جمهورية تركيا

جامعة جانكري كارا تكين

معهد العلوم الاجتماعية

العلوم الإسلامية الأساسية

شعريّة التصوّف بينَ محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

دراسة مقارنة

مُعد الأطروحة

أسامة غالي محمد الصالحي

أطروحة ماجستير

المشرف

د. ليث مطيع يحيى العزب

جانكري – 2021

جمهورية تركيا

جامعة جانكري كارا تكين

معهد العلوم الاجتماعية

العلوم الإسلامية الأساسية

شعريّة التصوّف بينَ محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

دراسة مقارنة

مُعد الأطروحة

أسامة غالي محمد الصالحي

الصفحة

بيان أخلاقيات البحث العلمي..... iii
المصادقة و اعتماد الأطروحة..... iv
المقدمة..... v
ملخص الأطروحة..... viii
Abstract x
Özet xii
المدخل..... 1
1. الفصل الأول: التصوّف والشعريّة..... 4
1.1. المبحث الأول: التصوّف مفهومه ونشأته وتحولاته..... 4
1.1.1. المطلب الأول: مفهوم التصوّف..... 4
1.1.1. المطلب الثاني: النشأة والتحولات..... 8
1.1.1. المطلب الثالث: في حيازة المفهوم..... 18
4.1.1. المطلب الرابع: المقاربة الجديدة..... 13
1.1. المبحث الثاني: شعريّة التصوّف مقاربة المفهوم..... 13
1.1.1. المطلب الأول: التصوّف والشعر..... 18
1.1.1. المطلب الثاني: التصوّف والفلسفة..... 44
1. الفصل الثاني: الوجود واللغة في خطاب محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي..... 21
1.1. المبحث الأول: ابن عربي والرومي توطئة في السيرة..... 21
1.1.1. المطلب الأول: في سيرة ابن عربي..... 21
1.1.1. المطلب الثاني: في سيرة جلال الدين الرومي..... 24
1.1. المبحث الثاني: الوجود مفهومه وعلاقته باللغة..... 28
1.1.1. المطلب الأول: الوجود في التداول الفلسفي..... 25

1.1.1. المطلب الثاني: من الوجد إلى الوجود..... 42
1.1.1. المطلب الثالث: مراتب الوجود..... 31
1.1. المبحث الثالث: التقابل في الرؤية والخطاب عند محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي..... 81
1.1.1. المطلب الأول: معاني الوحدة والكثرة..... 81
1.1.1. المطلب الثاني: وحدة الشهود والوجود..... 81
1. الفصل الثالث: المعرفة والأثر عند محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي..... 53
1.1. المبحث الأول: المعرفة..... 53
1.1.1. المطلب الأول: الحدس..... 53
1.1.1. المطلب الثاني: الخيال..... 53
1.1.1. المطلب الثالث: العوالم الكلية..... 133
1.1. المبحث الثاني: الأثر..... 134
الخاتمة.....133
المصادر والمراجع.....113

بيان أخلاقيات البحث العلمي

أصرح بأني قد التزمت بعناية بالأخلاقيات العلمية والقواعد الأكاديمية أثناء إعدادي لأطروحة الماجستير المعنونة (شعريّة التصوّف بينَ محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي دراسة مقارنة) وذلك بدءًا من مرحلة تقديم الاقتراح إلى أن انتهيت من هذه الدراسة، و أن المعلومات المذكورة في الأطروحة حصلت عليها ضمن إطار الأخلاقيات و التقاليد العلمية، و أنني قمت بذكر و الإشارة إلى جميع المصادر و المراجع التي اقتبست منها سواء بشكل مباشر أو غير مباشر في هذه الدراسة التي أعددتها وفقًا لقواعد كتابة الأطروحة، و أصرح بأن جميع المصادر و المراجع التي لجأت إليها هي تلك الموضحة في قسم المصادر و المراجع.

202...\...\....

توقيع

أسامة غالي محمد الصالحي

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

[OSAMAH GHALI MOHAMMED ALSALIHI] tarafından hazırlanan *[Muhiddin ibn 'ü-l Arabi ve Mevlana Celaleddin-i Rumî arasında Şiirsel Tasavvuf Açısından Karşılaştırmalı Bir Çalışma]* başlıklı bu çalışma, *[01.12.2021]* tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *[oybirliği]* başarılı bulunarak jürimiz tarafından *[Temel İslam Bilimleri]* Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman :	Dr. Öğret Üyesi: LAITH MOTEI YAHIA ALAZAB	İmza……
Üye	: Dr. Öğer. Üyesi, HANAN AKKO	İmza……
Üye	: Dr. Öğret Üyesi, MÜCAHİT ELHUT	İmza……

ONAY

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... /..../ 202.. tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından, kabul edilmiştir.

Unvan Ad SOYAD

Enstitü Müdürü

المقدمة

تهدف الدراسةُ إلى العنايةِ بالخطاب الصوفيّ في ضوءِ مكوناته الرئيسة، وشروطه التاريخيّة، وتحولاته الكبرى، وما قُدم من مقاربات في توصيفه، وما حفّ به من نقدٍ ومساءلة، ليُكشفَ عمّا يعتريه من ملابسات وغموض، بالإضافةِ إلى متابعةِ ما تسربَ إليه من العلوم المجاورة؛ كالفلسفة وعلم الكلام. ولا يعدم الباحثُ ــ في الدراسةِ ــ التفرقةَ بينَ التصوّف بوصفه خطاباً، والتصوّف بوصفه تجربةً في السلوك. هذا وقد عُنيت الدراسةُ أيضاً بما قدمه الدارسون ــ عرباً ومستشرقين ــ من آراء في نشأة التصوّف وتحولاته وما يستند إليه في الخطاب، غير أن العينة الرئيسة في الدراسة كانت خطابي محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي، و كانت الدراسة في ضوءِ منهجية مقارنة؛ بحثاً عن شعريتهما في الخطاب الصوفيّ.

ويبدو أنّ الخطاب الصوفيّ قامَ على مجموعة مكونات شكّلت هويته الخاصة، وأنّ هذه المكونات تختلف في سياقٍ وآخر، ومن لحظةٍ تاريخيةٍ إلى أخرى، وقد عُنيت الدراسةُ بها، وكانت تهدف إلى كشفها وايضاحها، لا سيما ما يتصل بخطابي ابن عربي والرومي.

ولقد واجهت الباحثَ صعوبات عدّة، منها ما يتصلُ بمتون الدراسة نفسها، فهي معقدة اللغة، وغزيرة المعنى، ومتشعبة التفاصيل، وكثيرةٌ بتنوّعها، وكلّ هذا كانَ بحاجةٍ إلى جهدٍ ليس بقليل، وقد أعان الباحث اشتغال الشعرية على المسك بالجوهري في الموضوع، بمعنى أن اشتغال الشعرية غير مفتقرٍ إلى استدعاء تمثلات الخطاب كلّها بقدْر ما يُعنى بمكوناته الرئيسة.

الدراسات السابقة

هذا وقد وقفَ الباحثُ على دراسات سابقة أُنجزت في هذا الضوءِ، ككتاب "الشعرية العربية" لأدونيس، وقد صدر عن دار الآداب بطبعته الأولى في بيروت عام 5541م، وتوزع على أربعة فصول، الأول: في الشعرية والشفوية الجاهلية، والثاني: في الشعرية والفضاء القرآني، والثالث: في الشعرية والفكر، والرابع: في الشعرية والحداثة.

أمّا ما يتصلُ بشعرية التصوّف فقد تناولها أدونيس ــ في كتابه الشعرية العربية ــ في الفصل الثالث الذي جاء بعنوان (الشعرية والفكر)، وانتهى إلى كشف العلاقة بينَ اللغة والفكر ــ عبر الصورة الشعرية ــ في الخطاب الصوفيّ، ملخصاً الأمر بثلاثة أشياء، وهي: أن الصورة الشعرية تكشف عن الغامض في داخل الإنسان، وتبرّز ما يفكر به القارئ، وتقدّم له مفاتيح للاستنارة في عالمه الداخلي حتّى يصلَ إلى فهمٍ دقيقٍ. وثانياً: تبعث في داخله أسئلة عن حقائق الوجود حتّى تتسعَ في وعيه المعرفة. وثالثاً: سينتقل القارئ ــ عبر الصورة الشعرية ــ من التفكير بالجزئيات إلى التفكير بالكليات. إلاّ أنّ أدونيس قد تناول شعرية التصوّف في إطار خاص ينحصر بالصورة الشعرية، وبإيجاز لم يتجاوز إلى مكونات الخطاب الصوفيّ الأخرى، متخذاً (النفري) عينة في الدراسة.

أمّا الدراسة الأخرى فكانت "شعرية النص الصوفيّ في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي" للدكتورة سحر سامي، وقد صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 5001م، وتوزعت على مقدمة و وتمهيد وأربعة فصول، وكانت المقدمة تعرض إلى إشكالية الدراسة، ومنهجها، وكان التمهيد يعرضُ إلى مفهوم الشعرية في نظرية الأدب، و الفصل الأول تناول اللغة

الشعرية وما تتضمنه من جماليات في نص الفتوحات المكية لابن عربي، والفصل الثاني: كان في الصورة وما تنجم عنه من تشكيل فني في نص الفتوحات المكية، والفصل الثالث: في السرد، أي دراسة عناصر السرد كالمكان والزمان والشخصية والحدث، والفصل الرابع: في التناص، أي التعالق النصي في نص الفتوحات المكية وما ينجم عنه من بنى دلالية.

ما تميز به البحث

ما تميز به البحث ــ في هذه الأطروحة ــ أن الباحثَ عُني بمكونات الخطاب في إطار أوسع، وتناولها تطبيقياً في عينتين، هما: (محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي)، كما أنّه عُني بخطاب ابن عربي بعامة سواء أكان كتابه الفتوحات المكية أم غيره، كما عُني بمكونات أخرى لشعرية تصوّف ابن عربي، ولم يكتفِ بالمكونات الأدبية بوصفها أجناساً، شعراً ونثراً. إضافة إلى تناول ابن عربي بمنهج مقارن مع جلال الدين الرومي.

202...\...\...

أسامة غالي محمد الصالحي

ملخص الأطروحة

عنوان الأطروحة: شعريّة التصوّف بين محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي دراسة مقارنة

مُعِد الأطروحة: أسامة غالي محمد الصالحي

المشرف: د. ليث مطيع يحيى العزب

الفرع العلمي: العلوم الإسلامية الأساسية

نوع الأطروحة: ماجستير

تاريخ المناقشة:

تُعنى الأطروحة بشعريّة التصوّف، وقد توافرت الشعريّة في المدوّنة النقديّة بوصفها مصطلحاً يقصدُ إلى اكتشافِ مكونات الخطاب الأدبي، أو السؤال عن ماهية الأدب، وقد أعادَ الدارسون جذور الشعريّة إلى كتابِ (فن الشعر) لأرسطو، غير أنهم وضعوا الشعريّة في إطار نظريّة الأدب، وقد نبه دارسون آخرون كـــ (تودوروف) إلى توسعةٍ في الإجراء، حتّى عادت الشعريّة في النقديّة الحديثة على عنايةٍ بالخطاب بشكلٍ عام سواء أكانَ أدباً أم غير ذلك

وفي ضوءٍ من هذا، هدفت الأطروحة إلى الكشف عن مكونات الخطاب الصوفيّ، لا سيما خطاب محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي.

ولما كان ابن عربي والرومي على صلةٍ بثقافتين متجاورتين، كان المنهج المقارن طريقاً في متابعة مكونات الخطاب وما ينجم عنها من شروط حقبٍ، وتحولات رؤية.

هذا وإن الخطاب الصوفيّ ــ كما انتهت إليه الدراسة، وتحديداً عند ابن عربي والرومي ــ

يقوم على مكونيين رئيسين: الوجود واللغة، والمعرفة والأثر

الكلمات المفاتيح: الشعرية، التصوف، محيي الدين بن عربي، جلال الدين الرومي.

Abstract

Thesis Title: **The Poetics of Mysticism A Comparative study Between Muhidin Bin Arabi and Jalal Din Rumi**

Author: **OSAMAH GHALI MOHAMMED ALSALIHI**

Supervisor: **Assistant Professor Dr. LAITH MOTEI YAHIA ALAZAB**

Department: **The Fundamental Islamic Studies**

Thesis Type: **Master's Thesis**

Date:

This thesis is concerned with the Poetics of Sufism. Poetics as a term existing in written criticism means the act of unveiling the constituents of the literary discourse, or in another sense questioning the literary identity.
In search of the roots of Poetics, scholars went back to Aristotle's, but they placed the term within the frame of literary theories. Other scholars in modern literature like Todorova drew attention to the fact that this term should be treated in a wider range. As such, Poetics in modern literary criticism became more engaged with the discourse in general be it literary or non literary.
Within this concept, my thesis intends to reveal the constituents of the Sufi discourse especially that of Muhiyddin bin Arabi and Jalal din Rumi,

focusing on their literary outcome to be taken as the paradigm and matter for my work.

Being both, Ibn Arabi and Rumi, associated with two neighboring languages, I followed the methodology of comparative literature as a pathway in conducting the constituents of the discourse in addition to relying on historical consequents and their impact on visionary transformations.

This paper, precisely focusing on both Ibn Arabi and Rumi, finally concludes that their Sufi discourse is based on two main constituents: existence and language, knowledge and remnants.

Key words: Poetics, Sufiism, Muhyidin bin Arabi, Jalal Din Rumi

Özet

TEZİN BAŞLIĞI: Şiirsel tasavvuf Mohiaddin bin Arabi ve Celaleddin-i Rumi arasında Karşılaştırmalı bir çalışma

Hazırlayanın Adı Soyadı: OSAMAH GHALI MOHAMMED ALSALIHI

Danışman Unvanı Adı Soyadı: Doktor Öğretim Üyesi LAITH MOTEI YAHIA ALAZAB

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Yüksek Lisans Tezi: Yuksek Lisans

Onay tarihi:

Tez, mistisizimin (şiirsel tasavvuf) şiir metnin poetikasını (şiirsel veya şiir niteliğinde olan metin) celemekle ilgilidir. Poetika terimi, edebiat elştrilerinde bileşenlerini keşfetmeye veya edebiyatın doğasını sorgulamaya yönelik bir terim olarak eleştirel literatüre girmiştir.

Bilim adamları ve araştırmacılar poetikanın köklerini Aristoteles'in (The Art of Poetry) adlı eserine geri döndürdüler, ancak poetikayı edebiyat teorisi çerçevesine yerleştirdiler. Todorov gibi diğer bilim adamları, modern edebiyat eleştirisinde poetizm, ister şiirsel bir metin isterse başka metinler olsun, genel olarak söylem anlamına gelene kadar, prosedürün genişletilmesi çağrısında bulundular. Bunun ışığında tez, tasavvufi söylemin bileşenlerini, özellikle şair Muhyiddin bin Arabi ve Mevlana Celaleddin el-Rumi'nin manzım metinlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şiirsel başarıları, bu tezın araştırma tez çalışması temel örneğiydir. İbn Arabi ve Rumi iki yakın komşu kültürle ilişkili

olduğundan, tarihsel bağı ve ortaya çıkan sonucu gözlemlemenin yanı sıra söylem bileşenlerini (şiirsel metin) takip etmede yöntem olarak karşılaştırmalı bu yöntem araştırmada kullanılmıştır ayrıca zamansal koşullar ve vizyondaki değişimler göze alınmıştır.

Çalışmanın araştırma sonucuna göre tasavvufi poetik metindeki söylem, özellikle iki şairle: İbn Arabi ve Rumi, temel bileşenlere dayanmaktadır : varlık, dil, bilgi ve etki.

Anahtar kelimeler :Poetika, tasavvuf, Muhyiddin İbn Arabi, MevlanaCelaleddin Rumi.

المدخل

يُعد الخطابُ الصوفيّ خطاباً مفارقاً في الثقافةِ الإسلاميّة، وقد شكّلَ حضوراً واسعاً في الثقافات العالميّة، لاسيما مع انبعاث الدراسات الاستشراقيّة التي عُنيت بالتصوّفِ عنايةً بالغةً ــ تحقيقاً وترجمةً ودراسةً ــ وكانت تدفع بالباحثين إلى متابعةِ النشأة والتحولات، وتلمّسِ الصلة بالخطابات الدينيّة والمعرفيّة المجاورة، والكشفِ عن مدى التأثر والتأثير، من ثمَّ لاحقت التماثل والتمايز.

ولقد أثارَ الخطابُ الصوفيّ ــ ومن زمنٍ مبكرٍ ــ مشكلات عدّة: منها ما يتصلُ بحمولاته الرؤيويّة والفكريّة التي تجاوزت السائد والقار في الثقافة الإسلاميّة. ومنها ما يتصلُ بمرجعياته المعرفيّة، وصلاته بحاضنات أخرى كاليونانيّة، والهنديّة والفارسيّة القديمتين. ومن المشكلات أيضاً ما يتصل بلغته الرامزة والمشفرة، وكانت هذه المشكلات تستفز، ثم تحرض الآخر ــ غير الصوفيّ ــ على المتابعةِ والاستجابة، سواء أكانت الاستجابة تفاعلية أم نقدية.

أياً يكن الأمر، فإنّ الخطاب الصوفيّ بقي في تحولٍ، وكانت النتيجةُ أن تتوسعَ الدراساتُ فيه، حتّى دخلَ حقل اشتغال النقد الأدبي، ومجال الدراسات اللغويّة الحديثة (الأسلوبية واللسانيّة)؛ بحثاً عمّا يميزُ لغته وأساليبه، إلاّ أنّ هذه الاشتغالات اكتفت بإيضاح ما يميز الخطاب في ضوءِ البنية اللغوية، و بمعزلٍ عن البنية المعرفيّة العميقة التي يرى الباحثُ أنها مصدر تميز الخطاب الصوفيّ ومصدر

تفرده. ولهذا تحاولُ الدراسةُ أن تناقشَ هذه المشكلات، وتقف على البنية المعرفيّة العميقة، لا سيما في خطابي ابن عربي والرومي.

أمّا المنهجية فقد اعتمد الباحثُ المنهج المقارن؛ لأنّه يُعنى بالظواهر لا التمثلات فحسب، ويعينُ الوصول إلى مواضع التماثل والاختلاف، من ثمَّ يُعنى بالتأثر والتأثير. ولا تُعدم الإفادة من مناهج أُخر كالوصفي والنصي، غير أنها إفادةٌ تندرج في ضوءِ المقارنة ذاتها.

ينجم مما مرَّ أن تتوّزع الدراسةُ على ثلاثةِ محاورٍ رئيسة، و تتبعها خاتمةٌ في النتائج والتوصيات، وكانَ المحور الأول في (التصوّف والشعريّة)، وقد جاء بمبحثين: الأول في مفهوم التصوف ونشأته وتحولاته، وقد عرضَ الباحثُ إلى مقاربات تُعد الأولى من نوعها في الثقافة الإسلاميّة كمقاربة ابن سينا، والبيروني، والغزالي. هذا وقد تناولَ الباحثُ تفرقةً بينَ مفهومي الزهد والتصوّف، ليمهدَ إلى دراسة اللحظة المفارقة، أي اللحظة التي انبجسَت عنها العرفانيّة الجديدة، وهي تتمثل في حقبةِ ابن عربي وجلال الدين الرومي. أمّا المبحث الثاني، فتناول شعريّة التصوّف في ضوء مقاربة المفهوم، واعتماداً على تفحصِ الصلةِ بينَ التصوّف والشعرِ من جهة، والتصوّف والفلسفةِ من جهةٍ ثانية.

واقتضى المحور الثاني تناولاً يتصلُ بمكونات الخطاب الصوفيّ عند ابن عربي والرومي، من ثمّ المقارنة بينها، وقد مُهدَ لها بتوطئةٍ تتعلق بسيرتيهما الصوفيّة وما نجم عنها، وكانت مبحثاً أولاً. أمّا المبحث الثاني فاتخذ مفهوم الوجود واللغة عنواناً وموضوعاً بوصفهما مكوناً رئيساً، وقد دُرسَ فيه الوجود في التداول الفلسفي واللغوي تمهيداً للوجود الصوفيّ، ثُمَ معاينة (الوحدة والكثرة) مبحثاً ثالثاً.

أمّا المحور الثالث فقد عُني بـــ (المعرفة والأثر) بوصفهما مكونين رئيسين أيضاً يتأسس عليهما الخطاب، وقد تمثلت المعرفةُ بالحدسِ والخيالِ والعوالم الكلية مبحثاً أولاً، ثم (الأثر) مبحثاً ثانياً، أي الاستدعاء التاريخي والتفاعل مع الخطابات الأخرى المجاورة.

1. الفصل الأول: التصوّف والشعريّة

يتناول هذا الفصلُ التصوّف مفهوماً ونشأة وتحولات، من ثمَّ شعريّة التصوّف مقاربة المفهوم، ويجيء التناول على مبحثين، وهما:

1.1. المبحث الأول: التصوّف مفهومه ونشأته وتحولاته

يتناول هذا المبحثُ مفهوم التصوّف لغة واصطلاحاً، من ثمَّ يتناول التصوّف في ضوء النشأة والتحولات، وما يتصلُ بمقاربات أرادت أن تقدّم فهماً للتصوّف من وجهات نظر مختلفة، ويجيء هذا كلّه في أربعة مطالب، وهي:

1.1.1. المطلب الأول: مفهوم التصوّف

إنّ التعرّف إلى مفهوم التصوّف يقتضي التعرّف إلى الأصل اللغوي، وما ينجم عنه من اشتقاقٍ، من ثمَّ يلاحظ المصطلح بوصفه لفظاً تواطأ الصوفيّة على تداوله، واستعماله دلالة على تجربةٍ سلوكية، ومعرفةٍ خاصةٍ، وقصدوا إلى تأصيله على مساعٍ شتى، و لذا سيكون هذا المطلب على فقرتين، وهما:

التصوّفُ لغة

لا يبعد أنّ مدار اشتقاق التصوّف من الصُّوف، وقد جاء في المعجم: "الصُّوف للضَّأن

وشِبهه، وكَبَشٌ صافٌ ونعجةٌ صافةٌ، وكبشٌ صوفانيّ ونعجةٌ صوفانيّة."[1]، وقد جاء التصوّف بمعنى لبس الصُّوف، نظير التقّمص: أي لبس القميص، وأمّا ما يتصلُ بمدار أصل كلمة الصوفيّ، فلا تعدو (الصُّوف) أيضاً، ومن ذهبَ من الصوفيّة إلى أنّ لفظ الصوفيّ من الصفاء أو الصُّفة أو الصفّ، فلم يعنَ بالقياس الصرفيّ، وإنما عني بالمعنى، ولذا قال القشيري:

"من قال: إنهم منسوبون إلى صُفّة مسجد رسول الله صلعم، فالنسبة إلى الصُّفة لا تجيء على نحو الصوفيّ. ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفيّ من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقول من قال: إنه مشتق من الصفّ، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصفّ. ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق."[2]

ينجم مما مرّ أن التصوّف لغةً اشتق من الصُّوفِ، وهو ما ينسجم مع القياس الصرفيّ، وكذا لفظ الصوفيّ فأصله اللغوي من الصُّوف، أمّا ما ورد في المدوّنة الصوفيّة من أصولٍ كالصُّفة والصفاء والصفّ فهي حملٌ على المعنى بمعزلٍ عن قواعد الاشتقاق.

---

[1] أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين* (تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت1988م، ج5، 161.

[2] أبو القاسم عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية* (تح: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف)، دار المعارف، القاهرة 2019م،ج 1، ص 176.

في المصطلح:

لم يرد ذكرُ (التصوّف) في المظانّ العربيّة القديمة، وقد ظهرَ في القرن الثاني الهجري كما نُقل عن معروف الكرخي (ت500هـ

354هـ

إلى أنّه: "لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة الأولى، وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك. وقد نقل التكلم به عن غير واحد من الأئمة والشيوخ، كالإمام أحمد بن حنبل، وأبي سليمان الداراني وغيرهما."[3]. غير أن الصوفيّة اتفقوا على ظهوره قبل المائتين للهجرة[4]، و وافقهم ابن خلدون[5]، وقد ذهب نيكلسون إلى أنّ السّراج يرى "أن أهل بغداد هم الذين اخترعوا هذه الكلمة"[6]. و بالعودِ إلى (كتاب اللمع) للسّراج (ت834هـ) لا يُعثر على هذا الرأي[7]، وربما يعود المشكلُ إلى الترجمة.

---

[1] أبو القاسم عبد الكريم القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج 5، ص 445.

إذ

نعت به جابر بن حيان، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي الصوفي المشهور. وذهبا في مظنة أخرى إلى أن لفظ الصوفي اشتهر في القرن الثالث، وأول من سمي ببغداد بهذا الاسم عبدك الكوفي. ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، *التصوف*، دار الكتاب اللبناني، بيروت 5544م، ص 52 ــ 12.

[3] ابن تيمية، *الصوفية والفقراء*، دار المدني، جدة، ص 58.

[4] أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسي، *كتاب اللمع في التصوف*، مطبعة بريل، ليدن5554 ، ص 55 ــ 55. أبو بكر محمد بن اسحاق البخاري الكلاباذي، *كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف* (تح: أرثر جون اربري) مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 2ــ 5. القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج5، ص 84.

[5] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، *المقدمة*، دار القلم، بيروت، ص 830.

[6] رينولند أ. نيكلسون، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، (تر: أبو العلا عفيفي)، منشورات الجمل، بيروت 5051 ص 584.

[7] السراج الطوسي، *كتاب اللمع في التصوف*، ص 55 ــ 58.

ويلفي الباحثُ ــ في المدوّنة الصوفيّة ــ أقوالاً في الأصل اللغوي للتصوّف، وقد شاع عند الصوفيّة أنّ التصوّف مأخوذ من (الصفاء)[1]، وذهبت جماعةٌ من الصوفيّة إلى أنّ التصوّف مأخوذ من (الصوف)[2]، ولا يبعدُ أن المحرضَ وراء نظرهم في الأصل اللغوي ما حفّ بهم من مشكلاتٍ، كانَ قد لوّحَ بها المناوئون، أنْ حملوا على التصوّفِ أحكامَ القطيعةِ مع النصِّ والعقلِ، وردوا الصوفيّةَ إلى منابعَ أُخر، وفي كتاب (تلبيس إبليس) لابن الجوزي (ت153هـ) ما يغني عن التمثلات[3].

وهكذا قصدَ الصوفيّة إلى العنايةِ بالمفهومِ، وحاولوا أن يضعوا تعريفاً، إلا أنهم ما عرّفوا التصوّف بذاته بقَدْر ما عبّرَوا عن الأحوالِ، والمنازل، والأخلاق وما أشبه بالحِكَم[4]، فكانَ أن خلطَوا التصوّف السلوك والطرائق بالتصوّف العلم. ومن هنا كان لابد لمن يريد أن يدرسَ المفهومَ، دراسةً شاملةً، أن يعيدَ كلّ تعريفٍ إلى سياقه في التجربة كلّها، وقد حاولَ نيكلسون[5]، غير أن المحاولةَ لم تكن على قَدْر عالٍ من الإحاطة، ولا سيّما أنّ أقوال الصوفيّة "في ماهية التصوف تزيد

---

(1) القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج5، ص440.

(2) السراج الطوسي، *كتاب اللمع في التصوف*، ص 55.

(3) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، *تلبيس إبليس* (تح: أحمد بن عثمان المزيد)، دار الوطن لنشر، السعودية، ص5854ــ 5884.

