وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح – ورقلة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

تمثّلات الآخر في الخطاب الصوفي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل م د) في اللغة والأدب العربي
تخصص أدب عربي قديم

إعداد الطالب:
مراد بن فردية

إشراف الدكتور:
علي محدادي

السنة الجامعية

2022م/2023م-1443هـ/1444هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

... فإيّاك أنْ تتقيّد بعقد مخصوص، وتكفُر بما سِواه فيفوتك خير كثير، بلْ يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُنْ في نفسك هيولى لصُور المُعتقدات كُلّها، فإنّ الله أوسع وأعظم مِنْ أنْ يحصُرهُ عقدٌ دون عقد...

محي الدين ابن عربي (فصوص الحِكم)

إهــداء

إلى الأرواح الزّكية الطّاهرة المُتطلّعة إلينا من عالم الملكوت الأعلى: روح أبي رحمه الله، الذي كان سنداً يمدنا بروح العزم ومواجهة الصّعاب. إلى روح أُمّي رحمها الله، معين الحنان ونبعه، وأصل الفداء وفرعه، أنّى لي أنْ أرُدّ ذرة من أفضالكما. إلى روح أخي النذير(الساسي)، الذي كان أباً بعد الأب، وأخاً فوق الأخ. إلى روح ابنتي أريج، التي كانت إسماً على مُسمّى، عطرٌ تضوّع فبدّدتهُ يدُ الأقدار. إلى ملائكتي الحارسة: نهاد الأنوار(نـهُّودة)، فاطمة(مَيْ)، حنين، أتمنى لكُنّ طيب العيش والسعادة، وفي مساركن الدراسي تحقيق الرّيادة. إلى زوجتي التي تتحمّلُ معي أعباء الحياة، أتمنى من المولى أنْ يُوفّقني إلى تحقيق أمانيك وإسعادك ما بقي فيّ نَفَس. إلى جميع الإخوة والأخوات، وأبنائهم وبناتهم كلٌّ باسمه، أرجو لكم طيب العيش ودوام السّعادة. إلى الحماة والأخت الكبرى مبروكة بن موسى، شُكراً لكُلّ ما تبذلينه من خير وعطاء.

إلى أخي الصغير، وصديقي الكبير"حمزة شريف"، رفع الله مقامك وأعلى درجتك. إلى الصّديق والرّفيق"مداني خويلدي"، تباعدت الدروب وتقاربت القلوب. إلى الأخ والصّديق والأستاذ"فرحات الأخضري"، لكَ علينا حقّ لمْ نؤدّه، فاغفر ضيق خُلُقنا بسعة خُلُقك وحِلمك. إلى الأخ والشيخ الحاج نور الدّين لظفار، شُكراً لِما مدَدْتنا به من مصادر أسهمَتْ في إنجاز البحث.

إلى روح الشيخ الأكبر، وكُلّ صوفي وليّ، نفعنا الله بعلومكم، وهدى دروبنا بمحبّتكم ونوركم. إلى كُلّ آخر تجلّى فينا وفيه تجلّينا، فالنور واحد والأصل واحد.

شُكر وعرفان

يَطيبُ لي في هذا المقام أنْ أتوجّه بجزيل الشّكر وعظيم العرفان إلى الأستاذ المُشرف "علي محدادي"، الذي ما بخل عليّ بارشاداته وتوجيهاته القيّمة، والتي لولاها ما خرج البحث على صورته هاته، كما أُكبِر فيه عظيم صبره وتفانيه وكريم خُلُقه.

كما لا يفُوتني أنْ أُثْني على أستاذي جليل القدْر، وعظيم المقام "أحمد التّجاني سي كبير"، والذي كان عوناً وسنداً وأخاً لا يملُّ الخدمة والمعروف، والمساعدة والنّصيحة، ولعلّي مهما أثنيتُ عليه فلنْ أبلُغ مقام حاله، وسُمُوّ فِعاله.

أُثلّثُ آخِراً بشُكر اللجنة التي تجشّمتْ قراءة البحث وتقييمه وتقويمه، وتصويب أخطائه ورأبَ صدعِ نُقصانه. راجياً من المولى أنْ يجازيها عنّا كُلّ خير، فإنّهُ بالإجابة جدير.

المُقدّمة

المُـــقـَـــدِّمَـــــة:

لا يختلف اثنان في أنّ المتلقّي للخطاب الصوفي سواء شعره أو نثره، يُواجه صعوبة في تفكيك معانيه وفهم مراميه. وهذا للطبيعة المُشكّلة لبنائه، والتي تعتمد على الرموز والإشارات والإلغاز، بسبب طبيعة المواضيع والمحتوى الذي يحمله هذا الخطاب بين ثناياه. فالصوفي يبُثُّ معرفته إلى آخر ينتمي إلى دائرة التّصوف، ويتحرّز من أنْ تصل هذه المعرفة إلى آخر خارج هذه الدائرة، يترصّدْ الزّلات والهفوات؛ ليُحاكمها ويُحاكم قائلها. مِنْ هنا كان الخطاب الصوفي يتّسم بالغموض والضبابية من ناحية المعاني والدلالات، والتي لا يظفر بها غير أصحابها مِمّن يمتلكون مفاتيح وأدوات فكّ رموزه وإشاراته المُلغزة.

فالخطاب الصوفي إذن موجّهٌ إلى آخر، ويتحرّز من آخر، ويتكلّم عن آخر. فالآخر ركن أساس فيه، لكن شتّان بين هؤلاء الآخرين، فطبيعة كلّ واحد تختلف كُلّيًّا عن الآخر. لذلك تُعتبر دارسة قضيّة الآخر في الخطاب الصوفي من أهمّ القضايا التي لَمْ يُطرق بابها كثيرًا، ولم تُستوفَ دراستها بشكل كبير، وإيلاء هذه القضيّة الأهميّة البالغة من شأنه أنْ يُساهم في حلّ الكثير من المشاكل الاجتماعية الحضارية والثقافيّة، المُتعلّقة بمُجتمعاتنا المُعاصرة، وخاصّة العربية والمسلمة منها. ففهم الآخر على تعدّد أنواعه وتباين درجاته، انطلاقًا من الفكر الصوفي الذي يتميّز بالإنسانيّة الراقية، يُوسّع الرؤية الكونية للفرد العربي والمسلم، مِمّا يُمكّنُهُ من التعامل مع هذا الآخر بقدر أكبر من المسؤليّة والحكمة والمرونة، والتي تنعكس إيجاباً على العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع، وعلى المحيط الطبيعي والإنساني بشكل عام.

فتتحدّد مكانتنا بين الدّول والأمم، بناء على طبيعة علاقتنا مع الآخر، ومدى فهمنا واستيعابنا لهُ ولفكره ولعاداته وتقاليده. لذلك نجد الله عزّ وجلّ في كتابه العزيز يقول:﴿**يا أيُّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفواْ إنّ أكرمم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبير.**﴾(سورة الحجرات، الآية13). فالله عزّ وجلّ يذكر في الآية الكريمة أنواعًا من الآخر، ويُبيّن كيف ينبغي أنْ تكون هذه العلاقة معه، وعلى أي أساس تنبني ركائزها.

فغاية جعل البشر على هذه الأرض، المعرفة، معرفة البشر لبعضهم بعض، ومعرفة أفكار بعضهم، وثقافاتهم، وعاداتهم، وكُلّ ما مِنْ شأنه أنْ ينطلق بالإنسان في مجال تطورّه ورقيّه المادّي والرّوحاني، العلمي والأخلاقي، إلى مراقي تزول معها النّزاعات والتّوتّرات والاضطرابات الحاصلة في العلاقة بين البشر على اختلاف مشاربهم. وتعتبر هذه الآية نصًّا مؤسّسًا ينبغي على المسلمين السير على هديه في علاقتهم بالآخر، لتوردهم مورد الخير والنّوال.

مِمّا سبق تتبين أهميّة دراسة قضيّة الآخر، ومدى خطرها بالنّسبة للإنسان بشكل عام؛ لذلك جاءت هذه الدّراسة موسومة بـ "تمثُّلات الآخر في الخطاب الصوفي"، في محاولة للتفتيش في هذا التراث الإسلامي العظيم، الذي يحتوي دُررًا أبكارًا ما وصلت إليها يَدُ لامس، عن صور وتمثُّلات هذا الآخر على تعدّد أنواعه في هذا التّراث، ومحاولة الكشف عن مفهوم هذا المصطلح، وتجلياته في الخطاب الصوفي، عبر نماذج من أعمال أعلامه الذين تركواْ بصمتهم في التاريخ الإسلامي والإنساني عمومًا. واستجلاء الدلالات المرتبطة بهذا الآخر وكيف تَمّ النّظر إليه من خلال هذه النصوص الصوفيّة التراثية.

بناء على ماتمّ ذكره سابقًا تنطلق هذه الدراسة من السؤال المحوري التالي:

– كيف تمثل الآخر على تعدّد أنواعه واختلاف درجاته ومظاهره؟ وكيف تبدّت صورته وتجلّياته المختلفة في الخطاب الصوفي؟

وتتفرّع عن هذه الإشكالية المحورية أسئلة فرعية منها:

– ما مفهوم الآخر؟ وهل يتحدد مفهومه في الإنسان المختلف عموماً، أم يتّسع مفهومه ليشمل معاني كونيّة أكبر (الإنسان الكبير)؟

– هل كانت صورة الآخر المختلف نمطية ومتشابهة عند كافة الصوفية، أم كانت مُختلفة وتتراوح بين السلب والإيجاب على اختلاف النصوص وأصحابها؟

– هل تمظهرات الآخر في النص الصوفي التّراثي مشابهة لتمظهراته في النّص الديني الفقهي التقليدي؟

– ماهي الأسباب الذّاتية والموضوعية التي تتحكم في تمظهرات صورة الآخر وتمثّله في هذا التّراث؟

وبما أنّ النصّ الصوفي يمتاز بالإشاريّة والإلغاز، ولا يمكن الخلوص إلى دلالاته ومعانيه إلّا من خلال محاولة استنطاق هذا النص عبر استبطانه، فإنّنا قاربناه مقاربة نقدية ثقافية مع التوسل بالمنهج السّيميائي والاستعانة بآليّتي الوصف والتّحليل.

أمّا هيكل الدراسة فقد اعتمد على خطّة مبنيّة على تمهيد، تمّ التطرّق فيه إلى بعض المصطلحات والمفاهيم المُرتبطة بالبحث، وهي: التّصوف، والخطاب، والآخر ،والرمز، حيث تمّ تناولها من ناحية التعريف اللغوي والاصطلاحي مع تنوع بعضها وتعددها، من أجل محاولة كشف معانيها؛ حتى يسهل المضي قُدُمًا في مراحل البحث الموالية. ثُمّ الفصل الأوّل الذي تناول الرمز الصوفي بشكل خاص، حيث تعرّض إلى دواعيه وضرورته عند الصوفية والأسباب التي تدعوهم وتدفعهم إلى اتخاذ الرمز في كتاباتهم، ثُمّ تطرّق إلى أنواع الرّمز الصوفي المُستعملة في نصوصه، كرمز الأنثى والمرأة، ورمز الطّبيعة، وتناول أيضًا رمز الخمرة مُتمثّلاً في أسمائها وألوانها ودلالات رمزيّتها.

أما الفصل الثاني فتطرّق إلى الآخر متمثّلاً في الطبيعة ومظاهرها (الماء، السّحاب، الأفلاك، النّبات، البرق، الرّعد، ...) وكُلّ ما مِنْ شأنه أنْ يكون مُخاطبًا عند الصّوفي في كتاباته، ويندرج ضمن مظاهر الطبيعة.

ثُمّ الفصل الثالث والذي تناول الآخر مُتمثّلاً في الإنسان المُختلف عن ذات الصّوفي، مُتجلّياً في الأنثى والأنوثة في كتاباته، وكيف نظر إليها الصوفي مُتّخذاً منها رمزاً للدلالة عن المعارف والتّنزّلات الروحانيّة العلوية ومل يكتنف ذلك من أسرار. وتناول الفصل بعد ذلك الآخر الديني المُختلف كالمسيحي واليهودي والمُسلم متبدّيًا في الفقيه والمُتكلّم والمُحدّث،

والذين عبّر عنهم الصوفي بلفظ علماء الرسوم، ؛لِما لهم من ميول للوقوف على النصوص وظواهرها. وتعرّض الفصل أيضاً لصورة الشيخ والمريد في نظر الصوفي والذي ينتمي إلى نفس مدرستهما. وفي الأخير تناول نظرة الصوفي إلى الفلاسفة اليونان والقدماء من الحكماء الذين وردتْ أسماؤهم وحكاياتهم في النّص الصوفي.

أما الفصل الرابع والأخير فناقش قضيّة الآخر متمثّلاً في العوالم الغيبيّة(الملكوت)، فالصوفي ينظر إلى الكون والوجود نظرة غير النظرة العادية للعامة من الناس، فالحروف عنده عالم قائم بذاته فيه رسل وأنبياء من جنس الحروف وهو أكثر العوالم بلاغة. كما تناول الفصل عالم الأرواح والملائكة والجنّ، والعوالم الموازية التي بدأ العلم الحديث يُقرُّ بوجودها بعد أنْ أكّد هذا الصوفية في مؤلّفاتهم مُنذُ مئات السّنين.

بما أنّ موضوع البحث الأساس يتناول الآخر في الخطاب الصوفي، وهو موضوع يجعل الباحث يتوسع تلقائيّاً في دراسته، فقد كانت الدراسات التي اعتمد عليها البحث عديدة ومُتنوّعة، عربية أصيلة ومُترجمة، من بينها: "التّصوف الثورة الروحيّة في الإسلام" لأبي العلا عفيفي، و"فلسفة التّأويل" لنصر حامد أبو زيد، و"السهروردي مؤسّس الحكمة الإشراقيّة" لعبد الفتّاح روّاص قلعه جي، و"الحلاج أو صوت الضمير" لأبكار السّقّاف، و"الرمز الشعري عند الصوفية" لعاطف جودة نصر، و"صورة المسيح في التّراث الصوفي" لسارة الجويني حفيز، و"الشمس المنتصرة، دراسة آثار جلال الدين الرومي" لآن ماري شيمل، و"الرموز في الفنّ، الأديان، الحياة" لفيليب سيرنج. هذا على سبيل المثال لا الحصر.

أمّا أهمّ المصادر التي اعتمد عليها البحث فأكثر من أنْ تُحصر في هذا المقام، لعلّ أهمها: "الفتوحات المكيّة" و"ذخائر الأعلاق شرح تُرجمان الأشواق" ومجموع من الرّسائل، كُلها لمحي الدين بن عربي، و"الرسالة في علم التّصوّف" لعبد الكريم بن هوازن القشيري، و"الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" و"المناظر الإلهية" كلاهما لعبد الكريم الجيلي، و"حكمة الإشراق" لشهاب الدين السهروردي القتيل، و"ديوان الحسين بن منصور الحلاج" و"مثنوي" لجلال الدين الرومي. كما اعتمد البحث على بعض المقالات التي كانت قريبة من

موضوع البحث، أو تصُبّ في قلب اهتمامه، مثل: "المرايا المُغشّاة، دراسة في الرمز الشعري من خلال جلال الدّين الرومي" لأسعد اللّايق، و"صورة المرأة في الخطاب الصوفي، ابن عربي نموذجًا" لأرزازي محمّد، و"الفلسفة الإشراقيّة عند السهروردي من خلال قصّته الغربة الغربية" لليث صالح العتوم.

هذا وقد واجهتنا بعض الصعوبات أثناء إعداد البحث، لعلّ أهمّها صعوبة الوصول لبعض المصادر والمراجع، وانتشار المادة العلمية للبحث وتشتتها في قلب المصادر دون العثور على مايدلّ عليها في الفهارس وندرة وجودها، ممّا تسبب في إعادة صياغة خطّة البحث مراراً، وهو ما عطل إنجاز البحث في وقت أوجز. كما كانت كثير من النصوص عصيّة على الفهم والتّأويل، بسبب غموضها وتواري دلالاتها خلف رموز وإشارات عزيزة عن الإدراك.

في الأخير أرجو من المولى عزّ وجلّ أنْ أكون قد وُفّقتُ إلى الإلمام بأغلب جوانب الموضوع وعناصره، وأشبعتها بحثاً ودراسة وإنْ على سبيل الإجمال، وأنْ يكون هذا البحث مُفيداً لكُلّ مُطّلع وقارئ. كما لا يفوتني أنْ أشكر أستاذي المُشرف الذي نعمتُ في ظلال إشرافه وتوجيهاته بقدر من الحُرّية الفكرية البحثيّة، التي نادراً ما توجد عند غيره من المشرفين. وخير ختام الكلام، الصلاة على خير الأنام وعلى آله الكرام وأصحابه الأعلام، محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

مُـــرَاد بنْ فَـــرْدِيَّـــــة

ورقـــلـــــة في: 07 كانون الأول 2022م

تمهيد: مصطلحات ومفاهيم

1- التصوف:

1-1- التصوف لغة.

1-2- التصوف اصطلاحاً.

2- الخطاب:

2-1- الخطاب لغة.

2-2- الخطاب اصطلاحاً.

3- الآخر:

3-1- الآخر لغة.

3-2- الآخر اصطلاحا.

4- الرمز:

4-1- ماهيته.

4-2- أنواع الرمز.

4-3- خصائص الرمز ومميزاته.

1- التصوف:

يعتبر مصطلح التصوف من أكثر المصطلحات التي جرى حولها جدل كبير، من حيث مشروعيته، أو حتى من حيث تعريفه. فقد أوصل البعض تعريف التصوف إلى ما يربو على الألف رأي من التعاريف، لذلك فهو يُعدّ مصطلحاً جدلياً بامتياز، أما من ينتسبون إليه فحيواتهم وأقوالهم شعراً ونثراً أكثر جدلاً وإشكالاً من ذلك.

1- 1- التصوف لغة:

أُختُلف في الأصل الذي اشتقت منه هذه الكلمة، فأدلى كثير من مؤرخي التصوف والدارسين له بآراء عديدة في هذه القضية، فهناك من قال:" وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق..."[1] وقال بهذا القشيري في رسالته عن التصوف، لكنه يورد بعد ذلك ما قيل في هذا الشأن، مع محاولته دحض كل قول يؤيد الاشتقاق اللغوي، فيقول:" أما قول من قال: إنّه من الصوف، ولهذا يُقال: تصوف إذا لبس الصوف، كما يُقال: تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يُختصُّوا بلبس الصوف"[2] وهذا في الحقيقة وجه قريب، لأن الصوف لبس الأنبياء والزّهاد والنساك كما هو معروف ومشهور، كما أنّ الاشتقاق اللغوي موافق لهذا الوجه.

" ومن قال إنّهم منسوبون إلى صُفّة مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، فالنسبة إلى الصّفّة لا تجيء على نحو الصوفي."[3] وهذا الرأي ساقط من الناحية اللغوية باعتبار عدم مواءمة الاشتقاق والقياس. ومنهم من قال: "... مأخوذ من الصفاء ..."[4] وهو بعيد كذلك في مقتضى اللغة، لكنه موافق لمقتضى حالهم مع الله والخلق، فهم في سير دائم

---

[1] القشيري، الرسالة في علم التصوف، دار الكتب العلمية، 2001م، بيروت، لبنان، ص 312.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] السّرّاج الطوسي، اللُّمع، دار الكتب الحديثة، 1960م، مصر، ص46.

إلى الله من أجل تصفية نفوسهم من صفاتها الدنية، وتحليتها بصفات علية، ويتعاملون مع الخلق بصفاء قلب ونقاء سريرة. " وقول من قال: إنّه مشتق من الصف، فكأنّهم في الصفّ الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف."[1] وهذا الرأي الأخير للقشيري، وهو ينفي في كل ما أورده من قوال وجود قياس أو اشتقاق لغوي للفظ التصوف أو الصوفي. ويقول أبو الريحان البيروني:" ... وهذا رأي السوفية، وهم الحكماء فإنّ "سوف" باليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف "بيلاسوبا" أي مُحبّ الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم، سُمّوا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى الصّفّة، وأنّهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثُمّ صحّف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس. وعدل أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول، في قوله:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا * قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف

ولستُ أنحلُ هذا الاسم غير فتى * صافى فصوفي حتى لُقّب الصوفي [2]

في هذا النقل إضافة جديدة، وهي أنّ أصل كلمة التصوف أو الصوفي مشتق من "سوف" وهي الحكمة باليونانية، ولكنه كتبها بالسين وليس بالصاد، وبهذا يكون معنى كلمة الصوفي "الحكيم"، ويذكر في كلامه بعض الآراء التي يراها مجانبة للصواب، كاشتقاق الكلمة من الصّفّة، أو من صوف التيوس، حسب رأيه. وأنّ الكلمة كذلك صحفت من "سوف" بالسين إلى "صوف" بالصاد، ثم ينقل بيتين لأبي الفتح البستي، يتعرض فيهما لقضية أصل الكلمة، ويُبدي إعجابه بهما. حيث ينكر في البيتين أنّ أصل الكلمة من "الصوف"، ويجعل الأصل في الحقيقة من الصفاء، والصفاء يؤدّي إلى الحكمة وهو قريب منها. وخلاصة القول في الآراء السابقة أنّ كل رأي له قدر من الصحة، وتعلق بجانب من المعنى، سواء كان معنى لغوي أو معنى متصل بمقتضى حالهم، أو جامع للغة مع مقتضى الحال. وما ذكر

---

[1] القشيري، الرسالة في علم التصوف، ص312.

[2] البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، دائرة المعارف العثمانية، 1958م، حيدر أباد، الهند، ص24،25.

من آراء سابقة لا يُعبّر إلاّ عمّا اشتهر من مذاهب في معنى وأصل كلمة التصوف أو الصوفي، والحقيقة أن هنالك آراء أخرى كثيرة ليس هذا مكان تفصيلها.

1- 2- التصوف اصطلاحاً:

لم يتفق أهل الاختصاص من صوفية ودارسين للتصوف وتاريخه، على تعريف متطابق واحد لمصطلح التصوف، لكن كل التعريفات في مجملها تتفق من حيث المعنى المراد بهذه اللفظة.

" وسُئل أبو الحسن النوري: ما التصوف؟ فقال: ترك كل حظ للنفس."[1] أي مخالفة النفس في كل رغباتها وكسر شهواتها، لأنّ هذا هو طريق رياضتها من أجل الوصول إلى ترقيتها لتتخلق بالأخلاق الحميدة، وتتحلى بالصفات الجميلة. " وسُئل الجنيد عن التصوف، فقال: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الرّوحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الشريعة."[2] في إجابة الجنيد البغدادي عن سؤال ما التصوف؟ نجده ينطلق من الداخل ليصل إلى الخارج، فالتصوف عنده يبدأ بتصفية القلب وتنقيته عن التعلق بالناس ومجالستهم، وفي هذا إشارة إلى اتخاذ الخلوة طريقاً لهذه التصفية، لأنّ لهذا أثر وهو اجتناب الأخلاق الطبيعية من حب لشهوات النفس(شهوتي البطن والفرج) وهو ما يُخمد الصفات البشرية الدّنية، لأنّ ملازمة الخلوة مع الرياضة والذكر تعطي واردات روحانية، تُكسب علوماً حقيقية، مما ينعكس على السالك في سلوكه، فيعمل بما هو أولى من أعمال وأخلاق، فينصح الأمة صادقاً مخلصاً لله تعالى دون رياء، ويتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شريعته السمحاء، بحفظ حدودها وماجانبة نواهيها. " وسُئل أبو محمد

---

[1] أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، بيروت، لبنان، ص19.

[2] المصدر نفسه، ص19، 20.

الجريري رحمه الله عن التصوف، فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني."[1] وهذه في الحقيقة الغاية الأولى لكل سالك في طريق التصوف، لأنّ تحققها يجرُّ آثاراً على النفس، توصلُ إلى الغاية الأسمى وهي معرفة الله عز وجل. فالسير في الطريق بهذه القاعدة موصل إلى الهدف الأسنى، والمعرفة به عز وجل غير منتهية، لذلك قيل: من فاقك في الخُلُق فاقك في التصوف.

" وسُئل سمنون رحمه الله عن التصوف فقال: ألاّ تملك شيئاً ولا يملكك شيء."[2] وفي هذا إشارة إلى نفض يد المتصوف من الدنيا ومغرياتها ومتعلقاتها. وليس المعنى من كلامه ألاّ يتخذ شيئاً من متاع الدنيا أبداً، بل المقود ألاّ يدخل حب الدنيا قلبه، فيمتلكه ويصير أسيراً لهذا الشيء، ويسعى إلى الاستزادة منه ومن أمثاله. وفي كلامه أيضاً إشارة إلى توجه الصوفي إلى الله عز وجلّ، وصدق توكله عليه، فهو المعطي والآخذ ومالك الملك.

وكل المعاني الواردة في التصوف صحيحة ولها أصل في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكثير من الأحاديث النبوية المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يرد فيها إرساء منهج لحياة المسلم يوصله إلى المعرفة بالله عز وجل، وهذه المعرفة هي تحصيل حاصل للمنهج المذكور إذا توفّرت شروطه في الإنسان.

" قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إذا دخل النور في القلب انشرح وانفسح. قيل وما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد إلى الموت قبل نزوله."[3] فهذا الحديث يذكر فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم النتيجة والأثر الحاصل من تبني طريقة حياة ومنهج عيش معين يتخذه العبد كوسيلة

---

[1] السراج الطوسي، اللمع، ص46.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] أخرجه الغزالي في الإحياء، وقال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: إنّ صدر هذا الحديث رواه الحاكم في المستدرك، وأخرج الحديث الزبيدي في إتحاف السادة المتقين، والسيوطي في الدّرّ المنثور وابن كثير في تفسيره، والقرطبي في تفسيره.

للوصول إلى الغاية، وهي النور المقذوف في القلب، والمعرفة الإلهية التي تُشرقُ فيه فينشرحُ ويتفسّحُ في إشارة إلى السعادة الحاصلة والنظرة الواسعة إلى الكون ومخلوقاته.

و يقول ابن خلدون أنّ أصل التصوف " العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها ،والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور، من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخُلوة والعبادة."[1] قد يكون هذا الكلام الذي قدمه ابن خلدون عن التصوف غير مكتمل، وفيه تعميم في بعض أجزائه. ففي الجزء الأخير من كلامه مثلاً، عن الانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة، نجد أنّ المتصوف لا يمارسها طول حياته باستمرار، لأنّ الانفراد والخلوة يكون عادة في بداية طريق السالك ولزمن معين من أجل تخلية النّفس من صفاتها الراذلة، ثم يأتي بعد ذلك وقت تحليتها بالصفات الفاضلة. يُعذر ابن خلدون في كلامه هذا لأنه ليس من أرباب التصوف أو من السالكين في طريقه، خاصة وأنه هنا لا ينقل قولاً لأحد أئمّة التصوف أو أساطينه.

و" التصوف في حقيقته إيثار وتضحية ونزوع فطري إلى الكمال الإنساني والتسامي والمعرفة."[2] فهو إيثار الغير على النفس، والمعروف عن الصوفية دعوتهم إلى مصاحبة الخلق بمحبة وخير، والتحامل في الوقت نفسه على النفس لكسر شهوتها وما يرتبط بصفاتها من كبرياء وتكبر وعُجب، ففي هذا تضحية لأجل الآخرين مع ضبط النفس ولجمها، وكل هذا للوصول إلى الغاية الأسمى وهي السير الدّؤوب نحو الكمال الإنساني، حيث تُشرق إذْ ذاك أنوار المعرفة الواردة من الحضرة الإلهية والتنزلات الرحمانية.

و" نستطيع أن نُلخّص مفهوم التصوف في جملة واحدة، وهي أنّه فعل الانضام إلى الله، كنتيجة حتميّة لوصول النفس إليه كمنبع لوجودها الذاتي.[3] فهو إذن سير النفس في قوس الصعود المعراجي الراجع إلى الله عز وجلّ، باعتباره الأصل والمنطلق الوجودي الأول

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، المطبعة الأدبية، ط3، 1903م، بيروت،لبنان، ص467.

[2] علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، 1404هـ، القاهرة، مصر، ص11.

[3] أبكار السّقّاف، الحلاج أو صوت الضمير، رامتان للنشر والتوزيع، ط1، 1995م، ص17.

لذاتنا، وهذا بعد أن أخذت درب قوس النزول الخلقي في الاتجاه صوب الجسد الإنساني الظلماني والذي كانت غريبة في سكن هيكله المتحكم، لتبقى تحنّ أبداً إلى أصل وجودها في الحضرة النورانية، لتعود عبر سلوك قوس الصعود السالف الذكر، لتتحقق بوجودها ومعرفتها.

" وقال محمد بن علي القصّاب: التصوف أخلاق كريمة، ظهرت في زمان كريم، لرجل كريم، مع قوم كرام."[1] فمدار التصوف كله حول الأخلاق، فالأخلاق هي التي تأخذُ بيد النفس في درب الطريقة الموصل إلى غاية الحقيقة، فتحلّي النفس بالأخلاق الكريمة تورث الرجل الكريم في حياته تناغماً يفيضُ على مختلف جنباتها توفيقاً وسداداً لبلوغ أنوار المعرفة الرّبّانية، ولم يرد تكرار لفظ الكرم ومشتقاته في التعريف السابق للتصوف عبثاً، فهو إشارة إلى المولى عز وجل وعطائه اللامحدود وعلمه ووهبه اللامتناهي، فهة أصل كلّ علم ومنبع كل خير ومَعين كل خُلُق سني، وما في الوجود كلّه إلاّ انعكاس لصفاته.

" وقال بعضهم: التصوف أوّله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة من الله تعالى."[2] وفي هذا الكلام تبيين لحال سير المُريد في الطريق وثمرة كلّ مرحلة من مراحل سلوكه، فالمبتدئ يأخذُ التصوف كعلم عن طريق الفكر وتعقّل معانيه، ثمّ يأتي عليه وقت لا يستطيع الاستزادة من هذا العلم إلاّ عن طريق دخول سبيل العمل والمجاهدة، لأنّ بهما يتمّ ما بدأه كعلم، فإذا سلك في هذه المرحلة واجتازها، حصلت له ثمرة العمل والمجاهدة، بهبة من الله له، واردات وتنزلات إلهية تشرقُ أنواراً في نفسه الزكية، فيمضي في أحوال ومقامات قدسيّة، ثُمّ إنّهم اختلفوا في اسم الصوفي تاريخيّاً، هل هو مُحدث ظهر مُتأخّراً، أم أنّهُ معروف عند السلف، وفي القرن الأوّل مثلا؟ "...وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد روي عنه أنّهُ قال: رأيتُ صوفيّاً في الطّواف، فأعطيتهُ شيئاً

---

[1] القشيري، الرسالة في علم التصوف، ص313.

[2] السهروردي، عوارف المعارف، ج1، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2006م، ص68.

فلم يأخذه وقال: معي أربعة دوانيق، فيكفيني ما معي."[1] فهذه رواية إنْ صحّت فهي تدل على أنّ هذه الكلمة – الصوفي – معروفة منذ القرن الهجري الأول، على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين والمستشرقين، من أنّها ظهرت في القرن الثالث الهجري.

"... وقد ذُكر في الكتاب الذي جُمع فيه أخبار مكّة، عن محمد بن إسحاق بن يسار، وعن غيره، يُذكرُ فيه حديثاُ: أنّه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات، حتى كان لا يطوف بالبيت أحدُ، وكان يجيءُ من بلد بعيد رجلُ صوفي، فيطوف بالبيت وينصرفُ، فإنْ صحّ ذلك فإنّه يدل على أنّه قبل الإسلام كان يُعرف هذا الاسم، وكان يُنسبُ إليه أهل الفضل والصلاح، والله أعلم."[2] فهذا الخبر يذهبُ بعيداً في تاريخ الاسم، حتى يجعله قبل مجيء الإسلام، وهذا الأمر ربما لا يكون مستبعداً، خاصة إذا علمنا أنّ التصوف حالة عابرة للأديان والفلسفات، وهو ينبني على طريقة حياة وعيش أساسها الزهد والتّقلّلُ من الدنيا وملذّاتها ،والتّعبّد والتّنسّك، ومجاهدة النفس لإصلاحها. وكما هو معروف أنّ هذا النمط من المعيشة والنظرة للحياة والكون موجودة فيما سبق الإسلام من ديانات وعقائد، سواء كانت إبراهيمية متمثلة في المسيحية ورهبانها، واليهودية وأحبارها، أم فيما سواهما من أديان كالديانات الشرقية المعروفة مثل الهندوسية والبوذية، وغير ذلك من فلسفات وعقائد.

و"التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً، وتتحققّ بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية، لأنها وجدانية الطابع وذاتية."[3] إذن فالتصوف طريقة للحياة متبعة لها هدف وغاية أسمى، هي التدرج بالنفس الإنسانية في مراقي الكمال الأخلاقي، لأنّ الغاية الظاهرية المتعلقة بعيش الإنسان مع أخيه الإنسان بالنسبة للتصوف هي أن يتعايشا بأخلاق حسنة

---

[1] السّرّاج الطّوسي، اللمع، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص 42، 43.

[3] أبو الوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، ص8.

راقية، وهذا ينعكس على كافة المجتمع في علاقاته الإنسانية والحياتية العامة، ليرتقي المجتمع كذلك، ويجد لنفسه مكاناً بين المجتمعات الإنسانية والحضارات العالمية، لكن هذه الأخلاق تتأتى للنفس بواسطة رياضات عملية معينة ومجاهدات معلومة، ثمرتها بالنسبة للنفس أن تفنى في الحقيقة الأسمى – المحبوب، الله – وتتجلى عبر ذلك معرفة بهذه الحقيقة عن طريق الذوق الحالي، لا التحليل العقلي. وتنتج عن هذه المعرفة سعادة روحية، لا يدركها إلاّ من عاشها بلطف معانيها ودقة رقائقها، فيصعب التعبير عن حقائقها بكلمات اللغة العادية المستعملة، لأن هذه المعرفة ذوقية شخصية، والتصوف كذلك هو "تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحضى بمذاقات الوصول، فالاتصال بالوجود المطلق."[1]

إذن وكما سبق فكلمة تصوف، كلمة جدلية خلافية، سواء في أصلها اللغوي الذي اشتقت منه، أو في المعنى الاصطلاحي الذي تدل عليه. يقول أبو العلاء عفيفي في هذا الصدد "...ولهذا كانت هذه التعريفات شخصية إلى أبعد حد، من أجل هذا اختلفت تعريفات الصوفية للتصوف: لأنّ كلاً منهم يُعبّرُ عن جانب من الحياة الروحية، قد يشاركه في الإحساس به غيره من الصوفية وقد لا يشاركه، ومن أجل هذا أيضاً استحال إن نستخلص من التعريفات الكثيرة التي أوردناها في هذا الفصل معنى عاماً واحداً، يمكن أن نعتبره صفة نوعية مميزة للتصوف..."[2] وهذا يؤكد أنه ليس هناك تعريف واحد جامع مانع لمعنى التصوف أو الصوفي بل هناك أشياء مشتركة في سيرة الصوفية وسلوكهم في عنوان عريض، ينبئ عن درب سيرهم العام، كنبذ الدنيا وزخرفها والزهد فيها وكسر النفس وشهواتها، ومخالقة الناس بخلق حسن، لتكون النهاية إشراق النفس بمعرفة ربانيّة نورانية موصلة إلى شعور التماهي مع المراد المحبوب.

2- الخطاب:

---

[1] إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف،ط1، 1998م، مصر، ص28.

[2] أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، ص35.

إنّ لفظ الخطاب كغيره من المصطلحات الأدبية النقدية في الثقافة العربية، له امتدادات لغوية أصلية ذات بعد لغوي بحت، يتفرع إلى معان متسعة في الحقل المعجمي العربي، من الممكن معرفتها والبحث عنها في القواميس والمعاجم اللغوية العربية القديمة والحديثة، كما أنّ هذا اللفظ عينه يعتبرُ مصطلحاً نقدياً ما بعد حداثي، من ناحية البعد الفلسفي العام، وما بعد بنيوي في بعده النقدي والمنهجي[1]، إذن فهو قديم لغوياً من حيث الجذر، حديث اصطلاحياً من حيث الاستعمال في الحقل النقدي، المصطلح دوماً يمر بمراحل وأدوار من التطور، ليُصبح مصطلحاً تاماً مستعملاً في حقل معرفي معيّن له دلالاته التنظيرية الخاصة بهذا الحقل.

2-1- الخطاب لغة:

لمعرفة المعنى اللغوي للفظ الخطاب وجذوره اللغوية، نبحث في المعاجم والقواميس وما يقترب منها من كتب تهتم بالتفسير اللغوي للألفاظ والعبارات العربية، كالتفاسير مثلاً. فهي يبني دلالاتها وتفسيرها للآيات على المعاني اللغوية في الأساس، وإذا تتبعنا لفظة الخطاب في القرآن الكريم، وجدناها وردت في عدة آيات من سور القرآن، مثل الآية 20 من سورة (ص)، قال تعالى:﴿ وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب.﴾ وإذا اطلعنا على أحد هذه التفاسير، كالكشّاف للزمخشري (538هـ) مثلاً نجده يُفسّر عبارة "فصل الخطاب" في الآية السابقة على أنّها "التبيّن من الكلام الملخّص، الذي يتبيّنه من يُخاطب به ولا يلتبس عليه"[2] إذن هو كلام واضح يدلّ على المراد منه بلا شك ولا تداخل والتباس في المعنى. وفي سورة النبأ الآية رقم 37 يردُ كذلك لفظ الخطاب، قال عزّ وجلّ: ﴿ربُّ السموات والأرض وما بينهما الرّحمن لا يملكون منه خطابا﴾. يقول الطّبري في تفسيره لهذه الآية "وقوله: (الرحمن لا يملكون منه خطابا) يقول تعالى ذكره الرحمن لا يقدر أحد من خلقه

---

[1] يُنظر، الدكتور مختار الفجاري، مفهوم الخطاب بين مرجه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربي، مجلة جامعة طيبة للأدب والعلوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد 3، 1435هـ، ص532.

[2] الزمخشري، الكشّاف، دار الفكر، ط1، 1977م، بيروت، ص90.

خطابه يوم القيامة، إلاّ من أذن له منهم وقال صواباً."[1] تدلّ كلمة الخطاب هنا على الكلام، حيث أنّ الله عز وجلّ يوم القيامة لا يجرؤ أحدٌ من خلقه على كلامه، أو الابتداء والمبادرة بتوجيه الكلام إليه، إلاّ من أُذن وسُمح له بالكلام الحق الصائب. ويصرّحُ الطبري بعد ذلك أنّ الخطاب هو الكلام في "...قوله: (لا يملكون منه خطابا) أي كلاماً."[2] إذن من معاني لفظ الخطاب في القرآن الكريم عند الطبري هو الكلام.

ويردُ لفظُ الخطاب في القرآن الكريم بصيغة تركيبية أخرى مثلما هو الحال في سورة الحجر، الآية رقم 57، يقول عز وجلّ فيها: ﴿قال فما خطبكم أيّها المرسلون﴾. فوردت خطبكم (خ – ط – ب) وهو الأصل والجذر اللغوي لكافة الاشتقاقات الأخرى المنحوتة منها. يقول السعدي في تفسيره للآية السابقة: "أي (قال) الخليل عليه السلام للملائكة(فما خطبكم أيّها المرسلون) أي: ما شأنكم ولأيّ شيء أُرسلتم؟"[3] فمعنى الخطب في الآية الشريفة، الشأن والأمر، وتردُ في القرآن الكريم عدة مشتقات من الأصل (خ – ط – ب) مثل قوله تعالى في سورة القصص، الآية رقم 23: ﴿ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أُمّة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتان تذودان قال ما حطبكما، قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير﴾ وقوله تعالى أيضاً في سورة البقرة، الآية 235: ﴿ولا جُناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم.﴾ وغيرها من الآيات، حيث تقترب فيها معاني الألفاظ وقد تتباعد قليلاً.

هذا نزر من معاني (الخطاب) في القرآن الكريم، وقد سبّقنا ذكره على المعاجم والقواميس، نظراً لمكانة القرآن في التأسيس لكثير من معاني الكلام في اللغة العربية، ودوره في إغناء هذه المناهل اللغوية بالألفاظ والعبارات التي كوّنتها، كما أنّ القرآن أسبق منها في الوجود، وبالتالي ينبني اللاحق على السابق دوماً.

---

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آيي القرآن، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م، بيروت، ص447.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] السعدي، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، دار الحديث، 2005م، القاهرة، ص46.

أمّا في القواميس والمعاجم، فنجد مثلاً في القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزأبادي، حيث يقول: "الخطبُ: الشّأن، والأمر صغُر أو عظُم، ج: خطوب، وخطب المرأةَ خطباً، وخِطبة، خِطّيبى، بكسرهما، واختطبها، وهي خِطبُهُ وخِطبتُهُ وخِطّيباه وخِطّبته، وهو خِطبُها، بكسرهن، ويُضمُّ الثاني، ج: أخطابٌ، وخطّبُها، كسِكّيتٍ، ج: خِطّيبُون. ويقول الخاطبُ: خِطبٌ، بالكسر ويُضَمُّ، فيقول المخطوب: نِكْحٌ، ويُضمُّ. والخطّابُ، كشدّاد: المتصرّف في الخُطبة، واختطبوه: دعوهُ إلى تزويج صاحبته، وخطب الخاطب على المنبر خطَابة بالفتح، وخُطبةٌ بالضمة، وذلك الكلام خُطبةٌ أيضاً، أو هي الكلام المنثور المُسجّعُ ونحوهُ، ورجلٌ خطيبٌ: حسنُ الخُطبة، بالضّم، وإليه نُسب أبو القاسم عبد الله بن محمد الخَطيبي شيخ لابن الجوزي، وأبو حنيفة محمد بن عبد الله بن محمد الخطيبي المحدّث. والخُطبة، بالضمّ: لون كدِر مشربّ حمرة في صُفرة أو غبرة ترهقها خضرة، خطِب كفرِح، فهو أخطبُ والأخطبُ: الشّقِرّاق، أو الصُّردُ والصّقرُ والحمارُ تعلوه خضرة، أو بمتنه خطّ أسود ... وفصلُ الخطاب: الحُكمُ بالبيّنة أو اليمين، أو الفقه في القضاء، أو النطق بأمّا بعدُ، وأخطبُ: جبلٌ بنجد، واسم."[1] فهذا الفيروزأبادي يذكر جملة من معاني جذر (خطب) ومشتقاته في اللسان العربي، بين معاني الأفعال والأسماء، وما يرتبط بها من دلالات منوطة بها. أما جمال الدين بن منظور في معجمه العظيم(لسان العرب)، فيقول في مادة خطب:"الخطبُ الشأنُ أو الأمر صغُر أو عظُم، وقيل: هو سببُ الأمر، يُقالُ ما خطبُك؟ أي ما أمرُك؟ وتقول: هذا خطبٌ جليل، وخطبٌ يسير، والخطبُ: الأمرُ الذي تقع فيه المخاطبة، والشأن والحال، ومنه قولهم: جلّ الخطبُ أي عظُم الأمرُ والشّأنُ، وفي حديث عُمر، وقد أفطروا في يوم غيم من رمضان، فقال: الخطبُ يسير. وفي التنزيل العزيز: قال فما خطبُكُم أيّها المرسلون؟ وجمعهُ خطوب، فأمّا قول الأخطل:

كلمعِ أيدي مشاكيلٍ مُسلّبة * يندُبن ضرس بنات الدّهر والخُطُبِ

---

[1] الفيروزأبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، 2008، القاهرة، ص478.

إنّما أراد الخُطوب فحذف تخفيفاً، وقد يكون من باب رَهْنٍ ورُهُنٍ، وخطب المرأةَ يخطُبُها خطْباً وخِطبة، بالكسر، الأول عن اللّحياني وخطيبي، وقال اللّيثُ: الخطّيبي اسم، قال عدي بن زيد، يذكرُ قصد جُذيمة الأبرش لخطبة الزّبّاء:

لِخِطّيبى التي غدرت وخانت * وهَنّ ذوات عائلــة لُحينا

قال أبو منصور: وهذا خطأ محض، وخِطّيبي ههنا مصدرٌ كالخُطبة، هكذا قال أبو عُبيد، والمعنى لخطبة زبّاء، وهي امرأة غدرت بجذيمة الأبرش حين خطبها، فأجابتهُ وخاست بالعهد فقتلتهُ. وجمع الخاطب: خطّاب.

... والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان... قال بعض المفسّرين لقوله تعالى: وفصل الخطاب، قال: هو أن يحكم بالبيّنة أو اليمين، وقيل معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويُميّز بين الحكم وضدّه، وقيل فصل الخطاب أمّا بعد، وداوود عليه السلام أول من قال: أمّا بعد، وقيل: فصل الخطاب: الفقه في القضاء. وقال أبو العبّاس : معنى أمّا بعد، أما بعد ما مضى من الكلام فهو كذا وكذا.

... ويد خطْباء: نصل سواد خضابها من الحنّاء. قال:

أذكرت ميّـة إذْ لـها إتـبُ * وجدائل وأنـاملُ خُـطْـبُ

وقد يُقالُ في الشعر والشّفتين. وأخطبك الصّيدُ: أمكنك ودنا منك، ويُقال: أخطبك الصيد فارمه أي أمكنك، فهو مُخطِبٌ"[1] فهذه إذن طائفة من معاني لفظ (خطب) وما يتصلُ به في لسان العرب لابن منظور، وهي في مُجملها تتشابه مع ما أوردهُ الفيروزأبادي في القاموس المحيط، بل تتشابه مع أغلب القواميس والمعاجم الغوية العربية القديمة، ففي

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت، ص360، 361، 362.

الأغلب يتم تناقل معاني الألفاظ والعبارات بين اللّغويين لاحق عن سابق، إلاّ ما ندر من بعض الاجتهادات الشخصية لآحادهم.

2-2- الخطاب اصطلاحاً:

إنّ مفهوم الخطاب اصطلاحاً كما هو معروف في الدراسات المعاصرة، ظهر بشكل أساسي في البيئة الغربية، وكان ظهوره مرافقاً لتطورات حثيثة في حقول المعرفة الحديثة. فكلمة خطاب كثيراً ما تُشفع بكلمة أخرى دالة على اختصاص أو حقل معرفي مُعيّن مثل: الخطاب الأدبي، الخطاب الفلسفي، الخطاب النقدي، الخطاب الصوفي، ...إلخ، وهذا ما جعل وضع هذا المصطلح تحت مظلة مفهوم واحد محدّد، من الصُّعوبة بمكان. "يقول ميشيل فوكو: بدلاً من اختزال المعنى المتذبذب للفظ discourse أظن أنّي أضفتُ لمعانيه معاملته، أحياناً باعتباره النطاق العام لكلّ الجمل، أحياناً باعتباره مجموعة منفردة من الجمل، وفي أحيان أخرى باعتباره عملية منضبطة تُفسّر عدداً من الجمل."[1]

من خلال كلام "فوكو" هذا، نستشف أنّ محاولة وضع مفهوم مُختزل لمعنى الخطاب، لن يكون إلّا زيادة لمعنى آخر من معانيه بدل حصره وتحديده، وبذلك يظل التعريف الدقيق لهذا المصطلح متفلّتاً وزئبقياً، حيث يوضح بعدها الأسباب التي دعته إلى قول ذلك بسبب الاعتبارات العديدة التي تجعله ينظر من خلالها للمفهوم.

"يقول جيوفري ليتش ومايكل شورت مثلاً: الخطاب تواصل لغوي ينظر إليه باعتباره عملية تجري بين متكلم ومستمع، أو تفاعل شخصي يُحدّد شكلهُ غرضه الاجتماعي، والنص تواصل لُغوي(سواء شفهي أو مكتوب) يُنظر إليه باعتباره رسالة مشفرة في أداتها السمعية أو البصرية"[2] يبدو هذا التعريف عاماً جامعاً، لكنّه إشكالاً مفاهيمياً آخر يظهر من خلاله

---

[1] سارة ميلز، الخطاب، تر عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، القاهرة، ص18.

[2] المرجع السابق، ص15، 16.

اشتراك المعنى بين الخطاب والنصّ، فكلاهما تواصل لُغوي، والحقيقة أنّ هذا الأمر مطروح ومُشترك مع مصطلحات أخرى، كالكلام والكتابة وغيرهما.

"ومن المفكرين من يضعون الخطاب في تضاد مع الإيديولوجيا فيقول روجر فاولر على سبيل المثال: الخطاب كلام أو كتابة يُنظر إليه من منظور المعتقدات والقيم والمقولات التي يُجدسّها، فهذه المعتقدات والقيم تُمثّل طريقة للنظر إلى الكون، تنظيم للتجربة أو عرضها- الإيديولوجيا – بالمعنى المحايد غير الازدرائي. وأنماط الخطاب تُحيل مختلف صور عرض التجربة رموزاً، ومصدر صور العرض هذه هو السياق الصريح الذي يرُدّ الخطاب ضمنه."[1]

من خلال ما مضى نجد أنّ المفكرين والنقاد قد اختلفوا ولم يُحدّدوا تعريفاً واحداً مُتّفق عليه للخطاب، مع أنّ المعاني قد تكون قريبة من بعضها مع اختلاف الاعتبارات والسياقات.

في مُعجم "مُعجم تحليل الخطاب" نجد تحت كلمة خطاب "هذا المفهوم كان مُستعملاً في الفلسفة الكلاسيكية، حيث تُقابل المعرفة الخطابية عن طريق تسلسل أسباب المعرفة الحدسيّة، وكانت قيمته قريبة إذْ ذاك من اللّوغوس logos اليوناني في اللسانيات أشاعه غ.غيوم، وشهد انتشاراً فائق السرعة مع أفول نجم البنويّة وصعود التيارات التداوليّة."[2] إذن فمفهوم الخطاب كان معروفاً في الفلسفة اليونانية القديمة، وهو يدخل في إطار أحد نوعي المعرفة، وهما المعرفة الخطابية والمعرفة الحدسية، حيث يندرج ضمن الأولى. ولعلّ الخطاب أخذ شموليّته من شمولية الفلسفة التي تُعتبر أمّ العلوم.

---

[1] المرجع نفسه، ص17.

[2] مجموعة مؤلفين، معجم تحليل الخطاب، تر عبد القادر المهيري وحمادي صمّود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2008م، تونس، ص180.

والخطاب حسب "بينفنست" هو"كلّ مقول يفترض متكلّماً ومستمعاً، تكون لدى الأول نيّة التأثير في الثاني بصورة ما."[1] يرى بينفينست من خلال التعريف السابق أنّ الخطاب مرتبط بالقول، حيث يكون الصوت صادر من متكلّم ويصل إلى متلقّ (مُرسل – رسالة – مُستقبل) وهذا يفتح باباً آخر يجعل من الخطاب مُصطلحاً هُلامياً غير محدد الصورة والمعنى الدقيق، ولعلّ في هذا فائدة وجانباً إيجابيّاً يدعو إلى الانفتاح ومرونة التعاطي مع المفهوم، إضافة إلى إبقاء البحث والدراسات مفتوحاً ومُشرعاً غير موصد.

3- الآخــر:

لفهم معنى لفظ الآخر ومدلولاته المتعدّدة، ينبغي مقاربته بداية من الناحية اللغوية والمعاني الظاهرية المتعلقة بما قرُب من معنى. لذا من الطبيعي البحث أولاً في القواميس والمعاجم أو ما يدانيها من حيث الاختصاص، ككتب اللغة مثلاً، ثم محاولة التطرق للمعنى الاصطلاحي للكلمة (الآخر) بعد ذلك وفي مختلف الحقول المعرفية إن أمكن ذلك، كعلم النفس وعلم الاجتماع والأديان وغير ذلك.

3-1- الآخر لغة:

نقول "الآخر: أحد الشيئين و: بمعنى غير، مثل كتاب آخر"[2] وهو يعني الكيان المختلف عن كيان ثان، وإن تشابها في النوع، كالكتب مثلاً أو الحيوان، فاختلاف الكينونة يُعطي تعدّدا في النوع الواحد، وكل كيان يُعتبر آخراً بالنسبة لنظيره.

"والآخر، بالفتح أحد الشيئين، وهو اسم على أفعل، والأنثى أُخرى، إلّا أنّ فيه معنى الصّفة، لأنّ أفعل من كذا لا يكون إلّا في الصّفة."[1] وهذا القول لابن منظور يُؤكّد ما في

---

[1] إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق للنّشر، ط1، 1999م، ص9.

[2] القاموس، عربي–عربي، إعداد: محمد هادي اللّحام، محمد سعيد، زهير علون، دار الكتب العلمية، ط1، 2005م، لبنان، ص11.

القول الأول، ويزيد عليه أنّ الأنثى من الآخر هي أخرى، وأنّ في اللفظ معنى الصّفة، ويُثبت أنّ" الآخر بمعنى غير كقولك: رجل آخر وثوب آخر..."[2] ويتعرض ابن منظور لمبنى اللفظ، وأنّ المدّ في بدايته همزتان مُجتمعتان في حرف واحد، فلمّا استثقلت أبدلت الثانية ألفاً لسُكونها وانفتاح الأولى قبلها.

يقول امرؤ القيس:

إذْ قُلتُ هذا صاحب قد رضيته * وقرّت به العينان بُدِلتُ آخراً

أي بُدّل صاحبهُ الأول بصاحب ثان، بعد أن قرّت به عيناه ورضيه للصداقة والخلّة، وهذا من صُروف الدّهر وتغيّره.

وقوله تعالى في سورة المائدة، الآية 107: ﴿فآخران يقومان مقامهما﴾ فسّره ثعلب فقال: "فمسلمان يقومان مقام النصرانيين، يحلفان أنّهما اختانا، ثُمّ يُرتجعُ على النصرانيين، وقال الفرّاء: معناه الآخران من غير دينكم من النّصارى واليهود، وهذا للسفر والضرورة، لأنّه لا تجوز شهادة كافر على مسلم في غير هذا."[3] يُضاف من خلال هذا الكلام معنى آخر لم يتم ذكره سابقاً، وهو معنى أنّ الآخر أيضاً المُختلف، وهذه الآية تسلط الضوء على الاختلاف الديني، فالمسيحي بالنسبة للمسلم آخر، والعكس صحيح.

"ومدلول الآخر في اللغة خاص بجنس ما تقدّمه، فلو قلت: جاءني زيد وآخر معه. لم يكن الآخر إلا من جنس ما قبله، بخلاف (غير) فإنّها تقع غلى المغايرة مُطلقاً في جنس أو صفة."[4] الآخر من خلال النقل الأخير، يختص بالمشاركة في الجنس، لكن لفظ – غير –

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مج4، دار صادر، بيروت، لبنان، ص12.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص13.

[4] أبو البقاء الكفوي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفوارق اللغوية، تح عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م، بيروت لبنان، ص62.

يدل على معنى أشمل في الاختلاف من حيث الجنس أو الصفة أو غير ذلك، إذن تبدو الآخر صفة بشرية لا يمكن أن يتميّز بها غير الإنسان. يقول عز وجلّ في سورة المائدة، الآية27: ﴿فتُقُبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر.﴾

3-2- الآخر اصطلاحاً:

يُعدّ مفهوم مصطلح الآخر امتداداً للمعنى اللغوي له، فيحدث تمازج لا يمكن فصله مثلما يتمازج الحليب والماء، كما أنّ هذا المصطلح يتواشج مع مصطلحة آخر لا يمكن إغفال ذكره عن مصطلح الآخر. هذا المصطلح هو (الأنا)، فلا وجود للآخر إلّا بحضور الأنا، وتُعدّ الجدلية القائمة بينهما من الجدليات التي لا ينتهي الحديثُ عنها، وهذه الخصوصية تتمثّل بالتّداخل المفهومي وتبادل المواقع بينهما، فلا يمكن للأنا أن يشعر بوجوده إلّا من خلال الآخر، وما الآخر إلّا أنا أخرى في الموقع المُقابل، وحُكمنا على الآخر ما هو إلا حُكم على أنا أُخرى ترانا آخر كذلك. وكل هذا الحضور والتّمثُّل ينطبق على المجالات الحياتية والمعرفية بين هذه الثّنائية الجدلية، كالفلسفة والاجتماع وعلم النفس وغيرها من حقول المعرفة، لكنها في كل حقل قد تتمايز نسبياً من حيث الدّلالة والمفهوم.

ومصطلح الآخر إشكالي بامتياز قد يضيق حيناً محصوراً في الإنسان ويتّسع حيناً آخر شاملاً كلّ الموجودات، فـ "نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء، حيث نتحد معها بعلاقات عن طريق النظر واللمس والتّعاطف، وبالعمل المشترك، فنحن مع الآخرين، فكل هذه العلاقات انتقالية: ألمس شيئاً، أرى الآخر، لكن أنا لستُ الآخر."[1] فكل ما يُحيط بنا يُمكن أن نُعبّر عنه بأنّه آخر، لأنّه غير ذواتنا، وبهذا يتّسع معنى الآخر لكل الوجود. لهذا "يبقى مصطلح الغيرية أكثر تداولاً وتوظيفاً من مفهوم الآخرية، خاصة في خطابات النقد

[1] Emmanuel levinas, le temp et l'autre, edition puf, qudrige, paris, 1983, p211.

الثقافي والأدب المقارن ودراسات التأصيل الحضاري، على الرغم من أنّ الآخرية تُكرّس ثقافة الاختلاف من خلال تفاعل الإنسان مع الإنسان."[1]

بهذا يتضح أنّ مصطلحات الآخر، والغير، والمختلف، تتقاطع مفهومياً فيما بينها لتُعطي معنى مشتركاً عاماً هو نظير الذات وعكسها.

والتفتنا قليلاً إلى تاريخ الفلسفة اليونانية نجد أنّ هناك معياراً يُحدّدُ مفهوم الآخر، حيث قسّم أرسطو " العالم إلى إغريق وبرابرة... أو بعبارة أخرى إلى أحرار بالطبيعة، وعبيد بالطبيعة."[2] فرى أن الآخر عنده يكتسب صفة العبوديّة من خلال كونه غير إغريقي بغض النظر عن جنسه، فكل الأعراق برابرة، وبالتالي عبيد دون تمييز بين عرق وآخر، أو لون وسواه.

من خلال هذا النظر والتقسيم يتمّ الحطّ من قيمة الآخر على الإطلاق، حيث أنّه لن يرتقي إلى مرتبة الإغريقي (اليوناني) أبداً. وهذا ربّما يعكس الثقافة السائدة آنذاك والمتعصّبة للعرق اليوناني التي ترى أنّ الآلهة خلقت اليونانيين من مادة نورانية خالصة في حين أنّها خلقت الآخرين من مادة أقلّ قيمة.

4- الرمــز:

4-1- ماهيته:

يُعدّ الرمز آلية من آليات الكتابة التي تخترق مجالات وحدود كثير من الحقول العلمية والمعرفية في الثقافة الإنسانية بشكل عام، ومجال العلوم الإنسانية بشكل خاص، ولعلّه من أكثر الآليات استعمالاً في الأدب والفلسفة والتصوف. لكن ما هو الرّمز، وما

---

[1] مكي سعد الله، الآخر جدلية المرجعية والخصوصية الثّقافية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 03 يناير 2019م، ص16.

[2] أرسطو طاليس، السياسة، تر أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية، 1979م، ص103،94.

تعريفه، وما حدود مفهومه من الناحية اللغوية؟ ثمّ ما معناه الاصطلاحي؟ سنحاول في هذا الفصل إماطة اللثام عن المعاني والإجابات المتوارية خلف خلف هذه الأسئلة، وما ارتبط من مفاهيم متصلة بهذا اللفظ، ودلالات تتعداه إلى مجالات استعماله في الكتابة ضمن مختلف الحقول المعرفية.

4-1-1- لغة:

إذا اتجهنا صوب القواميس والمعاجم، من أجل استجلاء المعنى اللغوي للفظ رمز، سنجد مادة متقاربة في معانيها، فمثلاً في "مختار الصّحاح" لمحمد بن أبي بكر الرازي كلمة "ر م ز – (الرمز) الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب ..."[1] فالرمز إشارة وإيماء، وهو بذلك مرتبط بالحركة الجسدية، لكنّها ليست أيّة حركة، بل هي حركة لا يُراد لها الظهور، أي هي حركة خفيفة تُخفي وراءها معنى يُراد إيصاله، لكن لجهة مخصوصة. أمّا في "مُعجم مقاييس اللغة" لأبي الحسين أحمد بن فارس، فنجد أنّ "الراء والميم والزّاء أصل واحد، يدُلُّ على حركة واضطراب. يُقال كتيبة رمّازة، تموج من نواحيها، ويُقال ضربه فما ارمأزّ، أي ما تحرّك، وارتمز أيضاً تحرّك."[2] فاللفظ وُضع بالأصل للدلالة على الحركة والاضطراب والتّموج، فتوصف به الأشياء المتحرّكة، أو كثيرة الحركة. وفي "كتاب العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي "...والرمز باللسان: الصوت الخفي، ويكون [الرمز]: الإيماء بالحاجب بلا كلام، مثله الهمس...وقد يُقال للجارية الغمّازة الهمّازة بعينها، واللّمّازة بفمها: رمّازة، ترمزُ بفمها، وتغمز بعينها، ويُقال الرّمزُ: تحريك الشفتين."[3] فنلاحظ من خلال كلام الفراهيدي، أنّ الرّمز متعلق بالحركة والصوت كذلك، لكنه صوت خفي مثل الهمس لأنّ المراد منه الإخفاء والتغطية وعدم الإيضاح.

---

[1] محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986م، بيروت، لبنان، ص108.

[2] أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م، ص439.

[3] الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، ص366.

وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه، السيد محمّد مُرتضى الحسيني الزّبيدي في كتابه "تاج العروس من جواهر القاموس" حيث يقول في مادة[ر م ز] "(الرّمز)، بالفتح(ويُضمّ ويُحرّك: الإشارة) إلى شيء ممّا يُبان بلفظ بأيّ شيء، أو هو(الإيماء) بأي شيء أشرت إليه بالشفتين، أي تحريكهما بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، أو العينين والحاجبين أو الفم أو اليد أو اللّسان، وهو تصويت خفي به كالهمس. وفي البصائر: الرّمز: الصوت الخفي. والغمز بالحاجب، والإشارة بالشفة، ويُعبَّرُ عن كُلّ إشارة بالرّمز. كما عُبّر عن السّعاية بالغمز. يرمُزُ بالضمّ، ويرمِزُ بالكسر، وكلّمهُ رمزاً."[1] وفي عبارة الزّبيدي هذه إلمام بمعاني لفظ (رمز) فهي كافية وافية، لا يُحتاج معها إلى غيرها، رغم إيجازنا لها وحذفنا لبعض المعاني المجاورة للفظ والتي لا صلة لها بموضوعنا.

4-1-2- اصطلاحاً:

بعد أن ألقينا الضوء على المعنى اللغوي للفظة (الرمز) في بعض القواميس والمعاجم اللغوية العربية القديمة، نحاول الآن تبيان المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة، و دلالتها التي من أجلها وُضعت في مختلف حقول المعرفة.

"ومع المجالات الواسعة جداً التي تستعمل فيها كلمة الرمز والرّمزية، يمكن تلخيص ماهية الرّمزية بأنها في إدراك أنّ شيئاً ما يقفُ بديلاً عن شيء آخر، أو يحلّ محلّهُ أو يُمثّلهُ، بحيث تكون العلاقة بين الاثنين علاقة، هي علاقة الخاص بالعام أو المحسوس العياني بالمُجرّد، وذلك على اعتبار الرمز شيئاً له وجود حقيقي مُشخّص، إلاّ أنّه يرمز إلى فكرة أو معنى مُحدّد، فالحمامة ترمُزُ للسلام والصليب يرمز للمسيحية والصليب المعقوف للنازية. كذلك قد تُستخدم بعض الحركات والإشارات كرموز، فرفع الذراعين رمز للاستسلام، بينما

[1] السيد محمد مرتضى الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج15، مطبعة حكومة الكويت، 1973م، الكويت، ص162.

رفع قبضة اليد يرمز للتهديد."[1] فالرّموز في العادة إذن مادية مرئية، وهي تُحيل عند الاطلاع عليها إلى معان مجرّدة، وهي كذلك متنوعة في طبيعتها ما بين مكتوبة ومرسومة وحركية، وهو ما يجعل مجال دراستها خصب ومتجدد، ومفتوح من ناحية دلالتها، وبالتالي تأويلها. وهذا كلّه مرتبط كذلك بالزمن وحركة التاريخ، فالصليب المعقوف هو عند العامة في وقتنا الحاضر رمز لألمانيا النازية التي حكمها "هتلر"، لكنه موجود في الحضارات القديمة، كحضارة بلاد ما بين النهرين، وهو معروف عندهم بأنه رمز للخصب الأنثوي مثلاً، وعُرف بعد ذلك عند حضارات أخرى، وأصبح يرمز عند كل حضارة إلى معنى خاص معيّن.

"هذا ويُميّزُ العلماء عادة بين الرّمز والعلامة، إذْ أنّ المُشار إليه بعلامة أبسط بكثير من الفكرة أو المعنى المشار إليه بالرمز، ويضرب المثل على ذلك بالعَلَم الأحمر عندما يُوضع في الطريق، حيث يكون في مثل هذه الحالة علامة على وجود خطر، بينما إذا رفعته دولة أو منظمة فإنّه يدُلُّ على معان إيديولوجية، ويكون رمزاً لكُلّ هذه المعاني والأفكار والنُّظُم المُعقّدة."[2] إذن يوجد فرق بين الرمز وبعض المصطلحات المُقاربة والمجاورة له في المعنى كالعلامة مثلاً، حيث أنّ الفرق الجوهري بينهما يكمن في مدى اكتناز كلّ منهما بالمعاني والدّلالات المُرادة من استعمال كلّ واحد في سياق ومضمار مُعيّن. فمثلاً العلم الأحمر عندما يُرفع في شاطئ خاص بالسباحة، فهو يدُلّ على وجود خطر بسبب هيجان البحر، لذلك تُمنعُ السباحة عند رفعه، وهو لا يعدو هذا المعنى البسيط في هذا السياق. لكن عند رفعهُ في سياق مُختلف واتخاذه رمزاً لدولة ما، فهو في هذه الحالة يُعبّرُ عن إيديولوجية وعقيدة كاملة تعُجُّ بمعان نسقية مُعيّنة. فقد يدُلُّ على الشيوعية مثلاً، بكُلّ أفكارها ودلالاتها ومتبنياتها المعروفة والمُتفرّعة، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع.

---

[1] فيليب سيرنج، الرّموز في الفن الأديان الحياة، تر: عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، ط1، 1992م، دمشق، سوريا، ص5.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا وينبغي أن نذكر كذلك أنّ هناك مدرسة أو اتجاه أدبي معروف اتخذ من الرّمز طريقة وآلية للكتابة الأدبية، فعُرفت هذه المدرسة بالرّمزيّة "...وهي حركة من حركات القرن التاسع عشر الأدبية في فرنسا، وكانت تمرُّداً على النزعة الواقعية، وقد حاول رمزيو ذلك العصر الإيحاء بالحياة من خلال استخدام الرموز والصور، كما هي الحال عند بودلير ورامبو وفرلين."[1] فكثيراً ما نجد كتابات تذكر الرمزية، ويُراد بها المدرسة والاتجاه الأدبي المعروف الذي ظهر في فرنسا. لكن في كتابات أخرى عندما تُذكر الرّمزية، فيُراد بها مُجرّد اتخاذ الرّمز وسيلة للتعبير والكتابة الأدبية، دون الالتزام بكُلّ المعايير والقيم الفنيّة الأدبية للمدرسة الرّمزيّة المعروفة. فينبغي التفريق بين المدرسة وطريقة الكتابة، لأنّ المدرسة الرّمزية حديثة، بينما طريقة الكتابة الرّمزية قديمة حداً.

لذلك يمكن أن نقول أنّ الرّمز "مصطلح مُتعدد السّمات، غير مستقر، حيثُ يستحيل رسم كل مُفارقات معناه."[2] لأنّه يتداخل مع كثير من المصطلحات القريبة منه في المعنى، كما أنّه يُستعمل في حُقول معرفية مُختلفة ومُتعدّدة، وبهذا يتفلّت من يد من حاول حدّه وتعريفه من خلال رؤية واحدة. فالرّمز من الناحية الأدبية مثلاً "الإشارة بكلمة تدُلُّ على محسوس أو غير محسوس، إلى معنى غير مُحدّد بدقّة، ومُختلف حسب خيال الأديب، وقد يتفاوت القُرّاء في فهمه وإدراك مداه بمقدار ثقافتهم، ورهافة حسّهم، فيتبين بعضهم جانباً منه، وآخرون جانباً ثانياً، أو قد يبرز للعيان فيهتدي إليه المثقف بيُسر. من ذلك: أنّ الشاعر يرمز إلى الموت بتهافت أوراق الشجر في الخريف، ويرمز إلى الإحساس بالقلق والكآبة بقطرات المطر المتساقطة على زجاج نافذته في رتابة مضنية."[3] فالرمز إذن ليس قطعي الدلالة خاصة في الأدب والدراسات البينية المتقاطعة معه كالتصوف مثلاً، فالقراءة في هذه النصوص تُعطي تأويلات مختلفة لنفس النص وذات الرموز، ممّا يُنتج قراءات عديدة غنية

---

[1] إبراهيم فتحي، مُعجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العالمية للطباعة والنشر، 1986م، صفاقس، تونس، ص172.

[2] سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1985م، بيروت، لبنان، ص101.

[3] جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط2، 1984م، بيروت لبنان، ص124.

بالمفاهيم والدلالات الموحية بمعانٍ كثيرة، كان سببها تعدّد الأفهام واختلافها وتنوع الثقافات وانتشارها.

أمّا في علم النفس فقد "اعتبر المحلّلون النفسيون أنّ وظيفة الرّمز هي إيصال بعض المفاهيم إلى الوجدان بأسلوب خاص لاستحالة إيصالها بالأسلوب المباشر المألوف. أمّا يونغ خالف هذه النّظرية، وأنكر أن يكون الرّمز تمويهاً للفكرة، واعتبره الوسيلة الوحيدة المتيسّرة للإنسان في التّعبير عن واقع انفعالي شديد التّعقيد. والواقع أنّ العاطفة وبخاصّة الدّينية تُعجِزُ العقل المنطقي عن تناولها في أعماقها، وأبعادها، وظلالها، فتتّخذُ الرُّموز والميثات وسيلة لولوج القلب البشري."[1] من خلال هذا النص نستشف أنّ علماء النّفس نظروا إلى الرّمز نظرتين مختلفتين، أمّا الأولى فترى أنّ الرّمز أداة لتمرير المعنى بشكل غير مباشر، فهو يُخبر عن شيء مُبطن تحت رمز ظاهر، وبالتالي فكأنّما هو تمويه ومراوغة، لذلك فإنّ كارل يونغ أنكر هذا الرّأي واعتبر أنّ الرّمز هو الوسيلة الوحيدة الممكنة والمُتيسّرة للإنسان من أجل إيصال فكرة تعتلج بمعانٍ نفسية شديدة التعقيد والدّقة. كما أنّه ينبغي التّفريق بين شيئين أساسيين مُتباينين، يُمثّلان الشّطر الأهم في الجانب الإنساني، هما العاطفة والعقل، وخاصة العاطفة الدينية والتي تُعجِزُ العقل المنطقي عن إدراكها في أعماقها وتفاصيلها الدقيقة، لذلك فهي تتّخذ الرّموز المتنوعة سبيلاً لإيصال هذه المعاني إلى القلب البشري. فالرّمز يُمثّلُ شيئاً مجرّداً عن المادة، لذلك هو بهذا يُناقض التعبير العقلاني والذي يتوسّل بالصّور الحسّيّة لتوصيل الأفكار والمعاني.

وبالعودة إلى الجانب الأدبي نستطيع القول "إنّ استخدام الأديب للرّمز دلالة على عُمق ثقافته وسعة اطّلاعه وخبرته؛ لهذا لابُدّ للشاعر الذي يرغب في توظيف الرّمز من ثقافة وتجربة واسعة؛ لأنّ الرّمز مرتبط ارتباطاً مباشراً بالتجربة الشُّعوريّة التي يُعانيها الشاعر والتي تمنح الأشياء مغزىً خاصاً."[2] فمعرفة الرّموز وطبيعتها ودلالتها في مُختلف الثّقافات

---

[1] المصدر السابق، ص123، 124.

[2] عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار الثّقافة، 1972م، بيروت، لبنان، ص169.

والمجتمعات، كفيلٌ بإغناء التجربة الشعرية والفنيّة للأديب والشاعر حين يتّسق الرّمز مع مدلوله ويُوصلُ المعاني المُرادة من استعماله، ولا تُصبحُ الرّموز مجرّد كلمات تُحشدُ في النُّصوص لا قيمة فنية دلالية لها.

4-2- أنواع الرّمـز:

بما أنّ الرّمز مُتفلّتٌ في تعريفه ومُستعمل في مجالات معرفيّة عديدة ومُتنوعّة، فلابُدّ أن تكون لهُ تصنيفات حسب طبيعته وأصوله، هذه التّصنيفات تتمّخضُ في الأخير عن أنواع للرّمز مُبوّبة في مباحث مُعيّنة. وهذا ما سنحاول تبيينهُ في هذا المبحث. "وهكذا يكمن الرّمز في التّشبيهات، والاستعارات، والقصص الأسطوري والملحمي والغنائي، وفي المأساة والقصة وفي أبطالها، اتّخذه الناس قديماً ليُبرزا قيمة الفكرة بواسطة الاستعارة الحسيّة أو ليُخفوها، كما هو الشّأن عند الصوفيين وفي الدّيانات أو للتّوقّي."[1] فالرّمز في النهاية وسيلة للتعبير عن معان وأفكار هي الغاية من استعماله في قوالب وأشكال مُختلفة تتنوع بحسب السّياق والمراد.

