

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة وهران 2، محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة: مشروع فلسفة الجمال

الموسومة ب:

الجلال والجمال، في الخطاب الصوفي الاسلامي
إبن الفارض وإبن عربي أنموذجان

إشراف الأستاذ:

أ.د. الزاوي عمر

إعداد الطالب:

كادي قادة عبد الجبار

أعضاء اللجنة

المؤسسة	الرتبة	الصفة	اللقب والاسم
جامعة وهران 2	أستاذ	رئيسا	بوزيد بومدين
جامعة وهران 2	أستاذ	مشرفا ومقررا	الزاوي عمر
جامعة وهران 2	أستاذ	مناقشا	يموتن علجية
جامعة مستغانم	أستاذ	مناقشا	براهيم أحمد
جامعة سيدي بلعباس	أستاذ	مناقشا	قسول ثابت
جامعة وهران 1	أستاذ	مناقشا	حمدادو بن عمر

السنة الجامعية: 2020 - 2021

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع، إلى روح والدي العزيز رحمه الله، الذي علمني
الفضيلة والتواضع ؛ وحسن الخلق.
ودرّيني في الوقت نفسه، على حب العلم، وقوة الإرادة، ومواجهة الصعاب تحمل
مشاق الحياة، والاتكال على الذات.
إلى أمي الحبيبة، رحمها الله، وطيب ثراها، وأسكنها فسيح جنانه، التي عانت
الكثير من أجلنا، وقاست طويلا، وعانت كثيرا بهدف تربيّتنا وتعليمنا، لبلوغ
طموحاتنا وأهدافنا، في معترك هذه الحياة الصعبة والمريرة، وجعلها الله في ميزان
حسناتها، وجعل قبرها روضة من رياض الجنة.

شكر وتقدير

أتقدم بشكري وتقديري، للأستاذ المشرف، الدكتور الزاوي عمر، على صبره، وعلى توجيهاته ونصائحه القيمة، لانجاح بحث موضوع المذكرة المتواضعة، كما أتقدم بشكري الجزيل، إلى كل أعضاء هيئة التدريس، بمعهد الفلسفة بجامعة السانیا وهران، الذين قاموا بجهد خاص، لإذكاء روح البحث والتقصي في عقولنا، وشحن الروح الأكاديمية والمنهجية لدينا وغرس حب التخصص في قلوبنا، وإلى كل من ساهم من قريب أو بعيد، في تقديم العون الفكري، والدعم المعنوي، لتسهيل اتمام موضوع الدراسة الأكاديمية والبيداغوجية، المتعلقة برسالة الدكتوراه هاته المتواضعة.

مقدمة

لقد شكل موضوع الجمال والجلال الشغل الشاغل، لدى الفلاسفة والمتصوفة، الذين حاولوا إخضاعه للمساءلة، ولاسيما في تراثنا العربي و الاسلامي، الذي كان أكثر ثراءً بالتجارب الصوفية؛ والإبداعات الاشرافية، وهذا بقصد القبض على الأبعاد الجمالية والفنية، لهذا الموضوع الأثير، والكشف عن الحقائق الجمالية، و طبيعة الأحكام التعبيرية التي يحض عليها الشعرالصوفي، ويدعو الناس كافة إلى اكتشافها، وتبليغها بصورة ذوقية ممتعة، تسر المتأملين والمرتادين، لما وراء هذا السبيل، الذي يتخذ سبيل التصفية والارتياض، وإن كانت هذه التجربة الصوفية، تغوص في أغوار الحب الالهي، و أبعاد الارتياض الروحي، ومرجعيات التصفية والكشف، لتصبغها بصبغتها الخاصة، وتلونها بروحها الرمزية المتميزة، ومن هنا يتعدد الطرح؛ ويتعدد المعنى، بتعدد التجارب الصوفية الجمالية، الذي يعزى إلى تعدد نوعية الوجد وتنوع طبيعة الشوق، الذي يفضي هو الآخر، إلى دلالات محددة؛ ومعاني معينة، بالنسبة للمتصوف السالك أو المرتاض...، وهذا ما عبرت عنه التجارب الصوفية الجمالية، عند كل من ابن الفارض والسهورودي، وابي يزيد البسطامي والجنيد، وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار، ومحيي الدين ابن عربي، ...، وانتشار الطرق الصوفية، ومن أبرزها الطريقة الرفاعية والقادرية والعيساوية والشاذلية والتيجانية...، ولاسيما الفرق والطرق الصوفية، على تعدد أقطابها وشهرة ممثليها، وبالرغم من الاختلافات البسيطة بينهم.

ومهما كانت الفروقات الصوفية، التي تميز تجاربهم وطرقهم في التسامي الروحي، التي يجتازها كل سالك نحو الله . إلا أنها اجمعت على التحرر من رقة المادة، والزهد في متاع الدنيا، وأمعنوا في التحرر من رغبات ومتع الدنيا، وأخلصوا في ورعهم وصبرهم وتوكلهم، وحبهم للواحد الأحد، و نبذ الانصياع لهوى النفس، بكبت رغباتها ولذاتها، وغالوا في الورع والزهد، حتى تجلى لهم حب الله في الحرمان من متع الدنيا، وتمثل لهم الغنى الروحي في فقرهم، لحاجات المادة ومغرياتها، وانعموا بالراحة في شدة عنائهم وألمهم، وكانت

نتيجة ذلك شعورهم الروحي المنقطع النظير، بالسعادة وهم ينغمسون في الحب الالهي، للوصول إلى الجمال الالهي وجلاله، وهي جمالية ما بعدها جمالية، ولحظة جلية بالنسبة للسالك الصوفي، في طريقه الوعر الى الاتصال بالله والحلول فيه، فيضحى واصلا وعارفا. وعليه فالسالك او المرید المجاهد والمكابد، يتوخى دوما، الحقائق الجمالية المطلقة للوصول إلى الحكمة، والذي سلك طريق وعر وشاق، وارتاض سبيل التمارين الروحية الصعبة لبلوغ الصفاء الروحي والنقاء النفسي وبدافع التعرف والتواصل والاتصال بالله، وقد أخذه الحب الالهي، والوصال بالمحبوب، لنكشف على تجربة جوانية ثرية وفريدة لدى كل متصوف أو مرتاض روحي، عبر لغة روحية معقدة لايفهم شفراتها، إلا من طال مراسه بالرياضة الروحية، وممارسة طريقي التصفية والتخلية، لبلوغ درجة الحب الالهي الذي تذوب فيه جميع الحواجز الدنيوية والرغبات الغريزية، وتتقى على أساسه كل شوائب المادة والتحرر من ريفتها، والانفكاك من جبروت سحرها الدنيوي المسيطرعلى النفوس، والجاثم على القلوب، للتسامي بالروح إلى أعلى درجات الحكمة الالهية، وأرقى مراتب الاتصال والعرفان، إن التجربة الروحية منطلقها الروح، ومنهجها المجاهدة والمكابدة واتباع سبيل التخلية والتخلية، انطلاقا من النظر في خلق الكون والإنسان والحياة وما بعد الحياة، لكن هل الطريق الروحي المحفوف بالمخاطر، يتوخى مجموعة من الخلال والخصال التي يجب ان يتصف بها السالك او المرید، لبلوغ المراد من عملية الارتياض الروحي والتصفية النفسية ، الذي غرضه الاتصال والعرفان.

هل يستطيع طريق التصوف والمجاهدة النفسية، والعزلة عن الحياة، أن يصل إلى حقيقة الوجود عبر وحدة الشهود أو الوجود، وإدراك أسرارالغيب وخزائن الملكوت، والكشف عن أغواره وإبهاماته، عبرالالهام والحدس والكشف، أم أن المتصوفة، ما فتئوا يختلفون بتجاربيهم، ويهيمنون في كل واد بأشعارهم، ويتناقضون حول كل حقيقة

بتصوراتهم، على مستوى الحصيلة الفكرية والروحية، ولاسيما فيما يتعلق، بالحقائق الغيبية المبهمة، وهل أن سبيل التصفية والارتياض، كفيل بتجاوز منهج العقل والمنطق، الذي عرف عند كل من ابن سينا والفارابي وابن باجة وابن طفيل، ...، وهل استطاع هؤلاء، أن يصلوا الى حقيقة الغيب والاتصال بالله والكشف عن الحقائق الالهية، أم أنه سبيل مرهق وفاشل في الوصول إلى الحق والحقيقة، وطريق مضلل ومهمل في بلوغ الحكمة الالهية، لذا يجب الإستعاضة عنه بالطريق الذي يستند على سؤال التصفية والارتياض لبلوغ الحكمة، أم انه يجب دمج الخاصيتين في مهمة واحدة، تسمى فلسفة التصوف؟.

لأن طريق الارتياض الصوفي والتصفية النفسية، يصل بالانسان من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، إلى أن يصير سره على حد تعبير ابن سينا مجلوة، يحاذي بها شطر الحق، فحقائقه أو حكيمته عموما مستقاة، من مصدر النور والهداية، ومستفادة من منطلق رباني بحث، لأنها لم يعرف لحد الآن، أن من توخوا سبيل السؤال العقلي كطريق فلسفي، أنهم اتصلوا بالله، بالعكس الذين سلكوا طريق الارتياض بالاعتماد على نهج التصفية، هم الذين بلغوا وارتقوا واتصلوا بالله عزوجل ووصلوا وعرفوا، كل تجربة صوفية تعد معرفة جوانية يختص بها هؤلاء المتصوفة، ويعرفون بها من خلال الامعان في النهج الروحي بقصد التطهيرالنفسي والارتقاء الروحي، الذي تطرح به النفس البشرية، جميع أهوائها ورغباتها، وتتخلع عن شهواتها وأغراضها وملذاتها.

فتعامل شيوخ التصوف مع الأشياء والموجودات والأشخاص وخاصة المرأة، ومعاني تصورها وتأويلها، و وطبيعة ترميز العلاقات الحضورية، كعلاقات تشكيل وبناء جمالي، و التي تحملها بصدق لغتهم الروحية الغامضة وأشعارهم الصوفية المعقدة، كما حدث مع شيخ العاشقين وامام المحبين، ابن الفارض وأيضا مع ولي الأولياء محيي

الدين ابن عربي، والمعجم اللغوي والمخزون اللفظي لا يفهم جانبه الجواني، إلا العارف بالله ولايلمس لغته الجمالية، إلا من استبطن هذه التجربة الروحية الصوفية، لدى هؤلاء الشيوخ لمخاطبة الذات الالهية والاتصال بها، إنه تعلق القلب واشتياقه للوصال ووجده المتفرد في الفناء في الذات الأحدية، فالالهامات السريعة والاشراقات الخاطفة، تشكل انقذاحات ترد للقلب والوعي، فتوصل بين عالمي الحس والغيب، وتربط بين المحب والمحبيب، عن طريق القلب والحدس، وبما ان العشق نوع من اللذة، فان العشاق يؤذون أنفسهم بالالم والشوق والحنين و البعد والاحتياج والحرمان، نتيجة غياب المحبوبة، لانهم لم يصلو بعد إلى ضالتهم، التي هي التواصل والوصال، وادراك سرالملكوت، لانهم لو حققوا ضالتهم، لما تألموا واشتاقوا وحزنوا وأضنوا أنفسهم وجاهدوا في هذا البحث عن المحبوبة، ولما هدئت ثائرتهم؛ وزالت أوجاعهم.

الإشكالية:

في هذا البحث المتواضع، سوف نستعرض إشكالية العلاقة بين سؤال الجمال والجلال في الخطاب الصوفي الاسلامي في فلسفة التصوف، ثم التطرق إلى كيف اجابة الخطاب الصوفي الاسلامي، على سؤال الجمال والجلال، وما طبيعة وحقيقة هذا الخطاب، ثم نأخذ خطاب ابن الفارض ثم محيي الدين ابن عربي، كأبرز الخطابات في الفكر الصوفي الاسلامي، وكيف وصلا عن طريق سؤال الارتياض والتصفية، الذي هو أوسع من سؤال العقل الفلسفي، بل تجاوزه، باعتبار سؤال الروح ومجاله، أشمل وأعمق وأنبل، من سؤال العقل الفلسفي ومجاله.

وأیضا في بحثه عن الحكمة، وحضه على الوصول إلى مرتبة العرفان، التي لانصل إليها إلا عن طريق سؤال الارتياض والتصفية، واتخاذ روح المجاهدة والمكابدة واعتماد الالهام والحدس للوصول إلى الحقائق الالهية والاتحاد بالذات الاحدية، وان قلة

التبصر بحقيقة وجودنا الانساني، أو شذوذ حبناعن مساره الروحي المطلوب والمنشود، وعدم وضعه في سكتة الربانية الحقيقية، وهي توخي الحب الالهي والحلول في الذات الالهية، هو الذي جعل بعض الناس أن لم نقل جلهم، يضل ويثيه في معارجه الروحي، لطلب الحكمة الالهية.

وقد عبر عن هذا الاتجاه الصوفي الاسلامي، و بكل دقة ورقة، كل من الشيخ الصوفي العاشق ابن الفارض و الشيخ الأكبرمحي الدين ابن عربي اللذان سنأخذهما كأنموذجان حيان ومتشابهان ومعبران، في هذا الصدد عن طلب الحكمة، بواسطة الارتياض والارتقاء الروحي، والذي يتخذ سبيل التصفية لبلوغ تلكم الحكمة، وهذا ما تعكسه فيض أشعارهما الرمزية التعبيرية الطافحة بأساليب الارتياض الروحي والزخرة بايحاءات الحب الالهي وإيماءات التصفية النفسية، التي تتوخى الصفاء والخلص، بقصد الارتقاء الروحي والاتصال بالله، وقد أوغلا روحيا، في أشعارهما الحبية؛وعبارتهما الرمزية التعبيرية، وانقطعا بحق للرياضة الروحية، والعزلة عن العالم المادي الحسي، والزج بنفسهما في عالم الروح، الذي لا يخضع للمسائلة العقلية البحتة، ولا للبحث العقلي او التأمل، بل يركز بالخصوص على أسلوب الرياضة الروحية العملية، بمعنى البحث في علم القلوب، الذي يتخذ سبيل التصفية والتخلية والمكاشفة والمشاهدة، وهذا بالاعتماد على المسائلة لبلوغ الجمال الحقيقي، والجلال الأصلي، بعيدا عن حدود المكان، وقيود الزمان، ووحل المادة، لذا نجد أن الفلاسفة، ولجوا في مهاترات فكرية، وهنات أخلاقية وروحية.

لذا لايمكن، أن نصل إلى درجة العرفان، بحق، إلا بتوخي أسلوب الارتياض الروحي، التي تستند على عاملين هامين وهما: وهما تبني أسلوب التخلية التحلية، فيتخلى عن الشهوات وأوامر النفس الامارة بالسوء ويهجرنداءات الغريزة، وملذات الحياة

وزخرف الدنيا من أجل التقرب إلى الله وطلبها في السعادة الدنيوية والآخرية، ويصاحب السير في هذا الطريق الطويل والشاق، كثيرا من الآلام والأحزان والوجد والشوق وإيلاف الجوع والفاقة والصبر والحرمان، والتخلي عن الاملاك والاموال والعيش الرغد، وان يحب الله تعالى، ويصبر في هذا الحب الالهي، مطلقا حب الدنيا وما يتعلق بها من زخرف وفتن مادية وشهوات الحياة العريضة ومتطلبات الجسم، قاهرا اياه ولشهواته، ويروم في ذلك التقرب إلى الله والصبر على البلاء، ونقص من الثمرات ليتقرب إلى الله زلفى، وهذه المجاهدة والمكابدة هي التي يرتقي بها من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، وصولا إلى المقام الأعلى والأرقى، وهو الحب الالهي كما عبر عنه كل من ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي، حيث يتوحد السالك أو المرید الواصل، بعد هذه المسيرة الروحية؛ الطويلة والشاقة، بالذات العلية الأحدية ويفنى فيها، في وحدة وجودية نادرة ومقدسة ولم يتوقف سؤال الارتياض الروحي هنا فحسب، بل سار به بعيدا من صفة حب الذات الانانية، وحب الدنيا وشهواتها؛ وما يرتبط بها من علائق، إلى الصفة الأخرى الحقيقية، وهي صفة الحب الالهي، و السؤال حول الحب والجمال والجلال الذي يبني على أسلوب الرياضة الروحية؛ والتصفية الذاتية، لبلوغ الحكمة الحقيقية، وهي الاتصال بالله والحلول فيه فالتصوف قدم نفسه على انه طريق وسلوك نحو الجمال وينطبق عليه القول كن جميلا ترى كل شيء جميلا، بمعنى جمال البصيرة وجلال الروح، هو اصل الجمال، ومادام الجمال يندرج ضمن المعرفة الوجدانية أو الذوقية، فان موضوع الجمال يدرك بالالهام أو الحدس كنوع من المعرفة المباشرة، وبالتالي يستعصى على الادراك العقلي كما قلنا سابقا أو يستحيل على الدراسة العقلية والمنطقية، ومن ثم يصعب اخضاع عبارات وأشعار التصوف ومفاهيمه، لضبط شامل وتحديد كامل، نظرا لانهما لغة تعبر عن جوانية المتصوف وشوقه ووجدته، والتي تتفاوت من متصوف لآخر، ومن مرید

واصل لآخر، لأن الجمال تجربة شخصية ذوقية للاحوال الشعورية؛ والتجارب الروحية، فالذات تتعرف على الجمال كما تتوق إلى الحب وتتألم لفقدان الحبيب ؛ وتهفو إلى فعل الخير، وتتفر من الشر، وتنشد الانعتاق من الرذائل، والتحرر من الشوائب، باتباع أسلوبى التخلىة التحلىة، بقصد التطهير النفسى؛ والتسامى الروحى، للوصول فى الاخير إلى درجة الحب الالهى والاتصال به والفناء فىه.

وهذه هى الفلسفة الحقىقىة، وهذا هو التصوف الأصلى، الذى يوصل إلى السعادة الدنىوىة والأخروىة، ويعبد السبىل الأروع والمشرق، نحو الله تعالى، بعيدا عن لغة البرهان والاستدلال، بل يكفى أسلوب التصفىة، عن طرىق الارتىاض الروحى، والتدرج شىئا فشىئا، فى أحوال متباينة و مقامات مختلفة، للإرتقاء فى سلمها، . لبلوغ الحكمة الالهامىة والاشراقىة، عن طرىق المشاهدة والمكاشفة، والتى تتمخض عن الاتصال بالله و الاتحاد به والفناء فىه.

وإذا كان الإنسان يتفرد بخاصىتى الجمال والحب الروحى، للوصول إلى الجلال الالهى، ويتمىز بهما عن باقى الكائنات الأخرى فى هذه الحىاة، فكىف يكون حل كل المشكلات الدنىوىة والأزمات الروحىة، ومن ثم تحقيق السعادة الدنىوىة والأخروىة، عن طرىق الارتىاض الروحى فى خطاب ابن الفارض وخطاب ابن عربى الصوفىان، وكىف توصل ابن الفارض وابن عربى عملىا، عبر أسلوب التصفىة، وهذا بتبنى دور السالك عبر الارتىاض الروحى، والتدرج فى مقامات ومعارج الارتقاء الروحى، بقصد بلوغ الحكمة التى هى فى شطرها الحقىقى الاتصال بالله، فابن الفارض وابن عربى عبر اشعارهما الصوفىة، التى تتوق إلى الصفاء الروحى، والنقاء النفسى من شوائب محسوسات العالم المادى، نجد تلكم الأشعار حافلة بالحب الالهى، والشحن الروحى، وطافحة بالخىرالماطلق، والجمال المجرى والمحض، لان كل خىر فى هذا العالم هو قبس

من الخير المطلق، وكل جمال هو في حقيقة الأمر فيض من الجمال المحض، الذي هو الله، لذلك كان المتصوفة يرون في جمال الطبيعة، جمال الإله، وفي الخير المطلق، الذي يطفح به تعبيرا عن الخير الرباني، فظواهر الطبيعة المحسوسة، التي هي عالم الشهادة بأوهامه وأدراجه، يرى فيها الخير الأسمى والحقيقي، فتخلوا عن الخير الذي تمده الدنيا وإغرائاتها، وأعرضوا كلياً عن الجمال الدنيوي، الموهوم بالجمال الحق.

ومالوا بروحهم الصافية، من أدراجه المادة والمصلحة، إلى منبع الخير والجمال، وهكذا أضحي الاتصال بالله هدف كل حب صوفي، وملاذ كل شعر روحي، وإن محبة الله، أصبحت غاية الإرتياض الروحي، الذي ينبغي لكل تصفية وترقية نشدانه، وهو ما تتضمنه بحق فلسفة التصوف عند كل من ابن الفارض وابن عربي يندرج كل من شعر ابن الفارض العاشق، وشعر ابن عربي المحب الصوفي، ضمن التعبير الرمزي عن خفايا النفس، ومشاعرها، ومكنوناتها، وخوالجها النفسية، وأشواقها الروحية، ويظن المتأمل أنها تعبیر عن الحب العالمي، لكن الامعان في النظر، يجد أنها لاتعبر عن حب عالمي، أو حب عذري، بل تعبیر عن خوالج وآهات نفس متممة بالحب الالهي، ومولعة بحلم الاتصال بالله.

وإن ابن الفارض وابن عربي يشاهدان الله في كل ملامح الطبيعة الخضرة والنظرة، والعترة، في اشجارها وازهارها وجبالها وهضابها وأنهارها وبحارها، فهي تجليات مختلفة المظاهر للجمال الالهي الأسمى وللجلال الرباني العظيم، وتعبير عن الخير المطلق، فالشاعر المتصوف لا يشعر بغربة الوطن أو الأهل والديار، وبوحدة المسكن، ووحشة المكان، مادام على صلة دائمة ومستمرة بالمحبيب، الذي هو في حقيقة الأمر الحق المطلق، أو الاتصال بالله، ومن ثم تحقيق السعادة الدنيوية والاخروية، بسلوك طريق

العبادة والتشبث بالتقوى والورع والحب الذي يتمخض عنه الفناء والبقاء في الحضرة
الالهية الاحدية...

بمعنى اتباع مسلك الارتياض الروحي، بقصد الصفاء الروحي، لبلوغ الاتصال
بالله، وهذا لايتأتى، إلا بالتجرد من زخارف الدنيا وبهارجها، والانعزال عن هرجها
ومرجها، والزهد في متعها، ولذا يمرننا الشعر؛ ويعلمنا الارتياض الصوفي على النأي
بانفسنا عن مغرباتها وشروورها، وابتغاء وجه الله تعالى، والاتصال به، وان نروم الجمال
لذاته وفي ذاته في الأشياء والظاهر لكمال صورتها الظاهرة والباطنة، ومنه فالجمال
حسي ومعنوي، يدرك بالحواس والعقل أو بالذوق والقلب، والجمال الداخلي او الباطني
أعظم وأهم من الجمال الخارجي الظاهري، ويتفاوت الناس في معرفتهم بالجمال، نظرا
للاختلاف في قدراتهم واهتماماتهم ووجدانياتهم، فلكل ميسر لما خلق له، ومن ثم
فالجمال ذوق ذاتي وموقف فني، من الاشياء واتجاه المواضيع، يجعل من الجمال صفات
تؤثر في الشيء الجميل، وان الموضوع الجميل أو الموقف الجميل يفرض نفسه على
الذات، بما تتوفر عليه من مؤهلات باطنية للجمال وللتذوق والتسامي الروحي.

أسباب اختيار موضوع البحث:

ومن الأسباب التي جعلتنا نثيرهذه الإشكالية، هي محاولة إثارة اشكالية هذا
الموضوع من زاوية أخرى شائكة وحادة التي تزوج بين سؤال الجمال والجلال، في
الخطاب الصوفي الاسلامي، كما أخذنا ابن الفارض وابن عربي كانموذجان عن
الشعرالصوفي او بما يسمى الشعر الرمزي التعبيري، وأيضا محاولة تناول بعض المفاهيم
الخاصة بتصوراتهما للجمال والجلال، والفناء وشهادة الشهود، ناهيك عن إنارة بعض
الجوانب المظلمة والمهمة، والتي تتعلق بالحب الالهي والجمال والجلال، وعلاقتهما
الجدلية التفاعلية بالتصوف الاسلامي، علاوة على ارتباطاتهما وتداعياتهما بمفاهيم

أخرى، ناجمة عن تطور التصوف من حيث طبيعته وطرقه ومفاهيمه وتأثيره، هذا التطور على التصوف الاسلامي نفسه، وهل فعلا عبر عن حقيقة الذوق الجمالي الفعلي عند ابن فارض ومحبي الدين ابن عربي، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون سوى اجتهاد يفتقد إلى الاقناع العقلي، والجدوى الروحية، وان سؤال الارتياض والتصفية، كان مجردا من الفعالية الفكرية والفائدة الروحية والتجاوز المقنع، وغير منفتحا في الوقت ذاته، على تعددية المعنى، الذي يؤدي بدوره؛ إلى جعل التجربة الروحية، مرحلة متجددة، وليست منغلقة ومتحجرة، وهو ما يجعل من الجمال إنسانيا، ومنفتحا في الآن نفسه، على التجارب الجمالية الصوفية المختلفة.

كما انه من الأسباب الفعلية التي جعلتنا نختار موضوع بحثنا هذا أيضا، هو التعريف الدقيق والعميق، بشخصية ابن الفارض وابن عربي، مع الاطلاع بشمولية ووضوح، على مضمون تصوفهما وما يتضمنهما من نظرة متميزة للجمال والجلال، ومعرفة طبيعة وحقيقة خطابهما الصوفي، كما يستوجب أيضا وضع شخصيتهما الروحية، وعطائهما الروحي والجمالي والمعرفي في محك الدراسة الموضوعية الجادة، قصد التمهيد والتدقيق، وهذا لكي يتم الفهم والهضم اكثر، لفلسفتيهما في التصوف ولتصورهما للجمال والجلال، وبإثارة حقائق جمالية أخرى، جديدة ومفيدة، وهذا بتعزيز الايجابيات، وفتح آفاق اكثر رحابة، بهدف استشراق التصوف الاسلامي، بشكل أفضل وأنبل، وبنظرة أكثر فنية وجمالية.

صعوبات اختيار الموضوع:

ومن الصعوبات المطروحة في ميدان بحثنا، لحل هذه الإشكالية القائمة، في المقدمة، هو تضارب او تناقض التأويلات وغموضها، حين تأمل المصادر الخاصة بسؤال الجمال والجلال في الخطاب الصوفي الاسلامي، مع أخذ ابن الفارض وابن عربي

كان نموذجان، خاصة حول ابن الفارض، علاوة على تضارب الكتابات حول فلسفة التصوف الخاصة بهما، ولاسيما ما يتعلق منها بالحلول والفناء ووحدة الشهود، ومدى تشابهه أو اختلافه عن محيي الدين ابن عربي، تصورا وتحليلا وتأييلا، بل أيضا وقفنا على تضارب واختلاف بعض المصادر في المكتبات الوطنية خاصة ببلادنا، والمعرفة بالشعر الصوفي عند ابن الفارض والمبينة، لفلسفته في التصوف، عكس الأمر بالنسبة للشيخ محي الدين ابن عربي، الذي تتوافر فيه المصادر أكثر، ناهيك عن سطحية بعض الدراسات حول هذا الموضوع، وعدم دقته ووضوحه لدى الكثير من الدراسات، والمقاربات التي تناولت تصوف ابن الفارض، وعدم بساطة الحقل المفهومي، مما عقد فهم طبيعة صوفيته الرمزية، التي تتعلق بسؤال الجمال والجلال، وبتصوراته للتصوف عامة، لذلك حاولنا جهد إيماننا، أن نلج موضوع هذا البحث، حسب ما توافر لنا من مصادر، وبقدر ما نمتلكه من مصادر ومراجع، الخاصة بهما في هذا المجال، وهذا بقصد حل الإشكالية المطروحة في المقدمة.

المنهج المتبع في دراسة موضوع البحث:

كما انتهجنا في هذه الدراسة، منهجا يعتمد على ضبط المفاهيم والتحليل والتعليل، بمعنى منهج، يعنى بالضبط الفائق للمفاهيم والمصطلحات الخاصة بموضوع البحث، باعتماد منهج تحليلي قصد الوقوف على الكثير من الحقائق والمفاهيم والأفكار المرتبطة بالاتجاه الصوفي الرمزي عند كل من ابن الفارض، ومحيي الدين ابن عربي، فينظرتهما لسؤال الجمال والجلال، ثم محاولة أخيرا استنباط لنتائج البحث بشكل منطقي وموضوعي.

الدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث:

خلال البحث المضمني عن المراجع والمصادر، لم نجد في مكتباتنا المحلية والوطنية، دراسات سابقة مستفيضة وذات شأن، بالنسبة لموضوع بحثنا هذا، عن الدراسات الجمالية

عند ابن الفارض، عكس الأمر بالنسبة لابن العربي، حيث وجدنا كثرة ووفرة المراجع والمصادر حوله، ولم تتناول هذا الموضوع بالدراسة والاستقصاء، خاصة فيما يتعلق منه بالجلال والجمال عند ابن الفارض، وإن وجدت فهي تبقى ناقصة أو وغير كافية، يعوزها طابع الشمولية والدقة والعمق، و هذا الموضوع الذي اخترناه هو في الحقيقة، مصحوبا بمجموعة من الأسئلة؛ الأكثر استفزاز وإثارة وعمق، التي تشكل عناصر هذا البحث المتواضع، قصد الإمام بهذا التصوف الاسلامي، لدى ابن الفارض، ومحي الدين ابن عربي من عدة وجوه وجوانب، ونذكر مثال على ذلك.

- بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ظل القراءات النقدية الحديثة، "ابن الفارض أنموذجا"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والفنون بجامعة وهران، أحمد بن بلة 1.

- حسن صوالحية، بنية الخطاب الصوفي، من خلال الفتوحات المكية، لمحيي الدين بن عربي، رسالة ما جستير عام 2011/2010م، في اللغة (لسانيا الخطاب) جامعة الحاج لخضر بباتنة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية وآدابها.

- حوماد صليحة، الرمز الصوفي في شعر ابن الفارض، دراسة في المستويات الجمالية والدلالية، رسالة دكتوراه، كلية الآداب واللغات والفنون، بجامعة الجيلالي اليابس، بسيدي بلعباس.

كما توجد عدة مجالات فلسفية محكمة أخرى، ودراسات داخل الوطن وخارجه، أستعنا بها في سياق البحث في هذه الأطروحة، بغية الاقتراب منه أكثر لفهمه وتوضيحه وتبسيطه للآخرين، والوقوف من ثم على جوانب وأبعاد ومقاصد هذا الخطاب الصوفي عند كل من ابن الفارض و محي ابن عربي، الذي يشكل منحى متميز ومتطور للخطاب

الصوفي الاسلامي، وتعتبر دراستهما الجمالية بحق، أكثر عمق ودقة وشمولية، من أمثالهما، من دعاة التصوف في عصرهما.

لذا حاولنا حسب ما تيسر لنا من مراجع وبعض المصادر في هذا المجال، أن نلج موضوع هذا البحث، مع التركيز على توضيح وتبسيط بعض المصطلحات المستعصاة، و فك في الوقت نفسه لبعض المفاهيم الغامضة، وتجاوز النقص في مكتباتا الوطنية بقصدالكشف أكثر عن تصويره الصوفي المتميز، وكيفية ممارسة الارتقاء الروحي عبر الارتياض الروحي، وما يتعلق بها من مفاهيم صوفية كالإلهام والمجاهدة والمكابدة، والمشاهدة والفناء والبقاء والاتصال والحلول والولاء، والجمال والجلال، والحب الالهي والانسان الكامل.

كما نكشف عن قضايا أخرى ذات أهمية بالغة بالنسبة لموضوع البحث، كمفهوم الاتحاد والفناء والانسان الكامل، وحدة الشهود عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند محي الدين ابن عربي، وتوضيح أنواع أو أشكال الفناء، والوقوف على ثنائية الجمال والجلال عند كل من ابن الفارض ومحي الدين بن عربي، وما يرتبط بهما من أحوال ومقامات في كل من مفهوم الجمال ومفهوم الجلال، تمييزا لتصورهما، عن ماعدهما من أقطاب التصوف كالسهروردي والحلاج وأبي حامد الغزالي والنفري وغيرهم، بغية الكشف عن التصور الروحي في الشعر الصوفي الرمزي لابن الفارض وابن عربي، وما علق بها من غموض ولبس أو تناقض في فهمهما.

مكونات الأطروحة:

وقد اتبعنا في بحثنا هذا المتواضع، لحل إشكالية الموضوع المقدم؛ والمطروحة أعلاه في المقدمة، الخطة المنهجية التالية، وهذا بالتعرض في الفصل الأول من الأطروحة إلى الجانب المفهومي؛ الذي يتعلق بضبط المفاهيم الخاصة بموضوع البحث

والمتمثلة في كل من الجمال والجلال و الخطاب والتصوف، إضافة إلى ضبط مفهوم الخطاب الصوفي مع التمييز المفهومي بين مصطلحي الجمال والجلال، وعلاقة التصوف الاسلامي بالجمال والجلال.

كما فضلنا في الفصل الثاني، من هذا البحث المتواضع، الخاص بالاطروحة، أن نتطرق إلى أسباب ظهور التصوف الاسلامي، الوقوف على أهدافه ومقاصده الروحية، وكيف تأثر التصوف الاسلامي بسابقه من المسلمين وغير المسلمين، ، بمعنى التطرق إلى مصادر التصوف الاسلامي المختلفة، علاوة على ذكر أهم العوامل، التي أدت إلى بروزه، وماهي مبادئه وخصائصه الروحية، التي يعرف بها ويتميز بها عن بقية أنواع التصوف الروحي الخاصة بالامم والشعوب الأخرى.

أما في الفصل الثالث من الاطروحة، فقد تناولنا في مباحثه، وبكل تفصيل ودقة، والتعرف على شخصية ابن الفارض، مع التعرض لحياته الروحية والدينية ومصادر تصوفه الديني، و على فلسفته في التصوف، علاوة على التمييز بين الحب العادي والحب الالهي ومراحل الحب الالهي، في عملية الارتياض والمجاهدة النفسية، وعلاقة هذا الحب بالمعرفة، وكيف يمكن تطبيق طريقة الارتياض الروحي للوصول إلى الارتقاء الروحي ومن ثم تحقيق الصفاء الروحي عبر فكري الفناء والبقاء، وأخيرا بلوغ الاتصال بالله والاتحاد به، وكيف يفضي أخيرا إلى تحقيق معنى وحدة الشهود بدل وحدة الوجود، والفناء في الذات الالهية الأحدية، في التصور الصوفي عند ابن الفارض، ما علاقة الجمال والجلال في فلسفة التصوف عند ابن الفارض، وما هي صورهما وتأثيرهما على أسلوبه الجمالي وتعبيره الرمزي عنده، وكيف وقف على ثنائية الجلال والجمال في فلسفته للتصوف.

وأخيرا في الفصل الرابع من الاطروحة، بحيث فضلنا أن يكون هناك، دراسة تحليلية مفصلة لتصوف، محيي ابن عربي وهذا بالكشف عن نظرتيها للتصوف الرمزي، والوقوف على حياته الروحية والدينية والعلمية، وعلى فلسفته للتصوف، مع الإشارة في الوقت نفسه إلى علاقته بالحب الإلهي و بالجمال والجلال عند محي ابن عربي، علاوة على الكشف عن المعاني الجمالية الصوفية، في تصوره للتصوف والتصوف الايجابي، بمعنى نبين كيف يؤدي مفهوم التصوف الحقيقي، إلى كيفية ممارسة التصوف بدون مبالغة وتحريف لاجدييات هذا التصوف الحقيقي، وكيف يبقى مفهوم الجمال والجلال، مرتبطا بقيم سامية وضوابط عليا؛ و متجردا من المبالغة والغلو، كما تناولنا في هذا الفصل دائما، مسألة هل التصوف يقف على النقيض من الفلسفة، أم كلاهما يسيران في طريق واحد لاثبات وجود الله والايمان به، وحب ذاته، والفناء فيها، مع المرور بلوازم هذا الحب الالهي، وتأثيره على شخصية السالك أو الواصلوما يترتب عن ذلك من طهارة ورقى روعي واخلاص وتوحيد وسمو بالاخلاق والعقيدة الاسلاميةالحقة، وماهو التصوف المنشوذ الذي يحبذه الشيخ الأكبرمحيي الدين ابن عربي، بحيث يحدث التجاوزالعقلاني لمفهوم التصوف بصورة السابقة، ذات الطابع الزهدي البسيط، وما يشوبه من نقائص ومكدرات روحية لمعناه الحقيقي، وما هو منشوذ منه عقيدا وروحيا وأخلاقيا، في ظل مجتمع عربي مسلم، يعرف تحولات مصيرية كبرى، ويحيا على وقع مستجدات يفرضها واقع العولمة الثقافية والفكرية.

كما تناولنا في هذا الفصل دائما، مسألة هل التصوف يقف على النقيض من الفلسفة، أم كلاهما يسيران في طريق واحد لاثبات الله والايمان به، وحب ذاته، والفناء فيها، مع المرور بذكر لوازم هذا الحب الالهي، وتأثره على شخصية السالك أو الواصل، وما يترتب عن ذلك من طهارة ورقى روعي واخلاص وتوحيد، وسمو بالأخلاق والعقيدة

الاسلامية الحقّة، وما هو التصوف المنشوذ الذي يحبزه الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، بحيث يحدث التجاوز العقلاني، لمفهوم التصوف بصورة السابقة، ذات الطابع الزهدي البسيط، وما يشوبه من من نقائص ومكدرات روحية لمعناه الحقيقي، وما هو منشوذ منه عقيدياً وروحياً وأخلاقياً، في ظل مجتمع عربي مسلم، يعرف تحولات مصيرية كبرى، ويحيا على وقع مستجدات يفرضها واقع العولمة الثقافية والفكرية.

كما يمكن لنا في هذا الفصل الرابع و الأخير من الأطروحة، أن نبين التصور المثالي في فلسفته للتصوف خاصة فيما يتعلق بالحب الالهي كتجربة جمالية، وعلاقتها بوحدة الوجود، ومحاولة مقارنة هذا الحب الالهي كتجربة جمالية عند كل من ابن ابن الفارض ومحيي الدين بن عربي، في ظل كل من فلسفة التصوف الخاصة بهما، وكيف يمكن في الأخير استثمار كل من تصوف ابن الفارض، ومحيي الدين ابن عربي، لنصل إلى استنتاج تصور معتدل للتصوف، ذو ثمار يانعة روحياً، وفاعلة عملياً، في سلوك السالكين أو المريدين، حتى يكون له أبعاد جمالية كبرى، تكون في مستوى آمال وتطلعات الانسان المسلم المعاصر، وهذا بشكل علمي وموضوعي رصين، في مرحلة الخاتمة؛ كحل مقبول ومعقول، للإشكالية المطروحة في المقدمة، الخاصة بموضوع هذه الأطروحة.

الفصل الأول:

مفاهيم البحث تعريفات وتحديدات.

المبحث الأول: تحديد مفهوم الجمال

المبحث الثاني: تعريف مفهوم الجلال

المبحث الثالث: ضبط مفهوم الخطاب.

المبحث الرابع: تعريف مفهوم التصوف

تمهيد:

قبل التطرق لموضوع الجمال والجلال في الخطاب الصوفي، عند كل ابن الفارض، ومحبي الدين بن العربي، وهذا في جوانبه وأبعاده المختلفة، والقبض على غاياته ومقاصده المتنوعة، والتطرق إلى عناصره ومراحله المختلفة، لا بد في البداية من العناية بالجانب المفاهيمي، المتمثل في ضبط مفاهيم موضوع البحث، (وهي الجمال والجلال والخطاب و التصوف)، وإيلاء أهمية خاصة لها، بقصد تذليل صعوبات فهم الموضوع، وتيسير الدراسة المنهجية والمنطقية له، للوصول إلى فهم أشمل وأعمق وأدق، ومن أهم المفاهيم المركزية نذكر على التوالي ما يلي:

المبحث الأول: ضبط مفهوم الجمال (ESTHÉTIQUE).

التعريف الاشتقاقي للجمال:

ميل الشحم الذائب، والجمال: " الحسن في الخلق والخلق، جمل ككرم، فهو جميل، كامير، غراب، زمان، والجملاء: الجميلة والتامة الجسم، من كل حيوان، وتجمّل: تزين، وأكل الشحم المذاب، حامله لم يصفه، إلا جاء، بل ما سحه بالجميل، أو أحسن عشرته، وجمالك أن لاتفعل كذا، إغراء، أي إلزم الأجل، ولا تفعل ذلك، وحمل: جمع والشحم أذابه كأجمله وأحتمله، وأجمل في الطلب: أتاد وأعتل فلم يفرط، وجمله تجميلاً، زينه"¹.

الجمال: "الحسن الكثير، وهو مصدر الجمال، وهو ما يتجمل به ويتزين، وهو ضد القبح، والفعل منه جمل يجمل، يقال: جمل ككرم، فهو جميل وجمال، جمّال (بالضم والتشديد)، على التكثر، أجمل من الجميل، وجمّله: أي زينه والتجمل: تكلف الجميل، وامرأة جملاء

¹ - مجد الدين محمد يعقوب، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 2005م، ص295.

وجميلة، هي التي تأخذ ببصرك على البعد، والتجميل: زيادة على الأصل، ويقال جاملت فلانا مجاملة: "إذا لم تصف له المودة والاخاء، وما سحته بالجميل، والمجاملة المعاملة بالجميل"، ويقال: أجملت في الطلب: رفقت، ويقال للشحم المذاب جميل وقد جمل الرجل بالضم والكسر جمالا، فهو جميل، وتجميل تجملا: تزين وتحسن: اذا اجتلب البهاء والاضاءة¹، وعليه نفهم من خلال تعريف ابن المنظور اللغوي بان الجمال هو الحسن الكثير، أو المبالغة في الحسن، والتكلف في التجميل وتحسين الصورة نحو الأجل، لبلوغ الكمال في الرؤية والوصف والانسجام، مما يعطي بهاء وحسن للشيء أو الشخص، وهي تشمل الجانب الروحي والجسمي والسلوكي والمادي بنوعيه الحي والجامد كما أن المجاملة تعني: "المعاملة بالجميل، وجمل الشيء: جمعه والجميل: الشحم يذاب ثم يجمع².

الجمال لغة: الحسن، وعلم الجمال علم يبحث ما هو جميل بوجه عام، وما يولده فينا من شعور³، والجمال يركز بالخصوص على القيمة أو الذوق الذي يتركه فينا تأثير الشيء أو السلوك أو الفكرة، سلبا أو ايجابا، بمعنى بالحسن أو القبح، ولذا نجد أحسن كلمة مرادفة لمعنى الجميل أو الجمال هي كلمة الحسن، وعليه نجد أن علم الجمال، يضع شروط ومعايير الذوق الجمالي، أو شروط الحسن ومعاييره المختلفة.

ولقد برزت كلمة الجمال لأول مرة في الوجود: "في عام 1750 عند بومغارتن Baumgarten، ومصدره اللفظة اليونانية Aisthesis، التي تعني الإحساس، إنه يدل أولا على دراسة ما هم محسوس في المعرفة، لكي يكرس بعدها التفكير في الجميل المعتبر كشكل محسوس للحقيقي، الآونة الوسيطة بين الحساسة والرضا⁴". بمعنى أن الجمال مصدره الطبيعة المادية المحسوسة، يستلهم منها صورها الابداعية المختلفة و يستمد منها الفن

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د، ت، ج11، ص126.

² ابن منظور، لسان العرب، دار الجبل، بيروت، ج 8، الجزء الأول، ط:1988م، ص 685.

³ المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، لبنان. ط7 1989م، ص 334.

⁴ - نقلا عن جيرار برا، هيغل والفن، نصوص مترجمة من قبل ج.ب.ماتيو، ترجمة منصور القاضي، طبع المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، بيروت لبنان، ص14/13.

عامة أشكاله الفنية المتنوعة، وعليه فالاحكام الجمالية، حسب بومغارتن لا يمكن أن تصدر بعيدا عن المظاهر الحسية للطبيعة الخارجية، التي يستمد منها الادراك الحسيقيمه الذوقية. ومصطلح علم الجمال: " مأخوذ من كلمة يونانية Aistheticos، ومعناها الادراك الحسي، ثم اطلقت على الادراك الخاص بشعور الجمال، كما نراه في الطبيعة وآيات الفنون"¹، وهذا يؤكد مرة أخرى على ان الادراك الحسي للطبيعة الحسية الخارجية، هو الموضوع الملهم، لعلم الجمال، بل هو الدافع للابداع الفني والابتكار العلمي، في مجال التجارب الفنية والجمالية.

إن الجمالية مشتقة من الجمال أي الحسن"²، وهو شعور انتاب الانسان بالفطرة، وجعله يميل إلى كل ما هو جميل، وهو ما يدخل في اطار الادراك الحسي للظواهر الطبيعية، على كثرتها وتنوعها، وهو موضوع ألهم الشعراء، ولاسيما الشعراء المتصوفة.

التعريف الاصطلاحي للجمال:

يعرفه الجرجاني: "بأنه الجمال من الصفات، وهو ما يتعلق بالرضا واللفظ"³، وعلم الجمال: "مبحث نقدي، يتعلق بالشروط العامة للجمال، وتمييزه عن القبح"، والجمالية: "مذهب من ينظر إلى كل شيء من خلال فكرة الجمال، والجمالي: هو المنسوب إلى الجمال أو إلى علم الجمال"⁴، بمعنى أن الجمال مجاله الذوق أي إعطاء حكم قيمي بالحسن أو القبح، على الأشياء والظواهر التي نتعرض لها في عالمنا المادي، وفي حياتنا وعلاقتنا الاجتماعية والانسانية.

¹ - مراد وهبه . المعجم الفلسفي . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع . ط 4 ، عام 1998م . القاهرة ص 260 .

² - حوماد صليحة، الرمز الصوفي، في شعر ابن الفارض، دراسة في المستويات الجمالية و الدلالية، كلية الآداب واللغات والفنون ، جامعة الجبالي اليابس، بسيدي بلعباس، ص 36.

³ - الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، عام 1998، بيروت، ص 105.

⁴ - عبده لحو معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان ط 1 1994بيروت، لبنان ص 58.

وجاء في موسوعة لالاند بأن جمالي هو: «صفة ما يتعلق بالجمال Beau، بنحو خاص، يطلق انفعال جمالي، على حالة فريدة مماثلة للسرور وللمتعة، للشعور الأخلاقي، لكنها لا تندغم مع أي منها، ويكون تحليلها موضوعا للجماليات كعلم، وكذلك يقال حكم جمالي: على الحكم التقويمي، الذي يدور حول الجمال، و اسم جماليات: علم موضوعه الحكم التقويمي، الذي ينطبق على التفريق بين الجميل والبشع¹، كما أن الجماليات: «نظرية عامة، تأخذ على كاهلها تحديد أي طابع، أية مجموعة لها سمات مشتركة تصادف في ادراك كل الأغراض التي تثير الانفعال الجمالي Lemotion esthetique، وتسمى عملية أو خاصة عندما تدرس مختلف الأشكال الفنية، كلا على حدة»².

ويقول السيوطي الجمال: "هو الهيئة التي لاتنبو الطباع السليمة، عن النظر إليها"³، وعليه فالجمال هو موضوع مجاله الذوق أو الحكم القيمي، الذي يتولد عن تأثرنا بالموجودات، بشكل معنوي أو حسي.

والجمال: "بالفتح وتخفيف الميم، في اللغة الفارسية، بمعنى خوب شدن وجمال الصورة والسيرة، كما في المنتخب، وفي بحر الجواهر الجمال، يطلق على معنيين: أحدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور، مثل صفاء اللون ولين الملمس، وغير ذلك، مما يمكن أن يكتسب، وهو على قسمين: ذاتي وممكن الاكتساب، وثانيهما الجمال الحقيقي، وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء، على الفصل ما ينبغي أن يكون عليه من الهيئات والمزاج"⁴

والجمال في اصطلاح الصوفية: "عبارة عن الالهام الوارد على قلب السالك من عالم الغيب، وأيضا بمعنى اظهاركمال المعشوق من العشق وطلب العاشق وفي شرح القصيدة الفارضية: الجمال الحقيقي، صفة أزلية لله تعالى، شاهده في ذاته، أولا مشاهدة علمية، فأراد

¹ - أندرية لالاند، موسوعة لالاند للفلسفة، المجلد الأول، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص

367.

² - أندرية لالاند، موسوعة لالاند للفلسفة، الصفحة نفسها.

³ - أنظر، السيوطي أبو الفضل عبد الرحمان جلال الدين، معجم مقاليد العلوم، مصر، مكتبة الآداب، ط، 2004 م، ص 199.

⁴ - رفيق العجم : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان، الناشر، ط1، ص 570.

أن يراه في صنعة مشاهدة عينيه، فخلق العالم، كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا، ويجيء في لفظ المحبة"¹.

وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى،: «عبارة عن أوصافه العلى وأسمائه الحسنى، هذا على العموم، وأما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم، وصفة اللطف، والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية، وصفة النفع، وأمثال ذلك، فكلها صفات جمال، ثم صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كاسم الرب، فانه باعتبار التربية والانشاء، اسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال، ومثله اسم الله واسم الرحمان، بخلاف اسمه الرحيم، فانه إسم جمال"².

واعلم أن جمال الحق وان كان متنوعا، فهو نوعان: "النوع الأول معنوي وهو معاني الأسماء والصفات، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه، والنوع الثاني صوري، وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات، على تفاريعه وأنواعه، فهو حسن مطلق إلهي، ظهر في مجال إلهية، سميت تلك المجالي، بالخلق، وهذه التسمية له، من جملة الحسن الالهي، والقبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى الجمال الالهي، باعتبار تنوع الجمال، فان من الحسن أيضا، ابراز جنس القبيح، على قبحة لحفظ مرتبته من الوجود، كما أن من الحسن الالهي، هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود"³.وعليه فكل رجال التصوف وشيوخه، وأيضا المتكلمة في تفسيراتهم ودراساتهم لمفهوم الجمال، توصلوا إلى الجمال المطلق، إما طريق الكشف والالهام، واما عن طريق العقل والاستدلال المنطقي.

¹- رفيق العجم، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

²- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

³- المرجع نفسه، ص 570 / 571.

كما يعرف علم الجمال: "بأنه العلم الذي يبحث في الجمال ومقاييسه ونظرياته وشروطه وفي الذوق والفن، وفي أحكام القيم المتعلقة بالآثار الفنية"¹ ويعرف بأنه: "علم الأحكام التقويمية، التي تميز بين الجميل والقبيح، أو بأنه المعنى الشكلي لعلم نظرية النشاط الجمالي للإنسان" والمضمون الجوهرى للنشاط الجمالي، هو تشكيل العالم وفقا لقوانين الجمال، وهذا يفترض مقدما معرفة هذه القوانين، وتكوين تحقيق تصورات تقويمية، تملك أهمية توجيهية، للسمو، بعملية الحياة الفردية والاجتماعية"² وهو نوعان نظري وعملي: "علم الجمال النظري: موضوعه دراسة الصفات العامة، التي تثير فينا الاحساس بالجمال، والعملية موضوعه دراسة مظاهر الفن"³. ويعرف الجمال اصطلاحيا أيضا بأنه: «رقة الحسن، وهو قسمان: جمال مختص بالانسان في ذاته أو شخصه أو فعله، وجمال يصل منه إلى غيره"⁴.

علم الجمال أو علم الجميل هو: "علم يبحث في الشعور والاحساس واللذائذ التي تبعثها مناظر الاشياء الجميلة، ويعرف الجميل أيضا، بأنه ما يبعث في النفس الشعور بالحب والجاذبية واللذة والسرور والقبيح يبعث الشعور بالكراهية والنفور"⁵، والجميل هو: "ما تترك معرفتنا به ارتياحا في نفوسنا لا لفائدة نتوقعها، بل لما فيه من تناسق يوجد تجاوبا بيننا وبينه"⁶ ويعرف أيضا الجمال بأنه: "العلم الذي يبحث في نمط أو قطاع خاص من الجمال، هو الجمال المعطى من خلال خبرتنا بالعمل الفني"⁷ ومنه فالجمال شعور نفسي، اتجاه

¹ - ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط:1973م، ص 62.

² - عبد الرحمان بدوي . فلسفة الجمال والفن . عند هيجل . دار النشر . ط1، 1996م . ص 05.

³ - مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الجديدة، ط7، 2007، ص 52.

⁴ - المناوي محمد عبد الرؤوف، التعريف، التوقيف على مهمات التعاريف، بيروت لبنان دار الفكر المعاصر، 1410 هـ، ج1، ص

251.

⁵ - أ.س.رابويرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد امين، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، ط ماي سنة 1918، ص 52.

⁶ - عبده الطلو، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 16.

⁷ - ستيس . معنى الجمال ، نظرية في استيطيقا ترجمة: عبد الفتاح امام . المجلس الأعلى للثقافة . ط2000، ص 10.

ظواهر ومظاهر الكون والانسان والحياة، يتمثل في الاقبال أو النفور، مما تتركه فينا، وهو يبحث في الأساس، في أحكام القيمة أو الذوق.

التعريف الفلسفي للجمال:

اشكالية ضبط المفهوم:

يصعب ايجاد تعريف جامع مانع لمفهوم الجمال، ولا مفهوم نهائي له، يتفق فيه كل الفلاسفة والباحثين، نظرا لاختلاف المرجعيات الفكرية والدلالية، وتفاوت التفسيرات والتأويلات لكلمة الجمال، مما يجعلنا نقف على أهم هذه التفسيرات، التي حاولت الاقتراب من حقيقته وماهيته، لكي نوسع من ادراكنا الفلسفي، لهذا المصطلح الاشكالي قال "برتليمي": "إن نحن رجعنا إلى قدامى الفلاسفة، لعلنا أن الجميل، شأنه شأن الحق والخير، يعيش فوق العقل والمنطق والعمل، ولهذا الجميل، لايقبل التعريف...، والجمال يفهم من خلال الأشياء الجميلة"، قال أبوريان: "إننا في مجال البحث الجمالي، أمام ظاهرة، تستعصى، على التعريف، مادما في مجال الوجدان والشعور، لافي مجال العقل والقضايا المنطقية¹، ولعل السبب الرئيسي الذي ترجع إليه صعوبة التعريف، هو أن الجمال: «معنى من المعاني، فهو لايقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره، حيث نستطيع رؤيته في الانسان، وفي الأشياء، وفي الأفعال والتصرفات، كما أنه مادام "الجمال" معنى، فليس بالامكان ضبطه بالوصف أو الكم،: أو الكيف، الأمر الذي يحول دون انتاج تعريف له، وهناك عامل آخر هو اختلاف الأفراد في تقديرهم للجمال، وكذلك في درجة تذوقهم له، وهذا مادفع بعض كبار فلاسفة الجمال إلى تعريفه بالأثار المترتبة عليه".

¹ - صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الاسلام، المكتب الاسلامي، بيروت. لبنان، ط1 عام 1986، ص 24/23.

الجمال والفن، والجمال الفني:

يجب أن لا يلتبس علينا الأمر حين، نحدد معنى كل من الجمال والفن، والجمال الفني، وأن نميز بينهما تمييزاً منطقياً ومنهجياً واجرائياً فالفن يعد واحداً من المجالات التي يسيطر الجمال عليها، ويظهر من خلالها، ولكن الفن ليس هو الجمال، إذ قد يوجد الفن ولا يوجد الجمال فيه: إما لطبيعة ذلك العمل الفني، الذي ربما كان تصويراً للقبح، وإما لأن الفنان قد غلب عليه الجانب الفني، فلم يأبه لمراعاة الجمال...، وقد خلط الكثير من الكتاب بين الكلمتين أي بين الجمال والفن، حتى ما يكاد القارئ، يلاحظ فرقا في استعمالهما، ان كتبا كثيرة، وضعت "الجمال" عنواناً لها، ولكنك لاتجد فيها غير الحديث عن الفن، وكأنه هو الجمال، واعتقد أن السبب في هذا، هو ماذهب إليه بعض الفلاسفة من اعتبار الفن الميدان الوحيد للجمال، وأن علم الجمال قاصر على الفن، ومن هؤلاء هيغل حيث قال: «نقصر مصطلح علم الجمال، على الفن الجميل " وقال: "الموضوع الحق لبحثنا، هو جمال الفن منظوراً إليه، على أنه الحقيقة الوحيدة، لفكرة الجمال"¹، ومنه نستنتج أنه لكل من الجمال والفن خصوصيات يعرف بها، ومجالات يضبط فيها، لكن في حالات معينة، يمكن أن يكون الجمال فناً، والفن جمالاً، إذا توفرت الشروط والمقاييس الجمالية في العمل الفني، فيصبح من ثم جمالاً فناً.

ولنعرف متى تكون هناك صلة بين الجمال والفن، ومتى لاتكون هناك صلة بينهما، ومتى يكون التداخل بينهما في مجال الجمال الفني، نتأمل قول صالح أحمد الشامي: "ما من شك هناك صلة وثيقة بين الفن والجمال، فمن غاية الفن تحقيق الجمال، ولكن تارة يدرك هذه الغاية، وتارة تفوته، والجمال لا يستغني عن الفن كميدان من ميادينه الفسيحة، ولكن لا يستطيع أن يتخلى عن مجلاته الأخرى التي منها الطبيعة والانسان"، وقد حاول "جون

¹ - صالح أحمد الشامي، المرجع نفسه، ص 24.

ديوي " أن يوضح الصلة بينهما فقال: "إذا بحثنا عن الصلة بين الفن والجمال وجدنا: أن الفن يشير إلى العمل الانتاجي، وأن الجمال يشير إلى الإدراك والاستمتاع، إلا أنه في بعض الأحيان، يشار إلى فصل الظاهرة الفنية، من حيث هي ابداع وخلق عن الظاهرة الجمالية، من حيث هي تذوق واستمتاع، كي لا يكون الفن شيئاً مفروضاً على المادة الجمالية"¹.

بمعنى أن الفن يتمثل في الشكل التعبيري، وفي تناسق العمل النسقي، الذي تنتج عنه صورة الشعور بالمتعة أو يعطي قيمة ذوقية محددة، فبقدر ما كان العمل منسق ومنسجم ومتناغم، بقدر ما كانت القيمة الجمالية، جذابة وسارة وممتعة، والعكس صحيح، فبقدر ما يفتقد العمل الفني، صفات التناسق والانسجام والتناغم والتناظر والتماثل، بقدر ما تتلاشى الصفة الجمالية منه، بل تغيب تماماً عنه، وهو ما أشرنا إليه سابقاً من أن غياب الأثر الجمالي أو الذوق الجمالي، في بعض الأعمال الفنية، وهو ما يجعلنا نفرق مرة أخرى، بل نؤكد على اختلاف الحكم الجمالي أو القيمي، عن العمل الفني أو الفن بصفة عامة.

وبهذا يعرف الفن، بأنه: "محاولة لخلق أشكال ممتعة، ومثل هذه الأشكال، تشبع احساساً، بالجمال، واحساسنا، بالجمال، إنما يشبع حينما نكون قادرين على أن نتذوق الوحدة أو التناغم بين مجموعة من العلاقات الشكلية من بين الأشياء التي تدركها حواسنا: إن الانسان يستجيب لشكل الأشياء القائمة أمام حواسه، وسطحها وكتلتها، كما ينتج تناسق معين متعلق بسطح وشكل وكتلة الأشياء، وينتج في صورة احساس بالمتعة، بينما يؤدي الافتقار إلى مثل هذا التناسق إلى خلق شعور بعدم الارتياح أو اللامبالاة، أو حتى عدم الرضا أو النفور، إن الاحساس بالتناسق الممتع، هو الاحساس بالجمال، والاحساس المضاد هو الاحساس بالقبح"².

¹ - المرجع نفسه، ص 25.

² - هربرت ريد، معنى الفن، ترجمة سامي خشبه، مراجعة مصطفى حبيب، طبعة البنجوين، يناير عام 1949، ص 20.

مفهوم الجمال فلسفياً:

لكن هل الجمال، حقيقة تتعلق بالجمال ذاته، بمعنى حقيقة ثابتة فيه، ولكن أين نعثر على هذه الحقيقة؟، وكيف يتم الوصول إلى ذلك؟، هل يمكن ادراك ماهيته، كصفات جوانية، وخصائص باطنية، في الشيء ذاته، أم هي صفات وخصائص وانطباعات يضيفها شعورنا النفسي على هذا الشيء أو ذاك؟، وحينئذ يكون الحكم الجمالي أو القيمي الجمال متعلق بتصور الانسان ومدركاته ومشاعره نحو ذلك الشيء، مما يجعل الذوق الجمالي أو الحكم القيمي، يختلف من انسان لآخر، ومن ثقافة اجتماعية لأخرى.

ومن أهم التعريفات الفلسفية، لمعنى الجمال، و التي حاولت تعريف الجمال والحقيقة الجمالية، نذكر تعريفات عدة فلاسفة أهمها وأشهرها، رأي "شوبنهاور" إن الجمال صفة، موجودة في ذات الشيء، وإلى ذلك قريب من هذا ذهب "هيدجر"، حينما عد مهمة الفن، هي الكشف عن حقيقة الجمال الموجود، وعلى هذا فالجمال في نظره، ليس سوى مظهر من مظاهر تجلي الحقيقة، حينما تنفتح بكل معنى الكلمة، كما نرى تأثير شعور وانطباع الانسان ومدركاته على الأشياء والظاهر المحيطه به، أو تلك التي يتأثر بها ذهنه ومشاعره وذاته ككل، ومن ثم لا يوجد جمال موجود في ذات الشيء حيث قال "كاسيرر": "إن الجمال ليس مجرد خاصية مباشرة باطنة في الأشياء، بل هو يتضمن بالضرورة إحالة إلى الذهن البشري، الذي يدركه"¹ وعليه فالجمال، ليس صفة أو صفات راسخة في ذات الشيء، بل هو صفات وانطباعات تضيفها ذاتنا على ادراكاتنا للمواضيع، وتأثيرها النفسي والمعنوي والذوقي، على الانسان نفسه، والتي تتفاوت من انسان متذوق لآخر.

الجمال (Le beau) هو: " احدى القيم الثلاث، التي ترد إليها الأحكام التقويمية، وهذه القيم، هي الحق والخير والجمال، ويقول ابن سينا وجمال كل شيء وبهاؤه، هو أن يكون على ما يجب له"، أما الجمال المطلق عند الانتقائيين، وهو الجمال بالذات مستقلا عن

¹ - صالح أحمد الشامي، مرجع سابق، ص 26.

أي تعيين¹، والذي يبحث في تلك القيم الثلاث كأحكام تقييمية، هو الفلسفة عبر منهجها العقلي النقدي البناء، ومبحث القيم هو المبحث الأثير والأهم في البحث الفلسفي في ارتباطه بالانسان كإنسان، يطمح إلى الالتزام بالقيم وبنائها وتجسيدها، في حياته الخاصة والعامة، كما يهفو إلى الجمال المطلق، والخير المطلق والحق المطلق، وهو ما اشتغل عليه أغلب الفلاسفة، وبخاصة مبحث القيم الجمالية، وما يجب أن تكون عليه معايير ومقاييس الحكم الجمالي أو الحكم القيمي عامة، حتى أنه ظل البحث القيمي هو روح الفلسفة وجوهرها، في نظرتها لقضايا الكون والانسان والحياة، وما بعد الحياة.

لذا ذهب بعضهم إلى أن علم الجمال، هو أحد موضوعات الفلسفة، وذهب بعضهم الآخر بأنه في طريقه إلى ذلك، ورأى فريق ثالث، أنه لا بد من دعم بحوث الجمال بالفلسفة لنستطيع أن نجعل منها علما، وقال "بوزانكيت" إن علم الجمال هو فرع من الفلسفة، يوجد من أجل المعرفة، لا كدليل للعمل، وقال هيغل إن مفهوم الجمال والفن . في نظرنا. مسلمة تتبع من نسق الفلسفة وتوقع " اتيين سوربو" أن يتحول علم الجمال في المستقبل إلى نظرية فلسفية في المعرفة"، وقال الديدي مبحث الجمال هو أدمباحث الفلسفة، أو هو العامل المشترك بين الفن و الفلسفة، وقال أبوريان الشواهد جميعا تؤيد ما ذهبنا إليه من استحالة قيام عام للجمال لا يستند إلى اطار فلسفي واضح المعالم².

ونجد أهم وأبرز الفلاسفة الذي أهتموا بموضوع الجمال، وأمعنوا حقا في دراسته وبحثه ونقصيه، بشكل عميق ودقيق، نجد الفيلسوف الالمانى الكبير، ايمانويل كانط، في وقوفه على حقيقة الحكم الجمالي وكيفية تطرقه لأنواعه وشروطه ومعايير، وهو ما سوف نتناوله بالتفصيل والاسهاب في التعريفات المختلفة الآتية.

¹ -مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص 260

² - أنظر، صالح أحمد الشامي، مرجع سابق، ص 43/44

ضبط كائظ لمصطلح الجمال:

أما كائظ فقد استخدمه بمعنى: «الحساسية، فيقال الحساسية الترنسندننتالية»¹، وهو من خلال عقل نسقي يحدد أنواع الأحكام في كتابه نقد العقل المحض، على الرغم من أن الأحكام الجمالية غير الأحكام المنطقية، ومع ذلك فإن أشكال الحكم الأربعة (الكيف، الكم (الإضافة، الجهة)، تقود إلى أربعة تعاريف إضافية، عن الشيء الجميل.

التعريف الأول:

وهو مستتب من صفة حاكمة الذوق، فالشيء الجميل، هو: " موضوع لرضا مترفع، عبارة شهيرة، ولكنها في حقيقة القول مبهمة، فالذوق هو في الواقع حكم "استيطقي"، هو يقابل إذا الحكم "المنطقي" وحكم المعرفة، لأنه يستند إلى أكثر ما يوجد فينا من فدية، ألا وهو الشعور "الحيوي" باللذة والألم، وفي الذوق لا يحكم الفرد إذا على الشيء، وإنما يقول عبر تمثل كيف هو "متأثر"، لكننا نكتشف أن ثمة لذة محضة لا إعلاء فيها، وهناك رضا مترفع غير متصل بتمثل هذا الشيء، وبهذا يتميز جمال الشيء على نحو نهائي عما يحققه استخدام الشيء من سرور، وعن القيمة التي يمكن أن يكنها في علم الأخلاق"²، وعليه فالذوق هو حكم جمالي يدور حول قيمة الأشياء والوقائع التي تنحصر في حكم اللذة الذي يعني القبول على الشيء، أو الألم الذي نقصد به النفور من الشيء، وليس حكم منطقي أو حكم ابستيمولوجي.

التعريف الثاني:

الجميل هو: "ما يعجب كليا، دونما أفهوم " كنتيجة رئيسة للتعريف الاول، فكون الرضا الذي يقدمه تمثل الشيء "حرا" من أي مصلحة، فإن القائم على عملية الحكم ملزم، لأن يسند إلى كل شيء رضا مماثلا، ومن هنا المفارقة الأساسية، للحكم الجمالي، من وجهة نظر

¹ - مراد وهبه . مرجع سابق، الصفحة نفسها.

² - كادي قادة عبد الجبار. الثقافة والجمال، عند ثيودور أدورنو. رسالة ماجستير . معهد الفلسفة. جامعة السانيا . ص 16.

كميته، فعلى الرغم أن الحكم الجمالي، لا يشكل معرفة موضوعية، ولا يستند إلا إلى العلاقة القائمة بين التمثلات والذات، فانه ضمناً يعتبر مع ذلك صالح للجميع، وبهذا فالحكم الجمالي، يكشف عن كلية ذاتية، تفرق بصورة نهائية، ما بين الجميل والساو (...).، إن لهذه الكلية الذاتية، التي تؤسس اتصالاً متناقضاً للذة¹...وعليه فالحكم الجمالي، بحسبكانط، يتضمن إما قيمة جمالية منفردة، أو قيمة جمالية مفرحة، وهو واحد لدى جميع الناس، مهما اتسم بصفات ذاتية، ، فانه في الأخير يرقى إلى درجة الاجماع والاتفاق.

وبالتالي لا يبقى حساً ذاتياً بل حساً مشتركاً، رغم أنه ينطلق من الانطباع الحسي للطبيعة الخارجية، إلا أن لا يبقى في تلك الحدود الحسية الطبيعية، بل يتملص منها بل هو يتحول إلى حكم جمالي كلاني مشتركاً، يشبه الحكم الموضوعي كفكرة عن الإدراك الحسي، رغم أنها غير مستمدة من المفاهيم، كما انها كفكرة متاملة و مترفعة، ليست معرفة.

التعريف الثالث:

الجمال معرف في الواقع: " كصورة غائية للشيء المدركة فيه دون تصور غاية ما، والغائية تفترض، علاقة معينة بين السبب والنتيجة، ومبدأ السببية، يجعل السبب يسبق بالضرورة النتيجة، فإذا بنى رجل منزلاً، فانه يحوي تصور النتيجة المرغوب فيها (الأفهوم)، والغاية التي يمكن تحقيقها، والتي ختمت عليه حشد الأشجار، وجمعها بشكل منتظم، فتصور النتيجة قد سبق السبب (عمل الإنسان)، ومن خلال هذه التنبئية، انعكس نظام السببية الطبيعية العمياء، إن الغائية كمبدأ للذوق، هي إذاغائية ذاتية شكلانية، ويرفض كانط الغائية الموضوعية (المنفعة)، والغائية الموضوعية الداخلية (الكمال)²، بمعنى ان الجمال الحقيقي، هو الذي يكون نتيجة غائية تستمد من الذات لكن تكون غاية شكلانية، تعبر في الوقت نفسه عن الكل أو الذوق نفسه عند عامة الناس.

¹ - كادي قادة عبد الجبار، المرجع نفسه، ص 17

² - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

التعريف الرابع:

الجميل هو: "ما نقر بأنه موضوع ارتياح حتمي دونما أفهوم" فحتمية الحكم الجمالي هي حتمية نموذجية، إذ ينبغي على الجميع الانخراط في حكم يبدو بمثابة مثل، لقاعدة لا يمكن الإعلان عنها"¹، ونفهم من ذلك أن الحكم الجمالي الذي صدره حيال مظاهر الحياة المختلفة، هو في الوقت نفسه يعتبر كقيمة جمالية واحدة وموحدة لدى جميع الناس، كما انها تأخذ طابع حتمي، باعتبار أن أي متذوق لنفس الظاهرة الجمالية، يمكن أن يصدر في الظروف والشروط ذاتها يشكل حتمي، نفس الحكم الجمالي.

ويظهر تحليل الجميل عند كانط، في أن "الحكم الجمالي، وبحسب المقولات، هو حكم كلي، وذلك أنه يطلب من الآخرين متابعتة، وهو حكم ضروري، لأنه يستحضر حسا مشتركا عند جميع الناس، يربط هذا الحكم عن "فرح خال من المصلحة" ويربط الجمال تبعا لمقولة الاضافة، إلى شكل الغائية في موضوع ما، بحيث يدرك فيه دون تمثل غاية"²، وعليه فالجميل هو الذي يبعث في الناس شعورا مشتركا بالفرح أو النفور، وعليه فهو حكم نابع من الذات، لكنه في الوقت ذاته هو حكم موضوعي، يتسم بالحتمية، باعتبار انه محل اتفاق واجماع، من قبل كل الناس، باعتباره احساس او شعور مشترك، يتصف بالضرورة او الحتمية لان أي شخص يمر بنفس الظروف او الشروط، المحيطة بالواقعة المحسوسة، فانه سيشعر بنفس الشعور أو الاحساس، ويصدر نفس الحكم الجمالي، وهو حكم غير مرتبط بغاية تجربنا بها ضرورة خارجية ملحة.

ويرى ويكلمان: «أن الجمال صفة تطلق على كل ما يعطي لذة منزهة عن الغرض، فهو كالمياه الصافية المستقلة، عنعين صافية، وهي تكون صالحة للشرب، كلما كانت خالية من الطعم"³، ومنه فالادراك الجمالي ادراك قائم بذاته، يستمد معناه وأهميته من ذاته المستقلة

¹ - المرجع نفسه، ص 18.

² - المرجع نفسه، ص 19.

³ - حوماد صليجة، مرجع سابق، ص 38

عن كل غرض أو غاية، إنه حس ينبع من العمق الانساني، والوجدان البشري البريء من المنافع والأغراض والمآرب المادية. ومن جهة أخرى نجد من يربط الجمال بالفن أو ما يسمى بالجمال الفني، أو فلسفة الفن، فجورج سانتيانا، يعتبر الفن ضرباً من ضروب الجمال، فيغفل فلسفة الفن، ويوثق الصلة بين الخبرة الجمالية، وخبرة الانسان العادية، فالخبرة الجمالية، وثيقة الصلة بالحياة، ويستحيل عزلها عن الواقع الحي، ولهذا ظلت ظاهرة الجمال، موضوعاً، تشترك فيه علوم كثيرة، فليس الجمال علماً قائماً بذاته، لكن العلم الخاص بالجمال، والانسجام الذي يتحقق للانسان عندما يتكيف مع الواقع و يعيشه في لذة وسعادة، وذهب جون ديوي التجريبي إلى تفسير الظاهرة الجمالية، باللجوء إلى الخبرة العادية، لأنها لايمكن أن تفهم، إلا من خلال تحليل خبراتنا العادية، ومن ثم اتسم الفن في تصوّره، بنزعة تجريبية، مستمدة من الحياة والخبرة¹.

تعريف هيغل للجمال:

يعرف هيغل الجمالية، وبشكل أدق الجميل الفني، وليس الجميل الطبيعي: بأن"، الجميل الفني أسمى من الجميل الطبيعي، لأن الروح هنا تلامس الحساسة، انه انجاز، أي شيء محسوس، ويعرف ذاته على أنه روعي، واقع محسوس، يظهر بإفراط يتعذر تخفيضه، إلى كونه المادي الصرف، وفي استقلالية تجاه الروحي"².

يعترف هيغل مثل أفلاطون، بضرورة البدء بفكرة الجميل، والحال أن تاريخ أشكال الفن مثل نسق الفنون الجميلة لاينفك، عن عرض محتوى فكرة الجميل تلك، إلا أن هذه الفكرة ليست معطاة لنا مسبقاً، إذ يلزم أن تقودنا إليها مقدمة، وذلك عبر نقد التمثلات المشتركة، وتفحص الأعمال الفنية، إلا أن هذا النقد، وذلك التفحص، يفترضان بذاتهما فكرة معينة، عن الجميل القائم بقيادتهما، وذلك وفقاً لمحيط ينشأ في مقدمة، كل علوم العقل، ومن هنا، تظهر

¹ - أنظرراوية عبد المنعم عباس، دراسات في الفلسفة العامة (رؤية نقدية، لقضايا الفكر الفلسفي)، دار النهضة العربية ط1 1998م، بيروت، لبنان، ص 363.

² - نقلاً عن جيرار برا، مرجع سابق، ص 21.

أهمية "كانط" الذي رغم تأويله الذاتاني المتشدد، قد أوضح جليا، جوهر الجميل: أن يحدث توافقا، بين العقل والطبيعة، وما الجميل إلا فكرة، والفكرة ليست تمثلا مجردا، وإنما هي توحيد ما بين الأفهوم والواقع، أما الأفهوم فهو الروح، وأما الواقع فالغلاف الفيزيائي¹.

وبهذا فهو لا يجعل مرجعية الذوق الجمالي، أو القيمة الجمالية، الشيء الطبيعي المحسوس فحسب، كما عرفه أو تصوره بومغارتن، ولا تصورا مجردا فقط، ولكن هو حسب هيغل، يجمع بين الطابع الحسي الخارجي، وبين الأفهوم الذي هو الروح، فالجمال الحقيقي، حسب هيغل هو فكرة، أي وجود بالقوة، أما الموجود المادي فهو التعبير الخارجي المحسوس فقط، وأن الذوق الجمالي هو جمع بين الأفهوم كروح، والواقع الذي يتمثل في الشيء الطبيعي، كظاهرة عينية متجسدة في العالم الخارجي، وليس هو اكتفاء فقط بالجانب الخارجي المادي المحسوس كما يدعي ذلك بومغارتن

أما ابن عربي فيعرف، الجمال المطلق في وصف اشاري جميل: «إذا فنى مالم يكن، وبقي مالم يزل، حينئذ تطلع شمس البرهان، لادراك العيان، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوجود، ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحدا، ولكن له سير في المراتب، فيظهر بسيره أعيان الأعداد، ومن هذا المقام فان القائل بالاتحاد، فانه أي مشي الواحد في المراتب الوهمية، وهذا الفن من الكشف يجب ستره على أكثر الخلق، فغوره بعيد والتلف فيه قريب، فان من وقف في هذا المشهد دون تمكين، ربما قال أنا من أهوى، ومن أهوائنا، فبهذه نستره ونكتمه»².

كما يميز الامام ابن القيم الجوزية، رحمه الله، بين نوعين من الجمال، جمال باطن، وجمال ظاهر.

¹ - نقلا عن جان لاکوست، فلسفة الفن، تعريب ريم الأمين، دار عويدات للنشر والطباعة، ط1، 2001، بيروت. لبنان، ص 59/58.

² - مصطفى محمود. السر الاعظم. دار المعارف. ط10. القاهرة. ص 66.

الجمال الباطن:

هو: «المحبوب لذاته، وهو جمال العلم، والعقل والجود، والعفة والشجاعة، وهذا الجمال الباطن، هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته، كما في الحديث الشريف: " إن الله لا ينظر، إلى صوركم، وأموالكم، بل ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم "، وهذا الجمال الباطن، يزين الصورة الظاهرة، وإن لم تكن ذات جمال، فتكسوا صاحبها من الجمال، والمهابة، و الحلاوة، بحسب ما اكتسب روحه من تلك الصفات، فإن المؤمن يعطي مهابة وحلاوة، بحسب إيمانه، فمن ربه هابه، ومن خالطه احبه"¹. فالمحب للجمال لا بد ان يكون همه وانشغاله هو التعلق بالجمال الباطن، وان اهتم بالجمال الظاهر، فليكن همه الحقيقي، تجميل الباطن وتحسينه وتطهيره وترقيته باستمرار.

الجمال الظاهر:

أما الجمال الظاهر، فزينة خص الله بها، بعض الصوّر عن بعض، وهي من زيادة في الخلق، التي قال الله تعالى فيها: "يزيد في الخلق مايشاء"، (فاطر: 1)، قالوا: هو الصوت الحسن، والصورة الحسنة، والقلوب كالمطبوعة على محبته، كما هي مبطورة على استحسانه، وقد ثبت " الصحيح" عنه صلى الله عليه وسلم، انه قال: «لايدخل الجنة، من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»، قالوا: يارسول الله، الرجل يحب أن تكون نعله حسنة، وثوبه حسنا، أفذلك من الكبر؟، فقال: "لا، إن الله جميل، يحب الجمال، الكبر بطر الحق، وغمط الناس"². لذا فالاسلام يهتم بجمال الباطن وما يتعلق به من مكارم الخلق وجميل الصفات مثل التواضع والوفاء والاخلاص والصدق واللين والتسامح وحسن المعاملة والايثار...

ويقول أيضا: "كما ان جمال الباطن، من أعظم نعم الله تعالى، على عبده، فالجمال الظاهر نعمة منه أيضا على عبده يوجب شكرا، فان شكره بتقواه، وصيانتته، ازداد جمالا

¹ - الامام ابن القيم الجوزية، روضة المحبين، ونزهة المشتاقين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1 سنة 2004م، ص193.

² - الامام ابن القيم الجوزية، المصدر نفسه، ص 193/194.

على جماله، وان استعمل جماله في معاصيه، سبحانه، قلبه له شيئاً ظاهراً في الدنيا قبل الآخرة، فتعود تلك المحاسن وحشة، وقبحاً وشيناً، وينفر عنه من رآه، فكل من لم يتق الله عزوجل، في حسنه وجماله، انقلب قبحاً وشيناً، يشينه بين الناس، فحسن الباطن، يعلو قبح الظاهر ويستتره، وقبح الباطن يعلو جمال الظاهر ويستتره"¹.

علاوة على أن الجمال يتعدد بتعدد الأذواق والآراء، يجيب كروتشي عن السؤال المحير ماهو الجمال: وهو يعتقد أن الجمال: هو التكوين العقلي للصورة الذهنية أو (لسلسلة من الصور) يبدوا فيها جوهر الشيء المدرك، فالجمال يمت إلى الصورة الباطنية، أكثر منه بالصورة الخارجية، التي هي تجسيد للباطنية، إننا نميل. إلى التفكير بأن الفرق بيننا، وبين "شكسبير" هو فرق في طريقة التعبير الخارجي فقط، وأن لدينا نفس الأفكار، التي طافت بذهن شكسبير، ولكننا لانجد الكلمات التي تعبر عنها، ولكن هذا وهم باطل، فليس الفرق في قوة اخراج الصورة، بل في المقدرة على تكوين الصورة الباطنية، التي تعبر عن الشيء²، وعليه فالاحساس بالجمال، أمر يتم بالبصيرة، وليس البصر، وهو احساس يتم بتعبير باطني، وليس يفرض من الصور الخارجية، والظواهر المادية، بل هي تعبير باطني، تعكسه الصور الذهنية، التي تعبر عن دواخلنا وأعماقنا الغير مرئية.

ويؤكد أيضا على أن سر الجمال هو الصورة الذهنية المعبرة، سواء في الفنان أو المتفرج المتأمل لتلك الصور، " الجمال تعبير سديد، وبما أنه لا وجود لتعبير حقيقي، إلا إذا كان سديدا، يمكننا الاجابة على السؤال القديم ببساطة، بقولنا أن الجمال تعبير³، وعليه نفهم من هذا التعريف للجمال بأن هذا الأخير ادراك بالبصيرة، وليس البصر، لأنه تصرف جديد، يتم على اعادة تركيب للصور الذهنية، بشكل جمالي أرقى، وهذا حين، تعاملنا مع ظواهر العالم الخارجي على تنوعها وكثرتها، وهي تتجلى أكثر وبشكل أدق وأعمق وأبهى في تعابيرنا

¹ - المصدر نفسه، ص 194.

² - نقلا عن ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت. لبنان، ط4 عام 1982، ص 582.

³ - نقلا عن ول ديورانت، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الدقيقة والسديدة عنها، وفي سبكها الجمالي، الذي هو تجسيد حي، للصور الذهنية الباطنية، النابضة بالحركة، والماتعة للذوق الانساني.

وإلى ما يشبه ذلك، ذهب قديما أفلاطون، في تصويره للجمال، فلقد قدر الجمال وأحبه، وأحب الرسومات والتماثيل والشعر والأدب، ولديه الملاحظات عن المناظر الجميلة، فهو يرى بأن الجمال هو الجمال المطلق، فجميع الأشياء الجميلة، تشارك في مثل الجمال¹. بمعنى أن الأشياء الحسية، وأشكال الجمال في الواقع الحسي، تهفو إلى مثال الجمال في عالم المثل، والذي ينشذه كل متذوق للجمال، وكل باحث عن أسراره وقيمه وحقيقته، والتي لا توجد إلا في العالم العلوي المقدس.

ليس هذا فحسب، بل قبل ظهور علم الجمال "الاستيطيقا"، بحث فلاسفة اليونان في الجمال، وقد غلبت على سقراط الآراء الأخلاقية. كما حكى عنه زينفون. فعد الجميل مرادفا للنافع، و رأى أفلاطون في كتابه "هيباس الأكبر" أن الجمال شيء إلهي، يرادف الخير، وأنه معنى مطلق مجرد، غير قابل للتغير، وقرر أن روح الانسان، قد تمتعت بالجمال الأزلي في الحياة الأولى، قبل أن تحل بالأجسام في هذا العالم، ومن أجل هذا، إذ رأى شيئا فيه، نفحة من الجمال أخذته الروعة لتذكر ما كان فيه، ومن رأي أفلاطون معنى في الشيء، مستقل عن حواسنا، ولكن العلماء العصريين، ولاسيما من يوم أن ظهر مذهب النشوء والارتقاء.

ذهبوا إلى أن الجمال، ليس معنى في الشيء نفسه، بل معنى يوجد احساسنا وحواسنا وعلى رأي أفلاطون يكون هناك جمالا مطلق تشترك فيه كل الأشياء الجميلة²، والجمال: "هو أحد المفاهيم الثلاثة التي تشكل معايير القيم عند أفلاطون، وهي الجمال والخير والحق، وكلها في النتيجة، واحد في نظره³ وعليه ندرج أفلاطون ضمن دعاة تفسير الظاهرة

¹ - نقلا، عن نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة. مصر، ط 1983، ص 81.

² - نقلا عن اس. رابوبرت، مرجع سابق، ص 61.

³ - عبده الطلو، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

الجمالية في ذاتها، وليس تفسيراً تقديرياً أو شعورياً خارجياً، يعزى لعوامل نفسية وتقديرية، وهو تفسير مثالي خالص لمفهوم الجمال.

كما أن أفلاطون لا يعرف الفن عن طريق الجمال، وإنما عن طريق المحاكاة، أي عبر دونية أنطولوجية، وعبر استبعاد الحقائق الواقعية، والمثل، التي يجب على الجمال، بحركة معاكسة أن يصل إليها...، ويرتكز المنهج الأفلاطوني، على جمع تعددية الأشياء الجميلة، في وحدة جوهر الجميل، الذي بحضوره، يجعل جميلة كل واحدة من الأشياء التي يحضر إليها، يسلم أفلاطون في البدء بأن ثمة أشياء جميلة بذاتها، لأنها تمنح لذة لاخط فيها، فالألوان والأشكال الهندسية، وكذلك الأصوات والعطور الجميلة بهذا المعنى، من خلال ترفيه راح السوفسطائي هيباس، يظن للحظة أن العثور، على جوهر الجمال ممكن، في الواقع، نقف هنا على عتبة علم الجمال الحديث الذي يؤسس الجمال على تجربة اللذة، بل أكثر من هذا، يلاحظ سقراط أن الجميل هو بمثابة ترفيه يأتي بشكل أساسي من السمع والنظر¹.

وهو الأمر الذي سبق وأن تناولناه بدقة، وهذا بالتمييز بين حقيقة الجمال، كصفات مستقرة في ذات الشيء، والجمال كصفات قيمة وانطباعات حسية وشعورية نضيفها على الشيء، أو الظاهرة الجمالية، وهو ما يعني وجود الصراع الدائر قديماً وحديثاً بين فريقين متناقضين، حول تفسير الظاهرة الجمالية، فرقة تناصر النزعة العقلية في الجمال، وأخرى تدافع عن النزعة الحسية أو التجريبية في الجمال الفني. علاوة على وجود طرف آخر، يحاول التوفيق بينهما، وإيجاد تفسير موضوعي تقريبا للظاهرة الجمالية.

ومن جهة أخرى، وبما أن هناك علاقة متفاعلة، بين الجمال والجلال عموماً، فإنه يتحتم علينا منهجياً ومنطقياً، ومعرفياً، أن نضبط أيضاً مفهوم الجلال، لكي نصل إلى حقيقة وطبيعة كل من مصطلحي الجمال والجلال، وفي الحقيقة هناك عدة تعريفات للجلال أهمها وأدقها ما يلي:

¹ - نقلاً عن جان لاکوست، مرجع سابق، ص 23/22.

المبحث الثاني: تعريف مفهوم الجلال.

التعريف اللغوي الاشتقاقي للجلال:

لغة جل جلالا، وجلالة: «كبر في الحجم، تقدم في السن، ضد حقر ودق نقول "جلّ فلان في عيني"، أي عظم، وعن كذا: تنزه وترفع، وعن الحصر: لا يحصى ولا يعد، وجلولا وجلا: خرج من بلد لآخر، وجلّ الفرس: ألبسه الجلّ، وجلّ وجلّه الشيء: أخذ معظمه"¹.

الجليل: "جمع أجلاء، وأجلة، وجلّة: المتقدم في السن، العظيم القدر، الخطير، المهم، يقال "جليلا كان أو دقيقا"، "قوم جلة": ، عظام سادة"².

الجلال، جلّ: "الجليل الرفعة والسمو، و"ذو الجلال": خص بوصف الله تعالى. والجلالة، جلّ مصدره، عظم القدر، لقب الملك، نقول، "يا صاحب الجلالة"³.

جلل: "جلّ يجلّ جلالة وجلالا: أسنّ واحتتك، فهو جليل من جلة، وجلالا: عظم، فهو جليل وجل، بالكسر والفتح، وكغراب ورمّان، وهي جليلة وجلالة، وأجلّه: أي عظمه، والتجلّة: اسم، وجل الشيء، وجلاله، بضمهما: معظمه، وتجلّه: علاه، وأخذ جلّه، وتجلّ عنه: تعاضم، والجلّي، كرّي: الأمر العظيم، ج: جلل، وقوم جلّة، بالكسر: عظام سادة، ذوو أخطار، وهي المسان منّا، ومن الابل للواحد و الجمع، والذكر والأنثى، أو هي الثنية إلى أن تبزل أو الجمل إذا أتى، أو يقال: بعير جلّ، وناقاة جلّة، وبالضم: قفة كبيرة للتمر، والجلل، محرّكة: العظيم والصغير، ضد، والجل، بالكسر، ضد الدق"⁴.

¹ - المنجد الأبيدي . مرجع سابق، ص 330.

² - مرجع سابق . ص 334.

³ - مرجع سابق . ص 331.

⁴ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، راجعه وأعتنى به أنس محمد الشامي، وزكريا جابر أحمد، دار الحديث،

القاهرة، مصر، ط 2008م، ص 287.

وجللت هذا على نفسك: " جنيته، وجلوا على منازلهم يجلون، جلولا وجلا: جلوا، وهم الجالّة، والاقط: أخذوا جلاله، وجل، وجلان: حيان، والتجلجل: السؤوخ في الأرض، والتحرّك، والتضعضع، والجلجلة: التحريك، وشدة الصوت، وصوت الرعد، والوعيد، وسحاب مجلجل، وغيث جلال، بالفتح: ظريف جدا لا عيب فيه، ومن الابل ماتمت شدته، والمجلجل بالكسر: السيد القوي، أو البعيد الصوت، والجريء الدفاع المنطيق، والكثير من الأعداد، والجلجل، بالضم: الجرس الصغير، إبل مجلجلة: علّق عليها، ودارة جلجل: ع، والجلل، محرّكة: الأمر العظيم، والهين الحقير، ضدّ¹.

و الجلل محرّكة: «الأمر العظيم، والهين والحقير ضد...، جلالل، ويضم: ع، وبالفتح: آخر، والمجلّة، بالفتح الصحيفة فيها الحكمة، وكل كتاب، وكأمير: العظيم، الشام، ج: جلائل، واسم، وقوم باليمن، منهم أو مسلم الجليلي التابعي، أو من ذي الجليل وأدبها، وجبل الجليل: بالشام، والجليلة: التي نتجت بطنا واحدا، وما أجلّني: ما أعطانيها، والنخلة العظيمة الكثيرة الحمل، ...، وأجل: قوي وضعف، ضد².

التعريف الاصطلاحي للجلال:

يعرف الجرجاني الجلال بانه: «من الصفات، التي تتعلق بالقهر والغضب»³، فالقوة والقهر، تتعلق بحول الله وقوته وجبروته وحده لا شريك له فيهم، وتوحي بعظمته وهيئته، كما يعرف الجلال: "بأنه العظمة والهيبة، والروعة، إنه شكل من أشكال الجمال، عنما يصل منتهاه، ويحقق مبتغاه من القوة والابهار، فتشعر النفس بالغبطة والسرور، والرغبة والحبور⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص 288.

² - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

³ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 104.

⁴ - ميلود حميدات، أبعاد الجمال والجلال، في الحب الصوفي، مجلة الكلمة، 2019/06/22،

<http://kalima.net/home/article/pnnc>

الجلال: "مقولة تعبر عن المعنى والدلالة الجماليتين، للأفعال البطولية والاحداث الكبرى، وترديدها في الفن والأحداث والظواهر والتي تعتبر جلية يدركها الانسان جماليا، باعتبارها النقيض، لكل شيء وضع وشائع، ويثير الجليل مشاعر، ترفع الانسان فوق التافه والحقير"¹ الموسوعة الفلسفية ص 165.

ويعرف الجلال في العرفانية الصوفية: «احتجاب الحق سبحانه، عنا بعزته، أن نعرفه بحقيقته وهويته، كما يعرف هو بذاته، فان ذاته، سبحانه لايراه أحد على ماهي عليه إلا هو" إن في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة، ولزمه العلو والقهر من الحضرة الالهية، والخضوع والهيبة منا"².

و الجلال في اصطلاح الصوفية معناه: «اظهار استغناء المعشوق عن عشق العاشق، وذلك دليل على فناء وجود وغرور العاشق، واظهار عجزه، وبقاء ظهورالمعشوق، بحيث يحصل للعاشق اليقين، بأنه هو " وفي الانسان الكامل الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في أسمائه وصفاته، كما هي عليه، هذا على الاجمال، وأما على التفصيل، فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء، وكل جمال له، فان شدة ظهوره، يسمى جلالا، ...، وفي حواشي شرح العقائد النسفية: الجلال صفة القهر، ويطلق الجلال أيضا على الصفات السلبية مثل أن لا يكون الله تعالى جسما ولاجسمانيا ولاجوهرًا ولاعرضا ونحو ذلك من السوالب"³، ومنه نفهم أن الله المحبوب أو المعشوق ليس بحاجة إلى محبة وعشق السالك المحب أو العاشق لعدم افتقاره إليه، ولعجز ونقص العبد المحب أو العاشق، واحتياجه وخضوعه الدائم والمستمر، لقوة عظيمة و قاهرة هي الله عزو جل، ويقال أيضا: «للصفات الباطنية، للحق تعالى، صفات الجلال، ولصفات الظاهر صفات الجمال، وفي

¹ - م، روزنتال، ب، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط7، مارس، عام 1997، ص 165.

² - عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص66.

³ - رفيق العجم : مرجع سابق، ص 569/568.

اصطلاح المتصوفة الجلال احتجاب الحق عن البصائر والأبصار، لأنه لا أحد من سوى الله، يرى ذاته المطلقة¹.

التعريف الفلسفي للجلال:

الجلال حسب ابن عربي: "هو مقام الهوية الالهية، وهو أعلى مقام، وأخفى مقام، وليس لأحد فيه قدم، وبهذه الدرجة نفسها مقام الأجدية...، فالأحد هو الآخر، مقام عزيز ومنبع الحمى، ولم يزل في العمى، لا يصح له تجل أبداً، فان حقيقته تمنع ذلك، يقول ابن عربي: "إنه الوجه الذي له السباحات المحرقة، فكيف هو، فلا تطمعوا يا إخواننا، في رفع هذا الحجاب فانكم تجهلون"²

كما يقول ابن عربي أيضاً: «إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب، وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر يشهادتنا، ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء، فيخاف غضبه ويرجو رضاه، ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توحهتا منه على خلق الانسان الكامل، لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته، فالعالم شهادة والخليفة غيب، ولذا تحجب السلطان، ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، وهي الأجسام الطبيعية، والنورية، وهي الأرواح اللطيفة، فالعالم بين كثيف ولطيف، وهو عين الحجاب على نفسه، فلا يدرك الحق ادراكه نفسه، فلا يزال في حجاب، لا يرفع مع علمه بأنه متميز عن موجدته بافتقار"³.

الجليل: "يدل هذا اللفظ في العصر الحاضر، على التعبير عن حكم بالاعجاب، سواء في مجال الفن أو الاخلاق أو الفكر"، كما يميز كائناً بين الجميل والجليل، الجميل مرتبط

¹- رفيق العجم : مرجع سابق، ص 569.

²- مصطفى محمود، السر الأعظم، دار المعارف، ط10، القاهرة، ص 33.

³- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت. لبنان، ط، ج2، ص56/55.

بالتناهي، أما الجليل، فمرتبط باللاتناهي، الجميل يصور الانسجام، أما الجليل، فيصور الصراع بين قوة الفهم والتخيل¹، وقيل الجليل هو: «هو الكامل في ذاته، وجميع صفاته، أو العظيم القدر، الذي له الجلال والعظمة والكمال في ذاته، وجميع صفاته، أو الذي يستحق أن يعترف بجلاله وكبريائه العاقلون، ولا يحدوا ألوهيته، ولا يكفروا به»².

والجلال الالهي عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والعز، والاعتلاء والمجد، والسناء...، والحق سبحانه باعتبار جلاله لا يمكن ظهوره لأحد، وحكمه: لاتدرکه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، فان العزيز: هو المنبع الحمي، والجليل هو الذي لا يعرف ولا يوصف، فلو ظهر لأحد، لم يكن عزيزا وجليلا، لذا عرفوا الجليل: «بأنه الموصوف بنعوت الجلال...، ونعوت الجلال: هي الغنى والملك، والتقديس، والعلم، والقدرة، وغيرها من الصفات» وقال آخر: الجليل هو الذي جل، أي: عظم من قصده، وذل من طرده، وقيل: هو الذي جل قدره في قلوب العارفين، وعظم خطره في نفوس المحبين...، وقيل هو: الذي أجل الأولياء بفضلته، وأذل الأعداء بعدله، وقال آخر: الجليل هو المنعوت، بنعوت العظمة، الذي عظم شأنه، وظهر أمره، فلا يوازيه غيره، ولا يدانيه في ذات ولا صفة ولا فعل³.

كما أنه لا يكتمل ضبطنا لمفهومي الجلال والجمال، إلا باجراء مقارنة وموازنة بين المصطلحين، حتى يزيد تدقيقنا وتعميقنا للمصطلحين، عند التمييز بينها، وإبراز طبيعة العلاقة بينهما.

العلاقة بين مفهومي الجمال والجلال:

إن الاحساس بالجمال والجلال، ظاهرتان نسبيتان، فليس هناك صلة ضرورية بين الجمال والجلال، فالجمال والجلال، أمران نسبيان يختلفان من باحث لآخر ومن متذوق لآخر، ومن

¹ - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 258.

² - نور الدين أبولحية، معارف النفس الراضية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، ط1، 2019م، ص 231.

³ - أنظر، المرجع نفسه، ص 231/230.

عصر إلى عصر، كما أنهما مرتبطان بنظرة ثقافية، أو دينية أو فلسفية أو حضارية أو وجدانية، والجمال أو الجلال، كما سبق وان تناولنا عندما يرتبط بالتصوف يصبح يعبر عن تجربة روحية محضة، تترجم المسلك الروحي، للمسالك الصوفي، من خلال معاناته الفردية المميزة، والتي تتفاوت من مرتاض لآخر.

كما اختلف فلاسفة الجمال في تفسيرهم لطبيعة العلاقة بين الجمال والجلال، وبأنها علاقة معقدة واشكالية فلسفية صعبة الحلاذ من الصعوبة بمكان تحديد الاختلافات النوعية بينهما، كما أنه من الصعب الوقوف على الخط الفاصل بين طبيعتهما وماهيتهما، إلا أن ذلك يجب لايعني تماثلهما أو تشابههما وجعلهما في جانب واحد، هذا ما نراه في مواقف الفلاسفة والمفكرين لتحديد العلاقة الموجودة بين مفهومي "الجليل" و"الجميل" يقول بورك: «إن فكريتي "الجليل" و"الجميل" مختلفتان من حيث المبدأ إلى حد يستحيل معه الجمع بينهما في شعور واحد، ويبرز تسيزينغ أن الجليل لا يحتاج إلى جمال الشكل، أما ليس فيشير إلى وجود عنصر منفرد في "الجليل"، مقتفياً في ذلك أثر كانت الذي يقول إن "الجليل" يجتذبنا إليه تارة وينفرنا منه تارة أخرى، وأن لا يثير فينا متعة ايجابية، بل يثير في متأمله الدهشة والاحترام، أي ما يمكن أن نسميه متعة سلبية، وينضم شيللر، متأثراً بكانت إلى أصحاب موقف المقابلة الحادة بين الجليل والجميل، فيؤكد أن الجليل يثير فينا شعوراً منفرداً، بل يسمى الرد المصحوب بالبرق اللامع، "ظاهرة جليلة قبيحة" إن علم جمال شيللر يتميز بتأكيد أن الجليل يختلف عن الجميل بترافقه دائماً و"الشعور بالنفور"¹.

كما يميز كانط، بين الجميل والجليل، فالجميل مرتبط بالنتاهي أما الجليل فمرتبط باللاتناهي، الجميل يصور الانسجام، أما الجليل فيصور الصراع، بين قوة الفهم والتخيل.²

¹ - أنظر فؤاد المرعي، الجمال والجلال، "دراسة في المقولات الجمالية"، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق . سوريا، ط1، عام

1991، ص117

² - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 258.

وفي معالجته النقدية للموضوع الجمالي، يتفحص كانط الجميل والجليل، خلافا للجميل، يرتبط الجليل باللا محدود، الذي يرتبط تمثله بفكرة الكلية، يظهر تحليل الجميل أن الحكم الجمالي، وبحسب المقولات، هو حكم كلي، وذلك أنه يطلب من الآخرين متابعتة، وهو حكم ضروري، لأنه يستحضر حسا مشتركا، عند جميع الناس، يربط هذا الحكم عن "فرح خال من المصلحة"، ويرتبط الجمال تبعا لمقولة الاضافة إلى شكل الغائية في موضوع ما، بحيث يدرك فيه دون تمثل غاية..، وأخيرا يربط كانط الجمالي بالأخلاقي، فالتحديد المقولاتي للجميل، يعتبر نظير الخير الأخلاقي، أما الجليل فيبرز لنا الكلي القدرة في الطبيعة، الذي يعتبر معيارا للانسان¹ وعليه، فالجمال والجلال عند كانط، حكمان موضوعيان، يرتبطان بقيم أخلاقية وانسانية عليا.

كما أن الجليل ليس معناه التراجمي، لأن قد يحمل اسم صفة الجليل أو ماهيته، لكنه لايعني أنه يحمل طبيعة تراجمية، فمثلا شخصا فنية كهاملت وبروميثيوس وعطيل وغيرهم، هي شخص "تراجمية" و"جليلة" في الوقت نفسه، وهذا يشير إلى أن الجليل و"التراجمي" مفهومان متقاربان جدا، بل متداخلان في بعض الأحيان، ومع ذلك فإن كل من هذين المفهومين طبيعته المميزة، وخير ما يبين ذلك هو أن مفهوم "التراجمي"، لايستغرق، من حيث حجمه مفهوم "الجليل"، فثمة ظواهر "جليلة" وصور فنية تجسد "الجليل" لاتمت بصلة إلى مفهوم "التراجمي"، نذكر منها مثلا تمثال "ربة الينبوع في مدخل مدينة حلب، يخلومن الصبغة التراجمية، مع أنه يبرز جلال المرأة السورية رمز الوطن، من خلال قدرتها السامية على العطاء ونبهها، واحساسها الهائل بالكرامة².

