جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي
فيميدان : الأدب العربي
تخصصأدب عربي قديم

بعنوان :

التأويل في الخطاب الصوفي

(الحكم العطائية أنموذجا)

من إعداد الطالب :

– نوح بوزيان–

تحت إشراف . د :

حسين دحو

نوقشت و أجيزت في : 2018/05/31

أمام اللجنة المكونة من السادة :

الاستاذ الدكتور : تجاني أحمد سي الكبير جامعة قاصدي مرباح ورقلة – رئيسا .

الدكتورة : أحلام معمري جامعة قاصدي مرباح ورقلة – مناقشا .

الدكتور : حسين دحو جامعة قاصدي مرباح ورقلة – مشرفا و مقررا

السنة الجامعية 2018/2017

قائمة المحتويات :

الرقم	الموضوع	رقم الصفحة
01	الإهداء و الشكر	/
02	المقدمة	أ
03	الفصل الأول : التأويل و مكونات الخطاب الصوفي	1
04	المبحث الأول : آليات التأويل و حدوده	2
05	المبحث الثاني : البناء اللغوي الدلالي و الخطاب الصوفي	8
06	الفصل الثاني : المصطلح و القضايا الصوفية و الحكم العطائية	20
07	المبحث الأول : المصطلح الصوفي في العطائيات	21
08	المبحث الثاني : القضايا الصوفية عند إبن عطاء الله	35
09	الخاتمة	42
10	قائمة المصادر و المراجع	46

الإهـــــداء

إلى من أضاء بعلمه عقل غيره، أهدي بالجواب الصحيح حيرة سائليه، فأظهر بسماحته تواضع العلماء، وبرحابته سماحة العارفين.

إلى من كان لنا قدوة ولم يبخل علينا بنصائحه وتوجيهاته،

إلى من كان لناعونا حتى إنهاء هذا العمل .

أهديهذا العمل إلى روح أمي وأبي وشيخي، وإلى أسرتي الكريمة وأصدقائي

وإلى كل من ساندني من قريب أو من بعيد .

وكل من ثابر في سبيل العلم وجعله نورا يستضاء به . إلى كل من ساعدوني في إنجاز هذه المذكرة

الشكر

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي دحو حسين، الذي لولاه لما أ بصر هذا البحث المتواضع ا لنور. دمتم سيدي في خدمة ا لعلم وزادكم الله من فضله الواسع

خطة البحث

المقدمة

الفصل الأول : التأويل ومكونات الخطاب الصوفي

- **المبحث الأول : آليات التأويل وحدوده**
- **المبحث الثاني : البناء اللغوي والدلالي في الخطاب الصوفي**

الفصل الثاني : المصطلح والقضايا الصوفية في الحكم العطائية

- **المبحث الأول : المصطلح الصوفي في العطائيات**
- **المبحث الثاني : القضايا الصوفية عند ابن عطاء الله**

الخاتمة

المقدمة

المقدمة:

إن الخطاب الصوفي بوصفه خطابا غنوصيا لم تشهده الثقافة العربية قد خلق منذ ظهوره موجة من ردود الأفعال والمواقف والتي تباينت بين الرفض والإقصاء تارة،وبين القبول ومحاولة فهمه تارة أخرى والسبب في التعامل الحذر مع هذا الخطاب راجع إلى كونه خطابا غير مقيد بشروط وله أفقه الخاص الذي يحلق فيه،فهو خطاب واقع في أسر التجربة الصوفية يعبر عنها ويستقي منها منظومته المعرفية والدلالية.

لقد وجد المتصوفة في الأدب ملاذا للتعبير عن مواجيدهم ومكاشفاتهم وتجليات الأنوار فقاموا بتوظيف اللغة حسب معطيات التجربة الصوفية لديهم،لذلك فقد جاءت لغتهم لغة متعالية تتمنع عن الإدراك والفهم،وهذا أول الأسباب التي وقفت حائلا أمام فهم هذا الخطاب فهو يعد نظاما لغويا قائما بذاته ومندرج ضمن سياق تواصلي تفاعلي خاص.

أما السب الثاني الذي وقف حائلا أمام فهم هذا الخطاب وحالة التوجس التي تنتاب الباحث أثناء اقتحام غمار تفسيره فهو طبيعة المواضيع التي خاض فيها وتناولها بالتعبير والبيان حيث تعتبر هذه المواضيع ذات طابع ميتافيزيقي غيبي ولا تدرك إلا من خلال الذوق والممارسة الأمر الذي نتج عنه صدام مع الواقع الديني أو العقلية الدينية التي لم تألف تلك المواضيع رغم كونها مبنية على الإيمان بالغيب ومن جملة تلك المواضيع التي تناولها الخطاب الصوفي قضية وحدة الوجود والشهود وكذلك قضية الإتحاد والحلول والتي تدور في مجملها حول علاقة الذات الإلهية بذات الصوفي من جهة وعلاقتها بسائر الوجود من جهة أخرى ، فوحدة الوجود تعتبر أن الله موجود في سائر الموجودات على اختلافها وتنوعها أما قضية الحلول فترى بأن ذات الخالق تتصل وتتمازج مع ذات المخلوق(الصوفي) فكل من الوجود والصوفي عبارة عن أوعية للذات الإلهية؟؟.

ولم تخل أشعار المتصوفة ونصوصهم من التصريح بتلك القضايا والتي بدورها جنت على المتصوفة ما جنت، ولم تكن حكم ابن عطاء الله السكندري والتي هي موضوع بحثنا لتشذ عن مواضيع التصوف فقد تناولت قضايا السلوك والرياضة الروحية وكيفية الوصول إلى معرفة الله،لذلك فقد جاءت بسيطة في التركيب وواضحة في الفهم وبعيدة عن الشطح الصوفي الذي يعد سمةبارزة في باقي الخطابات، ورغم هذه البساطة والسهولة إلا أن ذلك لم يمنع صاحبها من إيراد بعض الحكم التي توهم في ظاهرها القول بوحدة الوجود والحلول الأمر الذي حمل البعض على اتهامه بها،إضافة إلى ذلك فقد أورد ابن عطاء الله في حكمه جملة من المصطلحات الصوفية والتي تعتبر ميزة إنماز بها التصوف عن غيره من العلوم على اعتبار أن التصوف هو العلم الموصل إلى الحق،لذلك فقد جاءت دراستنا لحكم ابن عطاء الله محاولة لفك اللبس الحاصل عن عدم الفهم السليم لمضمون بعض تلك الحكم الأمر الذي ترتب عنه حكم ديني على قائلها.

وقد وقع اختيارنا على هذه الحكم لعدة أسباب لعل من أهمها:

أن هذه الحكم تعتبر قمة ما بلغته التجربة الصوفية من اقتدار في التعبير الأدبي،فحكم ابن عطاء الله خير شاهد على أن صاحبها لم يكن مجرد صوفي يردد عبارات مشفرة مرمزة تخفي وراءها شطحات فكرية،بل كان أديبا مستنير الفكر على دراية بالواقع المريض الذي يعيش فيه،والهموم التي تنخر جسد مجتمعه،إضافة إلى عشقي وحبي لهذه الحكم منذ أول لقاء بيننا، كذلك من الأمور التي حملتنا على اختيار هذا الموضوع الاتهامات الجزافية التي تعرض لها ابن عطاء الله السكندري من طرف صاحب كتاب (كتب ليست من الإسلام) حيث اتهم بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود فأردنا تبرئة ساحة ابن عطاء الله ومحاولة إعطاء مفهوم آخر لمضمون تلك الحكم.

وبناء على ذلك فقد اعتمدنا في بحثنا على المنهج التأويلي والذي يعتبر أحد أهم المناهج التي تتفق وخصائص الخطاب الصوفي الذي يتميز بالضبابية واللبس في المعنى، ومن ابرز ما يقدمه المنهج التأويلي :

النظرة الشمولية للخطاب موضوع البحث إضافة إلى تقديمه قراءة ثانية لهذا الخطاب حيث أن كل تأويل للخطاب الصوفي هو انفتاح على معان جديدة تتطلب تأويلا آخر فالمؤول دائم البحث عن المعاني الجديدة في الخطاب الصوفي.

وقد بنينا بحثنا هذا حول إشكالية مفادها : ما هي الإضافة التي يقدمها التاويل في فهمنا لنصوص المتصوفة؟باعتبار أن هذا الخطاب عسير على الفهم،وقد تولدت عن هذه الإشكالية جملة من الأسئلة أبرزها :

.كيف تناول ابن عطاء الله القضايا الصوفية داخل حكمه؟وهل هي حاملة للمعنى في ظاهرها أم أنها تبطن معنى آخر يستدعي عملية تأويلية؟

.كيف تعامل ابن عطاء الله مع المصطلح الصوفي؟وما مفهومه له؟ باعتبار أن المصطلح الصوفي يختلف مدلوله من تجربة لأخرى ومن صوفي لأخر.

. ما هي الميزات اللغوية والدلالية للخطاب الصوفي؟.

كل هذه الأسئلة تناولها بحثنا المتواضع وحاول الإجابة عنها حسبما تبدى في فهنا لها ولذلك فقد جاءت خطة البحث مقسمة إلى فصلين كل فصل تضمن مبحثين:

. المبحث الأول:التأويل حدوده وآلياته

.المبحث الثاني:البناء اللغوي والدلالي للخطاب الصوفي.

الفصل الثاني:

. المبحث الأول: المصطلح الصوفي في العطائيات

المبحث الثاني: القضايا الصوفية عند ابن عطاء الله

وقد سبقنا من طرف بعض الباحثين الذين تناولوا حكم ابن عطاء الله بالدراس ومن بينها الدراسة التي قام بها الطالب محمد محمود عيسى محاسنة والتي كانت تحت عنوان (التماسك النصي في حكم ابن عطاء الله السكندري) وتوصل من خلال دراسته للتركيب اللغوي للحكم العطائية إلى جملة من النتائج لعل من أبرزها أنه كلما زادت أدوات الترابط داخل النص زاد تماسكه وانسجامه، أثر البناء الدلالي والبراجماتي في الخطاب الصوفي على تماسك الحكم.

كما كانت هنالك دراسة تداولية للحكم العطائية قامت بها الطالبة هيا بنت راشد عبد الله الزهير والتي تعذر علينا الحصول عليها لعدم توفرها على الشبكة العنكبوتية ،أما دراستنا فهي دراسة تأويلية لبعض الحكم التي يكتنفها الغموض واللبس بسبب ضبابية كلماتها والفجوات المتروكة داخل تلك الحكم ، فالهدف من دراستنا هو إعطاء بعد مفهومي آخر لتلك الحكم وملئ الفراغات المتروكة فيها،وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على جملة من المصادر نقتصر على بعض منها :

. شرح الحكم العطائية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ابن عجيبة ، التصوف وفضاءات التأويل عبد الله خضر حمد؛ بنية العقل العربي محمد عابد الجابري ،التأويل والتأويل المفرط أمبرتو إيكو....إلى غير ذلك من المصادر والمراجع،أما عن صعوبات البحث فالحمد لله لم نواجه أية صعوبة أثناء إنجاز بحثنا هذا بل كان طريقه سهلا سلسا وذلك بفضل من الله عز وجل.

الفصل الأول

التأويل ومكونات الخطاب الصوفي

الفصل الأول : التأويل ومكونات الخطاب الصوفي

المبحث الأول: التأويل آلياته وحدوده:

منذ أن أرست المذاهب النسقية مبادئها وأسسها في الأوساط العلمية والآكادمية ،قامت بتوظيف هذه المبادئ والأسس وتطبيقها على النصوص الأدبية، ولعل أهم تلك الأسس والمبادئ مايسمى ب(موت المؤلف) أي أن المؤلف لم تعد له السلطة على نصه وبعد إنتاجه، ونقلت مركز السلطة منه إلى القارئ فأضحى بذلك هو المؤلف البديل والصوت المهيمن على النص .