4-2-1- الرّمـز التاريخـي:

في هذا النوع من الرُّموز يلجأ الشاعر أو الأديب أو الكاتب إلى التاريخ بشساعة مداه الزمني، وكثرة شخصيّاته الفاعلة التي تركت بصمة في واقعها، واستمرار صدى أسمائها إلى وقتنا الحاضر. فيتّكئ على هذه الشخصيات للتعبير عن مواقفه وآرائه وأفكاره. لذلك فإنّ "الأحداث التاريخية والشخصيات التاريخية، ليست مُجرّد ظواهر كونية عابرة، تنتهي بانتهاء وجودها الواقعي، فإنّ لها إلى جانب ذلك دلالتها الشّمولية الباقية، والقابلة للتجدّد –على امتداد التاريخ – في صيغ وأشكال أُخرى، فدلالة البطولة في قائد مُعيّن، أو دلالة النصر في كسب معركة مُعيّنة تظل بد انتهاء الوجود الواقعي لذلك القائد، أو تلك المعركة باقية وصالحة لأنْ تتكرّر من خلال مواقف جديدة وأحداث جديدة، وهي في نفس الوقت قابلة

---

[1] موهوب مصطفاي، الرّمزية عند البُحتُري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م، الجزائر، ص139.

لتحمُّل تأويلات وتفسيرات جديدة."[1] فالتاريخ ليس جامداً ولا ساكناً، بل هو في حركة دؤوبة ومُتغيّرة، قد تتغير كثير من مسلّماته، فتُصبح على النقيض ممّا كانت عليه. لكن هذه الحركية مُستمدّة ومُتأصّلة في واقعنا وحاضرنا، فالحاضر هو الذي يُحرّك الماضي ويبُثُّ في شعلة الحياة، عبر نفض الغبار عن المخطوطات التاريخية النائمة في المكتبات، ودراستها وتحقيقها عن طريق منهج علمي دقيق. وهذا ما نشاهده باستمرار من خلال العلمية والإعلامية التي تبث المستجدات الحديثة في مُختلف حقول المعرفة.

"وأبرز من فتن شعراءنا من شخصيات ... شخصيّة الحسين عليه السلام، وتكاد تكون أكثر شخصيّات الموروث التاريخي شيوعاً في شعرنا ... فقد رأى شعراؤنا في الحسين عليه السلام المُمثّل الفذّ لصاحب القضية النّبيلة الذي يعرف سلفاً أنّ معركته مع قوى الباطل خاسرة، ولكن ذلك لا يمنعه من أن يبذُل دمَه الطّهور في سبيلها، مُوقناً أنّ هذا الدّم هو الذي سيُحقّقُ لقضيّته الانتصار والخُلود، وأنّ في استشهاده انتصاراً لهُ ولقضيّته."[2] فتأثير شخصيّة الحسين مثلاً يمتدّ عبر التاريخ في الأدب العربي والفكر الإنساني. فنجد شعراء خالدين في العصور التالية لاستشهاد الحسين عليه السلام، خلّدوا ذكراه واتخذوه رمزاً في قصائدهم، فصاغواْ موقعة الطّفّ صياغة شعرية بديعة، خلّدواْ بها تلك الجريمة الشنعاء. ومن بين هؤلاء المبدعين شاعر بارع فذّ، هو ديك الجنّ الحمصي عبد السلام بن رغبان(161هـ – 235هـ)، حيث يقول في إحدى قصائده:

أين الحسين وقتلى من بني حسن * وجعفر وعقيل غالهم غمِرُ

قتلى يحـنّ إليهـا البيـت والحجرُ * شوقاً وتبكيهمُ الآياتُ والّصورُ

مات الحسين بأيد في مـغائظهـا * طول عليه وفي إشفاقها قِصرُ

---

[1] علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 1997م، ص120.

[2] المرجع نفسه، ص121، 122.

لا درّ درُّ الأعادي عندما وَتَرواْ * ودَرّ دَرُّكِ ما تحوين يا حُفرُ [1]

يُظهرُ ديك الجنّ في البيت الأول أسلوب التّساؤل، والذي هو في حقيقته إنكارٌ لقتل الحسين وأهل بيته، وأبناء إخوته، وأعمامهم عليهم السلام، الذين قتلهم جاحدٌ حقودٌ مُبغضٌ. كأنّما يستغرب الشاعر أنْ تُقتل عِترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ممّن يدّعون اتباع هذا النّبي، وكيف يقتلونهم إذا كانوا يتّبعونه؟ ولعلّ هذا الإنكار ليس مُوجّها للقتلة فقط، بل هو مُوجّه أيضاً بشكلٍ مُبطّن للسّلطة العباسية في زمن الشاعر، والتي كانت تضطهدُ أهل البيت وتُضيّق عليهم الخناق، بل يبقى الإنكار كذلك موجهاً على طول التاريخ لمن يُبرّرُ هذه الجريمة وأمثالها في آل بيت النّبي عليه السلام. فاستغلّ الشاعر استحضار شخصية الحُسين عليه السّلام وأهل بيته للاعتراض على السُّلطة العباسية أيضاً بشكل غير مباشر.

ثُمّ يبدأ الشاعر في البيت الثاني بتبيين مكانة وشرف الحسين وأهله، وكيف أنّ الكعبة والحجر الأسود يشتاقان إليهم، بل يبكيهم القرآن الكريم بآياته وسوره، لأنّ هؤلاء . البيت والحجر والآيات والسور . يعرفون حقّاً قدر أهل البيت وقدسيتهم وشرفهم عند الله عزّ وجلّ.

ثُمّ يُصوّر كيف أنّ الحسين مات بأيدٍ غاضبة مُبغضة لا رحمة فيها ولا شفقة، حتى أنّ الشاعر يدعو على القتلة بأنْ لا كثّر اللهُ خيرهم ولا بارك فيهم. ثُمّ يدعواْ الشاعر للحُفر التي تحوي هذه الأجساد الشريفة للأسياد البررة.

في استحضار الشعراء لشخصيات مثل الحسين عليه السلام، وأبي ذرّ، عبد الله بن الزّبير، وغيرهم. محاولة لإظهار صورة السُّلطة المُستبدّة والحاكم الظّالم، وإسقاط هذا الأمر على واقعهم المعيش، الذي يُشابه في بعض أو كثير من جوانبه الواقع التاريخي السياسي والاجتماعي لتلك الرُّموز التاريخية.

---

[1] أنطوان مُحسِن القوّال، ديوان ديك الجنّ الحمصي، دار الكتاب العربي، 2004م، بيروت، لبنان، 74.

وهنالك نوع آخر من الشخصيات التاريخية هو "كل الخلفاء والحكام العظماء الذين صنعواْ مجد الدولة الإسلامية، وأرسواْ دعائم الحقّ فيها ... والذين وسّعواْ رقعتها ونشرواْ ألويتها في أرجاء الأرض. أمثال عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمن الداخل، والمعتصم العبّاسي، وسيف الدولة الحمداني، وغيرهم. كما يندرج تحته أيضاً كل القُوّاد الكبار، الذين قادواْ جيوش الفتوح في مشارق الأرض ومغاربها، وحقّقُواْ الانتصارات المجيدة، وقوّضواْ أعتى العروش في عهدهم. من أمثال خالد بن الوليد، وأبي عُبيدة بن الجرّاح، وعُقبة بن نافع، وطارق بن زياد، وصلاح الدين الأيُّوبي، وسواهم من أبطال تاريخنا الكبير."[1] وعادة ما يتم استحضار هذا النوع من الشخصيات، لتسليط الضوء على التناقض الذي يعيشه العرب والمسلمون، والمُفارقة المُفجعة بين الماضي التّليد المُشرق، والواقع المعيش المُزري والمهزوز المظلم. ويظهر هذا الاستدعاء جليّاً في الشعر العربي الحديث والمُعاصر، والذي يتم فيه جلب شخصيات تاريخية أدبية، كأبي العلاء المعري وأبي الطيب المُتنبّي، وغيرهما من الشخصيات الفاعلة في تراثنا القديم.

4-2-2- الرمز الأسطوري:

ترتبطُ الأسطورة بالحضارات القديمة للعالم، حيثُ انتشرت في أغلب أصقاعه الحضارية القديمة، انطلاقاً من الحضارة السومريّة ثُمّ المصريّة، مُروراً بحضارات سوريا القديمة (ماري، أوغاريت، فينيقيا، ...) وصولاً إلى اليونان والرُّومان. فيستحضر الشاعر والأديب أساطير هذه الحضارات في أعماله الإبداعية، ليُمرّر من خلالها ويُعبّر بها عن أفكاره ومكنونات نفسه الخلّاقة.

وتُعتبرُ الأسطورة الشُّغل الشاغل لكثير من الباحثينفي مُختلف المجالات المعرفية، كعلماء الأديان، وعلماء النّفس، والنّقّاد، وعلماء الاجتماع، وعلماء التاريخ، وغيرهم. وبهذا تتعدّد معاني الأسطورة ودلالاتها، وهو ما يُورثُ حيرة وتوهان للباحث المهتمّ بها.

---

[1] علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص126.

في البداية ينبغي أنْ نُعرّف المصطلح أولاً، فما هي الأسطورة؟ على قدر بساطة السُّؤال، والتي توحي بأنّ للأسطورة تعريف واضح وجلي، على الأقل في علم الأساطير (الميثيولوجيا)، إلّا أنّ الأمر في الواقع ليس بهذه البساطة، بسبب تعدّد التعريفات وتنوعها. وهُنا يجب أخذ تعريف من باحث مشهود له بالبحث والجدّية في هذا المجال، كفراس السّوّاح مثلاً، حيثُ يقول عن الأسطورة بعد تقديم تاريخي ومنطقي للموضوع في كتابه "الأسطورة والمعنى"، وبعد دراسة مُتأنّية "إنّ الأسطورة هي حكاية مُقدّسة، ذات مضمون عميق، يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود، وحياة الإنسان."[1] بهذا التعريف يُحاول الكاتب فضّ الاشتباك في المعاني، بين الأسطورة ومصطلحات أخرى، كالخُرافة والملحمة والحكاية الشعبية وغيرها من المصطلحات المُجاورة والمُقاربة لها.

وعند عَلَمٍ آخر من أعلام دراسة التاريخ القديم، وهو "خزعل الماجدي" نجد للأسطورة تعريفاً في كتابه "بخور الآلهة" لا يبتعدُ عن التعريف السابق، بل يُتمّمهُ ويُكمّلهُ، فيقول أنّ الأسطورة "قصة تقليدية ثابتة نسبيّاً ومُقدّسة، مربوطة بنظام ديني مُعيّن، ومتناقلة بين الأجيال، ولا تُشير إلى زمن مُحدّد، بل إلى حقيقة أزليّة من خلال حدث جرى. وهي نتاج خيال جمعي."[2] ونكتفي بذكر هذين التعريفين اللّذين كانا جامعين مانعين.

أمّا بالنّسبة للأساطير ومقدار وجودها في التّراث العربي، مُقارنة بتُراث الأمم الأخرى، فهي قليلة جدّاً "وقد حاول الذين عرضواْ لدراسة هذا الموضوع، أن يلتمسواْ الأسباب الكامنة وراء فقر تُراثنا الميثيولوجي في عصور الجاهلية الأولى، وهي عصور الأساطير في الحضارات الأُخرى، وهناك افتراضان أساسيّان أشار إليهما الكثير من الباحثين. وأوّل هذين الافتراضين انّ العقليّة العربية كانت في تلك العُصور، عقليةّ تجريبية عمليّة، لا تُعنى بغير الواقع المادي، والوجود الواقعي للأشياء والأحداث. أمّا الافتراض الثاني، فهو أنّه كان للعرب تراثٌ أسطوري غني ككُلّ الأُمم، ولكن المراجع الإسلاميّة أهملت هذا التّراث، نتيجة لموقف

---

[1] فراس السّوّاح، دار علاء الدّين للنّشر والتوزيع والتّرجمة، ط3، 2001م، دمشق، ص14.

[2] خزعل الماجدي، بخور الآلهة، الأهلية للنّشر والتّوزيع، ط1، 1998م، عمّان، الأُردن، ص58.

الإسلام الحاسم من العصر الجاهلي، وضرب صفحاً عن الوثنيّة العربية."[1] لعلّ أقرب الاحتمالين للحقيقة التاريخي هو الاحتمال الثاني، رغم أنه فعلياً لا يتعلّق بموقف الإسلام الحاسم من العصر الجاهلي والوثنيّة العربية، ولكنّه يتعلّق بموقف المسلمين والسُّلطة وإهمالها، أو إقصائها لهذا التراث الأسطوري الغني.

وأكثر ما تُستعمل الأسطورة في الأدب في الشعر خاصة، وهذا لتوافق الرّمز الأسطوري مع غايات الشّعر، كتكثيف المعنى وتركيزه، وبشكل أخصّ في الشعر المُعاصر. "ومن بين الأساطير التي جذبت اهتمام الأديب العربي، أو الشاعر العربي المُعاصر نجد: تمُّوز، أدونيس، عشتار، إيزيس، أوزيريس، ..."[2] حيث اتخذ من هذه الآلهة الميثيولوجية رموزاً يُعبّرُ بها عن تجاربه، بأسلوب غير مُباشر، موصلاً أفكاراً ومعانٍ تعكسُ مواقفه من قضايا سياسية واجتماعية وحياتيّة عامة، وهذا بسبب اكتناز هذه الأساطير بكمّ من العواطف، والأفكار الإنسانيّة المهمّة التي تعني الفرد والمجتمع، إضافة إلى قيمتها الفنيّة والأدبية الراقية.

ومنهُ "إنّ إمكانيّات أيّة أسطورة لا يُمكن أنْ تُستغل، إلّا إذا أُتيح لها الأديب الذي يفهم مغزاها لتعليق حالته بها."[3] وبالتالي يتم توظيف هذا الرّمز الأسطوري توظيفاً جيّداً يُؤدّي الدّور المنوط به، هذا الدّور الذي ينفتحُ على القيمة الفنّيّة والفكريّة للرُّقيّ بالعمل الأدبي.

ويزخر تُراثنا العربي القديم بمادة أسطوريّة مُعتبرة، كزرقاء اليمامة، ونسور لُقمان بن عاد، ووادي عبقر، ... إلخ، وغيرها من الأساطير، حيثُ وظّف الشاعر العربي كثيراً من هذه الرّموز "وكانت أوفر هذه الشخصيات حظّاً من اهتمام شُعرائنا، شخصيّة زرقاء اليمامة، حيثُ وُظِّفت في أكثر من قصيدة. والدّلالة الأساسيّة التي حملتها زرقاء اليمامة في شعرنا

---

[1] علي عُشري زايد، المصدر السابق، ص177.

[2] سلمى الجيُّوشي، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربي، ط1، 2001م، بيروت، ص43.

[3] أحمد كمال زكي، نقد دراسة وتطبيق، دار الكتاب العربي، 1967م، القاهرة، ص127.

المعاصر هي القدرة على التّنبُّؤ واكتشاف الخطر قبل وُقوعه، والتنبيه إليه وتحمُّل نتيجة إهمال الآخرين، وعدم إصغائهم إلى التحذير."[1] وهكذا استُعمِلت الأساطير في الأدب العربي، وخاصّة في الأدب العربي الحديث والمُعاصر بشكل أكبر منه في الأدب العربي القديم.

4-2-3- الرّمز الديـنـي:

يُعدُّ الدين المحور الرّئيسي المكون لشخصيّة الإنسان مُنذُ أنْ صار الإنسان كائناً مُتديّناً، و "كان التّراث الديني في كلّ الصّور ولدى كلّ الأمم مصدراً سخيّاً من مصادر الإلهام الشعري، حيثُ يستمدُّ منه الشّعراء نماذج وموضوعات وصوراً أدبيّة. والأدب العالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي محورها شخصيّة دينيّة أو موضوع ديني، أو التي تأثّرت بشكل أو بآخر بالتّراث الدّيني."[2] وأصحاب كلّ دين أو ثقافة من المبدعين، يعودون في الغالب إلى المصادر الدّينية الخاصة بهم أو القريبة منهم، فيستعيرون منها شخصيّات أو مواضيع مُعبّرة أو يمكن أنْ تُعبّر عن ما يتعرّضون له من قضايا في أعمالهم الإبداعية التي يُنجزونها. لكنّ هذا لا يمنع وجود أدباء وشعراء استخدموا رموزاً دينيّة بعيدة عن ثقافتهم ودينهم، فأخذوا رموزاً من ثقافة الآخر ودينه واستعملوها بشكل إنساني إيجابي.

"ومن الشّعراء الأوروبيين الكبار الذين استلهموا المصادر الإسلامية في أعمالهم الأدبية، الشاعر الإيطالي الكبير (دانتي) في ملحمته الشهيرة (الكوميديا الإلهية)، حيث استلهم فيها حديث المعراج النّبوي وغيره من المصادر الإسلاميّة والعربية."[3] مثل (رسالة الغفران) لأبي العلاء المعري، و(الفتوحات المكيّة) لابن عربي. "ومنهم أيضاً الشاعر الألماني الكبير (غوته) الذي قرأ القرآن الكريم في ترجمته الألمانيّة وترجمته اللاتينيّة، وأُعجب به إعجاباً كبيراً."[4] حيث دفعهُ هذا الإعجاب إلى أنْ يُوظّف العديد من الرّموز،

---

[1] علي عشري زايد، المصدر السابق، ص179، 180.

[2] علي عشري زايد، المصدر السابق، ص75.

[3] محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، مكتبة الأنجلو، ط3، مصر، ص153، 154.

[4] عبد الرّحمن بدوي، مقدّمة ترجمة الديوان الشرقي للمؤلّف الغربي، مكتبة النّهضة المصريّة، 1944م، مصر، ص4.

والنّماذج الإسلاميّة والصّور الشرقيّة في ديوانه الشّهير (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي). كما لا ننسى رائعة (غوته) العظيمة (فاوست)، والتي تقوم على رمز ديني رئيس هو رمز الشيطان، حيث يُعدُّ الشيطان رمزاً دينيّاً مُشتركاً في كل الدّيانات السّماوية، بل في كل الأديان الإنسانية، فيُمثّلُ في أغلبها قوى الشّرّ التي تُصارعُ قوى الخير.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الشّعر العربي القديم قد استخدم فيه شُعراؤه، العديد من الرّموز الدّينيّة الدّالة على أديانهم أو أديان غيرهم. ومن ذلك ما قاله النّابغة الذّبياني في شعره، حيث أنشدَ:

ضلّت أقاطيع أنعام مؤبّلة * لدى صليب على الزّوراء منصوب [1]

نلاحظ في هذا البيت كيف استعمل النابغة رمز الصّليب، للدلالة على الدين المسيحي الذي هو دين النّعمان بن الحارث حيث كانت القصيدة مُوجّهة له.

كما نجد شاعراً جاهليّاً آخر، وهو أعظم شعراء الجاهليّة على الإطلاق، إنّه الملِكُ الضلّيل (امرؤ القيس بن حجر الكندي)، ففي مُعلّقته الشهيرة نلحظ في البيت التالي استعماله لأحد رموز الديانة المسيحية. يقول:

تُضيءُ الظلام بالعِشاء كأنّما * منارة ممسي راهب متبتّلِ [2]

في هذا البيت يُشبّهُ امرؤ القيس وجه حبيبته الوضّاء ليلاً، بنور سراج راهب مُتعبّد مُتجرّد مُنقطع للعبادة، فيكون وجه الشّبه بين وجه الحبيبة وسراج الرّاهب المسيحي، ليس النّور الوضّاء فقط بل استدامة هذا النّور؛ لأنّ سراج الرّاهب دائم الإنارة ليلاً فهو دائم الانقطاع لعبادة ربّه.

---

[1] النّابغة الذّبياني، الديوان، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر، ص52.

[2] امرؤ القيس بن حجر الكندي، الدّيوان، ضبطه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط5، 2004م، بيروت، لبنان، ص 116.

وإذا عرّجنا الشعر المعاصر سنلاحظ أنّ استخدام الرموز الدينية واستدعائها أكثر حضوراً. "وفي قصيدة (ضائعون وغرباء) للشاعر العراقي (شاذل طاقة)، يرمز محمد عليه السلام إلى الإنسان العربي المنتظر الذي يُخلّص الأمة من آلامها وهوانها، حيث يسوق البشارة على لسان الكاهن سطيح إلى الضائعين والغرباء الذين جاؤواْ ينشدون عنده معرفة ما يُضمره لهم المستقبل:

في رحم كل امرأة محمد جديد

يمسح دمع الثاكلات، يبعثُ الحياة

فتُومضُ البسمةُ في الشّفاه. [1]

فيستعمل الشاعر شخصيّة محمد كرمز ديني يُوصل من خلاله حال الأُمّة وشعورها المهزوز والمهزوم، حيث هي دائمة الانتظار لشخصيّ قائدة تُخلّصها من ضعفها وتشرذمها وتفرّقها، كما خلّص النبي صلى الله عليه وآله وسلم العرب من ظلام الجهل والاختلاف إلى نور العلم والوحدة. ولعلّ في هذا كذلك إشارة مُبطّنة إلى شخصيّة أخرى تأتي في آخر الزّمان، وهي شخصيّة المهدي المُنتظر عليه السلام، فاسمُه كذلك سيكون موافقاً لاسم النّبي محمد صلى الله عليه وسلم، وسيُخلّص العالم من كلّ الشّرور ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلِئت ظُلماً وجوراً، ويُحرّر بذلك المُسلمين من شرّ الذّل والهوان، فهذا ما جاءت به الرّوايات الدّينية مثلما تعتقد أغلب الأُمّة.

أمّا شخصيّة المسيح فوُظّفت بشكل كبير كذلك في الشّعر الحديث والمعاصر، حيثُ يتمُّ استخدام هذا الرّمز مثلاً بسرد قصة صلبه في القصيدة "كما في قصيدة البعث للشاعر كيلاني حسن سند، يعتبر الشاعرُ الثائرين على الظلم والفساد الذين يموتون كلّ يوم في سبيل دعوتهم، مُسحاء على صلبانهم:

---

[1] علي عشري زايد، المرجع السابق، ص80.

في كلّ يوم صليـب * عليـه رأس تـدلـىّ

عيناه بئـران فـاضـا * بالحقد، سيفان سُلّا

فـتـوّجـــوه بـشـــوك * وأحكمواْ القيد فتـلاً

دقُّواْ المسامير فيـه * صبُّـواْ الماء يُغلى [1]

فاستعمل الشاعر قصة صلب المسيح للتعبيرعن واقع يعيشه في زمنه الحالي، فكل المظلومين والمقهورين الذين استبدّت بهم السلطة هم مثل المسيح، ففيهم كلّ يوم يُكرّرُ صلب المسيح على الخشبة.

نلاحظ كيف أنّ الشاعر استخدم رمز المسيح دون أنْ يأتي على ذكره صراحة، لكن استعاض عن ذلك بذكر تفاصيل القصّة، كالصلب والتّتويج بالشوك ودقّ المسامير في يديه ...إلخ. فهنا أخذ الشاعر جانباً من الرّمز الدّيني الذي استعمله ووظّفه فيها حيث يُناسب قضيته، والفكرة التي أراد إيصالها إلى المُتلقيّ عبر هذا التّمثيل الفنيّ للقصة.

ويندرج ضمن الرّمز الدّيني نوع آخر من الرّموز هو الرّمز الصّوفي، باعتبار أنّ الخطاب الصُّوفي جزء من الخطاب الديني. فالرّمز الصّوفي هو رمز خاص بزُمرة الصوفيّة، حيث أنّ لهم رموزاً يُدركون دلالاتها متى وجدوها في نصوصهم. وتتنوع هذه الرّموز من مظاهر طبيعية كالماء والسحاب والبرق والشجر والطيور وغير ذلك، إلى الحروف والأرقام ورموز الأديان الأخرى، وسنأتي على ذكر الرّمز الصّوفي مفصّلاً في مباحث لاحقة.

4-2-4- الرّمز الشعبي(الفولكلوري):

[1] علي عشري زايد، المرجع السايق، ص 83،84.

يُعدُّ الفولكلور موروثاً غنيّاً بالرموز والقصص الرّمزيّة بسبب ارتباطه بذاكرة الشعوب، بل هو المُدوّنة الرّسمية لهذه الذاكرة، فالتراث هو "ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وخبرات وفنون وعلوم في شعب من الشّعوب، وهو جزء أساسي من قوامه الاجتماعي والإنساني والسياسي والتاريخي والخُلُقي، ويوثّق علائقه بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التّراث وإغنائه."[1] فيستعير الفنّان المبدع كالأديب والشاعر صوراً وقصصاً وشخصيّات من هذا التّراث، ويمزجها في أعماله الإبداعية الفنّيّة، ويحدث هذا عند كافة الشّعوب وفي كلّ الثّقافات. إلّا أنّ هنالك رموزاً خاصّة بثقافة أو شعب مُعيّن، تجدُ انتشاراً وشهرة واسعين، فيصبح هذا الرمز عالميّاً مفتوحاً على جميع الحضارات، كرمز علاء الدّين، وساندريلا، وسانتا كلوز(بابا نويل). فهذه الرّموز وأمثالها صارت مع الوقت رموزاً عالمية.

"ويمكن أنْ نصنّف تُراثنا الفولكلوري تحت ثلاثة مصادر رئيسية هي بحسب أهميّتها ومدى إقبال الشاعر المعاصر عليها:

1-ألف ليلة وليلة.

2-السير الشعبية، كسيرة بني هلال وعنترة وسيف بن ذي يزن، وغيرها.

3-كتاب كليلة ودمنة الذي ترجمه عبد الله بن المُقفّع عن الفارسية، ومن يومها أصبح من معالم تراثنا الفولكلوري."[2]

نلاحظ كيف أنّ كثيراً من الرّموز الفولكلورية تعبُر الثّقافات والقارات والشعوب، لتتبناها هذه الأخيرة وتعيش في كنف مجتمعاتها مُطعّمةً إيّاها بقيمها وأعرافها، وتستعملها في آدابها وإبداعاتها الإنسانيّة. بل أكثر من ذلك حيث قد يؤدي اهتمام الآخر بثقافة أُمّة أخرى إلى اكتشاف جواهر تراثية عظيمة، مثلما وقع لكتاب ألف ليلة وليلة "ولم يلتفت أدباؤنا إلى هذا المصدر ويدركواْ قيمته الفنّيّة الرّائعة إلّا بعد أنْ اكتشفه الغربيّون بحوالي قرنين من

---

[1] جبور عبد النور، المصدر السابق، ص63.

[2] علي عشري زايد، المرجع السابق، ص152.

الزمان، حيث اكتشف المستشرقون ألف ليلة وليلة منذ مطلع القرن الثامن عشر، وأولوه الكثير من اهتمامهم وعنايتهم، وقد اتخذ هذا الاهتمام منذ ذلك التاريخ ثلاثة مظاهر أساسية هي: الاهتمام بترجمة الكتاب إلى اللغات الأوروبية، ثم اهتمام المستشرقين علميّاً به، وأخيراً تأثُّر الأُدباء والفنّانين به واستلهامهم له في أعمالهم الأدبية والفنيّة."[1] وهذا ما يجعلنا نقول أنه ليس في هذا العالم حضارات، بل هناك حضارة واحدة هي الحضارة الإنسانيّة لكنها تتعدّد إلى ثقافات، فنقول الثقافة العربية الإسلاميّة، والثقافة الأوروبيّة المسيحيّة، وهكذا مع باقي الثّقافات، فألف ليلة وليلة مثلاً سلبت بحكاياتها وشخصياتها الساحرة لُبّ الأوروبيين وأثّرت في أغلب أدبائهم وفنانيهم حتى انعكس ذلك في أعمالهم وأشعارهم باعترافهم هم، لذلك نجد واحداً ممّن كتبواْ عن هذا التأثير يقول: "حّثوني عن حكاية أكثر إمتاعاً، أو قصّة أشدّ إثارة للاهتمام، أو قصيدة أروع امتلاءً بالخيال من هذه الحكاية، هذه القصة، هذه القصيدة ألف ليلة وليلة."[2] ولعلّ أكثر ما يسلب اللّب ويدعو إلى متابعة قصص ألف ليلة وليلة هي تلك الأحداث العجائبية الغرائبية الساحرة، وتسارع أحداثها الذي يُؤدّي إلى مرحلة تتعقّد فيها الأحداث لتصل إلى مشكلة لا حلّ لها، إلّا أنّ الانفراج يأتي فجأة بحلّ سحريّ تنفكُّ معه كلّ العُقد، وتُحلُّ به كُلّ المشاكل، وكل هذا في بناء درامي مسبوك يشُدّ اهتمام القارئ، فيلتهم الكتاب صفحة بعد أخرى دون أنْ يشعُر.

أمّا أكثر الشخصيّات الفاعلة في أذهان الكُتّاب الأوروبيين، ونالت حظاً وفيراً من اهتمامهم هما شهرزاد وشهريار، ثمّ السّندباد. فكان لشهرزاد وشخصيّتها تأثيراً في الآداب الأوروبيّة حمل دلالة "ترجيح العاطفة على العقل في الاهتداء إلى الحقائق الكبرى، إذْ إنّ شهرزاد قد هدت الملك إلى إنسانيّته وردّته عن غريزته، لا بواسطة المنطق بل بالعاطفة فصارت رمزاً للحقيقة التي يعرفها الإنسان عن طريق هذا الشُّعور والحبّ، وبهذا المعنى انتقلت شهرزاد إلينا في أدبنا العربي المُعاصر بفضل تأثير الآداب الأوروبية."[3]

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] Junin(jules):lesmille et une nuits; biblique mondial; no; 28; mars 1954; p13.

[3] محمد غنيمي هلال، المرجع السابق، ص222.

فكانت رمزاً للعاطفة التي تهدي إلى الفضيلة، لا عن طريق الأسلوب المباشر الذي يُحاول تغيير الآخرين وسلوكاتهم بطريقة قد تُؤدّي إلى الفعل المُعاكس النقيض، بل بشكل سلس تغلغل في نفس وروح شهريار قليلاً قليلاً، فسرقت شهرزاد منه ذلك الجانب المظلم الشّرير وأبدلتهُ بنور التوّبة والندم على ما مضى من اقتراف الجرائم في حقّ نساء بريئات لا ذنب لهُنّ، إلّا أنّهُنّ وُلِدْنَ إناثاً.

أمّا شخصية "السّندباد" فقد كان لها هي الأخرى الأثر البالغ في تأثيرها على الأدب الأوروبي، بل والعالمي حيث "لا سبيل إلى العجب أنْ احتضنتها آداب العالم مُنذُ نشر "جالّان" ترجمتها الفرنسية في مطلع القرن الثامن عشر، وتنشّأتْ عليها أجيالاً من الشّباب، وتأثّر بها كبار الكُتّاب الخياليّين أمثال (ديفو)، و(سويفت)، و(هوفمان)، و(إدجار ألان بو) ،و(لاموت فوكيه)، و(هانس أندرسون)، و(جريم)...وقد رفعها الناقد ريتشارد هول إلى مكانة الأوديسة."[1] وتُعدُّ شخصيّة السّندباد في الشعر العربي المعاصر من أكثر الرّموز الفولكلورية استعمالاً حيث لا يكاد يخلواْ ديوان من دواوين الشّعراء المعاصرين من هذا الرّمز الذي طُبع في الذاكرة الوُجدانيّة التّراثيّة. "يقول السّيّاب مُخاطباً زوجتهُ التي أسقط عليها ملامح (بينيلوب) بينما ارتدى هو قناع (السندباد) و(أوليس) معاً:

وجلستِ تنتظرين عودة سندباد من السفار
والبحر يصرخ من ورائك بالعواصف والرّعود
هو لن يعود
أَوَما علِمتِ بأنّهُ أسرتهُ آلهة البحار
في قلعة سوداء في جُزُرٍ من الدّمّ والمحار [2]

فيمزج بدر شاكر السّيّاب في هذه القصيدة بين رمزين أسطوريين هما "أوليس" و"السندباد"، الأول من الأوديسة والثاني من ألف ليلة وليلة، حيث يتلبّس الشخصيّتين معاً في تداخل إبداعي غريب يسلب ذهن القارئ وقلبه.

---

[1] حسين فوزي، حديث السّندباد القديم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، 1943م، القاهرة، ص360.

[2] علي عشري زايد، المرجع السابق، ص157،158.

4-3- خصائص الرّمز ومميزاته:

عندما يُستعمل الرّمز في الأعمال الإبداعية الأدبية والفنيّة من نثر وشعر وفنّ تشكيلي، فإنّ المُبدع يستغل هذا الرمز بسبب خصائص وميزات تتوفر فيه وتخدم فكرته، هذه الخصائص تظهر على المستوى الباطني، حيث يعتبر الرمز مخزوناً جبّاراً للأفكار والمعاني التي توحيه ألفاظه وأشكاله الظاهريّة.

4-3-1- الإيـحـاء:

إنّ أولّ ما يتبادر إلى الذّهن عندما نذكر كلمة رمز هو الإيحاء، لأنّه سِمة أساسية مرتبطة بالرّمز، بل إنّه ما وُضع إلّا من أجل أنْ يُوحي بمعان وأفكار مُرادة يتمّ تغطيتها للتعبير عنها بشكل غير مباشر، فالإيحاء جوهر الرّمز الذي لا غنى له عنه ولا معنى لوجود رمز دون إيحاء "حيثُ أنّ مجد الرّمزيّة قام على طاقتها الإيحائيّة."[1] فالطريقة الرّمزية تجعل ذهن القارئ متنبها وتتوارد عليه معان موحاة بفعل هذا الرّمز الذي أثارها في ذهنه أثناء عملية التّلقي. "وأنّ كُلّ مظهر حسّي إنّما هو رمز لحقيقة، أو إيحاء بحقيقة لا نراها ولا نحسها."[2] ودور المتلقّي هنا هو كشف المعاني المتوارية خلف الرّمز، هذه المعاني الموحاة تختلف من قارئ إلى آخر على حسب ثقافته ومقدرته على ما توارى خلف الرّمز، لكن في الرّمز قدرة إيحائية توصله للمعنى المُراد.

"كما أنّه يهتم بالتعبير عن العوالم المُبهمة التي تتسرّب إلى أعماق الأنفس، ذلك أنّ مُبتغى الشاعر الرّمزي هو الوصول إلى خلق حالة نفسية معينة في جوّ القصيدة، ولمّا أضْحت اللّغة العاديّة التي تتجاوز الشيء المحسوس عاجزة عن نقل الحالات المبهمة، لجأ الشاعر إلى الرّمز لما يمتاز به من قدرة خارقة على اختراق عالم اللاوعي والتّعبير عنه بلغة

---

[1] عبد الرحمن القعود، الإبهام في شعر الحداثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002م، الكويت، ص101.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خاصة، مُبتكرة إيحائيّة وإيمائية وحيوية وغنيّة بالإمكانات التعبيرية."[1] فعندما تتوقف مقدرة اللغة على التعبير عن مكنونات النفس الإنسانيّة الشاعرية، يلجأ المبدع إلى طريقة غير مباشرة في إيصال معاناته، فيستنجد بالرّمز للقيام بهذه المهمة الخطيرة التي تحيط بها مزالق الدّلالة والتّأويل، فربّما تتعدّد التّأويلات للرمز الواحد، لأنّه يمتلك مقدرة عجيبة على اختراق عوالم المعنى والتّعبير عنها بلغة الإيحاء والإيماء المكتنزة بالإمكانات التّعبيرية.

ويمكن أن نقول عن الرمز وقدرته على الإيحاء بأنّهُ "التعبير عن الجوهر غير المرئيّ."[2] إذن لا يتعامل الرّمز مع المرئي ويدلّ على المحسوس الظاهر، بل هو يفضي إلى معان وجواهر غيبية مخفيّة، وهو ما يُحاول الشاعر أو الأديب أو الفنّان بشكل عام التعبير عنه، لخلق حالة نفسية وعاطفية خاصة في عمله. "وعلى هذا الأساس نجد الرمزيّين يتأنّقون في اختيار الألفاظ المشعّة والمصورة، بحيث توحي اللّفظة في موقعها وقرائنها بأجواء نفسية واسعة تُعبّر عن ما يقصر أو لا يُستطاع التّعبير عنه."[3] فاختيار الألفاظ المناسبة للتعبير في السياق المحدّد في القصيدة أو العمل الأدبي، هو ما يُعطي اللفظ قوّته الإيحائيّة في تفاعله مع مُختلف القرائن اللغوية والدّلالية انطلاقاً من موقعه، وهذا ما يزيد من أفق المعاني المُتولّدة من إيحاء الألفاظ وزخمها الدّلالي المُتجدّد.

4-3-2- المـوسيـــقى:

تتوسل الطريقة الرمزية في التعبير بمختلف طاقات الفنون الأخرى، وإمكاناتها التعبيرية الموحية كالموسيقى مثلاً، وأهم ما يُميّز الموسيقى هو خصائصها النّغميّة التي توحي وتُعبّر عن الانفعالات الإنسانية، والمشاعر والأحاسيس التي تختلج بها النّفس البشرية

---

[1] بن هدي زين العابدين، ترجمة الرّموز الدينية، رسالة ماجستير، جامعة أحمد بن بلّة، 2015م، وهران، ص39.

[2] مايكل ليفسون، أصول آداب الحداثة، ترجمة يوسف عبد المسيح فروة، دار الشؤون الثّقافية، 1992م، بغداد، ص153.

[3] بن هدي زين العابدين، المرجع السابق، ص40.

أثناء التجارب الشعورية، التي تتفلّت منها انفعالات لاشعورية صادرة من اللاوعي الإنساني العميق بتجاربه التاريخية القديمة.

وتُعتبر الموسيقى "أقرب إلى الدّلالات اللغوية النفسية في سُيولة أنغامها، فالسّيولة هي المنشودة لتوليد لإيحاء النّفسي."[1] واستمرارية توالد الأنغام من بعضها البعض، وهطولها كالغيث المنهمر هي التي تُشعل في النّفس فتيل الحالة الشعورية المُنبثق من أثر سماع الموسيقى. فنحن نرى كيف أنّ الموسيقى في تأليفها النّغمي تُعبّر عن موضوعات بعينها ويمكن فهمها واستيعاب أفكارها، وخير مثال على ذلك الموسيقى الكلاسيكي وكيف عبّر بها مؤلّفوها عن مواضيع إنسانية وتاريخية وأسطورية، مثل سيمفونيّة "شهرزاد" للموسيقار الروسي الكبير "نيكولاي ريمسكي كورساكوف"، وكيف استطاع أنْ يُحوّل شخصيّات وأحداث من قصص "ألف ليلة وليلة" إلى موسيقى آسرة تسْلبُ الألباب، وتستدعي حالة شعوريّة نفسية تأخذك إلى الماضي السّحيق بكلّ عبقه الأسطوري الساحر الجميل. حتى أضحت هذه السيمفونيّة رمزاً لـ"ألف ليلة وليلة". كُلّما جاء ذكرها في المحطات التّلفزية أو الإذاعية فلابدّ أنْ يأْتي ذكرها مُرافقاً لهذه المقطوعة السّاحرة. وهذا كُلّه يُبيّن دور الأنغام والموسيقى في الإيحاء والتعبير عن مكنونات النّفْس ونقل مشاعرها بل وأفكارها.

ممّا سبق ومُماثلة للأعمال الموسيقيّة تفطّن الرّمزيون وسعواْ إلى صياغة وبناء ألفاظهم الإبداعية في أرقى مستوياتها النّغميّة الموسيقية، بحيث تصبح الكلمات في اتّساقها وترابطها وتفاعلها، كالألحان الموسيقية المُنسابة من آلاتها في تمازج وتناسق يُؤسّس للحالة النّفسية للمتلقّي الذي تضطرب حالته الشعورية كُلّما كان هناك اضطراب أو نشاز في اللحن.

لابد أنْ نُنوّه هنا إلى أنّ أكثر الفنون الأدبية قُرباً من الموسيقى هو الشّعر، وهذا لخصوصيّة بنائه وتركيبه من ناحية الألفاظ والعبارات والأساليب المستعملة فيه "فالكلمة في الشّعر قد تُستخدم لموسيقيتها فقط، ولظلالها الموحية كجُزء من مكونات الرمز. أمّا فيما

[1] محمد غنيمي هلال، المرجع السابق، 399.

يتعلّق بالقصّة والمسرحيّة فإنّ المعنى والمدلول هو الذي يُؤدّي الدّور الرّئيس ويحضى بالأهميّة القصوى."[1] فالشعر بأنواعه أكثر اهتماماً من باقي الأجناس الأدبيّة بالموسيقى، فهي جُزءٌ من مُكوّنات القصيدة في موسيقاها الدّاخليّة أو الخارجيّة، وتُولّى بالدّراسة بشكل تفصيلي، وهذا كُلّه بالتّوازي مع دور الإيحاء فيها.

4-3-3- تراسـل الحـواس:

إنّ الحواس الخمس (البصر، السمع، الشّم، الذوق، اللّمس) هي الوسائل أو القنوات التي من خلالها يقوم الكائن الحي بإدراك العالم الخارجي والوسط الذي يعيش فيه، فيستقي معلوماته وتجاربه من خلالها. وهي لدى الإنسان النّوافذ التي منها يطل على العالم، فيبني تجاربه الإبداعية انطلاقاً من مُدركاتها المُثارة في هذا الوسط، ومعروف أنّ لكل حاسة وظيفة خاصة بها لا تتعدّاها إلى غيرها. هذا من الناحية البيولوجية الطبيعية، أمّا عند الإنسان المبدع الفنان فإنّ الأمر مُختلف تماماً، فرُبّما تتكلم العين ويُبصر الأنف، وغير ذلك ممّا يُسمّى تراسل الحواس، حيثُ تتبادل الأعضاء مُدركاتها الحسّية. وهذا في صورة فنّية يُصورها المبدع عن طريق أدواته الفنّية الخاصّة، و"ينظر المرء إلى العالم الخارجي نظرة مُختلفة من شخص لآخر بحسب مستوى توتُّر نشاطه الذّهني، وحسب وظيفته في الحياة، فالإنسان المتنبّه للحوادث الخارجية، يتأثّر بها خلافاً للإنسان الشّارد الذّهن، ونظرة الفنّان للعالم الخارجي تختلف تماماً عن نظرة الإنسان العادي."[2] فللفنّان رهافة حسّ تجعل ردّ فعله لِما يُحيط به مختلفاً تماماً عن غيره من النّاس.

"وقد رأى فلاسفة الإسلام أنّ القُوّة المُدركة للنّفس، تنقسم إلى قوّتين: قوة مُدركة من الخارج، وهي الحواس الخمس الظاهرة، التي تُدرك المحسوسات الخارجيّة، نتيجة انفعال يقع

---

[1] بن هدي زين العابدين ، المرجع السابق، ص41.

[2] غادة خلدون أبو رمّان، تراس الحواس في شعر العميان في العصر العباسي، كلّية الآداب، جامعة جرش، 2016، الأردن،ص58.

على عُضو الحسّ من الشيء المحسوس، وقوة تُدرك من باطنه، وتنقسم إلى خمس حواس أو قوى تُناظر الحواس الخمس الظاهرة."[1] فالحواس المدركة في الإنسان إذن، داخليّة وخارجيّة، أو هي باطنة وظاهرة. ويستعمل الفنّان والمبدع هذه القوى في إنتاج أعماله الفنّية، التي يقوم فيها بمشاركة تجربته ومخاضها مع المُتلقّي من خلال هذه الأعمال؛ لأنّ "العمل الفنّي ليس موضوعاً بسيطاً، بل هو تنظيم مُعقّد بدرجة عالية، وذو سِمة مُتراكمة مع تعدّد في المعاني والعلاقات."[2] وفي شعرنا العربي القديم، نماذج شعرية كثيرة، قام فيها الشاعر العربي القديم برسم صورة فنية شعرية جميلة، قائمة على تراسل بين الحواس، لكن الشاعر القديم لم يكن يعلم بوجود هذه الظاهرة الفنية في الشعر، وأنّها ميزة تتم دراستها، وتسليط الضوء عليها مثلما هو الأمر عليه الآن في أدبنا ونقدنا المُعاصر. غير أنّ الشاعر القديم أدرك هذه الميزة الفنية بطريقة فطرية وبعفو خاطر فنّي، فيكفيه أنْ وظّف هذه السّمة في شعره مُنذُ مئات السّنين، وبهذا نال قصب السّبق في توظيفها.

ومن بين النّماذج الشعرية القديمة التي ذكرها الكُتّاب والأدباء قديماً، ما جاؤوا به في مؤلّفاتهم. "ويُعدُّ أبو بكر محمد بن داوود الأصبهاني (ت 297هـ) – فيما نعلم – أول من رصد تبادل الحواس دون أنْ يُسمّيها، نلمحُ ذلك في كتابه (الزّهرة)، في الباب الحادي عشر، تحت عنوان (من وفى له الحبيب هان عليه الرّقيب). والغريب أنّ صاحب الزهرة لم يُشر من قريب أو بعيد لتبادل الحواس، بالرّغم من أنّهُ أتى بستة عشر شاهداً في هذا الباب، وهذا يُلُّ على أنّ الأصبهاني لم يكن على وعي بهذا التّبادل، وإنّما رصد هذه الأمثلة على أنّها صُور بيانيّة رائعة الحُسن، تتحدّث فيها عُيُونُ المُحبّين، مثل:

إذا غفلوا عنّـا نطقنا بأعيُن * مِراضٍ وإنْ خفنا نظرنا إلى الأرضِ

شكا بعضُنا لمّا التقينا تستّراً * بأبصارنا ما في النّفوس إلى بعضِ

---

[1] جابرعصفور، الصّورة الفنّية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983م، ص65.

[2] أوستن وارين ورينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، مطبعة خالد الطرابيشي،1972م، ص29.

فتبادل العين مع اللّسان واضح، فالشاعر لا يتحدّث مع محبوبته إلّا عندما يغفل عنهما من يُراقبهما، إذْ تنطقُ عيناه وعيناها في حديث مُتبادل بينهما."[1] فتراسل الحواس كإنجاز فنّي من طرف المبدعين موجود، لكنه لم يكن يُعرف بهذا المُسمّى الذي نعرفه اليوم، وكان يُصنّف تحت الصّور البيانية الرائعة الحُسن، وهذا لِخصيصة تراسل الحواس التي فيه، وإنْ لم يكن الناقد والأديب حينذاك واعٍ لها تمام الوعي.

ومن أمثلة تراسل الحواس في الشعر القديم، ما يقوله أعرابي عن محبوبته، في حالة حُبّ نادرة، حيث يقول:

أُمسّ العين ما مسّت يداها * لعلّ العين أنْ يبرأْ قذاها

يقول الناس ذو رمَدٍ مُعنّى * وما بالعين من رمَدٍ سواها [2]

وهكذا نرى كيف أنّ الشاعر يبحث عن كلّ ما مسّته محبوبته، لا لكي يمسّه بيديه أو يشمه بأنفه، عسى أنْ يحضى ببقيّة من عطرها، ولكن ليمسّهُ بعينيه، وما دفع الشاعر إلى قول ذلك إلّا لعزّة رؤيته محبوبته، فقد تكون رؤيتها مستحيلة. فنلحظ تحوّل العين من حاسة بصر إلى حاسّة لمس، في حالة خيالية فنيّة رائعة، تُصوّرُ مشاهد من شوق الحبيب وتوقه إلى رؤية حبيبته الغائبة عنه.

أمّا في الشّعر الحديث، فقد وُظّفَ تراسل الحواس بشكل جميل، في كثير من الدّواوين والقصائد، وأصبح ميزة فنّيّة عند كثير من الشُّعراء. ومن الأمثلة على ذلك، صلاح عبد الصّبور، حيث يقول:

جارتي مدّت من الشّرفة حبلاً من نغمْ

---

[1] عبد الرّحمن محمد الوصيفي، تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، مكتبة الآداب، ط1، 2003م، القاهرة، ص17، 18.

[2] المرجع نفسه، ص149.

نغمٌ قاسٍ رتيب الضرب، منزوف القرار

نغم كالنّار

نغم يقلع من قلبي السّكينة

نغمٌ يُورق في روحي أدغالاً حزينة [1]

نلاحظ كيف أنّ الشاعر، حوّل المسموع إلى مرئي، فجعل النّغم حبلاً تمُدّه جارته، في تراسل بين الأذن والعين، بين السّمع والبصر، وهما الحاسّتان الأكثر تأثيراً في نفس الإنسان، وحياته وفكره ومشاعره، ولعلّ دور هاتين الحاسّتين، كان مُهمّاً ومعروفاً منذ القديم، ممّا جعل الإنسان يُميّزهما عن باقي الحواس.

يقول "إخوان الصّفاء" في ذلك "إنّ البصر والسّمع من أفضل الحواس الخمس وأشرفها، التي وهبها البارئ جلّ ثناؤه للحيوان، ولكني أرى البصر أفضل، لأنّه كالنّهار والسّمع كالليل."[2] فهذا التفضيل من إخوان الصّفاء، جاء بفعل الدّور والأهميّة البالغة للحاسّتين، إلّا أنّ التّرجيح في الأخير كان لصالح حاسة البصر، فهي كالنّهار تُضيء وتكشفُ عياناً بياناً. أمّا البصرُ فكالليل، وهو أقلّ من البصر إجلاءً للأُمور وإظهارها.

4-3-4- الغمـوض:

يرتبط الغُموض بالرّمز بشكل كبير، لأنّ طريقة الرّمز في الخلق الإبداعي، تعتمد على عدم التّصريح والمباشرة في طرح المعاني والأفكار، والرّمز فيه إيحاء، والإيحاء يخلقُ غموضاً، بسبب تعدّد المعاني المُمكنة التي تُفهم من استخدام الرّمز. لذلك فرُوّاد الرّمزية دعواْ

---

[1] فطيم أحمد دنداور، العين حاسة الجمال في الشعر العربي الغزل نموذجاً، مجلّة سياقات اللّغة والدّراسات البيئيّة، المجلّد4، العدد1، أبريل 2019م، ص179.

[2] المرجع نفسه، ص174.

إلى "اختراع فعل شعري سيكون يوماً قابلاً لجميع المعاني."[1] وهذا النّص هو النّص الذي يحتملُ القراءات المُتعدّدة، على حسب المُتغيّر والمقام، سواء كان هذا التّغير زمني أو مكاني، أو تبدُّل القارئ بتغيّر حالته النّفسيّة والفكريّة، وبالتالي سيتغيّر الإيحاء، ومنه القراءة.

"وظاهرة الغموض التي تجسّدت في القديم لها أسبابها ودوافعها، أمّا في حاضرنا فقد تطوّرت حتى أصبحت غاية لا وسيلة فحسب، إذْ سار الغموض عند المعاصرين في اتجاهين، أحدهما: ذلك الذي يجعله وسيلة فكرية وفنيّة، وثانيهما: من يجعله غاية فنية."[2] فعندما ظهر الغموض في القديم، كان لذلك أسباب ودوافع موضوعيّة مُتعلّقة بالسياق العام أو الخاص، فقد كان وسيلة وضرورة في مرحلة ما، ثم مع مرور الزّمن وتغيّر الثقافة وتطور الأساليب الفنيّة والأدبية وصولاً إلى عصرنا الحالي، تلخصت النظرة إلى الغموض في اتجاهين، أحدهما يعتبره وسيلة للتعبير وإيصال الأفكار والمعاني بطريقة فنية، والآخر يراه غاية فنّية يجب تحقّقها في العمل الإبداعي. أما في الشعر القديم نجد أنّ من مصادر الغموض الأساطير والخرافات والحكايات والعادات القديمة.

"والغموض ينبع من عدم معرفة السامع أو القارئ للشعر الجاهلي بهذه الأساطير أو الخرافات التي يرمز إليها الشاعر أو يشير إليها، ومنه قول عبيد بن الأبرص:

يا صاحب البكر المضل مذهبه * دونك هذا البكر منّا فاركبه

حتى إذا اللّيل تـراءى غيـهبـه * وأقبل الصّبـحُ ولاح كوكبُه

فحُطّ عنه رحله وسيّبه

وإنّ الذي لم يطّلع على القصّة التي تُروى مع الأبيات، لا يستطيع شرحها وفهم محتواها، فقد روى الأصفهاني عن أبي عُبيدة: خرج عبيد بن الأبرص يُريد الشّام، فلمّا كان

---

[1] محمد حمّود، الحداثة، دار الكتاب الّبناني، ط1، بيروت، لبنان، ص160.

[2] مسعد بن عيد العطوي، الغموض في الشعر العربي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، 1420هـ، السعودية، ص7.

في بعض الطريق عرض له شجاع يلهثُ عطشاً، فعمد إلى إداوته ونزل عن بعيره فسقاه حتى رواه، ثُمّ مضى إلى الشّام، فقضى حوائجه ورجع، فأضلّ في بعض طريقه بعيره، فنكب عن الطريق ليطلُبه، فإذا هاتف يقول له: يا صاحب البكر(البيتين السابقين)، فرأى بعيراً واقفاً فاستوى على ظهره، فلم يلبث ساعة أنْ رأى بيته، وكان بينه وبينهُ عشرين مرحلة، خلّى عنه الرّحل...إلخ"[1] فعدم معرفة قصة الأبيات الشعريّة قد يكون مصدراً للغموض، ولا يمكن رفع لثام الغموض عنها وعن معانيها إلّا بهده المعرفة.

هذا في الأدب القديم. أمّا في الأدب المعاصر، فتطوّر الغموض ومفهومه ممّا أدى إلى الزيادة في حدّته وشدّته. "والغموض تجلّي لاختلاف الأساليب الشائعة في العصر، فقد كان استعمال المجاز من استعارة وغيرها، يُؤدي إلى الغموض الجزئي الذي يُدرك بعد قليل أو طويل من التّأمّل، لكن الاتجاه الآن أعرضَ عن هذه الأساليب وأتى بتراكيب شموليّة ترمز إلى حادثة نفسيّة، تحتمل التأويل والاختلاف شأن الرّمز الذاتي، الذي يرمز إلى ما يعتلج بالنّفس، أو التّشبيه الكلّي، أو الإشارة الرّمزيّة الاحتماليّة، ومن هنا نجد أنّ أصحاب النّص المفتوح وظّفوا الرمز للغموض، فكان هذا الرمز تطوّر تطوّراً من غموض جزئي إلى غموض كُليّ، وهو ما يسمونه بالنّص المفتوح، أو ما بعد النّص، فالعلاقة عامة جدليّة قابلة للتّأويلات."[2]

فمفهوم الغموض تطوّر تطوّراً تاريخيّاً، من القديم إلى المعاصر، مروراً بالحديث، وكُلّ مرحلة من هذه المراحل التاريخيّة لها خصوصيّاتها النابعة من واقعها المعيش، المُتعلّق بالجانب المعرفي والثّقافي والحضاري بشكل عام، وكل مرحلة تحمل إشكالاتها الحضاريّة الخاصة بها من قضايا مُتعلّقة بالتّأثير والتّأثّر، وحركة التّثاقف العالمي، حيثُ تحتكُّ المجتمعات والثّقافات مُخلّفة تمازجاً ثقافيّاً قيمياً، يُؤدّي إلى ظهور أفكار جديدة، متّصلة بثقافة العصر على مُختلف الأصعدة العلميّة، والاجتماعية، والسياسية، وغيرها. وها تماماً ما

---

[1] المرجع السابق، ص33، 34.

[2] المرجع نفسه، ص164.

حدث للغموض عندما احتكّ مُثقّفونا بالمداس والآداب الأوروبيّة، وخاصة بالحركات الحديثة، والمدارس والتيّارات الناشئة فيها، فأخذ العرب كثيراً من أعلام الغرب على مُختلف مدارسهم، من الكلاسيكيّة إلى الرّومانسيّة، وواقعية، وبرناسيّة، وسريانيّة، ورمزيّة، حيث أدّى هذا التّمازج الثّقافي إلى تبنّي الكثير من الأفكار والقيم الوافدة، والتي من بينها قضيّة النّص المفتوح على تعدّد لانهائي من التّأويلات والقراءات، التي جعلت من النّص ليس غامضاً للغاية والمرمى فحسب، بل معدوم المعنى والدّلالة.

ومن أمثلة الغموض في الشّعر المُعاصر، ما نجده عند الشاعر السعودي الخشرمي، يقول:

ينتفض الأفُقُ المُستحمّ بدمع الوصايا

نعيد لصحوتنا نكهة الطّين

تفري المواسم شهوتها في اللّقاح

وتأذن للبحر

وأنْ يبعث السّندباد

أينبعُ الدّهر فينا شضايا

وعاد المدى بالخطايا وصايا [1]

نستشف الغموض في المقطوعة وتراكيبها، من خلال الإيحاء المُستعمل في الألفاظ المُنتقاة، ويُعزّزه الأسلوب الذي يبني هذه الألفاظ، مع استعمال الرّمز(السندباد). فالنّص ليس

[1] المرجع السابق، ص270.

مفتوحاً على إطلاقه لعدد لا نهائي من التأويلات، لكنه يجعل القارئ يتوقف ويُمعن النّظر من أجل استجلاء المعاني، والغاية المخبؤة خلف السّطور.

الفصل الأوّل: الرّمــز الصّوفـــي

1- دواعيه وضرورته عند الصّوفيّة.

2- أنواع الرّمز الصوفي:

2-1- رمز الأنثى والمرأة.

2-2- رمز الطبيعة.

2-3- رمز الخمرة.

ترتبط الكتابة الصّوفية بالغموض وعدم وضوح معانيها ومراميها بالنسبة للقارئ العادي، الذي ليس لديه اهتمام بهذا النوع من الكتابة أو العلم، بسبب لغتها الخاصة التي تنشأ عبر أساليب لغوية خاصة بأهل هذا العلم. فاللغة الصوفية لغة لا كاللغة، لأنّها تحاول إيصال والتعبير عن معاني تتسع عن ألفاظ اللغة العادية، وتفوقها بمراحل عديدة، لذا يلجأ الصوفية إلى الرمز في محاولة منهم لتبليغ هذه المعاني، لمن يستحقها من جهة، ولكبح جماح وانفجار وعجز الألفاظ والتعابير العاديّة عن استيعابها من جهة أخرى. بهذا نستطيع أنْ نقول أنّ اللغة الصّوفيّة، لغة رمزية بامتياز، لأنّها استعانت بأنواع عديدة من الرّموز، من أجل مهمتها التي تسعى إليها، وهبي الإبلاغ عن عمق هذه التّجربة وثمارها، من تدرّج في المقامات والأحوال، عبر الواردات والتّنزلات الإلهية. فللصوفية رموز اتخذوها واتفقواْ عليها في عُرفهم المعرفي، صارت علامة على طبيعة خطابهم، كأسماء بعض الطّيور الحقيقية أو الأسطوريّة مثل: العنقاء(الفينيق)، والغراب، والحمامة، أو أنواع أخرى من الحيوانات، كالغزلان، والظباء، والبقر الوحشي، وأنواع أخرى كثيرة. كما استعملواْ الخمر بأنواعها وألوانها، والأسماء المشهورة من محبوبات العُشاق المعروفين في التّراث العربي، كليلى، ولُبنى، وسلمى، ...

وهذه كُلّها رموز ماديّة لحقائق ورقائق روحانيّة معنوية."مع أنّه اتّسع مفهوم الرّمز حتى شمل في النّهاية، كلّ أشكال الثقافة الإنسانيّة، والرّموز بهذا المعنى، ما ورثناه منها، وما نشارك في صكّه على مرّ العُصور، تخدم أغراضاً كثيرة. ووظيفة الرّموز الأوليّة، أنْ تُعبّر عن طائفة من الأشياء، ذات الطابع الكُلّي."[1] فمساحة رقعة الرّموز متّسعة، لا يمكن حصرها لوسع الثّقافة الإنسانيّة وتمدّدها، وهذا يمتدّ ليشمل رموز الصّوفية، فهذه الرموز في الأخير هي بنت هذه الحضارة الإنسانيّة، والتّصوف موجود في كلّ الثقافات البشرية، مع اختلاف المظاهر والخصائص. وكل تصوّف يأخذ من بيئته، ويستمد هذه الأنواع المُختلفة

[1] عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصّوفيّة، دار الكندي للطباعة والنشر، ط1، 1978م، بيروت، لبنان، ص87.

من الرّموز. "هذه الطريقة التي تحتفي بقراءة الظاهر، بوصفه رمزاً لمعنى باطني."[1] هي طريقة الصّوفيّة، حيث المعاني مُخبؤة خلف الكلمات ووراء العبارات في كتاباتهم، فلا يحضى بها إلّا من له علم بطرائقهم في الكتابة، وبأساليبهم في الرّمز والإيحاء ورصف العبارة.

لكن ماسبب كون الرّمز رُكناً أساساً في الكتابة الصّوفيّة؟ وما الذي جعلهم يُغرقون في استعماله، خاصة في الإفصاح عن تجاربهم الرّوحيّة العميقة الممزوجة بمعانٍ ولطائف دقيقة، تقتضي أسلوباً خاصاً من الكتابة؟

1- دواعيه وضرورته عند الصّوفيّة:

لمعرفة أسباب ومبررات استعمال الرّمز عند الصّوفيّة، سنحاول الوقوف على بعض أقوالهم، ونصوصهم الموجودة في كتبهم ومؤلّفاتهم. ونبدأ بأحد أكبر أساطين التّصوف الإسلامي، ألا وهو الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي الحاتمي الطّائي.

فعلى سبيل المثال، ديوانه الشّعري "ترجمان الأشواق"، قصائده في الظاهر، قصائد تشبيب وغزل، نُظمت في عذارى ونساء تسلب الألباب، ورغم أنّه لم يتجاوز في نظمه، إلى الغزل الحسّي، بل كلّ قصائده تندرج في الغزل العُذري، إلّا أنّ جمعاً من الفقهاء عابواْ عليه ذلك، وقالواْ أنّه يُخفي حُبّه لإحدى النّساء، في حين أنّ الدّيوان كُلّه، إشارات وإيماءات إلى الواردات والحقائق الإلهيّة. وبسبب هذه التّهمة من الفقهاء، اضطر إلى شرح ديوانه هذا في كتاب سمّاه"ذخائر الأعلاق شرح تُرجمان الأشواق"، وها هو يُخبرنا بسبب شرحه لديوانه، حيث يقول:"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات، أنّ الولد بدر الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكين، سألاني في ذلك، وهو أنّهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب، يُنكر أنّ هذا من الأسرار الإلهية، وأنّ الشيخ يتستر، لكونه منسوباً إلى الصّلاح والدّين، فشرعتُ في شرح

[1] أمين يوسف عودة، تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008م، إربد، الأردن، ص103.

ذلك."[1] وأمّا الولدان المذكوران، فهما من خاصة تلاميذ ابن عربي. حيث سمعا تلك التُّهمة في حلب، وابن عربي يُبيّن طريقة نظمه للقصائد، بقوله:"...ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء، على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتّنزّلات الروحانيّة، والمناسبات العُلويّة، جرياً على طريقتنا المُثلى. فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها، بما إليه أُشير، ولا يُنبّئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الدّيوان من سبق خاطره، إلأى مالا يليقُ بالنُّفوس الأبيّة والهمم العليّة المُتعلّقة لالأمور السّماويّة، آمين بعزة من لا ربّ غيره، والله يقول الحقّ وهو يهدي السّبيل."[2] إذن فابن عربي قد اتخذ رمزاً مادياً، للتعبير عن الواردات الإلهية، والتنزلات الرّوحانيّة. وهذا الرّمز الذي استعمله، ما هو إلّا الأنثى، وهي عند الصوفية من أفضل مجالي الحقائق الإلهية، في هذه النّشأة الماديّة. ثُمّ يُوضح بعد ذلك طريقة شرحه لهذه القصائد، فيقول: "وشرحتُ ما نظمته بمكة المشرفة، من الأبيات الغزليّة، في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربّانية وأنوار إلهية، وأسرار روحانيّة، وعلوم عقليّة، وتنبيهات شرعية، وجعلتُ العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشُّق النّفوس بهذه العبارات، وتتوفر الدّواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كلّ أديب ظريف، روحاني لطيف، وقدْ نبّهتُ على المقصد في ذلك بأبيات..."[3] فيُعيد ابن عربي التّنويه إلى أنّ الأمر مبني على الإشارة والتّلويح، وليس على الإبانة والتّصريح، أماّ الغايات التي يُشير إليها، فهي معارف وأسرار وأنوار إلهية روحانية وعلوم عقليّة، بل إنّ فيها تنبيهات شرعية تتعلّق بظاهر الشرع. ويُوضّح سبب نظمه الأبيات على هذه الشاكلة من الغزل والتّشبيب، فالداعي إلى ذلك هو تعشّق النفوس، وميولها إلى الكلام الظريف اللطيف الرقيق، فتُصغي حينذاك راغبة مُقبلةً، فتحصُلُ الفائدة المرجُوّة بعد البحث والتّمعّن لاستخراج الدّلالات والمعاني.

---

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان، ص9.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص9، 10.

ومثلما يقول ابن عربي في آخر الاقتباس الأخير، فقد نبّه على الغاية من ذلك بأبيات شعريّة نظمها، نوردها هنا، وهي:

كُـلّـمـا أذكـــر مـــن طـلـــل * أو ربـوع أو مـغـان كُـلّـمـا

وكذا إنْ قُـلـتُ هي أو قُلتُ يـا * وألا إنْ جـــاء فـيـــه أو أمـا

وكـذا إنْ قلت هي أو قلتُ هو * أو هم أو هنّ جمعاً أو هما

وكذا إنْ قُـلـتُ قـدْ أنـجـد لي * قـدر فـي شـعـرنـا أو أتْـهما

وكـذا السحـب إذا قُـلـتُ بـكـت * وكـذا الزّهـر إذا ما ابـتـسما

.....

.....

أو نســـاء كاعـبـات نُـهّـــدِ * طالـعات كشـمـوس أو دُما

كُلّـمـا أذكـــرُهُ مـمـا جـــرى * ذكـره أو مـثـلُـه أنْ تفـهـما

منـهُ أسـرار وأنـوار جـلّـــت * أو علَتْ جاء بها ربّ السّما

لـفـؤادي أو فُـــؤاد مـن لـــهُ * مثل ما لي من شروط العلما

صفـــة قـــدسـيّـة علـويّـــة * أعلَمَـتْ أنّ لـصـدقـــي قدما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها * واطلـب الباطـن حـتـى تعلما [1]

---

[1] المصدر السابق، ص10.

في الأبيات السابقة، يُحاول ابن عربي أنْ يُوجّه القارئ، ويضع له ما يُشبه خرطة طريق، حتّى يسهُل عليه القراءة والفهم، ويُدرك المرامي والغايات. ويختصر كُلّ ذلك في البيت الأخير، فيطلب من القارئ أنْ يصرف خاطره عن ظاهر الألفاظ والعبارات، ويلج إلى الباطن واللامرئي، الكامن خلف السّطور، حتى يعلم المعاني والدّلالات المُرادة.

وليس لكُلّ قارئ القدرة على الولوج إلى داخل النّص، فأغلب القُرّاء يتوقفون عند ظاهره، وفي أفضل الحالات يُشاممون بدايات باطنه. فنستفيد من كلام ابن عربي أنّ هذه النّصوص، موجّهة بالأساس إلى قارئ مُعيّن مقصود، هو قارئ نخبوي بالنّسبة لباقي أفراد المُجتمع، ولهُ الاستعداد والقابليّة لتلقّي تلك المعاني والدّرر الروحانيّة، التي يُلقي بها ابن عربي لقارئه.

يقول ابن عربي في "الفتوحات المكيّة"، في بداية الباب السادس والعشرون المعنون بـ "في معرفة أقطاب الرّموز وتلويحات من أسرارهم وعلومهم في الطريق":

ألا إنّ الرّموز دليلُ صدق * على المعنى المُغيّب في الفؤاد

وإنّ العالمين له رموز * وألغاز ليدعى بالعباد

ولولا اللغز كان القول كُفراً * وأدى العالمين إلى العناد

فهم بالرمز قد حسبواْ فقالواْ * بإهراق الدّماء وبالفساد

فكيف بنا لو أنّ الأمر يبدو * بلا ستر يكون له استنادي

لقام بنا الشقاء هنا يقيناً * وعند البعث في يوم التنادي

ولكنّ الـغفـور أقـام سـتـراً * ليُسـعـدنا على رغـم الأعـادي [1]

فنرى كيف أنّ ابن عربي يفتتحُ هذا الباب بهذه الأبيات، التي ضمّنها حديثه عن الرّمز بشكل عام، ثُمّ ذكر دور الرّمز وأهمّيته في الإلغاز عن المعاني التي لا يتحمّلها العامة أو الفقهاء وعلماء الظاهر، لأنّهم إذا فهموا أو تأوّلوا معنى لكلام مُلغز مُرمز، لا يتّفقُ مع ظاهر ما يفهمونه من الشرع، أباحوا وأهرقوا دمَ قائله. مثلما حدث لكثير من الأعلام في التّاريخ, لعلّ أشهرهم عند الصّوفيّة "الحسين بن منصور الحلاج"، هذا وهُم يستعملون الرّمز والإشارة، فما بالك لو أنّهم صرّحوا وتركوا الأمر بلا ستر ولا تغطية. يقول ابن عربي فإنّ الشقاء سيحلّ بهم في الدّنيا ، من كثرة التكفير والقتل، ويكون له أثر وامتداد ليوم القيامة؛ لأنّهم سيكونون هنا قد فتنوا النّاس بكلامهم؛ لذا سيكون من الواجب استعمال الرّمز والإلغاز في كلامهم عن الحائق.

نستطيع أنْ نستشف من كلام ابن عربي، أنّ الرمز في كتابات الصُّوفيّة المُتعلّقة بالكشف عن رقائق الأحوال والمقامات، وعن حقائق الوجود واجب الاستعمال لسببين اثنين، الأول غيرة على المعرفة أنْ تذهب لغير أهلها فتفتنهم في دينهم ودنياهم، والثاني مخافة التّكفير والقتل وإهدار الدم من الفقهاء وعلماء الظاهر والسلطة، فيبوءون بدمهم أمام الله يوم القيامة.

ويقول ابن عربي بعد الأبيات السالفة، كلاماً يُبيّن فيه المغزى من الرّمز: "اعلم أيُّها الوليّ الحميم أيّدك الله بروح القدس وفهّمك، أنّ الرّموز والألغاز ليست مُرادة لأنفسها، وإنّما هي مُرادة لِما رُمِزت ولما أُلغز فيها..."[2] إذن فالرّمز عند الصُّوفيّة ليس غاية، بل هو وسيلة يُعبّرون بها عن غايات ومرامٍ أسمى، لا يمكن التعبير عنها وإيصالها لمن يستحقها، إلا عن طريق الرّمز والإلغاز.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، بيروت، لبنان، ص286، 287.

[2] المصدر نفسه، ص287.

وإذا عرّجنا نحو علم آخر من أعلام الصّوفيّة المُحقّقين، وهو "شهاب الدين يحي بن حبش بن أميرك السهروردي" القتيل، لألفينا عنده كذلك نهج الكتابة الرّمزية الملغزة، التي تبتعد عن التصريح باستعمال أنواع من الإشارة والتلميح، وهذا للأسباب عينها تقريباً، وخصوصاً في عصره. "في هذا العصر، القرن السادس الهجري، الذي لم تكُن تُحترم فيه حُرّية الفكر، وخاصة بعد هجوم الغزالي على الفلاسفة، وتكفيره لهم في كتابيه: تهافت الفلاسفة، والمُنقذ من الضلال. حوربت الفلسفة واتُّهم أصحابها بالكُفر والزندقة."[1] فضُيّق على كلّ من كان يُغرّد خارج السّرب بفكره وقناعاته، خاصة وأنّ السُّلطة كانت ترفع لواء العقيدة الأشعرية، وتُقصي كُلّ من خالفها، وهذا مخافة انتشار التّيّارات والأفكار الباطنيّة، لارتباطها بالدّولة الفاطمية، والتي كانت تخشى الدولة الأيّوبية من عودتها. فنلاحظ كيف تتشابك خيوط الدّين بالسّياسة، في مثال جليّ خاص بهذا العصر، رغم أنّ هذه الثنائيّة من ارتباط الدّين بالسيّاسة، وخدمة الواحد منهما للآخر، كانت مُمتدّة على مدار تاريخ الدّولة الإسلاميّة، لكنّ التضييق على الآخر المُختلف يكون مُتبايناً فيها، بين العصر والآخر.

يقول السّهروردي في حائيّته الشهيرة:

وارحمة للعاشقين تكلّفواْ * سرّ المحبّة والهوى فضّاح

بالسّرّ إنْ باحواْ تُباحُ دماؤهم * وكذا دماء العاشقين تُباح[2]

يُشير بالعاشقين إلى من عشقواْ الحقيقة، وتكلّفواْ طريق السّير فيها، بحمل أنفسهم على ذلك ومجاهدتها، حتى إذا لاح لهم بارقُ الوصلِ والمحبّة، وهو بدء الواردات والتنزّلات الرّوحانيّة التي تحصلُ لهم، والمعرفة التي ينالونها بفعل المجاهدة والرّياضات، ظهرت عليهم

---

[1] الليث صالح العتوم، الفلسفة الإشراقيّة عند السهروردي من خلال قصة الغُربة الغربية، المجلة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، المجلد10، العدد3، 2014م، ص547.