(4) نيكلسون، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، ص 32 محمد كمال إبراهيم جعفر، *التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً*، دار الكتب الجامعية، القاهرة 5530م، ص3.

(5) ينظر: نيكلسون، *التصوف الإسلامي وتاريخه*.

على ألف قول"[1]. لكن هذا لا يمنعُ أن يُتوسلَ مائزٌ ما، يُقارب به المفهوم.

يمكن القول: إنّ الصوفيّة قدموا تعريفات مختلفة لمفهوم التصوّف، وكلّ تعريف ينجم عن نظر خاص، أو فهم صوفيّ وآخر إلى التجربة الصوفيّة ذاتها، وفي حقبٍ مختلفة، وهذا الأمر يحرض على معاينة نشأة التصوّف وتحولاته.

2.1.1. المطلب الثاني: النشأة والتحولات

لم يلفِ الباحثُ رأياً جازماً لنشأة التصوّف في المدوّنة الصوفيّة القديمة، وإنما ثمة آراء مختلفة تتصل بالأصل اللغوي للتصوّف، وبتأريخ ظهور المصطلح، غير أن الدارسين ــ في ما بعد ــ حاولوا أن ينظروا في النشأة والتحولات، وأن يقدموا آراء في هذا السياق، ولهذا سيتناول هذا المطلب نظر الدارسين وآراءهم وما يتصل بها، ويجيء على فقرتين، وهما:

علاقة التصوّف بالزهد

لقد درجَ الدارسون ــ كمصطفى عبد الرزاق وماسنيون[2] ــ أن يقاربوا التصوّفَ بالزهدِ، وحجتهم أنّ التصوّف لم يكن، في مجالِ التداولِ، على مسارٍ واحدٍ، فقد نشأ أول الأمر جرّاء حركة

---

[1] شهاب الدين *أبو* حفص عمر السهروردي، *عوارف المعارف*، دار الندوة الجديدة، بيروت، ص 24.

[2] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، *التصوف*، ص79.

الزهد في الإسلام، وكان جزءاً منها، إذ:

"المتأمل في هذه الأدوار التي تداولت التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع والزهد في الدنيا حينما أخذ الناس في مخالطة الزخارف الدنيوية وكاد يطغى حب المال على ما غرسه الدين في النفوس من الورع، فكان الصوفي مخالفاً للجماهير بفقره وورعه، على حين يلتمس غيره المال ويطمع في الغنى."[1]

وهكذا يكون التصوفُ عند هؤلاء الدراسين بمنزلةِ الزهدِ، إن لم يكن يرادفه. أو الصوفي بمعنى آخر زاهدٌ على حظ جد قليل من التصوّف كما يرى مصطفى عبد الرزاق وماسنيون[2] و نيكلسون[3].

لا تعدمُ مماثلة بين التصوفِ والزهد في المظانّ التاريخيّة العربيّة، لا سيما عند ابن خلدون، إذ يقول: "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[4]، وقد كُرست بفعلِ الدراسات الاستشراقية في

---

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، *التصوف*، ص35.

[2] المصدر السابق، ص79.

[3] نيكلسون، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، ص502.

[4] ابن خلدون، *المقدمة*، ص 830.

مطلع القرن العشرين[1]، و لم يكن الدارسون العرب بمعزلٍ عن مؤثراتها. ونتج عن المماثلة أن عُني بالمؤثرات الخارجيّة، والعوامل السياسيّة، والاقتصاديّة، وحُملَ ما للزهدِ على التصوّف. وما كان للدارسين[2] ــ في هذا المنهاج ــ ليجتازوا إلى التجربة السلوكية في التصوّف، ويقاربوا التصوّف بآلياته ذاتها، بدلاً من أن يقصروا النظر على الشكلي منه، حتّى صار وصف (الصوفيّ)، عندهم، مدار أمور ثلاثة: الأول: المناسبة في الاستعمال. والثاني: المكان، وهو الكوفة، و قد ضموا إليها البصرة؛ لأنها بلدة الحسن البصري (ت550هـ)، ورابعة العدوية (ت540 هـــ). والثالث: ما في المدوّنة من تجليات الزهد، وحكايات تحولات سيريّة، كما روي عن إبراهيم بن أدهم في الطبقة الأولى[3].

تبدو المماثلة، في منظور هؤلاء الدارسين، أنها توّسعٌ بالخاصِ. ومن هنا كانوا يصفون كلّ ما في لحظةِ التصوّف الأولى، بأنه زهدٌ. غير أن التصوّفَ في لحظتهِ البكر، كما في لحظاته الأخرى، لا يعدو حالات خاصة، تجلت في أفراد، وقد تولّت المدوّنة الصوفيّة التعريف بهذه التجليات والمصاديق،

---

[1] لا تخفى جهود المستشرقين في التصوف، فقد عرّفوا بالتصوّف الإسلامي دراسة وتحقيقاً. وأول ما تنبه له المستشرقون الأدبَ الصوفي الفارسي، وكانَ مفتتح التعرّف على التصوف الإسلامي بشكلٍ عام، غير أن عناية الاستشراق دفعت بالدارسين العرب إلى تبني آرائهم بمعزل عن المساءلة، كما و أن التأثر انحاز إلى شخصيتين (ماسينيون ونيكلسون) في حين أن ثمة مستشرقين آخرين كانوا على حظ كبير من العناية بالتصوف، وكانت دراساتهم على أصالة كــ (آنا ماري شيمل) و (هنري كوربان).

[2] حسين مروة، *النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، دار الفارابي، بيروت 5004م،ج 8، ص 12–50. كامل مصطفى الشيبي، *الصلة بين التصوف والتشيع*، منشورات الجمل، بيروت 5055م،ج5،ص 525.

[3] أبو عبد الرحمن السلمي، *طبقات الصوفية* (تح: نور الدين شريبه)، مكتبة الخانجي، القاهرة 5542 ، ص 53.

من دون أن يُقدّم ما يكشف عن تجربة هؤلاء الأفراد، في أبعادها الروحية.

وإذا ما سُلك طريقٌ وسط في تعرّفِ لحظة التصوّف الأولى، لانتهى البحث إلى نتيجةٍ مغايرة، أنّ التصوّفَ نشأ في سياق مختلف عن سياق الزهدِ، وفي مظانّ التصوّف القديمة ما يعين على أن الصوفيّة كانوا على (زهد خاصة الخاصة)، إن جاز استعارة ثلاثية الغزالي[1]. وكانت المعرفة، أياً يكن مستواها، دافع هذا الزهدِ ومحرضه . وهذا ما ذهب إليه أحمد بن حنبل(ت). نقلاً عن ابن قيّم الجوزيه، قال: "الزهد على ثلاثة أوجه. الاول: ترك الحرام. (وهو زهد العوام). والثاني: ترك الفضول من الحلال. (وهو زهد الخواص). والثالث: (ترك ما يشغل عن الله. (وهو زهد العارفين). "[2].

ثمة مشكل آخر لم يلحظه الدارسون، هو ما يتصّل بفرق بينَ التجربة السلوكية العملية والخطاب في التصوّف[3]. فقد عنوا بما يتصلُ بالخطاب، أو بتأويل التجربة على رأي

---

[1] يقسّم الغزالي السالكين إلى الله على ثلاثة أقسام: العامة من الناس، والخاصة منهم وهم الذين يتمثلون الزهد سلوكاً بترك الدنيا؛ طلباً للآخرة، وخاصة الخاصة وهم الذين يتمثلون الزهد سلوكاً ومعرفةً؛ طلباً لأعلى مقامات القرب من الله تعالى.

[2] أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيّم الجوزيّة، مدارج السالكين، مؤسسة المختار، القاهرة 5005م،ج5،ص 485.

[3] الذين تنبهوا إلى هذه التفرقة سعاد الحكيم في مقدمة (المعجم الصوفي). ذكرت: "وتطرح هذه العودة أمام الباحثين "شركاً" سقط فيه الكثير منهم، فلم يميزوا بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها فطابقوا بينهما مطابقة هي المسؤولة في ارجاعهم التصوف الإسلامي إلى أصول تارة يونانية، وهندية، وأخرى فارسية". سعاد الحكيم، *المعجم الصوفي*، دندرة للطباعة والنشر، بيروت 1981م، ص13.

(ولترستيس)[1]. وكان ضرورياً أن يُلاحظ ذلك في ضوء الذاتي، والموضوعيّ، اللذين يتجليان في اللغة، والوعي الثقافي، واختلاف التلقي والاستجابة، والانتقال من الشفاهيّ إلى الكتابيّ، إذ الخطاب الصوفيّ يعبر عن تجربة سلوكية خاصة، وهذا الخطاب يمرّ عبر لغة خاصة أيضاً، وهذه اللغة تؤثر في مدى التلقي والاستجابة، وكذلك أساليب الأداء سواء أكانت شفاهية أم كتابية، فإنها تؤثر في التلقي والاستجابة.

في ضوء هذه التفرقة/ والعوامل، لم يكن التصوّف، في التجربة البرانية، أي في الخطاب والتعبير، على منحى واحد، إذ اختلاف اللغة الصوفيّة شرطٌ ناجزٌ، وفي ضوءٍ منه يفسر تفاوت التعبير بين الصوفيّة أنفسهم، فخطاب الجنيد مثالاً ليس كخطاب الحلاج، أو أفول الخطابية التي تقوم على المباشرة والوعظ والاقناع في لحظةٍ ما، وتوهج الرمزية التي تقوم على الإيماء والإشارة في لحظةٍ أخرى. أمّا الوعي المعرفيّ فنتاج شرطٍ ثقافيّ يختلف من حقبة إلى أخرى، وهو ما يُفسر به ظهور العرفانية، أو النزعة العقلية، في التصوّف. وهكذا الحال في التلقي والاستجابة، ولحظتي الشفاهية والكتابية.

ولعل غياب الإجراء في المدوّنة القدمية، وقصر العناية على المصطلح، وأصله، وجمع ما توافر من حكايات وأقوال وتعريفات، دفع بالدارسين إلى القول بأن: "المتأمل في الأدوار التي تداولت

---

[1] (ولترستيس 5442-5523) فيلسوف انجليزي، ويعد من أهم دارسي التصوّف، وقد قدّم مقاربات مهمة في فهم الصلة بين التصوف والفلسفة.

التصوف يلاحظ أن اللفظ استحدث أول الأمر للعبارة عن معنى الكمال بالتمسك بالشرع والزهد في الدنيا"[1]. لكن ثمة نظراً في هذا الرأي، مؤداه: أن اللفظ بوصفه مصطلحاً إجرائياً مرَّ في لحظات ثلاث:

في اللحظة المؤسسة قُصِرَ الإجراء على جماعةٍ بلغت في التجربة مبلغاً، ويمكن الاستناد إلى نصٍ في رسالة شقيق البلخي، وهي تعد من أوائل ما كُتبَ في التصوّف. قال: "وأهل الصدق ثلاثة أصناف: منهم من هو بمنزلة الزهد والخوف لا يخرجون منها ولا يعرفون غيرهما، وصنف منهم في منزل الشوق إلى الجنة لا يعرفون فوقها منزلة ولا يخرجون منها، وصنف منهم قد قطعوا المنزلتين إلى الله جميعاً، فصاروا في روح الله ورحمته وصارت قلوبهم معلقة بربهم يتلذّذون بمناجاته إذا خلوا به"[2]. وإذا ما رُجع لمظانّ أحوال وأقوال الصوفيّة الأوائل[3]، وجد أنها لا تعدو الصنف الأخير. ما يكشف أن مدار الإجراء كان هؤلاء[4].

---

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، *التصوف*، ص35.

ابن عطاء الادمي ــ النفري (تح: بولس نويا اليسوعي)، دار المشرق، بيروت، ص21.

[3] توزعت هذا المظانّ في مؤلفات التراجم. منها: *طبقات الصوفية* لأبي عبد الرحمن السلمي. و*تذكرة الأولياء* لفريد الدين العطار. و*حلية الأولياء* لأبي نعيم الاصفهاني. و*نفحات الأنس* لعبد الرحمن الجامي.

[4] روي عن سفيان الثوري، المعاصر لأبي هاشم الكوفي، والذي أشاع مصطلح (الصوفي)، أن رابعة العدوية (540هـ) كانت في المحراب، وكانت تصلي حتى النهار، وقد اتخذ سفيان الثوري زاوية أخرى وصلى حتى السحر، ثم قال لها: "بما نشكر من وفقنا أن نصلى له طوال الليل؟ قالت: بأن نصوم غداً، وقالت: يا إلهي، لو أنك سترسلني يوم القيامة إلى جهنم، أصرح بأنها ستفر مني ألف عام. وكانت تقول: يا إلهي، كل شيء قدرته لنا من الدنيا هبه لأعدائك، وكل ما قدرته لنا من الآخرة هبه لاحبائك فيكفيني أنت.".

وفي اللحظة التابعة عمّ الإجراء العبّاد والنسّاك والزهّاد وغيرهم. وفي اللحظة المتأخرة عادَ الإجراء إلى سياقه، غير أن شِياع المصطلح في العام جعله سارياً في التداول، فاضُطر صوفية آخرون أن يفرقوا بين الإجراءين بوصف (العارف)، هذا ما يُلفى عند أبي الحسن النوري في رسالة (مقامات القلوب). يقول: "القلوب ثلاثة: الأول: قلوب العصاة خراب وهى موضع الشياطين فيها القذرات والنجاسات والثاني: قلوب المطيعين وهى دار العاملين العالمين المخلصين قد ادخروا فيها أشياء قد جعلوا عليها الخزان ليحفظوها. والثالث: قلوب العارفين خزائن الملوك فيها الجواهر والدر واليواقيت..."[1]. وأكثر من استعمل (العارف) في الطبقة الأولى ذو النون المصري (ت541هـ) ، وقد حاولَ القشيري أن يضع فارقاً آخر: "يقال: رجل صوفي، وللجماعة صوفيّة، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوف، وللجماعة: المتصوفة."[2]. وتبعه الهجويري. قال: "يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمون المتعلقين بهم وطلابهم بالمتصوف."[3]. وقد تنبه السهروردي إلى المشكل في الإجراء، قال:

فريد الدين العطار، *تذكرة الأولياء* (تر: منال اليمني عبد العزيز)، الهيئة المصرية العامة، القاهرة 2005م،مج1، ص534. وما كانت بلاغة رابعة بسائغة في شرط اللحظةِ، إذ كان للصوفيّة، أول الأمر، أحوال تفارق ما درج عليه الزهّاد.

[1] أبو الحسن النوري، *مقامات القلوب* (تح: قاسم السامرائي)، مطبعة المعارف، بغداد 1969م، ص16.

[2] القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج5،ص 440.

[3] أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، *كشف المحجوب*، (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005م، ج5 ،ص 585.

"أقوال المشايخ تتنوع معانيها، لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات دون أوقات، وتحتاج في تفضيل بعضها عن البعض إلى ضوابط، فقد تذكر أشياء في معنى التصوف ذكر مثلها في معنى الفقر وتذكر أشياء في معنى الفقر ذكر مثلها في معنى التصوف، وحيث وقع الاشتباه فلابد من بيان فاصل، فقد تشتبه الإشارات في الفقر بمعاني الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة، ولا يتبين للمسترشد بعضها من البعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد"[1].

في هذا الضوء، يتجلى الفرق بينَ التصوفِ والزهدِ. ولا يُعدم أن التصوّف مرّ بتحولاتٍ، وقد أسهمت جملةٌ من العوامل في تشييدِ مفهومه، منها الأيديولوجيا التي تمتد إلى التصوّف بينَ حقبةٍ وأخرى، ومنها المحاجة التي شاعت مع (إخوان الصفا)، ولا يخفى أثر ابن سينا (ت 454 هـ)، و أبي حامد الغزالي (ت 101 هـ

143هـ

التي امتدت عن سنائي الغزنوي ونجم الدين كبرى وفريد الدين العطار و جلال الدين الرومي.

في التحولات

كانَ التصوّف ــ من الناحية التاريخية ــ تجربة روحية تفضي إلى معرفةٍ جوانيّةٍ خبيئةٍ،

---

[1] السهروردي، *عوارف المعارف*، ص

وامتد هذا إلى عصر التابعين. وثمة مرويات تضيء أحوال الجماعة الأولى كأويس القرني[1]. وقد يستعين الصوفي بخبرةٍ لغويةٍ فنيةٍ أو دينيةٍ، فيصوغ المعرفة حكَماً أو وعظاً أو شعراً أو نثراً. وكانَ الحسن البصري (ت550هـ) من أوائل ما عرّفت به المدوّنة الصوّفية، ونقلت عنه أحوالاً وأقوالاً، ونُسب إليه ظهور وصف (الصوفي)[2]. وقد اختلف في ما نُسب إليه، وفي تصوّفه أيضاً، فذهب دارسون إلى أنه زاهدٌ ما كان على حظ من التصوّف[3].

وهكذا امتد التصوّف إلى رابعة العدوية، فظهر الشعر الصوفيّ، وكانت المحبة الإلهية موضوعاً، ثم ظهر التصوّف شيئاً فشيئاً في الثقافة الإسلامية. وكانَ القرن الثاني الهجري تأسيساً لرؤية جديدة، وصار للجماعةِ عنواناً مغايراً، وكان أبو هاشم الكوفي أول من سمي به[4]، وبدأت لغة التصوّف تأخذ سمةً خاصةً. وكان في هذه الحقبة إبراهيم بن أدهم، وسفيان الثوري، والفضيل بن عياض، وشقيق البلخي. ثم اُختتم هذا القرن بمعروف الكرخي.

وفي (القرن الثالث) صارَ للتصوّف منحى كتابي، وسمة تعبيرية شعريّة تختلف عن "اللغة الدينية ــ الشرعية من حيث أن هذه تقول الأشياء، كما هي، بشكل كامل ونهائي. بينما اللغة

---

(1) القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج5 ، ص154 . فريد الدين العطار، *تذكرة الأولياء*، ج5 ،ص508 . الهجويري، *كشف المحجوب*، ج5، ص555 .

(2) السراج الطوسي، *كتاب اللمع في التصوف*، ص55 .

(3) إحسان عباس، *الحسن البصري سيرته. شخصيته. تعاليمه وآراؤه*، دار الفكر العربي، مصر، ص55 .

(4) أبو البركات عبد الرحمن الجامي، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، الأزهر الشريف، مصر، ص 66.

الصوفية لا تقول إلا صوراً منها، ذلك انها تجليات المطلق."[1]، فاتفق أن يتحول التصوّف من الخطابية إلى الشفوية، حتّى شاعَت تقاليد (المواقف) و(السماع).

وبقدْر ما كان التصوّف يتحول، وينجم المنحى الثيوصوفي[2] على رأي نيكلسون[3]، كان ينجم ــ في المقابل ــ منحى أصولي، ربما كان الجنيد رائده، فقيّدَ التصوفَ "بأصول الكتاب والسنة"[4]، ولا يبعد أن الجنيد وضع القيدَ حذرَ المناوئين. وقد ذكر السلمي: "والجنيد كم مرّةٍ شهدوا عليه بالكفر حتى اختفى مرارًا وتستّر بالفقه مرارًا"[5].

ثم أضاف المحاسبي (العقل) قيداً ثالثاً، وحاولَ أن يمزج التصوّف بترعةٍ عقليةٍ، غير أن المحاولة لم تنل تأثيراً واسعاً. وكانت النتيجة أن خُلط بينَ العقل الفطري و النظري. قال المحاسبي:

"فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرّفهم الله (اياها) بالعقل منه. فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة

---

(1) أدونيس، *الصوفية والسوريالية* ، دار الساقي، بيروت 5050م،ص 58.

(2) الثيوصوفيا، أو الثيوسوفيا: هي المعرفة الإلهية، أو الحكمة الإلهية.

(3) نيكلسون، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، ص 35 5

(5) عبد الرحمن السلمي، *مسائل وتأويلات صوفية* (تح: بلال الأرفه لي، وجرهارد بورينغ)، دار المشرق، بيروت م،ص .

ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم"[1] .

ولئن كان هذا المنحى يتمسكُ بالأصول، إنه لم يمنع، ظهور الشيوصوفيا إلى الواجهةِ، فشاعت في مصر مع ذي النون المصري، وفي العراق مع أبي يزيد البسطامي وأبي بكر الشبلي والحلاج.

3.1.1. المطلب الثالث: في حيازة المفهوم

بقدْر ما كانَ القرن الرابع الهجري ينفتح على ثقافات وافدة، اتسعت الأيديولوجيا، ما أدّى إلى صدِام حادٍ، وكانَ المعتزلة والأشاعرة يمثلون اتجاهين معلنين. وحاولت الاتجاهات الباطنية، كالإسماعيلية[2]، أن تشكلَ حضوراً من مكانٍ بعيدٍ. وما كانَ التصوّفُ بمعزلٍ عن البنيةِ الفكريّة والثقافيّة لهذا القرن، فدخل الصوفيّة ــ من الناحية الأيديولوجية ــ معترك الصراع على حيازة المفهوم[3]، لا سيما أن المنحى الثيوصوفي أعيد انتاجه أيديولوجياً مع (إخوان الصفا)، في البصرة وبغداد، اللتين كانتا حاضنتين رئيستين للتصوّف بعد الكوفة.

---

[1] الحارث بن أسد المحاسبي، *رسالة العقل* (تح: حسين القوتلي)، دار الفكر، بيروت 5535م، ص 505.

[2] الإسماعيلية جماعة عقائدية باطنية ظهرت في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وشاعت أفكارهم في ظل حكم الفاطميين في مصر والبويهيين في العراق.

[3] تقوم التجربة الصوفية على معرفة حضورية/ شهودية، والأيديولوجيا مراس نظري، فلا مانع أن يلتقي التصوف بالأيديولوجيا.

نتجَ حرصٌ شديدٌ لاستعادةِ الأصوليّة الصوفيّة التي ظهرت مع المحاسبي والجنيد[1]، لتكونَ نسقاً يشيّدُ المفهوم، ثم تحوزه جماعةٌ، وما كان للنسقِ أن يظهر إلا بتوسل (الكتاب والسنة)، فجرى العرف الصوفيّ أن يتكئ على آياتٍ وأحاديثَ، ثم يمدُ الصلةَ بينَ التصوّف و (أهل السنة)، أو الأشاعرة تحديداً الذين وجدوا عند المحاسبي والجنيد الإصلاح الذي نادوا به[2]. ويبدو هذا في كتاب (اللمع في التصوّف) للسّراج الطوسي، و (التعرف لمذهب أهل التصوف)، للكلاباذي. وفي مظنته ما يدفع أن يكونَ المؤلف قصدَ إلى دلالة (المذهب) أيديولوجياً، لا سيما في تناوله مسألة (خلق الأفعال) التي تبناها الأشاعرة، وتعميمها بوصفها عقيدة الصوفية كلهم. قال الكلاباذي: "أجمعوا أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها كما أنه خالق لأعيانهم وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وارادته ومشيئته"[3]. وقد حاولَ ــ أيضاً ــ أن يشيع إجرائياً قضية (الإسناد) الصوفي، وهي قضية أفاد منها عبد الرحمن السلمي، في كتابه (طبقات الصوفية). وقد اكتملت المحاولات عند القشيري، فقدّمَ بوضوحٍ التصوّف بصبغةٍ أشعرية، ومارس نوعاً من الحيازة في صدق وصف (الصوفيّ) على مصاديق بذاتها. قال القشيري: "ثم ظهرت البدع، وحصل التداعى بين الفرق، فكل فريق ادّعوا أن

---

(1) محمد عابد الجابري، *بنية العقل العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 5050م، ص 442.

(2) شاخت وبوزورث، *تراث الإسلام* (تر: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 5544م، ج 5،ص 55.

(3) الكلاباذي، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، ص 58.

فيهم زهاداً. فانفرد خواصُّ أهل السُّنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم "التصوف". "[1]. ولا يبعد أن هذه المحاولات أرادت، بقصدٍ فرداني، أو تخطيط جماعة، أن تشكل ذاكرة تأسيسية، تحفظ للتصوّف أصوله التي نجمت من الكتاب والسنة.

مقاربة ابن سينا

كان ابن سينا من أوائل العقلانيين ــ في الثقافة الإسلامية ــ الذين عنوا بالتصوّف عنايةً خاصةً، ولم يتخذوا موقفاً سلبياً، فقدّمَ مقاربةً جديدةً بإجراء مختلف. حتّى صار إلى المفهوم وتجلياته ومصاديقه، فكانَ أن ميّزَ التصوّفَ بالتجرّد. وقد مثّلَ (التجرّد) تمثلاً قريباً إلى مرجعيته الفلسفية في التباين الذاتي بين البدن والنفس. قال: "إن للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس"[2].

وإذ قرّر أن للصوفيّة العارفين مقامات ودرجات يختصون بها، فرّق ابن سينا ــ أيضاً ــ بينَ (الزاهد والعابد والعارف) تفريقاً عقلياً مداره أربعة: (الإعراض والإقبال والتبري والتولي)، فماز العابد من الزاهد بالإقبال على الآخرة، والزاهد من العابد بالإعراض عن الدنيا، والصوفيّ العارف بالتبري عن السوى، والتولي، أي القرب، إلى الحق، ونوه إلى جهةِ الاجتماع في مصداقٍ واحد. قال

---

[1] القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج5، ص 84.

[2] أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، نشر البلاغة، إيران، ج، ص .

ابن سينا: "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض"[1].

يرفض ابن سينا أن تُخلط تجليات المفهوم بالمصاديق، وأن يُتوسع بالخاص. قال: "الزهد عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزّهٌ ما عمّا يشغل سرّه عن الحق، وتكبّر على كلّ شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملةٌ ما كأنّه يعمل في الدنيا لأُجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب."[2].

هكذا شرعَ في الدرجات والمقامات[3]، والمبادئ والغاية، وما يصدر عن الصوفيّ من (خوارق الاعتياد)، وهو ــ في كلّ هذا ــ يقصد إلى كمال النفس في القوة العملية[4]، وكان المنحى في إطار مقولات التصوّف العامة، ولم تكن العناية بالشخصيةِ منها، أي ما يصدر عن الصوفيّ

---

[1] ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج 8، ص 825.

[2] المصدر السابق، ج8، ص830.

أو كيف نفساني غير فكري كمقولة الخوف، وإذا اشتد صار ملكةً، أي مقاماً.

والاشتداد والضعف عند المشائين يقع في المقولات العرضية الأربع (الأين/ الكم/ الوضع/ الكيف). ويمتنعان في الجوهر.

[4] للنفس قوتان: نظرية وعملية. ولما انتهى ابن سينا من مباحث القوة النظرية، نبه على استكمال القوة العملية في (مقامات العارفين). والاستكمال هو الحركة، والحركة هي الانتقال من القوة إلى الفعل في المقولات العرضية الأربع. فانتقال الفيلسوف من القوة إلى الفعل بالفكر، والعارف بالزهد والعبادة. وقد ذكر ابن سينا في كتاب التعليقات: " النفس الإنسانية مُفتتة إلى قوتين: نظرية وعملية، والعملية تسمى قوة شوقية وهي تنفتت إلى قوى كثيرة هي المصرفة لجميعيها في البدن. وهذه القوة هي التي أمر بتزكيتها وتهيئتها لأن تكون لها ملكة فاضلة لئلا تجذب النفس عند المفارقة إلى مقتضى ما اكتسبته من الهيئات الرديئة.". ابن سينا، *التعليقات*، *مركز انتشارات*، إيران، ص52.

من وجدانيات؛ لأنها لا تقع مبادئ برهان. والأمر الآخر أن ابن سينا، عرض المقولات بمعزلٍ عمّا تفضي إليه من نتائج؛ لأن اختبار النتائج النظرية، كالاستناد إلى الكشف المعنوي، يرجع إلى الإجراء البرهاني.