وهذا يعني أن التراجمي من فواجع وأحزان وخطوب وكوارث ونكبات، لاتعني أنها تحمل صفات الجلال، ولا يتمظهر فيها،: أو يحيل إليها، وليس سبب مباشر أو غير مباشر لتحقيق

¹ - نقلا عن بيتر كونزمان، قرانز، بيتر بوركارد، فرانز فيدمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، دار المكتبة الشرقية، بيروت . لبنان، ط8، عام 1999، ص 145.

² - أنظر فؤاد المرعي، الجمال والجلال "دراسة في المقولات الجمالية" ص 116.

الجلال وبروزه للعيان، وعليه فكل من المفهومين لا يمت بصلة للآخر، ولاتوجد بينهما علاقة ضرورية أو سببية أو تفاعلية أو تضافية أو تكاملية أو جدلية...، كما نجد في المقابل موقف آخر يسلم بالعلاقة التقاربية أو التكاملية بينهما، في الحياة الاجتماعية و الفنية والانسانية عامة، رغم الفوارق الظاهرة بينهما حيث نجد مدرسة علم الجمال البورجوازي الفرنسي في القرن التاسع عشر، التي يؤكد ممثلوها (سوريو وليفيك وجوفروا وغيرهم) على أن الجليل والجميل من طبيعة واحدة يقول سوريو: «الجليل» هو أعلى درجات "الجميل" ويؤكد ليفيك أن "الجليل" هو "جميل" في حد ذاته، وأن ليس إلا الجمال الخارق، اللانهائي¹.

ولقد سارت مسألة التمييز بين الجميل والجليل في تاريخ الفكر الجمالي في اتجاهين: الأول يؤكد على أن الجليل هو أعلى درجات الجميل والثاني يسعى إلى الكشف عن الجليل بوصفه نوعا خاصا منالجميل يمتاز بضخامة الحجم وبالقدرة أو بالاثنين، والحقيقة أن مقارنة الجليل بوصفه أعلى درجات الجميل هي مقارنة من جانب واحد لاتختلف في ذلك عن مقارنة الجليل بوصفه مقابلا للجميل².

إن الجميل مرتبط بالقيمة الاجتماعية الايجابية الواسعة للظواهر، وبامكانية تملكها تملكا تاما في المرحلة المعنية من مراحل التطور الاجتماعي، و"الجليل" ك"الجميل" خاصة جمالية موضوعية لظواهر الطبيعة والمجتمع، ولكنه يتميز من الجميل بأنه يرتبط بالقيمة الاجتماعية الفائقة لموضوعه، وهو أيضا يتميز عن الجميل، بأنه يحمل في ذاته قوى كامنة عظيمة، لما تكتشف، قوى مازال على الانسان أن يملكها في المستقبل، فمهما بلغ التجلي الموضوعي لقوى الانسان الجوهريه من مبلغ في الظاهرة الجليلة...، أي أن القيمة الاجتماعية الموضوعية، للظاهرة الجليلة عالمية بلا حدود، وواسعة جدا، وتملكها تملكا تاما

¹ - أنظر، المرجع نفسه، ص 118.

² - أنظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

أمر مازال على المجتمع أن يقوم به في مجرى تطوره، الذي سيكشف عن المزيد من جوانبها وخصائصها القيمة¹.

إن المتعة الجمالية الناجمة من تملك الموضوع تملكا تاما، ومن قدرة الانسان على تكييف فعله بحسب المعيار الداخلي لموضوع العمل، وهي المتعة التي نشعر بها عند استيعاب الجميل أما المتعة الجمالية الناجمة من إدراك لامحدودية إمكانيات الموضوع وآفاقه الهائلة وأهميته الفائقة بالنسبة إلى حياة المجتمع، فهي التي نشعر بها عند استيعاب الجليل، وفي ذلك يتجلى جوهر الفرق بين الجميل والجليل، والجليل بوصفه مفهوما جماليا يجسد لانهائية العالم وخلوده...، والقدرة الهائلة لطاقات الانسان الروحية المتجلية في الطبيعة، ويجسد الامكانيات اللامحدودة التي تتيحها الطبيعة لعملية تملك الانسان لها وأنسنتها².

لذا فالإنسان الذي يشعر بالمتعة الجمالية عند استيعابه ل"الجليل" يحس أيضا بالحماس أو الخوف في حال العجز التام عن استيعاب الموضوع، وهذا ما يفسر وجود نموذجين من الجليل،: "الجليل" الذي يسحق الانسان ويشعره بالضآلة، والجليل الذي ينمي قدرته وقوته، يوجد "الجليل" في الطبيعة بوصفه خاصة موضوعية من خصائص ظواهرها كالشلالات العظيمة والمحيطات والجبال الشاهقة، وغير ذلك، كما أن ظواهر مثل الرعد والبحر الهائج...، تبدو مشحونة بالجلال، وتتيح للانسان إمكانيات غيرمحدودة للسيرقدما في تملكه اياها واخضاعها تماما لارادته، إنها تكشف للانسان الذي يمتلكها قدرته وقوته وتفتح آفاقا تكاد لاتحد لعمليتي تطويرها و تملكها المستمرتين، كما أن المخيف والجليل ليسا شيئا واحدا وذلك ما أشار إليه تشيرنيشيفسكي، في مناقشته لهذا المفهوم الجمالي³.

كما تطرق الفلاسفة اليونان لمصطلح الجلال، فاعتبره ارسطو عنوانا للمثل والنموذج الأمثل، أي الكمال، الذي لاينقصه شيء، وبالتالي ما يحدثه من شعور بالرضا لجماله، وفي

¹ - انظر المرجع نفسه، ص 119.

² - انظر المرجع نفسه، ص 120/119.

³ - أنظر المرجع نفسه، ص 121/120.

الوقت نفسه بالرهبة والعظمة لكماله وجلاله، وهذا يعني أن الفلسفة اليونانية عبر حكمائها، قد تطرقوا إلى الجمال والجلال، كما هو الحال عند أرسطو، وأفلاطون، كما تطرقنا إليه سابقا، وأن للجمال مثلا أعلى يحتذى به، في عالم المثل الأبدي، مفارق لعالم النقص والزوال، أي العالم الديوي الغريزي والشهواني، وهذا المثل الأعلى والأعلى هو الجلال الالهي. أما جيو Guyau، فلا يميز بينهما من حيث أن مصدرهما واحد، وكذلك سوريو، الذي يعتبر أن الجليل، ليس إلا أعلى مرتبة من مراتب الجميل¹.

إن الأحداث والظواهر التي تعتبر جلية يدركها الانسان جماليا باعتبارها النقيض لكل شيء وضع وشائع، ويثير الجليل مشاعر ترفع الانسان فوق التافه والحقير، وتحفزه على أن يناضل من أجل الأفكار السامية، ويرتبط الجليل ارتباطا وثيقا بالجميل، لأنه مثل الجميل، تجسيد للمثل الأعلى...، وعلى النقيض من الجليل، فان كل شيء وضع وتافه دائما يكون قبيحا، رغم أنه قد يكون في بعض الأحيان مزينا بطريقة جميلة، بينما تعزو النظريات المثالية الجليل إلى الذات، أو إلى أفكار اللانهائية والأبدية الالهية، فان علم الجمال الماركسي، يعزوه إلى الواقع الموضوعي، ويعلق في الوقت نفسه أهمية كبيرة على بث المشاعر، والأفكار الجمالية السامية بطريقة واعية².

ومن جهة أخرى يستطرد ا.س. رابويرت قائلا، في السياق نفسه، وضمن التفسير نفسه، وضمن الأبعاد نفسها، شارحا وموضحا ومؤكدا، وهو أن: «المناظر المحزنة، تبعث في النفس لذة مشوبة برحمة، لذة يخالطها شيء يشبه الألم، وسبب هذه اللذة أن للعواطف الأخلاقية، عملا في هذه الأشياء، وعلم الجمال يبحث في كل هذه الاحساسات، فهو علم الشعور والعواطف والانفعالات، فعلم الجميل بهذا، يحد الجميل والقبيح والجليل والهزلي والفكه، ويبحث في السبب الذي من أجله يظهر الشيء جميلا أو قبيحا، يبحث في الجمال

¹ - حميدات ميلود، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - مراد وهبه، مرجع سابق، 258.

المطبوع، كما يبحث في الجمال المصنوع، أعني أنه يبحث في الفنون، وفي جمال الذات، وجمال المعنى، فهو بذلك حلقة الاتصال بين الفلسفة والفن"، وعليه يبحث علم الجمال في المشاعر النفسية الانسانية، وتدرجها وتنوعها من الجمال إلى القبيح إلى الجلال إلى الجلال الفكه، وفي كل تلوينات الوجدان والذوق البشري، على تنوعها واختلافها وتناورها وانسجامها
...¹

فالجمال: " صار ميدانا للجمالية، تدرسه من عدة جوانب، والجمال نفسه يرتقي إلى مرتبة الجميل، والجميل إلى الجليل، ولعل الجمال، غذا هدف الدراسات الحديثة باعتبار التجربة الابداعية التعبيرية انتاجا انسانيا جماليا، وباعتبار أنها تماثل الجمال الذي تلتقطه الحواس من الطبيعة والأشياء، وكذلك يتصل بكل ابداع انساني من جهة الشكل غالبا، فالجمال مفهوم يتناول الظواهر الفنية والأدب واحد منها بصفته انتاج معرفي انساني يتصف بالجمال بينما الجميل يحتاج إلى الحواس والشعور معا، وهو يرتبط بالقيود والقوانين على الرغم من أنه يبدو مستقلا عنها"².

وعليه، فالجميل: "أسمى درجة من الجمال، لأنه يعتمد على الحواس، ويسموا عليها في الوقت نفسه إلى الارتقاء إلى مرتبة الشعور الوجداني، حتى ندرك أهميته وقيمه الذوقية، لأن الجميل إنما هو تجلي الروح والأفكار في الأشياء والظواهر، والجميل في الفن والأدب والبلاغة هو نهاية المطاف أي أن المبدع يعمل على تضمين القيمة الجمالية في ابداعه وتلك هي غايته، ويسعى للوصول بعمله إلى مرتبة الجميل ولم الجليل، فالجميل في تعينه وتناهيته، يصلنا بالأبدية، ويفتح أمامنا الطريق إلى اللامتناهي والخلود، أما الشعور الجمالي، فانه كما يقول "شالر" تعبير عن توازن منسجم بين العقل والحساسية، وقيمة تحيل إلى اللذة بوصفها كيفية للشيء، كما تحيل إلى انفعال يخص طبيعتنا الانسانية³. "ومنه، فالجمال كما

¹ م. روزنتال، ب. بيودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دارالطبعة للطباعة والنشر، بيروت. لبنان، 165.

² حسين جمعة، جمالية الخبر والانشاء (دراسة بلاغية جمالية نقدية)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 2005م، ص 16.

³ حسين جمعة، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

سبق أن تناولنا مع كانط في تمييزه عن الجلال، يتسم باللاتناهي، أما الشعور بالجميل فهو ذلك الشعور الذي بين العقل والشعور، فيشعر الانسان بالارتياح والاقبال الوجداني حيال ذلك الشئ المدرك، وينتج عن ذلك الاقبال والارتياح أثر أو انفعال جمالي كذوق وجداني أو شعوري، رغم أن كل من الجميل والجليل، ينتج عنهما ذلك الأثر أو الانفعال بالسلب أو الايجاب بالاقبال أو النفور.

أما الجليل فانه: «يرتقي بمرتبة الجمال والجميل إلى حالة الكمال المطلق، إذ لا يوجد شبيه له في الأشياء والظواهر وابداعات الانسان، بالرغم من أن الانسان، قد لا يوجد شبيه له في الأشياء والظواهر وابداعات الانسان، بالرغم من أن الانسان، قد يرتضي لنفسه، نماذج ابداعية انسانية، قد تبلغ درجة عالية من الروعة، وربما وصلت إلى مرتبة قريبة من الجليل، فيصفها بالكمال والجلال»¹، فالجليل إذن أكثر قيمة من الجمال والجميل، على اعتبار أنه يشير إلى درجة من الكمال المطلق، والتي لا يمكن أن يتصف بها شيء من الموجودات، وربما تصل بعض ابداعات الانسان إلى درجة عالية من الروعة، فيسمح لنفسه، أن يصفها بالجلال تجاوزا، لأن الجلال والكمال، هي من صفات الذات الالهية، لذلك نجد أن هذا المفهوم، ظل مرتبطا بالمعتقد الديني، إذ يقابل مفهوم الذات المقدسة، فانه أسمى من كل ما في هذا الوجود، لأنه خالق الكون، وهو الخير المثالي، والمظهر المطلق للكون والانسان والمصير، وإن لكل جمال جلالاته، ولكل جلال جمالاته، وما بأيدي الخلق، يظهر لهم من جمال الله².

وعليه فصفتي الجمال المطلق والجلال المطلق، تنفرد بهما الذات الالهية المطلقة، التي هي منبع لكل خير مطلق وحق مطلق ولكل حب حقيقي، الذي لا يفنى، لأنه في الحقيقة يشير إلى مرتبة عالية وسامية من الكمال المطلق والتي يستحيل أن تتصف بها الموجودات،

¹ - المرجع نفسه، ص 17/16.

² - المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

وربما اغتر الانسان ببعض الابداعات العظيمة في تطوره العلمي والتقني، وسماها بانجازات ونتائج جليلة مجازا ومبالغة، لأن الجلال والكمال صفتين تحتكرهما وتتفرد بهما، الذات الالهية المقدسة، لذا يبقى هذا التفسير مرتبط بالخطاب الصوفي أو الديني عامة، فالله هو أعلى وأعلى من كل ما في الوجود من موجودات وكل ما في الكون من أكوان وكائنات، لأنه طبعاً مبدع الوجود وخالق الأكوان فهو الخير الأسمى والروح المطلق والحق الذي يتجلى في شواهد الكون والانسان والحياة، وعليه أودع الله في كل جمال جلالاته، وأن كل جلال يحيل إلى جمال، وهما معا يحيلان لا محالة إلى الجمال الالهي والجلال الالهي، وهذه هي حكمة الله في وجوده وموجوداته.

لذا قال البعض: "أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى، والهيبة والأنس وصفان للإنسان، فاذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت، وانقبضت، واذا شاهدت الجمال، أنست وأنبسطت، فجعلوا الجلال للقهر، والجمال للرحمة، وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم، فالجلال لله: مرجع يرجع منه إليه، وهو الذي منعنا من المعرفة به تعالى، والجمال معنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندها به"¹، لذا لإعطاء معنى أكثر لوجودنا، وبصورة أكثر ذوقية، لابد أن نضع هذه المقارنة والموازنة، في إطارها الصحيح، وفي سبيل مقصدها الذي وجدت من أجل تحقيقه وتكريسه، حتى نزداد ثقة ومحبة بالذات الالهية المقدسة وصفاتها وأسمائها وحقائقها، بقصد لمس الكمال الالهي.

وفي مقابل ذلك قدرة الله عزوجل، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فهو الجبار القاهر، والعليم القادر، السموات مطويات بيمينه والأرض وملكها وما عليها في قبضته، وناصية جميع المخلوقات في قبضة قدرته، إن أهلكهم من عند آخرهم لم ينقص من سلطانه وملكه ذرة، وإن خلق أمثالهم ألف مرة، لم يع بخلقها ولا يمسه لغوب ولا فتور في اختراعها، فلا قدرة ولا قادر إلا وهو أثر من آثار قدرته فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر

¹ - نورالدين أبو لحية، مرجع سابق، ص 229.

والاستيلاء...، فاحرص أيها المرید الصادق، على أن تعيش هذه المعاني العظيمة، لتتعم بكلا الرؤيتين: رؤية الجمال، ورؤية الجلال...، فكلاهما جمال، وكلاهما جلال، وكلاهما يملأ نفسك ثقة بربك وتعظيماً ومحبة له¹، ومن هنا نستنبط وجود علاقة تكاملية وتفاعلية، بين الجلال والجمال، في كل خلق الله وخلائقه وفي عموم الوجود و تفاصيل موجوداته، ليس هذا فحسب، بل نجد الصفة الواحدة تحيل إلى الصفة الأخرى، والعكس هو الصحيح، فصفة القوي كصفة جليلة، يختص بها الله تعالى، نجدها تحيل إلى معاني جميلة وصفات حسنة، كحماية البيئة من الفساد، والدفاع عن المظلومين والمقهورين، وجبر خواطرهم، واسترجاع حقوقهم، كما تعني نشر العدل والرحمة والسكينة بين الناس، كما نجد صفة الجمال في السموات والجبال والأرض، تدل على الجلال الإلهي من قوة الله وعظمته وجبروته.

وعليه نفهم من خلال التعرض لكل من مفهوم الجمال والجلال، أن العلاقة بينهما علاقة تكامل وليس تعارض أو تنافر، فالجلال مظهر من مظاهر الجمال، والجمال مظهر من مظاهر الجلال، قال بعضهم معبراً عن ذلك: «كل من هاتين الصفتين "الجلال والجمال" فيهما من الصفة الأخرى، لأن الموصوف بها واحد، فالجمال باطنه جلال، والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر إلى أبد الأبد، وذكر آخر ما يدل على هذا من عالم الآفاق، فقال يلاحظ المتأمل للوجود ظواهر تعكس معاني الجمال والرحمة والعطاء، كما يلاحظ ظواهر تعكس معاني الجلال والبطش والمنع والاذلال، والمدهش أن الكثير من هذه المظاهر التي تبدو متناقضة، هي افراز لمنظومات واحدة، فنجم الشمس الذي هو مفاعل نووي مهلك، يعمل بآلية الاندماج النووي، هو الشمس التي تقوم على طاقتها الحياة في الأرض، ويسحرنا جمالها وقت الشروق والغروب، إن هذه الملاحظة ماهي إلا مثال للجمع بين صفتي الجمال والجلال².

¹ - أنظر. نورالدين أبو لحية، مرجع سابق، صفحتي 237/238.

² - نورالدين أبو لحية، مرجع سابق جع نفسه، ص 227/228.

أما عن كيف يتحول الجلال إلى جمال، فمثلا وجود الغلاف الجوي لكوكب الأرض، الذي يحجب عنا الأشعة الكونية المدمرة، إنها مثال للكمال الذي يجمع بين الجمال والجلال، ولا يمكن أن يكون الجمع بين منظومتي الجمال والجلال في الكون، إلا افرازا لصفات الجمال والجلال لموجد الكون ومدبره، وهكذا فان للأحوال النفسية دورها في التعامل مع هذين الصفتين، كما عبر عن ذلك بعضهم: " إذا أردت أن يسهل عليك الجلال، فقابله بضده وهو الجمال، فانه ينقلب جمالا في ساعته، وكيفية ذلك: أنه إذا تجلى باسمه القابض في الظاهر، فقابله أنت بالبسط في الباطن، فانه ينقلب بسطا، وإذا تجلى لك باسمه القوي، فقابله أنت بالضعف، وهكذا، يقابل الشيء بضده قياما بالقدرة والحكمة¹.

وقال آخر: «الجميل محبوب، والجميل المطلق هو الواحد الذي لاند له، الفرد الذي لا ضد له، الصمد الذي لا منازع له، الغني الذي لا حاجة له، القادر الذي يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا اراد لحكمه ولا معقب لقضائه، العالم الذي لا يعزب عن علمه بمثقال ذرة في السموات والارض، القاهر الذي لا يخرج عن قبضة قدرته أعناق الجبابرة، ولا ينفلت من سطوته وبطشه رقاب القياصرة، الأزلي الذي لا أول لوجوده الأبدي، الذي لا آخر لبقائه، الضروري الوجود الذي لا يحوم امكان العدم حول حضرته، القيوم الذي يقوم بنفسه، ويقوم بنفسه ويقوم كل موجود به، جبار السموات والأرض، خالق الجماد والحيوان والنبات المنفرد بالعزة والجبروت، والمتوحد بالملك والملكوت، ذو الفضل والجلال والبهاء والجمال والقدرة والكمال»². ان جمال العلم والقدرة مرتبط بتوفر الكمال، فبهما يقول: «كلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالا وعظمة، كان العلم أشرف وأجمل، وكذا المقدور، كلما كان أعظم رتبة، وأحل منزلة، كانت القدرة عليه أجل رتبة، وأشرف قدرا»³

¹- نورالدين أبو لحية، مرجع سابق جع نفسه، 228.

²- نورالدين أبو لحية، مرجع سابق، ص 233/232.

³- نورالدين أبو لحية، مرجع سابق، ص 236/235.

و عليه، فالعلم القدرة من الصفات الباطنية الغير حسية أو مرئية، ومنها تتبع جميع قيم الحق وصفات الخير، وهي في انتمائه للأعضاء الحسية أمرعارض، وليس جوهري، ولا يتبدى للبصر في شكل ألوان وصور حسية، فالحب يكون موجه ومسلط على الصفات الباطنية والقيم الخلقية التي ترى بالبصيرة وليس البصر أو الحواس الخمس، فهي أمرا ثانوي، ليس ذي أهمية بالنسبة للعلم والقدرة في تمامهما وكمالهما.

كما أن هناك وحدة بين الأخلاقي والجمالي، في استيعاب الانسان للظواهر الجلية، ولا بد من العودة إلى هذه المسألة بقليل من التفصيل، فنشير إلى ارتباط "الجمالي" ب"الأخلاقي" في الابداعات الفنية للعصور الماضية، وإلى ازدياد هذا الارتباط وبلوغه حد الوحدة التامة في روائع الأعمال الفنية المعاصرة، ونحن حين نحكم على هذه الظاهرة أو تلك بأنها "جميلة" أو "جليلة" نربط حتما بين القيمة الجمالية التي نطلقها وبين القيمة الأخلاقية...، فالتقويم الجمالي الشامل يرتبط لدى الانسان ارتباطا عميقا ودائما بقيمه الأخلاقية والسياسية، هذا هو المبدأ الجمالي الذي ينطلق منه الفن الحقيقي، الفن التقدمي الأصيل في هذا العصر¹.

وهكذا، بالرغم من الضبط المفهومي، لكل من الجمال والجلال، ومهما ميزنا بينهما، إلا اننا نستنتج أن هنالك علاقة تفاعلية بينهما، تتجلى في ارتباطاتهما الحسية والوجدانية والروحية والدلالية. بمظاهر وظواهر الكون والانسان والحياة، وما بعد الحياة، وعليه هذا يقودنا منهجيا ومنطقيا إلى تحديد وضبط مصطلح آخر، له أهمية كبرى وأساسية، في بحثنا هذا المتواضع، يتمثل في الخطاب الصوفي، بالتعرض لمفهوم الخطاب، ثم بعد ذلك مفهوم التصوف، كخطاب وكمصطلح، فما معنى الخطاب؟، وما مفهوم التصوف وما طبيعته، وما حقيقته ومقاصده المختلفة؟

¹ - فؤاد المرعي، مرجع سابق، ص 124.

المبحث الثالث: تحديد مفهوم الخطاب:

المفهوم اللغوي أو الاشتقائي للخطاب:

الخطاب: " ما يكلم به الرجل صاحبه، ونقيضه الجواب، و"فصل الخطاب"، هو أن يقول الخطيب بعد حمد الله، "أما بعد" وعبارة عن الخطاب الفاصل بين الحق والباطل، وهو عبارة عن الحكم بالبينّة أو اليمين: وهو عبارة أيضا عن الفصاحة، و"خطاب الترحيب" كلمة تلقى عند استقبال ضيف، عند الترحيب بضيوف " خطاب العرش" بيان يلقيه الملك في البرلمان عند افتتاح دورة تشريعية"¹.

والخطاب، الكثير الخطاب، المتصرف في الخطبة، والخطابة، الكثير الخطاب للذكر والمؤنث، المتصرف في الخطبة². والخطبة: " هي الكلام المنثور المسجع، ونحوه، ورجل خطيب: حسن الخطبة بالضم³.

الخطاب في اللغة العربية، من خطب والخطب الشأن أو الأمر، صغر أو عظم، يقال ما خطبك؟ أي ما أمرك؟، وهذا خطاب جليل، وخطب يسي، وخطب المرأة، يخطبها، خطبا وخطبة، والخطاب مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا، وهما يتخاطبان، وقال الليث: أن الخطبة مصدر الخطيب، لايجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب"⁴ بمعنى أن الخطاب هو الكلام المرسل أو الموجه إلى المرسل إليه، أو الموجه إليه، سواء أكان فردا أم جماعة، بهدف تبليغهم لرسالة ما، أو مقاصد معينة، والتأثير فيهم بقصد تغيير نظرتهم و دفعهم إلى تبني موقف محدد، والسمو

¹ - المنجد الأبيدي، ص 412.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مرجع سابق، ص 478.

⁴ - ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جلال الدين: لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد،

المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص، 155/154.

بسلوكهم وترقية شخصيتهم. كما ورد الخطاب بمعنى: "الكلام، وبمعنى الرسالة"¹، ثم تطور هذا المفهوم اصطلاحيا وتعددت أشكاله ورحبت آفاقه وتتنوع أطره وسياقاته، فاطلق عليه خطاب سياسي وخطاب أدبي وخطاب علمي، وخطاب صوفي وخطاب ديني وخطاب فني أو اعلامي...، حسب الحقول المبحوث فيها أو المجال الذي ندرسه أو اللون الذي يطبعه، كما هو الحال في مفهوم الخطاب عند الغرب.

فالخطاب عند الغرب، مأخوذ من أصل لاتيني يسمى: Discursus المشتق بدوره من Discurrere الذي يعني (الجري هنا وهناك) أو (الجري ذهابا وإيابا) وهو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقتزن بالتلفظ العفوي، وارسال الكلام، والمحادثة الحرة، والارتجال².

التعريف الاصطلاحي للخطاب:

الخطابة: "هي قياس مركب من مقدمات مقبولة، أو مظنونة، من شخص معتقد فيه غرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم. كما يفعله الخطباء والوعاظ"³.

والخطابي: "عند المناطقة قياس مركب من مقدمات مقبولة أو ظنية، من شخص معتقد فيه، ويسمى هذا القياس خطابيا، وصاحبه خطيبا"⁴. فنص الخطاب هو عبارة عن قياس منطقي، ينطلق من مقدمات يقينية او مسلمات صادقة، ليستنتج منها ما يشاء من حقائق وأحكام، تلزم عنها للضرورة المنطقية.

¹ - ابراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات : المعجم الوسيط، المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ط2، اسطنبول تركيا 1972م، ص 243.

² - عصفور جابر: آفاق العصر مهرجان القراءة للجميع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997م، ص 64.

³ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 134.

⁴ - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 315.

الخطاب: (Discourse) هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للافهام، وقد يعبر عنه لما يقع به التخاطب، قال في الأحكام: الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه، فاحترز باللفظ، عن الحركات والاشارات المفهومة بالمواضعة، وبالمتواضع عليه عن الأقوال المهملة، وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع، فانه لايسمى خطابا، ويقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب، لمن لايفهم كالنائم...، والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس، فالخطاب إما الكلام اللفظي، أوالكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام، والمتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي، والمراد بالخطاب في تفسير الحكم، هو الكلام النفسي كما سبق، ثم الخطاب: قسمان تكليفي، ووضع¹، فالخطاب بهذا هو نص يحمل عبارات ودلالات محددة، تشكل كلاما موجها ومعينا، هدفه التواصل والتفاهم والتثاقف والتبليغ.

ودليل الخطاب عند الأصوليين هو مفهوم المخالفة، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب عندهم، هو مفهوم الموافقة، والبعض فرق بينهما، ويجيء في لفظ المفهوم. والخطابة: هي التأثير بالبيان...، وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونيات أو منها، ومن المقبولات، ويسمى قياسا خطايا أيضا، ويسمى أمانة عند المتكلمين، صرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطواع، وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا، والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم، من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء وأعلم أنهم خصوا الجدل والخطابة بالقياس، لأنهم لا يبحثون إلا عنه، وإلا فهما قد يكونان استقراء وتمثيلا، هكذا في شرح الشمسية وحواشيه، وفي المحاكمات الاقناعي، يطلق على الخطابي، وهو الدليل

¹ - رفیق العجم، مرجع سابق، ص 749.

المركب من المشهورات والمظنونات، وقول العلماء، هذا مقام خطابي، أي ما يكتفى فيه بالظن¹.

ثم أن القرآن نفسه، يتضمن أشكال مختلفة من الخطاب تنتوع في الطبيعة والمقصد والحقيقة، كخطاب العام والمراد به العموم، نحو "الله الذي خلقكم"، وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو "يأيها الرسول بلغ"، وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو "يأيها الناس اتقوا ربكم" لم يدخل فيه غير المكلفين، وخطاب الخاص والمراد منه العموم، نحو "يا أيها النبي، إذا طلقتم النساء"، وخطاب المدح نحو "يا أيها الذين آمنوا"، وخطاب الذم نحو "يا أيها الذين كفروا"، وخطاب الكرامة، نحو "يا أيها النبي"، وخطاب الالهانة، نحو "يا أيها الرسول اجمع بلفظ الواحد نحو" يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم"، وبالعكس نحو "يا أيها الرسل كلوا من الطيبات"، وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو "ألقيا في جهنم"²....

و الخطاب عند اميل بنفنيست (Benveniste Emille)³ هو: "الملفوظ منظورا إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل وبمعناه الأكثر اتساعا، فهو عنده: "هو كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما وهذا الخطاب، الذي يتضمن وحدات لغوية، هدفه الرئيس، هو الاتصال والتبليغ والتفاهم بين طرفين أو أكثر، بغية إيصال رسالة أو تبرير موقف أو الحمل على تبني رأي معين، بقصد تغيير نظرة أو سلوك، والتأثير في الأشخاص نفسيا وعقليا. بمعنى ان الخطاب عامة: هو وحدة منطقية، تنطلق من مقدمات يعتقدونها صاحبها قضايا خبرية مقبولة أو مفترضة، للوصول إلى نتائج لازمة عنها منطقيا، بقصد انتزاع الاقتناع والقبول، والوصول من ثم إلى التأثير في عقولهم وشخصياتهم.

¹- رفيق العجم، مرجع سابق، ص 750.

²- رفيق العجم، مرجع سابق، ص 751.

³ Benveniste. Emille. problemes de linguistique. Generale. ed. galimard. paris 1996. t1. p129/130./241

أما ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) فالخطاب عنده يعني: "اللغة المجسدة ذات الشمول والاكتمال، كما أنه يرتبط بشكل أو بآخر بالكلمة المنطوقة، التي تقوم على أساس العلاقات الحوارية، سواء داخل أو خارج اللغة، من خلال زاوية حوارية، ومن ثم تكون العلاقات الحوارية خارج نطاق اللغة، ولكن في الوقت نفسه، لايجوز أن تفصل عن مجال الكلمة، أي عن اللغة بوصفها ظاهرة ملموسة ومكتملة، فاللغة تحيا فقط في الاختلاط الحوارية، بين أولئك الذين يستخدمونها...، إن هذه العلاقات الحوارية، قائمة في مجال الكلمة، وذلك لأن الكلمة ذات طبيعة حوارية بالضرورة، ولهذا السبب تعين دراسة هذه العلاقات بواسطة (ما بعد علم اللغة) الذي يتجاوز حدود علم اللغة، والذي له مسائله ومادته المستقلة"¹، بمعنى ان الخطاب يعني دراسة عمليات وآليات اللغة داخل مساق معين، كعلاقات مجسدة للعلاقات الحوارية للشخص بوصفه نصا لغويا، يعبر عن ذاتا اجتماعية، تترجم أفعال وعلامات وظواهر وعلاقات، في سياق أدائي اجتماعي.

وهناك من يرى بتداخل الخطاب مع مفهوم النص لصعوبة التمييز بينهما، يغلب في التقليد الأوروبي استخدام النص، على حين يغلب استخدام الخطاب في التقليد الأنجلوأمريكي، بيد أن التداخل بين النص والخطاب من حيث هما اصطلاحان محوريان، وعلمان لسانيان، لم يحسم أمره في الأدبيات بعد، حيث تستطيع عبارات مثل: (خطاب النص)، و (نص الخطاب)، و(النص بنية خطابية)، و(الأدب خطاب نصي)، و(الخطاب النصي)..، وغيرها تستطيع أن تؤكد التداخل والاشتباك بين هذين المصطلحين²، وهذا معناه أن النص كعبارات وملفوظات منضدة ومرتبطة في سياق منطقي معين، لحل مشكل أو اشكالية ما، ويحمل موقفا محددًا من مشكل أو اشكالية مطروحة للحل أو المناقشة، بين

¹ - ينظر باختين، ميخائيل: شعرية دوستوفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء 1986م، ص267.

² - العبد، محمد: النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط1، القاهرة، عام 2005م، ص 07.

طرفين أو أكثر، يمكن أن يكون مرادفاً لمعنى الخطاب، فلا مشاحة في المصطلحات، مادامت تؤدي نفس المعنى، وتحيل إلى نفس الغرض أو المقصد الاداتي أو الابستيمولوجي.

مفهوم الخطاب الفلسفي:

أما الخطاب من الناحية الفلسفية، فيعرفه ميشيل فوكو (Foucault Mechel): "بالميدان العام لمجموع المنطوقات أو مجموعة متميزة من العبارات بوصفها تنتمي إلى تشكيلة خطابية محددة، كما أنها شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تبرز الكيفية، التي ينتج فيها الكلام، كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر"¹.

ويقول رولان بارت: «أن الخطاب جزء من الكلام، موضع هو نفسه في منظور كلامي، وإن أية محاولة لا يصلح فكر نظري أو معرفة حول الخطاب، لابد من اتخاذها في التمييز عن ذاتها، صيغة الخطاب العلمي المتناسك والمحايد" وعتد آرسطو الخطاب أو الخطابية: " تقوم على مبادئ كلية، ويعرفها بأنها الكلام المقنع"²

أما الخطاب الفلسفي، في عصرنا الراهن فيتجلى في اتجاهات مختلفة، لها أسس فكرية ومبادئ فلسفية تقوم عليها: تتمثل في أسس العقل والمنهجية والمقارنة، كسبيل من سبل تأصيل الأفكار والتأسيس الموضوعي، وغلبة الروح العقلانية والعلمية حيث يشير الدكتور محمد الشاهد، في كتابه الخطاب الفلسفي المعاصر إلى: " أنه قد شاع استبدال كلمة اتجاه بكلمة عقل، ثم عقل بخطاب، سنجد ما يسمى الخطاب الوضعي، والخطاب العربي الديني، والخطاب الإسلامي...، فالخطاب الوضعي يستمد مبادئه من الواقع، ويعتبر ما وراء الواقع "خرافة"، والخطاب العربي يستمد مبادئه من المزيج الثقافي السائد في العالم العربي، والخطاب الديني، يعتمد في أمور الحياة على الواقع، وفي أمور الحياة الخاصة، على

¹ - أنظر الروبلي ميجان، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، دار البيضاء، عام 2000م، ص 89.

² - رولان بارت، نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بيروت، لبنان، عام 1988م، ص

السلطة الالهية، مثل الفكر المسيحي، وغيره من أنواع الفكر الديني، أما الخطاب الاسلامي، فهو ذلك الخطاب، الذي لا يعترف إلا بالوحي الالهي¹.

ويضيف أن الوحي الالهي (القرآن والسنة)، مضافا إليهما اجتهاد العلماء المنضبط بالضوابط الشرعية المعتمدة المعروفة بالأدلة الشرعية، مثل الاجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسله، وسد الذرائع وغيرها...، كمصادر للتشريع في أمور الحياة العامة والخاصة، أما ما يسمى بالخطاب الجمعي، فهو هذا الخطاب التوفيقي، الذي يراد له أن يجد قاسما مشتركا بين كل العقول الأخرى²، وهذا يعني أن الخطاب الفلسفي مهما كان نوعه، (عقلي تجريبي وضعي شيوعي، علماني...، أو يجمع بين العقل والدين...) هو في الحقيقة، وليد التأمل العقلي أو النظرة العقلانية لقضايا الكون والانسان والحياة وما بعد الحياة، وهذا النشاط العقلي لا بد ان توجهه نسقية منهجية، تضمن تماسكه، وتوازن وتوازن الأفكار، والادبيولوجيات بشكل عقلاني ومنطقي للتمييز بين الغث والسمين، والحق والباطل، والخير والنشر، وفق موازين منطقية وأقيسة عقلية ومعايير نقدية، للوصول إلى الحقائق الموضوعية الصافية، ولكن الخطاب الفلسفي عموما، يجب أن يكون شاملا ومرنا وعميقا وموضوعيا، للتخلص من الأحكام المسبقة والاحكام الذاتية، ووضع حد للتعصب وكل أشكال الذاتية، مع توخي سبيل الطرح العقلي والمنطقي، الذي يعتمد على مبادئ العقل الفطرية، وقوانينه المسبقة، وقيمه الضرورية والعامة، التي هي أساس كل تفكير سليم و ركيزة كل تأمل قويم، بقصد الوصول إلى خطاب فلسفي معقول ومقبول لدى الغير³.

كما أن " الخطاب " في الفلسفة، لاعلاقة له بالبلاغة والبيان: إنما يدل على الفكر الذي يتكون على مراحل عبر مسيرات اللغة وصيروراتها، وفقا للسبل العقلية، فالفكر، أي

¹ - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 315.

² - السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر، من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط، 2000، ص

.07

³ - السيد محمد الشاهد، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المعرفة الخطابية يتعارض مع الحدس أو الرؤية الذهنية، لأن الفكر يدرك موضوعه مواربة، بينما يدركه الحدس مباشرة (بدعوى انه لا يحتاج إلى سائط)، فبين العن والمنطق والكلام، تتخذ اللغة مسارات متماسكة في تواصلية مباشرة، وتداولية قصدية، كما يحيل مصطلح "الخطاب" في بعض الأطروحات الفلسفية المعاصرة، إلى المعنى البياني لكلمة "فم" التي تقابل لفظة oral، كما يدل على الكلام في مقابل الكتابة من الناحية الانشائية، وقد ورد هذا الاستعمال عند جاك دريدا (التماهي) وجاك دريدا "التمويه"، في استعماله لا شكالية الوعي التي تصاحب مدلول الخطاب، بغرض اضعاف الرغبة (التذوق) لدى المتلقي، ليس من خلال اللغة، بل بواسطة الوجدان¹، وهؤلاء حاولوا ايجاد علاقة بين اللغة أو قواعد النحو واللغة، مع الفكر الفلسفي عامة.

من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب الجمالي:

من ضمن الموضوعات التي تبحث فيها الفلسفة، هو الجمال، بحيث تهتم بدراسته من حيث القيم الجمالية وأحكامها وشروطها ومعاييرها ومبادئها وأثارها الفنية والذوقية، بحيث اندمج هذا المبحث فيما يسمى بمبحث القيم أي الكسمولوجيا، والذي يهتم به فرع فلسفة الجمال، والذي تطور وبرز بالخصوص في العصر الحديث والمعاصر، للامام أكثر بالحقل الفني والجمالي، بحيث تشكل فلسفة الجمال امتدادا لنظريات القيم التي تنحدر بدورها من الفلسفة في عمقها وشموليتها، هذا التباين في فهم الجمال والحكم عليه وليد اختلافات في الكتابة والقراءة والتلقي، أو اختلافات في الوعي والادراك والاحساس، كما تتضافر فلسفة الجمال مع تخصصات وأنساق معرفية أخرى مثل السيكلوجيا، والسوسيولوجيا، والثيولوجيا، والميتولوجيا والسياسة قصد انتاج سياقات وممارسات تتفاعل مع الثقافي والنقد اليومي والمعيش والراهن والواقع، تمثل المشكلات الجمالية لحظات فكرية ومضات تأملية

¹ - أنظرين يمينة كريم محمد، الخطاب الجمالي والوعي الأخلاقي . نحو فلسفة ايتقية لتربية الذوق الفني، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، بجامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، المجلد العاشر/العدد الثاني /01 ديسمبر 2018، ص 279.

وممارسات حدسية للمقاربة بين الفن والجمال والقيم والحقيقة والاخلاق والتربية والتعليم والعلم والحرية والتقنية في حواريات فلسفية تتمثل في الأسئلة المعرفية التالية: متى يكون الفن جمالا؟ وما مهمة الفن؟، وهل كل الناس فنانون؟، وهل يمكن تعليم (تربية) الذوق (الحكم الجمالي)¹؟، ما علاقة الخطاب الجمالي بالحس والطبيعة الحسية؟، وكيف يكون ادراكنا للجمال؟، ماهي معايير وشروطه وأثاره الفنية، وقيمته الجمالية؟، هل الحكم الجمالي، موضوعي أم ذاتي،؟ ما علاقة الخطاب الجمالي أيضا بالروح، مثلما هو الحال بالنسبة لدى شيوخ التصوف؟، الذي يهتمون بعلم المكاشفة والمشاهدة، فيختلفون في أدواقهم وأشواقهم، وفي الهامهم ووجدهم، نتيجة التباين في تجاربهم الروحية الجمالية، كل هاته المسائل والاشكالات مدعاة للتفلسف، وهي المجال الأثير لفلسفة الجمال.

يقوم الخطاب الجمالي على إبداع التصورات والأفهامات والبراديغمات وابتكار مستويات من التمثلات والنصوص والمقطوعات والفواصل والنغمات والاقاعات والكتابات والصور والمرئيات الفنية بغية تنمية الذوق الجمالي وتمكين المتلقين فهم هذا الخطاب عن طريق توافر آليات الشعور والوجدان وترشيد العاطفة وتثمين الأحاسيس التي تتفاعل مع الجماليات في صمت وصخب وكذا استدعاء الأخلاقيات ضمن توليفة إيتيقية (قيمة) وتنسيقية استيطيقية (جمال) ، قصد تطهير هذا الوعي الجمالي من الخلفيات الأديولوجية الملعمة والاعتقادات المغلقة والأفكار الصدامية والدامية، وبشكل مفهوم الخطاب الجمالي مناسبة لسانية بغرض إيصال رسالة إنسانية، فهو كلام علني موجه للآخرين، ضمن عملية عقلية متكاملة تتربط أجزائها منطقيا، ويمثل الخطاب الكلام الذي يراد به الافهام: وهو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه، أو الخطاب هو أحكام أوقواع تسلسل الجمل والأفكار أو توالي العبارات².

¹ - أنظر يمينة كريم محمد، المرجع نفسه . ص 278.

² - يمينة كريمة محمد، أنظر المرجع نفسه، ص 278 / 279.

تتضح علاقة الخطاب الجمالي بالوعي الأخلاقي من خلال تحديد مسؤوليات (مستويات) قراءة النص الجميل في حدود المعرفة الممكنة، لبناء استراتيجيات للتذوق الفني، فتارة تميل الحجاجية للفعل الأخلاقي باعتباره وعياً لفهم الواجب، وتارة أخرى تتخذ من العقل حكماً ناقداً إلى جانب الأساس الوجداني للوعي الأخلاقي، وكذا موقف الذات ورفضها لكل التزام زائف، وكل هذه التفسيرات مردها إلى نظرة الفلاسفة للأخلاق وحاجة الإنسان لها في ترشيد التربية الأخلاقية، وتنمية الذوق الجمالي وتتجلى علاقة خطابات الفلسفة بالاستيعاب، في أشهر حكماء اليونان فسقراط socrates (469.399 ق.م) أرجع الاستيعابي إلى الإيتيقي، ويرى أن الفن امتداد للأخلاق، فهو بذلك يعارض اللذة الجمالية، وينتصر للخير والحق، ويعتبر الذوق الفني مسألة أخلاقية، وليست جمالية¹، لذا رأى سقراط أن الجمال هادف، فالجميل هو ما يحقق النفع والفائدة أو الغاية الأخلاقية العليا،... وقداهتم سقراط بجمال وضرورتها جمالاً لجسد، فذهب إلى أن الجمال الحسي الجسماني، لا خير فيه لا للمحبوبين للمحبوب، وأن جمال النفس من شأنه أن يرفع الإنسان إلى مرتبة الأبطال "كهرقل" أو "كاستور"²

أما أفلاطون platon (427.347 ق.م)، فيرى أن الجمال موجود في "النظام والتناسب في كل ما يخضع للعدد والقياس...، ووقف ضد الفن، وبذلك فالتذوق الفني عند أفلاطون هو مسألة انفعال شعوري غير سليم مقارنة بعالم المثل الخالص، وهو يلغي متعة الجمال وقيمة الفن لصالح الأخلاق، بينما: أرسطو aristotle (384.322 ق.م)، يرى أن أصل الشعر يرجع إلى المحاكاة، (imitation) والتي بدورها تنتوع إلى محاكاة فطرية، و: أخرى مستمدة من التجربة، فالمحاكاة فطرية، يرثها الإنسان منذ طفولته ويفترق الإنسان عن سائر

¹ - أنظر، المرجع نفسه، ص 280

² - كريمة محمد بشيوة، التطور التاريخي لفلسفة الجمال والفن في العصور القديمة والوسطى، المجلة العلمية، العدد التاسع عشر، المجلد

الأول، مارس 2017م ص 6.

الأحياء في أنه أكثرها استعدادا للمحاكاة...، كما أنه يشعر بمتعة إزاء أعمال المحاكاة، والشاهد على ذلك هو التجربة¹.

فحضور المحاكاة في الفطرة وكذا مع تناغم العقل والنفس أثناء تقديم العمل الفني القائم على نقل الأصل الجمالي مع الواقع الموجود إلى الواقع الفني في دقة وتماتل وجمالية (الخبرة)، فالنفس ملكة الاحساس والعقل يتولى التطبيع والتطوير في انتاجية العمل الفني واحترافية الخطاب الجمالي،...، لذا يقوم الخطاب الجمالي عند ارسطو على دعوة العقل إلى التفاعل مع المشهد الفني في تناغم مع الوجدان والجوارح لتحقيق الاستجابة باعتبار "أن للفن دورا في تطهير النفس البشرية وقد أطلق على هذه النظرية مصطلح التطهير "Catharsis"، وكان يعني أن النفس البشرية تستطيع التخلص من الانفعالات الاليمة، وذلك من خلال تذوق الفنون، خاصة الشعر والتراجيديا، ولا يتم يتم التطهير إلا باستمالة العقل والحواس نحو الطبيعة قصد تدريب النفس على التماهي مع عناصر الموجودات، فينتج النص الجميل الذي يجمع بين النظر العقلي إلى الطبيعة (الموجودات) والارتقاء إلى أشكال التعبير (الشع، والمسرح، الخطابة)².

كما نجد كانط، في العصر الحديث كما سبق وأن فصلنا في تعريفه للجمال، قد حدد شروط الحكم بالجميل بأربعة شروط استمدها من قائمة المقولات المنطقية فحدده من حيث الكيف والكم والجهة والعلاقة، فمن جهة الكيف حدد الجميل بأنه ما يسرنا بغير ان يترتب على سرورنا به منفعة أو فائدة أو لذة حسية، ومن هنا يختلف الجميل عن ما يسبب اللذة، أو يرضي حاجة جسمانية، ومن جهة الكم يعرف الجميل بأنه ما يسرنا بطريقة كلية،...، ومن حيث الجهة يتصف الجميل بأنه ضروري، والعكس مستحيل لأن له أصول مشتركة لدى جميع أفراد الانسانية، أما من جهة العلاقة يتصف الجميل بأنه يوحي بالغائية دون أن

¹ - أنظرين يمينة كريم محمد، مرجع سابق، ص 281/280.

² - أنظر بن يمينة كريم محمد، مرجع سابق، ص 281.

يتعلق بغاية محددة، وبهذه الشروط أمكن لكانط أن يقدم تفسيراً للحكم الجمالي، كان له فيما بعد، أبعاد الأثر في الفلسفة الحديثة والمعاصرة¹، وعليه يعد خطاب كانط الجمالي من أدق وأعمق وأغنى الخطابات الجمالية، التي تشتق من الخطاب الفلسفي عامة، بعد أن قسمه إلى ثلاث مباحث نقدية، وهي مبحث نقد العقل الخالص، ومبحث نقد العقل العملي، ومبحث نقد الحكم، بمعنى نقد الحكم الجمالي، بالكشف عن معايير وشروطه القبلية، والوقوف على مقولاته المنطقية، بدراسة القيمة الخلقية، وما يترتب عليه من أحكام أخلاقية على تفاوتها.

ومن بين الفلاسفة المعاصرين يقدم الفيلسوف الأمريكي (1863-1952) جورج سانتانيا مذهباً في القيمة الجمالية ضمنه كتابه الاحساس بالجمال، ويرى سانتانيا أن الجمال لا يوجد مستقلاً عن احساس الانسان، وقلنا إن هناك جمالا لا ندركه يساوي قولنا إن هناك احساس لا نشعر به، والاحساس بالجمال يختلف عن باقي الاحساسات الأخرى لأنه احساس، وان كان يخاطب الشعور، إلا أنه مصحوب بادراك، وبحكم نقدي أو بفعل تفضيل، بمعنى أننا لا نفضل الأشياء، لأنها تتطوي على جمال معين، وإنما تصبح الأشياء جميلة وذات قيمة لأننا نفضلها، وهذا الحكم بتفضيل الأشياء يستلزم قدراً من العمومية، وليس معنى ذلك أن الحكم بالجمال حكم مطلق وضروري، ولكن ذلك يعني أنه تساوت الظروف وتشابهت الأذواق والادراك، فعندئذ يحدث اتفاق بين أحكام الناس على الاحساس بالجمال².

وعليه يشكل خطاب سانتانيا أيضاً، خطاباً جمالياً خاصاً به يوضح رؤية متكاملة وشاملة و متميزة، حيال القيمة الجمالية والحكم الجمالي، مع تضمينه بعد الخصائص التي تحملها طبيعة القيمة الجمالية، مع معرفة مقاييس الحكم الجمالي النابع من الادراك الحسي للانسان المتذوق.

¹ - انظر أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط1، عام 1989م، ص 11.

² - أنظر، المرجع نفسه، ص 12.

أما الفيلسوف الأمريكي جون ديوي، فلا يرى فارقاً في النوع بينهما، وبين حبرة الحياة اليومية، بل الفرق بينهما هو عنده مجرد فارق كمي، ولما كان ديوي هو فيلسوف الخبرة، جعل منها أساساً للمعرفة والتربية والأخلاق والسياسة، فكذاك عني بها، عندما بحث في الفن فرأى أنها في الفن تظهر متكاملة متحررة من القيود والعوائق التي تعيق اكتمالها ونموها، فهو يتوج الخبرات كلها بالخبرة الجمالية، وقد يبدو هذا أمراً غريباً في نظرم يرون في ديوي فيلسوفاً برجماتياً في الوقت الذي يجعل من الخبرة الجمالية عنصراً أساسياً في فلسفته، وخلاصة رأيه في الخبرة الجمالية، أن أي خبرة إنا هي تفاعل يتم بين الكائن الحي والبيئة غايته إشباع حاجته، وإذا كانت الخبرة ناجحة بحيث ارتبطت بسياق يصل بين ذكريات الماضي وتوقعات المستقبل، فهي الخبرة في معناها الأتم¹، ومن هنا استنبط جون ديوي خطاباً جمالياً مستقلاً يستمد روحه وجوهره من خبرة الحياة اليومية العملية المستمرة، سواء كانت عملاً ذهنياً أو يدوياً أو جسمانياً، وليس من مطالعة الكتب والمجلات، أو زيارة قصر المعارض أو الاهتمام بالحكايات.

ومن جهة أخرى، نجد وجه آخر من وجوه التجربة الجمالية، والخبرة الروحية، في الخطاب الصوفي الإسلامي، الذي يهتم بالتجارب الروحية الجمالية ما تصل إليه من حقائق جمالية ذوقية، تخضع للمجاهدة النفسية، والوجد والمشاهدة، التي سنتاولها عند أبرز وأشهر ممثلي التصوف الإسلامي الخطاب الصوفي، وهذا الاهتمام بعلوم المكاشفة والمشاهدة، يدخل في فلسفة التصوف، وهو يعد ضمن أهم وجوه الخطاب الفلسفي، رغم أنه لون يكتسي طابعاً فكرياً ودينيّاً، يعتمد على الرياضة الروحية، وعلى المكاشفة للتسامي الروحي، للوصول إلى تذوق الجمال والجلال الإلهين، وهذا ما يتبدى في نصوص شيوخ التصوف وأشعارهم ونتائجهم الروحية الحافلة بعبارات الحب الإلهي، و الطافحة بالرموز الروحية، التي تعددت تأويلاتها وتتنوع دلالاتها، باعتبارها ناتجة عن تجربة روحية شخصية، تتضح ثمارها

¹ - المرجع نفسه، ص 53.

جوانيا، عبرالمجاهدة والمرابطة، لذا لا بدها هنا أن نخرج عن معنى الخطاب الصوفي وطبيعته ومقاصده الروحية.

مفهوم الخطاب الصوفي:

هو: " ذلك الخطاب المميز، الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات، وتتبع حركاتها الجوانية، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوجهاتها الروحانية، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق، وهو إذ ذاك ينشد أفقا مغايرا، ومختلفا هو أفق اللحم والسحر، والرؤيا والحدس والكشف والشطح، وعليه، فهو يتأسس على صياغة جمالية تفاجيء القارئ، وترتك حدود توقعه، فتوقظ فيه الحس الفني والذوق الجمالي"¹

والخطاب الصوفي يعبر عن تجربة عرفانية، ووجدانية تروم الخوض في حقائق الذات والكشف عن المطلق اللامتناهي، فانه في المقابل من ذلك، فهو يعد جزءا من الكتابة البداعية، التي تؤكد علاقتها بالأدب، أين يصبح الخطاب الصوفي خطابا ابداعيا، يمتلك خصائص الأدب، ومقوماته الفنية، ويتجسد وفق تشكيلات لغوية، وبلاغية أسلوبية متفردة، بحيث يعيش الشاعرالصوفي تجربة من نوع خاص، وذات طبيعة مغايرة، حيث يروم الفكاك من قيود الواقع ونواميس المألوف والارتقاء نحو الكمال المنشود، لهذا نلفيه يتعامل مع اللغة بطريقة مفارقة، إذ لاتصبح عنده مجرد تجربة نظر وذوق، وإنما هي تجربة في الكتابة، وهذه السمة هي التيبيغذو فيها الخطاب الصوفي نوعاًو تجربة في الكتابة، هي التي تجعل الصوفي حريصا على تعامله مع اللغة، بحيث يسعى للعبث بنظامها القاموسي وتفجير دلالاتها².

¹ - عمر طرواية، الخطاب الصوفي، والموقف الفلسفي منه . تأملات في التأصيل والتأويل. مجلة العلوم الاجتماعية . المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا .برلين، العدد 02، ديسمبر 2017، ص 231.

² - منى جميات، اللغة في الخطاب الصوفي . من غموض المعنى، إلى تعددية التأويل . مجلة حوليات التراث، بجامعة مستغانم . العدد 51، ص 2015/15.

ومنه نستنبط أن اللغة الصوفية، تفيض دوماً بالجمالية الروحية المتفردة، وتغدق على صاحبها بالمعاني الباطنية النادرة، والأساليب الصوفية السامية، التي تعبر عن جوانية السالك الصوفي، وإرادته في المعرفة وبلوغ الحقائق الإلهية، هذا الخطاب، الذي يشتغل في الأساس، على التصور الصوفي، كتجربة روحية شخصية، بكل ما تحمله من رؤى واجتهادات وأذواق ووجد وكشف، وهذا الخطاب الصوفي، يتفاوت من متصوف لآخر، حسب تجربته الصوفية الجمالية، وبقدر تجليات الصفات والأسماء والذات له، ضمن رياضته الروحية، ومجاهداته للنفس وبقدر تطهيره الروحي، وليس يقصد ذلك معرفة الواقع السطحي والمألوف، ولا البقاء رهن العادات والعلائق المادية أو الواقعية أو الاجتماعية التي دأب عليها الجمهور، والتي لا تبين المعرفة الحقة واليقينية، إلا بالتخلي عنها من عادات وعلائق ومطالب دنيوية وكل من ملك دنيوي، يجعله يبتعد عن المالك الحقيقي والملك الفعلي عزوجل، فيتدرج روحياً من معرفة الأسماء إلى الأفعال وصولاً بمعرفة الذات الإلهية وهي مرتبة اليقين الحق، ولا يتم ذلك إلا بالتدرج عبر الارتياض الروحي والمجاهدة النفسية، بالتخلي عن أهواء الذات وشهواتها وملذات الدنيا وزينتها، والانفصال عنها، وفي الوقت نفسه، يملأ نفسه بالفضائل وهذا بالتخلي بمكارم الأخلاق، وجليل الأسماء والصفات وقيم الانبياء والرسل، وصولاً إلى درجة التولي أو الولاية، بالاتصال بالذات الإلهية، وتذوق الجمال الإلهي وشواهد الحق، ومعرفة تجليات الله في خلقه ومخلوقاته، وفي الوجود وموجوداته، عن طريق الكشف القلبي و القلب عند الصوفية هو: " محل الكشف والالهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب¹.

ومنه نستنبط أن السالك الصوفي، يتوخى سبيل الكشف القلبي للوصول إلى الحب الإلهي، ومعرفة الجمال والجلال الإلهيان، ومنه الوصول للفتح الرباني، ومعرفة الأسرار والحقائق الإلهية، يضاف إلى ذلك أن الخطاب الصوفي، الذي يختلف عن بقية أنواع

¹ - المرجع نفسه، ص 52

الخطاب، التي عرضناها وعرفناها سابقا، في كونه ينطلق بشكل متميز من مقدمات يضعها المتصوف، ويسلم بصحتها، بل بضرورتها، لكي يبرر ما يشاء من العلل والأدلة الروحية النابعة من الجانب الجواني للمتصوف، والناجمة عن استبطان عمق المعاناة الشعورية للوجود، ليصل إلى نتائج لازمة عنها روحيا، وهاته النتائج تختلف من سالك صوفي لآخر، ومن تجربة روحية شخصية لأخرى، ومن ثم تختلف المعاني والدلالات، إلى حد التشظي، وأن تأويلها خاضع للقراءات والاجتهادات للغة السالك الصوفي، و حسب المجتمع الذي عاش فيه، ولاغير، كونها تجربة روحية شخصية، تحمل مخزون روحي ذاتي للمتصوف، وذوقه الجمالي الخاص به، فهو يجني من الحقائق الالهية، بقدر حبه و درجة وجدته، وعلى حسب صبره وتدرجه في الأحوال والمقامات.

وهذا ماتضمنته أشعار ابن الفارض وابن عربي، حيث كانت طافحة برموز الحب الالهي، وزاخرة بعبارات الوجد النفسي وفائضة بمعاني الجمال الالهي، ومعبرة عن صفات الجلال الالهي بكل صورته، وكانت كل مرة، متضمنة للغة خطابية تتمرد برمزياتها أحيانا عن اللغة القاموسية، وقواعد البيان، وتتجاوز بإيحاءاتها وابداعاتها الواقع المحسوس المعتاد، و تتعدى التقاليد الاجتماعية البائدة، والعلاقات المادية السائدة، إلى آفاق أكثر رحابة، و كي تحلق في عوالم أكثر عمق واتساع، وهي في الآن نفسه، تعبير عن تجربة روحية متفردة وثرية، تعكس في الوقت نفسه، ذات المتصوف الشاعرة والملهمة الحبلية بالمكونات والأسرار، و الباحثة عن الانعتاق من حجب الذات المظلمة وشهواتها المقيدة والتواقفة إلى التحرر، من ريقه المادة بكل أشكالها، متخذة في ذلك لغة شعرية، وأساليب رمزية موهلة في التجريد والتعقيد، للتحرر من قيود العالم المادي، وتجاوز حدود الواقع الانساني المعيش، والارتقاء من ثم إلى عالم الحق والعرفان والخلود والروح المطلق، والاتحاد بالذات الالهية، وهي تمثل قمة الجمال الالهي والجلال الالهي.

وعليه، قيل: "إن الحديث عن الخطاب الصوفي، مهما كانت طبيعته، يحيلنا إلى تلك العلاقة بين اللغة والمجتمع، أي بين المعنى المنتج للدلالات، والفئات المؤولة لهذه الدلالات، يعني أن ذلك الخطاب يشتمل على " شروط اجتماعية"، يمكن أن ندعوها بشروط الانتاج الاجتماعية، وشروط التأويل الاجتماعية، وعلاوة على ذلك، فإن هذه الشروط الاجتماعية، ترتبط مع ثلاثة "مستويات" متباينة من التنظيم الاجتماعي، هي مستوى الموقع الاجتماعي، أو المحيط الاجتماعي المباشر، الذي يجري فيه الخطاب، ومستوى المؤسسة الاجتماعية، التي تشكل منبتا واسعا للخطاب، ومستوى المجتمع ككل"¹

مفهوم الخطاب الصوفي الاسلامي:

الخطاب الاسلامي هو: " خطاب الخالق للمخلوق، وخطاب المعبود للعابد، خطابا تجلت فيه كل معاني الكمال والجلال والدقة والتأثير، أما الكمال فكمال المخاطب على مخاطبيه، وأما الجلال، فجلال المخاطب عند باريه، وأما الدقة فدقة الخطاب في معانيه، وأما التأثير، فتأثير الطرائق والوسائل والأساليب في مقاصده ومباغيه"².

ويمكننا: أن نعرفه أيضا بأنه: "الكلام الذي يستند لمرجعية إسلامية من أصول القرآن والسنة، وأي من سائر الفروع الإسلامية الأخرى، سواء أكان منتج الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أو أهلية أم أفراد متفرقين جمعهم الاستناد للدين وأصوله مرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم، ولإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يحيونها، أو للتفاعل مع دوائر الهويات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطفون"³.

¹ - عمر طرواية، مرجع سابق، ص 232.

² - محمد مرعي، مفهوم الخطاب الاسلامي، شبكة الألوكة، www.alukah.net من بحث حول "توظيف الوسائل التكنولوجية المعاصرة في تطوير الخطاب الاسلامي" مؤتمر اتحاد علماء المسلمين 2012، تاريخ الاضافة: 2016/02/21 مزيارة : 21283.

³ - المرجع نفسه، 'الموقع نفسه

ومن بين ألوان الخطاب الاسلامي، وأشملها وأدقها، نذكر الخطاب الصوفي الاسلامي، الذي يترجم بحق غيرة السالك على دينه، وحبه لربه، واستغراقه في وجده، واستسلامه لشعوره الروحي، والهامة، فالخطاب الصوفي (الاسلامي)، يكتسي ببعدين أساسيين يشكلان الهوية بينه وبين الخطاب العادي، هما الالهي والانسي والتداخل بينهما، باعتبار التجربة الصوفية في مجملها حركة روحية، تسعى إلى الرقي بالخطاب البشري إلى درجات القدسية، وكذا تحقيق المعرفة اللدنية الالهامية، عن طريق المجاهدات والكشف الالهي، فالخطاب الالهي الصوت المسيطر على النص الصوفي، ويأخذ في الغالب الأعم صبغة الخطاب القرآني، ويتشعق بنغمة ذات قدسية، تستوقف كل من اراد التعامل مع هذا النوع من الخطاب الذي أقل ما يقال عنه أنه خطاب مفعم بالغموض كونه بينيعلى اشارات ورموز، وتلميحات يصعب فهمها، فالدلالة فيه غير لزومية للفظ كما تواضع عليه عامة الناس، وجبلت عليه العادة، بل يتصرف فيها الصوفي كما يريد فإذا تأملنا أدب الصوفية شعرا ونثرا وجدنا رمزا غريبا، ونمطا عجيبا وبعدا عن التصريح وإيثارا للتلويح واعتمادا على الاشارة، وعلاقات خفية في التجوز بالكلام¹.

فموضوع خطاب عند ابن عربي في الفتوحات المكية، والتي يقول فيه تحت أحد الأبواب والموسوم ب: في معرفة المنازلات الخطابية ما نصه: «أعلم أيديك...، أن المنازلة فعل فاعلين هنا وهي تنزل من اثنين كل واحد يطلب الآخر ينزل عليه أو به كيف شئت فقل فيجتمعان في الطريق في موضع معين، فتسمى تلك منازلة لهذا الطلب من كل واحد وهذا النزول على الحقيقة من العبد، صعود، وإنما أسميناه نزولا لكونه يطلب بذلك الصعود النزول بالحق، ويبدو من هذا النص أنه بصدد توضيح المنازلات، فالتفاعل المذكور في مستهل كلامه

¹ - أنظر حسين صوالحية، بنية الخطاب الصوفي، من خلال الفتوحات المكية، لمحي الدين ابن عربي، رسالة ماجستير عام 2010/2011م، في اللغة (لسانيات الخطاب) جامعة الحاج لخضر بباتنة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، ص 9/8.

ليس تفاعلا بين شخصين، وإنما يربطه مباشرة بالتفاعل بين العبد وربه، فالمنازلة إذن هي وجه من أوجه التواصل بين العبد وربه"¹.

وهذا يؤكد اتجاه الخطاب الصوفي بهذه الأشكال من التواصل من منازل ومناجيات ورؤى وكشوفات وغيرها، وكلها عناصر تثبت اختلاف الاهتمامات بين الخطاب العادي والخطاب الصوفي، وللخطاب عامة عناصر، إذا كانت البنية هي مجموع العناصر المشكلة للشيء، فبنية الخطاب إذن هي مجموع العناصر المشكلة له وقد حددها دومان جاكبسون بستة عناصر وهي: المتكلم والسامع والوسط أو القناة والشفرة والرسالة والسياق².

وعليه، تبقى مفاهيم بنية الخطاب الصوفي الإسلامي غامضة، ومشفرة، طافحة بالمعاني الحبية و الرموز الروحية الغريبة كما الحال في أشعار ابن لفارض، ومحي الدين ابن عربي، وأبي يزيد البسطامي، ... لها دلالات جمالية ومعاني روحية، تستقي توهجا من التجربة الروحية الخاصة بكل واحد منهم، بقصد التسامي في الحب والعرفان.

يضاف إلى ذلك ان الخطاب الصوفي (الإسلامي) كما هو معروف، كان ضمن الوسائل التي توصل بها للافصاح عن تجربته، هو " الشعر " باعتباره القالب الانسب لمقام الحب، من هنا بلغت هذه الورطة ذروة تأزمها في القرن الثالث الهجري، حين بدأ وضع التلقي يفكر فيما يسمح له بالتداول وما ينبغي أن يتخذ إزاء موقفا ما، ولم تكن وضعية التلقي في ذلك الوقت تمنع اتخاذ المواقف، وخاصة في الخطاب الشعري الذي كان للمتلقي حظ كبير في معرفته والاستمتاع به والحكم على أسالي اشتغال الشعراء فيه، والوعي بالتقاليد الفنية السائدة التي ينطلق منها الحكم على الشعر الذي كان ديوان العرب، وكان ينظر إلى حديثه من خلال قديمه، كما أن الأفق اللغوي والبلاغي، هو المسلك المهيمن في الحكم على الأدبية³.

¹ - حسين صوالحية، المرجع نفسه، ص 09.

² - المرجع نفسه، ص 13.

³ - أنظر سمرام لبصير، تلقي الخطاب الصوفي في النقد العربي، بين القديم والحديث، رسالة دكتوراه العلوم في الأدب العربي

2018/2017م، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة، ص 72.

حيث ظل مفهوم المجاز مقترنا بالعقل، في حين جعل التخيل تابع للحقيقة، وما عاشه المجتمع العربي الاسلامي في القرن 3، من وضع معقد، نتيجة القضايا المعقدة التي ظهرت عند الفقهاء وعلماء الكلام والتصوف والحداثة في الشعر، حيث كان لكل فئة منطلقاتها الايديولوجية، كان له بالغ الأثر في تأزم الخطاب الصوفي، كما يوصف الصوفي بأنه رجل يعيش أحلام يقظة، ودعا إلى ضرورة التعامل مع الخطاب الصوفي بحذر، ولا يجب أن نتجاوز الحدود الجمالية الفنية...، كما أنها كانت تطرح الجديد في الفكر الديني، وكذلك السياسي بالتبعية، نتيجة احتوائها على الرؤى المغايرة والفلسفية الخاصة، ومفهومها للجمال¹. وإذا كان في الخطاب البلاغي يحكمه الوضع ليدل على الاستعمال الحقيقي: عندما تدل القرائن على ذلك، ويحكمه العقل عندما يستحيل فيه تقبل الكلام على الحقيقة، وعندما تدل القرائن على خلافه فينتج إذا المجاز، فإن المعنى في الخطاب الصوفي ينأى عن تحديدات الوضع والعقل، لأنه قائم على المجاوزة المتأناة من الشحنات الروحية المستتبطة، فالدلالة المجازية فيها مفارقة للمقام، تفهم من الاطار العرفاني الذي يحكم التجربة الصوفية، كسلوك والتجربة الروحية كابداع، فقدرها أن تكون لغة أرواح وإشارة ومجاز، لاتنفك تدور بين جنبات هذه الأوصاف، قدرها أن تقول ما لايقال لأنها ببساطة " تختزن " قدرا هائلا من سمات الكثافة والحيوية والامتداد والشفافية في التعبير عن خلجات نفسه، وعن الرؤيا الصوفية الشاملة للكون والحياة²، وهو ما يتجسد عرفانيا، في الخطاب الصوفي الاسلامي، لأشهر شيوخ التصوف، ولا سيما في أشعارهم ومدلولات عباراتهم، وهذا عند كل من ابن الفارض وابن عربي...

لذا نجد الخطاب الصوفي الاسلامي، له تركيبية أو بنية متميزة، تميزه عن بقية الخطابات من طبيعة أنثربولوجية أخرى، لذا قيل: " إن البنيات التكوينية للبيان في الخطاب الصوفي

¹ - انظر سمرام نصير، المرجع نفسه، ص 72/73.

² - أنظر طارق زيناوي، جماليات البيان في الخطاب الصوفي "قراءة في مدارات التصوير الاستعاري في شعر ابن الفارض، مجلة جسور المعرفة، المجلد 04، العدد 01، مارس 2018م، ص 187.

تقوم بمهمة توزيع المقولات والرؤى الدلالية عبر ازدواجية في إنتاج المعنى، وذلك من خلال جدلية اللغوي والعرفاني، التي تنتقل بمقتضاها السيرورة الدلالية، وذلك عبر إعادة موقعة الخطابات القائمة على معان قائمة بأخرى منتجة لامتناهية، حيث لا يكتفي بتوصيف هذا الأخير على المستوى البياني في صورته اللغوية، بل يعاد استحضاره في صورة أخرى تحمل في باطنها، ثقل البيان والعرفان على السواء، أو ما يسميه محمد المسعودي بـ "روحية التصوير الفني"¹، ومنه فلغة الخطاب الصوفي الاسلامي، ماهي إلا مطية لولوج عالم الباطن للمكابد الروحي والمرتاض الصوفي، تتم عن تجربة روحية عميقة الغور، غريبة الدلالات، غامضة المقاصد، وفيرة المعاني العرفانية، كثيرة الرموز الجوانية التي تعكس بحق وجد الهام الواصل العارف، والتي تتعد وتتجد بتعدد وتجدد المقامات والأحوال، والتي تختلف من تجربة صوفية لأخرى.

ولنضرب لذلك مثلا في خطاب ابن الفارض، وما تختزنه أشعاره وعباراته من شحنات روحية، وما تكتنزه من إمكانات رمزية هائلة، للتعبير الجواني عن خلجاته ومكابداته ومجاهداته، وتباريح وجده وحبه الالهي، لذا قيل: «إن المتأمل في شعر ابن الفارض يجد حقيقة لاتعد غريبة على الفكر الصوفي، وهي غياب الأبعاد والمناحي غيرالروحية المتصلة بتكوينية موضوعة المحبة والاهتمام الكلي بتصوير الأحوال الوجدانية والروحية، وفيما يلي تفصيل حضور صورة المحبة الالهية في المنظومة الاستعارية عند الشاعر فمن خلال التتبع لورود الاستعارات في شعر ابن الفارض، تبين أن الأخير جل استعاراته ترجع في مجالها الدلالي إلى حقل المحبة ومتعالقاتها المختلفة²، وهوما يتجلي في استعارته لأسماء النساء والرجال والأماكن والطبيعة، والزمان و الغزل العذري...، للتعبير عن حبه الالهي.

¹ طارق زيناوي، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

² أنظروردة مسيلي، لغة الخطاب الأنثوي، وتجلياته في الشعر الصوفي، قراءة في المنظومة الاصطلاحية لتجربة ابن الفارض وابن عربي "مجلة مقاليد، العدد 12/جوان 2017، ص 228.

إن فهم الخطاب الصوفي عبر حملاته الفكرية سعياً إلى فك تأويلاته الدلالية، حيث تحيلنا العبارة الصوفية إلى عالم المقامات المختلفة التي تحدد لها لحظة الخطاب، ويكفي أن النص الصوفي يتكلم بالعبارة ومن خلالها...، وإن تأويلها يكشف عما تخفيه في طياتها، كما تكشف هذه الدراسة استراتيجية الكتابة مجسدة في لغة الخطاب الصوفي الأنثوي، لأن التجربة الصوفية في حقيقتها هي ذلك التواصل بين الأنا والمعنى الباطني للوجود كله، والمرأة هنا هي بمثابة الواقع المتجزئي الكتابة الشعرية، فيتعامل معها الشاعر انطلاقاً من رؤية صوفية وروحية مفعمة بالعشق الصوفي المتسامي عن الذات الحسية وتعدوهذه الاستراتيجية قناة تواصلية ينتقل من خلالها حضور المرأة عبر جسد القصيدة، ويغيب المعنى المعجمي المتعارف، لصالح العدول الأسلوبي، عن القاعدة النمطية قصد ترجمة تجربة صوفية.

فقد حظي التراث الصوفي باهتمام يتوازى مع الاهتمام بالتراث الإسلامي، حيث تنطلق الرؤية الصوفية من قراءة في الدين، وقراءة في العلاقة بين العبد وربّه، وعليه فالتصوف كما يقال: "لا ينصدم مع أي مبدأ من مبادئ الشريعة، فإذا اصطدم مع الشريعة، لم يكن متصوفاً، لذا كانت هناك أهمية للوقوف على ذلك العالم الذي اتخذه شعراء الصوفية متكاً أمثال ابن الفارض وابن عربي اللذين حاولا استكشاف قوانينه ورموزه ومفاتيحه، كما اشتدت رغبة المنظرين الصوفيّين إلى وضع المعايير المنهجية التي تحكم القول في المضامين الصوفية، فاختلفوا الخطاب الصوفي، واللغة الصوفية...، حيث يحيل ملفوظ الخطاب الصوفي إلى ما أطلق عليه سمة النص الصوفي أو اللغة الصوفية"¹.

والملاحظ أن المقصود بالخطاب الصوفي، هو: "ما أفرزته النظرية الصوفية، وما أقره الصوفيون المشتغلون في هذا الحقل المعرفي الفكري من قوالب ومعايير لغوية محملة بمغيبات معنوية، تحويها كنوز الفكر الصوفي، ويعتبر الحلاج (310 هـ)، أكبر المتصوفين،

¹ - وردة مسيلي، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

الذين عبروا بفنيات متفردة، مترسما التعابير التقليدية، السائدة قبل عصره وأثنائه، ولكنه اتجه وجهة رائدة في كتابه "الطواسين" بعد نجاحه الكبير في زلزلة القاموس اللغوي، الذي شق من خلاله طريقه، نحو الأساليب الانفجارية، التي تستكين وسطها، موضوعات الفتنة بشكليها المعنويين، وهما المعنى الجمالي للفتنة، والمعنى الجدالي لها، كما استلهم أيضا موضوعا ثالثا، لا يقل أهمية عنهما وهو موضوع الاغتراب¹، وعليه نجد خطاب شيوخ التصوف المسلمين الكبار، حافل بالروح الاستعارية، التي يتوارى فيها، التعلق بفكرة الحب الالهي، وزاخر بتباريح الوجد وآهات الغربة عن الذات والحنين إلى عالم الأمر، مما يشكل نقطة التوتر بين السالك المتناهي، وبين روح اللاتناهي، والحنين إلى عالم الملكوت، الخالد و الأبدى، الذي لا يلطخه حب الدنيا ولا التعلق بفتتها الزائلة، لذا هو يمر عبر المجاز والاستعارة من حب المرأة ومفاتها، والتغزل بصفاتهما، إلى الاستغراق في الحب الالهي، والفناء في ذاته الأحدية الأبدية، وبهذا ينتقل من المألوف إلى اللامألوف من رمزية معقدة ولا منطوقات روحية مستترة.

وبذلك نجد الخطاب الصوفي الاسلامي له آفاق أكثر رحابة روحيا، وأكثر ثراء من حيث العواطف والرموز والدلالات، فللخطاب الصوفي فعالية خطابية متميزة تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية، و يجعله ذا أبعاد مختلفة تضمن شروط التواصل ضمن الفعل المعرفي لعملية القراءة ومعايير الاتصال الأدبي، وأن نزوع الخطاب الصوفي، نحو التفرد في تشكيله، إنما يتجلى لدى غالبية النقاد والفلاسفة في التشكيلة اللغوية المختلفة والطابع المحايد للترميز، على أن تكون الميزة معرفية، يعكس في جوهره الفعل الوجداني الذي يتجسد في التجربة الصوفية، بكل أبعادها الروحية والنفسية والاجتماعية، لذا اتسمت الخطابات الصوفية بعامة، والخطاب الشعري بخاصة، بحصيلة لغوية متميزة كمنطلق لتحديد الخطاب الصوفي، من وجهة نظر لائحة اتصالية بمثابة تفاعل سياقات متعددة تتزاح عن

¹ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

فضاء القصدية الذي بات يؤطر الفعل المعرفي للفكر الاسلامي، أورده ابن الفارض من أحاديث نشوة الحب الالهي في خمريته المشهورة¹.

وعليه لا بد أن نتطرق في العنوان الموالي، لمعنى التصوف كتجربة روحية جمالية، والغاية الجمالية والجليلة، التي يروم الوصول إليها في ارادته للمعرفة، ونيته في التطهير النفسي والترقي الاستبطاني للذات.

المبحث الرابع: تحديد مفهوم التصوف (SOUFISME).

تعريف التصوف من الناحية اللغوية (الاشتقاقية):

لغة واشتقاقا نجد كلمة تصوف تصوفا (صوف): " أي صار صوفيا، تخلق بأخلاق الصوفية، والتصوف: مذهب الصوفية"² ويعرف أيضا: «تصافى تصافيا (صوفي)، تصافى القوم، أخلص الود بعضهم"³.

كما أنه فيما يتعلق بأصل كلمة التصوف من حيث الاشتقاق، يرى الامام القشيري، ان ذلك مأخوذ من الصفو أي ضد الكدر، كما جاء في الحديث الرسول: "ذهب صفو الدنيا، وبقي الكدر، فيقال في هذا الصدد: "رجل صوفي، وللجماعة الصوفية، ومن يتوصل إلى ذلك بالاكتماب والتشبيه بهم، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس، والاشتقاق، والأظهر أنه كاللقب، ومنهم من يقول إن الصوفي، منسوب إلى الصوف، لأن المتصوفين كانوا يلبسون الصوف من القماش، أو جلود الأغنام، تعبيرا عن الزهد والخشونة في الحياة، وهذه التسمية صحيحة من حيث اللغة، غير أنه يوجه إلى ذلك نقد من حيث أن لبس

¹ - أنظرهوارى بلقندوز، مقولة الغيرية، وغائية الخطاب الصوفي عند ابن الفارض، مجلة حوليات التراث، العدد 2005/4، ص 23.

² - المنجد الأبيدي. مرجع سابق. ص 257.

³ - مرجع سابق. ص 255.

الصوف، ليس خاصا بهؤلاء القوم¹، ناهيك عن وجود اشتقاقات أخرى لكلمة التصوف أبرزها وأهمها: أن منهم من قال: "إنه نسبة إلى صفة مؤخرة مسجد الرسول، التي بناها لفقراء القوم الذين لاملجأ لهم، ولاعمل، فكانوا يتعبدون فيه ويأكلون مما يقدمه لهم الأغنياء، غير أن النسبة لاتصح أيضا من حيث اللغة، ومنهم من قال 'أنه الصفاء، لأن هؤلاء القوم صفوا نفوسهم وقلوبهم وطهروها من الرذائل، غير أن هذه النسبة غير صحيحة كذلك من حيث اللغة، ومنهم من قال 'إنه من الصوف، لأنهم في الصف الأول من حيث الحضور والقرب من الله، وهذا وإن صح من حيث المعنى، فلا يصح من حيث اللغة، وقيل من كلمة "صوفيا" اليونانية التي تعني الحكمة وقيل غير ذلك"².

والتسمية الأكثر تطابق وموضوعية، أن الكلمة منسوبة إلى الصوف، فذلك صحيح من حيث اللغة والمعنى معا، أي تعبيراً عن لباس الصوف، وعن مسلكهم الصوفي وميلهم للحياة الخشنة، وهجرانهم لمتع الدنيا وبهاجتها، وهذا ما يؤكد الدكتور محمد مصطفى حلمي ومن قبل ذهب إلى ذلك ابن خلدون حيث قال بعد عرض وجهات النظر: "والاظهر ان قيل أن قيل بالاشتقاق انه من الصوف، وهم في الغالب، مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب، إلى لبس الصوف"، أما أبو نصر السراج الطوسي الصوفي المشهور، فيعلل ذلك بقوله: "لأن لبسة الصوف، دأب الأنبياء، وشعار الاولياء والاصفياء، والصدّيقين، وشعار المساكين والمنتسكين"³

كما جاء في لسان العرب: "صوف بفتح الصاد، والواو وهو للضأن من الغنم كاشعر للماعز، وجمعه أصواف، على وزن أفعال، وقد يطلق على تسمية للجمع باسم المفرد، والأسماء منه أصواف، وصوف بفتح الصاد، وكسر الواو، اسم لكبش الصوف، ويقال معناه: صائف وصاف وصوفاني، ولأنثى من صافة وصوفانة، وصاف عني شره، يصوف صوفا:

¹ - أنظر مقدار بالجن . فلسفة الحياة الروحية . دار الشروق . ط1، سنة 1980م، ص 71/70.

² - المرجع نفسه . ص 71.

³ - انظر المرجع نفسه . ص 72/71.

عدل، وصافا لسهم عن الهدف يصوف، ويصيف، عدل عنه¹ كما نجد الضبط اللغوي أو الاشتقائي لهذه العبارة متفاوت المعاني، المفاهيم، حسب السياق الدلالي للعبارة، لذا نجد تعاريف أخرى لا تقل أهمية ودلالة عن هذا التعريف.

أهمها: أن كلمة التصوف مشتقة من لفظ (جمنوسوفست) (Gymnosophiste)، أي الحكيم العاري، وهو لفظ يوناني يشير إلى الحكماء العراة، من الهنود، وقد أشار إلى ذلك بعض المستشرقين استنادا إلى ما قرره البيروني (440هـ)، من وجود صلة بين اسم الصوفي، والكلمة اليونانية (سوفيا)، وهناك من أرجع التصوف إلى مصدر مسيحي لمشابهة الصوفية في حياتهم وعزلتهم بالرهبان، فاللفظ مشتق من الصوف، لأن السيد المسيح وحوارييه، وكذلك الرهبان كان لباسهم الصوف الخشن، يقول الحسن البصري (110هـ)، كان عيسى يلبس الشعر (الصوف)، ويأكل من الشجر، ويبيت حيث أمسى². وعليه بعض المستشرقين يؤكد على هذه الأصول المسيحية للتصوف الاسلامي.

وقال أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: " الصوف للضأن وشبهه، وزغبات القفا، وتسمى صوفة القفا، والصوفانة بقلة زغباء قصيرة، وصوفة: اسم حي من تميم، وآل صوفان الذين كانوا يجيزون الحجاج من عرفات"، وقال ابن دريد: " والصوف معروف يقال أخذ بصوفة قفاه، إذا أخذ بالشعر السائل في نقرته، وصوفة، قوم في الجاهلية يخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج"، وقال ابن زكريا: " هم الصوف المعروف، وصوفة: قوم في الجاهلية يخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج"، وحكى أبي عبيدة: " أنهم أبناء القبائل، تجمعوا، فتشبعوا كما يتشبع الصوف"، ومثل هذا قال الأزهري والجوهري والفيروز آبادي³.

¹ - نقلا عن حوماد صليحة، مرجع سابق، ص 08.

² - نقلا عن حوماد صليحة، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

³ - نقلا عن بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ظل القراءات النقدية الحديثة، " ابن الفارض أنموذجا"، كلية الآداب والفنون بجامعة

وهران، أحمد بن بلة 1، ص 32.

وقال آخرون: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم، من أوصاف أهل الصف، الذين كانوا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ويؤكد اللاباذي، من جملة الأقوال التي أسلفناها أنه جعل مأخذه من الصوف، يستقيم اللفظ وتصح العبارة من حيث اللغة، ويمكن الجمع في دلالتها معاني العزوف عن الدنيا، والتخلي عنها والأوطان، ولزوم الأسفار، ومنع النفسحفظها، وصفاء المعاملات، وصفوة الأسرار، وانشرح الصدور¹ ويذكر صاحب الرسالة القشيرية (456 هـ): "وليس يشهد لهذا الاسم من حيث اللغة العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه: أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف، إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس: الصوف، ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى الله²."

كما نجد مفاهيم متعددة ومتباينة حول التعريف اللغوي، وأصلها الاشتقاقي أهمها وأدقها ما يقوله الشيخ زروق رحمة الله تعالى في قواعده: «وقد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف ورأس ذلك بالحقيقة خمس، أولها من الصوفة، لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير لها، الثاني: أنه من صوفة الفقهاء للينها، فالصوفي هين لين، الثالث: أنه من الصفة إذ جملته اتصاف بالمحامد، وترك الأوصاف المذمومة، الرابع أنه من الصفاء، وصح هذا القول، حتى قال أبو الفتح البستي، رحمه الله تخالف الناس في الصوفي، واختلفوا جهلا وظنوه، مأخوذا من الصوف.

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي، حتى سمي الصوفي³.

¹ - نقلا عن المرجع نفسه، ص 31/30.

² - الامام أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، ط 438هـ، ص 239.

³ - الشيخ محمد بن أحمد، حياره المالكي، الدر الثمين، والمورد المعين . شرح الرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2002، ص 389.

والخامس: «أنه منقول من الصفة لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الصوف حيث قال تعالى: " يدعون ربهم بالغداة والعشي، يريدون وجهه " (الكهف: 28)، وهذا هو الأصل الذي يرجع إليه كل قول فيه والله أعلم، وقيل: سمي بذلك لأنه يصفى القلوب، وهو كمال، قال أبو حامد الغزالي، رضي الله عنه، تجريد القلب لله، واحتقار ما سواه قال: وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح، وفي شرح نظم الامام ابن زكري لشيوخنا سيد أحمد المنجور:

علم به تصفية البواطن من كدرات النفس في المواطن"¹.

وهذا يعني أنه من الصعوبة بمكان، حصر تعريف محدد ونهائي، لكلمة التصوف، وهو ما فتح الباب واسعا للتعريفات اللامحدودة، لمصطلح التصوف، وللتاويلات المختلفة له، كل حسب نظرته واتجاهه المرجعي ومرجعياته الدلالية من لباس الصوف و الخشونة إلى الصفاء و الصفو والصف الأول، او اسم قوم أو الحكمة....، لكنهم يتفقون في معاني الابتعاد عن الشهوات والرغبات الدنيوية، والمطالب المادية، من ترف وبذخ وسلطة وجاه وتملك وعيش رغد، ومال وجمع الثروات...مع توخي سبيل الزهد والفقر والعبادة ومحاربة نوازغ النفس الشريرة، والحرمان من مطالب الجسد ومتعه ورغباته البيولوجية... كما نجد مفاهيم متعددة ومتباينة حول التعريف الاصطلاحي للكلمة، تزيد دقة وعمق ووضوح.

تعريف التصوف من الناحية الاصطلاحية:

هناك عدة تعاريف يصطلح عليه لفظ التصوف كتجربة روحية ذاتية، أهمها وأدقها: التصوف: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتادب بالحكمين كمال.

¹ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وقيل: "مذهب كله جد، فلا يخلطونه من الهزل"، وقيل: هو "ترك الاختيار"¹.
 وقيل: "بذل المجهود، والانس بالمعبود". وقيل: "حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك" وقيل
 هو: "صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرغ عن الدنيا" وقيل: "الصبر تحت الأمر
 والنهي"².

التصوف علم يعرف به كيفية تصفية الباطن من كدورات النفس، أي عيوبها وصفاتها
 المذمومة، كالغل والخقد والحسد والغش وطلب العلو، وحب الثناء، والكبر والرياء والغضب
 والأنفة والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء، والاستهانة بالفقراء، وهذا لأن علم التصوف يطلع
 على العيب، والعلاج، وكيفيته، فبعلم التصوف، يتوصل إلى قطع عقبات النفس والتنزه عن
 أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل، بذلك إلى تخلية القلب عن غير الله،
 وتحليته بذكره سبحانه³، وهذا يعني أن علم التصوف يبقى فرض على كل مكلف راشد،
 يستوجب عليه تطهير الذات من قذورات الشر وهوى النفس، وكل صفات الشر، من رياء
 وحيلة وحسد وكبر وعجب وكذب. وأن لا يحب المال حبا جما، وأن يتجنب كل أسباب
 الشقاق ومظاهر النفاق، وسوء الأخلاق.

كما يعرفه ابن خلدون: "بأنه من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء
 القوم، لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق
 والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والاعراض عن زخرف
 الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في
 الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فتشوا الاقبال على الدنيا في القرن
 الثاني، وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 83.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 84/83.

³ - الشيخ محمد بن أحمد، حيازة المالكي، مرجع سابق، ص 390.

الصوفية والمتصوفة¹، ونفهم من تعريف ابن خلدون الدقيق والعميق لكلمة التصوف، أنه طريق للحق والهداية الربانية، يراد به العبادة وترك مفاتن الدنيا وبهاجرها، والزهد فيها والتقرب إلى الله والاتصال به والتدرج في المقامات والمروء بأحوال مختلفة، إلى غاية الوصول إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المنشودة للسعادة، والتي أساسها العبادة والطاعة و الإيمان بجلاله والاخلاص له.

كما أنه في الرسالة القشيرية، يذكر أبو القاسم بأن هناك من يجعل التصوف يغلب عليه جانب الفقر والحرمان بالمعنى الصوفي، فقد سئل سمنون عن التصوف، فقال: "ألا تملك شيئاً، ولا يملكك شيء"، أي التجرد من الأمور المادية، وبعضهم يغلبون جانب الباطن في التصوف، يقول الجنيد: إذا رأيت الصوفي، يعني بظاهره، فاعلم أن باطنه خراب"، ويقول أيضاً عن التصوف: "هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة" أي بقطع العلائق والعوائد مع الدنيا وزينتها، وقال معروف الكرخي: "التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس، مما في أيدي الخلائق"²، بمعنى أن جوهر التصوف يتعلق بالجانب الروحي الباطني، وليس المظاهر الخارجية، ولا الظواهر المادية والمطالب الدنيوية.

التصوف: "أن تظهر الغنى، وأن تكون مجهولاً، حتى لايعرفك الخلق، وأن تعف عن كل ما لاخير فيه"، وقول الجنيد البغدادي: "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد في التصوف"³، يعني أن سلوك سبيل العزلة عن الناس، والزهد في الدنيا، وعدم الاتكال على العباد، بدلاً من رب العباد، والابتعاد عن متع الدنيا ومطالبها المادية، والانشغال بالحق والعبادة والطاعة، الموصلة إلى الله و الانشغال باليوم الآخر، وقطع العلاقة على كل ما له سبب بالدنيا وزخرفها وعبادها، وكل أشكال الروابط معهم، أو تلك التي تؤدي إليهم.

¹ - عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت. لبنان ط عام 779م، ص 517.

² - الامام أبو القاسم القشيري، مصدر سابق، ص 240/239.

³ - بولعشار مرسلني، مرجع سابق، ص 34

وقيل: "هو علم يدل على الأعمال الباطنة، ويدعو إليها، والأعمال الباطنة، هي أعمال القلوب، وسمى هذا العلم، علم التصوف، وسمى المتصوفون، أنفسهم أرباب الحقائق، وأهل الباطن، وسموا من عداهم أهل الظواهر، وأهل الرسوم"، ويعرف التصوف أيضا بأنه الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق، أو هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني، أو هو أن يمتلك الحق عنك، ويحييك به"¹، نفهم من هذا التعريف، أن التصوف هو معرفة قلبية خالصة، تنتج عن مجاهدة النفس ومحاربة شرورها وأهوائها بتفقيتها من قدورات الشرك والشر والرذيلة، وهو في الوقت نفسه، ارتياض روعي مستمر، يرمي إلى التدرج في معرفة الله عبر مقامات، ومرورا بأحوال متفاوتة، للوصول إلى معرفة الله والايان بالتوحيد وبلوغ الحقائق بترك ما بأيدي العباد وهجران زينة الحياة الدنيا، وفتتها وزخرفها، وهذا لا يتم إلا عن طريق الكشف ومجاهدة النفس، للوصول إلى الاشرار والالهام. بعيدا عن طريق العقل المضل، أو التجربة الحسية الموهمة بالحق والحقيقة، ويقول سهل التستري عن الصوفية: "أصول طريقتنا سبعة: التمسك بالكتاب، والافتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكف الأذى، وتجنب المعاصي، ولزوم التوبة، وأداء الحقوق" بمعنى اتباع سبيل الزهد والورع والتقوى واتباع الحلال.

يقول أبو نصر السراج الطوسي عن المتصوفين: «هم العلماء بالله، وباحكام الله، بما علمهم الله، المتحققون بما أستعملهم الله عزوجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا، لان كل واحد، فقد فني بما وجد"². وهذا يترجم بحق، طبيعة التصوف الاسلامي وحقيقته، الذي يرمي إلى الارتياض الروحي، والمجاهدة النفسية، للفناء في المحبوب، الذي هو الله الجليل، لتحقيق الكشف والالهام والابداع والارتقاء الروحي إلى الله عزوجل.

¹ - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 200.

² - عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، دار افريقيا / الشرق، أسفي، بالمغرب الأقصى، طبعة 1987، ص 11.

وقال أبو الجنيد: "التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، واخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول (ص)، في الشريعة"¹، بمعنى التصوف ارتياض روحي وطريقة في التخلية والتحلية، بمعنى أن يتخلى عن الصفات السلبية والرذائل، وأن يتحلى بالصفات الحسنة، ومكارم الأخلاق، وفضائل الأعمال، وأن يضيء طريقه إلى الله بالعلم الشرعي².

باتباع شريعة الله و سنة رسوله وقال أبو حمزة البغدادي: "علامة الصوفي الصادق، أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب أن يستغنى بعد الفقر، ويعز بعد الذل، ويشتهر بعد الخفاء"، وقال الكتاني: «التصوف خلق، فمن زاد عنك في الخلق، زاد عليك في الصفاء»، وقال الشبلي: "الصوفي منقطع عن الخلق، متصل بالخلق"³، هذه أهم وأشهر التعريفات الاصطلاحية لكلمة التصوف، والتي تلتقي جميعها في العزوف عن زينة الحياة الدنيا وزخرفها، والانعتاق ربة المادة بكل أشكالها المغرية والفاتنة، وطلب الزهد فيها ، بالتشبث بسبل الفقر والحرمان المادي، وتعذيب النفس الأمانة بالسوء، ونكران الأنانية والشهرة وحب الملذات، بغية التقرب إلى الله عن طريق تقوى الله، وورعه و حبه، والخوف من ذي العزة والجلال، ولكن حتى نزداد عمقا ودقة، لمصطلح التصوف، لابد من الاطلاع أهم التعريفات الفلسفية له، بقصد الالمام به أكثر، بشكل أشمل وأكمل.

التعريف الفلسفي للتصوف:

هناك تعريفات عدة ومتفاوتة، لمفهوم التصوف عبر مختلف الثقافات والحضارات، حسب البيئة الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع أو ذلك، وحسب درجة الوعي الفكري والحضاري

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 72.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

³ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 73.

لهذه الأمة أو تلك، ومن أهم هذه التعريفات لكلمة التصوف نذكر أنه: "من نتاج اللغة والرؤية الدينية عند اليونان، فاللفظ "أن نغمض العين" (أفلاطون، السوفسطائي، ثيتاتوس)، وفي علاقته بالأسرار، يعني كذلك "أن نغلق الفم"، ولهذا فان تعريفات التصوف على تنوعها، تدور على أنه طريقة في الاتصال، بما هو إلهي، وفي اكتساب المعرفة عن أسرار¹.

التصوف في الحضارة الصينية، يتخذ شكل التاوية، يقول لاوتسي، عن التاو: "إنه موجود غير مفهوم وكامل، وسابق عن السموات والارض، وبلا شكل، وهو الموجود الوحيد، الذي لا يتغير، ويمكن أن يقال عنه إنه أم الأشياء دميعة، ولا أعرف اسمه، ولكني أدعوه "تاو"، والمتصوف يتجه نحو تطهير عقله من كل ما هو ثمرة الأنانية، ولافساح المجال لدخول التاو، وهو القوة الصامتة، التي تملأ الانسان برمته، فيصبح هو نفسه "تاو"²، وهذا يعني أن المتصوف في طريقه الروحي التطهيري المستمر للعقل والنفس، (طريق التاوية)، يرتقي في مدارج الحق والصفاء والنقاء، وتحرير الذات من أدران الفساد بأنواعه، فيكون الأمر سانحا روحيا، بدخول التاو لذات الانسان بأكمله، فيستحيل إلى "تاو".

وفي الهند، التصوف وارد في فلسفة فيدانتا، ودين براهما، وبراهمان، أو أتمن موجود روحي، شخص يرى بدون عيون، ويسمع بدون أذن، ويتكلم، ولكن ليس بكلمات، ويفكر، ولكن ليس بأفكار، ويتنفس، ولكن من غير نفس، فهو النفس، ونور العالم، وهو متحرر من أنواع الفساد، والانسان فيض منه، ومهمة الانسان العودة إلى الكل، والفناء في براهمان، وهو ما يعرف ب النرفانا، وهذه الحالة، تتحقق بالزهد، استنادا إلى اليوجا، وهي سلسلة من التدريبات البدنية، للاستغراق في براهما³.

ويعرف الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني التصوف بقوله: «التصوف فلسفة حياة، تهدف إلى الترقى بالنفس الانسانية أخلاقيا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معينة، تؤدي إلى

¹- مراد، وهبه، مرجع سابق، ص 200.

²- مراد، وهبه، مرجع سابق، ص 201.

³- مراد، وهبه، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

الشهود في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لاعتقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها، بألفاظ اللغة العادية، لأنها وجدانية الطبع وذاتية¹، وعليه ففلسفة التصوف تعد لغة روحية غير عادية، تتم عن تجربة روحية ذاتية، تتفاون من صوفي لآخر، حسب ارتياضه الروحي وذوقه في التعامل مع الظواهر الوجودية والرموز الروحية.

وقد ذكر الامام الغزالي الساعين لطلب الحكمة، أصناف حسب طرقهم في البحث، سماهم أصناف الطالبين للحق، فاذا كان المتكلمون: هم من يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، والباطنية، يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم، فإن الفلاسفة، هم من يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وأخيرا الصوفية، هم من يدعون بأنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة². وبهذا يقسم الامام الغزالي طالبي الحكمة، إلى أنواع مختلفة ومتباينة، وهم المتكلمون من أصحاب الرأي والنظر، و الباطنية الذي ينهلون الحكمة، من إمامهم المعصوم، والفلاسفة ذوي المنطق والبرهان، وأخيرا شيوخ التصوف من أصحاب المشاهدة والمكاشفة، الذين يتوخون سبيل الارتياض الروحي أي التصفية الروحية.

كما أن فلسفة التصوف وبالأخص فلسفة التصوف في الاسلام، حاولت اعطاء مفهوم يعتمد على التصفية والتخلية ونكران الذات، والزهد في الحياة، وتوخي سبيل المجاهدة والكشف، وهجران ملذات الدنيا وزينتها، وأهم هذه التعريفات، نجد تعريف ذي نون المصري، للصوفي بقوله بأنه: "هو من تعكس لغته وكلامه حالته في الواقع، بمعنى من لا يتكلم فهو غير موجود، ومتى كان صامت فوسيلته توضح حالته، عن قطع كل الروابط والعلاقات في هذا العالم" بمعنى قطع العلاقات مع الناس، واتباع طريق العزلة والزهد، والفقر والحرمان،

³- مقدار يالجن، مرجع سابق، ص 72.

²- عبد الحلیم محمود، التفكير الاسلامي في الاسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت. لبنان، ص 237/238.

وقطع العلاقات مع المال والجاه والسلطان والدنيا ومغرياتها ومفاتها، ونبذ العادات الاعتيادية التي تحجب الحق، وتصرفنا عن حب الذات الالهية. أبو الحسن النوري، فيعرف الصوفية، بأنها الانتازل عن كل المذات الذاتية وعن الأنانية، وهذا التنازل نوعان، نوع شكلي وآخر رسمي، فعندما ينتازل المرء، عن المذات، يجد في هذا التخلي، لذة أخرى، فهذا تخلي شكلي، لكن إذا تخلت اللذة عن نفسها، فهي إذن لذة فناء وزوال، وهذه الحالة تسمى حالة تأمل واقعي أي مشاهدة، لذا فالتخلي عن اللذة، هو فعل الانسان، وأما فناء اللذة وزوالها، هو فعل الاله¹، وهو نفس ما أكد عليه الصوفية من قبل من اتخاذ سبيل الارتياض الروحي ونكران الذات، والتخلي عن الانانية وحب الذات و العزوف عن شهوات الدنيا، وكل ما يملكها منها، تاركا حب الله فقط عزوجل في قلبه، وهذا بالتعلق به والفناء فيه.

علاوة على تعريف ابن الجلال الرومي، للتصوف على أنه: "جوهر لاشكل له، لأن الشكل يختص بالانسانية المتعلقة بالمعاملات، ولأن الجوهر مرتبط بالاله، والتصوف هو الخروج عما هو انسان، إنه بالضرورة دليل على الشكل " أما تعريف شبلي للصوفي فهو: «من لا يرى في العالمين إلا الله»².