[2] شهاب الدّين السهروردي، ديوان شيخ الإشراق، تح أحمد مصطفى الحسين، دار بيبلون، باريس، فرنسا، ص38.

أحوالها وآثارها، فإذا باحواْ بسرّ هذه المعرفة إلى العامة، أباح الفقهاء وعلماء الشريعة دماءهم، ومن باح، دمه ساح.

من أجل كُلّ هذا، نجد شيُع الكتابة الرّمزيّة التّلويحيّة المؤحية، لاجتناب ما قد يحصُل بسبب التّصريح بهذه المعرفة لغير أهلها الذين يُقدّرونها، وتحصل لهم الإفادة منها. كما أنّ الرّمز والإشارة يُحرّران الفكرة والمعنى ويوسعانهما، بينما العبارات الصّريحة تُقيّدهما وتحُدّهما، وهنا يحضرنا قول النّفري المشهور، حيثُ يقول:"إذا اتّسعت الرؤية، ضاقت العبارة"[1]، فاتّساع الرؤية الكونيّة والمعرفية، يُؤدّي إلى اتّساع المعاني وتفلُّتها، فتُصبح بذلك اللّغة عاجزة عن إيصالها، "فاللّغة لا تستطيع أنْ تُعبّر إلّا عن صفات النّهائي والمحدود، أمّا اللانهائي واللامحدود، فلا تستطيع اللغات أنْ تُعبّر عنه"[2]، لأنّها بالأساس وُجدت وظهرت في هذا العالم المتناهي والمحدود، المُقيّد بالمادة والحسّ. لكن المعاني المُجرّدة العُليا، المُفارقة لهذه العوالم الحسّيّة، فلا يُمكن للّغة إلّا مُحاولة مُقاربتها، والتّعبير عنها بما تملِكهُ من أدوات محدودة قاصرة عن إدراك كُنهها، ولعلّ أقوى أدواتها في هذه العمليّة، هي الرّمز والإشارة بمُختلف ضروبهما المُتنوّعة المُستعملة في ذلك.

وبهذا نجد أنّ الكثير من أعلام هذا الفنّ، يُفضّلون وينصحون أتباعهم وتلاميذهم بإخفاء حقائق هذا العلم، كابن عربي مثلاً، حيثُ يقول: "وهذا الفنّ من الكشف والعلم، يجبُ ستره عن أكثر الخلق؛ لِما فيه من العُلُوّ، فغوره بعيد، والتّلفُ فيه قريب..."[3]. حيثُ أنّ الكلام في هذا النّوع من المعرفة، عميقُ المعاني بعيدها، وإدراكها صعبٌ عسير على غير أهلها؛ لذلك فهم يُسارعون إلى تبنّي أول المعاني الظاهرة المُتبادرة إليهم من مطالعة هذه النّصوص العميقة. "وقد كان الحسن البصري رحمه الله، إذا أراد أنْ يتكلّم في مثل هذه الأسرار، التي لا ينبغي لمن ليس مِنْ طريقها أنْ يقف عليها، دعا بفرقد السّبخي ومالك ومنْ حضر مِنْ أهل

---

[1] النّفّري، الأعمال الصّوفيّة، راجعها وقدّم لها سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2007م، كولونيا، ألمانيا، ص18.

[2] المصدر السابق، ص19، 20.

[3] ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، بيروت، لبنان، ص17، 18.

الذّوق، وأغلق بابهُ دون النّاس، وقعد يتحدّثُ معهم في مثل هذا الفنّ، فلولا وُجوب كتمه ما فعل هذا..."[1]، إذن فقد كان كثير من الصّوفيّة يتحرّجون، ويحتاطون قبل الكلام في مثل هذه الأسرار، وكانواْ يُراعون المجالس ومنْ حضرها، حتى لا تخرج هذه المعرفة إلى غير أهلها، فالتّلفُ فيها قريب كما قال ابن عربي آنفاً. بل إنّ كبار الصّحابة قد رُويَ عنهم، مثل ذلك القول والعمل، فقد "قال ابن عباس رضي الله عنه، في قوله تعالى: ﴿الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهُنّ يتنزّلُ الأمرُ بينهُنّ﴾،(سورة الطّلاق، الآية12)، لو ذكرتُ تفسيره، لرجمتموني ولقُلتُم إنّي كافر"[2]. فهذا ابن عباس، وهو مَنْ هو، يُخفي سرّاً مِنْ أسرار تفسير القرآن الكريم؛ لِما سيجلِبه مِنْ فتنة وضرر، لَهُ ولِغيره، فيُقرّرُ إخفاءهُ وعدم التّصريح به، وإنْ صرّح به، فرُبّما يستعمل الرّمز والإشارة؛ ليلتقطه أصحابه ويقطفه أحبابه.

ومِمّنْ رُويَ عنهُ أيضاً مثل ذلك، مِنْ كبار الصّحابة، أُستاذ عبد الله بن عبّاس، وباب مدينة علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم "عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، ضرب بيده إلى صدره، وهو يقول: آه إنّ هاهُنا لعُلوماً جمةً، لو وجدتُ لها حملة."[3] فَفِعْلُ الإمام هذا، يُشيرُ إلى أشياء عديدة، منها أنّهُ يملكُ علوماً وأسراراً لا يستطيعُ بثّها في العامة؛ لِعدم أهليّتهم لحملها، وأنّهُ ما وجد مَنْ يستحق أنْ يحملها، فهو كأنّما ينُوءُ بهذا العلم الذي يكادُ أنْ يضيق به صدرُهُ، وكذلك يستشعرُ مسؤوليّة حملهِ، لكِنْ لا يجدُ إلى بثّه سبيلاً.

2- أنواع الرّمز الصُّوفـيّ:

لقد استعمل الصّوفية في كتاباتهم الرّمزيّة، سواء في النّثر أو في الشّعر، أنواعاً عديدة من الرّموز، والتي كانت مُستوحاة من المُحيط الطبيعي، والاجتماعي، والمرجعيّات، والخلفيّات الدّينيّة، والثّقافيّة المُشتركة العامة، أوْ الفرديّة الخاصّة، ولعلّ أكثر ما استعملُوهُ في

---

[1] المصدر نفسه، ص18.

[2] المصدر نفسه، ص18، 19.

[3] المصدر السابق، ص19.

ذلك، ما أُخِذَ من الطّبيعة ومظاهرها المعروفة، كالماء، والسّحاب، والبرق، والرّعد، والنّباتات، والأشجار، والسّماء، وأفلاكها. واستخدموا كذلك، رمز المرأة والأُنوثة، وما ارتبط بها مِنْ دلالات مفتوحة على القراءات، والتّأويلات المُمْكنة. وكذا رمز الخمرة، على اختلاف أسمائها المعروفة الواردة في تراثهم.

كما كان للحروف والأعداد نصيب من التّوظيف، والذي لهُ تجلّيات في العالم والكون. ولا ننسى رمز الأنبياء، والطّوائف، والأديان. فمثلاً نرى كيف "... يسير الشاعر، على غرار شعراء الغزل، والخمريّات، متّخِذاً التّعابير الغزليّة والخمريّة، كرُموز لمعانٍ صوفيّة روحيّة."[1] فما هذه التّعابير، مهما تنوّعت في أشكالها وألوانها، إلّا أوعيةً لحقائق ورقائق، تنوءُ العبارة بالإفصاح عمّا فيها مِنْ مكنون المعاني والتّجلّيات. فتُتّخذُ الإشارة منفذاً لمُحاولة إيصال هذه اللّطائف العزيزة عن الإدراك والفهم.

"إنّ الرّؤية المُتجدّدة في تذوّق الأبعاد المُترامية، بين عوالم المُلك والملكوت، هي التّعبير الوجداني عن تضاريس الإبداع الحُرّ، في تمثُّلِهِ حقائق التّجربة الصُّوفيّة، فهي لا تقفُ عند حدّ محدود ... فالحرف هو ليس فقط، ميدان المُقارنات المُمكنة للعقل(المنطقي)، والوجد البياني، والمعنى(الحدسي). بل ورمز الوجود وعنصر الكون والفساد(الصّيرورة والانحلال، التركيب والتّحليل)."[2] إذن فإبداع الرموز عبر اللغة وحروفها، يُنتجُ مُفارقات وتناقضات في الدّلالة والمعنى؛ لأنّ هذه اللّغة ناتجة عن هذا الكون المُتناقض، في تكوينه وتركيبه، "كما في موقف النّفّري القائل:

حرف، لُغات، وتصريف

وتفرقة وتأليف

---

[1] نور سلمان، معالم الرّمزيّة في الشّعر الصّوفي العربي، بحث مُقدّم لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأمريكية، 1954م، بيروت، لبنان، ص2.

[2] ميثم الجنابي، حكمة الروح، دار المدى للطباعة والنّشر، ط1، 2001م، دمشق، سوريا، ص407.

وموصول ومقطوع

ومُبهم ومُعجم

وأشكالٌ وهيئات [1]

ففعل الرّمز، وتلقّيه في ردّ فعل القارئ، يُنتجُ عندهُ دلالات، قد تكون مُتناقضة، مِنْ مُتلقٍّ لآخر؛ وهذا بسبب الفروقات الثّقافيّة، والمرجعيّة الفكريّة المُكوّنة لكُلّ واحد منهم.

2-1- رمزُ الأُنثــى والمــرأة:

كان للأُنثى والمرأة عبر تاريخ الإنسانيّة، بصمةً وأثراً واضحين، في الثّقافة المُرتبطة بالجانب الدّيني والوجودي، في الفكر الإنساني برُمّته. وخاصة في التّاريخ القديم، حيث شُكّل المجتمع الإنساني الأوّل على أُسُسٍ، للمرأة فيه المكانة العُليا، عكس ما هو شائع في وقتنا، "وهذا الشكل لا يقوم على قيم الذّكورة وسُلطة الأب، بل على قيم الأُنوثة ومكانة الأُمّ."[2] وهذا لدور الأم والأنثى المحوري، في الحياة البدائية الأولى للإنسان، عبر رعايتها وحمايتها للأبناء، والعواطف التي تلفّهم بها في مُختلف مراحل الحياة. كما أنّ هذه الأنثى تُعتبر مصدر الكثرة والنّسل والخصب، فهي الولّادة المعطاءة؛ فأخذت قدسيّتها في التاريخ القديم لهذه الاعتبارات والميزات التي تفرّدت بها عن الرّجُل.

"في المجتمع الأمومي، أسلَم الرّجل قيادَهُ للمرأة، لا لتفوّقها الجسدي، بل لتقدير أصيل وعميق، لخصائصها الإنسانيّة وقِواها الرّوحيّة، وقُدراتها الخالقة وإيقاع جسدها المُتوافق مع إيقاع الطبيعة، فإضافة إلى عجائب جسدها الذي بدا للإنسان القديم مُرتبطاً بالقُدرة الإلهية. كانت بشفافيّة روحها أقدر على التّوسط بين عالم البشر وعالم الآلهة، فكانت الآلهة الأولى

[1] المرجع السابق، ص407.

[2] فراس السّوّاح، لُغزُ عشتار، دار علاء الدين للتوزيع والنشر والترجمة، ط8، 2002م، دمشق، سوريا، ص31.

والعرّافة، والسّاحرة الأولى."[1] فكان المجتمع أموميا بامتياز، وانعكس ذلك على الحياة الدّينية، حيثُ تجلى في عبادة الرّبّة الأم في رمزيّتها. مثلما هو الأمر في سوريا القديمة، فكانت عشتار ربّة الخصب والنّماء، وكان لها تجسيدات في أماكن العبادة، تمثّلت في التّماثيل الحجريّة، والنّقوش المرسومة في هذه الأماكن.

واستمر الحال ردحاً غير قليل من الزّمن، بهذا النّظام المجتمعي الذي يرفع للمرأة مكانتها، ويولي الأنثى قُدسيّتها الرّمزيّة في مختلف مناحي الحياة، حيثُ "مرّ المجتمع الأمومي عبر تاريخه الطّويل بمراحل مُتعدّدة، انتهت بالانقلاب الكبير، الذي قام به الرجل مُستلماً دفّة القيادة من المرأة، ومؤسّساً للمُجتمع الذّكري البطريركي."[2] وهذا الانقلاب الاجتماعي، جاء بفعل أسباب مُتعلّقة بالوضع الاقتصادي، والمعرفي، وغير ذلك من التّطورات التي أدّت إلى سحب البساط من تحت قدمي المرأة. فلم تعُ المرأة لوحدها المسؤولة عن التناسل، مثلما كان يظن الرّجل قبل ذلك.

ورغم هذا الانقلاب الذّكوري الأبوي، في العُصور اللّاحقة من تاريخ البشريّة، إلّا أنّ المرأة لم تفقد كُلّ مكانتها وقُدسيّتها في حياة الرّجل، وفي الكثير من المدارس والطّوائف التي يستمرّ وجودها إلى يومنا هذا. حيث رسبتْ هذه الخصيصة الأنثويّة من التاريخ القديم، لتستقرّ في وقتنا الحاضر في أدبيّات، وأبجديّات أنطولوجيّة كثيرة. ولعلّ من بين أهم هذه الاتّجاهات، التي حافظت على قيمة المرأة وانعكاس دورها الماورائي الأنثوين في تجلّيات الوجود والخلق، الاتّجاه الصوفي بشكل عام، والإسلامي خاصة. فنجد أنّ للمرأة والأنثى عموماً، رمزيّة خاصة ارتبطت بمدلولات عرفانيّ عميقة، فتمّ من خلالها التّعبير عن معانٍ ورقائق خفية، إلّا عن أصحابه، ومن يُدركواْ إشاراتها، لذلك فإنّ "صورة الأنثى/ المعشوقة، في النّص الصوفي تكون مُربكة، وفاقدة القيمة، إذا تدبّرناها بأُفُقٍ غزليّ فحسب؛ وذلك لأنّ السّياق الرّمزي للأُنثى الصوفية، مُنزاح كُلّيّة عمّا رسّختهُ القصائد الغزليّة، عُذريّة كانت أمْ

---

[1] المرجع السابق، ص32.

[2] المرجع نفسه، ص34.

إباحيّة، إنّها رمزُ الحكمة والحُبّ، وإنّ جمالها ما هو إلّا أمارة على الجمال الكُلّي الدائم."[1] فالقصيدة الغزلية الصوفية، تجاوزت في إحالاتها الدلالية المُتعارف عليه، من معانٍ تقليدية، مُرتبطة في ذهن الدارسين، بالغزل العذري العفيف أو الحسّي الإباحي؛ لأنّ المُحرّك والدافع ليس واحداً ولا مُتحيّزاً، بل ولا يُشبه شيئاً من الموجودات المُدركة المعروفة. إنّه في الحقيقة رمز للحكمة المُتعالية، والحُبّ الملكوتي المُطلق المُستعصي على الإدراك والإحاطة، لكن يُمكن تقريب المعنى، عن طريق ضرب المَثل، ﴿ولله المثل الأعلى﴾(سورة النحل، الآية60).

وما وُجِد تعبير عن الحُبّ الإلهي، أفضل من رمز الأنثى، المُعبّر عن التجلي الأكمل الممكن للألوهية، في هذا البُعد، "فشهوده للحقّ في المرأة أتمّ وأكمل ... إذْ لا يُشاهد الحقُّ مُجرّداً عن المواد أبداً."[2] فالمرأة من حيث كونها ولُودة، رمز لتوالد المعاني الإلهية المتوالدة المُتتالية على الصّوفي، وهي بذلك كذلك، رمز للخلق الإلهي في كلّ حين، وصدور العوالم والمخلوقات عن الذات العليّة المُقدّسة، مع تنزيه الجناب الإلهي. لكن المشاهد القدسية للحقّ عز وجلّ، لا تُدرك إلّا في صُور الموجودات المادّيّة، باعتبارها تجلّيات إلهية، فمن خلالها تُدرك هذه الواردات؛ لأنّ إدراك المخلوق للخالق مُحال، دون هذه الواسطات المادّيّة. وقد أعطى لنا الحقّ جلّ وعلا، إشارة في قصّة موسى عليه السّلام، عندما تجلّى له في صورة النّار. وهذا في الحقيقة يفتحُ باباً آخر، هو إدراك الله عزّ وجلّ بين التنزيه والتشبيه، وهو ليس بحثنا هنا، لكن الأمور والمباحث متشعّبة، ومُتّصل بعضها ببعض.

وليست الأنثى مجلى للتّوالد والتّكاثر فحسب، بل هي رمز للجمال، ذلك الجمال الذي يتيه فيه الصّوفية، فيفنون عن ذواتهم ويتغنون به، بل يتّحدون به حين فنائهم، فلا يبقى في الوجود عندهم، غير هذا الجمال الذي يمحق صفاتهم عنهم، فيصدر عنهم قصائد وكلاماً فوق الكلام، ولُغة تعلو على اللّغة، لتبدأ حرب التّأويل والتّفسير، في معارك خاصة مع

---

[1] أسماء خوالديّة، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، منشورات ضفاف، ط1، 2014م، بيروت، لبنان، ص58.

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج2،دار الكتاب العربي، ط2، 1980م، بيروت، لُبنان، ص317.

الفُقهاء، تنتهي في أحيانٍ كثيرة، بتفسيق وتبديع وتكفير، وقدْ تصِل إلى جرائم ضدّ الإنسانيّة، حيثُ تتهاوى الرّؤوس على النُّطوع، وتتجرّع الأجساد الآلام على الصُّلبان، وتُقطّع الأرجُل والأيدي، في مشاهد ساديّة، تُظهر قدر المُعاناة التي يُقاسيها المُختلف بأفكاره ومُتبنّياته، ومدى هامش الحرّيّة في المجتمع الذي يتبنى رأياً واحداً، ومذهباً واحداً ودِيناً واحداً. حيثُ لا مجال فيه للآخر المُختلف عن هذا المجتمع، وإنْ بفكرة. فالجميع يجب أنْ يكونواْ قطيعاً واحداً مُتماثل الشّكل والموضوع.

وبالرّجوع إلى الأنثى وتوظيفها كرمز في أشعار الصوفية وكلامهم، نجد آثاراً شعريّة ونثريّة، رائعة المعاني، جميلة المباني. فمثلا، يقول سُلطان العاشقين "عمر بن الفارض" في أحد أشعاره:

آه واشوقي لِضاحي وجهها * وظمأ قلبي إلى ذاك اللّمَـيْ

إنْ تثنّت فقضيبٌ في نقا * مُثمِرٌ بدْرُ دُجى فرْع ضُمـيْ

وإذا ولّـتْ تولّتْ مُهجتي * أوْ تجلّتْ صارت الألبابُ فيْ

وأبـى يتـلـو إلّا يُـوسُـفـاً * حُسنها كالذّكرِ يُتلى عنْ أُبـيْ [1]

نلاحظ كيف أنّ الأبيات في الظّاهر غزل، مثل أيّة قصيدة غزليّة تصفُ المحبوب وحُسنه، وتُظهرُ مدى مُعاناة العاشق، في حال بُعده عن معْشوقه. لكنّ هذا الأسلوب اتخذهُ الصّوفيّة، باستعمال الرّمز عامة، والأنثى خاصة، كما في الأبيات، من أجل وصف حالهم مع التّجلّيات النورانيّة ،والواردات الإلهية، التي يُعاينونها في حال سلوكهم. فيُخبرنا ابن الفارض عن شوقه إلى ضاحي وجهها، والذي هو كناية عن الأنوار النازلة من العوالم النّورانيّة العُلويّة، فشبّه تلك النّورانيّات، بوجه حبيب مُنير، وقلبه لهذا المشرب والحال، عطِشٌ

[1] شرح ديوان ابن الفارض من شرحي البوريني والنّابلسي،ج1 ، جمعهُ رشيد بن غالب اللبناني، دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م، بيروت، لبنان، ص355.

ظمآن. وقوله: (إن تثنّت...) إشارة إلى الوارد الثاني، ونتيجته معرفة نورانيّة نقيّة، تعزّ عن التّصريح إلّا إشارة، حتى أنّه من فرط استغراقه فيها، أصبح وجودها مقروناً بوجوده، وتولّيها وانتهائها موت له وذهاب لمُهجته، إنْ تجلّتْ مرّة أُخرى، أذهبتْ عقلهُ. كما يستعملُ ابن الفارض في الأبيات السّابقة، رمزاً دينيّاً معروفاً بالحُسن والجمال الفائق، هو النبي يوسف عليه السّلام، فيقرنُ جمال هذه الواردات بجماله، وفي هذا كذلك، إشارة إلى المقام الروحاني للنّبي يوسف، وأنّ لابن الفارض فيه نصيب ومعرفة، وهو معلوم عند مَنْ يُدركونه، فهو (كالذي يُتلى عن أُبي)، له سندٌ معروف عند أهله، مِنْ أصحاب الذّوق والمعرفة الباطنة.

وتوظيف الصوفيّة لرمز الأنثى، جاء من كون أحوالهم ذات واردات وتنزلات رقيقة لطيفة، وهي بذلك تشابه الأنثى في دلالها وجمالها ورقّتها ولطافتها، وما ينتج من شعور وإحساس بالتعلّق بها وتعشُّقها. فالمناسبة بينها وبين هذه الأحوال واللّطائف عظيمة، حتى أنّه نتج عنها في الأدب، ما يُعرف بالغزل الصوفي. وهو شعر رمزّي لا يمكن صرف معانيه إلى ظاهر لفظه، وإنْ كان يبدو مادّيّاً إباحيّاً. ومن أمثلة ذلك ما يقوله شاعرنا في أبيات أخرى من شعره الغزلي، حيث يقول:

أهـواهُ مُـهـفـهـفٌ ثـقـيل الرّدف * كالبدر يجلّ حسنه عن وصفي

ما أحسن واو صُدغه حين بدَتْ * ياربّ عسى تكون واو العطفِ [1]

فالقارئ العادي يرى هذين البيتين من الغزل الحسي، الذي يصفُ فيه العاشق الصفات الجسديّة لمعشوقه، خاصة في بداية البيت الأول. لكن لنُلقي نظرة على شرح البيتين، في ديوان ابن الفارض. فيقول الشارح: "قولهُ مُهفهفاً، يُكنّي به عن صورة التّجلي الإلهي من حيث الأسماء الجماليّة، في حقيقة الروح الأعظم، الذي هو أول مخلوق، وهو نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهو القلم الأعلى، واللّوح المحفوظ نفسه. وقوله ثقيل

[1] المصدر السابق، ج2، ص317.

الرّدف، الإشارة بذلك إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم في اللّوح، الذي هو نفس القلم بالنور المحمدي المخلوق فيه ومنه كلّ شيء. وقوله كالبدر، وهو القمر ليلة التّمام بظهوره في ظلمة الأكوان، كما يشهده العارفون بالعيان، من قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّكم سترون ربّكم، كما ترون القمر ليلة البدر."[1] نلاحظ من خلال الشرح، كيف تحوّلت الأوصاف الحسيّة المادية، إلى حقائق روحانيّة معنوية، فلكُلّ وصف ظاهري دلالته الباطنيّة، وهذه المعاني الغيبيّة هي المُرادة والغاية، أمّا التعابير الماديّة الحسيّة، ما هي إلّا وسائل وآلات لإيصال تلك الرّقائق، فلا ينبغي الوقوف عند الظّواهر، وإهمال البواطن. "فتحضر المرأة باعتبارها شفرة تُوحّد بين ما هو طبيعي، وما هو روحي، بين الإلهي والإنساني، تحقيقاً لتجلٍّ أكمل للأُلوهيّة."[2] إذن فالمرأة كالبرزخ الذي الغيبي الملكوتي، والشهودي المُلكي، فهي تجمع بين العالمين، لاعتبارها واسطة الفيض الإلهي المعرفي، والتي استعملها المتصوفون في إيصال معاني تجاربهم الصّوفية، فهذه التّجارب وإنْ تعدّدت مبانيها، فهي قريبة الوحدة من ناحيّة مدلولات معانيها. فالتّجلّيات الجماليّة من الحضرة الإلهيّة، لا يُناسبها سوى، التّمثيلات الأنثويّة في الحضرة الإنسانيّة، من أجل التّواصل بين العالمين، في سبيل ارتقاء المسار الإنساني المعرفي والأخلاقي، نحو الكمال البشري المُمكن. بل إنّ الجانب التاريخي يُظهر لنا المكانة التي كانت تحتلّها المرأة، من بداية الإسلام المُبكر "حتى إنّه يمكن القول، بأنّ التّصوف كان أنسب فروع الإسلام لتطوّر أنشطة النساء، فقد كان حبّ النبي للنساء، وزيجاته المتعدّدة وبناته الأربعة تستبعد ذلك الشعور باحتقار النّساء، الذي نجده غالباً في الرّهبانيّة المسيحيّة في العصور الوسطى. ويُبيّن تعظيم فاطمة في الدّوائر الشيعيّة، الدّور المهم الذي تمكّن العُنصر النسائي من اكتسابه في الحياة الدّينيّة في الإسلام."[3] وعليه فقد أخذت المرأة، رمزيّتها وقدسيّتها الأصيلة في الكتابات الصوفية، باعتبارها المجلى الأتم

---

[1] المصدر السابق، ص318.

[2] أسماء خوالدية، الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، ص59.

[3] أنّا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتارخ التّصوّف، منشورات الجمل، ط1، 2006م، كولونيا، ألمانيا، ص491.

والأكمل للحقائق الإلهية، التي تتبدّى للمُكاشف، ليتّخذ منها الرّمز الذي ينقل من خلاله هذه الأسرار رمزاً وتلويحاً.

2-2- رمز الطبيعة:

مُنذُ وُجد الإنسان، ورموز الكون وأسراه تحيط به من كُلّ اتجاه، لذلك استعمل الصّوفيّة مظاهر الطبيعة كرموز في كتاباتهم، بشكل مُكثّف مقارنة بغيرها من انواع الرّموز الأخرى، وخاصة في قصائدهم وأشعارهم. فاستخدموا الماء كرمز بمُختلف مظاهره وتشكّلاته في الطبيعة، كالأنهار والبحار والغدران، وغيرها من أماكن تجمّعه وجريانه، ووظّفوا النبات والشجر بأنواعه وأسمائه الموحية، التي ترمي إلى معان وأسرار دالّة على ما يُلاقيه ويُعانيه السّالك في طريقة إلى الحضرة الإلهية. وقاموا كذلك باستخدام أسماء المملكة الحيوانيّة، كرموز مثل، الطيور والجوارح. من الغراب والنّسر والحمام، إلى الطيور الأسطورية، كالعنقاء مثلاً.

وهذه الرموز الطبيعية، تكاد تكون غير محصورة ولا منتهية لكثرتها، وهي تُوظف في سياقاتها المُناسبة، حيث يُقيم الصوفي العلاقة بين الرّمز (الدّال) والمعنى المُراد (المدلول)، في صُور بديعة ظاهرها، عميقة الدّلالة في باطنها. فأجمل تلك الصّور هي التي يرسمها العقل، والخيال الشعري والأدبي لتجرّدها المعنوي والرّوحي، فيصُبّها في قوالب أدبيّة ونصوص فلسفية، تُحرّك الإدراكات الإنسانيّة، ومكامن الجمال ونوازعه الفطريّة فيه. "ومن هنا وصف الشاعر الفرنسي (بودلير) العالم بأنّه غابة من الرّموز."[1] لأنّ الإنسان يُشكّلُ نمطاً ونسقاً رمزياً، يسمح له بالتّواصل مع بقيّة أقرانه في هذا العالم، وهو ما يُميّزه عن بقية الكائنات الأخرى، بناء عليه "فإنّ للشاعر قدرة هائلة على نقل وتوصيل حقيقة الأفكار إلى الآخرين، بفضل ما يتمتّع به من حساسيّة وشفافيّة، وبفضل الخصائص السحريّة، التي تتمتع بها الكلمات، والتي تُساعد على مكان استخدامها كرموز، بدلاً من ذلك الاستخدام الحرفي

[1] فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، 1992م، دمشق، سوريا، ص6.

الدّقيق، حسب ما هو في القواميس."[1] فلُغة الشعر بشكل عام لغة رامزة، لذلك هي لغة ساحرة، تشغلُ العقل والقلب وتُحرّكهما، كُلٌّ على حسب طبيعته، فالعقل يُحلّل ويناقش ما يُقابله من ظواهر بلاغية لُغويّة، للوصول إلى الأفكار والمرامي، والقلب يُفتَن بسحر وجمال هذه الأنساق، وكيف رُكّبتْ وبُنيتْ، مُعطية سيمفونيّة يرقص على أنغامها. فجناحا الإنسان اللذان يطيرُ ويُحلّق بهما، في سماء العلم والمعرفة، هما عقله وقلبه. ولا يخفى هنا البُعد الفاصل بين الإشارة والعبارة، فالإشارة تلميح والعبارة تصريح، فالأولى لُغة راقية بعيدة الغور، والثانية عاميّة سهلة المنال. ومنه فمن الطبيغي أنْ تكون لُغة القُرآن مثلاً، لُغة إشاريّة؛ لأنّها في مستوى لا يُمكن للإنسان بلوغها، لا من حيثُ الإتيان بمثلها، ولا من حيث الفهم المُطلق لمعانيه وإشاراته الواردة فيه. فلغة القرآن هي الحدّ المُمكن النازل للإنسان، حتى يُخاطب بلغة الجناب الإلهي. "الإشارة إذن مُجرّد إيحاء بالمعنى دون تحديد مقصود مُتعيّن، كما يحدث في العباراة، وليس معنى ذلك أنّ العبارة الإلهية في النّص القرآني تُحدّد المعنى تحديداً قاطعاً، فالمقصود بالعبارة الإلهية بدورها إشارات ورموز، لأنّها نابغة من اللّغة الإلهية التي تُنظّم الوجود والإنسان."[2] والإنسان بدوره يُحاول أنْ يتّف بالصّفات الإلهية ويتمثّلُها، فينقل لُغته من لُغة تواصل بسيطة إلى لُغة معرفة عميقة، ترتقي به إلى أعالي الفهم والسّلوك، الذي يُقرّبه من الحضرة الإلهية، وفي ضوء ذلك نجد أنّ أشعار الصوفيّة في غالبها، تزخر بالعديد من مظاهر الطبيعة المُبهجة، التي تزيد لغتهم جمالاً وحسناً، وتجلبُ القارئ وتشدّه، حتى يبحث فيها عن جواهر ودُرر معانيها.

من بين هؤلاء نجد سلطان العاشقين – هكذا لقّبوه – عمر بن الفارض، الذي "... حفل شعره بصور الطّبيعة، وإيقاع مشاهدها المتناغم، معلنة عن بهجة الوجود في نضارته وبكارته، وصور الطبيعة في شعر ابن الفارض، تتحول إلى مسرح إلهي، نشاهد فيه

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، المركز الثّقافي العربي، ط5، 2003م، بيروت، لبنان، ص267.

المبصرات، ونلنس فيه الملموسات، ونشم فيه المشمومات، ونسمع فيه المسموعات، لندرك معنى صفات الجمال الإلهي الساري في الوجود."[1] يقول ابن الفارض في ديوانه:

تراه إنْ غاب عنى كُلّ جارحة * في كلّ معنى لطيف رائق بهجِ

في نغمة العود والنّاي الرخيم إذا * تألّفا بين ألحانٍ من الهزَجِ

وفي مسارح غزلان الخمائل في * برد الأصائل والإصباح في البَلَجِ

وفي مساقط أنداء الغمام إذا * بساط نور من الأزهار منتسجِ

وفي مساحب أذيال النّسيم إذا * أهدى إليّ سُحيراً أطيبَ الأرجِ

وفي التثامي ثغر الكأس مُرتشفاً * ريق المُدامة في مستنزهٍ فرِجِ [2]

إذن يتّخذُ الشاعر الصوفي من مظاهر الطبيعة رموزاً، لإيصال معانيه التي تُعجزُ اللغة العاديّة عن القيام بها، فيُعبّر عن اللحظة والوقت الذي يعيشهُ في عالمه الملكوتي الخاص، الدّافق بأحواله ومقاماته، ثُمّ هو يشفع بين ثنايا أبياته، معاني نظرته للكون والوجود، وكيف أنّ هذا الوجود في كثرته، ما هو إلّا وحدة ولُحمة واحدة في الحقيقة، بالنظر إلى ما يقوم بهذه التّكثّرات من إيجاد، فليس هنالك إلّا تجلٍّ وقوة واحدة تقوم بهذه التّنوعات الوجوديّة، وإنْ تعدّدتْ في الظاهر، ما ثمّ إلّا الواحد الخالق الواجد، لأنّه واجب وغيره ممكن، وشتّان بين القديم والمُحدث. مثل هذه النظرة للوجود هي ما يُسمّيه الدّارسون "وحدة الوجود".

وعند شاعر آخر من شعراء الصوفية المميزين، نجد تصويراً لهذه الوحدة، ومُحاولة لشرحها وتصويرها شعريّاً، عبر استعارة صورة ومظهر من مظاهر الطبيعة، هو الماء، وكيف يتحوّل في صور مُختلفة، لكنّ حقيقته واحدة، فيقول:

---

[1] أمين يوسف العودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصّوفيّة، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008م، إربد، الأردن، ص233.

[2] ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، لبنان، ص146، 147.

فما الخلقُ في التّمثال إلّا كثلجة * وأنتَ بها الماء الذي هو نابعُ

وما الثلج في تحقيقنا غير مائه * وغير أنّ في حُكم دعته الشّرائعُ

ولكنْ يذوب الثلــج يُرفعُ حكمُهُ * ويوضع حكم الماء والأمرُ واقعُ

تجمّعتِ الأضدادُ في واحد البها * وفيه تلاشتْ وهُو عنهُنّ ساطعُ [1]

فيُحاولُ عبد الكريم الجيلي عبر هذه الأبيات، أنْ يشرح هذه النّظريّة، في ومضاتٍ سريعة، ودعوة إلى التّفكّر والنظر في تحوّلات المادة في الكون، وكيف أنّ أصلها واحد، رغم تعدّد مظاهرها في رحلة تحوّلها.

في الحقيقة لم يقم الجيلي، إلّا بنظم ما ذكرهُ قبلهُ الشيخ الأكبر محي الدّين بن عربي نثراً، في كتابه الشّهير "الفتوحات المكّيّة"، حيث يقول: "فصورة الماء في الجليد معقولة، ينطلقُ عليها اسم جليد، والماء في الجليد بالقُوّة، فإذا طرأَ على الجليد ما يُحلّلهُ فإنّهُ يصيرُ ماءً، فظهرتْ وحدثتْ صورة الماء فيه ومنه، وزال عنهُ اسم الجليد وصورتُهُ وحدّهُ وحقيقتهُ، وكان عندنا قبل تحلّلهِ أنّهُ خزانة من خزائن الغيثِ، فظهر أنّهُ عين المخزون، فكان خزانة بصورة ما، ومخزوناً بصورة غيرها. وهكذا حُكمُ ما يستحيلُ، هو عينُ ما استحال، وعين ما يستحيل إليه. و إنّما جِئنا بهذا المثال المُحقّق، لِما نُعاينهُ من صور التّجلّي في الوجود الحقّ، لنُلْحِقَ بذلك صور العالم كلّه في وجود الحقّ، فنُطلقُ عليه خلْقاً، كما يُطلقُ على الماء الذي تحلّل من الجليد ماءً، ويُطلقُ عليه ذلك إطلاقاً حقيقيّاً؛ لأنّهُ ليس غير ما تحلّل، فما كان اسم الجليد له، فهو حقٌّ بوجه خلقٌ بوجه..."[2] فهنا فصّل ابن عربي نظرية الوحدة نثراً، وجاء بعده عبد الكريم الجيلي ليُجملها شعراً، وقد اتّخذا مظهر الماء في شرحهما، وإيصال المعاني المتعلّقة بها، ولم يتمّ اختيار الماء عبثاً في هذا المحلّ، حيثُ أنّ الماء رمزٌ

[1] عبد الكريم الجيلي، قصيدة النادرات العينيّة شرح النابلسي، دار الجيل، ط1، 1988م، بيروت، لبنان، ص75.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، دار صادر، بيروت، لبنان، ص130.

للحياة والإيجاد، وهو كذلك عامل مُشترك موجود في كلّ شيء، مثلما تُشير إليه الآية الكريمة: ﴿أولم يرَ الذين كفرواْ أنّ السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كُلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون﴾(سورة الأنبياء، الآية 30). وليس غريباً أنْ تأتي الآية في سياق يتكلّم فيه القرآن عن الخلق، وجعل الماء أصلاً لكُلّ حيّ في هذا الوجود الذي أصله واحد، لكن تعدّدت مظاهره وتكثّرتْ في كُلّ شيء.

نلاحظ كيف "يُطالعنا الشعر، بأسلوب التّصوير والمحاكاة، متنقّلاً بين مظاهر الكون الطبيعية، بأشكالها وأنواعها المختلفة، معايناً الصّور الحسيّة، الكثيفة واللّطيفة، مُتفاعلاً معها وجدانيّاً، ومُتّحداً بها معنويّاً، ومُدلّاً بها على تنوع التّجليّات الإلهية الموصوفة بعدم التّناهي ... ومثل هذا الأسلوب تظهر ميزته في تقريب المعاني الشائكة من الأفهام، وفي إيجاد ما يُشبهُ الجسور بين المعاني الذوقيّة، والمعاني العقليّة."[1] حيثُ يُجرّد الكثيف، ويُكثّف اللّطيف، على حسب الحاجة والضّرورة.

عند عَلمٍ آخر من أعلام التّصوف الإسلامي، من المتأخرين، وهو عبد الغني النابلسي، نورد مثالاً يُكثِرُ فيه من ذكر الأماكن، ناهيك عن بعض مظاهر الطبيعة الأخرى، حيثُ يقول:

أَوَمـيـض بـــرقٍ بالأبيـــرق لاحـــا * يستلّ عن غمد السّحاب سلاحا

أمْ نارُ أعـلام الحجـــاز بـدتْ لـمـا * أمْ فـــي رُبا نجد أرى مصباحا

أمْ تلك ليلـى العامـــريّة أسفـــرتْ * عن وجهها ففشا الجمال وباحا

أمْ تلك أنوار العذيب تـشـعـشـعـت * ليلاً فصيّرت المســاء صباحا

يا راكب الوجنـــاء وُقيـــت الـــرّدى * قف بالمحصّب واندب الملتاحا

---

[1] أمين يوسف العودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيّة، ص237.

واسأل فديتُك عــن فـؤاد مُــتـيّــم * إنْ جئت حزناً أو طويت بطاحا

وسلكتَ نُعمان الأراك فـعُجــت إلــى* تلك الخيــام تــرى بهـنّ فلاحا

وأنِــخْ بِتلعــات العقــيــق فـإنّــهُ * وادٍ هنــاك عــهـدتــه فيّــاحـا

وإذا وصلْــتَ إلى ثنيّــات اللّــوى* وقصدتَ نحـو المأزمين رواحا

فاذكر عهودي إنْ قدمتَ إلى الحمى * فانشُــد فـؤاداً بالأبيطـح طاحـا [1]

نرى كيف أنّ الأبيات تعُجُّ بمظاهر الطبيعة، التي أغلبها أسماء أماكن، فنجد ذكر البرق، والسّحاب، والنّار، والرّبا، والبطاح، ونُعمان الأراك، والوادي، وغيرها. زيادة على ذكر صفاتها المضافة إليها، كـ"تشعشعت"، "فلاحا"، "فيّاحا"، ولا ننسى أسماء الأماكن، مثل: الأبيرق، الحجاز، نجد، العذيب، المُحصّب، العقيق، اللّوى، الأبيطح. والأبيات ظاهراً تتدرج في غرض الغزل العفيف، حيثُ يُوظّف فيها الشاعر هذه المظاهر الطّبيعيّة والحسّيّة، ويمزجها مع الأوصاف المعنويّة؛ لإيصال المعاني الرّائقة، والأحاسيس الشائقة، في نسج لُغويّ بلاغيّ جميل. وبذلك نعلم كيف "ألمّ شعراء الصوفية بثراث الشعر الغزلي إلماماً واسعاً، يُشير إلى عُمق معرفتهم به واستلهامهم له في نواحيه الفنيّة والموضوعيّة، وعملواْ على مثاله شعراً يكاد يتغلّبُ عليه في رقّته وعذوبته. وفضلاً عن ذلك جعلوه يدُلّ على معان إلهيّة وفيُوضات ربّانيّة، ممّا يرقى بهِ إلى مستوى رمزي لهُ سمتهُ الخاص، المُستمدُّ من طبيعة الفكر الصّوفي نفسه."[2]

فتأخذ المفردات في النصوص الصوفية، شعرية كانت أم نثرية، معانِ ودلالات مختلفة عمّا وُضعت له، إذْ تشهد انزياحاً دلاليّاً حاداً وكبيراً، يُخرجها من الوضع الطّبيعي العام، إلى اصطلاح خاص مُتعلّق بحقل معرفي خاص جدّاً هو التّصوف. وبهذا نجد غزلاً

[1] عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج1، دار الجيل، 1986م، بيروت، لبنان، ص133.

[2] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص195.

صوفيّاً خاصّاً، وُضّفتْ فيه مظاهر الطّبيعة بمُختلف أشكالها ومُكوّناتها، حيثُ نشهد مُفردات وعبارات تشترك في مبانيها مع باقي الاستعمالات، لكنّها في معانيها ودلالاتها مُختلفة عنها تماماً، وهذا ما جعل النّصّ الصّوفي نصّاً إشكاليّاً بامتياز.

2-3- رمـز الخمــرة:

عرف العرب الخمر في حياتهم مُنذُ العصر الجاهلي القديم، ولا أوّل في التاريخ لمعرفتهم بها، وقد كانت في الأعمّ الأغلب جُزءًا لا يتجزّأ من حياتهم اليوميّة، وارتبط وجودها بثقافتهم وديوانهم المُقدّس الذي هو الشّعر. فنجد ذكرها في ووصفها في أشعارهم ومجالس لهوهم، فتعدّدتْ أسماؤها وألوانها وأوقاتها وآنية شربها، وأنواعها وكيفيّة استخراجها وعصرها، فشهدتْ تطوّراً في كلّ ذلك مع مرور الزّمن، وفي كُلّ عصر من العصور الأدبيّة طائفة من الشعراء ترفعُ لواء الخمر ومجالسها. إلى أنْ جاء العصر العبّاسي، فكان تطوّرها علامة فارقة، وخاصّة مع ظهور الشاعر المُفلّق "الحسن بن هانيء" الشهير بـ "أبي نواس"، فأصبحت أشعاره حديث العام والخاص في خمرياّته المشهورة.

وكما استغلّ الصوفية الغزل في سبيل إيصال أفكارهم ومعانيها، عبر استعماله بشكل رمزي في قصائدهم، كذلك "أفاد الصّوفيّة من الشعر الخمري، وألمّواْ منهُ بمصطلحات سيطر عليها طابع التّقابل الوجداني من مثل السُّكْر، والصّحو، والبسط والقبض ..."[1] فكانت أحوال شارب الخمر ومدى تأثيرها فيه، تُقابل أحوال الصوفيّة ومدى تأثّرهم من شراب خمرتهم، مع الفارق بين الخمرتين، فالأولى حسيّة ماديّة مشاع لكُلّ من أراد، أمّا الثانية فغيبيّة معنويّة عزيزة إلّا على المُريد السالك الصادق. وبناءً على ذلك فقد "تحوّلت الخمر في الشّعر الصّوفي، كما تحوّل الغزلُ العذري إلى رمز عرفاني على ما كان الصّوفيّة يُنازلون من وجدٍ باطن. ويُظهر تتبُّع الطّبقات الصّوفية على أنّ هذا التّحول بدأتْ بواكيرهُ مُنذُ القرن الثاني

[1] أسماء خوالديّة، الرمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، ص60.

الهجري، الثامن الميلادي. وممّا يُظاهرُ هذا الزعم، دوران المُصطلحات الخاصة بأحوال السّكر والصحو، بين مُتصوّفة الطّبقة الأولى."[1]

إذن فقد كان ظهور شعر الخمرة، واستعمال نفس المصطلحات الخاصّة المذكورة في شعر الخمرة الحسّي، بين المتصوفين الأوائل، دليل على أنّ هذا النوع من الشعر قد ظهر مُبكراً في تاريخ التّصوف.

يقول أبو يزيد البسطامي، وقد وُلِدَ في نهايات القرن الثاني الهجري (188هـ):

عجِبتُ لمن يقول ذكرتُ ربّي * وهل أنسى فأذكُرُ ما نسيتُ

شربتُ الحُبّ كأساً بعد كأسٍ * فما نفِدَ الشّرابُ ولا رويتُ [2]

فيُحوّلُ أبو يزيد الحُبّ من شيء معنوي مُجرّد، إلى شراب حسّي مادّي، فجعل الشّراب(الخمرة) مُعادلاً للحُبّ الإلهي، فما هو المُشترك بينهما، حتى اتّخذ من الخمر رمزاً للمحبّة؟

يبدو أنّ الجامع الجليّ بين الخمرة والمحبّة الإلهيّة، هو الأثر الذي يترُكهُ كُلٌّ منهما على شاربه، فالخمرة تُسكر وكذلك المحبّة الإلهيّة تجلبُ غيبة العقل، فهي سُكْرٌ، لكن بطريق آخر؛ لأنّها تملِكُ على الصوفي جميع أحواله، وعقله، ومشاعره، وصفاته، فلا يبقى مِنْ أناه شيء، إلّا ما سرى فيها منْ فعل تلك الخمرة التي ملكتْهُ بالكُلّيّة، ولمْ تدَعْ منهُ قدْرَ قُلامة لنفسه؛ لذلك فأثرُ هذه الخمرة المعنويّة على المُريد السّالك، أشدُّ من وقعِ الخمرة الحسيّة على شاربها .

---

[1] عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفيّة، ص340.

[2] محمد عبد الرّحيم، العارف بالله أبو يزيد البسطامي، دار الفكر للطّباعة والنشر، ط1، 1996م، بيروت، لبنان، ص66.

ومثلما كان للخمر أسماء في تاريخ الشعر والأدب العربي عند شُعراء الخمريّات المعروفين، مثل أبي نواس، والأعشى، والأخطل، ومسلم بن الوليد، وديك الجنّ الحمصي، وأبي تمّام، والبُحتُري، وغيرهم. كذلك عُرفتْ أسماء للخمر في الشّعر الصّوفي، فهي القهوة ،والصّهباء، والصّفراء، والرّاح، والشّمول، والحُميّا، والمُدامة، والسّلافة، والصّبوح، والقرقف، والخندريس، والخرطوم. وكما نُلاحظ فأسماؤها مُتشابهة مع أسماء الخمر في شعر الخمريّات المعروف.

أورد القشيري في رسالته "وكتب يحي بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي: ههنا من شرب كأساً من المحبة لم يضمأ بعده، فكتب إليه أبو يزيد: عجبتُ من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون، وهو فاغرٌ فاه يستزد."[1] من هذا الكلام يتّضح الفارق بين بين الشاربين، فالأوّل من كأس واحدة لم يضمأ، أمّا الثاني فلم يرتوِ أبداً رغم احتسائه بحار الكون. وهو ما يُفسّر ما ورد عن أبي يزيد البسطامي من أقوال فيها شطح في سيرته، فالشرب يُعطي سُكراً، والسّكرُ غيبة للعقل وتملُّك للجوارح. "والسّكرُ غيبة بوارد قويّ، والسّكرُ زيادة على الغيبة من وجه."[2] فسُكر الصوفي إذن يكون بوارد روحاني قوي، يُغيّره من حال إلى حال، وهو أيضاً فوق الغيبة من وجه ما، وهو ما يُظهر تمكّن هذا السّكر وقوّتهُ.

وورد عن عَلَم صوفي من أعلام القرن الثالث الهجري، وهو أبو مُغيث الحسين بن منصور الحلاج، فنُقِلَ "عن أبي الحسن الحلواني، قال حضرتُ الحلاج يوم وقعته، فأُتي به مُسلسلاً مُقيّداً، وهو يتبختر في قيده وهو يضحك ويقول:

نديمي غير منسوب * إلـى شـيء من الحيفِ

دعانـي ثُمّ حيّـــانـي * كفعل الضيف بالضيفِ

---

[1] القشيري، الرسالة في علم التصوف، ص73.

[2] المصدر السابق، ص71.

فلمّا حـطّ كاساتـــه * دعى بالنطع والسّيــفِ

كذا من يشرب الراح * مع التّنيــن بالصيـفِ [1]

فيستعملُ الحلاج في أبياته هذه، أدوات وألفاظ شائعة في شعر ومجالس الخمريّات في العصر العبّاسي، الذي شهد شيوعاً وانتشاراً لهذا الفنّ الشعريّ، مثل: نديمي، كاساته، الرّاح. والواقع أنّ الحلاج دون شكّ، يُعبّرُ بهذه الألفاظ ومثيلاتها عن الحال الوجدانيّة التي يمُرُّ بها الصوفي، في أحواله ومقاماته الرّوحانيّة المتّصلة بسلوكه إلى الحضرة الإلهية، وأنّ هذه الخمرة وهذا الشّربُ والسّكر، إنّما هو مُجرّد رموز لهذه الأحوال الصّوفيّة.

مِمّا سبق نستنتج أنّ الخمر الصوفيّة، ظهرت في وقت مُبكر من تاريخ التّصوّف، يعُود إلى أواخر القرن الثاني الهجري، كما نستنبط أنّ الصّوفيين استلهموا من شعر الخمر ومجالسه، وبيئته التي انتشرت وسبقت الصّوفيّة في العصر الأموي والعباسي، حيث ازدهرت وتطوّرت على يدِ روّادها ودُعات مجالسها المعروفين في تاريخ الأدب. إلّا أنّ هذه الخمرة الصّوفيّة تطوّرت هي الأخرى فيما بعد، وعُرِفَ بها شُعراء صوفيون مشهورون، فأجادوا النّظم والتّعبير عن علومهم الذّوقيّة، التي استعاروا لها في البدايات، من شعر الخمرة الحسيّة المعروف. وعند الصّوفيّة كذلك مصطلحاتهم التي تدلُّ على على أحوالهم، فهُناك الذّوق، والشّرب، والسّكر، والرّي، لكن معانيها تُخالف المعاني المعروفة عند أصحاب مجالس الخمرة المادّيّة المُعتصرة، بل هي مصطلحات لها مدلولاتها الخاصة عندهم، وأُلّفتْ فيها كُتُب وشروحات خاصة بفنّ المُصطلح.

تقُول شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مُستعملةً رمز الخمر في إشارتها إلى المحبّة الإلهيّة التي تمكّنتْ من كُلّ كيانها، واستشرتْ نار حُميّاها في جنبات قلبها، مُعبّرة عن حالها مع معشوقها ونديمها في حضرة القُدس الإلهي:

---

[1] أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتّراث، 2000م، مصر، ص67.

كأسي وخمري والنّديم ثلاثة * وأنا المُشوّقة في المحبّة رابعــه

كأس المسرّة والنعيم يُديرُها * ساقي المُدام على المدى مُتتابعه

فإذا نظرتُ فلا أرى إلّا له * وإذا حضرتُ فلا أرى إلّا معــه

يا عاذلي إنّي أُحِبُّ جمالهُ * تالله ما أُذني لِعذلِك سامــعــه [1]

فاستعارت رابعة العدويّة، مُفردات شعر الخمرة الحسّيّة المستعملة في هذا الغرض الأدبي الشعري، إلّا أنّ مدلولات هذه الألفاظ، مُباينة تماماً لِما تعارف عليه أصحاب هذا الفنّ من المعاني المعروفة في شعر الخمرة ومجالسه، فالخمر هنا روحيّة لا ماديّة، والكأس والسّاقي والنّديم هي أشياء معنويّة. ولكنّ فعل المحبّة وتشرّبها في قلب العارف، يُخامرُ العقل، ويُفني الذّات، كما تفعل الخمرة المُعتصرة في عقل الغارف منها.

ويُطالعنا واحد من أساطين التّصوّف الكبار، وصاحب المعرفة الإشراقية العالية، والذي أودت تبعاتها بحياته، ألا وهو شهاب الدّين يحي بن حبش السّهروردي، في حائيّته الشهيرة، فيقول:

قُمْ يا نديمُ إلى المُدام فهاتها * في كأسها قد دارت الأقداحُ

منْ كرْمِ إكــرامٍ بــدِنّ ديانة * لا خمرة قد داسها الــفلّاحُ [2]

في هذين البيتين يُوظفُ السّهروردي، نفس الألفاظ التي استعملها من سبقهُ من شعراء الخمرة الصّوفيّة، لكنّهُ يُفصّلُ ويُبيّنُ أنّ هذه الخمرة، ليست هي الخمرة المعروفة التي يدوسها الفلاح بقدميه، بل هي خمر أُخرى، من جنس آخر، من كرم الإكرام الإلهي، والدّوالي القُدسيّة، التي جاء بها الدّين الرّبّاني. فهي خمر حلالٌ عليّة، لا حرام دنيّة.

---

[1] عبد الرّحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، وكالة المطبوعات، 1978م، الكويت، ص178.

[2] شهاب الدّين السهروردي، ديوان شيخ الإشراق، ص39.

وفي حقل الخمرة، هناك مصطلحات مجاورة، كالذوق، والشرب، والسّكر، والرّي، وكُلُّ من هذه المُفردات، لها دلالة على مقدار حصول المحبّة، فكُلّما كان للمحبّة تمكّن في القلب، زاد السّكر و"قد يتعاظم سكر شراب المحبّة، حتى يصل بصاحبه إلى حدّ المحو والإثبات، وهما أعلى درجة من السّكر."[1] إذن فالسكر درجات، ولكُلّ درجة اسم عند الصّوفية، وهذه الأسماء تأتي في أشعارهم وكلامهم الذي يتخاطبون أو ينظِمون به. فعلى القارئ لمؤلّفاتهم، أنْ يتسلّح بالحدّ الأدنى من مفاهيمه ومعانيه، لتتفتّح مغاليق مُبهماته الأوّليّة.

أمّا سُلطان العاشقين، أبو حفص عمر بن الفارض، فيُعدُّ رمزاً لاستعمال رمز الخمر الصّوفي في أشعاره، من بين كُلّ الصُّوفيّة، وذلك لكثرة توظيفه لها، ولجودة هذه الأشعار الخمريّة ورقّتها. يقول في مطلع إحدى قصائده:

أدِرْ ذكر من أهوى ولو بملامي * فإنّ أحاديث الحبيب مُدامي

ليشهد سمعي من أُحبّ وإنْ نأى * بطَيف مَلامٍ لا بطيفِ منام

الخطاب للعذُول، وفي قوله أدِرْ استعارة بالكناية، فإنّهُ شبّه ذكر من يهواه، بكأس الخمر الدّائر على النّدامى، لاقتضائه السّكر عند سماع الذّكر، وحذف المُشبّه به وذكر شيئاً من لوازمه، وهو الإدارة على طريق التّخييل للاستعارة، وقوله مُدامي كناية عن معاني التّجلّيات الإلهية، فإنّها تُسكرُ العارفين، فيغيبون عن ملاحظة كلّ شيء[2] فيفنون عن الأغيار، لتملّك أحوال هذه التّجلّيات من كافّة أركانهم، وعمارة قلوبهم بها، فالمحبّة تُسكِر وتُفني عن الخَلْق، بل عن النّفس، لاستهلاكها في محبوبها. "والحواس والعقل كلّها مُشتركة في استقبال أنواره، وقوله وإنْ نأى، أيْ بَعُد عنّي، لأنّهُ مُطْلق وأنا مُقيّد، وهو قديم وأنا حادث، والوجود لهُ والعدمُ لي، فالبُعدُ بيني وبينهُ ظاهر. وقوله بطيف ملام، يعني ليكون

---

[1] أمين يوسف عودة، تجلّيات الشعر الصوفي، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط1، 2001م، بيروت، لبنان، ص276.

[2] شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي البوريني والنابلسي، ص212، 213.

شهودي للمحبوب الحقيقي بواسطة الخيال الذي يلُمّ به في وقت لوم العذول لي على محبّته..."[1] فتصويرات وتشبيهات ابن الفارض في أشعاره الخمريّة، كاللوحات التّشكيليّة المُجسّدة للمعاني المُجرّدة، فتُقرّب هذه المعاني لذهن المُتلقّي، وإنْ كان المُتلقّي لا يستطيع إدراكها حقّاً، إلّا عن طريق التجربة. ولعلّ من بين أكثر أشعاره شهرة وتميُّزاً، قصيدته الخمريّة التي يقول فيها:

شربنا على ذكر الحبيب مُدامـــة * سكرنا بها منْ قبل أنْ يُخلق الكرْم

لها البدْرُ كأس وهي شمسٌ يُديرها * هلالٌ وكـمْ يبدو إذا مُزجتْ نجـمُ

ولولا شذاهـا مـا اهتـديتُ لِحانها * ولولا سـناهـا مـا تـصـوّرها الوهمُ

اعلم أنّ هذه القصيدة مبنيّة على اصطلاح الصّوفيّة، فإنّهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويُريدون بها ما أدار اللهُ تعالى على ألبابهم من المعرفة، أو من الشوق والمحبّة. والحبيب في عبارته، عبارة عن حضرة الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد يُريدون به ذات الخالق القديم جلّ وعلا، لأنّهُ تعالى أحبّ أنْ يُعرف فخَلَقَ، فالخلْق منهُ ناشئ عن المحبّة، وحيثُ أحبّ فخلَقَ، فهو الحبيب والمحبوب، والطالب والمطلوب، والمُدامة المعرفة الإلهية، والشوق إلى الله تعالى[2] فالصّوفي يُعبّر عمّا يُعانيه خلال تجربته ورحلته الرّوحيّة نحو الحقيقة، نحو محبوبه الأزلي، والتي تبدو أنّها رحلة خارجيّة، إلّا أنّها في الحقيقة ليست سوى رحلة داخليّة نحو ذاته، ففي ذاته يكمن السّر الذي يُحاول أنْ يكتشفه. فالله عزّ وجلّ يقول في الحديث القدسي: "ما وسعني أرضي ولا سمائي، و وسعني قلب عبدي المُؤمن."[3] فرأس الحكمة معرفة الذات. ويُحاول الإخبار عن ما يرِد عليه، من تنزّلات ومعارف بصعوبة بالغة، "وإزاء هذه الصّعوبة، التي تقترب من حدود الاستحالة، وإزاء محاولة

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر السابق، ص245.

[3] علي القاري، الأسرار المرفوعة، المكتب الإسلامي، ط2، 1986م، بيروت، لبنان، ص301.

الصّوفي، نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين، توجد صعوبة مُضافة، هي قصور وسائل الاتصال من لُغة عادية، وخطاب وفكر، عن استيعاب تجربته والإحاطة بها، فيضطر إلى التّعبير عنها بلغة مخصوصة، تتّسم بالشعريّة والتّمثيل والرّمزيّة والمجاز، وتنطوي عادة على التّناقض. والرّمز كما لا يخفى، يستر من المعاني قدر ما يُظهر، فهو ظهور وخفاء معاً في آنٍ واحد."[1] حيث يتساوى الظهور والبطون، والتصريح والتلميح، فتختفي الدّلالات المعروفة للألفاظ، بل وللمعاني، مثلما يختفي الزّمان والمكان في عالم الروح والملكوت، وما اللغة التي تُعبّر عن هذا العالم سوى تنزُّلاً للأفهام القاصرة عن إدراك تلك المعارف والمعاني الراقية، في محاولة للأخذ بيدها إلى الارتقاء والتّطور الرّوحي والمعرفي، الذي ينعكس إيجاباً وخيراً على الحياة والإنسان.

وقد يكون للخمر في الشعر الصوفي خاصة، وفي التّراث الصوفي عموماً، رمزيّة أخرى، رُبّما تُعدّ نادرة الاستعمال، أو التّعاطي مع دلالاتها عند الشارحين، أو مُمارسي النّقد وإعادة القراءة للآثار الصوفيّة الخمريّة. هذه الرّمزيّة تتمثّل في كون أنّ الخمر ترمز إلى الجسد بالنّسبة إلى الرّوح، أي أنّ هذه الرّوح قد نستْ عالمها الروحاني الأقدس، ومعارفه وتوجهها إليه، وذلك عندما تقمّصتْ هذا الجسد الظلماني، الذي صار خماراً غطى الروح، فجعلها تغيبُ عن حقيقتها السّرمديّة، وذاتها النورانيّة، بفعل هذه التّجربة الأرضيّة السُفليّة، التي وإنْ كانت ترتبط بمُعاناة الرّوح، لكن لابد منها في سبيل اكتشاف ذاتها وارتقائها وتطوّرها الذي يرتبط بمقدار المعرفة المُحصّلة، من خلال هذه التّجربة الإلزامية المريرة والمؤلمة، والتي أنستها حقيقتها وأصلها، فانمحت ذاكرتها بسبب تلبّسها هذا الجسد الكثيف، الذي جعلها محجوبة مُختمرة بالحسّ والمادة. "ومع هذا فقد أضاف الصّوفية إلى خمريّاتهم شيئاً ممّا ينُدُّ عن الموروث، ويخرج عن المتداول المألوف، ممّا يعني أنّهم انفردواْ برموز خاصّة، أداروها حول وصف الخمر بأنّها لم تُعتصر من الكرم، وأنّها لا توعى في زقاق

[1] أسماء خوالديّة، الرّمز الصّوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، ص98.

ودنان، وإنْ كانواْ قد عدِلواْ في أشعارهم عن هذا الوصف."[1] لذلك يُعدّ الصوفية من المُجدّدين في مضمار الشعر الخمري، وإنْ كانواْ ساروا كذلك مع ما ذهب إليه الشعر التقليدي الخمري من حيثُ البناء، خاصةً في البدايات. إلّا أنّهم أبدعواْ بعد ذلك أساليب، وتعابير تخُصّهم انفردواْ بها، هذا فضلاً عن الرّمزيّة التي وظّفواْ لأجلها الخمر، فدلالتها معرفيّة صرفة، خاصة بأحوال ومقامات روحيّة إلهية، بعيداً عن الطابع الحسّي للخمر، فهي ترمز إلى "التوحيد الخالص وشهود الحقّ بالحقّ، والتّحقّق بفناء ما سواه. أمّا الخمر الممتزجة، فحريّ أنْ تكون رمزاً عرفانيّاً على مزج الوجود الحقّ، بصور الكائنات العدميّة، فإنْ كان ولابُدّ من مزج الوجود الحقّ بالصور التقديريّة المعدومة في نفسها، بحيثُ تظهر موجودة بالوجود الحق الواحد، فليكُن مزجها على حدّ قول النابلسي، بما هو منها."[2] فنشهد في الشعر الصوفي خاصة، كيف ارتقى الشاعر إلى لغة رمزيّة مُبدعة، في استعماله للخمر ولوازمها، كالكرم والندمان، و آنيتها، ومديرها، بل إنّهم استعملواْ في أشعارهم، مُصطلحات موحية، وإنْ كانت غير قريبة جداً من حيث الإلزام، كاستعمالهم بعض الرّموز الدّينيّة، لمُقاربتها لرمز الخمر، مثل: الدّير، والشّمّاس، والراهب، والقسّ، وغيرها من رموز الدّيانة المسيحية، لارتباطها بذلك. فنجد عبد الغني النّابلسي يقول:

قف جانب الدّير سَلْ عنها القسيسا * مُدامة قدّسها القوم تقديسا

بكرٌ إذا ما انجلت في الكأس تحسبها * من فوق عرش من الياقوت بلقيسا

رقّتْ فراقت وطابت فهي مُطربة * كأنّها بيننا دُقّت نواقيسا

مالت بها القوم صرعى عندما برزت * بها البطارق تسقيها الشماميسا

عُجنا على ديرها والليل مُعتكر * حتى زجرنا لدى حاناتها العيسا

---

[1] عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصوفية، ص362.

[2] شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي البوريني والنّابلسي، ص159، 192.

مُستخبرين سألنتا عن مكامنها * توما ويوشا ويوحنا وجرجيسا

تأتي الكنائس والرّهبان قد عكفواْ * لدى الصوامع يدعون النّواويسا

طُفنا بها واستلمنا دِنّها شغفاً * فلم نخف عندها عيباً وتدنيسا

حيث القساقسُ قاموا في برانسهم * يومون بالرّأس نحو الشرق عن عيسى

والكُلُّ في بحر اليثربي حكى * موجاً أرتهُ رياحُ القُرب تأنيسا [1]

نلاحظ كيف استعمل النابلسي، ألفاظاً وعبارات مُتّصلة بحقل دلالي يخُصُّ الدّيانة المسيحية؛ وهذا لأنّ موضوع الشّعر هو الخمرة، وهي لا تُفارقُ هذه المواطن وأهلها، فهي رمز لهم، فتكون موجودة حيث الأديرة. ويرعاها ويتعهدها القساوسة والشمامسة والرّهبان، وهم عاصروها ومُعتّقوها؛ لذلك ارتبط وجودها بوجودهم. واتّخذ الصّوفيّة من كلّ هذا المشهد ولوازمه الحسيّة، لوازم روحيّة معنوية، ترمز إلى المحبّة والمعرفة الإلهية، وأحوالها ومقاماتها، وهي معروفة عندهم باصطلاحات مخصوصة، يتداولونها فيما بينهم، معروفة الدّلالة لديهم.

يقول محي الدّين بن عربي، في كتابه "ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق":

هل رأيتم يا سادتي، أو سمعتم * أنّ ضدّين قد يجتمعان؟

لو ترانا برامة نتعاطى * أكؤساً للهوى بغير بنان [2]

فابن عربي يُريد أنْ يُنبّه، إلى أنّ هذا التّعاطي والشرب، إنّما هو شيء غيبي معنوي، لا تسري عليه أحكام العالم المادي، حتى أنّهُ يكون الشيء ونقيضه في آن، وأنّ هذا الأمر في الظاهر تناقض، لذلك يقول بعد ذلك: "وقوله: بغير بنان، تنزيه وتقديس وتنبيه على أنّ

---

[1] عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرّقائق، ص192،191.

[2] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص72.

الأمر معنوي غيبي، خارج عن الحسّ والخيال، والصورة والمثال."[1] إذن فالشرب غيبي لا حسّي، وبكيفية غير مُدركَة، لكنّهُ حاصل في الحقيقة، وهو شّرب يُقابل الشّرب المادّي بكلّ درجاته الحسّيّة، والتي تُقابلها درجات ومقامات وأحوال معنوية.

يقول في موضع آخر من الكتاب:

روته الصبّا عنهم حديثاً مُعنعَناً * عن البثّ عن وجدي عن حُزني عن كربي

عن السُّكر عن عقلي عن الشوق عن جوى * عن الدّمع عن جفني عن النار عن قلبي

السّكر، المرتبة الرابعة في التّجلّيات، لأنّ أوّلها ذوق، ثمّ شرب، ثمّ رِيّ، ثمّ سُكْر، وهو الذي يذهبُ بالعقل، فلهذا روى عنه لأنّهُ صاحبه، والسّكر يأخذُ عن العقل ما عنده، والعقل يأخذُ من الشّوق. ولهذا تزعمُ الحكماء وتقول في العقول بالشوق، وفي نفوس الأفلاك أنّ حركتها شوقيّة، لطلب الكمال عن جوى، وهو انفساحها عن مقامات المحبّة ..."[2]

من كُلّ هذا نستنتج أنّ الخمر، وكل مُتعلقاتها اللفظيّة والدّلالية، ما هي إلّا تعابير مجازيّة عن حقائق ملكوتيّة غيبية، يُعانيها الصّوفية والسّالكون طريق الحقيقة، وتجلّيات روحانيّة إلهية تأخذهم عن حالتهم الحسّية، لترمي بهم في عوالم وأحوال ينتج عن دخولها، معارف وعلوم ربّانيّة، تُعدُّ معرفة نُخبويّة في مجتمعاتهم. وهي تُخالف نمط المعرفة السائد فيها، لذلك يتّخذون من الرّمز طريقة للتعبير والتّواصل فيما بينهم، وكُلّ هذا باستعمال المجاز، لأنّ "العلاقة بين الدّال والمدلول في لُغتنا المُتداولة علاقة مجازية، لأنّ عالمنا هذا ليس عالم المعاني. وإذا كانت المعاني تنتمي إلى هناك–عالم الملكوت– فمن الطّبيعي بأنْ تكون دلالتها–اللغة– على المعاني الماثلة في ذلك العالم، هي الدّلالة الحقيقية."[3] المُراد من

---

[1] المصدر السّابق، الصّفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، ص46.

[3] نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط5، 2066م، بيروت، لبنان، ص200.

هذا، الإخبار عن الحقائق الكامنة في عالم الغيب، لكنّ اللغة المُباشرة عاجزة عن إيصال هذه المعاني للمُتلقّي، لهذا يرتفعون بالّغة درجة أرقى من طبيعتها العاديّة المُتداولة، باستعمال طرائق وآليّات لغوية وبلاغية معروفة، كالرّمز والمجاز، وهو ما يسمح بالتّلميح والإشارة، بدل التصريح والعبارة والمُباشَرة، ممّا يُساعدهم على تمرير ما أرادواْ، لِمَنْ أرادواْ، وإخفاء ما أرادواْ.

جدير بالذكر أنّ هناك أنواعاً عديدةً من الرموز، استعملها الصوفية في تُراثهم، غير ما ذكرناه آنِفاً. من بين هذه الرّموز نجد، الحروف، وحتى الأعداد؛ لأنّهما مُرتبطان مع بعضهما، ولهما تعالُقٌ وجودي، ودلالات كونيّة ومعرفيّة؛ فالأعداد أرواح، والحروف أجساد، ولا يصلُحُ فعل أحدهما دون الآخر. بل يوجد لبعض الصّوفيّة مؤلّفات بأسماء بعض الحروف، مثل كتاب "عطف الألف المألوف على اللام المعطوف" لأبي الحسن علي بن محمد الدّيلمي، وهو كتاب في المحبّة الإلهية، والعشق بشكل عام، وهو سابق في موضوعه، نظراً للتّقدُّم التاريخي لمؤلّفِهِ، والذي عاش في القرن الرابع الهجري جُلّ حياته. "ولعلّهُ أوّلُ كتاب كامل يصل إلينا، من ذخائر التراث العربي الإسلامي، مقصوراً على هذا الموضوع الجليل، إذا ما تركنا جانباً الرّسائل الصّغيرة والفصول المتناثرة في المصادر التي سبقتهُ."[1] ونجد كذلك عند ابن عربي، كُتب ورسائل بأسماء الحروف، مثل كتاب "الياء"، وكتاب "الميم والواو والنون"، وكتاب "النون". بل إنّهُ خصّ الحروف بكتاب، مثل "كتاب المبادئ والغايات فيما في حروف المُعجم من الآيات". وهنالك الكثير من أهل التّصوف ألّفواْ في علم الحروف وما يرتبط بها، فهي رموز لحقائق وأسرار كامنة خلف رسومها وأشكالها، وهذه التّصانيف ليست مُوجّهة للعامة، بل هي للخاصة وخاصة الخاصة، من طالبي هذه العلوم. ونجدهم كذلك قد استعملواْ الاتجاهات وأسماء الأقاليم والبُلدان، كرموز دالّة على معارف ومُصطلحات خاصة، كالشام واليمن والعراق والمغرب، أو النّسبة إليهم، مثلما استعمل شهاب الدين السهروردي القتيل، في رسالته المعروفة "بالغربة الغربي"، فهي رسالة

[1] مقدّمة المُحقّقين، علي بن محمد الديلمي، كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، دار الكتاب الّبناني، ط1، 2007م، بيروت، لُبنان، ص7.

رمزيّة استخدم فيها رموزاً عديدة، تخُصّ التصوف وعلومه، والحكمة بشكل عام، حيث تمتزج الفلسفة بالتّصوف والدين وعلم النّفس.

الفصل الثاني: الآخر مُتمثّلاً في الطبيعة ومظاهرها

1- تجليات الآخر في الطبيعة. (الأفلاك، الماء، السّحاب، النّبات، البرق، الرّعد، ...)

يمتاز النصّ الصوفي بلُغة غير مُباشرة، تتوارى فيها المعاني خلف كلمات وأنساق مُبطنة. هذا من جهة، ومن جهة أخر فإنّ الكلام لا يُوجّهُ فقط إلى مُخاطب واحد، فقد يُؤنسنُ(يُشخّص) الصّوفي كُلّ الوجود، فيتوجّهُ الخطاب بذلك إلى الإنسان، وإلى مظاهر الطبيعة بمُختلف اشكالها، أو حتى إلى عوالم ملكوتيّة غيبية، فالكُلّ عندهُ يحملُ أسرار الوجود والمعرفة الإلهية.

إذن فالخطاب الصّوفي يكون عادة مُرمزاً، وهو بهذا يحتاج إلى تفكيكه وتحليل رموزه؛ للوصول إلى معانيه المتوارية خلفه. ولا يُمكن الوصول إلى هذه المعاني، إلّا عن طريق استعمال آليّات مُساعدة للفهم، ولعلّ أهمّ هذه الآليّات التّأويل، "وفيما يرتبط بالتصوف خاصة، فدراسة قضيّة التّأويل وما يرتبط بها من مفاهيم بلاغيّة ولُغويّة، من شأنه أنْ يكشف عن مفهوم الرّمز عند المتصوّفة، سواء في كتاباتهم النّثريّة، أو أشعارهم، أو شروح هؤلاء لأشعارهم وأشعار غيرهم، وهذا من شأنه أنْ يفتح لنا في التّراث آفاقاً ما تزال مجهولة إلى حدّ كبير."[1]

1- تجلّيات الآخر في الطبيعة (الأفلاك، الماء، السحاب، النبات،...)