اتجه ابن سينا ـــ من هذه الناحية ـــ إلى الإقناع في المنهج الخطابي، و حين يتجه بصناعةٍ من الصناعات الخمس، فإنه لا يريد تلفيقاً للمناهج، أو تحولاً بالفلسفة إلى جدلٍ وخطابةٍ، وإنما هي القضايا حين تكون مبادئ صناعةٍ أخرى، كالمتخيلات في صناعة الشعر. هذا ما اشتغل عليه أرسطو في كتابه فن الشعر، فدرس في ضوئه نماذج الأدب اليوناني شعراً ومسرحية.

إنّ عناية ابن سينا بالتصوّف، وقضاياه الميتافيزيقية، لا تصيره متكلماً، أو عقلاً مستقيلاً، كما ذهب محمد عابد الجابري[1]، إذ المنهج البرهاني لا يجري في الإثبات فقط، بل في النفي أيضاً. ومن هنا، إذا لم يتفق برهانٌ على إثبات المحمول للموضوعِ، أو نفيه، فإنّ القضية تبقى في حيز الإمكان. وقد كان ابن سينا في هذا النهج عقلياً بعيد الشأو، ولهذا نصح في آخر (مقامات العارفين) بالقول:

"إياك أن تكون تكيسك وتبرّؤك عن العامة هو أن تبرّى منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز، وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جلّيته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنة، بل

---

(1) الجابري، *بنية العقل العربي*، ص 433.

عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذرك عنه قائم البرهان.."[1].

ينجم مما مرّ، أن ابن سينا حاولَ أن يضعَ التصوّف في مسارٍ موازٍ للبرهان، وأن لا تُخلط القضايا، وأن يعرّف بالتصوّف تعريفاً منطقياً بناءً على جواز الحركة في المقولات العرضية الأربع؛ لأنَ استكمال القوتين، النظرية والعملية، حركة في مقولة الكيف النفساني، وينتج، عن هذه الحركة، اتصالُ النفس بالعقل الفعّال. والاتصال، في منظور ابن سينا، استفاضة لا اتحاد كما تأوله الجابري[2]. لأن ابن سينا يمنع (اتحاد العاقل والمعقول). قال: "نحن إذا رأينا شيئاً في المنام فإنما نعقله أولاً ثم نتخيله، وسببه أن العقل الفعّال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ثم يفيض عنه إلى تخيلنا."[3]. وإذا كان "يستعمل المصطلحات الصوفية، فيذكر الإرادة والمريد والزهد والعابد والعارف، والعبادة والتجلي،...إلا انه لا يفهمها كما فهمها الصوفيون، وانما يسقط عليها مفاهيمه الفلسفية، ويعقلنها ليظل أميناً لنهجه العقلي ونزعته الفلسفية."[4]

ليس النصح إذاً، نصحاً وعظياً، وإنما قصدَ ابن سينا توكيد التفرقة بينَ مسارين. قال: "جلّ

---

[1] ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج8، ص 454.

[2] الجابري، *بنية العقل العربي*، ص 435.

[3] ابن سينا، *التعليقات*، ص 52.

[4] حسن عاصي، *التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا*، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 5545م، ص 45.

جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصّل. فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلّها لا تناسبه. وكلّ ميسّر لما خلق له"[1].

مقاربة البيروني

إذا كانَ الصوفيّة ــ في القرن الرابع ــ قد توسلوا الأيديولوجيا في حيازة المفهوم، وأعادوا مصطلح التصوّف إلى مرجعيات دينيّة نصيّة، فإن أبا الرّيحان البيروني (ت 440 هـــ)، توسلَ طريقاً أخرى، وأعاد التصوّف، مصطلحاً ومفهوماً، إلى ثقافات مختلفة. قال البيروني:

"ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي لعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها وأنّ ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره فوجوده كالخيال غير حق والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفيّة وهم الحكماء فإن (سوف) باليونانية الحكمة وبها سمى الفيلسوف (بيلاسوبا) أي محب الحكمة ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمّوا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوكل إلى (الصُفّة) وأنهم أصحابها في عصر النبي، ثم صحّف بعد ذلك فصيّر من صوف التيوس"[2].

وليس بعيداً أن يكون إغفال هذه الصلة في المدوّنة الصوفيّة راجعاً إلى ما ينجم عنها من

---

[1] ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج8، ص854.

[2] أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة*، عالم الكتب، بيروت 5548 ص53.

لوازم القول بالتأثر الخارجي، لاسيما أنّ التجربة في التصوّف تتقاطع مع مساعي النظر الفكريّ. قال الجنيد (553هـ): "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات؛ لأن التصوّف هو صفاء المعاملة مع الله"[1]. وإذا ما أُضيف إليها قضية (الإسناد) المتصل بالنبوة الذي قرّ عندهم مسلماً؛ يبلغُ الأمر الوضوح.

لا يُعدم أن مستنداً ما استند إليه البيروني، فقال بهذه الصلة، كأن يكون تداولاً نخبوياً في لحظةٍ ما، لم يكن له حظ من الشياع والشهرة. هذا وإن البيروني لم يكن بعيداً عن لحظةٍ مهمة من لحظات التصوّف، أي القرنين الرابع والخامس الهجريين، وقد كان على اطلاع غزير ومسعى تحقيق، وقد تنقل بينَ بلاد متنوعة في الشرق، وكتبَ في ثقافات الأمم وتاريخ أفكارها.

ويُعدّ البيرونيّ أوّل من تلمّس هذه الصّلة بين التصوّف والأصل القديم، الذي انبجس منه. وما كان ذلك لولا اطلاعٌ على الفلسفات في عصره، ولاسيما الأفلاطونية الجديدة، ولولا تنقله في بلاد مختلفة كالهند، التي حقق مالها (من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة). فهذا أعان على إضاءة (الأبستمولوجيا) الصوفية[2].

لا يُعدم التقارب بين التصوّف وما شاع في الحاضنات المعرفية الأخرى، غير أن الأفكار التي

---

(1) السلمي، *طبقات الصوفية*، ص 514.

(2) 44، ص 15،ص 22.

تناولها البيروني قد نجمت في القرنين الثالث والرابع، أي في لحظة التثاقف العربي الإسلامي، و لم يكن التصوف بمنأى عنه. والتأثر هنا نال التفكير الصوفي، لا التجربة نفسها، لأنّ التفكير قد يتوسل خزيناً ثقافياً أو أيديولوجية ما. وهذا ما اتفق لتصوّف المعتزلة والأشاعرة، إذ خلطوا التجربة بالعقائد. و البيروني قد تأوّل جملةً من الأفكار كالحلول و قاربها بقضية التناسخ في الثقافة الهندية، أو المعرفة (الحدسية) و قاربها بنظرية (التذكر والنسيان) الأفلاطونية.

أمّا اللحظات الأولى في التصوّف، فلا "يمكن التمسك بالافتراضات التي تذهب الى اقتباس المسلمين التصوف عن أصول أجنبية، إذ إنه منذ بداية الإسلام أحس نفر من المؤمنين المتحمسين بالدافع إلى التأمل في القرآن عن طريق المداومة على تلاوته أو "التعمق" Interiorize في روحه إذا صح هذا التعبير"[1].

مقاربة الغزالي

بعد أن زاول الغزالي (ت٥٠٥هـ) العلوم العقلية، عادَ إلى حيرة الشكّ، وانتهى إلى التصوّف، وكانَ قد وجدَ ــ في منظوره ــ ما يغني عمّا درسه ودرّسه، فاختار عزلةً بعيدةً، وانشغل بأوراد الذكر، وعنايةِ التوجه، حتّى ظفرَ بالكشف. وقامَ بمحاجةٍ تحرز للتصوّف مكانةً لدى

---

(1) شاخت وبوزورث، *تراث الإسلام*، ج ، ص .

أصحاب السلطة، والقضاء على المشكلات والظنون المسبقة عند الفقهاء والمتكلمين[1]، فكانَ أن كتبَ المنقذ من الضّلال سيرةً في التحول، وإحياء علوم الدين منهاجاً في الطريق، والتهافت نقداً للفلاسفة، ومشكاة الأنوار تنويعاً على وحدة الشهود، وكتباً ورسائلَ أخرى كالمقصد الأسنى.

توّزعت مظانّ التصوّف عند الغزالي، وفي كلّ إجراء مختلفٌ، غير أن القصدَ، ههنا، إلى مفهوم التصوّف، وهذا ما يوفره كتابان: (المنقذ من الضلال)، و(مشكاة الأنوار).

توسلَ الغزالي في (المنقذ من الضلال) التجربة الجوانية في التصوّف، أي التجربة السلوكية، ووقفَ على الاختلاف الجوهري بين المناهج الأخرى، فكان أن قسمَها (أبستمولوجياً)، ووزّعها إلى أربع جماعات. قال:

" انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق: 5ــ المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر. 5ــ الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. 8ــ الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان. 4ــ الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة."[2]

هكذا مازَ التصوّفَ بالمعرفة الشهودية، ووضعه إزاء ثلاثة مناهج رئيسة في الفكر الإسلامي:

---

[1] شاخت وبوزورث، *تراث الإسلام*، ج 5، ص 504.

[2] أبو حامد الغزالي، *المنقذ من الضلال*، جمعية البحث في القيم والفلسفة، الولايات المتحدة الامريكية، ص 535.

الجدل/ علم الكلام. الاتباع الباطني/ الشيعة الإسماعيلية. البرهان/ الفلسفة. ثم انتصر للتصوّف على نحو القطيعة. ورأى أن التجربة في التصوف الطريق المستقيمة لدرك الوجود. وبهذا كان المفهوم، عند الغزالي، أوضح مما قرّ في المدوّنة. وإن كانَ قد اعادَ الصلة بما هو نصي: (الكتاب والسنة)، على الطريقة الأشعرية، غير أنها صلة بنسقٍ، وهذا ما جعله يتأول (الشطح) عند أبي يزيد البسطامي والحلاج.

لم يكتفِ الغزالي بتوسل التجربة في إقامة المفهوم، بل مضى نحو الإجراء في كتابه (مشكاة الأنوار)، فعممَ النور بنوع استعارةٍ، بناء على الآية: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1]. ولما كانَ النور ينقسم إلى الظاهر بذاته والمُظهر لغيره، فإنّ الوجود، الذي هو مصداقه، "ينقسم إلى ما للشيء من ذاته وإلى ما له من غيره وما له الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه، بل إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض. وإنما هو موجود من حيث نسبته إلى غيره، وذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب والغِنى. فالموجود الحق هو الله تعالى، كما أن النور الحق هو الله تعالى."[2]

أعان هذا التقسيم على اجتراح صياغة أخرى لمفهوم التصوّف، غير أنه قد امتد عن آليات اشتغال عقليّة، ونتجت عنه ــ نظرياً ــ وحدة الشهود. قال الغزالي:

---

[1] النور، 24/ 81.

[2] أبو حامد الغزالي، *مشكاة الأنوار* (تح: أبو العلا عفيفي)، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة 5055 ص33.

"العارفون – بعد العروج إلى سماء الحقيقة – اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علميّاً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه و لم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: (أنا الحق) وقال الآخر: (سبحاني ما أعظم شاني) وقال آخر: (ما في الجبة إلا الله). وكلام العشّاق في حال السكر يطوى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذالك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرض عشقه: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)."[1]

ينتج مما مرّ أن التصوّف عند الغزالي ترقٍ ذاتي شهودي من الكثرة إلى الوحدة، وهو أشبه بتعريف أبي بكر الشبلي: "التصوف شرك لأنه صيانة القلب من رؤية الغير، ولا غير"[2] ، وهذا ما اكتملت صياغته عند ابن عربي في نظرية (الأسفار)، غير أن الغزالي اقتصر في المفهوم على السفر الأول (من الخلق إلى الحق)، وهو مدار الشطح عند الصوفيّ قبل بلوغ السفر الثاني[3].

---

[1] الغزالي، *مشكاة الأنوار*، ص 35.

[2] الهجويري، *كشف المحجوب*، ج 5، ص 584.

مقام القلب وهو مبدأ التجليات الأسمائية، فيتم السفر الأول. وقد فُسرَ بالسفرِ من الخلقِ إلى الحق، أو من الكثرة إلى الوحدة، وفي نهاية هذا السلوك يقع الشطح، لغلبة الوحدة وفناء الصوفي في الذات حال المحو، وهو مدار العشق والسكر، ويعود إليه ما روي عن أبي يزيد البسطامي: (سبحاني ما أعظم شاني). وقد نسب إليه أنه أول من تفوه بمصطلح (الفناء) على رأي نيكلسون. وكذا ما قاله الحلاج: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) . وهو منتمى كلّ تفوهات العشق

4.1.1. المطلب الرابع: المقاربة الجديدة

إذا كان اشتغال الغزالي أدّى إلى قطيعةٍ ذاتية، فإن السهروردي لم يحدث قطيعة مع المناهج الأخرى، لا سيما البرهان، وإنما اجترح طريقاً تكاملياً، وهذا ما صرح به في حكمة الإشراق. قال السهروردي:

"الحكماء رجال اسرة واحدة وفروع شجرة مباركة، بما فيها من ثمار وخيرات فامبدوقل وفيثاغورس وأفلاطون وارسطو طاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني وان انتسبوا الى شعوب مختلفة هم ابناء الانسانية أولا، وبالذات رسل السلام والاصلاح."[1]. ووزعَهم على طبقات: " إحديها حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث. وثانيتها حكيم بحّاث عديم التأله. وثالثتها حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث. ورابعتها وخامستها حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه... وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث."[2]. وقد انحازَ السهروردي إلى المعرفة. قال: "قد تتقدّم المعرفة على المحبة وقد تتقدّم المحبة على المعرفة. والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة. ولكن كثيراً من

والسكر والشطح. ثم إذا تجاوز الصوفيّ الفناء في الذات، مضى في السفر الثاني، ويُفسر بالسفر بالحق في الحق، أي التحقق بالصفات والاسماء الالهيتين، ويتم هذا السلوك في نهاية مقام الواحدية، ثم يسلكُ إلى مقام الأحدية في السفر الثالث، وهو ما يُفسر بالسفر من الحق إلى الخلق بالحق. ويقاربُ قرآنياً: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ النجم: 18/ 4.5، ثم يتمُ سفره الرابع والأخير، ويُفسر بالسفر بالحق في الخلق. وإليه يعود مصطلح (البقاء بعد الفناء)، و(الفرق بعد الجمع).

[1] قطب الدين الشيرازي، شرح *حكمة الإشراق*، انتشارات حكمت، إيران، ص85.

[2] المصدر السابق، ص51.

المحبين يتلذذون بالأنوار، ولا يعرفون حقائق العارفين. وقد شاهدت منهم جماعة. وما أحسن ما قال الجنيد: لا تضر زيادة العلم مع نقصان الوجد وانما تضر زيادة الوجد مع نقصان العلم."[1] .

هكذا استقام مفهوم التصوّف عند السهروردي، وقد كان عرفانياً في التجربة، و برهانياً في المنجز، إلا أنه توّسعَ في درك الحدّ (الماهية) بالمشاهدة. قال: "فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين، فأنها حسنة للبحث وحده محكمة. وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقية. بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية. فان هذه القواعد ما تبتني على هذه الأنوار. حتى إن وقع لهم في الأصول شكّ يزول عنهم بالسلم [النفس] المخلّعة"[2].

في اللحظة المفارقة

امتد مفهوم التصوّف إلى محيي الدين بن عربي، واتسعت تجلياته ومصاديقه، ولم يمنع منه الإلتقاء بالمناهج الأخرى، ويتضح الأمر بواقعة اللقاء مع قاضي قرطبة ابن رشد، جاء في الفتوحات:

"ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة، قصدا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه. وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طُرّ شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من

---

[1] شهاب الدين السهروردي، *المؤلفات الفلسفية والصوفية*، منشورات الجمل، بيروت 5054 ص 525.

[2] الشيرازي، شرح *حكمة الإشراق*، ص 55.

مكانه إليّ محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي: نعم، فقلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا. فانقبض، وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: "نعم، لا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادِّها، والأعناق من أجسادها". فاصفرّ لونه، وأخذه الإفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرتُ به إليه. وهو عين المسألة، التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني "مداوي الكلوم"."[1].

لم يلغِ ابن عربي فاعلية المناهج، وتوسل بها منفردةً لانتقاء الجوهري منها. وقد تجاوز اشتغال ابن عربي إلى مظانّ أُخر، كفكرة (الولاية)[2] المنبجسة من الاتجاهات الباطنية، إضافة إلى أنّه لم يتوسل (الكتاب والسنة) لحيازة المفهوم، وإنما صيرهما طوراً من أطوار الكشف، سمّاه (الكشف المحمدي الأتم)[3]. وهكذا البرهان لم يضعه وسيط حجاج فقط، بل طريقاً موصلاً إلى معرفةٍ[4].

كان ابن عربي "يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب

---

[1] محيي الدين بن العربي، *الفتوحات المكية*، (تح: عبد العزيز سلطان المنصوب)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 5053 ، ج 5،ص 433.

[2] من أوائل الذين تناولوا (الولاية) في التصوف، الحكيم الترمذي.

[3] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج 5، ص 425.

[4] المصدر السابق، ج5، ص 515.

والإيجاب، في ذلك ابن تيمية ومدرسته."[1]. وتلامذته كالقونوي والجندي وعبد الكريم الجيلي والقيصري وابن الفناري وصائن الدين بن تركه، وغيرهم ممن صاغوا العرفانية نظرياً بوحدة الوجود.

العرفانية الجديدة

لما كان التصوّفُ ــ حتّى القرن السابع ــ في تحوّلٍ، فإن المفهوم مرّ بارتدادات مختلفةٍ، وأسهم هذا في ردَّةٍ عرفانيّةٍ مع جلال الدين الرومي، فاستعادَ الثيوصوفيا عند البسطامي والحلاج.

يمثل الرومي امتداداً للعرفانية الذوقية بموقفها الرافض للمناهج والأيديولوجيا، وربما كانَ سنائي الغزنوي أول من استعادَ الرفض. قال: "لن تستطيع أن تصل حضرة المولى عن طريق الهيولى والعلة الأولى"[2].

وقد اتفق أن يلتقي الرومي ــ في حياته ــ أربعةَ تجارب صوفيّة، وكانَ فريد الدين العطار أول من التقاه، وهو شيخٌ لوالده بهاء الدين ولد، وقد تأثرَ الرومي بصاحبِ تذكرة الأولياء، حتّى قالَ فيه: "لقد طافَ العطارُ بلاد العشق السبعة، وما برحنا في منعطفِ الزقاق الأول"[3]. وكانَ يقصدُ إلى مقامات العطار في منطق الطير: النفس، والقلب، والعقل، والروح، والسر، والخفي،

---

[1] نصر حامد أبو زيد، *فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي*، المركز الثقافي العربي، بيروت 5003م، ص54.

[2] سنائي الغزنوى، *مثنويات حكيم سنائى* (تر: يوسف عبد الفتاح)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 5000م، ص 44.

[3] جلال الدين الرومي، *قصائد مختارة*، (تر: تحسين عبد الجبار إسماعيل)، دار الصدى، دبي 5058م، ص 41.

والأخفى.

وموقف العطار يشاكل موقف سنائي. قال سنائي الغزنوي: "كل من يحمل هذا الاسم (أي فيلسوف) في طريق العشق، فلن يكون خبيراً في مجال الدين بالعشق"[1]. أمّا الصوفيان الآخران، فهما: ابن عربي، والقونوي. لكنَ الرومي لم يتأثر بهما كثيراً، بل كانَ اللقاء الأعمق تأثيراً في تحولِ الرومي[2]، هو لقاء شمس تبريز. وقد نتج عنه قطيعتان: قطيعة مع المناهج. و قطيعة مع التصوّف الأيديولوجي.

والتبريزي كان على موقفٍ من المناهج. قال: "يقال الفخر الرازي قد كتبَ ألف ورقة في تفسير القرآن، بل يقال إنها خمسون ومائة ألف ورقة، والفخر الرازي لا يبلغ أن يكون غباراً في طريق أبي يزيد البسطامي، وما هو إلا كمثل حلقة على الباب، ليس على ذلك الباب الخاص، بل حلقة من حلقات الباب الخارجي."[3]، أمّا رفضه للتصوّف الأيديولوجي، فقال: "أقل ما عند

---

[1] فريد الدين العطار، *منطق الطير* (تر: بديع محمد جمعة)، دار الأندلس، بيروت، ص80.

قونية،

وإذا بزاهد رثّ الهيأة يقطع الطريق، ويرمي بسؤالٍ: يا عاشق التراب، يا مدرس قونية ومفتيها الكبير، قل لي: أبو يزيد أعظم أم محمد عليه الصلاة والسلام؟" فما كانَ من الرومي إلا سمت الغرابة؛ وبعد تؤدةٍ، أجابَ: محمد عليه الصلاة والسلام رسول الله، عظيمُ أهل الدنيا وإمام البشر، أية صلة له ومقايسة بأبي يزيد؟. فقال التبريزي: فلماذا إذن قال النبي الأكرم: " ما عرفناكَ حقَّ معرفتكَ"؛ ويقول أبو يزيد: "سُبحاني، ما أعظمَ شاني"؟. حتّى صارَ الرومي دهشاً مذهولاً، وسقطَ الأرضَ، فأخذ بيده التبريزي، واعتزل الدرسَ والناسَ. عطاء الله تديّن، *بحثاً عن الشمس* (تر: عيسى علي العاكوب)، دار نينوى، دمشق 5051م، ص 500.

[3] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، (تر: محمد السعيد جمال الدين)، آفاق للنشر والتوزيع، مصر 5054 ص 51.

المصطفى عليه الصلاة والسلام لا أهبه مقابل مائة ألف رسالة للقشيري والقريشي وغيرهما، لا طعم لها، ولا ذوق."[1].

ويردّد الرومي هذين الموقفين، قال: "إلى متى تتباهون بقولكم: حدّثنا وحدّثنا؟ وتمرحون في ميدان الرجال وأنتم تمتطون سرجاً بغير خيول، أما من أحد منكم ينطق بخبر فيه: حدّثني عن ربي"[2]. ولا يبعد أن يكون هذا الموقف رفضاً لما قرّ في مدوّنة القرن الرابع الهجري، أي ما شاعَ بـــ (الإسناد) عند الكلاباذي والسلمي والقشيري. وكانَ الرومي يقصد إلى استعادة الفهوانية وقفةً ومخاطبةً. وفي رفضِ المناهج، قال:

"يقول العقل: "الجهات الست حدٌّ حاجزٌ لا طريق وراءه"

يقولُ العشقُ هناك طريق، وقد ذرعته مرّات

رأى العقلُ سوقاً فشرع في التجارة

ورأى العشقُ وراءَ سوق العقل أسواق

ما أشبه العديد من الأخفياء بمنصور [الحلاج]، ثقةً منه في روح العشق زهدَ المنابرَ، واعتلى أعوادَ

---

[1] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، ص 58.

[2] المرجع السابق، ص 55.

المشانق"[1]

هكذا عادَ التصوّف عرفاناً ذوقياً، وكان المدار فيه العشق. غير أن العشق، في منظور الرومي، لم يكن علاقة خبيئة، بل امتدّ أفقياً، وعمّ الوجود كلّه جمعاً وفرقاً، وكأنّه تجلٍ للآية: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[2].

من هنا يبدو التصوّف ـــ عند الرومي ـــ لحظةَ دهشٍ، لا تُنال بمسالكَ قبليّة، أو عناية تنبه، إنه يشبه أن يكون جذباً. فإذا صار الصوفيّ إلى هذه اللحظةِ، انتهك ثم تجاوز، كلّ ما هو قار، فيمضي إلى ما وراء العقل، فتتحقق له معرفة مفارقة، يشاهد بها الجانب الآخر في الوجود، سرّ الأشياء جميعاً. فينتهي إلى مقايضةِ المعارف كلّها باللاهائي، المطلق. وفي هذا المنظور، لا يبقى تعريفٌ للتصوّف سوى الدهش والحيرة[3].

---

[1] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، ص 584.

[2] الإسراء، 17/ 44.

[3] ايفادي فيتراي، ميروفتش، *جلال الدين الرومي والتصوف* (تر: عيسى علي العاكوب)، دار نينوى، دمشق 5052 ص 555.

1.1 المبحث الثاني: شعريّة التصوّف مقاربة المفهوم

نجمَ مما تقدّمَ، أنّ التصوّفَ مرَّ بتحولاتٍ، قوربت بمقاربات عدّة، فكان أن صيغَ المفهوم من منظور التجربة الجوانية، أمّا التجربة البرانية، أي الخطاب، فلم يُعنَ بها حتّى القرن السادس الهجري مع السهروردي وابن عربي، فظهرت الصلة بينَ التصوفِ والشعر والفلسفة.

وما تجدر الإشارة إليه ــ ههنا ــ أن المدار في الشعر الصوفيّ هو (الوجود)، ومعاينته في هذا السياق بناءً على ما يوصف بـــ (الشعريّة)، أو بتعبير جان كوهن: "لم يتوقف مجال هذه الكلمة عن التوسع، حتى أصبحت تحتوي اليوم شكلاً خاصاً من أشكال المعرفة، بل بُعداً من أبعاد الوجود."[1].

ويُراد بالفلسفةِ المزاولة العقلية، وهذه أعمّ من أن تكونَ برهاناً بعد تعرّف الأشياء بالحدّ/ الماهية، أو استدلالاً لما وقع التعرّف به عرفاناً ومشاهدةً، وقد تمتد المزاولةُ إلى ما يشبه علم الكلام.

1.1.1 المطلب الأول: التصوّف والشعر

تُلاحظ الصلةُ بين التصوّف والشعر من جهتين: الأولى تتصلُ بأدبيات التجربة الجوانية، أي السلوك. والثانية تتصلُ بالتعبير والخطاب، أي بالبراني من التجربة.

أمّا الأولى، فإنّ التصوّف لما كان تجاوزاً روحياً للعلائق المادية والنفسانية، قصدَ الصوفيّ إلى

---

[1] جان كوهن، *بنية اللغة الشعرية* (تر: محمد الولي ومحمد العمري)، دار توبقال للنشر، المغرب 1986م، ص9.

تقاليد تعينُ على التجاوز، كالخلوة، والسماع، وما أشبه، وكانت الغايةُ أن يحوزَ توجهاً إلى المطلق. وهذا ما أشار إليه ابن سينا في (مقامات العارفين). قال: "تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيّل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي... يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام"[1]. ويسمي ابن سينا هذه التقاليد بـــ (الحيل)، لأن التخيّل والوهم غير قادرين على الاتصال بالعقل الفعّال[2]، بل طبعهما المشاغلة، فيكون الصوفيّ بحاجة إلى التحايل، لتستعد النفس إلى تلقي المعقولات الكلية. قال: "نحن إذا أردنا أن نعلم شيئاً تستعد النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعّال بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب فيتخصص استعدادها، لذلك احتلنا عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاوقة عنه."[3].

ومن هنا كانت الحاجةُ إلى (السماع الصوفيّ) بوصفه باعثاً على الدهشِ الذي ينجم عنه التخييل، وانبساط النفس، أو بتعبير ابن سينا: "المخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن

---

(1) ابن سينا، *الإشارات والتنبيهات*، ج 8، ص 840.

