً إلى تحصيل الأجر في مقابل العمل"⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 134.

² - رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 92، 93.

³ - ابن عربي محي الدين، روح القدس في مناصحة النفس، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص 185، 186.

⁴ - المصدر نفسه، ص 186.

⁵ - المصدر نفسه، ص 187.

وردا على منتقدي ابن عربي الذين تساءلوا كيف يمكن لشيخ وقور مثل ابن عربي أن ينظم قصائد غزلية، وألفاظا شهوانية، يريد بها أسرار إلهية، ومعارف ربانية، شرع هذا الأخير في شرح ديوانه (ترجمان الأشواق) وأسمعه للفقهاء، والمنكرين منهم وقد تاب الذي أنكر قصائد ابن عربي من موقفه ورجع إلى الله تعالى¹.

وانطلاقا من هذا التحليل الذي قد يفضي إلى نتائج عدة منها ما جاء به الباحث كولن ولسون (Colin Wilson)² في كتابه الموسوم بـ (الشعر والصوفية) عن وظيفة الفن عامة والشعر خاصة باعتبار "أن الشعر والتأمل الديني متشابهان في أساسهما، فلهما نفس الهدف وما الفنّ كله سوى محاولة من الإنسان لامتلاك تثبيت التجربة كما يمكن إعادة خلقها، وأبسط أشكال الفن هو الفن الرومانسي.

ومن هنا فإن التجربة الصوفية تجربة تأخذ في الحسبان التأمل كبدية للإثارة الشعورية وبالتالي الشعورية، لأن الفن ينتمي إلى مستوى يختلف عن التجربة، هو التجربة التأملية³. والتجربة في الوعي الشعري الصوفي لا تعدو إلا أن تكون معاناة روحية وكشفا للحقيقة المحتجبة التي تلفّ الذات الإنسانية، ولذلك قال بيروك الشاعر: « إن صُوفيتي في أساسها هي النظر إلى الناس والأشياء لذاتهم - لا من حيث النفع ولا الجانب الأدبي ولا البشاعة، ولا أي شيء آخر لديهم - وإنما ككائنات مخلوقة »⁴.

وعلى هذا الأساس ركز ولسون كولن على فعل التأمل كممارسة قبلية ومطيّة كل فن يجعل الشعر الصوفي حلقة جوهرية تتشكل بواطنها من تأملين متقاربين، يجسدان فعل الذات البشرية من الداخل حيث تُعزى فضاءات التجربة الشعرية إلى حيز كوني دُنوي بالدرجة الأولى، وتُعزى في الجانب الآخر نواميس التجربة الصوفية إلى فضاء علوي قُدسي⁵.

¹ - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص 42.

² - كولن ولسون، الشعر والصوفية، ط2، ترجمة عمر الديراوي أبو حجلة، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1979، ص 51.

³ - روستيريفور هاملتون، الشعر والتأمل، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر، 1963، ص 214.

⁴ - المرجع نفسه، ص 156.

⁵ - المرجع نفسه، ص 156.

8- الحقيقة والمجاز في رؤى ابن عربي:

الرؤية هي النظر بالعين وبالقلب، والرؤيا ما يُروى في المنام، والجمع: رؤى¹، تقوم العلاقة بين طرفي الحقيقة والمجاز على توهم التضاد، قياساً على العلاقة بين الصدق والكذب، وهكذا اقترنت الحقيقة بالصدق واقترن المجاز بالكذب، واقتضى ذلك ضرورة، أن يتوجس النقاد خيفةً من المجاز، وأن يروا فيه ضرباً من اللعب بالخيال، وأن ينأوا عن الفكر حتى بلغ الأمر ببعضهم أن أنكر وروده في القرآن الكريم على ما في ذلك من شطط².

8-1- المجاز صورة من صور الحقيقة:

الظاهر أن العلاقة بين طرفي الحقيقة والمجاز ليست علاقة تضاد أبداً، فالمجاز ليس نقيض الحقيقة مثلما أن الكذب نقيض الصدق، وإنما هو صورة من صور الحقيقة، بل قد يكون أبلغ من الحقيقة، لأنه توكيد لها وتخيل، فهو يشخص الوجود، ويضفي عليه بعداً إنسانياً، ويتيح لعين القلب أن ترى من باطنه، ما تراه عين الحس من ظاهره، فهو إذن أولى بالتعبير عن جمحات الفكر، وومضات الشعور. والجاحظ واحد من الذين أنقذوا المجاز من وطأة الكذب، حيث أنكر انحصار الخبر بين طرفي الصدق والكذب، ونبه إلى أن من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب، ويلزم من هذا، أو كان ينبغي أن يلزم، السمو بالمجاز فوق الصدق والكذب، لأنه تخيل، والتخيل أداة لا توصف بصدق أو كذب، فهو يستلهم الممكن ليوضح الكائن أو يعيد إبداعه³.

ولعل التعبير الصوفي قد سما فوق التضاد عندما أثر الخيال للإفصاح عن صبواته ترافقه في ذلك اللغة التي لا تفتأ أن تتزاح عن الكائن إلى الممكن⁴، وقد تضع اللغة مصطلحا واحداً

¹ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط مادة (رأى).

² - بكري علاء الدين، الرمزية والتأويل في فكر ابن عربي، ط1، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1438، 2017م، ص126.

³ - المرجع نفسه، ص126، 127.

⁴ - المرجع نفسه، ص127.

لهما، وكأنها تشير إلى اتحادهما، كما في فعل رأى الذي يعني رؤية العين، ورؤية القلب، ورؤيا الحلم، وربما لم يكن في اللغة ما هو أدق في التعبير عن العرفان الصوفي من فعل الرؤية، لأنه فعل الوجود الأول؛ فإذا كان فعل رأى يفصح عن الكائن مما أبصره الإنسان من مظاهر الوجود فإنه يفصح أيضا عن الممكن معا إلى الحقيقة؛ وإن كانت اللغة تعبر عن الكائن بالحقيقة، وعن الممكن بالمجاز الذي هو خيال غايته الحقيقة¹.

وبناء على ما سبق هذا نستنتج أن الصوفي في رحلة عرفانه يتجاوز العين إلى القلب بالرؤية، والقلب إلى الحلم بالرؤيا، ثم يرجع من الحلم إلى القلب، ومن القلب إلى العين، وكأنه ينطلق من قيد الرؤية إلى إطلاق الرؤيا، وبعد أن يغتني من عالم الرؤيا لا يلبث أن يعود فينفرد بعالمه الأول عالم العين.

ومن هذا المنطلق تكون ماهية الرؤية والرؤيا واحدة ووسائلها متعددة، وهنا نستحضر قول الشيخ الحضرمي في مجلس من مجالس أبي سليمان المنطقي، فليلى هي العين والقلب والخيال، وهي الحق، والعارف إذ يمتلئ بالوجود يدركه إدراكًا كليًا تتجاوز فيه المدركات وتتألف، فهو يرى بالعين ما يعتقد به في القلب، أو يُخيل إليه في الحلم، ولذلك كان يعبر عن الحب الدنيوي، والعشق الإلهي بالمجاز عينه، دون أن يخلط بين الجمال الدنيوي والجمال الإلهي².

فإذا دققنا النظر في "رؤى" ابن عربي نلاحظ أنها رؤى مبدؤها العين والقلب، أو الحلم وحقيقتها الحدس الكلي بالوجود معبرًا عنه بالخيال، وزواج ابن "عربي" بالنجوم، ثم بالحروف في رؤياه الشهيرة إنما هو تخيل لما يشعر به من امتلاك العلوم العلوية، وعلوم الأسرار وما تتميز به الكواكب من خصائص، فقد عبّر بقوله: "رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها، فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة وروحانية، ثم لما كملت نكاح النجوم أعطيت الحروف نكحتها"³.

¹ - المصدر السابق، ص 127.

² - بامات حيدر، مجالي الإسلام، ترجمة عادل زعيتير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1956م، ص 348.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 08.

وبناء على هذه الرؤية نقول إن زواج ابن عربي بالنجوم مجاز حقيقته الشعور بنشوة كونية شاملة تسمو بصاحبها إلى عالم الماهيات، والزواج بالحروف هو سمو إلى عالم الأسرار، ورؤية ظاهر العرش الإلهي شعور مهيب بالإحاطة الشاكلة بالوجود¹، وسلام الطيور حالة وجد يتحد فيها القلب بمظاهر الوجود وكائناته، وتكليم ابنته في المهد تجاذبٌ قلبي عاطفي، أما أن يكون ذلك كله حقيقة فأمر لا يمكن التسليم به إلا إذا سلّمنا بسببية خاصة بابن عربي تعطل فيها طرفا العلة والمعلول الطبيعيان وسُخراً لإرادته ورؤاه.

ما نستخلصه من هذا التحليل أن هذه الرؤى، هي رؤى قلبية تعبر مجازيا عن فكر أو شعور فتبدو كأنها رؤى عينية، ولما توهم الصوفية كذب المجاز آثروا أن يجعلوها رؤى حقيقية، وهي حقيقية من حيث اعتقاد ابن عربي بأن ما في "الفصوص" يوافق ما جاء به النبي، بيد أنه لا يمكن أن يفهم بأنه تلقاه حقيقة².

ولتدعيم الفهم يأخذنا المقام إلى رواية أخرى من روايات ابن عربي التي تجعل مبدأه قائما على الرؤى، إذ إنه مرض في بداية نزوعه الصوفي مرضا شديدا كانت الحمى في تلك الأثناء تتتابه مصحوبة بتهاويل فظيعة مروعة عن عذاب الجحيم³ ورأى أنه أُغمي عليه وكان في عداد الموتى، قوما كريهي المنظر يريدون إذابته⁴ وهذه الحمى فجرت فيضا من الرؤى في خيال الصوفي الشاب، ولاسيما أنه شهد الكرامات التي صحبت موت أبيه، حيث بقي في موته على حال لا يُعرف أهو حي أم ميت، وتعلم الاتصال بأرواح الموتى⁵، ثم حُبِّبَ إليه الخلوة فكان يجلس على الأرض تحيط به المقابر، ويظل لساعات طوال مأخوذا بالوجد، هامسًا بأحاديث مسترسلة مع أرواح الموتى، ثم رأى في المنام أن النبي عليه الصلاة

¹ - المصدر السابق، ج1، ص08.

² - المصدر السابق، ج1، ص08.

³ - قاسم محمود، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، مصر، 1969، ص127.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص648.

⁵ - المصدر نفسه، ج4، ص648.

والسلام مسح بيده المباركة نخلة كانت قد مالت حتى سدت طريقا في إشبيلية فلما أصبح ذهب إلى النخلة فرآها مستقيمة¹.

وما لاحظناه من خلال هذه الرؤيا أن هناك بعدا إنسانيا، تمثل في النخلة التي اشتكت إلى النبي عليه الصلاة والسلام أن القوم يريدون قطعها، واستجاب النبي عليه الصلاة والسلام إلى شكواها بأن مسح عليها فقومها.

وهذا يعني أن ابن عربي وحدّ بين الرؤيا، والرؤية، والخيال عند ابن عربي، خيال غير مؤسس على الكذب، أي أن الرؤى تهبط من عالم البرزخ على حضرة الخيال لدى النائمين، أو الملهمين في حالة اليقظة².

وهي صادقة في ذاتها ولاسيما إذا كانت لا شعورية وهذا يأخذنا إلى الوقوف على مسألة الرؤيا والرؤية، إذ جعل ابن عربي الرؤيا أسمى من الرؤية على اليقين، والإدراك الخيالي أسمى مرتبة وأكثر يقينا من الإدراك الحسي³ ولا ينبغي هنا أن نفهم صدق الخيال على أنه إدراك ما لا يُدرك بالعين، فلولا الخيال لما أمر النبي عليه الصلاة والسلام أحداً بأن يعبد الله كأنه يراه، ذلك أن رؤية العبد الله بعين البصر مستحيلة ولكنها ليست مستحيلة بعين الخيال⁴.

نصل إلى القول أن المجاز يحمل الفكر إلى عالم المجردات أو الماهيات عبر الخيال، وهو بذلك صادق من حيث إدراك الماهيات وغير صادق من حيث إدراك الوقائع، فخيال العارف المستغرق في التأمل كأنه يرى الله من حيث الإحساس، ولكنه لا يراه من حيث الحسّ، فالوصول إلى الحقيقة عبر المجاز أكثر إقناعاً وأعظم إمتاعاً لأن العارف يتقرب إلى النفس

¹ - المصدر السابق، ج3، ص 58، 59.

² - المصدر السابق، ج3، ص 26، 31.

³ - قاسم محمود، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، ص88

⁴ - المرجع نفسه، ص8، 9.

بصور الحس التي هي أقرب عهدًا بها في إدراكها الأول قبل أن ترتقي إلى المجرد، فضلا عن أنه يشركُ الشعور بإدراك جمال الوجود¹.

فهذه الرؤى التي تمر كأنها وميض البرق يرفض ابن عربي أن تكون مجازًا، لأن المجاز في اعتقاده أعظم صور الحقيقة، فهو يُبقي الفكر كما يُبقي الشعور في نزوع دائم إلى رؤية الحقيقة في صورتها الخالدة².

9- التوظيف الرمزي وحدود اللغة الصوفية:

إن حدود اللغة وتحدياتها من أهم الوسائل التي وقف الشعراء عندها والمبدعون، وهي في التجارب الصوفية جليّة، وخاصة تلك التي تبدو دقيقة منها والتي يروم أصحابها التعبير عنها والبوح بما يعانون، إذ لم يعد بإمكان اللغة العادية أن تصور الدقائق الصوفية التي يريد أهل الطريق البوح بها، وتفاقم ذلك الإشكال التعبيري حتى تأزم³.

وقد أثبت بعض النقاد أن الحلاج مثل مرحلة متقدمة من مراحل أزمة اللغة عند الصوفية، كما مثل التضحية الكبرى التي قدمها الصوفية، حين أسسوا لمصطلحاتهم الصوفية وقاموسهم الصوفي الخاص بهم⁴.

ومن هذا المنطلق كان النصّ الصوفي حالة وجدانية إضافية إلى حالات الإبداع الصوفي، مؤداه اللغة الصوفية لغة إشارية في المقام الأول، تخضع لقوانينها الذاتية، وتحولاتها الخاصة، وقد أدى التعامل المعزول والتميز للصوفية مع اللغة إلى تأسيس ما يعرف بالمصطلح الصوفي، وهو المدونة الجامعة لألفاظ المتصوفة، ولعل أول مسوغ لوجود الاصطلاح الصوفي، هو وجود مسوغ التصوف نفسه في إطار جماعي مغلق، محدد

¹ - المصدر السابق، ص 31.

² - المصدر السابق، ص 31.

³ - يوسف زيدان، المتواليات، دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1998م، ص 415.

⁴ - المرجع نفسه، ص 16.

الكيفية، مُموج بالخطاب مطلق الأهداف¹ ... والصوفية إنما استلقت شرعيتها، لغة وكيانا، من تسليمها بحق الآخرين في نفس الخيار الأنطولوجي²، فاخترعوا لأنفسهم مصطلحات لنلا ينازعوا الآخرين حقهم في الوجود.

9-1- أسباب توظيف الصوفية أغراض الشعر العربي (الغزل)

إن استخدام ابن الفارض اللغة في بعدها الرمزي الإشاري لم يمنعه من التناص مع البنية التقليدية للنص الشعري القديم الذي مر بكافة أغراض الشعر التقليدي، إذ لم يكن معنيا كغيره من شعراء الصوفية بإحداث ثورة على عمود الشعر العربي، وإنما كان معنيا بما يحمله الوعاء من أسرار ومضامين خاصة³.

واللغة الصوفية كغيرها من اللغات مرت بمراحل جعلتها ترتقي وتتطور، وقد كان للصدمات العنيفة التي تعرض لها كبار المتصوفة دور في تطور هذه اللغة الخاصة، وشأن في نضج الحركة الصوفية بوجه عام، وهذه إحدى الأسباب التي دفعت الصوفية إلى توظيف بعض أغراض الشعر العربي المتعارف عليها، كالغزل عند الحديث عن الحب الإلهي، هربا من ذلك الضغط والحصار الذي سلطه عليهم الحكام بإيعاز من الفقهاء، الخصم الصوفي⁴.

والقراءة المتمعنة في الشعر الصوفي، وتتبع لغته الدقيقة وأساليبه، يمنحنا فرصة القول "إن لغة التصوف في جمالياتها المتميزة، تخلق وحدة فنية، ومن ثم شعورية، فكرية، ترتقي بالمشاعر، لتعبر عن تجربة عرفانية فريدة، تكشف الدلالة بوحي مرهف وحس وثأب، قائمة على قصدية، منفتحة وتصور شديد الخصوصية⁵.

¹ - المصدر السابق، ص16، 17.

² - ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، صدر عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2007م، ص44.

³ - عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ط2، ص75.

⁴ - حمادة حمزة، جمالية الرمز في شعر أبي مدين التلمساني، رسالة ماجستير إشراف أحمد موساوي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 200م، ص88.

⁵ - حسين جمعة، جمالية التصوف مفهوما ولغة، مجلة الموقف الأدبي، العدد 364، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ص22.

ومما نستدل به من شعرهم ما جاء به ابن الفارض:

وَعَنِّي بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ * غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُنْعَتِ

بها لم يُبْحَ مَنْ لم يُبْحَ دَمَهُ وَفِي ال * إِشَارَةٌ مَعْنَى مَا الْعِبَارَةُ حَدَّتْ¹

نستشف من أبيات ابن الفارض الشعرية لغة رمزية إشارية بالدرجة الأولى، ذات إحياءات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل، ولهذا لا يفتأ القارئ للقصائد الشعرية على اختلافها أن يُمَيِّزَ بين ما هو شعر صوفي وما هو شعر عادي، وهذا من خلال الآليات اللغوية والسياقات الفكرية التي تتكرر ويتوالى ترداؤها عبر مجموعة القصائد الصوفية ومع هذا نكتشف من خلال القراءة الفاحصة لنصوص الشعر الصوفي أن تكرار الآليات لم يمنع من أن يكون لكل صوفي تجربته الشعرية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد، فيما يُشبه بصمة الأصبع "تتقارب في شكلها من البصمة الأخرى، ولكنها تفترق افتراقا لا يقبل التماثل، بل يؤكد الخصوصية"².

9-2- مكونات اللغة الصوفية، والعوامل التي ساهمت في تشفيرها:

إن دراسة اللغة الصوفية تستدعي من القارئ الوقوف على آليات تكونها وبالتالي الرجوع بها من حيز الفعل إلى حيز القوة حتى نستطيع معرفة العوامل التي ساهمت في تشفيرها بهذه الشفرات اللغوية وهذه المسألة تأخذنا إلى آراء ابن عربي في بدايات تكوّن اللغة الصوفية، والتي يعتقد أنها خضعت لسلسلة من الاستعدادات الروحية، والممارسات الخاصة، إذ النص هنا لا يتكون من تخطيط مسبق، بل من إجهاد استعداد رُوحِي يجثم وراء النظر العقلي، لأن الكلمة عندهم لا تُماثل "الدال والمدلول اللذان يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي"³.

¹ ابن الفارض عمر بن علي، الديوان، ط1، شرحه مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م، ص22.

² الجيلي عبد الكريم، النادر العينية، نقلا عن عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أنموذجا دار الحوار، سوريا، ط2، 2009م، ص68.

³ ميشال زكريا، الألسنية وعلم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1986م، ص180.

وهذا التمثيل الثقافي هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، وعلى هذا تقف الباحثة "سعاد الحكيم" على ضرورة التمييز وبالتالي الفصل بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها¹ وقد لا يجد هذا الفصل مبرراً علمياً له في مثل هذه اللغة، لأن التعبير عن التجربة هو نقلها من عالمها الذاتي الحسي إلى التمثيل اللغوي التعبيري، أي تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، وهذا التطابق بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها هو الذي أدى إلى ظهور لغة خاصة بالمتصوفة، جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في إطار لغوي نصي، فلو كانت التجربة الصوفية منفصلة عن مجال التعبير لما تحققت إمكانية القراءة² ثم إنه من العبث التعامل مع المصطلحات الصوفية مثلما هو التعامل مع اللغة الأدبية العادية، التي حاول أصحابها التمرد عليها لَمَّا وجدوا أنها غير قادرة على استيعاب كل المعاني الروحية التي أرادوا أن يعبروا عنها، فكان الرمز هو سبيلهم الوحيد للخروج من هذه البؤرة اللغوية. ولذا نجدهم يتوسلون بالرموز... التي شكل استعمالهم لها نوعاً من التواضع على معانيها، مما قرب رموزهم من الرموز الاصطلاحية أكثر مما قربها من الرموز الإنشائية، على الرغم من أنها رموز شعرية في غالبيتها³.

إن قضايا التجربة الصوفية مختلفة، ومتناقضة، ومتضادة من جميع نواحيها إلا أنها تبرز في النهاية متحدة، ومؤتلفة ومتناسقة، فمثلاً اللغة الشعرية الصوفية تناقض اللغة الدينية (الشرعية) من حيث إن اللغة الدينية تقضي بأشياء هي بشكل كامل ونهائي، بينما اللغة الشعرية الصوفية لا تؤمن إلا بصورها، فالمطلق لا يُدرك، ولا يوصف، ويتعذر الإحاطة به، ويعجز العقل عن معرفته، بل يتولى القلب بالحدس والشوق والانفعالات معرفة الحقائق المراد الاطلاع عليها، ليس اطلاعاً، وإنما اندماجاً واتحاداً بها لأنها الأصل فما لا ينتهي

¹ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1981م، ص 13.

² - وليم راي، المعنى الأدبي، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، العراق، 1987م، ص 25.

³ - غسان غنيم، الرمز في الشعر الفلسطيني الحديث والمعاصر، دار العائدي للنشر والدراسات والترجمة، دمشق، سوريا، ص 23، 24.

لا يُعبر عنه إلا ما لا ينتهي الكلام، وتظل قدرات رمزية، وسوف يظل القول الصوفي شأن القول الشعري مجازا ولن يكون حقيقة كالقول الديني الشرعي¹.

واستخدام المتصوفة للرمز لم يكن وليد الصدفة ولكن الضرورة اقتضت ذلك وهذا التوظيف أو نقل الاستعمال المتكرر في جميع أشعارهم وكلامهم بدا واضحا منذ البدايات ومن الأسباب التي دعتهم إلى استخدامه عجز اللغة العادية عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم².

وقد أكد ابن عربي أن قوالب ألفاظ الكلمات لا تحل عبارة معاني الحالات ويذكر (رينولد نيكلسون) (Renold Nicholson)³ أن الصوفية قد اصطنعوا الأسلوب الرمزي لأنهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به رياضتهم الصوفية، والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جاذبية... ليس في الوسع تبياناه دون اللجوء إلى صور ومشاهدات منتزعة من عالم الحس، وهذه الصور والأمثال - مع أنها ليست خالصة الصدق - تكشف عن معان وتوحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها⁴.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن تلك الرموز لا تعني اصطلاحات الصوفية التي استخدموها في الإشارة إلى أحوالهم ومقاماتهم في شكل مركز مضغوط، وفي حالة سكونية لا تحمل جمال الأسلوب الرمزي أو جمالياته التي تأتي في حالة تصويرية انفعالية⁵ ولأن أساس الرمز الإيحاء فلا يجب أن يكون المستوى التجريدي المرموز محددًا بكل أبعاده، فالإيحاء ضد التقرير المباشر للأفكار والعواطف، وخصوصا عندما يريد الشاعر التلويح بلغته ليس فقط لمشاعره الخاصة ولكن لمعان وأفكار فلسفية لا يريد البوح بها⁶ ويتوافق هذا مع ما رآه حازم القرطاجني من أن أحد أسباب الإغماض في المعاني أن يكون المعنى قد قصد به الدلالة على بعض

¹ - قمر كيلاني، في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1962م، ص10.

² - المرجع نفسه، ص10.

³ - المرجع نفسه، ص12.

⁴ - أحمد محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، 1977، ص22.

⁵ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1990، ص46.

⁶ - مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط1، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 2000م، ص166.

ما يلتزمه من المعاني، ويكون منه بسبب على جهة الكناية به عنه أو التلويح به إليه أو غير ذلك¹.

10- الرمز والإشارة وتجاوز ظاهر اللّغة:

إن التجربة الجمالية التي يعيشها الصوفي لا تتلاءم مع الحسن الظاهر بصورته الفعلية الحقيقية ولكن على أنه عارية مستعارة من الجمال الإلهي² ومن ثم، فالصوفية يبحثون دائماً عن الباطن ولا يعولون على المباشرة، لأنها لا تؤدي إلى معرفة حقيقية ولا إلى تعبير شعري يرضي حاستهم، ويقوي دعائم الخيال، ويفسح المجال لانطلاق أجنحته وراء الألفاظ، والعبارات الوضعية إلى معان أخرى يتحملها اللفظ بالتفسير والتأويل، ومن أجل ذلك جرت الرمزية وراء التعبير مما لا يقع تحت الحسّ، واتجهت وجهة صوفية نفسية، وأمنت بعالم وراء هذا العالم الحسي تحاول أن تعيش فيه وان تستمد موضوعاتها منه، باعتباره العالم الكامل الجميل، الأبدى الدائم³.

10-1- أسلوب الرمز الصوفي تركيب جمالي يجمع بين الصيرورة والكينونة:

كان طابع الرمزية في الشعر الصوفي طابعاً صوفياً يبحث عن المثالي، وقد تمثل ذلك الطابع فيما كان يؤمن به "بودلير" (Baudelaire) من الجمال المثالي⁴ ومعنى هذا أن أسلوب الرمز بنية مركبة على نحو جمالي، أو هو تركيب جمالي جامع بين الصيرورة والكينونة، صيرورة المظهر الحسي المتغير، الذي يعبر الرمز عنه بالنشاط التخيلي المتمثل في الصورة، والإشارات المجازية، وكينونة الأشياء بتسميتها على ما هي عليه بالتوغل في لبابها وكنهها⁵.

وعلى هذا الأساس راح شعراء التصوف يبحثون عن الباطن بعيداً عن المباشرة لأنها لا تؤدي إلى معرفة حقيقية ولا إلى تعبير شعري يرضي حاستهم، ويقوي دعائم الخيال، ويفسح المجال

¹ - القرطاجني حازم، منهج البلغاء، وسراج الأدباء، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - المصدر نفسه، ص 16.

⁴ - نصر جودة عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، ط 1، ص 11، 12.

⁵ - شعبان أحمد بدير، الرمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الصوفي، دار معاصر، القاهرة، مصر، 2009، ص 97.

للانطلاق وراء الألفاظ والعبارات الوضعية إلى معان أخرى يتحملها اللفظ بالتفسير والتأويل، مما يجعل القارئ يغوص داخل الصور لاستجلاء أمور قد لا تخطر على بال شاعر¹.

وقد أطلق النقاد العرب الرمز على الإشارة التي عرّفها قدامة بن جعفر أن يكون القليل من اللفظ مشتملا على معان كثيرة بإيحاء إليها أو لمحة تدل عليها².

وعرّفها ابن رشيق القيرواني بقوله: "وهي لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملا ومعناه بعيداً عن ظاهر لفظه"³.

وإذا دققنا في هذين التعريفين نستشف أن الإشارة لا تقف عند ظاهر اللفظ، ولكن تنفذ إلى المعنى المبيّت فكراً من حيث التبادل بين الكلمة وما ترمز إليه فيما اختزنه الذهن من دلالة تكتسبها الكلمة بواسطة الانفعالات الوجدانية.

قال عمر بن أبي ربيعة:

أَشَارَتْ بِطَرْفِ الْعَيْنِ خَيْفَةً أَهْلِهَا * إِشَارَةً مَحْزُونٍ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ⁴
فَأَيَّقَنْتُ أَنَّ الطَّرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَبًا * وَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالْحَبِيبِ الْمُتَمِّمِ

فالإشارة وفق هذين البيتين موافقة للرمز في معناه على أنه عمل ذهني تشترك فيه طاقات باطنة في ذات الشاعر يتخذ الرموز محاولة للتعبير عن نفسه⁵.

ولهذا أدمج ابن عربي الرمز بالإشارة في قوله:

¹ - المصدر السابق، ص 97.

² - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص 9.

³ - ابن رشيق أبو علي الحسن، العمدة في صناعة الشعر ونقده، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، ص 184.

⁴ - عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة، الديوان، تحقيق فايز محمد، دار الكتاب العربي للنشر والترجمة والتوزيع، القاهرة، مصر، 1996م ص 70.

⁵ - رجاء عيد، لغة الشعر، ص 84.

"اعلم أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما ألغز فيها وموضعها من القرآن آيات لاعتبار كلها¹ ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ...﴾²

وكذلك شأن الإشارة والإيماء، قال تعالى لنبيه زكريا: ﴿أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾³ والرمز في الآية الكريمة يعني الإشارة، وهذا حسب تأويل أغلب المفسرين، ومن ثم فإن الرمز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله.

ومن ثم فإن الذي يقوم بالدور الفعّال في الدلالة الرمزية فيما ذكر ابن عربي عن الإشارة والرمز، إنما هو المدلول الكامن وراء هذه الظواهر، وهذا ما جعل "دو سوسير" يصفه بقوله: ما يتميز به الرمز هو أنه ليس دائما كامل الاعتبارية، إنه ليس فارغا، إن هناك بقايا الرابطة الطبيعية من الدال والمدلول، إن الميزان كرمز للعدالة لا يمكن تعويضه بأي شيء كالدبابة مثلا⁴.

ويقول: "إن الكلمات إنما هي مجرد علامات أو إشارات للأشياء، ويعني بهذه العلامات الكل المزدوج الذي يفيد الدال والمدلول معا، ذلك أن العلاقة بين العلامة ومعناها اعتبارية، أما الرمز فيفترض علاقة طبيعية بين الدال والمدلول كأن نقول: إن الماء رمز الصفاء فبينما ينطبق الدال على المدلول من حيث العلاقة اللغوية، نجد الأمر يختلف عن ذلك في الرمز الذي يرتبط ارتباطا قويا في تكوينه بما يطلق عليه السيميولوجية أو علم العلامات⁵.

والرمزية حسب "شارل تشادويك" (Charles Chadwick) ليست مجرد استبدال شيء بشيء آخر، وإنما هي عملية استخدام صور محددة للتعبير عن أفكار العاطفة في شكل فني

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص 196، 197.

² - سورة العنكبوت، آية 43.

³ - سورة آل عمران، آية 41.

⁴ - الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1996، ص199.

⁵ - صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998م، ص29.

هي إيجاد معادل موضوعي، أي مجموعة من الأشياء أو المواقف أو سلسلة من الأحداث تكون في النهاية هي التركيبية المعادلة لهذه العاطفة¹.

وهذا التعريف يركز على المهمة التي يقوم بها الرمز في الربط بين الواقع المادي والمعنى المجرد، على اعتبار أن الرمز هو المقارنة بين المجرد والملموس، حيث إن أحد طرفي المقارنة يُشار إليه دون أن يذكر².

غير أن هناك من وجد أن أكثر الرمز نجاحا ما نشأ عن مزج الملموس أو الحقيقة المجسدة بالمجرد أو بين الواقع والمثالي³.

وما يمكن استخلاصه من هذه المقولات أن بالشعر ومن خلاله تدرك الروح الروعة الكامنة فيما وراء الحياة. وبما أن هدف شاعر الرمزية والذهاب إلى ما وراء الواقع، فمن الواضح أنه يشبه شاعر الرمزية الإنسانية الذي يستخدم الحقيقة والواقع كنقطة انطلاق⁴ وهذا يعني أنه إذا أراد رسم صورة لشيء مثالي عليه أن يرسم صورة موازية له، حتى يصل إلى الجوهر الذي يجمع بين الاثنين، فالرمز وفق هذا المفهوم يستلزم الخبرة بما تحمله المحسوسات الخارجية من جمال أو علاقات ترسم مدلولاً معيناً، وتؤدي إلى مزيج من الواقع والشعر، ويكون الرمز حينذاك لمحة من لمحات الوجود الحقيقي لأن وراء الواقع أموراً قد لا يكون لها معادل فكري ما يؤدي إلى بروز الحدس الذي يقوم بدوره على مساعدة الرمز في مجاوزة صعوبة المعرفة الكونية وتكوّن الرمزية⁵.

فالرمز يعتمد في ظهوره على الحدس من ناحية وعلى الإسقاط من ناحية أخرى فبالحدس يصل الفنان إلى الوتر المشترك، وبالإسقاط يحدد مشهده يخرج من نفسه واضعاً إياه في

¹ - تشارلز تشاديك، الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1992م، ص 39، 40.

² - المرجع نفسه، ص 41.

³ - الجندي درويش، الرمزية في الأدب العربي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، 1972م، ص 34، 341.

⁴ - المرجع نفسه، ص 43، 48.

⁵ - مصطفى سوييف، الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف، مصر، 1951م، ص 34.

شيء خارجي هو الرمز¹ الذي يعكس كل خفايا النفس من عواطف وانفعالات وأمور أخرى كامنة في اللاشعور يصعب عليه التصريح بها².

ونستنتج مما سبق أن شعراء الصوفية كانت لهم أسبابهم في اللجوء إلى الرمز.

10-2- أسباب لجوء الصوفية إلى الرمز:

يعيش الصوفي تجربة وجدانية شديدة الخصوصية يتحد فيها بخالقه اتحاداً شهودياً، تتجلى له الذات من خلاله وتتكشف له الحقائق والأسرار التي لا توهب لأحد غير العارفين والأولياء والعارفون بالله بما أودعه الله في قلوبهم من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية التي لا يعرفها إلا أحبائه الله. ولذلك كانت هذه الأسرار مما يجب سترها على العامة³ الذين لا يفهمون مقاصدهم ولا يتحملون أسرارهم، لأن عبادتهم، إما لفيضان وجد أو لقصد هداية، وأن كثيراً من نزعاتهم وأقوالهم تخالف ظاهر الشريعة فلا يمكن الإفصاح عنها خوفاً من سلطة الفقهاء الذين كانوا يتتبعون الصوفية في كل عصر.

فالشاعر الصوفي يرى أن الدلالة اللغوية قاصرة عن تقرير حالات النفس بكل ثرائها وعمقها، فيلجأ إلى الإيحاء، لأن أساس الرمز الإيحاء فلا يحب أن يكون المستوى التجريدي المرموز محددًا بكل أبعاده، والإيحاء ضد التقرير المباشر للعواطف والأفكار⁴.

وبهذا يمكننا القول أن الإشارة تقي بالقصد أكثر من العبارة، فهي عندهم تعني استعمال كلمات ذات دلالات لا تفهم إلا من قبل أرباب التدقيق، وأصحاب المجاهدات والرياضات الروحية⁵ حيث يكشف الله سبحانه وتعالى لقلوب أصفیائه من المعاني المخفية واللطائف والأسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم⁶.

¹ - المصدر السابق، ص 34، 341.

² - سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، ط6، دار المعارف، مصر، 1899م، ص 356.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 430.

⁴ - الحسن شاهدي، الشروح الصوفية، مطبعة دار القلم، مصر، 2008م، ص 159.

⁵ - المرجع نفسه، ص 147.

⁶ - المرجع نفسه، ص 147.

10-3- قصور اللغة والإبداع الصوفي في بعده الإشاري:

يتميز الإبداع الصوفي ببعده الإشاري والرمزي، وميدان الشعر لا يخلو من البعد الإشاري الذي انتقل من مواجيد الوجدان إلى العبارة، حيث أصبحت العبارة إشارة نظرا لقصور اللغة العادية عن التعبير¹. وبما أن العبارة تحوّلت إلى إشارة فهي بذلك إبعادا وتقريبا، تشتغل بآلية الخيال ذاته، بمعنى الجمع بين التضاد وفيها ينكشف ذلك أن التضاد ليس إلا حجابا ينطوي على انتلاف لا تقوى العبارة على التقاطه، والإشارة في نظر ابن عربي هي تقديم الشيء بوصفه هو، ومن ثم فالإشارة لا تشتغل بالتكثيف فحسب، وإنما بعناصر شعرية تعول على الخيال، انسجاما مع التجربة الصوفية التي تفتح على الموجودات، وتتعلق معها بوصفها هي وليس هي، لأن تقديم الشذرة لتجربة تنهض على التجلي لم يكن ممكنا أي لا يتم بالعبارة لأنها مقيدة بالتواصل اليومي، أما الإشارة فتراهن على تواصل خاص².

وكما أن للإشارة علاقة بالخيال، فإن لها أيضا وشيجة بالسر ودليل ذلك حرص الصوفية على صون أسرارهم من الموجات التي قادتهم إلى الاهتداء إلى الإشارة اعتبروها عنصرا بناء، تشتغل فيه اللغة على نحو يتلاءم والنقل السري لمعارفهم، والإشارة بهذا المعنى تعد برزخا بين الكتم والإظهار³.

11- الشعر تجربة ذاتية:

تداول الدارسون فكرة أن للشعر العربي نشأة واحدة، كان فيها الشاعر ينظم القصيدة المطلوبة ويلبي رغبات الذوق العام، مراعيًا في ذلك شروط ذلك الذوق على مستوى اللغة والصورة والمعنى، ويستتبط الأوزان التي تتلاءم مع إيقاع الحياة، وتطرب الأذن، ويحافظ على الثوابت

¹ - يعيش محمد، شعرية الخطاب الصوفي، منشورات كلية الآداب، سايس، فاس، المغرب، 2003، ص90.

² - المرجع نفسه، ص91.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص747.

الفنية للجماعة وينظم فيما هو معروف من الأغراض، مقتنعا بضرورة إدراك أسرار صناعة النظم، والامتثال لقواعده، وضوابطه، وعدم الخروج عنه إلا في حدود ما لا يتحقق من البناء المؤلف¹.

فالشعر بهذا المعنى صناعة قوامها الأوزان المستخدمة إذ إن الكلام لا يكتسب صفة الشعر إلا إذا وضع في قالب الموزون المقفى، وهو أيضا صناعة لغوية، مادتها صياغة اللغة وتجويد ألفاظها المتراسة، تقوم على الإتيان بالعبارات المحبوكة، والجملة المتينة، تسعى إلى تحقيق التلاؤم بين الكلمة ودلالاتها، واللفظ ومعناه²، كما تنتوع في التعبير بين الحقيقة والمجاز. ثم إن الخروج عن المفهوم التراثي للشعر لا تملية الضرورة الفنية وحدها، إذ إن استبدال مفهوم جديد بمفهوم قديم تفرزه سياسة ثقافية تعتمد على هدم أشكال الاتباع وتخرج عن المؤلف الذهني واللغوي، والدوقي في ممارسة الكتابة الشعرية، التي تؤسس في الوقت نفسه بديلا إبداعيا، لا يجاري الأنماط والنماذج فالابتعاد عن الشكل الشعري عند بعض الشعراء، ليس مجرد خروج فني، وإنما خروج سياسي ثقافي، خروج من حالة وعي معينة إلى حالة أخرى³ أي تحطيم وهدم للنظرة التراثية التي وضعت أنموذجها الشعري، وتمثلت فيه وعيها بماهية الشعر، ومفهومه، ووظيفته، وبناء وعي مناقض، يسعى إلى إيجاد مفهوم يخالف ما أنتجته البيئة التراثية في علاقتها بالشعر وقائله، وبطريقة التلقي. هذا الوعي الذي يظهر عند جماعة شعر جديد، مبني على الربط بين الشعر والذات الشاعرة، ويقبل من شأن العروض، ويخالف أشكال التعبير التي تكررت في النصوص الشعرية وأدت إلى تشابه القصائد وإن باعدت بينها الأزمنة والأماكن والأغراض، والشعر على ضربين، ضرب يحكمه وعي السيطرة على الماضي الشعري وهذا النوع ظل موجودا في تاريخ الشعر العربي، وضرب وعيه مخالف

¹ - المصدر السابق، ص 90.

² - أدونيس علي أحمد سعيد، زمن الشعر، ط3، دار العودة، بيروت، لبنان، 1983، ص 290.

³ - المرجع نفسه، ص 298.

تؤسسه الحداثة والجدة تحرر من القيود السابقة، يريد له أصحابه أن يكون مثمرا في حاضر الشعر ومستقبله¹.

وبناء على هذا نقول إن ما يفصل بين الوعيين هو ما يفصل بين وعي الجماعة الذي يقيم الأنموذج الشعري، ويعتبره كاملا في قلبه وبنائه ولغته وشكله، وأغراضه. ووعي جديد، ذاتي وفردى يؤمن بضرورة التخلص من سيطرة الذاكرة، وعدم الاستئناس بالمألوف المعتاد، ونسيان ما هو كائن موجود، متفق عليه، والوعي التراثي يستمد وجوده، وتأثيره من وجود الجماعة وتأثيرها، حيث تتعدم فردية الشاعر ويغيب حضوره الشخصي فيما ينظمه. ويقابل هذا الوعي، الوعي الحدائي الذي يتمثل الشاعرية في حرية الشاعر الفردية²، انطلاقا من تجاربه الذاتية ووجوده الروحي.

والمقصود بهذا أن هذا الوعي ينفي نفيًا قاطعًا مذهب الجماعة وقواعدها³، لأن النظريات لا تصنع شاعرًا ولا تخلق قصيدة.

والشعر بهذا المفهوم، عبارة عن كينونة مستلهمة من كينونة الشاعر، وأن قصائد الشاعر هي سيرة حياته الروحية، ذلك أن قصيدة الشاعر هي الشاعر نفسه⁴. لهذا فالشعر ذاتي، ليس لأنه يصدر عن ذات تعي، وتخلق فحسب بل لأن لغته لغة انفعالية مجازية⁵.

وعلى هذا الأساس، يكون الشعر الذاتي هو ذاتي في لغته، لأن العنصر اللغوي ليس عنصرا وصفيا، والتعبير اللغوي لا يكتفي بسطح البنيان الشعري، ولا يرتبط أيضا بمظاهر الأشياء، فهو صادر من العمق، ومنبثق عن أغوار الرؤى التي تتفد إلى ما وراء الظاهر⁶.

¹ - المصدر السابق، ص 298، 299.

² - أدونيس علي أحمد سعيد، زمن الشعر، ط3، ص 290.

³ - المرجع نفسه، ص 317.

⁴ - المرجع نفسه، ص 319.

⁵ - يعيش محمد، شعرية الخطاب الصوفي، ص 270.

⁶ - الجندي درويش، الرمزية في الأدب العربي، ص 48.

11-1- التجربة الصوفية تجربة سلوكية وإبداعية:

تقودنا هذه المسألة إلى مفهوم الوعي المزدوج الذي حققته التجربة الصوفية عندما ربطت بين التجريبتين السلوكية والإبداعية¹، إذ لا إبداع بدون سلوك ولا وجود لسلوك بدون إبداع، وهذا الازدواج يؤكد الصلة بين الذات المبدعة وكتابتها أي يمكن أن نصف تجربة الكتابة أو تجربة الذات الكاتبة، بأنها تجربة موت، بالدلالة الصوفية للعبارة: موت عن الظاهر الاجتماعي بمختلف مستوياته وعلاقاته، من أجل الحياة في الباطن الكوني².

ويفهم من هذا أن هناك اقتران بين الذات والكتابة، فقد اتخذ الصوفية من هذه المعادلة طريقاً لهدم الظاهر في التراث الشعري العربي وبناء تجربة الباطن، بمعنى الخروج عن وضوح الظاهر الاجتماعي واللغوي، والولوج في غموض الباطن الذاتي والرمزي، ملتزمين بمقاييس التجربة الصوفية، التي رفضت ظاهر الأشياء، وتجاوزته بحثاً عن الجوهر.

وما يمكن استنتاجه مما تقدم أن التجربة الصوفية لم تكن هي غاية الشعراء المحدثين، والكتابة الصوفية لم تأت للهدم، ولم يُقصد بها المغايرة عقيدة وسيبلا، كما نظر لها "أدونيس" الذي دعا إلى رفض التراث رفضاً شاملاً³.

والملاحظ عن تجربة الإبداع الصوفي أنها لم تكسر أغلال الشعر التراثي، بل قصدت الحقيقة والجوهر، دون أن تبني ذلك على أسس المغايرة، والهدم ساعية إلى إثبات العلاقة بين ذاتية المبدع ومنطوق كتاباته، وعلى هذا الأساس فإن الترادف بين الذات وإبداعها التعبيري لم يكن، وليس أمراً جديداً كما ذهب إليه بعض الشعراء المحدثين عبر تنظيراتهم⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 49.

² - أدونيس، علي أحمد سعيد، الصوفية والسريرية، ص 88.

³ - المرجع نفسه، ص 70.

⁴ - الثفري محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 20، 21.

لعل أفضل مثال عما أوردناه سابقا تجربة النَّفري في مواقفه ومخاطباته التي كانت عبارة عن وقفات أمام الله، ثم هي موافقة الله له في نفسه¹، حيث اتضح لنا أن هذه المواقف كانت عبارة عن سيرة ذاتية روحية كشفت عن تميز تجربة النَّفري الصوفية وعن جولاته في رحاب الشوق الإلهي، كما أبانت عن كيفية ارتقائه في مقاماته بحثا عن جوهر وحدة الشهود².

وهذا يعني أن المواقف والمخاطبات هي مكان للروح عندما تتخلص من شوائب الأرض لترقى بعد ذلك إلى الله، ابتغاء الوقوف بين يديه، وتحت ظلال عزته، وربوبيته، وهي تلك اللغة النقية التي تحمل في طياتها ترجمة تجربة ذاتية صوفية متوغلة في الشوق إلى الوقوف بين يدي الله والانتشاء بمخاطباته³.

وتأخذنا تجربة "النَّفري" إلى شاعر صوفي آخر هو "ابن الفارض" الذي استطاع أن ينقل تجربته المتمثلة في معاناته الصوفية، التي تلاهمت مع طبيعة الذوق الصوفي، انعكست على شعره، وهو انعكاس لذات متصوفة عاشت بعيدا عن ملذات الحياة وحظوظ الدنيا، زاهدة، مستكرة كل الرغبات وشهوات الدنيا، فاتخذت من الشعر مرآة لتلمس فيه أشواقها، وأحوالها، وأسفارها الروحية⁴.

يرافق ابن الفارض إمام الصوفية وشيخها "محي الدين ابن عربي" الذي تميز بتجربته الصوفية حظيت بمكانة خاصة بين مؤلفات أهل التصوف، أشهرها "الفتوحات المكية" و"فصوص الحکم" بالإضافة إلى إنتاجه الشعري الذي جمعه في ديوانه المشهور "ترجمان الأشواق"⁵ وقد استوقفنا هذا الديوان عند محطة هامة هي فكرة شرحه، حيث وضع ابن عربي مؤلفا تضمن محتويات ذلك الشرح معتمدا طريقة التأويل الصوفي، أطلق عليه اسم "ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان

¹ - المصدر السابق، ص 20، 21.

² - المصدر السابق، ص 21.

³ - المصدر السابق، ص 22.

⁴ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، مصر، 1971م، ص 93.

⁵ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 196.

الأشواق" وما لفت انتباهنا تلك العلاقة التي أقامها بين قصائده وشرحها، تبدو في ظاهرها مجرد نصوص غزلية، حسية تهيمن عليها لغة الغزل المألوف¹.

وهذا ما استفزنا ودفعنا إلى اكتشاف حقيقة شعره الذي انتقل من بنية الوضوح إلى بنية الغموض²، فاتضح بذلك ظاهر الغزل الذي شكّل بابا انفتح على باطن التجربة.

وبناءً على هذا فإن التصوف الشعري الإسلامي لم يختلف عن مثيله في الأدب العربي، فقد استلهم شعراء الصوفية قصائدهم المنظومة، من وحي أحوالهم، ولطائف أذواقهم، إذ حوّلوا تجربة السلوك الصوفي، إلى تجربة إبداعية منظومة تزخر بالعاطفة الجياشة، والوجدان المهبذب، فكان الشعر الصوفي هو السبيل الأنجع لهم، عبروا به عن نفحات ذاتهم، وأشواقهم الإلهية. وقد أثبت الشعر الصوفي أن علاقة الشعر بالتصوف وثيقة، وأن القصيدة الذاتية الوجودية هي من صلب التجربة الصوفية السلوكية³، فكما يحتاج الصوفي إلى الشعر ليصف معرجه وذوقه ويعبر به عن أحواله ومقاماته ومجاهداته ورؤاه، يحتاج الشاعر إلى التصوف ليرقى برؤيته الشعرية، ويتحرر من اللغة الآلية⁴، ومن قيود المعاني المحسوسة ليسمو بتجربته إلى عالم الغيب.

نخلص إلى أنّ الشعر الصوفي ليس مجرد شعر ناشئ عن عقيدة، أو فكر فلسفي، ولكنه نشأ عن تجربة وجدانية صادقة، ونفس فياضة، اتصلت بخالقها فصقلت مرآتها وتلقّت الحقائق الإلهية التي لم تجد فرصة للتعبير عنها سوى أن تستمد من مخزون الخيال صوراً رمزية ملائمة تعبر من خلالها عن مشاعر راقية، وروح ذابت في محبوبها وانصهرت، فوصلت إلى رموز ملائمة.

¹ - المصدر السابق، ص 196.

² - المصدر السابق، ص 196.

³ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص 94.

⁴ - الفراتي محمد، روائع من الشعر الفارسي، ترجمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بيروت، لبنان، 1963م، ص 63.

والشعر هو ذلك الفضاء الذي يخلق إشارات ويوحي إلى تضميناته، ولا يحق للصوفي أن يُفرض عليه إشارات من غير قدرة يُطوع بها الأداء، حتى يستطيع أن يتحمل تلك الإشارات والتلويحات التي يريدها الصوفيون¹.

ومن هذا المنطلق فإن الشعر الصوفي يعبر عن حالة فنية خاصة تفرض على المتلقي مراعاة خصوصيتها وصدق وجدانها، وعدم الحكم عليها من خلال الشروح التي تركها صوفية لم يتفقوا مع شعراء آخرين ولم يسيروا في نفس الاتجاه كشرح النابلسي لديوان "ابن الفارض" الذي أجبر النص على النطق بأشياء لم تكن تتماشى مع حقيقتها².

11-2- التجربة الشعرية بين الرؤيا والعبارة والإشارة:

إن اختيار العبارة يجعل من الكتابة الإبداعية، تجربة استرجاع ما مضى، ومحاولة من المبدع أن يعيد للتجربة وجودها عن طريق إحيائها، ليتأكد من أن عباراته، تعيد إليه تلك الذكريات التي انتهى زمنها النوقي، ليبدأ زمنها الإبداعي التعبيري الذي يحتفظ للذات المبدعة ببعض ظلال الرؤيا. واستحضار التجربة، يترجم حنين الروح الشاعرة إلى حدث نوقي، افتقدته في صورته الرؤيوية، فبدا بعيدا ومنفصلا³، وذلك بغية القرب والاتصال من جديد بين الرائي ورؤياه. يتضح من فحوى ما سبق أن تجربة الروح تفقد كينونتها الأولى، عندما تنقل إلى كينونة ثانية، تصنعها اللغة، وتسجنها العبارة، فما تراه الروح لا يحمله المعنى المكشوف، الواضح، لذلك ذهب المتصوفة إلى ابتداء لغة الشطح، واستخدموا اللطائف، وعبروا عن أحوالهم بالرقائق، والدقائق ولذلك يعترف الصوفية بعجزهم عن النطق، وانعدام قدراتهم على وصف أحوال النفس المتألهة* وأهوالها⁴.

¹ - رجاء عيد، دراسة لغة الشعر، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1998م، ص192.

² - المرجع نفسه، ص193.

³ - النفري، محمد بن عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص27.

* النفس المتألهة تساوي الحكيم المتألّه في حكمة الإشراق، وتشير إلى صعود النفس إلى العالم الأعلى (الإلهي)

⁴ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، هياكل النور، تقديم وضبط أحمد عبد الرحيم السايح، دار الثقافة الدينية للنشر، مصر، 2009م، ص39.

وقد ذهب بهم هذا إلى الصمت والكتمان، استسلاما للعجز، واستمتاعا بتجربة غير منطوقة¹، تظل في أعماق الصوفي الذي يعتقد أن النطق بما رأى يفسر رؤياه، ويفضح حاله فيخطو بتجربته الرؤيوية إلى أفق التعبير، مترجما رؤياه، ومتجنبا الإفصاح، ومعتزفا بحاله التي تعلو. يقول ابن الفارض في إحدى قصائده:

فألَسَنَ من يدعي بالسنِ عارف * وقد عبّرت كل العبارات، كَلَّتْ²
وما عنه لم تفصح، فإنك أهله * وأنت غريبٌ عنه، إن قُلْتَ فاصمت

ما يلاحظ في هذه الأبيات أن الشاعر غلب التلميح عن التصريح فقد لَوَّح بلغته الذوقية التي لا يفهمها إلا من سار في طريقه وهو في كل ذلك متردد بين القول والصمت، وهذا يقودنا إلى الإقرار بأن تعبير المتصوفة في أشعارهم ونصوصهم النثرية، يستعصي على من عاش بعيدا عن عالمهم، ولم يتعرف على مبادئهم، وأساليب حياتهم.

والأبيات تعكس أيضا مسألة التعبير عن المتصوفة التي لا تتوقف عند حدود العبارة، فهم يلجؤون إلى الإبداع اللغوي الذي ينقل المسألة التعبيرية من كيانها اللفظي المحدود إلى كيان إيحائي، في غياب التكافؤ بين اللفظ ومعناه³.

وعلى هذا الأساس ينقلب التعبير من صورة العبارة اللفظية التي تصف المعبر عنه، إلى صورة العبارة الموحية التي تُلمح وتلوح وترمز إلى معاني المضمون التعبيري⁴.

معنى ذلك أن تجربة الشعر هي تجربة ذوقية تكوّنت في عالم الرؤى بحيث لم تعد عندهم تجربة لفظية واصفة، أما تكوينها الثاني فقد كان في حيزها الشعري الذوقي الذي يتواصل معه إلا أصحاب الذوق. يقول: أحمد الصافي النجفي موضحا مفهوم المتصوفة للشعر:

¹ - المصدر السابق، ص 160.

² - ابن الفارض عمر، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 106.

³ - رجاء عيد، دراسة في لغة الشعر، ص 192.

⁴ - المرجع نفسه، ص 192.

شِعري من الذوقِ لآ الألفاظِ مقتطعُ * يَعِيشُ مَا بَقِيَتْ فِي النَّاسِ أَذْوَاقُ¹

والمعنى المُستشف من هذا البيت، هو أنّ النجفي استطاع أن يُميز بين شعر تصنعه الألفاظ ومهارة صياغتها، وهناك ما يشير إلى أن الموهبة هي التي تبذلع البيان والمعرفة البلاغية². وهناك صنف آخر من الشعر ينبثق من بين الرؤى، وينبعث من مشاهدات الروح، يتلقاه أصحاب الذوق، ويدركون خفاياه، ولطائفه، فتتحرك بذلك كوامن القلوب التي تجد فيه ما يوقظ أشجانها وأحوالها³، وهذا النوع من الشعر لا يمكن عدّه تجربة لفظية تعتمد على التناسق اللفظي، وتوافق المعاني، ووصف الموضوع في قالب لغوي موزون مقفى، وإنما هو شاعرية تجمع بين ما في كيان الشاعر، وما يمكن أن ينبثق من كيان القصيدة، وقد يتأتى هذا عن طريق تحول تجربة الرؤيا إلى تجربة تعبيرية، تحاكي وتوحي⁴.

فالقضية تجسد مفهوما شعريا يُستغنى فيه عن شاعرية اللفظ المنطوق، لتحلّ محلّه علاقات الذات الناطقة بمنطوقها اللفظي الخاص، بمعنى تحقق شاعرية الإيحاء التي ترشد الأنواق، وتوقظ فيها حاسة الاكتشاف⁵، وكل هذا بغية تحقيق التواصل الذي يكون بين ما يوحي به الشاعر داخل نصه الشعري، وما يستوحيه المتلقي الذي يكون خارج النص الشعري، محاولاً بذوقه تجاوز مرحلة التلقي المنفصل، ليصل إلى مرحلة التلقي المتصل عن طريق استبطان غموض القصيدة، والاندماج في كينونتها الذوقية التي لا يدركها إلا من يقرأ بالذوق والمتعة الروحية⁶.

فالمتلقي بهذا الوصف يمثل طرفاً مشاركاً، ومن ثمة فإنه يختلف عن المتلقي التقليدي الذي يتوقف عند حدود التواصل الأفقي اللفظي.

¹ - النجفي أحمد الصافي، ديوان هواجس، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1983، ص348.

² - المرجع نفسه، ص160.

³ - المرجع نفسه، ص192.

⁴ - المرجع نفسه، ص192.

⁵ - محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية، سيمياء الدال ولعبة المعنى، الدار الغربية للعلوم ناشرون، بيروت،

لبنان، 2009م، ص130.

⁶ - المرجع نفسه، ص160.

فالذي يريد أن يصل إلى حقيقة الشعر الصوفي، لا بدّ له أن يتجاوز ظاهر اللغة ومفرداتها وألفاظها، وزخارفها، ومحاسنها لأن غايته اكتشاف ما تخفيه العبارة، ولأن اعتقاده يشبه اعتقاد الشاعر الذي استنتج أن رؤاه لا تصفها الألفاظ وصفا محيطا فالألفاظ في الأصل صور ضئيلة جدا للمعاني، والمعاني بدورها صور ضئيلة للحقائق، والحقائق في عظمتها وجبروتها لا تُدرك كل الإدراك¹.

وهنا نلمس فرقا واسعا بين سعة الرؤية الشعرية وصيرورة الشعر التعبيرية الضيقة فأمام هذا التباعد يلجأ الشاعر إما إلى الصمت محتفظا بروياه في سريره، غارقا في نشوتها بصورة فريدة، غير معلنة، أو إلى النطق بالتجربة عن طريق التعبير الفني الذي لا يتسع لحجم الرؤيا وتفصيلها، هذا التناقض الذي يكتشفه الرائي، عندما يريد تذكر الحدث المرئي. فمعظم الشعراء، وصل إلى كنه عبارة النفري التي أثبتت حقيقة التباعد بين الرؤيا بحدثها الواسع، وما اتسمت به من عجز وقصور.

وتأسيسا على ما سبق ظهر صدى العبارة في شعر "النفري" الذي لم يثق فيها كونها لا تنقل أحوال أهل التصوف، وإذا أُستعملت فهي لا تعبر إلا عن عجزها وابتعادها عن حقائق المشاهدات. يظهر من خلال العبارة "لي العبارة ميل فإذا شهدت ما لا يتغير لم تمل"².

وهذه العبارة تُرسّخ الشعور بالفرق بين تجربتين (الرؤيا) وتجربة التذكر والاستنساخ (الكتابة) فالرؤيا هي تجربة الرائي خارج الزمن، وخارج الذاكرة أما كتابتها فهي استرجاع ما ظهر خارج الزمن ليصبح داخل الزمن المكتوب في قالب شعري مستلهما من ينابيع المطلق³.

وهذا الوعي هو في الأصل وعي صوفي تختزله عبارة "النفري" كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة ". وهكذا فإن الرؤيا تُرد موازية للمعنى الصوفي، والعبارة تنقل تجربة الرؤيا من حال المشاهدة الذوقية إلى واقع اللغة، بمعنى كلما حلق الشاعر بأشواقه الشعرية في "سدره

¹ - مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص116.

² - النفري، محمد عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص122.

³ - المصدر نفسه، ص120.

المنتهى" عاد من جديد إلى الذاكرة، واللغة ناقلاً نشوة الصعود أين يجد نفسه سجين اللغة ليدرك في النهاية أنه سقط من عالم الرؤيا العلوي إلى عالم العبارة السفلي¹.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح أن الشعر هو كيمياء المزج بين الإدراك المعرفي، والاستلهام الفني، وهو أيضا تداخل بين الحسّ ومحاكاة ذلك الحس عن طريق الكتابة، ولا نغالي إذا اعتبرنا تجارب أعلام الصوفية أفقا متميزا يتحول فيه النصّ الشعري تحولا كونيا، قطبه الأول حس الذات الشاعرة، المتأملّة، المنفعلة، وقطبه الثاني تحول الأحاسيس إلى تعبير وجداني مكتوب²، تحتويه لغة خاصة، تتراوح بين وضوح العبارة، وغموضها، وظهور المعنى واختفائه.

12- التجربة في الفكر الصوفي بمعنى (الحال):

التجربة في الفكر الصوفي بمعنى (الحال)³، سمو روجي يكون بين المتناهي (الصوفي) واللامتناهي (الله) فيشرق عليه العلم اللدني ويفيض، والتجربة الصوفية محور الحياة الصوفية كونها حالة الوجود الباطن، وضربا من النشاط الروحي، وأنموذجا خاصا بالنشاط الإنساني، وظاهرة من ظواهر روحانيته المتحفزة للتعبير عن نفسها والإعلان عنها⁴، أما التجربة لدى الصوفية، فهي حال الإرادة الإنسانية، وكونها جوهر الإنسان لديهم وعليه تصبح الإرادة نقطة الابتداء يثبتون بها وجودهم، ونقطة الانتهاء يبتغون من خلالها الوصول إلى مطلبهم هو الله. وعلى هذا الأساس ورد تعبير الصوفي عن نفسه أنا أريد إذن أنا موجود⁵، هؤلاء عبروا عن أنفسهم وفق المبدأ الديكارتي (cogito) "أنا أفكر إذن أنا موجود"⁶.

¹ - ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، ط7، تحقيق، محمد علي الصابوني، المجلد 3، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، 1402هـ/1981م، ص40.

² - المصدر نفسه، ص45.

³ - الحفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ص73.

⁴ - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص56.

⁵ - المرجع نفسه، ص 16، 18.

⁶ - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ط2، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة، وتقديم، محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1968، ص30.

وهكذا يبدو الفرق واضحاً بين الصوفية والفلاسفة في تحديدهم التجربة الصوفية، ذلك أن التجربة لدى الصوفية هي حال الإرادة الإنسانية كونها جوهر الإنسان، بينما هي لدى الفلاسفة حال العقل كون العقل جوهر الإنسان.

12-1- صلة المتناهي (الصوفي) باللامتناهي (الله):

إن صلة المتناهي باللامتناهي تحيلنا على الصلة المتبادلة بين صاحب التجربة وربّه عن طريق مصطلح الفناء أو الإتحاد أو الاتصال، وما يتضمنه من إيضاح وشرح نهائي يؤدي إلى تحقق التفسير والشرح بعد انتهاء التجربة، لأن بيان صدق التجربة أو غموضها يكونان عن طريق الحكم، فمن عانى يكون قد جرب، ومن ذاق، حقّق، والتحقيق هنا يعني وصول الصوفي إلى الحقيقة عن طريق القلب وهذا ما يسمى بالإدراك الذوقي المباشر، أما وصول الفيلسوف فيعني رؤية الحقيقة بالعقل وتحقيق الاتصال بالعقل¹.

ووفق هذا التصور يرى أبو العلا عفيفي أن التجربة الصوفية مهما اختلفت صورها وأساليبها فهي تتفق في الغاية، التي تكمن في البحث عن الحقيقة المطلقة، الحقيقة اللامادية، المعبر عنها باللامتغيرة، الأزلية غير الحادثة، الواحدة غير المتكثرة، القديمة اللامتناهية في وجودها، والخارجة عن حدود الزمان والمكان².

وهكذا تصبح التجربة الصوفية هي المعاناة المباشرة تعكس الذات الفردية، وتقف على حقيقتها التي تسعى إلى قيام وحدة بينها وبين ربها، وزوال معاني الثنائية والكثرة، بمعنى زوال الحجب بينها وبين الله، وانسلاخها عن عالمها وتجاوزها العالم المحسوس المتناهي الذي تحدّه حدود الزمان والمكان.

وهكذا تتماهى وحدة الذات الفردية مع الله عزّ وجلّ وتتحقق. والتحقق هنا يكون منوطاً بالله سبحانه وتعالى، فلا يمكن أن يتلاشى، فلا وجود لغير الله وكل شيء ليس له وجود إلا بوجود

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ج1، ص243.

² - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 16، 17.

الحق، وهو ما يسمى بالاتحاد النظري المجرد¹ على خلاف الاتحاد الروحي الناجم عن اندماج الخالق والمخلوق المفضي إلى الفناء المطلق يتحقق عبر تلاشي المخلوق في الخالق في اتحاد كامل وقد عبّر عن هذا الاتحاد الروحي بالعشق².

ولعل هذا الاتصال بالعقل من أبرز خصائص التجربة الذاتية، عبّر من خلاله أصحاب التجربة الفلسفية عن رغبة الوصول إلى الله سبحانه وتعالى مرتبة الفيض والإلهام "وتجاوز عالم الحس الملموس المسموع، المشاهد إلى المشاهد الحقيقية والبهجة المتصلة"³. وأول من وضع نظرية الاتصال بالعقل الفعال في الفكر الفلسفي والتصوف العقلي، وأقام الاتصال بالله على أساس عقلي يعتمد الدراسة والتأمل والنظر هو "الفارابي"⁴.

13- أبعاد التجربة الصوفية:

13-1- البعد السلوكي:

يتفق أصحاب التجارب الصوفية على ضرورة اعتماد أسس سلوكية (تربوية) لتحقيق الصفاء الروحي والتي تنعكس إيجاباً وسلباً على تجاربهم لاختلافهم من حيث المنحى العملي التطبيقي والمنحى النظري العقلي ويمكن تمثيل هذه الأسس بـ:⁵

13-1-1- المجاهدة النفسية نمط سلوكي ذاتي:

المجاهدة النفسية أو الرياضة هما لفظان مترادفان في الاصطلاح الصوفي، ونمطان من أنماط السلوك الذاتي، يعملان على تطهير النفس الصوفية⁶، وهما وجهان لورقة واحدة،

¹ - توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، دار المتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د ت) ص163. وعبد الحق بن سبعين، رسائل ابن عربي، نشرها عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مصر، (دت)، ص314.

² - المرجع نفسه، ص163.

³ - محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية، ص425.

⁴ - المرجع نفسه، ص430.

⁵ - الغزالي أبو حامد، الأربعين في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م، ص116.

⁶ - المصدر نفسه، ص116.

يكملان الحياة الصوفية¹، فالمجاهدة ترتبط بالجانب البدني الحسي للصوفي لمحاربة نوازعه بملازمة التهجّد والعبادة والخلوة والعزلة². بينما ترتبط الرياضة بالجانب النفسي له متمثلة في الأحوال التي تتحقق بعد اجتياز عتبة المجاهدة البدنية الحسية - من فناء وبقاء وصحو وسكر، وجمع وفرق، وحضور وغيبة³.

وهذه المعطيات تحيلنا إلى استشفاف المجاهدة البدنية التي تعني المجاهدة الظاهرة عبر متطلبات الشريعة وآدابها⁴، والرياضة النفسية هي الرياضة التي تسعى إلى تغيير معنوي لباطن الصوفي⁵. أما الذي يترتب عن سلوك المجاهدة والرياضة من المنظور الصوفي هو الوصول إلى المكاشفة والمشاهدة، وكأن المجاهدة والرياضة هما علة للمعلول (المكاشفة والمشاهدة)⁶.

وفي بحثنا عن ماهية النفس وما تخفيه بمنظور قرآني في الفكر الصوفي وبمنظور عقلي في الفكر الفلسفي لاحظنا استخدام مصطلح الرياضة فيه دون مصطلح المجاهدة، وقد يرجع هذا إلى صلة الرياضة بالنفس وما يترتب عنها من معاني التفكير والتأمل، مما يدل على فطنة صاحب التجربة في استخدامه المصطلح وما يوليه من اهتمام للتفكير والإدراك والنظر من جهة، ومن جهة أخرى عدم الاهتمام بالجانب العملي التطبيقي في التصوف العقلي، لأن الوصول إلى الاتصال بالعقل يتحقق بصيغة عقلية نظرية ولذلك فلا حاجة إلى المجاهدة ذات الصلة بالبدن والطابع العملي⁷.

¹ - المصدر السابق، ص 116.

² - التستري سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، حققه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م، ص 127.

³ - الترمذي الحكيم، كتاب الرياضة، نشره آريري، دار مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، 1947، ص 42، 70.

⁴ - السلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص 60.

⁵ - الهجويري أبو الحسن، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1980، ص 432.

⁶ - رينولد نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص 44.

⁷ - حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، بيروت، لبنان، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1983، ص 46.

وانطلاقاً من هذا فإن للمجاهدة الصوفية أساساً نظرياً ينطلق من كون الإنسان ذا طبيعتين متناقضتين: (الأولى): تدفعه إلى فعل الخير ليسمو

(الثانية): تدفعه إلى فعل الشر فيهبط إلى مستوى البهائم¹، مما يستوجب على صاحب التجربة معرفة نفسه، كون معرفة النفس تؤدي إلى معرفة الرب وفق ما ورد في الحديث الشريف: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)² ونستنبط من الحديث الشريف معنيين:

المعنى الأول يكمن في المعرفة القائمة على الأضداد (من عرف نفسه فانيا عرف الله باقياً ومن عرف نفسه حادثاً عرف الله قديماً)³.

أما المعنى الثاني فهو قائم على الحديث القدسي: خلق الله آدم على صورته حيث انفرد الإنسان بخلقه على صورة الله فاستحق بذلك خلافته على أرضه لأن من عرف الصورة عرف صاحب الصورة وهو الإنسان الكامل⁴.

وقد وضح ابن خلدون من خلال كتابه "شفاء السائل لتهديب المسائل" النظرية المفسرة لإمكان الكشف الصوفي، ففسره بنظريتي النفس والمعرفة التي تستند في رأيه إلى فكرتين تتعلق أولهما بالنظرية الثنائية، قال: "اعلم أن الله خلق هذا الإنسان مركباً من جثمان ظاهر وهيكل محسوس وهو الجسد، ومن لطيفة ربّانية وأركبها مطية بدنه، وهذه اللطيفة مع البدن بمنزلة الفارس مع الفرس، والسلطان مع الرعية"⁵.

أما الثانية فتتعلق بشروط اكتمال النفس، وهي شروط متناقضة لأن النفس تحتاج إلى البدن لاكتساب المعرفة، والبدن عائق بدونها، وما تكتسبه النفس من العلوم والأخلاق بواسطة

¹ - الغزالي أبو حامد، سر العالمين وكشف ما في الدارين، ط4، دار النعمان، النجف، العراق، 1965، ص162.

² - المصدر نفسه، ص163.

³ - المصدر نفسه، ص164.

⁴ - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص150، 153.

⁵ - ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، شفاء السائل وتهديب المسائل، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، اسطنبول، تركيا، 1957، ص120.

البدن بعضها يرفعه نحو الكمال، وبعضها الآخر يحطُّها، ولم يتعرض ابن خلدون إلى نظرية العقل عند الإنسان، لأن هذه النظرية تقتضي الوصول إلى إدراك العالم الروحاني بواسطة المعرفة الكسبية بمعناها الفلسفي القائم على المعرفة الحسية المنطقية، التي يعتبرها ابن خلدون عائق أمام المعرفة الذوقية والوجدان، فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي صدر من ذاتها بغير واسطة وأحست بالابتهاج واللذة يكون هذا الإدراك قد حصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية¹.

13-1-2- الخلوّة والعزلة والتجربة الذاتية:

الخلوة في الفكر الصوفي رياضة عملية ضرورية لمن يلجأ إلى الحق مختاراً للعزلة، مؤثراً للوحدة، فقد أصبح الصوفي يصف تجربته الذاتية عبر خلوته وعزله وفق المعنى الصوفي² الاصطلاحي، وللخلوة معنى آخر يتحقق لمن غلبت على تجربته النزعة الصوفية العقلية حيث يعدها تأملاً عقلياً، وتصفية ذهنية، وسمواً مثالياً للنظر والتعمق والبحث³. وتظهر رياضات الخلوّة والعزلة السلوكية في فكر ابن عربي بالتعبير الواضح والبحث العميق، فالعزلة لديه متقدمة على الخلوّة كونها انقطاعاً معنوياً لا حقيقياً عن الغير، مفرقاً بذلك بين عزلة المريدين وهي عزلة الأجسام، وعزلة المحققين وهي عزلة القلوب لتعلقها بالله سبحانه وتعالى⁴. في حين اعتبر الخلوّة انقطاعاً حقيقياً عن الغير ليميز بعدها بين خلوّة الصوفي وهي خلوّة ذكر (نكر الله) وبين خلوّة الفيلسوف وهي خلوّة فكر (نظر وتأمّل عقلي) نصل من خلال فكر ابن عربي إلى أن خلوّة الصوفي خلوّة حقيقية في حين أن خلوّة الفيلسوف خلوّة مصطنعة⁵.

¹ - الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح، دار الثقافة الدينية، الإسكندرية، مصر، 1973م، ص74، 161.

² - الحبابي محمد عزيز، من تأريخ الفارابي إلى تأريخيته، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1975، ص149، 150.

³ - المرجع نفسه، ص150.

⁴ - ابن عربي محي الدين، حلية الإبدال وما يظهر من المعارف والأحوال، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001م، ج2، ص5، 6.

⁵ - ابن عربي محي الدين، اصطلاح الصوفية، دار عالم الفكر، القاهرة، مصر، 1990، ج2، ص13.

السماع: يعد السماع ركنا مهما في الفكر الصوفي متباين الآراء، فرأي يحرمه ورأي آخر يبيحه مبرهنا بالكتاب والحديث.¹

السامع في السماع ثلاث طبقات:

- مستمع بالطبع، ومستمتع بالحال، ومستمتع بالحق²، يقوم السماع الصوفي على ثلاثة أركان أكدها الجنيد والأنصاري والغزالي ممثلة في الزمان والمكان والإخوان³. وغاية السماع الصوفي إلقاء الصوفي السمع وهو شهيد لأن الله يسمعه، بعد تجاوز كثافة العبارة إلى لطافة الإشارة⁴. وقد يتساءل سائل عن مسألة المفاضلة بين الواجد الساكن، والواجد المتحرك أيهما أتم؟، حيث يفضل تارة الواجد الساكن لنضج عقله وقوته وإشرافه على ما ورد عليه وتمكنه منه، وهو حال الجنيد⁵، وتارة أخرى يفضل الواجد المتحرك كونه الحركة أتم في الواردات القاهرة بأنوارها وبراهينها يعجز العقل عن درئها، كما هو حال ابن الفارض⁶.

وبناءً على هذا فإن التأكيد الصوفي على السماع متأق من كون حقيقته في الأزل وظهورها متجلية في قول الله عزّ وجلّ، ما دفع النفس تضطرب بعد سماع نطق الحق في الأزل، فصار كامنا في نفوس الخلائق، لما يحمله الخطاب من عذوبة السماع، وهذا ينعكس إيجابا على القلوب التي تحفز الأعضاء والجوارح على النطق بذكر الحق (الله)، وهذا يدل على أن العقل يعجز عن حمل السماع والوجد، فحملهما القلب وظهرت آثارها على الجوارح⁷.

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، مجلد2، ص 268، 284.

² - المصدر نفسه، ج2، ص 287، 300.

³ - شرف محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1980، ص283.

⁴ - المناوي محمد عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مطبعة الأنوار، دار صادر للطباعة والنشر، 1999م، ج2، ص36.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 368، 129.

⁶ - المصدر نفسه، ص129.

⁷ - الجبلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ترجمة، فرج توفيق الوليد، دار الشرق الجديد، بغداد، (د ت)، ص 10، 255.

ويعبر عن السماع في التصوف العقلي (الفلسفي) بـ(الموسيقى) فهي وجه من أوجه السماع في الفكر الصوفي ذات تأثير وجداني، انفعالي، متناغم يسهم في تحقيق السعادة وهذا ما ذهب إليه الفارابي بعد دراسة لغوية تحليلية ووجدانية¹.

13-2- البعد الديني:

يسعى صاحب التجربة الصوفية نحو الدين من أجل تكوين نسق يمتزج من خلاله مع حقيقة تجربته، إما بتحقق ذوقي، يكون وفق منظور عملي تطبيقي، وإما بتحقق عقلي وفق منظور فلسفي عقلي نظري وهذا لإثبات العلاقة أو الصلة بين الدين والتصوف وبين الفلسفة والدين. وعليه فإن البعد الديني في التجربة الشخصية قد تحقق انطلاقاً من منظوري الحقيقة والشريعة.

13-2-1- الحقيقة والشريعة:

يقوم الفكر الصوفي بالجمع بين الحقيقة والشريعة، بين باطن الشريعة وظاهرها لأن كل حقيقة لم تشهد لها الشريعة فهي زندقة². وقد اعتمد الفكر الصوفي في هذه المسألة النهج التوفيقى الصوفي ترتبت عنه اتجاهات عدة، اتجاه يعد الشريعة أسلوباً ونهجاً سلوكياً، أخلاقياً³ وهو ما ذهب إليه النوري والجنيد والداراني والغزالي واتجاه آخر هو اتجاه وضع النوافل في مكانة عالية للتقريب بين الصوفي استناداً إلى الحديث القدسي: " ما تقرب إليَّ عبد بشيء أحب إليَّ، وما يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه⁴ " هذا يعني أن للتكليف الديني ورسوم العبادة دور في تجارب أصحابها⁵.

¹ - أديب نايف نياض، نظرية الفارابي في الموسيقى، قراءة جمالية تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة محمود أحمد الحنفي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1967م، ص 240، 251.

² - الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 84، 143.

³ - عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 122.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 122.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 145.

وما يستخلص من هذين الاتجاهين أن العلاقة بين الحقيقة والشريعة هي علاقة جدلية وثيقة العرى، تنطلق من الكتاب والسنة¹ لتستقر على طريقين:

الطريق الأول، هو طريق صاعد من الصوفي عبر سلوكه ووجدانه وتجربته والذي يكون من خلال التمسك بالكتاب والسنة، **والثاني**، طريق نازل من الكتاب والسنة علماً وعملاً، عبادة، وفرائض مجسدة في تجربة الصوفي وحياته وسلوكه اليومي²، فكل منهما يؤدي إلى الآخر ويكمله، يلي هذين الاتجاهين، اتجاه ثالث يتخذ من الرمز صورة تعبيرية عن الصلة التوفيقية بين الحقيقة والشريعة، فقد كان التعبير عن الحقيقة والشريعة بمنهج عقلي، فكري، رمزي من جهة كما عبّر عنهما باستخدام لغة الفلسفة ولغة الدين من جهة أخرى، وقد تمّ التعبير عن الحقيقة والشريعة بمنهج تأويلي رمزي³. ولناخذ على سبيل المثال مناسك الحج، التي تحولت فيها فريضة الحج إلى رموز نوقية ومعان لطيفة باعتباره سفراً روحياً.

يُستشف مما سبق أن لمناسك الحج تعبيرات رمزية، في أشكاله التعبديّة الظاهرة. والمعنى الشرعي لفريضة الحج هو قصد البيت الحرام الذي يقابله معنى ميتافيزيقي هو الشعور بالحضرة الإلهية والتوجه القلبي إلى التحقق بالوجود⁴.

13-2-2- الفلسفة والشريعة:

يسعى الصوفي العقلاني نحو التوفيق بين الفلسفة (الحكمة) والشريعة (الدين) وهذا لإثبات عدم التعارض بينهما، وقد ظهر في التصوف العقلي نمطان أساسيان للتوفيق بين الفلسفة والدين⁵.

¹ - السّهورودي أبو حفص عمر بن محمد، الغربية الغربية، نشره هنري كوربان، طهران، 1952م، ص 274، 297.

² - المصدر نفسه، ص 297.

³ - الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، ص 143.

⁴ - الفاشاني كمال الدين عبد الرزاق، كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ، شرح تائيه ابن الفارض، ط 1، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2006م، ص 17، 21.

⁵ - شرف محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، ص 167، 170.

النمط الأول يشرح الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية اليونانية وقد ظهر لدى ابن سينا في تفسيره سورة الناس¹ وسورة النور.

أما النمط الثاني، فهو نمط تأويل الحقائق الدينية بما يتفق والآراء الفلسفية.

نستنتج من هذين النمطين أن الحقيقة الفلسفية تتفق مع الشريعة (الدين) من حيث الغرض والغاية وتختلف من حيث الشكل.²

13-3- البعد الإرشادي:

إن الرياضات العملية للتجربة الصوفية تقتضي على من يبدأ السير في الطريق الصوفي، من شيخ خبير بمسالكه، عميق المعرفة أن يمر عبر طريقين توجيهيين، تعليميين هما³:

13-3-1- الشيخ المرشد والمريد السالك:

يعرف المرشد في الفكر الصوفي بـ (السالك) لأنه سلك طريق الصوفي وسار على مقاماته بحاله وليس بعلمه وتصوره⁴، محاولاً عبوره لتحقيق غايته في معرفة الله والفناء فيه، مستعينا بشيخ مرشد كأمر، فمن لا شيخ له الشيطان هاديه⁵.

أما الصلة التي تربط المرشد السالك بالشيخ المرشد فهي صلة الولد بأبيه علمًا أن صلة الولد بأبيه هي صلة طبيعية، أما صلة المرشد بالشيخ فهي صلة ولادة معنوية، مبنية على آداب وخدمة، ومجالسة⁶.

صفوة القول أن المنظور الصوفي يفرق بين المرشد الذي يتميز بالمجاهدة والرياضة النفسية، والمرشد الذي تتولاه رعاية الله عزّ وجلّ.

¹ ابن سينا، جامع البدائع في رسالة المعونتين، نشره محي الدين الكردي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004م، ص32.

² المصدر نفسه، ص 85، 87.

³ ابن عربي محي الدين، اصطلاح الصوفية، (رسائل ابن عربي)، ج2، ص2.

⁴ الكلاباذي أبو بكر، التعرف على مذهب أهل التصوف، ص67.

⁵ المصدر نفسه، ص2.

⁶ الجيلاني عبد القادر، الغنّية لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ص 164، 168.

الباب الثاني

دلالات المقامات والأحوال داخل الممارسات
الصوفية والتجارب الذوقية، الوجدانية

الفصل الأول

استراتيجية اللغة الصوفية والتطور

الداللي

1- اللغة الصوفية لغة رمزية:

إذا كانت اللغة عند (دي سوسير) نظاماً من الإشارات تعبر عن الأفكار، فإن المتصوفة استخدموا في لغتهم إشارات ودلالات تختلف عن دلالات الأدب، والفلسفة، والسياسة، حيث تشكل الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقاً خاصاً يحوي مفردات وجمل متميزة، فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول: (إمبرتوايكو)¹ ولا يمكن دراسة نص أي لغة صوفية إلا بعد دراسة آلية معينة وهي أن تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص هنا لا ينشأ بعد إجهاد عقلائي وتخطيط إنشائي مسبق بل من استعداد روحي وإجهاد نفسي وراء النظر العقلي².

فعلى ضوء ما سبق ندرك معنى التجربة الصوفية ذلك أن الكلمة عندهم لا تماثل الدال والمدلول بل تستمد معناها من خلال التمثيل الثقافي، وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة. والجملة قد لا تتفق مع من ميّز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها، ذلك أن التعبير عن التجربة يعني نقلها من عالمها الذاتي، الحسي إلى التمثيل اللغوي التعبيري. وهذا يعني تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، وهنا نستحضر الباحثة سعاد الحكيم وما جاءت به حول التجربة التي تعني العودة من الأعماق إلى الأفاق، ومسيرة العودة هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة³. وفي ظل هذا المعطى نلتمس إجابة لسؤالنا إذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية والتعبير عنها، فلماذا ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة؟ جاءت لتمثيل

¹ - إيكوامبرتو، القارئ في الحكاية، ط1، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص21.

² - ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث، ص180.

³ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دار نندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981، ص13.

التجربة واحتوائها في إطار لغوي نصّي، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت إمكانية القراءة، وتحققت معها الكتابة التي تحمل في داخلها إمكانية القراءة¹. وكان رد الفعل الديني منصبا على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة إسناد ديني تأويلي (القرآن والسنة) فاللغة التي يتكلمها ويكتبها المتصوفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم، فالأول يطبق تمثيل ثقافي معجمي أو لغوي خارج التصوف على اللغة الصوفية، وهنا تولد الفجوة، فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ويمكن أن يكون مجازا أدبيا، أما عند المتصوفة فهو مصطلح له أركان وأسلوب وغاية، فهم يأخذون نتيجة أو غاية الكلمة لينطلقوا بها إلى مجال آخر، فالجوع عندهم وسيلة التقرب إلى الله، وهو أحد أركان المجاهدة² وهذا ما شدّ انتباهنا إلى معنى الكلمة في اختلافها من حيث المعنى.

أما الحياضيون فقد وجدوا أن للمتصوفة حالتين مختلفتين جاءت كرد فعل على لغتهم.

الحالة الأولى: حالة الصحو أما الحالة الثانية فهي حالة الغيبوبة والسكر.