نُريد بالطبيعة في هذا المقام، كُلّ ما يُحيط بنا من مظاهر خلقية، قريبة كانت أو بعيدة، من الأشجار والأطيار والأنهار والبحار، إلى السّماء وما حوتهُ من كواكب وأفلاك وبروج وفضاء فسيح. وللصوفيّة في نشأة الكون والطبيعة، نظرة قد تكون خاصة ومُختلفة نوعاً مّا.

يقول ابن عربي: "...فضمّ الحرارة إلى اليُبوسة، فكانت النار البسيطة المعقولة، فظهر حكمها في جسم العرش الذي هو الفلك الأقصى والجسم الكُلّ، في ثلاثة أماكن، منها المكان الواحد سمّاهُ حملاً، والمكان الثاني وهو الخامس من الأمكنة المُقدّرة فيه سمّاهُ أسداً، والمكان

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003م، بيروت، لبنان، ص17.

الثالث وهو التّاسع من الأمكنة المقدّرة فيه سمّاهُ قوساً. ثُمّ ضمّ البرودة إلى اليبوسة وأظهر سُلطانها في ثلاثة أمكنة من هذا الفلك، وهو التّراب البسيط المعقول، فسمّى المكان الواحد ثوراً والآخرُ سُنبلة والثالثُ جدياً. ثُمّ ضمّ الحرارة إلى الرّطوبة، فكان الهواء البسيطُ، وأظهر حُكمهُ في ثلاثة أمكنة من هذا الفلك الأقصى، فسمى المكان الواحد السرطان وسمى الآخر بالعقرب والثالث بالحوت. فهذا تقسيم فلك البروج على اثني عشر قسماً مفروضةً، تعيّنها الكواكب الثمانية والعشرون، وذلك بتقدير العزيز العليم."[1] بهذا الوصف يُخبرنا ابن عربي عن كيفية تكوّن الأبراج في الفلك، حيثُ تنقسم هذه الأبراج إلى على حسب العناصر، إلى أربعة أقسام، في كُلّ قسم ثلاثة أبراج، فيكون مجموعها اثنا عشر برجاً، ما بين ناريّة وترابية، وهوائيّة، ومائيّة. ثُمّ إنّ لهذه الأبراج سُلطان وتأثير على الطبيعة؛ لأنّ فلك الأبراج من حيثُ المرتبة أعلى من الطبيعة، وللعُلويّ فعلٌ في السّفليّ، بل الطّبيعة ظهرت من هذا الفلك العُلوي الذي "قدّر فيه سُبحانه اثني عشر تقديراً، مقادير مُعيّنة، سمّى كُلّ مِقدار منها باسم لم يُسمّي به الآخر، وهي المعروفة بالبروج، وأظهر منها سُلطان الطبيعة..."[2] ولهذا الفلك امتداد في تأثيره يتجاوز به الطبيعة والدّنيا، ليصلَ فعلُهُ إلى الآخرة وأحكامها. "...فهو ليس فلكاً طبيعيّاً فانياً، ولكنّهُ فلكٌ ثابتٌ باقٍ، ينصبُّ تأثيرهُ التّكويني على عالم الدّنيا وعلى الآخرة وعالم البرزخ."[3] بهذا تظهر قيمة وأهميّة هذا الفلك الذي يُسمى أيضاً الفلك الأطلس، ومدى تأثيره في العوالم التي لهُ صلة بها.

و يُفصّلُ ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكّيّة" أمور عوالم عديدة، كعالم الأمر، وعالم الخلق، وعالم الشهادة، وسريان الأحكام فيما بينها وبين كُلّ أمرٍ تفصيلي، ضمن العالم الواحد وما فيه من أسرار.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، دار صادر، بيروت، بيروت، لبنان، ص293.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص676.

[3] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، ص123.

ويوجد أيضاً فلك الكواكب الثابتة، وهو يلي فلك الأطلس في المرتبة والوجود، "والعلاقة بين هذا الفلك والفلك الأطلس، هي علاقة الفاعل بالمُنفعل. ومعنى ذلك أنّ لهذا الفلك جانبين: جانباً منهما يتّصل فيه بما فوقهُ ويُعبّر عن حقائقه، وهذا هو جانبه المنفعل. أمّا الجانب الآخر الفاعل، فهو تأثيرهُ فيما يليه من الكواكب، فهو بذلك برزخ فاصل بين ما فوقه وما يليه، يفصلُ بينهما ويُوحّدُ على المُستويين الوجودي والمعرفي، والطّبيعي والرّوحي على السّواء."[1] إذن فهذا الفلك –فلك الكواكب الثابتة– يأتي في مرتبة موالية، أيْ بعد الفلك الأطلس والعوالم التي تليه من حيث التّموضع الكوني، والترتيب الوجودي، لكنّهُ يجمعُ بينه وبين ما يليه من كواكب وعوالم، من ناحية معرفيّة وروحيّة، فهو يُوحّدُ بين هذه العوالم من الناحية المعرفيّة الروحيّة، كما تُوحّدُ حلقة السلسلة بين كُلّ حلقتين سابقة ولاحقة.

وهذه المعرفة في نُشوء الكون والأفلاك، قد يشترك فيها الصّوفي صاحب القدم الراسخة، مع غيره من بعض أهل العلوم، كالفلاسفة مثلاً، لكنّهُ لا يُوافقهم بالضرورة في كُلّ تفصيل، فمصدر المعرفة عندهُ ليس كمصدرها عندهم.

يقول ابن عربي: "... ومن هذا الفلك وقع الخلاف بيننا وبين الحكماء من الفلاسفة في ترتيب التّكوين، وما نازعونا فيه فوق الأطلس الذي هو الكرسي والعرش، وقالواْ بالجواز فيه."[2] إذن قد تتوافق آراء الفلاسفة مع آراء الصّوفيّة في بعض أنواع المعرفة، كالقضايا الخلقيّة الكُبرى المُتعلّقة بالكونيّات، لكنّ هذا التّوافق لا يكون مُطلقاً، والاعتبار في ذلك، أصل هذه المعرفة ومصدرها؛ لذلك يُفرّقُ ابن عربي في هذه المسألة بين مصادر المعرفة، حيثُ يقول: "... ووافقنا على ذلك بعضُ النّاس من النُّظّار في هذا الفنّ، لكنّ مُستندنا الكشف، فيما ندّعيه من هذا أو غيره من العلوم، وقد تكون تلك العلوم ممّا يُدرك بالنّظر الفكري، فمنْ أصاب في نظره وافق أهل الكشف، ومنْ أخطأ في نظره خالفَ أهلَ

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص 126.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج2، ص677.

الكشف..."[1] من هذا الكلام أنّ لابن عربي معياراً للخطأ والصّواب في المعرفة الإنسانية بشكل عام، فيجعل المُحدّد لصحّتها من عدمها هو مصدرها، والذي هو عنده الكشف. حيث أنّ الكشف عندهم – الصوفيّة – يُظهر الأمور على ما هي عليه في حقيقتها، على عكس النظر الفكري، الذي يقع صاحبه في احتماليّة الخطأ والصّواب. وهو لا ينفي صحّة بعض العلوم التي قد تتفق مع الكشف، فيما تذهب إليه من حقائق وآراء اعتماداً على النّظر الفكري. وبهذا يترك ابن عربي مجالاً، قد يلتقي فيه ويتّفق مع الآخر، أيّاً كان هذا الآخر، على الرغم من اختلافهما في أصل المعرفة أو مصدرها.

يقول ابن عربي في ديوانه:

ألا إنّ وحي الله في كُلّ كائن * من الصّخر والأشجار والحيوان

وفي عالم الأركان في كُلّ حالة * وفي أنفُس الأفلاك والمَلَوان

وقدْ نزلت أملاكه من مقامها * ليلقاهُ منها بالتُّقى الثّقلان [2]

نلاحظ كيف أنّ ابن عربي يُصرّحُ ولا يُشيرُ فقط، إلى أنّ الله مُتّصلٌ بكُلّ كائن في الطبيعة، كالصّخور، والأشجار، والحيوان، وغيرها من عالم الأركان الأربعة، وهي العناصر الأربعة المعروفة، النّار، والتّراب، والهواء، والماء. بل في أنفس الأفلاك، والليل والنّهار(المَلَوان) يوجد هذا الاتصال النّاجم عن الوحي الإلهي السّاري في كُلّ الوجود، فضلاً عن الثّقلان المُكلّفان الرئيسيان بالرّسالة الإلهية. إذن فالوجود كُلّه مُتّحدٌ اتّحاداً باطنيّاً، وإنْ كان الظاهر لا يُبدي هذه الوحدة التي لا يشهدُها في الكون إلّا منْ رُفعتْ عن بصره وبصيرته الحُجُبُ الظّلمانية الكثيفة، المانعة لإشراق الحقائق الساطعة النّورانيّة، ولعلّ ابن

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ابن عربي، الديوان، شرح نوّاف الجرّاح، دار صادر، ط1، 1999م، بيروت، لبنان، 457.

عربي في هذه الأبيات يُشير إلى الآية الكريمة، في قوله تعالى: "وإنْ من شيء إلّا يُسبّحُ بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم "(سورة الإسراء، الآية 44).

ومن الأبيات السابقة كذلك، يتّضحُ أنّ ابن عربي ينظُر للكائنات في الطّبيعة، غير النّظرة التي يراها الإنسان العادي لها، فهو يراها موصولة بالله تعالى وصلاً روحيّاً، تعبُّديّاً دائماً، وهو يُعاينُ هذا كشفاً، ولا يُدركهُ عقلاً وتسليماً فقط. كما أنّهُ في الوقت نفسه، يتّخذُ من مظاهر الطبيعة بمُختلف أنواعها وألوانها رُموزاً لمعانٍ تتّصلُ بالمعرفة الصّوفيّة، والعلوم الباطنيّة، والواردات الرّبّانيّة. فهي بهذا مُستودع للسّرّ الإلهي، عبر هذا الوحي السّاري في كُلّ جنباتها، وبالتّالي لها قدْرٌ من المعرفة خصّها اللهُ بها، ومِنْ ثمّ يتواصلُ الصّوفيُّ مع هذه المظاهر الكونيّة، تواصُلاً حقيقيّاً عن طريق واسطة الكشف الإلهي، الذي يختصُّ به دون غيره. فيرى في الطّبيعة آخراً يُخاطبهُ للإفادة منهُ في طريق السّلوك إلى الحضرة الإلهية والحقيقة الصّمدانيّة.

يقول ابن عربي:

ألَا يا حمام الأراك قليلا * فما زاد البين إلّا هديرا [1]

فنراهُ هنا يذكرُ بعضاً من مظاهر الطّبيعة، بلْ يُخاطب حمام الأراك ويعتبره أهلاً لهذا الخطاب. لكنّهُ في الحقيقة، في هذا السّياق ليس سوى رمزاً من الرموز التي يستعملها الصّوفي، في إيصال معانٍ روحانيّة معرفيّة بعينها، غيرة عليها من أنْ تقع عند غير أهلها، وهو هنا إنّما "يُخاطب واردات التقديس والرّضى، ويُلوّح لبعض واردات المُشاهدات. فإنّ الأراك شجرٌ يُستاكُ به، يقول: ترفّقْ عليّ يا وارد التّقديس، فإنّ المَحلّ الضعيف يضعف أنْ ينال الطّهارة إلّا بالاستدراح... وقوله: فما زادك البينُ إلّا هديراً، يقول: أيُّها الوارد لمّا لمْ يكُن لكَ وجود عيني، إلّا بي وفي، وأنا مشغول عنك قُيّدتُ به من عالم الظلمة والطّبع، فلذلك

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان، ص53.

صرْتَ تصيح من أجل الفراق لذهاب عينك."[1] يتّضحُ من هذا المثال، كيف أنّ الصوفي يتخذ من مظاهر الطبيعة مُخاطباًن تتوارى خلفهُ معانٍ أخرى من الواردات والأحوال، بلْ إنّهُ في لحظة مّا تتّحِدُ ذات الصّوفي مع الآخر(الوارد)، ويُصبح وجود الوارد مُتوقّفاً على ذات الصّوفي، واستعدادها لاستقبال هذا الوارد الرّبّاني.

وما يُؤكّد ما ذهبنا إليه سابقاً، قول ابن عربي: "من خزائن الجود، وهو الأجسام الطّبيعية من الأنوار التي بها يُضيء كونها، وإنْ ظهرت في أعيُننا مُظلمة، كما يخرج اللّبن من بين فرث ودم، لبناً خالصاً سائغاً للشاربين تُخزّنُهُ ضروع مواشيهم وإبلهم لهم، كما يخرج من بُطون النحل شراب مُختلف ألوانه فيه شفاء للناس، والله يقول:الله نور السّموات والأرض. ولولا النّور ما ظهر للمُمكنات عين."[2] فعنده الأجسام الطّبيعيّة تُخزّنُ أنواراً إلهيّة سارية فيها، وإنْ كُنّا لا نستطيع إدراك ذلك بأعيننا، فهذا لا يمنع كونها مُستنيرة في الحقيقة، ويذكر مثالاً لذلك من أجل تقريب المعنى، فيضرب مثال اللّبن الذي تُخزّنه الضروع وهو يخرج من بين فرث ودم لبناً يسوغ شرابه. ويضرب مثالاً آخر وهو العسل المخزون في بطون النّحل، حيثُ يخرج شراباً ألوانه مختلفة، ثُمّ يأتي على ذكر الآية الكريمة "الله نور السموات والأرض."(سورة النور، الآية 35). فنور هذه الأجسام الطبيعية الباطن، مُستمدٌّ من نور الله الذي لولاه ما ظهر للوجود عين، حيث أنّ هذه الأنوار من أثر التّجلّي الإلهي لهذه المُمكنات، والذي لا ينقطع عنها أبداً؛ لأنّ وجودها مُرتبط بتجلّي جناب اللّطف الإلهي الأبدي، "فبالنّور الكوني الإلهي كان ظهور الموجودات التي لم تزل ظاهرة له في حال عدمها، كما هي لنا في حال وجودها، فنحن ندركها عقلاً في حال عدمها، وندركها عيناً في حال وجودها، والحقُّ يُدركها عيناً في الحالين؛ فولا أنّ المُمكن في حال عدمه على نور في نفسه، ما قبِلَ الوجود ولا تميّز عن المُحال، فبنور إمكانه شاهده الحقّ، وبنور وجوده شاهده الخلق..."[3] لذلك فالوجود كُلّهُ نور في الحقيقة؛ لأنّهُ يستمدّ وجوده من نور الله عزّ وجلّ، ثُمّ "اعلم وفّقك الله تعالى لمحبّته،

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج3، ص392.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أنّه لا يوجد شيء من جوهر ولا عرض، ولا وصف ولا صفة في الوجود الحادث،إلّا وهو مُستند لحقيقة إلهيّة، من حيثُ نسبتها إلى الموجود القديم سبحانهُ وتعالى، ولولا ذلك ما صحّ لها أنْ تظهر، ولا أنْ تُعلم."[1]

فمِنْ رحمته عزّ وجلّ أنْ تجلّى للموجودات حتى تظهر في العالم، من إمكان الوجود في حال العدم، إلى عين الوجود في حال الظهور. وتتساوى ذات الصّوفي مع ذات الآخر في هذا المقام، فلا فرق بينهما في الوجود من هذا الباب.

ومِنْ أعظم رموز الصّوفيّة المُستعارة من الطبيعة، الشمس، ففضلها على بقيّة الكواكب والأجرام معلوم، "فإنّ النّور الذي فيها وفي سائر السّيّارة من نور الشمس، وهو الكوكب الأعظم، ونور الشّمس ما هو من حيث عينها، بل هو من تجلٍّ دائم لها من اسمه النّور، فما ثمّ نور إلّا نور الله الذي هو نور السموات والأرض، فالنّاس يُضيفون ذلك النّور إلى جرم الشمس، ولا فرق بين الشمس والكواكب في ذلك، إلّا أنّ التّجلّي للشّمس على الدّوام؛ فلهذا لا يذهب نورها إلى زمان تكويرها، فإنّ ذلك التّجلي النّوري المثالي، يُستتر عنه في أعيُن النّاظرين بالحجاب الذي بينها وبين أعينهم."[2] فيذكر ابن عربي فضل الشمس ومزيّتها على سائر الأجرام والكواكب، ويشرح ذلك لا مِنْ طريق العلم الطبيعي، لكنْ من جهة المعرفة الروحية والتجلي الإلهي. فللشمس التجلي الإلهي الدائم الذي لا ينقطع عنها، من خلال اسم الله النور؛ لذلك نورها دائم، على عكس الكواكب الأخرى. أمّا مصدر النور الحقيقي الأزلي السرمدي فهو الله عزّ وجلّ، لا الشمس عينها؛ لأنّ الآية القرآنيّة تُخبرنا أنّ الله هو مصدر كلّ نور في السموات والأرض.

"وتُمثّل الشمس من الناحية الرّوحيّة مكانة عالية؛ لأنّها بمثابة القلب من الأعضاء؛ ولأنّها من –جانب آخر– مسكن قطب الأرواح الإنسانية، إلى جانب كونها أوّل موجود في

---

[1] محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ص5.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج3، ص437.

عالم الكواكب المتحرّكة."[1] فهذه مكانة الشمس ومرتبتها الوجوديّة عند ابن عربي، فلها الفضل الطبيعي من جهة؛ لكونها مصدر الأنوار للكواكب السّيّارة الأخرى، ومن جهة أخرى تُعتبر مُستقرّ قطب الأرواح الإنسانيّة ومصدرها، فلها فضل طبيعي، وفضل روحاني عظيم.

فالشمس إذن تحتلّ مكانة عظيمة في الخطاب الصوفي ودلالته، فهي هنا قد تتماهى مع الإنسان بشكل ما، باعتبارها مسكن الروح الإنسانيّة، وهي ليست مسكناً لأي روح عاديّة، بل لروح قطب الأرواح الإنسانية، ومعروفة منزلة القطب عند الصوفية، فعليه مدار المعرفة الروحيّة، ومنه تجلّي العلوم الإلهية، وقطب الوجود ومركزه هو النبي صلى الله عليه وآله وسلّم.

وقد يُراد بالرّمز الواحد عند الصوفية، دلالات مُختلفة، فالشمس قد ترمي إلى المعاني السابق ذكرها، لكنها قد تعني أيضاً دلالة أخرى في نصّ وسياق مُختلفين. يقول الحسين بن منصور الحلاج:

فقُلتُ أخلّائي، هي الشّمس ضوءها * قريبٌ، ولكنْ في تناولها بُعدُ [2]

ففي البيت محاولة لتقريب معنى باطن بآخر ظاهر، وإذا نظرنا إلى طبيعة النّص باعتباره نصّاً صوفيّاً، أدركنا أنّ الحديث عن معرفة الله عزّ وجلّ، فهي الغاية من السّير في طريق التّصوف. فالشمس هنا تُحيل إلى الله عزّ وجلّ، ووصف ضوءها بالقرب، لعلّهُ يُشير إلى الآية الكريمة:﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾(سورة ق، الآية 16). أمّا وصف تناولها بالبعد، إشارة إلى كون أنّ إدراك الله ومعرفة ذاته وحقيقته، بعيد المنال عن الإنسان، وإنْ كان أقرب المخلوقات إلى معرفته، فهيهات يُدركُ الحادثُ القديمَ، والنّسبيُّ المُطلَقَ، والله عزّ وجلّ يقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾(سورة الشورى، الآية 11). ويقولُ أيضاً: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يُدركُ الأبصار وهو اللّطيف الخبير﴾(سورة الأنعام، الآية

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، ص136.

[2] كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، ص435.

103). فالبيتُ السابق للحلاج يُشيرُ إذن، إلى المعاني القرآنية المذكورة في الآيات آنفاً، وهي آيات تقديس وتنزيه للجناب الإلهي، مِنْ أنْ يُدرَكَ أو يُحد، وأنّهُ مُمْتنِعُ عن المُشابهة والمُماثلة. وهذا ما يستشعرهُ ويُدركهُ الصوفي آنَ سيره وسلوكه نحو الحضرة القدسيّة، فطريقهُ لا ينتهي وإنْ وُصِفَ أنّهُ مِنَ الواصلين، فهو أبداً في زيادة من العلم الإلهي إبّانَ سيره. و"الحقُّ تعالى عن الأين والمكان، وتفرّد عن الوقت والزّمان، وتنزّه عن القلب والجَنان، واحتجب عن الكشف والبيان، وتقدّس عن إدراك العيون، وعمّا تُحيطُ به أوهام الظنون، تفرّد عن الخلق بالقِدَم كما تفرّدواْ عنهُ بالحدث، فمن كان هذا صفته، كيف يُطلبُ السبيلُ إليه."[1] فالبيتُ السابق إذن، يتكلّم عن إدراك معرفة الذات الإلهية، وكيف أنّهُ منَ المحال أنْ يحصُل للبشر، وإنْ كان من الخواص. وقد قام الشاعر باستخدام رمز الشّمس، لتقريب المعنى، والتعبير عن ذات المولى عزّ وجلّ، وبالمثال يتّضحُ المعنى ويقترب من ذهن المُتلقّي ليحصُل الإدراك، وإنْ كان هذا الإدراك ناقصاً ونسبيّاً. فالشمسُ هنا آخرُ مُستعار من مظاهر الطبيعة، يُحيلُ إلى آخر متعالٍ مُمايزٍ لهذا العالم، لكنّها دالّة عليه في جانب من الجوانب المُمكنة.

يقول الحلاج:

قلوب العارفين لها عيون * ترى ما لا يراه الناظرون

وأجنحة تطير بغير ريش * إلى ملكوت ربّ العالمين [2]

يُخبرُ الحلاج هنا عن صفة قلوب العارفين، فيجعل لهذه القلوب عيوناً، وليس المقصود بالقلب هنا، الجانب الحسّي المادي العضوي المعروف من جسم الإنسان، إنّما المراد "لطيفة ربّانيّة لها بهذا القلب الجسماني الصّنوبري الشّكل، المودع في الجانب الأيسر من الصّدر تعلُّق، وتلك اللّطيفة هي حقيقة الإنسان، وتُسمّى النفس الناطقة... وهي المُدرِك

[1] المصدر نفسه، ص435، 436.

[2] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته، ص96، 97.

والعالِم من الإنسان، والمُخاطب والمُطالب والمُعاتب."[1] وهي التي يحصل لها التّرقي والعروج في طريق السّلوك الرّباني.

فلهذه القلوب إذن عيون ترى بها ما لا يراه الناظرون بأعينهم؛ لأنّ رؤية هذه العيون بصيريّة وليست بصريّة، فهي ترى المعاني اللّطيفة لا الصّور الكثيفة. وما يؤكّد هذا ما جاء في البيت الثاني، حيث جعل لها أجنة كذلك تطير بها إلى عالم الملكوت الرّبّاني، أين مستودع الأسرار والمعاني، لكن هذه الأجنحة بغير ريش، فينفي السّببيّة الحسّيّة بذلك، موغلاً في الروحانيّة القدسيّة.

نلاحظ في البيتين السابقين كذلك، كيف أنّ الحلاج أخذ صفات ومظاهر موجودة في الطبيعة الحيوانيّة، كالعيون والأجنحة التي هي آلة الطّيران والارتقاء والعُلُو. وبهذا تحضر في ذهن المُتلقّي صورة الطّيور، والتي لها عند الصّوفيّة استعمال ورمزيّة مُعيّنة، فكثيراً ما استعملواْ في نصوصهم أسماء طيور بعينها، سواء كانت حقيقيّة كالغراب والحمامة، أو أسطوريّة كطائر العنقاء . فلهذه الأسماء دلالات مُرتبطة بما يُشاهده السالك أثناء مسيره في طريق العروج الروحي، بالأحوال والمقامات الحاصلة لهم والمتحققين بها .

عند علم آخر من أعلام التصوف الإسلامي، نجد توظيفاً لمظاهر الطّبيعة، واعتبارها رمزاً مُعبّراً عن الذات حيناً وعن الآخر حيناً، وعن كليهما حيناً ثالثاً. هذا الصّوفي هو "جلال الدين الرّومي"، حيث نجده يقول في بداية سِفْرِهِ الأعظم "مثنوي":

استمع إلى هذا النّاي يأخذ في الشكاية * ومن الفرقات يمضي في الحكاية

مُنذُ أنْ كان من الغاب اقتلاعي * ضجّ الرّجال والنّساء في صوت التياعي

أبتغي صدراً يُمزّقه الفراق * كي أبث شرح آلام الاشتياق

---

[1] المرجع نفسه، ص256.

كلّ مــن يــبــقـى بــعـيـداً عن أصـولـه * لا يـــــزال يـــــروم أيّـــــام وصـــالـــــه [1]

يجعل الرّومي النّاي في هذه الأبيات، شاكياً مُتبرّماً من ألم الفراق، ويدعونا إلى الاستماع إليه، فلديه حكاية يرويها لنا. ثُمّ يبدأ النّاي في الكلام والحكي، فيُخبرنا أنّه مُنذُ أنْ جُرّد من إحدى الأشجار، واقتُلِع من الغابة حيث موطنه الأصيل، لم يعرف طعم الرّاحة والهُدوء، فقدْ ضجّ العالم من رجال ونساء؛ بسبب ألمه وبُعده عن بيته، فهو في بحث دائم عن شخص يُعاني ما يُعانيه هو؛ كي يبُثّهُ الشكوى وآلام الاشتياق واللّوعة والفراق، فلن يشعر به ويفهم ألمهُ إلّا يُشاركه التّجربة والشعور، والحال التي يمُرّ بها، فهو في حال غُربة دائمة تقتله وتمزّق قلبه.

يُصوّر لنا الرّومي عبر هذه القصّة الرّمزيّة، الوضعيّة التي يُعاني منها هو ومَنْ مثله من الناس، الذين يستشعرون غربة قاتلة في هذا العالم الذي يعيشون فيه، فأرواحهم أبداً تحنُّ إلى أصلِ وجودها في عالم الملكوت الأعلى. ورَمَزَ بالنّاي إلى الإنسان،فكلاهما تصدر عنه أصواتاً مُنغّمة مُنظّمة، تُشكّلُ لُغة خاصةً، فبينهما علاقة مُشابهة في كون الهواء يدخل إليهما ويخرج، مُصدِراً أصواتاً معلومة معروفة.

إذن فغُربة الرّومي وأمثاله ممّن شاركوه التّجربة، هي نتيجة بُعده عن أصوله الأولى حيثُ ينتمي، ولن يشعُر بالرّاحة إلّا بالعودة والاتّصال الكُلّي بعالمه الذي جاء منه ويحِنُّ إليه. "ومن الإنصاف القول بأنّ رمز النّاي في نصّ مثنوي – مثله مثل أي رمز آخر– قابل للوصف أكثر ممّا هو قابل للتّحديد، فهو يُشير إلى الإنسان الكامل، أو الروح القدسيّة، أو الحقيقة المُحمّديّة، ويُلمّحُ إلى القلم إذْ أصلهما القصب، وأنين الناي ما هو إلّا صرير القلم."[2]

في تمثيل الرومي السابق لمظاهر الطبيعة، براعة رائدة في تشبيه ذاته والذوات الأخر بهذه المظاهر، عبر إيجاد علاقات مُشابهة بين الطبيعة والإنسان، في لحظة قد تتماهى فيها

---

[1] جلال الدين الرومي، مثنوي، ج1، ترجمة وشرح ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، القاهرة، ص35.

[2] أسعد اللايق، المرايا المُغشاة، دراسة في الرّمز الشعري من خلال جلال الدين الرومي، 1998م–1999م، ص41.

الذات مع الآخر، حيثُ تكون التّجربة مُشتركة والشعور واحد والثمرة مُتماثلة، فتئِنّ الأرواح وتحِنّ، إلى معدن أصلها.

"يتّفقُ الصّوفيّة على أنّ الرّوح من عالم آخر، امتُحنتْ بهذا السّجن الأرضي، وهي في حنين دائم إلى عالمها، تسمعُ كُلّ حين من عالمها نداء ارجعي"[1] ولن تنال هذه الروح الخلاص والسّعادة، إلّا بخلاصها من المادة ورجوعها حيثُ كانت أوّلَ مرّة، حيث تسمع نداء الأزل يقرع في أعماقها كالجرس في عالم النّسيان ﴿يا أيّتها النّفس المُطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مَرْضِيّة.﴾(سورة الفجر، الآية 27).

ولجلال الدّين الرومي عبارات وأفكار عميقة، تجعلهُ يرقى حداثيّاً إلى مستوى عالمنا في هذا اليوم، فيتجاوز بذلك زمنه الذي عاش فيه. حيث نجده يقول مثلاً: "قدْ وُضع أمامك منذُ جِئتَ إلى الوجود سُلّماً للنّجاة، كُنتَ جماداً فصرتَ نباتاً ثُمّ صِرْتَ حيواناً، فكيف خفي عليك هذا، ثُمّ صرتَ إنساناً ذا عقل وعِلْم وإيمان، فانظر كيف أزهر هذا الجسم التُّرابي. فإذا جاوزت الإنسان صرتَ ولا – ريب – مَلَكَ، فتترُك هذه الأرض إلى السّماء، جاوز الملكيّة كذلك، وادخُلْ في ذلك اليمّ، لتصير قطرتُك بحراً هو مائة بحر."[2] إنّ هذه العبارة التي استعمل الرّومي في جزءٍ منها مظاهراً للطبيعة، كالجماد والنبات والحيوانُ مّ الإنسان، على ما فيها من اختصار واختزال، هي في الحقيقة تُعبّر عن ملايين من السّنين، في حياة النّوع الإنساني وتطوّره، وهي تكاد تكون في جانب منها، كلام لأحد علماء البيولوجيا الحديثة، وليست لصوفي مسلم من القرن السابع الهجري، فلو تأمّلناها بعض التّأمُّل، لوجدنا أنّها تتّفِقْ مع نظرية التّطور والارتقاء، أو نظرية داروين كما يحلو للبعض تسميتها، وبالتّالي توافق العلم الحديث. وهي بذلك تفتحُ باباً إشكاليّاً عظيماً، بين العلماء ورجال الدّين، يكاد لا ينتهي الكلام فيه مُنذُ زمن. فأولائك يأتون بالبراهين والأدلّة التجريبية والمختبريّة. وهؤلاء يذكرون

---

[1] أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الأدب في العالم، ج1، مطبعة لبنة للتأليف والترجمة والنّشر، 1943م، القاهرة، ص495.

[2] المرجع السابق، الصّفحة نفسها.

نصوصاً دينيّة، يفهمونها حسب ما أوتواْ من إدراك وعقل يتّفقُ في الغالب مع الظاهر، دون مُحاولة الانفتاح في قراءة النّصوص وتأويلها. رغم أنّ هنالك فريقاً آخر من من رجال الدّين، يملكون قدْراً من المرونة في التّعاطي مع الجديد والعلم، حاولواْ التّوفيق بين الرّأيين المُتصادمين، والخروج إلى رأي وسط يجمع بين الخلق والتّطوّر.

ونرى أنّ كلام الرومي، جامع للتجربة الإنسان الوجوديّة، من النّاحيّة الماديّة الجسديّة، وكذا من الناحية الروحيّة المعنوية. أما من الجانب الجسدي المادي، فيدُلُّ عليه قوله: فانظر كيف أزهر هذا الجسم التّرابي. وهذا واضح وصريح بالإضافة إلى الألفاظ الأخرى الدّالة على ذلك. وأمّا الجانب الرّوحي المعنوي وتطوره في الإنسان، فيدُلُّ عليه قوله: وإذا جاوزت الإنسان صرت – ولا ريب – مَلَكاً. وما جاء بعد ذلك من كلامه.

وبالمُحصّلة فإنّ مقولة الرّومي السابقة، تُعتبرُ نصّاً روحيّاً علميّاً بامتياز، فالتّطور قانون أوجدهُ اللهُ عزّ وجلّ في هذا الكون؛ لترتقي مخلوقاته من النّاحيتين الماديّة الحسّيّة والروحيّة المعنويّة؛ لِتصِلَ إلى مصاف الألق الوجودي النّوراني في النّهاية.

وما يلفتُ الانتباه في النص السابق، هو اعتبار الرومي أنّ الذات الإنسانيّة ليست سوى ذوات أُخَر في الطبيعة، تتطور لتُعطي في الأخير ذاتاً بشريةً راقية، لتتطوّر هي الأخرى وتصبح ذاتاً أرقى (مَلَكاً)، فتتداخل الذّوات ما بين أنا وآخر، في تمازج كوني وجودي غريب، وكأنّي بالرومي يُريد أنْ يُخبرنا بأنّ كُلّ آخر في هذا الكون، مهما اختلف شكله أو نوعه، ما هو إلّا أنت في الحقيقة، لكن في صورة أخرى، فأحبّه كما تُحبُّ ذاتك لأنّكما في النّهاية سيّان، ومُتّصلان روحيّاً وإنْ اختلفتما جسديّاً في الظاهر.

في "ديوان شمس" يقول جلال الدين الرومي:"عندما تتقدّم الشمس، تجري الغيوم خلفها."[1] والشّمس عند الصوفية، بل عند كثير من الأديان، ترمز إلى الله عزّ وجل، وعند

[1] آن ماري شيمل، الشمس المنتصرة، ترجمة عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1951م، طهران، ص123.

المسلمين كذلك. أَوَليس الله نور، وقد جاء في الآية الكريمة: ﴿الله نور السّموات والأرض مَثَلُ نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزّجاجة كأنّها كوكب دُرّيٌّ ...﴾(سورة النور، الآية 35) والشمس مصدرُ النور على هذه الأرض. أمّا عند الرّومي فزيادة إلى كونها رمزاً للذات الإلهية، فإنّها كذلك رمزاً لشخص شيخه وصديقه شمس الدين التبريزي، فهذا الرمز الأخير خصيصة عند الرومي، دون سواه فيما يخُصُّ الشّمس. "ومتى وجدنا في شعره إلماعات إلى الشّمس، تأكّدنا أنّهُ قصداً أو من دون قصد، فكّرَ في شمس الدّين الذي غيّر ضياؤهُ حياتَهُ كُلّها."[1] فأصبح مُريداً لهُ، مُسترشداً بنور علمه وضيائه، تابعاً لنهجه وطريقته، خاصة وأنّه يشتركُ مع الشمس في رسم الاسم ومعناه.

ومن مظاهر الطبيعة التي استعارها الرومي، في التّعبير عن تجربته الصّوفيّة، وكيف كان يرى الوجود بتنوعه، مظهر الماء، المُتعدّد في صورته ما بين أنهار وبحار وغير ذلك من تجلّياته. يقول في إحدى قصائده:

ذلك الذي رأى الزّبَدَ، يكون مُتحدّثاً بالأسرار

وذلك الذي رأى البحر، يكون حيران مُندهشاً

ذلك الذي رأى الزبد، يُكثرُ من النّوايا والمقاصد

وذلك الذي رأى البحر، يجعل قلبه(واحداً) مع البحر

ذلك الذي رأى الزّبد، يكون مُنشغلاً بالعدد

وذلك الذي رأى البحر، صار دون اختيار

ذلك الذي رأى الزّبد، يكون في طواف ودوران

---

[1] المرجع نفسه، ص123، 124.

وذلك الذي رأى البحر، يكون خلواً من الكدورة

الرّحمة الإلهيّة بحر، يُحدِثُ تأثيراته من دون علّة، ومن دون تفسير.[1]

في هذا النّص كأنّ الرّومي يُجري مُقارنة، مُستعملاً مظهرين، المظهر الأول أصيل، هو البحر، أمّا الثاني فمُتفرّع عن الأول، وهو الزّبد، حيث انّه ناتج ومُلحقٌ بالأول، فلا زبَدَ دون بحر، ولهذا التّصوير مدلوله الوجودي. فالبحر رمزٌ للّطف الإلهي والإيجاد الرّحموتي، باعتباره ماء، والماءُ أصل الحياة، كما في الآي الكريمة:﴿وجعلنا من الماء كُلّ شيء حيّ﴾(سورة الأنبياء، الآية 30). والزّبَدُ يكون على وجه البحر خارجاً عنه، فهو كالقشر الظّاهر الذي يُخفي باطناً متوارٍ، وهو عارض، تماماً مثل الدّنيا.فنرى "الشاعر يضع أولائك الذين ينظرون إلى الزّبد، و أولائك الذين ينظرون إلى البحر جنباً إلى جنب، أولائك الذين ما يزالون في الدنيا، و أولائك الذين يُثبّتون أعيُنهم على الحقّ، حابسي الأنفس بهُيام."[2] فالناس بين مُتوجّه إلى الدّنيا راغباً فيها، وفي زخرفها المُغري، ومُتوجه إلى الله تعالى مُستغرق فيه، باحث عن الحقيقة، " وينبغي على الصّوفي أنْ دخُلَ في الماء دون وجل من الزّبد."[3] فيقف الرومي واصفاً ومُشاهداً للآخر الذي صاغه في تمثُّلين متباينين، الأول (الله) في صورة البحر العميق، الذي لا يُسبر غوره ولا تنتهي حقائقه وعجائبه، والثاني (الدنيا) حيثُ تُمثّلُ الحدوث والزّوال والتّقلّب. والواقف مع الظاهر لن ينال نفائس الباطن، إلّا بالوقوف مع الأول والاستغراق فيه والتولّه به، وعدم الخوف من الثاني أو التّعلّق بمُغرياته.

نُعرّج على أحد أساطين التصوف والحكمة والعرفان، وواحد من الذين لم يُكتب لهم طول عمر من حيث الوجود الجسماني، لكنّهُ ترك عميق الأثر في المعرفة والفلسفة والحكمة الإنسانيّة. إنّهُ شهاب الدين يحي بن حبش بن أميرك السهروردي، شيخ الإشراق القتيل، الذي غادر وهو في ريعان شبابه. يقول في حائيّته الشهيرة:

---

[1] المرجع السابق، ص148.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص147.

عودوا بنور الوصل من غسق الدّجى * فـالهـجر ليل والوصال صباح

صافـاهــم فـصـفـوا لـــه فـقـلوبهـم * في نورها المشكاة و المصباح [1]

إنّ القصيدة بأكملها والبيتين المذكورين بشكل خاص، يتناولان قضية قد مرّت بنا مُسبقاً، في شعر جلال الدين الرومي. وهي قضية اشتياق الأرواح إلى العوالم العلوية والأنوار القهرية، ونزوعها إلى ذلك العالم واتصالها به، فهي تشعر بغربة شديدة، أثناء تواجدها في الهياكل الجسمانية المظلمة. "فالحنين الذي تتحدّث عنه الأبيات، هو واحد من أهم قواعد فلسفة الإشراق، فالنور عاشق بذاته لذاته، فإذا هبط من موطنه الأقدس إلى البرازخ والظلمات الدنيوية – كل ما هو جسم مادي أو معنوي– اشتاق بجبلّته، وجذبه النور العلي اللامتناهي الأتم الأنوار إليه، فعَرّج وارتدّ ثانية إلى مبدئه..."[2] فوظّف السهروردي من الطبيعة ألفاظ غسق الدجى والليل، وهي مُرتبطة في معاني الأبيات بالهجر والبُعد، أمّا النور والصباح، فيُستعاران للوصل والقُرب واللقاء. فما يُميّز هذه الأبيات، هو التّمازج الجميل بين الصور الرمزيّة ودلالاتها المُرتبطة بالشوق والعشق.

وللسهروردي مؤلّفات كثيرة، مقارنة بعُمره القصير، الذي تراوح بين السادسة والثّلاثين والثامنة والثلاثين. وقد اتخذ في هذه التّآليف، مهج الرمز والتورية، كطريقة أغلب الحكماء والصوفيّة في كتاباتهم. للسهروردي قصّة رمزيّة ألّفها بعد اطلاعه على قصة "حي بن يقظان" لابن سينا، وهي على نفس نهج تأليفها. يقول: "فإنّي لمّا رأيتُ قصة حي بن يقظان، صادفتها مع ما فيها من عجايب الكلمات الروحانيّة والإشارات العميقة، مُتعرّية من تلويحات تُشير إلى الطور الأعظم، الذي هو الطّامة الكُبرى، المخزونة في الكُتُبِ الإلهية المُستودعة في رموز الحُكماء..."[3] إذن فقد أراد أن يُكمل ما بدأهُ صاحب قصة حي بن يقظان، فكتب

---

[1] عبد الفتّاح رواص قلعه جي، السهرودي مؤسس الحكمة الإشراقيّة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013م، دمشق، ص82.

[2] المرجع نفسه، ص84.

[3] شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ إشراق، 1373هـ، ص275.

هذه القصّة الرمزيّة وسمّاها "الغُربة الغربية". يقول في بداية هذه القصة: لمّا سافرتُ مع أخي عاصم، من ديار ما وراء النّهر إلى بلاد المغرب؛ لنصيد طائفة من طيور ساحل اللُّجّة الخضراء..."[1] وكما نرى فإنّه استعمل عدة رموز، بعضها مُستوحى من الطبيعة، كديار ما وراء النّهر، وبلاد المغرب والطيور والساحل، ولها كُلّها دلالاتها الخاصة، المُتعلّقة بطريقة ترميزه على الحكمة الإشراقيّة التي كرّس عُمره لها. حيثُ يقول أنّه أثناء سفره مع أخيه عاصم، وفي السّفر دلالة على الانتقال من عالم إلى عالم. أمّا الأخ عاصم، فيكون المقصود منه، تلك القوة الفطرية النورية العاصمة من الضلال، فنلاحظ كيف أنّهُ عبّر عن نفسه بعاصم، وصار يتكلّم عنها باعتبارها آخر، فتُصبحُ النفسُ في موضعين معاً، موضعُ الرّاوي وموضعُ العاصم. أمّا بلاد ما وراء النّهر، فالمُرادُ بها العالم العلوي حيثُ نور الأنوار، ومُنطلَقُ النفس في رحلتها من الملكوت إلى المُلك، فتمُرُّ ببلاد المغرب، التي يُقصَدُ بها العالم الهيولاني، أين تتقبّل النّفس في هذا العالم، الصورة التي تتلبّسهافي عالم المحسوسات، الذي أشار إليه باللُّجّة الخضراء.

أمّا طيور الساحل، فإشارة للكمالات المُمكنة، التي تتصيّدها النّفس لترتقي من خلالها، في عالم المحسوسات، عبر تقمُّصها الجسد الإنساني، وهو ما يذكرُهُ بعد ذلك عندما يقول: "فوقعنا بغتة في القرية الظالم أهلها، أعني مدينة القيروان."[2] حيثُ يقصدُ بالقرية الظالم أهلها، الدنيا بأكملها، فهي مُرتبطة بالتّجسّد والأجساد، ولا يقع التّظالم في عالم من العوالم، كما يقع في هذه الدنيا، بين أهلها. أمّا ذكره لمدينة القيروان، فلأنّ المدينة واقعة ناحية الغرب، وقد قال أنّ سفرهُ لبلاد المغرب، وبذلك يرتبط الاتجاه بالموقع الجغرافي. والاتجاهات الجغرافيّة لها مدلولاتها عند الصوفية، فمثلاً ذكر في البداية، بلاد ما وراء النّهر، وأنّها مبدأ سفره مع أخيه عاصم، كُلّ هذا لأنّ هذه البلاد في الواقع الجغرافي تقع شرقاً، وللشرق دلالاته الروحيّة القُدسيّة، فهو كناية عن الحضرة الملكوتيّة الأقدس. وعلى العكس من ذلك في

---

[1] المصدر نفسه، ص276.

[2] المصدر السابق، 277.

الدّلالة اتجاه الغرب، فلهُ السّفالة والتجسّد، فيكون المعنى بذلك أنّ صيد طيور السّاحل لا يكون إلّا بالكدّ والجهد والمُحاربة، للقوى المادية الظلمانيّة المُتمكنة من الجسد البشري، حتى يتِمّ استيفاء الكمالات النّفسية المطلوبة.

مثلما استعمل الصوفيّة مظاهر الطبيعة رموزاً للتعبير عن الواردات الرّبّانيّة، والتّنزُّلات الرحمانيّة، والتّجلّيات الإلهية، التي تحصل للسالك في طريق القرب الإلهي، كذلك عبّر بعضهم عن المظاهر التي يتّخذها كبير الضلال إبليس، في طريق هذا السالك حتى يُزلّ قدمهُ عن سبيل الهدى، فنجد عبد الكريم الجيلي مثلاً، في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" يقول: "واعلم أنّ إبليس له في الوجود تسعة وتسعون مظهراً، على عدد أسماء الله تعالى الحسنى، ولهُ تنوعات في تلك المظاهر، لا يُحصى عدّها ويطول علينا استيفاء شرح مظاهره جميعاً، فلنكتفِ منها على سبع ظاهرة، هي أُمّهات جميع تلك المظاهر."[1] إذن كما أنّ لله تسعة وتسعون اسماً، تُعدّ منارات هداية للسالكين، كذلك رصد إبليس عندها فخاخاً ومزالق؛ لتحيد بهم عن طريق الحقّ تعالى، فإبليس قد توعّد بني آدم كما أخبر الله تعالى في كتابه العزيز، حيثُ قال:﴿فبعزّتك لأغوينّهم أجمعين إلّا عبادك منهم المُخلصين﴾(سورة ص، الآية 82، 83). وفوق ذلك فإن إبليس يتنوع لهم، في مظاهر مُتغيّرة مُتعدّدة، حتى يُسقِطهم في شباكه وحبائله، لكنّ الجيلي يكتفي بذكر سبعة مظاهر، هي أمّهات جميع تلك التمظهرات، ففي معرفتها الكفاية لمن أراد النّجاة. وإبليس لا يختصُّ تمظهرهُ لإنسان دون آخر، بل يظهر لكُلّ شخص من أبناء آدم، تصديقاً للإخبار الإلهي. "فظهوره على أهل الشرك في الدنيا وما بُنيتْ عليه، كالعناصر والأفلاك والاستقصات والأقاليم بهذه المظاهر للكُفار والمُشركين، فيغويهم أولاً بزينة الدنيا وزخارفها، حتى يذهب بعُقولهم، ويعمي على قلوبهم، ثُمّ يدُلّهم على أسرار الكواكب، وأصول العناصر، وأمثال ذلك، فيقول لهم هؤلاء الفاعلون في الوجود، فيعبدون الأفلاك لما يرونه من صحّة أحكام

[1] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، بيروت، لبنان، ص200.

الكواكب..."[1] فمن أشرك في الدنيا بالله عزّ وجلّ، واتّخذ معبوداً غيره من عناصر الطبيعة، وأفلاكها مما سوى الله، إلّا لأنّ إبليس ظهر لهم من حيثُ لا يُدركون، فيُغريهم بالدنيا وما فيها، فيُحي إلى عقولهم بأسرار الكواكب وأصول العناصر وقوّتها. فتعمى قلوبهم بظنهم أنّها الفاعلة في الوجود والمُتصرفة في ظاهره، فيُفضي بهم ذلك إلى عبادتها لِما يُشاهدونهُ ويتحقّقونهُ من صحّة أحكام هذه الكواكب والأفلاك. فعوض أنْ تكون هذه المعرفة، والتّمظهرات الكونيّة مُوصلة إلى عبادة الله وتوحيده، ودلالة على سريان نواميسه وأحكامه في الوجود مثلما مرّ بنا من كلام ابن عربي، عن الوجود ونشأته، نجد أنّ هذه المعرفة عند غير الصوفيّة، مُخرجة إلى ساحة الشرك والبعد عن عبادة الله، والتّحقّق بمعرفته.

إذن فالطبيعة ومظاهرها في كلام الصوفية، هي إشارة للمعارف التي يُحصّلها السالك في طريق أحواله ومقاماته. لكن في المثال السابق كانت سبباً في إشراك كثير من البشر بالله عز وجلّ، واتخاذ هذه الأغيار معبودات سوى الله. و"تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأنّ الله تعالى مجلٍّ باسمه المُضلّ، كما هو مُتجلّ باسمه الهادي، فكما يجبُ ظهور أثر اسمه المُنعم، كذلك يجب ظهور أثر اسمه المُنتقم، واختلاف الناس في أحوالهم، لاختلاف أرباب الأسماء والصّفات."[2] فتجلى الله عزّ وجلّ بأسمائه الحسنى في هذا الوجود، سواء كان هذا الوجود مادّياً أو معنويّاً، يكون بجميع أسمائه المعروفة لخلقه، أو غير المعروفة فالله عزّ وجلّ ﴿هو الأوّل والآخِر والظاهر والباطن﴾(سورة الحديد، الآية 03). وكما يتجلّى على المؤمن باسمه الهادي ويظهر بذلك أثر اسمه المُنعم على عباده المهتدين، كذلك يتجلى على المُشرك باسمه المُضل، ويظهرُ أثر اسمه المُنتقم على عباده الضالّين. فكُلٌّ مُيسّرٌ لِمَا خُلِقَ له، على حسب الاستعداد والقابليّة لتجلّيات الأسماء الإلهية، الخاصة بالصفات الرّبّانيّة، في الموجودات الكونيّة.

---

[1] المصدر السابق، ص200، 201.

[2] المصدر نفسه، ص253.

أمّا السّالك فعليه بالمُجاهدة، حتى تتجلّى أمامهُ أنوار الهداية. "ومعنى المجاهدة بذل الجهد في دفع الأغيار أو قتل الأغيار، والأغيار: الوجود والنّفس والشيطان."[1] فالصوفي يرى الوجود كلّهُ غيراً، بما فيها نفسه والشيطان، وما مِنْ مُتحقّق بالوجود، إلّا المُراد عزّ وجلّ، فهو الماثلُ في قلب وبين عيني المُريد، حتى تمّحي عينه في مرحلة من مراحل سيره، حتى لا يُميّز نفسه عن مُراده.

يقول الجيلي في عينيّته المعروفة:

أولعواْ قلبي من زرود بمائه * ويا لهفي كم مات ثمّة والعُ [2]

فهو يُغري قلبهُ بماء زرود، وزرود هذا جبل رمليٌّ في الحجاز، سُمّي هكذا لابتلاعه المياه التي تُمطرها السّماء، فكيف لقلبه أنْ ينال ويحضى بماء هذا الجبل الرملي، الذي لا يُبقي على قطرة من ماء، وفي هذا إشارة إلى مطلب عزيز المنال صعب التّحقّق، لذلك أردف في الشّطر الثاني من البيت قوله: يا لهفي كم مات ثمة والع، أيْ أنّ الهلاك واقعٌ لا محالة، ولا أدلّ على ذلك من كثرة الراغبين في مائه، لكنّ أكثرهم دونه هالك. "وموت الوالع هنا، موت معنوي وليس موتاً حسّيّاً. وقد استعار الصوفيون صورة الموت الحسيّ البدني، ليُعبّرواْ به عن مجاهداتهم بقطع أهواء النّفس..."[3] أمّا المطلب المُراد الذي هو الماء في هذا البيت، فهو إشارة إلى المعرفة الإلهيّة والعلم المُقدّس الذي به تحيا القلوب، فالله عزّ وجلّ يقول:﴿وجعلنا من الماء كُلّ شيء حيّ﴾(سورة الأنبياء، الآية 30). لذلك فإنّ "ماء القُدس: العلم الذي يُطهّرُ النّفس مِنْ دنَسِ الطّباع، ونجسِ الرّذائل..."[4] فنجد في البيت السّابق للجيلي

---

[1] نجم الدين كُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سُعاد الصباح، ط1، 1993م، الكويت، ص122.

[2] سعاد الحكيم، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع عين على العينيّة، دار البراق، 2004م، بيروت، ص141.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] عبد الرّزّاق القاشاني، مُعجم اصطلاحات الصوفيّة، دار المنار، ط1، 1992م، القاهرة، ص94.

استعمالاً لبعض مظاهر الطبيعة كالماء والجبل الرملي، وزاد على ذلك بمظهر طبيعي معنوي هو الموتُ، في إشارات إلى معانٍ عرفانيّة صوفيّة مُرمزة.

الفصل الثالث: الآخَرُ مُتَمَثّلاً فِيْ الإِنْــسَـــان.

1-الأنثى والأنوثة.

2- الآخر الدّيني:

2-1-المسيحي.

2-2-اليهودي.

2-3-المسلم:

2-3-1-علماء الرّسوم(الفقيه، المُتكلّم،المُحدّث)

2-3-2-الشيخ والمريد.

3-الفلاسفة اليونان في التّراث الصّوفي.

1- الأنثـى والأنـوثــة:

تحتلُّ الأنثى في الإسلام مكانة مرموقة، تتناسب وطبيعة خلقها واستعداداتها، وأدوارها المنوطة بها، في المجتمع الذي تنتمي إليه، وتُعتبر شطره الأهم، باعتبار دور التربية والتعليم، الذي تلعبه في الأسرة، من حيث بناء الإنسان الأخلاقي والنربوي. لكن مكانتها في الخطاب الصّوفي أعمق معنى وأرقى مقاماً، فللأنثى وأنوثتها دلالة بالغة في المعرفة الإلهية، والتّجليّات الكونيّة المرتبطة بالواردات الرّبّانيّة، والتنزّلات الرحمانيّة التي يتلقّاها الصوفي في الحضرة الملكوتيّة.

أوّل ما يتبادر إلى الذّهن أنّ الأنثى هي التي تقابل الذّكر، فهي المختلف الآخر عنه. إذن فالاختلاف المبدئي عن الذكر، يتمثّل في الظاهر، وهو اختلاف الجنس، "فعندما يتم الحديث عن الأنوثة والذكورة، غالباً ما يتوجّه تفكير المُتلقّي نحو صورة المرأة والرّجل، من دون استحضار إناث الحيوان أو ذكوره، في حين يغلبُ على الذّهن تمثُّل أزواج الحيوان أو ذكوره، في حين يغلب على الذّهن تمثّل أزواج الحيوان متى تعلّق الأمر بذِكْرِ الذّكر والأنثى..."[1] هنا يتعلّق الأمر بمعانٍ ظاهرية عامة، تتعلّق بالشّق الحيواني الذي يشترك فيه الإنسان مع باقي الأنواع الحيوانية، وهو جانب الذّكر والأنثى، حيث أنّ كُلّ الحيوانات، بل والموجودات المُتكاثرة طبيعياً، تتألّف من إناث وذكور. بينما إذا كان الحديث عن الذكورة والأنوثة، فيكون المعنى هُنا خاصّاً بالإنسان، أيْ بالرّجل والمرأة، وهي "...تصُبُّ في حقل صفات الإنسان وليس الحيوان."[2] أمّا في اللّغة فلكلمتي الذّكر والأنثى، دلالات كثيرة مُرتبطة ومُتناسبة مع واقع الحياة. فنجد مثلاً في لسان العرب أنّ "يوم مُذكّر، إذا وُصِف بالشّدّة والصُّعوبة وكثرة القتل، قال لبيد:

---

[1] نزهة براض، الأنوثة في فكر بن عربي، دار السّاقي، ط1، 2008م، بيروت، لبنان، ص26، 27.

[2] المرجع نفسه، ص27.

فإنْ كُنْتِ تبغين الكرام فاعوِلي * أبا حزم، في كُلّ يومٍ مُذكّرِ [1]

وصفة اليوم بالمذكّر، مُرتبطة بالحروب والمعارك عند الجاهليين،ولازمت هذه الصّفة مثل هذا اليوم؛ لشدّته وصعوبته، واستشراء القتل فيه، ولا يكون في هذه المعارك إلّا الذّكور؛ لذلك لازمت هذه الصفة أيام الحروب. وفي نفس المصدر نجد أنّ العرب أرادت أنْ تصِفَ طريقاً غير آمن وسهل، فقالت: "طريق مُذكّر: مخوف صعب."[2] من هنا نلاحظ تلازم معنى الشدة والصعوبة، بلفظ الذكر والتذكير، أمّا الأنثى فيكون المعنى المُتّصل بلفظها، يُقابل معنى الذكورة من ليونة وسهولة، فيُقال: "أرضٌ أنيثة ومِئناث: سهلة مِنبات."[3] فإذا كانت الأرض كثيرة النّبات ولا تتّسم بالغلظة، سُمّيتْ مِئناثاً وأنيثة. "وأنّثتُ لهُ تأنيثاً، وتأنّثتُ: لِنْتُ"[4]. هذا فيما يخص الدلالات التي تُعطيها اللغة، أو بعضاً ممّا تُعطيه.

أمّا في النّصوص الصوفيّة، فتبرز معاني لهذه الثّنائية –الذكر والأنثى– مُتعلّقة بالكون والعالم، مُتولّدة عنها معان عميقة، لها دلالاتها الملكوتيّة انطلاقاً منى المعنى المُلْكي. فعند شيخ وعلم من أقطاب التّصوف، هو محي الدين بن عربي، في سفر من أهمّ المصادر في التّصوف الإسلامي، كالفتوحات المكّية مثلاً، نجده يقول: "اعلم أيّدك الله، أنّهُ لمّا كان المقصود من هذا العالم الإنسان وهو الإمام، لذلك أضفنا الآباء والأمهات إليه، فقُلنا آباؤنا العُلوِيّات وأُمّهاتنا السُفليّات، فكُلُّ مُؤثّر أَبّ وكُلّ مُثّر فيه أُمّ. هذا هو الضابط لهذا الباب، والمُتولّد بينهما مِنْ ذلك يُسمّى ابناً ومُوَلّداً ..."[5] فالقصد من العالم ووجوده عند ابن عربي هو الإنسان؛ لأنّهُ أكمل الموجودات وآخرها ظهوراً، وهو الخليفة في هذا العالم، لذلك له التّصدّر والإمامة. مِنْ أجل هذا أضاف ابن عربي للعالم آباء وأمّهات، ونسب للآباء العُلُوّ وللأُمّهات السّفَل، وهذا ليس انتقاصاً من الأمّهات ورفع شأنٍ للآباء، ولكن هذا مأخوذ من

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص309.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[3] الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ص76.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، ص212.

الوضع الطبيعي لوضعية الرّجل والمرأة أثناء النّكاح، لهذا أردف بقوله: والمُتولّدُ من ذلك يُسمّى ابناً ومُولّداً. غير أنّ هذا الكلام ليس محمولاً على ظاهره ولا حسيّاً، بل هو نكاحٌ ومُتولّدات معنويّة في غالبها، لأنّ هذه هي الفكرة التي ينبني عليها تكثُّرُ الموجودات في الكون، فلابد من نكاح ظاهري حسي كان أو باطني معنوي. "وكذلك المعاني في إنتاج العلوم، إنّما هو بمقدّمتين، تنكحُ إحداهما الأخرى بالمُفرد الواحد الذي يتكرّرُ فيهما، وهو الرابط وهو النّكاح، والنتيجة التي تصدُر بينهما هي المطلوبة، فالأرواح كلها آباء والطبيعة أُمّ، لمّا كانت محلّ الاستحالات."[1] فحتى يُزيل ابن عربي تعلُّق المعنى الحسّي بمقولته، ويمنع عنها الفهم الظاهري المادي الأوحد، يضرب مثالاً بتولُّد المعاني في العلوم، كالمنطق والفلسفة مثلاً، فيكون الكلام في موضوع ما بداية، بمُقدّمتين أولى وثانية، فتنكحُ إحداهما الأخرى بالعلاقة التي تربطُ بينهما، لتصدُر عنهما نتيجة مُتولّدة من هذا النّكاح المعموي الفكري، وهذا هو المطلوب والغاية من النّكاح بين المُقدّمتين. وضرب ابن عربي هذا المثال الذي يُعدُّ المنهج العلمي السائد حينذاك، وهو المنطق الأرسطي المعمول به في طرح النظريات والأفكار وإثباتها، فيرى ابن عربي أنّ الأرواح كُلّها آباء، لمّا كانت المبدأ و الفاعل الأول في العوالم، والطّبيعة هي الأم لقبولها الانفعالات والتّحولات.

إذن مبدأ النّكاح كفكرة أصيلة، ينبني عليها الوجود المادي والمعنوي هي الأساس الذي سرى في الوجود، بل هي قانون كوني سارٍ فيه، سواء أدركنا ذلك أمْ لمْ نُدركهُ.

"...فمن عرف قدْر النّساء وسرّهنّ، لم يزهد في حُبّهنّ، بلْ مِنْ كمال العارف حُبّهُنّ، فإنّهُ ميراثٌ نبويّ، وحبّ إلهي، فإنّهُ قال صلى الله عليه وآله وسلم: حُبّبَ إليّ، فلم ينسِب حُبّهُ فيهنّ إلّا إلى الله تعالى، فتدبّرْ هذا الفصل، ترَ عجباً."[2] إذن فللنساء قدْر وسرّ، من عرفهُ تزيّد في حُبّهنّ، بلْ إنّ العارف الكامل لا يكون إلّا مُحبّاً لهُنّ؛ لأنّهُ بهذا يتمثّل بإرثِ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الحُبّ في الحقيقة ليس حُبّاً بشرياً خالصاً، بل هو في

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص212.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص286.

الحقيقة والأصل حُبّاً إلهيّاً ومنبعاً ربّانيّاً، ألمْ ترَ كيف قال صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث الشّريف: (حُبّبَ إليّ)، ولم يقُلْ: (أحبَبْتُ)، فلمْ ينسِبْ هذه المحبة لنفسهِ، بلْ جعلَ نسبتها إلى الله تعالى، فهي محبّة إلهيّة مِنْ حيث المبدأ، لذلك ينبغي على العارف أنْ يتدبّرَ هذه الكلمات والمعاني، فلنْ يزدَدْ بذلك إلّا عَجَبًا. لعلّ الواحد منّا في هذا الزمن الذي نعيشه، وفي هذا المجتمع الذّكوري الذي نحن جزءًا منهُ، يتّعظ بهذا الكلام ويستفد منهُ. فالرّجل في الغالب يرى المرأة مُجرّد خادمة، أو أداة من أدوات مُتعته، وينتقصها أشدّ الانتقاص، ويرى أنّ ذلك من صميم الدّين، ولا ينظر لها على أنّها ذلك النّصف الآخر الذي يُكَمّلهُ، والشّق الذي يُتمّهُ، فباتحادهما واجتماعهما تكتملْ معرفتهُ وإنسانيّتهُ. "ولمّا كانت حوّاء شجنةً مِنْ آدم، جعَلَ بينهما مودّة ورحمة..."[1] حيثُ يقول عزّ وجلّ في كتابه العزيز:﴿ومِنْ آياته أنْ خلق لكم من أنفُسكمْ أزواجاً لتسكنواْ إليها وجعل بينكم مودّةً ورحمة إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾(سورة الروم، الآية21). ففي هذا الخلق للرّجُل ولطرفه الآخر المرأة، دعوة من المولى عزّ وجلّ للتّفكّر في معاجز هذا الخلق ولطائفه ورقائقه، التي لا يتفكّر فيها في الحقيقة إلّا العارفون، ولا يَصِلْ إلى كُنْهِها إلّا أمثال ابن عربي، حيث يقول: "المودّة المجعولة بين الزّوجين، هو الثّبات على النّكاح الموجبِ للتّوالُدِ، والرّحمة المجعولة هو ما يجده كلّ واحد من الزوجين من الحنان إلى صاحبه، فيحِنّ إليه ويسكن، فمِنْ حيُ المرأة حنين الجزء إلى كُلّه، والفرع إلى أصله، والغريب إلى وطنه. وحنينُ الرّجل إلى زوجته حنين الكلّ إلى جزئه...وحنين الأصل إلى الفرع، لأنّهُ يمُدّهُ..."[2] فيكون كلام الشيخ الأكبر هذا، تفسيراً للآية الكريمة السابقة، وتبيين لبعض معانيها الرائقة "فبالمودّة والرّحمة طلب الكُلُّ جزأه، والجزءُ كُلَّهُ، فالتحما فظهر عن ذلك الالتحام أعيان الأبناء، فصحّ لهم اسم الأبوّة، فأعطى وجود الأبناء حُكماً للآباء لم يكونواْ عليه، وهو الأبوة."[3] فمِنْ نتائج المودّة والرّحمة الموجودة بين الزوجين، ظهور الأبناء لنتج عن ظهورهم مرتبة وحُكماً لم يحصُل للزوجين مِنْ قبل هذا

---

[1] المصدر السابق، ج5، ص129.

[2] المصدر نفسه، ج5، 129، 130.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص130.

الحكم، هو الأبوة. والذي يشترك فيه الزّوجين معاً على قَدَم المساواة، "فالتحق النّساء بالرّجال في الأبوة... بلْ تقوم المرأة في بعض المواطن مقام رجُلين، إذْ لا يقطع الحاكم بالحُكم إلّا بشهادة رجُلين، فقامتْ المرأةُ في بعض المواطن مقامهما، وهو قبول الحاكم قولها في حيض العّدّة، وقبول الزوج قولها في أنّ هذا ولده، مع الاحتمال المُتطرّق إلى ذلك، وقبول قولها أنّها حائض، فقدْ تنزّلتْ ههنا منزلة شاهدين عَدْلين. كما تنزّل الرّجل في شهادة الدَّين منزلة امرأتين، فتداخلا في الحُكم."[1] فيُمكن للمرأة في الشهادة أنْ تقوم مقام رجُلين، ولا يُحتاج إلى شاهد مع شهادة امرأة واحدة، فيقطع الحاكم بحكمه في تلك القضايا، كما أنّ الرّجل يقوم مقام امرأتين في بعض القضايا الأخرى، فيتداخل الحكم بين الرجل والمرأة، ويكون الكمال في الجمع بين النّساء والرّجال، فلا غلبة ولا أفضلية مُطلقة للواحد منهما على الآخر، إلّا بما يُناسب مقامه وحُكمهُ، الذي خُلِق من أجله ويختصُّ بهِ. بلْ إنّ الشيخ الأكبر ابن عربي لهُ إشارات لُغويّة في مداخل تُفضي إلى زيادة المرأة على الرّجُل، مِنْ بعض النّواحي، فيقول: "ألا تنظر إلى حكمة الله تعالى فيما زاد للمرأة على الرّجل في الاسم، فقال في الرّجل المرء، وقال في الأنثى المرأة، فزادها هاء في الوقف، تاء في الوصل على اسم الرّجل، فلها على الرجل درجة في هذا المقام ليس للمرء، في مُقابلة قوله: ﴿وللرجّال عليهنّ درجة﴾(سورة البقرة، الآية 228)، فسدّ تلك الثّلمة بهذه الزيادة، وكذلك ألّف حبلى وهمزة حمراء..."[2] فنظرة ابن عربي لمقام الأنوثة ليست مُقتصرة على معاني الاختلاف الجنسي، وأفضلية الأحكام فقط، بل تتعدى ذلك إلى تفاصيل دقيقة مُتّصلة بالمعاني اللغوية والكتابية الخطية، إضافة إلى الرّقائق الملكوتيّة واللطائف الروحية، فكثيراً ما نجد أنّ الصّوفي يستعيرُ أسماء المحبوبات، كليلى ولبنى وسعاد وغيرها من ألفاظ الإناث والمؤنّثات، ليُعبّر بذلك ويُشير "...بها إلى معارف ربّانيّة وأنوار إلهية وأسرار روحانيّة، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعيّة،

[1] المصدر السابق، ص130.

[2] ابن عربي الفتوحات المكيّة، دار صادر، ج3، ص89.

وجُعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتّشبيب، لتعشُّقِ النّفوس بهذه العبارات، فتتوفّرُ الدّواعي إلى الإصغاء إليها، وهو لسان كُلّ أديب ظريف، روحاني لطيف..."[1]

إذن فهذه الألفاظ ليست مُرادة لظاهرها، ولكن لها معانٍ باطنة رفيعة مُتّصلة بعلوم من حقول معرفية عديدة، عقلية، وشرعية، وروحانية، وهذا الوجود، المناسبة بينها وبين تلك الألفاظ. كما أنّ النفوس تتعشّقها وتميلُ إليها، ومنهُ فإنّ السامع لها يُصغي ويُنصتْ مُبدياً اهتمامه، جامعاً شتات فكره، فتترسّخُ بذلك العبارات في الأذهان جارّة وراءها المعاني المُرادة منها، فيحصُلُ بذلك المقصود؛ لذلك نجد أنّ ابن عربي ليرفع الالتباس في الفهم والخلط في الإدراك لهذه الألفاظ الظاهرة، يشرح في كتابه "ذخائر الأعلاق" وهو شرح لأحد دواوينه "ترجمان الأشواق" يُبيّن سبب نظمه لهذا الديوان، وكيف أنّ بعض الفقهاء أنكرواْ أنْ يكون هذا الشعر من الأسرار الإلهية، فشرع في شرح الديوان؛ ليُجلّي عَتمة الفهم ويُنيرها، فأوضح ذلك نثراً، ثُمّ أشفع نظماً، قال في آخره:

فاصرف الخاطر عن ظاهرها * واطلُب الباطن حتى تعلما [2]

لنُلقي نظرة على مثال من هذا الديوان– ترجمان الأشواق – ونرى في نموذج منه في بعض الأبيات كيف يُوظّف ابن عربي الانثى وصفاتها الظاهرية، الدّالة علة الجمال الحسّي، ليوصل إلى السالك الصوفي، معانٍ إلهية عُلويّة، وواردات ربانية روحانيّة:

بيضاء غيداء بهتانة * تضوع نشرا كمسكٍ فتيق

يُريدُ هذه الصّفة الذاتيّة التي هي مطلوبة، وقوله غيداء، يقول مع كونها جليلة القدر، لها ميل وهو النّزول الذي ذكرناهُ... والبهتانة: الطّيبة الريح. يقول: إنّ لهذه الصّفة في قلوبنا طيباً ونشراً، وإنْ لمْ نشهد ذاتها، فإنّ لنا منها ما لنا من المسك رائحة، وإنْ لمْ نشهد عينعه،

---

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكُتب العلمية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان، ص9، 10.

[2] المصدر السابق، ص10.

وهي هذه الآثار الإلهية التي في قلوب العباد... وتشبّهها بالمسك لأنّهُ أطيبُ الطّيب، ولا سيّما إذا كان مُفتّتًا، فهو أطيبُ وأليقُ بالمشام الإنسانية، ولو كان ما هو أطيبُ من تلك الرّائحة لوقع التّشبيهُ به[1]. فنُلاحظ كيف تحولت الأنثى البيضاء الغيداء في الشرح إلى صفة إلهيّة ذاتية، وهي مطلوبة للصوفي مثلما يطلُبُ الرجل المرأة. ومع كون هذه الصفة ذاتيّة رفيعة المقام، إلّا أنّها تميلُ إلى طالبها، وهو التّنزُّلُ المذكور المعروف. ثُمّ يذكر كيف أنّها طيبة الرائحة، ولها في القلوب طيبًا ونشرًا، ويوردُ لمّا شبّهها بالمسك، كيف أنّهُ أطيبُ الطّيب، فلا يُناسبها إلّا هو، لأنّها ذاتية. فنلاحظ كيف أنّ لكُلّ صفة ظاهرية حسية، مُناسبة ومعنى مع هذه الواردات الروحانية الربانية، إذْ لا يُعقل أنْ يُشبِّه شيئًا بشيءٍ دون وجود المناسبة والشّبه بينهما، وإنْ كانت هذه المناسبة والشّبه بعيدين عن ذهن المُتلقّي، صعُبَ بذلك الفهم والتّفسير أو التأويل، وهو تمامًا ما وقع للفقهاء في زمن ابن عربي، الذين حملواْ النصوص على ظاهرها، سواء كان ذلك جهلاً منهم أو تجنٍّ مقصود.

يقول في بيت آخر:

بردفٍ مهولٍ كدِعص النّقا * ترجرج مثل سنام الفتيق [2]

للوهلة الأولى عند قراءتنا للبيت، يهجم علينا المعنى الأولي الظاهري، حتى لا يترك في أذهاننا مكاناً لمعنى آخر، وهذا لجمالية الصورة الحسيّة المُتبادرة التي يُصورها البيت لهذا الرّدف المهول الذي شبّههُ بدعص النّقا لضخامته، ثُمّ زاد الشاعر صورة شعرية حركيّة، تجعل المعنى ماثلاً أمام عينيك؛ للتوافق الجميل في الصورة بين الرّدف وحركته أثناء المشي مع حركة سنام الجمل أثناء سيره. كُلّ هذه الصور الحسيّة المُثيرة، تتحول فجأة بسحر ساحر، إلى معان روحيّة و ورادات ربّانيّة لا تمُتُّ إلى المادة والحسّ بصلة، فينتابك اندهاش وانبهار، بقدرة ابن عربي على الرّمز والتّأويل البارع الذي اتّخذهُ للأنثى، ومظاهر جمالها من

[1] يُنظر المصدر نفسه، ص84.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أجل إيصال تلك المعاني الرّاقية إلى ذهن المُتلقّي، المُهتمّ بالأحوال والمقامات الصّوفية، "فيُشير إلى ما أردفه من النّعم المعنوية وغير المعنويّة على عباده، وقوله: مهول، فمن فكّر في ذلك عظُم عليه وهاله ما أردفه سُبحانه من جسيم مِننه التي لا طاقة للعبد على القيام بشكرها، وشبّهها بكثيب الرّمل؛ لارتكاب بعضها على بعض، وتصرّفها وكثرتها وتميّز بعضها من بعض... "[1]

نلاحظ كيف ينتقي ابن عربي عبارات في الشرح، لتتوافق المعاني المشروحة مع الصور المذكورة في الشعر، ويكون بينها وجه مناسبة يتمّ به الشرح والمعنى. فمثلاً كلمة "الرّدف" الحسيّة يقابلها "ما أردفه من النّعم المعنوية"، أمّا كلمة "مهول" التي هي صفة للرّدف الكبير العظيم الضخم، فما هي إلّا الحالة النّفسيّة التي يكون عليها العبد عند تفكّره فيما أردفه الله عزّ وجلّ عليه، من عظيم نعمه وآلائه التي لا حصر لها ولا طاقة للعبد على القيام بشكره، فيهوله هذا الأمر لتقصيره وعجزه عن ذلك.