(2) يتحقق الاتصال بإفاضة العقل الفعّال بوساطة العقل الهيولاني (استعداد النفس)، والعقل بالملكة (المعقولات الأولية)، والعقل بالفعل (البراهين والاقيسة). واستكمال القوة العملية بافاضة العقل الفعال بوساطة (المتخيلة). وقد أشار ابن سينا إلى هذا في رسالته (ماهية العشق). قال: "ولا هو مما يختص بالقوة النطقية، إذ موضوعات شغلها هي الكليات العقلية الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة". ابن سينا، *رسالة في ماهية العشق*، مؤسسة هنداوي، 5053م، ص55.

(3) ابن سينا، *التعليقات*، ص

أمور وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء كان القول مُصدقاً به أو غير مصدّق به"[1]، فتحدث الرغبة، أو (الإرادة) بالتعبير الصوفيّ، حتّى يقوى الحالُ عند المريد فيكون مقاماً. والدهشُ خاصيةُ الشعر، لأن المدار فيه التخييل. ويرى أدونيس أن هذا هو "ما يفسر موقف ابن سينا في قوله إن كل كلام غير مخيل ليس شعراً، وإن كان موزوناً مقفى، وإن الشعر يُراد فيه التخييل، لا إفادة الآراء."[2]. غير أن ثمة نظراً في هذا الموقف، أو في فهم أدونيس لابن سينا[3]؛ لأن الوزن (الموسيقى/ الإيقاع) والقافية جزء من اللغة، ويرادُ فيهما التخييل وإن كانَت اللغة/ الكلام غير مخيلٍ، إذ (التخييل)، في منظور ابن سينا، "اذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول... فالتخييل يفعله القول بما هو عليه"[4]، فهو ــ من هذه الناحية ــ يسعُ الأقاويل الشعرية والنثرية وغيرها، وما ذكره ابن سينا في: "إن الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية – وعند العرب: مقفاة"[5]. لا يبعد أن يكون تعريفاً بالمصداق الأشهر؛ لاحتوائه (التخييل والوزن) معاً. وهذا لا يمنع صدق مفهوم الشعر على ما هو مخيل فقط أو موزون. ولذا قال

---

[1] ابن سينا، *الشفاء*، منشورات ذوي القربى، إيران، مج 50 ج 5، ص 54.

[2] أدونيس، *الصوفية والسريالية*، ص 58.

[3] الاعتراض على فهم أدونيس لابن سينا يكمن في التفرقة بين التخييل الذي يقصده ابن سينا، وهو "اذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول"، والتخييل الأدبي الذي يعتمد على الانزياح والمجاز والاستعارة والصورة الشعرية..، فإن التخييل عند ابن سينا اذعان المتلقي للكلام بمعزلٍ عن دليلٍ ما. والأمر الآخر أن أدونيس يفترض أن الشعر يفيد التخييل لا الآراء، وهذا خلاف ما درج عليه الشعر العربي، فثمة شعرٌ يفيد آراء كشعر أبي العلاء المعري والمتنبي وغيرهما، لا سيما أن الشعر العربي له اتصال وثيق بالفكر.

[4] ابن سينا، *الشفاء*، مج 50، ج 5، ص 54.

[5] المصدر السابق، مج 50 ج 5، ص 54.

ابن سينا في مظنة أخرى: "قد تكون أقاويل منثورة مخيلة، وقد تكون أوزان غير مخيلة لأنها ساذجة بلا قول. وإنما يجود الشعر بأن يجتمع فيه القول المخيل والوزن."[1].

ومن هنا ذهب الفارابي إلى أن "الغرض المقصود بالأقاويل المُخيّلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذي خيِّل له فيه أمر ما من طلب له أو هرب منه"[2]. وكانَ الفارابي أول من استعمل مصطلح (التخييل)، ولا غرو كانَ بعيد الشأو في درك الوظيفة الشعرية، ولا يبعد أن ابن سينا أفاد منه في تلخيصه (فن الشعر) لأرسطو[3].

لقد أشار القشيري إلى (الوظيفة الشعرية) في السماع. قال: "ثم ما يوجب للمستمع توفر الرغبة على الطاعات، وتذكّر ما أعدّ الله تعالى لعباده المتقين من الدرجات ويحمله على التحرز من الزلات، ويؤدى إلى قلبه فى الحال صفاء الواردات مستحب في الدين ومختار فى الشرع، وقد جرى على لفظ رسول الله صلعم ما هو قريب من الشعر، وإن لم يقصد أن يكون شعراً."[4]. وأوضح الغزالي الوظيفة الشعرية في السماع بقوله:

---

[1] ابن سينا، *الشفاء*، مج 50، ج 5، ص 88.

[2] أبو نصر الفارابي، *جوامع الشعر*، (تح: محمد سليم سالم)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة 5535م، ص 531.

"

فهو هنا كما في كثير من أجزاء فلسفته عالة على الفارابي، ولا يمكن أن يفهم دون البدء بفهم الفارابي. وهذا أمر يجب توكيده والإلحاح فيه: وهو أن ابن سينا لن يفهم جيداً إلا بالرجوع إلى كتب الفارابي.." ابن سينا، الشفاء، مقدمة المحقق، مج 55 ج5، ص52.

[4] القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج 5، ص 104.

"للمستمع أربعة أحوال، إحداها: أن يكون سماع مجرد الطبع أي لاحظ له في السماع إلا استلذاذ الألحان والنغمات... الحالة الثانية: أن يسمع بفهم ولكن يتزله على صورة مخلوق إما معيناً وإما غير معين، وهو سماع الشباب وأرباب الشهوات ويكون تتزيلهم للمسموع على حسب شهواتهم ومقتضى أحوالهم... الحالة الثالثة: أن يتزل ما يسمعه على أحوال نفسه في معاملته لله تعالى وتقلب أحواله في التمكن مرة والتعذر أخرى، وهذا سماع المريدين لاسيما المبتدئين... الحالة الرابعة: سماع من جاوز الأحوال والمقامات فعزب عن فهم ما سوى الله تعالى حتى عزب عن نفسه وأحوالها ومعاملاتها."[1].

وربما كان السماع قد بدأ عند الصوفية بسماعهم صوتاً عذباً أو كلمة مفاجئة تناسبت مع حالتهم الروحية فنتج عنها سمو روحي، ومن المعروف أن العرب كانوا يتأثرون بنغمات العود وباللحن الإيقاعي لعبارة ما ومن الممكن أن تحرك التلاوة الجيدة للقرآن دموع المستمعين. ولا يوجد شك في القصص التي رواها المؤلفون الكلاسيكيون أن القراءة المؤثرة لمقطع من القرآن أو لبيت شعري كان يفقد السامعين وعيهم[2]. ولا تقتصر، هذه الوظيفة، على السماع، بل تمتد إلى التعبير عن التجربة.

وأمّا الجهة الثانية، فإنّ الصوفيّ يقصد إلى الشعر لما فيه من خاصيتين: المجاوزةُ؛ استعارةً

---

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، دار الندوة الجديدة، بيروت، ج2، ص287.

[2] آنا ماري شيمل، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف* (تر: محمد إسماعيل سيد و رضا حامد قطب)، منشورات الجمل، بيروت 2006م ، ص 502.

وكنايةً وتشبيهاً وانزياحاً. والألفةُ في التلقي. وقد أشار ابن عربي لهاتين الخاصيتين. قال: "... إلا علم الأسرار، فإنه إذا أخذته العبارة سُمج واعتاص على الأفهام درْكه وخشُن، وربما مجّته العقول الضعيفة المتعصّبة، التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر والبحث. ولهذا صاحبُ العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشّعرِيّة"[1]. وهذا ما أشار إليه ابن سينا بقوله: "لكن الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق. وكثير منهم إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها."[2].

ولما كانت الحاجة تدفع الصوفية إلى التعبير وجدَوا في الشعر استجابةً خاصةً لم تتحقق في الأقاويل الأخرى؛ لأنها تجري مجرى العقل وأحكامه، والصوفيّ ــ حالَ الوجد ــ في غيبوبة عن العقل. وهذا ما تجلى في (الشطحيات) و (الخيالات والأوهام)[3]. وربما في تفرقة الفارابي بين القوتين الناطقة والمتخيلة ما يعين على هذا الفهم. إذ كانت النتيجة أن يتوسل الصوفي (المتخيلة) في الاتصال بالعقل الفعّال خلافاً للفيلسوف الذي يتوسل (العقل الهيولاني). وبهذا كانت الأقاويل الشعرية ما

---

[1] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج 5، ص 515.

[2] ابن سينا، *الشفاء*، مج 50، ج 5، ص 54.

[3] نادرة أن توجد من المحققين. أمّا الخيالات والأوهام فهي ضعف المشاهدة عند الصوفي، بسبب من ضعف الاستعداد في الكشف، أو من ضعف التذكر والاستحضار في المشاهدة، أو لغلبة الوهم، فيشاهد رقيقة ويظنها الحقيقة. ابن العربي، الفتوحات المكية، ج1،ص 117.

يحاكي القوّة (المتخيلة)[1].

وثمة تجلٍ آخر للشعرية، اتفق عند الصوفية في نظم طريقة السلوك إلى الله، كشعر الفتوحات لابن عربي، و تائية ابن الفارض التي سماها بنظم السلوك، و لم تمنع إفادة الآراء، من أن يكونا شعراً، لا سيما التائية كانت على درجةٍ عالية من التخييل.

واتفق هذا التجلي ــ أيضاً ــ في العرفانية الفارسية، لاسيما في (المثنويات والرباعيات والغزليات)، و من أوائل من ألّفَ فيها سنائي الغزنوي، وتبعه فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وقد قصدوا إلى استدعاء ما هو جمالي (أستطيقيي) في الأساطير و التاريخ والأمثال والسير والكتب المقدسة والمرويات والآداب الشعبية، وقام الاستدعاء على وعي رمزي، وتعدد الأقنعة والأصوات، وكان للموسيقى أثر واضح. وهو استدعاء أشبه بما يصطلح عليه باختين بـــ (الحوارية). لا سيما أن العرفانية الفارسية تمتد عن جذر معرفي وثقافي غني بالمعرفة، وبأساليب التعبير، والقص الشعري والنثري بخاصة، ولا يخفى هذا الأثر، كـــ (الأوستا) الزرادشتية، و (شاهنامة) الفردوسي، وحتّى (كليلة ودمنة)، في آثار العطار والرومي.

وإذا كانت (شعرية التصوف) قد تجلت في السماع، والتعبير، فإنّ لها تجلياً أوسع في

---

[1] غلام رضا جمشيديها، وأبو الفضل مرشدي، مقالة، (*العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي*)، المحجة، ع 25، صيف ــ خريف، 2012م، ص 51.

الكشف، سواء أكان صورياً يتفق في عالم الخيال عن طريق الحس الباطن، ويتنوّع بتنوّع الحواس إلى رؤية وسمعٍ وشمٍ ولمسٍ وذوقٍ، أم معنوياً يتفق في مشاهدة (الأعيان الثابتة)، أو سماع العقل الأول، أو آدم الحقيقي. أو النفس الكلية. قال الغزالي: "وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منه نشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد، وقال أنا الحق وحوله يدندن كلام النصارى في دعوى اتحاد اللاهوت بالناسوت أو تدرعها بها أو حلولها فيها على ما اختلف فيهم عباراتهم"[1]. هذا، لأن شعريّة التصوّف ليس موضوعها اللغة، بل الوجود.

ولا يُعدم هذا الموضوع في المحاكاة عند أفلاطون وأرسطو، أو في التخييل عند الفارابي، أو في الشعرية عند ابن سينا، إذ كان هؤلاء يقصدون إلى الشعر في نطاق الأدب، بوصفه قولاً؛ لأنهم معنيون بالأقاويل حصراً؛ بحثاً عما يصلح مبدأ للأقيسة. ولما توسلوا السببية في ثبوت المحمول للموضوع في الشعر، ما وجدوا سوى الدهش، وما ينجم عنه من تخييل ولذة، ولذا وضعوا الشعر آخر الأقيسة، ولهذا قال ابن سينا: "ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك إلا في كونه كلاماً مخيلاً"[2]، أي بمعزلٍ عن الشروط الأُخر كالوزن والقافية، ولا يبعد أن (رولان بارت) قد تنبه لهذا الاشتغال عند أرسطو. إذ قال رولان بارت:

---

(1) الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج2، ص291.

(2) ابن سينا، *الشفاء*، مج ج، ص .

"وقد ترسخ الانصهار بين البلاغة والشعرية بواسطة مفردات القرون الوسطى، حيث الفنون الشعرية هي فنون بلاغية، وحيث البلاغيون الكبار هم شعراء. وهذا الانصهار جوهري، لأنه يوجد ضمن فكرة الأدب ذاتها، وتركز البلاغة الأرسطية على الاستدلال، وليست الصياغة (أو مديرية الوجوه) غير جزء منه (جزء أدنى عند أرسطو ذاته)، لكن بعد ذلك، حصل العكس: لقد صارت البلاغة تهتم بالمشكلات، ليست تلك المتعلقة "بالدليل"، وإنما مشكلات التأليف والأسلوب"[1].

يمكن القول: إن شعرية التصوف، أو المحاكاة الأرسطية، أو التخييل الفارابي، أو الشعرية السينوية، أوسع مفهوماً من الشعرِ، بل أوسع مفهوماً من الأدب ذاته. ولم يكن هؤلاء قد اشتغلوا على ما يتصل بنظرية الأدب بوصفها تقصد إلى تكوين مفاهيم وتصورات نظرية تشكل الأساس النظري لدراسة الأدب عامة، كما تشكل في الوقت نفسه الأصول الجمالية التي ينبني عليها النقد[2]، وهذا ما تنبه له تودوروف في متابعة جذر نظرية الأدب بقوله: "ليس موضوع كتاب أرسطو في الشعرية هو الأدب (أو ما ندعوه كذلك) وبهذا المعنى ليس هذا الكتاب كتاباً لنظرية الأدب، لكنه كتاب، في التمثيل (المحاكاة) عن طريق الكلام."[3].

---

(1) رولان بارت، *قراءة جديدة للبلاغة القديمة* (تر: عمر أوكان)، رؤية للنشر والتوزيع، مصر 5055م، ص88.

(2) ألفت محمد كمال عبد العزيز، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 5544م، ص 8.

(3) تزفيطان طودوروف، *الشعرية* (تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة) دار توبقال للنشر، المغرب1990م، ص12.

1.1.1 المطلب الثاني: التصوّف والفلسفة

إنّ تعرّف الصلة بين التصوّف والفلسفة يقتضي توسل العلاقة بين المنهج والمعرفة، والذاتي والموضوعي. ولا يكتمل التعرّف إلا بمتابعة السياق التاريخي.

السياق التاريخي

لم تطل العنايةُ ــ في المدوّنة القديمة ــ التجربة الفوقية، أي الخطاب، إلا في حدود محاولات أرادت تصحيحَ فهمٍ، وكان المدار فيها ثلاثة أمور: تعريف التصوّف والصوفيّ، وبيان المنتمى، وتدوين ما توافر في اللحظة الشفاهية، والتأليف في المنازل والمقامات والطبقات، ثم دعت الحاجةُ إلى أمر رابع وهو بيان المصطلح.

ظلت التجربة خبيئةً وراء هذه الأمور الأربعة، وكان بها حاجةٌ إلى من يُظهرها، غير أن خاصيتها الفردية، وغموضها، منعا أن تظهر على غير الصوفيّ. وقد حاولَ الصوفيّة المؤسسون أن يتوسلوا بياناً، غير أن التجربة تزداد خصوصية وغموضاً، لا سيما في ما عُرف بـــ (الشطح)، كما عُرفَ عند إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية و أبي يزيد البسطامي والحلاج والشبلي.

وما كان للتجربة أن تظهر إلا بتوسل منهج، فاختار صوفيةٌ (الكتاب والسنة) بوصفهما منهجاً نصيّاً شائعاً، وجرى العرف الصوفيّ في التأليف أن يتكئ على آيات وأحاديث، ويبدو هذا في كتاب (منازل السائرين) لأبي إسماعيل الهروي (ت481هـــ)، إذ افتتح المنازل والدرجات بآيات قرآنية. وفي ما ألّفه آخرون نوعٌ من هذا التوسل، كالمحاسبي (ت 548هـــ) في (فهم القرآن

ومعانيه).

وسلكت جماعةٌ سلوكاً آخر، ففسروا القرآن كالتستري (ت 855هـ)، و السلمي. و لم يعن توسل المنهج النصي كثيراً على ظهور التجربة، بل تجاوز إلى نوعٍ من المشاكلةِ مع الاتجاهات الباطنية، فلاقى نقداً حاداً[1].

إن عنايةَ المدوّنة الصوفيّة القديمة بتجليات مفهوم التصوف ومصاديقه، ثُمَ الميل إلى منهج نصي، وحيازة المفهوم أيديولوجياً، دفعت أن يُفهم التصوّف على أنه قطيعة مع العقل، وفي التجربة ذاتها ما يعزز هذا الفهم. وقد أظهرَ المحاسبي موقفاً من القطيعة، وقصدَ إلى إيضاح دور العقل، غير أنها محاولة ــ كما تقدم ــ لم تنل شياعاً واسعاً؛ إذ اتجهت بالعقل إلى غير ما قرّ في الاشتغال النظري.

وقد سعى (إخوان الصفا)[2] إلى معالجة المشكل، في تحذيرهم من مجافاة العقل النظري، وتوكيدهم على دوره ووظائفه والتقائه مع المنهج النصي. ولا يبعد، عندهم، أنه منهجٌ في معرفة

---

[1] وضع التستري (تفسير القرآن العظيم)، والسلمي (حقائق التفسير)، وقد كان للمناوئين موقف من التفسيرين، لاسيما (حقائق التفسير)، حتى قال فيه الواحدي: "إن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير، فقد كفر". السلمي، *طبقات الصوفية*، ص44.

[2] إخوان الصفا جماعة ظهرت في البصرة في القرن الرابع الهجري، وكان لها فرع في بغداد، وكانوا يقصدون إلى المشاكلة بين الفلسفة والدين، وجاءت تسميتهم دلالة على تعزيز الصداقة والمودة في ما بينهم، وكانت هذه الجماعة سرية، لم يعرف عنها شيء كثير سوى أربعة أسماء من هذه الجماعة ذكرها أبو حيان التوحيدي.

الحقائق. وقد ذهبوا ــ أيضاً ــ إلى توكيد المعرفة الشهودية، وهي طور من أطوار المعرفة، وقد قصدوا إلى توسعٍ لم يألفه الصوفيّة[1]. وفي المقابل، حاولَ ابن سينا أن يفرق بين مساري التصوّف والبرهان.

يمكن القول: إنّ الصوفيّة عجزوا عن إظهار التجربة، واكتفوا بالتأليف بتوسل البيان، ولم يفيدوا مما طرحه (إخوان الصفا)، ومحاولة ابن سينا. حتى جاء الغزالي وكانَ قد أعلن القطيعة مع الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، ثم (المنقذ من الضلال)، غير أن محاولاته لم تستقل عن العقل في بنيتها العميقة[2]. و ما يشفع أنها مازت التجربة ميزاً أبستمولوجياً. وامتدت هذه المحاولة إلى السهروردي، غير أنه لم يُظهر التجربة بقدْر ما أفاد منها في تشييد حكمة الإشراق.

لا تعدو هذه المحاولات أن تكون مدخل فهم جديد لابن عربي، ليظهر التجربة بتوسل المناهج الأخرى، وقد أفاد منها جميعاً، وكان أثره في العرفان النظري كبيراً.

علاقة المنهج بالمعرفة الصوفيّة

لا غرو أن جعل الصوفيّة، لا سيما المتأخرون، الكشف والشهود عنواناً للتجربة، وأرادوا

---

[1] إخوان الصفا وخلان الوفاء، *الرسائل*، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران 5401هـ، ج 8، ص 155.

بالتخيل ليس غير، وكان هذا جرياً على مسعى الأشاعرة، لأنّ الاتحاد أو وحدة الوجود يتعارضان مع المبدأ العقدي الرئيس: (زيادة الصفات على الذات).

بالكشف رفع الحجاب. وبالشهود الاطلاع على الحقائق بعد الكشف. واتفقوا على أن مدارهما القلب، وخطوا سلوكاً خاصاً لبلوغهما، كالتصفية والتزكية وغيرهما مما قرّ في المدوّنة. ووسموا الغاية شهود الحقائق عياناً بلا توسط علمٍ نظري. ومازوا التصوّف ـــ من هذه الناحية ـــ مما ينجم عن الجدل والبرهان. ووضعوا في الطريق منازل ومقامات. غير أن المشكل في الأمر، أن ثمة علاقة بين المنهج والمعرفة، لم يتنّبه لها الصوفيّة، ولا الغزالي، وقد تنّبه لها السهروردي و ابن عربي. وهو مدار بحث الأبستمولوجيا الحديثة (نظرية المعرفة). ويتجلى المشكل، في أنّ المنهج لا يفضي إلى معرفة موحدة، مادامَ ثمة تداخل بين الذاتي و الموضوعي. والتصوّف وإن اتكأ على الذاتي، بقي فيه أثر خفيّ للموضوعي، تظهره المخرجات المعرفية. و إلا بماذا يُفسر الاختلاف بينَ وحدة الشهود والوجود، وفي المقابل، الاختلاف في (الكثرة)، بينَ وهمية وواقعية؟.

إذن، لا بد من منهجٍ يقيم التجربة ويفسرها تفسيراً موضوعياً. هكذا أدرك السهروردي وابن عربي الحاجةَ إلى منهجٍ، هو البرهان، غير أن المساءلة تجاوزت المنهج إلى المعرفة، لأنّ الفلسفة/ البرهان، لا تجري استدلالاً إلا بعد حيازة (الحدّ/ الماهية)، والسهروردي وابن عربي كانا يقصدان إلى الاستدلال بمعزلٍ عن السياق النظريّ، أي أنهما يأخذان (الماهية) مشاهدةً[1]. يقول السهروردي:

---

[1] يرى الفلاسفة المشائون أن الحدّ والبرهان الطريق لمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وساروا على طريقة أرسطو، غير أن ابن سينا ذهب مذهباً بعيداً، فقال بالعجز عن درك حقيقة الأشياء؛ إذ أقصى ما يُتوصل إليه بالحد والبرهان هو خواص الأشياء ولوازمها. وهذا ما دفع بمريدي ابن عربي، في مؤلفاتهم، أن يستثنوا ابن سينا من تعريضهم بالفلاسفة.

"وقد رتبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين، ولخصت فيها قواعدهم...وهذا سياق آخر، وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعاباَ في التحصيل. و لم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ثم طلبت الحجة عليه، حتى لو قطعتُ النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك" [1]. ويقول ابن عربي:

"فإن الحق ــ تعالى ــ الذي نأخذ العلوم عنه، بخلو القلب عن الفكر، والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله، من غير إجمال ولا حيرة. فنعرف الحقائق على ما هي عليه، سواء كانت المفردات، أو الحادثة بحدوث التأليف، أو الحقائق الإلهية، لا نمتري في شيء منها. فمن هناك هو عِلْمُنا. والحق ــ سبحانه ــ معلّمنا، ورثا نبويا، محفوظا، معصوما من الخلل والإجمال والظاهر."[2].

وفي أفق هذه المساءلة، يتجلى مشكل آخر، أن الفلسفة ليست استدلالاً للإفهام أو إلزاماً بالمحاجة، وإنما منهج خاص في المعرفة، له مبادئ أولية، وغايةٌ هي تشييد رؤية كونية على عماد فكري. وهذا لم يتفق، كلياً، في التقارب الصوفي الفلسفي، بل هو أشبه بمزاولة علم الكلام، غير أن مريدي ابن عربي، لا سيما القونوي، حاولوا دفع هذه المشكلات بتحويل التصوف علماً نظرياً، غير أنهم قلبوا الفلسفة رأساً على عقِب، حيث وضعوا (وحدة الوجود الشخصية) موضوعاً، ما أدّى إلى

---

[1] الشيرازي، *شرح حكمة الإشراق*، ص 54.

[2] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج 5، ص550.

توسعة في المسائل الفلسفية، وفي آليات اشتغال المنهج، إضافة إلى إحداث تحول في طبيعة التفكير الفلسفي من الماهية إلى الوجود.

الفصل الثاني: الوجود و اللغة في خطاب محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

يتناول هذا الفصل مكونين رئيسين من مكونات الخطاب عند محي الدين بن العربي وجلال الدين الرومي، ألا وهما: الوجود واللغة، ولما كان الفصلُ يتناول بشكل مباشر خطاب ابن العربي والرومي كان المنهاجُ يقتضي تعريفاً مفتاحياً بشيء من سيرتيهما الصوفيّة، فجاء الفصلُ الثاني في ثلاثة مباحث، وهي:

1.1. المبحث الأول: ابن عربي والرومي توطئة في السيرة

يتناول هذا المبحث شيئاً من سيرة ابن عربي وجلال الدين الرومي، ليضيء محطات مهمة في تصوفهما، وكان المنهاج يقضي أن تُفردَ السيرة في مطلبين، وهما:

1.1.1 المطلب الأول: في سيرة ابن عربي

حين يُنظر في حياة ابن عربي (558 ــ 638 هـــ)، وعلى وجه التحديد اللحظات المبكرة، يُلفى شغف شديد بالتصوّف، وهو شغف لا ينبجس عن بيئة خاصة، بقدْر ما يمتد عن نزوع شخصي. فالمقاطع السيريّة في الفتوحات، وكتب أخرى، تشير إلى أن ابن عربي كان تحت حافز نفسي يدفعه إلى الخلوة، من ثمَّ الاتصال بعالم المعنى. وقد اتفق أن يتحقق الفتح الصوفيّ كما صرّح بقوله: "ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما

سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي"[1]

وفي هذه اللحظات التي كان ابن عربي مأخوذاً بما فُتح عليه، انشغل بمرافقة صوفيّة الأندلس، ليزداد خبرة في التجربة، إضافة إلى أن التصوّف كانَ يستهوي وعيه الباطن. ولا يبعد أن هذا الفتح لم يكن مطلقاً، بمعنى لم يكن تجلياً للذات الأحدية، وإنما فتح من مقام الولاية، أي تجلي الأسماء الإلهية[2]

ومهما يكن الأمر، يبدو ــ على ضوء سيرة ابن عربي ــ أن أول تحول في المسار الروحي كان فتحاً مباشراً، أو بصورة أدق كان جذباً يرجع إلى تدخّل إلهي مباشر ومفاجئ حصل لابن عربي دفعة

واحدة بمعزلٍ عن جهد سابق، وكان جرّاء خلوة، على الأرجح، في مقبرة بإشبيلية[3]

يمكن القول: إنّ ابن عربي عُني بالتصوّف مبكراً، وقد بلغ به شأواً بعيداً، غير أن تجربة الكتابة، أو الأداء التحريري، لم تكن نتاج فتح، أو معرفة إلقائية فحسب، بل نتاج تراكم الخبرة الثقافية والمعرفة المكتسبة، إذ كان المنجز غنياً بالإحالات، سواء أكانت تتعلق بمصادر فلسفية

---

[1] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج1، 477.

[2] يقع الفتح عند الصوفيّة على أنواع، وهي: الفتح القريب، وهو ما انفتح على العبد من مقام القلب، وظهور صفاته وكمالاته عند قطع منازل النفس. والفتح المبين، وهو ما انفتح على العبد من مقام الولاية، وتجليات أنوار الأسماء الإلهية المغنية لصفات القلب وكمالاته. والفتح المطلق، وهو أعلى الفتوحات وأكملها، وهو ما انفتح على العبد من تجلي الذات الأحدية. أنور فؤاد، *معجم المصطلحات الصوفية*، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت1993م، ص134.