لقد أعادت المناهج الحديثة الاعتبار للقارئ لكونه عنصرا مهما في العملية الإبداعية فبعد أن كان متلقيا للنص أضحى متلق ومؤلفا في الوقت عينه، فعملية القراءة بهذا المفهوم الحديث هي عملية إعادة إنتاج مالم يقله المؤلف في ظاهر نصه، فالقارئ يبحث عما هو غائب في النص وعن الصلة القائمة بين بنيات النص ومقصده صاحبها فهو بحث هن البرازخ النصية*

ومن جملة المناهج الحداثية التي أعلت من دور القارئ نجد المنهج التأويلي، الذي يستعمل آليات لغوية ورمزية وابستيمولوجية في إدراك حقائق الأجزاء، فالتأويل هو المفتاح للمعنى المتواري والخفي وراء أو تحت العبارات الظاهرة المرئية[1]

إن المعنى المتواري داخل النصوص الأدبية لا يمكن أن يتجلى إلا من خلال عملية تفاعل بين القارئ والنص، هذا الأخير الذي يحتوى على جملة من الفراغات والفجوات التي تنتظر من يسدها وفي هذا المعنى يقول ايكو" إن النص نسيج من الفضاءات البيضاء والفجوات التي يجب ملؤها وان الذي أنتجه كان ينتظر دائما أن

[1]ينظر آمنة بلعلى. تحليل الخطاب الصوفي.منشورات الاختلاف.ط1 ت2010م الدار العربية للعلوم ناشرون ص265

يمتلئ وأنه تركه لأن النص آلية بطيئة (اقتصادية) تعيش على فائض قيمة المعنى الذي يدخله فيه المتلقي ولا يتعقد النص بالإطناب إلا في حالة الضغط المفرط إلى الحد الذي تنتهك فيه القواعد التخاطبية العادية ثم لكي يمر النص،شيئا فشيئا من الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة الجمالية يريد أن يترك للقارئ المبادرة التأويلية فالنص يريد من يساعده على الإشغال"[1]

إن المعنى الذي يتجلى للقارئ في عملية التأويل هو معنى شخصي يرجع بالأساس إلى البناء المعرفي لدى القارئ ودرجة تفاعله مع النص فالقراءة التأويلية تمنح القارئ كتابة ماليس مكتوبا داخل النص فليس ثمةتأويل من اجل نص مفرد وإنما التأويل من أجل الحياة من أجل ثقافة المجتمع العربي المعاصرة[2]

لقد اعتمد التأويل في النقد الحديث على الكشوفات اللسانية الحديثة التي بدأت بأفكار عالم اللغة (دي سوسير) والتي توجت بظهور علم الإشارة..... (السميولوجيا) مرورا بالمنهج البنيوي وتفكيكية (دريدا) وصولا إلى نظريات التلقي هذه النظريات والمناهج التي كان لها الدور الكبر في توحيد النقد الأدبي إلى حيث الشكل والمضمون ، وهكذا اهتدي النقد الأدبي الحديث إلى المنهج التأويلي الذي يعتقد انه يمنح النص أبعادا لأنها لها فكل متلق يضيف بعدا جديدا ويغنيه بطريقة ما.[3]

إن معظم المناهج والنظريات النقدية التي عاينت النصوص أو قاربتها قد مارست نوعا من التأويل وهي تبحث عن قصد المؤلف أو المعنى الكامن خلف كلماته، وهي الإشكالية عينها التي واجهها النقاد والنظريات النقدية في البحث عن العلاقة بين المؤلف والنص والقارئ، وبعضها توسطت بين هذا وذاك[4]

[1]أميرتوايكو،التاويل والتأويل المفرط،ترجمة ناصر الحلواني،مركزالإنماء الحضاري ص.202
[2]مصطفى ناصق، نظرية التأول ، النادي الأدبي الثقافي، جدة،ط1.ت200ص176
[3]عبدالله خضر محمد،التصوف وفضاءات التأويل، دار عالم الكتب الحديثة،ط1،ت2017ص167
[4]المرجع نفسه

ولكن النقلة النوعية للتأويل كانت على أيدي بعض المفكرين والفلاسفة والنقاد أمثال (هايدغر،أمبرتوايكو،)أما في الوسط العلمي العربي فان أهم من مارس المنهج التأويلي على النصوص التراثية هو الدكتور مصطفى ناصف حيث يقول" والتأويل قراءة ودود للنص وتأمل طويل في أعطافه وتراثه وما يعطيه لقارئ مهموم بثقافة الجيل من البعض النواحي فليس للنص معنى بمعزل عن القارئ نشط يستحثه ويقلب فيه الظن بعد الظن ويتصوره قادرا على الإلهام وعبور المسافات الطوال وليس للنص معنى بمعزل عن همومنا ومآزقنا ومخاوفنا وآمالنا جميعا.[1]

والثقافة المعاصرة محتاجة إلى الحوار وكيف يتم الحوار بمعزل عن مشاركة النص القديم ونحن طورا نعزل الأفكار عن الكلمات والكلمات عن الأفكار ويجب أن نفترض أن صور الكتابات الثقافية أيضا يمكن أن تتغير إذا اختلفنا بهذه الملاحظة اليسيرة، التأويل لا يخدم النص، إنما يخدم الثقافة العامة"

إن مصطفى ناصف يؤكد على ضرورة إعادة قراءة التراث العربي قراءة تأويلية تستنطق ما خفي منه وذلك بغية مواكبة العصر من خلال قراءة تراثنا إلا انه لا يمكن تبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي ولأن العناصر المقومة للماضي لا توجد كلها في الحاضر .

إن السيادة المطلقة للمعنى الخفي لاهي داخل فجوات النص ولاهي في ذهن القارئ بل هي كامنة في التفاعل الديناميكي بين النص من جهة والقارئ من جهة أخرى لأجل الكشف عن معنى جديد للنص لاهو ملك للنص ولاهو ملك للقارئ بل هو ملك للثقافة جمعاء.

[1]مصطفى ناصف، محاورات مع النثر العربي، ص 402

حدود التأويل :

من خلال ماسبق اتضح لنا أن العملية التأويلية بهذا المفهوم الإبستيمولوجي هي عملية تتوخى الوصول إلى الفهم الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر وبالتالي فكل تأويل هو إعادة الحوار بين المؤول والنص ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل يعد كل تأويل حوار بين المؤول والنص؟

ألا تعد كثرة التأويلات تمييعا للنص وإخراجه عن معناه الأصلي وتقويل المؤلف مالم يقل؟

إضافةإلى كل هذا ماهي حدود التأويل؟وماهي الآليات التي يقيم عليها تأويلاته للنصوص؟

إن هذه الأسئلة وغيرها هي محاولة للاقتراب من التأويل أومن وجهه الخفي فلا سبيل لفهم التأويل مالم نقف على ماهيته وأسسه وماهو منه وماهو غير ذلك.

لقد نص العلماء على حدودالتأويل ليكون صالحا ومقبولا وهي:[1]

- أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك.
- أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلا وداخلا في مجاله
- أن يقوم التأويل على دليل صحيح قوي يؤيده أو أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجعا على ظهور اللفظ على مدلوله.
- أن يكون اللفظ محتملا للمعنى الذي آل إليه لغة أو من عرف الاستعمال أو عادة الشرع.
- أن لايتعارض التأويل مع نصوص قطيعة الدلالة وهذا الشرط خاص بالنص الشرعي.

[1] عبد الله خضر حمد، التصوف وفضاءات التأويل، عالم الكتب الحديثة،ط1،ت2017،ص132-133

- أن يكون المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من معناه الظاهر الذي صرف عنه وذلك بدليل مرجح وذكر الغزالي شرطا هاما وعزاه لبعض الأصوليين وهو أن لايؤدي التأويل لرفع النص أو شيء منه فقال " قال بعض الأصوليين بحل تأويل يرفع النص أو شيء منه فهو باطل"[1]

إن وضع هذه الشروط من قبل العلماء لم يكن من باب التشديد والتضييق وكبت حرية إبداء الرأي والاجتهاد وإنما هي دعوة لحفظ النص – سواء أكان دينيا أم أدبيا — من تأويل زائف لا يتلائم وطبيعة اللغة وقد حمل التراث في طياته جملة من التأويلات التي لا تتوافق والشروط المذكورة ومازجهم فيها إلا إخلالهم بشروط التأويل .

ومن أمثلة التأويلات الباطلة في تراثنا الإسلامي إنكار المعتزلة رؤية المسلم ربه يوم القيامة– متأولين كلمة(ناظرة) في قوله تعالى "وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة)[2] بـ (منتظرة) وكل عربي سليم الفطرة يدرك أن النظر خلاف الانتظار وبين الكلمتين من الإخلاف الكلي وفي المعنى مالا يغيب عن ..... أي إسناد عربي وإخراج الكلمة الأولى عن معناها الذي وضعت له ولصقها بمعنى الكلمة الثانية تأويل باطل لايستند إلى أي علاقة مسوغة لا من قريب ولا من بعيد[3]

ومن ذلك أيضا تأويل بعض من ينتمي إلى التصوف زورا وبهتانا (مجمع البحرين) في سورة الكهف بمجمع ولاية الشيخ والمريد وتفسير (الصخرة) التي أوى إليها موسى وصاحبه بالنفس وتفسير (الحوت) بالقلب المعلق بحب الدنيا وزينتها و(السفينة) بالشريعة و(خرقها) بترك الظاهر وإتباع الباطن و(الغلام) بالنفس الأمارة وقتله بذبحها بسيف الرياضة[4].

---

[1] المرجع نفسه

[2] سورة القيامة الآية 22-23

[3] محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، دار الفكر ط14،ص121

[4] المرجع نفسه،ص123

كما أولت هذه الآية في سياق الانتصار للمذهب الشيعي لإثبات أن القرآن يشير إلى أن الخلافة والإمامة لعلي..... بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم[1]

إن جملة الأمثلة التي عرضناها من التأويلات الباطلة لا تدخل ضمن باب الاجتهاد الذي نص عليه الحديث الشريف ولا في باب الحرية الفكرية وإبداء الرأي بل هي تأويلات لم تلتزم بشروط التأويل وآلياته وراحت توظف الإيديولوجيا المذهبية والسياسية في فهمها للنصوص وهذا الأمر هو الذي جنى على الأمة العربية.

إن بناء إستراتيجية تأويلية لأي نص يتطلب الوقوف على سلسلة من القدرات التي يعتمدها القارئ النموذجي وذلك من خلال اختيارات لغوية وإطار موس وعي وارث معجمي وأسلوبي أو مايسمى بـ(مسارات التأويل) والتي من ضمنها (المعجم) فلا بد من الارتكاز على المادة المعجمية التي يتكون منها النص وتحديد الدلالات الأصلية للكلمات ومراعاة قواعد الرمزية والبلاغيةوالأسلوبية كما يدخل في عملية التأويل ما يسمى بـ(قواعد الجنس) ذلك أن معرفة قواعد وخاصية الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص يساعد على تمثل أفضل لمكوناته ودلالاته وأبعاده[2]

ففهمنا وتأويلنا لنصوص الماضي والحاضر يؤدي بنا إلى فهمنا الآتي لأنفسنا وهكذا يظل الإنسان دائم الفهم لنفسه باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل[3]

[1] ينتظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط 11،ت2013،ص281

[2] محمد بازي، التأويلية العربية، منشورات الاختلاف، الرباط،ط1،ت2015،ص71

[3] ينظر،نصر حامد ابو زيد، إشكالية القراءة آلياته التأويل،ص28

المبحث ا لثاني:ا لبناء اللغوي وا لدلالي في الخطاب الصوفي.

يعبر الخطاب الصوفي عن تجربة وجدانية عرفانية غايتها الأسمى هو المعرفة بالذات الإلهية ولذلك فقد جاء خطاب المتصوفة خطابا مغايرا لها ألفئة الثقافة العربية من خطابات ، حيث أن جل الخطابات في هذه الثقافة قد تناولت مواضيع في متناول الفهم البشري أما الخطاب الصوفي فقد كان خطابا غنوصيا مغرقا في الماورائيات، وباحثا عن المطلق اللا متناهي وهوإذ يعبر عن هذه الحال العرفانية فانه في المقابل يعد جزءا من الكتابة الإبداعية التي تؤكد علاقته بالأدب أين يصبح الخطاب الصوفي خطابا إبداعيا يمتلك خصائص الأدب ومقوماته الفنية ويتجسد وفق تشكيلات لغوية، وبلاغية وأسلوبية منفردة الأمر الذي يجعله يتأسس على صياغة جمالية تفاجئ القارئ وتربك حدود توقعه فتوقظ فيه الحس الفني والذوق الجمالي،فمنطلق جمالية الخطاب الصوفي يكمن في الشحنات اللغوية الكامنة فيه إضافة إلى سرابية الخطاب الصوفي فالقارئ النموذجي للخطاب الصوفي وفي اللحظة التي يظن نفسه فيها انه قد أمسك بالمعنى يتفلت هذا الأخير منه وتنفتح أمامه معان أخرى وأفق آخر للقراءة والتأويل فهو دائما يلهث خلف المعاني وتأويلها وهيهات له أن يدركها بكليتها وشموليتها لأن مثل تلك المعاني لاتدرك إلا من خلال معاناتها.