أمّا الشطر الثاني المُتضمن الصورة الحسيّة لحركة الرّدف، فقد "شبّه حركتها ف قلوب العارفين بها، مثل سنام الجمل العظيم في الرّفعة والسّمن، فإنّهُ دهن كُلّه، والدّهن مَمَدُّ الأنوار للبقاء، فكذلك هذه العلوم إذا قامت بقلوب من قامت بها، أورثتها البقاء الأبدي في النّعيم الأبدي."[2] فالكلام كُلُّه عن الصفة الإلهية الذاتيّة المذكورة في البيت الأول، فهي تورث لِمَنْ تجلّت لهُ معرفةً وأنواراً إلهيّة، وهي نور محض كما أنّ السنام دُهن كُلّه، لذلك قرن بين الدهن المُمِدّ للنور الظاهري الذي لا يبقى إلّا بوجود الدّهن، وهذه الصّفة الإلهية الذّاتية المُمِدّة للنور الإلهي الباطني، وكيف أنّ بقاء هذا النور الذّاتي يُورثُ النّعيم الأبدي، وهو أثر المعرفة والواردات الرّبّانيّة.

---

[1] المصدر نفسه، ص 85.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ما سبق ذكره هو غيض من فيض، من مواقف ابن عربي ونظرته للأنثى والأنوثة، ورمزيّتها ودورها وحقيقتها. هذه المواقف والأفكار لا يمكن حصرها أو الإتيان عليها كُلّها، نظراً لانتشارها في جميع مؤلّفاته وكُتبه، فمن المُستحيل تقصّيها وتتبّعها كُلّها، إلّا أنّه يُمكن الخروج من الأمثلة المذكورة آنفاً، بأنّ نظرة ابن عربي للمرأة والأنوثة على سبيل الإجمال كانت إيجابية، بلْ وتقدّمية تسبق زمنهُ الذي عاشه بكثير. فنرى مثلاً أنّ "... منزلة المرأة الصّوفية في نظر ابن العربي، وإمكانيّة بلوغها درجة الإنسان الكامل، مثلها مثل الرجل"[1] مُمكنة. وليس هنالك مانع من بلوغها درجة القطبية، فهي والرجل سواء في طريق السلوك إلى الحق. وحتى نتحقق ذلك نذهب لنرى ما قاله ابن عربي، في علم من أعلام الزهد والتّصوف الإسلامي، هي "رابعة العدوية"، والتي تُعتبر من أوائل من أدخلواْ المحبّة الإلهية إلى هذا الطريق، وعبّرت عنها وفصّلت فيها بألطف العبارات و أرقّ الإشارات، بعد أنْ كان هذا المسلك مشهوراً ومعروفاً بالرهبة والخوف. يقول ابن عربي: "قالت المُحِبّة: لو قطّعتني إرباً إرباً لم أزدد فيك إلّا حُبّاً، يعني أنّهُ لا ينقص حبنا لك لذلك، وهو قول المرأة المُحبّة. يُقال أنّ هذا قول رابعة العدوية المشهورة، التي أرْبت على الرّجال حالاً ومقاماً، وقد فصّلت وقسّمت رضي الله عنها، وهو أعجب الطُّرق في الترجمة عن الحُبّ."[2] فها هو ابن عربي يُصرّح بأنّ رابعة العدويّة قد فاقت الرّجال حالاً ومقاماً، بلْ يُكنّي عنها بلفظ "المُحبّة"؛ لأنّ هذه الصفة صارت لها علامة، وفي هذا إشارة إلى تمكُّنها في هذا الباب، خاصّة بعد أنْ ذكر بأنّها فصّلت وقسّمت، أي أنّ هذه المحبّة ليست مُجرّد أثر عابر أو ذكر عابر، بل هي أمرٌ تفصيلي، حتى جاءت فيه بالعجب العُجاب، مِنْ حيثُ ترجمتها عن هذا الحب الإلهي. لذلك يُورد ابن عربي كلامها المشهور في المحبّة بعد قوله السابق:

أُحِبّك حبيـن، حُـبّ الهـوى * وحُـبّـاً لأنّــك أهـلٌ لــذاك

---

[1] ساعد خميسي، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيّة، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منتوري، 2005م/2006م، قسنطينة، ص341.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، دار صادر، 359.

فأمّا الذي هو حُبّ الهوى * فشُغلي بذكرك عمّن سواك

وأمّا الذي أنت أهله * فكشفُك للحُجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي * ولكن لك الحمد في ذا وذاك [1]

فتبقى رابعة العدوية في طريق التّصوف علامة فارقة، نظراً لأثرها فيه، وفي السّالكين دربهُ. رغم أنّ الكثيرين قبلها نظموا في المحبة والحبّ الإلهي، إلّا أنّ العبرة بالأثر والفعل البالغ؛ لأنّ رابعة المُحبّة تركتْ بصمتها التي ميّزتها عن غيرها، فاقتفى الآخرون أثرها تأسّياً بها، وهي هُنا كامرئ القيس بن حجر الكندي، الشاعر الجاهلي الفحل الذي وصفوه فقالوا: أنه أوّل من خسف عين الشعر للشعراء، فهو أوّل من أوقف واستوقف، وبكى واستبكى، و أوّل من شبّه النّساء بالبيض. لكن هل هذا يعني أنّه لم يكُن شعر ولا شعراء قبل امرئ القيس؟ كلّا. وإنّما أصبح الشعر بعده ليس كما كان قبله. كذلك رابعة العدوية، فطريق التّصوف بعدها لم يعُد كما كان قبلها، لذلك رأينا قيمتها ومقامها عند ابن عربي، وكيف عبّر عن ذلك.

وإذا واصلنا البحث في آثار ابن عربي ومؤلّفاته، فإنّنا نجد للأنثى مقاماً خاصّاً، ورأياً قد يكون مُغايراً لما هو معروف عند الفقهاء وعلماء الشريعة، وذلك حتى في أبسط القضايا المُجمَع عليها. كالضعف والقوة عند الرّجل والمرأة مثلاً، فالأغلبية تتبنّى أنّ المرأة أضعف من الرّجل، لكنّ ابن عربي يقول: "... ثُمّ أشار الحقّ بوحدانيّة المرأة وفردانيّة الرّجل، وقوّة المرأة وضعف الرّجل بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف وجهة النشء... "[2] فابن عربي ينظر إلى المرأة على أنّها أقوى من الرّجل، وضرب مثالاً لذلك في قضيّة الميراث، التي تُعدّ عند ابن عربي مُبيّناً وشاهداً داعماً إلى ما ذهب إليه؛ لأنّ للرجل نصيب أكبر من نصيب المرأة، وهذا في حال وقوفهما على نفس الدّرجة والبعد من الهالك،

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ابن عربي، كتاب الألف، ط2، دار الكتب العلمية، 2004م، بيروت، لبنان، ص42.

حيُ يُعطى للذّكر مثل حظ الأنثيين، فالذكر أخذ أكثر من الأنثى، وهو الضِّعف، ولا يُعطى النّصيب الأكبر إلّا للأضعف؛ لأنّه يستقوي به على ضعفه، فالرجل أضعف من المرأة. وهذا رأي وتفسير ما وقعنا عليه قبله إلّا عنده.

وقوّة المرأة هذه، ظاهرة وباطنة، فلكثير من النساء قدم سبق في طريق السلوك إلى الله عزّ وجلّ. لذلك نجد أنّ ابن عربي تتلمذ في طريق تصوفه على أكثر من امرأة، و"العلاقة مع المرأة الصالحة، مبنيّة على الحُبّ أكثر منه على السلطة، التي نجدها مجسّدة بقوة في شيخ التّصوف الطرقي، في علاقته مع المُريد."[1] فالمريد عادة ما يتتلمذ على يد شيخ زاوية معروف له عديد مريدين، فهو يُربّي للكثير من أمثاله، ولا يكثر اجتماعه به ولا يطول؛ لكثرة غيره، فيبقى بينهما حجاب الهيبة والاحترام غليظاً، وهو ما يُعزّزُ سُلطة الشّيخ على المُريد. بينما النّساء، وإنْ كُنّ وليّات صالحات، فلا يتصدّرن المشيخة في الزوايا، وإنْ كُنّ مُرشدات لبعض السّالكين، إلّا أنّهن غير مقصودات كثيراً. فيحتكُّ المُريد بهذه المرأة الأستاذة بشكل مُباشر، ويطول اجتماعه وخدمته لها، ممّا يُورثُ حالة من الأنس والبسط والمحبّة، حتى كأنّها في نظر المُريد أُمّه، وهو في نظرها ابن، ومعلوم أنّ الأمومة تحمل معها العطف والحنان والمودّة، وهو ما لا يكون بين الشيخ والمُريد عادة. وقد "لازم ابن عربي فاطمة بنت المُثنّى، آخِذاً عنها علم الباطن وأسرار التّصوف وخادماً لها، ولم يكن ابن عربي تلميذاً في خدمة أستاذته فقط، بل أصبحتْ بالنّسبة إليه في مرتبة الأُمّ، فهي حين تتوجّه عليه بالخطاب تقول إليه يا ولدي، وتصف ابن عربي (ولدي وقرّة عيني). صورة عميقة من قوة العلاقة التي ربطت بين الشيخ الأكبر–ابن عربي– وهذه الوليّة التي تحوّلت من أستاذة إلى أُمّ."[2] ففاطمة بنت المُثنّى هذه، كانت من أبرز نساء التّصوف في إشبيلية بالأندلس، وهي من اللّواتي تتلمذ عليهنّ وقام بخدمتهنّ، العديد من كبار الصوفيّة. وكان ابن عربي قد تكلّم عنها في غير ما موضع، من كتابه "الفتوحات المكيّة"، وذكر كيف أنّهُ كان يستحي من أنْ ينظُر إلى وجهها،

---

[1] رحّال بوبريك، بركة النساء الدّين بصيغة الأنوثة، أفريقيا الشرق، 2010م، الدّار البيضاء، المغرب، ص121.

[2] المصدر السابق، ص119.

من عظيم تورّد وجنتيها ونعمتها، فقد كانت تظهر عليها صفات الجمال الظاهري، حتى كأنّها شابة، فضلاً عن جمالها الرّوحي الباطني، هذا كُلّه وقد تجاوزت التسعين من عمرها.

ويذكر ابن عربي بعض أحواله مع "فاطمة بنت المثنّى" فترة خدمته لها، حيثُ نتبيّن كيف تركت هذه الوليّة الزاهدة عميق الأثر في فكر وقلب وروح ابن عربي، الذي كان يُكِنّ لها كُلّ المودّة والحُبّ الصّادقين.

أمّا البُعد الرّمزي للأنوثة، في طريق التّصوف عند ابن عربي، فيُجسّده كلامُهُ الآتي، حيثُ يقول: "... فلا ينبغي للمُريد أنْ رفقاً من النّساء، حتى يرجع هو في نفسه امرأة، فإذا تأنّث والتحق بالعالم الأسفل، ورأى تعشُّق العالم الأعلى به، وشهد نفسه في كُلّ حال ووقت وارد منكوحاً دائماً، ولا يُبصرُ لنفسه في كشفه الصّوري ذكراً، ولا أنّهُ رجُلٌ أصلاً، بلْ أنوثة محضة، ويحملُ من ذلك النّكاح ويلِدُ. وحينئذٍ يجوز لهُ أخذ الرّفق من النّساء، ولا يضُرّه الميل إليهنّ، وحُبّهُنّ ..."[1] من خلال هذا الاقتباس نرى كيف ينصح ابن عربي المريد السالك، وأنّهُ لا ينبغي لهُ أنْ يُرافق النّساء، حتى تتحقّق فيه شروطاً. أوّلها أن يصير المريد في نفسه امرأة، وبذلك يتأنّث ويلتحق بالعالم الأسفل، والمُراد بذلك هنا أنْ يُصبح المُريدُ محلّاً قابلاً لتلقّي الواردات والتّنزّلات الرّبانيّة، بعد الفتح عليه من العالم العلوي النوراني، فيكون بذلك محلّه السفل وهو محلّ المرأة، وموضع أصل الواردات العُلُوّ وهو محلُّ الرجل عند النّكاح، فيكون بذلك المُريد منكوحاً بتلك الواردات التي تنزلُ عليه من الاعلى، ليكون بذلك قد رأى تعشُّق العالم الأعلى به، لوجود مُناسبة إقبال الواردات عليه، فلا يرى نفسه إلّا أنوثة محضة قابلة للنّكح بتلك التّنزلات، فيحمل من ذلك النّكاح أحوالاً ومقامات، ويلدُ معارف لدُنيّة إلهيّة، تدفعه وتحملُهُ في طريق التّصوف والسّلوك. حينئذ فقط يُمكنه أخذ الرّفق من النّساء، ولا يضَرّه الميل إليهنّ وحُبّهنّ، لأنّهُ قد كُشِفَ لهُ عن حقيقتهن وحقيقة الأنوثة والنّكاح، وسريان هذه المفاهيم في نواميس الكون، بما في ذلك طريق التّصوف، فتكون نظرته إلى النّساء والأنثى عموماً أشمل وأكمل، لارتباطها بمفاهيم أرقى وأعلى من المعاني

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، دار صادر، ص192.

المادّية، والتّعلّقات الحسّيّة التي تحجُبُ الإنسان عن إدراك الحقيقة كاملة، في جانبها المُمْكن. وبالتالي يُساهم حضور هذا الوعي تجاه الأنثى في التّجربة الصوفية بعبور المريد والسّالك، إلى عوالم وفضاءات تسمح بإغناء هذه التّجربة الرّوحيّة التي تُدنيه وتقرّبه من هدفه ومُراده الأسمى. "لهذا كان الشعر الصوفي في دروب جمالها المقيّد، عتبة الانطلاق نحو عوالم المُطلق التي تدعو دعوة مُلِحّة، للاقتراب أكثر منها."[1] ولذلك نجد ابن عربي يقول في أشهر مؤلفاته: "وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة، لسرٍّ لا يعرفه إلّا مَنْ عرف فيما وُجِدَ العالم، وبأيّ حركة أوجدُه الحقّ تعالى."[2] فما هو هذا السرّ الأخصّ، الذي لا يعرفه إلّا خاصة الخاصة؟ في الحقيقة ليست المُشكلة في معرفة السرّ لفظاً وعقلاً، ولكنّ الامر يتعلّق بتحقُّقِهِ ذوقاً، من كثير من الأشياء نعرف أسماءها وندركها بعقولنا، لكننا لا نعرف ماهيتها وحقيقتها التي لها أثر مغاير للحقيقة العقليّة. فشتّان بين الإدراك العقلي البرهاني، والإدراك التّحقّقي الذوقي الوجداني.

2-الآخــر الديـنـــي:

لعلّ أكثر ما يُميّز الخطاب الصوفيّ بشكل عام، هو كونه خطاباً يتميّز بوجدانيّته وروحانيّته الخالصة، فهو يُعبّر عن النفس ويتوجّهُ إليها، في مُحاولة للأخذ بيدها برفق، إلى الارتقاء والتّطوّر الأخلاقي المُفضي إلى الكمال الإنساني، الذي يتشوّفُ إلى الحضرة الإلهية، وهو في كُلّ هذا لا يفرضُ على الإنسان أمراً بدعوى إلهيته، مثل بعض الخطابات الدّينية الأخرى. لذلك فهو يتّسم بمرونة وقبول للآخر مهما كان نوعه أو دينه أو مذهبه، ولا يُصدر أحكاماً مُدينة تنجرُّ عنها أفعالاً وأعمالاً مُلزِمة. لهذا نجد في التّراث الصوفي تجلّيات لأديان ومذاهب ورموز دينية كثيرة، تُمثّل التعدّد والتّنوع الإنساني الدّيني والفكري عبر التّاريخ، فنجد ذكراً للأديان الإبراهيمية أو بعض رموزها مِنْ أنبياء وأوصياء، وغير ذلك من قساوسة وأحبار

---

[1] أرزازي محمد، صورة المرأة في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجاً، مجلّة الحوار الثقافي، المجلد5، العدد2، 2016م، ص7.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج2، دار صادر، ص193.

وكُتب وأديرة...، كما نجد ذكراً لبعض الطّوائف الإنسانيّة الأخرى من غير الدّيانات الإبراهيمية.

2-1-المسيحي:

قد تكون المسيحية أقرب الأديان إلى الإسلام، باعتبار مستويات تاريخية وواقعيّة معيشة، ورُبّما لها ارتباط وجداني وعاطفي معهُ، بفعل الصورة الصورة التي رُسمت للمسيح عليه السلام في القرآن وصورة بعض المسيحيين فيه، والمُعبّر عنهم بالنّصارى، وهو الامر الذي انسحب على صورة الدّيانة بشكل عام عند المسلمين، على عكس صورة بعض الأديان الاخرى كاليهوديّة مثلاً، رغم أنّها أصل الدّيانات السّماويّة الإبراهيمة.

قد رسم القرآن للمسيح عيسى بن مريم عليه السلام، صورة خَلقيّة وخُلُقيّة مُميّزة، سواء من حيث الولادة أو من حيث الصّفات الأخلاقية والروحيّ الراقية. أمّا الولادة فكانت إعجازيّة بسبب عُذريّتها وتفرُّدها في هذا الجانب، فلا نجد في الكتب السّماويّة مثيلاً لها ولا شبيه، إلّا ما كان في بعض الأساطير في الحضارات الشرقيّة، والتي تُعدُّ رمزية بامتياز، كولادة "أوزيريس" في حضارة مصر القديمة، أو "شيفا" عند الهندوس، أو "ميثرا" في الميثرائية. يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إذْ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يُبشّرك بكلمة منه، اسمه المسيح عيسى بن مريم، وجيهاً في الدّنيا والآخرة، ومن المقرّبين45 ويكلّم الناس في المهد وكهلاً، ومن الصالحين46 قالت ربّ أنّى يكون لي ولد ولمْ يمسسني بشر، قال كذلك الله يخلق ما يشاء، وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كُنْ فيكون47﴾(سورة آل عمران، 45،46، 47). نلاحظ كيف صوّرتْ لنا الآية الكريمة قصة وكيفيّة ميلاد المسيح العُذرية، وكيف أنّ أُمّهُ الطاهرة، السيدة مريم عليها السلام هالها الأمر، واستغربت إنجابها دون أنْ يمسسها بشر، عندما جاء ت الملائكة تُبشّرها بمولودها، فأخبرتها أنّ قُدرة الله لا حدود لها، ولا اعتراض عليها، إنّما الأمر كُلّه بين الكاف والنون. هذا من ناحية الميلاد وإعجازيّته الرّبّانيّة. أمّا بعد الولادة فيتعهد الله عزّ وجلّ بحفظه وتعليمه، فتواصل الآية الموالية:﴿ويُعلّمُهُ الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾(سورة آل عمران، الآية 48). وكان للمسيح عليه السّلام مُعجزات وخوارق،

كما للأنبياء قبله، ولكنّهُ قدْ خُصّ ببعض دون غيره. وبهذا تكون الصورة العامة لهذا النّبي، من أفضل وأنصع الصّور التي رسمها القرآن لأحد من الأنبياء.

وإذا حاولنا تتبع تمثّل وظهور المسيح في التراث الصوفي الإسلامي، سنجد أنّ نفس هذه الصورة القرآنيّة الجميلة انطبعت فيه، بلْ رُسمت صورة أتباعه من أصحاب الدّيانة المسيحيّة على نفس الهيئة، وذلك بالتّبعيّة إلى المسيح عليه السلام. أمّا مُعجزاته فلا داعي إلى سردها وذكرها في هذا المقام، فهي أشهر من أنْ تُذكر.

وإذا أردنا تتبّع صورة المسيح وكيف تمثّلَ في التراث الصوفي، سنجد الكثير من الشواهد التي تُظهر المكانة التي حضي بها في الذاكرة المُختَزَلة في هذا التراث، ولعلّ أوّل مَنْ نتطرّق إلى ما كتبهُ عن المسيح والمسيحيين، أبرز اعلام التّصوف الإسلامي قاطبة، الملقّب عند أتباعه بالشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي دفين سفح جبل قاسيون بدمشق. يقول في الفتوحات المكيّة، في بداية الباب السادس والثلاثون، المُعَنْوَن بـ "في معرفة العيسويين وأقطابهم وأصولهم":

كُـلّ مَـنْ أحـيـا حقيقتـه * وشفـي مـن علّـة الحُجب

فهو عيسى لا يُنـاط بـه * عنـدنا شـيء مِنَ الرّيـب

فلـقد أعطـتْ سـجـيّـتـه * رُتـبـة تسمو علـى الرّتـب

بِنُـعـوت القـدس تـعـرفه * في صريح الوحي والكتب

لـمْ ينـلـها غـيــر وارثــه * صفة فـي سـالـف الحقب

فسَـرَتْ فـي الـكون هِمّتهُ * فـي أعـاجـم وفـي عرب

فيـهـا تحـيا نـفـوسـهـم * وبـهـــا إزالـــة الـنـــوب [1]

فانظر كيف يصف ابن عربي ويُبيّن مقام ومكانة عيسى بن مريم عليه السلام، بل وابن كُلّ إنسان أحيا حقيقتهُ، وصفّى نفسه من علائقها، بإزالة الحُجُب الظلمانيّة وبرِئ من تعلُّقات العلل والأسباب الماديّة، فهو عند ابن عربي عيسوي المقام، لا شكّ يُساورهُ في أمره. وقد أُعطي عيسى رُتبة ومقاماً روحانيّاً يعلو على الجميع، فصفاته معروفة في الوحي والكُتب الدينية، بلْ إنّ الكشف يُعطي ذلك أيضاً، ورُتبة عيسى هذه لم ينلها أحد أبداً، إلّا مَنْ ورثه وهو صاحب الرّسالة الخاتمة صلى الله عليه وآله وسلّم، لأنّ صاحب هذا الختم قدْ سرَتْ تجلّيات روحه وتبدّتْ في كُلّ الشعوب والأجناس من عرب وأعاجم. فهذه الرّوح القدسية هي علّة العلل الأولى، وهي شفاء لكُلّ داء، وسعادة لكُلّ شقاء. فتبقى روح النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم المَعِين الأوّل للأرواح القدسيّة العُليا، بما في ذلك روح عيسى عليه السّلام، فهي واسطة الفيض الأولى، كما أنّها المجلى الاكمل في هذا الكون البديع. ويمضي ابن عربي في إيضاح العلاقة بين الشريعة العيسوية والشريعة المحمديّة، وكيف أنّ الوليّ في دين الإسلام قدْ يُفتح لهُ في سيره الرّوحاني، على قلب عيسى عليه السلام، أو على قلب أحد الأنبياء السابقين، فيُسمى عيسويّاً أو موسويّاً أو إبراهيميًّا أو غير ذلك. فيُبيّن محلّ هذه العلاقات الرّوحانيّة، ووحدة الأصل والمنبع المعرفي الإلهي، فالكُلّ يطلُب عبادة الله الواحد. ويذكر ابن عربي كيف أثّرتْ الولادة العذريّة للمسيح في عقائد المسيحيين مِنْ بعده، فيقول: "... فهؤلاء هم العيسويين الثواني، أصولهم توحيد التّجريد من طريق المثال؛ لأنّ وجود عيسى عليه السلام لم يكن عن ذَكَرٍ بشري، وغنّما كان عن تمثّل روح في صورة بشر، ولهذا غلب على أمّة عيسى بن مريم دون سائر الأمم ، القول بالصورة، فيصوّرون في كنائسهم مثلاً، ويتعبّدون في أنفسهم بالتّوجه إليها، فإنّ أصل نبيّهم عليه السلام كان عن تمثُّل، فسرتْ تلك الحقيقة في أمّته إلى الآن."[2]

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، مج1، ص222.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، بيروت، لبنان، ص338.

نلاحظ من هذا الشاهد، كيف يشرح ابن عربي أحد المظاهر والعقائد في الدّيانة المسيحية، وهي اتخاذهم الصّور، سواء كتماثيل أو إيقونات وصور، كما هي معروفة عندهم في كنائسهم، ويُبرّر وجودها بطبيعة ميلاد المسيح، فهو لم يوُلد عن ذَكَر إنسي، وإنّما عن تمثّل روح في صورة بشر، فأصله من التّمثّل والتّصوّر؛ لذلك سرتْ هذه العقيدة في دينهم من اتّخاذ الصور في كنائسهم، وهو خلال كُلّ هذا لم يأتِ على ذكر كلمة شرك أو كُفر، بل التمس لهم العُذر، بربط هذه العقيدة بميلاد المسيح في شريعتهم.

هُنا تتجلى لنا طبيعة النّظرة الصّوفية للآخر بشكل عام، والمسيحي خاصة. وكيف تنفتح وتتسع مساحة العيش المشترك مع الآخر المُختلف، وإنْ كان من دين آخر، وهو الأمر الذي يُخبرنا عن طبيعة تعاطي الصوفي مع هذه القضايا التي صارت في زمننا هذا مُلِحّة، ومن الضروري استدعاء مثل هذه الخطابات المُتسامحة، لحلّ مشاكل واقعيّة حاليّة في عالمنا العربي والإسلامي، لتُساهم في رأب الصدع وتوحيد المجتمع، وغرس روح المواطنة في عقل وقلب كُلّ إنسان. لذلك نجد ابن عربي يستحضر نصوصاً للنبي صلى الله عليه وآله وسلّم، يَحُضُّ فيها على عدم التّعرض للرهبان مثلاً، فيقول: "ثُمّ إنّه قد ثبت عندنا، أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، نهى عن قتل الرّهبان الذين اعتزلواْ الخلق وانفردواْ بربّهم، فقال: ذروهم وما انقطعواْ إليه. فأتى بلفظ مُجمل، ولم يأمرنا بأنْ ندعوهم، لعلمه صلى الله عليه وآله وسلّم أنّهم على بيّنة من ربّهم، وقد أُمِرَ صلى الله عليه وآله وسلّم بالتّبليغ، وأمرنا أنْ يُبلّغ الشاهد الغائب، فلولا ما علِم رسول الله أنّ الله يتولّى تعليمهم، مثل ما تولّى تعليم الخضر وغيره، ما كان كلامه هذا ولا قرّره على شرع منسوخ عنده في هذه الملّة، وهو الصّادق في دعواه صلّى الله عليه وآله وسلّم، أنّهُ بُعِثَ إلى النّاس كافة، كما ذكر الله تعالى فيه."[1] فينبغي علينا كمسلمين اليوم، استخراج هذه النصوص وتسليط الضوء عليها؛ من أجل استجلاء حقائقها واستخراج دُررها. وحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلّم ليس نصًّا منسوخاً، لأنّه في المرحلة المدنيّة، ولو كان كذلك لذكر ابن عربي نسخه ولما استدلّ به.

[1] المصدر السابق، ص340، 341.

فحاجتنا اليوم إلى هذه النظرة التي تُقارب النّصوص الدّينيّة بهذا الشّكل، أحوج من أي زمان مضى؛ نظراً لطبيعة المرحلة التي تمُرُّ بها الأمّة، ولتطوّر العقل الإنساني في المصاف الأخلاقي أيّما تطوّر. ولرُبّما يدفعنا هذا إلى التّنقيب في التّراث الصوفي، عن مثل هذه النصوص المُنسجمة مع الرُّقي الأخلاقي الإنساني، والفضائل العُليا التي تسعى في خير الإنسان أينما كان.

وبتتبعنا لنص ابن عربي السّابق في الفتوحات المكيّة، نجده يقول بعد أنْ ذكر قصّة لراهب نصراني عاش عُمراً مديداً، مُتنسكاً في أحد الجبال، حيث لقِيَهُ جمع من الصّحابة الفاتحين صُدفة، وأنّ "هؤلاء قد رأوه... وما سألوه عن حاله في الإسلام والإيمان، ولا بما يتعبّد نفسه من الشرائع، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما أمرهُم بسؤال مثله، فعلمنا قطعاً أنّ النبي لا يُقِرُّ أحداً على الشرك، وعلِم أن لله عباداً يتولى تعليمهم من لدُنه، على ما أنزله على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رحمة منهُ وفضلاً ﴿وكان فضل الله عليك عظيما﴾(سورة النّساء، الآية113)"[1]. في تفسير ابن عربي هذا لحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قيمة حضاريّة مُنتشرة في المجتمعات المدنيّة الحديثة، وهي قيمة تحفظ تماسك المجتمع ولحمته، رغم الاختلافات المتنوعة الموجودة فيه، هذه القيمة هي حقّ الإنسان في تبني أي دين كان، والتّعبُّد بأيّة شريعة كانت، دون أنْ يُساءل من أفراد المجتمع المختلفين عنه. وفي ÷ذا احترام للآخر وعقائده وأفكاره واختياراته، ما دامت لا تدعو إلى عُنف أو أصحابها يُمارسون عُنفاً. بلْ إنّ ابن عربي زاد على هذا بأنْ برّأ هذا الراهب وأمثاله من المُنقطعين عن الناس من الشّرك؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلّم لا يُقرُّ أحداً على الشّرك، بسبب كون الراهب محلّ عناية ربّانيّة، فالحقّ يتولى تعليمه وأمثاله ما أُنزل على محمد رحمة منهُ وفضلاً. وهذا رأي عجيب في تقدّمه حيثُ ساوى ابن عربي بين المسلم والراهب، مِنْ حيث المعرفة بالله والشرع المحمدي، حيث يتجلّى حُسن الظّن بالآخر والاعتذار

[1] المصدر السابق، ص341.

له، وإقراره على ما هو عليه من دين بنّاء، على ما تقرّر في ذهن ابن عربي وفكره من استقراء ومُقاربة للنّص النبوي.

ويُسهب ابن عربي في التّحليل بهذا الاتجاه، ليقول "فأصل العيسويين كما قرّرناه، تجريد التّوحيد من الصور الظاهرة في الأمّة العيسوية، والمُثل التي لهم في الكنائس، من أجل أنّهم على شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلّم، ولكنّ الرّوحانيّة الحالية التي هم عليها، عيسوية في النّصارى..."[1] فيواصل ابن عربي شرح عقيدتهم، وكيف أنّها تجريد للتوحيدمن الصّور الظاهرة، بسبب كون نبيهم تغلب عليه الروحانيّة؛ لأنّهُ وُلد من نفخة روح في مريم عليها السّلأام دون أب بشري، أمّا المُثُل التي لهم في الكنائس، فلأنّهم في الحقيقة على شريعة محمد عليه السّلام، لأنّ الكُلّ يأخُذ من مشكاته، حيثُ قال صلى الله عليه وعلى آله وسلّم: "أُعبد الله كأنّك تراه..."

ويُبدي ابن عربي معرفة وخبرة بأتباع عيسى عليه السّلام، ناتجة عن تجربة وكشف، فيتجلّى فيهم اللّين والطّيبة والرّحمة في المعاملة. "وللعيسويين همة فعّالة ودعاء مقبول وكلمة مسموعة، ومن علامة العيسويين إذا أردت أنْ تعرفهم، فتنظر كُلّ شخص فيه رحمة بالعالم وشفقة عليه كان من كان، وعلى أي دين كان وبأيّة نحلة ظهر. وتسليم لله فيهم، لا ينطقون بِما تضيق الصدور لَهُ في حقّ الخلق أجمعين عند خطابهم عباد الله، ومن علامتهم أنّهم ينظرون من كُلّ شيء أحسنه، ولا يجري على ألسنتهم إلّا الخير."[2] فلاحظ كيف ينظر ابن عربي لأتباع عيسى عليه السلّام، فيشيد بهم ويمدحهم على مُختلف المستويات الروحانية والعلمية، كالهمّة الفعّالة والدّعاء المُستجاب والكلمة المسموعة، أمّا مُعاملتهم للخلق فكُلُّها رحمة وشفقة، ولا يصدر عنهم إلّا قول حسن، فلا يُضيّقون صُدور النّاس بكلام قاسٍ أو بذيء، فهم يُراعون كُلّ الخلق فلا يصدر عنهم إلّا الخير. وهذه الصّفات الآنفة الذكر، فهي في كُلّ أتباع عيسى عليه السلام، على أيّ دين كانواْ وبأيّة نحلة ظهرواْ. فالاختلاف

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، ص 342.

الظاهري في الأديان وأتباعها، لا اعتبار له، لأنّ الحقيقة تأبّى التّحيُّز إلى فريق دون الآخر، فالاعتبار الحقيقي في المعاملة الحسنة، وفعل الخير، والكلام الجميل. كُلّ هذا مقرون ابتداءً بالنّية الصالحة والإخلاص الصادق.

"وقد نال ذكر المسيح في مؤلّفات المتصوّفة المسلمين، جوانب محاورة لديانته، حيث ينقل محمود شلبي في كتابه حياة المسيح، ومن خلال قراءة له لمؤلّفات ابن عربي، أنّ ديانة عيسى شرّعت لمعتنقيهم أنّ أحدهم إذا لُطِمَ في خدّه، وضع الخدّ الآخر لمن يلطمه، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه، ويقول أنّ هذا التشريع للمسيح مِنْ جهة أُمّه، إذْ أنّ المرأة لها السّفَلَ، فلها التّواضع لأنّها تحت الرّجل حُكْماً وحسّاً."[1] إذن فكان استحضار صورة المسيح، وبالضرورة أتباع ديانته، طاغياً في نصوص الصوفيّة المسلمين، فينقلون أحداث حياته وما وقع له مع أعدائه وأشياعه ورحلاته ومُعجزاته، بلْ يذكرون نصوصاً من الإنجيل، ويُناقشونها ويُفسّرونها ويُعلّلونها، وخاصة ابن عربي الذي له تخريجاته الخاصة، والتي هي في كثير من الأحيان تكون بكراً، لم يأتِ بها أحد قبله، سواء كانت نتاج فكره المُتّقد أو كشفه المحقّق.

وحضور المسيح عليه السلام بهذه الكثافة في تُراث الصّوفيّة، لعلّه يكون من حيث طبيعة خلقه وتكوّنه ووصفه، حيثُ وُصِفَ بالروح(روح الله)، والتّصوف روحانية في أساسه، فكان هذا عامل مناسبة حضوره الكبير عندهم. يقول ابن عربي: "فلمّا تمثّل الرّوح الأمين، الذي هو جبريل، لمريم عليها السلام بشراً سويّا، تخيّلت أنّه يُريد مُواقعتها فاستعاذت بالله منه، فحصل لها حُضور تام مع الله وهو الحضور المعنوي، ولو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة، لخرجَ عيسى لا يُطيقه أحد لشكاسة خُلُقه لحال أمّه. فلمّا قال لها: إنّما أنا رسول ربّك، جئتُ لأهبَ لكِ غُلاماً زكيّا، انبسطت عن ذلك القبض، وانشرح صدرها فنفخ

[1] سارة الجويني حفيز، صورة المسيح في التّراث الصوفي، دار الطليعة للطباعة والنّشر، ط1، 2010م، بيروت، لبنان، ص98.

فيها في ذلك الحين عيسى، وجاء ذلك الخَلْق من ماء مُحقّق من مريم، ومن ماء مُتوهّم من جبريل:

عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين * في صورة البشر الموجود من طين

تـكـوّن الرّوح في ذات مُطـهّـرة * من الطبـيـعـة تـدعـوهـا بـسـجّـيـن [1]

فنلاحظ كيف لعبت الولادة الإعجازيّة العجائبية، دورا كبيراً في الاهتمام بعيسى عليه السلام، وطبيعته الماديّة النّاسوتيّة والروحانيّة اللاهوتية، حيث أثارت ولا تزال تُثير جدلا عقائديّاً وفكريّاً، عبر مساحة التاريخ الواسعة إلى اليوم، عند أتباعه من المسيحيين، أو غيرهم من الأديان الأخرى، وخاصّة في قضيّة طبيعة المسيح.

هذا التقارب للصوفية مع الأديان الأخرى، وخاصّة الديانة المسيحية، أو النصرانية كما يُسمّيها المسلمون، يسّرَ لقاءات كثيرة بينهم، ساهمت في تعرُّف الصوفية على عقائد المسيحيين، ومكنتهم من الاطلاع على كُتبهم، واستفادتهم منها عن طريق محاورة ومجادلة أصحابها من النصارى، في مضامينها وأدقّ تفاصيلها، وهذا ما خلق رابطة أقرب إلى الودّية، جعلت كثيراً من الصوفيّة متعاطفين معهم، مُبرّرين بعض عقائدهم، في محاولة للتخفيف من وطأة الاتهامات الموجهة إليهم، كالعدول عن عقيدة التوحيد في قولهم بالتثليث.

من أولائك الصوفية "أبو الحسن علي بن محمد الديلمي" حيث يقول: "سُمّي الاثنان زوجاً والثلاثة أفراداً، ولهذا صارت النّصارى أقرب إلى التّوحيد، مع قولهم بالتثليث من المجوس مع قولهم بالتثنية؛ لأنّ النّصارى ادّعواْ الثلاثة واحدة، ولم يُثبتواْ غيرية، والمجوس أثبتواْ غيريّة وضدّية وانقساماً، وغرضنا في ذلك تصحيح التوحيد."[2] ومثل هذا الكلام جعل

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، دار الكتاب العربي، ط2، 1980م، بيروت، لبنان، ص138، 139.

[2] علي بن محمد الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق ج ك فاديه، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1962م، القاهرة، مصر، ص38.

الصوفيّة يدخلون بقوة، في دائرة التّفاعل الحضاري الإيجابي مع الآخر الديني. فنرى الديلمي كيف يُفاضل بين أصحاب ديانتين، هما النّصارى والمجوس، ويُرجّحُ في الأخير كفّة النّصارى، وأنّهم أقرب إلى التوحيد من المجوس، وذلك باستغلال قضية فلسفية رياضية، هي الأعداد الفرديّة والأعداد الزّوجيّة. فاعتبر تثليث النّصارى توحيد؛ لأنّهُ يرمز إلى الواحد، بينما المجوس ثنّواْ فأثبتواْ الغيرية والضدّية، وبالتالي هم أبعد عن التوحيد.

ولعلّ من أهم أسباب الكلام السابق للديلمي، هو مدى اختلاط الصوفيّة والمسلمين عامة بالنّصارى، خاصة في العراق والشام، حيث كانت هناك الكثير من المناسبات والأعياد، ساهمت في هذا التّمازج الذي كانت نتيجته الأولى، اطلاع كثير من الصّوفية على كتُب وعقائد المسيحيين، وكان فضاؤه المكاني غالباً هو تلك الأديرة المُنتشرة في بلاد المسلمين، والتي كانت توجد قبل الإسلام. حيث تواصل عبرها أصحاب الدّيانتين، عن طريق الحوارات والجدالات التي أفرزت فعلاً حضاريّاً أخلاقيّاً وفكريّاً، ساهم في التقارب العام وطبع صورة مُعيّنة، عن هذا الآخر الدّيني في المخيال الإسلامي. حيث نجد أنّ كثيراً من كتب الأمصار والبلدان والدّيار، قد نقلت نماذج لهذه الأعياد والتّجمعات.

يقول "علي بن محمد الشابشتي" في "كتاب الدّيارات": "دير الخوات، هذا الدير بعكبرا، وهو دير كبير عامر، يسكنه نساء مترهبات متبتلات فيه... عيده الأول من الصوم، يجتمع إليه كُلّ من يقرب منه من النصارى والمسلمين، فيُعيّدُ هؤلاء ويتنزّهُ هؤلاء."[1] فهذت مثال من نماذج عديدة للأديرة في كل أقطار الدولة الإسلامية، ونستشف من هذا المثال مدى انفتاح أصحاب الأديرة وترحيبهم بالوافدين أيّاً كان دينهم وانتماؤهم. ولعلّ شاهداً آخر يؤكّد ما ذهبنا إليه، يُقدّمهُ الشابشتي في نفس الكتاب، حيثُ يقول: "دير الثعالب، وهذا الدير ببغداد بالجانب الغربي منها، وأهل بغداد يقصدونه ويتنزّهون فيه، ولا يكاد يخلو من قاصد وطارق، وله عيد

[1] علي بن محمد الشابشتي، كتاب الدّيارات، تح عواد كوركيس، منشورات مكتبة المثنى مطبعة المعارف، ط2، 1966م، بغداد، العراق، ص93.

لا يتخلّف عنه أحد من النّصارى والمسلمين."[1] ولعلّ ما يلفت الانتباه هو قوله أنّ أهل بغداد يقصدونه ويتنزهون فيه، فهو إذن مثل الحديقة أو المُتنزّه العام في وقتنا، وهو عكس ما يرتسم في الذهن العام، من أنّ الأديرة مكان معزول لا يعمر إلّا بساكنيه، ويُؤكد هذا الانفتاح قوله: ولا يكاد يخلو من قاصد وطارق، فهذا الدير إذن مكان عام لا يخصّ النّصارى وحدهم؛ لأنّه يُردف قائلاً: وله عيد لا يتخلّف عنه أحد من النصارى والمسلمين.

فهذه العيّنات من التّاريخ لهذه الأماكن، تُبيّن مدى التعايش والتّسامح الموجود بين أصحاب هاتين الدّيانتين، وليس هذا الاختلاط والتمازج الاجتماعي غريباً. فمثلاً في كتب التّصوف الإسلامي نجد حضوراً ليس بالقليل، لشواهد نصّية لأخبار الأنبياء، أو من التوراة والإنجيل كما مرّ علينا سابقاً مع ابن عربي.

ولعلّ من أشهر قصص التّراث الصوفي التي تعكس التواصل والحوار مع الآخر المختلف دينيًّا، تلك القصة الشهيرة المروية على لسان الصوفي المعروف "أبي يزيد البسطامي"، أو مروية عنه بلسان مجهول. هذه القصة فيها من الطول ما يمنعنا من ذكرها بتفاصيلها في هذا المقام. ومجمل القصة أنّ أبى يزيد كان في بعض سياحاته مُتلذّذاً بها وبخلوته تلك، فإذا بخاطر يقع في سرّه يدعوه إلى المُضي إلى دير سمعان في حلب[2]. ويُعاوده الخاطر أكثر من مرّة، فيستجيب له في النّهاية، ويحضر مع الرّهبان في يوم عيدهم، وهو لابس زيّ الرّهبان. لكن عندما حضر كبيرهم، وأراد أنْ يُلقي عِظتهُ، وهم مجتمعون حوله، لم يُطِق الكلام كأنّ في فمه لجام. فاستغرب الرّهبان ذلك واستعجبوه، وعن ذلك استفهموه. فأجابهم بأنّ في جمعهم دخيل مُحمّدي دون إذن حضور، يُريد امتحان دينهم. فطالبه القسّيسون بإظهاره لهم ليقتلوه، لكن كبيرهم منعهم من ذلك إلّا بحقّ، وأنّهُ سيمتحنه في مسائل تخُصّ علم الأديان، فإنْ عنها أجاب تركوه، وإنْ عجز قتلوه. ثُمّ إنّه ناداه كبير

---

[1] المصدر نفسه، ص24.

[2] يُنظر محمد عبد الرحيم، العارف بالله أبو يزيد البسطامي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1996م، بيروت، لبنان، ينظر هنا القصة كاملة.

الرّهبان، وسأله أنْ يقوم بحقّ محمّد عليه، فاستجاب أبو يزيد إليهم وقام لا يفترُّ عن الذكر، وبدأ سجال السؤال والجواب بينهما. وفي كُلّ هذا الراهبُ يسأل وأبو يزيد يُجيب، ولا يعجز عن إجابة سؤال، كما أنّه يسأل الراهبَ إنْ بقي عنده أسئلة، فيُجيبه الراهبُ بِـ: لَا.

والمُلفتُ أنّ أبا يزيد يسألُ الرّاهب في النّهاية سؤالاً واحداً، لكنّ الراهب يسكُت ولا يُجيب، ويطولُ سكُوتُهُ حتى يستغرب الرّهبان، ويستنكرون ذلك، ويسألونه إنْ كان عجز عن الإجابة، لكنّهُ ينفي ذلك ويخاف أنْ لا يُوافقوه في الجواب إنْ تكلّم. غير أنّهم يُلحّون عليه في طلب الجواب، وأنّهم سيُوافقونه، فهو كبيرهم وأعلمهم. فتكون المفاجأة عند جواب الراهب، بأنّ مفتاح السموات والجنة قول: لا إله إلّا الله محمد رسول الله. في النهاية عندما يسمع الرّهبان جواب كبيرهم، يُسلمون عن آخرهم، بلْ إنّهم يُحوّلون الدّير مسجداً. وهذه النّهاية تثيرُ عدّة تساؤلات وإشكالات، فضلاً عن سجال الأسئلة والأجوبة السابق، بين البطرك وأبي يزيد.

في الحقيقة هذه القصّة بقليل تمعّن وتفكير، يظهر جليّاً وضْعها واختلاقها لعدّة أسباب، لعلّ بعضها تاريخي والآخر منطقي وعقلي. نلاحظ مثلاً أنّ، لكلّ سؤال جواباً واحداً، يصدر من أبي يزيد، والراهب لا يعترض عليه أو يُعلّق، فهو إذن يُقِرُّ الأجوبة ويُوافق عليها من المرّة الأولى، وهذه المناظرة المذكورة لن تسير بهذه الكيفية، من السهولة والسلاسة، بين مُسلِمَين فضلاً عن مُختلفين في الدّيانة. كما أنّ القصة مذكورة مرّة وقائعها في "دير سِمعان" بحلَب، ومرّة أخرى في ديرٍ بالبصرة، ومرّة ثالثة في بلاد الرّوم، دون تحديد المكان بدقّة. وكذلك نجد ألفاظها مُختلفة بعض الشيء، ففيها زيادة ونقصان. فمثلاً في نهاية القصّة في بعض الروايات، أنّ كبير الرّهبان كان في الأصل مُسلماً متخفياً، فيقول في نهايتها: "نحمد الله الذي أسلمتم، فإنّي كُنتُ مُسلماً مُنذُ ستيّن سنة، ولكنّي كُنتُ أكتم إيماني خوفاً منكم، إلى أنْ منّ الله عليّ بهذا الرّجل."[1] وهذا الأمرُ غريب، وهو أبعد ما يكون عن الواقع. وضف إلى ذلك أنّ بعض الأسئلة مأخوذة من قصص سابقة على زمن أبي يزيد، مثل سؤال الراهب

[1] قاسم محمد عباس، أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليه كتاب تأويل الشطح، ط1، 2004م، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق، سوريا، ص114.

لأبي يزيد: أين مُستقرُّ اسمك من جسمك؟ حيثُ نجد نفس هذا السؤال في قصّة سيّدنا علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه مع رهبان مسيحيين أيضاً. جاء في كتاب "ألف راهب وراهب، وقصتهم مع الإمام علي بن أبي طالب" للمؤرخ العربي محمد بن إسحاق. سأل الراهبُ الإمامَ علي: أين مُستقرّ اسمك من جسمك؟ فأجابه الإمام عليّ: اِعلمْ يا راهب أنّ مُستقرّ اسمك منْ جسمك في آذانك، ولأنّ العبد إذا دُعي باسمه سمِع بأُذُنه[1]. ولا نريد أنْ نطيل في تحقيق القصّة، ووقوعها مِنْ عدمِهِ؛ لأنّها في النّهاية تُمثّلُ جانباً غير يسير من التّمثُّل الصوفي للآخر المسيحي. فما الذي يُمكن أنْ نستفيدهُ مِنْ قصّة كهذه، وما هي الإشارات الكامنة في النّص، وتعكس لنا ما هو مُستتر في مِخيال صاحبه؟

تُظهر لنا القصّة في بدايتها من طرف غير خفي، أنّ الصّوفي مُؤيّدٌ بالحفظ والتوجيه الإلهي، بلْ إنّهُ كذلك مُتورّع وحذِر تجاه الخواطر التي تطرقه، فيُحقّقُها ويُمحّصُها. ويتجلّى هذا مِنْ خلال عدم الاستجابة للخاطر الأول، إلّا بعد أنْ نودي في منامه وسرّه أكثر مِنْ مرّة. فاتّجه حيثُ أُمِرَ، كما يقول أبو يزيد: "فقمتُ مِنْ باكر، وبادرتُ إلى امتثال الأوامر، ولبستُ زيّ الرّهبان، وحضرتُ في دَير سِمعان."[2] فالاتجاه إلى هذا الدّير الذي يسكنه النصارى، ليس إلّا من أجل هدايتهم إلى دين الله عزّ وجلّ والطريق القويم، وهو ما يُشيرُ هنا إلى شيء خفي في أصحاب هذا الدّين، وهو وجود صفة الاستعداد وقبول الحقّ واتّباعه، ويُكّدُ هذا ما سيأتي بعد ذلك، حيث أنّ أبا يزيد عندما حضر مع الرّهبان في الدّير، وقدِم كبيرهم ليُلقي عِظته، ويسمع لهُ القساوسة والخوارنة، واستمعواْ إليه مُنصتين ولم يستطعْ أنْ ينبس ببنت شفة، فاحتار الرّهبان في ذلك وسألوه، ما منعه عن الكلام، فقال: "ما يمنعني أنْ أتكلّم وأبتدي، إلّا أنّ بينكم رجُلاً محمّدي، وقد جاء لدينكم مُمتحِناً، وعليكم مُعتدي."[3] هنا يتبادر إلى ذهن القارئ سؤال مهم، وهو كيف عرف كبير الرّهبان بوجود أبي يزيد، بين جمع

---

[1] يُنظرْ محمد بن إسحاق، ألف راهب وراهب وقصتهم مع الإمام علي بن أبي طالب، دار النهضة العربية للطباعة والنّشر والتوزيع،2017م، بيروت، لبنان،

[2] محمد عبد الرّحيم، العارف بالله أبو يزيد البسطامي، ص98.

[3] المرجع نفسه، ص99.

القسّسين الرهبانيين، رغم تخفّيه في مثل لباسهم، وتمثُّل أشكالهم؟ في هذا إشارة إلى أنّ لهذا المُطران فراسة لا تُخطئ، وصاحب الفراسة يرى بنور الله كما في معنى الحديث، أو الحديث الآخر للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، الذي يقول فيه: "إنّ لله عباداً يعرفون النّاس بالتّوسّم."[1] فنستشف هنا أنّ صورة الرّاهب النصراني حسنة في المخيال الصوفي، على الأقل في هذا النّص. فهو موصول بالمعرفة الغيبيّة اللّدنيّة المُسقِطة لأسباب التّعلّم الكسبي، وعلى هذا الأساس يقوم المنهج الصوفي بتلقّي المعرفة، وهذا قاسم مشترك بين الطريق الصوفي الإسلامي، وطريق الرهبنة المسيحي. إلّا أنّ إحدى روايات هذه القصّة كما أسلفْنا، تُخبرُ أنّ هذا الراهب كان مُسلماً مُنذُ ستين عاماً، وبذلك تُسحب هذه الصّفة الإيجابيّة مِن المسيحي. بعد ذلك يُطالب القساوسة كبيرهم أنْ يُعرّفهم إيّاهُ حتى يقتلوه، لكنّهُ يمنعهم من ذلك. وهذا الموقف يعكس صفة إيجابيّة أخرى في كبير الرّهبان، وهو عدم التّسرّع في الحكم على الآخر، وإنْ كان مُعتدٍ على حُرمة الدّير، ودخل دون إذن. وهنا يتجلّى لنا فارق مُهمّ بين عقليّة العالِم المُثقّف المُتبحّر المُتمثّلة في شخصيّة كبير الرّهبان، وعقلية العامة المُتسرّعين في الحكم والفعل المُتهوّر المُتمثّلة في عامة الرّهبان في الدّير، فالأكثر علماً يكون دائماً في الأعم، أمْيَل إلى السّلم والتّروّي، أمّا الجهلة ومُدّعي العلم المُتوسّطين فيه، يكونون إلى العنف والتّسرّع أقرب.

والمُتتبّع لحيثيّات هذه القصّة يكتشف لا محالة بين مفاصلها، صوراً للآخر المسيحي متوارية بين كلماتها ومُبطّنة خلف جملها وإشاراتها. وأشباه هذه القصص موجودة بعدد غير قليل في التّراث الصوفي، وهي تُبيّن مدى علاقة الصوفي بالآخر المسيحي خاصة، والآخر الدّيني بشكل عام. حيثُ "تتمثّل أهمّية هذا تانوع من النّصوص، في أنّها تكشف لنا عن جانب من الذهنيّة الشعبيّة في تصوّرها للرهبانيّة، وهو تصوّر يختلف لا محالة عمّا نجده في

[1] محمد ناصر الدّين الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة(1693)، مج4، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرياض، السعوديّة، ص267.

آثار العلماء."[1] فهؤلاء فقهاء، ونظرة الصوفي تختلف كُلّيّة عن نظرة الفقيه، ودعوة الصّوفيّة إلى الإسلام، عن طريق مُحاورة الآخر الديني أيّاً كان والنّصراني خاصّة، مُنتشرة في كُتُب التّراث الصّوفي. إلّا أنّ هذا الطريق لم يكن الوحيد، فكثيراً ما أسَرَ سلوك الصّوفي وأخلاقه وما يظهر عنه من فضائل، الآخرَ المُختلف دينيّاً، فيتحرّى عن هذا الصوفي ودينه ولا يتوانى في كثير من الأحيان عن اعتناق الإسلام.

وإذا توجهنا ببحثنا نحو علم يُعدّ من أعظم أساطين التّصوف الإسلامي، وهذا للأثر الذي تركه وخلّده. ولحياته الإشكاليّة وتآليفه وأقواله الأكثر إشكالاً، لوجدنا البصمة التي تركها عظيمة، ليس عند المسلمين فحسب، بل في الثقافات الأخرى خارج الدائرة الإسلاميّة. هذا العلم هو الحسين بن منصور الحلاج(244هـ – 309هـ)، حيث كانت أفكاره محل جدل ونزاع كبيرين، وقد ترك أثراً طيّباً عند الآخر، ولاقى اهتماماً خاصاً عند أصحاب بعض الدّيانات، حتى أنّ بعضهم قصر حياته لدراسة سيرته والتنقيب عن أعماله، ومؤلّفاته ونشرها وشرح أفكاره وآرائه، وإزالة الغموض عنها. لأنّ الحلاج كتب الكثير"... وفي شتى المواضيع، لكنه لم يبق سوى القليل من كتاباته، تمكّن المستشرق الكبير لويس ماسينيون من جمعها، بعد أنْ كرّس أكثر من خمسين عاماً، يبحث في سيرة حياته، مُقارناً بينها وبين حياة المسيح يسوع، ناظراً في موته على الصّليب، مُستنتجاً أنّ حياة الحلاج وأقواله، قريبة من المفهوم المسيحي للألم والفداء والحياة والحب الإلهي؛ لذلك قال عنه إنّه مسيحي بالشوق."[2] فقد وجد هذا المستشرق الكبير في حياة الحلاج وأفكاره، مرآة له ولثقافته ودينه، حيث أنّه لم يرَ اختلافاً كبيراً مُنعكساً في هذه المرآة؛ لأنّها تعكس البُعد المشترك للتجربة الإنسانيّة العميقة، التي تترفّع عن الاختلافات الشكليّة المُفرّقة بين الشعوب وبني الإنسان. وهي تعكس كذلك عقليّة المُثقّف الحقيقي، الذي يتسامى بإنسانيّته فوق التّحيّز والتّعصّب الديني المقيت، الذي

---

[1] عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرّد على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع، الدار التونسيّة للكتاب، ط1، 1986م، تونس، ص162، 163.

[2] أسماء خوالديّة، صرعى التصوف، منشورات ضفاف، ط1، 2014م، بيروت، لبنان، ص69.

يُفرّق بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ لمُجرّد ميلاد هذا في مُجتمع مُسلم، وميلاد الآخر في مُجتمع مسيحي، وكأنّ كُلّ واحد منهما قد اختار دينه قبل لحظة ميلاده.

بهذا أثّر الحلاج في كثير من الغربيين و"حذا آخرون حذو ماسينيون، فسمّاه جان شوفالييه jean chevalier مسيح الإسلام، وأطلق روجيه أرنالديز roger arnaldez على دعوته تسمية دين الصّليب، وبات من الصّعب على كُلّ من تأمّل في سيرة حياته ومماته، ألّا يُلاحظ أوجه الشبه بينه وبين المسيح."[1] فدين المحبّة معروف عند الصوفية المسلمين، وهي محبّة عامة لا مشروطة، تشمل كُلّ إنسان، بل كُلّ كائن في هذا الوجود.

"وأصبح الحلاج رمزاً للحبّ والعشق الإلهي، ليس فقط بالنّسبة للصوفية، وإنّما ساد هذا الاعتقاد جمعاً كبيراً من أتباع من أتباع الدّيانات والفلسفات الأخرى في العالم، على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، وأصبح الحلاج شخصيّة عالميّة، اخترقت الأديان والشعوب والاعتقادات."[2] وكلّ هذا الأثر البليغ الذي تركه الحلاج، كان بفعل الحب الشامل اللامشروط والإنسانيّة الراقية التي عكستها كتاباته.

في المُقابل نجد تعاليم يسوع المسيح، عند أتباع الديانة المسيحيّة، تتقاطع مع هذا الاتجاه الصوفي، من حيث الاشتراك في المحبّة والرّأفة والتسامح. فمنقول عن يسوع في الإنجيل قوله: أحبّوا أعداءكم باركوا لاعنيكم.

ممّا سبق ذكره، تتّضح القواسم المشتركة بين الحلاج والمسيح في التعاليم، بل وحتى في سيرة الحياة، من حيث المعاناة وطريقة المحاكمة والموت؛ فكلاهما مات على الصليب، بعد قدر عظيم من المعاناة الظاهرة، لهذا قرن المستشرقون الغربيون بين الحلاج والمسيح، والتشابه الحاصل بينهما، ورفع شعار الحب الإلهي هو أمر مُشترك بين الصوفية قاطبة، حتى مَنْ سبق الحلاج منهم. "أمّا حين انتهى أمر الحب الإلهي إلى الحلاج، فإنّهُ اتخذ شكلاً

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] أسماء خوالدية، صرعى التّصوف، ص262.

قويّاً؛ لِمَا رتب عليه الحلاج من مذاهب صوفيّة كثيرة. فقد تكلّم صراحة في اتحاد المُحبّ بالمحبوب، اتحاداً يُزيل صفة البشريّة عن المُحبّ، باستبداله بصفاته صفات الله عزّ وجلّ، وصحِب هذا كلام في اللاهوت والنّاسوت لأوّل مرّة في تاريخ التصوف. كما استتبع كلامه في الحُبّ كلاماً آخر في النّور المحمدي... وانتهى به كلامه في الحب إلى القول بوحدة الاديان."[1] ولا يخفى ارتباط المصطلحين السابقين – اللاهوت والنّاسوت – بالدّيانة المسيحيّة، وهو ما يجعل الحلاج أوّل من فتح هذا الباب، لتتمازج من خلاله الأفكار المُشتركة الصّادرة والواردة بين الديانتين، الإسلام والمسيحيّة. فاللاهوت رمز للروح الإلهي القديم، والناسوت رمز للجسد الإنساني المُحدث، والكلام هنا عن يسوع المسيح وطبيعته في الدّيانة المسيحيّة، فبسبب هذه القضيّة – طبيعة المسيح – بدأ تشعُّب المسيحيّة الأكبر، وتشظّيها إلى مذاهب وطوائف وكنائس مختلفة، بداية من مجمع نيقية الأول (325م). فالمصطلحين الآنفي الذكر مسيحيّان بامتياز، ولم يجد الحلاج غضاضة في ذكرهما في أشعاره. يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته * سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثُمّ بدا في خلقه ظاهراً * في صور الآكل والشّارب

حتى لقد عاينه خلقُه * كلحظة الحاجب بالحاجب [2]

يستعمل الحلاج في الأبيات السابقة مصطلحين مسيحيّين، في معرض حديثة عن القِدم والحدوث، وكيف يكون التّجلّي الإلهي في هذا الكون المادي الحديث، و كيف يُدرك الخلق هذا الظهور والتّجلّي، فكُلّ موجود يتجلّى الله عليه باسمه الواجد، ولولا هذه التّجليّات اللّطيفة للأسماء الإلهيّة في العوالم والأكوان، لمَا تكوّنت ولا شمّتْ رائحة الوجود. فالحلاج يُطعّمُ حديثه باصطلاحات من ثقافات أخرى، وديانات مُغايرة كالمسيحيّة مثلاً، وهو بذلك يكسر تلك الحدّيّة الفاصلة بين الأديان والإسلام، فيفتح أبواباً مُغلقة ويبني جسوراً كانت

[1] عبد الحكيم حسان، التّصوف في الشعر العربي، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1954م، ص292.

[2] قاسم محمد عبّاس، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الرّيس للكتب والنّشر، ط1، 2002م، بيروت، لبنان، ص291.

محطّمة، من أجل وحدة الإنسان، لذلك "يمشي سحر الحلاج وجلاله وتأثيره القوي الغلّاب، إلى رجال الاستشراق، فيتحدّثون عنه كبطل أسطوري من رجال الغنوص الشرقي، وكشخصيّة مُكرّرة من المسيح عليه السلام، جاء ليُعيد مأساة جبل الجلجلة، وليُكرّر فكرة الفداء، فداء البشريّة من الخطيئة الأولى."[1] عبرَ وفاته المُشابهة لوفاة المسيح، من خلال الرؤية المسيحية التي تعتقد أنّه قام بعد صلبه، أي أنّه بُعث من جديد بعد موته على الصّليب، وهي فكرة العود التي ظهرت هي الأخرى بعد موت الحلاج، عند أتباعه ومريديه. والتي بدورها كانت موجودة قبل المسيح في تاريخ الحضارة الإنسانيّة ، خاصة في الحضارات الشرقيّة منها.

وفي المُجمل ما كان للحلاج أنْ يشغل بال المستشرقين واهتمامهم إلى هذا الحدّ، لولا المساحة الكبيرة المُخصّصة للآخر – المسيحي خاصة – في خطابه الصوفي بشكل عام، ولولا تلك المحبّة المُتّصلة بالإلهي المُطلق، واللامشروطة في توجّهها للآخر، الذي تلقّفها بشكل إيجابي فاعل، تمظهر في الاهتمام الاستشراقي، حيث تجلّى في أعظم أشكاله عن طريق المُستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، الذي كرّس حياته العلمية لدراسة هذا العلم الكبير، من أقطاب الصوفية العظام، فتمخّض ذلك عن تآليف علمية جليلة، شرحاً وتحقيقاً. ولاقى الحلاج هذا الاهتمام الكبير من المستشرقين الغربيين المسيحيين؛ لأنّ المسيحية يغلب في تعاليمها الجانب الروحي على الجانب المادي، وهو الأمر الذي يزخر به الشعر الصوفي عامة، وشعر الحلاج وتراثه بشكل خاص. حيث تتجلّى الإنسانيّة الجامعة، التي تؤلف بين البشر، وتبني أسس العيش المشترك بينهم، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم.

ويُعدُّ الحسين بن منصور الحلاج من السبّاقين في التراث الإسلامي الصوفي، إلى هذا المنزع الإنساني الراقي، الذي يُؤسّس لثقافة المواطنة كما تُسمى في عصرنا. فعندهُ أنّ "الأديان كُلّها لله عزّ وجلّ. شغل لكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم، فن لام

---

[1] طه عبد الباقي سرور، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، القاهرة، مصر، ص15.

أحداً ببُطلان ما هو عليه، فقد حكم أنّهُ اختار ذلك لنفسه، ...واعلم أنّ اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مُختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف."[1] فهذا الكلام للحلاج يُعدُّ صالحاً للعمل به في كُلّ زمان ومكان، نظراً لإنسانيّته الغامرة الجامعة، التي تفيضُ حُرّية وحداثة، وكأنّنا أمام الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتّحدة، بلْ يصلح أنْ يكون فقرة من ضمنه. فهو يرى أنّ الأديان كُلّها على اختلافها لله عزّ وجلّ، فهو المصدر الأول لها، وأنّ الإنسان إنّما وُجد في مجتمع وأسرة تدين بدين مُعيّن، لا اختياراً منه لذلك الدّين أولاً، ثُمّ إنّ وجوده هذا ابتلاء وامتحان إلهي ثانياً، لأنّهُ إذا اعترض على الأديان الأخرى، فقد اعترض على دينه كذلك، حيث أنّه لو وُلد في غير دينه الذي هو عليه الآن لاعترض عليه كذلك. فالأديان كلّها عنده، بما فيها الأديان الإبراهيمية الثلاثة، من يهوديّة ومسيحية وإسلام، مُسميّات مُختلفة ومُتغايرة، لكنّ المقصد منها واحد ولا يتغيّر ولا يختلف، لأنّ هذا المقصد الأسمى هو الله عزّ وجلّ، ولا يصل الإنسان إلى الله عزّ وجلّ إلّا بتخلّقه بالأخلاق والصّفات الإلهية، وتحلّيه بالفضائل العُليا، لتتوافق مع أفعاله وأقواله.

فالغاية من الأديان إذن، هي فعل الخير في سبيل تطور الإنسان ورُقيّه، وعمار الأرض والخليقة عماراً حسناً، فلا عبرة في اتباع أي دين والتّفاخر به، إذا لم يُثمر هذا الاتباع خير الإنسان. من رفع للظلم وعدم الاعتداء على الآخر، ورفض للشرور مهما كانت مُبرّراتها. ولا يأتي الخير إلّا من المحبّة، فلا ينبغي أنْ تخلو قيم الأديان من المحبّة، فهي سبيل الوصول إلى معرفة الحقّ، التي بها يكون خلاص الإنسان؛ لذلك عُدّ الحلاج من أكبر المحبّين العاشقين في تاريخ الإسلام، خاصة وأنّه دفع ثمن عشقه هذا، بموته التراجيدي المعروف. يقول الحلاج:

والله لـو حلـف العـشـاق أنّـهـم * موتى من الحبّ أو قتلى، لما حنثواْ

---

[1] قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الرّيس للكتب والنّشر، ط3، 2002م، بيروت، لبنان، ص258، 259.

قوم إذا هُجروا بعدما وُصلوا * ماتوا، وإنْ عاد وصلٌ بعدهُ بُعثوا

ترى المُحبّين صرعى في ديارهم * كفتية الكهف: لا يدرون كم لبثوا [1]

فمدار الأمر كُلّه إذن حول المحبّة، والموت في سبيلها يهون، لأنّ الموت مُجرّد انتقال من عالم إلى آخر، من حسّي إلى مُجرّد. والمُحبّين يتنقّلون بين عوالم المُلك والملكوت، أثناء حياتهم الماديّة، وهم في شوق إلى تلك العوالم الغيبيّة، حيث المحبوب والمعشوق. بل في الحقيقة، إنّ عالم الحسّ والمادة مُتمثّلاً في الجسد، سجن يُكبّل أرواحهم ويمنعها من التحليق عالياً في تلك العوالم. والمُتأمّل للأبيات الثلاثة السابقة، تتبدّى له من خلف أسطرها، صوراً وتمثّلات من الديانة المسيحيّة، وإنْ كانت هذه الصّور متوارية خلفَ ألفاظ معان أولّيّة ظاهرة. فالتّمثّل الأول الذي تبدو فيه صورة العاشق، الذي يموت من الحب ظاهرة قبله، هو صورة المسيح الذي مات على الصليب، من أجل خلاص البشريّة، فحُبّه لهم جعله يُضحّي بجسده من أجلهم. ففي الكتاب المقدّس، في رسالة يُوحنّا الرّسول الأولى:"الله محبّة، ومن يثبت في المحبة، يثبت في الله، والله فيه." إذن المحبّة رمز لله الذي هو يسوع المضحيّ بالجسد الفاني. وتتلو هذه الصورة وإنْ كانت خفيّة، فكرة البعث أو القيامة بعد الموت، وتظهر هذه الفكرة في البيت الثاني:"وإنْ عاد وصل بعده بُعثوا"، وهي إشارة إلى قيامة المسيح يسوع بعد موته على الصّليب، كما في إنجيل متى الأصحاح الثامن والعشرون، الآية السابعة"... إنّهُ قدْ قام من الأموات." كما هو معروف بعد ثلاثة أيّام، مثلما أنبأ يسوع قبل صلبه. أمّا الصورة الثالثة فتبدوا ظاهرة في البيت الثالث، حيث يضرب الحلاج مثلاً للمُحبّين الصّرعى في ديارهم، بفِتية الكهف. وهي قصّة معروفة عند المسلمين والمسيحيين، فيضرب الحلاج بذلك المثل، الذي هو شهداء المحبّة، بالفتية الذين كانت ديانتهم المسيحية، وقد هربوا بدينهم – محبّتهم – من السلطان الجائر والقرية الظالم أهلها.

[1] المرجع السّابق، ص296، 297.

فهذه ثلاثة تمثّلات مسيحيّة للآخر الديني، في ثلاثة أبيات صوفيّة، تتّضح لنا معالمها، من خلال استبطان النّص المُتمثّل في الأبيات السالفة.

وفي كثير من نصوص الحلاج يظهر الغموض طاغياً، وتنتاب القارئ صدمة تفسيرية، تُعجزه عن تفكيك معاني النّص وتأويله، خاصة في البداية. مثل قوله:

ألا أبلـــغْ أحبّـائـــي بـــأنـيّ * ركبتُ البحر وانكسر السفينة

على دين الصّليب يكون موتي * ولا البـطــحاء ولا المـديـنــة [1]

يعتاص على المتلقّي تفسير البيتين، بما يتناسب مع الواقع، فالحلاج شيخ مسلم من مشايخ الصّوفيّة، وله القدم الراسخة في علوم الشريعة والحقيقة. فكيف يصد عنه مثل هذا الكلام؟ لكن لو حاولنا تتبّع المناسبة والسياق، وهل برّر صاحب البيتين كلامه، لعرفنا السّبب ولبطُلَ العجب.

يذكر "علي بن أنجب" صاحب كتاب "أخبار الحلاج"، أنّ أحد أصحاب الحلاج وهو "الحسين بن حمدان"، سمعهُ يقول البيتين السابقين في سوق بغداد "فتبعهُ، فلمّا دخل داره كبّر يُصلّي، فقرأ الفاتحة والشعراء إلى الرّوم، فلمّا بلغ إلى قوله تعالى:﴿وقال الذين أوتواْ العلم والإيمان﴾ كرّرها وبكى. فلمّا سلّم، قلتُ: يا شيخ تكلّمتَ في السّوق بكلمة من الكفر، ثُمّ أقمتَ القيامة هاهنا في الصّلاة، فما قصدُك؟ قال: أنْ تُقتلَ هذه الملعونة، وأشار إلى نفسه. فقلتُ: يجوز إغراء النّاس على الباطل؟ قال: لا، ولكني أغريهم على الحقّ، لأنّ عندي قتل هذه من الواجبات، وهُم إذا تعصّبواْ لدينهم يُؤجرون."[2] هذه القصة تُخبرنا أنّ الحلاج كان يتعمّد إثارة النّاس والفقهاء عليه، كي يقتلوه، فهو يُريد التّخلّص من قيوده الحسّيّة، ليتّصل بالملكوت الأعلى، وهم يتعصّبون لدينهم غيرة عليه، فهم بذلك مأجورون. لكنّ القصّة لا تبدو

[1] كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، ص163.

[2] علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، دار الطليعة الجديدة، ط2، 1997م، دمشق، سوريا، ص86.

مُقنعة؛ لأنّ شعر التّصوف في الأصل شعر رمزي، فلا يُحمل على ظاهره ولابُدّ لهُ من تأويل يليق به. كما أنّه قدْ رويَ عن الحلاج، أنّهُ كان يقول: "إنّي امرؤ مسلم"، فكان يُثبتُ إسلامهُ لمن يُريد قتله. ومعلوم أنّ قتْل الحلاج كان في الأصل عن تُهمة سياسيّة، وإنّما جاءت هذه التّبريرات، كي تُسوّغ قتله، وكثير منها جاء مُتأخّراً عن مقتله واستشهاده.

وخلاصة القول أنّ تمثّلات الآخر المسيحي، في التراث الصوفي ليست سلبية ولا نمطيّة، كما هي في التّراث الفقهي، وبالأخص المتأثر بالسياسة. وإذا بحثنا عن نصوص تُظهر إيجابية هذه الصورة، لاحتجنا إلى تسويد آلاف الأوراق. لكن هل كانت هذه الصورة دوماً طيبة ومحلّ ترحيب أوتبرير؟ سنعرف ذلك من خلال نماذج لبعض النصوص الصوفيّة الواردة في هذا التّراث الضخم.

يقول أبو الحسن علي بن محمد الهوّاري، في كتابه "مناقب أبي سعيد الباجي"، وعلى لسان الباجي نفسه: "قبل غزوة دمياط بقليل، أجرى الله سبحانه على لساني من الدّعاء على النصارى ما كنت أقول: اللهم اغرقهم، اللهم احرقهم، اللهم اسحقهم، اللهم امحقهم. فلمّا كان بعد ذلك، كشف الله على بصري، فرأيت من موضعي هذا، ما فعل بهم المسلمون، وقد حصلواْ غرقاً في الماء... حتى وصل الخبر بصحّة ما رأيتُ رؤية عين، بلا زيادة ولا نُقصان."[1] فهذا أحد الصوفيّة الكبار يدعو على النّصارى، ويرجو الله أنْ يسحقهم، ويمحقهم، ويُبدّد شملهم. بل أكثر من ذلك حيثُ أنّ الله عزّ وجلّ استجاب دعاءه، وكشف له الحجاب، وأظهر له ذلك عياناً. هذا النص يختلف كُلّيًّا عن النصوص السابقة التي أوردناها، بل يُعاكسها، والسبب في ذلك أنّ الآخر المسيحي، المُختلف دينيّا كان مُحاربًا مُعتدٍ، في موضع العدو، لذلك لا ينبغي الوقوف وقفة النأي بالنفس، فإن لم يكن الصوفي في ساحة القتال بسيفه، ساند المسلمين بدُعائه. فينبغي دومًا الاخراط في الجهاد بأنواعه، سواء كان جهادًا بالسيف، أو جهاد نفس.