فالأولى هي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسؤولا عما يقوله، أما الثانية فلا يكون فيها مسؤولا كونها لا شيء يوجب المحاسبة، فأدرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبر المتصوفة باصطلاحاتهم في مثل هذه الحالات بـ (الذوق، الشراب، الري ... إلخ) فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشراب سكران، وصاحب الري صاحي ومن قوى حبه تسرمد شربه³ ولهذا كانت هناك تعديلات إيجابية لشطحات المتصوفة ومنهم الحلاج في قوله (أنا الحق)⁴ ما توجب قتله رغم طلب بعض الفقهاء الاعتراض باعتبار أن مقولته صادرة عن حالة روحية تجاوزت حدود العقل.

¹ - وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرانية إلى التفكيكية، ترجمة وثيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد، 1987، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 25.

³ - جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1986، ص 280.

⁴ - المرجع نفسه، ص 280.

صفوة القول أن اللغة الصوفية تنشأ بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات، خلوات ... إلخ) وهذه الاستعدادات تؤدي إلى تكوّن الذوق الصوفي وهو مصطلح خاص بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن علم الأحوال ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم، يعني (المعرفة، الإدراك، الفهم الحدسي) وهو أيضا نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب أوليائه¹ والذوق هو القاسم المشترك بين المتصوفة وهو القاسم المشترك في تكوين اللّغة. والذوق عندهم أول درجات الشرب ليرتقي السكر إلى درجات الانفعال وهذه الحالة تؤدي إلى درجة أعلى من الذوق تسمى المعراج الصوفي².

والمقصود منه رحلة داخل النفس لاستلام نتائج الذوق، الشرب، السكر تليه حالات أخرى متقدمة هي المحاضرة تليها المكاشفة والمشاهدة ويُطلق على هذه الحالات (المخاطبة) التي تكون وصفية أو تحليلية تُنتج اللغة الصوفية³.

إذا كانت اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم⁴ على حدّ تعبير "جاك دريدا" (Jacques Derida) فإن المعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم تتغير حسب درجة الذوق، كما تتغير بتغير الحال والمقام⁵. وعليه فالنصوص الصوفية درجات تختلف في التلقي والإرسال، وفي جميع الأحوال تكون اللّغة هي الصورة الناقلة لهذه التجربة، أما عند الحلاج فالأمر يختلف فهو لا ينقل تجربته الصوفية في الذوق والتلقي مباشرة وإنما نجده يقوم بتنظيم هذا التلقي وتكوينه هذا التلقي وفق نموذج تطبعه اللّمسات الفكرية التي تناسبه. ففي الطواسين لا نلمس تجربته الصوفية والذوقية العرفانية ولم نجد فيه إرهاصات

¹ - الحفني عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفية، مادة (ذوق).

² - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص14.

³ - المرجع نفسه، ص14.

⁴ - مجموعة مؤلفين، معرفة الآخر، المركز الثقافي القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص139.

⁵ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص17.

* الحال هو الوارد وهو ما يرد على القلب، والمقام: هو مكانة العبد بين يدي الله والحال والمقام رديفان، لا يفترقان فالأول يتغير، فإذا ثبت أصبح مقاما.

الوجد الصوفي بالقدر الذي وجدنا فيه (الحلاج المقنع) يختلف عن (الحلاج الشاعر). فالثاني شحنة من العواطف والتعبير والانفعال والخيال والصرحة¹.

وعلى صعيد آخر حوّل عواطف الشعر والانفعال إلى مقاييس العقل والفلسفة الأكاديمية لتبقى التجربة الصوفية تجربة مختلفة من شخص إلى آخر، تتحدّد انطلاقاً من الذات ثم من النظرية التي يريد الصوفي أن يثبت صحتها².

أما ما يمكن أن نوضحه للقارئ هو أن الأدب الصوفي في تكوينه لا يخرج عن ثلاثة أنماط وصفية تحدّد درجة التلقي، والتأويل، والفهم، كما تحدد مشروعية التأويل قبل الشروع فيه³، وهذه الأنماط هي:

أولاً: نصّ صوفيّ تتسم لغته بالبساطة والمباشرة، لا يستخدم دائرة اللغة الصوفية بل يعتمد على نقل الدلالات العرفانية من خلال اللغة المتعارف عليها (المتداولة) أو من اللغة الدينية، يتميز هذا النصّ بوضوح الطرح والأسلوب وظاهرية المعنى وترباط الدلالات في السياق النصي بشكل منطقي مفهوم لا يحتاج إلى تأويل لبلوغ الغاية والفهم، وقد تراءى لنا هذا النموذج واضحاً في تصوف (عبد القادر الجيلاني، والغزالي، وابن عطاء الإسكندري والشاذلي)⁴.

وإذا سُمح لنا أن نحكم على مؤلفات هذا النوع من الأدب فإننا نطلق عليه إسم الأدب الصوفي الذي يحكي عن التصوف لكنه لا يملك القيمة الإبداعية في تكوين النصّ الصوفي.

ثانياً: نص صوفي تتسم لغته بالتعقيد والمجازات اللغوية تستمد مفرداتها من دائرة اللغة الصوفية، فتنتقل المعاني بواسطة دلالات معقدة أو بعيدة عن الوضوح والإدراك إلا بواسطة التأويل ورد المفردة إلى أكثر من مرجع للوصول إلى المعنى المقصود⁵.

¹ - السهروردي عمر بن محمد بن عبد الله، عوارف المعارف، ط1، ص830.

² - المصدر نفسه، ص820.

³ - المصدر نفسه، ص872.

⁴ - المصدر نفسه، ص872.

⁵ - المصدر نفسه، ط1، ص891.

ثالثاً: نص صوفي مغلق لا يمكن فهمه وتأويله، ومحاولة تأويله ضرب من المغامرة والإلتواءات النقدية التي ترسم معان ونتائج مسبقة دون تحليل علمي وهذا النوع وُجد في مؤلفات ابن سبعين والحلاج¹.

فمن خلال الأنماط السابقة نستطيع تحديد ماهية النص الصوفي قبل الشروع في تأويله، شروع يبني على ما هو قابل للتأويل قصد تبيان إشكالات النص كالمفهوم، والتلقي، والخطاب، وهنا تتجلى اللغة النصية في فلسفتها وماهيتها ودورها. وإذا كان التأويل ممارسة صعبة ومعقدة فلا بد أن يكون النصّ الصوفي مفتحاً ينطوي على دلالة عرفانية، ذوقية مستمداً شرعيته من اللغة الدينية التي نشأت من خلال اتصال دائم مع نص إسلامي عربي هو القرآن الكريم². أما إشكالية اللغة عند الصوفي فتظل محفوفة بالمخاطر فهي مادته وعدوّه في نفس الوقت، إذ تتحول من كونها أداة تواصل وتبليغ إلى أداة تشهد على تمرده³.

واللغة في جهاز الصوفي المفاهيمي ضرب من الهذيان وفوضى القول لا تنتظم على نسق دلالي. وهنا ينبغي أن نميّز بين لغة موضوعية ولغة رمزية، وفقاً للتمييز بين ما هو فيزيائي وما هو نفسي حيوي⁴، ومن البديهي أن تكون التجربة الصوفية لا يجدي في تناولها اللغة الأولى فهي تجربة ذات طابع نفسي حيوي تحمل لغة مرموزة توائم ما تعبر عنه من أحوال نفسية ووجودية عالية⁵. وهذا المعنى يسوقنا إلى ما جاء به نصر حامد أبو زيد من انحرافات اللغة الصوفية حصرها في هذه العبارة. "اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة بل هي أساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، فإذا لم تكن اللغة ملكاً للإنسان، ومحصّلة

¹ - المصدر السابق، ص 917.

² - طه عبد الرحمان، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه للمقولات المنطقية، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، 1978م، ص 167، 179.

³ - النقري محمد عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص 103.

⁴ - نصر عاطف جودة، شعر ابن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، ص 143.

⁵ - المرجع نفسه، ص 143.

لإبداعه الاجتماعي فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحول إلى مجرد ظرف تُلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"¹.

ويتضح من مضمون العبارة أن اللغة الصوفية تتأتى بعد استعدادات مسبقة هي: (أذكار، وأوراد، ومجاهدات، ورياضات ... إلخ)، تؤدي هذه الاستعدادات إلى إفراز الذوق الصوفي، وهو مصطلح خاص بالمتصوفة يدرجونه ضمن علم الأحوال. والذوق عندهم هو اللبنة الأساس في تكوين اللغة أو النص، وجدير بنا أن نذكر عجز اللغة عن التعبير عن تلك الوجدانيات تعبيراً صادقاً، وقد يحدث أن يختلف إثنان من المتصوفة في التعبير عن حالة وجدانية معينة اختلافاً لفظياً نظراً لما تحمله عباراتهما من معاني، أحدهما لغوي ظاهر، يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر باطني، والباحث في موضوع التصوف قد تصادفه حالات معقدة في نصوص المتصوفة فيقع حائراً أمام صعوبة إدراكها والإحاطة بمفاهيمها"².

ولكن الصوفي في حال عجزه عن التعبير يلجأ إلى لغة تعبر عن فكرة العجز بعينها فالمسألة ليست متعلقة بحالة من حالات العجز أو القصور، فهي تتعداها إلى حالة من التأمل البعيد في اللغة ذاتها كنظام إشاري رمزي"³.

وتأسيساً على ما سبق يمكننا القول إن اللغة الصوفية لغة رمزية مجازية تحمل دلالات عدّة قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيّل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي نموذج بلاغي خصب، تستمد حيويتها من تلك الإشارات المستخدمة في لغة المتصوفة، التي تشكل في استعارات المتصوفة ولغتهم سياقاً خاصاً يحمل مفردات وجملاً متميزة تعطي لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة"⁴.

¹ - نصر حامد أبو زيد، النص، والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص 189.

² - محمد أسامة العبد، الصوفية بين المعيارية والاصطلاحية، مجلة الأسبوع الأدبي، العدد 122، ص 20.

* هذه الحالات هي الكشف، الإلهام العلوم الدينية، (التي يتحدث عنها الصوفية)،

³ - محمد خطاب، اللغة والعرافان الصوفي، مجلة حوليات التراث، العدد 1، مستغانم، الجزائر، 2006م، ص 30.

⁴ - امبرتوايكو، القارئ في الحكاية، ص 21.

ومن هنا يضع الرمز في مربع الخطاب الصوفي طريقة من طرائق التعبير، يحاول بواسطتها الصوفيون محاكاة رؤاهم، ونقل تصوّراتهم، عن المجهول، والكون، والإنسان.

ووصف العلاقة بين الإنسان والله وبين الإنسان والكون دفع الصوفيون يعتقدون أن باستخدامهم الرمز تُحفظ أسرارهم، وتؤمن معانيهم وحقائقهم الجوهرية خوفاً من أهل الظاهر أن يستباحوا دماءهم¹. فالتستر على طريقتهم أحد أهم الأسباب التي أدت بهم إلى استخدام الرمز. يقول (القشيري): "اعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، وقد انفردوا بها عمّن سواهم، كما تواطؤوا* عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم* في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة* على الأجانب غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها".²

فنزوع الخطاب الصوفي نحو الرمز يصنع التميّز والتفرد في تشكيله ويتجلى هذا التميّز في قدرة الرمز على امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر التجربة، فهو يحتضن الأطراف المتناقضة ولا ينكشف لنا عن طريق التصورات المجردة وإنما يكشفه الحدس الذي يمس باطن الذات فيحيل لها حقائق تبين الفهم³.

ومن هنا نقول إن سمة الحسيّة تحيل إلى أن الرمز الصوفي يُجسّد ولا يُجرّد، على خلاف الرموز الأخرى، ذلك أن التحويل الذي يكون في الرمز لا يقوم بتجريد الأشياء من حسيّتها بل ينقلها من مستواها الحسيّ المعروف إلى مستوى حسيّ آخر، لم نعهده فيها، وهو ما يلاءم طابع

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 295.

* تواطؤوا: تعارفوا وانتفقوا

* باينهم: خالفهم

* مستبهمة: غامضة

² - المصدر نفسه، ص 295.

³ - أنطوان غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1999، ص 8، 11.

الحسية التي يتصف بها الفن بصفة عامة. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن الحسية في الرمز لا تتنافى مع الإيحائية المعنوية، فقد تكون عناصر النص الشعري كلها حسية، إلا أن دلالاته معنوية، إذ إن المعنوي في الفن لا يمكن إلا أن يظهر حسياً، ثم إن لهذا الرمز ارتباط بالسياق الفني، يتجدد ويتغير حسب المضمون، فكل سياق يفرض مضمونا خاصا به، ولا يجوز التعامل مع الرمز الفني بمعزل عن سياقه. واللافت للانتباه هو أن الرمز يتنوع ويتفرع إلى الإشاري والشعري¹، فالأول هو الرمز بمعناه الواسع، بينما الثاني الرمز بمعناه الضيق، وتتبلور معالم هذين النوعين من خلال توضيح دور كل منهما، فالرمز الإشاري بالشيء المادي الأصيل، بينما الرمز الشعري لا يفترض علاقة بينه وبين الشيء، بل يسعى إلى إثارة حالات إيحائية داخلية².

ومن المنطقي أن نقول إنه ضمن إطار الرمز الشعري، تحرك أنصار المذهب الرمزي الذين بدوا برموز شعرية لم يلتفتوا إلى الأشياء المادية التي ترمز إليها أو إلى ما تحمله تلك الأشياء من ألوان وظلال بل ذهبوا إلى ما تعكسه تلك الأشياء في نفس المتلقي المتذوق من حالات شعورية ذات أبعاد إيحائية³.

وللرمز الفني سمات عدة، إذا انتفت عنه، انتفى كونه رمزا، وتحول إلى مجرد إشارة أو علاقة وتلك السمات هي: الإيحائية، والانفعالية، والتخيّل، والحسية والسياقية⁴.

وتعني الإيحائية أن للرمز الفني دلالات متعددة، ولا يجوز أن يكون له دلالة واحدة فحسب، فالإيحائية هي أيضا سمة التجربة الجمالية من حيث العمق والتنوع ولهذا فإن الاعتبارية في طرح الرموز لن تؤدي في أي حال من الأحوال إلى إيحائية ذات وظيفة جمالية تعبيرية،

¹ - المصدر السابق، ص 11.

² - المصدر السابق، ص 12.

³ - سعد الدين كليب، وعي الحدائث، دراسات جمالية في الحدائث الشعرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1997، ص 70.

⁴ - المرجع نفسه، ص 70.

أما سمة الانفعالية، فتعني أن الرمز هو حامل انفعال لا حامل مقولة وهو بذلك يختلف عن الرموز الدينية والمنطقية والعلمية التي تعتبر مقولات ومفاهيم لا انفعالات وأحاسيس، ومن الطبيعي أن تصدر هذه السمة من التجربة الجمالية التي تُعدّ بالضرورة طبيعة انفعالية¹.

وبناءً على ما سبق يبقى الرمز الفنّي ذلك الطابع الذي لا يعبر عن رأي أو يطرح موقفاً فكرياً، وإنما يكثف انفعالا، ويعبر عن تجربة. أما سمة التخيل فتعني أن الرمز هو نتاج المجاز لإنتاج الحقيقة ولهذا جاء التناول مجازياً للظواهر، بحيث تتحول عن صفاتها المألوفة لتدخل في علاقة جديدة مختلفة عن سياقها الواقعي، غير أن هذا التحوّل يرتبط بالأثر الجمالي التي تخلفه أو تتركه الظواهر في الذات المبدعة، أي أن التخيل لا ينبغي أن يكون مقصوراً على الرمز فهو ليس خاصاً بالرمز وحده بل كامن في الفن عامة، وهذا ما أكدّه (أدورنو) (Adorno)² الذي يرى أن الانفلات المطلق من الكينونة الواقعية لن يؤدي إلا إلى التخيل محدود القيمة.

2- معنى التفكير الدلالي عند الصوفيّة ومظاهره:

يشكل التفكير الدلالي حجر الأساس في الدراسات اللسانية التي أضحت مُحركاً للحركة التأسيسية في المعرفة الإنسانية، تعكف على دراسة اللسان وتتخذ اللغة مادة لها وموضوعاً، إذ لا يتميز الإنسان بشيء إلا تميّزه بالكلام، وهذه الخصوصية المطلقة هي التي أضفت على اللسانيات صيغة الجاذبية والإشعاع الفكري³، ذلك أن اللغة عنصر قارٌّ في العلم والمعرفة سواء ما كان منها علماً دقيقاً أو معرفة نسبية، أو تفكيراً مجرداً⁴.

¹ - أنطوان غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 08.

² - Adorno, Theodor, Aesthetic theory, London, 1985, p248.

* للرمز الفني سبع خصائص وهي: الأصالة، الابتكار، الحرية الكاملة، الطبيعة، الحسية، الكيفية التجريدية، الرؤية الحسية، النسقية ثنائية الدلالة، ينظر: نعيم اليافي، تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1983، ص 287.

³ - أحمد محمد قدور، في الدلالة والتطور الدلالي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عمان، 1989م، ص 111.

⁴ - المرجع نفسه، ص 111.

وقد أصبحت اللسانيات مولداً لثنتي المعارف، فكلماً لجأت إلى حقل من المعارف اقتحمته وغزت أسسه حتى يصبح ذلك العلم نفسه ساعياً إليها، وقد يتسنى لها أن تلتحق بالمعارف الكونية، إذ لم تُعد مقترنة بإطار مكاني من دون آخر ولا بمجموعة لغوية من دون أخرى، ولا بلسان ما دون آخر، فهي اليوم علم شامل¹، وقد وجدت اللسانيات نفسها في آخر مراحل تطورها تواجه قضايا شاملة تُطرح اللغة بوصفها وليد الفكر، ثم تُطرح فيها قضية الفكر نفسه من حيث هو مؤد للظاهرة اللغوية، وانصرفت على هذا النمط قضايا فلسفية، لغوية، معرفية إلى بوتقة التفكير اللساني الحديث وأدحضت كمنظومة قائمة بنفسها².

وأول من تنبه إلى علاقة الدال بالمدلول هم الهنود، إذ سبقوا اليونانيين في هذا المضمار وتحدث الكثير من فلاسفتهم عن ثلاثة أقسام رئيسة هي: الكلمة، والإدراك والمحتوى³.

إذ تركز الدلالة على الاعتبار الذي يُكوّن الربط الدلالي إلا أن الدال حين يتداول وهو مرتبط بالمدلول الذي تواضع عليه الناس، يصبح على لسان المتكلم وفي أذن السامع قائماً على المدلول يتحقق بالممارسة الفعلية فيرتفع بذلك حاجز الاعتبار⁴، ويقوم ذلك على القصد الذي يمثل مظهر الإرادة الواعية في ربط الدوال بمدلولاتها، كما يكون للزمن تأثير حاسم في الإطراد والتواتر اللذين يعملان على استقرار الاقتران الدلالي⁵.

أما المظهر الثاني من مظاهر التفكير الدلالي فهو مظهر تجريدي محض، يتمثل في أصول المدرسة التوليدية الحديثة، وهي تيار لساني ظهر في الولايات المتحدة في كنف اللسانيات التحويلية⁶.

¹ - المصدر السابق، ص 111.

² - المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط2، دار العربية للكتاب، تونس، 1986، ص 18.

³ - الزرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فوار أحمد زملي، دار الكتاب العربي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1943م، ج1، ص 546.

⁴ - اللسانيات العربية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد السابع، الجزائر، ماي 2016.

⁵ - وافي علي عبد الواحد، علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 54، 55.

⁶ - المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 18، 20.

والقارئ لكتب الصوفية يجد أنهم اختطوا لأنفسهم فكرا دلاليا خاصا بهم، حيث أضحت مقاصدهم مختلفة عما هو معروف لدى عوام الناس، إذ المعروف أن العبارات الصوفية التي تتطوي على معان وجدانية روحية ونفسية واجتماعية هي ناتجة في الغالب عن تجارب الصوفية الخاصة، فهم يستخدمون للتعبير عن هذه المعاني لغة تفيض بالأخيلة والصُّور والإبداع¹، تعرف بلغة الرمز والإشارات لا يقوى على فهمها إلا من له دراية بالخطاب الصوفي. وفي خوضهم تجربة خاصة لا يفهم دقائقها إلا من خاض غمارها وأدى طقوسها بنفس صافية ونية صادقة متجهة إلى الحق، تاركا متاع الدنيا متعلقا بالذات الإلهية آملا الفوز بجنان الخلد التي أعدّها الله للمتقين.

ولما كانت التجربة الصوفية تجربة خاصة في خصائصها وشروطها، فلا بدّ من أن يصطلح الصوفية على مُسمّيات واصطلاحات خاصة بهم، تتميز بمدلولات تختلف عن بقية المصطلحات الأخرى.

ولكن ثمة فرق كبير بين الصوفية وغيرهم، ذلك أن المدلولات اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية ترجع إلى العقل في فهمها وإدراكها، أما المصطلحات الصوفية فهي ترجع إلى الحس والذوق، لا يفهمها أيّا كان فهما صحيحا وإنما يفهمها كل من تذوقها ووقف في مقام المتصوف².

لذلك يتطلب البحث في أساليب الكتابة الصوفية استقراءً كاملا للنثر الصوفي وقراءته بعمق، للوصول إلى تحديد سماتٍ فنية ودلالية. فعلى الرغم من ارتباط النص الصوفي بالتجربة الصوفية بجميع مقوماتها، إلا أنه يحتاج إلى جهد علمي خاص لاستكشاف ملامح نصوصهم الدلالية وخصائصها الأسلوبية، إذ يزال هذا الضرب من الكتابة بعيدا عن اهتمام الكثير من الباحثين³.

¹ - محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 2004، ص 59، 60.

² - أبو حيان التوحيدي، النثر الفني، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 2000، ص 148.

³ - نصر جودة عاطف، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، ص 174.

3- المصطلح الصوفي ودلالته:

لا يخلو علم من العلوم أو ميدان بحثي من مصطلحات خاصة تُميّزه عن بقية الميادين الأخرى، وقد سلك الصُوفيون لأنفسهم طريقاً لغويًا يعكس مصطلحاتهم التي لا يفهمها غيرهم من عامة الناس، وإنما يدركها من تتبع منهجهم وسلك مسلّكهم، والمراد بالمصطلح الصوفي هو تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصُوفية من باب التواطؤ¹.

وجد الصُوفية أن المفردات اللغوية قد لا تعبّر عن المعاني الوجدانية التي تنتاب الصُوفي في تجربته الروحية، الذوقية، فعبّروا عن تلك المعاني وما يخالج صدورهم من فيضٍ وجدانيٍّ بمصطلحات تعارفوا عليها، ذلك أن المصطلحات الصُوفية تُدرك بالذوق، والكشف، ومجاهدات النفس، وتجنب المعاصي، والإخلاص لله في العبادات والأعمال، لا عن طريق العقل المجرد والتظهير المنطقي وهو ما ذهب إليه حسن الشرقاوي، بقوله: "إن هذه الألفاظ لا تُعرف عن طريق منطق العقل والنظر بقدر ما تُفهم عن طريق الذوق والكشف ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يُداوم على مخالفة الأهواء وتجنب الآثام والبعد عن الشهوات، وإخلاص العبادات والسير في طريق الله حتى تنكشف للمريد الصادق غوامضها، وتتجلى له معانيها"².

ثم إن الحديث عن فهم نصّ مليء بالأسرار، هو حديث محفوف بالمغامرات، ومحاولة لا تنقصها الجرأة، فلنصّ الصوفي مزية التنقل عبر اللغة وتجاوزها، والأخذ بزمام التحول بين المدلولات حسب ما يحمله المتلقي من قدرة معرفية، لذا يتوجب الإشارة إلى أن النصّ الصوفي اكتسب سمة الانتقال عبر العصور دون فقد للمعاني أو توضيح للدلالة، أو بيان لحقيقة، ففهمه يتعدى حضور الزمان والمكان وتحليله يتطلب استحضار الماضي المسبب لولادة النصّ واستخدام الحاضر في تأويل النصّ، واستشراف المستقبل لرسم منزلة النصّ³.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 53.

² - الشرقاوي حسن، معجم الألفاظ الصوفية، ط 1، ص 07.

³ - المصدر نفسه، ص 10.

وقد اكتسبت منظومة النص الصوفي خصائص عدة، يتضح أهمها في جعل النص الصوفي رهينا بمتلقيه، لأن هندسة بناء أنظمة النص اللغوية جاءت بشكل تركيبى مكثف، تحمل شفرات متعددة ومتباينة، والنص الصوفي عبارة عن مشروع لغوي ذي بناء لغوي مغاير للنصوص الأخرى وهذا ما منحه سمة اللعب بالدلالات ودخول النقد والتأويل إلى النص الصوفي بوصفهما أداتين يحاكيان النص الصوفي، ويتفاعلان معه، انطلاقاً من كون التجربة المعرفية للتصوف مليئة بالرؤى، ولا يمكن للغة من حمل تلك المعاني وتقديمها¹.

أما عن كيفية إدراك مفاهيم النص الصوفي فيمكننا القول إن هذا الأخير يقع تحت تأثير المنظومة الدينية بشكل مطرد كما يقع في الوقت نفسه تحت تأثير الثوابت والمتغيرات ونقصد بالثوابت، ثوابت الشريعة والمتغيرات، متغيرات اللغة ومستوياتها، وقد أخذ النص الصوفي بالجانب الثاني كي يصبغ دلالاته بسمات معينة².

وقد أطلق عليها الباحث شريف هزاع شريف بـ (كيمياء الكلمة)³ المتسمة بالتحول الدلالي بين متلق وآخر، وهنا تكمن حيوية النص الصوفي ومع وجود سمة التحول الدلالي بين مستويات التلقي تبقى منظومة النص الصوفي غير معلنة محفوفة بأسرار الحياة ومكوناتها، ولغتها لا تنتمي إلى عصرنا وهذا ما لاحظناه من خلال قراءتنا لبعض النصوص كنص الحلاج (الطواسين) المتميز برمزيته المركبة تركيباً موعلاً في التناول المعرفي العرفاني الذي يستعصي على القارئ تفسيره، وقد اتكأنا على بعض الثنائيات لفهم النص كثنائية (الحلول والإتحاد) و(الحضور والغياب) وثنائية (البقاء والفناء) لكن رغم ذلك لم نصل إلى فهم مقنع. ويعترف الكثير من الباحثين أن التأويل عجز عن بيان كثير من مفردات الطواسين التي وضعها الحلاج وأراد منها الحقيقة التي لم تظهر للقارئ، على خلاف ابن عربي الذي اتجه بتحولاته إلى التجريد وإبداع

¹ - شريف هزاع شريف، نقد / تصوف النص - الخطاب - التفكير، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2008م، ص14.

² - المرجع نفسه، ص14.

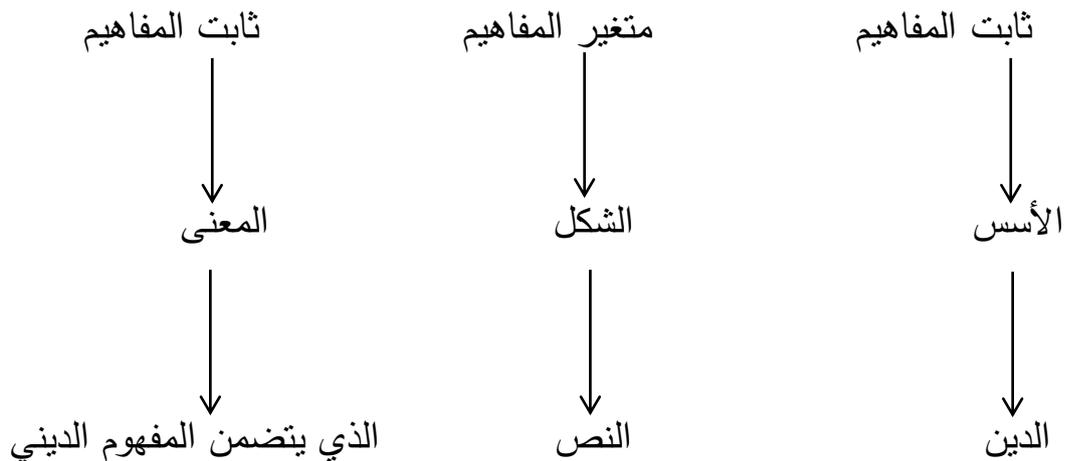
³ - المرجع نفسه، ص14.

طريق اللامباشرة في تحقيق التقريب بين العالم الأرضي والسمائي ما جعلنا نصف قارئ ابن عربي بالقارئ غير المعجمي، لأن النص الصوفي عند ابن عربي فجر اللغة وتجاوز الدلالات المعجمية التي لا تُزوّد مريديها بالدلالة المناسبة لاكتساب المعنى المراد¹.

فمن خلال هذه المعاني تتحدد مكانة النص الصوفي بتحديد ملائم للدرس التفكيكي سمته الدلالات، والعلامات والرموز، ذلك أن المؤول يسعى بشكل واسع إلى بيان مركزية النص الصوفي وتفكيك شفراته ورموزه².

غير أن محاولة تطبيق مبادئ التفكيك كما أرادها (دريدا) (Derrida) الممخضة بمؤشرات فلسفية موهلة في القدم أمر يحتاج إلى حيطة وحذر، لأن النص الصوفي نص له خصوصيته، تتبع إمكانية تأويله من داخله، فهو طفرة نوعية في تاريخ الموسوعة العربية، لما ينطوي عليه من أوجه تشابه كبيرة بالأدب المعاصر، ركن رغم ذلك يبقى التصوف تحت تأثير المنظومة الدينية الثابتة على الرغم من ابتكاراته التعبيرية الكثيرة والمتجددة من عصر إلى آخر، في حين يتشكل النص المعاصر من تأثير حركة الفكر المتغير الذي لا يتسم بالثبات كما هو معلوم³.

وقد ارتأينا توضيح كيفية تمحور النص الصوفي ضمن ثوابت ومتغيرات عن طريق الخطاطة الآتية:



¹ - المصدر السابق، ص 48.

² - المصدر السابق، ص 48.

³ - المصدر السابق، ص 50.

تعني الخطأ أن تأويل النص الصوفي من خلال الشكل المتغير الذي يتميز بسياقات متنوعة لا تخضع للمرجعية المعجمية وإنما تشكل قاموسها الخاص ومفرداتها بالتركيز على دور المصطلح الذي يختزل الحالة الوجدانية، ويحيل إلى دلالات مبتكرة، ومنفتحة على عكس محسورية العلاقة بين الكلمة ومعناها في اللغة، والتي تنحصر في دلالات ثلاث:

- الدلالة العقلية، الدلالة الطبيعية، الدلالة الوضعية¹

أما الدلالات في النص الصوفي فمعظمها دلالات عرفانية أو كما يُطلق عليها في المنظومة الإصطلاحية الصوفية (بالذوقية) وعليه أنشئ للتصوف قاموسه الخاص، وشكلت له دائرة لغوية تشترك فيها الكلمات وضعا مستمدة وجودها، وشرعيتها من العلاقة التي تربطها باللغة الدينية، لكن بدلالات ذات مرجعية إشارية².

وبناءً على ما سبق يمكن أن نمثل لبعض المصطلحات الصوفية ودلالاتها بهذا الشكل³:

الكلمة	المعنى	المعنى الصوفي
الحيرة	عدم التوجه للشيء	موقف من اليأس والطمع في رؤية الله
العرش	سرير الملك - البيت	تحقيق مظهر العظمة
الستائر	الحجب	صورة الكون ومظاهر الأسماء الإلهية
الحرق	النار	تجلّ جاذب إلى الفناء

فهذا الجدول يحيننا على مسألة هامة هي أن الكلمات تتربط داخل النص الصوفي لتنشئ معاني خاصة ومفاهيم متعارف عليها لدى الصوفية، وهذا ما يجعل استراتيجية النص الصوفي

¹ - شريف هزاع شريف، نقد / تصوف النص - الخطاب - التفكيك، ص 51.

² - المظفر محمد رضا، المنطق، (مجموعة محاضرات أقيمت في كلية منتدى النشر بالنجف الأشرف)، دار النعمان، بغداد، العراق، 1968م، ص 37.

³ - الحفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ص 60.

تتميز عن النصوص الأدبية الأخرى، ذلك النص الصوفي يركز على رؤية المعاني الثابتة من خلال جوانب روحية¹ للخروج بدلالات كثيفة وتمثلات لفظية عديدة، فيتشكل النص من تغيير الأشكال وتنوع المصطلحات وتعدد الرؤى والآفاق².

وما وجدناه يثير الاهتمام من خلال تصفحنا بواطن الكتب الصوفية أن الممارسة التأويلية على النص الصوفي هي الأكثر استخداما من قبل المتصوفة وذلك بتداولهم نصوص من سبقهم، وهي نفس الآلية التي يستخدمها المعارض في تقويضه للنص الصوفي باعتباره نصا شاذًا، في حين أن حقيقة التأويل عند الغرب تختلف تماما عن أطرها العربية فليس التأويل هو فن الفهم بقدر ما هو تجنباً لسوء الفهم وهذا ما ورد لدى الفيلسوف (شليير ماخر) (Friedrick Shleirmacher)³ الذي اكتفى بوضع المعايير العامة رآها ضرورية لتجنب سوء الفهم. هذا من جانب ومن جانب آخر كان يرى: أن نظرية التأويل رغم كل التقدم الذي حققته فهي ما تزال بعيدة عن أن تكون فناً مكتملاً وهذا يعني أنه لا يمكن لأي تفسير استهلاك إمكانات معنى العمل، لأن ما يطمح إليه المفسر هو وصوله إلى أقصى طاقته في تفسير النص⁴.

وما يُستشف من هذه المسألة أن أي محاولة للوصول إلى تحديد دلالات نهائية في النص هي مشروع جزافي لا يمت بصلة إلى المبدأ الهرمينوطيقي، لاسيما أن النص الصوفي يعتمد الإنفتاح الدلالي الذي يمكّنه من الانفتاح على العالم، فالعلاقات الباطنية في النص الصوفي هي ترجمان للعوامل الداخلية عند صاحبه الذي يأتي في تشكيلها على خريطة النص من خلال التصرف في المتغيرات الاصطلاحية⁵ التي تعمل على نحت المعاني المرادة من طرف صاحب النص.

¹ - المصدر السابق، ص 65.

² - المصدر السابق، ص 64، 65.

³ - المصدر السابق، ص 49.

⁴ - ناصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، العدد 3، 1981م، ص 120.

⁵ - المصدر نفسه، ص 120.

واللغة الصوفية بهذه المفاهيم تنشأ عن آلية مختلفة في اللغة الأخرى

اللغة الصوفية: كلمات ← دلالات ← معاني

ع- علاقة باطنية غير ظاهرة بربط إشاري غير منطقي تحتاج إلى تأويل أي أن (المدلول غائب)

اللغة/الكلام كلمات ← دلالات ← معاني

ع - علاقة ظاهرية بواسطة نظام منطقي تركيبى لا تحتاج إلى تأويل (حضور الدال والمدلول)¹

إن حضور المعاني عند المتصوفة يخضع لما قبله من (الاستعدادات القبلية) ونعني بها التجربة الصوفية، وهي عبارة عن تحضيرات مسبقة ومنظمة (أنكار، قراءات، أورد ... إلخ) تتولد عن المعاني الصوفية، وهذه التحضيرات هي التي تساهم في تكوين المصطلح الصوفي، فهي مرحلة تلقي المعاني دون إرادة أو اختيار فتقع على القلب دون قصد، كحالات التحليق في عوالم روحية تجريدية غير مرتبطة بالواقع المادي، ثم تأتي عملية الربط والبحث عن دلالات تعمل على تشكيل النص الصوفي (نقل حالة وجدانية) وهذا الفعل يتم قصدياً، ويسمى بالشكل المتغير ثم أن النص الصوفي يختلف من متصوف إلى آخر قياساً على عمق التجربة أو درجتها². فالأقدم انتساباً إلى التصوف انتهاء له، والتزاماً بقواعده أكثر عمقا وتنوعاً في النص، فالمرید مثلاً في مرحلته الابتدائية قد يتأوه وتتكسر الكلمات في داخله، فلا يستطيع تكوين نص لأنه وقع في دائرة الحال أي مرحلة تلقيه المعاني دون إرادة أو اختيار بينما الشيخ هو من (المراحل النهائية في التصوف) يستطيع نقل مجمل حالات الوجد مكوناً النص إلا في حالة الفناء التي يعجز عن نقل تفاصيلها إلا بعد رجوعه من تلك الغيبوبة الروحية، فيصبح في درجة المرید لكن في مقام أعلى، أما إذا حاولنا نقل تلك الحالة فسوف نلاحظ أن لغته غير مفهومة ولا يمكن تأويلها، كقول ابن سبعين:

¹ امبرتوايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000، ص 60.

² شريف هزاع شريف، نقد/تصوف النص - الخطاب - التفكيك، ص 52.

"قهرم طمس هو المصنح، نلكم الله ربكم يا يايا"¹

"في القوم العياني إلى نزل التداني على نياق التجريد الجثماني بعد التجريدات على

الاعتلاقات الحشاوية بتجليات الأعراق الطهاوية"²

"كأنها كأنها كأنها كأنه أنه كأنه كأنها كأنه كأنه كأنه كأنها"³

ومن هنا نقول أن النص الصوفي ينقسم إلى:

1- ما يؤول.

2- ما لا يؤول

4- المصطلح الصوفي بين المركزية والتمركز:

يتميز المصطلح الصوفي بسعة دائرته التكوينية والمعنائية تكاد اللغة أن تكون أداة قابلة للتطويع بأي شكل يريد نحتها وخلق المعاني من خلالها تكون من صنع المصطلح الذي يُعدُّ من أعقد مسائل اللغة كونه لا يلد إلا من رحم الاحتياج التاريخي والسياسي والاجتماعي والفلسفي، فقد أخذت صناعة المصطلح في التصوف مساراً خطابياً يتم من خلاله صنع النص والمقصود هنا بالخطاب ليس الفعل الشفاهي اليومي، أو فعل الكلام بوصفه عملية⁴ تواصلية آنية، أو مجموعة من الجمل المتتالية المتتابعة التي تشكل نسقاً في النص، بوصفه نسيجاً معقداً من الشبكات المنتجة للنص عبر التاريخ، ذلك أنه يملك سلطة تكوين النص وهو بذلك الأثر الإيديولوجي والثقافي والفكري⁵.

¹ ابن سبعين عبد الحق، رسائل ابن سبعين، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، 183.

² النقشبندي، نور الهداية والعرفان في سر الرابطة والتوجه وختم الخواجان، تحقيق محمد أسعد، المطبعة العلمية، مصر، (د ت) ص 84.

³ الحلاج الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، حققه وأصلحه بولس نوياليسوعي، دار منشورات الجمل، بغداد، العراق، 1998م، ص 77.

⁴ نظلة أحمد نائل الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار الحكمة، بغداد، العراق، 2001، ص 28.

⁵ دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، 2008م، ص 38.

والجمل تصنع خطاباً ويقصد بالخطاب مجموع النصوص التي تؤثر في مسار التاريخ وتدفع النص المنتمي لدائرته إلى استمداد مشروعيته وتكوينه الداخلي من نظامه الخطابي، لأن النص عبارة عن خطاب مبطن له أثره الفعال، والفاعل في تكوّن النص¹. والخطاب هو مسار للإيديولوجية العقلية في وسط ثقافة من الثقافات، أو لدى أمة من الأمم عبر مرحلة زمنية معينة مستمداً سلطته، ووجوده من الأثر الثقافي الذي ولد من رحمته كتأثير خطاب (هيغل) أو الخطاب الكانطي باعتباره مؤثراً في إنتاج النصوص الفلسفية التي تنتمي إلى نفس الحقل الإيديولوجي².

وهذا يجرنا إلى معرفة الخطاب الفقهي في الثقافة الإسلامية، (المعتزلي، الأشعري، والصوفي) الذي استطلع أن يستمر عبر الزمن غير أنه اختفى في عصور خلت، قبل أن يرجع إلى الساحة النصية ليثبت انتمائه التاريخي.

والتصوف الإسلامي كغيره من التيارات استطاع أن يشكل منظومة معرفية، وإيديولوجية وحقل لغوي متميز خاص، كما استطاع أن ينشئ لنفسه عبر فترة من الزمن جملة من المصطلحات الوصفية، والمنهجية، تصور روحه وجوهره كتجربة وكنظام معرفي خاص³، هذه المصطلحات وإن كانت متفاوتة أحياناً بين صوفي وآخر، إلا أن هناك عاملاً مشتركاً يربط فيما بينها.

وما يهمنا من جملة تلك المصطلحات وصف المرحلة النهائية للتجربة الصوفية، كونها الذروة، أو آخر المطاف وحقيقته المرجوة، ذلك أن التجربة الصوفية تتمحور على مدار رئيسي واحد، هو بلوغ المقامات العليا وعوالم المطلق اللامحدود وهو آلية لفهم الوجود الأنطولوجي والنفسي وسبر أغواره يحقق الوجود المطلق الغيبي⁴.

¹ - ديان مكنيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة عزالدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، 2001، ص42.

² - المرجع نفسه، ص42.

³ - المرجع نفسه، ص42.

⁴ - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص39.

ووفق هذا التصور فإن النص الديني يحمل مركزية واحدة هي الله، ويعمل على إنشاء معان مركزية. أما انتشار المعنى فإنه ينبثق عن الاتساع الدلالي أو متواليه الدال الذي يكون في حالة الأثر - أي يدل على أثر آخر، واللوغوس الصوفي إن صحّ القول هو في حقيقته لعبة الدوال الواسعة التي لا تحيل إلى معنى واحد نهائي بالرغم من أنه يوهم القارئ بذلك¹.

وما شدّ انتباهنا في النص الصوفي الثنائيات الضدية التي تتمثل في مصطلح واحد رُسم على شكل ثنائي (كالفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحر والسكر، التجريد والتفريد، المحو والإثبات)².

فهذين المصطلحين لا يشكلان إلا وحدة تكوينية واحدة، والثنائية ليست إلا اصطناعاً لأجل التمييز بين أفقين هما في حقيقة الأمر أفق واحد، وهو الأفق الذاتي من حيث الفهم³، وهذا ما دلت عليه تجربتهم فدائرة الثنائيات وردت لعدم الوقوع في حلقة وحدة الوجود أو وحدة الخالق والمخلوق كما هي لدى بعض فلاسفة الغرب⁴.

والصوفية كانوا يصيغون أزواج من الأحوال المتشابهة، أو المتناقضة فعُجت مؤلفاتهم بقوائم تلك الأحوال تعذر فهم معناها الحقيقي، كحديثهم عن الحضور والغيبة، التي يمكن تعريفها بالحضور في قرب الله، والغيبة عن الذات أو العكس⁵.

5- الأبعاد الدلالية للمصطلح الصوفي:

تتراوح أبعاد التطور الدلالي المرصودة في جلّ اللغات ما بين المادي والمعنوي استجابة لما تقتضيه العلاقات المجازية والعلل التوليدية في ضوء ما يظهر من تباين وتواصل بين الحواس

¹ - المصدر السابق، ص 39.

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 45.

³ - المصدر نفسه، ص 45.

⁴ - نظلة أحمد نائل الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام دراسة ونقد، ط1، ص 84.

⁵ - شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، منشورات الجمل، بغداد، العراق، 2009م، ص 148.

والعقل، اللذين يمثلان السبيل الرئيس لمعرفة الإنسان، فقد كان اعتماد الإنسان على حواسه أكثر من اعتماده على عقله، ثم راح ينظم معارفه الحسية، ويحللها، ويعالجها، فعندما نقف على معاجم اللغة العربية، نتراءى لنا عدة حقائق أن جلّ المصطلحات كانت وما تزال تستخدم دلالات تتصرف لمعان مادية، ثم تطورت دلالاتها لتستمر على معان معنوية أو مجردة.

وينقلنا الصوفيين إلى أبعاد جديدة في معارفهم، ذلك أنهم يتجاوزون دائرتي المحسوس، والمعقول إلى دائرة المذوق، فيجعلون الذوق كالحس، والعقل بوابة للمعرفة على نحو ما تجلى في قولهم: "من ذاق عرف، ومن لم يذق لم يعرف"¹، ذلك أن الذين لم يعرفوا طعم الوجد والشوق الصوفي لا يدركون ماهية الوجد والشوق الحقيقي، ومعنى ذلك أن التصوف تجربة ذوقية، وليس علمًا، فهو تجربة روحية بعيدة عن الماديات، تُدرك حقيقته من خلال الممارسة، والمعاشة². ومن هنا نقول إن مجالس الصوفية صعبة الفهم لما تتطوي عليه من رموز وإشارات، فهي ليست كغيرها من الاصطلاحات، تخضع لمنطق العقل والنظر، ولكنها اصطلاحات تفهم عن طريق الذوق والكشف. ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يداوم على تجنب الآثام، ومخالفة الأهواء والبعد عن الشهوات، والانزواء للعبادات، والطاعات، والمجاهدات، والسير في طريق الله، باحثًا عن معانيها³، بعيدا عن غموضها، ليتحلى بها لا ينازعه في فهمها إلا من وصل إلى درجته أو تجاوزها من أقرانه وأساتذته في الطريق⁴.

وهذا يعني أن المتصوفة في رياضاتهم ومجاهداتهم يتجاوزون حدي الحس والعقل ويبلغون حد الفناء الذي يمثل الوجه الآخر للإِتِّحاد، ويستقلون عن سائر العباد بعالم فريد، يختلف عن عالم الناس العاديين في معالمة، وأبعاده، ويعتبرون السبيل إليه أن يفنى الإنسان عما يدرك

1- الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص168.

2- الشرقاوي حسن، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط2، ص08.

3- المصدر نفسه، ص08.

4- الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص88.

بالحس، و«ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعور، وأن يكون في حالة تأمل تصل به إلى حدّ تعطيل الحياة العقلية الواعية»¹.

ويترتب عن ذلك اختلاف معانيهم عن معاني المفردات المتداولة من طرف العوام، فلا تخضع لمعايير العقل والمنطق في أبعادها وتطورها والعلاقات التي تربط بينهما، والعلل التي توجهها. فالأبعاد الجديدة للتطور الدلالي، التي تعكسها اصطلاحات الصوفية تتجلى في منهجهم، منهج الكشف واكتساب المعرفة، يوضح ذلك الإمام الغزالي بقوله: "علمت أن طريقهم تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والالتزاه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل إلى تخلية القلب من غير الله تعالى، وتحليلته بذكر الله، ... وكان العلم أيسر عليّ من العمل ...² فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال تبدل الصفات وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشيع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشيعان، فعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوالٍ لا أصحاب أقوالٍ"³.

نستشف من فحوى قول الإمام الغزالي أن هناك فرق بين معرفة الصوفي، ومعرفة العالم والمنتكلم، فهذين الأخيرين يقفان عند الحدود والتعريفات والمنطق والقياس، بينما يعيش الصوفي حقيقة ما يقاس وما يعرف⁴.

وقد اتخذ المتصوفة من آيات القرآن الكريم منهلاً أسعفهم في توليد اصطلاحاتهم ومكّنهم من التوسع في مدلولاتها إلى حدّ بعيدٍ إذ نجد ألفاظاً في القرآن الكريم قد صُرفت لمعانٍ "باطنية" لا يمكن أن تُفسّر بالمعنى الظاهري⁵، وتجدر الإشارة هنا إلى التركيز على بعض

¹ - السحمراني أسعد، التصوف، منشؤه ومصطلحاته، ط1، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1987، ص58.

² - الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تقديم فريد جبر، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1969، ص35.

³ - المصدر نفسه، ص35.

⁴ - المصدر نفسه، ص36.

⁵ - محمود أبو الفيض، المدخل إلى التصوف، الدار القومية، القاهرة، مصر، (د.ت) ص 9 ، 30.

الآيات القرآنية والأحاديث القدسية في قوله سبحانه وتعالى ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾¹ وما جاء في الحديث القدسي²: "وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها...". ففي الآية الكريمة والحديث القدسي مجالاً رحباً لمعاني روحانية كفاء المخلوق في الخالق وفناء المحب في المحبوب³ وهذا المعنى يأخذنا إلى الإبانة عن الشفافية الصوفية التي تعني رقة الحجب وما تؤول إليه من تمييز بين الصوفي والحقيقة والتي تغنيه عن حسه وعقله في إدراك ما حوله ذلك أن الإنسان يكون في حاجة إليهما لإدراك ما خفي من الأمور، واستشعار ما وراء الحجب⁴، أما إذا لم يكن بينه وبين حقائق الأشياء حجاب، أو كان ذلك الحجاب عبارة عن غلالة تبين عما وراءها فإنه يستغني عن العقل والحس. فكلما اعتلى الصوفي مقاماً توسعت إدراكاته، وتفهم الأمور بطريقة أشمل⁵، ومن هنا نستطيع أن نقول إن أبعاد التطور الدلالي التي تعكسها اصطلاحات الصوفية هي نمط جديد من الرمزية لا يفهمها إلا صاحبها ولا يدرك حقيقتها إلا من تجرد من حسه، وتجاوز عقله إلى أعلى المراتب وأسماها، تتصل فيها النفس عبر شفافية الروح بحقائق الكون، تاركة وراءها إدراكه واقعه ومحسوسه إلى العلماء وإحساس العامة⁶، وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نخضع اصطلاحات الصوفية لمقاييس التطور اللغوي المعروفة، بل يقتضي منا المقام أن نبحث لها عن مواصفات ومقاييس جديدة، لأنها ليست نتاج عقل وحس، بل هي حصاد روح وتجليات نفس مخلص.

نخلص في نهاية هذه المعاني إلى ما أورده الباحث اليافي عبد الكريم حول الإبداع الصوفي في توليده المعاني والدلالات المنسجمة مع التجربة الروحية بالاستناد إلى التراث الفكري

¹ - سورة البقرة، آية 115.

² - البخاري، صحيح البخاري، ص 6502.

³ - قمر كيلاني، في التصوف الإسلامي، ص 18.

⁴ - المرجع نفسه، ص 18، 19.

⁵ - المرجع نفسه، ص 20.

⁶ - الشرقاوي حسن محمد، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط 2، ص 08.

والأدبي في الأوساط العامة، يقول: "وإذا عمد الصوفي إلى التعبير فلا بدّ له من تجربة ذوقية عميقة مفردة شديدة الاستحواذ على النفس من أن يحاول فيستنفذ طاقات الحرف كلها ويستنزف أنواع دلالات الكلمة وتفاوت إيماءات اللفظ وتشعّب طرق البيان معوّلاً في ذلك على ثقافته وعلى التراث الفكري والأدبي الذي انتهى إليه"¹.

وسنحاول في الشق التطبيقي أن نغوص في بحر النصوص الشعرية الصوفية التي استقينها من ديوان الإلهام ضم نصوصاً شعرية لشعراء صالوا وجالوا في فضاءات روحية وجدانية، وارتقوا في سُلّم الصفاء الروحي، والتسامي في مراتب الكمال الخُلقي كما سنعمل على رصد طائفة من مصطلحات الأحوال، والمقامات لاستجلاء العلاقة بين اصطلاحات المتصوفة ودلالاتها في ظل تجربة عاشها صاحبها مُحاصراً بين الصمت الذي تفرضه طبيعة الأحوال الذوقية، والنطق الذي تستدعيه الحاجة إلى الإفصاح عن المشاهدات، والرؤى، وتقلب الأحوال، بين اليأس والرضا والقبض والبسط، والخوف والورع، والحب والعشق².

لذلك فإن رصد أوجه التطور الدلالي لن يكون سهلاً، فسيتيح لنا فرصة الوقوف على بعض الحقائق والتي ستمهد لنا الطريق لبحث أعمق.

لأن الصوفية أسهبوا في الحديث عن مواجيد القلوب، ومواريث الأسرار، ووصفوا علومهم واستنبطوا في ذلك إشارات لطيفة ومعاني جميلة والذي يريد الإطلاع عن هذه المسائل لا يرجع إلى الفقهاء وإنما يرجع إلى عالم ممارس لهذه الأحوال باحثاً عن دقة علومها، فقد استوعبوا هذه الحقيقة، وعملوا على توضيحها عندما جدت للقوم عبارات يدلون بها على ما اكتشفوا من معانٍ فضمنوا علمهم شرح هذه الاصطلاحات³، فكانت بذلك المحاولات الأولى لإعداد المعجمية الاصطلاحية لمصطلحات الصوفية.

¹ - اليافي عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، سوريا، 1963م، ص 268.

² - الشرقاوي حسن محمد، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط2، ص 10.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 136.

ولعل خير تعبير عن هذه المحاولات التي أتت تزامناً مع حركة تزامن التأليف والتفسير التي كانت قوية في تلك الفترة وولدت الكثير من المؤلفات في شتى العلوم ما جاء على لسان ابن خلدون في مقدمته قائلاً: فلما كتبت العلوم¹ ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام، والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل الطريقة في طريقتهم، فمنهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله "القشيري" في الرسالة القشيرية و"السهروردي" في مؤلفه (عوارف المعارف) وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامه إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم².

فكان هذا بداية ظهور العديد من الكتابات في مجال الاصطلاح الصوفي مهّد الطريق لظهور المعجمية الصوفية، تعتبر المصدر المباشر لألفاظ ورموز الصوفية وإشاراتهم، والتعرف على مفردات لغتهم عبروا بها عن مواجدهم وأذواقهم، فمن الطبيعي أن تكون هناك كتابات تحاول فك الرموز المستعصية على القراء، فكانت طبيعة الكتابة فيها إما أن تقوم بتفكيك المصطلحات وشرح رموزها، واستقراء دلالاتها داخل الممارسات الصوفية والتجارب الذوقية، أو تقوم بدراسة المصطلح الصوفي وطبيعته ومفهومه ومرجعياته. وتعتبر تلك المصادر مرجعاً لكل من أراد الكتابة عن التصوف فهي غالباً تمثل جوامع لمعاني معظم مصطلحات التصوف الإسلامي في مراحلها المختلفة³، والمنبع الذي يمكّننا من استمداد معرفة أحوالهم ومصطلحاتهم وما تعارفوا عليه وما هو دخيل عليهم، وهذا بغية توطيد أحكامنا حتى لا تكون عشوائية. وبالإضافة إلى ذلك فهي المؤلفات الأساسية للذين كتبوا عن التصوف، وفسروا ألفاظ الصوفية، وعليها بنى أصحاب المعاجم الحديثة معاجمهم، وتدرجت في انتقاء هذه المؤلفات حتى القرن

¹ - ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، ص 523.

² - المصدر نفسه، ص 523.

³ - التفازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 2، 3.

العاشر الهجري، لأن التأليفات التي حققت بعد هذا التاريخ هي في مجملها إعادة للدلالات القديمة وتبسيطا لتلك المصطلحات، أو شروح لها¹.

ولعل الرجوع إلى بدايات ظهور التصوف يتبين لنا التغيرات التي طرأت على المصطلح الصوفي بتطور مراحل التصوف، تطوراً تاريخياً وزمناً، فكان من الطبيعي أن تحدث تغيراً وفق ما اقتضته الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية وما غلب عليه من عناصر دلالية تماشت مع تعابير العصر ومصطلحاته.

فالتصوف الإسلامي وإن كان قد تأثر في مراحل معينة من تطوره بالفلسفة ونظرائها من العلوم الأخرى واصطبغ بصبغة بعض مصطلحاتها إلا أن نشأته الأولى كانت إسلامية، وقد اختلف الكثير من المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف في رده إلى مصادر أجنبية².

وبالرغم من اختلاف الباحثين في أصل المصطلحات الصوفية وتعدد مصادرها إلا أن القرآن الكريم يُعد المصدر الأول للمعجم الصوفي، ففي النص القرآني الكثير من الألفاظ استقاها الصوفية منه للتعبير عن مواجيدهم، وأحوالهم ومشاهداتهم ومكاشفاتهم³.

كما أنه لم يكن من السهل على الصوفية إيجاد في القرآن الكريم ما اتفق مع تعاليمهم حيث نظروا في آياته نظرة سايرت اتجاهاتهم، فتعسفوا في فهمهم للنص الديني وتفسيره، فنظروا إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، وقالوا إن الحقيقة هي المعنى الباطن المستتر وراء ظاهر النص. ومن هذا المنطلق نادى الصوفية بالتفسير الفيضي، وهو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما ظهر منها بمقتضى إشارات خفية تبدو لأرباب السلوك وتعرف عند الصوفية بـ"علوم الخواطر، وعلوم المشاهدات، والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، تفردت به الصوفية"⁴.

¹ - مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، ص 387.

² - التقطازاني أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط 3، ص 03.

³ - القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ط 2، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1984م، ص 105.

⁴ - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 105.

6- الدلالة بين الظاهر والباطن:

لقد نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المشهور حول قدم القرآن وحدثيته، والخلاف الأعمق بين العلاقة والذات الإلهية وصفاتها، كما تضاربت الآراء بين القول بالتوقيف والقول بالاصطلاح أو التوفيق بين الرأيين بالقول بقدم الدلالة وتوقيفيتها من حيث الأصل، وحدثيتها واصطلاحيتها من حيث الفرع¹. غير أن هذه الآراء اتفقت كلها على أنّ العلاقة بين الدال والمدلول، أو الألفاظ والمعاني هي علاقة عرفية اتفاقية وضعية، فكان الخلاف في واقعه حول أصل المواضعة بمعنى هل هي من الله أم من الإنسان².

وتتجلى قضية الدلالة في منظومة ابن عربي من خلال منظور مغاير انطلاقاً من تصويره للألوهة - وهي مجموع الصفات والمصطلحات والأسماء، على أنها مجموعة من العلاقات المشتركة، الوسيطة بين الله والعالم من جهة والله والإنسان من جهة أخرى. وهنا تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوى الصفات الإلهية وعلى مستوى العالم معاً، وانطلاقاً من موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، واللغة والقرآن من جهة أخرى، تنتفي أيضاً ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني معاً فالكلام الإلهي يتسم بسمات الحداثة والقدم فله عموم الصفة. والموجودات هي كلمات الله، لها وجه في القدم، من حيث وجودها السابق بمعنى القديم، ولها وجه في الحديث من حيث ظهورها³.

وتأسيساً على ما سبق تتصف كلمات الله التي وُصفت بالموجودات وتتميز بوجهين: وجه قديم سابق في علم الله في صورة الأعيان الثابتة، ووجه حديث من حيث ظهورها في أعيان صور الموجودات الحسية⁴، وهذان الجانبان ينعكسان في مفهوم ابن عربي على اللغة، فإذا كانت دلالة

¹ - راضي عبد الحكيم، نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1980م، ص 85، 91.

² - المرجع نفسه، ص 91.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص 402.

⁴ - المصدر نفسه، ج 4، ص 65.

اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - هي دلالة اتفاقية وضعية، عرفية، فإن دلالة الكلمات الإلهية - باطن اللغة الإنسانية - لا تقوم على الوضع والاتفاق بل تستند إلى معانيها الثابتة في علم الله القديم وبذلك تكون قد أعطت بأعيانها العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتغير¹.

وفي رأينا أنه ليس هناك ما يثبت أن وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية تتعارض وذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الإلهية لأن العلاقة بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية تتجلى من خلال ثنائية الظاهر والباطن، هذه الثنائية لا تقوم على تعارض وجودي ما يفسر قيام الدلالة في اللغة الإنسانية على الوضع والاتفاق، مصدره التركيز على الظاهر وإغفال الباطن، والتعارض بين الظاهر، والباطن في دلالة اللغة هو تعارض معرفي²، يزيله الإنسان الكامل الذي يتحقق بباطنه وباطن الوجود كله، فيكون قادرًا على فهم الدلالة الحقيقية لكلمات الله على مستوى الوجود واللغة، وعلى مستوى النص القرآني بصفة خاصة. والإنسان الكامل هو ذلك الإنسان الذي يتمتع بموقع برزخي، وجودي ومعرفي. فهو أول من حيث روحه وباطنه، من حيث تجلي الأسماء الإلهية فيه، وهو آخر من حيث ظاهره واجتماع حقائق الكون فيه³.

خلاصة القول أن الإنسان من حيث موقعه الوجودي هو الفاصل بين كلمات الله الكثيرة والفاصل بين حروف كلمته الواحدة، أما من حيث موقعه المعرفي فهو الواصل بين هذه الكلمات والحروف⁴.

وما لاحظناه بشكل متواتر، في الكتب التراثية أن ابن عربي استخدم المصطلحات اللغوية مضيفا عليها دلالات وجودية ومعرفية، ودلالات لم تكن منفصلة عن معانيها الاصطلاحية،

¹ - المصدر السابق، ص 66.

² - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص 65.

³ - المصدر نفسه، ج 4، ص 65 ، 66.

⁴ - المصدر نفسه، ص 66.

بل تستند إليها، على خلاف ابن رشد الذي فرّق بين أنواع الدلالة وربط بينها وبين مراتب الناس من حيث الإدراك كما لجأ من جانب آخر إلى جعل التفاوت بين الناس في الفهم سبباً لورود الشرع فيه الظاهر والباطن وهذا تنبيهها منه الراسخين في العلم إلى ضرورة تأويل ظاهر الألفاظ والمصطلحات القرآنية حتى لا يظهر تعارضاً بين النص المقدس وبين نتيجة البرهان الفلسفي. فرود الشرع فيه هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم، أما السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، فهو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع¹.

ويُفهم من كلام ابن رشد أن هناك فرق بين أهل العلم، ومن هم دونهم، وقد أشار الله عزّ وجل إلى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾² فسبحانه وتعالى خاطب الجميع تاركاً المجال لكل واحد أن يفهم على قدر طاقته. كما تلطف الله في مخاطبته عباده في الأشياء الباطنة التي تحمل خفايا لا تُعلم إلا بالبرهان والنظر العقلي، فالظاهر هو تلك الأمثال المطروقة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي تتجلى لأصحاب البرهان³، وما يُستشف من كلام "ابن رشد" أنه لا يمكن الفصل بين الباطن والظاهر، الذي يُعدُّ غطاءً للباطن وستره، والباطن لا يظهر لنا إلا من خلال هذا الظاهر ولذلك لا بدّ من النظر إلى قضية الدلالة من خلال علاقة الاشتراك والتداخل بين الظاهر والباطن دون التركيز على أحدهما، أو إغفال الآخر.

يتضح مما سبق أن دلالات التصوف معظمها دلالات عرفانية أو ما يطلق عليها بالمصطلحات الذوقية وعليه كان للتصوف لغته الخاصة حيث شكل لنفسه دائرة لغوية تشترك فيها الكلمات وضعا فقط مستمدة وجودها وشرعيتها من العلاقة بين غير المحسوس بمثال محسوس مضيئة

¹ - ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 19.

² - سورة آل عمران، آية 07.

³ - ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 20.

على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه ولهذا سيصادفنا أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد أو للمصطلح الواحد الذي يُضمَر بالرمز، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئاً آخرًا وهكذا يظهر الرمز، ويختفي في آن واحد¹.

وهذا يأخذنا إلى دلالة التأويل التي تبقى قائمة ومن ثمَّ استنتجنا أن هناك علاقة بين الرمز والتأويل، لأن الرمز يُبنى على الإيحاء أو يحيلنا على الصور الإيحائية خلأً للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة².

والتأويل كما نُبِّت في ذهننا هو فحص احتمالات المعنى، الظاهر وقلبها على وجوه مختلفة، بحثاً عن المعنى الباطني الكامن خلفها، أو عن فائض المعنى يعني أن ثمة معنيين في النص أو أكثر³.

المعنى الأول، هو المعنى الذي أراده القاصد أو الكاتب، ثم المعنى الكامن في النص نفسه، والنابع من طاقات اللغة نفسها وانزياحاتها الأسلوبية وبلاغتها الكامنة، وأن على التأويل أن يتولى فحص الاحتمالات العديدة للمعنى للنفاد إلى طبقات النص، وحلِّ مستويات المعنى الظاهر، والباطن، الحرفي والمجازي، ثم المباشر وغير المباشر، وبذلك يكشف التأويل ما انغلق من المعنى⁴.

أما إذا تناولنا التأويل كما نظر له ابن رشد في ثقافتنا العربية القديمة، بمعنى إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، فإن هذا التأويل يجد ضالته في البحث عن شعرية المؤول.

بمعنى صرف اللفظ عن معناه الظاهر، وإبراز معانيه الواسعة، أو بيان معانٍ يحتملها بشرط أن تكون تلك المعاني المحتملة موافقة للموسوعة العامة ونعني بذلك، كل ما أنتجه الاستعمال

¹ ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية، دراسة في مشكلات المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، العراق، 2006م، المجلد 3، ص130.

² أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001م، ص621.

³ ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص19.

⁴ أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص630.

لهذه اللغة من مواصفات ثقافية وكل ما جادت به اللغة من معارف، وإشارات، لغة، تاريخ، رموز، أساطير¹. وقد تسهم هذه الموسوعة العامة في تفكيك اللبس بين المعنى الحرفي للغة والمعنى المجازي أو الإشاري، وصولاً إلى ما يسمى "بفائض المعنى"².

فعلى مؤول النص أن يتحايل مع النص الظاهر ليتمكن من الكشف عن ذلك النص الذي يختبئ وراءه وعليه فإن المؤول يجد نفسه أمام نظامين من تحليل المعنى: النظام الذي لا يبحث عن المعنى في سوى المعنى نفسه، والنظام المععمق الذي يجعل من المكون الدلالي لبنية عميقة تتطلق من مكونات البنى السطحية، وكل من النظامين حاضر عند العرب وعند الغربيين³.

وبناءً على ما سبق فإن الشعر الصوفي تأويل يُقرأ من جوهره، فهو لا يُعنى بالظاهر بقدر عنايته بالباطن، ساعياً إلى خلق عالمه الخاص الذي ينطلق من الذات.

والشعر بما أنه خلق، وإبداع، ميدانه الصورة الشعرية، والاستعارة والرمز، والأسطورة، فهو يحتاج إلى تأويل مضاعف، يُضيء عتمة رموزه، واللغة الشعرية لغة متحررة، وغير مقيدة، ألفت عن كاهلها بعض القيود المعجمية والنحوية والأسلوبية، وتحررت من الإحالات المقصودة في كل من اللغة العامة واللغة العلمية⁴.

وجاء التأويل بذلك حصيلة تجربة، والشعر هو أقرب الأجناس تكفلاً بهذه التجربة، فوظيفة التفسير لا تتوقف عند الكتابة النثرية، وإنما يتقاسمها معها الشعر، وقد أكد هذا التصور ابن عربي في الفتوحات المكية: "وكلُّ قصيدة في أول كلِّ باب من هذا الكتاب ليس المقصودُ

¹ - محمود حيدر، لغة التماس، دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1995م، ص 10، 12.

² - أديب يوسف، الملامات النقدية من عالم الدلالة إلى معالم التأويل، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، 2006م، ص 13، 14.

³ - المرجع نفسه، ص 14.

⁴ - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ط1، ترجمة وتحقيق سعيد الغانمي، دار النشر المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2003، ص 102.

منها إجمال ما يأتي مفصلاً في نثر الباب، والكلام عليه، بل الشعر في نفسه من جملة شرح ذلك الباب، فلا يتكرر فيه الكلام الذي يأتي بعد الشعر، فليُنظر الشعر في شرح الباب كما يُنظر النثر من الكلام عليه، ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عليه بطريق النثر. وهي مسائل مفردات تستقل كلُّ مسألة في الغالب بنفسها إلا أن يكون بين المسألتين رابطٌ فيربط بعضُها بعضاً¹.

مجل ما ذهب إليه ابن عربي أن الكتابة غير الصوفية مستمدة من مرجعية إنسية، تعتمد أقوال المؤلفين وتستنأس بها في بنائها الدلالي ومحدوديتها ناجمة عن استنادها إلى الفكر، لأن الفكر معلول².

أما الكتابة الصوفية فهي مشدودة إلى مرجع غيبي، يوجهها، ويحررها من قضايا البشرية، والعلاقة مع هذا المرجع مبنية على التجربة، وتسخير الجسد لا على القيل والقال على حدِّ تعبير الجنيد³.

7- الدلالة بين القدماء والمحدثين:

تميز العرب القدماء بالفصاحة في نطقهم، وبالبيان والبلاغة في تعبيرهم، والبحث في دلالات كلمات اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن ما هو إلا حرص العرب على العربية، وتشدهم في المحافظة عليها رغبة منهم في حفظ لغة القرآن، ليظل مفهوماً، مقروءاً، على مدى الدهر. وقد كان القرآن الكريم دافعاً للعلماء للإطلاع على اللغة، وتحمل المشاق في جمعها، ومعرفة المزيد من أسرارها، كتحديد معاني مفرداتها، والإمام بفنونها المتنوعة.

ولما كانت علوم القرآن غزيرة، متنوعة، فلا بد أن تكون السبل إلى دراستها، وتحليلها وكشف محتواها متعددة، متنوعة، وقد تباينت أساليب اللغويين في تفسيرهم القرآن لغوياً، ومن أجل

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 665.

² - المصدر نفسه، ج2، ص231.

³ - القشيري عبد الكريم أبي القاسم بن هُوَازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج1، ص117.

معرفة ما يتضمنه من الغريب، غير المتداول، والمألوف بدأوا في تأليف ما عُرف بغريب القرآن¹، وحرصاً منهم على معرفة معاني ألفاظه بدقة، ظهرت مؤلفات في معاني القرآن إلى جانب ما يحمله النص من قضايا صوتية، وصرفية ولهجات ومسائل أخرى متشعبة تحتاج كلها إلى كشف وتحليل.

وهذا يعني أن قواعد النحو من أهم الروافد التي مهدت لقيام الاتجاه اللغوي في التفسير، ومن هنا يتجلى حرص علماء العربية على تحديد دلالة اللفظ القرآني، من تحليل النص، ومعرفة الصياغة القرآنية، وأثر السياق اللغوي في توجيه المعنى على النحو الذي ينسجم مع العقيدة، ومحاولة دفع ما يوجه إلى اللغة العربية من قصور، ورد كل ما يوجه إلى النص القرآني الشريف من تناقض، إذ لا يمكن تحديد معنى اللفظ إلا من القرائن السياقية² لأن السياق لا يقوم على كلمة تفرد وحدها في الذهن، وإنما يقوم على تركيب يوحد الارتباط بين أجزاء الجملة، فيخلع على اللفظ المعنى المناسب³.

7-1- الأسس النظرية التي انبنى عليها المصطلح العلمي القديم:

لا ينبغي أن نخوض في مباحث الدلالة عند القدماء خوفاً شاملاً، وعميقاً، وكأنه موضوع بحثنا، بل سنعكف على إبراز جهود بعض اللغويين اللغوية، والدلالية، بمقاربة تمارس التحليل والتركيب⁴ في عطاءاتهم اللغوية، حسبنا أن نثير مسائل تخص حقل الدلالة المعرفي تُعدُّ مقدمات هامة، لم تتضح معالمها بصورة جليّة إلا في القرون التالية.

فكان هدفنا الأول هو دراسة الدلالة في كتب معاني القرآن الكريم على الطريقة الاستقرائية، مستندين إلى ما أورده الدراسات الدلالية الحديثة، ثم أخذنا في الحسابان صعوبة إجراء إسقاطات

¹ - المخزومي مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دمشق، سوريا، 1958م، ص17.

² - أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ط3، ص60.

³ - صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1978م، ص308.

⁴ - المرجع نفسه، ص308.

علمية منهجية، لها مرجعيتها التاريخية والإبستمولوجية، على التراث العربي. حيث كان العرب القدماء قد خصصوا للبحوث اللغوية حيزاً واسعاً في إنتاجهم الذي يضم إلى جانب العلوم النظرية كالمنطق والفلسفة علومًا لغوية مست جوانب الفكر عندهم، سواء تعلق الأمر بالعلوم الشرعية كالفقه، والحديث، أو بقية علوم العربية كالنحو، والصرف، والبلاغة. ولئن كانت علوم العربية ولا زالت مفتاح للتبحر في فهم العلوم الشرعية، واستنباط الأحكام الفقهية، حيث تفاعلت الدراسات اللغوية مع الدراسات الفقهية، ما أدى بأهل اللغة إلى بناء أحكامهم على أصول القرآن والحديث¹.

وهذه العلاقة بين العربية والدين أدت إلى وضع أسس نظرية، من مبادئ الفلسفة والمنطق دلت على تأثر العرب بالمفاهيم اليونانية، ولا نبالغ إذا قلنا إن الفكر العربي توصل في مرحلته المتأخرة إلى وضع نظريات مستقلة وشاملة².

وهذا التلاقح بين العلوم النظرية واللغوية هو الذي أنتج ذلك الفكر الدلالي العربي، الذي أرسى قواعد تعد المنطلقات الأساسية لعلم الدلالة وعلم السيمياء على السواء، حيث لا يوجد فرق بين المحدثين والقدماء الذين أسهموا في تأسيس وعي دلالي قائم، يمكن إحصاءه في إنتاج الفلاسفة واللغويين وعلماء الأصول والفقهاء³.

والأسس النظرية التي انبنى عليها المصطلح العلمي القديم نشأت في رحاب الفقه الذي يتوخى فهم كتاب الله واستنباط أحكامه، ولذلك نجد علوم القدماء تشترك في أدوات البحث ومصطلحاته العلمية، وقد استعمل القدماء مصطلحات هي من لوازم الفقه الشرعي، كمصطلح القياس، والسماع، والإجماع، واستصحاب الحال، والاستحسان وغيرها⁴...

¹ - الفاخوري عادل، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م، ص5.

² - ريمون طحان، فنون التعميد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1983م، ص26.

³ - المرجع نفسه، ص7.

⁴ - المرجع نفسه، ص 26، 27.

فالملاحظ أن العرب لم يقفوا عند الصورة الخارجية للغة، وإنما سعوا إلى الكشف عن المدلولات النفسية لها، وبحثوا في المفاهيم الفنية للدلالة التي تمثلت في الأساليب البيانية، وقدرتها على الإشارة إلى المعنى الخفي في النص وأثر السياق في الوصول إلى ذلك المعنى¹.

7-2- الدراسة الدلالية لدى الفارابي وابن سينا:

إن الدراسة الدلالية لدى الفارابي هي الدراسة المعجمية² التي تتناول الألفاظ بمعزل عن سياقها اللغوي، وتدرس دلالاتها وأقسامها ضمن حقول دلالية تنتظم فيها وفق قوانين حددها علماء الدلالة.

وقد تابع الفارابي دراسة دلالة الألفاظ عندما أحصى علوم اللسان وهي حسب (علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تتركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة)³.

ويتضح من هذا أن الفارابي أعطانا تصورا لدراسة الألفاظ قريبا من الدراسة المعجمية له ونستشف ذلك من قوله إن اللفظة دالة على أجناس الأشياء وأنواعها⁴.

وأقسام الألفاظ الدالة عند الفارابي هي: الإسم والفعل والأداة ولأقسام الكلمة أهمية بالغة في اللغة العربية من جهة تحديدها للدلالة إذ لا يكاد يخلو التركيب اللغوي منها أو من بعضها، وقد عمل الفارابي على دراسة هذه العناصر، كما عمل على تحديد دلالة اللفظ المفرد، والمركب وقد تناولها النحويون في قوله: فالألفاظ الدالة منها مفردة تدل على معان مفردة، ومنها مركبة تدل أيضا على معان مفردة، والألفاظ الدالة على المعاني المفردة ثلاثة أجناس: إسم - كلمة - وفعل، وأداة (حرف)⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 27.

² - عاطف القاضي، علم الدلالة عند العرب، عدد 18، 19، جامعة بغداد، العراق، 1982، ص 80.

³ - الفارابي أبو نصر، كتاب في المنطق العبارة، تحقيق، محمد سليم سالم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 45.

⁴ - عاطف القاضي، علم الدلالة عند العرب، ص 80.

⁵ - المرجع نفسه، ص 16، 17، 18.

أما ابن سينا فقد حدّد ماهية اللفظ بالنظر إلى دلالاته، فمن كانت دلالاته واحدة لا تتجزأ فهو اللفظ المفرد، بحيث إذا تجزأت دلالاته لا تفصح عنه، وتحولت إلى دال غيره¹، وهذا التحديد قريب من تعريف المعنى التعييني عند المحدثين ومنها جون لاينز (John Lyons) الذي لا يختلف كثيراً عن معنى الإرجاع الذي تتحدد معه العلاقة القائمة بين الوحدة المعجمية وما هو خارج عن النظام اللغوي، من أشخاص، وأماكن، وأشياء إلا أن جون لاينز (John Lyons) يميّز بين التعيين والإرجاع في أن الأول يحدد مدلول الوحدة المعجمية خارج السياق اللغوي، أما الثاني فيحدد مدلولها داخل العبارات المرتبطة بالسياق².

واللفظ الدال عند ابن سينا هو اللفظ الذي لا يريد الدال به على معناه أن يدل بجزء منه على شيء والمعنى التعييني للفظ المفرد عنده هو المعنى من حيث يلتفت إليه الذهن كما هو، ولا يلتفت إلى شيء منه يحصل معه، وإن كان للذهن أن يلتفت وقتاً آخر إلى معانٍ أخرى فيه ومعه أو لم يكن³.

وبتضح من نظرية ابن سينا أن في شرحه إشارة إلى صعوبة تعيين دلالة اللفظ المفرد، ذلك أن كيفية الحصول على الدلالة المعينة توجب الرجوع إلى معنى اللفظ المفرد من دون متعلقاته، هذا من جهة، ومن جانب آخر الذهن هو الذي يضمن الصورة المفهومية للفظ، وهذا يشكل صعوبات أمام التحديد التام لإرجاع دلالة اللفظ إلى العالم الخارجي⁴.

وهذا يبيّن عن معنى الدلالة عند ابن سينا التي يمكن حصرها في القصد والإرادة، لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما، ويفهم منه ذلك المعنى، يقال له: "إنه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك

¹ ابن سينا أبو علي، منطق المشركيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1982م، ص31.

² جوزيف شاريم، التعيين والتضمين في علم الدلالة، مجلة كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، العراق، العدد 17، 18، 1982م.

³ ابن سينا أبو علي، منطق المشركيين، ط1، ص31.

⁴ جوزيف شاريم، التعيين والتضمين في علم الدلالة، العدد 17، 18.

المعنى، مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه، حسب تلك اللغة أو لغة أخرى، يصلح لأن يدل به عليه، فلا يقال له: "إنه دال عليه، وإذا ثبت هذا فيقال اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر، أو لا يراد¹.

8- الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية:

وضع ابن جني الدلالة اللفظية على رأس الدلالات الثلاث، هي الدلالة المعجمية، ودلالة البنية على الحدث، وكونها ترأست الدلالات الثلاث لكونها أساسية، فهي جوهر المادة اللغوية المشترك في كل ما يستعمل من اشتقاقاتها وأبنيتها الصرفية².

ف فعل "قعد" يدل بصيغته المعجمية على حدث خاص ذي دلالة معينة وهو المصدر "العود"، وإنه متعلق بفاعل تعلقاً معنوياً، ومنه اشتقت صيغ أخرى لها ارتباط بالدلالة الأساسية للفعل منها: "مقعد" وما ينبغي أن نثيره قيمة الدلالة الأساسية للصيغة الصرفية التي تعدّ المركز الذي يستقطب كل الدلالات المتفرعة عنه، حيث تدخل في علائق وظيفية مختلفة، على أن تبقى مشدودة إلى الدلالة اللفظية للفعل³.

8-1- الدلالة الصناعية:

هي دلالة بنية على الزمن، تلي مباشرة الدلالة اللفظية، لأن اللفظ يحمل صورة الحدث الدلالي المستغرق لحيز زمني⁴،

قال ابن جني في شأنها: (وإنما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قبل، إنها وإن لم تكن لفظاً فإنها صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها ويستقر على المثال المعترزم بها، فلما كانت

¹ ابن سينا أبو علي، منطق المشركين والقصيدة المزوجة في المنطق، ص 82.

² ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الكتب المصرية، مصر، (د ت)، ج 3، ص 98.

³ المصدر نفسه، ص 98.

⁴ المصدر نفسه، ص 99.

كذلك لحقت بحكمه وجرت مجرى اللفظ المنطوق به فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة)¹. والدلالة الصناعية هي دلالة غير لفظية يستلزمها اللفظ في حكم الدلالة اللفظية، التي تعتبر صورة تلازم الفعل، فأين كان هو مشاهدًا معلومًا كان الزمن المقترن به معلومًا بالمشاهدة أيضًا، من مسموع اللفظ، وينظر ابن جني في هذا المجال إلى المصدر على أنه مجال مفتوح على الأزمنة الثلاثة فيقول "وكذلك الضرب والقتل: نفس اللفظ يفيد الحدث فيهما، ونفس الصيغة تفيد فيهما صلاحهما للأزمنة الثلاثة"².

8-2- الدلالة المعنوية:

في الدلالة المعنوية نستشف الفعل ودوره في تحديد سمات فاعله الذاتية والانتقائية، الأساسية والعرضية، هذا من جهة دلالاته، ويعرف ذلك بطريق الاستدلال، فيتحدد جنس الفاعل، وعدده، وحاله، ليس من الصيغة الصوتية للفعل بل من قرائن خارجية، فعندما نسمع فعل "ضرب" ندرك مباشرة حدثه وزمانه³.

ثم نحاول تحديد الفاعل، بما أن الفعل موجود، والفاعل يكون من موضع آخر لا من وضع مسموع ضرب، بمعنى البحث عن الفاعل، (من هو، وما حاله) والفروع التي ذكرها ابن جني للركن الفعلي⁴، تؤكد أهمية (الفعل) في التراث اللغوي، إذ أصبح حقلاً لغويًا يغطي مفاهيم مختلفة، تخص كل متعلقاته التي يحدّد معها توارداً سياقياً صحيحاً، ويمكن أن يتخذ هذا كتصنيف في حصر السمات الدلالية، وضبطها لتشكّل فيصلاً واضحاً للمداخل المعجمية، وهي المداخل التي تأخذ مجالها الدلالي من توافقها، أو عدمه مع السمة المميّزة⁵.

¹ - ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، ج3، ص98.

² - المصدر نفسه، ص101.

³ - المصدر نفسه، ص101.

⁴ - حساني أحمد، المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص60.

⁵ - المرجع نفسه، ص60.

وما يلاحظ على هذه الأنماط التي عقدها ابن جني مع كل بنية صرفية لا تختلف اختلافا كبيرا مع تلك السمات المميزة الموجودة في البحوث الدلالية الحديثة، أن الخصائص المشتركة بين وحدات السياق اللغوي تؤدي دور تأمين التوارد الصحيح¹، ولأن البحث في عمق الدلالة اللغوية وفي أقسامها يطول ومجال بحثنا لا يتسع لذكر كل شيء يتعلق بالدلالة سنكتفي بذكر الأهم من جوانبها.

قام الأصوليون بتقسيم دلالة الألفاظ إلى أربعة مستويات²: دلالة المطابقة التي يدل اللفظ فيها على تمام ما وضع له كدلالة لفظ الإنسان على معناه، بمعنى (الحيوان الناطق) وسُميت بذلك لمطابقة الدال المدلول أما دلالة التضمن، فهي أن يدل اللفظ على جزء ما وضع له كدلالة الإنسان على ما في معناه من الحيوان، أو الناطق، يعني هذا أن كلمة إنسان وإن دلت على بعض ما يتضمّنه المدلول عليه، من حيوانية أو على لازم معناه الذهني لزم مع ذلك ما فيه من ميزة النطق، فهي دلالة تضمين وإن ظلت لفظية³. وأما دلالة الالتزام فهي أن يدل اللفظ على ما هو خارج عن معناه ولكنه لازم له، ومستتبع له كدلالة السقف على الجدار، فيظل اللفظ بذلك معنى لازماً من الخارج⁴.

وهذه الدلالات تأخذنا إلى تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى وقد تناولها ابن سينا من جوانب ثلاثة: دلالة المطابقة، التضمن، والالتزام⁵، فإذا كان الانتقال بواسطة العقل من الدال إلى مدلوله، لعلمه بعلاقة الوضع، وكلما تحقق مسموع اسم ارتسم في الخيال مدلوله، تكون الدلالة دلالة وضعية تمنع من وقوع الالتباس بين الدلالات الثلاث، لأنه قد يطلق اللفظ ولا يعني به مدلوله المطابق له كما إذا أطلقنا لفظ "الشمس" وقصدنا به "الجرم" كانت الدلالة بينهما

¹ - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001م، ص 57.

² - المرجع نفسه، ص 58.

³ - المرجع نفسه، ص 58.

⁴ - المرجع نفسه، ص 60، 69.

⁵ - المرجع نفسه، ص 57.

مطابقة وإذا قصدنا به الضوء كانت العلاقة بينهما تضمن وطبيعة الوضع وتوسط العرف الأصلي يمنع انتفاض الدلالات بعضها ببعض¹.

8-3- المعنى الإشاري أو الإيمائي:

التفسير الدلالي حسب الغزالي تجاوز البحث عن ماهية الدلالة إلى البحث عن جوهر الدلالة وفروعها، مبرراً حكمه هذا بما جاء به علماء الدلالة المحدثين من أصناف لمعان، كالمعنى الإشاري أو الإيمائي والمعنى الاتساعي، والمعنى السياقي²، وإن كان الغزالي يسميها مصطلحات أصولية، وهي دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، وكل دلالة عنده تنفرع إلى دلالات فرعية، مبرزاً ماهية دلالة الاقتضاء، وهي التي لا يدل عليها اللفظ، ولا يكون منطوقاً بها ولكن تكون من ضرورة اللفظ³.