وهذه التعريفات السابقة الذكر كلها، يمكن ادراجها في فلسفة التصوف، التي تتعدد وتتفاوت تعريفاتها، بحسب البيئة الاجتماعية والفكرية لمجتمع ما، ويقدر درجة تطوره الفكري و الحضاري والثقافي، وعلى أساس المرجعية الفكرية والدلالية، لصاحبها، لكنها جميعها تتفق حول أن معنى التصوف، تجربة شخصية وجدانية فريدة، تؤتي ثمارها في كل حين من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، سلاحها في مسيرتها الروحية، التقوى والزهد، والتصفية من

¹ - Eva de vitray meyerovitch. Anthologie du soufisme. p/24

Eva de vitray meyerovitch. Anthologie du soufisme. p/24 -²

أدران الفساد والتتقية من قاذرات الهوى والفساد والرذائل، التي تحجب من رؤية الحق والحقيقة، وتبعدنا عن الحضرة الالهية، وما تتضمنه من أسرار وحكم.

وفي الوقت نفسه يتشبه الصوفي، في هذه التجربة الروحية الفردية والفريدة، بالتحلي بالصفات والأخلاق الحسنة، والمكارم والفضائل. والاستغراق في الرياضة الروحية باستمرار، وهذا بالطاعة والعبادة والاخلاص فيها، بقصد الوصول إلى الفناء في الذات الالهية والحلول فيها، ومن ثم بلوغ السعادة الروحية، بهطول النفحات والاشراقات والحقائق الالهية، على هؤلاء الخاصة المحظوظة، من المتصوفة المجاهدين والمكابدين، بواسطة المشاهدة والمكاشفة، وليس العقل أو التجربة الحسية، فهذا الطريق الروحي، يعتبر أسمى وأنجع طريق، للوصول إلى الحقائق الالهية والأسرار الربانية، والعطايا العلوية والفتوحات الربانية.

استنتاج:

وعليه، نستنتج أن الجمال والجلال، له ارتباط وثيق وحيوي بالتصوف، وهذا الأخير يقود منهجيا ومنطقيا إلى النظرة الجمالية والارتباط بالمعايير الجليلة السامية، حسب التجربة الذاتية لكل عارف مرتاض، ولكل محب مبجل للذات الألهية، يسعى للوصول إلى السعادة الدنيوية والاخروية، ويتوخى رضى الله والاعتراف من حكمه ورحماته، عبر سبيل التصوف.

علاقة التصوف الاسلامي، بمفهومي الجمال والجلال:

إن التأمل في مفهوم التصوف الاسلامي، وأبعاده ومقاصده، يحيلنا لامحالة إلى العلاقة المتأصلة بين الجمال والجلال، ويربطنا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بأصل الجمال، ومبدع الوجود، وعلاقة العابد بالمعبود، تحقيقا لمعاني المحبة والعبادة والتضحية والمجاهدة والمكابدة والخضوع والطاعة والخوف من الله، ووصولاً لبلوغ رضى الله ومحبته، فنتلاقى وتتفاعل كل من معنى الجمال والجلال في خالق الوجود، والتصوف نفسه يحقق المعنى الأسمى والأنبيل، من الاتصال بأصل مودع الجلال، ومبدع الجمال في الانسان والكون

والحياة وما بعد الحياة، بكل تجلياته وصفاته ومعانيه ونعمه وآلائه، المبنوثة في كونه وكائناته، وخلقه ومخلوقاته، حيث نقف على صفات الجلال ومعاني العظمة والرهبة.

كما تتبدى معاني الجمال وصفاته في كيفية خلق الكون والحياة عليه، وما بث فيها من خلق ومخلوقات وأكوان وكائنات، يقول الله تعالى: (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا، وجعل القمر فيهن نورا، وجعل الشمس سراجا، والله أنبتكم من الأرض نباتا، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا، والله جعل لكم الأرض بساطا، لتسلكوا منها سبلا فجاجا)¹، سورة نوح، الآيات 15/16/17/18/19/20. وفي الجمال المعنوي، المتمثل في التنظيم الأخلاقي والقيمي في القرآن الكريم، وفي تناغم آداب المعاملات، وانسجام القيم وتأثيرها الجمالي على نفسية الانسان وسلوكه وحياته، فالجمال بكل تداعياته القيمية من حب وخير ورحمة وتعاون وعفو وعدل واحسان وابتسامة وسرور، ويسر ومودة..، تقضي إلى التماسك الاجتماعي الأروع، وتزيين العلاقات الاجتماعية، وترقية الواقع الانساني نحو الأفضل والأنبل.

و تتجلى صفات الجمال أيضا، في قوله تعالى: "تزودوا، فان خير الزاد التقوى"² البقرة: 197، فتقوى الله يتمثل في التزين بمجموعة من القيم الخلقية والصفات الحسنة، التي تعطي للمسلم لباسا معنويا وخلقيا، أبهى وأحسن وأرقى، وهو مايشكل رسالة التصوف العظمى، ويترجم أبعاده القصوى، التي تتجلى في توحيه سبيل الارتياض الروحي، وتسلمه بالخلق السامي، والايمان والورع، والتواضع والزهد والصبر، والحرمان المادي من متع الدنيا.

وفي الوقت نفسه، يضع المتصوف في حسبانه، ان الله له صفات للجلال، من الحول والقوة والترهيب والجبروت والقهر، والعقاب والحساب، وهو ما تضمنته الكثير من آي القرآن الكريمة، واحتوته سوره العظيمة، كقوله عزوجل: "فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة، وحملت الأرض والجبال، فدكتا دكتة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة"³، سورة الحاقة رقم 13/14/15.

¹ - سورة نوح، الآيات، 15/16/17/18/19/20.

² - سورة البقرة، الآية 197.

³ - سورة الحاقة، الآيات 13/14/15.

ويقول أيضا: «كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك، ذو الجلال والاكرام، فبأي آلاء ربكما تكذبان»¹، سورة الرحمان، الآيات 28/27/26، فنستشف من خلال هذه الآيات الكريمات الجليلات، بأن الله قوي عزيز، وشديد العقاب، وهو الحي القيوم على العكس من الخلق والخلائق، التي تتصف بالضعف والنقص والحاجة، ومآلها إلى زوال، وأن البقاء والملك لله العظيم.

ونجد آيات أخرى ترى أن سبيل الحب الالهي، أزكى وأرقى وأضمن، للوصول إلى الجمال والجلال و السعادة الروحية، من حب الانسان للإنسان، أو حب الجمادات والخلائق الفانية، الموهمة بالحب الحقيقي، أوالجمال الأصيل، لكن هيهات أن يتحقق لهم ذلك أو يصلون إليه، مقارنة بحب الله ووعليه، يقول الله تعالى: "ومن الناس من يتخذ دون الله أندادا يحبونهم، كحب الله، والذين آمنوا أشد حبا لله، ولو يرى الذين ظلموا، إذ يرون العذاب، أن القوة لله جميعا، وأن الله شديد العذاب" ²، سورة البقرة الآية رقم 165 وهو ما يصل إلى حقيقته و مضمونه كل متصوف سالك، عبر تجربته الروحية الشخصية، بقلب مفعم بالحب الالهي، للاتصال به والفناء فيه، عكس الحب الدنيوي الواهي والزائل والعاجز.

إن المحبة أكمل مقامات العارفين، فالمحبة، هي هبة من الله تعالى لأصفيائه من الأولياء، وهي أكمل أنواع المقامات التي يحققها المؤمن، وكل مؤمن بالله، هو محب لله، لكن محبته على قدر إيمانه، وكشف مشاهدته، وتجلّي المحبوب له، على وصف أوصافه، إن التصوف يؤسس على تمثل الجمال، والسعي إلى الجلال، وقد أكدنا الخطاب الصوفي، خطاب جمالي بامتياز، لأنه يمثل اجتهادا في البحث عن الحقيقة، بطلب الجمال والجلال والبحث عن الحق، دوما طريق صعب ومحفوف بالمخاطر، فالصوفي يسبح دوما بجمال وجلال الله³، وهذا في سائر عباداته من أدعية وصلوات ورباط وصيام واعتكاف وقيام ليل،

¹ - سورة الرحمان، الآيات 28/27/26.

² - سورة البقرة الآية 165.

³ - أنظر حميدات ميلود، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

يقول عبد الحميد الجوهري: "المتصوفة راضوا نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات، حتى استجابت إلى تحسين الأخلاق، فكم من نفوس إلى الأعمال، و لا تجيب إلى الأخلاق، فنفس العباد أجابت إلى الأعمال، وجمحت عن الأخلاق، ونفوس الزهاد، أجابت إلى بعض الأخلاق دون البعض، ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها"¹، ولا يمكن لمس الجمال الالهي، إلا عبر الحب الالهي، كغاية، والذي يجب أن يتغلغل في ذات الصوفي، المحب للذات الالهية.

والمسيطر على حياته الروحية، والتي تشكل دافعا لارتقائه الروحي، ورافعا لقيمته عند الله، حين ارتياضه الروحي، ونافعا لايمانه بالله، ومانعا لاغراقه في شهوات الدنيا وبهاجتها، وأن بلوغ الحب الالهي والاتصال بالله، وادراك جلاله وعظمته، تمثل قمة الجمال في بلوغ الجلال، كتجلي للكمال الالهي وعظمته وقوته، فان الكمال الالهي في الجمع بين الجمال والجلال، لذا قيل بعث موسى بالجلال، وبعث عيسى بالجمال، وبعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالكمال.

والتصوف بهذا المعنى، يشكل أصل فريد للتعرف على الجمال، ومصدر وحيد للوصول إلى جلال الله وكماله، الذي هو مبدع الاكوان، وخالق السموات والارض وما بينهما بحسبان، و هو الذي جعل تعاقب الليل والنهار وهذه المعاني والجواهر يصل إليها السالك الصوفي، عبر ارتياضي الروحي وايمانه المخلص بالله، يقول الله عزوجل: " إن في خلق السموات والارض، واختلاف الليل والنهار والفلك، التي تجري في البحر، بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء، فأحيا به الأرض، بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر، بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون"سورة البقرة، الآية رقم 164²، وجعل كل شيء يسبح بحمده، ويطلب عفوه ومغفرته، ويهفو إلى رضاه

¹ - عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، مطبعة إفريقيا الشرق، أسفي المغرب، ط12/12/1987، ص 116.

² - سورة البقرة، الآية 164.

ومحبته، والاعتراف بربوبيته وقدرته وابداعه، يقول الله تعالى: "تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليماً غفوراً"، سورة الاسراء الآية (44)¹، و يقول أيضا " وما خلقت الجن والانس، إلا ليعبدون" سورة الذاريات الآية (56)².

فالصوفي، يسبح باستمرار بجمال وجلال الله، سواء في الذكر أو الصلاة، يسعى إلى ذلك باخلاص العبادة، والمعرفة المباشرة، وهذا سر نوقي عندهم، فانك إذا ذكرت الرحمان أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجلال من الكبرياء والعظمة والقدرة والعزة والتعالي وشدة البطش والقوة، وإذا ذكرت الرحيم أو سمعته من غيرك، وجدت وذقت منه مجموع صفات الجمال من الرحمة والكرم والعطف والسلام والنعمة، كما يرتبط بمفهوم الجلال والجمال حيث تطرق الفلاسفة اليونان، لمصطلح الجلال، فاعتبره، أرسطو عنوانا للمثل أو النموذج الأمثل، أي الكمال الذي لا ينقصه شيء، وبالتالي ما يحدثه من شعور بالرضا لجماله، وفي الوقت نفسه، بالرهبة والعظمة لكماله وجلاله³.

إن الجمال كصفات ذوقية أو تجربة وجدانية، أو حدسية، تعبر عن تجارب شخصية ذوقية، كأحكام قيمية متنوعة حول ما يتمظهر في خلق الله تعالى عزوجل، المتمثل في الكون بمختلف مظاهره وظواهره، ووأكوانه، وكائناته، فصفة الجمالية، تطبع وجودنا الحسي والمعنوي، وتتصف بالانسجام والاتساق والتناغم مما يدل معه على أنها خلقت في أحسن تقويم.

وصورت في أروع تصوير، وأبداعها الخالق في أتم الخلق وأبداعها في أرقى ابداع، تسر الناظر، وتبهج المتأمل، وتزيده ايمانا وتفائلا، بمبدع الكون، ومودع الجمال فيه، وتبث فيه

¹ - سورة الاسراء، الآية رقم 44.

² - سورة الذاريات، الآية رقم 56

³ - أنظر حميدات ميلود، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

الحب بخالقه عزوجل، والتقرب إليه بالعبادة والطاعة والاخلاص فيهما، بقصد الاتصال بحضرته والاقامة فيها والفناء بذاتها العلوية والمقدسة.

فهذه الجمالية التي تطبع الوجود ومظاهره ومكوناته وأكوانه وكائناته، تؤدي بالسالك المتأمل أو صاحب الارتياض الروحي، إلى اكتشاف الجلال الالهي، بمعنى ادراك عظمة الله وجبروته، ومعرفة حوله وقوته، مقارنة بالانسان، وماتوصل إليه من تطور وتحضر ورقي مادي وعلمي وتقني، وأن الله هو الذي أضفى الجمال كمصدر وحيد للجمال الحقيقي والأصيل، الذي أودعه الله في الانسان والكون والحياة، وما بعد الحياة، فهو وحده دون سواه، من وهب الحسن والروعة، فيهم، وهو الذي قدر كل شيء بقدر، وبث فيه روح التنظيم والتنسيق والجمال، وهو الذي يحاسب ويعاقب، ويعذب، ويحي ويميت، وهو الذي يوعدنا بالجنة تارة، ويخيفنا بالوعيد بنار جهنم تارة أخرى، وهذا ما يعبر لنا عن حقيقة الجلال الالهي، التي تتجلى في صفات القهر والقوة والعظمة والابهار والكبرياء بقول الله تعالى حيناً بأنه ذي جلال شديد العقاب وحيناً آخر يحث على الجمال كالمغفرة والرحمة: "أعلموا أن الله شديد العقاب، وأن الله غفور رحيم" سورة المائدة الآية رقم (98)¹، وحيناً آخر بأنه بأن له القوة والجلال وحده، لاشريك له فيهما، وهذا في قوله عزو جل: «ذي قوة عند ذي العرش مكين»، سورة التكويد الآية (20)²، وفي ذلك آيات لذوي الأبواب والقلوب، لاستخلاص العبر والحقائق.

وفي مواضع أخرى: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر، إنا أعتدنا للظالمين نارا، أحاط بهم سرادقها، وإن يستغيثوا، يغاثوا، بماء كالمهل يشوي الوجوه، بئس الشراب، وساءت مرتفقا"، سورة الكهف الآية (29)³، وعليه حين نتأمل أي القرآن نجدنا

¹ - سورة المائدة، الآية رقم 98.

² - سورة التكويد، الآية 20.

³ - سورة الكهف، الآية رقم 29.

تزوج بين صفات الجمال، وصفات الجلال، ويعبران معا، عن ابداع الله المتفرد، وحسن تصويره المتميز، ويوحيان بجلاء، بوحداية الله وجماله وقوته وعظمته وجبروته.

ويعتبر خطاب التصوف خطاب جمالي بامتياز، علاوة على أنه يتضمن روح فنية في طبيعته وجوهره ومقصده، لأنه يمثل لغة رمزية، ناتجة عن استبطان الذات عبر الارتياض الروحي، والسمو الشعوري عن زخرف الدنيا وزينتها، ففي طلب السالك الصوفي للجمال والجلال، حنين إلى العودة إلى الأصل، و شوق مستمر لبلوغ الحب الالهي، الذي سيقوده حتما إلى معرفة الله والاتصال به والفناء فيه، ومن ثم تتهاطل الحقائق الالهية، ويسعد بالفتح الرياني، نتيجة بلوغه مقام القطب أو اللواء، الذي يجعله يخلد بجوار الحضرة الالهية، ويسعد باليقين الحقيقي، ويتعرف على خزائن رحمته وعجائب منه، فطوبى للواصلين من أولياء الله الصالحين الزاهدين المحبوبين من قبل الله تعالى.

وابرز وأشهر المتصوفة الذين أو ضحوا وشرحوا العلاقة التفاعلية والتكاملية بين

الجلال والجمال، نذكر الشيخ محيي الدين ابن عربي، إذ يقول في هذا الصدد:

إذا عرف الله من فعله فاهماله عين امهاله
 فعين تراه بتفصيله وعين تراه باجماله
 فقوم على حكم احسانه وقوم على حكم اجلاله
 فيقبض شخصا بتعريفه ويبسط شخصا باهماله
 فسبحان من حكمه واحد باعراضه واقباله
 وسبحان من عم احسانه بإذلاله أو بإدلاله
 وكل باعداده قابل لخسرانه وإفضاله¹

¹ - محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه، أحمد شمس الدين، الجزء السادس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، عام 1999م، ص 139.

وهذا يعني أن الله خلق الخير والشر والجمال والقبح، وأمهل الانسان الشرير لمعرفة الخير والجمال، الذي أودعه الله في الكون جملة وتفصيلا، لكن لم يهمل ما تركه من أضرار نتيجة أفعاله القبيحة، فاذا تاب وآمن فمآله السعادة، وان جحد وكفر، ومات على هذه الحال، فله جهنم خالد فيها لانه كفر بالجمال الالهي، كما أن هناك من يعرف حقيقة الجمال والحب والخير، فيزداد تقربا من الله، بالعبادة والطاعة والشكر والحمد والايامن بوحدانيته وجلاله، وأنه المعطي المانع، وأنه المعز المنزل، المحي والمميت، وله الملك والحوال والقوة، وعليه فهذه الأبيات جمعت بين الجمال الالهي من كرم وتكريم وعزة وحياة ورزق وعناية الهية، بمعنى الاحسان إلى الانسان بصفة عامة، وبين صفات الجلال من منع وقوة وافقار واذلال وموت وعذاب.

أما في الفكر الاسلامي، فقد تم تناول هذين المفهومين، من وجهة فلسفية صوفية محضنة، توحى بالحسن والروعة والابداع والعظمة والكمال، حيث يقول أحد الحكماء المتصوفين، مبرزاً تفاعل كل من الجمال والجلال في ذات السالكين من المتصوفة: "إعلم إنه عزوجل يكشف القلوب مرة بوصف جلاله، ومرة بوصف جماله، فاذا كاشفها بوصف جلاله، صارت أحواله دهشا في دهش، وإذا كاشفها بوصف جماله، صارت أحوالها عطش على عطش، فمن كاشفه بجلاله أفناه، ومن كاشفه بجماله أحياء، فكشف الجلال يوجب صحوا وغيبة، وكشف الجمال، يوجب صحوا وقربة، فالعارفون كاشفهم بجلاله، فغابوا، والمحبون كاشفهم بجماله فطابوا، فمن غاب فهو مهيم، ومن طاب فهو متيم"¹.

فالجلال إذا كوشف به السالك، يفنى عن نفسه، في ذات الحق تعالى، فينقطع عنه احساس وجوده، ويغلب عليه خشية الحق، والتجرد من كل ما يملكه أو يحبه من الدنيا وهجرانها إلى حبيبه الحقيقي، فلا يحس إلا بوجود الله، فتحصل له حلاوة الجمع بين الجلال والجمال، في أرقى أشكالها يغيب فيها دون أن يدري، ولا يوقظه فيها إلا المحبوب، وهذا يعني

¹ - نور الدين أبو لحية، مرجع سابق، ص 227

أن كل ما في الكون من تنظيم وتنظيف، ومن خلق و تصوير وابداع، يوحى بالجمال الالهي، ويدل على الحسن الالهي في أكوانه ومخلوقاته وما يريده من أفعال وصفات حسنة تجمل العبد المسلم، وترفعه إلى الدرجات العلى من الأخلاق الحسنة، والسلوك العظيم والمثمر، في حياته الاجتماعية الانسانية ككل، بحيث يتعطش إلى رؤية الجمال وزيادة التمتع به في الظواهر والأفعال والأعمال، وهذا يقوده جماليا وفنيا إلى معرفة العظمة الالهية، والاندھاش بجبروت الله وقدرته، نظرا للوقوف على الجلال الالهي، في أعظم صورته و بمختلف حقائقه.

كما عرف فلاسفة المسلمين كلمة الجمال، من أمثال أبي حامد الغزالي بأنه: "ما يحرك النفس، ويثير المشاعر، ويسعدها، ويغبطها، لما يحسه الانسان بجوارحه، أو يدركه بقلبه، والجمال فيه لذة وحسن، والحسن تحقيق الشيء لكمال صورته الظاهرة والباطنة، ومنه فالجمال حسي ومعنوي، يدرك بالحواس والعقل أو بالذوق والقلب، والجمال الداخلي أو الباطني، أعظم من الجمال الخارجي الظاهري، ويتدرج الناس في ادراكهم للجمال لاختلاف قدراتهم واهتمامهم، فلكل ميسر لما خلق له"¹، وهذا التعريف المقدم من قبل الغزالي، يعتبر شاملا ودقيقا، وجامعا ومانعا، يتسع لجميع أنواع الحسن و يشمل كل أشكال الذوق الجمالي.

أما ابن القيم الجوزية، فيرى: "ان معرفة الله، تكون بذلك الجمال والجلال، لدى الخواص من العباد، إذ من أعز أنواع المعرفة، معرفة الرب سبحانه وتعالى بالجمال، وهي معرفة خواص الخلق، وكلهم عرفه بصفة من صفاته، وأتمهم معرفة، من عرفه بكماله وجلاله وجماله سبحانه، وليس كمثل شيء في سائر صفاته، ويكفي في جماله أنه في كل جمال ظاهر أو باطن في الدنيا والآخرة، فمن أثار صنعه، كما يقسم ابن القيم ادراك جمال الخالق إلى أربعة مراتب، هي: جمال الذات، جمال الصفات، جمال الأفعال، جمال الأسماء، فأسماءه كلها حسنى، وصفاته كلها صفات كمال، وأفعاله كلها حكمة ومصلحة وعدل ورحمة، وأما جمال الذات، فأمر لا يدركه سواه ولا يعلمه غيره، وليس عند المخلوقين منه إلا

¹ - حسن بن أحمد الجمال والجلال عند الصوفية، نقلا عن موقع nqfqhqt.tqrik.com.2015/03.suf

تعريفات، تعرف بها إلى من أكرمه من عباده"¹، وجمال الذات أو ما يعرف بالجلال الإلهي، يرى ابن القيم بأنه: "مصنوع من الأغيار، محبوب بستر الرداء والإزار، كما قال رسوله (ص)، فيما يحكعنه: "الكبرياء ردائي والعظمة إزاري" ولما كان الكبرياء أعظم وأوسع كانت أحق باسم الرداء، فانه سبحانه الكبير المتعال، فهو سبحانه العلي العظيم².

ومنه فان الوصول إلى هذه الدرجة من المعرفة السامية، أو ما يسمى المعرفة المقدسة، التي هي معرفة الله تعالى، التي تجمع بين الجمال والجلال، لا تكون إلا من لدن محب لله، عارف به وفان فيه. شاكرًا لنعمه، غير جاحد لألوهيته وآلائه، و متدرجًا في هذه المعارف، عبر الارتياض الروحي، والارتقاء الصوفي، من معرفة الأفعال إلى معرفة الصفات، وصولًا إلى معرفة الذات، فكل مرتبة كخطوة، هيبرهان قاطع، على التي تليها، إلى أن يصل إلى جمال الذات التي هي الجلال الإلهي، وعليه، يصبح مفهوم الجمال والجلال مفهوما روحيا وباطنيا، أكثر منه مفهوم خارجي في الأصل والقصد، وما زال السالك يتدرج عبر الارتياض الروحي، حتى يصبح ولي من أولياء الله.

والولاية، إنما هي: " الدرجة الثالثة للسيار، الدرجة الأولى "التلويين"، والدرجة الثانية " التمكين"، والدرجة الثالثة " التكوين" أو نقول الدرجة الأولى "العلم"، ثم "الحالة"، ثم " الفناء عن الحالة في المحوّل"، أو نقول الدرجة الأولى مشاهدة الصور ثم "مشاهدة المعاني" ثم "الفناء عن المعاني، في معنى المعاني، ثم يمكن وصفه أيضا، بأوصاف أخرى: حضور، ثم غيبية، ثم احضار، أو نقول شهود، ثم غيبية، ثم اشهاد، أو نقول التخلي، ثم التجلي، ثم التولي...والله يتولى الصالحين" واعلم أن السيار، إنما يوصف بالولاية، إذا أوتى في هذه الحالة "كن" و"كن" أمر الحق...، أي إذا فنيت إرادته في إرادة الحق، فاذا فنيت إرادته في

¹ - الامام ابن القيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دارعالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، ص 264/265.

² - المصدر نفسه، ص 256/265.

إرادة الحق، وكانت إرادته إرادة الحق، فما يريد الحق شيئاً، إلا يريد العبد، ولا يريد العبد شيئاً، إلا يريد الحق¹.

لأن ذكرنا الله، حتى وقع الذكر إلى القلب، فكما سكتنا عن الذكر، سمعنا من القلب صوتاً كالرفاق، ثم زاد حين قوي القلب من واردات العظمة وحضوره محاضر الصفات الجلالية والجمالية، وظهر الآيات له ظاهراً وباطناً، وأنه شر بمن كل بحر حتى سكر، وكان سكره عطشا إلى تلك العلى والكبرياء، وصدر عنه حنين، كلما تذكر تلك العظمة والجلال، إلى اللقوق بها لعل والهمة...، فعلى هذا تبين أن الاسم الأعظم، لكل أحد، بقدر معرفته منازل الجلال ومحاضر الجمال..، قيل للرسول(ص)، إن عيسى عليه السلام، كان يمشي على الماء، فقال: لو زاد يقينا، لمشى على الهواء².

والقرآن كلام الله، وقد تجلى الله فيه لعباده بصفاته، فتارة يتجلى في جلاب الهيبة والعظمة والجلال، فتخضع له الأعناق، وتتكسر النفوس، وتخضع الأصوات، ويذوب الكبير، كما يذوب الملح في الماء، وتارة يتجلى في صفات الجمال والكمال، وهو كمال الأسماء، وجمال الصفات، وجمال الأفعال، الدال على كمال الذات، فيستنفذ حبه من قلب العبد، قوة الحب كلها، بحسب ما عرفه من صفات جماله، ونعوت كماله، فيصبح فؤاد عبده فارغاً، إلا من محبته، فإذا أراد منه الغير أن يعلق تلك المحبة به، أبقى قلبه وأحشاؤه ذلك كل الأباء، فإذا تجلى بصفات العز والكبرياء أعطت نفسه المطمئنة ما وصلت إليه من الذل لعظمتها، والانكسار لعزته، والخضوع لكبريائه، وخشوع القلب والجوارح له³.

ومنه يبين الله ابن القيم الجوزية، في القرآن الكريم بعض من صفات الجلال والجمال، وما يشتق منها من معاني الجلال على تنوعها، وماتوحي به من دلالات الجمال على

¹ - نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، دراسة وتحقيق، دكتور يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الإسكندرية. مصر، ديسمبر، 1992م، ص 251/250/249/248.

² - نجم الدين كبرى، المصدر نفسه، ص 252.

³ - أنظر الامام ابن القيم الجوزية، مصدر سابق، ص 100/98.

اختلافها وهي في معظمها معاني ودلالات باطنية أهم وأفيد عند العبد المؤمن من القيم المادية، والمظاهر الخارجية، والمطالب الشهوانية، والأغراض الدنيوية.

كما أن بالجمال والجلال نصل إلى معرفة الله الجميل الجليل، و أسرار حسنه وعظمته، وعزته ورحمته، وما ظواهر الكون ومظاهره المحسوسة، إلا مطية شعورية وروحية، لمعرفة حقيقة الله وجماله وجلاله، الذي نصل إليه بارتياضنا الروحي لمعرفة الله عزوجل، وهي معرفة المتصوفة كخواص عباد الرحمان، ومن أعز أنواع المعرفة، معرفة الرب سبحانه بالجمال وهي معرفة خواص الخلق، وكلهم عرفه بصفة من صفاته، وأتمهم معرفة من عرفه بكماله وجلاله وجماله، سبحانه، ليس كمثله شيء في سائر صفاته، ولوفضت الخلق كلهم على أجملهم صورة، وكلهم على تلك الصورة، ونسبت جمالهم الظاهر والباطن إلى جمال الرب سبحانه، لكان أقل من نسبة سراج ضعيف، إلى قرص الشمس، ويكفي في جماله، أنه لو كشف الحجاب عن وجهه، لأحرقت سبحانه، ما انتهى إليه بصره من خلقه، ويكفي في جماله، أن كل جمال ظاهر وباطن في الدنيا والآخرة، فمن آثارصنعتة...، ويكفي في جماله: أنه له العزة جميعا، والقوة جميعا، والجود كله، والاحسان كله، والعلم كله، والفضل كله، ولنور وجهه أشرفت الظلمات¹.

كما أن حمده يتضمن أصليين، الاخبار بمحامده وصفات كماله، والمحبة له عليها، فمن أخبر بمحاسن غيره، من غير محبة له، لم يكن حامدا، ومن أحبه من غير إخبار بمحاسنه، لم يكن حامدا، حتى يجمع الأمرين، وهو سبحانه يحمد نفسه بنفسه، ويحمد نفسه، بما يجريه على أسنة الحامدين له، من ملائكته وأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين²، وعليه فادراك الجمال الالهي مستحيل، لأنه متوارى عن البصر والبصيرة، بحجب الكمال و الجلال الالهي، ولا يعرف، إلا بالذوق أو الايمان، من خلال النظر في ملكوت السموات والارض وما بينهما وما

¹ - أنظرالامام ابن القيم الجوزية، مصدر سابق، ص 264/265.

² - أنظرالامام ابن القيم الجوزية، مصدر سابق، ص 266/267.

تضمنانه من آيات ونعم ومظاهر وظواهر، يكتفي فيها العبد المؤمن العارف، بالحمد والشكر والثناء، والطاعة والعبادة والذكر والقيام....

ويحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم، لما سأه أبو رزين العقيلي: يارسول الله، ما الايمان؟ أنه قال: " أن يكون الله ورسوله أحب إليك من سواهما" وفي حديث آخر قال: "لا يؤمن أحدكم، حتى يكون الله ورسوله، أحب إليك، من سواهما"، ويروى عنه أنه كان يقول في دعائه: «اللهم أرزقني حبك وحب من أحبك، وحب ما يقربني إلى حبك، واجعل حبك، أحب إلي من الماء البارد، ووصف الله نفسه بأنه الغفور الودود"، وغير ذلك من الآيات والاحاديث، التي تفيض عطا وحنانا ورحمة بالعباد، بل إنه تعالى أراد أن يكون حبه لعباده حزا مشتركا بينهم جميعا لا تستأثر به أمه دون أمة ولا طائفة دون طائفة¹.

أما الصوفية فمنهم: "من كان أكثر تحفظا وأدنى إلى مذاهب المتكلمين مثل الهجويري الذي يفسر محبة الله للعبد بأنها صفة من صفات الله كالرضا والغضب والرحمة ونحوها ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له في الدنيا والآخرة، وعصمته إياه من الذنوب والآثام، ومنحه إياه رفيع المقامات والأحوال، وشغله قلبه وحده، فاذا اختص الله عبدا من عباده بهذا الاختصاص، فقد أحبه، أما حب العبد لربه فهو صفة أو معنى يظهر في قلب العبد بصورة التعظيم والاجلال للمحبوب، بحيث يطلب رضاه دائما ويجزع من بعده، ويأنس بذكره ويستوحش من ذكر غيره، ويقطع جميع علائقه بالخلق ويتجه بكليته نحو ساحة الحق وحده². ونستشف من خلال ذلك أن محبة الله لعبده تتجلى في الآيات التي تدل على الرحمة والمغفرة، والمودة، والرضا، والرزق والعلم والقدرة والاستجابة... أما محبة المؤمن لله، فتتجلى في الاكبار والاجلال والتعظيم، والاعتراف بألوهيته و حوله وقوته وجبروته، والتي تزيد من

¹ - أبو العلا عفيفي، التصوف " الثورة الروحية في الاسلام" دار مؤسسة هنداوي، ط، عام 2020، ص 175.

² - أبو العلا عفيفي، المرجع نفسه، ص 176.

القرب من الله وخشيته، عبر العبادة والذكر والورع والزهد والانقطاع عن كل ما يشغله عن الله من علائق وشواغل وعادات مستحكمة.

ولكن من الصوفية: «من لم يستبشع شيئاً من معاني الحب ومستلزماته عند كلامهم في حبهم لله أو حب الله لهم، بل اعتبروا ذلك الحب حقيقة واقعة اختصوا بها وعرفوها في تجاربهم وشعروا بلذتها، وأن لوازم المحبة من شوق وحنين وأنس ومناجاة ولذة قرب وألم بعد، إنما هي حقائق أدركوها في مواجدهم، وأن المحبة أمر متبادل بين الله وعبده، فالله يشتاقي إلى العبد، ويطلب قربه، كما يشتاقي العبد إليه ويطلب قربه والله يناجي ويغار عليه، كما يناجيه العبد ويغار عليه، إلى غير ذلك من صفات المحبة ولوازمها، أما المواظبة على طاعة الله وخدمته فهي عندهم فرع المحبة وليس مرادفة لها، كما ذهب إليه بعض الأوائل، وقد حاول الغزالي أن يجد أساساً عقلياً لحب الإنسان لله، فقسم المحبة إلى خمسة أنواع¹.

وقال: " إن هذه الأنواع من المحبة لا يتصور كمالها ولا اجتماعها إلا في حب الله، وهي²: محبة الوجود³، محبة من يرجع إليه دوام الوجود⁴، محبة المحسن إلى الغير⁵، محبة كل ما هو جميل في ذاته⁶، محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة، أما هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها، إلا في حب الله، فذلك لأن العبد إذا أحب وجوده، قد أحب الله، لأنه واهب هذا الوجود، وإذا أحب دوام وجوده، فقد أحب الله، لأنه هو الذي يديم عليه وجوده، وإذا أحب المحسن إليه، فقد أحب الله المحسن المسبغ النعم، وإذا أحب الجمال، فقد أحب الله الذي هو مصدر كل جميل، أما النوع الخامس، فهو المناسبة الموجودة بين المحب والمحبوب؛

¹ - المرجع نفسه، ص 177.

² - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁴ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁵ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

⁶ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

إذ العبد فيه الروح التيهي من أمرالله، والتي من أجلها استحق الانسان الخلافة عن الله، وأن تسجد له الملائكة¹.

وظهر في القرن الثالث خاصة رجال عرفوا بنظريات في الحب الالهي منهم: الحارث بن أسد المحاسبي، والجنيد، ويحي بن معاذ الرازي، وسري السقطي، وذو النون المصري، وسهل بن عبد الله التستري، وسمنون بن حمزة، وأبوبكر الشبلي، وغيرهم، ثم بلغت فكرة الحب الالهي ذروتها في فلسفة أصحاب وحدة الوجود، وكلهم مجمع على أن الله كعبة آمال السالكين، وأن محبته خير طريق مؤديه إليه، ولكنهم يختلفون في تصويرالعلاقة بين المحب والمحبيب، والصلة بين المحبة وعداها من مظاهر الحياة الروحية، وأثرها في الأخلاق الصوفية بوجهعام، لذا تقسم نظريات الصوفية في الحب الالهي إلى قسمين كبيرين: أولهما النوع الخالص، الذيلادخل فيه للفلسفة فيه، وثانيهما النوع الذي يتسم بسمة وحدةالوجود، أو ما يقرب منها كمذهب القائلين بالاتحاد أو الحلول².

كما أن جوهرالتصوف عند الجنيد هو: " الفناء عن الذات والبقاء بالله أو هوالوصول: إلى حال يكون فيها الحق سمع العبد وبصره، وفي هذه الحاليصبح الوجود الذاتي المتعين وجودا أتم وأكمل عن طريق البقاءبالله، وفي الله، ولكنها حال لاتدوم، فان العبديعود بعدها إلى حال من الصحويشعر فيها باثنيينية المحب والمحبيب، كما يرى ذي النون أن كل مظهرمن مظاهرالطبيعة آية من آيات الله، وشاهدا دالا لى وحدانيته وعظمته ومخالفته للحوادث، لأنه لايرى شيئا إلا ورأى الله عنده وهذه وحدتشهود يجريهاذو النون حتى في صحوه، ولكن هذه المظاهرالجماليةوالجلالية مع ذلك حجب تحول بينه وبين محبوبه، لذلك يدعو ربه أن يهتك هذه الحجب ويرفع هذه الحواجز، ويبسرله الوعرمن الطريق، ويفتح له باب الشهود بحيث ينغمس قلبه في ضياءالمعرفة، ويتذوق طعم المحبة".

¹ أنظر المرجع نفسه، 180.

² - المرجع نفسه، ص 187/189.

وهكذا نجد علاقة تلازمية وتكاملية بين مفاهيم الجمال والجلال في التصوف الاسلامي، والذي نصل إليه عن طريق خاصية الحب الالهي المتعاضم في الذات الصوفية، وأفاعيله الجوانية الباهرة والملهمة للمعارف أو الواصل الصوفي، حين فنائه في الذات الاحدية، ومن ينتج عنه من أذواق ووجد وإشراقات وفتوح ريبانية.

وهكذا؛ وبعد التحديد المفهومي، لأهم مصطلحات موضوع البحث، الذي نحن بصددده، فإنه يليق بنا هذه المرة؛ أن نتطرق إلى نشأة التصوف الاسلامي وتطوره عامة، وعوامل وأسباب هذه النشأة، وطبيعة هذا التصوف الاسلامي ومبادئه واهدافه الروحية، مع التعريف الاشارة إلى أبرز الشيوخ ورجالات التصوف، وتجربتهم الصوفية الجمالية، التي يتميزون بها، وكيف وصلوا إلى مفاهيم الحب الالهي والجمال والجلال و الحلول والاتصال والفناء - وهو موضوع أطروحتنا هاته المتواضعة الذي هو قيد الدراسة والبحث .، بغية الكشف عن قرب، وبدقة وعمق عن فلسفة التصوف، مع الاطلاع في الوقت نفسه، و بشمولية و وضوح ؛ على نشأة التصوف الصوفي الاسلامي عامة، ومراحل تطور هذا التصوف ؟، وما طبيعته ومبادئه ؟، وما هي أهدافه المختلفة، وما مقاصده التي وجد من أجلها ؟.

الفصل الثاني:

التصوف الاسلامي: النشأة والتاريخ

المبحث الأول: نشأة التصوف الاسلامي

المبحث الثاني: الطرق الصوفية

المبحث الثالث: طبيعة التصوف الاسلامي (أهدافه ومبادئه وخصائصه).

تمهيد:

إن التعرف على التصوف الاسلامي وحقيقته وتطوره، يستوجب معرفة كيفية نشوئه والوقوف على أبعديات تطوره، والبيئة الاجتماعية والروحية والدينية التي نشأ فيها وترعرع، وأبرز المشايخ ورجالات التصوف التي عرفت بها، كل مرحلة من تطوره، مع الوقوف ملياً وجلياً على طبيعة التصوف الاسلامي، من حيث سماته وخصائصه، و التطرق إلى مبادئه التي اشتهر بها، والتي عرف بها وتحكمت في مسيرته الروحية والدينية، كما لانسى الإشارة إلى أسسه العامة، والأهداف التي يسعى إليها، والمقاصد التي وجد من أجل خدمتها وتبليغها وعليه قبل نشوء التصوف وبلوغ اوج تطوره، سبقته رؤى للزهد، تخللتها بعض النظرات الادبية و النزعات الفلسفية، إلى ان تطورت إلى تصوفا اسلاميا، بمبادئه الثابتة، وخصائصه المعروفة، واهدافه الروحية المثلى.

المبحث الأول: نشأة التصوف الاسلامي.

من الزهد إلى التصوف:

نشأ التصوف الاسلامي نشأة اسلامية، وفي بيئة اسلامية، فقد ظهرت بذوره الأولى في نزعات الزهد التي سادت العالم الاسلامي في القرن الأول الهجري، وكان قوامه الانصراف عن الدنيا ومتاعها، والعناية بأمور الدين ومراعاة أمور الشريعة، وكانت غايته التي يتطلع إليها العباد والزهاد هي الظفر برضوان الله والنجاة من عقابه، وكان زهد الزهاد والعباد في هذا القرن معتدلاً، ينهل من الكتاب والسنة، وما أثر عن ذلك الصحابة والتابعين¹ والزهد: في اللغة: "هو ترك الميل إلى الشيء، وفي الاصطلاح أهل الحقيقة: هو بغض الدنيا والاعراض عنها، وقيل: هو ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل: «هو أن يخلو قلبك، مما خلت منه يدك»².

كما يعرف الزهد أيضاً بأنه: «العزوف عن لذائذ الدنيا ومتاعها، والتقرب من الآخرة، ورجاء نعيمها، ويفرق القدامى بين الزهد والتصوف، من حيث أن الصحابة والتابعين، وتابيعهم، على الرغم عكوفهم على العبادة، وزهدهم في الدنيا، فلا يمكن اطلاق اسم الصوفية عليهم بحكم أن المسلمين بعد رسول الله (ص) لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة الرسول (ص) اذ لافضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني، سمي من صحب الصحابة التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس، ممن لهم شدة عناية بامر الدين، الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي

¹ - الهجويري (علي بن عثمان)، كشف المحجوب لأرباب القلوب، ترجمة، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، القاهرة، عام 1980، ص28.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 153.

بين الفرق، فكل طريق ادعوا أن فيهم زهاداً¹، مما يعني ان الزهد كان بحاجة إلى تنظيم وتقييد، سيرى النور، فيما بعد ليتحول إلى تصوف.

لذا جاء في الرسالة القشيرية، أن الرسول صلى الله عليه وسلم: قال: «إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً في الدنيا، ومنطقاً، فاقربوا منه، فإنه يلقي الحكمة " ومنهم من قال: الزهد في الحرام واجب، وفي الحلال فضيلة، فان اقلل المال . والعبد صابر في حاله، راض بما قسم الله تعالى له، قانع بما يعطيه . أم من توسعة وتبسطه في الدنيا فان الله تعالى، زهد الخلق في الدنيا ، بقوله: قل متاع الدنيا قليل، والآخرة خير لمن أتقى " ، وقيل الزهد من قوله سبحانه وتعالى: «لكيلا تأسوا على ما فاتكم، ولاتفرحوا بما أتاكم "، فالزهد لايفرح بموجود من الدنيا، ولايتأسف على مفقود منها، وقال أبو عثمان: «الزهد أن تترك الدنيا ، ثم لاتبالي عن أخذها² ومعنى هذا أن الزهد ترك كل ما تملكه من أجل المالك الحقيقي، وهو الله، بقصد رضاه، فمحبة الله تقتضي أن ننزع من قلوبنا حب الدنيا وكرهية الموت، والتعلق بالله سبحانه تعالى والفناء فيه

كما ورد في رسالة القشيري، أنه سمع الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: «الزهد: أن تترك الدنيا، كما هي، لاتقول أبني بها رباطاً، أو أعمر مسجداً "، وقال ابن الجلاء: "الزهد: هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال، لتصغر في عينك، فيسهل عليك الاعراض عنها، وقال ابن خفيف علامة الزهد: وجود الراحة، في الخروج عن الملك، وقال أيضا الزهد: سلو القلب عن الأسباب، وفض الأيدي عن الاملاك، وقيل الزهد: عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف، وقيل من صدق في زهده، أتته الدنيا راغمة، وقال الجنيد الزهد: «خلو القلب، عما خلت منه اليد".³

¹ - شعيب مقنونيف، بين الزهد والتصوف، مجلة حوليات التراث، بجامعة مستغانم، العدد 10، 2010م، ص 119.

² - القشيري، أبا القاسم، مرجع سابق، ص 113/112.

³ - القشيري، أبا القاسم، مرجع سابق، ص132.

هذا عن بدايات التصوف الذي كانت في معظمها زهدا وتقصفا، كما لا نعثر في الشعر الجاهلي على كثير من عاطفة الزهد، ولاغرابة فحياة الجاهليين كانت أبعد شيء عن الزهد والتقصف المقصود، أما ما نلحظه فيها من خشونة العيش، فقد كان عن فقر وعوز، وهذا لا يعني، بالطبع، أن الشعر العربي القديم قد خلا من بواذر الزهد خلوا تماما، يشهد على ذلك ما وصلنا من شعر عدي بن زيد، وأميرة بن أبي الصلت، ولكنه الشاذ الذي لايجوز أن يتخذ قياسا، ولقد قويت نزعة الزهد في الاسلام لسببين: الأول ايجابي، وهو تشديد التعليم الجديد على الناحية الروحية في الحياة، والثاني سلبي، وهو النفور من المجتمع بعد ان انتشرت فيه المعاصي، وطمت الشرور، مما حدا الواعظين إلى الحث على الاعتصام بالتقوى، والتحذير من الانغماس في لذات الدنيا¹ كما دعوا إلى محاربة الفساد، بالترزام قواعد الدين و الحفاظ اركان الاسلام والخوف من الله، والذود عن العقيدة، وحماية حرمان المؤمنين، والاستتكاف عن الشرور والرذائل.

وكان الاتجاه إلى الزهد واتخاذة سبيلا وغاية، يبرره الخشية من الانزلاق في زخرف الدنيا وزينتها وأخطارها، فانتهى ذلك ببعض الناس إلى الاغراق في التحفظ، وحول البعض الآخر من التبديل الاثيم إلى التزمت الشديد، وذلك إما سأمًا من مبادل الحياة، وإما جزعا من هول الاثم وسوء العاقبة، فقد أنشأ الاسلام دولة دينية أرساها على التقوى والتساهل، لكن حب الحياة وسحر الدنيا، كثيرا ما حولا التقوى إلى رياء، والتساهل إلى انخلاع، مما دعا المصلحين والمرشدين، إلى أن يرفعوا أصواتهم بالزجر عن المحرمات، والتحذير من المغريات، والحث على صالح الأعمال، تقاديا لعذاب النار، ورغبة في نعيم الخلد، ولعل أشهر من يمثل هذا الاتجاه، الداعي إلى الزهد في الشعر العربي هو أبو العتاهية (826).²

¹ - أنظر كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 110/109.

² - أنظر كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 110.

حيث كان في شبابه ينادم الخلفاء على الشراب، ويكثر من قول الغزل¹، لكنه لم يلبث أن سئم الخمر، ومل المنادمة، واعتكف ينظم الشعر في مهازل الحياة، وخداع الدنيا، وأباطيل المجد، ويدعو إلى الاعتبار، بحوادث الحياة، ومصائر الرجال وجبروت الموت، حيث يحذر من الانبهار بمفاتن الدنيا وزخرفها، وأن لا يندفع بمفانيتها وبهاجتها وغواياتها، لأن لا تدوم ولا تنتقل إلى العالم الآخر الحقيقي، حيث يقول:

أيها الباني قصورا طويلا أين تبغي تريد السحابا
أأمنت بالموت، والموت يأبى بك والايام إلا انقلابا
أبت الدنيا على كل حي نالها، الا اذى وعذابا
إنما داعي المنايا ينادي احملوا الزاد وشدوا الركابا.²

كما نجد أشهر الأشهار التي تضمنت زهدا وعفة وخوف من الله والحنين إلى العودة إلى الذات الالهية، وحبها نجد، النزعة المثالية في الأدب عند كل من المقنع الكندي، الذي دعا إلى مقابلة الشر بالخير، وعدم الاتجار بالخير أو الرياء به وأيضا نجد الدعوة النبيلة في شعر الشريف الرضي وتلميذه مهيار الديلمي .

فقد كان الشريف من أشرف الطالبين، إذ ينتهي به النسب إلى الحسين بن علي، وكان الشريف من علماء الدين البارزين، ومن قادة الحركة الفكرية في عصره، أما مهيار فشاعر كبير من شعراء العصر، نشأ على المجوسية، ولازم الشريف فاسلم على يده، وتتلذ له فنسخ الشريف فيه النفس الشعري العالي و وبث فيه الروح الانساني المثالي، ...، فاذا بذلك كله ينساق في مثالية واحدة قال الشريف³.

أرى ماء وجه المرء من ماء عرضه فحذرك لا يقطر على العار قاطره.

¹ - أنظر كمال البياضي، مرجع سابق، ص 111.

² - أنظر كمال البياضي، مرجع سابق، ص 121/120.

³ - أنظر كمال البياضي، مرجع سابق، ص 122/121.

فان أنت لم تستبق بالصون بعضه تتابع مطولا، على الذل سائره.
 فالشرفعنده هوأعزما في الحياة والعارأعيب ما فيها، لذلك كان الموت مع الكرامة خيرامن
 حياة الذل¹
 ومما قال مهيار: "

إذا كان عزي طاردا عني الغنى فله فقر، لا يحاوره الذل
 على اجتناء الفضل من شجراته ولاذنب أن لم يجن حظا لي الفضل
 لذا هو يحبذ الفقر مع العزة والكرامة، ويرفض غنى مع مذلة وانحطاط سلوك، مهما
 كانت الظروف، لأن الكرامة والعزة، يعلى ولايعلى عليها.²
 كما تشهد تطور الزهد إلى نظر فلسفي أو بذور فلسفة للتصوف عند أبي العلاء
 المعري (1057م)، وهو أقرب شعراء العربية إلى مزاج الفلاسفة وهو من شعراء القرن
 الحادي عشر، كان عصره عصر فوضى ساء فيه الوضع الداخلي، واستحكم الفساد
 الأخلاقي، ولم يحمد فيه إلا النشاط الأدبي والازدهار العلمي، لذا قال في فساد الزمان،
 وتتكب الناس عن الخير وولوعهم بالشر:

فسد الزمان، فلا رشاد ناجم بين الأنام، ولا ضلال منجم
 أسرع وأجم للفرار، فكلهم فيما يسوئك مسرج أو ملجم
 والخير أزهرا ما إليه مسارع والشر أكرد ليس عنه محجم.³
 وفي هاته الأبيات دعوة صريحة لمقت الفساد وهجرانه، واتخاذ الزهد سبيلا، للوقاية
 من تأثيرات الشر وأضراره على ايمان المسلم وسلوكه، والحث على الخير بشتى أنواعه، لذا
 لا بد من الفرار من الشر إلى الله.

¹ - أنظر كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 122/121.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 125./124/123.

³ - أنظر كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 129/128.

كما انتقل الزهد من الشعر إلى النثر الفني، من خلال الدعوة إلى العدالة الاجتماعية عند الحسن البصري من خلال خطب والارشادات التي حاول بها الحكام ورجال الدين محاربة التفاخر العصبي والتميز العنصري، والتعالى الطبقي، ثم التأكيد على أن متساوون أمام الله وتجاه القانون، أشهرها خطبة فريدة أعدها الامام الحسن البصري، وأرسلها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، لدى توليه الخلافة عرض فيها لسيرة الامام العادل وما ينبغي له في تحقيق العدالة وردع الظالم، وانصاف المظلوم، ونجد أيضا الحث على التعاون الاجتماعي عند اخوان الصفا¹.

ومن جهة اخرى نجد رابعة العدوية التي تزهدت وعبدت الله حبا فيه، وليس رغبة في جنته ومودة لفرديوسه، بل طاعة وتقربا له، بحيث كانت تقول: «إلهي كل ما قدرته لي من خير في هذه الدنيا أعطه لأعدائك، وكل ما قدرته لي في الجنة امنحه لأصدقائك، لأنني لا أسعى إلا إليك، أنت وحدك»²، فهي ترى أن الحب الحقيقي، والعبادة الحققة في حب الله في ذاته وليس لذاته، أو الخوف من النار أو الطمع في الجنة، لذا يجب أن ننقي أنفسنا من الحب الدنيوي والرغبة من النار، إلى حب الله واجلاله وتعظيمه، لأنه أهل لهذه المحبة.

ثم ظهر زهد منظم في كل من البصرة والكوفة ومصر الشام ونيسابور، زهد منظم لأقوام عرفوا بين الناس باسم مستحدث في الاسلام، لم يعرف من قبل، وهم الزهاد والنسك والبكائين والجوعية والقراء، هؤلاء يقوم زهدهم على وجوه من العبادات فيها تشدد وافراط، مما جعله يبرز كظاهرة اجتماعية منتظمة، في صوامع وربط³، وهذا كرد فعل على استفحال الفساد، والعزوف عن القيم الروحية والاخلاقية آنذاك. ويرى عرفان عبد الحميد فتاح أن

¹ - أنظر، كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 114/113.

² - عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الالهي، رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط2، 1962م، ص 91.

³ - فتاح، (عرفان عبد الحميد) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1 عام 1993م، ص 592

ظاهرة الزهد كان نتيجة لتأثيرات نفسية تتامت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، ظهرت في أثناء مراحل تطور المجتمع الاسلامي ونموه منها:

أ . المبالغة في الشعور بالخطيئة، الذي تبلور، نتيجة للحروب الأهلية، وويلاتها، والتي استنزفت قوى المسلمين، وذهب ضحيتها رجال من الصحابة، وبلغت ذروتها في مأساة كربلاء واستشهاد الحسين رضي الله عنه.

ب الرعب الذي استولى على قلوب بعض المسلمين، من عذاب الله وأهوال الآخرة.

ج . محاولة خواص المسلمين، محاربة الاتجاه المادي المسرف، الذي تلبست به الطبقة الأرستقراطية المنتفذة من حكام بني أمية، ونقشي اللهو والانغماس في متع الحياة الرخيصة، والميل إلى الملذات، والخروج عن القصد، واضراب المقاييس¹

وعليه، كان لروح الزهد، التي مر بنا ذكرها وتفسيرها وتفصيلها آنفاً، دوراً كبيراً، في انماء روح التسامي الروحي والارتقاء الشعوري، عن عالم المادة، وفتن الحياة، وزينتها، وهذا بالتطهر التدريجي من أدران الاهواء والشهوات، والتخلي عن كل ما يبعدنا عن حب الله، من عوالم الدنيا وعلاقات التملك والجاه والسلطان، وعادات الاستهلاك المادي المفرط، واشباع الغرائز العمياء، والتخلي بصفات النبي، و كل مكارم الأخلاق، والخلل الحسنه ، والقيم الحميدة، وآثارها المجيدة على الفرد والمجتمع، وهذا القيم الروحية المقدسة والمبادئ الدينية السامية، هي من سعى لها التصور الصوفي فيما بعد، وجعلها منهجاً للتطهير النفسي، و سبيلاً للرياضة الروحية، وقد برز هذا التصور في تجارب روحية شخصية، لشيوخ التصوف ورجالته، من دعاة الخوف من الله، أو من القائلين بالحب الالهي.

بروز التصوف الاسلامي:

¹ - فتاح عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 46

عندما يشتد تيار الزهد، ويحتد أثره على الفرد والمجتمع، سيتحول، فما بعد إلى اجتهادات روحية، وتجارب صوفية شخصية، تستبطن العالم الجواني للسالك الذي يعانيتها ويكابدها فعلا، بقصد الاطلالة على عوالم عرفانية أكثر رحابة وشساعة، من العالم الخارجي الوهمي والمضل للأفراد والجماعات، الذي ينتمي إليه جسديا وجغرافيا، لذا ظهر التصوف كنفويض للفساد والاجرام والعيش عيشة البهائم والأنعام، وللتسامي الروحي إلى عالم الايمان والوجود الحق. ولمواصلة جهود ومآثر الصحابة رضوان الله عليهم.

لذا نجد من المؤلفين من يجعل الصوفية طائفة من أهل السنة، قال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: «اعلم أن أهل السنة والجماعة، كلهم قد انفقوا على معتقد، فيما يجب ويجوز ويستحيل، واختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولى: أهل الحديث، ومعتد مبادئهم الأدلة السمعية، من الكتاب والسنة والاجماع. الثانية: أهل النظر العقلي، وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية، أبو منصور الماتريدي، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه.

الثالثة: أهل الوجدان والكشف، من الصوفية، لهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية، والكشف والالهام في النهاية¹

وكلمة التصوف يرجح أنها كانت ترتكن في أول أمرها على أساس اسلامي،: «فركنا التصوف أول ما ظهر، هما الزهادة وحب الله، و في القرآن الكريم آيات كثيرة، تزهد في الدنيا، وتقل من شأنها مثل: «ألهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر "، و"المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربك...»، " واضرب لهم مثل الحياة الدنيا، كماء

¹ - أحمد أمين، ظهر الاسلام، دار الكتاب العربي، ج3 و4، بيروت. لبنان، ط5، عام 1953، ص149.

أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض"، ووجد رجال كثيرون من أول الاسلام، عرفوا بالزهادة، كرجال الصفة، وأبي ذر الغفاري، ووجد بعد ذلك الحسن البصري، وقد كان اماما كبيرا، أثرت عنه الأقوال الكثيرة في ذم الدنيا والخوف من الله، وكان حزينا حزنا مفرطا، حتى قالوا: إنه كان دائما كأنه عائد من جنازة¹. لذا اختلف في هل يسمون زهاد أم صوفيون، أمهما معا، نظرا لالتقائهما في الطريقة وفي المقصد، وهو التسامي الروحي، والعزوف عن فتن الدنيا وزخرفها. فالبعض يفسر: "التصوف بالزهد، مفترضا، علاقة بين الصوف والزهد" ويقول ابن الجوزي: «الصوفية من جملة الزهاد، وقد ذكرنا تلبيس ابليس على الزهاد، إلا ان، الصوفية، انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال، وتوسموا بسمات، فاحتجنا إلى افرادهم بالذكر²» كما يفرق القدامى بين الزهد والتصوف: «من حيث أن الصحابة والتابعين وتابعيهم، على الرغم من عكوفهم على العبادة وزهدهم في الدنيا، فلا يمكن اطلاق اسم "الصوفية" عليهم بحكم أن المسلمين بعد رسول الله (ص)، لم يتسم أفضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول (ص) إذ لأفضيلة فوقها، ولما أدركهم العصرالثاني سمي من صحب الصحابة التابعين، ثم اختلفت الناس وتباينت المراتب فقليل خواص الناس، ممن لهم شدة عناية بأمر الدينالزهاد والعباد...، ثم ظهرت البدع والفرق، فكل طريق أدعوا أنهم زهادا، فانفرد أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله، الحافظون قلوبهم من طوارق الغفلة باسم التصوف،اشتهروا به قبل المائتين من الهجرة³»

لذا لم ترق تلكم الجهود والمحاولات بالمعنى الحقيقي لمفهوم التصوف الفعلي، إلا فيما بعد، عبر بروز تصور روحي واضح ومنظم لمعنى التصوف وأبجدياته ومقاصده، أما الركن الثاني في التصوف الذي يمكن الاشارة اليه هنا هو الحب الالهي، وفي القرآن: «والذين آمنوا

1- أحمد أمين، المرجع نفسه، ص 150

2- لطف الله خوجة، موضوع التصوف، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، مكة المكرمة، ط، 1432هـ، ص 39/12.

3- شعيب مقنونيف، مرجع سابق، ص119.

أشد حبا لله " وفي الحديث: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه»، " فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه"، ولكن لما فتحت الفتوح الاسلامية واختلطت الثقافات المختلفة، وكانت تموج في المملكة الاسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية، وجدنا أن هذا الزهد، وهذا الحب الالهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من كل هذا¹، وهو ما سنتعرف عليه لاحقا بالتفصيل في مصادر التصوف الاسلامي وبكل دقة و عمق وشمولية.

وقد اوضح ابن خلدون كما سبق وان تطرقنا في مفهومه لمعنى التصوف، الذي يعني به الاعتكاف على العبادة وطاعة الله ورسوله والانتقطاع عن شواغل وعلاقات الدنيا والتحرر من ربة المادة وفتن الدنيا وبهاجها، وانتهاج أسلوب التخلية والتحلية والعزلة عن الخلق والانصراف إلى حب الله وعبادته، بحيث يرى ابن خلدون: «ان طريقة التصوف كان عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، واختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية، ثم قال: ثم لها آداب مخصوصة واصطلاحات من ألفاظ تدور بينهم، اذ الأوضاع اللغوية، إنما هي للمعاني المتعارفة، فاذا عرض من المعاني، ما هو غير متعارف، اصطلاحنا في التعبير عنه بلفظ متيسر فهمه منه، وصار علم الشريعة على صنفين . صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وصنف مخصوص بالقوم في الكلام في المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والأذواق والمواجيد العارضة في طريقها، وكيفية الترقى منها من ذوق إلى ذوق² وهذا لايتأتى الا بالارتياض الروحي، وانتهاج اسلوب التخلية والتحلية، بمعنى يتخلى على الشرور والرزائل، ويتحلى بالمكارم والفضائل، ويزيل حجب الذات الغريزية، وصولا إلى طور الكشف و الذوق والمشاهدة.

¹ - أحمد امين، مرجع سابق، ص 150.

² - أحمد امين، مرجع سابق، ص 152/151.

ثم يسترسل ابن خلدون في بيان معنى دور التصوف: «لبيين أهمية وقيمة المجاهدة والخلوة والذكر التي يتبعها غالبا كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس ادراك شيء منها، وسبب هذا الكشف أن الروح اذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه، ولايزال في نمو وتزايد، إلى أن يصير شهودا، بعد أن كان علما، وعليه فالصوفية تمتاز بتمجيد الله والخوف منه، والاحساس العميق بضعف النفس، والخضوع التام لارادة الله القوية، والاعتقاد التام بوحدانيته، لذا عرفه بعضهم بوصف المتصوف، فقال رويم البغدادي: التصوف مبني على خصال . التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل وترك الغرض والاختيار¹ ونستشف من هذا الكلام ان التصوف تحول إلى فلسفة للتصوف، تتضمن منهج محدد، ومصطلحات ولغة تعبيرية جوانية، تحتاج إلى استبطان تجربة السالك، لفهم اغوارها ومقاصده، وتداعياتها، والعمل من ثم على فك رموزها ودلالاتها.

وعد نشوء التصوف في القرن الثاني يظهر أنه لم يكن هناك جامعة تجمعهم، ولا أمكنة خاصة يؤدون فيها شعائرهم ، إنما كانوا أفرادا متفرقين قد يكون لبعض منهم تلاميذ، وكان كثير منهم يرتحل، ويتلو القرآن، ويكثر من ذكر الله ، ونرى في هذا الطور أبا يزيد البسطامي، يكثر من الكلام في الاتصال بالله، والتفكير فيه، ويبدأ بفكرة كانت من أركان الصوفية، فيما بعد، وهي فكرة الفناء في الله، وأبو زيد هذا فارسي، ...، وفكرة الفناء كثيرة الشيع في كلام الصوفية، وهي على درجات، وذات مظاهر، فالمظهر الاول، تغير أخلاقي في الروح، تتحل معه الرغبات والشهوات، والثاني انصراف الذهن عن كل الموجودات إلى التفكير في الله، والمظهر الاول نفسي والثاني عقلي، ثم انعدام كل تفكير ارادي، والتفكير في الله من غير وعي، وآخر درجاته، انعدام النفس بالبقاء مع الله²

¹ - أحمد امين، مرجع سابق، ص 152.

² - أحمد امين، مرجع سابق، ص 155/154.

وعلى كل حال بدأ التصوف في القرن الثاني، ثم تطور على مدى القرون، فهذا مما لا شك فيه، ويمكننا ادراك هذا التطور، اذ نحن قارنا بين نصوص رويت عن المتصوفة الاولين، وبين نصوص رويت بعدهم، ثم عمت بعدهم وهكذا، وقرأنا ذلك في مثل كتاب " الرسالة القشيرية" و"تذكرة الالباب"، فنجد ان النصوص في العصور الاولى واضحة وجلية، ثم تطورت، فدخل فيها ما لم يكن وهكذا، يفسر ذلك المستشرقون باتصال الصوفية بأهل الديانات الاخرى، ونقول نحن باحتمال أن ذلك نشأ من التطور الطبيعي، كما تطور الزهد الاسلامي الأول، الذي كان عند أهل الصفة إلى زهد مفلسف، كزهد الحسن البصري، وكما تطور الحب، من حب بسيط، كالذي كان عند صهيب، إلى حب مفلسف، كالذي عند رابعة العدوية¹ وعليه نفهم أنه بدأ أن هناك بوادر فلسفة للتصوف، بدأت تظهر للأفق.

وعلى الجملة كان ابراهيم بن الأدهم، وداود الطائي والفضيل بن عياض، وشقيق البلخي، وكلهم توفوا، في القرن الثاني الهجري، يكاد لا ينكر أحد أنهم صوفية اسلاميون، ثم نرى بعد ذلك في القرن الثالث، أن التصوف زادت فلسفته، كالأقوال المنسوبة، إلى معروف الكرخي المتوفي سنة 200 هـ، ويصفونه بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله، ويقول تلميذه سرى السقطي: «إن محبة الله شيء، لا يكتسب بالتعلم، وإنما هي هبة من الله وفضل»، ثم يزيد التصوف عمقا في مثل أقوال ابن سليمان الداراني، المتوفي سنة 215، وذي النون المصري المتوفي سنة 245 هـ²، لذا وبناء على ما سبق نلمس ملامح التطور للتصوف الاسلامي، لذا لا بد على التعرّيج على مشكلة أخرى تخص التصوف الاسلامي، وهي التساؤل عن ما المراحل التي مر بها التصوف الاسلامي؟، لكي يصل في الاخير إلى بلورة تصوف اسلامي متميز.

¹ - أحمد امين، مرجع سابق، ص 158.

² - أحمد امين، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

مراحل تطور التصوف الاسلامي:

وبناء على استعراضنا لهذه النشأة للتصوف الاسلامي، بشكل عام ودقيق، وكيف انتقل من الزهد إلى التصوف، يجدر بنا في هذا المقام، وبناء على ماسبق، أن نشير إلى المراحل أو الأطوار التي مر بها هذا التصوف الاسلامي، لكي يتبلور بشكل نهائي، ويتشكل بملامحه وأسس ومبادئه المعروفة و بصورته الحالية والتمتامة.

مرحلة بروز الاتجاه الروحي :

كانت بدايات التصوف البسيطة، مع ظهور الزهد، وبالتحديد مع بداية الدعوة الاسلامية في القرن الهجري الأول¹ للرد على الشرور والفساد، الناتج عن الاقبال على الدنيا وزينتها، والتعلق بشواغلها وعلاقاتها ومطالبها المادية، والتقرب إلى الله بالطاعة والاعتكاف على العبادة، لنيل رضى الله، والفوز بجنة الفردوس، كما عرف العرب من قبل ضربا من الزهد، في المناسك المسيحية، واجلو الرهبان، وربما تأثر بهم البعض، فسلكوا طريقهم، ثم جاء الاسلام فدعا إلى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة، وحبب إلى الناس الفضائل، ورفع من شان القيم الروحية، لكنه لم يكن سلبيا، إذ لم يدع إلى الزهد، ولاحت على التقشف، بل حض على العمل، والسعي في الكسب وأباح التمتع بالخيرات، في حدود الشريعة، جريا على قاعدة " اعمل لدنياك، كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك، كأنك تموت غدا"، لكن فئة صغيرة من المسلمين الأولين، غالوا في الانكماش عن المجتمع، والانقطاع إلى العبادة، واستكافا

¹ - عفيفي أبو العلا، التصوف الفلسفي في الاسلام، مجلة الرسالة، العدد 196، 5 أبريل 1937م، ص 570.

من مفسد المجتمع، وتأثما من مغريات الدنيا، وخوفا من عقاب الآخرة، فمالوا إلى الزهد، وقنعوا من أسباب الحياة بالقليل الكافي¹.

كان نهل القيم الروحية غالبا، من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ومن الاقتداء بالصحابة والتابعين، فالرسول، كان يشيد بمسلك الذين يهتمون بالحياة الروحية، أكثر من الاهتمام بالحياة المادية، دون أن يسمح بترك هذه الحياة الأخيرة، ...، واستمرت هذه الحالة أيضا، في عهد الصحابة، لأن أقوال الرسول وأفعاله، كانت ماثلة أمام أعينهم، كما استمرت على نحو قريب، من ذلك في عهد التابعين، دون أن يتكون هناك اتجاه باسم التصوف².

ظهور الزهد العملي:

وفي النصف الثاني من القرن السابع، وقعت أحداث كثيرة، عززت هذا الاتجاه الزهدي، فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة، فاتسع على أثرها الرزق، بماورد على بيت المال من الفياء والخراج والجزية والمكوس، فنمت الثروات الخاصة، وكثر الترف والبذخ، حتى أدى بالبعض إلى البطر وارتكاب وارتكاب المحرمات، ثم استفحل الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة...، حتى قاد ذلك إلى فتن اهلية أهرقت فيها الدماء الزكية ورافق هذه الاحداث نشوء حركة الكلام، وانتشار الشكوك، وشيوع التاويل، وظهور البدع³، مما التبس على الناس أمردينهم، فاصبح كل حزب بما لديهم فارحين، فتقطعت بالناس السبل، وبقوا حيارى تائهين.

وأبرز مثال على الزهد العملي، نذكر الحسن البصري كأهم أبرز شخصية زاهدة واعظة، ذلك أنه هو الذي مكن الخوف من القلوب، في حركة التعبد في النصف الثاني من القرن الأول،؛ إنه قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار، لم تخلق إلا له وحده...، وكان

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 269.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 69.

³ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 270/269.

إذا جلس يجلس كالأسير، فإذا تكلم يتكلم كلام رجل قد أمر به إلى النار، وانعكس ذلك في نفوس الناس، وبلغ الخوف منهم مبلغا كبيرا، حتى قال سفيان الثوري، فيما بعد: " ما أطاق أحد العبادة ولاقوي عليها إلا بشدة الخوف" وقد أراد الحسن البصري أن يضع مجموعة من القواعد التنظيمية للتنسك والتعبد، تقرأ فيها البذور الأولى لنمط جديد في الحياة الروحية،¹ وهو ما يفسر اتجاه الزهد نحو الجانب العملي، بدلا من النظري البحت، ويظهر ذلك في مجموعة من أقوال الحسن البصري، مثل: "

– وددت أن أكلت أكلة تصير في جوفي مثل الآجرة، فانه بلغني أنها تبقى في الماء ثلاث مئة سنة

– إذا أراد الله بعبد خيرا في الدنيا، لم يشغله بأهل ولاولد.

– إذا أراد الله بعبد خيرا، أمات عياله، وخلاه للعبادة²

وعليه يعتبر الشيخ الحسن البصري، هو من وضع علم القلوب والمكاشفة، الذي نما بعد ذلك على أيدي غيره من شيوخ المتصوفة، ووضع لبنة فلسفة التصوف فيما بعد.

وقد قيل في هذا الشأن: «بعد أن كان الزهد في القرن الأول انصرافا عن متع الدنيا وزخرفها، صار له مدلول آخر في القرن الثاني، يعني طهارة النفس، ونقاء القلب وصفائه والاخلاص لله، ومن ثم حلت الطقوس التعبدية المرتبة الثانية، بعد أن كانت في المرتبة الأولى، غير أن هذه الطهارة، وهذا النقاء، لايتمان إلا بالعبادة، ورياضة النفس وتهذيبها، وكفها عن أهوائها بالخلوة والسياسة والصوم، وقلة الطعام، وما إلى ذلك من كبح لجماعها، وكسر لرغباتها، يقول مالك بن دينار: «الناس يقولون: مالك بن دينار زاهد، إنما الزاهد عمر بن العزيز، الذي أتهال الدنيا فتركها»³.

¹ – شعيب مقنونيف، مرجع سابق، 120/119.

² – شعيب مقنونيف، مرجع سابق، ص 120.

³ – شعيب مقنونيف، مرجع سابق، ص 121/120.

حتى أن بعض الدارسين: «يحاولون ارجاع نشأة التصوف، إلى حياة بعض الصحابة، مثل جماعة الصفة، وأهل الصفة، وحياة الخلفاء الراشدين، بل إلى حياة الرسول نفسه، بل إلى الاسلام، لأنه دعا إلى الزهد والتقشف، وعدم المبالاة بمباهج حياة الدنيا وزينتها، وترجيع الآخرة على الدنيا، وكما دعا إلى الطهارة الظاهرة والباطنة، نعم كل ذلك كان موجودا، لكن ذلك كله، لا يمثل الاسلام كله، بل يمثل جانبا من الاسلام، وطرقا من منهجه العام للحياة، كما أن مفهوم التصوف، كما عرف فيما بعد، لم يتكون في هذا العهد¹، لأن الزهد أكتفى ببعض الجوانب الروحية والأخلاقية، وليس كلها، كما سوف تهتم به فعلا فلسفة التصوف، التي ستستغرق أكثر، في الجانب الروحي، وما يتعلق به من كشف وذوق.

ومن الزهاد أيضا نذكر محمد بن كعب القرظي رضي الله عنه، كان رضي الله عنه يقول اذا أراد الله بعبده خيرا جعل فيه ثلاث خصال فقها في الدين وزهادة في الدنيا وتبصرة بعيوبه، ، وكان رضي الله عنه يقول لورخص لأحد في ترك الذكر، لرخص لزكاريا عليه السلام، قال تعالى: «آيتك أن لاتكلم الناس ثلاثة أيام، إلا رمزا، واذكر ربك كثيرا"، وسأله رجلا فقال أرايت أن أعطيت الله عزوجل عهدا أو ميثاقا، أن لأعصيه أبدا، فقال له محمد، فهو حينئذ أعظم منك جرما، وأنت تأتي على الله، أن لاينفذ فيك أمره (توفي 217 هـ)،...، وكان يقول رضي الله عنه يسير الدنيا، يشغل عن كثيرا الآخرة، كما قال أيضا: «لاتنزل الحكمة في قلب فيه عزم على المعصية»².

ونجد كذلك من الزهاد، أبو محمد سفيان بن عجيبة رضي الله تعالى عنه، حفظ القرآن وهو ابن أربع سنين وكتب الحديث وهو ابن سبع سنين، وكان يقول من لاتنتفع به فلا عليك أن لاتعرفه، وكتب مرة إلى أخ له أما آن لك يا أخي أن تستوحش من الناس ولقد أدركنا الناس وهم إذا بلغ أحهم الأربعين سنة جن عن معارفه، وصاركأنه مختلط العقل من شدة

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 69.

² - عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى (لوائح الأنوار، في طبقات الأخيار) ج1، المطبعة العامرية الشرفية، بمصر، ط1315هـ، ص33.

تأهبه للموت، وكان اذا أعطاه الناس، شيئاً يقول أعطوه لفلان، فانه أحوج مني، وكان يقول من صبر على البلاء ورضي بالقضاء، فقد كمل أمره وكان يقول بحسب امرى من الشر، أن يرى من نفسه فسادا لا يصلحه، وكان يقول خصلتان يعسر عليهما . ماترك الطمع فيما بأيدي الناس، واخلص العمل لله، وكان يقول من زيد في عقله، نقص من رزقه، وكان يقول لاله الا الله بمنزلة الماء، فمن لم يكن معه لاله الا الله فهو ميت، ومن كان معه فهو حي¹ وهكذا جمع هذا الشيخ بين الفقه والزهد والحكمة أي الحقيقة، وأوتي من الفطنة والكياسة والتبصر، ما جعله يرتقي روحيا، ويسمو شعوريا عن متع الدنيا وزخرفها وفتنها، وعليه لم نر حكم ذهبية ولانزوع إلى معرفة الحق والحقيقة الروحية السامية، مثلما نراه مجسدا، في هاته القواعد والمعايير الزهدية العملية الثمينة، الخاصة بهذا القرن، وما تتضمنه من خصال سامية، وقيم مثالية، تهفو إلى الفضيلة والخير الاسمي والجمال الباطني، الذي يقوم على احترام القيم الروحية ومكارم الاخلاق، ويراعي في الوقت نفسه كرامة الفرد وانسانيته، واحترام الآخرو تقديره، وهذا الجمال الباطني المنظم، والمؤسس على معايير وقواعد عملية، هو الذي يجعل نظرتنا للكون والانسان والحياة جميلة أيضا ، حافلة بالحسن والحب والجمال ونبيلة بالصدق والخير والوفاء، وجليلة بلمس عظمة الله وقوته وقدرته فينا بخاصة ، وفي الوجود بعامة.

كما كان من أهداف الزهد العملية، ومقاصده الروحية في السلوك والحياة، هي الاقتداء بالرسول وصحبه، في ايمانهم بالله ورسوله، وعزوفهم عن الدنيا، وحبهم لله وايمانهم باليوم الآخر، وفي الأسوة بسلوكهم الروحي والديني، و في اعتقادهم الثابت بأن هذه الحياة الدنيا فانية، وأن الحياة الآخرة هي الباقية، لذا لا بد من العمل الصالح والتزود بالورع والتقوى، حيث حدثنا: «أبي سفيان عن عمر بن نبهان عن الحسن عن عبد الله بن عمر قال: من

¹ - عبد الوهاب الشعراني، المرجع نفسه، ص 48.

كان مستنًا فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، كانوا خير هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونقل دينه، فتشبهوا بأخلاقهم، وطرائقهم، فهم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا على الهدى المستقيم، والله رب الكعبة، يا ابن آدم صاحب الدنيا ببदनك، وفارقها بقلبك وهمك، فانك موقوف على عملك، فخذ مما في يديك، لما بين يديك عند الموت يأتيك الخير¹ ' وعليه ، فاتباع سبيل الزهد والنسك والقناعة، وتوخي روح الخوف والورع والتقوى، وهذا بترك ما يملك الزاهد من متع وأملاك، وزينة الدنيا، محبة في المالك الواحد الأحد الفرد الصمد، وطمعا في مرضاته ورضوانه، والفوز بالجنة.

ولاحقا، وبعد تغير الأحوال الاجتماعية والأخلاقية و تبدل الظروف السياسية، استتبع ذلك كله ردة روحية قوية، تتكرأربابها للفساد الاجتماعي، والطغيان السياسي، والتناذب الديني، وإذ يئسوا من الإصلاح بالزجر والردع، واعتصموا بإيمانهم، وانقطعوا إلى عبادتهم، واقتدوا بالنبي وصحبه، فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية، ظهرت في عظاتهم وتعاليمهم وتصرفاتهم على السواء، وربما غالى بعضهم في زهده، فاستبدل بثيابه العادية المسوح من الشعر، والرداء من الصوف، تشبها بالنسك من غير المسلمين، وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفا، والحياة الاجتماعية انحطاطا، والحالة الخلقية فسادا، فقويت النزعة الزهدية من الجانب الآخر.²

يقول كمال اليازجي: «بان نزعة الزهد العملي تجلت أولا في حياة أبي هاشم الكوفي (767) وابراهيم بن أدهم (778)، أخذت تتحررتباعا من عامل الخوف والخشية، وتنشط فياتجاه عاطفة الحب الالهي، وذلك بتأثير رابعة العدوية (796)، التي ما عبت ربها خوفا

¹ - أبي نعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني، حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط 1996م، ص 306/305.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 270.

من جحيمة، ولاطمعا في نعيمه، بل حبا له ورغبة فيه " ثم أخذت هذه النزعة تتحول من نهج زهدي عملي، إلى نظام فلسفي نظري، بتأثير معروف الكرخي (870)، وذي النون المصري (859)¹.

وعليه نجد في بعض نزعات الزهد، روح فلسفية واعدة، وخاصة في ما زرعه هؤلاء الزهاد العمليين، الذين أهتموا بالسلوك العملي للزاهد المسلم، ووضعوا له قواعد وأصول تخصصت القلوب، من خلال أقوالهم وحكمهم، أمثال محمد بن كعب القرظي وأبو محمد سفيان بن عجيبة، وأبي هاشم الكوفي، وإبراهيم بن أدهم، و الحسن البصري، ورابعة العدوية وغيرهم، والتي استثمر فيها فيما لحقهم من شيوخ التصوف، وبنوا عليها تصوراتهم وفلسفاتهم في التصوف، وأرسوا نظاما فلسفيا صوفيا خاصبهم، خاصة بعد تلاحق الثقافات واختلاط الفلسفات، والتأثر بالمعارف والأفكار، التي تضمنتها الكتب المترجمة، الوافدة إلى البلاد الاسلامية، والتي كانت مصدرا متنوعا وملهما، لفلسفة التصوف الاسلامي.

نشأة التصوف الفلسفي:

ويقول كمال اليازجي أيضا: " لقد سائر هذا التيار الزهدي في نشوئه الروحي، نمو سريع في المعارف، جاء أنا عن طريق الاحتكاك بجماعة من النساك والمتصوفين الأعاجم، وأنا عن طريق مطالعة الكتب، التي تحمل آثارا من هذه النزعة، وقد وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين، أحدهما أفلاطوني اشراقي، والآخر هندي فارسي، فإذا الزهد الاسلامي يتأثر بها قليلا او كثيرا، واللون الاعجمي يبرز فيه تباعا، لقد كان الربع الأخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد إلى التصوف، بدأت الحياة الزهدية فيه تنتظم في أوضاع معينة، وتتجه نحو غايات روحية واضحة ، وتجري في مسالك فلسفية حرة، على ان

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 271.

تأثيرالعنصرالمسيحي اليوناني، كان أسبق، بداعي تقارب الفكرة، ونشاط حركة الترجمة وسرعة انتشارالمذهب الاشراقي¹.

وكما قلنا سابقا فان لقد تطور النهج الزهدي العملي إلى نظام فلسفي نظري، بتأثير معروف الكرخي (815) وذي النون المصري (859)، بعد أن كان المتزهده، قبل ذلك بنحو من قرن، ينقطع إلى الصلاة تعبدًا، وينبذ حطام الدنيا نقشفاً، ويجانب الناس استتكافاً . كل ذلك ابتغاء لمرضاة الله، ورغبة في نعيم الآخرة، أصبح الآن يعزف عن الدنيا ، تطهيرا للنفس، وشوقا إلى الله، ورغبة في القرب منه، وحرصا على الاتصال به . وكل ذلك التماسا للحق، وسعيا وراء المعرفة اللدنية، وقد استتبع هذا الاتجاه، التعبير عن خلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين، فتحدت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية، التي تجلت في الشعر الصوفي، وبذلك درج الزهد الاسلامي، نحو نحو نظام صوفي فلسفي²، ومن شعراء الحب الالهي نجد السهروردي والجنيد و ابن عربي وابن الفارض وأبي يزيد البسطامي، و جلال الدين الرومي، ناهيك عن شيوخ التصوف الآخرين المشهورين أمثال الحلاج، أبو نصر السراج الطوسي وابن مبارك، وابو المهاجر دينار والحلاج... .

لذا ظهر التصوف الفلسفي في العالم الاسلامي في القرن الثاني الهجري، ابان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الثقافات والفلسفات الأجنبية بثقافتنا العربية الاسلامية من ثقافات هندية وفارسية ورومانية ويونانية وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني وانتشار المدارسالدينية والفلسفية في البلاد الاسلامية ودخول مفاهيم صوفية كالحب الالهي والتخلية والتحلية والفناء والحلول والاتصال والوجد والانس والاشراق والكشف والفتح الرباني والتكريم الالهي، ثم نرى بعد ذلك في القرن الثالث ان التصوف زادت فلسفته كالأقوال المنسوبة إلى معروف الكرخي المتوفي سنة 200 هـ

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 271/270.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 272/271.

ويصفونه، بأنه رجل غلب عليه الشوق، ويقول تلميذه سرى السقطي: "ان محبة الله شيء لا يكتسب بالتعلم، وإنما هي هبة من الله وفضل، ثم يزيد التصوف عمقا في مثل أقوال ابن سليمان الداراني المتوفي سنة 215 وذي النون المصري المتوفي سنة 245.¹

لم تكن الصوفية في القرن الثاني، قد تكونت كمجموعة تربط بينها روابط متينة، وإنما كانت جماعة متفرقة في البلدان، وقد يكون لكل شيخ صوفي، تلاميذه الخاصة به، وجاء بعد كل من معروف الكرخي، و سليمان الداراني وذي النون المصري، سرى السقطي المتوفي سنة 253، قالوا: إنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق الالهية والتوحيد، وجاء بعده الجنيد البغدادي المتوفي سنة 297، قالوا: إنه أول من صاغ المعاني الصوفية، وكتب في شرحها، وزاد التصوف في القرن الرابع نظاما من ناحيتيه النظرية والعملية، اما وحدة الوجود فتجلت عند كل من ابن عربي وابن الفارض، وابن سبعين والعفيف التلمساني وغيره، حتى ان هؤلاء ليس لهم فهما واحدا لها².

كما يذكر كمال اليازجي في كتابه معالم الفكر العربي: « أن الزهد رسا في غضون القرن التاسع، على أسس نظرية، فعرف في طوره هذا بالتصوف، بتأثير التصوف الهندي الفارسي، على بعض طرقه، ولاسيما ما نشأ منها في فارس، وظهر تأثير ذلك في شيوع فكرة الفناء الهندية، على يد أبي يزيد البسطامي(875)، مكان فكرة الاتصال الاشرافية، واستمر، مع ذلك، تأثيرالعنصر اليوناني، في بعض الطرق الاخرى، حتى انتهى، على يدالجنيد البغدادي (910)، واحلال فكرة وحدة الوجود، محل الاتصال، واذ ذاك غذا الاغراق في الصوم والصلاة، وسيلة لقهر النفس، وكبت نزواتها، وتحريرها من سلطة المادة، لكي يتسنى

¹ - أحمد امين، مرجع سابق، ص 158.

² - أحمد امين، مرجع سابق، صفحات 162/161/160/158.

لها الإنسلاخ عن هذا العالم، والتسامي إلى مصدرها الاول الله . من أجل ان تتحد به (على مذهب البسطامي)، فتتال بذلك منتهى اللذة، وتحظى باتم المعرفة، وتظفر بأقصى السعادة¹. وما يدل على أن التصوف ارتبط بالفلسفة، هو: " اهتمام الصوفية، بعلوم المكاشفة، ومعرفة الله، وكان ذو النون المصري (245 هـ 859م)، أول من أدخل العرفانية في التصوف الاسلامي، وجاء أبو يزيد البسطامي (ت270هـ . 875 م)، بنظرية الفناء، أي فناء الانسان عن نفسه لاشعوريا، بذاته مع الله، ثم تطورت هذه النظرية إلى الحلول والاتحاد مع الله، على يد الحسن بن المنصور الحلاج (309 هـ، 922 م)، أي حلول الذات الالهية في المخلوقات ، واتحاد طبيعة الانسان، في الطبيعة الالهية، حتى تصبح حقيقة واحدة، علاوة على اختلاف الصوفيون المسلمون حول علاقة الاله بالكون"²، وقد كان من هذا الاختلاف، أن انقسم الصوفيون الى قسمين كبيرين أو فريقين متباينين حول هذه المسألة، أي . حول علاقة الاله بالكون . فريق قال بوحدانية الله وأنه خالق الكون، وفريق آخر، يرى أن العالم لم يخلق من العدم، بل وجد من البداية، والكون هو صفات الذات الالهية، أي مظهر الله الخارجي، وتسمى هذه النظرية، بوحدة الوجود، وبناء على هذا المذهب تتجلى الألوهية في البشر، ويعتبر محمد الانسان الكامل³.

كما طغت فلسفة التصوف، وبرزت أكثر في الشعر الصوفي وما يتضمنه من حب أو عشق إلهي، وما يحيل إليه من اتحاد و وجود و حلول وفناء، وبروز خاصة مفهوم الانسان الكامل، لذا نجد هؤلاء الشعراء تأثروا بشعر الفرس، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية، التفت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية، وتبلورت في شعر ابن الفارض وابن عربي، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل، والانسان الكامل، في شرح ابن عربي، وهو أكمل خلق الله

¹ - كمال البازجي، مرجع سابق، ص 272/273.

² - محمد.عباسة، التصوف الاسلامي بين التأثير والتأثر، مجلة حوليلت التراث، بجامعة مستغانم . العدد 2010/10، ص9/8.

³ - المرجع نفسه، ص 09.

، تجلى اولاً في آدم، ثم في الانبياء من بعده، حتى انتهى إلى محمد، ومذهب وحدة الوجود، عند هؤلاء هو خلاصة الشرائع، وزبدة الاديان...، لانه يمثل جوهر الحقيقة، والانسان الكامل، إنما يبلغ هذا الحق، بالكشف، وياخذه بالوحي من الله¹ وهو ما تجسد روحياً ورمزياً، في أشعار كل من ابن الفارض وابن عربي والحلاج والسهروردي... .

كما يتمخض عن فكرة وحدة الوجود، أفكار فلسفية أخرى هامة وعامة، وأهمها وأبرزها، فكرة التسامح الديني، في مسألة الاختلاف بين الأديان، فالاختلاف بين الأديان، هو اختلاف مظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر، فكل تسلك طريقاً إلى الله، والغاية واحدة، والاختلاف في الوسائل لا يهم، مادامت الغاية واحدة، وهي حب إله واحد، ولابن عربي وجلال الدين الرومي، أشعار كثيرة، في هذا المعنى، وكذلك في بعض أبيات تائية ابن الفارض خصوصاً في التائية الكبرى، وقالوا: إن كل دين وان اختلف في مظهره عن الدين الآخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق، ثم يأتي بعد ذلك في القرن الخامس الهجري، شخصية كبيرة لها لون خاص، غير الألوان السابقة، وهو الامام أبي حامد الغزالي، الذي كان له تأثير كبير في المحيط الاسلامي، وفي غيره، خاصة في كتابه احياء علوم الدين.² نفهم من ذلك ان التصوف الاسلامي، ولاسيما في مرحلته الاخيرة أصبح أكثر اتساعاً وثراءً وخصوبة، من المرحلة الاولى والثانية، وكشف عن فلسفة للتصوف، تجمع بين العقل والايمان والاحسان والشريعة.

لذا قيل: " إن التصوف العملي والنظري، قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره، في بداية القرن الثالث الهجري، إلى أن وصل إلى أوجه في القرن السابع الهجري، بحيث بدا لنا في كل قرن، وكأنه موضوع جديد، له تمام الاستقلال، عن صورته في القرن الذي سبقه، فتصوف القرن السادس الهجري مثلاً يبدو في صورة فلسفية بحتة، تستمد عناصرها من

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 274/275.

² - أحمد امين، مرجع سابق، ص 164/165.

الأفلاطونية الحديثة والغنوصية، كما في حكمة الاشراق للسهروردي، وهو في القرن الخامس الهجري، مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة، التي أخذت تتسرب إليه في ابانه، وبلغت هذه أوجها على يد ابن سينا الذي كان في مرحلة من حياته صوفيا كاملا بنفسه¹ وهذا يعزى إلى الاختلاف الفكري والمذهبي، داخل البلاد الإسلامية، واختلاط الشعوب والاجناس، فيها، مع الانفتاح الثقافي والحضاري على الامم والشعوب الاخرى بالسلب والايجاب.

لذا حين استعراضنا لنشأة التصوف الاسلامي، والمراحل التي مر بها، يتبدى لنا ، تأثر التصوف بمصادر تصوف مختلفة، وأفكار روحية متنوعة، لذا يمكن لنا في سياق آخر ان نتناول مختلف تلك المصادر والأفكار، التي استقى منها، التصوف الاسلامي أفكاره ومعارفه؟، وماهياصول وجذور فلسفة التصوف، الخاصة به؟، لذا لا بد من التعرّيج على مشكلة أخرى تخص التصوف الاسلامي، وهي التساؤل عن ما مصادر هذا التصوف الاسلامي؟، هل يرجع تبلوره وظهوره، إلى مصادر اسلامية محضة من القرآن والسنة والتراث الديني العربي، أم هو في حقيقة الامر محصلة الاحتكاك بالثقافات والفلسفات الأخرى من الأمم المجاورة، التي اختلطت بها، فأثرت فيها وتأثرت بها؟، هذا ما نتعرف عليه في العنصر الموالي بشكل عميق ودقيق وشامل، إثراء للموضوع، وكشفا لحقيقته و توضيحا لمقاصده وأبعاده.

عوامل وأسباب نشأة التصوف الاسلامي:

هناك أسباب وعوامل كثيرة في نشأة وتطور التصوف الاسلامي، بحيث تتفاوت طبيعتها، وتختلف لونها من دارس لآخر، ومن باحث إلى باحث، في شأن فلسفة التصوف،

¹ - شعيب مقنونيف، مرجع سابق نفسه، ص118.

وكيف تبلورالاتجاه الصوفي الاسلامي، لكن نحاول هاهنا، التركيزعلى أهم وأكبر الأسباب والعوامل تأثيرا في نشوء التصوف الاسلامي، من أهمها ما يلي:

تأثير عامل الزهد في الاسلام:

إن العرب عرفوا ضربا من الزهد في المناسك المسيحية، وأجلوا الرهبان، وربما تآثر بهم البعض فسلكوا طريقهم، ثم جاء الاسلام، فدعا إلى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة، وحبب إلى الناس الفضائل، ورفع من شان القيم الروحية، لكنه لم يكن سلبيا، إذ لم يدعو إلى الزهد والحث على التقشف، بل حض على العمل والسعي في الكسب، وأباح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة...، لكن فئة صغيرة، من المسلمين الاولين، غالوا في الانكماش عن المجتمع، والانقطاع إلى العبادة، استتكافامن مفاسدالمجتمع، وتآثمامن مغريات الدنيا، وخوفا من عقاب الآخرة، فما لو إلى الزهد.¹

ويرى هذا الرأي المستشرق رنولد، أ، نيكولسون،: «أن التصوف الاسلامي، نشأ أولا عن نزعة الزهد الشديد، التي سادت في القرن الأول الهجري في المجتمع الاسلامي، نتيجة لعاملين اثنين هما:

الأول: المبالغة في الشعور بالخطيئة.

الثاني: الخوف الشديد من العقاب في الآخرة.

وعلى ذلك تكون نشأة التصوف لدى المسلمين، في رأيه راجعة إلى الاسلام نفسه، في البداية كمايصرح هو بذلك".²

كما قيل: «انه، بعد فترة الصحابة أقبلت طائفة من فضلائهم يتحشون في أحوال النفس من حيث صفائها وصلتها بالخالق جل شأنه، وزهدا في زخرف هذه الحياة زهدا يقوم على الاكثار من صالح الأعمال، وشدة من الخوف من الله تعالى، والعزة به والاعتماد عليه

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق . ص 269/268.

² - مقداد بالجن، مرجع سابق . ص 78

والانصراف عن التعلق بما في الحياة من شهوات أو حطام، واشتدت عنايتهم بالحديث في هذه الآداب، وكانوا يأخذون بها أنفسهم، ويرشدون إليها غيرهم¹ ومن أبرز من مثل الزهد وكان له عاملاً مؤثراً فيما بعد نذكر كل من الحسن البصري ورابعة العدوية، و الحارث المحاسبى أبو يزيد البسطامي، فحسن البصري مثلاً (31. 110هـ) احتقر حسن العالم، وخاف الحساب، فاذا به زاهد محزون، قضى على مايروون، أربعين سنة، لم يضحك فيها مرة، ترك مواظب هي من أبلغ خطب الاسلام، دعا فيها إلى طرح الرياء، وتنقية القلب وخوف الله وذكره...، ومن أقواله:

طول الحزن في الدنيا، تلقح العمل الصالح.

ابن آدم، انك تموت وحدك، وتدخل القبر وحدك، وتبعث وحدك، وتحاسب وحدك، ابن آدم، أنت المعني، وإياك يراد.

الفكرة مرآة تريك حسناتك، وسيئاتك.

حادثوا هذه القلوب، فانها سريعة الدور².

ثم نجد المحاسبى (165-243)، ولد في البصرة، وعاش في بغداد، ولقب بالمحاسبى، لمحاسبة نفسه على آثامها، وفي كتابه "الرعاية لحقوق الله، والقيام بها"، يدعو إلى التوبة، والزهد، والاخلاص، ومقاومة العجب ر، والرياء، ومحاسبة النفس، وتفهم كلام الله، علاوة على أبو يزيد البسطامي (261. 874) متقشف متطرف في تقشفه، وزاهد مثال للزاهدين، نسب إلى نفسه معراج، كمعراج النبي، ففي مرات، له أقوال، يتصف فيها بصفات الله³.

التأثر بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

¹ - عمر عبد الله كامل، التصوف بين الاقراط والتفريط، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 2001م، ص 56.

² - يوحنا قمير، فلاسفة العرب ابن الفارض، . مقدمات في التصوف . المطبعة الكاثوليكية، بيروت . لبنان، ط3، ص 09.

³ - يوحنا قمير، المرجع نفسه، ص 10/09.

لقد أقام الاسلام النظام الاجتماعي على القيم الروحية، للارتقاء بالفرد أخلاقيا واجتماعيا، وسن تشريعات وأحكام لتنظيم العلاقات الاجتماعية على أكمل وجه، ...، وتعليم الأخلاق والقيم الانسانية، التي ترتقي بالمجتمع، وتربيته على الفضيلة، والخير الأسمى، والذوق السامي، والمثل الأعلى، وتطهير المجتمع من الرذيلة والجريمة والفساد بأنواعه، والحد من الاستغلال والظلم، والتمييز بأشكاله، لذلك كان سلطان الدين قويا على قلوب الناس وعقلياتهم في القرن الأول الهجري، وخاصة أوائل هذا القرن، وكانت هذه الروح تدفع من حين لآخر بعض الصحابة الذين يمتازون بقوة الحاسة الدينية إلى ترك الحياة المادية والاستغراق في الحياة الروحية...، والميل إلى الزهد والتقشف، والاستغراق في العبادة، قدأدى إلى نشوء ظاهرة سميت فيما بعد بالتصوف¹.

وقيل أنه: «أخذ هذا الزهد، في التطور اجتماعيا كمسار روحي، في النصف الثاني من القرن السابع عشر، حيث وقعت أحداثا كثيرة، عززت هذا الاتجاه الزهدي، فقد انتشرت الفتوحات الاسلامية، في البلدان المجاورة، فأتسع على إثرها الرزق، بما ورد على بيت المسلمين من الفئ والخراج، والجزية والمكوس...، فنمت الثروات الخاصة، وكثر الترف والبدخ حتى أدى بالبعض إلى البطر، وارتكاب المحرمات، ثم استفحل الشقاق، الذي نشب بين الاحزاب، حول صاحب الحق في الخلافة، حتى أدى إلى المهاترة في القول والنزاع بالسلاح، وقاد ذلك إلى فتاهلية، أهرقت فيها الدماء الزكية، وانتشار الشكوك، وشيوع التأويل، وظهور البدع، فاستتبع ذلك ردة روحية، قوية، تنكر أربابها للفساد الإجماعي، والطغيان السياسي، والتناوب الديني»².

ليس هذا فحسب، بل كانت قوة تأثير الظروف السياسية أشد وأمر، وفعلت الأفاعيل، في تشكيل وبلورة فكر صوفي قوي، هدفه اعتزال معترك الحياة السياسية، وتجنب أتون

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 79.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 270/269.

الحرب الحزبية، وتوخي سبيل الزهد والتتسك والعبادة، بحيث ساعدت تلك الظروف السياسية المضطربة، والفتن الداخلية المزعجة، التي بدأت بعد مقتل عثمان بن عفان، وقيام الحروب الأهلية، بين أنصار علي، وأنصار معاوية، وكانت هذه الظروف عاملا دافعا لبعض الناس خاصة المتدينين، إلى أن يفروا بدينهم من الفتنة...، وأن يتعبدوا الله خارج هذا المجتمع، أو في الأماكن الخفية، وذلك اتباعا لقول الرسول: «ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، وفي رواية (النائم خير من اليقظان، واليقظان، خير من القائم)، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، من تشرف لها، تستشرفه، ومن وجد فيها ملجا فليعذبه¹، وعليه كان الوضع السياسي المحتدم وما جره من فتن وفوضى واضرابات ودماء مهراقة، عاملا مهما في نشأة التصوف، وتوخي وجهة الزهد والتقشف والاعتزال الكلي، عن مجريات الحياة السياسية وفتنها.

ناهيك عن تأثير العوامل الاقتصادية والمادية، في نشأة التصوف، فوجود فئة كبيرة من المتدينين الفقراء أو المعدمين، الذين يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف والرضى والقناعة، في مقابل أفراد مجتمع، تتغنى بحياة الترف والبذخ، ولها غنى مادي ومالي، لذا كان هذا الوضع المعيشي المزري، والفقير المدقع مدعاة لسلوك مسلك التصوف والعبادة والتقرب إلى الله زلفى، فالمجتمع الاسلامي، كان في ذلك الوقت عبارة عن قسمين: قسم يعيش في الصحاري القاحلة ، وهم فقراء بوجه عام، وقسم آخري سكن المدن، ومنهم الحكام والتجار والاعنياء الذين يعيشون في النعمة والثراء والترف، وهذا ما يقرره أيضا ابن خلدون عندما يتكلم عن أثر الفقر والتقشف في الحياة الصوفية، فيقول: "وأعلم أن أثر هذا الخصب، يظهر حتى في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين، من اهل البادية والحضرة، ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ، أحسن دينا واقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب"²

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 80/79.

² - أنظر، مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 80.

ويقول أيضا: «بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والامصار، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالاكثر من اللحم والأدم ولباب البره، ويختص وجود العباد والزهاد لذلك، بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي»¹، وهذا يزيد من تأكيدنا مرة أخرى، على ان العامل الاقتصادي، له دور لا يستهان به في تشكيل منحى التصوف الاسلامي، وتكريس ظهوره في المجتمع الاسلامي، ولاسيما بين الفقراء والمعدمين منهم، الذين لاحول لهم ولاقوة، بل هم يمتلكون فقط الصبر والتقوى والورع، علاوة على قوة حُبهم لله، وشدة قربهم من جلالته، وايمانهم اللامحدود بالحق والعدل الالهي.

عامل التشيع:

إن المبالغة في التشيع للامام علي لدى بعض المتصوفة، كان عاملا كبيرا، في نشوء التصوف داخل البلاد الاسلامية، وذلك باسناده له، الامامة الروحية واعتقادهم فيه بأنه مستودع العلم اللدني، وإليه تعود الأسرار الالهية الكاملة، حتى أدى الأمر عند بعضهم إلى تأليهه، ويقول الدراسون إن أول من دعا إلى ألوهيته هو عبد الله بن سبأ وأنصاره، اعتقادا منهم، بأنه وصيا ووليا وإماما ومهديا ونبيا وإلها، يقول الدكتور عبد القادر محمود: "لقد ظهر الشيعة في الكوفة، التي كانت محل حزب المعارضة، منذ أيام الدولة الأموية، ومنها انتشرت في سائر العراق، ولهذا أول ما ظهر التصوف المتطور عن الزهد، في الكوفة المتشيعة، كان زهاد الكوفة، أول من لبسوا الصوف، كرد فعل للأمويين اللابسي الحرير، وكتقليد للرهبان المسيحيين"².

¹ - مقدار بالجَن، مرجع سابق . ص 81/80.

² - مقدار بالجَن، مرجع سابق . ص 82/81.