[3] كلود عدّاس، *ابن عربي سيرته وفكره* (تر: أحمد الصادقي)، دار المدار الإسلامي، ليبيا 2014، ص71.

وكلامية، أم تتعلق بمصادر الحديث والفقه، أم تتعلق بمظانّ العلوم الغريبة كـــ (علم الحروف) كما أشار لهذا ابن خلدون[1]. إضافة إلى إحالات المدوّنة الصوفيّة، وكان يؤكد وقوفه عليها والنظر فيها. وقد عبّرَ ابن عربي عن إعجابه الشديد بمؤلفات صوفية، وتعرّض لآراء مع توثيق مظانها.

قد اهتمَ ابن عربي ـــ إلى جوار اهتماماته الأخرى ـــ بالأدب العربيّ، ولا جرم أن تزود من مظنته خبرةً لغوية، وأفاد منه الحساسية الشعرية. وقد كان الأدب العربيّ يثير في نفسه رغبةً بتنوع أساليب الكتابة، ويوفر له معرفةً بأصول الصناعة الفنيّة، لا سيما الشعر، فراحَ يتمثل بنماذج من الغزل، كشعر قيس بن الملوح، وبشار بن برد، وغيرهما، بل تناص مع الشعر العربي في كتابته الإبداعية.

هذا، وقد أفاد من الأدب العربيّ خبرةً ببنية النظام اللغويّ، حتّ إنه أقام المعرفة الصوفية على مثالٍ منه، وتمثل بالإيقاع والصوت والحرف والكلمة ، وكان ـــ إلى جوار هذا ـــ يضع آراء لغوية وإن كانـ لا تخلو من نزعة تأويلية.

ينجم مما مرّ، أن ابن عربي كان يوظف الخبرة الثقافية في مجال التصوّف، وهي ما مكنته من قراءة واسعة للتراث الفلسفيّ والكلاميّ والحديثيّ والفقهيّ واللغويّ والصوفيّ، وأن يفكك هذا التراث، من ثمَّ يجترح تأسيساً نظرياً

[1] ابن خلدون، *المقدمة*، ص399.

1.1.1 المطلب الثاني: في سيرة جلال الدين الرومي

وعلى نحو مماثل، يُنظر في حياة الرومي (604 ــ 672هـ)، وعلى وجه التحديد في تصوّفه، إذ كانَ فقيهاً، ومعلّماً، وما كان زاهداً في أول الأمر، بل كان على صلةٍ وثيقةٍ بانشغالات الحياة.

وبعد منعطفات كثيرة، وأسفار عدّة، استقر الرومي في قونية، وتولى تعليم الشريعة ومبادئ الدين، وبدت سيرته مطمئنة حتى عرض حادث غريب، فغيّرَ مسار حياته، وجعله صوفياً محترقاً بالمحبة الإلهية. ويعود هذا التحول إلى لقاء بعابر جوّال، هو شمس تبريز. أمّا الظروف التي اكتنفت اللقاء فقد عرض إليها المؤرخون بروايات مختلفة (1)

أياً يكن اللقاء، فإنه أحدث تحولاً في حياة الرومي، فصار إلى التصوّف، وكان ما دوّنه صداً لذاك الدهش، أو الفتح إن جازت المقارنة مع تحول ابر عربي، غير أن تحول الرومي جاء متأخراً.

لا يبعد أن تحول الرومي كان إرادة، وليس جذباً، لأن الرومي لم يكن بعيداً عن المناخ الصوفيّ، وكان في بيئة تُعنى بالتصوّف، لاسيما أن والده (بهاء الدين ولد) كان مريداً لفريد الدين

---

(1) إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص

العطار، وقيل كان مريداً لنجم الدين كبرى[1]، إضافة إلى مرافقة الرومي صدر الدين القونوي، ولقائه بابن عربي والتأثر بآرائه، وفي آثاره المدوّنة، وما كُتب عنه، يشير إلى اطلاعه على التجارب والاتجاهات العرفانيّة، لا سيما الفارسية.

كان الرومي ــ إلى جوار اهتماماته بالاتجاهات العرفانيّة ــ مهتماً بالآراء الفلسفيّة، والمذاهب الكلاميّة، وكان شديد العناية بالتاريخ، والميثولوجيا، والأدب الشعبي. غير أنه، والحال هذه، لم يكن مأخوذاً بالحكمة البحثيّة، أو المنطق الذهني، إذ كان مؤمناً بأن طريق الوصول إلى المعرفة لا يمكنه أن يمرّ بهذه المرحلة، والأكثر من ذلك أنه لم يتقيد بنظم معين، أو قاعدة محددّة، في بيانه وشعره، لكن يمكن الاستنتاج ــ في ضوء أفكاره ــ أن وراء ذلك التشوش والحيرة فكرة راسخة وإلماعة منتظمة، ومع أنه لم يكن من الذين يفرحون بما لديهم من عرفان نظري، غير أن الشعرية عنده لم تجد مفراً سوى التشكّل بقوالب النظريات العرفانيّة[2].

يبدو أن ابن عربي والرومي يلتقيان في تجاوز القبليات الفلسفيّة والكلاميّة والدينيّة، بل تجاوزا، بنيةً ومعماراً، ما قرّ في المدوّنة الصوفية، كنظام الكتابة، إذ لا توجد صيغة ملموسة من الترابط والتماسك، ولا وحدة عضوية تقيم شكلاً موحداً، غير أنهما يفترقان، إضافة إلى اختلاف

---

[1] آنا ماري شيمل، *مولانا جلال الدين الرومي*، (تر: خالد محمد عبده)، دار مداد للطباعة والنشر، بيروت2017م، ص21.

[2] محمد تقي سبحاني، مقالة، (*جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب*)، المحجة، العدد 24، شتاء ــ ربيع 2012م، ص209..

اللغة (عربية/ فارسية/ تركية) ، في التفكير والمقاصد، وربما كان السبب الوعي اللغوي نفسه، حيث يميل ابن عربي إلى التجريد، ولا يحرص على تحقق الاستجابة والتلقي؛ إذ نادر ما يُعثر على بلاغة التشبيه في خطابه، لا سيما تشبيه المعقول بالمحسوس، بينما يميل الرومي إلى التشخيص، والتمثيل، ومقاربة اللامرئي بالمرئي، ويحرص على تحقق الاستجابة والتلقي، ويبدو هذا في توظيفه القصص والحكايات. وربما، من الناحية الموضوعية، كان ثمة أثر لاختلاف الشرط السياسيّ والاجتماعيّ. يضاف إلى هذا، أن تصوّف ابن عربي كانَ نظرياً في المنجز، ولا يخلو من الحرفة، وقد تركت أثرها في شعره، ففي شعر الفتوحات المكية مثالاً تحتشد المصطلحات الصوفيّة والفلسفية والكلامية، وكانَ الرومي على تصوّف عملي تجربةً ومنجزاً. وهذا الملحظ يجعل دراسة الرومي وعرة للغاية، إضافة إلى المشكلات المتعددة التي تواجه من يقصد مقاربة نظامه الفكري[1] . من ثمّ المقارنة والموازنة مع ابن عربي، غير أن القبض على ما يؤسس خطابهما، وهو مدار الشعرية، يمكن أن يتحقق في النظر إلى بعدين: البنية والمعمار. من ثمّ توزع الدراسة على محورين رئيسين: الوجود واللغة، و المعرفة والأثر.

1.1 المبحث الثاني: الوجود مفهومه وعلاقته باللغة

إن مقولة الوجود من المقولات التي عُنيت بها الفلسفة القديمة، وكانت الأصل في الاشتغال الميتافيزيقي، ولا جرم أن ما توافر في الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام امتد عن ذاك الأصل، غير أن

---

[1] محمد تقي سبحاني، مقالة (*جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب*) ص209.

التصوّف كان بمنأى عنه، وأن مقولة الوجود في المدوّنة الصوفيّة امتدت عن أصلين: لغوي، وآخر يتصل بالتجربة الصوفيّة الجوانيّة، أي بالسلوك.

وهذا التفريق ما يدفع إلى مقاربة (الوجود) في الفلسفة، ثُمَ في التداول اللغوي، من ثَمَّ في المدوّنة الصوفيّة وصولاً إلى ما توافر عند ابن عربي والرومي.

1.1.1. المطلب الأول: الوجود في التداول الفلسفي

لقد دأب الفلاسفة القدامى على استخدام الوجود بمعنى (الكينونة)، وربما كان (طاليس) أول من تناول هذا المعنى، ثُمَ فيثاغورس، غير أن الشياع التاريخيّ يفترض أنّ بارمنيدس أول من عني بالكينونة، وفي أثره ما يزين هذه الفرض. قال بارمنيدس: "إن الوجود موجود، ولا يمكن أن يكون غير موجود"[1]. وقد علق برتراند راسل بقوله أنّ "الذي جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجة الميتافيزيقية نراها على ضروب شتى، ماثلة عند معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل"[2].

ولقد كان أفلاطون معنياً بالكينونة في الجدل الصاعد والهابط (نظرية المثل). من ثمَّ يلحظ الوجود عند أرسطو بمعنى الكينونة في المقولات العشر، وقد عرض بول ريكور إلى جدلية الجوهر

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، *مدخل إلى الميتافيزيقا*، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2005م، ص 96.

[2] المرجع السابق، ص97.

والماهية في تشكّل أنطولوجيا أفلاطون وأرسطو. قال ريكور: "ليست الأنطولوجيا الأرسطية مجرد نقيضة للأفلاطونية. فالأنطولوجيا الجذرية الأرسطية هي مع أنطولوجيا "أفلاطون" في علاقة التواصل والتعارض ألطف مما قد يظن. ذلك ما يجب فهمه إذا ما رمنا أن نعطي لهذا التعارض المبتذل بين فلسفة ماهية وفلسفة جوهر مداه الحقيقي"[1].

ولئن اقتصر الاشتغال الأنطولوجي عند أفلاطون وأرسطو على (الطبيعة وما بعدها)، وكان الوجود يتمثل في المحسوسات وما يطرأ عليها من (كون وفساد)، وفي (المثل) بوصفها حقائقَ مجردة معقولة، فإن الأفلاطونية الجديدة سعت إلى التجاوز بنحو يصير الوجود فائق مقولات الميتافيزيقيا، و المعنى المفكر به أوسع من قِطاع المعرفة الجدلية والبرهانية، لا سيما في نظرية الفيض. ولا يُعدم أن أفلوطين قارب بين مقولة الوجود في المعرفة النظرية والمعرفة الحدسية، وكانت النتيجة أن يوحد منابع المعرفة بناء على فكرة (الصدور عن الواحد)، غير أن مقولة الوجود، عند أفلوطين، موصوفة بالوحدة العددية.

استعار الفلاسفة المسلمون ما قرّ في الفلسفة القديمة، وكان الفارابي أول الذين أظهروا الجانب الأنطولوجي في الدراسات الميتافيزيقية، وقد عرض إلى إشكالية الترجمة في مصطلح الوجود

---

[1] بول ريكور، *الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو* (تر: محمد محجوب)، المركز الوطني للترجمة، تونس 5055 ص 45.

بين العربية واللغات الأخرى[1]، غير أنه لم يلتزم حرفياً بما قرّ عند أفلاطون وأرسطو، وتجاوز إلى (الأفلاطونية الجديدة) في نظرية الفيض، وقد جاراه ابن سينا، وأطلق ابن سينا على الميتافيزيقيا عامة اسم (الإلهيات)، ووضع (الوجود وعلله) موضوعاً. وقسمَ ابن سينا الوجود إلى (الواجب/ الممكن)، حتى أسهم هذا التقسيم في تطور علم الكلام. وكان ابن رشد آخر من تمسك حرفياً بأنطولوجيا أرسطو، وحاول أن يوثق الصلة بها من جديد، وهذا ما يبدو في نقده لابن سينا، وردوده على الغزالي[2].

ينجم مما مرّ، أن تُوضع خطاطةٌ لتمثلات الوجود في المدوّنة الفلسفية، على النحو الآتي:

1ــ الوجود بمعنى الموجود، أي تحقق الماهية في الأعيان، وهذا ما أشار إليه ابن سينا في قوله: "أن الوجود حقيقته أنه موجود، فإن الوجود هو الموجودية"[3] . وهو ذات المعنى الذي ذكره الفخر الرازي بقوله: "أن الوجود ليس ما يكون الشيء به ثابتاً، بل هو نفس كونه ثابتاً"[4].

2ــ الوجود بمعنى الماهية في الأعيان، وهذا ما أشار إليه الفارابي بقوله: "الوجود هو الماهية

---

(1) أبو نصر الفارا *كتاب الحروف* (تح : محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت 5542، ص 44.

(2) كتب ابن رشد نقداً لابن سينا والغزالي، أمّا نقده لابن سينا فاحتوت عليه تلخيصاته لمنطق أرسطو، كالبرهان مثالاً، وأمّا نقده للغزالي فقد تجلى في كتابه "تهافت التهافت".

(3) ابن سينا، *التعليقات*، ص40.

(4) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، *المباحث المشرقية* (تح: محمد المعتصم بالله البغدادي)، ذوي القربى، إيران 1338هـ، ج1، ص133.

أو جزء ماهية... ويكون أنه وجود وأنه موجود معنى واحداً بعينه"[1]. وقد ذكره ابن رشد، في تلخيصه لأرسطو، بقوله: "إن "الموجود" يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب، لا التي تقال باشتراك محض، ولا بتواطؤ. ويقال على الصادق، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، كقولنا: هل الطبيعة موجودة؟ وهل الخلاء موجود؟ ويقال أيضاً على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصوّرت تلك الذات أو لم تتصوّر"[2].

3ــ الوجود بمعنى المفهوم العقلي الأولي الذي يحمل على الموجودات بالاشتراك المعنوي، ولا يكون على حظ من التحقق في الخارج، وهو موضوع الفلسفة (الموجود بما هو موجود). وقد يراد به معنى الكينونة، وهو مدار التشكيك عند المشائين، ويوصف بأنه معقول ثانٍ.

4ــ الوجود بمعنى الرابط بين المحمول والموضوع في القضايا، وهو ما تناوله أفلاطون في الجدل الهابط، وما قرّ في المدوّنة المنطقية، ثم دخل الفلسفة حتى صارَ شأناً من شؤن الوجود الفلسفي.

5ــ الوجود بمعنى المصداق الحقيقي لمفهوم الوجود، وهو ما أشار إليه الفارابي بقوله: "هو

---

[1] جعفر آل ياسين، *الفارابي في حدوده ورسومه*، عالم الكتب، بيروت، ص644.

[2] محمد بن أحمد بن رشد، *تلخيص ما بعد الطبيعة* (تح: عثمان أمين)، انتشارات حكمت، طهران 1380هـ، ص8.

الحق، فكيف لا وقد وجب؟! هو الباطن، فكيف لا وقد ظهر؟!"[1]. وقد وضعه القيصري موضوعاً في العرفان النظري بقوله: "الوجود وأنه هو الحق... أن الوجود من حيث "هو هو" غير الوجود الخارجي والذهني، إذ كل منهما نوع من أنواعه"[2]. غير أن فرقاً بين نظر الفارابي و القيصري، يتجلى في حقيقة الوجود، فالفارابي ينظر في الوجود بوصفه متعدداً، كثيراً، والقيصري ينظر في الوجود بوصفه واحداً بالوحدة الشخصية العرفانية

لا غرو أن ابن عربي قصد إلى الوجود بمعنى (المصداق الحقيقي) فيما أطلق عليه الوجود الواحد[3]، أو (وحدة الوجود). وهو أوسع مما قرّ عند الفلاسفة والمتكلمين، إذ الوجود، عندهم، يساوق، بل يرادف الموجود المطلق، وعند ابن عربي هو الوجود المطلق، أي (الحق/ الله). ومن هذه الناحية، يكون (الموجود المطلق) مرتبة من مراتب الحق، وهذا ما يُلفى في قول ابن عربي:

"اعلموا أن المعلومات أربعة: الحق ــ تعالى ــ وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه ــ سبحانه ــ ليس معلولاً لشيء، ولا علة، بل هو موجود بذاته. والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب إليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع: لا تعلم بدليل، ولا ببرهان عقلي، ولا يأخذها حد، فإنه ــ

---

[1] أبو نصر الفارابي، *فصوص الحكمة* (تح: علي اوجبي)، انتشارات حكمت، طهران 1389هـ، ص6.

[2] داود القيصري، *شرح فصوص الحكم* (تح: حسن زادة آملي)، بوستان كتاب، إيران، ج1، ص22.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2 518.

سبحانه ــ لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء... ومعلوم ثان: وهو الحقيقة الكلية، التي هي للحق وللعالَم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم... ومعلوم ثالث، وهو العالَم كله: الأملاك والأفلاك، وما تحويه من العوالم.... ومعلوم رابع، وهو الإنسان الخليفة، الذي جعله الله في هذا العالَم المقهور تحت تسخيره"[1].

وقد توافر هذا المعنى عند الرومي بوصفه مرجع المظاهر والتجليات الخَلقية، أي نظرَ ــ في ضوء منه ــ إلى علاقة الخلق بالحق، وكانت النتيجة أن صيرَ الخلقَ وجوداً ظلياً. في الوقت الذي نظر الفلاسفة والمتكلمون إلى هذه العلاقة بنظرة التباين الذاتي في التحقق والأعيان، والاتحاد المفهومي بالوجود في الأذهان. قال الرومي: "خلق آدم على صورته، أي على صورة أحكامه. أحكامه ظاهرة في الخلق جميعاً، لأن الخلق جميعاً ظلّ الحق، والظلّ يبقى ببقاء شخصه"[2]. ولا يبعد أن الرومي كان على معرفة بنظرية التجليات عند ابن عربي، وما نجم عنها من فكرة الخيال المطلق، أو (العماء)، وهذا ما تجلى في قول ابن عربي

وفي الخَلقِ عيْنُ الحقِّ إن كنتَ ذا عقْلِ

فإن كنتَ ذا عيْنٍ وعقْلٍ معًا فـــــما ترَى غيرَ شيءٍ واحـــــدٍ فيه بالفعْلِ

فإنّ خيالَ الكـــــــونِ أوسعُ حضْرةً مِن العقْلِ والإحساسِ بالبَذلِ والفضلِ

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص152.

[2] جلال الدين الرومي، *كتاب فيه ما فيه* (تر: عيسى علي العاكوب)، دار الفكر، دمشق، ص142.

لهُ حضْرةُ الأشكالِ في الشّكْلِ فاعْتَبِرْ تراهُ يـــــــرُدُّ الكلَّ في قَبْضةِ الشكْلِ

فإنْ قلـــــــتَ كلٌّ، فهو جزءٌ معيّنٌ وإنْ قلـــــــتَ جزءٌ قامَ للكلِّ بالكلِّ

فـــما ثمَّ مـــــثلٌ غيرهُ مـــــــتحقّقٌ بمـــــوجدِهِ فـــــــــهو المُمَثّلُ للمِثْلِ

فعِلمِي بهِ أحْـــــــلى وأشْهَى إلى أذوَاقِنا مِن جَنَى النّحْلِ(1)

لقد انبجس هذا المعنى للوجود عند ابن عربي والرومي جرّاء النظر في الصلة بين الذات (العارف)، والموضوع (المعروف)، إذ كان النظر ــ عند الصوفية ــ يقتصر على الذات، أو بصورة أدق كان الأداء التحريري يعرض إلى ما يتحقق به الصوفيّ حال الوجد بمعزلٍ عن الموضوعي في التجربة، إضافة إلى أن الصوفية لم يستخدموا الوجود مرادفاً للحق/ الله، وما كان استخدام ابن عربي والرومي إلا تماشياً مع المنحى الفلسفي.

1.1.1 المطلب الثاني: من الوجد إلى الوجود

كانَ الوجدُ الخاصيةَ التي تميزَ بها الصوفيّةُ، و كانوا يقصدون به إلى "ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلفٍ وتصنعٍ. وقيل: هو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً"(2). ولا يكاد الوجدُ، في المدوّنة الصوفيّة، يفارق ما وردَ في التداول اللغوي. فقد ذكر الخليل أنّ: "الوجد: من الحزن، والموجدة من

---

(1) ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج3، ص257.

(2) أنور فؤاد، *معجم المصطلحات الصوفية*، ص183.

الغضب. والوجدان والجدة من قولك: وجدت الشيء، أي: أصبته"[1]. وهو ما تمثل في قول بشار بن برد:

يغشاني المـــــــوت من وجد بها دِيماً والشـــــــــــوق تأخذني منه أهاضيب

للقـــــــــــلب راع إليها لا يفارقه وفي الضمير من الحـــب الأعاجيب[2]

وقد ورد في لسان العرب "وَجدَ مطلوبه والشيء يجِده وجُوداً"[3]. ولا يبعد أن الوجود، هنا، بمعنى المصدر، أي (الموجودية)، وقد أخذ بالمقابلة مع المعدوم، وكان في التداول اللغوي معادلاً لإصابة الشيء بعد فقدانه. وهو ما ورد في قول الجنيد

الـــــوَجدُ يطـــربُ من في وجدِ راحتهُ والـــــــوجدُ عند حضور الحـــــقِّ مفقودُ

قـــد كـــــان يطربني وجْدي فأشغلني عـــن رؤيةِ الوجدِ ما في الوجدِ موجودُ[4]

---

[1] الفراهيدي، *كتاب العين*، ج6، ص169.

[2] بشار بن برد، *الديوان* (تح: محمد الطاهر بن عاشور)، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة 2007م، مج 1، ج1، ص221.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، دار الحديث، القاهرة 2003م، ج9، ص221.

[4] أنور فؤاد، *معجم المصطلحات الصوفية*، ص182.

وقد يرد الوجد "في الحبّ لا غير، وإنه ليَجِدُ بفلانة وَجْداً شديداً إذا كان يهواها ويُحبّها حبّاً شديداً "[1] . وقد تمثل هذا المعنى عند ابن عربي في قوله

أنا إلا عـــــــــــــــربيٌ، ولذا أعشـــــــــــــــقُ البيضَ، وأهوى العَرَبا

لا أبـــــــــــــالي شرّقَ الوجدُ بنا حيثُ ما كـــــــــــــانت به، أو غَرّبا [2]

يمكن القول: إنّ الأصلَ في التداول اللغوي هو وجدان الشيء وإدراكه على حالةٍ ما، وإذا ما ورد الوجود بمعنى الكينونة فهو استعمال مجازي لا يبعد أن امتدّ عن الفلسفة أو علم الكلام

لقد انبجسَ المفهومُ ــ في المدوّنة الصوفيّة ــ عن هذا الأصل بمعزلٍ عن (الكينونة). وتعاور الصوفيّة على توصيفات تتصل به. فقد ذكر الكلاباذي أن: "الوجد ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد وبين الله عز وجل"[3]. وذكر الغزالي أنّ: "الوجد عبارة عن حالة يثمرها السماع وهو وارد حق جديد عقيب السماع يجده المستمع من نفسه."[4]. وقد وضعَ القشيري فارقاً بينَ الوجدِ والوجود في قوله أنّ: "التواجد البداية، والوجود

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج9، ص222.

[2] محيي الدين بن العربي، *ترجمان الأشواق* (تح: عبد الرحمن المصطاوي)، دار المعرفة، بيروت2005م، ص156.

[3] أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، *كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف*، ص82.

[4] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج2، ص293.

النهاية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية"[1]. وإذا ما لحُظ أثرُ السماع في تحقق الوجد. من ثمَّ، لحُظ تفريقُ القشيري، ظهرت الصلة بين الوجود الصوفيّ والأصل اللغوي، ومفارقة معنى (الكينونة)، ويكون الوجودُ، عند الصوفية، تمامَ وجد الواجدين[2]، أو ملكةً بعد تمكّن حال الوجد. وهذا ما أشار إليه الشبلي في قوله

الـــــــــــوجد عندي جحود ما لم يكـــــــــــــن عن شهودي

وشـــــاهد الحـــــــق عندي يُفني شهـــــــــودَ الـــــــوجودِ[3]

في هذا الضوء، يتحقق الصوفيّ بالوجود حال الغيبوبة عن الذات والآخر، أو حال (الفناء)، ثم يعود إلى التفرقةِ عند الصحو متوسلاً اللغة بوصفها وسيطاً، أو معادلاً موضوعياً. و لا يكاد الموقف الأنطولوجي يفارق تلك الحال، فيقصد الصوفي، أحياناً، إلى الشطح. وكانت النتيجة أن فِهمَ المناوئون هذا الموقف اتحاداً أو حلولاً بناءً على مشاكلة الوجود الصوفيّ بالكينونة. ويبدو أن المشاكلة قد نجمت عن توتر اللغة الصوفية، أو الفجوة بين الدال والمدلول، ولهذا حاول جلال الدين الرومي أن يبعد المشكل عمن قال "أنا الحق" ومن قال "سبحاني ما أعظم شاني"، إذ لم يدّع الألوهية، بل

---

[1] القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج1، ص34.

[2] أنور فؤاد، *معجم مصطلحات الصوفية*، ص184.

[3] المرجع السابق، ص182.

ادّعى نفي إنيته وإثبات إنية غيره [1]. ويلفى ـــ في هذا السياق ـــ قولٌ لجلال الدين الرومي: "خذ العبارة الشهيرة "أنا الحق". يظن بعض الناس أنها ادّعاء عظيم! لكن أنا الحق على الحقيقة تواضع عظيم. لأن من يقول: "أنا عبد الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله. أما من يقول: "أنا الحق" يعني "أنا عدم"، هو الكل، لا وجود إلا الله، أنا بكلييتي عدم، أنا لست شيئاً"[2]، ولا يبعد أن هذا القول ضربٌ من التأويل غير المستساغ، ولا ينبئ عن تواضع.

وقد حاول الغزالي أن يدفع المشكل بتفسير الوجود بالشهود، لينتهي إلى فارقٍ دلالي بين أنطولوجيا التصوف والميتافيزيقيا . قال

"فهذه درجة الصديقين في الفهم والوجد فهي أعلى الدرجات لأن السماع على الأحوال نازل عن درجات الكمال وهي ممتزجة بصفات البشرية وهو نوع قصور، وإنما الكمال أن يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله، أعني أنه ينساها فلا يبقى له التفات اليها ... فيسمع لله وبالله وفي الله ومن الله وهذه رتبة من خاض لجة الحقائق وعبر ساحل الأحوال والأعمال واتحد بصفاء التوحيد وتحقق بمحض الاخلاص، فلم يبق فيه منه شيء أصلا، بل خمدت بالكلية بشريته وفنى التفاته إلى صفات البشرية رأسا، ولست أعني بفنائه فناء جسده بل فناء قلبه، ولست أعني بالقلب اللحم والدم بل سر لطيف له إلى القلب الظاهر نسبة خفية

---

[1] محمد تقي مدرس، *نصير الدين الطوسي حياته وآثاره* (تر: علي هاشم الأسدي)، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة، إيران 1419 هـ، ص77.

[2] جلال الدين الرومي، *كتاب فيه ما فيه*، ص80.

وراءها سر الروح الذي هو من أمر الله عز وجل ــ عرفها من عرفها وجهلها من جهلها ــ ولذلك السر وجود. وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود إلا للحاضر... ويعرب عن هذه الحقيقة ــ أعني سر القلب بالإضافة إلى ما يحضر فيه ــ قول الشاعر[1]:

رق الزجـــــــــــاج ورقت الخـمر فتشابهـــــــــا فتشاكـــل الأمـــــرُ

فكـــــأنما خمـــــر ولا قـــــدح وكـــــأنما قـــــدح ولا خمـــرُ"[2].