البناء اللغوي :

إن الصوفي أثناء إغراقه في شطحاته فهو متسام عن كل ماهو محسوس فهو في حالة روحية تنأى عن كل المحسوسات ومن جملة ماتنأى عنه التجربة الروحية الصوفية اللغة.

فاللغة باعتبارها كائن حسي تقوم على علاقة بين دال ومدلول لايمكن لها أن تعبر عن التجربة الروحية للصوفي أو حصرها في عبارات لغوية، فهي بذلك عاجزة عن مواكبة حالة الصوفي والتعبير عنها بصفة مطلقة وإنما يكون تعبيرها بصفة نسبية هذا عن أي لغة باعتبار القول أن التصوف عرف في الأديان الأخرى أما عن اللغة العربية فهي لغة نقلت لنا عبر معاجمها حياة الإعراب الحسية البسيطة البدائية.

فجمع اللغة من الإعراب دون غيرهم معناه جعل عالم هذه اللغة محدودا بحدود عالم أولئكالأعراب ولما كان هؤلاء يعيشون حياة حسية بدائية فلقد كان لابد أن ينعكس كل ذلك على لغتهم وبالتالي على العالم الذي تقدمه اللغة التي جمعت منهم وقيست بمقاييسهم[1]

معنى هذا أن اللغة العربية لم تهتم بالأدوات العلمية والمعرفية التي احتضنتها كل من بغداد والكوفة ومن بعدها قرطبة والأندلس ولم تحاول نقلها ووصفها وإنما سعت إلى أصلها الأول والمتمثل في حياة الأعرابي ونقلت لنا حياته وأدواته بدقة، ومثل هذا الطرح لا يعد انتقاصا للغة العربية ولا حطا من قيمتها وشأنها وإنما هي حقيقة ماثلة في تاريخ اللغة العربية ،أمام هذه الحقيقة وجد الصوفي نفسه أمام لغة تعجز عن نقل معاناته ووجده وشوقه، فغاية

[1]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط5،ت2015،ص144

كل صوفي هو أن ينقل التجربة الخاصة من عالم الروح (اللامعقول) إلى عالم الحس (المعقول) وذلك عبر وسيط حسي متمثل في لغة خاصة لذلك

"فقد عجز المتصوفة طوال الأزمان عن إيجاد لغة للحب الإلهي تستقل عن لغة الحب الحسي كل الاستقلال والحب الإلهي لا يغزو القلوب إلا بعد أن تكون قد انطبعت عليها آثار اللغة الحسية فيمضي الصوفي إلى عالم الروح ومعه من عالم المادة أدواتهوأخيلته التي هي عدته في تصوير عالمه الجديد"[1].

فاللغة هي الوسيط بين المتصوفة وحقائقهم وهي وسيلتهم للحب ومدار المعرفة لديهم *

فبها تتحقق كينونة الكائن وبها يتغيا انعتاقه وحريته،إن اللغة الصوفية أو الخطاب الصوفي لها مدلولاتها ومعانيها الخاصة ولذلك يعمد الصوفي إلى الارتقاء بأدائه اللغوي إلى مصاف تجربته الروحية.

إن عبارة كعبارة محمد عبد الجبار النفري الذي يقول فيها "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2] لتعبر بصدق عما قلناه فهي جامعة ومانعة لما أسلفناه من قبل فكلما كانت رؤية الإنسان لنفسه وللملكوت عميقة كلما عجزت اللغة ولم تسعفه.

وكلما تعمق الصوفي في تجربته ومعاناته الروحية كلما كانت اللغة متسمة بالضبابية، فالعارف أو الصوفي إذاأراد التعبير عن هذه المعاناة التجربة الروحية فلن يكون كلامه سوى نوع من الشطح والغموض، وقد يلجأ في كثير من الأحيان إلى اعتماد لغة الصراخ والغياب عن الوعي أو اللجوء إلى الصمت الذي يكون نتاجا لشهود تجل من متجليات الحق سواء أكان تجلي جمال أو جلال.

[1] علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي، دار المعارف القاهرة، دط، دت، ص12
[2] محمد عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات ، دار الآفاق ،ط 1ص 58 .
*المعرفة عند الصوفية لاتتحقق الا عن طريق الكشف والالهام

من كل ما سبق نخلص إلى نتيجة مفادها أن اللغة قد وقفت حائلا أو عاجزة مسايرة التجربة الروحية للمتصوفة فهي باعتبارها كائنا حسيا أوأداة للتواصل قد وقفت كلماتها ومعانيها ذاهلة أمام هذه التجربة الفريدة التي لم تشهدها الثقافة العربية من قبل ولكن الحقيقة التي لا مراء فيها والتي لاتنكر أن المتصوفة ورغم اعترافهم بعجز اللغة إلا أنهم قد عبروا بواسطتها ونقل لنا التراث خطاباتهم وأشعارهم حتى أضحى الخطاب الصوفي يتبوء قمة هرم الخطابات في الثقافة العربية ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا قلنا بان المتصوفة قد أنتجوا لنا خطابا رغم عجز اللغة فهل هذا الخطاب بشقيه النثري والشعري هو نفسه خطاب امرئ القيس والشنفرى في أشعارهم وهو نفس خطاب الجاحظ وابن المقفع في النثر بمعنى بماذا تميز الخطاب الصوفي عن باقي الخطابات التي عرفتها الثقافة العربية؟ وإذا كانت الإجابة بنعم فماهي الميزات اللغوية والدلالية لهذا الخطاب؟ وبعابرة أكثر وضوحا وجلاء لصياغة هذه الإشكالية نقول: ماهي الميزات اللغوية للخطاب الصوفي؟ ثم كيف تم تداول المفردات والمصطلحات داخل الحقل المعرفي الصوفي؟

لقد عبر المتصوفة باللغة وتوسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة وشكلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصية تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها قصد بلوغ هدف معين هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله وهي تجربة معرفية عاطفية كما أنها تجربة في الكتابة والإبداع[1]

لقد احتلت اللغة في التصوف مكانته بارزة وأخذت أشكالا متعدد ومختلفة فكل ما يقوم به التصوفي من حركة وسكون هو عبارة عن لغة وإشارة ينبغي التنبيه لها، ولكي نستشف كنه اللغة الصوفية يجب البدء بالمكون الأول للغة ألا هو الحرف فقد أولى المتصوفة للحروف اهتماما منقطع النظير وراحوا يأولونها ويحاولوا فهمها بحسب استعدادهم لتلقى الإلهام والكشف فالمعرفة عند الصوفية– كما أسلفنا– لا تتحقق إلا من طريقتين: الكشف والإلهام فالتصور الصوفي لطبيعة اللغة ينتقل من النظر الجزئي إلى بناء خطاب الوجود والكينونة.

[1] آمنة بلعلي، تحليل الخطاب الصوفي، منشورات الإختلاف ط1،ت2010،ص 22

يقول بان عربي عن الحروف" فاعلم أولا أن هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلف الإنساني المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العالم لقبولها جميع الحقائق كالإنسان وسائر العالم ليس كذلك فمنهم الحروف القطب كما منا وهوالألف ومقام القطب من الحياة القيومية لأنه سار بهمته في جميع العالم كذلك الألف من كل وجه من أوجه روحانيته التي ندركها نحن ولا يدركها غيرنا من حيث سيرانه نفسا من أقصى المخارج الذي هو مبعث النفس إلى آخر المنافس[1]

في هذه الأسطر يلفت ابن عربي نظرنا إلى شرف حرف الألف ومقامه بين الحروف فهو بالنسبة للحروف كالقطب للأولياء فدرجة القطب هي أعلى درجات الولاية وللقطب منزلة خاصة عند الأولياء فكذلك الألف هو أشرف الحروف وأعلاها مرتبة وشأنا هذا في نظر ابن عربي ويضيف ابن عربي في تفسيره لحرف الوجود(كن) قائلا بأن الكاف تمثل من حيث مخرجها البعد الباطن لأنها من حروف أقصى الحنك أي توازي باطن عالم الشهادة، ومخرج(النون) من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا، فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها والنون تمثل من حيث شكلها الكتابي النصف الدائري شطرا الوجود الظاهر حيث تحيل (النقطة) التي فوق نصف الدائرة إلى نصف الباطن الغائب[2]

ويشرح ابن عربي مسألة غياب الألف من كلمة "بسم" في بسملة بان "الألف" تدل على الألوهية والباء– أو بالأحرى نقطة الباء– تدل على الإنسان فيتمنع ظهورهما معا خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي أما وجودها في غير البسملة فهو للتأكد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهرة، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلق حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان[3]

[1] بن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة،ط،ت،ج1،ص53
[2] نصر حامد ابو زيد،هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط،دت،ص188
[3] المرجع نفسه ص190

من خلال هذا يتضح لنا مدى تركيز المتصوفة على الحرف والمنزلة التي يتبوؤها لديهم فهو ذابعد وجودي عرفاني كما أن الكلمة تتحدد ما هيتها لديهم من خلال الحروف المركبة منها وكل كلمة لديهم فهي ذات بعدين: بعد ظاهرة لأصحاب الفهم السطحي وبعد باطن لا يصل إلى كنهها إلا أصحاب الكشف والعرفان[1].

[1]ينظر،نصر حامد ابو زيد، إشكالية القراءة آلياته التأويل،ص28

المطلب الثاني: ا لبناء ا لدلا لي في ا لخطاب الصوفي.

لقد اتسمت التجربة الصوفية بالغموض واللبس ولذلك فهي دائما ماتجعل الباحث في مقام حيرة ودهشة، ولذلك فقد كان لزاما عليه أن يكون على اطلاع بالبنية المفهومية والدلالية المشكلة لهذا الخطاب،لأنه ومن المستحيل إدراك دلالة الخطاب الصوفي بقراءة سطحية للكلمات، ذلك لأن دلالة الكلمة في الخطاب الصوفي هي دلالة عرفانية لا بيانية "فهي انتقال من الباطن إلى الظاهر أي من المعنى إلى اللفظ عكس الدلالة البيانية التي تنتقل من الظاهرة إلى الباطن أي من اللفظ إلى المعنى"[1]

وتتميز اللغة الصوفية من حيث (الشكل/المتغير) بسياقات مرنة لا تخضع للمرجعية اللغوية (المعجمية) إنما تشكل قاموسها الخاص ومفرداتها وتركز على دور المصطلح في اختزال الجملة الصوفية.[2]

معنى هذا أن المواضعة اللغوية للمفردات داخل الحقل المعرفي الدلالي الصوفي غير خاضعة للمرجعية اللغوية فهي متمردة عن أعراف اللغة وهذا راجع بالأساس لطبيعة التجربة الصوفية التي تحتم على الصوفي عدم التقيد بالمرجعية اللغوية المتواضع عليهالأنها بذلك ستكون قيدا آخر يضاف إلى قيد عجز اللغة، فالصوفي وهو يعايش تجربته الصوفية يعاني من برحاء التعبير عنها ولذلك تجده يستنجد بكل مامن شانه أن يوسع طاقات اللغة ويضاعف قدرتها على التعبير فتجده ينحرف باللغة عن استعمالاتها المعجمية التواضعية فهو يقوم بعملية تفجير للغة وإعادة خلقها من جديد، لذلك لم يحصر المتصوفة أنفسهم في ألفاظ اللغة وتراكيبها بل راحوا يعبرون وفق مقتضيات التجربة الصوفية ومعطياتها.

[1] ينظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربة،ط11،ت2013،ص291

[2] عبد الله خضر، التصوف وفضاءات التأويل، عالم الكتب الحديثة، الاردن،ط1،ت2017،ص179

إن المنتج للمعنى عبر متوالية لغوية يمكن أن يضعه في تركيب غامض أو يجمع الصفتين معا بشكل اختياري إنها وجوده من إمكانات تشكيل المعنى عند القاصد لها يقول حازم القرطاجني" قد نقصد إلى تأدية المعنى في عبارتين إحداهما واضحة الدلالة عليه، والأخرى غير واضحة لضروب من المقاصد،فالدلالة أذا على ثلاثة اضرب: دلالة إيضاح ودلالة إبهام ودلالة إيضاح وإبهام".[1]

فدلالة الإيضاح تكون باستعمال ألفاظ درج الناس على استعمالها في حياتهم اليومية فهي مألوفة لديهم وغير مستهجنة أما دلالة الإبهام فهي جعل اللفظ في صورة من صور التركيب الذهني على غير ما يحب أو جعله محل احتمالات كثيرة وهذا ما فعله المتصوفة حيث حملوا اللفظ الواحد معان عرفانية تندرج ضمن الحقل الدلالي الصوفي، فبعض الألفاظ أفرغت من محتواها التي راجت به وحملت بمعان أخرى، معان قد تتوصل إلى جزء من حقيقتها وذلك من خلال رسمها أما المعنى الكلي فلا يمكن التوصل إليه من خلال التجربة.