---

[1] علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري، مناقب أبي سعيد الباجي، الشركة الوطنية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2004م، تونس، ص67.

والتّاريخ يشهد لكبار الصوفيّة بفعلهم الجهادي العظيم، في سبيل الحُرّيّة ورفع الاحتلال والظلم عن أوطانهم. ولنا في الصوفي الكبير "الأمير عبد القادر الجزائري" خير مثال، حيث حارب فرنسا أكثر من سبعة عشر سنة، وألحق بها هزائم دوّنها التاريخ، لكنّ الظروف القاهرة التي تكاتفت ضدّهُ، جعَلتْ ثورته المجيدة تخبو، ثُمّ تأفل، هذا في الجزائر. أمّا في ليبيا، فقد كان الشيخ عُمر المختار رأس الحربة، في مقاومة المستعمر الإيطالي، حيثُ كان سنوسي الطريقة، وكانت ثورته عظيمة انتهتْ باستشهاده. والأمثلة على جهاد الصّوفية، ومجابهتهم للاستعمار عديدة ولا تُحصر، فقد كانوا في الحرب مُقاتلين أسود، وفي السّلم أصحاب إنسانيّة وعهود. والأمر عكس ما يُحاول البعض ترويجه، من أنّ الصّوفيّة مُداهنين مهادنين على الدّوام، وليس لهم في الجهاد نصيب.

إذن إذا كان الآخر الديني المُختلف مُحارباً، فستجد نصوص الصوفية غير مُتسامحة معه، ولا مُتعايشة. لكن هل يكون موقف الصوفيّة هذا، مع المُختلف المُحارب فقط، أم أنّ هناك مواقف مُشابهة مع غير المحارب، لمُجرّد كونه مسيحيًا مثلاً؟

يذكر "عبد الرّحمن الجامي" في كتابه المعروف "نفحات الأنس من حضرات القدس"، على لسان أحمد بن أبي الحواري، حيث يقول: "كان محمد بن السّمّاك مريضًا، فأخذتُ قارورة من بوله، وذهبتُ إلى طبيب نصراني، فاستقبلني رجل حسن الوجه، طيّب الرائحة، طيّب اللّباس. فقال لي: أين تذهب؟ قُلتُ: عند فُلان الطبيب، حتّى أريه قارورة الشيخ. قال: سُبحان الله، أتطلُبُ الاستعانة بعدو الله، في مُعالجة مُحِبِّ الله؟ اضربْ بالقارورة على الأرض، وقُلْ لهُ: ضع يدك على الموضع الذي يوجعك، واتلُ قولُهُ تعالى: ﴿وبالحقّ أنزلناهُ وبالحقّ نزل﴾. فرجعتُ إلى ابن السّمّاك، فقصصتُ عليه، فوضع يدهُ على موضع الوجع، قرأ ما قاله، فزال عنه المرض على الفور. قال أحمد: هو الخضر."[1] نلاحظ من خلال هذه القصّة، أنّ صورة المسيحي لم تكُن إلّا عدُوًّا لله، وبالتّالي فهو عدو لهذا الصّوفي، وهذا العداء نابع من كون هذا الطبيب نصرانيّا ليس إلّا. رغم أنّه من المؤكد أنّ لهذا الطبيب أيادٍ

[1] عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، طبعة الأزهر، 1989م، القاهرة، مصر، ص210.

بيضاء على مجتمعه، بحُكم مهنته. وهذا الحُكم على المُختلف دينيًّا، رُبّما يكون منشؤه التّرسبات الرّاشحة من الأحكام الفقهيّة التّراثيّة، الخاصّة بأصحاب الأديان الأخرى، خاصة وأنّ للصوفي في الأغلب، ثقافة شرعيّة فقهيّة مُعتبرة. أو يكون منشؤ هذه الصورة، أنّ هذا الصوفي السالك لا يزال في بدايات الطريق، على عكس المُحقّقين المنتهين من الصوفيّة، أمثال الحلاج وابن عربي وغيرهما. كما أنّ الواقع الاجتماعي، لابُدّ أنْ يُلقي بظلالهعلى أحكام الناس عامة وخاصّة.

مِنْ خلال ما مرّ بنا منْ نصوص تُراثيّة صوفية، للعديد من أرباب التّصوف وأساطينه، أو لبعض الجامعين لتاريخه وقصص أعلامه. يتّضح لنا أنّ صورة الآخر المسيحي، وتمثّلاته في هذا التراث، كانت على شكلين، إيجابية، وسلبية. أما الأولى وهي الغالبة على هذا التّراث، فكانت قابلة لهذا الآخر المُختلف، بل تُبرّر وتشرح كثيراً من عقائده ومُتبنّياته، وتُمجّدُ رموزهُ في صورة حضاريّة راقية، لا يمكن إلّا احترامها، وأخذها مثالاً يُحتذى. في هذا الزّمن المليء بالنّعرات الطّائفية، والفتن الدّمويّة، التي تَشْرَخْ وحدة الأوطان وتُصدّعها، بدعاوى دينيّة مُختلفة. فتكون هذه الصّورة الحضارية الإنسانيّة، صمّام الأمان وبيضة القبّان، التي تحفظ العيش المُشترك، والتّسامح الراقي في هذه الاوطان. وأمّا الصّورة الثانية، وهي قليلة نسبيّاً عمّا هو معروف عن الخطاب الصوفي، المُنفتح على الآخر وثقافته، فصوّرت الآخر المسيحي، إمّا عدوّاً حقيقيّاً يجبُ مُحاربتهُ إذا كان مُعتدياً، وهذا أمر مفهوم مُتقبّلْ. أو عدُوّاً افتراضيّاً، عدوّاً لله، لمُجرّد كونه مسيحيًّا، وبالتّالي ينبغي رفضه. وهي صورة مُتأثّرة بالفعل الفقهي والسّياسي، في مكانها وزمانها المُحدّدين.

2-1- اليـهـــــودي:

كان لليهود في التاريخ الإسلامي وضعية وصورة مُختلفة عن صورة المسيحيين، وهذا بسبب الأحداث التاريخيّة التي وقعت في بدايات الإسلام، في المدينة المنورة بين المسلمين واليهود من اشتباكات، وحروب انتهت بإجلائهم عن المدينة. هذه الوقائع تركت أثراً في الذاكرة الجمعية للمجتمع الإسلامي عن اليهود، وتناقلتها الأجيال المسلمة عبر تاريخها

وثقافتها. والغريب أنّ صورة اليهودي في ذهن كثير من الشعوب والديانات تتقارب مع صورتهم عند المسلمين، وهذا بفعل عقائد اليهود وثقافتهم، نظرتهم إلى الآخر المختلف عنهم بشكل عام، ونحن هنا لا نعمم فلكلّ قاعدة استثناء. وما يهمّنا هنا هو أنْ نعرف كيف تمثّلتْ صورة اليهودي، ديانته ورموزه في التراث الصوفي الإسلامي؟

يقول القشيري في رسالته في علم التصوف: "ويُروى عن إبراهيم الخوّاص أنّه قال: كُنتُ في بغداد في جامع المدينة وهناك جماعة من الفقراء، فأقبل شابٌّ ظريف، طيّب الرائحة، حسن الحُرمة، حسن الوجه، فقلتُ لأصحابنا: يقعُ لي لأنّ يهودي، فكُلّهم كرهواْ ذلك. فخرجتُ وخرج الشّاب، ثُمّ رجع إليهم وقال: ماذا قال الشيخ في؟ فاحتشموه، فألحّ عليهم. فقالوا: قال: إنّك يهودي. قال: فجاء وأكبّ على يدي وأسلم، فقيل له: ما السّبب؟ قال: نجدُ في كتبنا أنّ الصّدّيق لا تُخطئ فراستهُ، فقُلتُ: أمتحنُ المسلمين فتأمّلتهم، فقلت: إنْ كان فيهم صدّيق ففي هذه الطّائفة...، وصار الشاب من كبار الصوفية."[1] نستفيد من هذا النّص عدة نقاط، أهمها أنّ الشيخ الصوفي – إبراهيم الخوّاص – صاحب فراسة ونظرة ثاقبة، مُؤيّد بالنور الإلهي، ولا يُلبس عليه الشاب اليهودي مهما حاول، لأنّ فراسة الشيخ عن نور قلبي، ليس عن نظر عقلي. وأنّه لم يُحبّ القعود مع أصحابه بعد أنْ كشف سريرته، كما أنّ أصحابه كرهواْ ذلك، فالشاب في حال يهوديته منبوذ مكروه. لكن بعد إسلامه يمتدحه الراوي، لأنّهُ صار فيما بعد من كبار الصوفية، فما صار مرضيّ عنه عندهم وعند الله، إلّا بعد أصبح مُسلماً، وانخرط في سلك التّصوف ليُصبح صاحب قدم في هذا العلم. والنّجاة لا تكو إلّا باتّباع هذا الطريق وهذا الدين.

هُنا تختفي الروح الإنسانيّة الجامعة المُتسامحة المُتعايشة مع المختلف دينيّاً، ولا تظهر إلّا بعد إسلامه. وهنا نضع علامة استفهام كبيرة أمام هذا الخطاب المُنفتح عل

[1] أبو القاسم القشيري، الرّسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، 2003م، بيروت، لبنان، ص238، 239.

الآخر، أم أنّهُ في بعض المواقف يكون انتقائيّاً؟ أمْ أنّ الرّواسب التاريخية في الذاكرة الشعبيّة تُلقي بظلالها مرّة أخرى؟

يُطالعنا القشيري بقصّة في نفس الباب، عن أحمد بن مسروق، يقول: "قدِمَ علينا شيخٌ فكان يتكلّم علينا في هذا الشأن بكلام حسن، وكان عذب اللّسان جيّد الخاطر، فقال لنا في بعض كلامه: كُلّ ما وقع لكم في خاطركم فقولوه لي. فوقع في قلبي أنّه يهودي، وكان الخاطر يقوى ولا يزول، فذكرتُ ذلك لأحمد الجريري، فكبُر عليه ذلك، فقلتُ: لابد أنْ أحبر الرّجلَ بذلك، فقُلتُ له: تقول لنا ماوقع لكم في خاطركم فقولوه لي، إنّهُ يقع ليي أنّك يهودي فأطرق ساعة ثُمّ رفع رأسه، فقال: صدقتَ، أشهدُ أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمد رسول الله. وقال: لقد مارستُ جميع المذاهب، وكنتُ أقول: إنْ كان في قوم منهم شيء فمع هؤلاء، فداخلتكم لأختبركم، فأنتم على الحقّ، وحسُن إسلامه."[1] هذه القصة تُذكّرنا بالقصة السابقة، وهي كذلك تُذكّرنا بقصة أبي يزيد مع رهبان دير سمعان، حيث يكون في القصّة دائماً، اعتراف من الآخر بأفضليّة الإسلام، فيدخله ويحُسن إسلامه. إلّا أنّ هذه القصّة لا تظهر فيها صورة الكراهة لليهود، لكن يظهر عوضاً عنها ضلال الدّين اليهودي، باعتراف أتباعه وبحثهم عن الدّين الحقّ. كما لا تنسى القصّة أنْ تُخبر أنّ هذه الطّائفة (الصوفيّة) هي الطائفة المُتّبعة للحقّ، فالتّأييد يكون دوماً إلهي، عن طريق المواهب الرّوحيّة التي تُقذف في قلوب أتباعها.

يحضرنا هنا قول سابق للحلاج، حيث يقول: "واعلم أنّ اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف."[2] فنلاحظ كيف أنّ الحلاج يتسامى عن النظرة الضيقة القاصرة، لأصحاب الأديان المختلفة من أنّ هناك ديناً واحدًا هو الدين الحق، والباقي على ضلال وبدعة. فعندهُ ما دام المقصد واحد، فالكلّ مجتهد وله من الحق نصيب، لكن تختلف درجاتهم من حيث القرب أو

---

[1] المصدر السابق، ص241.

[2] قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص259.

البعد عن الحقّ. كما أنّ تجلّي الله عزّ وجلّ بمُختلف أسمائه وصفاته في هذا الكون، يُعطي هذا التّنوع والتّعدّد فيه، والذي هو إرادة الله ومشيئته.

يقول الحقّ تعالى: ﴿ويخلق الله ما يشاء ويختار﴾(سورة القص، الآية68). فالموجودات كلّها تعبُد الله عزّ وجلّ، "لأنّ الجنّ والإنس مخلوقون لعبادته، وهم مُسيّرون لما خُلقوا له، فهُم عباد الله بالضرورة، ولكن تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصّفات."[1] إذن فكُلّ البشر يعبدون الله عزّ وجلّ باختلاف أديانهم ومللهم، لكن كلٌّ يأخذُ مما يناسبه ومن مشربه الخاص، على اختلاف تجلّيات الأسماء الإلهيّة، وعلى حسب الاستعداد والقبول. وكلام الجيلي هذا يُعاضد كلام الحلاج السابق، فالأوّل مُجمل والثاني تفصيل له، وزيادة تفصيله ما يقوله الجيلي في تفسيره لبعض الآيات القرآنية، المُبيّنة لأصل عبادة النّاس واختلافهم. "قال الله تعالى: (كان النّاس أمّة واحدة). يعني عباد الله مجبولين على طاعته من حيثُ الفطرة الأصليّة (فبعث الله النّبيين مبشرين ومُنذرين)، ليعبُدهُ من اتّبع الرّسل من حيثُ اسمه الهادي، وليعبدهُ من يُخالف الرّسل من حيث اسمه المُضلّ، فاختلف النّاس وافترقت المِلل، وظهرت النّحل، وذهبت كُلّ طائفة إلى ما علمته أنّهُ صواب، ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ، ولكن حسّنهُ الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصّفة المؤثّرة في ذلك الأمر، وهذا معنى قوله: (ما من دابّة إلّا هو آخذٌ بناصيتها). فهو الفاعل بهم على حسب ما يُريدُهُ مُراده، وهو عين ما اقتضتهُ صفاته، فهو سبحانه وتعالى يُجزيهم على حسب مُقتضى أسمائه وصفاته."[2] فكلام الجيلي هذا، والمُفسّر لاختلاف مظاهر الكون من حيث تعدّد الدّيانات والطوائف، يرفع تلك الحدّية الحاصلة بينهم في ادّعاء امتلاك الحقيقة المُطلقة، وأنّ الله عزّ وجلّ مع هذه الطائفة أو تلك دون الأخرى، وهو راضٍ عنها وعن كُلّ أتباعها؛ لمُجرّد اتباعهم لتلك النّحلة أو الدّين. أمّا الآخرون بتعدّد مشاربهم فبعيدون عن الإله، وهم بذلك مُحاربون له ولأتباعه، فينشأ من هذه النظرة القاصرة الخلاف، ويتطوّر

---

[1] عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، بيروت، لبنان، ص241.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى صراع يُفضي إلى حروب دمويّة وإقصاءات جسديّة أو فكريّة. والتاريخ حافل بمثل هذه الحروب والصراعات في كُلّ الثقافات والحضارات، بل وداخل الدّين الواحد قد تستأثر طائفة أو مذهب بدعوى امتلاك الحقيقة ورضى الرّب، فتستبد بأخواتها من الطوائف الأخرى التي لا توافق عقائدها ونظرتها الدّينية، مُستندة بذلك على كثرتها أو مُتّخذة من السّلطة ظهيراً. مثلما حدث في أوروبا زمن العصور الوسطى، أو ف تاريخ المسلمين بعد زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ويُتّخذُ في هذه الصراعات سيف التّكفير والتّضليل، أو الزندقة والتّجديف ذريعة لإشعال شرارة الحرب التي تكون عادة مطعّمة بأسباب سياسيّة مُتوارية.

فالجيلي إذن يجعل الجميع عابداً لله تعالى، لكن بحسب الصّفة الموافقة لحالة كُلّ واحد، فلِلكُلّ نصيب من العبادة لكن بقدر، وبحسب تجلّي الاسم الإلهي والصّفة المؤثّرة. ففكرة كهذه كفيلة بأنْ تجعل الصراع مع الآخر أيّاً كان يضمحلّ، ويتراجع إلى مُستويات مُتدنّية جدًا. وتشيع بذلك ثقافة التّسامح والعيش المُشترك، الذي يجعل المُجتمعات الإنسانيّة تُركّز في الحياة الاجتماعيّة على جوانب نافعة للإنسان، فتُسهم في ارتقاء المظاهر الحياتيّة المُختلفة، من اجتماع وسياسة وفكر وعلم، وغير ذلك من الفعاليّات المؤثّرة في الالواقع الإنساني العام. وكما يقول الجيلي: "فكُلّ من في الوجود عابد لله تعالى، مطيعٌ له، لقوله تعالى: (وإنْ من شيء إلّا يُسبّحُ بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)، لأنّ من تسبيحهم ما يُسمّى مُخالفة ومعصية وجحوداً وغير ذلك، فلا يفقهه كُلّ أحد، ثُمّ إنّ النفي وقع على الجُملة، فصحّ أنْ يفقههُ البعض، فقوله: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني من حيثُ الجملة، فيجوز أنْ يفقهه بعضهم."[1] فالجيلي يُخبرنا من طرف خفي، أنّه مِمّن يفقه هذا التسبيح الوجودي للكون. لتعلم أنّ كلامه السابق ليس محض افتراض، بل هو نابع من ذوق وكشف حقيقيّين. فالصّوفيّة أصحاب الكشف والمُشاهدة يُدركون ذلك رأيَ العين، بعد رفع الحجاب عن أبصارهم، فيتّحد البصر بالبصيرة. فكلامه هذا ليس على سبيل المجاز، بل هو حقيقة مُعاينة من أصحاب الكشف والمشاهدات. وكما نعلم فإنّ هذا هو منهج الصوفيّة في

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

المعرفة، فهي عندهم معرفة يقينيّة لا يُدانيها شكّ ولا ريب، فمنهج الكشف يُظهر المعرفة تحقّقاً، وتبدو من خلاله الأشياء كما هي عليه في حقيقتها، دون قشورها الوجوديّة المُتعلّقة بها، والتي تُضلّلُ كُلّ من اعتمد غير هذا المنهج، من الباحثين عن الحقيقة من أصحاب العلم والمعرفة والدّيانات؛ لأنّ الحقيقة عند المُحقّق من الصّوفيّة تظهرُ عارية مُتجرّدة من كُلّ مُتعلّقاتها، وهذه المُتعلّقات تُعطي أحكامًا لا صلة لها بالحقيقة بشكل مباشر. لهذا نجد أحكام وأقوال هؤلاء المُحقّقين مُخالفة لِما درج عليه النّاس، فمرآة أنفسهم مصقولة لا تعكسُ ضباب التّيه والغموض المُبعِد عن سبيل الحقّ.

ويشرع عبد الكريم الجيلي في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" في ذكر الديانات والطوائف والملل والنّحل، حيث يذكر أصولها ويُبيّن أساس عباداتها. فيقول عن اليهود مثلاً: "وأمّا اليهود فإنّهم يتعبّدون بتوحيد الله تعالى، ثُمّ بالصلاة في كُلّ يوم مرّتين، وسيأتي بيان سرّ الصلاة في محلّه إنْ شاء الله تعالى، ويتعبّدون بالصوم ليوم كنورا، إذْ هو اليوم العاشر من السّنة، وهو يوم عاشوراء، وسيأتي بيان سرّه أيضاً. ويتعبّدون بالاعتكاف في يوم السبت، وشرط الاعتكاف عندهم أنْ لا يدخل في بيته شيئًا ممّا يتموّل به، ولا مما يؤكل، ولا يخرج منه شيئًا، ولا يحدث فيه نكاحًا ولا بيعًا ولا عقدًا، وأنْ يتفرّغ لعبادة الله تعالى، لقوله تعالى في التوراة: (أنت وعبدك وأمّتك لله تعالى) في يوم السبت، فلِأجل هذا حُرّم عليهم أنْ يُحدِثواْ في يوم السبت شيئًا ممّا يتعلّق بأمر دنياهم، ويكون مأكوله ممّا جمعه يوم الجمعة، وأوّل وقته عندهم إذا غربت الشمس من يوم الجمعة، وآخره الاصفرار من يوم السبت."[1] يُظهر لنا هذا النص بداية، مدى اهتمام الجيلي بالدّين اليهودي، وقدر معرفته به وهذا يعكسه كمّ المعلومات الموجودة فيه عن دينهم وعقائدهم وعباداتهم ومواقيتها، ثُمّ إنّه ابتداء يُقرُّ أن اليهود يتعبّدون الله، ولم يأتِ على ذكر أنّهم مُشركون بعبادته شيئًا، بل قال إنّهم يتعبّدون بتوحيد الله. ثُمّ بدأ بذكر عباداتهم، أولاً بالصلاة والصوم، ثُمّ ذكر الاعتكاف، مع إيراد مواقيت هذه العبادات وشرطها وشروطها، ومواقيتها بدقة وتفصيل توحي

[1] المصدر السابق، ص260.

بأنّ في مُجتمعه قدر من أبناء هذه الدّيانة، عرف منهم كُلّ عبر الاحتكاك المباشر بهم، وهذا ما يرسم صورة مُخالفة لليهودي في هذا النّموذج من النص الصوفي، حيث لم ترِدْ صفة سلبية قادحة في هذا النّص.بلْ إنّ الجيلي يحرص على إظهار قاسم مُشترك بين اليهود والمسلمين في العبادة، وهو صيام يوم عاشوراء بناءً على ما ورد في الحديث النّبوي المعروف، الذي فيه أنّ الله عزّ وجلّ نجّى فيه موسى عليه السّلام وقومه من بني إسرائيل من بطش فرعون.

ثُمّ يُضيف الجيلي بعد ذلك ما يُبرّر ويشرح به عبادة الاعتكاف عند اليهود وسببها وكيفيّتها، فيقول: "وهذه حكمة جليلة، فإنّ الحقّ تعالى خلق السّموات والأرضين في ستّة أيّام، وابتدأها في يوم الأحد، ثُمّ استوى على العرش في اليوم السابع، وهو يوم السبت، فهو يوم السّبت، فهو يوم الفراغ. فلأجل هذا عبد اللهَ اليهودُ بهذه العبادة في هذا اليوم،إشارة إلى الاستواء الرّحماني، وحصوله في هذا اليوم فافهم."[1] فعبادة اليهود في هذه الشعيرة مرتبطة بخلق الله تعالى للوجود، فظهور العالم بما فيه من مرتبة العدم إلى الإيجاد كان في ستّة أيام، وذلك بتوالي ظهور وتوالي وتجليّات الأسماء الإلهية في هذا العالم، وارتباط صفات الخلق والإبداع والإيجاد به إلى يوم الفراغ من الخلق وهو يوم السبت، حيث استوى الخالق لق تبارك وتعالى على العرش، لهذا خص اليهودُ اللهَ عزّ وجلّ بعبادة الاعتكاف فيه، ففي هذا إشارة إلى هذا الاستواء.

ويقول الجيلي بعد ذلك، أنّ هناك أسراراً لمأكولهم ومشروبهم الذي سنّه موسى عليه السلام لهم، ولأعيادهم ولجميع تعبّداتهم، وأنّ لكُلّ هذا أسراراً إلهية لا يُريد كشفها، خشية أنْ يغترّ بها كثير من الجهال، فيخرجوا عن دينهم لعدم معرفتهم بأسراره. وهذا يُظهر أنّ لكُلّ دين من الأديان حقائق وأسرار إلهيّة، فالأديان في ذلك سواء، لكنّها تختلف ليس من حيث الحق والباطل، ولكن من جهة اكتمال الحقّ وتمام حصوله فيها. فلليهود إذن في نصوص الجيلي السالفة، صورة مُحترمة وتمثّلاً إيجابيّاً مُعتبراً، خارجاً عن الصورة النّمطيّة المرسومة

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

في المخيال العام، الذي يُلصق باليهودي صفات المكر والخديعة والتبديل لدين الله عزّ وجلّ، والتلاعب بشريعته وعبادته في سبيل تحيق غاياته ومآربه الخاصة. فالمساحة المُخصّصة للآخر في الفكر الصوفي بشكل عام واسعة، وتقبل الجميع بما فيهم اليهود دون تجريح وقدح. بل إنّ النظرة هنا نظرة باطنية مُرتبطة بالتّنوع المُتّصل بالأسماء الإلهيّة وتجلّياتها في الكون، وبالخلق الإلهي المُتجدّد فيه، والذي لا يتكرّر بوجهين أبداً. لذلك فإنّ مثل هذه الصورة موجودة في كتب التصوف، وخاصة في التراث الصوفي الذي يُطلق عليه بعض الدارسين التّصوف الفلسفي، مثلما هو عند الجيلي وابن سبعين والسهروردي وابن عربي وغيرهم. فنجد مثلاً عند ابن عربي نصاً يُعدّ من أشهر هذه النّصوص، وهو مقطوعة شعرية تزخر بقيم الإنسانيّة العظمى، التي قلّ أنْ توجد في غيرها وهذا أمر غير مُستغرب عند ابن عربي، خاصّة في كلامه عن الحقائق الوجودية المرتبطة بالحضرة الإلهية، التي تتكشّف من خلالها معارف الأشياء كما هي عليه في نفسها، وليس كما تكوّنت صورتها في النّظر الإنساني المرتبط بالتّطور التاريخي المتأثّر بالمحيط والظروف الحياتيّة والاجتماعيّة والسياسية، في لحظة تاريخية معيّنة، حيث تساهم كل هذه الأمور في بلورة وتكوين حيثيّتها الواقعية المعروفة. هذا النّص نجده عند ابن عربي في ديوانه المعروف "ترجمان الأشواق"، حيث يقول فيه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي * إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

فأصبح قلبي قابلاً كُلّ صورة * فمرعى لغزلان وبيت لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف * وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنى توجّهت * ركائبه فالحب ديني وإيماني [1]

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان، ص35، 36.

في الأبيات السابقة يُعبّر ابن عربي، عن حقائق إلهيّة ومعارف صوفيّة، عمد في التعبير عنها بهذه الطريقة، من اتخاذ الأديان ومقدّساتها رموزاً للدّلالة على تلك التنزلات الملكوتيّة القدسية. وقد كان باستطاعته أن يعمد إلى غيرها من الرّموز، لكنه أبى إلّا أنْ يستعمل ما أمكنه من أديان وعقائد، في مُحاولة منه إلى الإشارة إلى تمظهرات الحقّ في كُلّ الوجود، بل في كُلّ دين واعتقاد وعند كلّ طائفة، فالأسماء الإلهية لابد لها من الظهور والتّجلّي لهذا الخلق، وكلٌّ يأخُذُ مِمّا يُناسبه من حيث الاستعداد والقبول، ففي النّهاية المقصد واحد، هو الله عند المسلمين، ويهوه عند اليهود، ويسوع عند المسيحيين. وللآخر دوماً مكانة وقبول عند الصّوفيّة، بالكيفيّة التي هو عليها، فالصوفي يرى دوماً أنّ الآخر إيجاداً للمشيئة والإرادة الإلهية وتحقّقها، وبالتّالي لا اعتراض عليها، بل إنّ الجميع مشمول بالرّحمة والمحبّة الإلهية، فعلى الصّوفي أنْ يتحلّى ويتّصف بهذه المحبّة اللامشروطة، فالكُلُّ عبيد الله. ويُعاضد ما ذهبنا إليه في كلامنا السابق عن الأديان قول الحلاج:

تفكّرتُ في الأديان جدّ مُحقّق * فألفيتها أصلاً لهُ شُعَباً جمًّا

فلا تطلُبنّ للمرءِ ديناً فإنّهُ * يصُدُّ عن الأصل الوثيق وإنّما

يُطالبه أصلٌ يعبّر عنده * جميع المعالي والمعاني فيفهما [1]

فلاحظْ كيف يُشير الحلاج إلى أنّ أصل الأديان واحد، لكنّ الواقع التّاريخي جعلها شُعباً وتفرّقات عديدة، كاليهوديّة والمسيحيّة والإسلام وغيرها من الطّوائف، فهذا التشرذم والتعدّد في الحقيقة يُبعِد عن الأصل الواحد والحقّ المُبين، الذي يدّعيه صاحب كُلّ دين ويدّعي الصّلة به، لأنّ هذا الأصل لو اتّصل به الواحد منهم، لفَهِم وعلِمَ جميع المعاني والرّقائق التي توحّ لا تُفرّق، فالصّوفي الحقيقي مَنْ تجرّد من ذاته، وصار ذات الآخر و"الصوفي مَنْ أسقط الياءات الثلاث، فلا يقول لي، وعندي، ولا متاعي، أي لا يُضيف

[1] كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، ص159.

لنفسه شيئاً."[1] فهو إذن انسلاخ من الإنّيّة والذات الدّنيّة، ولا يقول كذلك ديني وفقط، فكُلّ الأديان بما فيها اليهوديّة، عابدة لله عزّ وجلّ، ولكن ليس على الوجه الذي يعرفه المُسلم، أو المسيحي مثلاً، فالكُلُّ مُجتهد وإنْ تركواْ الأولى. "ولا يبعد عليك معنى تنوع تجلّياته، في صورة المعتقدات. ألا تراهم اليوم في الدّنيا، كيف يُنكِرُ بعضهم مُعتقد بعض..."[2] إذن فإنكار أهل الأديان على بعضهم البعض، أصلُه إختلاف تنوع تجلّياته عزّ وجلّ في صورة المعتقدات، وهذا في الدّنيا. وكذلك في الآخرة تظهر معاني المعتقدات صوراً؛ لارتباطها بتلك الموجودة في الدّنيا، فصورة تجلّي الله عز وجلّ لهم في الآخرة مرتبط بصورة اعتقادهم فيه في الدنيا، ولو تجلّى الله لهم في الصورة التي لا يعرفونه بها في الدّنيا أنكروه سبحانه وتعالى. "والمعتقدات بعضها أعلى من بعض، حتى أنّ بعض من يعتقد له جميع الصّور، لو برز له على خلاف المعتقد الذي له أنكرهُ، وقال: لابد له من حيطة جميع صور المعتقدات ونسبتها إليه، والله تعالى كذلك، ومن وراء ذلك، وبخلاف ذلك."[3] فبعض من كان له سعة في قلبه وعقله، وأفسح مجالاً لتعدد صور ظهور وتجلّي الحق تعالى، لا يستطيع أنْ يحصر صور تجلّيه عزّ وجلّ ولوَقَعَ نوع من الإنكار، رغم أنّ معتقده أعلى من الباقين مقاماً، الباري سُبحانه لا يُدرك ولا يُحاط به، فالمُحدَثُ لا يُحيط بالقديم.

يقول ابن عربي في كتابه فصوص الحكم: "وبالجملة فلابد لكُلّ شخص من عقيدة في ربّه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقّ فيها أقرّ به، وإنْ تجلى له في غيرها أنكره، وتعوّذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر، وهو عند نفسه أنّه قد تأدّب معه، فلا يعتقدُ مُعتقِدٌ إلهاً إلّا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوْا إلّا نفوسهم وما جعلوْا فيها، فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى، هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة."[4] وكلام ابن عربي هذا، يؤيد ما ذهبنا إليه آنفاً. إذن ما تجعله في نفسك من صورة

---

[1] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار بيبليون، باريس، ص14.

[2] عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهيّة، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، بيروت، لبنان، ص68.

[3] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص113.

وعلم بالإله، يتجلّى لك به، فإنْ ظهر لك بما في نفسك أقررتهُ. وإنْ ظهر لك بما تجهلهُ ولم تجعلهُ في نفسك أنكرتهُ، وتعوّذت منهُ، بل وأسأتَ الأدب معهُ، ظنّاً منك اتباعك الحقّ. لذلك ففي الحقيقة ما ترى إلّا نفسك وما انعكس منها، وهذا الحكم سار في الدنيا، كما ينتقل إلى الآخرة. فصورة الله عند اليهود مثلاً يُنكرها المسلم ويذُمّ اعتقادها، لأنّهُ يجعل الله في نعت واحد، هو ما أقرّهُ المسلمون في عقيدتهم وما جعله حقّاً في نظرهم. رغم أنّ المسلمين مختلفون في اعتقاداتهم، فمنهم المُشبّه المجسم، ومنهم المُنزّه ومنهم بين ذلك. وفي الآخرة يتجلى الله عزّ وجلّ لخلقه، فينكرهُ أقوام ويعرفه أقوام، وهذا على حسب الاعتقاد، فلا يعرفه الذين أنكروه ابتداءً إلّا بعد أنْ يتجلّى لهم على الصورة التي يظنون الله عليها في الدّنيا. لكن هنالك من الناس من يعرفه ويُقرّهُ على أكثر من صورة من تجلّيه لخلقه، و أولائك الذين اتسعت رؤيتهم في الدنيا قبل الآخرة ولم يُنكرواْ على الآخرين اعتقاداتهم وأديانهم، لعلمهم بتجليّات الله عزّ وجلّ للخلق في الكون. لهذا نجد ابن عربي بعد ذلك يُحذّر ناصحاً وهو يقول: " فإيّاك أنْ تتقيّد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كُلّها، فإنّ الله تعالى أوسع وأعظم من أنْ يحصرهُ عقد دون عقد، فإنّهُ يقول:﴿فأينما تُولّواْ فثمّ وجه الله﴾، وما ذكر أين من أين. وذكر أنّ ثمّ وجه الله، ووجه الشيء حقيقتهُ. فنبّه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدّنيا عن استحضار مثل هذا..."[1] هذه الرؤية المتسعة لابن عربي وغيرهمن الصوفية، ونظرتهم المتفرّدة للكون بكلّ ما فيه من مخلوقات لقمينة بالنظر والدّراسة، لأنّها تُطلّ علينا من تاريخ بعيد تحدّت فيه تلك الظروف الراهنة بزمنها حيث التّفرد في الأحكام، والاستتباع في الرأي والدّين، ولا يشذ عن ذلك إلّا من أراد أنْ تثكله أمّه. لتُثبت لنا هذه الرؤية قدر الإنسانية والقيم المُتسامحة التي تزخر بها، ومدى صلاحيتها في زمننا هذا، حيث تتقاطع مع قيم المواطنة والمجتمع المدني والعيش المشترك، الذي تدعّم أسسه في المجتمعات المعاصرة والحياة الراهنة، حيث إشكاليات التعبير عن الرأي والأقليّات والطائفية، وحقّ تبني أيّة فكرة أو فلسفة أو دين.

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

كلّ هذه الإشكالات يمكن المساهمة في حلّها، وخاصّة في مُجتمعاتنا العربية المسلمة، عبر تبني هذه الفكرة وتلقّفها من أجل ترسيخها في أذهان المواطنين، فلا سبيل إلى التّطور الإنساني إلّا عن طريق دعم قيم الحُرّية والعيش المشترك، وزرع مبادئ المحبّة في نفوس البشر.

يقول ابن عربي في بيت من تائيّته المعروفة:

وأُؤمن أحياناً بشرعة شارع * كموسى فأختارُ اليهود شريعتي [1]

فيظهر من كلام الشيخ هنا، اتساع رؤيته الكونيّة وتمظهرها في الوجود من خلال الأديان المُخالفة كاليهوديّة، فما هي إلّا مظهر وتجلّ للظهورات الأسمائية في مجالي الممكنات الصورية، وهي نظرة تدُلّ على قبول لتمظهرات الآخر المختلف دينيّاً في هذا العالم، فهذه نظرة صوفيّة محضة تخلو من نظر فقهي ظاهري، والأجمل هو ظهورها في قالب شعري رائق، لتُخلّد وتُحفظ مُعطيّة صورة إنسانيّة عالية.

لكن بعد كُلّ هذه الأمثلة والنصوص، ينبغي أنْ مرة أخرى: هل كل الخطاب الصوفي على نفس النسق من التّجانس من حيث التّسامح والقبول للآخر المُختلف دينيّاً عند كافة الصوفية، بل وعند نفس صاحب الشاهد السّابق(ابن عربي)؟

في الحقيقة بعد أول نظر وبحث للإجابة عن هذا السؤال، لا نجد فقط شواهد مُتفرّقة مُضادة لِما سبق من مظاهر التّسامح والقبول للآخر في التّراث الصوفي، بل إنّنا نجد مؤلّفات مُفردة تنسف ما سبق بناؤه. مثل رسالة لابن عربي تحمل عُنوان "الرّدّ على اليهود"، مِمّا يجعل الباحث في حيرة، وأيّ الاتجاهين يُمثّل رأي الشيخ في هذا الموضوع.

[1] عبد الله البسنوي، قرة عين الشهود، دار الكتب العلمية، ط1، 2010م، بيروت، لبنان، ص443.

ولنبدأ في سرد بعض ما جاء في هذه الرسالة، من خطاب نراه منافياً لما في التّوجه الصوفي العام من سماحة وتعايش. فيقول مثلاً: "أيّتها الفرقة الكاذبة الملعونة التي غُلّتْ أيديهم، كذبتم على الله وافتريتم عليه بتكذيبكم رسوله ..."[1] نلاحظ في هذا الكلام انعطافة كبيرة عن الخطاب الصوفي المعروف الذي يقبل المختلف، ولا هو بتحريضي ولا عنيف، بل يتجاوز الخلافات مُحاولاً إيجاد المُشتركات والتركيز عليها، وتلافي المُختلف فيه باعتباره من مظاهر التّعدّد والتّنوع الكوني لتجلّيات الخالق بأسمائه وصفاته، ويزيد بعد ذلك قوله: "... فلِما عصيتم الله تعالى في محمد عليه الصلاة والسلام وكذّبتم به، حتى كفّ الله عنكم ما بسط عليكم وكنتم من أكثر النّاس مالاً، وأخصبهم ناحية،... وما منعكم عن ذلك إلّا مرض قلوبكم، فزادكم الله مرضاً. ولكم بذلك عذاب شديد."[2] فيستنكر ابن عربي على اليهود عدم تصديقهم لرسالة الإسلام بتكذيبهم لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، وكان نتيجة ذلك عقوبة من الله عليهم، بكفه عنهم ما بسط عليهم من مال وخصْب بعد أنْ كانواْ من أغنى النّاس قاطبة، وأنّ سبب عدم تصديقهم لنبي الله هو مرض قلوبهم وجزاؤهم بذلك عذاب شديد، فكأنّ ابن عربي يُريد من جميع الخلق تصديق رسالة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم، وهو أعلم بأنّ هذا مُحال، فلو شاء الله عزّ وجلّ لجعل النّاس أُمّة واحدة. وفي كلامه السابق نَفَسَ الفقيه ورؤيته للعالم واضحة. وهو نفَس يغلب على مُعظم هذه الرّسالة.

ورغم أنّ هذه الرّسالة لا تخلو من لغة إشارية، على نهج الكتابة المعروفة لدى الصوفي، إلّا أنّ فيها نفحات مباشرة تُنعشُ ذاكرة القارئ مُذكّرة إيّاه بأسلوب الفقيه في النظرة الواحدة الحادة التي لا تقبل غير ما تراه، وتنزل على المُخالف بسيل من الاتهام والوعيد.

يقول ابن عربي بعد ذلك في نفس الرّسالة: "أيّتها الفرقة الكاذبة الملعونة المسجونة، وأيّتها اليهود المعترية، كذبتم على الله ربّكم، حتى لعنكم أهل الأرض والسّماء، وسوف تلقون

---

[1] رسائل ابن عربي(الرد على اليهود)، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998م، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص309.

[2] المصدر مفسه، ص310.

غيّا، جعلكم الله ظلمات بين أجزاء النور وفواصل بين أقدام الروح، وذلك لشؤم، كذبتم على الله فأخرجكم منها بصدق، من صدق رسوله. وآواكم سقر لا تُبقي ولا تذر لوّاحة للبشر عليها تسعة عشر، وصرتم كافرين مشركين، ...أيّتها اليهود أخرجن من بين نوري، وكُنّ مُتواريات في سقر من ظهوري ..."[1] فنرى هنا حدّة الخطاب في أحكامه والدّعاء الذي لا يُبقي ولا يذر، وهذا الخطاب يُذكّرنا مباشرة بالخطيب على المنبر يوم الجمعة يدعو على غير المسلمين، ويستحضر في أذهاننا تلك الصورة النمطيّة للأئمة في المساجد في هذا اليوم المبارك. هذا الأمر في الحقيقة يجعل علامات استفهام كبيرة تقفز إلى عقولنا، لتستحيل سؤالاً جليًّا واضحًا، وهو: هل فعلاً هذه الرّسالة لابن عربي، أمْ هي منسوبة إليه ومنحولة عليه؟ أو على الأقل بعض ما جاء فيها. وكأنّ صاحبها ليس هو من قال:

أدين بدين الحُبّ أنّى توجّهتْ * ركائِبُهُ فالحُبّ ديني وإيماني

والغريب في هذه الرّسالة أنّها توقّع في نهايتها بشهر وعام معيّنين، ثُمّ بعدها عنوان "خاتمة الرّد على اليهود" وتوقّع بعد التّاريخ السابق بالشهر الموالي ونفس العام، ثُمّ يأتي بعد ذلك عنوان "بقيّة خاتمة الرّد على اليهود" ويوُقّع كذلك بتاريخ مُختلف عن سابِقَيه بسنة كاملة. وهذا الأمر لا يُعرف عن ابن عربي في مؤلّفاته، كما أنّ التوقيع بالتّواريخ عند انتهائه من كتابة رسائله غير دارج عنده. بل إنّ ما يُدرج من تواريخ في نهاية رسائله، هو من إضافات النّسّاخ ، وعادة ما يُشير المُحقّقون إلى ذلك.

وفي خاتمة الرّد على اليهود، يبدأ بقوله: "خاتمة رسالة الرّد على اليهود، أخلا الله عن سواد بواطنهم بياض أرض المقصود، ولعن اليهود بالنّصارى، والنصارى باليهود، ...وبقي من اليهود حروف الهوى المقسومة على أهل الجحود ...أمّا بعد، اعلم وفّق الله تعالى، أنّ الله تعالى جعل اليهود حجاب العين، النّصارى حجاب السّمع، لهذا المعنى يذهب اليهود إلى

[1] المصدر السابق، ص312.

التعطيل، والنّصارى إلى التّشبيه."[1]في هذا الشاهد لا يوفر الكاتب حتى النّصارى، فيُضيفهم إلى اليهود بالدّعاء عليهم واللعن لكليهما، ثُمّ يُحاول تخريج عمله هذا تخريجًا باطنيًّا، وربطه بحاسّتي السمع والبصر، ليصل إلى العقائد اليهودية والمسيحيّة من منظوره. ويسير على هذا المنوال من إطلاق الأحكام والمواصلة على هذه الشاكلة من الكتابة والأسلوب، وهو أمر يُوحي بأنّ صاحبه فقيه متصوّف وليس صوفي مُتفقّه، وإلى طريقة الفقيه أقرب من طريقة الصوفي. ثُمّ نصل إلى العنوان الثالث الذي ذكرناه سابقاً، وهو "تتمّة نهاية الرّدّ على اليهود" وكأنّ هذه الرسالة ثلاث رسائل لا رسالة واحدة، وصاحبها في كُلّ مرة يتذكّر شيئًا يُريد إضافته فيكتبه، أو أنّهُ يرى ما كتبه ناقصًا ودون المستوى، فيُريد رأْب ثلمه وصدعه، فيُحاول ذلك في كُلّ مرّة.

في الحقيقة هذا يفتح بابًا عظيماً في نسبة الكتب إلى أصحابها، وما إذا كانت منحولة أو دُسّ فيها ما ليس منها، خاصةً وأنّ تحيق المخطوطات والكُتُب عمل مضنٍ، يحتاج إلى جهد جبّار وطرائق تتعدى الكيفيّات المعروفة في التّحقيق، إلى الاعتماد على المُختصّين في فكر أصحاب المؤلّفات المعنيّة.

بعد طرح ما سبق من شواهد ونصوص، لمحاولة استجلاء صورة الآخر اليهودي وكيف تمثّل في لعض مُدوّنات التّراث الصوفي، نتوصّل إلى أنّ هذه الصورة تبدو إيجابيّة في مكان سلبية في موضع آخر، وهي مُضطربة غير واضحة المعالم، ففيها كثير من التّناقض. وهذا دون شكّ بسبب تأثير بعض الظروف المُتعلّقة بالمكان والزّمان اللّذين ظهرت فيهما المؤلّفات والكتب، والمخطوطات التي استنسخت من الأصل، وكيف أنّ النّسّاخ قد يُخطِئُون في النّقل أو يتصرّفون في بعضها.

2-3-المُسْـلِـــــم:

[1] المصدر السابق، ص312، 313.

2-3-1-عُلَمَاءُ الرُّسُـوم (الفَقِـيْـه، المُـتَـكَـلّـم، المُـحَـدّث):

اخترنا هذا المصطلح – علماء الرسوم – للدلالة على مجموعة من أهل العلوم الدينيّة الذين يقفون على ظواهر النصوص، ويتقيّدون بحرفيّتها وقوفاً عند معانيها الظاهرة، ولا يلجون أو يتعمّقون في معانيها ومقاصدها الباطنة، التي هي حقيقتها ومعدنها. وأكثر من شاع عنده استعمال هذا المسمى على أهل الظاهر من العلماء، هو محي الدين بن عربي شيخ الصوفية الأكبر، واستخدم هذا المصطلح بكثرة في مؤلّفاته، وخاصة في سفره الأعظم الفتوحات المكيّة. ويعود هذا رُبّما إلى شدّة العداء الذي أظهره هؤلاء للصوفيّة، والإنكار عليهم واتهامهم بالزندقة والخروج عن جادّة الشرع والدّين، وقد كان من نتائج التحريض عليهم إقامة المحاكمات والدعاوى الرسميّة، التي كانت تنتهي في كثير من الأحيان نهاية تراجيدية دمويّة، بأحكام إعدام وسجن. كما ينبغي التّنويه إلى أنّ ابن عربي أو غيره ممّن استعمل هذه التسمية، لا يقصد كُلّ الفقهاء أو المتكلّمين أو المُحدّثين أو غيرهم من علماء الظاهر، ولكن جملة منهم غير قليلة يقِفُون على الظاهر دون الجدّ في البحث عن حكمة الباطن.

يقول ابن عربي في الباب الخمسين من الفتوحات المكيّة: "... ومحبّة وشوق وما أشبه ذلك ممّا لو انفرد بالعبارة عنه الولي كُفّر ورُبّما قُتل، وأكثر علماء الرّسوم عدموا علم ذلك ذوقًا وشربًا، فأنكروا مثل هذا من العارفين حسدًا من عند أنفسهم، إذْ لو استحال إطلاق مثل هذا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه ولأطلقته رسله عليهم السلام عليه، ومنعهم الحسد أنْ يعلموا أنّ ذلك ردّ على كتاب الله، وتحجير على رحمة الله أنْ تنال بعض عباد الله."[1] فعلماء الرسوم عند ابن عربي، لا سبيل لهم إلى المعرفة الذوقيّة أو إدراكها، لأنّهم حاسدون لهؤلاء القوم الواصلين إلى الحقائق المعبّرين عنها، بحيث أنّ الولي منهم لو عبّر عن عمّا يجده من معرفة في حال المحبّة والشوق وما شابههما، لرُبّما كفّره الفقهاء وأمثالهم واستباحوا دمه بهذه الدّعوى، ولأنّ حال قلوبهم غير صالح لن يصلوا لتلك المعرفة التي لا تُنال إلّا بتطهير المحلّ(القلوب) من الرذائل والأخلاق الذميمة. "

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مج1، دار صادر، بيروت، لبنان، 272.

"وأكثر العامة تابعون للفقهاء في هذا الإنكار تقليدًا لهم، لا بل بحمد الله أقل العامة. وأمّا الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشُغلهم بما دُفعواْ إليه، فساعدواْ علماء الرسوم فيما ذهبواْ إليه، إلا قليلاً منهم فإنّهم اتهمواْ علماء الرسوم في ذلك، لِما رأوه من انكبابهم على حُطام الدّنيا وهم في غنى عنه، وحُبّ الجاه والرّياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز. وبقي العلماء بالله تحت ذُلّ العجز الحصر معهم، كرسول كذّبه قومه وما آمن به واحد منهم."[1] إذن فكثير من العامة يُقلّدون الفقهاء في إنكارهم على أصحاب الحقائق، وهم بذلك يُسلّمون عقولهم وذممهم للفقيه يقودها كيف شاء، ويتصرّف فيها مثلما يُريد، كالراعي تتبعه الخراف ولا سبيل لها إلى البُعد عنه. وكذلك حال الملوك موافق لرأي علماء الرسوم في الأغلب، وهذا لانصرافهم وانشغالهم بالمُلك وتدبيره والسياسة وتوجيهها، رغم أنّ بعضهم لا يذهب مذهب الفقهاء لمعرفتهم بدواخلهم وعقليّاتهم، من تحصيل الدّنيا وحطامها وحب الريّاسة وطلبها. واجتماع كل هذه المعطيات جعلت العلماء بالله في ذُلّ وخنوع، وحالهم كحال الأنبياء المكذّبون في أقوامهم، لذلك نجد أنّ كثيراً من الصوفيّة ممّن لم تملكهم الأحوال، ولم تسلبهم عن وعي ذواتهم، يتوقّون الفقهاء بعدم الحديث في الحقائق التي تعُزّ عن أفهامهم، فيحصل فيها إنكار وإنْ كانت حقائق تتعلّق بالقرآن وتفسيره "... كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم، فعمّ به سبحانه عندهم الوجهين. كما قال تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم. يعني الآيات المُنزّلة في الآفاق وفي أنفسهم، فكُلّ آية مُنزّلة لها وجهان، وجه يرونه في أنفسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيُسمون ما يرونه في أنفسهم إشارة، ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك أنّه تفسير وقاية لشرّهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليهم، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحقّ..."[2] فرغم ما وصلنا من علوم الحقائق على يد الصوفية، إلّا أنّهم كانواْ حذرين ومُضيّق عليهم، فتخيّل لو أنّ هذا القيد كان غير موجود، حتى أنّهم يخافون على أنفسهم القتل. تخيل كمَّ ما سيُدوّن من هذه العلوم، وقدر التراث الذي ستزخر به المكتبة الإسلاميّة

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر السابق، ص279.

العربية من مؤلّفات، فهامش الحريّة على العموم لم يكُن كبيراً، حتى أنّ كثيراً من الصوفيّة كان يهرب ويُطارد من بلد إلى بلد خوفاً على نفسه القتل والهلاك، بسبب سعي الفقهاء والقضاة عند الولاة والحُكّام، والادّعاء عليهم بتُهم الزندقة والكفر. والأمثلة على ذلك كثيرة مثلما حدث لذي النون المصري والحلاج والسهروردي، بل إنّ ابن عربي نفسه فرّ من مصر خوفاً على نفسه من هذه التّهم الزائفة الباطلة.

ومنشأ اعتراض الفقهاء ومن والاهم على الصوفيّة هو اعتراضهم على ما جاؤوا به من علوم لا توافق ظاهر ما يعرفه الفقهاء. وخاصة على من لا يُعرف له قدم في الفقه والأصول وغيرها، وكأنّ طريق العلم محصور فيما يعرفونه هم من سبل فقط. "... وقال تعالى: خلق الإنسان علّمه البيان. فهو سبحانه معلم الإنسان، فلا نشكّ أنّ أهل الله ورثة الرّسل عليهم السلام، والله يقول في حق الرسول: وعلّمك ما لم تكن تعلم. وقال في حقّ عيسى: ونعلّمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل. وقال في حقّ خضر صاحب موسى عليه السلام: وعلّمناه من لدنّا علماً. فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالواْ أنّ العلم لا يكون إلّا بالتّعلّم، وأخطؤواْ في اعتقادهم أنّ الله لا يُعَلّمُ من ليس بنبي ولا رسول، يقول الله: يؤتي الحكمة من يشاء. وهي العلم، وجاء بمَنْ وهي نكرة، ولكن علماء الرسوم لمّا آثرواْ الدنيا على الآخرة، وآثرواْ جانب الخَلق على جانب الحقّ، وتعوّدواْ على أخذ العلم من الكتب وأفواه الرّجال الذين من جنسهم، ورأواْ في زعمهم أنّهم من أهل الله بما علِمواْ وامتازواْ عن العامّة، حَجَبَهُم ذلك عنْ أنْ يعلمواْ أنّ لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم بما أنزلهُ في كتبه، وعلى أسنة رُسُله وهو العلم الصّحيح عن العالم المُعلّم ..."[1] فالفقهاء غالباً ما ينفون طرق العلم التي لا تكون بالتّعلّم والكسب الظاهري، وإنْ كانت من غير سبيل بطون الكتب وتلقين الرّجال، أنكرواْ ذلك الطريق وكأنّ سبُل العلم عندهم محصورة في هذين السبيلين، رغم أنّ الأنبياء وهم أصحاب الشرائع والأديان ومعين العلوم والحكمة للبشر، كانت علومهم وحكمتهم من غير هذين الطريقين، وهو طريق التّعليم الإلهي بواسطة الوحي والإلهام، والله عزّ وجلّ

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قد ذكر ذلك في كتابه العزيز في غير آية من القرآن. والغريب أنّ الفقهاء على علم بهذه الآيات ويدركون معانيها، إلّا أنّهم ادّعواْ أنّهم هم أهل الله لأنّهم امتازواْ عن العامة من الناس بما تلقّوه من تحصيل كسبي، فمنَعَهم النّظر إلى أنفسهم عُجْبًا عن رؤية أنّ لله عباداً يُعلّمهم وتولّى هدايتهم.

فأهل الله في الحقيقة ليسواْ من نعرفهم بالفقهاء، بلْ هم من يُنكر عليهم أحوالهم وعلومهم من الصّوفيّة، وأهل الله أولى بأخذ العلم من عند الله وليس من عند الخلق ميّتاً عن ميّت. "... ثُمّ إنّ من شأن عالم الرسوم في الذّب عن نفسه أنّه يُجهّلُ من يقول: فهّمني ربّي، ويرى أنّهُ أفضل منهُ وأنّهُ صاحب العلم، إذْ يقول من هو من أهل الله: إنّ الله ألقى في سرّي، مُراده بهذا الحكم في هذه الآية، أو يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في واقعة فأعلمتي بصحّة هذا الخبر المروي عنه، وبحكمه عنده.قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحّته يُخاطب علماء الرسوم: أخذتم علمكم ميّت عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، يقول أمثالنا حدّثني قلبي عن ربّي، وأنتم تقولون حدّثني فلان، وأين هو؟ قالواْ: مات..."[1] فمعرفة الصوفية المكاشفون هي المنبع الأصلي والمعين الأزلي الذي هو أصل كُلّ علم ومعرفة، وبذلك لا يرقى الشكّ والظنّ لهذا الطريق المُنزّه، ولكن عالم الرسوم يأخذ علمه ومعرفته من ميّت عن ميّت وكُلّهم أموات، والواحد منهم لم يكن رأى ذلك الميّت أو شاهدهُ، إلّا ما نقل إليه وقد يكون غير مضبوط، وداخله الظنّ والرّيب، فليس هو على يقين بمعرفته تلك، لأنّ أصحابها أموات ولا طريق إلى التّيقن منها. أمّا أهل الله فيأخذون من الحي الذي لا يموت، ومعرفتهم بذلك يقينيّة لا نهائيّة فمصدرها مُطلق، لهذا فإنّ كثيراً من الصوفيّة يُصحّحون الأحاديث النّبويّة لا من طريق الجرح والتعديل، ولكن من طريق الكشف الروحاني، حيث يرون النبي صلى الله عليه وآله وسلّم يقظة ومناماً في مُكاشفات روحانيّة عليّة، وإنْ كان هذا الخبر المُصحّح كشفاً غير صحيح أو موضوع في حُكم علماء الحديث، وبذلك فإنّ العكس قد يكون كذلك، فكثير من الأحاديث الصحيحة

[1] المصدر السابق، ص280.

ظاهراً، لا تصِحُّ كشفاً عندهم. لهذا نجد علماء الرسوم من فقهاء ومحدّثين ومتكلّمين يُنكرون على الصوفيّة ويُكذبونهم، لأنّهم يُنكرون طريق معرفتهم. فهذا الطريق غير متأتٍّ لأهل الظاهر ويلزمه شروطاً يعجزون عنها.

"... فشتان بين من هو فيما يفتي به ويقوله على بصيرة منه في دعائه إلى الله، وهو على بيّنة من ربّه، وبين من يفتي في دين الله بغلبة ظنّه."[1] فالصوفيّ يقول عن بصيرة وكشف، أمّا عالم الرّسوم فيقول ما يقوله من فُتيا من خلال ترجيح ومُفاضلة بغلبة الظنّ ليس إلّا.

فتتمثّل صورة عالم الرسوم عند ابن عربي، في صورة الحاسد والمتكبّر والمعاند في كثير من الأحيان، وهو في أحيان أخرى جاهل بسبل المعرفة الحقّة التي يُدركها الصوفيّة، فيعترض عليهم مُنكراً عن جهل أو مُعاندة. فهي إذن في أغلبها صورة سلبيّة لا ترقى إلى أنْ تكون إيجابيّة، خاصّة عندما يتكلّم ابن عربي المعرفة الباطنية والحقائق الكونيّة التي لا يُدركُها إلّا من كان في مثل أحوالهم.

يقول ابن عربي في كتاب المسائل: "... وكم من متخيّل ممّن يدّعي العقل الرّصين من العلماء القدماء يظنُّ أنّه يسبح في هذا البحر، وقد عاينّا منهم جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يسبّح في بحر وجوده، لأنّه مُتردّد بفكره بين السلب والإثبات، فالإثبات راجع إليه لأنّه ما أثبت إلّا ما هو عليه في نفسه، ففي نفسه يتكلّم وفي عينه يدُل ويُبرهن والحق وراء ذلك كلّه، والسلب راجع إلى العدم، والعدم نفي الإثبات، فما حصل لهذا الفكر المتردّد من السلب والإضافات من العلم بالله شيء، هيهات فُزنا وخسر المُبطلون."[2] فهنا يتطرق ابن عربي إلى فرقة كلاميّة من أكبر الفرق الإسلاميّة قديماً وحديثاً، لأنّهم في الأصل يمثّلون سواد أهل السّنّة من ناحية العقيدة، وإنْ اختلفواْ في المذهب الفقهي، فقد يكون

[1] المصدر السابق، ص280.

[2] ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب المسائل، دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، بيروت، لبنان، ص304.

المسلم السّنّي أشعري العقيدة مالكي المذهب الفقهي، وقد يكون أشعري العقيدة شافعي المذهب الفقهي، وهكذا مع باقي المذاهب الفقهيّة، مع العلم أنّ للسّنة مذهب عقدي آخر هو الماتريدية، لكنهم قليلون جداً بالنّسبة للأشاعرة. في الشاهد السابق يتعرض ابن عربي إلى قضية عقدية مُتعلّقة بالذات الإلهية من حيث صفاتها من جهة الإثبات والنّفي، وهو أمر اختلف فيه المسلمون من ناحية العقيدة حتى تعصّب بعضهم على بعض، فترامواْ بالزندقة والكفر بسببه، فيتطرق إلى الأشاعرة كيف وينظرون إلى هذه القضية من خلال جماعة منهم صادفهم في مدينة فاس، وأنّهم مُتردّدون بفكرهم بين النفي والإثبات، وهذا التّردد لا يُنتج معرفة يقينيّة يحصل بها العلم، لذلك يقول في نهاية الشاهد: هيهات فُزنا وخسر المُبطلون. فحكم عليهم بالخسران من حيث المعرفة بالله، لأنّ سبيل هذه المعرفة يُورثُ التّردد والشك، والعقيدة بالله تنبني على اليقين، بينما سبيل الكشف والمُشاهدة عكس ذلك. "... فالتسليم أولى بمن لم يذق مدارك الكشف، ولا ظهر له سلطان فيها، فلو أنصفواْ من نفوسهم وسلّمواْ... لسعدواْ في الدارين واستفادواْ، لكن الرّياسة منعتهم من ذلك، وآخر ما يخرج من قلوب الصدّيقين حُبّ الرياسة."[1]

إذن تبقى المشكلة عند الصوفيّة دائماً داخليّة جوانية، فلو تمّ تخلية القلوب من الصفات الرذيلة لتحلّت بالصفات الفضيلة، ويسقط عند ذلك من أصحاب علم الكلام والجدل في ذاته وصفاته العُجْبَ وحُبّ التطلّع إلى الرياسة، وبذلك ينالون سعادة الدّارين لصدقهم، لكنّ طبعهم وديدنهم يغلبُ تطبّعهم، من حبّ المشاحنة والجدال المفضي إلى ما لا تُحمد عُقباه.

لكن كثيرًا منهم من يتوفّر فيه داعي الصدق والبحث في سبيل الحقّ، وهو ما جعل ابن عربي مثلاً، يُراسل بعضهم على سبيل النّصيحة والتوجيه، وحبّة الخير لعباد الله. من هؤلاء الإمام المُفسّر "فخر الدين الرازي" صاحب التفسير الشهير، حيث راسله ابن عربي في مُحاولة لاستمالته من أجل الدخول في طريق المعرفة المبني على الكشف، والذي من شروط

[1] المصدر السابق، ص305.

السير فيه الرّياضة والمُجاهدة، وممّا في هذه الرسالة بعد مُقدّمة بسيطة في مكانة العلم والعلماء والعقل، ودوره ومداهُ وحدوده، يقول: "... فما دام الفكر موجوداً فمن المثحال انْ يطمئنّ ويسكُن، فللعقول حدٌّ تقفُ عنده من حيثُ قوتها في التّصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله لها، فإذن ينبغي للعاقل أنْ يتعرّض لنفحات الجود، ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنّه على شُبهة من ذلك."[1] فما دام الفكر موجوداً فإنّه لا يتوقف عن تقليب الأفكار ومُحاولة الوصول إلى أبعد ممّا وصل لأنّه دائم الحركة، وهذا لا يُعطي يقيناً، فتصير أفكار الإنسان دائماً مُتغيّرة، وهو ما ينسحبُ على المعرفة بالله عزّ وجلّ. ورغم كُلّ هذا فإنّ للعقل حدٌّ يقِفُ عندهُ، من حيثُ قوة التسامي الفكري، فلا يستطيع تجاوز هذا الحدّ، لكن له صفة أخرى أقوى وأكثر إيجابية، وهي القدرة الدائمة على استقبال الأفكار والمواهب، فهو في هذا مثل الصّحن اللاقط للأقنية الفضائيّة، لديه قدرة لا نهائيّة على القبول. من هنا يُذكّرُ ابم عربي الإمام الرّازي أنّ العاقل ينبغي له أنْ لا يتقيّد بطريق معرفة واحد والذي هو المعرفة الكسبية، بل يجب عليه أنْ يفتح باباً آخر للمعرفة هو طريق الوهب والكرم الإلهي. ثُمّ يُذكّره بحادثة وقعت للرازي، بلغتْ ابن عربي من طريق أناس يعرفهم ويثق فيهم، فيقول: "وبقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممّنْ له فيك نيّة حسنة جميلة، أنّهُ رآك وقد بكيت يوماً، فسألك هو ومن حضر عن بُكائك، قُلتَ: مسألة اعتقدتها منذُ ثلاثين سنة تبيّنَ لي في الساعة بدليل لاح لي أنّ الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيتُ، وقلتُ: ولعلّ الذي لاح أيضاً يكون مثل الأول. فهذا قولك، ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أنْ يسكن أو يستريح، ولا سيّما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرّعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فتنال ما نال مَنْ قال فيه سبحانه وتعالى: عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علما. ومثلك من يتعرّض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرّفيعة."[2] من هنا يُحاول ابن عربي ناصحاً استمالة الرازي من خلال قصة

---

[1] ابن عربي، رسائل ابن عربي رسالة إلى الإمام الرازي، دار الكتب العلميّة، ط2، 2004م، بيروت، لبنان، ص185.

[2] المصدر نفسه، ص185، 186.

وقعت له، تدعم رأي ابن عربي وحُجّته في النظر والعقل، وفحوى هذه القصة أنّ الرازي رجع في الاعتقاد بمسألة كان اعتقدها منذُ ثلاثين سنة، فبكى وتحصر على ما مضى من عمره مُعتقداً فيها، لكن المُصيبة الأخطر التي عمّقت حزنه هي أنّهُ لا يضمن أنّ هذا الرّأي الأخير الذي لاح له وتبنّاهُ لا يبعد أنْ يكون مثل الأوّل، قد يتبنى غيره بعد زمن إذا ظهر له ما يؤيّد نقضه، فيقول له ابن عربي: إنّك من خلال هذه الحادثة تشهد على نفسك وتكشف زلات أحكام العقل، فهي مُتغيّره غير ثابتة، وهذا ما لا يتناسب مع معرفة الله تعالى، لذلك فمعرفة ماهيته تعالى بطريق النظر محال. فلا سبيل عند ذلك إلّا دخول طريق الرّياضة والمجاهدة والخُلوة، لأنّ ثمرته رحمة ربّانية وعلماً لدُنيّا إلهيّاً، والرازي خليق بمثل هذا السبيل الشريف والمكانة العليا. فابن عربي يُحاول أنْ يدفعه للطّريق التي يرى أنّ فيها النجاة والفوز الأبديّ لارتباطه بيقينيّة المعرفة والكشف الروحاني.

ويُخبر في نهاية الرّسالة أنّ هذا الطريق مُخرِجٌ للإنسان من الحيرة وأنّهُ على علم به وبتفاصيله وثمرته، فيقول لمُراسله: "وكُنتُ أريد أنْ أذكر الخلوة وشروطها وما يتجلّى فيها على التّرتيب شيئاً بعد شيء، لكن منعني من ذلك الوقت، وأعني بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ما جهلواْ وقيّدهم التّعصّب وحبّ الظهور والرّياسة عن الإذعان للحقّ والتّسليم له، إنْ لمْ يكن الإيمان."[1] فابن عربي يُريد أنْ يذكر للرازي الخلوة وكلّ ما يتعلّق بها من شروط، وما يترتب عنها من تجلّيات مُتتابعات، لكن هنالك مانع جعله يُحجمُ عن ذلك، هو الوقت ويقصد بالوقت – كما أوضح – علماء السوء الذين هم في الغالب علماء الظاهر من الفقهاء والذين نحو نحوهم من المُنكرين، الذين يُنكرون كُلّ ما لم يُحيطواْ به علماً، وهذا بسبب تعصّبهم وحبّ الظهور الذي يعمي بصائرهم، مخافة الإقرار بعدم العلم بأشياء يجهلون حقائقها، ويتركون التسليم لما جهلواْ.

وكما لا يخفى فإنّ الإمام الرازي من أكبر الأشاعرة في وقته، وهو ما لم يمنع ابن عربي من مراسلته والتّواصل معه، رغم أنّ ابن عربي يعترض على كثير من عقائد

[1] المصدر السابق، ص187.

الأشعرية، خاصة وأنّهُ عرف في الرّازي الصّدق والتّواضع وحُبّ المعرفة والبحث عن الحقيقة في المعرفة بالله تعالى من خلال تلك القصّة التي ذكرها، وبالتأكيد من خلال ما لم يذكره في الرّسالة. فرأى أنّ الرّازي على قدر من الاستعداد والقبول الفكري والعقلي والروحي، لسلوك طريق آخر للمعرفة غير سبيل الفكر والعقل. هذا النهج هو نهج الرّياضة والمجاهدة الموصل إلى الكشف والمشاهدة، وهذا يُورثُ معرفة ترتاح لها القلوب وتطمئنّ لها النّفوس لا يُدانيها شكّ أو ريب.

إذن فالأشعري عند ابن عربي، وإنْ كان مُنكراً لكثير من أحوال الصوفيّة ومعارفهم، إلّا انّه يبقى على قدر من الاستعداد لقبول هذه المعرفة إنْ سَلَكَ طريق الخلوة والرّياضة، فصورة الأشعري عند ابن عربي ليست سلبية رغم ما يعتريها من نقص. يقول ابن عربي في مُقدّمة كتابه"ردُّ المتشابه إلى المُحكم من الآيات القرآنية والآحاديث النبويّة": "وبعد: فقد سألتني – أرشدني الله وإياك – عن أمر عظيم في هذا الزمان خطبه وعمّ ضرره، وهو ما تظاهر به بعض المُبتدعة المُنتسبين زوراً وبُهتاناً إلى الحديث، والفقه وأشاعه في العامة والخاصة، من اعتقاد ظواهر الآيات المتشابهة في أسمائه تعالى وصفاته، من غير تعرّض لصرفها عمّا لا يليق بجلاله وكبريائه، ويُوهمُ التشبيه والتّجسيم، ويزعمُ أنّهُ بذلك مُتمسّكٌ بالكتاب والسّنّة، وماشٍ في طريق السّلف الصالح، ويُشنّع على من تعرّض إلى شيء منها بتأويل، أو صرفه عن ظاهره بدليل، إلى ماتعارف في عُرف العرب الذين نزل القرآنُ بلغتهم، وينسبُهُ في ذلك إلى مُخالفة الصّحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، لكونهم ما نُقِلَ عنهم التّعرّض لشيء من ذلك، وقد ظلّ وأظلّ كثيراً، وما يظلّ به إلّا من هو قاصر الفهم ضعيف النّور."[1] في هذا الشاهد يتكلّم ابن عربي في مقدمة كتابه الذي خصّه بمسائل تتعلّق بعلم الكلام أو العقيدة، وسبب ذلك أنّه قد عمّ في زمنه اعتقاد مبني على أقوال الفقهاء والمحدثين ممّن يدّعون معرفتهم بالله والعقيدة التي عليها السلف، وهذا الاعتقاد الذي أشاعه هؤلاء في العامة والخاصة مفضٍ إلى التّشبيه والتّجسيم؛ لأنّه مبني على حمل الآيات

[1] ابن عربي، ردّ المتشابه إلى المحكم، دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م، بيروت، لبنان، ص121.

المتشابهات التي تخصّ أسماء الله تعالى وصفاته على ظواهرها، وكذلك فعلواْ بالأحاديث. في حين أنّ الاولى هو حملها على ما يليق بجنابه تعالى، من جلال وكبرياء وتنزيه عن مشابهة المخلوقين. بل إنّ هؤلاء الفقهاء والمحدّثين يُشنّعون على من صَرَفَ هذه النصوص عن الظاهر مُأوّلاً إيّاها بكلام يُنزّهُ ذات الباري عزّ وجلّ، رغم أنّ هذا التّأويل معروف في كلام العرب وعرفهم، بل لا يستقيم فهم النّصّ إلّا به. ويبدو أنّ هذه القضيّة العَقَديّة المُتعلّقة بذات الله وصفاته قديمة في تاريخ المسلمين، ومُستمرّة إلى يومنا هذا والخلاف فيها هو أصلُ أغلب الخلافات الحادثة بين المسلمين في كلّ وقت وحين. والمشكلة دوماً ينبغي ألّا تكون في الخلاف والاختلاف؛ لأنّ الاختلاف والتعدّد ناموس إلهي انبنى عليه الكون كلّه، لكنها فيما يترتب عليه هذا الخلاف الفكري في فهم النّصوص والآيات، حيث ينجرُّ عن هذا تفسيق وتبديع وتكفير وزندقة، فكُلّ فرقة ترمي الأخرى بشتى أنواع الزيغ والضلال، في حين أنّ الأمر لا يستحقّ كلّ هذا الصراع على مرّ التاريخ الإسلامي، والذي استمرّ إلى اليوم.

يقول ابن عربي في مسألة تتعلّقُ بالقضاء والقدر، بين فعل العبد للمعصيّة والطاعة، أو الكفر والإيمان والمسؤليّة التي تترتب عليه منهذه الأفعال: "بما كان في هذا اشتباه على المحجوبين– من المُعتزلة وغيرهم – الذين يقولون: إنْ كُفْرَ العبد منسوب إلى اختراعه غير مُستند إلى إرادة ربّه، وإلّا لما جاز له أنْ يُعاقبه عليه. لا جرم بيّن الله جوابه على لسان نبيّه عيسى عليه السلام، في قوله تعالى: إنْ تُعذّبهم فإنّهم عبادك. علّل تعذيبه لهم بأنّهم عباده، تنبيهاً على أنّ التعذيبلا يحتاج في جوازه عقلاً إلى معصية ولا كُفر، ولهذا لم يقُلْ فإنّهم عصوك، وإنّما مُجرّد كونهم عباداً يجوز للمالك أنْ يفعل بهم ما يشاء.

له حقّ وليس عليه حقّ * ومهما قال فالحسن الجميل [1]

يعتبرُ ابن عربي المُعتزلة ومن قال بقولهم محجوبين عن رؤية الحقائق، وتجلّياتها المُظهرة للأمور على ما هي عليه في حقيقتها، وأنّ قضيّة استدلالهم العقلي في هذه المسألة

[1] المصدر السابق، ص142.