وانطلاقاً من تفسير الغزالي للدلالة ندرك أن دلالة الاقتضاء تتم إما باعتبار طبيعة حال المتكلم، وهي طبيعية لا يكون المتكلم عندها إلا صادقاً وإما باعتبار طريق العقل. فالدلالة إذن عقلية، منطقية، وقد وضح الغزالي كيف تكون دلالة الاقتضاء من ضرورة اللفظ في قوله: "أما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به"⁴.

ولم يتوقف الغزالي عند تفسير الدلالة وأصنافها بل ركز أيضاً على العملية التواصلية من حركة وإيماء، وإشارة، وما يمكن أن يصحبها. فقد بين انصراف الدلالة من المعنى الرئيس إلى المعنى الإيمائي، لأن الحصول على دلالة معينة لا تقتضي الاعتماد على الألفاظ أو الرموز بقدر ما تعتمد على أنظمة إبلاغية كثيرة تكملها⁵.

¹ ابن سينا أبو علي، منطق المشركيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، ص 37.

² الغزالي أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ص 187.

³ المصدر نفسه، ص 187.

⁴ المصدر نفسه، ص 187.

⁵ المسدي عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 98.

ومن بين الأنظمة المكتملة للعملية التواصلية، النظام الإشاري، والنبري والإيحائي، والسياقي، والمقام والحال¹.

وقد حدد الغزالي بعض الأنظمة الدلالية في سياق تعريفه لدلالة الإشارة "وهي ما يؤخذ من إشارة اللفظ وليس من اللفظ ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به وهذا ما قد يسمى إيماء وإشارة"²، هذا في مقابل النظام السياقي الذي يشرف على تحميل الصيغة دلالات إضافية، تعتبر دلالات أساسية.

9- الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية:

لقد خاض الشريف الجرجاني في قضية الدلالة وأقسامها فهي عنده على قسمين الدلالة اللفظية التي تعني كون الشيء الدال لفظاً والدلالة غير اللفظية، إذا كان الشيء الدال غير لفظ، ثم ذهب إلى أبعد من ذلك في تحديده لطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول أين قام بإحصاء ثلاث دلالات، منها دلالة العبارة، دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء³، وقد تطرقنا إلى دلالاتي الإشارة والاقتضاء من خلال تعريف الغزالي لهما، لكننا تركنا دلالة العبارة أو ما يسمى بالنص. والعبارة هنا هي المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من صيغة النص وهو الذي قصده المشرع من وضع النص، ولأن المشرع حين يضع النص يختار له الألفاظ، والعبارات ذات دلالة واضحة ثم يصوغه بعد ذلك بحيث يتبادر المعنى المقصود من النص إلى ذهن المتلقي، أو القارئ⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 98.

² - المصدر السابق، ص 98، 99.

³ - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، ص 215.

⁴ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 1، ص 186، 187.

والغوص في الدلالة يتم عن مدى النضج المعرفي الذي تميز به علماء القرن الثامن الهجري، والذي تبلور بعد الدراسات الدلالية التي تطورت منذ القرن الثالث الهجري، فالجرجاني تجاوز تعريف الدلالة لينتقل إلى ما هو أعم منها وهو ما يعرف بعلم الرموز أو السيمياء¹.

إن أصناف الدلالات الثلاث التي تناولها الجرجاني (دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء)² تبلورت كلها في علم الدلالة الحديث على يد علماء غربيين، دفعتهم إلى الاعتناء بالدلالات الإيحائية وقد ميّز هياكوا (S.j.Hayakwa) بين نوعين من المعاني³:

المعنى القصدي، والمعنى الاتساعي (وهو ما يعرف في اللسانيات الحديثة بالمعنى الإيمائي، وتحت هذين الصنفين يمكن أن ندرج دلالات الجرجاني الثلاث (دلالة العبارة - دلالة الإشارة - دلالة الاقتضاء)⁴.

وانطلاقاً من هذا التقسيم نزع غرينبرغ (J.H.Greenberg) إلى تقسيم آخر حيث أقامه باعتبار القصد حيث أقام تقسيمه باعتبار القصد والإيماء إلى : المعنى الداخلي والمعنى الخارجي⁵.

أما سيبويه فقد تناول الجوانب الدلالية للصيغة التي لا تتحدد دلالتها إلا بالنظر إلى بنيتها الصرفية، وما تتضمنه هذه البنية على هذه اللفظة من دلالات، وبالتالي تصبح أمراً مكتسباً من الوزن نفسه، كالأفعال التي تُحدد حسب أوزانها، بمعنى الحدث يكون مقروناً بالدلالة الزمنية، وقد تعامل سيبويه مع الألفاظ وربطها بالمعاني فوضع رموزاً تتمثل في القوالب الصرفية، مثل لها بمدلولات جزئية، في قولنا مثلاً (فَعَلَ، يفعل، وضرب، يضرب، ضرباً

¹ - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، ص 221.

² - المصدر نفسه، ص 221.

³ - موريس أبو ناصر، علم الدلالة الألسني، العدد 18، 19، الرياض، السعودية، 1982م، ص 50.

⁴ - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، ص 222.

⁵ - موريس أبو ناصر، علم الدلالة الألسني، العدد 18، 19، ص 50.

وهو ضارب) فكل واحد منها عبارة عن لفظ ورد لمعنى، والكلم عند النحاة ينقسم إلى (إسم وفعل، وحرف) فالاسم لفظ يحمل دلالة في ذاته والفعل يدل على حدث مقيد بزمن، أما الحرف فهو الذي يفيد معنى في غيره¹.

ثم انتقل إلى قضية اللفظ والمعنى، ذلك أن اللفظ قد يكون واحدا ومعانيه متعددة، ومن كلام العرب (اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين مع اختلاف المعنيين)²، وهذا الربط ورد وفق أحكام لغوية ونحوية.

10- البعد النفسي والذهني للعملية الدلالية:

وقف ابن سينا في تحليله الدلالي على البعد النفسي، والذهني للعملية الدلالية وقد أعطى لهذا التحليل طابع الدقة والعمق، ذلك أنه ركز على الوجود الذهني للعلامات اللغوية، وارتسامها في النفس والخيال، حيث يتم نقل المفاهيم المودعة في الذهن لمدلولات في العالم الخارجي إلى أدوات دالة كالألفاظ والكتابة³.

وبما أن اللفظ هو أساس العملية الدلالية فقد أفرد له ابن سينا تقسيما بحسب الأفراد والتركيب والتأليف، وحسب الكلي والجزئي، ثم أفصح عن اللفظ الخاص واللفظ المشترك، والجامع بين الصفتين، أما الدلالة فقد صنفها إلى أصناف لم تكن مختلفة عن تلك التي كانت متداولة بين معاصريه من الباحثين وعلماء اللغة، والفلاسفة كالفارابي⁴.

وقد لجأ ابن سينا في بحثه إلى آليات الفعل الدلالي، وإلى قدرة المتكلم على نقل المفاهيم التي التقطها من العالم الخارجي إلى نفسه، وانتقل معها من الحس إلى التجريد، وهذا يعني أنه جعل الإنسان مستودع للبنى الدلالية التي عكست صوراً من العالم الخارجي إلى النفس،

¹ سيوييه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، 2، ترجمة هارون، مكتبة الخانجي، مصر، 1977، ج1، ص61.

² المصدر نفسه، ص361، 362.

³ الداية فايز، علم الدلالة العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1985م، ص13.

⁴ المرجع نفسه، ص14، 15.

غير أنها ليست الصور نفسها وإنما أخذت شكلاً ثانياً ثابتاً لا يتغيّر¹، وحسبه العمليات الدلالية تنطلق من هذا الأساس، فهي تأخذ الطابع التجريدي في غياب صور عالم الأعيان، وتحتاج عندئذ لأنماط مقولية بعد المواضعة عليها².

وتأسيساً على هذا نستنتج الطابع الاجتماعي للغة التي يمكن عدّها حاملة للقيم الاجتماعية، ووعاء للصلات الاجتماعية.

وما يمكن الإشارة إليه هنا هو العلاقة التي أبرمها ابن سينا بين اللفظ والمعنى، والآثار النفسية، التي تقارب مثلث أوغدن وريشاردز (Ogden and Richards) الذي ينص على عدم وجود علاقة مباشرة بين اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول³.

وقد حرص ابن سينا على إيجاد صلة وطيدة بين الدال والمدلول تولد عنها ارتباط الدال بمدلوله من دون غيره، وهو لم يخرج عن دائرة التصور الإسلامي لهذه القضية، بل كانت آراؤه تتبع دائماً من الآثار الإسلامية الواردة في هذا الشأن، ومن تفكيره الخاص الذي ساعده على تكوين وجهة عقلية خاصة بقضية نشأة اللغة⁴.

والصوت اللغوي لدى ابن سينا هو الذي يقوم بالعملية الدلالية التي تُعدُّ جوهر فعل الإبلاغ والتواصل، في حيز زمني ومكاني ضيق، والكتابة تبقى الأداة الأكثر فعالية في الخطاب التواصلية، الإبلاغي، فهي التي تضمن للإنسان استمرارية ومنفذاً إلى المتلقين بغض النظر عن بعد المكان والزمان، أما الكتابة فهي تفضل الكلام المنطوق، والمستمع بعد أن يقوم بتركيب ثاب لسلسلة الكلام المنطوق يحصل له بعض المعنى لأن عناصر الكلام عندئذ تكون قد تلاشت⁵.

¹ - مشكور كاظم العوادي، البحث الدلالي عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث، مؤسسة البلاغ دار سلوني، بيروت، لبنان، 2003م، ص16.

² - المرجع نفسه، ص17.

³ - الداية فايز، علم الدلالة العربي، ص13.

⁴ - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص119، 120.

⁵ - المرجع نفسه، ص120.

وما جاء به ابن سينا من تفسيرات عن العملية الدلالية يجرنا إلى رصد أقوال القدماء الذين كانوا يربطون إنتاج الحدث الكلامي بتشكل المعنى في النفس، على خلاف الدراسات الدلالية الحديثة التي أضحت تركز في رصدها للعملية الإبلغية والتواصلية على الباث أو المخبر، حيث أضحت طبيعة الدلالة المحمولة في الكلام موقوفة على قصد المتكلم في إعلامه المتلقي بالخبر، وذلك أمام صعوبة تحديد المعنى تحديداً كاملاً من خلال سلسلة الكلام¹، واللافت للانتباه أن علماء الدلالة المحدثين، ومنهم بيرس (Pierce) كان قد أكد على أن المعنى ليس ما تحمله الوحدة المعجمية في نظام علائقي مع وحدات معجمية أخرى، وإنما هو عبارة عن علاقة معقدة بين أحداث كلامية، وأوجه أخرى للواقع الموضوعي، أما بيير غيرو (Pierre Guiraud) فقد قال إن للكلمة أكثر من معنى تصريحياً وآخر إيحاءياً نظراً للتداعيات التي يمكن أن تحدثها أثناء الاستعمال².

10-1- أنواع المعنى:

المعنى من المحاور التي أثارها علماء الدلالة بناء على العلاقات التي تجمع الدال بمدلوله، فإذا كان تحديد معنى الكلمة يتم بالرجوع إلى المعجم اللغوي، فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق على جميع الكلمات التي ترد مفردة أو في السياق ولهذا السبب ميّز اللغويون بين معان عدة:

10-1-1- المعنى الأساس أو المعنى الأولي:

هو المعنى التصوري أو المفهومي، أو الإدراكي، وهو العامل الرئيس للاتصال اللغوي والتفاهم، ونقل الأفكار ويملك هذا المعنى تنظيماً مركباً يشبه التنظيمات المبنية على المستويات الفونولوجية والنحوية، لاعتماده على التضاد هذا من جهة، ومن جهة أخرى على أساس التركيب التكويني،

¹ - صالح بلعيد، التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995م، ص 91.

² - بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق، سوريا، 1988م، ص 63.

فكما تتميز الأصوات بواسطة ملامحها المتضادة، فهي كذلك تميز المعاني التصويرية في الدلالة¹.

وقد اعتبر نيدا (Nida) هذا النوع من المعنى هو معنى متصل بالوحدة المعجمية وذلك عندما ترد منفردة².

10-1-2- المعنى الإضافي أو الثانوي:

يشير المعنى الإضافي إلى اللفظ إضافة إلى معناه التصوري وهو غير ثابت ولا شامل، ويتغير بتغير الثقافة أو الزمن، أو الخبرة³.

10-1-3- المعنى الأسلوبي:

تحدد المعنى الأسلوبي الظروف الاجتماعية والجغرافية، وتقيدده علاقة هي علاقة المتكلم بالسامع، أما اللغة المستعملة فهي الأدبية، الرسمية أو العامية، حيث تتعلق الكلمات من حيث المعنى الأساسي وتختلف على المستوى الشخصي⁴.

10-1-4- المعنى النفسي:

هو مرتبط بما يملكه الفرد من دلالات ذاتية لذلك اللفظ، ويظهر جلياً في كتابات الأدباء، وأشعار الشعراء التي تنعكس فيها المعاني النفسية للأديب أو الشاعر بصورة واضحة اتجاه الألفاظ والمفاهيم المتباينة⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 63.

² - جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م، ص 24، 87.

³ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1963م، ص 106، 170.

⁴ - المرجع نفسه، ص 107.

⁵ - نوال عطية، علم النفس، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1975م، ص 77.

10-1-5- المعنى الإيحائي:

للمعنى الإيحائي أهمية قصوى باللغة وذلك في كونه يعمل على استنباط الدلالة الكامنة في المفردة اللغوية، لما تؤديه هذه الأخيرة من وظائف، بحيث يستشف قدرتها من الإيحاء بناء على ما تتميز به من شفافية معينة¹ وأن تأثيرات هذا المعنى مرتبطة ببعض المستويات اللغوية، حصرها أولمان (ulman) في ثلاثة مستويات²:

1- التأثير الصوتي: وينقسم إلى قسمين:

أ- تأثير مباشر

ب- تأثير غير مباشر

2- التأثير الصرفي

3- التأثير الدلالي

والمستتبط مما سبق أن المعنى في علم الدلالة يخضع لمبدأ عام هو أن القيمة الدلالية للوحدة المعجمية، لا يمكن اعتبارها دلالة ثابتة، بل تتحدّد بمجموع استعمالات الصيغة في السياقات المختلفة، كما تخضع الدلالة إلى معايير أخرى تركز على الإدراك لطبيعة العلاقة بين ركني الفعل الدلالي، الذي لا يخرج عن ثلاث دوائر، اعتبار الطبيعة أو العرف، أو العقل وعلى هذا الأساس فإن الدلالة إما عرفية أو طبيعية أو عقلية³.

وفي ضوء هذه المعاني يأتي تصنيف الدلالات بناء على أداء السياق للمعنى، فالكلام حسب فهمنا إما أن يُساق ليدل على معنى تام، وإما أن يُساق ليدل على بعض معناه، وإما أن يدل على معنى آخر خارج معناه إلا أنه لازم له عقلاً أو عرفاً⁴.

¹ - عمر أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 39.

² - أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ص 130.

³ - عمر أحمد مختار، علم الدلالة، ص 39.

⁴ - عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، تحقيق حسين مؤنس، دار القلم، دمشق، سوريا، 1993م، ص 27.

11- أقسام الدلالة:

11-1- الدلالة الوضعية:

هي الدلالة العرفية أو الاصطلاحية، إذ يتواضع الناس في اصطلاحهم على دلالة شيء ما، والدلالة الوضعية يقتضي إدراكها العلم المسبق بطبيعة الارتباط بن الدال ومدلوله¹، بحيث لا يمكن للعقل البشري أن يهتدي إلى إدراك فعل الدلالة من تلقاء مكوناته الفطرية، ولا الثقافية إلا إذا اهتم بالربط بين ما هو دال وما هو مدلول، وهذا الاهتمام لا يتأتى بفعل الطبيعة ولا من مقومات العقل الخالص ولكنه من المواضع التي يصطنعها المجتمع².

11-2- الدلالة العقلية أو المنطقية:

وهي التي يتحول معها الفكر من الحقائق الحاضرة إلى حقيقة غائبة عن طريق المسالك العقلية بمختلف أنواعها بمعنى يتم استحضار الدلالة الغائبة بحقيقة حاضرة والذي يربط بين الأمرين عامل العقل، ولهذا سميت الدلالة المستحضرة بالدلالة العقلية³.

11-3- الدلالة الطبيعية:

إن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة طبيعية معنى ذلك أن الربط بين حقيقتين ظاهرة، وغائبة يتم على أساسه اقتران الدال بمدلوله اقترانا طبيعيا⁴.
ويُعزى الارتباط بين الدال والمدلول إلى السنن الكونية التي تسير وفقها الطبيعة، فالحديث الطبيعي إذا تكرر مكن العقل المدرك أن يعقد علاقة بينه وبين الشيء الذي أحدثه⁵.

¹ - المسدي عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص52.

² - المرجع نفسه، ص52.

³ - المرجع نفسه، ص 50، 51.

⁴ - تمام حسان، الأصول دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار عالم الكتب، مصر، 2000م، ص319.

⁵ - عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص26.

وبناءً على هذه الأصناف الدلالية نستنتج أن للسياق اللغوي أثره في تحديدها، فتظهر الدلالة العامة من الخاصة، والدلالة الظاهرة من الخفية، يتحكم فيهما التصرف المزدوج لاستعمال اللغة، وهو ما يمكن إدراجه ضمن الدلالة الأصلية والمحوّلة، فالتركيب السياقية تشرف على تحديد الدلالة المعينة للصيغة¹.

وما هو معروف أن الدلالة السياقية تعكس الترابط العضوي بين عناصر الجملة التي تشكل بنية اللغة، بل إن مفهومها يتسع ليشمل كل ما يتصل بالكلمة من ملابسات²، وهذا يعني أن استقلال التركيب لا ينفى وجود ارتباط معنوي لأن النص كله مجال دلالي واحد، وجمله تقوم على تسلسل معنوي عام بحكم انتمائها إلى نفس المجال الدلالي.

12- التطور الدلالي مظاهره وأسبابه:

12-1- التطور الدلالي:

اهتم علماء اللغة بالتطور الدلالي، منذ أوائل القرن التاسع عشر، لتأطير تغير المعنى بقواعد، وقوانين، فبحثوا في أسباب تغير الدلالة وأشكاله وصوره وأدركوا أن التطور الدلالي يعني تغير معاني الكلمات، وإطلاق لفظ التطور يعني انتقال بالكلمة من طور إلى طور آخر³، وظاهرة التطور لا تقتصر على لغة دون أخرى، بل هي ظاهرة عامة، تكاد تشمل لغات العالم، ولا يفوتنا أن ننوه بمكانة اللغة التي تُعدّ ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع له كل الظواهر الاجتماعية واللغة كما هو معروف تشبه الكائن الحيّ الذي ينمو ويتطور⁴. ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية، فهي معرضة للتطور في أصواتها، وتراكيبها، ودلالاتها،

¹ - بيبير غيرو، علم الدلالة، ص56.

² - أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ص62.

³ - المبارك محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، ط5، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1972م، ص207.

⁴ - المرجع نفسه، ص32.

وهذا يعني أنها ليست جامدة ولو أن تطورها كان بطيئاً في بعض الأحيان. أما الصلة بين المعنى والدلالة فهي وطيدة، فالمعنى هو موضوع علم الدلالة والدلالة هي المعنى، ودلالة أي لفظ هي ما ينصرف إليه هذا اللفظ في الذهن من معنى مدرك أو محسوس، والتلازم بين الكلمة ودلالاتها أمر ضروري في اللغة يسهم في إرساء التفاهم بين الناس¹.

وهكذا يأتي التطور في اتجاه متصاعد، وقد يحدث أن يتسع أو يعمم، فيكون الانتقال من المعنى الضيق أو الخاص إلى المعنى الواسع أو العام، وقد يحدث العكس، ولهذا السبب يفضل بعض اللغويين المحدثين مصطلح (تغير المعنى)².

والمعنى المستنبط من هذه المفاهيم أن الحقيقة العلمية تكشف لنا أن كل الأسنة البشرية تتطور ما دامت تتداول، ومفهوم التطور هنا لا يحمل شحنة معيارية وإنما هو مأخوذ من معنى التغير إذ يطرأ على بعض أجزائها تغير نسبي في الأصوات والتركيب من جهة ثم في الدلالة على وجه الخصوص وتغير المعنى ليس سوى جانب من جوانب التطور اللغوي، الذي يتم ضمن طبيعة اللغة الخاصة، فكل صوت وكل كلمة أو تعبير أو أسلوب، يكون صورة متغيرة ببطء وبقوة غير مرئية أو مجهولة، وتلك هي حياة اللغة³. والتطور في اللغة يمكن أن يسير وفق طرائق كثيرة لا يمكن حصرها، ذلك أن العوامل المؤثرة في تطور اللغة لا يمكن أن تحصر، فلظروف التاريخية، والعوامل الدينية والاجتماعية أثر كبير في توجيه هذا التطور وجهة دون أخرى⁴. والبحث في اللغة لا يكون بالنظر إلى وضعها في عصر من العصور، بل بالنظر إلى المراحل التي مرت بها خلال العصور من كافة جوانبها كالأصوات، والصيغ، والمعاني، وطرائق تراكيب الكلام وهذا ما جعلنا نشير إلى الترتيب الذي ينظم أسباب تطور الدلالات، والعوامل المؤثرة فيها.

¹ - المصدر السابق، ص 153.

² - بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، ص 99.

³ - المبارك محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص 153.

⁴ - المرجع نفسه، ص 32.

12-2- أسباب التطور الدلالي:

12-2-1- أسباب خارجية: تهتم بدراسة تطور اللغات في كل بيئة تبعا للمتغيرات الاجتماعية، والدينية، والنفسية، حيث تموت الألفاظ وتُبعث أخرى¹. فالألفاظ تستعمل عبر الأجيال ويتولد عن هذا الاستعمال معاني هامشية يشترك في استعمالها معظم الناس بمعناها المركزي، تجعل الجيل الثاني يرث ما شاع من دلالات هامشية، ومركزية، ومع مرور الأيام يزيد الانحراف وتصبح الدلالة الهامشية شائعة، ويظهر للجيل الوارث أن للكلمة معنيين أو دالتين مع أن الربط بينهما ضعيف².

وقد يقترن التطور بظهور مفردات لغوية جديدة دلالة، واشتقاقا، وهناك ألفاظ كثيرة ظهرت بدلالات جديدة بظهور الإسلام أُطلق عليها الألفاظ الإسلامية، وفُرض على المسلمين تصفح كتاب الله وتفسيره، والتعقيب على ألفاظه، وكانت الحاجة إلى معرفة لغة القرآن وغريبه سببا في بحوث لغوية عن المعنى والدلالة³.

كما دعت أسباب نفسية إلى تجنب كثير من الألفاظ، والعدول عنها إلى غيرها، حياءً، أو خوفاً، وفي العربية الفصحى استعمالات من هذا النوع، كإطلاق العرب على الأعمى (البصير) وعلى الصحراء (المفازة)⁴.

12-2-2- أسباب داخلية: وهي المتصلة بالصيغ والأشكال اللغوية وعلاقاتها بلغة من اللغات، واللغة أداة للتعبير عن أفكار الناس وحاجاتهم، وهذه الأفكار في تطور مستمر، والدعوة إلى التجديد في التعبير يُقصد إليها قصداً، والسبل إلى التجديد كثيرة، كالتخصيص، والتعميم، وانتقال الدلالة، والنحت والاشتقاق والتعريب⁵.

¹ - إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، (د ت)، ص116.

² - الكبيسي محمد دحام، دراسة دلالية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، سوريا، 1999م، ص88.

³ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر، 1969م، ص144.

⁴ - أنيس إبراهيم، دلالة الألفاظ، ص101، 169.

⁵ - بيير غيرو، علم الدلالة، ص43.

وتأسيساً على ما سبق فإن عملية رصد التغيير الدلالي لا يمكن ملاحظتها إلا بوعي علمي كونها تغيرات تحدث في صلب النظام اللغوي معقدة وبطيئة، وما يستشف أن اللغة تنزع نحو احتواء التغيرات الاجتماعية والثقافية التي يبرزها المجتمع اللغوي، فهي انعكاس للمجتمع بمكوناته، وعناصره، والمجتمع يؤثر في اللغة سلباً وإيجاباً¹. وما هو ملاحظ أن مسالة التطور الدلالي تأخذ في مجالها كل هذه الاعتبارات الاجتماعية، والفكرية واللغوية، والنفسية التي تخص المجتمع اللغوي.

12-3- الحقيقة والمجاز:

تتداخل البنى التعبيرية بين حقولها الدلالية وتتراوح عند الاستعمال بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، ذلك أن استعمال اللغة يقتضي تصريفاً مزدوجاً للألفاظ بين دلالة بالوضع الأول وهي الدلالة الحقيقية ودلالة بالوضع وهي الدلالة المجازية التي تعتبر دلالة منقولة أو محولة.

وكلمات اللغة في وظيفتها الدلالية متعددة الأبعاد تبعاً لموقعها من البنى التركيبية ومن وراء ذلك الموضع موقف يتخذه المتكلم من أدواته التعبيرية وهو يجعل رصيد اللغة لا متناهاً في دلالاته بحكم حركة المد والجزر الواقعة بين حقولها المعنوية طبقاً لما تستوعبه الدوال².

وهذا المد والجزر بين الحقول الدلالية تقتضيه بنية اللغة التي تتجه نحو التجدد لأن العبارات كلما كثر دورانها على الألسن اتسعت مفاهيمها المحددة وقد تتحرف إلى مدلولات مغايرة في بعض وجوه مدلولها القديم³.

وتحمل صورة الدلالة الجديدة سمات الدلالة القديمة لأنه قد يحدث أن تكون حقيقة متعارفاً عليها في بيئة من البيئات أو لهجة من اللهجات، ومتى استقر مدلولها في البيئة وتحدّد معناها رجعت إلى ما كانت عليه من تسميتها بالحقيقة مقيدة بعرف هذه البيئة وتواضعها⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 80.

² - المسدي عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 96.

³ - عزالدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1992م، ص 378.

⁴ - المسدي عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، ص 98.

وقد يجزنا الحديث إلى تحديد وضع اللغة التي تملك القدرة على وضع أنظمة إبلاغية جديدة داخل النظام اللغوي العام بوصفها نظاما من العلاقات الدلالية على أن تحافظ على الصلة بين أنظمتها اللغوية فلا يمكن أن نتصور انفصال دلالة المجاز عن الدلالة الأصلية، فقد يبقى المجال الدلالي للفظ المجاز يحتفظ بخيط يربطه بالمجال الدلالي للفظ الحقيقي¹. كما لا تتفصل العلاقة التي تربط الدلالة الحقيقية بالمجازية عن الأنساق الدلالية العامة التي تربط الدال بمدلوله².

والبحت في دلالة المجاز هو بحث في معنى المعنى إذ إن المدلول الأول الحقيقي يقود إلى المدلول الثاني المجازي.

ويمكن أن نلمس هذه الأصناف من الدلالات في المجاز بأنواعه، فهو يشمل كل لفظ أو تركيب حوّل عن معناه الأصلي، وبقيت تربطه معه علاقات تحدد عن طريق قرائن³ أشار إليها علماء البيان، والبلاغة.

والمعنى الذي تفيدته الكناية كصورة بيانية يمكن أن يؤخذ بدلالته الأصلية أو دلالاته المجازية، ذلك أن المدلول الأصلي مقصود مع المدلول الثاني، المجازي، فالدلالة بناء على ذلك هي دلالة مطابقة، والكناية في عرف البلاغيين هي استعمال اللفظ والتركيب اللغوي في غير ما وضعاً له أصلاً مع إمكان إيراد المعنى الحقيقي⁴.

خلاصة ما سبق يبقى المجاز حقل دلالي خصب تتجلى فيه مرونة النظام اللغوي وانفتاحه على تغير المعنى، وتطويع اللغة لأساليب التعبير التي يفرضها الموقف، حيث يتم فيه استحداث أنظمة إبلاغية جديدة تحافظ على نقل الرسالة الإبلاغية وهي غاية يرمي إليها أي نظام لغوي⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 98.

² - المصدر السابق، ص 98.

³ - منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله، ومباحثه في التراث العربي، ص 61، 63.

⁴ - المرجع نفسه، ص 63.

⁵ - المرجع نفسه، ص 61، 63.

الفصل الثاني

دلالات المقامات والأحوال المعجمية
السياقية والعرفانية الرمزية من خلال
(ديوان الإلهام)

1- الطريق والطريقة الصوفية:

لما بدأ التصوف يسعى إلى تسجيل تجربته الدينية في فقه القلوب أو فقه الباطن، استكمالاً لفقه الظاهر، راعى قضية مهمّة في منظومته الفقهية، وهي النظرة الشمولية التي تحكم بناءها، وذلك من خلال تقييد التجربة الروحية بقوانين الشريعة الصارمة، الصادرة عن الوحي الإلهي، لضمان سير التجربة على نحو لا يؤدي إلى الانحراف، والشريعة في هذا السياق ضابط، وفي الوقت نفسه، موضوع الممارسة أو التجربة التي ستسمح للمارس أن يصبح صوفيًا وفق ما حدّه الشارع¹، ويغدو قادرًا على اختيار عناصر الشريعة كأوامر، والنواهي اختياريًا نوقيا نابعًا من تواصل عملي دائم، وحضور ذهني مكثّف بموضوع العنصر الممارس كأن يكون الذكر مثلًا أو الصلاة، أو الورع، وهذا النوع من الممارسة ينتج ما يسمى بالمعرفة الذوقية أو علم الباطن في مقابل علم الظاهر، وهو في حقيقة الأمر لا يخرج عن كونه عين المعرفة بالشريعة نفسها، ولكن بالممارسة لا بالعلم فقط، فالشريعة وُجدت أصلا لكي تتحوّل إلى فعل، والفعل يفرز المعرفة².

على أنّ منظومة فقه القلوب تبقى غير مكتملة في ضوء التصور السابق، وذلك بسبب غياب العنصر الإجرائي الذي يساهم في تنظيم مراحل التجربة نفسها وهذا يعني ضرورة وضع نظام معيّن لطبيعة العلاقة بين الذات الممارسة وموضوعها³ فلا يمكن أن تقوم الذات بأداء ركن من أركان الشريعة وليكن الخوف مثلًا، دون إتمام ركن الرجاء، أو تحصل على الشوق إلى الله دون المرور بركن المحبة، أو الرضا عن الله سبحانه وتعالى ودون المرور بركن التوكل أيضا، فهذه الأركان وأخرى يجب أن تمارس في ظل نهج محدد تتطلبه طبيعة

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص212.

² - ابن عجيبة الحسني أحمد بن محمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد الله العتم، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2008، ص23.

³ - ابن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق ومراجعة عبد الرحمان محمود، عالم الفكر، القاهرة، مصر، (د ت)، ص96.

التجربة الصوفية نفسها. ولقد أطلقت منظومة فقه القلوب على هذا النوع من النهج المحدد مصطلح الطريقة أو السلوك أو العروج أو السفر¹، وهي مصطلحات ذات دلالة حركية وانتقالية، بمعنى أن هناك نقطة بداية ونقطة يفترض أن تكون نهاية، وبذلك يمكن تحديد منظومة فقه القلوب عند الصوفية بأركان ثلاثة²:

الركن الأول: الشريعة، وقد وصفت بأنها « الأمر بالتزام العبودية »

والركن الثاني: الطريقة، وقد وصفت بأنها: « السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات »³

والركن الثالث: الحقيقة، وقد عرفت بأنها: « فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً، لا علماً فقط »⁴. وقد تسمى بحق اليقين. وهذه الأركان الثلاثة تقابل الإسلام وهو محل تطهير الجوارح الظاهرة من الذنوب وتحليلتها بطاعة الله علام الغيوب، والإيمان وهو محل تطهير القلوب من المساويء والعيوب، وتحليلتها بمقامات اليقين، لنتهاياً لحمل معرفة رب العالمين، والإحسان، هو محل الشهود والعيان⁵.

أما العلاقة بين الأركان الثلاثة فهي علاقة السبب بالمسبب، ولا يمكن أن تكون هناك طريقة دون شريعة، ولا توجد حقيقة دون طريقة، ومن ثم يمكننا القول إن الطريقة أو السلوك هي عين العمل بالشريعة أو هي مجموعة الأعمال التي ينبغي على السالك القيام بها تسمى بالأحوال والمقامات يكون محلها القلب، وهي بمثابة المعراج أو السلم الذي يرتقيه السالك للوصول إلى الحضرة الإلهية، غايته السامية، ومعنى الوصول هنا هو الرؤية والمشاهدة

¹ - المصدر السابق، ص 96.

² - الجرجاني الشريف، كتاب التعريفات، ص 127.

³ - المصدر نفسه، ص 141.

⁴ - المصدر نفسه، ص 90.

⁵ - ابن عجيبة أحمد بن احمد، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ص 63.

بسرّ القلب في الدنيا، وبعين الرأس في الآخرة، وليس معنى الوصول اتصال الذات بذات (الله تعالى) عن ذلك علوًا كبيراً¹.

أما ابن عطاء الله السكندري فكان له توضيح آخر حول هذه القضية، فقد قال: « وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به »².

خلاصة القول أن التصوف كان حريصاً على تقنين الطريقة، ورسم معالمها الإجمالية، والتفصيلية، فكان من معالمها الإجمالية وضع ركنين أساسيين بُنيت عليهما الطريقة، وهما المقامات والأحوال³، وكان من معالمها التفصيلية تحديد أسماء المقامات، ومعانيها، وأعدادها، وترتيبها، وكيفية تحصيلها، والانتقال من مقام إلى آخر، وكذلك الأحوال وعلاقتها بالمقامات.

1-1-1 - الحال والمقام لغة واصطلاحاً:

قبل الولوج في البحث عن دلالة الأحوال والمقامات وأصولهما اللغوية والعرفانية يقتضي منا المقام أن نسلط الضوء على وضعها اللغوي والاصطلاحي.

1-1-1-1 - المقام لغة واصطلاحاً:

المقام في اللغة هو موضع الإقامة، وأما مفرداته فهي:

قام، يقوم، قومًا، قيامًا وقومة وقامة وقام: أي ثبت ولم يبرح ومنه قولهم: أقام بالمكان، ويقال قام الماء، إذا ثبت متحيرًا لا يجد منفذاً أو إذا جمد والمُقامة بالضم تعني الإقامة، وأما المقام والمُقَام فقد يكون كل واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام⁴، وقوله

¹ - الغزالي أبو حامد، روضة الطالبين وعدة السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1986م، ص26.

² - النفرى ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق عبد الحليم محمود، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1970م، ج2، ص100.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص56، 57.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوم).

تعالى ﴿ لَا مَقَامَ لَكُمْ ﴾¹ بمعنى لا موضع لكم، وقُرئ: لا مُقَامَ لكم بالضم، أي لا إقامة لكم، وقيل المقام بالفتح هو المنزلة الحسنة، وأقام الشيء: أدامه، وقام الشيء واستقام أي اعتدل واستوى². فيظهر من جذر "قوم" اشتماله على اشتقاقات ذات معان تفيد الدوام والثبات، والإقامة في المكان، والمنزلة الحسنة، الاعتدال والاستواء، فإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم المقام عند الصوفية، وجدناه ينطوي على هذه المعاني مع شيء من التطور المجازي فيما يتعلق بالمكان خاصة، فالمعنى اللغوي يتبنى المكان بوصفه المادي، في حين أن المفهوم الصوفي للمكان، مفهوم مجازي بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك وترويض النفس كتدريب النفس على الزهد أو التوكل أو الورع وغيرها، وتبقى المعاني الأخرى اللغوية كالثبات والدوام والمنزلة الحسنة والاعتدال منطوية على المعنى الاصطلاحي دون تغيير يذكر، وهنا يذكر "القشيري" أن المقام « هو ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، ما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف³ أي أن المقام يعتمد على سلوك العبد وجهده، فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له، لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له، لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد، والمقام هو الإقامة كالمدخل بمعنى الإدخال، والمخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منزلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المكان، ليصبح أمره على قاعدة صحيحة⁴».

1- سورة الأحزاب، آية 13.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة (قوم).

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 56، 57.

* وقد ورد لفظ مقام في القرآن الكريم بمعنيين، الأول يشير إلى موضع مكاني (مجلس) وذلك في مثل قوله تعالى:

﴿ وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ (البقرة: 125) و﴿ أَنَا أَنْتِكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ ﴾ (النمل: 39)

الثاني: مرتبة معينة معلومة، صفاتية لا مكانية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾ (الصفافات: 164)

و﴿ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴾ (الإسراء: 79)

4- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص255.

فالصفة الأولى للمقام لا تتأني للسالك إلا بمجاهدة ورياضة على المستوى الروحي والجسدي، وهذا متضمن في الاستواء والاعتدال من المعنى اللغوي، إذ لا تستوي الأمور ولا تعادل إلا بعد بذل الجهد والوقت¹.

والصفة الثانية: الدوام من أقام الشيء، أي أدامه، فلا تحقق للمقام إلا بدوامه واستمرار بقاءه محايثاً للسالك².

والصفة الثالثة: اعتبار المقام منزلة أو مرتبة يرتقيها السالك، والمقامات بهذا الاعتبار مرتبطة مع بعضها ارتباطاً مرتباً مثلما أشار القشيري في تعريفه المقامات³.

وثمة صفات إضافية للمقام تستنبط من معناه الاصطلاحي، وهي:

- شرط الانتقال من مقام إلى آخر لا يتم إلا بإحكام شروط المقام السابق.

- لا يصح لأحد ولوج مقام جديد ما لم تحصل له الإشارة أو الإذن الإلهي بالولوج، ليكون عن علم وشهود⁴.

- إن استيفاء أحكام المقام والانتقال إلى مقام آخر لا يعني ترك الأول. قال ابن عربي « فإن النقلة في المقامات ما هي بأن تترك المقام، وإنما هو أن تحصل ما هو أعلى منه، من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه، فهو انتقال إلى كذا، لا من كذا، بل مع كذا »⁵.

- يضيف ابن عربي صفة مهمة، سنعدّها أساسية في التفريق بين الحال والمقام، وهي أن المقام هو: « كل مأمور به فهو مقام يكتسب »⁶ فالله سبحانه وتعالى أمرنا بالتوبة، والصبر،

¹- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 57.

²- المصدر نفسه، ص 57.

³- المصدر نفسه، ص 57.

⁴- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 255.

⁵- المصدر نفسه، ج 3، ص 157.

⁶- المصدر نفسه، ج 2، ص 385.

والزهد والورع والتوكل، فكل هذه المقامات هي على خلاف الأحوال التي تأتي من عين الجود والمئة، فلا تخضع للأمر أو النهي. وفي وصف المقام يقول بن عربي:

إِنَّ الْمَقَامَ مِنَ الْأَعْمَالِ يُكْتَسَبُ * لَهُ التَّعَمُّلُ فِي التَّحْصِيلِ وَالطَّلْبُ
بِهِ يَكُونُ كَمَالُ الْعَارِفِينَ وَمَا * يَرُدُّهُمْ عَنْهُ لَا سِتْرٌ وَلَا حِجْبُ
لَهُ الدَّوَامُ وَمَا فِي الْغَيْبِ مِنْ عَجَبٍ * الْحُكْمُ فِيهِ لَهُ وَالْفَصْلُ وَالنَّدْبُ
هُوَ النِّهَايَةُ وَالْأَحْوَالُ تَابِعَةٌ * وَمَا يَجْلِيهِ إِلَّا الْكَدُّ وَالتَّعَبُ
إِنَّ الرَّسُولَ لِأَجْلِ الشُّكْرِ قَدْ وَرَمَتْ * أَقْدَامُهُ وَعِلَاةُ الْجَهْدِ وَالتَّعَبُ¹

1-1-2- الحال لغة واصطلاحًا:

ورد في اللغة: حال الشيء حولاً، وحوولاً، وأحال، بمعنى تحوّل، وحال الشخص يحول إذا تحوّل، والتحول يعني التنقل من موضع إلى آخر، والحال يعني أيضاً الوقت الذي أنت فيه² وتحوّل عنه: زال إلى غيره³ ومنه ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾⁴ فدلالة الحال تشير إلى: التغير والزوال أي عدم الثبات، ومن وجه آخر تشير إلى وضع نفسي له علاقة بنشاط النفس أو عدمه، ومن وجه ثالث تشير إلى البعد الزمني والمكاني وباجتماع هذه الإشارات الدلالية الثلاث يكون التصوف قد أحسن اختيار مفردة "الحال" واستثمارها للدلالة على معنى معين، حيث تتم عملية تقييد المعنى بإزاحته عن وضعيته السابقة إلى وضعية جديدة تعرف بالمعنى الاصطلاحي وقد حدّد الصوفية المعنى الاصطلاحي للحال بقول الجنيد:

« الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، فيحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك »

¹ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص385.

² ابن المنظور، لسان العرب، مادة (حول)، ج3، ص375.

³ الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج3، ص375.

⁴ سورة الكهف، آية 108.

وقال بعض العارفين إن الأحوال كاسمها، يعني أنه كما تحلّ بالقلب تزول في الوقت¹، وأشار البعض الآخر إلى بقاء الأحوال ودوامها، وقالوا إنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده².

وما لمسناه من هذه المفاهيم أن الدلالات المعجمية للحال انعكست في المعنى الاصطلاحي له، كالبعد الزمني والمكاني، والتحول أو الزوال، والصفة النفسية كالرضا والتفويض، ومن ثم نستطيع إثبات تعريف الجنيد على أنه القاعدة الأساسية لمفهوم الحال، وأما غير ذلك من معان لاحقة عليه، فهي من قبيل الموصفات الإضافية المكتسبة من الحقل الروحي الجديد. فقد وصفت الأحوال بأنها "مواهب" فلا تأتي عن طريق المجاهدة والكسب. قال القشيري: «الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب، أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج، فالأحوال مواهب...»³، وهي توصف غالبًا باقترانها بالمقامات ذات الصفة الثابتة والكسبية، ويمكن المقابلة بينهما باعتبارهما أضدادًا من جهة الوهب والكسب والزوال والثبات، إلا أن هناك صفة أخرى للأحوال تضاف إلى صفة الوهب، وهي القول بدوام الحال، على خلاف ما أوردناه من تعريفات والقول بهذه الصفة قد يوقعنا في بعض الخلط بين الحال والمقام، لأن الصفة الأساسية للمقام هي الدوام والثبات.

ومن أجاز دوام الحال، الحارث المحاسبي (ت 243هـ) قال: «إن المحبة والشوق والقبض والبسط كلها أحوال، فإذا كان دوامها غير جائز فلا المحب محب، ولا المشتاق مشتاق، وما لم يصر هذا الحال صفة العبد فلا يقع عليه اسمه، ولذا فهو يقول إن الرضا من جملة الأحوال، والإشارة إلى ذلك ما قاله أبو عثمان الحيري (ت 298هـ) منذ أربعين سنة ما أقامني الحق

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 436.

* اللوائح والبواده، تعني الإشارات والإرهاصات، وأما دوام الحال فيعني التكرار وليس الثبات، لأنه لو ثبت أصبح مقاما.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 57.

³ - المصدر نفسه، ص 58.

على مال فكرهته»¹. ويأتي رأي المحاسبي نقيض رأي أغلب الصوفية وعلى رأسهم الجنيد الذي يصف الحال بأنه « نازلة تنزل بالقلب فلا تدوم »². وقيل: « الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفس »³. ويمكن أن نستعين بتعليقات السهروردي وابن عربي في هذا المجال فالسهروردي يرى أن مقولة الأحوال كالبروق، فإن بقيت فحديث نفسي " لا تكاد تستقيم أبداً، لأن الأحوال قد تكون في بعض الأحيان، أي خاطفة كالبروق، أما على الإطلاق فلا والحال عنده قد يتحول إلى مقام، مثال ذلك أن تتقدح في باطن العبد بارقة محاسبة لنفسه، ثم تزول بسرعة لدفع النفس لها، ثم تعود مرة أخرى وتزول، وهكذا، فلا يزال العبد في صراع بين حال المحاسبة، ودفع النفس له حتى يغلب الحال وتتنضب النفس تحت حكم المحاسبة التي تصبح راسخة ومستقرة في باطن العبد، ولذلك يصح أن تكون مقاماً له، وهكذا أيضاً في حال المراقبة الذي يتحول بدوره إلى مقام⁴.

نستخلص من آراء السهروردي أن الحال يمكن تصنيفه في نوعين:

الأول: المؤقت، سريع الزوال، والآخر: طويل الأمد، بحيث يرسخ ويتحول إلى مقام، وإن شئت قلت: إن الحال في بدايته يكون مؤقتاً يظهر ويختفي، ثم يظهر بنوع من الاستمرار والتواصل، فيمتد على مسافة زمنية طويلة إلى أن يثبت ويصير مقاماً، إلا أن هذه الظاهرة لا يمكن تعميمها على بقية الأحوال، فحال البسط لا يمكن تصنيفه مقاما مهما طال زمن البسط، وكذلك القبض أو الغيبة أو السكر ... وغير ذلك من أحوال؛ وعليه فيمكن الخروج بنتيجة مفادها أن بعض الأحوال قد تتحول إلى مقامات⁵، لا كل الأحوال، وفي ضوء ذلك يقال في الخلاف على مقام الرضا: إن بدايته موهبة أي حال، ونهايته مكتسبة، أي مقام، على عكس ما ذهب إليه القشيري⁶.

¹ - الهجويري أبو الحسن، كشف المحجوب، ص 409، 410.

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 66.

³ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 1، 3.

⁴ - المصدر نفسه، ص 300.

⁵ - المصدر نفسه، ص 300.

⁶ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 57.

أما "ابن عربي" فإنه ينظر إلى مسألة الأحوال والمقامات نظرة تحليلية ذات صفة شمولية، يؤيد آراء السلف في أن الحال مؤقتة وموهبة، ويزيد على ذلك بكشفه عن الخلاف الحاصل عند الطائفة في دوامه أو عدمه، وذلك عن طريق الكيفية التي يصف بها الحال من حيث تعلّقه بالزمن، فهو يرى أن الحال شرطه الزوال، أي عدم الثبات وعدم الدوام، وهذا أصل في الحال، ولا يمكن مخالفة هذه الحقيقة، أما تعريفه للحال فهو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب¹.

وما يُلاحظ على تعريف "ابن عربي" أنه تعريف حاول صاحبه الحفاظ على استعمال كلمة "حال" في كلا النوعين، أي أن تعاقب أمثال الحال الواحد، وخروجه عن صفة الزوال في الظاهر لصالح صفة الثبوت، لا يُعطى له حق التسمية بالمقام، لما يلزم المقام من شروط أخرى غير شرط الدوام والثبوت، ولذلك فالتسمية باقية على أصلها، وهذه النتيجة تخالف ما توصل إليه "السهروردي" من أن الحال إذا استمر يصبح مقاما والنتيجة الأخرى المستفادة من وجهة نظر ابن عربي للحال باعتبار توالي الأمثال أو عدمها، ذلك أن الحال مشتق من جذر "حول" لا من جذر "حلل"، لأن حال يحول تفيد التغيير والزوال وعدم الثبات، بعكس حلّ التي تفيد الحلول والإقامة وقد عُرف أن الحال عنده من التغيير والزوال، وهما لا يتعارضان مع الدوام بمعنى استمرار ورود أمثال الحال وزوالها على التتابع دون انقطاع، وجدير بالذكر التنويه بدقة ابن عربي في استعمال كلمة "المثل" أي الشبيه ليسترعي الانتباه إلى أن الحال الأول يختلف عن الثاني، والثاني يختلف عن الثالث... وإن كانت جميعها تُردّ إلى أصل واحد².

بناءً على ما سبق نخلص إلى النتائج الآتية في مفهوم الحال وخصائصه:

أولاً: الحال مشتقة من جذر (حول) بمعنى تحوّل وزال

ثانياً: الحال نعت وجداني، شعوري نفسي.

¹ - المصدر السابق، ص 57.

² - William, C. Chittick, the Sufi peth of Knowledge, Ibn Al Arabi's metaphysics of imagination, p 265.

ثالثا: هبة من الله للعبد ولا تعمل له في اجتلابها¹.

رابعا: الحال ينقسم إلى قسمين، حال مؤقت* وحال دائم² ويمكن أن ينتج عنهما فعل خارق للعادة، وقد قال ابن عربي في وصف الحال:

الحال ما يهب الرحمان من منح* عناية منه لا كسب ولا طلب³

تغير الوصف برهان عليه فكن* على ثبات فإن الحال تتقلب

ولا تقولن إن الحال دائمة* فإن قوماً إلى ما قلته ذهبوا

يفهم من هذه الأبيات على أن الدوام يكون من قبيل حلّ يحلّ بالمكان لا من حال يحول، وما وجدناه يؤيد هذا المعنى ما جاء في القرآن الكريم عن مفهوم الحال عندما يصور بعض المواقف والأحداث، ففي قوله تعالى ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁴

فاقشعرار الجلود انعكاس حسي ظاهري للحالة الشعورية الباطنية للمتصل بسور القرآن الكريم، وليس كل من اتصل بها حصل له الاقشعرار، ثم ينتقل إلى الوصف الآخر، وهو اللين الذي يعكس حالة الارتخاء والراحة والطمأنينة.

1-2- علاقة المقام بالحال:

إن الحديث عن المقام والحال لا يكون بمعزل أحدهما عن الآخر، لارتباطهما مع بعضهما بعلاقات ذات طبيعة جدلية، فالمقامات وإن كانت تختلف عن الأحوال، إلا أن العلاقة بينهما

¹ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 301.

* أطلق بعض الصوفية على هذا النوع من الحال مصطلحات مثل: لوائح، وطوالع، وبواده،

² - دوام الحال ورد عند المشايخ من قبل ابن عربي، ولكن دون التفاصيل المذكورة عنده، ينظر، السهروردي، الرسالة القشيرية، ص 57، 58، والطوسي، اللمع، ص 435.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 384.

⁴ - سورة الزمر، آية 23.

موجودة، وذلك عن طريقين، الأول: أن هناك أحوالاً مؤقتة على شكل لوامع وبوارق، تتقدم مقامات من جنسها، فهي أحوال ممهدة¹، والآخر: أن المقامات بدورها تنتج أحوالاً وبناءً على تعليل السهروردي للعلاقة بين الحال والمقام، فإن أشهر المقامات المتعارف عليها عند الصوفية تدخل في الطريق الأول، وهي الأحوال الممهدة، بل يشترط سبق الحال للمقام. يقول: « فلا مقام إلا بعد سابقة حال ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال »². فمقام التوبة يبدأ بحال من أحوال التنبيه واليقظة وزجر النفس، وهذه كلها هبات من الله عزّ وجلّ، يلقيها في طريق العبد عناية منه به، فلا يزال العبد يتجاذبه طرفا اليقظة وهوى النفس، حتى تغلب عليه اليقظة فيرجع ويتوب، وإذا ثبت على التوبة واستقر أمره فيها صارت له مقاما ... وهكذا في بقية المقامات كالزهد، والتوكل، والرضا³. وقد تبنى هذا الرأي فيما بعد ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) في شرحه منازل السائرين للهروي الأنصاري (ت 481هـ). حيث قال "إن الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار أحوالها فتكون لوامع وبوارق ولوائح عند أول ظهورها كما يلمح البرق، ويلوح من بعد فإذا نازلته وياشرها فهي أحوال، فإذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهي مقامات، وهي لوامع ولوائح في أولها، وأحوال في أوسطها، ومقامات في نهاياتها⁴، وباستمرار المقامات وثباتها تبدأ عملية عكسية، وهي استقبال ما يهبه الله عزّ وجلّ من أحوال جديدة، إذ لكل مقام بداية ونهاية وبينهما أحوال متفاوتة⁵، وبما أن الأحوال تغيرات وجدانية ذات تأثير بالغ في النفس، فإنها تقوم بدور المحرض الذي يدفع السالك نحو الترقّي والعروج صعوداً في سلم المقامات، هذا فضلاً عن دورها المعرفي الذوقي الذي تؤديه جنباً إلى جنب مع المقامات. فالأصل في السلوك الصوفي أنه اختبار عملي

¹ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 302.

² - المصدر نفسه، ص 302.

³ - المصدر نفسه، ص 301.

⁴ - ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، ط2، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994، ج1، ص 155، 156.

⁵ - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 106.

بين طرفين، الطرف الأول فيه هو الإنسان، والطرف الآخر الأوامر والنواهي، وباجتماع هذين الطرفين تتولد المعرفة بالمرسل، الله عزّ وجل وهذا التصور ينطبق على فهم الصوفية لحقيقة المرسلّة التي تشمل (الأوامر والنواهي)¹ بترجمتها من واقعها اللفظي إلى واقع عملي محلّه السلوك الإنساني، فتثمر هذه العملية، على حد تشبيه الغزالي، شجرة معارف² يقول: « وجميع مقامات الدين إنما تنتظم من ثلاثة أمور، معارف وأحوال وأعمال، فالمعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال، فالمعارف كالأشجار، والأحوال كالأغصان، والأعمال كالثمار، وهذا مطرد في جميع منازل السالكين إلى الله تعالى »³.

ويؤكد "الغزالي" العلاقة القائمة بين المقامات والأحوال باعتبار الثانية من ثمرات الأولى، إذ لكل مقام ثمراته الخاصة به التي تنسجم مع جوهره، يقول الغزالي: « وفي كل مقام ملحقات وإضافات تعدّ من ثمرات ذلك المقام »⁴، فمقام الصبر يضاف إليه الرياضة والتهديب لأنهما من ثمراته، والخوف يضاف إليه الحزن والقبض والإشفاق والخشوع، لأنهن من أنواعه وكذلك الورع، لأنه من ثمراته، والرجاء يضاف إليه الرغبة لأنها من أنواعه وكذلك البسط لأنه من ثمراته والسالك لا بدّ له من إشارة إلهية مشعرة باستحقاقه للتّرقّي في المقام التالي للمقام الذي هو فيه، وهذه الإشارة لا تعدو كونها حالاً، وهنا تظهر ميزة نعت الحال بأنه موهبة من الله ويظل في استكناه هذه الإشارة أو هذا الحال، أنه استشعار داخلي، تمليه حساسية الروح التوّاقة إلى العلو، بعد أن استكملت اختبار المقام المراد الانتقال منه وبه، فتبدأ الروح بالنبض استعداداً لاستقبال إشارات الغيب، التي تنتقل بدورها إلى وعي الصوفي، فيفهم المراد منها، وتطمئن نفسه إلى منازل المقام الجديد⁵.

1- المصدر السابق، ص 109.

2- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 65.

3- المصدر نفسه، ج 4، ص 65.

4- المصدر نفسه، ج 4، ص 65.

5- الغزالي أبو حامد، قواعد العقائد في التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1986، ص 111.

وهناك تصور آخر يطرح في سياق بحث العلاقة بين الأحوال والمقامات يقوم على بنية الثنائيات الضدية للأحوال¹ كما بيّنها "أبو علي الرونباري" (ت 322هـ) عند حديثه عن الخوف والرجاء، ذلك أن طبيعة العلاقة الجدلية القائمة بين هذين الحالين تنتج عنصرا ثالثا هو ما يسمى بالطاقة النفسية المحركة التي تدفع السالك باتجاه الأمام، وهي باقية معه بتأوب الحالين، ومن المعروف أن الوجود الثنائي للأضداد عامة، مرتبط بإمكانية المعرفة نفسها، أي قابلية الحقائق لأن تُدرك، فالشيء يعرف بنقيضه، ويجدل النقيضين تنمو المعرفة².

1-3- المقامات والأحوال إبان القرن الرابع والخامس والسادس الهجري:

بدأت عملية التنظير الحقيقية للتصوف بحلول المنتصف الثاني من القرن الرابع، فلئن كان أعلام الصوفية في القرن الثالث قد عزّفوا التصوف تعريفاً يفتقر إلى التنظيم والشمول، وقد غلب عليه طابع المقولات³، فهاهو السراج الطوسي (ت 378هـ) الملقب بطاووس الفقراء، يفتخر بكتابه "اللّمع في التصوف" ليضمّنّه أصوله، ومبادئه، ومصطلحاته ثم يتبعه الكلاباذي (ت 380هـ) ليضع كتابه "التعرف لمذهب أهل التصوف" ثم أبو طالب المكي (ت 386هـ) ليصنّف موسوعته "قوت القلوب في معاملة المحبوب" ليطلّ بعد ذلك القرن الخامس ويُفتتح بالسلمي (ت 412هـ) صاحب طبقات الصوفية، ورسائل عديدة في أصول التصوف والزهد⁴. وفي المنتصف الثاني من القرن الخامس، ظهر "القشيري" (ت 465هـ) من خلال رسالته الخاصة بالأحوال والمقامات، واختتم هذا القرن بالإمام الغزالي (ت 505هـ) متوجّهاً بموسوعته "إحياء علوم الدين" وغيرها من الكتب والرسائل الصوفية.

¹ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 301.

² - نجم الدين الكبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، ط 1، تحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر، 1993، ص 186، 187.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 65.

⁴ - المصدر نفسه، ص 105.

ففي هذه المرحلة، تمت عملية الفصل بين الأحوال والمقامات، وكان السباق في هذا المجال "الطوسي" الذي عدّ كتابه "اللُّمَع" أقدم مؤلف صوفي وفيه صنف المقامات في سبعة وهي: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا، وصنف الأحوال في عشرة وهي: المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأُنس، الاطمئنان، والمشاهدة¹.

واللافت للانتباه هنا أن مقامات الطوسي وأحواله، نوعًا وكما كانت اللبنة المركزية التي أُعتمد عليها في تعريف الطريق الصوفي، ثم تلاه "الكلاباذي" حيث جعل المقامات في اثني عشر مقاما، تبدأ بالتوبة وتنتهي باليقين، وجعل الأحوال أيضا اثني عشر حالاً بدأها بالأنس وختمها بالفناء²، وهي عند أبي طالب المكي تسعة مقامات: التوبة، والصبر، والشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والمحبة³. وليس للأحوال تصنيف عنده، ولعل كل من لم يذكر هو تصنيفا للأحوال، وقد كانت حجته في ذلك أن أصل الطريق مبني على الأمر والنهي؛ أي على المقامات، فكل مأمور به أو منهي عنه مقام.

وبعد القرن الخامس وجدنا "السلمي" يتحدث عن المقامات والأحوال ويبين معانيهما، مستجلبًا أقوال السلف فيها دون أن يُعنى بتصنيفها على أنها لا تخرج عما أثار عند سابقه⁴، وتبعه القشيري في رسالته، الذي اقتفى أثار أستاذه السلمي فلم يعمل على الفصل بين الأحوال والمقامات بقدر ما عمل على شرحها وتوضيح أبعادها، وفي النصف الثاني من هذا القرن، قام شيخ الإسلام، عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481هـ) بمجهود مشهود في تصنيف الأحوال والمقامات وتنظيمها، فجعلها في مائة منزلة أو مقام، موزعة على عشرة أقسام: قسم البدايات، وقسم الأبواب، وقسم المعاملات، وقسم الأخلاق، وقسم الأصول، وقسم الأدوية،

¹ - المصدر السابق، ص 156.

² - الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 111، 157.

³ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار التوفيقية للطباعة، القاهرة، مصر، (د ت)، ج 1، ص 178.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 91، 350.

وقسم الأحوال، وقسم الولايات، وقسم الحقائق، وقسم النهايات¹. وفي كل قسم يذكر من المقامات والأحوال ما يناسب موضوع تسميته، بصرف النظر عن كونه حالاً أو مقاماً، فلو أخذنا قسم الأبواب يبدأه بحال الحزن ويعطف عليه بالخوف ويختتمه بالرغبة، وكذلك بالنسبة إلى قسم الأحوال أيضاً نلاحظ أنه قد بدأ بالمحبة وهي حال وينتهي بالذوق، أما قسم البدايات لاحظنا أنه بدأه وافتتحه باليقظة وهي حال ثم انتقل عبرها إلى التوبة وهي مقام وختمه بالسماع. أما القاعدة التي اعتمدها في هذا التصنيف فهي ترتيب المنازل ترتيباً يشير إلى تواليها، ويدل على الفروع التي تليها².

ومعنى هذا أنه جمع بين الأصول والفروع، معتمداً على وحدة الموضوع لكل قسم مما يسوغ ورود الأحوال إلى جانب المقامات في القسم الواحد، وما لوحظ أثناء البحث أن (الهروي) قبل أن يخوض في تفصيل الأحوال والمقامات التي وصل عددها إلى حدود المائة، ذكر أصولاً ثلاثة انبثقت عنها، هي: أخذ القاصد في السير، ودخوله في الغربة، وحصوله على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد في طريق الفناء³، وتأسيساً على هذا يمكن إطلاق لفظ المجمل على الأصول الثلاثة، ولفظ المفصل على منازل السائرين المائة، أما عن كيفية جمع الأحوال والمقامات حتى عدّ منها مائة، فمرجع صاحبها إبراز معاني المقام الواحد وملحقاته، كمقام التوكل، والتفويض، والثقة والتسليم متتالية كما وردت في قسم المعاملات⁴.

فالمقامات الثلاثة يمكن إرجاعها إلى دائرة التوكل، لأنها من جنسه، فهي منطوية فيه ومن مستلزماته أيضاً وبهذا اختزل العدد أربعة في العدد واحد⁵.

¹ - الهروي الأنصاري أبو إسماعيل عبد الله بن محمد، منازل السائرين إلى الحق عزّ شأنه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1996، ص 6.

² - المصدر نفسه، ص 3.

³ - المصدر نفسه، ص 4.

⁴ - المصدر نفسه، ص 7.

⁵ - المصدر نفسه، ص 8.

ويُختتم القرن الخامس بالإمام الغزالي (ت 505هـ) متبعًا طريقة أسلافه فيصنف على الإجمال والتفصيل. فأما الإجمال فيقول فيه:

"اعلم أن مباني طريق الصوفية على أربعة أشياء، هي اجتهاد، وسلوك، وسير، وطير.

فالاجتهاد: التحقق بحقائق الإسلام، والسلوك: التحقق بحقائق الإيمان، والسير: التحقق بحقائق الإحسان، والطير: الجذبة بطريق الجود والإحسان إلى المعرفة¹.

وأما التفصيل، فيعتمد فيه على المقامات العشرة الأساسية، وهي: التوبة، الصبر، الخوف، الرجاء، الفقر، الزهد، الشكر، التوكل، الصدق والرضا، ثم يضيف لكل مقام ملحقات، وهي نفسها التي صنّفها (الهروي الانصاري) من قبل على أنها مقامات مستقلة، فما قام به الإمام الغزالي هنا، هو أنه قام بإرجاع كل فرع إلى أصله باعتباره ملحق من ملحقات المقام الأصل، فعندما تحدث عن مقام الخوف، أضاف إليه الحزن والقبض، والخشوع لأنها من ثمراته أو من زمراته².

خلاصة ما أوردناه حول المقامات هو إيصال الفروع بأصولها، باعتبارها ملحقات، أو ثمرات لتلك المقامات العشرة الأصلية.

أما القرن السادس الهجري فقد كان مرحلة ظهور الطرق الصوفية بوصفها سلوكات تربوية وروحية، يقودها شيخ متمرس في الشريعة والحقيقة، متميز بأحوال سنّية ومقامات عالية، وإمكانات شخصية مؤثرة قادرة على ردّ المنحرفين إلى الصراط القويم، وعلى الأخذ بيد المريدين وزجّهم في عالم الصفاء والنقاء³، وتواضع الصوفية فيما بينهم على أنماط معينة للدخول في الطريق والانتساب إلى شيخها، وإقامة الأوراد في أوقات خاصة فضلا عن قراءة القرآن والأدعية، إلى غير ذلك من أداب الذكر والتقرب إلى الله تعالى، وقد أبدى مشايخ

¹ - الغزالي أبو حامد، روضة الطالبين وعدة السالكين، ص 26.

² - المصدر نفسه، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص 26.

الطرق اهتمامًا خاصًا بتربية المريدين التربوية العملية دون إيلاء العناية الكاملة بوضع مصنفات تنظر للأحوال والمقامات، بل انصبت عنايتهم على الجانب العملي من التصوف¹، وهذا لا يعني عدم إلتفاتهم للأحوال والمقامات، فقد برزت شخصيتان في هذا القرن هما: عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) وأحمد الرفاعي (ت 578هـ) وقد أشارا في ثنايا دروسهما التربوية إلى الأحوال والمقامات فلم يخرجوا عن سياق ما ذهبوا إليه أسلافهم من قبل²، غير أن عبد القادر الجيلاني يُدخل تعديلا على علاقة المقامات بعضها ببعض وهي عنده سبعة: المجاهدة، والتوكل، وحسن الخلق، والشكر، والصبر، والرضا، والصدق ويرى أن أحكام المقامات ينبغي اجتيازها جملة، ولا أن تتم بالتوالي في مراتب تصاعدية، فمقام التوكل يقتضي الصبر، ولا يتم إلا به، فالتوكل يجب أن يكون صابرا، وكذلك مقام الشكر، لأن طالبه لا بد أن يستعين بمقام الصبر عندما يتعرض للابتلاء³. وقضية تداخل المقامات على النحو الآتي صنفها السهروردي البغدادي في مؤلفه "عوارف المعارف" وهي: التوبة، الورع، الزهد، الصبر، الفقر، الشكر، الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا، أما الأحوال فهي: المحبة، الشوق، الأنس، القرب، الحياء، الاتصال، القبض، الفناء، والبقاء⁴. وقد بيّن أصولها وكيفية تداخلها، فقال: «اعتبرت المقامات والأحوال وثمرتها فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه، فصارت مع الإيمان أربعة ... ومن تحقق بحقائق هذه الأربع ... يحظى بجميع الأحوال والمقامات، ... فأخذ الثلاث بعد الإيمان: التوبة النصوح، والثاني: الزهد في الدنيا، والثالث: تحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله تعالى ظاهرا وباطنا من الاعمال القلبية والقلبية من غير فتور وقصور»⁵. فمقام التوبة باعتباره الأساس لجميع المقامات، لا يستقيم إلا بصدق المجاهدة، ولا يصدق العبد في المجاهدة إلا بوجود الصبر، ومن ثم، فالمجاهدة

1- المصدر السابق، ص 27.

2- طه زيدان يوسف محمد، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ط1، دار الجبل، بيروت، لبنان، 1991، ص 81.

3- المرجع نفسه، ص 79.

4- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 309، 329.

5- المصدر نفسه، ص 303.

والصبر مقامان مدمجان في التوبة، فإذا أردنا تحليل مقام الصبر من ناحية نفسية، وجدنا أن الصابر لا يكون محققاً لمعنى الصبر إلا إذا كانت نفسه راضية ومطمئنة بحيث يسكن الرضا في القلب، كما يظهر على الجوارح، وبذلك يتحقق الصابر من مقام الرضا عن طريق إتمام مقام الصبر، فيلزم إلحاق الرضا بالتوبة، ومثله إذا وقع التأمل في الخوف والرجاء، فهما « داخل التوبة، لأن خوفه حمله على التوبة، ولولا خوفه ما تاب، ولولا رجائه ما خاف، فالرجاء والخوف متلازمان في قلب المؤمن، ويعتدل الخوف والرجاء للتائب المستقيم في التوبة ... ثم إن التائب قيّد الجوارح عن المكاره، واستعان بنعم الله على طاعة الله، فقد شكر نعم الله، لأن كل جارحة من الجوارح نعمة، وشكرها وقيدها عن المعصية واستعملها في الطاعة، وأي شكر للنعمة يعد أكبر من التائب المستقيم، فإذا جمع مقام التوبة هذه المقامات كلّها، فقد جمع حال الرّجر، وحال الانتباه، وحال التيقّظ، ومخالفة النفس، والتقوى، والمجاهدة، ورؤية عيوب الأفعال، والإبانة والصبر، والرضا، والمحاسبة، والمراقبة، والرعاية، والشكر، والخوف، والرجاء »¹.

وتأسيساً على المعطيات السابقة يتضح أن التجربة الصوفية وحدها هي التي تحكم زمام المقامات من حيث التصنيف، فلكل سالك استعدادا يختلف عن غيره، ومعاناته هي معاناة فردية، ذاتية، فإذا وصفها وصف نوقه هو وليس نوق غيره، ومن هذا المنطلق يأتي التنوع والاختلاف في الظاهر مع وحدة الباطن².

1-4- إيتيمولوجيا الأحوال والمقامات: (Etymologie)

المقامات والأحوال من ضمن الأبواب التي فُصّلت مادتها، وتوطدت مفاهيمها على نحو غير مألوف مما يتعسر على الباحث فك لغزها ذلك أن حصرها في عدد معين هو من قبيل المجازفة، وقد عمل الشيخ الأكبر "ابن عربي" على تحرير لغزها وفك غموضها من

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص306، 307.

² - المصدر نفسه، ص307.

أفقه التقليدي المحدود ونقلها إلى فضاء واسع الأفق¹، بحيث اجتهد في تفسيرها تفسيراً إيتيمولوجياً موصولاً بالوجود الإلهي ونظراً لهذا الربط دَوَّن ابن عربي في قوله تعالى حكايته عن الملائكة: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾². وهكذا كل موجود ما عدا الثقلين، وإن كان الثقلان أيضاً مخلوقين في مقامهما، غير أن الثقلين لهما في علم الله مقامات معينة مقدرة عنده، غُيبت عنهما، إليها ينتهي كل شخص منهما بانتهاء أنفاسه، فأخر نفس هو مقامه المعلوم الذي يموت عليه³.

وفي تفصيل ابن عربي لنظام الأحوال والمقامات يؤيد آراء السلف وبنوآفقهم، وهذا لا يعني أنه يمتنع عن الإدلاء برأيه أو استدراك جانب معين أو توضيح مبهمًا، بل بسّط الأحوال والمقامات في ضوء فلسفته وبيّن مقاصده فيها بما يقتضيه الطريق، ويتبيّن لنا من خلال ما أورده حول الأحوال والمقامات أنه اعتنى باستخراج أحكام المقامات من خلال حدودها، وبما هي عليه وليس بما تفرزه الحالة الذوقية بالنظر إلى صاحب المقام فبهذا الاعتبار نلمس أنها لا تدل على الحدّ الذاتي للمقام نفسه⁴ وهذا يجرنا إلى مراجعة أقوال المشايخ حول المقام، وإعادة النظر في أقوالهم المتباينة على المقام الواحد، فكل واحد منهم يحد المقام حدًّا ذوقياً خاصاً.

أما فيما يتعلق بالنظام الأنطولوجي للأحوال والمقامات، فيمكن حصرها في أصليين، الأول مبني على الآية: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾⁵

حيث قال ابن عربي: "اعلم أن الحال نعت إلهي من حيث أفعاله وتوجهاته على كائناته ... قال تعالى عن نفسه "كل يوم هو في شأن ... فهو فيه (اليوم) في شؤون على عدد ما في الوجود

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، 258، 259.

² - سورة الصافات، آية 146.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص143.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص143.

⁵ - سورة الرحمن، آية 29.

من أجزاء العالم ... وتلك الشؤون هي أحوال المخلوقين لوجودها فيهم ... والأحوال أعراض يخلقها الله في الكائنات، عبّر عنها بالشأن، هذا أصل الأحوال الذي يرجع إليه في الإلهيات¹. وبناءً على هذا الأصل يتضح معنى قوله تعالى: « وإن كانت الواردات الإلهية لا تنتهي، فالمقامات بلا شك تنتهي »².

نستنتج مما سبق أن الواردات الإلهية هي الأحوال عينها؛ لأنها مواهب وليست مكاسب، فلا يمكن إذن حصرها بعدد؛ لأنها مستمرة التجدد بتجدد أنفاس الموجود³.

وقد ذكر ابن عربي عددًا من الأحوال وخاصة المتداولة في كتب الصوفية وشرحها، وقد علّق على ما يقارب الأربعين حالاً، منها: حال الوصل، وحال الفصل، وحال الرياضة، وحال التجلّي، وحال العلة، وحال الانزعاج، وحال المشاهدة، وحال المكاشفة، وحال اللوائح، وحال الغيرة، وحال الحرية، وحال القبض، وحال البسط، وحال الفناء، وحال البقاء، وحال الجمع، وحال التفرقة، وحال الهمة، وحال المكر، وحال الاصطلام، وحال الرغبة، وحال الرهبة، وحال التواجد، وحال الوجود، وحال الأنس، وحال الغيبة، وحال الحضور، وحال الصحو، وحال السكر، وحال المحو، وحال القرب، وحال البعد⁴.

أما الأصل الثاني فهو المقامات، ويبنيه على الآية الكريمة، ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾⁵ والآية ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾⁶

وقد استحق الإنسان خلافة الله تعالى في الأرض ذلك أن صفات الله تعالى والأسماء الإلهية كامنة فيه اعتبارياً، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً على صورة الرحمان، فإذا حقق الإنسان

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 384.

² - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، ص 61.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 259.

⁴ - المصدر نفسه، ص 561.

⁵ - سورة البقرة، آية 31.

⁶ - سورة البقرة، آية 30.

أو تحققت فيه الأسماء والصفات يكون قد فاز بمرتبة الخلافة فوزًا صحيحًا وإلا فهو خليفة بالقوة يعني بالإسم، لأن الخليفة لا بدّ أن يحمل صورة مستخلفة أو يكون على صورة مستخلفه وإلا فليس بخليفة له¹.

« وإن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم، وإنه الخليفة، وإنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق العالم كله...»².

ويحدد ابن عربي العلاقة بين المقامات والأسماء الإلهية بقوله: «فالأسماء الإلهية تظهر المقامات»³، فيتراءى عنده أن ما يكتسبه الإنسان من النعوت الإلهية بطريق النيابة، يسمى مقامًا في حقه، ولكنه باعتبار أصله، أي باعتبار إضافته لله لا للإنسان لا يسمى اكتسابًا، وهو على غير المعنى المنسوب للخلق، وكل نعت إلهي بهذه المثابة، فإذا نسب للخلق فهو مكتسب، ويقبل صفات المقام⁴، وبذلك يصبح هدف الترقى في المقامات، هو التخلق بالأسماء الإلهية، الذي يؤدي إلى تحقيق معنى الاستخلاف في الأرض، والحقيقة إن هذا ينسجم مع رؤية ابن عربي للتصوف كما ورد في قوله: «فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف»⁵.

وبتعمقنا في البحث عن أركان التصوف عثرنا على أن التصوف ركناه الأساسيان قائمان على الأحوال والمقامات وهذا يجرنا إلى ما ذكره ابن عربي عن التخلق بأخلاق الله، مرتبط بتنويهه إلى كثرة الأسماء الإلهية، وبالتالي كثرة المقامات، وقد قال أيضا في هذا الشأن: «وقد بين العلماء التخلق بأسماء الله الحسنى، وبيّنوا مواضعها، وكيف تنسب إلى الخلق ولا تحصى كثرة»⁶. إلا أنها لا تنتهى كما ذكر سابقا، تنتهى بعكس الأحوال وقال أيضًا

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج1، ص263.

² - المصدر نفسه، ج1، ص263.

³ - المصدر نفسه، ج4، ص29.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص212.

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص267.

⁶ - المصدر نفسه، ج2، ص267.

إن المقامات أصنافاً كثيرة، سواء بالإسم أو بالعدد، وهو أحياناً يلجأ إلى مصطلح (منزل) للدلالة على مفهوم المقام¹، حسب دراستنا للمقام والحال، وهذا يوحي لنا أنه لا فرق بينهما في اعتقاده خاصة أنهما يتبادلان الأدوار في الإحالة على مفهوم المقام، فمرة تشتمل المنازل على المقامات، ومرة أخرى تشتمل المقامات على المنازل، فالمنزل بالنسبة له يضم مراتب يمكن أن تسمى مقامات، غير أن الشيخ الأكبر ابن عربي يقف في موضع آخر على الفرق بين المنازل والمنازلات بقوله: « وذلك أن المنزل عبارة عن المقام الذي ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه »².

وإلى جانب هذا هناك مقامات من نوع آخر خاصة بالأقطاب، تستمد من آيات القرآن الكريم، فيكون لكل قطب هجيره الخاص من القرآن، وقد يكون القرآن كاملاً لأحدهم³، أو سورة منه، أو مجموعة آيات، أو آية أو ذكر معين يدور على لسانه في كل وقت وعلى عدد آيات السور تكون المقامات والمنازل ويخصص ابن عربي سوراً بعينها للأقطاب الإثني عشر الذين يدور عليهم عالم زمانهم وهي على الترتيب: سورة ياسين، الإخلاص، النصر، الكافرون، والزلزلة، والبقرة، المجادلة، وآل عمران، والكهف، والأنعام، وطه، والملك⁴. ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعيين أحوال الأقطاب الذين هم دون الاثني عشر، مخصصاً لكل واحدا منهم آية، هي هجيره ومنزله⁵.

شغل الصوفية، منذ ظهور شأنهم، في حصر مقامات الطريق المؤدية إلى الحضرة الإلهية ببذل جهد تأصيلي بردها لفظاً ومعنى إلى مصدري الدين الإسلامي (الكتاب والسنة)، من أجل إبراز صفتها الشرعية أمام أصداء الفقهاء ذوي النزعة الظاهرية في معالجة النصوص والتعامل

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص267.

² - المصدر نفسه، ج2، ص267.

³ - المصدر نفسه، ج4، ص78.

⁴ - المصدر نفسه، ج4، ص78.

⁵ - المصدر نفسه، ج4، ص74، 195.

مع القضايا الدينية، الأمر الذي دفع النثر يطغى على الشعر غير أن ذلك لم يعيق الوجدان الصوفي من التعبير عما تكنه القلوب المكتوبة بحرارة المحبة الإلهية الفياضة، سواء بالاستعارة من تراث الشعر العربي في أجود موضوعاته ذات البصمة الوجدانية، أو بالنظم الذاتي من قبل الصوفية أنفسهم الذين يتسمون بالموهبة الشعرية¹.

ولقد كان للمقامات مكان في قلوب هؤلاء الشعراء حيث فاضت قريحتهم وجادت، ولكنه حسب ما ظهر لنا لا يوازي في حجمه حجم شعر الأحوال، ولعل السبب في ذلك يعود إلى طبيعة المقامات بما تتطلبه من جهد، واكتساب، قد لا تثير وجدان الشاعر وحماسه للتغني بإيقاعات الشعر، وأخيلته، بقدر ما تثيره طبيعة الأحوال نفسها ذات الصلة المباشرة بمشاعر الصوفي وأذواقه².

وليس منا من ينكر أن الشعر يصدر عن تجربة حقيقية نابغة من ذوق صادق وعاطفة جياشة وهذا ما سنراه في شعر الأحوال وسوف نستشف أثرًا منه في شعر المقامات وخاصة تلك التي تمس الوجدان.

وقد لا نعثر عند الصوفية على شعر يغطي جميع المقامات التي تطرقنا إليها في جانب البحث النظري ولذلك سنتولى دراسة الأشعار التي انطوت على المقامات الرئيسية وبصرف النظر عن التقيد بعدد محدد كما هو في تقسيمات أهل التصوف.

هناك فقرات شعرية تحمل في طياتها عدة مقامات ومن ذلك قول صاحب الفيوضات الصمدانية، والعلوم اللدنية، والإلهام العالي الحلواني أحمد عبد المنعم

خَلْيَانِي أَبْكِي مِنَ الْأَجْفَانِ * فَحَبِيبِي وَحَقِّهِ مَا جَفَانِي³

¹ - حسين جمعة، تجليات التصوف وجماليته، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2013، ص 161.

² - المرجع نفسه، ص 161.

³ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السُّمُو الرُّوحي في الأدب الصوفي، مختارات من أدب المتصوفة نظمًا ونثرًا ومن أسمى المدائح النبوية، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، وأولاده، مصر، 1948م، ص 80.

- قَدَّرَ اللهُ أَنَّنِي أَعْشَقُ اللهُ * فَهَذِي مَوَارِدُهُ الْإِيمَانِ
 وَفُؤَادِي لَمَّا تَعَشَّقَ بِاللَّهِ * تَرَقَّى إِلَى أَعَزِّ بَيَانَ
 لِأَزِمِ اللهُ بِالْيَقِينِ تُرَقَّى * وَتُلْقَى مَوَارِدَ الْإِحْسَانِ
 لَوْ تَرَاهُ وَالْحُبُّ فِيهِ كَمِينُ * فِيهِ عَيْنَانِ بِالْهُدَى تَجْرِيَانِ
 وَيُنُورِ الْيَقِينِ شَاهَدْتُ رَبِّي * وَبِحُسْنِ التَّقَى صَفَتْ أَدْهَانِي
 أَوْ تَأَدَّبْتُ فَالْيَقِينُ مَجَازِي * أَوْ تَهَيَّمْتُ فَالشُّهُودُ جَنَانِي
 نَحْنُ بِاللَّهِ عِزًّا وَرِضَانَا * لَا نُبَالِي فِي اللهِ مِنْ سُلْطَانِ
 كُلَّمَا قَرَّبَ إِلَهُهُ فُؤَادِي * لَمْ أَكُنْ خَاشِيًا مِنَ الْإِنْسَانِ
 سَاهَمَ الْحُبُّ مُهْجَتِي فَرَاهَا * تَتَلَقَّى بِالصَّبْرِ سَبْقَ الرَّهَانِ
 فَكُنَّا بِفَيْضِ اللهِ خَيْرَ أُمَّةٍ * لَنَا نُورُهُ يَهْدِي مِنَ الرِّبْغِ وَالْعُجْبِ

تتضمن الأبيات السابقة المقامات الآتية، مقام العشق، الرضا، الخشية، الصبر، الفيض، ومن الأحوال، اليقين، المشاهدة، المحبة، القرب، السكر.

والشعر الصوفي لم ينطلق من لاشيء فقد سبقه الشعر الديني وما انطوى عليه من مضامين متنوعة خاصة منها شعر الزهد الذي فتح الباب للشعر الصوفي، وهذا ما لفت انتباهنا وجعلنا نولي له أهمية كبيرة إلى جانب جميع المناهل الشعرية التي أسهمت في التأسيس لشعر الأحوال والمقامات.

2- الزهد مذهب في الاعتقاد والسلوك:

الزهد باعتباره مذهباً في السلوك والتعبّد، أساسه العزوف عن الدنيا والاستعداد للآخرة شكّل المهد الذي نشأ فيه التصوف والأصل الذي تفرّع عنه فيما بعد كما مثل كبار الزهاد

الذين اشتهر أمرهم في أواخر تلك الحقبة الزمنية أوائل الصوفية، يقول ابن خلدون: « إن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وقد كان ذلك فاشيا في الصحابة والسلف ولما عمّ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»¹.

نستشف من قول ابن خلدون تحليلا وبيانا لما ورد في "الرسالة القشيرية" ولما ذكره القشيري عن التصوف كونه اسم أطلق على "الزهاد والعباد" من أهل السنة². وقد كانت ظاهرة الزهد في بدايتها إسلامية النشأة، وكانت مبادئها ذات طابع إسلامي محض لأنها سارت وفق قواعد الدين الإسلامي وتعاليمه، بل كانت في أول الأمر نابعة من صميم الحياة الدينية الإسلامية.

ويجرنا هذا إلى إمطة اللثام عن أشهر كبار الصحابة الذين تأثروا بما ورد في القرآن الكريم من وعد ووعد، ومن وصف لهول يوم الحساب فكانوا أميل إلى حياة الورع والتقوى وأشد عزوفا عن الدنيا وشهواتها ومحاسبة النفس على صغائر الآثام والتضرع إلى الله طلبا للمغفرة. ومن بين هؤلاء أبي الدرداء، وعبد الله بن عمرو، وصهيب الرومي وبلال، وحارثة³.

وقد روي أن أبا لبابة الأنصاري قد ربط نفسه إلى عمود بمسجد الرسول أياما تكفيرا عن إثم ارتكبه ولم يفك إساره إلا بعد أن أكد له الرسول صلى الله عليه وسلم أن الله قد غفر له⁴. كما ظهرت أنواع أخرى من أساليب الندم والتوبة عُرف بها أهل "الصفة" الذين انتسب إليهم

¹ ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ص584.

² القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص7، 8.

³ الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، 1938م، ص20، 40.

⁴ رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص45.

الصوفية فيما بعد هؤلاء الذين كانوا لا يفاقون مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، أمثال (قرّة بن إياس)، و "العرياض بن سارية" والذين نزلت في حقهم الآية الكريمة: ﴿وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾¹.

والمستنبط من معنى الآية الكريمة أن أغلب من كان يتوخى هذا السلوك الزهدي في عصر الدعوة والخلافة الراشدة هم أولئك الذين كانوا يمثلون طائفة المستضعفين ممن لم يكن يشغلهم عن العبادة مال ولا جاه، وآلوا حياة الكفاف، وبساطة العيش، وقد كانت إقامة الشعائر الدينية مناسبة سانحة لأمثال هؤلاء المتزهدين الأوائل للتعبير عما تجيش به نفوسهم من التضرع إلى الخالق وطلب عفوه ومغفرته، فكان منهم من يحج البيت الحرام حافيا عاريا، وأحيانا مشيا على الأقدام، ومن يطوف الكعبة مقود من أنفه بحلقات كالجمال، ومن يقطع على نفسه عهد الصمت طوال موسم الحج وغيرها من الأساليب التي أثبت الصوفية عن طريقها عبوديتهم لله وتواضعهم أمام عظمته وجلاله طمعا في النجاة من العقاب والفوز بالثواب.