إن الكلمات خارج سياقها التلفظي تسمح بغنى دلالي ومعنى هذا أن فهمنا للخطاب يرتبط بما نحمله من مفاهيم ومعان للكلمات صحيحة أو خاطئة بحيث إذا اكتفى القارئ بما تشير الكلمات في ذهنه من معان فلا شك في أنه سيخطئ في فهم المراد لأنه يحمل الكلام ما يعرفه لا ما تعنيه الكلمة داخل سياقها النصي، أو محيطها التداولي[2].

"إن الذي يستعير كلمة من شيء معروف بها إلى شيء لم يعرف بها إنما يهدف إلى إظهار أمر خفي أو إيضاح أمر ظاهر ليس بجلي معنى ذلك أن هناك معنى خفيا وجب تحقيقه وبناؤه من خلال مقابلة الظاهرة."[3]

[1] محمد بازي، التأويلية العربية،دار الأمان،ط1،ت2015،ص145
[2] المرجع السابق ص289
[3] المرجع نفسه ص284

وهذا ما قام به المتصوفة في البناء الدلالي لخطابهم الصوفي فاللفظة عندهم تعبر عن شيء مخالف لما هو متداول ورائج لدى الناس وذلك يرجع بالأساس إلى تجربتهم الفريدة في الوصول للحق والتي تتطلب لغة فريدة مستوحاة من رحم اللغة المتداولة تتحقق وتتوافق معها في المبنى ولكنها تغايرها في المعنى.

إن الخطاب الذي قصد إظهار معناه لا يدرك مقصوده بشكل مباشر بل يحتاج إلى(الاستدلال) حتى يتوصل من المعطيات النصية المباشرة إلى دلالاتها غير المباشرة وهذا يعني وجود مسافة تأملية حتى يتمكن المتلقي من إدراك المعاني المقصود فعلا خلف ذلك النص.[1]

معنى ذلك أن المطلع والقارئ للخطاب الصوفي وجب عليه أن يكون على دراية بالمواضعة اللغوية الصوفية للفظة حيث تكتسي اللفظة في المعجم الصوفي بعدا دلاليا مغايرا لما هو مألوف فلفظة (الوقت) في الحقل الدلالي الصوفي هي على نقيض ماهو رائج في الأذهان يقول محمد عابد الجابري"فالعبادات الشرعية إنما هدفها توجيه الناس إلى الله في أوقات معينة محدودة بينما المتصوف متجه إلى الله في كل وقت، بل هو يسعى أن يكون وقته كله مع الله، حتى أن المصطلح (الوقت) عندهم هو ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم، ويقولون فلان بحكم الوقت أي مستسلم لما يبدله من الغيب من غير اختياره"[2]

معنى هذا أن الوقت عند الصوفية يكتسي بعدا دلاليا آخر مخالف لما هو رائج لدى العامة، فالوقت عند العامة هو المدة الزمنية المعبرة عنها بالدقائق والثواني والساعات أما الوقت لدى المتصوفة فهو وقت الحضور مع الله،فمتى ما كنت حاضرا بقلبك وقالبك مع الحق متقلبا تحت تصاريفه وتدابيره فأنت فيما يسمى عندهم بـ(الوقت)

[1]محمد علي كندي،في لغة القصيدة الصوفية،دار الكتاب الجديد، ط1،ت2010،ص145-146
[2]محمد عابد الجابري،بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،ط11،ت2013،ص278

يقول ابن عربي:

لا تفرحن ببشرى الوقت إن لها شرطا تعينه الأحكام بالحال

فإن علمت بأن الحال دائمة إلى انفصالك عن إصر وأغلال

فتلك بشرى لكم من عند ربكمو وما تقدم بشرى الحال في الحال [1]

في هذه الأبيات يحذر ابن عربي من بارقة الوقت أي حضور العبد مع ربه لأنها قد تكون على سبيل الاستدراج فكثير من القوم لاحت لهم بوارق الحضور مع الله(الوقت) ولكنها سرعان ما تلاشت كسراب بقيعة لأن من شروط الحضور مع الله دوام حال الحضور والتفكر في آلائه ولايتأتي ذلك إلا من خلال كسر أغلال النفس وشهواتها والترفع عنها أي سلوك طريق المجاهدة.

ويتغير الوقت بتغير المقام والحال فصورته في البدايات حين كون النفس لوامة مترددة بين رؤية الفضل واللطف، وصدمة الطرد والقهر، وفي الأبواب: حيث كونها (النفس) سائرة بين الخوف والرجاء وفي الأخلاق حيث التخلق بالفضائل مع تحلل الرذائل أحيانا وفي النهايات حين استقرار مقام الفناء وابتداء مقام البقاء.[2]

فكلما ترقى الصوفي في طريق الحق كلما اكتسى لفظ (الوقت) أو شحن بمفهوم آخر يتفق والمقام الذي هو فيه فالوقت في بداية طريق السلوك هو مغاير للوقت في نهاية الطريق ومن الألفاظ التي تكتسي بعدا دلاليا آخر في الحقل التداولي الصوفي "المرأة" بمسمياتها "ليلى" "لبنى" " سعدى"

[1] ديوان محي الدين ابن عربي، مراجعة محمد قجة،دار الشرق العربي، بيروت،دط،دت،282

[2] ينظر عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار،ط1،ت1999،ص327-328

فلفظة " ليلى " لها مدلول حسي في مفهومنا العام ألا هو ذلك الكائن الحسي المسمى بـ "المرأة" أما لفظ " ليلى" أو " لبنى" لدى المتصوفة فهو كناية عن الذات الإلهية يقول الششتري:

غير ليلى لم يرى في الحي حي سل متى ما ارتبت عنها كل شيء

إلى أن يقول:

أسفرت يوما لقيس فانثنى قائلا يا قوم لم أحبب سوى

أنا ليلى وهي قيس فأعجبوا كيف منى كان مطلوبي إلى[1]

فإذا كان الحب الإلهي قائم على المعنويات المحضة والأمور المجردة ولا يمكن بث صبابته وإطلاق شرارة هيمنته كما هي في مكنون النفس إلا بضرب من واقع الحياة مما هو مأنوس ومستقر من عالم الأكوان فكان رمز المرأة هو صاحب الحضوة.[2]

فاستدعاء الصوفي لفظ " ليلى" ليس استدعاء لرسم كلمة " ليلى" بل هو استدعاء للحالة الشعورية التي أحدثتها هذه اللفظة في ذهن قائلها (الشاعر) وقد استعار المتصوفة في وصف حبهم وهيامهم وفنائهم في الذات الإلهية كل معاني الغزل والنسيب التي راجت في ثقافتنا العربية، وذلك بغية تقريب حالتهم الوجدانية من ذهن المتلقي، وكأن الأمر عبارة عن إيجاد معادل شعوري مألوف في العقل العربي كذلك نجد في الخطاب الصوفي لفظ "الخمرة" مبثوثة في سائر أقوالهم وهي على نقيض الخمرة الحسية التي راجت في أشعار العرب منذ الجاهلية والتي لطالما تغنوا بها ووصفوها يقول عمر بن كلثوم في معلقته الشهيرة:

[1] ديوان الششتري،تحقيق على سامي النشارة،دار المطاف،مصر،ط1،دت،ص81-82
[2] عبد الله خضر حمد، التصوف وفضاءات التأويل،عالم الكتب الحديثة، الأردن،ط1،ت2017

ألا هبي بصحنك فأصبحينا ولا تبقي خمور الأندرينا

مشعشعة كأن الحص فيها إذا ما الماء خالطها سخينا [1]

فهذه خمرة حسية مستخلصة من عصارة العنب أو الزبيب أما الخمرة عند المتصوفة فهي خمرة معنوية تسكر الصوفي فيغيب عن حال الحس وتكون هذه الخمرة نتيجة رفع حجاب أو انتقال من مقام إلى مقام أو بتجلي جمال من الحق سبحانه وتعالى على قلوب العارفين يقول الششتري:

طاب شرب المدام في الخلوات اسقني يا نديم بالآنيات

خمرة تركها علينا حرام ليس فيها إثم ولا شبهات [2]

فالخمرة المعبر عنها هنا هي خمرة المحبة الإلهية والفناء في الخالق عن المخلوق وهي خمرة معنوية لا حرمة فيها رغم أنها مذهبة للعقل شأنها شأن الخمرة الحسية ولكن الذي يقف مانعا عن حرمتها هو أصلها فالخمرة الصوفية أصلها علوي سماوي من عند الحق سبحانه أما الخمرة الحسية فأصلها سفلي شهواني.

[1] أبي عبد الله الحسين بن احمد الزوزني ،شرح المعلقات السبع، دار المعرفة،بيروت، ط2،ت2014،ص173

[2] ديوان الششتري،تحقيق علي سامي النشارة،دار المعارف،مصر،ط1،دت،ص35-36

الفصل الثاني

المصطلح و القضايا الصوفية

في الحكم العطائية

الفصل الثاني : المصطلح و القضايا الصوفية في الحكم العطائية

المبحث الأول : المصطلح الصوفي في العطائيات :

يعد التصوف الحق علما موصلا إلى حضرة الحق سبحانه وتعالى فهو استنادا إلى بعض الآراء مستنبط من الركن الثالث من أركان الدين الإسلامي ألا وهو ركن الإحسان، أي أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فالسالك لطريق التصوف المريد لحضرة الحق يجب عليه أن يتوفر على جملة من الأدوات والآليات أولها النية الصادقة، ثانيها شيخ راسخ جامع بين علم الشريعة والحقيقة ثم بعد ذلك تأتي مرحلة المقامات والترقي فيها .

إن التصريح بأن التصوف علم يترتب عليه القول بأنه يتوفر على منظومة مصطلحية تميزه عن سائر العلوم، فكل العلوم لها مصطلحاتها الخاصة بها والتي بها يتعرف على هذا العلم فهي عبارة عن مفاتيح أو خرائط دالة على هذا العلم، غير أن ما يميز مصطلحات علم التصوف أنها مصطلحات لا تدرك كينونتها من خلال الوقوف عند حدود رسمها فلكي تدركها يجب أن تعيش معناها .

يقول القشيري في رسالته « إن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها، لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من بينهم في طريقتهم ... »[1].

فمصطلحات التصوف مصطلحات خاصة لا يدركها إلا أهلها، وذلك ما أدى إلى عدم فهمها من قبل العامة وتورطوا في تأويلها كل حسب مشربه ونزعته ومنطلقه، ولم تخل حكم ابن عطاء الله من هذه المنظومة المصطلحية، فهي مبثوثة في كل حكمه .

[1] القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود، د ط، دت،ص 130

وإذ يحدثنا ابن عطاء الله عن المصطلح الصوفي فهو بذلك يدلنا على كيفية التعامل معه داخل التجربة الصوفية، فكل تجربة تنظر للمصطلح الصوفي من منطلقها، أي أن المنظومة المصطلحية الصوفية تختلف من شخص لآخر، ويرجع ذلك إلى عمق التجربة الصوفية، فكلما ترقى الصوفي كلما اكتست المصطلحات الصوفية صبغة جديدة .

ثم إن الاختلاف هذا ليس اختلافا في مبنى المصطلح بل الاختلاف واقع في المعنى وفي الأثر الذي يحدثه في ذات الصوفي فمصطلح السكر مثلا والذي يعني الغياب عن الحس والفناء في شهود صفات الخالق يختلف معناه من المريد المبتدئ في سلوك الطريق إلى الغوث أو القطب، اللذان يعتبران أعلى مقامات التصوف .

من كل ما سبق نخلص إلى نتيجة مفادها أن المصطلح الصوفي يختلف من شخص لآخر أو من تجربة لأخرى، وأن هذا الاختلاف تمليه الحالة الوجدانية للصوفي أو المقام الذي هو فيه، حيث يقوم الصوفي بشحن المصطلحات من خلال الواردات والأحوال التي ترد على قلبه .