غير أن الغزالي لم يدفع ــ بهذا الايضاح المشكل ــ بقدْر ما ركز على الذاتي في التجربة. هذا، أن المشكل يمتدّ عن الموضوعي، أي عن الوجود الحاضر، أو (المعروف)، لأن أنطولوجيا الميتافيزيقيا لا تلغي الذاتي، ولا تمنع التعرّف بالوجود بمعنى الكينونة، غير أنها تفترض للموضوع وجوداً مفارقاً خارج الذات، وأن التعرّف به يتفق بوساطة العقل. من ثمَّ، تنظر فيه بوصفه متعدداً/ كثيراً، وهذا المشكل ما عُني به ابن عربي، قراءة وتفكيكاً، من ثمَّ، اجتراحاً لصلة أكثر معقولية بين الذات والموضوع. قال ابن عربي:

---

[1] تنسب هذه الأبيات إلى السهروردي صاحب حكمة الإشراق، وتنسب أيضاً للصاحب بن عبّاد.

[2] الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ج2، ص291.

"اعلم أن الوجود، عند القوم: وجدان الحق في الوجد. يقولون: إذا كنت صاحب وجد، و لم يكن ــ في تلك الحال ــ الحق مشهوداً لك، وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك، وعن شهودك الحاضرين فلست بصاحب وجد، إذ لم تكن صاحب وجود للحق فيه... واعلم أنه إنما اختلف وجود الحق في الوجد عند الواجدين، لحكم الأسماء الإلهية ولحكم الاستعدادات الكونية. فكل نفس من الكون له استعداد لا يكون لغيره، وصاحب النفَس ــ بفتح الفاء ــ هو الموصوف بالوجد. فيكون وجده بحسب استعداده، والأسماء الإلهية ناظرة رقيبة. وليس بيد الكون من الله إلا نسب أسمائه ونسب عنايته. فوجود الحق في الوجد يتعين بحسب الاسم الإلهي الذي ينظر إليه، والأسماء الإلهية راجعة إلى نفْس الحق... فإذا ظهر لصاحب الوجد، وجود الحق، عند ذلك الظهور يعلم ما تجلى له من الأسماء. فيخبر، عند رجوعه، عن وجود معين، وشهود محقق"[1] .

أمّا الرومي، فقد عُني بالمشكل شعرياً، وكان الوجود يمثل ــ عنده ــ الوحدة الجوانيّة للكثرة التي يتوقف إدراكها، أو وجدانها، على الخبرة الصوفية، أو ما يمكن تسميته وعياً فائقاً[2]، غير أن الرومي لا يتوسل، في تزجية المشكل، أو توصيف الوجود من ناحية البنية، آليات الميتافيزيقيا، ولا يتوسل، من ناحية المعمار، المحاجة في الأداء التحريري، وإنما يقصد إلى العبقريّة الفنيّة، إن جازَ استعارة هذا التوصيف من كانط، وهذا ما يُلفى في شعر الرومي:

---

[1] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج4، ص491.

[2] إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص137.

" لقد أبدى العدمَ وجوداً شديدَ الاحترامِ ، وأبدى الوجودَ على شكلِ العدم
لقد أخفى البحرَ وجعلَ لكَ الزبدَ ظاهراً ، وأخفى الريحَ وأبدى لكَ الغبار
أبداه لكَ كمئذنةٍ من الترابِ الملتفِ المتصاعدِ، فكيفَ يصعدُ الترابُ من تلقاءِ نفسه؟

لكنكَ ترى الترابَ متصاعداً أيها العليلُ، ولا ترى الريحَ إلا بتعريفِ الدليل
ترى الزبدَ رابياً من كلّ صوب وناحيةٍ، والزبدُ لا يتحركُ دونَ وجودِ البحر.

إنّك ترى الزبدَ بالحسّ والبحرَ بالدليلِ، والفكرِ الخفي، وما هو واضح هو القالُ والقيل.

ولقد كنا نظنُ النفي إثباتاً ، وكانت لنا عيونُ ما ليس موجوداً
وذلك ظهرَ لنا في نومٍ ونعاسٍ، ماذا يمكن أن يكونَ إلا خيال، وليس برؤيةٍ حقيقية؟

فلا جرم أننا صرنا دائري الرؤوس من الظلال، وعندما اختفت الحقيقةُ، ظهرَ الخيال.

وعندما وضعَ هذا العدمُ أمام النظرِ، كيفَ أخفى تلكَ الحقيقةَ عن البصر؟"[1].

يحيل هذا النص الشعريّ إلى فكرة الرومي في الوجود، فما تشاهده الحواسّ ليس إلا ظلّ وخيال، أمّا الوجود فيكمن وراء ما يبدو للحواسّ، وقد شبه الوجود بالبحر، والظلال بالزبد، وشبه

---

[1] جلال الدين الرومي، *المثنوي* (تر: إبراهيم الدسوقي شتا)، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2017م، ج3، ص167.

الوجود بالريح، والظلال بالغبار، ومع هذا هو يؤكد على فاعلية البصيرة، فهي التي تدرك الوجود بلا دليل، وتكتشف أن ما هو ظاهر ليس سوى ظلّ، وقد حاول الرومي أن يقدّم هذه الفكرة بصوغ شعريّ يعتمد الصورة الفنية، لتكون أقرب للتلقي.

لعل مقاربة الوجود ــ في المدوّنة الصوفيّة ــ تعين على معاينة الشعرية بين ابن عربي والرومي، ويبدو أنهما لم يكتفيا بما قرّ في المدوّنة الكلاسيكية، ولم يقعا في غواية الانعزال، أو الخبرة المتعالية، وكانت النتيجة أن يخرقا النسق؛ إذ امتدّ تصوّفهما ــ بنية ومعماراً ــ إلى الوجود ذاتاً وموضوعاً. وهذا لا يعني أنهما قد مارسا توليفاً محايداً، بقدْر ما نظرا في الوجود بوصفه فاعلاً ومنفعلاً. وكانت الممارسة انفتاحاً على بُعدٍ يتجاوز ثنائية الوجود (صوفي/ فلسفي)، بل يتجاوز القبليات الدينيّة الكلاميّة التي ترادف معنى الوجود بـــ(الإيجاد)، " إذ إن علماء الكلام يفسرون ظواهر الخلق بمثابة فعل إلاهي خارج عن محيط الإلوهية ذاتها، بدون أن يميزوا ــ في دائرة الإلوهية ــ بين ما هو مرتبة الذات أو الصفات أو الأفعال"[1].

1.1.1 المطلب الثالث: مراتب الوجود

لقد ماز ابن عربي بين مراتب الوجود، ووضعها على أربعة أنحاء: العيني/ الذهني/ اللفظي/ الكتابي. وأقام الصلة بينها على أساس دائرة النزول والصعود، وكانت النتيجة أن وضع اللغة بمثابة

---

[1] محيي الدين بن العربي، *التجليات الإلهية* (تح: عثمان إسماعيل يحيى)، دار نينوى، دمشق 2017م، ص42.

عالم الناسوت، أو النشأة البشرية، حيث تظهر المعاني باللغة، وتشكل نحواً من أنحاء وجودها الناجز. يقول ابن عربي.

"اعلموا ـــ يا إخواننا ـــ أنه ما من معلوم، كان ما كان، إلا وله نسبة إلى الوجود، بأي نوع كان من أنواع الوجود، فإنه على أربعة أقسام: فمنها معلوم يجمع مراتب الوجود كلها، ومن معلوم يتصف ببعض مراتب الوجود ولا يتصف ببعضها.

وهذه المراتب الأربعة للوجود، منها الوجود العيني، وهو الموجود في نفسه، على أي حقيقة كان، من الاتصاف بالدخول والخروج، أو بنفيها. فيكون مع كونه موجودا في عينه، لا داخل العالم ولا خارج، لعدم شرط الدخول والخروج، وهو التحيّز. وليس ذلك إلا لله خاصة.

وأمّا ما هو من العالم قائم بنفسه غير متحيّز: كالنفوس الناطقة، والعقل الأول، والنفس، والأرواح المهيمة، والطبيعة، والهباء، وأعني بهذه كلها أرواحها. فكل ذلك داخل في العالم، إلا انه داخل أجسام العالم، ولا خارج عنها، فإنها غير متحيزات

والمرتبة الثانية: الوجود الذهني: وهو كون المعلوم متصوّراً في النفس على ما هو عليه في حقيقته، فإن لم يكن التصوّر مطابقاً للحقيقة، فليس ذلك بوجود له في الذهن.

والمرتبة الثالثة: الكلام. وللمعلومات وجود في الألفاظ، وهو الوجود اللفظي. ويدخل في هذا الوجود كل معلوم، حتى المحال والعدم، فإن له الوجود اللفظي، فإنه يوجد في اللفظ ولا يقبل الوجود العيني أبدا، أعني المحال. وأمّا العدم الذي يوصف به الممكن فيقبل الوجود العيني، وإن كان العدم الذي هو المحال فلا يقبل الوجود العيني

والمرتبة الرابعة: الوجود الكتابي: وهو الوجود الرقمي، وهو نسبة إلى الوجود في الخط أو الرقم أو الكتابة. ونسبة المعلومات كلها من المحال وغير المحال نسبة واحدة. فهذا المحال، وإن كان لا يوجد له عين، فله نسبة وجود في اللفظ والخط. فما ثم معلوم لا يتصف بالوجود بوجهٍ. وسبب ذلك قوّة الوجود الذي هو أصل الأصول، وهو الله تعالى إذ به ظهرت هذه المراتب، وتعينت هذه الحقائق، وبوجوده عرف من يقبل مراتب الوجود كلها ممن لا يقبلها. فالأسماء، متكلَّم بها كانت أو مرقومة، ينسحب وجودها على كل معلوم: فيتصف ذلك المعلوم بضرب من ضروب الوجود. فما في العلم معدوم مطلق العدم، ليس له نسبة إلى الوجود بوجهٍ ما"[1].

يماثل ابن عربي ــ في هذا النص ــ التجليات بالعبقرية الإبداعية. فإذا كانت اللغة وجوداً نازلاً من مرتبة (العماء) أو الخيال المطلق، فإن الإبداع الصوفي وجوداً نازلاً من مرتبة الخيال المتصل، أو الخيال الفعّال كما يسميه هنري كوربان[2]، والمحرض على الظهور الإبداعي، (الحركة العشقية)[3]، فكما أن (الحق) كان كنزاً مخفياً، فأحب أن يعرف، فخلقَ الخلقَ كي يعرف[4]، كذلك

---

[1] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج2، ص92.

[2] هنري كوربان، *الخيال الخالق في تصوف ابن عربي* (تر: خليفة علي خليفة)، دار المعارف الحكمية، بيروت 2012م، ص187.

[3] الحركة العشقية مصطلح نشأ في مدرسة ابن عربي، وقد ذكره غير واحد من شراح ابن عربي، لا سيما تلميذه مؤيد الدين جندي في شرح فصوص الحكم، ويُعنى بالمصطلح أن حركة الوجود تقوم على العشق الإلهي، فكل الموجودات في حركة تابعة لتلك الحركة العشقية، وتسمى، أيضاً، في التداول الصوفي بـــ "تجدد الأمثال"، وهذه الفكرة أخذها صدر الدين الشيرازي ووضع على مثالٍ منها نظرية الحركة الجوهرية.

[4] توافر هذا المضمون في المدوّنة الصوفيّة بوصفه حديثاً نبوياً بمعزلٍ عن سنده.

في مجال الإبداع، ثمة رغبة بظهور ما في عالم الخيال المتصل[1]، تتجلى في المنجز، ومن هنا تكون اللغة الصوفية بوصفها شكلاً أو تشكيلاً متماهية مع ما يتنزل بها بصورة يصعب التفكيك بين الشكل والمضمون، أو اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول

وهذا ما يفسر فكرة (الإلقاء، أو الواقعة، أو المبشرة) عند ابن عربي، سواء أكانت دافع كتابة (الفتوحات المكية)، أم كتابة (فصوص الحكم)، أم كتابات أخرى. من ثمَّ يُفسر التشظي الدلالي الذي يكتنف خطاب ابن عربي بعامة، وربما هذا ما دفع بسعاد الحكيم إلى القول:

"ابن عربي لم ينحت مفرداته باختيار اصطلاحي وإنما ألهمها، كما سبق أن أشرت في مقدمة نشري لكتابه " الأسرا إلى المقام الأسرى" حيث بينت أن ابن عربي لم يكن ملهم المضمون فقط بل هو أيضاً ملهم الكلمة.. فابن عربي كما أتصوره، عاش مشاهدته، عاشها حدثاً وقولاً، ونتج عن هذه المشاهدة المفردات الاصطلاحية التي استخدمها، ربما لم تنتج كلها، إذ ربما يكون قد ألهم بعضها وتكوّن لديه البعض الآخر بالمماثلة" [2].

ينجم مما مرّ أن ابن عربي استطاع بعبقرية أن يمد الصلة بين اللغة والوجود، وأن يعيد للخيال

---

[1] يقسم الصوفيّة المتأخرون، لاسيما ابن عربي، الخيال إلى أنواع، وهي: "المطلق، والمحقق، والمنفصل، والمتصل"، ولكلّ نوعٍ دلالته الخاصة، أمّا الخيال المتصل، فيعنون به قدرة الإنسان على خلق الصور الخياليّة بوساطة المتخيلة.

[2] سعاد الحكيم، *ابن عربي مولد لغة جديدة*، دندرة للطباعة والنشر، بيروت 1991م، ص73.

دوره الوسيط، الذي تمثل قديماً بالاستعارة عند أرسطو[1]، غير أنه بقي مهمشاً في المدوّنة الفلسفية الإسلامية وعلم الكلام. وربما يُلفى في اشتغال بول ريكور مقاربة أشبه بمقاربة ابن عربي، وهو يؤكد على الوظيفة اللغوية للخيال بقوله: "هل ما زلنا غير مستعدين للاعتراف بقوة الخيال، تلك القوة التي لم تعد هي الملكة الخاصة باستخلاص الصور من خبرتنا الحسية، ولكنها القدرة على جعل عوالم جديدة تشكل فهماً لأنفسنا. إن هذه القدرة قد لا يمكن نقل جوهرها من خلال الصور، ولكن من خلال المعنى الموجود في لغتنا، وهكذا قد يمكن التعامل مع الخيال على أنه بعد من أبعاد اللغة"[2].

كما نظر ابن عربي، ينظر الرومي في مراتب الوجود، غير أنه نظر مزدوج، يقوم على ثنائية (الخفاء والتجلي) بمعزلٍ عن التفاصيل التي عُني بها ابن عربي؛ إذ يماثل الرومي بين العالم بوصفه علامة وبين اللغة، فكما ينبجس العالم من (العماء) تنبجس اللغة من كمون (الخيال المتصل)، من ثمَّ، يتجلى المعنى في اللغة، و"إن التمييز بين المبنى والمعنى أمر أساسي في تعاليم الرومي، وهو يستخدم هذه الثنائية أداة لتحليل كل موجود بما في ذلك الكيان البشري والقرآن. إن شكل الشيء هو مظهره الخارجي بينما معناه هو حقيقته الباطنية غير المرئية. وشكل الإنسان هو جسمه أما معناه فنفسه وروحه. وفي

---

[1] كانت الاستعارة عند أرسطو تتصل بالخيال، وما ينجم عنه من مجاز، وكان يستعملها بالمعنى الواسع الذي يشمل كل أنواع الخلق اللغوي المفارق للكلام العادي. عبد العزيز لحويدق، *نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية*، كنوز المعرفة، عمان 2015م، ص15.

[2] شاكر عبد الحميد، *الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي*، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت 2009م، ص186.

مجال اللغة تعد الكلمات بمثابة الشكل، أما مدلولاتها فهي المعاني."[1]. وفي هذا الضوء، يفكك الرومي بين الدال والمدلول. فكما أن العالم تجلٍ يستحيل حجاباً إذا نُظر إليه بوصفه وجوداً مغايراً، كذلك اللغة تستحيل حجاباً إن نُظر إليها بمعزلٍ عما تجمت عنه، وما تشير إليه

إن فكرة (الخفاء والتجلي) ـــ عند الرومي ـــ هي مدار النظر في مراتب الوجود، من ثمَّ تنسحب إلى اللغة، وهي فكرة صوفية، وقد تجلت عند أبي يزيد البسطامي في قوله: "تركت الدنيا في اليوم الأول، وتركت الآخرة في الثاني، وتخطيت ما سوى الله في الثالث، وفي اليوم الرابع سئلت: ما تريد؟، فقلت: أريد أن لا أريد."[2]، و الخفاء والتجلي عند البسطامي على أربعة مراحل: ترك الدنيا، وترك العقبى، وترك المولى، وترك الترك. وقد صيرها غيره مئة كالهروي في منازل السائرين[3]، غير أن ابن عربي صيرها خمساً: الطبع، والمثال، والروح، والسر، والذات[4]. وقد اتبع الرومي فريد الدين العطار في منطق الطير فصير مراحل الخفاء والتجلي سبعاً، وكان يرمز لها بـــ (بلاد العشق السبعة)[5].

---

[1] عامر لطيف، *الرومي والقرآن القصص القرآني والتأويل الصوفي* (تر: علي السعيدي)، كتر ناشرون، بيروت 2021م، ص52.

[2] مهدي مرتضى الطباطبائي النجفي، *السير والسلوك*، مؤسسة ترجمة ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام، إيران 1426هـــ، ص164.

[3] كمال الدين عبد الرزاق القاساني، *شرح منازل السائرين* (تح: محسن بيدارفر)، انتشارات بيدار، إيران 1427هـــ، ص40.

[4] الطباطبائي النجفي، *السير والسلوك*، ص166.

[5] جلال الدين الرومي، *قصائد مختارة*، ص45.

يمكن القول: إن مستويات الخطاب عند الرومي تنساق مع هذا التسبيع: النفس، القلب، العقل، الروح، السر، الخفي، الأخفى. وهي معادل لأودية العطار: وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وادي الحيرة، وادي الفقر والفناء، ولهذا أشار الرومي في شعره:

"أيها القلب، لا تنأ لحظة عن وقت السعد والإقبال والهنا

ارتشف ريق العناقيد تارة، وامضغ السكر تارة أخرى

هو في الباطن كالعقل الكلي، وفي الظاهر كوز من الطين

تارة إلهام بأمر " قل" ، وتارة تشريف بـــ "أعطينا
في خفاء عن الحرب والسلم، من " السر وأخفى
القسمات المليحة بكل وجه، قطرة من ذاك البحر

كيف يرتوي بقطرة، من يعاني داء الاستسقا؟

أيها القلب، لك مخرج من هذي السجون الضيقة إلى باحات فسيحة

أو قد وهنت، أو تظن ألا قدم لك

أغمضت كلتا عينيك، وتقول: "أين النهار المنير؟

تصفح الشمس عينك قائلة: "افتح الباب، ها أنذا
من هذه الناحية تجذب، ومن تلك الناحية تجذب

لا تمض أيها النقي بشيء عكر، حلق من هذا العكر، اصعد إلى العلا

كل ما تخفيه من فكر، هناك في جوف الصدر

يصاعد من القلب لون ووسم الفكر، فيغشى الوجه بلا خفا

ضمير كل شجرة أيها الحبيب، يظهر مما تشرب كل بذرة بذرت

فتبدو على الفروع والأغصان، نتيجة شربها حتما

فمن الحب ما إذا شرب التفاح، نمت منه للتفاح أوراق

ومن الحب ما إذا شرب التمر، نما في أعاليه البلح رطباً جنياً"[1].

يشير الرومي في هذا النصّ الشعريّ إلى العلاقة مع الله، ويؤكد على أن مدارها هو الحب، وأن الحبّ لا حدّ له؛ لأنه يتعلق بالمطلق، وقد شبه المحب بالمصاب بالظمأ، وليس له أن يرفع الظمأ بوصل عابرٍ مع الله، وإنما به حاجةٌ إلى القرب والوصال دوماً، وهذا لا يعني أن الله بعيداً عن خلقه،

---

[1] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، ص109.

وإنما هو أقرب إليهم من أنفسهم، ولهذا يشير الرومي إلى فكرتين في النصّ ذاته، الأولى فكرة القرب الوجودي، أي: إنّ الله قريب من خلقه كلهم، والثانية هي فكرة القرب المعنوي، وهي تعتمد على بصيرة المحب، وإرادته، ووصاله.

تحمل هذه اللغة كل المعاني الممكنة، ذاك لأن لغة الرمز وحدها تسمح للمعنى السري بأن ينكشف لأي شخص تبعاً لقدرته على الفهم، وهي تستثمر رنينها غير المدرَك الذي يطيل صداها. ومثلما لفريد الدين العطار، يعطي الرومي للرمز مكانة أساسية في منجزه[1].

1.1. المبحث الثالث: التقابل في الرؤية والخطاب عند محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

لقد درج الصوفية على استخدام كلمة (الوحدة/ الكثرة)، وكانت تنسب إلى (الوجود)، وقد تقدم أن الوجود الصوفيّ بمعنى الشهود، غير أن ابن عربي والرومي انفردا بتوسعة الدلالة، وأول من نظر في وحدة الشهود الغزالي في كتابيه (إحياء علوم الدين) و(مشكاة الأنوار) ، أمّا (وحدة الوجود) فقد نظر فيها، وأكدها، مريدو ابن عربي، لا سيما القونوي[2]، وكان يعبر عنها ابن عربي بـــ (الوجود الواحد).

---

[1] إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص177.

[2] صدر الدين القونوي أول من تعرض لوحدة الوجود عند ابن عربي، وشرحها في كتابه "*مفتاح غيب الجمع والوجود*".

1.3.2. المطلب الأول: معاني الوحدة والكثرة

شغلت (وحدة الشهود والوجود) الدارسين ــ عرباً ومستشرقين ــ وقد عنوا بتفسيرها، من ثمَّ، مرجعياتها، وذهبت جماعة إلى أنها أثر الأفلاطونية الجديدة، وجماعة أخرى قالت بالأثر الهندي (الأوبانيشاد/ الفيدانتا/ البرهمية)، وآخرون قالوا بالأثر الفارسي (الزرادشتي)، وثمة من حاول تزجية الأثر الوافد مؤكداً على المنابع الإسلامية العربية[1].

أياً يكن الأمر، فإن المدوّنة الصوفية تحفل بوحدة الشهود والوجود بمعزلٍ عن الأثر، ولأجل مقاربة الوحدة، وفي المقابل الكثرة، تعرض الدراسة إلى المعاني الممكنة، من ثمَّ، المعاني الممتنعة:

1ــ الوحدة الشخصية النافية لواقعية الكثرة، وتعني أن لمفهوم الوجود فرداً واحداً في الواقع ونفس الأمر، أمّا الكثرة (الموجودات) في العالم، فإنها لا تعدو أثراً للتخييل والتوهم، وتنسب هذه النظرية لجماعة من الصوفية المتأخرين[2].

2ــ الوحدة السنخية، وتعني أن مفهوم الوجود واحد يحمل بالتشكيك على الحق والخلق، وهي نظرية الفهلويين، وقد فُسر بها نظر الفلسفة المشائية، وهذه الوحدة لا تنسجم مع المباني

---

(1) محمد الكحلاوي، *مقاربات وبحوث في التصوف المقارن*، دار الطليعة، بيروت2008م، ص76.

(2) نسبَ ابن تركه هذه الوحدة إلى مجموعة من الصوفيّة في كتابه *تمهيد القواعد*،(تح: جلال الدين آشتياني)، بوستان كتاب، إيران، ص 198، وقدر أشار إليهم ابن خلدون في *المقدمة*، ص374.

الصوفية[1].

3ــ الوحدة الشخصية القابلة للكثرة، وتعني أن الوجود حقيقة واحدة ذاتية لها ظهورات وتجليات كثيرة، وتنسب هذه النظرية لجماعة العرفان النظري كالقونوي وعفيف الدين التلمساني والقيصري وغيرهم[2].

4ــ الوحدة المعرفية، وتعني أن الوجود بالمعنى الصوفي (الشهود) واحد بمعزلٍ عن الوجود الفلسفي سواء كان واحداً أم كثيراً.

5ــ الوحدة الظاهرة، وتعني أن الوجود يتلون بحسب شهود الصوفيّ، فتارة يشاهده واحداً بلا تفرقة، وتارة يشاهده كثيراً بلا جمع، وتكون النتيجة أن يشاهد الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، وفي هذا الشهود أثر للموضوعي، وهي نظرية ابن عربي والرومي.

2.3.2. المطلب الثاني: وحدة الشهود والوجود

ولما كانت (الوحدة)، وفي المقابل الكثرة، على تصورات خمسة، وقد تبنت كل جماعة ما ينسجم ومبانيها كانت وحدة الشهود والوجود في المنظور الصوفيّ على أنحاء ثلاثة، وهي

---

(1) حسن زاده آملي، *رسالة في لقاء الله*، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2001م، ص30.

(2) القيصري، *شرح فصوص الحكم*، ص25.

1ــ وحدة الشهود، وتعني أن الصوفي إذا بلغ (الفناء) وغاب عن شهود ذاته وغيره، لم يرَ سوى (الحق/ الله)، وهي وحدة شهود معرفي بمعزلٍ عن الوجود في الأعيان سواء أكان واحداً أم كثيراً، وقد تبنى هذه النظرية الغزالي، وتأوّل ــ في ضوء منها ــ الشطح، أي ما فُهم على أنه اتحاد أو حلول، وقد عدها ضرباً من التخييل. وقد أشار أبو العلا عفيفي إلى أن هذه الوحدة هي الصيغة السائدة في المدوّنة الكلاسيكية. قال:

"ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه ألفرد فون كريمر في قوله إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (يريد عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة وحدة الوجود التي تغلغلت فيه واصبحت 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 بوحدة الوجود، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود غيره. وهذه وحدة الشهود لا وحدة الوجود"[1].

2ــ وحدة الوجود، وتعني ــ فيما تعني ــ أن الوجود واحد شخصي في الواقع ونفس الأمر، لا كثرة فيه بذاته، بل الكثرة في المظاهر والتعينات، وتكون النتيجة أن كثرة المظاهر تؤدي إلى كثرة الظاهر، ولهذه الوحدة تصويران: الأول يرفض واقعية الكثرة، ويعدها ضرباً من التخييل

---

[1] محيي الدين بن العربي، *فصوص الحكم* (تح: أبو العلا عفيفي)، مقدمة المحقق، دار الكتاب العربي، بيروت ، ج1، ص25.

والوهم، وهو فهم مرفوض عقلاً، لأنه ينافي بداهة الواقع، ويمنع وجود العلة الفاعلية. من ثمَّ، ينفي عالم الإمكان، ويلزمه نفي وجود الحق[1]. والثاني يقبل واقعية الكثرة، غير أنه يعدها ضرباً من التعينات.