وانطلاقا من هذه المعاني نقف على الخصائص الأساسية التي اتسمت بها الظاهرة الزهدية منذ نشأتها، استنادا إلى تعبيرات زهاد تلك الفترة والمظاهر التي تجلت في سلوكهم، فقد كان دافعهم إلى التزهد عاملين أساسيين هما²: شدة الخوف من عقاب الله وهول الحساب وثانيا شدة إحساسهم بالذنب والخطيئة مما دعاهم إلى المثابرة على طلب المغفرة والتكفير عن السيئات بغية إرضاء الله ورجاء ثوابه ولا شك في أن كلا من هذين العاملين له جذور دينية متأصلة في حياة الورع والتقوى التي شرعت لها النصوص الإسلامية التأسيسية والتي حركت في نفوس المسلمين المخلصين نوازع الرهبة من المصير والرغبة في حسن المآب³.

¹ - سورة التوبة، آية، 92.

² - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة الحبوب، ج1، ص133.

³ - المرجع نفسه، ص133.

نستنتج من خلال هذه المعاني أن الوازع الديني كان المنطلق الأساس للزهد الإسلامي، وهو النواة التي اقتبس منها الزهاد الأوائل موقفهم من الدنيا، والآخرة هذا إلى جانب بعض العوامل النفسية والذاتية التي أكدت دورها في ترسيخ الموقف.

وقد شهدت ظاهرة الزهد تطوراً انطلقاً من الفتنة الكبرى وقيام السلطة الأموية فلم يعد الزهد موقفاً مقتصرًا على بعض الأفراد بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه (ت 35هـ) بل عرف انتشاراً واسعاً برز في شتى أنحاء العالم الإسلامي، ولم يعد مجرد مظهر من مظاهر التدين وإنما أضحت رد فعل على أوضاع حضارية، وثورة على الانحراف الاجتماعي، اتخذت من القيم الدينية سلاحاً لها وأسلوباً في التعبير عنها¹.

وتجدر بنا الإشارة إلى ذكر ما نجم عن السياسة المالية زمن عثمان بن عفان وفي ظل الدولة الأموية من تهميش اجتماعي واقتصادي لبعض الفئات أدى إلى زرع اليأس والسخط في النفوس ولعل في زهد رجل "كأبي نذر الغفاري" أثر كبير في رفضه لتلك الأوضاع، وما غدّى سلوك الزهد، تلك الحروب الأهلية الدامية وما ترتب عنها من انقسام وتطرف عنيف في الأحزاب السياسية، تعسف الحكام المستبدّين وكل هذه السلوكات والعوامل قوّت في نفوس المسلمين نزعة الفرار من الدنيا، وفراراً بدينهم من التورط في الإثم². وما يعنينا في هذا البحث آثار الوضع الذي عصف بوجودان بعض الشعراء إلى درجة أن بعضهم توقف عن قول الشعر. بل ربما نظم أبياتاً قليلة مثل "لبيد بن ربيعة" الذي قال: « ما كنت لأقول شعراً بعد أن علمني الله سورة البقرة »³. وكان عمر بن الخطاب قد طلب إليه بعض شعره، على عكس لبيد، وتصدى بعض الشعراء للدفاع عن الإسلام ورسوله بإبراز مزاياهم، حيث نهلوا من القرآن الكريم واتخذوا منه مواقف أسسوا عليها أشعارهم الجديدة، ولعل الصحابي حسان بن ثابت

¹ - أحمد علي زهرة، الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 211.

² - الحسيني الحسيني معدّي: موسوعة الصوفية، نشأة وتطور التصوف وموقف القرآن والسنة منه، أعلام التصوف الفلسفي والسني، دار كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2013م، ص 175، 185.

³ - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985، ص 168.

يأتي في مقدمة هؤلاء الشعراء الذين قاموا بدور المدافع عن الإسلام، وقد أيدَّ الرسول صلى الله عليه وسلم حسَّان في هجائه للكفار، قائلاً: « أهجهم وروح القدس معك »¹. وبذلك انحرف جزء كبير من الشعر عن مساره في الجاهلية، ليتخذ طريقاً جديداً نحو الإسلام.

وتأسيساً على ما سبق اتضح لدينا أن هناك قلة عكفت على إصلاح نفسها، ومداومة اللحاق بالسلف والزهد في الدنيا الذي يهدف إلى دحض الفتن، وكان على رأس هؤلاء الشخصيات التاريخية اللامعة، الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) والحسن البصري (ت 110هـ) ومالك بن دينار (ت 131هـ) وسفيان الثوري (ت 161هـ) وإبراهيم بن أدهم (ت 162هـ) وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ) ورابعة العدوية (ت 185هـ) وكانت هذه الشخصيات تتشد الأشعار الدينية التي تحت الإنسان على الإقبال على الله وتزهد في الدنيا². أما أئمة الدين والزهد فنذكر منهم الإمام الشافعي (ت 204هـ) أسهموا كلهم في صياغة ملامح الشعر الديني في جانبه الفني والموضوعي، قاصدين استرعاء أنظار الناس إلى ما فيه من إibar عن الآخرة، وإقبال كبير على الدنيا³.

وقد كان لتيار الشعر الديني، والزهدي فضل كبير في التمهيد لظهور الشعر الصوفي، ولاسيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين⁴، "فالزهد أساس التصوف ... كما أن أوصاف الزهاد في شعر الزهد لا تكاد تختلف عن أوصاف الصوفية من حيث المظهر والسلوك، كاعتزال الناس، والإقبال على الله، ولبس ما توفر من لباس يستر العورة والاكتفاء بما يسد الرمق.

¹ - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ط5، تحقيق، مصطفى دين البُغا، دار ابن كثير، الإمامة للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1993م، ص183.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص115.

³ - متولي، عبد الستار سيد، أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره، وأشهر رجاله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984م، ص204.

⁴ - العوادي، عدنان حسين، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، 1986م، ص159.

خلاصة القول أن الشعر الديني تناول الإنسان في تنوع حالاته الإيمانية بين الضعف والقوة، والإقبال والرفض، صورته وفق ما ينسجم مع القرآن الكريم والسنة النبوية لفظاً ومعنى، محذراً إياه تارة ومرغباً إياه تارة أخرى، مذكراً إياه بمصيره، وما لفت انتباهنا أن الشعر الديني تطرق إلى هذه المضامين لغاية معينة، حيث أسهم في التمهيد للمقامات والأحوال، كالخوف، والرجاء، والتوكل، والزهد، والتوبة، والورع، والصبر، والقبض، والبسط وغيرها من المعاني النفسية.

دلالات المقامات الصوفية

في ديوان الإلهام

1- مقام التوبة في ديوان الإلهام:

التوبة لغة، الرجوع عن الذنب، وتاب رجع، تاب إلى الله رجع إليه، وتاب الله عليه وفقه إلى التوبة وهو التواب على عباده، مشتقة من التأديب وهو الترجيع، الأدب: الرجوع¹، قال صاحب الكليات: الأدب إلا لمن له إرادة، والإبانة: قريبة من التوبة².

أما التوبة في الشرع، الرجوع عن الأفعال المذمومة إلى الممدوحة، أي من الأفعال المذمومة شرعاً إلى المحموده شرعاً وهي واجبة على الفور عند عامة العلماء³، أما الوجوب فلقله تعالى: ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ ﴾⁴

قال الإمام الغزالي: التوبة واجبة على كل واحد وفي كل حال، أما وجوبها في كل حال، فلأن الإنسان لا يخلو في جميع أحواله من ذنب⁵.

والتوبة عند الصوفية الخالص أول المقامات الصوفية وأهمها من حيث إن جميع المقامات الأخرى مفتقر إليها، ويذكر ابن عطاء الله⁶ أن من علامات الوصول إلى النهايات وجود تصحيح البدايات ومن أهمها التوبة ويذهب إلى أن تصحيح مقام التوبة للسالك يكون بفضل من الله.

أما الشيخ عبد القادر الجيلاني فقد سعى إلى تقديم تعريف مقبول من لدن الصوفية والفقهاء على حد سواء، فالتوبة عنده هي نقطة البداية في سلوك طريق القوم المؤدي إلى الحق واليقين، فهي باب يظل مفتوحاً، ما دام العبد على قيد الحياة⁷.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، (مادة التَّوب)، ج2، ص244.

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (د ت)، ص60.

³ - ابن فارس أبو الحسن احمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة (التَّوب).

⁴ - سورة النور، آية 31.

⁵ - الغزالي أبو حامد، كتاب الأربعون في أصول الدين، ص 144، 148.

⁶ - التفنازاني أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ط1، ص195.

⁷ - المصدر نفسه، ص195.

وقد تناول الصوفية التوبة في أشعارهم بما يحيل على معناها العام الموصول بالإقلاع عن المعصية، والندم وعدم العودة إلى اقترافها، ووجهوا خطابهم بصيغة العموم إلى المخاطب الغافل الذي جرفته زوبعة الخطايا مذكرين إياه بالترزم التوبة، يقول: "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني"¹

ولم تغمض لهم ليلاً جفونٌ * ولا ألفت مَضَاجِعَهَا جُنُوبُ
 له في اللَّيْلِ دَمْعٌ لَيْسَ يَرَقَا * وَقَلْبٌ مَا يَغِيبُ لَهُ وَجِيبُ
 رَسُولَ اللَّهِ دَعْوَةٌ مُسْتَقِيلٌ * مِنَ التَّقْصِيرِ خَاطِرُهُ هَيُوبُ
 دَعَاكَ لِكُلِّ مُعْضِلَةٍ أَلَمَّتْ * بِهِ وَلِكُلِّ نَائِبَةٍ تَنُوبُ
 وَلِلذَّنْبِ الَّذِي ضَاقَتْ عَلَيْهِ * بِهِ الدُّنْيَا وَجَانِبُهَا رَحِيبُ
 يُرَاقِبُ مِنْهُ مَا كَسَبَتْ يَدَاهُ * فَيَبْكِيهِ كَمَا يَبْكِي الرَّقُوبُ
 وَأَنَّى يَهْتَدِي لِلرُّشْدِ عَاصٍ * لِعَارِبٍ كُلِّ مَعْصِيَةٍ رَكُوبُ
 يَتُوبُ لِسَانُهُ عَنْ كُلِّ ذَنْبٍ * وَلَمْ يَرِ قَلْبُهُ مِنْهُ يَتُوبُ

ويقابل لفظ التوبة، لفظ (الإِنَابَةُ) وفعله أناب أي رجع فكل من تاب عن ذنب فهو صاحب توبة وإِنَابَةٌ لا رغبة في ثواب، ولا رهبة من عقاب². والتوبة صفة كل مؤمن عابد، فضلاً عن أنهما من صفات الصالحين والأنبياء لقوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا ﴾³ ومعنى الآية أن باب التوبة مفتوح لكل العباد دون استثناء ويظهر هذا في سياق الآية الكريمة ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ﴾⁴ وقال أيضا في سورة طه ﴿ وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾⁵

¹- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص322.

²- التهانوي محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط1، تحقيق لطفي عبد البديع، ترجم نصوصه الفارسية عبد النعيم حسنين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1977، ص 219، 222.

³- سورة النور، آية 31.

⁴- سورة الرعد، آية 6.

⁵- سورة طه، آية 82.

1-1 - توبة العوام:

يقف الصوفي عند التوبة من المعصية باعتبارها توبة العوام والمقصود أن مرتكب الذنب قد بَعَدَ عن الله تعالى والتوبة هي الطريق إلى القرب أي الرجوع إلى الطريق المؤدي إلى القرب، لأن القوم ليس همهم العقاب والثواب، بل البعد والقرب من الله سبحانه وتعالى.

والتوبة على ثلاثة معان¹، أولها، **الندم** وثانيها **العزم** على ترك ما نهى الله عنه، وثالثها **السعي** في أداء المظالم وهذا يعني أن الندم هو **الندم** في القلب، و**الاستغفار** باللسان، و**الإقلاع** بالبدن، ثم **الإضمار** على أن لا يعود إلى المعاصي، وهذه المعاني تفضي إلى التوبة النصوح التي تقوم على الرجوع من المعصية إلى الطاعة، ومن الذميمة إلى الحميدة².

ونعني بالندم في هذا السياق، توجع القلب عند علمه بفوات محبوبه والقصد مرارة القلب من ارتكابه المعاصي.

قال النبي صلى الله عليه وسلم « **الندم توبة** » وعلامة صحة الندم رقة القلب وغزارة الدمع، والندم يورث عزمًا وقصدًا، والعزم هو أن لا يعود إلى مثل ما اقترف من ذنب، وفي العزم إرادة³، وهو ما أشار إليه الشيخ "عبد القادر الجيلاني" بقوله بإرادة التدارك⁴.

ونفهم من معنى التدارك ما فرط بالمستقبل من مداومة وطاعة وترك المعصية، لأن ارتكاب الذنب في ماضي أو حاضر هو تفريط بمستقبل، و(الندم والندامة) إن كانت بداية التوبة، فهي علامتها أيضا لقول النبي صلى الله عليه وسلم التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وإذا أحب الله عبدًا لم يضره ذنب ثم أردف قائلا: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** ﴾⁵.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (باب التوبة)، ص28.

² - المصدر نفسه، ص28.

³ - الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ص544.

⁴ - المصدر نفسه، ص544.

⁵ - سورة البقرة، آية 222.

وفي ضوء ما سبق ترتبط التوبة بمحبة الله عزّ وجلّ وتستند إلى المعاني السابقة وتحتاج إلى إخلاص النية، والتوق إلى المغفرة من الذنب مع صدق العمل، لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له¹.

1-2- توبة الخواص:

لا يقف الصوفي عند التوبة عن المعصية لأنها في رأيه توبة العوام، بل يتوب من كل شيء يشغل قلبه عن الله سبحانه وتعالى ولتأكيد معنى العبارة يستوقفنا "ذي النون المصري" رضي الله عنه لما سُئل عن التوبة فقال: « توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة »².

ويقول عبد الله التميمي رضي الله عنه: « شتان بين تائب وتائب ... فتائب يتوب من الذنوب والسيئات، وتائب يتوب من الزلل والغفلات، وتائب يتوب من رؤية الحسنات والطاعات »³. والتوبة من الغفلة هي التفاتة الصوفي إلى عيوبه فيصلحها، وإلى تقصيراته فيتداركها وإلى نفسه فيزيكها، ثم يكثر من فعل الطاعات والحسنات.

والصوفي لا ينظر إلى صغر الذنب، بل ينظر إلى عظمة الله، اقتداءً بأصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام فقد كان أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: « إنكم لتعملون أعمالاً هي أدق في أعينكم من الشعر إن كنا نعدّها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الموبقات، قال أبو عبد الله: يعني بذلك المهلكات »⁴.

ويتضح لنا مما سبق أن للتوبة علامات، ومقدمات، وثمرات وحدًا وشروطًا.

¹ - الألباني، أبو عبد الرحمان محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، أشرف على طبعه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 1988، ص122.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (باب التوبة)، ص47.

³ - المصدر نفسه، ص47.

⁴ - المغامسي أبو هاشم صالح بن عواد، شرح كتاب الرقاق من صحيح البخاري، مطبعة بولاق، مصر، 1314هـ، ص13.

فأما مقدماتها: فأولها انتباه القلب عن آفة الغفلة، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحال، والتعرض لسخط الله تعالى وعقابه الأليم، وذكر ضعف صبره عن احتمال شديد عذابه، فيحمله كل ذلك على التوبة¹.

وأما علاماتها: فهي هجران الأخدان² وقرناء السوء، وحب العزلة، وقلة الكلام، وترك الخوض، ومجانبة الفضول، وسكون الجوارح عن الحركات المذمومة، والإكثار من العبادة، وملازمة الذكر، وإطراق الرأس وخفض الطرف، ونحول الجسم، ودفع العين، وحزن القلب، وكثرة الأسف على ما أساء وفرط، وتخلف وضيع من جواهر عمره النفيسة في المخالفات والشهوات الخسيسة، وإدامة البكاء، والتضرع، والجوار³.

وأما ثمراتها فمنها رجوعه حبيباً للرحمان بعد أن كان حبيباً للشيطان، ودخوله في رضى المولى بعد خروجه من سخطه تعالى، وتطهره من السيئات التي كان يستحق بها العذاب الشديد وربحه للحسنات التي ينال بها النعيم والقرب من الحبيب المولى، ومسارعته إلى فعل الخير، وطعم لذة الطاعات وحلاوة المناجاة وصيرورة العمل بعد الرد مقبولاً⁴ وقد اجتمعت هذه المعاني في الآية الكريمة ﴿ تَمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّؤَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ ﴾⁵.

وأما حدها: فهو ترك اختيار ذنب سبق مثله منزلة لا صورة، تنزيهاً لله تعالى وخوفاً من سخطه وهذا الحد ذكره الإمام أبو حامد الغزالي واحترز بقوله منزلة لا صورة لتصح توبة

¹ - البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، حققه، وضبط نصه محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1423هـ، ج4، ص34.

* الأخدان (ج) الخدن: الصديق الذي يكون معك ظاهراً وباطناً في كل أمر (للذكر والأنثى)

² - المصدر نفسه، ج4، ص34.

* جأر: رفع صوته بالدعاء مع تضرع واستغاثة.

³ - المصدر نفسه، ج4، ص34.

⁴ - المصدر نفسه، ج4، ص34.

⁵ - سورة الروم، آية 10.

الشيخ الهرم الذي لا يقدر على قطع الطريق والزنا، إذ لا يقدر على ترك اختيارهما لكونه عاجزا عن فعلهما، فلا يوصف باختيار ترك ما هو عاجز عنه، ويقدر على ترك اختيار ما هو مثلهما في المنزلة من المعاصي الفرعية، وإن تفاوتت في الإثم فكلها معاص منزلتها دون منزلة البدعة، ومنزلة البدعة دون منزلة الكفر فتصبح توبة عنهما¹.

وأما شروطها، فقد سبق لنا وأن تطرقنا إليها، وهي الندم على ما تقدم من الذنوب، وترك الذنب في الحال تعظيما لله تعالى، والعزم على أن لا يعود إلى دائرة المعاصي، فهذه الشروط لا بدّ أن تَرَدَّ وإلا فلا تصح التوبة².

وانطلاقا من هذه العلامات والشروط التي تناولناها يتراءى لدينا أن التوبة هي الأصل والأساس الذي تتبني عليه المقامات، إذ لا يصح مقام إلا بها، ثم هي في طريق القوم متفاوتة، فمنها توبة العموم السابقة الذكر، وتوبة الخواص ثم توبة خواص الخواص³.

1-3- الألفاظ المشتركة في الدلالة:

من الألفاظ التي دارت معانيها في فلك الرجوع إلى الله والإقلاع عن المعاصي والذنوب والزلات.

1-4- الإنابة:

يقال ناب إلى الله رجع وناب لزم الطاعة. وناب عنه قام مقامه وناب إليه رجع مرة بعد أخرى، وناوبه عاقبه⁴، والنوب نزول الأمر، والقوة، والقرب، والنوبة الفرصة، والمناب الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلانا أي يقصده مرة بعد أخرى⁵ ويربطها "الترمذي" بالقلب فيرى أنها

¹ - البخاري أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر، ج4، ص34.

² - المصدر نفسه، ج4، ص34.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص91.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب مادة (النَّوب).

⁵ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج1، ص124.

« لزوم القلب وثباته واحترامه »¹ بالله وفعله، وصاحبه لا تقطعه النعمة والبلية عن الله لوثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقا وعزما مع الطاعة، وإنما ربطها بالقلب لمجيء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾² فهي لصيقة به وإن لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلا للأسرار، ومأوى للخواطر، ومهبطا للواردات كان منبعا للإجابة، وقد عرّفها إبراهيم الخواص بقوله: هي أن يردك الله تعالى عنك إليه، ومن ثمرات المراقبة الإجابة ومعناها الرجوع عن معصية الله تعالى إلى الطاعة حياءً من نظر الله عز وجل³.

وقد قال "أبو علي الدقاق": التوبة ثلاثة أقسام: أولها التوبة، وأوسطها الإجابة، وآخرها الأوبة⁴، فكل من تاب لخوف العقوبة فهو صاحب توبة، ومن تاب طمعا في الثواب فهو صاحب إجابة، ومن تاب مراعاة للأمر لا لرغبة ولا لرغبة فهو صاحب أوبة، والإجابة صفة الأولياء والمقربين⁵.

وجاء في التنزيل الحكيم ﴿ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ ﴾⁶

ومن ناحية أخرى قد يقيم التائب في توبته، ويستقيم له المقام بدوام الإقامة فيه، ولكن بين حين وآخر، يعاوده الاستغفار من أمور يعدّها ذنوبًا في حقه، بينما لا يراها العامة بهذه المثابة وهذا "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني" صاحب ديوان السمو الروحي في الأدب الصوفي يعلق على هذا المعنى قوله:⁷

¹ - الترمذي، محمد بن علي بن الحسين، معرفة الأسرار، تحقيق محمد الجبوش، دار النهضة، مصر، (د ت)، ص 43.

² - سورة ق، آية 33.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 92، 93.

⁴ - المصدر نفسه، ص 91.

⁵ - المصدر نفسه، ص 91.

⁶ - سورة الزمر، آية 54.

⁷ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 323، 324.

وَإِذَا زَارَ حَبِيبٌ مُجِيبًا * لَا تَسَلْ عَنْ زَائِرٍ كَيْفَ أَبَا
أَنْقَذَ الْهَلْكَى وَرَى الْيَتَامَى * وَقَدَى الْأَسْرَى وَفَكَ الرِّقَابَا
جَيْشَ الْجَيْشِ وَسَرَى السَّرَايَا * وَدَعَا الْخَيْلَ عِتَاقًا وَعَرَابَا
وَهُوَ الْمَنْصُورُ بِالرُّعْبِ وَلَوْ شَا * ءَ لَأَعْنَى الرُّعْبَ عَنْهَا وَأَنَابَا
وَعَدَا مِنْ سُوءِ مَا قَدِ جَنَاهُ * نَادِمًا يَقْرَعُ سِنًّا وَنَابَا
أَحْمَدُ الْهَادِي الَّذِي كُلَّمَا جِئْتُ إِلَيْهِ مُسْتَنْثَبًا أَتَابَا

1-5- الأوبة:

لمصطلح الأوبة دلالات عدة في اللغة، منها الرجوع نقول أب من سفره رجع وكذلك أوبى لقوله عز وجل: ﴿ يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَنَا لَهُ الْحَدِيدُ ﴾¹ بمعنى ارجعى، والأوب الرجوع، والقصد، والعودة، والاستقامة والطريق، والجهة، وهي تستخدم في الورد دليلاً يقال: أب الرجل الماء وروده ليلاً وكذلك الأوب وتأوبه، ويقال في اللغة آبت الشمس، وكذلك أوب الركاب، بمعنى ساروا جميع النهار ونزلوا الليل، وهي في نهاية الأمر، كثرة الرجوع إذ الأواب، هو كثير الرجوع². وقد عرّفها سعيد ابن جبير وأبو عثمان الجبري بأنها الرجوع إلى الله عز وجل³.

1-6- التوبة من التوبة:

إن توبة المعارف لا نهاية لها ذلك أن المقامات في القرب من الله لا نهاية لها، أما التوبة من التوبة فهي متعلقة بالمعنى الآتي (الأمر كله لله) والفضل فيه فمن أضاف التوبة إلى نفسه، وتبجح، وصار يرى نفسه صاحب توبة، فإنه يحتاج إلى توبة من تلك التوبة⁴.

¹ - سورة سبأ، آية 10.

² - مجمع اللغة العربية المصري، المعجم الوسيط قام بإخراجه إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، أشرف على الطبع حسن علي عطية ومحمد شوقي أمين، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1972م، ج1، ص37.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص97.

⁴ - الغزالي أبو حامد، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص144، 148.

قال القاشاني: (العوام يتوبون من الذنوب والخواص يتوبون من التوبة)¹ وقال سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا﴾² توبة الله سبقت توبتهم. وتفسير الآية هو أن التوبة المقبولة مقبولة قبل الخطيئة، وقبل قصد التوبة³.

سئل أبو حفص عن التوبة فقال ليس للعبد من التوبة شيء لأن التوبة إليه لا منه⁴ ومعنى لا منه هنا ليس الرب، بل العبد.

قالت رابعة العدوية لرجل قال قال لها: لو تبت هل يتوب عليّ؟ فقالت: لا بل لو تاب عليك لتبت⁵.

1-7- مقام التوبة في القرآن الكريم والسنة النبوية:

استعمل مصطلح التوبة في القرآن والحديث الشريف استعمالاً دينياً خالصاً، وورد على لسان الصحابة في بداية ظهوره وارتبط بالخوف والورع والرجاء⁶، ذلك أن الصوفي يعاني تحولات عاطفية، وفكرية بين ماضٍ يسعى إلى تخطيه، ومستقبل يتطلع إلى التفاني في الاندماج فيه، والمقبل على التوبة يقرن النية بالسلوك والفعل، والتوبة بهذه الدلائل تحمل طابعاً دينياً محضاً، قال الرسول صلى الله عليه وسلم عليه أزكى التسليم وأفضل الصلوات: « اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَإِتَّبِعِ السَّبِيلَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ »⁷، ومعنى الحديث يتمحور حول تقوى الله واتقاء غضبه وعقابه، واستحضار عظمته وأوامره، ونواهيه، فالتقوى في أداء فرائض الله وترك محارم الله والوقوف عند حدود الله، والحسنات تمحو السيئات، ومن أحسن الحسنات أن يبادر الصوفي إلى التوبة عند كل سيئة.

¹ - القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، ص39.

² - سورة التوبة، آية 118.

³ - السلمي، أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين، تفسير السلمي، تحقيق سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1440هـ، ص288.

⁴ - المصدر نفسه، ص288.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص97.

⁶ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص32، 39.

⁷ - السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار خدمات القرآن، القاهرة، مصر، (د ت)، ج1، ص19.

خلاصة معنى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي أوردناها عند استقراء دلالة مصطلح التوبة يتجلى من خلال معنى واحد هو الندم، الذي يقصد منه عزم التحويل، وترك ما مضى من ذنب، وهو بداية التوبة ثم الاستغفار باللسان الذي هو الإنابة بالإرادة، ثم الحقيقة وهو الأوبة إلى الله تعالى أي الرجوع بعد الابتعاد عنه بسبب المعصية¹.

يتضح لنا مما سبق ملامح الأسلوب الصوفي في التعامل مع مفردات الحياة الدنياوية منها والآخروية، إذ إن الصوفي لا يرضى بالمعاملات والعبادات، إلا ما كان جوهرياً في تأثيره، فهو لا تكفيه النية ولا ترديد الكلام المحفوظ، وإنما النية المقرونة بالفعل المستمر والمقصود². فالتوبة بهذا المعنى، تهدف إلى إجراء تغيير ملحوظ في حياة الإنسان وفي علاقته بربه، والتوبة ليست واحدة في حق كل الناس وإنما هي متفاوتة حسب منازلهم، وأحوالهم، ومقاماتهم.

لهذه الأسباب ارتأينا أن نرتبها ترتيباً دلاليّاً وإن بدت لدى القارئ متشابهة من حيث المعنى فهي مختلفة ومتمايزة لغة واصطلاحاً.

فقد بدأنا بالتوبة، ثم الإنابة، ثم الأوبة، وتوبة التوبة، لأن اللغة تُنبهنا من أول وهلة إلى أن لفظة "التوبة" لم تستخدم في أي غرض سوى الرجوع عن الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك قصرًا، ولذا كثر استعمالها في هذا الغرض، وأصبحت مصطلحاً شرعياً محددًا³. أما "الإنابة" فشاعت في كثير من المعاني كنزول الأمر، إلى جانب دلالتها على الرجوع من السفر، والورود ليلاً، والغياب، والتبارئ...⁴

وقد أدرك الراغب الأصفهاني ملاحظة هامة فيما يخص مصطلح "أوبة" و "آب" تعني الأوب والرجوع، على خلاف الرجوع⁵.

1- الغزالي أبو حامد، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 148.

2- المصدر نفسه، ص 148.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 93، 94.

4- المصدر نفسه، ص 94.

5- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 83، 84.

فلو استخدمنا كلمة تاب لأخذتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، وقد حاول العلماء وضع ترتيب معنوي يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة.

وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق المحاولات لكنها اقتضت على اثنتين فقط قال: « إذا صدق العبد في توبته صار منيباً، لأن الإنابة ثاني درجة التوبة »¹.

ورده أبو عثمان المغربي قائلاً: « إذا صحت التوبة صحت الإنابة »².

أما المتصوف الذي رتب هذه المعاني هو أبو علي الدقاق حيث جعل أول الرجوع التوبة، وأوسطه الإنابة، وآخره الأوبة، ثم توالى أقوال الصوفية تتحدث عن الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب أولوية كل واحد وأسبقيته³.

فالتائب راجع عن الذنب نادماً على ما فعل، يخاف العقوبة، والمنيب طامع في الثواب، راجع من الغفلة إلى الذكر، وقد يرجع حياءً، أو يرجع عن كل شيء سوى الله، وربما رجع حتى من رجوعه فيبقى شبحاً لا وصف له، قائماً بين يدي الحق مستغرقاً في عين الجمع والآيب راجع عن الذنب لا طمعا في ثواب ولا رهبة من عقاب، وإنما رجع مراعاة للأمر، وانصياً للحكم يستحي من الله أن يخالفه⁴.

وقد تتداخل معاني الإنابة مع الأوبة عندما يترقى العبد فينيب أو يؤوب عن كل شيء، والحكيم الترمذي أشرك العارف مع كل من المنيب والآيب في التحقيق بالصفات والمقامات والأحوال حتى استبدلها به⁵.

وبناءً على ما تقدم تحوّل موضوع التوبة مفهوماً ودلالةً ووظيفةً إلى المقام الصوفي، وأصبح المقام الأول عند المتصوفة، وصار أول مقام في الزهد والتسك، وقد تراءى لنا على هذه الشاكلة

1- المصدر السابق، ص 94.

2- الترمذي، معرفة الأسرار، ص 55، 56.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 94.

4- الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، ص 95، 96.

5- السهروردي، عوارف المعارف، ص 432.

في الوظيفة والهدف لدى شعراء التصوف، وهو بذلك مقاماً صوفياً أدبياً تكثفه العبارة المشرفة بالرؤى الفيّاضة.

2- مقام الورع في ديوان الإلهام:

مقام الورع هو الخطوة التالية التي تكملّ مقام التوبة، فتمنحه صفة الديمومة والثبات¹ والورع يعني ترك الشبهات² وهو بهذا المعنى، يدل على أنه فعل شرعي محض، وما دامت التوبة تفضي إلى الورع والورع يفضي إلى التوبة، فهذا يعني أن الحقيقة تفضي إلى الشريعة، والشريعة تفضي إلى الحقيقة، وقد لا نبالغ إذا قلنا أنه لا وجود لفواصل بينهما.

وأما الورع بمعناه الواسع فهو إشارة إلى التوقف في كل شيء وترك الإقدام عليه إلا بإذن شرعي، فإن وجد للشرع فيه فعلاً لتأوله مساعاً، وإلا تركه والورع هو ملاك الأمور كلها³.

أما الورع في اللغة فهو أصل صحيح يدل على الكف والانقباض، ومنه الورع: العفة وهي الكف عما لا ينبغي، وورعته: كفته، وفي الحديث « وَرَعَ اللَّصَّ وَلَا تُرَاعِهِ »⁴ أي بادر إلى كفه وردعه ولا تنتظره، والورع في القاموس المحيط محرّك التقوى⁵.

وفي الكليات⁶ الورع، يعني الاجتناب عن الشبهات سواء كان تحصيلاً أو غير تحصيل، إذ قد يفعل المرء فعلاً تورعاً، كما قد يتركه تورعاً أيضاً، ويستعمل بمعنى التقوى، وهو الكف عن المحرمات القطعية.

¹ - الجيلاني عبد القادر، فتوح الغيب، تعليق أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم، تحقيق عبد العليم محمد الدرويش، دار

الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1864م، ص80.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص109.

³ - الجيلاني عبد القادر، الغنّة لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ج2، ص583.

⁴ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص1049.

⁵ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج2، ص96.

⁶ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص944.

ومن هنا اتفق أصحاب المعاجم على أن أصل كلمة الورع الكف والعفة واجتناب الشبهات، قائلين إن للورع صلة بالتقوى¹.

استناداً إلى ما جاء به "الكمشخاني" في جامع الأصول² الورع هو والتقوى في اللغة واحد، وفي اصطلاح أهل الحقيقة الورع هو اجتناب الشهوات خوفاً من الوقوع في المحرمات وهو الوقوف مع ظاهر الشرع من غير تأويل.

والمستتبط من هذه المعاني أن أصل الطاعة التقوى والورع، وأهل التقوى محاسبة النفس³، وذكر "الكرماني شاه" في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمان السلمي⁴ قائلاً: علامة التقوى الورع، وعلامة الورع الوقوف عند الشبهات، وعلامة الخوف الحزن، وعلامة الرجاء حسن الطاعة، وعلامة الزهد قصر الأمل، وهذه المعاني تحيل إلى أن الورع عنده، علامة التقوى، وعلامة الورع اجتناب الشبهات، وهذا هو الاتجاه العام عند الصوفية.

2-1- ورع خصوص:

صنف الصوفية الورع في مراتب⁵ منها ورع الخصوص، وهو التورّع عما يقف عنده القلب، ويحيك في الصدر عند النظر إلى الشبهة وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب، والمتحققون، وهو من باب "الإثم ما حاك في صدرك" و"استفتت قلبك وإن أفنأك المفتون"⁶ وقد روي عن آل الحافي في بغداد، حين جاءت أخت بشر الحافي (ت 277هـ) إلى أحمد بن حنبل وسأته: إنا نغزل على سطوحنا فتمر بنا مشاعل الظاهرية* ويقع الشعاع علينا أفيجوز لنا الغزل

¹ - المصدر السابق، ص 944.

² - الكمشخاني، ضياء الدين أحمد بن مصطفى، جامع الأصول في الأولياء، تحقيق أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م، ص 380.

³ - المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف، الطبقات الكبرى والصغرى، تحقيق محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، لبنان، 1999م، ج 4، ص 182.

⁴ - السلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ط 3، ص 193.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 48، 49.

⁶ - المصدر نفسه، ص 49.

* مشاعل الظاهرية هم عساكر يحملون مشاعل

في شعاعها. فقال أحمد: من أنت عافاك الله تعالى فقالت: أخت بشر الحافي، فبكى أحمد، وقال من بيتكم يخرج الورع الصادق، ولا تغزلي في شعاعها¹.

وآفة الورع أن يلتفت صاحب الورع إلى النفس ويميل إليها فينسب الفضل، والقصد والفعل لنفسه وهذا ينفي الورع نفسه ويعاكسه لذا قال الرسول صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة: « كن ورعًا تكن أعبد الناس »² بمعنى آخر كن ورعًا في قلبك، وحدّ الله، تكن من عباده.

وقد ذكر يحيى بن معاذ أن الورع على وجهين، ورع الظاهر وهو أن لا يتحرك إلا لله تعالى، وورع الباطن هو أن لا يدخل قلبك سواه تعالى³.

ويبدو أن المتصوف "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني" قد تناول هذا النوع من الورع من خلال مدونته السُّمو الروحي في الأدب الصوفي:

وَرُبَّ مَقَامٍ تَذَوَّقْتُهُ * وَلَكِنْ أَرَى سِرَّهُ لَمْ يَدْعُ⁴
وَقَالُوا الْجَمَاعَةَ فِي ذِكْرِكُمْ * وَأَنْتُمْ قِيَامٌ مَقَامُ الْبِدْعِ
فَقُلْتُ نَعَمْ وَهِيَ مَا نَبْتَعِي * وَفِي عُرْفِنَا أَحْسَنُ الْمُتَّبِعِ
أَرَى بِدْعَةً لَا تُصَادِمُ فَرَضًا * وَتُثْمِرُ خَيْرًا أَجَلَ الْوَرَعِ

يريد أن يخبرنا صاحب هذه الأبيات عن طبيعة الورع وفوائده، فهو اختصار لفعل الصوفي بكامله، فبه تتحقق الطاعة الحقيقية لله تعالى وهو الذي يفضي إلى التوكل ويؤدي إلى بلوغ العبد أعلى درجات العبودية والتوحيد وذلك بأن يمنع أي شيء يدخل إلى قلبه سوى ذكر مولاه تعالى. متيقنا أن النظر في دقائق الورع يعني الحصول على نفائس العطاء الروحي⁵.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص111.

² -المصدر نفسه، ص109.

³ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج2، ص320.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السُّمو الرُّوحي في الأدب الصوفي، ص78.

⁵ - الجيلاني عبد القادر، العُنْيَةُ لطالبي طريق الحق عزَّ وجلَّ، ج2، ص582، 588.

قال "عبد القادر الجيلاني" في شأن الورع الخاص: ورع الخاص¹ هو كل ما كان فيه الهوى وللنفس فيه شهوة ولذة، كذلك الخاص يتورع في ترك الجنة العليا.

2-2- ورع خصوص الخصوص:

وهو ورع المرتبة الثالثة ويطلق عليه إسم ورع خصوص الخصوص، وهو ورع العارفين الواجدين، استنادًا إلى ما جاء به أبو سليمان الداراني حول الورع: "كل ما شغلك عن الله فهو مشؤوم عليك"² وقد قال أيضا أبو بكر الشبلي عندما سئل ما الورع؟ أن تتورع ألاّ يتشتت قلبك عن الله عزّ وجلّ طرفة عين³ وهو أقصى درجات الورع العملي.

إن من بين أنبل آداب السلوك للمريد، هو عدم ترك الاحتياط في الورع، في حال ضيق اليد، فلا يخرج المريد السالك إلى ما لا يحلّ في الشرع متذرعًا بفقره فيتحول من العزيمة إلى الرخص. إن الورع هو ملاك الدين والطمع هلاكه وتتاول الشبهات فساده فمن لم يصحبه الورع طوال مسيرته الصوفية، أكل الحرام وهو لا يدري⁴.

2-3- حقيقة الورع:

يرى بعض الصوفية ومن بينهم "أبو سليمان الداراني" أن الورع هو أول الزهد، والورع يأتي بعد التوبة، فإذا تخلص من مظالم العباد وتفرغ لعبادة الله تعالى في خاصته، سلك طريق الورع، وأرقق حديثه عن الورع بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم « من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » وحديث آخر، « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » وهو التوقف في كل شيء، وترك الإقدام عليه إلاّ بإذن الشرع⁵ وقال صوفي آخر في شأن الورع، الورع

1- المصدر السابق، ص 588.

2- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 50.

3- المصدر نفسه، ص 71.

4- المصدر نفسه، ص 71.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ص 90.

الخالص أن يكف بصره عن الحرام، ويكف لسانه عن الكذب والغيبة ويكف جميع أعضائه وجميع جوارحه عن الحرام¹.

وأفة الورع الرغبة في الدنيا، والرغبة فيها أصل يتفرع منه الطمع، والطمع يؤول أمره إلى الفضيحة، ولذلك تكنيه العرب أبا الفضائح، ويتفرع عن الطمع الحرص، وهو أدق من الطمع وأضر منه على العبد، فإنه يؤول أمره إلى تلف العقل والفضح والبيان².

وحقيقة الورع ورع العبد في سره وخلوته حيث لا يطلع عليه إلا الله، فإن لم يكن للعبد في سره وخلوته ورع فقد فسدت عليه أعماله، وإلى هذه العلة الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام:

« من لم يكن له ورع يصدده عن معصية الله إذا خلا، لم يعبأ الله بشيء من عمله »³.

والورع مطرد في جميع أعمال الجوارح الظاهرة، والباطنة، وأعلى غاية في الورع الورع في كل ما يحجب القلب عن الله تعالى.

وهذه المعاني تجرنا إلى معاني أخرى حول حقيقة الورع وردت في صحيح البخاري، فقد ذهب البخاري في تفسيره الحلال والحرام مستندا إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: « إن الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، ففي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب »⁴ وهذا يعني أن الورع داخل في اجتناب الحرام والورع في كل شيء ظاهراً وباطناً، وذلك بتصحيح النية في تناول الشيء، بحيث يكون خالصاً لوجه الله تعالى⁵.

¹ - السمرقندي أبو الليث، تنبيه الغافلين، تحقيق محمد السعيد، الدار الذهبية، مصر، (دت)، ص322.

² - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، قام بشرحه ووضع حواشيه ميعاد شرف الدين الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م، ص62.

³ - محمد مصطفى ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل بن مامين، مبصر المتشوف على منتخب التصوف، ط1، تحقيق محمد الظريف، ومحمد عيناوق، دار أبي رزاق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2006، ج2، ص493.

⁴ - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ص186.

⁵ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص175.

2-4- شروط صحة الورع:

لا يكون المرید ورِعًا، إلا بعد أن يستوفي عشر خصال فريضة على نفسه: وهي حفظ اللسان من الغيبة والابتعاد عن سوء الظن والثالثة تجنب السخرية، والرابعة غض البصر عن المحارم والخامسة صدق اللسان والسادسة أن يعرف منة الله سبحانه وتعالى عليه، والسابعة أن ينفق ماله في الحق ولا ينفقه في الباطل والثامنة، أن لا يطلب لنفسه العلوّ والكبر، والتاسعة، المحافظة على الصلوات الخمسة في مواقيتها، والعاشرة الاستقامة على السنّة والجماعة¹ وهناك من الصوفية من دعم هذه الخصال، بآيات قرآنية، لتأكيد الترابط البالغ بين جناحي الإيمان الشريعة والحقيقة، علما أن هذه الخصال خاصة بالمرید لا بدّ أن يتحلّى بها، هي في حقيقتها خصال واجبة على كل مسلم.

يتضح لنا مما سبق أن الورع صفة جامعة لكل خصال الكمال، وهو أرقى أنواع العبادة والسبيل الأمثل لنيل المنح الإلهية الكبرى.

2-5- الورع في السنة النبوية والصحابة والتابعين:

وما استرعى اهتمامنا ونحن ننتبع دلالات الورع كثرة وروده في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم حيث أشار إليه رسولنا صلى الله عليه وسلم في مواضع عدة.

عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « فضل العلم خير من فضل العبادة، وخير دينكم الورع »²

وعن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم وجد تمرّة في الطريق فقال:

« لولا أنني أخاف أن تكون من الصدقة لأكلتها »³

¹ - الجيلاني عبد القادر، العُنْيَةُ لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ج2، ص600.

² - الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الحرمين، القاهرة، مصر، 1415 هـ / 1995م، ص380.

³ - البخاري أبو عبد الله، الجامع الصحيح، ص40.

كما روي أن الصديق رضي الله عنه أكل طعاماً أتاه به غلامه، ثم أخبره الغلام أن فيه شبهة، فما وسع الصديق رضي الله عنه إلا أن أدخل يده في فمه، فقاء كل شيء في بطنه¹.

وكان يقول: كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن نقع في باب من الحرام².

نلاحظ من خلال روايات الصحابة والصالحين وما أورده رسولنا الحبيب من أحاديث جلية، ضمنها مواظب وعبر أن الصوفية عملوا على اتباع نهج هؤلاء والافتداء بمآثرهم، وسلوكاتهم النبيلة وتمسكهم بهدي الله سبحانه وتعالى، فمن ذاق طعم الإيمان أكرمه الله بالتقوى، ومن تحقق بالتقوى كان عن الشبهات متورعاً، ومن الله تعالى خائفاً ولفضله راجياً، لأن علامة التقوى الورع، وعلامة الورع اتقاء الشبهات، وعلامة الخوف الحزن، وعلامة الرجاء حسن الطاعة³.

نستخلص من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم أن صاحب مقام الورع يتناول الأشياء بحسب ما خاطبه به الشرع فلا يأكل إلا حلالاً ولا يتصرف إلا حلالاً.

3- مقام الزهد في ديوان الإلهام:

"الزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال والمراتب السنية، وهو أول القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إليه، والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده"⁴.

وقد اهتم الصوفية بهذا المقام اهتماماً بالغاً باعتباره نهاية لمرحلة، وبداية لأخرى ذات طابع تأهيلي يستعد فيه السالك لاقتحام باب التصوف والتلذذ بمذاقاته الأولى.

¹ - المصدر السابق، ص 60.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ص 53.

³ - المصدر نفسه، ص 53.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 50.

تفاصيل أخرى منها، الزهد فرض وهو اتقاء الشرك الأكبر، ثم اتقاء الأصغر وهو أن يراد بشيء من العمل قولاً أو فعلاً غير الله تعالى وهو المسمى بالرياء في الفعل وبالسمعة في القول، ثم اتقاء جميع المعاصي، وهذا الزهد في الحرام¹.

والمستخلص من هذه المعاني أن مقام الزهد يُوجب للزاهد أن يُخرج من قلبه حب الدنيا وحسد أهلها على ما هم فيه، وهذا يعني أن يكون الزاهد متحققاً بعدم الاكتراث، فلا يفرح إذا ما أقيمت عليه الدنيا، ولا ييأس إذا ما أدبرت عنه، لأنه إذا فرح بوجود شيء وحزن لفقده كان عبداً لما أفرحه بقاءه وأحزنه فقده وما يؤكد هذا قول ابن عطاء الله السكندري في قوله للسالك: "ينبغي لك أيها العبد أن لا تيأس على فقد شيء، وأن لا تترك إلى وجود شيء، فإن من وجد شيئاً فركن إليه، أو فقد شيئاً فحزن عليه، فقد أثبت عبوديته لذلك الشيء الذي أفرحه وجوده وأحزنه فقده"².

والمقصود من قول ابن عطاء الله السكندري على السالك عدم إبداء فرحته عند تحقق حظوظه في الدنيا وهذا يعني بقاء السالك ثابتاً غير مبالٍ، ومكترثٍ لأن مقام الزهد عند الصوفي مبعثه التأمل فإذا تأمل الدنيا وجدها محلاً للأغيار، وما فيها مبعث الأحزان والأكدار³ وفي هذه الحال يزهد فيها، فيقول الصوفيون في هذا الشأن للسالك: "إنما جعلها محلاً للأغيار ومعدنا لوجود الأكدار تزهيدا لك فيها"⁴.

وفيما يخص دوافع انتهاج السالك طريق الزهد فنلخصها في باعثنين باعث متعلق بالإيمان بالحياة الآخروية إيماناً تاماً، بحيث إذا آمن السالك بقاء الله في الدار الآخرة، وأن هذا اللقاء قريب، استحقق الدنيا وجعلها ممراً يعبر منه إلى الله سبحانه وتعالى، وباعث آخر مستند

¹ - التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج2، ص292.

² - التفازاني أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله السكندري وتصفوه، ص198.

³ - المصدر نفسه، ص 198.

⁴ - المصدر نفسه، ص197.

إلى أساس ميتافيزيقي من تفسير الوجود¹، بحيث إذا آمن السالك بأنه لا يتصف بالوجود الحق إلا الله، وبأن الكون كله بما فيه من كائنات ليس له رتبة الوجود الحقيقي، زهد فيها ولا وجود له على التحقيق، بل ارتفع عن هذا الزهد ذاته إلى عدم الزهد، فما لا وجود له لا يتعلق به زهد ولا ترك²، وهذا يعني أن الصوفية فهموا أن الزهد مرتبة قلبية أي أن رأسه وأصله في القلوب، وهو احتقار الدنيا واستصغارها، والنظر إليها بعين القلة، وقد قال أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في مؤلفه السمو الروحي في الأدب الصوفي:

إِيَّاكَ أَخِي تُرَافِقُ مَنْ * لَمْ يَنْهَكَ عَنْ طُرُقِ الْعُوجِ³
اقْنَعْ وَازْهَدْ وَاتْرُكْهُ كَذَا * كَ بَبَابِ سِوَاهُ لَا تَلِجْ
وَاشْرَبْ وَاطْرَبْ لَا تَخْشَى سُؤْيَ * إِيَّاكَ تَمَلُّ عَنْ ذِي النَّهَجِ
مَوْلَايَ أَتَيْتُكَ مُنْكَسِرًا * وَبَغَيْرِكَ شَوْقِي لَمْ يَهْجِ
لَا أَمْلِكُ شَيْئًا غَيْرَ الدَّمْعِ * مَخَافَةَ أَنْ يُغْشَى وَهَجِي

3-2- مراتب الزهد:

ذكرنا سابقا أن الزهد هو ترك الشيء من اليد بشرط عدم الالتفات إليه بالقلب، وإلا فلا يكون زاهداً، بل يكون تاركاً وهو مقام، وهذا المقام يجمع خمس مراتب⁴:

المرتبة الأولى، الزهد في الحرام، المرتبة الثانية، الزهد في الشبهة ولو كان ظاهره حلالاً، المرتبة الثالثة الزهد في الحلال، المرتبة الرابعة، الزهد في الزهد وهو تناول الأشياء بيد الله والمرتبة الخامسة هو الأعلى وذلك كأن يكون الولي الكامل العارف باقياً على صفة أهل

1- عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا، 1421هـ-2001م، ص287.

2- التفقازاني أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص198.

3- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص239.

4- عبد الباقي مفتاح، السماع والمصطلحات والرموز الصوفية عند عبد الكريم الجيلي وابن عربي، دار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2018م، ص161.

البداية في الزهد وترك الأشياء من غير التفات إلى ترك ولا إلى قبولها، بل اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث عُرضت عليه الدنيا بشرط أن لا ينقص من آخرته شيء، فاختار أن يكون فقيرًا، فالزهد بهذا الشكل جامع لجميع هذه المراتب¹.

وخلاصة ما سبق نصل إلى استجلاء بعض معاني هذه المراتب. فالمعنى الأول يكمن في من يكون زهده عمّا في يده، ومنهم من يكون زهده عمّا في يد غيره، وهذا الزهد الثاني، ومنهم من يكون زهده عن سائر الأمور الدنيوية سواء أكانت في يده أو في يد غيره وهذه المراتب الثلاث من الزهد تضاف إلى المرتبتين السابقتين، وبعدها كله زهد العوام. ومنهم من لا يكون في يده شيء، بل يكون فقيرًا من أصل الفطرة، فيكون زهده في طلب الدنيا وملذاتها، ومنهم من يكون زهده فيها لمعرفته بحقارتها فهو يطلب بزهده خيرًا منها عوضًا عنها لمعرفته أن الآخرة أكبر الدرجات وهذا الزهد هو زهد النسّاك²، ومنهم من يزهد في الآخرة لوجه الله تعالى لأنه لو اشتغل بطلب الجنة لاحتاج أن يجعل العبادة مما يطلب بها الجزاء³ وهذا شرك في الإخلاص، فصاحب هذا المقام أولاً يزهد في الدنيا، ثم يزهد في الجنة حتى يعبد الله خالصًا لوجهه من غير نظر إلى جزاء، وهذا أول منازل السالكين في طريق الله، ومنهم من يزهد في رئاسته يتخلص من الأعذار في حبّ الله، وهذا أول علامات المحبة والإرادة⁴.

3-3- تطور الزهد إلى تصوف:

رأينا سابقًا أن التصوف نزعة روحية، دينية، سيكولوجية استمد إسمه من الدين الذي صدر عنه، ثم هو من الناحية المعرفية ذوق داخلي، ووجداني ذاتي، لكن السؤال الذي يتبادر

¹ - المصدر السابق، ص 161.

² - المصدر السابق، ص 161.

³ - المصدر السابق، ص 161.

⁴ - المصدر السابق، ص 162.

إلى ذهننا هو كيف انتقل مقام الزهد أو تطور إلى مصطلح تصوف؟ فالذي حصل هو أن المفسرين ألبسوا مصطلحاتهم الصوفية لباساً شرعياً سنّياً، وضمنوها مفاهيم هي من صلب العقيدة الإسلامية¹، ترجع أصولها إلى القرآن الكريم والسنة، وإلى سيرة السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، أو قريبة منها، لا تخالفها.

وهنا نذكر "الشاطبي" الذي أسبغ على اصطلاحات الصوفية معاني، اقتربت من التصور الشرعي المقبول².

فمن كيفية تطور الزهد إلى تصوف ما عُرف عن الرسول صلى الله عليه وسلم من التواضع في العيش، والاكتفاء في معاشه بالقليل من الزاد وتأسياً به، مضت حياة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار متممة بالزهد فكان طابع الحياة العام لدى المسلمين الأوائل التقليل من المتع الدنيوية غير أن الفتح الإسلامي وما جلبه على المجتمع الجديد من تغييرات أدى إلى ظهور نزعات إلى الخلود لمتاع الحياة الدنيا، فكان رد فعل طبيعي لدى الحريصين على روح الإسلام أن يحذروا من الانغماس في الترف الذي كان سبب غضب الله وسخطه على الأمم السابقة، وظهر في هذا الاتجاه زهاد وعُباد كثيرون فمنهم من كان يأبى على نفسه أي نعيم، والبعض الآخر كان يزهد في الأكل والنوم، والاختلاط بالناس وسائر الملذات الدنيوية³.

وفي ظل هذه الظروف نشأ الزهد وتطور، وبقي طوال القرن الأول الهجري حيث انطوى تحت لواء الإسلام الكثير من المذاهب والديانات مما أفضى إلى امتزاج الشعوب والثقافات، وانتشار النزاعات السياسية وكان لسقوط دولة بني أمية، وقيام الدولة العباسية، واعتمادها على الفرس أثراً كبيراً في ترسيخ الزهد، حيث ازدادت نزعتة وامتزجت بالفكر الدخيل

¹ - بدوي عبد الرحمان، تاريخ التصوف الإسلامي، ص 188، 189.

² - محمد بن الطيّب، فقه التصوف بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2010، ص 44، 45.

³ - أحمد أمين، ظهر الإسلام، تقديم صلاح فضل، تحقيق وتعليق محمد فتحي أبو بكر، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969م، ج 2، ص 57.

على الإسلام من الفلسفة اليونانية، وآراء اليهود، ورهبانية النصارى¹ فنشأ على أثر ذلك التصوف الذي أُعتبر نزعة من نزعات الزهد². وأضحى بعد ذلك هو العنوان الدال على ظاهرة الزهد الروحية وكان هو المقصود في تعريف "معروف الكرخي" « أنه الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق »³ بعد أن شغل الزهاد الصوفية بتعريف الزهد⁴ أمثال سفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك، وعبد الواحد بن زيد بعد أن سبقهم الحسن البصري (ت 110هـ/728هـ). ومن الأسس التي استقام وقام عليها كل من الزهد والتصوف: القرآن الكريم، وزهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأهل الصفة، ثم شخصيات تعد علامات بارزة في تطور الزهد إلى التصوف⁵. أما الجاحظ⁶ فقد نحا منحى آخر فيما يخص تطور مقام الزهد إلى تصوف إذ ذكر أن معتققي التصوف نظروا إلى التصوف على أنه السبيل الأمتل لتطهير النفس البشرية، وتركيتها، ومعرفة الله التي تتحقق بعد الترقى من المعرفة إلى الحب، ثم السمو إلى الإتحاد بالله سبحانه وتعالى لا طمعاً في ثواب ولا خوفاً من عقاب، وبهذه الطريقة ابتكر الصوفية منهجهم في التوصل إلى المعرفة بالباطن⁷.

وخلاصة ما ذكرناه حول تطور الزهد إلى تصوف يمكن إثباته عن طريق مقولة ابن خلدون: « إن التصوف أحد العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله العكوف على العبادة، والانتقاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها والانفراد عن الخلق، وهذه الصفات كانت عامة في الصحابة والسلف، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة »⁸.

1- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 38، 39.

2- المرجع نفسه، ص 39.

3- الفشيرى أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج 2، ص 552.

4- المصدر نفسه، ج 2، ص 553.

5- المصدر نفسه، ج 2، ص 553.

6- الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، ج 1، ص 233.

7- المصدر نفسه، ج 1، ص 233.

8- ابن خلدون، المقدمة، ص 149، 150.

وهذا يعني أن التصوف طريقة خاصة في الاتصال بالله تعالى عن طريق القلب لا عن طريق العقل، وعن طريق رياضة النفس وصفائها، والانصراف عن ملاذ الحياة وشهواتها، كما أنه الإخلاص في الطاعات والتذكر، والتفكير الدائم في الله سبحانه وتعالى، الذي يُعتبر أصل الوجود ومحور العالم.

وهنا نقول إن التصوف هو نهاية أدت إليه طريق الزهد، أو بمعنى آخر هو التقاء طريقان عند نقطة معينة هي الإعراض عن متاع الدنيا بغية الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى.

3-4- مشروعية الزهد الإسلامي:

كان الزهد هو السمة العامة للمسلمين في القرون الأولى وصل إلى ذروته وتحقق في أسمى صورته في عصر النبي والصحابة الكرام ومن تابعهم وسار على نهجهم، حيث كان رسولنا الكريم المثل الأعلى والقُدوة الحسنة للزهد ثم تبعه أصحابه الكرام رضوان الله عليهم، وقد ظل الزهد السمة الغالبة في ذلك العصر حتى امتزج بالجوع والفقر، والعبادة والتصوف، فأضحى للزهاد عدة أسماء، يسمون بالشام الجوعية، وبالْبصرة الفقرية، وبخراسان المغاربة، ويسمون أيضا الصوفية والفقراء، ثم اندمج في التصوف، وسمي الزهاد بالصوفية نسبة إلى الصوف لأنه غالب لباسهم¹.

والزهد الإسلامي يستند إلى الأمر والنهي الشرعيين² وينطلق من هُدى الشرع فقد هدى القرآن الكريم في آيات كثيرة، ودعا النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث متعددة إلى الزهد في الدنيا والترغيب في الآخرة، وذلك بالكشف عن حقيقة الدنيا، وبيان أنها دار ابتلاء، واختبار، وأن متعها سريعة الزوال وما عليها هو زينة وتفاخر، والتحذير من الانغماس فيها، والوعيد على إيثارها مع المقارنة بينها وبين الدار الآخرة³.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (زهد).

² - زقزوق محمد حمدي، موسوعة التصوف الإسلامي، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1433هـ-2012م، ص434.

³ - المرجع نفسه، ص434.

3-5- دلالة الزهد في القرآن الكريم:

ورد مصطلح الزهد مرة واحدة في القرآن الكريم وبالضبط في سورة يوسف وقد كان محل اهتمام الكثير من الباحثين العرب الذين وقفوا على معانيه المختلفة ووضحوا مفهومه الحقيقي استناداً إلى آيات القرآن الكريم التي تصغر من شأن الدنيا وتبين حقارتها وسرعة زوالها، ثم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من توجيهات إلى أصحابه خير دليل تضمنت العزوف عن الدنيا، وتحقير مفاتها¹.

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾²

فالزهد في الآية الكريمة غير الزهد المقصود في مقامات التصوف وهو بهذا المعنى لا يختص بالإسلام فقد كان بين العرب زاهدون قبل الإسلام اتبعوا تعاليم إبراهيم عليه السلام وعرف بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالزهد كبلال، وأبي ذر الغفاري وأصحاب الصفة، وقد حثّ عليه القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾³

وقال سبحانه وتعالى في سورة أخرى مشيراً إلى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها:

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وِزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾⁴

¹ - عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص282.

² - سورة يوسف، آية 20.

³ - سورة فاطر، آية 05.

⁴ - سورة الحديد، آية 20.

ويحذر القرآن الكريم من الميل في طبيعة الإنسان إلى شهوات الدنيا والذي يقتضي كبح الجماع وتزكية الطبيعة البشرية: قال عز وجل: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (15) بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (16) وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾¹

كما حث أيضاً على الورع، والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها والحط من شأن الحياة الدنيا في مقابل الحياة الأخرى التي هي دار البقاء، ودعا إلى ذكر الله ووعد المؤمنين بخير الآخرة باعتباره خير دائم وحثهم على صفات الورع والتقوى والعبادات ﴿ وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ﴾² وقد صور القرآن الكريم النار وعذابها لكي يغرس الرعب في قلوب الناس وكان الرعب الذي أفرزه الخوف من عذاب الآخرة من أبرز العوامل في نشأة الزهد. أما صور النار في الآخرة وردت في النص الكريم في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (21) لِلطَّاغِينَ مَابًا (22) لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا (23) لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا (24) إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا (25) جَزَاءً وَفَاقًا ﴾³

وقال سبحانه وتعالى عن الظالمين: ﴿ وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا يَعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾⁴

وفي ذم الدنيا والحث على الزهد جاء قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾⁵

وفي القرآن الكريم أيضاً وصف الجنة ونعيمها وملاذها الروحية ورد في قوله تعالى:

﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾⁶.

¹ - سورة الأعلى، آية 14، 15، 16، 17.

² - سورة المزمل، آية 08.

³ - سورة النبأ، آية 21، 26.

⁴ - سورة الكهف، آية 29.

⁵ - سورة آل عمران، آية 14.

⁶ - سورة القيامة، آية 22، 23.

3-6- دلالة الزهد في السنّة النبوية الشريفة:

ارتبط تاريخ التصوّف بفكرة الزهد والتتسك منذ عصور قديمة عرفه الخاصة قبل العامة وحاولوا إبراز هويته الثقافية في الفكر الإسلامي وتداوله الناس في الأشياء المكروهة، وربطه العلماء بالورع وجعلوه أول درجاته جازمين أن الزهد والخوف أخوان لا يتم واحد منهما إلا بصاحبه وهما كالروح والجسد مقرونان، لأن الزهد لا يكون إلا بالخوف من الله¹.

فعندما رجعنا إلى أمهات الكتب التي تناولت تاريخ التصوّف أدركنا أن وراء الزاهد طاقة حيوية كبيرة، وإرادة عقلية عظيمة، فهو يحمل من الصبر والقوة، والقدرة ما يحمله من الوعي والذكاء والإرادة والمعرفة، مستغلاً ذلك كله للفناء في ذات الله، وإن كان لكل زاهد طريقته في التوجه إلى الله، وقد سخر ذلك كله للإجابة عن الأسئلة المتوترة، القلقة التي تراوده حول الوجود، والمصير والخلود²، وكذلك كان الأنبياء والرسل في كل أمة من الأمم يرون أن الدين الإسلامي، هو دين تقى وحق، ورحمة، ومعرفة وعلم، فمنهم من دعا إلى الإبتعاد عن مُتَع الدنيا وزخرفها كشراب الخمر، والسرقعة، والقتل فكانوا يقيمون صلواتهم بالابتهالات والتسبيح والتقرب إلى الله بالصبر على الأذى والفقد، وهذا كله ترغيباً في الزهد لتحرير الروح من الجسد وتخليصها من الشر.

وقد أجمع العلماء والدارسون على أن الرسول الكريم وخلفاءه كانوا أزهد الخلق في الدنيا التي جعلوها جسراً للآخرة³ لقوله صلى الله عليه وسلم « ازهد في الدنيا يحبك الله؛ وازهد في ما في أيدي الناس يحبوك »⁴

¹ - شرف محمد ياسر، حركة التصوّف الإسلامي، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1997م، ص41.

² - السائح علي حسين، لمحات من التصوّف وتاريخه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1994م، ص103، 104.

³ - الرفاعي يوسف السيد هاشم، الصوفية والتصوف في ضوء الكتاب والسنّة، دار إقرأ، دمشق، سوريا، 2001، ص14، 22.

⁴ - ابن ماجه عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، مصر، 1435هـ-2014م، ج2، ص1373، حديث رقم (4102).

والمقصود من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الزهد رغبة إيمانية في ترك المال والجاه والسلطان، والتوجه إلى عبادة الله سبحانه وتعالى مع الاحتفاظ بحق العيش الكريم والحلال، وترك الحرام زهد العوام؛ وترك فضول الحلال زهد الخواص لأنه إذا كان الحلال في التدين هو ما لا يُعصى الله فيه، فإن الحلال عند الصوفي ما لا يُنسى الله فيه¹.

عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

« من كانت الدنيا همه، فرق الله أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأتها من الدنيا إلا ما كتب له، ومن كانت الآخرة نيته، جمع الله أمره، وجعل غناه في قلبه وأتته الدنيا راغمة²»

وقال عليه الصلاة والسلام في مجلس آخر ردًا على عبد الله وهو مضطجع على حصير أثرًا في جلده: « ما أنا والدنيا إنما أنا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة، ثم راح وتركها³»

عن ابن عمر، قال أخذ رسول الله صلى الله عليه أزكى الصلوات ببعض جسدي فقال: « يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب، أو كأنك عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور⁴».

عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد القطيفة وعبد الخميصة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط لم يف⁵».

وقال أيضا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أنظروا إلى ما هو أسفل منكم، ولا تنظروا إلى من هو فوقكم فإنه أجدر أن لا تزدروا نعمة الله⁶»، ثم قال: قال رسولنا الكريم عليه أزكى الصلوات « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر⁷».

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص71.

² - ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ج2، ص1375.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص1376.

⁴ - المصدر نفسه، ص1378.

⁵ - المصدر نفسه، ص1386.

⁶ - المصدر نفسه، ص1387.

⁷ - المصدر نفسه، ص1378.

يتضح من هذه الأحاديث أن الرسول الكريم دعا إلى الزهد في الدنيا، والتقليل من شأنها، والترغيب في الآخرة، كما أنها اشتملت على ذم الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الدينار، والدرهم، وتخوفه على أمته من زخرف الدنيا، وبيان قيمة الدنيا أنها لا تساوي موضع سوط في الجنة، وأنها أهون على الله تعالى من جدى معيب ميت¹.

وهذه الدلالات العرفانية لمصطلح الزهد تحيلنا إلى الورع الذي يقتضي الزهد وفي إشارات الصوفية ما يفيد في أن الورع وجه للزهد والزهد أعظم من الورع، ذلك أن الزهد قطع الكل والورع اتقاء وهو بذلك آخر مقام الزهد للعامة وأول مقام الزهد للمريد².

3-7- الزهد لدى الصحابة والتابعين:

كان سفيان الثوري أزهد قومه وقد حدّد معنى الزهد بقوله: « الزهد في الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء »³ وقد يكون هذا الأقرب من الصواب.

ومن الطبيعي أن يبدأ الزهد بالإقلاع عن المتع الحسية من مأكّل ومشرب فيقول الجنيد: « ما أخذنا التصوف بالقليل والقال، ولكن بالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسّات »⁴، وهذا يعني التحرر من قيود اللذات الحسيّة، والرغبة الأنانية، أو الشخصية، ونتيجة لذلك فقد تحدث بعض الصوفية عن الزهد في الزهد، أي عدم الانتباه إلى قيمة أو أثر ما يؤديه الإنسان في حياة الزهد، لأن الصوفي مهما سما في زهده فهو لم يترك إلا ما هو عديم القيمة.

وقد ناقش بعض الصوفية هذا فقالوا: إن قيمة زهد الإنسان تقاس بما زهد فيه⁵، ومهما تصور هذا الإنسان من شمول زهده لأمر كثيرة فهي لن تخرج عن نطاق الحياة الدنيا، وما الحياة

¹ - صحيح البخاري، الأحاديث، ص 2887، 6416.

² - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج 1، ص 268.

³ - ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، ج 2، ص 13.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 31.

⁵ - المصدر نفسه، ص 30.

الدنيا إلا متاع الغرور، ثم إن الإنسان يزهد في الحياة ليرغب فيما هو أسمى في الآخرة، وهو التمتع بالنظر لوجه الله الكريم.

3-8- الزهد مقام أم حال:

ومن الصوفية من لم يعتبر الزهد مقامًا "أبو يزيد البسطامي"¹ حيث قال: فإني كنت زاهدًا ثلاثة أيام: أول يوم زهدت في الدنيا، والثاني في الآخرة، والثالث في كل ما سوى الله، فناداني الحق: ماذا تريد؟ فقلت: أريد أن لا أريد، لأنني أنا المراد، وأنت المرید.

غير أن ابن عربي أشار إلى أنه إذا انكشف الغطاء عن العبد لم يزهد ولا ينبغي له أن يزهد، « فإن العبد لا يزهد فيما خلق له، ولا يكون زاهدًا إلا من يزهد فيما خلق من أجله، وهذا لا يصح كونه. فالزهد من القائل به جهل في عين الحقيقة، لأن ما ليس لي لا أتصف بالزهد فيه، وما هو لي لا يمكنني الانفكاك عنه، فأين الزهد »².

والزهد في اعتقادنا مرتبط أشد الارتباط بالفقر ذلك أن الفقر هو ما يحتاج إليه الإنسان، وهو فقد وحاجة، وهو بمعنى الحاجة إلى كمال الله وجلاله فكل ما سوى الله سبحانه وتعالى فقير، لأنه ناقص، يحتاج إلى الكامل، بل يحتاج إلى دوام وجود، ودوام وجوده مما يستفيد من فضل الله تعالى وكرمه³.

فالزهد بهذا المعنى كراهية الدنيا، وغنى في الآخرة، أما الراغب فيها فهو مشغول بالدنيا، فبينه وبين الله حجاب، مشغول عن طاعة الله وحبّه.

نخلص إلى ما أورده "الكلاباذي" عن الزهد بأنه خلوّ الأيدي من الأملاك والقلوب من التتبع⁴، ومعنى ذلك السخاء والجود بما في اليد من ممتلكات وعدم النظر بالقلب إلى أملاك الناس

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيّة، ج2، ص235.

² - المصدر نفسه، ص235.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج13، ص2391.

⁴ - الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص112.

وأموالهم، ويروى عن سيدنا "علي بن أبي طالب" - رضي الله عنه - أنه عندما سئل عن الزهد قال: « وهو أن لا تبالي من أكل الدنيا من مؤمن أو كافر، والمقصود بذلك أن الزهد هو ترك الشيء الذي ليس للعبد والإعراض عما في أيدي الآخرين »¹.

صفوة القول الزهد مقام رفيع دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية، وأشاد بفضل أئمة الدين والصحابة والتابعين وعلى هذا الأساس وجدنا الصوفية قد تدرجوا في مراتب الزهد باعتباره مرتبة قلبية، وهذا ما جعل المرشدون أمثال الشيخ عبد القادر الجيلاني يوجه تلامذته في بداية مسيرتهم إلى مجاهدة النفس وترويضها على الصبر، والتقشف، ثم ينقلهم بعدها إلى مراتب الزهد القلبي حيث يستوي عندهم الأخذ والعطاء والفقر، والغنى²، وقد لفتوا أنظارنا إلى أمور تساعد على التحقق بمقام الزهد أشار إليها ابن عجيبة زهد الخاصة ترك ما فضل عن الحاجة في كل شيء، وزهد الخاصة، ترك ما يشغل عن التقرب إلى الله في كل حال، وزهد خاصة الخاصة، ترك النظر إلى ما سوى الله في جميع الأوقات³.

3-9- خروج مصطلح الزهد الصوفي من دلالاته اللغوية الأصلية إلى الدلالة الاصطلاحية:

مما لا شك فيه أن خروج المصطلح الصوفي من الدلالة اللغوية الأصلية إلى دلالة اصطلاحية تواضعية، يدل على بلوغ الفن المستعمل فيه ذلك الاصطلاح درجة من النضج والوضوح، تخوّل له الاستقلال بألفاظه واصطلاحاته التي تميّزه عن غيره من مجالات المعرفة. وهذا ما تنبّه له الشاطبي وهو يشير إلى قيمة المصطلح وإلى الدور الفعال الذي ينهض به في أي علم من العلوم⁴.

1- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ج1، ص292، 295.

2- السلمي أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، ص158.

3- ابن عجيبة أحمد بن محمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص7، 8.

4- الحبيب عياد، مقاصد الشريعة في الموافقات، رسالة شهادة الكفاءة في البحث، إشراف، عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1987م، ص85.

ولما كان من المسلم به لدى أبي إسحاق الشاطبي أن التصوف علم، لزم أن لا يُخاض فيه قبل معرفة اصطلاحات أهله، ولما كان كتاب (الموافقات) في أصول الشريعة هو الأسبق، عثرنا في تضاعيفه (رموزاً مشيرة) إلى مسألة التّصوّف، ومعالجة فقهية أصولية لقضاياها وإشكالاته¹، تحتم علينا النظر في حديث الشاطبي للتعرف عن لغة الصوفية، وألفاظهم، ومصطلحاتهم، وتواترها، وما عرف منها وما لم يعرف، والمعاني التي تضمنها إضافة إلى المصادر التي استقى منها الصوفية معانيهم.

وما عثرنا عليه من تدوينات حول المصطلحات الصوفية، هو أن الشاطبي أخرج المصطلح من مجاله التداولي الشائع، ليؤصّله في سلوك الصحابة²، بمعنى أنه سلوك يخرج عن رقابة الشريعة، فتلك الهزّة والحالة التي تعتري المتصوّف وهو في حلقة السماع، تتحول إلى ضربٍ من ضروب الخشوع الذي ينتج عن خشية الله، والخشوع وارد شرعاً حسب المصادر الفقهية. ومصطلح الزهد لم يتكرر كثيراً في كتابات الشاطبي، ولم يتواتر، لكن رغم هذا فقد أعطى له الشاطبي تفسيراً باعتباره حال يعبر عنها، أي وقوفٌ عند مقتضى التّعبد أمراً ونهياً³، لأن الأوامر والنّواهي أسباب شرعية، بصرف النظر عما ينجّر عنها من نيل الثواب أو حصول العقاب، فيصبح الزهد حينئذ عبادة الله وإخلاص الطاعة له، لا رغبة في جنّته ولا رهبة من عقابه، بل حباً فيه⁴.

ومن هذا المنطلق نقول إن الزهد عبادة لا تحكمها الرغبة في الثواب أو الخوف من العقاب، بل هي عبادة دافعها حب الله عزّ وجلّ وبذلك يصبح الإخلاص مضارعاً لمفهوم الزهد⁵.

¹ - محمد بن الطيّب، فقه التّصوّف، بحث في المقارنة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي، ط1، ص39.

² - المرجع نفسه، ص42.

³ - الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد، المُوافقاتُ، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عقّان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1430هـ، ج1، ص223.

⁴ - المصدر نفسه، ص223.

⁵ - المصدر نفسه، ص224.

والشاطبي من خلال هذه المفاهيم يشعرنا أنه تناول مصطلحات الصوفية، وألبسها لباساً شرعياً سُنِّيًّا وضمَّنَها مفاهيم هي من صلب الشريعة أو العقيدة السُّنَّية، ترجع أصولها إلى القرآن والسنة وإلى سيرة الصحابة والتابعين.

4- مقام الفقر في ديوان الإلهام:

الفقر في اللغة، الحاجة، والعوز¹، وفي اصطلاح الصوفية أن لا تكون لنفسك ولا يكون لها منك شيء بحيث تكون كلك² لله، والفقر ضد الغنى، وذلك لكسر فقار ظهره بالحاجة، وافتقر، فقر، مفتقر³.

وقد استخدم الصوفية معنى الفقر بمعنى الفقد⁴ أي ما يحتاج الإنسان إليه، فلا يعتبر فقيراً عندهم إذا كان متكبراً أو متجبراً، ومغروراً، لأن الفقر معناه الحاجة، والحاجة إلى الله على الحقيقة، بمعنى أن يشعر رغم ماله وجاهه بحاجته، ويعجزه، وبفقره إلى الله سبحانه وتعالى، فإذا احتاج إلى غيره لم يعد فقيراً، فشرط الفقر هو حاجة العبد إلى الله تعالى على الدوام، لأنه ليس هناك غني إلا الله عزَّ وجلَّ، فالله سبحانه وتعالى هو الغني المغني، وهو غني عن عبادته ثم هو مغن عبادته بعضهم عن بعض، فالمخلوق لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً فكيف يملك ذلك لغيره، وقد قيل في هذا المعنى « من رفع حاجته إلى الله سبحانه وتعالى ثم رجع عن حاجته إليه إلى غيره ابتلاه الله سبحانه وتعالى بالحاجة إلى الفقر، ثم نزع رحمته من قلوبهم »، « ومن شهد افتقاره إلى الله تعالى ورجع إليه عند حاجته أغناه من حيث لا يحتسب، وأعطاه من حيث لا يفتقر »⁵.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (ف ق ر).

² - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج1، ص267.

³ - مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ج1، ص444.

⁴ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج13، ص 2391، 2392.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، التحبير في التنكير، شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني، دار الكتب العلمية، مصر، 2005، ص798.

ومقام الفقر هو نتيجة لمقام الزهد¹، لأن الزاهد بتركه الحلال قد اختار معاناة الفقر، ورضا العيش، وهو مقام يبعث الراحة، والطمأنينة لعدم التفات القلب إلى ما يشغله عن الله سبحانه وتعالى، وهو عند الصوفية من المقامات الشريفة فالوظيفة المسندة إليه ترقى بصاحبه إلى مستوى رفيع فتمكنه من ولوج عالم التصوف².

4-1- الفقر في نظر الصوفية:

الفقر في نظر الصوفية من المقامات المهمة القابلة للتوجه، وهو عبارة عن الاحتياج للخالق تبارك وتعالى، وعدم الاحتياج لمن سواه، ورد في الآية الكريمة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾³

والمعنى المستنبط من الآية أن الفقر المتضمن فيها ليس الفقر المادي، بل العبد هو الفقير إلى الله سبحانه وتعالى، وإن كثر ماله، فكما أن المحتاج ينظر إلى الغني لمساعدته في عوزه كذلك الفقير يرفع إلى الله أكف الضراعة طالباً رحمته وعونه، فإن لم يعتبر المسلم نفسه فقيراً إليه فقد خالف تعاليم دينه وعلى المسلم أن يفتخر بالفقر، وأن يشعر بالمهانة في فقره ويطلب الغنى من أجله، فعليه أن يسعى لتأمين حياته دون المغالاة في سعيه والله سبحانه وتعالى هو الغني، المغنى.

وقد اختلف الصوفية في تفضيل الفقر عن الغنى، فذهب "الجنيد" في تفضيل الفقر، وذهب ابن عطاء إلى تفضيل الغنى، فقال: « إن الغنى الشاكر القائم بحقه أفضل من الفقير الصابر »⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 798.

² - المصدر السابق، ص 798.

³ - سورة فاطر، آية 15.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ص 273.

وقد ورد ما يوافق قول "الجنيد" في هذين البيتين الشعريين اللذين يفصحان عن مقام الفقر الموصوف بشعار الأولياء وحلية الأصفياء، والفقراء صفوة الله عزّ وجلّ من عباده يبسط عليهم الرزق، والفقراء الصبرّ جلساء الله يوم القيامة¹

إِنْ يَشْبَعُوا حَمْدُوا أَوْ أَفْقَرُوا صَبَرُوا * أَوْ يَحْزَنُوا كَتَمُوا أَوْ يُوهَبُوا شَكَرُوا²

لَهُمْ سِمَاتٌ مَعَ الْأَمْلاكِ سَائِرَةً * وَفَوْقَ هَامِ سَمَاءِ الْمَجْدِ قَدْ نُظِرُوا

غير أن الشيء الملاحظ أن لكل من الفقير الصابر والغني الشاكر مقام فالفقير الصابر لا يحرص على الإنفاق، وإنما قانع راض، أما الغني الشاكر فإنه ينفق ماله في الخيرات، وليس حريصاً على إمساكه، والموقف يختلف بالنسبة للغني الحريص، والفقير الحريص، ولا يخفى على أحد أن الفقير القانع هو أفضل، وأحسن من الغني الحريص الممسك، والغني الشاكر المنفق، ماله في الخيرات أفضل من الفقير الحريص³.

لهذه الأسباب وجدنا رجال الصوفية لا يسعون إلى كسب الثروة والأموال، فهم فقراء في أنفسهم يكسبون الحلال بيد وينفقونه باليد الأخرى على ما ينفع المسلمين، حتى أنهم يفضلون الفقر على المال.

وعلى صعيد آخر أعطى الغزالي تفسيراً آخرًا لمقام الفقر، فهو يرى أن كل موجود سوى الله تعالى فقير إليه، لأنه محتاج إلى دوام الوجود بعد وجوده، والدوام مستفاد من فضل الله تعالى ويطلق الغزالي على هذا الفقر اسم الفقر «المطلق» ويقابله الفقر «المقيد» وهو الذي يختص بهذا المقام، متصلاً بالمال والحاجات المادية، فكل فاقده للمال فقير⁴.

¹- المصدر السابق، ص276.

²- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، ديوان السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص85.

³- المصدر السابق، ص276.

⁴- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص231.

4-2- مراتب الفقر في الفكر الصوفي:

- أما عن حكم الفقر بالنسبة للمال فإن أبا حامد الغزالي رتب الفقر في خمسة أحوال وهي:¹
- أن يكون بحيث لو أتاه المال لكرهه وتأذى به وهرب من أخذه مبغضا له ومحترزا من شره وشغله وهو «الزهد» واسم صاحبه الزاهد
 - أن يكون بحيث لا يرغب فيه رغبة لحصوله ولا يكرهه كراهة يتأذى بها ويزهد فيه وهذا يسمى «راضيا»
 - أن يكون وجود المال أحب إليه من عدمه ولكنه لا يسعى إليه أو يطلبه وهو «القانع»
 - أن يكون تركه لطلبه، لعجزه ويسميه «الحريص»
 - أن يكون ما فقده من المال مضطرا إليه كالجائع الفاقد للخبز وهو «المضطر»
- والفقراء عند الصوفية على ثلاث طبقات:

طبقة مقام المقربين وفقيره لا يملك شيئا، ولا يطلب بظاهره ولا بباطنه من أحد شيئا، ولا ينتظر من أحد شيئا، وإن أعطي شيئا لم يأخذ

والطبقة الثانية، الفقير الذي لا يملك شيئا، ولا يسأل أحداً، ولا يطلب، ولا يعرض، وإن أعطي شيئا من غير مسألة أخذ

أما الثالثة، فمنهم من لا يملك شيئا، وإذا احتاج انبسط إلى بعض إخوانه ممن يعلم أنه يفرح بانبساطه إليه، فكفارة مسألته صدقة².

وينهي الغزالي قضية الفقير الصابر والغني الشاكر بإرجاعها إلى البواعث، والاهتمامات التي تشغل الإنسان ولا علاقة لها بالفقر والغنى كمعنيين مجردين لأن الدنيا ليست محذورة لعينها، بل كونها عائقا عن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى.

¹ - المصدر السابق، ص 231.

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 73، 74.

وتأسيساً على هذا نقول إن فقر الصوفية المعتدلين ليس فقر ضعف أو شعاراً للمذلة والمسكنة، والتستر بزى الحرمان، بل فقر لا يمنع من العمل، والاجتهاد وهو شرف للنفوس وقوة وعزيمة. كما ورد في سياق الفقر والغنى، معنى مقام الناس ليس بالفقر والغنى.

قال أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني:

هُمُ النَّابِتُونَ الصَّادِقُونَ فَمَا الْغِنَى * بِمُبْعَدِهِمْ يَوْمًا وَلَا طَارِيءُ الْفَقْرِ¹
وَلَيْسَ مَقَامُ النَّاسِ بِالْفَقْرِ وَالْغِنَى * وَلَكِنَّهَا الْأَقْدَارُ بِالْعِلْمِ وَالْحَذَرِ
وَرَبُّ أَخِي فَقْرٌ تَطُنُّ شَقَاءَهُ * حَدَاهُ إِلَى الْجَنَاتِ فَقْرٌ وَمَا افْتَقَرَ
عَرَشُ كِسْرَى تُغْنِي عَنْهُ كِسْرَةٌ * مَا وَقَى الْمُلْكُ مِنَ الْمَوْتِ رَجُلٌ

4-3- مقام الفقر في القرآن الكريم:

ورد مقام الفقر في القرآن الكريم على ثلاثة معانٍ:

قال سبحانه وتعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾²

وقال جلّ جلاله في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾³

وقال عزّ وجلّ في سورة فاطر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾⁴

تضمنت الآيات القرآنية أصناف الفقراء

فالصنف الأول، هم خواص الفقراء، والصنف الثاني فقراء المسلمين خاصهم وعامهم،

والصنف الثالث، الفقر العام هؤلاء الموجودون على سطح الأرض أو بعبارة أخرى أهل

الأرض من غني وفقير، ومؤمن وكافر⁵.

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص150.

² - سورة البقرة، آية 273.

³ - سورة التوبة، آية 60.

⁴ - سورة فاطر، آية 15.

⁵ - الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار المغرب الإسلامي،

بيروت، لبنان، 1998م، ص2353.

فالفقراء الموصوفون في الآية الأولى، يقابلهم أصحاب الجدة، ومن ليس محصرًا في سبيل الله، ومن لا يكتف فقره تعففًا، فمقابلهم أكثر من مقابل الصنف الثاني.

والصنف الثاني يقابلهم الأغنياء أهل الجدة ويدخل فيهم المتعفف وغيره¹.