وقد وظف ابن عطاء الله جملة من المصطلحات الصوفية داخل حكمه، كغيره من المتصوفة، غير أن هذه المصطلحات لم تشحن أو لم تولد من رحم تجربة فناء أو سكر بل جاءت منضبطة بضوابط العقل والمنطق قبل ضابط الدين، غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيفية تعامل ابن عطاء الله مع مصطلحات التصوف، وهل فيها من اللبس والإبهام ما يقف حائلا دون فهمها ؟

الكشف :

لغة :

الكشف، كالضرب، والكاشفة : الإظهار، ورفع شيء عما يواريه ويغطيه فكاشفه بالأمر أطلعه عليه[1] .

- الكشف : الوقوف على مجهول لم يكن معروفا من قبل[2] .

يقول ابن عطاء الله السكندري في بعض حكمه متحدثا عن الكشف (النور له الكشف، والبصيرة لها الحكم، والقلب له الإقبال والإدبار)[3] (نور يكشف لكابه عن آثاره، ونور يكشف لكابه عن أوصافه)[4] النور اسم من أسماء الله تعالى وهو تجليه باسمه الظاهر، أعني : الوجود الظاهر في صورة الأكوان كلها، وقد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم الذاتية، ونور الأنوار هو الحق تعالى[5] ، أما لفظة (نور) فهي كل ما يرد على البصيرة لتنويرها وتبصيرها، وتختلف البصيرة عن القلب، فالبصيرة هي اسم لما اعتقد في القلب من الدين وحقيق الأمر، أما القلب فهو ذلك العضو المكون لجسم الإنسان، ثم إن لفظة (نور) تعني أن الحق تعالى هو من يقذف به في قلوب عباده الصالحين وذلك استنادا للآية الكريمة « ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور » الآية 40 من سورة النور، فبالنور المقذوف في قلوب العباد عليها، وهذا الكشف لا يتم إلا عن طريق المجاهدة والرياضة فيدرك به المتصوفة ما لا يدرك سواهم من حقائق الوجود .

فالكشف متعلق بالفراسة وهي على حسب قوة القرب والمعرفة، فكلما قوي القرب وتمكنت المعرفة صدقت الفراسة، لأن الروح إذا قربت من حضرة الحق لا يتجلى فيها غالبا إلا الحق[6] .

---

[1] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 8، ت 2005، ص 249 .
[2] المعجم العربي الأساسي، ص 1044 .
[3] ابن عطاء الله، الحكم العطائية، ص10 .
[4] المرجع نفسه، ص 23 .
[5] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، ط 1، ت 1992، ص 118 .
[6] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، ط 16، ت 2007، ص 338 .

ويرجع هذا الكشف إلى أن العبد إذا انصرف عن الحس الظاهر إلى الحس الباطن تغلبت روحه على نفسه الحيوانية المتلبسة ببدنه – والروح لطيفة كشافة – فيحصل له حينئذ الكشف ويتلقى واردات الإلهام[1] .

ثم إن مقدمات الكشف (البارقة) وهي لائح يرد من الجناب الأقدس وينطفئ سريعا .

إن ابن عطاء الله عندما أورد مصطلح (الكشف) في حكمه فهو لم يكن يعني به الكشف الحسي، لأن الكشف قسمان : حسي، ومعنوي، والمدرك في الكشف الحسي : البصر الظاهر، وفي المعنوي : البصيرة الباطنية، ويسمى بالخيالي، إذا غمضت عينيك ترى ما كنت تراه قبل تغميضهما، وفي الحسي لا ترى ذلك[2]، فقد أورد ابن عطاء الله في حكمته جملة من الأمور الحسية فتكلم عن (نور البصيرة، نور يكشف لك به عن أوصافه)، أما عندما تكلم عن الكشف الحسي فقد قال (نور يكشف لك به عن آثاره) أي من خلال حواسك وما تراه أمامك من بديع صنع الله، وهذا ما يدل على أن ابن عطاء الله عند حديثه عن الكشف فهو يقصد به الكشف المعنوي لا الحسي، وعليه فيؤول معنى الحكمة إلى أن الله تعالى (النور) هو الذي يكشف لقلوب العارفين كشفا معنويا يرد على بصائرهم فيتعرفون إليه، لا كشفا حسيا، لأن غاية الصوفي في الكشف هو الكشف المعنوي لا الحسي فهم لا يقيمون اعتبارا لحواسهم فليس مرادهم أن يرفع الحق الحجب عن حواسهم فيصير بصر الواحد منهم أقوى من بصر العامة، وسمعه وما إلى ذلك بل غاية ما يصبون إليه هو أن يكشف لهم الحق تعالى كشفا معنويا عن حقائق الوجود وحقيقة الحقائق أن يكشف لهم المولى حقيقة المعرفة به لأن الصوفي في رحلة الوصول إلى حضرة الحق دائم الخوف والوجل، فهو يخاف أن تكون جملة ما يكشف له استدراجا من المولى عز وجل له، لذلك فهم لا يقيمون وزنا للكرامات والكشوفات التي تكشف لهم، وإنما غايتهم الوصول إلى الحق تعالى .

[1] المرجع نفسه، ص 339 .
[2] محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أصل التصوف والعرفان، ج 19، ص 110 .

ثم إن الصوفي لا يكشف له إلا إذا مر بمقام الستر فيمتحنه الحق برؤية بعض أعمال الخلق ومعاصيهم فإن دام على حال سترهم رفعت الحجب عن بصيرته وحواسه، ثم إن الكشف يختلف من مقام إلى مقام فكلما ترقى الصوفي كلما كشف له، فالكشف شرط من شروط الخلة، يقول منصور البطاحي « الكشف هو سواطع أنوار لمعت في القلوب، بتمكين معرفة حملت السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد الأشياء من حيث أشهدها الحق إياها، فيتكلم عن ضمائر الخلق » [1].

فالمرء إذا صفا قلبه صار ينظر بنور الله فلا يقع بصره على كدر أوصاف إلا عرفه، فالكشف منحة إلهية يكرم الله بها عباده الصالحين الذين تمسكوا بدينهم، وحفظوا جوارحهم، وصقلوا قلوبهم، وهذبوا جوارحهم

الواردات والأحوال :

الحال : كينة الإنسان، وما هو عليه، كالحالة، والوقت الذي أنت فيه وكل ما تحول أو تغير من الاستواء إلى العوج فقد حال واستحال[2] .

الوارد : السابق والشجاع، وتورد طلب الورد، ووارده : ورد معه، ووردت الأشجار أي خرج نورها، وفغم نورها أي خرج كله .

يقول ابن عطاء الله متحدثا عن مصطلحي (الواردات، والأحوال) « تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال »[3]

« حسن الأعمال، نتائج حسن الأحوال ... »[4]

[1] محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أصل التصوف والعرفان، ج 19، ص 107 .
[2] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 8، ت 2005، ص 989 .
[3] ابن عطاء الله، الحكم العطائية، ص3 .
[4] المرجع نفسه، ص 9 .

يقصد ابن عطاء الله من خلال هذين الحكمتين أن (الحال) الذي يتلبس الصوفي هو المتحكم في الأعمال وحسنها، فالحال باعتباره معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب . هو عبارة عن موهبة يهبها المولى عز وجل لعباده، وإنما سميت أحوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودرجات القرب . وذلك معنى الترقي، بمعنى أن الحال هو المتحكم في أعمال المتصوفة وألفاظهم يقول القشيري في رسالته « ... وقال بعض المشائخ : الأحوال كالبروق، فإن بقي فحديث نفس، وقالوا : الأحوال كاسمها يعني أنها كما تحل في القلب تزول في الوقت »[1] إن الحال عند ابن عطاء الله لا يزول ولا يرحل بل هو باق ما بقيت الأعمال وإنما يتغير بتغيرها فمن شروط الأحوال عند ابن عطاء الله أنها تدوم وتبقى فإذا لم تدم ولم تتوالى فهي لوائح وبواده، ولم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال، بل لعلها تكون من تلبيس إبليس إذا لم تدم .

أما بالنسبة لمصطلح (الواردات) فيقول ابن عطاء « إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه وارد»، « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد »، « إذا رأيت عبدا أقامه الله بوجود الأوراد وأدامه عليها مع طول الإمداد» .

لقد تحدث ابن عطاء الله عن ثلاث أقسام من الواردات :

- **القسم الأول** : وارد الانتباه : وهو نور يخرجك من ظلمة الغفلة إلى نور اليقظة وهو لأهل البداية منالطالبين، فإذا تيقظ من نومه وانتبه من غفلته استوى على قدمه طالبا لربه، وهذا المعنى عبر عنه في قوله « قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة»[2].

[1] القشيري، الرسالة القشيرية، دار الشعب، د ط، د ت، ص 134 .
[2] عبد الكريم الكسنزاني، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج 22، ص 405 .

- **القسم الثاني** : وارد الإقبال : وهو نور يقذفه الله في قلب عبده، فيحركه لذكر مولاه ويغنيه عما سواه فلا يزال مشتغلا بذكره غائبا عن غيره، حتى يمتلأ قلبه بالأنوار، وهذا المعنى موجود في قوله « إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه وارد »[1] .

- **القسم الثالث** : وارد الوصال : وهو نور يستولي على قلب العبد، ثم يستولي على ظاهره وباطنه، فيخرجه من سجن نفسه ويغيب عن شهود حسه وهذا معنى قوله « إذا رأيت عبدا أقامه الله بوجود الأنوار وأدامه عليها مع طول الإمداد ... » .

إن الوارد عند ابن عطاء الله يأتي على حسب المقام الذي يتبوءه الصوفي وتختلف أحواله في الإتيان، فقد يرد فجأة كالهجوم والبواده، وقد يرد غير فجأة عن شعور من الوارد عليه بعلامات وقرائن وأحوال تدل على ورود أمر معين يتطلب الاستعداد، كما أن الواردات عبارة عن مواهب وفتوح فاتحة على العبد من ربه إما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب، وإما نازلة من الحق امتنانا محضا .

وتختلف واردات أهل البداية عن واردات أهل النهاية فواردات أهل البداية تأتي قوية قهارية يقول ابن عجيبة « إنما كان الوارد الذي يرد على قلوب السائرين أو الطالبين قويا شديدا لأنه يأتي من حضرة اسمه تعالى مع بقهريته كل ما وجد في النفس أو القلب من الأغيار وإنما قلنا من حضرة اسمه القهار لأن الحق تعالى له حضرات بعدد أسمائه ... »[2] أما واردات أهل النهاية فهي تأتي بالحقائق والعلوم والفتوحات ولا يمكن أن تغفل الفرق بين الحال والوارد، فالحال دائم ويأتي على صفة واحدة كحال الشوق أو الأنس أو السكر، أما الواردات الإلهية فتأتي بغتة دون سابق إنذار، كما أنها ترد لتبيان أمر معين، أو تنبيه للسالك في طريق الوصول إلى الله تعالى .

القبض والبسط :

[1] المرجع نفسه، ص 405 .
[2] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، د ط، د ت، ج 2، ص 304 .

القبض : التشنج الشديد، وانقبض القوم أي أسرعوا في السير[1] وانقبض الشخص ضاق بالحياة فاعتزل الناس

البسط : الفضيلة من غيرك قال تعالى « وزاده بسطة في العلم والجسم » وبسط إلينا فلان يده بما نحب ونكره، وبسط الشيء نشره[2] .

يقول ابن عطاء الله عن القبض والبسط : « يسطك كيلا يبقيك مع القبض وقبضك كيلا يتركك مع البسط، وأخرجك عنهما كيلا تكون لشيء دونه »، « العارفون إذا بسطوا، أخوف منهم إذا قبضوا، ولا يقف على حدود الأدب في البسط إلا قليل » .

« ربما أفادك في ليل القبض — ما لم تستفده في إشراق نهار البسط » .

يعني ابن عطاء الله بمصطلح (البسط) ذلك الحال من الأنس والفرح والسرور الذي يعتري السالك، دون أن يجد له تفسيرا، فالبسط هو تجلي المولى عز وجل بتجلي الرحمة والمغفرة على القلوب، وهو يستدعي جملة من الآداب يجب أن تراعى فيه يقول ابن عجيبة « ومن آداب البسط كف الجوارح عن الطغيان وخصوصا جارحة اللسان فإن النفس إذا فرحت بطرت وخفت ونشطت فربما تنطق بكلمة لا تلقي لها بالا فتسقط في مهاوي القطيعة بسبب سوء أدبها، ولذلك كان البسط مزلة أقدام »[3].