ونفهم من ذلك أن التصوف الشيعي، كانت نتيجة حتمية للزهد والنقشف، و الذي عكسه اللباس الخشن الذي يخالف اللباس الصوفي الحريري، لأهل السنة ولاسيما الأمويين، واستمدادهم الطاقة الروحية، والعلم اللدني وخزائن الحكمة الخالدة، من وليهم ووصيهم وإمامهم علي، ومن بعده شيوخ وأئمة الشيعة، وهذا ما يثبت تعلم بعض الأقطاب المتصوفين عل يد أئمة الشيعة، مثل سري السقطي (ت 257هـ) الذي تتلمذ على معروف الكرخي (ت 200هـ)، وكان الكرخي مولى علي بن موسى الرضى، يقول بعد ذلك: "ومعنى هذا ان التصوف قد أفرخ في بيئة التشيع، وكان التشيع مدخل التطور، إلى النظريات الفلسفية المنحرفة في القطبية، والحقيقة المحمدية، والانسان الكامل، عن الامام المعصوم، وكانت الولاية الصوفية، هي الامامة الشيعية، وتطور الموقف مع الصوفية، حتى أصبحت الولاية، أخص من النبوة، بل كانت جوهر النبوة، وحتى صار الولي أسمى من النبي بالتبعية، كما هو الحال مع الحلاج، وابن عربي.¹

اختلاف مشايخ الطرق في النصوص الاسلامية:

هناك من يرى: «أن تفاوت مشايخ التصوف في فهمهم للنص الديني الذي يتعلق بالجانب الروحي للمسلم، وما يجب أن تكون عليه حياته الروحية، للظفر بالسعادة الدنيوية والأخروية، وفي كيفية التعامل معها وفهمها وتأويلها، أدى الى تعدد اتجاهاتهم، وتتنوع مشاربهم، فهناك نصوص تدعو إلى التأمل وأخرى إلى الذكر الكثير، بالأدعية المختلفة، وثالثة تدعو إلى كثرة العبادة من الصلاة والصيام وما إلى ذلك".²

الاختلاف في تنظيم المراسيم التعبدية:

كما أثر فهم النصوص الدينية، في كيفية التنظيم والطريقة المثلى لأداء المراسم التعبدية، فكل شيخ كان ينظم طريقته حسب فهمه، وحسب علمه ومعرفته بالنصوص من

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 82.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 99.

حيث الكم ومن حيث الكيف، علاوة على عملية تركيب الادعية وتنظيمها، سواء كان هذا التركيب مع العبادات المفروضة، أو كان تركيب الأدعية بعضها مع بعض، ثم كيفية أدائها...، وهذا هذا بدوره إلى تعدد الطرق، وهذا يحي ابن معاذ المتوفي سنة 258 هـ، يعرف بعض الطرق، ... ، بقوله: "إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات، فاعلم أنه على طريقة التقوى، وإذا غرأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريقة الابدال، وهي طريقة لها نظام معين، وفي تركيب رجالها، على رأسهم قطب، وإذا رأيته يحدث بالاء الله، فاعلم أنه على طريقة المحيين، وإذا رأيته عاكفا على ذكر الله، فاعلم أنه على طريقة العارفين.¹

أخذ الدين من غير الكتاب والسنة، وآثار السلف:

علاوة على عامل آخر، يتجلى في: «أخذ أمور الدين الاسلامي، من غير الاعتماد على كتاب الله وسنة رسوله، وبدون الأخذ عن ما أثار عن الصحابة والتابعين وفي الوقت نفسه التلقي عن أهل الكتاب وغيرهم، والاعتماد على الأحاديث الضعيفة والموضوعة»²، والذي فتح الباب للاجتهادات والتجارب الروحية الدخيلة، بدون عقل من الدين والعقيدة أحياناً، مما جعل تشكل بعد التجارب والطرق الصوفية، لا يخدم الاسلام والمسلمين أحياناً.

الاختلاف في طرق ترويض النفس ونتائجها:

كما اختلف مشايخ الصوفية، في كيفية ترويض النفس الانسانية، والنتائج المرجوة من ذلك الترويض النفسي، نظراً لثلاثة عوامل منها.
الأول: حسب نتيجة تجربة الشيخ نفسه، وتنظيم طريقته، حسب تجربته الخاصة.

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 100.

² - عبد الله بن دحين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض . السعودية ط1، عام

الثاني: مزج تجربته مع تجارب غير من أهل دينه، ومن غير أهل دينه، ثم النتيجة التي توصل إليها أخيراً.

الثالث: ليس هناك دليل منطقي على أن التفسير مطابقاً تماماً للتجربة، وأن التجارب الانسانية أو النفسية، تكون واحدة، مهما اختلفت البيئات، والثقافات والأزمات، ومدى تأثير هذه العوامل في التجربة نفسها أولاً، ثم في تفسير التجربة ذاتها، فبعض الدارسين، يرى أن التجربة، تختلف من فرد إلى آخر (2)¹ وهذا يدل دلالة قاطعة وساطعة، على أن نشأة التصوف، كان لها عوامل أخرى، أهم وأكثر تأثير في بلورة منحى التصوف، وتطوره، يتمثل في الأساس في تأثير العامل الخارجي للثقافات والفلسفات، وفلسفات التصوف الوافدة من المجتمعات الأخرى، نتيجة الاطلاع والاحتكاك والهجرة والترجمة، وبعثات العلم والمعرفة.

مصادر التصوف الاسلامي:

تأثر التصوف الاسلامي، بفلسفات التصوف الأخرى:

لقد كان لتأثير فلسفات التصوف، والأفكار الروحية والدينية، للمجتمعات الأخرى، وانتشارها داخل مجتمعنا الاسلامي، دور كبير في نشأة التصوف الاسلامي، وفي رسم مساره، والمساهمة في تطويره، على أن أهل الورع من المسلمين، لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن: إليه نفوسهم، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر (التصوف) هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الاسلام الأول، قويت بتأثير عوامل

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 101/100.

ترجع إلى النصرانية، وإلى مؤثرات فارسية. هندية، ونمت وعظمت، بتأثير تقدم المدنية، والنفور من الدنيا، فنشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية، يطلق عليها عادة اسم التصوف¹. ومن أهم وأشهر فلسفات التصوف، والأفكار الفلسفية والدينية التي تأثر بها التصوف الاسلامي نذكرها يلي:

تأثير التصوف المسيحي، على التصوف الاسلامي:

يدعي كثير من الباحثين الغربيين والمسلمين، تأثر المتصوفين بكثير من عناصر التفكير المسيحي، مثل ايثار الفقر والفقراء، على الغنى والأغنياء، وكذلك ايثار لبس الصوف، ونظرية الحب الالهي، ومن الأدلة على ذلك، ذكر بعض الصوفية، في ثنايا مؤلفاتهم قصص المسيح والرهبان والعبارات المسيحية، مثل اللاهوت والناسوت، وحلول الأول في الثاني، إذا بلغ الانسان درجة معينة من الطهارة والصفاء الروحي، ويعترف الدكتور محمد مصطفى حلمي، بهذا التأثير أيضا بقوله: "واكبر الظن أن الزهاد والصوفية المسلمين، الذين تاثروا بحياة المسيح، او حياة الرهبان، وضمنوا أقوالهم عناصر نصرانية، إنما جاءوا في وقت متأخر عن الوقت الذي نشأت فيه الحياة الروحية الإسلامية، لأول مرة في تاريخ الإسلام"².

ليس هذا فحسب، بل يمكن الوقوف على تأثر المتصوفين المسلمين من ناحيتين اثنتين: "أولاهما مسألة الحلول، وثانيتها مسألة الرهبة، ويضاف إلى ذلك الدعوة إلى عدم امتلاك أوترك الممتلكات، إذا كان المقدم على التصوف يمتلك شيئا من ذلك، فعليه أن يضحي بممتلكاته في سبيل الحياة الروحية، وكأن الامتلاك يمتنع مع الحياة الروحية... وكانت فكرة الحلول المسيحية، هي التي أدت، إلى ألوهية الامام علي، لدى الشيعة الغلاة، بل ألوهية

¹ - ت، ج، دي بوم . تاريخ الفلسفة في الاسلام . نقله إلى العربية وعلق عليه . محمد عبد الهادي أبوريدة الدار التونسية للنشر . ط3، 1954م . القاهرة . ص 134 .

² - مقداد بالجن، مرجع سابق، ص 83/82 .

الأئمة لدى الاسماعيلية، كما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني، والاسلام بريء تماما من فكرة الحلول، بل هي تتناقض مع روح الاسلام¹، ونفهم من ذلك أن تأثير التصوف المسيحي كان أكبر، على فكر الشيعة خاصة الغلاة، وأئمة الاسماعيلية.

كما أخذ التصوف الاسلامي، عن التصوف المسيحي، التأمل الفردي أو في جماعة، والسهر الطويل، وتلاوة الكتاب وطلبات الذكر، وقال بضرورة شيخ مرشد، ثم في القرن الثاني الهجري...، حدث اتصال بين البيئات الفكرية الاسلامية، والبيئات الأرامية من مسيحية وجودية، فاطلع المسلمون على الفلسفة اليونانية، واستقى الزهد الصوفي من الأفلاطونية المحدثة² كما ان هناك روايات تؤكد على تأثر المتصوفة المسلمون بالتصوف المسيحي، ولاسيما عنصر النصرانية، فقد رويت: «أحاديث كثيرة عن تلاقي بعض الصوفية، برهبان نصارى مثل مارواه المبرد في الكامل، وملخصه، أن راهبين قدما من الشام إلى البصرة، عرض أحدهما على الآخر، أن يذهبا لزيارة الحسن البصري، لأن حياته كحياة المسيح³.

تأثير الأفكار الفارسية، على التصوف الاسلامي:

من أهم الأفكار التي انتقلت من المجتمع الفارسي إلى المجتمع الاسلامي، عن طريق الكثير من أقطاب التصوف من الفرس، نجد نظرية الحق الالهي، والامام المعصوم، والحقيقة المحمدية، وهذه الأفكار لاتتلائم مع روح الاسلام، من حيث المعاني التي يحملها بعض المتصوفين، مثلما يقصدونه من الحقيقة المحمدية، وقدم الروح المحمدي، وأن خلق الله الحقيقة المحمدية، كأول تعيين لله في الكون، وكانت هذه الحقيقة واسطة منها تفرعت المخلوقات صدورا أو فيضا ، وجاءت هذه الفكرة أساسا من مصدر زارادشتي، فنجد في

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 84/83.

² - يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 8/7.

³ - أحمد امين، ظهر الاسلام، ج4/3، ص155.

"زندافستا" مثلا نصا يقول: "إن إله الخير لم يخلق الكون، بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقا مباشرا، بل خلقه عن طريق الكلمة الالهية المشتركة، فقال المسيحيون إن الكلمة هي عيسى، وقال المتصوفون المتأثرون بذلك، مثل الحلاج إن الكلمة المراد بها أساس هي الحقيقة المحمدية¹ رغم ان هذا التاثر كان محدودا، ومقصورا على بعض المتصوفين، الذي أخذوا بعض الأفكار الفارسية، رغم ان الاسلام يحمل أفكار روحية مخالفة وأصيلة في جوهرها عن الأفكار الفارسية الذخيلة على مجتمعنا الاسلامي.

كما نجد أبا يزيد البسطامي، يكثر من الكلام في الاتصال بالله والتفكير فيه، ويبدأ بفكرة كانت من اركان الصوفية، فيما بعد، وهي فكرة الفناء في الله، وأبو يزيد هذا فارسي، وفكرة الفناء كانت في الديانة البوذية من قديم، وهي تسمى عندهم "النرفانا"².

تأثير الأفكار الهندية، على التصوف الاسلامي:

لقد تأثر بعض المتصوفة المسلمين . وليس جلهم أو كلهم . من بعض الأفكار الهندية، الذخيلة، على مجتمعنا الاسلامي، نتيجة احتكاك الشعوب مع بعضها، واعتناقهم لبعض العناصر الروحية والأفكار الصوفية الهندية، وجعلها نبراسا لبعض أفرادها، في حياتهم الروحية الخاصة، خاصة إذا علمنا أن الفلسفة الفارسية، قد تأثرت بالفلسفة الهندية، لأسبقية هذه الأخيرة على الأولى، ولوجود صلاة ثقافية، وأهم تلك العناصر الفكرية الذخيلة من الفلسفة الهندية ، هي فكرة الحلول، التي تأثر بها المسيحيون أيضا من قبل، ثم وحدة الوجود، ووحدة الأديان، وأخيرا فكرة الاتحاد والفناء واسقاط الشرائع، أو الواجبات الدينية عند الوصول إلى مرحلة معينة من الرقي الروحي.³

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 84/85.

² - أحمد أمين، مرجع سابق، ج 4/3، ص 154/155.

³ - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 85.

و هذه المعاني مستمدة من فلسفة التصوف في الهند وارد في فلسفة فيداننا ودين براهمان، وبرهمان أو أتمن موجود روحي، شخصي بدون عيون، ويسمع بدون أذن، ويتكلم، ولكن ليس بكلمات، يفكر، ولكن ليس بأفكار، ويتنفس، ولكن من غير نفس، فهو النفس، وهو نورالعالم، وهو متحرر من الفساد، والانسان فيض منه، ومهمة الانسان العودة إلى الكل، والفناء في براهمان وهوما يعرف بالانرفانا، وهذه الحالة، تتحقق بالزهد، استنادا إلى اليوجا، وهي سلسلة من تدريبات بدنية للاستغراق في براهما.¹

وعليه سيتأثر المتصوفة المسلمين، بفكرة التطهير والحلول والفناء ووحدة الوجود، التي نادت بها فلسفة التصوف الهندية.، كما كتب الأستاذ أبا العلا العفيفي في ثنايا بحثه عن المشتغلين من المستشرقين في الدراسة عن التصوف: « وأما ريتشورد هارتمان، وماركس هورتين، فنزعتها واحدة: وهي أن التصوف، يستمد أصوله من الفكر الهندي، وأن كان هورتين، قد بذل من المجهود، في اثبات هذه النظرية، ما لم يبذله أي كاتب آخر، فقد كتب في سنتي 1927، 1928 مقالين، حاول أن يثبت في احدهما، بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد، أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري، كان مشعبا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي، أظهر ما يكون في المصطلحات الصوفية الفارسية، بحثا فيلولوجيا، وينتهي إلى أن التصوف الاسلامي، هو بعينه مذهب الفيدياننا الهندية²، وهو ما سبق أن أشرنا إليه وأكدنا فيه على تأثر المتصوفة المسلمون بالتصوف الفارسيون هذا الأخير مصادرهندية مستقاة من الأفكار الروحية الهندية، وحددنا كيف أن فلاسفة التصوف الكبار كيف تأثروا بها وتفاعلوا معها، واخذوا عنها.

و عليه كان تأثير بعض فلاسفة التصوف الاسلامي بهذه الأفكار الروحية، والمفاهيم الصوفية أكثر من تأثير فلسفات التصوف الأخرى، ومن الأفكار الروحية الأجنبية الأخرى،

¹ - مراد وهبه، مرجع سابق، ص 201.

² - احسان إلهي ظهير، التصوف . المنشأ والمصادر . ادارة، ترجمان السنة، لاهور . باكستان، ط، فبراير 1986م، ص 73.

مثل ابن عربي الذي تأثر بفكرة الوجود، ووحدة الأديان ، وكذلك نجد الحلاج والبسطامي، اعتنقا فكرة الاتحاد والفناء، و كما نجد فكرة سقوط التكاليف الشرعية، إذا وصل الانسان إلى مرتبة الولاية، ، قد تأثر بها الكرامية، بل انهم اعتبروا الولاية، أعلى من النبوة، وكان الحلاج، يرى أن المرید عليه، عليه أن يلتزم الشريعة، مالم يصل إلى مواقف التوحيد، فاذا وصل إليها يسقط من عينيه ملاحظة الشريعة، عندئذ تصبح ملاحظة التوحيد عندئذ زندقة، والشريعة هوساً¹، وهذه الأفكار الروحية الغربية والعناصر الصوفية لقيت ترحيب وتبرير من بعدأقطاب التصوف الاسلامي، وتم تكريسها في فلسفتهم للتصوف، ورأوا فيها المثل الأعلى للخلاص والسعادة الروحية والخير الأسمى.

تأثير الأفكار اليونانية على التصوف الاسلامي:

بيدوا تأثير الأفكار الروحية اليونانية على التصوف الاسلامي واضحا ومتنوعا، أكثر من غيره من الأفكار الروحية الأجنبية الأخرى، نظرا للاهتمام الكبير والمتزايد لفلسفة التصوف، الاسلامي بالفلسفة الاشراقية اليونانية، وما تتضمنه من رؤى روحية وأفكار اشراقية ثرة، أهمها وأبرزها: فكرة وحدة الوجود، ونظرية الصدور، أي صدور الكائنات عن الله فيضا وإشراقا...، كما أن الفلسفة اليونانية تأثرت بالفلسفة الشرقية القديمة، وخاصة الفلسفة الهندية، لأنها أقدم منها، رغم خواص عناصرها، وطريقة تكوينها، فوحدة الوجود في الفلسفة اليونانية، طابعها الكثرة في الواحد، لا الواحد في الكثرة، كما هو الشأن في الفلسفة الهندية، لأن الفلسفة الهندية بدأت بالواحد ثم أو بالروح الأعظم، ثم انتقلت إلى الأرواح البشرية، وإلى توحيدها، أو الحاقها بالواحد الأحد، ثم الحاق العالم كله، بذلك الواحد الأحد²، وقد تطور هذا التصور نفسه، داخل اليونان القديمة نفسها، عبراجتهاداتهم العقلية، ونظريات المعرفة لحكمائها العظام، من التفسير الطبيعي إلى التفسير العقلي المثالي، وأخيرا التفسيرالاشراقي،

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، الصفحة نفسها

² - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 89.

الذي يؤمن بوحدة الوجود، فلقد كانت الفلسفة اليونانية في بدايتها في عهد طاليس، فلسفة طبيعية م انتقلت إلى ارجاع تفسير الكثرة في تكوين الطبيعة، إلى المبدأ الواحد، وهو المبدأ العقلي او العقل، ثم انتقلت الفكرة إلى البحث عما وراء الطبيعة، والبحث عن المثل العليا، والعالم الروحي في عهد سقراط وافلاطون بالخصوص، أن هذا العالم الحسي ماهو الا عالم خيال، اومظاهر لذلك العالم الحقيقي، وان عالم المثل هو العالم الحقيقي، كما في فلسفة أفلاطون، ثم ادى الأمر، نتيجة لتلك الابحاث، إلى الوحدة بين العالم المثالي والعالم الطبيعي، وعدم التفريق بين الله والطبيعة، فالطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة¹ وهو ما يسمى بوحدة الوجود، التي لقيت صدى عند أقطاب التصوف عندنا، وآمنوا بها ايما ايمان، واعجبوا بها ايما اعجاب، ووظفوها توظيفا الهاميا وروحيا، داخل فلسفاتهم للتصوف.

ومن ثم قالوا لاشيء، إلا الله، وأن كل شيء غير الله، ليس إلا مظاهر خارجية، وأحوالا لله، وقد تأثر ابن عربي بهذه الفكرة أيضا، عندما قال: «سبحان من خلق الأشياء، وهو عينها»...، فالفلسفة الهندية تقوم على أساس الدين، وترى أن الواحد في الكثرة، أما الفلسفة اليونانية، فتقوم على العقل، وترى الكثرة في الواحد وكلتا النظريتين تمثل وحدة الوجود بصفة عامة...، وعليه نستنتج أن فكرة وحدة الوجود تفسر على أساسين، إما على أن الله باطن في الوجود، أو حال فيه، وإما على أساس أن جميع هذه الكائنات صادرة عنه، أو فاضت عن وجوده²، لذا كانت: " الفلسفة اليونانية منتشرة في الشرق، منذ فتوح الإسكندر، وكان لها مدرسة في حران، وهي التي تسمت بالصابئة، وقد ترجموا كتبها يونانية كثيرة، إلى السريانية، ثم إلى العربية"³.

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق . ص 90/89.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 90.

³ - أحمد أمين، مرجع سابق، ج4/3، ص 151/150.

وإذا تكلمنا عن التصوف الاسلامي، فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا، ذا صبغة دينية أو روحية، غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر... أساسها النظري، ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها، ومن أشخاص يقربون ما بين الانسان وربه، ويحاولوا أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال، ثم يظهروا خواص مرديها عليها، وأن يتخذوا لأنفسهم في سلسلة مراتب الوجود مكانا، يصلون فيه بين الله والناس، ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد، خاصة قد أثرت تأثيرها في ذلك¹.

إن تأثر التصوف الاسلامي بالفلسفة اليونانية عامة، وبالأفلاطونية الجديدة خاصة، كان أشد وأقوى، فقد كانت الثقافة اليونانية مسيطرة على العقول والنفوس في الشرق منذ فتوح الاسكندر،...، أما كيف تأثر العرب بالثقافة اليونانية، فإن ذلك كان عن طريق: النصارى، الذين أنبثت منهم فرقتان في بلاد العرب: إحداهما فرقة النسطورية، التي انتشرت في الحيرة، والأخرى فرقة اليعقوبية التي انتشرت في غسان وسائر قبائل الشام: فلقد كان هؤلاء النصارى، يحملون معهم طرفا من الثقافة اليونانية ليدافعوا عن عقائدهم ويؤيدوها أمام الوثنيين، ومن ثم وجدوا في الفلسفة، منبعا يستمدون منها الدليل المنطقي،...، لكن كانت هذه الفلسفة في آخر عهدها نوع جديد، لاهو بالعقلي الخالص، ولا بالديني البحث، بل هي مزج بين النظر العقلي، والالهام والوحي، وهذا ما تمثله الأفلاطونية الجديدة، لتغذية مذاهبهم².

لقد ذكر جمع من الكتاب والباحثين، في التصوف، ممن اشتغلوا بالتصوف من المسلمين وغير المسلمين، وقل من شد عنهم، أن الأفلاطونية الحديثة، هي أحد المصادر الأساسية للتصوف، بل إنها المصدر الأول، بالنسبة للقائلين بوحدة الوجود، والحلول، بدءا من أبي يزيد البسطامي، وسهل التستري، والترمذي الملقب بالحكيم، ابن عطاء الله الأسكندري، وابن سبعين، وابن الفارض، والحلاج، ولسان الدين بن الخطيب، وابن عربي، والرومي، والجبلي،

¹ - أنظر ت، ج، دي بور، مرجع سابق، ص 135.

² - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1945، ص 56.

والعراقي، والجامي، والسهروردي المقتول، وغيرهم، هؤلاء أخذوا نظرية الفيض والمحبة والمعرفة والاشراق مع الآراء الأخرى، التي تمسكوا بها عن الأفلاطونية المحدثة¹. كما يؤكد أن عبارات الصوفية أنفسهم ناطقة بها، وشاهدة عليها، ولو أنهم اختلطت عليهما آراء الأفلاطونية الحديثة، وآراء أفلاطون وأرسطو وغيرهم من حكماء اليونان².

هذه هي على الاجمال والتفصيل، أهم عوامل وأسباب نشأة التصوف الاسلامي و مصادره المختلفة، ومناهله المتنوعة، هذه العوامل والأسباب والمصادر أثرت بشكل اكبر وكان لها النصيب الاوفر في تحديد مفهوم التصوف، والتي أفضت إلى تشكيل رؤى وطرق متفاوتة وفرق متباينة، والمتمثل خصوصا في كيفية تنظيم المراسيم التعبديّة، وفي طريقة التسيير الاداري والتعليمي والديني، و التربوي، وفي كيف تكون المشيخة على الزوايا والتكايا، ودور العلم والعبادة والرباط، كما انه بناء على ماسبق، لا بد على التعرّيج على مشكلة أخرى تخص التصوف الاسلامي، وهي التساؤل عن ما أسباب تشكل وتكون الطرق الصوفية، وهل تملك هذه الطرق خاصية الأصالة، أم هي نتيجة الثقافات المجاورة والتصوف الذخيل على امتنا العربية الاسلامية؟، وهل حافظت هذه الطرق الصوفية، في تطورها الروحي التاريخي، على طبيعة التصوف الاسلامي، أم أن المصادر التي نهلت منها تلكم الطرق الصوفية، جعلتها بجانب التصوف الاسلامي السني والأصيل؟، وتمرق عن جادة الكتاب والسنة، وتعزف عن الاستقامة الخلقية والروحية الدينية المنشودة، التي يدعون لها، ويحثان عامة المسلمين على اتباع هديهما، هذا ما سنعرفه في هذا العنصر اللاحق عن ماهية الطرق وأنواع الطرق الصوفية وتطورها الروحي والتاريخي.

المبحث الثاني: (الطرق الصوفية)

¹ - احسان إلهي ظهير، مرجع سابق، ص 93.

² - احسان إلهي ظهير، مرجع سابق، ص 94.

تمهيد:

ان ظهور التصوف في شكل طرق وفرق صوفية، يجعلنا نتطرق، لمعنى الطريقة وحقيقتها وطبيعتها وآدابها وطقوسها ، وللصوفية طرق معروفة، وأساليب محفوظة في التراث الصوفي، للوصول إلى الكشف والذوق والاشراق والمواجيد وطرق الصوفية هاته، تركز على العلم والرياضة العملية، التي تؤتي ثمارها في كل حين، على سلوك السالك أو المريد، الذي يخوض تجربة روحية محددة، وفقا لطريقة صوفية معينة، لذا لا بد أولاً، من تحديد معنى الطريقة، ثم التطرق لطبيعتها ومبادئها ومراسيمها التعبدية، وكيفية تسييرها الاداري والتربوي والتعليمي، مع الوقوف على التطور التاريخي الذي عرفته.

الطريقة في اللغة: " تطلق على السيرة، والمذهب، والحال "، ويعرفها الصوفية بأنها: «السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى، من قطع المنازل والترقي في المقامات "، ونفهم من ذلك أن الطرق الصوفية، هي أقرب ماتكون، جملة مراسيم وتنظيمات لجماعات صوفية، كما أن معنى الطريقة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، هو شيخ له طريقة معينة، يلتف حوله المريدون، وفي القرن الثالث حصل شيء من التميز للصوفية عن جمهور المسلمين، وهذا من سمات التصوف في ذلك القرن"¹.

وتعرف الطريقة الصوفية أيضا، بأنها: "عبارة عن مدرسة تربوية رئيسها، هو الشيخ المري، وطلابها هم المريدون"²، وتعرف الطريقة بمعناها الأصلي في اللغة: " السبيل والممر الواسع "أوسع من الشارع " ثم استعمل في التصوف على أنه: "منهج لعلم النفس

¹ - عبد الله بن دحين السهلي، ، مرجع سابق، ص 10 / 11.

² - عبد الرؤوف بن الشيخ " محمد حسني الدين" القاسمي، الخليلي، قبسات من رياض الدين، جمع و طبع على نفقة خدام طريقة القاسمي الخلوئية الجامعة، ص 03.

الأخلاقي، ثم تطور إلى معنى آخر، ثم أصبح يطلق على جملة مراسيم تعبدية تمارسها الجماعات الاسلامية المختلفة التي كانت قد بدأت تنتشر في مختلف البلاد¹.

وهذه الطرق هي التي ذكر الهجويري الغزنوي، من شيوخ الصوفية، في القرن الخامس الهجري، وعددها اثني عشر طريقة، كلها مقبولة عند الصوفية، ماعدا السالمية والحلاجية لقولهما بالحلول والامتزاج" إلا أن هذا المعنى للطريقة اختلف عبر القرون، لتطور تطبيق ال الصوفية له، فقد أصبحت الطريقة بعد القرن السادس، أو ما بعده لها بيعة معينة، وأورد، وزبي خاص، وموارد معينة، وأضرحة تعبد من دون الله، وزوايا يجتمعون فيها، وكل شيخ طريقة له خلفاء، وغالبا ما تكون مشيخة الطريقة وراثية، إلى غير ذلك من البدع المحدثه في الدين، وحالها كما قال أنمة أهل السنة: البدع تكون في أولها شبرا، تكثر في الاتباع حتى تصير أذرا وأميالا.²

وقد ذكر المؤلفون في التصوف في القرن الرابع الرابع الهجري، كأبي طالب المكي (386هـ) والسراج صاحب اللمع (387هـ) وغيرهم الآداب مع الشيخ ومع السالكين، وذكروا حكايات في الطاعة المطلقة للشيخ، ومثلها القشيري (465هـ) صاحب الرسالة، والغزالي (505هـ)، لكن لم يذكروا مراتب للمريد، أو أشياء إلزامية، لمن أراد الدخول في التصوف كالبيعة، وليس الخرقة أو لون خاص للزي، أو أورد من عند أنفسهم، أو ترتيب معين لخلفاء شيخ الطريقة، وقد ذكروا بعض الأورد والصلوات التي ظنوا ثبوتها عن النبي (ص)، أو عن السلف، وأقدم الطرق الموجودة اليوم: الطريقة القادرية... وهي في العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة، ولكن خالف الصواب في ذكرآداب المريد وآداب الشيخ، وآداب الصحبة، وآداب السماع، وصلوات الأيام والليالي والأذكار³.

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 98.

² - أنظر عبد الله بن دحين السهلي، مرجع سابق، ص 11.

³ - انظر عبد الله بن دحين السهلي، مرجع سابق، ص 12/11.

ثم جاء بعده : "السهورودي (632هـ)، مؤسس الطريقة السهروردية، وصاحب "عوارف المعارف"، وزاد تحديد لون معين للخرقة، والربط، ثم تتابعت البدع وتأصلت في القرن السابع أو ما بعده، فأصبح شروط السالك، في أي طريقة صوفية كالطريقة القادرية والرفاعية والشاذلية والنقشبندية، وغيرها التزام البيعة لشيخ الطريقة، أو أحد خلفائه، ولم يكن هذا الشرط موجودا في بداياتها، ثم أصبح الزاميا للسالك في الطرق المتأخرة كالختمية والتجانية، وغيرها، والبيعة لها عبارات معينة، وأسلوب خاص في أخذ البيعة، لكنها متشابهة عند غالب الطرق، وكذلك الالتزام بزي معين، فمثلا القادرية زيهم أبيض، والرفاعية أسود، أو حالك الزرقة، أو قاتم الخضرة، والبدوية (الأحمدية)، أحمر¹، ونفهم من ذلك تميز كل طريقة صوفية، من حيث الطقوس والمراسيم والرموز والتقاليد والأعراف ومن حيث طبيعة التعليم المنتهج، والآداب المتبعة.

وعليه قيل: «أصبح لكل طريقة أضرحة وقبور تعبد من دون الله عزوجل، يقومون بسدنتها واستغلال مواردها، فالشاذلية يشرفون على قبر الشاذلي، والمرسي، والرفاعية يشرفون على قبر الرفاعي، والبدوية والدسوقية وغيرها مثل ذلك، ومن تقاليد الطرق المعروفة، وراثه سدانة القبور² وكان المقصد من كل طريقة، هو التعليم والتدريب، لتهديب السلوك، والتسامي الروحي للسالك، الذي يتوخى التحرر من ربة المادة، والاستكاف عن متع الدنيا، ومطالب الغرائز، وقطع العلاقات والشواغل، بفتن الدنيا وزينتها وبهاجها، والتخلي بمكارم الأخلاق وقيم الأنبياء والصدقين والأولياء الصالحين، وحسن أولئك رفيقا، مع وجوب الاقتداء بهم في أعمالهم وسلوكهم ومآثرهم المباركة والجليلة، واحترام وتبجيل سيرتهم، والاعلاء من تجاربهم الروحية السامية والمثمرة.

¹ - عبد الله بن دحين السهلي، مرجع سابق، ص 13/12.

² - عبد الله بن دحين السهلي، مرجع سابق، ص 313.

لكن قبل ظهور الطرق الصوفية، سبقها زمنيا إلى العن، بروز نظام الربط، أو ما يعرف بالزوايا أو التكايا، وهو ما سوف نتعرف عليه، وهذا قبل أن نتطرق إلى نظام الطريقة الصوفية لاحقا، وما يتعلق بها من مراسيم تعبدية وشعائر دينية، وسمات روحية وتربوية، فهي نتاج تطور نظام الربط في جانبه العسكري، وجانبه الديني والتربوي، وعليه سنتعرف على معنى الربط، بتحديد طبيعته وحقيقته، ومقاصده المختلفة، وكيف ظهر تاريخيا، وكيف تحول إلى ما يسمى بالطريقة الصوفية في مظهرها اللاحق والجديد.

نظام الربط :

وسمي هذا النظام بنظام الرابطة، أخذا من كلمة الرباط في الآية الكريمة، حيث يقول الله تعالى: «يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا، ورابطوا، واتقوا الله لعلكم تفلحون " بحيث كانوا الفدائيون او المجاهدون يربطون أنفسهم في هذه الاماكن أو الوحدات الجهادية، التي هي عبارة عن بيوت فيها غرف ليدافعوا عن حدود البلاد الاسلامية، وكانوا يقومون بالتدريب العسكري إلى جانب قيامهم بالعبادات والاذكار والادعية، والزهد والتقشف، وكان عادة يوجد من بينهم شيخ جليل يشرف على شؤون التربية الدينية، وكان هؤلاء وان لم يكونوا مجبرين على الإقامة هناك، إلا انهم باعتبارهم مجاهدين أصبحوا مسؤولين امام الدولة، عن هذه الثغور، ولهم نظام في الاجازة والتدريب وما إلى ذلك¹، وهذا النظام يشكل روح كل طريقة صوفية، وعمادها الروحي الأساس، في ديمومتها واستمراريتها، وضمان بقائها، وتوارثها عبر العائلة الشريفة، أبا عن جد، والتعريف بها، وبحقيقتها عبر الأجيال من خلال مرديها وسالكي طريقته الصوفية، بالحفاظ على نظام الربط نفسه، في كل مكان وزمان، والرباط أو الزاوية في الأصل تطلق على: «ركن البيت أو المسجد الصغير، ويقال انزوى عنا، أي نقيض وانزوى عن حقه أي عدل عنه ويدعي البعض أن الزوايا كانت تستعمل لصومعة

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 103/104.

الرهبان، ثم أطلق على المسجد الصغير، ثم أخذت الزاوية معنى خاصا، فهي عبارة عن مسجد صغير، فيها غرف للضيوف ومكان للطلبة وضريح لأحد المشايخ، وغرفة خاصة لقراءة القرآن الكريم، ونفس هذا المعنى تحمله كلمة التكايا في اللغة التركية، فاننا نجد في التكايا المبنية في عهد الأتراك، في مختلف البلاد نفس النظام المذكور، وأخيرا تطور معنى الزاوية وأصبحت تطلق على مكان فيه شيخ كبير، ويوجد معه مریدون¹، ودور الزوايا والتكايا منتشرة بكثرة في المغرب والمشرق العربيين، وكل زاوية أو تكية، هي مظهر أو تجلي لطريقة صوفية معينة، تبرز مراسيمها التعبدية، وشعائرها الروحية، ومعالمها الأثرية والتاريخية.

كما أن الزاوية أو التكية، هي: «مظهر أو تجلي للمراسيم التعبدية، والشعائر الروحية، والمعالم الأثرية والتاريخية لامة ما، كما أن الزاوية أو التكية، في العموم تحمل اسم شيخ معروف ومشهور، كما يدفن فيها هذا الشيخ غالبا بعد مماته، وتبقى هي وهومعا، محل تجيل وتقديس، من قبل مریديه وأتباعه ومحبيه، لذا لجأ المتصوفة إلى اقامة شعائرخاصة بهم، اضطروا إلى الانكماش عن المساجد العامة، والانفراد في معابد خاصة، عرفت بالتكايا، انقطعوا إليها، ومارسوا فيها رياضاتهم ومجاهداتهم، على النحو الذي اختاروه، وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل، وحرموا التداوي في حال المرض، معتمدين في رزقهم على الأوقاف وصدقات المحسنين، وفي شفائهم على رحمة الله ومعونته، لاغير².

لذا كان نظام الرباط، يعتمد في الأساس، على أبرز مظهر يكرس المراسيم التعبدية والشعائر الدينية، ويحافظ عليها، ويضمن ديمومتها واستمراريتها، بحيث كان له دور مزدوج، وهو الدفاع عن البلاد الاسلامية من الاخطار الخارجية، وتهديدات الاعداء وودفع مكرهم

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 104.

² - كمال البازجي، مرجع سابق، ص 274.

وشرهم، اما الدور الثاني فهو الحفاظ على العقيدة الاسلامية، وايجاد الطاقة الروحية في جوانية كل فرد، للارتقاء النفسي بالفرد والسمو به روحيا، وحمايته من الفساد والضلال، والمتمثل في قيامهم بشكل منظم بالعبادات و حلقات الاذكار والادعية وتلاوة القرآن، والزهد والتقشف، وأنشدوا أشعار الحب الصوفي بألحان شجية ومؤثرة، وقد انشأت الرابطة أول مرة حوالي: «سنة 179 هـ . 795م، فانشأها الوالي العباسي، هرثمة بن اعين، وقد بنى أول بناء على حساب الدولة، في هذا التاريخ ووضع فيه الجنود المرابطين المسلمين، ولكن بعد ذلك بدا أصحاب الخير، من كبار رجال الاسلام، ينشؤون الرباطات على نفقتهم الخاصة، ويجرون الوقف عليها، اما الرجال الذين يقيمون ويرابطون انفسهم فيها كما قلت هم مجاهدون في سبيل الله، وعن طريق هذا انتشر هذا النظام في ربوع البلاد الاسلامية، وكان القرن الثالث الهجري، هو القرن الذهبي لهذا النظام، وقد أخذ هذا النظام في اللغة الفارسية اسم خانقاه، وقيل عن خانقاه كان موجودا في الفرس، وكان يطلق على مكان العبادة، واطلق عليه في التركية تكايا¹

وكان بدء تحول الخانقاه، إلى زوايا الطرق الصوفية أولا: «في فارس، ثم انتشر إلى البلاد الأخرى، وعن طريق هذا النظام نشأت بعض الطرق الصوفية، وبسبب هذا الوضع فيها، اختلفت هذه الطرق فيما بينها، في نظام المراسيم وأهدافها، وكانت بعض هذه الطرق المقيمة في الرابطة تقوم بثورة ضد الدولة، وتنشئ دولة كما هو الشأن في دولة المرابطين في المغرب العربي²، للدفاع عنها وعن البلاد الاسلامية قاطبة، يحمي شعائرها ويكرس مراسيمها التعبدية، ويدافع عن حماها من شر الاعداء والمفسدين وأصحاب الضلالات لذا، كان من افرازات تطور الزوايا والتكايا، في عصرنا هذا، أن تجددت زمكانيا، بحسب ظروفها ومتطلباتها التعليمية والروحية والاجتماعية والتنظيمية، وهذا بظهور كفاءات مهيكلة، ونظام

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 104.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 105/104.

للتسيير الإداري بدور التعليم والتربية، وطرق للعبادة والترقية النفسية، والتسامي الروحي إلى الله، تسمى الطرق الصوفية

نظام الطرق الصوفية المتبع:

وعليه، كان هناك نظام اداري، وشروط للإنتساب في كل طريقة صوفية ، إذ لم يكن التصوف قبل القرن التاسع، كما أسلفنا، نظاما خاصا، بل طريقة في الحياة، آثر أربابها الزهد في حطام الدنيا، والعمل على النجاة من شرورها، والظفر بسعادة النفس في الآخرة، فتوفروا لذلك على العبادة، واعتصموا بالتقوى ، وفي غضون القرن التاسع، تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية غدا معها الزهد العملي تعليما فلسفيا، وضع له أربابه نظاما اداريا حصروا فيه العضوية وعينوا شروط القبول، ورتبوا الشعائر والرياضيات، فقد كان على الراغب في الالتحاق بهم أن يتخلى أولا عن كل مايملك وعن كل علاقة بالمجتمع، ثم أن يمارس رياضة صوفية عسيرة، فيعيش في التكية ويلتزم الصلاة، ويوالي القراءة، ويزاول التهجذ، ثم يقوم على خدمة القوم، ويطيع شيخه طاعة عمياء، لمدة ثلاثة سنوات(1)¹، وعند الإنتهاء من التدريب و الطاعة، وأداء الواجب المنوط به، وفق هذا النظام الصوفي المتبع، ضمن طريقة صوفية محددة من قبل شيخ الطريقة الصوفية نفسها، ستكون المكافئة أو المجازاة في آخر المطاف.

وهذا بالباسه شيخه الخرقه، فيغدوا بها من أرباب التصوف، ويمر المتصوف في ترقيته بدرجات اربع، هي درجة المريد، فالسالك، فالمجنوب، فالمتدارك، ومراتب المتصوفين أربع كذلك هي: مرتبة المبتدئ ، فالمتدرج، فالشيخ، فالقطب، ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي، وعن مسلكه بالطريق، وعن مراحلها بالمقامات والأحوال، والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك، وهي على الأشهر،

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 277/278.

سبعة: التوبة والورع والزهد والفقر، والصبر، والتوكل والرضا، أما الأحوال النفسية التي تغمر المتصوف في مناسبات عابرة، وهي على الأشهر المراقبة والخوف والمحبة والرجاء والانس والطمأنينة والمشاهدة واليقين¹، وعليه، كان نظام الطريقة، أشبه بنظام المدرسة، في لقاء الدروس والشعائر والتعليم، كما أن شيوخ الصوفية، وكل رجالات التصوف، يتفقون في هذه المقامات المتدرجة حسب الرتب، والأحوال الشعورية، التي تنتاب السالك أو المريد في كل مقام وكان هذا النظام الخاص بالمقامات: " يرسمه الشيخ لمريديه، ويطالبهم بانجازه واحدا تلو الآخر، ، وتتم هذه العملية تحت اشراف الشيخ حتى يامن المريد من خطر اجتياز هذه المراحل، التي قد تسبب اصابات نفسية أو عقلية، إذا ترك المريد يجتاز بنفسه، وبدون ارشاد الشيخ، وكانت التعاليم أو الطريقة، إما أن تتم في مسجد صغير من المساجد، وإما في زاوية أو خانقاه أو إحدى التكايا"².

وعليه وبناء على ما سبق، تعرفنا على طرق صوفية عديدة، تهفو إلى اتباع نظام صوفي محدد، وفقا لتعاليم ومراسيم ثابتة، و تحتكم لآداب وقواعد محددة، وأن الصوفية فرق كثيرة، وهي تعرف بالطرق، لأن الفروق بينها أظهرما تكون في الشعائر والرياضات العملية، والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة، التي تمارس الزهد العملي ، مثل طريقة الدراويش، ومنها المتطرفة المغالية، التي تعمد إلى قهر الجسد وتعذيبه، بشتى الوسائل، رغبة في تحرير النفس من سيطرته، نظير الطريقة الرفاعية، ولكل من هذه الطرق شيخ، هو رئيسها ومرجعها، ولجميع الطرق الصوفية رئيس أعلى واحد، هو القطب، وهو مرجعهم الأخير في التعليم، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة، وهدف المتصوفين معرفة الحق، والظفر بالسعادة، كسواهم من أرباب الفكر³.

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 279/278.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 107.

³ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 279.

بمعنى أن الطرق تختلف في القواعد والمعايير وطبيعة التسيير والادارة وفي سمات النظام المتبع، في طبيعة التعليم والتربية والتدريب المنتهج، لبلوغ الحق والدفع باتجاه التسامي الروحي، عن طريق العبادة والطاعة وتوخي سبيل الزهد والفقر والحرمان، وتعذيب النفس، وهذا بالمرور بسلسلة من المقامات كمراتب روحية، وما يتعلق بكل مقام من أحوال نفسية، للوصول إلى الاتحاد والفناء في الذات الالهية.

وللتذكير فان تلكم الطرق في تعددها وتنوعها وتفاوتها، لم تتعارض مع الفقهاء و أصحاب الحديث، ولا مع قواعد الدين وشريعته، وعقيدته، بقول الشيخ أبو نصر رحمه الله: «ثم أن طبقات الصوفية أيضا، أنفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم وقبلوا علومهم ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم، إذ كان ذلك مجانباً من البدع واتباع الهوى، ومنوطاً بالأسوة والافتداء، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم، ولم يخالفوهم ومن لم يبلغ من الصوفية مراتب الفقهاء وأصحاب الحديث في الدراية والفهم ولم يحط بما أحاطوا به علماً، فانهم راجعون اليهم، في الوقت الذي يشكل عليهم حكم من الأحكام الشرعية أو حد من حدود الدين، فاذا اجتمعوا، فهم في جملتهم فيما اجتمعوا عليه، فاذا اختلفوا فاصحاب الصوفية في مذهبهم الأخذ بالأحسن والأولى والأتم، احتياطاً للدين وتعظيماً لما أمر الله به عباده واجتتايماً لما نهاهم الله عنه»¹.

لذا نجد شيوخ الصوفية الأوائل، ومهما تعددت طرقهم وتفرقت فرقهم ونحلهم، أكثر التزاماً بالشريعة الاسلامية، وأكثر تشبهاً بالعقيدة الدينية، وأوفرايماناً وحباً لله عزو جل، عكس رجالات التصوف الذين افرزهم تطور التصوف السريع في عصرنا هذا، لأن شيوخ التصوف الحقيقيين والريانيين، وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات، والميل إلى الترفه، والسعات وركوب الشبهات، لأن ذلك تهاون في الدين، وتخلف عن

¹ - أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اللمع في التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رنولد آلن نيكلسون، مطبعة بريل في مدينة ليدن، طبع عام 1914م ص 10.

الاحتياط، وانما مذهبهم التمسك بالأولى والاثم في أمر الدين، ، فهذا الذي عرفنا من مذاهب الصوفية، ورسومهم في استعمال العلوم الظاهرة المبذولة المتداولة، بين طبقات الفقهاء واصحاب الحديث، ثم أنهم من بعد ذلك ارتقوا إلى درجات عالية ، وتعلقوا بأحوال شريفة ومنازل رفيعة، من أنواع العبادات، وحقائق الطاعات، والأخلاق الجميلة، ولهم في معاني ذلك، تخصيص ليس لغيرهم من العلماء والفقهاء واصحاب الحديث¹.

ونفهم من ذلك، أن هناك ثوابت دينية وروحية وعقيدية، يجب أن يتقيد بها كل شيخ طريقة صوفية، وينبغي أن يلتزم بها كل سالك أو مرید في مسيرته الرياضية الروحية، يريد الوصول إلى العرفان الالهي. وأن مخالفتها أو تجاوزها، يعد تعدياً لحدود الله، واتباعاً للهوى، واستسلاماً لمطالب الغرائز، وخضوعاً لرغبات الدنيا وزخرفها، كما يجب أن يكون مثلاً أعلى، وقدوة حسنة لمريديه.

لذا يعتبر التصوف عموماً: " نزعة، وليس مذهب أو اتجاه أو جماعة مقدسة، لذا فالتصوف نزعة من النزعات، وليس فرقة مستقلة، كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزلياً وصوفياً، أو شيعياً وصوفياً، أو سنياً وصوفياً، بل قد يكون نصرانياً أو يهودياً أو بوذياً، وهو متصوف"²، وعليه فنزعة التصوف غير التمدد الفكري ولا هو توخي روح التوجه الأديولوجي أو الديني.

وطرق الصوفية، تتم بعلم وعمل، ومن عملهم قطع عقبات النفس والترفع عن دنياها الذميمة الخبيثة، إلى أن يتوصل إلى صفاء القلب وتحليته بذكر الله، وقطع علاقته بالدنيا والانابة إلى دار الخلود، والاقبال إلى الله تعالى فتبدأ الممشاهدات والمكاشفات للملائكة والرسل مناما ويقظة، وسماع الأصوات واقتباس الفوائد، وبترقى الحال من المشاهدة إلى درجات يضيق عنها الوصف، وكمثال عن طرق بداية أهل التصوف، حين يعقدون العزم

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 149.

² - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، ص 223

نورد مثالا من شخصية الامام الغزالي رحمه الله حيث يقول في كتابه المنقذ من الضلال، ثم أني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علمهم عقبات النفس والتتره عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة.¹

نفهم من ذلك أن الطريقة المتبعة في التصوف، تقتضي اتباع قواعد ومبادئ، يجب أن تتضمن التجربة الصوفية لكل سالك أو مريد، وهذا يتطلب أولا تصحيح البدايات المتمثلة في حسن النية، والاضطرار، إلى حب الله و التزام الطاعة والحياء، كراهية المعاصي والندم على ما اقترف من ذنوب، ...، فمن صحت بدايته وانطلاقته، صحت نهايته المتمثلة في بلوغ العرفان والولاية الصالحة والمصلحة، والتدرج في هذه المقامات عن طريق التسامي الروحي، يجعل جميع هذه المقامات تجتمع في رتب ثلاث: وهي الرتبة الأولى أخذ القاصد في السير، الرتبة الثانية، دخوله في القربة، والرتبة الثالثة حصوله على المشاهدة الجاذبة، إلى عين التوحيد، في طريق الفناء.²

وللوصول إلى هذا المقام الأعلى عليه أن يتخلى على كل ما يملك، من مال وجاه وسلطان، وان لا يقيم علاقات مع الناس، ولا يرتبط بمشاغل الدنيا، ولا يطمح في مفاتها وبهاجها، وهذا لا يتحقق إلا عبر ممارسته لرياضة روحية عسيرة وشاقة، داخل النظام الصوفي الذي ينتمي إليه، ويتبع طريقته الروحية، بقصد التخلية والتحية والكشف، للحصول على الاشراقات المتتالية، فيسمى هذا الطريق الطويل، الموسوم بالمكابدة والمجاهدة، والمبطن بالنوايا الحسنة، فيبلوغ الغاية النبيلة والأسمى طريق الاتحاد باللهم الفناء فيه، للاطلاع على حقائق الوجود الحقيقي والدائم، وهذا لا يتأتى إلا بالتدرج في التسامي الروحي، إلى ان يصبح من أرباب المقامات السامية، ويتوج في الأخير بالفناء والاتحاد بالله كغاية للوصول.

¹ - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

وبهذا نستنتج أن طريقة التصوف في الاسلام، يمكن أن تحوي تحت رايتها، وتحت ظلال الانتماء إليها، أنواع شتى من الأفراد والجماعات، على اختلاف ملهم ونحلهم ومشاربهم واتجاهاتهم ومهما كانت فرقههم وانتماءاتهم، تجمعهم توحيد الله و طاعته و حبه والأنس به، للاتحاد به والفناء فيه، فيصبح السالك أو المرید، بعد اجتياز هاته المسيرة الروحية الطويلة والشاقة والمتدرجة، وليا من اولياء الله فعلا على الأرض، كأعلى مقام، فيصبح البصر الذي يبصر به، والسمع الذي يسمع به، واليد التي يبسط بها، و ان القدرة من قدرته العظمى، وأن العلم من علمه المقدس والحكمة المهداة له من حكمته عزوجل .

وفي الوقت نفسه، ينبغي على الطريقة الصوفية، أن تلتزم بشريعة الله وعقيدته، وإلا وقعت في الهوى والضلال، والذهول عن سبيل الحق والرشاد، والانحراف مقاصد الشرع، كما انه زيادة في التوضيح والفهم، لا بد من الحديث أيضا عن تطور الطرق الصوفية تاريخيا، وخاصة إبان عصر النهضة العربية ، وماهي الطرق الصوفية التي عرفها هذا العصر؟، وماهو النظام التعليمي والتربوي والروحي، الذي اتسمت به حينئذ، وهذا في خلال الفترة الممتدة ما بين عام 1798م، وعام 1914م.

الطرق الصوفية عند العرب، في عصر النهضة (1798/1914م)

لقد تطرقنا سابقا حين تحديد معنى الطريقة، لغة بأنها السبيل والممر الواسع " أوسع من الشارع"، أو هي السيرة والمذهب والحال، ثم في الاصطلاح كما يقول الجرجاني، بأنها: " السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات "1، ثم استعملت في التصوف على أنها ترقية نفسية وأخلاقية، ثم تطور إلى معنى آخر، ثم أصبح يطلق على جملة مراسيم تعبدية، تمارسها الجماعات الاسلامية المختلفة التي أخذت تنتشر في كامل الوطن العربي، وأصبحت هذه المراسيم النظام للجماعة، التي تضم الأفراد

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 183.

المختلفين، والتي تمارس هذا النظام أو المراسيم المكونة من الأدعية والاذكار، وكيفية القيام والأوقات التي تؤدي فيها، ثم بدأت كل جماعة تأخذ أسماء مختلفة، باختلاف أسماء الشيوخ الذين يشرفون على الجماعة، ويضعون نظام رسوم، حسب تجاربهم، وحسب الأفكار التي يؤمنون بها، وبهذا، تكونت بعض الطرق مثل السالمية والخيفية، والحلاجية، والجنيدية، والملامتية، والاحمدية والمولوية، والشطارية والشاذلية، والتيجانية والسنوسية...¹، وعليه سوف نتناول تاريخ تطورهاته الطرق زمكانيا وروحيا.

ويذكر علي المحافظة: «أن المتصوفون الأوائل كانوا، يميلون إلى الانقطاع للعبادة والانعزال والهدوء، ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، اعتنقت طرق الدراويش، الأفكار الصوفية، وانتشرت مع الزمن، حتى أصبحت على نطاق شعبي واسع، فاعتنقها العوام والأميون في المدن، وغدت هذه الطرق مؤسسات اجتماعية، ومراكز ثقافية، وحركات سياسية، يحسب حسابها، وقد أثار نمو الطرق الصوفية الجديدة الشكوك في نفوس علماء الدين، أول الأمر، فناصرها العداء، واتهموا أتباعها بالشعوذة والهرطقة، ولذا سعى مؤسسوا هذه الطرق إلى حماية أنفسهم، من العلماء والسلطات الرسمية، بأن أعلنوا ولائهم وتبعيتهم، لأحد الأئمة الكبار من أهل السنة²، بمعنى أن التصوف برز كرد فعل موازي ضد الفساد بأنواعه و ضد الظلم والاستبداد والقهر والزندقة التي كانت منتشرة آنذاك، ومدفوعين بالفطرة التي فطرهم الله عليها المتمثلة في حب الله والتقرب إليه، وطلب عنايته الربانية، واللجوء إليه في جميع الأحوال والظروف.

كما أثار نمو الطرق الصوفية الجديدة، الشكوك في نفوس علماء الدين...، و أثار انتشارها أيضا، عداوة الأشراف من أهل البيت، الذين رأوا عامة الناس، يركضون وراء

¹ - انظر مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 99/98.

² - علي المحافظة . الاتجاهات الفكرية عند العرب . في عصر النهضة . دار الأهلية للنشر والتوزيع . ط3 سنة 1980، بيروت . لبنان،

شيخ الطريقة يتمسحون به، ويرجون التبرك به، بعد أن كانت مثل هذه الأمور، مقصورة عليهم، بصفتهم أهل بيت الرسول (ص)، ولم تتج هذه الطرق الصوفية، من عداة الحكام المحليين، الذين كانوا يرهبون كل حركة شعبية، مهما كان مصدرها ونوعها، إلا أن خصومة العلماء والأشراف والحكام، للطرق الصوفية، لم تضعفها، بل زادت من شعبيتها بين الجماهير، التي كانت تنظر بعين الكراهية إلى السلطة ووسطائها، وانتشرت الطرق الصوفية في الدولة العثمانية، وأصبح لكل مجموعة من الناس حلقة صوفية، أو حلقات ذات صلة باحدى الطرق الصوفية الكبرى¹، وهذا التعارض بين رغبة الطرق الصوفية في اداء شعائرها وطقوسها، وبين رغبة السلطة ووسطائها وحلفائها في صد المد الصوفي المتزايد والتخلص منه، أدى في الأخير إلى غلبة رغبة وإرادة طرق المتصوفة، والإنتصار لطرقها وحاجاتها الروحية.

لكن مهما اختلفت الطرق الصوفية، فقد تشابهت في كثير من خصائصها العامة، إذ كان لكل طريقة "تكية" أو "رباط" أو "زاوية"، يقيم فيها الدراويش أو يزورنها في حلهم وترحالهم، وانتشرت هذه الزوايا بشكل واسع في شمال افريقيا، وكانت على أنواع، ففي تونس وجدت الزاوية العسكرية، والزاوية الطرقية وزاوية الولي، أما الأولى فكانت لتعليم الشباب روح القبيلة والامتثال العسكري، والفنون الحربية، من رماية وفروسية ومدفعية وأعمال هندسية، أما الزاوية الطرقية مثل القادرية والشاذلية والعروسية والرحمانية والتيجانية والعيساوية والعزوزية والسلامية²

فكانت الزاوية الطرقية تشتمل على قسم للتعليم العام، وقسم لتعليم أصول الطريقة، والتعليم الأخير يتألف من "العادة" أي الأناشيد المشتركة بين الطرق الصوفية ثم "العمل" وهو الذكر والانجذاب والتخمر على نغمات الأناشيد من قصائد وأزجال وموشحات الفاظها

¹ - انظر علي المحافظة . الاتجاهات الفكرية عند العرب، في عصر النهضة، ص17

² - أنظر، المرجع نفسه . ص 18/17.

تصوفية" الألوفا، واشتهرت الزوايا العزوية بتعليم الموسيقى والأناشيد، أما زوايا الأولياء، فكانت تقام حول أضرحتهم، وتوقف عليها الأموال والعقارات، وكان الطلبة يقيمون فيها، ويعيشون على مواردها، ويلتحقون بعد تخرجهم بجامع الزيتونة¹.

علاوة على انتشار الطرق الصوفية في عدة دول وبلدان أخرى في المغرب العربي، ففي الجزائر وجد نوعان من الزوايا: الزوايا الحرة، أي التي لا تنتسب إلى ولي أو طريقة صوفية، والزوايا الطرقية كالطيبية والتيجانية، والقادرية والرحمانية والدراوية والعيساوية وغيرها، وتدرس الزاوية، حفظ القرآن، وبعض التفسير البسيط، والحديث الشريف، والفقه والحساب، وبعض المحفوظات الأدبية، أما في ليبيا فقد نشأت الأربطة (جمع رباط) الصحراوية، لحماية الثغور البرية من هجمات السودانيين، وكان الرباط حصنا دفاعيا، ومركزا ثقافيا للعلوم الاسلامية، واللغة العربية، وامتدت هذه الأربطة من خليج غانه إلى البحر الأحمر، على طول طريق الحج، وأخذ الطلبة الافريقيون يرتادونها طلبا للعلم، حتى يبلغوا مكة ويرجعون "مرابطين" أي أساتذة مزودين بالعلم والبركة القدسية²، وهذا يعني أن لكل طريقة تنظيم روحي وطبيعة تعليم خاص، تلقنه لمريديها وأتباعها، لتربيتهم على على جوهر الطريقة الصوفية وروحها الاسلامية، ومقاصدها الثقافية والدينية.

و الرباط معهد ديني قبل كل شيء، كان تلاميذته يقومون بالعادة و"العمل" أي الموسيقى والأناشيد الدينية الحماسية والدروشة، التي تقام يومي الخميس والسبت، من كل أسبوع، ويقال في حلقات "العمل" الشعر الصوفي، ولكن هذه الأربطة زالت بزوال دولة المرابطين، واستبدالها بالزوايا في عهد الموحدين، والهدف منها بث الدعوة الاسلامية، بين

¹ - أنظر المرجع نفسه . ص 18 .

² - أنظر المرجع نفسه . والصفحة نفسها .

البربر والزوج، فقامت الطريقة الشاذلية وزواياها، في القرن 06 الهجري، والطريقة السلامية الطرابلسية، في القرن 09هـ.¹

كما انتشر الفكر الصوفي وأزداد محبيه ومريديه في المشرق العربي أيضا، فقد انتشرت فيه "تكايا" الدراويش التي كانت تقام حول قبور مؤسسيها وشيوخ الطرق الصوفية، فكانت محجا لاتباع الطريقة ومريديها، وأشهر هذه الطرق في المشرق العربي، الطريقة النقشبندية، ومن أشهر أتباعها في القرن الثامن عشر الشيخ عبد الغني النابلسي الدمشقي المولد، والشيخ خالد النقشبندي في العراق، في القرن التاسع عشر، ولم يتقيد أتباع هذه الطريقة بأصول الشريعة الإسلامية، بل مارسوا التأمل الصامت وحبس النفس، المأخوذ عن بعض مظاهر "اليوغا" الهندية، وانتشرت الطريقة "الخلوتية" أيضا في سوريا ومصر، وكان أشهر أتباعها في القرن الثامن عشر، الشيخ مصطفى البكري من دمشق (ت 1749)، وقام بالدعوة لها في مصر، وفي مطلع القرن التاسع عشر أصبح شيخ الخلوتية²

وقد امتدت الروح الصوفية أيضا في العراق، أين ظهرت الطريقة الشيخية في القرن التاسع عشر، على يد أحمد الاحسائي المتوفي حوالي عام 1826م، وانتشرت انتشارا واسعا، كما أن الطريقة القادرية (المنتسبة إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني)، أنصار كثيرون في العراق، وفي مختلف أنحاء العالم العربي، أما التمارين الغيبية التي يمارسها الدراويش أو الصوفي، فكانت ترمي إلى الوصول، إلى حالة الاشراق، أو الحصول على "الكرامات"، التي تمنحه قوى خارقة، ولبلوغ ذلك يقوم الدراويش، بقراءة "الذكر"، مع هزات في الجسد، يرافقها بعض المعزوفات الموسيقية، ويستمر ترديد الذكر حتى لا يعود للكلمات أي تأثير على الحواس،

¹ - أنظر المرجع نفسه . ص 19/18.

² - أنظر المرجع نفسه . ص 19 .

فلا يدرك الدراويش إلا اسم "الله" منها فقط، فإذاما بلغ الغيبوبة التامة، وصل إلى حالة الاشراق¹،

وهذه التمارينات الغيبية والروحية الشاقة، التي يجاهد بها الصوفي نفسه، بحثا عن الالهام والاشراق، الذي يسديه لهم الرب من خزائن الغيب، من فيوضات وكرامات ورحمات، لذا سمىوا بأهل الغيب وخاصة الله، لذا يقال أن الدراويش أو الصوفي: «انسانا محظوظا، يبحث الناس عن التبرك به في حياته، ويحجون إلى قبره بعد الوفاة، ويدعي هؤلاء الدراويش "أهل العيب" أما رئيس الطريقة فيسمى (قطبا)، وعليه بلغت الصوفية في البلاد العربية، في القرن الثامن عشر، شأوا بعيدا، فأنضم إليها أعداد كبيرة من العلماء الذين أصبحوا شيوخا متصوفين، لم يترددوا في اعلان الفناء في الله، ووحدة الوجود للمؤمنين، وأصبح في هذا القرن من الصعب التمييز بين المسجد والتكية، ولم يجروا العلماء على التشكيك في قدرات الأولياء الخارقة"².

وهكذا نستشف مما سبق أن فلسفة التصوف كانت ردة فعل ضد الظلم والفساد والاستبداد والاستغلال، وبدافع الحاجة الروحية الملحة، للتقرب إلى الله، وتوخي سبيل الطهارة والعبادة والزهد، في ما للدنيا من مغريات ومفاتن، تبعدنا عن طريق الحق إلى ما ليس بحق، وهذا هدفه الروحي للتقرب إلى الله، بالخوف منه ومحبته، والتسامي الروحي للاستغراق في ذاته المقدسة، ومنه تتبلج الحقائق والفتوح الربانية، وتتهطل الاشراقات الالهية، على المرید العارف بالله.

كما هناك عناصر أربع، يعرف بها التصوف الاسلامي،: «يمكن ارجاع كل تجربة صوفية إليها، وتبرز بوضوح في مسيرتها الروحية الطويلة، ويعرف بها المنهج الصوفي عامة، والنظام الصوفي الاسلامي خاصة، وهي حسب ابن خلدون تتمثل في أربعة عناصر:

¹ - انظر المرجع نفسه، ص 20/19.

² - المرجع نفسه، ص 20

1 . الكلام في المجاهدات، وما يحصل من الأذواق والمواجيد، ومحاسبة النفس على الأعمال.

2 . الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب.

3 . التصرفات في العوالم والأكوان، وأنواع الكرامات.

4 . ألفاظ موهمة الظاهر، نطق بها أئمة القوم، فتعرف بالشطحات، تستشكل ظواهرها، فمكرلها، ومستحسن، ومتأول"¹.

وعليه، يمكن القول هنا، أن التصوف يعتمد على الكشف والذوق، أكثر مما يستند على العقل والمنطق، كما هو الحال بالنسبة للفلاسفة والمتكلمين، لأن المتصوف لا يعوّل، على منهج العقل التأملي أو النقدي، ولا على التجربة الحسية، في دراسة قضايا الكون والانسان والحياة وما بعد الحياة، لأنه يراها غير كفيّلين بالوصول إلى الحقائق الالهية والحكمة الربانية، والتي لانصل إليها إلا عبر التجربة الروحية، وعن طريق الكشف والذوق والمواجيد والذي يترجم بصدق الحب الالهي، الذي يفيض عن الذات² المقدسة، بنورها الأبدي، الذي لا يتبدد، بل يتجدد، بتجدد التجربة الفردية، ومدى مجاهدتها للنفس الامارة بالسوء ومواجهتها للواقع المادي المغري.

وبهذا، فان الطريقة الصوفية، التي هي من الثمار الناضجة والفاعلة، لتطور نظام الربط والمرابطة، والذي يحوي تنظيم محكم لبيوت العبادة ودورالعلم والمعرفة، ولمراسيمها التعبدية؛ وشعائرها الروحية والدينية، و هيكله صوفية، لنشاطاتها التعليمية والتربوية، وهذا في ظلال الدين وعقيدته الاسلامية، والذي أفرز فلسفة للتصوف، متجذرة ومؤثرة، في جميع ميادين حياة المسلم آنذاك، وظل التصوف الاسلامي، تحت ناصية الطرق الصوفية، إلى غاية وقتنا الراهن، رغم التحجيم الذي مس أغلب نشاطاتها التعليمية والتربوية والعرفانية، و

¹ - المرجع نفسه، ص 21

² - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 152.

رغم تقزيم معظم أدوارها الروحية والدينية والتربوية والاجتماعية، في عصرنا هذا، إلا أن الحاجة إلى تفعيل، الزوايا والتكايا، وتنشيط الطرق الصوفية، مازال مطلباً ملحا بالنسبة للكثير من المريدين، ومحبي الارتياض الروحي، والمجاهدة النفسية، خاصة بعد سيطرة الرأسمال الجشع، وطغيان النظرة المادية، في الحياة البشرية المعاصرة، والذي أفضى آليا، إلى تردي أحواله الروحية والأخلاقية، وتحول الانسان إلى مجرد رقم صغير، وباهت، في معادلة التقدم الحضاري والانساني.

كما ينبغي لنا هنا التساؤل، عن ماهي أهداف التصوف الاسلامي؟ وما مقاصده المختلفة والمتنوعة، التي سعت إلى تحقيقها التجارب الصوفية المتنوعة والمتفاوتة، وهمت إلى تجسيدها الزوايا والتكايا، وما يتعلق بها من طرق صوفية، ودور العلم والعرفان، ومراسيم تعبدية وشعائر دينية في عالم الفرد المسلم، و من ثم المحاولة الحثيثة إلى تكريسها في حياته الاجتماعية والانسانية والدينية، بغية التسامي الروحي، عن مطالب الغرائز الحيوانية، والتعالي اخلاقيا على توافه الحياة المادية وزخرفها وفتتها، ورسم من ثم الطريق إلى الظفر بالسعادة الدنيوية الاخرية وتحقيق الخير الأسمى، من خلال أهداف التصوف فما هي؟.

المبحث الثالث: طبيعة التصوف الاسلامي (أهدافه ومبادئه وخصائصه)

تمهيد:

للتصوف الاسلامي طبيعة محددة من حيث الاهداف والمبادئ والمفاهيم والخصائص، يعرف بها كخطاب اسلامي متميز ومتفرد، وعليه نحاول ان نتناولها بدقة وعمق، في هذا المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل الثاني.

أهداف التصوف الاسلامي، ومقاصده الروحية:

لقد وجد التصوف الاسلامي، لتحقيق اهداف معينة روحية واخلاقية في الاساس، و يهدف لخدمة مقاصد محددة، منها الروحي والاجتماعي والديني والأخلاقي والانساني عامة، لذلك فلا غرابة ان نجد الصوفي أو المرتاض الروحي ، يتوخى أهداف خاصة به، عن طريق منهج الكشف والذوق، وليس العقل او التجربة الحسية، بل ينغمس على العكس من ذلك في تجربة روحية ذاتية، لها عالمها الخاص، ومن أهم هذه الاهداف والمقاصد، التي يتوخاها السالك الصوفي او التصوف عامة، نذكر مايلي:

معرفة الحق، والظفر بالسعادة، وحصول التسامي الروحي نحو الله، والتسامي محال قبل تحرير النفس، من رقة المادة، لذلك سلكو سبيل الزهد، وكبتوا رغبات النفس، وغالوا في شعائر العبادة، حتى تمثل لهم الغنى في الفقر، والريح في الحرمان، والراحة في العناء، والسعادة في تحمل الألم، وكان ذلك غاية ما نشدوا، وأعز ما طلبوا¹(1)، وهذا بغية تهذيب

¹ - كمال اليازجي . مرجع سابق . ص 280/279.

النفس الانسانية، وترقية الشخص الانساني والسمو به روحيا واجتماعيا وانسانيا، وجعل ضميره صافيا وقلبه نقيًا، وسلوكه متساميا، نحو ارضاء الله عزوجل، والخوف منه.

علاوة على أهداف ومقاصد خلقية،: «كالاستقامة في شؤون الدنيا، والحظوة برضى الله، والظفر بسعادة الآخرة، وطلب أسباب الحياة بالجد في السعي، والاخلاص في العمل، والتمسوا سعادة الآخرة بالتقوى، وعمل الخير»¹. علاوة على تعلم الصبح والحلم والتسامح، والتواضع، والتضحية، والايثار والزهد في مفاتن الدنيا وبها رجاها، والايمان بالجليل، الذي هو مصدر كل جميل، واخيرا؛ وهذا هو الأهم، هو محبة الله، والذي يسموا بنا إلى الله هو هذه المحبة، وليس الخوف أو الرجاء، وليست السعادة معرفة، ولا هي إرادة، بل هي في الاتحاد بالمحبيب².

والعارف يبتدىء بما يسميه العارفون بالارادة، وهي حالة تعتري المؤمن، حين يتطلع، إلى استشراف الملاء الأعلى، والاتصال به، ولا بد للمريد أن يسلك طريق الرياضة، التي تهدف إلى ثلاثة أغراض، وهي: "

الغرض الأول: التنزه عما سوى الله، وذلك بالزهد.

الغرض الثاني: تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة؛ وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة، والألحان المهدية، وبالوعظ الرشيد.

الغرض الثاني فانه: تلطيف السر، والسر محل المشاهدة، ويعين على ذلك الفكر: اللطيف والعشق العفيف، الذي يقوم على كريم الصفات، لاعلى سلطان الشهوة³، وهذا معناه تنقية النفس البشرية من كل أدران المادة وشوائب حب الدنيا، وعوالقها، عن طريق

¹ - كمال اليازجي . مرجع سابق . ص 285.

² - كمال اليازجي . مرجع سابق . ص 285.

³ - عبد الحلیم محمود، التفكير الفلسفي، في الاسلام، ص 411.

الزهد والنسك والتعبد، وازالة ارادة السالك الذاتية، والفناء في ارادة الله المطلقة، والحلول في حضرته الالهية، فالزاهد المخلص يكون عابداً، والعاقد المتفرغ، قد يكون زاهداً أيضاً. أما العارف فينطوي على الزهد والعبادة، لكن زهده إنما هو تنزه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، وعبادته إنما هي تطويع النفس الامارة للنفس المظمنة، حتى يتجه بكليته 'لى الله لايعوقه عن ذلك خيال فاسد، أو وهم ضال، أو شهوة جامحة، و، والعارف خلافاً للزاهد والعاقد، يريد الحق الأول، لالشيء غيره؛ ولايؤثر شيئاً عن عرفانه، إنه لايعبد لهدف آخر يرجوه من ورائه، إنه لايجعل الحق واسطة لأجر يناله، أو مثوبة يطمع فيها، إن الحق عايتة، إنه مبتهج به، لقد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها، فكان من المستبصرين بهداية القدس¹ . وبالرياضة يستفيد العارف من رحمة الله وهدايتة، ومنه وكرمه، وجزيل عطائه، نظير رياضته الشاقة، ومكابدته في سفره الطويل، وحببه لله، ونكران ارادته الذاتية، وفنائته في ارادة الله المطلقة. ومن ثم يبتهجون بالحق، وبما سيجزون به في الدنيا من سعادة وطمأنينة، ورضى الله عنهم، وأما في الآخرة، فسيجزون نعيم مقيم، وخير مستديم.

لذا يقال إن من أهمية التصوف أنه: «يعد جامعة شعبية، تجمع مكونات الثقافة الاسلامية، ومختلف شرائح المجتمع الاسلامي، فالفلاسفة والحكماء والمتكلمون والالهيون، والمفسرون، والمحدثون، وأهل الفقه، وأرباب الأدب والشعر، وسائر طبقات الناس من العلية والسفلة، ومن النجباء إلى البلقاء، يستطيع التصوف أن يمددهم بوهج، يوقد أنوار الهداية في حياتهم، ويعطي غاية وهدفاً حقيقياً لوجودهم كما أن التصوف يمثل الحياة الروحية للديانات السماوية، ويجسد حقيقة الدين الصحيح، الذي يحرك الانسان في دائرة

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص410/411.

الفعل المسؤول، فلا حقد ولا عدااء ولا حسد ولايغضاء لا كراهية ولا اسفاف بحق الألوهية والربوبية، ولا تطاول على حقوق العباد¹

كما أنه من أهداف التصوف: «أنه موصل للعبد الصادق إلى حضرة علام الغيوب، والمبلغ، إلى مالك الملوك وهو الجسرالذي يعين الانسان على التعايش السلمي مع أخيه الانسان، وييسر له أسباب الالتقاء والمقام الأمين، كما أن التصوف يعلم الانسان على اختلاف وظيفته في الحياة، وفي السلم الاجتماعي، كيف يحب غيره...، فبالحب تصفوا الأرواح، وتسموا النفوس، وتكتب للأمة قيمتها بين الأمم، علاوة على أن التصوف يقدم للانسان حلاً عملياً، تساعد على ترويض نفسه، وتهذيب أخلاقه، وتخليص ذاته من الأنانيات المفرطة والانيات النورانية، ويعطي أملاً في تهيئة الأنفاس والحواس الباطنية والظاهرة للقبالعلى الله، والبلوغ إلى غاية استحضار عظمته، في ملكه وملكوته²

ناهيك على أن التصوف يدفع عن المسلم غلواء الحياة، وفحيح الحضارة، وضغطة المادة، فنحن كما يقول سعيد حوى في كتابه تربيتنا الروحية: «في عصر مادي، وهذا يقتضي منا أن نقابله بفكر مكافئ، وبحيوية روحية عالية، ونحن في عصرشهواني، وهذا يقتضي منا أن نقابله بأشواق روحية راقية، مع تأمين الشهوات المباحة مع عدم ابتعادها عن محورالوجود، وعدمغفلتها عن المعاني الخالدة، والجوانب الملكوتيةفي النفس البشرية،...، كما يسعى التصوف إلى تفسيرالوجود، والكشفعن الحقائقالكبرى للكون، عن طريق ذوقي بدون وسائل، وقداحتارالناس قديماً فيها، دون أن يجدوا لها مدلولاً، إلا داخل التجربة الصوفية، التي تعبرعن نظرية معرفة ذوقية، مستوحاة من القرآن³.

¹ - ابراهيم الوراق، أهمية التصوف، الحوار المتمدن، بتاريخ 2006/11/08، <https://m.ahewar.org/s.asp>

² - ابراهيم الوراق، المرجع نفسه، والموقع نفسه.

³ - المرجع نفسه، والموقع نفسه.

ومن أهداف التصوف أيضا: "، أنه يعلم الانسان كيف يستشعر مسؤوليته في موقعه من الحياة، ويحفزه لتنمية جوانبه المرتبطة بكون الروح، الذي أودعه الله بجسده، ويهيئه لتعميق تجربة الايمان ذوقا ووجدانا، بعد أن كانت أنظارا فلسفية، لاتفيده في قيام علاقة فيما بينه وبين نفسه، وكونه وعالمه العلوي والسفلي، فينتقل الانسان بواسطة التصوف إلى انسان مسدد مقوم يتحرك في فلك الحياة بقابلية الخيروالرشاد، ويسعى في العبادة، بنية خلوصة، تدفع عنه الريب، وتمنعه من حضورالأغيارفي ممارساته العبادية، ويهدفكذلك كبعدمن أبعاد التجربة الدينية، إلى التخلية عن الأخلاق الأرضية، والتخلية بالأخلاق الملكوتية، والتدثربالصفات الالهية، ويعلم التصوف أيضا كيف يحتفظ على أعمال الظاهروالباطن، ورسم الطريق الموصل إلى ذلك"¹

أن التصوف يحقق للانسان فردانيته التي تجعله مسئولا عن أفعاله واختياراته، فلايعيش تحت تأثير مجريات أخرى تجعله مسلوب الارادة، فاقد الحركة، فهو من الله إلى الله، وغايته أن يفنى في الله عزوجل حضورا وفقدا، ووجودا وعدما، والتصوف يخدم الانسان حتى تكتمل دوراته وقراراته، وتنتهي حياته دون خنوع إلا للجمال الالهي، ...، كما يقرب التصوف، صورة المعتقد والعبادة على أنها بسيطة غير معقدة، بخلاف المماحاكاة المنطقية، التي شغلت المتكلمين ردحا من الزمان، ولا تنتفى هذه الأهداف من التصوف إلا عند ظلم المنتسبين إليه له، بانحرافهم عن المعاني الحقيقية للتصوف، إلى ترهات وخرافات ومنامات تعطل الدور الحضاري للأمة²

ومن أهداف علم التصوف أيضا: «أنه يعلم كيف للانسان أن ينفك، عن دواعي الشر والرياء والحسد، فيجب عليه ان يتعلم ما يتخلص به من ذاك قال أبو حامد الغزالي رضي الله عنه، وكيف لايجب عليه وقد قال صلى الله عليه وسلم: «ثلاث المهلكات " ولاينفك

¹ - المرجع نفسه، والموقع نفسه.

² - أنظر المرجع نفسه، والموقع نفسه.

بضرعنها، او عن بقية ما سنذكره من مقدمات احوال القلب كالكبر والعجب واخواتها، وتتبع هاته الثلاث المهلكات، وإزالتها فرضعين، ولا يمكن الا بمعرفة حدودها ومعرفة أسبابها، ومعرفة علاجها، فان من لا يعرف الشر يقع فيه والعلاج ممكن وهو بمقابلة الشيء بضده، فكيف يمكن دون معرفة السبب والمسبب، فأكثر ما ذكرناه في ربع المهلكات من فروض الأعيان، وقد تركه الناس كافة اشتغالا بما لا يعني، وأشار بقوله: تحصيله يكون بالمعرف، إلى تحصيل علم التصوف، بمعنى الاتصاف بثمرته، يكون بالشيخ المعرف للمريد عيوب نفسه وخبايا حظوظها"¹

ينضاف إلى ذلك فان التصوف يهدف: «إلى التربية الايجابية والبنائة، بتزويد المرء بطاقة روحية خيرة فياضة، تدفع المرء إلى عمل الخيرات للناس والتسابق فيها بايجاد الوسائل المختلفة لذلك، كما توده في الوقت نفسه، بطاقة السمو والرقي الروحي، فيندفع بذلك إلى التسامي، على الأوضاع السفلية من الحياة البشرية، ولا يرضى بالرديلة، والأمور التافهة، وهذا الانطلاق الايجابي للطاقة الروحية، في الميادين العملية المختلفة، يجعل الانسان يتذوق الحياة الروحية، ويجد في رحابها حياة من نوع آخر، يختلف عن الحياة المادية " (2)²، وما يتعلق بها من مطالب غريزية وممتلكات وشواغل دنيوية وعلاقات ونوازع آنية، تصب في الوعاء المصلحي الزائل.

كما أنه من أهداف التصوف حسب أبي حامد الغزالي هو: " رياضة النفس وتهذيب الأخلاق، ومعالجة أمراض القلوب، حيث يقول الامام أبي حامد الغزالي، فهو يعلمنا الخلق الحسن، الذي هو صفة سيد المرسلين، وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق شطر الدين، وثمره مجاهدة المتيقن، ورياضة المتعبدين، والأخلاق السيئة، هي السموم القاتلة، والمهلكات الدامغة، والمخازي الفاضحة، والردائل الواضحة، والخبائث المبعدة عن جوار رب

¹ - محمد أحمد ميارة المالكي، مرجع سابق، ص 390.

² - مقداد بالجن، مرجع سابق، ص 150.

العالمين، المنخرطة بصاحبها في سلك الشياطين، وهي الأبواب المفتوحة إلى نار الله تعالى، التي تطلع على الأفئدة، كما أن الأخلاق الجميلة، هي الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعي الجنان وجوار الرحمان، والأخلاق الخبيثة، أمراض القلوب، وأسقام النفوس⁽³⁾¹، وبهذا نجد أن التصوف الامثل، هو الذي يجعل الروح تثمر ايمانها ، وتدخل بنية طيبة وشوق دافع إلى مضمار الاحسان، والظفر برضى الرضوان، والإتصال بالرحمان والفناء في ذاته الإلهية الأحدية.

مبادئ التصوف الاسلامي:

ثمة مبادئ عديدة يستند عليها علم التصوف، لتحقيق تلكم الأهداف والمقاصد السابقة الذكر، لضمان نجاح الطرق الصوفية في مهمتها، وعدم خروجها عن جادة الصواب، و عدم المروق عن التصوف الحقيقي المنشوذ ويعزز بها في الوقت نفسه، بناء الايمان الروحي لدى المتصوف المسلم، ويجعل ارتياضه الروحيلياما، وإعتداده بمسلكه الصوفي قويمًا، وأدائه لشعائره حكيمًا، بقصد التطهيرالنفسي والارتقاء الروحي، والمراد بمبادئ التصوف: «بيان أصوله وقواعده وشروطه وأحكامه أي أحكام تصفية الأعمال وتصحيح الأحوال من واجب وسنة ومنذوب مع ما يترتب عن ذلك من آداب ظاهرا وباطنا، فكما أن لعلمي العقائدوالفقه أصول وقواعد وأحكام، فكذلك ينضبط التصوف، بمبادئ وقواعد علمية وسلوكية، لايزيغ عنها إلا هالك، وللأسف ارتبط اسم التصوف اليوم، عند الكثيرين، بجملة من الظواهر التي ليست من مبادئه، ولامن قواعده... فأصبحنا نرى ونسمع العديد من اللقاءات، تعقد، والمجامع تجمع اللهو والفلكلور والمجون والاحتلاط باسم التصوف، وهو منها براء²

¹ - الامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، ج 3، المكتبة العصرية، ط2، 1996م، صيدا . بيروت، ص 65.

² - اسماعيل راضي، مبادئ التصوف، على طريقة الجنيد السالك، من موقع نفحات الطريق - <https://www.nafahat->

والمبادئ جمع مبدأ، وهو: " في إصلاح أكثر الأصوليين ما يتوقف عليه المقصود بوجه عام، ولا يخلو توقف المقصود عليه، إما ان يكون باعتبار معرفته أو باعتبار الشروع فيه، أو باعتبار البحث عن مسائله، فان توقف باعتبار معرفته، فان كان من جهة المعنى، فهو الحد، ومعرفته تستلزم معرفة الموضوع، وان كان من جهة اللفظ، فهو الاسم، وان توقف عليه باعتبار الشروع فيه، فان كان باعتبار الغاية والمقصود منه، فهي الفائدة، وفي معناها معرفة الفضيلة، وكذا معرفة فضل واضعه، فان ذلك مما يبعثه على الشروع فيه، وان كان باعتبار الاذن في الشروع فهو الحكم وان توقف باعتبار البحث في مسائله، فيسمى ذلك بالاستمداد عند الأصوليين، وبالمبادئ عند المنطقيين " ¹

والمبادئ في المنطق هي: «التي تتوقف عليها مسائل العلم كتحرير المباحث، وتقرير المذاهب، فللبحث أجزاء ثلاثة مرتبة بعضها على بعض، وهي المبادئ، والأواسط، والمقاطع، وهي المقدمات، التي تنتهي الأدلة والحجج اليها من الضروريات والمسلمات، ومثل الدور والتسلسل، وهي لاتحتاج؛ إلى البرهان، بخلاف المسائل، فانها تثبت بالبرهان القاطع". ² ولاشك ان مسائل التصوف من توبة وتقوى وغيض البصر عن المحارم، وما ذكر بعده يتوقف عليه غيره مما هو ارقى منه، مما هو المقصود بالذات قال الامام الهروي: "، واعلم أن العامة من علماء هذه الطائفة والمشيرين إلى هذه الطريقة، أتفقوا على أن النهايات لاتعلم إلا بتصحيح البدايات، كما أن الابنية لاتقوم إلا على الأساس، وتصحيح البدايات هو إقامة الأمر على مشاهدة الاخلاص ومتابعة السنة، وتعظيم النهي على مشاهدة الخوف وغاية الحرمة والشفقة على العالم ببذل النصيحة وكف المؤونة ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت، وكل سبب يفتن القلب " ³.

¹ - محمد أحمد ميارة المالكي، مرجع سابق، ص 388.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 252.

³ - محمد أحمد ميارة المالكي، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

فكل فن أو علم، إلا وفيه الدخلاء والمدعون والمقصرون والمعرضون، والعبرة بأصول العلم ومبادئه لا بمدعيه، ونحن نحكم على ماهية الشيء ولانقف عند الظواهر الشاذة، وتحقيق المقامات السلوكية والأذواق الايمانية والمعارف والعلوم الالهامية، أمر لايتأتى، إلا بأصول صحيحة، وقواعد سليمة، هي عماد التجربة الصوفية، وهذه المقامات والأذواق والمعارف، هي التي أشار إليها الناظم بـ "التعرف" فقال: «هوادي التعرف»، أي الامور التي تهديه أو توصله إلى انوار معرفة الله تعالى، والتي غاية رغبة الراغبين، ونهاية آمال الطالبين، فالتعرف في "كلامه، بمعنى الوصول إلى" المعرفة"، أو العلم بالله¹

على أن الناس في هذا الشأن ثلاث نفر، رجل يعمل بين الخوف والرجاء شاخصا إلى الحي مع صحبة الحياء، فهذا هو الذي يسمى المريد، ورجل مختطف من وادي الفرقة، إلى وادي الجمع، وهو الذي يقال له المراد، ومن سواهما مدع مفتون مخدوع، وجميع هذه المقامات، يجمعها رتب ثلاث: الرتبة الأولى: أخذ القاصد في السير. والرتبة الثانية: دخوله في القرية. والرتبة الثالثة: حصوله على المشاهدة الجاذبة، إلى عين التوحيد في طريق الفناء، ثم قال: واعلم أن الأقسام العشرة التي ذكرتها في صدرهذا الكتاب هي قسم البدايات، وهي عشر أبواب: الباب الأول: اليقظة...، من سنة الغفلة والنهوض عن ورطة الفترة، وهو أول ما يستتير قلب العبد بالحياة لرؤية نورالتنبيه الثاني التوبة²، كما يركزعلى أبواب أخرى مهمة، تشكل مبادئ للتعرف، و حيث يضيف موضحا عن كلمة التوبة ما يلي:

بحيث أنه بالتوبة يسقط اسم الظالم على التائب الثالث، المحاسبة لله، وإنما يسلك طريق المحاسبة بعد العزيمة على عقد التوبة، الرابع: الانابة وهي الرجوع، الخامس: التفكير، وهو أن تصرف البصيرة لاستدراك البغية، السادس: التذكر الذي هو فوق التفكير، فان التفكير طلب والتذكر وجود، السابع الاعتصام بحبل الله والمحافظة على طاعته من اقبال أمره

¹ - اسماعيل راضي، مبادئ التصوف، على طريقة الجنيد السالك، موقع الصفحة نفسها.

² - أنظر محمد أحمد ميارة المالكي، مرجع سابق نفسه، ص 388.

والاعتصام به، هو التوقي عن كل موهم، والتخلص عن كل تردد، الثامن: الفرار، وهو الهرب مما لم يكن إلى مالم يزل، التاسع: الرياضة، وهي تمرين النفس على قبول الصدق، العاشر: السماع، ونكتة السماع، حقيقة الانتباه¹، وعليه فالتجربة الصوفية تستند على مبادئ مضبوطة؛ وقواعد منظمة، تضع حد لتسرب الأهواء والغرائز، و لتسييد الطفيليين على علم التصوف، والمنتسبين المزيفين، الذين يبجلون سفاسف الأمور، والبدع والخرافات، لأنهم يعشقون الفوضى والتسيب، باهمالهم للقواعد والمبادئ والأصول الموصلة إلى علم الله أو التعرف أو العرفان.

فالتصوف كما قال الناظم: «تعرف وليس دراسة أو بحث أو شرح، وليس جدال، أو أخذ ورد، لذلك يقول عبد الحليم محمود: "القياس في التصوف، أو المنطق والاستدلال والبحث والدراسة والأسلوب العلمي، يصيب ظاهرا منه وشكلا أو رسما، وربما كان حجابا أو ظلمة تبعد الدارس عن النور...»، بينما التصوف تجربة، والتجربة شعور، والشعور ليس منطقا ولا برهانا، انما هو "تعرف"، لذلك قيل: «بالتعرف يعرف التصوف»²، وهكذا نفهم ان علم القلوب او علم المكاشفة أهم من علم المنطق أو الرياضيات أو التجربة الحسية، فهي تحتكم لضوابط روحية ومبادئ خلقية سامية، وليست علمية أو منطقية، ولا تعتمد على وسائل أو طرائق عقلية أو مناهج تجريبية أو ذهنية، ليس هذا فحسب، بل تستند على مدى التعرف القلب و على درجة الارتياض لروحي الذي يفضي إلى التخلي عن القيم الشريرة والرذائل، و في الوقت ذاته إلى التحلى بمكارم الأخلاق والفضائل، ويعتمد على التسامي الروحي في مدارج الروح، إلى أن يصل إلى مرتبة التعرف أو العرفان، لبلوغ الجمال الالهي في كماله وجلاله، للانس به والتمتع به وهذا لا يتم الا بالفناء فيه ، والاستلها من حكمته الالهية وعطائه الرباني، ومننه الروحية، وهذا لايتأتى إلا بالوصول الى درجة الاحسان أو العرفان،

¹ - أنظر محمد أحمد ميارة المالكي، مرجع سابق نفسه، ص 389/388.

² - اسماعيل راضي، مرجع سابق، وموقع الصفحة نفسها.

بممارسة حق العبودية والطاعة، و الاخلاص فيها بالانصياع الكامل لجلاله وعظمته للوصول إلى عين اليقين، والظفرحينئذ بالسعادة في الدنيا والآخرة، والتواجد الدائم بحضرتة العلية المقدسة.

خصائص التصوف الاسلامي:

بعد ان تناولنا بشيء من التفصيل والدقة، أهم طرق التصوف الاسلامي، التي أفرزها تطوره، والتي استقيناها من مصادره المختلفة والمتنوعة، وبعد ان تطرقنا إلى مبادئ التصوف الاسلامي، وأهدافه المختلفة ومقاصده المتنوعة، التي وجد من أجلها، وسخرها في خدمة الانسان والمجتمع والدين، لذا لا بد مما سبق، التعرّيج في آخر هذا الفصل الثاني، على مشكلة أخرى تخص التصوف الاسلامي، وهي التساؤل عن ما خصائص هذا التصوف الاسلامي؟، وهل يملك فعلا طبيعة صوفية اسلامية، أم هو مزاج بين ثقافات متنوعة؛ وفلسفات مختلفة فعلت فعلها في تشكيل التصوف الاسلامي، وهل للتصوف الاسلامي أصالية في الأسس والمبادئ والأهداف؟ أم انه فقد تلك الخصائص والسمات التي تميزه عن بقية الأنواع الأخرى من التصوف الخاصة بالأهم التي أحثك بها وتأثر بها؟، لذا نجد من المتصوفة من يقر بوجود فكر منحرف عن الاسلام، في نزعاتنا الصوفية، لكنه يتبرأ منه، ويقول: : إنه دخيل، طراً لاحقاً، فتلبس بالتصوف، ويعلن تمسكه بالكتاب والسنة، وآخرون منهم لا يقرّون بشيء من ذلك، ومن غير المتصوفة من يعتقد أن في التصوف جانباً معتدلاً، سنياً، إسلامياً، يجب أن يعتنى به وينمى، وآخرون يرفضون هذا الرأي، ويعتقدون بطلانه¹، هذا ما نتعرف عليه في العنصر الموالي بشكل عميق ودقيق وشامل.

ان التصوف الاسلامي، الذي درج على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وشب تحت ظلالها و واتبع هديها، وتأثر به صحابة النبي والتابعين له، وتابعي تابعيهم، والذي

¹ - لطف الله خوجة، مرجع سابق، ص 11

جعلوا نبيهم عليه أزكى الصلاة والتسليم، قدوة لهم في حياتهم الخاصة والعامة، واسوة حسنة في أقوالهم وأفكارهم وأفعالهم وأعمالهم، وفي علاقاتهم مع الله ومع الآخر، مبجلين بذلك صفات الحق والخير والحب، كما دعا لها الله، ورسوله، مستندين على القيم الروحية والأخلاقية، وعلى المكارم والخصال، التي دعى لها الدين الاسلامي الحنيف، للرفي السلوكي والتسامي الروحي، وعليه عرف التصوف الاسلامي، في عمومته وحقيقته السائدة، لدى المتصوفة المسلمين الأوائل والأواخر، بالصفات الأساسية التالية:

الإهتمام بالمعرفة القلبية:

لقد اهتمت فلسفة التصوف، بكيفية الوصول إلى المعرفة اللدنية، والانشغال بعلم القلوب والمكاشفة، لتحقيق العرفان وقد وجدنا ذيانون المصري، أنه أبرز وأسبق صوفي تحدث في المعرفة وشغل نفسه بها، فقد جاءت كثرة من أقواله توضح معالمها وتحدد شروطها، وتبين علاماتها، فيقول: «علامة العارف ثلاثة، لا يطفىء نور معرفته، ونور ورعه، ولا يعتقد باطنا، من العلم ينقضي عليه ظاهرا من الحكم، ولا تجمله كثرة نعم الله عزوجل على هنك أسرار محارم الله تعالى، ولعله بهذا يريد ربط المعرفة بالشريعة، ومن أقواله في هذا المجال: «المعرفة اطلاق الخلق على الأسرار بمواصلة لطائف الأنوار» وكان ذو النون المصري، يرى: «أن المعرفة تمنح تفضلا من الله تعالى للعارفين، وبذلك يجعل هذه المعرفة في مواجهة معرفة المتكلمين والفلاسفة، والتي من خصائصها أنها مكتسبة بالعقل»¹، بمعنى أن هناك فرق: «بين المعرفة القلبية التي مصدرها القلب أو الروح، والمعرفة العقلية التي أساسها العقل، أو المعرفة التي تأتي عن طريق التجربة الحسية أو العلمية، فهي تتفوق عليهم قيمة وشمولا ويقينا وبركة، ولا توجد إلا عند أولياء الله وخاصته. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من زهد في الدنيا، أدخل الله قلبه الحكمة»، فاذا تحلى القلب بالزهد والاخلاص،

¹ - صالح بن شيخ العباسي، الامام الغزالي، ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الانساني، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات الاسلامية، والعربية

عرجت الهمة إلى حظيرة القرب، وانكشفت للسر الحجب، وعد العبد في العلماء من أهل القبول الذين يحبهم أهل السماء"¹.

وقد أشار ذي نون المصري إلى ذلك حين سئل بما عرفت ربك؟، فقال: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي» وقد اجابة ذو النون باجابة أخرى عن السؤال نفسه؟، بما عرفت ربك؟ قال: «ماهمت بمعصية فذكرت جلال الله، إلا استحييت منه، والمعرفة عند هذا الصوفي الكبير على ثلاثة أقسام، فيرى أن معرفة الله جل جلاله على ثلاثة أوجه: معرفة التوحيد، وهي لعامة المؤمنين والثانية معرفة الحجة والبيان، وهي للعلماء والحكماء والبلغاء، وأما الثالثة، فهي معرفة صفات الوجدانية والفردانية، وهي لأولياء الله وأصفيائه"² ويتضح من هذا التقسيم للمعرفة أن هناك ثلاثة مناهج للوصول إليها، أولها: «منهج

النقل، وهو المنهج الذي يدرك بواسطته عامة المؤمنين للتوحيد.

وثاني هذه المناهج منهج العقل، وهو خاص بالعلماء والفلاسفة.

وثالث هذه المناهج هو منهج الذوق الخاص بالأولياء والصوفية. ولعل فكر هذا الصوفي يمثل اتجاها جديدا في التصوف، وهذا ما لاحظته "نيكسون" حيث قال: «إن ما يسميه الصوفية، المعرفة بالله ويعتبرونه، من أخص صفاتهم، يرادف في اللغة اليونانية، الكلمة التي معناها العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود"³. وهذا معناه ان المعرفة الصوفية.

معرفة قلبية أو ذوقية مباشرة، يختص بها الله الواصلين اليه عبر طريق المجاهدة النفسية والمكابدة الروحية، أو بما يسمى الارتياض الروحي وهذا بقصد التسامي الروحي، إلى الفناء بالذات الالهية العلية.

¹ - محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مسلك ناجية الفطين، في مراحل السالكين، الموصل لمعراج القلوب، إلى حضرات الغيوب، نسخة الكترونية من اعداد أبو الهدى رفيق عقيل، ص 41/40.

² - صالح بن شيخ العباسي، الامام الغزالي، ومنهجه في التصوف، وأثره في الفكر الانساني، ص 132/131.

³ - المرجع نفسه، ص 132.

ومن علامات العارف أربعة: جبه الجليل، وتركه الكثير والقليل، واتباعه التنزيل، وخوفه من التحويل العابد ذو نصب، والخائف ذو هرب، والمحِب ذو شغب، والعارف ذو طرب، حالة أهل الحقيقة، ومن أحوال العارفين أصناف مختلفة، وأنواع متفرقة ومنازل متنوعة، فمنهم من عرف الله بالقدرة، فخافه، ومنهم من عرفه بالفضل، فأحسن الظن به، ومنهم من عرفه بالمراقبة، فاعتقد الصدق، ومنهم من عرفه بالعظمة، فاعتقد الخشية، ومنهم من عرفه بالكفاية، فاعتقد الافتقار اليه، ومنهم من عرفه بالفردانية، واعتقد الصفة، ومنهم من عرفه به، فاعتقد الوصلة.¹

ويقول القشيري في رسالته سمعت أبا حاتم الصوفي يقول: " سمعت أبا نصر الطوسي، يقول: «سئل رويم عن أول فرض افترضه الله عزوجل، على خلقه ما هو؟ فقال المعرفة، لقوله جل ذكره: وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون " قال ابن عباس: الا ليعرفون. وقال الجنيد إن أول ما يحتاج اليه العبد من الحكمة: معرفة المصنوع صانعه، والمحدث كيف كان إحداثه، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث ويذل لدعوته، ويعترف بوجوب طاعته؛ فان لم يعرف مالكة، لم يعترف بالملك، لمن استوجبه"²، وعليه فان المعرفة الحقّة والواجبة من كل سالك أو مرید هي معرفة الله الخالق من خلال مخلوقاته، والموجد من خلال موجوداته، والحكيم من خلال حكمه، والجميل من جمال خلقه، والجليل من خلال جلاله.

كما يقول القشيري أيضا: «أخبرني محمد بن الحسين، قال: سمعت محمد بن عبد الله الرازي، يقول: «سمعت أبا الطيب المراغي يقول: «للعقل دلالة، وللحكمة اشارة، وللمعرفة شهادة، فالعقل يدل، والحكمة تشير، والمعرفة تشهد: أن صفاء العبادات، لاينال بصفاء التوحيد، وسئل الجنيد عن الوحيد، فقال: أفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحدىته: أنه

¹ - سيدي أحمد الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله، دار جوامع الكلم، طبع بالقاهرة، ص 20/19/18.

² - أبي القاسم القشيري، مرجع سابق، ص 5/4.

الواحد، الذي لم يلد، ولم يولد، بنفي الأضداد، والأنداد، والأشباه، بلا تشبيه، ولا تكيف، ولا تصوير، ولا تمثيل، " ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير"¹.

ذكر أبو القاسم الجنيد في تعريف المعرفة: «المعرفة عندهم صفة من عرف الحق بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله في معاملاته، ثم تنقى من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله بجميل اقباله، وصدق الله في جميع أحواله، وقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره، فإذا صار عن الخلق أجنبيا، ومن آفاق نفسه بريئا، ومن المساكنات والملاحظات نقيا، وداوم في السر مع الله مناجاته، وحقق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثا من قبل الحق بتعريف أسرار، مما يحويه من تصاريف أقداره: تسمى بذلك عارفا، وتسمى حالته معرفة، ويقول ذو النون حقيقة المعرفة اطلاع الحق على أسرار، بمواصلة لطائف الانوار"².

كما سئل الشبلي عن المعرفة، فقال: «اولها الله ، وآخرها ما لانهاية له " (1)³، نستشف من خلال هذه الأقوال أن الواصل من غاب عن نفسه بهجران شهواته وأهوائه وذنوبه، وغاب عن شعوره بالفناء في الله والطهارة من المعاصي والملذات التي كانت تحجب عنه رؤية الحق والحقيقة، وتبعده عن رضوان الله، والبقاء في حضرته العلية المقدسة.

فالسالك في هذه الحالة كمتناهي في المكان والزمان، لا بد أن يستعد ايمانيا وروحيا، للاتصال باللامتناهي في الزمان والمكان، بحيث هذا لايتأتى للسالك أو المرید، إلا بالفناء في حضرته المقدسة، وأن يفنى في صفات الله المقدسة، أسمائه الحسنى، وهذا بعدم البقاء في صفات المتصوف السالك الدنيوية، التي تربطه بالمكان والزمان، والأشخاص، بحيث يتجاوز ذلك 'إلى الشوق إلى الذات العلية الجليلة، و محبة البقاء في حضرته، والنهل من

¹ - أبي القاسم القشيري، مرجع سابق، ص 05.

² - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، ص 59.

³ - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

معارفها وحقائقها اللامتناهية، فتشرق أسراره وكشوفاته عليه، فيسمى حينئذ عارفاً. لذا قيل: «أن المعرفة وراثه النبوة والعارف أنموذج مختصر من النبي صلى الله عليه وسلم، والمعرفة حياة القلب يحسها الله بها قال الله تعالى: «أفمن كان ميتاً، فأحييناه، وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس"، والمعرفة لها شروط وعلامات، كما قال الشبلي: بدايتها حيرة، ونهايتها دهشة، كالطفل أوله طفولة، ثم يرد إلى علم، ثم يرد إلى جهل، وقال الدقاق: «من أمارات المعرفة بالله، حصول الهيبة من الله، فمن ازدادت معرفته، ازدادت هيبته، قال الله تعالى " يخشى الله من عباده العلماء"¹.

سئل الحسن عن المعرفة بالله هل هي كسب أم ضرورة، فقال: "رأيتنا لأشياء تدرك بشيئين، فما كان منها حاضراً بحس، أو غائباً فبدليل، ولما كان الله غير باد لصفاتنا وحواسنا، كانت معرفته بالدليل والفحص والاستدلال، إذ كنا لانعلم الغائب إلا بدليل، والحاضر إلا بحسن، وقال: «إن شئت ترتيب المعرفة على المقامات ببيان أقرب، فاعلم أن المعرفة المرتبة الأولى، وهي مرتبة الاسلام، وهي معرفة أصل الجسوم، ومعرفتهم هي الاقرار بأن الرب موجود، وأنه الخالق المعبود، وقربهم قرب ثواب، وفي المرتبة الثانية، وهي مرتبة الايمان، معرفة أهل النفوس، ومعرفتهم أن يسلبوا عن معبوديهم نقائص الكون وقربهم قرب يقين، والمرتبة الثالثة، مرتبة الاحسان، وهي معرفة ذي العقول القدسية، ومعرفتهم أن يشهدوا معروفهم في جميع المتفرقات كلها شيئاً واحداً"²، ومن هنا نفهم أن الواصلون هم العرفون التي انمحت صفاتهم البشرية وانمحت عنهم حجب ذواتهم التي كانت تحجب عنهم رؤية الحق والحقيقة، وتمنعهم من تذوق الحقائق والحكم الغير مرئية، والتي وصلوا اليها عبر رياضة الروح، والتطهير النفسي، للشهوات ومطالب الجسد، و من ثم التحرر من سجن الحواس، وريقة المادة، والبقاء في عالم الاشرار والانوار الالهية الأبدية.

¹ - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، ص 60/59.

وقال رويم البغدادي: «العارف مرآة، إذا نظر فيها تجلى له مولاه»، وقال الشبلي: «للخلق أحوال، ولاحال للعارف، لأنه محبت آثاره، ورسومه، وفنيت هويته، بهوية غيره، وغييب آثاره بأثار غيره، والله أعلم، ويقول الوزير لسان الدين بن الخطيب، في كتابه: "روضة التعريف بالحب الشريف"، تحت عنوان "في علوم العارف"¹.

ومن أهم ما قيل في المعرفة، وصفة العارف، وحقيقة ذلك،: "أن أحمد بن عطاء الله، قال المعرفة معرفتان: " معرفة حق، ومعرفة حقيقة، فمعرفة الحق، معرفة وحدانيته على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات ومعرفة الحقيقة، على أن لاسبيل اليها لامتناع الصمدية، وتحقيق الربوبية لقوله عزوجل ولايحيطون به علما، قال أبو نصر رحمه الله معنى قوله لاسبيل اليها، يعني إلى المعرفة على الحقيقة، لأن الله تعالى أبرز لخلقه، من أسمائه وصفاته ما علم أنهم يطبقونه ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطبقها الخلق ولاذرة، منها لأن الكون بما فيها يتلاشى عند ذرة من أول باد يبدو من بوادي سطوات عظمته، فمن يطبق معرفة، من يكون هذا صفة من صفاته، فلذلك قال القائل ما عرفه غيره ولا أحبه سواه لأن الصمدية ممتنعة عن الاحاطة والإدراك"²، بمعنى هناك معرفة الظاهر، وهناك معرفة الباطن.

التسامي الأخلاقي للمتصوف:

لاريب أنه من خصائص التصوف الاسلامي أيضا، هو توخي سبيل الترقية الأخلاقية، والسعي إلى الخيرالأسمي، وهذا يتجلى في وجوب اتصاف السالك بالفضائل والخصال الحميدة ومكارم الأخلاق، واتسامه بشيم الأنبياء والرسل، يعد من أولويات، التوفيق في الارتياض الروحي، و النجاح في التطهير النفسي المتمرحد، للذات الفردية السالكة، فلا بد للسالك في مسيرته الروحية المتدرجة، للوصول، من أن يسلك طريق التصفية أو ما يسمونه المتصوفة، بالتخلية، وهذا بأن يتخلى عن كل أدران الشر والهوى وشهوات الدنيا،

¹ - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، ص60.

² - أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، مصدر سابق، ص 36/35.

ويتطهر من ريقه المادة وشوائب الغرائز وملذات الحياة الدنيوية، وفي الوقت نفسه، يتخلى بأرفع القيم والشيم، ويزين نفسه، بالأخلاق الحسنة، ويتزى بزى مكارم الرسل وصفات الأنبياء، وأن يقتدي بأعمال الصالحين والأتقياء الأنقياء، وأن يدير ظهر لكل ممتلكات الدنيا وعلاقاتها المادية وشواغلها الآنية ومطالبها العاجلة والفانية، وأن يهتم بدلا من ذلك كله، بالباقيات الصالحات، ومكارم الأخلاق، ونفائس الفضائل، التي هي أنقى و أبقى للمؤمن المتصوف، عند الله تعالى، من الدنيا وما فيها، والتي بها يصل إلى أعلى عليين من الصلاح والفلاح، ومن ثم إلى رضى الله ومحبته.

لذا فهناك آداب وأخلاقيات، يجب أن يلتزم بها المتصوف في طلبه للعرفان، والوصول والفناء في الله تعالى، يقول كلثوم الغساني: "الأدب أدبان: أدب قول وأدب فعل، فمن رفق لنفسه، في أدبه بقوله عدم ثواب العمل، ومن تقرب إلى الله تعالبدأدب فعله منحه محبة القلوب وصرف عنه العيوب، وجعله شريكا في ثواب المتعلمين، ويقول الجلاجلي البصري رحمه الله، التوحيد موجب يوجب الايمان، فمن لايمان له لا توحيد، له والايمان موجب يوجب الشريعة، فمن لا شريعة له لايمان له، ولا توحيد له والشريعة موجب يوجب الأدب، فمن لا أدب له لا شريعة له، وملا ايمان ولا توحيد"¹.

يقول البغدادى وهو من أكبر مشايخ القوم، في تعريف التصوف أنه مبني على ثلاث خصال: "التمسك بالفقر والإفنتقار، والتحقق بالبذل والايثار، وترك التعرض والاختيار، ويعرفه أبوبكر الكنانى، فيقول التصوف صفاء ومشاهدة، ويقول الجنيد: التصوف ذكر مع اجتماع ووجود مع استماع وعمل مع اتباع"²، فلبلوغ مرتبة الحكمة والوصول إلى رضى الرحمان في حضرة الله عزوجل، لابد من التمسك بالأخلاق العظمى، والقيم المثلى وسلوك سبيل المعاملة الحسنة، و الفضيلة السامية، والتي هي خلق الصالحين و الأنبياء والرسل، لأن

¹ - عبد الحميد الجوهري، مرجع سابق، ص 27.

² - صالح بن شيخ العباسي، مرجع سابق، ص 135.

الأخلاق الحسنة تسمو بنا إلى الاله العظيم الجليل، بينما الأخلاق السيئة، تهوى بنا في مكان سحيق، وتجعلنا من العباد المغضوب عليهم، منبوذ بين بين الخلائق، وبعيدين عن الخالق مكذابين بالحق.

والأخلاق منها الحسن، ومنها السيء، قال أولو النظر: «الخلق كيفية نفسانية، هي بطيئة الزوال عن النفس، أو غير زائلة عنها، وهي التي تقتضي صدور فعل عن النفس، يبرز من غير تدبر ولا تفكر، ومن الأخلاق الحسنة: الذكاء وصفاء الذهن، والتذكر الحسن والشجاعة، والثبات، والحلم، والتحمل، والتواضع، والحمية، والرقية، والسخاء، والكرم، والايثار والمروءة، والعفة، والحياء والرفق، والقناعة، والوقار، والحرية والعدالة والصدق، والصدقة، والأمانة والألفة، والوفاء، والشفقة والوقوف عند الحدود وانجاز الوعد وعدم نقض العهد، وحسن القضاء والرضا بالحق، والتتره عن أموال الناس، والترفع عن الغدر، والتباعد عن الحيلة»¹. ويضيف أيضا من الأخلاق ما هو أدق وأصفى للنفس الفردية لكي تسمو إلى الحق تعالى، وهي: «التوحد إلى الناس والتوبة والخشية من الله، وخالص العبادة والصبر والشكر، والخوف والرجاء، والزهد والتوكل والرضا من الله وعن الله والمحبة الخالصة لله، ولأهل الله، وقبض اللسان، إلا في حكمة أو موعظة أو نصيحة أو ذكر أو كلمة بر وخير، ورعاية حقوق الجيران وحفظ الود القديم، وحفظ ود الوالدين، وصلة الرحم الصوري واجلال الأساتذة وحرمة ذوي الهيئات والشيوخ، واغائة اللهفان وصون مقادير العلماء والصالحين، صون صلة المعنوي، وجبر خواطر المنكسرين، واکرام الضيف، والصبر على المعسر، والتباعد عن الغرور والاعجاب، والرحمة بالمسلمين»².

علاوة على: "السمع والطاعة الا في معصية الله والانسلاک في الجماعة أهل الحق، وهجر أهل البدع والزيغ، والبعد عن أولي العقائد الفاسدة، وزمر الشطح والترهات، والحياء

¹ - محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مصدر سابق، ص38/39.

² - محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مصدر سابق، ص 39.

التام من الله ورسوله (ص)، ومن المخلوقين، ورفع الهمة عن لزور والبهتان، ولطف المعاشرة، والرفق ولين الكلمة، وبشر الوجه، وترك الخوض فيما لايعني، ونصر المظلوم، والوقوف مع الحق للحق، وحفظ غيبة أهل الكرامة، وصيانة أعراض المسلمين من خدش أرباب الفرية، وزمر السوء والبهتان والشفقة على خلق الله تعالى كلهم على اختلاف الأجناس والمشارب والمذاهب، والقناعة وعلو الهمة والتعالي عن البطالة، وانزال الناس منازلهم، ودوام الذكر، والتشرف دائما بالصلاة على النبي، وذكر الموت واستحقاق المستعارات، إذا أطغت¹.

وأخيرا حسن النية للناس والفتنة في شؤون الخلق، وعدم التملق، وترك ما يعد من العبث، والترفع عن اللهو واللعب، والأخذ في القول والعمل بما يعين، وترك الغلظة، والتباعد عن المداهنة، واستكمال كل الأعمال بالاخلاص الخالص، لتكون الأعمال والأقوال والأفعال، كلها لله تعالى، قال رسول الله (ص)...: «أكمل المؤمنين ايمانا، أحسنهم أخلاقا، وقال (ص): «والذي نفسي بيده، لا يخل الجنة، إلا حسن الأخلاق"، وقال عليه أفضل صلوات الله، وأجل تسليماته: «إن أحبكم إلي، وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة، أحسنكم أخلاقا»²، كما قال جلال الدين السيوطي رحمه الله تعالى: «أما علم القلب ومعرفة أمراضه من الحسد والعجب والرياء ونحوها، فقال الغزالي: أنها فرض عين، فتنقية القلب، وتهذيب النفس من أهم الفرائض العينية، أو جب الأوامر الالهية»³.

أما ما يقابلها أو يناقضها من الأخلاق السيئة، التي تزيد النفس الانسانية قذارة، وبعدا عن الله سبحانه و تعالى فنذكر: البلادة وقساوة القلب، وخلف الوعد والكذب والغيبة والنميمة، وقول الزور، والبهتان، والخوض بأعراض الناس، والحسد، والحقد، وقلة الرحمة، والجبن،

¹ - محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مصدر سابق، ص 40/39

² - أنظر محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مصدر سابق، ص 40

³ - عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، عن ورثة المؤلف، ط25، حلب، سوريا عام 2001م، ص32.

والبخل، والهجلة والطيش والوقاحة وهي (قلة الحياء) وطلب العلو على الناس، والرياء والكبر، والدعوى العريضة، والعجب، والغضب، وعدم الرضا عن الناس، وسوء الظن، والبغضاء، وكثرة اللغط، والحرص، والطمع، والشرة على الدنيا، وحب الأكل الكثير، والكلام الكثير فيما لا يعني، والاشتغال عن عيوب النفس، بعيوب الناس، والمناكدة، وشق العصي، والازدلاف عن طاعة ولي الأمر، والتزين للناس، والأمن من مكر الله تعالى، والانتكال على العبادة¹.

أما تحلية النفس، بالصفات الكاملة: "كالتوبة والتقوى والاستقامة والصدق والاخلاص والزهد والورع والتوكل والرضا والتسليم والأدب والمحبة والذكر والمراقبة...، فللصوفية الحظ الأوفر من الوراثة النبوية في العلم والعمل"²؛ كما يقسم ابن تيمية المتصوفة إلى ثلاثة أصناف هم: "

1 صوفية الحقائق: وهم المتبعون للشريعة، السائرون على خطى الأوائل.

2 صوفية الأرزاق: وهم الذين وقفت لهم الأوقاف والتكايا.

3 صورة الرسم: المقتصرون على النسبة، همهم ليس الخرقه"³.

كما يمكن لنا في هذا المقام، أن نلخص سمات او خصائص التصوف الاسلامي، مع اضافة، خصائص هامة أخرى يتسم بها التصوف الاسلامي، ويعرف بها كميزات أساسية، تميزه عن بقية أنواع التصوف التي شهدتها شعوب أخرى، من غير المسلمين، وهذا عبر العالم، وفي كل عصر، نذكر أهم هذه الخصائص، هي:

¹ - أنظر محمد مهدي بهاء الدين الصيادي الحسيني. مصدر سابق، ص. 41

² - عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص 37.

³ - بلحمام نجا، ظاهرة التصوف الايجابي في فكر محمد اقبال، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، بقسم الفلسفة، جامعة وهران، ص

- 1 الاهتمام الزائد باصلاح الباطن، عن طريق معرفة النفس ونوازعها ورغباته، وتحليل خلجاتها، ثم العمل على تطهيرها من جميع الرذائل بالمجاهدات والرياضيات والعزلة والزهد والتعبد والتخلي بالفضائل والاخلاق.
- 2 التقاني في الاخلاص لله في جميع الأعمال، والتتكرر للارادة البشرية والاتحاد مع مراد الله في تطبيق جميع، لذا ينكرون الحرية للانسان بوجود الاختيار، لذا فافناء ارادة الانسان، في ارادة الله هو الاخلاص له.
- 3 تنمية علاقة المحبة والاخاء بين الناس والتقاني في الفداء والايثار. وايثار الزهد في الدنيا، .
- 4 ثبات في الشخصية في جميع الظروف، لقوله تعالى: " ألا من أولياء الله، لاخوف عليهم، ولا هم يحزنون"¹
- 5 كما يتميز التصوف الاسلامي أيضا، بالاهتمام بالجانب التطبيقي من الاخلاق، أكثر من الجانب النظري، لان العمل أهم من النظر، ونجد تطبيق هذا المبدأ لدى المتصوفين الاوائل أكثر مما نجده لدى الاواخر.
- 6 الفناء في الحقيقة المطلقة وهي الله عند صوفية الاسلام، وبراهما عند صوفية الديانة البرهمية، ويقصد بالفناء، وهو أن يصل الصوفي، إلى حالة يفقد فيها الشعور، بذاته، ويشعر باندماجه مع حقيقة أسمى مطلقة
- 7 المعرفة بالقلب أو الروح، وهي معرفة مباشرة، عن طريق انكشاف الحقائق، لقلب الانسان، دون البحث المنطقي، أو التجريبي. مع الشعور بالطمأنينة والسعادة النفسية، في الاستغراق في الحياة الروحية.²

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص74.

² - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص74/75.

8 الرمزية في التعبير، لأنها تعبير عن حالات شعورية، وأحوال متغيرة، لا يفهما إلا المتصوفون، أو الذين يعانون نفس التجربة، لان اللغة العادية لاتستطيع التعبير عن تلك اللغة الوجدانية، علاوة على الاهتمام الزائد بالتربية الروحية والأخلاقية، ...، لأن التصوف طريق إلى الله في عمومه، والانسان لا يستطيع أن يسير في الطريق إلى نهايته إلا بتكوين استعداد، وقوة ارادة يستطيع بها السير إلى النهاية، وهذا التكوين لايمكن أن يتم إلا بالتربية، وخاصة التربية الخلقية ، لذا يقول الدكتور أحمد صبحي: «لم يعرف تاريخ المذاهب الأخلاقية قوما، اشتدوا في مخالفة النفس وتصفية الباطن، كما فعل الصوفية، ويسمي الدكتور غوستاف لوبون، هذا اللون من التربية الباطنية، بالتأديب الباطني¹، وعليه هذه هي السمات العامة للتصوف على الأقل في أطواره الأولى، وهو التصوف المعتدل، وإن كان البعض يطلق عليه بالتصوف السني، قبل أن تحل فيه بعض المفاهيم الغريبة أو المنحرفة عن جادة التصوف الاسلامي الأصيل.

وعليه هذه هي السمات العامة للتصوف على الأقل في أطواره الأولى، وهو التصوف المعتدل، وإن كان البعض يطلق عليه بالتصوف السني، قبل أن تحل فيه بعض المفاهيم المنحرفة عن التصوف الاسلامي الأصيل

التصوف الاسلامي، بين الأصالة والانحراف:

لذا لابد من التمييز حسب ما سبق، بين سمات التصوف الاسلامي، وبين ما هو دخيل وغريب، عن أصالتنا الخاصة وهويتنا المميزة، فالذين بحثوا في التصوف فريقان، صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف إلى صميم الاسلام . من الكتاب والسنة، وسيرة الصحابة أو خصوم للصوفية، وعلى رأسهم أهل السلف، والذين اعتبروه دخيلا على الاسلام،

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص75/76.

واستدلّاهم في ذلك كان أن التصوف لم يكن في الصدر الأول من تاريخ الاسلام، وإنما من القرن الثاني وما بعده، وإذا كان الفريق الأول قد خلط بين الزهد والتصوف، حين أرجع التصوف إلى العهد الأول للاسلام، فإن تأخر ظهوره لا يعني أنه دخيل على الاسلام،... فلو سلمنا بأن الرسول وصحابته لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال عن الحب الالهي والوجد والشطح، وذلك ما يميز التصوف عن الزهد، فالتصوف مع ذلك نتاج فكر المسلمين¹.

فالتصوف كتجربة أو نزعة روحية جاء كرد فعل قوي ضد تيار المجون والفساد وحب المادة حبا جما، وتقديس الحياة الغريزية، لذا كان التصوف رد فعل لتيار المادية الذي غاب على المسلمين منذ قيام الدولة الأموية، إذ وجد المسلمون أنفسهم أمام اتساع الفتوحات الاسلامية أمام حضارات مختلفة، وأشكال من الترف، فانتقلوا من سلوك البداوة، وما يرافقه من خصال وأخلاق إلى سلوك الترف، وما يصاحبه من زينة الحياة، وقد تبع ذلك ثورة الوجدان الداخلي لدى بعض الأتقياء، يقول ابن خلدون في مستهل الفصل الذي خصه للحديث عن التصوف في مقدمته، أنه عندما فشا اقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، على العبادة باسم التصوف، وكان هذا الظهور رد فعل لحياة الترف خاصة في المدن²

وعليه، فما فتى التصوف الاسلامي، يحافظ على خصوصيته، المتمثلة في سماته وصفاته الاسلامية، النابعة من الدين الاسلامي، ومن السنة النبوية الشريفة، وسيرة الصحابة عليهم السلام، و يستلهم قيمه الروحية والأخلاقية من تراثنا الديني الأصيل، وفكرنا الاسلامي المميز، كما مر بنا من خلال الامام أبي حامد الغزالي، وأبي الجنيد، وسيدي أحمد الرفاعي وذي نون المصري، وأبي عطاء الله الأسكندري... الذين اختصوا في علم القلوب والمكاشفة، وارتقوا بأرواحهم إلى حضرة الذات الالهية الأحدية، ونهلوا من معينها الذي

1

2- انظر بلحمام نجا، مرجع سابق، ص 81/80.

لاينضب، ومن براكاتها التي لاتنفذ، لذلك يبين ابن خلدون على أن التصوف، يملك خصائص اسلامية قحة، وأصله يرجع إلى الص¹حابة والسلف، وإلى روح تعاليم الدين الاسلامي السمحة.

والتصوف الذي نقصده ، ونهدف اليه، ونحاول الدفاع عنه في موضوع مذكرتنا هاته، والذي يمكن حصر فيه أهم خصائص وسمات التصوف الإسلامي الأصيل، والتي تشكل مجتمعة، طبيعته المستقلة التي تميزه، على ما عداها من فلسفات التصوف الأخرى والعناصر الروحية الأجنبية، رغم بعض التأثير الواضح في بعض جوانبها، بالأفكار الروحية الأخرى، من بعض ثلة من المشايخ الصوفية المتأخرين، إلا أن هذا لايقضي على استقلالية وخصوصية التصوف الإسلامي وتميزه وتفرده. ويتجلى ذلك جليا في أغلب شيوخ التصوف الإسلامي، ولاسيما في أطواره الأولى، أو ما يعرف بالتصوف السني أو التصوف المعتدل، كما سبق وان تناولناه في خصائص التصوف الاسلامي.

وعليه يقول في هذا الصدد: " أصل الصوفية العكوف على العبادة، وانقطاع إلى الله، والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور، من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، لأن الدين الجديد بث في النفوس خوف القدير، ورهبة العقاب، ورجب الناس في عبادة الرحمان وهناء النعيم ودعا الخلق إلى تسبيح ربهم ليل نهار، فاذا النفوس تخاف عدل الله الصارم، وتزهد في هذا العالم الفاني، فتصرف إلى نفسها تخاسبها على أثامها وتنقيتها من عيوبها وتتنصرف إلى ربها تتاجيه في سكون الليالي، وتتفهم وحيه في هذه الوجدة، حتى اذا أرضت نفسها من الصلاح، وربه من التسبيح، انصرفت إلى غيرها تحاجهم في حبهم للدنيا وتذكرهم بنواهي الله وتدعوهم إلى ما دعا إليه الله، شارحة لهم آيات الوحي"².

¹ - انظر، بلحمام نجاة، مرجع سابق، ص 82.

² - يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 17.

الفصل الثالث:

التصوف عند ابن الفارض: فلسفة وفكرا

المبحث الأول: سيرة ابن الفارض وحياته الفكرية والدينية.

المبحث الثاني: الارتقاء الصوفي عبر الارتياض الروحي.

المبحث الثالث: الجمال والجلال عند ابن الفارض، وكيف تبلورا عنده، في فكرة

وحدة الشهود..

المبحث الأول: (سيرة ابن الفارض وحياته الفكرية والدينية)

تمهيد:

يعطي الفارض، تحديدا مفهوميا وروحيا دقيقا، لمفهوم التصوف؛ في ارتباطاته النوعية بالجمال والجلال، حتى يميزه بدقة، عن بقية التحديدات السابقة، ويعززه بجهاز مفاهيمي متفرد ومستقل، مغاير عن تلكم التحديدات، التي إما أفرطت في معنى التصوف، بحيث حملته أكثر مما يطيق، وإما فرّطت في مفهومه الحقيقي اللائق به، لذا يليق بنا أولا، نتعرف أولا، على شخصية ابن الفارض، وماهي آثاره وسيرته؟، وماهي مصادر تصوفه الاسلامي عامة؟، وبالأخص عن ما ذا تأثر من سابقه من شيوخ الصوفية وعن أسباب وعوامل ظهور التصوف الاسلامي لدى ابن الفارض؟، ونتساءل عن ماهي طبيعة هذا التصوف وأهدافه المختلفة، والذي ينتصربالأساس وفي الأغلب، لثقافة اسلامية روحية، تستمد حقيقتها من روح الاسلام، وعقيدته السمحة، وكيف تأثر ابن الفارض، بأهدافه و بمقاصده وأبعاده؟، والتي شكلت النصيب الأكبر في كتاباته وأشعاره، حول الجمال والجلال والحب الالهي، كخطاب صوفي اسلامي محض.

كما يجدر بنا أن نعرف ونتعرف بعد ذلك، على شخصية ابن الفارض، الروحية والتاريخية، وهذا بالتعرف على طبيعة تصوفه، ومنحى ارتياضه الروحي، والاطلاع على حقيقة مسلكه الصوفي، وكيفية تكوينه الروحي، في مجال التصوف ومعارجه الشاقة، ومنحنياته المختلفة، وكيف تأثر بسابقه من المتصوفة المسلمين، والغير مسلمين، و كيف بلور ذلك، اتجاهه الصوفي وتصوره الروحي فيما بعد.

ثم نتناول بعد ذلك، حقيقة الجمال الالهي، تميزا له عن الجمال الحسي، ثم نخرج عنالجب الالهي وتمييزه عن الحب الانساني العادي، مع الاشارة إلى مراحل المختلفة، عند

ابن الفارض نفسه، وعلاقة الجمال بالجلال صلة ذلك، بالحب الالهي في شعره الصوفي، والمفاهيم التي انتقاها في فلسفته للتصوف، ووظيفها في مسلكه الروحي، الذي عاناه في رحلته الطويلة والشاقة، للوصول إلى الاتصال بالله والحلول فيه، وكيف يتقرد في تصوره الصوفي عن غيره من فلاسفة التصوف السابقين من المسلمين وغير المسلمين، ممن انتجوا سبيل التصوف في علاقتها بالجمال والجلال، ولاسيما في الخطاب الصوفيلداين الفارض، وهي تعتمد بالأساس على فلسفة التصوف الإسلامية، على الحب الالهي، والتجاوز المستمر، لتفسيرات المادية والدينيوية، لمفهوم الحب والجمال والجلال والخير الأسمى، وما الآثار الروحية الجميلة والمثمرة، التي نجنيها من ذلك، كما تحمل في الوقت ذاته، خاصية الارتياض الروحي، والشحن الجمالي الصوفي، المستمد من الحب الالهي نفسه، فكيف سخر هذا الارتياض الروحي، والمسلك الصوفي الذي يعتمد بالأساس على الحب الالهي، في هذا التصور الصوفي الإسلامي المتميز لابن الفارض؟، وكيف يصل به إلى الاتصال والحلول، بالذات العلوية المقدسة.

إضافة إلى أسئلة أخرى ملحة، تتعلق بكيفية اختلاف تصوريا عن ماعداه من التصورات الصوفية الأخرى كمحي الدين ابن عربي؟، وإذا كان ابن الفارض، يرى أن البعد الجمالي الصوفي، هو المخرج الوحيد من أزمة الانسان الروحية؛ في وقته وفي وقتنا التي يعيشها الإنسان في حضارتنا المعاصرة، وأن هذه الأزمة الحقيقية للانسان في تعلقه بشواغل الدنيا وبهاجتها ومفاتها، والذي يجعله يرتبط خطأ، بحب الدنيا، وليس بالحب الالهي، الذي هو الحل الروحي الأمثل، لكل أدوائنا الاجتماعية والنفسية والأخلاقية والقيمية، في حياتنا الانسانية التي يعتقدونها باهرة، لكنها في الحقيقة عابرة عبور هذه الحياة القصيرة والفانية والواهية، لكنها تغري الانسان على الدوام، بحبه الدنيوي الوهمي لها، و ما الفرق بين التصور الصوفي عند ابن الفارض، و التصور الصوفي عند ابن عربي، وكيف يحقق الحب الالهي كغاية لارتياضه الروحي، ويحقق بذلك الانسان العارف أو الانسان الكامل، الذي يصل بدوره

صوفيا، إلى الجمال والجلال الالهي، ومن ثم إلى السعادة الروحية والخير الأسمى، وهو ما سنعرف الإجابة عنه جليا، في هذا الفصل مباشرة.

ابن الفارض، حياته ومؤلفاته.

يعد ابن الفارض إمام المحبين، وسلطان العاشقين، وهو أبو حفص عمر بن أبي الحسن الحموي الأصل ووالده، اسمه علي بن المرشد، وكان فارضا، ولذا قيل ابن الفارض، ووالده عالم قاض، فضلا عن أنه اختص بالمواريث، وقسم أنصباء الميراث¹، وهو الملقب بشرف الدين، ولد في القاهرة سنة 576هـ (1181م)، وتوفي سنة 632 هـ، ولقب بسلطان العاشقين، وكان ميالا، للعزلة والزهد، وتعود كل يوم الذهاب إلى جبل المقطم، وقد بلغ الغاية في قصائده، التي جمعها في ديوانه، وهو أشعر من محي الدين، وشعره، مملوء بالمحسنات البديعية، والاستعارات والمجازات، وكثيرا من المصطلحات الصوفية، من حب وهوى وشوق وسكر وصحو، ومن أشهر شعره التائية الكبرى، وهي المسماة "نظم السلوك" وقد أودع فيه كل مبادئه الصوفية².

كما ان الشعر الصوفي الذي تضمنته قصائد ابن الفارض، هو شعر حبي، يشع بجمالية ظواهر الطبيعة، التي هي فيض من الجمال المحض، وقبس من الحق المطلق، نتيجة الاتصال بالله، محبوب النفس المسافرة، ومعشوقة الروح المتصوفة، وقد اتخذ ابن الفارض في شعره، خاصة التائية الكبرى والصغرى، وشعر البائية، وأيضا شروحات المتصوفة المختلفة، والمترجمة بعده، لغة صوفية تعبر روحيا عن فلسفة التصوف في المجتمع الإسلامي، وتعكس بحق الجمال الالهي، والجلال الالهي، والذي يريد الوصول إليه عبر الارتياض الروحي، وقد نشأ ابن الفارض في سياق روحي وديني محض، فلقد ولد في

¹ - ابن الفارض . ديوان ابن الفارض . دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع . ط2، سنة 2005. بيروت، لبنان، ص 5.

² - أحمد أمين، ظهر الاسلام . الجزء الرابع . دار الكتاب العربي . ط 5. بيروت، لبنان - ص 224/223.

مصر، حيث بدأ يسلك مسلك المتصوفة، إذ حُبب إليه الاختلاء، فكان يذهب إلى شرقي القاهرة، إلى مكان يعرف بوادي المستضعفين، قرب جبل المقطم، وهناك يتعبد، ويلتزم الاعتزال عن الناس، أياما ثم يرجع إلى البيت¹.

حياته الفكرية والدينية:

ولفهم السياق الروحي والديني الذي نشأ فيه ابن الفارض، لابد أن نشير إلى البيئة الفكرية والدينية، التي نشأ فيها ابن الفارض، وهذا بالوقوف على التغيير الذي طرأ على حياة ابن الفارض، المتمثل في ابصاره مرة، في مدرسة السيوفية، شيخا يتوضأ، وكان هناك يصلي في جانب من المدرسة، فلاح له خطأ الشيخ في ترتيب الوضوء، فتقدم له محاولا توضيح أمر هذه العبادة، غير أن الشيخ، يطلب إليه أن يذهب إلى الحجاز ويدع مصر. فانما يأتيه الفتح هناك في تلك البقاع المباركة، وتتكشف له الحقائق، ويدرك محدثه هو الشيخ العارف أبو الحسن البقال، وإنما كان يظهر له، ما أظهر في الوضوء، اختيارا وامتحانا له، وفي هذه الرواية، نجد فيها أن ابن الفارض، التزم خط التصوف، وبدأ يعد نفسه لأمر عظيم، ويقوم ابن الفارض، برهة في مكة، صارفا وكده وجهده، إلى التزهد والخلة والعبادة، أما شعره فهو شعر من طبيعة عصره، يرتدي نفس الزي، وبشرب من نفس المشرب...، وكذلك نرى شعر الدوييت والمواليا، كما في عصره وكذلك نراه يتنحى منحى الالغاز².

وابن الفارض (1235) من كبار شيوخ التصوف، ومشاهير شعراء العربية، ولد في مصر من أسرة وفدت إليهما من حماه، وكان أبوه من رجال القضاء الذين عرفوا بالنتقى والزهد، وقد أخذ عن والده هذه النزعة الدينية الزهدية، ثم تخرج على بعض متصوفة العصر،

¹ - ابن الفارض، ديوان ابن الفارض . الصفحة نفسها .

² - ابن الفارض، المصدر نفسه . ص 6/5 .

وزار الاماكن المقدسة في الحجاز، وقضى فيها بضعة عشر عاما، عاد بعدها إلى القاهرة، وأنشأ حلقة في الجامع الأزهر، قصدته إليها العلماء من كل ناحية، واشتدت في نفسه نزعة الزهد، فكان يلجأ إلى كهف في جبل المقطم، يخلو فيه للتأمل الروحي، ويناغي العزة الالهية، بغزل صوفي رقيق، ومازال على ذلك حتى مات، فجعل مدفنه في موطن تجلياته في سفح المقطم¹.

وقيل: «أنه حبب إليه سلوك طريق الصوفية، فتزهد وتجرد، وجعل يأوي إلى المساجد المهجورة، في خرابات القرافة بالقاهرة، وأطراف جبل المقطم، وذهب إلى مكة في غير أشهر الحج، فكان يصلي بالحرم، ويكثر العزلة في واد بعيد عن مكة، وعاد إلى مصر بعد خمسة عشرة عاما، فأقام بقاعة الخطابة بالأزهر، وقصدته الناس بالزيارة، حتى أن الملك الكامل، كان ينزل لزيارته، وكان أيام ارتفاع انتيل، يتردد إلى مسجد في منطقة الروضة، بالمنيل في القاهرة، ويعرف بالمشتهى²».

ليس من شك أنابن الفارض شب وترعرع وتنقف على ثقافة دينية معروفة في عصره، وهو الفقه الشافعي والحديث الشريف، أما من كان أساتذته الذي تلقى عنهم الفقه فلم يحدثنا التاريخ عن شيء منه، وأما أساتذته في الحديث، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات، على أن الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذري، وأولهما هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعي (527هـ، توفي 600هـ)، صنف كتبا مختلفة منها: «الجامع المستقصى، في فضائل المسجد الاقصى»، وثانيهما هو الحافظ عبد العظيم زكي الدين أحد الذين ولوا التدريس "بدار الحديث"، التي أنشأها الملك الكامل، ووقفها على المشتغلين بالحديث، ومن بعدهم المشتغلين بفقه الشافعية³.

¹ - كمال البازجي، مرجع سابق، ص 113.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح تائبة ابن الفارض الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، عام 2004م، ص3.

³ - داود بن محمود بن محمد القيصري، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

عاصر ابن الفارض عدة شخصيات، كانت تمثل روح العصر، تتمثل في طائفة صالحة من العلماء والصوفية والزهاد والوعاظ، واتصل ببعضهم ألوان مختلفة من الاتصال، ولقد حدثنا بن اياس عن هذه البيئة، التي عاش فيها شاعرنا، فذكر من العلماء والصوفية والشعراء، صفي الدين بن أبي منصور، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيخا لحاتقاه سعيد السعداء، وسعد الدين الحارثي الحنبلي المحدث، والقاضي أمين الدينبن الرقاوي، وجمال الدين الأسيوطي، وشهاب الدين عمر السهروردي، وبرهان الدينابراهيم الجعبري، والقاضي شمس الدين بن خلكان، وشهاب الدين بن الخيمي، ونجم الدين بن إسرائيل، وقد قال بن اياس إن أحدا من هؤلاء، لم ينكر على ابن الفارض شيئا، من حاله ولا من نظمه¹، وعليه فقد نمأ ابن الفارض في بيئة روحية ودينية، فعلت فعلها في الروحي والديني في تحديد مسارهالصوفي، واتجاهي في فلسفة التصوف قيما بعد، خاصة فيما يتعلف بمفاهيمه عن الذوق والكشف والحب الالهي والاتحاد، وتدرجه في المقامات وتثقله من حال إلى حال، والفناء والغيبوبة والمكابدة والمشاهدة ووحدة الشهود....

كما نضيف تأثير شخصيات صوفية كبيرة، كزكي الدين عبد العظيم المنذري (المتوفي 656هـ)، المحدث الكبيرالذي ولى رئاسة المدرسة الكاملية، وانقطع بها نحو من عشرين سنة، والذي كان حجة ثقة في علم الحديث، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذري وحدث عنه، على أن أقوى الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض، وطبعت روح ذلك العصربطابعها الخاص، ونزعتها الفلسفية في التصوف، هي شخصية محي الدين محمد بن علي بن عربي (المتوفي 638 هـ) الذي يكاد يكون مذهبه الفلسفي من أقوى المذاهب أثرا، فيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية...، ولسنا ندري هل اتصل ابن عربي عند زيارته لمصر، بابن الفارض اتصالا شخصيا، أو أن الصلة بينهما حسب ما يروي المقرئ من أن الأول طلب

¹ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الصوفي، دار المعارف، ط2، القاهرة، ص43.

من الثاني أن يضع شرحا لتأنيته الكبرى، فاجابه ابن الفارض بقوله: «كتابك الفتوحات المكية، شرح لها»¹، ومهما يكن من أمر التأثير والاحتكاك بافكار الزهد والارتياض الروحي والسفر الصوفي، إلا أن ابن الفارض، قد اختمرت في أفقه الخاص به، فكرة فلسفة التصوف، وما يتعلق بها من نوازع ومواجيد وأحوال ومكابدات وأذواق وكشف، والتي ستحيله إلى مفاهيم أخرى للحب الالهي كالفناء والبقاء والحلول والوحدة.

تأثر ابن الفارض بغيره من فلاسفة التصوف الأجانب:

يقال: « أن شعراء الحب الالهي، أو الشعر الصوفي تأثروا، بشعر الفرس، وتبنو ما فيه من نزعة حلولية، التقت عندهم بفكرة الوجود اليونانية، وتبلورت في شعر ابن الفارض، وابن عربي، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل»²، كما عرف الزهد والتأمل الصوفي عند كل من أبي العتاهية . وابن الفارض، ...، لقد قويت نزعة الزهد في الاسلام لسببين: الأول ايجابي، وهو تشديد التعليم الجديد، على الناحية الروحية في الحياة والثاني سلبي، وهو النفور من المجتمع بعد أن أنتشرت فيه المعاصي، وطمت الشرور، مما حدا للواعظين إلى الحث على الاعتصام بالنقوى، والتحذير من الدنيا، والخوف من الانزلاق في مهالكها، ورغم سلبية الزهد، وتزمت أربابه، فقد كان فيه خير من الاستتكاف عن الشرور...، وامتداح سمو الأخلاق، على أن نزعة الزهد هذه لم تلبث أن وقعت تحت عامل التصوف الهندي والاشراق اليونانيين، واتجهت بتأثيرهما نحو نظام صوفي فلسفي، تجل في شعراين الفارض وابن عربي³.

ويرى ابن خلدون المتوفي سنة 808 هـ في معرض الكلام عن متأخري الصوفية المتكلمين، في الكشف وفيما وراء الحس، أن الكثير من هؤلاء الصوفية قد ذهب إلى الحلول

¹ - أنظر محمد مصطفى حلمي، المرجع نفسه، ص 40.

² - المرجع نفسه، ص 41.

³ - أنظر كمال اليازجي . مرجع سابق . ص 274.

والوحدة، وضرب لذلك مثلا بالهروي في كتابه "المقامات" وابن عربي وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وابن الفارض وابن اسرائيل في قصائدهم، ويرى ابن خلدون أيضا، أن سلف هؤلاء كان مخالطا للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين بالحلول والهيئة الأئمة، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم¹ و فرقة الاسماعيلية هاته تتحذرمن أصول فارسية، لذا نجد في قصيدتيه الحافلتين "التائية الكبرى" و"الخمرية" خاصة يظهرتأثره ببعضالعناصرالأجنبية المتمثلة في ثقافة الفرس، ولاسيما أفكار الحلول و الوحدة والفناء.

تأثر ابن الفارض، بسابقيه من شيوخ التصوف الاسلامي:

ومن معاصري ابن الفارض الذين تأثر بهم، واتصل بهم اتصالا مباشرا، كبرهان الدين الجعبري، (المتوفي 687هـ)، الذي كان زاهدا وواعظا ومذكرا شافعيًا، كما كان صاحب احوال ومكاشفات وكرامات، وشهاب الدين محمد بن الخيمي، (المتوفي 685 هـ)، الذي قال عنه صاحب الشذرات، انه كان حامل لواء النظم في وقته، والذي كان يطرح ابن الفارض بنظم لطيف، وشهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي، (المتوفي 632 هـ)، صاحب "عوارف المعارف"، الذي انتهت إليه تربية المريدين، وتسليك العباد، ومشیخة الطرق، وقد اتصل السهروردي في احدى حججه، بابن الفارض وتحدث إليه، وألبس ولديه خرقة الصوفية، على طريقته المنسوبة إليه².

¹ - كمال اليازجي . مرجع سابق . ص 112/111/110/109.

² - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 120.

كما عاصر ابن الفارض، عددا غير قليل من الشعراء، أمثال ابن سناء الملك، وابن قلاقس، وابن النبيه، وابن شمس الخلافة، وبهاء الدين زهير، وابن سنان الخفاجي، وابن الساعاتي، وصدر الدين البصري، وحسام الدين الحاجري، والطغرائي (2)¹. من أهم المتصوفة القدامى الذين أثروا في اللاحقين من شيوخ المتصوفة، فيما بعد كابن الفارض وابن عربي، والسهورودي والحلاج... نذكر الشيخ الطوسي، وذي نون، هذا الأخير الذي كان له تأثير كبير، في نقل التصوف من حال إلى حال، وينسب إليه ادخال الكلام في المقامات والأحوال في الصوفية،... التي وضع فكرتها ذو النون، خلاصتها أن طريق الوصول إلى الله شاق عسير، يجب أن يتدرج فيه المرید في مراحل، كمقامات، وقد جعلها الطوسي صاحب كتاب "اللمع"، كأقدم الكتب، سبع أحوال، وهي مقام التوبة والورع والزهد، والفقر والصبر، والتوكل والرضى².

أما الأحوال فعدوا منها التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعين، وهم يقولون، إن المقامات يتوصل إليها بمجهود الشخص، أما الأحوال فموهبة من الله لاحكم للانسان عليها، وهذا معنى قولهم الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، ولم تكن الصوفية في القرن الثاني قد تكونت كمجموعة تربط بينها روابط متينة، إنما كانت جماعة متفرقة في البلدان، ولكل شيخ صوفي، تلاميذه الخاصة به، وجاء بعد ذي النون المصري سريّ السقطي المتوفي سنة 253، قالوا: إنه أول من تكلم ببغداد في الحقائق الالهية والتوحيد، وجاء بعده الجنيد البغدادي المتوفي سنة 297، وقالوا إنه أول من صاغ المعاني الصوفية، وكتب في شرحها، وزاد التصوف في القرن الرابع نظاما من ناحيته النظرية والعملية³، ويبدو أن فكرة فلسفة التصوف قد تآثر بها ابن الفارض، بمن سبقه من

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 40.

² - أحمد أمين، مرجع سابق، ج 4/3. ص 159.

³ - أحمد أمين. مرجع سابق. ص 161/160.

شيوخ التصوف خاصة في تجربتهم الجمالية، وماتتطوي عليه من مفاهيم ورؤى صوفية، كفكرة التصوف الفلسفي، والتصوف العملي، بنقله من طابع الزهد الاسلامي الخالص، إلى التصوف الاسلامي العميق والملهم، ظهر ذلك جليا، في فكرة التصوف الفلسفي، وفي الابداع الجمالي لفكرة المقامات والأحوال، ودرجات المرتاض الروحي، وفكرة الكشف والغيبوبة والمشاهدة والرضى والفناء والحب الالهي، التي اول من جاء بها، هوذي النون المصري، والطوسي.

كما قيل : « بتاثر ابن الفارض بمذهب رابعة العدوية، إلى الحد الذي يمكن اعتباره معه تلميذا لها في الحب، الذي لا يوجهه خوف من نار، أو طمع في جنة، بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية، كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره وتمثل الجنة له، ولو استطردهنا في ذكر تاريخ لفظة "الحب"، أو "المحبة" ، واستعمالها في التصوف الاسلامي، لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل، كما الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة " الحب " في غير ما تردد أو ابهام"¹.

فلسفته في التصوف:

هناك اختلاف، وتضارب بين فلاسفة التصوف حول تحديد مفهوم وحدة الوجود، فهو يختلف من عارف إلى آخر، حسب تجربته الروحية الذاتية، وبحسب طريقته الصوفية المتميزة، من فلاسفة التصوف اليونانيين، والفرس والهنود، والمسيحيين و أيضا بين شيوخ التصوف المسلمين، كابي يزيد البسطامي والسهروردي والجنيد وذو النون المصري، الحلاج، أما وحدة الوجود فلها معنى آخر، تجلى فيما بعد مع ابن العربي وابن الفارض، وابن السبعين والعفيف التلمساني، وغيره حتى أن هؤلاء لم يفهموها فهما واحدا، بل بينهم خلاف ولو بسيط، وينكر ابن الفارض الحلول، كالذي ذهب إليه الحلاج، ولذلك يقول في تائيته: "

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 142.

متى حلت عن قولي أناهي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت
وفي الصحو بعد المحو، لم أك غيرها وذاتي بذاتي، إذ تحلت تجلت¹.

ولذلك وصفوا مذهب ابن الفارض بالاتحاد، كما وصفوا مذهب ابن عربي بوحدة الوجود، والقول بالاتحاد قريب من وحدة الوجود، على خلاف بينهما يسير، ومعنى القول بوحدة الوجود، أن العالم والله شيء واحد، وبيان ذلك أن المتكلمين والفلاسفة مثلاً يرون الوجود، وجودين، واجب الوجود، وممكن الوجود، فواجب الوجود، ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود، ما وجد لسبب، والأول لا أزلي أبدي، والثاني محدث فان، وهذا القول يقول باثنينية الوجود، أي الله والعالم، فالله خالق، والعالم مخلوق، والله مدبر، والعالم مدبر، وليس الله حالاً في العالم، وإنما هو خالقه، ومدبره، والله بيده الخير والشر، يثيب الناس، ويعاقبهم، جزاء لما كانوا يعملون، تهمه أعمال الناس، وتسره التضحية².

أما مذهب الحلول فيرى: «أن الله والعالم امتزجا، وأن الله والقوة الداخلية الفاعلية في العالم مترادفان، وأما أصحاب وحدة الوجود فيقولون: إنه ليس في العالم وجودان، بل وجود واحد، والله هو العالم، والعالم هو الله، ولذلك يسمى مذهبهم بالواحدية، ويسمى ابن تيمية بمذهب "الاتحاد" أي الاتحاد بين الله والعالم، وقد كان انكساغوراس، وأرسطو طليس والروقيون اثنيين، وجاءت الأديان من يهودية ونصرانية وإسلام، فايدت الإثنينية، فالله والعالم، والخالق والمخلوق والروح والمادة، عنصران اثنان لا عنصر واحد، أما الواحدة فنقول بأن العالم والله، أو المادة والروح، أو الخالق والمخلوق شيء واحد³، وإن كان الاتحاد هو الآخر له تفسيرات متعددة، حسب التجربة الجمالية للمرتاض الروحي أو السالك الصوفي، وأحيانا

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق . ص 162.

² - أحمد أمين، مرجع سابق . 163/162.

³ - أنظر أحمد أمين، مرجع سابق . ص 163 - 164.

يسمى عند ابن الفارض بوحدة الشهود، وهو ما يأتي تفسيره فيما بعد، كفلسفة خاصة بالتصوف، وكتجربة جمالية، أو روحية متفردة لابن الفارض.

وقد تجلى هذا المعنى : " فكرة الاتحاد . في القرن السادس والسابع الهجريين، في حياة ابن الفارض وابن عربي، وليست مظاهرالعالم المختلفة، إلا مظاهرالله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات، وليس هناك غيره وسواه، وأن العبد إنما يشهد السوي، مادام محجوبا، فاذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية، ولا للكثرة، وعابن الرائيين المرئي، والمشاهد عين المشهود، ولهم في ذلك كلام كثيروشطحات بعيدة المدى، وتختلف تعابيرهم باختلاف منازلهم، فتعبيرات الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود، كالسهر وردي، غير التعبيرات التي يقولها شاعر أديب يقول بوحدة الوجود كابن الفارض، ولأن هذا الكلام وهذا المذهب صعب ادراكه على العقل، اعتمدوا على الذوق والكشف " وعليه فالأمر محير هنا، هو أن فلاسفة التصوف اختلفوا بل تباينوا في تحديد مفهوم وحدة الوجود والاتحاد والحلول، مما جعل المؤولون من المريدون والمعارضون يختلفون في تلك المفاهيم أيضا ويقفون منها مواقف مختلفة ومتعارضة إلى حد التصادم والتكفير .

ونفهم من ذلك أن التصوف تجربة جمالية متفردة، لايجيدها إلا من كان له ذوق متميز، يحصل عليه بالارتياض الروحي والمجاهدة والمكابدة والتضحية، ولا يفهمها إلا صاحبها الذي يعانيتها، ويتذوقها، لأن الذوق يوصل إلى الكشف، والكشف يوصل إلى الاتحاد، عكس سبيل الاستدلال العقلي، الذي يوصلنا إلى العلم فقط وليس الكشف والمشاهدة والاتحاد، مثلما هو الحال في الارتياض الروحي، الذي يتخذ سبيل التصفية والكشف، لذا قيل: «أنه إذا كان الطريق العقلي يؤدي إلى نتائج متعارضة، فان طريق التصفية يؤدي إلى نتيجة محددة، ذلك أن طريق التصفية ، يصل بالانسان خطوة خطوة، إلى أن يصير سره . على حد تعبير ابن سينا. مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق فمعارفه مستفادة من مصدرالنوروالهداية، وإذا كان أصحاب البحث العقلي: لايزعم واحد منهم أنه أتصل بالله،

فالمعروف عن رجال التصفية: أنهم يتصلون به سبحانه، إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين)، في كلمة موجزة دقيقة وعميقة يقول: «الكشف عن الاله ثم الاتصال به»، بمعنى الكشف يتم عبر النظر العقلي، وهو منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده، أنهم مقصرون...، ثم الاتصال وذلك طريق التصفية وهو النصف الثاني من الطريق الكامل¹، ولاغرابة في ذلك أن نرى تأثير الفلسفة الهندية والفلسفة الاشرافية لأفلوطين في فلسفة التصوف لدى ابن عربي وابن الفارض، وأيضا فيثاغورس وأفلاطون، وهو ما سلف أن تناولناه بالتفصيل في عوامل الأفكار الأجنبية للفلسفات اليونانية والفارسية، علاوة على بعض العناصر الأصيلة والمتأصلة من عقيدتنا الاسلامية السمحة وقيمنا الروحية المميزة .

فابن الفارض، شاعر متصوف، يسمو في حبه، إلى أن يفنى في محبوبه، وهو الله، فلا يرى في الوجود، ولا نفسه شيئا غير الله، وكما قال نلليانو: «لم يكن ابن الفارض من فلاسفة وحدة الوجود، بل كان شاعرا صوفيا، ليست قصيدته التائية الكبرى، إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصي . الجمالي .، الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الالهية تارة، وبالْحَقِيقَةُ المحمدية تارة أخرى، أما وحدة الوجود عند ابن عربي، فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة، مزجا غريباً².

وعليه تعتبر فلسفة التصوف الخاصة بابن الفارض، فلسفة قائمة بذاتها، مختلفة ومتفاوتة عن ماعداها، من فلسفات التصوف الأخرى، وإن كانت تشبهها في بعض العناصر والأفكار، باعتبارها تندرج ضمن فلسفة التصوف وما يتعلق به من بعض المفاهيم المشتركة، إلا أن تأويلها وتفسيرها، سرعان ما يبذر الاختلاف والتباين في التصورات والرؤى الروحية،

¹ - عبد الحليم محمود . مرجع سابق . ص 242/241/240.

² - أحمد أمين . مرجع سابق . ص 227/226.

باختلاف مناهلها ومصادرها ومشاريها، وعوامل التأثير المتنوعة، وبحسب أيضا التجربة الروحية الجمالية¹.

كما يوجد فرق كبير بين شاعرية ابن الفارض، واحساسه بفنائه في محبوه والاتحاد به، وبين فلسفة ابن عربي، ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد، فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود، والفرق دقيق بين حلول الحلاج، والحب الالهي عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي....، وهذا الذي لابن عربي وابن الفارض، يحتاج إلى نوع من المزاج الخاص، فمن لم يكن له هذا المزاج، لم يفهمه، ولم يتذوقه، بل ربما استتكره، ... وكانت اذ ذاك معركة حامية بين المؤيدين والمعارضين، كالمعركة التي كانت في عهد الحلاج².

كما أن من المدافعين والمناصرين نذكر جلال الدين السيوطي في كتابه: "قمع المعارض، بنصرة ابن الفارض" مصطنعا فيه أسلوب المقامات، ...، وفي هذا الكتاب يدافع السيوطي عن ابن الفارض، ويعدده من أولياء الله الصالحين، ومنها أيضا، ماكتبه الشعراني عن ابن عربي وذكر في سياقه ابن الفارض مدافعا عنه، في كتابه "اليواقيت والجواهر، في بيان عقائد الأكابر"، كما ان كثير من شروح ديوان ابن الفارض، التي يرى واضعوها، أن شاعرنا، لم يكن لم يكن اتحاديا أو حلوليا أو قائلا بوحدة الوجود، أو غير ذلك مما يجعل الآخذ به حارجا على تعاليم الاسلام، ونخص بالذكر من هذه الشروح شرح النابلسي³.

أما نظرية الفيض، فنفسر: "، بطريقة تختلف عما لدى الفلاسفة، فيرى ابن عربي، أن أول فيض من الله كان الحقيقة المحمدية، ثم فاضت عن هذه الحقيقة، بقية الموجودات، ويرى ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية، كانت أول تعيين، فاضت منه التعيينات الأخرى من روحية ومادية، ويرى السهروردي المقتول أن الله نور الأنوار، فاضت منه الانوار الأخرى، وهي النفوس والعقول والجواهر الغاسقة، وهي الأجسام....، ونظرية الفيض هاته، تستمد من

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق . ص 227.

² - أحمد أمين، مرجع سابق . والصفحة نفسها

³ - محمد مصطفى حلمي . مرجع سابق، ص 27/26.

نظرية المعرفة التي تقرر أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما تدرك بالمشاهدة، في حالة الغيبوبة عن النفس، وعن العالم الحسي¹.

لذا فسييل الكشف والإتصال والإتحاد، هو الطريق المفضي إلى الحكمة، وسطوع أنوار المعرفة الحقيقية، الناتج عن التصفية بواسطة الإرتياض الروحي، ومجاهدة النفس، ومكابدة مغريات النفس الأمانة بالسوء، والإنقطاع عن حب التملك وطلب متع الدنيا ومفاتها. وعدم الانصياع لنداء الغرائز والأهواء، حتى لا تحيد بنا عن طريق الحق إلى ما ليس بحق، وسعيا وراء الظفر بالحب الإلهي بعد الفناء عن الإرادة البشرية، وكل ما يتعلق به من شرور، وصفات ذميمة، والفناء في ذات الله، والحلول فيها، كارادة مطلقة، وكمصدر لكل جمال وجلال، وكمنهل لكل خير وسعادة، يتوهج وبيتهج بها في الأخير الواصل الصوفي، والتي ستسفر عن جمالية خاصة، في نوق المرتاض الروحي، ويتوج بكشف نادر، فيه ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على بال بشر.

¹ - مقدار بالجن . مرجع سابق . ص 91/92.

المبحث الثاني: الإرتقاء الصوفي عبر الارتياض الروحي:

تمهيد:

يمر السالك الصوفي عبر أطوار روحية مختلفة، منتهجا سبيل الارتياض الروحي، بقصد المجاهدة النفسية، والتقية عبر أسلوب التخلية والتولية، بهدف الوصول إلى الفناء في الله والحلول فيه، كآخر درجة أو مقام يرومه السالك أو المرید في رحلته الصوفية الطويلة والشاقة.

الإرتقاء الروحي من الحب الإنساني، إلى الحب الالهي:

وبعد معاناة طويلة، ومكابدة شاقة، بحثاً عن الحقيقة، يكون ابن الفارض، قد انتقل من الحب الانساني العادي، المتمثل في حب الدنيا، من مال وامرأة وملذات ومصالح، وكنوز الدنيا، وفتن الحياة المضللة، وهو حب ناقص ممزوج بغرائز الحب الشهواني، ومشوب بأدران المادة، ولم يتحرر من ريقته، إذ نرى: " أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر، وما يزال على هذه الحال: يغيب مرة، ويصحو أخرى، إلى أن يتهياً له في آخر هذا الطور، ما يسميه الصوفية، بالصعق أو المحو، أو الفناء الأول"¹،... وهنا ينتقل إلى معرفة حقيقة المحبوبة، وهي الذات الالهية، وبعد، أن كان منفصلاً عنها، وغير آبه بمضاعفات الفراق، على روحه، وحياته ووجوده عامة، فحب الدنيا، وما يتعلق بها، يجعله منفصلاً عن عالمه الأول، عالم الروح الخالد، وبعيدا عن الحب الحقيقي للذات الالهية، وعن ملكوتها وخزائن رحمتها وفتوح حكمها.

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 182.

علاوة على أن حب الدنيا يجعله بعيدا كل البعد عن حقيقة السعادة الروحية، ورضى الله، ومقدسا لارادته الانسانية، وأهوائها، وثقته العمياء فيها، الضالة في البحث عن مقام الحب الأبدي الالهي، والتمتع بالفناء في الارادة المطلقة لله، والنهل من ينبوع حكمها وفيوضات رحمتها، الذي لا ينضب، وهذا لا يتأتى إلا بحبها لله حقا، ونكران الذات وفتن الدنيا، وحب مظاهرها الزائلة ومغرياتها الحائلة، والحب الالهي، هو اتحاد الذات بالله بعد ضلالها القديم، بحيث المحبوب اتحد أخيرا بمحبوبته، في وحدة لا انفصام لها، وأصبح يجد فيها ضالته، من حق وحكمة.

ومعنى هذا: «أن ابن الفارض اتخذ من الذات الالهية، موضوعا لحيته، وقدمت نفسه في طريق هذا الحب بأطوار متعاقبة، انتهى منها إلى أرقاها، وهو طور الفناء عن نفسه، والاتحاد بمحبوبته؛ وهنالك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الالهي، حديثا ننتبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تتطوي الأذواق الصوفية، والعواطف القلبية على منازع فلسفية، فقد انتهى شاعرنا في حبه إلى مذهب فلسفي في الوحدة، التي وان كانت عنده حالا من أحوال النفس، إلا أنها تشبه كثيرا، أو قليلا وحدة الوجود التي يقررها ابن عربي بين الله والعالم¹، وهو ما سنفصله أكثر في طبيعة الحب الالهي ودرجاته فيما بعد، فما معنى الإتحاد ياترى وكيف يتحقق ذلك عبر الإرتياض الروحي، والتطهير النفسي؟.

رحلة التخلية والتحلية، عبر الارتياض الروحي (الفناء والاتحاد):

مفهوم الإتحاد:

هو: " ترقية الانسان بروحه بالتطهر من الرذائل، والتحلية بالفضائل، والاستغراق بالعبادة، حتى يصل إلى مقام الله، ويتحد معه، أو يفنى فيه، كما تقول البوذية، وينبغي أن نفرق هنا بين الفناء في مفهومه لدى المتصوفة الاسلاميين والفناء في مفهومه لدى

¹ - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، ص 149.

المتصوفين البوذيين، فالفناء في البوذية المتطورة من البرهمية، هو افناء الذات في الله، في رأي من يثبت عقيدة التأله، في أصل الدين البرهمي أو البوذي...، أما الفناء لدى المتصوفة المسلمين، هو افناء الصفات البشرية الذميمة، وافناء الذات من رؤية الأعمال والطاعات، وبقاء العبد في شهود الحق، وغيابه عن رؤية ذاته وأعماله، والعالم المحيط به¹ ويعرف الجرجاني الاتحاد، بأنه: " تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الإثنين فصاعداً"، ...، ويعرف الاتحاد أيضا بأنه: " شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به، معدوما بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به فانه محال"²، والفناء يشكل نتيجة حتمية عن الاتحاد الذي هو الحب الالهي، والبقاء في حضرته المقدسة، وهو ما سنأتي لتدقيقه وتفصيله فيما بعد، بعد أن نتطرق لمراحل الحب الالهي المختلفة، وأطوار عملية الارتياض الروحي وصولا إلى الاتحاد والفناء فيه.

مراحل الحب الالهي لدى ابن الفارض:

تعكس التائية الكبرى الحياة الروحية لابن الفارض، وتترجم مسلكه الروحي في طريق الحب الالهي، وما عاناه من رياضات ومجاهدات ومكابدات وأحوال وأذواق ومشاهدات، بحيث أصبح يرتقي روحيا من مرحلة إلى مرحلة ، ومن مقام إلى مقام، ومن طور إلى طور، إلى أن بلغ أسماها وأصفاها، وهي مرحلة الاتحاد الذي يشعر فيه المرتاض المحب، يفنائه عن ذاته، وبقائه في محبوبه، واتحاده به، بدلا من الانفصال، الذي يكرس الحب الانساني أو حب الدنيا، فالحب الالهي هو التسامي الروحي إلى العالم الأول عالم الأمر، قبل أن يرمي

¹ - مقدار بالجن . مرجع سابق، ص 87/86.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 22.

بها في العالم المادي، وتتسخ بأدرانه وشوائبه الدنيوية، فتتخلى بذلك عن نقائها الأول وصفائها الأصلي. ومن أهم المراحل التي مر بها روحيا للوصول إلى الحب الالهي.

مرحلة الأثرة والرضا (الفناء الأول):

ففي المرحلة الأولى: «يظهر حب ابن الفارض لله ناقصا مشوبا بشوائب الحس، إذ نرى أن المحب هنا، لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره، وكمال غيبته عن نفسه وحواسه، بل أنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر، ومايزال على هذه الحال: يغيب مرة ويصحو أخرى، إلى أن يتهياً له في آخر هذا الطور، ما يسميه الصوفية بالصعق أو المحو، أو الفناء الأول، وأظهر ما يبدو في هذا الطور، أن المحب ليس متجها بحبه إلى محبوبته، من حيث هي، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى اشباع رغبات هذه النفس، وتحقيق حظوظها من المحبوبة، كميله إلى رؤيتها، وسماع كلامها»¹.

ومن ناحية أخرى يقول محمد مصطفى حلمي: «فان الحب يؤثر في نفس المحب، ويبلغ منه مبلغا كبيرا، فيحملها من المشقة والألم، ما تطيق وما لاتطيق، ولكن المحب برغم هذه المشقة، وهذا الألم، لايشكو، ولايتبرم، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة، محتمل له، ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة، ظهرت على الأثرة، وحب النفس من ناحية، والرضا من ناحية أخرى، انظر إلى قول ابن الفارض مخاطبا محبوبته:

أراك بها لي نظرة المتلفت	هبي قبل يفنى الحب مني بقية
أن أراك فمن قبلي لغيره لذة	ومني على سمعي بلن إن منعت
لها كبدي لولا الهوى لم تفتت ²	فعندي لسكري فاقة لافاقة

¹ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 182.

² - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، ص 149.

لنتبين إلى أي حد كانت الأثرة مانتزال غالبية على نفسه، حتى انه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تمن عليه بسماع كلامها، إن لم ترد رؤية لها، ولنتبين أيضا أنه: " مايزال مفتقرا إلى السكر لغلبة الصحو عليه، انظر بعد هذا إلى قوله مخاطبا محبوبته أيضا:

ولم احك في حبيك حالي تبرما	بها لاضطراب بل لتفيس كربتي
ويحسن اظهار التجلد للعدا	ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعني شكواي حسن تبصري	ولم أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبى اصطباري في هواك حميدة	عليك ولكن عنك، غير حميدة
وما حل بي من محنة فهو منحة	وقد سلمت من حل عقد عزيمتي
وكل أذى في الحب منك، إذا بدا	جعلت له شكري، مكان شكي

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب، سيطرة قوية، أصبح معها، يرى الألم لذة والمحنة منحة، تستحق الشكر لا الشكوى¹، وعليه يريد أن يبين لنا ابن الفارض، صفات الحب الانساني العادي وليس الحب الالهي، الذي من خصائصه الأنانية والأثرة وحب النفس، وارضاء شهواتها وخدمة غرائزها ورغباتها، بمعنى الرضا ونقصان الحب الالهي والايهام بالاخلاص في الحب لله، و عبادته وطاعته، والتقرب منه.

لذا تكون النفس الانسانية: " بما لها من الأهواء، وما فيها من الرغبات التي تعود عليها بلذة أو منفعة، وسيلة رديئة، لاتصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات، إذ شهود الذات أمرعظيم، لايتحقق بفنائها عن نفسه فناء تاما، بمعنى أن ينصرف عما في الحياة الدنيا، من زخرف وجاه، وعما في الحياة الآخرة من جنة ونعيم، وأن يفنى المحب عن جميع

¹ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 182.

أو صافه، بحيث تجتلي صورته في صورة المحبوبة، كما يقول ابن الفارض، على لسان محبوبته في هذه الأبيات:

فلم تهوني مالم تكن في فانيا ولم تكن ما لا تجتلي فيك صورتني
 فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيك بالتي
 وجانب جناب الموصل، هيهات لم يكن وها أنت حي إن تكن صادقاً مت
 هو الحب، إن لم تقض لم تقض مأرباً من الحب فاختر ذاك أو خلّ خلتني¹.
 فوصل المحبوبة الحقيقية، والتحقق بشهود الذات، لا يتحققان بالحياة النفسية، وما يشوبها من اهواء وأغراض، ولكنهما يتحققان بالموت: الموت الذي لا تبقى معه بقية من حظ أو مطمع في غرض: الموت الذي تخلص فيه النفس من العلائق خلاصاً يصفوها وينقيها إلى الحد الذي يمكثها من الاتصال بمن تحب، وشهوده شهوداً عينياً.

وهاهي ذي نفس ابن الفارض: "، قد بدأت تصفو شيئاً فشيئاً، في آخر الطور الأول لحبه، بحيث أصبح راضياً عن هذا الموت في سبيل المحبة، دون أن يكون له من ورائه مطمع في وصل المحبوبة، كما يقول:

أجل أجلي أرضى انقضاء صباية ولا وصل إن صحت لحبك نسبتني.
 وليس أدل على رضاه عن فئائه، من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ويرى فيه سعادته وحياته².

فهو يقول: "على أن الفناء الذي يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاماً، قد تحقق فيه، بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما، بل انه ما يزال يرجوه، ويتمنى ان يحصل عليه، ورجاؤه دليل على انه يتحقق به بعد ذلك ، فما سبيل هذا الفناء؟، سبيله أن يتجرد المحب من ارادته، ويستسلم لآراء المحبوبة، بحيث يترك مراده إلى مرادها، وأن يسوي

¹ - المرجع نفسه، ص 182/183.

² - المرجع نفسه، ص 183.

بين ظاهره، (قوله) وبين باطنه (اعتقاده)، وأن يؤدي فروض الاسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات، وأن لا يخلد إلى البطالة أو التسويف في أداء واجبات الشرع، إلى غير ذلك، وخلاصة القول، أن جب ابن الفارض، في يمتاز طوره الأول، بأن شهوده للمحبة الحقيقية، لم يكن ثابثا مستقرا، ولكنه شهودا، اكتتفه حالنا الحجاب والكشف بدليل قوله:

وما بين شوق واشتياق، فنييت في
تولّ بحظر، أو تجلّ بحضرة¹.

وهاهي ذي نفس ابن الفارض: "قد بدأت تصفو شيئا فشيئا، في آخرالطورالأول لحبه، بحيث اصبح راضيا عن هذا الموت في سبيل المحبة، دون أن يكون له من ورائه مطمع في وصل المحبوبة، كما يقول:

أجل أجلي أرضى انقضاء صباية
ولا وصل إن صحت لحبك نسبتي.

وليس أدل على رضاه عن فناءه، من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ويرى فيه سعادته وحياته².

فهو يقول: "على أن هذا الفناء هنا، ليس فناء تاما، قد تحقق فيه، بموته عن نفسه وروحه وتجرده عن حظوظهما، بل انه ما يزال يرجوه، ويتمنى ان يحصل عليه، ورجاؤه دليل على انه يتحقق به بعد ذلك، فما سبيل هذا الفناء؟، سبيله أن يتجرد المحب من ارادته، ويستسلم لاراة المحبوبة، بحيث يترك مراده إلى مرادها، وأن يسوي بين ظاهره، (قوله) وبين باطنه (اعتقاده)، وأن يؤدي فروض الاسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات، وأن لا يخلد إلى البطالة أو التسويف في أداء واجبات الشرع، إلى غير ذلك، وخلاصة القول،

¹ - المرجع نفسه، ص 184.

² - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

أن حب ابن الفاضل، يمتاز طورها لأول، بأن شهوده للمحبة الحقيقية، لم يكن ثابتا مستقرا، ولكنه شهودا، اكتنفته حالتا الحجاب والكشف بدليل قوله:

ومابين شوق واشتياق، فنييت في تولّ بحظر، أو تجلّ بحضرة¹.

وهذا الحب الغير مستقر الذي يتراوح بين الحجاب والكشف، وبين الحب الانساني، والحب الالهي، الذي عاناه وكابده ابن الفارض نفسه، يسمى حب الهوى أو حب الذات لذاتها، ولم يستقر بعد في اتجاه حب الله لذاته والفناء فيه نهائيا، والبقاء في حضرته على الدوام. وهذا الحب الانساني المتذبذب والغير مستقر، بين الحب الانساني والحب الالهي، والذي يتأرجح بين خاصيتي الحجاب والكشف، وبين حب الذات لذاتها، وحب الله لذاته، فان ملامح هجران الذات، والتهيئة التي بدت عليها في الأخير للفناء عن هوى ذاتها والاتحاد بالذات الالهية، كان تمهيدا روحيا، وانتقالا صوفيا، بالذات الانسانية إلى المرحلة الثانية في مسار الارتياض الروحي لبلوغ الحب الالهي كفاء تام في الذات الالهية.

مرحلة الفناء الكلي:

في هذه المرحلة: «تفنى نفس المحب، عن أوصافها فناء تستغرق معه، في ذات المحبوبة، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن من قبل، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوتها، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في أبياته:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا	هنا من صفات بيننا فاضمحت
فالفيت ما ألقيت عني صادرا	إلى ومني، واردا بمزيدتي
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها	تحجبت عني في شهودي وحجتي

¹ - المرجع نفسه، ص 185.

واني التي أحببتها لامحالة وكانت لها نفسي علي محيلتي¹.
وهنا فنى المحب عن صفاته، التي كانت من قبل حائلا بينه وبين محبوبته، على
أنهما شيء واحد، يضاف إلى هذا كله، هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض،
في هذا الطور، وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديما منذ الأزل، منحه قبل أن تهبط
روحه من عالم الأمر، إلى عالم الحس، كما نتبين ذلك من قوله:

فنلت منحت ولاها، يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي
ولاها لا يسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي²

ومن هنا نرى أن فناء ابن الفارض قد انتهى إلى حالة نفسية، أستطاع فيها أن يتعرف
ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المذمومة، والشوائب الحسية، قبل أن
يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد، ولكي نتعرف على سمات الفناء عند ابن الفارض،
وما يحيل إليه من مقاصد وأبعاد وحقائق، والتي تضمنتها أبيات التائية الكبرى لابن الفارض،
التي تتبدى للمتأمل أنها محفوفة بالغموض أو التناقض، لابد أن نتناول مفهوم الفناء وأشكاله
المختلفة.

أنواع الفناء:

الفناء نوعين: أحدهما بكثرة الرياضة، والثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت،
وهو بالاستغراق في عظمة الباري، ومشاهدة الحق.
للفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن القيم الجوزية فيما يلي:

¹ - المرجع نفسه، ص 187.

² - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

الفناء عن وجود السوي: وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ماتم غير الله، وأن غاية العارفين والسالكين، الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار: فلا يشهدون أصلا، بل بشهود وجود العبدعين وجود الرب، وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحدا، وليس عندهم فرق بين الله والعالم¹.

الفناء عن شهود السوي: وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدونه غاية، وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسبهم، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضا عن شهوده و نفسه، لأنه يغيب بعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده، وقد يسمى هذا الحال سكرا واصطلاما ومجوا وجمعا، وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره، حتى يغيب المحب به، فيظن أنه اتحدا به وامتزج، بل يظن أنه نفسه².

الفناء عن ارادة السوي: وهو فناء خواص الأولياء، وأئمة المقربين، السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه، عن مراده هو من محبوبه، فضلا عن ارادة غيره، ويتحد مراده، بمراد محبوبه، أعني المراد الديني الأمري، لا المراد الكوني القدري، فصار المرادان واحدا، وليس في العقل اتحادا صحيحا، إلا هذا³.

الفناء الفارضي: لكن أين يندرج الفناء الفارضي، من ضمن كل أنواع الفناء السابقة، في الحقيقة لو تأملنا تلكم الأنواع، لاستشكل علينا الأمر بحيث نجد أن ابن الفارض يأخذ بها جميعا في تائيته الكبرى، فهو يأخذ كل نوع أو معنى بطرف: فهو حينما فناء عن وجود السوي، وحينما آخر فناء عن شهود السوي، وحينما ثالثا فناء عن ارادة السوي، فأنظر إلى قوله:

¹ - المرجع نفسه، ص 189/188.

² - المرجع نفسه، ص 189.

³ - المرجع نفسه، ص 190/189.

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئى أراها برؤية
 وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوي
 وطاح وجودي في شهودي وبننت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت
 وعانقت ما شهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو، ومن بعد سكرتي¹.

يظهر ابن الفارض من خلال أبياته هاته أنه من دعاة وحدة الوجود، فهو يقول: "إن المحبوبة في حال تجليها وظهورها، قد أظهرت لعينه الوجود، بحيث أصبح يراها في كل موجود، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته، عين ذات المحبوبة، وأن وجوده أن محى من شهوده، ولترى فوق هذا كله، أنه تمسك في صحوه، الحاصل بعد سكره، بما شاهده في باطنه، وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق، وهنا يشبه فناءه، فناء الملاحظة القائلين بوحدة الوجود، وبأن الرب لذي هو عند ابن الفارض المحبوبة، عين الوجود، وأن وجود الرب هو عين وجود العالم، لذا يقول:

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي نقاب، فكانت عن سؤالي مجيبي
 وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي ومني أهدقت باشعة
 وأشهدتني إياي، إذا لاسواي في شهودي موجود فيقضي بزحمة².

ونفهم من خلال أبياته هاته، أنه يدعو إلى فناء عن شهود السوي، كما يبدو من خلال البيت الأخير.

ويقول أيضا في موضع آخر من تائيته الكبرى:

وكننت بها صبا، فلما تركت ما أريد أرادتني لها وأحبت
 فصرت حبيبا، بل محبا لنفسه وليس كقول مر نفسي حبيبتني

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص 190.

² - المرجع نفسه، ص 191.

وهنا يشير إلى أن فنائه كان من نوع فناء عن ارادة السوي، وعليه يبدو انه، لا يستقر على نوع من أنواع الفناء، ولا على مذهب أو معتقد معين، بل يخلط بين الأنواع في حبه الالهي، مما يجعله مضطرب في تصوره الصوفي، وغامض في هدفه من الإرتياض الروحي، نتيجة الاضطراب النفسي، والايستقرار الروحي، وعدم وجود موقف واضح من وجوده ووجود المحبوبة الذي يعانيه هو شخصيا، نتيجة الظروف المختلفة التي عاشها، التي تتفاوت قسوة وحدة، وربما كان يملي الشاعر تائيته، بعد إفاقة من الغيبة، كشعور صادق، لما كان يشعره، ويشهده في حالة الغيبة، من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة، وأن كل ما في الوجود، أصبح مظهرا من مظاهر المحبوبة، وهذه الوحدة، ليست وحدة عقلية¹.

ولكنها وحدة نفسة لاتدوم إلا بقدر ماتدوم الحالة النفسية، المسيطرة على نفس المشاهد، فاذا زالت هذه الحالة، زالت معها الوحدة، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددتها قبل، قبل أن يغيب عن نفسه وحسه، ولقطة الوجود، يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود، من الملاحدة الذين يقولون "بفناء وجود السوي"، فأما أنه فناء عن شهود السوي، فذلك ملائم كل الملائمة، للحالة النفسية التي كان يعانها ابن الفارض، اذ الشهود هو كما يقول الجرجاني . هو " رؤية الحق بالحق " بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه، ويفنى عن صفاته، يصبح متحدا بالحق، وهو من حيث اتحاده بالحق، يقال إنه في مشاهداته له يرى الحق بالحق، وأما فناء ابن الفارض فناء عن "إرادة السوي" فذلك أمر واضح، يدل عليه قسم كبير من ابيات "التائية الكبرى"، حيث وقف الشاعر على شروط الاتحاد، التي لا بد منها بقوله:

فخل لها خلي مرادك معطيا قيادك من نفس بها مطمئنة

¹ - أنظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وأمس خليا من حظوظك واسم عن حضيضك، وأثبت بعد ذلك تثبت¹
وهنا نرى أن فناء ابن الفارض، قد جمع بين الفناء عن "إرادة السوي" وهو ما يقول
عنه ابن القيم إنه فناء خواص الأولياء، وأئمة المقربين، وبين الفناء عن "شهود السوي" وهو
كما يقول ابن القيم أيضا ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية، وعموما ففي هذه المرحلة
الثانية من حب ابن الفارض، نجد أن الفناء الذي يتحقق به المحب، في هذا الطور، ليس
فناء مؤديا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام، ولكنه مؤد إلى "شهود الوجود الحق
الواحد المطلق الذي الكل موجود به، فيتحد به الكل، من حيث كون كل شيء موجودا به،
معدوما بنفسه، لا من حيث أنه وجودا خاصا اتحد به، فانه محال، ومن هنا يكون مذهبه، في
الفناء والاتحاد مقبولا لدي العقل، ملائما للشرع².
المرحلة الثالثة: طور الاتحاد أو الحالة الموحدة:

يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد، في هذا الطور الأخير، أنه
أنتهى من حبه إلى مذهب في وحدة الوجود، لكنه لم يكن فناء ابن الفارض، عن "وجود
السوي"، بالمعنى الذي يفهمه أصحاب وحدة الوجود، بل ما وصل إليه في مراحل حبه
المختلفة، لم يكن إلا محصلة حتمية لشعوره النفسي لاعقله الاستدلالي، لانه كان صاحب
ذوق ووجد، لذا تبين لنا أن اتحاد ابن الفارض كمرحلة ثالثة وأخيرة من حبه ضمن
مسار الارتياض الروحي، لم يكن اتحادا بين الوجود المطلق والوجود المعين العقلي،
ولكنها اتحادا حواله الصوفية، ومشاعر الوجد والشوق، تسيطر على شعور المرتاض الصوفي،
وتتحكم في مشاعر النفس للسالك الروحي، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة، التي يأتي فيها
بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع، ويعرفه الصوفية باسم الشطح، ومن هنا يكون

¹ - انظر المرجع نفسه، ص 192.

² - أنظر المرجع نفسه، ص 193.

الاتحاد الفارضي، نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه و حسه، حيث لا يشهد إلا محبوبته، ولا يريد سواها¹.

كما أن لهذا الاتحاد بين المحب والمحبوبة التي هي الذات الالهية، وجه آخر صوفي، وهو اتحاد بين الانسان والحقيقة المحمدية، بحيث تكون هنا الذات هي الوجود المطلق الذي لاتعين فيه، والحقيقة المجدية، هي الذات مع التعيين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجاني، فابن الفارض يكشف من خلال مقام الاتحاد مع الحقيقة المحمدية، بأنه مقام اختص به محمد صلى الله عليه وسلم، من دون الأنبياء، وهذه المرحلة الثالثة والأخيرة من مسار الارتياض الروحي، يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فاننا نلاحظ أن المحب في هذه المرحلة على عكس ما كان عليه حبه في المرحلتين السابقتين، هو في حالة صحو، بعد أن كان في حالة سكر، وهو أنه قد أثبت لنفسه صحو الجمع، بعد أن أثبت هناك سكر الجمع كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية:

وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين اخوتي.

فسعى كليمي وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلّة أحمديّة².

ويمكن هنا أن نميز بين المراحل الثلاثة في حب ابن الفارض داخل مسار ارتياضه الصوفي، ففي المرحلة الأولى، استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى، فلما تجلى حر موسى صعقا، وحال الصعق هاته، هي التي علبن على ابن الفارض، في المرحلة الاولى إلى خد ما، ولكنها في المرحلة الثانية، هي التي استوعبت حياته النفسية كلها، وسيطرت عليها في صورة الفناء الكلي، أما المرحلة الثالثة، يستغل ابن الفارض قصة محمد ومشاهدته، ملكوت السموات والأرض، وهو في حالة الصحو، واستطاع في حال الصحو هذه، أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة، حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى،

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص 196/195.

² - المرجع نفسه، ص 197.

وصحو الجمع الذي أشار إليه في البيتين الأخيرين إنما هو يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية، التي تفرعت منها علوا وسفلا على حد تعبير ابن عربي، ، ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضي صورتين تبدوان مختلفتين شكليا، لكنهما متفتتين جوهريا، وهما كالتالي¹: اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية: وهذا هو الشكل العام الذي يتخذه ابن الفارض في أكثر مواضعه.

اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية: والتي يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب بشكل غير صريح، والقطبية هي الحالة النفسية التي يصل إليها السالك المحب، ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقي، الذي هو روح محمد، وصحوالجمع هنا، هو اتحاد كانفي لحظة من لحظاته هي أسمى وأرقى ماتنتهي إليه الحال الموحدة، وهذا الاتحاد، لم يكن اتحادا لوجود خاص، اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق، وبهذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة، التي تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها السالك كل شيء بعينالوحدة: فابن الفارض، يشعر بأنه أصبح متحدا بالله، الذي يبصر ببصره، ويسمع بسمعه، في قوله:

فكن بصرا، وانظر وسمعا، وعه وكن لسانا فالجمع أهدى طريقة².

فقد انتهى بعض القدماء أمثال البقاعي، وبعض المحدثين أمثال دي ماتيو إلى الاعتقاد بأن: "ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربي، في وحدة الوجود، لكن هنا يحسن أن نقسم الاتحاد الفارضي 'لى مرتبتين ، إحداهما أسمى من الأخرى، وهما ما يعبر عنهما الصوفية ، بإحدهما بسكر الجمع، وعن الأخرى بصحو الجمع، وصل ابن الفارض إلى الأولى في بداية اتحاده، ووصل إلى الأخرى في نهايته.

¹ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

² - المرجع نفسه، ص 199/198.

وتتمثل بداية الاتحاد، في أن: «ذات المحبوبة تتكشف للمحب، وتتجلى له في كل مظهر، بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجليا على صفحة مرآة المظاهر الكونية، وإلى مثل هذا التجلي، يشير ابن الفارض بقوله:

وها أنا أبدي في تحادي مبدئي وأنهاى انتهائي في تواضع رفعتي.

حلت في تجليها، الوجود لناظري ففي كل مرئ، أراها بروئية.¹

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلي الذات في المظاهر المتعددة، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه: "فابن الفارض حين فنى عن نفسه، وخرج عن أغراضها، ونظر في باطنه، وجد أنه ومحبوبته شيء واحد كما يقول:

وأشهدت غيبي، إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي".²

ومعنى هذا أن للتجلي الذاتي نوعين: «أحدهما ظاهر، وهو شهود الوحدة في الكثرة، والآخر باطن، وهو شهود الكثرة في الوحدة، وأفضل التجليين وأقدرهما على ادراك الوحدة، إدراكا صحيحا، هو من دون شك التجلي الباطن، الذي يشهد فيه السالك شهودا مباشرا، وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب في المحبوب، ونرى أيضا أن الاتحاد عند ابن الفارض، عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع، وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين، بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سمع وبصر، وغيرهما، ليتصل بالحقيقة المطلقة، وليفنى في الذات الأحادية، فالإنسان في عالم الظاهر، يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه، في حين في الحقيقة، هي صادرة عن عالم الباطن.³

¹ - المرجع نفسه، ص 200/199.

² - المرجع نفسه، ص 200.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وهذه المرحلة من الاتحاد الفارضي لها طابعا خاصا، نطلق عليه اسم مرحلة "أنا، هي" وهي المرتبة التي يقول فيها ابن الفارض "أنا المحبوبة"، وقد استعمل ابن الفارض نفسه هذا التعبير فقال:

ومن أنا إياها، إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتي
وهذا من قبيل قول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا"
غير أن الحلاج: "، يثبت الاتحاد بينه، وبين محبوبته عن طريق الحلول، على حين ابن الفارض، ينفي هذا الحلول، وينزه عقيدته عنه، وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله "أنا إياي" عن حالة نفسية، يشعر فيها بالاتحاد التام، أو قل بالافراد الكلي، الذي يجب أن يثبت أن الوجود كله، ليس إلا واحدا، لأثر للتفرقة أو اللاتينية فيه"¹.

وفي هذه الوحدة أو الاتحاد بين السالك المحب مع المحبوبة، تمحي الصفات الانسانية الذميمة، والأهواء البشرية المغرية، ويبقى الهم الوحيد هو ارضاء الذات الالهية العلية، بدلا من ارضاء الغرائز والرغبات، وقضاء الأغراب والمآرب، التي تشغلنا على محبته وعبادته، والفناء فيه، والتمتع بعطائه وجزيل منه وكرمه، ووفير حكمه ومعرفته الحققة، التي يمن بها عالم الأم، عالم الخلود والخير الأسمى، والسعادة الأبدية، والفتوح الربانية، لذا يقول ابن الفارض:"

قبلت ولاها، ولا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلال جبلة..

أي: لما منحت هواها، في أول الآزال، كان نيلي محبتها ووجداني هواها، اليوم متفرعا على المحبة الأزلية، فمحبتي إياها، ليست بواسطة سمعي لكلامها، ولا بسبب شهودي لجمالها، ولا باقتضاء ذاتي وجبلي لمحبتها".

¹ - المرجع نفسه، ص 201/202.

و: "همت بها في عالم الأمر، حيث لا ظهور وكانت نشوتي، قبل نشأتي.
 وكان هيماني بحبها في عالم الأمر، عالم المجردات الحاصلة، بأمر "كن" حيث لا كان
 لي ظهور في هذه النشأة العنصرية، فكانت نشوتي، وسكرتي، قبل نشأتي هذه"¹، ويقول
 أيضا: "موضحا، كيف أن هذا الاتحاد، أدى إلى محق الصفات والأهواء البشرية، العالقة
 بالنفس، التي تحد من رؤية الحبيبية، في كمالها الأول و الأصلي، وتوهم بالسعادة
 والخير الأسمى، ولكنها في الحقيقة غير ذلك، مادام الصفات الانسانية باقية في حنا الانساني،
 لكن سرعان ما تمحق، بتوغل محبة الله للنفس وتثقيتها من الأهواء التي تستعبد الارادة
 الانسانية، وتستبعد هذا الحب الالهي.

فأفنى الهوى، مالم يكن ثم باقيا هنا، من صفات بيننا، فاضمحت.
 اي همت بمحبتها فأفنى الهوى، مالم يكن حاصلًا، من الصفات الكونية البشرية
 الحادثة، بحدوث الوجود الإضافي الفارقة، بيننا الموجبة للثنوية، فصارت هذه الصفات
 مضمحلة فانية.

فألقيت ما ألقيت عني صادرا إلي، ومني واردا، بمزيدتي.
 لأن المحب السالك يعرض عن جميع متاع الدنيا، وطيباتها، وبزهد في الآخرة،
 ولذاتها، ويلقي منه نسبة ما صدر عنه من الأفعال والأقوال باسنادها إلى الله تعالى، ولذلك
 يبعد نفسه عن جميع الصفات الكمالية، وينسبها إلى الله تعالى، فلا يرى لنفسه، فعلا وصفة
 بل عينا ووجودا، وهذا هو المراد بقوله: و" ما ألقيت عني صادرا"²

حيث يجد أن تلك الأفعال أفعاله الصادرة منه، بل أفعال جميع الموجودات، يجد
 ويشاهد أنها صادرة منه بحكم سريان ذاته في الذات الالهية الظاهرة في صور جميع
 الموجودات، ويجد كمالات أخرى إلهية تصدر منه، وصفات ذاتية تتصف ذاته بها، لاتحاد

¹ - داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، دارالكتب العلمية، ط 1 2004م، بيروت . لبنان، ص 40.

² - أنظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ذاته بالذات الالهية، لذا أشار بقوله "بمزيدة" فما القاه أولاً منه، وكان ذلك صادراً عنه، وجد مرة أخرى وارداً إليه، مع مزية يعطيها مقام الجمع.

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني، في شهودي وحجبتني.

واني التي أحببتها، لامحالة وكانت لها نفسي على محيلتي¹.

بمعنى: «شاهدت ذاتي في شهودي، وبحضرة المحبوبة، ملتبسة بالصفات، التي بها تحجبت عن حضرة المحبوبة، في احتجابي عنها وشاهدت أي عين المحبوبة، التي أحببتها بلا شك وريبة، والحال أن نفسي كانت لأجل ال المحبوبة، التي هي عيني في الحقيقة، تحيلني علي، أي شاهدت أني الذي أحالني، في معرفته على معرفة نفسي، بقوله " من عرف نفسه، فقد عرف ربه "، وهو عين نفسي، وليس غيرها²

ويقول أيضاً عن جمالية الحب الالهى بين المرتاض الروحي والمحبوبة.

سقتني حمياً الحب راحة مقلتي وكأسي محياً من عن الحسن خلتي."

الحمياً هنا شدة الشراب، والمحيا الوجه جل الشيء عظم، وجل عن كذا تعالى عنه، والتاء في جلت علامة تأنيث الضمير عائد إلى من الموصوفة، لأن من تقع على المذكر والمؤنث سواء كما يقع على الواحد والاثنين، والجماعة، إضافة إلى الحب منضم معنى من وإضافة الراحة إلى المقلة يتضمن معنى الأم، والواو للحال تقديره سقتني المحبوبة، التي هي راحة لعيني، شدة شراب من جنس الحب، والحال لأن كأسى التي شربت منها وجه محبوبة، تعالت عن وصف الحسن، لما كان الحب أصلاً يتفرع عليه سائر الأحوال السنية، وظهوره مستند إلى شهود الجمال المطلق بأشهاد الذات العلية، بدأ بذكر وجدانه وسبب ظهوره الذي هو شهود مشهد جماله³

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص 41.

² - المرجع نفسه، ص 41.

³ - الملي الجامي، كتاب شرح التائية لعمر ابن الفارض، طبعة قديمة جدا بدون ترقيم ولا سنة طبع ص 2/1.

ويقول أيضا في البيت 163 من التائية الكبرى: "

فهامت بها من حيث لم تدر، وهي في شهودي، بنفس الأمر غير جهولة.
أي إذا كانت المحبوبة عين نفسي وذاتي، فنفسى قائمة بنفسها، لا غيرها، لكن من
حيث أنها لم تدر أن محبوتها عينها، بل ظنت أنها غيرها وهي مفارقة عنها، فهامت بها،
والحال أنها ليست جهولة في نفس الأمر، في حال شهودي لذاتي بذاتي، أي عالمة يقينا،
أنها عين محبوتها، كما في نفس الأمر عند الكشف الذاتي، والشهودالروحي¹ كما يستطرد
ابن الفارض مدققا في البيت رقم 164، عن حال الاتحاد بينه وبين المحبوبة قائلا: "

وقد أن لي تفصيل ما قلت مجملا وإجمال ما فصلت، بسطا لبسطتي.
فاتحاد ذاتي بذات المحبوبة، وأجمل ما فصلته وبسطته بسطا، لبسطتي الحاصلة من
السكر في حضرة المحبوبة، وإفشاء سرها لقدرتي ورفعتي، في علم مقامات السلوك وعلم
التوحيد وهذا في البيت رقم 165 من التائية الكبرى.

أفاد اتخادي حبها، لإتحادنا نوارد عن عاد المحبين، شذت².
أي أعطاني اتخادي حبها لاجل اتحادنا أمورا نادرة، شذ صدور مثالها، عن عادات
العشاق.

يشي بها الواشي إليها، ولائمي عليها بها يبدي، لديها نصيحتي
فأوسعها شكرا، وما أسلفت قلى وتمنحني برا، لصدق المحبة
بمعنى لاتتعرض إلى المحبة فانها تقهر المحبين، وتفني العاشقين، وتبلي أجسام
المشتاقين " فلا ألتفت إلى كلام اللائم ولا المحبوبة تلتفت إلى كلام الواشي، بل تجعلني من
المقربين منها، لكونها تحب لمن يحبها، كما جعل آدم خليفة الله في الارض، ولم ينظر إلى
وشاية الملك، فأوسعها شكرا، أي أو فيتها حق نعمتها بالشكر، والحال أنها في الأزل أيضا،

¹ - الملى الجامي، كتاب شرح التائية لعمر ابن الفارض، ص 42/41.

² - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

ما أسلفت بالنسبة إلي قلى وعداوة، بل غيبت عيني الثابتة بالفيض الأقدس، في غيب ذاته وحضرة علمه، وأعطت لها استعداد محبتها، وتمنحي كل لحظة بالفيض المقدس، برا واحسانا، وكل ذلك لصدق محبتي، فيها واختياري إياها وتوجهي إلى وجهها الكريم، وهذه الأبيات جعلها توطئة لبيان مقامات سلوكه¹.

درجات ومقامات الحب الالهي :

ولفهم طبيعة التصور الروحي لدى ابن الفارض، لا بد أن نشير إلى مسلك الإرتياض الروحي، بحيث يمر السالك أو المرتاض الروحي، للوصول إلى الحب الإلهي عبر مراتب، بحيث يعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الروحي، وعن مسلكه بالطريق، وعن مراحلته بالمقامات والاجوال، والمقامات هي مراتب الرقي الروحي، التي يجتازها السالك، وهي على الأشهر سبعة: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا نأما الأحوال: فحالات نفسية طارئة تغمر المتصوف في مناسبات عابرة وهي على الأشهر ثمان، المراقبة والخوف والمحبة والرجاء والأنس والطمئينة والمشاهدة واليقين، ولئن كان في الغالب أن تجري الأحوال على سياق المقامات، فان ذلك غير محتم، لكن الأحوال الأخيرة، قلما تقع لغير أرباب المقامات الرفيعة².

وهذه الأحوال والمقامات، سبق و ان مر بها ابن الفارض في ارتياضه الروحي وكابدها في سفره الصوفي، للوصول إلى الحب الالهي، وهذا التمرحل الروحي من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، كان يحركه البحث عن تجلي المحبوبة، أي الذات العلية المقدسة، فقد ذاق كل الاحوال وعان في كل مقام، وجاهد واجتهد في كشف الحجاب، الذي يحول دون الاتحاد والفناء بالمحبوبة، بحيث كانت مطلوبة في كل حال من الاحوال، وفي كل مقام من

¹ - المرجع نفسه، ص 42.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 279/278.

المقامات، واجتاز بذلك العوائق والأخطار المنيئة في طريقه الشاق والطويل، و تخطى روحيا الشرور والمعاصي والأغراض الغريزية والاهواء النفسية، التي كانت عالقة بنفسه وذاته، ليصعد في معارج الروح وسلام الحب الالهي، ماحقا بذلك الصفات الذميمة، وخصائص الحب الانساني الناقص والمشوب بالاثرة والانانية، وحب التملك، مصمما على البقاء في حضرة محبوبته التي هي أساس كل خير، ومصدر كل جمال وجلال وعزة، ومنبع لكل سعادة.

وهو ما عبرت عنه التائية الكبرى، التي رسمت معالم الطريق الروحي، واوجدت نظما للسلوك الصوفي المثالي ، التي أوضحت كيف يتم الارتقاء الروحي ولقد تكلمنا سابقا، عن أول من جاء بفكرة المقامات، وهو الشيخ ذي نون المصري، الذي يعتبر، أول من أضفى الروح الصوفية على الطابع الزهدي السابق، ورسم طريق الارتقاء الروحي ، نحو الحب الالهي، ناهيك عن الشيخ الطوسي، الذي جاء بفكرة الأحوال، وكيف تؤدي بالمسافر الروحي للانتقال طردا، من مقام إلى مقام، ومن عز إلى عز، ومن خير إلى خير أسمى، ومن الحب الانساني إلى الحب الالهي، ومن الجمال المحسوس إلى الجمال المطلق.

وهذه المفاهيم يحفل بها حقل فلسفة التصوف، وتشيع لدى شيوخ التصوف وفي مجال تخصصهم، وممارساتهم الروحية، للوصول إلى الحب الالهي، فالحب الالهي كغاية هو ضالة كل مرتاض روحي، وهدف كل مسافر صوفي محب للفوز بالسعادة الدنيوية والأخروية، والولوج لدار الجنان، الذي ينشده كل مرتاض ذي ايمان، كانت نيته السفر إلى الله، والاتحاد به والفناء فيه، والتحلي بالصبر والتواصي بالحق واستحضار مراقبة الله والخوف منه، والرضى بما قسمه الله له، وأن يزهد في الدنيا، ولايملك منها سوى حب الله والفناء فيه، عازفا بذلك عن طريق الفسق والاحاد والمجون، الذي انتشر في مجتمعه، ومتجنبنا الطغيان، ومجددا للتوبة، ومتحليا بالورع وتقوى الله، والنهل من حكمه هذه الأحوال لابد ان يتدرج فيها المرتاض، ليصل إلى مقام الحب الالهي، والاعتراف من علمه اللدني.

وعليه نفهم من ذلك أن كل مسافر روحي، يمر بنفس الأحوال والمقامات، وبنفس مراحل الحب الالهي، ودرجاته، لأن حب الله تعالى، وحب غيره لا يجتمعان في قلب واحد، وطريق الزهد يجب أن يكون بنية خالصة، وقلب محب للمحبوب، للاتحاد به والفناء فيه، عندذاك فقط، يكون المحب مخلصا في حبه للمحبوب، ونقيا وتقيا في نسكه لله تعالى، فلا يسلم الصوفية، بوجود شيء، بعد الذات الالهية سوى ما يختلف على نفوسهم، من أحوال الشوق والوجد إلى الله، ومن ثم "نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف، ... وهو: « أن ارادتنا، هي ابراز ما في نفوسنا في صورة خارجية، فان حقيقة النفس عندهم، هي حالات، وأنواع من الشعور باللذة والألم، وأهم ما في ذلك، هو المحبة لله، والذي يسمو بنا إلى الله هو المحبة، وليس هو الخوف أو الرجاء، وليست السعادة معرفة، ولاهي ارادة، بل هي اتحاد بالمحبوب"¹.

لذا نجد الشعر الصوفي الذي سطع نجمه في القرن التاسع عشر، مع ثلة من شيوخ المتصوفة العرب، وأبرزهم وأشهرهم ابن الفارض، ومحيي ابن عربي، التي حفلت بألفاظ ورموز الحب الالهي، فالشعر الصوفي، هو شعرحي، زاخرا بالرموز الجمالية والمضامين الفنية، وهو يعبر عن حقيقة التصوف الاسلامي الاصيل، فيسمى هذا الطريق الطويل والمتدرج، والموسوم بالمكابدة والمجاهدة، والمبطن بالنوايا الحسنة، بطريق الكشف والذوق، للاتحاد بالله والفناء فيه، للاطلاع على حقائق الوجود الحقيقي، ويمر المتصوف في ترقبته بدرجات اربع، هي: "درجة المرید، فالسالك، فالمجذوب، فالمتدارك، ومراتب المتصوفين أربع، و هي مرتبة المبتدئ، فالمتدرج، فالشيخ فالقطب"²

وهكذا يتدرج السالك المتصوف، في حبه الروحي ويرتقي في سفرالصوفي، إلى أن يصبح من أرباب المقامات السامية، ويفنى في الله كغاية للوصول والاتحاد، عن طريق

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 87.

² - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 224.

تدرجه في المقامات عبر مسار حبه الالهي، إلى أن يتم الاتحاد بالله والفناء فيه، أو تتم خاصية الحلول التيسنتكلم عنها بالتفصيل والتدقيق فيما بعد، وقد حلل الاستاذ نيكولسن ، تائيته الكبرى، فقال: «يتكلم ابن الفارض، في هذه القصيدة، بلسان الصوفي الذي وصل، إلى مقام الإتحاد، ويخاطب في أولها أحد أصحابه، فيذكر عهده الأول، بالحب الالهي، وما عاناه فيه من شدائد:

ولم أحك في حبيك حالي تبرما	بها لاضطراب، بل لتتفيس كرتي
ويحسن اظهار التجلد للعدا	ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعي شكواي حسن تصبري	ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبي اضطباري، في هواك حميدة	عليك، ولكن عنك غير حميدة
وما حل بي من محنة، فهو منحة	وقد سلمت من حل، عقد عزيمتي ¹ .

وعليه نستشف من خلال هذه القصيدة، أنه رغم ما ألم بابن الفارض من شدائد وكروب ومعاناة، في تدرجه الروحي للوصول إلى الحب الالهي، ومهما لاقاه من مجن وعذاب وكيد، إلا أن محنه، تحولت إلى منح، والأتراح إلى أفرح، أعلاها وأرقاها محبته لله والتقرب منه، والاتحاد به والفناء فيه، وهي تعتبر من ارقى المقامات وأسمى الرتب والدرجات، وهو ما عبر عنه سابقا ابن الفارض، في مرحلة الاتحاد والحالة الموحدة، بأنها مرحلة القطب، وهي الاتحاد بالحقيقة المحمدية، والتي يتم فيها اتحاد، متنوع جمع الصحو، بين المحب والمحبو، أو بما يسمى الانسان الكامل، بحيث، يتحول السالك الصوفي، إلى مصدر المعرفة والعرفان، ويطلع على عالم الملكوت، والأسرار الالهية والحقائق الالهية، وتتدفق عليه الاشراقات الفلبية المفاجئة، لذا يقول ابن الفارض: " إن رؤيته المحبوب، ليس

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 225.