4-4- مقام الفقر في الأحاديث النبوية الشريفة:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء بخمسائة عام»²، وقال أيضا: « لكل شيء مفتاح، ومفتاح الجنة حب المساكين، والفقراء الصُّبر هم جلساء الله يوم القيامة »³.

والمعروف المتداول أن الفقير الواقعي هو الذي لا يُظهر فقره وهو الذي وصل إلى مقام الفقر، وأضحى لا يحتاج إلا إلى الخالق، وقد وردنا عن الفقهاء أنه لا يمكن أن يكون المسلم فقيرًا وخالي اليد، فقد ثبت ذلك في الحديث النبوي الشريف « كاد الفقر أن يكون كفرًا »⁴.

فالفقر أخوف من الكفر، لهذا نجد أن الإسلام قد نبهنا إلى ذلك، وفي حديث آخر أمرنا فيه رسول الله عليه الصلاة والسلام بالبحث عن الرزق، وطرق كسب الحلال، فقال: « أطلبوا الرزق في خبايا الأرض»⁵

وجاء في حديث آخر: « إن مفاتيح الرزق متوجهة نحو العرش فينزل الله تعالى على الناس أرزاقهم على قدر نفقاتهم فمن كثر كثر له، ومن قل قل له»⁶.

1- المصدر السابق، ص2353.

2- المصدر السابق، ص2353.

3- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2016، ص283.

4- فيروز أنفر بديع الزمان، أحاديث وقصص مثنوي، ترجمة حسين داودي، مؤسسة انتشارات أمير كبير طهران، 1376هـ، ص45.

5- الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، ص168.

6- المصدر نفسه، ص169.

وقال "جلال الدين الرومي" في هذا المعنى:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: « الرزق محفوظ في بيت ووراء الأبواب والأقفال»¹.
والصنف الثالث، لا مقابل لهم، بل « الله وحده الغني، وكل ما سواه فقير إليه »²، وقد
تطرق ابن القيم الجوزية إلى هذا المعنى فعظمه، واعتبره حقيقة العبودية ولبُّها وعزل النفس
عن مزاحمة الربوبية³ فليس كمال الافتقار إلى الله تعالى فقراً بل هو غنى، وهو عنده نوعان:
غنى بالله، وغنى عن غير الله، ولذا لا يرضى أن يفرد القوم منزلة للغني العالي، فمنزلة
الغني العالي الأولى هي الفقر⁴ وهو كمال الافتقار إلى الله تعالى.

5- مقام الصبر في ديوان الإلهام:

الصبر في اللغة، التجلد، وأصله الحبس، يقال صبر، يصبر، صبرا تجلد وحبس نفسه عند
الجزع، ويقال: صبر على الأمر، احتمله ولم يجزع، وصبر عنه، حبس نفسه عنه، وصبر
نفسه حبسها وضبطها⁵ والصبر في اصطلاح الصوفية حبس النفس عن الجزع والتسخط،
وحبس اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن التشويش⁶، فقد عبّر عنه الإمام الغزالي
بأنه ثبات باعث الدين في مقاومة باعث الهوى، وأشار إلى أن حقيقته وكماله الصبر عن
كل حركة مذمومة، وحركة الباطن أولى بالصبر⁷ ونقل الإمام عبد القادر الجيلاني عن ذي
النون (ت 245هـ) أنه قال: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البلية،
واظهار الغنى مع حلول الفقر بساحة المعيشة⁸.

1- المصدر السابق، ص 495.

2- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 2، ص 439.

3- المصدر نفسه، ج 2، ص 439.

4- المصدر نفسه، ج 2، ص 439.

5- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ص ب ر).

6- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 2، ص 129.

7- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 68، 75.

8- الجيلاني عبد القادر، الغنّية لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ج 2، ص 196.

والصبر هو المقام الخامس من مقامات التصوف، ويعد صحيفة المؤمن واستقامته. ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه سئل ما الإيمان؟ فقال هو الصبر والخلق الحسن، وجاء كذلك أن الصوفي الصابر جليس الخالق عز وجل يوم القيامة، ولقد أعطي للصابرين عز الدنيا والآخرة؛ لأنهم تمكنوا من أن يكونوا مع الخالق وأن يكونوا رفقاء له، مثلما ورد في الآية الشريفة: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾¹ وقال عز وجل أيضاً: ﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾² وهذا يعني أن الصبر أقل درجة من المصابرة، والمصابرة أقل درجة من المرابطة³.

5-1- الصبر لدى الصوفية:

توغل الصوفية في إجلاء أبعاد مقام الصبر، وكشف خباياه وأنواعه ودرجاته، ولعل من تعريفاتهم التي تكاد تكون جامعة، شاملة تشير إلى بعض أنواعه قول ذي النون: «الصبر: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البلية، وإظهار الغنى عند حلول الفقر بساحات المعيشة»⁴، وقد جمع مجموع هذه المعاني أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في ديوانه:

إِحْفَظْ لِسَانَكَ عَنْ سِوَاهُ وَشَرِّفِ * لَا يَلْهِيَنَّكَ مَوْفِقٌ عَنْ مَوْفِ⁵
وَاصْبِرْ فَإِنَّ الصَّبْرَ عُنْوَانُ الْوَفَا * لَا يُدْرِكُ التَّقْوَى سِوَى الْقَلْبِ الْوَفِي
نَفْسُ إِنْ جُنَّتْ حَيَّةً فَاسْتَرِحِي * لِنَتَالِي بِهِ الْمَقَامَ الْعَلِيًّا
وَاصْبِرِي وَاحْذِرِي وَسِيرِي تَقَرِّي * وَاعْشَقِي تُدْرِكِي الْأَمَانَ الْقَوِيًّا

فبالإضافة إلى ما تضمنته هذه الأبيات من معانٍ يشير صاحبها إلى ضرورة ترويض النفس وتربيتها على تحمل الأذى وتقبله، هناك ما يُعرف بتدريب النفس على الصبر تدريجياً يكشف

1- سورة البقرة، آية 153.

2- سورة آل عمران، آية 200.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ص 282، 287.

4- المصدر نفسه، ص 184.

5- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 72، 85.

عن حسّ صوفي متميّز وعن وعي كبير في فهم النفس الإنسانية، وفي كيفية السيطرة عليها والتعامل معها وفق ما يقتضيه الشرع، ويؤكد هذه المعاني "إبراهيم الخواص" في قوله¹:
« الصبر الثبات على أحكام الكتابة والسنة ».

ومن معاني الصبر أيضا، « الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى »².

ويفرق الصوفية في هذا السياق بين الصبر والتّصبر باعتبار الأول مقرونا بالرضا وعدم الشكوى، والآخر مقرونا بالإحساس بالمرارة، قال أبو محمد أحمد الجبري: « الصبر أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون خاطر فيهما، والتّصبر، هو السكون مع البلاء مع وجدان أثقال المحنة »³ مما يعني أن الصبر المقصود هو ذلك المقرون بالرضا وسكون خاطر، وهو أعلى مرتبة من التّصبر.

يتضح من خلال هذه المعاني أن هناك علاقة بين الصبر والرضا فالصبر والرضا شكلان إذا تعمد في العمل فإن أوله صبرٌ وآخره رضا⁴ والصبر زاد المضطرين، والرضا درجة العارفين⁵. وقال يحيى بن معاذ: عند نزول البلاء تظهر حقائق الصبر وعند مكاشفة المقذور وتظهر حقائق الرضا⁶.

نستنبط مما سبق أن الصبر يعني قوة اليقين وبالتالي الثبات على القرآن، والسنة النبوية. والصبر عند المحاسبي ثلاثة أصناف: صبر على طاعة الله، وصبر عن معصية الله عزّ وجلّ، وصبر على مصائب الدنيا⁷.

¹ - القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ط1، تحقيق وتقديم، أحمد عبد الرحيم السايح، وعامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2005/1426م، المجلد الثاني، ص268.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص184.

³ - المصدر نفسه، ص185.

⁴ - السلمي، أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص66.

⁵ - المصدر نفسه، ص104.

⁶ - المصدر نفسه، ص113.

⁷ - أبو البقاء الكفوي، كتاب الكليات، ص634.

واللافت للانتباه أن جلّ المعاجم اللغوية تضمنت معنى واحد للصبر هو بمعنى الجلد، وعدم الجزع والصبر على المر، واحتماله، والتعامل مع البلايا بالرضا وهو بصفة عامة الجمع بين صبر المصيبة وصبر الغضب¹ والمصيبة للصابر واحدة وللجزع اثنان² والجزع هنا على قسمين، بداية الجزع ونهايته وكذلك الحال مع العجلة فإنها مسألة زمنية، والعجلة تشبه العصا، فأحد طرفيها الزمنية، والطرف الآخر يحكمه الرجاء³، فلو كان هناك صدق في الرجاء لما تحقق في العجلة، وهنا نستحضر قصة النبي عليه السلام "أيوب" وحقيقة بلواه، والحالة التي صبر فيها أيضا، ففيها زمنية وصبر، والله سبحانه وتعالى أثنى على أيوب عليه السلام بالصبر في الآية الكريمة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا﴾⁴، مع دعائه في دفع الضر عنه، فقد علمنا القرآن الكريم أن العبد إذا دعا الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره ولا ييأس لأن الفرج أت لا محالة⁵.

وانطلاقا من الآية الكريمة نقول إن لا شيء يفسد الصبر على الصابر سوى العجلة بفرعيها، العجلة في كشف الضرّ الواقع عليه أو فيه، مما يخرج من الصبر وبالتالي من أجر الصبر العجلة في الخطاب مع الحق⁶.

والعجلة هي من غلبة الاشتغال بالقصد دون خالقه، وهذا من نقصان المعرفة، فإن العارف لا يشغله شيء عن ربه، وقد ذكر عبد الرزاق عبد القادر الكيلاني ما يؤكد هذا المعنى مستندا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول إذا أصبح « اللهم إني أقدم بين يدي عجلتي ونسياني، فيما استقبل في يومي هذا، باسم الله

¹ - ابن تيمية تقي الدين، كتاب الاستقامة، ط2، تحقيق محمد رشاد سالم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1409هـ، ص271، 282.

² - الرفاعي الرواس، الحكم المهدوية المنقطة من دور الإمدادات النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص36.

³ - المرجع نفسه، ص37.

⁴ - سورة ص، آية 44.

⁵ - الجرجاني الشريف، التعريفات، ص54، 75.

⁶ - ابن تيمية تقي الدين، كتاب الاستقامة، ط2، ص271.

ومشيئتك فيما ذكرت، وفيما نسيت، اللهم أرضني بقضائك، وبارك لي في قدرك حتى لا أحب تعجيل ما أخرت، ولا تأخير ما عجلت»¹.

5-2- بين المتصبر والصّابر والصّبّار والمُصابِر:

من أقوال الصوفية في درجات الصبر، أنهم يفرّقون بين المتصبر والصّابر، والصّبّار على أساس تعلق الصبر بحروف الجر، فالمتصبر، من صبر في الله تعالى، فتارة يصبر على المكاره وتارة أخرى يعجز، والصّابر، من يصبر في الله والله ولا يجزع، ويتوقع منه الشكوى، والصّبّار هو ذلك الذي صبره في الله والله وبالله²، وهو الذي صبر، حتى صار الصبر له طبعًا وسلوكًا، وهو أعلى مراتب الصبر، ولا يناله إلا الأولياء المقربون، ويشترط في هذا الصبر، أن يكون مقرونًا بحسن الأدب ورحابة الصدر، بحيث لا يبدو منه شكوى أو تذرر وغاية ما يبلغه الصّابر في ذلك، هو تفريقه، بين حالتي النعمة والمحنة، وأن يكون خاطره ساكنًا مع كليهما، وهذا ما يميز الصبر من التصبر، الذي هو السكون مع البلاء³، فالصبر بهذا المستوى يقترب كثيرًا من مقام الرضا ومقام الفناء.

وبناءً على هذه الدلالات نستنتج أن لمقام الصبر ثلاثة أضرب⁴:

صبر الله، وصبر مع الله، وصبر على الله تعالى

الصبر لله عزّ وجل، هو الصبر الذي يتصف به كثير من المؤمنين طلبًا لتحصيل الأجر والثواب، وهذا الصبر يكون على طاعة أوامر الله تعالى والانتهاز عن نواهيه، فالنفس مجبولة على حبّ الشهوات ونيل اللذات، بينما تقوم العبادات والطاعات على مخالفة هوى

¹ - الكيلاني عبد الرزاق بن عبد القادر، الأربعون الكيلانية، تعليق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1382هـ/1963م، ص46.

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص54.

³ - المصدر نفسه، ص55.

⁴ - الجيلاني عبد القادر، الغنّية لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ج3، ص1355.

النفوس وميولها¹، وهذه الميول يحتاج معها العبد إلى كثير من الصبر مع الله عزّ وجلّ، وهو أشدّ على النفس وطأة من سابقه لتعلقه بالشدائد، والبلايا التي يُمتحن بها العبد من أجل تحصيل الدرجات الروحية ونيل المراتب الآخروية.

أما الضرب الأصعب والأشدّ على النفس، هو صبر على الله عزّ وجلّ، والركون إلى وعده في كل شيء وهذا اللون من الصبر خاص بالأولياء دون سواهم² لأنه صبر على المحبوب ومكابدة الشوق إليه، وهو بالإضافة إلى هذا صبر على احتمال وجود الولي مع الخلق وبُعدّه عن خالقه، وهو إلى جانب ذلك صبر على ما وعد الله تعالى عباده من اللقاء وحسن المآب والصبر مع الله سبحانه وتعالى هو الأقوى من كل ما سبق³، لأنه لا منجى منه إلا إليه، فإن ما اجتمع الفقر مع الصبر كانا أفضل من اجتماع الغنى مع الشكر، فالاجتماع الأول مقرون بالمكابدة والمشقة، والفقر مع الشكر أفضل منهما، فهو جمع بين الحسنيين، الصبر والشكر والفقير الصابر الشاكر أفضلهم جميعاً، لأنه حاز الفضل كله⁴.

5-3- دلالة الصبر في القرآن الكريم:

الأصل في الصبر، ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁵ وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾⁶

والمستنبط من الآيات الكريمة أن الصبر هو السكون عند نزول البلاء، وهو ينطوي على علامتين، الأولى، عدم الشكوى من المبتلي، والثانية عدم الملل من دوام البلاء⁷ ولا شك

¹ - المصدر السابق، ص 1355.

² - المصدر السابق، ص 1356.

³ - عبد الباقي مفتاح، السماع والمصطلحات والرموز الصوفية عند عبد الكريم الجيلي وابن عربي، ص 169.

⁴ - الجيلاني عبد القادر، الغنبة لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ج 3، ص 1355.

⁵ - سورة آل عمران، آية 200.

⁶ - سورة النحل، آية 127.

⁷ - عبد الباقي مفتاح، السماع والمصطلحات والرموز الصوفية عند عبد الكريم الجيلي وابن عربي، ط 1، ص 169.

أن المؤمن الصادق يتلقى هذه المصائب بالصبر والتسليم، بل بالرضا والسرور، لأنه يعلم أن هذه النكبات ما نزلت عليه من خالقه إلا لتكفير ذنوبه ومحو سيئاته.

وقد ذُكر مقام الصبر في القرآن الكريم وتواتر في نحو تسعين موضعاً فتارة يأمر الله تعالى به فيقول: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾¹، وفي موطن آخر يثني على أهله فيقول: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾²، وفي بعض الآيات يخبر عن محبته للصابرين فيقول: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾³، وطوراً يبين الله تعالى معيته للصابرين معية حفظ وتأييد ونصرة فيقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾⁴، وفي موضع آخر يخبر عن إيجاب الجزاء لهم بغير حساب فيقول: ﴿إِنَّمَا يُوفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁵، وعلى صعيد آخر يبين أن الهداة المرشدين قد نالوا هذا المقام الرفيع بالصبر فيقول: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾⁶

5-4- دلالة الصبر في الأحاديث النبوية الشريفة:

مقام الصبر، مقام شريف، وقد اعتبره على بن أبي طالب ركناً من أركان الإيمان لما يحمل من معاني قوية، فهو أشق على النفس، وأمر على الطبع، ويصعب فيه الألم والكظم عند الذل والضيم، ومنه التواضع والكتم، وفيه الأدب وحسن الخلق، وفيه يكون كف الأذى عن الخلق، واحتمال الأذى من الخلق، وهذه من عزائم الأمور، التي يضيق منها أكثر الصدور⁷. فهذه المعاني التي استقينها من كتاب "قوت القلوب في معاملة المحبوب" تمثل اتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم في أكثر ضروب الحياة وظهر لنا جلياً من خلال ما أورده عليه الصلاة

¹ - سورة الأعراف، آية 128.

² - سورة البقرة، آية 177.

³ - سورة آل عمران، آية 146.

⁴ - سورة البقرة، آية 153.

⁵ - سورة الزمر، آية 10.

⁶ - سورة السجدة، آية 24.

⁷ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ص 432.

والسلام من أحاديث تؤكد فضل الصبر، وما له من أثر عميق في سعادة العبد المؤمن وتلقيه صدمات الحياة ونوائب الدهر وقد قال صلى الله عليه وسلم: « ما يصيب المسلم من نصب ولا وصبٍ، ولا همٌّ ولا حزنٍ، ولا أذى ولا غمٍّ، حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها عن خطاياها »¹. فهو يعلم أن هذه النوازل، إنما ترفع المؤمنين الصابرين درجات عالية، ومنازل رفيعة عند الله سبحانه وتعالى، إذا تلقاها بالرضا، كما قال عليه الصلاة والسلام أيضاً: « إذا سبقت للعبد من الله تعالى منزلة لم ينلها بعمله ابتلاه الله في جسده في أهله وماله، ثم صبره على ذلك حتى ينال المنزلة التي سيقت له من الله عز وجل »².

5-5- مقام الصبر لدى الصحابة والتابعين:

تتبع الصحابة رضوان الله عليهم أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فورثوا عنه الصبر جادين في نشر الإسلام، بإيمان لا يعرف اليأس، وعزيمة لا تعرف الخور، وثبات لا يتطرق إليه الوهن³. ثم أخذ التابعون عنهم هذه الروح الإيمانية الصابرة، وهكذا انتقلت هذه الروح في كل عصر وزمان إلى يومنا هذا.

وهناك عدة أقوال جاء بها الصحابة كقول سيدنا عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لما مات ولده الصالح: « إن الله أحب قبضه، وإني أعوذ بالله أن تكون لي محبة في شيء من الأمور ما يخالف محبة الله »⁴.

ومن أروع ما قيل عن الصبر ما وقع للإمام مالك رضي الله عنه حين لدغته عقرب وهو يحدث ست عشرة مرة، فصار يصفراً ويتلوى حتى تم المجلس، ولم يقطع كلامه تعظيماً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵.

¹ - البخاري، الجامع الصحيح، ج2، ص100.

² - المصدر نفسه، ص507.

³ - المصدر نفسه، ص304.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص77.

⁵ - المصدر نفسه، ص77.

وكان ابن شبرمة إذا نزل به بلاء قال: « سحابة ثم تنقشع »¹.

لهذا كان مثل الصوفية الأكبر، وقدوتهم في الصبر الرسول صلى الله عليه وسلم، هذا الرجل الذي تعرض لأصناف الابتلاء، وشتى المحن، ازداد صبراً، وثباتاً، وعزماً اقتداءً بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ﴾²، ثم إن الله أمره بتحمل مشاق الدعوة وأعباء الرسالة، والصبر على أذى المشركين بقوله: ﴿ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ ﴾³.

صفوة القول إن الصبر صفة الأنبياء، والرسول، وحلية الأصفياء، ومفتاح الخيرات، وسبيل السالكين إلى الله تعالى؛ لا يستغني السالك عنه في أية مرحلة من مراحل سيره، إن لكل مقام صبر، فصبر العامة، حبس القلب على مشاق الطاعات، ورفض المخالفات⁴.
وصبر الخاصة هو حبس النفس على الرياضات والمجاهدات، وارتكاب الأهوال في سلوك طريق الأحوال مع مراقبة القلب في دوام الحضور، وطلب رفع الستور⁵.
وصبر خاصة الخاصة، هو حبس الروح والسر في حضرة المشاهدات والمعانيات أو دوام النظرة والعكوف في الحضرة⁶.

وبناءً على ما سبق فإن للصبر صفات، منها الصدق، والإخلاص، والعزيمة، والرضا على النكبات والمصائب التي ما نزلت على المخلوق إلا لتكفير ذنوبه، ومحو سيئاته، لأن مجاهدة النفس في نزواتها، ومحاربة انحرافها، وتقويم اعوجاجها هي رياضات تعتمد على الصبر الذي يُعدُّ ركن من أركان السير إلى الله تعالى⁷.

1- المصدر السابق، ص 78.

2- سورة الأحقاف، آية 35.

3- سورة النحل، آية 127.

4- ابن عجيبة أحمد بن محمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 32.

5- المرجع نفسه، ص 32.

6- المرجع نفسه، ص 32.

7- عيسى عبد القادر، حقائق عن التصوف، ص 272.

6- مقام التوكل في ديوان الإلهام:

التوكل هو المقام السادس بعد الصبر¹، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾²

بمعنى من يفوض أمره لله فهو كافيه ومنجيه من كرب الدنيا والآخرة وقد قال الحسن: « من وثق بالله فيما نابه كفاه ما أهمه»³، بمعنى الثقة بما عند الله، واليأس عما في أيدي الناس⁴. وقد قال أهل اللغة: التوكل إظهار العجز والاعتماد على الغير، والاسم التُّكْلان وهذا الحد اللغوي موافق لما حده به علماء الشرع⁵.

والتوكل على ثلاثة مقامات: توكل بوجود الكفاية، وتوكل بشروط الضمان، وتوكل على الحق، فالتوكل مع الكفاية معموم، والتوكل بشرط الضمان صحة قبول الضمان من الضامن، والتوكل على الحق مخصوص في كل الأحوال، فأفة التوكل مع الكفاية فقد الكفاية، وآفة التوكل بشرط الضمان الحرص، وآفة التوكل على الحق قلة المعرفة بالحق⁶.

وكل واحد من هذه المعاني في اللغة يدل على اعتماد غيرك في أمرك، وسُمي الوكيل لأنه يُوكَّلُ إليه الأمر، نقول وَكَلْتُ الرَّجُلَ، إِذَا اتَّكَلْتُ عَلَيْهِ وَاتَّكَلَ عَلَيْكَ⁷. والوكيل في كتاب الكليات إسم للتوكيل من (وكلته في أمر معين) إذا فوض إليه أمر، وهو في نهاية الأمر إظهار العجز والاعتماد على الغير⁸.

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص55.

² - سورة الطلاق، آية 3.

³ - الياضي أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، نشر المحاسن الغالية في فصل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، ط1، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م، ص169.

⁴ - عيسى عبد القادر، حقائق عن التصوف، ص48.

⁵ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (توكَّل).

⁶ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف مقاماته وآفاته، ص79.

⁷ - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص1062.

⁸ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ط2 ص947.

وفي اصطلاح الفقهاء، عبارة عن إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في تصرف معلوم. والتوكل غير "التواكل" الذي يعتبر كسل وإهمال، ومخالفة الشريعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹.

والتوكل عند الإمام الغزالي ينقسم إلى علم وحال وعمل، فالعلم هو الأصل الذي لا يعرفه إلا بعض الخلق، أي الراسخون في العلم، فإنهم عرفوا كنه وأصل معناه، وأما العامة من الناس فقد وقفوا على مجرد لفظه، وهذا بعيد عن الحق².

وما يمكننا قوله إن بعض شروط العلم قد يتوافر عليها بعض العامة ولكن البعض الآخر من العلم لا يظهر إلا للخواص، والعارفين بأمر الحق ولولا ذلك لكان العلم للجاهلين، ففعل المجانين ليس كفعل العارفين. وبناءً على هذا وردت الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾³

والعبادة هنا بمعنى معرفة الله سبحانه وتعالى، وعلم الله، وفتح الله، وفيض الله، وتجلي الله، ومحبة الله، والتوكل على الله، وأما الحال في التوكل فهو أصل التوكل على التحقيق، ولذلك فإن السالكين إلى طريق الله قد اختلفت عباراتهم لاختلاف مقاماتهم⁴، ذلك أن التوكل من الوكالة، فالعبد قد وكل أمره أي فوضه إلى الله واعتمد عليه.

6-1- مقام التوكل لدى الصوفية:

حدّ الصوفية التوكل من زوايا مختلفة انطلاقاً من مقام كل واحد منهم وحاله، قال السّريّ السّقّطي (ت 251هـ): «التوكل: الانخلاع من الحول والقوة»⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 1063.

² - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 13، ص 256.

³ - سورة الذاريات، آية 56.

⁴ - الكمشخاني ضياء الدين، جامع الأصول في الأولياء، ص 349.

⁵ - السّهوردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 316.

وقال ابن مسروق (ت 299هـ): « التوكل: الاستسلام لجريان القضاء في الأحكام »¹.
وقال سهل بن عبد الله (ت 283هـ): « التوكل: الاسترسال* مع الله تعالى على ما يريد »².
وكل هذه المعاني وغيرها مما يجري على مجراها تدور في فلك واحد هو ثقة القلب بوعد الله لخلقه أنه كافيههم على النحو الذي فيه مصلحتهم، وهي تعريفات يُقصد منها حدّ التوكل بصفة عامة.
فمن خلال هذه المعاني نستشف حقيقة التوكل التي هي عبارة عن حالة تصدر عن التوحيد، ويظهر أثرها على الأعمال وهو أيضا خلع الأرباب وقطع الأسباب، وإلقاء النفس في العبودية وإخراجها من الربوبية³ وقد بدا لنا أن هناك تقاطع بين تعريف ذي النون وتعريف أبي تراب النخشي الذي قال: التوكل: « طرح البدن في العبودية ... وتعلق القلب بالربوبية »⁴.
فلم نلمس تناقضا في التعريفين فربوبية ذي النون أن لا يرى في نفسه أربابا يأتيه بالرزق والقسمة وغيرها إلا رب واحد، وربوبية النخشي في القلب وهو التوحيد الخالص⁵.
أما التوكل عند القاشاني⁶: كِلَّةُ الأمر كَلَّه إلى مالكة والتعويل على وكالته، وهو من أصعب منازل العامة عليهم بمعنى التعلق بالله والتعويل عليه في كل شيء، فهو العالم بكل شيء لأن التقدير من قبل الله تعالى، فإن تعسر شيء فبتقديره وإن استوى ذلك الشيء فبتيسيره.
وقد اختلف الصوفية حول معنى مصطلح التوكل، إذ رأى البعض أن التوكل لا ينافي السعي والجهد، والاهتمام بالأسباب، ذلك أنه ليس في الإسلام كتاب أو سنة، أو سيرة للسلف يقرّ بعدم الأخذ بالأسباب⁷، فالمسلم إذا مرض فعليه بالبحث عن الأسباب لشفائه وهي الطبيب والدواء، لكنه يجب أن يؤمن بأن الشفاء بيد الله سبحانه وليس بيد الطبيب.

1- الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 12.

*الاسترسال هنا الموافقة والتسليم.

2- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 78.

3- المصدر نفسه، ص 78، 79.

4- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 58.

5- المصدر نفسه، ص 58.

6- القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، لطائف الأعلام، ص 156.

7- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 166.

وهناك من رأى أن التوكل يعني ترك جميع الأسباب وصرف النظر عن التفكير في العمل والكسب¹ وما يؤيد هذا الرأي ما جاء في سياق الحديث النبوي الشريف: « أن رجلاً جاء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك ناقته في الخارج. فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم أين تركت ناقتك؟ فقال توكلت على الله وتركتها طليقة في الخارج. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إعلمها وتوكل. يعني اربط رجلها، أولاً ثم توكل على الخالق²». وقد أجاز الصوفية الاستفادة من الفتوح، فالفتوح هو الرزق والرزاد الذي يصل الصوفي من الخلق بدون تعب أو منّة، وقد تطرق جلال الدين إلى قصة حول الأسد والصيد³ وطرح من خلالها موضوع التوكل والسعي والجهد واعتبر أن الأسد من أصحاب السعي والجهد، والصيد من أصحاب التوكل وترك الأسباب، فجلال الدين لا يرى أن التوكل ينافي السعي والعمل. وقد تناول الصوفية مقام التوكل في أشعارهم بصور متقاربة، وأكثرهم تناول حقيقته التي تحيل على توكل خصوص الخصوص، وحقيقة التوكل هي استسلام لله تعالى، ورضى باختياره له، يقول أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني:

إِلَيْهِ بِه سُبْحَانَهُ أَتَوَسَّلُ * وَأَرْجِعُو الَّذِي يُرْجَى لَدَيْهِ وَأَسْأَلُ⁴
وَأُحْسِنُ قَصْدِي فِي خُضُوعِي وَذِلَّتِي * لَهُ وَعَلَيْهِ وَحَدَهُ أَتَوَكَّلُ
فَسُبْحَانَ مَنْ تَعْنُو الْوُجُوهُ لِوَجْهِهِ * وَمَنْ كُلُّ ذِي عِزٍّ لَهُ يَتَذَلُّ
تَكْفَلُ فَضْلاً لَا وَجُوباً بِرِزْقِهِ * عَلَى الْخَلْقِ فَهُوَ الرَّازِقُ الْمُتَكَفَّلُ

وقد استوقفنا هذه الأبيات عند معنى أساسه الثقة بما في يد الله واليأس عما في أيدي الناس⁵ فالتوكل حالة قلبية، والسعي والعمل حركة خارجية، فلا يوجد تعارضاً فيما بينها.

1- المصدر السابق، ص 167.

2- كفاني محمد عبد السلام، مثنوي جلال الدين الرومي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 264.

3- المرجع نفسه، ص 264.

4- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السُّمُو الرُّوحِي فِي الْأَدَبِ الصُّوفِيِّ، ص 372.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 169.

6-2- مراتب التوكل:

قال بعض العارفين للتوكل ثلاث مراتب:

أولاً: « توكل المؤمنين من قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾¹

ويتضمن ثلاثة شروط ذكرها أبو تراب النخشي (ت 245هـ) في قوله: "التوكل: طرح البدن في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطي شكر، وإن مُنِع صبر راضياً موافقاً للقدر"².

ثانياً: توكل أهل الخصوص في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾³

قال فيه أبو بكر الواسطي: « التوكل: الفاقة والافتقار، وأن لا يفارق التوكل في أمانيه، ولا يلتفت بسرّه إلى توكله لحظة في عمره »⁴.

ثالثاً: توكل خصوص الخصوص من قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾⁵ قال فيه الشبلي (ت 334هـ) أن تكون لله كما لم تكن، ويكون الله تعالى لك كما لم يزل «⁶.

وبقابل هذه المعاني أنواع التوكل التي لخصها الكمشخاني⁷ في:

توكل العوام: وهو تفويض أمر الرزق إلى الله تعالى، وترك التعلق بالأسباب ثقة بوعد الله واعتماداً على كرمه، **وتوكل الخواص:** وهو تفويض الأمر إلى الله تعالى في كل شيء حتى

¹ - سورة المائدة، آية 11.

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 78.

³ - سورة إبراهيم، آية 12.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 79.

⁵ - سورة الطلاق، آية 3.

⁶ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 79.

⁷ - الكمشخاني ضياء الدين أحمد بن مصطفى، جامع الأصول في الأولياء، ص 349.

يبقى العبد تحت أحكام القضاء والقدر عديم الحركة والاختيار وعديم الاختيار بالقلب فإن وقعت في قلبه الحركة كان متحركاً بالله وإن وقع في قلبه السكون كان ساكناً بالله، إلا أن الصوفية اختلفوا في هذا التقسيم، لأن الثابت عندهم من مقامات التوكل ثلاثة، التوكل، والتفويض، والتسليم، التوكل يسكن إلى وعد ربه، والتسليم يكتفي بعلمه، والتفويض يرضى بحكمه، والتوكل هو الثقة بما في يد الله عز وجل¹.

وهذه المصطلحات الثلاثة هي في نظر أبي علي الدقاق درجات، جعلها متباينة، التوكل هو صفة العوام، التسليم هو صفة الخواص، وثالثها التفويض وهو صفة خاصة الخاصة² وهي كما عثرنا عليها في أمهات الكتب موازية لدرجات الطوسي التي تطرقنا إليها سابقاً.

أما ذو النون فقد فضل تقديم مصطلح التفويض على التوكل المراد به خصوص الخصوص، وهما عموماً مصطلحان متوازيان من جهة المعنى والرتبة كما أنه أدرك ثمرة التوكل العظمى، وهي الرضا بمعاملة الرب للعبد، فلا سخط هناك وإنما قبول، بل إن حقيقة التوكل منوطة بالرضا، فكليهما يفتح على الآخر³.

6-3- حقيقة التوكل تُقارب التنزيل:

يتفق ابن عربي في تصوّره الأساسي عن التوكل مع من سبقه فيضع له تعريفاً شاملاً وواضحاً، قال: "التوكل اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعية التي من شأن النفس أن تركز إليها، فإن اضطرب فليس بمتوكل، وهو من صفات المؤمنين"⁴.

¹ - الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ص 1337.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 166.

³ - المصدر نفسه، ص 166.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 199.

وقد انطلق ابن عربي في شرحه لمقام التوكل من زاويتين:

الزاوية الأولى: هي أن الله تعالى خلق الأمور والأشياء للإنسان، وله فيها مصالح فطلبها الإنسان بذاته مُلكاً له، ولكنه لما جهل موطن المصلحة، وفي أي اختيار تكون السعادة خاف من سوء التصرف، فتوقف وتوكل على الله لأنه هو العالم بما خلق¹.

وهذا أمر منطقي يتقبله العقل، إذ لا تتبغي الوكالة إلا لمن هو إله لأنه أعلم بالأمور والمصالح فهو خالقها وبهذا الوجه استحق المؤمن أن يكون عبد الله الذي يجبره أن يكون عاملاً بما ورد في التنزيل العزيز وفق ما سيق له.

أما الزاوية الثانية فهي أن يقال: إن الله تعالى خلق الأشياء من أجل تسيحه وتحميده لا لشيء آخر والإنسان من بين هذه الأشياء المخلوقة غير أنه يمتاز عنها بكونه مخلوقاً على الصورة الإلهية التي أخذ بها الخلافة والنيابة² عن الله في الدنيا، فهو غير موكل بها وكالة مطلقة وإنما وكالة محدودة حدّها الله بقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾³

والمقصود من هذا أن المؤمن يدرك جيداً خطوة الابتعاد عن الله على الرغم من شرعية الاستخلاف التي أسندت له، فهو يعلم بحقيقة افتقاره ومصاحبة هذا الافتقار له حتى مع كونه مستخلفاً وموكلًا، فهو موكل في المصلحة لا في الأشياء، كون الأشياء مخلوقة لله وليس له⁴ وهنا يتحد الوجهان خلق الله الأشياء من أجل الإنسان، أو خلقها من أجل تسيحه وتحميده من ناحية التوكيل وتسليم الأمر لله تعالى من أجل اختيار ما هو صالح للموكل.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 200.

² - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 199.

³ - سورة الحديد، آية 07.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 200.

7- مقام الرضا في ديوان الإلهام:

الرضا هو أوسع المقامات وأعمها وهو ثمرتها، مثلما أنه ثمرة التوكل لانبثاقه المباشر عنه، « فإنه إذا توكل حق التوكل، رضى بما يفعله وكيله »¹.

والرضا في اللغة: الرء والضاد والحرف المعتل أصل واحد يدلّ على خلاف السُّخط، نقول: رضي، يرضى، رضا، وهو راضٍ² وفي القاموس المحيط: الرضا: الضامن والمحيي³.

ويقال أيضا: رضى به أي اختاره، أو طابت نفسه به أو قنع به، ورضي عنه أحبه وأقبل عليه بوجه⁴ ورضا الله عن العبد بأن يجزل له الله العطاء له كثرة وتراب لما عمل، ورضي عن الله، أي طابت نفسه بما جوزي منه تعالى من منن ونعم وعطايا، وقد ورد هذا المعنى في الكتاب العزيز الكريم في قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾⁵ وقوله تعالى: ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾⁶ كما وردت أيضا في قوله جلّ جلاله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾⁷

والرضا من المقامات الرفيعة للأولياء الذين يسقطون التدبير مع الله، ويسترسلون لحكمه ومشيتته، وهو علامة من علامات الصلاح والتقوى، بل درجة من درجات الولاية الكبرى، لأن النفس الإنسانية عندما تترقى عن طريق التوبة، والطاعة والإخلاص تحظى بالعطايا، والمنن، والفتوحات الإلهية، فتصل من حال النفس الأمارة إلى مقام النفس اللوامة⁸، ثم إلى مقام

1- ابن قيم الجوزية أبو عبد الله بن أبي بكر، مدارج السالكين، ج2، ص122.

2- ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مادة (رضي)، ص86.

3- الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج2، ص336.

4- الشرقاوي محمد حسن، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط2، ص173.

5- سورة المائدة، آية 119.

6- سورة المائدة، آية 02.

7- سورة البقرة، آية 207.

8- الشرقاوي محمد حسن، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط2، ص173.

النفس الملهمة، قبل أن تبلغ مقام النفس المطمئنة، ثم الراضية ثم المرضية ثم الكاملة، وهنا يكون آخر مقام، ومنتهى غاية السالكين¹.

أما صاحب كتاب الكليات فقد فصل في مقام الرضا قائلاً: المحبة والرضا: كل منهما أخص من المشيئة، فكل رضا إرادة ولا عكس، والأخص غير الأعم، ورضا الله ترك الاعتراض لا الإرادة، والرضا قسمان²:

قسم لكل مكلف، وهو ما لا بدّ منه في الإيمان، وحقيقته قبول ما يرد من قبل الله من غير اعتراض على حكمه وتقديره وقسم لا يكون إلا لأرباب المقامات وحقيقته ابتهاج القلب وسروره بالمقضي، والرضا فوق التوكل، لأن المحبة في الجملة والرضوان: بمعنى الرضا، والرضوان هو الرضا الكثير، ولما كان أعظم الرضا رضا الرحمان خص لفظ الرضوان في القرآن الكريم بما كان من الله تعالى³.

7-1- الرضا لدى زهاد القرنين الأول والثاني الهجريين:

قبل التنقيب عن مفهوم الرضا لدى صوفية القرنين الثالث والسادس الهجريين تقتضي منا الدراسة، معرفة سلوك الزهاد وأقوالهم في القرنين الأولين للهجرة، وهذا لرصد بعض إشارات الرضا خلال تلك الفترة، ثم مقارنة ذلك بما ورد لدى الصوفية من مفاهيم للرضا وملاحم، واستجلاء إن كان ثمة بذور وأسس أو بدايات لدى الزهاد قد أفاد منها الصوفية من بعدهم أو أضافوا إليها مسائل. وسوف نبيّن أيضاً كيف كان تناولهم للرضا، هل كان مجرد مسح سطحي محدود المضمون، أم أنه لم يخل من عمق وشمول ودقة.

¹ - المصدر السابق، ص 173.

² - أبو البقاء الكفوي، كتاب الكليات، ص 478.

³ - المصدر نفسه، ص 478.

7-2- الرضا من خلال رؤية زهدية:

ارتبط مفهوم الزهاد للرضا بالقضاء والقدر، وكل ما هو من الله وكل ما ينزله على عبده ويقضي به عليه، فلم يقتصر مفهومه على معنى واحد، بل تضمن عدة معانٍ منها: تقبُّل اختيار الله للعبد والموافقة عليه، والرضا به، كما تضمن الرضا بالقسوم من الرزق والقناعة والاكتفاء به، وبكل ما يصيب العبد من شدة أو رخاء، عافية أو بلاء، منع أو عطاء¹، فقد قال عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) « أصبحت ومالي سرور إلا في مواقع القضاء »².

أما الغزالي فقد استشهد بقوله: « ما تشتهي، فقال: ما يقضي الله تعالى »³

وقال أبو العلاء بن يزيد الذي تميز بمقام الرضا، إن الرضا برضاء الله: « اللّهم رضيت لنفسي ما رضيت لي »⁴.

ويثير إبراهيم بن أدهم إلى مسألة تقبل العبد، وموافقته لله في كل اختيار له، قائلاً: « إذا بات الملوك على اختيارهم فبت على اختيار الله لك وارضَ به »⁵.

وعندما سُئلت رابعة العدوية (ت 185هـ) عند سقوط جدار فأصابها: ألا تحسین به؟ أجابتهم عن انشغالها بموافقة الله فيما يجري⁶ كما انتقدت أحد مهاجمي أولياء الله، وتنبهه إلى الرضا باختيار الله تقول له: « يا بطلّ أما علمت أن أولياء الله هم أرضى عنه أن يتخيروا عليه أن ينقلهم من معيشة حتى يكون هو الذي يختار لهم »⁷.

¹ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج2، ص38.

² - المرجع نفسه، ج2، ص38.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص336.

⁴ - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، ص126.

⁵ - الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص212.

⁶ - سرور طه عبد الباقي، رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، ط2، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، 1957، ص68.

⁷ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج2، ص40.

وفي ارتباط مفهوم الرضا لديهم بالقناعة والنصيب والمقسوم من الرزق، يقول سفيان الثوري (ت 161هـ) يقول: « ارض بما قسم الله لك من الرزق تكن غنياً...»¹. والملاحظ فيما أورده سفيان الثوري أنه تأثر بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم « ارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس »² وهنا ربط الرضا بالقناعة، والمقصود أن القناعة طرف في الرضا أو أوله³.

نخلص من خلال هذه المعاني إلى أن مفهوم هؤلاء الزهاد للرضا ارتبط أشد الارتباط بمسألة المنع والعطاء، فلم يروا في المنع نقصاً أو عقوبة بل وجدوا فيه نعمة، كما أنهم نفوا أن يكون العطاء دائماً مزيداً ونعمة، فقد يكون عقوبة، ونقمة أو امتحاناً وفتنة، ركز البعض منهم على الراضي الذي يستوي لديه المنع والعطاء، مع جميع الحالات في الدنيا، وأن الراضي هو الذي يكون سروره بالمصيبة مساوياً لسروره بالنعمة وقرن بعضهم الرضا بعدم الحزن على المفقود أو الفرح بالموجود⁴، اقتداءً بقوله تعالى: ﴿لَكِي لَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾⁵ ومعنى الآية الكريمة يجرنا إلى مسألة أخرى، ضمت بعض الأقوال ركز أصحابها فيها على استواء المنع والعطاء هناك المنع ذاته الذي يعد عطاءً، وتفضيله على العطاء.

وما استتبطناه من تجاربنا في الحياة أن الرضا يكون أرسخ عند العسر والمنع، والبلاء منه عند اليسر والعافية والعطاء.

وفي بحثنا عن مفهوم الرضا لدى الزهاد وجدنا أنه اكتسى لوناً من المحبة واقترب بالسعادة والبهجة، والسرور، وظل يتزايد ليبلغ أوجّه مع "رابعة العدوية" حتى قيل: « إنها جعلت من الرضا صورة فرحة ضاحكة مشرقة »⁶ فقد كانت تتقبل بالرضا والحب كل ما يفرزه القضاء

¹ - الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج7، ص58.

² - ابن حنبل الإمام أحمد، المسند، شرح أحمد محمد شاکر، ط2، دار المعارف، مصر، 1369هـ/1950م، ج2، ص310.

³ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج2، ص50.

⁴ - الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج7، ص58.

⁵ - سورة الحديد، آية 23.

⁶ - طه عبد الباقي سرور، رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام، ص59.

والقدر، لأنهما من أمر الله، كما كانت تتقبل كل نازلة أو مصيبة بالرضا بلا ضجر أو جزع، بل كثيرًا ما كانت تبتسم وتسرُّ¹.

وأيًا كان من أمر، الخير الجامع الذي تصبو إليه كل نفس يراه الصوفي في الرضا بما اختاره الله تعالى لنا، لا سيّما ما قدره من أرزاق مادية أو معنوية، وهو يعلم أنه اختار له الأفضل، فيرضى به ويترك السخط وهذا جامع لراحة القلب وسكينة النفس، قال أحد الصوفية²:

عَجَزِي عَنِ الْإِنْدْرَاكِ إِدْرَاكِ بِهِ * جَلَّ الْمَقَامُ فَمَا يُبَيِّنُ لِسَانِي
فَبِحُبِّهِ وَبِسِرِّهِ وَبِنُورِهِ * رُوحُ الْيَقِينِ أَظْلَنِّي وَكَسَانِي
يَأْيُهَا الْقَلْبُ الْمُهَيَّأُ بِالرُّضَا * صُغْ مِنْ هَوَاهُ أَعْدَبُ الْأَلْحَانَ
مِنْ بَحْرِهِ تَجِدُ الْجَوَاهِرَ أُطْلِقَتْ * قَدْ وَشَحَّتْكَ بِأَجْمَلِ النَّيْجَانِ
مَنْ يَطْلُبُ الرَّحْمَانَ جَلَّ جَلَالُهُ * لَمْ يَخْشَ بَعْدُ لِعَاذِلٍ أَوْ شَانِي
إِنْ كَانَ حُبُّ اللَّهِ ذَنْبِي عِنْدَهُمْ * هَذَا لَعَمْرُكَ بِالْمَقَامِ كَفَانِي

فالراحة تكون مع الرضا، والعناء والشقاء يكون في افتقاده وغيابه³ وهذه المعاني النفسية شديدة الاتساق مع بعضها.

7-3- علاقة الرضا بالزهد:

تحدث العديد من الزهاد عن علاقة الرضا بالزهد، وكشفوا عما بينهما من ترابط، وأوضحوا أن الرضا يعلو على الزهد، كما أنه يعلو عليه، وقد انطلقوا في الحديث عن الرضا من خلال رؤية زهدية، قائمة ليس فقط على التقليل في المأكل، والمشرب، والملبس، بل على تركهم لكل ما يشغلهم عن الله. وقد لاحظنا أن ارتباط الرضا بالزهد في تعريفاتهم قائم على بعض الزهاد

¹ - المصدر السابق، ص 68.

² - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السُّمُو الرُّوحي في الأدب الصوفي، ص 79.

³ - السلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص 32، 94.

للزهد، فبعضهم يعرف الزهد بمعانٍ قريبة من الرضا، كالقناعة والاكتفاء بالقليل، فقد قال "الفضيل بن عياض": « الرضا أفضل من الزهد في الدنيا، لأن الراضي لا يتمنى فوق منزلته »¹.

وقال أيضاً: « الزهد هو القناعة »² والقناعة لا تبتعد عن الرضا من حيث المعنى، فهي طرف منه، وقد أكد لنا ذلك أبو طالب المكي، « أن القناعة باب من الزهد، والرضا باليسير من الأشياء حال من الزهد والتقلل، في الأشياء مفتاح الزهد »³.

لكن بعضاً منهم ذكر الرضا في تعريف الزهد، كما ذكر ترك الاختيار، وترك التدبير، وهي معانٍ قريبة من تعريفات الرضا ومعانيه، ورأى بعضهم الآخر: أن الزهد إنما هو ترك التدبير والاختيار، والرضا، والتسليم لاختيار شدة كان أو رخاء وقد نبّه أيوب السختياني (ت131هـ) وهو يعرف الزهد إلى لزوم الرضا وابتغاء وجه الله ورضوانه في كل ما يكون من العبد، من حركة أو سكون في الخروج أو الرجوع، في السكوت، أو الكلام، في العقود أو القيام، لا يُرجح أيّاً منها على الآخر، ولا يقوم به إلا إذا كان لرضا الله⁴.

وقد انسجمت معاني الزهد والرضا، وتضافرت في أحاديث الزهاد وعبرت عن انتفاء الرغبة والتمني، والرضا باليسير، كما فرقوا بين رضا الزاهدين ورضا الراغبين مركزين على ضرورة الزهد الذي يكون للراضي، وضرورة انتفاء الرغبة التي لا تكون إلا للزاهد، موضحين أن المتزهد هو الذي يتشبه بالزهاد، إذ يكون رضاه، رضا الراغبين أما كلامه يشهد برغبته وليس زهده مؤكداً أن ما يقوم به الفرد من تطبيق في حياته، وواقعه الفعلي يبين إن كان في نفاق المتزهد أو خشوع الزاهد⁵.

1- أبو القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص196.

2- المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج1، ص252.

3- المصدر نفسه، ص250.

4- المصدر نفسه، ج1، ص268.

5- الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج، ج8، ص67.

وتأسيساً على ما سبق نقول إن الرضا والزهد لدى الزهاد شديدي الترابط، وإن هناك الكثير من تعريفات الزهد شديدة التداخل والتشابك والشبه أيضاً مع بعض تعريفات الرضا ومضامينه، وقد ظهر جلياً ارتباط الزهد بالرضا في أمور أو مجالات (القيمة)، (الاستواء أو التساوي)، (عدم الاكتراث أو اللامبالاة)¹ بمعنى أنهم عالجوا بعض المسائل الدقيقة، الوثيقة الصلة بكل من الزهد والرضا منها: قيمة الدنيا، وإسقاط منزلتها أو درجتها، واللامبالاة أو الاكتراث بها تساوي الأشياء فيها لديهم، كما توقفوا عند عدم الفرح بالموجود، أو الأسى على المفقود. فالرضا لا يتأتى إلا بعد زهد، ولا يتحقق إلا بعد استتمام الزهد² ولا يمكن توقع السرور إلا بعد أن يتوافر عدم المبالاة بالدنيا، وتقلص قيمة الأشياء.

7-4- الرضا عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين:

اقترن مفهوم الرضا لغوياً بمعان عديدة مثل: (القبول، والموافقة، والتسليم، والقناعة، والاكتفاء، والاطمئنان)³.

وإذا كان الفيروز آبادي قد قال: « وَقَعَهُ تَقْنِيْعًا، بِمَعْنَى رَضَاهُ⁴، والرضا، : ضد السخط⁵، فإن صاحب التعريفات عرفه بأنه « سرور القلب بمُرِّ القضاء »⁶.

وعند بحثنا عن تعريفات الصوفية لمقام الرضا وجدنا أنها تضمنت هذه المعاني، فبعضهم ركز على السكون، وعدم الجزع، ليهتم البعض الآخر بالفرح والسرور، والتلذذ بالبلاء، والقبول، والموافقة، وعدم الاعتراض، وترك الاختيار والثقة في حسن اختيار الله.

¹ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ص 253.

² - المصدر نفسه، ص 253.

³ - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط مادة (رضي)، مكتبة الشروق الدولية، ج 1، ص 367.

⁴ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (القنوع)، ج 3، ص 74.

⁵ - المصدر نفسه، ج 4، ص 328.

⁶ - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، مادة (الرضا)، ص 114.

وممن وجدناهم ركزوا على السكون وعدم الجزع، المحاسبي (ت 243هـ) إذ رأى أن الرضا: «سكون القلب تحت مجاري الأحكام»¹ وقال أبو عمرو الدمشقي (ت 320هـ): «الرضا: ارتفاع الجزع في أي حكم كان»² كما قال ابن خفيف (ت 391هـ): «الرضا سكون القلب إلى أحكامه...»³

وقد نبّه أبو بكر بن طاهر (ت 330هـ) إلى أن الرضا «إخراج الكراهية من القلب حتى لا يكون فيه إلا فرح وسرور»⁴.

ويؤكد ابن عطاء أن «الرضا نظر القلب إلى اختيار الله تعالى للعبد، لأن يعلم أنه اختار له الأفضل، فيرضى به ويترك السخط»⁵ وقال ابن خفيف: «إن الرضا... موافقة القلب بما رضي الله به واختاره له»⁶.

وهذا ما يؤكد أبو علي الدقاق (ت 405هـ) إذ يقول: «إنما الرضا: أن لا تعترض على الحكم والقضاء»⁷.

لكن ما استوقفنا هو تعدد التعريفات التي لم تمثل اختلافاً أو تعارضاً، بل هي أقوال متكاملة، فمن خلال تتبعنا لهذه الأقوال وتتبع تركيبها لاحظنا أن مفهوم الصوفية للرضا تضمن عدة معانٍ منها: ضرورة السكون تحت أحكام القضاء ومجريات القدر وتقبلها، وليس فقط بالسكون، بل بالسرور والفرح، والراضي لا يكون إذا مسّه الشر جزوعاً هلوغاً، بل إنه حتى مع البلاء يجد الفرح والسرور والبهجة والتلذذ، كما تضمن فهمهم للرضا اختيار الله لعبده الأحسن والأفضل.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص426.

² - المصدر نفسه، ج2، ص426.

³ - المصدر نفسه، ج2، ص424.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص424.

⁵ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص80.

⁶ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص424.

⁷ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص80.

كما تعلق مفهومهم للرضا بالقضاء، والرضا الذي انصب على الحاضر والماضي والمعنى الحقيقي للرضا يكون بعد وقوع القضاء، أما فيما يتعلق بالمستقبل فإنه يكون عزمًا على الرضا¹. وهذا المعنى وجد ضالته في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم حينما قال في دعائه: « أسألك اللهم الرضا بعد القضاء »².

وقد توقف بعض الصوفية عند الظرف (بعد)، حيث سئل عنها أبو عثمان فقال: « لأن الرضا قبل القضاء عزم على الرضا، والرضا بعد القضاء هو الرضا »³.

ولقد لفت انتباهنا أبو تراب النخشي عندما قال: « الرضا يكون في مكروهات القضاء كما يكون في محبوباتها »⁴

فلم يخل مفهوم الرضا لديهم من تحرر من الشهوات، فقد قال (الداراني): « إذا سلا العبد عن الشهوات فهو راضٍ »⁵

والملاحظ أن قول الداراني يحمل أبعاد دلالية عدة لا يمكن إغفالها فبالرغم من مفهوم الرضا الذي يبدو نسبيًا وشدة اقتراب معانيه من الأحكام، والقضاء والبلاء، إلا أنه خلق وأدب فهو يرتبط في ألبه بالاعتدال والتساوي.

7-5- الرضا بين المقام والحال:

يعد السؤال الرضا مقام أم حال أحد المسائل التي اختلف فيها الصوفية فإذا كانوا قد اختلفوا حول المقامات والأحوال عامة، فما يراه البعض حالاً يراه البعض الآخر مقامًا، فإن اختلفهم حول الرضا من أشهر النماذج التي لفتت انتباهنا، فقد صرح البعض بأنه مقام، واعتبره البعض

¹ - ابن حنبل الإمام أحمد، المسند، ج5، ص191.

² - المصدر نفسه، ج3، ص191.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص196.

⁴ - الأموي، عماد الدين، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب على هامش قوت القلوب للمكي، المطبعة

الميمنية، مصر، 1892م، ج2، ص232.

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص423.

الآخر حالاً وفي مقابل هذين الفريقين، فريق ثالث رأى أنه من الضروري الجمع بين الاثنين، فاعتبره مقاماً وحالاً في آن واحد¹.

وقد ترتب عن ذلك اعتباره إما كسباً أو وهباً، فالمقامات مكاسب، والأحوال مواهب² على حين يُتوصَّل إلى المقامات ببذل المجهود، فإنه لا سبيل إلا الأحوال.

فالمقامات تتسم بالاستقامة والثبات، أما الأحوال فواردات، ولوائح. وقد توقف عند هذا الخلاف كل من القشيري والهجويري، وابن القيم³.

ولعل الخلاف بين الصوفية يرجع إلى أن كلاً منهم يتحدث وفقاً لحاله، ورؤيته، ومقامه من الرضا وما عرفه عنه، ذلك أن الأمر يتعلق بذوق كل صوفي والفروق الفردية بينهم، قال القشيري: « تكلم الناس في الرضا، فكل عبّر عن حاله وشربه »⁴ « فهم في العبارة عنه مختلفون، كما أنهم في الشرب*، والنصيب من ذلك متفاوتون »⁵.

وقد تبوأ مقام الرضا مكانته مع تقدم الدراسات النظرية، وبروز المصطلح الصوفي حيث ظهر ضمن مقامات بعض الصوفية، كالطوسي، والكلاباذي، وأبو طالب المكي، ومن بعدهم الغزالي، فصاحب كتاب اللّمع يورد الرضا ضمن ما ذكره في "باب المقامات وحقايقها"⁶ لينتهي ذكره للمقامات قائلاً: « والرضا آخر المقامات »⁷.

¹ - مصطفى عبد الرزاق، الإسلام والتصوف، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، مصر، 1979م، ج5، ص281.

² - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، ص171.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص422.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص422.

* الشرب هنا بمعنى المورد، والمنهل، وليس فقط الحظ والنصيب، وكذلك لكي تستقيم العبارة "كما أنهم في الشرب والنصيب متفاوتون" جاء في التنزيل العزيز: ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (سورة الشعراء، آية 155) ينظر، المعجم الوسيط، (ش ر ب)، ج1، ص496.

وفي المنجد، الماء المشروب، الحظ والنصيب منه مورده وقت الشرب، ص391.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص422.

* وقد وردت بهذا الشكل "حقايقها".

⁶ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص65.

⁷ - المصدر نفسه، ص81.

أما الكلاباذي فقد عرض أقوال الصوفية حول مقام الرضا والتوكل والزهد وغيرها، بقوله: «ونريد أن نخبر الآن بعض المقامات على لسان القوم»¹

أما صاحب قوت القلوب فإنه ذكر الرضا « كمقام ثامن ضمن المقامات التسع التي عدّها »² وممن اعتبروا الرضا مقامًا يحيى بن معاذ وسهل التستري³ فعندما سئل ابن معاذ: «متى يبلغ العبد إلى مقام الرضا » فلم يتوان عن الإجابة، إذ تضمنت إجابته معنى الإقامة والمجهود والسؤال تضمن في حدّ ذاته أن الرضا مقام⁴.

أما الخراز فلم يذكر في كتابه (الصدق) إن كان الرضا حالاً أم مقاماً، إذ يقول: « في باب الصدق في الرضا »، « باب الصدق في التوكل وغيره »⁵.

وإن كان الداراني يستخدم مرة واحدة مصطلح (مقام) ويربط بين المقام والثبوت، فقد وردت عنده عبارات تشير إلى أن الرضا مقامٌ، وهو على الأرجح عنده⁶.

وقد قال أبو طالب المكي: « قال بعض العارفين: قد نلت من كل مقام حالاً، إلا الرضا فمالي منه إلا مشام⁷ الريح*⁸ وهذا العارف حسب المصادر التي استتسنا بها على سبيل الإضاءة والإيضاح بيّنت لنا أن أبا سليمان الداراني يورد القول السابق على لسانه ونحن لا نحسب أنهما قولان متشابهان لرجلين، بل الأرجح أن الداراني هو قائله ومما يوضح ذلك،

1- الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 110.

2- المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج 1، ص 178.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج 1، ص 292.

4- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 239.

5- الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 117.

6- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 194.

7- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 79.

* مشام الريح بمعنى ما شملت منه رائحة (الرسالة القشيرية، ج 1، ص 427) و(الإحياء للغزالي، ج 4، ص 263)

وفي اللّمع ورد بهذه الصيغة (وليس لي منه مشام الريح)

8- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج 1، ص 427.

أن العبارة واحدة ومتطابقة في المصدرين¹ وقوله "إلا" لا يفهم منه أنه قد استثنى الرضا من بين المقامات، بل ما فهمناه أنه حين نال من كل تلك المقامات حالاً، فلم ينل منه - باعتباره مقاماً أيضاً - "إلا مشام الريح" ويرى النشار: « أن الداراني عدّ الرضا من المقامات مثله مثل القناعة، والورع، والزهد² » وإن كان هذا الأخير لم يفرق بوضوح بين المقامات والأحوال، فإن رأيه في الرضا قد تأثر بهذا وما حدث أنه لم يقدّم بصياغتها صياغة منهجية ولم يظهر في آرائه تمييزاً بين المقامات والأحوال³.

فأكثر حديثه كان عن الدرج، يقول النشار: «وأحياناً تظفر منه بكلمة (مقام) ولكنه لم يضع كل هذا في صورته الفنية كما عرفها صوفية القرن الثالث والرابع الهجريين في صورة حاسمة»⁴. وبمرورنا إلى القشيري اكتشفنا أنه تحدث عن قوم أشاروا إلى بقاء الأحوال ودوامها وقالوا أيضاً: « إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده...⁵ » وليؤكد المعنى استشهد بأبي عثمان الحيري في قوله: « منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته⁶ » وقد استوقفنا الفعل "أقامني" فأسهبنا في تفكيك معانيه التي تراوحت بين الاستقرار والدوام والحال، والحال عند أبي عثمان الحيري يتسم بالدوام⁷، ونفهم من هذا أن الرضا يتسم هو الآخر بالدوام وقد صادفنا الهجويري في حديثه عن الرضا والاختلاف القائم حوله من مقام أو حال، وشرحه لهما أبان لنا أن مشايخ الصوفية اختلفوا في هذا الموضوع ففريق أجاز دوام الحال، وفريق آخر لم يجز.

أما المحاسبي وفي تعريفه للرضا، قال: "الرضا: سكون القلب تحت مجاري الأحكام"⁸ والسكون والسكينة، والطمأنينة في مفهومنا أقرب إلى الوهب، تتعلق بالتنزيل من الله، قال

1- المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج2، ص42.

2- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، ط2، ج3، ص312.

3- المرجع نفسه، ج3، ص312.

4- المرجع نفسه، ج3، ص316.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص425.

6- المصدر نفسه، ج1، ص207.

7- المصدر نفسه، ج1، ص207.

8- المصدر نفسه، ج2، ص425.

سبحانه وتعالى في سورة الفتح: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾¹ وقال أيضا: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾²

والمحاسبي في تعريفه الرضا بالسكون ينسجم مع اعتباره له من جملة الأحوال.

وقد استشهد الهجويري بأقوال صوفية آخرين ليخلص إلى تأكيد صحة رأي المحاسبي في أن « الرضا من الأحوال وليس من المقامات » وأنه من مواهب الله سبحانه وتعالى وليس من مكاسب العبد»³

و في نفس السياق أضاف الهجويري ما جاء به المحاسبي⁴: « إن المحبة، والشوق، والأنس، والقبض، والبسط كلها أحوال » ووضح أنها تتسم بالدوام، لأنه إذا كان دوامها غير جائز، فلا المحب محب، ولا المشتاق مشتاق، وما لم يعد هذا الحال صفة للعبد فلا يقع عليه اسمه وكذلك لا يكون الراضي راضي، وإذا كان المحاسبي قد اعتبر المحبة حالاً فإن الرضا نتيجة للمحبة⁵. وبناءً على هذه الاختلافات نخلص إلى أن الرضا من جملة الأحوال، ومثلها يتسم بالدوام، وحقيقته سكون القلب، وهو وهب من الله، وهناك أقوال تركز على الجانب الوهبي للرضا، كأقوال الداراني وذي النون، وبشر الحافي الذي قال: « من وهب له الرضا فقد بلغ أفضل الدرجات ... »⁶ وهناك نصوص أخرى موازية لدى مصنفى الصوفية تعتبر الرضا مقاماً كسبياً، وتعتبره أيضاً حالاً يقتضي أن يكون وهباً والعكس بالعكس، فيما ذهب بعضهم كالقشيري، والهجويري، وابن القيم إلى إمكان الجمع بين الاعتبارين، الرضا مقام وحال، كسب ووهب⁷.

¹ - سورة الفتح، آية 4.

² - سورة التوبة، آية 26.

³ - الهجويري علي بن عثمان، كشف المحجوب، ج2، ص407.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص409.

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص409.

⁶ - الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، ص350.

⁷ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج2، ص422.

7-6- الرضا في القرآن الكريم:

ورد مصطلح الرضا في القرآن الكريم، في عدة مواضع:

قال سبحانه وتعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾¹

وقال في سورة التوبة: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾²

ثم ورد في سورة أخرى في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾³

﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾⁴ ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾⁵

ورود في سورة الفجر في قوله تعالى: ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾⁶

يتضح لنا من الآيات الكريمة أن الرضا يقوم على ثلاثة مقامات، رضى عن الله تعالى، ورضى بأحكام الله تعالى، ورضى بالله تعالى، فالرضا بالأحوال الموجودة عنه، والرضا بأحكام الله التسليم بمجاري الأمور، والرضا بالله الرضا بالتوحيد، فأفة الرضا عن الله التمني على الله، وآفة الرضا بأحكام الله هو ضعف البشرية عند النوازل، وآفة الرضا بالله الشرك الخفي⁷.

ومن أجل الوقوف على حقيقة الرضا، حاولنا تتبع تفسير المتصوفة للآية الكريمة ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾⁸.

1- سورة المائدة، آية 119.

2- سورة التوبة، آية 100.

3- سورة الضحى، آية 5.

4- سورة الليل، آية 21.

5- سورة الزمر، آية 7.

6- سورة الفجر، آية 28.

7- الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، ص106.

8- سورة المائدة، آية 119.

قال القشيري في تفسيره فلم تبق لهم مطالبة إلا حققها لهم¹ بمعنى أنه جعل الرضا نتيجة وجواباً، أما السلمي فقد قال في تفسير الآية الكريمة إن الله سبحانه وتعالى قد منَّ عليهم متابعتهم للرسول صلى الله عليه وسلم، وقبوله ما جاء به².

والرضا بهذه المعاني والتفسيرات يفيد نهاية الصبر لأن من تحقق بالصبر وصل حتماً إلى الرضا، والرضا نظام المحبة كما ذكر الغزالي: « المحبة والرضا أعلى المقامات لأنها مقصودة بذاتها »، أما التوكل وغيره من المقامات كالتوبة، والزهد، والخوف وحتى الصبر مطلوبة لغيرها وقصد بحملة مطلوبة لغيرها أنها وسيلة للوصول إلى القرب³.

ونختم مقام الرضا بهذه الأقصوة صاحبها (الحسن الفلاس) الذي كان يلبس ويأكل من المزابل وعندما صادفه رجل وهو على تلك الصورة قال له: يا حسن، من ترك شيئاً لله، عوضه الله ما هو خيرٌ فما عوضك؟ قال له: الرضا بما ترى⁴.

7-7 - الرضا في السنة النبوية:

تطرقنا في المبحث السابق إلى أن الرضا مقام قلبي، وهو السلام الروحي لما يتميز به من سموّ ورفعة، يصل بالعارف إلى حب كل شيء في الوجود يرضي الله تعالى، حتى أقدار الحياة ومصائبها، يراها خيراً ورحمة، ويتأملها بعين الرضا فضلاً وبركة⁵.

وقد بيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الراضي بقضاء الله هو أغنى الناس وهو أعظمهم سروراً واطمئناناً، وأبعدهم عن الهم والحزن والسخط، والضجر، إذ ليس الغنى بكثرة المال

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج3، ص440.

² - السلمي أبو عبد الرحمان، تفسير السلمي (حقائق التفسير)، ج1، ص284.

³ - الكمشخاني ضياء الدين أحمد بن مصطفى، جامع الأصول في الأولياء، ص404.

⁴ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، ص111.

⁵ - الترمذي، سنن الترمذي، ص242.

إنما هو بغنى القلب بالإيمان والرضا، قال عليه أركى الصلاة: « اتق المحارم تكن أعبد الناس، وارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس، واحسن إلى جارك تكن مؤمناً، وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلماً، ولا تكثر الضحك فإن كثرة الضحك يميت القلوب »¹.

كما وضح عليه الصلاة والسلام أن الرضا سبب من أسباب سعادة المؤمن الدنيوية والآخروية، والسخط سبب الشقاء في الدنيا والآخرة قال: « من سعادة بني آدم رضاه بما قضى الله له، ومن شقاوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى، ومن شقاوة ابن آدم سخطه بما قضى الله تعالى له »² وكان من هدي الرسول عليه الصلاة والسلام أن يُعلّم أصحابه ويغرس في قلوبهم الرضا بالله تعالى³.

ومن نصوص تقديس مقام الرضا أيضاً، ما ورد في سنة نبينا عليه أفضل الصلوات: « إذا أحب الله عبداً ابتلاه، فإن صبر اجتباه، وإن رضي اصطفاه »⁴ وقال عليه الصلاة والسلام: « أعبد الله تعالى بالرضا فإن لم تستطع ففي الصبر على ما تكره خير كثير »⁵.

يتضح مما سبق أن لوازم الرضا بالإسلام تتحصر في التمسك بأوامره، والابتعاد عن نواهيه، والاستسلام لأحكامه ولو كان في ذلك مخالفة لأهواء النفس، ومعارضة للمصالح الخاصة، أما لوازم الرضا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً تكمن في اتخاذ شخصيته مثلاً أعلى، وأسوة حسنة، أي اتباع هديه، واقتفاء أثره، والتحلي بسنته⁶.

لنخلص إلى القول إن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه وصحابته الكرام رضوان الله عليهم، والتابعين والصالحين فيض من الحوادث تدل على تحققهم بأعلى درجات الرضا.

¹ - المصدر السابق، ص 242.

² - المصدر السابق، ص 243.

³ - المصدر السابق، ص 243.

⁴ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، ص 107.

⁵ - المصدر نفسه، ص 107.

⁶ - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، ج 3، ص 336.

8- مقام الشكر في ديوان الإلهام:

قبل أن نعوص في دراسة مصطلح الشكر في أشعار الصوفية وأقوالهم، تجدر بنا الدراسة أن نُفرد له حيزًا نعرض فيه ما أورده علماء اللغة وأصحاب المعاجم، والمدونات من تعريفات مختلفة. جاء في معجم ألفاظ القرآن، الشكر لغة عرفان الجميل ونشره¹ والشكر من الله لعباده ومجازاتهم على أعمالهم الصالحة، وأما شكر العبد لنعمة الله فيكون بنشرها، ومعرفتها حسب ما ورد في قوله تعالى: ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ ﴾² وقال أيضا: ﴿ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ﴾³.

كما ورد الشكر في معاجم اللغة بمعاني أخرى، فمنها ما هو خاص بالسلوك والأخلاق، ومنها ما هو بمعنى الرضا اليسير، والامتلاء وظهور أثر نعمة الله على لسان عبده⁴. فالشكر بمعنى الرضا اليسير، ومنه فرس شكور، إذ كفاه لسمنه العلف القليل⁵ وهذا واضح في مقام العبودية لله تعالى، إذ العبد الكامل العبودية يرضى بما قسمه الله له، ويحمده على ذلك.

والشكر بهذا المعنى هو ظهور أثر الغذاء في أبدان الحيوان ظهورا بينا، يقال: شكرت الدابة تشكر شكرًا على وزن سمنت، تسمن، سمناء، إذا ظهر عليها أثر العلف⁶، وهذا هو المعنى المقصود.

وقال فيه ابن قيم الجوزية: وكذلك حقيقته في العبودية وهو ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده ثناءً واعترافاً وعلى قلبه شهوداً، ومحبة وعلى جوارحه انقياداً وطاعة⁷.

¹ - الشرقاوي محمد حسن، ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط2، ص207.

² - سورة النمل، آية 19.

³ - سورة النمل، آية 40.

⁴ - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص207.

⁵ - المصدر نفسه، ج3، ص207.

⁶ - المصدر نفسه، ج3، ص208.

⁷ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص384.

وللشكر معنى رابع، وهو الامتلاء، ومنه عين شكرى، أي ممتلئة، وهذا المعنى موجود في أخلاق السالك إلى ربه، إذ إنه يمتلئ من ذكر المنعم عليه سبحانه وتعالى¹.

ولعل هذا المعنى يعرج بنا على ما ذكره عبد الله بن سلام عن موسى عليه السلام أنه قال: يا رب، ما الشكر الذي ينبغي لك؟ قال: يا موسى لا يزال لسانك رطبًا من ذكرى².

أما الجرجاني فقد أورد لمقام الشكر تعريفات مختلفة، منها ما هو عبارة عن معروف يقابل النعمة، سواء أكان باللسان، أم باليد، أم بالقلب وهو الثناء على المحسن بذكر إحسانه، فالعبد يشكر الله، أي يثني عليه بذكر إحسانه الذي هو نعمة والله يشكر العبد، أي يثني عليه بقبوله إحسانه المتمثل في طاعته³ والشكر اللغوي هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل على النعمة من اللسان والجنان والأركان، والشكر العرفي هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق لأجله فبين الشكر اللغوي والشكر العرفي عمومًا وخصوصًا مطلق⁴.

يتضح من التعريفات السابقة أن الشكر هو بمعنى الثناء على المنعم لنعمة، يكون بالقلب، واللسان، والجوارح، وأن من أحسن ما يشكر به العبد مولاه، هو أن لا يستخدم نعمه فيما يُغضبه.

8-1- مقام الشكر في اصطلاح الصوفية:

الشكر في منظومة الصوفية ثامن المقامات، وأصل من أصولها⁵، غير أن الطوسي لم يلحقه بأصوله على الرغم من ضرورة ذلك نظرًا لعلاقته الوثيقة بجميع المقامات⁶، شأنه في ذلك شأن الرضا، ولا بأس أنه استُدرك عند بقية المصنفين على أنه نهاية الرضا

¹ - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص208.

² - ابن قيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق زكريا علي يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ص101.

³ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، نقلًا عن الجرجاني، ج4، ص112.

⁴ - المصدر نفسه، ج4، ص112.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص174.

⁶ - المصدر نفسه، ص174.

وثمرته ومنزلته "أعلى المنازل وهي فوق الرضا، وزيادة، فالرضا مندرج في الشكر، إذ يستحيل وجود الشكر بدونه"¹.

أما عن صلته ببقية المقامات - من غير جانب الرضا - فهو كمقام الصبر من حيث محايلته للمقامات، ابتداءً بالتوبة إلى أن يستقل بنفسه مقامًا بعد الفقر، والفرق بينهما أن الصبر منوط بالبلاء وليس بالنعمة فهو مقام مشروط على عكس الشكر الذي يعم في حال البلاء والنعمة معًا، وخاصيته هذه مستمدة من مقام الرضا، باعتبار حصول الرضا عن الله في المنع والعطاء. "فإذا رضي العبد عن ربه في جميع الحالات، أوجب له ذلك شكره"².

وقد أفاض جمهور الصوفية في بيان معنى الشكر، وإظهار الرضا بِنِعْمِهِ سبحانه وتعالى، وجريان اللسان بالذكر والثناء، إذ ذهبوا إلى تعداد دلالاته التي أقرها الله سبحانه وتعالى وسار على هديه الرسول صلى الله عليه وسلم. فعبد القادر الجيلاني³ يوضح لنا أن أول معاني الشكر عنده هو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ومشاهدة المنّة وحفظ الحرمة، ولا يكون ذلك باللسان فحسب، وإنما بالقلب والجوارح أيضًا وبالقول والفعل، وبالسرّ والعلن وكل ذلك لا بد أن يرافقه العجز عن الشكر، وبهذا المعنى، وصف الله تعالى نفسه، بأنه الشكور توسعًا فالشكر وفق هذا التعريف هو علاقة تربط بين طرفين غير متكافئين، أحدهما معطٍ بشكل مطلق، والآخر متلقٍ بشكل مطلق⁴، ولكن الطرف المتلقي، يتميز بأنه يمكنه أن يظهر شكره، أو يكتمه، ولذلك يسمي الشيخ عبد القادر الجيلاني الشكر اعترافًا، شرط أن يكون مصحوبًا بالخضوع، لأن الشكر مع التعالي، والاستغناء لا يأخذ معناه الحقيقي، بل قد يأخذ معنى آخرًا معاكسًا، ثم مع الخضوع، تتحقق النعمة⁵، بمعنى أن يشكر

¹ - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص112.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص178.

³ - الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني، والفيض الرحماني، ص41.

⁴ - المصدر نفسه، ص41.

⁵ - المصدر نفسه، ص 41.

الشاكر، والنعمة موجودة، ماثلة أمامه حتى يكون شكره حياً حقيقياً، ثم لا بدّ أيضاً من حفظ الحرمة، أي أن لا تحمّل النعمة العبد، على الأثر، بل يكون دائماً منضوياً تحت سقف عبوديته، متذكراً فقره، والشكر يعد من أصعب العبادات فالله تعالى وحده، يمكن ان ينطبق عليه وصف الشكور على الحقيقة وأما الشاكرون من الخلق، فإنهم شاكرون على وجه المجاز¹.

وبناءً على تعريفات عبد القادر الجيلاني للشكر نخلص إلى حقيقة معنى الشكر، فهو حسب الشيخ الجيلاني الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وشكر العبد لله تعالى، يعني ثناؤه عليه، بذكر إحسانه إليه، وشكر الحق سبحانه للعبد، يعني ثناؤه عليه بذكر إحسانه له، غير أن إحسان العبد يختلف عن إحسان مولاه عزّ وجلّ، إذ إن إحسان العبد يتمثل في طاعته لربه، وأما إحسان الحق تعالى، فهو إنعامه على العبد والمعلوم أن شكر العبد على الحقيقة إنما يتمثل في نطق اللسان وإقرار القلب بإنعام الربّ معاً². والمقصود من نطق اللسان وإقرار القلب بإنعام الربّ معاً هو أن الشكر لا يتمّ إلى إذا كان صادراً عن اللسان والقلب في وقت واحد، والقلب هو جزء من البدن أو هو سائر البدن إن أردنا، وهو في عرف الصوفية المحرك المهيم على كل الأعضاء أو الجوارح³.

وجدير أن نذكر أن صفة العموم التي جعلت مقام الشكر مندرجاً في بقية المقامات، قد انعكست على الطريقة التي يؤدي بها من شكر اللسان والبدن، والقلب، حيث يتحول الشاكر إلى كيان ينبض بالشكر. قال أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في مؤلفه "السّمُ الروحي في الأدب الصوفي" واصفاً هذه الحالة من باب الشكر على النعم:

وَفِي فَرَحٍ تَلَقَّاهُ يَعْرِفُ رَبَّهُ * وَفِي الْحُزْنِ يُرْجَى حُلَّةَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ⁴

¹ - الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق، عز وجل، ج3، ص1351.

² - المصدر نفسه، ج3، ص1349.

³ - المصدر نفسه، ص1349.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السّمُ الرُّوحي في الأدب الصوفي، ص150.

وَإِنْ يَكُ مُضْطَرًّا تَرَاهُ مُؤَدَّبًا * صَبُورًا فَلَا يَشْكُو شِكَايَةَ مُضْطَرٍ
قَدْ اجْتَمَعُوا لِلَّهِ وَاللَّهُ قَصْدُهُمْ * وَمَنْ يَقْصِدُ الرَّحْمَانَ مَا اهْتَمَّ بِالْغَيْرِ
تَمَكَّنَ حُبُّ اللَّهِ مِنْهُمْ حَيَاتِهِمْ * فَقَاضِ الْهَوَى بِالرُّوحِ وَالْقَلْبَ وَالصَّدْرَ
وَأَسْتَمْتِرْ الْإِحْسَانَ مِنْ جُودِ خَالِقِي * وَمَا لِعَطَاءِ اللَّهِ فِي الدَّهْرِ مِنْ حَصْرٍ

8-2- تعريف الشكر باعتباره عمل:

قال حمدون القصار: شكر النعمة ان ترى نفسك فيه طفيليا، وهذا هو المعنى الذي قصده الجنيد في قوله: الشكر أن لا ترى نفسك أهلا للنعمة، وعرفه بعضهم بأنه معرفة العجز عن الشكر¹.

8-3- تعريف الشكر باعتباره عمل اللسان:

عرفه القشيري بأنه الثناء على المحسن بذكر إحسانه، وشكر العبد لله ثناؤه عليه، وشكر الحق سبحانه وتعالى للعبد ثناؤه عليه بذكر إحسانه له².

8-4- تعريف الشكر باعتباره عمل الجوارح:

أما ما ورد عن الجنيد أنه قال: كان السري السقطي إذا أراد أن ينفعني يسألني، فقال لي يوماً: يا أبا القاسم ما الشكر؟ فقلت: ألا يُستعان بشيء من نعم الله على معاصيه، فقال: من أين لك هذا؟ فقلت: من مجالستك³.

وقال بعض الصوفية في تعريف الشكر أنه الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع، وهو إضافة النعمة إلى موليتها بنعت الاستكانة⁴.

أما الغزالي فقد جاء بتعريف آخر قائلاً: إن الشكر هو معرفة النعمة والفرح بها، وهذه حالة قلبية، وعمل الجوارح بطاعات الرب سبحانه، وقال أيضاً: « إعلم أن الشكر من جملة

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص174.

² - المصدر نفسه، ص174.

³ - المصدر نفسه، ص176.

⁴ - المصدر نفسه، ص174.

مقامات السالكين، وهو ينتظم من علم، ومال، وعمل، فالعلم هو معرفة النعمة من المنعم، والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه، والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوه¹.

ومن التعريفات الجامعة، تعريف ابن قيم الجوزية للشكر بأنه ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده ثناءً واعترافاً، وعلى قلبه شهوداً ومحبةً، وعلى جوارحه انقياداً، وطاعةً².

وما لفت انتباهنا هو أن التعريفات السابقة تُبين لنا أن الشكر تضمن عدة أمور هي:³

- الخضوع والتذلل للمنعم

- الاعتراف بالنعمة

- ألا تستخدم النعمة في معصية

- حب العبد للمنعم

وانطلاقاً من هذه الشروط نستخلص قواعد الشكر التي يمكن حصرها في خضوع الشاكر

للمشكور، وحبه له، واعترافه بنعمته وثنائه عليه بها وأن لا يستعمل النعمة فيما يُكره⁴.

فهذه القواعد الخمس هي أساس الشكر وهيكله فمتى نُقص منها واحدة اختل معناه.

8-5- جدلية الحمد والشكر:

تبادر إلى ذهننا سؤال: إذا كان الشكر فيه جانب من الثناء، فإن الحمد كذلك، فهل هما لفظان

لمعنى واحد؟ وهنا نفصل في القول إن الحمد يكون على الأوصاف الجميلة، سواء وجدت نعمة

تعدت إلى الحامد أم لم توجد، والشكر لا يكون إلا في مقابلة النعمة الواصلة إلى الشاكر⁵.

¹- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص109.

²- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص384.

³- المصدر نفسه، ص384.

⁴- المصدر نفسه، ص384.

⁵- الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق، عز وجل، ج3، ص1350.

ولذا قال بعضهم: الشكر ثناء على الله بأوصافه وإنعامه، والحمد ثناء بأوصافه¹، وقال الشيخ "عبد العزيز الديري" مشيراً إلى هذا الفرق: الحمد لله مدح في الثناء الحسن، والشكر نشر لجميل المحسن² وهذا الفرق أبان لنا عن سر بدء السور الخمس³ في القرآن الكريم بلفظ الحمد لله بدلاً من الشكر لله، فلو كان البدء بالشكر لكان العباد مأمورين بشكره سبحانه وتعالى لما منحهم من نعم ولم يكن الله سبحانه وتعالى محموداً إلا لأجل إنعامه، على خلاف الحمد لله فإن معناه أن الله تعالى محمود على كل حال، وصلت نعمه إلى خلقه أم لم تصل، حمدوه، أم لم يحمدوه، والأقرب إلى المنطق هو أن الحمد ثناء باللسان فقط، والشكر يتعلق باللسان، والقلب، والجوارح، وقد قال شاعر:

أفادتكم النعماء من ثلاثة * يدي ولساني والضمير المحجبا⁴

وما أجمع عليه الصوفية في الفرق بين الحمد والشكر، هو أن الحمد يكون على الأنفاس، والشكر على نعم الحواس⁵، وقالوا أيضاً: الحمد على ما دفع، أي ما دفعه إلينا من النعم، والشكر على ما منع، أي ما منعه عنا من الشرور والنقم⁶، وما يلخص هذه المعاني قول أحد العارفين بالله: الحمد ابتداء منه سبحانه، والشكر اقتداء منك⁷.

والمقصود من هذا القول، أن الله تعالى حمد نفسه بما هو أهله، وطلب منا أن نحمده بالمحامد التي حمد بها نفسه، وقد يعني أنه سبحانه وتعالى أوصل النعم إلينا، وأسبغها علينا بدون أن نقيم سبباً لاستحقاق تلك النعم، طالباً منا أن ننفع خلقه بها، ولا ننتظر منهم جزاءً ولا شكوراً.

1- المصدر السابق، ج3، ص1350.

2- السيوطي، جلال الدين، الكنز المدفون والفلک المشحون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1999م، ص280.

3- سورة الفاتحة، الأنعام، الكهف، سبأ، فاطر.

4- الصابوني محمد علي، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، 1402هـ/1981م، ص20، 21.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص174، 175، 176.

6- المصدر نفسه، ص174.

7- المصدر نفسه، ص176.

8-6- بين الشاكر والشكور:

تعددت أقوال الصوفية في الدلالة على لفظي الشاكر والشكور، لما توحى إليه من فرق بينهما. فالشكور لدى أرباب الطريق أقوى دلالة على الشاكر الذي يشكر على الموجود، ووصف الله بالشكور يختلف عن وصف العبد بذلك ومعنى هذا أنه يزكو عنده القليل من أعمال العباد، فيضاعف لهم الجزاء، والشكور من عباد الله الذي يجتهد في شكر ربه بطاعته، وأداء ما فرض عليه من عبادته¹.