مُجانبة للصواب بقولهم أنّ العبد يتحمّل مسؤوليّة أفعاله كصدور الكُفر منهُ، ولا يمكن أنْ يكون هذا الفعلُ مُستنداً إلى إرادة الله، وإلّا كيف يُعاقبه الله على هذا الكفر إنْ كان يستند إلى إرادته تعالى؟ ويرُدُّ على ذلك بجواب عقلي إيماني، مازجاً بين العقل والنّقل، وهذا باستحضار صورة السّيّد والعبد اعتماداً على آية قُرآنيّة وهي: إنْ تُعذّبهم فإنّهم عبادك. لكننا نرى أنّ هذا الجواب والرّد مُجانب للصّواب، فحاشى لله أنْ يُعذّب على فعل دون إعطاء العبد الحُرّيّة في المقدرة على إتيانه وتركه، فالله عزّ وجلّ من أسمائه العدْل، فهو عادل أبداً ولهُ تعالى الحُجّة البالغة، وكما اعتمد ابن عربي على الآية في ردّه، يُمكن الاحتجاج عليه من القرآن بقوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للنّاس رسولاً وكفى بالله شهيدا﴾(سورة النّساء، الآية79). أو بالآية الأخرى: ﴿وما أصابكم من مُصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفُو عن كثير﴾(سورة الشورى، الآية30). كما لا ننسى أنّ للمعتزلة في عقيدتهم أصولاً خمسة، أحدها العدل. فلا يُمكن لله عزّ وجلّ ألّا يكون عادلاً. أمّا حُجّة الشيخ الأكبر في هذه المسألة مُعتمدة على العبوديّة فقط، وبناء على ذلك يجوز لله أنْ يُعذّب عباده لمُجرّد كونهم عباده. وهذا الدليل غير مُقنع ولا ينسجم مع العقل، ولا مع تنزيهه تعالى من ظلم عباده، أو من تحريم الظلم على نفسه، خاصة وأنّ العبد ضعيف محتاج في وجوده إلى الله عزّ وجلّ، فكيف يُعذّبه على جُرم مُستند إلى إرادة الله تعالى.

وبالجملة فإنّ الصوفية يستثقلون ولا يُحبّون في الفقهاء مُسارعتهم إلى التكفير والتفسيق والتّبديع، رغم أنّ كُلّ كلام بالإمكان حملُهُ مَحْملاً لائقاً، على غير ظاهره الذي فهموه، ويمكن تأويلاً حسناً يليقُ به ويخرجُ محرجاً يتوافق مع الشرع، لكن علماء الظاهر – الرسوم – كما يُسمّيهم الصوفيّة في الغالب لهم دوافعهم الخاصّة، قد تكون دنيويّة وقد يكون لها علاقة بمداخل النّفْس من عُجْب وكِبْرٍ وغرور، وغير ذلك من الصّفات الدّنيّة التي تتمكّن من الإنسان وتتسرّب دون شعوره بها، فيُبرّرُ المرء بعد ذلك كُلّ حكم أو فعل يقوم به، ويراه في مرضاة الله وغيرة على دينه، وإنْ كان في فعله إراقة دم امرئٍ مسلم اشتبه في إتيانه ما يخرج به عن الدّين. بسبب كُلّ هذا وغيره نجد للصوفيّة كلاماً في الفقهاء وعلماء الظاهر،

كقول الشيخ أبي العبّاس المرسي فيهم، حيث يقول: "أكرهُ في الفقهاء خصلتين: قولهم بتكفير الحلاج، وقولهم بموت الخضر."[1] وهذا ما يؤكّد ما قلناه سابقاً من تسرّعهم، أو حتى تقليدهم لمن سبقهم من ‘لماء في أحكامهم، وإنّنا نأسف "... لِما وصل إليه حال الإنسان المسلم، في أنّه يأخذ بالظنّ وبالشبهة والتقليد، وهو أسوأ لأنّه يقول مثلما يقولون ، مثل الإمّعة إذا أحسن الناس أحسن وإذا أساؤواْ أساء، بل عليه إذا أحسن النّاس أحسن، وإذا أساؤواْ لم يُسئ ولا يقف عند السوء."[2] فينبغي على المسلم أوّلاً أنْ يُحسن الظّنّ بأخيه المسلم، بل يُحسنُ الظّنّ على الإطلاق؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم:"حُسنُ الظّنّ من حُسن العبادة."[3] فهذا الأمر مطلوب من العامة، فما بالك بالخاصة من العلماء والفقهاء.

مما سبق نتبيّن أنّ صورة علماء الظاهر من فقهاء ومُتكلّمين ومُحدّثين، في مؤلّفات وأقوال كثير من الصّوفيّة مُبرّرة، ومبنيّة على وقائع وشهادات حيّة لم تكُن بالإيجابيّة ولا المُحبّبة. وسنحاول الآن أنْ ننقل بعض أقوال واحد من العلماء الجامعين لعلم الظاهر والباطن، من عقيدة وفقه وتصوف، ولعلّهُ يُعدُّ عند كثير من الأشاعرة، المؤسّس الحقيقي للمذهب الأشعري، والمُرسي لقواعده والمؤصّل لمبانيه. هذا العَلَم هو أبو حامد الغزالي"حجة الإسلام" كما يحلو لمُحبّيه والمقتدين به أنْ يُسمّوه.

يقول الغزالي في رسالته "فصل التفرقة": "... فخطب نفسك وصاحبك، وطالبه بحدّ الكُفر، فإنْ زعم أنّ حدّ الكُفر هو ما يُخالف مذهب الأشعري أو مذهب المُعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم غير بليد، قد قيّدهُ التّقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تُضيّع بإصلاحه الزّمان، وناهيك حُجّةً في إفحامه مُقابلة دعواه بدعوى خصومه، إذْ لا يجد بين نفسه وبين سائر المُقلّدين المُخالفين له فرقاً وفصلاً..."[4] نلاحظ من هذا الكلام كيف أنّ

---

[1] أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية، 2000م، مصر، ص128.

[2] المصدر السابق، ص10.

[3] جلال الدين السيوطي، جامع الأحاديث، مطبعة المنار، القاهرة، مصر، ص763.

[4] أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 2000م، بيروت، لبنان، ص238.

الغزالي يُنكر أنْ يكون الخروج من دائرة الإسلام إلى الكُفر، هو مُجرّد الخروج عن اتباع أحد المذاهب الإسلاميّة، وكأنّ الإسلام في نظر من يدّعي ذلك محصوراً في مذهبه، وباقي المذاهب ليست من الإسلام في شيء، وأنّ هذه النظرة صاحبها مُقلّد أعمى يعجز الزمان عن إصلاحه، لأنّهُ لا يرى أنّه بقوله هذا مثله مثل باقي المقلّدين المُتعصّبين من أصحاب المذاهب الأخرى، ولا فرق بين الواحد منهم ونظيره، فهم مُختلفون في الظاهر مُتّفقون في الباطن. فاختلافهم في تقليد علماء مُختلفين، واتفاقهم في تبنّي التّعصُّب لهؤلاء العلماء والمذاهب كلٌّ على حِدة. فأهل الظاهر في أغلبهم مُتعصّبون لمذاهبهم ومشايخهم وفقهائهم، ولا يرون الحقّ إلّا معهم أمّا غيرهم فعلى ضلال وانحراف عن جادّة الصّواب، وهم مُكفّرون لبعضهم بعضاً، ناهيك عن تكفيرهم لمن نطق بالحقائق والرّقائق واللّطائف من مُحقّقي الصّوفيّة.

ويُضيف الغزالي واصفاً ما يحدثُ من تكفير بين المذاهب والفرق، فيقول: "فالحنبلي يُكفّر الأشعري زاعماً أنّهُ كذّب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يُكفّرهُ زاعماً أنّهُ مُشبّه وكذّب الرسول في أنّه ليس كمثله شيء، والأشعري يُكفّر المُعتزلي زاعماً أنّه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصّفات له، والمُعتزلي يُكفّر الأشعري زاعماً أنّ إثبات الصّفات تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد، ولا يُنجيك من هذه الوطة إلّا أنْ تعرف حدّ التكذيب والتّصديق وحقيقتهما فيه، فينكشف لك غُلُوّ هذه الفِرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضا."[1] نستشف من كلام الغزالي هذا أنّ تاريخ المسلمين وخاصة الفقهاء والمتكلّمين والمُحدّثين حافل بالتكفير والزندقة والتبديع، حيث تزعم كُلّ فرقة معرفتها بالله وصلتها به دون غيرها من أخواتها، وهم في ذلك كما يقول الشاعر:

كُلٌّ يدعي وصلاً بليلى * وليلى لا تُقرُّ لهم بذاك

[1] المصدر السابق، ص240.

ولا تتورّع الواحدة من هذه الفرق في رمي نظيرتها بأبشع الأوصاف وأقذع النّعوت، فالحرب قائمة بينها على مدى هذا التاريخ الحافل بالصراعات والتناحرات، ومنشأ كُلّ هذا هو التّعصّب للآراء والعلماء، وعدم تقبّل الآخر مهما كان اجتهاده قائما على حُجج وبراهين عقليّة أو منطقيّة أو غيرها من الإثباتات، لذلك نجد الغزالي ينصح من تحيّر في هذه الحال، وأراد معرفة الطريقة التي بها ينجو من كُلّ هذا فيقول: "ولكنّي أعطيك علامة صحيحة، فتطردها وتعكسها لتتّخذها مطمح نظرك، وترعوي بسببها عن تكفير الفِرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإنْ اختلفت طُرُقُهم ما داموا مُتمسّكين بقول لا إله إلّا الله محمد رسول الله صادقين بها غير مُناقضين لها."[1] فالغزالي ينصح سائلهُ بأنْ يتورّع عن تكفير أحد من المسلمين وإخراجهم من الدّين، بل ألّا يتكلّم فيهم بقادح الكلام مهما اختلفت مذاهبهم، ويضع لهُ قانوناً ومِحكّاً يفصلُ به بين المسلم وغيره، وهو قانون عام شامل هو قولهم "لا إله إلّا الله محمد رسول الله " بصدق. فهذا في نظر الغزالي كافٍ ويعصم المسلم من الوقوع في محذور التّكفير بغير حقّ. واتّخذ علماء الرسوم هذا الأمر شعاراً لهم وعملواْ به، لما سمعنا في التاريخ عن مُحاكمات أقيمت للعديد من العلماء والفلاسفة والمفكّرين، أمثال الحلاج والسهروردي وغيرهما، وانتهت في كثير منها بتكفير وردّة موجبة لإهدار الدّم، لأنّ هذه المحاكمات في أغلبها كانت صوريّة، والأحكام صادرة مُسبقاً.

وانظر إلى الغزالي كيف يبلغ أعلى درجات التّورّع في الحكم على الخلق، فيقول في "بداية الهداية": "فإياك أنْ تلعن شيئاً ممّا خلَقَ الله تعالى...، فلا تدخُل بين العباد وبين الله تعالى، واعلم أنّك يوم القيامة لا يُقال لك:لِمَ لمْ تلعن فلاناً، ولِمَ سكتّ عنهُ، بل لو لم تلعن إبليس طول عمرك ولم تشغل لسانك بذكره، لمْ تُسأل عنه ولمْ تُطالب به يوم القيامة، وإذا لعنت أحداً من خلق الله تعالى طولبت به."[2] ورأي الغزالي هنا مُوافق للعقل ولا يُعارض

[1] المصدر السابق، 239.

[2] المصدر نفسه، ص390.

النّقل، وهو أجلب للمنفعة والسّلامة بين خلق الله تعالى، بل إنّهُ كافٍ لبناء علاقات مُجتمعيّة سليمة، بغضّ النّظر عن مُكوّنات هذا المجتمع مهما اختلفت وتنوّعت.

2-3-2- الشّيْـخُ والمُـرِيـــد:

إنّ علاقة الصوفي ضمن دائرة التصوف على الأغلب لا تزيد على التّفاعل مع عنصرين رئيسيين، يُعتبران الأساس في هذه العلاقة، هما الشيخ والمريد .فيجدر بالأوّل أنْ يكون من المنتهين الواصلين، أمّا الثاني فيكون من المُبتدئين السالكين. وسنحاول أنْ نسلّط الضوء على شبكة العلاقات بين هذين العُنصرين، والتّفاعل الناتج بينهما. لكن قبل ذلك، هل كُلّ شيخ مؤهل للوقوف على منبر التربية؟ وهل كُلّ مُريد مُستعدّ وصالح للسير والسلوك في طريق التّصوف؟

من المعروف والمُسلّم به عموماً، أنّ العلاقة التي تربط بين الشيخ والمُريد في التّصوف تقوم على المحبّة والاحترام والرّعاية، وكذلك التّسليم وهو أمرٌ مُهمٌّ للمريد، خاصة لِما له من دلالة على ثقة المُريد في شيخه وصدقه في توجّهه.

ينبغي الإشارة إلى أنّ بعض المصطلحات قد تُستعمل لمعنيين بينهما اشتراك، ومثال ذلك كلمة "قُطب" فقد يُراد بها القطب الأوحد الغوث، الذي لا يكون في كلّ زمان سواه، وهو معروف عند الصوفيّة وعليه مدار المعرفة في زمنه، ويكون قد تلقى هذه القطبية عن قطب غيره قبل وفاته، فينوب عن مرتبته. وقد يُراد باصطلاح قُطب وإطلاقه على شخص مُعيّن مثلاً، لِما له من علم وقدم راسخة في مقام مُعيّن، أو حال من الأحوال، أو علم من العلوم، وبهذا المعنى فإنّ القطب يتعدّد في الزمان الواحد. كما أنّ للقطبيّة معنى آخر هو أقرب للمعنى الأول، وسنورد الشواهد على ذلك في محلّها.

يقول ابن عربي:"... وهم(الرّسل) الأقطاب والأئمّة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم، كما يحفظ البيت بأركانه... إلا أنّها هي المقصودة من هذا النوع(الإنساني) فلا يخلو هذا النوع أنْ يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه، إلا أنّ

ذلك الرسول هو القطب المشار إليه، الذي ينظر الحقّ إليه، فيُبقي به هذا النوع في هذه الدّار... ويكون موجوداً في هذه الدّار الدنيا بجسده وحقيقته، فلابد أنْ يكون الرّسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجوداً، في هذا النوع في هذه الدّار بجسده وروحه يتغذى، وهو مجلى الحقّ من آدم إلى يوم القيامة. ولمّا كان الأمر على ما ذكرناه... والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه، فإنّه قُطب العالم الإنساني."[1] إذن وكما أسلفنا هذا معنى آخر للقطبية، وهو المذكور في هذا الشاهد، وهو القطب الذي لا تخلو الأرض منه أبداً، ويجب أنْ يكون رسولاً، فلا تخلو الأرض من رسول حي بجسده وروحه إلّا أنّه غير ظاهر للعامة، والله عزّ وجلّ يحفظ به العالم والنوع الإنساني كما يقول ابن عربي. حيث يُردِفُ بعد ذلك مُفصّلاً القول في هذه القضيّة: "فأبقى الله تعالى بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة، وهم إدريس عليه السلام، بقي حيّاً بجسده، وأسكنه الله السماء الرابعة والسموات السبع هنّ من عالم الدّنيا، وتبقى ببقائها وتفنى صورتها بفنائها، فهي جزء من الدّنيا، فإنّ الدار الأخرى تُبدّل فيها السموات والأرض بغيرهما... وأبقى في الأرض أيضاً إلياس وعيسى، وكلاهما من المرسلين... فهؤلاء ثلاثة من الرّسل المُجمع عليهم أنّهم رُسُلٌ، وأمّا الخضر وهو الرابع فهو من المُختلف فيهم عند غيرنا لا عندنا، فهؤلاء باقون بأجسامهم في الدّار الدّنيا. فكُلّهم الأوتاد واثنان منهم الإمامان، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحقّ من العالم..."[2] فيأتي ابن عربي على ذكر الرسل الباقين أحياء بأجسامهم في هذه الدّنيا ودوام وجودهم فيها مادامت هذه الدّنيا قائمة، فهؤلاء الرسل هم إدريس وإلياس وعيسى، وهؤلاء الثلاثة مجمع على أنّهم رسل عند المسلمين وأمّا الرابع والذي هو الخضر ففيه اختلاف بين الأمّة، إلّا أنّ ابن عربي يرى أنّه رسول، والخضر هو صاحب موسى المذكور في سورة الكهف، وقصتها معروفة مشهورة.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مج5، دار صادر، ص5.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والخلاصة أنّ القطب عند الصوفية شيخ مشايخ الصوفية، والذي تحت ظله وسلطان معرفته كلّ شيخ وإليه يعود الأمر كلّه، وهذا الأمر غيبي ملكوتي، ولا يلزم أنْ يكون القطب ظاهراً معروفاً للناس، لأنّ "القطبية هي مرتبة ومقام، نستطيع أنْ نُعرّفها بلغة عصريّة، إذا أمكن التعبير، فنقول: إنّها بمثابة السّلطة التنفيذيّة للعلم الإلهي الذي يُمثّل السلطة التشريعيّة."[1] فهذه السّلطة مصدرها إلهي روحاني محض ولا دخل للسلطة المادية الظاهرية فيها، فتأخذ مصداقيّتها وشرعيّتها من الحي القيّوم، الأول والآخر، الظاهر والباطن، وليس الولاء فيها يخضع للتمييز العقلي أو الانتخاب الديمقراطي البشري، بلْ هو بتفويض إلهي وكشف روحاني. "والقطبية أو خلافة هذه الدولة الباطنية هي مرتبة ينالها القطب، تُخوّله التّصرّف في الكون، ولكنّه تصرف تنفيذي يحكمه العلم الإلهي، فالقطب هو واحد في الزّمان، وله رقائق ممتدّة إلى جميع قلوب الخلائق، يستطيع من خلالها أنْ يمارس صلاحيّاته من حيث أنّ حوائج العالم كلّه تتوقف عليه، وما أنْ يولّى القطب القُطبيّة حتى يُبايعهُ في مُبايعة عامّة، كُلّ مُكلّف أعلى وأدنى ما عدا المُهيّمين من الملائكة والأفراد من الأولياء الذين لا يدخلون تحت دائرة تصريفه."[2] فالقطب هو رأس السلطة في العالم الباطن، الذي يُقابل العالم الظاهر، فكُلّ دقيقة ظاهرة لها رقيقة باطنة تقوم بها من حيث الوجود بسرّ إلهي إذا انصرف عن ظواهرها انعدمت أعيانها المُمكنة بعد أنْ كانت، والقطب هنا هو المسؤول عند امتداد الرّقائق إلى قلوب الخلائق، فمثله في عصرنا وعالمنا بلغة عصرية حديثة، كالبرامج التي تُحرّك الروبوتات والآلات، إذا انعدمت برامجها الداخلية توقّف فعل هياكلها، فكذلك اللّطائف التي تقوم بالعناصر والطّبيعة راعية لها في وجودها، لأنّ "القطب مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه مدار العالم، له رقائق مُمتدّة إلى جميع قلوب الحقائق بالخير والشّرّ على حدّ واحد، لا يترجّح واحد على صاحبه، وهو عنده لا خير ولا شرّ، ولكن وجود. ويظهر كونها في خيراً وشرّاً في المحلّ المقابل لها بحُكم اوضع عند أهل

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981م، بيروت، لبنان، ص912.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

السّنّة، وبالعرض والعقل عند بعض العُقلاء. قال تعالى: فألهمها فجورها وتقواها."[1] فيُعدُّ القطب مركز واسطة الفيض الإلهي، الذي منه يصدر كُلّ شيء من خير وشرّ دون تمييز، ولا فضل للواحد على الآخر، لأنّهُ لا حُكم في ذلك المقام على كليهما، لكنّهما وجود وفقط، أمّا تمايزهما بكون أحدهما خير والآخر شر فيكون في محلّ ظهورهما في عالم الملك والشهادة، فبهذا الظهور يتمايزان عند كل طائفة وتحكم على كلّ منهما بالخيرية أو الشرية.

وللشيخ عند الصوفيّة ألقاباً عدّة، فقد يكون قُطباً مثلما أسلفنا، وقد يُسمّون المشايخ أوتاداً أو بُدلاء أو نُجباء أو نُقباء، فكُلّ هذه مراتب للشيوخ، وهي مراتب معلومة عندهم في الطريق الصوفي، وهذه المراتب عادة ما تكون للمشايخ المؤهّلين، الذين يستحقون لقب المشيخة وتربية المريدين؛ لأنّ الشيخ من حيث المبدأ صاحب علم شرعي يُؤهّله للتّصدّر والإرشاد والتّوجيه، ولا يتقدّم الشيخ للتّربية حتى يُزكّى ويُقدّم، ويُشار إليه من أهل العلم والمشايخ الواصلين، بناءً على ما يحوزه من علم ومعرفة.

يقول صاحب كتاب "التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف"، وهو محمد بن إسحاق الكُلّاباذي: "قيل للنوري: متى يستحقّ الإنسان الكلام على الناس؟ قال: إذا فَهِمَ عن الله جلّ جلاله، صَلُح أنْ يُفهِّم عباد الله، وإذا لم يفهم عن الله، كان بلاؤه على عامّاً في بلاده وعلى عباده."[2] يُفهم من هذا الكلام أنّ الصّوفي لا يستحق ولا يُمكنه الخروج إلى النّاس والكلام في هذا العلم إلّا بشروط، وإذا تكلّم دون استيفاء الشروط ستكون النّتيجة بلاء عظيم يعُم البلاد والعباد. وهذا ما يُفهم منه كذلك أنّ هناك من ليس له من لقب الشيخ إلّا الاسم ومن حقيقته إلّا الرّسم. ويقول الكُلّاباذي كذلك: "سمعتُ فارساً يقول، سمعتُ أبي عمرو الأنماطي يقول: كُنّا عند الجُنيد، إذْ مرّ به النّوري، فسلّم، فقال الجُنيد: وعليك السلام يا أمير القلوب، تكلّمْ. فقال النّوري: يا أبا القاسم، غششتَهم فأجلسوك على المنابر، ونصحتُهم فرموني في المزابل.

---

[1] ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب منزل القطب ومقامه وحاله، دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، بيروت، لبنان، ص250، 251.

[2] الكُلّاباذي، التّعرّف لمذهب أهل التّصوّف، ص162.

فقال الجُنيد: ما رأيتُ قلبي أحزن منه في ذلك الوقت. ثُمّ خرج علينا في الجمعة الأخرى، فقال: إذا رأيتم الصوفي يتكلّم على الناس فاعلموا أنّهُ فارغ."[1] من هذا الكلام نتبيّنْ أنّ ثمّة طريقين ورأيين عند الصوفيّة في قضية الكلام على الناس، والتّصدّر في مجالسهم والحديث في هذا العلم. رأي يرى بجوازه وإمكانيته مُتمثّلاً في الجنيد، ورأي آخر لا يُحبّذه و يُنكرهُ، بل يكشف حقيقة أصحاب الرأي الأوّل مُتمثّلاً في النّوري وقوله: إذا رأيتم الصوفي يتكلّم على النّاس فاعلموا أنّهُ فارغ. وبغضّ النظر عن أي الرأيين أولى بالحقّ وأحقّ بالاتباع، فإنّ هذه الحادثة تُظهر لنا مدى التنوع والاختلاف في الآراء والغنى في الأفكار، الواقع في دائرة المنتسبين إلى التّصوف، فالأمر لم يكن لوناً واحداً ولا استبداداً. رغم أنّ الجميع يقول بأخذ هذا العلم عن الله بطريق الكشف، لكن لكُلٍّ منهم مشربه الذي يُوافقه، ومُحتده الذي عنه يصدُر. والذي يُميّز الصّوفيّة وهو جدير بالاحترام والتّمثّل والتّقدير، هو أنّك لا تجدْ في كلامهم وتراثهم الذي يتكلم عن الرّقائق والحقائق ما يُكفّرون به بعضهم بعضاً، أو غيرهم لمُجرّد اختلافهم في رأي أو مسألة، مثلما هو الحال عند الفقهاء والمُتكلّمين والمُحدّثين، وهو أمر يدُلّ على احترام الآخر المُختلف مهما كانت مُتبنّياته.

"وقال ابن عطاء في قوله تعالى: وقُلْ لهم في أنفسهم قولاً بليغاً. قال: على مدار فُهُومِهِم ومبلغ عقولهم. وقال غيره في قوله تعالى: ولو تقوّلَ علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين. أيْ لونطق بالمواجيد على أهل الرّسوم، يدُلّ عليه قوله: بلّغْ ما أنزل إليك من ربّك. ولمْ يقُلْ بلّغ ما تعرّفنا به إليك."[2] من تفسير هذه الآيات وتأويلها، فهِمَ الصوفية أمورًا وقواعد تربوية تعليمية مرجعها القرآن، من بينها أنّ الشيخ لا يُخبر من كان دون المقدار العقلي المرغوب والمستوى الروحي المطلوب، ما لَوْ أبلغهُ للمُريد أو غيرهُ لجَعَلَهُ مُتحيّرًا مضطربًا ولأثّر عليه سلبًا بدل الإيجاب، لذلك يجب مراعاة التّدرّج في المعرفة، مُساوقةً مع المستوى الفكري والفتح الروحانين، حتّى لا يفتح على المُريد باب الشّكّ والاعتراض، وعلى غيره من

---

[1] المصدر السابق، ص164.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

العوام باب التّبديع والتفسيق المفضي إلى التّكفير، لذلك فإنّ الصّوفيّة خصُّواْ بعض علومهم بحلقات خاصة ضيّقة، وهذا مراعاة لمدى القابليّة والاستعداد، فليس كلُّ ما يُعرف يُقال، فإنّ كثيرًا من معاني ظواهر النصوص، وإنْ كانت شرعيّة تُخالف العقل والواقع.

"وقال رضي الله عنهُ في "لطائف المنن": جرَتْ مُخاصمة بيني وبين أحد أصحاب سيّدي أبي العبّاس المُرسي قبل صَحبتي لهُ، وقُلتُ لذلك الرّجُل: ليس إلّا أهلُ العلم الظاهر، وهؤلاء القوم يدّعون أموراً عظيمة، وظاهر الشرع يأباها. قال رحمهُ الله: وسببُ اجتماعي به أنْ قُلتُ في نفسي بعد أنْ جرتْ المُخاصمة: دعني أذهب أنظُر إلى هذا الرّجل، فصاحبُ الحقّ له أمارات، قال: فأتيتُهُ فوجدتُهُ يتكلّمُ في الأنفاسِ التي أمرَ الشارعُ بها، فأذهبَ اللهُ ما كان عندي، وصار رحِمهُ الله منْ خواصّ أصحابه، ولازمهُ اثني عشر عامًا حتّى أشرقتْ أنوارهُ عليه، وصار من صُدور المُقرّبين."[1] في هذا النّقل يتبيّن أنّ ابن عطاء الله السّكندري كان من أصحاب الظاهر المُنكرين على الصوفيّة أقوالهم وأحوالهم، وهنا يذكر كيف تحوّل عن ذلك، وانقلب مائة وثمانين درجة وترك ذلك الاعتراض الإنكار، والسبب في ذلك كانت مخاصمة بينه وبين أحد أتباع الشيخ أبي العبّاس المُرسي، وكيف أنّه كان لا يرى إلّا أهل العلم الظّاهر، وأنّهم أولى بالحقّ، لكن حاله تغيّر بعد أنْ حضر مجلس الشيخ بُغية التّعرّف على ما يقول وإلى ما يدعو، فإنّ لأصحاب الحقّ علامات، وفعلًا رأى ابن عطاء الله الحقّ والنور في هذا الشيخ، وأذهب الله عنهُ ما كان يجد في قلبه على هؤلاء القوم، بلْ إنّهُ لازم الشيخ أبى العبّاس المرسي وصار من خواصّ مُريديه، وكانت ملازمته لهُ اثنا عشر عامًا أشرقت خلالها أنوار الشيخ عليه، وصار من صدور المُقرّبين لديه. وهنا تتّضح رؤية المُريد إلى شيخه، وكيف أنارت بركة الشيخ سِرّ المُريد وأثمرتْ معرفة وعلمًا صدَرتْ عنها حقائق ورقائق، تمظهرتْ في مؤلّفاته بعد ذلك، مثل كتابه "الحكم العطائية" و"التنوير في إسقاط التّدبير" و"مفتاح الفلاح" و"عنوان التّوفيق"، حيثُ يُعدُّ هذا الأخير شرح لقصيدة الشيخ أبي مدين التّلمساني، فالعلاقة بين الشيخ والمُريد مثل علاقة الوالد بولده، ويُراعى في العلاقة

---

[1] عبد الكريم بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتّاج، دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م، بيروت، لبنان، ص6.

الأولى مثلما يُراعى في الثانية، من وجوب المحبّة والاحترام والطّاعة، والتقدير والتّوقير ،وغير ذلك من صفات الصّحبة في سبيل الله، وكما أنّ لكُلّ عمل نيّة يصلُح إذا صلُحتْ هذه النيّة ويفسد بفسادها، كذلك المُريد يجب أنْ يُصلح نيّتهُ تجاه الشيخ، ويُصلح محلّهُ من أجل أنْ يستقبل الفيوض والفتوح، فعليه أنْ يتجرّد في المحلّ من كُلّ ما يُخِل، ولابد لكُلّ مُريد صادق من شيخ علم وعمل صالح، يُبحر به ومعهُ في بحر الأحوال والمقامات والفيوض والتّجلّيات، فهو مُرشدُهُ إذا ضلّ، ومُنقذهُ إذا رعُن وخطلْ.

يقول القشيري في رسالته، في ترجمة أبي علي محمد الثّقفي: "لو أنّ رجُلاً جمع العلوم كُلّها، وصحِب طوائف النّاس كُلِّهِم، لا يبلُغُ مبلَغَ الرّجال إلّا بالرّياضة، من شيخ أو إمام أو مؤدّب ناصح، ومَنْ لم يأخُذْ أدَبَهُ من أستاذ يُريه عُيُوب أعماله ورُعونات نفسه، لا يجوز الاقتداء به في تصحيح المعاملات."[1] فالشيخ أو المُرشد ضرورة في طريق التّصوف، فهو القبّانُ الذي يُوازن كفّتي الشريعة والحقيقة، اللّتان لا يُمكن للمُريد أنْ يطير في سماء الحقائق إلّا بهما، فهُما لهُ كالجناحين للطّائر. ونحنُ هنا نتكلّمُ عن الشيخ المُؤهّل الذي لهُ المقدرة على الأخذ بيد المُريد وإسعافه في سيره، لا عن الشيخ المُدّعي المُتصدّر الذي أضلّ نفسهُ قبل غيره، وهو إلى شيخ أحوج منه إلى مُريد. والشّيخ عند الصّوفيّة لهُ من العلم بالنّفوس ودواخلها ونوازعها، ما يُمكّنُهُ من تأديب المُريد. ولهُ من العلم بالخُلوة وشروطها وأسرارها، والذّكر وثمراته، ما يكشفُ به للمُريد من زلّات النّفوس ومزالقها.

"ويقول الشعراني:... ولو أنّ طريق القوم يوصلُ إليها بالفهم، لمَا احتاج مثل الغزالي وعز الدين بن عبد السلام إلى شيخ، مع أنّهما كانا يقولان قبل دخولهما الطريق: مَنْ قال أنّ ثمّ طريقاً للعلم غير ما بأيدينا، فقد افترى على الله كذِبا، فلمّا دخلا الطريق كانا يقولان: قدْ ضيعنا عُمرنا بالبطالة والحجاب."[2] فيُوضّحُ الشعراني هنا، أنّ طريق التصوف لا تُدركُ علومها ومعارفها بالفهم وحدهُ، ولا يتم الوصول إلى مراميها به فقط، بلْ هو شيء ثانوي

---

[1] القشيري، الرّسالة في علم التّصوّف، ص402.

[2] طه عبد الباقي سرور، التّصوف الإسلامي والإمام الشعراني، 2020م، مؤسّسة هنداوي للنشر، المملكة المُتّحدة، ص33.

مُقارنة بمنهج المُتصوّفة الذي اختاروه للسير في هذه الطريق، هذا المنهج هو الكشف، فالفهم لا يُوصل إليه. ويضرب مثالًا لتأييد كلامه بقامتين علميّتين سامقتين في تاريخ المسلمين، ويقول لو كان العقل وحده يوصل إلى طري القوم، لكان قدْ وصل الغزالي والعزّ بن عبد السّلام إليها دون أنْ يسيرا فيما سار فيه القوم؛ وهذا لحدّة ذكائهما وتبصّرهما بأمور العقل، رغم أنّهما كانا يدّعيان قبل انخراطهما في طريق التّصوّف، أنّهُ ما ثَمّ طريقًا للعلم غير ما بأيديهم، بلْ كانا يرميان من يدّعي غير ذلك بالافتراء على الله كذِباً. إلّا أنّهما عندما دخلا الطريق وذاقا حلاوة ما حصّلاه، أقرّا بأنّهما قدْ ضيّعا عُمرهما قبل ذلك في شيء لا طائل من ورائه، وأنّهما كانا محجوبين؛ لأنّ "المتصوّفة جميعاً قد أجمعواْ أنّ السالك لطريق الله لابُدّ له من شيخ مُرشد، ليكشف له الصحيح من الزائف في الإلهامات والواردات، وليُعلّمه الأدب وطرائق التّحلّي به، وليُفصّل له في خواطر قلبه وليعصمهُ من الزّلل، وليُداوي أمراضهُ النفسيّة من الكِبْرِ والرّياء، وحُبّ الدنيا والحسد والغلّ والنّفاق وأمثالها. فالتّصوف إلهامات تبدأ بعد نهايات أهل الفكر والدرس، وقِوامه معانٍ وتجليّات واستنباطات، وفهم في أسرار القرآن، فلابد لرائده من مصباحٍ وهادٍ، والشيخ هو المصباح الهادي. والتّصوّف آداب وتزكية نفوس، وتطهير أخلاق ومجاهدات وتصحيح معاملات، والشيخُ هُنا يُثَبّت ويُرشد ويُلهم ويُفصّل الآيات."[1] إذن فالشيخ هو المُشرف على سالك الطريق الصوفي، وبدونه سيضل ولن يهتدي إلى المسلك القويم، الذي يكون الشيخ قد سبرهُ قبل المريد، فبالاعتماد على خبرته وحنكته ينجو.

وللشيخ عند الصوفية قدر عظيم، فلا يجوز الاعتراض على رأيه وإنْ بدا لك أنّه مُخطئ، خصوصاً في بدايات المريد فرُبّما تكون تلك المواقف ابتلاءات وامتحانات، فيسقط المريد فيها من أوّل الطريق، فمن أراد النّجاة والوصول فعليه حفظ قلبه من الظنّ بشيخه. "قال الله تعالى في قصة موسى مع الخضر عليه السّلام: قال له موسى هل أتّبعك على أنْ تُعلّمنِ ممّا عُلّمتَ رشدًا. قال الإمام الجُنيد: لمّا أراد صُحبة الخضر، حفظ شرط الأدب،

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فاستأذن أوّلاً في الصّحبة، ثُمّ شرط عليه الخضر أنْ لا يُعارضهُ في شيء ولا يعترض عليه في حُكم، ثُمّ لمّا خالفهُ موسى عليه السّلام، تجاوز عنه في المرّة الأولى والثانية، فلمّا صار إلى الثالثة، والثّلاث آخر حدّ القلّة وأوّل حدّ الكثرة، سامه الفرقة، فقال: هذا فراق بيني وبينك."[1] فهذه قصة سيدنا موسى وسيدنا الخضر عليهما السلام، مشهور ذكرها في كُتُب التّصوف الإسلامي، ولا يكاد يخلو منها كتاب؛ لأنّ الصوفيّة يستنبطون منها الكثير من الحِكَمِ والعِبَرِ، ومن بين أهمّ ما يذكرونه فيها، ما تكون عليه صُحبة الشيخ والمُريد والواجبات التي ينبغي على المُريد أنْ يلتزمها تجاه شيخه، فالخضر عيه السّلام كان في القصّة بمثابة الشيخ، وموسى عليه السلام كان بمثابة المُريد، ومنهُ استنبطواْ واجب عدم اعتراض المُريد على الشيخ، حتى ينال مطلوبه ويحصل على مُراده، ولا يُحرم علم الشيخ وصحبته مثلما حُرِم موسى عليه السلام صُحبة الخضر في القصة القرآنيّة.

يقول القشيري في رسالته: "وسمعتُ الشيخ أبا علي الدّقاق رحمهُ الله تعالى يقول: بِدْءُ كلّ فُرقة المُخالفة، يعني أنّ من خالف شيخه لم يبقَ على طريقته، وانقطعت العلاقة بينهما، وإنْ جمعتهما البقعة، فمن صحب شيخاً من الشّيوخ، ثُمّ اعترض عليه بقلبه، فقد نقض عهد الصحبة ووجبتْ عليه التوبة."[2] إذن أهم آداب المُريد مع الشيخ الصّحبة الحسنة دون اعتراض ظاهري أو باطني على شيخه، فلا يُحدّثُ نفسه بنوع من الاعتراض على الشيخ؛ لأنّهُ لن يكون حينذاك بمنأى عن علم الشيخ بذلك، وفي هذا خسارة للمُريد لا حاجة لها، بل عليه الصبر وعدم الاعتراض؛ لأنّ في ذلك تربية للمُريد، وحسن خاتمته. لأنّ بدْء العلاقة بين الشيخ والمريد عهد بينهما يُلزِم السالك بالطاعة، ونقضه يُوجب التوبة النّصوح، رغم أنّ بعض المشايخ لا يرى توبة لعقوق الشيخ، بل يرى انصرام العلاقة بينهما مع ما ينجرّ عن ذلك من تبعات تلحق المريد.

---

[1] القشيري، الرسالة في علم التّصوف، ص333، 334.

[2] المصدر نفسه، ص334.

ولعلّ من أنصع صور برّ المريد بشيخه وطاعته التّامة لهُ، ما كان بين الشيخ عبد الوهاب الشعراني وشيخه علي الخوّاص، الذي كان أستاذه في التّربية والسلوك، ونال الفتح الرّبّاني على يديه حتى ارتقى مراقٍ تعُزُّ على الأكابر. "والشعراني يقول: إنّ مِنْ مِنَنِ الله عليه أنْ كان وصوله وفتحه على يد أمّيّ لا يعرف القراءة والكتابة، ويقول في وصف هذا الأمّيّ: رجل غلب عليه الخفاء، فلا يكاد يعرفه بالولاية والعلم إلّا العلماء العاملون؛ لأنّه رجل كامل عندنا بلا شكّ، والكامل إذا بلغ مقام الكمال في العرفان صار غريباً في الأكوان."[1] ويحكي لنا الشعراني صلته بشيخه الخوّاص، وكيف كانت مجاهداته على يديه، إلى أنْ نال الفتوح من الغيوب. وذلك في كتبه المعروفة ككتاب "لطائف المنن والأخلاق، في وجوب التّحدّث بنعمة الله على الإطلاق" وغيرها من الكتب. والعلاقة المميّزة التي تربط المريد بالشيخ في كتب التصوف، غنية عن كلّ تعريف وهي أشهر من أنْ نُفصّل فيها. ولعلّ من أكثر العلاقات تميزاً وشهرة بين الشيخ ومُريده في تاريخ التّصوف الإسلامي، هي تلك التي جمعت بين جلال الدين الرومي وشيخه شمس الدين التبريزي، ولعلّها أشبه ما تكون بالرابطة التي كانت بين الشعراني وشيخه علي الخواص.

وبالمُحصّلة فقد تمثّلت صورة الشيخ والمريد في التراث الصوفي الإسلامي بالمجمل تمثُّلاً حسناً جميلاً، إلّا ما ندر من نقود لبعض المشايخ والمريدين ممّن لا تتوفر فيهم شروط المشيخة، أو المريد الصادق.

3-الفَـلاسِـفَـــةُ اليُونَـــان فِيْ التّــراثِ الصُّــوفِــي:

إنّ المُتأمّل في تُراثنا الإسلامي بشكل عام، خصوصاً التراث الفقهي والكلامي. أو حتى في الكتابات المُعاصرة التي تتناوله بالقراءة والنّقد، يستطيع أنْ يُخرج بنوع من اليُسر بفكرة تتضمن حُكم هذا التراث أو هذه الكتابات، على الموقف من فلاسفة اليونان عموماً، بأنّهم من حيث الاعتقاد والتّدين أقرب إلى الوثنيّة أو الإلحاد منه إلى الإقرار بوجود إله

[1] طه عبد الباقي سرور، التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، ص38.

يقترب في مفهومه من فكرة إله الأديان السّماوية- بغضّ النّظر عن الاختلاف بينهم -فضلاً عن أنْ يكونواْ ذوو معرفة إلهيّة لها قضاياها الخاصّة، وهذا الحكم نجده مُنشراً عند العامة من الناس، وبعض الخاصة منهم. وأنّ رموز هذه الحضارة من فلاسفة وحكماء كانواْ أبعد ما يكون عن الإيمان بالله عزّ وجلّ، كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو مثلاً. فهل كان للتّراث الصوفي الإسلامي حكماً مُختلفاً؟ وهل تمثّلت صورهم المرسومة فيه تمثُّلاً إيجابيّاً أمْ سلبيّاً؟

نستطيع من خلال هذه المقارنة أنْ نستبعد التّراث الفلسفي الإسلامي، وخاصّة في صورته المشّائيّة، مُتمثّلاً في بعض رموزه كالمعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، والشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا وأبو الوليد بن رشد الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو، حيث لم تكن صورة الفلاسفة اليونان -على الأقل جملة منهم- تتماهى مع حُكم الفقهاء والمُتكلّمين المسلمين في هذه الفلسفة الإسلاميّة.

يقول شمس الدين الشّهرزوري، أخص تلاميذ شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي إنتماءً روحانيّاً، في مُقدّمة كتاب "حكمة الإشراق" مُبيّناً لأنواع العلوم الحقيقية، التي تُعطي السعادة الأبديّة المرتبطة بالحكمة الإلهيّة: "وإذا تلَخّصَ لنا أنّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها، فنقول إنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيّة كشفيّة وبحثيّة نظريّة، فالقسم الأول يعنى به مُعاينة المعاني والمُجرّدات مُكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي أو رسمي، بل بأنوار إشراقيّة متتالية مُتفاوتة لسلب النّفس عن البدن، وتتبيّن مُعلّقة تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهيّة."[1] فالعلوم الحقيقية عنده وبالضرورة عند شيخه الروحي السهروردي، تنقسم إلى ذوقيّة كشفيّة وبحثيّة نظريّة، ويشرح القسم الأوّل الذي يعني الصوفي المُتألّه في المعرفة، حيث أنّ منهج هذه المعرفة الكشف، والذي لا يتأتّى إلّا بتخلية النّفس من الرّذائل والأغيار، وتحليتها بالفضائل والأذكار، وهو أمر مُتّفق عليه عند الصّوفيّة، فلا ينال هذه المعرفة من هذه الطريق إلّا الفُضلاء الأخيار،

[1] شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنّفات شيخ إشراق، ط1، 1355هـ، تهران، إيران، ص5.

بتتالي الواردات والانوار، لتُشرق النّفس بالعلوم والأسرار، وليس هذا كما هو معلوم حاصل إلّا للخاصة من الأولياء. فهذه المعرفة إذن تنزّلات ربّانيّة بعناية إلهيّة، ويُضيف الشهرزوري بعد ذلك كلاماً يضرب به المثل على شخصيّات نالت التوفيق والحضوة في نيل هذا العلم الحقيقي، من لطائف الباري عزّ وجلّ، فيقول مُبيّناً: "وهذه الحكمة الذّوقيّة قلّما من يصل إليها من الحكماء، ولا يحصل إلّا للأفراد من الحُكماء المُتألّهين الفاضلين، وهؤلاء منهم قُدماء سبقوْ أرسطو زماناً كأغاثاذيمون، وهرمس، وأنباذيقلوس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدتْ الأمم المُختلفة بفضلهم وتقدّمهم، وهؤلاء وإنْ كان أكثر وكدِهم الأمور الذّوقيّة، فلم يكونوْ خالين عن البحث بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوّى إمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتّفصيل، ولهذا قال المعلم الأول:(إنّ الاوّلين الذين تفلسفوْ فلسفة الحقّ وإنْ أخطؤوْ في بعض الأمور الطّبيعيّة، فقد أحسنوْ في حلّ الامور الإلهيّة.) ومنهم مُتأخّرون تأخّروْ عنه، لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقيّة ضعيفة جدّاً، لأنّ أرسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط، والرّد والقبول والأجوبة، وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذّوقيّة."[1] نفهم من هذا الاقتباس أنّ هؤلاء الحكماء الذين ذكرهم الشهرزوري، لم يكونوْ مؤمنين فحسب بل كانوْ من أرباب الحكمة الذّوقيّة، والعلوم الوهبيّة الإشراقيّة، وأغلب هؤلاء كانوْ فلاسفة يونان مثلما ذكر أسماءهم بالتّفصيل، وهم نفسهم الذين يراهم الفقهاء والمتكلّمين والعلماء المسلمين كُفّاراً، بلْ حرّموْ علومهم وفلسفتهم، واعتبر كافراً كُلّ من تعاطاها وقال بها أو كتب عنها وشرحها، في محاولة منه للتوفيق بين الدين والفلسفة، مثلما هو الحال عند ابن سينا أو ابن رشد أو غيرهما من فلاسفة المسلمين. حيث جرى تكفيرهم ومحاكمتهم، سواء بعد وفاتهم أو أثناء حياتهم، فكفّر الغزالي في بداياته ابن سينا والفلاسفة إجمالاً، وحمل عليهم حملة شعواء، مثلما فعل في كتابه "تهافت الفلاسفة". وجاء بعده ابن رشد ليرُدّ عليه في كتابه "تهافت التّهافت" حيثُ ردّ على الغزالي حُججهُ وفنّدها، ولعلّ فعل ابن رشد هذا ألّب عليه أهل زمانه من فقهاء ومُتعصّبين، لتُقام له محاكمة كان القصد من ورائها زندقته وتكفيره ليُطبّق عليه حُكم المرتد،

[1] المصدر السابق، ص5، 6.

لولا أنْ لطف الله وحفظ لتنتهي هذه المحاكمة بنفيه إلى قرية يعيش بها اليهود، وهذا إمعاناً في إذلاله والانتقام منه.

كُلّ ما ذكرناه يُعطينا صورة عن طبيعة المجتمع حينذاك، وتحكّم الفقهاء وعلماء الشريعة فيه باسم الدّين، واستبدادهم بآرائهم والفتك بكُلّ من يختلف معهم في في الفكر أو الرأي أو حتى الدّين والمذهب.

إذن فصورة الآخر الفيلسوف اليوناني في النصوص الصوفيّة، لم تكن مطابقة لصورته عند علماء الرّسوم كما يُسمّيهم الصوفية، بل هي ناصعة جميلة، وهؤلاء الفلاسفة من أرباب العلوم الذوقيّة والأحوال الرّبّانيّة والإشراقات الإلهية، وإنْ اختلف مقدار التّفوق والقوة في هذه الحكمة الذّوقية بين مُتقدّميهم ومُتأخّريهم، حيُ شُغِل بعضهم بالبحث النظري على حساب الذوق الكشفي. بل إنّ بعض المدارس الإسلاميّة ترى أنّ كثيراً من هؤلاء الذين نسمّيهم فلاسفة وننسب إليهم ما ليس فيهم من قدح ونقص، هم أنبياء لم يتمّ ذكرهم وذكر أسمائهم عند المسلمين، فهم مُتّصلون بالوحي الإلهي والرسالة السّماويّة، وإنْ لم تصل أخبارهم عن طريق النقل الظاهر فقد تمّ الاتصال بأرواحهم عن طريق الكشف الباطن المُحقّق. وكما يقول الشهرزوري عن شيخ الإشراق السهروردي: "... كان مُبرّزاً في الحكمتين الكشفية والبحثيّة، بعيد الغور فيهما، لا يُدرك شأوه ولا يُدرك غوره، وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه... وذلك يدلّك على أنّ له قدمًا راسخًا في الحكمة، ويدًا طويلة في الفلسفة، وجنانًا ثابتًا في الكشف، وذوقًا في فقه الأنوار، كما قال:

آيات نبوّة الهوى بي ظهرتْ * قبلي كُتِمتْ وفي زماني اشتهرتْ [1]

فالسهروردي كان جامعاً للحكمة من أطرافها، كشفاً ذوقيّاً وبحثاً نظريّاً، ومؤلّفاته التي وصلتْ إلينا تشهد له بذلك، على الأقلّ ما وصل منها. حيث كشف النّقاب عن كثير من

[1] المصدر السابق، ص7.

أسرار الطريق الحكمي، وأسباب البحث العقلي، فكان يجمع العلم والحكمة من أصولهما إلى نهايتهما، رغم أنّه لم يُعمّر زمناً طويلاً ، فما بالك لو عاش أكثر من عمره الذي كُتب له في هذه النّشأة.

ويذكر السهروردي هؤلاء الفلاسفة اليونان في كتاباته، على أنّهم أساطين الحكمة، بل ويقرن ذكرهم بالنّبوة والأنبياء. يقول في كتابه حكمة الإشراق "... وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس، وأغاثاذيمون، وأنباذقلس، كُلّهم يرون هذا الرّأي، وأكثرهم صرّح بأنه شاهدها في عالم النّور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، والفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا اعتُبِر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكيّة، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنّبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الرّوحانيّة؟"[1] نلاحظ كيف أنّ السهروردي يجمع بين هؤلاء الفلاسفة والحكماء من جهة، والأنبياء من جهة ثانية، فيرى أنّهم يأخذون من نفس المعين ولهم ذات الكشوف النورانيّة والمشاهدات الروحانية الغيبية، ولهم القدرة على الانسلاخ من النّواسيت، والتّحقّق بمشاهدة الأنوار القهرية، بل إنّه يزيد على ذلك بإضافة حكماء الفرس والهند قاطبة، ويرى أنّهم على نفس الهدي الإلهي والكشف النوراني.

من هنا نستنتج أنّ الصوفي لا ينظر إلى الآخرين المختلفين عنه في الظاهر الديني والطائفي، سواء من المتقدّمين أو من المتأخّرين، على أنّهم ضالّون مُضلّون كما يرى الفقيه وعالم الظاهر لمُجرّد الاختلاف في الأديان. بل إنّهُ يترفّع عن هذه الأحكام والتّصنيفات الضيقة التي تحصر رحمة الله وهُداه في مجال ضيّق، لا يتّسع إلّا لحزب معيّن. وهذا خطاب إنساني راقٍ يُصفّي النفوس ويدفع الصراعات والتناحرات بعيدًا، ويقطع الطريق أمام كل تفرقة عنصرية تقوم على أساس مذهبي أو ديني أو عرقي. فكما أنّ المضرّة والشرور يُمكن أنْ تصدر من أيّ إنسان، فكذلك النّفع والهدى والخير يأتي من أيّ بشر كان ولأَيّ ملّة كان مُعتنقاً. يكفي أنْ يُقوّم باطنه بالاستعداد لفعل الخيرات، وتحلية نفسه بالأخلاق

[1] المصدر السابق، ص156.

الفاضلات، وقهرها بالرياضات والخلوات، حتى تُشرق الأنوار على نفسه ويتّصل بحضرة ربّه. وهذا التّمظهر الجميل والتّمثّل الجليل، لصورة الفلاسفة اليونان الأقدمين، لا يوجد عند السهروردي وتلميذه الشهرزوري لوحدهما، بل هو موجود في كثير من مؤلّفات الصوفية المسلمين كابن عربي والجيلي وغيرهما. لكن تسليط الضوء على هذه الصورة قليل ونادر ولكُلّ امرئ أسبابه المانعة.

يقول ابن عربي في الفتوحات المكّيّة: "وما ثمّ شيء إلّا ويجوز أنْ يُنال العلم به من طريق الكشف والوجود، والاشتغال بالفكر حجاب، وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا منعه أحد من أهل طّريق الله. بل من منعه إنّما هو من أهل النّظر والاستدلال من علماء الرّسوم، الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإنْ كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء، فذلك نادر في القوم. وتجد نَفَسَهُ يخرج مخرج أهل الكشف والوجود، وما كرهه مَنْ كرهه من أهل الإسلام إلّا لنسبته إلى الفلسفة، لجهلهم بمدلول هذه اللفظة. والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكُلّ شيء، ومنزلة ذلك الشيء المعلوم... والفيلسوف معناه مُحِبُّ الحكمة؛ لأنّ سوفيا باللّسان اليوناني هي الحكمة، وقيل هي المحبّة، فالفلسفة معناه حُبّ الحكمة، وكُلّ عاقل يُحِبُّ الحكمة..."[1] فابن عربي يتكلّم هنا عن الكشف وخصائصه وميزاته وما يُعطيه من علم تحقّقي، وعن رأي أهل النظر والاستدلال من علماء الرّسوم، وأنّهم يمنعونه لأنّهم لا علم لهم بالذوق والأحوال. وعندما يضرب مثالاً على أصحاب الكشف والأحوال يذكر "أفلاطون"، ويُضيف إلى اسمه لفظ "الإلهي"، وهذه الإضافة دليل على مكانته ومقامه في عالم الملكوت، وكيف أنّ له قدماً راسخة في العلم الإلهي، فهو مثله مثل الأولياء المسلمين في هذا العلم. ويقول أنّ من كرِهِ أفلاطون ونسبه إلى ما ليس فيه لا منه، ما ذلك إلّا لصِلتِهِ ونسبته إلى الفلسفة؛ لأنّ للفيلسوف عند المسلمين – وخاصّة عند الفقهاء وعلماء الرسوم – صورة سيّئة؛ وهذا لجهلهم بالمعنى الحقيقي للفظ الفلسفة. ثُمّ يشرح ابن عربي أصلها اللغوي ومدلولها الصحيح، فابن عربي ينظر إلى أفلاطون نظرة توقير وإجلال؛ لأنّهُ يعلم مقام الرّجل

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج4، دار الكتب العلميّة، ص227، 228.

عن طريق الكشف، فهو من أربابه، وأفلاطون من رجال الله المكاشفين. وللأسف فإنّ الصورة التي عند الفقهاء وعلماء الرّسوم لا تزال موجودة إلى الآن عند العامة في حكمهم على الفلسفة ومن انتسب إليها، بل هي موجودة عند كثير من الخاصة من أهل العلم.

وهذا الموقف السابق من ابن عربي، لا يُستغرب من عَلَمٍ من أرباب التّصوف الإسلامي وأساطينه، لِمَا له من علم وانفتاح على الدّيانات والفلسفات والحكمة، وقبول للآخر مهما كان الاختلاف معه كبيراً. لكنّ الذي يُستغرب أنْ نجد رأيًا مُناقضاً للرّأي السابق لابن عربي وفي نفس الكتاب، وفيه تحامل وتسرّع وجُرأة في التّكفير لا نلمسها إلّا عند الفقهاء وأمثالهم، مِنَ المُسارعين لإطلاق أحكام الكفر والزندقة على الآخر المُختلِف.

نجد في كتاب "الفتوحات المكيّة" لابن عربي قوله: "ولقد رأيتُ بعض أهل الكُفر، في كتاب سمّاه(المدينة الفاضلة)، رأيته بيد شخص بمرشانة الزيتون، ولم أكُنْ رأيته قبل ذلك، فأخذتُهُ من يده وفتحته لأرى ما فيه، فأوّل شيء وقعت عيني عليه قوله: وأنا أريد في هذا الفصل أن ننظُر كيف نضع إلهًا في العالم. ولم يقُل الله، فتعجّبتُ من ذلك ورميتُ بالكتاب إلى صاحبه، وإلى هذا الوقت ما وقفتُ على ذلك الكتاب."[1] فانظرْ كيف تظهر الحدّة والشّدّة في الحُكم على صاحب الكتاب، من أوّل جملة قرأها فيه. فهل يُعقل أنّ هذا كلام ابن عربي؟ وهو المعروف بسماحته وحلمه وأناته وسعة اطّلاعه. كما أنّه من الغريب أنّ الكتاب اسمه "المدينة الفاضلة" وابن عربي لا يعرفه ولا يعرف صاحبه، مع اطّلاعه الكبير على الفلسفة وأربابها. والأغرب من ذلك أنّ هذا الكتاب من أسماء الكتب المنسوبة لأفلاطون، وتأثيره في الفكر الفلسفي الإسلامي معروف. "ولقد أثّرتْ فكرة الجمهوريّة أو المدينة الفاضلة في الفكر العربي الإسلامي، و أوّل من كتب في هذا الموضوع أبو نصر الفارابي، إلّا أنّه وظّف المفهوم الأفلاطوني في سياق إسلامي بحت قدّم له في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج5، دار الكتب العلميّة، ص264.

بمُقدّمات كلاميّة مُستفيظة..."[1] فهل يُعقلُ أنّ ابن عربي لا يعرفُ شيئًا عن الكتاب أو صاحبه؟ وهل يتّسق كلامه في الاقتباس الثاني من الفتوحات المكيّة مع الاقتباس الذي سبقه من نفس الكتاب؟ ألا يبدو هذا تناقضًا صارخًا؟ في الحقيقة هذا يفتح الباب لطرح عدّة أسئلة مُتعلّقة بكتاب الفتوحات المكيّة، ومدى نسبة كلّ ما فيها لصاحبها، خاصّة وأنّه من الممكن طرح عدة أمثلة مثل هذه وأقوى، في مواضيع وقضايا أخرى مُتعدّدة، حيث تبدو يد التّصرف قد امتدّتْ وفَعَلَتْ فعلها من وراء حجاب. ولعلّ هذا من اختصاص المُحقّقين لمخطوطات التّراث الإسلامي، حيثُ يجب أنْ تتّخذ طرق التحقيق كيفيّات أخرى أكثر موضوعيّة وعلميّة، ولا علاقة لها بما يُؤمن به المُحقّق أو يعترض عليه.

نقول هذا الكلام لأنّ وعي الصوفي عادة ما يكون أرقى وأرفع من الوعي الدّيني العام للفقهاء وعلماء الرسوم، فنلمس فيه قدرًا من الإنسانيّة والتّرفع الخُلُقي، ما يجعلُهُ غاية تُطلبُ في كُلّ دين، فالاتجاه الصوفي في كلّ الأديان موجود، والنّزعة الأخلاقيّة الإنسانيّة موجودة في كُلّ التّوجّهات الصوفيّة بغضّ النظر عن المعتقد أو الطائفة أو الدّين. "والسؤال عمّ إذا كان الوعي الصوفي يُفضّلُ عقيدة مّا، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى؟ من السهل أنْ نُجيب عنه بأنّهُ لا يفعل ذلك. فالصوفي في أيّ ثقافة عادة ما يُؤّلُ تجربتهُ من منظور الدّين الذي تربّى عليه، لكنّهُ إذا كان مُتحضّراً لدرجة كافية، فإنّهُ يمكن أنْ يطرح هذه العقائد الدّينيّة، ويظلّ محتفظاً بوعيه الصوفي."[2] لذلك فهذا الوعي الصوفي علاج لكثير من أمراض المجتمعات الإنسانيّة، وخاصة تلك التي تزخر بقدر من الكراهية والتعصّب تجاه بعض الأقليّات الدينية أو الإثنيّة، أو حتى التّعصّب ضدّ بعض الطّوائف ضمن الدّين الواحد. فهذه العصبيّات قنابل موقوتة، وهي عُرضة للانفجار متى ما هُيّئت لها الظروف، فإذا انفجرتْ فإنّها لا تُبقي ولا تذَرْ. من هنا تظهر أهميّة نشر هذا الوعي الصوفي، وتدريسه

---

[1] أفلاطون، مقدمّة كتاب الجمهوريّة المدينة الفاضلة، ترجمة عيسى حسن، الأهليّة للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، عمّان الأردن، ص7.

[2] ولتر ستيس، التّصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999م، القاهرة، مصر، ص410.

والاعتماد عليه في رأب هذا الصّدع الحاصل في المجتمعات الإنسانيّة على تنوّع أديانها وشعوبها.

من خلال ما سبق نتبيّن أن صورة الآخر – الفيلسوف اليوناني – في التراث الصوفي بشكل عام، لا تبدو سلبيّة بل على العكس من ذلك، هي عند بعض الصوفيّة ترقى إلى مصاف الولي الواصل، صاحب الأحوال والكشوف، ورُبّما شامَمَ مقام النّبوّة والوصل الإلهي غير المسبوق. لكن في مُقابل ذلك فالفيلسوف في الوعي الفقهي والديني العام لا يحتلّ مكانة مرموقة أو حتى حسنة، فالفلسفة عند الفقهاء وعلماء الظاهر مُحرّمة، بلْ إنّها جالبة للمفاسد، وهي تُفسد عقول العامّة ومُعتقداتهم، ولا نظُنُّ أنّ الفلسفة حُرّمَتْ إلّا لارتباطها بالسؤال، ثُمّ ما يجُرُّهُ السؤال بعد ذلك من ويلات تُصدّعُ رأس الفقيه والسّلطة.

الفصل الرابع: الآخر مُتمثّلًا في العوالم الغيبية(الملكوت).

1-الحروف والأعداد.

2-الأرواح والملائكة والجنّ.

3-العوالم الموازية.

من المعلوم أنّ نظرة الصوفي للعالم ورؤياه لِما يُحيط به مُختلفة عن المعروف والسائد في مجتمعه، فنلاحظ أنه يوجّه خطابه لكلّ ما هو مختلف عنه وعن ماهيته، ويتجاوز مخاطبة الإنسان الآخر مهما كان مختلفًا، إلى خطاب الطبيعة على تنوع مظاهرها ومشاهدها، وهو كذلك يتجاوز الماديّ المشهود إلى المعنوي الغيبي غير المشهود، فيتّصلُ بمعاني الأشياء وحقائقها مُستبطنًا كنهها وماهيتها. ومن بين هذه الموجودات التي يتفاعل معها، عالم الحروف وما يتّصل به من معانٍ، وعالم الجنّ والملائكة، إضافة إلى عوالم موازية لهذا الوجود المادّي، والتي لا تُدرك إلّا بالتّجرّد والانسلاخ من الأشباح المادية، للاتصال بالأرواح الملكوتية العلوية.

1-الحــروف والأعـــداد:

يُعدّ عالم الحروف عند الصوفية مظهراً لمعانٍ وأسرارٍ تُربط بالوجود والعالم بشكل عام، فالأفلاك مثلاً لها علاقة مهمة بالحروف وأوقات طلوعها في السماء، أيضاً لكُلّ حرف وقت وفلَك خاص به يعرفه من اشتغل بعلم الحرف والعدد كسبيًّا، ويعرفه الصوفيّة من طريق الوهب الإلهي، لكن الحروف كذلك هي أمّة من الأمم كما يقول ابن عربي مثلاً، في كتابه الأشهر الفتوحات المكية، حيث يقول: "اعلم وفّقنا الله وإياكم أنّ الحروف أمّة من الأمم مُخاطبون ومُكلّفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلّا أهل الكشف من طريقنا، وعالم الحروف أفصح العالم لسانًا، وأوضحهُ بياناً. وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العرف..."[1] فللحروف عالم خاص بهم، وهو ليس كما نظن مجرّد رسوم جرّتها أقلام على قراطيس مُسوّدة، ولكنّ الأمر أعمق ممّا نرى بكثير فابن عربي يتكلّم عن تلك المعاني الموصولة بظواهر رقمها، فهي عالم معنوي من الحقائق الغيبية الخفيّة. ولا يدرك ذلك إلّا أهل الكشف، حيث يُدرك أصحاب المشاهدة ورفع الحجاب من الصوفيّة ما أخبر عنه ابن عربي وأقرّه في كُتبه. فعنده أنّ الحروف عالم خاص من العوالم، مثلها مثل

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، مج1، ص58.

عالمنا المُلكي الكثيف، وله أقسام ومراتب مثلما هو معروف في عالمنا، كما أنّهم أمّة مُخاطبة مكلّفة مثل الإنس والجنّ، وفيهم كذلك رُسُلٌ من جنسهم. فهم عالم لهم قوانينهم التي تحكمهم.

ويُفصّلً ابن عربي ما أطلعهُ الله عليه من أسرار هذا العالم الغريب عن البشر، ففيه عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك والشهادة، ومنها عوالم متوسّطة بين هذه العوالم، هي عوالم برزخيّة أو مُمتزجة كما يُسمّيها ابن عربي. والحروف متوزّعة في هذه المراتب من العوالم على حسب الخاصّيّة والقابلية التي تُميّز كلّ حرف. واللغة في أساسها مُكوّنة من حروف، هذه الحروف تُعطي ألفظًا وعبارات عند ترتيبها ترتيباً منسجماً مع طبيعة تكوينها، حيث تتمازج اللغة والوجود من خلال رمزيّة حرفيّة عاكسة لعوالم ملكية وملكوتيّة يستقي الصوفي من خلالها معرفته الوجودية، وللصوفيّة قراءات وتأويلات للقرآن الكريم تتجاوز المعاني القريبة الظاهرة، أو التأويلات الباطنة التي تبدو بعيدة، ولكن لهم غور أبعد من أسرار البواطن ربطواْ فيه بين اللغة بحروفها واستقراء مدلولاتها العددية الباطنيّة، كمحاولتهم رفع قدر من حجاب معاني الحروف التي تبتدئ بها بعض السور في القرآن.

من ذلك ما يتكلّم عنه ابن عربي في الفتوحات المكيّة، فيقول: "اعلم أنّ مبادئ السور المجهولة لا يعرف حقيقتها إلّا أهل الصور المعقولة، ثُمّ جعل سور القرآن بالسين، وهو التّعبّد الشرعي، وهو ظاهر السوْر الذي فيه العذاب، وفيه يقع الجهل بها، وباطنه بالصاد وهو مقام الرّحمة، وليس إلّا العلم بحقائقها وهو التّوحيد، فجعلها تبارك وتعالى تسعاً وعشرين سورة، وهو كمال الصورة. والقمر قدّرناه منازل، والتّاسع والعشرون القطب الذي به قوام الفلك وهو علّة وجوده، وهو سورة آل عمران الله ولولا ذلك ثبتت الثمانية والعشرون، وجملتها على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفًا، فالثمانية حقيقة البضع. قال عليه السلام: الإيمان بضع وسبعون، وهذه الحروف ثمانية وسبعون حرفًا، فلا يكمل عبدًا أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها."[1] يطرح ابن عربي في هذا الشاهد قضية شائكة وإشكاليّة

[1] المصدر السابق، ص59.

بامتياز، وقد حاول الكثيرون فكّ رموزها وسبر أسرارها، فهي قضيّة ما يُسمّى بالحروف المُقطّعة في أوائل السّور، حيث يُنبّهُ إلى أنّهُ لا يعرف حقيقة هذه الحروف ممّن تكلّم فيها إلّا أهل الصور المعقولة وهُم أهلُ الحقائق أصحاب الكشف، ويربط ذلك بالإشارة إلى تسمية السور من القرآن، حيث أنّنا نكتبها سورة بالسين ظاهراً، وهو يعكس ظاهر التّعبّد المُرتبط بالشريعة، لكنّنا نقرأها صورة بالصاد، حيث يبطن الصاد في السين كتابة ويظهر قراءة، ويجعلُ هذا منوطًا بعلم الحقيقة والذي ليس هو إلّا التوحيد. ثُمّ يُعالقُ بين عدد السور البادئة بحروف مُقطّعة ومظهر من المظاهر الفلكيّة، وهو القمر ودورته في قبّة السّماء خلال شهر، وهذا هو اكتمال صورة منازل القمر والتي هي ثمانية وعشرون منزلاً، لكن السور مُرتبطة بعالم الحقائق والحضرات الإلهيّة، لذلك فإنّ العدد التاسع والعشرون يُمثّلُ القُطب الذي هو سبب وجود هذا الفلك ولا يقوم إلّا به، وهذا القطب بين السور هو سورة آل عمران فهي تُمثّل الله، والذي هو قوام كُلّ موجود على الحقيقة، كما أنّها تبدأ بعد الحروف المُقطّعة ألم بكلمة الله، وهو إشارة إلى قطبانيّة هذه السورة بين السور ذوات الحروف المُقطّعة، ثُم يكشف ابن عربي عن سرّ آخر لهذه الحروف وهو صلتها بحديث نبوي شريف، هو حديث الإيمان بضع وسبعون شعبة، فالبضع والسبعون التي في الحديث هي في الحقيقة الثمانية والسبعون حرفاً، وهي أسرار الإيمان التي تكلّم عنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فارتباط عدد الحروف مكررة بعدد هذه الحقائق الإيمانية ناله ابن عربي كشفاً، كما يُصرّح بذلك فيما بعد.

ولابن عربي في هذا الباب ما لا يُحصى من الأمثلة التي بسط فيها إيضاح كثير من الحقائق الغيبية والوقائع التّاريخية، المُتعلّقة بالسنين والحساب، ولكن ليس هذا مكان طرحها والحديث عنها، فتكفي الإشارة إليها من خلال ما تمّ ذكره، ويجب التفريق هنا بين ضرب من الناس يشتغل بعلم الحرف والعدد والأوفاق والطّلسمات، وهي علوم يمكن دركها بالتعلّم الكسبي العقلي الذي يتأتّى من خلال الاطلاع على كتب هذا الفنّ، ونوع آخر من العلوم تتأتى للصوفيّة وأرباب الأحوال من خلال الرّياضة والمجاهدة التي تُثمرُ الكشف الصوفي الذي من خلاله تُنال أسرار الوجود التي من بينها علوم الحرف والعدد والفلك وغيرها، ومنه يجب انْ نعلم "أنّ تصرّف أهل الطلسمات، إنّما هو في استنزال روحانيّة الافلاك، وربطها

بالصور أو النسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج، يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه، وتصرّف أصحاب الأسماء إنّما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرّبّاني، فيُسخّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكيّة ولا غيرها."[1] فالفرق واضح بين الفريقين من حيث المبدأ ومن حيث الغاية.

وللحروف في تراثنا الديني والصوفي خاصة من الأهميّة بمكان؛ لما لها من دور في الإيجاد، كيف لا والموجودات كُلّها صدرت عن الأمر الإلهي "كُنْ"، ومن هذا المُنطلق فإنّ العلاقة بين اللغة (الحروف) والوجود (الكون) علاقة السبب بالنتيجة، ويربط ابن عربي بين علم الحروف والعلم العيسوي، فيقول: "اعلمْ أيّدك الله أنّ العلم العيسوي هو علم الحروف، ولهذا أعطي النّفخ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب، الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد، سُمّي مواضع انقطاعه حروفاً، فظهرت أعيان الحروف... فأُعطي عيسى علم هذا النّفخ الإلهي ونسبته، فكان ينفخ في الصورة الكائنة في القبر وفي صورة الطائر الذي أنشأهُ من الطين فيقوم حيّاً بالإذن الإلهي الساري في تلك النّفخة، وفي ذلك الهواء ولولا سريان الإذن الإلهي فيه لما حصلتْ حياة في صورة أصلاً، فمنْ نَفَسِ الرحمن جاء العلم العيسوي إلى عيسى، فكان يُحيي الموتى بنفخه عليه السلام وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها."[2] ويبدو أنّ السبب الذي من أجله نسب ابن عربي علم الحروف إلى عيسى عليه السلام، هو كون عيسى خُلِقَ من لا نطفة رجل، بل من نفخ رسول ربّ العالمين الذي تمثّل لمريم في صورة بشر، ومنشأ الحروف من نفخ، ويرى ابن عربي لأنّ أصل هذا النّفخ من القلب، فإذا انقطع الهواء أثناء خروجه من الفم في مناطق متعددة، ظهرت أعيان الحروف للوجود. ولهذا فإنّ عيسى عليه السلام كان ينفخ في الصور،

---

[1] ابن خلدون، المقدّمة، ج2، 1984م، الدار التونسية للنشر، تونس، ص633.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، مج1، دار صادر، ص168.

فتسري فيها الحياة بإذن الله عزّ وجلّ، فأصل هذا العلم المنسوب إلى عيسى عليه السلام النَفَسَ الرّحماني، النفخ إمّا معنوي روحاني وهو الأصل، أو مادي حسي وهو الفرع منه.

ونجد عند عبد الكريم الجيلي، في كتابه المعروف "الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم"، كلاماً عن سرّ الحروف وتجلّياتها، حيث يبتدئ كتابه بخبر نبوي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلّم: "كُل ما في الكتب المُنزّلة فهو في القرآن، وكلّ ما في القرآن فهو في الفاتحة، وكُلّ ما في الفاتحة فهو في بسم الله الرحمن الرحيم."[1] ويُضيف تتمّة للخبر "كُلّ ما في بسم الله الرحمن الرحيم، فهو في الباء وكُلّ ما في الباء فهو في النقطة التي تحت الباء."[2] نلاحظ كيف يبدأ الجيلي كتابه مؤصّلًا لحديثه عن طريق خبر نبوي، يتّضح من خلاله كيف تندرج الحقائق في بعضها البعض، مُختزنة مُختزلة تدريجيّاً من مجموع الكتب المُنزلة، مرورًا بالقرآن وصولاً إلى الفاتحة وانتهاءً بالبنقطة التي تحت باء البسملة. يقول الجيلي: "واعلم أنّ النقطة التي تحت الباء أوّل كلّ سورة من كتاب الله تعالى، لأنّ الحرف مُركّب من النّقطة، ولا بد لكُلّ سورة من حرف هو أوّلها، ولكُلّ حرف نقطة هي أوّله، فلزِم من هذا أنّ النقطة أوّل كُلّ سورة من كتاب الله تعالى. ولمّا كانت النقطة كما ذكرنا وكانت النسبة بينها وبين الباء تامة كاملة كما سيأتي بيانه، كان الباء في أوّل كُلّ سورة للزوم البسملة في جميع السور، ختى سورة براءة فإنّ الباء أوّل حرف فيها،... فكذلك الحقّ سبحانه وتعالى مع كُلّ أحد لا يتجزّأ ولا يتبعض، فالنقطة إشارة إلى ذات الله الغائب خلف سُرادق كنزيّته في ظهوره لخلقه..."[3] نلاحظ كيف انطلق الجيلي من الكلام عن اللغة والحروف المدونة بها، ليصل إلى أهميّة الجزء المكوّن لكلّ حرف فيها مستنبطاً علاقة تلازم

---

[1] و[2] هذا الحديث ثابت عند الصوفيّة عن طريق الكشف، وهو شائع بينهم.