ولذلك كان العارفون أخوف ما يخافون البسط لأنه قد يكون استدراجا ولأن البسط مرغوب لدى النفس فهي تنجذب إلى البسط وتنفر من القبض لأنه يوحشها، ولا يقف على حدود أدب البسط إلا أهل الطمأنينة فهم لا يحركهم بسط ولا وارد ولا أي حال من الأحوال فأمورهم كلها بيد خالقهم يحركهم أنى يشاء وهم في ذلك متزرون بإزار الرضى .

[1] الخليل ابن أحمد الفراهيدي، معجم العين، دار الكتب العلمية، ط 1، ت 2003، ج 3، ص : 353 .
[2] المرجع نفسه، ج1، ص : 139
[3] المرجع السابق ، ج1، ص : 125 .

والصوفية في البسط على ثلاث طوائف :

- طائفة بسطت رحمة للخلق، يباسطونهم ويلابسونهم، فيستضيئون بنورهم والحقائق مجموعة، والسرائر مصونة .
- وطائفة بسطت لقوة معانيهم وتصميم مناظرهم، لأنهم طائفة لا تخالج الشواهد مشهودهم، ولا تطرب رياح الرسوم موجودهم، فهم على الدوام منبسطون ولو كانوا في عز القبض .
- وطائفة بسطت أعلاما على الطريق، وأئمة للهدى ومصابيح للسالكين[1] .

أما القبض بالنسبة لابن عطاء الله فهو عبارة عن تشنج يصيب القلب ما يؤدي إلى ضيق فيه مرفوق بحزن وقنوط هذا بالنسبة للسالكين، أما الواصلون فالقبض لديهم هو اعتزال القلب ساحة الدنيا، وقد تكلم عبد الكريم الكاشاني عن مراتب القبض وفصل فيه[2] ومن أسباب حصول القبض أنه يسرع عملية الوصول إلى الله وذلك أن بعض أمراض القلوب لا يخرجها إلا القبض، وكأن القلب عبارة عن إسفنجة لا يمكن إخراج ما في باطنها من الماء إلا إذا عصرت وقبضت فكذلك هو حال القلب، والقبض على قسمان : قبض له سبب وهوقبض العوام وذلك بسبب الذنوب والغفلة وطول الأمل وقبض بلا سبب وهو قبض الخواص ويطلب الصبر و الإنقياد لأمر الله، وقد يقبض الله قلوب العارفين في الباطن ويبسطهم في الظاهر رحمة بخلقه .

إن القبض والبسط أمران لابد منهما للسالك طريق الوصول إلى الله فهما يتناوبان على القلب وذلك بغية تصفيته وتهيئته للدخول إلى حضرة الحق تعالى .

[1] عبد الكريم الكسنزاني، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ج 3، ص 204

[2] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، ط 1، ت 1992، ص 352 .

المبحث الثاني : القضايا الصوفية في العطائيات :

تعتبر قضية الاتحاد والحلول من أهم القضايا التي راجت في خطابات المتصوفة النثرية منها والشعرية ولعل هاتين القضيتين كانتا السبب في إنكار علماء الظاهر على المتصوفة أقوالهم، بل والوصول إلى حد تكفيرهم وقتلهم، وقد حمل لنا التاريخ العربي نماذج من الصراعات والمناظرات التي دارت بين كبار المتصوفة وعلماء الظاهر حول قضية الإتحاد والحلول؛ ولعل أبرز مناظرة في تاريخ هذا الصراع مناظرة أبو منصور الحلاج والتي انتهت بصلبه وإعدامه بسبب إطلاقه لعبارات توهم في ظاهرها القول بوحدة الوجود والحلول، إن إطلاق ألفاظ وعبارات ك (سبحاني، سبحاني) أو (لا يوجد في جبتي إلا الله) لا يمكن بترها عن سياقها والحالة التي قيلت فيها . كما لا يمكن حملها على ظاهرها شأنها في ذلك شأن المتشابه في القرآن الكريم لأن حملها على ظاهرها يؤدي إلى فهم مغلوط لها ومن ثمة الحكم على قائلها بالكفر والزندقة .

قضية الإتحاد و الحلول :

إن جل خطابات المتصوفة لم تكد تخل من القضايا الصوفية كوحدة الوجود ووحدة الشهود والإتحاد والحلول، ولم تكن حكم ابن عطاء الله السكندري بدعا من هذه الخطابات، فرغم كونها من أرقى خطابات المتصوفة وأبسطها وأقربها للفهم، كل ذلك لم يمنعها من الخوض في بعض قضايا الصوفية كوحدة الوجود و الإتحاد والحلول، لذلك فقد حملت بعض حكم ابن عطاء الله في ظاهرها القول بهذه القضايا، فهل حقا نادى ابن عطاء الله السكندري في بعض حكمه بالإتحاد والحلول؟[*] وهو الذي يعد من أكثر الشخصيات الصوفية اعتدالا، أم أن الأمر على غير حقيقته ولا يعدو أن يكون فهما أوليا أو سطحيا لما يريده ابن عطاء الله السكندري ؟

[*] ينظر، محمود مهدي الإستانبولي، كتب ليست من الإسلام من ص87-97

يقول ابن عطاء الله في حكمة طويلة له «كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي أظهر كل شيء، كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء، كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء.....»[1] والشاهد هنا قوله «وهو الذي ظهر في كل شيء» إن القارئ في الأولى والسطحي لهذه العبارة يتبادر إلى ذهنه أن ابن عطاء الله ينادي بحلول المولى عز وجل في كل شيء من خلقه، سواء أكان جمادا أو أي شيء آخر من جملة الكائنات، فهل هذا صحيح ؟ أم أن الأمر هو على خلاف ما يبديه ظاهر الحكمة إذ كيف يصح أن يحل المطلق في النسبي، أم كيف يصح أن يحل الخالق في المخلوق، وإذا كان هذا الحلول مستحيلا في حق الأجرام والأجسام في الذوات المخلوقة أفيعقل أن يصح حلول خالق الأجرام والأجسام في الذوات المخلوقة، إذ لو سلمنا بهذا لكان الكون وعاء حجب الله في داخله ؟!! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

إن معنى هذه الحكمة (كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر في كل شيء) يؤول إلى المعنى التالي : كيف يتصور أن يحجب المولى عز وجل وهو الذي ظهرت صفاته، وظهر إبداعه في كل شيء، أي أنك لن تجد في الكون ما يقطعك عن الله ويبعدك عنه، فكل ما ستراه عيناك في هذا الكون الفسيح من بديع صنع الله . هو دليل على الله وعلى وجوده، فألق بنظرك في ملكوت الله بدءا بالعالم السفلي وما فيه من بحار وجبال وهوام ثم انتقل إلى العالم العلوي من سماء وأجرام ونجوم وكواكب تجد فيها مجلى صفات المولى عز وجل، فعبق الزهور والنسيم العليل وزقزقة الطيور كلها مجلى لصفة المولى لا الجميل، ومظاهر البراكين والأعاصير وما إلى ذلك مظهر من مظاهر اسمه (المنتقم) فالكون كله هو دليل إلى الله ودليل على الله .

فظهور المولى عز وجل في كل شيء معناه بما أظهر عليه من آثار قدرته وتخصيص إرادته ودلائل حكته وشواهد رحمته فكان مرآة لمعرفته[2] فظهور الحق جل وعز في الكون هو ظهور لصفاته فيه، وإنما أظهر الكون لأن من أسمائه (

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص4

[2] الشيخ زروق، شرح الحكم العطائية، بيت الحكمة، ط2، ت2014، ص48

الظاهر) وجعله دالا على قدرته ووحدانيته لتقوم الحجة على المعرضين عن المولى عز وجل وهذا هو معنى الآية الكريمة « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »[1] فما أظهر الله صفاته في خلقه إلا لتكون دليلا يقودنا إليه لا حجابا يحجبنا عنه، وهذا ما عناه ابن عطاء الله السكندري بقوله « ظهر في كل شيء » وليس معنى ذلك أن الله يحل بذاته في كل شيء، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، إذ لو صح ذلك لكان المولى عبارة عن مركب !!.

ثم إن الأخذ بظاهر الحكمة والوقوف عند مستواها السطحي دون الغوص في عمقها، ومن ثمة إلصاق طابع الإتحاد والحلول بها يعد من الجرم العلمي، وتقويل ابن عطاء الله ما لم يقل، عدا عن كونها غير مقبولة لا شرعا ولا عقلا، فالخالق لا يحل في مخلوق وإنما تحل صفاته لتكون دليلا عليه .

يقول ابن عجيبة في شرح هذه الحكمة « ظهر في كل شيء بقدرته وحكمته القدرة باطنة والحكمة ظاهرة فالوجود كله بين قدرة وحكمة وبين جمع وفرق فلولا ظهور أنوار الصفات ما عرفت الذات، ولا الحس ما قبضت المعنى، ولولا الكثيف ما عرفت اللطيف »[2] .

ثم ينقل عن الششتري قوله « محبوبي قد عم الوجود، وقد ظهر في بيض وسود وفي النصارى مع اليهود، وفي الحروف مع النقط أفهمني قط، أفهمني قط عرفته طول الزمان، ظهر لي في كل أوان، وفي المياه وفي الدلوان، وفي الطلوع مع الهبوط أفهمني قط، أفهمني قط »[3] .

ثم إن الوقوف عند ظاهر رسم الآية أو الحديث أو الحكمة دونما فهمها ضمن سياقها أو بعدها الدلالي والمعرفي، وإطلاق أحكام جزافية غير مقرونة بدليل أمر مستهجن ومرفوض . إذ لو افترضنا أن ابن عطاء الله السكندري قد نادى بحلول الخالق في مخلوقاته من خلال بعض حكمه، لكان بذلك ملبيا لنداء الحق لا أقل ولا أكثر

[1] الآية 53 فصلت

[2] أحمد ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، دط، دت، ص 43

[3] المرجع نفسه، ص 34

وذلك استنادا إلى الحديث القدسي الذي يرويه البخاري في صحيحه والذي متنه « .... وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها .... »[1] .

إن وقوفنا عند ظاهر ما يبديه هذا الحديث القدسي يفضي بنا إلى القول أن المولى عز وجل هو القائل بأنه يحل في عباده وخلقه إذا تقربوا إليه بجملة من النوافل، فهل هذا صحيح ؟ أم أن هناك جانب مخفي في هذا الحديث؟

إن معنى هذا الحديث أن الله يسدد سماع الإنسان وبصره فلا يسمع إلا خيرا كما لا يبصر إلا خيرا، أو أن الله يمده ببصر وسمع فوق سمع وبصر البشر العاديين وليس معناه حلول بصر المولى وسمعه في الإنسان، لأن سمع الإنسان وبصره حادث بعد عدم .

إضافة إلى الحديث القدسي الآخر والذي متنه « ما وسعتني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن »[2]، إن وقوفنا عند ظاهر هذا الحديث أيضا يؤدي بنا إلى الحكم على أن الخالق عز وجل هو القائل بأنه يحل في ذوات عباده .

إن معنى ذلك أن بصيرة المؤمن إذا صفت وتشبعت بالإيمان حوت من معاني قيومية الحق ما حوت فهي محل نظر الله فهو لا ينظر إلى صورنا ولا إلى أجسادنا ولكن ينظر إلى قلوبنا، فهي لا تحوي المولى عز وجل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل هي عبارة عن وعاء لمعاني الجمال والجلال فكل تدبر وتفكر في ملكوت الله تنطبع صورته في مرآة القلب ومن ثمة يفيض هذا القلب شوقا وحبا إلى المولى عز وجل .

[1] صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط 1، ت 2002، ص 1617

[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، عالك الكتب، بيروت، ط1، ت 2005، ص 106

من خلال كل هذا اتضح أن ابن عطاء الله بريء من الإتحاد والحلول والذي يدل عليه ظاهر حكمته الأمر الذي استدعى تأويلا لها وإظهار المخفي منها .

ثم إن قول القائل « إن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه بل ينبغي أن ينزه الرب سبحانه وتعالى عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات »[1] .

فالقول بأن زيدا صار عمرا واتحد به فلا يخلو عند الإتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين أوكلاهما معدومين، أو زيدا معدوما أو عمرا معدوما أو العكس ولا يمكن قسم فوق هذه الأربعة فإن كانا موجودين فلم يصر عين أحدهما عين الآخر بل عين كل واحد منهما موجود وإنما الغاية أن يتحد مكانهما وذلك لا يوجب الإتحاد[2] .