وللشيخ عبد القادر الجيلاني رأي آخر، فهو يرى أن الشكر على الشكر يمثل أعلى درجات الشكر، لأن العبد بهذا الشكر « يرى أن شكره هو بتوفيقه، ويكون ذلك التوفيق من أجل النعم عليه، فيشكره على الشكر ثم يشكره على شكر الشكر، إلى ما لا يتناهى »².

وإذا كان الشكر على الشكر يمثل أعلى درجات الشكر، فإن العبد الشكور، هو أفضل الشاكرين، فالشاكر هو الذي يشكر على النفع بينما الشكور هو من يشكر على النفع والضرر، على الموجود والمفقود، على البذل والمنع³ لأنه لا يطلب شيئاً منه ربه بهواه وإرادته، فهو فارغ القلب عن الشهوات غير راغب فيها، إنه في امتثال دائم لأمر ربه حتى في السؤال وهذا الامتثال جعله لا يطلب ولا يشتهي، ولا يتمنى إلا القرب من ربه، ومن كان مطلبه هذا فإنه حتماً ستهون في عينيه جميع المطالب، وسيكون لديه النفع والضرر شيئاً واحداً، لأن كلاهما صادر من منبع واحد⁴.

أما ابن عربي فإنه يعرف الشكر بقوله: « الشكر هو الثناء على الله بما يكون منه خاصة، لصفة هو عليها من حيث ما هو مشكور... »⁵ ويجعل مقام الشكر في مستويين، الأول

¹ - المصدر السابق، ص 176.

² - الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق، عزّ وجلّ، ج 3، ص 1350.

³ - المصدر نفسه، ص 1350.

⁴ - المصدر نفسه، ص 1350.

⁵ - الأصفهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ط 3، ص 241.

أطلق عليه شكر الفوز، والآخر شكر الرّفد¹، وهما يقابلان الشاكر والشكور المذكورين في القرآن الكريم، وحدّهما عنده أن شكر الرّفد (الشاكر) لا يصلح إلا على المسمّى "نعمة" في المتعارف عليه بين الناس، لذلك نسبه إلى الجسد نظرًا لصدوره منه سواءً أكان باللسان، أم ببقية الجوارح، وأما شكر الفوز (الشكور) فهو لخاصة أهل الله الذين يرون كل ما يكون من الله نعمة في حقهم وحق عباد الله سواء سرّهم ذلك أم لا² وهؤلاء قلة كما وصفهم الله في كتابه العزيز: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾³، وقال أيضًا: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ فَضْلٌ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾⁴

ومن خلال هذا المعنى ندرك سبب قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أَفَلَا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا»⁵ ولم يقل شاكرًا حيث نسبه ابن عربي إلى الروح لأنها محلّه، فهي عندما تتسلخ عن شوائب المادة وملابساتها تصبح أقدر على إدراك النعم المحمولة في مسميات المنع والبلاء⁶.

وعليه فشكر الرّفد يولد الزيادة وهو يرتبط بالنفوس وسرورها بالنعمة، على خلاف شكر الفوز الذي يتنزّه عن الغاية النفسية، لأنه مجرد استجابة لما تتطلبه صفة الشكر الموصوفة بها الذات العليّة كونها موصوفة بـ: "الشاكر" و"الشكور"⁷.

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص202.

² - المصدر نفسه، ص202.

³ - سورة سبأ، آية 13.

⁴ - سورة النمل، آية 73.

⁵ - البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، ج4، ص98.

⁶ - المصدر نفسه، ص98.

⁷ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص202.

7-8 - دلالة الشكر في القرآن الكريم:

الشكر مقام مستمد من القرآن الكريم، وهو معلم لسلوك المؤمنين، يرقى إلى منزلة خاصة في التصوف الإسلامي بحيث أصبح خلقاً¹، وصفة تشبث بها قلب الصوفي المؤمن.

وقد وردت آيات كريمة في حق الشكر ووصف الله سبحانه وتعالى نفسه بالشاكر مقابل الأعمال الصالحة لعباده قال تعالى: ﴿ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾²، وقال في سورة النساء: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴾³، وقال: ﴿ فَادْكُرُونِي أذكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾⁴، وطلب سبحانه وتعالى من عباده شكره فقال: ﴿ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴾⁵، وقد خص سبحانه وتعالى الشاكرين بجزء وفير، فقال جلَّت قدرته: ﴿ وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴾⁶، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ لئنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾⁷.

وبما أن الشُّكْرَ هو خير وسيلة لبقاء النعمة واستمرارها، والشاكر يجلب الخير لنفسه، حين يشكر الله تعالى، إذ يغنم بشكره، مزيد نعم الله عليه، واستمرار فضله، وعظيم حبه، وجميل ثنائه قال تعالى: ﴿ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾⁸، ثم يخبرنا سبحانه وتعالى بأن النعم كلها لطف من الله لاسيما نعمة الإيمان، والإسلام فيقول سبحانه: ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾⁹.

¹ - الياضي أبو عبد الله بن أسعد، نشر المحاسن الغالية في فصل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، ص 162.

² - سورة البقرة، آية 158.

³ - سورة النساء، آية 147.

⁴ - سورة البقرة، آية 152.

⁵ - سورة سبأ، آية 13.

⁶ - سورة آل عمران، آية 145.

⁷ - سورة إبراهيم، آية 7.

⁸ - سورة النمل، آية 40.

⁹ - سورة الحجرات، آية 7.

وقال: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾¹، وورد في سورة الضحى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾²، وقال أيضا: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾³.

8-8- الشكر في السنة النبوية والصحابة والتابعين:

الشكر من أعلى المقامات، فهو يشمل القلب، واللسان، والجوارح، كما يتضمن الصبر والرضا، والحمد، وسائر العبادات البدنية والقلبية، ولهذا أمرنا به الله سبحانه وتعالى، ونهى عن ضده، وهو الكفر والجحود، والشكر من أعظم صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام،

قال سبحانه وتعالى في وصف خليه سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁴ ﴿شَاكِرًا لِنِعْمِهِ﴾⁵

وقال تعالى عن سيدنا نوح عليه السلام: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾⁶

أما حبيب الله ورسوله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فقد كان يجهد نفسه في العبادة وإحياء الليالي، والقيام بين يدي ربه خاشعًا متبتلاً بمقام الشكر، ولهذا لما سئل عن سبب قيامه واجتهاد نفسه، حتى تورمت قدماه قال: «أَفَلَا أُحِبُّ أَنْ أَكُونَ عَبْدًا شَكُورًا»⁷.

والشكور في هذا المقام يعني الفوز بمزيد النعم، ودوام التوفيق، وحمد الله في سائر شؤون الحياة، فالله سبحانه وتعالى هو المنعم الحقيقي الذي سخر الناس لجلب الخير إليه، وعلى المؤمن أيضا أن يشكر من جعله الله تعالى سببًا لنعمه، لذا قال رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس»⁸.

1- سورة النور، آية 21.

2- سورة الضحى، آية 11.

3- سورة النحل، آية 53.

4- سورة النحل، آية 120.

5- سورة النحل، آية 21.

6- سورة الإسراء، آية 3.

7- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج4، ص98.

8- المصدر نفسه، ج4، ص120.

وبناءً على ما سبق نستنتج أن الشكر ثلاثة أصناف، شكر العالمين وشكر العابدين، وشكر العارفين¹ وما يهمننا هو شكر العارفين إذ اشتمل على مراتب الفعل الصوفي برمته من الاستقامة، والطاعة، والعبودية الحقة، والذكر، والتوكل، والرضا، والعزلة والفناء ولعل هذه الخاصية هي من أهم الميزات التي يمكن أن نجدها في المقامات الصوفية، لأن المقام الواحد يضم فروع جميع المقامات السابقة وبذورها اللاحقة².

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 174، 175.

² - المصدر نفسه، ص 175.

دلالات الأحوال الصوفية

في ديوان الإلهام

الأحوال الصوفية في بعدها الروحي والوجداني:

يقف الصوفي على عتبة معينة يحدد من خلالها معالمه وحدوده ومساره بدقة متناهية تتوافق مع معتقداته ومبادئه العامة، يهدف من ورائها الوصول إلى الحقيقة المطلقة ومعرفة الحق، معرفة حقيقية والفناء فيها، وهذا لا يتأتى إلا إذا اشرفت عليه الأنوار السماوية وحصل له الكشف من ربّه، ولا يحدث هذا إلا بسلوك طريق الصفاء الروحي متخذاً من مجاهدة نفسه وترويضها، وتخليصها من الشوائب والرذائل، وتحليلتها بالفضائل، وطريق ذلك المقامات والأحوال¹، ولهذا تكون دراستها تصويراً لحياة الصوفية الخلقية وفهمهم لها ينبني على حالتين، حال المجاهدة، وحال تلقي الفيض، فالشخصية الخلقية لا تتفك تجاهد الأهواء والشهوات لترتقي والترقي في المقامات والأحوال هو المرحلة الرابعة، والأخيرة من مراحل مجاهدة النفس²، وهي المرحلة التي ينتهي السالك منها إلى معرفة الله معرفة يقينية ذوقية، والمقامات بهذا المعنى هي واقع مشترك بين الجميع، وإمكانية تحقيقها متوافرة بتوافر الجهد، أما الأحوال فليست كذلك، لأنها خارجة عن دائرة تحصيلها بالجهد. فلا يشترط في كل من تحقق بمقام أن تكون له أحوال، وهذا الأصل في الطريق³.

والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض، أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أم لا، فإذا دام صار ملكاً يسمى مقاماً، لأن الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود⁴، وميزة الحال أنه لا يثبت، ولا يستقر، وقد سمي الحال حالاً لتحوّله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره⁵.

¹- مبارك زكي، التصوف الإسلامي، ج2، ص142.

²- المرجع نفسه، ج2، ص142.

³- المرجع نفسه، ج2، ص142.

⁴- الجرجاني الشريف علي بن محمد علي، التعريفات، ص55.

⁵- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص469.

وقد لاحظنا أن الصوفية تداولوا ألفاظا مثل، اللوائح، الطوالع، اللوامع، الطوارق، وهذه الألفاظ متقاربة المعنى¹، ويقول القشيري إنها من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في التزقي بالقلب² وهي أيضا مواهب ترد على شكل معان أو أنوار خاطفة، حتى وإن عملوا على تمييز بعضها عن بعض.

والأحوال لها وطأة مؤثرة على مراكز الشعور والإدراك، سواء أكانت جمالية أم جلالية، حيث تترك أثرا بالغاً، فهي سبيل لذوق المعاني المجردة وآلية لعبور الأسماء إلى مسمياتها³.

وشعر الأحوال يأخذ مكانته في الشعر الصوفي، نظرا لما ينطوي عليه من معاني وجدانية صادقة، وتجارب الحياة التي تتراوح بين اللذة والألم والفرح والحزن، والنجاح، والفشل، والغنى، والفقر وبهذا نستشف أن الشعر هو الأكثر صموداً أمام عواصف الزمن، والأكثر تمثلاً في الوجدان الإنساني، فهو ينبع عن وجدان النفس بموضوعها بغض النظر عن مضمونه ويصوّر، تصويراً شعرياً يكون مثيراً للتأمل، وقادراً على التأثير في العقل والوجدان معاً، ومن هذا المنطلق تتكشف الأحوال باعتبارها مكونات التجربة الصوفية ومنبع الوجدان الشعوري والمعرفي لمعان مثل، المحبة، القرب، الشوق، الأُنس، البعد، البسط والقبض، الخوف، الرجاء، السكر، الغيبة والفناء، وهي معان، كما هو معروف تنتمي إلى حقل دلالي أساسه الإحساس، والشعور، والذوق⁴.

وتأسيساً على هذا نقول إن موضوع الأحوال يدور حول الذوق، والذوق حالة انفعالية قريبة جداً من الفنون العامة، والشعر خاصة، وقد يقتضي لغة تعبيرية مختلفة باختلاف التجربة والأشخاص الذين تختلف قدراتهم على تمثّل اللغة التصويرية التي تكون مقاربة للحال شعراً

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ج1، ص57.

² - المصدر نفسه، ج1، ص56، 57.

³ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 813، 814.

⁴ - القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 129.

أو نثرًا، ولئن كانت اللغة لا تكيف المعاني الذوقية على ما هي عليه عند الذائق إلا أنها قادرة على نقل المعرفة النظرية بها¹، فهي حينما تستعين بطاقة الشعر التصويرية وما يناسب موضوع الحال من مفردات، فإنها تكتسب طاقة إيحائية قوية، تستطيع من خلالها نقل التجربة الصوفية ما يؤدي إلى خلق حالة وجدانية عند المتلقي تكون لها علاقة بالحالة الشعرية.

1- حالا المحبة والقرب في ديوان الإلهام:

المحبة في اللغة حبّ اللزوم والثبات، ولها معانٍ أخرى، مثل: الشيء ذي الحب والقصر، وحبّة القلب، سويداؤه، ويقال ثمرته².

والمحبّة في الاصطلاح تعني الميل، الهوى والعلاقة من تعلق القلب بالمحبوب، وهي عمل قلبي يظهر أثره على الجوارح في اتباع أوامر المحبوب وإتيانها واجتتاب نواهيه ورفضها، فتكون معبرة عن أوامر المحبوب بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا المعنى: « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به »³ فيكون هوى النفس تابعاً لما جاء به الرسول ويكون سلوك المرء تنفيذاً أو انقياداً، فتتقاد الجوارح لهوى النفس ويكون هذا الأخير تبعاً لما جاء به الرسول عليه أفضل الصلاة، وهنا يتجلى سلوك المؤمن الذي يأتي محققاً للسنة ومطبقاً لمنهج القرآن الكريم⁴.

والحب اسم لصفاء مودة القلب والعرب تسمي بياض الأسنان ونضارتها حبيب الأسنان، والحباب هو ما يعلو الماء عند الغليان الشديد⁵. وعلى هذا الأساس تكون المحبة غليانا في القلب، تعبيراً عن الاهتياج إلى لقاء المحبوب ومن خصائص المحبة الصادقة اللزوم والثبات،

¹ - عودة أمين يوسف، تجليات الشعر الصوفي، قراءة في الأحوال والمقامات، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2001، ص21.

² - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص213.

³ - الإمام مسلم، صحيح مسلم (المسند الصحيح)، ص216.

⁴ - المصدر نفسه، ص216.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص320.

والعرب تقول أحب البعير بمعنى أنه يبرك فلا يقوم ويصبح ذلك أمراً ملازماً وحالاً له، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه¹.

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى المحبة في مواضع من كتابه، فقال: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾² وقال: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾³ وقال في موضع آخر: ﴿ يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾⁴

ففي الآية الأولى، ذكر الله محبته قبل محبة الناس، وفي الآية الثانية ذكر محبتهم له، ومحبته لهم، أما في الآية الثالثة فقد ذكر محبتهم له ووصف الله نفسه بأنه يحب عباده المؤمنين، ووصف المؤمنين بأنهم يحبونه، وصفة المحبة من الصفات التي ورد بها السمع في الكتاب والسنة وكانت محل خلاف بين علماء الكلام، من معتزلة، وأشاعرة فمنهم من نفاها مطلقاً كالمعتزلة ومنهم من تأولها بالإرادة كالأشاعرة، أما سلف القوم فقد أثبتوها كما وردت في القرآن والسنة بدون تأويل⁵.

وقد أثبت القرآن الكريم أن الله تعالى هو الذي حَبَّبَ الإيمان وزَيَّنَه في قلب المؤمن بقوله:

﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾⁶

وهناك آيات كثيرة وردت لتدل على محبة الله لعبده، ومحبة العبد لربه والمحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات.

¹ - المصدر السابق، ص 320.

² - سورة المائدة، آية 54.

³ - سورة آل عمران، آية 31.

⁴ - سورة البقرة، آية 165.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 319.

⁶ - سورة الحجرات، آية 7.

1-1 - حال المحبة لدى الصوفية:

للسوفية كلام كثير، وشرح وفير عن المحبة، منه ما يوافق الكتاب والسنة ومنه السقيم، المبتدع، الذي يخرج عن حدود العقل مبالغ فيه رفضه كبار مشايخ الصوفية.

فالأول يلتزم في تعبيره عن المحبة بالأوامر والنواهي الشرعية، فيكون واعياً بما يقول وما يفعل، أما الثاني فيتخذ معنى خاص عن مصطلح المحبة يصل إلى مستوى الرمزية الغامضة في أغلب الأحيان لا يفهمها إلا من كان على نمطهم من الصوفية¹.

وفي هذا الباب يذكر الكلاباذي « أن للقوم عبارات تفردوا بها واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم، ويقصد من ذلك معنى العبارة دون ما تتضمنه العبارة »².

فالقشيري مثلاً يذكر في رسالته الكثير من آراء الصوفية عن المحبة، فنقل عن سهل بن عبد الله قوله: « إن الحبّ معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة »³، وعن الجنيد: « أن المحبة دخول صفات المحبوب على البذل من صفات المحب »⁴، وقد أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب، حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب، والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس به، ثم ذكر ما قاله دلف الشبلي: أن « المحبة سميت محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب »⁵، وعن أبي علي أحمد الروذباري: أنه قال: « المحبة الموافقة »⁶.

نستنبط من هذه الأقوال أن المحبة حالة شريفة، شهد الحق سبحانه بها للعبد وأخبر عن محبته للعبد، فالحق سبحانه يوصف، بأنه يحب العبد، والعبد يوصف بأنه يحب الحق

¹ - الجنيد محمد السيد، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ط4، دار قباء للطباعة، 2001م، ص53.

² - الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص105.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص321.

⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص321.

⁵ - المصدر نفسه، ج2، ص321.

⁶ - المصدر نفسه، ج2، ص321.

سبحانه، والمحبة على لسان العلماء هي الإرادة، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة، فإن الإرادة¹ لا تتعلق بالقديم* ولكي تتحقق هذه المعاني يجب توفر طرفين، أولاً: محبة الحق سبحانه للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه*، لأن رحمته له إرادة الإنعام²، ثانياً: الرحمة خاص من الإرادة، والمحبة أخص من الرحمة³، والمقصود من هذا أن إرادة الله تعالى أن يوصل إلى العبد الثواب والإنعام، وتسمى رحمة، وإرادته إلى أن يخصه بالقربة والأحوال العلية وتسمى محبة، وهي تختلف حسب تفاوت متعلقاتها واختلاف أسمائها، بمعنى إذا تعلقت بالعقوبة تسمى غضباً، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة، وتأخذنا هذه المعاني إلى مسألة أخرى رأينا أنه من الضروري ذكرها وهي أن لفظة الحب وتواترها في مواضع عدة من القرآن الكريم إشارة إلى محطة هامة تقتضي منا دراسة هذا المصطلح والوقوف عليه.

يدل مصطلح الحب على اتجاهات ثلاثة، عاطفة روحانية من الله نحو العبد ↓ وعاطفة صاعدة من العبد نحو الله ↑ وعاطفة متبادلة بين الربّ والعبد ↑↓⁴.

فإذا وقفنا ملياً عند هذا الجانب، وهي وقفة لا تخلو من فائدة قدرنا أن القرآن يزن الحب بميزان التقدير، بينما يكره الإنسان الذي ينكمش ويذبل في ثوب الزهادة... ومن هنا فاض الإسلام بالعاطفة، وغدّى الوجدان وقد كان لرابعة العدوية أثر في تفجير هذه العاطفة الروحية الكامنة فيها من طاقة الإسلام⁵.

1- المصدر السابق، ص318.

* بناء على أن أثرها التخصيص، فلا تتعلق بالقديم، كما أنها لا تتعلق بالمستحيل.
* الإرادة الخاصة بالعبد.

2- الإنعام على العبد مخصوص بدرجة رفيعة، كحفظه وتقريبه له، وعداوته لمن عاداه.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص318.

4- المصدر نفسه، ص318.

5- محمد، مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر، 1945م، ص79.

وقد اعترف كبار الصوفية بذلك ومنهم الغزالي الذي قال: « المحبة أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تنبّل، ولما أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه برّبّه ويتعبد حتى قالت العرب إن محمداً قد عشق ربه »¹

وقد لاحظنا من خلال مصادر التصوف الإسلامي، أن هذا النبض يسري في عروق الزهّاد والعبّاد، والمتوكلين، ويوقظ فيهم الإرادة من خلال رياضات ومجاهدات انتهت بالإذعان والاستسلام، وبات حتماً أن يتطور هذا التوكل إلى مرحلة أعلى هي "الفناء عن التوكل بروية الوكيل"².

ويتضح لنا أن الرياضات والمجاهدات ليست غاية في ذاتها، لأن الجهود تحاول أن تتركز في جانب أسمى يحمل غاية شريفة، والإرادة تتلاشى تدريجياً إلى أن تزول نهائياً لتصبح بإرادة الحق، وهنا يتحول العبد إلى عين مشاهدة، وبصيرة، كاشفة وبالتالي يبدأ الحب، فيتحرك القلب حركة خاصة، تختلف في طبيعتها وسرعتها، وقوتها³.

ولم يكن ذلك عن محض مصادفة، وإنما كان تطوراً اقتضته أحداث الحياة العامة، فكما كان الزهّاد والنسك يواجهون موجة الفساد في مجتمع اختلّت فيه النظم، وانتشرت فيه أمراض القلوب وأسفكت فيه الدماء، وانطمست فيه القيم، وكذلك المحبين تفاعلوا مع الحياة العامة فوقفوا في وجه التاريخ وقفة لا تقل خطراً ولا أثراً عن وقفة آبائهم من المتعبدين والزاهدين⁴ وما هو ملاحظ في تاريخ المجتمع الإسلامي أن القيمة الجمالية قد تعرضت مثل غيرها من القيم لبعض الأخطار فانتساع دولة المسلمين وتشتتهم شرقاً وغرباً فتح عيونهم على عادات، وأذواق، وتقاليدهم أمم مختلفة في طريقة تناول الحياة، والاستمتاع بها وذلك كله أثر في تلوين

¹ - الغزالي أبو حامد، المنقذ من الظلال، ص 53، 94.

² - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 351.

³ - المصدر نفسه، ص 351.

⁴ - أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص 120.

مزاج الإنسان العربي¹، وهنا نهض القلب المحبّ ليؤدي دوره التاريخي، وبرز الحبّ ليحل ما استعصى من المشاكل في بيئات اكتنفها التناظر، والتحزب، وقد نجح الصوفية في توجيه دفة الفكر الإسلامي نحو هذا الشاطئ، لأن الحب بين الرب والعبد، وبين العبد والربّ كفيل بأن يذيب العقبات، وهذه العاطفة قادرة على كشف الطريق، وحل المشاكل. وهذا الحب المتبادل من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله² والعبد لا يجد أنسه إلا في كنف الحق، قال أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني³:

وَمَتَى أَرَدْنَا الْإِتِّصَالَ بِهِ فَلَيْدٌ * سَ هُنَاكَ مِنْ تَعَبٍ وَلَا كَلْفَاتٍ
بَلْ فِي اسْتِطَاعَتِنَا اللُّجُوءَ إِلَيْهِ جَدٌ * لَ جَلَالُهُ فِي كَافَّةِ الْأَوْقَاتِ
فَنَبُتُهُ آمَالَنَا مِنْ قَلْبِنَا * وَتَوَكَّدُ الرَّغَبَاتِ بِالِدَّعَوَاتِ
وَنُرَاقِبُ الْإِلَهَامَ مِنْ نَفْسِ الطَّرِيقِ لِمَا سَيُوصِلُنَا إِلَى الْغَايَاتِ
فَالْقَلْبُ بَيْتَ الرَّبِّ وَهُوَ مَحَلُّ أَنْظَارِ الْإِلَهِ وَمَوْضِعُ النَّجَوَاتِ
وَبِقَدْرِ مَا نَصْفُو مِنَ الْأَغْيَارِ نُشْغَلُ بِالْمُجِيبِ فَتَسْمَعُ الْهَمَسَاتِ
وَجَمِيعُ مَا يَأْتِي إِلَيْنَا دَاعِيًا * لِلْخَيْرِ فَهَوَ مِنَ الْعَلِيِّ الدَّاتِ
أَوْ دَاعِيًا لِلشَّرِّ فَهُوَ وَسَاوِسٌ * جَاءَتْ مِنَ الشَّيْطَانِ لِلشَّهَوَاتِ
وَلِمَنْ أَرَادَ مَحَبَّةَ الْمَوْلَى لَهُ * فَلْيُخْلِصِ الْأَعْمَالَ وَالنِّيَّاتِ
وَلِيَجْتَهِدْ فِي أَنْ يُرَاقِبَ رَبَّهُ * فِي كُلِّ مَا يَأْتِيهِ مِنْ فَعَلَاتِ
وَلِيُعْبُدِ الْمَوْلَى بِمَا أَوْحَى بِهِ * سُبْحَانَهُ وَلِيُكْثِرِ الصَّلَوَاتِ

1- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1955، ص 31، 32.

2- محمد، مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص 102.

3- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 174.

وَعَلَيْهِ دَوْمًا أَنْ يُلَقَّنَ نَفْسَهُ * حُبَّ الْإِلَهِ وَمَالِكِ الْمِيقَاتِ
وَإِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا حَبَّهُ * مَنْ فِي الْوُجُودِ وَقَازَ بِالرَّغَبَاتِ
وَيَعِيشُ فِي الدُّنْيَا سَعِيدًا نَاجِحًا * وَمُنْعَمًا بِالْخَيْرِ وَالْحَسَنَاتِ

وقد نقل المحبون في هذه الفترة لغة التغزل في الحُسن، ولغة الخمر إلى بيئتهم وارتفعوا بها من كثافة الحس إلى شفافية الروح¹، وبالتقاء الموجتين ظهرت في بيئة الصوفية طائفة المجانين على شاكلة مجانين الحبّ العذري، واشتد تأثر الصوفية بالعذريين، وقد علّل ابن عربي هذا التأثر، قائلاً: « الحبّ من حيث هو حب لنا ولهم، حقيقة واحدة، غير أن المحبين مختلفون لكونهم تعشقوا بكون وإنا تعشقنا بعين، والشروط واللوازم، والأسباب واحدة فلنا أسوة بهم، فإن الله تعالى ما هيّم هؤلاء وابتلاهم بحب أمثالهم إلا ليقيم الحجج على من ادعى محبته ولم يهتم في حبه هيّمان هؤلاء حين ذهب الحب بعقولهم وأفعالهم عنهم²»

وبالتقاء الموجتين، وجد أصحاب الحبّ الإلهي في شعر العذريين أقرب صيغ للتعبير عن وجدهم فكانوا كثيرًا ما يرددونه، أو يحاكونه أو يستفيدون من أخيلته، وأفكاره، وألفاظه، ولهذا جاء الحب الإلهي في المجتمع الإسلامي كرد فعل لفعل مضاد³.

فرابعة العدوية إلترمت بحبين، أحدهما من نسيج المقامات فيه جهد وكسب من جانب العبد⁴، والثاني من طراز الأحوال، كله فيض وارد من جانب الله وخشيت رابعة أن يفهم من هذا التقسيم أن عملها ذو أثر أو قيمة في المنال، فودت لو نسبت لله كل شيء حتى حثها على الجهود⁵ والأخذ بيدها نحو المقصود، لأن عملها ضئيل، بينما النتيجة التي انتهت إليها

1- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، التاج في أخلاق الملوك، 1955، ص32.

2- ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص39، 40.

3- المصدر نفسه، ص40.

4- بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، مصر، 1962، ص39، 40.

5- المرجع نفسه، ص40.

إيجابية، والنتائج متمثلة في مشاهدة الله وانكشاف الحجب، ولهذا استصغرت شأن ذاتها وردت الفضل منسوباً إلى من يستحق الفضل، وهذا تركيز في التجريد يلهمه الحبّ أعظم من تركيز في التفكير يؤدي إلى العقل، لأنه أثبت بصورة عملية أن النسبي بجوار المطلق، لا يكاد يحدث أثرًا، أو يحقق هدفًا في المنال¹.

ويتضح مما سبق أن الله عزّ وجلّ هو الذي يقطع العبد عن الأغيار في المقامات، ويختاره، ويوفقه، ويهديه، وفي الأحوال هو الذي يشرق بطلعته، فليس في الحُبّين إلا هو، وقد يكون حسبنا القصد الذي تريد رابعة أن تصل إليه، وتفصح عنه وهي التي سُئلت عن حبها للرسول صلى الله عليه وسلم، فنطقت بعبارات: « إني والله أحبه حبًّا شديدًا ولكن حبّ الخالق شغلني عن حبّ المخلوقين »².

1-2- القرب:

وهو من الأحوال الخاصة بالسالكين يتحقق لهم بعد أن يطهروا قلوبهم، وأنفسهم من شوائب النفس وأمراضها³. والقرب الصوفي حالة قرب العبد من الله بما يقدمه من جهاد النفس وعبادة الله بشكل يتركه ينسى نفسه، ولا يذكر إلا ربّه، ويصل إلى درجة فناء النفس، يقول صاحب اللّمع: « لبعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب إلى الله تعالى بطاعته، وجميع همه بين يدي الله تعالى بدوام ذكره في علانيته وسره »⁴.

ونحن نعلم أن الله تعالى قريب منا، وفي القرآن الكريم آيات تبين هذا القرب، الذي يمكن أن نقسمه إلى نوعين: قرب العباد الذين يخشون الله في السرّ والعلن، ويعبدونه مخلصين له الدين، وقرب العباد الذين أسرفوا على أنفسهم، فما استقام سلوكهم، ولا استوى، وفي هذا المعنى

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص267.

² - بدوي عبد الرحمان، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص39.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص60.

⁴ - المصدر نفسه، ص60.

ورد قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ¹﴾ وقال في شأن من حضرته الوفاة: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ²﴾

ومعنى الآية الكريمة ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ يمكن حصره في أن القرب المقصود ليس قرب الذات من الذات وإنما هو ذلك القرب الذي يدخل ضمن البصيرة وليس الحواس مثله مثل قرب الإبن من قلب الوالدين، فالإبن لا يدخل قلب الوالدين ولكن إحساس الوالدين بالقرب منه كأنه جزء منهما.

وقال سبحانه أيضا: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (10) أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ³﴾

فحوى الآية أن الإيمان والعمل يقربان المسلم إلى ربه والمعروف أن أعلى مقام في الآخرة عند الله هو المقام المحمود الذي وعد الله به نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم، وحين بشره بهذا المقام أمره بالصلاة في الليل تهجدًا ليحظى بهذا المقام⁴ وجاء في الحديث القدسي أن الله تعالى قال: «مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَاطُ بِهَا...»⁵

والمقصود بالقرب هنا القرب الذي ينتج عنه أداء الفرائض المفروضة (الصلوات الخمس) وكثرة النوافل، وأعمال البرِّ والطاعة.

والمحبة، وإن كانت مسبوقه بحال القرب، إلا أن شمولها لبقية الأحوال تُسوّغ لنا البدء بها مع عدم إغفال الإشارة إلى حال القرب الذي يتقدمها لأنه يعدّ من المقتضيات الهامة

¹ - سورة ق، آية 16.

² - سورة الواقعة، آية 85.

³ - سورة الواقعة، آية 10.

⁴ - البخاري أبو عبد الله، صحيح البخاري، ص 6502.

⁵ - المصدر نفسه، ص 6502.

* صحح الألباني هذا الحديث، معتبرا إياه حديثا ضعيفا (الجامع الصغير)

للمحبة¹، ولا نغالي إذا قلنا أن المحبة تنصدر الأحوال وهذا التصدير ينسجم، أو يتسق جيداً مع البناء السلمي للمقامات الذي ينتهي بالرضا والشكر، ولا سيّما الرضا الذي يلزم المحبة.

كما أننا لم نتناول حال القرب منعزلاً عن المحبة، فهو يتقدمها نظراً لحضوره الدائم مشكلاً معها إحدى الثنائيات الضدية التي ينطوي عليها حال المحبة، فالقرب سابق على المحبة، وهو ما يسمى في بعض الأحيان بقرب النوافل²، وقد سبق أن أشرنا إلى الغاية من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم القدسي، لأن وقوع محبة الربّ على العبد يعني أن لحال القرب معنى زائد³، وقد أحسن الطوسي حينما وضع حال القرب بين مقام الرضا وحال المحبة، نظراً لدوره الهام، وهو أمر يتماشى مع النسق الهرمي للطريق الصوفي، حيث يمهّد فيه الأدنى إلى الأعلى وفق إيقاع نفسي متصاعد بالإضافة إلى التجانس القائم بين مقام الرضا وحال القرب والمحبة⁴. وما يجب التنبيه إليه هو أن السراج الطوسي لم يؤل أهمية للثنائيات الضدية في مؤلفاته، وظاهرة الثنائيات برزت في الشعر الصوفي على نحو تلقائي من الشعراء، لعله لم يلتفت إليها فأغفلها لانشغاله بقضايا التصوف العامة.

1-3- المحبة أحوال، ووجوه:

المحبون على ثلاثة أحوال، الحال الأول، محبة العامة، ويتولد ذلك من إحسان الله تعالى إليهم، وعطفه عليهم، وشرط هذا الحال صفاء الود مع دوام الذكر، وموافقة القلوب لله، وبذل المجهود، والمبالغة في الثناء على المحبوب⁵.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 80.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 59.

⁴ - المصدر نفسه، ص 60.

⁵ - المصدر نفسه، ص 61، 62.

والحال الثاني من المحبة يتولد من نظر القلب إلى جلال الله وعظمته وعلمه وقدرته، وهو **حب الصادقين**، وشرطه هناك الأستار، وكشف الأسرار، ومحو الإرادات¹.

وأما الحال الثالث، فهو **محبة الصديقين، والعارفين**، وهي تتولد من نظرهم ومعرفتهم بتقديم حبّ الله تعالى بلا علة، فيحبونه كذلك بدون علة²، وقد سئل ذو النون فقيل له: ما المحبة الصافية التي لا كدرة فيها؟ فأجاب: حب الله الصافي الذي لا كدرة فيه، سقوط المحبة عن القلب والجوارح حتى لا تكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله والله، فذلك المحب لله³.

وللمحبة وجوه، وبواعث المحبة في الإنسان متنوعة، فمنها محبة الروح، ومحبة القلب، ومحبة النفس، ومحبة العقل، وما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم من الأهل، والمال، والماء البارد، لا يعني إلا استئصال عروق المحبة بمحبة الله تعالى ليكون حب الله تعالى هو الغالب، والأغلب في الطبع، والجبلة من حب الماء البارد، وبهذه الصفة يكون حب الله حباً صافياً، خالصاً تتغمر به وبنوره نار الطبع والجبلة⁴.

وانطلاقاً من هذه المعاني نقول إن الحب حبان، **حب عام**، و**حب خاص**، فالحب العام مفسر بامتثال الأمر، وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب محركه من الصفات، وقد ذكر جمع من المشايخ الحب في المقامات، فيكون النظر إلى هذا الحب العام الذي يكون لكسب العبد فيه مدخل⁵.

وأما الحب الخاص، فهو حب الذات عن مطالعة الروح، وهو الحب الذي فيه السكرات، وهو الاصطناع من الله الكريم لعبده، واصطفائه إياه، وهذا الحب يكون من الأحوال، لأنه محض

1- المصدر السابق، ص 61.

2- المصدر السابق، ص 61.

3- البخاري أبو عبد الله، صحيح البخاري، ص 6502.

4- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 864.

5- المصدر نفسه، ص 864.

موهبة ليس للكسب فيه مدخل، وهو مفهوم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أحبَّ إلي من الماء البارد" لأنه كلام عن وجدان روح تلتذ بحب الذات¹. وهذا الحب روح، والحب الذي يظهر عن مطالعة الصفات ويطلع من مطالع الإيمان قالب هذا الروح، ولما صحت محبتهم هذه أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾² لأن المحب يذل لمحبيه ولمحبوب محبوه³.

وهذا الحبّ الخاص هو أصل الأحوال السنيّة وموجبها، وهو في الأحوال كالتوبة في المقامات، فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد، والرضا، والتوكل، وقد سبق أن تطرقنا إليهم ومن صدقت محبته تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو⁴. وبناءً على هذا التأسيس فإن للمحبة ظاهر، وباطن، ظاهرها اتباع رضا المحبوب، وباطنها أن يكون مفتوناً بالحبيب عن كل شيء⁵.

والمقصود بالرضا هنا الرضا من الله، إذا رضى السالك بالله ربا، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾⁶ ذلك أن الراضي متجرد من حظوظ نفسه، وعن طلب هذه الحظوظ، فتستوي عنده جميع الأحوال الواردة عليه من الوصل، والقطع، أو القرب والبعد، بينما المحب يحب دوام الوصلة، وطالب لدوام مراسلة الحبيب، على خلاف الراضي عن الله، راض عنه أشهده أم حجبه، وصله أم قطعه، وهذا يعني أن المحب طالب لدوام مراسلة الحبيب والراضي لا طلب له.

¹ - المصدر السابق، ص 864.

² - سورة المائدة، الآية 54.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 318.

⁴ - المصدر نفسه، ص 318.

⁵ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 864.

⁶ - سورة التوبة، آية 100.

وهذه الأبيات دليل قاطع على المحب الذي يداوم على مراسلة الحبيب

يَا سَيِّدَ الْكَوْنِ عَفْوًا إِنَّ أَثْمَتُ فَلَئِي * بِحُبِّكُمْ صَلَاةٌ تُغْنِي عَنِ الرَّحِمِ¹

وَكَيْفَ أَخْشَى ضَلَالًا بَعْدَ مَا سَلَكَتُ * نَفْسِي بِنُورِ الْهُدَى فِي مَسَلِكِ قَيْمِ

يَا مَلِكَ الْمُلْكِ هَبْ لِي مِنْكَ مَعْفِرَةً * تَمْحُو ذُنُوبِي غَدَاةَ الْخَوْفِ وَالنَّدَمِ²

لَمْ أَدْعُ غَيْرَكَ فِيمَا نَابَنِي فَقِنِي * شَرَّ الْعَوَاقِبِ وَاحْفَظْنِي مِنَ التُّهَمِ

وَأَمْنُنْ عَلَيَّ بِلُطْفِ مِنْكَ يَعْصِمُنِي * زَيْغَ النَّهْيِ يَوْمَ أَخَذِ الْمَوْتَ بِالْكَظْمِ

فالمحبة من خلال هذه الأبيات هي أكمل المقامات، وأعلاها شأنًا، هذا يعني أن المحبة المقصودة هي محبة الله، وهي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات وإدراك المحبة مقام وثمره من ثمارها، وتابع من توابعها، لأن المقامات التي تظهر قبل المحبة هي مقدمة كالتوبة، والصبر، والزهد، وغيرها³.

وستنطلق إلى توابع المحبة، كالشوق، والأنس، والقرب، والعشق، وإلى مراتبها، فالصوفية يشترطون في الحب أن يتصل بأدب النفس، فمن المحبة الاستراحة إلى علم الله وحده بحال المحب، وإخلاص المعاملة لوجهه، وحسن الأدب فيها، وكنتم ما يحكم به من الضيق والشدائد، وإظهار ما ينعم به من اللطائف والفوائد، وكثرة التفكير في نعمه، وغرائب صنعه، وعجائب قدرته، وحسن الثناء عليه، والصبر على بلائه، لأن المحب قد صار من أهله وأوليائه⁴، ودليل ذلك رابعة العدوية التي كانت من المحبين وقد أثبتت تعلقها بالله حين سألتها "النوري" قائلاً: لكل عبد شريطة، ولكل إيمان حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقالت ما عبدت الله خوفًا من الله

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 195.

² - المصدر نفسه، ص 195.

³ - المكي أبو طالب، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج 2، ص 106.

⁴ - المصدر نفسه، ج 2، ص 106.

فأكون كأمة السوء إن خافت عملت، ولا حباً للجنة فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكن عبدته حبا له وشوقاً إليه¹.

وهذا التفسير يدل على أن الصوفية لا يقفون في فهم الحبّ عند المعاني الفطرية، ولكنهم يتوغلون فيعللون، ويحللون، ويصبغون الحب بصبغة الفكر والعقل، فهم ينظرون إلى الحب نظرة فلسفية ويضيفونه إلى تفاصيل القضايا العقلية.

1-4- مراتب المحبة:

جاء ابن قيم الجوزية بـ عشر مراتب للمحبة²، واصفا المحبين، ومرتباً إياها إلى أصناف. فأول هذه المراتب هي مرتبة العِلاقة بكسر العين، وقد سميت كذلك لتعلق القلب بالمحبوب، ثم تتبعها الإرادة، وهي ميل القلب إلى محبوبه³ غير أن هاتين المرتبتان لم تأخذا نصيبهما كبقية المراتب، وقد يرجع التغيي بالمراتب الأعلى، لكن رغم ذلك لا نقصي ورود شيء يدرك معناهما عن طريق الاستئناس وليس الحقيقة، فقد ذكر "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني" في الأهواء التي تتجمع، وتفضي إلى هوى يتعلق بمحبة الخالق.

أَخَذْتُ الْهَوَى مَحْضَ اخْتِيَارِي وَرَغْبَتِي * وَإِنَّ اخْتِيَارَ الْحُبِّ عِنْدِي هُوَ الْخَيْرُ⁴
وَقَفْتُ عَلَى نَجْوَى إِلَهِ جَوَانِحِي * لِذَلِكَ قَلْبِي مَنزِلُ كُلِّهِ ذِكْرُ
وَأَخْلَيْتُ قَلْبِي مِنْ مُنَاجَاةِ غَيْرِهِ * فَأَصْبَحَ طَوْدًا لَا يُزْلَزِلُهُ الْغَيْرُ
وَلَمْ أَكُ مِنْ أَهْلِ الْخَيَالِ وَإِنَّمَا * عَلُومُ الْهُدَى مِنْ حِكْمَتِي فَيَضُّهَا بَحْرُ
وَلَكِنَّ لِي فِي حَضْرَةِ اللَّهِ نَشْوَةٌ * يَطُوفُ بِهَا قَلْبِي إِذَا ارْتَفَعَ السُّرُّ

1- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 319.

2- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 3، ص 29، 33.

3- المصدر نفسه، ج 2، ص 29.

* يصنف ابن عربي المحبة في أربع درجات هي: الحب، الود، والعشق، والهوى (الفتوحات المكية)، ج 2، ص 323.

4- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، ديوان السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 81.

وقال عبد المنعم أيضا فيما يستأنس به للاستدلال على المرتبة الثانية من ميل القلب إلى محبوبه¹:

وَأَنَا بِالْأَرْضِ اتَّخَذْتُ مَسَاجِدِي * فَقَلْبِي لِ نُورِ اللَّهِ بَيْتٌ وَمَسْجِدٌ
أَطُوفُ وَأَسْعَى بِالْعِبَادَةِ صَادِقًا * وَأَنْي بِغَيْرِ الشَّرْعِ لَا أَتَعَبُدُ
أَفِيْفُوا عِبَادَ اللَّهِ وَاعْتَصِمُوا بِهِ * وَكُونُوا عَلَى عِرْقَانِهِ وَتَوَطَّأُوا
لَنَا دَرَجَاتُ الْمُؤْمِنِينَ وَسَيْرُنَا * عَلَى سُنَّةِ الْمُخْتَارِ طَابَ بِهَا الْأَجْرُ

فالأبيات صورة عن المحبة التي إذا صفت واكتملت تجذب بوصفها إلى محبوبها، وإذا انتهت إلى غاية جهدها وقفت، والصلة هنا متأصلة لأن كمال وصف المحبة يزيل الموانع من المحب وهذا يأخذنا إلى ما قاله "الشبلي" عندما سئل عن المحبة، قال: « المحبة كأس لها وهج إذا استقر في الحواس وسكن في النفوس تلاشت »².

1-4-1- الغرام:

ورد في كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض معنى الغرام، وهو ملازمة الغريم للغريم فلا يفارقه³ والغرام هو الولوع والعذاب في المحبة وقتل الغرام له هو بمعنى العشق الملازم لقلبه، شوقا إلى رؤية المحبوب الحقيقي...⁴.

ويقول الصوفية: « حتى يكون الغرام قاتلا يجب أن يقترن بالفراق واللقاء تخف وطأة غليانه، والغرام يوجب الدموع، والغليل والأنين، وكل الآلام، ثم يجتمع مع الفراق الذي يمثل الغيبة عن مشاهدة المحبوب »⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 80.

² - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ج 2، ص 871.

³ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 3، ص 29.

⁴ - النابلسي عبد الغني بن إسماعيل، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، مصر، (د ت)، ص 277.

⁵ - ابن عربي محي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، ص 52.

قال أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في الغرام مشيراً إلى طعمه ولذته وقوة عذابه:

لَمْ تُطْعِنِي عَلَى الْبُكَاءِ عِيُونِي * فَأَعْذُرُونِي إِذَا حَبَسْتُ الدُّمُوعاً¹

لَمْ أَجِدْ لِلدُّمُوعِ آيَةً جَدْوَى * قَدْ أَذَابَ الْعَرَامُ مِنِّي الْجَمِيعَا

قَدْ تَوَجَّهْتُ لِلْمُهَيْمِنِ وَحَدِي * ثُمَّ أَجَجْتُ بِالْعَرَامِ الضَّلُوعَا

1-4-2- العشق:

وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه²، ورد في مدارج السالكين العشق إذا كان محبة تجاوز الحدّ، لأنه لا يعدو أن يكون إلا إحساساً مفرطاً في المحبة، يستشعره المحب تجاه محبوبه³.

فمقدار الإحساس بالمحبة منوط بعمق الإيمان، واتساع المعرفة بالله سبحانه وتعالى، وقد وردت هذه التسميات لتمييز بين المحبين قال أحمد بن عطاء: المحبة إقامة العتاب على الدوام⁴.

وقال أبو علي الدقاق: المحبة لذة، وموضع الحقيقة دهشة، والعشق مجاوزة الحدّ في المحبة، والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه يجاوز الحدّ، فلا يوصف بالعشق⁵.

فلا يمكن أن نقول إنّ عبداً جاوز الحدّ في محبة الله تعالى*، لأنّ سبحانه وتعالى لا يمكن أن يوصف بأنه يعشق، ولا العبد في صفته بأنه يعشق، فنفي العشق ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه لا من الحق للعبد، ولا من العبد للحق سبحانه وتعالى⁶.

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 96، 97.

² - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص 18.

³ - المصدر نفسه، ص 18.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 321.

⁵ - المصدر نفسه، ص 321.

⁶ * فلا الحق عشق عبده، ولا العبد عشق الحق.

⁶ - المصدر نفسه، ص 322.

عبر معظم شعراء الصوفية عن إحساسهم بفرط المحبة لله وقد ظهر تعبيرهم عن فرط المحبة بطرق مباشرة، وأخرى غير مباشرة ولعلنا نلمس في تصوير أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني لوجدانه الفائض بالمحبة هيمنة عشقية وقد تراءت لنا بصورة معبرة عن ذلك في هذه الأبيات:

وَمَا لَذَّةُ الْعُشَّاقِ إِلَّا يَقِينُهُمْ * إِذَا أَحْفَوُا الشَّجْوَى عَلَوْا وَتَفَرَّدُوا¹
وَلِي قُوَّةُ الْعُشَّاقِ لَوْ أَنْ سَكَبْتُهَا * عَلَى الصَّخْرِ مِنْ عَلَيَّانِهَا نَطَقَ الصَّخْرُ
وَلَا يَلِيقُ سِوَى الذَّكْرَى وَنَشْوَتِهَا * وَلَا يَجُوزُ عَلَى الْعُشَّاقِ تَشْدِيدُ
أَنَا عَاشِقٌ وَالْقَلْبُ بَيْنَ يَدَيْكُمْ * صَافٍ تَطَهَّرَ لَيْسَ فِيهِ رِيَاءُ
مَنْ كَانَ يَعشَقُ رَبَّهُ وَنَبِيَّهُ * ضَاءَتْ لَهُ فِي سَيْرِهِ الظُّلْمَاءُ

والملاحظ في هذه الأبيات أن صورة العاشق اتخذت أبعادًا عميقة فقد أفرغ الشاعر العشق من دلالاته المتداولة عند غيره ليعيد صياغتها على النحو الذي يلائم ذوقه للعشق، فإذا كان العشق هو فرط المحبة، فهو عند الشاعر مجاوزة، وخرق حدود مرتبة العشق إلى فضاءات أوسع، ولعل هذا النزوع نابع من مشرب المحبة، وهي طريق في التصوف وإن كانت المشارب جميعها تصدر عن المحبة، إلا أن كيفية الشرب تختلف فقد تُصطبغ بالحمد، والشكر، فتكون المحبة منطوية فيهما، وبالتالي تتلون بألوان، الانكسار، والفقر، فتختفي فيها².

والجدير بالذكر أن بعض الصوفية رفضوا استعمال لفظ العشق في موضع المحبة التزاماً منهم بألفاظ القرآن الكريم، فلفظ المحبة لفظ قرآني أما كلمة العشق فهي كلمة تصلح لما بين البشر، أما مع الله فلا يجوز استعمالها ولا وصفه بها لا عاشقا، ولا معشوقا، ويعلل أبو علي الدقاق

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 80، 88.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 321.

ذلك بأن « لفظ العشق يحمل معنى تجاوز الحدّ في المحبة، والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه يتجاوز الحدّ في حبه لا عاشقا، ولا معشوقا¹، فلا يصح إطلاق لفظ العشق في حقه، لأنه لو جمعت محبة الخلق كلهم في شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق قدر الله فلا يقال أن عبداً جاوز الحد في حبه لله².

أما أصحاب الاتجاه الثاني وهم الكثرة الغالبة في تراث الصوفية، فقد عبروا عن حالهم في المحبة بألفاظ رمزية، وأفرطوا في ذلك حتى خرج بعضهم عن المحبة المشروعة، إلى ألوان من الفناء الذي انتهى ببعضهم إلى الحلول أو الإتحاد³، فكان حالهم بدعيًا لا شرعيًا.

1-4-3- التتيم:

هو التعبد، والتذلل، يقال تتيمه الحب، بمعنى ذلّه وعبّده، وبينه وبين التتيم تناسب في المعنى، وهو الانكسار، والذلة والانفراد وقد يلحقه الضلال، والحيرة جراء استيلاء المحبة عليه، وانقياده لمحبوبه⁴.

وقد يحوّل التتيم العبد إلى إنسان منكسر الفؤاد، هائم دون طريق واضح، ذلك أن أحوال الذل والمسكنة، واختلاط العقل جسور لا بدّ من اجتيازها في مرتبة التتيم لمن طلب المحبوب وبالإضافة إلى ذلك، فالمتيم بحالته الموحشة، قد ينفّر منه الناس، وينبذونه، وهذا ما يتيح له فرصة التعايش النفسي الداخلي مع خيال محبوبه، فيحظى بمناجاته، ويستأنس بذكره وهنا يكون الصوفي إزاء حالتين، حالة اختيار محبته، والحالة الثانية هي حالة تهيئة الأجواء المناسبة والظروف للانفراد بمناجاة الحبيب⁵.

1- المصدر السابق، ص321.

2- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج3، ص31.

3- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص324.

4- المصدر نفسه، ص324.

5- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج3، ص31.

وقد أسهب أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في وصف هذا النوع من المحبين الذين نُسبوا إلى الجنون وهم المعروفون في مصادر الصوفية وتراثهم بعقلاء المجانين، لأن أكثرهم قُيدوا، وحُبسوا حتى تراءوا للناس أنهم مجانين، وهم ليسوا مجانين بل العقلاء والأولياء¹.

وَيَلْبَسُ مِنْ لِبَاسِ الذِّكْرِ نَوْبًا * وَيَجْعَلُ مِنْ مَحَبَّتِهِ مَتَاعَهُ

رَاحَتِي فِي الْحُبِّ نَظَرْتُكُمْ * مَطْلَبِي فِي الْعُمْرِ رُؤْيَيْكُمْ

وَرَشَفْنَا مِنْ تَحِيَّتِكُمْ * وَغَرَفْنَا فِي مَوَدَّتِكُمْ

طُولُ لَيْلِي فِي مَحَبَّتِكُمْ * أَتَحَلَّى مِنْ جَلَالَتِكُمْ

أَيُّهَا الْعَاشِقُ الْمُتَيِّمُ بِاللَّهِ تَجَرَّدْ عَنِ الْعِبَادِ وَجَاهِدْ

وقال في مناجاة الله:

يَا حَبِيبِي أَنْتَ مُحْتَسِبِي * أَنْتَ مَفْصُودِي وَمُطْلَبِي²

أَنْتَ يَا رَبَّ السَّمَاءِ أَرَبِي * أَنْتَ يَا خَلَّاقَ مُكْتَسِبِي

أَنْتَ لِي يَا ذَا الْجَلَالِ وَ لِي

مالي سواه وَإِنْ فَرَطْتُ مِنْ زَلَلٍ * أَحْبَبْتُهُ بِفُؤَادٍ بَعْدَ تَذَلُّلِي³

ولعل هذه الأبيات دليل قاطع على معاناة الصوفي المتيم من أنواع الدّل والعذاب، والوقوف على أعتاب المحبوب، ليبرهن الله عزّ وجلّ صدق تمسكه به، ساعيا في الوقت نفسه إلى الفوز بمرتبة التتيم، والترقي إلى مراتب المحبة العليا.

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص138، 141.

² - المصدر نفسه، ص141.

³ - المصدر نفسه، ص110.

1-4-4- الصبابة:

وهي انصباب القلب إلى المحبوب بكل جوارحه بحيث لا يملكه صاحبه، كانصباب الماء في الحدور¹. وهي ثمرة تأتي بعد الميل، والتعلق، وقد عبّر كل صبّ عن صبابتها، حسب ذوقه منها، وعبقريته، وإبداعه في التعبير عنها، والصبابة تصور بروز جانب الشوق في المحب، وبرز الصبابة من جهة الشوق لا يظهر أثره إلا عند احتجاب المحبوب بعد أن يسافر عن أنوار وجهه وصلاً للمحب، وعندئذ لا يجد المشوق مخرجاً لعذابه، سوى الاستئناس بآثار المحبوب².

وقد أنشد احمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني من خلال ديوانه معبراً عن تعلقه بالمحبوب واستئناسه به، مبرزاً الصبابة من جهة الشوق.

رَأَيْتُكَ لِي مِنَ الدُّنْيَا كَفَيْلِي * وَلَمْ أَرْ غَيْرَ رُكْنِكَ مِنْ مَقِيلِ³
وَطَبْتُ وَطَابَ نَشْرُكَ مِنْ عَيْبِرِ * عَلَى أَثْلَانِهِ رَقَّتْ قَبُولِي *
تَجَنَّبْتُ الشُّكُوكَ فَمَا عَرَّتْنِي * وَأَدْرَكْتُ الْحَقِيقَةَ فِي مُثُولِي
وَفَتَّشْتُ الْعُلُومَ وَعَارَفِيهَا * فَلَمْ أَرْ كَالْمَحَبَّةِ مِنْ دَلِيلِ
وَلَمْ أَرْ غَيْرَ حُبِّ اللَّهِ عِلْمًا * يُطَهِّرُ لِلْجَوَانِحِ وَالْعُقُولِ
مَحَبَّةُ خَالِقِي مَشْكَاهُ قَلْبِي * عَلَى أَنْوَارِهَا أَلْفَى وَصُولِي
يَطِيبُ لِي التَّصَبُّبُ وَالتَّعْنِي * وَتَقْوَى اللَّهِ مِنْوَالِي وَنَبِيلِي

¹ - ابن منظور، لسان العرب مادة (صبب)، ج1، ص510.

² - علي صافي حسين، ابن الكيزاني، حياته وشعره، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، (د ت)، ص104.

³ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص118.

*القبول: الريح الشمالية الباردة تمر بالصيف.

وقال أيضا: ¹

مَا كُنْتُ بِالشُّعْرَاءِ بِالمَعْرُوفِ فِيمَنْ قَدْ تَصَبَّبُ
أَشُونِي يَا غَرَامُ وَاخْرِقْ ضُلُوعِي * أَنَا صَبُّ أَشْتَاقٍ مِنْ جَمْرَاتِكَ

1-4-5- الوداد:

الوداد من تجليات الحق باسمه الودود الذي يحمل معاني الحبيب لعباده، والمحب لهم ² فبه تصفو الأوقات ويملؤها الأنس ومذاق الودّ من المحبة مذاق يتنافى مع الصبابة، والغرام، فهاتين المرتبتين تتميزان بالعذاب والألم، والأنين، بينما الودّ يزخر بصفاء الوصال، ونعيم القرب.

1-4-6 الشغف:

الشغف هو استيلاء المحبة على القلب، بمعنى وصول الحبّ إلى القلب وشغافه ³، بحيث يحجبه عن غيره، وقد ورد في سورة يوسف: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ ⁴ وهذه المرتبة عند العرب منزل الأربة، يسكنونها، ولا يغادرونها، ما دامت قلوبهم ممتلئة بالشوق إلى رؤية وجه الله تعالى.

وقد أنشد أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني، معبرًا عن اتحاد المحبوب بقلب المحب: ⁵

يَا حَبِيبِي أَنْتَ مُحْتَسَبِي * أَنْتَ مَقْصُودِي وَمَطْلَبِي
أَنْتَ يَا رَبَّ السَّمَاءِ أَرَبِي * أَنْتَ يَا خَلَّاقُ مُنْتَسَبِي
أَنْتَ لِي يَا ذَا الْجَلَالِ وَوَلِي

¹ - المصدر السابق، ص 847.

² - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 3، ص 29.

³ - المصدر نفسه، ج 3، ص 30.

⁴ - سورة يوسف، آية 30.

⁵ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 96.

1-4-7- التَّعَبُّدُ:

إن العبد مملوك للمحبوب ظاهرياً، وباطنيّاً، والتَّعَبُّدُ شكل من أشكال المسك، يقال لا يملك العبد حتى قرار تمسّكه، لأنه ممسوك أصلاً¹.

وسنحاول إضاءة هذا الجانب من خلال عبد القادر الجيلاني، فهو الأكثر تمثلاً لهذه المحبّة، نظراً لقدرته على التخلّي عن حظوظ النفس، من فناء الجسم، ونضوب الدمع، وعمى العين، وضعف الحواس، يتبعه ضعف مطالب النفس، وهي مرحلة الترويض²، تنبه النفس على ألا تُصير المحبة وقفاً على نيل الحظ النفسي، بل تتعمّل في جعلها محبة عبودية، والعبودية ليست إلا انتظار أوامر الحبيب، يقول الشاعر أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في ديوانه متعبداً المحبوب³:

حَيَاةُ الْوَرَى عِنْدِي زَوَالٌ وَإِنَّمَا * نَمَا زَرَعُهَا لِلصَّادِقِ الْمُتَعَبِّدِ
وَمَنْ يَتَذَلَّلُ نَالَ أَعْظَمَ سُودِدٍ * وَمَنْ يَفْتَخِرُ فِي قَوْمِهِ لَمْ يُسَوِّدِ
أَخِي لَا تَعْرُنْكَ الْحَيَاةُ وَزَيْفُهَا * فَمَا هِيَ حَظُّ النَّاسِكِ الْمُتَزَهِّدِ
وَدُونِكَ أَيَّامٌ أَمَامَكَ غَيْرُهَا * فَإِنْ زَالَ عَنكَ الْأَمْسُ فَانظُرْ إِلَى الْغَدِ
وَحَاضِرِكَ اقْرَأْهُ بِمَاضِيكَ عِبْرَةً * وَنَفْسَكَ عَوِّدْهَا الْحِسَابَ لِتَهْتَدِي
سَرِيرَتَكَ احْفَظْهَا لِرَبِّكَ وَحَدَّهُ * فَإِنَّ نَقَاءَ الْقَلْبِ أَصْلُ التَّعَبُّدِ

والشاعر في هذه الأبيات يرى أن مرتبة العبودية تقتضي الإذلال من أجل مقام من هو عبد له، فالعبيد يتحاشون الإذلال الذي تستوجبه العبودية، وهذا لا يكون إلا في الدار الآخرة⁴.

1- الأصفهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص228.

2- المصدر نفسه، ج10، ص269.

3- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، ديوان السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص124.

4- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص411، 412.

وتبرز عبودية الشاعر هنا في محبته لمولاه على نحوٍ سافرٍ وقد ظهر هذا في ألفاظه الشعرية المتتالية، المنسجمة التي تؤكد عمق إحساسه بهذه المرتبة، فمن التعبد إلى الامتلاك.

1-4-8- الخُلة:

الخُلة لغة: الصداقة المختصة التي ليس فيها خلل، تكون في عفاف الحب، وجمعها خلل، وهي الخلالة والخلالة والخُلولة والخُلالة، والخلال¹.

والمخاللة: المصادقة؛ وقد خال الرجل والمرأة مخاللةً وخلالاً، الخليل الحبيب، الخليل الصادق، الخليل الناصح، الخليل الرفيق².

جاء في قوله تعالى: ﴿ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ﴾³

والخُلة، تعني الصداقة، يقال خاللت الرجل خللاً، وقوله تعالى: ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعُ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ ﴾⁴

وقد ورد في الحديث: « و إني أبرأ إلى كل ذي خلة من خلته »⁵

فالخُلة بالضم، الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خلاله أي في باطنه، والخليل الصديق، على وزن فعيل⁶، فقد قال هذا لأن خُلته كانت مقصورة على حب الله تعالى، فليس فيها لغيره متسع ولا شركة من محاب الدنيا والآخرة، وهذه حال شريفة لا ينالها أحد بكسب ولا اجتهاد، فالطباع غالبية⁷، يخص الله بها من يشاء من عباده مثل سيد المرسلين عليه أزكى الصلاة والسلام.

¹ - ابن منظور، لسان العرب مادة (خلل)، ج11، ص217.

² - المصدر نفسه، مادة (خلل).

³ - سورة البقرة، آية 254.

⁴ - سورة إبراهيم، آية 31.

⁵ - الإمام مسلم أبو الحسين، صحيح مسلم، ص532.

⁶ - ابن منظور، لسان العرب مادة (خلل).

⁷ - الإمام مسلم أبو الحسين، صحيح مسلم، ص532.

قال ابن دريد: الذي سمعت أن معنى الخليل أصفى المودة وأصحها¹، قال: ولا أزيد فيها شيئاً لأنها في القرآن الكريم يعني قوله تعالى: ﴿ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾²، بمعنى أحبه محبة تامة لا خلل فيها، قال الزجاج: الخليل المحبُّ الذي ليس في محبته خلل والجمع أخلاء، وخُلَّانٌ، والأنثى خَلِيلَةٌ، والجمع خَلِيلات³، وجائز أن يكون معناه الفقير أي اتخذه مُحتاجًا فقيرًا إلى ربه⁴.

أما الخُلَّة اصطلاحًا بالضم والتشديد، هي تخلل مودة في القلب لا تدع فيه خلاء إلا ملأته لما تخلله من أسرار إلهية، ومكنون الغيوب، والمعرفة لاصطفائه عن أن يطرقه نظر إلى غيره، ومن ثم قال النبي عليه الصلاة والسلام: « لو كنت متخذًا خليلًا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلًا »، ومعنى القول هو تخلية القلب عما سوى المحبوب⁵.

1-4-8-1 - معنى الخُلَّة لدى الصوفية:

الخُلَّة آخر مراتب الحبِّ وأعلىها انفرد بها الخليلان إبراهيم ومحمد عليه الصلاة والسلام، وهي المحبَّة التي تخللت روح المحبِّ وقلبه، حتى لم يبق موضع لغير المحبوب⁶.

ولا نغالي إذا قلنا إن الأولياء المصطفين ورثوها عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فليست مرتبتهم في الخُلَّة من صنف مرتبته وذلك لاختلاف مقامات الأنبياء وأحوالهم عن أحوال الأولياء ومقاماتهم فالأولياء نهلوا من منبع الأنبياء والرسول عليه الصلاة والسلام، وأفاضوا في تعبيراتهم فكانوا بمثابة الفرع للأصل، وقد وردت في هذا السياق أبيات تضمنت معنى

¹ - التهانوي محمد علي الفاروقي، كشَّاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص757.

² - سورة النساء، آية 125.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص323.

⁴ - المصدر نفسه، ص323

⁵ - التهانوي محمد علي الفاروقي، كشَّاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص757.

⁶ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص18.

الخُلَّة، عبّر عنها أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في مؤلفه السّمّو الروحي في الأدب الصوفي:¹

وبدا مُحَيَّاك الذّي قَسَمَاتُهُ * حَقٌّ وَغَرَّتُهُ هُدَى وَحَيَاءُ

وَعَلِيهِ مِنْ نُورِ النُّبُوَّةِ رَوْنَقُ * وَمِنْ الخَلِيلِ وَهَدْيِهِ سِيْمَاءُ

وقال الشاعر في موضع آخر مشيداً بمحبته التي استغرقت كيان المحب:

نَبِيُّ البِرِّ بَيْنَهُ سَبِيْلًا * وَسَنِّ خِلَالَهُ وَهَدَى الشِّعَابَا²*

وَضَاعَتْ * يَثْرِبُ الفَيْحَاءُ مِسْكَ * وَفَاحَ القَاعُ أَرْجَاءً وَطَابَا

فَمَا عَرَفَ البَلَاغَةَ دُو بَيَانٍ * إِذَا لَمْ يَتَّخِذْ لَهُ كِتَابَا

والمعنى المستنبط من هذه الأبيات أن الخُلَّة محبة استغرقت جسد المحب ونخرته جسداً وروحاً، ووحدت بين المحب والمحبوب وكأنهما ورقة لوجهين، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

والخُلَّة بهذا الوصف هي سريان المحبة في أعضاء الجسد والأنفاس والخواطر، وقد تكون رمزاً تتخذ في الحديث للتعبير عن علاقة المحب بالمحبوب³، والصلة القوية التي تربطهما.

أما لسان الدين بن الخطيب فقد عرّف الخُلَّة بقوله: « الخُلَّة أن يتخلل الحبّ جميع الأعضاء واللحم، والدم وسمي المحبوب خليلاً (أي محبوباً) »⁴.

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، ديوان السّمّو الروحي في الأدب الصوفي، ص182، 186.

* سيدنا إبراهيم عليه السلام.

* الشعابا: الطرق

² - المصدر نفسه، ص186.

* ضاع المسك: تحرك فانتشرت رائحته.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص325.

⁴ - عبد القادر أحمد عطا، روضة التعريف بالحب الشريف، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د ت)، ص344.

ويعرفها ابن الدباغ قائلاً: « فأما مقام الخُلة فمعناها تخلل شمائل المحبوب وحانية المحب حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الإنسانية، فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة»¹.

1-4-8-2- الخُلة والمحبة:

قال الشبلي: للمحبة أسماء، اشتقت من رتبها ودرجاتها، مختلفة الألفاظ والمعنى واحد، وبتزايدها تختلف أسماؤها²: فأولها الألفة، وهي مأخوذة من ألفت الشيء إلى الشيء إذا جمعت بينهما، فالألفة على هذا النحو هي مقارنة القلب بالقلب، واتصال الحب بالقلب، فإذا زادت تسمى أنساً، وهو الرؤبة، مأخوذ من مداومة النظر إلى المحبوب مع سكون النفس إليه. ثم الودّ: وسمي الودّ حباً لرسوخ ذكر محبوبة في قلبه، ثم المحبة، فإذا زادت بعض الزيادة صارت محبة³ حقيقية دون المجازية، وهي تمكّن وجود لذات ذكر⁴ المحبوب في قلب المحب ثم الخُلة، فإذا صارت زائدة على تلك الزيادة سميت خُلة والخليل في كلام العرب على وجوه: **فالخليل صاحب، والخليل الصادق والخليل الفقير (من الخُلة) بفتح الخاء**، ويقال: خللت الشيء إذا نظمته، وتخلل القوم، أي دخل بينهم، فاسم الخليل يحتمل جميع ذلك لأنه صديق وصاحب، وفقير إليه ومحتاج إليه لا إلى غيره، وتخلل ذكر خليله في لحمه ودمه، لا يذكر سواه⁵.

غير أن الديلمي تجاوز هذه المسائل، وراح يتحدث عن أصل المحبة وأنواعها، وذكر تقسيم شيوخه لها إلى ثلاثة أقسام: أولها **محبة جبليّة، والثانية مكتسبة، والثالثة موهبية**، ويفسر هذه الأقسام بقوله: إن الموهبية على ضربين، وهي من الله عزّ وجلّ ابتداءً فالوجه الأول منها في عقد الإيمان، وهي إحدى شرائطه، والوجه الثاني محبة الواصلين من أهل المعرفة،

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 325.

² - المصدر نفسه، ص 326.

³ - المصدر نفسه، ص 327.

⁴ - المصدر نفسه، ص 256.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (خلل).

وهذه منه تعالى بدأت ... وهي المحبة التي منع رسول الله صلى الله عليه وسلم محلها لغير الله تعالى¹.

غير أن ابن تيمية رأى أن الخُلَّة أعلى درجة في المحبة، وهي تتضمن كمال المحبة ونهايتها، ولهذا لم يصلح لله شريك في الخُلَّة، بل قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله»² بمعنى مالي فيها اختيار وكسب، ولو كانت مكتسبة لخصت بها أبا بكر.

والخُلَّة ثابتة لنبينا صلى الله عليه وسلم فقد أثبتنا لنفسه في آخر خطبة قبل وفاته، كما أنها ثابتة لإبراهيم عليه السلام يقول ابن تيمية: «وخير الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخير البرية بعده إبراهيم، وكل منهما خليل الله»³

2- حالا الشوق والأنس في ديوان الإلهام:

2-1- الشوق في اللغة:

من الأحوال السنية في المحبة الشوق⁴، ولا يكون المحب مشتاقاً أبداً لأن أمر الحق تعالى لا نهاية له، فما من حال يبلغها المحب إلا وهو يعلم أن ما وراء ذلك أوفى منها وأتم، ثم هذا الشوق الذي يحدث عنده ليس من كسبه، بقدر ما هو موهبة خصّ الله تعالى بها المحبين والشوق من المحبة، كالزهد من التوبة، فإذا استقرت المحبة ظهر الشوق⁵.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص320.

² - ابن تيمية، أبو العباس احمد بن عبد الحلیم، جامع الرسائل، ط1، تحقيق جميل رشاد سالم، دار المدني، جدة، السعودية، 1405هـ/1984م، ص239.

³ - المصدر نفسه، ص256.

⁴ - إبراهيم البسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، (د ت)، ص147.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص331.

والشوق يحصل للعارف، والصوفي بعد المحبة، يقول القشيري نقلاً عن البعض: « الشوق لهيب ينشأ بين الحشا، يلتهب عند الفرقة، فإذا وقع اللقاء انطفأ » وإذا كان الغالب على الأسرار مشاهدة المحبوب لم يطرقها الشوق¹.

وقيل لبعضهم: هل تشتاق؟ فقال: « لا ! إنما الشوق إلى غائب، وهو حاضر » وسئل أحمد بن عطاء عن الشوق، فقال: احتراق الأحشاء، وتلهب القلوب، وتقطع الأكباد، وسئل أيضاً عن الشوق، فقيل له: هل الشوق أعلى أم المحبة؟ فقال: المحبة، لأن الشوق يتولد عنها².

الشوق في اللغة: تعلق الشيء بالشيء وهو نزاع النفس إلى الشيء³ وكنا قد أشرنا في باب المحبة إلى الفرق بين المحبة والشوق، وذكرنا أن ثمرة القلب المحبة، وثمرتها المحبة الشوق، وأن المحبة حال كل الأحوال وأن الشوق مقام إلا أن السراج في كتابه اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي قال: حال الشوق حال شريف⁴ أي وصفه بالحال بينما قال النصر آبادي: « للخلق كلهم مقام الشوق »⁵، وقال السري السقطي: « الشوق أجل مقام للعارف إذا تحقق فيه، وإذا تحقق في الشوق فإنه يلهو عن كل شيء يشغله عن يشتاق إليه »⁶، فهو بذلك مقام ثابت عند الصوفية.

أما الشريف الجرجاني فقد عرّف مصطلح الشوق بأنه نزاع القلب إلى لقاء المحبوب⁷ وهذا التعريف يوافق تعريف القشيري الذي عرّفه بتعطش القلوب إلى لقاء المحبوب⁸.

1- المصدر السابق، ص331.

2- المصدر السابق، ص330.

3- ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص521.

4- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص67.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص329.

6- المصدر نفسه، ص257.

7- الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، ص132.

8- المصدر نفسه، ص331.

2-1-1- الشوق في عُرف الصوفية:

يؤكد الصوفية في جميع أدبياتهم على اللقاء والشوق فأهم ما في الشوق حب اللقاء بالمحبوب، قال القشيري: الشوق: « اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق »¹.

قال الطوسي: « الشوق هو لعبد قد تبرم * ببقائه شوقاً إلى لقاء محبوبة »²

2-1-2- بين الشوق والاشتياق:

أول من تحدث في المحبة والشوق والقرب والأنس هو أبو حمزة البغدادي، والشوق من الأحوال التي انبثقت عن المحبة وأثر من آثارها، وقد اتضح معناه في قول القشيري المذكور آنفاً مع الشوق يُذكر الاشتياق، وقد فرّق بينهما أبو علي الدقاق حيث جعل الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء³ وفي هذا المعنى أنشد "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني" في ديوانه السمو الروحي في الأدب الصوفي:

يَا مَنْ بَكَى وَشَكَى وَالشَّوْقُ حَرَقَهُ * السَّعْيُ أَنْفَعُ مِنْ قَوْلٍ وَمِنْ كَلِمٍ⁴

لَا يُفْعِدَنَّكَ شَوْقٌ أَنْ تُلِمَّ بِهِمْ * الشَّوْقُ يَدْفَعُ بِالْمَشْتَاقِ لِلْهِمَمِ

وقال أيضاً:

وَإِنَّ الْحُبَّ أَشْوَاقٌ وَصَبْرٌ * يَعِزُّ عَلَى الْمُنَافِقِ وَالْكَسُولِ

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 329.

* التبرم هنا: هو عدم احتمال المحب أكثر إلى لقاء محبوبه. وفي معاجم اللغة العربية هو بمعنى تضجر وأظهر استيائه. وتبرم به في لسان العرب فهو بمعنى: سئمه، وضجر منه مادة (تبرم).

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَعُ في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 67.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 329.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 98.

أَتَعَدُّنِي فِي الْحُبِّ وَالْحُبُّ نِعْمَةٌ * إِذَا ذَاقَهَا الْمُشْتَاقُ لَمْ يَتَّبَاعِدِ¹

وَأَشْكُو إِلَيْهِ مَا تُكِنُّ جَوَانِحُ * أَقَامَ بِهِنَّ الشَّوْقُ سُوقَ هُمُومٍ

وعن مكانة الشوق ومرتبته قال المنشد:

وَأَبْلَغُ النَّفْسِ الْمَشُوقَةَ رُتْبَةً * لَمْ يَرِقَ لِي أَمَلٌ إِلَى دَرَجَاتِهَا²

والمستتبط من هذه الأبيات أن الشوق يعني الشوق إلى الله تعالى وهو يأتي على قدر المحبة فكلما زادت، زاد الشوق وزاد لهيبه، فإذا خمدت المحبة كحب الدنيا، خمد الشوق وانطفأت نيران المحبة، والشوق يحصل للعارف والصوفي بعد المحبة، وما هو متداول في كتب الصوفية، والمراجع الدينية أن جميع الخلق هم في مقام الشوق، وليس أحداً في مقام الاشتياق، والذي يكون في حال الاشتياق ينتهي به الأمر إلى عدم الاستقرار واللاأثر³.

2-1-3- درجات الشوق:

للشوق ثلاث درجات، شوق العابدين من أجل الجنة والخلص من نار جهنم، وشوق الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، والدرجة الثالثة هي نار المحبة في القلب تتلظى لا يطفئها سوى لقاء ربه سبحانه بالبصيرة والشوق يقتضي الأُنس⁴.

وبذكرنا درجات الشوق، نلخص أنواع المشتاقين الذين يمكن حصرهم في من يتشوق إلى معرفة الجمال الإلهي، وهذا أول مراتب المبتدئ، ومنهم من شوقه إلى الله مطلقاً ليس من أجل مطالعته الجمال، ولكن لما تستحقه الصفات الإلهية، ومنهم من شوقه متعلق بضرورة حال المحبة، وهذا الشوق من لوازم العشق، فصاحبه في مشاهدة دائمة لأن القوة الشوقية

¹ - المصدر السابق، ص 118.

² - المصدر السابق، ص 230.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 329.

⁴ - الهروي الأنصاري، منازل السائرين إلى الحق عز شأنه، ص 96.

تستحضر له جمال المحبوب، والقوة العشقية تلزمه فلا يفارق تلك الصورة الروحانية تعشقا ذاتياً ولا تسمى المحبة عشقا إلا إذا بلغ صاحبها إلى هذا الحد¹.

ومنهم من شوقه إلى تحققه بالصفات الإلهية، وهذا الشوق لا يكون إلا بعد المشاهدة الحقيقية، وهو شوق الواصلين².

2-1-4- الشوق في القرآن الكريم والسنة النبوية:

لم يرد لفظ الشوق في القرآن، إلا نادراً وقد جاء بمعنى الاشتياق في قول الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾³ وكأن هذه الآية تعزية للمشتاقين⁴، والمقصود من معنى الآية إنني أعلم أن شوقكم إليّ غالب وكبير، وأنا أجلت للقائكم أجلاً، وعن قريب يكون وصولكم إليّ من تشاقون إليّ.

وبهذا يكون الشوق أعلى الدرجات وأعلى المقامات أيضاً، فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقاً إلى ربّه، ورجاء للقائه والنظر إليه.

لأن العبد إذا كانت حياته لله ومنحه سبحانه وتعالى لذة المناجاة والمحبة فتمتلئ عينه من النقد، ثم يكشفه من المنح والعطايا في الدنيا ما يتحقق بمقام الشوق من غير الشوق إلى ما بعد الموت⁵.

والمعنى المنبثق عن الشوق هو المطالبة التي تنبعث من الباطن إلى الأعلى والأعلى من أنصبة القرب، وهذه المطالبة كائنة في المحبين. والشوق هو شوق المشاهدة واللقاء أشد من شوق البعد والغيوبية، فيكون في حال الغيوبية مشتاقاً إلى اللقاء، ويكون في حال البقاء والمشاهدة مشتاقاً إلى الحبيب وأفضاله⁶.

¹ - مفتاح عبد الباقي، السماع والمصطلحات والرموز الصوفية، ص 169.

² - المرجع نفسه، ص 169.

³ - سورة العنكبوت، آية 5.

⁴ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ج 2، ص 873.

⁵ - المصدر نفسه، ج 2، ص 874.

⁶ - المصدر نفسه، ج 2، ص 874.

أما ما وجدناه من أقوال رُويت عن الرسول صلى الله عليه وسلم تتعلق بالشوق والاشتياق، ما ورد في سنة نبينا عليه أزكى الصلوات: « أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقاءك »¹ وقد كان يقوله في دعائه، فلذة النظر إلى وجه الله سبحانه وتعالى في الآخرة والشوق إلى لقاءه في الدنيا².

والشوق في هذا السياق نار الله تعالى أشعلها في قلوب أوليائه حتى يحرق بها ما في قلوبهم من الخواطر، والإرادات، والعوارض، والحاجات³. ومن هنا نقول إن أهل الشوق على ثلاثة أحوال: فمنهم من اشتاق إلى وعد الله تعالى لأوليائه من الثواب والكرامة، والفضل، والرضوان.

ومنهم من اشتاق إلى محبوبه من شدة محبته وتبرمه ببقائه شوقا إلى لقاءه.

ومنهم من شاهد قرب سيده أنه حاضر لا يغيب، فينعم قلبه بذكره⁴.

وتأسيسا على ما سبق نقول إن المحبة أسبق وأعلى عن الشوق الذي يتولد عنها فالحب أصل، والشوق فرع.

2-2- حال الأنس:

الأنس هو التذاذ الروح بكمال الجمال، وهو من آثار الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمال الجلال، قال عبد المنعم الحفني: « الأنس ضد الهيبة »⁵ وسئل الجنيد عن الانس فقال: « الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة، والحشمة أن يكون الرجاء أغلب عليه من الخوف » أما ذو النون فقد كان له تعريف آخر للأنس، هو انبساط المحب إلى المحبوب⁶.

¹ - النسائي، "السهو" باب "نوع آخر من الدعاء"، صححه الحاكم وأقره الذهبي، ط3، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، 1994، حاشية رقم (1).

² - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص67.

³ - المصدر نفسه، ص67.

⁴ - المصدر نفسه، ص68.

⁵ - الحفني عبد المنعم، المعجم الصوفي، ص35.

⁶ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص874.

أما الغزالي فقد ذهب إلى أن الأُنس والخوف والشوق من آثار مقام المحبة وهي تختلف بحسب نظر المحب وما يغلب عليه في وقته، فإذا غلب عليه الفرح بالقرب ومشاهدة الحضور بما هو حاصل من الكشف وكان نظره مقصوراً على مشاهدة الجمال الحاضر المكشوف، غير ملتفت إلى ما يدركه بعد، استبشر القلب بما يلاحظه فيسمى استبشاره أنسا¹.

ومقصود الغزالي من الأُنس، هو: الاستبشار والفرحة بقرب الله تعالى ومطالعة الجمال والإحساس بالجلال ذلك أن القرب إذا كان قرب جمال كان الوارد فيه وارد بسط وتأنيس، وإذا كان قرب جلال، كان فيه القبض والهيبة².

ولعل رابعة العذوية من أوائل المبادرين إلى التّغني بالأُنس شعراً فبينما كان باطنها ينعم بمحادثة المحبوب، ويأنس به، كان ظاهرها للناس يخاطبونها وتخاطبهم، فهي دائمة الأُنس به وإن بدت في ظاهرها منشغلة بأمر دنيوي³.

والعبد يأنس بربه إذا خافه⁴ ذلك أن الأشياء تتميز بأضدادها فالأصل هو الأُنس، وقد اقتضت الحكمة الإلهية وجود ضده لمعرفته وهو الوحشة المعبر عنها هنا بالخوف.

ويمكن معرفة حال الأُنس بعلامات تظهر على السالك منها:

ضيق الصدر من معاشرة الخلق، والتبرم بهم، واستهتاره بعذوبة الذكر، فإن خالط فهو كمنفرد في جماعة ومجتمع في خلوة، وغريب في حضور وحاضر في سفر، وشاهد في غيبة وغائب في حضور، منفرد بالقلب، مستغرق بعذوبة الذكر، لأن عوارض النفس التي تحجبه عن الله جلّ وعلا فنيت⁵.

1- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص404.

2- المصدر نفسه، ج4، ص404.

3- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص141.

4- الأصفهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج9، ص386.

5- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص405.

وهذه الأحوال تختلف باختلاف طريق المعرفة، فالأبرار تنشأ أحوالهم من ملاحظة علمهم بوجود الرب مطلقاً مع العلم باقتداره على المنع والعطاء والإسعاد والشقاء، والعارفون يرون ربهم في الدنيا بعين اليقين والبصيرة، وفي الآخرة مخالفاً لقربه في الدنيا إلا بمزيد اللطف والعطف وإلا فقد ارتفع هنا وهناك قرب المسافة، ولم يكن بينه وبين مخلوق إضافة لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذه المعرفة مثمرة للأنس بشرط الصفاء¹. والأنس الذي يقصده الغزالي هو أنس المحبين وهو عنده حال شريفة يكون عند طهارة الباطن وكمال التقوى وقطع الأسباب والعلائق ومحو الخواطر والهواجس².

وحال الأنس عند الغزالي يثمر أحوالاً وجدانية مصاحبة له لا تتم إلا بحصوله مثل السكينة والطمأنينة، فالسكينة صولة تعدل طغيان القلب وتثبته وتوقفه على حد الاعتدال في آداب الحضرة، أما الطمأنينة فهي وجود بعد اعتدال بفرح واستبشار لمعرفة القلب بالمزيد وهي مستصحبة مع الأنس لأنها مقصودة في ذاتها والسكينة وسيلة تحثها على الأدب والاعتدال³.

2-2-1- الأنس في عرف الصوفية:

الأنس من حالات التصوف ومعناه أن القلب السالك يتعلق بحب ربه ولا يأنس قلبه إلا بالله سبحانه وتعالى. والصوفي في هذه الحال يبحث عن العزلة، العزلة عن الناس ويتمنى أن لا يقرب منه أحد، وإذا التقى جماعة فإنه يكون معهم بجسده ويكون مع ربه بقلبه، فهو سعيد بأنسه مع ربه مهما صادفته المنغصات الحياتية والآنس قد يبلغ حد الكشف والشهود عند كبار المشايخ الصوفية، وهذه الدرجة من الحالات الوجدانية التي تعجز التعابير اللغوية الإحاطة بمضمونها، وعجز اللغة عن استيعاب معاني هذه الأحوال والمقامات الصوفية

¹ - المصدر السابق، ج4، ص405.

² - الغزالي أبو حامد، روضة الطالبين ضمن رسائل الإمام الغزالي، ص43.

³ - المصدر نفسه، ص43.

هو السبب في أن كثيرًا من مقاصد التصوف ظل في القلوب دون أن يجد ما يعبر عنها وهذا يعني أن اللغة عاجزة عن وصفها لغموضها ولأنها أمور معنوية تدرك بعين البصيرة ولا يفهم منها إلا ما ظهر من الأقوال المروية عنهم¹.