[3] عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، دار الكتب العلميّة، ط2، 2005م، بيروت، لبنان، ص13.

بين وجود النقطة في كلّ حرف وتجلّيها فيه، إلى اعتبار النقطة إشارة إلى ذات الله تعالى، فهو المتجلّي في كلّ الوجود دون تبعّض أو تجزّء، بل إنّ كلّ موجود ملإتقر في وجوده إلى الله ولطفه، فمثلما تجلّتْ النّقطة في كلّ حرف تجلى الله عزّ وجلّ في كُلّ مخلوق، كُلّ هذا التعاطي مع اللغة والحروف "ساهم في فتح باب من التّأمّلِ واسع وعميق، لاستبطان مغزى هذه الحروف ودلالتها، ولم يكتفِ المتصوّفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحواْ إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق، من خلال تأمّل العلاقات المُتشابكة بين القول الإلهي المُتمثّل في الفعل (كُنْ)، وبين الفعل الإلهي المتمثّل في إيجاد أعيان الممكنات، وربطواْ بين الأسماء الإلهيّة وحروف اللغة من جهة، وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى."[1] إذن فأعيان الموجودات كامنة بالقوة في حقائق الحروف، وهي تخرج إلى فعل الوجود التّحقّقي من خلال حركة هذه الحروف، كما في الفعل الإلهي"كُنْ"، فالكلمة أصل في صدور الوجود بمراتبه إلى الظهور العيني، سواء الظهور المعنوي أو الحسّي. ويحدث ذلك بتنوع تجلّيات الأسماء الإلهيّة بالتّوجه الإلهي إلى إيجاد الأكوان والعوالم على اختلاف تنوّعها.

إذن فالصوفيّة اهتمواْ بالحروف واللغة بشكل عام لاستبطان معانيها والوقوف على أسرارها، التي هي في النهاية مُرتبطة بالوجود ومراتبه وأنواع الخلق والتّجلّيات المتنوعة فيه وما تقتضيه. ولأنّهم اهتمواْ باللغة وحروفها، قام كثير منهم بتأليف كتب ورسائل خاصّة بهذه العلوم، ولعلّ أشهر من ألّف فيها الشيخ الأكبر محي الدّين بن عربي، وله كتاب سمّاه"المبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات." حيث يحوي ثلاثة أقسام رئيسية، فتناول في القسم الأول معاني الحروف ومعاني أسمائها أيضاً. أمّا القسم الثاني فخصّه بالأعداد، وفيه بيان مراتب الحروف وكيف نشأتْ الرّتب، وعلاقة الحروف بالعدد وأهمية الأخير للأوّل، وكيف أنّه بمنزلة الروح للجسد بالنسبة للحرف. وفي القسم الأخير تكلّم عن الحروف ومراتبها كشفاً، ومظهرها عيانًا ومراتب أحوال أهل الكشف فيها وفي صورها وعلاقتها برتب العوالم الوجوديّة. كما تطرّق في الكتاب إلى خصائص الحروف

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، ص297.

في الخطاب القرآني، والألوان وعلاقتها بالكشف والرؤية الروحانيّة.كما لابن عربي رسالة أخرى مُفردة خاصة بالحروف عنوانها"العقد المظوم فيما تحويه الحروف من الأسرار والعلوم".

وبهذا تتجلّى الأهمّيّة البالغة التي أدركها الصوفيّة، والتي ترتبط بعالم الحروف واللغة بشكل عام.

2-الأرواح والملائـكــة والجـن:

يمتاز الصوفي عن غيره من النّاس الطالبين للمعرفة والسالكين لسُبُل العلوم، بكونه اتّخذ نهجاً وطريقة غير طرائقهم المُتّبعة في تحصيل العلوم والمعرفة. فنجده اعتمد طريق الكشف والمشاهدة بواسطة رفع حجاب الحسّ المادّي، لتتبدّى الأشياء على حقائقها وتنكشف أسرارها المُستترة بحجاب الكثافة، الحائل بينها وبين أعيان حقائقها. لذلك فلا نستغرب من الصوفي كلامه عن ما وراء المادّة ومُخاطبته لهُ، وتواصله معه من مجموع عوالم خفيّة لا تُدركها الحواس الخمس، فأساس الإدراك المعرفي للإنسان العادي هو الاعتماد على قِواه الحسية الجسديّة المعروفة، وعلى أساسها يُحلّل ما يستقبله عبرها بواسطة التحليل العقلي. لكن الصوفي نمّى حواسًّا فوق المستوى الطّبيعي للحواس الخمس، مكّنته من استشفاف ما غاب من مُدركات لامادّية وروحانيّة. لهذا نجد في كتب الصوفيّة كلاماً عن تواصلهم مع عوالم غيبية، كعوالم الأرواح والملائكة والجنّ.

يقول الشيخ عبد الوهّاب الشعراني في كتابه (لطائف المنن والاخلاق): "ومن جملة ما وقع لي من الجنّ أنّهم أرسلواْ لي نحو خمسة وسبعين سؤالاً في علم التّوحيد، لأكتب لهم عليها، وقالواْ قد عجز علماؤنا عن الجواب عنها، وقالواْ: هذا التحقيق لا يكون إلّا من علماء الإنس، وسموني في السؤال شيخ الإسلام، فكتبتُ لهم الجواب عنها نحو خمسة كراريس،

وسمّيتهُ (كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان)"[1]. يورد الشعراني ما منّ الله به عليه في الاتصال بعالم الجنّ، حيُ أنّ الجنّ هم من اتّصلواْ به، وهذا للعلم الذي عنده في علم التّوحيد، فسببُ اتصالهم هو طلبهم الكشف عن إجابات أسئلة ما وجدواْ لها تحقيقاً في عالمهم، رغم ما فيه من عجائب وغرائب، ولا يكون تحقيقها وإماطة لثام الشبهة فيها إلّا من عالم إنسي، مع الإشارة إلى أنّهم سمّوه في هذه الاسئلة شيخ الإسلام. استجاب لهم الشعراني وأجاب عن أسئلتهم في كتاب سمّاه (كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان)، ويرى الشعراني انّ هذه الحادثة من مِنَنِ الله عليه، والتي يجب الإخبار بها، من باب: وأمّا بنعمة ربّك فحدّثْ. وهذا الاتصال لا يُنكره الشرع، والنّصوص في ذلك كثيرة، وقد بوّب الفقهاء في نظم العلاقة بين الإنس والجنّ وجعلواْ لها فتاوى وحدود. فالاتصال ممكن والكيفيّة والغاية هي التي على أساسها يكون الجواز أو التحريم.

أمّا الشعراني فله من الحوادث في الاتصال بالعوالم الغيبيّة الكثير، والتي ذكرها في كتبه العديدة. يقول: "وممّا منّ الله تبارك وتعالى به عليّ: معرفتي بالولي إذا زُرتُهُ في قبره، هل هو حاضر أو غائب، فإنّ عالب الأولياء لهم السّراح والإطلاق في قبورهم، فيذهبون ويجيؤون، وكان على هذا القدم سيّدي علي الخوّاص رضي الله تعالى عنه، كان إذا رأى إنسانًا عازمًا على زيارة بعض الأولياء يقول له: اذهب بسرعة فإنّه عازم على الذّهاب إلى موضع كذا، وفي بعض الاوقات يقول له: لا تزُحْ لهُ، فإنّهُ ماهو هناك اليوم. وقد زرتُ مّة سيدي عمر بن الفارض رضي الله تعالى عنه، فلم أجدهُ في قبره، فجاء إليّ بعد ذلك وقال: أعذني فإنّي كُنتُ في حاجة."[2] بهذا يستمر الشعراني في كشف النّقاب عن ما يقع في عالم ما وراء الحسّ والمادّة، وهذه المرّة باطّلاعه على أرواح الموتى من الاولياء الذين فارقواْ أجسادهم فراقاً دائماً بواسطة الموت، فإنّهُ كان يعلمُ هل روح الولي في مقام جسده حيث دُفِنَ، أم أنّهُ مفارق مكان دفنه. وهذا بسب أنّ أرواح الأولياء حُرّة ولا تقرُّ في موضع، لِما لهم من

---

[1] عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م، دمشق، سوريا، ص327.

[2] المصدر السابق، ص279.

ميزة عدمِ التّعلّق بالمادّة، فتعلّقهم قبل الموت وبعده بالله وحُبّ معرفته والاتصال به والاستزادة من العلم الإلهي، ويضرب مثلاً على صوفيّة ممّن أُعطُواْ هذا الكشف. وكان أقربهم إليه شيخهُ "علي الخوّاص" الذي نال قدراً عظيماً من الكشف الروحاني، والشعراني لا ينكشف له الحجاب بمعرفة حضور أرواح الاولياء من عدمه فحسب، بل إنّ بعض الارواح تاتي له مُعتذرة، بعد أنْ زارها ولم يجدها في مقامها، مثلما وقع لهث مع روح "عمر بن الفارض".

وعَودٌ على بدء، نرجع إلى كتاب الشعراني المذكور آنفاً (كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان)، والذي فيه أنّ الجنّ بعثتْ له بأسئلة تُريد الإجابة عنها. ونرى كيف تسلّم الشعراني الأسئلة، يقول في بداية الكتاب: "وقد أتتني هذه الأسئلة مكتوبة في قرطاس في فم شخص من الجان، في صورة كلب اصفر لطيف ككلاب الرّملى، وكانت الورقة قد فرخ ورق من الورق الإفرنجي، مرقومة بخطّ عربي مردومة، ففتحتها فإذا فيها: ما قول علماء الإنس ومشايخهم في هذه الاسئلة المرقومة الواصلة إليكم صحبة حاملها، قد أشكلتْ علينا وسألنا عنها مشايخنا من الجان، فقالواْ هذه التّحقيقات لا تكون إلّا من علماء الإنس، ثُمّ ذكرواْ الأسئلة إلى آخرها، وكان وصول هذه إلى ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة، دخل عليّ حاملها من طاق القاعة المُطلّة على الخليج الحاكمي، ثُمّ خرج زكان مُرادهُ الدّخول إليّ من باب القاعة، فمنعه المجاورون، لظنّهم انّهث كلب حقيقيّ..."[1] من هذا الوصف للطريقة التي وصلتْ بها الأسئلة للشعراني، نُدرك مدى احتفائه واهتمامه بها، والأمر جليّ من خلال تصوير الحادثة بأدقّ تفاصيلها، كالجنّ الذي دخل على صورة كلب، ولونه ونوعه، ومن خلال ذكره لتاريخ دخوله بالضبط، باليوم والشهر والسنة، وللمكان الذي دخل منه في الغرفة وما يُقابله في الخارج من معالم، كالخليج الحاكمي، وكيف أنّ المجاورين منعوه من الدّخول؛ لظنّهم أنّه كلب حقيقي. كُلّ هذا يعكس قيمة الحادثة لِما تحملهُ من أهمّية من خلال الاسئلة، وما نعَتَهُ الجنّ به من لقب شيخ الإسلام. كُلّ هذا

[1] عبد الوهاب الشعراني، كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م،بيروت، لبنان، ص6.

يُعطي أهميّة بالغة لها، فالشعراني بعد أنْ كان شيخ الإنس، صار شيخ إسلام الجنّ، فعلمه وشهرته سرَتْ في العالمين، واستقاد من علمه الثقلين. وإذا حاولنا أن نترصّد ردود فعل النّاس على هذه الحادثة وغيرها ممّا شابهها ممّت حكاه الشعراني عن نفسه، لوجدنا الرّدود مُختلفة، من مُصدِّق لكلّ تفصيل دقيق إلى مُنكِرٍ لها بالإجمال والتفصيل، وكثير من المعاصرين الأعلام أنكرواْ ذاك، ونسبواْ الشعراني إمّا إلى الكذب او المرض والتّوهّم، إلّا من كان من دائرة الإيمان والانتماء الصوفي، فإنّهُ يشلّم فذلك عنده أسلم: "والشعراني في طليعة المُتصوّفة الذين تحدّثواْ عن صلاتهم بالجنّ، وعن صلاتهم بارواح الموتى من الصّالحين، بلْ لعلّه أكثر المتصوّفة حديثاً عن عالم الجنّ وعالم الروح، ولهذا كان نصيبه من حملة العقليّين أكبر من غيره من رجال التصوف والروحانيين. لقد رمواْ الشعراني بالكذب والدّجل وبالشعوذة وبالشعبيّة العاميّة وبالتخريف والتّخيّل الساذج، وما إلى ذلك من نعوت وألقاب يُجيدها الذين ألّهُواْ العقل وأنْكروا ما فوق الحسّ والمُشاهدة."[1] ولمْ ينجُ الشعراني من هجوم المُستشرقين ولا المسلمين ممّن رفعواْ راية العقل وتحكيمه في سبيل الرُّقي بحياة الإنسان إلى الأفضل، والتّخلّص من التّخلّف والرجعيّة التي أهوتْ به إلى سافل؛ بسبب تحكّم الخرافات في كيانه وعقله، والإيمان بها إيماناً مُطلقاً. "يقول المستشرق العقلي شاخت في حديثه عن الشعراني: إنّنا مع اعترافنا بخصوبة إنتاجه، نرى ضرورة الاعتدال وعدم الإسراف عند تقدير عقليّته، لأنّنا نراه يُؤمن إيمان عميقاً بالقوى الخفيّة، وما أكثر مزاعمه بصدد ما وقع لهُ مع الأرواح والملائكة والجنّ والكرامات والخوارق، فإنّ كُتُبه حافلة بهذه المزاعم."[2] مثل هذا القول لا يُستغرب من مُستشرق غربي، يعيش نتاج نهظة عقليّة ثائرة على الغيبيات، وثورة صناعيّة قائمة على المادّيات. لكن أنْ يتبنى واحد من المسلمين نفس هذا الحكم، ويقسو على الشعراني بألفظ أشدّ من المستشرق الغربي، فهذا هو الغريب، حيث "يجري الدكتور زكي مُبارك مع المستشرقين، في الفصل الذي كتبه عن الشعراني في كتابه التّصوف الإسلامي، فيرمي الشعراني بالكذب الساذج، ويصف عقليّتهُ بالعاميّة، لأنّهُ تحدّث عن الجنّ وعن

---

[1] طه عبد الباقي سرور، التّصوّف الإسلامي والإمام الشعراني، ص139.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اتّصاله بهم."[1] فنحن نستغرب أنْ يكون المسلم أكثر وطأة على أخيه المسلم في التجريح، وكُلّ هذا لأنّه يظن أنّهُ مُصلح والعقل في جانبه أو معهُ. يقول الدكتور زكي مبارك في كتابه "التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق": "وليس يعنينا أنْ نُناقش صحّة الكرامات، لأنّنا لم نصِل في فهمها إلى حكم مقبول، وإنّما يعنينا أنْ نُسجّل أنّ الشعراني كان يرى الشخصيّة الخُلُقيّة شخصيّة لا يُؤذيها أنْ تعُقّ العقلَ، ولا يضيرها أنْ تسوء الظّواهر في بعض الأحوال، وما كتبهُ عن نفسه يدُلُّ على حُمْقٍ. فقد حدّثَ أنّهُ سمع تسبيح الجمادات والحيوانات، وسمع من يتكلّم في أطراف مصر، بل في سائر أقاليم الأرض، وسمع تسبيح السّمك في البحر المُحيط. ويهمُّنا أيضًا أنْ نُسجّل أثر الشّعراني وأمثاله في تلوين العقليّة المصريّة، فقد انطبع هذا الشعب على الإيمان بكُلّ مجهول."[2] نتلمّس من كلام الدكتور زكي مُبارك تحامُلاً وسخطاً، بسبب أثر الشعراني في العامة الشعبية في مصر، ونُكراناً لكُلّ ما ادعاهُ الشعراني من كشف لحجاب الحس والمادّة، بل وينسب كلامه في ذلك للحُمق، وهذا تجريح صريح نفهم من خلاله معنى انْ تكون مُخالفًا في فكرك وطريقة تعاطيك مع بعض القضايا، للدكتور زكي مُبارك ومقدار ما يتقبّله من الآخر المخالف له في الفكر. وهذا غريب من عَلَم مثل هذا، فالحريّة الفكرية وما يرتبط بها ضرورة أساسية لرُقيّ المجتمعات، ما لم تكُنْ هذه الحرّية تدعو إلى عُنف أو جريمة، لكنّ الأغرب أنّ زكي مبارك يُقرّ بأنّه لم يصل في فهم الكرامات إلى حُكم مقبول عنده، ومعنى هذا أنّهُ لا يدري هل الكرامات أمر مُمكن الحدوث في الواقع أمْ لا، وإنْ كانت واقعاً على قلّة حصولها فهو لا يدري ماهيتها ولا تفسير حدوثها، ورغم كُلّ هذا الجهل بأساسيّاتها إلّا أنّهُ يشُنّ حملة شعواء على الشعراني في ادّعائه لحصول تلك الخوارق، وهذا تناقض منه، مع أنّ الأمر لا يستحق كُلّ هذا الهجوم العنيف؛ لأنّنا كمسلمين نُقرُّ بوجود خرق عادات مُتمثّل في المعجزات التي حصلت للأنبياء، والفاعل في الحالتين واحد، سواء كانت معجزة لنبي أو كرامة لولي.

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] زكي مبارك، التّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، القاهرة، مصر، ص604، 605.

والمُطّلع على الصوفيّة ومعارفهم يعلمُ أنّ الوجود عندهم مُدبّر من الله عزّ وجلّ، بوسائط روحيّة مَلَكيّة، فالله عزّ وجلّ أوكل تدبير العالم بلُطفه إلى هاته الأرواح الملائكيّة التي تتولّى تسييره. يقول ابن عربي في سِفره الأعظم "الفتوحات المكيّة": "... وعيّن الله سبحانه بين هذا الروح الموصوف بالصّفتين وبين الهباء أربع مراتب، وجعل كُلّ مرتبة منزلاً لأربعة أملاك، وجعل هؤلاء الأملاك كالولّاة على ما أحدثهُ سبحانه دونهم من العالم، من علّيين إلى أسفل سافلين، ووهب كُلّ ملَك من هؤلاء الملائكة علم ما يريد إمضاءهُ في العالم، فأوّل شيء أوجده الله في الأعيان ممّا يتعلّق به علم هؤلاء الملائكة وتدبيرهم الجسم الكُلّي، وأوّل شكل فُتح في هذا الجسم، الشكّل الكُرّي المستدير، إذْ كان أفضل الأشكال. ثُمّ نزل سبحانه بالإيجاد والخلق إلى تمام الصّنعة وجعل جميع ما خلقهُ تعالى مملكة لهؤلاء الملائكة، وولاهم امورها في الدّنيا والآخرة، وعصمهم عن المخالفة فيما أمرهم به..."[1] فهذه الأرواح الملائكية هي فيض اللطف الإلهي في الوجود، فمن خلالها يتمُّ تدبير العالم بكُلّ مراتبه، وجعل على رأس هذه الملائكة أربعة منهم هم الرؤساء يرجع إليهم الأمر في القيام على العالم المادي والطبيعي، بل العالم كلّه من أعلاه إلى أسفله، وقد وهب الله هؤلاء الملائكة علم التّصريف الإلهي والتّدبير الرّبّاني، فهم جنوده المُجنّدة التي لا تعصي الله ما أمرها، فهم موفّقون إلى طاعته وتدبير أمور مخلوقاته، بسريانها في مكنونات خلقه.

فعند الصوفيّة وراء كُلّ جسم مادي ظاهر، روح غيبي باطن. فالوجود المادي الحسي والمعرفة به ليست هي غاية المعرفة ومقصدها، بل إنّ خلفها معرفة غيبية باطنة هي الأصل، والمعرفة بها سبب ووسيلة في السير إلى المعرفة الأسمى، وهي معرفة الله تعالى.

والإنسان باعتباره ثنائي البعد من حيث وجوده، حيث أنّه يملك بُعداً مادّيّا جسمانيّا، ويملك أيضًا غيبيّا روحانيّاً، يمكنه تطوير هذا الجانب الأخير–العد الروحاني– من أجل تطويع البعد الجسماني المادي، وهو غاية الصوفية. فهذا الأمر يُمكّنهم من تلقّي الواردات والتّنزلات والتّجليات الإلهية التي تزيدهم معرفة بالله وعلماً به. لكن هذه المقدرة الروحيّة

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، مج1، دار صادر، ص122.

تُمكّنهم أيضًا من الانسلاخ من أجسادهم متى شاؤواْ، وترك هياكلهم المادية والسّراح بأرواحهم حيث أرادواْ. يقول ابن عربي حاكياً قصة عن أصحابه الصوفيّة: "ومنها وما حدّثني أوحد الدين حامد بن أبي الفخر الكرماني وفّقه الله، قال: كنت أخدم شيخاً وأنا شاب، فمرض الشيخ وكان في محارة قد وأخذه البطن، فلمّا وصلنا تكريت قُلتُ له: يا سيّدي لأتركني أطلب لك دواءً مُمسكاً من صاحب مارستان سنجار في السبيل. فلّما رأى احتراقي، قال لي: رُحْ إليهِ. قال: فرُحتُ إلى صاحب السبيل، وهو في خيمته جالس، ورجاله بين يديه قائمون، والشمعة بين يديه وكان لا يعرفني ولا أعرفه، فرآني واقفًا بين الجماعة، فقام إليّ وأخذ بيدي، وأكرمني وسألني ما حاجتك؟ فذكرتُ لهُ حال الشيخ، فاستحضر الدّواء وأعطاني إيّاه، وخرج معي في خدمتي، والخادم بالشمعة بين يديه، فخفتُ أنْ يراه الشيخ فيُحرج، فحلفتُ له أنْ يرجع فرجع، فجِئتُ الشيخ وأعطيته الدّواء، وذكرتُ لهُ كرامة الأمير صاحب السبيل بي. فتبسّم الشيخ وقال لي: يا ولدي إنّي أشفقتُ عليك لِما رأيتُ من احتراقك من أجلي، فأذنتُ لك، فلمّا مشيتَ، خفتُ أنْ يُخجلك الأمير بعدم إقباله عليك، فتجرّدتُ عن هيكلي هذا ودخلتُ في هيكل ذلك الأمير، وقعدتُ في موضعه، فلمّا جئتَ أكرمتك وفعلتُ معك ما رأيت، ثُمّ عُدتُ إلأى هيكلي هذا. ولا حاجة لي في هذا الدّواء وما أستعمله..."[1] وما يعنينا من هذه القصّة هو قضيّة انسلاخ روح الشيخ من هيكله، بكُلّ يُسر وتحكّمه في روحه حتى أنّه سكن هيكل صاحب السبيل، وتمكّن من تسيير جسده مثلما أراد حتى كأنّه هو. وهذه الخاصّية في أرواح المُتمكّنين لا تتأتى من فراغ، فهي تحتاج إلى دُرْبة وإلف، ولها عند الصّوفيّة شروط وتقنيات، لذلك نجد أنّ الشيخ يأمر المُريد عند الصوفيّة بالخلوة، وهي للمريد النبيه والذي يقوم بضروريّاتها، حيث يلتزم المُريد فيها الاختلاء والذكر والسّهر وقلة الأكل، وكُلّ هذا من أجل انْ يُغلّب الجانب الروحاني فيه على الجانب المادي، فيتمكّن اللطيف من الكثيف، ويسهُل خروج الروح من الجسد إذا أرادت ذلك، وهو ليس خروجاً كلّيًّا تنفصم فيه عُرى الروح وروابطها عن الجسد، وإنّما تبقى تلك الروابط الوشيجة التي يستمر من خلالها الجسد في الحياة. فخروج الروح وقتي لغاية وغرض، تعود الروح بعدها لانقضاء المُراد

[1] ابن عربي، المصدر السابق، ص127.

وتمامه. والحقيقة أنّ من يقرأ مثل هذا الكلام يصعُب عليه تصديق ذلك، لكنه واقعً ممكن وبالنصوص الشرعيّة، وأبسط مثال عليه حالة الإنسان أثناء النوم، فروحه تفارق جسده مع وجود الرابط الذي لا ينفصم إلّا بالموت، وعندما يستيقظ تعود الروح إلى الجسد. وقد عبّر القرآن عن كُلّ ذلك بقوله تعالى: ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمُتْ في منامها، فيُمسك التي قضى عليها الموت، ويُرسل الأخرى إلى أجل مُسمى، إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون.﴾(سورة الزّمر، الآية42)، فالأمر مُشابه لِما في الآية من تفصيل، إلّا أنّ الفارق أنّ الروح تُفارق الجسد في المنام راغمة، وقد لا يذكُرُ صاحبها شيئًا من تجاربها في عالم الأرواح، إلّا أنّ الشيخ الصوفي يتجرّد من جسده طوعًا متى يشاء. هذا من الناحية الدّينيّة.

أمّا من الناحية الواقعية الأقرب إلى التّفسير العلمي، فالأمر مُشابه لِما يُسمّى بالعربية الآن "الإسقاط النّجمي"، أمّا بالأنجليزيّة فيدعونه "astral projection"، وقد يُطلق عليه بالعربية كذلك "الإسقاط الأثيري"، وهو حالة طوعيّة للخروج الروحي(الوعي) من الجسد المادّي، حيث يستطيع الإنسان أثناءها أنْ يسرح حيثُ شاء بروحه، ويرجع بعد عودته إلى جسده بعلومات عن العالم الوحي أو حتى الطبيعي الواقعي، وتكون موافقة لكُلّ الأحداث الواقعيّة، رغم أنّ جسده لم يتحرّك خارج غرفته، ويكون قد ذهب بوعيه إلى أماكن بعيدة عنه بآلاف الأميال. ومن أجل الدّخول في هذه الحالة هناك تقنيات معروفة ومجرّبة عند المهتمّين والمُمارسين لها تُسهّل من الدخول فيها.

وموضوع الإسقاط النّجمي أخذ مساحة واسعة في السّنوات العديدة الماضية على الأنترنت ومواقع التّواصل الاجتماعي والمنتديات، حيث كان هناك لغط وجدل كبيرين بين مُصدّق مؤيّد، ومُكذّب مُعارض؛ لذلك فإنّ "مُعظم من يلجأ إلى تعلّم الإسقاط النّجمي هم أشخاص اختبرواْ حالات خروج حقيقيّة من الجسد في تجارب الاقتراب من الموت، أو خلال اضطرابات النّوم وغيرها، لأنّه يكون لديهم يقين تام بأنّ للأمر وجود وحقيقة."[1] فحالات التّجربة الواعية خارج الجسد عديدة ومتنوّعة مثل تجارب الاقتراب من الموت Near Death

[1] محمد العمصي، الإسقاط النجمي المفهوم والتّقنيات، 2015م، غزة، فلسطين، ص3.

Experiences(NDE)، أو تجربة الخروج من الجسد (OBE)، ومن يعتقد بحقيقة هذه التّجارب هم مَنْ عايشوها ومرّواْ بالتجربة، لأنّهم يجلبون معهم كمًّا من المشاعر والأحاسيس والمعلومات لا يمكن تكذيبها على الأقل من ناحيتهم، وهذا الامر يُذكّرنا بالمعرفة الصوفيّة، لأنّها معرفة تقوم على التجربة والذوق، والعلوم الذوقيّة ليست كغيرها من العلوم التي تقوم على الاستدلال العقلي النّظري، على عكس هذه المعارف الشهوديّة الذوقيّة المرتبطة بالأحوال الروحيّة.

3-العوالـــم المـــوازيـــــة:

إنّ نظرة الصوفي للوجود غير منتهية عند عالمنا المحسوس المعروف للناس كافة، بل الوجود كذلك عبارة عن عوالم أخرى غيبيّة غير نظورة بالحواس الخمس، والتي من بينها عالم الملائكة والأرواح والجنّ وغير هذه العوالم، فإنّ هنالك من العوالم ما لا يُدركه البشر ولا هو مذكور في النّصوص الشرعيّ إلّا إشارة دون تصريح، وقد لا تكون عوالم روحانيّة محضة، لكنّ طبيعتها لا تشبه طبيعة أرضنا اتي نعيش فيها.

يذكر ابن عربي في الفتوحات المكّيّة في المجلّد الاول في الباب الثامن الذي عنوانه" في معرفة الأرض التي خُلقتْ من بقيّ خميرة طينة آدم عليه السلام، وهي أرض الحقيقة، وذكر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب"، حيث يقول ابن عربي أنّ الله عزّ وجلّ لمّا خلق آدم فضلت من طينة خميرته فضلة، من تلك الفضلة خلق الله النخلة، فهي عمّتنا كما يقول الشرع، ولها خصائص تمتاز بها عن غيرها من النّبات. ثُمّ إنّهُ فضلت من طينة خميرة النّخلة كقدر السمسمة الخفيّة، لكن الله عزّ وجلّ مدّ تلك الفضلة أرضًا واسعةً، حتى صار فيها العرش وما فيه والكرسي والسّموات والأرضون والجنة والنار وكُلّ شيء مثل حلقة ملقاة في فلاة. يقول ابن عربي عن هذه الأرض: "وفيها من الغرائب والعجائب ما لا يُقدّر قدره، ويبهر العقول أمره، وفي كُلّ نفَس خلق الله فيها عوالم يُسبّحون الليل والنهار لا يفترون، وفي هذه الأرض ظهرت عظمة الله، وعظُمَتْ عند المشاهد لها قُدرته. وكثيرمن المُحالات العقلية التي قام الدليل العقلي الصحيح على إحالتها، هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح

عيون العارفين العلماء بالله وفيها يجولون، وخلق الله من جُملة عوالمها عالمًا على صورنا، إذا أبصرهم العارف يشاهد نفسهُ فيها، وقد أشار إلى مثل ذلك عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه، فيما رُوي عنه في حديث هذه الكعبة، وأنّها بيت واحد من أربعة عشر بيتًا، وأنّ في كُلّ أرض من السبع الأرضين خلقاً مثلنا، حتى أنّ فيهم ابن عبّاس مثلي، وصدَقَتْ هذه الرّواية عند أهل الكشف."[1] إذن فهذه الأرض الممدودة بقدرة الله وعظمته، وست كُلّ خلق الله المعروف لنا، وهي لاتّساعها وكثرة عوالمها وتنوّعها تحوي غرائب وعجائب تُذهل ذوي الحجى من أصحاب العقول اللبيبة، حتى أنّ كُلّ مُحال عقلي موجود في هذه الأرض، فلا عقل ولا منطق يحكمها، بل لها قانونها الخاص وهو أنّ كُلّ شيء فيها مُمكن الحدوث والوجود، ولا مُستحيل فيها. كما أنّ فيها عوالم وخلقاً لم نسمع بهم ولا نعرفهم، إلّا أن العلماء العارفين بالله يعرفونها ويعرفون خلقها، كيف لا وهم يجولون فيها غير ممنوعين من دخولها.

هذا الكلام عند ابن عربي يستند إلى رواية مرويّة عن ابن عبّاس، وهي صحيحة من طريق الكشف كما يقول. والغريب أنّ ابن عربي يذكر أنّ من جملة عوالم هذه الأرض عالَماً على صورنا فيه نُسخًا عنّا، حيث يرى المشاهد نسخته التي تُشبهه في هذا العالم. وهذا يذكّرنا بنظرية علمية في عصرنا تُدعى نظرية العوالم الموازية، وهي تُشبه ما ذكره ابن عربي عن هذه الأرض الفسيحة بعوالمها. وهذه النّظرية التي تُقرُّ تعدّد العوالم، هي ليست حديث رجال دين ولا لاهوت، ولكنها مُرتبطة بالفيزياء الحديثة وعلم الكونيّات، من منظور قوانين ميكانيكا الكمّ كما يُطلح عليها. "فنظريّة الكّم علّمتنا أنّ العالم لُعبة حظّ، وأنّنا من بين المُشاركين في هذه اللّعبة، وانّه كان من الممكن لعوالم أخرة أنْ تُنتقى بدلاً من عالمنا، وأنّها قد تكون موجودة على التّوازي معه أو في منطقة نائية من الزّمكان (الزمان–المكان space time)."[2] فالعلم الحديث إذن من باب الفيزياء الكمّيّة يُقِرُّ بوجود هذه العوالم التي تكلّم عنها ابن عربي.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكيّة، مج1، دار صادر، ص126، 127.

[2] بول ديفيس، العوالم الأخرى، ترجمة حاتم النجدي، دار طلّاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 1994م، ص16.

من المؤكّد أنّ المنهج الذي يتّبعُهُ الصوفيّة في البحث عن المعرفة والعلم يختلف كُلّيّاً عن منهج العلوم الحديثة في الفيزياء والكونيّات، وكذلك اختلاف الوسائل الصارخ الذي يدفع العلم إلى المُضيّ قُدُمًا نحو الاكتشافات المُذهلة. كُلّ هذا التّباينات بين الحقلين المعرفيين، لا يمنع من الوصول إلى نتائج مُتشابهة، وإنْ كانت تتّسم بالعموم في أحد الحقلين، بينما تتّخذ شكل التّفصيل والدّقة في الحقل الآخر. وبالمجمل فإنّ ظهور نظرية الكمّ في الفيزياء الحديثة، أدى إلى انعطافة كبيرة في فهم الإنسان للظواهر الطبيعيّة والكونيّة المحيطة به. "لكن ما يُير الجدل يتمثل في النتائج المريعة التي تنبع منها، وفي ما يمكن أنْ تعنيه هذه النّتائج، فلو أخذنا النظريّة بحرفيّتها فإنها تقود إلى أنّ العالم الذي نعيشه، أي العالم اذلي ندرك ونعي، ليس العالم الوحيد الممكن، فعلى التّوازي معه هناك ما لا يُعدّ ولا يُحصى من العوالم الممكنة، بعضها مطابق تقريباً لعالمنا، وبعضها الآخر مُختلف كُلّيّاً، وجميعها مأهولة بعدد هائل من النّسخ المُشابهة لنا، مُشكّلة منظومة عملاقة من العوالم الحقيقيّة المتوازية."[1] هذا الكلام يُشبه تماماً كلام ابن عربي عن تلك العوالم الموجودة في تلك الأرض التي خلقها الله من فضلة طينة خميرة سيّدنا آدم ابتداءً، وهنا يلتقي العلم التجريبي الحديث مع التجربة الصوفيّة الفردية الذاتيّة. حيث لا يقف ابن عربي عند حدّ ذكر وجود هذه العوالم وصفاتها العامة، بل يبدأ في شرح خصائصها التفصيليّة بناء على تجربته الوجدانيّة الذّاتية، وهو الأمر الذي يقف عنده العلم الحديث، وهذا لطبيعته الموضوعيّة حيث لا تُزجُّ الدراسة العلميّة الموضوعيّة في الآراء والميولات الشخصيّة الذاتيّة، لكن من يدري قد يأتي زمن يؤكّد فيه العلم تلك التّفاصيل التي أخبر عنها ابن عربي، مثلما جاء ليؤكّد وجود مثل هذه العوالم الموازية. ويمضي ابن عربي شارحاً لقوانين هذه الأرض وشروط الدخول فيها فيقول: "... وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينيّة البشرية سوى عالمها، أو عالم الأرواح منّا بالخاصّيّة، وإذا دخلها العارفون إنّما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدّنيا ويتجرّدون. وفي تلك الأرض صور عجيبة النّشء بديعة الخلق، قائمون على أفواه السّكك المُشرفة على هذا العالم الذي نحن فيه من الأرض والسماء

[1] المرجع نفسه، ص18.

والجنّة والنّار، فإذا أراد الواحد منّا الدخول لتلك الارض من العارفين من أي نوع كان من إنس أو جنّ أو ملَك أو أهل الجنّة بشرط المعرفة، وتجرّد عن هيكله، وجد تلك الصّور على أفواه السّكك قائمين موكلين بها، قد نصبهم الله سبحانه في ذلك الشّغل، فيُبادر الواحد منهم إلى هذا الدّاخل، فيخلع عليه حُلّة على قدر مقامه، ويأخذ بيده ويجول به في تلك الارض، ويتبوّأ منها حيث شاء..."[1] فيُفصّل ابن عربي الكلام عن كيفية دخول هذه الأرض ومدى قابليّتها لطبائع الأجسام، فلا يدخل إليها داخل إلّا إذا كان عارفًا من العارفين بالله، ولا يدخلها إلّا الخاصّة من كُلّ جنس. وليس الأمر مُرتبط بالبشر فحسب، فالداخلون إليها إنس وجنّ وأملاك وأهل الجنّة، على شرط التّجرّد من الهيكل الخاص بكلّ نوع، حيث أنّه توجد صور عجيبة الإبداع الإلهي على مداخل تلك الأرض، وعليها قائمون موكّلون بها، فإذا أراد الدّاخل إليها الولوج، خلع عليه القائمون بهذه الصور صورةً على قدر مقامه مناسبة لحاله. ويأخذون بيده ليجول تلك الارض بكُلّ حرّيّة؛ من أجل مشاهدة ملكوت الله اللانهائي، فتحصل بذلك معرفة لا يعرف قدرها ومقدارها سوى من نالها.

أمّا الصور التي خُلعَتْ على الداخل لهده الارض فهي بمثابة الجسم الذي كان لديه، وتجرّد منه في عالمه، وهذه الصورة الجديدة التي تقمّصها عند بداية طريق الدخول إليها تُعطيه توافقًا وتجانسًا مع ساكنيها وما فيها من مخلوقات وأسرار. أو الأمر بتعبيرنا الحديث ليكون على نفس المستوى من الذبذبية والتّوافق الاهتزازي مع هذا العالم الجديد، ويحصل بذلك التّناغم المُفضي إلى التّواصل الفعّال الإيجابي.

ثُمّ يذهب ابن عربي في الباب المذكور آنفًا في الفتوحات المكّيّة إلى تفصيل ما في هذه الأرض من مخلوقات وبحار وأراضٍ وسُكّان ومُدن، وكيفيّة سيرهم وسفرهم في البرّ والبحر، وما يحصل من أكل ثِمارها وألوان تلك الثّمار. وأنّ كُلّ ذلك فيه من العجب ما لا عين رأتْ ولا أذن سمعتْ ولا خطر على قلب بشر، حتى أنّك وأنت تقرأ في هذا الباب من الفتوحات تتذكّر حكايات ألف ليلة وليلةو أليس في بلاد العجائب، والحقيقة أنّ هذه القصص

[1] ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، مج1، دار صادر، ص127.

المعروفة للجميع أقلّ مِنْ أنْ تثُير في قلب وعقل القارئ ما يُثيرهُ وصف هذه الأرض، والعوالم التي يتكلّم عنها ابن عربي. حيث يقول مثلاً: "... في هذه الأرض أرضاً من الذّهب الاحمر اللين، فيها اشجار كُلّها ذهب وثمرها ذهب، فيأخذ التفاحة أو غيرها من الثمر، فيأكلها فيجد من لذّة طعمها وحُسن رائحتها ونعمتها ما لا يصفها واصف، تقصُرُ فاكهة الجنّة عنها، فكيف فاكهة الدّنيا، والجسم والشكل والصورة ذهب، والصورة والشكل كصورة الثمرة وشكلها عندنا وتختلف في الطّعم، وفي الثمرة من النقش البديع والزينة الحسنة ما لا تتوهّمه نفْس، فأحرى أنْ تشهده عين. ورأيتُ من كبَر ثمرها بحيث لو جعلت الثمرة بين السّماء والارض، لحجبت أهل الأرض على رؤية السماء، ولو جُعِلَتْ على الأرض لفضلت عليها أضعافًا، وإذا قبض عليها الذي يُريد أكْلها بهذه اليد المعهودة في القدر عمّها بقبضته لنعمتها ألطف من الهواء، يُطبق عليها يدهُ مع هذا العِظَمِ، وهذا ممّا تُحيله العقول هُنا في نظرها. ولمّا شاهدها ذو النون المصري، نطق بما حتكي عنه من إيراد الكبير على الصّغير من غير أنْ يصغُر الكبير أو يكبر الصغير، أو يُوسّع الضيّق أو يُضيّق الواسع. فالعِظم في التّفّاحة على ما ذكرتُهُ باقٍ والقبض عليها باليد الصّغيرة والإحاطة بها موجودة، والكيفيّة مشهودة مجهولة لا يعرفها إلّا الله."[1]

يجمع ابن عربي ما في هذه الأرض من عجائب وغرائب ومستحيلات يرفضها العقل، لكنّها مُمكنة الوقوع والوجود باعتبار أنّ العالم مُختلف، فليس عالمنا كذلك العالم، وبذلك تكون القوانين مُختلفة. وإذا اختلفت النّواميس والقوانين الكونيّة، اختلفتْ النتائج والمُحصّلات. بل إنّه في العالم الواحد قد تجتمع قوانين مُفسّرة للكون والظواهر مُختلفة عن بعضها، والأمر في ذلك يشبه التّباين الحاصل بين نظريّتين عظيمتين في الفيزياء. الأولى النّسبيّة العامة، والثانية ميكانيكا الكمّ، أمّا النظرية الاولى فتُفسّر العالم الكبير منظواهر طبيعية وفلكيّة في الكواكب والأجرام الفضائيّة، وأمّا الثانية فتُفسّر العالم الصغير تحت الذّرّي والظواهر المرصودة فيه، وبذلك نستطيع أنْ نجد مُستند علمي لِما شاهده وأخبر به الصذوفيّة من

[1] المصدر السابق، ص128.

عوالم فوق حسيّة، لا يستطيع الإنسان العادي اختبارها وشهودها. والسبب في ذلك أنّ التجربة الصوفية شخصية ذاتيّ وليست عامة موضوعيّة، وهذا هو المانع الذي يجعل الاعتراف بها غير ممكن.

الخاتمة

الخـاتـمـة:

في نهاية هذا البحث، وبعد محاولة مقاربة هذا الموضوع الإشكالي المُتعلّق بالآخر وتمثّلاته في الخطاب الصوفي. يسعنا في الأخير أنْ نطرح بعض النتائج والأفكار والتوصيات التي توصّلنا إليها، لعلّها تكون شمعة تنير درب باحث، أو بذرةً أساسًا لموضوع دارس. فقضية الآخر من الأهمية بمكان، وهو ما يجعلها قمينة بالدراسة والاهتمام، لتعلّقها بتفاصيل واقعنا المعيش الذي بإمكاننا تحسينه وتطويره، انطلاقًا من البناء على هذه الأهمية التي تتشعّب مُمتدّة في مجالات الحياة المُختلفة، كالمعرفة والثقافة والاجتماع والدّين، وغير ذلك من مظاهر المجتمع المختلفة.

وتتلخّص أهمّ النتائج فيما يلي:

– أنّ مفهوم الآخر ليس مُنحصرًا في الإنسان المختلف في نواحٍ عديدة كالدين والمذهب والجنس والعرق فحسب، بلْ يتّسع معناه ويتعدى ذلك إلى معانٍ كونية تتعلّق بكُلّ مُغاير لماهية الإنسان، من تمظهرات وجوديّة مُمكنة، "... والأغيار: الوجود والنّفس والشيطان."[1] فالوجود كُلّه غير، أمّا النفس هنا فالمقصود بها تلك الصّفات السلبية المانعة من ترقّي الصوفي واتصاله بالذّات العُليا.

– أنّ الرمز في الكتابة الصوفية ليس مقصداً لذاته من أجل جماليّة النصّ وإنْ كان يُحقّقها بشكل عفوي، وإنّما لأجل التّورية والتّعمية عن المعاني الحقيقيّة الكامنة خلف هذه الرّموز، والتي هي المقاصد والغايات المُرتبطة بمعرفة روحيّة نخبويّة. وهذا غيرة على هذه المعارف من أنْ تقع في يد غير أهلها، أو تجنُّبًا لعين السلطة الدينيّة أو السياسية المُترصّدة لكثير من أتباع هذه الطّائفة، وذلك بدعوى الغيرة والحرص على دين الله من أفكار الزنادقة

[1] نجم الدّين كُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص122.

والمُبتدعة، كما تدّعي هذه السلطة، فمن السهل عندها دحرجة الرؤوس على النّطع بالسّيف. ولنا في قصّة الحلاج خير مثال.

– اتّخذ الصوفي من رمز الأنثى والأنوثة مظهراً موافقًا لتلقي الواردات الرّبّانية والتنزّلات الروحانية، فأصل الأنثى الانفعال، ووضع الصوفي المريد هنا مُشابه لحال الأنثى في النّكاح، حيث يتموضع في السّفَلِ من حيثُ المرتبة بالمقارنة مع العالَمِ العلوي المُمِدّ للواردات. فذاك نكاحٌ حسّي سفلي وهذا نكاح معنوي علوي، لذلك عبّر ابن عربي عن هذا بقوله: آباؤنا العلويّات وأمهاتنا السّفليّات؛ وهذا لتنزّل الأمر من العوالم العلويّة إلى العوالم السفليّة. فكانت الأنثى بمظاهرها الحسيّة أو المعنوية، رمزاً للمعرفة الجماليّة الروحيّة.

– استعمل الصوفيّة كذلك مظاهر الطبيعة في كتاباتهم النثرية أو نصوصهم الشعرية، مُتّخذين منها رموزاً تناسب أحوالاً ذات دلالات معرفيّة معيّنة تتناسب مع حال المريد ومقامه الروحاني، فكثيراً ما وظّفواْ مثلاً أسماء الطّيور كالحمامة والغراب، أو الطيور الأسطوريّة كالعنقاء، أو الأشجار أو ما صُنع منها كالناي، والذي لديه رمزيّته الخاصة المُتعلّقة بالنّفس المُستلّة من عالمها الأصلي، حيثُ تشعر بالغربة والحنين إلى هذا العالم الذي تركته.

– تمثّلتْ صورة الآخر الديني المُختلف من حيث الديانة في النصّ الصوفي، بقدْر كبير من الإيجابية، إلا أنّ صورة المسيحي أنصع من صورة اليهودي، وهذا لاعتبارات تاريخية واقعية مرتسمة بالوعي الجمعي للمجتمع الإسلامي. ورغم ذلك فإنّ الصوفي اتّخذ منها رموزاً تتعلّق بمعرفة روحيّة مُرتبطة بالنبي الذي بُعِث فيهم، وكيف أنّ هذه المعرفة الصوفيّة على قلب هذا النبي. أمّا في الواقع التاريخي فنجد فيه أنّ العلاقة بين المسلم واليهودي مثلاً كانت علاقة طبيعيّة، يختلطون فيها اختلاطاً طبيعيًّا خاصّة في المواسم والأعياد، فالعلاقة في عمومها إيجابية إلّا من فتاوى للفقهاء عكّرتْ صفو هذه العلاقة وعكست الوجه الحقيقي للفقيه في استصغاره للآخر المُختلف دينيّاً، وهذا في تحالف مع السلطة مكّن من تطبيق هذه الفتاوى على أرض الواقع.

– لم تتمثّل صورة المسيحي واليهودي في التّراث الصوفي دوماً بالإيجابيّة، فقد كانت عند بعض الصوفية غير مُحبّبة ولا تحمل قدرًا من الإنسانيّة السمحة، ففي بعض النّصوص حطّ من قدر هذا المختلف، ونعته بصفات قبيحة قذرة، وهذا بسبب تأثّر بعض الصوفية ببعض الفقهاء، أو أنّهم ينتمون إلى نوع من التّصوف الظاهري الذي يُعنى بظاهر النصوص الشرعيّة ويقف عندها.

– في خطاب بعض الصوفية أفكاراً إنسانيّة ترقى إلى أنْ تكون صالحة في وقتنا الذي نعيشه الآن، وهذا بفعل مستوى الخطاب الإنساني العالي الذي يُؤسّس لركائز ثقافة العيش المُشترك مع الآخر المُختلف وتبْني قيم المواطنة في المجتمع الواحد، حيث امتاز هذا الخطاب بالحريّة في الاعتقاد وتبنّي الأفكار. فهو بهذا يتقاطع مع الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، حيثُ يكفل حقّ الاعتقاد والتّعبير، والحُرّيّة في ذلك غير مُرتبطة بزمن. ومنه ينشأ الاحترام المتبادل بين الديانات والطّوائف، وهو ما يقضي على الفتن والصّراعات في المجتمعات. مثل هذا الخطاب نجده عند بعض أعلام التّصوّف كـ "الحسين بن منصور الحلاج" و"محي الدّين بن عربي" و"جلال الدين الرّومي" وغيرهم من أساطين التّصوف الإسلامي الذين يعتبرون أنّ العبرة بالتّوجّه والقصد الصادق السليم لربّ العالمين، لا في مظاهر الأديان من طقوس وعبادات ظاهرية.

– هناك صراع تاريخي طويل بين الصوفي والفقيه، منشؤهُ تدخّل الفقيه وفرض وصايته على الآخرين بتحالفه مع السّلطة، عبر ادّعائه تمثيل الدّين وحراسته من تحريف الزّنادقة والمبتدعين. هذا الصّراع دفع ثمنه في التاريخ العديد من الصوفية، لعلّ أشهرهم الحسين بن منصور الحلاج، ثُمّ شهاب الدّين السّهروردي القتيل، وعين القضاة الهمذاني، وغيرهم ممّن نُكّل بهم وتُوبِعُواْ وقُتّلواْ بإطلاق اتّهامات باطلة عليهم.

– يُطلق ابن عربي وبعض المُتصوّفة على علماء الظاهر من فقهاء وعلماء كلام ومُحدّثين، لقب "علماء الرّسوم" وهذا بسبب وقوفهم على رسم النّصوص وظواهر معانيها،

وعلى أساس ذلك يُطلقون أحكامهم. حيثُ تكون غالباً مشوبة بنزوع النفس إلى الحسد والبُغض الشخصي والعُجب، فينمو داخل نفوسهم حُبّ الدّنيا وزينتها، وحبُّ الظُّهور والانتقام.

– منهج المعرفة عند الصّوفية مُختلف كُليّاً عن منهج العلوم العقليّة التّجريبية أو الطبيعيّة، فهو منهج يعتمد على الكشف عن ذوات الأشياء مثلما هي عليه في حقيقتها. هذا الكشف هو ثمرة خلوات ورياضات ومجاهدات مع دوام الذّكر لله عزّ وجلّ، حتى تُشرق النّفس بنور ربّها، لذلك فإنّ نتائج هذا المنهج عند الصوفية تكون مُختلفة عن نتائج المنهج العقلي أو التجريبي عند غيرهم.

– صورة الكثير من فلاسفة اليونان والحكماء الأقدمين في كتابات الصوفيّة المُحقّقين أمثال محي الدين بن عربي، وشهاب الدّين السهروردي، وعبد الكريم الجيلي وغيرهم، ليست مثلما هي عليه عند الفقهاء والمتديّنين الذين يرون هؤلاء الفلاسفة والحكماء ملاحدة وكُفّار. فابن عربي مثلاً يضيف إلى اسم "أفلاطون" لفظ "الإلهي"، ويجعله مُتّصلاً بالحكمة الإلهية، بلْ هو إلى علم الأنبياء أقرب، وكذلك الأمر مُشابه في مؤلّفات السهروردي والجيلي.

– إنّ منهج الكشف الذي يتّبعهُ الصّوفيّة مكّنهم من الاتصال بعوالم غيبيّة، غير مرئيّة بالنسبة لنا تكلّموا عنها في مؤلّفاتهم، ويستدلّون على وجودها بنصوص شرعيّة ومُشاهدات شخصيّة، وفصّلوا في وصفها ووصف ساكنيها وطبائعهم وكيفيّة الدّخول إليها، وهي عوالم موازية لعالمنا ذو الأبعاد الثلاثة، حيث جاء العلم الحديث ليُثبت وجود عوالم موازية لعالمنا الذي نعيش فيه الآن عبر تطوّر فيزياء الكمّ، وأصبح الأمر مُسلّماً به. وهنا يقترب العلم من التصوف ليقفا في مساحة مُشتركة رغم اختلاف المناهج والسبل.

في الأخير أتمنى أنْ أكون قد وُفّقتُ إلى حدّ ما في تسليط الضوء على مُختلف جوانب هذا الموضوع، والذي يكتنفه الكثير من الغموض والإلغاز ممّا يجعل الباحثين يبتعدون عنه وعن مواضيع التصوف بشكل عام. و أرجو أنْ تُكثّف الدراسات الجادّة في هذا التّراث الذي رغم ما قُدّم في مقاربته، إلّا أنّه يكاد يكون بكراً نظراً لضخامته وثرائه، بحيث نستطيع أنْ نُفيد مجتمعاتنا انطلاقًا من هذا الموروث الغني بالقيم الإنسانية والعلميّة الراقية

التي من شأنها أنْ تدفع أُمّتنا نحو التطور والرّقي الحضاري والثّقافي. وصلى على سيدنا محمّد النور الذاتي والسر الساري سرّه في سائر الأسماء والصّفات وعلى آله وصحبه وسلّم.

قائمة المصادر والمراجع

*** قائمة المصادر والمراجع:**

القــرآن الكـــريـــم بـروايـة ورش.

*** المصادر والمراجع:**

1. إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف،ط1، 1998م، مصر
2. إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي، دار الآفاق للنّشر، ط1، 1999م
3. إبراهيم فتحي، مُعجم المصطلحات الأدبية، التعاضدية العالمية للطباعة والنشر، 1986م، صفاقس، تونس
4. أبكار السّقّاف، الحلاج أو صوت الضمير، رامتان للنشر والتوزيع، ط1، 1995م
5. ابن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، لبنان، ص146، 147.
6. ابن خلدون، المقدّمة، 1984م، الدار التونسية للنشر، تونس
7. ابن خلدون، المقدمة، المطبعة الأدبية، ط3، 1903م، بيروت،لبنان
8. ابن عربي، الديوان، شرح نوّاف الجرّاح، دار صادر، ط1، 1999م، بيروت، لبنان
9. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، بيروت، لبنان.
10. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، لبنان
11. ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م، بيروت، لبنان
12. ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دار ببيليون، باريس
13. ابن عربي، ردّ المتشابه إلى المحكم، دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م، بيروت، لبنان
14. ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، بيروت، لبنان

15. ابن عربي، رسائل ابن عربي، منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1998م، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
16. ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، ط2، 1980م، بيروت، لُبنان
17. ابن عربي، كتاب الألف ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، 2004م، بيروت، لبنان
18. ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، دار الكتب العلمية، ط2، 2004م، بيروت، لبنان
19. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت
20. أبو البقاء الكفوي، الكلّيات معجم في المصطلحات والفوارق اللغوية، تح عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م، بيروت لبنان
21. أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، بيروت، لبنان
22. أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 2000م، بيروت، لبنان
23. أبو العلاء عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت
24. أبو القاسم القشيري، الرّسالة القشيرية في علم التصوف، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، 2003م، بيروت، لبنان
25. أبو الوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، القاهرة
26. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصّة الأدب في العالم، مطبعة لبنة للتأليف والترجمة والنّشر، 1943م، القاهرة
27. أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م
28. أحمد كمال زكي، نقد دراسة وتطبيق، دار الكتاب العربي، 1967م، القاهرة

29. أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتّراث، 2000م، مصر
30. أخبار الحلاج، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية، 2000م، مصر
31. أرسطو طاليس، السياسة، تر أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية، 1979م
32. أسماء خوالديّة، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، منشورات ضفاف، ط1، 2014م، بيروت، لبنان
33. أسماء خوالديّة، صرعى التصوف، منشورات ضفاف، ط1، 2014م، بيروت، لبنان
34. أفلاطون، مقدمّة كتاب الجمهوريّة المدينة الفاضلة، ترجمة عيسى حسن، الأهليّة للنشر والتوزيع، ط1، 2009م، عمّان الأردن
35. امرؤ القيس بن حجر الكندي، الدّيوان، ضبطه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط5، 2004م، بيروت، لبنان
36. أمين يوسف عودة، تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008م، إربد، الأردن
37. أمين يوسف عودة، تجلّيات الشعر الصوفي، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط1، 2001م، بيروت، لبنان
38. آن ماري شيمل، الشمس المنتصرة، ترجمة عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1951م، طهران
39. أنّا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتارخ التّصوّف، منشورات الجمل، ط1، 2006م، كولونيا، ألمانيا
40. أنطوان مُحسِن القوّال، ديوان ديك الجنّ الحمصي، دار الكتاب العربي، 2004م، بيروت، لبنان
41. أوستن وارين ورينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، مطبعة خالد الطرابيشي،1972م

42. بن هدي زين العابدين، ترجمة الرّموز الدينية، رسالة ماجستير، جامعة أحمد بن بلّة، 2015م، وهران
43. بول ديفيس، العوالم الأخرى، ترجمة حاتم النجدي، دار طلّاس للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 1994م
44. البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، دائرة المعارف العثمانية، 1958م، حيدر أباد، الهند
45. جابر عصفور، الصّورة الفنّية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1983م
46. جبور عبد النور، المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط2، 1984م، بيروت لبنان
47. جلال الدين الرومي، مثنوي، ج1، ترجمة وشرح ابراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م، القاهرة، ص35.
48. جلال الدين السيوطي، جامع الأحاديث، مطبعة المنار، القاهرة، مصر
49. حسين فوزي، حديث السّندباد القديم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر، 1943م، القاهرة
50. خزعل الماجدي، بخور الآلهة، الأهلية للنّشر والتّوزيع، ط1، 1998م، عمّان، الأُردن
51. الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي
52. رحّال بوبريك، بركة النساء الذّين بصيغة الأنوثة، أفريقيا الشرق، 2010م، الدّار البيضاء، المغرب
53. زكي مبارك، التّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، القاهرة، مصر
54. الزمخشري، الكشّاف، دار الفكر، ط1، 1977م، بيروت

55. سارة الجويني حفيز، صورة المسيح في التّراث الصوفي، دار الطليعة للطباعة والنّشر، ط1، 2010م، بيروت، لبنان

56. سارة ميلز، الخطاب، تر عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، القاهرة

57. ساعد خميسي، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيّة، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منتوري، 2005م/2006م، قسنطينة

58. السّرّاج الطوسي، اللُّمع، دار الكتب الحديثة، 1960م، مصر

59. سعاد الحكيم، إبداع الكتابة وكتابة الإبداع عين على العينيّة، دار البراق، 2004م، بيروت

60. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981م، بيروت، لبنان

61. السعدي، تيسر الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، دار الحديث، 2005م، القاهرة

62. سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1985م، بيروت، لبنان

63. سلمى الجيُّوشي، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربي، ط1، 2001م، بيروت

64. السهروردي، عوارف المعارف، ج1، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية

65. السيد محمد مرتضى الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج15، مطبعة حكومة الكويت، 1973م، الكويت

66. شرح ديوان ابن الفارض من شرحي البوريني والنّابلسي،ج1 ، جمعهُ رشيد بن غالب اللبناني، دار الكتب العلميّة، ط1، 2003م، بيروت، لبنان.

67. شهاب الدّين السهروردي، ديوان شيخ الإشراق، تح أحمد مصطفى الحسين، دار بيبلون، باريس، فرنسا

68. الطبري، جامع البيان عن تأويل آيي القرآن، مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م، بيروت

69. طه عبد الباقي سرور، التّصوف الإسلامي والإمام الشعراني، 2020م، مؤسّسة هنداوي للنشر، المملكة المُتّحدة

70. طه عبد الباقي سرور، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، القاهرة، مصر

71. عاطف جودة نصر، الرّمز الشعري عند الصّوفيّة، دار الكندي للطباعة والنشر، ط1، 1978م، بيروت، لبنان

72. عبد الحكيم حسان، التّصوف في الشعر العربي، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1954م

73. عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، طبعة الأزهر، 1989م، القاهرة، مصر

74. عبد الرحمن القعود، الإبهام في شعر الحداثة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2002م، الكويت

75. عبد الرّحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، وكالة المطبوعات، 1978م، الكويت.

76. عبد الرّحمن بدوي، مقدّمة ترجمة الديوان الشرقي للمؤلّف الغربي، مكتبة النّهضة المصريّة، 1944م، مصر

77. عبد الرّحمن محمد الوصيفي، تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، مكتبة الآداب، ط1، 2003م، القاهرة.

78. عبد الرّزّاق القاشاني، مُعجم اصطلاحات الصوفيّة، دار المنار، ط1، 1992م، القاهرة

79. عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، ج1، دار الجيل، 1986م، بيروت، لبنان

80. عبد الفتّاح رواص قلعه جي، السهرودي مؤسس الحكمة الإشراقيّة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013م، دمشق،

81. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الاواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، بيروت، لبنان

82. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلميّة، ط1، 1997م، بيروت، لبنان

83. عبد الكريم الجيلي، الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، دار الكتب العلميّة، ط2، 2005م، بيروت، لبنان

84. عبد الكريم الجيلي، المناظر الإلهيّة، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، بيروت، لبنان

85. عبد الكريم الجيلي، قصيدة النادرات العينيّة شرح النابلسي، دار الجيل، ط1، 1988م، بيروت، لبنان

86. عبد الكريم بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتّاج، دار الكتب العلميّة، ط1، 2004م، بيروت، لبنان.

87. عبد الله البسنوي، قرة عين الشهود، دار الكتب العلمية، ط1، 2010م، بيروت، لبنان

88. عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرّد على النّصارى إلى نهاية القرن الرابع، الدار التونسيّة للكتاب، ط1، 1986م، تونس

89. عبد الوهاب الشعراني، كشف الحجاب والرّان عن وجه أسئلة الجان، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م،بيروت، لبنان

90. عبد الوهاب الشعراني، لطائف المنن والأخلاق، دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م، دمشق، سوريا

91. عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، دار الثّقافة، 1972م، بيروت، لبنان

92. علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، 1404هـ، القاهرة، مصر
93. علي القاري، الأسرار المرفوعة، المكتب الإسلامي، ط2، 1986م، بيروت، لبنان
94. علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، دار الطليعة الجديدة، ط2، 1997م، دمشق، سوريا
95. علي بن محمد الديلمي، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تحقيق ج ك فاديه، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1962م، القاهرة، مصر
96. علي بن محمد الديلمي، كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، دار الكتاب الّبناني، ط1، 2007م، بيروت، لُبنان
97. علي بن محمد الشابشتي، كتاب الدّيارات، تح عواد كوركيس، منشورات مكتبة المثنى مطبعة المعارف، ط2، 1966م، بغداد، العراق
98. علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري، مناقب أبي سعيد الباجي، الشركة الوطنية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2004م، تونس
99. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر
100. علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، 1997م
101. غادة خلدون أبو رمّان، تراس الحواس في شعر العميان في العصر العباسي، كلّية الآداب، جامعة جرش، 2016، الأردن
102. فراس السّوّاح، دار علاء الدّين للنّشر والتوزيع والتّرجمة، ط3، 2001م، دمشق
103. فراس السّوّاح، لُغزُ عشتار، دار علاء الدين للتوزيع والنشر والترجمة، ط8، 2002م، دمشق، سوريا
104. الفيروزأبادي، القاموس المحيط، دار الحديث، 2008، القاهرة،

105. فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، 1992م، دمشق، سوريا

106. فيليب سيرنج، الرّموز في الفن الأديان الحياة، تر: عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، ط1، 1992م، دمشق، سوريا

107. قاسم محمد عباس، أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليه كتاب تأويل الشطح، ط1، 2004م، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق، سوريا

108. قاسم محمد عبّاس، الحلاج الأعمال الكاملة، رياض الرّيس للكتب والنّشر، ط1، 2002م، بيروت، لبنان

109. القاموس، عربي–عربي، إعداد: محمد هادي اللّحام، محمد سعيد، زهير علون، دار الكتب العلمية، ط1، 2005م، لبنان

110. القشيري، الرسالة في علم التصوف، دار الكتب العلمية، 2001م، بيروت، لبنان

111. كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل

112. مايكل ليفسون، أصول آداب الحداثة، ترجمة يوسف عبد المسيح فروة، دار الشؤون الثّقافية، 1992م، بغداد

113. مجموعة مؤلفين، معجم تحليل الخطاب، تر عبد القادر المهيري وحمادي صمّود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، 2008م، تونس

114. محمد العمصي، الإسقاط النجمي المفهوم والتّقنيات، 2015م، غزة، فلسطين

115. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986م، بيروت، لبنان

116. محمد بن إسحاق، ألف راهب وراهب وقصتهم مع الإمام علي بن أبي طالب، دار النهضة العربية للطباعة والنّشر والتوزيع،2017م، بيروت، لبنان

117. محمد حمّود، الحداثة، دار الكتاب الّبناني، ط1، بيروت، لبنان

118. محمد عبد الرّحيم، العارف بالله أبو يزيد البسطامي، دار الفكر للطّباعة والنشر، ط1، 1996م، بيروت، لبنان

119. محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، مكتبة الأنجلو، ط3، مصر

120. محمد ناصر الدّين الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة(1693)، مج4، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرياض، السعوديّة

121. محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي

122. مسعد بن عيد العطوي، الغموض في الشعر العربي، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط2، 1420هـ، السعودية

123. موهوب مصطفاي، الرّمزية عند البُحتُري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981م، الجزائر

124. ميثم الجنابي، حكمة الروح، دار المدى للطباعة والنّشر، ط1، 2001م، دمشق، سوريا

125. النّابغة الذّبياني، الديوان، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر

126. نجم الدين كُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق يوسف زيدان، دار سُعاد الصباح، ط1، 1993م، الكويت

127. نزهة براض، الأنوثة في فكر بن عربي، دار السّاقي، ط1، 2008م، بيروت، لبنان

128. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط5، 2066م، بيروت، لبنان

129. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل، المركز الثّقافي العربي، ط5، 2003م، بيروت، لبنان

130. النّفّري، الأعمال الصّوفيّة، راجعها وقدّم لها سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط1، 2007م، كولونيا، ألمانيا

131. نور سلمان، معالم الرّمزيّة في الشّعر الصّوفي العربي، بحث مُقدّم لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأمريكية، 1954م، بيروت، لبنان

132. ولتر ستيس، التّصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، 1999م، القاهرة، مصر

*** المراجع الأجنبية:**

133. Emmanuel levinas, le temp et l'autre, edition puf, qudrige, paris, 1983.

134. Junin(jules):les mille et une nuits; biblique mondial; no;28; mars 1954.

*** المقالات:**

135. أرزازي محمد، صورة المرأة في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجاً، مجلّة الحوار الثقافي، المجلد5، العدد2، 2016م

136. أسعد اللايق، المرايا المُغشاة، دراسة في الرّمز الشعري من خلال جلال الدين الرومي، 1998م-1999م

137. فطيم أحمد دنداور، العين حاسة الجمال في الشعر العربي الغزل نموذجاً، مجلّة سياقات اللّغة والدّراسات البيئيّة، المجلّد4، العدد1، أبريل 2019م

138. الليث صالح العتوم، الفلسفة الإشراقيّة عند السهروردي من خلال قصة الغُربة الغربية، المجلة الأردنيّة في الدّراسات الإسلاميّة، المجلد10، العدد3، 2014م

139. مختار الفجاري، مفهوم الخطاب بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية، مجلّة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانيّة، السنة الثانية، العدد3، 1435هـ

140. مكي سعد الله، الآخر جدلية المرجعية والخصوصية الثّقافية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 03 يناير 2019م

فهرس الموضوعات

فَـهْـرَسُ الـمَـوْضُـوعَـات

الموضـــــوع	الصفحـة
المقدمة	**أ – و**
*** تمهيد: مصطـلـحـات ومـفـاهـيـم**	**1**
1- التـصـوف:	**2**
1-1- التصوف لغة	**2**
1-2- التّصوف اصطلاحًا	**4**
2- الخطـاب:	**9**
2-1- الخطاب لغة	**10**
2-1- الخطاب اصطلاحًا	**14**
3- الآخـــر:	**16**
3-1- الآخـر لُغـة	**16**
3-2- الآخر اصطلاحًا	**18**
4- الرّمـــز	**19**
4-1- مـاهـيـتـه:	**19**
4-1-1- لغـة	**20**
4-1-2- اصطلاحًا	**21**
4-2- أنـواع الـرمـز:	**25**
4-2-1- الرّمز التاريخي	**25**
4-2-2- الرمز الأسطوري	**28**
4-2-3- الرّمز الديني	**31**
4-2-4 الرمز الشعبي(الفولكلوري)	**34**
4-3- خصائص الـرّمـز ومُـمـيّـزاتـه:	**38**

4-3-1- الإيـحـاء	**38**
4-3-2- الـموسـيـقـى	**39**
4-3-3- تـراسـل الـحـواس	**41**
4-3-4- الـغـمـوض	**44**
*** الفصل الأوّل: الـرّمـز الـصـوفـي**	**50**
1- دواعـيـه وضـرورتـه عـنـد الصـوفـيّـة	**51**
2- أنـواع الـرّمـز الـصـوفـي:	**58**
2-1- رمـز الأنـثـى والـمـرأة	**60**
2-2- رمـز الـطـبـيـعـة	**66**
2-3- رمـز الـخـمـرة	**72**
*** الفصل الثاني: الآخر مُتمثّلاً في الطبيعة ومظاهرها (الأفلاك، الماء، السحاب، النّبات، ...)**	**85**
1- تـجـلّـيـات الآخـر فـي الـطـبـيـعـة	**86**
*** الفصل الثالث: الآخر مُتمثّلاً في الإنسان**	**107**
1- الأنـثـى والأنـوثـة	**108**
2- الآخـر الـديـنـي:	**120**
2-1- الـمـسـيـحـي	**121**
2-2- الـيـهـودي	**143**
2-3- الـمـسـلـم:	**157**
2-3-1- عـلـمـاء الـرّسـوم (الفقيه، المُتكلّم، المُحدّث)	**158**
2-3-2- الـشـيـخ والـمُـريـد	**172**
3- الـفـلاسـفـة الـيـونـان في التّراث الصّوفي	**181**
*** الفصل الرابع: الآخر مُتمثّلاً في العوالم الغيبيّة (الملكوت)**	**190**
1- الحروف والأعداد	**191**

2- الأرواح والملائكة والجنّ	**197**
3- العوالم الموازية	**205**
الخاتمة	**211**
قائمة المصادر والمراجع	**217**
فهرس الموضوعات	**229**
مُلـخّـص	**233**

ملخّص:

يتناول هذا البحث قضيّة الآخر في التراث الصوفي، انطلاقاً من مفهومه الخاص الذي يُعنى بالإنسان، إلى المفهوم الكوني الأعم الذي يتتناول كُلّ كينونة مُغايرة لذات الصوفي. حيثُ يتفاعل هذا الصوفي مع مُختلف مظاهر الوجود في علاقة من الشبكات المُعقّدة المُتمظهرة فيه، والتي انعكست في صور وتمثّلات ظهرت في كتاباته الإشارية المُرمزة والمُلغزة. فاستعمل في هذه النصوص رموزاً لها دلالات تتعلق بالمعرفة الصوفيّة التي هي معرفة نخبوية بامتياز، ولا تتأتى هذه المعرفة إلّا عبر منهج صوفي خاص يعتمد على الكشف الشهودي، والذي بدوره لا ينتج إلا باتباع مجاهدات وخلوات خاصة لا يعرف أسرارها إلّا الصوفية. حيث يُثمر هذا اتصالات بعوالم روحية عُليا، وكشف لحقائق وأسرار وجودية تُلهمُ الصوفي معرفته الإلهية النورانية التي كثيراً ما تثيرُ جدلاً في مجتمعه الذي يعيش فيه، إذا تمّ الكشف عنها لمن لا يُدرك معانيها ولا يُقدّرُ قيمتها الإنسانية والثقافية الحضارية؛ لذلك نجد نصوص التراث الصوفي شديدة الغموض ستراً لهذه المعرفة.

Summary:

This research deals with the issue of the other in the Sufi heritage, based on its own concept, which is concerned with man, to the general cosmic concept that deals with every entity that is different from the same Sufi. Where this Sufi interacts with the various aspects of existence in a relationship of sophisticated networks in it, which was reflected in images and representations that appeared in his symbolic and bronze indicative writings. In these texts, he used symbols that have connotations related to the Sufi knowledge, which is a loving knowledge with distinction, and this knowledge does not come except through a special mystical

approach that depends on the witnesses, which in turn is produced only by following, special militias and retreats whose secrets are known only to Sufism. Where this leads in contacts with supreme spiritual worlds, and revealing the facts and existential secrets that inspire the Sufi, his divine knowledge of the light that often provokes controversy in the need in which he lives, if it is revealed to those who do not realize its meanings and does not appreciate its human and cultural and cultural value; Therefore, we find the texts of the very ambiguous Sufi heritage for this knowledge.

Résumé:

Cette recherche traite de la question de l'autre dans le patrimoine soufi, basé sur son propre concept, qui concerne l'homme, au concept cosmique général qui traite de chaque entité différente du même soufi. Où ce soufi interagit avec les différents aspects de l'existence dans une relation de réseaux sophistiqués, ce qui s'est reflété dans les images et les représentations qui sont apparues dans ses écrits symboliques et en bronze. Dans ces textes, il a utilisé des symboles qui ont des connotations liés aux connaissances soufis, qui est une connaissance amoureuse avec distinction, et ces connaissances ne viennent que par une approche mystique spéciale qui dépend des témoins, qui à leur tour ne sont produits qu'en suivant , Militias et retraite spéciaux dont les secrets ne sont connus que du soufisme. Où cela mène dans les contacts avec les mondes spirituels suprême, et révélant les faits et les

secrets existentiels qui inspirent le soufi, sa connaissance divine de la lumière qui provoque souvent une controverse dans le besoin dans lequel il vit, s'il est révélé à ceux qui ne réalisent pas sa signification et n'apprécie pas sa valeur humaine, culturelle et culturelle; Par conséquent, nous trouvons les textes de l'héritage soufi très ambigu pour cette connaissance.