إلا رؤيته لنفسه، وحبه إياه، ليس إلا حبا لنفسه، وإن الحب الخالص، ليس إلا الفناء في المحبوب"¹

ويقول أيضا: «إن أعلى درجات الصوفي، هي الاتحاد مع الله، حين ينعدم الفرق بين الخالق والمخلوق، وفي سكر الفناء، يغيب الصوفي عن جميع صفاته، وآثاره"²، وعليه فالطريق الذي يتوخى الوصول إلى الحب الالهي، للوصول إلى الغاية، وهي الاتحاد بالله والفناء فيه، لأن طريق التصفية والتخلية: «تصل بالانسان، خطوة خطوة، إلى أن يصير سره على حد تعبير ابن سينا. مرآة مجلوة، يحاذي بها شطر الحق، فمعارفه إذن مستفادة، من مصادر النور والهداية"³، وهو ما ذهب إليه الكثير من متصوفة الاسلام، وغيرهم ممن مريسي بل التصفية والكشف، بغية الوصول إلى الاتحاد والفناء في المحبوب، عبر مروره بأحوال نفسية طارئة وتدرجه في مقامات روحية متفاوتة، مرة يتذوق سكر فناء الجمع، ومرة يتذوق صحو فناء الجمع، وكلاهما يمثل أعلى مقامات الفناء والاتحاد درجة وأرفعها مرتبة.

مقامات العارفين وأحوالهم:

حسب ما رأينا سابقا، فانه في حياة البشر يوجد درجات، ومراتب متفاوتة، تبعدهم أو تقربهم من الحب الالهي ومن الاتحاد بالذات العلية، كما أن أغلب البشر، تلهيهم حياة الدنيا وما يتعلق بها من مال وبنون، وجاه وسلطان، وملك وقوة هذا التعلق الدنيوي، واه، ليس في محله روحيا، فدرجة الانسان تقاس بمعرفته بالله، التي ترفعه عند الله أو تهوي به إلى الدرك الأسفل، وقيمته عند الله، في ما مدى معرفته بذات الله العلية من عدمها.

قال يحي بن معاذ الرازي رحمه الله: «مادام العبد يتعرف فيقال لا تختر شيئا ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف فاذا عرف وصار عارفا فيقال له إن شئت أخترت، وإن شئت

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 240.

³ - عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 241.

لاتختر، لأنك إذا اخترت فباختيارنا أخترت، إن تركت الاختيار، فباختيارنا تركت الاختيار، وقال يحي بن معاذ رحمه الله الدنيا عروس ومن يطلبها ما شطتها، والزاهد فيها، يسخم وجهها، وينتف شعرها، ويخرق ثوبها، والعارف بالله مشغول بسيدته لا يلتفت إليها، وقال إذا ترك العارف أدبه عند معرفته، فقد هلك مع الهالكين، وقال ذو النون المصري رحمه الله، علامة العارف ثلة لا، يطفى نور معرفته، نور ورعه، ولا يعتقد باطنا من العلم ما ينقض عليه ظاهرا من الحكم ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى¹

بمعنى توجد مقامات في المعرفة أو منازل للعارفين أو السالكين، ويقول الشيخ رحمه الله فان قيل ما معنى المقامات؟، يقال: " معناه مقام العبد بين يدي الله عزوجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات، والانقطاع إلى الله عزوجل، وقال الله تعالى " ذلك لمن خاف مقامي، وخاف وعيد، وقال وما منا إلا له مقام معلوم، وقال سئل أبو بكر الواسطي، رحمه الله عن قول النبي صلى الله عليه وسلم، الأرواح جنود مجندة، قال مجندة على قدر المقامات والمقامات، مثل التوبة والورع والزهد والفقر، والصبر، والرضا والتوكل، وغير ذلك، أما الأحوال، فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار، وقد حكي عن الجنيد رحمه الله أنه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم وقد قيل أيضا أن الحال هو الذكر الخفي²، وفي الرسالة القشيرية: «المقام هو ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به، بضرب تطلب ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشغول بالرياضة له، وشرطه: أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فان من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له، لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الانابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد، و

¹ - أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، مصدر سابق، ص 40/39.

² - أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، مصدر سابق، ص 42/41.

أيضا يعرف المقام بأنه: "هو الإقامة، كالمدخل بمعنى الإدخال؛ والمخرج بمعنى الإخراج، و لا يصح لأحد منازل مقام، إلا بشهود إقامة الله تعالى 'إياه بذلك المقام، ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة"¹

والمعرفة التي نتحدث عنها هنا هي المعرفة الصوفية ومن تسلح بها يسمى "عارفا"²، وللعارفين مقامات ودرجات يخصون بها، وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، ولهم أمور خفية فيهم هي: بهجتهم بالحق، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات والمواظب على فعل العبادات من قيام وصيام ونحوها: يخص باسم العابد، والعبادة هنا معاملة ما: يعمل في الدنيا لأجرة يأخذا في الآخرة هي الأجر والثواب، إنه يعبد الله لا لذاته، إنما ليبعث في الآخرة...، لارضاء لذاته، وإذا طلعت على أماله ومطامعه، فلا تجدها تتعدى لذة البطن، واللذة الحسية، وسيمنحه الله في الآخرة ماوعده من أجر و مثوبة، أما المنصرف بفكره إلى الله مستديما لشروق نورالحق في سره: يخص باسم العارف، والزاهد يكون في الوقت نفسه، عابدا والعايد زاهدا: فان العارف، ينطوي على الزهد والعبادة، ولكن زهده إنما هو: تنزه عما يشغل سره، عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق، وعبادته إنما هي تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد، أو وهم ضال او شهوة جامحة³.

والعارف خلافا للزاهد والعايد، . يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئا على عرفانه، إنه لايعبده، لهدف آخر، يرجوه من ورائه، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله، أو مثوبة يطمح فيها، إن الحق غايته، إنه مبتهج به، لقد عرف اللذة، الحق، وولى وجهه سمتها، فكان من المستبصرين بهداية الحق، ...، فالله لن يحرم العارفين مثوبته يوم القيامة،

¹ - أبي القاسم القشيري، مرجع سابق، ص 66.

² - عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 410/409.

³ - انظر عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 410.

هذا فضلا عما ينعمون به في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى، من البهجة بالحق، ومن الاستماع بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، والعارف لا يصبح عارفا فجأة، أو دون مجهود واكتساب، وإنما لابد له من السير في طريق صعب المرتقي، وهو يبتدىء فما يسميه العارفون: الإرادة وهي حالة تعترى المؤمن حين يتطلع 'لى استشراق المأ الأعلى والاتصال به¹.

ويبتهج المريد بذلك فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث وبتحسر انتهائها، هذه البروق الوامضة اللذيذة، تسمى عند العارفين، أوقاتا، وهي تكثر كلما أمعن الانسان في الارتياض توغل فيه لاحت له الانوار في غير ارتياض، لكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينه، فيصير الخطوف مالوفا، والوميض شهابا بينا، ويمعن في الرياضة، فتصبح هذا لأنوارله ما تشاء، ويندرج في الترقى أيضا، فلا يتوقف الأمر على مشيئته، بل كلما لاحظ شيئا، لاحظ الحق، وينصرف دائما عن عالم الزور إلى عالم الحق، وتنتهي الرياضة به إلى النيل...، فتدر عليه اللذات العلا، وبتهج بالحق، ويفرح بنفسه، ثم ينتهي بالغيبة عن نفسه، فليحظه جناب القدس فقط، وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لحظة، وهذا المقام، كما يقول الرازي آخر مقامات السلوك إلى الله، وأول مقامات الوصول التام إلى الله، وهو الفناء عما سوا الله بالكلية، والبقاء بهبكيته²، وهذا لا يتحقق أبدا، مالم يعانيتها ويكابها غير الارتياض الروحي، والمجاهدة النفسية.

ومقامات السلوك إلى الله هي تجارب صوفية يستعصى فهمها عبر القصص بل عبر الذوق والمشاهدة من الواصلين عبر تجربة روحية جمالية محضة، خالصة للذات الالهية مرادها الحب الإلهي في ذاته وليس لذاته.

¹ - عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 411/410.

² - انظر عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، 212.

ثم يصف ابن سينا العارف بأنه: " طلق الوجه، بسام المحيا، ذلك أنه دائماً فرح بالحق، بل فرح بكل شيء، لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه والناس عنه سواء، لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير، ويهش للخامل، كما يهش للنبية، ولأنه مستبصر بسر الله في القدر، فهو لا يستهوه العضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتربه الرحمة، إذ أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لابعنف معير، والعارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل، وشفاح، وكيف لا ونفسه أكبر من تجرحها ذلة بشر، ونساء للأحقاد، وكيف، وذكره مشغول بالحق"¹.

وعليه، فثمار الارتياض الروحي كثيرة ومتنوعة، حيث يصبح المرتاض الروحي، سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق، وتتدفق عليه الاشراقات باستمرار، مجنبا نفسه روح الغرور معودا نفسه مناصرة الحق وحب الله وملازمة الافعال الظاهرة لروح الباطن ولسره، كملكة جوانية، كما أن هذه المقامات، تشكل نظما للسلوك لدى السالك المتصوف تؤدي إلى تتاغم أحوال ومقامات المرتاض الروحي، المتدرجة نحو الاتحاد بالمحبة والشوق إلى اللقاء والبقاء في حضرة المحبوبة، التي هي مصدر كل معرفة وخير وسعادة، والحال عند القوم: " معنى يرد على القلب ، من غير تعمد منهم، و لا اجتلاب، ولا اكتساب منطرب، أوحزن أو بسط، أو فيض أو شوق أو انزعاج أو هبة أو احتياج فالأحوال: مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من عين الجواد، والمقامات تحصل ببذل المجهود."²، وعليه فالإتحاد بالمحبة، غاية تمر عبر عدة من المقامات والأحوال، تفضي في الأخير إلى الانفصال عن عالم المادة الناقص.

عكس عالم الامر عالم الملكوت، عالم البقاء والخلود والحكمة، حيث تطمئن الذات المحبة، وتسعد، نظير ما عانتها وكابدته من آلام الفراق ومشاق الانفصال، ومعاناة الارتياض

¹ - عبد الحلیم محمود، مرجع سابق، ص 413.

² - أبي القاسم القشيري، مرجع سابق، ص 66.

الروحي، والسفر الصوفي إلى ذات المحبوبة، حيث هناك تجليات شهود الحق، والفناء في الارادة المطلقة لله، بعد أن كانت تعاني وهم الحب الانساني، نتيجة الانصياع وراء أوامر الارادة البشرية، وما يرتبط بها من أهواء وغرائز وأثرة وانانية، إلى نكران الذات وارانيتها الضالة والمضلة، والعيش في كنف المحبوبة والاتحاد بها والفناء فيها في وحدة بين المسافر المحب، والذات العلية المحبوبة، حبا يكون في ذاتها وليس لذاتها، بدونطمع في نعيمها او خوفا من عذابها، أو انتظار جزاء، مقابل حبنا هذا الالهي، وابنالفارض هنا يشبه حبه الالهي لحب رابعة العداوية وحب الحسن البصري، وتصوف ابنسبعين وأبي اليزيد البسطامي... .

وإذا كان هناك اجماع بين شيوخ الصوفية ، بأن هناك لا بد من مرور السالك أو المرید بمجموعة من المقامات والأحوال، فانهم يتفاوتون في تحديد طبيعة هاته المقامات وتلكم الأحوال، فبعضهم ما يعده من المقامات يعده الآخر من الأحوال، فمثلا هناك تباين بين الطوسي، والسهروودي، فكما ذكرنا سابقا يذكر الطوسي في كتابه اللمع مقامات سبع، هي: التوبة والصبر والشكر والرجاء، والخوف والزهد، والتوكل والرضا والمحبة، أما السهروودي في كتابه " عوارف المعارف" قد جعل الايمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهرا وباطنا، أشياء أربعة يجب أن يتحقق من سلك طريق الله الوجه الأكمل، ورأى أن التحقق بتمام هذه الأربعة، يستعان عليه بأربعة أخرى هي: قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام، والاعتزال عن الناس، وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال، وصحت المقامات وعند السهروودي هي: التوبة والورع، والزهد والصبر والفقر والشكروالخوف والرجاء والتوكل والرضا، وكما يختلف الصوفية في عدة المقامات وترتيبها، فهم يختلفون كذلك في عدة الأحوال وترتيبها، للوصول إلى المعرفة¹.

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 334.

وقد يسمى أصحاب المقامات الرفيعة بأهل الذوق، لما يجدون من وجد وشوق وصبا ورضى واتحاد السالك المحب، بالمحبوبة، وبقائها في حضرتها والتمتع، بجزيل عطائها، والتلذذ باشرقاتها وإلهاماتها، ويعرف الجرجاني أهل الذوق: " بأنهم من يكون حكم تجلياته نازلا من مقام روحه، وقلبه، إلى مقام نفسه وقواه، كأنه يجد ذلك حسا ، ويدركه ذوقا، بل يلوح ذلك في وجوههم "¹. أي يتذوقون تلك الحقائق الإلهية، والتجليات في شهود الوجود، التي تبرق في قلوبهم نورا وخيرا أسمى، وكرامات ربانية، نظير ما عانوه وكابدون في مسارهم الصوفي، وارتياضهم الروحي من فتن وشدائد وكروب، فيجازيهم الله من جزيل عطائه وخزائن حكمته وأسرار ملكوته.

وقد ورد في الرسالة القشيرية أن من جملة ما يجري في كلام المتصوفة: «الذوق والشرب، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي، ونتائج الكشوفات، وبواده الواردات ، وأول ذلك الذوق، ثم الشرب ثم الري، فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم، يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري ، فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران وصاحب الري صاح ومن قوي حبه تسرمد شربه، فاذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرًا، فكان صاحبًا بالحق، فانيا عن كل حظ: لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به، ومن صفا سره، لم يتكدر عليه الشرب، ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه."²

فينال السالك الواصل، من العلوم الإلهامية أكثر مما يتحصل عليه من العلوم التعليمية المكتسبة، فيطلع على أسرار عالم الامر، ومعارف الذات الإلهية، والإلهام يعرفه الجرجاني بأنه ما يلقي في الروح بطريق الفيض، وقيل: «الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بأية، ولانظر في حجة، وهو ليس بحجة عند

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 58.

² - أبي القاسم القشيري، مرجع سابق، ص 80.

العلماء، إلا عند الصوفيين، والفرق بينه، وبين الاعلام: أن الالهام أخص من الاعلام، لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه¹، والإلهام حسب الامام الكبير، أبي حامد الغزالي، رحمة الله عليه، يعني: «أن القلب مستعد لقبول المعلومات، لكن العلوم التي تحلّ فيه تنقسم إلى عقلية وإلى شرعية او دينية، فالعقلية هي ما تقضي به غريزة العقل، ولا توجد بالتقليد والسماع، وهي نوعين: ضرورية يجد الانسان نفسه، مفطورا عليها كالعلم بان الشخص الواحد لا يكون في مكانين، والشيء الواحد، لا يكون حادثا قديما أو موجودا معدوما معا، ومكتسبة أي مستفادة بالتعلم والاستدلال، أما العلوم الدينية، فهي المأخوذة بطريق التقليد من الانبياء، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله وسنة رسوله، وفهم معانيها بعد السماع، أما العلوم التي ليست ضرورية، إنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها، فتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، وتارة تهجم على القلب، كانها ألقيت فيه»².

أما العلم الذي يحصل بالاستدلال حسب . الامام أبي حامد الغزالي دائما . يسمى:

«اعتبارا واستبصارا، ويختص به العلماء، والعلم الواقع في القلب بغير حيلة، وتعلم واجتهاد، ينقسم إلى قسمين: ما لا يدري العبد كيف حصل له، ومن أين حصل، ويسمى إلهاما، ويختص به الأولياء والأصفياء، وما يطلع معه العبد على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، ويسمى وحيا، ويختص به الأنبياء، لذا نجد ميل أهل التصوف إلى العلوم الالهامية دون التعليمية، فاذا تولى الله أمر القلب أشرق عليه النور، وتلاأت فيه حقائق الأمور الالهية، لابلت تعلم والدراسة والكتابة، بل بالزهد في الدنيا وتفريغ القلب من شواغلها، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى، بذلك تنكشف الحجب عن أين القلوب، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ، ويلمع من وراء ستر الغيب تارة عند المنام، وتارة عند اليقظة»³.

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 52/51.

² - رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ دار الآفاق الحديدية، بيروت . لبنان ص 242.

³ - المرجع نفسه، ص 243/242.

والمقام الرفيع والأسمى، الذي ليس بعده مقام، ويكون مصدر لكل معرفة و الهام، يسمى مرتبة الانسان الكامل الذي تكلم عنه وأشار إليه كل من ابن الفارض وابن عربي، كما سبق وأن تناولنا مع الدكتور محمد مصطفى حلمي، والذي يتمثل في اتحاد السالك المحب، بالحقيقة المحمدية والتي ترتبط روحيا وصوفيا بالمحبة العلية المقدسة، وهي أعلى مرتبة، وقد تسمى بمسيات مختلفة، ابرزها القطب أو النبي محمد ولي الاولياء، أو العارف او الواصل، والتي تعبر كلها عن فكرة الانسان الكامل، الذي خصه له بالمعرفة والمحبة والقرب إلى الله، الذي يغترف من معين حكمته.

ومرتبة الانسان الكامل كما يعرفها الجرجاني: «عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية، من العقول والنفوس الكلية والجزئية، ومراتب الطبيعة، إلى آخر تنزيلات الوجود، وتسمى المرتبة العمائية أيضا، فهي مضاهية للمرتبة الالهية، ولا فرق بينهما، إلا بالربوبية، ولذلك صار خليفة الله تعالى»¹

وفي مرتبة الانسان الكامل، يبقى الانسان، بقوته الروحية، وكشف الحجاب عن نفسه وأفعاله، ومحق تلكم الصفات البشرية، الشريرة، والمعاصي، والتخلي بعقيدة الله وشريعته، ورضى الرحمان، ضمن حضرته الالهية، فلا يكون هناك حاجز لكي يفيض الله على هذا الانسان الكامل، بالحقائق الالهية، وعطايا الوجود الأول الذي يسمى عالم الأمر ، وأساره الربانية و الأفكار الالهامية، حسب تعريف الجرجاني، فهو هنا كأنه يضاهي الله في معرفته ومحبه وخيره الأسمى، ماعدا صفة الربوبية، التي يختص ويستأثر بها الله عزوجل، فالانسان الكامل، يخلف الله في الارض لتطبيق أوامره ونواهيه، وترسيخ مبادئ الخير والحق والجمال، في نفوس البشر الضالين، عن الحب الالهي، لذا تأثر شعراء الحب الالهي، الذين يدعو إلى الاتحاد أو الحلول، وشددوا على فكرة الانسان الكامل، بشعراء الفرس وتبنوا

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 58.

ما فيه من نزعة حلولية، التقت بفكرة وحدة الوجود اليونانية، وتبلورت في شعر ابن الفارض وابن عربي، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل¹.

لكن ماهي حقيقة القطبية عند ابن الفارض؟، وما معنى لفظة القطب؟ عند الصوفية كان لها معنيان: أحدهما هو أن القطب هو أكمل انسان متمكن في مقام الفردية، أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان، عليه تدور أحوال الخلق، وهو يسري في الكون وأعيانه الظاهرة والباطنة، سريان الروح في الجسد، وبفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها، المكاف بحفظها ورعايتها، وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله، فبخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالاً يبلغ عددهم الأربعين، وقد يسمى القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه؛ فالقطب هنا عبارة عن انسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة على التصرف².

أما المعنى الثاني، فهو أن يكون القطب قطبا للأقطاب، سابقا في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب، وعلى وجود كل ما في عالمي الغيب والشهادة؛ وهو بهذا المعنى لم يتلقى القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل، واستخلفه من بعد، فصار قطبا بعد أن كان وتدا، ولكنه واحد منذ القدم، لم يتقدم عليه قطب آخر، ولن يلحقه قطب آخر، بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة، هي " الحقيقة المحمدية"، أو هو عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين، الذين يظهرون على مر العصور، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء، يتولى المحافظة على العالم الظاهر في زمانه، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التي هي باطن نبوة محمد (ص)³.

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 274.

² - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 353.

³ - المرجع نفسه، ص 354/353.

فمن أي القطبين، كان قطب ابن الفارض؟، الحق أنه يذكر القطب، ويصف اتحاده به، ويتحدث بلسان الجمع معه، حديثا يظهرنا على أن القطب عنده، إنما يراد به الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسي والقطب المعنوي: فالقطب عنده ماتدور به الأفلاك التي يحيط بها، وليست قطبيته من هذا النوع الذي يصير فيه الانسان الكامل قطبا بعد أن كان وتدا، وهو من هذه الناحية قطبا معنويا مختلف عن القطب الحسي؛ إذ القطب الحسي ليس كالقطب المعنوي في احاطته بما يدور عليه من الأفلاك، ولكنه مركز لنقطة تحيط به الأفلاك، وتدور حولها، زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوي على القطب الحسي من حيث الوجود الذي هو قديم، بالنسبة إلى الأول، وحادث بالنسبة إلى الثاني.¹، لذا نجد فرق بين القطبين فالقطب الحسي الحادث، يبقى تابع للقطب المعنوي القديم، الذي هو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، وهذا في قيمه الروحية ومبادئه الصوفية، وأهدافه العرفانية، ورسالته الدينية المقدسة، التي لايزيغ عنها، إلا هالك، و لا يكذبها إلا مارق دجال، لذا فالحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، يشكل قطب روعي حقيقي تدور حوله الأحداث الاجتماعية ووقائع الوجود الانساني.

أما من حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثاني، وعند من ظهر قبله من الأقطاب، ومن سيظهر بعده منهم، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوي)، وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التي يذكر فيها القطب بلفظه تارة، ويذكره بالروح تارة أخرى، وبالمعنى تارة ثالثة، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوي، فيقول:

فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها المحيط والقطب مركز نقطة.
ولا قطب قبلي، عن ثلاث خلفته بقطبية الأوتاد عن بدلية.

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه، وفيض الأجسام من جسمه، فيقول:

¹ - المرجع نفسه، ص 354.

وروحى للارواح روح وكل ما ترى حسنا في الكون، من فيض طينتي.
 وحيث يتحدث عن معناه، وأن الأنبياء على اختلافهم، إنما صدروا عن هذا المعنى
 السابق، واستمدوا شرائعهم من شريعته، فيقول:
 وكلهم على سبق معنای دائر بدائرتي أو وارد من شريعتي¹.
 على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ "القطب" بهذا المعنى: «بل يشاركه في
 ذلك ابن عربي والجيلي، وغن كانا مختلفين عنه في أنهما يطلقان على الانسان الكامل
 الحادث اسم "القطب" أيضا: فالقطب بمعنى الانسان الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم
 عام يطلق على كل انسان متحقق بالكمال سواء في ذلك الأنبياء والأولياء²
 وهكذا يبدو تصور ابن الفارض، لمفهوم القطب، على خلاف محي الدين ابن عربي
 منسجما مع روح الشريعة، ومع جوهر الحقيقة، ومتناغما مع مبادئ العقل وأسسه، للان
 الحقيقة المحمدية يعلى ولا يعلى عليها، وهي تمثل اعلى مقام روحي تدور حوله احداث
 العالم، ووقائع الحياة الاجتماعية والانسانية والسلوكية، باعتبارها نبراسا يحتذى به ومثالا
 أسمى يقتدى به، ومنهلا للقيم الروحية والاخلاقية والدينية، نستن به قولاً وفعلاً وعملاً وتقريراً
 وحالاً ومآلاً.

كما أن شخص الرسول (ص)، وشفيعنا يوم القيامة ومعلمنا الأول، وهادينا إلى
 الطريق المسقيم، وإلى الخير المقيم والمطلق، لا يمكن لأحد أن يقوم بدوره الروحي، وبهذه
 الوظيفة الفريدة والمقدسة دونه، و التي انعم الله بها عليه، لذا قال عنه ابن الفارض أنه قطب
 معنوي قديم، يشكل المحور للبشر وأحداث العالم المادية والسلوكية والروحية والمعنوية، أما
 الأبدال الذين يتحولون إلى الأوتاد أو الاوتاد الذين يتحولون إلى أقطاب حسيين حاديين،
 فهما يدورون في فلك القطب المعنوي القديم، الذي هو الروح المحمدي، ولا يمكن لهم اكتساب

¹ - المرجع نفسه، ص 355/354.

² - المرجع نفسه، ص 356/355.

شخصيته ودوره المعنوي القديم، بل يستمدون منها قيمتهم، وفعالية ادوارهم، وتوهج حضورهم الاجتماعي والانساني، الذين هم في الحقيقة قس من نور الروح المحمدي الازلي والابدئي، وصور عن تلك الحقيقة، الذين ينير لهم طريق نجاحهم وتمكنهم في مهامهم الروحية والدينية، التي كلفوا بها من الله عزوجل، للإرتقاء بأقوامهم ومجتمعاتهم، نحو السعادة الدنيوية والاخروية.

وان ابن الفارض، حين تحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه، لايعني إلا باطن القطبية، الذي هو: " الحقيقة المحمدية، لظاهاها الذي هو النبوة المحمدية، أو نبوة غيره، من الأنبياء السابقين، أو خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين، وهو في هذا متفق مع ابن عربي الذي يطلق مثله على الحقيقة المحمدية "اسم القطب" ويقصد به شيئاً آخر غير القطب الذي هو الانسان الكامل، فابن عربي يرى أن جملة الأقطاب الكاملين، في الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون قطبا؛ أما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة"¹.

فهم يتلقون علمهم ووحيمهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول، الذي هو واحد من الأزل، والذي سيظل واحدا أبدا على الرغم من تمدد صورته، وتعاقب أفرادها، وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربي معنيين ، يختلف في أحدهما عن ابن الفارض، ويتفق معه في الآخر، ويأتي الخلاف من أن ابن عربي قد يطلق اسم "القطب" على "الحقيقة المحمدية"، وعلى محمد الرسول، وعلى غير محمد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين، في حين ان ابن الفارض يقصره على " الحقيقة المحمدية " ولايمكن أن يدل عنده إلا عليها، وأن يشترك معه فيه الأقطاب الآخرون الذين ليسوا في الحقيقة غير صور معينة لهذه

¹ - المرجع نفسه، ص 357/356.

القطبية الجامعة الكلية القديمة، أما اتفاقهما ففي أن كلاهما يطلق على " الحقيقة المحمدية" إسم "القطب"، ويعني ما يعني به الآخر، وهو هذه الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود¹.
ومن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر عنه ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية مستمدا من معجم التصوف، في حين أن بعضه جاء حضا مشتركا بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة، وليس أدل على ذلك من لفظة " القطب " ، وهي أظهر ما يدل على الحقيقة المحمدية، فهي لفظة ص وفيه حاصة، ومن لفظتي " الروح " و " المعنى " اللتين ترادفان " القطب " عنده، فانهما شائعتان بين التصوف والفلسفة، ومهما يكن من شيء، فقد استطاه ابن الفارض أن يقدم لنا نظرية في القطبية أو في الحقيقة المحمدية تتطوي في جوهرها على كثير من المعاني الصوفية و الفلسفية، التي لاتقل عن نظرية ابن عربي المقابلة²، وعليه تضمن تصور ابن الفارض للوحدة بينه وبين الانسان الكامل من جهة، وبين الروح المحمدي، أو الحقيقة المحمدية نواحي روحية صوفية، ومنازع فلسفية، تشكل أبرز صورة لفلسفة التصوف في الخطاب الصوفي الاسلامي، اسهاما واثراء وتميزا.

علاقة الحب بالمعرفة، عند ابن الفارض:

إن الغزالي وسبينوزا متفقين على أن المعرفة: " متقدمة على الحب وأن اللذة الحاصلة باطن الانسان، انما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة أما ابن القيم الجوزية صاحب كتاب مدارج السالكين، حيث يرى أن صفات الله ونعوت كماله، وحقائق أسمائه، هي التي تجلب القلوب إلى محبته وطلب الوصول إليه، لأن القلوب إنما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه، لكن ابن الفارض لانكاد نملك له نظرة متميزة لهذا الأمر المتمثل في العلاقة بين

¹ - المرجع نفسه، ص357.

² - المرجع نفسه، ص359.

المعرفة والحب، وأيهما يتقدم الآخر فمن خلال تحليله لأطوار الحب وما يتكشف للمحب في كل طور من ألوان المعارف تفسيرا، يمكن أن يقال حلا عنه حل أو يشبه حل¹. والمتأمل في أطوار الإلهي عند ابن الفارض، كما عرضنا ذلك سابقا. وفيما كان يفتح به عليه فيكل طور، يلاحظ أن هذا الشاعر، لم يكن بدعا من الصوفية، بل كان مثلهم، جعل المعرفة: " ثمرة من ثمرات الحب وحالا مثله موهوبا من الله، وليس مكتسبا من جانب العبد، فالطور الأول من أطوار الحب الفارضي، هو في جملته تعبير عن افناء الجزئي، والطور الثاني، تعبير عن الفناء الكلي، الذي أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث، وهو طور الاتحاد، أو الحال الموحدة، بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته، ومعرفة حقيقة ذاته².

ونحن إذا أمعنا النظر في ها الفناء، رأينا أنه ينطوي على معنيين، وينتهي إلى غايتين: «معنى خلقي، وغاية عكلمية، تتحقق بصفاء النفس وتجردها عن الشهوات، واستحالتها إلى روح نقية، لانتشوبها شائبة نقص؛ ومعنى عرفاني، وغاية نظرية تدل على المعرفة التي تنكشف لقلب العبد، وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الالهامية التي يكشفها الله لعين القلب، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لانتفصم عروتها...، وبعبارة أخرى، يمكن القول أن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية، فهو كذلك شرط المعرفة، وسبيل المعارف إلى معاينة ذات المحبوبة³.

¹ - المرجع نفسه، ص 241/240.

² - المرجع نفسه، ص 237.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

فابن الفارض في اتخاذه من الفناء سبيلا إلى التحقق بالمعرفة، كان مثله كمثل كثير غيره من أصحاب الذوق فالحلاج يرى: «أن شرط المعرفة، هو محو الكل من العبد، كما يدل على ذلك قوله:

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المرید بلحظ غير مطلع

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفي سنة 440 هـ كان يرى أن خروج الانسان عن نفسه، هو الطريق الموصل إلى الله، وأن الفناء عن النفس هو أن يحقق الانسان عدمها ويحقق وجود الله، وأن الحديث القائل بأن: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»¹

إن المتأمل في أطوار الحب من ناحية، وفيما يقابلها من مراتب المعرفة من ناحية أخرى، هو أن الحقائق التي تكشف عنها المعرفة الالهامية، هي عين الحقائق التي تتجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها، الأمر الذي ينبني عليه اعتقاد المعرفة والمحبة في مذهب ابن الفارض، لاتسبق احدهما الأخرى، بل تسيران في خطين متوازيين: " فحب ابن الفارض في طوره الأول كان ناشئا عن التقيد بمظهر جميل معين، من مظاهر الأفعال أو الصفات الالهية، التي تتجلى في مخلوقاتعالم الشهادة، وهولم يزل على هذه الحال حتى كان الطورالثاني، فاذا بالمحب قد فنى هنا عن نفسه وحسه فناء تاما، أسلمه إلى الطور الثالث حيث، انجذب المحب إلى شيء آخرأجمل وأكمل مما كان منجذبا إليه، من قبل، ذلك لأنه منجذب إلى جمال الذات المطلق الذي لايتعين بقيد"².

وهكذا عندما يتلاشى حب الدنيا من النفس، وتتنزع الحجب عن الذات، فتري كل ما في الوجود جميلا، وكل ما خلقه الله جليلا، عنذاك فقط، تزداد المعرفة بالله، فيزيداد حبنا له وايماننا به، والعكس هو الصحيح، فكلما ازداد حبنا لله، حق المحبة، وأن الذات السالكة تحبه في ذاته وليس لذاته، وأنها تخافه ولاتخاف أن تصلى النار، وتحبه أكثر مما تحب الجنة

¹- المرجع نفسه، ص 238.

²- المرجع نفسه، ص 241.

وفردوسها أو الدنيا ومفاتها، عند ذلك فقط، تزداد معرفتنا له أو بالأحرى يصبح السالك عارفا بالله حق المعرفة بل عين المعرفة، فيكون ولي من أولياء الله الواصلين، ذلكم هو الحب الالهي الحقيقي، فتصغر الدنيا في عيني المحب، وتنقه في عين المحب لله، كل ما في الحياة الدنيا من مغريات وفتن، وتهون لديه كل الشدائد والمجاهدات في سبيل هذا الحب الالهي المتفرد، والذي كان وليدا، للخوف من جلاله، وانحناء لكمالته.

فابن الفارض حبيب ولهان، لاتجف له دمة، أو يهدأ له حنين، يشكو الهجران شكوى أتعس المحرومين، ويعاني الجفاء معاناة أصبر المحبين، عله يأتي يوم ترق فيه الحبيبة لألامه، وترضى عن جهاده، فتمزق الحجب، وتكشف القناع، وتتاجيه نجوى الحبيبة في هداة العشايا، وابن الفارض على يقين من مجيء ذلك اليوم، يقين الحب من قوته، الشرع عقائد جافة، والفلسفة آراء حائرة، وكل سبل العقل محدودة ضيقة، فاذا لم يكن الحب سبيل الله، فقد ضاعت السبل، وانقطعت الصلة، بين الانسان وربه¹

الحب، والوحدة بين المحب والمحبو:

إن أسمى درجات الحب، نجدها في الطور الثالث أي في مقام الوحدة، أو الحال الموحدة، وفيها يتم التلاشي عن حجب الذات وظلمتها، والاتحاد بالذات العلية المقدسة، والفناء فيها، ويتم الكشف للنور الحقيقي، وفي هذا يقول ابن الفارض: "

وكل الذي شاهده فعل واحد ولم يبق بالاشكال، اشكال ريبة.

إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق، بالاشكال، اشكال ريبة.

أي إذا أزال المشعبذ الستر لم ترى غيره فتعلم يقينا أن ماتم إلا فاعل واحد، فلم يبق لك أشكال يستكثر الأشكال والصور التي كنت تزعم أنها فواعل فتهتدي، في ظلمات الأشكال

¹ - يوحنا قمير، مرجع سابق . ص 45.

والصور أن الفاعل الحقيقي في صور العالم أيضا هو الحق سبحانه، فيحصل لك توحيد الأفعال¹

ويقول ابن الفارض: " بعد الاتحاد بالذات العلوية والفناء في حضرتها المقدسة، قد تحقق الكشف النوراني الحق:

وحققت، عند الكشف، أن بنوره أهتديت، إلى أفعاله، بالدجنة أي: تتحقق عند هذا الكشف أنك بنور الحق، أهتديت، إلى توحيد أفعاله في ظلمة الكثرات، إذ لو لم يكن نوره وتوفيقه ما كان ينقل ذهنك عند رؤيتك المشعبد وحده إلى الحق، وتوحيد أفعاله في صور أكثر من العالم.

كذا كنت، ما بيني وبينني، مسبلا حجاب التباس النفس، في نور ظلمة لأظهر بالتدرج، للحس مؤنسا لها، في ابتداعي، دفعة، بعد دفعة².

أي كذلك المشعبد كنت مجوبا، مادام بيني وبين نفسي كنت مسبلا حجاب لباس النفس، أي البدن الكائن في نور ظلمتي، أي في الوجود الخارجي اللازم لظمة الأعيان، ثم علل الأسباب بقوله: « لأظهر بالتدرج »، أي لأجل التدرج للحس حال كوني مؤنسا للنفس في ابتداعي إياها دفعة بعد دفعة، لئلا تتلاشى نفسي بتجلي ذاته عليها، وهذا الكلام أي قوله "لأظهر" من لسان الجمع، ثم قال:

قرنت بجدي لهو ذاك، مقربا لفهمك، غايات المرامي البعيدة أي: جعلت قرينا بجدي لهو ذاك المشعبد لأجل تقريب غايات المرامي، لهوه، فينتقل ذهنك إلى ما أنا بصدد بيانه من أن النفس الواحدة، تظهر بصورمختلفة، وتفعل أفاعيل متنوعة وتعتقد حقيقته³.

¹- داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 180.

²- داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 181.

³- داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

ويجمعنا، في المظهرين، تشابه وليست، لحالي، حالة بشبيهة
 أي: أراد بالمظهرين: بدنه وبدن المشعبد، يجمع بيننا تشابه الحال، وهوان نفسي
 تظهر بصورة مختلفة، فتصدر منها أفاعيل مختلفة، وتظهر نفس المشعبد، أيضا بصور مختلفة،
 وتعمل أفاعيل مختلفة، ولما كان بين حاله وحال المشعبد بون عظيم وفرق ظاهر، قال:
 «وليست بحالي حاله بشبيهة"، أي ليست حالة من الحالات شبيهة بحالي.

فأشكاله، كانت مظاهر فعله بستر، تلاشت، إذ تجلى، وولت
 وكانت له، بالفعل، نفسي شبيهة وحسي كالأشكال، واللبس سترتي¹
 أي: «أشكال المشعبد وصوره، كانت مظاهر فعله، حيث فيها ظهر الفعل بسبب
 الستر والحجاب، فتلاشت تلك الأشكال ودلت حيث ظهر المشعبد ورفع ستره، فكذلك حواسي
 بمثابة تملك الأشكال، والبدن بمثابة الستر والحجاب، ونفسي كالمشعبد الذي يفعل الأفاعيل
 المختلفة.

فلما رفعت الستر عني، كرفعه بحيث بدت لي النفس من غير حجة
 وقد طلعت شمس الشهود، فشرق الوجود، وحلت بي عقود أخية
 قتلت غلام النفس بين إقامتي الجدار لأحكامي، وخرق سفينتي²
 أي لما رفعت الستر وحجاب البدن عني، رفع المشعبد ستره، بحيث ظهرت لي
 النفس، ولم يبقى شيء بيني وبينها حجاب، والحال أن شمس الشهود طلعت فأشرق الوجود،
 وحلت بسببي العقود والأواخي، فيذكر ابن الفارض، أصبح يشعر روحيا بأنه يحيا حياة
 أبدية، وتتنور باطنه بالأنوار الالهية، فتتنور بنوره وجود العالمين. كما قال: "
 وعدت بامدادي على كل عالم على حسب الأفعال، في كل مدة

¹ - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 182.

أي: إنما يمد العوالم في كل مدة، أي دائماً لأنه باتحاده بالذات الأجدية، تصير العوالم كلها مظهره، كما أن البدن كان مظهره أولاً فيفيض عليه دائماً أنواره ويمدها من خزائن جوده وكرمه سرمداً¹. وهذا لايتأتي إلا بعد إزالة حجب الذات وظلماتها المتركمة على النفس، فيصبح بذلك سره وقدس أقداسه، وباطنه وظاهره، ومنهل معارفه وأنواره، ومصدر الهاماته وإشراقاته، بعد أن يحتجب بأسماء الله وصفاته، عند الكشف والتجلي، ليقى نفسه الاحتراق، بسبب العبادة والسبحات والذكر، فيجزل عليه بالعطاء، ويخصه بالعلم اللدني، حيث يقول أيضاً: "

ولو لا احتجابي بالصفات لأحرقت مظاهر ذاتي، من سناء سجيتي

أي: لولا احتجابي بحجب الأسماء والصفات عند التجلي، لأحرقت مظاهر ذاتي من نور سبحاتي، حيث يقول (ص): «إن الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه، ما انتهى إليه بصره من خلقه.

وألسنه الأكوان، إن كنت واعياً شهود بتوحيدي، بحال فصيحة².

أي: "أن شهود الحق التي هي كل الموجودات، تشهد على توحيدي وعلى فنائي في الذات الأحدية المقدسة، وعلى صدق نيتي وإخلاصي، وثقتي في الهي وجلاله وكماله، وسمو أسمائه وصفاته. حيث يقول أيضاً:

وجاء حديث، في اتحادي، ثابث	روايته في النقل غير ضعيفة
يشير بحب الحق، بعد تقرب	إليه بنقل، أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر بكنت	له سمعا، كنوز الظهيرة

¹ - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 183.

أي الحديث إشارة إلى ما نقل رسول الله (ص)، عن الله سبحانه، أنه قال: " لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل، حتى أحبه، فاذا أحببته كنت له سمعا، وبصراويدا ولسانا ورجلا، فبي ينطق، وبي يسمع وبي يبصروبي يببطش، و يمشي ".

تسببت في التوحيد، حتى وجدته وواسطة الأسباب إحدى أدلتي

ووحدت في الأسباب، حتى فقدتها ورابطة التوحيد أجدى وسيلة

أي: تسببت بالأسباب، حتى وصلت إلى التوحيد الذاتي ووجدته، فواسطة الأسباب إحدى أدلة الوصول إلى الحق، فان الانتقال من الأثر إلى المؤثر أشهر الدلائل، ثم وجدت الحق في الأسباب حتى فقدتها فيه بوجداني إياها عينه، فرابطة التوحيد الذاتي بين الهوية ومظاهرها بالعالم، إحدى الوسائل، لأنه انتقال من المؤثر إلى الأثر¹

وجردت نفسي عنهما، فتجردت ولم تك يوما قط غير وحيدة

أي جردت ذاتي عن التسبب والتوحيد، أي قطعتهما عني لأن فيها شائبة الاثنية، ورائحة الكثرة، فتوحدت ذاتي بذاتي، وهي موصوفة بالوحدة، ووحدها ذاتية، وهي وحدة أزلا وأبدا، لاتطرق عليها الكثرة، ولازال عنها الوحدة.

لأسمع أفعالي بسمع بصيرة وأشهد أقوالي بعين سمعية

أي لكوني خضت في بحار الجمع، يأتي من كل حس مني ما يأتي من غيره، فأسمع أفعالي، أي صار سمعي كالبصر، في ادراك الأفعال، وصار عيني كالسمع في ادراك الأقوال، فأتى كل منهما بفعل الآخر، ثم وصف تأكيدا لما ذكر السمع، أنها بصيرة، والعين بأنها سمعية، وهذا من جملة غرائب مقام الجمع.²

وعليه يكون هذا الاتحاد تارة سكرة للجمع، يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وعن صفاته المذمومة والانسانية، وبقائه بعد هذا الفناء في ذات محبوبته، وتارة أخرى صحوا

¹ - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، 184.

للجمع، بحيث يتجاوز الشعور بالاتحاد والفناء والبقاء في حضرته، ، وإنما يتعدى ذلك شعوريا إلى الجمع بين الشعوري الواحدي الحبي لذات الله المحبوبة، وبين ما يصدر عن هذه الذات العلية الأحدية من مظاهر وصفات وأفعال، من منظور أنها تتميز عنها وتنفرد، وإلى النظر إلى أن كل ما في الوجود من كائنات روحية ومادية، ليس في الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحاتها الذات الالهية، بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال وهذا ما يفسر لنا أن الوصول إلى مقام الحب الالهي كأرقى طور في الحب، وفي الوقت نفسه كأرقى طور في المعرفة أو العرفان، كان وحدة بين ذات الواصل المحب، وبين الذات المحبوبة.

وابن الفارض، إذ تجاوز عهد الرياضة، وبلغ الوجد، أصبح يحدثنا: "عن اتحاده بالله، وما أولاه من علم بالغيب وأتيان الكرامات، كما أصبح يتغنى بوحدة الوجود الكوني ووحدة الجمال، وفي حال الاتحاد بالله، تتجرد النفس من شواغل الحس، وتستعيد علمها القديم، علما دونه كل علم بشري، وما هذا بالغريب، ألا ترى النفس، وقد حررها النوم من قيود المحسوس، تنقل لك أسرارها من عالم الغيب، فلم لا يستطيع الصوفي بيقظته، وقد اتحد بالله وغاب عن كل محسوس، أن يعلن لك أسرار علمه القديم، بعد أن مثل لديه الغابر والآتي، وتساوت لديه الأبعاد، وبلغ ذروة الهدى"¹

وبقدر تدرج ابن الفارض في الحب، بقدر ما يتدرجه في معرفته وتعرفه، وبقدر ما بلغ ابن الفارض من الحب ذروته، فإن يلزم من ذلك أنه بلغ من المعرفة ذروتها ومن العرفان أوجه، ومن الكشف مبلغه، ومن التجلي نهايته، ومن ادراك الغيب أسرارها، نتيجة الوحدة الشعورية المتينة، التي تربط بين المحب والحبيب أو بين السالك المرتاض المجاهد، وبين الله المحبوبة العلية، وما علم الغيب سوى نوع من أنواع الكرامات، ومظهر من مظاهر القوة النفسية، هي النفس إذا تجردت من هواها، وتعدت من أميالها، تضاعفت قواها، واستطاعت ما

¹ - يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 47/46.

استطاعه قبلها الأنبياء، فسخرت الطبيعة، وشفقت المرضى واقامت الموتى ودعت إلى الهدى، وليس حال الاتحاد مجرد غيبة عن محسوس نم وتحرر من هوى، وقدرة على معجز، ان هيفي أوجها، إلا عودة إلى وحدة أو فناء في كل¹. وفي هذه الوحدة أو الاتحاد، يكون مصدر كل جمال أوجمیل، الذي يتخطى جمال الطبيعة المحسوس، الحاجب للجمال الحقيقي، والذيهو الجمال الالهي.

وتشكل تجربة ابن الفارض الشعرية أنموذجا للحب الالهي وصورة الأنا الشعرية فيه تقوم على ارتباط هذا الحب الالهي بعالم الاطلاق والتجريد، وتبدو الانا طرفه المشهود الحاضر في النص على مستوى الضمائر والتجربة، أما المحبوبة فهي ذات غير مفارقة للذوات البشرية، ومفارقة لها في آن واحد، تظهر من خلال الخلق تارة، وتتوارى فيهم تارة أخرى، بين ظهور واستتار، ولبسوتلون، بحيث لاتصبح لها هوية محددة، فهي تتأرجح بين البشري واللا بشري:

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلون، في كل برزة
فما برحت تبدو وتخفى لعة على حسب الاوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبنى، واخرى بثينة وأونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها، ولاكن غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة²

إن المحبوبة " الحقيقة " تظهر في صور كل المحبوبات الاناث الواردات في ثنايا الشعر العذري بوصفها "هن" مجازيا وبوصفهن مظاهر لها، فتقترب من البشري بتجليها فيهن، بقدر ما تفارق البشري باعتبارها غيرهن، بل هي في جوهرها الخاص، لاشريك لها في حسنها في الوجود، وهذا الامر هو الذي يجعل التجربة الشعرية الصوفية، لدى ابن الفارض

¹ - أنظر يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 47.

² - عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي " ابن الفارض أنموذجا "، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ط1، 2005، ص 78.

تجربة تتأرجح بين مجموعة من الثنائيات المتقابلة والمتضادة أحيانا، والتي تسعى في تقابلها وتضادها للكشف عن حقيقة المحبوبة، التي لا حقيقة لها على المستوى الوجودي، لكنها حالة بالحاح على المستوى المعرفي.

فكل فتى حب انا وهي حب كل فتى والكل أسماء لبسة

أسام بها كنت المسمى حقيقة وكنت لي البادي بنفس تخفت

ومازلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت¹

فالمحبوبة "الحقيقية" ال "هي" تساوي في تجليها المجازي ال "هن" المحبوبات (لبني عزة، بثينة) والانا الشاعرة ال "هو" تساوي في حضورها ال "هم" العشاق (قيس، كثير، جميل)، وبذلك تصبح ألهي والهو والهن، والهم ، حقائق يتجلى بعضها في وجود ظاهري مجازي الاستعمال، في حين لاتتساوى المحبوبة "الحقيقة" فريدة الجوهر مع "هن" النساء الفعليات، ولا يتساوى كذلك ال "هو" الصوفي كناية شاعرة ب " الهم " العشاق، الامر الذي يؤكد الاصطفاء والخصوصية، ويدفع إلى القول بالتقابل، لا التماثل في الصورة الكلية، لانا الشاعرة في الشعر الغزلي العذري، والانا الشاعرة الصوفية الخاصة عند ابن الفارض، وكذلك الفارق بين "المرأة" كموضوع للحب في الشعر العذري، وبين "الله" كغاية للحب في الشعر الصوفي،² وعليه يريد ان يبين لنا من خلال أبياته الشعرية، بان هناك فرق بين الحب الإنساني المشوب بالنقص والعجز والتشويه والانحراف، وبين بين الحب الالهي الكامل والسوي.

كما يفرق بين ذات المحبة كانا شاعرة متصوفة، لها غاية سامية في حبها، وفي تعلقها بالمحبيب، وبين ذات المحب العذري كانا شاعرة، يتعلق حبها بالمرأة وما يتعلق بها من محاسن ومظاهر، لكنها مظاهر حسية زائلة وموهمة ، تحيل إلى حب ذنيوي وهمي، في

¹ - المرجع نفسه، ص 79/78.

² - المرجع نفسه، ص 79.

مقابل حب حقيقي له مقاصد روحية سامية، تتصل بالمحب من جهة وبالمحوبة من جهة اخرى، وهذه الوحدة بين المحب والحب، تثمر كشوفات ربانية والهجمات فريدة ووجد وأشواق تقضي إلى واردات مفاجئة، وحقائق إلهية، وعليه فالتفاوت في الموضوع والغاية والمقاصد، هو ما يجعل علاقة الحب بين ذات ابن الفارض الصوفية، وبين الذات العلية المحبوبة، مقدسة ومتعالية على الحب البشري الفاني، لأنه حب وهمي.

إذ وصف من خلال العواطف الانسانية والجمال الأرضي الزائل، حبه الالهي الخالد، وتعشقه بالجمال في علوه واطلاقه، مميزا في هذا الوصف الشعري، بين الجمال الحقيقي، المتسم بالوحدة والشمول، والجمال المجازي أو المعار، بحسبانه مظاهر متنوعة للتجلي الالهي، لقد بات هذا الجمال الانساني المتشخص في الأنثى، تعينا للإلهي الذي لايشاهد بمعزل عن التجلي في الصور والأشكال المحسوسة، يقول ابن الفارض: "

لها صلواتي، بالمقام أقيمها وأشهد أنها لي صلت

ويكشف هذا البيت إحدى السمات الفنية للتجربة الشعرية الصوفية، تكمن في القيمة الجمالية الناتجة عن تضافيف الحسي والمجرد في مجموعة من العلاقات، التي يحيل فيها الحسي إلى المجرد، كما يحيل المجرد إلى الحسي¹.

وعليه، فمن فرط اهتمام ابن الفارض بالحب الالهي، ومقابلته بالحب العذري البشري، ومن كثرة اهتمامه بالحب والعشق والهوى والجوى، حتى سمي بسلطان المحبين وإمام العاشقين، حيث كانت تفيض أشعاره حبا لله، وعشقا لذاته العلية، وتبجيلا لعظمته وجبروته واجلالا لحوله وقوته وقدرته، ورغبة في الاتحاد به والفناء فيه، كما أنه يستخدم مصطلح الحب والعشق والهوى، بمعنى واحد في أشعاره، رغم الفرق اللغوي والدلالي بينهما، لذلك فما قاله المتصوفة وفلاسفة التصوف والعرفانيين لم يكن شرحا لمصطلح الحب الالهي، بل كان وصفا لأحوال الحب والمحب والمحبوبة، وتعرضا لأسباب الحب ومقاصده ونتائجه، دون التعرض لمصطلح الحب في ذاته، كما لم يرد مصطلح "العشق" في شعر ابن الفارض إلا

¹ - المرجع نفسه، ص 81/82.

قليلا، مقارنة بمصطلح " الحب " و"الهوى" و" الغرام" ففي جميع الديوان لاترد كلمة العشق أكثر من ست مرات، بينما ترد كلمة " الحب" ستا وسبعين مرة، و" الهوى" ثلاثين مرة، و"الغرام" ثلاثين مرة، فهل كان ذلك مصادفة أم كان له سبب هام عند الشاعر، فلو عدنا إلى تعامل العلماء والفقهاء، منذ القدم مع العشق والحب لصارت المسألة أكثر وضوحا، فبما أن كلمة العشق لم تردفي القرآن الكريم، ولم يوصف الله تعالى بها، عدها العلماء، غير لائقة بالمقامات الالهية، ويبدو أن ابن الفارض، كان آخذا بهذا الرأي إلى حد ما، لاسيما وأنه نشأ في بيئة دينية ملتزمة، فقلل من استعمال "العشق إلى حد بعيدواستبدل بذلك، الاكثار من استعمال " الحب " و"الهوى" و"الغرام"¹.

¹ - نقلا عن حوماد صليحة، مرجع سابق، ص 143/144.

المبحث الثالث: الجمال والجلال، عند ابن الفارض، وكيف تبلورا في فكرة وحدة الشهود.

ابن الفارض بين وحدة الشهود، ووحدة الوجود:

لقد قيل: " أن أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة في بعض الأحيان، وصورة معتدلة في بعض الأخرى، فهناك ظهرت مذاهب ابن عربي وابن الفارض، وصدر الدين القونوي، وعبد الحق بن سبعين، وعفيف الدين التلمساني، وغيرهم، ممن أظلم ذلك العصر، إلا أن أمعن هذه المواهب في التطرف، هو مذهب ابن عربي ومدرسته المعروفة باسم "المدرسة الوجودية"، إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه، كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم"¹.

و قد وجدت بذورها هذه الحركة الواحدية، في أقوال الصوفية المتقدمين، التي يشيرون بها إلى الوحدة تارة، وإلى الاتحاد تارة أخرى، وإلى الحلول أطوار أخرى كأقوال أبي يزيد البسطامي والحلاج، وما يجري مجراها مما هو أدخل في باب الشطحات منه، في باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية، وطبيعي أيضا أن تكون عقائد القرامطة، وتعاليم الاسماعيلية الباطنية، وإخوان الصفا، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة، أمثال أفلاطون وفيلون اليهودي وأفلوطين الاسكندري، منهلا عذبا ورده، وروى منها لواحديون على اختلاف صور مذاهبهم في الوحدة، وأن يكون هذا كله... أتى أكله أنواعا روحية تدور حول

¹ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 282/283.

تقرير الوحدة بين الحق والخلق، أو الله والعالم، كما يذهب إلى ذلك ابن عربي، والشعور باتحاد المحب بالمحوبة، كما يظهرنا عليه ابن الفارض¹.

ومن الذين شرحوا ديوان ابن الفارض أمثال الفرغاني والقاشاني والناقلي، . المتأثرين بفكرة وحدة الوجود لابن عربي . لم يستطيعوا أن يخلصوا من تأثرهم بمذهب أستاذهم وإيثارهم له، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض في الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفي المصري، عرضا لمذهب الصوفي الأندلسي، على أن اعتبار ابن الفارض تلميذا لابن عربي، لم يكن وفقا على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثاني، بل ذهب مذهبهم فيه طائفة من القدماء والمحدثين...، فنظروا إلى وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود ونظموا الرجلين وكثيرا غيرهما ضمن سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله، هو عين وجود العالم².

مع أن كلمة وحدة الوجود تتفاوت من تجربة صوفية لأخرى، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمساني الذين كانا اتحاديين بالفعل، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الانسان وحدة المحب والمحوبة، ووحدة الذات الالهية مظهرها، فانها لاتصح بالقياس إلى ابن عربي الذي . وان كان اتحاديا بهذا المعنى في بعض نواحي تصوفه كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التي هي أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية، ولاتصح أيضا بالقياس إلى الحلاج الذي تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد، ولكنها تتطوي في حقيقتها على الحلول، وفرق ما بين الاتحادي والحلولي، كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت احدهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة، وبين القائل بأن حقيقة حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا، دون أن تمتزج احدهما بالأخرى أو تستحيل

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص 283.

² - أنظر المرجع نفسه، ص 284.

احدهما إلى الأخرى، بل أن كلا منهما مانتزال محتفظة بطبيعتها، فهما مانتزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول¹.

لذا كانت هذه تجربة نفسية فردية خاصة بابن الفارض، كونها: "حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي والوجد الروحي اللذين هما أساس يبتنى كل تصوف وهذا من شأنه أن يجمنا على التفكير في حقيقة الوحدة التي تنطوي عليها اتحاد شاعرنا، وهل هي من قبيل وحدة الوجود التي اثبتها الفلاسفة الخالص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم أو هي وحدة من طراز آخر، الحق أن كثيرا من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلفا اختلافا ظاهرا حول وحدة هذا الشاعر الصوفي، ففريق يرى أنها وحدة وجودية، من نوع وحدة ابن عربي وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلي، بقدر ما أستوعب نفوسهم الذوق الروحي"².

وفريق آخر يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض، إنما هي: «ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التي كثيرا ما كانت تختلف على نفسه وتغييه عن حسه، فإذا هو يشعر بأنه لاوجود له ولاوجود للعالم الخارجي في ذاته، وإنما الوجود كله لله، وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتا واحدة، وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالمجنون قائلا إنه عين المحبوبة، أو أن نفسه أحبت نفسه، أو أن ذاته تحلت في ذاته، إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التي ضمنها ابن الفارض شعره، وعبر بها عن اتحاده...» وينظم عباراته في سلك الشطحات التي تصدر في حال الغيبة والسكر ويصفون بها وجدا فاض بقوته وهاج بشدة عليانه وغلبته"³.

¹ - أنظر المرجع نفسه، ص 285.

² - المرجع نفسه، ص 279.

³ - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

وليس الوحدة أو الاتحاد بدعا من القول، أو مجرد محض صدفة، لأن ابن الفارض رأى: " في سني الاتحاد ما كان يحسه أبدا في أعماق كيانه، رأى كل موجود فردي ظلا من ظلال الوجود الكلي، وكل جمال محسوس مسحة من بهائه، وإذا لم يعد الكائنات، لم يفرق ويفصل، الله هو الكائن الوحيد اللامنظور، وما الكائنات سوى مظاهره المحسوسة، صفاتها صفاته، وأفعالها أفعاله، فحتمًا بقف عندها قصيروا النظر وضعيف و الروح، أما هو، وقد ولج أبواب الملكوت، فلن يفرق بين خالق ومخلوق، ولن يميز بين نفسه وربه، بل توحد لديه الوجود، وتلاشت الأشخاص والفروق، وكل جمال جمال الله، وكل عاشق عشق الله، وكل حب لو يعلمون نقي، روح الصوفي نفحة من اله"¹.

وعنها صدر الوجود، وبها هام العشاق، ولها صلى المتعبدون، وفيها توحدت الآلهة واستوى الناس في الأديان، ولكن ما هذا أهذي أم حكمة، أم أكفر أم تقى؟ وما عسى الفقهاء أن يحكمون؟، ما هذا الحب الذي يستبيح كل جميل؟، ما هذا الاتحاد بالله الذي يوحد الكثير، ويرفع الفروق، ويلاشي الطاعات؟ إن هذا الا إباحة هوى، وكفر ذميم، ...، هذه تهم وجهها بعض الفقهاء إلى ابن الفارض و ذمومه، ودفعها بعضهم وقدسوه، أما هو فحاول دفع التهمة وصيانة السمعة، فاشاد بقداسة حياته، واستقامة اسلامه، نافيا كل ريبة وعمد إلى الامتثال والقرآن يوضح رأيا ويدعم عقيدة، إن الله يتحد بالصوفي اتحادا وثيقا، فيتكلم بلسانه، ويعمل باعضائه، فنتوهم العبد عاملا، وما عمل إلا الله"².

فوصفي، إذ لم تدع باثنين، وصفها
ومازلت اياها، وإياي لم تزل ولا
وهيئتها، إذ واحد نحن، هيئتي
فرق بل ذاتي لذاتي أحببت³

¹- يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 47.

²- يوحنا قمير، مرجع سابق، ص 48/47.

³- يوحنا قمير، مرجع سابق، والصفحتين نفسيهما.

وهنا يستولي على ابن الفارض شعور نفسي قوي، ويلزمه في حال وحدة جمع السكر، وهي تمثل ذروة المجاهدة والمشاهدة، بحيث لا يميز هنا، في هذه الحال بين نفسه كمحب، وبين المحبوبة التي هي الذات الأحادية العلية، ولابن الموجدات ووجود الله، فيرى بأنه لا فرق بينه وبين الله، ولا بينه وبين الموجدات، وهذه الوحدة تسمى عند ابن الفارض، بوحدة الشهود، وليست وحدة الوجود، كما هو الحال عند أصحاب تصور وحدة الوجود، كابن عربي والحلاج...

لذا ينبغي هنا التمييز بين: ما يسمى وحدة الوجود، وما يسمى وحدة الشهود، الأول هي المذهب القائل بأنه لا موجد إلا الله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته، ولا بذاته ولا لذاته، ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم "شأن" من شؤون الله، وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون، إنه ماثم إلا الله وأسمائه وأفعاله، وهذه عقيدتهم جميعا، أما وحدة الشهود، فهي عندهم حال يستولي على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه، وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله، فيرى أن هذه الحوادث هي الله، وأن الله يخاطبه بها، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج، وصاحب هذا المشهد يكون أشبه بمن في الرؤية المنامية¹.

ويتم هذا في حال جمع السكر، التي تتميز بالحيرة والدهش وفقدان الوعيين الوجود الحسي، وعن ذاته وحجبها المظلمة، التي كانت تقف حائلا أمام الوصول إلى الذات الحبيبة، ومن الاغتراف من معين نورها الذي لا ينضب، وكنز حكمتها الذي لا يفنى، ومن وهجها الذي لا ينفذ، فتتاهل عليها الكرامات والاشراقات والالهامات، وتفتح لها الكشوف والواردات الالهية وبروق الوجد المفاجئة، والوجد حسب تعريف الجرجاني: "هو ما يصادف القلب، ويرد عليه بلا تكلف وتصنع، وقيل: هو بروق تلمع، ثم تخدم سريعا"²، وتتم عملية

¹ - ت. ح. دي بوم، مرجع سابق، ص 136/137.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 323.

الوجد هاته في حال جمع السكر والدهش والغياب عن الذات وشعورها وصفاتها الأدمية، وعن الموجودات الحسية ككل، وما يتلوها من حقائق واردات، ترد على قلب المحب المرتاض الولهان والمنهك بالمجاهدة والمكابدة، والوارد كما يعرفه الجرجاني: «هو كل مايرد على القلب من المعاني الغيبية من غير تعمد من العبد»¹.

وفي حالة الصحو، يفرق الانسان بين الخالق والمخلوق، فيعتقد أن العالم غيرالله، على المعنى المتقدم من انه "شان" من شؤونه، فلا يقول: انا الله، ولا: إن العالم هوالله، ويسمى هذا عندهم مقام الفرق، وهو مقام الكاملين في نظرهم، وفي حالالفناء والمحو، يفقد التمييز بين المخلوق والخالق، ويرى أن كل شيء هو الله، وهذا مقام الجمع، فيقول صاحبه مثلاً:

سر الجمال رأيتَه في ذاتي فعشقت نفسي عند محو صفاتي

ويقول أيضا:

فأنا المغني والغناء وسامع نغمات نفسي، الناي والمزمار².

و وقد قيل: «ان للصوفية أشعار، في كل المقامين: ففي مقام الفرق، وهو مقام وحدة الوجود، بحسب رأيهم، يتكلم بلسان الفرق، ولكن قد يتكلم بلسان الجمع، فيكون كلامه رمزا، ويكون له فيه اصطلاح خاص، يجب معرفته قبل تاويله، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع، وهو في حال وحدة الشهود، وكان صاحبه . في نظر الصوفية المحققين . قد طرأ عليه، ما يجعله يرى ويتوهم، ما لاحقيقة له، وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال ، التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم، وثم طائفة ممن ينتسبون

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 322.

² - أنظر، ت.ح. دي بوم، مرجع سابق، ص 137.

إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء، تعالى الله من ذلك علوا كبيرا¹.

والمتكلمون وأهل التصوف، متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لفاعل في كل شيء إلا الله، غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا: إنه لا موجود في كل شيء إلا الله، ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود، (pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين، و: أن من شأنه أن جعل العالم خيالا لاحقيقة، كما وحد بين ذات الانسان وذات الله، وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الالهية، قال الصوفية بوحدة شاملة، لكل شيء ؛ وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال الآخرون بوجوده في كل شيء؛ ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الالهية سويما يختلف على نفوسهم، من أحوال الشوق والوجد إلى الله، ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف²، وعليه فالتجارب الجمالية والتصورات الصوفية، تتفاوت من واصل صوفي لآخر ومن عارف إلى عارف، وهذا بتفاوت حالات الوجد والشوق، التي تكون في مسارهم الشاق، حين المجاهدة.

فاختلاف التجارب الصوفية، بين شيوخ التصوف، أمرا لامناص منه، خاصة في مجال علم القلوب والمكاشفة، وفي مسائل الشوق والوجد، والشعور النفسي وخلجات القلب وأحواله، لذا يرون ان تصوراتنا ترد على النفس من الخارج، وان إرادتنا هي ابراز ما في نفوسنا في صورة خارجية، فان حقيقة النفس عندهم هي حالات او انواع من الشعور باللذة والالم، وأهم ما في ذلك هو المحبة لله، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة، وليس الخوف أو الرجاء، وليست السعادة ولا معرفة ولا إرادة، بل هي في الاتحاد بالمحبوب، وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في انكارهم لقدر العالم، ولشخصية الانسان، أبعد مما ذهب إليه

¹ - ت.ح. دي بوم، مرجع سابق، ص 137/138.

² - أنظر، ت.ح. دي بوم، مرجع سابق، 136/137.

المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل من الله وحده، فقد ذهب عند اهل التصوف ضحية القول بانه لاموجود إلا الله ؛ والله يحب الانسان ويقذف النور في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه، ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمعقول، إنما يرد عنده إلى مركز واحد¹ لذا نجد ابن الفارض يرجح من خلال منازعه الفلسفية، تمسكه بوحدة الشهود، وليس وحدة الوجود، وهذا بناء على تجربته النفسية وذوقه ومزاجه الخاص به، . حسب ما تطرقنا له سابقا .

على ان الحب قد ملك على ابن الفارض كل قلبه، وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه، الذي لاقى منها في سبيل الاتصال به، والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال وتباريح، أفاض في وصفها في ديوانه الذي جعل ناظمه شاعرا خليقا بأن يمنح لقب "سلطان العاشقين" و" إمام المحبين " كما يدل على ذلك قوله مخاطبا محبوبه:

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماكا
إلى أن يقول:

يحشر العاشقون تحت لوائي وجميع الملاح تحت لواكا
وكما يدل عليه قوله أيضا متحدثا عن منزلته في الحب:

نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل .
وكل فتى يهوى فاني أمامه وإنني بريء من متى سامع العدل .
ولي في الهوى علم تجل صفاته ومن لم يفقه الهوى فهو في جهل .

¹ - أنظر، ت.ح. دي بوم، مرجع سابق، 138/137.

وقوله:

قل للذين تقدموا قبلي ومن بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
 عني خذوا وبني اقتدوا ولي أسمعوا وتحدثوا بصبابتي بين السورى¹.
 على أن حب شاعرنا لم يكن حسيا، يندفع مع شهوات النفس ويتخذ موضوع حبه من
 هذه الصورة من الحسننة أو تلك، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية وقلبه
 بالرياضة والتقية، بحيث أنصرف عن العالم المادي بما فيه من زينة زائلة وزخارف حائلة
 وأقبل على عالم أروع من هذا العالم وأمتع، عالم ليس الجمال الذي يشيع في أرجائه جمالا
 معيناً بصورة حسية، بل هو جمال مطلق فياض بكل صور الحسن المعينة، ومن هنا كانت
 محبوبته التي هتف باسمها هتافاً طويلاً، وردد أنشودة حبها ترديداً جميلاً، ذاتاً أخص
 خصائصها الجمال المطلق الذي يصدر عنه، ويفيض منه، كل ما في الكون من آيات الحق
 والخير والجمال².

لذا اتخذ ابن الفارض من الذات الإلهية موضوعاً لحبه، وقد مرت نفسه في طريق هذا
 الحب بأطوار متعاقبة. كما وضحناه سابقاً بالتفصيل. أنهى منها إلى أرقاها وهو طور الفناء
 عن نفسه والاتحاد بمحبوبته، وهنالك في ذلك الطور يحدثنا الشاعر عن حبه الإلهي حديثاً
 نتبين من خلاله إلى أي حد يمكن أن تطوي الأذواق الصوفية، والعواطف القلبية على منازع
 فلسفية؛ فقد انتهى شاعرنا في حبه، إلى مذهب فلسفي في الوحدة. وحدة الشهود. التي وان
 كانت عنده حالاً من أحوال النفس، إلا أنها تشبه. كثيراً أو قليلاً. وحدة الوجود التي يقرها
 ابن عربي بين الله والعالم³

¹ - محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، دار الكتاب المصري، مكتبة الاسكندرية، ط 2011م، ص 180/179.

² - انظر المرجع نفسه، ص 181/180.

³ - أنظر المرجع نفسه، ص 181.

وعليه كما سبق و: أن فسرنا وفصلنا، فان شاعرنا الصوفي ابن الفارض، يميل مذهب فلسفي في الوحدة النفسية أو الشعورية، تسمى وحدة الشهود، تمخضت عن تجربة روحية طويلة لابن الفارض، أفرزت ذوقا صوفيا خاصا، ومزاجا نفسيا مميزا، ينسجم مع مبادئ ديننا السمحة، ويتناغم مع روح الاسلام وروحه المحمدي.

وهذا يؤدي بنا إلى التكلم عن فكرة الفيض الالهي، أو ما يسمى بفكرة الحلول، ومعرفة ماهيتها وطبيعتها الصوفية، ومقاصدها الروحية المختلفة، ونقف مليا وجليا على مدى ارتباط فكرة الحلول بوحدة الشهود،

هل القول بوحدة الشهود يستلزم القول بفكرة الحلول:

ضبط مفهوم الحلول:

هو: "نزول الله وحلوله، في بعض المصطفين من عباده، فهو عكس الاتحاد، صعود الانسان بروحه الطاهرة، والاتصال بالله، أو الاتحاد به، وأما الحلول، فنزول الله وحلوله في عباده، وأوليائه الصالحين"¹ فالاسترسال في النسك والزهد، للتقرب إلى الله تعالى والاخلاص في عبادته، وهذه المعرفة العرفانية، تولدت حين الارتقاء الروحي للمسافر الصوفي إلى الله، بالقطيعة مع العلائق والشواغل، والفناء في المحبوب، والتي ستتكلل لامحالة، بمدد من الله المحبوب، تتمثل في واردات نادرة، وأسرار خفية، ويقذف في قلبه اشراقات مفاجئة، لم يكن ليستنتجها المحب، بعقله المحدود، لكنها في الحقيقة، هي اكرام من المحبوب لمحبيه، وجزاء جزيل لخاصته، لما عانوه وكابدوه، في سفرهم الصوفي، إلى حضرته المقدسة من العابدين الزاهدين السالكين الصابرين، الذين عبدوه حق عبادته، وأحبوه حق محبته، وهو تفسير روحي يتناغم مع فلسفة التصوف لابن الفارض.

¹ - مقدار بالجن، مرجع سابق، ص 88.

ويعبر عن الحلول أيضا، بالفيض والاشراق، الذي يفيض أو يقذفه الله على قلوب عباده المخلصين، ويختلف بعض الفلاسفة، عن المتصوفين في كيفية الفيض، التي نشأت منه الموجودات، أو كيفية نشأة الكثرة عن الواحد، فاذا رجعنا مثلا إلى رأي الفارابي وابن سينا، في هذه النظرية، قد نجد بعض الاختلاف القليل، ولهذا نحاول عرض رأيهما على النحو الآتي: ، الأول (الله) عقل نفسه، فصدر عنه عقل ثان، وذلك الثاني عقل عقل الأول، وعقل ذاته، ويتعلقه الأول ؛ وجب عنه اشراق، ويتعلقه نفسه، صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس، فاذا: أدرك ذاته على أنه ممكن الوجود، حدث الفلك الأول، ثم يصدر عن هذا العقل، عقل ثان، وبنفس الطريقة، تتكون نفس الفلك الثاني، ثم جسم الفلك الثاني، وهكذا تفيض العقول العشرة، وتنشأ الأفلاك العشرة، مثل قلك زحل والمشتري، وما إلى ذلك إلى آخر فلك، وهو الأرض، ويتوقف الفيض عند العقل الفعال الخاص بالأرض¹.

أما المتصوفون المتأثرون بهذه النظرية، فنجدهم يفسرون طريقة الفيض بشكل آخر: "يختلف عما لدى الفلاسفة، فيرى ابن عربي أن أول فيض من الله كان الحقيقة المحمدية، ثم فاضت عن هذه الحقيقة بقية الموجودات، ويرى ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية، كانت أول تعيين، فاضت منه التعيينات الأخرى، من روحية ومادية، ويرى شهاب الدين السهروردي، المقتول لأن الله نور الأنوار، فاضت منه الأنوار الأخرى، وهي النفوس والعقول والجواهر الغاسقة"²، وهذا معناه أن الحلول عند كل من ابن الفارض وابن عربي، هو فيض من الله، وأسمى حقيقة وأعلاها مرتبة، وهي الحقيقة المحمدية، وقد تسمى حقيقة الحقائق، التي فاضت منها الموجودات الأخرى تدريجيا، وكانت أول تعيين فاضت منه التعيينات الأخرى الكونية، سواء كانت ذات طابع روحي من كرامات وفيوضات والهامات، أو كانت ذات طابع مادي مثل الكواكب والقمر والشمس، وما يتعلق بهم من موجودات مادية، ويعرف الجرجاني

¹ - مقدار بالجن ، مرجع سابق، ص 91/90.

² - مقدار بالجن ، مرجع سابق، ص 91.

الحقيقة المحمدية بانها: «هي الذات مع التعيين الأول، وهو لإسم الأعظم»¹، وهي أعلى مقام، تتحد به الذات الواصلة المحبة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل اتحاد ابن الفارض من نوع اتحاد الحلاج وحلوله، أم لا؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلا أبان فيهم عن حقيقة مذهبه في هذه الناحية، وأنه ملائم لأحكام الكتاب والسنة، وينافي الحلول، فيضرب المثل بظهور جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي، ويرى أنه ليس في ظهوره بهذه الصورة حلول، ولكنه شيء آخر مستمد من القرآن والحديث اسمه "اللبس" يختلف عن الحلول، لكونه يتضمن تداخل الطبيعة الالهية في الطبيعة الانسانية كتداخل الروح في البدن، على حين أن "اللبس"، كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض، التي سنوردها بعد، عبارة عن الفكرة القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجاب الحس، وفني عن علائق النفس، وأصبح في حالة من الروحانية، فريدة، أستطاع أن يشهد شهودا نوقيا، الذات الالهية المطلقة عن كل قيد، المنزهة عن كل تعين².

كما بقول ابن الفارض، في وصف لنا هذه الحال التي وصل إليها في هذه الأبيات:

وعانقتني لا بالتزام جوارحي الجوانح لكني اعتنقت هويتي
وأوجدتني روحي تنفسي يعطر انفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كل منزه وفي وقد وحدت ذاتي نزهتي

واستطاع أن يتبين أيضا أن الله لم يخلق المظاهر الكونية، إلا ليظهر نفسه لنفسه لاغيره، لأنه ليس ثمة معه في الوجود غيره، حتى يظهر نفسه له، كما سبق أن نفى المعية والسوى في البيتين 264 و528، ونحن إذا تأملنا ما ينطوي عليه مذهب ابن الفارض مع أنه شهود لايعترف فيه بغير الذات الواحدة، بحيث لايدع منفذا للحلول أو ما يشبه

¹ - الجرجاني، مرجع سابق، ص 122.

² - ابن الفارض يشبه الحلاج في حاله وفي عاطفته، فكلاهما رجل سيطر الحب على نفسه سيطرة قوية.

الحلول والأفكار الضالة التي نسبها إليه خصومه من الفقهاء، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التي صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى، كما صرح بنفي الحلول عن عقيدته حيث يقول:

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت.

إلى أن يقول:

وما دحيت وافي الأمين نبينا	بصورته في بدء وحي النبوءة
أجبريل قل لي كان دحية إذ بدا	لمهدي الهدى في هيئة بشرية
وفي علمه عن حاضريه مزية	بماهية المرئي من غير مزية
يرى ملكا يوحى إليه وغيره يرى	رجلا يدعي لديه بصحبة
ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزهه	عن رأي الحلول عقيدتي
وفي الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر	ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة ¹

وعليه، يبرئ ابن الفارض نفسه من خلال هاته الأبيات، من تهمة عقيدة الحلول التي ألصقها فيه الفقهاء ودعاة الشريعة والحقيقة، وان الاتحاد ليس هو عقيدة الحلول بالضرورة، لذا إذا تأملنا أبيات ابن الفارض هاته استنتجنا الحقائق التالية:

- مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلاج، في أن أولهما لايمت إلى الحلول بصلة، بل إن الاتحاد الذي هو نقطة الارتكاز فيه يصح أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس، على حين أن مذهب الثاني اتحادي في ظاهره وحلولي في باطنه، ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحديا، ومذهب الحلاج اثنيانيا.

- مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس، مستمد من القرآن الكريم، والحديث الشريف، في حين أن مذهب الحلاج من حيث هو حلول متأثر بالأفكار المسيحية القائلة باللاهوت والناسوت، وبحلول الأول في الثاني².

¹- أنظر محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 314/315.

²- أنظر، المرجع نفسه، ص 315/316.

وعليه يبين لنا ابن الفارض من خلال ضربه للمثال في ظهور جبريل في صورة دحية، وأنه لبس وليس حلولا، يدعو: إلى دعوة ضالة، أو يضمم عقيدة حلولية مناقضة لروح الاسلام وسنة رسوله وقيم الدين الأعظم، لذا كان على العكس من ذلك صادقا فيما يقول، وفيما أيد به مذهبه من الاشارة إلى اللبس، الذي ورد في القرآن الكريم، والحديث الشريف، ولو سلمنا جدلا أن اللبس الوارد في القرآن لا يدل تماما على كل ما يدل على شهود ابن الفارض، فقد يكون عدم وجود أي أثر من آثار الحلول الصريحة في هذا الشهود، كافيا لاثبات ان ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الاسلام، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة، وأبان عن وجه البطلان فيها¹.

لكن مهما يكن من فهم أصول و دلالات، مصطلح الحلول، ومقاصدها الروحية، والذي يختلف باختلاف التجارب الجمالية الصوفية، ويتفاوت بتفاوت طبيعة مسلك المحب، ودرجة ارتقائه الروحي، ومدى معاناته في حبه الالهي، لذا يقول جوتية: «لم أرى إلى الآن، من يفهم ماتدل عليه كلمة الحلول فهما صحيحا، بالرغم أن ماتدل عليه هذه الكلمة، هو أن مذهب الحلول، يرى أن الله هو كل شيء، وأن كل شيء هو الله، وليس الله والعالم، منفصلا بعضهما البعض، بل شيئا واحدا من عنصر واحد، ولا يرى أن الله قائم بذاته منفصل عن العالم، كما يرى مذهب المؤلثة . المشبهين . ومذهب العقليين، بل ينزه الله عن كل أوصاف البشر، وينكر أن يكون الله مشخصا قائما بذاته»².

لكن إذا كان ليس هناك فهم صحيح لكلمة الحلول، ولا اجماع على معناها، ولا اتفاق على مفهومها، ، فهل لكل من ابن عربي وابن الفارض، نفس التصور، لمعنى لفظة الحلول، أو ما يسمى بوحدة الوجود، التي فحواها أن الله هو الطبيعة، وأن الطبيعة هي الله، لذا تبقى كلمة الحلول، تجربة روحية فردية وفريدة، لدى المرتاض الصوفي، تختلف من سالك صوفي

¹ - انظر المرجع نفسه، ص 316.

² - أنظر المرجع نفسه، ص 317/316.

لآخر، كشفا وذوقا واشراقا، وتتفاوت من محب لآخر لذا يستحيل أن تكون طبيعة حبية واحدة، تؤدي إلى معرفة عرفانية واحدة وموحدة، فلا سبيل لتفسيرها روحيا، ولامجال لتأويلها بشكل نهائي، لأنها تجربة نفسية، تعبر عن التجربة الجمالية لصاحبها، وتهفو إلى حبنا لله، ومن ثم حب الله لنا في الوقت نفسه، وهذه العلاقة الدائمة بين المحب والمحبوب، لأي سالك صوفي واصل، وتجعله يهيم على وجهه؛ للظفر بحب الله له، ورضاه عنه، والاطلاع على سر ملكوته، مارا بذلك بأحوال مختلفة، ومقامات متفاوتة تنتهي بالفناء في المحبوب والحلول فيه. وقد يفسر الحلول على أنه إلهاما، كفيض يأتيه الله من شاء من عبادته بالطاعة والعبادة و بالمجاهدة والمكابدة، بقصد التصفية والتنقية المستمرة من أدران المادة واهواء النفس الامارة بالسوء، لكشف الحجاب عن الذات الانسانية التي تتميز بالانانية والاثرة، وحب التملك، الذي لايزيد الانسان إلا وبالا وخسارة، بابتعاده عن مصدر الخير الاسمي والسعادة الروحية، وهي المحبوبة كذات عليّة، بحيث تحن ذات السالك المحب دوما إلى عالمه الحقيقي، العالم الأول الذي كانت فيه قبل ان تذنّب وتطرد منه لتجد نفسها في عالم أرضي مادي، وعليه قد يسمى الحلول فيضا أيضا، وقد يسمى لدى متصوفة آخرين بالالهام الذي تأتيه الحقائق الالهية بطريق القلب، وليس الاستدلال العقلي أوالتجربي¹.

الحسي، لذا يعرف الجرجاني الإلهام بانه: «ما يلقي في الروح بطريق الفيض"، وقيل الالهام: «ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بأية، ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء، إلا عند الصوفية"².

بمعنى ان الإلهام، هو معرفة قلبية، تفيض عن القلب بعد ارتياض روعي عسير، يكلل بالتخلص من الصفات والمعاصي، التي تحد بل تحجب عنه رؤية المحبوبة في تجليها الاصلي، فيحدث الصعق، الذي يفصل المحب عن عالم المادة ويربطها بعالم الأمرعالم

¹ - رابويرت، أ، س، مرجع سابق، ص 168.

² - الجرجاني، مرجع سابق، ص 51.

المحبوبة، وقد سماها ابن الفارض سابقا بصعق السكر، الذي يؤدي إلى الحب الالهي والقطيعة مع الحب الانساني، بحيث يبقى السالك المحب في شهود الحق وغيابه عن رؤية ذاته وأفعالها وصفاتها، وعن العالم المحيط به ككل، أو بما يسميه ابن الفارض بوحدة الشهود، بحيث يفنى هنا السالك المحب في محبوبته في لحظة سكر مشرقة وفريدة، حافلة بالإلهامات، ليست نتيجة العقل الاستدلالي أو التجارب الحسية، بل نتيجة تجربة روحية خالصة للسالك المحب، الذي يتحرى وجه الحق في كل حركاته وسكناته، ويتوخى في ارتياضه سبيل الكشف والذوق والالهام.

إن الذين شرحوا التائية، أغرقوها بنظريات ابن عربي في حدة الوجود، ولكن يظهر أن بين ابن عربي وابن الفارض، فرقا كبيرا، فابن الفارض، شاعر، يسموا في حبه، إلى أن يفنى في محبوه وهو الله، فلا يرى في الوجود، ولا نفسه شيئا غير الله، وكما قال الأستاذ نلينيو: " لم يكن ابن الفارض فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود، بل كان شاعرا صوفيا، ليست قصيدته التائية الكبرى، إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصي، الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الالهية تارة، وبالحيقة المحمدية تارة أخرى، أما وحدة الوجود عند ابن عربي، فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة مزجا غريبا¹.

وهو ما عبر عنه عمر فروخ بأن التصوف: "لا يدخل في باب العلم ولا يدخل في باب الفلسفة، إذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق، ترجع أحيانا إلى العلم وأحيانا إلى الخيال الشخصي، وهو بباب الأدب أليق، فهو فعلا يدخل في باب الأدب الصوفي أو الشعر الصوفي، لكون التصوف عموما، تجربة صوفية فردية، وذوق شخصي للزاهد أو الناسك، ليس بالعلم ولا بالفلسفة"²، يرمي فيه المسافر الصوفي، إلى مشاهدة الحق تعالى، والاتصال به، والفناء فيه، أو بالبقاء في حضرته المقدسة، والانتشاء من حبه،

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 226/227.

² - عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص 145.

فيفيض عليه المحبوب منعطائه الجزيل ، وأشراقه الجليل، كما يوجد فرق كبير بين شاعرية ابن الفارض، واحساسه بفنائها في محبوه واتحاده به، وبين فلسفة ابن عربي، ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد، فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود ، والفرق دقيق بين حلول الحلاج، والحب الالهي عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي¹.

وهكذا برهن ابن الفارض من خلال أبياته، على أن مذهبه في الوحدة لايتعارض مع ديننا الاسلامي، ولا مع الحديث الشريف، ولا يتناقض مع المقاصد العامة للشرع ولا مع عقيدته المقدسة، لأن عقيدة الحلول، غريبة عن قيمنا العربية الاسلامية، وعن ثقافتنا الاجتماعية، وتتناقض مع عقيدة التوحيد وأبعاد الربوبية، لذا قيل: "عن عقيدة الحلول، بأن الاسلام لا يوافق على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق، والاسلام يميز طبيعة كل منهما، ولهذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول، وما تؤديه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله"².

من الجمال الحسي إلى الجمال الالهي:

يربط ابن الفارض هنا بين الحب الالهي والجمال الالهي، وأن حبنا لجمال الوجود، ليس حبا حسيا ظاهريا، يقتصر على حب الظواهر الطبيعية الجميلة في وجودنا المحدود بحدود عقلنا وادراكنا الحسي، كما رأينا سابقا، في تعريف بومغارتن للجمال، واقتضاره على الجمال الحسي الذي يظهر لحواسنا الخمس، ولذوقنا الحسي وليس الروحي المتفرد والذي يخضع لتجربة المرتاض الصوفي، وما مره من مقامات وأحوال، وإن المحب الحقيقي الذي يعشق الجمال الحقيقي، لايتقيد فيه بقيود الحس، أو يندفعون مع شهوات النفس، ويتخذون موضوع حبهم من هذه الصورة الحسنة، أو تلك، وإنما هو عاشق قد أخذ نفسه بالمجاهدة

¹ - أنظر أحمد أمين، مرجع سابق، ص 227.

² - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، دار المعارف، الرباط . المغرب، ط7، عام 1977م، ص 53.

والتصفية، بحيث انصرف عن العالم المادي، بما فيه من زينة زائلة، وزخارف حائلة، وأقبل على عالم أروع من هذا العالم وأمتع، عالم ليس الجمال الذي يشيع في أرجائه، جمالا حسيا، بل هو جمال مطلق فياض، بكل صور الحسن المعينة، ومن هنا كانت محبوبته، التي هتف باسمها هتافا طويلا، وردد، أنشودة حبها ترديدا جميلا، ذاتا أخص خصائصها الجمال المطلق، الذي يصدر عنه، وبفيض منه، كل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال¹، وعليه فالجمال المطلق يصدر عن حب مطلق لله، يتعالى عن نداء الغريزة ويتجاوز فتن الدنيا، ليتحد بالله، ويفنى فيه، لترى جماليات الفتوح الربانية والحقائق الالهية وأسرار حكمته، وتجليات جلاله.

حيث يقول ابن الفارض في تائيته الكبرى، المعروفة "نظم السلوك" معبرا عن حمى الحب وجمالية المحبوبة وزيف الحب الحسي، والجمال الحسي: "

1 . سقتني حميا الحي راحة مقلتي، وكأسي محيا من عن الحسن جلت.

أي سقتني راحة انسان عيني شراب المحبة، والحال أن كأس ذلك الشراب، كان وجه من جلت وتعالى عن الحسن.

2 . فأ وهمت صحبي أن شرب شرابهم، به سرّ سري، في انتشائي بنظرة.

أي أوهمت أهل الطريق، والسلوك المشاهدين لجمال الصفات، والمتعلقين بحسن الأفعال والمظاهر، دون الذات، بنظري معشوقهم الصوري، ومحبوبهم الظاهري، أن يشرب شرابهم، حصل لسري السرور حال كوني منتشيا، فظنوا أن سرور روعي وانتشاء قلبي، حصل مما أدركوه، ونظروا إليه من تجليات الصفات في مظاهر الذات، ومعاني الأفعال في صور الآثار، ولم يعلموا أنني مستغرق بتجلي الذات، مهيم بجمالها، مشغول بها عن غيرها²

¹ - محمد مصطفى حلمي مرجع سابق، ص 148/149.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 7.

وعليه، فالتجلي الحقيقي ليس هو تجلي الظواهر الطبيعية لادراكنا الحسي المحدود، ولبرهاننا العقلي القاصر، بل هوفي جمالية تجلي الذات، عبر الذوق الجمالي للمرتاض، الذي يحيله إلى الكشف من معاني الهية وحقائق ربانية متفردة.

وبالحق، استغنيت عن قدحي، ومن شمائلها، لامن شمولي، نشوتي.

أي: وبعيني التي تشاهد جمال الذات، في مظاهر الأسماء والصفات، استغنيت عن القح الذي يشرب به الراح، ونشوتي وسكري، إنما هو من شمائلها، وجمالها، لا من الشمول الذي هو حسن الصفات والأثار.

وقلت، وحالي بالصبابة شاهد ووجدي بها ماحي، والفقد مثبتني.

أيقنت والحال أن حالي شاهد بالصبابة، ووجدي للمحوبة، ونورجمالها يمحوني، بسبي الصبابة، وفقدني إياها يثبتني.¹

ويقول أيضا: " حيث يهيم بوجهه حبا، على الجمال الحقيقي للذات الإلهية بدلا من جمال الظواهرالحسية الظاهرية التي توهم بالحسن والجمال هبي قبل أن يفنى الحب مني بقية أراك بها لي نظرة المتلفت.

أي قلت لها: هي لي نظرة، كنظرة المتلفت، قبل أن يفنى الحب، بقية مني أراك بتلك البقية"².

جمالية التعبير الرمزي، عن فكرة الحب الالهي.

وعليه، فجمال مشاهدة المحبوبة، يعتبر جمال ما بعد جمال، وحتى في وحدة الشهود يرى المحب أن ليس بينه وبين المحبوبة حجاب ولا انفصال، بل هي وحدة شهود الحق وبقاء المحب في شهود الحق وغيابه عن رؤية ذاته وصفاتها وأفعالها وكل العالم المحيط به، وهنا

¹ - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، ص 8.

² - داود بن محمود بن محمد القيصري، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

يشع الجمال عبر ومضات الالهام، الناتجة عن صدق الارتياض الروحي، من جهة وعن تجليات المحبوبة في أبهى صورها وأحلى حللها، وأجل معانيها يرونها في كل تجلي من تجليات الطبيعة المحسوسة، والتي هي تجليات الذات الالهية العلية، حيث تكون الذات لاحظة وملحوظة في الآن نفسه، فانية في جمال المحبوبة، الذي ليس بعده جمال، إنه جمال ينبئ عن جلال الذات الالهية، ويعكس عظمتها وحولها وقوتها، أو بمعنى آخر إنه جمال مطلق، يوحى بجلال مطلق.

لقد كان المتصوفة، يرون: «في جمال الطبيعة جمال الاله، ولما كانت ظواهر الطبيعة، تحجب الخير، وتشوه الجمال، تخلو عنها، ونزعوا بنفوسهم إلى مصدر الخير والجمال، وهو الله وهكذا غدت العزة الالهية محبوبة النفس، ومعشوقة الروح»¹ وقد بلغ ابن الفارض الغاية في كتابة قصائده التي جمعت في ديوانه، وهو أشعر من محي الدين، وشعره كشعر عصره، مملوء بالمحسنات البديعية، والاستعارات والمجازات، كما تعرض كثيرا للمصطلحات الصوفية، من حب وهوى وشوق وسكر وصحو، ومن أشهر شعره التائية الكبرى، وهي المسماة "نظم السلوك"، وقد أودع فيها كل مبادئه الصوفي²، وهو ماتعرضنا له سابقا وبالتفصيل والتفريق في شرحنا لفكرة الأحوال والمقامات ضمن شعر التائية الكبرى، وكيف تعرض ابن الفارض لوضع توطئة لنظم السلوك، بشكل روحي وجمالي متفرد كما المصطلحات معروفة في القاموس الصوفي، وفي الممارسة الروحية، لدى المتصوفة.

وتلك الجمالية الرمزية التي تضمنها الشعر الصوفي لدى ابن الفارض خاصة شعر التائية الكبرى، وشعر الديوان يترجم بصدق الحب الالهي، الذي يفيض عن الذات المقدسة، بنورها الأبدي، الذي لا يتبدد بل يتجدد تأويلنا لها بتجدد التجربة الفردية للمتصوف، ومدى

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 276/275.

² - أنظر أحمد أمين، مرجع سابق، ص 227/226.

مجاهدتها للواقع المادي المغربي، وهذا الحب الالهي معروف في اطار فلسفة التصوف، ضمن الاطار الأنثروبولوجي للتصوف الاسلامي عامة، والذي عبر عنه ابن الفارض بصدق وعمق.

وقد عرف عن ابن الفارض بأنه: " يهيم بالجمال، حيثما وجده، من جمال طبيعة ، إلى جمال أصوات، ويصاب بالغيوبة عند رؤيته، فيتواجد، ويغيب عن نفسه، ويرقص، ويحب الخلوة والتقشف، والبعد عن الناس، والزهد في حطام الدنيا"¹، وقد ترجمتكم الجمالية المشرقة بحق، في قصائده، ولاسيما يائيته، التي عبرت عنها بوضوح وامتعة لانظيرلها، تفيض بحب المحبوب، وعشق الذات الالهية، التي تشكل الجمال المحض، تجلى بدقة في الأبيات التالية:

وما مر في مر، بأوفياء الأثني	واجتماع الشمل في جمع
بلغتها وأهيلوه، وان ضنوا، بفي	لمني عندي المنى المنى
ويا بنت بانات ضواحي حلتي	منذ أوضحت قرى الشام
ولا مستحسن من بعد مي	لم يرق لي منزل بعد التقا لا
وظما قلبي إلى ذلك اللّمي	آه، واشوقي لضاحي وجهها
وأطربا من سكرتي" ² .	فبكل منه والألحاظ لي سكرة

فهو يصور في شعره جمع الأثني وهي الصغار من النخيل، كما يشير إلى الأماكن من مدن وقرى عزيزة على النفس ومقدسة بالنسبة للناس، فلفظة مر، يعني مر الظهران، وهو مكانا على مرحلة من مكة، ومنى قرية في مكة معروفة، والجمع في القلب المتذكر، بين الحنين إلى الرجوع، وألم الفراق للشجر الخلف المعروف، وللاماكن التي تنتحى عن المساكن، ، وتكون بارزة، ونزول القوم فيها صيفا وشتاء، واعجابهم وغبطتهم بالعيش، في

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 224.

² - ابن الفارض، مصدر سابق، ص 136.

تلكم القطعة المحدودة من الرمل، والتي لاحسن ولاجمال، بعد مي، وهي اسم على مرخم لمية، وهي محبوبة ذي الرمة الشاعر الأموي، أما الضاحي فهو المشرق وجهها، وحبه لذلك اللّمي، وهو سمرة الشفة، والمراد به هنا الريق على سبيل المجاز، والظماً هنا بمعنى الشوق، فيبقى على أصله في سمرة الشفة، كما أن المراد لي سكرتان، إحداهما حاصلة من لمي الحبيبية، والأخرى صادرة من ملاحظة ألاحظها، وإنما أتوجع من وجود هاتين السكرتين¹، فابن الفارض هنا، يستعير أوصاف الوجود الحسي، والتغزل بمفاتن المرأة، وبشكلها الجميل الأخاذ، مجسداً بذلك مظاهر الطبيعة، والشوق للحبيبية، وإلى كل ما يرتبط بها من أماكن وقرى ومدن ونخيل وأشجار وشوق وجمال.

ولابن الفارض قصائد أجمل من التائية الكبرى، من حيث الجمال الفني مثل قصيدته اليائبة الطويلة، التي يقول فيها ما يلي: "

وسائق الأظمان يطوي البيد طي	منعما عرج على كئبان طي
وتلطف واجر ذكري عندهم	علمهم أن ينظروا عطفاً إلي
قل تركت الصب فيكم شبعا	ماله مما براه الشوق في
خافيا عن عائد لاح كما	لاح في برديه، بعد النشر طي
كهلال الشك لولا أنه أن	عيني لم تتأى الحي ² .

لذا نجد في شعره هذا، استعارات كثيرة، ومجازات وفيرة، وأوصاف عديدة وجماليات فريدة، استمدتها من الطبيعة الخضراء النظرة، ومن فيافي الصحراء ورمالها الذهبية، وما تتضمنه من أماكن وغزل وشوق وحنين وذكريات عن عالم الأمر، العالم الأصلي، عالم المجد والعزة والجلال الالهي.

¹ - ابن الفارض، مصدر سابق، والصفحة نفسها.

² - أحمد امين، مرجع سابق، ص 226/225.

أما من حيث التعابير الجمالية، التي تترجم الذوق الصوفي لدى ابن الفارض، وغيره من شعراء التصوف الإسلامي، في عصره، فنجد أن المصطلحات الخاصة، فقد نشأت من اعتبار صلة النفس بالله صلة محبة، ولما لم يكن في اللغة ما يغبر عن هذه النوع من المحبة، فقد رمزوا إليها بألفاظ الغزل العالمي، فغذت تعابيرهم ذات مدلولات خاصة لا يستوعبها إلا من تمرس بأدبهم، فالمحبوب عندهم هو الله، والمحـب: نفس الانسان، والهجر: الاشتغال بأمور الدنيا عن الحقائق الالهية، والوصال: التسامي إلى الله، والفناء، الاستغراف بالتأمل فيه، وقد قادتهم الفكرة الصوفية إلى ضرب من الشمول، انتهى بهم إلى نحو من الحلول، ...، فاعتبروا كل نقص وشر من عالم المادة، وكل كمال وخير من عالم الاله، وذهبوا من ثم إلى أن الله يتجلى في جمال الطبيعة، وأن مظاهر الجمال والحق بمجموعها هي الله¹، بمعنى هناك وحدة لا انفصال فيها بين المحب السالك والمحبوبة التي هي الذات الالهية العلية.

أما غاية النفس القصوى، هي أن ترى الله في الطبيعة، وأن تتصل به، عن طرق التأمل فيه، فقال ابن الفارض عن ذلك الأبيات التالية: "

قلبي يحددني بانك متلقي روعي	فذاك، عرفت ام لم تعرف
لم أقض حق هواك، إن كنت الذي	لم أقض فيه أسي، ومثل من يفي
مالي سوى روعي، وباذل نفسه	في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئن رضيت بها فقد أسعفتني	ياخيبة المسمى إذا لم تسعف ²

ونفهم مما سبق أن هوى حب الذات الالهية ليس اسراف بل رضى من ذات السالك المحب، التي تهفو إلى الاتحاد به والفناء فيه عن طريق الحب و التأمل في جماله وجلاله، التي تدل عليه تجليات الذات الالهية في كل مظاهر الطبيعة على اختلافها وتنوعها، فهي

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 114.

² - عن كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 114/115.

تعبّر عن الذات الالهية المحبوبة التي تتجلى في كل مظاهر الوجود، او ما يعبر عنه بوحدة الشهود عند ابن الفارض، والتي تشبه كثيرا وحدة الوجود عند ابن عربي، وأبي يزيد لبسطامي، والسهورودي، غير ان الوحدة التي ينشذها ويحبذها ابن الفارض، هي وحدة نفسية محضة، وليست بالفلسفية، كما هو الحال عند ابن عربي، وهذا يعزى إلى المصادر الدينية والفكرية المختلفة، التي استقى منها ابن الفارض فلسفته في التصوف، وإلى الظروف الإجتماعية والنفسية التي عاناها في عصره، والتي شكلت المنازع الفلسفية والدينية لدى ابن الفارض.

من الحب الالهي إلى الجمال الالهي:

إن جمال الطبيعة من جمال الله، وكل من فاض من الجمال الالهي، فهو جميل، فبقدر ارتياض السالك ومعاناته، بقدر ما كان التأمل الباطني، و الانعتاق التدريجي من ريق الغريزة وعبودية المادة، فيأخذ في التسامي، والتحرر منها تدريجيا فينفتح الذهن وتصفو النفس وتتطهر من أدران المادة وعوالقها، وصولا إلى غيبة الذات عن رؤية ذاتها من أفعال وصفات وأهواء، وكشف الحجاب عنها، الذي كان يحجبها من رؤية جمال المحبوبة في تمامها وكمالها ومن ثم رؤية الحقائق الإلهية الازلية، كما أستطاعت ان تكتشف هذه التجليات الجمالية في شهود الحق، فيصبح كل اعجاب بجمال، هو اعجاب بمصدر الجمال هو الله تعالى. لانها كما قلنا سابقا في شرح الاتحاد والحالة الموحدة، تكون هناك وحدة أو اتحاد بين ذات السلك المحب، والذات الالهية المحبوبة ، حيث يقول ابن الفارض في حقيقة الجمال الإلهي: "

وصرح باطلاق الجمال، ولاتقل	بتقييده، ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها	معار له، بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام، بل كل عاشق	كمجنون ليلى، أو كثير عزة

وماذاك، إلا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها، وهي فيها تجلت¹
وهناك يريد ابن الفارض، ان يؤكد بان الجمال الموزع في في ظواهر الكائنات، فيض
من الجمال الإلهي، فكل معجب بجمال، هو على الحق معجب بمصدر الجمال، الذي هو
الله، والذي به يكون كل شيء يراه المحب السالك، في الطبيعة ومظاهرها وظواهرها، يكون
جميلا، فيكون ذلك مدعاة للطمئينة والسعادة في الدنيا والآخرة.
كما لابن الفارض أبيات الجائية بتحدث فيها عن تجلي الله في الطبيعة والموسيقى
والكأس:

تراه إن غاب عني كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم	إذا تآلفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في	برد إلا صائل والاصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على	بساط نور الازهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلى سحيرا أطيب الأرج
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفا	ريق أجدامة: مستنزّه فرج

وعليه، يظهر ابن الفارض لمن من خلال أبيات جائيته المشهورة، أن الله تجلى له في
جمال الطبيعة على اختلاف مظاهره، وفي الموسيقى بانغامها الشجية، وبالكأس التي تبعده
عن أباطيل هذه الدنيا، وتسمو به إلى عالم الاله².

كما يصف ابن الفارض ما يتبدى له من وحدة الشهود حين اتخاده وفنائه بالمحوبة، التي
هي منهل لكل جمال وجلال.

"قبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها المحيط، فان القطب مركز نقطة

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 115.

² - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 116/115.

وكلهم عن سبق معنای دائر بدائرتي، أو وارد متن شریعتي
 وروحي للأرواح روح، وكل ما ترى حسنا في الكون من فيض طينتي
 ولولاي، لم يوجد وجود، ولم يكن شهود، ولم تعهد عهد بذمة
 فلا حي، إلا عن حياتي حياته وطوع مرادي، كل نفس مريدة
 يتحدث هنا على أنه بعد ارتياضه الروحي الشاق، وتمرحله عبر المقامات المختلفة،
 هاهو يصل إلى أعلى مقام، وهو مقام القطب، كمصدر ومحور لكل موجودات الكون،
 فتوحدت ذاته، مع شهود الحق، أو بما يسمى وحدة الشهود وعليه، فالجمال الإلهي، تعبر
 عنه ظواهر الطبيعة ومظاهرها، وهذه الأخيرة توحى بجمال الله وجلاله، وعليه فقد عمد
 شعراء الصوفية إلى التعبير الرمزي الجمالي، لترجمة تجربتهم الروحية الجمالية، و ما
 تتضمنه من ومضات الاشراق المفاجيء، وتدفق الالهامات في لحظات جمالية فريدة، مفعمة
 بالحب الإلهي، لذا مال شعراء التصوف، وعلى رأسهم ابن الفارض، إلى الحب العذري،
 فاستعاروا عباراته، للتعبير عن تجربتهم الروحية الجمالية تعبيراً رمزياً متفرداً، ويكاد من
 يجهل أمرهم، يخالهم من أهل الحب العذري، وهو ما يطبع أبيات جيمية وتائية ابن الفارض،
 وما يعرض فيهما من رموز مستعارة وصور مجازية تعبر عن الحب الإلهي والجمال إلهي.
 فلئن غاب الله عن ناظره، فهو يراه بجوارحه يراه...، في خمائل الطبيعة النضرة، وفي
 قطرات الندى على الرياحين، وفي نفحات النسيم العابقة بالعطور، ...، و وسط الحدائق
 الغناء، وما للحن الشجي، والطبيعة النضرة، والزهرالفواح، والنسيم العليل، إلا تجليات متبانة
 المظاهر، للجمال الإلهي الأسمى، فالشاعر المتصوف، لا يشعر بغربة الوطن، ولا يحس بوحشة
 المسكن، مادام على صلة بالمحبيب، وهذا المحبوب ليس كائناً عالمياً، بل هو الحق
 المطلق، هو الله¹

¹ - كمال اليازجي، مرجع سابق، ص 276/277.

صور وأنواع الجمال الالهي:

يتكلم ابن الفارض، عن صور وأنواع مختلفة من الجمال الالهي، فهل هو حبا ناشئا عن معاينة الحس جمال الأفعال الالهية، في عالم الشهادة، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب، أم عن مطالعة القلب جمال الصفات الالهية في عالم الملكوت، أو عن مشاهدة الذات العلية في عالم الجبروت (الجلال)؟، والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله: فنحن نراه في بعض الأحيان يتغنى جمال الأفعال، الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية، ونراه أحيانا أخرى يصف صور هذا الجمال في عالم الغيب، ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات، وليس من شك أنه تدرج في أنواع هذا الحب، حتى انتهى إلى أرقاها وأسامها، وهو حب الجمال الذاتي المطلق، الذي لا يتقيد بقيد، ولا يتعين برسم، والذي يتجلى في كل التعيينات، وبفيض على كل الكائنات، ومعنى هذا، أن حبه لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة¹.

بل هو قد مر بأطوار متعاقبة، يمثل كل منها لون من ألوان الحب الالهي الأنفة الذكر، ويقابل كل منها لون من ألوان الجمال الالهي، المتجلي حينا في صور الأفعال، وحينا آخر في مظاهر الصفات، وتارة في عين الذات، وهو انتهى إلى مرحلة لم يصبح فيها محبا لصورة دون أخرى أو مقبلا عن مظهر دون مظهر، ...، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال، في كل صورته ومظاهره: فهو هنا يحب الجمال الذي هو صفة من صفات الذات الالهية المطلقة، لا الحسن الذي هو خاصة من خصائص الكائنات المعينة، إذ لحسن كل شيء، ليس في الحقيقة، عند ابن الفارض، إلا معنى من معاني جمال محبوبته الحقيقية، وهي الذات العلية، كما يدل على ذلك قوله:

قال لي حسن كل شيء تجلى بي تملى فقلت قصدي وراكا

¹ - محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص 164.

لي حبيب أراك فيه معنى
دغرغيري، وفيه معنى أراكا¹
وقوله: "

فأدر لحظاتك، في محاسن وجهه
لو أن كل الحسن يكمل صورة
وقوله أيضا:

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل
بتقييده ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها
معار له، بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام بل كل عاشق
كمجنون ليلي أو كثير عزة
فكل صبا منهم، إلى وصف لبسها
بصورة حسن لاح في حسن صورة
وماذاك إلا أن بدت بمظاهر
فظنوا سواها وهي فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر
على صيغ التلوين في كل يرزة
إلى أن يقول كذلك:

وما برحت تبدو وتخفى لعله
وتظهر للعشاق في كل مظهر
غلى حسب الأوقات في كل حقبة.
من اللبس في أشكال حسن بدیعة
ففي مرة لبني، وأخرى بثينة
وأونة تدعى بعزة عزت
ولست سواها لا ولكن غيرها وما
إن لها في حسنها من شريكة²

ومعنى الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة، لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه، إلى الذات العلية، التي تصدر عنها، وتفيض منها الصور الكونية، وانما الاختلاف كما يقول ابن عربي، واقع بين محبين: إذ أن محبي الصور الكونية، يتعشقون الكون، في حين أن محبي الذات العلية، يتعشقون العين، والشروط واللوازم والأسباب، في كل من الحبين

¹- المرجع نفسه، ص 165/164.

²- المرجع نفسه، ص 165.

واحدة...، وابن الفارض قد اتخذ لحبه الإلهي موضوعا من الجمال المطلق، على أنه تعيينات هذا الجمال المطلق، فقد وجب إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق، وهل هو وجود عيني، أو أن وجوده ذهني فقط، وقد أجاب ابن عربي عنه، بما يفيد أن الجمال المطلق، ليس له وجود عيني، وأنه من الأمور الكلية، التي إن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، باطنة لا تزول، عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر، في كل ماله وجو دعيني، بل إن الوجود العيني، هو عينها لاغيرها¹.

أما الجمال المطلق لايكاد يختلف عنه الحسن المعين، إلا في أن هذا مظهر من مظاهر ذاك، وإلى أن كل ما في الكون من أضداد قد تجمع في هذا الجمال المطلق، الذي يفيض من ذاته على الكائنات، فاذا هي تبدو في أشكال حسن بديعة، وفي صورة حسنة، وإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض، في أبياته، التي دعا فيها إلى التصريح باطلاق الجمال، ورأى أن حسن كل مליح في الكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية، وأن هذه المحبوبة، بدت في كل صورة، وظهرت في كل مرئ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرئيات والحق أنها عينها، وشاعرنا ابن الفارض، لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكمل، من أهل الله، الذين يشهدون الصورة الشبيهة، ويتعقبون فيه التنزيه الالهي، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهي التشبيه والتنزيه،... على عكس الذين يدركون ذلك إيمانا وتقليدا، لما تقتضيه صور حسنه وجماله².

ثنائية الجمال والجلال عند ابن الفارض:

من أبرز ما يوضح ثنائية الجمال والجمال عند ابن الفارض، ويوضح التفاعل المستمر بينهما، ما أورده الكاشاني في مقدمة شرحه للثنائية الكبرى، بحيث يكشف عن

¹- المرجع نفسه، ص 167.

²- المرجع نفسه، ص 168.

دلالات عميقة وواسعة لمعنى السكر والمدامة، والخمر في التجربة الشعرية الصوفية عند ابن الفارض، حيث قال: السكر دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الانسان . التي هي جوهر العقل . لما أنجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز، وأصاب السر دهش ووله وهيمان دونه لتحرير نظره في شهود الجمال، وتسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة¹.

إلا أن السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي، غلبة نور الشهود في السكر الظاهري، غشيان ظلمة الطبيعة، لأن النور كما يستتر بالظلم، يستتر بالنور الغالب، كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس، لان صدمة نور الجمال في النظرة الأولى أكثر، وفي النظرات بعدها تقل على التدرج لحصول الانس بوصول الجنس، حتى إذا استقر تنازل حال المشاهدة، ورجع كل جزء من أجزاء الوجود غلى أصله، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس، وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات، وتسمى هذه الحالة صحوا، وهذا التأويل الباطني لفعل الخمر "السكر" يكشف الإرتباط الوثيق بين السكر والحب، فالسكر حالة دهش للجمال الالهي، الذي يتجلى فجأة فيذهل العقل ويغيب².

وتدرجيا يتم الخروج من الحال، حتى يصل الأمر إلى حال "الصحو" التي تعقب حالة السكر، والسكر حال شريف يوازيه حب عفيف، والمحبوبة حقيقة تتصف بالاحتجاب، وبالمنعة والرفعة والجلال والعزة:

محجبة بين الأسنّة والظّبَا
إليها انتثت ألبابنا إذ تثنت
ممنعة خلع العذار نقابها
مسربلة بردين : قلبي ومهجتي³

¹ - عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص 229.

² - عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص 230/229.

³ - عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص 230.

ومن خلال هذين البيتين لابن الفارض، يظهر لنا الجمع بين دهش العقل في حالة السكر المعنوي، نتيجة الصعق، الذي يخفي صفات الذات المحبوبة، فتحتجب وتمتنع عن الظهور المتمثل في هذا السكر الناتج عن غياب العقل، واستتاره، بحيث تضحى أكثر عظمة ومنعة وجلالا، ثم يعود هذا المتصوف الواصل، إلى الصحو الذي يعقب حالة السكر، ومن هنا نلمس ثنائية الجمال والجمال، التي تتجلى بالخصوص في الجمال الالهي، والذي يقودنا بدوره إلى الجلال الالهي، كما سبق وأن تطرقنا إليه.

الفصل الرابع :

التصوف عند ابن عربي: فلسفة وفكرا

المبحث الأول: سيرة محيي الدين بن عربي، وحياته الفكرية والدينية.

المبحث الثاني: الارتقاء الصوفي عبر الارتياض الروحي.

المبحث الثالث: الجمال والجلال عند ابن عربي، وكيف تبلورا في فكرة وحدة

الوجود.

المبحث الأول: سيرة محيي الدين بن عربي، وحياته الفكرية والدينية

من هو محيي الدين بن عربي؟

ولد محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الشيخ محيي الدين أبو بكر الطائي الحاتمي الأندلسي المعروف بابن عربي في مرسية باسبانيا، في دارالقاضي محي الدين بن الزكي، أجمع علماء عصره على جلالة في سائرالعلوم، وتقرب من حاكم الروم الذي أفرد له دارا تساوي مائة ألف درهم، قصد اشبيلية 598، ثم ارتحل إلى المشرق ، وزارمصر والحجاز، وبغداد والموصل وبلاد الروم وذاع صيته، فيهم، فشغل الناس بتأليفه، حتى سماه السهروردي، "بحرالحقائق"، وظل منارة مشعة في ميدان الفلسفة والفقهاء، حتى توفي بدمشق سنة 638 هـ في دارالقاضي محيي الدين بن الزكي، وحمل إلى قاسيون، فدفن بتربة بني الزكي، بدمشق بالصالحية في مسجد يحمل اسمه¹.

كما كان محيي الدين محمد بن علي، يلقب أحيانا بالحاتمي، ويكنى بابن عربي، وأهل المشرق يكنونه ابن عربي، للتفرقة بينه، وبين أبي بكر بن عربي، وأما في الأندلس، فيكنونه ابن عربي، وقد ولد سنة 560 في مرسية، وتعلم أول تعلمه في اشبيلية، ثم ارتحل إلى المشرق حاجا، ولم يعد بعدها إلى الأندلس، وأقام في الحجاز، مدة طويلة، ثم دخل مصر، ورحل إلى بغداد والموصل وبلاد الروم، وكان ذلك في عهد الحروب الصليبية، وأثر عنه، أنه كان يحرض المسلمين على الجهاد...، ولقب عند الكثير من الناس، بلقب "الشيخ الأكبر"².

¹ - روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، العرب والأعاجم، ج1، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، عام 1992م، ص 35.

² - أحمد أمين، مرجع سابق، ص222.

حياته الفكرية والدينية:

من أكبر الشيوخ والشخصيات، واشد الظروف والأحداث، التي مر بها محي الدين ابن عربي، والتي أثرت في حياته الدينية والروحية، وكونت منها شيخ أكبر العارفين والولاء، نذكر أنه نادى أحد الرعايا سلطانا كبيرا بمرسيه، فلم يجبه السلطان، فقال الداعي: كلمني، فان الله جل جلاله كلم موسى عليه السلام، فقال له السلطان، حتى تكون أنت موسى، فقال له الداعي: حتى تكون أنت الله، فمسك السلطان له فرسه، حتى ذكر له حاجته، فقضاها، كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس، يقال له محمد بن سعد بن مردنيش، الذي ولدت أنا في زمانه، وفي دولته بمرسيه...، فكنت أسمع الخطيب يوم الجمعة، يخطب بالمسجد، باسم المستجد بالله ابن المقتفي¹، ولد من أسرة نبيلة عريقة، ثرية وافرة التقوى، وذلك يدل من أخباره عن شدة التقوى والورع، التي كانت تتجلى به أسرته، وكان له خالان، قد سلكا طريق الزهد، الأول يحيى بن يغان الذي تخلى عن عرشه في تلمسان، ولزم خدمة عابد فرض عليه أن يكسب قوته، من الاحتطاب، وأما خاله الثاني: فهو أبو مسلم الخولاني، الذي كان يقضي الليل في مجاهدات شديدة، فيضرب قدميه بنفسه بقسوة وعنف كي يذهب عنه ثقل النعاس².

ويقول ابن عربي: " كان لي عم وأخو والذي شقيقه، اسمه: عبد الله بن محمد بن عربي، كان له هذا المقام حسا ومعنى، شاهدت ذلك منه قبل رجوعي لهذا الطريق، في زمن جاهليتي، وفي هذا الوسط العامر بالزهد والتصوف، قضى ابن عربي سني طفولته، ولما بلغ الثامنة من عمره، انتقل مع عائلته إلى اشبيلية، بعد أن خضعت مرسية لحكم الموحدين، ولم تكن ميوله في البداية متجهة نحو حياة الزهد والتصوف، بل كان مشغولا بالآداب والصيد "

¹ - محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له، رياض العبد الله، دار.... ط2، عام 1985. ص 13/12.

² - المصدر نفسه، ص 17/16/15.

كما نذكر من أهم الأحداث، التي مربها في أطوار حياته، والتي أفضت إلى تحول ابن عربي روحيا ودينيا، وقادته إلى اعتناق فكرة التصوف وتحبيذها وتبجيلها، وتتمثل بالخصوص، في زواجه بالمرأة النقية الورعة، وفي مرضه المفاجئ والرؤيا المنجدة، وكرامات والده التي صاحبت وفاته، علاوة على لقاءاته بكبار علماء الاسلام والفلاسفة والصوفيين، إضافة إلى المجتمع الذي عاش وسطه، كان له دور هام في أن يتحول جذريا إلى الفلسفة والتصوف¹.

تأثر محيي الدين بن عربي، بغيره، من شيوخ التصوف الاسلامي:

دخوله يوما بقرطبة، على قاضيتها، أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سنع وبلغة ما فتح الله سبحانه وتعالى بي علي في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي اليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فانه كان من أصدقائه، وأنا صبي...، فلما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة واعظاما، فعانقني وقال لي: نعم، فقلت له نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم اني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له لا، فانقبض، وتغير له وشك فيما عنده ، وقال كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الالهي؟؟، هل هو ما أعطاه لنا النظر، قلت له: نعم، لا، وبين " نعم ولا " تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه، وأخذ الأفل، وقعد يحوقل²، فعرفت ما أشرت به إليه، وهو عين المسألة التي ذكرها هذا اقطب الامام، أي مداوي المكلوم، وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل يوافق أو يخالف، فانه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا، وخرج بمثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال هذه حالة أثبتتها

¹ - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، ص 15/13.

² - أنظر المصدر نفسه، ص 19.

وما رأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته ص، ونلت هذا المقام، في دخولي هذه الطريقة، سنة ثمانين وخمسمائة¹.

وفي سنة 1204م يرتحل إلى الموصل، حيث تجتذبه تعاليم الصوفي الكبيرعلي بن عبد الله بن جامع الذي تلقى لبس الخرقة عن الخضر مباشرة، ثم ألبس محيي الدين إياها بدوره، وفي سنة 1206هـ نلتقي به في القاهرة، مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة، وهنا يظهر له رائد سماوي يأمره بادخال شيء من الكمال على مذهبه، ولكنه لا يكاد يفعل حتى يتتمر له عدد من الفقهاء يحكون حوله وحول أصحابه شبাকা من الدسائس تهدد اطمئنانهم، بل حياتهم، ولو لا نفوذ أحد أصدقائه، لوقع في ذلك الخط...، وفي سنة 1211م، نلتقي به في بغداد حيث يتصل بالصوفي المعروف شهاب الدين عمر السهر وردي...، وفي سنة 1214م، يعود إلى مكة ولايكاد يستقر فيها حتى يجد عددا من فقهاء المنافيين الدسائس، قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمون به بأن قصائده التي نشرها في ديوانه الرمزي منذ ثلاثة عشرعاما، تصورغرامه المادي الواقعي بالفتاة "نظام" ابنة صديقه الشيخ الايراني².

ويقال أنه: " بعد ذلك يرتحل إلى حلب، فيقيم فيها ردحا من الزمن، معززا مكرما من أميرها، وأخيرا يلتقي عصا التسيار في دمشق في سنة 1223م، حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بعلمه ونقائه، ويظل بها يؤلف ويعلم، ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكنينةحتى يتوفى بها سنة 1240م³.

¹ - أنظر المصدر نفسه، ص 22، 23، 24.

² - محيي الدين ابن عربي الفتوحات المكية ج1، ضبطه و صححه ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دارالكتب العلمية، بيروت . لبنان،

ص6.

³ - محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، الصفحة نفسها.

كما نجد تأثيره واحتكاكه بشيوخ الفلسفة والتصوف، أيضا، وأما الواقعة التي تدل على أن ابن عربي، قد تحول إلى هذا المقام قبل 580 هـ فقد كان ذلك قبل وفاة والده، فقد عكف ابن عربي على قراءة كتب التصوف، وكان يجتمع بشيوخ الطريقة، وروايته، عن ابن رشد، هي خير دليل أيضا على ذلك، فابن رشد طلب من والد ابن عربي، أن يشاهد ابنه بغية دراسة حالته، وكنا كما يقول ابن عربي، قد رأينا منهم " أي الأبدال السبعة " موسى البيدراني، باشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة، وصل إلينا بالقصد، واجتمع بنا، كما مارس ابن عربي زهدا شديدا، حيث كان يختار من الطرق أضيقتها، ومن الرياضات أشقها، بالإضافة إلى السياحات والتجوال المستمر، والجهد في التأليف والكتابة، كل ذلك قد أثرت مجتمعة على صحته، فاشتدت أو جاعه لما دخل سن الشيخوخة، ...، واستقر أخيرا في دمشق الشام، يحرر مؤلفاته بلا كلل أو ملل، على الرغم من بلوغه سن الثمانين من العمر، إلى أن توفي في 638 هـ¹.

ومن أهم شيوخه الكبار:

من أهم الشيوخ الذين تتلمذ عليهم محيي الدين بن عربي، في القرآن والشريعة والفقه والتصوف، نذكر أبو بكر بن أخلف اللخمي، حيث يقول محي الدين بن عربي، بأنه قرأ عليه القرآن الكريم بالقراءات السبع، ...، وأيضا شيخه في القراءة أبو الحسن شريح بن محمد بن محمد بن شريح الرعيني، عن أبيه المؤلف، وأيضا شيخه في القرآن أبو القاسم عبد الرحمان بن غالب الشراط من أهل قرطبة، ويقول أيضا من شيوخنا القاضي أبو محمد عبد الله البازلي قاضي مدينة فاس، حدثني بكتاب " التبصرة في مذاهب القراء السبعة " لأبي محمد مكي المقرئ، عن أبي بحر سفيان ابن القاضي عن المؤلف، يجمع تأليف مكي أيضا، وأجازني، إجازة عامة، ومن شيوخنا المحدث أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان بن عبد

¹ - أنظر المصدر نفسه، ص 33/32/25/24.

الله الاشبيلي، حدثني بجميع مصنفاته في الحديث وعين لي من أسمائها تلقين المبتدئ والأحكام الصغرى والوسطى والكبرى، وكتاب العاقة ونظمه ونثره،...¹

ومن شيوخنا المكيين أبو شجاع زاهد بن رستم الاصفهاني، إمام المقام بالحرم، سمعت عليه كتاب الترمذي لأبي عيسى...، ومن شيوخنا سالم بن رزق الله الافريقي، سمعت عليه كتاب المعلم بفوائد مسلم للمازري، حدثني به عنه، وبجميع مصنفاته وتآليفه، وأجازني اجازة عامة ومن شيوخنا، محمد أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن سبيل، قرأت عليه كثيرا من تأليفه، وناولني كتاب "نهاية المجتهد، وكفاية المقتصد" والأحكام الشريفة من تأليفه، ومن شيوخنا أبو عبد الله بن العزي الفاخري، وأجازني اجازة عامة،...، ومن شيوخنا أبو الوايل بن العربي، سمعت عليه سراج المهتدين للقاضي ابن العربي ابن عمه، حدثني به عنه، وأجازني اجازة عامة، ومنهم أبو الخير أحمد بن اسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني، حدثني بتآليف البيهقي، وأجازني اجازة عامة...²

ومنهم أبو طاهر أحمد بن محمد بن براهيم، وأجازني اجازة، و منهم أبو الطاهر السلفي الأصفهاني أجازني اجازة عامة، ومنهم حابر بن أيوب الحضرمي، أجازني اجازة عامة،...، ومنهم أبو القاسم خلف بن بشكوال، ومنهم القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن الشافعي، ومنهم يوسف بن الحسن بن أبي النقاب بن الحسين، وأخوه العباس أيضا، و: أجازنا أبو القاسم ذاكر بن كمال بن غالب، ومنهم محمد بن يوسف بن علي الغزنوي الخفاف، ومنهم أبو حفص عمر بن عبد المجيد بن عمر بن حسن بن عمر بن أحمد القرشي المياستي، ومنهم: أبو الفرج عبد الرحمان بن علي الجوزي الحافظ، كتب إلي بالرواية عنه، بجميع تأليفه ونظمه، من كتبه "صفوة الصفوة"³.

¹- أنظر المصدر نفسه، ص 8/7.

²- أنظر المصدر نفسه، ص 9/8.

³- أنظر المصدر نفسه، ص 09.

ومنهم: أبو بكر بن أبي الفتح الشبخاني، ومنهم: المبارك بن علي بن الحسين الطباخ، ومنهم عبد الرحمان ابن الأستاذ، المعروف بابن علوان، ومنهم عبد الجليل الزنجاني، ومنهم: أبو القاسم هبة الله بن علي بن مسعود بن شداد الموصلي، ومنهم أحمد بن أبي منصور، ومنهم محمد بن أبي المعالي عبد الله بن موهب بن جامع بن عبدون البغذادي الصوفي، يعرف بابن التشاء، ومنهم: محمد بن أبي بكر الطوسي، ومنهم المهذب بن علي بن هبة الله الطيب الضرير، ومنهم: ركن الدين أحمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد القاهر الطوسي الخطيب، وأخوه شمس الدين أبو عبد الله، ومنهم: القرمانى ببغداد، ومنهم: ثابت بن قرّة الحاوي، قرأت عليه من كتبه، ووقفها بروايتها بمسجد العمادين الجلادين بالموصل، ومنهم: عبد العزيز بن الأخضر، ومنهم أبو عمر عثمان بن أبي يعلى بن أبي عمر الأبهري.

ومنهم أيضا: سعيد بن محمد بن أبي المعالي، ومنهم: عبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي المرشد القزويني، ومنهم: أبو نجيب القزويني، ومحمد بن عبد الرحمان بن عبد الكريم الفاسي، قرأت عليه جميع مصنفاته، ومنهم أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسين الرتازي، وأحمد بن منصور الجوزي، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الحجري، وأبو الصبر أيوب بن أحمد المقري، ومنهم: أبو بكر محمد بن عبيد السكسكي، وابن مالك، حدثني بمقامات الحريري عن مصنفها، ومنهم: عبد الودود بن سمحون قاضي النيك، وعبد المنعم بن القرشي الخزرجي، وعلي بن عبد الواحد بن جامع، وأبو جعفر بن يحيى الورعي وابن هذيل، وأبو عبيد الله بن الفخار المالقي المحدث، وعبد الجليل مؤلف المشكل في الحديث وشعب الايمان، ومنهم أبو عبد الله بن المحاهد، وأبو عمران موسى بن عمران المزيلي، والحاج محمد بن علي ابن أخت أبي الربيع المقومي، وعلي بن النضر، ولولا خوف الملل وضيق الوقت لذكرنا جميع من سمعنا عليه ولقيناها، هذه هي أبرز الشخصيات الفقهية والدينية، ومن أهم شيوخ التصوف، الذين تأثر بهم محيي الدين بن عربي، وكان لهم الأثر

البالغ والموجه، في تكوين شخصيته الروحية، و تشكيل وزنه الصوفي والديني، وعملت تلكم الثقافة الدينية والتكوين الروحي على إمداده بروح خلاقة للابداع والتأليف والنبوغ الروحي. وكان من نتائج هذا التعليم والاحتكاك بشيوخه الكبار، وبأبرز العلماء والفقهاء، الذين تتلمذ عليهم، ونهل من معينهم الديني والروحي والعلمي، والعقلي، أن ألف كتب كثيرة وتصانيف وفيرة، فيمجال الفقه والشريعة والحديث والدين والتصوف الذي يهتم بعلم القلوب والمكاشفة، والمشاهدة والالهام والاشراق والفتوحات، حيث كان أغزر انتاج، ومنبع يفيض بالحكمة والعلم، و ويتفجر منه الفيض الرحماني، والفتح الرباني، الذي يتمظهر في البركات والتجليات والهبات والعطايا الالهية، التي أجزل الله عيه بها، كقطب أو ولي الأولياء، كما يفضل هو أن يطلق على نفسه، والتي خصه بها الرحمان الرحيم، وشمله برضاه ورضوانه، وجعله من الأولياء المقربين له، ينهل من معين قدرته وعلمه، ويغترف من ينابيع حكمته وجماله وجلاله، كما لم يقتصر التأثير على الشيوخ والعلماء من المسلمين فقط ، بل إمتد ذلك، إلى غيرهم من فلاسفة التصوف الأجانب، من الأمم المجاورة، وما حملوه من أفكار روحية.

ويقال ان: "ابن عربي مثال صادق من الأمثلة التي يصح أن نتخذ دليلا، على مبلغ ما وقع بين الفلسفة والتصوف من التزاوج إبان القرنين السادس والسابع، فهو وان كان صوفيا من أصحاب الأذواق، يصطنع ما يصطنعه هؤلاء من رياضات ومجاهدات، ويؤثر ما يؤثر من ذوق تتكشف فيه الحقيقة، فقد انطوت كثير من مؤلفاته على كثير من المعاني الفلسفية، والمنازع الميتافيزيقية، التي يخيل إلينا ونحن نقرأها، أن كلامه فيها أدنى إلى أن يصدر عن صاحب نظرعقلي، واستدلال منطقي منه، إلى أن يصدر عن صاحب ذوق ووجد

وحال"¹، لذا تضمن مذهب ابن عربي مزج بين الحقيقة والشريعة، وبين دعائم ذوقية ومنازع فلسفية، وبين العقل والكشف، وبين آفاق الروح ومقاصد الأخلاق.

تأثر محيي الدين بن عربي، بغيره من فلاسفة التصوف الأجانب:

من بين الأفكار الأجنبية التي تأثر بها ابن عربي نذكر: "أنه كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تعلّم سرا مذهب الأمبيذوقلية المحدثّة المفعمّة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأورفيوسية والقطرية الهندية، وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية، منذ عهد ابن مسرة المتوفي بقرطبة في سنة 319 هـ 931 م، والذي لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين ابن عربي، وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفي في سنة 1141م، فلم يره محيي الدين، ولكنه تتلمذ على منتجاته، وعلى رواية تلميذه المباشر، وصديق محي الدين الوفي، أبي عبد الله الغزال"².

كما أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس والاعريق كفيثاغورس، وأمبيذوقليس، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقبت على كواهلهم مسؤولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة، قبل ظهور الاسلام، وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطالع جميع الدرجات التنسكية، في كل الأديان والمذاهب، عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي، الذي يجمل الباحث النزيه على الاعتماد عليه، دون أدنى تردد أو ارتياب، غير أن هذه السكينة الروحانية، التي بدأت مع هذا الشاب مبكرة³، ثم فيما بين سنتي 597، 620

¹- المصدر نفسه، ص 10.

²- المصدر نفسه، ص 11/10.

³- محيي الدين بن عربي، مصدر سابق، ص 04.

هـ 1200، 1223م، يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق، فيتجه في سنة 1201م، إلى مكة فيستقبله فيها شيخ إيراني وقورجليل عريق المحتد، ممتاز في العقل والعلم والخلق والصلاح، وفي هذه الأسرة النقية يلتقي بفتاة تدعي "نظاما" وهي ابنة ذلك الشيخ، وقد حبتها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسمية، والميزات الروحانية الفائقة، فاتخذ منها محي الدين رمزا ظاهرا للحكمة، وأنشأ في تصوير هذه الرموز، قصائد سجلها في ديوانه ألفه في ذلك الحين، وفي هذه البيئة النقية...، سطعت مواهبه العقلية والروحية، وتركزت حياته الصوفية، وجعلت تصعد في معارج القدس شيئا فشيئا، حتى بلغت شأواعظيما¹.

ويقال: «أنه لابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنثورة والمنظومة يبلغ المائتين، ويذكر منه بروكلمان في كتابه "تاريخ الأدب العربي" ما يزيد على مائة وخمسين مصنفا"²، وقيل: " عن محيي الدين بن عربي أيضا، أنه كان غزير الإنتاج، فقد وضع مئة وخمسين مصنفا بقلمه، كما ضاع زهاء مئة وخمسون مصنفا آخ"³، وقيل: «ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين، أمثال ابن سينا والغزالي، لبدّهم جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء، أما من ناحية الكم، فقد ألف نحو من مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة، على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة 632، أو خمسمائة كتاب ورسالة، على حد قول عبد الرحمان جامي، صاحب كتاب نفحات الأنس، أو أربعمائة كتاب، كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر، وقد وصفه بروكلمان، بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا، وأوسعهم خيالا"⁴ هما كان هذا التباين في تعداد عدد المؤلفات التي أبدعها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، إلا أن هذا هذا لا يمنعنا من ذكر أشهرها،

¹ - محيي الدين بن عربي، مصدر سابق، ص 5/4.

² - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 173.

³ - جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ط3 عام 2006، ص 32.

⁴ - محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، عام 2016م، ص

وسرد أهمها والاشارة إلى أرقاها من الناحية الروحية، والتي تترجم التصورالصوفي، ونزعته الروحية الراقية، ذات الأثارالباقية والسامقة لحد الآن.

آثاره:

يروى أنه كتب أربعمئة مصنف نذكر أهمها:

- 1-الفتوحات المكية، في معرفة الأسرار الملكية.
- 2-التدبيرات الالهية.
- 3-التنزيلات الموصلية.
- 4-فصوص الحكم، في خصوص الكلم.
- 5-الاسراء إلى المقام الأسرى.
- 6-شرح خلع النعلين.
- 7-الأجوبة المسكنة، عن سؤالات الحكيم الترمذي
- 8-تاج الرسائل، ومنهاج الوسائل.
- 9-كتاب العظمة.
- 10- كتاب السبعة.
- 11- التجليات.¹
- 12- مفاتيح الغيب.
- 13- كتاب الحق.
- 14- مراتب علوم الوهب.
- 15- الأعلام، بإشارات أهل الإلهام.
- 16- العبادة والخلوة.

¹ - نقلا عن روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، العرب والأعاجم، ج1، ص 35.

- 17- المدخل إلى معرفة الأسماء، وكنه ما لا بد منه والنقباء.
- 18- حلية الأبدال.
- 19- الشروط، في ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط.
- 20- المقنع، في ايضاح السهل الممتنع¹.
- 21- عنقاء مغرب، وختم الأولياء، وشمس المغرب.
- 22- مشكاة الأنوار، فيما روي عن الله عزوجل من الأخبار.
- 23- شرح الألفاظ التي اصطلحت عليها الصوفية.
- 24- محاضرات الأبرار، ومسامرات الأخيار.
- 25- ديوان محيي الدين.
- 26- رسالة الانتصار.
- 27- ترجمان الأشواق.
- 28- الرسالة الأحادية².

وأيضاً كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح في الحديث، اختصار مسلم، اختصار البخاري، اختصار الترمذي، اختصار المحلى، الاحتقال فيما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم من سني الأحوال، ونجد من تصانيفه " الجمع والتفصيل، في أسرار معاني التنزيل، والجدوة المقتبسة والخطرة المختلصة، مفتاح السعادة في معرفة الدخول إلى طريق الإرادة، المثلثات الواردة في القرآن العظيم، الأجوبة عن المسائل المنصورة، متابعة القطب، مناهج الارتقاء إلى افتضاض أبقار النقا بجنان اللقاء، يحوي ثلاثة آلاف مقام في طريق الله

¹- نقلا عن المرجع نفسه، ص 36.

²- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

تعالى، كنه مابد للمريد منه، المحكم في المحكم، وآذان الرسول صلى الله عليه وسلم،
الخلافة في آداب الملاء الأعلى¹.

كما نجد كتب أخرى تخص علم القلوب والمكاشفة وأسرارهما، والتدبيرات الالهية والجمال والجلال ومكارم الأخلاق والمبادي والأحوال والمقامات والحكم والشرائع والمعرفة والقدرة والأسماء والصفات، ككتاب كشف الغين: سر أسماء الله الحسنی، شفاء العليل في ايضاح السبيل، عقلة المستوفز جلاء القلوب، التحقيق في الكشف عن سر الصديق، السراج الوهاج، في شرح كلام الحلاج، المنتخب في مآثر العرب، نتائج الأفكار، وحدائق ال'زهارة، الميزان في حقيقة الإنسان، المحجة البيضاء، كنز الأبرار فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأدعية والأذكار، مكافأة الأنوار فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى من الأخبار²، علاوة على كتاب في اصلاح المحاكمة الانسانية، تعشق النفس بالجسم، إنزال الغيوب على سائر القلوب، أسرار قلوب العارفين مشاهد الأسرار القدسية، ومطالع الأنوار الالهية، الخلاء، المنهج السديد في شرح أنس المنقطعين: الموعظة الحسنة، البغية، الدررة الفاخرة في ذكر ما انتفعت به طريق الآخرة، من انسان وحيوان ونبات ومعدن ، المبادي والغايات فيما حروف المعجم من الآيات، مواقع النجوم، الانزالات، الموجود، حلية الابدال، أنوار الفجر، تاج التراجم، الفحوص، الرصوص، الشواهد، القطب والامامين، روح القدس، اشارات القرآن في العالم والانسان، القسم الالهي، الأقسام الالهية، الجمال والجلال، شروط أهل الطريق، الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، عقائد أهل علم الكلام، الایجاد والكون، الرسائل، الإشارات في الأسرار، الإلهيات والكتابات، الحجة، انشاء الجداول والدوائر، الأعلاق في مكارم الأخلاق، روضة العاشقين، الميم والواو والنون³.

¹ - محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 12/11.

² - المصدر نفسه، ص 12.

³ - المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

المعارف الالهية، المبشرات، الرحلة، العوالي في أسانيد الأحاديث، الأحدية، الهوية الرحيمة، الجامع وهو كتاب الجلالة العظيمة، المجد، الديمومة، الجود، القيومية، الاحسان، الفلك والسعادة، الحكمة، العزة، الأزل، النون، الابداع، الخلق والأمر القدم، الصادر والوارد، الملك، الوارد والواردات، القدس، الحياة العلم، المشتبه، الفهوانية، الرقم، العين، المياه، ركن المدائن، المبادي، الزلفة، الرقيم، الدعاء و الاجابة، الرمز، الرتبة، البقاء، القدرة، الحكم والشرائع، الغيب، مفاتيح الغيب الخزائن العلمية، الرياح اللواقح، الريح العقيم، الكنز، التدبير والتفصيل، اللذة والألم، الحق الحمد، المؤمن والمسلم والمحسن، القدر، الشأن، الوجود، التحويل، الوحي، الانسان، التركيب، المعراج، الروايح والأنفاس، الملل، الأرواح، النحل، البرزج، الحسن، القسطاط، القلم، اللوح، التحفة والعرافة، المعرفة، الأعراف، زيادة كبد النون، الاسفار في نتائج الأسفار، الأحجارالمتفجرة، والمتشقة والهابطة، الجبال، الطباق، النمل، العرش مراتب الكشف، الأبيض، الكرسي الفلك المشحون الهباء الجسم، الزمان المكان، الحركة العالم¹.

الآباء العلويات والأمهات السفليات، النجم والشجر، سجود القلب، الرسالة والنبوة والمعرفة، والولاية، الغايات التسعة عشر، الجنة النار الحضرة المناظرة بين الانسان الكامل، التفضيل بين الملك والبشر، المبشرات الكبرى، العبادة، ما يعول عليه وهو كتاب النصائح، ايجازاللسان، فيالترجمة عن القرآن، المعرفة، شرح الأسماء، الذخائر والأعلاق، الوسائل، النكاح المطلق، فصوص الحكمة، ناتج الأذكار، اختصار السيرة النبوية المحمدية، اللوامح، اللوائح، الاسم والرسم، الفصل والوصل، مراتب العلوم، الوهب، انتقاش النور، النحل، الوجد، الطالب، والمجنوب، الأدب الحال، الشريعة والحقيقة، التحكم والشطح، الحق، المخلوق، الافراد وذوو الأعداد، الملامية، الخوف والرجاء، الفيض والبسط، الهبة والأنس، اللسانين،

¹ - المصدر نفسه، ص 13/12.

التواصي الليلية، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصجو والسكر، التجليات، القرب والبعد، المحو والاثبات، الخواطر، الشاهد والمشاهد، الكشف، الولد، التجريد والتفريد، العزة والاجتهاد، اللطائف والعارف، الرياضة والتجلي، المحق والسحق، التودد والهجوم، التلوين والتمكين، اللمة والهمة، العزة والغيرة، الفتوح والمطالعات، الوقائع، الحرف المعنى، التدني والتلي، الرجعة، الستر والخلوة، النون، الختم والطبع¹.

موقف العلماء، من الشيخ محيي الدين ابن عربي:

اختلف العلماء فيه، منهم من نظر إليه على أنه : "من فلاسفة الاسلام، فهو عندهم إمام أهل الكشف، خاتم الولاية كما أن محمد بن عبد الله (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، والحق أن الفلسفة الصوفية، اكتملت بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ابن عربي، فأصبحت، ذات منهج واضح تسعى لتقريب ما وراء العقل إلى العقل، ومهم من نظرائه على أنه رأس الضلالة والالحاد، وعلى رأسهم شيخ الاسلام ابن تيمية، وعلى القاريء الذي له رسالة يرد بها على كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي، ومن ابرز المنافحين عن ابن عربي الامام السيوطي، حيث ألف "تنبيه الغبي، في تبرئة ابن عربي" والفيروز آبادي صاحب "القاموس" والسهروردي، وصلاح الدين الصفدي، وتقي الدين السبكي².

فلسفته في التصوف:

وقد أودع محيي الدين بن عربي، في كتابه "الفتوحات المكية" أكثر نظراته التصوفية، وقسمه إلى ستة فصول، أولها في المعرفة وثانيها في المعاملات، وثالثها في الأحوال، ورابعها في المنازل، والخامس في المغازلات، وآخرها المقامات، وكان يقول: "إن ما يكتبه

¹ - أنظر، المصدر نفسه، ص 13.

² - محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 1، عام 2005، ص 12/11.

يأتي إليه بطريق الوحي في حالة الغيبوبة والمجاهدة، ومن الغريب أنه كان على مذهب الظاهرية في الفقه، وكتابات من أعمق الباطنية في التصوف، وقد قال: إن هذه الموجودات مكونة من صورة وروح، وعنده أن الصورة هي التي سماها أرسطو "مادة" والروح ما سماها أرسطو "صورة"، وأعلى هذه المقامات أو الصور، هو الانسان، لما أودع فيه من القوى، التي تتجلى فيها صفات الله وأسمائه، فهو كالمرآة تنعكس عنها حقيقة الله وذاته، وله أقوال كثيرة في المواجه والفناء"¹(1)، كما له عدة مفاهيم صوفية، يعرف بها كمفهوم الفناء والاتحاد والحلول علاوة على مفاهيم أخرى كمفهوم القطب والانسان الكامل، والولاية، وبعض المواجه والشطحات الصوفية، والتأويلات لآي القرآن الكريم وسوره، وأحاديث السنة الشريفة.

وكما قلنا آنفا، فإن زبدة أفكاره في كتابه الفتوحات المكية، الذي يتناول فيه علوم الحقائق، والتصوف ومبادئ الشريعة، وهوبذك يعتبر منظرا صوفيا، أكثر منه فيلسوفا، فقد أفاض في تفصيل النبوة والحب والسكر والتوبة والمجاهدة والخلوة والتقوى ومقامي الخوف والرجاء، ومقام الخشوع والقناعة والتوكل واليقين، وتكلم في أسماء الله الباطنة والظاهرة، وفي حضور القلب، وركز في نهاية الكتاب على الحضرة الموسوية، والحضرة المحمدية، لذا هوجم بضراوة، من الفقهاء السنيين، لأنهم رأوا في واحدته الوجودية، مذهبا حلوليا، يناقض مبادئ الشريعة².

و في فلسفته للتصوف القائمة على وحدة الوجود، أي أن الله والعالم شيء واحد، يذهب البعض إلا ان هناك تشابه كبير بين ابن عربي، وبين التصورالصوفي عند ابن الفارض، ومنهم بعض المستشرقين، وربما أستندوا إلى شيئين: "

1 . ما حكاه المقريزي من ان ابن عربي، بعث إلى ابن الفارض يطلب منه ان يضع شرحا على التائية الكبرى، فقال له: إن كتابك الفتوحات شرح لها.

¹ - أنظر أحمد أمين، مرجع سابق، ص 223.

² - روني إيلي ألفا، مرجع سابق، ص 36.

2. أن كل الذين شرحوا التائية أغرقوها بنظريات ابن عربي في وحدة الوجود، ولكن يظهر أن بين ابن عربي وابن الفارض فرقا كبيرا، فابن الفارض شاعر متصوف يسمو في حبه إلى أن يفنى في محبوبه، وهو الله، فلا يرى في الوجود، ولأنفسه شيئا غير الله، وكما قال الأستاذ نلينيو: " لم يكن ابن الفارض فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود، بل كان شاعرا صوفيا، ليست قصيدته التائية الكبرى، إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصي، الذي كان سبيله إلى اتحاد بالذات الإلهية تارة، وبالْحَقِيقَةُ المحمدية تارة أخرى، أما وحدة الوجود عند ابن عربي فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة مزجا غريبا ليس له نظير"¹.

ومما لا شك فيه أن فلسفة التصوف عند محيي الدين ابن عربي تؤول تاويلاتها وتداعياتها الروحية والفلسفية إلى الأخذ بتصور وحدة الوجود، الذي هو وحدة بين الله والوجود، أو اتحاد بين الخالق والمخلوق، رغم المآخذ الكثيرة عنها كما نجد أن محيي الدين بن عربي من صوفية القرنين السادس والسابع، لم يكن مذهبه الصوفي، أقل حظاً من مذهبه السهروردي في الاصطباغ بالصبغة الفلسفية والتأليف بين الذوق الروحي والنظر العقلي...، ومن أشهر كتبه وذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، وهو ديوان شعر صورفيه ناظمه حاله في الحب الإلهي، وما عناه في هذا الحب من تباريح الجوى، وتكاليف الضنى، وما انتهى إليه في هذا كله من فتوحات الهية، والهامات روحية، وأنه ليصنع في هذا الديوان، وفي كثير غيره من مصنفاته العديدة. أسلوب الرمز والاشارة، ايثارا لستر حاله، وضنا على أسرارهِ أن يقف عليها من ليس أهلا لها ولاقادرا على تذوقها، وليس من شك في أن مصنفات ابن عربي الكثيرة...، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفي، ومنها ما هو ديني².

¹ - أحمد امين، مرجع سابق، ص 226/227.

² - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 174.

أما مذهب ابن عربي الذي أقيم على دعائم ذوقية، وانطوى على كثير من المعاني الفلسفية، وأحنق عليه الفقهاء ، فهو مذهب وحدة الوجود، فقد ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات، عين وجود الخالق، لافرق بينهما من حيث الحقيقة، أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحس الظاهر والعقل القاصر عن ادراك الحقيقة، على ماهي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية ، تجتمع فيها الأشياء جميعا، ويدل على ذلك قوله " سبحان من خلق الأشياء، وهو عينها، وقوله في هذين البيتين:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لاينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع¹.

وعليه، فحسب بن عربي، فالوجود والواجد، والخالق والمخلوق هما أمرا واحدا، وأن التفريق بينهما يرجع إلى خداع الحواس، وقصورالعقل، فتبني التصورالاثني الذي يميز بين الوجود والله، هو وهم، و: أن الحق كل الحق في اعتماد الصفة الواحدية أو الموحدة بين الخالق ومخلوقاته، أو الله والموجودات، وهي تعلق على كل العقائد.

أما نظريته في الحقيقة المحمدية، فتتلخص في أنه يسميها ابن عربي بالقطب حيناً، وبروح الخاتم حيناً آخر. هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية، التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول . عليه الصلاة والسلام وتحققت من بعد محمد في أتباعه من الأولياء، وأفراد الانسان الكامل، وأما نظرية ابن عربي في وحدة الأديان، فقد ذهب فيها الشيخ الأكبر، مذهب الحلاج أيضا، إذ أنتهى مثله إلى أن الدين كله لله، وزاد عليه أن العارف المكمل، هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه، وأنكر ما يعبد من الصورمن حيث هي أعيان، وعبد الله في تلك الصورمن حيث هي

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 176

مجال يتجلى فيه المعبود الواحد الحقيقي، والعبادة الباطلة هي التي تقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه، عبادته من دون بقية المجالي.¹

فابن عربي له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي، اصطنع أساليب الصوفية، ورموزهم للتعبير عن فلسفته، وهذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه. لاسيما كتاب الفصوص، ...، إن ابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي والالهام، فأنزل في سطورها، ما أنزل به عليه، لا ما قضى به منطق العقل، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهب في جملة، لا في تفاصيله، ونستخلص هذه الجملة من بين أشنات التفاصيل، التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط، ولم يكن الرجل واهماً، حينما قال في فصوصه: " ولا أنزل في هذا المسطور، إلا ما ينزل به علي، ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث، ولاخرتي حارث".²

فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة 627 هـ، وأنه لم يكن الا مترجماً لما كاشفه به النبي، الذي هو منبع العلم الباطن، ومصدر نور المعرفة، كما لم يكن واهماً ولا مخدوعاً عن نفسه عندما سمى موسوعته الكبرى في التصوف باسم " الفتوحات المكية"، وسمى كتاباً آخر بالنتزلات الموصلية، إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه، أنه لا يصدر في كتبه، عن تفكير أوروية، بل عن كشف والهام، وأما ما نطق به فيها، لم يكن إلا من "الفتوح" الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده، ...، رغم كل ذلك موقن، بأن لتفكير ابن عربي، نصيباً غير قليل في تشكيل مذهب، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المباحثة، كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير، وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية.³

¹ - محمد مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص 177/178.

² - محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 05.

³ - المصدر نفسه، ص 11/10.

كما يميل ابن عربي إلى المطابقة بين العلم والعالم والمعلوم، كما نقرأ ذلك في الفصل الثالث من "الفتوحات"، لتبيان وحدة العلم، كوحدة الوجود ذاته، فالشيء المعلوم ليس شيئاً رائداً على العلم، بل هو العلم ذاته في محض إدراكه، وتمنحنا هذه الفكرة كيف أن العلم عموماً، والتأويل خصوصاً، ليس شيئاً زائداً على الأمر المراد معرفته أو تأويله، بل هو عينه هذا الشيء، أي الشيء كما يتبدى بظاهريته، طبعاً هناك زوائد خطابية في شكل تعليق أو شرح أو إضافة، ولكنها تؤسس أدوات العلم لا العلم في ذاته، ووسائل التأويل، لا التأويل كما يقوم بذاته¹، وعليه فالتصور لفكرة وحدة الوجود، ينسحب تبعاً، على جميع مناحي أفكاره الأخرى وجزئيات تصوره الوجودي، ولأسيما وحدة الوجود، ووحدة الأديان ووحدة الثقافات، ووحدة العلم أو العلوم، ووحدة الإله، ووحدة الفكر....

¹ - أنظر محمد شوقي الزين، ابن عربي ومشكل التأويل مجلة دراسات فلسفية، العدد 02، جوان 2014، ص 17.

المبحث الثاني: الارتقاء الصوفي، عبر الارتياض الروحي.

تمهيد:

إن الارتقاء الصوفي، لا يتم إلا عبر حب حقيقي، ورغبة نقية وسامية، في الوصول إلى الذات الالهية الاحدية، لذا فالارتياض الروحي، مبعثه حب الله، الذي يجعل المرید أو المسافر، يتخلى رويدا فرويدا عن الصفات الشريرة والعادات المشينة، وفي الوقت نفسه ينقطع عن كل ما يدنس صفو العلاقة بين العبد وربه، او المحب والمحبوب، متبعا بذلك سبيل التخلية والتحلية، بقصد التطهير النفسي، بان يهجر كل ملذات الدنيا وعيشها الرغذ، وان يتخلى عن كل ما يستعبد ارادته من اهواء وغرائز ورغبات دنيئة، متدرجا عبر هذا الإرتياض الروحي، إلى أسمى مقام روحي، وهو الحب الالهي، الذي يمكن تفسيره بانه الوصول إلى الفناء في الذات الالهية والاتحاد بها، وهي درجة العرفان وعين اليقين.

الارتقاء الروحي من الحب الطبيعي إلى الحب الالهي:

مفهوم الحب:

قال ابو الوراق: سأل المأمون عبد الله بن طاهر ذا الرياستين عن الحب ماهو؟ فقال: «يا أمير المؤمنين إذا تقادحت جواهر النفوس المتقاطعة بوصل المشاكلة، انبعثت منهما لمحة نور تستضيء بها بواطن الأعضاء، فنتحرك لاشراقها طبائع الحياة، فيصور من ذلك خلق حاصر للنفس، متصل بخواطرها، يسمى الحب"¹، وسئل حماد الراوية عن الحب ماهو؟ فقال: «الحب شجرة أصلها الفكر، وعروقها الذكر، وأغصانها السهر وأوراقها الأسقام، وثمرتها المنية"، وقال معاذ بن سهل: «الحب أصعب ماركب، وأسكر ماشرب، وأقطع مالقي،

¹ - أحمد تيمور باشا، الحب والجمال عند العرب، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة . مصر، 2012، ص.09.

وأحلى ما اشتهى، وأوجع ما بطن، وأشهى ما علن"، وقال الفقيه الفيلسوف، أبو محمد علي بن؟ أحمد بن سعيد بن حزم في كتاب "طوق الحمامة" في الألفة والألاف: " الحب أوله هزل ، وآخره جد، دقت معانيه . لجلالته . عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة ، وليس بمنكر في الديانة، ولا بمحذور في الشريعة: إذ القلوب بيد الله عزوجل¹ ..

أما الامام ابن القيم الجوزية، فيفرد قسم خاص للتعريف بالمحبة، في كتابه روضة المحبين، ونزهة المشتاقين أهمها وأدقها أنه قيل عن المحبة: "هي الميل الدائم بالقلب الهائم"، وقيل: «هو إيثار المحبوب على جميع المصحوب"، وقيل أيضا هي: «استيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب"، وقيل: «حقيقتها أن تهب كلك لمن أحببته، فلا يبقى لك منك شيء"، وقيل أيضا: «هي أن تمحو من قلبك، ماسوى المحبوب"...، أو هي: « هي قيامك لمحبيك، بكل ما يحبه منك²»

أنواع الحب وألقابه:

كما أن للمحبة ضروب أفضلها محبة المتحابين في الله، ثم محبة القرابة، ومحبة الألفة والاشترار في المطالب، ومحبة التصاحب والمعرفة، ومحبة البر، يصنعه المرء عند أخيه، ومحبة الطمع في جاه المحبوب، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه، ويلزمهما ستره، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر، ومحبة العشق الناشئة عن اتصال النفوس³.

وقد أفتى ابن العباس بأن قتيل الحب لادية له، والحب اتصال بين أجزاء النفوس، وقال الله عزوجل: "هو الذي خلقكم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها ليسكن إليها..."، وللحب علامات منها إدمان النظر إلى المحبوب، والاقبال بلحديث إليه، والانصات إلى حديثه، وتصديقه وإن كذب، وموافقته وإن ظلم، والشهادة له وإن جار، ومن أفضل ما يأتيه

¹ - احمد تيمور باشا، المرجع نفسه، ص 10/09.

² - الامام ابن القيم الجوزية، روضة المحبين، ونزهة المشتاقين، ص 36.

الانسان في حبه: التعفف، وترك ركوب المعصية والفاحشة، وذكر أبو القاسم القشيري في "الرسالة" أن رابعة العدوية كانت تقول في مناجاتها: «إلهي أتحرق بالنار قلبا يحبك؟»، فهتف بها مرة هاتف: " ما كنا نفعل هذا، فلا تظني بنا ظن السوء"¹.

كما حاول الغزالي أن يجد أساسا عقليا، لحب الانسان لله، فقسم المحبة إلى خمسة أنواع وقال أن هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها إلا في حب الله، أنا أنواع المحبة فهي: "محبة الوجود، محبة من يرجع إليه دوام الوجود،، محبة المحسن إلى الغير،²، محبة كل ما هو جميل في ذاته محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة، أما هذه الأنواع لا يتصور كمالها ولا اجتماعها إلا في حب الله، فذلك لأن العبد إذا أحب وجوده قد أحب الله ، لأنه واهب هذا الوجود، ، وإذا أحب دوام وجوده، فقد أحب الله، لأنه هو الذي يديم عليه وجوده، وإذا أحب المحسن إليه، فقد أحب المحسن المسبغ النعم، وإذا أحب الجمال فقد أحب الله، الذي هو مصدر كل جميل، أو لأنه هو الجميل على الحقيقة."³

أما النوع الخامس، فيرى الغزالي أن المناسبة موجودة بين العبد وربه المحب والمحبوب، إذ العبد فيه الروح، التي من أمرالله، والتي من أجلها، استحق الانسان الخلافة عن الله، كما استحق أن تسجد له الملائكة، فمحبة الله إذن في نظر هؤلاء الصوفية أمر مشروع ممكن، بل أمر واقع محقق، ولكنها حال ذوقية، كسائر أحوال الصوفية ، لانستطيع لها شرحا ولا تفسيريا، ولانملك لها تعبيريا، هي حال تجل عن الوصف وتلطف عن العبارة كما يقول القشيري، ولكنها تحمل العبد على التعظيم لله، وايتار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج إليه، وعدم القرار من دونه ووجود الاستثناس، بدوام ذكره.⁴

¹ - أحمد تيمور باشا، مرجع سابق، ص 23.

² - أحمد تيمور باشا، مرجع سابق، ص 20.2/10.

³ - أنظر، أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 177.

⁴ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

أما محي الدين ابن عربي فيقول في رسالة الحب: «أعلم ان للمحبة أربعة ألقاب، منها الحب: وهو خلوصه إلى القلب وتنقيته من كدورات العوارض، فلا غرض له ولا ارادة لمحبيه، اما اللقب الثاني: الود وله اسم الهي، وهو الودود، والود نعوه وهو الثبات فيه، وسمي الودود لثبوته في الارض اللقب الثالث: العشق، وهو افراط المحبة، وكني به بشدة الحب في القرآن العظيم في قوله: «والذين آمنوا أشد حبا لله»، وقوله: «قد شغفها حبا» أي صار حبا ليوסף عليه الصلاة والسلام على قلبها كالشغاف، وهي الجلدة الرقيقة التي تحتوي على القلب، فهي ظرف له، فتحيط به، وقد وصف الحق نفسه بشدة الحب، غير انه لا يطلق اسم العشق والعاشق عليه تعالى¹.

واللقب الرابع: الهوى وهو استقراغ الارادة في المحبوب، والتعلق به في اول ما يحصل

في القلب، وليس لله تعالى منه اسم وقلنا فيه:

علقت بمن أهواه عشرين حجة فلم أدر من أهوى ولم أعرف الصبرا
ولا نظرت عيني إلى حسن وجهها ولا سمعت ادناي قط لها ذكرا
إلى أن تراءى البرق من جانب الحمى فنعمني يوما وعذبني دهرا
وقلنا فيه أيضا:

علقت بمن أهواه من حيث لا أدري و لم أدر من هذا الذي قال، لا أدري
فقد حلت في حالي و حالت خواطري وقد حارت الحيرات فيّ، وفي امري
فبيننا أنا من بعد عشرين حجة أترجم عن حب يعانقه سبّي
فلم ادري من أهوى، ولا أعرف اسمه ولم ادر من هذا الذي ضمه صدري
إلى ان بدا لي وجهها من نقابها كمثل سحاب الليل اسفر عن بدر

فقلت لهم، من هذه ؟ : هذه بنية عين القلب، بنت اخي الصدر.

¹ - محيي الدين ابن عربي، الرسائل الالهية، ص 77.

فكبرت إجلالا لها، ولاصلها فليلي بها اربى، على ليلة القدر.¹ الرسائل الالهية ص

.78/77

وعليه بعد تعريفنا لمعنى الحب، وبيان ضروريه المتنوعة، وانواعه المختلفة وألقابه المتفاوتة، نرى بانه يتدرج أو يتباين من حب لآخر، بحيث نقف جليل ومليا على أشكاله، التي تتفاوت شدة وحدة، وتتباين شانا وقيمة، أدناها الحب الطبيعي وأوسطها الحب الروحي وأرقاها شأنا الحب الالهي، الذي يتخذ نوره الوهاج للتطهير من ادران المادة وحب الدنيا وشواغل وعادات الحياة الرغدة، ثم العشق الالهي، وأخيرا ان تهوى النفس الله وتقنى فيه وهو اعلى درجات الحب الالهي، لذا أختلف الناس في حده، فما رأيت أحدا حده بالحد الذاتي، بل لايتصور ذلك فما حده من حده إلا بنتائج وأثاره ولوازمه، ولاسيما، وقد اتصف به لجذاب العزيز، وهو الله عزوجل، وأحسن ما سمعت فيه ما حدثنا فيه واحد عن أبي العباس ابن اصنهاجي رحمه الله تعالى، قالوا سمعنا يقول وقد سئل عن المحبة ، فقال: الغيرة من صفات المحبة، والغيرة تأبى إلا الستر، فلا تحد، وألطف ما في الحب وجدته، وهو أن تجد عشقا مفرطا، وهوى وشوقا مقلقا وغراما ونحولا، وامتناع نوم، ولذة الطعام، ولاتدري فيمن، ولابمن؟، ولا يتعين لك محبوبك، وهذا ألطف ما وجدته ذوقا، ثم بعد ذلك بالاتفاق²

كما يقول محيي الدين ابن عربي: «أما يبدو لك تجليا في كشف، فيتعلق الحب به، أو ترى شخصا، فيتعلق ذلك الوجد تجده به عند رؤيته، فتعلم أن ذلك كان محبوبك، وأنت لاتشعر، أو يذكر الشخص فتجد لميل إليه بذلك الهوى، فتعلم أنه صاحبك، وهذا من أخفى دقائق استشراف النفوس على الأشياء من خلف حجاب الغير، فيجهل حالها، ولاتدري بمن هامت، ولا فيمن هامت، وما هيّمها؟، ويجد الناس في ذلك القبض والبسط الذي لايعرف له سبب، فعند ذلك إما يأتيه ما يحزنه، فيعرف أن ذلك القبض كان لذلك الأمر، أو يأتيه ما

¹ - المصدر نفسه، ص 78.

² - المصدر نفسه، ص 79.

يسره، فيعرف أن ذلك البسط، كان لهذا الأمر، وذلك لأستشراف النفوس على الأمور من قبل تكوينها في تعلق الحواس الظاهرة، وهي مقدمات التكوين، وينسبه ذلك أخذ الميثاق على الذرية بأنه ربنا، فلم يقدر أحد على انكاره بعد ذلك، فيجد في فطره كل انسان افتقارا لموجود يستند إليه وهو الله تعالى، ولا يشعر به بعد ذلك¹.

وعليه نجد فينا هذا الافتقار والشوق إلى حب الله بأنه مجبولين عليه فطريا، ومتعلقين به، وليس بغيره، ولكن بدون شعور منا ولا معرفة، فعرفنا به الحق، بالذوق والاشراق القلبي.

ان الحب الطبيعي الذي يتخذ من النفس غايته فقد تعامل معه ابن عربي بحذر شديد لآيمانه أن ما يهدر في هذا الحب هو غايته، لذا سماه بالحب العنصري، الذي يتضمن جميع الانجذابات المادية والفسلجية، ويبدو أن وضعه في منزلة دنية جدا، بالنسبة للحب الروحي، إلا أنه عده أيضا من تجليا للحب الالهي، لكن في أدنى درجاته وصوره الرسائل الالهية ص26 أما الحب الروحي فيهدف به بن عربي إلى سلوك العاشقين من الصوفية، وأقصى غاية لهذا الحب هو الوصول إلى الاتحاد بين العاشق والمعشوق، إلا أن ابن عربي يستدرك على هذا الحب ويشير إلى أنه ليس بشريا إلهيا، وإنما القصد منه اقتراب العارف من الله أو حاجة تجعله يشعر بأنه متوحد معه تعالى²، وهو حب الهي يسهم في إعادة اكتشاف الذات الانسانية، ليغادر وصفه وشكله للالتحام والذوبان في الحب الجامع لكل شيء في الوجود، إن غاية هذا الحب على وفق ما يرى ابن عربي، هي معرفة ماهية الحب، وماهية الحب والذات الالهية حقيقة واحدة، باعتبار أن الحب ليس صفة مجردة ومضافة إلى الذات الالهية، وليست علاقة بين الاثنين، وهذا هو موضوع الحب الحقيقي عند ابن عربي واتباعه، الذين لا يحبون موضوعا معينا من الحب، فلا شيء يكون موضوع هذا الحب سوى الله، إلا أن ابن

¹ - المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 25/26.

عربي قدم رفضاً لتفسير موقفه في الحب الروحي، عبر الحلول، الذي نادى به الحلاج: لأنه اختلف في واقع الحال حول التأويل الذي قدمه أصحاب نظرية الحلول¹.

أما الحب الالهي فهو موضع اهتمام ابن عربي فهو المحدد لمحبة الواحد الذاتية، فقبل وجود الموجودات كان الحق تعالى في وحدانيته، يحب نفسه بنفسه، واحب أن يعرف وأن ينعكس في الصور، فكان هذا الحب علة للابداع والخلق طبقاً لحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني» لتتضح لنا من دلالات هذا الحديث عالية الوجود²، وهذا التفسير يشبه التفسير الأرسطي في عشق الله لنفسه، والذي أدى به إلى ابداع الكون ومكوناته وفاض عنه الوجود وموجوداته.

لم يكن الحب أبداً غاية بداتها في فهم ابن عربي، ولم يكن له اية قيمة جوهرية، وإنما الجمال وحده كان أصله وسببه، ...، وقال ابن عربي في غير ما موضع، «إننا نحب الله لأنه الجميل الأوحد وسبحانه يحبنا، ويجب كل م خلق، وبنموقه على الدلالات الشديدة التركيز في الحديث الشريف " إن الله جميل يحب لجمال"، ليغزو الجمال الالهي مصدر كل جمال في هذا الوجود، مصدر كل جمال روحي وعقلي، فضلا عن جمال الصورة، وإن كان الجمال الالهي، ينتزه عن كل تشكل وصورة، وسبحانه يحب الصورة ل؟ أنها انعكاس لجمالها، لذا يتوجب أن نحب الله في الجمال التجريدي، وفي جمال الصورة، وكانت هذه الآلية هي التي سلكها الصوفية لمعرفة، البحث في المنطق المحددة بين الصورة والغيب³.

فالحب عند ابن عربي هو المبدأ الفاعل في جميع تجليات الواحد وأدق صورة لأعلى درجات تجلي هذا الحب، تتجسد في الانسان الكامل الذي يجمع بين أنواع الحب الثلاثة،

¹- المصدر نفسه، 25.

²- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

³- المصدر نفسه، ص 26.

وعبره تتحقق موضوعة الابداع ذاتها¹، كما أنه في علم الجمال لديه ينظر إلى الحقيقة الالهية، بوصفها الحب والجمال الشاملين على أساس أن جميع التجليات الالهية للحقيقة الواحدة هي الحب الالهي².

الحب الالهي، وتجليات الجمال والجلال، عند محيي الدين بن عربي:

لقد تفاوتت الآراء بشأن تفسير حقيقة الحب الالهي وتأويله، نظرا لاختلاف معايير ومعاني هذا الحب حسب تباين الاتجاهات ونحل المسلمين في تفسيراتهم وتحديداتهم لمعنى الألوهية والصلة بين الله وخلقه، فانه على الرغم من ورود صريح الآيات والحديث في أن الله يحب ويحب، أنكرت بعض طوائف المسلمين انه يحب ويحب على الحقيقة، وقالت أن ماورد في الشرع مما يشير على ذلك لايعدو أن يكون ضربا من المجاز، وأن الله لا يحب أو يحب، لأن المحبة لها من اللوازم ما لايليق بالجناب الالهي كاشوق والانس والمناجاة والمشاهدة، وتبادل اللذة، ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يجب أن يتنزّه الله عنها، وأقصى ماذهبوا إليه من التأويل هو ان قالوا إن المراد بمحبة العبد لله طاعته، ودوام خدمته، وأن المقصود بمحبة الله للعبد عنايته ورحمته أو قالوا . كما قال بعض المتكلمين . إن المحبة إحدى الصفات التي وصف الباربي بها نفسه في مثل (يحبهم ويحبونه)، فيجب الاعتقاد بها، وعدم النظر في ماهيتها وكيفيتها³.

أما الصوفية فمنهم من كان أكثر تحفظا وأدنى إلى مذاهب المتكلمين مثل الهجويري الذي يفسر محبة الله للعبد بأنها صفة من صفات الله كالرضا والغضب والرحمة ونحوها ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له في الدنيا والآخرة، وعصمته إياه من الذنوب والأثم

¹ - المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 24.

³ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 176.

ومنحه اياه رفيع المقامات والأحوال، وشغله قلبه به وحده، فاذا اختص الله عبدا من عباده بهذا الاختصاص فقد أحبه، أما حب العبد لربه، فهو صفة أو معنى يظهر في قلب العبد بصورة التعظيم والاحلال للمحبوب، بحيث يطلب رضاه دائما ويجزع م بعده، ويانسبذكره، ويستوحش من ذكر غيره، ويقطع جميع علائقه بالخلق ويتجه بكليته نحو ساحة الحق وحده¹.

ولكن من الصوفية، من لم يستبشع شيئا من معاني الحب ومستلزماته عند كلامهم في حبهم لله، أو حب الله لهم، بل اعتبروا ذلك الحب حقيقة واقعة اختصوا بها وعرفوها في تجاربهم وشعروا بلذتها، وأن لوازم الحب من شوق وحنين وأنس ومناجاة ولذة وقرب وألم بعد، إنما هي حقائق أدركوها في مواجيدهم، وأن المحبة أمر متبادل بين الله وعبده، فالله يشناق إلى العبد ويطلب قربه، كما يشناق العبد إليه ويطلب قربه، والله ينجي ويغار عليه، كما ينجيه العبد ويغار عليه، إلى غير ذلك من صفات المحبة ولوازمها، أما المواظبة على طاعة الله وخدمته، فهي عندهم فرع المحبة، وليست مرادفة لها كما ذهب غليه بعض الأوائل²، وعليه فالمحبة الالهية حال ذوقي، يخضع للتجربة الوجدانية، وليس للاستدلال العقلي، وتستعصى على التعبير والتفسير، وهي ارتقاء روحي إلى مقام الحب الالهي والفاء فيه والاتحاد به.

وظهرت أول نظرية في الحب الالهي في مدرسة البصرة، وكان ظهورها عند جماعة لقبوا بالزنادقة أو زنادقة الزهاد، وهو اسم أطلقه عليهم أبو داود السجستاني المتوفي سنة 275/ ومن هؤلاء رابعة العدوية، (توفيت سنة 185)، ورياح بن عمرو القيسي (المتوفي سنة 188)، وحبان أو ابن حبان الحريري، وأبو حبيب العجمي... ونعرف أنه كان تأثر هذه المدرسة بالفلسفة المانوية، التي عرفت بنظرية خاصة في الحب الالهي، خلاصتها أن أرواح

¹- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

²- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 176/177.

الأبرار ذرات نورانية انبثقت من ينبوع النور الاعظم، فهي دائما تتجذب إليه، وتحن إلى العودة إليه، وتحاول جاهدة الفرار من هياكلها المظلمة، فغايتها التحرر من ربة عبوديتها، والانطلاق من سجنها الأرضي¹.

وأول من تغنت بنغمة الحب الالهي، من هذه الطبقة في اخلاص وصدق كانت رابعة العدوية، التي أحببت الله لذاته، لآخوفا من ناره، ولأطمعا في جنته، وكان أقصى أمانها أن يكشف الله لها عن وجهه الكريم، ويرفع عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته...، ثم أصبحت المحبة الالهية بعد رابعة العداوية المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفية والهدف الذي تتجه إليه، وظهر في القرن الثالث خاصة رجال عرفوا بنظريات فيها منهم: الحارث بن أسد المحاسبي، والجنيد ويحي بن معاذالرازي، وسري القطي، وذو النون، وسهل بن عبد الله التستري، وسمنون بن حمزة وأبو بكر الشبلي وغيرهم، ثم بلغت فكرة الحب الالهي ذروتها في فلسفة أصحاب الوجود²، فالحب الالهي، أضحي مصطلح أكثر تركيب وتعقيد من الحب الذي عرفه كل من الحسن البصري، ورابعة العدوية، والزهاد السابقين، حيث تحول إلى مفهوم أكثر كثافة من حيث المحمولات والدلالات والنتائج من ذي قبل، كما عرفه الزهاد والنساک، حيث أضفي عليه طابع فلسفي محض، ذي دلالات عميقة ودقيقة ورقيقة، وأصبح له ألقاب كثيرة ذات معاني وفيرة، وآثارها للعارفين جديرة، ولاسيما مع دعاة الوحدة بين المحب والمحبوب أو الله والوجود، وأشهرهم ابن الفارض و محيي الدين ابن عربي.

لقد كشف الشعر الصوفي، خاصة مع ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي، صورالجمال الالهي، والذي يفيض بكل أنواع الخير والرحمة والسعادة الروحية ويحيلنا في الوقت نفسه، إلى الفيوضات الالهية، والكشف والذوق، وليس للشاعر الصوفي صلة مباشرة بالفلسفة، ولكنه، كما يقول " حب ": " يدع قلبه يفيض بالمعاني المتعلقة بالوحدة الوجودية

¹- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص178/179.

²- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص180/179.

الشاملة، وبذلك الحب القاهر الذي هو الاساس الحقيقي القائم عليه كل شيء، ويرى كيف كان الحق أصل كل وجود، يتخلل العالم بأكمله، فيضا عن فيض، كيف أضاء العالم الاوّل وهو يستمد نوره من الواحد الاوّل للنفس الكلية، وكيف أضاءت الاسماء الالهية بالوجود الأمور العدمية التي تعكس كل ذرة فيها إسماء من الاسماء كما تعكس المرآة صورة المرئي، كيف تجلت صفات الجلال الالهية في نارالجحيم والشياطين، وكيف ظهرت صفات الجمال في الجنة والملائكة، كيف جمع الانسان هذه الصفات، جميعا، صفات الجمال، و صفات الجلال، فكان في نفسه عالما صغيرا، تجلى فيه كل ما في العالم الاكبر"¹

وهكذا يرى الصوفي أن الحق وحده هو الفاعل، لكن شيء في كل شيء، وان فعل الحق فيض لاينقطع، وحركة لاهوادة فيها، وان كل ذرة في الوجود، تلبس في كل مرة صورة جديدة، تفيض عليها من مصدر الوجود، تخلعها في اللحظة التالية إلى صورة أخرى، وأن عالم الممكنات في كل آن في خلق جديد، وان كنا لاندرک ذلك لسرعة ما يتعاقب على العالم من صورالفناء والبقاء...، ولكن الشاعر لايقنع بمجرد ادراك هذه الأسرارالعالية، بل إن ذلك الحب الذي كشف له هذه الأسرار ليضطره في النهاية إلى طلب الاتصال بالحق، و"الحق" كما يصوره هؤلاء الشعراء هو الجمال الأزلي المطلق المعشوق على الحقيقة في كل جميل، وقد تجلى في جميع صورالجمال، لكي يعشق لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك، بل إن ما يسمى بالحب الانساني، ليس على الحقيقة، إلا حبا إلهيا، وبرزخا موصلا إليه².

والنفس الانسانية التي وهمت أن لها وجودا، غير وجود الحق، فحجبت عنه، لاتزال تشتاق إلى الاتصال، به وتحن إلى الرجوع إليه، لأنها مجلى من مجاليه، وهذا الشوق الذي يدفعها إلى الفناء عن ذاتها، ويرى في أحوال الجذب والوجد، هو وحده السبيل إلى عودتها

¹ - رينولد أن.نيكولسون، في التصوف الاسلامي وتاريخه، نقل وتعليق إلى العربية أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط

عام1947م، ص 92/91

² - رينولد أن.نيكولسون، المرجع نفسه، ص 92.

إلى وطنها القديم، فالحب اذن هو الذي يحول ذلك المزيج المادي، الذي تشترك فيه جميع المخلوقات إلى ذهب خالص، والحب إذن غايته الاتحاد، لأنه يتجاوز النظر الفكري، والفكر يقتضي الإثنيّة، لأنه لا بد من عقل يفكر، وموضوع يفكر فيه... وقد اعتبر الصوفية الحب سر الوجود وعلته الأولى، وفي ذلك يقول عبد الرحمان جامي: «وفي الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر في باطن الحق محتجب بأستار العدم كان الوجود المطلق» المنزه عن "أنا" و"أنت" وعن كل إثنيّة، لم يكن ذلك الجمال معروفا إلا لذاته، متحليا إلا لنفسه في فسره بنوره الأزلي، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعا¹.

وهذا التصور يشبه كثيرا تصور محيي لدين ابن عربي، في أن النفس تبلغ الجمال لما تقنى عن نفسها وعن صفاتها، ثم تقنى في الله، وهي اعلنصور الجمال الالهي المطلق الذي تعشقه وتقدهس وألقى لها مكان في قلبه، لامن حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي، الفاني، ولا من حيث هي موضع لشهوة أو هوى، بل هي رمز لذلك الجمال الشامل المتجلى فيها في صورة كاملة، فاذا بثها حبه وأشواقه، إنما يتجه بحبه وأشواقه إلى الذات الالهية، التي هي صورها من صورها، وإذا وصفها بما يصف به الغزليون من الشعراء محبوباتهم، فانما يصف ذلك الرمز مكنيا به، عن الحقيقة الكلية التي وراءه².

ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبا مختفيا، لاتراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله وحطم أغلاله، وتجلى في السكون بصورة كل جميل، تلك طبيعة الجمال، وذلك أصله، الذي فاض على الوجود، من عالم الطهر والصفاء، فسطعت شمس على الأكوان وملاّت ما فيها من النفوس، فكل ذرة في لوجود مرآة تعكس صورته: تتفتح عنه الأزهار، وتشدو به الأطيّار، ويستمد النور من ناره الضوء الذي يخدع به الفراش فيجره إلى حتفه، حذار أن تقول " هو الجميل ونحن عشاقه "، فليست إلا المرآة التي تتعكس عليها صورته، ويرى فيها

¹ - المرجع نفسه، ص 93/92.

² - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 201.

وجهه، هو وحده الظاهر وأنت الباطن، والحب المحض . كالجمال المحض . ليس إلا منه، يتجلى لك فيك، فاذا لم تستطيع أن تنتظر "إلى المرآة، فاعلم أنه هو المرآة أيضا، هو الكنز، وهو الخزانة، أما "أنا " وأنت "، فتلك أو هام خادعة لاحظ لها الوجود¹.

لذا فالله موجود في كالموجودات الوجود، ونراه فيها، ونقدسه من خلالها، ونعظمه ونجله ونعزه عبرها، فنحب الله من خلال تجلياته في كونه وكائناته في وجوده وموجوداته، وينعكس كل ذلك في باطن السالك أو الواصل، الذي يرى الله في كل شيء، ولا شيء لا يعكس في مرآته صورة الوجود الحق، لذا يجعلنا نحب الله و نفى فيه ونتحد به كوجود مطلق، وبهذا الحب الالهي كأعلى صورالرضا، نكشف أسرار عالم الملكوت، وعلته الأولى. وكذلك اعتبر الصوفية الحب أساس الأديان جميعها، وفي ذلك يقول محي الدين ابن عربي: "

فمرعى لغزلان ودير لرهبان	لقد صار قلبي قايلًا كل صورة
وألواح توراة، ومصحف قرآن	وبيت لأوثان وكعبة طائف
ركائبه فالدين ديني وإيماني ²	أدين بدين الحب أنى توجهت

وهنا نلمس من خلال هاته الأبيات، ان الشيخ محيي الدين بن عربي من خلال مذهبه في وحدة الوجود والحلول، يشتق مفاهيم أخرى ومعاني أكثر جرأة، عن الوحدة كوحدة الفكر ووحدة الثقافة، و وحدة العقيدة الدينية أووحدة الأديان، وهذا يعزى إلى تعدد الصفات الالهية والأسماء التي تجلى فيها الحق في مظاهر الخلق فكل الأديان والمعتقدات صحيحة، ويحبون أصحابها الله، ويقدسونه بشكل أو بآخر.

فالحب هو الذي يرينا الشر خيرا، أو على الأقل يرينا الشر شرطا أساسيا لظهور الخير كما يبين لنا أن الشر لاوجود له على الاطلاق في نظر الله، ومن كمال الحب أن

¹ - رينولد أن.نيكولسون، مرجع سابق، ص 94/93

² - رينولد أن.نيكولسون، مرجع سابق، ص 94.

تتحدد إرادة المحب والمحبيب، وبذا ينمحي الفرق بين الجبر والاختيار، هذا هو معنى القدر عنده، وفي هذا يذهب جلال الدين الرومي إلى ما يشبه ابن عربي في وحدة الأفكار و القيم والعقائد والأديان، حيث يقول: «من أجل الحب كرهت كلمة الجبر: فان المجبور لاحب له، والحب الذي هو غاية القرب من الحق لاجبر فيه، وهو ضوء شمس ساطع، لا ظل سحابة قاتمة، ويصل الشعر الصوفي الغنائي أرقى مراتبه في القوائد التي نظمها الصوفية في وحدة الوجود، ووصفوا فيها أحوال الفناء والبقاء¹، كابن عربي، وجلال الدين الرومي، والسهروردي، وأبي يزيد البسطامي...

ومن تجليات الجمال والجلال، روحيا وكونيا وسلوكيا وعرفانيا، ما ذكره الشيخ الأكبر ابن عربي، في كتابه رسائل ابن عربي الحمد لله العظيم حلاله لظهور جماله، القريب في دنوه، الرقيب في سموه، ذي العزة والسناء والعظمة والكبرياء الذي جلت ذاته أن تشبه الذوات وتعالق عن الحركات والسكنات والحيرة والالتفات وعن درك الاشارات والعبارات، كما جلت عن التكيف والحدود و عن النزول بالحركة والصعود وعن الاستواء المماس للمستوي عليه والقعود وعن الهرولة لطلب المقصود وعن التبشيش المعهود للقاء المفقود إذا صح منه المقصود كما جلت أن تفصل أو تجمل أو يقوم بها ملل أو تتغير باختلاف الليل وتلتذ أو تتألم بالعمل أو توصف بغير الأزل كما جلت عن التحيز والانقسام، أو يجوز عليها ما تنصف به الأجسام أو تحيط بكنه حقيقتها الأفهام أو تكون كما تكيفها الأوهام².

يقول أيضا: "أنها تدرك على ماهي عليه من اليقظة أو المنام أو تنقيد بالأماكن والأيام أو يكون استمرار وجودها بمرور الشهور عليها والأعوام، أو يكون لها الفوق والتحت أو اليمين أو الشمال أو الخلف والأمام، أو تصبط جلالها النهى والأحلام، كما جلت أن تدركها العقول بأفكارها أو أرباب المكاشفات بأذكارها أو حقائق العارفين بأسرارها والوجود

¹ - رينولد أن. نيكولسون، مرجع سابق، ص 95.

² - محيي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 24.

بأبصارها على ما يعطيه جلال مقدارها، لأنها جلت عن القصر خلف حجبها وأستارها، فلا تدرك في غير أنوارها، كما جلت أن تكون على صورة الانسان أو تفقد من وجود الأعيان أو يرجع إليها حالة لم يكن عليها من خلقها الأكوان أو تكون في تقييد ظرفية السوداء الخرساء، وإن ثبت لها بها الايمان أو تتحيز بكونها تجلى في العيان أن ينطلق عليها الماضي أو المستقبل أو الآن، كما جلت أن تقوم بها الحواس أو يقوم بها الشك والالتباس¹.

أو تدرك بالمثل أو القياس أو تتنوع كالأجناس أو يوجد للعالم طلبا لليناس أو يكون ثالث ثلاثة للجلال، كما جلت عن المصاحبة والولد أو يكون لها كفؤا أحدا، ويسبق وجودها عدم أو توصف بجارحة اليد والذراع والقدم، أو يكون معها غيرها في القدم، كما جلت عن الضحك والفرح المعهود بتوبة العباد وعن الغضب والتعجب المعتاد وعن التحول في الصور كما يكون في البشر فسبحانه من عزيز في كبريائه، وعظيم في بهائه " ليس كمثل شيء، وهو السميع البصير" الشورى(11)...، إن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان، فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت، وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطن، فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة، وحكموا على ذلك بما وجدواه في أنفسهم²، ونفهم من ذلك بان الله جلت قوته و قدرته عن كل قوة وحول وقدرة تتميز بها مخلوقاته، وجلت عظمته وعزته، عن كل عظمة انسانية، وجل جبروته وكبريائه عن كل جبروت آدمي أو كوني، كما ان الجمال الالهي تأنس به كل موجوداته، وجماله الحقيقي لا يضاويه جمال انساني أو طبيعي، بل هي التي تستمد منه الجمال من كمال جماله وحسن تصويره وإبداعه، بل هي ظلال لصورة جماله الالهي.

ويقول أيضا: "إن الجلال لله معنى، يرجع منه إليه، وهو منعنا من المعرفة به تعالى، والجمال معنى يرجع منه إلينا وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به، والتنزلات

¹ - محيي لدين بن عربي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه ص 24/25.

والمشاهدات والأحوال: وله فينا أمران: والهيبة والأنس، وذلك لأن لهذا الجمال علواً ودنواً، فالعلو نسميه جلال الجمال وفيه يتكلم العارفون وهو الذي يتجلى لهم ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأول الذي ذكرناه، وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس، والجمال الذي هو الدنو، قد اقترنت معه منا الهيبة، فإذا تجلى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا، فإن الجلال والهيبة، لا يبقى لسلطانها شيء، فيقاب ذلك الجلال منه بالأنس منا لنكون في المشاهدة على الاعتدال، حتى نعقل مانرى ولانذهل، وإذا تجلى لنا الجمال هنا، فإن الجمال مباشرة الحق لنا، والجلال عزته عنا¹ ومنه نستنبط بأن هناك علاقة تفاعلية تلازمية بين مفهومي الجمال والجلال في التصوف الإسلامي، فكلاهما يحيل إلى الآخر روحياً وعرفانياً.

ثنائية الجمال والجلال:

ومن بين الدواعي والمفاهيم المثلى، التي أثرت في التصوف الإسلامي، ووجهته وألهمت، شيوخه، بأفكار روحية عظيمة وطاقة عرفانية حكيمة، نذكر فكري الجمال والجلال، التي قادتهم إلى المقارنة بين الجمال الحسي في الطبيعة المادية، وبين الجمال الإلهي، فوقفوا على قصورها وحجبها للجمال الحقيقي، الذي هو الجمال الإلهي، ولمسوا أن قواها عاجزة مقارنة بقوة الله وعزته وجلاله، وأن القوة كلها لله، كما ورد في القرآن وصف الله تعالى بأنه جبار، متكبر قهار معز، مثل سريع الحساب، إلى غير ذلك من الصفات التي يسميها الصوفية "صفات الجلال" وكذلك وردت آيات تصور آثار هذه الصفات في عالم الخلق فيما أنزله الله، وما زال ينزله بالكفار والعاصين من ضروب المحن والانتقام، وما أعد لهم في الدار الآخرة من صنوف العذاب، كل ذلك بأسلوب قوي مؤثر يشيع الرعب في القلوب وتقتصر منه الأبدان، ولكن في القرآن طائفة أخرى من الآيات يصف الله فيها نفسه بصفات الجمال من رحمة بعباده، ومحبة لهم وشفقة عليهم ومغفرة لذنوبهم، ويذكر ما أعده

¹ - المصدر نفسه، ص 25.

للمؤمنين الأبرار في الدار الآخرة من ضروب النعيم، وقد كان لكل هاتين الطائفتين من الآيات أثره الظاهر في مراحل تطور التصوف الاسلامي المختلفة¹.

أما محي الدين ابن عربي في كتابه رسائل ابن عربي، فيتحدث عن الجمال والجلال، وكيف للمتصوف السالك أو الواصل معرفة العلاقة الموجودة بينهما، وكيف تحيلنا حيبا وروحيا إلى الوصول إلى قدرته وعظمته وقوته وكبريائه وعزته، والتدرج في معارج العبادة والرياضة الروحية والترقية الايمانية، والتنقية النفسية، حيث يقول إن الجلال والجمال مما اعتى بهما المحققون العالمون بالله من اهل التصوف، وكل واحد منهما نطق فيهما بما يرجع إلى حاله وإن أكثرهم جعلوا الأنس بالجمال مربوطا، والهيبة بالجلال مربوطة، وليس الأمر كما قالوا وهو أيضا كما قالوه بوجه ما، وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى، والهيبة والانس، وصفان للانسان، فاذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت، وإذا شاهدت الجمال أنست وأنبسطت، فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة، وحكموا في ذلك بما وجدوه في انفسهم، وأريد ان شاء الله أن أبين هاتين الحقيقتين، فأقول أولا: إن الجلال لله معنى يرجع منه إليه وهو منعنا من المعرفة به تعالى، والجمال معنى يرجع منه إلينا وهو الذي أعطانا هذه المعرفة، التي عندنا به، والتنزلات والمشاهدات والأحوال².

وله فينا أمران: الهيبة والانس وذلك لأن لهذا الجمال علوا ودنوا، فالعلو نسميه جلال الجمال، وفيه يتكلم العارفون ، وهو الذي يتجلى لهم، ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأول الذي ذكرناه، وهذا جلال الجمال قد اقترن معه منا الأنس، والجمال الذي هو الدنو، قد اقترن معه منا الهيبة، فاذا تجلى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا، فان الجلال والهيبة، لايبقى لسلطانها شيء، فيقابل ذلك الجلال منه بالانس منا لنكون في المشاهدة على الاعتدال حتى نعقل مانرى ولانذهل، وإذا تجلى لنا الجمال هنا، فان الجمال مباسطة

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 174.

² - محي الدين ابن عربي مصدر سابق، والصفحة نفسها

الحق لنا، والجلال عزته عنا، فنقابل بسطه معنا في جماله بالهيبة، فان البسط مع البسط يؤدي إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد، ولهذا قال المحققين ممن عرف هذا المعنى: أقعد على هذا البساط واياك والانبساط، فان جلاله في أنفسنا يمنعنا في الحضرة من سوء الأدب¹.

كما أن هيبتنا في جماله وبسطه معنا يمنعنا من سوء الأدب، فكشف أصحابنا صحيح، وحكمهم بأن الجلال يقبضهم ، وأن الجمال يبسطهم غلط، وإذا كان الكشف صحيحا، فلانبالي، فهذا هو الجلال والجمال كما تعطيه الحقائق، وأعلم أن القرآن الكريم يحوي على جلال الجمال، وعلى الجمال، فأما الجلال المطلق، فليس لمخلوق معرفته مدخل ولاشهود انفرد الحق به وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه، بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علما بالله، وبما عنده وهذا محال، وأعلم يا أخي أن الله تعالى لما كانت له الحقيقتان ووصف نفسه باليدين وعرفنا بالقبضتين، خرج على هذا الحد الوجود، فما في الوجود شيء، إلا وفيه ما يقابله، وغرضنا من هذه المقابلة، ما يرجع إلى الجلال والجمال خاصة، وأعني بالجلال جلال الجمال، فليس في الحديث المأثور عن المخبرين عن الله تعالى شيء يدل على الجلال، إلا وفيه ما يقابله من الجمال².

وكذلك فيالكتب المنزلة، وفي كل شيء كما أنه ما من آية في القرآن، تتضمن رحمة، إلا ولها أخت تقابلها نعمة كقوله تعالى: "غافر الذنب وقابل التوب" (غافر: 3) يقابله " شديد العقاب" (غافر: 3) وقوله: « نبيء عبادي أتّي أنا الغفور الرحيم" (الحجر: 49) يقابله " وأن عذابي هو العذاب الأليم " (الحجر: 50) وقوله: « وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين، في سدر مخضود (الواقعة 27، 28)، الآيات يقابلها: « وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم (الواقعة: 41، 42)، وقوله: "وجوه يومئذ ناضرة" يقابلها " ووجوه يومئذ

¹ - محي الدين ابن عربي مصدر سابق، والصفحة نفسها.

² - محي الدين ابن عربي مصدر سابق، ص 26/25.

باسرة (القيامة: 22، 23) ، وقوله: «يوم تبيض وجوه» يقابله " وتسود وجوه " (آل عمران: 106) وقوله: " وجوه يومئذ خاشعة، عاملة ناصبة تصلى نارا حامية " (الغاشية: 2، 3)، الآيات يقابله " وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية (الغاشية 8، 9)¹.

وأبرر ما يتجلى التصوف في علاقته بالجمال والجلال، حين يصحبهما فكرة الحب الالهي، ويكشف عن سرهما وقيمتها وتأثيرهما في قلب السالك أو المزيد، وكيف يسود ويقود هذا الحب في مسيرته الروحية الطويلة، بان يحوله من محب للجمال الانساني الناقص والعاجز، إلى عاشق للجمال الالهي مختلف صورته، ومحب للجلال الالهي بكل تجلياته، مارا بمقامات واحوال ودرجات في الترقية الروحية، والتسامي الصوفي، وعليه فالحب الالهي، بقدر اشتداده وسيطرته على قلب السالك الصوفي، بقدر ما تزداد معرفته بالله، ويتدرج شيئاً فشيئاً، في هذه المعرفة، إلى ان يصل لحال الفناء في الذات الالهية الاحدية، فيعرف بشهود الحق وحدة الشاهد، ولا يرى في الذات الالهية شيئاً غير الله، وهو ما يعرف بوحدة الشهود عند ابن الفارض، أو بان يرى الله، في كل ما خلق الله، وهو ما يعرف بوحدة الوجود عند ابن عربي، وهو ما سنتطرق له بدقة فيما بعد.

وعليه ففكرة الحب الالهي التي برزت بقوة في الشعر الصوفي الاسلامي، ابان القرنين الثالث والرابع الهجريين، هي القاطرة الروحية المفضلة، التي يركبها السالك المتصوف في الوصول إلى الحقائق الالهية والفيوضات الربانية، والتي بها يقف على كل جمال إلهي في كل الموجودات، ويعرف بها الجلال الالهي بكل تجلياته الوجودية والروحية، لذا اعتنت فلسفة التصوف واعتنت بفكرة الحب الإلهي، الذي هو مصدر كل سعادة وجمال وجلال.

ويعرف هؤلاء المتصوفة: "برجال المرحلة الثانية، وما يليها فتقوم نزعتهم الصوفية، أو فلسفتهم الصوفية، على أساس أن أهم صفات الألوهية، ليست الارادة المطلقة المسيطرة على

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص174.

كل شيء، بل الجمال المطلق والحب المطلق المنبئين في سائر أنحاء الوجود، والعالم في نظرهم مظهر من مظاهر الارادة الالهية من غير شك، ولكنه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهي، وصورة يتجلى فيها الحب الالهي، والله في أوائل الزهاد. في المرحلة الأولى بصورة "المعبود" الذي يجب أن يذل له العبد، وبخشاه، صورته هؤلاء بصورة "المحبوب" الذي يحبه العبد وبناجيه، ويستأنس بقربه، ويطمئن إلى جواره، ويشاهد جماله في قلبه، وفي كل ما ظهر في الوجود من آثاره، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن " الحب الالهي " هو سر خلق الله للعالم"¹، لأن الحب الالهي يرتبط بقلب السالك أو الواصل الولهان، من جهة، و بسمو و قدسية المحبوب من جهة أخرى، وأن الله خالق الكون ومبدع جماله، وأن كل شيء فيه يدل على كماله وجلاله، ويوحى بقوته وعظمته وكبريائه وعزته.

لأن الله تعالى أراد أن يكشف عن سر جماله الأزلي، ليظهره في صفحة الوجود، ليكون دليلا عليه كما قال تعالى عن نفسه في حديث قدسي: " كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني "، وكان من نتائج هذه النزعة ظهور نظرية الحب الالهي، وذبوعها في أو ساط الصوفية طوال العصور، وظهر فكرة الجذب الصوفي وفكرة الاتصال بالله، لذا فلا مجال للقول بأن نظرية الحب الالهي، نظرية ليست اسلامية، أو أنها لاسند لها من القرآن والحديث، وأنها أمر استحدث عند المسلمين، عندما تأثروا بأصحاب الديانات الأخرى كالمسيحية والمانوية، وإن كان لهاتين من غير شك أثر غير قليل في تشكيل هذه النظرية وأساليب التعبير عنها، ولقد صرح القرآن بأن الله يحب ويحب في مثل قوله تعالى: " يحبهم ويحبونه "، وقوله: «والذين آمنوا أشد حبا لله»².

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، و الصفحة نفسها.

صفات ولوازم الحب الالهي، عند محيي الدين ابن عربي:

الحب عند ابن عربي هو اصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ لامعبود إلا و هو مخبوب، ولولا الحب ماعبد شيء من انسان أو شجر او كوكب أو صنم، لأن الشيء لايعبد، إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وهو لايقده إلا بعد أن يحبه ويتقانى في حبه، فالمعبود والمحبوب إذن عين واحدة، وان اختلفت عليها الاوصاف، فانك تسميها معبودا من وجه، ومحبويا من وجه آخر، والمسمى واحد، في الوجهين، والنتيجة التي يخلص إليها ابن عربي هي أن المحبوب على الاطلاق، هو عينه المعبود على الاطلاق، لأنه هو الظاهر بصورة كل ما يحب، وما يعبد، وفي هذا يقول، وفي هذا يقول:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ماعبد الهوى¹.

يقسم بقديسية الهوى (الحق) أن الهوى الساري في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صورته، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات، وفي قلوبالعابدين ماعبد معبود ولاوجد عابد، ويذكر الشيخ في فتوحاته أنه شاهد "الهوى" في بعض مكاشفاته ظاهرا بالألوهية جاسا على عرشه، وجميع عباده حافون من حوله، ويقول: «ما شهدت معبودا في الصور الكونية أعظم منه، فالهوى إذن في نظر ابن عربي . اسم من أسماء الله ، هو الحب عينه، وهو المحبوب، بل أعظم أسماء الله على الاطلاق، ولما كانت جميع المعبودات مجالي ومظاهر لعين واحدة، ظهرت في الوجود فيما لا يتناهى من الصور، كان كل المعبودين صورا ومجالي للمعبود الواحد الحق².

كما أن هذا الحب الالهي، حتى يكون حبا إلهيا حقيقيا، ويوصلنا اليقين والفتح الرباني، لابد أن تتوفر فيه بحق مجموعة من الصفات واللوازم، حتى يبلغ مقام الحب الالهي

¹- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 202.

²- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 202/203.

الحقيقي، الموجود عند العارفين الواصلين، وقد أحصى محي الدين بن عربي مجموعة من الصفات واللوازم في كتابه . لوازم الحب الالهي . حتى يتحقق هذا الحب الإلهي بحق، تتمثل في هذه الصفات واللوازم في ما يلي:

(1) الأدب:

ان مشاهدة المحبوب هي البغية، وهي اعز موجود، واصعب مفقود وعليك آداب في المشاهدة لها علامات، مثل الثبات وعدم الالتفاتوالخشوع والافتناع والخضوع والارتياح والمحب لايستدبر جهة محبوبه أبدا وادبا وعشقا.

(2) الاهتضام:

يورث التواضع.

يروى عن الخليفة العباسي المأمون أنه قال:

ان الهوان هو الهوى قلب اسمه فاعنه هويت لقد لقيت هوانا
فإذا تعبدك الهوى فاخضع له وأسجد لإلفك كائنا من كانا¹.

(3) الاستلطاف والاستعطاف:

المحب منه النصر والايامن و اللطافة، استعطافا لرضى المحبوب واستلطافا به، والمحبوب إذا لم يكن محبا غفي نفس الوقت له البعد والقهر المحب إذا داخل حاله الاعتلال، والعقل قد مزجه الخيال، تذكرت النفس أياما سلفت، فهامت فتلفت، يستعطف المحبوب، بأن ير الله عليه شباب تلك الأيام والليال، ويقر عينه بالنتزه في محاسن ذلك الجمال، ياطول حزنه على الفوت، ويأشر حياته إن لم يره قبل الموت².

¹ - محيي الدين بن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق وتعليق موفق فوزي الجبر، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، دمشق .

سوريا، ص 33/32.

² - محي الدين بن عربي، لوازم الحب الالهي، ص 33.

(4) الانفاس:

يحصل من سطوات هيبية التجلي، الذي هو الجمال، وقيل: ليس الطيب إلا أنفاس الأحبة، لولا أعرافهم ما فاح المسك لمستشقق.

(5) الاصطلام:

المحبيب معتوب، والمحب منهوب، والقلب مصطلم، والنار في الجوانح تضطرم، لذا قلنا الاصطلام نار لها اضطرام، إلا أنه تطفئها بتواليها الأنواء فتلحقها بالرغام فلذلك حكمتنا بالاصطلام على المنعوت بين المحبين بالرغام، فالاصطلام نار ترد على قلوب المحبين، تحرق كل شيء تجده سوى المحب¹.

(6) البث:

هو تلك الهموم المتفرقة من أجل الصور الكثيرة، التي يقع فيها تجلّل محبوبه، والمحبة المفرطة، إذا مدها البث، فالبث إذا صاحبه التوقان، والتوقان إذا خالطه الهيمان، والهيمان إذا مازحه الارتياح، والارتياح إذا طمع فخائته الأطماع، يذوب لها الفؤاد، ويذهب لها السواد، ويتصدع لها الجماد، ويتفطر لها السبع الشداد، والمحبة على قدر المحبوب، والطلب على قدر المطلوب، وفي ذلك يقول:

وهموم وغموم وأسف	كل محبوب سوى الله سرف
ماخلا الرحمن ما منه خلف ² .	كل محبوب، فمنه خلف

(7) البكاء والدمع:

قد تجري الدمع للسرور، من غير بكاء، ولا يكون البكاء إلا مع الحزن فهو دمع، وبكاء الأشباح بدمع لوجود هذا الهيكل، ولما كانت منازل الاحبة يذهب الأنس بها لذهاب المحبوبين، إذ لاوجود لها من كونها منازل إلا بهم، فانها تخرب بعد رحيل الاحبة عنها،

¹ - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، ص 35.

² - المصدر نفسه، ص 36/37.

وخلوها عن ساكنيها، فتصبح اطلالا، فيكون بكاء المحب بعد فقد الاحبه ورسوم المنازل، وقد يكون البكاء حالة شوقية للقاء المحبوب، والظفر بالمطلوب، وقد يكون العارف على تقصيره، إذ لايساعده مركبه الطبيعي، أي جسده فيما يريد من الطاعات، وقد يكون حيننا إلى بدايته، حيث ليس شيء أعظم لذة من البداية، فيبكي عصر البدايات¹.

(8) البوح والافشاء والاعلان:

يكون عند فقد الصبر، بما تتطوي عليه الضلوع، فالمحب عندما يفقد كل ما كان يشهده من صور التجلي الجمالي، يسكب الدمع، ويشكو حرقة الشوق الذي بفؤاده، مما حل به فلا يقدر على الكتمان ، والصبر، ويظهر فيه سلطان الوجد والافشاء والاعلان، فتأبى الدمع بانسكابها، إلا الافشاء والبوح، فان الوجد أملك، هو أبلغ في المحبة من الكتمان، فان صاحب الكتمان له سلطان على الحب، البائح يغلب عليه سلطان الحب، فهو أعشق.

(9) الجوى:

هو الانفساح في مقامات المحبة، لانه على الحقيقة ماخوذ من الجو².

(10) الحب:

الحب هو خلوص الهوى إلى القلب وصفائه عن كدرت العوارض، فلا غرض لمحبه ولا لإرادة مع محبوبه، فاذا خلص الهوى في تعلقه، بسبيل الله دون سائر السبل، وتخلص له وصفا من كدورات الشركاء في السبل، سمي حبا لصفائه وخلوصه، ومنه سمي الحب الذي يجعل فيه الماء حبا، لكون الماء يصفو فيه ويروق، وينزل كدره إلى قعره... ويرى بعضهم أن الحب ما ثبت، وكل حب يزول فليس بحب أو يتغير فليس بحب، لأن سلطان الحب

¹- المصدر نفسه، ص 37.