2-2-2- الأنس في الأنس:

عندما يقال الأنس بالله فإنما يعني ذلك الأنس اسم من أسماء الله عز وجل والسبب في عدم إمكانية الأنس بالإسم "الله" هو عدم وجود المناسبة بينه وبين الإنسان، لأنه خاص بمرتبة الألوهية، أما بقية الأسماء والصفات فليست كذلك، لأن أصدادها موجودة في الإنسان فيقال سميع وبصير، ولكن لا يقال فيه إله، ويرى ابن عربي أن العالم كله ذو أنس بالله من حيث الأسماء الأخرى ولكن لا يشعر أن الأنس الذي هو عليه هو بالله².

2-2-3- مراتب الأنس في الأنس:

صُنِّفَ الأنس في الأنس ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الأنس بذكره وطاعته والاستيحاش من الغفلة والذنب.

المرتبة الثانية: الأنس بالله والاستيحاش مما سواه من العوارض والخواطر المشغولة.

المرتبة الثالثة الأنس الغيبية عن رؤية الأنس بوجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس³.

وما يؤكد هذه المعاني عبد السلام الحلواني من خلال ديوانه:

طَابَ شُرْبِي مِنَ الْجَوَى * شُرْبَ أَنْسٍ وَخَيْفَةٍ⁴

إِلَى أَنْ أَنْتَبَيْ مِنْ لَدُنْهُ عِنَايَةً * وَصَلْتُ بِهَا بَرَّ السَّلَامَةِ وَالْأُنْسِ⁵

¹ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَعُ في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 68.

² - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 541.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَعُ في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 69.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السَّمُو الروحي في الأدب الصوفي، ص 125.

⁵ - المصدر نفسه، ص 118.

وما يلاحظ عن هذه التعريفات عدم دقتها في تحديد معنى الأنس، فالصوفية عرفوه بأذواقهم، فلم يميزوا بين الحقائق، ذلك أن ليس كل من هو أهل الله يرزق التمييز والفرقان، فلأنس بالله علامة لدى صاحبه¹.

فالأنس الذي أشار إليه الصوفية من قبل أنس عارض، يعرض لصاحبه في أحوال معينة وبزوالها يزول، فهو أنس بالحالة أو الظرف نفسه الذي يكون فيه العبد، كأن يكون في خلوة على سبيل المثال وبزوالها ينتهي أنسه، فهو أنس معلول، ولو كان أنسًا بالله لادام² لأن الله عزّ وجلّ أخبرنا أنه معنا، ولسنا نحن معه.

وتأسيساً على هذا نقول إن الأنس بالله من الأحوال التي يهبها الله للسالك، ويقتضي الأنس بالله أن يستشعر السالك الوحشة من جميع الخلق³.

2-2-4- الوصال والأنس:

من المصطلحات التي تعبر عن مشاعر القرب من الله سبحانه وتعالى والشائعة في شعر الأحوال هي الوصال، والوصل، والمواصلة⁴، وقد لاحظنا أن المصطفين المحبوبين لهم عالمهم الخاص يمتازون به عن غيرهم، وإن كان الكل محبوباً عند الله في الإطار العام، إلا أن هؤلاء المصطفين يميلون إلى اختيار لفظة الوصل للتعبير عن المؤانسة الخاصة بهم، وقد عثرنا في مصادر الصوفية أن الأنس يُعبّر عنه بالوصال، وما يُبرر هذا تفضيل عبد القادر الجيلاني لفظ الوصال على الأنس في شعره⁵ على خلاف ابن الفارض الذي اعتبر الأنس والوصل على حدّ سواء، وقد أنشد أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني مبرزاً دور الوصل في التعبير عن المؤانسة، وعن مشاعر القرب الجمالية من الله سبحانه وتعالى:

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص540، 541.

² - المصدر نفسه، ص540.

³ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ج2، ص875.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص540.

⁵ - الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عزّ وجلّ، ص135.

وَأَشِيْمُ بَرَقَ الْوَصْلِ مِنْ قَبْلِ الْحِمَى * وَأَشْمُ رُوحَ الْأُنْسِ غَيْرَ بَعِيدٍ¹
وَبِطِيبِ الْوَصْلِ وَلَذَّتْهُ * بِبِسَاطِ الْأُنْسِ الْمُتَسَجِّحِ
إِذَا وَصَلَتْ رُوحِي إِلَى اللَّهِ رَبِّهَا * فَلَمْ أَخْشَ بَعْدَ الْوَصْلِ رَبِّبَ مَثُونٍ
صِلُونِي بِحَبْلِ اللَّهِ ثُمَّ ذَرُونِي * وَإِنْ تَدَعُونِي عِنْدَهُ فَدَعُونِي

2-2-5- الأُنس في القرآن الكريم والسنة النبوية:

لم يرد لفظ الأُنس في القرآن الكريم بمعنى الأُنس بالله، وإن كان معناه مدرجاً في لفظ المحبة بصفة عامة، وفي لفظ القرب بصفة خاصة على أننا لا نقترّب من المنطق إذا ما وقفنا على لفظ الأُنس بالله في قوله تعالى، عندما أخبر عن موسى عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴾².

إن استعمال فعل "أنس" في سياق الآية الكريمة يحمل دلالة خاصة وهي النتيجة التي آل إليها سيدنا موسى عليه السلام، فقد استأنس بخطاب الله سبحانه وتعالى وإن كان ظاهر الآية الكريمة يدل دلالة جلية على أن سيدنا موسى عليه السلام قصد بالاستئناس ما يساعده وأهله على ما هم فيه من حاجة بسبب انسداد الطريق ووحشته فكان استئناسه بالنار أعظم استئناس تمثل في تلقيه الخطاب الإلهي، والأُنس كما هو معروف من مشتقات المحبة، وواحد من مقتضياتها³، ذلك أن الله هو الذي يفتح باب الأُنس للسالك، ومعنى هذا أن حال الأُنس يكون بمحض العناية الإلهية وليس لإرادة السالك دخل في تحقيقه به، وهذا ما ذهب

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 39، 241، 247.

² - سورة القصص، آية 29.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 60.

إليه "ابن عطاء الله السكندري" في مناجاته ربّه، مبيّناً أن المعرفة والمحبة والأنس ليست إلا بمحض فضله: « أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووجدوك، وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبابك حتى لا يحبوا سواهم ولم يلجئوا إلى غيرك، أنت المؤنس لهم حيث أوحشتهم العوالم...»¹

3- حالا القبض والبسط:

القبض والبسط حالتان نفسيّتان متعاقتان، ففي أثناء القبض تشعر نفس السالك بالقلق، والحزن، والألم، أما أثناء البسط فهي تشعر بالفرح والطمأنينة والرضا.²

ورد في موسوعة التصوف الميسرة أن البسط والقبض حالان من أحوال القلب، فقد يُعرف سببهما أو لا يُعرف، فقد يخاف المسلم من ذنبه أو تقصيره مع الله وما شابه ذلك، فينقبض قلبه، وقد يتذكر المسلم رحمة الله وعفوه وغفرانه فينبسط قلبه، وقد يردّ وارداً فيجعل قلبه مقبوضاً ولا يدري موجهه ولا سببه، فيسلم أمره لله تعالى.³

أما القبض لغة فهو ضد البسط بمعنى المحو والسحب⁴ فالقبض عبارة عن قبض القلوب في حالة الحجاب، والبسط عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف.⁵

3-1- القبض والبسط في المفهوم الصوفي:

يستخدم جمهور الصوفية القبض ضد البسط وهي الواردة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (45) ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾⁶

¹-السندي المدني أبو الحسن، شرح الحكم العطائية، تحقيق نزار حمادي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2017م، ج2، ص120.

²- التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله السكندري وتصوّفه، ص215.

³- السحمراني أسعد، موسوعة التصوّف الميسرة، ط1، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2015، ص54.

⁴- ابن منظور، لسان العرب، مادة (قبض).

⁵- المصدر نفسه، مادة (قبض).

⁶- سورة الفرقان، آية 45، 46.

فهم يريدون بالقبض غلبة الخوف، وبالبسط غلبة الرجاء على القلب، فإذا خاف الصوفي من وعيد الله كان قبضاً، وإذا رجا وعد الله ونعيم الله كان بسطاً، كما يرى بعض شيوخ الصوفية أن الله إذا كاشف عبداً بنعت جلاله قبضه، وإذا كاشفه بنعت جماله بسطه¹.

وتنبثق عن هاتين الحالتين الواردات الموجبة للقبض، والواردات الموجبة للبسط، ومن أدنى موجبات القبض أن يرد على القلب وارد يتضمن إشارة إلى عتاب أو رمز يرمي إلى تأديب، فيحدث للقلب قبض، ويكون علامة على إدراك الوارد ويقابل القبض وارد فيه إشارة إلى تقريب أو إقبال فيه لطف وترحيب فيحصل للقلب بسط².

وقد يحصل أن يحدث للقلب قبض أو بسط مجهول السبب، ففي هذه الحال يوصي الصوفية بالسكون، والاستسلام لحكم الوقت حتى يزولا وحدهما دون تكلف أو تهجم في دفعهما، لأن التكلف في نفيهما يُعدُّ سوء أدب، وقد يفضي إلى خطر عظيم، خاصة حال البسط، لأنه حال حركة وانتشاء على خلاف القبض الذي يغلب عليه السكون، فقد قال بعضهم في شأن البسط: «فُتِحَ عَلَيَّ بَابَ البَسْطِ، فَزَلَّتْ زَلَّةً فَحَجَبَتْ عَنِّ مَقَامِي، وَقَالَ أَيْضًا: قَفَّ عَلَيَّ البَسَاطُ وَإِيَّاكَ الْإِنْبَسَاطُ»³

وتأسيساً على هذه المعاني يتجلى لنا الفرق بين البسط والقبض الذي يكمن في الوارد. فهناك وارد على قلب العبد من الله سبحانه وتعالى يوجب قبضاً كما أن هناك وارد يوجب بسطاً⁴ وهذا الفرق ناتج عن غلبة الحال على قلب العبد، فهذا عبد غلب عليه حال الخوف، فحاله الخوف، وذاك عبد غلب عليه حال الرجاء فحاله الرجاء⁵.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 59

³ - المصدر نفسه، ص 59.

⁴ - المصدر نفسه، ص 59.

⁵ - المصدر نفسه، ص 59.

والقبض هو خوف من زوال النعمة، أو ضياع محبوب، أو هجوم محذور، أما البسط فهو أمن ورجاء للمريد، كأن يتطلع إلى زوال محذور، يأمل في قرب المحبوب¹.
يأخذنا هذا المعنى إلى استنتاج هام هو أن البسط أول أسباب البقاء أما القبض فهو أول أسباب الفناء.

أما صاحب اللّمع فقد وقف على أهل المعرفة مستنتجًا حالًا القبض والبسط قائلاً: « إن أهل المعرفة إذا قبضهم الحق تعالى أبعدهم عن تناول الأكل والشرب والكلام، أما إذا بسطهم ردهم إلى هذه الأشياء وتولى حفظهم في ذلك² فالقبض في منظومته معرفة، والبسط تولي، ورعاية من الله عزّ وجلّ.

وعلى صعيد آخر وقف الصوفية على الفرق القائم بين مصطلحي القبض والبسط، والتميز بينهما بدقة وذلك من خلال إرجاعهما إلى مصدرهما القرآن الكريم.

فقد جاء في معجم المصطلح الصوفي في الإسلام القبض والبسط حالتان من الأحوال يسقط بها تكلف العبد، كما أن مجيئها لا يكون بالكسب، ولا ذهابهما بالجهد³.

والقبض في حال العارفين مثل الخوف في حال المريدين، والبسط في حال العارفين مثل الرجاء في حال المريدين في قول الطائفة التي تحمل القبض والبسط على هذا المعنى⁴.
وهنا يقع تداخل معنى القبض والبسط بمعنى الخوف والرجاء وهذا يحيلنا إلى ما أورده ابن عربي بخصوص هذه المسألة.

"فإن قلت وما البسط ... قيل هو حال الرجاء ... فإن قلت وما القبض قلنا حال الخوف في الوقت⁵ ..."

1- السّلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص106، 124.

2- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السّراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص222.

3- نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ط3، ص150.

4- السّلمي أبو عبد الرحمان، طبقات الصوفية، ص151.

5- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص133.

وما يُستشف من هذه المعاني أن الرجاء يبسط، والخوف يقبض عن المعصية¹.

وقد تناول جمهور الصوفية حالي القبض والبسط في أشعارهم تارة بلفظيهما منفصلين وتارة أخرى بلفظيهما متداخلين مع الخوف والرجاء، وتارة ثالثة بغير لفظيهما أي بدلالات تتضمن معانيهما.

قال "أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني" في مدونته السّموّ الروحي في الأدب الصوفي:

وَأَعْفُرُ فِي ثَرَى أَعْتَابِهِ * جَنَّةِ الْعُشَاقِ كِلْتَا وَجَنَّتَى.²
وَأَغْنِي طَرَبًا فِي بَابِهِ * وَهَنَا بَسَطُ الْوَفَا فِي قَبْضَتَى.
مُدْنِي مِنْهُ بِفَيْضٍ شَامِلٍ * فَالْمُنَى مِنْ رَاحَتِي فِي رَاحَتَى.
وَبِتَحْقِيقِ الرَّجَا مِنْ فَضْلِهِ * وَبُلُوغِ الْقَصْدِ مِنْهُ فِي بُنَى.

وقال في موضع آخر أين ورد البسط متداخلاً مع الخوف:

وَدُمُوعُ الْعَيْنِ تُسَابِقُنِي * مِنْ خَوْفِكَ تَجْرِي كَاللُّجَجِ³
يَا عَاذِلَ قَلْبِي وَيَا فَدَع * عَذْلِي وَأَقْصِرْ عَنْ ذَا الْحَرَجِ
كَمْ تَعْذِلُنِي لَمْ تَعْذُرْنِي * دَعْنِي فِي الْبَسَطِ وَفِي الْفَرَجِ

أما ما وجدناه من ألفاظ تميل إلى التعبير عن حالي القبض والبسط لكن بدلالات تتضمن معانيهما ما ورد في جزء آخر من أجزاء المدونة

وَمَا حَابَ امْرُؤٌ لَللَّهِ يَرْجُو * وَيَجْعَلُهُ مِنَ الدُّنْيَا مُرَادَهُ⁴
يُرَاقِبُهُ عَلَى الْأَحْوَالِ صِدْقًا * وَيَجْعَلُ حُبَّهُ فِي الْعُمُرِ زَادَهُ
دُمُوعُ النَّاسِ مِنْ مَاءٍ وَلَكِنْ * دُمُوعُ الْعَارِفِينَ مِنَ الْعِبَادَةِ

¹ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج3، ص275.

² - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السّموّ الروحي في الأدب الصوفي، ص257، 258.

³ - المصدر نفسه، ص240.

⁴ - المصدر نفسه، ص101.

وما لاحظناه في هذه الأبيات أن للعارفين أحوال خاصة، فقد يكونوا مقبوضين في حال بسطهم، وهم بذلك يجمعون بين الضدين، وهذا يعني أن يبسط الله العبد من الخلق ظاهراً، ويقبضه إليه باطناً رحمة للخلق¹ والمقصود هو أن البسط ظاهر والقبض باطن.

- أسباب القبض والبسط والتميز بينهما:

للقبض والبسط أسباب متعددة، تتعدد بتعدد نفوس المقبوضين، والمبسوطين، لأنها نابعة من ذاتية الوجدان إن لم نقل موضوعية في أغلب الأحيان وذلك بالنظر إلى مصدرها الجلاي والجمالي.

3-2- مراتب القبض والبسط:

ما يميز القبض عن البسط هو أن رتبة القبض أرفع من رتبة البسط، لمعنيين:

أولهما: أن ذكره مقدم في القرآن الكريم

والثاني: أن في القبض انصهار وقهر، وفي البسط تدليل ولطف وانصهار البشرية وقهر النفس أفضل لأنهما الحجاب الأعظم².

أما من قال أن رتبة البسط أرفع من رتبة القبض من مشايخ الصوفية فله حجته، وسنده، ذلك أن تقديم ذكر القبض في القرآن الكريم علاقة تقديم فضل المؤخر عليه، لأنه في عرف العرب يجعلون الشيء المؤخر في الفضل مقدماً في الذكر، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾³

وقال سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾⁴

¹ - الفاشاني كمال الدين عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 130، 160.

² - نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 151.

³ - سورة فاطر، آية 32.

⁴ - سورة البقرة، آية 222.

كما أن لمعنى تقديم المؤخر في الفضل مقدما في الذكر شأن في سورة آل عمران، قال تعالى: ﴿ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾¹

وما يُستتبط من معان الآيات الكريمة أن في البسط سرور، وفي القبض ثبور، وسرور العارفين لا يعرف إلا في الوصول، وثبورهم لا يكون إلا في الفصل، فالقرار في محل الوصل أفضل من القرار في محل الفراق².

أما ما عثرنا عليه من نصوص تشير إلى أن القبض والبسط بمعنى واحد ما صدر عن معظم مشايخ الصوفية وأغلبهم فهؤلاء يرون أن هذين اللفظان يصلان من الحق إلى العبد ذلك أن ظهور أثر ذلك المعنى على القلب قد يسر به السر وتقهر به النفس³، كما قد يقهر به السر، وتسره به النفس، فواحد يكون في قبض سره بسط نفسه، وآخر يكون في بسط سره قبض نفسه، لأن التعبير عن ذلك بغير هذه العبارة يكون تضييع أنفاس⁴، ولذلك قال أبو يزيد وهو أحد المتصوفة المشهورين: « قبض القلوب في بسط النفوس، وبسط القلوب في قبض النفوس »⁵ وهذا يعني أن النفس المقبوضة محفوظة من الخلل، والسر المبسوط مضبوط من الزلل، كما أن الغيرة من المحبة مذهب، والقبض علامة غيرة الحق، ومعاتبة الحبيب للحبيب شرط، والبسط علامة المعاتبة⁶.

3-3- القبض والبسط في القرآن الكريم:

ورد القبض، والبسط في القرآن الكريم بمعنى تضييق الرزق وتوسيعه⁷ وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾⁸ والفعل يقبض في الاستخدام اللغوي هو بمعنى

¹ - سورة آل عمران، آية 43.

² - المصدر السابق، ص 153.

³ - نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، 152.

⁴ - المرجع نفسه، ص 153.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 58.

⁶ - نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، ص 153.

⁷ - مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط2، القاهرة، مصر، 1984، ج2، ص 173.

⁸ - سورة البقرة، آية 245.

البخل عن أداء الصدقة أو الزكاة¹. كما يمكن أن يقال القبض على الامتلاك والسيطرة على الشيء وفي هذا المعنى وردت الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾² والمعنى المستتبط من الآية أن الله بحوزته كل الأمور لا يسيطر عليها أحد سواه. صفة القول أن معنى القبض هو قبض القلوب في حال الحجاب والبسط عبارة عن بسط القلوب في حال الكشف وكلا اللفظين هما من الحق بغير تكلف العبد، والقبض في حال العارفين مثل الخوف في حال المريدين، والبسط في حال العارفين مثل الرجاء في حال المريدين³.

4- حالا الخوف والرجاء في الديوان:

يتردد الخوف والرجاء بين الحال والمقام في علم التصوف، فمنهم من صنّفه من المقامات، والبعض الآخر اعتبره من بين الأحوال والخوف على ثلاثة مقامات، خوف عذاب الله، وخوف فراق الله، وخوف الله⁴.

4-1- الخوف في اللغة:

فخوف عذاب الله من صحة رؤية التقصير، وخوف الفراق من الله من صحة وجود الأفعال به، وخوف الله تعالى لوجوب حق الربوبية. فأفة خوف عذاب الله تعالى الرضا بأفعال النفوس، وآفة خوف فراق الله تعالى النطق بحلاوة النعم، وآفة خوف الله الأمن من مكر الله عز وجل⁵. ولفظ الخوف في اللغة الذعر والفرع، وهو يتضمن معنى الظن في حقيقته ومجازه، وهو غم يلحق التوقع المكروه، والحزن غم يلحق من فوات منافع أو حصول مضار، والخوف على التوقع، والحزن على الواقع، والخشية أشد من الخوف⁶.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (قبض).

² - سورة الزمر، آية 67.

³ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ج2، ص884.

⁴ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، ص114.

⁵ - الكفوي أبو البقاء، الكليات، ص428، 429.

⁶ - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص317.

قال سبحانه وتعالى في لفظ (الخوف) ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ﴾¹ وقال في سورة الأحزاب: ﴿فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ﴾² ثم قال في موضع آخر: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾³.

4-1-1- الخوف في التعريفات الصوفية:

الخوف لدى جمهور الصوفية توقع حلول مكروه أو فوات محبوب⁴، وفي نفس المعنى يدور كلام المتصوفة، فقد قال بعضهم: ليس الخائف من يبكي ويمسح عينيه، ولكن الخائف التارك ما يخاف أن يعذب عليه⁵.

والمعنى المستنبط من العبارة يمكن حصره في الخوف الذي يدركه العبد من عذاب الله، وهذا العذاب قادم لا محالة، إما خزي في الدنيا، أو نار في الآخرة، لأن الله يمهل ولا يهمل، والخوف المقصود به هنا هو الخوف من المعاصي، والموبقات، والمحرمات، فإذا تنبه العبد من غفلته أدركه الخوف، والعكس غير صحيح فكل موغل في ذنوبه وغافل عن معاصيه، ومستمر في غيه لا يعتريه خوف، لأنه يفتقد إلى شرط عدم التنبيه، فمن عرف الله وقعت في قلبه الهيبة ومن لا يعرف الله فهو محروم من هذه الميزة.

قال الإمام الغزالي عن الخوف: «إنه تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في الاستقبال، وذكر في هذا السياق أن أكمل أنواع الخوف وأفضلها هي معرفة الجلال والعزة، والاستغناء يورث الهيبة بالضرورة وأخوف خلق الله هم الأنبياء والأولياء والعلماء وأهل البصيرة»⁶.

¹ - سورة البقرة، آية 155.

² - سورة الأحزاب، آية 19.

³ - سورة الرعد، آية 13.

⁴ - الجرجاني الشريف، التعريفات، ص 106.

⁵ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ص 862.

⁶ - الغزالي أبو حامد، الأربعون في أصول الدين، ص 150.

ويقصد الإمام الغزالي بلفظ الاستغناء غنى الله عن عباده، فإذا أنزل عذابه على قوم لا تأخذه شفقة فيهم، ولا رأفة، فهو مستغني عنهم، والمعروف أن الاستغناء يورث الهيبة، وهي أثر مشاهدة جلال الله في القلب والجلال نعوت القهر من الحضرة الإلهية¹.

4-1-2- مراتب الخوف:

الخوف لدى جمهور الصوفية على مراتب: الخوف، والخشية، والهيبة، فالخوف عندما يرتقي إلى معنى الخشية يأنف العبد منذ البداية من اقتراب ما نهى عنه الله، فيتدرج من الخشية إلى الهيبة وهي أن يدرك العبد معنى الجمال الإلهي حتى لا يقع في براثن الخوف بسبب اقتفاف الذنوب².

والخوف مقام أولى من مقامات الدين وهو في الأصل خشية السالك الوقوع في الذنب مخافة الله، وهو ينتظم عند الغزالي من علم وحال وعمل، أما العلم فهو العلم بالسبب المفضي إلى المكروه، وهذا باعث لإحراق القلب وتألمه، والحال يكون فيه ظاهره وباطنه مشغولين بما هو خائف منه لا متسع فيه لغيره، والعمل أن يمنع عن المحظورات ويسمى الكف عن المحظورات ورعاً³.

لذلك يرى الغزالي أن اكتمال المعرفة يورث الخوف فيتأثر القلب وينعكس ذلك على البدن الذي يعكسها على جوارحه وصفاته وبالتالي على أفعاله.

وقد قال الشاعر أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني مشفقاً على عباد الله، ومبرزاً درجة الخوف

وَكُلُّ مُحِبِّ يُنَادِي الْكَرِيمَ * مَعَ الْخَوْفِ فِي نَفْسِهِ وَالْفَزَعِ⁴

الْخَوْفُ أَوْلَى بِالْمَسِي * إِذَا تَأَلَّهَ وَالْحَزَنُ

¹ - التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص 145، 148.

² - محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2010م، ص 123.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 190، 191.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 78، 414.

وقال في موضع آخرٍ معبرًا عن نشوة الخوف، ولذته:

وَإِنْ يَعْبُدُوا خَوْفًا عَبْدُكَ رَغْبَةً * وَلِي لَذَّةٍ فِي رَغْبَتِي تَتَجَدَّدُ¹

كما راح أيضًا يعبر عن الخوف كونه سراج القلب به يُبصر الخير والشر وهو زينة العبادة

أَحْبَبُهُ وَأَخَافُ سَطْوَةَ غَيْرِهِ * هَذَا وَحَقِّكَ لَا تَعِيهِ خِصَالِي²

أَنَا وَاللَّهِ لَا أَخَافُ سِوَاهُ * كُلُّ مَنْ فِي الْوُجُودِ عَبْدُ الذَّاتِ

إِنَّ مَنْ يَطْلُبُ الْكِرَامَةَ أَغْشَى * إِنَّ خَوْفَ الرَّحْمَانِ بَابُ الْكَمَالِ

وما استنتجناه من هذه الأبيات أن السالك يتحقق بمقام الخوف حينما يخشى أن يسلبه الله ما هو عليه من أحوال ومقامات وهو يعلم أن الله ذو حكم نافذ ومشينة قاهرة، فمتى أراد أن يسلبها عنه فعل ذلك، ولا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون.

ويعتبر الغزالي هذا الخوف نوع من أنواع الخوف الخاص بالصديقين والموحدين، وهو خوف الله ذاته، وذاته ثمرة المعرفة بالله.

أما القسم الثاني من الخوف حسب الإمام الغزالي، فهو خوف الصالحين وهو خوف من عقوبة الله عند وقوع المعصية والذنوب، لأن العاصي لو عرف الله حق المعرفة لخافه ولم يخف المعصية³.

4-1-3- الخوف، الورع، الخشية، والهيبة:

يتضمن الخوف معنى الظن في حقيقته ومجازه، وهو توقع حلول مكروه أو فوات محبوب⁴ ولا يكون هذا إلا لشيء يحصل في المستقبل، فإن كان في الحال موجودًا فالخوف لا يتعلق به، والخوف من الله تعالى هو خوف من عقاب الله تعالى في الدنيا أو الآخرة، وقد فرض

¹ - المصدر السابق، ص 80.

² - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 57، 77، 144.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 195.

⁴ - الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 58.

الله جلّ جلاله على عباده الخوف، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَحَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾¹ والمعنى المستنبط من الآية الكريمة هو أن الخوف من شروط الإيمان².

أما الخشية فهي أشد من الخوف، وتكون من عظيم المخشي وإن كان الخاشي قوياً، وأصل الخشية الخوف مع تعظيم³، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾⁴ وهذا يعني أن الخشية من شروط العلم⁵.

والخشية تقتضي الهيبة التي تعني الرهبة، لأن صاحبها يلجأ إلى الهروب إذا خاف، أما صاحب الخشية فإنه يلجأ إلى الله سبحانه وتعالى⁶ والهيبة كما يشير إليها أهل التصوف من حصة العارفين لأنهم عرفوا الله (من الربوبية)⁷.

يصنّف أهل التصوف الورع بين المقامات الصوفية، ويرتب عندهم بعد التوبة (في ترتيب المقامات).

قال السراج الطوسي: «الورع مقام شريف، وأهل الورع على ثلاث طبقات:⁸

فمنهم من تورّع عن الشبهات التي اشتبهت عليه، وهي ما بين الحرام البيّن والحلال البيّن، وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق، ولا اسم حرام مطلق، فيكون بين ذلك، فيتورّع عنهما⁹.

ومنهم من يتورّع عما يقف عنه قلبه، وبحيك في صدره عند تناولها، وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب والمتحققون.

¹ - سورة آل عمران، آية 75.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 125.

³ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف مقاماته وآفاته، (باب الخوف)، ص 114.

⁴ - سورة فاطر، آية 28.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 125.

⁶ - المصدر نفسه، ص 126.

⁷ - المصدر نفسه، ص 118.

⁸ - السحمراني أحمد، موسوعة التصوف، ص 144.

⁹ - المرجع نفسه، ص 144.

وأما الطبقة الثالثة في الورع فهم العارفون والواجدون فالأول ورع العموم، والثاني ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص، والورع يقتضي الزهد¹.

يتضح مما سبق أن الورع يقترن بالذَّكر، وتعلق القلب بالله تعالى، وعدم الانشغال بالمبول الدنيوية ومطالب الحياة، وهو في الأصل اجتياز مقامي التوبة والزهد، لأن الورع لا يكون دون زهد². والورع مشتق من الخوف، فعلى قدر خوف العبد من مولاه يكون ورعه، فمن قلَّ ورعه، وذهبت هيئته، صار للمزمة موضعا، ومن تزايد خوفه تزايد ورعه بزيادة خوفه، ولا تتم عبادة الله عزَّ وجلَّ إلا بحصول الورع³.

4-1-4- بين خوف الخاصة وخوف العامة:

من الصوفية من عدَّ الخوف أساسا للمقامات فضلا عن كونه الركن الهام للأحوال، والظاهر أنهم بهذين الاعتبارين، نظروا إليه من زاويتين متباينتين⁴.

الأولى: من زاوية خوف الخاصة ومنه قيل: « خوف الصوفية من أن تسلب عنهم أحوالهم ومقاماتهم وهو خوف الخاصة، وهو يختلف عن خوف العامة الذين يخافون عقوبة الله لهم عند وقوع المعصية منهم، كما يخافون على أجسادهم من النار، فيقول ابن عطاء الله في هذا الشأن: «... العامة لم تنفذ بصائرهم إلى شهود خلع الحق عليهم من إيمان وإسلام ومعرفة، وتوحيد، ومحبة، وعلموا أن الله تعالى قد تواعد أهل معصيته بعقوبته فخافوا من الوقوع في المعصية لئلا يكون ذلك سبب وقوع العقوبة بهم، فكان خوفهم إشفاقا على نفوسهم من عقوبة الله، أما أهل الخصوصية فأعطاهم الحق من نوره ما أشهدهم به ما كساهم من خلع منته، فعملوا على صيانتها ليقدموا بها عليه لم تتدنس ولم تتغير طاهرة، نقية...»⁵.

¹ - المصدر السابق، ص 144.

² - المصدر السابق، ص 145.

³ - الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف، مقاماته وآفاته، ص 114، 119.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 63.

⁵ - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ص 75، 86.

4-2- حال الرجاء:

إن الحديث عن الخوف يستدعي الحديث عن الرجاء ويحيل إليه والتأخير أو التقديم في الحديث عنهما لا يغير في الأمر شيئاً، فهما مرتبطان لا وجود لأحدهما بدون الآخر، ويمثلهما "الإمام الغزالي" « بجناحين بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود.»¹ والرجاء في اللغة الأمل وربما عُبر عن الخوف بالرجاء² والرجاء: بالمد: يرادفه الأمل، والطمع فيما يمكن حصوله، ويستعمل في الإيجاب والنفي، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾³ والرجاء بمعنى الخوف يستعمل في النفي فقط لقوله سبحانه وتعالى ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾⁴.

أما صاحب المصباح المنير فقد قال: رجوته، أرجوه، رجوا على وزن فعول: أمّلته أو أردته، قال عز وجل: ﴿لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾⁵ بمعنى لا يريدونه، والاسم (الرجاء) بالمد، ورجيته أرجيه، من باب رمى، لغة، ويستعمل بمعنى الخوف، لأن الراجي يخاف أنه لا يدرك ما يترجاه، والرجاء مقصوراً هو الناحية من البئر وغيرها، والجمع: أرجاء، مثل سبب وأسباب؛ وأرجأته بالهمز: أخرته؛ والمرجئة إسم فاعل من هذا، لأنهم لا يحكمون على أحد بشيء في الدنيا، بل يؤخرون الحكم إلى يوم القيامة؛ وتخفف فنقلب الهمزة ياء مع الضمير المتصل، فيقال: أرجيئُهُ، وقد قرئ بالوجهين في القراءات السبعة، والأرجوان بضم الهمزة والجيم: اللون الأحمر⁶. والرجاء ضد اليأس، كالرجو والرجاة، والمرجأة والرجاوة والترجي والإرتجاء والترجية والرجاء الناحية، أو ناحية البئر، وهما رجوان⁷.

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص190.

² - ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ص424.

³ - سورة النساء، آية 104.

⁴ - سورة نوح، آية 104.

⁵ - سورة النور، آية 60.

⁶ - الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة (رجي).

⁷ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (رجي).

والمستشف من لفظ الرجاء في القواميس المذكورة هو بمعنى طمع العاصي في رحمة الله مع عمله الذي أمكنه من خير ظاهر، وإن لم يكن مع الطمع عمل فهو تمن، ولا فائدة فيه، وما يوافق تفسيرنا هذا ما ورد في سورة الزمر. بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾¹.

ومن هذا المنطلق نستنتج أن الرجاء يستعمل بمعنى الطمع، كما يستعمل بمعنى الأمل، وأحياناً يسوّى بين الرجاء والخوف².

أما الرجاء، هل هو مقام أم حال فإن الآراء في هذا الصدد متباينة فمن الصوفية من قال إن الرجاء والخوف من جملة الأحوال أمثال (الطوسي، السهروردي، وعبد الكريم الجيلي) ومنهم من قال إنهما من جملة المقامات (الجنيد، الخراز، الغزالي، ابن عطاء الله السكندري) وكثيراً ما يقال عنهما مقامان وحالان، ويكون القائل واحداً من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين³.

وفي منهاج العارفين يميز الغزالي بين رجاء كمقام ورجاء آخر هو حال وهذا يعني أن هناك رجاء مقدر للعبد، ورجاء هو من جملة الخواطر غير مقدر للعبد، وهذا الأخير ليس إلا الحال⁴.
إلا أن أغلب رجال التصوف يقولون إن حقيقة المقام من حيث هو كسب يرجع في النهاية إلى كونه حالاً من جملة الأحوال.

وقد يبدو مقام (الرجاء) كسباً، لكن الإمعان والتأمل الطويل يؤكدان أنه منحة إلهية يقال "وهب من منبه": إن من وكل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر⁵، ويقول محي الدين ابن عربي:

¹ - سورة الزمر، آية 53.

² - الجرجاني الشريف، التعريفات، ص 121.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 12، ص 2308.

⁴ - الغزالي أبو حامد، منهاج العارفين ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، القاهرة، مصر، 1960م، ص 82.

⁵ - الأصفهاني أبو نعيم، حلية الأولياء، المجلد الرابع، ص 24.

إن الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجد الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق فسُمِّي ذلك كسبًا للممكن¹.

ولما كان لكل علم وفن مصطلحاته الخاصة، فإن عبارات الصوفية عمومًا هي عبارات رمزية في المقام الأول كونها تعبر عن معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص حقائقها وأسرارها قوم² واصطلاحات الصوفية مرتبطة فيما بينها، فكل مصطلح يمثل حلقة في سلسلة الطريق الصوفي، وهذه الحلقة مرتبطة بما قبلها وبما بعدها في آن واحد وفي كثير من الأحيان يصعب فهم مصطلح أو لفظ دون الإحالة إلى لفظ آخر. لذلك نجد عدة ثنائيات أصبحت شائعة في الاستخدام كالمقام والحال، القبض والبسط، الفناء والبقاء، الصحو والسكر، أما فيما يتعلق بالرجاء فهو مرتبط بالخوف، فلا رجاء بدون خوف، ولا خوف بدون رجاء. ذلك أن الحديث عن الرجاء يتضمن الحديث عن الخوف، والحديث عن الخوف يحيل إلى الحديث عن الرجاء، كما يصعب على الباحث الفصل في أيهما يُقدّم على الآخر. فهناك من قدم الخوف على الرجاء (الطوسي، والقشيري) وهناك من قدم الرجاء على الخوف (كأبي طالب المكي، والغزالي) على أن هذين الفريقين اتفقا معا على أن الخوف والرجاء مرتبطان فيما بينهما كل الارتباط، فكل راجٍ خائف، وكل خائف راجٍ³.

يقول الطوسي: المحبة والخوف والرجاء مقرون بعضها ببعض⁴.

ويرى سهل أن الخوف ذكر والرجاء أنثى والمقصود أن حقائق الإيمان يتولد عنها الخوف والرجاء معًا، فقد شبه الغزالي الخوف والرجاء بمطيتين بهما يقطع السالك الطريق متخطيًا كل العقبات التي تواجهه فلولاها لما عبر السالكون طريقهم⁵.

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص168.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص31.

³ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، ص379.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص93.

⁵ - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص116، 117.

يتضح مما سبق أن الخوف والرجاء متلازمان يصعب الفصل بينهما غير أنه يجوز تقديم أحدهما عن الآخر، كما أسلفنا الذكر، لأن الإنسان يتميز بأحواله الكثيرة مثل القبض والبسط والوحشة والهيبة والأنس، والخوف والرجاء، والحب والعشق.

4-2-1- حال الرجاء لدى جمهور الصوفية:

ذهب نفر من الصوفية إلى تحديد معنى الرجاء وثمة أقوال كثيرة منها: الرجاء إسكان القلب بحسن الوعد، والرجاء الثقة بالجوهر عمن بيده الخير، وهو أيضا قوت الخائفين وفاكهة المحرومين، وقيل الرجاء ارتياح القلب انتظار ما هو محبوب، وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال، وهو كذلك قرب القلب من ملاطفة الرب¹.

وقد حرص أهل التصوف على فصل مصطلح الرجاء حتى لا يختلط بالألفاظ الأخرى والتي يبدو أنها تشبهه، حيث ميز جمهور الصوفية بين الرجاء والتمني، فجوهر الرجاء السعي والجد والاجتهاد والتصميم على اتجاه القلب نحو الله وحده، ومن ثم فإن الرجاء من جهة السالك يعني الإرادة والأخذ بالأسباب، أما التمني، فإنه يعني الكسل، ولعل هذا ما حذر منه بعض صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم حينما قالوا: لا يقعدن أحدكم في داره ويقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضةً، فجوهر التمني هو عدم الأخذ بالأسباب الحقيقية كأن يتمنى المرء أن يكون له جاه وسلطان وقصور دون أن يسعى إلى تحقيق ذلك، وباختصار فإن الرجاء لا معنى له بغير العمل والعمل الصالح المتمثل في حسن الطاعة والامتثال الكامل لأوامر الله ونواهيه² كما لا يجوز الخلط بين الرجاء والغرور الذي يعتبر لون من ألوان الرجاء.

¹ - الرازي أبو بكر عبد الله، منارات السائرين ومقامات الطائرين، ط1، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر، 1993م، ص383.

² - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، ص355.

يقول يحي بن معاذ: من أعظم الاغترار عندي التماذي في الذنوب مع رجاء العفو من غير ندام، وتوقع القرب من الله تعالى بغير طاعة، وانتظار زرع الجنة ببذر النار، وطلب دار المطيعين بالمعاصي، وانتظار الجزاء من غير عمل، والتمني على الله جلّ وعلامة الإفراط¹. نستنبط من قول الصحابي يحي بن معاذ معنى واضحاً وهو أن المغترين هم أولئك الذين يجدون لذتهم في ارتكاب المعاصي² آمنين في أن يدعوا الله فيغفر لهم، ومن ثم الطمع في عفوهِ ومغفرته، والغرّة خدعة من النفس، الإنسان يذكر الله، ويظل دائماً في حاجة دائمة إلى العون الإلهي، ذلك أن الضعف البشري قائم، والطبيعة الإنسانية عرضة للزلل، والإنسان ليس معصوماً من الخطأ.

4-2-2- بين رجاء المحسن ثواب إحسان، ورجاء المسيء للمذنب التائب:

لا بدّ أن نشير إلى طائفتين اختلفت الصوفية في شأن رجاءيهما طائفة رجّحت رجاء المحسن لقوة أسباب الرجاء معه، وطائفة أخرى رجّحت رجاء المذنب، لأن رجاءه مجرد عن علة رؤية العمل، مقرون بذلّة رؤية الذنب³.

وفي هذا السياق قال يحي بن معاذ: « يكاد رجائي لك من الذنوب، يغلب رجائي لك مع الأعمال، لأنني أجدني أعتمد في الأعمال على الإخلاص، وكيف أصفها وأحرزها، وأنا بالآفات معروف، وأجدني في الذنوب أعتمد على عفوك، وكيف لا تغفرها وأنت بالجود موصوف «⁴.

والرجاء والخوف يتعلقان بالمستقبل، ولا يتعلقان بالحاضر أو الماضي كما هو الحال بالنسبة للقبض والبسط، وإنما يرتبطان بتوقع إما حدوث مكروه في المستقبل، وهذا هو الخوف، أو توقع حدوث أمر محبوب، وهذا هو الرجاء، فإن كان المنتظر مكروهاً حصل

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، كتاب (الخوف والرجاء)، ج12، ص2311.

² - المصدر نفسه، ص2311.

³ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، ص357.

⁴ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص132.

منه ألم في القلب سمي خوفاً وإشفاقاً، وإن كان محبوباً حصل من انتظاره وتعلق القلب به وإخطار وجوده بالبال لذة في القلب وارتياح، سُمِّيَ ذلك الارتياح رجاءً، فالرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده¹.

وورد في الرسالة القشيرية الرجاء هو تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل، وكما أن الخوف يقع في مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء يحصل لما يؤمل في المستقبل².

يتضح مما سبق أن الرجاء والخوف يتعلقان بالمستقبل، ولا يتعلقان بالحاضر وما دام الأمر على هذا النحو فإنهما كذلك يتعلقان بـ جواز حدوث الأمر، سواء كان مكروهاً أو محبوباً، فليس ثمة ضرورة أو يقين في حدوث المكروه، أو المحبوب في مستقبل الأيام، بل هناك تردد في الحدوث أو عدم الحدوث، وبهذا فإن الأمر المقطوع يتجاوز مقامي الخوف والرجاء، من حيث إنهما طمع في عفو الله ورحمته من جهة، وكرمه وجوده من جهة أخرى. ومن هنا نقول إن قبول الرجاء لا يتوقف على العبد بل على الرب³.

يقول أبو حامد الغزالي في هذا الصدد: "من شرط الرجاء والخوف تعلقهما بما هو مشكوك فيه، إذ المعلوم لا يرجى ولا يخاف، فالمحبوب الذي يجوز وجوده، يجوز عدمه بدون شك، فتقدير وجوده يريح القلب ويُرُوح عنه، وعدمه يوجع القلب وهو الخوف، والتقديران يتقابلان لا محالة⁴، والنتيجة المستخلصة من هذا أنهما متلازمان وما يدعم هذا الاستنتاج قوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾⁵ وقال جلّ جلاله أيضاً في سورة الأنبياء: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾⁶

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين كتاب (الخوف والرجاء)، ج13، ص2344.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص132.

³ - المصدر نفسه، ص132.

⁴ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، (كتاب الخوف والرجاء)، ج12، ص2309.

⁵ - سورة السجدة، آية 16.

⁶ - سورة الأنبياء، آية 90.

كما ميّز الصوفية بين درجة العمل على الرجاء، وبين درجة العمل على الخوف رافعين من درجة العمل على الرجاء مقارنة بدرجة العمل على الخوف.

وهذا يعني أن هناك فرق كبير بين العبادة القائمة على الخوف وتلك القائمة على الحب والطمع، ولكن بعض رجال التصوف فهم أن الله سبحانه وتعالى حرّم اليأس من رحمته على كل مسلم¹ وقد وردت الآية صريحة في سورة الزمر قال تعالى: ﴿لَا تَقْتُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾²

وتحيلنا الآية الكريمة إلى ما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه حينما قال لأحد الخائفين القانطين من رحمة الله: «يا هذا يأسك من رحمة الله أعظم من ذنوبك»³ ومن هذا القول نستنبط قول الحق ﴿وَدَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ﴾⁴

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَوَظَنْتُمْ ظَنَّ السَّوِّءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا﴾⁵

والآيات السابقة تؤكد في مجملها استجابة الحق سبحانه وتعالى للمؤمنين الراجين له.

4-2-3- أنواع الرجاء وفق التجربة الروحية:

اختلفت الآراء وتعددت حول أنواع الرجاء وذلك طبقاً للتجربة الروحية الخاصة بكل سالك، قال "عبد الله بن خبيق": الرجاء ثلاثة⁶:

رجل عمل حسنة، فهو يرجو قبولها، ورجل عمل سيئة ثم تاب، فهو يرجو المغفرة، والثالث رجل كاذب، يتمادى في الذنوب، ويقول أرجو المغفرة⁷.

¹ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين كتاب (الخوف والرجاء)، ص 2309.

² - سورة الزمر، آية 53.

³ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين كتاب (الخوف والرجاء)، ج 12، ص 2309.

⁴ - سورة فصلت، آية 23.

⁵ - سورة الفتح، آية 12.

⁶ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 2327.

⁷ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 132.

أما صاحب كتاب اللّمع فيرى أن الرجاء ثلاثة أقسام:

رجاء في الله، ورجاء في سعة رحمة الله، ورجاء في ثواب الله¹.

أما الرجاء في ثواب الله وفي سعة رحمته فإنه خاص بالعبد المرید الذي سمع من الله ذكر المنن فرجاه، وعلم أن الكرم والفضل والجود من صفات الله فارتاح قلبه إلى المرجو منه من كرمه وفضله. أما رجاء العارف الواصل فهو الرجاء في الله كما يقول الشيخ السعدي: إن من خلاف الطريقة أن يتمنى الأولياء من الله شيئاً سوى الله².

بينما الصوفي صدر الدين الشيرازي فقد قسم الرجاء إلى رجاء الثواب ورجاء الله، فالأول نصيب أهل الحجاب، أما الثاني فهو نصيب أهل اليقين³.

أما أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني فقد أعطى لحال الرجاء مكانة خاصة في قوله:

مَعَ مَا بُرِّجِي مِنْ أَسَى وَصَبَابَةٍ * كُنْتُ الْمُحِبِّ وَالْمُحِبِّ رَجَاءً⁴

وقال في موضع آخر يرجو المغفرة:

إِنْ كُنْتُ تَرْجُو عَفْوَهُ * فاعْمَلْ وَخُذْ مَا أَمَرَهُ

مَا بَيْنَ خَوْفٍ وَرَجَا * تَعْبُدُ نَفْسَ حَذِرَهُ⁵

وقال مشيراً إلى أن الرجاء من العبد

إِنْ رَجَوْنَا فَالرَّجَاءُ مِنَ الْعَبْدِ جَمِيلٌ إِذَا دَعَا مَوْلَاهُ⁶

1- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص65.

2- قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1973م، ص501.

3- الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن، ط1، تصحيح محمد ضواجوي، نقلاً عن سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 2004م، ص444.

4- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص94.

5- المصدر نفسه، ص83.

6- المصدر نفسه، ص86.

ثم انتقل إلى سياق آخر طامعاً في مغفرة الله، وراجياً منه قبول نفسه:

وَأَقُولُ يَا خَيْرَ الْوَرَى نَفْسِي أَتَتْ * تَرْجُوكَ فَأَقْبَلَهَا عَلَى عِلَاتِهَا¹

مَدَدْتُ يَدِي أَرْجُوكَ يَا خَالِقَ الْوَرَى * وَمَنْ عَيْرُ رَبِّ الْخَلْقِ يُعْطِي الرَّغَائِبَا

يتضح من الأبيات أن الرجاء يجعل الصلة دائمة بين العبد من جهة، وبين الرب من جهة أخرى، العبد من جهة حاجته الدائمة لله الغفار الرحيم، لأن الطبيعة الإنسانية كما نعرفها يكتنفها الخطأ والقصور، والسهو، والجهل، والنسيان فضلا عن الهوى والزيغ، والميل، ومن ثم فإن هذه الطبيعة في حاجة دائمة إلى المدد الإلهي، ولأن الحرية الكاملة للسالك تكمن في عبوديته الصادقة لله، فالرجاء باعث نحو طلب المغفرة من جهة والتطلع إلى نيل درجات العلى وخاصة مقام الشكر الذي يُعتبر خلاصة العبودية².

4-2-4- الرجاء في القرآن الكريم والسنة النبوية:

حث القرآن الكريم والسنة النبوية على الرجاء، ذلك أن أسماء الله الحسنى، كالتواب، والغفار، والستار، والعفو، والرحيم، والكريم إلخ... لا يمكن أن تكون بغير دلالة، فلا بد أن يكون لها مقابل أنطولوجي (وجودي) وقد نصّ القرآن الحكيم على عدم اليأس لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾³ وقال عزّ وجلّ أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ﴾⁴ وقال جلّ جلاله: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾⁵ وقال سبحانه وتعالى في سورة الكهف: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾⁶ وقال تعالى

¹ - المصدر السابق، ص 287، 290.

² - الشيرازي صدر الدين، تفسير القرآن، ط1، ص 444.

³ - سورة غافر، آية 60.

⁴ - سورة فاطر، آية 29.

⁵ - سورة الإسراء، آية 57.

⁶ - سورة الكهف، آية 110.

في وصف الذين يرجون رحمته: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾¹ وقال سبحانه وتعالى ناهياً عن القنوط من رحمته: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾².

إن هذه الآيات الكريمة تحث في معظمها على الرجاء والتوبة، والاستغفار وتؤكد فضيلة الرجاء.

غير أن الآية الكريمة ﴿ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ﴾³ تعني أن القنوط هو أعظم اليأس، والرحمة من الله تعالى، ولا يكون في الترتيب الوجودي إلا بعد المغفرة، وهي أن يصون الله عبده من أن يمسه العذاب دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾⁴

والمعروف أن القنوط من رحمة الله علامة زوال الاعتداد والسقوط عن الفطرة بانقطاع الوصلة بين الحق والعبد، إذ لو بقي شيء في العبد من نوره الأصلي لأدرك أثر رحمته الواسعة السابقة على غضبه، فرجاء وصول ذلك الأثر إليه لاتصاله بعالم النور، وأما اليأس فدليل الاحتجاب الكلي، وسواد الوجه، فالله سبحانه يغفر الذنوب جميعاً بشرط بقاء نور التوحيد في القلب، ذلك أن رحمة الله وسعت كل شيء⁵، فمن قنط منها كأنه أنكر أن تكون لله رحمة، فمتى انقطع الرجاء وقع القنوط، ونزل الحجاب، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَيْسُؤُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ ﴾⁶ بمعنى لا تقنطوا من رحمته، واليأس والقنوط في سياق الآية الكريمة هما بمعنى انقطاع الرجاء.

أما السنّة المطهرة وما انطوت عليه من أحاديث تعلق بالرجاء، ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دخل على رجل وهو في مقام النزاع، فقال: « كيف تجدك؟ فقال:

¹ - سورة البقرة، آية 218.

² - سورة الزمر، آية 53.

³ - سورة الزمر، آية 53.

⁴ - سورة الزمر، آية 53.

⁵ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، ص 364.

⁶ - سورة يوسف، آية 87.

أجدني أخاف ذنوبي وأرجو رحمة ربي، فقال صلى الله عليه وسلم: ما اجتمعا في قلب عبد في هذا الموطن إلا أعطاه الله ما رجا وأمّنه مما يخاف»¹.

كما ورد رجاء رحمة الله في كثير من الأحاديث الشريفة منها: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لو لم تُذنبوا لذهب الله بكم وجاء بِقَوْمٍ يُذنبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونََ اللهُ تَعَالَى فَيَغْفِرُ لَهُمْ»²

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يجيء يوم القيامة ناس من المسلمين بذنوب أمثال الجبال يغفرها الله لهم، ويضعها على اليهود والنصارى»³.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «يُذنى المؤمن يوم القيامة من ربه حتى يضع عليه كنفه ليقره بذنوبه فيقول: أتعرف ذنّب كذا؟ أتعرف ذنّب كذا؟ فيقول: ربّ أعرِفُ قال: فإنّي قد سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم، فيعطى صحيفة حسناته»⁴.

المعنى الذي استتبطناه من هذه الأحاديث الشريفة يدور كله حول حقيقة الرجاء الذي يختلف عن التمني، إذ الراجي هو الذي يأخذ بأسباب الطاعة طالباً من الله الرضى والقبول، بينما يترك المتمني الأسباب والمجاهدات، وينتظر من الله سبحانه وتعالى الأجر والمثوبة، فهو الذي قال في حقه عليه أفضل الصلوات: «والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني»⁵.

1- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، كتاب (الخوف والرجاء)، ص2313.

2- الإمام مسلم، صحيح مسلم، ص2102.

3- المصدر نفسه، ص1233.

4- المصدر نفسه، ص1232، 1233.

5- الترمذي، (كتاب صفة القيامة)، ص1436.

والملاحظ أن كل من رجا الله تعالى وطلبه، عليه أن يجتهد، ويكد بصدق وإخلاص للوصول إلى مبتغاه ونيل مطالبه، وقد جاءت سورة الكهف الآية (110) لتؤكد هذا الكلام، ومعلمةً طريق طلب رضا الله لقوله عز وجل ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾¹.

صفوة القول على العبد السالك طريق ربه، أن يجمع بين مقامي الخوف والرجاء، ولا يُغلب الخوف على الرجاء حتى يقنط من رحمة الله تعالى، وعفوه، ولا يُغلب الرجاء على الخوف حتى يسترسل في مهاوي المعاصي، والسيئات، ولكن عليه أن يحذو حذو هؤلاء الذين وصفهم الله بقوله: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾².

فالآية الكريمة جمعت بين معنيين، معنى الخوف من النار والطمع في الجنة، الخوف من بعد العبد عن ربه، وطمعاً في قربه، خوفاً من هجره، وطمعاً في رضاه، خوفاً من قطيعته أي طمعاً في وصاله. (هذا ما فهمناه من سياق الآية)

4-2-5- رجاء العامة، ورجاء الخاصة، ورجاء خاصة الخاصة:

لا يمكن أن يكون الراجون بمرتبة واحدة، بل هم على مراتب ذكرها ابن عجيبة، قائلاً: "رجاء العامة حسن المآب بحصول الثواب، ورجاء الخاصة حصول الرضوان والاقتراب، ورجاء خاصة الخاصة التمكين من الشهود وزيادة الترقى في أسرار الملك المعبود"³.

نستنتج من معاني الخوف والرجاء أنهما لا يطلقا إلا على ما يتردد عن العبد... لذا فالرجاء محمود لأنه باعث واليأس مذموم لأنه صارف عن العمل والخوف ليس ضد الرجاء، بل رفيق له فهو باعث على الرهبة، بينما الرجاء باعث على الرغبة⁴.

¹ - سورة الكهف، آية 110.

² - سورة السجدة، آية 16.

³ - ابن عجيبة أحمد بن محمد الحسني، معراج التَّصَوُّفِ إلى حقائق التَّصَوُّفِ، ط1، ص06.

⁴ - الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص167.

والرجاء يجعل الصلة دائمة بين العبد من جهة، وبين الربّ من جهة ثانية، وهو يتضمن المحبّة، لأن المرء لا يرجو أحدًا إلا إذا كان محبًا له، وبقدر ما تكون المحبة حاضرة ومالكة قلب المؤمن، يكون الرجاء، فكما دلت مذمة القنوط على فضيلة الرجاء، فكذلك تدل مذمة الأمن على فضيلة الخوف المضاد له فلولا الرجاء لما تحرك أحد وسلك طريقه إلى الله، فهو يؤكد حُسن ظن العبد بالله وهذا ما نصت عليه بعض الأحاديث القدسية¹.

وقد ورد على لسان مالك بن أنس قبل وفاته، "إنكم ستعاينون من عفو الله تعالى ما لم يكن لكم في الحساب"² وقد ورد أيضًا أن أبا بكر بن أشكيب رأى أبا "سهل الصعلوكي" في المنام على هيئة حسنة لا توصف، فقال له: "بم نلتَ هذا؟ فقال بحسن ظني بربي، ورؤى مالك بن دينار في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: قدمت على ربي عزّ وجلّ بذنوب كثيرة محاها عني حسن ظني به تعالى"³.

وخلاصة هذه الأقوال المروية يبقى رجاء الصّوفية ليس هو رجاء العاصين، بل هو رجاء من نوع خاص، ثم إن مقام الرجاء هنا مقام إلهي حسب ابن عربي، وهو مقام من شهد على نفسه بنفسه، من جهة تقصيره في حق ما تطلبه الحضرة الإلهية وهذا التقصير راجع إلى ضعف العبودية أما الوجه الآخر للرجاء فهو الذي يستحقه الربّ على العبد. فترك الرجاء، هو ترك نصف الإيمان، لأن الإيمان، نصفان، نصفه خوف، ونصفه الآخر رجاء⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 167.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 134.

³ - المصدر نفسه، ص 134.

⁴ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 282.

5- حالا السكر والصحو في ديوان الإلهام:

الحديث عن السكر يقتضي الحديث عن الصحو، ويحيل إليه، وهما مصطلحان لحالين متلازمين.

5-1- حال السكر:

السكر غيبة بوارد قوي، وهو زيادة على الغيبة، ذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفياً في سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حال سكره، وتلك حال المتساكر¹ الذي لم يستوفه الوارد، فيكون الإحساس فيه مساع، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة، وربما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوف².

قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾³

معنى الآية غير المعنى المتداول لدى جمهور الصوفية، ذلك أن المعنى المحتمل لدى هؤلاء من جهة السبب المفضي للسكر، وهو مشاهدة أهوال يوم القيامة، وأحوال الذهول، وعدم القدرة على التمييز هي التي تفضي إلى حال السكر يوم الحشر نتيجة لهذه المشاهدة والمشاهدة هنا حالة تعاش بجميع أبعادها الجسدية، والروحية، والنفسية، فالسكر ناتج عن مشاهدة، والسكر الصوفي أيضاً ناتج عن مشاهدة، والفارق الوحيد بينهما، أن الأول سكر مشاهدة الجلال والآخر سكر مشاهدة الجمال⁴.

* المتساكر، المتظاهر بالسكر.

¹ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص71.

² - المصدر نفسه، ص71.

³ - سورة الحج، ص02.

⁴ - بدوي عبد الرحمان، شطحات الصوفية، ط2، الكويت، 1975م، ص91.

وكما أن الفرح بذوق الجمال الإلهي يذهل العقل، فإن السكر أيضاً يثير حركات داخلية، فيظهر صاحب السكر معبراً عن ذلك بحركات جسدية، كالقفز، أو الدوران، أو الانفعال، فيتكلم من غير شعور بعبارات مستغربة على السامعين¹ وهذا هو الذي عبر عنه السراج بقوله: « الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض معدنه مقرون بدعوى² » وقال في مقام آخر « الشطح عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته³ ».

وما هو معلوم أن السكر الصوفي الوجداني يشبه السكر المعروف لدى عامة الناس (الشرب) مع اختلاف السبب المسكر، فبين السكران الذي يرتشف خمرا والسكران الصوفي الذي يهذر كلاماً عن غير وعي تشابه ظاهري وباطني بينهما.

وما دما إزاء تحليل لفظ السكر لدى جمهور الصوفية، فهو لا يعدو أن يكون إلا لأصحاب المواجيد. والكشف بصفة الجمال يؤدي إلى حصول السكر، وطرب الروح وهيام* القلب⁴ وهذا يدفعنا إلى الكشف عن طبيعة معاملاتهم. فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يستوجب الارتواء⁵.

وقد تحيلنا هذه العبارات على ما كتبه يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: « ههنا من شرب كأساً من المحبة لم يظماً بعده⁶ ».

1- المصدر السابق، ط2، ص91.

2- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص377.

3- المصدر نفسه، ص377.

* هام القلب: سقط التمييز بين ما يؤلم وما يلذ له، فالتجليات الجمالية وشهود الصفات الكمالية إذا استولت على العبد بحيث لا يشهد سوى الحق، تصير الأشياء بالنسبة إليه شيئاً واحداً، فحينئذ لا يميز بين الأشياء لغلبة رؤية ما للحق عليه.

4- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص71.

5- المصدر نفسه، ص82.

6- المصدر نفسه، ص73.

وفي سياق الكتابة عن تعلق العبد بالمحبيب أو القلب بمحبوبه، أنشد الحلواني قائلاً:

قَدْ سَكِرْنَا مِنْ حُبِّهِ فَسَكِرْنَا * وَعَرَفْنَا مِنْ أَيْنَ نَأْتِي الْجَوَارَا¹
فَتَرَانَا مِنْ حَيْثُ تَشْرَبُ فِي الْكَأ * س سُكَارَى وَلَمْ نَكُنْ بِسُكَارَى

وفيما يخص التمييز بين حالتي السكر، سكران الخمر، وسكران العلم والحب والذوق، يقول أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني:

سَكِرْنَا لَا بِخَمْرِ يَدٍ وَلَكِنْ * بَعِلْمِ اللَّهِ مَوْلَانَا سُقِينَا
النَّاسُ فِي سَكَرَاتِهِمْ يَتَخَبَّطُو * نَ وَكُلُّهُمْ عَمَّا يُرَادُ تَعَامَى²

والجدير بنا أن نذكر أن مرحلة الغيبة الصوفية تسبق السكر الإلهي، فقد وصفها مشايخ الصوفية بأنها حالة وسطى بين الحبّ والفناء، فالغيبة تكون بوارد من ذكر عقاب أو ثواب ينشأ عنهما شدة خوف أو قوة رجاء ... بمعنى فيها واسطة، واسطة تحجب عن الإنمحاء التام ... بينما السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، وهذا فضل إلهي في ترقية العبد إلى درجات الفناء وهي منح إلهية لمن أفنوا أنفسهم عن البدن والوجود³.

وفي هذا المعنى أنشد أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني:

فَمَا مَلَّ سَاقِيهَا وَمَا مَلَّ شَارِبٌ * عِقَارٌ لِحَاطِ كَاسِهِ يُسَكِرُ اللَّبَا
فَأَسَكَرَ الْقَوْمَ دَوْرُ كَاسٍ * وَكَانَ سُكْرِي مِنَ الْمُدِيرِ⁴
لِي سَكَرَتَانِ وَلِلنَّدْمَانِ وَاحِدَةٌ * شَيْءٌ خُصِصَتْ بِهِ مِنْ بَيْنِهِمْ وَخَدَى
سُكَرَانَ سُكْرٌ هَوَى وَسُكْرٌ مُدَامَةٌ * فَمَتَى يَفِيْقُ فَتَى بِهِ سُكَرَانَ

¹ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 88.

² - المصدر نفسه، ص 100، 105.

³ - إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، ص 243.

⁴ - الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 384.

وقال أيضا في سكر الحب الإلهي وشرابه:

إِنَّمَا الْكَأْسُ رِضَاعٌ بَيْنَنَا * فَإِذَا مَا لَمْ نَذُقْهَا لَمْ نَعِشْ¹

وفي نفس السياق قال الحلواني:

شَرِبْتُ الْحُبَّ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ * فَمَا نَفَدَ الشَّرَابُ وَلَا رَوَيْتُ²

أَمُوتُ إِذَا ذَكَرْتُكَ ثُمَّ أَحْيَا * وَلَوْلَا حُسْنُ ظَنِّي مَا حَيَّيْتُ

عَجِبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذَكَرْتُ رَبِّي * فَهَلْ أَنْسَى فَأَذْكَرَ مَا نَسَيْتُ

والأبيات تعكس مقتضيات الخوف، والرجاء، والسكر، والحب الإلهي التي لا تكون إلا لأصحاب المواجيد، الذين يعيشون العشق الإلهي بجميع حواسهم، وأبعادهم الجسدية، والروحية، والنفسية.

أما الصحو فهو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، وهو أيضا العود إلى ترتيب الأفعال، وتهذيب الأقوال³. ولفظ الصحو لم يرد في القرآن الكريم بصريح معناه، ولكن ورد بصيغة الشبه وذلك في قوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ

وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾⁴

فالآية الكريمة تحمل معنى الصحو الذي يتبع الغيبة وليس السكر والمعروف أن مصطلح الغيبة وإن كان منتمياً إلى نفس الحقل الدلالي الذي ينتمي إليه مصطلح السكر إلا أنه غير متبوع بحركة أو شطح على خلاف السكر، وهذا يعني أن وارد الغيبة يختلف عن وارد السكر لا من حيث النوع، وإنما في الدرجة⁵.

1- المصدر السابق، ص 384.

2- المصدر السابق، ص 384.

3- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 71.

4- سورة سبأ، آية 32.

5- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 71.

أما معنى الآية الكريمة فيمكن تلخيصه في أن الله سبحانه وتعالى إذا أوحى صعقت الملائكة وغشي عليها، فإذا كُشف عن قلوبهم أفاقوا، وقال بعضهم لبعض: ماذا قال ربكم؟ ... حتى يقول لهم جبريل: قال الحق وهو العلي العظيم¹.

5-1-1- دلالة سكر المحبة، وسكر المودة:

يقسم الهجويري السكر إلى قسمين، أحدهما سكر بشراب المودة، والآخر سكر بشراب المحبة، فسكر المودة عنده يتولد عن رؤية النعمة، أما سكر المحبة فإنه يتولد عن رؤية المنعم. فالأول يرى فيه نفسه، والثاني لا يتحقق له².

والصحو هو الآخر ينقسم إلى قسمين: صحو الغفلة، وصحو المحبة فالأول له الحجاب، والآخر له الكشف، والصحو المقرون بالغفلة سكر، والصحو المقرون بالمحبة صحو وإن كان سكرًا، وعندما يكون الأصل محكمًا، يكون الصحو كالسكر، والسكر كالصحو، وحين يكونان على غير أصل فكلاهما بلا جدوى³.

والمعنى المستنبط من قول "الهجويري" هو أنه من كان غافلاً عن ذكر ربه، ثم استدرك نفسه وصحا من غفلته بالرجوع إلى ربه مكتفيًا بذلك، فقد حجب نفسه عن الصحو الحقيقي المطلوب عند الصوفية، وهو محبوب من حيث يظن أنه صاح، لأن الغيبة من السكر، ذلك أنه سكران في صحوه.

5-1-2- دلالة الذوق والشرب والفرق بينهما:

تختلف العلوم الذوقية عن العلوم الوهيبية، فالصوفية يتكلمون عن الشرب والري، والمشاهدة، والمكاشفة، والمحاضرة، وهذه كلها معارف وأسرار لا تخضع لمنطق العلم بالمعنى العام إذ أن المدار هنا مركزه القلب⁴.

¹ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج3، ص295.

² الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ص471.

³ المصدر نفسه، ص471، 472.

⁴ المصدر نفسه، ص472.

والشرب لا يكون في أعلى التجليات ولا أدناها، فهو يتوسطها، ذلك أن الشارب قد شرب لكنه لم يرتو، بل ليس ظمآن على الإطلاق لأن الله سبحانه وتعالى يشهده على علم إلهامي في حالة لم يكن عنده، ولكنه مع ذلك يطلب المزيد من الارتواء¹.

والشرب بهذا المعنى يكون في كل مرحلة من المراحل وفي منازل الولاية بمعنى من طريق الولاية الناقصة إلى الولاية الكاملة، أو التامة، فيشرب العارف حتى يرتوي ويثبت في مقامه، حتى يأتيه حال آخر يرتقي إليه، ليشرب حتى يرتوي، ثم يرتقي مقامًا آخرًا، إلى أن يبلغ مقام الولاية التامة². يكاد يجمع الصوفية، على أن السكر سُمي كذلك لأنه غيبة بوارد قوي، إلا أن ابن عربي يخالفهم في ذلك، ولا يعتد بقوة الوارد أو عدمها، ويُحدد السكر بقوله: «فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح وتجلي الأمانى...»³.

ويرد قائلًا: «وكل حال لا يورث طربًا وبسطًا وإدلالًا وإفشاءً أسرار إلهية فليس بسكر، وإنما هو غيبة أو فناء، أو محق»⁴.

فالبسط عند ابن عربي مقرون بالطرب، وما يثبت صحة ذلك شعر حال السكر باعتباره نمط تعبيرى وجداني، وهو الأجدر من أي نصٍ نثري يسعى ليكشف عن معنى الحال⁵.

5-2- ثنائية الصحو والسكر، الغيبة والحضور والعلاقة بينهما:

ورد عند الصوفية مصطلحات قريبة من السكر والصحو، منها الغيبة ومعناها: "غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بدون تغيير ظاهر العبد"⁶. و"يقابلها الحضور، وهو حضور القلب لما غاب عن أعيانه بصفاء اليقين"⁷.

¹ - الشرقاوي محمد حسن، ألفاظ الصّوفية ومعانيها، ط2، ص201.

² - المصدر نفسه، ط2، ص201.

³ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص544.

⁴ - المصدر نفسه، ص544.

⁵ - المصدر نفسه، ص544.

⁶ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص341.

⁷ - المصدر نفسه، ص341.

وبما أننا ذكرنا أن "الصحو" و"السكر" معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور علينا أن نضيف درجة "الصحو" و"السكر" فهما أقوى وأقهر من الغيبة والحضور¹.

والعلاقة بين الغيبة والحضور، هي علاقة الظاهر بالباطن، فالغيبة منطوية في الحضور، والحضور مُنطَوٍ في الغيبة لا ينفك أحدهما عن الآخر².

والغيبة في اصطلاح الصوفية هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحكام الخلق، لشغل الحس بما ورد عليه من جناب الحق حتى أنه قد يغيب عن إحساسه بنفسه. فضلاً عن غيره. والغيبة كذلك تشمل غيبة السالك عن رسوم العلم، لقوة نور الكشف وهذا يقتضي الغيبة عن رسوم العادات، وعن متاع الدنيا ولذتها، وزخرفها، وعن النفس وأهوائها، وصفاتها، ودواعيها، وآرائها³.

وبناء على مفهوم الغيبة لدى الصوفية، وهي غيبة القلب، فإن الصوفي قد يغيب عن إحساسه بنفسه فضلاً عن غيره، لأن الغيبة بإزاء الحضور والغيب بإزاء الشهادة، فالغيب عن عالم الشهادة حضور في عالم الغيب، والحضور في عالم القدس غيبة عن عالم الحس، والحضور مع الحس غيبة عن القدس⁴.

والملاحظ هنا أن الغيبة عندهم قد تكون لوارد أوجبه تذكر ثواب أو تذكر عقاب، وربما كانت تلك الغيبة عن الإحساس، لأجل معنى من المعاني التي كاشف الحق بها عبده، وربما أريدت الغيبة للأمرين معاً،

الأول: أن (الربيع بن خيثم) مرّ بحانوت حداد فرأى الحديدية المحمّاة في الكير، فغشي عليه فلم يفتق إلى الغد، فلما أفاق سئل عن ذلك فقال: «تذكرت أهل النار في النار»⁵ والمعنى المستنبط من سياق الحديث أن الغيبة حدثت عن خشية أوجبت غشية.

1- المصدر السابق، ص 341.

2- المصدر السابق، ص 341.

3- الفاشاني كمال الدين عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ص 341، 342.

4- المصدر نفسه، ص 342.

5- المصدر نفسه، ج 2، ص 181، 185.

الثاني: كان (علي بن الحسن زين العابدين) منهمكاً في سجوده، فوقع في منزله حريق، فلم ينصرف عن صلاته، فسئل عن حاله فقال: « ألهتني النار الكبرى عن هذه النار»¹. وهذه الواقعة تنطوي على دلالة خاصة وهي أحوال الغائبين عن الخلق لأجل حضورهم مع الحق، وتحققهم به.

والصحو يكون حسب السكر، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق ومن كان سكره مشوباً بحظ كان صحوه مصحوباً بحظ صحيح، ومن كان محققاً في حاله كان محفوظاً في سكره، والسكر والصحو يشيران إلى طرف من التفرقة، فإذا ظهر من سلطان الحقيقة علم أن صفة العبد الثبور والقهر² وقد أنشد أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني في هذا المعنى:

إِذَا طَلَعَ الصَّبَاحُ لِنَجْمِ رَاحٍ * تَسَاوَى فِيهِ سَكْرَانٌ وَصَاحٍ³

نفهم مما سبق عرضه أن السكر هو عملية محو للعالم الخارجي والاتصال بالمحسوب (الله) بواسطة الارتقاء إلى مرتبة الوجود⁴، وهذا يعني أن الصحو لا يكون إلا للعبد الصالح الذي يرث الولاية ولهذا استعان الصوفي بالخمير وتغنى بها حتى اتهم بالسكر والعريضة. وبناءً على ما تقدم يتضح لنا من تجليات الرموز والمفاهيم أن وصف الخمر وأدواتها وعلاقتها بالسكر والصحو والمحو لم يعد يحاكي الأدب القديم في وصف الخمر ودلالاتها، من جهة الوصف الحسي، فوصف الخمر عند المتصوفة برز من خلال تجليات الجمع بين الروح والمادة والارتقاء بهما إلى الكثافة النورانية الخالصة للحب الإلهي، والفناء بالذات الإلهية أي إن الوجود الظاهر للأشياء والكون ليس وجوداً محايداً أو عرضياً وإنما هو وجود يتضمن في طبيعته مقام الباطن الحقيقي في صميم ما عُرف بوحدة الشهود والوجود، لأن الباطن يدل في رمزيته على الحق وهو الله سبحانه وتعالى⁵.

1- الزوي ممدوح، معجم الصوفية، ط1، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ/2004م، ص368.

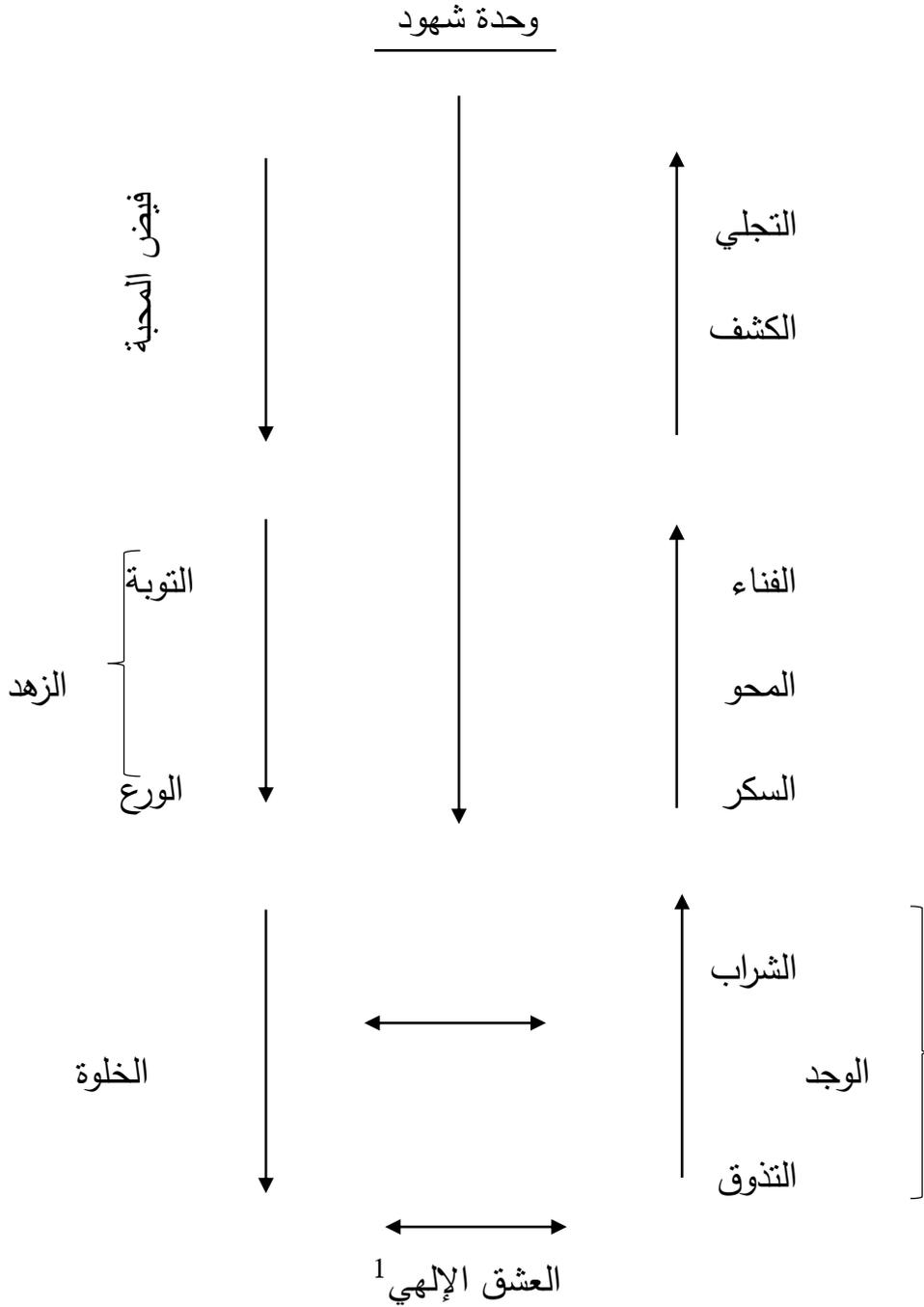
2- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص72.

3- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص384.

4- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص220.

5- المصدر نفسه، ج2، ص220.

ونوضح هذا المعنى عن طريق الخطاطة الآتية:



استنتاج: تبين الخطاطة مجموعة من المصطلحات اتخذها أهل التصوف، تحمل فكرة الانتشاء بالإيمان والتخلص من آلام الواقع، وما لحق الروح من شوائب، وهذه العوالم ما هي إلا سبيل لبيان مشاعر الصوفية وأفكارهم ولهذا الغرض علّوا استخدام العالم الرمزي.

¹ - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ص 189.

6- حالا الفناء والبقاء في ديوان الإلهام:

تساءل الإنسان منذ القديم عن البقاء والفناء وعبر التجربة الإنسانية وصل إلى القول بأن كل مادي لا بدّ فإن وكل روحاني فهو باقٍ، وهذه الفكرة تنسجم مع الفلسفة الأفلاطونية التي اعتبرت عالم المثل هو عالم البقاء أما عالمنا هذا فهو عالم الدنيا والفساد وعالم الفناء¹.

وقبل أن نخوض في دلالة لفظي الفناء والبقاء يُحتم علينا المقام البحث عن موقع هذه الثنائية في اللغة، ثم دلالتها عند جمهور الصوفية، وما يترتب عنها من نتائج.

الفناء لغة: مصدر فَنَيْ، يَفْنِي: عُدِمَ وانتهى وجوده، وهو يَضَادُ البقاء، قال سبحانه وتعالى في سورة الرحمان: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾².

فالأول يعني الزوال والتلاشي، والآخر هو بمعنى الثبات والدوام³ وهو في حق سبحانه وتعالى دوام الوجود، ولعل المراد من ورودهما في آيتين متتاليتين، هو إبراز التقابل الضدي.

وقد قال الجرجاني: الفناء، سقوط الأوصاف المذمومة، بينما البقاء هو وجود الأوصاف المحمودة⁴، والفناء فنّان: أحدهما يكون بكثرة الرياضة،

والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملوك ويكون بالاستغراق في عظمة الباري، ومشاهدة الحق، وقد أشار مشايخ الصوفية بقولهم: «الفقر سواد الوجه في الدارين» ويعني الفناء في العالمين⁵.

¹ - أحمد علي زهرة، الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، ص 177.

² - سورة الرحمان، آية 26، 27.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (الفناء) و (البقاء).

⁴ - الجرجاني الشريف علي بن محمد، التعريفات، ص 170.

⁵ - المصدر نفسه، ص 170.

6-1- الفناء والبقاء لدى جمهور الصوفية:

اصطلح الصوفية على وضع لفظة الفناء لتجريد شهود الحقيقة الكونية، والغيبة عن شهود الكائنات، وعدم الإحساس، بعالم الملك والملكوت، وكذلك لسقوط الأوصاف المذمومة، ووضع لفظة البقاء، لصفة العبد ومقامه بعد فناء الشواهد وسقوطها، ولوجود الأوصاف المحمودة وقيامها بالعبد¹.

واستناداً إلى هذه المعاني أشار الصوفية إلى مرادهم بالفناء والبقاء بإشارات متنوعة وأقوال متعددة، نذكر بعضاً منها:

قال القشيري: "أشار قوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف الذميمة، وأشاروا بالبقاء إلى بروز الأوصاف المحمودة"².

وقال عبد القادر الجيلاني: "الفناء، فناء العبد عن الخلق والهوى والنفس والإرادة والأمني دنيا وآخرة"³.

ويشير السهروردي إلى حقيقة الفناء المطلق بقوله: « هو ما يستولى من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه على كون العبد، ويقسمه إلى ظاهر وباطن. فالظاهر، أن يتجلى الحق سبحانه على كون العبد ويقسمه إلى ظاهر وباطن، الظاهر، أن يتجلى الحق عن طريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره، وإرادته، فلا يرى لنفسه، ولا لغيره فعلاً إلا بالحق، أما الباطن أن يكشف تارة بالصفات، وتارة أخرى بمشاهدة عظمة الذات، فيستولي على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس »⁴.

¹ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج1، ص130.

² - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص67.

³ - الجيلاني عبد القادر، فتوح الغيب، ص129.

⁴ - السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف، ج2، ص889.

كما يشير إلى حقيقة البقاء في قوله: « ومن ملكه الله تعالى اختاره وأطلق له التصرف، يختار كيفما شاء وأراد، لا منتظرًا للفعل ولا منتظرًا للإذن، هو باق والباقي في مقام¹ لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق ». »

أما أبو بكر الكلاباذي فقد كان له تعريف آخر عن الفناء والبقاء. لخصه لنا في هذه الجملة: فجملة الفناء والبقاء: أن يفنى عن حظوظه، ويبقى بحظوظ غيره².

والفناء عند الهروى، اضمحلال ما دون الحق علما ثم جددا ثم حقا، والبقاء، إسم لما بقى قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها³.

وقال عبد الكريم الجيلي: فالفناء في اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها⁴.

والفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود العبد وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، وحقيقته، أن يفنى من لم يكم ويبقى من لم يزل⁵.

والمعنى الذي يتضح من هذه الأقوال يحيلنا إلى أقسام الفناء:

القسم الأول يظهر في الفاني عن الأوصاف المذمومة تظهر عليه الصفات المحمودة، ومن غلبت عليه الصفات المذمومة، استترت عنه الصفات المحمودة، وهذا النوع من الفناء يبلغه السالك عن طريق كثرة الرياضة⁶.

¹ - المصدر السابق، ج2، ص889.

² - المصدر السابق، ج2، ص889.

³ - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص147.

⁴ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج1، ص126، ج3، ص303.

⁵ - الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل، ط3، دار مصطفى الحلبي، القاهرة، مصر، 1396هـ/1976، ج1، ص81.

⁶ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج1، ص125.

أما النوع الثاني من الفناء فيتمثل في عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت الذي يأتي بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق¹ وانطلاقاً من النوع الثاني، عدّ الصوفية الفناء، شكلاً من أشكال التوحيد الذوقي في مقابل التوحيد الاعتقادي الذي هو إقرار بوحدانية الله تعالى، والتوجه إليه وحده، بأنواع العبادات والقربات، والتوحيد الذوقي، هو شهود وإدراك قلبي للمطلق أو اللامتناهي ويشترط في هذا الشهود، نفس مروضة ذات درجة عالية من الصفاء وإحساس فائق بالمطلق تذوب معه جميع المتعينات الفردية، بما فيها إنية الذات المشاهدة، فاسحة المجال أمام حال المواجهة الشهودية مع تجليات الحضرة الإلهية. واللافت للانتباه أن تقسيم الفناء إلى فناءين أخلاقي وذوقي يتضمن فائدة نظرية، يراد منها، تقريب المفاهيم الصوفية إلى أذهان الناس، بينما في الواقع فلا وجود، في التصوف الإسلامي إلا شكل واحد للفناء، وهو الفناء الذي يتخلص من خلاله المرید من صفاته الذميمة، فتزال عن نفسه الحجب لتنتهياً لأن تطالع تجليات الأنوار الإلهية².

وللطوسي آراء أخرى عن الفناء والبقاء تسهم في إزالة اللبس الذي كثيراً ما اعترى المفاهيم الصوفية، عبر تاريخ الفكر الإسلامي قديماً، وحديثاً.

فهو يعرف الفناء ببساطة ووضوح، الفناء عنده يعني فناء رؤيا الأعمال والطاعات، ببقاء رؤيا العبد، لقيام الحق للعبد بذلك، أي رؤية نفاذ إرادته وفعله، ومشيبته في كل شيء، وكذلك الفناء يعني فناء الجهل بالعلم وفناء الغفلة بالطاعات³ كما يرى صاحب اللّمع أن الفناء لا يعني ما هو معروف لدى البعض، ترك الصفات البشرية بصفة مطلقة، لكنه يلفت النظر إلى ضرورة التفريق بين البشرية والأخلاق البشرية، لأن صفات البشرية

¹ - الجرجاني الشريف، التعريفات، ص 170.

² - عفيفي أبو العلا، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص 167.

³ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 342.

ليست هي عين البشرية، فالأخلاق البشرية يمكن أن تغير ما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق وهذه هي ثمرة السلوك الصوفي¹.