وقد يقصد المتصوفة بالإتحاد، الإتحاد المعنوي كاتحاد أحد المحبين بالآخر الذي يحب أحدهما الآخر ويبغض ما يبغض، ويقول مثل ما يقول ويفعل مثل ما يفعل وهذا تشابه وتماثل لا إتحاد العين بالعين، إذ كان قد استغرق في محبوبه حتى فنى به عن رؤية نفسه[3] .

وقد انقسم الناس في قول المتصوفة في قضية الإتحاد والحلول قسمين :

الأول : رأى بأنها مدسوسة عليهم في ثنايا كتبهم وما تلفظوا بها وقد ذكر ذلك الحافظ العراقي في ترجمته للشيخ محيي الدين ابن عربي كما ذكر ذلك الإمام عبد الوهاب الشعراني في اليواقيت و الجواهر .

الثاني : رأى بأن قولهم هذا على خلاف ظاهره ولا يجب الأخذ به، بل يجب أن يؤول على الوجه الذي يليق به وخاصة إذا عرف على قائله الاستقامة والصلاح .

---

[1] يوسف خطارمحمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، دط، دت، ص 444

[2] المرجع نفسه

[3] يوسف خطار محمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية، دط، دت، ص 444

يقول الشيخ محيي الدين ابن عربي « ولا يجوز لعارف ولو بلغ أقصى درجات القرب أن يقول أنا الله بل حاشا العارف من هذا القول حاشاه، وإنما يقول :أنا العبد الذليل في المسير والمثيل »[1] .

فمن غير المعقول أن يتلفظ مؤمن صدق في إيمانه وعرف ربه وتوجه إليه بالمحبة والمودة والتعظيم والمهابة، بمثل هذه الأباطيل التي لم يتجرأ حتى الكفرة المشركون على الإتيان بها، فكيف بقوم صدقوا الله على ما عاهدوا الله عليه، وقاموا له بحق العبودية حق القيام .

قضية وحدة الوجود و الشهود :

كذلك من القضايا التي نجدها مبثوثة في بعض حكم ابن عطاء الله قضيتا وحدة الوجود ووحدة الشهود، ورغم ما بينهما من التماثل إلا أننا سنأتي على تبيان كل قضية بصفة مفردة وتأويلها تأويلا يتوافق ومرتكزات الدين والعقل حيث جنى الفهم المغلوط لمعنى وحدة الوجود ووحدة الشهود على المتصوفة ما جنى، مع عدم نفي أن هنالك بعض من يدعي التصوف قد قال بوحدة الوجود والحلول والتصوف منه بريء .

وحدة الوجود :

إن المطلع على حكم ابن عطاء الله ليجد في بعضها إيحاء وتصريحا بوحدة الوجود والتي إن فهمت على ما يبديه ظاهرها فإن الحكم بالكفر هو مصير قائلها .

فهل صرح ابن عطاء الله بوحدة الوجود في بعض حكمه ؟ وما هو مفهومه ومقصوده من هذه القضية ؟وهل تشترك هي ونظرية الحلول في المعنى ويختلفان في المبنى ؟ إضافة إلى كل هذا ما هو مفهوم قضية وحدة الشهود لدى ابن عطاء الله السكندري ؟ وما موقف الشرع منها ؟

[1] محمد خضر محمد، التصوف وفضاءات التأويل، عالم الكتب الحديثة، ط 1، ت 2017، ص 103

يقول ابن عطاء الله في بعض حكمه « لولا ظهوره في المكونات ما وقع عليها وجود إبصار »[1] ويقول أيضا « الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه »[2] ويقول في قسم مناجاته « ... وأنت الذي تعرفت إلي في كل شيء، فرأيتك ظاهرا في كل شيء ... » [3] .

إن ظاهر هذا الحكم يقضي بنا إلى أن قائلها مقر بوحدة الوجود ومتبن لفكرتها، فهي تعني في ظاهرها بأن الخالق والخلق شيء واحد، فكل الموجودات التي في الكون رغم كثرتها وتعددها شيء واحد وهذا الواحد هو الله سبحانه، فهو يظهر ويتجلى في صورة متعددة، فليس هنالك إلا موجود واحد وهو الله، أما الكون فهو عبارة عن مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود ذاتي .

أما باطن هذه الحكم وما يقصده ابن عطاء الله منها فهو أن كل الموجودات إنما هي موجودة بإيجاد المولى لها، فتجلى الحق على الموجودات باسمه الظاهر هو الذي أظهرها بعد عدم، وهذا مقصود ابن عطاء الله من قوله « لولا ظهوره في المكونات » وقوله « الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه » يقول الشيخ زروق « أناره بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز، فظهر فيه بعلمه من حيث اتقانه، وإرادته من حيث تخصيصه، وقدرته من حيث إبرازه ظهور دلالة وتعريف، لا ظهور حلول وتكييف، فعرفت به ذاته وصفاته وأسماؤه إذ هو فعله »[4] .

يقول ابن عجيبة « الكون من حيث كونيته وظهور حسه كله ظلمة لأنه حجاب لمن وقف مع ظاهره عن شهود ربه، ولأنه سحاب يغطي شمس المعاني لمن وقف مع ظاهر حس الأواني وإليه أشار الششتري بقوله لا تنظر إلى

[1] ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ص21
[2] المرجع نفسه ص 4
[3] محمد سعيد رمضان البوطي، شرح الحكم العطائية، دار الفكر، ط 7، ت 2015، ج 4، ص 435
[4] الشيخ زروق، شرح الحكم العطائية، بيت الحكمة، ط 2، ت 2014، ص 45

الأواني وخض بحر المعاني، لعلك تراني فصار الكون بهذا الإعتبار كله ظلمة، وإنما أناره تجلي الحق به وظهوره فيه »[1]

.

فقد أراد الله بخلق الخلق وإيجاده ظهور عزته وملكه وسلطانه فلولا ظهور صفاته في أعيان الخلق ما كنا لنتعرف عليه، فمعرفتنا بالله متحققة من خلال أسمائه وصفاته المتجلية في الكون ولذلك قال ابن عطاء الله « ...فرأيتك ظاهرا في كل شيء » أي أن كل مخلوق من خلقك يحمل صفة من صفاتك، وليس معناه أن كل الموجودات هي الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فوجود الله عز وجل هو وجود ذاتي إذ أن الله هو الأول فليس قبله شيء أما الموجودات فهي حاصل إيجاده لها، فهي مستمرة بإمداد الله تعالى لها بالوجود ولو انقطع الإمداد لعادت عدما وهذا هو معنى قوله تعالى « إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفورا »[2]، فالوجود كله إنما هو قائم بإيجاد الله له، ولو انقطع عنه الإمداد طرفة عين لصار عدما .

وعليه فمن نظر إلى الموجد الممد سبحانه وتعالى رآه هو الموجود حقيقته أما باقي الكون فوجوده عرضي زائل لا وجود ذاتي دائم ولذلك قيل إن الوجود نوعان :

وجود قديم أزلي واجب وهو وجود الحق، أي الثابت الوجود المحقق، ووجود جائز عرضي وهو وجود ماعداه من المحدثات[3]

وحدة الشهود :

[1] ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، دط، دت، ص 39

[2] سورة فاطر الآية 41

[3] يوسف خطارمحمد، الموسوعة اليوسفية، دط . دت . ص441

« إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء، لغيبتهم عن الله في كل شيء، فلو شهدوه في كل شيء، لم يستوحشوا من شيء »، « من عرف الحق شهده في كل شيء »، يحدثنا ابن عطاؤ الله في هذه الحكم عن قضية أخرى من قضايا التصوف ألا وهي قضية « وحدة الشهود »، ورغم أن هذه الحكم تبدو متشابهة لسابقاتها في المعنى لولا ورود لفظة (شهده)، (شهدوه) فمعنى « وحدة الشهود »التي يعنيها ابن عطاء الله هي شهود بديع صنع الله وحسن خلقه في ملكوته، فالكون كله دليل على الله إذا ما تحققا بشهوده، وهذا ما دعت إليه آيات قرآنية كثيرة تحدثت عن التدبر والتفكر والنظر في خلق الله، كل هذه الأمور إذا اجتمعت لدى العارف توجه قلبه بالمحبة والتعظيم والمهابة لخالقه، بشرط أن يكون هذا القلب قد تصفى وتحلى بمراتب اليقين لكي تحصل له لذة مشاهدة قيومية الحق على خلقه، إضافة إلى شرط معرفة الله والتي يتفاوت فيها الناس فمنهم من يقف عند ظاهر أسمائه بمعرفة عقلية ومنهم من يتشبع بهذه الأسماء والصفات حتى يتمثلها في نفسه وينقطع عن الأسباب بشهود المسبب وهذه الرتبة أيضا يتفاوت الناس فيها « فمنهم من يرى أن الأكوان في سائر أحوالها وتقلباتها إلا مظهرا لصفات الله، إن رأى فيما يروق للعين جماله، لم ير فيه إلا جمال الله وإن رأى فيه عجائب السبك والتنظيم لم ير فيه إلا حكمة الله وتدبيره، وإن أفزعه منها تسلسل المصائب والآفات ومظاهر الهرج والمرج لم يبصر فيها إلا تجليات الجلال الإلهي وصفة القهر الرباني، ويد التربية التي يأخذ بها الله عباده»[1] .

ثم إن مستلزمات وحدة الشهود أن تزج صاحبها في حالة فناء جزئي أو كلي عن المكونات وذلك حسب استعداد قلب العارف، إذ لا يمكن للعارف أن يشهد الله في كل شيء إلا عندما يضمحل وجود الأشياء أمام ناظريه وبصيرته، ويفنى وجودها في شهود الموجد، مع يقينه بوجودها وإدراكه لها وتعامله معها[2] .

[1] محمد سعيد رمضان البوطي، الحكم العطائية شرح وتحليل، دار الفكر، ط7، ث2015، ج3ص259

[2] المرجع السابق

وعند هذه المشاهدة التي يقدر على ملاحظتها في بعض الأزمان والتحقق بها أكثر الخلق ولا يقدر على استصحابها وإدامة لحاظها إلا الأقلون، ينمحي ذكر العبد لنفسه، إذ يتيقن أن وجوده إنما هو لإيجاد الله تعالى إياه[1] .

ثم إن وحدة الشهود لها منطلق آخر تنطلق منه في الفكر الصوفي ألا وهو المنطلق الجمالي، فالنظرة الصوفية لجمال الكون واستغراقهم في النظر فيه يولد لديهم حالة من الوجدان الجمالي تسبق حالة الفناء بطرفيه (الجزئي والكلي) .

فالله يكاشف القلوب مرة بجماله، ومرة بوصف جلاله، فإذا كاشفها بوصف جلاله صارت أحوالها دهشة واندهاشا، وإذا كاشفها بجماله صارت أحوالها تعطشا وعطشا، فالمكاشف بالجلال يفنى والمكاشف بالجلال يحيا[2] .

ولا تتم المكاشفة إلا عن طريق تصفية القلب واستشعار معاني أسماء وصفات المولى عز وجل، ولذلك كانت القلوب هي آلة المتصوفة في تجربتهم الروحية والأحوال في حضرة الحق، ولذلك صرح القرآن بأن العمى الحقيقي هو عمى البصيرة لا البصر، فهي إن عميت عن شهود خالقها حجبت عنه وطمست أنوارها .

إن تعاطي القضايا الصوفية كوحدة الوجود من قبل العامة يؤدي إلى تشويه عقولهم، فكل قضايا التصوف لها قومها المخصوصة بهم ولذلك قال محيي الدين ابن عربي بأنه يحرم على من لم يكن منا أن يقرأ كتبنا، لأنها تحتوي على أمور كشفية عرفانية لا يمكن الوصول إلى كنهها وماهيتها من خلال معرفة رسمها وإنما تدرك من خلال الذوق والشهود .

[1] سعيد فودة، فتح الودود بشرح وحدة الوجود، منشورات الأصلين، ط1، ت2011، ص18

[2] أحمد بلحاجآية وإرهام، الرؤية الصوفية للجمال، دار الأمان، ط1، ت2014 ص110

ثم إن القول بوحدة الوجود يعد سوء أدب مع المولى عز وجل فهو إثبات لبعض صفاته ونفي للصفات الأخرى، فصفة الموجود والواحد والأحد تجد لها تجلياتها الحقيقية في الكون فاستغراقنا في وحدة الوجود هو إثبات لصفة الإيجاد بالله تعالى، أما صفات أخرى كالرحمان والرحيم، وما إلى ذلك فإنها لا تجد لها تجلياتها في وحدة الوجود .