3ـــ وحدة الشهود والوجود، وتعني أن ثمة تطابقاً بين الشهود الصوفي والوجود في الواقع، بمعنى أن تحقق وحدة الشهود يمتد عن وحدة الوجود ويماثلها، حتى وإن كان الوجود في مظاهره كثيراً، وقد تقدم أن ابن عربي أول من عني بهذه العلاقة بين الذات والموضوع، وهذه الوحدة الظاهرة ليست مجرد أثر ذاتي لغلبة أحكام الوحدة في الشهود كما تصورها الفلاسفة المشائيون، وإنما تمتد عن الموضوعي في التجربة، إذ يفرق ابن عربي بين الوجود والماهية، وتعود الكثرة إلى الماهية بوصفها مظاهر الوجود الواحد، وتكون النتيجة أن

"الوجود الواحد سار وظاهر فيها الماهيات وهو عينها بوجه، وهي عينه وأطواره ... فهي واحدة كثيرة، وليست وحدة الوجود عددية لتُنافي الكثرة الحقيقية، بل وحدة انبساطية إطلاقية، وليس إطلاقها كإطلاق الماهيات، ليلزم كونها اعتبارية، وليس انبساطها في الكثرات كانبساط الدم في الأعضاء، ليلزم اتحادها بها، ولا كانبساط الدهن وسريانه في الطعام، ليلزم حلولها فيها، ولا كانبساط البحر في الأمواج، ليلزم تخصصّها وتجزّيها، بل يكون كانبساط الضوء في إشراقاته، والنور في لمعاته، والعاكس في

---

[1] صائن الدين بن تركه، *تمهيد القواعد*، ص190.

عكوسه وأطواره، فالوحدة متطوّرة بالكثرة والكثرة أطوار الوحدة... فإن نظرت إلى الوحدة تكون الكثرة مرآة لها، وحكم المرآة أن لا تُرى، وإن نظرت إلى الكثرة تكون الوحدة مرآة لها، وحكم المرآة أن لا تُرى، وبهذين الاعتبارين يكون الحق مرآة الخلق والخلق مرآة الحق"[1].

انبجست ـــ من هذه الوحدة ـــ نظرية الفيض العرفانية، وهي غير نظرية الأفلاطونية الجديدة؛ لأنها لا تقوم ـــ كما تقدم ـــ على الوحدة العددية التي صورها أفلوطين، وربما كان تشابه المصطلحات لفظياً أدى بدارسين إلى القول بالتماثل مع الأفلاطونية الجديدة، من ثمَّ، وصفت بأنها مرجعية التصوّف الإسلامي، كما ذهب محمد مصطفى حلمي:

"ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل هو يتجاوزه إلى صميم مذهب الأفلاطونية الجديدة في فيض الموجودات من الواحد الذي هو الله، وتسلسل بعض هذه الموجودات من بعض، فالمتأمل في مذاهب الصوفية في وحدة الوجود، وما يجري مجراها من المذاهب المصطبغة بصبغة فلسفية، يلاحظ أنه قد انبث في تضاعيفها كثير من عناصر الفيض الأفلوطيني، فالله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية، كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة. وأول فيض من الله هو العقل الأول الذي تستمد منه كل الموجودات وجودها... وهذا كلام نجد له نظيراً عند محي الدين بن عربي في وحدته الوجودية"[2].

---

[1] صائن الدين بن تركه، *تمهيد القواعد* ، ص191.

[2] محمد مصطفى حلمي، *الحياة الروحية في الإسلام*، دار الكتاب المصري، القاهرة 2011م، ص69.

أياً يكن الأمر، فقد سعى ابن عربي إلى إقامة خطابه ــ بنيةً ومعماراً ــ على الوحدة الظاهرة، من ثمَّ، نظرية الفيض العرفانية، أو بتعبير سعاد الحكيم:

"هكذا صورت لغة ابن عربي شهوده بالكلمات.. شهود يرى الوجود حقائق مفردة، وتوجد مفردة في عالم ثابت معقول، ولكنها في عالم الوجود الحسي لا توجد مفردة أبداً، وإنما توجد مركبة. عالم الموجودات هو عالم تركيب، عالم إضافات ونسب وصفات حيث تتركب الحقائق المفردة مع بعضها البعض لتكون الموجودات: كل موجود في عالم الكون يتكون من مقدمتين على أقل تعديل، إذ يحوي بالإضافة إلى ذاته ــ التي هي حقيقة مفردة معنوية، ولا توجد على صيغتها المجردة أبداً ــ جملة أوصاف "[1]

يمكن القول: إن ابن عربي مدّ الصلة باللغة الفلسفية والكلامية والدينية، و قصد إلى توحيد اللغة على مثالٍ من وحدة الشهود والوجود، وكانت النتيجة أن يحفل خطابه بلغة لم تألفها المدوّنة الصوفية الكلاسيكية، وكانت تأسيساً إلى خطاب صوفي جديد، أو مولد لغة جديدة بتعبير سعاد الحكيم، ولا يعدو ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي إلا صدى لتلك اللغة التي ابتكرها ابن عربي وورثتها عنه العبقرية الفارسية والتركية فأبدعتا في الأداء التحريري[2]، خلافاً لما ذهب إليه هيجل في قوله:

---

[1] سعاد الحكيم، *ابن عربي مولد لغة جديدة*، ص80.

[2] ابن العربي، *فصوص الحكم*، (تح: أبو العلا عفيفي)، مقدمة المحقق، ص8.

"مبدأ وحدة الوجود الشرقي قد أدخله الفرس بوجه خاص في الإسلام، وتوسعوا فيه. وهنا تنشأ من جانب الذات الشاعرة في المقام الأول علاقة ذات خصوصية معينة. فعندما يتوق الشاعر لمشاهدة الألوهية في كل شيء، وعندما يشاهدها بالفعل، يتخلى عن ذاته الخاصة، ولكنه يشعر بحلول الذات الإلهية في داخله الذي ازداد رحابة وتحرراً، الأمر الذي يجعله يحس بتلك الغبطة الباطنة والسعادة الطليقة والنعمة الواسعة التي هي جميعاً من سمات الشرقيّ الذي ينسلخ عن فرديته ويستغرق استغراقاً كاملاً في الأزل المطلق، بحيث يشعر بأن الله حاضر وموجود في كل ما حوله. ومثل هذا الاستغراق الكلي في الذات الإلهية والحياة الهنيئة السكرى بحب الله هي تجربة صوفية أصيلة. وفي هذا السياق يتعيّن علينا الإشادة في المقام الأول بجلال الدين الرومي"[1].

غير أن ابن عربي أعاد توظيف اللغة صوفياً بمعزلٍ عن السياق الذي نجمت عنه، واجترح لها سياقاً جديداً، وكان هذا السياق بمثابة الوحدة التي تجمع مظاهر اللغة، وهذا ما أشار إليه ابن تركه في قوله: "اعلم: أن بعض الألفاظ المتداولة ها هنا لما فيه ـــ من الاشتراك بحسب عرفي أهل النظر والتحقيق ـــ يقع للدخيل اختباط باختلاط الاصطلاحين وأخذ أحدهما مكان الآخر"[2].

لا يبعد أن الرومي قد تأثر ـــ من هذه الناحية ـــ بابن عربي، وكان خطابه يمتد إلى لغة

---

[1] كاتارينا مومزن، *غوته والعالم العربي* (تر: عدنان عباس)، مؤسسة شرق غرب، الإمارات العربية المتحدة، دبي 2009م، ص330.

[2] ابن تركه، *تمهيد القواعد*، ص180.

الفلسفة وعلم الكلام والمظانّ الدينية، غير أنه بقي وفياً للعاطفة الفردانية، أو الشاعرية بوصفها الوظيفة الشعرية، وهذا ما أدّى به إلى التجاوز نحو الفن، أو الجماليات، فكانت الموسيقى، والرقص، من ثمَّ الطبيعة، إضافات مبتكرة في خطاب الرومي، وكان في الغزل الفارسي استجابة لهذا التجاوز، إذ "لا يشترط في الغزل أن يعالج موضوعاً واحداً، وإنما الشاعر فيه على سجيته، يعبر عن تجربته الشعرية بصورة فنية دون قيد موضوعي، ولذلك حبب نظم الغزل إلى كبار شعراء الفرس، كحافظ الشيرازي، وسعدي الشيرازي وفريد الدين العطار، مثلما حبب نظم هذا الضرب من ضروب الشعر إلى جلال الدين الرومي"[1] . ويمكن أن ينسحب هذا الملحظ إلى النثر، لأن المدار في شعرية التصوف الوجود، وأن اللغة، شعراً ونثراً، وإن بدت على تشظٍ، من ناحية المعمار، غير أنها ترتبط، في البنية، بوحدة تتصل بشهود الصوفي بأن الأشياء "من الذرة إلى المجرة" مهما تبعثرت وتناثرت فإنما تربطها وحدة واحدة وتمضي نحو غاية واحدة، وتتراءى هذه الرابطة كأنها حقيقة محتجبة وراء اللغة[2].

---

[1] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، ص36.

[2] المرجع السابق، ص36.

الفصل الثالث: المعرفة والأثر عند محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي

يتناول هذا الفصل محورين رئيسين آخرين في خطاب ابن عربي والرومي، ألا وهما: المعرفة والأثر، وقد توزّع الفصلُ على مبحثين، وهما:

1.1. المبحث الأول: المعرفة

تتنوع المعرفة الإنسانية بتنوع مصادرها، فثمة معرفة عقلية تعتمد العقل، وتقصد إلى التفكير بالمقدمات وصولاً إلى النتائج، وثمة معرفة تجريبية تعتمد الحسّ، وتقصد إلى تكرار المشاهدة وصولاً إلى قانون عام أو حكم كليّ، وثمة معرفة تعتمد النقل وتقصد إلى متابعة ما جاء به الوحي، وما بلغه الأنبياء، وثمة معرفة قلبية، تعتمد الحدس، وتقصد إلى المعرفة الإلهية من خلال صفاء القلب وتقوية الحدس، وهذه المعرفة هي المدار في التجربة الصوفيّة.

1.1.1. المطلب الأول: الحدس

تستندُ المعرفة الصوفيّة إلى الحدس، وهو الشكل المتقدم في المعرفة، والجزء الذي يمثل أعلى الحكمة[1]. ومدار المعرفة الصوفيّة هو القلب بوصفه مجلى التنزلات الإلهية، ومن هذه الناحية، تتجاوز المعرفة الصوفيّة محددات العقل، وهذا ما يفسر موقف ابن عربي في نفي قدرة العقل على معرفة الله،

---

(1) حميد مجيد المولى، *التفكير والحدس*، دار الينابيع، دمشق، 2005، ص 14.

ومن ثمَّ، فهو يقصد إلى الحدس والإشراق والذوق، إذ العقل الكلي ــ في منظور ابن عربي ــ لا مجال له في معرفة الإلوهية، وإنما تتحقق معرفة العقل الكلي بالله بقدْر ما يتجلى فيه من صفات الحق وكماله[1].

يقول ابن عربي:

دميةٌ في القلب قد نُصبت ... مالها روحٌ ولا جسدُ

كتبت فيه عقيدتها ... بمدادٍ كله جسدُ

أحدٌ ما مثلهُ أحدٌ ... بجمالِ النعت منفردُ

مصدر الأكوان حضرته ... وهو لا شفعٌ ولا عددُ

الذي قام الوجود به ... أمرنا عليه ينعقدُ

وأنا العبد الفقير به ... وهو المحسان والصمدُ

فاعجبوا من حكمةٍ وجدت ... نعمَ والرحمن ما وجدوا

حكمة تحوي على حكمٍ ... نالها الحسّادُ إذ حسدوا

أبدٌ يعنو إلى أزلٍ ... أزلٌ يمدهُ الأبدُ

كل من يجري إلى أمدٍ ... سيُرى وماله أمدُ

---

(1) سحر سامي، *شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 139.

هكذا التـــــــــوحيدُ فاعتبروا واحـــــدٌ في واحدٍ أحدُ[1]

يمكن القول: إنّ المعرفة الصوفيّة تتحقق بوساطة القلب، فتحدث التجليات الإلهية فيه، وهو ما أدّى بابن عربي أن يعد القلب مرآة تنعكس فيها التجليات، وأن المعرفة هي الصفة التي توجب التحصيل من القلب، والعارف هو القلب، والمعروف هو ذلك الأمر المحصّل، ولهذا يقول ابن عربي: "فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة كلها وجه، لا تصدأ أبداً. فإن أطلق عليها يوماً أنها صدئت فليس المراد بهذا الصدأ أن طخاء طلع على وجه القلب، ولكنه لما تعلق القلب واشتغل بعلم الأسباب بدلاً عن العلم بالله، كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب، لأنه المانع من تجلي الحق على هذا القلب"[2]. هكذا يمدّ ابن عربي الصلة بين تحقق المعرفة في القلب ومدى الاستجابة الذاتية، وصفاء الباطن الذي يتمثل في الانقطاع عن الأسباب وما يتصل به من فكرة الزهد وتزكية النفس من شوائب الأغيار[3].

طبقاً لابن عربي، وتماشياً مع هذه الاعتبارات، لا يؤدي السر إلى الله بكل بساطة، وإنما يؤدي إلى محو الذات ومحقها، إذ أن معرفة سر السر (الله) تعني فناء النفس وغيبوبتها، وتعني ــ أيضاً

---

[1] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج5، ص518.

[2] المصدر السابق، ج2، ص274.

[3] سحر سامي، *شعرية النص الصوفي*، ص139.

ــ لمح أعماق النفس.[1]

ينجم مما مرّ، أن المعرفة الصوفيّة ــ لا سيما في منظور ابن عربي ــ شعور بعجزٌ الإدراك، أو حيرة وجودية، من ثمَّ، هي نوع من الإيمان، أو إخلاص الحيارى كما يعبر عنها أيان المود، ولهذا يقول ابن عربي:

من قـــال يعـــلم أن الله خالقه ولم يحـــــر كان برهاناً بأن جهلا

لا يعـــــــلم الله إلاّ الله فانتبهوا فليس حـــاضركم مثل الذي غفلا

العـــجز عن درَك الإدراك معرفةٌ كذا هو الحـــكم فيه عند من عقلا

هـــو الإله فلا تحصى محامدهُ هـــو التريه فلا تضرب له مثلا[2]

ويقصد ــ في هذا النص الشعري ــ إلى الإدراك العقلي، ويقصر الإدراك على القلب، وذلك بأن يدرك الإنسان أن الله واحد ليس كمثله شيء، ومن هذه الناحية، يستحيل تخيله، فتكون المعرفة التامة به، والإدراك الكامل، من خلال الإيمان بوحدانيته وإسقاط أوصاف الخلق عنه. ومع

---

[1] أيان المود، *التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا* (تر: حسام نايل)، المركز القومي للترجمة، مصر5055م، ص184.

[2] ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج5، ص532.

استحالة معرفة الله عن طريق الحسّ، فابن عربي ينتهي إلى الخيال بوصفه وسيطاً[1].

أمّا الرومي، فإنه لا ينفي الإدراك العقلي بشكل كامل، بقدْر ما يقسم العقل إلى مراتب، واضعاً القيود والمحددات لكل مرحلة؛ إذ يرى أن وظيفة العقل معرفة الحقيقة، وتشخيص الصدق وعدمه، وأنه طالما العقل يتحرك في كل مرتبة من تلك المراتب ضمن محددات معينة له، فإن أحد لا يجرؤ على القول بأنه مذموم، بل على العكس يمثل ضرورة لازمة في حياة الإنسان. وهكذا، فإن معرفة تلك المراتب والإلمام بالحقيقة، وكذا الوصول إلى كمال النفس، وعلاقة تلك المراتب مع بعضها البعض، كل هذا يؤلف الفكر الصوفي لدى الرومي[2].

كانَ العقل عند الرومي على قسمين: العقل الجزئي والعقل الكلي، ومن وجهة نظره، فإن الإنسان مجرد فكرةٍ، وما سوى هذا ليس إلا العظام واللحم، وأن تلك الفكرة هي التي تصنع كل تفاصيل الحياة. وبشكل عام يعتقد الرومي أن مجمل حقيقة عالم الحياة والوجود تتلخص في إطار تلك الفكرة، ومصدرها هو العقل الكلي، يقول الرومي: "هو في الباطن كالعقل الكلي، وفي الظاهر كوز من الطين"[3]، وهو أشبه بما يصطلح عليه الفلاسفة بـــ (العقل الأول)، أو ما سماه ابن عربي

---

[1] سحر سامي، *شعرية النص الصوفي*، ص142.

[2] محمد تقي سبحاني، مقالة (*جلال الدين الرومي: العلم والعقل و/ الحب*)، ص210.

[3] جلال الدين الرومي، *مختارات من ديوان شمس تبريزي*، ص

بـــ (الحقيقة المحمدية)[1].

أمّا العقل الجزئي، فسماه الرومي بـــ (العقل الجزوي)، وهو ذات العقل الفردي الموجود لدى كل إنسان، وليس باستطاعة هذا العقل سوى إدراك التكثر في الوجود والماهيات، أمّا الوحدة، أو ما وراء الطبيعة، فيعجز العقل الجزئي عن دركهما[2].

وفي ضوء من هذا، يرى الرومي أن عقول الخلق متفاوتة، خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة، وقد أشار إلى هذا التفاوت في المثنوي:

"إن اختلاف العقول موجود في الأصل، وينبغي أن تسمع ذلك وفقاً لأهل السنة.

وهذا على خلاف قول أهل الاعتزال، وهو أن العقول متساوية في الأصل، والتجربة، والعلم، قلا أو كثرا، لا يجعلان أحدهم أعلم من الآخر. وهذا باطل وإلا فإن رأي الطفل الذي لا تجربة له في طريق ما.

قد انبثق فكراً من ذلك الطفل الصغير لم يدرك منه شيخ واسع التجربة النذر اليسير.

وأن الزيادة التي تكون من الفطرة أفضل من الزيادة التي تكون من الجهد والفكرة.

وقل أنت: هل تكون عطية الله أفضل، أو أفضل منها أعرج يسير كما يسير العداء؟"[3].

يكشف هذا التحليل عن نقطتين رئيستين: فهناك أولاً، فكرة قدرة الإنسان بالله، وهي

---

[1] محيي الدين بن عربي، *التجليات الإلهية*، ص226.

[2] محمد تقي سبحاني، مقالة (*جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب*)، ص210

[3] جلال الدين الرومي، *المثنوي*، ج3، ص145.

موضوع أساسي في فكر الرومي. ففكرة الفطرة، أي الجبلة الأصلية للإنسان التي تشترك في الإله وتخلق وفقاً لمثال الله جوهرية، ولإعادة هذا المثال ينبغي أن تنصرف كل جهوده، وليس لتنقية الطريق هدف آخر، وإلى جانب هذا، تلقى الإنسان من الله مهمة أن يغدو وسيطاً بين الخالق وخلقه، أي مظهراً لإظهار رحمة الله وحبه. بمعنى أن يصير الإنسان منفذاً لمراد الحق، ومتطابق الإرادة مع القدرة المبدعة[1].

يبدو مما مرّ، أن الصوفيّ يسعى إلى أن يكون أكثر شفافية، وأن يروضَ النفس بقدْر ما تصير تقبلية، فيستنير استنارة معرفية. والطريق إلى هذه الاستنارة يمرُ بصيغة فوق عقلانية، حتّى يجد الصوفي في كلّ مرة وحدة الروح والعالم، ولا محل للاستنارة سوى القلب، أو الحدس. فإن الله وحده، خالق النور، هو الذي يضيء قلوب الخلق ويختم عليها، وما إن يتحرر الروح من أي شيء يحجبه عن نفسه، حتى يجد في أعماقه الجوهر الإلهي، الذي يكون مخفياً بسبب احتجابه الطبيعي، ومتى نأى القلب عن مصادر المعرفة الخارجية، غدا من الواجب مواصلة السير على الطريق[2].

"وقد أحصى الرومي ثلاث أحوال على طريق المعرفة: الرأي (الاعتقاد المبني على الاحتمال)، والمعرفة الدينية المبنية على الإيمان، والمعرفة المبنية على اليقين الصوفي. وعين اليقين كشف لأنه الوحيد الذي

---

(1) إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص 550.

) المرجع السابق، ص 186.

يستلزم يقيناً ذاتياً ومطلقاً. ويعلق الرومي على الإشارات الحرفية أو المجازية قائلاً:" إنها تقبل تفسيرات متعددة"، لكنه قال: " المعرفة المباشرة والحدسية لاتدع مجالاً للتفسير" وقال غوته إن الحدس الصوفي ينفتح مثل رؤية مفاجئة. وهو إدراك ومضي تتلاشى فيه فكرة الزمان. ومثل هذا الإدراك المباشر مصحوب بالإحساس بالحضور، ذاك لأن النفس عندما تتصل بالأزل للحظة، ينطلق فيها التسامي الذي تتلقاه وتتعرفه بما هو كذلك. ويحدد هذا "الحضور بأنه حضور للقلب، دليل على الإيمان الحدسي، على نحو يكون فيه ما هو غير مرئي قوياً كالمرئي". ويظل أكثر عمقاً التحديد الذي يقدمه مولانا لهذا الحضور على أنه "وجود حاضر في نفس الإنسان". ولذلك يتصوره لقاء خارج الزمان يلتقي فيه الوعي التجريبي بالنفس الباطنة المتجاوزة للوعي."[1]، وهكذا كان للحدس دورٌ في المعرفة الصوفية بشكل عام، وفي تصوّف ابن عربي وجلال الدين الرومي بشكلٍ خاص.

1.1.1 المطلب الثاني: الخيال

يعد مفهوم الخيال وسيطاً بين الفكرة والوجود، كتجسد للفكرة في الصورة ووضع للصورة في الوجود، وهو مفهوم يلعب دوراً رئيساً في المعرفة الصوفية، لا سيما عند ابن عربي، وكان له شأن عظيم في الفلسفة أيضاً[2]. وقد " لاحظ چتك Chittick أن مفهوم الخيال عند الرومي أكثر سعةً

---

[1] إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص 186.

[2] هنري كوربان، *الخيال الخالق في تصوف ابن عربي*، ص183.

من مفهومه عند ابن عربي وأنّ الرومي لا يستعمل تعبير "وحدة الوجود""[1]. ومع هذا، يبدو الرومي وابن عربي يمتلكان فرضيات متماثلة، ينجم عنها وحدة الوجود مثالاً، وهي فكرةٌ التصقت بابن عربي، ووصف بها، وتفسر ــ أحياناً ــ في الكتب الغربية، أنها نوع من الأحدية التي تصير الله (سبحانه) والطبيعة شيئاً واحداً، ويبدو ابن عربي والرومي على نبرةٍ واحدةٍ في موضوعة الخيال، وربما كان الرومي قد تشرّبها من مصادر أخرى. وأياً يكن، فإن ابن عربي اشتهر بأنه منبع كلّ هذه النزعات في الفكر الإسلامي، ومدار هذه الشهرة أن ابن عربي أوضح عرفانه على نحو أكثر تنظيماً من الرومي، ولا يخفى أن الرومي كان على اتصالٍ بابن عربي، و بعض خلّص مريديه كصدر الدين القونوي، حتى إن جمهرة شرّاح "المثنوي" الكبار أقدموا على شرح كتاب الرومي في ضوء نظريات ابن عربي، وهذه الأمور جميعها أوجدت انطباعاً راسخاً بأن ابن عربي كان ذا تأثير مهم في الرومي. [2]

وأياً يكن الأمر، فالخيال عند ابن عربي يعد مبدأ الحكمة الإلهية الصوفية، ويكمن هذا المبدأ في أن الخلق هو بالأساس تجلٍ. فالخلق هو الذي فعل القوة التخيلية الإلهية، إذ الخيال الإلهي الخالق هو بالأساس خيال تجلٍ إلهي، وهو يخلق بدوره كائنات باقية بوجودها المستقل الفريد في العالم المتوسط الخاص به.[3]، ولهذا يقول نصر حامد أبو زيد:

---

[1] فرانكلين د. لويس، *الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً* (تر: عيسى علي عاكوب)، دار نينوى، دمشق 2016م، ج 1، ص 558.

[2] المرجع السابق، ج 1، ص 557.

[3] هنري كوربان، *الخيال الخالق في تصوف ابن عربي*، ص187.

"إن الخيال – بهذا الفهم – أحد الأبعاد التي يتماثل بها الله والإنسان" فالخيال موجود لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل... وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثم على الصورة الحقية مثله فإنه يوجد في نفسه كل معلوم ما عدا نفسه. والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة". فالإنسان يمثل من حيث وجوده موقعاً وسطاً، فهو موجود خيالي، وهو من حيث قواه يمتلك القوة الخيالية، فهو أحق باسم الخيال من غيره من الموجودات. وليس امتلاك الإنسان لهذه القدرة أو القوة الخيالية في الإنسان قوة إدراكية، فإنها يمكن أن تصير – في الإنسان الكامل – قوة خلاّقة موجودة تتماثل مع قوة الإيجاد الإلهي في الخيال. يمكن للعارف أو الإنسان الكامل عن طريق مخيلته أن يخلق من الصور البرزخية كما يشاء ويؤثر بها على مخيلة غيره من البشر فيراها كائنات محسوسة"[1]

ويمكن القول : إنّ الصوفية هم الذين منحوا الخيال أسمى ما يمكن أن يناله من أهمية وتقدير طوال عصور الفكر الإسلامي، إذ الخيال عندهم يساعد في الكشف عن نوع مهم من المعرفة وينير الطريق لإدراك طائفة من الحقائق المتعالية التي لا يبلغها عقل الفيلسوف، ولا يقترب منها الذهن العادي المنصرف إلى الظواهر، الذي يتعامل مع الأشياء من زاوية المنفعة دون أن ينفذ إلى دلالتها الرامزة نحو المعاني الروحية العميقة.[2]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، *فلسفة التأويل*، ص202.

[2] سحر سامي، *شعرية النص الصوفي*، ص141.

ينجم مما مرّ أنّ الخيال يحقق ما لا يحققه العقل ولا الحس، وهنا، تظهر القوة الخيالية عند ابن عربي بوصفها وسيطاً في الإدراك، وتعبيراً عن التراكم المعرفي من خلال المحسوسات التي تترجم إلى صورٍ في العقل والخيال، وتختمر في مرحلة بعدية سماها بـــ (القوة المفكرة)[1].

أمّا الخيال عند الرومي، فيمثل منفذاً مهماً في مطالعة ما لا يطالعه العقل، وما لا يقبض على دركه الحس، وقد أصبح الوظيفة الرئيسة في التأليف بين الضدين على هيئة مركب ثالث أعلى منهما، فيه تكون الأجزاء المكونة تتغير على نحو دائم. والخيال عند الرومي قوة تركيبية سحرية تكشف عن نفسها عبر توازن وتناغم وانسجام بين الخصال المتضادة والمتنافرة، وتمثل الوحدة الخيالية في نظره وحدة عضوية، أو نظاماً يتكشف على نحو ذاتي، ويتكون من خلال التفاعل بين المكونات، تلك التي لا تستطيع أن تحافظ على هويتها بمعزل عن الكل[2].

1.1.1 المطلب الثالث: العوالم الكلية

من ناحية أخرى، يتصلُ الخيال عند ابن عربي والرومي بنظرية العوالم الكلية، فهو يمثل وسيطاً بينها، ولم تكن هذه النظرية على صوغٍ واضح في المدوّنة الصوفية القديمة، إلا أن ثمة إشارات عابرة في أقوال الصوفية وكتاباتهم شعراً ونثراً، وحين وضعوا نظاماً تأليفياً لم يكونوا قد عنوا بإظهار

---

(1) ابن العربي، *الفتوحات المكية*، ج7، ص191. سحر سامي، *شعرية النص الصوفي*، ص142.

(2) شاكر عبد الحميد، *الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي*، ص77.

هذا العوالم بقدْر ما عنوا بالطريق إلى الحق، والطريقة في الوصول، وكانت النتيجة أن وضعوا منازل ومقامات، والذي حاول أن يُظهر هذه العوالم بصوغٍ نظري هو ابن عربي بناءً على رؤيته الوجودية التي تطابق بين الوجود والشهود.

صاغَ ابن عربي العوالم الكلية، وكان يماثل بين مسارين: المبدأ والمنتهى، لأنه يرى أن الوجود يمثل دائرة، وإذا أراد الصوفي أن يكاشف المنتهى، فإنه يكاشف المبدأ ذاته.