هناك مسألة هامة أشار إليها (الطوسي) هي: أن فناء العبد عن صفاته لا يعني دخوله في أوصاف الحق، وهو ما يدل على معنى الحلول، بل يعني خروجه من إرادته ودخوله في إرادة الحق، كما يعني أيضاً انقطاعه عن رؤية نفسه، وانقطاعه كلياً إلى الله سبحانه وتعالى، لأن الله سبحانه لا يحلّ في القلوب، لكن الذي يحلّ في القلوب هو الإيمان به والتوحيد له، والتعظيم لذكره².

وقد يكون كلام الصوفية غامض تارة، وقاصداً معاني أخرى تارة أخرى، ولهذا فهم أكثره على غير معناه ومنه حديثهم عن الفناء والبقاء، فكانت من المعاني التي يقصدونها في أحاديثهم: الفناء تغير الحال الروحية عن طريق إخماد الميول، والرغبات والإرادات والخصوصيات الشخصية ...، والذهول وعدم الالتفات إلى وجوده، والجهل بكل الموجودات والمدرجات الحسية والأعمال والأفكار والإحساسات ... أي الاستغراق في مشاهدة الجمال الإلهي³.

أما الغزالي فقد ذهب في الفناء والبقاء، مذهباً سنياً معتدلاً رافضاً الحلول والاتحاد الذي جاء به بعض المتصوفة، لأن الفناء حالة وجدانية لا يشعر فيها الصوفي بنفسه، ولا يحس بشيء من مظاهر جوارحه، ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن جميع ذلك⁴.

وعلى سعيد آخر يعبر الغزالي عن المعنى السابق قائلاً: « والمبتدئ ينبغي أن يملأ قلبه بالأخلاق المحمودة والمقامات الشريفة، وينزه باطنه وظاهره من المكاره ومع أن هذا من أفضل

¹ - المصدر السابق، ص 342.

² - المصدر السابق، ص 343.

³ - غني قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ج 2، ص 539، 540، 541.

⁴ - الغزالي أبو حامد، الأربعين في أصول الدين، ص 52.

العبادات إلا أنه ليس هو الغاية بل محبوب عن الصديقين وهو المتشبع في التفكير في جلال الله وجماله، واستغراق القلب¹ بحيث يفنى عن نفسه أي ينسى نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته، فيكون مستغرق في المحبوب، فلا يرى نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد، فانيًا عن نفسه في توحيده².

والصوفي في هذه الحال يتدرج في المقامات متحلّيًا بما يرد عليه من الأحوال فينزه ظاهره وباطنه إلى غاية أسمى هي الفناء عن نفسه أو الفناء في التوحيد أو كما يطلق عليه الغزالي علم المكاشفة وهو مقام الصديقين، وقد سمي الفناء في التوحيد لأن السالك لم يعد يرى إلا الواحد الحق الذي هو نهاية الطريق، وغاية الطالبين³، وليس معنى هذا كما يظن الكثيرون من الحلول أو الاتحاد إلى غير ذلك من التفسيرات بل هي رؤية الله جلّ وعلا رؤية مختلفة.

والعارف - في نظر الغزالي - لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره، وهو يعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله ومن هذه حاله لا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه فاعله وبذهل عن الفعل وينظر إليه أنه من صنع الواحد الحق⁴.

وقد أفاض أبو حامد الغزالي في الحديث عن موضوع الفناء ودرجاته وعن التجربة الصوفية، وأكد أن غاية علوم المكاشفة وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب، إفشاء سر الربوبية كفر، ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة⁵.

أما حال البقاء فهو محوري في النهج الصوفي، كما أثار جدلا فيما يخص مدلوله، فقد شرحه بعضهم بأنه خروج العبد عمّا له ويبقى بما لله، ويصنفون هذا المقام في أعلى

1- المصدر السابق، ص53.

2- المصدر السابق، ص52.

3- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج4، ص510، 511.

4- المصدر نفسه، ج4، ص510، 511.

5- المصدر نفسه، ص510.

المقامات وأجلّها باعتبارها المستوى الأعلى الذي يتبوّؤه الأنبياء والرسل، لكن المفهوم المتداول لمصطلح البقاء فهو يتحدد عندما نربطه بمقابله أو بضده الفناء، ولعل بعض المتصوفة يعتبر حال البقاء مكملاً لحال الفناء كونه يعبر عن استقرار الروح وسكونها بعد الغيبة، فهو غاية الفناء ومقر السالك في نهاية الطريق، لأنّ السالك إذا صحا تتخلص روحه من النفس، ونفسه من روحه، ويعود العبد إلى مقامه، محل عبوديته¹.

ولهذا السبب فإن جميع الصوفية يرون حال البقاء أرقى من الفناء لأن فيه استقرار السالك وصحته، ودوام حاله بالمشاهدة التي تحققت له من حال فنائه، فيصحو بعد غيبة لا شعورية، وقد قال الغزالي في هذا الشأن: البقاء هو بقاء الطاعات ويكون بقاء رؤية العبد قيام الله سبحانه على كل شيء².

6-2- الفناء بين الغموض والوضوح:

لقد ذكرنا نماذج متنوعة عن أقوال الصوفية وإشاراتهم في عصور مختلفة، وذلك لتقريب حقيقة الفناء والبقاء التي عمل على تقريبها مشايخ الصوفية وهذه المسألة ونظائرها من الأحوال ليست بنصوص ولا مفردات لا تخضع للتفسير، وإنما تدرك بالذوق، وتقترب حقائقتها كلما فهمنا أقوالهم، وأدركنا رموزهم، وإشاراتهم.

6-3- أنواع الفناء ودرجاته:

ولعل القشيري من بين هؤلاء الذين جمعوا أنواع الفناء وصنّفوها في ثلاث درجات:
الأولى: فناء عن النفس وصفاتها والبقاء بصفات الحق، والثانية الفناء عن صفات الحق بشهوده الحق، والدرجة الثالثة، الفناء عن شهود الفناء بالاستهلاك في وجود الحق³ وقد قال في ذلك أحمد عبد المنعم عبد السلام الحلواني:

¹ - السحمراني أسعد، موسوعة التصوف الميسرة، ص54.

² - الغزالي أبو حامد، روضة الطالبين، ص56.

³ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص67.

تَجَلَّتْ لَنَا الْأَنْوَارُ مِنْ عَالَمِ الْبَقَا * فَهَامَتْ بِهَا أَرْوَاحُنَا وَنُهَانَا¹
فَنِينَا بِهَا حُبًّا فَطَابَتْ حَيَاتُنَا * رَأَيْنَا بِهَا عِنْدَ الْفَنَاءِ بَقَانَا
مَهْمًا مَلَكَتْ بِهَا فَلَسْتَ بِأَمِينٍ * وَقَعَ الْفَنَاءُ وَمَا مَلَكَتْ زِمَامًا
يُبْعِدُ الرُّوحَ عَنْ مُشَاهَدَةِ اللَّهِ وَفِي بُعْدِهَا يَكُونُ الْفَنَاءُ²
وَإِنَّمَا أَنَا فَانٍ فِي مَحَبَّتِهِ * لَكِنِّي فِي كِتَابِ الْحُبِّ مَوْجُودٌ³

أما إذا أردنا أن نفصل في ما أورده القشيري نقول إن فناء العبد عن أوصافه وأفعاله المذمومة إنما هو بسقوطها، وقيام بدلها الأوصاف المحمودة به، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة فنى عن شهواته، وإذا فنى عن شهواته وتخلص منها، وصل إلى إخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه بقلبه، فنى عن رغبته وبقي بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه يكون قد نفى عن قلبه الحسد والحقد والبغضاء، وسائر رعونات النفس⁴.

ومن شاهد جريان القدرة في تصرف الأحكام، فنى عن حسابان الحدثان من الخلق وبقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لا يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثرًا، ولا رسمًا ولا طلاً يقال: إنه فنى عن الخلق وبقي الحق، ثم يرتقى عن ذلك فتارة يكون ذاكراً لقيامه، وتارة يقوى شهوده وشغله بمن استغرق فيه فيفنى عن شهود فنائه، وهذا هو فناء الفناء وهو الدرجة العليا من الفناء⁵.

والمستتبط من هذه الأقوال أن يفنى من القلب إرادة السوى وشهوده والالتفات كليا إليه والإقبال عليه، وهذا المعنى هو الذي التف حوله العارفون وتشبث به السالكون ووسعوا له العبارات وصرفوا إليه القول⁶.

¹ - الحلواني عبد المنعم عبد السلام، السمو الروحي في الأدب الصوفي، ص 88، 91، 104.

² - المصدر نفسه، ص 91.

³ - المصدر نفسه، ص 88.

⁴ - الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص 342، 343.

⁵ - القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص 67، 68.

⁶ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 3، ص 305.

6-4- الفناء والبقاء حالان متكاملان:

يقصد جمهور الصوفية بالفناء والبقاء الغيبة عن شهود الكائنات وعدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وقد دأب مشايخ الصوفية على إدراجهما في قسم الأحوال في (ترتيب منازل الوصول)، أما حكم الصوفية في هذين المصطلحين أنهما مقترنان، متنافيان أو متقابلان، فهذا يدل على أنهما متكاملان، ذلك أن تحقق العبد بأحدهما يقتضي تستر الآخر، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن ترك مذموم أفعاله فنى عن شهواته، ومن فنى عن شهواته بقي بإخلاصه في عبوديته، ومن فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق¹.

لهذه الأسباب ذهب بعض الصوفية إلى إدراجهما في حال واحدة، فجعل الفناء بقاء كما جعل الجمع تفرقة، وأن هذه الحال تجتمع مع كل الأحوال التي تعبر عنها المصطلحات الثنائية كالجمع والتفرقة، والغيبة والشهود، والسكر والصحو²، وذلك من حيث إن الفاني عما له باق بما للحق، والباقي بما للحق فان عما له، والمفارق مجموع، لأنه لا يشهد إلا الحق، والمجموع مفارق، لأنه لا يشهد إياه إلا الخلق، وهو باق لدوامه مع الحق، جامع به، فان عما سواه مفارق لهم، وهو غائب سكران، لزوال التمييز عنه³.

6-5- البقاء أكمل من الفناء:

أجمع مشايخ الصوفية على أن البقاء أكمل من الفناء، وهذا يشير إلى أن الفناء ليس غاية عند الصوفية، ولا يعبر عن الكمال الأعلى في حياتهم، فهو لا يعدو أن يكون حالاً لتطهير النفس عما سوى الله تعالى يتطلع السالك إلى تجاوزه إلى مرحلة البقاء، والبقاء أكمل وأتم، فهو شعور بالذات وبالسوى، أما الفناء فهو زهول وغيبة عن النفس والسوى⁴.

¹ - الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 149.

² - المصدر نفسه، ص 149.

³ - المصدر نفسه، ص 150.

⁴ - المصدر نفسه، ص 153.

وقد ورد في لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ) ما يلي:

« فاعلم أنهما ولايتان: ولي يفنى عن كل شيء، فلا يشهد مع الله تعالى شيئاً، وولي يبقى في كل شيء، فيشهد الله تعالى في كل شيء، وهذا أتم، لأن الله سبحانه وتعالى لم يظهر المملكة حتى يشهد فيها¹ والبقاء مطلوب لنفسه فهو مستقر ومقام وغاية، بينما الفناء مطلوب لغيره، فهو وسيلة لبلوغ تلك الغاية التي هي البقاء وهنا أردف السكندري قائلاً: « الفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه ثم أشار إلى الفرق بين الفناء والبقاء، الفناء يوجب عذره والبقاء يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله تعالى في كل شيء، فلا ينقطعون عنه في شيء، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم²».

6-6- حالاً الفناء والبقاء في الكتاب والسنة النبوية:

لم يرد في الكتاب والسنة لفظ الفناء محمولاً عليه معنى من المعاني المذكورة، ولا ذكره جمهور المتصوفة المتقدمون، ولا جعلوه غاية، يقال إن أول من عبّر عن الفناء والبقاء هو الشيخ أبو سعيد الخراز (ت 279هـ) ويذهب كثير من الباحثين إلى اعتبار أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ) أول من أعطى الفناء مفهوماً محدداً، وواضحاً، وذهب بعضهم إلى نسبة ذلك لذي النون المصري (ت 245هـ)³.

لكن المرجح هو ما ذهب إليه شيوخ التصوف الإسلامي وكتاب التراجم أن الخراز هو أول من عبّر عن الفناء تعبيراً صحيحاً تاماً، أما أبو يزيد فإنه وإن كان قد ذكر الفناء والبقاء بإسهاب في معراجة الروحي، إلا أن فناءه كان مقترناً بالسكر والاصطلام والشطح⁴، ولم يبلغ عنده وعند من تقدمه ما بلغه عند أبي سعيد الخراز، الذي كان أكثر عمقا حيث ربط الفناء بذكر الله.

¹ ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق حسن جبر، دار الحسين الإسلامية، القاهرة، مصر، 2002م، ص 28.

² المرجع نفسه، ص 24.

³ السلمي أبو عبد الرحمن محمد بن الحسن، طبقات الصوفية، ص 54.

⁴ المصدر نفسه، ص 54.

ويقع الفناء في ثلاثة معانٍ¹: منها، المحمود، ومنها المذموم

المعنى الأول: الفناء عن إرادة السوى

المعنى الثاني: الفناء عن شهود السوى

المعنى الثالث: الفناء عن وجود السوى

أولاً: الفناء عن إرادة السوى

ويقصد به فناء القلب عن إرادة ما سوى الله تعالى، بأن يفنى بعبادة محبوبه عن عبادة ما سواه، بحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه، وذلك بإفراد الرب سبحانه بالعبادة والإنابة والتوكل والخوف والرجاء والمحبة والتعظيم والإجلال فيكون فانياً عن مراده وهوى نفسه وحفظها بمراد ربه، والفناء بهذا المعنى هو الفناء الشرعي الذي يدعو إليه السلف الصالح من الزهاد والصوفية ومن سار على نهجهم، لأنه فناء متعلق بالطاعة، وحقيقته توحيد الله تعالى وإفراجه بالخلق والتدبير. وهو يقتضي سقوط الأوصاف المذمومة، والفناء عن شهود ما نهى الله تعالى عنه من المخالفات والبقاء بقيام الأوصاف المحمودة².

وقد أدلى الإمام ابن تيمية برأيه في هذا النوع من الفناء، إذ ذكر أنه للكاملين من الأنبياء والأولياء الصالحين مشيراً إلى أن القلب الذي يتحقق فيه هذا المعنى هو القلب السليم³ وهو المعنى الذي ورد في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁴ ثم أضاف قائلاً: «إن هذا المعنى إن سمي فناءً أو لم يسم فهو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين وظاهره»⁵.

¹ - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج1، ص130، 141، ج3، ص298، 302.

² - المصدر نفسه، ج3، ص298.

³ - ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية الإسلامية، 1416هـ/1995م، ص218، 224، 337، 343.

⁴ - سورة الشعراء، آية 89.

⁵ - ابن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، ج10، ص219.

وصفوة القول أن هذا النوع من الفناء هو فناء خاص بالأولياء وهو فناء خواص الأولياء، والأئمة، والمقربين من الله سبحانه وتعالى. وهذا يعني أن حقيقته التوحيد الذي أنزلت به الكتب السماوية، وخلق لأجله الإنسان وأسس عليه الخلق، وهو بذلك حقيقة المحو والإثبات¹.

ثانياً: الفناء عن شهود السوى

وهو الفناء في شهود الربوبية، والغيبة عن كل ما سوى مشهوده، فيغيب بمعبوده عن عبادته، ويمجوده عن وجوده، ويمحوبه عن حبه ويمشهوده عن شهوده، فيشهد تفرد الرب بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، والضر والنفع، وقد يسمى حال مثل هذا سكرًا واصطلاحاً ومحوًا وجمعاً².

أما الفرق بين هذا الفناء والفناء عن إرادة السوى يتجلى في ما يلي:

الفناء عن شهود السوى هو فناء عن الشهادة والفناء عن إرادة السوى هو فناء عن الإرادة، وهو أيضاً فناء عن العلم بالغير والنظر إليه، وهذا يعني أن أصل الفناء عن شهود السوى الاستغراق في توحيد الربوبية وهو رؤية تفرد الله تعالى بخلق الأشياء وملكها واختراعها³.

وما يجب التنبيه إليه أن هذا النوع من الفناء يحصل للكثير من السالكين وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدونه غاية وقد ورد في مدونات مشايخ الصوفية كشيخ الإسلام الهروي الذي بنى كلامه على هذا النوع من الفناء وجعله في المرتبة الثالثة في كل درجاته، فناء المعرفة في المعروف وهو الفناء علماً، وفناء العيان في المعين وهو الفناء جحداً وفناء الطلب في الوجود وهو الفناء حقاً⁴.

¹ - المصدر السابق، ص 219.

² - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج 1، ص 130، 131.

³ - المصدر نفسه، ص 133.

⁴ - المصدر نفسه، ص 133.

أما الدرجة الثانية فهي درجة فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه¹.

الدرجة الثالثة: هي درجة الفناء عن شهود الفناء، وهو الفناء حقا، يرق العين، ركبًا بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء².

ثالثا: الفناء عن وجود سوى

وهو الفناء في الموجود، ومعنى هذا رؤية الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، ولا فرق بين الربّ والعبد، ولا يثبت للسوى وجود لا في الشهود ولا في العيان. وهذا فناء أهل الضلال الواقعين في الحلول والاتحاد الذين يجعلون الباري تعالى عين الموجودات وحقيقة الكائنات، وأنه لا وجود لسواه، وأن جميع الموجودات هي عن وجود الحق³.

أما إذا حاولنا استجلاء أوجه الاختلاف بين هذا الفناء والذي قبله نقول إن الفناء عن وجود السوى هو فناء في الوحدة المطلقة، وشهود وحدة الوجود، وما يستلزمه من اعتبار فالعالم كله صورا ومظاهر للوجود المطلق، وهو أيضا تعبير فلسفي وكلام نظري عن وحدة الحق والخلق وليس تعبيرًا عن فناء السالك في محبوه ولا عن تجربة روحية، ولا يُقصد به توحيد الألوهية، بل تعبير عن وحدة الوجود⁴، أما الفناء عن شهود السوى فإنه يعبر عن تجربة روحية، وحالة فناء السالك في محبوه وما يواكبها من معرفة قلبية أساسها المحبة، وهو حال وموهبة من الله تعالى وهذا يعني أن تجربة السالك الروحية ليست علمًا ولا اعتقادًا وإنما هي مظهر من مظاهر الحياة الباطنية الصوفية⁵.

1- المصدر السابق، ص133.

2- المصدر السابق، ج1، ص126، 130.

3- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللُّمَع في تاريخ التصوف الإسلامي، ص343.

4- المصدر نفسه، ص298.

5- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص133.

والتصور الذي تحدد لدينا عن تفسير، جملة الأحوال والمقامات الصوفية لم يكن تصورًا عاديًا، لأن دلالاتها تقتضي إعمال العقل فهي تجاوز منطق العقل، ومعناها العلمي لا يدركه إلا أصحابها، فهناك من الصوفية من فسّرها وذكر كيفية حدوثها، وطريقة عملها وذلك بوصفها علميًا وعمليًا بتصورات أخلاقية دينية عالية المستوى تعبر كلها عن لسان حال صاحبها.

خاتمة

خاتمة:

إن البحث في دلالة المصطلح الصوفي وأصوله ضرب من المجازفة ومحاولة لا تنقصها الجرأة، تحدت مخاطر الولوج إلى ميدان منظومة النص الصوفي، وخاضت مهمة بيان أو تأويل ما خُفي من دلالات حملتها نصوص المتصوفة عبر قرون معرفية خلت. وقد حظيت مصطلحات المقامات والأحوال الصوفية بقيمة محورية عملت على بناء معالم التلقي باعتبارها باب علم التصوف لا يمكن الولوج إليه إلا من خلالها، فهي اختزال للتجارب الوجدانية التي يعيشها المرید السالك في سفره الروحاني من أجل تحقيق الوصال، وما دامت اصطلاحات الصوفية عبارة عن علامات سيميائية، وإشارات رمزية، لا يفهمها إلا ذلك السالك المرید، والشيخ، فهي لا تدرك بالعقل، وإنما تستوعب وتتحقق بالذوق.

وبناءً على هذا تمر الأحوال والمقامات في بناء معناها، وكشف مضمونها ودلالاتها، وأدائها بمراحل.

المرحلة الأولى هي رحلة لغوية يعتمد فيها الصوفي على الدلالات اللغوية أو المعنى العام. أما المرحلة الثانية فهي تلك الرحلة الدينية الشرعية يعتمد فيها الصوفي على الدلالات الدينية (الفقهية) أي المعنى الخاص، تليها مرحلة أخرى هي عبارة عن رحلة صوفية يصل فيها مصطلحات المقامات والأحوال إلى دلالتها خاصة الخاصة، وهذا ينم على أن المصطلح الصوفي لا يعتبر شبكة مفهومية مجردة، ثابتة، وإنما هو منظومة من المقامات والأحوال يندرج فيها السالك عبر علاقات باطنية ذاتية.

ولهذه القيمة المحورية التي تتميز بها المقامات والأحوال الصوفية أكبر الأثر على حياة الصوفي الذي يحاول نقل تجربته إلى الآخرين، تلك التجربة التي تتنامى بالتدرج من خلال مراحل السلوك تجعله يسلك في التعبير عنها مسلكاً رمزياً، لا يمكن للغة المعيارية القيام بهذه الوظيفة. وقد استشفنا من خلال تصفحنا مصادر التصوف أن القاسم المشترك بين

جمهور الصوفية هو الوجدان، والتعبير عن المواجيد يقتضي اللغة الرامزة، بعيداً عن اللغة الواصفة التي لا تفي بالغرض في هذا المجال، والمقامات والأحوال التي تواطؤوا على وضعها أهل التصوف لم تخرج عن نسيج الألفاظ العربية، وردت بدلالات مختلفة، امتدت لتشمل تأويل النص القرآني.

أما تفاسير القرآن فقد شكّلت اللبنة الأولى تأسست عليها المصطلحات الصوفية إلى أن استقامت واستوت وبدأت الأقوال بخصوصها تستقل شيئاً فشيئاً، ومن أهم الأقوال المؤسسة، ما جاء به ذو النون المصري بشأن عدد من المصطلحات الكاشفة عن أحوال الصوفية ومقاماتهم بالإضافة إلى ما جاء به الإمام الجنيد، وقد بقيت أقوال هؤلاء المتعلقة بمعاني اصطلاحاتهم متناثرة بين مرويات القوم إلى أن برز أبو نصر السراج الطوسي في القرن الرابع الهجري حيث جمع تلك المصطلحات وأفرد لها شرحاً في قسم خاص من كتابه "اللمع".

واللافت للانتباه أن النزعة التأويلية التجريدية التي شملت المصطلح الصوفي شكلت متنفساً للأدب، حيث كسرت حواجزه الحسية وحلقت به في عالم المعنى السامي، والخيال الفسيح كما كانت انفتاحاً على الفهوم الفقهية، أبعدها عن الحرفية النصية، ودلت على ما وراءها من أسرار ومقاصد، تحولت إلى نقمة على القرآن الكريم عندما انساق الصوفي وراء المطلق فأطلق المقيد، وقيد المطلق، وجرد المحسوس، أدى إلى ابتعاد اللفظ القرآني عن دلالاته الأصلية، مشكلاً بذلك خطراً على القرآن الكريم من حيث فهمه، وتطبيق أحكامه.

وضوء المعطيات السابقة خلصنا إلى جملة من النتائج.

- تأخذ اصطلاحات الصوفية وضعية مختلفة، ذلك أن مصطلحات التصوف الدالة على المقامات، والأحوال ذات طبيعة شعرية، رامزة، تتغير دلالاتها من متصوف إلى آخر، وهذا ما يجعل معانيها ذاتية، ذوقية، منفتحة على التأويل.

- بات التصوف الإسلامي منذ أواخر القرن الثاني الهجري، وبداية القرن الثالث للهجرة تيارًا معرفيًا متتامًا استهدف تحرير النفس الإنسانية من قيد المادة والسمو بها في عالم الروح.
- إن اختلاف الصوفية في عدد، أو ترتيب، المقامات والأحوال لم يشكل علامة سلبية، بل كان أمرًا إيجابيًا ميّز فردية التجربة الصوفية التي تتراوح من صوفي إلى آخر.
- الصوفي معروف بالتفريعات التي يفردها للموضوع الواحد حجته في ذلك كثرة التغييرات النفسية الطارئة على العبد أثناء سيره في رحلة المقامات والأحوال.
- أثر تطور الزهد على تطور المقامات والأحوال في القرن الثاني الهجري كمصطلح التوبة، المحبة، المكاشفة ... إلخ.
- إن الشعر الصوفي ومصادره ليست منفصلة عن تاريخه، فقد نشأ الصوفي في ظل الأشعار الدينية والزهدية، كما نشأ التصوّف في رحم الزهد.
- تختلف المقامات عن الأحوال ذلك أن الأحوال تمثل الدرجات الذاتية لهذا الترقّي الروحي، متمثلة في الأنماط الانفعالية، والمعرفية التي ترد كمحصلة للالتزام الإنسان بمجموعة من القواعد تحدد للإنسان الصوفي ما ينبغي أن يكون عليه وجدانه وتفكيره، ذلك أن المقامات تمثل درجات الترقّي الروحي.
- نتج عن اجتماع المصطلحات عند الصوفية أشبه ما يكون بلغة خاصة تميزت، وتفردت بدقة العلم اللغوي، ورقة الأدب.
- تمخضت دلالات المقامات والأحوال عن العلم اللدني المحفوظ في قلوب العارفين.

- المقامات والأحوال لدى أعلام التصوف الإسلامي هي درجات الترقى الروحي، فقد استندوا إلى القرآن الكريم واستخلصوا أن الإنسان ينبغي أن يكون في صعود دائم تتخلله درجات.
- توصلنا من خلال البحث إلى خصوصية التجربة الصوفية التي يحددها الإطار المرجعي الديني والموروث الثقافي.
- التجربة الصوفية ذات طابع فردي لا تخضع للتعريف المنطقي.
- دلالات المقامات والأحوال تنبثق عن تجربة روحية خاصة حيث لا تتطابق ولا تماثل دلالات أخرى.
- التجربة الصوفية تجربة تجمع بين فعل الحياة، وفعل الإبداع الذي يفضي إلى التباعد عن لغة التواصل الاجتماعية.
- الشعر الصوفي يتميز بازدواجية الظاهر والباطن.
- التأويل استراتيجية فعالة تأتي بديلاً للتفسير، وآلية لقراءة النص الصوفي، الرمزي.
- التأويل يأخذ مشروعيته في النص الشعري الصوفي انطلاقاً من ثنائية الظاهر والباطن.
- القراءة الصوفية تتجسد من خلال صرف الظاهر واعتماد الباطن لفهم المقامات والأحوال وفق دلالاتها الأصلية.
- الرمز قوة إيحائية يوحى إلى أشياء لا يبوح بها النصّ. ما جعل التجربة الصوفية تفتح على روافد ثقافية مختلفة ولدت مصطلحات ذات دلالات خصبة، ووسّعت مداها.
- الشعر الصوفي المنبثق عن الأدب الصوفي خرق قاعدة اللغة العادية المعيارية وخاض في اللغة الرمزية التي يغلب عليها أساليب الحب الإلهي التي تحرك الخيال، وتوقظ الوجدان.

ويبرر الصوفي استخدامه لغة الحبّ والعشق بأنها أقوى الأساليب اللغوية، إذ لا يجوز للغير تأويل عبارات الحبّ الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ، أما الدافع الآخر فيعود إلى قصور اللغة الوضعية التي تعتبر لغة محسوسة.

- اللغة الصوفية بعيدة عن نطاق المحسوس واللامعقول.
- مصطلحات المقامات والأحوال بعضها بقيت على أصلها، وبعضها الآخر تغيرت دلالاتها حسب التجربة الروحية التي يعيشها الصوفي.
- نظرنا في أصول القرآن الكريم الذي تضمن تفاصيل الدين الإسلامي ذلك أن الصوفية انطلقوا في تجربتهم من القرآن على خلفية القرآن باعتباره الأصل الذي استمدوا منه مبادئهم وأصولهم.
- استخلصنا من خلال بحثنا أن كل لفظ يوظف في السياق التداولي ويصبح مصطلحا قائماً بذاته يحمل معنى خاص يمكن إرجاعه إلى طبيعة التعبير الإشاري الصوفي.
- توصلنا إلى معرفة سمات اللغة الصوفية، فهي لغة حية تتجدد مع تجدد الإفاضات الإلهية اللامتناهية على قلوب العارفين، أحالتنا على المصطلحات الصوفية التي تفردت بخصائص فنية جعلتها تتميز عن جميع المصطلحات الدينية والعلمية، ومن بينها خاصية المعرفة القلبية التي تبتعد عن العقل والفكر.
- عدم العثور على أكبر عدد من التعريفات للخروج بتعريف واحد موحد ومتكامل رغم جهودنا المضنية، وارهاقنا الشديد.
- توصلنا إلى معرفة طبيعة المقامات والأحوال وأدركنا أنها وسيلة، وليست غاية.
- أدركنا أن تصنيف المقامات والأحوال يكون ضمن باب أعمال القلوب.

- وقد لمسنا أثناء رحلتنا البحثية أن القرنين الخامس والسادس الهجريين، لم تكن لهما إسهامات أو إضافات بل انصبت جهود الصوفية على إكمال ما تمّ تناوله سابقا من جمع المصطلحات، وشرحها شرحًا ينقصه العمق، والتفصيل.
- لم نعثر على مراجع تناولت الأحوال، والمقامات، دراسة دلالية، ولغوية، وفق ما تقتضيه الدراسات الدلالية الحديثة.
- أما عن المقترحات التي وجدنا أنه من الضروري عرضها هي كالاتي:
- الدعوة إلى إحياء اللغة الصوفية التي أخذت في الاختفاء وهذا البحث محاولة لإحيائها وتجديدها.
- إنشاء مراكز حفظ التراث من التبدد.
- العمل على استحداث مراكز علمية تعنى بتصنيف تراث علم القلوب.
- التأليف في هذا اللون الأدبي حفاظا عليه من الاندثار.
- تنظيم ملتقيات وطنية ودولية تتناول الأدب الصوفي وما ينطوي عليه من خصوصيات فريدة.
- السعي إلى إنشاء موسوعات ومعاجم خاصة بالمصطلحات الصوفية.
- ضرورة الاهتمام بالصناعة المعجمية الصوفية ذات الطابع العرفاني، الرمزي.
- وبشكل عام فإن الشعر الصوفي شكل نصًا لغويًا دلاليًا خاصًا في الأدب العربي خرج باللغة مما ألفته إلى مستوى جديد حافل بالدلالات والإيحاءات سمح لنا أن نتوجه إلى البحث فيه بشتى المناهج والإجراءات مكنتنا من سبر أغواره.
- كان جهدنا كبير، واهتمامنا أكبر على إخراج هذا العمل إلى النور، خاصة أن البحث في التصوف هو ضرب من المجازفة.

الملاحق

ملحق رقم (01)

المصطلحات الصوفية الأحادية

- الحضور

- التمكن

- الوصل

- الحرية

- المشاهدة

- التجلي

- الحاضر

- المجاهدة

- التجلي

- العارف

- الحقيقة

- الطوارق

- اللوامع

- اللوائح

- الحق
- الخصوص
- الوقفة
- القادح
- الطوالع
- الكشف
- الشطح
- الصّول
- التفريد
- التجريد
- الفهوانية
- الحجاب
- الطمس
- التخلي
- التحلي
- التجلي

- الأزل
- الوجد
- الغلبة
- الوارد
- الرمس
- اللطيفة
- الاصطلام
- الاصطفاء
- التلبيس
- السبخة
- الجلال
- الترقى
- الغوث
- الرعونة
- اللوح
- السوى

- الخلوة
- العارف
- التوحيد
- السكينة
- السمسة
- الحرف
- التولي
- الختم
- الاتحاد
- الخلوة
- الجلوة
- النعت
- الحد
- البرزخ
- الرين
- الملكوت

- القطب

- الشرود

- الغيران

- الضدان

- الجوهـر

- العرض

- الأبد

- الإيماء

- النجوي

- الشيطان

- الفوائد

- الزوائد

ملحق رقم (02)

المصطلحات الصوفية الثنائية

- صفا الصفاء
- الموجود والمفقود
- التواجد والتساكر
- المأخوذ والمستلب
- الوجد والفقْد
- توحيد العامة
- توحيد الخاصة
- الهم المفرد والسّ المجرد
- الروح والترحّ
- سرُّ السِرِّ
- الكون والبون
- الرمس والدمس
- الأبد والأبدية
- التجريد والتفريد

- التجلّي والاستتار
- الجمع والتفرقة
- جمع الجمع
- التلوين والتمكين
- الشريعة والحقيقة
- الحال والوقت
- المقام والتمكين
- القهر واللفظ
- المسامرة والمحادثة
- العلم والمعرفة
- عين التحكيم
- حق اليقين
- لب اللّب
- عالم الأمر
- العارف والمعرفة
- العالم والعلم

- مالك الملك

- سر السر

- الوجد والوجود

- الوارد والخاطر

المصطلحات الصوفية الثلاثية.

مصطلحات تمّ التعبير عنها بلغة الجمع وبصيغ عدة: كصيغة (التقارب) وصيغة (الترادف) وصيغة (التداخل)

- الحق بالحق للحق

- منه به له

- التواجد الوجد والوجود

- المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة

- اللوائح والطواع واللوامع

- علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين

- الذوق والشرب والري

المصادر والمراجع

1) المصادر:

القرآن الكريم

المدونة (ديوان الإلهام)

2) المصادر العربية:

- ابن الأثير عز الدين، أبو الحسن علي بن أبي الكرم، النهاية في غريب الحديث والأثر، المطبعة الأزهرية، القاهرة، مصر 1301هـ.
- ابن الجوزي جمال الدين أبو فرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، تحقيق أحمد بن عثمان المزيد، دار الفكر، بيروت، لبنان 1994م.
- ابن تيمية أبو عباس أحمد بن عبد الحلیم، جامع الرسائل ط1، تحقيق جميل رشاد سالم، دار المدني جدة 1405هـ/1984م.
- ابن تيمية تقي الدين، كتاب الاستقامة ط2، تحقيق محمد رشاد سالم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1409هـ.
- ابن جنی أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق، محمد علی النجار دار الكتب المصرية، مصر (د ت).
- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، مصر (د ت).
- ابن حنبل الإمام أحمد، المسند شرح أحمد محمد شاكر، ط2، دار المعارف، مصر 1369هـ/1950م.
- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد ابن تاويت الطنجي، إسطنبول 1957م.
- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي ط1، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1995م.

- ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مكتبة التربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1987م.
- ابن رشيق أبو علي الحسن، العمدة في صناعة الشعر ونقده، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1983م.
- ابن سبعين عبد الحق، رسائل بن سبعين، تحقيق وتعليق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1971م.
- ابن سينا أبو علي، جامع البدائع، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2004م.
- ابن سينا أبو علي، منطق المشركيين ط1، دار الحدائق، بيروت، لبنان، 1982م.
- ابن عجيبة الحسني أحمد بن محمد، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق ومراجعة عبد الرحمن محمود، عالم الفكر، القاهرة، مصر (د ت).
- ابن عجيبة الحسني أحمد بن محمد، معراج التشوّف إلى حقائق التصوف، تحقيق عبد الله العتم، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2008م.
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، الإسراء إلى المقام الأسرى ط1، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1988م.
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان (د ت).
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، ذخائر الأعلام، شرح ترجمان الأشواق، علق عليه ووضع حواشيه عبد الغني علي الفاسي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2006م.
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، رسائل ابن عربي، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان (د ت).
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، روح القدس في مناقحة النفس، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 2006م.

- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء شمس المغرب، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، مصر، 1954.
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي، فصوص الحكم، تعليق، أبو العلا عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1980م،
- ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1985م.
- ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين ط2، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1994م.
- ابن قيم الجوزية، عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين، تحقيق زكريا علي يوسف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2001م.
- ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير ط7، تحقيق محمد علي الصابوني، المجلد3، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان 1402هـ/1981م.
- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1929م.
- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق، عدنان درويش وعمر المصري، دار الرسالة، القاهرة، مصر 1412هـ.
- أبو طالب المكي محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار التوفيقية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر (د ت).
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تعليق محمد فؤاد سركيس، مطبعة السعادة القاهرة، مصر 1954 م.
- الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان (د ت).
- الأصفهاني أبو نعيم، حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء ط1، مطبعة السعادة، مصر 1375هـ/1938م.

- الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، جمعة محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2015م.
- الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، الفتح الكبير، أشرف على طبعه زهير الشاويش، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق سوريا، 1408 هـ/1888م.
- الأمدي سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1403هـ/1983م.
- الأموي، عماد الدين، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب على هامش قوت القلوب للمكي، المطبعة الميمنية، مصر 1892 م.
- الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2004م.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح ط5، مصطفى دين البغا، دار ابن كثير للطباعة والنشر، دمشق 1993م.
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح، المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، حققه وضبطه محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا 1423هـ.
- البسطامي أبو يزيد، شطحات الصوفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت (د ت).
- البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، معالم التنزيل في التفسير، طبعة المنار، القاهرة، مصر 1345 هـ.
- الترمذي محمد بن علي بن الحسين، معرفة الأسرار، تحقيق محمد الجيوش، دار النهضة، مصر (د ت).
- التهانوي محمد علي الفاروقي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، مصر، 1977م.

- الجاحظ أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان (د ت).
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، التاج في أخلاق الملوك، دار الفكر، بيروت، لبنان 1955م.
- الجرجاني الشريف علي بن محمد بن علي، التعريفات ط 1، ضبط نصوصها وعلق عليها محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2013 م.
- الجعفري الشيخ صالح، جوامع الكلم النبوي، دار جوامع الكلم للطباعة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر (د ت).
- الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عزّ وجل، تحقيق فرج الوليد، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1416هـ/1916م.
- الجيلاني عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عزّ وجل، ترجمة، فرج توفيق الوليد، دار الشرق الجديد، بغداد، (د ت).
- الجيلاني عبد القادر، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح، دار الثقافة الدينية، الإسكندرية، مصر 1973م.
- الجيلي عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ط1، هيئة قصور الثقافة، القاهرة، مصر 2012م.
- الجيلي عبد الكريم، النادرات العينية، نقلًا عن عباس بن يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي ط2، ابن الفارض أنموذجًا، دار الحوار سوريا 2009 م.
- الحفني عبد المنعم، الموسوعة الصوفية ط5، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر 2006م.
- الخوارزمي أبو عبد الله محمد بن يوسف، مفاتيح العلوم ط2، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1409هـ/1989م.
- الرازي أبو بكر عبد الله بن شاهر، منارات السائرين ومقامات الطائرين ط1، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر 1993م.

- زاده طاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في العلوم، تحقيق كمال بكري، القاهرة، مصر (د ت).
- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الله عبد الرزاق الحسيني، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 2016 م.
- الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1972م.
- السلمي أبو عبد الرحمن، تفسير السلمي، تحقيق السيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1440هـ.
- السلمي أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية ط 2، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1986م.
- السمرقندي أبو الليث، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد الأنبياء والمرسلين، حققه وعلّق عليه يوسف علي بدوي، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1421هـ / 2000م.
- السهروردي أبو حفص عمر بن محمد، عوارف المعارف ط 2، حققه، وصححه، وضبطه أديب الكمداني، ومحمد محمود المصطفى، مراجعة وتدقيق، السيد المهدي أحمد، المكتبة المكية السعودية 1422هـ.
- السهروردي، أبو حفص عمر بن محمد، الغربية الغربية، مجموعة مصنفات شيخ الاشراف، تقديم هنري كربين، طهران، 1373م.
- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب ط 2، ترجمة هارون، مكتبة الخانجي، مصر 1977م.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الاتقان في علوم القرآن ط 1، تحقيق محمد سالم هاشم، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان 1973م.
- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، تحقيق محمد عبد الحميد، دار خدمات القرآن، القاهرة، مصر (د ت).
- السيوطي جلال الدين، الكنز المدفون والفاك المشحون، مكتبة مصطفى الياباني الحلبي، مصر 1999م.

- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن محسن آل سلمان، دار بن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1430هـ.
- الشيرازي صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 1981م.
- الشيرازي محمد بن إبراهيم صدر الدين، تفسير القرآن الكريم ط1، تصحيح خواجه، نقلا عن سميح دغيم، موسوعة مصطلحات صدر الدين، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان 2004م.
- الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد أبو معاذ، دار الحرمين، القاهرة، مصر 1445هـ/1995م.
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمد أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، مصر 1958 م.
- الطوسي أبو نصر عبد الله علي السراج، اللّمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عماد زكي البارودي، دار التوفيقية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر (د ت).
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفكر بيروت، لبنان (د ت).
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1983م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، سرّ العالمين وكشف ما في الدارين ط4، دار النعمان، النجف، العراق 1965م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، كتاب الأربعون في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1971م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار ط 1، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان 1994م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق ط3، شرح أحمد شمس الدين، دار الأندلس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1981م.

- الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تقديم فريد جبر، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1969.
- الغزالي أبو حامد، معارج القدس، ضمن مجموعة القصور العوالي، طبعة الجندي، القاهرة، مصر، 1968م.
- الفارابي أبو نصر، كتاب في المنطق العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1986 م.
- القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تأتية ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2004م.
- القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام ط1، تحقيق وتقديم أحمد عبد الرحيم السايح، وعامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر 1426هـ/2005م.
- القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1413هـ.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1995م.
- القرطاجني الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ط3، محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان 1986م.
- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان 2014م.
- القشيري أبو قاسم عبد الكريم بن هوزان، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تحقيق عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د ت).
- كبرى نجم الدين أحمد بن عمر، فوائح الجمال وفوائح الجلال ط1، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، القاهرة، مصر 1993م.
- الكلابادي أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف ط2، تحقيق وتعليق محمد أمين النوري، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، مصر 1989م.

- المخزومي مهدي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، دمشق، سوريا 1958م.
- المغامسي أبو هاشم صالح بن عواد، شرح كتاب الرقاق من صحيح البخاري، مطبعة بولاق، مصر 1314هـ.
- المناوي زين الدين محمد عبد الرؤوف، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد أديب الجابر، دار صادر، بيروت، لبنان 1999م.
- المناوي محمد عبد الرؤوف، الاتحافات السنّية بالأحاديث القدسية، دار ابن كثير، دمشق، سوريا 1426هـ.
- المناوي محمد عبد الرؤوف، الكواكب الدّرية في تراجم السادة الصوفية، مطبعة الأنوار، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1997م.
- النسائي، السهو باب نوع آخر من الدعاء ط3، صححه الحاكم وأقره الذهبي، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان، 1994م.
- النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي ط3، اعتنى به ورقمه، وصنع فهرسه عبد الفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، بيروت، لبنان 1994م.
- النَّفري ابن عباد الرندي، غيث المواهب العليّة في شرح الحكم العطائيّة، تحقيق عبد الحليم محمود، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر 1970م.
- النفري محمد عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر يوحنا آريبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر (د ت).
- النقشبندة سيد محمد، نور الهداية والعرفان في سر الرابطة والتوجه وختم الخواجان، تحقيق، محمد أسعد، المطبعة العلمية، مصر (د ت).
- الهجويري علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1880م.
- الهروي الأنصاري أبو إسماعيل عبد الله بن محمد، منازل السائرين الى الحق عزّ شأنه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1966م.

3) المراجع العربية:

- إبراهيم إبراهيم ياسين، دلالات المصطلح في التصوّف الفلسفي، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1999م.
- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ ط2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة 1963م.
- أحمد أمين، ظهر الإسلام، تقديم صلاح فضل، تحقيق وتعليق محمد فتحي أبو بكر، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1969م.
- أحمد عطا عبد القادر، روضة التعريف بالحب الشريف، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر (د ت).
- الإدريسي محمد العدلوني، التصوف في الفلسفة ابن سبعين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- أدونيس أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، دار العودة، بيروت، لبنان 1982م.
- أدونيس علي أحمد سعيد، زمن الشعر، ط3، دار العودة بيروت، لبنان 1983م.
- أدونيس، الصوفية السريالية، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1995.
- أديب يوسف، الملاءمات النقدية من عالم الدلالة إلى معالم التأويل، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر 2006م.
- بدوي عبد الرحمن، الغزالي ومصادره اليونانية بحث منشور ضمن مهرجان (الغزالي)، دمشق، سوريا 1961م.
- بدوي عبد الرحمن، شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي، وكالة المطبوعات، الكويت 1987م.
- بدير أحمد شعبان، الرمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الصوفي، دار معابر، القاهرة، مصر 2009م.
- البسيوني إبراهيم، نشأة التصوّف الإسلامي، دار المعارف، مصر (د ت).
- بشر فارس، مفرق الطريق، ط1، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر 1938م.

- بشر كمال، دراسات في علم اللغة، دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 1962م.
- بكري علاء الدين، الرمزية والتأويل في فكر ابن عربي ط1، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا 2017م.
- بلعلى آمنة، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر 2010م.
- بلعيد صالح، التراكيب النحوية وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1955م.
- بن عامر توفيق، التصوف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري، رؤية نقدية ونماذج منتخبة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان (د ت).
- بن عبيد ياسين، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، صدر عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية، الجزائر 2007م.
- التستري سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، حققه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1971م.
- التفتازاني أبو الوفاء، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر 1972م.
- تمام حسان، الأصول، دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار عالم الكتب، القاهرة، مصر 2000م.
- التوحيدى أبو حيان، النثر الفني، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق 2000م.
- التوحيدى أبوعبد الله محمد بن يوسف، الهوامل والشوامل، ترجمة أحمد أمين وأحمد صقر، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر 1951م.
- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية القاهرة، مصر، 2021م.
- الجزار أحمد محمود، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، دار نهضة الشرق، القاهرة، مصر 1991م.

- الجزار كمال أحمد مصطفى محمود، التصوّف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1999م.
- جعفر إبراهيم محمد كمال، التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1970م.
- جمعة محمد علي، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر 1996م.
- جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1986م.
- الجندي درويش، الرمزية في الأدب العربي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1972م.
- الجنيد محمد السيد، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة ط4، دار قباء للطباعة 2001م.
- جودة حسين ناجي، المعرفة الصوفية، دراسة في مشكلات المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد 2006م.
- جودة نصر عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية ط3، دار الاندلس بيروت، لبنان 1983م.
- الحبابي محمد عزيز، من تأريخ الفارابي إلى تأريخيته، دار الفارابي، بيروت، لبنان 1975م.
- حبنكه الميداني عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، تحقيق حسين مؤنس، دار القلم، دمشق، سوريا 1993م.
- حجازي محمد عبد الواحد، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر 2001م.
- حجازي محمود فهمي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار الغريب، القاهرة، مصر (د ت).
- الحداد عباس يوسف، الأنا في الشعر الصوفي، ط1، دار الحوار اللادقية، سوريا 2009م.

- حسان عبد الحكيم، التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر 1954م.
- حساني أحمد، المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2009م.
- حفني عبد المنعم، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة للطباعة والنشر بيروت، لبنان 1987م.
- الحكيم سعاد، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ط1، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1981م.
- الحلاج الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، حققه وأصلحه بولس نوبيا اليسوعي، دار منشورات الجمل، بغداد 1998م.
- حلمي محمد مصطفى، الحبّ الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، مصر (د ت).
- حلمي محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 2011م.
- حلوم محمد علي، الظاهر والباطن في الإسلام، دار العماد للنشر والتوزيع، مصر (د ت).
- حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011م.
- حيدر محمود، لغة التماس، دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1995م.
- الحيدري كمال، مناهج المعرفة، دار فراق، طهران 1424هـ.
- خضر ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، بغداد 1997م.
- خليل رضا، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت، لبنان 2008م.
- الداية فايز، علم الدلالة العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا 1985م.

- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1433هـ.
- نياي أديب نايف، نظرية الفارابي في الموسيقى، قراءة جمالية، تحقيق وشرح غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة، محمود أحمد الحنفي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1967م.
- راضي عبد الحكيم، نظرية اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، مصر 1980م.
- الرجال راشد عبد المنعم، تفسير ابن عباس، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م.
- الرفاعي الرواس، الحكم المهدوية الملتقطة من درر الإمدادات النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2005م.
- الرفاعي يوسف هاشم، الصوفية والتصوف في ضوء الكتاب والسنة، دار اقرأ، دمشق 2001م.
- الزرقاني عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فوار أحمد زمري، مطبعة عيسى البابي الحلبي 1943م.
- زقزوق محمد حمدي، موسوعة التصوف الإسلامي، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر 1433هـ/2012م.
- زهرة أحمد علي، الظاهر والباطن، فلسفة التأويل في الديانات السماوية، دار النشر والتوزيع، دمشق، سوريا 2005م.
- الزوبي ممدوح، معجم الصوفية، ط1، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1425هـ/2004م.
- الزيات أحمد حسن، دفاع عن البلاغة، دار الرسالة، مصر 1945م.
- زيدان يوسف، المتواليات، دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر 1998م.

- السائح علي حسين، لمحات من التصوّف وتاريخه، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1994م.
- سجادي ضياء الدين، مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان، دار الهادي، بيروت، لبنان 2001م.
- السحرتي مصطفى عبد اللطيف، الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث، مطبعة المقتطف، مصر 1948م.
- السحمراني أسعد، التصوف منشؤه ومصطلحاته، ط1، دار النفائس بيروت، لبنان 1987م.
- السكندري ابن عطاء الله، لطائف المنن، تحقيق حسن جبر، دار الحسين الإسلامية، القاهرة، مصر 2002م.
- السورتي عبد الرحمن، تفسير المجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، الإمارات العربية المتحدة 1410هـ/1989م.
- سويف مصطفى، الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر 1951م.
- شاهدي الحسن، الشروح الصوفية، مطبعة دار القلم، مصر 2008م.
- شرف محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1980م.
- شرف محمد ياسر، حركة التصوف الإسلامي، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1997م.
- الشرقاوي عفت محمد، الفكر الديني في مواجهة العصر، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، دار العودة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د ت).
- الشرقاوي، حسن، معجم الألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2013م.

- شريف هزاع شريف، نقد /تصوّف النّص - الخطاب - التفكيك، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان 2008م.
- الشهابي مصطفى، المصطلحات العلمية في اللغة العربية ط2، مجمع اللّغة العربية، دمشق، سوريا 1988م.
- الصابوني محمد علي، مختصر تفسير بن كثير، دار القرآن الكريم بيروت، لبنان 1402هـ/1981م.
- صافي حسين علي، ابن الكيراني، حياته وشعره، دار المعارف، مصر (د ت).
- صبحي الصالح، مباحث في القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان 1977م.
- الصغير عبد المجيد، التصوف كوعي وممارسة ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.
- صليبا جميل المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان 1982م.
- طحان ريمون، فنون التعييد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1983م.
- طه حسين، كتاب الشيخان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر 2012م.
- طه زيدان يوسف محمد، الطريق الصوفي، وفروع القادرية بمصر، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان 1991م.
- طه عبد الرحمن، لغة ابن رشد الفلسفية، أعمال ندوة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، الرياض، المغرب 1978م.
- الطويل توفيق، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت لبنان (د ت).
- عاصي حسن، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1983م.
- عاطف الزين سميح، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1985م.

- عبد الباقي سرور، رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام ط2، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر 1957م.
- عبد الرحمن محمد بن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الرياض، السعودية 1425هـ/2004م.
- عبد زيد عامر الوائلي، جدلية العلاقات بين التصوف والعرفان في الإسلام ط1، راجعه، محمود طالب، دار تموزة للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا 2004م.
- عبده محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1972م.
- عزام محمد المصطفى، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، تقديم طه عبد الرحمن، دار نداكوم للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2000م.
- عزقول كريم، مقدمة أبعاد المركز العربي للأبحاث، دار نوفل، بيروت، لبنان 1997م.
- عطية نوال، علم النفس، المكتبة الأنجلو المصرية، مصر 1975م.
- عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان (د ت).
- العلاق علي جعفر، الدلالة المرئية، قراءات في شعرية القصيدة الحديثة، دار الشرق، عمان، الأردن 2002م.
- العلاق علي جعفر، الشعور والتلقي، دراسات نقدية ط1، دار الشروق، عمان الأردن 2002م.
- عمر أحمد المختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر (د ت).
- العوادي عدنان حسين، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد 1986م.
- عودة أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ط1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان الأردن 1995م.
- عودة أمين يوسف، تجليات الشعر الصوفي، قراءة في الأحوال والمقامات ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن 2001م.

- عيسى عبد القادر، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، سوريا 2001م.
- غطاس كرم أنطوان، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1999م.
- الغفار أحمد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر 1980م.
- غني قاسم، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر 1973م.
- غنيم غسان، الرمز في الشعر الفلسطيني الحديث والمعاصر، دار العائدي للنشر والدراسات والترجمة، دمشق، سوريا 2001م.
- غنيمي هلال محمد، الأدب المقارن، دار العودة، لبنان 1983 م.
- الفاخوري عادل، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان 1985م.
- فتوح محمد أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر 1977م.
- فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2004م.
- فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان (د ت).
- فضل صلاح، نظرية البنائية في النقد الأدبي ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1419هـ/1998م.
- قاسم محمود، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف للنشر والتوزيع، مصر 1968م.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1995م.
- كفافي محمد عبد السلام مثنوي جلال الدين الرومي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (د ت).

- كليب سعد الدين، وعي الحداثة، دراسات جمالية في الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1997م.
- الكمشخاوي، ضياء الدين أحمد بن مصطفى، جامع الأصول في الأولياء، تحقيق أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2002م.
- الكندي محمد علي، في لغة القصيدة الصوفية ط1، دار الكتاب الجديد، مصر 2020م.
- الكندي يعقوب بن إسحاق، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر 1950م.
- الكيلاني عبد القادر، أبواب التصوف مقاماته وآفاقه، ط1، قام بشرحه ووضع جداوله ميعاد شرف الدين الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2010م.
- كيلاني قمر، في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1962م.
- مبارك زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر (د ت).
- المبارك محمد، استقبال النص عند العرب ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1999م.
- المبارك محمد، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، دار الفكر الإسلامي الحديث، بيروت، لبنان، 1975م.
- المبارك محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد ط5، دار الفكر، بيروت، لبنان 1972م.
- متولي عبد الستار، أدب الزهد في العصر العباسي، نشأته وتطوره وأشهر رجاله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر 1984م.
- متولي مروة، حداثة النص الأدبي، المستند إلى التراث العربي، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، مصر 2008م.

- مجموعة مؤلفين، معرفة الآخر المركز الثقافي القومي، بيروت، لبنان 1990م.
- محمد بن الطيّب، فقه التصوف بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 2010م.
- محمود أبو الفيض، المدخل الى التصوف، الدار القومية، القاهرة، مصر (د ت).
- محمود عبد الحليم، لطائف المنن للعارف بالله ابن عطاء الله السكندري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، مصر 1969م.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر 1992م.
- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر 1967م.
- محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، مصر 1969م.
- المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس 1986م.
- مشكور كاظم العوادي، البحث الدلالي عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث، مؤسسة البلاغ، دار سلوني، بيروت لبنان 2003م.
- مفتاح عبد الباقي، السماع والمصطلحات والرموز الصوفية عند عبد الكريم الجيلي وابن عربي، دار الكتب الحديث إربد، الأردن 2018م.
- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا 2001م.
- المنياوي أحمد، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، ط1، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، حلب، سوريا 2010 م.
- ميشال زكريا، الألسنية وعلم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان 1986م.

- النابلسي عبد الغني بن إسماعيل، كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاؤه القاهرة، مصر (د ت).
- ناز رفعت فرح، العرفان الصوفي عند جلال الدين الرومي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 2008م.
- ناصف مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي ط1، دار الأندلس، بيروت، لبنان 2000م.
- النجار عامر، الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر 1998م.
- النجفي احمد الصافي، ديوان هواجس، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان 1983م.
- النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر 1326هـ.
- النشار علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1978م.
- نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1915.
- نصر حامد أبوزيد، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1990م.
- نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 2002م.
- نصر سيد حسين، الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة وتحقيق كمال خليل اليازجي، الدار المتحدة للنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1975م.
- نظلة أحمد الجبوري، معجم نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا 2013م.
- نوفل عبد الرزاق، القرآن والعلم الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان 1984م.
- همو مجيد، دار معز للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 2008.

- هيمة عبد الحميد، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، قراءة في الشعر المغاربي المعاصر ط1، دار الأمير خالد، الجزائر 2014م.
- وافي علي عبد الواحد، علم اللغة، دار النهضة مصر، مصر (د ت).
- وجدي محمد فريد، نقد كتاب الشعر الجاهلي، مطبعة دار المعارف القرن العشرين، مصر 1928.
- الولي محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان 1996م.
- اليافي عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1963م.
- يعيش محمد، شعرية الخطاب الصوفي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس المغرب 2003م.
- يونس علي محمد محمد، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان 2004م.

4) الكتب المترجمة:

- ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ترجمة وتحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان 1986م.
- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان 2001م.
- أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر 1975م.
- أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومكانة في التاريخ، ترجمة وتحقيق تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية، مصر 1961م.
- ايكوامبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ط2، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الأقصى 2004م.
- ايكوامبرتو، القارئ في الحكاية ط1 ترجمة أنطوان أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 1996م.
- بامات حيدر، مجالي الإسلام، ترجمة عادل زعيتر، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر 1956م.
- ببير جيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس، دمشق، سوريا 1988م.
- تشارلز تشاديك، الرمزية، ترجمة، نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1992.
- التوحيدي أبو حيان وابن مسكويه، الهوامل والشوامل، ترجمة أحمد أمين، وأحمد صقر، دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، 1951م.
- جولد تسيهر أجناس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار الكتب المصرية الحديثة، القاهرة، مصر 1955م.
- جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987م.

- دومنيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف لبنان الجزائر، 2008م.
- ديامكونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر 2001م.
- روستيريفور هاملتون، الشعر والتأمل، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، مصر 1963م.
- ريكور بول، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ط1، ترجمة وتحقيق سعيد الغانمي، دار النشر، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان 2003م.
- رينيه ديكرت، مقال عن المنهج ط2، ترجمة محمود محمد الخضيرى مراجعة وتقديم، محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 1968.
- شيستري محمد مجتهد، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ترجمة وتحقيق حيدر نجف وعبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر 2014م.
- شيميل أناماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة وتعليق، ثابت عيد، دار الرشاد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1998م.
- الفراتي محمد، روائع من الشعر الفارسي، ترجمة منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بيروت، لبنان 1963م.
- فروزانفر بديع الزمان، أحاديث وقصص مثنوى، ترجمة حسين داودي، مؤسسة أمير كبير، طهران 1376هـ.
- فرويد سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان ط6، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر 1899م.
- ماسينيون لويس آلام الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي، ترجمة الحسين الحلاج، دار نينوى للدراسات والنشر، دمشق، سوريا (د ت).
- النقشبندة ضياء الدين، ماهو التصوف، ترجمة محمد شريف أحمد، دار الساقى للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د ت).

- نيكلسون، رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة، أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، مصر 1956م.
- هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا 2009م.
- ولسون كولن، الشعر والصوفية ط2، ترجمة عمر الديراوي أبو حجلة، دار الآداب، بيروت، لبنان 1979م.
- وليم راي، المعنى الأدب من الظاهرانية إلى التفكيكية، ترجمة وئيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد 1987م.

5) الرسائل الجامعية:

- أبو شطارة خالد، المصطلحات عند الفارابي، دراسة لغوية، رسالة ماجستير، إشراف محمود فهمي حجازي، دار العلوم، مصر، 1991م.
- بوصبع نذير، ترجمة المصطلح الصوفي في كتاب التعريفات بين النظرية التأويلية ونظرية المعنى، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الترجمة، جامعة الجزائر (2)، الجزائر، 2017م.
- حمادة حمزة، جمالية الرمز في شعر أبي مدين التلمساني، رسالة ماجستير، إشراف أحمد موساوي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة 2000م.
- شيبان سعيد، شعرية القصيدة الصوفية المعاصرة في الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر (2)، الجزائر، 2015م.
- الكبيسي محمد دحام، دراسة دلالية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة بغداد، سوريا 1999م.

(6) الدواوين الشعرية:

- ابن الفارض عمر بن علي، الديوان، شرحه مهدي محمد ناصر الدين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- ابن عربي، محي الدين، ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، علق عليه، ووضع حواشيه عبد الغني علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2006م.
- البستي أبو الفتح علي بن محمد، الديوان، تحقيق، درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا 1989م.
- الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، دار آفاق عربية، بغداد 1984م.
- الحلواني أحمد عبد المنعم عبد السلام، ديوان الإلهام (السّمو الروحي في الأدب الصوفي مختارات من أدب المتصوفة نظماً نثراً زمن أسمى المدائح النبوية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1367هـ/1948م.
- عفيف الدين التلمساني، الديوان، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار الشروق، مصر (د ت).

(7) المعاجم ودوائر المعارف:

- ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زكريا
معجم مقاييس اللغة، ط1، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية،
القاهرة، 1968م.
- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم.
لسان العرب، ط1، مراجعة وتدقيق يوسف البقاعي، وإبراهيم شمس الدين، منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 2005م.
- الأزهري محمد بن أحمد
تهذيب اللغة ط1، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان
2001م.
- الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب
القاموس المحيط، المطبعة الحسينية، القاهرة، مصر 1330هـ.
- الفيومي أحمد بن محمد
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان (د ت).
مجمع اللغة العربية المصري.
- المعجم الوسيط ط2 إخراج إبراهيم أنيس، دار المعارف، القاهرة، مصر 1392هـ.
مجمع اللغة العربية
معجم الفاظ القرآن الكريم، ط2، الشركة العالمية للنشر، لونغمان، القاهرة، مصر
2000م.
- وجدي محمد فريد
دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت لبنان 1971م.

8) المجالات العلمية والدوريات:

- أدونيس على أحمد سعيد، الشرع والشعر، مجلة فصول، المجلد 11، العدد 3، مصر، 1992م.
- بريمي عبد الله، الهرمنيوطيقا، فلسفة عوضت أسئلة التفكير بأسئلة الفهم، فتحي المسكيني، قراءة هرمنيوطيقية للنص الصوفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 57، 58، دراسات فلسفة الدين، بغداد 2013م.
- بريمي عبد الله، تأريخية التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 57، 58، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد 2014م.
- جوزيف شاريم، التعيين والتضمين في علم الدلالة، مجلة كلية التربية للبنات، العدد 17، 18، جامعة بغداد، العراق 1982م.
- حسين جمعة، جمالية التصوف، مفهوما ولغة، مجلة الموقف الأدبي، المجلد 31، العدد 364، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
- الزرفي فؤاد جابر، هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 57، 58، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد 2014م.
- عاطف القاضي، علم الدلالة عند العرب، عدد 18، 19، جامعة بغداد، 1982م.
- عبد العزيز بن عبد الله، المعجم الصوفي في القرآن الكريم، مجلة اللسان العربي كلية الآداب والعلوم العدد 4، مراكش المغرب الأقصى 1966م.
- عتوم الليث صالح محمد، الفلسفة الإشراقية عند السهروردي من خلال قصته الغربية الغربية (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية) مج 10، العدد 3، جامعة آل البيت، الأردن 2014م.
- عجلاني منير، نظرات في الشعر الرمزي، مجلة الثقافة الدمشقية العدد 04، دمشق، سوريا.
- علي مبروك، عن القرآن وفعل القراءة، وإنتاج الدلالة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، 2014م.

- فؤاد جابر الزرفي، هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمان، مجلة قضايا معاصرة إسلامية، العددان 57، 58، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2014م.
- القاشاني كمال الدين عبد الرزاق، علي القاسمي وإسهاماته في تطوير المعجمية العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد07، دمشق، سوريا (د ت).
- قدور أحمد محمد، في الدلالة والتطور الدلالي، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد 30، عمان 1989م.
- اللسانيات العربية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد السابع كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر (2)، الجزائر، 2016م.
- محمد أسامة العيد، الصوفية بين المعيارية والاصطلاحية، مجلة الأسبوع الأدبي العدد 122، اتحاد الكتاب العرب، سوريا 2019م.
- محمد خطاب، اللغة في العرفان الصوفي ط6، مجلة حوليات التراث، العدد 06، مستغانم، الجزائر، 2006.
- منير عجلاني، نظرات في الشعر الرمزي، مجلة الثقافة الدمشقية، العدد 4، سوريا (د ت).
- موريس أبو ناصر، علم الدلالة الألسني العدد 18، 19، الرياض، السعودية 1982.
- نصر حامد أوزيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 3، بغداد، العراق 1981م.
- ولفجانج نيدوبيتي، التصويرية والدلالية، مقارنة في المنهج وفحص في صلاحية الاستعمال في مجال المصطلحية، ترجمة محمد حلمي هليل، مجلة اللسان العربي، المكتب الدائم لتنسيق التعريب التابع لجامعة الدول العربية، العدد 29، الرباط، المغرب الأقصى 1987م.

(9) المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Adorno, Theodor, Aesthetic theory, London, 1985.
- Alain. REY La terminologie ,p.u.f, Paris, 1979.
- Claude, Georges Louis Gilliot, Mystical exegesis, Oxford university press.
- Critique de la raison pure, Kant, Trad. A. tremesaygues et B. pacaud, P.U.F: 4une édition. Paris, 1965.
- Darmester et Thomas, Dictionnaire d'Hetzfeld, Nouveau traité de Psychologie.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. Esthétique Tome II. Paris, 1944.
- L. Massignon, essai sur les origines du lexique de la mystique.
- Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane, Cerf, Paris, 1999.
- Louis Massignon, la passion de Hellaj, Vol. III, Paris, 1922. – Maza de, Fernand, Anthologie des poètes Français (XIX siècle, la Poésie symboliste, Veriaine et Rimband.) Paris.
- Nicholson, R, the idea of personality in Sufismcambridge, 1923.
- Paul Nuyia, tafsir, Melanges de l'université St. Joseph, Der el, Mechreq, XLIII, fasc 4, 1968.
- William, C. Chittick, the Sufi peth of Knowledge, Ibn Al Arabi's metaphysics of imagination.
- William James, the varieties of religious experience, 1902.

الفهرس

6	مقدمة
22	مدخل

الباب الأول

التجربة الصوفية نزوع باطني وموقف وجداني

الفصل الأول

المصطلح الصوفي من غموض المعنى إلى تعددية التأويل

54	1- المصطلح لغويا ووظيفيا
57	1-1- المصطلح والاصطلاح
58	1-2- المصطلح بين الدلالة اللغوية الظاهرية والدلالة المجازية
59	1-2-1- علاقة التباين
62	2- المصطلح الصوفي وأبعاده
64	3- طبيعة المصطلح الصوفي
66	4- المصطلح الصوفي بين التصور والذوق
69	5- مصادر المصطلح الصوفي
71	5-1- المعجمية الصوفية مصدر الصوفية الأساس
72	5-2- القرآن الكريم
72	6- المصطلح الصوفي ثمرة النص القرآني
73	6-1- العروج الروحي لا يحصل إلا في مدلول ألفاظ القرآن الكريم
74	7- تأصيل المصطلح الصوفي
74	7-1- التأصيل القرآني
75	7-2- التأصيل الحديثي
76	7-3- التأصيل الصحابي

77	4-7- تأصيل التابعين
77	5-7- المصطلحات الصوفية بعيدة عن المرتجل اللغوي
80	8- التأويل الصوفي والقرآني وآلياته.....
80	أ- المعنى اللغوي للتأويل
82	ب- المعنى الاصطلاحي للتأويل
86	1-8- التأويل الصوفي
88	1-1-8- الظاهر والباطن لدى المتصوفة
93	2-8- التأويل القرآني
96	1-2-8- تأويل الصوفية للنص القرآني
97	3-8- مناهج التأويل الصوفي
99	9- التفسير القرآني.....
101	1-9- التأويل والتفسير
101	10- اتجاهات التفسير والتأويل الحديثة.....
102	1-10- الاتجاه العقلي والاتجاه الصوفي في التأويل
103	1-1-10- الاتجاه العقلي:
105	2-1-10- الاتجاه الصوفي
107	11- التأويل الرمزي الإشاري.....
109	1-11- التأويل العقلي الفلسفي في ضوء القرآن الكريم.....
112	12- هرمنيوطيقية النص الصوفي
113	1-12- المقاربة الصوفية التجريبية واللغة
115	2-12- مستويات قراءة النص القرآني
117	3-12- الهرمنيوطيقا البحث عن المعنى في أزمة المعنى

الفصل الثاني

الرمز بين الرؤية الصوفية والإبداع الفني

- 1- مفهوم الرمز، والرمز الصوفي 122
- 1-1- الرمز في المعنى اللغوي 122
- 2-1- الرمز في المعنى الاصطلاحي 122
- 2- دواعي استعمال الرمز 128
- 1-2- جدلية العلاقة بين الشعر الصوفي والشعر الرمزي 130
- 2-2- الرمز الصوفي وسيلة، والرمز في الشعر الرمزي إبداع فني: 131
- 3- طابع الغموض في الشعر الصوفي 131
- 1-3- أنماط الغموض في الشعر الصوفي 132
- 3-1-1- الغموض ناتج عن نزعة فنية في تصوير المعنى 132
- 4- أنماط الرمز في الشعر الصوفي 133
- 1-4- الرمز الأنثوي في الشعر الصوفي 137
- 5- ظاهر العبارة وباطن الإشارة الرمزي 142
- 1-5- العبارة لغة أهل الظاهر والإشارة لغة أهل الباطن 142
- 6- الصوفية والتعبير الرمزي الذاتي 147
- 1-6- قوة التجربة الصوفية في معانيها الغامضة 148
- 2-6- وضعية اللغة داخل الشعر الصوفي وآلية التلقي 150
- 3-6- الرمز تجسيد لتقنية الفعل الجمالي 151
- 4-6- حضور اللغة وغيابها يكشف عن فضاء البوح وما يجول في الذات 151
- 7- الرمز وآلية التلقي 156
- 1-7- كفاءة المرسل (الباث) في الإنجاز، وكفاءة (المتلقي) في التأويل 158
- 2-7- طبيعة التعبير الرمزي 158
- 1-2-7- الحب آلية لغوية في التعبير الصوفي 159

- 159..... 2-2-7- المظاهر التأملية الصوفية
- 162..... 8- الحقيقة والمجاز في رؤى ابن عربي
- 162..... 8-1- المجاز صورة من صور الحقيقة
- 166..... 9- التوظيف الرمزي وحدود اللغة الصوفية
- 167..... 9-1- أسباب توظيف الصوفية أغراض الشعر العربي (الغزل)
- 168..... 9-2- مكونات اللغة الصوفية، والعوامل التي ساهمت في تشفيرها
- 171..... 10- الرمز والإشارة وتجاوز ظاهر اللغة
- 171..... 10-1- أسلوب الرمز الصوفي تركيب جمالي يجمع بين الصيرورة والكينونة
- 175..... 10-2- أسباب لجوء الصوفية إلى الرمز
- 176..... 10-3- قصور اللغة والإبداع الصوفي في بعده الإشاري
- 176..... 11- الشعر تجربة ذاتية
- 179..... 11-1- التجربة الصوفية تجربة سلوكية وإبداعية
- 182..... 11-2- التجربة الشعرية بين الرؤيا والعبارة والإشارة
- 186..... 12- التجربة في الفكر الصوفي بمعنى (الحال):
- 187..... 12-1- صلة المتناهي (الصوفي) باللامتناهي (الله):
- 188..... 13- أبعاد التجربة الصوفية
- 188..... 13-1- البعد السلوكي
- 188..... 13-1-1- المجاهدة النفسية نمط سلوكي ذاتي
- 191..... 13-1-2- الخلوة والعزلة والتجربة الذاتية
- 193..... 13-2- البعد الديني
- 193..... 13-2-1- الحقيقة والشريعة
- 194..... 13-2-2- الفلسفة والشريعة
- 195..... 13-3- البعد الإرشادي
- 195..... 13-3-1- الشيخ المرشد والمريد السالك

الباب الثاني

دلالات المقامات والأحوال داخل الممارسات الصوفية والتجارب الذوقية، الوجدانية

الفصل الأول

استراتيجية اللغة الصوفية والتطور الدلالي

- 1- اللغة الصوفية لغة رمزية..... 198
- 2- معنى التفكير الدلالي عند الصُوفية ومظاهره..... 206
- 3- المصطلح الصوفي ودلالته..... 209
- 4- المصطلح الصوفي بين المركزية والتمركز..... 215
- 5- الأبعاد الدلالية للمصطلح الصوفي..... 217
- 6- الدلالة بين الظاهر والباطن..... 224
- 7- الدلالة بين القدماء والمحدثين..... 229
- 7-1- الأسس النظرية التي انبنى عليها المصطلح العلمي القديم..... 230
- 7-2- الدراسة الدلالية لدى الفارابي وابن سينا..... 232
- 8- الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية..... 234
- 8-1- الدلالة الصناعية..... 234
- 8-2- الدلالة المعنوية..... 235
- 8-3- المعنى الإشاري أو الإيمائي..... 237
- 9- الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية..... 238
- 10- البعد النفسي والذهني للعملية الدلالية..... 240
- 10-1- أنواع المعنى..... 242
- 10-1-1- المعنى الأساس أو المعنى الأولي..... 242
- 10-1-2- المعنى الإضافي أو الثانوي..... 243
- 10-1-3- المعنى الأسلوبى..... 243

- 243.....10-1-4- المعنى النفسي
- 244.....10-1-5- المعنى الإيحائي
- 245.....11- أقسام الدلالة
- 245.....11-1- الدلالة الوضعية
- 245.....11-2- الدلالة العقلية أو المنطقية
- 245.....11-3- الدلالة الطبيعية
- 246.....12- التطور الدلالي مظهره وأسبابه
- 246.....12-1- التطور الدلالي
- 248.....12-2- أسباب التطور الدلالي
- 248.....12-2-1- أسباب خارجية
- 248.....12-2-2- أسباب داخلية
- 249.....12-3- الحقيقة والمجاز

الفصل الثاني

دلالات المقامات والأحوال المعجمية السياقية والعرفانية الرمزية من خلال (ديوان الإلهام)

- 252.....1- الطريق والطريقة الصوفية
- 254.....1-1- الحال والمقام لغة واصطلاحًا
- 254.....1-1-1- المقام لغة واصطلاحًا
- 257.....1-1-2- الحال لغة واصطلاحًا
- 261.....2-1- علاقة المقام بالحال
- 264.....3-1- المقامات والأحوال إبان القرن الرابع والخامس والسادس الهجري
- 269.....4-1- إيتيمولوجيا الأحوال والمقامات
- 275.....2- الزهد مذهب في الاعتقاد والسلوك

دلالات المقامات الصوفية

- 1- مقام التوبة في ديوان الإلهام 282
- 1-1- توبة العوام 284
- 2-1- توبة الخواص 285
- 3-1- الألفاظ المشتركة في الدلالة 287
- 4-1- الإنابة 287
- 5-1- الأوبة 289
- 6-1- التوبة من التوبة 289
- 7-1- مقام التوبة في القرآن الكريم والسنة النبوية 290
- 2- مقام الورع في ديوان الإلهام 293
- 1-2- ورع خصوص 294
- 2-2- ورع خصوص الخصوص 296
- 3-2- حقيقة الورع 296
- 4-2- شروط صحة الورع 298
- 5-2- الورع في السنة النبوية والصحابة والتابعين 298
- 3- مقام الزهد في ديوان الإلهام 299
- 1-3- الزهد شرعًا 300
- 2-3- مراتب الزهد 302
- 3-3- تطور الزهد إلى تصوف 303
- 4-3- مشروعية الزهد الإسلامي 306
- 5-3- دلالة الزهد في القرآن الكريم 307
- 6-3- دلالة الزهد في السنة النبوية الشريفة 309
- 7-3- الزهد لدى الصحابة والتابعين 311
- 8-3- الزهد مقام أم حال 312

- 345..... 5-7- الرضا بين المقام والحال
- 350..... 6-7- الرضا في القرآن الكريم
- 351..... 7-7- الرضا في السنّة النبوية
- 353..... 8- مقام الشكر في ديوان الإلهام
- 354..... 1-8- مقام الشكر في اصطلاح الصوفية
- 357..... 2-8- تعريف الشكر باعتباره عمل
- 357..... 3-8- تعريف الشكر باعتباره عمل اللسان
- 357..... 4-8- تعريف الشكر باعتباره عمل الجوارح
- 358..... 5-8- جدلية الحمد والشكر
- 360..... 6-8- بين الشاكر والشكور
- 362..... 7-8- دلالة الشكر في القرآن الكريم
- 363..... 8-8- الشكر في السنّة النبوية والصحابة والتابعين

دلالات الأحوال الصوفية

- 366..... الأحوال الصوفية في بعدها الروحي والوجداني
- 368..... 1- حالا المحبة والقرب في ديوان الإلهام
- 370..... 1-1- حال المحبة لدى الصوفية
- 375..... 2-1- القرب
- 377..... 3-1- المحبة أحوال، ووجوه
- 381..... 4-1- مراتب المحبة
- 382..... 1-4-1- الغرام
- 383..... 2-4-1- العشق
- 385..... 3-4-1- التتيم
- 387..... 4-4-1- الصّباية
- 388..... 5-4-1- الوداد

- 388..... 6-4-1 الشَّعْف
- 389..... 7-4-1 التَّعَبُّدُ
- 390..... 8-4-1 الخُلَّةُ
- 391..... 1-8-4-1 معنى الخُلَّةُ لدى الصوفية
- 393..... 2-8-4-1 الخُلَّةُ والمحبة
- 394..... 2- حالا الشوق والأنس في ديوان الإلهام
- 394..... 1-2-1 الشوق في اللغة
- 396..... 1-1-2 الشوق في عُرْف الصوفية
- 396..... 2-1-2 بين الشوق والاشتياق
- 397..... 3-1-2 درجات الشوق
- 398..... 4-1-2 الشوق في القرآن الكريم والسنة النبوية
- 399..... 2-2-2 حال الأنس
- 401..... 1-2-2 الأنس في عرف الصوفية
- 402..... 2-2-2 الأنس في الأنس
- 402..... 3-2-2 مراتب الأنس في الأنس
- 403..... 4-2-2 الوصال والأنس
- 404..... 5-2-2 الأنس في القرآن الكريم والسنة النبوية
- 405..... 3- حالا القبض والبسط في ديوان الإلهام
- 405..... 1-3-1 القبض والبسط في المفهوم الصوفي
- 409..... - أسباب القبض والبسط والتميز بينهما
- 409..... 2-3-2 مراتب القبض والبسط
- 410..... 3-3-3 القبض والبسط في القرآن الكريم
- 411..... 4- حالا الخوف والرجاء في ديوان الإلهام
- 411..... 1-4-1 الخوف في اللغة

- 412..... 4-1-1-1- الخوف في التعريفات الصوفية
- 413..... 4-1-2- مراتب الخوف
- 414..... 4-1-3- الخوف، الورع، الخشية، والهيبة
- 416..... 4-1-4- بين خوف الخاصة وخوف العامة
- 417..... 4-2-2- حال الرجاء
- 420..... 4-2-1- حال الرجاء لدى جمهور الصوفية
- 421..... 4-2-2- بين رجاء المحسن ثواب إحسان، ورجاء المسيء للمذنب التائب
- 423..... 4-2-3- أنواع الرجاء وفق التجربة الروحية
- 425..... 4-2-4- الرجاء في القرآن الكريم والسنة النبوية
- 428..... 4-2-5- رجاء العامة، ورجاء الخاصة، ورجاء خاصة الخاصّة
- 430..... 5- حال السكر والصحو في ديوان الإلهام
- 430..... 5-1- حال السكر
- 434..... 5-1-1- دلالة سكر المحبة، وسكر المودة
- 434..... 5-1-2- دلالة الذوق والشرب والفرق بينهما
- 435..... 5-2- ثنائية الصحو والسكر، الغيبة والحضور والعلاقة بينهما
- 439..... 6- حال الفناء والبقاء في ديوان الإلهام
- 440..... 6-1- الفناء والبقاء لدى جمهور الصوفية
- 445..... 6-2- الفناء بين الغموض والوضوح
- 445..... 6-3- أنواع الفناء ودرجاته
- 447..... 6-4- الفناء والبقاء حالان متكاملان
- 447..... 6-5- البقاء أكمل من الفناء
- 448..... 6-6- حال الفناء والبقاء في الكتاب والسنة النبوية
- 449..... أولاً: الفناء عن إرادة السوى
- 450..... ثانياً: الفناء عن شهود السوى

451.....	ثالثاً: الفناء عن وجود السوى
453	خاتمة
460.....	الملاحق
461.....	ملحق رقم (01).
466.....	ملحق رقم (02).
4699	قائمة المصادر والمراجع
501.....	فهرس الموضوعات
513	ملخص البحث باللغة الأجنبية

The thesis's title is:

**Contextual Lexical Significance and Symbolic Mystical
Significance of Maqamat and Sufi conditions
(Between the third and sixth centuries AH)**

Sufism, like any other term, has undergone a process of continuous historical growth as a result of being influenced by various factors and what it imposes of moving away from the first meaning of the term and acquiring new meanings while dropping old meanings that were part of the term's meaning and connotation.

Sufism was a term used in Arab-Islamic civilization to describe asceticism. It then gained the quality of a distinctive position in knowledge and existence, suggesting an outstanding individual place in the religious and spiritual context. As a result, the concept of the term was absorbed throughout the stages of Sufism's evolution until it acquired new connotations.

Our research may allow us to identify the significance of the Sufi term in expressing a purely emotional state that uses a poetic corpus as a model for expressing the depth of the Sufi conditions and stations used by the Sufi audience, and then the extent of their reflection on these people's experiences, as studying the Maqamat and conditions and understanding their meaning contributes to an understanding of the Sufi experience.

Although Sufism is fundamentally about unusual emotional sensations that are difficult to define in conventional words, they are not widely shared by individuals. Rather, the mystic's language is a language filled with words dyed with love, piety, and patience, scattered across various interpretive distances in

order to achieve the highest states of knowledge or ecstasy. Only Sufi thought is familiar with these phrases, which have been stripped of their common meanings to take on spiritual and emotional dimensions.

The terminologies of Sufism thus become semiological signs and symbolic signs that are comprehended only by devotees, poles, commons, and specialized scholars who practiced and continue to practice Sufism closely or from afar.

As a result, these phrases are incomprehensible by reason, inference, evidence, or abstraction. Rather, they are terms realized through taste, heart, and detection, and this is only available to the seeker who keeps violating desires and avoiding sins, staying away from desires, devotion to worship, and walking in the path of Allah Almighty, whose secrets are revealed to the seeker and their meanings are revealed to him.

What we can make clear to the reader is that comprehending the mystical term is an important practical stage for the interpretation and understanding of the mystical experience, because the mystic idiom is not like other scientific or technical terms codified with specific literal connotations, but rather a mercurial term whose conceptual connotations change according to each mystic and behavioural maqam and mystic experience.

To summarize, the Sufi term has an outward appearance that is unique to the common people, and an inner appearance that is unique to the guardians and devotees, and only those who have abandoned the world and its pleasures, accepted solitude, and thought of the Divine Self understand it through love and fusion.

This is the Sufi language, which is distinct in its ambiguity and difficulty, leaving the reader in a state of mental perplexity, aware of his inability to comprehend it completely or reach its depths and facts.

This brings us to the conclusion that language does not adopt a mystical approach unless it comprises a collection of symbols, signs, and signals that

conceal more than they reveal and handle dense meanings that all flow into the realms of the subconscious and existence. This immersion in the symbol both embodies the essence of the Sufi language and lends it its lyrical quality.

In this study, it is worth noting that the term Sufi has three dimensions: a practical dimension represented by behaviour and tasteful practice, an emotional dimension related to the character of the mystical experience, and a theoretical or cognitive dimension associated with the philosophy. This means that the Sufi phrase contains three essential aspects: the practical side (the road), the psychological or emotional side (the experience), and the theoretical side (the doctrine).

According to the preceding, the Sufi phrase is a conceptual notion that expresses the content of the emotional experience that the devotee has throughout his spiritual journey in order to obtain the divine encounter or connection through three stations: sweetening, liberation, and connection.

The Sufi term is described here with those words that occurred on the Sufi tongues out of complicity, and this means that the relationship between the signifier and the signified is an idiomatic relationship that goes back to the type of Sufi, the nature of tasteful practice, and the type of intuitive journey, in which mediations are interrupted, i.e. the relationship becomes a direct relationship between the mystic and his Lord.