²- المصدر نفسه، ص 40.

اعظم من ان يزيله شيء، حت أن الغفلة التي أعظم سلطان تحكم على الانسان، لا يتمكن لها أن تزيل الحب من المحب¹.

(11) الحيرة:

قد تلتبس صورة المحبوب في خيال المحب، فتلتصق بصورة نفسه المتخيلة له، فاذا تقاربت الصورتان في خياله تقاربا مفرطاً، وتلتصق به لصوق الهواء بالناظر، يطلبه المحب في خياله فلا يتصوره، ويضيع ولاينضبط له للقرب المفرط، فيأخذه لذلك خيال وحيرة ما يأخذ من فقد محبوبه.

(12) الحزن:

الحزن أصعب المحبة وأشقها، فانه ماخوذ من الحزن الذي هو الوعر، وهو ينزل بالمحب إذا ارتفع صبره ورحل عنه، فلا تسأل عن شدتها لق المحب بعد فراق المحبوب من الويال، لما غاب شخصه، وبقي الخيال، وتذكرت النفس ليال الانس والاتصال، وقد اشتمل عليها الحزن لذلك أي اشتمال، وخالطها الجنون والخيال، فهام المحب سائحا في بطون الاودية وقمم الجبال شوقا لذلك الجمال وهيئانا في ذلك الادلال².

(13) الحنين والانيين:

الحنين للاشتياق، والانيين للهيمان، ولقاء الأحبة وفراقها مرتبط بسبق العلم، وحلول الوقت وكرور الدور

(14) الخجل:

وهو من أثر الحياء الذي يطراً على القلب من التجلي.

(15) الخرس

فالمحب مقامه الخرس، لأنه حاله يترجم عنه.

¹- المصدر نفسه، ص 41.

²- المصدر نفسه، ص 46/45.

(16) الدهش:

وسببه فجاة المحبوب، والمحب إذا ورد على منزل الاحبة اخذته الدهشة والحيرة، في اول وروده ، وربما يغشى عليه، وكذلك يدركه تبلبل، فلا يوفي الادب في السلام مع هذا الدهش¹.

(17) الذل:

إن الذلة من اثر الحب، ولذا قلنا إنها بالمحب صاحب الغرام منوطة، والمسكنة به مشروطة، والعاشق وان كان عالي الهمة، فانه سلطان الحب عليه، ينزله من الذل، ان يوطأ الحق.

(18) الذبول:

هو نعت صحيح في ارواح المحبين واجسامهم، أما في اجسامهم فسببه ترك ملاذ الاطعمة الشهية، ...، فلما رأو أن الله تعالى كلفهم القيام بين يديه ومناجاته ليلا عند تجلية ونوم النائمين، تركوا الطعام والشراب، إلا قدر ماتمس إليه الحاجة إلى ذلك، فقلت الرطوبة في أجسامهم، فزالت عنهم نضرة النعيم، وذبلت شفاههم واسترخت أبدانهم، وراح نومهم وتقوى سهرهم، فنالوا مقصودهم من القيام بين يديه، فذلك هو ذبول أجسامهم، أما ذبول أرواحهم فان لهم نعيما بالمعارف والعلوم، لأن لهم نسبة إلى أرواح الملائكة².

(19) الزمن:

هو المحب الواقف لمانع يمنعه.

(20) الزفرات:

فرط التولع علة في وجود الزفرة، والزفير زيادة الأشواق، وإنما تقع من مشاهدة زيادات الحسن في المشهود، في نظرالعين عند الشهود، وزفرات الأشواق هي أصوات نيرانها

¹ - المصدر نفسه، ص 50/48/47/46.

² - المصدر نفسه، ص 51.

المسخنة، فان الزفير صوت النار، فالزفرة من النفس تكاد تحرق، من غلبة الاصطلام الوارد على القلوب، فهي نار نورمحرقة يضيق القلب عن حملها، فتخرج منضغطة لتراكمها مما يجده المحب من الكمد، فيسمح لخروجها صوت تنفس¹.

(21) السكر:

السكران حيران، والسكر يأخذ عن العقل ما عنده، فيذهب بالعقل نوهو المرتبة الرابعة في الحب، لأن أوله ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر، وهو الذي يذهب العقل.

(22) الشجي:

الشجن هو الحزن، والشجي حزين عى ما فاتته، فالمحب ذو أشجان.

(23) الشفقة:

الشفقة من المحب على المحبوب الممثل في خلدته، فانه يتخيل أن نيران الأشواق القائمة به تؤثر في ذلك المثل الذي خلدته منه، فتحن الضلوع على المحبوب شفقة لتحول بينه وبين النار، لذا كان الضلوع محنية من أجل المحبوب لتضمه عناقا وحذرا².

(24) الشوق والاشتياق:

اعلم أن الشوق إلى الحضرة الالهية ذاتي للعارف، والصبر عرضي، والشوق للمحبة وصف لازم تابع لها، فان الحب يتجكم بسلطانه في المحب، فيؤثر فيه على البعد وعلى القرب، فسواء بعد الحبيب أو قرب فان أثر الحب في المحب أمر لازم، فالشوق يسكن باللقاء، والاشتياق يهيج بالالتقاء، ولايعرف الاشتياق إلا العشاق من سكن باللقاء، قلقه فما هو عاشق عند أرباب الحقائق³.

¹- المصدر نفسه، ص 52

²- المصدر نفسه، ص 54/55.

³- المصدر نفسه، ص 56.

(25) الصبر:

هو القدرة على ملك الوجد، فلا يظهر في المحب سلطانه، والصبر والشوق لا يجتمعان، كما أن العلو والسفل يجتمعان، لأن الصبر ليس محل لقاء، كما أن يكون لعزة الحضرة الحضر الالهية، وامتاعها عن التجلي للمحب، فيحبس نفسه عن الشكوى، ويقوم الحزن في قلبه المحب من فراق التجليات الالهية¹.

(26) الصباية:

هي رقة الشوق إلى لقاء المحبوب، فهي وصف للمحبة بالرقة، لأنها انتقل إلى عالم اللطف، فان الكثيف غليظ الحاشية، والصب المائل بالمحبة الذي ماله مقيم، ومنه ربح الصبا أي المائلة، وصبا فلان إلى دين فلان، إذا مال إليه، والصب في الحب الإلهي هو المائل إلى الحضرة الالهية، يخفي ما ينطوي عليه الضلوع من رقة الشوق².

(27) طلب الرحمة:

المحب يطلب الرحمة به، فان المحبة حكم توجب رحمة الموصوف بها بنفسه، ولذا يجد المتنفس راحة في نفسه، فبروز النفس عن المتنفس عين رحمته بنفسه، فكان مقام المحبة الالهية أول مرحوم، فخلق الخلق وهو نفس الرحمن.

(28) العشق:

هو افراط المحبة، وهو معنى من المحبوب يقع به العشق، وهو الذي يوقد نارالشوق والوجد الذي في القلب، وهو لا يكون إلا لتجلي الاسم الجميل...، فالعشق التفاف لحب على المحب حتى خالط أجزائه، واشتمل عليه اشتمال الصماء³.

¹ - المصدر نفسه، ص 60/59.

² - المصدر نفسه، ص 60.

³ - المصدر نفسه، 61.

(29) العلة والمرض:

المرض الميل، وهو ما أثر الهوى من الشدة، والكرب في القلب، وعندما يميل المحبوب إلى المحب بالرحمة، والتلطف يتعلق قلب المحب بالمحسوب، فيكون الحب هو الميل الدائم، ومن أمراضه الهوى، فماله علالة، إلا الحديث فيه وعنه وربما يحدث عنه.

(30) عظمة المحبوب:

لا يعظم أحد في عين لذاته إلا المحبوب، فانه يعظم في عين محبه لذاته، فكل شيء منه يتلقاه المحب الصادق الحب بالقبول والرضى، وما كل محب محب، لأن طاب الغرض من المحب لا يصح في الحب الصادق، الذي استفرغ قواه، وإنما ذلك لمن بقيت فضلة يعقل بها أنه محب، لذلك يطراً العذاب على المحبين، من عدم لملائمة في أغراضهم¹.

(31) الغرام:

هو الإستهلاك في المحبوب، بملازمة الكمد، لملازمة شهود المحبوب، فان الغريم هو الذي لزمه الدين، وبه سمي غريماً، ومقلوبه الرغام أي اللصوق بالتراب، فان الرغام التراب...، فيكون الغرام حكمة في المغرم، والغرام اصطلام، نار المحبة لا تخدم، ودمعها لا ينفذ، وقلقه لا يبعد.

(32) الغربة والإغتراب:

الغربة مفتاح الكرب، لولاها ما كانت القرب، هو الغريب وهو لحبيب، ولا يقال في الحبيب إنه غريب، هو للمحب عينه وذاته، واسماؤه وصفائه لانظر له إلا؟إليه، فانه ليس شيئاً زائداً، ما هو عنه بمعزل، وهو ماو له بمنزل².

¹ - المصدر نفسه، 65/63.

² - المصدر نفسه، ص 66/65.

(33) الغيرة:

الغيرة تقتضيها المحبة فانها من نعوتها، وهي رؤية الأغيار، فالمحب يغار لما يقتضيه تعظيم المحبوب، وغيره أن تنتهك حرمة، حتى يغار المحب، ا، يكون له وجود في نفسه لغير محبوبه.

(34) الكمد:

الكمد يورث الذوبان، وهو أشد جزن القلب، لايجري معه دمع إلا أن صاحب يكون كثير التاوه والتتهد وهو حزن يجد في نفسه لاعلى فائت ولا تقصير، وهذا هو الحزن المجهول الذي هو من نعوت المحبين.

(35) الكرب:

هو ما يجده المحب من غليل الهوى وحرقاته واصطلامه وزفراته، فلا راحة لمحب¹.

(36) الكتمان والسر:

هو كتمان المحب ما أكنه من الجوى غيرة على عرض المحبوب، لئلا يقع العاذل في جناب من يستحق التعظيم، بما لا يليق بجنابه، فيفعل ذلك صيانة للمحبوب واينثارا.

(37) اللوعة:

هي حرقة الهوى.

(38) المدلة:

هي سكران العقل لاتدبير له، يقول:

الحب يترك من أحب مدلها حيران أو يقضي عليه فيسرع

¹ - المصدر نفسه، ص 67/68/69.

(39) الموت:

يكون بالذوبان خوفاً من انوار وسطوات الهيبة، كما يموت الحب ويقاسي الآلام بين طلب الوصل بالمحبوب، وبين عزة المحبوب ومنعته¹.

(40) النحول:

وهو نعت يتعلق بكتائفهم وبلطائفهم، فاما تعلقه بلطائفهم ، فان أرواح المحبين، وإن لطفتم عن إدراك الحواس ولطفتم عن تصوير الخيال، فان الحب يلطفها لطافة السراب، وذلك أن السراب يحسبه الظمان ماء لظمئه، لولا ذلك ما حسبه ماء لأن الماء موضع حاجته، فيلجأ إليه لكونه مطلوبه ومحبوبة لما فيه من سر الحياة².

(41) الهيام:

العشق للجمال والهيمنان في الدلال، والمحب هائم القلب أي حائر في الوجود التي تريد ان يتقلب فيها القلب، والمهيمون هم الذين يهيمون على وجوههم من غير قصد جهة مخصوصة، فالمحبون لله أولى بهذه الصفة، ...، ومحب الله متيقن بالوصلة وقد علم انه سبحانه لا يتقيد ولا يختص بمكان يقصد منه.

(42) الهلاك:

الهلاك من تحرقه سطوات هيبة التجلي، فلا يبقى المحب، وذلك عند عدم الصبر، ونزول الحزن به ، والهوى إذا افراط أدى إلى الهلاك، أي الموت.، كما يسرد محي الدين بن عربي صفات اخرى ملازمة للمحب لله الواصل وهي:

¹- المصدر نفسه، ص73/72/71/69.

²- المصدر نفسه، ص 75/74.

(43) الهيبة:

الهيبة من أثر الجمال على كل حال، محبوب، وهو اعز مصحوب، من صحبة الجمال، لم يزل في اعتلال، ومن زاد شهوده في غلته، إن الله جميل ويحب الجمال، لذا جعل العلماء من اهل الأئس بالجمال مربوطا ، والهيبة بالجلال¹.

(44) الهوى:

نو سلطان، لانه من العالم العلوي، ولهذا سمي سقوطه ، فقيل فيه: هوى أي سقط، فالهوى استقراغ الارادة في المحبوب والتعلق به، في أول ما يحصل في القلب، وليس لله منه اسم، ولحصوله سبب نظرة أو احسان.

(45) الود:

له اسمه إلهي وهو الودود، والود من صفات الله تعالى، وهو الثابت فيه، وبه سمي الودّ وداً لثبوته في الأرض، فالود ثبات الحب أو العشق أو الهوى، أية حالة كانت من أحوال هذه الصفة.

(46) الوله:

هو الشغل بالحب عن المحبوب، يقال عنه: حيران².

(47) الوصل الدائم:

ويكون مع بقاء العين، فيكون برد السرور، وتلج اليقين، ولهذا قلنا: ينبغي للعارف أن لايقف إلا مع الذات، ولايتعشق باسم دون اسم فانه في كل حال مفارق لاسم مواصل آخر.

(48) الوجد:

وهو ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده، وهو حزن مما يجده من الهموم، فالمحب عندما يرد من مشاهدته في عالم الفناء عن الاحساس المعتاد في عالم

¹ - المصدر نفسه، 79/78/77.

² - المصدر نفسه، ص 88/84/82/81.

الشهادة حيث كان مؤنسا ضاحكا، ابتهاج وسرور وغبطة وحبور عندما يرد إلى احساسه ومشاهدة عالم الضيق والحرج وفراق تلك الفسحات والفرج العلوية والمسارح تأخذه الوحشة تلك الفرقة وبصير عبوسا مهموما مغموما)¹، ونفهم من ذلك انه الوجد هو الانتقال من السراء إلى الضراء ومن اليسر إلى العسر، ومن عالم السعة والنعماء إلى عالم الضيق والبأساء والألم والكرب، فيحيل المحب إلى الذبول والنحول وربما الهلاك.

وعليه شددنا على نقل هذه الصفات ولوازم الحب الالهي، التي لا تتوفر حقا، إلا لدى الواصلين عبر الحب الالهي، الذين طلقوا الدنيا ونعيمها وضحوا من اجلها الحب الالهي بامواهم وانفسهم وأراوحهم، من أجل المحبوب الذي لايفنى والباقي بجماله وجلاله وعظمته، فالعارف الواصل، هو أسمى درجة وشانا واحسانا، من الزاهد الناسك أو العابد الذي يتقرب إلى الله عبر العبادة والطاعة فقط، فالعارف هو الواصل الذي ضحى بدنياه لاجل آخرته، وضحى بالنفس والنفيس، وجعله في سبيل هذا الحب الالهي، بفنائيه في محبوبه كذات أحدىة، وشعوره بالقرف والغثيان من هذا العالم المادي المزيف، وبعدم قيمته وببهبته، لذا شعر هؤلاء المحبين بالشوق والوجد، باحساسهم بعدم أحقية واهمية هذا العالم بالتعظيم والاكبار، وبازاله الحجب عن الذات وعن صفاتها، والتي تضع حدا للاستغراق في حب الله والفناء فيه.

مسلك الارتياض الروحي عند محيي الدين بن عربي (الفناء والمشاهدة والحلول):

وفق نظرية ابن عربي الوجودية يمكننا القول إن الموجودات تمثلات حقيقية للتجلي الالهي، وهي في الوقت ذاته علة المعرفة التي يستقبلها القلب بعد ان تجلى مرآته بتوجيهه الهمة إلى الله هذا لو تعاملنا مع الهمة كطاقة الهية في قلب الانسان الكامل التي يقسمها ابن عربي على قسمين همة جبلية، وهمة مكتسبة، إذ تؤثر هذه الهمة في عبور الانسان الكامل

¹ - المصدر نفسه، 89/88.

من ظاهره وظاهر العالم، إلى باطنه وباطن العالم، حيث يفرغ القلب من كل شيء سوى معرفة الله، تتحدد بهذا العبور أو الاختراق طبيعة التجلي، وهو تجل وجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتجلي الالهي المعرفي على قلوب العباد، إذ هناك تجل وجودي وتجل معرفي، وما يهمنا هو الأخير لارتباطه بتجلي الله على القلب¹، وهذا لايتأتى إلا بتمرحل السالك أو المريد عبر مقامات، عن طريق الارتياض الروحي الذي يتمثل في أسلوب التخلية والتحية، إلى غاية بلوغ مقام الحب الالهي، كما رأينا سابقا، وهو الفناء والحلول، في الذات الالهية الاحدية، للوصول إلى الكشف والمشاهدة، وهو أعلى مقام عرفاني.

ويراد به تجلي الحقيقة من باطن الانسان الكامل، وهنا يصبح في وضع استثنائي له القدرة على معرفة كل بواطن الوجود، الوجود المتمثل بمجموعة الحجب التي تغطي الحقيقة الالهية، ولذا فان تجلي الله لقلب الانسان الإنسان هو تحديدا ازالة الحجب في موازاة مؤثرة بين باطن الانسان الكامل (القلب) والالوهة، وبين الكون وجسد هذا الانسان الكامل، وعبر هذه الموازاة تتوضح لنا غاية ابن عربي من رحلة المعراج عنده وهو ماتعرض له في آخر كتاب ماهية القلب، ونريد بهذه الغاية الفناء...، وهو يلخص لنا موقفه من الفناء في معنيين محددتين: الاول زوال الجهل، وبقاء المعرفة، والآخر مفهوم ماورائي لفناء صور العالم (عالم الخلق)، وبقاء الجوهر الكلي الواحد².

إن ولع الصوفية بحديث السعة، راجع لحركة القلب الذي يقابل تجدد الصورة التي تنتج عن الألوهة، أو أنه يقابل المجال الظاهر ممن الالوهة ذات الدوام افاعل، فاذا كانت الألوهة لها ظاهر وباطن، فمن الطبيعي أن يقع التجلي الوجودي والمعرفي من ظاهر الالوهة على باطن العبد، ومن ظاهر الألوهة على القلب، الذي يتنوع بها، وإذا كان القلب هو باطن النفس الانسانية، فالتجليات التي تقع على ظاهر الألوهة، على باطن النفس، تنتج علوم

¹ - محيي الدين بن عربي، ماهية القلب، ص 27.

² - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، ص 28.

الباطن والأسرار، وهو المجال الذي يعتمد عليه ابن عربي (فناء الذات) في رتبة معرفية ذوقية، يدرك بها الانسان الكامل التوحيد الجامع الذاتي لله، والمعرفة المتحققة هنا، هي بعيدة عن أي خطأ معترضاً على مفاهيم صيرورة هذا الانسان، أو الموت عن الذات¹.

لأن رؤية الذات الانسانية وحدها في هذه التجربة شرك حقيقي (اثبات الذات): لأنه يفهم أن الاتحاد موجود أساساً، وعليه فإن الانسان الكامل لا يصير أبداً الحق، انطلاقاً من عدم الايمان بأي صيرورة لهذا الانسان، لأنه أي الانسان . واحد ذاتياً مع الحق وفق الفهم (الوحد وجودي)، ويرى أن هناك فناء آخر عن آثار وصفات الذات (الفناء عن الرسم حالاً)، وهذا المقام يماثل النوم، فالانسان الكامل ليس مع الحق، أو مع ذاته، بل هو نائم، أي بمعنى أنه جاهل مستقيماً من الحديث: (موتوا قبل ان تموتوا)، ليتحدد لنا مجال المغايرة الناتج عن التجلي من الظاهر الالهي، على الباطن الانساني، مثلما نفهم مجال المماثلة من وقوع تجلي تنوع الحقائق، على القلب المتنوع²، وبالحب الالهي، الذي يبقى ضالة المرید او السالك في كل مرحلة من مراحل الحب الالهي، وفي كل مقام من مقامات المعرفة وأحوالها، إلى ان يصبح السالك، عبر الارتياض الروحي، واصلاً من خلال الفناء في الذات الالهية الأحدية، ومتحداً بها، وهو ما يسميه بالحلول أوالوحدة بين المحب والمحبوب.

ان رحلة العارف الواصل إلى الحب الالهي بحق، لا بد أن يمر بمراحل من الفناء أي

مقامات متفاعلة فيما بينها وهي كالتالي:

- 1- الفناء عن المعاصي.
- 2- الفناء عن الأفعال.
- 3- الفناء عن الصفات.
- 4- الفناء عن ذات الانسان الكامل.

¹- المصدر نفسه، ص 29/28.

²- المصدر نفسه، ص 29.

5-الفناء عن السوي.

6-الفناء عن صفات الحق¹.

واخيرا سيصل إلى الفناء عند التجلي الرباني، الذي هو الصعق، والمحق، الذي هو فناؤك في عينيه²، كل تلك المراحل والاشواط السابقة فتكتمل عملية الارتياض الروحي، والتطهير النفسي، وصولا إلى الكمال الذاتي، او بما يسميه ابن عربي الانسان الكامل، وانتهاءا بالفناء عن شهود السوي، وعن صفات الحق، التي تسمى بمرحلة الصعق والمحق، فالصعق هو فناء عند التجلي الرباني، والمحق، هو فناؤك في عينيه.

إن الحقيقة الالهية تتعالى أن تشهد بالعين، التي ينبغي لها ان تشهد، وللكون أثر في عين المشاهد، فاذا فني، مالم يكن، وهو فان ويبقى، من لم يزل وهو باق حينئذ تطلع شمس البرهان لادراك العيان، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين الجمع والوجود، ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحدا، لكن له سير في المراتب، فيظهر بسيره أعيان الأعداد، ومن هذا المقام زل القائل بالاتحاد ، فانه رأى مشي الواحد المراتب الوهمية، فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب، فلم ير العدد سوى الأحد، فقال بالاتحاد، فاذا أظهر باسمه لم يظهر بذاته، فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوجدانية³.

ومهما ظهر في غيرها من المراتب بذاته، لم يظهر اسمه، وسمي في تلك المرتبة، بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة فباسمه يفنى، وبذاته يبقى، فاذا قلت الواحد فني ماسواه بحقيقة هذا الاسم، وإذا قلت اثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لاباسمه، وأن اسمه يناقض وجود هذه المرتبة لاذاته، وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره، عن أكثر الخلق، لما فيه من العلو، فغوره بعيد، والتلف فيه قريب ، فان من لامعرفة له بالحقائق، ولابامتداد

¹- المصدر نفسه، ص 31/32.

²- أنظر محيي الدين بن عربي، رسائل بن عربي، ص 414/412.

³- المصدر نفسه، 17.

الرقائق، ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه، المتحقق به، وهو لم يذقه ربما قال أنا: من أهوى ومن أهوى أنا، فلماذا نستره ونكتمه¹.

وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي:

إن جوهر فلسفة ابن عربي الصوفية، يتمثل في تحديد معنى وحدة الوجود و بيان مقاصدها وأبعادها ومآلاتها الوجودية، والروحية، فالحقيقة الوجودية، واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفات وأسمائها، لاتعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والاضافات، وهي قديمة ازلية أبدية لاتتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فهي بحر الوجود الزاخر الذي لاساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس، إلا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه، فاذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي "الخلق"، او العالم، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير والقديم والحادث، والاول والخير، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات².

وهذا المذهب، هو المذهب المعروف بوحدة الوجود، وقد قرره ابن عربي في جراحة وصراحة في غير ما موضع من افصوص والفتوحات: من ذلك قوله: فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها:

فما نظرت عيني، إلى غير وجهه ولاسمعت اني خلاف كلامه.

¹- المصدر نفسه، 18/17.

²- محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع ط1، عام 2016، بالقاهرة، ص

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود، وجود في الاسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لعائمه، والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له، بتلك الصورة النهائية، التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده¹. ورغم تضارب الآراء حول قيمة ودلالة مصطلح وحدة الوجود، ومآلاته العقيدية، ودلالاته الفلسفية والدينية، ومقاصده الروحية والايمانية، إلا أن محيي الدين بن عربي، يعطي تفسيراً وجودياً متميزاً ومستقلاً، عن الدلالات والتفسيرات الأخرى لمعنى الاتحاد والحلول ومقاصده، ولمعنى وحدة الوجود، وامتداداته العقيدية والوجودية والروحية، في كونه أكثر عمقاً ودقة وشمولية من المعاني الضيقة والمعرضة، التي ارتبطت به نسقياً في السابق، ولم توفيه حقه من حيث الدراسة والتفصيل اللائقين به.

لذا من المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفريد فون كرىمر لإي بقوله أن التصوف الإسلامي، قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (يقصد عصر أبي يزيد البسطامي، والجنيد، والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود، التي تغلغت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية: ذلك أن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن عربي، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم، وعن كل ماسوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، وهذه وحدة شهود، وليست وحدة وجود².

كما أن هناك فرق بين فيض العاطفة، وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية، في الالهيات: أي فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله "أنا الحق"، أو ابن الفارض الذي أفناه حبه لمحبوبه عن نفسه، فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به، فقال:

¹ - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، ص 25.

² - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

متى حلت عن قولي "أنا هي" أو أقل وحاشا لمثلي إنها في حلت
 فهناك فرق بين هذين الرجلين، وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا مواربة فيها
 ولا لبس معبرا لا عن وحدته هو بالذات الالهية، ولا عن فنائه في محبوه، بل عن وحدة "
 الحق" والخلق:

فالحق خلق بخذا الوجه، فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادّكروا
 جمّع وفرق، فان العين واحدة وهي الكثيرة، لاتبقي ولاتذر¹
 فافتراض "أنا الحق"، التي نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح،
 وإنما كانت . كما يقول الاستاذ نيكولسون . تعبيرا عن نظرية كاملة في ثنائية الطبيعة
 الانسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت، فان اقصى ما يمكن وصفه به، هذه النظرية، هو
 أنها نظرية في الحلول، لا في الاتحاد، ولا في وحدة الوجود، ولكن ما طبيعة وحدة الوجود
 التي يقول بها محيي الدين ابن عربي، هل هي من طبيعة مادية محضة مثلما يقول به
 الدهريين الماديين، الذي يكتفون بما يمدّه الحس والتجربة الحسية، ويعتبر الله اسما، على
 غير مسمى حقيقي، أم على العكس من طبيعة روحية خالصة، ، كما يجيبنا ابن عربي، وان
 مذهب وحدة الوجود مذهب روحي في جملته وتفاصيله، يحل الالهية من الوجود المحل
 الأول، ويعتبر الله الحقيقة الازلية، والوجود المطلق الواجب، الذي هو أصل كل ما كان
 وما هو كائن، أو سيكون فان نسب إلى العالم وجودا، فهو كوجود الظلال، بالنسبة
 لأشخاصها، وصور المرايا بالنسبة للمرئيات، اما العالم فينفسه، فليس إلا خيالا وحلما، يجب
 تأويله لفهم حقيقته، والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده².

لذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل، وكيف يصح الدليل في حق من هو عين الدليل
 على نفسه، بل كيف يصح الدليل على وجود النور، وبه تظهر جميع الموجودات التي

¹ - المصدر نفسه، ص 26/25.

² - المصدر نفسه، ص 27/26.

نحسها؟، إنما خفي الحق لشدة ظهوره كالشمس تحتجب عن الناظر إليها، لشدة ما يبهر ضوءها بصره، فمذهب ابن عربي، صريح في الاعتراف بوجود الله، ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود، ...، لذا فهذا التصوير، الذي تصور به الاديان...، الذات الالهية المتصفة بصفات خاصة، تميزها عن صفات الخلق، بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي انفراد الله بها، هي صفة الوجوب الذاتي، التي لا قدم للمخلوق فيها¹.

وعليه نجد هذا التفسير الماهوي والدلالي لمذهب وحدة الوجود، يتماشى مع تصوره الروحي الديني، لفكرة الاتحاد او الوحدة، بشكل يتسق ويتفق مع منطلقات مذهبه وفلسفته في التصوف، وفي الوقت نفسه يختلف بل يتباين مع غيره من التصورات الصوفية الخاصة، لوحدة الوجود، الخاصة بكل من الحلاج والجنيد وأبي يزيد البسطامي، وابن الفارض، وفي هذا دلالة واضحة عن التاويل المستقل والتميز، لمحبي الدين لابن عربي، عن غيره من شيوخ التصوف في عصره، كما ان مفهومه للفناء وأشكاله، يقودنا نسقيا إلى القول بمذهب وحدة الوجود التي عرف بها ابن عربي، خاصة في ما يتعلق بالفناء عن السوي، والفناء عن صفات الحق، لان الحق نور أبدي لا يزول، ولا يحتاج إلى دليل او قرائن ولا يستعين بعلائق يرتبط بها أو توضحه، لانه يملك صفة الوجوب الذاتي، التي تجعله مستقلا، ومترفعا عن الخلق والخلائق ومن هنا فالخلق ماهي إلا صور أو ظلال للحق أو الله عزوجل..، مثل الواحد كعدد، الذي ظهرت عنه الأعداد كلها، فهو عينها، و استمت منه وجودها وقيمتها و تفاصيلها وكثرتها، وعليه، فالتمييز بين الخلق والخالق، ليس إلا اعتبارا أو اسما، وليس حقيقة.

¹ - المصدر نفسه، ص 28.

وأرقى أنواع العبادة وأحقها في نظر ابن عربي، هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد والمعبود: أي لتحقيق بالوحدة الذاتية بين الابد والمعبود : أي التحقق ذوقا بانك أنت هو، وهو أنت، أنت هو من حيث صورتك، ومن هنا كان الافتقار والامكان: بل العدم الذاتي: وهو أنت بالعين والجوهر، فانه هو الذي يفيض عليك من وجوده، فالعبادة الحقّة هي ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد، والغنى المطلق من جانب الحق، والله وحده الغني المفتر 'ليه، بل إن الافتقار إلى الأسباب هو افتقار في الحقيقة إلى الله وحده، يقول ابن عربي في شرح قوله تعالى " يا أيها الناس، أنتم الفقراء إلى الله " الفقراء، هم الذين يفتقرون إلى كل شيء، من حيث أن ذلك الشيء هو مسمى الله، فان الحقيقة تآبى أن يفتقر إلى غير الله "1.

لذا علمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل ما يفتقر إليه، ثم استمع اليه... وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه، قال على لسان العرش: " أقسم بعلي عزته، وقوي قدرته، لقد خلقتي، وفي بحار أحديثه غرقني، وفي ببداء أبديته حيرني: تارة يطلع من مطالع أبديته فينعشني، وتارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشني، وتارة بناجينني بمناجاة لطفه فيطرينني، وتارة يواصلني بكاسات حبه، فيسكرني، وكلما استعذبت من عريدة سكري، قال لسان أحديثه: لن تراني، فذبت من هيبته فرقا، وتمزقت من محبته قلقا، وصعقت عند تجلي عظمته كما خر موسى صعقا، فلما أفقت من سكرة وجدي به، قيل لي أيها العاشق: ها جمال قد صنّاه، وحسن حجبناه، فلا ينظره إلا حبيب اصطفيناه"2.

مراتب الوجود، عند محي الدين بن عربي:

1- المصدر نفسه، ص 34/33.

2- المصدر نفسه، ص 34.

وبناء على هذا التأويل الروحي والديني لمذهب وحدة الوجود، ومقاصده الحبية والايمانية، يشرح لنا ابن عربي الحقيقة الوجودية، وطبيعتها، بحسب تصويره الصوفي؛ وتفسيره الوجودي، وقدقسمها إلى ثلاث مراتب وجودية وهي كالتالي:

(1) مرتبة الأحدية المطلقة:

وهي مرتبة الذات أو "مرتبة العماء"، ونحن لانعرف عن الذات الالهية . من حيث هي . شيئاً، ولانستطيع؟ أن نصفها بشيء، سوى محض الوجود، لأنها من هذه الحثية مجردة عن كل اسم ووصف و إضافة.

(2) مرتبة "الواحدة":

وهي المرتبة التي تتجلى فيها الذات في مجالي الأسماء والصفات أو هي مرتبة "الحق" أو الله بالمعنى الديني، ولكن الأسماء والصفات الالهية، هي من ناحية عين الذات (كما يقول المعتزلة)، ومن ناحية أخرى عين العالم الخارجي، إذ ليس العالم الخارجي عند ابن عربي، سوى مجموعة من المجالي والمظاهر، التي تتجلى فيها الذات الواحدة، فيما لايتناهى من الصور¹.

فالعالم الخارجي، هو مجموعة صفات الله، ووجود الذات فيه، وجود مقيد، نسبي، لأنه وجود متعين، في صور أعيان الممكنات، أو متعين في النسب والاضافات، التي نطلق عليها اسم الصفات، ومن هنا كانت الموجودات كلها، صفات للحق، ما يقول ابن عربي: " فما وصفناه (أي الحق)، يوصف إلا كنا (أي المحدثات)، ذلك الوصف ويقول: " فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له أثر في الكون " ، وفي هذه المرتبة ندرك الفرق بين الأله والمألوف، والخالق والمخلوق، والمطلق والنسبي، والحق والخلق، ، أما في مرحلة

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، 165.

الاطلاق الصرف فلا ندرك هذه المعاني، ولهذا يخطيء ابن عربي الغزالي، ومن يرى رأيه من الحكماء في زعمهم ان الله تعالى يمكن ان يعرف من غير نظر في العالم¹.
والصلة بين المرتبة الأولى، والمرتبة الثانية، أشبه بالصلة بين ماهو بالقوة وماهو بالفعل، ولكنه خروج لما بالقوة إلى ما بالفعل غيرمحدود بزمان: إذ لأول له ولا نهاية، بل التجلي الالهي عملية أزلية أبدية، أو عملية خلق مستمر، الغاية منه معرفة الحق بظهور أسمائه وصفاته، على صفحة الوجود، بهذا يفسر ابن عربي معنى الخلق وسره، ويشير إلى الحديث القدسي الذي يقول الله فيه " كنت مخفيا، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، فبي (أو فيه) عرفوني، وكذلك يشرح سرخلق الانسان، بأنه اظهر للكلمات الالهية في صورة جامعة، يرى فيها الحق نفسه...، بمعنى لما شاء الحق ذلك اوجد الانسان، أو أظهر صفاته وأسمائه في أكمل صورة خلقية هي الصورة الانسانية²، بمعنى أن الله خلق الانسان في أحسن تقويم، وجعل صفاته وأسمائه، في صورة خلقية هي صورة الإنسان الكامل، فالنسبي يذكرنا بالمطلق والبشري يذكرنا بالإله وعظمته وجلاله.

3) مرتبة شهود الحق في قلب الصوفي:

حيث تمحي الكثرة وتتجلبا لوحدة، ويفنى المنتاهي في اللامتاهي، وهنا لا يرى الصوفي لنفسه، ولا للعالم الخارجي وجودا، وإنما يرى الله وحده، ويعرف معرفة ذوقية عن طريق اتصاله به، ويتحقق بوحدته الذاتية معه، وهذا هو الجانب الميتافيزيقي لمذهب ابن عربي في طبيعة الوجود، ويلزم عنه منطقيا، أنه لامحل فيه لفكرة الالهية بمعناها الديني المعروف، أي لاله خالق للعالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق، معبود محبوب مدبر للكون، عالم مريد، سميع بصير إلى غير ذلك من صفات " الشخصية" التي تخلعها الأديان على الله، وابن عربي لا يذكر صفات التنزيه، التي تقول بها الأديان، كالقدم والأزلية والواحدية، والوجود

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، والصفحة نفسها.

² - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 166/165.

الذاتي، ونحو ذلك من صفات السلوب، ولكنه يقول أسماء المعاني التي يوصف بها الله نفسه، تأويلا يخرجها عن ظاهر معناها، ولتتمشى مع فكرته الفلسفية العامة¹.

وهو يلجا في ذلك إلى يل لغوية غريبة يظهر فيها أثر منهجه الظاهري، فاسم "الجبار"، عنده مشتق من "الجبر" والحق جبار بمعنى أنه عنصر الضرورة والوجوب الذي يجعل الكائنات تظهر على نحو ماهي عليه، فهي تخضع لضرورة ذاتية، إذ تخضع للحق المتجلي فيها، والاسم "الغفار" مشتق من "غفر" بمعنى غطى، والحق غفار بمعنى أنه "يغطي" ذاته في صور أعيان الممكنات، والاسم "العدل" مشتق من عدل بمعنى مال والحق عدل، لأنه مال من حضرة الوجوب الذاتي، إلى حضرة الوجوب بالغير، والاسم "الحفيظ" مشتق من حفظ، بمعنى صان، والله هو الحفيظ، بمعنالمقوم والصائن، لوجود كل شيء بذاته، وهو العليم، بمعنى الذي يعلم نفسه بنفسه، في تجليه الذاتي لنفسه، وهو السميع، بمعنى الذي يسمع الكلام الذاتي للموجودات، في حال ثبوتها وهكذا².

ومن هنا يتضح أن ابن عربي موزع الفكر بين تصورين مختلفين للالوهية، بين إله وحدة الوجود، الذي هو مبدا ميتافيزيقي مجرد من الصفات المشخصة، وإله الأديان الذي له هذه الصفات، وهو يحاول جاهدا ان بوفق بين التصورين، فلا يصيب في هذا التوفيق إلا قليلا من النجاح، ولكن الذي لاشك فيه أنه يدين بوجود إله، مايتشبه بمبادئه وحبه والتقرب إليه، بل إن عاطفته الدينية، لترتفع بحرارتها أحيانا إلى الحد الذي لايدانيها فيه عاطفة الرجل المؤمن الغير متفلسف، وترى من خلالها قوة الايمان وصدقه، استمع إليه، وهو يصف افتقار الموجودات كلها إلى الله، بمعنى تقومها ووجوب وجودها به³.

¹- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، 166.

²- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 167/166.

³- أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 167.

فالله الذي تصوره ابن عربي مبدأ الوجود، وأصل كل موجود، هو وحده الغني على الاطلاق، وكل موجود مفتقر إليه على الحقيقة، وما يبدو من افتقار الموجودات إلى الأسباب وهم وخداع، لأن الذي يفتقر إليه على الحقيقة، هو الحق المتجلي، في صورة هذه الأسباب، لا الأسباب نفسها، هكذا يهدم ابن عربي فكرة السببية الطبيعية، ليقم مقامها السببية الالهية: إذ الحق وحده هو الفاعل لكل شيء، وهو وحده الذي يمد الموجودات بما تفتقر إليه من حاجات، وبالطريقة عينها، يبرز من خلال نظريته في وحدة الوجود، سائر المعاني الدينية العميقة، كالربوبية والعبودية والالوهية والمالوهية والرحمة والمحبة، والتدبير والخلق، وغير ذلك، ويعرضها في صور جديدة، لا عهد لمفكري الاسلام بها من قبله¹.

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 168.

المبحث الثالث: الجمال والجلال عند ابن عربي، وكيف تبلورا في فكرة وحدة الوجود

تمهيد:

بعد أن تطرقنا لطبيعة الحب الالهي ولوازمه وآثاره على السالك الصوفي، وكيف يصل بنا إلى أعلى مراتب العرفان و أسمى درجات الاحسان، وكيف يصدر عن قلب مشع بحب الله، ومفتون بجماله، وتتملكه هيبة من عظمته وجلاله، ويحن إلى عالم الامر، ويتوق إلى الاتحاد بالله والفناء فيه، وهذا المسلك الحبي ، يعتبر من اقدس المسالك، وارقى طرق المعرفة بالله، التي يعبر عنها بالعرفان او الاحسان، والتي يتوخاها كل سالك او مريد صوفي، من اجل بلوغ مقام الحب الالهي، الذي به نرتقي، ونعرف ونفنى في الذات الالهية الاحدية.

الحب الالهي، والمعرفة القلبية، عند محيي الدين بن عربي:

إن اسمى أنواع المعرفة، هي المعرفة القلبية التي مصدرها الكشف والالهام، وليس المعرفة العقلية التي تحضغ للمنطق وليس للروح، أو المعرفة التجريبية او الحسية، التي تحيل إلى معارف سطحية ومبعثرة عن الوجود، وعليه فالمعرفة القلبية، تبقى مرام كل ساعي صوفي، ومطلب كل مرتاض روحي، يبتغي الوصول إلى مقام الحب الالهي، الذي يعني الاتحاد بالذات الالهية والفناء فيها، فبالحب الالهي نصل إلى المعرفة القلبية، وإلى مصاف المحسنين، هاته المعرفة التي أساسها الكشف والادراك الذوقي لماهية المحبوب، وعليه، كاد الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الالهي شيء واحد وحقيقة واحدة، يدل على ذلك اطلاقهم اسم " العارف" على الصوفي الفاني في محبة الله، فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعا منالمعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما، فهو في حال الحب يعرف

محبوبه، وهو في حال المعرفة يحب معرفته: أي أن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة...، ولهذا قال الصوفية أن محبة العبد لله ومعرفته إياه من المنح الالهية¹.

فرق ابن عربي بين نوعين من المعرفة: تلك التي تنتمي للعقل، والأخرى العائدة لنفس، لذا لامناص من تسميتها بالمعرفة الذوقية، والتأكيد على حدسها، المحدد الأساس في المعرفة عند ابن عربي، بفهم الايمان بمعرفة تتعد عن السبب الاستطرادي، وتقترب من الادراك المباشر للحقيقة في جوهرها، كموقف آخر إزاء معرفة العقل المرتبطة بمفهومي الإحتمال والإرتباط...، ان ارتباط المصطلح بلفظ "التذوق" يشير إلى نوع من الحكمة، تعتمد التجربة المباشرة ذات الادراك الفطري، يضيف عليه المتصوفة سمة المعرفة الالهية، أي المعرفة "الذنية" أو "السرية"، أو "الغيبية"².

لذا يتطرق ابن عربي لأنواع أخرى من المعرفة...، تتحد بفاعلية الكشف الذوقي، وتشارك بمجموعة شروط واضحة إلى حد كبير منها: الفطرة والبعد عن الاستدلال وقابلية هذه المعرفة على التحول المادي، وتحدد نتائج هذه المعرفة بموضوع الحقيقة، ومن ثم التطابق الذاتي مع معرفة الحق، فضلا على أنها كعرفة عسية على الوصف، وفي النهاية يتوفر للعارف أن يتحقق عبرها من طبيعة الحقيقة، وقد يوضح هذا التقسيم طبيعة السؤال عن كيفية تحصيل هذه المعرفة عند ابن عربي، ليبدو لنا فيما بعد دور هذا المفهوم في نظريته (الوحدوجودية)، وهي الاشكالية التي تعرض لها ابن عربي في أكثر من نص، ومنها كتابه ماهية القلب³.

¹ - أبو العلا عفيفي، مرجع سابق، ص 111/112.

² - محيي الدين بن عربي، ماهية القلب، ص 7/8.

³ - المصدر نفسه، ص 9/8.

وهذا من خلال آليات نفسية تعتمد القلب الانساني حلا رئيسيا لتحقيق أهداف الانسان الكامل، فما الذي يعنيه ابن عربي بالقلب تحديدا؟، تعامل ابن عربي، مع القلب أداة تبتث من خلالها المعرفة الذوقية، وهي بمعنى آخر البؤرة التي تتجلى فيها المعرفة...، وليس العضو اللحمي الصنوبري الشكل المستقر في الصدر...، إنما يشير في الحقيقة إلى شيء آخر، على الرغم ارتباطه به صورة ومعنى، يمكن تحديده بقدرة، يمكن لنا التعامل معها كدلالة للجانب العاقل من الكائن الانساني (الروح)، ونلاحظ أن لهذه القدرة ملكات عظيمة وأولها (العين البصيرة)، التي تذكرنا بالعين المادية، وموضوعها الحقيقة في ذاتها والقادرة على الاشتغال ما وراء الفكر¹.

إلا أن هذه العين مهددة بطباع النفس الحيوانية، ومجموع علاقاتها بالعالم المادي، ولذا فهي أثناء حركة المعراج في تحرر مستمر من قيود ظلمة النفس، والطباع البشرية، وعند تحررها يعلن القلب عن اتصاله المباشر بالمبدأ العاقل للكون، أو بفهم آخر، بالتجلي التام للحقيقة الالهية، ويكون الكشف التام، الذي يدرك من خلاله توحد العارف بالمعروف...، وعليه فان الصوفية الأوائل قد حددوا معرفة القلب: بالمشاهدة، والفهم عن الله، عبر تقسيمهم المفهوم على مستويين: الأول صفته الايجابية المتمثلة بقبوله المعرفة والعلم الحقيقي، والثاني: صفته السلبية بفعل هيمنة الشهوات على القلب، إذ يتمثل المستوى الثاني بالغفلة، في مقابل المستوى الأول بالذكر² وعليه، فالقلب دوما متصل بالبصيرة الروحية، في مقابل البصر الحسي المادي، وهو العين البصيرة، هي مصدر كل معرفة حدسية أو لدنية تقضي إلى الذوق والمشاهدة والكشف، للوصول إلى الحقيقة في ذاتها، بعد ارتياض روحي طويل وشاق، للتطهير النفسي من العادات والعلائق المادية والطباع الشريرة. كما أنه يتمسك بنور المعرفة، ثم نور لعقل، وفي هذا جمع بين الروح والعقل.

¹ - المصدر نفسه، ص 10/9.

² - المصدر نفسه، ص 11/10.

وحدة الوجود بين الحب الإلهي، والجمال الإلهي:

ان مذهب وحدة الوجود، يقوم على نسقية جمالية، تشد أجزاء وبتفاصيل مذهب وحدة الوجود، وتخلص إلى تصور جمالي للخالق والخلائق وللوجود والموجودات، والذي لا يدركه إلا من مر بطريق الارتياض الروحي ن ووصل إلى درجة الذوق والكشف والمشاهدة، وبلغ مقام الحب الالهي، لذا لم يكن الحب أبدا غاية بذاتها، في فهم ابن عربي، ولم تكن له أية قيمة جوهرية، وإنما الجمال وحده كان أصله وسببه ، ويذكرنا هذا الطرح بموقف الفلاسفة المسلمين الذين سبقوا ابن عربي، وقال ابن عربي في غير ما موضع إننا حب الله لأنه الجميل الأوحد، وسبحانه يحبنا، ويحب كل ما خلق، وبنى موقفه على الدلالات الشديدة التركيز في الحديث الشريف (إن الله جميل يحب الجمال)، ليغزو الجمال الإلهي مصدر كل جمال في هذا الوجود، مصدر كل جمال روحي وعقلي، فضلا عن جمال الصورة، وان كان الجمال الإلهي ينتزه عن كل تشكل وصورة، وسبحانه يحب الصورة لأنها انعكاس لجماله¹.

فالعالم كله في غاية الجمال، ما فيه شيء من القبح، بل قد جمع الله له الحسن كله، والجمال، فليس في الامكان أجمل ولا أبداع ولأحسن من العالم، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى فهو مثل لما أوجد، لأن الحسن الالهي، والجمال قد حاز وظهر به فانه كما قال تعالى: « أعطى كل شيء خلقه»، فهو جماله إذ لو نقص منه شيء لنزل عن درجة كمال خلقه، فكان قبيحا (ثم هدى)، لأن لذا يتوجب أن نحب الله في الجمال التجريدي، وفي جمال الصورة، وكانت هذه الآلية، هي التي سلكها الصوفية لمعرفة، البحث في المنطقة المحددة بين الصورة والغيب، كما ان مراجعة نظرية ابن عربي في الحب، هي القراءة الشاملة لكل أنواع نظامه الثيوصوفي، فالحب علة الخلق، وعلة عودة جميع التجليات، إلى الواحد، انطلاقا من ان الحب هو المبدأ الفاعل في جميع تجليات الواحد، وادق صورة،

¹ - محيي الدين بن عربي، الرسائل الالهية، تحقيق قاسم محمد عباس، دارالمدى للثقافة والنشر، ط1، عام 2007، دمشق . سوريا، ص26.

لاعلى درجات تجلي هذا الحب، تتجسد في الانسان الكامل الذي يجمع بين أنواع الحب الثلاثة، وعبره تتحقق موضوعة الابداع ذاتها¹.

لذا يقسم ابن عربي الحب إلى أنواع، حب طبيعي ويعتبر حب عنصري كما سبق وأن تناولنا لأنه يخدم الذات وغرائزها وأهوائها، وحب روحي، وغايته هو الوصول إلى الاتحاد بين العاشق والمعشوق...، والقصد منه اقتراب العارف من الله، أو لحاجة تجعله يشعر بأنه متوحد معه تعالى، وهو حب الهي يسهم في اعادة اكتشاف الذات الانسانية، ليغادر وصفه وشكله للاتحام والذوبان في الحب الجامع لكل شيء في الوجود، لأن غاية هذا الحب، على وفق ما يرى ابن عربي هي معرفة ماهية الحب، وماهية الحب والذات الالهية حقيقة واحدة، باعتبار أن الحب ليس صفة مجردة مضافة على الذات الالهية، وليست علاقة بين الاثنين، وهذا هو موضوع الحب الحقيقي، عند ابن عربي واتباعه الذين لا يحبون موضوعا معيناً من الحب، فلا شيء يكون موضوع هذا الحب سوى الله².

كما تقوم فكرة وحدة الأديان على حقيقة الحب الذي هو الأساس في قيام الوجود، والجذر الذي يمد كل أشكال العبادة، بفهم أن تعبد شيئاً هو أن تحبه، أو تحب موضوع عبادته، والحب طبقاً لنظريته منتشر في ثنايا الوجود، والكينونات وتضمها جميعاً، وان بدت متكثرة في الصور، فجزرها أحدية ذاتية، ولذا فان أصدق شكل للعبادة، يعبد به الحق تعالى، هو الحب الذي دعا إليه الصوفية قبل وبعد ابن عربي، ويعطي ابن عربي للاعتقادات لمحمة أزلية، على اساس أننا نأتي إلى الوجود، ومعنا اعتقادات ثابتة، وهي حسب تصويره، اعتقادات ازلية تتجلى على شكل أفعال بشرية في هذا العالم، فكل من المؤمن والموحد والعارف واللاأدري والملحد، يتحدد اعتقاد كل هؤلاء على وفق استعداداتهم³.

¹ - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 25.

³ - المصدر نفسه، ص 22/21.

فالعالم كله في غاية الجمال، ما فيه شيء من القبح، بل قد جمع الله له الحسن كله، والجمال، فليس في الامكان أجمل ولا أبداع ولأحسن من العالم، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لايتناهى فهو مثل لما أوجد، لأن الحسن الالهي، والجمال قد حاز وظهر به فانه كما قال تعالى: « أعطى كل شيء خلقه»، فهو جماله إذ لو نقص منه شيء لنزل عن درجة كمال خلقه، فكان قبيحا (ثم هدى)¹.

فالعالم كله جماله ذاتي، وحسنه عين نفسه إذ صنعه صانعه عليه، ولذا هام فيه العارفون، وتحقق بمحبته المحققون، ...وهو مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته، والهيبة له في قلوب الناظرين إليه ذاتية (الجلال) فأورث المحبة والهيبة، فان الله ما كثر لنا الآيات في العالم، وفي أنفسنا، إذ نحن من لعالم إلا لكي نصرف نظرنا إليه ذكرا وفكرا وعقلا وايمانا وعلما وسمعا وبصرا ونهى ولبا، وما خلقنا إلا لنعبده ونعرفه، وما أحالنا في ذلك على شيء ، إلا على النظر في العالم لجعله عين الآيات والدلالات على العلم به مشاهدة وعقلا².

فان نظرنا فإليه، وان سمعنا فمناه، وان عقلنا فعنه، وان فكرنا ففيه، وان علمنا فاياه، وان أمنا فبه، فهو المتجلي في كل وجه، والمطلوب من كل آية، والمنظر إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود ، والمقصود في الغيب والشهود، لايفقده احد من خلقه بفطرته وجبلته، فجميع العالم له مصل، وإليه ساجد وبحمده مسبح، فالالسنة ناطقة، والقلوب به هائمة عاشقة، والألباب فيه حائرة، يروم العارفون أن يفصلوه من العالم فلا يقدررون، ويرومون أن يجعلوه عين العالم، فلا يتحقق لهم ذلك، فهم عاجزون، فنكل أفهامهم، وتتحيرعقولهم، وتتناقض عنه في التعبير أسلنتهم³. وعليه فبالحب نهتدي إلى الحق، ونفنى

¹ - محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 6، ص 233.

² - محيي الدين بن عربي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه، 224/223.

في الذات الالهية ونتحد بها، وحب الله لنا ورحمته ورعايته لنا تسمى صفات حسنى أو جمالية، يعرف بها الله سبحانه، كما يورث هذا الجمال المبتوث في الكون هيبه واستعظام لذاته وملكوته وكماله، وهي صفات الجلال التي يعرف بها سبحانه وتعالى، والتي تمتلك أنفسنا في كل حين.

الحب الإلهي كتجربة جمالية، بين، محيي الدين بن عربي وابن الفارض.

إن الطريق المفضي إلى الفهم، والحكمة أو بلوغ الحقيقة، لا يتم إلا عن طريق الرياضة الروحية والكشف والالهام، وهو ما يفسر أن التصوف، يصب أنثروبولوجيا في الاتجاه الروحي لامتنا، لا العقلي، ولا المادي، في تأويلنا لقضايا الكون والانسان والحياة، وما بعد الحياة ومسلك المتصوفة، يخضع للشحن الروحي، بمعنى ان الوسيلة للوصول إلى الحقائق، هي المعرفة القلبية، أو الروحية المباشرة، وكلما كان القلب صافيا شفافا ومتصلا بالله، كان أكثر ادراكا للحقائق، وقد قال أرباب التصفية: "العلوم الحاصلة بالنظر لا تصفو في الأكثر عن شوب أحكام الوهم، ولا تخلص عن مخالطة الخيال في الغالب، ولهذا كثيرا ما يقيسون الغائب على الشاهد يضلون ويضلون، كما تراه في أكثر مذاهب الاعتزال، وغير ذلك من اعتقادات الجهال من أصحاب الضلال، بخلاف التصوف فان ذلك تصفية للروح وجلاء للنفوس، وتطهير للقلوب عن أحكام النفس، وتخليها عن الأوهام والخيالات، فعلا يبقى إلا الانتظار للفيض من العلوم الالهية الحققة، فتكتشف عليهم علوم إلهية، ومعارف ربانية" (1)¹، لكن كيف تبني هذه التجربة القلبية، وكيف يتم سلوك الارتياض الروحي، عند كل من ابن الفارض، ومحيي الدين ابن عربي، فما الفرق بينهما يا ترى، فهل كل من ابن عربي وابن الفارض لهما نفس التصور الحبي الالهي، في ما يخص وحدة الوجود، أم لا ؟.

¹ - أنظر عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الاسلامية، دار العربية للكتاب، ط 1990م، ليبيا. تونس، ص 184.

حكى المقرئ من ان ابن عربي بعث إلى ابن الفارض، يطلب منه أن يضع شرحا على التائية الكبرى فقال له: "إن كتابك الفتوحات المكية شرح لها، كما أن الذين شرحو التائية أغرقوها بنظريات ابن عربي في وحدة الوجود، ولكن يظهر أن بين ابن عربي وابن الفارض فرقا كبيرا، فابن الفارض شاعر متصوف، يسمو في حبه إلى أن يفنى في محبوبه وهو الله، فلا يرى في الوجود، ولا نفسه شيئا غير الله، وكما قال الاستاذ نلينو "لم يكن ابن الفارض فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود، بل كان شاعرا صوفيا، ليست قصيدته التائية الكبرى، إلا تعبيرا عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى اتحاد بالذات الالهية تارة، وبالحيقة المحمدية تارة أخرى، أما وحدة الوجود، عند ابن عربي فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة، مزجا غريبا، ليس له نظير"¹، كما نجد بون واسع بينهما من حيث الشعر الصوفي كنتاج لكل واحد منهما، من حيث طبيعة الشعر ورمزيته ومعانيه ومراميه، وأيضا من حيث شاعرية ابن الفارض واحساسه بفنائيه في محبوبه واتحاده به، وبين فلسفة ابن عربي ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد، فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود، والفرق دقيق بين حلول الحلاج، والحب الالهى عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي².

أما ابن عربي فقد ألف في التصوف تأليف كثيرة من شعر ونثر، ومن أشهرها الفتوحات المكية " و"فصوص الحكم " وترجمان الأشواق " ولقب عند كثير من الناس بلقب "الشيخ الأكبر" وقد أودع في كتابه " الفتوحات المكية " أكثر نظراته التصوفية، وقسمه إلى ستة فصول، أولها في المعرفة، وثانيها في المعاملات، وثالثها في الأحوال، ورابعها في المنازل، والخامس في المغازلات، وآخرها في المقامات ، وكان يقول: " إن ما يكتبه يأتي إليه بطريق الوحي، في حالة الغيبوبة والمجاهدة"، ومن الغريب أنه كان على مذهب الظاهرية في الفقه، وكتابات من أعمق الباطنية في التصوف، وقد قال: «إن هذه الموجودات مكونة من صور

¹ - أحمد أمين، مرجع سابق، ص 227/226.

² - أنظر أحمد أمين، مرجع سابق، ص 227.

وروح...، وأعلى هذه المقامات أو الصور، هو الانسان لما أودع فيه من القوى، التي تتجلى فيها صفات الله، وأسمائه، فهو كالمراة تتعكس عنها حقيقة الله وذاته، وله أقوال كثيرة في المواجيد والفناء¹.

كما أنه لفهم وحدة الشهود، وليس وحدة الوجود، عند ابن الفارض، لابد من المرور بضبط مفهوم الفناء، أنثربولوجيا من خلال أشعاره الصوفية ورموزه الشعرية، وألفاظه الروحية، فهو حينما فناء عن وجود السوي، وحينما آخر فناء عن شهود السوي، وحينما ثالثا فناء عن ارادة السوي، وهو ما نلاحظه من خلال الأبيات التالية:

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئى أراها برؤية
وأشهدت عيني، إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها بجلوة خلوتي
وطاح وجودي، في شهوده، وبنيت	عن وجود شهودي ما حيا غير مثبت
وعانقت ما شهدت في محو شاهدي	بمشهد للصحو من بعد سكرتي ²

وهنا ترى أن الشاعر يذهب إلى ما يشتم منه رائحة الوجود، فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها، قد أظهرت لعينه الوجود، بحيث أصبح يراها في كل موجود وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب، شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوبة، وأن وجوده قد انمى في شهوده، وأنه تمسك في صحوه، الحاصل بعد سكره، بما شاهده في باطنه، وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق³.

وعليه أصبح الوجود مرآة عاكسة لمحبوبته، أوقل تجلي مباشر من تجلياتها، كوحدة نفسية، وعليه، إن ذكر ابن الفارض في "تائيته الكبرى" ما يوحي بوحدة الوجود، فإن هذه الوحدة، ليست وحدة عقلية، يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد، أو أن وجود

¹- أنظر أحمد أمين، مرجع سابق، ص 223.

²- نقلا عن محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، مرجع سابق، ص 190.

³- أنظر المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

المخلوقات هو عين وجود الحالق، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد، فإذا زالت هذه الحالة، زالت معها الوحدة، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددتها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه، يضاف إلى أن وحدة الوجود، يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض، بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية، ويخالف معناها عند وحدة الوجود: فقد قال الجرجاني ما نصه: «الوجود فقدان العبد، بمحق أوصاف البشرية، ووجود الحق، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة، وهذا قول أبي الحسن النوري: «أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد، إذا وجدت ربي فقدت قلبي»¹.

ونفهم مما سبق، أن فناء ابن الفارض، يعبر عن السياق الأنثروبولوجي للتصوف الاسلامي الأصيل، وهو بعيد كل البعد عن "فناء وجود السوي" الذي هو للملاحدة، أصحاب وحدة الوجود، الذي هو غريب عن سياقنا الأنثروبولوجي لامتنا الاسلامية، كما يقول ابن القيم الجوزية، كان فناء عن شهود السوي، من ناحية، وعن ارادته من ناحية أخرى، فأما أنه فناء عن شهود السوي فذلك ملائم كل الملائمة للحالة النفسية، التي كان يعانيتها ابن الفارض، إذ الشهود هو . كما يقول الجرجاني . هو "رؤية الحق بالحق"، بمعنى ان العبد حين يغيب عن نفسه، ويفنى عن صفاته، يصبح متحدًا بالحق، وهو من حيث إتحاده بالحق، يقال إنه في مشاهدته له يرى الحق بالحق².

ومن جهة أخرى فان فناء ابن الفارض عن "ارادة السوي" فيمكن تبيانه من خلال أبياته بالتائية الكبرى، حيث أفادنا بالشروط التي لا بد أن يستوفيهما السالك في طريق المحبة، ليتحقق بفنائها في المحبوبة وذكرفي مقدمتها بالفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك بقوله:

فخل ما خلى مرادك معطيا قيادك من نفس بها مطمئنة

¹- انظر المرجع السابق، 192/191.

²- أنظر المرجع نفسه، ص 192.

وأمس خليًا من حظوظك واسم عن حضيضك واثبت بعد ذلك تثبت
وعليه جمع ابن الفارض بين الفناء عن "ارادة السوي" ، وهو ما يقول عنه ابن قيم،
انه فناء خواص الأولياء، وأئمة المقربين، وبين الفناء عن "شهود السوي"، وهو كما يقول ابن
قيم أيضا ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية، وهو يختلف أيضا الفناء عند البوذيين أو
مايعرف بالنيرفانا (nirvana) والتي تعني فناء الأنا، لافناء الوجود، وامتزاج هذا الأنا عن
طريق الزهد وقتل النفس، في الوجود الكلي، وفناء ابن الفارض هو فناء عن شهود نفسه،
وارادتها لما سوى الله وارادته، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود¹.

كما أن الفناء عند النيرفانا هو غاية مطلقة، أما عند ابن الفارض، ليس إلا وسيلة
يتوسل بها إلى اكتشاف الحقيقة، وشهود الذات، واتحاد المحب بالمحوب، لكنهما ينطويان
على معنى واحد وهو الامتزاج بالوجود المطلق وبذلك فالفناء الذي يتحقق به المحب، ليس
فناء مؤديا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام، لكنه مؤد إلى "شهود الوجود الحق،
الواحد المطلق، الذي الكل موجود به، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به،
معدودا بنفسه، لا من حيث إن وجودا خاصا اتحد به، فانه محال، من هنا يكون مذهب ابن
الفارض في الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء، مقبولا لدى العقل، وملائما لأحكام الشرع²
وبهذا تكون مفاهيم الوحدة ولاسيما وحدة الشهود، عند ابن الفارض، مبررة شرعيا، ومنسجمة
مع السياق الانثربولوجي لديننا الإسلامي الحنيف، وليس وحدة الوجود كما هو الحال عند
محي الدين ابن عربي التي يحفها الكثير من الغموض، وتواجهها الكثير من الانتقادات.

لذا فابن الفارض، انتصر على ذاته وانانيتها، ليبحت عن ذات اخرى، تبغي
الانتصار على شهوات النفس، فراح يعبر أكثر من موطن عن تشوقه إلى مكن العبادة
والخشوع، لان الخلق، يشتاق إلى الحق، من حيثية واحدة، أي من حيث هو صورة تحن إلى

¹- نقلا عن المرجع نفسه، ص 192/193.

²- أنظر المرجع نفسه، ص 193.

الرجوع إلى الذات الالهية المقومة لها، وهو موقف هيام من المخلوق وتجاه الخالق، لذلك لا بد من اكتشاف الشوق الدائم الكامن في الذات، وترجمته إلى أفعال نفسية اجتماعية ومعرفية، مما ينتج عنه علاقة ضدية تستولي على الصوفي في شكل ثنائيات تتحدد غالبا بالرفض والقبول، والانفصال والاتصال، وهذه علاقة يكتشفها ابن الفارض، حيث يكون منفصلا عن أهله وذويه، ومتصلا بالذات الالهية، رافضا الدنيا، ومقبلا عن الآخرة¹.

لذا فالحب الالهي، يتجرد كلية، من عوالم المادة، وشواغل الدنيا، فهو انثربولوجيا حبا نقيا وسخيا، ومفعم بالأنوار الالهية والفتوحات الربانية، والتي هي نتيجة روحية لفناء العابد في المعبود، واندماج المخلوق، ويتسق انثربولوجيا مع المعنى الروحي في ثقافتنا العربية الاسلامية في الخالق، وهذه الوحدة المشحونة بالحب الالهي والمتوهجة بالأنوار الإلهية، تمثل الحب الالهي كأعلى مقام، وهو نتيجة لتجربة صوفية، طويلة ومتدرجة وشاقة، عبر الارتياض الروحي، المدفوع بالحب المجرد، كهبة ربانية.

وفطرة فطر الله الإنسان عليها، يتوخى من خلاله السفر الصوفي إلى الله المحبوب، فالمحبة حسب قول أبي عبد الله النباجي: «لذة في المخلوق، واستهلاك في الخالق، ومعنى ذلك، أن لا يبقى لك حظ، ولا يكون لمحبه علة، ولا يكون قائما بعلة»، وقال الروذبادي: "ما لم تخرج من كليتك لا تدخل في حد المحبة، والخروج من الكلية هو فناء الصفات البشرية، والبقاء في حضرة الربوبية، يقول أبو الحسين الوراق: «المحبة في القلب، نار تحرق كل دنس"، فالمحبة هنا تجمل معنى الطهارة، حيث يتجرد المحب من حوائج النفس المادية، و بهذا التجرد، يصل المحب...، وعليه فالحب لدى الشاعر الصوفي، يتحول بمعناه الحسي

¹ - أنظر ناظم حمد خلف السويداوي، فلسفة الرؤية في القصيدة الصوفية، ابن الفارض أنودجا، مجلة مدار الآداب، مجلة العدد السابع ص

المعهود، إلى معناه الحقي المنشود، للسالك في طريق الحق والحقيقة، والباحث عنها في كل الموجودات، حبا للواجد فيها¹.

فوحدة الشهود عند ابن الفارض، معناها ان ما كان قد عرفه من معاني والهيات حين السكر والغيبوبة، تظهر كتجليات وحقائق، حين الصحو، وتكون هناك وحدة وتوافق ومطابقة، بين ما شاهده الناسك المتصوف، في سكره وغيبوبته (خزائن الغيب)، حين سفره الصوفي الشاق، وبين ما كان قد اطلع عليه و قد تجلى له في صحوه، فيغترف منها، ويرتشف من لذة هذا الحب الالهي، الذي يتجلى في كل الموجودات، وهذه الوحدة تكون أعلى مقام في الحب الالهي بين المحب السالك الواصل و بين المحبوب الخالق كغاية للارتياض الروحي، وهي مرحلة ينقطع فيها السالك الواصل عن العالم المادي وشواغله ولواحقه، وينفصل عن متع الدنيا، ويطلق فيها كل انواع الحب العادي والمادي والشهواني، ويتحد بالغاية من سفره الروحي، وهي الحب الالهي كأرقى مقام (الانسان الكامل)، فيصبح اكثر هيام بالذات العلوية الشريفة والمقدسة، فتجربة ابن الفارض الشعرية، تشكل أنموذجا للحب الالهي، وصورة لأننا الشعرية فيه تقوم على ارتباط هذا الحب الإلهي، بعالم الاطلاق والتجريد، ...، أما المحبوبة، فهي ذات غير مفارقة للذوات البشرية، ومفارقة لها في آن واحد، تظهر من خلال الخلق تارة، وتتوارى فيهم تارة أخرى، بين ظهور واستتار، ولبس وتلوين، بحيث لا تصبح لها هوية محددة، أو ثابتة، فهي تتأرجح ما بين البشري واللا بشري، وبين الذات والصفات، بين الحسي والمجرد: حيث يقول ابن الفارض في أبياته: "

بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلوين، في كل برزة
فما برحت تبدو وتخفى لعله على حسب الأوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة

¹ - أنظر عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص 49.

ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وأونة تدعي بعزة عزت
ولسن سواها، ولاكن غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة¹
وعليه تظهر المحبوبة الحقيقية، التي هي الحب الالهي، ليس وجوديا، في شكل
ثنائيات متقابلة أو متناقضة، لكن تسعى الذات الشاعرة والمكابدة أوالمجاهدة، لتجليتها، في
الشكل الوجودي للإتحاد بها والفناء فيها، لتؤلف وحدة بينهما: الظاهر والباطن والانفصال
والاتحاد وبين السكر والصحو، وبين الحسي والمجرد، الادمي وغير الادمي، وأخيرا وبمعنى
أدق وواضح هو اتحاد وتكامل بين المحبوبة وهي الحقيقة أو الله وبين الأنا الشاعرة وهي ابن
الفارض الصوفي، كغاية اسمى وارقى، وهو ما تطرقنا إليه سابقا في ما يخص وحدة الشهود
عند ابن الفارض، لا وحدة الوجود ابن عربي.

¹ - نقلا عن عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص 78.

خاتمة

إن التصوف نوع من انواع المعرفة البشرية، العميقة و الشاملة، يمكن فهمه وادراك مضمونه وفق السياق العربي الاسلامي، الذي ينتمي إليه، باعتبار أن فهم ماهيته و طبيعته ودلالاته و ادراك مقاصده وأهدافه وآثاره الروحية، تختلف من مجتمع لآخر، لاستناده على روح الكشف والتصفية والاشراق والمشاهدة، و مدى مساهمته الروحية والعرفانية، في تزويدنا بقيم الخير والجمال والحب، وتجعلنا نتحلى بالإيمان وما يبثه فينا من أمل وتفاؤل وإيمان روحي، وجزاء إلهي جزيل، لما بعد حياة الدنيا العاجلة، والتعلق بواجب الوجود، والاتصال به، وكيف فاضت منه الخلائق والموجودات ، وأشرقت في قلوبنا الحقائق والمعاني، ونزلت علينا بمنه وكرمه، البركات والرحمات والكرامات، وألهمنا في الوقت ذاته، بكيفية معرفتنا بالله، وحبنا له، وعلاقته الروحية بنا وبوجودنا، والترفع شعوريا، عن العالم الغريزي الآسن، الذي يشدنا إلى العالم الأرضي، وشواغله المادية، من مال وشهرة ومنتعة وجاه وسلطة وملك، والامعان في عالم الشهوات والكماليات والحياة الرغدة، إلى عوالم أكثر رحابة من الحب الالهي والخير الأسمى والجمال الأصيل، تجعلنا نطوف في دوحة الايمان، و نتجول بسعادة، في رياض العرفان.

و أشعار كل من ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي، تعبران بصدق عن تصوف ديننا الحنيف، الذي يحض على محبة العابد للمعبود، وعشقه لذاته العلوية و الجلية، وتنقله عبر مدارج السالكين والمقامات، هو حبا متفرغا، لئله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي يتجلى في كل مخلوقاته وموجوداته، والذي لا يتوانى يلبي أنواق العاشق الولهان، الذي يتقرب إليه للاتحاد به والفناء فيه ، والذي يجعل الله يحب عباده الصالحين والعابدين، ويجعلهم أوليائه وأصفيائه، الذين تخطوا حواجز الغريزة والأثرة والأنانية، والمطالب الدنيوية، المشوشة للعلاقة المصقولة والجهود المبذولة ، من قبل الناسك المجاهد والمكابد في طريقه الطويل والشاق في الوصول للظفر بالحب الالهي، هذا الحب الذي ينعكس على مخلوقاته

وموجوداته وأوليائه، ويتجسدان في وحدة واحدة وموحدة لا انفصام فيها، والذي يعبر عنه تارة بوحدة الوجود عند ابن عربي، وتارة أخرى، بوحدة الشهود عند ابن الفارض، وصور الحب الصوفي الالهي في شعر كل من ابن الفارض ومحيي الدين بن عربي، هي أكثر من أن تحصى وتعد، وتعبّر بصدق ووضوح عن الارتياض الروحي، والذوق الصوفي الذي يوصلنا إلى الكشف والمشاهدة، وان كانت قد جانبت في بعض مفاهيمها وتفسيراتها للسياق الديني الاسلامي لامتنا.

ورغم اختلاف والتنوع الذي يطبع اجتهادات المتصوفين ذاتها، ويميز أذواقهم ومشاهداتهم، وتأيلهم للنصوص المتعلقة بالجانب الروحي في كل من القرآن والسنة، كما يبرر ذلك روح تفاوتهم، حين ضبط مفاهيم الارتياض الروحي والارتقاء الصوفي عبر الأحوال والمقامات، وحول معاني الاتحاد والفناء والبقاء والحلول، وفي الكيفية العملية للسفر الصوفي، وفي تحديدهم لمعنى التصوف، وشروطه ومبادئه ومبادئه، و في الوقوف على أهدافه ومقاصده وأبعاده، لكن الأهم والا نجع، هو الاستفادة من التجارب الروحية والأحوال الشعورية الصوفية والاجتهاد الروحي، والتنوع الصوفي، ووضعه أمام محك البرهان العقلي الدقيق، والذوق الروحي الصحيح، لا بالابتعاد عن خزعات التصوف وضلالاته التي جاءت من سياق ثقافي غريب عن فلكننا الثقافي الخاص بنا، بتوخي طريق التصوف العقلاني المعتدل، النابع من ثقافتنا العربية الاسلامية، والمستمد من روح الاسلام الصحيح والشامل والمتوازن، الذي يحترم عقل الانسان وروحه، بلا افراط ولا تفريط، فيؤصل بشكل صحيح وعقلاني، لتراثنا وثقافتنا العربية الاسلامية، ليصل إلى منهج صوفي غير مستورد، ولا دخيل عنهما، والانسان ذاته، بهذا الحب الالهي المشرق، وفيوضاته وفتوحاته، يكون بحق سببا للوصول إلى الخير الأسمى والجمال الإلهي، ومن ثم حصول الجلال الغير مرئي ، والذي يعكس الحب الإلهي له والاندماج فيه .

ومن حسنات التصوف، أنه يقوي فينا الإيمان بالله، والتشبث بعقيدته و تفائلا وتعلقا باليوم الآخر، ويمنحنا حبا لله ورسوله، وأوليائه الصالحين، واطمئنان لعبادته وتعظيمه، وثقة في ألوهيته وربوبيته، وتقربا بطاعته ورضاه، والتضحية من أجل مبادئه وشريعته السمحة، التي تشكل المجال الأنثروبولوجي والثقافي الذي يميز أمتنا الإسلامية، و التي تعلى ولا يعلى عليها، فهي ما فتئت تسطع بنورها الوهاج، في كل مكان وزمان، وتقود الانسان إلى بر السعادة والأمان والفضيلة، وتجعله يفنى عن ذاته وما تتضمنه من شهوات واهواء ورغبات حيوانية وعلائق دنيوية، وعندما يحصل الفناء فان حسب شيوخ التصوف وسيما ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي يحصل البقاء في ذاته العلية الأحدية، وهو ما يسمى الاتحاد بالذات الالهية، أو وحدة الشهود عند ابن الفارض ، ووحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي رغم تفاوت نظرتهما في كيفية حصول الفناء والبقاء والمجاهدة والمكابدة والشوق والوجد، وفي طبيعة لوازم ووسائل الحب الالهي، و في كيفية حصول الالهام والاشراق والفتوح الربانية، وهذا مانجده بشكل لا يرب فيه، في فلسفة التصوف عموما، حيث نجد لكل شيخ صوفي، تجربة جمالية محددة، في الشوق والوجد والحب، وفي اختيار رموزه التعبيرية، وفي تذوق حقائقه الروحية، وفي كيفية الوصول إلى مقام الشرب والتروي والتجلي .

إلا ان هذا التفاوت الجمالي، في تجربة، كل من ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي، يوحى بالاختلاف في التجربة الجوانية لكل منهما، وما يتعلق بها من صفات الوجد والشوق، والحب والكشف والالهام والفتوح الربانية والاشراقات النورانية، فهناك جمال طبيعي إلهي، وجمال اصطناعي انساني خاص بالانسان، وهو اما مادي او معنوي والفرق واضح بين الأصل والتقليد ، فالجمال الطبيعي جمال مبدع من عدم وهو جمال الهي محض لا يحاكيه ولا يجاريه ولا يماثله أي جمال، أما الجمال الاصطناعي أو الفني فيأخذ مادته، من الجمال الطبيعي الالهي، ويحيل هذا انسان في الوقت نفسه إلى الجلال الالهي والكمال

الرياني، الذي ينبج في كل جمالات الكون والحياة والانسان، ويقودنا إلى أصل الابداع والخلق والجمال، الذي هو الله الجليل والعظيم.

كما أن المتصوف برياضته الروحية، يسعى إلى أن يصل إلى أصل الجمال ومبدع الوجود حسنا وحكمة واتقاناً، والكشف عن طبيعة علاقة المخلوق بالخالق، ليتحقق له ما يبتغيه من فيض وحكمة ومحبة الله ورضاه فيلتقي الجمال بالجلال في واهب الوجود وخالق الأكوان، والتصوف يعمل على الاتصال بأصل مبدع الجلال وخالق الجمال، إذ يندمج الجمال في الجلال في ذاته وصفاته وموجوداته ونعمه وآياته، إذ يتحلى الجمال في الحسن والرحمة والعفة والطهر والصفح والمحبة والمودة والمغفرة أما الجلال فيعني الرهبة والعظمة والقوة والعقاب والجبروت والخوف والرجاء...، والتصوف هو حب لأصل الجمال ومنبع الكمال ومصدر الجلال الذي هو الخالق وهو عزو وجل يحب الجمال في الأفعال والأقوال والأعمال والصفات والهيئات ويبغض القبح واهله، وهذا المستوى من الذوق، وهاته الدرجة من الحب، لا يبلغهما إلا متصوف واصل، أو سالك عارف، ارتقى عبر المجاهدة والمكابدة والكشف؛ إلى أرقى الدرجات وأسمى المقامات.

وعليه، يبقى التصوف كارتياض روحي بشروطه المختلفة، وطبيعته المعروفة، نمط آخر من انماط المعرفة، وسبيل من سبل الوصول، إلى الحكمة الالهية، والفتوحات الريانية، ويظل أكثر ملائمة للانسان المعاصر، وعلاجاً شافياً وكافياً، لأمراض الحضارة المعاصرة، ذات الطابع النفسي والروحي والخلقي والقيمي، هذا التصوف الذي يطهر الإنسان والمجتمع معاً من الشهوات والأهواء والاطماع المادية، ويحررهما من أغلال الحياة الغريزية وما تفرضه من زخارف وملذات، ويرتقي بهما روحياً وأخلاقياً إلى مصاف الناسكين الصالحين العارفين بالله، والمحبين له والمجاهدين في سبيله باموالهم وانفسهم وحياتهم واملاكهم، لنيل رضاه والحصول على فتوحاته الريانية واشراقاته التي ترد إلى قلوبهم وتفيض على حياتهم بالخير والسعادة والحب الحقيقي، المثمر بالفضائل والكرامات، والمزهر بالعطاء الالهي الجزيل

والالهامات المتفردة والمتجددة والقيم النبيلة والجليلة ، التي لايدانيتها في ذلك قيم وفضائل التي تدعيها الديانات الأخرى، ولايجاريها في تأثيرها وتتبويرها للعالم البشري، أية قيم أو شيم أخرى تدعي الفضل والنبل، أو التغيير والتتوير الذاتي، أو تتوق إلى انتخاب عالم مثالي، يضاها في مثاليته وسموه التعاليم الروحية للدين الاسلامي وشريعته وعقيدته، والذي يحترم ثنائية العقل والنقل، وعالم الغيب والشهادة، والنقل والعقل، والواقع والنص ، والدنيا والآخرة، والعلم والعرفان، والمادة والروح، ويجمعهما في وحدة متكاملة ومتفاعلة ، تترجم تكامل جوانب الحياة الانسانية بكل متطلباتها ومقاصدها وحاجاتها وأبعادها المختلفة، بدون افراط ولا تفريط، ويعبر عنها عمليا في تناغمها الميداني، في واقعا البشري المتنوع والمعقد، وهذه الوحدة، تستمد معناها وجدواها من الله واجب الوجود، وخالق العلل والمعلولات، و مبدع الكون والكائنات، والخلق والخلائق.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب والمذكرات:

1. أس. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، ط ماي سنة 1918.
2. أس. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، ط ماي سنة 1918م
3. ابراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات: المعجم الوسيط، المكتبة الاسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ط2، اسطنبول تركيا 1972م.
4. ابن الفارض ديوان ابن الفارض . دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع . ط2، سنة 2005. بيروت، لبنان.
5. أبو العلا عفيفي، التصوف " الثورة الروحية في الاسلام" دار مؤسسة هنداوي، ط، عام 2020.
6. أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اللمع في التصوف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رنولد آلن نيكلسون، مطبعة بريل في مدينة ليدن، طبع عام 1914م .
7. أبي نعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني، حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 1996م.
8. أبي نعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني، حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 1996م.
9. أحمد أمين، ظهر الاسلام الجزء الثالث والرابع، دار الكتاب العربي، بيروت . لبنان، ط5، عام1953م،
10. الامام ابن القيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دارعالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة.

11. الامام ابن القيم الجوزية، روضة المحبين، ونزهة المشتاقين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط1 سنة 2004م،
12. الامام أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، ط 438هـ.
13. الامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، احياء علوم الدين، ج 3، المكتبة العصرية، ط2، 1996م، صيدا . بيروت.
14. أميرة حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف ، القاهرة، ط1، عام 1989م.
15. باختين، ميخائيل: شعرية دوستوفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء 1986م.
16. بلحمام نجاة، ظاهرة التصوف الايجابي في فكر محمد اقبال، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، بقسم الفلسفة، جامعة وهران.
17. بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ظل القراءات النقدية الحديثة، " ابن الفارض أنموذجاً"، كلية الآداب والفنون بجامعة وهران، أحمد بن بلة 1.
18. ت، ج، دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، نقله ألى العربية وعلق عليه، محمد عبد الهادي أبوريدة، الدار التونسية للنشر، ط3، 1954/10م.
19. جان لاکوست، فلسفة الفن، تعريب ريم الأمين، دار عويدات للنشر والطباعة، ط1، 2001، بيروت . لبنان، ص 58/59.
20. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط3 عام 2006، ص 32.
21. جيرار براء، هيغل والفن، نصوص مترجمة من قبل ج.ب.ماتيو، ترجمة منصور القاضي، طبع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1993، بيروت لبنان، ص13/14.

22. حسن صوالحية، بنية الخطاب الصوفي، من خلال الفتوحات المكية، لمحي الدين ابن عربي، رسالة ماجستير عام 2011/2010م، في اللغة (لسانيات الخطاب) جامعة الحاج لخضر بباتنة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية وآدابها.
23. حسين جمعة، جمالية الخبر والانشاء (دراسة بلاغية جمالية نقدية)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط 2005م، ص 16.
24. حوماد صليحة، الرمز الصوفي في شعر ابن الفارض، دراسة في المستويات الجمالية والدلالية، رسالة دكتوراه، كلية الآداب واللغات والفنون، بجامعة الجبلالي اليابس بسيدي بلعباس، ص 08.
25. داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، عام 2004.
26. رابويرت، أ، س، مبادئ الفلسفة، دار الكتاب العربي، ترجمة أحمد أمين، ط 1904، بيروت، لبنان.
27. راوية عبد المنعم عباس، دراسات في الفلسفة العامة (رؤية نقدية، لقضايا الفكر الفلسفي) دار النهضة العربية، بيروت. لبنان، ط 1998م.
28. رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ دار الآفاق الجديدة، بيروت. لبنان.
29. رولان بارت، نظرية النص، ترجمة محمد خير البقاعي، العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، بيروت، لبنان، عام 1988م، ص 91.
30. الرويلي ميجان، وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، عام 2000م.
31. رينولد ألن.نيكولسون، في التصوف الاسلامي وتاريخه، نقل وتعليق إلى العربية أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط عام 1947م.

32. ستيس . معنى الجمال ، نظرية في استيعابا تر: عبد الفتاح امام . المجلس الأعلى للثقافة . ط2000.
33. سمراء لبصير، تلقي الخطاب الصوفي في النقد العربي، بين القديم والحديث، رسالة دكتوراه العلوم في الأدب العربي 2018/2017م، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة.
34. السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر، من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط، 2000.
35. سيدي أحمد الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله، دار جوامع الكلم، طبع بالقاهرة.
36. السيوطي أبو الفضل عبد الرحمان جلال الدين، معجم مقاليد العلوم، مصر، مكتبة الآداب، 2004م.
37. صالح أحمد الشامي، الظاهرة الجمالية في الاسلام، المكتب الاسلامي، بيروت . لبنان، ط1 عام 1986.
38. صالح بن شيخ العباسي، الامام الغزالي، ومنهجه في التصوف وأثره في الفكر الانساني، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات الاسلامية، والعربية بدسوق.
39. عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي "ابن الفارض أنونجا"، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ط1، 2005.
40. عبد الحليم محمود، التفكير الاسلامي في الاسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت . لبنان.
41. عبد الحميد الجوهري، التصوف مشكاة الحيران، مطبعة إفريقيا . الشرق، أسفي المغرب، ط12/12/1987.

42. عبد الرحمان بدوي . فلسفة الجمال والفن . عند هيجل . دار النشر . ط1، 1996م.
43. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت . لبنان ط عام 779م.
44. عبد الرؤوف بن الشيخ " محمد حسني الدين" القاسمي، الخليلي، قبسات من رياض الدين، جمع و طبع على نفقة خادم طريقة القاسمي الخلوتية الجامعة.
45. عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني، والفيض الرحماني، دار ط 2007.
46. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، عن ورثة المؤلف، ط25، حلب، سوريا عام 2001م52.
47. عبد الله بن دحين السهلي، ، الطرق الصوفية . نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، عام 2005م، ص10 / 11
48. عبد الوهاب الشعرائي، الطبقات الكبرى(لواقح الأنوار، في طبقات الأخيار) ج1، المطبعة العامرية الشرفية، بمصر، ط 1315 هـ.
49. العبد، محمد: النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، ط 1، القاهرة، عام 2005م.
50. عصفور جابر: آفاق العصر مهرجان القراءة للجميع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997م.
51. عفيفي أبو العلا، التصوف الفلسفي في الاسلام، مجلة الرسالة، العدد 196، 5أفريل 1937م.
52. علي المحافظة . الاتجاهات الفكرية عند الغرب . في عصر النهضة . دار الأهلية للنشر والتوزيع . ط3 سنة 1980، بيروت . لبنان.

53. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، دار المعارف، الرباط . المغرب، ط7، عام 1977م.
54. عمر عبد الله كامل، التصوف بين الافراط والتفريط، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان، 2001م.
55. فتاح، (عرفان عبد الحميد)نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل ، بيروت لبنان، ط1عام 1993م،
56. فؤاد المرعي، الجمال والجلال، "دراسة في المقولات الجمالية"، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق . سوريا، ط1، عام 1991.
57. قاضي قادة عبد الجبار. الثقافة والجمال، عند ثيودور أدورنو. رسالة ماجستير . معهد الفلسفة. جامعة السانيا.
58. لطف الله خوجة، موضوع التصوف، مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، مكة المكرمة، ط، 1432هـ، ص 39/12.
59. م.روزنتال، ب .يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دارالطلیعة للطباعة والنشر، بيروت . لبنان.
60. محمد بن أحمد، حيازة المالكي، الدر الثمين، والمورد المعين . شرح الرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2002م.
61. محمد مصطفى حلمي . ابن الفارض والحب الصوفي، دار المعارف، ط2، القاهرة.
62. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1945.

63. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام، دار إحياء الكتب العربية، ط1945.
64. محمد مهدي بهاء الدين، الصيادي الحسيني، (الرفاعي الثاني)، مسلك ناجية الفطين، في مراحل السالكين، الموصل لمعراج القلوب، إلى حضرات الغيوب، نسخة الكترونية من اعداد أبو الهدى رفيق عقيل.
65. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه، أحمد شمس الدين، الجزء السادس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، عام 1999م.
66. محيي الدين ابن عربي الفتوحات المكية ج1، ضبطه و صححه ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دارالكتبالعلمية، بيروت . لبنان.
67. محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، عام 2016م.
68. محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان، ط 1، عام 2005.
69. محيي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان، ط1، عام 2001م.
70. محيي الدين بن عربي، شجرة الكون، ضبطه وحققه وقدم له، رياض العبد الله، دار.... ط2، عام 1985..
71. محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، بقلم أبو العلا عفيفي، ، دار الكتاب العربي، بيروت. لبنان، ط ، ج2.
72. مصطفى محمود . السر الأعظم . دار المعارف . ط10 . القاهرة . ص 66.
73. مصطفى محمود، السر الأعظم، دار المعارف، ط10، القاهرة.
74. مقداد يالجن . فلسفة الحياة الروحية . دار الشروق . ط1، سنة 1980م.

75. الملي الجامي، كتاب شرح التائية لعمر ابن الفارض، طبعة قديمة جدا بدون ترقيم ولا سنة طبع.
76. المناوي محمد عبد الرؤوف، التعاريف، التوقيف على مهمات التعاريف، بيروت لبنان دار الفكر المعاصر، 1410 هـ، ج1، (12) . (12) (11) . احسان إلهي ظهير، التصوف . المنشأ والمصادر . ادارة، ترجمان السنة، لاهور . باكستان، ط، فبراير 1986م.
77. نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفوائح الجلال، دراسة وتحقيق، دكتور يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الإسكندرية . مصر، ديسمبر، 1992م.
78. نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة . مصر، ط 1983م.
79. نور الدين أبولحية، معارف النفس الراضية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، ط1، 2019م.
80. الهجويري(علي بن عثمان)، كشف المحجوب لأرباب القلوب، ترجمة، إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، القاهرة، عام 1980.
81. هريرت ريد، معنى الفن، ترجمة سامي خشبه، مراجعة مصطفى حبيب، طبعة البنجوين، يناير عام 1949.
82. ول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت . لبنان، ط4 عام 1982.
83. يوحنا قمير، فلاسفة العرب ابن الفارض، . مقدمات في التصوف . المطبعة الكاثوليكية، بيروت . لبنان، ط3، ص 09

قائمة القواميس والمعاجم باللغة العربية:

1. ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط: 1973م.
2. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جلال الدين: لسان العرب، تحقيق: ياسر سليمان أبو شادي ومجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
3. ابن منظور، لسان العرب، دار الجبل، بيروت، ج 8، الجزء الأول، ط: 1988م..
4. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د، ت، ج11..
5. أندرية لالاند، موسوعة لالاند للفلسفة، المجلد الأول، تعريب، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 367.
6. بيتر كونزمان، قرانز، بيتر بوركارد، فرانز فيدلمان، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، دار المكتبة الشرقية، بيروت . لبنان، ط8، عام 1999.
7. الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، عام 1998، بيروت.
8. رفيق العجم: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان، الناشر، ط1.
9. روني إيلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة، العرب والأعاجم، ج1، مراجعة جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، عام 1992م.
10. عبده لحو معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والانماء، مكتبة لبنان ط1 1994بيروت، لبنان.
11. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، القاموس المحيط، راجعه وأعتنى به أنس محمد الشامي، وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط 2008م.
12. مجد الدين محمد يعقوب، الفيروزبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط8، 2005م.
13. مراد وهبه . المعجم الفلسفي . دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع . ط 4، عام 1998م . القاهرة.

14. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الجديدة، ط7، عام2007م،

15. المنجد الأبجدي، دار المشرق، بيروت، لبنان . ط7 1989م.

المجلات الفلسفية:

1. بن يمينة كريم محمد، الخطاب الجمالي والوعي الأخلاقي . نحو فلسفة ايتقية لتربية الذوق الفني، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، بجامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة، المجلد العاشر/العدد الثاني /01 ديسمبر 2018، ص 279.

2. شعيب مقنونيف، بين الزهد والتصوف، مجلة حوليات التراث، بجامعة مستغانم، العدد 10، /2010م.

3. طارق زيناوي، جماليات البيان في الخطاب الصوفي "قراءة في مدارات التصوير الاستعاري في شعر ابن الفارض، مجلة جسور المعرفة، المجلد 04، العدد 01، مارس 2018م.

4. عمر طرواية، الخطاب الصوفي، والموقف الفلسفي منه . تأملات في التأصيل والتأويل. مجلة العلوم الاجتماعية . المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا . برلين، العدد 02، ديسمبر 2017.

5. كريمة محمد بشيوة، التطور التاريخي لفلسفة الجمال والفن في العصور القديمة والوسطى، المجلة العلمية، العدد التاسع عشر، المجلد الأول، مارس 2017م.

6. محمد شوقي الزين، ابن عربي ومشكل التأويل مجلة دراسات فلسفية، ، العدد 02، جوان 2014، ص

7. محمد عباسة، التصوف الاسلامي بين التأثير والتأثر، مجلة حوليات التراث، بجامعة مستغانم . العدد 10/2010.

8. منى جميات، اللغة في الخطاب الصوفي . من غموض المعنى، إلى تعددية التأويل . مجلة حوليات التراث، بجامعة مستغانم . العدد 15/2015.

9. هوارى بلقندوز، مقولة الغيرية، وغائية الخطاب الصوفي عند ابن الفارض، مجلة حوليات التراث، العدد 2005/4.

10. وردة مسيلي، لغة الخطاب الأنثوي، وتجلياته في الشعر الصوفي، "قراءة في المنظومة الاصطلاحية لتجربة ابن الفارض وابن عربي " مجلة مقاليد، العدد 12/جوان 2017م.

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

1. Eva de vitray.meyerovitch.Anthologiedu soufisme. editions sindbad..paris.1978..
2. Benveniste.Emille.problemes de linguistique.generale.ed.galimard.paris1996.t1

المواقع الإلكترونية:

1. ابراهيم الوراق، أهمية التصوف، الحوار المتمدن، تم معاينة صفحة الموقع بتاريخ: 2006/11/08

– <https://m.ahewar.org/s.asp>

2. ميلود حميدات، أبعاد الجمال والجلال، فيالحب الصوفي، مجلة الكلمة، 2019/06/22

– <http://kalima.net/home/article/pnnc>.

3. حسن بن أحمد الجمال والجلال عند الصوفية، نقلا عن موقع

nqfqqt.tqrik.com.2015/03.suf

فهرس المحتويات

الإهداء

شكر وتقدير

4.....مقدمة

الفصل الأول:

مفاهيم البحث تعريفات وتحديات.

18تمهيد:

18المبحث الاول: ضبط مفهوم الجمال (Esthétique).

18التعريف الاشتقاقي للجمال:

20التعريف الاصطلاحي للجمال:

24التعريف الفلسفي للجمال:

25الجمال والفن، والجمال الفني:

38المبحث الثاني: تعريف مفهوم الجلال

38التعريف اللغوي الاشتقاقي للجلال:

39التعريف الاصطلاحي للجلال:

41التعريف الفلسفي للجلال:

42العلاقة بين مفهومي الجمال والجلال:

54المبحث الثالث: تحديد مفهوم الخطاب:

54	المفهوم اللغوي أو الاشتقائي للخطاب:
55	التعريف الاصطلاحي للخطاب:
59	مفهوم الخطاب الفلسفي:
61	من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب الجمالي:
67	مفهوم الخطاب الصوفي:
70	مفهوم الخطاب الصوفي الاسلامي:
77	المبحث الرابع: تحديد مفهوم التصوف (soufisme):
77	تعريف التصوف من الناحية اللغوية (الاشتقاقية):
82	تعريف التصوف من الناحية الاصطلاحية:
85	التعريف الفلسفي للتصوف:

الفصل الثاني:

التصوف الاسلامي: النشأة والتاريخ

106	تمهيد:
107	المبحث الأول: نشأة التصوف الاسلامي:
107	من الزهد إلى التصوف:
119	مراحل تطور التصوف الاسلامي:
131	عوامل وأسباب نشأة التصوف الاسلامي:
138	مصادر التصوف الاسلامي:
147	المبحث الثاني: (الطرق الصوفية):

147	تمهيد:
150	نظام الربط :
153	نظام الطرق الصوفية المتبع:
159	الطرق الصوفية عند العرب، في عصر النهضة (1914/1798م)
167	المبحث الثالث: طبيعة التصوف الاسلامي (أهدافه ومبادئه وخصائصه)
167	تمهيد:
167	أهداف التصوف الاسلامي، ومقاصده الروحية:
173	مبادئ التصوف الاسلامي:
177	خصائص التصوف الاسلامي:
189	التصوف الاسلامي، بين الأصالة والانحراف:

الفصل الثالث:

التصوف عند ابن الفارض: فلسفة وفكرا

193	المبحث الأول: (سيرة ابن الفارض وحياته الفكرية والدينية)
193	تمهيد:
195	ابن الفارض، حياته ومؤلفاته.
196	حياته الفكرية والدينية:
199	تأثر ابن الفارض بغيره من فلاسفة التصوف الأجانب:
200	تأثر ابن الفارض، بسابقه من شيوخ التصوف الاسلامي:
202	فلسفته في التصوف:

المبحث الثاني: الإرتقاء الصوفي عبرالارتياض الروحي:..... 208

تمهيد: 208

الإرتقاء الروحي من الحب الإنساني، إلى الحب الالهي: 208

رحلة التخلية والتخلية، عبر الارتياض الروحي (الفناء والاتحاد):..... 209

مراحل الحب الالهي لدى ابن الفارض:..... 210

درجات ومقامات الحب الالهي : 228

علاقة الحب بالمعرفة، عند ابن الفارض:..... 246

الحب، والوحدة بين المحب والمحوبة:..... 248

المبحث الثالث: الجمال والجلال، عند ابن الفارض، وكيف تبلورا في فكرة وحدة الشهود.

..... 258

ابن الفارض بين وحدة الشهود، ووحدة الوجود:..... 258

من الجمال الحسي إلى الجمال الالهي:..... 274

جمالية التعبير الرمزي، عن فكرة الحب الالهي..... 276

صور وأنواع الجمال الالهي:..... 284

ثنائية الجمال والجلال عند ابن الفارض:..... 286

الفصل الرابع :

التصوف عند ابن عربي: فلسفة وفكرا

- المبحث الأول: سيرة محيي الدين بن عربي، وحياته الفكرية والدينية..... 290
- من هو محيي الدين بن عربي؟..... 290
- حياته الفكرية والدينية:..... 291
- تأثر محيي الدين بن عربي، بغيره، من شيوخ التصوف الاسلامي:..... 292
- تأثر محيي الدين بن عربي، بغيره من فلاسفة التصوف الأجانب: 298
- آثاره:..... 300
- موقف العلماء، من الشيخ محيي الدين ابن عربي:..... 304
- فلسفته في التصوف: 304
- المبحث الثاني: الارتقاء الصوفي، عبر الارتياض الروحي..... 310
- تمهيد: 310
- الارتقاء الروحي من الحب الطبيعي إلى الحب الالهي:..... 310
- الحب الالهي، وتجليات الجمال والجلال، عند محيي الدين بن عربي: 317
- ثنائية الجمال والجلال:..... 325
- صفات ولوازم الحب الالهي، عند محيي الدين ابن عربي:..... 330
- وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي: 346
- المبحث الثالث: الجمال والجلال عند ابن عربي، وكيف تبلورا في فكرة وحدة الوجود 355
- تمهيد: 355

355: الحب الالهي، والمعرفة القلبية، عند محيي الدين بن عربي:
358: وحدة الوجود بين الحب الإلهي، والجمال الإلهي:
361: الحب الإلهي كتجربة جمالية، بين، محيي الدين بن عربي وابن الفارض.
369: خاتمة
375: قائمة المصادر والمراجع

ملخص:

في بحثنا هذا نتطرق لمسألة الحب في الشعر الصوفي لدى ابن الفارض وابن عربي، وما ينجر عنها من مفاهيم أخرى روحية صوفية مثل الوله والحنين والعشق والاتصال والنشوة والسكره والاشراق والالهام والفيوضات الالهية والبركات الربانية، وقد استشهد بذلك بنماذج من الشعر الصوفي لابن الفارض وابن عربي، وما يتضمنه من روح صوفية محضة ، وهي كخطاب

صوفي تتميز عن ما عداها من تصورات روحية، ورؤى صوفية سابقة ،أو معاصرة له ، من حيث الشحنة الروحية والتدفق الصوفي ، وفكرة الحب الالهي هاته، تتوج بالاتصال والحلول بالذات الالهية ، التي تعتبر رأس الحكمة، وأساس اليقين ، الذي يعبر عنه خطاب ابن الفارض وابن عربي ، فهو في الأساس، شعر حي خالص، للذات الالهية المقدسة والمنزهة. كلمات مفتاحية: الخطاب الصوفي، الجلال والجمال، الالهام والاشراق، العشق الالهي، الزهد والتصوف.

Abstract:

In our research we treat Sufi love poetry by Ibn Al-Farid, and what is drawn from it by other mystical spiritual concepts such as God, nostalgia, adoration, connectivity, trance, drunkenness, inspiration, divine effusions and blessings. He cited examples of Sufi poetry by Ibn Al-Farid and Ibn Arabi that contains a cheerful mystical spirit which is like Sufi discourse and distinguished from other spiritual perceptions and previous mystical visions or synchronous to him ,in terms of spiritual restrain and Sufi flow.

The idea of this divine love concluded with connectivity and unity with the divine self, which is the head of wisdom and the basis of certainty that is expressed in Ibn Al-Farid poetry which is pure love poetry of the sacred and sincere divine self.

Key words: Sufi discourse, majesty and beauty, inspiration and radiance, divine love, asceticism and mysticism.

Résumé:

Dans nos recherches, nous traitons la poésie d'amour soufie d'Ibn Al-Farid, et ce qui en est tiré par d'autres concepts spirituels mystiques tels que Dieu, la nostalgie, l'adoration, la connectivité, la transe, l'ivresse, l'inspiration, les effusions divines et les bénédictions. Il a cité des exemples de poésie soufie d'Ibn Al-Farid et Ibn Arabi qui contient un esprit mystique

joyeux qui ressemble au discours soufi et qui se distingue des autres perceptions spirituelles et des visions mystiques antérieures ou synchrones avec lui, en termes de retenue spirituelle et de flux soufi.

L'idée de cet amour divin s'est conclue par la connectivité et l'unité avec le moi divin, qui est la tête de la sagesse et la base de la certitude exprimée dans la poésie d'Ibn AlFarid qui est la poésie d'amour pure du moi divin sacré et sincère.

Mots clés : discours soufi, majesté et beauté, inspiration et rayonnement, amour divin, ascétisme et mysticisme.