ويُفسر العالم صوفيّاً بأنه عبارة عما يُعلم به الشيء، أو كلّ ما سوى الحق، وقد انبجس عن أصل لغوي، وهو العلامة، فالمراد بالعوالم ما يُعرف بها الحق، أي الله من حيث أسمائه وصفاته، إذ بكل فرد من أفراد العالم يُعلم اسم من الأسماء الإلهية، لأنه مظهر اسم خاص منها، فالأجناس والأنواع الحقيقية تعلم الأسماء الكلية، فالعقل الأول لاشتماله على جميع كليات حقائق العالم وصورها إجمالاً، هو عالم كلي يُعلم به الاسم الرحمن، والنفس الكلية لاشتمالها على جميع جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأول تفصيلاً، هي عالم كلي يُعلم به الاسم الرحيم، والإنسان الكامل الجامع لجميع العوالم إجمالاً في مرتبة روحه، وتفصيلاً في مرتبة قلبه، هو عالم كلي يُعلم به الاسم الجامع (الله)[1].

ربط ابن عربي والرومي العوالم الكلية بالحضرات الخمس، ومثلت عندهما عنصراً رئيساً من

---

(1) عباس نور الدين، *مقدمات العرفان*، مركز باء للدراسات، بيروت، 2001م، ص41.

عناصر الخطاب، وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة، وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المُلك، وبين هاتين الحضرتين تقع حضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما هو أقرب إلى الغيب المطلق، وعالمها عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، وهو عالم العقول والنفوس المجردة، وإلى ما هو أقرب إلى حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال، وقد كان مدار التقسيم هو الأرواح، إذ منها صور عقلية مجردة تنسجم مع حضرة الغيب المطلق، ومنها صور مثالية تنسجم مع حضرة الشهادة المطلقة، من ثمَّ، حضرة أخيرة جامعة للحضرات الأربع، وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم، أو يسمى بـــ (الإنسان الكامل).[1]

ينبجس عن هذه العوالم، أو الحضرات، ثنائية الظاهر والباطن، فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو العالم المثالي المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أي المجردات، وهو مظهر الأعيان الثابتة، وهي مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية.

بناءً على وحدة الوجود والشهود ـــ عند ابن عربي والرومي ـــ تكون هذه العوالم والحضرات ذات ترتيب ثنائي، ظاهر وباطن، فصعوداً يبدأ بعالم الطبع، ثم عالم المثال، ثم عالم الروح، ثم عالم السر، ثم عالم الذات. ونزولاً يبدأ الترتيب بالعكس، فيشكل مصدر نظرية الفيض العرفانية، أو الصدور عن الواحد، وتتمثل نظرية الفيض عند ابن عربي والرومي بالشكل الآتي:

---

(1) عباس نور الدين، *مقدمات العرفان* ، ص.

5ــ حضرة الأحدية

5ــ حضرة الواحدية

8ــ عالم الأسماء

4ــ الأعيان الثابتة

1ــ عالم الإمكان/ الأعيان الخارجية

تمثل حضرة الأحدية ــ في المنظور الصوفيّ ــ غيب الهوية، أو الباطن المطلق، وهو ما يطلق عليه لفظ (الحق)، وينبجس عنها حضرة الواحدية، وهي ظاهر الأحدية، أو التعين الأول، وتكون مبدأ عالم الأسماء، ويتحقق فيها الاسم الجامع، أو الاسم الأعظم (الله)، وتعد الحضرة الواحدية أول منابع الكثرة الوجودية، وتوصف ــ أيضاً ــ بأنها برزخ بين الأحدية وعالم الخلق والأمر، ويكون مصدر وجود الحضرة الأحدية الفيض الأقدس، أي حقائق الأشياء قبل الإيجاد، ثم تنبجس الكثرة الوجودية من الحضرة الواحدية بالفيض المقدس، وهي الأعيان الخارجية.[1]

يمكن القول: إن العوالم الكلية، أو الحضرات الخمس، يمثلون منابع المعرفة الصوفية، من ثمَّ، يشكلون خطابها، وقد استندت عليها فكرة المعراج الصوفي عند ابن عربي، والدوران والرقص عند

---

(1) ابن تركه، *تمهيد القواعد*، ص555.

الرومي.

1.1 المبحث الثاني: الأثر

نشأ الخطاب الصوفيّ في سياق ثقافيّ عربيّ وتركيّ وفارسيّ، إلا أنه حقق تجاوزاً للخطابات الأخرى المجاورة، أي كانَ متفرداً، ومن ثمَّ، فإنه يمثل نوعاً من الانتماء لهوية تعبيرٍ خاصة، وكلّ خطابٍ متفرد لا ينشأ عن فراغ، وإنما تدفع به محرضات أداء، ولا ينشأ في رتابةِ سائدٍ، وإنما في عالمٍ ممتلئ بالخطابات المفارقة، والأبنية النصيّة المعرفيّة، التي تسهم في تكوينه عبر علاقة جدلية تقوم على الإحلال والإزاحة[1].

ويبدو أن الصوفيّة ــ أكثرهم ــ لم يكونوا مجرد نُسّاك يرتاضون بالزهد، بل شعراء يتغنّون بالمحبة الإلهية. وكانَ الشعر ملاذ وحشتهم الأرضية، كرابعة العدوية، وذي النون المصريّ، والحلاج، الذين قدمهم ماسنيون إلى العالم الغربي بضربٍ من الاحتفاء. وقد عاش هؤلاء في القرون الإسلامية الأولى. ومن الصوفية ــ أيضاً ــ ابن الفارض المعاصر لحقبة سنائي الغزنوي والعطار والرومي، و عبد الرحمن الجامي ومحمود الشبستري، ومعظم هؤلاء كانوا صوفيّة وأرباب نظر، فقد ألّف سنائي " حديقة الحقيقة"، وألّف العطار " تذكرة الأولياء" و ألّف الجامي "نفحات الأنس"، وألّف الشبستري

---

(1) سحر سامي، *شعرية النص الصوفي*، ص.

" كُلشنِ راز" (أي حديقة الأسرار)، وأمّا الرومي فقد وضع عدداً كبيراً من المؤلفات، و ربما كان " المثنوي" أكثرها أهمية. وهذه جميعاً أعمالٌ تشي بطبيعة التفكير الصوفي. ولا تعدم أهمية ابن عربي، فقد ألّف عشرات الكتب والرسائل. وأبرزها " فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية". و جاءت كتب هؤلاء الصوفية باللغتين العربية والفارسية؛ وألّف آخرون باللغة التركية كالشاعر الكبير يونس أُمرِه (القرن الرابع عشر). [1]

إن الأثر في ما أنجزه هؤلاء يتمثل في الحوارية، أو التفاعل مع الخطابات الأخرى التي يتم استدعاؤها، ومن ثمَّ، فمفهوم الأثر في خطاب ابن عربي والرومي بخاصة، والذي يمثل نوعاً من الشعرية، يتعلق بتلك العلاقة الجدلية التي تشكل حواراً عميقاً مع خطابات أخرى، وربما تتقاطع في البنية الظاهرة، غير أنها تتماهى في البنية العميقة[2].

يُلحظ الأثر في خطاب ابن عربي عبر تمثلات النص الديني، أي الكتب المقدسة، والحديث النبوي، وكذلك الأدب العربي شعراً ونثراً، والخطابات الفلسفية المجاورة، ولا يعدم ـــ أيضاً ـــ أثر المدوّنة الصوفيّة القديمة، وكلّ هذه التمثلات تكشف عن أهمية خطاب ابن عربي، إذ

"يمثل حالة نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا

---

(1) إيفادي فيتراي، *جلال الدين الرومي والتصوف*، ص212.

(2) المرجع السابق، ص543.

فضلاً عن علوم "تفسير القرآن" وعلوم "الحديث النبوي" وعلوم اللغة والبلاغة... الخ. من هذه الزاوية فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي، ومن هذه الزاوية يمكن النظر لتراث ابن عربي بوصفه تواصلاً حياً خلاقاً مع التراث العالمي الذي كان معروفاً ومتداولاً في عصره، سواء كان تراثاً دينياً، مسيحياً أم يهودياً، أو كان تراثاً فلسفياً فكرياً."[1]

ولا يعدم هذا الأثر في خطاب الرومي، غير أنه استدعى – بالإضافة إلى النص الديني – التراث الفارسي والتركي تحديداً، أسطورةً وأدباً شعبياً وشعراً ونثراً، وحتّى الفلسفة الفارسية القديمة.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، *هكذا تكلم ابن عربي*، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006م، ص 25.

الخاتمة

خلصت الدراسةُ إلى أن شعريّة التصوّف تقوم على مكونين رئيسين: الوجود واللغة، والمعرفة والأثر، وانبجست عن هذين المكونين سمات وخصائص الخطاب الصوفيّ، إذ وجدَ الباحثُ أنّ تحديد هوية الخطاب الصوفيّ، والقبض على ما ينماز به، يتوقفان على دراسة التجربة الصوفيّة أولاً، والكشف عن تحولاتها والمقاربات التي قدمت فيها، من ثمَّ، مقاربة مفهوم التصوّف والعرفانية والشعرية.

هذا وإن شعريّة التصوّف تختلف عن شعريّة الخطابات الأخرى، إذ تتمحور حول موضوع "الوجود"، بينما شعريّة الخطاب المجاور تتخذ اللغة موضوعاً، وهذا ما دفع بالباحثِ ألا يكتفي بآليات الاشتغال اللغويّ، بل يتجه نحو البنى العميقة في التجربة الصوفيّة، ليقاربَ الخطاب رؤيةً وفكراً وأنساقاً ثقافية.

وقد انتهى الباحثُ إلى **نتائج وتوصيات**، وهي:

ـــ أنّ ثمة فرقاً بينَ التصوّفِ بوصفه تجربةً والتصوّفِ بوصفه خطاباً، فالتصوّف التجربة لم يعتمد سوى الوجود مصدراً للمعرفة، بمعنى لم يعتمد مرجعيات ثقافية أو قرائية، وهذا ينفي تأثر التصوّف التجربة بالديانات والفلسفات الأخرى كالزرادشتية والمسيحية، والفلسفة اليونانية والفارسية والهندية، بينما التأثر كان مجاله الخطاب؛ إذ الصوفيّ في لحظة التعبير أو الأداء التحريري يعود إلى خزانته الثقافية، فيتجلى في خطابه الأثر والتأثر.

ـــ أنّ ثمة فرقاً بين التصوّف التجربة والزهد، وقد نشأ كل منها في سياق مختلف، وأن الزهد الصوفي يختلف عن الزهد العادي، وهو مقام أول من مقامات السلوك، وهذا ينفي القول: إن التصوّف نشأ في حجر حركة الزهد في صدر الإسلام، ونجم عنها.

ـــ أنّ ثمة فرقاً بين التصوّف الخطاب ـــ في لحظاته المبكرة ـــ و العرفانية الجديدة التي نجمت في حقبة ابن عربي وجلال الدين الرومي، فالتصوف الخطاب كان لا يخرق النسق إلا في حدود تجارب فردية كتجربة الحلاج، بينما العرفانية الجديدة مثلت ظاهرة في اختراق النسق والسائد، و لم يكن ممثلوها على تفاوت في هذا الأداء، بل كلهم سعوا بوضوحٍ وجراءةٍ.

ـــ أنّ شعرية التصوّف موضوعها (الوجود) وليس اللغة كما قرّ توصيف الشعريّة في نظرية الأدب؛ لأنّ الخطاب الصوفيّ ليس خطاباً أدبياً صِرفاً، بل معرفياً.

ـــ أنّ ثمة تماثلاً كبيراً بينَ ابن عربي والرومي على الرغم من اختلاف اللغة والهوية الثقافية والجغرافيا، وهذا يؤكد أن التصوّف يتوحد في التجربة الجوانية العميقة، ويختلف في تمثلات الخطاب، وهذا الاختلاف يبدو بينَ ابن عربي والرومي، إذ ابن عربي كان يسعى إلى صياغة التصوّف نظرياً، أمّا الرومي، فإنه حاول أن يحرر الخطاب من الأشكال النظرية، وأن يهدم الحواجز المانعة من التلقي.

ـــ أنّ الوجود واللغة كانا يمثلان أساساً في تشكّل الخطاب الصوفيّ، غير أن الوجود كان يُعنى به الوجد، واللغة التعبير، بينما مع ابن عربي والرومي مثّلَ الوجود صورة أخرى، وهي تطابق بين الوجد الصوفي والوجود الفلسفي، وهنا قد أظهرا عمق وحدة الوجود. وأمّا اللغة فخرجا بها من

كونها تعبيراً إلى أنها مرتبة من مراتب الوجود، وكينونة موازية لكينونة المعنى.

ـــ أنّ المعرفة الصوفيّة معرفة حدسية، تعتمد الإشراق، غير أن ثمة فرقاً بين معرفة ابن عربي ومعرفة الرومي، فالأول يعمد إلى المعرفة الإلقائية، بينما الرومي يحاول أن يمزج المعرفة المتعالية الإلقائية بالتأمل البشري.

ـــ كان الأثر في المدوّنة الصوفيّة القديمة يقتصر على الشعر والقرآن والحديث، إلاّ أنّ ابن عربي والرومي وسعا الأثر، حتّى عاد يعم التاريخ والتراث الشعبي والنصوص الدينية غير الإسلامية، والميثولوجيا، والقص والحكاية والمثل وغيرها من فنون القول وأساليبه.

يوصي الباحثُ بعدّة **توصيات**، وهي:

ـــ العنايةُ بالتصوّف الإسلامي دراسةً وتحقيقاً وترجمةً، لا سيما التجارب التي لم تلقَ عناية واسعةً، فمازالت في خزانة المكتبات العامة مخطوطات مهمة لم تلقَ عناية التحقيق والنشر، وكذلك الترجمة، فمازال صوفية كبار في المشرق الإسلامي لم يتعرّف إليهم العرب، لا سيما الصوفية الأتراك الكبار، فتجربتهم ونتاجهم بهما حاجة إلى الترجمة العربية، ليطالع القارئ والدارس العربي فضاء آخر في عالم التصوّف الوسيع.

ـــ في التصوّف موضوعات ما زالت بحاجةٍ إلى دراسات جادة، لاسيما الموضوعات ذات الإشكالية، وكذلك العناية بما كتبه المستشرقون عن التصوّف، إذ تكاد كتاباتهم أن تكون مرجعاً رئيساً في الدراسات الصوفيّة.

المصادر والمراجع

1. أبو زيد، نصر حامد، *فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي*، بيروت، المركز الثقافي العربي5003م.

2. أبو زيد، نصر حامد، *هكذا تكلم ابن عربي*، بيروت، المركز الثقافي العربي 2006م.

7. إيران، مكتب الإعلام الإسلامي 5849هـ.

4. أدونيس، *الصوفية والسوريالية*، بيروت، دار الساقي 5050م.

9. إمام عبد الفتاح، *مدخل إلى الميتافيزيقا*، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع 6449م.

: . بارت، رولان، *قراءة جديدة للبلاغة القديمة* (تر: عمر أوكان)، مصر، رؤية للنشر والتوزيع 6455م.

; . ابن برد، بشار، *الديوان* (تح: محمد الطاهر بن عاشور)، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر ;644م.

>. البلخي، شقيق، *نصوص صوفية غير منشورة* (تح: بولس نويا اليسوعي)، بيروت، دار المشرق، بلا ت.

=. البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة*، بيروت، عالم الكتب 7>=5م.

54. الله ، *بحثًا عن الشمس* (تر: عيسى علي العاكوب)، دمشق، دار نينوى 6459م.

55. تركه، صائن الدين، *تمهيد القواعد* (تح: جلال الدين آشتياني)، إيران، بوستان كتاب، بلا ت.

56. ابن تيمية، *الصوفية والفقراء*، جدة، دار المدني، بلا ت.

57.

6454م.

58.

الأزهر الشريف، بلا ت.

59. جعفر آل ياسين، *الفارابي في حدوده ورسومه*، بيروت، عالم الكتب، بلا ت.

:5 . جعفر، محمد كمال إبراهيم، *التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا*، القاهرة، دار الكتب الجامعية 5530 ·

;5 . ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، *تلبيس إبليس* (تح: أحمد بن عثمان المزيد)، السعودية، دار الوطن للنشر، بلا ت.

5< حسن زاده آملي، *رسالة في لقاء الله* ، بيروت، دار المحجة البيضاء 6445م.

=5. الحكيم، سعاد، *ابن عربي مولد لغة جديدة*، بيروت، دندرة للطباعة والنشر 5==5م.

64. الحكيم، سعاد، *المعجم الصوفي*، بيروت، دندرة للطباعة والنشر5>=5 م.

65. حلمي، محمد مصطفى، *الحياة الروحية في الإسلام*، القاهرة، دار الكتاب المصري 6455م.

.66

.67

>577هـ.

.68

4>57هـ.

.69

6457م.

. 6:

الفكر، بلا ت.

;6. الرومي، جلال الدين، *المثنوي* (تر: إبراهيم الدسوقي شتا)، مصر، المركز القومي للترجمة ;645 م.

>6. الرومي، جلال الدين، *مختارات من ديوان شمس تبريزي* (تر: محمد السعيد جمال الدين)، مصر، آفاق للنشر والتوزيع >645م.

=6. ريكور، بول، *الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو* (تر: محمد محجوب)، تونس، المركز الوطني للترجمة 6456م.

74. سامي، سحر، *شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 6449م.

75. سبحاني، محمد تقي (*جلال الدين الرومي: العلم والعقل والحب*)، المحجة، العدد الرابع والعشرون شتاء — ربيع 6456 .

76. السلمي، أبو عبد الرحمن، *طبقات الصوفية* (تح: نور الدين شريبه)، القاهرة، مكتبة الخانجي، 5542 .

77. السلمي، أبو عبد الرحمن، *مسائل وتأويلات صوفية* (تح: بلال الأرفه لي و جرهارد بورينغ)، بيروت، دار المشرق 6454م.

78. السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر، *عوارف المعارف*، بيروت، دار الندوة الجديدة، بلا ت.

79. السهروردي، شهاب الدين، *المؤلفات الفلسفية والصوفية*، بيروت، منشورات الجمل، 6458م.

:7. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، *الإشارات والتنبيهات*، إيران، نشر البلاغة، بلا ت.

;7. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، *التعليقات*، إيران، مركز انتشارات، بلا ت.

>7. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، *رسالة في ماهية العشق*، مؤسسة هنداوي، 645; م.

=7. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، *الشفاء*، ، إيران، ذوي القربى، بلا ت.

84. الشيبي، كامل مصطفى، *الصلة بين التصوف والتشيع*، بيروت، منشورات الجمل، 5055م

85. الشيرازي، قطب الدين، *شرح حكمة الإشراق*، إيران، انتشارات حكمت، بلا ت.

86. شيمل، آنا ماري، *الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف* (تر: محمد إسماعيل سيد و رضا حامد قطب)، بيروت، منشورات الجمل م.

87. شيمل، آنا ماري، *مولانا جلال الدين الرومي*، (تر: خالد محمد عبده)، بيروت، دار مداد للطباعة والنشر، 645;م.

88. الطباطبائي، مهدي مرتضى النجفي، *السّير والسُّلوك*، إيران، مؤسسة ترجمة ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام :586هـ.

89. طودوروف، تزفيطان، *الشعرية* (تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة)، المغرب، دار توبقال للنشر 4==5م.

:8. الطوسي، أبو نصر عبد الله بن على السراج، *كتاب اللمع في التصوف*، ليدن، مطبعة بريل5554.

;8. عاصي، حسن، *التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا*، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 6>=5م.

>8. عباس، إحسان، *الحسن البصري سيرته. شخصيته. تعاليمه وآراؤه*، مصر، دار الفكر العربي، بلا ت.

=8. عبد الحميد، شاكر، *الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي*، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون =644م.

94. عبد العزيز، ألفت محمد كمال، *نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 8>=5م.

95. عدّاس، كلود، *ابن عربي سيرته وفكره* (تر: أحمد الصادقي)، ليبيا، دار المدار الإسلامي، 6458م.

96. ابن العربي، محيي الدين، *التجليات الإلهية* (تح: عثمان إسماعيل يحيى)، دمشق، دار نينوى، ;645 .

97. ابن العربي، محيي الدين، *ترجمان الأشواق* (تح: عبد الرحمن المصطاوي)، بيروت، دار المعرفة 6449 .

98. ابن العربي، محيي الدين، *الفتوحات المكية*، (تح: عبد العزيز سلطان المنصوب)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ;645م.

99. ابن العربي، محيي الدين، *فصوص الحكم* (تح: أبو العلا عفيفي)، بيروت، دار الكتاب العربي، بلا ت.

:9. العطار، فريد الدين، *تذكرة الأولياء* (تر: منال اليمني عبد العزيز)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة 5002 ·

;9. العطار، فريد الدين، *منطق الطير* (تر: بديع محمد جمعة)، بيروت، دار الأندلس، بلا ت.

>9. الغزالي، أبو حامد، *إحياء علوم الدين*، بيروت، دار الندوة الجديدة، بلا ت.

=9. الغزالي، أبو حامد، *مشكاة الأنوار* (تح: أبو العلا عفيفي)، مصر، آفاق للنشر والتوزيع =645 ·

4: . الغزالي، أبو حامد، *المنقذ من الضلال*، الولايات المتحدة الامريكية، جمعية البحث في القيم والفلسفة، بلا ت.

5:. الغزنوى، سنائي ، *مثنويات حكيم سنائي* (تر: يوسف عبد الفتاح)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 6444م.

6:. غلام رضا جمشيديها، وأبو الفضل مرشدي (*العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي*)، المحجة، العا الخامس والعشرون، صيف ـــ خريف 6456م.

7:. الفارابي، أبو نصر، *جوامع الشعر* (تح: محمد سليم سالم)، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية 5;=5م.

8: . الفارابي، أبو نصر، *فصوص الحكمة* (تح: علي أوجبي)، طهران، انتشارات حكمت =>57هـ.

9: . الفارابي، أبو نصر، *كتاب الحروف* (تح : محسن مهدي)، بيروت، دار المشرق

5=<:
م.

:: . الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، *كتاب العين* (تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي) ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات >>=<<.

;: فؤاد، أنور، *معجم المصطلحات الصوفية* ، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 7==5 م.

>: . فيتراي، ايفادي، *جلال الدين الرومي والتصوف* (تر: عيسى علي العاكوب)، دمشق، دار نينوى :645م.

=:. القاساني، كمال الدين عبد الرزاق، *شرح منازل السائرين* (تح: محسن بيدارفر)، إيران، انتشارات بيدار ;586هـ.

4;. القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، *الرسالة القشيرية* (تح: عبد الحليم محمود، و محمود بن الشريف)، القاهرة، دار المعارف 5055 .

5;. القيصري، داود، *شرح فصوص الحكم* (تح: حسن زادة آملي)، إيران، بوستان كتاب، بلا ت.

6;. ابن قيّم الجوزيّة، أبو عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، *مدارج السالكين*، القاهرة، مؤسسة المختار 5005م.

7;. الكحلاوي، محمد، *مقاربات وبحوث في التصوف المقارن*، بيروت، دار الطليعة >644م.

8;. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحاق البخاري، *كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف* (تح: أرثر جون اربري) القاهرة، مكتبة الخانجي، بلا ت.

9;. كوربان، هنري، *الخيال الخالق في تصوف ابن عربي* (تر: خليفة علي خليفة)، بيروت، دار المعارف الحكمية 6456م.

:;. كوهن، جان، *بنية اللغة الشعرية* (تر: محمد الولي ومحمد العمري)، المغرب، دار توبقال للنشر :>=5م.

;; . لحويدق، عبد العزيز، *نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية*، عمان، كنوز المعرفة 6459م.

>; . لطيف، عامر، *الرومي والقرآن القصص القرآني والتأويل الصوفي* (تر: علي السعيدي ، بيروت، كتر ناشرون 6465م.

=;. لويس، فرانكلين، *الرومي ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا* (تر: عيسى علي عاكوب)، دمشق، دار نينوى :645م.

<4 ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، *التصوف* ، بيروت، دار الكتاب اللبناني 5544 م.

.<5

.5=;5 م

.<6

إيران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة =585 هـ.

7>. مروة، حسين، *النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية*، بيروت، دار الفارابي 5004 .

8>. ابن منظور، *لسان العرب*، القاهرة، دار الحديث 6447م.

9. مود، أيان، *التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا* (تر: حسام نايل ، مصر، المركز القومي للترجمة 6455م.

:>. المولى، حميد مجيد، *التفكير والحدس* ، دمشق، دار الينابيع =644 م.

;>. مومزن، كاتارينا، *غوته والعالم العربي* (تر: عدنان عباس)، الإمارات العربية المتحدة دبي، مؤسسة شرق غرب =644م.

>>. نور الدين، عباس، *مقدمات العرفان* ، بيروت، مركز باء للدراسات 6449م.

=>. النوري، أبو الحسن، *مقامات القلوب* (تح: قاسم السامرائي)، بغداد، مطبعة المعارف 1969م.

4=. نيكلسون، رينولند، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، (تر: أبو العلا عفيفي)، بيروت: منشورات الجمل 5051 .

5=. الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان، *كشف المحجوب* (تر: إسعاد عبد الهادي قنديل)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة 5003م.

6=. وبوزورث، شاخت، *تراث الإسلام* (تر: حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب >>=5م.

السيرة الذاتية

ولدَ الباحثُ في العراق/ محافظة القادسية، سنة 1986، وأكملَ دراسته الابتدائية والثانوية والجامعية فيها، حتّى تخرّج سنة 2015 ــ 2016 من الجامعة الإسلامية/ قسم الدراسات القرآنية واللغوية.

وقد عملَ بالشأنِ الثقافيّ منذ عام 2009، و نشرَ نصوصاً ومقالات ودراسات في صحفٍ ومجلات ومواقع عراقية وعربية، كصحيفة العالم، والزمان، والوطن البحرينية، والقدس العربي، والعربي الجديد، ومجلة آفاق أدبية ومجلة الأقلام الصادرتين عن وزارة الثقافة العراقية، ومجلة الهلال المصرية، وموقع ثقافات، وموقع موسوعة الأدب العربي.

أسسَ الباحثُ ورأسَ تحرير مجلة الثقافة العراقية، وهي مجلة فصلية تُعنى بالفكر والفن والأدب، وقد صدر منها، إلى الآن، أربعة أعداد.

كتبَ عن تجربته الشعريّة نقاد عدّة، منهم الدكتور رحمن غركان، والدكتور قحطان جاسم، والدكتورة أسماء غريب، كما تُرجمت نصوصه إلى اللغة الانكليزية والإسبانية والايطالية والهولندية.

صدرَ للباحثِ ستة كتب:

ــ النص القرآني بينَ سلطة الموروث والقراءات المعاصرة، دار المدينة الفاضلة، بغداد 2014.

ــ حين تخرج الكتابة عن السطر، شعر، دار الدراويش، بلغاريا 2018.

Adı Soyadı	أسامة غالي دمحم الصالحي
Doğum Yeri	
Doğum Tarihi	

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	الجامعة االسالمية
Fakülte	الكلية أألسالمية الجامعة
Bölüm	الدراسات القرآنية واللغية

YÜKSEK LİSANS EĞİTİMİ

Üniversite	جانكري كارا تكين
Enstitü	معهد العلم االجتماعية
Anabilim Dalı	اللغة العربية وآدابها

İLETİŞİM

Adres	
E-mail	