إضافة إلى كل ذلك فإن القول بوحدة الوجود يفضي إلى إنكار الخالق وتعدد الآلهة فكل موجود هو الله فإذا صح هذا صح أن تعبد الموجودات لأنها هي الله !!

إن حكم ابن عطاء الله لم تخض في مثل هذه الهرطقة وإنما عنى ابن عطاء الله في حكمه بأن هذا الوجود موجود بإيجاد المولى له لأنه نور السماوات والأرض وهذا النور هو الذي يسري في الموجودات فيكسبها وجودها ولكنه وجود عرضي زائل لأن الوجود الحق هو وجود الله عز وجل .

من كل ما سبق نخلص إلى نتيجة مفادها بأن وحدة الوجود ووحدة الشهود ووحدة الحلول ما هي إلا مسميات لمعنى واحد وهو ظهور صفات الحق وتجليه على مخلوقاته لتكون دليلا إليه، فلولا إيجاده لها ما كانت لتوجد، أما الفرق بينهما فهو بسيط،فوحدة الوجود والشهود متعلقة بالأكوان والموجودات، أما الحلول فهو متعلق بذوات البشر أي حلول صفات الحق في ذات المتصوف لا حلول ذات في ذات لأن ذلك محال كما بينا .

بقي أشكال واحد قد يتبادر إلى الأذهان وهو تلك العبارات التي يتلفظ بها بعض المتصوفة، وهي مبثوثة في كتبهم فقد أجاب ابن عطاء الله عن ذلك في حكمة رائقة حيث يقول فيها « عباراتهم إنها لفيضان وجد، أو لقصد هداية مريد » . فغلبة حال الوجد على بعض المتصوفة أو ما يسمى بـ (الفناء) هي التي تزجهم إلى إطلاق تلك العبارات ولنا في الحديث الذي يرويه الإمام الغزالي خير مثال وهو حديث فرح الله بتوبة عبده إلى أن يصل إلى القول « أنا ربك وأنت عبدي»[1] فقد قالها هذا العبد بعد أن تقطعت به السبل في أن يجد راحلته التي عليها متاعه فاستراح

[1] ينظر، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص1068

إلى الظل فوجدها عنده، فشدة فرح العبد براحلته بعد أن كاد يهلك جعله يخرج عن طوره ويقول « أنا ربك وأنت عبدي » فكيف بوارد إلهي ؟ كيف بأن يتجلى عليك الحق تجلي جلال أو جمال ؟

الخاتمة

الخاتمة

من خلال بحثنا هذاوالموسوم ب(التأويل في الخطاب الصوفي) والتي كانت حكم ابن عطاء الله السكندري انموذجا للتطبيق عليه ،وبعد تقصينا للجانب المضمر في هذه الحكم خلصنا إلى النتائج التالية:

. التجربة الصوفية هي تجربة غير متاحة لكل البشر ولها خصائصها التي تمتاز بها ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الحكم على صاحب هذه التجربة وخاصة فيما يسمى بحال الفناء مالم نكن على الأقل محيطين بملابسات هذه التجربة والأسس التي تبنى عليها.

. اللغة الصوفية لغة عرفانية تدرك بالذوق والممارسة، ولايمكن الوصول إلى مقاصدها ومدلولاتها إلا عن طريق ممارستها، فهي لغة فوق اللغة العادية المتداولة،وإن كانت تشابهها في المبنى إلا أنها على النقيض تماما معها في المعنى.

. الخطاب الصوفي كان ولايزال خطابا ضبابيا يحتوي على فراغات ومساحات بيضاء تستدعي قارئا نموذجيا لملئها ولا يتأتى ذلك إلا إذا نمت علاقة محبة بين القارئ والنص الأمر الذي يترتب عنه إكتشاف معان جديدة داخل النص.

. المنهج التأويلي يعد من أهم المناهج الحداثية في دراسة الخطاب الصوفي وتكمن أهميته في كونه منهجا مرنا يتفق وخصائص الخطاب الصوفي إضافة لكونه يقدم مفهوما آخر للخطاب الصوفي ،الأمر الذي يسهل من عملية فهمه وتقريب مايريده الصوفي من خلال خطابه.

الخاتمة

. المواضعة اللغوية للمفردات داخل الحقل الدلالي الصوفي لها مدلولاتها الخاصة ، فهي تكتسي وتستمد وجودها من خلال المعاني التي تشحن بها من طرف الصوفي، بحيث أن المفردة الواحدة تختلف في توظيفها وفي مدلولها من صوفي لآخر وهذا راجع بالأساس إلى درجة المقام والحال.

. وحدة الوجود والحلول هي مصطلحات صوفية أسيء فهمها من طرف العوام وألصقت بها التهم ،وابن عطاء الله السكندري لم ينادي بها في حكمه فهو بريء من كل مدلولاتها الأخرى المنحرفة وكل ماعناه بها من خلال بعض حكمه ، هو ظهور صفات الحق تعالى في خلقه الأمر الذي يستدعي نظرة شهودية أو مايسمى ب(وحدة الشهود) لهذه الصفات الظاهرة على الخلق أو التي حلت في قلوب العارفين ، الأمر الذي يجعل من هذه الصفات التي ظهرت وأظهرت الخلق دليلا إلى الخالق.

. المصطلح الصوفي يختلف استخدامه وتوظيفه من صوفي لآخر فدلالته تتحقق من خلال التوظيف الذي يوظفه له الصوفي كما أن كلا من الحال والمقام يتحكمان في تو ظيف المصطلح الصوفي .

. حال وحدة الشهود هوحال فناء أما حال وحدة الوجود فهو حال بقاء فإذا قال الصوفي لاأرى شيئا سوى الله فهو في حالة وحدة شهود ، أما إذا قال : لاأرى شيئا إلا وأرى الله فيه فهو في حالة وحدة الوجود .

. خطاب الحكم العطائية على المستوى الأفقي (الظاهر) أوعلى المستوى العمودي (الباطن) هو خطاب يهدف إلى تكريس التربية الروحية والبعد عن الفكر الإشراقي الحلو

ومن خلال إستعراضنا لأهم نقاط بحثنا نوصي بجملة من الأمور لعل من أبرزها :

. أن تكون دراسة الخطاب الصوفي منطلقة من رحم هذا الخطاب لامن منطلق إيديولوجي أو فلسفي.

. عدم التسرع في إطلاق الأحكام على مؤسسي هذا الخطاب دونما فهم لمرامي خطابهم والسياق الذي أنتج فيه.

الخاتمة

. جل الدراسات التي تناولت الخطاب الصوفي ركزت على الصوفي أكثر مما ركزت على الخطاب في حد ذاته ونحن كباحثين آكاديميين مطالبون بنقد هذا الخطاب نقدا علميا إبستيمولوجي يركز على الخطاب وماهيته ومضامينه اللغوية والمعرفية.

ملخص الدراسة :

ملخص بالعربية :

يعد التصوف منزعا إنسانيا غايته تحرير النفس من شهواتها و نزاعاتها و قد أنتج لنا هذا المنزع الانساني جملة من النصوص الادبية الشعرية كانت ام نثرية و من هذه النصوص " حكم إبن عطاء الله السكندري " و التي كانت موضوع دراستنا التأويلية و ذلك بهدف إعطاء بعد مفهوم آخر لبعض معانيها و التي تتعارض مع ما هو متعارف عليه في أذهان العامة و هذه من أهم ميزات التصوف حيث يقوم بصدمة معرفية لدى المتلقي لذلك هو يستدعي قارئا نموذجيا .

لقد ركزنا في هذه الدراسة على المصطلح الصوفي عند إبن عطاء الله السكندري و كيف تم تناوله داخل الحكم العطائية ، كما ركزنا على تأويل القضايا الصوفية (وحدة الشهود ، وحدة الوجود ، الاتحاد و الحلول) بإعتبار ان هذه القضايا كانت موطن الخلاف بين الصوفية و من عداهم من الناس .

Français :

Le soufisme est le mysticisme de l’islam, qui permet de débarquer l'àme humaine de tout ces caprices et de tout ces contradictions, cette doctrine apport ainsi à l’islam des dimensions poétiques et de prose spécifique permet de fonder la conscience soufi, on va prendre comme exemple de ces textes "hikam ibnu attaillah" pour l’étudie ou plutôt pour nous permettre de mieux comprendre le soufisme.

"Hikam ibn attaillah" nous donne une compréhension différente de nos termes islamiques usuels, c’est pour cette raison qu’il spotte un lecteur typique un élus capable de bien reçu les termes ésotérique.

Dans cette étude on a met sous la loupe le soufisme selon hikam ibnu attaillah comment il a définie le terme, et comment il l'a traité, ainsi que on a sollicité l’interprétation de l’auteur de certain problématique tel que "wahdatoul-woujoud (l’unicité de existence) wahdatoul-chouhoud, itihad et ,al houloul" vue que ces problématiques font le sujet de débat entre les soufistes et ces détracteurs.

English :

Sufism is the mysticism of Islam, which allows to land the human soul of all these whims and all these contradictions, this doctrine thus brings to Islam poetic dimensions and specific prose to found the Sufi consciousness, we will take as an example of these texts "hikam ibnu attaillah" for the study or rather to allow us to better understand Sufism.

"Hikam ibn attaillah" gives us a different understanding of our usual Islamic terms, it is for this reason that he spells a typical reader an elected able to well received the esoteric terms.

In this study, Sufism according to hikam ibnu attaillah was put under the magnifi- cation of how he defined the term, and how he treated it, as well as the author's interpretation of certain problems such as "wahdatoul- woujoud (the uniqueness of existence) wahdatoul-chouhoud, itihad and, al houloul "seen that these issues are the subject of debate between the Sufi and detractors.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرءان الكريم

المصادر:

. ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائيةدط ،دت

. ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الفكر، د ط، د ت، ج 2

ـالشيخ زروق، شرح الحكم العطائية، بيت الحكمة، ط2، ت2014

محمد سعيد رمضان البوطي، شرح الحكم العطائية، دار الفكر، ط 7، ت 2015،

المراجع:

. آمنة بلعلى. تحليل الخطاب الصوفي.منشوراتالاختلاف.ط1 ت2010م الدار العربية للعلوم ناشرون.

. أميرتوايكو،التاويل والتأويل المفرط،ترجمة ناصر الحلواني،مركزالإنماء الحضاري دط،دت

. عبدالله خضر حمد،التصوف وفضاءات التأويل، دار عالم الكتب الحديثة،ط1،ت2017

. مصطفى ناصف، نظرية التأويل ، النادي الأدبي الثقافي، جدة،ط1.ت2000

. محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامي، دار الفكر ط14

. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ط 11،2013

قائمة المصادر والمراجع

. محمد بازي، التأويلية العربية، منشورات الاختلاف، الرباط،ط1،2015،

. نصر حامد ابو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي،ط2005،7

. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط5،2015

. علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي، دار المعارف القاهرة، دط،دت

. محمد عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات،آفاق للنشر والتوزيع،ط1 2016

. ابن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة دط دت

. نصر حامد ابو زيد،هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتابدط ،دت

. محمد علي كندي،في لغة القصيدة الصوفية،دار الكتاب الجديد، ط1،ت2010،

. ديوان محي الدين ابن عربي، مراجعة محمد قجة،دار الشرق العربي، بيروت

. ينظر عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار،ط1،ت1999

. ديوان الششتري،تحقيق على سامي النشارة،دارالمطاف،مصر،ط1

. أبي عبد الله الحسين بن احمد الزوزني ،شرح المعلقات السبع، دار المعرفة،بيروت، ط2،ت2014

. القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود مؤسسة دار الشعب دط، دت

. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 8، ت 2005،

. المعجم العربي الأساسي، دط، دت

قائمة المصادر والمراجع

. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، ط 16، ت 2007

. محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أصل التصوف والعرفان ج19دط ،دت

. الخليل ابن أحمد الفراهيدي، معجم العين، دار الكتب العلمية، ط 1، ت 2003، ج 3

. صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط 1، ت 2002،

. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، عالك الكتب، بيروت، ط1، ت 2005

. يوسف خطارمحمد، الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفيةدط، دت

. سعيد فودة، فتح الودود بشرح وحدة الوجود، منشورات الأصلين، ط1، ت2011

. أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، دار الأمان، ط1، ت2014